

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

انتساب صفت عقل به خداوند از منظر

ابن سینا^۱

محسن حبیبی^۲، حسین غلام‌آزاد^۳، احمد شهرابی فراهانی^۴

چکیده

انتساب صفات به الله از مباحث مهم کلام و فلسفه است که نقش مهمی را در معرفت الله ایفا می‌کند. این بحث در بخش الهیات به معنای اخص، شکل جدی‌تری به خود گرفته است. در انتساب برخی صفات به خداوند، شکی وجود ندارد؛ اما به دلیل برخی مسائل، مانند توقیفی بودن اسماء الهی، انتساب برخی صفات به حضرت حق، مورد اشکال و اختلاف واقع شده است؛ یکی از آن صفات، صفت عقل است که این مقاله در نظر دارد تا دیدگاه ابن‌سینا درباره انتساب این صفت به الله را مورد بررسی قرار دهد. با ملاحظه در نظرات شیخ، متوجه می‌شویم که وی این انتساب را صحیح می‌داند، البته با بحث از ریشه لغت عقل، بخشی از ابعاد موضوع روشن می‌شود. مباحث در این جستار به روش تحقیق کتابخانه‌ای بیان می‌شود. شیخ الرئیس از دو طریق عام و یک طریق خاص جواز عقلی این انتساب را اثبات می‌کند؛ بدین صورت که نزد او، واجب الوجود همان الله و علت برای تمام موجودات است و چون واجب الوجود مستلزم تمام کمالات وجودی و علت واجد تمام کمالات معلول خود است، پس چنین انتسابی بنابر دو طریق وجوب وجود و علت صحیح است؛ دیگر اینکه از منظر ابن‌سینا، تجرد و تعقل تلازم دارند و چون خدا نزد وی مجرد محسوب می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که ایشان خداوند را عاقل می‌داند. البته باید توجه داشت که اثبات صفت عقل برای الله، مبتنی بر توقیفی نبودن اسماء و صفات است.

واژگان کلیدی: عقل، واجب‌الوجود، علت، تجرد، ابن‌سینا.

۱. تاریخ پذیرش: ۱۳/۰۷/۱۴۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۹/۱۰/۱۴۰۲

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران. رایانامه: mohsenhabibi212@gmail.com

۳. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه حوزه علمیه، تهران. رایانامه: h.gholamazad81@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری مدرسی معارف، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران. رایانامه: a.s.farahani63@gmail.com

مقدمه

از نظر حکماء مسلمان، وجود تصوراً و تصدیقاً بدیهی است و ما وجود خود را ادراک می‌کنیم. علم داریم که وجودمان مستقل و متکی به خود نیست؛ به بیان دیگر، ما موجودی ممکن هستیم؛ زیرا هر چه که پایانی دارد، یعنی حادث است و ازلی نیست؛ هر چه که حادث است، یعنی نیاز به محدثی دارد. برای ختم سلسله این نوع وجودات، نیازمند یک وجودی هستیم فی نفسه، لِنفسه و بنفسه که او واجب الوجود و همان الله است. اما صرف اثبات وجود او برای شناخت و معرفت ما به مبدأ خودمان کافی نیست؛ از این رو، در الهیات بمعنی الاخص، پس از اثبات وجود الله، به بررسی صفات و اسماء حق پرداخته می‌شود؛ زیرا شناخت و معرفت ما به ذات او مقدور نیست. تنها از راه اسامی و صفات، این موضوع قابل پیگیری است و بحث از صفات، عهده‌دار ارائه این معرفت است.

صفات الهی تقسیماتی دارد؛ گاهی صفات از ذات او نشأت می‌گیرد (صفات ذاتی) و گاهی منشاء صفات، افعال الهی هستند (صفات افعالی). از منظری دیگر و بر حسب منشاء ادراک، گاهی این صفات از طریق وحی ادراک می‌شوند و لذا برای فرد مؤمن به آن، منبع و حیانی در انتساب آن صفات به خداوند، شک و تردیدی وجود ندارد و گاهی از طریق عقل؛ قسم اول همان بحث توقیفی و یا عدم توقیفی بودن صفات و اسماء الهی است که در علم کلام مطرح است؛ اما قسم دوم، بحثی فلسفی از صفات الهی است که نگاهی برون‌دینی به موضوع دارد. فلاسفه‌ای مانند ابن‌سینا، هر آنچه که معقول و مستدل باشد را می‌پذیرند و در مطالب غیرمعقول و ناهم‌خوان با اصول عقلانی، حداقل شک می‌کنند و اگر چه در برخی موارد تسلیم و استخدام صورت گیرد، اما در رویکرد فلسفی، مبنای بررسی خود را وحی و متون دینی قرار نمی‌دهند. یکی از صفاتی که در کاربرد آن برای خداوند می‌توان نظر شیخ‌الرئیس را مورد کنکاش قرار داد، عقل است، از این رو در صدد برآمدیم تا با استفاده از منابعی که از شیخ در اختیار داریم، دیدگاه ایشان نسبت به اتصاف خداوند به عقل را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

۱) معانی عقل در لغت

برای تبیین معانی لغوی عقل از بیان خلیل بن احمد فراهیدی در العین و مرتضی زبیدی در تاج العروس استفاده می‌شود که اولین معنا نقیض جهل و به معنای علم است (فراهیدی، ۱۴۰۸: ج ۱/ ص ۱۵۹) (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۳۰/ ص ۱۸) و در جایی دیگر ضد حمق نیز استعمال شده است که در این صورت، نسبت جهل و حمق، عموم و خصوص مطلق است و جهل مطلقاً اعم از حمق است.

حماق می‌تواند جهل به این امور باشد: جهل به حسن و قبح؛ جهل به کمال و نقصان شیء؛ همچنین جهل به خیر و شر دو امر و یا جهل به خیر و شر هر چیزی؛ بنابراین، عاقل عبارت است از: «عقل، علم به صفات اشیاء از جهت حسن و قبح و یا کمال و نقصان‌شان؛ همچنین علم به خیر و شر دو امر و یا علم به خیر و شر هر چیزی»^۱ (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۸) و بدین جهت عقل را به معنای علوم ضروریه نیز بیان کرده‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۹) و همچنین به معنای گرفتن و منقبض شدن نیز آمده که بر سفت و محکم کردن پای شتر نیز اطلاق می‌شود: «وَعَقَلْتُ الْبَعِيرَ عَقْلًا شَدَدْتُ يَدَهُ بِالْعِقَالِ أَيْ الرِّبَاطِ» (فراهیدی، ۱۴۰۸ق: ج ۱/ص ۱۵۹). افزون بر اینها، عقل به نهی و منع و عدم تمکّن نیز تعریف شده؛ به این معنا که عقل صاحبش را از ناشایست منع می‌کند (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۸)؛ اما نظر صحیح در بحث ما، همانطور که زبیدی ذکر کرده (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۹) آن است که عقل از «المَعْقِل» و به معنای ملجأ و محل اسکان و آرامش صاحبش باشد، همچنانکه در شعر اchiحه، عقل به معنای ملجأ استعمال شده است (جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۵/ص ۱۷۶۹). آخرین معنا، قوه‌ای است که یا جداکننده نیک و بد است و یا مقدمه قبول علم است (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۸). اما در لغت، تعریفی اصطلاحی فلسفی نیز ارائه شده که عبارت است از: «جوهر؛ الف) اگر حال در چیزی باشد، صورت است؛ ب) و اگر محل باشد، هیولی می‌باشد؛ ج) و اگر مرکب از این دو باشد، جسم است؛ د) و اگر متعلق جسم، به صورت مدبّرت و متصرف بودن باشد، در این حالت نفس است و اِلّا، عقل است.»^۲ (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۹) و به اختصار عبارت است از: جوهر بسیط از صورت و هیولا که مجرد از جسم و ماده است.

