

مکتب تفکیک و انکار عقل ذاتی انسان

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۴/۰۴

تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۰۳/۰۸

محمدحسن قدردان قراملکی*

چکیده

وجود عقل در ذات و سرشت انسان و بالندگی آن با رشد و نمو حیات انسانی مورد پذیرش همه متألهان است که انسان در پرتو آن به شناخت خدا، پیامبران و آموزه‌های دینی نایل می‌آید؛ لکن بیشتر تفکیکیان منکر عقل باطنی و متصل انسان شده و به جای آن، به عقل منفصل و بیرونی معتقد شدند که حقیقت آن نور خارجی اعطایی خداست. نویسنده با روش توصیفی و انتقادی نظریه تفکیکیان و ادله عقلی مدعیان را طرح و به نقد آن می‌پردازد و روشن می‌شود که نظریه آنان هم در مقام تصور با ابهامات عقلی مواجه است و هم ادله‌شان قابل جرح بوده و ادله عقلی و نقلی بر خلاف آن تأکید دارند.

واژگان کلیدی: عقل، عقل متصل و منفصل، مکتب تفکیک، نور خارجی.

طرح مسئله

بحث درباره وجود عقل و ارزش معرفتی آن از مباحث دین پژوهی مهم و در عین حال بحث روز است. درباره عقل از دو جهت می توان بحث د: یکی مسئله هستی شناختی آن است؛ به این معنا که حقیقت و نحوه وجود عقل انسانی چگونه است؟ آیا امر اصیل و واقعی در باطن و سرشت انسان است، مانند هسته یک درخت در باطن انسان توسط خدا با خلقت نفس نهادینه شده است و با رشد و نمو انسان، آن نیز مرحله به مرحله رشد نموده و کامل تر می شود یا اینکه انسان در باطن و سرشت خود فاقد عقل است و خدا آن را در دوره نزدیک بلوغ به انسان اعطا می کند؟ با تأمل در آیات و روایات مختلف مشاهده می شود که عقل دارای وجود اصیل و واقعی است؛ اما خدا وجود آن را در قالب وجود نفس انسان به وی با جعل بسیط اعطا نموده است که از این حیث عقل امر متصل به حقیقت نفس خواهد داشت؛ اما مکتب تفکیک وجود عقل را مباین و متغایر با نفس انسان (منفصل و ناپیوسته) انگاشته و آن را نور خارجی اعطای شده توسط خدا به انسان در دوره رشد حیاتش تفسیر می کند. البته آنان از این حیث که امر و نور خارجی جسم لطیف یا مجرد است، اختلاف نظر دارند که ما در این موضع بدان نخواهیم پرداخت.

نکته قابل ذکر درباره پیشینه نظریه انکار وجود عقل باطنی در سرشت انسان باید گفت با صراحت فوق فاقد پیشینه است و به جرئت می توان نظریه اشاعره را با آن مشابه سازی کرد که بر اساس مبنای خودشان (نسبت تمام افعال به صورت مباشر به خدا و انکار نظام سببیت) معتقد بودند. با وجود این آنان حقیقت وجود عقل را در سرشت انسان منکر نبودند. نهایت درباره فاعل علم انسان معتقدند بودند بعد از تأمل و نظر انسان، این خداست که علم را خلق می کند: «فعندنا یخلق الله تعالی العلم عقیب تمام النظر» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳۷).

نکته آخر در نوآوری مقاله حاضر اینکه اولاً کل بحث نو است؛ به این صورت که خود تفکیکیان هم ادله عقلی خودشان را در یک جا استقرا و تدوین ننموده اند. ثانیاً بیشتر نقدها هم تأمل نگارنده است.

۱. تبیین نظریه تفکیکیان و نقد آن

از دیدگاه مؤسس تفکیک عقل انسان در دو قسم ذیل قابل ارائه و تبیین است: قسم نخست عقلی است که در علوم الهی مطرح است که به موجب آن، عقل جوهر مجرد نور خارجی است که با آن جزئیات صدق و کذب شناخته می‌شود. این نوع عقل درحقیقت عقل منفصل و منفک از حقیقت و سرشت انسان است. اما عقل در علوم بشری و یونانی عبارت از امر درونی و محصول عملیات نفس انسان است که معلومات نظری را از ضروری استخراج می‌کند و آن به کلیات اختصاص دارد که آن از تصورات و خیالات و تصدیقات به دست می‌آید.

