

# تأملی معناشناختی در توصیف خداوند به عقل بسیط در حکمت سینوی (با نگاهی به سه تفسیر متفاوت از فخر رازی، میرداماد و ملاصدرا)

سید محمد انتظام\*

## چکیده

ابن سینا از خداوند به عقل بسیط تعبیر کرده است. معنای مورد نظر او از عقل بسیط، از سوی فخر رازی، میرداماد و ملاصدرا به سه گونه متفاوت تفسیر شده است. فخر رازی عقل بسیط را از نظر ابن سینا ناظر به دفعی و غیر زمانی بودن علم حصولی و تفصیلی خداوند به موجودات پیش از ایجاد آنها دانسته است. میرداماد معتقد است منظور ابن سینا از عقل بسیط، علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات است که عین ذات می باشد. او این علم را در مقابل علم حضوری خداوند به موجودات خارجی دانسته و نسبت علم حصولی به ابن سینا را از لغزشهای شیخ اشراق میدانند. ملاصدرا بر این باور است که منظور ابن سینا از عقل بسیط، علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی حصولی است. در این نوشتار هر یک از تفسیرهای سه گانه همراه با مستنداتشان باختصار بررسی شده و در پایان، ترکیبی از تفسیر ملاصدرا و فخر رازی به اثبات رسیده است.

۲۵

کلیدواژه‌ها: عقل بسیط، علم اجمالی، علم تفصیلی، علم خداوند، ابن سینا

\* \* \*

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه مفید: entezammohammad66@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۸/۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۶



علم خداوند یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل خداشناسی است. دغدغه فیلسوفان مسلمان و از جمله ابن‌سینا این بوده که با استفاده از مبانی فلسفی خود و با بکارگیری روش فلسفی (برهان) و با پرهیز از گرفتار آمدن در دام جدل، خطابه، شعر و سفسطه، علمی را برای خداوند اثبات کنند که افزون بر کشف تفصیلی از موجودات پیش از ایجاد آنها، عین ذات خداوند باشد. روشن است که برخی از این فیلسوفان بدلیل نارسایی و ضعف مبانی نتوانستند به این هدف مهم دست یابند و از اینرو تلاش کردند علمی را برای خداوند تصویر کنند که کمترین فاصله را با آن هدف و مقصود عالی داشته باشد.

ابن‌سینا، آنگونه که مشهور است، هر چند نتوانست علمی را که حضوری و عین ذات است به اثبات برساند، اما برای خداوند علمی حصولی، تفصیلی و فعلی به اثبات رساند که لازمه علم به ذات است. فعلی بودن علم خداوند ناظر به این است که این علم، پیش از ایجاد و سبب وجود یافتن موجودات است و علمی انفعالی و برگرفته از موجودات نیست تا مستلزم نیاز او به موجودات باشد. لازم ذات بودن صورتهای علمی نیز به دو نکته اشاره دارد: ۱) صورتهای علمی، معلول علم به ذاتند و کمال ذات، سبب ظهور آنها شده است و از اینرو علم خداوند به موجودات از طریق صورتهای علمی آنها، مستلزم راه یافتن نقص و محدودیت به ذات نمیباشد. ۲) صورتهای علمی به قیام صدوری قائم به ذات هستند و حلول در ذات ندارند تا مستلزم انفعال، استعداد و پذیرش ذات شوند.

تحلیل و بررسی چگونگی علم تفصیلی خداوند به موجودات پیش از ایجاد از نظر ابن‌سینا هدف نوشتار حاضر نیست و از اینرو به همین مختصر که اشارتی کوتاه به تقریر ملاصدرا<sup>(۱)</sup> از این نظریه است، بسنده میکنیم. تقریر ملاصدرا از نظریه ابن‌سینا بهترین و دقیقترین تقریر این نظریه و پاسخگوی بسیاری از اشکالاتی است که شیخ اشراق و محقق طوسی و دیگران بر آن وارد ساخته‌اند. با این وصف، همانطور که ملاصدرا در آثار فلسفی خود بیان کرده است، نظریه علم تفصیلی ابن‌سینا خالی از اشکال نیست. یکی از مهمترین اشکالات این نظریه آن است که مطابق آن، علم تفصیلی خداوند به موجودات در مرتبه ذات به اثبات نرسیده است و ذات خداوند که

خیر محض، وجود محض و کمال مطلق است از صفت علم خالی خواهد بود. برای دفع این نقص از نظریه مذکور، ملاصدرا ما را به اصطلاح مهمی در خداشناسی ابن‌سینا توجه می‌دهد که می‌تواند به علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات ناظر باشد؛ علمی که عین ذات است و سبب علم تفصیلی اوست. این اصطلاح، اصطلاح ترکیبی «عقل بسیط» است. ابن‌سینا از علم موجودات مفارق از ماده به عقل تعبیر میکند تا نشان دهد متعلق علم آنها امور محسوس و متخیل از آنجهت که محسوس و متخیل هستند نمیباشد. به همین دلیل، در فلسفه او از علم خداوند به عقل و از ذات او به عاقل و از معلوم او به معقول تعبیر شده است. بنابراین، عقل بسیط بودن خداوند که معناشناسی آن موضوع نوشتار حاضر میباشد، ناظر به نوعی از علم برای خداوند است.

فخررازی، میرداماد و ملاصدرا تلاش کرده‌اند تا معنای عقل بسیط بودن خداوند را از نگاه ابن‌سینا روشن سازند؛ اما هر یک در تلاش علمی خود به تفسیری متفاوت از دیگران دست یافته‌اند. بیان این تفسیرها و نشان دادن مستندات و نقد و بررسی آنها زاویای دیگری از نظریه ابن‌سینا در مورد علم خداوند به موجودات پیش از ایجاد آنها را برای ما روشن می‌سازد.

در این نوشتار، درستی یا نادرستی آن معنا از عقل بسیط که این سه شخصیت بزرگ به ابن‌سینا نسبت داده‌اند بررسی میشود و نه فهم آنان از عقل بسیط. در نتیجه، نقد این تفسیرها از جهت نسبت دادن آنها به ابن‌سیناست و روش نقد نیز رجوع به آثار ابن‌سینا و نشان دادن شواهد درستی یا نادرستی هر یک از آنها در این آثار است. بلحاظ تاریخی و بدلیل تقدم فخررازی بر میرداماد و وی نیز بر ملاصدرا، بایسته است که این بررسی از تلقی و تفسیر فخررازی آغاز شود و با ملاصدرا به پایان برسد؛ اما از آنجا که ملاصدرا عقل بسیط در سخنان ابن‌سینا را به علم اجمالی تفسیر کرده و دو تفسیر دیگر نیز نفیاً و اثباتاً به این نوع از علم ناظر هستند، در این نوشتار از ترتیب تاریخی عدول کرده و با بررسی تفسیر ملاصدرا آغاز میکنیم.

### تفسیر ملاصدرا از عقل بسیط در حکمت سینوی

ملاصدرا معتقد است ابن‌سینا علم خداوند را به اجمالی و تفصیلی تقسیم کرده و



سیدمحمد انتظام؛ تأملی معناشناختی در توصیف خداوند به عقل بسیط در حکمت سینوی...

