

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت  
سال هفتم، بهار ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۲۳

## شان انگیزشی عقل در حدیث

تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۴

تاریخ تأیید: ۹۳/۹/۱۹

\* محمدحسین رجائی  
\*\* سید محمود موسوی  
\*\*\* هادی صادقی

از نگاه منابع دینی، عقل جایگاهی ارزشی دارد. شئون ارزشی عقل هم شامل دریافت و نیل به حقایق امور و ادراکات شایسته و بایسته است، که شأن علمی و ادراکی یا به تعبیری عقل نظری خوانده می‌شود، و هم شامل بعث و تحریک عقل و نقش آن در امامت و اداره امور نفوس و ابدان مادی و مثالی موجود در انسان و تدبیر ادراکات و تحریکات نفوس و ابدان و، در پی آن، اراده و صدور فعل ادراکی و تحریکی از نفوس و ابدان است، که شأن تحریکی و انگیزشی یا به تعبیری عقل عملی خوانده می‌شود. لازمه فعلیت شأن ارزشی عقل در انسان تعلق گوهر عقل به انسان و تعبیه آن در فطرت اوست. عقل فطری تا به وجود انسان تعلق نگیرد (مرتبه آدمیت و وجه تمایز آن با حیوان) و بر نفوس و ابدان موجود در فطرت او اشراف و سلطه فعلی نیابد قوا و جنودش به فعلیت نرسیده، تکمیل نمی‌گردد (مرتبه انسانیت با درجات آن). افعال و قوای ادراکی و

\* دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

\*\*\* دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث.

تحریکی نفوس و ابدان تحت امامت و امارت و سلطنت و اداره و تدبیر عقل از بند قوا و جنود جهل و افعال جاهلانۀ متعلق به نفوس و ابدان به سبب محدودیت‌های ابدان مادی و مثالی و نفوس نباتی و حیوانی، و اقتضائات آنها، از جمله امارت و سلطنت هواها و خواسته‌های نفس اماره حیوانی، رهایی می‌یابند و به قوای عقل و افعال ادراکی و تحریکی عقلانی مبدل می‌شوند. افعال ادراکی و تحریکی قوا و جنود عقل نیز قلب حیوانی را تحت تأثیر قرار داده، ادراکات و تحریکات حیوانی و امیال نازل را به ادراکات و تحریکات انسانی و امیال عالی و گرایش‌ها و رانش‌های متعالی تبدیل می‌سازند و قلب حیوانی را به قلب انسانی تغییر می‌دهند؛ همان‌گونه که در صورت سلطه نفس بر عقل، قوا و افعال عقلانی و انسانی به قوا و افعال جهلانی و حیوانی و شیطانی تبدیل می‌شوند و عقل در سایه آن، تغییر ماهیت داده، به دها و نکرا تبدیل می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** عقل عملی، عقل نظری، شأن انگیزشی، شأن ادراکی، قلب.

#### مقدمه

واژه «عقل» دارای گستره معنایی فراوان در فرهنگ محاوره عموم مردم و متدینان و زبان ادله دینی است. استعمال عقل در برخی از این معانی به اشتراک لفظی، یا به حقیقت و مجاز با عنایت به وجه مناسبت آن معانی با معنای حقیقی آن است و نمی‌توان بر همه معانی عقل به نسق واحد حکم کرد. تحقیق درباره همه استعمالات و معانی عقل و ارتباط آنها با یکدیگر در حد این مقاله نیست؛ بحث از همه معانی عقل در اصطلاح دینی و خانواده اخبار نیز خود فرصتی مضاعف می‌طلبد. اما در بین اصطلاحات دینی و روایی عقل، بسیاری مباحث مربوط به عقل فطری انسانی است که از مهم‌ترین و رایج‌ترین اصطلاحات عقل در حوزه انسان‌شناسی، معرفت‌نفس و معرفت‌شناسی دینی می‌باشد. طبق این

اصطلاح، گوهر عقل فطری در انسان دارای شئون متعدد است که با شناسایی آنها ماهیت عقل فطری بهتر شناخته می‌شود. مراد از شئون عقل نیز توانایی‌ها و کارکردهای عقل بر اساس سرشت قدسی و فطرت الهی آن است که شامل همه شئون ارزشی و معنوی عقل با مراتب آن در پیراستگی از امور دانی و رفعت شأن آن در مراتب عالی است. این شئون در یک دسته‌بندی کلی به شأن ادراکی و شأن تحریکی تقسیم می‌شود.

فصل الخطاب اختلافات و رفع‌کننده تحیرات و شبهات درباره حقیقت و شئون عقل فطری در اصطلاح دین ادله معتبر دینی است، به شرط آنکه هنگام مراجعه به آن ادله، ذهن خود را از معانی رایج و مصطلح عقل در بین مردم و صاحبان علوم خالی نماییم و قلب را از تمایلات ناشی از درک معانی و مصطلحات فارغ سازیم. در این صورت، به قطع، نمی‌توانیم حکم کنیم که شأن عقل در منابع دینی، به‌ویژه روایات، منحصر در ادراک باشد، بلکه به‌سبب اطلاق و استعمال در توصیف عقل و شواهد و قراین متصل و منفصل در آیات و روایات و با توجه به معنای عقل در علم لغت و وجه تسمیه عقل در برخی روایات و با ملاحظه واژه‌های مترادف عقل در آیات و روایات، مانند حجر، حجی، نُهی، لب، می‌توانیم حکم کنیم که در فرهنگ وحی و در نگاه صاحبان عصمت، گوهر فطری عقل دارای شئون علمی و عملی است. اما به جهت فقدان تحقیقی نسبتاً جامع درباره معانی و اصطلاحات وارد شده در خانواده اخبار - بلکه طوایفی از اخبار - و اتخاذ معانی مختلف از عقل با استناد به برخی روایات، بین معانی و شئون عقل در روایات با معانی رایج یا مصطلح عقل در بین مردم و نخبگان خلط شده و معنای عقل به قوه ادراکی و شأن آن به ادراک خلاصه شده است. در این صورت است

که شأن حقیقی وارد شده برای عقل در منابع دینی نزول می‌یابد. افزون بر این، اگر شأن عقل را در ادراک منحصر نماییم، باز مطابق ویژگی ادراک خاص عقل در منابع دینی، می‌بایست جوهر تحریک را در ادراک عقل لحاظ کنیم و ملتزم به ادراک محرک شویم. اما ثابت خواهیم کرد که طبق منابع دینی، عقل علاوه بر ادراک محرک دارای تحریک شناختی یا فراشناختی نیز می‌باشد. بنابراین، در این تحقیق می‌کوشیم به قدر و وسع، شأن انگیزشی و تحریکی عقل فطری را براساس منابع قرآن و حدیث بازشناسی نماییم، اما قبل از بیان مستوفای آن، نیم‌نگاهی به شأن ادراکی عقل می‌اندازیم.

#### خلاصه‌ای از دیدگاه برخی اندیشمندان مسلمان درباره عقل عملی

یکی از تقسیمات رایج عقل در بین اندیشمندان تقسیم آن به عقل نظری و عقل عملی است. اصطلاح عقل نظری و عقل عملی از یونان قدیم الهام گرفته شده است، زیرا یونانیان قدیم و پیروان ارسطو و مشائین علوم را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کردند؛ حکمت نظری را مربوط به عقل نظری و حکمت عملی را مربوط به عقل عملی می‌دانستند. عقل نظری از دیدگاه ارسطو عقل کلی‌نگر و انتزاعی بود که سرمایه‌اش علوم کلی و نظری (حکمت نظری) بوده، به حوزه الهیات، ریاضیات و طبیعیات تعلق می‌گرفت، و عقل عملی عقل جزئی‌نگر منسوب به عمل انسان بود که سرمایه‌اش علوم عملی (حکمت عملی) بوده، به حوزه اخلاق فردی، اخلاق خانوادگی (تدبیر منزل) و اخلاق اجتماعی (سیاست ملّی) تعلق می‌گرفت.<sup>۱</sup>

۱. عقل عملی در نگاه ارسطو مقداری با عقل عملی در نگاه پیرو اسلامی ارسطو یعنی

به تدریج، عقل نظری و عقل عملی در کلمات اندیشمندان مسلمان به کار گرفته می‌شد و بسیاری از فیلسوفان، متکلمان، عارفان، فقیهان، علمای اخلاق و دیگران در آثار خود از عقل عملی در کنار عقل نظری نام می‌بردند. در این بین، فیلسوفان آرای گوناگونی در تفسیر آن ارائه می‌نمودند. از آنجاکه بیان آرای همه فیلسوفان، حتی فیلسوفان مشرب واحد، مجالی گسترده می‌طلبد، ما به برخی از این آرا اشاره می‌کنیم.

در یک طرف، در کلمات بعضی از فیلسوفان، اطلاق عقل عملی تنها به نحو اشتراک لفظی بر برخی امور نظری و امور عملی نفس ممکن شمرده شده است. بعضی نیز، باصراحت، شأن فعلی عقل عملی یا فعلیت عملی عقل و تسمیه قوه‌ای مستقل از عقل مُدرک نظری در نفس را با شأنی غیرادراکی به نام عقل عملی نپذیرفته و حقیقت هر دو را واحد و شأن هر دو را ادراک دانسته‌اند. در طرف دیگر، در کلمات بسیاری از فیلسوفان، این حقیقت را می‌یابیم که نفس انسانی از یک سو دارای شأن قبول علم کلی و انفعال ادراکی از مبادی و مصادر عالی علم و از سوی دیگر دارای شأن کُنشی و فعلی در قوای نفس و بدن معرفی شده است. توان نفس، به لحاظ نخست، یعنی انفعال علمی و ادراکی از مافوق، قوه عالمه (علامه) یا قوه علمیّه (نظریّه) یا قوه عقل نظری و، به لحاظ

ابن سینا متفاوت است. به گفته ژیلسون، تمییز دو جنبه علوی و سفلی نفس که موجب تمییز دو قوه نظری و عملی از یکدیگر در آرای ابن سینا می‌شود با نظر ارسطو تفاوت دارد. عقل عملی ابن سینا اعم از عقل عملی ارسطوست، یعنی علاوه بر تعهد وظایف این عقل طبق رأی ارسطو همه قوای حیاتی [نباتی] و اعمال حیوانی را مشروط بر اینکه صادر از بدنی باشد که نفس ناطقه مدبر آن است مشتمل است، مثل خنده به سبب تعجب یا سرخی رنگ چهره به سبب حیا. (ر. ک. داودی، ۱۳۸۷: ۳۰۵)

دوم، یعنی فعلیت در مادون، قوه عامله (عمّاله) یا قوه عملیه یا قوه عقل عملی خوانده شده است. بنابراین، دو دیدگاه عمده در تفسیر عقل عملی در بین آرای فیلسوفان اسلامی، اعم از مشائیان و اشراقیان، ارائه شده است:

دیدگاه نخست این است که با تأمل در ادراکات خود درمی‌یابیم که دارای دو دسته مُدرکات هستیم: ۱. مُدرکاتی که حصول آن به طور مستقیم موجب پیدایش و صدور فعل از انسان نمی‌شود، بلکه مدرک از قبیل «هست» و «نیست» و از نوع علوم و حکم نظری است، مانند حکم عقل به استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین. پس، این گونه مُدرکات مربوط به حوزه عمل انسان نبوده، موضوع آن افعال اختیاری انسان نیست و موجودیت آن بستگی به اختیار انسان ندارد. قوه ادراک این دسته از مدرکات و علوم عقل نظری خوانده شده است. ۲. ادراکاتی، که برخلاف دسته اول، بین انسان و افعال ارادی او واسطه می‌شوند، و با عمل او مرتبطند؛ موضوع این دسته از ادراکات افعال اختیاری انسان است و این دسته از مدرکات از نوع علوم و حکم عملی است، مانند حُسن صدق و عدل و قبح کذب و ظلم. قوه ادراک این دسته از مُدرکات و علوم عقل عملی نامیده شده است. نزد غالب این گروه از فیلسوفان، قوه عقل نظری و قوه عقل عملی دارای یک عملکرد: کارکرد ادراکی هستند. فیلسوفانی نظیر فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا در برخی آثارش بر این دیدگاه تأکید می‌ورزند.