۲) عقل بنابر تعاریف ابن سینا

در این بخش از مقاله، نظر ابن سینا در باب معانی و کاربردهای عقل بر اساس کتاب «الحدود» بررسی می‌شود. شیخ در این کتاب، مفاهیم مختلف فلسفی را تعریف نموده است. از جمله این مفاهیم، عقل است. در بیان ایشان، عقل از منظر جمهور و حکماء تعریف شده است. منظور از جمهور در این کتاب، عامّه مردم و منظور از حکماء، فلاسفه هستند؛ یعنی تعریفی دقیق و اصطلاحی.

۱. العِلْمُ بصفاتِ الأشیاءِ من حُسْنِها و قُبْحِها، و کمالِها و نُقصانِها، یا به عبارتی دیگر: هُوَ العِلْمُ بِخَيْرِ الخَيْرِینِ و شَرِّ الشَّرِّینِ، و یا مُطلقاً لأُمور.

۲. الجَوْهَرُ: الف) إِنْ كَانَ حَالًا فِي آخِرِ فَصْوَرَةٍ، و ب) إِنْ كَانَ مَحَلًّا لَهَا فَهَيُولَى ج) وَإِنْ كَانَ مُرَكَّبًا مِنْهُمَا فَجِسْمٌ د) وَإِلَّا فَإِنَّ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْجِسْمِ تَعَلُّقَ التَّدْبِيرِ وَ التَّصَرُّفِ فَتَنْفُسٌ ه) وَإِلَّا فَعَقْلٌ.

ابن سینا در بخش نخست، برای عقل سه معنا ذکر کرده:

۱. عقل به معنای جدا کننده افعال نیک و بد؛ «إنه قوة بها وجود التمييز بين الامور القبيحة و الحسنة».
 ۲. عقل به معنای امور ذهنی و مقدماتی برای استنباط مصالح و اغراض؛ «انه معان مجتمعه فی الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح و الاغراض».
 ۳. عقل به معنای قوانین پسندیده‌ای برای حرکات، سکنت، کلام و اختیار انسان؛ «هیئة محمودة للإنسان فی حرکاته و سکوناته و کلامه و اختیاره» (ابن سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۰).
- از این بیان شیخ رئیس می‌توان برداشت کرد که مراد وی از عقل از منظر جمهور، همان معانی و کاربردهای عقل عملی است؛ زیرا در هر سه معنای یاد شده وجه عملی، ارزش‌های اخلاقی و مرتبط با اختیار عقل آمده است. همانگونه که شیخ کاربرد معنای عقل در میان مردم عادی را عقل عملی دانسته، امروزه هم کاربرد عقل در میان مردم همینگونه است و افراد به کسی عاقل می‌گویند که بتواند به وجه بهتری اوضاع زندگی خود را سر و سامان دهد و بتواند در راستای مصالح روزمره خود بهترین تصمیمات را بگیرد.

هوش به معنای EQ تقریباً همان معنای عقل در میان عامه مردم است.

در ادامه، ابن سینا عقل نزد حکماء را به هشت معنا به کار برده است:

۱. معنای عقل نزد ارسطو: به معنای تصورات و تصدیقات به صورت فطری نزد نفس وجود است.
- ۲ الی ۶. اقسام عقل نظری: همچون عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد (پنج معنا از معانی عقل).
۷. عقل در معنای عقل عملی.
۸. عقل به معنای عقول دهگانه فعّاله.

در توضیح اقسام هشتمگانه مذکور، می‌توان گفت: ابن سینا معانی عقل را از دو منظر بررسی کرده؛ یکی عقل در نزول و دیگری در قوس صعود. هر چند ابن سینا از این اصطلاحات استفاده نکرده است، اما می‌توان از تقسیماتی که وی در باب معانی عقل بیان کرده و همچنین از قاعده تنزل و ترتب، اصطلاح صعود و نزول را برداشت کرد. وی در کتاب اشارات و تنبیهات در این خصوص چنین گفته است: «تأمل کن که چگونه هستی از مرتبه شریف‌ترین آغاز شد و به سوی شریف‌تر آمد تا به هیولی پایان یافت؛ سپس از پست‌ترین موجودها به سوی پست‌تر بازگشت تا به شریف‌تر و شریف‌ترین رسید»^۱

۱. تأمل کیف ابتداء الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهیولی، ثم عاد من الأخص فالأخص إلى الأشرف فالأشرف.

(ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱/ص ۱۲۶).

با این توضیحات، نظر شیخ را در مورد معانی عقل در دو بخش عقل در قوس صعود و عقل در قوس نزول بررسی می‌کنیم. ابن سینا در کتاب الحدود آورده که فیلسوف (ارسطو) در کتاب البرهان^۱، عقل را اینگونه تعریف می‌کند:

«عقل همان تصورات و تصدیقاتی است که بالفطره برای نفس حاصل است. از این رو عقل از علم جدا می‌شود؛ زیرا در علم مفاهیم تصویری و تصدیقی بالاکتساب برای نفس حاصل است و در عقل بالفطرت» (ابن سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۰)

شیخ در کتاب رسائل، این معنا از عقل را با عبارتی دیگر بیان می‌کند: «النفس الناطقة إذا أقبلت إلى العلوم سمی فعلها عقلاً»؛ یعنی: فعل نفس ناطقه را زمانی که رو به سوی علوم می‌آورد، عقل نام می‌نهند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ص ۲۰۵). از تعاریف ابن سینا مشخص می‌شود که مراد ایشان از عقل در تعریف نخست، ذات تصورات و تصدیقات حاصله و در تعریف دوم، فعل اقبال و رو آوردن به علوم است. برای واضح‌تر شدن این دو تعریف، تأملی در معنای نفس به بیان خود ایشان صورت می‌گیرد. ابن سینا نفس را مشترک بین دو معنا می‌داند؛ یکی مشترک بین انسان، حیوان و نبات است و دیگری مشترک بین انسان و ملائکه. برای تعریف معنای اول می‌گوید: «نفس کمال برای جسم طبیعی که آن جسم وسیله آن است و بالقوه دارای حیات است»^۲. و برای تعریف معنای دوم می‌فرماید:

«نفس، جوهری غیر جسمانی و کمالی است که محرک برای جسم نیز می‌باشد و این حالت با اختیار از یک مبداء عقلی بالقوه یا بالفعل صادر می‌شود و این بالقوه یا بالفعل بودن، فصل بین انسان و ملائکه است». (ابن سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱ و ۲۴۲)

از نظر وی، تجرد نفس در مرتبه ذات است و تفاوت تجرد آن با عقول مفارق در این است که نفس در مرتبه فعل به بدن و جسم تعلق دارد و کار خود را با بدن به انجام می‌رساند، اما عقول، هم در ذات و هم در فعل مجرد هستند و به اصطلاح حکماء، مجرد تام محسوب می‌شوند؛ پس نفس، مجرد تام نیست و لذا جوه مادی دارد که مرتبه نباتی و حیوانی نفس از نظر شیخ، مادی و مرتبه انسانی (نطق) مجرد محسوب می‌شود؛ یعنی نفس در مرتبه قوه عقلانی یا همان نفس ناطقه، ذاتاً و فعلاً مجرد و غیر مادی است و لذا از این نظر شبیه ملائکه است.