منظور او از عقل بسیط، علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی حصولی بوده است.<sup>(۲)</sup> وی، علم خداوند را از نگاه ابن سینا به علم کمالی و تفصیلی تقسیم کرده و عقل بسیط را ناظر به علم کمالی دانسته و در این مقام سخنی از علم اجمالی نگفته است؛ اما در جایی دیگر از این علم کمالی به علم اجمالی نیز تعبیر کرده است.<sup>(۳)</sup> برای روشن شدن موضع ملاصدرا و تفسیر او از عقل بسیط در سخنان ابن سینا، به بررسی نظر وی در سه محور میپردازیم:

### محور اول: ویژگیهای عقل بسیط بمعنای علم اجمالی

مطابق مستنداتی که ملاصدرا برای تفسیر خود از سخنان ابن سینا آورده و در محور دوم آمده است، عقل بسیط در حکمت سینوی چند ویژگی دارد: (۱) توصیف خداوند به عقل بسیط بلحاظ علم اجمالی خداوند است. (۲) این علم عین ذات خداوند است. (۳) اجمال این علم بدلیل وحدت و بساطت معلوم است و نه بمعنای آمیختگی یا ابهام. این اجمال در مقابل تفصیل است. (این ویژگی را در گزارش تفسیر میرداماد نسبت به عقل بسیط، توضیح خواهیم داد). (۴) علم اجمالی خداوند مبدأ علم تفصیلی (صورت‌های علمی تفصیلی موجودات، پیش از ایجاد آنها) اوست. (۵) از آنجا که این علم اجمالی منشأ آن تفصیل است، تعبیر قوه علم تفصیلی در مورد این علم اجمالی بمعنای قدرت است نه قوه در مقابل فعلیت.

### محور دوم: شواهد تفسیر ملاصدرا در سخنان ابن سینا

همانطور که اشاره شد، از نظر ملاصدرا منظور ابن سینا از عقل بسیط، علم اجمالی است. برای این مدعا به سه شاهد میتوان استناد کرد. ملاصدرا به شاهد اول و دوم ۲۸ استناد کرده است و شاهد سوم، افزوده نوشتار حاضر است.

### شاهد اول: سخنان ابن سینا در الهیات شفاء

ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقل للأول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس، فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة



من غیر آن یتکثر بها فی جوهره، أو تتصور فی حقیقة ذاته بصورها، بل تفیض عنه صورها معقولة، و هو أولى بأن یكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقلیته، و لأنه یعقل ذاته، و أنه مبدأ کل شیء، فیعقل من ذاته کل شیء.<sup>(۴)</sup>

ابن سینا در آغاز متن فوق میگوید: «هرگاه به خداوند عقل بسیط گفته شود، منظور همان است که در کتاب النفس شناخته‌اید». در ادامه به برخی از ویژگیهای عقل بسیط اشاره کرده و ابتدا از یک ویژگی سلبی سخن میگوید: «در عقل بسیط صورتهای علمی مترتب بر یکدیگر نبوده و متخالف با هم نیستند». سپس همان ویژگی سلبی را در قالب ایجاب و با اشاره به سه نکته توضیح میدهد: (۱) عقل بسیط اشیاء را دفعتاً و به یکباره ادراک میکند. (۲) ذات عقل بسیط با این تعقل، متکثر نمیگردد. (۳) ذات عقل بسیط به صورتهای علمی متصور نمیگردد. در واقع این صورتهای علمی در عقل بسیط نه جزء ذاتند و نه عارض بر آن. از نظر ملاصدرا، تا اینجا ابن سینا عقل بسیط را عقلی که در عین بساطت و وحدت، علم به همه موجودات دارد، تفسیر کرده است و این همان علم اجمالی است که در تعبیرات دیگر ابن سینا آمده است. سپس ابن سینا میگوید: «صورتهای علمی اشیاء، (معقولة) از ذاتش فیضان میکند». از نظر ملاصدرا، این عبارت به علم تفصیلی خداوند که لازمه علم به ذات و علم اجمالی است، اشاره دارد. در پایان ابن سینا بدلیل عقل بسیط بودن خداوند اشاره کرده و میگوید: «خداوند مبدأ و علت اشیاء است. لازمه مبدأ بودن او این است که از ذات خود و بدون نیاز به خارج ذاتش همه چیز را تعقل کند و به همه چیز علم داشته باشد». آنچه بیان شد، مطابق با تفسیر ملاصدرا از عقل بسیط و برداشتی است که از این متن دارد. ملاصدرا پس از گزارش فراز فوق میگوید:

۲۹

فقوله إذا قیل للأول عقل قیل علی المعنی البسیط و قوله و هو أولى بأن یكون عقلا من تلك الصور - و قوله فیعقل من ذاته کل شیء کلهما تصریحات و تنبیهات علی العلم الإجمالی الکمالی.<sup>(۵)</sup>

### شاهد دوم: ارجاع ابن سینا به عقل بسیط در کتاب النفس

در فرازی که پیشتر از الهیات شفاء نقل شد، ابن سینا برای بیان منظور خود از عقل



بسیط بودن خداوند، ما را به کتاب *النفس ارجاع داده و تصریح کرده است: منظور از عقل بسیط بودن خداوند، همان معنایی است که برای عقل بسیط در کتاب *النفس بیان کرده‌ایم. او در کتاب *النفس تصور و تعقل معقولات را به سه قسم تقسیم کرده و میگوید: اول: تعقل معقول به صورت تفصیلی و بالفعل؛ مثل اینکه بگوییم: هر انسانی حیوان است. در این حالت علم ما به انسان و حیوان تفصیلی و بالفعل است. دوم: صورتهای عقلی در نفس مخزون باشند ولی نفس بالفعل به آنها التفات نداشته باشد و هرگاه که بخواهد بدون نیاز به اکتساب بتواند آنها را تعقل کند. سوم: صورتهای عقلی در نفس مخزون باشند و نفس به همه آنها توجه داشته باشد، بدون اینکه دچار تکثر شود.***

ابن‌سینا برای فرض سوم اینگونه مثال آورده است: اگر کسی به مطالبی علم دارد و در مورد آنها از او سؤال شود، بمحض اینکه سؤالها بر او عرضه شود و پیش از آنکه شروع به پاسخ دادن کند، خودش را عالم به پاسخ آنها می‌یابد. علم او به پاسخ پرسشها، پیش از آنکه به تفصیل به هر یک از آنها پاسخ گوید، علمی است واحد و بسیط که در عین وحدت و بساطت، پاسخ همه آن پرسشهاست. پس از اینکه شخص شروع به پاسخ دادن کند، همراه با هر پاسخی، صورتهای علمی به تفصیل، وجود می‌یابند. در حقیقت، آن علم اجمالی منشأ این تفصیل است و اگر صورتهای تفصیلی علمند، منشأ آنها به علم بودن سزاوارتر است.

از سه قسم فوق، قسم نخست، علم تفصیلی و بالفعل است. قسم دوم، علم اجمالی است بدون توجه و التفات به آن. قسم سوم، علم اجمالی (تعبیر به اجمالی در عبارت ابن‌سینا نیست و بر اساس تفسیر ملاصدرا از این تعبیر استفاده کرده‌ایم) است با توجه و التفات به آن.<sup>(۶)</sup>

۳۰ نوع نخست، تعقل بالفعل است و نوع دوم (علم اجمالی پیش از التفات) بالقوه است؛ اما در مورد نوع سوم که علم اجمالی همراه با التفات است چه باید گفت؟ آیا این نوع علم بالفعل است یا بالقوه؟ از آنجا که در این نوع از علم، پیش از پاسخ تفصیلی به پرسشها و پس از آن، تفاوتی وجود دارد، گمان شده است که این نوع از علم نیز بالقوه است. با این تفاوت که قوه در این نوع، نزدیکتر به فعلیت از نوع دوم است. ابن‌سینا در دفع این توهم تأکید میکند که این نوع از علم اجمالی، علم بالفعل