دیدگاه دوم در تفسیر عقل عملی این است که عقل عملی مبدأ عمل، حرکت و اراده تلقی شده است و عقل نظری مصدر و مبدأ همه ادراکات نظری و عملی کلی و جزئی می‌باشد. در نتیجه، شأن عقل نظری با عقل عملی متفاوت است: عقل نظری از مقوله ادراک، و عقل عملی از مقوله عمل و تحریک است.

فیلسوفانی نظیر بهمنیار، قطب‌الدین رازی، ملاصدرا در برخی آثارش، محمدمهدی نراقی، ملاهادی سبزواری و برخی فیلسوفان معاصر بر این دیدگاه تأکید می‌ورزند.

در هر دو گروه کلمات فیلسوفان مختلف است؛ در گروه نخست، برخی مشائین متقدم، مانند فارابی و ابن‌سینا، کار عقل عملی را از مقوله استخراج و استنباط رأی جزئی از رأی کلی در امور عملی و مربوط به عمل انسان دانسته‌اند. فارابی در کتاب *فصوص الحکمة* عقل عملی را قوه‌ای می‌داند که نفس به واسطه آن مبدأ افعال می‌گردد. وی در توضیح وساطت عقل عملی در مبدئیت نفس نسبت به افعال اظهار می‌نماید: «هنگامی که نفس اراده نماید که صدق جزئی را واقع سازد، همانا [این کار را] به واسطه استخراج رأی جزئی از رأی کلی انجام می‌دهد، و عقل عملی به سبب علمی که به آن جزئی دارد، این صدق را انجام می‌دهد.» (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۳۲) او همچنین در کتاب *الاعمال الفلسفیه* شأن عقل عملی را تحصیل مُدرکات جزئی می‌شمارد. (همو، ۱۴۱۳: ۳۶۲ - ۳۷۰). فارابی در کتاب *فصول منتزعة* نیز محصّلات عقل عملی را به تحصیل مقدمات [عقلیه] تفسیر می‌کند. او به حصول مقدماتی به سبب قوه عقل عملی در اثر کثرت تجارب امور و طول مشاهده اشیا محسوسه اشاره می‌کند که به واسطه این مقدمات بر امور تأثیرگذار و بر امور که باید از آنها اجتناب کرد وقوف می‌یابد. (همو، ۱۳۸۲: ۴۲)

در آرای فارابی در جاهای مختلف، کارکرد ادراکی عقل عملی مانند علم به مُدرکات جزئی، حصول مقدمات در اثر کثرت تجارب و طول مشاهده اشیا محسوس، و وقوف علمی به امور تأثیرگذار مشهود است، تا جایی که حکیم سبزواری به نقل از فارابی درباره قوه نظریه (عقل نظری) و قوه عملیه (عقل

عملی) می‌نویسد: «[قوة] نظریه آن است که انسان علم به آنچه را که شأنش عمل کردن بدان نیست به دست آورد؛ و [قوة] عملیه آن است که انسان به واسطه آن آنچه را که شأنش عمل نمودن بدان است می‌شناسد.» (سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۱۰)

شیخ محمدتقی آملی نیز در تعلیقه خود بر شرح منظومه، در توضیح و تأیید کلام منقول از فارابی، قوة عالمه و قوة عامله را از مراتب عاقله دانسته، عاقله را حالتی برای نفس از آن حیث که اشیا را درک می‌کند می‌شمارد و تقسیم قوة مدرکه به عالمه و عامله و عقل نظری و عقل عملی را از ناحیه اختلاف اشیا می‌داند، که اگر چنین نباشد، طبق نظر ایشان، قوة عقل بنابر هر دو تقدیر عالمه است. از این رو، ایشان پیشنهاد می‌دهد - همان‌گونه که در کتب اخلاق آمده است - علم به مکاشفه و معامله تقسیم شود، نه عقل به نظری و عملی. (آملی، بی‌تا: ۳۷۴/۲)

ابن سینا نیز در *الاشارات و التنبیها* قایل به شأن ادراکی عقل عملی است که با استعانت از عقل نظری در رأی کلی به رأی جزئی منتقل می‌شود. (طوسی [خواجه]، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲) خواجه طوسی نیز در *شرح الاشارات و التنبیها* معتقد است: عقل عملی با استعانت از عقل نظری از رأی کلی به رأی جزئی منتقل می‌شود. (همان: ۳۵۳/۲) علامه حلی، شاگرد خواجه، نیز اطلاق عقل عملی را بر سه امر ممکن می‌شمارد: قوة تمییز بین امور حسن و قبیح، مقدماتی که به وسیله آنها امور حسن و قبیح استنباط می‌شود، و فعل امور حسن و قبیح. (حلی، ۱۴۱۵: ۲۳۵)

برخی اشراقیین، نظیر ملاصدرا در *الحکمة المتعالیة*، بعد از تقسیم نفس انسانی به عامله (قوه عملیه) و عالمه (قوه نظریه) شأن هر کدام از این قوا را جداگانه تصویر نموده است: شأن عالمه اتصال نفس به مفارقات (مبادی عالیه) و انفعال



[علمی] و استفاده علوم و حقایق از آنهاست و شأن عامله تدبیر بدن حسب حکم قوه نظریه است و کمال قوه عامله نیز تسلط بر سایر قوای حیوانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱/۱۳۰)

علامه محمدحسین طباطبایی نیز در پاسخ به این شبهه که عقل عملی و احساسات فطری انسان بدون دعوت انبیا علیهم السلام کفایت نمی‌کند به توضیح معنای عقل عملی و جریان آن در افعال انسان پرداخته، اظهار می‌نماید: «آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است که به حسن و قبح حکم می‌کند و برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۲/۱۴۸) همچنین، علامه طباطبایی در جای دیگر، ضمن بیان گونه‌های علوم و ادراکات، مُدرکات عقل عملی را ادراکاتی می‌داند که اساساً انسان به وسیله آن در پی جلب کمال برای خود است، و برخلاف قسم اول (مُدِرکات عقل نظری) از امور خارجی حکایت نمی‌کند و از محدوده عمل خارج نیست، بلکه از نوع بایدها و نبایدها و حسن‌ها و قبح‌های عملی است و افعال ارادی به توسط آنها تمام می‌شود. (طباطبایی، بی‌تا: ۲/۱۱۴-۱۱۵) سخن از مُدرکات عقل عملی و دعوت آن به حق شاهد واضحی بر کارکرد ادراکی عقل عملی از دیدگاه علامه است.

وجه اشتراک آرای این دسته از فیلسوفان - به جز رأی خواجه که معتقد بود عقل عملی بر حسب رأی جزئی عمل می‌کند و به جز رأی علامه حلی که اطلاق عقل عملی را بر فعل ممکن شمرد - اصل شأن ادراکی عقل نظری و عقل عملی (قطع نظر از کلیت یا جزئیت آنها) است، اما نقطه افتراق این آرا یکی در این

است که برخی عقل نظری را به مدرکات نظری و عقل عملی را به مدرکات عملی انسان اختصاص داده‌اند در حالی که برخی دیگر، مانند علامه طباطبایی، سنخ ادراکات عقل عملی را به عمل انسان اختصاص نداده‌اند، بلکه آن را به گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که در موجودات دیگر، حتی در خداوند نیز بسط می‌یابد، بلکه حتی مدرکات عقل عملی مربوط به صرف اعمال هم نیست و شامل اشیاء و ذوات، اوصاف و افعال اختیاری و غیراختیاری انسان و غیرانسان و اوصاف و افعال الهی به جهات مختلف می‌گردد. نقطه افتراق دیگر در این است که در برخی آراء، مانند رأی ملاصدرا، به نحوی بین مدرکات کلی و جزئی تفصیل داده شده و دامنه عقل عملی به علوم و مدرکات جزئی محدود شده است برخلاف برخی کلمات دیگر، مانند کلام علامه حلی، که در آنها بین مدرکات جزئی و کلی تفصیل داده نشده است. نقطه افتراق سوم در مبدأ این دو نوع عقل است: شیخ محمدتقی آملی، تصریح نموده که مبدأ این دو گونه ادراک - یعنی عقل نظری و عقل عملی - قوه مُدرِکَة واحد به نام عاقله می‌باشد. (آملی، بی‌تا: ۳۷۴/۲) در مقابل، ملاصدرا در بعضی کلماتش عقل عملی و عقل نظری را دو قوه با دو سنخ ادراک و مدرکات مختلف می‌شمارد، که سنخ یکی ادراکات کلی غیرمربوط به افعال انسانی و سنخ دیگری ادراکات جزئی مربوط به افعال انسانی است. به هر حال، طبق دیدگاه این فیلسوفان، تنويع عقل به نظری و عملی می‌تواند ناظر به دو قوه مُدرِکَة یا یک قوه با دو سنخ ادراک باشد.

