

## **Studying the Nature and Meaning of Intellect: Analysis and Critique of Ibn Taymiyyah's View based on Sadra's Philosophy<sup>1</sup>**

**Amir Hoseyn Mirza Abu al-Hasani**\*

(Received on: 2020-09-13; Accepted on: 2020-10-16)

### **Abstract**

The most important characteristics of intellect in terms of nature and meaning in the view of Salafism are: 1. Intellect is a kind of instinct 2. Contrary to the view of philosophers who consider intellect to be the essence, it is accident 3. The real meaning of intellect, as stated in the Quran, is heart 4. Intellect has multiple natures. Considering reason as an instinct shows the reduction of the dignity of reason as a source of perception in the eyes of Ibn Taymiyyah and his followers. This is despite the fact that, according to the verses and narrations and the opinions of the great intellectuals, reason has supreme dignity and distinguishes humans from other creatures. But in Mullah Sadra's view, intellect, as the highest level of the human soul, is an independent perceptive faculty and an abstract and immaterial essence. Compared to Ibn Taymiyyah's point of view, Mulla Sadra's view on the semantics and ontology of reason is closer to the meaning of reason that has been emphasized in the verses of the Quran and hadiths.

**Keywords:** Intellect, Semantics, Ontology, Salafism, Ibn Taymiyyah, Mulla Sadra.

---

1. This article is taken from: Amir Hoseyn Mirza Abu al-Hasani, "Analysis and Critique of the Epistemological Role of Ibn Taymiyyah's Salafi Intellect with an Emphasis on Mulla Sadra's Philosophical Intellect", 2016, PhD Thesis in Theological Denominations, Supervisor: Ali Allah-bedashti, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

\* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Karaj, Iran, mirzaabolhasani@yahoo.com.

## ماهیت و معناشناسی عقل: تحلیل و نقد دیدگاه ابن تیمیه با اتکا به حکمت صدرایی<sup>۱</sup>

امیرحسین میرزا ابوالحسنی\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۵]

### چکیده

مهم‌ترین ویژگی‌های عقل به لحاظ ماهیت و معناشناسی در نگاه سلفیه عبارت‌اند از: ۱. عقل، نوعی غریزه است؛ ۲. برخلاف دیدگاه حکما که عقل را جوهر می‌دانند، عقل عرض است؛ ۳. معنای واقعی عقل، همان‌گونه که در قرآن مطرح شده، «قلب» است؛ ۴. عقل به لحاظ ماهیت متعدد و متکثر است. عقل را غریزه دانستن نشان از تقلیل منزلت عقل به عنوان منبعی ادراکی در نگاه ابن تیمیه و سلفیان پیرو او است. در حالی که از منظر آیات و روایات و آرای بزرگان اندیشه، عقل واجد منزلتی متعالی و وجه تمایز انسان از سایر حیوانات است. اما عقل در نگاه ملاصدرا، به عنوان مرتبه عالی نفس انسانی، قوه ادراکی مستقل و جوهری مجرد و غیرجسمانی است. دیدگاه ملاصدرا در معناشناسی و هستی‌شناسی عقل، در مقایسه با دیدگاه ابن تیمیه، به عقلی نزدیک‌تر است که در آیات قرآن و روایات به آن توجه و بر آن تأکید شده است.

**کلیدواژه‌ها:** عقل، معناشناسی، هستی‌شناسی، سلفیه، ابن تیمیه، ملاصدرا.

۱. برگرفته از: امیرحسین میرزا ابوالحسنی، تحلیل و نقد نقش معرفتی عقل سلفی ابن تیمیه با تأکید بر عقل فلسفی ملاصدرا، استاد راهنما: علی‌الله‌بداشتی، پایان‌نامه دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۵.

\* استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران  
mirzaabolhasani@yahoo.com

## مقدمه

از مهم‌ترین شاخصه‌ها و ویژگی‌های انسان برخورداری از قوا و ابزار است که آن را به عنوان موجودی «مُدْرک» از سایر مخلوقات متمایز کرده است. هرچند ادراک در هستی منحصر در وجود انسان نیست، اما با این حال می‌توان او را در مقام عالی‌ترین مخلوقات مدرک قرار داد. عقل، تجربه حسی، شهود و اموری از این دست، اصلی‌ترین منابع شناخت و ادراک انسان قلمداد می‌شوند. در این میان، «عقل» جایگاه انحصاری و ویژه‌ای دارد که گویا آن را از سایر قوا متمایز کرده است، تا جایی که عقلانیت وجه تمایز انسان از سایر مخلوقات قلمداد می‌شود.

با بررسی اجمالی منابع دینی هم می‌توان تعالی منزلت عقل در این منابع را مشاهده کرد. به عبارت دیگر، عقل و تعقل به عنوان اصلی‌ترین نیروی ادراکی انسان، از موضوعات بسیار مهم و کلیدی در متون دینی است که مبدأ صدور احکام کلی و موجب تشخیص حق از باطل، صلاح و فساد، صدق و کذب، و منشأ تجزیه و تحلیل، نقادی، ابتکار و خلاقیت در انسان می‌شود. چنان‌که با مراجعه به قرآن کریم و روایات نورانی پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) جامع‌ترین و بنیادی‌ترین شکل فراخوانی استفاده از عقل را می‌توان دید (آل عمران: ۱۱۸؛ مؤمنون: ۸۰؛ نور: ۶۱؛ حدید: ۱۷؛ بقره: ۱۶۴؛ رعد: ۴؛ نمل: ۱۲ و ۶۷؛ روم: ۲۴ و ۲۷؛ انبیاء: ۶۷؛ بقره: ۱۷۰ و ۱۷۱؛ مائده: ۵۸؛ انفال: ۲۲). در حوزه معرفت‌شناسی هم این قوه عقل است که به پرسش‌ها و پاسخ‌های بشری نظم و سامان بخشیده تا از این رهگذر به مرحله وسیع‌تری از معرفت نائل شود. بنابراین، از اصلی‌ترین عوامل تأثیرگذار در ساختار و نظام فکری مذاهب دینی و اعتقادی، نوع موضعی است که راجع به مسئله عقل، ماهیت، معناشناسی و هستی‌شناسی آن و در نهایت ارزش معرفت‌شناختی آن به عنوان اصلی‌ترین قوای ادراکی انسان، اتخاذ می‌کنند. از جمله روش‌های تبیین انحرافات نحله‌های مذهبی و اعتقادی، تحلیل و نقد مبانی آنها است؛ از این‌رو برای مبارزه با رشد و توسعه سلفی‌گری به عنوان یکی از اصلی‌ترین

