

انواع عقل

از دیدگاه ملاهادی سبزواری

سید محمد حسینی نیک، دانشجوی دکتری رشته الهیات و معارف اسلامی – فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران
سید هاشم گلستانی**، استاد تمام گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)
فتحعلی اکبری***، استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

چکیده

از عقل برداشتهای متنوع و متکثری شده و بتناسب این برداشتها، وظایف، اقسام و مراتب مختلفی برای آن در نظر گرفته شده است؛ از عقل فطری، نظری، عملی، عقل کل، عقل فعال و... گرفته تا مناط تکلیف و حتی ذمّ و گریز از عقل توسط عرفا و صوفیه. در این مقاله تلاش شده است با روش توصیفی – تحلیلی و در ضمن یک تقسیمبندی جدید از حیث وجودشناختی و معرفتشناختی، انواع عقل از دیدگاه ملاهادی سبزواری بررسی شود. در هستی‌شناسی عقل، عقل را بعنوان مرتبه‌یی از وجود یا بمثابة یک موجود بررسی میکنیم که در قالب عقول کلیه، عقول جزئی و عقول دهگانه بحث میشود و همچنین تبیین رابطه و تفاوت آنها اشاره میشود. از دیدگاه معرفتشناختی، عقل بمثابة قوه ادراکی انسان مد نظر است. عقل مطبوع و مسموع، عقل نظری و عملی و مراتب آنها و نیز عقل بسیط و عقل تفصیلی در ضمن معرفت‌شناسی عقل مورد بررسی قرار میگیرد.

یافته‌های پژوهش بیانگر آنست که در تبیین انواع عقل، گاهی مراد عقل انسانی (مراتب نفوس ناطقه، عقل جزئی یا عقل معاش) است و گاهی عقول غیر انسانی (عقول کلیه مفارقه)، و چون عقول صاعده و عقول نازل دو مرتبه از یک نوعند، در قوس صعود و نزول بهم میپیوندند. همچنین روشن میشود که مراد از عقلی که

عرفا نکوهش میکنند، عقل جزئی به کمال نرسیده و مشوش به اوهام است و این عقل بالملکه و مطبوع است که مناط تکلیف قرار میگیرد.

کلیدواژگان

انواع عقل
عقل اول
مناطق تکلیف
عقل کل
عقل فعال
ملاهادی سبزواری
مقدمه

در اهمیت موضوع عقل همین بس که بیشتر و شاید تمام فیلسوفان، عرفا و متکلمان اسلامی، بنحوی مسئله عقل را مطرح کرده و به تبیین ماهیت آن گریزی زده‌اند. حتی عده‌ای از آنها کتابی مستقل یا فصلی از کتاب خود را به این مسئله اختصاص داده‌اند و هر کدام علیرغم مکتب متفاوت فلسفی، کلامی یا عرفانی خود، بنحوی بدین مسئله پرداخته‌اند؛ از جمله ابن سینا، ملاصدرا^۱،

*.Email:mohammadhosseini@yahoo.com

**Email:golestani305@gmail.com (نویسنده مسئول)

***.Email:Armin141@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۷/۷/۱۰

۱. ابن سینا، رسائل، ص ۸۷.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۵۱۶.

۵۴۶: همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۲۴۱.

ملاهادی سبزواری^۳، خواجه نصیرالدین طوسی^۴، میرسید شریف^۵، علامه مجلسی^۶، حارث بن اسد محاسبی^۷، روزبهان بقلی^۸ و... .

ما در این مقاله، صرفنظر از اینکه واژه عقل در لغت و اصطلاح به چه معناست، به تبیین انواع عقل و ارتباط و تفاوت آنها میپردازیم. با توجه به اینکه محور بحث در مکاتب مختلف، نوع خاص یا انواع خاصی از عقل است – مثلاً در مکتب فلسفی از عقول کلیه (عقل اول، عقل کل و...) و عقل نظری و در مکتب عرفانی و اخلاقی، بیشتر از عقل عملی بحث میشود – برای بیان تفسیری روشن، جامع و مختصر از انواع عقل، ارتباط آنها و رسیدن به دیدگاهی جامع در اینباره، شایسته دانستیم این مفهوم را از دیدگاه ملاهادی سبزواری که سرمایه دیگر اندیشمندان اسلامی را دارا بوده و خودش نیز دارای افکار بدیعی است، بررسی نماییم.

سبزواری همانند دیگر اندیشمندان اسلامی، در مبحث انواع عقل، از عقل نظری و عملی، عقل مطبوع و مسموع، و نیز عقول کلیه مفارقه (عقل فعال، عقل کل و...) نام برده، گاه فصل مشخصی از یک اثر را به بحث از انواع عقل اختصاص داده و در جای جای آثارش نیز بطور پراکنده و متناسب بحث، به تبیین زوایای مختلف انواع عقل پرداخته است. بدلیل همین پراکندگی، ترجیح دادیم برای تنظیم بیان انواع عقل، این بحث را ضمن یک تقسیمبندی جدید تبیین و بررسی نماییم.

ابتدا و بدلیل تقدم وجود بر هر چیز دیگری، از مراتب عقل بعنوان مرتبه‌بی از وجود یا بمثابة یک موجود بحث میکنیم. انواع عقل از عقل اول تا عقل دهم، تقسیم عقل به عقول کلیه و عقل جزئی، و همچنین ماهیت، رابطه و تفاوت آنها، ذیل قسم وجودشناسی و عقل بمثابة قوه ادراکی انسان و مراتب آن، همچون عقل مطبوع و مسموع، عقل نظری و عملی، و عقل بسیط و تفصیلی،

ذیل قسم معرفت‌شناختی بررسی میشوند. در نهایت به تبیین عقل مورد نکوهش عرفا و عقل مناط تکلیف میپردازیم.

۱- تقسیم عقل از دیدگاه وجودشناسی

از همان زمان ارسطو و با تقسیم جوهر به جواهر پنجگانه و تلقی عقل بعنوان یک جوهر، عقل بمثابة یک موجود یا مرتبه‌بی از وجود مورد توجه بوده است. اندیشمندان مسلمان نیز در تقسیمبندی انواع عقل به این جنبه توجه داشته‌اند. مراتب عقل، از عقل اول تا عقل دهم و تقسیم عقل به عقول کلیه و عقل جزئی، ذیل این نگرش میگنجد.

۱-۱. عقول کلیه مفارقه

عقول مفارقه، موجودات مجردی هستند که در «ذات» و در «فعل» خود از ماده و متعلقات آن جدا و بینایند. آنها بالذات توجهی به عالم صورت ندارند و همه توجهشان به عالم مافوق است. در این موجودات، حرکت، زمان، جهت، وضع و مکان مطرح نیست^۹. آنها موجودات عاقل غیر جسمانی هستند که عقول عشره مندرج در آن است. اینان در اصطلاح شرع، همان ملائکه و فرشته‌اند^{۱۰} که اساس و پایه جهان ماورای

۳. سبزواری، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۳۸۷؛ همو، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۶۷.

۴. طوسی، تصورات یا روضة التسليم، ص ۲۷.

۵. جرجانی، التعريفات، ج ۶، ص ۴۶.

۶. مجلسی، مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵.

۷. محاسبی، المسائل (کتاب العقل)، ص ۱۶۹.

۸. بقلی شیرازی، رسالة القدس، ص ۷۹.

۹. سبزواری، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۲۰۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۲، ۴۹۱.

۱۰. حلی، کشف المراد، ص ۲۳۴؛ شعرانی، ترجمه و شرح کشف

المراد، ص ۳۲۷. علامه حسن‌زاده آملی در تعلیقه شرح منظومه، ضمن همسان شمردن عقول مفارقه و ملائکه، معتقد است آنها از وجود



■ با توجه به سیر تکاملی عقل انسان و اتحاد با عقل فعال، میتوان نتیجه گرفت که تمامی مراتب یا انواع عقل، نهایتاً در عقل اول (عقل کل / حقیقت محمدیه) بهم میپیوندند و تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی از میان برمیخیزد. به همین دلیل است که عقل معادل روح تلقی شده و جنبه الهی انسان دانسته شده است.

..... ◊
 طولیه را متکافئه و متناهی دانسته و به عدد مخصوصی قائل نیستند، زیرا معتقدند از هر عقل کلی، عقل کلی دیگری پدید آمده تا در تنزل به جایی رسید که از نور قاهر (عقل مفارق) نتوانست نور قاهر دیگری پدید آید بلکه نور مدبر که همان نفس است، از آن پدید آمد. اشراقیون عقول را رب الانواع و ملائکه موکله میدانند اما حکمای مشاء قائل به عقول کلیه عشره (دهگانه) هستند؛ نه تا

- صمدی هستند، دارای وحدت عددی نیستند و هر یک از آنها فعال هستند (تعلیقه بر شرح المنظومه، ج ۵، ص ۶۸).
 ۱۱. سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۳۳۷.
 ۱۲. سبزواری، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۲۳۱.
 ۱۳. همان، ص ۴۸۲-۴۸۱.
 ۱۴. همان، ص ۲۲۸-۲۰۵.
 ۱۵. همان، ص ۲۴۶.
 ۱۶. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۱۶۲.
 ۱۷. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۵۶.
 ۱۸. همان، ص ۲۲۸.
 ۱۹. همان، ص ۲۳۳.
 ۲۰. همان، ص ۴۸۸.
 ۲۱. میرداماد، جذوات و موافقت، ص ۲۷.
 ۲۲. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۲۹.

طبیعت و عالم روحانیتند. در اصطلاح عرفانی و اشراقی نیز صادر اول، دوم و... شمرده شده‌اند.^{۱۱} عالم عقول کلیه سومین مرتبه از مراتب ششگانه وجود، نزد عرفا و صوفیه است^{۱۲} و در سلسله طولیه نزولیه عالم قرار دارند؛ یعنی اول چیزی که از حضرت واحد احد صادر شد، عقول کلیه بود که عالم آنها را «عالم جبروت» یا عالم معنی گویند^{۱۳} و حکیم اشراقی آنها را «انوار قاهره» مینامد.