۱. و لیس یوجد جنس آخر أشد استقصاءاً و أتقن من العلم إلا العقل... و المبادئ أعرف من البراهین (ارسطو، ۱۹۸۰: ج ۲/ص ۴۸۵).

۲. کمال جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة.

پس نفس ناطقه همین معنای اخیر است که مشترک بین ملائکه و انسان است؛ بنابراین اگر تعریف مقید به ناطقه بودن نفس باشد، بهتر است؛ زیرا طرد و مانعیت آن محفوظ می‌باشد؛ پس از این جهت تعریف دوم بهتر است و همین عقل است که به عقل عملی و عقل نظری تقسیم می‌شود.

۱-۱) عقل عملی و عقل نظری

عقل عملی، عقلی است که ابن‌سینا آن را اینگونه تبیین می‌کند: «عقل عملی قوه‌ای است برای نفس که مبدأ برای تحریک قوه شوقیه به سوی آنچه اختیار شده از جزئیات برای رسیدن به یک هدف معلوم است». (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۰ و ۲۴۱) و در جای دیگر بیان می‌کند: «اما عقل عملی دارای افعال جزئی و تعقلات جزئی است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۳ش: ص ۵۸۱).^۱

عقل نظری آن است که ابن‌سینا آن را اینگونه معرفی می‌کند: «عقل نظری قوه‌ای است برای نفس که چستی امور کلیه را از آن جهت که کلیه است می‌پذیرد» (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۰) و در تأیید همین مطلب، در جای دیگر بیان می‌دارد: «قطعاً برای عقل نظری حکم کلی وجود دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۹۳ش: ص ۵۸۱). فلاسفه بعدی هم به پیروی از شیخ، عقل نظری را «مدرک مماینبغی ان یعلم» (مظفر، ۱۳۸۷ش: ص ۳۴۳) تعریف کرده‌اند؛ یعنی قوه‌ای از نفس که آنچه شایسته دانستی است را درک می‌کند. از تعریف مذکور، ترجیح تعریف شیخ بر تعریف ارسطو روشن می‌شود؛ زیرا که عقل در تعریف ارسطو همان «ماهیات الامور الکلیه» و یا همان «ما ینبغی ان یعلم» است، نه آن مدرک و قوه. این قسم عقل دارای مراتب چهارگانه مختلفی است که به هر یک از آنان عقل اطلاق می‌شود؛ بنابراین به تعریف هر یک می‌پردازیم:

۱) عقل هیولانی یا بالقوه: عقلی که اولین مرتبه از قوه نظریه است و بالفعل هیچ معقولی ندارد. ابن‌سینا از آن اینگونه تعبیر می‌کند:

«گاهی نسبت نفس به صورت‌های مجرد، نسبت بالقوه مطلق و صرف می‌باشد و این زمانی است

که این قوه نفس چیزی از کمال به حسب نفس نمی‌پذیرد و در این هنگام نامیده می‌شود به عقل

هیولانی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱/ ص ۶۷)

۲) عقل بالملکه: مرتبه بعدی از مراتب عقل نظری، قوه‌ای است برای نفس که با کمال عقل هیولانی حاصل می‌شود و استعداد اکتساب معقولات را دارد و فقط اولیات از علوم نزد او حاصل است

۱. پیروی مظفر از آن به «مدرک مماینبغی ان یفعل» (مظفر ۱۳۸۷ش: ص ۳۴۳) تعبیر می‌کند.



انتساب صفت عقل به خداوند از منظر ابن سینا

تا به جایی از نزدیکی به فعل برسد که به آن عقل اطلاق می‌شود. ابن سینا آن را اینگونه تعریف می‌کند: «گاهی نسبتی است با قوه ممکنه و آن هنگامی است که در قوه هیولانی از معقولات اولی حاصل شود که از آنها و به وسیله آنها به معقولات ثانیه می‌رسیم.» (ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱/ ص ۶۷)

۳) عقل بالفعل: پس از قوه بالملکه، قوه‌ای برای نفس حاصل می‌شود که نظریات را به واسطهٔ بدیهیات تعقل می‌کند که استعداد استحضار معقولات را داراست و هرگاه که بخواهد معقولات مفروغ را حاضر می‌کند و به آن عقل اطلاق می‌شود. ابن سینا آن را اینگونه تعریف می‌کند: «و آن (عقل بالفعل) طلب کمال نفس است در قطعه‌ای یا صورتی معقول که هرگاه بخواهد تعقلش می‌کند و بالفعل حاضرش می‌کند» (ابن سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱).

۴) عقل مستفاد: این مرتبه از نفس کمالی‌ست که تمام معقولات برایش حاضر است که تعریف آن نزد ابن سینا عبارت است از: «آن (عقل مستفاد) ماهیت مجرد از ماده است که در نفس به صورت حاصل شدن از خارج، نقش بسته است.»^۱ (ابن سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱) که به آن نیز عقل اطلاق می‌شود، اما در جای دیگر آن را با عقل بالفعل، در ذات واحد می‌داند و بیان می‌دارد: «هنگامی که عقل بالملکه حاصل شود، نفس به کمک عقل بالفعل و عقل بالمستفاد می‌آید و این دو ذاتاً یکی هستند ولی اعتباراً مختلف هستند»^۲ (ابن سینا، بی‌تا: ص ۹۹)؛ اما از آنجا که در کتاب الحدود آن را مستقلاً مدلول و قسمی برای عقل ذکر کرده، پس تعریف اول ارجح است. در تأیید و تبیین فرق آن دو دارد که: «گاهی نسبت، نسبتی بالفعل مطلق می‌باشد و آن (بالفعل) حاضر بودن صورت معقوله در عقل می‌باشد و عقل بالفعل حاضرش می‌کند و بالفعل هم تعقلش می‌کند و تعقل می‌کند که عقل آن صور را تعقل می‌کند پس آنچه که در این هنگام حاصل شد عقل مستفاد نامیده می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱/ ص ۶۷)

۲-۱) عقل در قوس نزول، عقل به معنای مجردات تام (فعاله):

با توجه به هشت تعریفی که گذشت باید متذکر شد که مدلول "عقل"، عقل به معنای جوهری است، مجرد تام که رابط و واسط میان واجب الوجود و موجودات کثیر عالم ماده است. در نظام وجودشناسی سینوی، رابط میان واحد مطلق یا همان مبدأ اولی با کثرات عالم تحت القمر، موجوداتی هستند مجرد در یک نظام طولی که به عنوان واسطهٔ فیض عمل می‌کنند. ابن سینا در کتاب الحدود، نام