تهدیدهای کنونی جهان اسلام، قدم اول نقد ساختار فکری این جریان، به‌ویژه موضع خاص برخی از رهبران فکری آنها، همچون ابن تیمیه، درباره عقل، ماهیت و معنانشناسی آن و در نهایت ارزش معرفت‌شناختی آن است؛ این تحلیل و نقد در سایه عرضه رویکرد وی بر نظام فکری عقل‌گرایی چون حکمت صدرایی در موضوع مذکور، نتایج در خور توجهی خواهد داشت. بدون شک موضع اتخاذشده در بحث ماهیت و معنانشناسی عقل تأثیر مستقیم در تحلیل ارزش معرفت‌شناختی آن دارد و در نهایت چگونگی ترسیم جایگاه معرفت‌شناختی عقل است که در حوزه معرفت دینی هم می‌تواند نتایج متفاوتی را رقم بزند و شاید این کار ضرورت واکاوی و تحلیل این مسئله را بیشتر کند. در این پژوهش می‌کوشیم نوع نگاه ابن تیمیه را، به عنوان یکی از رهبران فکری تأثیرگذار سلفیه، به موضوع ماهیت و معنانشناسی عقل، در مقایسه با حکمت متعالیه (به عنوان جریان فکری شکل‌گرفته در بستر شیعی)، بررسی و نقد کنیم. در این مقایسه نیز از داوری آیات و روایات، که هر دو طرف پذیرفته‌اند، بهره می‌بریم.

### معنانشناسی «عقل» در نگاه ابن تیمیه

آشفتگی موجود در آثار ابن تیمیه و برخی از پیروان سلفی‌اش راجع به موضوع معنانشناسی عقل، تحلیل دقیق دیدگاه‌هایشان را در این موضوع کمی دشوار می‌کند. لذا برای این کار، تحلیل دقیق مبانی فکری و بررسی رویکردهای آنان در آثارشان ضروری است، تا بتوان از لابه‌لای دیدگاه‌هایشان تا حدودی به مطلوب نظر دست یافت. معمولاً پیروان این جریان فکری هر گاه در مقام پاسخ‌گویی و رد دیدگاه‌های عقل‌گرایان برآمده‌اند به بحث معنانشناسی عقل پرداخته‌اند. البته متفکران سلفی دیگری هم بوده‌اند که در ذیل تبیین دیدگاه‌های ابن تیمیه در موضوع مذکور مباحثی را مستقلاً در آثارشان مطرح کرده‌اند (ابوشیخی، ۱۴۱۵: ۳۸۵-۴۰۱؛ محمد، ۲۰۰۵: ۸۵-۱۱۰).

ابن تیمیه در کتاب *درء تعارض العقل والنقل*، ذیل یکی از مباحث، به طور ضمنی به تعریف واژه «عقل» می‌پردازد و می‌نویسد: «لفظ العقل فی لغة المسلمین إما يدل علی

ماهیت و معناشناسی عقل: تحلیل و نقد دیدگاه ابن تیمیه با اتکا به حکمت صدرایی / ۳۹

عرض إما مسمى مصدر عقل یعقل عقلاً و إما قوة یكون بها العقل و هی الغریزه؛ واژه «عقل» در زبان مسلمانان بر امری عرضی دلالت می‌کند که گاه مفهومی مصدری از آن اراده می‌شود و گاه برای قوه و غریزه‌ای که به واسطه آن تعقل می‌شود که اسم است» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹: ۱۲۸/۱). تعریف مذکور تعریفی است که ابن تیمیه معمولاً در مقابل تعریف مخالفانش از «عقل» مطرح می‌کند.

### ماهیت «عقل» در نگاه ابن تیمیه

از مجموعه بررسی‌های انجام‌شده درباره دیدگاه‌های ابن تیمیه و تابعانش در بحث ماهیت و چیستی عقل می‌توان به نتایجی هرچند مبهم دست یافت که خلاصه‌اش چنین است:

#### الف. عقل در مقام غریزه

نکته‌ای که ابن تیمیه در تبیین ماهیت عقل در آثارش بر آن تکیه می‌کند، تقلیل ماهیت عقل در حد یک «غریزه» است. او در اثبات صحت دیدگاهش به دیدگاه‌های پیشوایان فکری و سلف خود، همچون احمد بن حنبل و حارث محاسبی، اشاره می‌کند و می‌گوید اعتقاد آنها نیز درباره چیستی و ماهیت عقل همین بوده است (همو، ۱۴۲۴: ۲۲۷). به بیان دیگر، ابن تیمیه عقل را ماهیتاً هم‌رتبه سایر قوای طبیعی در موجودات طبقه‌بندی می‌کند. او در این رویکرد خود، با اشاره به موضع مشهور اهل سنت و اسلافش، می‌گوید ایشان به وجود خصایص و ویژگی‌هایی در ماهیت موجودات معتقد بودند که منشأ آثاری در خارج می‌شود؛ همچون آتش که در آن قوه‌ای است که علت نور و حرارت است. به این خصیصه و ویژگی، «غریزه» گفته می‌شود. عقل نیز چنین است (همان: ۸۰).<sup>۱</sup>

### ب. عقل به مثابه «عرض»

نکته دیگری که در تبیین دیدگاه ابن تیمیه در بحث هستی‌شناختی عقل باید به آن توجه شود این است که وی برخلاف حکما عقل را ماهیتاً «عرض» می‌داند نه «جوهر» و این اصل در دیدگاه او در بحث هستی‌شناسی عقل مشهود است: «لفظ العقل فی لغة المسلمین إما یدل علی عرض» (همان: ۲۲۷). همچنین، در کتاب *الرد علی المنطقیین* می‌نویسد: «آنچه نام عقل بر آن نهاده شده یکی از اعراض است نه جوهری قائم به نفس» (همان: ۱۶۳). وی در رد دیدگاه حکما که عقل را از اقسام جوهر و موجودی مجرد و متعین در عالم خارج می‌دانند، می‌نویسد: «حقیقت این است که آنچه به عنوان موجودات عقلی اثبات می‌کنند وجودی جز در عقل ندارد و مجردات و مفارقات نامیده می‌شوند، چون عقل اشیاء خارجی را از ماده تجرید می‌کند و کلی عقلی می‌سازد» (همان: ۳۰۷). همچنین، در جای دیگر، در ردّ تجرّد عقل و عرض دانستن آن، می‌نویسد:

آنچه غزالی، از فیلسوفان، درباره تجرد گفته و آن را غیر از معقولات ذهنی دانسته و گفته است مراد حکما از مجرد، مجردی نیست که به تجرید دیگری مجرد شده باشد، اقتضا دارد مشترک لفظی باشد، در حالی که این عقل عرضی از اعراض است و آن عقل که فلاسفه می‌گویند جوهری قائم به خویش است. شکی نیست که سخنانشان در ساحت تحقیق در نهایت بطلان و تناقض است (همان: ۱۹۲).