است و تفاوتش با علم پس از تفصیل تنها در اجمال و تفصیل است و نه در بالفعل بودن و بالقوه بودن. دارنده این نوع علم اجمالی: اولاً، یقین دارد که به این مسائل علم دارد و ثانیاً، یقین دارد که هر گاه بخواهد این علم را میتواند به تفصیل درآورد؛ در حالی که در نوع دوم این دو یقین وجود ندارد.<sup>(۷)</sup>

ابن سینا قسم اول و دوم از انواع سه گانه علم را از مجردات نفی کرده و علم مجردات را از قسم سوم میداند و آن را علم دفعی و غیر تدریجی مینامد.<sup>(۸)</sup>

لازم بذکر است که از سخنان ابن سینا در کتاب *النفس*، وجود دو نوع علم برای مجردات محض و از جمله خداوند استفاده نمیشود. وی هر چند از علم اجمالی و تفصیلی سخن گفته؛ اما دو خصوصیت قبول و فکر که برای علم تفصیلی بیان کرده است، تنها بر علم تفصیلی نفس انطباق دارد و نمیتوان آن را به خداوند و مجردات محض نسبت داد و همانطور که ابن سینا تصریح کرده است این نوع از علم تفصیلی مختص به نفس از آن جهت که نفس است، میباشد. لکن از آنجا که ابن سینا از یکسو، عقل بسیط بودن خداوند را به همان معنا میداند که در کتاب *النفس* آمده و از سوی دیگر، برای خداوند علم تفصیلی نیز قائل است، لازمه این دو باور آن است که از نظر او خداوند به موجودات دو نوع علم دارد: علم اجمالی که از آن به عقل بسیط تعبیر میکند و علم تفصیلی که لازمه علم بسیط و اجمالی است. هر چند علم تفصیلی خداوند نیز بصورت دفعی و بدون فکر و ترتیب زمانی برای او حاصل میشود و هیچ شباهتی با علم تفصیلی نفس ندارد.

### شاهد سوم: سخنان صریح ابن سینا در *المباحثات*

۳۱ برای تفسیر ملاصدرا به جز دو شاهد پیش گفته، شواهد دیگری در سخنان ابن سینا وجود دارد. شاید صریحترین آنها که در آن، علم خداوند به علم بسیط و تفصیلی تقسیم شده است، فرازی از کتاب *المباحثات* باشد. او در این فراز بصراحت از عقل بسیط و معقولات تفصیلی سخن گفته و معقولات را در مقام تفصیل از لوازم عقل بسیط و عقل بسیط را عین ذات و صورتهای تفصیلی را خارج از ذات و قائم به ذات دانسته است.



العقل البسيط في الأول هو ذاته، بخلاف العقل البسيط الذي فينا؛ و كما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المعقولات المفصلة، و هذه اللوازم هي هيئات في الأول لا على السبيل الانفعالي - بل على السبيل الفعلي... و هذا العقل البسيط في الأول لا يكون هيئة فيه، بل هو ذاته، لأنه الفعّال لهذه المعقولات، و الفعّال لها ذاته، و فينا فالنفوس غير فعّالة إلا لحصول تلك الهيئة...<sup>(٩)</sup>

### محور سوم: ناتوانی ابن سینا از ارائه تصویری درست از عقل بسیط بمعنای علم اجمالی

از نظر ملاصدرا، ابن سینا نتوانسته تصویر درستی از عقل بسیط ارائه نماید. ملاصدرا در اثبات برای این مدعا چند دلیل آورده است:

**دلیل اول:** توضیحات ابن سینا در کتاب *النفس بخوبی* نشان میدهد که با وجود تلاش وی در پیراسته نشان دادن عقل بسیط از قوه (قوه در مقابل فعلیت)، همچنان شائبه بالقوه بودن از آن زدوده نشده است. ابن سینا عقل بسیط را که معنای سوم از معانی سه گانه تعقل در کتاب *النفس* است، در مقابل علم تفصیلی قرار داده و بالفعل بودن آن را نه از جهت کاشفیت تفصیلی از معلومات، بلکه از دو جهت دیگر دانسته است: نخست، یقین به وجود این علم اجمالی و دوم، یقین به اینکه این علم اجمالی منشأ صورتهای علمی تفصیلی است. لازمه این سخنان آن است که این علم اجمالی در قوه تفصیل باشد.<sup>(١٠)</sup>

**دلیل دوم:** ملاصدرا، درک عقل بسیط بودن خداوند را از طریق تحلیلهای مفهومی ناممکن میدانند و بر این عقیده است که این مطلب جز از طریق علم الهامی و شهودی و قوت در بحث و استدلال میسور نیست. او بر این باور است که ابن سینا نیز از دریافت حقیقت عقل بسیط ناتوان بوده است.<sup>(١١)</sup>

ملاصدرا بعضی از مواردی را که ابن سینا در فهم آنها دچار مشکل شده و یا اظهار عجز نموده فهرست کرده و ریشه این عجز و ناتوانی را عدم توجه به ریاضت و کشف و شهود دانسته است.<sup>(١٢)</sup> یکی از آن موارد، عقل بسیط است.

و منها أنه لم يعرف معنى العقل البسيط و لم يحصل مفاده على الوجه الذى مر  
بیانه بل زعم أنه عبارة عن إدراك المعقولات دفعة بلا ترتب زمانى بل بترتب





علی و معلولی و بأن يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان.<sup>(۱۳)</sup>

**دلیل سوم:** از نظر ملاصدرا عقل بسیط دانستن خداوند یا هر موجود دیگری جز از طریق اتحاد عقل و عاقل و معقول قابل فهم نیست. ابن سینا از کسانی است که منکر اتحاد عقل و عاقل و معقول است، حال چگونه از عقل بسیط سخن میگوید؟!<sup>(۱۴)</sup>

### توضیح و بررسی دلیل سوم

اتحاد عقل، عاقل و معقول و بتعبیر عامتر، اتحاد علم، عالم و معلوم در دو مقام قابل طرح است. (۱) علم به خود و (۲) علم به غیر. تردیدی نیست که ابن سینا در قسم نخست، قائل به اتحاد است و منکر قسم دوم میباشد.<sup>(۱۵)</sup> اگر عقل بسیط بودن خداوند به این معنا باشد که ذات خداوند بدلیل اینکه علت و مبدأ همه موجودات است، درنهایت وحدت و بساطت، جامع همه کمالات وجودی آنهاست، اتحاد و بلکه وحدت علم و عالم و معلوم رخ میدهد و ابن سینا نیز با این نوع اتحاد یا وحدت مشکلی ندارد. مشکلی که در این فرض وجود دارد پاسخ به سه پرسش است که ابن سینا بروشنی از آنها سخن نگفته است: (۱) چگونه و براساس کدام دلیل، ذات خداوند در عین بساطت میتواند واجد کمالات وجودی همه موجودات باشد؟ (۲) چنین علمی چگونه میتواند از موجوداتی که در مرتبه پس از این علم، وجود خواهند یافت، حکایت کند؟ (۳) با وجود این علم چه نیازی به علم تفصیلی حصولی میباشد؟ اگر اتحاد یا وحدت علم و عالم و معلوم به این معنا باشد که ذات خداوند با صورتهای علمی موجودات وحدت پیدا کند، این همان اتحادی است که ابن سینا منکر آن است. در این فرض، اشکال ملاصدرا وارد است.

۳۳ ملاصدرا اتحاد علم و عالم و معلوم و بتعبیر دقیقتر، وحدت آنها را در مرتبه ذات خداوند از طریق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» و نیز قاعده «علة الشیء واجد لکمال ذالک الشیء» توجیه میکند.<sup>(۱۶)</sup> مطابق این دو قاعده، ذات خداوند بدلیل بسیط الحقیقه بودن، واجد تمام کمالات وجودی اشیاء است و تمام هویات وجودی با تمام مناسباتی که بین آنها وجود دارد، همانگونه که در خارج وجود خواهند یافت، به وجود واحد و بسیط و پیراسته از هر نقص و تعین و کثرتی، عین



سیدمحمد انظام: تأملی معناشناختی در توصیف خداوند به عقل بسیط در حکمت سینوی...