کلمات فیلسوفان مشاء و اشراق پیرو دیدگاه دوم نیز متفاوت است؛ این دسته از فیلسوفان غالباً عقل محرک عملی را دارای مبدئی جدا از عقل مُدرِک نظری در نفس انسانی تصویر کرده‌اند. مثلاً، بهمنیار عقل عملی را بر قوه عامله و مدبیره

بدن اطلاق کرده و کمال این قوه را دارا نبودن هیئت اذعانیه (هیئت علمیه و تصدیقیه) بلکه تسلط بر سایر قوای بدن حسب حکم قوه نظریه (عالمه) دانسته است. بهمنیار بعد از بیان قوای عامله و عالمه و مراتب قوه عالمه، یعنی عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد، قوه عامله (عقل عملی) را مدبر بدن و خادم جمیع قوای بدن دانسته است که عقل نظری به واسطه آن استعمال و استکمال می‌یابد. (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۱۱۹) قطب‌الدین رازی نیز اطلاق عقل را بر عقل نظری و عقل عملی به اشتراک لفظی دانسته، قوه‌ای که نفس با آن اشیاء را ادراک می‌کند عقل نظری، و قوه‌ای که نفس به وسیله آن مبدأ فعل می‌شود عقل عملی می‌خواند. (طوسی/خواجه، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲ - ۳۵۳)

حکیم سبزواری نیز در شرح منظومه بخش حکمت، نفس را دارای شئون علم و عمل و قوای علامه و عماله دانسته و قوه علامه را عقل نظری و قوه عماله را عقل عملی نامیده است. (سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۱۰) مرحوم نراقی نیز شأن عقل نظری را مطلق ادراک و ارشاد و شأن عقل عملی را انفاذدهنده این ارشادات می‌خواند. (نراقی، ۱۳۸۳: ۵۷/۱)

آیت الله جوادی آملی از فیلسوفان معاصر پیرو حکمت متعالیه نیز، با اشاره به پیوند علم و عمل و رهبری علم (حکمت نظری و حکمت عملی) نسبت به عمل در انسان، اصطلاح عقل نظری و عقل عملی را در معنای اخیر به کار گرفته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳) همچنین، ایشان در کتاب فطرت در قرآن اشاره می‌کند که عقل نظری از سنخ ادراک، علم و اندیشه است و عقل عملی از سنخ عمل و کوشش است. از این رو، عقل عملی در جایی است که ایمان، تصمیم، عزم، اخلاص و مانند آن مطرح باشد، یعنی جایی که عمل شروع می‌شود و گرایش در کار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۰ / ۳)

تحریکی نفس نیز معتقد است عقل عملی دو اصطلاح دارد: در اصطلاح اولی، عقل عملی مدرک مطالب حکمت عملی (باید و نباید) است که این اصطلاح رایج است، اما در اصطلاح دوم ادراک حکمت عملی، مانند ادراک حکمت نظری فقط بر عهده عقل نظری است که مسئول جزم و علم است، اما عزم، تصمیم، اراده، اخلاص و سایر مطالب [تحریکی، فعلی و] عملی همگی بر عهده عقل عملی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۳) طبق رأی آیت‌الله جوادی، اطلاق عقل بر قوه عمّاله، که مسئول عزم و اراده است، می‌تواند به اشتراک لفظی باشد. آنچه از کلمات این گروه از فیلسوفان به دست می‌آید این است که قوه عمّاله قوه‌ای جدا از قوه علّامه است، اما اینکه این دو قوه دارای مبدئی جداگانه از یکدیگر در نفس انسانی باشند، استفاده نمی‌شود.

### نیم‌نگاهی به شأن ادراکی عقل در منابع دینی

مراد از شأن ادراکی عقل هر نوع ادراک منسوب به نفوس مختلف موجود در انسان نیست، بلکه مراد ادراکات روح و قلب و نفس ناطقه انسانی است. سایر ادراکات نفس حیوانی به لحاظ آنکه تحت مدیریت و تدبیر عقل انسانی واقع می‌شوند به ادراکات انسانی تغییر کارکرد یا ماهیت می‌دهند. تفاوت اصلی ادراکات خیالی و وهمی نفس حیوانی با ادراکات عقلی نفس انسانی در حرکت‌آفرینی ادراک عقل به سمت خیرات است. یکی از این افعال ادراکی نفس انسانی عقل است. در قرآن، قوه عقل به معنای اسمی آن نیامده است اما فعل عقل ورزی آمده است، مانند آیات: «آن را پس از فهمیدنش دگرگون می‌کردند، در حالی که می‌دانستند» (بقره: ۱۷۵) و «اگر گوش می‌دادیم و می‌فهمیدیم، در میان اهل سعیر نمی‌بودیم» (ملک: ۱۰) و «جز دانایان آن را درک نمی‌کنند» (عنکبوت: ۴۳).

بسیاری از مترجمان، عقل در این آیات را به «فهم» ترجمه کرده‌اند. گروه‌های مختلف احادیث نیز بر کارکرد ادراکی عقل دلالت دارند. گروهی از این احادیث هم‌زمان بر چندین کارکرد ادراک امور نظری و ادراک امور عملی دلالت دارند، مانند روایت احمد بن محمد از ابوالحسن علی‌علیه السلام: «قوام اصلی انسان عقل اوست، و فطانت و فهم و حفظ و علم از عقل نشئت می‌گیرد؛ ... پس، هنگامی که تأیید عقلش از نور بود، عالم و حافظ و ذاکر و فطن و فهم باشد. پس، به وسیله آن کیف و لم و حیث را می‌داند.» (شیخ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵/۱) و گروه دیگر بر یک فعل ادراکی مانند معرفت تأکید می‌ورزند، مانند روایت ابوایوب بغدادی از ابوالحسن علی‌علیه السلام: «به وسیله عقل، صادق بر خدا شناخته می‌شود. پس، او را تصدیق می‌کند. و دروغگوی بر خدا شناخته می‌شود. پس، او را تکذیب می‌کند.» (همان) و روایت حسن بن عمار از ابوالحسن علی‌علیه السلام: «پس، بندگان خدا به وسیله عقل خالقشان را می‌شناسند و اینکه مخلوق اویند و اینکه خدا مدبر ایشان است و آنها تحت تدبیر اویند ... و به وسیله عقل، حسن را از قبیح می‌شناسند.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸/۱-۲۹) و روایت امیرالمؤمنین علی‌علیه السلام: «چشم خود را از آنچه لایق به دین تو نیست و قلب تو آن را نمی‌پسندد و عقل تو آن را انکار می‌ورزد، پایین انداز.» (تفسیر منسوب به امام جعفر صادق علی‌علیه السلام، ۱۴۰۰: ۹) مراد از انکار عقل، به یک احتمال،

۱ «دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ وَالْبِقَالُ يَكْمُلُ وَهُوَ دَلِيلُهُ وَ مُبْصِرُهُ وَ مِفْتَاحُ أَمْرِهِ، فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ عَقْلِهِ مِنَ النُّورِ كَانَ عَالِمًا حَافِظًا ذَاكِرًا فَطِنًا فَهَمًّا فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ وَ لِمَ وَ حَيْثُ».

۲ «فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ ... وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ».

حوزه عقل نظری و درک آن نسبت به اعمال منکر و ناشایسته و نابایسته است. در این روایات، معارف مربوط به حقایق و واقعیات، مانند معرفت خالق و مخلوق و نورانیت علم و ظلمانیت جهل، و معارف مربوط به عمل انسان، مانند اعمال حسن و قبیح و معروف و منکر، مطرح شده است. طبق این روایات و طوایف دیگر، عقل ادات معرفت حقیقت، قوه مُدرک حُسن و قُبْح و باید و نبایدهای امور، و قوه معانگَر و معنازاست.

#### ادله روایی بر شأن تحریکی عقل

مراد از شأن تحریکی عقل تحریک و تصرف عقل در قوای نفوس و ابدان، اداره و تدبیر امور نظری و عملی - یعنی مدیریت و تدبیر ادراکات و تحریکات نفوس و ابدان - و صدور امر و نهی، بعث و زجر و اراده افعال و نحو آن است. عمده دلیل بر شأن تحریکی عقل احادیث است؛ آنچه مهم است این است که ثابت کنیم: از منظر روایات، عقل دارای توان بعث و تحریک است، یا ثابت کنیم: بر قوای عملی نفس، عقل به معنای حقیقی اطلاق شده است.

در احادیث، عقل دارای اصطلاحات دینی مختلف است. آنچه از موارد اطلاق عقل و مشتقات آن و شئون و قوا و افعال ادراکی و تحریکی منسوب به عقل بدون اهمال حیثیات به دست می‌آید در قالب معانی متنوعی قابل ذکر است: مخلوق اول، نور نبی، موجود مجرد نوری و روحانی، فرشته، نفس ناطقه انسانی، قوه عاقله، قوه نظریه، قوه عملیه، قلب، لب، حجر، حجی، نُهی، حالت و وصف خاص گزینش و ترجیح خیر بر شر در نفس انسانی، عمل عاقلانه، عقل معاش (عقل منفعت‌سنج)، عقل معاد (عاقبت‌اندیش)، دین و شریعت، گوهر فطری متعلق به نفوس بشری، فعل ادراک، فعل تحریک.

عمده این اطلاقات مربوط به عقل انسانی است و بعضی از آنها مربوط به عقل روحانی و حقیقت نوری است که با عقل انسانی در ارتباط است. در میان اطلاقات مربوط به عقل انسانی نیز تداخل حقیقت و اتحاد در معنا وجود دارد، اما حیثیات و جهات اطلاق به دلیل شئون و قوای گوناگون عقل و جهات مختلف موجود در حقیقت آن متفاوت است.

در مجموع، در برخی روایات، عقل به صراحت بر بعضی از معانی فوق اطلاق شده است و بعضی معانی نیز با ملاحظه استعمالات و اطلاقات عقل و اوصاف و افعال و شئون آن، اصطیاد می‌گردد.