### ج. قلب: ماهیت واقعی عقل

ابن تیمیه و سلفیان متأثر از او عقل را همان «قلب» می‌دانند. بنا بر اعتقاد این گروه، عقلی که در قرآن نیز به آن اشاره شده برخلاف نظر حکما، همان عقل یونانی یا فلسفی نیست که از آن به جوهر مستقلی تعبیر می‌کنند که معرفت و ادراک آدمی از آن نشئت می‌گیرد، بلکه عقل یعنی «قلب» که مرکز وجدانیات آدمی است و قرآن هم تمام آنچه افعال عقلی است به قلب منتسب می‌کند. سلفیان در این اعتقادشان به نظر افرادی همچون ابن عباس،

ماهیت و معناشناسی عقل: تحلیل و نقد دیدگاه ابن تیمیه با انکا به حکمت صدرایی / ۴۱

مفسر مشهور، استناد می‌کنند و می‌گویند وی واژه «قلب» را به «عقل» تفسیر و تبیین می‌کند. زیرا عقل قوه‌ای از قوای قلب است؛ همچنین، ابن لیث درباره عبارت «لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» می‌گوید: «لَمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ»، زیرا به مدد قلب است که آدمی تعقل می‌کند و به همین سبب از «عقل» به «قلب» تعبیر شده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۱۸۱؛ کتّابی، ۱۴۲۱: ۴۶۷-۴۷۰).

البانی، از سلفیان معاصر، نیز به تبع دیدگاه‌های ابن تیمیه، در تحلیل ماهیت عقل، ذیل حدیث خلقت آدم، بیان شگفت‌انگیزی دارد. حدیث مذکور چنین است: «إِنَّ فِي ابْنِ آدَمَ مَضْغَةَ إِذَا صَلَحَتْ سَائِرُ جَسَدِهِ وَ إِذَا فَسَدَتْ سَائِرُ جَسَدِهِ أَلَا وَ هِيَ الْقَلْبُ»؛ وی درباره این حدیث می‌گوید علی‌رغم اعتراض و مخالفت یکی از پزشکان که گفت مغز، مقرّ عقل، و عمل قلب رساندن خون به جسم آدمی است، ولی من معتقدم قلب مرکز عقل و تعقل است. زیرا خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶) و نفرموده: «وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ ... فِي الرُّؤُوسِ» (البانی، ۱۴۰۵: ۳۰۱/۱). بدین ترتیب می‌بینیم که جریان فکری مذکور در تحلیل ماهیت عقل، آن را همان قلب می‌دانند و در کمال شگفتی برخی از آنها همچون البانی قلب صنوبری شکل ارگانیک را مصداق عقل دانسته‌اند.

#### د. تعدد ماهیت عقل

نکته دیگر، دیدگاه خاص ابن تیمیه در بحث تکثر ماهیت عقل است. وی در مباحث رابطه عقل و نقل و حلّ تعارضات این دو مقوله صراحتاً می‌گوید به اصل تعدد عقل اعتقاد دارد و معتقد است عقلی که معارض نقل است، ماهیتاً غیر از عقلی است که مثبت نقل است. وی بارها به این دیدگاه خود اشاره می‌کند. مثلاً وقتی مخالفان او در نفی تجسیم از ذات باری تعالی به این نکته استناد می‌کنند که «همان‌طور که در اثبات خدا و رسالت انبیا از عقل استفاده می‌کنیم می‌توانیم در بحث اسماء و صفات حق تعالی نیز از عقل مدد بگیریم»، او در رد این نظر می‌نویسد: «فلو قدر أن العقل ينفى ذلك لم

یکن هذا من العقل الذي هو أصل السمع؛ بر فرض اینکه عقل تجسیم را نفی کند، این عقل غیر از آن عقلی است که اصل برای سمع است» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹: ۵۳/۱). باید توجه داشت آنچه ابن تیمیه در باب تعدد عقل می‌گوید، غیر از دیدگاه فلاسفه و متکلمان درباره اقسام گوناگون عقل است، مانند انقسام عقل به نظری و عملی یا مصادیق شش‌گانه‌ای که ملاصدرا برای عقل بیان می‌کند. به بیان دیگر، مطلوب ابن تیمیه در این بحث تبیین مصادیق مختلف اطلاق واژه «عقل» نیست، بلکه صراحتاً به وجود دو گونه عقل اذعان می‌کند که ابطال یکی هیچ خللی به دیگری وارد نمی‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۸/۱).

#### ماهیت و معناشناسی عقل در نگاه ملاصدرا

ملاصدرا بارها در آثارش به معانی «عقل» اشاره کرده است (شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۱۸/۳-۴۲۷ و ۵۱۳-۵۱۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۹۹-۲۰۸). خلاصه دیدگاه‌های وی در این باره این است که واژه «عقل» به دو صورت کلی استعمال می‌شود: الف. اشتراک لفظی؛ ب. تشکیکی. در شش حالت، واژه «عقل» به عنوان اشتراک لفظی به کار می‌رود که عبارت‌اند از:

۱. در معنای اول، عقل غریزه‌ای است که به وسیله آن آدمی از سایر حیوانات متمایز شده و مستعد پذیرش علوم نظری و اندیشیدن در صنایع فکری می‌شود. در این مقام، کودن و هوشمند یکسان‌اند. این معنای عقل در «کتاب برهان» استفاده می‌شود و مقصود حکما از آن، قوه‌ای است که نفس به وسیله آن بدون قیاس و تفکر و به صورت فطری به مقدمات بدیهی دست می‌یابد.

۲. معنای دوم، اصطلاحی است که متکلمان آن را به کار می‌برند و می‌گویند عقل این را اثبات و آن دیگری را نفی و ابطال می‌کند و مقصود ایشان معانی ضروری است که نزد همگان پذیرفته شده است؛ همانند اینکه کل بزرگ‌تر از جزء خویش است.

۳. عقل در معنای سوم، مفهومی است که در کتب اخلاق به کار رفته و مقصود از آن، قسمت بالقوه‌ای از نفس است که در اثر مراقبت و تربیت به تدریج بالفعل می‌شود و



ماهیت و معناشناسی عقل: تحلیل و نقد دیدگاه ابن تیمیّه با انکا به حکمت صدرایی / ۴۳

به قضایایی دست می‌یابد که به مدد آنها انسان اعمالی را که باید ترک کند یا انجام دهد، استنباط می‌کند.

۴. معنای چهارم: چیزی است که به واسطه وجود آن در شخص، مردم می‌گویند او عاقل است و بازگشت آن به خوب فهمیدن و سرعت ادراک و استنباط است.  
۵. معنای پنجم، عقلی است که در کتاب «نفس» از آن یاد شده و آن را چهار گونه دانسته‌اند: الف. عقل بالقوه؛ ب. عقل بالملکه؛ ج. عقل بالفعل؛ د. عقل مستفاد.  
۶. آخرین معنای عقل نیز عقلی است که در کتاب «الاهیات» مطرح شده و منظور از آن موجودی است که جز به مبدأ آفرینش خود به چیز دیگری تعلق ندارد و کمالاتش همه بالفعل است.