ذاتند. بر این اساس علم به ذات، عین علم به همه موجودات خواهد بود. ملاصدرا از این علم بدلیل وحدت و بساطت معلوم، به علم اجمالی و از جهت انکشاف تام از همه موجودات و مناسبات وجودی آنها، به کشف تفصیلی تعبیر میکند و آن را «علماً اجمالاً بوجه و تفصیلاً بوجه» مینامد.<sup>(۱۷)</sup> از نظر وی خداوند پیش از ایجاد، دو علم اجمالی و تفصیلی که یکی علت دیگری و یا یکی لازم دیگری باشد، ندارد. بلکه یک علم است که در عین اجمال و بساطت از همه موجودات، کشف تفصیلی دارد. اکنون پرسش این است که آیا ابن‌سینا با توجه به مبانی فلسفی خود میتواند همانند ملاصدرا از علم اجمالی در عین کشف تفصیلی سخن بگوید؟

### چگونگی علم اجمالی در خداوند بر اساس مبانی ابن‌سینا

ابن‌سینا علم اجمالی خداوند را در مرتبه ذات که آن را عقل بسیط مینامد (با فرض اینکه عقل بسیط ناظر به علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی باشد)، عین ذات دانسته و دلیل آن را مبدأ بودن ذات نسبت به همه موجودات شمرده است. مطابق این تفسیر از عقل بسیط، او نیز همانند ملاصدرا متعلق این علم را ذات خداوند که بسیط و درنهایت وحدت است میداند.

دلیل ابن‌سینا بر عقل بسیط بودن خداوند، آنگونه که پیشتر از الهیات شفاء گزارش شد، از این قرار است:

۱. خداوند به ذات خود علم دارد.
  ۲. ذات او مبدأ و علت موجودات است.
  ۳. علم به علت مستلزم علم به معلولات است.
- در نتیجه، خداوند از ذات خود و به ذات خویش علم به موجودات دارد.

و لأنه یعقل ذاته، و أنه مبدأ کل شیء، فیعقل من ذاته کل شیء.<sup>(۱۸)</sup>

۳۴

ابن‌سینا در اینجا توضیح نمیدهد که چرا علم به علت، عین علم اجمالی به معلول است. آنچه در آثار او، بویژه در اثبات علم خداوند به اشیاء آمده است این است که علم به علت مستلزم علم به معلول است.<sup>(۱۹)</sup> در حالی که این قاعده چگونگی این علم را توضیح نمیدهد. در مورد خداوند نیز این قاعده تنها بر علم خداوند به مخلوقاتش پیش از ایجاد



آنها دلالت دارد و چگونگی این علم، اعم از اجمالی یا تفصیلی، حضوری یا حصولی، از آن بدست نمی‌آید و باید با ادله و قواعدی دیگر توضیح داده شود.

آنچه می‌تواند عقل بسیط بودن خداوند را بمعنای علم اجمالی او به اشیاء در مرتبه ذات که عین ذات است توجیه کند، اثبات این مطلب است که ذات خداوند به وحدتش و بدون اینکه دچار تکثر شود، عین همه معلولات خود باشد. این مدعا با دو دلیل قابل اثبات است که در سخنان ملاصدرا بصراحت به آنها استناد شده است.

اول: این مدعا با قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» که مبنای نظریه ملاصدرا در مورد علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، قابل اثبات است. در سخنان ابن‌سینا هر چند عنوان «بسیط الحقیقة» بطور مستقیم بر خداوند اطلاق نشده، بطور غیرمستقیم توصیف خداوند به این وصف پذیرفته شده است.<sup>(۲۰)</sup> اما تعبیر «کل الاشیاء» بودن بسیط الحقیقة، بوضوح نیامده است.<sup>(۲۱)</sup>

دوم: قاعده‌یی با این مضمون است: «هر علتی واجد کمالات وجودی معلولاتش می‌باشد». این قاعده بصورت: «معطی شیء نمیتواند فاقد شیء باشد» نیز آمده است.

موارد زیر می‌تواند پذیرش قاعده دوم را از سوی ابن‌سینا توجیه کند:

۱. ابن‌سینا فاعلیت خداوند را از قبیل فیضان میدانند.<sup>(۲۲)</sup> معنای فیضان این است که کمالی که در علت است به وجود معلول، بدون تجافی، ظهور کند و در خارج موجود شود.

۲. ابن‌سینا معتقد است معطی شیء نمیتواند فاقد شیء باشد و هر علتی همان چیزی را که دارد، می‌تواند افاضه کند.<sup>(۲۳)</sup>

۳. ابن‌سینا خداوند را خیر محض میدانند و به همین دلیل آنچه از او وجود می‌یابد را نیز خیر دانسته و شر را عدم چیزی یا عدم کمال چیزی بشمار آورده است.<sup>(۲۴)</sup> لازمه این باور آن است که آنچه از خداوند فیضان می‌یابد وجود است و خداوند همان چیزی را که دارد افاضه میکند؛ بدون اینکه از وجود او چیزی کاسته شود.

بنابراین، ابن‌سینا نیز بر اساس مبانی خود، همانند ملاصدرا، می‌تواند بگوید: ذات خداوند بدلیل اینکه مبدأ وجود است عین همه کمالات وجودی اشیاء است و علم او به ذاتش، عین علم اجمالی به تمام موجودات است.

روشن است که اگر ابن‌سینا علم اجمالی خداوند به موجودات را اینگونه تصویر میکند، اتحاد علم، عالم و معلوم از قبیل اتحاد آنها در علم به ذات خواهد بود که مورد انکار او نمیباشد. اما اگر علم اجمالی به اشیاء را همانند علم تفصیلی او، از طریق صورتهای علمی آنها بخواهد توجیه کند، در اینصورت باید به اتحاد علم، عالم و معلوم قائل باشد تا بتواند عین ذات بودن این علم اجمالی را اثبات نماید.

مشکل دیگری که در نظریه ابن‌سینا در مورد عقل بسیط بودن خداوند مطابق این تفسیر باقی میماند این است که ابن‌سینا این علم اجمالی را عین کشف تفصیلی نمیداند و برای توجیه علم تفصیلی پیش از ایجاد، وجود صورتهای علمی آنها را واسطه قرار میدهد. در حالی که این علم اجمالی بدلیل اینکه عین ذات خداوند است، اقوا و اشد از هر علمی است و باید اجمال در عین تفصیل باشد و اگر این علم اجمالی در عین اجمال معلومات خود را به تفصیل نشان دهد و اجمال در عین تفصیل باشد، نیازی به اثبات صورتهای علمی که ابن‌سینا گاه از آنها به لوازم ذات و گاه به صور مرتسمه<sup>(۲۵)</sup> تعبیر کرده است، نخواهد بود.