۱. هو ماهیه مجردة عن المادة مُرْتَسِمَة (ای مرتسمة) فی النفس علی سبیل الحصول من خارج

۲. إذا حصل العقل بالملکه استعدت النفس للعقل بالفعل و العقل المستفاد و کلاهما واحد بالذات و مختلف بالاعتبار

این قسم را «عقل فعال» می‌گذارد. او در این باره می‌گوید: «عقل فعال هر ماهیتی است که از اصل و ریشه مجرد از ماده است» (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱). ایشان از دو جهت آن را تعریف می‌کند: یکی از جهت عقل بودن و در قوس نزول که عبارت است از: «هنگامی که گفته می‌شود عقل و معقول و عاقل در حقیقت معنا نمی‌دهد، مگر اینکه این مجرد جواز خلط با ماده و علائق ماده از آن سلب شده است همراه ضمیمه اضافه‌ای» (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱) و دیگری از جهت عقل فعال بودن که عبارت است از: «قطعاً آن (عقل فعال) جوهری است صوری که ذات آن جوهر، ماهیت مجرد است در ذات خود» (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱). ابن‌سینا در «النجاة» عقل را به موجود مجردی که جواز مخالطه ماده و متعلقاتش مسلوب است، تعریف می‌کند؛ «و اگر گفته شود: واجب «عقل و عاقل و معقول» است، منظور آن می‌باشد که برای آن وجود، آمیزش با ماده و علائق و عوارض مادی - با در نظر گرفتن نوعی اضافه - روا نیست»^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۹۳ش: ص ۶۰۲) که او همان واجب الوجود است و در قوس نزول، اولین معلول و صادر از علت، موجودی ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده و کثرت و انقسام و مستقل از نفس است؛ «و هو عقل محض» (ابن‌سینا، بی‌تا: ص ۷۸) که آن صادر اول است و از آن عقول نازل می‌شوند تا برسد به مرتبه دهم که همان عقل فعال می‌باشد.

در خصوص ارتباط و تطبیق مبحث عقول مجرد در فلسفه مشاء با اصطلاحات دینی درباره روح و مقامات فرشتگان و اولیاء الهی می‌توان گفت: به نوعی عقول مجرد همان مبحث فرشته‌شناسی است، که نزد فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا مطرح است. وی در بیان و تبیین نظام هستی‌شناسی خود و ربط دادن منطقی و معقول میان وحدت و کثرت، به نظریه عقول رو آورده و به نوعی این نظریه، همان مرتبه وجودی فرشتگان و در مراتب عالی‌ه آن، مقام روح القدسی است که انبیاء و اولیاء الهی از این مقام روحانی برخوردارند. همان مرتبه مختص به انبیاء و اوصیاء که در روایات متعددی از آن نام برده شده و از آن به روح القدس تعبیر کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲۵ / ص ۵۴). در بیان ابن‌سینا، این همان استاد و معلم عقول هیولانی ما انسان‌هاست تا آن را به مرتبه بالفعل و سپس به مستفاد برساند.

بنابر تعاریف مذکور، حسن بودن انتساب عقل به مخلوقات اثبات شد؛ حتی انتساب عقل هیولانی به مخلوقات که به عنوان زمینه و سبب برای باقی اقسام بوده و به عنوان کمال به حساب می‌آید، لذا نزد شیخ، عقل کمال وجودی محسوب می‌شود، کمالی که از همان مرتبه بالقوه‌اش انسان را از حیوان متمایز می‌کند تا به تدریج به مدد عقل فعال، این کمال بالقوه به حد بالفعل رسیده و سپس با اتصال تام

۱. إذا قیل عقل و معقول و عاقل، لم یعن بالحقیقة إلا أن هذا المجرّد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة و علائقها، مع اعتبار إضافة ما.

به عقل فعال، به رتبه مستفاد ارتقاء یابد، همان مرتبه‌ای که در قوس نزول مدبر عالم ماده و صادر کننده صور (واهب الصور) عالم طبیعت است؛ اما عقلی که بخواهد صفت برای وجودی نامحدود واقع شود، دیگر دارای مراتب نبوده و محدود نیست؛ بنابراین هشت مرتبه معنای اصطلاحی مراد نیست، بلکه باید در حد اعلی و نامحدود باشد تا در آن، ضعف، اشتداد و تکاملی وجود نداشته باشد؛ از این رو لازم است در ادامه موضوع، صحت و یا عدم صحت انتساب عقل در معنای ادراک کلی فعلی مجرد از ماده به خداوند مورد بررسی قرار گیرد.

۳) اثبات صفات کمالیه و حسن برای واجب تعالی

برای انتساب و اثبات یک صفت حسن و کمالی برای الله تعالی از دو طریق عام عقلی بهره برده می‌شود؛ یکی از این راه‌ها، قائل شدن به صفت واجب الوجود برای خداوند باری تعالی و دیگری از طریق علت و مؤثر تام و حقیقی بودن خدا برای ما سوی الله است که توضیح این دو طریق در ادامه ارائه می‌گردد:

راه اول اثبات صفت عقل برای خداوند

نزد فلاسفه‌ای مانند ابن سینا، وجود به حصر عقلی از دو حال خارج نیست: یا واجب است یا ممکن. شیخ الرئیس بنابر استدلال و برهان مشهور خود با عنوان برهان امکان و وجوب و با استفاده از محال بودن دور و تسلسل، معتقد است که وجود واجب، واقعیت خارجی داشته و ضرورتاً وجود دارد و از خصوصیات اصلی آن وحدت است «از خصایص واجب الوجود این است که واحد است.»^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۶۰). نکته مهم اینجاست که شیخ مدعی است این وجود واجب، همان خداوندی است که در متن دین اسلام به عنوان الله از آن یاد می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۱۰۲).^۲ واجب به این معنا لوازمی دارد، از جمله آنها این است که محدود به حدی نیست، غنی محض و دارای تمام کمالات در حد اعلی و اکمل است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که وجود مطلق یا واجب الوجود

۱. من الخواص التي لواجب الوجود أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً.

۲. تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول و وحدانيته و براءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق و أشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُ لَهُمُ اللَّهُ الْحَقُّ. أقول إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. أقول: إن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه.

دارای کمالات نامتناهی، نامحدود و بدون وجه امکانی است؛ زیرا اگر دارای تمام کمالات موجود در موجودات امکانی نباشد، به نوعی محدود و محصور و نیازمند به کسب این کمالات محسوب می‌شود، این در حالی است که این نیاز به کمالات از صفات ممکنات است و با این اوصاف، دیگر واجب الوجود نخواهد بود.