آنچه در اینجا مورد نظر است آن طایفه از ادله روایی است که با زبان‌های مختلف به شأن عملی عقل اشاره دارند یا در آنها بر قوا و افعال عملی و محرکه به سوی خیر اطلاق عقل شده است. این طایفه خود به گروه‌های مختلف قابل تقسیم است که به برخی اشاره می‌گردد: برخی از مهم‌ترین روایات باب معرفت نفس و روح و شئون آنها از جمله روایت کمیل از امیرالمؤمنین علیه السلام در گروه نخست جای دارند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۴/۵۸ - ۸۵؛ و نیز ر.ک. بهایی، بی‌تا: ۲۴۶/۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲: نکته ۱۰۰۱) در این روایت امام علی علیه السلام در جواب سؤال کمیل بن زیاد از معرفت نفس - ضمن اشاره به تعداد چهارگانه نفس - قوا و خواص هر کدام و محل انبعاث نفوس دارای انبعاث را بیان فرمود. این چهار نفس عبارت‌اند از: نامیه نباتیه، حسیه حیوانیه، ناطقه قدسیه و کلیه الهیه. قوای نامیه که محل بحث نیست. اما قوای نفس حیوانی عبارت‌اند از: سمع و بصر و شم و ذوق و لمس، و خواص آن رضا و غضب است و انبعاث آن از قلب است، و قوای نفس ناطقه عبارت‌اند از: فکر و ذکر و علم و حلم و نباهت،

و خواص آن نزاهت و حکمت است و انبعاثی ندارند، و قوای نفس الهیه عبارت‌اند از: بهاء در فناء، نعیم در شقاء، عزّ در ذلّ، فقر در غناء و صبر در بلاء، و خواص آن رضا و تسلیم است و مبدئش از خدا و معادش به سوی اوست. شاهد ما آن فقره از روایت است که امام علیه السلام بعد از ذکر قوای نفوس حیوانیه، ناطقه و الهیه و خواص آن نفوس و محل انبعاث بعضی از آن نفوس می‌فرماید: «وَالْعَقْلُ فِي وَسْطِ الْكُلِّ»، عقل در بین نفوس نقش وساطت دارد، بدین معنا که عقل در بین همه نفوس چهارگانه حضور دارد، و بر همه نفوس و قوای ادراکی و تحریکی و خواص علمی و عملی آنها احاطه و تدبیر دارد که مقام رفیع عقل و مهم‌ترین شأن عملی آن را می‌رساند. این روایت، ضمن معرفی نفوس موجود در حقیقت وجود انسان، نقش عقل در بین آنها را بیان کرده است. رابطه عقل با قوای نفوس و ابدان رابطه امام و مأموم است، همان‌گونه که در روایت دیگر از ایشان وارد شده است: «عقل‌ها راهبران اندیشه‌هایند، و اندیشه‌ها راهبران دل‌ها، و دل‌ها راهبران حسها، و حس‌ها راهبران اندام‌ها.» (کراجکی، ۱۴۱۰: ۲۰۰/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۶/۱) سخن از راهبری و امامت عقل نسبت به سایر قوا و افعال نفس، علاوه بر آنکه نشان از غیریت امام و مأموم است، به معنای سلطنت و نفوذ و اثرگذاری امام و اثرپذیری مأموم است، نه آنکه گمان رود حکایت از کارکرد فکری عقل نماید.

روایت دیگر از وهب بن منبّه به نقل از تورات است. در این روایت، افعال سمع، بصر، اکل، شرب، قیام، قعود، خنده، گریه، شادی و حزن را به نفس، و افعال عرفان، علم، تعلّم، حکم، عقل، استحیا، تکرّم، تفهّم، تفهّم، تحذّر و تقدّم را



به روح نسبت داده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۸/۵۸؛ ابن بابویه، ۱۳۸۰: ۱۱۱/۱-۱۱۲).<sup>۱</sup> موجه است که به جهت سنخ افعال و مقابله افعال نفس با افعال روح، مراد از نفس نفس حیوانی بوده و مراد از روح نفس ناطقه انسانی باشد. در بین کارکردهای منسوب به روح بعضی شناختی و بعضی عملی هستند. این روایات و امثال آن نشان می‌دهد که ادراکات و تحریکات حیوانی مستند به روح یا نفس حیوانی و ادراکات و تحریکات انسانی مستند به روح یا نفس ناطقه انسانی اند، نه آنکه مطلق امور عملی منسوب به نفس (نفس به قول مطلق) و مطلق امور ادراکی منسوب به روح باشند. همچنین، استناد افعال تحریکی به نفس نباتی و استناد افعال ادراکی و تحریکی به نفوس حیوانی و انسانی منافی با استناد افعال ادراکی و تحریکی به عقل فطری نیست، زیرا همان‌گونه که در روایات سابق گذشت، رابطه عقل با نفوس و ابدان رابطه امام و مأموم و آمر و مأمور و شیء محیط و حاضر ساری در همه نفوس است.

روایت دیگر از مفضل بن عمر از اباعبدالله علیه السلام است که در آن عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس معرفی شده است؛ حضرت بعد از ذکر حواس پنج‌گانه (قوای نفس حیوانی)، به قوای نفس انسانی اشاره کرده، می‌فرماید: «ای مفضل! تأمل کن در این قوایی که در نفس می‌باشند و جایگاه آنها در انسان؛ مرادم فکر و وهم و عقل و حفظ و غیر اینهاست.» (مفضل بن عمر، بی‌تا: ۷۸-۷۷)

در این کلام، قوه عقل در بین قوای ادراکی دیگر ذکر شده و قسیم آنها و نه

۱ «ثُمَّ بِالنَّفْسِ سَمِعَ ابْنُ آدَمَ وَ أَبْصَرَ وَ أَكَلَ وَ شَرِبَ وَ قَامَ وَ قَعَدَ وَ ضَجِكَ وَ بَكَى وَ فَرِحَ وَ حَزِنَ وَ بِالرُّوحِ عَرَفَ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ وَ الرَّشِدَ مِنَ الْغَيِّ وَ الصَّوَابَ مِنَ الْخَطَايَا وَ بِهِ عَلِمَ وَ تَعَلَّمَ وَ حَكَمَ وَ عَقَلَ وَ اسْتَحْيَا وَ تَكْرَمَ وَ تَفَقَّهُ وَ تَفَهَّمَ وَ تَحَدَّرَ وَ تَقَدَّمَ».

مشرف و محیط بر آنها نهاده شده است، که معلوم می‌شود منظور از عقل عقل ادراکی است، نه عقل فطری متعلق به فطرت انسان. در توضیح قوای ذکرشده در روایت ممکن است بگوییم: قوای چهارگانه فاکره، واهمه، عاقله و حافظه اشاره به قوای عقل استدلالی است که آدمی تا حدودی با آثار ظاهری و کارکرد آنها اُنس دارد، و امام در صدد تذکر فواید آنها برای انسان و تنبیه بر نعمات الهی است، همان‌گونه که ممکن است تعبیر «وَ غَيْرَ ذَلِكَ»، اشاره به سایر قوای علمی و عملی نفس مانند قوه ذکر، قوه علم، قوه حلم و قوه نباهت باشد که در روایت کمیل از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره قوای نفس ناطقه انسانی وارد شده است.

طبق روایت مفضل، تفکر قوه فکر (فاکره و مفکره)، فعل ادراکی جدایی از عقل ورزی قوه عقل (عاقله) است، هر چند در تحقق فرایند ادراک با هم ارتباط تنگاتنگ دارند. همچنین، احادیثی که در تمجید تفکر آمده، مانند روایاتی که در باب تفکر اصول کافی وارد شده است: «به‌درستی که تفکر دعوت به نیکی و عمل بدان می‌نماید»، «همانا عبادت تفکر در امر خدای عزّ و جلّ است» و غیر اینها (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۵۴-۵۵)، غیر از افعال و قوای ادراکی دیگر مانند عقل در روایات دیگر از جمله در روایت مفضل است. شاید بتوان فعل قوه فکر و فعل قوه عقل را بر دیدگاه برخی اهل منطق و فلسفه تطبیق کرد، آنجا که تفکر مستند به فاکره (متصرفه) را به معنای مطلق اندیشه و حرکت فکری از معلوم به مجهول و از مبادی به مراد و تعقل مستند به قوه عاقله را به معنای ادراک تصورات و تصدیقات می‌دانند. بنابراین، عقل مذکور در روایت مفضل که قسیم قوای ادراکی دیگر و قوه‌ای از قوای نفس ناطقه انسانی است - به قرینه صفات ذکرشده برای هر کدام در روایات - اصطلاح متفاوتی از اصطلاح گوهر عقل فطری است.

ممکن است گفته شود: طبق این آیات و روایات، اطلاق عقل در معنای قوه مُدرکه حقیقت است و در معانی دیگر، مانند حالات و شئون عملی، به اشتراک لفظی یا مجاز است. جواب این است که اولاً اصل در استعمال و اطلاق هر لفظ در یک معنا حقیقت و عدم اشتراک لفظی است، ثانیاً اصل معنای عقل در لغت و روایت در شئون عملی، مانند بازدارندگی، استعمال شده است و نسبت به استعمال آن در معنای ادراک تناسب بیشتری دارد و از این روست که با وجود مناسبت شأن عملی بازدارندگی با معنای عقل قاطعانه به اشتراک لفظی استعمال عقل در شأن عملی آن حکم می‌کنیم و ثالثاً مطابق صریح برخی ادله و ظاهر بسیاری دیگر و شواهد و قرائن مکفی در اثبات ادعا، شئون عملی مختلف برای عقل ثابت شده است و با این وجود، نمی‌توانیم اطلاق عقل را در شئون عملی‌اش به اشتراک لفظی یا مجاز بدانیم.

همچنین، ممکن است گفته شود که در بسیاری از روایات، عقل با اوصاف ادراکی شناخته شده است و اوصاف عملی مذکور در روایات فوق و نحو آن به جهت ثمرات و فواید عملی مترتب بر استفاده صحیح از ادراک عقل و التزام عملی به لوازم اندیشه و تفکر عقلی است. در پاسخ می‌گوییم: اولاً، طبق مستفاد از برخی ادله، نقش محوری علم و معرفت در تحریک و رسیدن به رشد و کمال و اجتناب از موانع کمال نادیده گرفته نمی‌شود اما نفس استفاده از علم و معرفت و نفس التزام به ثمره عقل مُدرک عیناً همان شأن عملی عقل است، که از آن سخن رانده‌ایم. بهره‌نگرفتن از اندیشه صحیح عقل (عقل نظری) یا درست نیاندیشیدن یا انحراف در اندیشه و یا عدم التزام به اندیشه صحیح همه عیناً همان عدم بهره‌مندی و تعطیل و خنثی رها کردن توانایی‌ها و شئون و کارکردهای عقل

عملی یا درست استفاده نکردن از قوای محرکه یا سوء استفاده یا انحراف در عملکرد قوای عقل محرک است، مانند بی‌توجهی به قوای تدبیر و امر و نهی، بعث و زجر، عزم و اراده، و یا حتی قوه فاعله، و حصول انحراف در آنها. ثانیاً، اگر ما توانایی نفس ناطقه انسانی را در رتبه عقل ادراکی، و کارکرد عقل را در صرف ادراک خلاصه کنیم، با ظاهر بلکه صریح روایات سازگاری ندارد، زیرا خسارت‌های وارد شده بر نفس انسان به لحاظ بهره‌نگرفتن نفس از ادراک صحیح عقل یا عدم التزام عملی به اندیشه صحیح، نهایتاً، توجیه‌گر برخی ادله نقلی است، اما ظاهر و صریح بسیاری از ادله وارد شده درباره عقل این است: عمل و خصال نیک و بهره‌مندی و التزام نفس به علم و ادراک صحیح «عقل» خوانده می‌شود، که ما از آن به شأن عملی عقل یا عقل عملی یاد می‌کنیم و در مقابل، عدم التزام و عدم بهره‌مندی از علم و عمل نکردن به آن و داشتن خصال زشت «جهل» خوانده می‌شود. در جمع بین همه ادله، توجیهی جز توجه به همه شئون عقل باقی نمی‌ماند.