ملاصدرا، افزون بر اتحاد عاقل و معقول، باور به اصول دیگری را نیز برای فهم درست عقل بسیط، بمعنایی که او از آن فهم کرده است، ضروری میداند: اصالت وجود، تشکیکی بودن آن، جامعیت مراتب عالیة وجود نسبت به کثرات در عین وحدت و بساطت، نمونه‌هایی از این مبانی و اصولند.<sup>(۲۶)</sup>

### تفسیر فخررازی از عقل بسیط در حکمت سینوی

منظور ابن‌سینا از عقل بسیط، علم اجمالی نیست تا علم خداوند به موجودات به علم اجمالی و بسیط تقسیم شود. علم خداوند به موجودات علم تفصیلی است و عقل بسیط ۳۶ نیز ناظر به همین علم است. منظور از عقل بسیط این است که خداوند به همه موجودات از طریق صورتهای علمی آنها دفعتاً و بدون ترتیب زمانی علم دارد. بسیط بودن علم او بمعنای دفعی بودن و نفی ترتیب زمانی و اکتساب و یا حصول تدریجی آن است. فخررازی پس از آنکه عقل بسیط بمعنای علم اجمالی را که در عین اجمال، بالفعل نیز علم باشد، مردود دانسته است<sup>(۲۷)</sup>، این تفسیر را بعنوان یک احتمال مطرح کرده و آن را قابل قبول دانسته است. او به این نکته نیز اشاره میکند که عقل بسیط



مطابق این تفسیر، چیزی بین قوه محض و فعل محض نیست و بجای تقسیم علم به قوه محض و فعلیت محض و آنچه بین این دو قرار دارد (ظاهراً فخررازی این تقسیم را از سخنان ابن‌سینا برداشت کرده است که جای بحث دارد)، بایسته این است که علم را به دفعی و غیردفعی تقسیم کنیم.

فلعلم ارادوا بهذا التعقل البسيط ان تكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة و ارادوا بهذا التعقل التفصيلي ان تكون صور المعلومات تحضر على ترتيب زمني واحدا بعد واحد فان ارادوا به ذلك فهو صحيح و لامنازة فيه معهم و لكنه لا يكون هذا مرتبة متوسطة بين القوة المحضة و الفعل المحض الذي يكون على التفصيل بل حاصله راجع الى ان المعلوم قد يجتمع في زمان واحد و قد لا يجتمع بل يتوالى و يتعاقب.<sup>(۳۸)</sup>

فخررازی با تعبیر «لعل» و بعنوان یک احتمال این تفسیر را مطرح کرده و شاهدهی از سخنان ابن‌سینا برای آن نقل نکرده است. در حالی که برای این تفسیر، به موارد متعددی از سخنان ابن‌سینا نیز میتوان استناد کرد.<sup>(۳۹)</sup>

ملاصدرا برغم اینکه بصراحت عقل بسیط را از نظر ابن‌سینا بمعنای علم اجمالی خداوند که عین ذات است و منشأ علم تفصیلی اوست، تفسیر کرده است، گاه تفسیر دوم را تقویت کرده و معتقد است که ابن‌سینا عقل بسیط را بمعنای علم تفصیلی و حصولی دانسته است که دفعتاً و بدون ترتب زمانی حاصل است. وی اظهار میدارد که ابن‌سینا در توضیح عقل بسیط چیزی بیش از این نتوانسته است به ارمغان بیاورد. او برای اثبات ادعای خود به بعضی از سخنان ابن‌سینا در تعلیقات استشهاد کرده است.<sup>(۴۰)</sup>

هر چند برای تفسیر دوم، شواهد فراوانی در سخنان ابن‌سینا وجود دارد، اما در بعضی از سخنانش بصراحت بین عقل بسیط و صورتهای علمی فرق نهاده و از دو نوع علم سخن گفته است که قابل ارجاع به تفسیر فخررازی نیست. مهمترین آنها سخن او در المباحثات است که پیشتر بیان شد.

### تفسیر میرداماد از عقل بسیط در حکمت سینوی

از نظر میرداماد، علم خداوند، به اعتبار معلوم، به اجمالی و تفصیلی تقسیم میشود.



اجمال علم اجمالی، بدلیل وحدت و بساطت معلوم است و نه ضعف در کاشفیت آن. بر این اساس، برای خداوند دو علم و دو نوع انکشاف نسبت به اشیاء وجود ندارد.

لا يستصح العقل الصريح نسبة الاجمال و التفصيل الى علمه التام المحيط بكل  
شئ ازا و ابداء، قبل حدوث الأشياء في الدهر و بعد حدوثها. بل إنما الصحيح  
اسنادهما الى معلوماته التي هي الأشياء. فهي بحسب ذواتها توجد مجملة تارة، و  
مفصلة اخرى. و علمه التام سبحانه بها في مراتب وجودها الاجمالي و وجوداتها  
التفصيلية، غير موصوف بشئ من الاجمال و التفصيل، ألا اذا ما اطلق «العلم» و  
ريم به المعلوم.<sup>(۳۱)</sup>

علم او بعنوان یک صفت کمالی عین ذات اوست و همین علم است که در مرتبه ذات به اجمال و در مرتبه وجود موجودات به تفصیل متصف میشود.<sup>(۳۲)</sup> او نظر ابن سینا در مورد علم خداوند به موجودات را دقیقاً همان چیزی میدانند که خود به آن معتقد است. از نظر وی ابن سینا نیز اگر از عقل بسیط و علم تفصیلی در خداوند سخن میگوید به این معنا نیست که برای خداوند دو نوع علم و انکشاف معتقد است که یکی عین ذات و دیگری غیرذات و معلول ذات باشد. آنچه عین ذات در عقل بسیط و خارج از ذات در علم تفصیلی است، معلوم است و نه علم. آنجا که متعلق علم خداوند و ذات اوست، به اعتبار وحدت و بساطت معلوم، علم اجمالی نام میگیرد و آنجا که اضافه همین علم به هویت وجودی موجودات لحاظ میشود، علم تفصیلی نامیده میشود. اما علم خداوند نه تنها بلحاظ کاشفیت یکسان است و ظهور تفصیلی معلومات، به علم او نمی‌افزاید، بلکه برای او دو علم که یکی عین ذات و دیگری خارج از ذات باشد نمیتوان فرض کرد.

فقد تحققت أن الإجمال و التفصيل نحوان مختلفان من الانكشاف، و العليم الحقّ  
- جلّ سلطانه - لا يختلف نحو ظهور الأشياء و انكشافها له أبدأ، و أن انكشافها له  
عند وجوداتها هو بعينه انكشافها الذي هو له في نفس مرتبة ذاته من تلقاء ظهور  
ذاته - سبحانه - و إنما اللاحق الداخل في الوجود من بعد اللادخول - بعدية  
بالدهر أو بالذات - ذوات الأشياء المنكشفة و هوياتها، لا انكشافها له و لا نحو ما  
من أنحاء انكشافها له أصلاً.<sup>(۳۳)</sup>

شاگرد میرداماد، سیداحمد علوی، همانند استاد خود در شرح تقویم الایمان تأکید میکند که تقسیم علم خداوند به اجمالی و تفصیلی نادرست است و درست آن است که معلوم او را به اجمال و تفصیل تقسیم کنیم. او همین نظر را به ابن‌سینا در علم خداوند به اشیاء نسبت میدهد و برای اثبات مدعای خود به بعضی از سخنان ابن‌سینا استشهاد میکند.<sup>(۳۴)</sup>

برای اثبات درستی تفسیر میرداماد از نظریه ابن‌سینا، به موارد متعدد از سخنان شیخ میتوان استناد کرد. بسیاری از این موارد را میرداماد نیز بعنوان شواهد مدعای خود گزارش کرده است؛ بعنوان نمونه:

۱. ابن‌سینا علم خداوند به ذات و موجودات را همانند هر صفت کمالی دیگری عین ذات میدانند.

فوجوده و کمال وجوده هما معنی واحد. فکمال وجوده هو أنه غیر مشارک فی وجوده و هو أن کل شیء له فإنما هو له من ذاته، لا من غیره و أن صفاته التي یوصف بها هی له علی وجه أعلى و أشرف من المفهوم من تلك الصفات.<sup>(۳۵)</sup>

۲. از نظر ابن‌سینا خداوند در عالم بودنش به موجودات به هیچ چیزی خارج از ذاتش نیاز ندارد و عقل بودن خداوند نسبت به موجودات چیزی جز ذاتش نیست.