بنابراین، اجمالاً می‌توان نتیجه گرفت که عقل برای ممکنات یک کمال است، پس در حد اعلای آن باید برای واجب الوجود نیز متصور باشد تا واجب الوجود به علّت نقصان و محدودیت، به دسته ممکنات ملحق نشود. پس هنگامی که کمال بودن انتساب عقل به مخلوقات با تعاریف ابن‌سینا ثابت شد، باید حدّ اعلا و اکمل آن را برای واجب الوجود قابل تصور بدانیم؛ زیرا به نظر ابن‌سینا تصور و درک کامل از عنوان و صفت واجب الوجود، مستلزم در بر گرفتن تمام کمالات است.

راه دوم اثبات صفت عقل برای خداوند

راه عام عقلی دیگری که بتوان کمالات مخلوقات را در حد اعلی برای خداوند ثابت دانست، از طریق علیت، مؤثر بودن و خالق بودن الله برای ماسوی الله است. نزد فلاسفه مسلمان، هر معلولی علّتی دارد؛ «صحيح نیست که معلول بدون علت موجود شود»^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۶ش: ص ۳۴۲) و ابن‌سینا نیز از این مقدمه استفاده کرده و با استفاده از محال بودن دور و تسلسل، علة‌العلل همه اشياء ممکن را خداوند می‌داند:

«قطعاً علت‌ها در تمام وجوه همه‌شان متناهی هستند و در هر طبقه و مرتبه‌ای از علل مبدأ اولی وجود دارد و قطعاً مبدأ جمیع آن‌ها واحد است که آن واحد با تمام موجودات مابین است که تنها واجب الوجود است و قطعاً ابتدا وجود هر موجودی از اوست.»^۲ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۲۷).

وی در موضعی دیگر گفته است:

«هر سلسله شامل علّت‌ها و معلولات، یا متناهی است یا غیر متناهی؛ پیش از این معلوم شد، اگر در این سلسله جز معلول نباشد، ناگزیر نیازمند به علّتی خارج از خود است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱/ص ۹۸)

پس به نظر ایشان، سلسله معلولات باید به علّت نخستین منتهی شوند. واجب تعالی معلول چیزی

۱. إذ المعلول لا یصحّ أن یوجد من دون العلة.

۲. ان العلل من الوجوه کلها متناهیة، و أنّ فی کل طبقة منها مبدأ أول، و أنّ مبدأ جمیعها واحد و أنه مابین لجمع الموجودات واجب الوجود وحده، و أنّ کل موجود فممنه ابتداء وجوده.

انتساب صفت عقل به خداوند از منظر ابن سینا

نیست و مستغنی از سبب است و برای تمام ممکنات، علت حقیقی است؛ از این رو خداوند مبدأ است و هیچ نقصی در او نیست. از احتیاج و نیاز و تجسم و محدودیت میرا و علت تمام موجودات است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۶۰). پس از اثبات علیت و خالقیت حق تعالی برای همه چیز در عالم طبق آیه شریفه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^۱ (زمر/۶۲)، می‌افزاید که خالق شیء و معطی کمالات به آن موجود، خودش نمی‌تواند فاقد آن باشد؛ بلکه علت، حتماً واجد حدّ اعلاّی آن کمالات است. جالب آنکه در آیه‌ای از سوره فصلت به نوعی به همین معنا اشاره شده است: «قَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً»^۲ (فصلت/۱۵) که آیه بیانگر آنست که خالق از مخلوق در کمالاتش اشد و قوی‌تر است.^۳

بنابر آنچه ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت که چون عقل (هم به معنای وجودی مجرد و هم به معنای قوه‌ای از قوای نفس) دارای کمالاتی است و خداوند هم مبدأ عقل و خالق آن است، پس او کمالات عقل را داراست و لذا خدا صفات کمالیه عقل را در حد اعلی، اکمل، ارفع و اعلی دارد و به عبارتی می‌توان گفت خدا عقل کل هستی است.

اثبات انتساب صفت عقل به الله به واسطه طریق خاص

پس از ذکر دو طریق عام برای اثبات صفات کمالی برای الله، به اثبات صفت عقل از طریق خاص می‌پردازیم و آن از طریق تلازم بین مجرد و تعقل است.

همانطور که مشخص شد، عقل از جهت وجودی عبارت است از جوهر بسیط از صورت و هیولا که مجرد از جسم و ماده است. شیخ در توضیح این جوهر چنین گفته است: با شناخت چیستی عقل فرق آن با نفس نیز تبیین می‌گردد؛ زیرا عقل هم از جهت ذات و هم از جهت فعل بی‌نیاز از ماده است؛ علاوه بر آن، ماده مانع از فعل عقل نیز هست؛ زیرا محل صور معقوله نمی‌تواند جسم و مادی باشد؛ چون اگر محل مادی باشد، قابل تقسیم و مقدار است و به تبع آن، حال نیز باید دارای این اوصاف

۱. خداوند آفریدگار همه چیز است.

۲. گفتند: «چه کسی از ما نیرومندتر است؟! آیا نمی‌دانستند خداوندی که آنان را آفریده از آنها قوی‌تر است؟» و (به خاطر این پندار) پیوسته آیات ما را انکار می‌کردند.

۳. فلاسفه مسلمان مانند ملاصدرا از این قاعده بهره برداری کرده و این مطلب را این‌گونه بیان کرده‌اند: «به خاطر اینکه این (وجود مطلق) فاعل هر موجود مقیدی است، کمال هر موجود مقیدی است، مبدأ هر فضیلت، اولی است نسبت به موجوداتی که مبدأشان است؛ پس مبدأ تمام اشیاء و فیض‌هاشان، واجب است، تمام اشیاء باشد به صورت ارفع و اعلی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۶/ص ۱۱۶).

باشد؛ اما از آنجا که حال از صور معقوله بوده و قابل تقسیم و مقدار نیست؛ بنابراین مقدم نیز باطل است. ضمن اینکه مضمون این قیاس استثنایی در بیان ابن‌سینا یافت می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۳ ش: ج ۱/ ص ۳۵۸) از کلام ایشان اینگونه فهمیده می‌شود که میان موجود مجرد و تعقل، رابطه تلازمی وجود دارد، اما تلازم بین تجرد و تعقل، لازم بین بمعنی الاخص^۱ نیست؛ زیرا با صرف تصور ملزوم (تجرد)، تصور لازم (تعقل) لازم نمی‌آید؛ اما لازم بین بمعنی الاعم^۲ هم نمی‌تواند باشد؛ چرا که صرف تصور لازم و ملزوم برای ذهن، جزم حاصل نمی‌شود و لازم بین نیست، چون اگر این گونه بود، دیگر برای تلازم تجرد و تعقل، نیاز به دلیل و برهان‌هایی که فلاسفه ارائه نموده‌اند، نبود. بنابراین، تلازم بین تجرد و تعقل لازم غیر بین است.

به بیان مختصر، خواجه نصیر در شرح اشارات و تنبیهات همین مطلب را اینگونه بیان داشته است: «عقل و تجرد متلازم هم هستند، به خاطر اینکه محل، مستلزم انقسام حال است»^۳ (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ص ۱۷۴)؛ پس از این رو، فلاسفه مسلمان نتیجه گرفته‌اند: «کل مجرد عاقل» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ج ۱/ صص ۳۰۱-۳۰۶). پس هم محل صور معقوله، مجرد بوده و ماده مانع تعقل است و هم تعقل و تجرد تلازم دارند و متساوی هستند؛ پس هرچه که مجرد از ماده و علائق آن باشد، عاقل است. ابن‌سینا بیان می‌دارد: «واجب الوجود عقل محض، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۵۶)؛ پس واجب الوجود که مجرد از ماده است نیز عاقل است؛ بنابراین، استدلال شیخ الرئیس را می‌توان در قالب یک قیاس اقترانی شکل اول بیان کرد:

واجب الوجود مجرد است.