کاربردهای تشکیکی واژه «عقل» نیز پنج چیز است:

۱. عقول چهارگانه در کتاب «نفس»
  ۲. مراتب عقل عملی در کتب اخلاق
  ۳. افراد عقل به معنای ششم نزد گروهی از حکما
  ۴. صور عقلیه
  ۵. عقل به معنای غریزه خاص انسانی که بدان از سایر حیوانات متمایز می‌شود.
- ملاصدرا درباره وجه اشتراک جمیع معانی عقل می‌نویسد:

بدان، مفهومی که در تمام معانی لفظ عقل با همه تباین و تشکیک آن وجود دارد و آنها را فراهم می‌آورد، و آن غیر جسمانی بودن و صفت نبودن آن برای جسم و جسمانی است؛ از آن روی که جسمانی باشد و از آن جهت اشتراکش در این مفهوم، شایسته است که موضوع علم واحدی قرار گیرد و درباره آن کتاب واحدی وضع گردد که در آن از احوال، اقسام و عوارض ذاتی آن بحث شود؛ چنان‌که ما در اینجا بحث می‌کنیم (شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۲۹/۱).

ملاصدرا پس از تبیین و تعریف ماهیت نفس در آثارش، انواع سه‌گانه آن، یعنی «نفس نباتی»، «نفس حیوانی» و «نفس ناطقه» را ذکر می‌کند: «صورت یادشده نفس

خوانده می‌شود که کم‌بهاترین آن، نفس نباتی، میانه آن نفس حیوانی و شریف‌ترین آن نفس ناطقه است» (همو، ۱۴۱۰: ۵/۸). وی درباره تکون انسان و قوای نفسانی‌اش می‌نویسد:

پس این نفس، در وجود انسان یعنی کمال اول، متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه مندرج است و در این جهت با نفس نباتی و حیوانی مشترک است و کلیه اعمال و افعال نفس نباتی و نفس حیوانی را در بدن انسان انجام می‌دهد، ولی بر آنها امتیاز دارد از این جهت که قادر است بر ادراک امور کلیه و انجام اعمال فکریه، و لذا برای این نفس دو قوه دیگری است به نام «قوه علامه» و دیگری «قوه عماله»؛ یعنی قوای این نفس انسانی هم مدرک کلیات است و هم مدرک جزئیات و همچنین در معانی و صور تصرف می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۲۲۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۰۳).

ملاصدرا نفس انسانی را واجد قوایی می‌داند که هم مدرک کلیات است و هم مدرک جزئیات و همچنین قدرت تصرف در صور را دارد: «و هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الامور الکلیه و بفعل الافاعیل الکائنه بالاختیار الفکری والاستنباط بالرأی» (همو، ۱۴۱۰: ۲۳/۱، ۴۳، ۲۸۵، ۳۳۰، ۸۲/۲-۹۳). این قوا که «قوه علامه» و «قوه فعاله» نام گرفت، همان عقل نظری و عملی است که خلاصه دیدگاه ملاصدرا درباره آنها چنین است:

عقل نظری واجد مراتبی است که هر یک از این مراتب را می‌توان «عقل» نامید. مرتبه اول یا «عقل هیولانی»، قوه محض است و از هر گونه صور علمیّه تهی است. مرتبه دوم، واجد بعضی از صور علمیّه بدیهی یا اولی است و استعداد پذیرش سایر معقولات نظری را هم دارد که به آن «عقل بالملکه» می‌گویند. مرتبه سوم، فعلیّت عقل است که در این مرحله تمام صور علمیّه می‌تواند برای او حاصل شود و به آن «عقل بالفعل» می‌گویند.

ماهیت و معناشناسی عقل: تحلیل و نقد دیدگاه ابن تیمیه با انکا به حکمت صدرایی / ۴۵

مرتبۀ چهارم، مرتبۀ ای است که در آن عقل بالملکه در اثر اتصال به عقل فعال، آنچه عقل فعال بر آن احاطه دارد، برای عقل نیز حاصل است. در این مرتبۀ است که نفس کمال تجرد خویش را یافته و مستقیماً از عقل مستفید می‌شود و از این رو آن را «عقل مستفاد» می‌نامند.

نکته مهم اینکه عقول چهارگانه با همه اختلافات و مراتب، در یک اصل اشتراک دارند و آن «غیرجسمانی و مجردبودن» است (همو، ۱۳۹۱: ۲۲۹/۱).

#### نقد دیدگاه ابن تیمیه در ماهیت و معناشناسی عقل

بیان‌های ابن تیمیه و برخی از سلفیان پیرو او در بحث معناشناسی عقل در آثارشان با آشفتگی همراه است. این موضوع تحلیل دیدگاه‌هایشان را در این زمینه دشوار می‌کند. اولین نقد وارد بر رویکرد ایشان در این بحث، همین نقیصه است که چرا این گروه موضعشان را به صورت دقیق و شفاف درباره معنای عقل مشخص نکرده‌اند؛ تکرر و تعدد آرای ایشان در این موضوع نیز به این آشفتگی می‌افزاید؛ عقلی که بخش چشمگیری از آثار این فرقه و رهبران آن، از جمله ابن تیمیه، را به خود اختصاص داده است. بیان ضمنی ابن تیمیه در تعریف واژه «عقل» که روشن‌ترین تعریف او در این موضوع است، واجد نکات ذیل است:

الف. وی هر جا به تعریف «عقل» در آثارش می‌پردازد می‌گوید «عقل» در لغت مسلمانان چنین است: «العقل فی لغة المسلمین» (ابن تیمیه، ۲۰۰۹: ۱۲۸/۱؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۴۴/۱؛ همو، ۱۴۲۴: ۱۶۳). به نظر می‌رسد او از به‌کاربردن این عبارت چند هدف دارد:

۱. ابن تیمیه این عبارت را به عنوان تعریض بر مخالفان خود و القای این مطلب که آنها در بیان دیدگاه‌هایشان به زبان و اصطلاحات رایج در بین مسلمانان پای‌بند نیستند به کار می‌برد. لاجرم برداشت و تحلیل آنها در بحث معناشناسی عقل، مبحثی وارداتی و اصالتاً متعلق به خارج از حوزه اسلام و اعتقادات مسلمانان است. شاهد مثال در اثبات این مطلب آن است که او در مقابل عبارت «العقل فی لغة المسلمین» به تحلیل

تعاریف فلاسفه از «عقل» اشاره می‌کند و می‌نویسد: «بَلْ مَا يَثْبَتُهُ الْمُتَفَلِّسَةُ مِنَ الْعَقْلِ باطل عند المسلمین بل هُوَ مِنَ اعْظَمِ الْكُفْرِ؛ آن معنایی را که فلاسفه برای عقل اثبات می‌کنند نزد مسلمانان باطل و بلکه کفرگویی است» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴: ۱۶۳). یا در جایی دیگر باز در مقابل عبارت «عقل در لغت مسلمانان» این جمله را به کار می‌برد: «والعقل فی لغة فلاسفة اليونان» (همان: ۲۲۷). تأمل در تعریف ابن تیمیه از «عقل» و به‌کاربردن عبارت «العقل فی لغة المسلمین» و تحلیل‌های بعدی آن درباره فلاسفه به وضوح حاکی از آن است که غرض اصلی وی از بیان این تعریف و تحلیل، اثبات کفر مخالفانش بوده است.