این اشکال را به گونه دیگری می‌توان بیان کرد: به امور عملی نیز - که صادره از نفس یا روح انسان‌اند - به اعتبار مطابقتشان با ادراک صحیح عقل عقل اطلاق شده است. در جواب می‌گوییم: نفس مانند عقل دارای معانی مختلف است؛ در غالب استعمالات قرآن، نفس به معنای شخص یا فرد مخاطب به خطاب است: «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۳۳)، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء: ۱)، «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ» (مائده: ۳۲)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَارْتَقِبُوا يَوْمَ تَأْتِي سَافِرًا فَكَيْفَ يُعَذِّبُ السَّافِرِينَ» (حشر: ۱۸) و غیر این موارد. در بعضی موارد نیز حتی کارکرد ادراکی به نفس نسبت داده شده است: «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَا

ذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (لقمان: ۳۴)، «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (سجده: ۱۷) و «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أُخْصِرَتْ» (تکویر: ۱۴). در بعضی موارد نیز معنای نفس دقیقاً روشن نیست: «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّيْتَهَا. فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْنَهَا. وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْنَهَا» (شمس: ۷-۱۰) و «وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضَاهَا» (یوسف: ۶۸). اما می‌توان حدس زد که نفس در آیه نخست بر نفس انسانی [یا به عبارتی نفس ناطقه] و بر نفس انسانی با ملاحظه وصف ملامت‌کنندگی آن (نفس لوامه) و در آیه دوم بر باطن و درون انسان تطبیق می‌پذیرد. البته، نفس لوامه [یا طبق بعضی تعابیر، وجدان اخلاقی] نفسی جداگانه از حقیقت نفس ناطقه انسانی نیست بلکه همان نفس با صفات ملهمه از سوی خدای متعال است که در جای خود باید بحث شود.

بنابراین، با قبول ظواهر آیات در کلیت نفس و، در عین حال، التزام به مفاد شبهه و اصرار بر آن باید پذیرفت که ادراک نیز منحصرراً کارکرد نفس باشد و نه عقل. اما بر طبق روایات، نفس شامل نفس نباتی، حیوانی، ناطقه انسانی و کلی الهی می‌گردد و هر کدام از نفوس دارای قوا و افعال ادراکی و تحریکی مختلف و خواص جداگانه می‌باشند. عقل در این وسط میدان‌دار و مدیر و مهیمن بر همه قوای نفوس و ابدان است و آنها را به خدمت می‌گیرد و آنها را رهبری و اداره می‌کند. از این رو، قوای ادراکی و تحریکی نفوس همگی، تحت اختیار و اشراف و مدیریت عقل، به خدمت عقل درمی‌آیند و تابع و مطیع و مأمور و مأموم عقل می‌گردند، در عین اینکه قوای نفوس نیز هستند. مراد از قوا و افعال عقل نیز همین معناست؛ با این معنا وجهی برای اختصاص و انحصار افعال عملی به نفس

و افعال نظری به عقل باقی نمی ماند. بنابراین، قوای ادراکی و تحریکی عقل همگی اموری منسوب به نفس ناطقه انسانی اند و همان گونه که ادراک، در عین استنادش به عقل، فی نفسه، کارکرد نفس انسانی نیز شمرده می شود و شأن ادراکی عقل و قوای ادراکی آن جدا از نفس به حساب نمی آیند، همچنین، طبق روایات، افعال عملی امر و نهی، تدبیر امر، بعث و زجر، عزم و اراده و غیر اینها توان دیگری به نام عقل عملی در نفس به حساب می آیند، و دلیلی ندارد منحصرأ ادراک را به عقل و اعمال عملی عقل را به نفس مستند نمود.

مطابق کارکرد و شأن تحریکی نفس و عقل، توجیهی جز قایل شدن به قوای عملیه برای نفس انسانی به نام قوای عقل عملی - مانند قوای آمره، ناهیه، مدبّره، باعثه، زاجره، اراده و فاعله - باقی نمانده است؛ افعال عملی صحیح صادر از این قوا (افعال مطابق با موازین شرع و دین)، در حقیقت، خوراک قوای عقل عملی در نفس انسانی اند، در عین حال که قوای عقل نظری، مانند حاسه، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه طبق رأی فیلسوفان [با اختلاف در تعداد و تفسیر و مراتب آنها از هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد] و افعال ادراکی صادر از آنها نیز در قوای عقل عملی و مراتب آنها از تهذیب ظاهر، تطهیر باطن، تحلیه و فنا [طبق رأی فیلسوفان] اثرگذارند.

البته، منظور ما از تعدد کارکردها و قوا و شئون عقل توانایی های موجود در فطرت عقل است، و استناد کارکرد فعل و درک به عقل به معنای تکرر مصادر و تعدد مبادی آنها در نفس ناطقه مجرد واحد نیست، چنان که در مورد خداوند نیز چنین است.

در مورد استناد افعال عملی به روح نیز باید گفت: روح مانند نفس در

استعمالات قرآن در این معانی به کاررفته است: روح القدس (با توجه به تفاسیر مختلف)، روح به معنای اعظم ملائکه، روح الله در وصف حضرت عیسی علیه السلام، روح منسوب به ذات اقدس الهی که در آدم دمیده شد. دو کاربرد آخر می تواند متناسب با روح انسان باشد که همان حقیقت مجرد متعلق به وجود انسان است و ارتباط مستقیم با بحث از شئون عقل انسان ندارد. در استعمالات حدیثی نیز روح به معانی مختلفی به کاررفته است که یکی از آنها حقیقت درونی انسان یا مرتبه‌ای از آن است و دیگری به معنای نفس مجرد متعلق به بدن است.

همچنین، ممکن است گفته شود که بسیاری از افعال عملی یادشده در شأن عملی عقل، مانند بعث و زجر، شوق و اشفاق، و رجا و خوف، مربوط به حالات قلب، و افعال ادراکی مربوط به قوای عقل اند. جواب این پرسش را در روایات باب قلب باید جست. در آیات و روایات، قلب ادا و ابزار شناخت و وسیله‌ای برای عقل ورزی، فقه و فهم و صدور رأی و امر معرفی شده است، نه صرف حالات احساسی و عواطف، مانند روایت تفریق فروض ایمان بر جوارح که در فقره‌ای از آن آمده است: «فَمِنْهَا قَلْبُهُ الَّذِي بِهِ يَعْقِلُ وَيَفْقَهُ وَيَفْهَمُ وَهُوَ أَمِيرُ بَدَنِهِ الَّذِي لَا تَرُدُّ الْجَوَارِحُ وَلَا تَصُدُّرُ إِلَّا عَنْ رَأْيِهِ وَ أَمْرِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴/۲) و امام کاظم علیه السلام در تفسیر آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۷) قلب را به عقل تفسیر نموده است. (همان: ۱۶/۱)؛ از این آیه و سایر آیات گذشته استنباط می شود عقل ورزی کار قلب است. علامه طباطبایی نیز در توضیح روایت اظهار می نماید که کلمه قلب در آیه به معنای آن نیرویی است که آدمی به وسیله آن تعقل می کند و حق را از باطل تمیز می دهد و خیر را از شر جدا می کند و بین نافع و مضر فرق می گذارد. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۵۳۳/۱۸)

بنابراین، اختصاص ادراک و عقل‌ورزی به عقل و اختصاص حالات عملی نظیر بعث و زجر به قلب با آیات و روایات سازگاری ندارد. به نظر می‌رسد که تفسیر قلب به عقل و انتساب عقل‌ورزی به قلب در آیات و روایات به گونه‌های مختلف قابل توجیه است که تفصیل آن به درازا می‌کشد. ما در اینجا به سه وجه اشاره می‌کنیم:

وجه اول آن است که این تفسیر به اعتبار آثار ادراکی و معرفتی است که در اثر اکتساب مُدرکات و معقولات برای قلب حاصل می‌شود. در توضیح این وجه می‌گوییم: «ذکری»، طبق روایت کمیل، کار قوه ذکر از قوای نفس ناطقه است، و نفس ناطقه بر نفس حیوانی احاطه و شرافت دارد، همان‌گونه که نفس حیوانی بر نفس نباتی. و چون محل انبعاث حواس پنج‌گانه نفس حیوانی قلب (قلب حیوانی) خوانده شده است، قوای منبعث از قلب و خود منبعث‌عنه (قلب) در مرحله نازل‌تری از قوای نفس ناطقه قرار دارند. از سوی دیگر، طبق روایات، ذکر قوه ذاکره (از قوای نفس ناطقه) بر قلب حیوانی اثرگذار است. از این‌رو، مفاد آیه این است که در آن (حقیقی از روز رستاخیز و سرگذشت امم سابقه)، تذکری برای صاحبان دل عقلانی و انسانی است، دلی که تحت نفوذ نفس ناطقه به واسطه گوهر عقل، به تدریج، شمول و جامعیت و احاطه تدبیر نسبت به سایر قوا می‌یابد. بدین ملاحظه است که امام علی<sup>علیه السلام</sup> قلب در آیه را به عقل تفسیر فرموده است. گویی امام در آیه ۳۷ سوره ق قلب را با تأثر فعلی آن از قوه ذکر از قوای نفس ناطقه تفسیر فرمود. به عبارت دیگر، شیء (قلب) با عنایت به وصف مهم آن: عقلانیت حاصله در پرتو نفس ناطقه و قوای عقلی آن، استعمال شده است. وجه دوم آن است که قلب، طبق بعضی استعمالات، به حقیقت یا مرتبه‌ای از



باطن اطلاق می‌شود و عقل همان عقل فطری آدمی است، که به لحاظ وحدت این دو در مراتب نفس انسانی به‌جای هم به‌کاربرده می‌شوند. پس، تفسیر قلب به عقل با عنایت به وحدت مصادر آنها در عملکردها و شئون مختلف به‌ویژه شأن ادراکی آنها است، و شأن ادراکی استدلالی و شهودی در بسیاری از مراتب به قلب و عقل فطری قابل انتساب است. به سخن دیگر، مراد از قلب در اینجا حقیقت آدمی یا مرتبه‌ای از باطن است که حقیقت آن با عقل مُدرک و عقل فطری در عملکردها و شئون مختلف یگانه است. شاهد این یگانگی کلمه «ذکری» در آیه قبل (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) است که در آیه به قلب مُدرک استناد داده شده است، در حالی که ظاهر امر آن است که «ذکری» فعلی ادراکی در کنار سمع است که منسوب به عقل ادراکی است. مؤید این مطلب موضع شیخ طوسی در تفسیر التبیان است که از قول برخی، مراد از قلب در آیه را، به قرینه تعبیر «ذکری»، عقل دانسته و بدون اظهار نظر از کنار آن گذشته است، که ظاهر آن تأیید مطلب یا دست‌کم عدم رد آن است. (طوسی [شیخ]، بی‌تا: ۳۷۴/۹) آیه فوق به‌مثابه آیه ۱۰ سوره ملک است که می‌فرماید: «و می‌گویند: اگر ما می‌شنیدیم یا تعقل می‌کردیم، اهل این آتش سوزنده نمی‌بودیم». ایشان در این آیه، به‌جای جمع بین قلب و سمع، بین عقل و سمع جمع کرده است. این دو آیه خود شاهدی بر تفسیر قلب به عقل در کلام امام علی<sup>علیه السلام</sup> است.