ملاهادی سبزواری این عقول را از صقع ربوبیت دانسته که حالت انتظاریه، «استعداد» و «حرکت» ندارند^{۱۴}. آنها موجوداتی تام^{۱۵} و مجردند که در کمالات فعلیت دارند^{۱۶} و «وسایط فیض و وسایل قربند و به جنبه روحانیت، از «حق» فیوضات میگیرند و به جنبه صورت، به «خلق» مناسبت دارند و فیض میرسانند»^{۱۷}؛ یعنی همه کمالات غیر از خودشان از آنهاست، گویی فواره کمالشان در فوران است و سرریز کرده و بر تافئات و غیر آنها فایض و مترشح است^{۱۸}.

۱-۱-۱. براهین بر وجود عقول کلیه

سبزواری با توجه به اینکه معتقد است بعضی از متکلمین منکر «عقول کلیه» هستند، در کتاب اسرار الحکم، فصلی در بیان براهین بر وجود عقول کلیه آورده و در آن با ذکر هفت برهان، به اثبات عقول کلیه میپردازد^{۱۹}، از جمله قاعده امکان اشرف، برهان سنخیت میان مؤثر و اثر، و برهان غایات بودن عقول برای نفوس فلکیه^{۲۰}.

۱-۱-۲. تعداد عقول کلیه

در مورد تعداد عقول کلیه اختلاف نظر است، بعضی تعداد آنها را بعدد کرات افلاک و بعضی بعدد کواکب دانسته‌اند^{۲۱}. سبزواری معتقد است تعداد عقول کلیه به تعداد انواع اجسام است^{۲۲}. او تصریح میکند که بنا بر طریقه حکمت، عقول متعدّدند ولی اشراقیون عقول

بازای نُه فلک که مکمل نفوس کلیه نه‌گانه‌اند و یکی بازای عالم عناصر که مکمل نفوس ناطقه است^{۳۳}. مادر ادامه به تبیین برخی از عقول کلیه میپردازیم.

۱-۱-۳. انواع عقول کلیه مفارقه

۱-۱-۳-۱. عقل فعال

سبزواری معتقد است همه عقول مفارقه، عقل فعال هستند^{۳۴}، یعنی همه عقول در صفت فعلیت بخشی با هم اشتراک دارند. همچنین عقل فعال ارتباط تنگاتنگی با نفس ناطقه دارد بطوریکه بعضی قائل به اتحاد آن با نفس ناطقه^{۳۵} و برخی قائل به اتصالند^{۳۶}. او معتقد است معنای عقل فعال بودن اینست که فی نفسه عقل بالفعل است، نه اینکه در آن چیزی باشد که پذیرای صور معقول است بلکه ذاتش صورت عقلیه قائم به ذات است^{۳۷}، بطوریکه طبق مذهب مشائین، قیام کل صور عقلیه به عقل فعال است^{۳۸}. او میگوید: «عقل فعال موجودی است مجرد از ماده، بالفعل است در جمیع صفات، تام است و حالت منتظره ندارد، فیاض است بر جمیع نفوس ناطقه، و غیر اینها از احکام»^{۳۹}. او عقل فعال را مخرج همه نفوس ناطقه - باذن الله - از قوت به فعلیت دانسته و آن را حافظ و خزانه مدرک کلیات میدانند^{۴۰}.

این عقل را «متعلق بنفوس ارضی می‌شمرند؛ به این معنی که تعلیم و تربیت نفوس بشری و پرورش موجودات عنصری از وظایف اوست»^{۴۱}. سبزواری حتی دلیل تعقل را اتحاد با عقل فعال دانسته، هر چند بعضی حکما قائل به اتصال نفس ناطقه با عقل فعالند^{۴۲}. حکمای اشراق نیز معتقدند عقل فعال (عقل عاشر) جامع همه کمالات عقول جزئی و کلیه پایینتر از خود است که در سلسله صعود، به او می‌پیوندند^{۴۳}. بهمین دلیل سبزواری معتقد است عقل فعال به اذن خداوند، به انبیا و وحی و به اولیا الهام کرده و علما و دانشمندان را تعلیم

میدهد^{۴۴}، یعنی عقل فعال فیض خداوند متعال را به هر موجودی بر حسب استعداد و قابلیت که دارد، میرساند. همچنین از این جوهر مجرد در مکاتب مختلف به نامهای مختلفی تعبیر کرده‌اند، از جمله روح القدس، روح الامین، جبرئیل امین، رسول وحی، روحانیت جبرئیل، عقل عاشر، عقل دهم، سروش، ناموس اکبر، عنقا، عقاب، سروش اعظم، روانبخش، شدید القوی، نور اول، صادر اول، روح، شیخ و کدبانوی عالم طبیعت، قلم نگارنده در قلوب و خزانه عقول مستفاده^{۴۵}.

با توجه به همین اسامی متعدد است که مسیحیان در قول به آقانیم ثلاثه (پدر، پسر، روح القدس)، در فهم مفهوم پدر که همان واجب الوجود است و روح القدس که همان عقل فعال یا «عقل دهم» است، دچار اشتباه

۲۳. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۱۳۵.

۲۴. همو، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۳۰۷.

۲۵. همان، ج ۵، ص ۱۸۲-۱۵۶؛ همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۴۲۵-۲۶۷؛ همان، ج ۲، ص ۱۸۰؛ همو، اسرار الحکم، ص ۳۹۸؛ حسن زاده آملی، هزار و یک نکته، ص ۶۹.

۲۶. سبزواری، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۱۴۳.

۲۷. همو، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۳۰۷.

۲۸. همو، اسرار الحکم، ص ۳۷۴.

۲۹. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۳۹۹؛ همان، ج ۳، ص ۳۶۵؛ همو، شرح دعاء الصبح، ص ۷۳.

۳۰. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۶۲؛ همو، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۷۱.

۳۱. همایی، مولوی نامه، ج ۱، ص ۴۱۳.

۳۲. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۳۰۳-۳۹۹-۳۹۸؛ همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۱۸۰-۱۴۳؛ همان، ج ۱، ص ۲۶۷-۴۲۵؛ همو، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۸۲-۱۵۶؛ حسن زاده آملی، هزار و یک نکته، ص ۶۹، نکته ۴۹.

۳۳. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۴۸۶.

۳۴. همو، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۴۰۱؛ حسن زاده آملی، هزار و یک نکته، ص ۶۶؛ همایی، مولوی نامه، ج ۱، ص ۴۱۳.

۳۵. سبزواری، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۲۲۹، ۲۵۱ و ۲۹۱؛ همان، ج ۲، ص ۱۴۳؛ همان، ج ۳، ص ۲۱۱؛ همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۶۲؛ همو، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۴۰۱-۴۰۰؛ همان،

شده‌اند^{۳۶}؛ «آدمی چون پدرش بحسب روح، عقل کلی است، چنانکه عیسی (ع) تعبیر از آن به پدر کرده و روح او سماویت دارد، و این پسر بحسب جسد زاده خاک است»^{۳۷}. همچنین همانطور که اسامی متعدد از واجب‌الوجود و کج فهمی از آن، مسیحیان را در فهم متون دینی دچار اشتباه کرده، تعبیر متعددی که مکاتب مختلف از صادر اول کرده‌اند نیز باعث برداشتها و تفسیرهای مختلف از آن شده و یک چیز را چند چیز پنداشته‌اند.

البته ملاحادی سبزواری معتقد است اختلاف تعبیر از یک چیز ناشی از حیثیتهای مختلف آن است. شاید به همین دلیل است که امام علی (ع) فرموده‌اند: «العلم نقطة کثرها الجاهلون»^{۳۸}. این تعبیر متفاوت از عقل فعال باعتبار حیثیتهای مختلفش نیز باید با لحاظ این باشد که منظور عقل فعال در قوس صعود است، نه عقل دهم در قوس نزول. همچنین صفت «فعال»، آنجا که در سیر استکمال و صعود آمده، در برابر «منفعل» بکار رفته که بمعنای بینباز از غیر است و هیچ استعداد و انفعالی، چه در اکتساب و چه در استحضار، ندارد؛ چنانکه سبزواری عقول را از صقع ربوبیت دانسته که حالت انتظاریه، استعداد و حرکت ندارند^{۳۹}. به همین دلیل عقل فعال در قوس صعود مساوق حضرت حق و عقل کل بکار رفته و رسیدن به آن «فناء فی الله» تعبیر شده است؛ زیرا از چنان تجردی و ترفعی برخوردار است که «فانی فی الله» و «باقی بالله» است. به همین سبب عقول کلیه را «ملائکه مهیمین» گویند^{۴۰}. اما «فعال» در قوس نزول بمعنای فعلیت بخش است؛ عقل دهم به همین دلیل فعال نامیده شده که به گیتی فعلیت میبخشد. از این حیث، سبزواری اعتقاد دارد عقل فعال مخرج همه نفوس ناطقه از قوه به فعلیت است^{۴۱}.

۱-۱-۳-۲. عقل کل (عقل کلی)

ملاحادی سبزواری در بیان آنکه مجموع عالم صورت

عقل کل است، با ذکر آیاتی از قرآن کریم، مراد از عقل کل را علم حق به کل دانسته^{۴۲} و معتقد است عقل کل، کل عقول کلیه است^{۴۳}. او از عقل کل و عقل کلی به جبرئیل تعبیر کرده و آنها را واسطه در رساندن وحی به همه انبیا و واسطه الهام به همه اولیا دانسته است^{۴۴}. این خود نیز دلیلی روشن بر یکی بودن عقل کل و عقل کلی است.