و إذا وصف بأنه عالم فمعناه أنه لذاته لا لسبب آخر خارج عنه بحيث هو متجرد عن المادّة، التجرّد التام، فیحصل له لتجرده عن المادّة، التجرّد التام، و هو ذاته الذی یکون بما حصل له المتجرّد - و هو ذاته - عاقلاً له، و بما حصل للمتجرّد الذی هو ذاته أيضاً معقولاً. لا بتوسط أمر آخر غیره داخل علیه - کعقل مثلاً يتوسط علی ما ذکر - و لا لأجل غاية خارجة عن ذاته هو علی ذلك، فیکون ذاته عقله، إذ كان العقل هو الأمر الذی به یکون الشیء علی الوصف المذكور، و الأول ذاته هو الأمر الذی هو به علی الوصف المذكور. و إنه عقل و إنه عاقل و إنه معقول، فیه شیء واحد.<sup>(۳۶)</sup>

۳. ابن‌سینا میگوید: اگر موجود عقلی که از جهت امکان ذاتی بالقوه است، «کل شیء» است و معقولات نامتناهی را بالفعل تعقل میکند، خداوند به طریق اولی چنین

است. او بر همین اساس حضور ازلی و ابدی موجودات را برای خداوند توجیه میکند.

و إذا صح في العقل الذي بالقوة أن يقال إنه كل شيء و إنه يعقل المعقولات  
بالفعل بلا نهاية فهو (واجب الوجود) يعقل الأشياء غير المتناهية لأنه سبب كل  
معقول، و المعقولات صادرة عنه على مراتبها و اختلاف أحوالها من الأبدية و  
الحادثة و القارة و غير القارة، فهي كلها حاصلة له بالفعل.<sup>(۳۷)</sup>

میرداماد بر این باور است که ابن سینا علم تفصیلی را وجودات عینی موجودات که  
عین حضور و انکشاف برای خداوند هستند، میداند و به هیچ وجه به علم حصولی  
قائل نیست. از نظر او اولین بار این نسبت ناروا از سوی شیخ اشراق به ابن سینا داده  
شد و شیخ اشراق را اولین شخصی میدانند که سخنان ابن سینا در اشارات<sup>(۳۸)</sup> را بر علم  
حصولی و انطباعی خداوند حمل کرده است؛ در حالی که سخنان ابن سینا در اشارات  
با آنچه در آثار دیگر او آمده است، قابل جمع میباشند.<sup>(۳۹)</sup>

#### تفاوت تفسیر میرداماد و فخر رازی و ملاصدرا

تفاوت تفسیر میرداماد و فخر رازی در این است که فخر رازی اولاً، علم تفصیلی  
حصولی را از خداوند نفی نکرد و ثانیاً، اجمال در علم اجمالی را بمعنای دفعی بودن  
علم (و نه بدلیل وحدت و بساطت معلوم) دانست؛ در حالی که میرداماد اجمال را در  
علم اجمالی، بساطت و وحدت معلوم معنی کرد و با برداشت علم حصولی از سخنان  
ابن سینا نیز بشدت مخالفت ورزید.

تفاوت تفسیر میرداماد و ملاصدرا در این است که ملاصدرا علم تفصیلی را در  
سخنان ابن سینا، علم تفصیلی حصولی میدانند و از این جهت با استاد خود همراه نیست.  
دیگر اینکه از نظر میرداماد، ابن سینا برای خداوند به یک علم قائل است که به اعتبار  
معلومات به اجمال و تفصیل تقسیم میشود؛ در حالی که از سخنان ملاصدرا اینگونه  
استفاده میشود که گویا او معتقد است ابن سینا علم خداوند به موجودات را، از جهت  
علم و نه صرفاً از جهت معلوم، به دو نوع اجمالی و تفصیلی تقسیم کرده است. دلیل  
روشن این مدعا آن است که ملاصدرا در پاسخ کسانی که گمان کرده‌اند ابن سینا  
نتوانسته است علمی عین ذات برای خداوند اثبات کند، میگوید: ابن سینا بجز علم



تفصیلی به علم اجمالی قائل است و علم اجمالی را عین ذات دانسته است. این پاسخ نشان می‌دهد که ملاصدرا بین علم اجمالی و تفصیلی از جهت علم بودن و نه تنها از جهت معلوم، تفاوت قائل شده و از جهت علم تفصیلی اشکال را وارد دانسته است.<sup>(۴۰)</sup> اشتراک نظر این دو فیلسوف بزرگ در این است که هر دو عقل بسیط در سخنان ابن‌سینا را، مرتبه علم اجمالی که عین ذات است، میدانند.

تفسیر میرداماد از سخنان ابن‌سینا در مورد علم پیشین خداوند در صورتی قابل قبول است که منظور شیخ‌الرئیس از صورتهای معقول که آنها را لوازم علم به ذات دانسته است، وجود خارجی آنها باشد و نه وجود علمی آنها؛ در حالی که چنین برداشتی از سخنان ابن‌سینا بسیار تکلف‌آمیز است.

ابن‌سینا گاه صورتهای علمی را صور مرتسم در ذات میخواند<sup>(۴۱)</sup> و گاه از این صورتهای علمی به ماهیاتی که قبل از وجود خارجی به وجود علمی موجودند، یاد میکند.<sup>(۴۲)</sup> وی بصراحت اعلام میدارد که متعلق علم خداوند به موجودات پیش از ایجاد آنها نمیتواند وجود خارجی آنها باشد؛ زیرا در این صورت تا آن موجود وجود نیابد، خداوند نمیتواند به آن علم داشته باشد.<sup>(۴۳)</sup> سخنان ابن‌سینا در مورد علم تفصیلی خداوند به موجودات پیش از ایجاد آنها از طریق صورتهای علمی آنها فراوان است و جای هیچ تردیدی در اعتقاد او به علم خداوند از طریق این صورتهای (علم حصولی) باقی نمیگذارد.

### نگاهی به تفاسیر سه‌گانه از عقل بسیط

بنظر میرسد که منشأ این تفاسیر از عقل بسیط در حکمت سینوی، سخنان غیرشفاف ابن‌سینا از یکسو و مبانی متفاوت هر یک از مفسران از سوی دیگر است؛ مثلاً فخررازی علم اجمالی را در مورد خداوند نامعقول میدانند و به همین دلیل بعنوان یک احتمال، عقل بسیط را به دفعی بودن علم حصولی خداوند تفسیر میکند. از نظر ملاصدرا، اگر علم خداوند را به علم حاصل از طریق صورتهای علمی موجودات محدود سازیم، ذات خداوند را فاقد وصف کمالی علم دانسته‌ایم؛ زیرا صورتهای علمی موجودات، معلول علم به ذات و در مرتبه بعد از ذات هستند. در حالی که از

۴۱



نظر ملاصدرا، فیلسوفی مانند ابن‌سینا که خداوند را خیر محض و وجود محض میداند، محال است به چنین علمی برای خداوند اکتفا کند و ذات او را از علم به موجودات خالی بداند؛ بویژه اینکه علم اجمالی که عین ذات باشد، از نظر ملاصدرا هیچ مشکل مبنایی ندارد. میرداماد نیز همانند ملاصدرا می‌اندیشد؛ با این تفاوت که نسبت دادن علم حصولی خداوند را که اشکالات متعددی متوجه آن است، به ابن‌سینا نیز برنمیتابد. او علمی را به ابن‌سینا نسبت میدهد که با توجه به مبانی فلسفی خود، آن را پذیرفته است. از سوی دیگر، ابن‌سینا در مبحث علم خداوند، سخنان به ظاهر متفاوتی دارد که راه را برای برداشتها و تفسیرهای متفاوت باز میگذارد.<sup>(۴۴)</sup> به همین دلیل، صاحبان هر یک از تفاسیر سه‌گانه، به شواهدی از سخنان ابن‌سینا استناد جسته‌اند و یا میتوان به شواهد برای آنان استناد کرد.