هر مجردی عاقل است.

واجب الوجود عاقل است.

و این همان اثبات مدعای این مقاله است.

از سوی دیگر، ابن‌سینا قائل است: واجب الوجود هم عقل است؛ زیرا مجرد است و ذات مجرد دارد و هم معقول است؛ زیرا فقط مجردات تعقل می‌شوند و هم عاقل است؛ زیرا هم مجرد است و هم ذات خود را تعقل می‌کند و هرچه ذات خود را تعقل کند، عاقل است.

۱. لازمی که به صرف تصور ملزوم تصورش و تصدیق به لزوم حاصل است.

۲. لازمی که با تصور طرفین و التفات به رابطه تصدیق حاصل می‌گردد و نیاز به واسطه در تصدیق نیست.

۳. التعقل و التجرد متلازمان لاستلزام المحل انقسام الحال.

«پس مجرد از ماده و وابستگی‌ها می‌باشد و این خصوصیات برای وجود غیر مادی که همان معقول لذاته می‌باشد، متحقق است. و اینکه او عقل بالذات و همچنین معقول بالذات است. پس ذات او عقل و عاقل و معقول است»^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۷).

البته علامه حلی پس از ذکر این مطلب درباره عاقل، دو اشکال به آن وارد می‌کند و اینگونه بیان می‌دارد که: «تعقل همان حصول شیء برای ذات عاقل است و ذات مجرد برای خودش حاصل است، پس عالم می‌باشد (یعنی عاقل است) ... بنابراین ما قبول نمی‌کنیم که تعقل همان حصول باشد.»^۲ (حلی، ۱۳۸۰ش: ج ۱/ ص ۵۲۵-۵۲۶) و به این شکل استدلال می‌کند: معلوم یا ثابت است یا خیر، فرض دوم یعنی عدم ثبات معلوم، باطل است؛ زیرا علم از جنس وجود است و ثابت. اگر ثابت باشد، یا فقط در خارج است یا خیر. فرض اول باطل است؛ زیرا گاهی در خارج نیست، پس تعقل حصول نیست (حلی، ۱۳۸۰ش: ج ۱/ ص ۵۵۳)؛ زیرا حصول، حاصل کردن از خارج است.

اما این قول علامه حلی در رد نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول پذیرفته نیست و مردود است؛ زیرا تعقل ذات یا همان معقول برای عاقل که خدا باشد، حصول نیست، بلکه حضور است. یعنی علامه، عالم و عاقل شدن را تنها در وجه علم حصولی معنا کرده و بر این مبنا گفته که برای خداوند چیزی حاصل نمی‌شود؛ اما عقل و علم در خداوند از قسم حضور است و لذا این اشکال علامه بر آن وارد نیست.

اشکال دیگر وی بر تعقل در ذات الهی عبارت است از دوری که در بیان ذیل توضیح داده شده

است:

«اگر این تعریف را قبول کنیم لکن در اینجا می‌گوییم حصول، لفظ مشترک بین معانی مختلفه‌ای است مانند حصول جوهر برای عرض و عرض برای جوهر و حال برای محل و بالعکس و یکی از دو حال برای دیگری و حصول عاقل برای معقول و بالعکس و مطلوب قائلین این معنای اخیر می‌باشد. بنابراین کلام ایشان منتهی به دور محال می‌شود»^۳ (حلی، ۱۳۸۰ش: ج ۱/ ص ۵۲۵-۵۲۶).

اشکال دوم که مبتنی بر همان اشکال قبلی می‌باشد، عبارت است از اینکه: حتی اگر حصول

۱. فالبری عن المادة والعلائق، المتحقق بالوجود المفارق، هو معقول لذاته، و لأنه عقل بذاته و هو أيضا معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل و عاقل و معقول.

۲. ان التعقل هو حصول الشيء للذات العاقلة و ذات المجرد حاصله لذاته فهو عالم (ای عاقل) ... فلا نسلم لهم ان التعقل هو الحصول.

۳. و لو سلم لهم هذا المقام لکن نقول الحصول لفظ مشترك بین معان کحصول الجوهر للعرض و العرض للجوهر و الحال لمحل و بالعکس واحد الحالین للآخر و حصول العاقل لمعقوله و بالعکس و مطلوبهم ههنا هو الاخير فی حول کلامهم الی الدور المحال.

پذیرفته شود، حصول عاقل برای معقول و معقول برای عاقل یک دور است که دور هم محال است. اما این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا در این بحث، حصول پذیرفتنی نیست، بلکه حضور مطرح است، همچنین اشکال دور زمانی جاری است که عاقل و معقول در ذات و وجود مختلف باشند و وجود یکی بر دیگری متوقف باشد؛ اما عاقل و معقول در اینجا وجودشان واحد است. ابن سینا هم به درستی به این نکته اشاره کرده است: «و اشیاء کثیره در اینجا وجود ندارد.»^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۷) و لذا در ذات الهی دو وجود نیست که وجود یکی بر دیگری متوقف باشد، بلکه او واجب الوجود است، پس دور به وجود نمی‌آید.

واجب الوجود هم عقل است، هم عاقل و هم معقول. این بدان معنا نیست که به اتحاد چند شیء باشد، بلکه هر سه یک هویت است با اعتبارات مختلف: عقل است به آن علّت که ذات مجرد است و مجرد و تعقل تلازم دارند؛ «زیرا به خاطر ماهیت مجردش، عقل است.»^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۷)؛ به آن اعتبار که هویت مجرد برای ذاتش می‌باشد، پس معقول ذاتش نیز است؛ «معقول چیزی است که ماهیتی مجرد از شیء دارد.»^۳ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۷) و به آن اعتبار که هویتش برای ذاتش هویت مجرد است، پس عاقل ذاتش است؛ «عاقل چیزی است که ماهیتی مجرد از شیء دارد.»^۴ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۷) و هر سه یک شیء است که اتحاد عقل و عاقل و معقول است. کیفیت تعقل الهی اینگونه نیست که اشیاء را از اشیاء تعقل کند؛ چرا که در این صورت، محتاج آنان می‌شود. ابن سینا اینگونه تعلیل می‌آورد: اگر اشیاء را از اشیاء تعقل کند،

«پس ذات واجب الوجود متقوم به آن چیزی می‌شود که تعقل می‌کند، بنابراین قوام واجب الوجود به سبب اشیاء می‌شود. و یا اینکه ذات او عارض بر آن چیزی که تعقل می‌کند، می‌شود. در این صورت ذات او از هر جهت واجب الوجود نیست، در حالی که این محال است. و اگر اموری از خارج نباشد، حال در چیزی نیست. و برای او حالی می‌باشد که لازمه ذات نیست، بلکه از غیر می‌باشد، بنابراین در او از جانب غیر تأثیر وجود دارد.»^۵ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۹).