۱-۱-۳-۱. عقل اول (صادر اول)

طبق قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، از واحد فقط واحد صادر میشود. حکمای مشاء و پیروی از آنها سبزواری، صادر اول از وجود خداوند متعال را عقل اول میدانند که اگرچه بالذات واحد است ولی بالاعتبار، کثرت دارد^{۴۵}. مراد از عقل اول در اینجا «کل عقول کلیه است که در بدایات قوس نزولند»^{۴۶}. همچنین، مراد احادیثی که عقل را نخستین مخلوق خداوند متعال

ج ۵، ص ۱۸۷؛ همو، شرح الأسماء الحسنی، ص ۶۸۰؛ همایی، مولوی نامه، ج ۱، ص ۴۱۳؛ سهروردی، رسائل شیخ اشراق، ج ۴، ص ۷؛ ابن ترکه، عقل و عشق یا مناظرات خمس، ص ۱۱۱؛ حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ج ۴، ص ۴۷۵.
۳۶. سهروردی، رسائل شیخ اشراق، ج ۴، ص ۷.
۳۷. سبزواری، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۳۶۰.
۳۸. همو، شرح الأسماء الحسنی، ص ۳۹۸؛ ابن عربی، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، ج ۲، ص ۳۲۴؛ کاشانی، مجموعه رسائل ومصنفات کاشانی، ص ۷۵۳-۶۶۵؛ دهمدار، رسائل دهمدار، ص ۱۴۱.

۳۹. سبزواری، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۰۵.
۴۰. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۴۸۷.
۴۱. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۶۲؛ همو، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷۱.
۴۲. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۴۰۱.
۴۳. همان، ج ۳، ص ۱۱۲.
۴۴. همان، ص ۱۲۱؛ همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۶۲.
۴۵. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۱۳۵.
۴۶. همان، ج ۳، ص ۱۴۴.

دانسته‌اند، همین نوع عقل است^{۴۷}.

۱-۱-۴. رابطه عقول کلیه با حقیقت محمدیه

طبق قاعده‌الواحد چون واجب الوجود واحد و بسیط از همه جهات است و حیثیت تعدد و تکثیر ندارد، لازم است برای صدور کثرت واسطه‌یی در میان باشد که دارای جهات کثرت بوده تا اینکه مصحح صدور کثرت باشد. فلاسفه آن واسطه را عقول میدانند و عرفا وجود منبسط و فیض مقدس. اما عرفای شیعه حقیقت محمدیه را واسطه فیض معرفی میکنند که آغاز سلسله نزولیه افعال حق تعالی است^{۴۸}. ملاحادی سبزواری نیز عقل اول یا صادر اول را همان عقل کل دانسته و معتقد است عقل کل همان حقیقت محمدیه و روحانیت خاتم الانبیاء (ص) است^{۴۹} که اصل محفوظ در جمیع عقول^{۵۰} و دارای همه فعلیات اشیا و مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است^{۵۱}. وی تصریح مینماید که «عقل کل» و «عقل کلی» همان «حقیقت محمدیه» است که میزان کل بوده^{۵۲} و مثل اعلائی خداست^{۵۳}. به همین دلیل است که پیامبر (ص) در عروجش به مقام «عقل کلی» رسید که در اول بود^{۵۴}، و از این جهت است که خداوند متعال خطاب به حضرت خاتم (ص) فرمود: «لولاک لما خلقت الافلاک»^{۵۵}. پس، وجود مبارک او، در معنا، تمام کمالات عقول کلیه و جزئیه را داراست^{۵۶} و روحانیت او که همان عقول کلیه است، در فواتح و خواتم وجود است، زیرا عقول «صاعده» و «نازله» دو مرتبه از یک نوعند^{۵۷}.

۱-۲. عقل جزئی

اندیشمندان اسلامی در برابر عقل کلی از عقلی به نام عقل جزئی نام میبرند که بنظر میرسد مراد همان عقل انسانی (عقل معاش) و دو قوه نفس ناطقه، یعنی عقل نظری و عقل عملی باشد. سبزواری عقول جزئی را اعلی

مراتب نفوس ناطقه دانسته که در ذات مجردند ولی در فعل نیازمند ماده هستند^{۵۸}. وی نیز تصریح نموده که «النفس الناطقة الانسانية المسماة بالعاقلة و العقل الجزئی»^{۵۹}. او عقل جزئی را همان خرد آدمی دانسته که او را از حیوانات ممتاز ساخته و امور معاشیه را پیشینی میکند، نه امور معادیه را^{۶۰} و به همین جهت است که به آن عقل معاش میگویند^{۶۱}. برخی نیز معتقدند عقل جزئی همان عقل مسموع است که از کتاب و استاد و حفظ حاصل شده و میتوان با آن بر دیگران برتری یافت^{۶۲}.

۱-۳. رابطه عقول کلیه با عقول جزئی (نفوس ناطقه)

سبزواری عقول جزئی را اعلی مراتب نفوس ناطقه دانسته

۴۷. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج، ص ۳۰۰؛ عاملی، وسائل الشیعة، ج، ص ۲۰۴.

۴۸. موسوی نیا، «استقصاء عناصر عرفانی حاج ملاحادی سبزواری»، ص ۱۸۰.

۴۹. سبزواری، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۲۰۷؛ همو، اسرار الحکم، ص ۴۹۳؛ همو، شرح دعاء الصباح، ص ۷۰، ۷۲ و ۷۳. اگر اشکال شود چطور پیامبر صادر اول است در حالیکه خلقتش مؤخر است؟، باید گفت در اینجا مراد روحانیت پیامبر (ص) است، نه وجود عینی و خارجی آن حضرت.

۵۰. همو، شرح دعاء الصباح، ص ۱۰۳-۷۲.

۵۱. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۵۳۰.

۵۲. همان، ج ۱، ص ۱۷۲؛ همان، ج ۲، ص ۴۳۰؛ همان، ج ۳، ص ۹۸؛ همو، شرح الأسماء الحسنى، ص ۱۰۲.

۵۳. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۱۵۰؛ همان، ج ۳، ص ۲۸۰.

۵۴. همو، اسرار الحکم، ص ۵۰۰.

۵۵. همان، ص ۴۹۷.

۵۶. همان، ص ۵۰۱-۵۰۰.

۵۷. همان، ص ۴۹۷.

۵۸. همان، ج ۱، ص ۴۸۷-۲۳۲.

۵۹. همو، شرح المنظومة، ج ۱، ص ۱۱.

۶۰. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۴۰۴.

۶۱. نعیم، شرح مثنوی، ص ۵۷۴-۵۷۳.

۶۲. مولوی، مثنوی معنوی، ج ۴، ص ۵۱۷.

و معتقد است با عقول کلیه در مجرد بودن «ذات» مشترکند.^{۶۳} وی آنها را عالم امر یا عالم مجردات مینامد، با این تفاوت که عقول کلیه را مجردات مرسله و نفوس را مجردات مضافه میدانند. او در مورد دلیل اطلاق «عالم امر» بر مجردات معتقد است چون آنها بینیا از ماده و مدة هستند، به مجرد امر و کلمه «کُنْ» موجود میشوند.^{۶۴} او عقل جزئی را از عقل کلی ناگزیر میدانند، زیرا برای صیقلی دادن آینه دل و تحصیل معرفت، عمل کردن ضروری است؛ عقل جزئی نیازمند عقل کلی است و نفوس ناطقه، هرگاه با عنایت حق تعالی به استكمال رسیده و از تن طبیعی و قوای آن بینیا گردند، به عالم عقول کلیه (عالم نور) ملحق میشوند.^{۶۵}

همچنین در مورد ارتباط عقول انسانی (نفس ناطقه) و عقول کلیه همین بس که عقول انسانی هنگام تعقل به عقول کلیه متصل میشوند. البته درجات اتصال متفاوتست.^{۶۶} حتی جمعی از حکما عقل فعال را از مراتب نفس شمرده‌اند و در استکمالات، قائل به اتحاد نفس ناطقه (عقل جزئی) با عقل فعال و عقل کل (عقل کلی) هستند.^{۶۷} و آن را غایت وجود نفس نطقیه قدسیه میدانند.^{۶۸} یعنی نفوس متحول به عقول میشوند.^{۶۹}

ملاهادی سبزواری در مبحث کیفیت صدور مجردات و مادیات، عقل را دارای اشراق دانسته و معتقد است از اشراق عقل بر نفس، عقل بوجود می‌آید؛ اشراق از نور حق تعالی بر عقل کل، از آن بر عقل فعال و روح القدس، از آن بر عقل بسیط انسانی و از آن بر عقل تفصیلیش است.^{۷۰} پس «عقل کلی» منبع عقول جزئیه است و عقول جزئیه همانند شطوط، آنها را، جداول و سواقی آنهایند.^{۷۱} بهمین دلیل سبزواری عقل فعال (عقل کل) را از مراتب نفس محسوب نکرده و در بیان مراتب عقول، آنها را بعد از مراتب عقل نظری آورده است.^{۷۲} گویی آن را موجودی مستقل و برتر از نفس میدانند ولی چون منبع

عقول جزئیه است، نفس ناطقه با آن متصل یا متحد میشود. البته با توجه به اینکه وی معتقد است عقل فعال به اعتبار بدو و ختم، دو مرتبه دارد، یکی عقل فعال بدوی که وجودی نفسی و تکمیل کننده نفوس ناطقه است و دیگری عقل فعال عودی که باعتبار وجود رابطیش، غایت حرکات نفس است.^{۷۳} عقول ما که همان نفوس ناطقه است با وجود رابطی عقل فعال متحد میشوند، نه به وجود نفسیش.^{۷۴} اینکه میبینیم در پیری که جسم ضعیف شده، تعقل هم ضعیف میشود نیز بجهت ضعیف شدن عقل نیست بلکه وجود رابطیش به دیگران ضعیف شده، نه وجود نفسی او.^{۷۵} شاید بتوان گفت عقل فعال در مرتبه بدوی از مراتب نفس است ولی عقل فعال عودی، رابط حق تعالی و نفس است که از نفس بالاتر است.