۲. ابن تیمیه در بیان دیدگاهش راجع به معناشناسی «عقل» و رد تعاریف مخالفان، تأکید می‌کند که واژه «عقل» در لغت و ادبیات مسلمانان که همان زبان عربی است، هرگز در مفهومی که فلاسفه مدّ نظر دارند و در آثارشان به کار می‌برند، استعمال نشده است. به عبارت دیگر، از منظر وی، به لحاظ لغوی، چنین کاربردی در زبان عرب مجهول و بیگانه است: «و لفظ العقل ... فی کلامهم غیر معناه فی لغة العرب؛ اصطلاح «عقل» نزد فلاسفه غیر از معنای آن در زبان عربی است» (همو، ۲۰۰۹: ۳۶۳/۵).

۳. او بر این اصل که به نظر خودش مهم‌ترین نکته است تأکید می‌کند که مفهوم مد نظر وی و پیروان و همفکرانش از «عقل»، مفهومی است که کتاب و سنت پیامبر (ص) و سلف اراده کرده‌اند و نزد عموم مسلمانان کاربرد دارد. لذا گاه در آثارش، در بیان معنای «عقل»، می‌نویسد: «فالعقل فی لغة الرسول و أصحابه و امته» (همو، ۱۴۲۴: ۲۲۷).

در تحلیل دیدگاه ابن تیمیه درباره معناشناسی عقل این مطلب مشهود است که وی در صدد اثبات تقابل تعاریف فلاسفه از «عقل» با مفاهیم قرآن و سنت است.

ب. ابن تیمیه عقل را «عرض» می‌داند. او این تعبیر از عقل را (عرضی بودن) مطابق با قواعد زبان عربی و اصطلاح مسلمانان دانسته و ضمن انتقاد شدید از کسانی که عقل را

ماهیت و معناشناسی عقل: تحلیل و نقد دیدگاه ابن تیمیه با انکا به حکمت صدرایی / ۴۷

جوهر می‌دانند، این گروه را به کفر و بدعت‌گذاری متهم می‌کند (همان: ۱۶۳). همچنین، در کتاب *درء التعارض* در این باره می‌نویسد: «فإن لفظ العقل في لغة المسلمين إنما يدل على عرضي؛ عقل در زبان مسلمانان فقط بر یک امر عرضی دلالت می‌کند» (همو، ۲۰۰۹: ۱۲۸/۱).

ج. ابن تیمیه در تعریف خود از «عقل» به تفاوت میان معنای اسمی و مصدری این واژه اشاره کرده و معتقد است «عقل»، مصدر عباراتی همچون «عَقَلَ، يَعْقِلُ، عَقْلًا» است که در این معنای مصدری بارها در قرآن به کار رفته است، مانند: «لعلهم يعقلون، لعلکم تعقلون، لهم قلوب لا يعقلون بها» (همو، ۱۴۲۴: ۲۲۷). همچنین، وی «عقل» را اسم آن قوه‌ای می‌داند که انسان با آن تعقل می‌کند و نیز علوم و رفتاری که محصول این قوه است نیز «عقل» خوانده می‌شود (همو، ۱۴۱۶: ۲۴۴/۱).

ابن تیمیه در بعضی از آثارش در تحلیل معناشناسی «عقل» از واژه «غریزه» به جای «قوه» استفاده کرده و گفته است عقل، همان غریزه‌ای است که در انسان وجود دارد. وی این نظرش را به حارث محاسبی و احمد بن حنبل منتسب می‌کند و می‌گوید آنها نیز «عقل» را «غریزه» می‌دانستند (همو، ۱۴۲۴: ۲۲۷).

ماحصل بحث اینکه، گذشته از معنای مصدری مد نظر ابن تیمیه از «عقل»، که همان ادراک کردن و تعقل کردن است، در تبیین معنای اسمی «عقل»، وی عقل را «عَرَضٌ» و نام قوه یا غریزه‌ای در وجود انسان تعریف کرد. نگاه عَرَضِی به عقل داشتن نشان از تقلیل و فروکاستن منزلت آن نزد ابن تیمیه و سلفیان پیرو او است. بر اساس دیدگاه ابراهیمی دینانی، این در حالی است که از منظر آیات و روایات و دیدگاه‌های عالمان و بزرگان اندیشه، عقل منزلتی ویژه داشته و به‌درستی وجه تمایز انسان از سایر حیوانات است. حال اگر بر اساس دیدگاه ابن تیمیه عقل در حد غریزه‌ای باشد که انسان امور معیشتش را همچون حیوانات (که حیاتشان را به مدد غریزه ادامه می‌دهند) تأمین کند، منزلت و جایگاه عقل بسیار تزلزل خواهد یافت (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۷/۱).

البته چنین استنباطی از تعریف ابن تیمیه از «عقل» قطعاً مشکل است. زیرا به صرف به‌کاربردن واژه «غریزه» در تعریف منقول از او این نتیجه حاصل نمی‌شود که او عقل را در انسان با غریزه در حیوانات برابر گرفته است، هرچند برداشت مذکور از تعریف وی با تعاریف لغوی و اصطلاحی معاصر از «عقل» تطبیق‌پذیر است، همان‌گونه که در *المعجم الوسیط* آمده است: «العقل ما یقابل الغریزة التي لا اختیار لها» (ابراهیم والآخرون، ۱۹۹۲: ۶۱۷/۲). همچنین، بر اساس دیدگاه برخی از پژوهشگران معاصر درباره تفاوت عقل و غریزه، عقل در بررسی پدیده‌ها به صورت روشمند عمل می‌کند، در حالی که تأثیر غریزه به صورت رفتار مشخص و معینی در خارج ظاهر می‌شود، همچون رفتار برخی حیوانات و حشرات (همان: ۲۷).

بی‌تردید تحلیل ابن تیمیه از عقل به عنوان غریزه از این جهت است که در نصوص و متون قدیمی، «عقل» و «غریزه» بارها به جای هم به کار رفته‌اند. بر همین اساس، می‌توان نتیجه گرفت تمایز و تفکیکی که امروزه بین این اصطلاح رایج است در آن زمان مرسوم نبوده است. مثلاً در تحلیل «غزالی» از ماهیت عقل نیز می‌بینیم که وی عقل را غریزه‌ای می‌خواند که به واسطه آن انسان از سایر حیوانات متمایز می‌شود (غزالی، بی‌تا: ۱۲۳/۱). به عبارت دیگر، غزالی این غریزه (عقل) را وجه تمایز انسان می‌داند و این مسئله نشان از این است که مفهوم رایج امروزی از «غریزه» مقصود او نبوده است، وگرنه بیان امتیاز بی‌معنا بود.