۱. لا أن هنا كاشياء متكثرة

۲. لأنه بما هو هوية مجردة عقل

۳. فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء

۴. العاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء

۵. فذاته إمامتقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء وإما عارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال. و يكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير.

در این صورت سه اشکال به تعقل جزئی وارد است که واجب الوجود یا قوامش به آن جزئیات است و یا عارضی که هر دو باطل است و اگر نه ذات او باشد و نه عرضش و حال کس دیگر باشد، باز نیاز واجب الوجود به غیر ایجاد می‌شود که هر سه باطل است؛ بلکه ایشان ذات خود را تعقل می‌کند و ما سوی الله را که به واسطه مشیت الهی و از علم الهی به وجود آمده‌اند، نه از عدم؛ بنابراین علم الهی عین ذات اوست، پس الله با تعقل ذات خود، تمام موجودات را به جزئیات و به طور کلی تعقل کرده است. از آنجا که واجب الوجود است و واجب الوجود هم مبدأ تمام وجودات است، پس مبدأ تمام موجودات را تعقل کرده که مابقی عرض‌هایی هستند از زمان و غیره؛ پس تمام اشیاء را به صورت کلی تعقل می‌کند. «واجب الوجود همهٔ اشیاء را به طور کلی ادراک می‌کند»^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۹) و از آنجا که به اوائل تمام وجودات علم دارد، از همین واسطه به جزئیات آنان علم دارد به صورت کلی که ابن سینا بیان می‌دارد:

«(در کیفیت علم واجب) اول (واجب الوجود) اسباب (تمام اشیاء) و مطابقات اسباب (از امور جزئی) را می‌داند و علم دارد پس ضرورتاً هر آنچه که به اسباب برگشت دارد را نیز علم دارد و علاوه بر هر آنچه که در این میان باشد را نیز علم دارد خواه زمان باشد و یا چیز دیگر و امکان تخلف نیست پس وی مدرک امور جزئی از جهت کلیت است (که از حیث جزئیت) یعنی از آن جهت که این امور جزئی هستند»^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۶۰).

این ادراک کلیات، تعقل است که علامه حسن‌زاده در باب اثبات تجرد نفس اینگونه استدلال می‌کند:

«تعقل فی نفسه به معنای ادراک کلیات است بدون دخالت حواس، و تجرد به معنای عاری بودن از ماده است که در این صورت تعقل و تجرد متلازمان هستند که به معنای این است که هر عاقلی مجرد و هر مجردی عاقل است»^۳ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱ش: ج ۱/ ص ۴۰۰).

و از باب تجرد و طریق اختصاصی، انتساب صفت عقل به الله ثابت شد، اما برای اتقان بحث و رفع اشکالات و شبهات و انتساب قطعی عقل، نیاز به بحث از توقیفی بودن اسماء الهی وجود دارد.

۱. إنما یعقل کل شیء علی نحو کلی

۲. و الأول یعلم الأسباب و مطابقاتها، فیعلم ضرورة ما یتأدی إليها و ما بینها من الأزمنة و ما لها من العودات، لأنه لیس یمکن أن یعلم تلك و لا یعلم هذا، فیکون مدرکاً للأمر الجزئیة من حیث هی کلیة، أعنی من حیث لها صفات

۳. لما کان التعقل من حیث هو بمعنی ادراک الکلی بلا دخله من الحواس و التجرد بمعنی کون الشیء عاریاً عن المادة کان التعقل و التجرد متلازمین بمعنی ان کل عاقل مجرد و کذلک عکسه ان کل مجرد عاقل.

۴) توقیفی بودن اسماء الهی

محل نزاع در توقیفی بودن یا عدم آن در جایی است که الله با اسمی که مأخوذ از یک صفت ایشان است، اما جزو اسماء مأثوره نیست، مورد خطاب واقع شود که در این بحث چهار دیدگاه وجود دارد:

۱. توقیفی بودن اسماء الهی؛ یعنی تسمیه به یک صفت، محتاج اذن شرعی و نص است که قاضی عضدالدین ایجی از قائلین این قول است (ایجی، بیتا: ص ۳۳۳).

۲. عدم توقیفی بودن؛ یعنی آدمی مجاز است اوصاف و احوالی را به اندیشه و ادراک خویش، مبادی محمولات قرار دهد و آن محمولات را بر خداوند اطلاق کند؛ اطلاقی که به عنوان تسمیه باشد، نه به طور وصف (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱ ش: ج ۱/ ص ۳) که از قائلین آن می توان فارابی، شیخ الرئیس و ملاصدرا را نام برد؛ زیرا اسمانی مانند واجب الوجود، نور الانوار، مبدأ المبادی، حقیقة الحقائق، علّة العلل، صورة الصور، مبدأ الخیر، خیر محض، بسیطة الحقیقة، عشق، عاشق، معشوق، فاعل، لذیذ، لاذ، ملئت و بسیاری از اسامی دیگر را بر باری تعالی اطلاق کرده اند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱ ش: ج ۱/ ص ۱۵).

۳. تفصیل؛ به صورتی که آن اسم اگر نافی ایهام نقص باشد، جایز است و الا خیر. از قائلان می توان به قاضی ابوبکر باقلانی و پیروانش اشاره نمود.

۴. تفصیل؛ به صورتی که اسم علاوه بر نفی وهم نقص، باید مشعر به تعظیم و تکریم مقام ربوبی نیز باشد؛ البته قائلین به عدم توقیفیت، چنین قیدهایی مد نظرشان بوده، اما ذکر نکرده اند.

دلایل رد توقیفیت اسماء

توقیفیت اسماء الهی بنا بر سه دلیل قابل پذیرش نیست:

دلیل اول که به صورت قیاسی استثنایی خلفی مثبت مدعی است، عبارت است از اینکه: اگر اسماء توقیفی بودند، خواندن الله به زبان های مختلف و الفاظ متعدد صحیح نبود، در حالی که از شارع هیچ منعی مبتنی بر خواندن به زبان های دیگر وارد نشده و بلکه اطلاق آیه ۶۰ غافر نیز مؤید خواندن به تمامی الفاظ است و در نتیجه نفی تالی، مقدم نیز منفی است.

دلیل دوم بر عدم توقیفیت اسماء الهی، رد یکی از استدلال های مثبتین است که برای اثبات ادعای خویش، به آیه ۱۸۰ اعراف^۱ تمسک نموده و گفته اند: الف و لام در "اسماء"، عهد و الحاد تعدی به اسماء

۱. «و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها وَ ذُرُوا الَّذِينَ يُلْجِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ».

غیر مسموع دانسته‌اند که هر دو باطل است (طباطبانی، ۱۳۷۵ش: ج ۸/ ص ۳۵۸ و ۳۵۹) و الحاد به تعبیر خلیل بن احمد، میل به ظلم است (فراهیدی، ۱۴۰۸ق: ج ۳/ ص ۱۸۳) و استثناء عباد مخلص در آیه ۱۵۹ صفات نیز مؤید بر این مدعی و به این معنا است که آنان صفاتی را به خدا نسبت می‌دهند که نه تنها منافی ایهام نقص است، بلکه مثبت کمالی نیز هست و این اشکالی ندارد.