وجه سوم آن است که حقیقت عقل همان حقیقت روح و نفس و قلب انسانی است و نفس انسانی بدون عقل همانند نفس حیوانی است. شاهد این سخن کلام امیرالمؤمنین علی<sup>علیه السلام</sup> است، آنجا که می‌فرماید: «انسان عقل و صورت است. پس،

کسی که عقلش او را به خطا بیندازد، و تنها ملازمش صورت [ظاهری] باشد، کامل نبوده، به منزله کسی است که روح ندارد.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷/۷۵) <sup>۱</sup> این روایت به این حقیقت ایمان دارد که عقل به منزله روح (حقیقت درون آدمی و قلب او) برای کالبد ظاهری است. پس، ماهیت انسان یعنی قلب و درون او به عقل بسته است و انسان بدون عقل صورتی ظاهری بیش نیست. تفسیر قلب به عقل در بیان امام کاظم علیه السلام نیز بدین ملاحظه است که عقل جوهر درون نفس انسانی است و کسی که دارای عقل باشد دارای قلب انسانی می‌باشد. پس، تعبیر «لمن کان له قلب» به این نکته اشاره دارد که در آن امر برای قلب انسانی دارای گوهر عقل تذکر است. به همین جهت، در بعضی روایات نیز فعل ادراکی تفکر (علاوه بر تذکر) به قلب نسبت داده شده است. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱/۱۶۶) <sup>۲</sup> علت آن است که همه قوای ادراکی عقل، از جمله قوه مفکره، منسوب به قلب است و از توان‌های قلب شمرده می‌شوند. ملاصالح مازندرانی نیز در توضیح کلام امام علیه السلام که قلب را در فقره «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» به عقل تفسیر فرموده است: «اطلاق قلب بر عقل از حیث لغت و عرف شایع است. از این روست که قرأ قلب در این آیه را به عقل تفسیر کرده‌اند. و قول کسی که می‌گوید: «قلب واع يتفكر في الحقائق» آن معنایی را که ما اراده کردیم (عقل)، می‌گوید، زیرا تفکر از صفات عقل است.» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱/۱۷۵) به هر حال، استناد تذکر و تفکر و تعقل به قلب، عقل،

۱ «الإنسان عقلٌ و صورةٌ فمن أخطأه العقلُ و لزمته الصورةُ لم يكن كاملاً و كان بمنزلة من لا روح فيه.»

۲ «انتبهوا من رقدة الهوى و لا يذهبن عنكم ما يقوله الصادقون عليه السلام صفحاً باستماعكم إياه بغير أذنٍ و اعية و قلوب مفكرة.»

متذکره و مفکره هر کدام به حیثیتی صحیح است. حاصل آنکه در آیات و روایات، قلب - تحت مدیریت و سلطنت عقل - مرکز ورود و خروج ادراکات و احساسات، گرایش‌ها و جاذبه‌ها، رانش‌ها و دافعه‌ها و امور معرفتی و فرامعرفتی شناخته شده است.

گروه دوم روایاتی است که ماهیت عقل را به عمل یا شئون عملی و علمی تعریف کرده، تشعب افعال ادراکی و تحریکی را از عقل می‌رساند، مانند روایت رسول خدا ﷺ که فرمود: «سید اعمال در دو خانه (خانه دنیا و آخرت) عقل است.» (کراجکی، ۱۴۱۰: ۲/۳۱)<sup>۱</sup> و نیز روایت مهم دیگر از ایشان در جواب از مسائل شمعون بن لاوی از حواریون عیسی عليه السلام است. در فقره‌ای از این روایت در وصف عقل این چنین آمده است: «به‌درستی که عقل زانوبند جهل است، و نفس مانند خبیث‌ترین جنبنندگان است که اگر بسته نشود، حمله می‌کند. پس، حلم از عقل و علم از حلم، و رشد از علم، و عفاف از رشد، و صیانت از عفاف، و حیا از صیانت، و رزانت از حیا، و مداومت بر خیر از رزانت، و کراهیت از شر از مداومت بر خیر، و طاعت از ناصح از کراهیت از شر منشعب می‌شوند. پس، این اصناف ده‌گانه از انواع خیرند.» (حرانی، ۱۴۰۴: ۱۵-۲۰)<sup>۲</sup> در این کلام بلند، عقل به عنوان منشأ حلم معرفتی شده است؛ حلم وصف و توانی معنوی در شکل حالت،

۱ به نظر می‌رسد تعبیر به «عقل رعایت» در بعضی روایات که در مقابل «عقل روایت» آمده

است به شأن عملی عقل اشاره دارد (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴/۱)

۲ و نظیر این روایت روایتی از اباعبدالله عليه السلام است که می‌فرماید: «بین بندگان از این پنج امر

چیزی کمتر قسمت نشد: یقین و قنوع و صبر و شکر و آن چیزی که همه اینها به وسیله آن

کامل می‌شوند، یعنی عقل.» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳/۱)

عادت و ملکه، و مقام و منزلت است که مربوط به قوه عملی عقل است که صفات عالیۀ علم و رشد و به تبع، عفاف و صیانت و حیا و رزانت را به دنبال می‌آورد. نکته قابل توجه در این روایت آن است که حضرت قبل از ذکر هر کارکرد و اثری برای عقل حلم را بیان کرده و صفت علم را از آثار حلم شمرده است که نقش عقل تحریکی و عملی را در شکل‌گیری صحیح عقل ادراکی و نظری دارد. در ادامه روایت به وصف مداومت بر خیر اشاره می‌شود که به معنای استمرار همراه ثبات بر خیرات است و نیز لازمه حالت تحمل و تحفظ و خودنگهداری و بازداشتن نفس از شرور و آلودگی‌ها است که همه از سنخ حلم منشعب می‌شوند. به دنبال مداومت بر خیرات نیز کراهت از شرور و طاعت از ناصح تحقق می‌یابد. همه این صفات حسنه نتیجه قوت عقل عملی به وسیله تغذیه از سرچشمه ایمان به خداست. روشن است که همه این صفات ده‌گانه به جز علم به شأنی غیر از ادراک عقل مستندند و دست‌کم برخی از آنها، مانند عفاف، صیانت، حیا و کراهت از شر، به قوه مانعه و زاجره عقل محرک تعلق می‌گیرند. البته، شاید بتوان تشعب حلم از علم را طبق یک وجه به این صورت توجیه کرد که مراد از علم شأن روشنایی و بینش و بصیرت عقل و قلب است، نه صرف ادراک یا مجموعه‌ای از ادراکات عقل. از این رو، سنخ علم الهی منشعب از عقل مقدس و منشعب از حلم ناشی از آن غیر از علومی است که سبب ضلالت و شیطنت یا مسبب از آنها هستند. چنین علمی وصفی ایجابی و عملی و بالفعل برای عقل (در مقابل وصف عدمی جهل) است که خود محرک نفس به سوی رشد می‌گردد. با این توجیه، شأن ادراکی عقل نظری نیز می‌تواند به یک معنا به شأن عملی عقل مستند گردد، زیرا خود علم نیز نوعی فعل برای عقل محسوب

می‌گردد. در واقع، عقل نظری خود محکوم احکام عقل عملی است، زیرا عقل‌ورزی نظری عملی است که احکام عقل عملی بر آن صادق است. این مطلب نافی این نیست که احکام خاصی برای عقل نظری وجود داشته باشد.

از این گروه، روایت سماعه بن مهران از اباعبدالله علیه السلام در جنود عقل و جهل است که خصال و افعال علمی و عملی را برای عقل برمی‌شمارد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰/۱-۲۳؛ ر.ک. برقی، بی‌تا: ۱/۱۹۶-۱۹۸) <sup>۱</sup> عقل در روایت، هرچند عقل مجرد نورانی و روحانی است، حقیقتی مجرد مربوط به عقول جزئی بشری است، زیرا مراد از جنود عقل خصال و قوای عقل روحانی است که به روح و نفس نبی و وصی و مؤمن و سایر موالی تعلق می‌گیرند، همان‌گونه که امام علیه السلام در ذیل حدیث فرمود: «و این خصال جز در پیامبر و وصی پیامبر و مؤمنی که خداوند قلب او را برای ایمان امتحان کرده است کامل نمی‌شود. اما سایر موالی ما از بعضی از این جنود خالی نیست تا اینکه استکمال یابد و از جهل پاک گردد؛ در این هنگام است که در درجه بالا با انبیا و اوصیاست. و همانا این فوز با معرفت عقل و لشکریانش و با دوری کردن از جهل و لشکریانش درک می‌شود. خداوند ما و شما را بر طاعت و مرضاتش موفق بدارد.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳/۱)

خصال و افعال ادراکی مذکور در روایت عبارت‌اند از: تصدیق در مقابل جحود، معرفت در مقابل انکار، علم در مقابل جهل علمی، فهم در مقابل حُقم،

۱. نظیر این روایت روایات دیگری در خلقت عقل و تشعب قوای ادراکی و تحریکی از آن است، مانند روایت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در خلقت عقل از نور مخزون مکنون و قوای آن (ر.ک. همان: ۳-۴).