۱-۴. تفاوت عقول کلیه و جزئیه

۱. عقل جزئی در امور معاش پیشبینی دارد نه امور معاد، بخلاف عقل کلی و روح الولایه که شأن آن خودشناسی و آغاز و انجام شناسی است.^{۷۶} یعنی عقل جزئی، عقل معاش و عقل کلی، عقل معاد است.

۲. عقل جزئی انسان را به دلیل و برهان راهنمایی

۶۳. سبزواری، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۸۷.

۶۴. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۴۲۴.

۶۵. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۸۸-۴۸۷.

۶۶. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۴۳.

۶۷. حسن زاده آملی، هزار و یک نکته، ص ۶۹.

۶۸. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۵۶.

۶۹. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۳۹۹.

۷۰. همان، ص ۲۴۹.

۷۱. همو، اسرار الحکم، ص ۴۹۱.

۷۲. همان، ص ۷۰.

۷۳. همو، شرح دعاء الصباح، ص ۲۱۲.

۷۴. همو، اسرار الحکم، ص ۳۹۸.

۷۵. همان، ص ۳۳۶.

۷۶. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۴۰۴.

میکنند درحالیکه عقل کل به حضرت برهان که حق است، منور است و وجودش برهان است.^{۷۷}

۳. عقل جزئی آمیخته به هواست، چنانکه در حدیث از عقول جزئی به اوهام تعبیر شده است.^{۷۸} بنابراین مدرک کلیات، عقل کل است و مدرک جزئی، وهم.^{۷۹} سبزواری معتقد است عقول جزئی مشتی «خیال» و «وهم» بیش نیستند و در عقل و معقول بالقوه مانده‌اند.^{۸۰}

۴. عقل جزئی غلطکار است، بر عکس عقل کل، البته در ناقصان.^{۸۱}

۵. عقل جزئی صحیح، میزان سنجش صدق و کذب عقاید است که عقل نظری و عملی دو کفه آن هستند، ولی عقل کل که حقیقت محمدیه است، میزان کل است.^{۸۲}

۶. نفوس ناطقه، نیازمند جسم و قوای آن هستند، بر عکس عقل کلی که چون آیت کبرای حق است به غنای او در هر امری غنی است. یعنی نفوس ناطقه فقط در ذات مجردند ولی عقول کلیه در ذات و در فعل مجرد و بیناز از ماده‌اند.^{۸۳}

۷. نفوس ناطقه، توجه به مادون (عالم صورت) دارند ولی عقول کلیه توجهشان به مافوق (معنوی) است.^{۸۴} و از چنان تجردی و ترفعی برخوردارند که «فانی فی الله» و «باقی بالله» اند.

۸. عقل جزئی بمنزله همیان است و عقل کلی، زر خالص.^{۸۵} گویی عقل جزئی ظرفی است که عقل کلی مطروف آن است.

۹. عقول جزئی یا عقول انسانی که همان مراتب عقل نظری و عقل عملی (مراتب نفس) هستند، در سلسله طولیه عالم وجود، در نهایت قوس صعود قرار دارند و عقول کلیه (عقل اول) در بدایت قوس نزول.^{۸۶} عقول در سلسله طولیه نزولیه، از عقل اول که در عالم جبروت (عالم معنی) است به عالم اجسام طبیعی و صور آمیخته به ماده (عالم صورت) نزول میکنند و برعکس، در

سلسله طولیه صعودیه، از عالم هیولی (عالم صورت) به عقل فعال و عالم بالاتر (عالم معنی) صعود میکنند. به همین خاطر است که سبزواری عقل فعال (عقل عاشر) را جامع همه کمالات عقول جزئی و کلیه، بنحو توالی، دانسته که در سلسله صعود، به او میپیوندند.^{۸۷}

۱۰. عالم عقول کلیه ذاتاً از عالم نفوس آنور، اظهر و اقهر است.^{۸۸}

۲- تقسیم عقل از دیدگاه معرفت‌شناسی

از حیث معرفت‌شناختی عقل همان قوه ادراکی انسان است و مراتبی برای آن ترسیم شده است. تقسیم عقل به «مطبوع و مسموع»، «نظری و عملی» و «بالقوه، بالملکه، بالفعل، مستفاد و فعال» ذیل این رویکرد میگنجد. از این میان، تقسیم عقل به مطبوع و مسموع و نظری و عملی ناظر به مدرکات و متعلق شناخت است و تقسیم به «بالقوه، بالملکه، بالفعل، مستفاد و فعال» ناظر به استکمال قوه ادراکی نفس انسان. تقسیم عقل به مطبوع و مسموع به تقدم و تأخر بر تجربه نیز نظر دارد؛ «مطبوع» عقل ماتقدم و «مسموع» عقل ماتأخر است. فطری و اکتسابی نامیده شدن آنها نیز ناظر به همین انطباق است.

۷۷. همان، ص ۱۱۱.

۷۸. همان، ص ۳۰۲.

۷۹. همو، اسرار الحکم، ص ۲۹۴؛ تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۵۴۶.

۸۰. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۳۳۷.

۸۱. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۴۵۰.

۸۲. همان، ج ۳، ص ۹۸.

۸۳. همو، اسرار الحکم، ص ۲۳۲ و ۴۸۷.

۸۴. همان، ص ۲۳۲.

۸۵. همانجا.

۸۶. همان، ج ۱، ص ۴۸۲-۴۸۱؛ همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۱۳۵.

۸۷. همو، اسرار الحکم، ص ۴۸۶.

۸۸. همان، ص ۳۳۶.

۱-۲. تقسیمبندی ناظر به مدرکات و متعلق شناخت

۱-۱-۲. عقل مطبوع و عقل مسموع

دیدگاه سبزواری و دیگر بزرگان در مورد تقسیم عقل به عقل مطبوع (طبیعی) و عقل مسموع (اكتسابی)، ریشه در این فرمایش امام علی (ع) دارد که میفرماید: «رأيت العقل عقلين فمطبوع و مسموع و لن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع كما لا ينفع الشمس و ضوء العين ممنوع»^{۸۹}. با توجه به اینکه عین این تقسیم برای علم نیز بیان شده است^{۹۰}، شاید بتوان گفت این دو علم، همانست که به علوم عقلی شهرت دارند؛ علوم به دو قسم عقلی و شرعی تقسیم میشوند و علوم عقلی نیز دارای دو قسم ضروری و مكتسب است و مكتسب نیز به دو قسم دنیوی و اخروی تقسیم میشود^{۹۱}.

همچنین با توجه به اینکه عقل ضروری آنست که انسان نمیداند از کجا و چگونه حاصل شده و عقل مكتسب محصول تعلم و استدلال است و نیز اینکه سبزواری این حدیث را در تأیید تقسیم حکمت به غریزیه و اكتسابیه آورده است^{۹۲}، پس باید عقل مطبوع با عقل ضروری و غریزیه و عقل مسموع با عقل مكتسب و اكتسابیه تطبیق داشته باشد و شاید عقل مسموع همان عقلی باشد که امام (ع) در حدیثی از آن به عقل تجربی تعبیر کرده است^{۹۳}؛ از آن جهت که هر چیزی محتاج عقل و عقل محتاج تجربه است، آن را عقل تجربی نامیده‌اند^{۹۴}. پس مراد از عقل تجربی همان عقل مسموع است.

پیامبر اکرم (ص) در حدیثی بجای علم مسموع تعبیر به علم اللسان و بجای علم مطبوع تعبیر به علم فی القلب، نموده و علم اللسان را حجت خدا بر بنی آدم و علم فی القلب را همان علم نافع دانسته‌اند^{۹۵}. به همین سبب است که بعضی از عقل مسموع به عقل جزئی تعبیر کرده‌اند و بعضی به عقل بالفطرة و عقل بالجبله^{۹۶}. بنظر میرسد یکی از دلایل علم و عقل مسموع نامیدن آن،

اینست که شنیدن از شایعترین راههای کسب علم است. همچنین، چون زبان مهمترین ابزار انتقال علوم است، علم اللسان نامیده شده و با توجه به اینکه عقل برای کسب بعضی علوم، نیازمند تجربه است آن را عقل تجربی نامیده‌اند.

– رابطه و تفاوت عقل مطبوع و عقل مسموع

سبزواری در تبیین معنای اسم شریف «یا مبتدئاً بالنعيم قبل استحقاقها»، عقول فطریه را از نعتهای موهبیه و منشأ عبادات دانسته و در مورد تفاوت عقل مطبوع و عقل مسموع میگوید: عقل مطبوع از نعمتهای موهبیه است که خداوند متعال آن را قبل از استحقاق و استیصال به طاعت تکلیفی عطا میفرماید و عقل مسموع از نعمتهای کسبیه است^{۹۷}. عقل مسموع با نیروی عقل مطبوع حاصل میشود، همانطور که گفته‌اند: «علوم تجربی به نیروی غریزه و دانشهای ضروری بدست می‌آیند»^{۹۸}. بنابراین عقل مطبوع موهبتی است که بدون استحقاق عطا شده و سرمایه‌ی برای کسب عقل مسموع است و اگر این موهبت نبود عقل مطبوع سودی نداشت.

۸۹. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۳۴۱؛ همو، شرح نبراس الهدی، ص ۷۰ و ۷۱؛ راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۷۷؛ فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۱۸۸.

۹۰. سبزواری، شرح نبراس الهدی، ص ۷۰ و ۷۱؛ نهج البلاغة، ص ۴۷۵؛ طریحی، مجمع البحرين، ج ۶، ص ۱۲۲؛ آملی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۴۷۳-۴۷۲.

۹۱. بدخشی، خلاصة المناقب، ص ۱۰۴ و ۱۰۵؛ گروهی از نویسندگان، مجموعه رسائل عوارف المعارف، ص ۲۴۴-۲۴۳.