دلیل سوم بر رد توفیقیت اسماء، مبتنی بر رد دلیل ایجی است که علت توفیقیت را عجز بشر و نقص علم و عدم احاطه می‌داند و این احتراز را لازم می‌شمرد (ایجی، بیتا: ص ۳۳۳) که این دلیلی استحسانی، خطابی و اقتناعی است نه برهانی؛ زیرا تمام الفاظ حتی مأثور و منصوص، ناقص و ممکن‌اند و هیچ لفظی نمی‌تواند محیط واجب تعالی باشد و در تأیید این مطلب، ابن سینا بیان می‌دارد: «نزد ما اسامی‌ای برای این معانی غیر از این وجود ندارد، بنابراین هر کس استعمال این معانی برایش دشوار بود، غیر آن را استعمال کند.»^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۶۹) و واجب الوجود، هر صفت کمالی که حتی ما لفظی برای آن نیابیم را واجد است و عدم توفیقیت از بیان بوعلی هم روشن است. بنابراین رد توفیقیت اسماء، انتساب صفت عقل به خدا جایز است و می‌تواند ماده محمولات برای الله قرار گیرد. اگر اشکال شود به اینکه عقل مشوب و درگیر ماده است و آن را نمی‌توان به الله حمل کرد، جواب عبارت است از: «الفاظ مطلقاً از این نشأه مادی برخاسته‌اند و رنگ و بوی و وصف و خوی این نشأه را دارند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱ش: ج ۱/ ص ۲۵)؛ اما اگر بخواهیم همین الفاظ مشوب با وصف مادی را به الله نسبت دهیم، از تمام این صفات پاک می‌کنیم؛ یعنی اگر عقل دارای مراتب دون و پست و خالی از تصورات و محدودیت است، آن را به حد نامتناهی تصور می‌کنیم و بعد به الله نسبت می‌دهیم که هم ادب مع الله رعایت شده و هم نفی ایهام نقص و هم مشعر به یک کمال است.

نتیجه‌گیری

انتساب صفت عقل به اول تعالی از منظر شیخ، صحیح و لازم است که در این مقاله از حیث لغوی و اصطلاحی مورد بررسی قرار گرفت و صحت انتساب آن بنابر مبانی شیخ اثبات گردید؛ عقل در لغت اشتقاق یافته از «المعقل» به معنای ملجأ است که در انتساب به الله مانعی ندارد و در ساحت انتساب به خالق در مقابل جهل و به معنای علم است که مبدأ عالم، اولی به این انتساب است. تمایز صفت عقل از صفت علم در اینست که علم اعم از جزئی و کلی و فعلی و انفعالی است، اما عقل منحصر در

۱. و لیس عندنا لهذه المعانی اسام غیر هذه المعانی فمن استبشعها استعمال غیرها.

ادراک کلی است که بنابراین، فقط حیثیت فعلی دارد. افتراق دیگر علم و عقل در اینست که کسب علم سازگار و محتاج به ماده است، اما عقل، هم از حیث ذات و هم از حیث فعل، مجرد از ماده است. عقل در اصطلاح، وجود بسیط از صورت و هیولا و مجرد از جسم و ماده است و سایر اصطلاحات مذکور در باب عقل، همچون عقل دارای مراتب، به جهت انتساب به واجب تعالی، مراد و مقصود نیست. حتی در اصطلاح فلسفی و در حیثیت انتسابی به واجب، عقل عملی نیز مد نظر نیست؛ چنانچه در این نگاره با مبانی ابن‌سینا در قالب قواعد عقلی، انتساب صفت عقل به الله از دو طریق عام و جوب وجود از جمیع جهات و علیت برای غیر و یک طریق خاص، یعنی تلازم بین تجرد و تعقل اثبات گردید و شبهه توقیفی بودن اسماء با سه دلیل مردود دانسته شد.

منابع

۱. ابن سینا، (۱۹۸۹م)، الحدود، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲. _____، (بی تا)، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلام.
۳. _____، (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
۴. _____، (۱۳۹۳ش)، النجاة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. _____، (۱۳۷۵ش)، الإشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغ.
۶. _____، (۱۴۰۴ق)، الشفاء - الالهيات، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۷. _____، (۱۳۷۶ش)، الالهيات من كتاب الشفاء، محقق حسن حسن زاده آملی، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۸. _____، (۱۳۷۵ش)، النفس من كتاب الشفاء، محقق آية الله حسن زاده آملی، قم: مركز التشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۹ش)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. ارسطو، (۱۹۸۰)، منطق ارسطو، محقق دکتر عبدالرحمن بدوی، بیروت، لبنان: وكالة المطبوعات الكويت، دارالقلم.
۱۱. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۵۵م)، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، مصر: شركة مساهمة مصرية.
۱۲. ایجی، قاضی عضدالدین، (بی تا)، مواقف الکلام، لبنان: عالم الکتب.
۱۳. برنجکار، رضا، خرداد و تیر (۱۳۷۴)، خدا در اندیشه ارسطو (۲)، کیهان اندیشه، شماره ۶۰.
۱۴. توازیانی زهره، پاییز (۱۳۶۸)، مقایسه دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در نسبت عقل اراده و اختیار به خدا، فصل نامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۲۴، صفحات ۴۷ - ۶۸.
۱۵. جوهری، ابونصر، (۱۴۰۷ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۹۵ش)، اتحاد عاقل به معقول، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مركز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۷. _____، حسن، (۱۳۷۱ش)، عیون مسائل النفس، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ و صحافی، چاپخانه سپهر.
۱۸. _____، حسن، (۱۳۷۱ش)، کلمه علیا در توفیقیت اسماء، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۰ش)، الأسرار الخفية فی العلوم العقلية، قم: بوستان کتاب

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

۲۰. زبیدی مرتضی، محمد بن محمد محقق شیری، علی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، بیروت: دار الفکر.

۲۱. سوزان نولن-هوکسما، باربارا ال، فردریکسون، جفلافتس، ویلم وگنار، (۱۳۹۲ش)، زمینه روانشناسی اتکینسون و هیلگارد، مترجم مهدی گنجی، تهران: نشر ساوالان، چاپ سوم.

۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم با حاشیه علامه طباطبائی.

۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۵ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات اسماعیلیان افسر از بیروت.

۲۴. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، ملاحظات: حسینی جلالی، محمدجواد.

۲۵. فراهیدی بصری، أبو عبدالرحمن الخلیل بن أحمد بن عمرو بن تمیم، محقق دکتر مهدی المنخزومی، دکتر ابراهیم السامرائی، (۱۴۰۸ق)، العین، بیروت: دار و مکتبة الهلال.

۲۶. قزوینی، سید امیرمحمد، (۱۴۲۰ق)، الآلوسی و التشیع، قم: مرکزالغدیر للدراسات الإسلامیة.

۲۷. مجلسی، محمدباقر، محقق السید ابراهیم المیانجی، محمدالباقر البهبودی، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار الاحیاء التراث.

۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰ش)، درس های اسفار، تهران: صدرا.

۲۹. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۷ش)، المنطق، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.