فهم در مقابل غباوت، یقین، شک، ظن، تفکر و حفظ که همه مربوط به قوای ادراکی عقل اند. اما خصال عملی دیگر که محرک شمرده می‌شوند عبارت‌اند از: رجاء، عدل، رضا، طمع، توکل، رأفت، عفت، زهد، رفق، رهبت، تواضع، تئودت، حلم، صمت، استسلام، تسلیم، سلامت (ضد بلاء)، سلامت غیب (ضد ممالک)، عفو، رقت، صبر، صفح، غنی، تعطف، قنوع، مؤاسات، مودت، وفا، طاعت، خضوع، حب، صدق، حق، امانت، اخلاص، شهامت، مدارات، کتمان (ضد افشاء)، نماز، صوم، جهاد، حج، محافظت و صیانت از کلام، برّ به والدین، حقیقت (ضد ریاء)، معروف (فعل معروف به یک وجه ظاهر)، ستر (ضد تبرّج)، تقیه، انصاف، تهیئه (بغی)، نظافت، حیاء، قصد، راحت، سهولت، برکت، عافیت، قوام، حکمت در مقابل هوا، وقار، سعادت، توبه، استغفار، محافظت، دعا، نشاط، فرح، الفت و سخا.

طبق این روایت، به اعتبار تعلق این خصال و افعال به قوا و مبادی عقل روحانی و، به تبع آن، به عقول انسانی، بسیاری از این خصال و افعال مربوط به مبادی و قوای عملی و تحریکی اند، که در بین آنها نیز بعضی متعلق به قوای تحریکی باعثه و زاجره، برخی متعلق به قوای مُحَرِّکه امر و تدبیر و برخی نیز مانند انجام نماز و جهاد و حج - هرچند به قوه مُحَرِّکه فاعله متعلق می‌باشند - تحت قوه امر و تدبیر عقل اند. مراد ما از قوه مُحَرِّکه فاعله قوه مُحَرِّکه اعضاست که بسیاری از فرایض ایمانی به واسطه آن انجام می‌گیرد. البته، روشن است که هر تحریک عضلانی و بدنی بدون تحریک قوای مُحَرِّکه باطنی ممکن نیست اما به لحاظ افعال و حیثیات مختلف، قوا نیز مختلف می‌شوند، و عدم لحاظ آنها اهمال حیثیات بدون دلیل است.

این روایات با روایات دیگری که فقط انشعاب افعال ادراکی را از عقل ذکر می‌کند، مانند روایت سابق از اباعبدالله علیه السلام که منشأ فطانت و فهم و حفظ و علم را عقل می‌شمارد، قابل جمع است، زیرا اثبات این افعال برای عقل نفی‌کننده افعال غیرادراکی دیگر برای عقل نیست.

از این گروه، روایاتی است که بر شأن اطاعت عقل از خداوند در بیان ماهیت و شئون عقل تأکید می‌ورزد: مانند روایتی دیگر از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که در جواب چیستی عقل فرمود: «عقل عمل به طاعت خداست، و به درستی که عمل‌کنندگان به طاعت خدا همان عاقلان‌اند.» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴/۱) و مانند روایت مروی از ایشان که می‌فرماید: «خداوند عقل را به سه جزء تقسیم کرد. پس، هر کس این سه در او باشد عقلش کامل است، و هر کس این سه در او نباشد عقل ندارد: حُسن معرفت به خدا، حُسن اطاعت برای خدا، و حُسن صبر برای خدا.» (همان: ۳/۱) صریح این روایات تعریف عقل به طاعت، یا تجزیه عقل به اجزای ادراکی یعنی معرفت و به اجزای تحریکی یعنی طاعت و صبر است.

و مانند روایت عبدالله بن سنان که می‌گوید: نزد اباعبدالله علیه السلام از شخصی که گرفتار وسواس در وضو و نماز است یاد کردم و گفتم: او مرد عاقلی است. اباعبدالله علیه السلام فرمود: «کدام عقلی دارد، در حالی که اطاعت از شیطان می‌کند.» گفتم: چگونه اطاعت از شیطان می‌کند. امام فرمود: «از او بپرس که این وسواس به خاطر چه چیز است، در جواب تو خواهد گفت از عمل شیطان.» (همان: ۱۲/۱) در این روایت، اطاعت از فرمان شیطان به صراحت نشانه نداشتن عقل دانسته شده است و اطاعت از فرمان حق تعالی به طور ضمنی ملاک داشتن عقل و عقلانیت عملی به حساب آمده است، به‌ویژه اینکه شخص وسواسی می‌داند که شیطان را

در امرش اطاعت می‌کند. پس، طبق این روایت، صرف ادراک و دانستن منشأ و سواسی برای عاقل نامیدن شخص کافی نیست، بلکه اطاعت از فرمان عقل و حق تعالی و پرهیز از اطاعت امر شیطان نشانه‌داری عقل می‌باشد. مقابل عقل و عقلانیت عملی جهل و جهالت عملی است، همان‌گونه که مقابل عقل و عقلانیت نظری جهل و جهالت نظری است؛ مجموع عقل عملی و نظری، وصف عاقلیت را تشکیل می‌دهد، همان‌گونه که مجموع جهل علمی و عملی رسم جاهلیت است.<sup>۱</sup>

از این گروه روایاتی است که با بیان افعال و صفات عملی عقل، ما را در شناخت قوای عقل عملی یاری می‌رساند. در برخی از این گروه، گزینش و رغبت و اتصال عقل به علویات و گرایش آن به سمت معناگروی و، در مقابل، زهد و انفصال آن از سفلیات جزء شئون عقل آمده است، مانند روایت منقول از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که می‌فرماید: «انسان چیزی بهتر از عقلی که او را به هدایت رهنمون شود و از پستی باز دارد به دست نیاورده است.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۸). و نیز از ایشان منقول است که از کنار کسی می‌گذشتند [که حالی غیرعادی داشت]. پرسید: «او را چه می‌شود؟» گفتند: دیوانه است. فرمود: «نه، او بیمار است. دیوانه کسی است که دنیا را بر آخرت برگزیند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۳۱)

بدین ترتیب، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با زبان سلب و با معرفی دیوانه حقیقی به معرفی عاقل حقیقی پرداخت. و از این قبیل است روایت حضرت علی عَلِيٌّ است، که در تحدید عقل یا وصف عاقلان می‌فرماید: «حدّ خرد جدا شدن از [دنیای]

۱ «جاهلیت» مصدر جعلی گرفته شده از «جاهل» است که به لحاظ هر دو نوع جهل: جهل از لحاظ علمی و عملی، به‌کار می‌رود، همان‌گونه که در آیات قرآن به جاهلیت اولی اشاره شده آنجا که می‌فرماید: «وَلَا تَبْرَجْ تَبْرُجُ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب: ۳۳)



نابودشدنی و پیوستن به [آخرت] ماندنی است». (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۵۰) و نیز از ایشان منقول است: «حدّ خرد عاقبت اندیشی و خشنودی به قضای الهی است.» (همان) و نیز اباعبدالله علیه السلام خطاب به هشام می فرماید: «عاقلان کسانی هستند که در دنیا زهد و ورزیده، به سوی آخرت رغبت نمایند.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۱) و نیز می فرماید: «عاقل کسی است که به کم از دنیا با داشتن حکمت راضی باشد و به کم از حکمت با داشتن دنیا راضی نباشد.» (همان) در این قبیل از روایات، شأن اتصال و انفصال و وادارندگی و بازدارندگی عقل، یعنی همان انفصال از امور فانی و عدم رغبت و رضایت به سفلیات، و اتصال به امور باقی و رغبت و رضایت به علویات از کارکردهای عقل و اوصاف عاقلان شمرده شده است و حاکی از قوای عقل عملی مانند قوای باعثة و زاجره و غیر آن است.

برخی روایات دیگر از این گروه بر قوه امر و تدبیر عقل و شئون مدیریت و امامت و امارت و اداره امور و صدور رأی و امر و نهی و اراده ادراکات و تحریکات دلالت دارد که بعضی از این تعبیر در احادیث سابق گذشت، اما در بعضی دیگر مانند روایت منقول از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «عقل ملاک امر است.» (خوانساری، ۱۳۶۶: ۲۶۲)؛ بنابر یک وجه منظور این است که ملاک تدبیر همه امور (امور نفوس و ابدان) عقل است. وجه دیگر که ممکن است از فحوای کلام و قراین خارجیه قابل استفاده باشد این است که میزان درستی امور عقل است. همچنین، ایشان در ضمن کلامی فرمود: «عقلی به مانند تدبیر نیست.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۷۵) این فرمایش به دو معنا حمل می شود: یکی به معنای عاقبت امور را دیدن و در نظر گرفتن، که مناسب است با تعبیر تدبیر بیاید و دیگری به معنای رعایت کردن جهات یک امر و مدیریت آن با توجه به در نظر گرفتن

عاقبت آن است. در صورت صحت معنای دوم، که خالی از وجه نیست، امام علیه السلام تدبیر عملی عقل را - براساس ادراکات عقل نظری - از شئون عقل می‌شمارد. روایتی دیگر از این دسته روایت سابق از احمد بن محمد از اباعبدالله علیه السلام است که فرمود: «عقل کلید گشایش دهنده امور شناخته شده است.»<sup>۱</sup> مفتاحیت امور همان راهگشایی و تدبیر و اداره و امارت بر امور شخص عاقل است. در روایت ابوعمر و زبیری از اباعبدالله علیه السلام شبیه همین تعبیر درباره قلب وارد شده بود: «وَ هُوَ [قلب] أَمِيرُ بَدَنِهِ الَّذِي لَا تَرِدُ الْجَوَارِحُ وَلَا تَصُدُّهُ إِلَّا عَنْ رَأْيِهِ وَ أَمْرِهِ». در توجیه استعمال قلب به جای عقل در این روایت و امثال آن یک وجه قوی آن است که به جهت مدیریت و احاطه و اشراف و امامت عقل بر قلب مأموم و مأمور عقل و اکتساب توان شناختی و فراشناختی قلب از عقل، امارت و صدور امر به قلب نسبت داده شده است.

گروه سوم روایاتی است که عقل را وسیله پرستش، تعبد، عبودیت، تسلیم و اطاعت از امر خدا و توسل به سوی او دانسته است و، در مقابل، استکبار و استدبار جهل از امر الهی را مطرح ساخته است، مانند روایت اباعبدالله علیه السلام که شخصی از ایشان پرسید: عقل چیست؟ امام فرمود: «چیزی است که به وسیله آن خدا پرستش شود و بهشت به دست آید.» پرسید: پس، آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: «آن نیرنگ است؛ آن شیطن است؛ آن نمایش عقل را دارد، ولی عقل نیست.» (همان: ۱۱/۱) عقل معاویه در خدمت عبودیت خدا نیست، بلکه در

۱. تعبیر به مفتاحیت امر در شأن عقل در منابع دیگر نیز وارد شده است. (ر.ک.