۹۲. سبزواری، اسرار الحكم، ج ۱، ص ۴۵۷.

۹۳. همو، شرح نبراس الهدی، ص ۷۰.

۹۴. یحیی بن حسین، مجمع رسائل الإمام الهادی إلى الحق القويم، ص ۵۹۳.

۹۵. آملی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۴۷۳-۴۷۲.

۹۶. اصفهانی، اشارات ایمانیه، ص ۱۰۱.

۹۷. سبزواری، اسرار الحكم، ج ۲، ص ۴۴۱.

۹۸. فیض کاشانی، راه روشن، ج ۱، ص ۳۰۷.

۲-۱-۲. تقسیم عقل به نظری و عملی

عقل باعتباری از موضوع شناخت خود، به نظری و عملی تقسیم شده است. عقل نظری مربوط به تعقل علوم نظری است و عقل عملی مربوط به تعقل علمی که منجر به عمل میشود. سبزواری اعتقاد دارد که شأن عقل نظری تعقل علوم نظریه محضه و معارف صرفه است و شأن عقل عملی تعقل علوم متعلقه به عمل که موجب اعمال شایسته میشود.^{۹۹} برای هر یک از این دو قسم نیز مراتب و اقسامی بر شمرده‌اند. مراتب عقل نظری عبارتند از: عقل «بالقوه»، عقل «بالمکه»، عقل «بالفعل»، عقل «مستفاد» و عقل «فعال» و مراتب عقل عملی عبارتند از: «تجلیه»، «تخلیه»، «تحلیه»، و «فناء».^{۱۰۱} سبزواری همان مراتبی که برای عقل نظری گفته شده را به عقل عملی نیز نسبت داده است و حتی اعتقاد دارد در این مراتب، عقل نظری بعد از عقل عملی است.^{۱۰۲} او در نهایت، مراتب عقل را ده مرتبه دانسته و معتقد است مراتب بسیاری تحت این مراتب واقع می‌شوند.^{۱۰۳} بنابراین، مراتب عقل نظری و عقل عملی بسیار است ولی آنها را محصور در مراتب چهارگانه خاص دانسته‌اند، چراکه سایر مراتب بنحوی تحت این مراتب واقع میشوند.

البته مراتب عقل انسانی بر تفصیل مشهور، پنج مرتبه است و وجه انحصار آن در چهار مرتبه را به دو طریق بیان کرده‌اند؛ «یکی آنکه، حال و نفس در عقلیت، یا کمال است یا استعداد کمال». «استعداد» کمال هم [یا] قریب است یا متوسط یا بعید. دوم آنکه، یا کمال است یا استعداد «استحضار»، یا استعداد «اکتساب» یا استعداد «استحصال». پس کمال در مرتبه عقل، «مستفاد» است و استعدادات ثلاثه، در هر دو وجه^{۱۰۴}. بر اساس همین اختلاف است که جمعی از حکما عقل فعال را از مراتب نفس شمرده‌اند.^{۱۰۵} مراتب نفس همانند پله‌های نردبانی است که باید برای رسیدن به مطلوب آنها را طی کرد.

سبزواری طی این نردبان و مراتب آن را بترتیب از عقل «عملی»، بالقوه و بالفعل، و عقل «نظری»، «هیولانی»، «بالمکه»، «بالفعل»، «مستفاد»، «فعال» و عقل «کلی» میداند.^{۱۰۶} بعد از این مراتب، «فناء بالله و بقاء بالله» است.^{۱۰۷}

– رابطه و تفاوت عقل نظری و عقل عملی

سبزواری عقل را به میزان و ترازوی سنجش صدق و کذب عقاید تشبیه کرده و عقل نظری و عقل عملی را دو کفه آن ترازو میداند.^{۱۰۸} و از آنها به قوه علامه و قوه عماله تعبیر نموده است.^{۱۰۹} پس معلوم میشود که از دیدگاه وی آنها دو قوه برای نفس هستند که «بنا بر تحقیق، قوتها مراتب ظهور نفس و اشراقات نفسند».^{۱۱۰} طبق این بیان، در اقسام عقل نباید دنبال موجودی مستقل از روح و نفس بگردیم، زیرا آنها بعنوان دو قوه و بمنزله دو بال برای روح هستند؛ ابتدا هر دو بالقوه‌اند و اگر به فعلیت درآیند اصلاح میشوند و روح میتواند با آنها به اوج ملکوت پرواز کند و گرنه همانند مرغی بی‌پر و بال زمینگیر میشود. بنابراین بنظر میرسد از این جهت که عقل نظری و عقل عملی مستقل از نفس نیستند، تفاوت آنها تفاوتی اعتباری است؛ اختلاف این قوا و اختلاف اسماء آنها چیزی زائد

۹۹. سبزواری، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۲۲۶.

۱۰۰. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۸۲-۴۸۱.

۱۰۱. همان، ص ۳۹۱؛ همو، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۷۷-۱۷۹.

۱۰۲. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۸۳.

۱۰۳. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۱۷۷.

۱۰۴. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۳۹۰-۳۸۹.

۱۰۵. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۲۶۷.

۱۰۶. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۶۹، ۷۰ و ۳۸۹؛ همو، شرح

مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۴۲۱.

۱۰۷. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۳۹۸.

۱۰۸. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۹۸.

۱۰۹. همو، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۶۷-۱۶۶.

۱۱۰. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۸۴.

بر نفس نیست بلکه نفس عین همه اینهاست^{۱۱}.

سبزواری در مورد ارتباط عقل نظری و عقل عملی معتقد است عقل «عملی» بالفعل برای عقل «نظری» بالفعل، شبیه به سد اسکندر برای دفع فساد یا جوج و مأجوج است، یعنی اگر عقل بالفعل نظری، جزئیات محسوس، خیالی و وهمی را بدون مدد عقل بالفعل عملی از عالم قدس منعکس سازد، باعث فساد در سرزمین عقل میشود^{۱۲}، و به همین خاطر است که «عمل خادم است برای علم، و تصقیل مرآت قلب و روح است»^{۱۳}. او تعلق عقل نظری به عقل عملی را معلوم دانسته و از عقل نظری به شاه و از عقل عملی به کنیزک تعبیر کرده است^{۱۴}. در عین حال، عقل عملی آنقدر مهم است که بیشتر احکام دین و تلاش انبیا و اولیاء الهی برای تحقق عقل عملی بوده است، لذا بعضی معتقدند عقل عملی برتر از عقل نظری است^{۱۵}. شاید در همین نوع عقل است که سبزواری اعتقاد دارد کافران فاقد عقل هستند، یعنی عقل نظری دارند ولی فاقد عقل عملی به معنای «ما عبده الرحمن و اکتسب به الجنان»^{۱۶} هستند.

پس عقل نظری مدرک کلیات نظری و عملی است و عقل عملی فقط مدرک جزئیات مربوط به عمل، اعم از امور معادیه و معاشیه. از این جهت سبزواری معتقد به عقل عملی معادی و عقل عملی معاشی است که غالباً در استکمالند و به کمال مترقب میرسند^{۱۷}. بنابراین عقل نظری و عملی با اینکه در شأنیت تعقل متفاوتند، دو قوه نفس ناطقه هستند که بر یکدیگر تأثیر متقابل میگذارند.

۲-۱-۳. رابطه عقل نظری و عملی با عقل مطبوع و

مسموع

با توجه به اینکه از مفهوم عقل مطبوع و مسموع و نیز از محتوی کلام ملاهادی سبزواری میتوان فهمید که عقل مسموع، اکتسابی و عقل مطبوع غیر اکتسابی است^{۱۸} و

اینکه همه مراتب عقل نظری و عملی، بجز عقل بالقوه، نیز اکتسابی^{۱۹} و قابل تعلیم هستند^{۲۰}، باید سایر مراتب عقل نظری و عملی، عقل مسموع دانسته شوند و عقل بالقوه همان عقل مطبوع (فطری یا غریزی). پس عقل مطبوع و بالقوه بطور بالقوه در انسان موجود است و عقل مسموع و دیگر مراتب عقل نظری و عملی بصورت اکتسابی در انسان حاصل میشوند. همچنین سبزواری معتقد است عقل مطبوع بدون استحقاق عطا شده و عقل بالقوه نیز صرف قوه و استعداد است، پس باید بدون استحقاق و اکتساب عطا شده باشد؛ و این خود دلیلی بر عقل مطبوع دانستن عقل بالقوه است.

۲-۲. تقسیمبندی ناظر به تقدم و تأخر بر تجربه

گفتیم که عقل مسموع، اکتسابی و عقل مطبوع غیر اکتسابی است، یعنی عقل مطبوع مقدم بر تجربه و اکتساب است و عقل مسموع اکتسابی و مؤخر از تجربه. بنابراین، تقسیم عقل به مطبوع و مسموع ناظر به تقدم و تأخر بر تجربه است، «مطبوع» عقل ماتقدم و «مسموع» عقل ماتأخر است.

۲-۳. تقسیمبندی ناظر به استکمال عقل یا قوه ادراکی

نفس انسان

این تقسیم عقل که بر اساس سیر استکمالی آن است را

۱۱۱. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۷۳؛ همو، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۶۵.

۱۱۲. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۷.

۱۱۳. همان، ص ۳۹۲.

۱۱۴. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۲۹.

۱۱۵. جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۲۹۸.

۱۱۶. سبزواری، شرح مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۱۲.

۱۱۷. همان، ص ۵۳۳؛ همان، ج ۲، ص ۴۰۴.

۱۱۸. همان، ج ۱، ص ۴۵۷؛ همو، شرح نبراس الهدی، ص ۷۰.

۱۱۹. همو، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۶۷-۱۶۶.

۱۲۰. همو، اسرار الحکم، ج ۲، ص ۶۴۰.