### نتیجه‌گیری

۱. در دو تفسیر میرداماد و ملاصدرا از عقل بسیط، علمی اجمالی (اجمال از جهت معلوم و نه علم) برای خداوند به ابن‌سینا نسبت داده شده است که آن را عین ذات دانسته است. در فرازهایی که این دو فیلسوف بزرگ از آثار ابن‌سینا گزارش کرده و به آن استناد جسته و در توضیح این دو تفسیر آورده‌ایم، تعبیراتی وجود دارد که میتواند این مدعا را اثبات کند.

۲. در تفسیر ملاصدرا و فخررازی، علم تفصیلی حصولی خداوند پیش از ایجاد، به ابن‌سینا نسبت داده شده که میرداماد بشدت این نسبت را ناروا و از لغزشهای شیخ اشراق میداند؛ در حالی که سخنان صریح ابن‌سینا نظریه ملاصدرا و فخررازی را تأیید میکند و نفی آن از سوی میرداماد دلیل موجهی ندارد.

۳. تفسیر فخررازی از عقل بسیط در فلسفه ابن‌سینا از جهتی درست و از جهتی قابل مناقشه است. جهت درست دریافت او این است که علم تفصیلی حصولی خداوند را علمی دفعی و عقل بسیط توصیف کرده است. برای این مطلب، شواهد فراوانی در آثار ابن‌سینا وجود دارد که به نمونه‌هایی از آن در نوشتار حاضر اشاره شد. نکته قابل مناقشه تفسیر وی این است که عقل بسیط را تنها به همین علم محدود ساخته است. فخررازی برای اثبات مدعای خود باید ثابت کند که ابن‌سینا هر جا از

عقل بسیط سخن گفته است، منظورش علم تفصیلی حصولی و دفعی بوده است؛ در حالی که او چنین نکرده است. بنظر میرسد که نفی علم اجمالی از سوی فخررازی و نامعقول دانستن آن، در تفسیرش از عقل بسیط در فلسفه ابن سینا تأثیر داشته است.

۴. مطابق مستنداتی که در ذیل تفاسیر سه گانه از عقل بسیط ارائه شد، میتوان گفت ابن سینا علم خداوند را عین ذات میدانند و همین علم است که از آن به عقل بسیط تعبیر میکند و در همان حال معتقد است که این علم بسیط سبب وجود صورتهای علمی همه موجودات، به همان ترتیب که در خارج وجود پیدا میکنند، میباشد. از آنجا که این علم تفصیلی بصورت دفعی وجود می باید، به آن نیز عقل بسیط میگوید. بنابراین، عقل بسیط در سخنان ابن سینا گاه از جهت وحدت و بساطت معلوم و گاه از جهت دفعی، غیرزمانی و غیرفکری بودن علم بکار رفته است و جمع این دو معنا از عقل بسیط بر اساس سخنان ابن سینا امکانپذیر است.

#### پی نوشتها:

۱. ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۶، ص ۱۸۰ - ۲۱۸.
۲. همان، ص ۲۱۶، او در *المبدأ و المعاد*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۱۶۵ میگوید: «لا ینحصر علمه تعالی عندهم فی الصور بل یشتون للباری علما کمالیا هو عین ذاته، و هو العقل البسیط الذی هو مبدأ المعقولات المفصلة».
۳. *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۱۹۴.
۴. ابن سینا، *الشفاء (الهیات)*، ص ۳۶۲ و ۳۶۳.
۵. *الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۲۱۶.
۶. *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲، الفن السادس، ص ۲۱۳ و ۲۱۴. مشابه آنچه در کتاب *النفس از طبیعیات شفا* آمده است، در دیگر آثار ابن سینا نیز دیده میشود. (ر.ک: *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۱۲۰ و ۱۲۱، ۱۹۳).
۷. *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲، الفن السادس، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.
۸. همان، ص ۲۱۵.
۹. ابن سینا، *المباحثات*، ص ۳۰۱ و ۳۰۲.
۱۰. به همین دلیل است که سهروردی این نوع علم اجمالی را در مورد خداوند برنمیتابد و آن را مستلزم راه یافتن قوه (در مقابل فعلیت) به ذات حق میدانند. «و اما ما ضربوا من المثال فی الفرق بین العلم التفصیلی بمسائل و بین العلم بالقوة بها و بین مسائل ذکرت فوجد الانسان من نفسه علما بجوابها، لا ینفع. فان ما یجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة یجد من نفسه ملکه و قدرة علی الجواب لهذه المسائل المذكورة. و هذه القوة اقرب مما كانت قبل السؤال، فان للقوة مراتب، و لا یكون عالما بجواب



- کُلّ واحد علی الخصوص ما لم یکن عنده صورة کُلّ واحد واحد. و واجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق سیدحسین نصر و هانری کربن، ج ۲، ص ۱۵۱ و ۱۵۲).
۱۱. الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۲۹.
۱۲. همان، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۹، ص ۱۴۶ و ۱۴۷.
۱۳. همان، ص ۱۵۵.
۱۴. همان، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۳، ص ۴۱۰.
۱۵. ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد به اثبات اتحاد عاقل و معقول پرداخته و در اشارات و دیگر آثارش آن را امری محال دانسته است. دلیل تفاوت دیدگاه او در این دو کتاب و تعیین نظر نهایی وی تحقیق مستقلی میطلبد (المبدأ و المعاد، ص ۶-۱۰؛ ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۹۳).
۱۶. الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۹۱، ۲۵۶.
۱۷. همان، ص ۲۵۷.
۱۸. الشفاء (الهیات)، ص ۳۶۲ و ۳۶۳.
۱۹. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۰۰.
۲۰. الشفاء (الهیات)، ص ۴۷.
۲۱. بعضی تعبیرات ابن سینا اشاراتی به این مطالب دارد؛ بعنوان نمونه ر.ک: التعليقات، ص ۲۸ و ۲۹.
۲۲. ابن سینا، عیون الحکمة، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۵۸؛ رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، ص ۲۷۹، ۲۳۷.
۲۳. ابن سینا، رسائل، ص ۳۹۴.
۲۴. الشفاء (الهیات)، ص ۲۰، ۳۵۵؛ النجاة، ص ۵۵۴؛ التعليقات، ص ۲۴؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۰؛ دانشنامه علائق (الهیات)، تحقیق محمد معین، ص ۱۴۸.
۲۵. المباحثات، ص ۳۰۴؛ التعليقات، ص ۸۲، ۱۵۵؛ الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۰۳.
۲۶. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۰۶.
۲۷. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۲۳۶.
۲۸. همانجا.
۲۹. ابن سینا در فرازی از کتاب تعليقات، عقل بسیط را به ادراک صورتهای معقول دفعه‌تاً و بدون ترتیب زمانی معنا کرده است و در ادامه این متن نیز به علم اجمالی نفس مثال زده است که نشان دهد تشبیه علم خداوند به علم اجمالی نفس، تنها از جهت دفعی بودن و عدم ترتیب زمانی است و نه اینکه منظور از این تشبیه، اثبات علم اجمالی برای خداوند باشد. عبارت «العلم العقلي هو بلا تفصیل، و النفساني هو بالتفصیل» نشان می‌دهد که منظور از بسیط، علمی است که در آن ترتیب وجود نداشته باشد و دفعه‌تاً باشد و تفصیل خلاف آن است؛ به همین دلیل علم تفصیلی غیردفعی که مقابل علم بسیط است، از موجودات عقلی نفی می‌شود (التعليقات، ص ۱۲۰ و ۱۲۱). افزون بر این فراز، فرازهای دیگری نیز در تعليقات مؤید این تفسیر از علم بسیط در حکمت سینوی می‌باشد (بعنوان نمونه ر.ک: ص ۶۶، ۱۲۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۹۳).
۳۰. الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۱۷ و ۱۱۸. او برای اثبات مدعای خود به فرازی از کتاب تعليقات استناد کرده است (ر.ک: التعليقات، ص ۱۲۰).
۳۱. میرداماد، القیسات، باهتمام مهدی محقق و دیگران، ص ۴۱۸.