با این حال، در آثار ابن تیمیه گاه جملاتی دیده می‌شود که نشان از تنزل جایگاه عقل و ماهیت آن نزد وی دارد، به طوری که احساس می‌شود منزلت ممتاز و ویژه‌ای برای آن قائل نبوده و آن را هم‌رتبه سایر قوای طبیعی موجود در اجسام تلقی می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۲۴: ۸۰).

همچنین، ابن تیمیه، فلاسفه را به جعل حدیث در فضیلت عقل متهم می‌کند و می‌گوید این گروه حدیث «أول ما خلق الله العقل» را وضع کرده‌اند تا با سخن تابعان

ماهیت و معناشناسی عقل: تحلیل و نقد دیدگاه ابن تیمیه با اتکا به حکمت صدرایی / ۴۹

«ارسطو» که صادر اول عقل است، تطابق داشته باشد (همو، ۱۴۱۶: ۵۰۸/۳). صحت و سقم حدیث مذکور مجال دیگری می‌خواهد که در حوزه بحث این پژوهش نیست، اما از نوع موضع‌گیری ابن تیمیه در این باره روشن می‌شود که چگونه وی کوشیده است منزلت متعالی‌ای را که حکما برای عقل ترسیم می‌کرده‌اند به قوه و امری طبیعی فرو کاهد؛ گاه از طریق هم‌تراز کردن عقل با دیگر قوای طبیعی و گاه از راه نفی و انکار اعتبار احادیثی که در منزلت و فضیلت عقل، نقل شده‌اند.

موضع اکثر سلفیان هم در بحث معناشناسی عقل، به تبعیت از ابن تیمیه، تقلیل و فروکاستن جایگاه عقل از یک طرف و جعلی‌دانستن اکثر احادیث منقول در منزلت عقل از طرف دیگر است. حتی برخی از پژوهشگران از به‌کاربردن واژه «عقل» ابا دارند و معتقدند این لفظی است که متکلمان و فلاسفه آن را جعل کرده‌اند، در حالی که هیچ نصی در کتاب و سنت درباره واژه «عقل» نیامده است (عبدالله فالح، ۱۴۱۷: ۲۸۴). از قدیمی‌ترین افرادی که این موضع را درباره این نوع احادیث اتخاذ کرد ابن جوزی است (همان: ۴۷۱). این رویکرد قدمای سلفیه تا به امروز و در دیدگاه‌های سلفیان متأخر هم دیده می‌شود (البانی، ۱۴۰۸: ۱۵۹/۳؛ همان: ۵۳/۱).

### نقد دیدگاه ابن تیمیه در ماهیت و معناشناسی عقل با اتکا به حکمت صدرایی

ملاصدرا، برخلاف ابن تیمیه، بارها در آثارش به بحث معناشناسی عقل پرداخته است (شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۱۸/۳-۴۲۷ و ۵۱۳-۵۱۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۹۹-۲۰۸). وی معتقد است واژه «عقل» به دو صورت اشتراک لفظی و تشکیکی استعمال می‌شود. وی وقتی واژه «عقل» را مشترک لفظی لحاظ می‌کند، شش نمونه استعمال برای آن بیان می‌کند که هیچ کدام از اینها، تعریف ابن تیمیه از عقل را کاملاً تصدیق نمی‌کند. در هیچ کدام از تعاریف و مصادیق شش‌گانه ملاصدرا از «عقل»، این قوه به عنوان یک «امر عرضی» که در تعریف ابن تیمیه بر آن تأکید شده، تعریف نشده است.

ابن تیمیه تعاریف حکما از «عقل» را کفرگویی می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۴: ۱۶۳)، در حالی که هیچ کدام از تعاریف ملاصدرا از «عقل»، چه وقتی آن را به عنوان مشترک لفظی در نظر می‌گیرد و چه وقتی آن را امری تشکیکی می‌داند، در تضاد با موازین دینی و شرعی نیست. ابن تیمیه و پیروانش در این ادعایشان مبنی بر کفرگویی فلاسفه به هیچ دلیل نقلی و عقلی استناد نمی‌کنند و این شیوه بیان مطلب دور از ساحت تحلیل و تحقیق علمی است.

همچنین، ابن تیمیه در رد تعاریف مخالفانش، تأکید می‌کند که واژه «عقل» در لغت مسلمانان که همان زبان عربی است، هرگز در مفهومی که فلاسفه مد نظر دارند، استعمال نشده است (همو، ۲۰۰۹: ۳۶۳/۵). نیز تأکید می‌کند که مفهوم مد نظرش از عقل، مفهومی است که کتاب و سنت پیامبر (ص) و سلف اراده کرده‌اند (همو، ۱۴۲۴: ۲۲۷) و اصرار دارد تعاریف فلاسفه از عقل را در تقابل با مفاهیم قرآن و سنت معرفی کند. حال آنکه جمیع تعاریفی که مثلاً ملاصدرا در معناشناسی عقل مطرح می‌کند هیچ‌گونه معارضه‌ای با مفاهیم قرآن و سنت نداشته و حتی در بسیاری از مواقع مؤید دینی هم دارد (همو، ۱۴۱۰: ۴۱۸/۳-۴۲۷ و ۵۱۳-۵۱۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۹۹-۲۰۸).

ابن تیمیه عقل را «عرض» دانسته (همو، ۲۰۰۹: ۱۲۸/۱؛ همو، ۱۴۲۴: ۲۲۷) و به شدت از قائلان به جوهریت عقل انتقاد می‌کند، در حالی که در حکمت صدرایی ضمن تأکید بر اهمیت بحث معناشناسی عقل و لزوم تبیین آن در علمی مستقل در تبیین وجه اشتراک جمیع معانی عقل و جوهربودنش چنین بیان می‌شود:

بدان، مفهومی که در تمام معانی لفظ «عقل» با همه تباین و تشکیک آن وجود دارد و آنها را فراهم می‌آورد و آن غیرجسمانی بودن و صفت نبودن آن برای جسم و جسمانی است، از آن روی که جسمانی باشد و از آن جهت اشتراکش در این مفهوم، شایسته است که موضوع علم واحدی قرار گیرد و درباره آن کتاب واحدی وضع گردد که در آن از احوال، اقسام و عوارض ذاتی آن بحث شود (شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۲۹/۱).



ابن تیمیه در تحلیل معناشناسی «عقل» از واژه «غریزه» به جای «قوه» استفاده می‌کند. نگاه عرضی به عقل داشتن و آن را غریزه‌ای در وجود انسان دانستن نشان از تنزل و فروکاستن جایگاه عقل نزد وی است؛ حال آنکه از منظر آیات و روایات و آرای بزرگان اندیشه، عقل واجد منزلتی متعالی و ویژه، و وجه تمایز انسان از سایر حیوانات است. اما بر اساس باور او، عقل در حد غریزه‌ای است که آدمی به مدد آن امور معیشتش را همچون سایر حیوانات که وابسته به غرایزشان هستند، تأمین کند. در این رویکرد، جایگاه واقعی عقل آشکارا نادیده گرفته شده است. آیا این مفهوم مدّ نظر ابن تیمیه از واژه «عقل»، همان مفهومی است که ادعا می‌کرد بر اساس مفاهیم قرآن و سنت است؟ «فالعقل فی لغة الرسول و اصحابه ...» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴: ۲۲۷).

با بررسی اجمالی و مقایسه بین دو دیدگاه ملاصدرا و ابن تیمیه در بحث معناشناسی عقل به وضوح اثبات می‌شود که آرای ملاصدرا در این بحث به مفاهیم قرآن و سنت بسیار نزدیک‌تر است تا دیدگاه‌های ابن تیمیه. ابن تیمیه صراحتاً عقل را هم‌طراز سایر قوای طبیعی در موجودات می‌داند و با این رویکرد بر تنزل جایگاه آن در سطح سایر غرایز طبیعی تأکید می‌کند (همان: ۸۰)، در حالی که ملاصدرا در بحث معناشناسی عقل تأکید می‌کند که به لحاظ وسعت معنایی و اهمیت جایگاه عقل، باید آن را موضوع علم واحدی قرار داد و مستقلاً درباره‌اش تحقیق و پژوهش کرد (شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۲۹/۱).

ابن تیمیه ماهیت عقل را در حد غریزه‌ای هم‌طراز با سایر قوای طبیعی در موجودات معرفی می‌کند و از طرف دیگر ضمن رد دیدگاه فلاسفه مبنی بر جوهربودن عقل، آن را عرض می‌داند. اما ملاصدرا در تبیین ماهیت عقل، ضمن آنکه آن را از قوای نفس قلمداد می‌کند، عقل را ویژگی اصلی نفس در آخرین مرتبه کمال یا همان نفس ناطقه انسانی می‌داند که پس از عبور از مرتبه نفس نباتی و نفس حیوانی محقق می‌شود. نفس انسانی در این مقطع واجد ویژگی «عقل» یا «قوه مدرکه» است که نسبت به نفس نباتی و نفس حیوانی از مزیت‌های خاصی برخوردار است. ملاصدرا این مرتبه را شریف‌ترین

مرتبه نفس می‌داند (همو، ۱۴۱۰: ۵/۸)، یعنی مرتبه‌ای که در آن، نفس واجد قدرت تعقل می‌شود. در حالی که، در نگاه ابن تیمیه، محصول این مرتبه نفس که همان «عقل» و تعقل است، غریزه‌ای است در حدّ سایر قوای طبیعی که در موجودات و حیوانات وجود دارد. این رویکرد به ماهیت عقل را نمی‌توان وجه تمایز انسان از سایر حیوانات قرار داد. بر این اساس، اگر این وجه، هم‌معنا و هم‌تراز با سایر قوای طبیعی و غرایز موجود در حیوانات تبیین شود، ماهیتاً تفاوتی بین انسان و سایر حیوانات باقی نمی‌ماند. این موضوعی است که ابن تیمیه و پیروانش به آن توجه نکرده‌اند. به عبارت دیگر، گویی عقل در نگاه ابن تیمیه قوه‌ای است که در مرحله نفس حیوانی همچون سایر قوای طبیعی و غرایز حیوانات فعال است و این رویکرد محصولی جز منتفی دانستن نفس ناطقه انسانی ندارد؛ چراکه آنچه نفس ناطقه انسانی را معنا بخشیده و هویتش محسوب می‌شود، عقلانیت آن است. در حالی که ملاصدرا، برخلاف باور مذکور، می‌نویسد:

پس این نفس، در وجود انسان یعنی کمال اول، متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه مندرج است و در این جهت با نفس نباتی و حیوانی مشترک است و کلیه اعمال و افعال نفس نباتی و نفس حیوانی را در بدن انسان انجام می‌دهد، ولی بر آنها امتیاز دارد از این جهت که قادر است بر ادراک امور کلیه و انجام اعمال فکریه، و لذا برای این نفس دو قوه دیگر است به نام «قوه علامه» و دیگری «قوه عماله»، یعنی قوای این نفس انسانی، هم مدرک کلیات است و هم مدرک جزئیات، و همچنین در معانی و صور تصرف می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۲۲۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۰۳).

نقد دیگری که در دیدگاه ابن تیمیه درباره تبیین ماهیت عقل وجود دارد این است که وی به هیچ‌وجه به تجرد عقل قائل نیست و آن را موجودی متعین در عالم خارج نمی‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۴: ۳۰۷)، در حالی که این دیدگاه در نقطه تقابل با اعتقاد ملاصدرا به غیرجسمانی بودن و تجرد و تعین عقل است (شیرازی، ۱۳۹۱: ۲۲۹/۱).

### نتیجه

ابن تیمیه در تحلیل ماهیت عقل واجد دیدگاه خاصی است؛ با این تفصیل که ماهیت عقل را متعدد تعریف می‌کند و عقلی را که برای ورود به سمع، اصل است غیر از عقلی می‌داند که در بحث اسماء و صفات الاهی به رد تجسیم می‌پردازد. آنچه ابن تیمیه در باب تعدد ماهیت عقل می‌گوید، مطابق با بحثی نیست که فلاسفه و متکلمان درباره اقسام عقل مطرح کرده‌اند، مانند انقسام عقل به نظری و عملی یا مصادیق شش‌گانه‌ای که ملاصدرا برای عقل بیان کرده است. به عبارت دیگر، مقصود ابن تیمیه در این بحث این نیست که وجوه اختلاف واژه «عقل» را تبیین کند، بلکه صراحتاً به وجود دو گونه عقل اذعان دارد که ابطال یکی خللی به دیگری وارد نمی‌کند.

همچنین، ابن تیمیه در بحث معناشناسی و تبیین ماهیت عقل، فلاسفه را به جعل حدیث در فضیلت عقل متهم می‌کند و معتقد است این گروه با وضع حدیث «اول ما خلق الله العقل...» قصد دارند با سخن تابعان «ارسطو» که معتقدند صادر اول عقل است، هماهنگ شوند. به عبارت دیگر، او چنین منزلت و جایگاهی را که در مفهوم حدیث مذکور بر آن تأکید می‌شود، برای عقل قائل نیست؛ حال آنکه ملاصدرا ضمن تأکید بر صحت محتوای حدیث، اولین مخلوق خداوند را «عقل» معرفی می‌کند.

مقایسه دو رویکرد ملاصدرا و ابن تیمیه در بحث معناشناسی و ماهیت عقل، حکایت از اختلاف بسیار چشمگیر بین این دو دیدگاه دارد. ابن تیمیه با تبیین عقل در حدّ غریزه‌ای طبیعی و عَرَضی که جز در سایه موضوعش محقق نمی‌شود، منزلتش را تا حدّ ممکن فرو کاسته است. اما در مقابل، ملاصدرا با تشریح دقیق و گسترش بحث معناشناسی و ماهیت عقل سعی دارد جایگاه و کارکرد واقعی این قوه ادراک انسان را تبیین کند. او با تقسیم عقل به «نظری» و «عملی» تحلیل دقیقی از حوزه‌های کارکرد آن مطرح می‌کند.