تحت عنوان مراتب عقل نظری و مراتب عقل عملی تبیین مینماییم.

۲-۳-۱. مراتب عقل نظری

۲-۳-۱-۱. عقل بالقوه

عقل در این مرحله خالی از جمیع صور علمیه (معقولات) است درحالیکه قابلیت تنور به جمیع را دارد و ممکن است هر صورتی را که بر آن افاضه کنند، قبول کند. این نوع از عقل نظری را «عقل بالقوه»، «عقل منفعل» و «عقل هیولانی» مینامند. «عقل بالقوه» در مقابل «عقل بالفعل» و «عقل منفعل» در مقابل «عقل فعال» است.^{۱۳۱} این مرحله را از آن جهت که قوه و استعداد است، عقل بالقوه^{۱۳۲}، بخاطر اینکه همانند هیولای اولی فی نفسه خالی از جمیع صور و مستعد قبول آنهاست، عقل هیولانی^{۱۳۳} و از آن جهت که خودبخود در هیچ فعلی نیست و تا چیزی به آن اضافه نشود، بالفعل نمیشود، عقل منفعل نامیده‌اند^{۱۳۴}. این همان قوه‌یی است که در طفل است و قابلیت تحصیل کمالات و پذیرش همه معقولات را دارد.

۲-۳-۱-۲. عقل بالملکه

سبزواری معتقد است عقل بالملکه «مرتبه تلبس نفس است به بدیهیات»^{۱۳۵}. بعضی عقل بالملکه را پذیرفته و عقل نظری را بر چهار نحوه بالقوه، بالفعل، مستفاد و فعال دانسته‌اند، زیرا معتقدند میان عقل بالملکه و عقل هیولانی تفاوت زیادی وجود ندارد؛ چون هر دو بالقوه‌اند و فقط در قرب و بعد به مطلوب، متفاوتند^{۱۳۶}. از تصریح برخی به مناط تکلیف نبودن عقل بالقوه و مناط تکلیف بودن عقل بالملکه^{۱۳۷} بروشنی میتوان فهمید که عقل بالقوه غیر از عقل بالملکه است. این مرتبه از عقل نظری را بخاطر استعداد و ملکه انتقال به معقولات و نظریات،

عقل بالملکه نامیده‌اند^{۱۳۸}. تعبیر ملکه در اینجا در مقابل عدم یا حال است، زیرا استعداد انتقال به معقولات در این مرحله وجود داشته و ادراک نیاز به فکر دارد. بنابراین، عقل بالملکه خالی از صور و مدرکات نیست بلکه عقل در این مرحله معقولات اولیه و کلیات بدیهی را درک کرده و میتواند با فکر و حدس^{۱۳۹} علوم نظری و اکتسابی را استنباط کند.

۲-۳-۱-۳. عقل بالفعل

سبزواری عقل بالفعل را رسولی داخلی دانسته^{۱۴۰} و از آن به «میزان» تعبیر کرده^{۱۴۱} و معتقد است این «مرتبه دارای نظریات است بنحو ملکه»^{۱۴۲}، یعنی عقل در این مرتبه میتواند معلومات نظریه مخزونه (مجردیه) را هرگاه که بخواهد بالفعل، حاضر کرده و بمجرد التفات و بدون کسب و سبب جدید، تعقل کند^{۱۴۳}. بنابراین «عقل بالفعل اعلی المدارک است که به همه موجودات عالم - بطور

۱۲۱. همان، ج ۱، ص ۳۸۷.

۱۲۲. همان، ص ۳۸۸.

۱۲۳. همان، ص ۵۵۸؛ همو، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۶۹-۱۷۰.

۱۲۴. طوسی، تصورات یا روضه التسليم، ص ۲۱-۲۰.

۱۲۵. سبزواری، اسرار الحكم، ج ۱، ص ۳۸۸.

۱۲۶. همان، ص ۳۸۹.

۱۲۷. شهید ثانی، حقائق ایمان، ص ۱۳۹؛ فاضل مقداد،

اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية، ص ۱۳۶؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۳۳۳.

۱۲۸. سبزواری، اسرار الحكم، ج ۱، ص ۳۸۸؛ همو، شرح

المنظومه، ج ۵، ص ۱۷۱-۱۷۰؛ لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۶۱.

۱۲۹. فرق بین فکر و حدس اینست که فکر حرکت از مطالب

به مبادی، و از مبادی به مطالب است ولی حدس پیدا کردن

حدوسط است بدون التفات به مطالب (سبزواری، شرح

المنظومه، ج ۵، ص ۱۷۳)

۱۳۰. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۱۱۶.

۱۳۱. همان، ج ۱، ص ۱۹۵.

۱۳۲. همو، اسرار الحكم، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۸۸.

۱۳۳. همو، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۷۱-۱۷۰؛ همو، اسرار

الحكم، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۸۸.

کلیت - احاطه دارد و آینهٔ جمیع است»^{۱۳۴}. سبزواری در مورد وجه تسمیه عقل بالفعل معتقد است وجه تسمیه آن نیازی به بیان ندارد و اینکه بعضی معتقدند این مرتبه را «عقل بالفعل» گفته‌اند چون قوتش نزدیک به فعلیت است، بیوجه است^{۱۳۵}. در نهایت اینکه، در این مرحله ادراک و حصول علم نیاز به فکر ندارد.

۲-۳-۱-۴. عقل مستفاد

عقل مستفاد، مرتبه مشاهده معقولات است^{۱۳۶} و با توجه به اینکه نفس یا در حال استعداد است یا در حال کمال، و نیز استعداد یا استعداد اکتساب است یا استعداد استحضار، پس وقتی استعداد در عقل از بین رفت، علوم را حضوراً مشاهده میکند و مستفاد از عقل فعالی میشود که نفوس ما را در کمالات از قوه به فعل در می آورد^{۱۳۷}. چنین کسانی که «عقل بالفعل و عقل مستفاد شده‌اند، از اهل معنی هستند و اتصالی بی تکلیف و بی قیاس به معنی دارند و اهل معاد روحانیند»^{۱۳۸}. دلیل «عقل مستفاد» نامیدنش اینست که مستفاد از عقل فعال است^{۱۳۹}. در این مرحله انسان از راه ریاضت و تهذیب به عقل فعال و به عالم اعلی متصل شده و مستقیماً معقولات را مشاهده کرده و جمیع صور موجودات برای او حاضر و حاصل گشته و به کمالی که شایسته اوست، میرسد. مرتبهٔ بعد از عقل مستفاد، عقل فعال است که پیشتر به آن پرداخته شد.

۲-۳-۲. مراتب عقل عملی

عقل عملی چهار قسم دارد و بیشتر در علم اخلاق و عرفان از آن بحث میشود^{۱۴۰}. سبزواری معتقد است مراتب عمل که بواسطهٔ آنها عقل عملی چهار قسم میشود عبارتند از: تجلیه، تخلیه، تحلیه و فناء. مرتبهٔ فناء خود نیز سه مرتبه دارد که عبارتند از: محو (توحید افعالی)، طمس

(توحید صفاتی)، محق (توحید ذاتی)^{۱۴۱}. طی این مراحل برای رسیدن به کمال لازم است. بعقیدهٔ سبزواری نفس ناطقه با تجلیه، تخلیه و تحلیه، نور الله میشود^{۱۴۲}. به همین سبب است که از عقل به نور تعبیر کرده‌اند.

۲-۳-۱. تجلیه

مرتبهٔ اول عمل تهذیب (پاکسازی) ظاهر است که با عمل کردن به سنتهای الهی و شرایع نبوی و امتثال اوامر و نواهی آنها محقق میشود^{۱۴۳} و عبارتست از ظاهر احوال و اعمال انسان طبق فقه اصیل اسلامی (فقه جعفری)^{۱۴۴}.

۲-۳-۲. تخلیه

مرتبهٔ دوم عمل، تهذیب (پاکسازی) باطن از ملکات رذیله^{۱۴۵} یا اخراج صفات رذیله از نفس است^{۱۴۶}. هرگاه انسان دارای رذایل اخلاقی مانند بخل، حسادت و... باشد، نمیتواند به فضایل اخلاقی آراسته شود، پس بناچار باید دل را از رذایل خالی کند تا جای فضایل باز شود. به این خالی کردن رذایل تخلیه میگویند. بنابراین، تخلیه همان پاک کردن باطن است.

۱۳۴. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۳۵۹.

۱۳۵. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۳۸۹.

۱۳۶. همانجا.

۱۳۷. همو، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷۱.

۱۳۸. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۳۹۶.

۱۳۹. همان، ص ۳۸۹؛ همو، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷۰.

۱۴۰. حمود، الفوائد البهية فی شرح عقائد الإمامية، ج ۱، ص ۳۷.

۱۴۱. سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷۹-۱۷۷.

۱۴۲. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۵.

۱۴۳. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۳۹۱؛ همو، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷۸.

۱۴۴. حسن زاده، تعلیقه بر شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷۷.

۱۴۵. سبزواری، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۳۹۱.

۱۴۶. همو، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷۷.

۲-۳-۲-۳. تحلیل

مرتبه سوم عمل عبارتست از «آرایش یافتن به ملکات حمیده روحانین بسبب ملکه اتصال به آنها»^{۱۴۲} که همان آراستگی به آداب ربوبیه و تخلق به أخلاق إلهیه است؛ بعد از تخلیه دل از رذایل، باید آن را به فضایل آراست^{۱۴۸}؛ به این آراستگی تحلیل می‌گویند.

۲-۳-۲-۴. فناء

مرتبه چهارم عمل، بطور کامل از خود جدا شدن و متصل شدن به حق، و محو شدن در جمال و جلال اوست؛ یعنی «فناء فی الله» و «بقاء بالله»^{۱۴۹}. فناء همان وصول به توحید صمدی و لا إله إلا الله وحده وحده است که توحید ذات، توحید صفات و توحید أفعال است^{۱۵۰}. یعنی مرتبه فناء سه مرحله به نامهای محو (توحید أفعالی)، طمس (توحید صفاتی) و محق (توحید ذاتی) دارد^{۱۵۱}.