خدمت هوا و تحت بردگی و امارت نفس است، چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «چه بسیار عقل‌هایی که تحت اسارت هوا و نفس اماره‌اند.» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: حکمت ۲۱۱) یکی دیگر از روایت‌های این گروه روایت مفضل از امام صادق علیه السلام است: «امیرالمؤمنین به طور دائم می‌فرمود: خدا با چیزی بهتر از عقل پرستش نشده است.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸/۱) صریح روایت این است که عقل ابزار پرستش (اعم از علم و عمل) است، نه صرف ابزار ادراک. البته، روشن است که طبق روایات، طلب علم و تفکر یکی از مهم‌ترین عبادات و از ابزار توسل به عقل برای عبودیت است. اما انحصار عبادت به علم و تفکر و اینکه علم و ادراک را تنها شأن ابزاری عقل برای پرستش تلقی کنیم، با روایات دیگر در زمینه عبادت و با وجه تسمیه عقل در لغت و روایات هم‌خوانی ندارد، بلکه در بسیاری از روایات، شأن بازدارندگی و وادارندگی به طور مطلق آمده و منحصر در جنبه ادراک نیست، و انحصار آن در ادراک مُحَرِّک دلیلی قاطع می‌طلبد تا از ظواهر بسیاری از روایات و نصوص واردشده صرف نظر نماییم. افزون بر این، در بسیاری اوقات ادراک است ولی پرستش خدا و کسب بهشت نیست، بلکه علم و بالی به عهده صاحب آن است. بنابراین، چرخه عبودیت به وسیله عقل آنگاه تکمیل می‌گردد که همه ظرفیت عقل که عمده آن شأن بازدارندگی و وادارندگی است بروز نماید. و نیز از روایت معتبر دیگر از امام باقر علیه السلام استفاده می‌شود که اساس خلقت عقل بشر بر پایه عبودیت شکل گرفته است، آنجا که می‌فرماید: چون خدا عقل را آفرید، از او بازپرسی کرده، به او گفت: پیش آی. پیش آمد. گفت: بازگرد. بازگشت. فرمود: «به عزت و جلالم سوگند، مخلوقی که از تو پیش من محبوب‌تر باشد نیافریدم و تنها تو را به کسانی که دوستشان دارم به طور

کامل دادم. همانا امر و نهی کیفر و پاداشم تنها متوجه تو است.» (همان: ۱۰/۱) فقره اخیر نشان می‌دهد که این حقیقت مخلوق امری است که در بستر خلقت انسان قرار می‌گیرد و به او عطا می‌شود تا جریان حجیت امر و نهی و ثواب و عقاب الهی به وسیله آن تحقق پذیرد؛ آن‌گونه نیست که جریان خلقت عقل امری جدای از خلقت انسان فرض شود، بلکه طبق این روایات، عقل جزئی از حقیقت انسان تلقی می‌شود، جزئی که رابطه‌اش با وجود او رابطه دوستی و معاونت در قرب الهی است، نه چیزی که در طریق دشمنی با انسانیت و کمال او واقع شود، همان‌گونه که در روایت آمده است: «دوست هر کسی عقل او، و دشمنش جهل اوست.» (همان: ۱۱/۱) در روایت مهم دیگری، اساس دین بر پایه عقل ذکر شده و فرایض بر عقل فرض شده است و پروردگار به وسیله عقل شناخته شده و به وسیله عقل به پروردگار توسل شده است که تعابیر نشان می‌دهد: عقل دارای ظرفیت ادراکی و فراادراکی و عملی است، زیرا دیانت و فرایض تنها امور نظری نیست، بلکه عمده دین و فرایض دینی بر امور عملی استوار است. (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴/۱) پرستش و عبودیت و اطاعت عقل از حق تعالی و انجام فرایض و سلوک قربی به توسط عقل در امثال این روایات همان جوهر دین است که در روایات دیگر با حقیقت عقل قرین شده، همه حاکی از حقیقتی واحد است.

گروه چهارم روایاتی است که بر جداناپذیری تکوینی عقل و حیا و دین - و نه قرانت قراردادی - دلالت دارد، مانند روایت منقول از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ که فرمود: «بنیان شخص (شخصیت حقیقی او) عقل اوست، و کسی که عقل ندارد دین ندارد.» (کراجکی، ۱۴۱۰: ۳۱/۲)<sup>۱</sup> و نظیر آن روایت اصیغ بن نباته از حضرت

۱. نظیر آن روایت دیگری از حضرت علی عَلِيٌّ است که می‌فرماید: «أصلُ الْإِنْسَانِ لُبُّهُ وَ

علی علیه السلام است که می فرماید: جبرئیل بر آدم نازل شد و گفت: ای آدم! من مأمور شده‌ام که تو را در انتخاب یکی از سه چیز مخیر سازم. پس، یکی را برگزین و دوتا را واگذار. آدم گفت: چیست آن سه چیز؟ گفت: عقل و حیا و دین. آدم گفت: عقل را برگزیدم. جبرئیل به حیا و دین گفت: شما بازگردید و او را واگذارید. آن دو گفتند: ای جبرئیل ما مأموریم هر جا که عقل باشد با او باشیم. گفت: خود دانید و بالا رفت. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱ - ۱۱) حیا یکی از افعال ایمانی متعلق به عقل تحریکی است که طبق روایات، انسان بی حیا بی ایمان است. (همان: ۱۰۶/۲) حیا همان شرم و نوعی هراس درونی است که شأن خود را اجل و میراً از انجام فعلی یافته و آن را مخالف کرامت نفس خود دیده و از آن خویشتن‌داری نموده و تحذر و پرهیز کرده است. از این روست که طبق روایت سابق از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در اصناف ده‌گانه خیر، حیا از خویشتن‌داری و خویشتن‌داری از عفت منشعب می‌شود. با این معنا، حیا و استحیا به قوه دفعیه تعلق دارد. حقیقت دیانت نیز همان تولی و عبودیت عملی است که هر دو جدانشدنی از عقل خوانده شده‌اند. قرانت عقل و دین و ایمان و حیا در این روایات، با توجه به روایات دیگر در توصیف و تعریف عقل به شأن عملی، نشان از آن است که عقل فقط از مقوله ادراک نیست، بلکه اساساً معنای عقل و عاقلیت همان دیانت و ایمان و حیاست که این امور تنها در درک و علم شخص یافت نمی‌شوند بلکه در نحوه عمل به علم و گزینش صحیح او پیدا می‌شوند. پس، می‌توان گفت عمل عالمانه و گزینش صادقانه خود حقیقت دین و حیا را تشکیل می‌دهد و این امور زاییده

عَقْلُهُ دِينُهُ وَ مُرُوتُهُ حَيْثُ يَجْعَلُ نَفْسَهُ وَ الْاَيَّامَ دَوْلًا وَ النَّاسُ اِلَى اَدَمَ شَرَعَ سَوَاءً. (فتال

نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴/۱)

عقل عملی فرمان‌بردار از عقل نظری می‌باشند.

### نتیجه‌گیری

از مجموع روایات استفاده می‌شود که عقل، علاوه بر شئون ادراکی، دارای شئون عملی است که در روایات در وجه تسمیه عقل بیان شده و از معنای لغوی آن نیز استفاده می‌شود. ادراکات ویژه عقل در صدور افعال عملی نقش محوری دارد، همان‌گونه که نقش تحریکات و فعلیات و عملیات عقل، مانند مدیریت و تدبیر و اداره احوال و امور علمی و عملی نفوس و ابدان (مدیریت ادراکات و تحریکات نفوس و ابدان)، بعث و زجر و وادارندگی و بازدارندگی، عزم و اراده و غیر آن نیز در ادراکات عقل واضح است. و اصولاً ادراک خود فعل عقل و از سنخ عمل و از جمله شئون عملی آن است. با وجود اختلاف زبان روایات در شئون و کارکردهای معنوی عقل انسانی، از مجموع کاربردهای عقل انسانی در آیات و روایات این حقیقت واحد قابل استفاده است که عقل گوهری مقدس فطری متعلق به نفس انسانی است که شأن معنوی آن در حرکت به سمت معنویت در منابع درون دینی در دو جنبه عمده واقع می‌شود: یکی جنبه مُدرکیت، یعنی توان نظری و ادراکی آن همراه با مجموعه اصول و قواعد ضروری و فطری و مجموعه مُدرکات نظری و عملی اکتسابی، و دیگری جنبه محرکیت عقل، یعنی توان عملی و تحریکی عقل در امامت و امارت و سلطنت بر قوای نفوس و ابدان و تدبیر امور و اداره و اراده افعال و اعمال نفسانی و بدنی در قالب ساختار فطرت الهی و تمایلات و تدافعات و گرایش‌ها و رانش‌های فطری محرک. در مجموع، هر دو جنبه ادراکی و تحریکی سبب فعلیت عقل و میل و اقبال و اتصال

آن به منبع نور و خیرات و فضایل و پاکی‌ها و سبب زجر و ادبار و انفصال و بازدارندگی آن از شرور و رذایل و آلودگی‌ها می‌گردد.



## کتابنامه

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری.
- آملی، محمد تقی (بی تا). درر الفوائد، قم: اسماعیلیان.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامية.
- بهایی، بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (بی تا). کشکول، [بی جا]، [بی نا].
- بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- تفسیر منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام، (۱۴۰۰). مصباح الشریعة، نشر اعلمی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دارالکتاب اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). فطرت در قرآن، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
- حرانی، حسن بن علی ابن شعبه (۱۴۰۴). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، قم: جامعه مدرسین.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۲). هزار و یک نکته، تهران: رجاء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹). غایة المرام فی علم الکلام، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- خوانساری، محمد بن حسین (۱۳۶۶). شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، [بی جا]، [بی نا].
- داودی، علی مراد (۱۳۸۷). عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران: حکمت.



- راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: الدارالشامیه.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۳). شرح المنظومه، [بی جا]: دارالحکمة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیة.
- طوسی [خواجه]، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها، قم، البلاغه.
- طوسی [شیخ]، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۱). فصوص الحکمة و شرحه للسید اسماعیل الحسینی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). فصول منتزعة، تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳). الاعمال الفلسفیة، بیروت: دار المناهل.
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن (۱۳۶۶). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، ترجمه مهدوی دامغانی، تهران: نی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: رضی.
- کراجکی، ابوالفتوح محمد بن علی (۱۴۱۰). کنز الفوائد، قم: [بی نا].
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

- مازندرانی، ملا صالح (۱۳۸۲). شرح الکافی - الأصول و الروضة، تهران: المكتبة الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- مفضل بن عمر، [بی تا]. توحید المفضل، قم: داوری.
- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین.
- نراقی، مهدی (۱۳۸۳). جامع السعادات، قم: جامعة النجف.
- نعمانی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۷). الغیبة، تهران: صدوق.