ملاصدرا در اثبات جایگاه ویژه عقل، از وجوه مختلفی به تبیین این منزلت پرداخته است که نشان از تفاوت و عمق نگاه وی نسبت به ابن تیمیه در بحث معناشناسی و تبیین ماهیت عقل است. همچنین، صدرا در بیان ویژگی‌های عقل بر اساس حدیث مشهور «جنود عقل و جهل» که منقول از امام جعفر صادق (ع) است، ۷۵ صفت نورانی برای عقل تعریف کرد، که زیباترین بخش دیدگاه‌های وی در بحث تحلیل ماهیت عقل است.

ابن تیمیه در موضعی که راجع به چیستی عقل اتخاذ کرد، نقطه اتکا و حجّتش را در این رأی مفهوم مأخوذ از معارف قرآن، سنت پیامبر (ص)، صحابه و تابعین معرفی کرد. ملاصدرا نیز، همان‌طور که بیان شد، در بیان ویژگی‌های عقل به سخن امام جعفر صادق (ع) استناد کرد، البته اگر ابن تیمیه، جعفر بن محمد صادق (ع) را از تابعین سنت پیامبر بداندا!

به وضوح می‌بینیم که دیدگاه ملاصدرا در بحث ماهیت و معناشناسی عقل به معارف قرآن و سنت نزدیک‌تر است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «أن في النار قوة تقتضي التسخين و في الماء قوة تقتضي التبريد و كذلك في العين قوة تقتضي الابصار و في اللسان قوة تقتضي الذوق و يثبتون الطبيعة التي تسمى الغريزة والنحيظة والخلق والعادة و نحو ذلك من الاسماء و لهذا كان السلف كاحمد بن حنبل والحارث المحاسبی و غيرهما يقولون العقل غريزة».

## منابع

قرآن کریم.

ابراهیم، مصطفی؛ والآخرون (۱۹۹۲). المعجم الوسيط، استانبول: دار الدعوة.  
ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۷۹). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو.  
ابن تیمیة، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۱۶). مجموعة الفتاوى، تحقیق: مروان کجک، مصر: دار الحکمة الطیبة.

ابن تیمیة، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۲۲). بغیة المرتاد، بی‌جا: مکتبه العلوم والحکم.  
ابن تیمیة، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۲۴). الرد علی المنطقیین، بیروت: دار الکتب العلمیة.  
ابن تیمیة، احمد بن عبد الحلیم (۲۰۰۹). درء تعارض العقل والنقل، تحقیق: عبد اللطیف عبد الرحمن، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابو شیخی، زبیر (۱۴۱۵). تکامل المنهج المعرفی عند ابن تیمیة، قاهره: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.  
البانی، محمد ناصر الدین (۱۴۰۵). سلسلة الاحادیث الصحیح، بیروت: المکتب الاسلامی.  
البانی، محمد ناصر الدین (۱۴۰۸). سلسلة الاحادیث الضعیفة، ریاض: مکتبه المعارف.  
شیرازی، صدر الدین محمد (۱۳۹۱). شرح اصول الکافی (نسخه خطی)، تهران: مکتبه المحمودی.  
شیرازی، صدر الدین محمد (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

عبد الله فالج، ابی عبد الله عامر (۱۴۱۷). معجم الفاظ العقیة، مقدمه: ابن جبر بن وهابی، ریاض: مکتبه العبیکان.

غزالی، محمد بن محمد (بی‌تا). احیاء علوم الدین، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
کٹانی، محمد (۱۴۲۱). جدل العقل والنقل فی مناهج التفكير الاسلامی، بی‌جا: دار البیضاء.  
محمد، یحیی (۲۰۰۵). فهم الدین والواقع، بیروت: دار الهادی.

## References

The Holy Quran

- Abdollah Faleh, Abu Abdollah Amer. 1996. *Mojam Alfaz al-Aghidah (Lexicon of Faith)*, Foreworded by Ibn Jabr ibn Wahhabi, Riyadh: Al-Abikan Press. [in Arabic]
- Abu Sheikhi, Zobayr. 1994. *Takamol al-Manaj al-Moarrefi end Ibn Taymiyyah (Integration of the Cognitive Approach of Ibn Taymiyyah)*, Cairo: The International Institute of Islamic Thought. [in Arabic]
- Albani, Mohammad Naser al-Din. 1984. *Selseleh al-Ahadith al-Sahih (The Series of Authentic Hadiths)*, Beirut: The Islamic Office. [in Arabic]
- Albani, Mohammad Naser al-Din. 1987. *Selseleh al-Ahadith al-Zaifah (The Series of Weak Hadiths)*, Riyadh: Knowledge Library. [in Arabic]
- Ghazali, Mohammad ibn Mohammad. n.d. *Ehya Olum al-Din (Revival of the Sciences of Religion)*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 1995. *Majmuah al-Fatawa (Collection of Rulings)*, Researched by Marwan Kajak, Egypt: The House of Good Wisdom. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 2001. *Boghyah al-Mortad*, n.p: Sciences and Wisdom Press. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 2003. *Al-Radd ala al-Manteghiyin (Reply to Logicians)*, Beirut: Scientific Books House. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 2009. *Dar Taaroz al-Aghl wa al-Naghl (Warding off the Conflict of Reason and Tradition)*, Researched by Abd al-Latif Abd al-Raman, Beirut: Scientific Books House. [in Arabic]
- Ibrahim, Mostafa; et al. 1992. *Al-Mojam al-Wasit*, Istanbul: The House of Dawah. [in Arabic]
- Ibrahimi Dinani, Gholam Hoseyn. 2000. *Majaray Fekr Falsafi dar Jahan Islam (The Story of Philosophical Thought in the Islamic World)*, Tehran: New Design, vol. 3. [in Farsi]
- Kattani, Mohammad. 2000. *Jadal al-Aghl wa al-Naghl fi Manahej al-Tafkir al-Islami (Controversy between Reason and Tradition over Islamic Thinking Methods)*, n.p: White House. [in Arabic]

- Mohammad, Yahya. 2005. *Fahm al-Din wa al-Waghe (Understanding Religion and Reality)*, Beirut: House of Guidance. [in Arabic]
- Shirazi, Sadr al-Din Mohammad. 1975. *Al-Mabda wa al-Maad (Origin and Resurrection)*, Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [in Arabic]
- Shirazi, Sadr al-Din Mohammad. 1981. *Al-Shawahed al-Robubiyah (Evidence of God's Lordship)*, Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Mashhad: University Publishing Center. [in Arabic]
- Shirazi, Sadr al-Din Mohammad. 1989. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Arbaah (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Shirazi, Sadr al-Din Mohammad. 2012. *Sharh Osul al-Kafi, Noskheh Khatti (Commentary of the Principles of Kafi, Manuscript)*, Tehran: Al-Mahmudi Press. [in Arabic]