سبزواری فناء در حضرت حق را غایت معرفت دانسته^{۱۵۲} که همان شهود سالک است. هر صاحب ظهوری مستهلک بنور الله است^{۱۵۳}، یعنی همانطور که نور ستارگان هنگام طلوع خورشید از بین می‌رود، با وجود نور خدا همه ظهورات فانی شده و در آن محو میشوند. در نهایت باید دانست که رسیدن به مراتب بالای عقل عملی علاوه بر مجاهدتهای نفسانی با توجه خاص حق تعالی، میسر خواهد شد^{۱۵۴}.

۲-۴-۲. تقسیم عقل انسانی بر اساس اجمال و تفصیل

سبزواری در یک تقسیم دیگر، عقل انسانی را بر اساس اجمال و تفصیل به عقل بسیط و عقل تفصیلی تقسیم نموده است. بنظر میرسد این تقسیم بیشتر به عقل نظری (علمی) مربوط است. او این تقسیم را در مبحث مراتب علم حق تعالی ذکر نموده و معتقد است چون انسان آیت کبرای حق است، مشتمل است بر مراتب علمیه،

زیرا او را عقل بسیطی است که ملکه خلاق معقولات تفصیلیه است و کلیات عقلیه از مخزن آن به مقام عقل تفصیلی نازل میشوند^{۱۵۵}. شاید به همین دلیل است که عقل بسیط را اعلی المدارک دانسته‌اند. انسان نیز دارای عقل تفصیلی است که قابل و پذیرنده معقولات کلیه مفصله است^{۱۵۶} و هر یک از کلیات، در این مقام، تمایز و تفصیل شایسته‌ی دارند^{۱۵۷}.

سبزواری معتقد است عقل بسیط، آیت «قلم» است و عقل تفصیلی، آیت «لوح محفوظ»^{۱۵۸}. گاهی عقل بسیط را «روح» و عقل تفصیلی را «قلب» گویند^{۱۵۹}. در مورد دلیل نامگذاری عقل تفصیلی به قلب، گفته‌اند قلب از «تقلب» گرفته شده و یعنی باعتبار تقلب و دگرگونی در معلومات و معقولات مفصله به این نام نامیده شده است^{۱۶۰}. عقل بسیط نیز چون منشأ عقل تفصیلی است، خلاق معقولات تفصیلیه نامیده شده است. همچنین عقل را «روح» نامیده‌اند، چون «جان» عالم و «جان جان» عالمیان است و به اذن الله تعالی حیاتبخش همه عوالم است^{۱۶۱}.

۱۴۷. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۳۹۱.

۱۴۸. همو، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷.

۱۴۹. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۳۹۱.

۱۵۰. حسن زاده آملی، تعلیقه بر شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷۷.

۱۵۱. همان، ج ۵، ص ۱۷۹.

۱۵۲. سبزواری، شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۲۳۵.

۱۵۳. همو، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷۹.

۱۵۴. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۴۸۸-۴۸۷.

۱۵۵. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۳۶۴-۲۸۶؛ همو،

شرح دعاء الصباح، ص ۴۱-۳۵.

۱۵۶. همو، اسرار الحکم، ج ۱، ص ۱۷۲.

۱۵۷. همان، ص ۳۱۵.

۱۵۸. همانجا.

۱۵۹. همان، ص ۱۷۱ و ۳۱۵.

۱۶۰. همان، ص ۱۷۲.

۱۶۱. همو، اسرار الحکم، ص ۴۹۴.

«آدمی چون خودشناس و خداشناس شود و حقایق اشیا را بشناسد، در خود صور عوالم را ببیند»؛ زیرا صورت هر شیئی بنحو کلیت در عقل تفصیلی اوست که همان قلب معنوی است و حقیقت هر شیئی بنحو وحدت در عقل اجمالی اوست که همان روح است، و اینکه عقل تفصیلی ظل عقل اجمالی است و نیز عقل تفصیلی مظهر واحدیت حق و عقل اجمالی مظهر احدیت اوست^{۱۶۲}. با توجه به اینکه عقل بسیط متحد با عقل فعال است^{۱۶۳}، همه معقولات در آن، موجود به وجود واحدند که همان علم واحد است^{۱۶۴} و نیز وجود همه معقولات در مقام ظهور همان وجود عقل تفصیلی است که بنحو کلیت دارای کثرتند و بحسب وجود اتحاد دارند و همه موجودند به وجود عاقله^{۱۶۵}.

۳- عقل مناط تکلیف

ملاهادی سبزواری - تا آنجا که ما بررسی نمودیم - به اینکه کدام نوع عقل مناط تکلیف است، تصریح ننموده، ولی عده‌یی از بزرگان تصریح نموده‌اند که عقل بالملکه، که از مراتب عقل نظری است، مناط تکلیف است^{۱۶۶}. داشتن یکسری ادراکات و نیز برخورداری از استعداد کسب علوم و معقولات، مسئولیت‌زا و تکلیف‌آورند. با توجه به اینکه عقل بالملکه مرتبه‌یی است که عقل در آن کلیات بدیهی را ادراک کرده و آماده استنباط علوم نظری گردیده است و استعداد کسب سایر معقولات را دارد، خواه با فکر یا حدس یا برهان و دلیل^{۱۶۷}، میتوان گفت برخورداری از عقل بالملکه حداقل توان لازم برای تکلیف را ایجاد میکند، گرچه برخورداری از مراتب بالاتر طبعاً مسئولیت‌را سنگین‌تر میکند. پس این مرتبه از عقل، مناط تکلیف است.

عده‌ای از متکلمان و عرفا نیز تعاریفی از عقل مناط تکلیف ارائه داده‌اند که همگی با تعریف عقل بالملکه

سازگاری دارند؛ از جمله: علم به بعض ضروریات^{۱۶۸} یا علم به وجوب واجبات و استحالة مستحیلات^{۱۶۹}. اگر اشکال شود که چگونه علم به ضروریات میتواند مناط تکلیف باشد، درحالی‌که همه مردم در این علوم ضروری مشترک بوده و با هم اختلاف ندارند، پاسخ اینست که تفاوت مردم در عقل، باعتبار آن چیزی که مناط تکلیف است، نیست، بلکه باعتبار صحة الفطرة، یا تجربه، یا حسن الحالة و یا علم است^{۱۷۰}. شاید به همین دلیل است که سالم بودن بدن را شرط حصول علم به بدیهیات دانسته‌اند؛ زیرا مثلاً شخص خوابیده عاقل است ولی عالم نیست، چون حواسش تعطیل است^{۱۷۱}. پس به عاقلی که بهر دلیل، عالم به ضروریات نیست، تکلیف تعلق نمیگیرد. البته بعضی از این بزرگان، علاوه بر اینکه این تعاریف را تعریف عقل مناط تکلیف دانسته‌اند، به مناط تکلیف بودن «عقل بالملکه» در اصطلاح حکما

۱۶۲. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۶۲.

۱۶۳. همو، شرح دعاء الصباح، ص ۴۷.

۱۶۴. همو، شرح الأسماء الحسنی، ص ۶۲۹.

۱۶۵. همو، شرح مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۲۸۶.

۱۶۶. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۳۳۳؛ شهیدثانی، حقائق الإیمان، ص ۱۳۹؛ فاضل مقداد، اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة، ص ۱۳۶.

۱۶۷. سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۷۱-۱۷۰؛ شعرانی، ترجمه کشف المراد، ص ۳۲۷؛ سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۸۷.

۱۶۸. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۳۳۲.

۱۶۹. رازی، المحصل، ص ۲۵۱-۲۵۰؛ طوسی، تلخیص المحصل، ص ۱۶۳-۱۶۲؛ حلی، نهاية المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۲۲۵؛ همو، تسلیک النفس الی حظيرة القدس، ص ۸۱؛ شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۷۷.

۱۷۰. آمدی، أبنکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۱، ص ۱۳۴.

۱۷۱. ایچی، شرح المواقف، ج ۶، ص ۴۶؛ طوسی، تلخیص المحصل، ص ۱۶۳-۱۶۲؛ شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۷۷؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۳۳۲؛ نیشابوری مقرئ، الحدود، ص ۹۲-۹۱.

نیز تصریح نموده‌اند^{۱۷۲}.

به تعبیر دیگر، از میان عقل مطبوع و مسموع، بنظر میرسد عقل مطبوع (جبلّی، فطری و غریزی) مناط تکلیف باشد. سبزواری مذمت کفار به نداشتن عقل را نه بسبب عدم عقل مطبوع، بلکه بخاطر عدم عقل مسموع (اكتسابی یا تجربی) دانسته^{۱۷۳}؛ اما کفار مکلف به تکلیف هستند. همچنین کودکان و مجانین با اینکه دارای درجه‌یی از توان اکتساب شناخت تجربی هستند ولی مکلف نیستند. بنابراین نتیجه می‌گیریم که وجود و عدم عقل مسموع باعث تکلیف یا عدم تکلیف نمیشود، پس نه عقل مسموع بلکه عقل مطبوع مناط تکلیف است. امام علی (ع) نیز با اینکه کمال دینداری بنده را به جمع هر دو عقل دانسته ولی مکلف شدن بنده و خطاب شرع را مربوط به عقل مطبوع میداند، عقلی که پیامبر (ص) درباره آن فرموده‌اند: «ان الله تعالى لما خلق العقل قال له اقبل فاقبل، ثم قال له ادبر فادبر، ثم قال و عزتي و جلالی ما خلقت خلقاً اكرم على منك بك آخذ و بك اعطى»^{۱۷۴}. حتی بعضی مراد از اقبال و ادبار این عقل را مناط تکلیف بودن آن دانسته‌اند^{۱۷۵}.