۳۲. همو، *تقویم الایمان*، تحقیق علی اوجبی، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

۳۳. همان، ص ۳۷۹.

۳۴. علوی، سیداحمد، *کشف الحقایق*، تحقیق علی اوجبی، ص ۷۳۸.

۳۵. *التعلیقات*، ص ۱۵۸.

۳۶. *المباحث المشرقیه*، ص ۲۹۹. در فرازهای زیر نیز بر همین مطلب تأکید شده است. «و هو عالم، لا لأنه مجتمع الماهیات، بل لأنه مبدؤها، و عنه فیض وجودها. و هو معقول وجود الذات، فإنه مبدأ. و لیس أنه معقول وجود الذات غیر أن ذاته مجردة عن المواء و لواحقها التي لأجلها يكون الموجود حسياً لا عقلياً» (*عیون/الحکمة*، ص ۵۸). «الباری یعقل کل شیء من ذاته لا من ذلك الشيء و لا من ذاته و لا من وجوده و لا حال من أحواله. فإنه إن كان یعقله لا من ذاته، بل من خارج عن ذاته لكان فيه انفعال، و كان هناك قابل لذلك المعقول لأنه يكون له بعد ما لم یکن، و يكون علی الجملة له حال لا تلزم عن ذاته، بل عن غیره. و إذ هو مبدأ کل شیء فهو یعقل ذاته و یعقل ما هو مبدأ و هو العقل الفعال، و یعقل أنه مبدأ له و یعقل ما بعده و لوازمه و ما بعد ذلك إلى ما لا یتناهی» (*التعلیقات*، ص ۹۷).

۳۷. *التعلیقات*، ص ۲۸. این فراز نیز مؤید همین مطلب است: سبب وجود کل موجود علمه به و ارتسامه فی ذاته. و هو یعلم الأشياء الغير المتناهية فعلمه غير متناه. و قد یتشکک فیقال إن تلك الأشياء غير موجودة بالفعل بل بالقوة فبعض علمه يكون بالقوة أو يكون لا یعلمها فیقال إن کل شیء فإنه واجب بسببه و بالإضافة إليه؛ فیکون موجودا بالفعل بالإضافة إليه» (*التعلیقات*، ص ۲۹). هر چند در آغاز این متن، تعبیر ارتسام بکار رفته است که بیانگر حصولی بودن علم خداوند است، اما در ادامه توضیح میدهد که سبب این علم، حضور بالفعل این موجودات (و نه صورت علمی آنها)، قبل از وجودشان برای خداوند است که با «کل الاشياء» بودن خداوند میتوان آن را توجیه کرد. فراز زیر نیز تأیید دیگری برای این مدعاست. «علم الباری لذاته فهو یعلم الأشياء جزئياً و کلیها علی ما هو علیه من جزئیه و کلیته و ثباته و تغییره و کونه و حدوثه و عدمه و أسباب عدمه، و يعرف الأبدیات علی ما هی علیه من أبدیه و الحادثات علی ما هی علیه من حدوث. و يعرفها قبل حدوثها و مع حدوثها و بعد حدوثها بعلمها و أسبابها الكلية، و لا یفیده حدوثها علما لم یکن كما نحن لا نعلم الأشياء قبل حدوثها. فکلها حاضرة له فإن ذاته سببها. و هو لا یذهل عن ذاته» (همان، ص ۸۱).

۳۸. *الاشارات و التنبیحات*، ج ۳، ص ۳۰۳.

۳۹. *تقویم الایمان*، ص ۳۳۷.

۴۰. *الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۲۱۶؛ *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۱۶۵.

۴۱. «صور الموجودات مرتسمة فی ذات الباری سبحانه إذ هی معلومة له، و علمه لها سبب وجودها»

۴۵

(*المباحثات*، ص ۳۰۵). هر چند این سینا، ارتسام بمعنای انطباق و حلول را در مورد خداوند نادرست

میداند، اما این تعبیرات نشان از باور وی به وجود صورتهای علمی موجودات برای ذات دارد.

۴۲. «و کونها معقولة هو لماهیيتها و ما یلحق ماهیيتها من اللوازم - کیف کانت - و من لوازمها أن وجودها یكون

عن مبدأ کذا؛ و هذا غیر نفس وجودها، بل أمر بالذات قبل وجودها» (*المباحثات*، ص ۳۲۰).

۴۳. *الشفاء* (الهیات)، ص ۳۶۴.

۴۴. ملاصدرا به تعبیر ابن سینا در توضیح و تنقیح علم خداوند اشاره کرده و میگوید: «و الشیخ رئیس لما

كان العلم بالغير عنده بالصور العقلية تراه فی کتاب الشفا متحیرا فی ذلك، فتارة یقول إن صور جمیع

الموجودات التي بها علم واجب الوجود تعالی لا یجوز أن یكون فی ذاته الوجدانية و تارة یجعلها فی

بعض الموجودات و تارة یقول «فیکون فی صقع من الربوبية». و لا یفهم أحد ما هذا الصقع الذي فيه



سیدمحمد انتظام: تأملی معناشناختی در توصیف خداوند به عقل بسیط در حکمت سینوی...

سال نهم، شماره سوم

زمستان ۱۳۹۷

صفحات ۲۵-۴۶

صور جميع الموجودات و تارة يلتزم أن هذه الصور في ذات الواحد الحق، من غير لزوم تكثر، لأنها كثرة خارجة عن الذات لاحقة، لا داخلية في حقيقته» (المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۱۷۷).

### منابع:

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات (همراه با شرح نصیرالدین طوسی)، قم، نشر البلاغة، ج ۱، ۱۳۷۵.
۲. \_\_\_\_\_، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. \_\_\_\_\_، رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۴. \_\_\_\_\_، دانشنامه علایی (الهیات)، تحقیق محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ج ۲، ۱۳۸۳.
۵. \_\_\_\_\_، الشفاء (الهیات، الطبيعيات)، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۶. \_\_\_\_\_، عیون الحکمة، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم، ج ۲، ۱۹۸۰م.
۷. \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ج ۱، ۱۳۶۳.
۸. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة، قم، انتشارات بیدار، ج ۲، ۱۴۱۱ق.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق سیدحسین نصر و هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲، ۱۳۷۵.
۱۰. علوی سیداحمد، کشف الحقایق، تحقیق علی اوجبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۶.
۱۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۳، ۱۳۸۳.
۱۲. \_\_\_\_\_، الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۶، ۱۳۸۱.
۱۳. \_\_\_\_\_، الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۹، ۱۳۸۲.
۱۴. \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۱.
۱۵. میرداماد، تقویم الایمان، تحقیق علی اوجبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۶.
۱۶. \_\_\_\_\_، القبسات، باهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲، ۱۳۶۷.