همچنین عقل مطبوع، عقل فطری و در همه انسانها یکسان است، احکام دین نیز بر اساس فطرت انسانها صادر شده است، پس تکلیف بر مبنای عقل مطبوع است، گرچه عقل مسموع و مکتسب، وظیفه راسنکینتر می‌کند. شاید به همین جهت است که سبزواری اعتقاد دارد فطریات با اعمال اکتسابی، اتم و احکم شده و اگر قصوری داشته باشند، تبدیل به تمام میگردند. البته وی تصریح مینماید که فطریات مواهب ربانی هستند و تکلیف به آنها تعلق نمیگیرد بلکه تکلیف مربوط به کسببیت است^{۱۷۶}. ناگفته نماند که محدثین، قوه ادراک خیر و شر و تمیز بین آنها را مناط تکلیف میدانند. در نهایت باید گفت برای مکلف شدن هم عقل درونی

(نفس ناطقه باقوایش) و هم عقل بیرونی (هدایت انبیا و اوصیاء الهی) هر دو لازم است. بهمین دلیل است که سبزواری طبق متون دینی و همانند اکثر عرفا و فلاسفه، قائل به عقل خارجی و داخلی بوده که پیامبر بیرونی و پیامبر درونی هستند، حتی باعتقاد بعضی اگر عقل نبود، شرع نیز نمی‌آمد.

۴- عرفا کدام نوع عقل را نکوهش کرده‌اند؟

از تفاوت‌هایی که در مورد عقل جزئی و عقل کلی گفتیم بروشنی میتوان فهمید که مقصود عرفا از نکوهش عقل باید عقل جزئی باشد، بویژه اینکه فیلسوفان نامداری همچون سبزواری نیز عقول جزئی را مثنی خیال و وهم دانسته‌اند که در عقل و معقول بالقوه مانده و به فعلیت نرسیده‌اند و حتی گاه معتقدند اصلاً سزاوار نام عقل نیستند. البته عقل جزئی با طی مراتب کمال، میتواند متصل یا متحد با عقل فعال شده و بواسطه آن از نور حق منور گردد و با تخلق به اخلاق روحانین، مجرد، بالفعل و تام شده و کلیت پیدا کند^{۱۷۸}. این همان چیزی است که عرفا در پی آنند تا مستقیماً از منبع نور، کسب فیض نمایند. پس مقصود از عقلی که عرفا نکوهش کرده‌اند مطلق عقل جزئی هم نیست بلکه عقل مسموع یا جزئی اصلاح نشده‌بی است که به کمال نرسیده و مشوش به اوهام و خیالات است.

۱۷۲. شهید ثانی، حقائق ایمان، ص ۱۳۸؛ فاضل مقداد، اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية، ص ۱۳۶.
 ۱۷۳. سبزواری، شرح مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۱۲؛ حقی بروسوی، تفسیر روح البیان، ج ۶، ص ۴۷۲.
 ۱۷۴. میبدی، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ج ۱، ص ۶۴۹.
 ۱۷۵. طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۴۲۶.
 ۱۷۶. سبزواری، شرح نبراس الهدی، ص ۷۱.
 ۱۷۷. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰؛ حمود، الفوائد البهية فی شرح عقائد الإمامية، ج ۱، ص ۳۶.
 ۱۷۸. سبزواری، شرح مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۳۹۹.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در بیان انواع عقل، گاهی مراد عقل انسانی است که همان مراتب نفوس ناطقه، عقل جزئی یا عقل معاش است و گاهی عقول کلیه مفارقه که عقول غیر انسانی هستند. عقول انسانی و غیر انسانی نه تنها با هم بی ارتباط نیستند بلکه عقل جزئی انسان بناچار نیازمند عقل کلی بوده و بعد از استكمال و بینبازی از تن و قوای آن، به عالم عقول کلیه ملحق شده و از آن نور میگیرد. آن دو هنگام تعقل بهم متصل یا متحد میشوند و در قوس صعود و نزول بهم میپیوندند، چون در دایره خلقت، عقول کلیه در بدایات قوس نزول و عقول جزئی انسانی در نهایت قوس صعودند. بنابراین، اول و آخر مراتب خلقت یکی است. پیوند آنها به این صورت است که این عقول در سلسله طولیه نزولیه، از عقل اول که در عالم جبروت (عالم معنی) است به عالم ماده (عالم صورت) نزول میکنند و در سلسله طولیه صعودیه از عالم ماده (عالم صورت) به عقل فعال و عالم بالاتر (عالم معنی) صعود میکنند. عقول کلیه با توجه به اینکه واسطه فیض الهی هستند، موجوداتی ذاتاً و فعلاً مجرد و مستقلند. شاید به همین دلیل است که سبزواری عقل فعال را از مراتب عقل نظری بحساب نیاورده است. او معتقد است عقل فعال باعتبار بدو و ختم، دارای دو مرتبه بدوی و عودی است، مرتبه بدوی وجودی نفسی دارد و تکمیل کننده نفوس ناطقه است و مرتبه عودی باعتبار وجود رابطیش، غایت حرکات نفس است. پس نفوس ناطقه با وجود رابطی عقل فعال متحد میشوند، نه به وجود نفسیش. همچنین با توجه به اینکه نفوس متحول به عقول میشوند، بنظر میرسد عقل فعال در مرتبه بدوی از مراتب نفس باشد ولی در مرتبه عودی، رابط حق تعالی و نفس و بالاتر از نفس است. در نهایت، با توجه به سیر تکاملی عقل انسان و اتحاد با عقل فعال، میتوان نتیجه گرفت که تمامی مراتب یا

انواع عقل، نهایتاً در عقل اول (عقل کل/ حقیقت محمدیه) بهم میپیوندند و تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی از میان برمیخیزد. به همین دلیل است که عقل معادل روح تلقی شده و جنبه الوهی انسان دانسته شده است.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، قم، مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.

آمدی، سیف‌الدین، أبکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره، دار الکتب والوثائق القومية، ۱۴۲۳ق.

آملی، سیدحیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

ابن ترکه، صائن‌الدین، عقل و عشق یا مناظرات خمس، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵.

ابن سینا، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.

ابن عربی، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

اصفهان‌آقا (آقا نجفی)، محمدتقی، اشارات ایمانیه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۸.

ایچی، عضدالدین، شرح المواقف، قم، افست، ۱۳۲۵ق.

ایچی، میرسیدشریف، التعریفات، تهران، ۱۴۱۲ق.

بدخشی، نورالدین جعفر، خلاصه المناقب (در مناقب میر سیدعلی همدانی)، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۴.

بقلی شیرازی، روزبهان، رساله القدس، تهران، یلدا قلم، ۱۳۸۱.

فتنازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، افست، ۱۴۰۹ق.

تهانوی، محمدعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.

جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.

حسن‌زاده آملی، حسن، «تعلیق بر شرح المنظومه»، در: سبزواری، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.

-----، هزار و یک کلمه، ج ۴، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.

-----، هزار و یک نکته، تهران، رجاء، ۱۳۶۵.

حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دار

الفکر، بی‌تا.

حلی، حسن بن یوسف، تسلیک النفس الی حظیرة القدس، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۶ق.

-----، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیقات آیت الله حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.

-----، نه‌ایة المرام فی علم الکلام، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۹ق.

حمود، محمد جمیل، الفوائد البهیة فی شرح عقائد الإمامیة، بیروت، ۱۴۲۱ق.

دهدار، محمد بن محمود فانی شیرازی، رسائل ده‌دار، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵.

رازی، فخرالدین، المحصل، عمان، ۱۴۱۱ق.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.

سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

-----، شرح دعاء الصبح، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

-----، شرح نبراس الهدی؛ أرجوزة فی الفقه، قم، بیدار، ۱۴۲۱ق.

-----، شرح الأسماء الحسنی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

-----، شرح المنظومة، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.
-----، شرح مشوی معنوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.

سهروردی، رسائل شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، قم، چاپخانه سیدالشهدا، ۱۴۰۵ق.

شعرانی، ابوالحسن، ترجمه و شرح کشف المراد، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۲.

شهید ثانی، حقائق الإیمان مع رسالتی الاقتصاد والعدالة، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۹ق.

صدوق، شیخ محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۴۰۹ق.

طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرين، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵.

طوسی، خواجه نصیرالدین، تصورات یا روضة التسلیم،

تهران، ۱۳۶۳.

-----، تلخیص المحصل، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.

عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.

فاضل مقداد، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، تحقیق و تعلیق شهید قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.

فیض کاشانی، ملامحسن، المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

-----، راه روشن (ترجمة المحجة البیضاء)، ترجمه سید محمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.

کاشانی، عبدالرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.

کلینی، محمدباقر، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲.

گروهی از نویسندگان، مجموعه رسائل عوارف المعارف، شیراز، کتابخانه احمد، ۱۳۶۳.

لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، سایه، ۱۳۸۳.

مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول، تهران، بینا، ۱۴۰۴ق.
محاسبی، حارث بن اسد، المسائل (کتاب العقل)، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.

-----، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

موسوی نیا، میرهادی، «استقصاء عناصر عرفانی حاج ملاهادی سبزواری»، مقالات و بررسیها، شماره ۴۱، بهار ۱۳۶۵.

مولوی، جلال الدین محمد، مشوی معنوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.

میبدی، رشیدالدین، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

میرداماد، جذوات و مواقیت، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.

نعیم، محمد، شرح مشوی، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷.

نیشابوری مقری، ابوجعفر، الحدود، قم، بینا، ۱۴۱۴ق.

همای، جلال الدین، مولوی نامه، تهران، هما، ۱۳۸۵.

یحیی بن حسین بن قاسم بن ابراهیم، مجموع رسائل الإمام الهادی الی الحق القویم، صنعاً، ۱۴۲۱ق.