۷

قیس

مکتب شیک و انکار عقل ذاتی انسان

نور خارجی يعرف به الجزئیات و غیرها و الصادق و الکاذب و اما العلوم البشریة فهو فعلیة النفس باستخراج النظریات عن الضروریات و لهذا لیس الا کلیات... لما كان العقل عند اليونانین عبارة عن فعلیة النفس باستخراج النظریات عن الضروریات و هی عین التصورات و التصدیقیات» (اصفهانى، ۱۳۸۵، صص ۱۰۶، ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۷۸ و ۱۷۹/ همو، ۱۳۸۷، ص ۶۲، اصل اول/ همو، ۱۴۳۸ق، ج ۱، صص ۱۶۹، ۲۰۱، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۱ و ۴۵۷).

وی در جای دیگر می‌نویسد: «اما صاحب شرع الاسلام عرّفه بحقیقة الخارجیة... جوهر بسیط مجرد ظاهر بذاته و مُظهر لغیره» (همو، ۱۴۳۸ق، الف، ص ۸۰-۸۱).

وی در توضیح بیشتر اضافه می‌کند که اصل تصور فعل حسن و قبیح در انسان امر مسلم است. اختلاف درباره کاشف آن است که آیا آن نفس و روح است یا امر خارجی که وی آن را بر امر خارجی تفسیر می‌کند (همو، ۱۴۳۸، ب، ص ۸۲). وی در توضیح بیشتر با الهام از روایات - که خواهد آمد - وجود عقل در انسان را به چراغی در منزل تاریک تشبیه می‌کند که انسان با نور چراغ محوطه و اشیای اطراف خود را مشاهده می‌کند. این عقل با انسان مباین و حقیقتش قابل شناخت نیست. نکته دیگر اینکه عقل نه در درون انسان و نه از آن منعزل است: «و هو مباین لذلك الفعل و لأئیتک و هو حجة الله و آیه لا داخل فی ذالک و لا منعزل عنک... فحقیقة ذلک النور و الظهور غیر منصورة و لا مفهومة فی معارف الشرع» (همان، ص ۸۱).

حاصل نظریه اصفهانی این است که خدا عقل را در ابتدای کودکی و مرحله تشخیص و تمییز خوب و بد اعطا می‌کند؛ لکن این اعطا و داشتن عقل به نحو ثابت و دایمی نیست، بلکه در بعض

حالات انسان مثل حالت غضب و شهوت شدید انسان فاقد این کمال می‌شود (اصفهانی، ۱۳۸۷، نسخه آستان قدس رضوی، ص ۶۲، اصل اول).

الف) میرزا جواد آقا تهرانی

میرزا جواد تهرانی حقیقت عقل را همان حقیقت علم و نوری دانست که کاشف حقایق است: «ان حقيقة العقل هي حقيقة العلم و النور الحقيقي الكاشف للحقایق» (تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۴). وی با پذیرفتن ادراک توسط نفس اشاره می‌کند اینکه آن درک و نفس مُدرکه همان عقل انسانی باشد، روشن نیست، بلکه ادراک نفس هم توسط ذات خودش نیست، بلکه آن به سبب امر خارجی است. «نفس به ذات خود درک شیء نکند، بلکه منشأ درک او امری خارج از ذات او می‌باشد» (همان، ص ۶۷-۶۸).

ب) مروارید

مرحوم مروارید بعد از گزارش نسبتاً جامع تعریف و اقسام مختلف عقل از دیدگاه فلاسفه آن را از حقیقت عقل و انسان اجنبی توصیف می‌کند؛ چراکه عقل حقیقی نوری است که از اقسام و مراتب فوق الذکر عقل بیگانه است. افزون بر آن نفس انسان و قوایش در ذاتش تاریکی محض و فاقد وجود عقل (نور خارجی) است (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹). «ان العقل نور مجرد و موجود عینی خارج عن حقيقة الانسان يفيضه الله تعالى على الانسان فيعقل، يقبضه فيجهل» (همان، ص ۱۳، ۲۱ و ۲۶).

ج) ملکی میانجی

«العقل في الكتاب و السنة هو النور الصريح الذي افاضه الله سبحانه على الارواح الانسانية و هو الظاهر بذاته و المظهر لغيره و هو حجة الهية معصومة بالذات ممتنع خطائه... ليس عين ذواتهم بل هو نور و علم يفيضه الله سبحانه على ارواحهم» (ملکی میانجی، ۱۳۷۴، ص ۳۷-۳۸). وی در قول به نور خارجی بودن عقل با دیگر تفکیکیان اتفاق نظر دارد؛ اما حقیقت نور خارجی عقل را شعور مجرد

توصیف می‌کند: «العقل شعور مجرد خارجی... العقل نور مجرد و موجود عینی خارج عن حقيقة الانسان يفیضه تعالی علی الانسان فیعقل و و یقبضه فیجهل» (همان، ص ۵۳-۵۴).

۲. ادله عقلی دیدگاه تفکیکان و نقد آن

تفکیکیان در اثبات مدعای خودشان به دو نوع ادله (نقلی و عقلی) تمسک کرده‌اند که در این مجال ما به تحلیل ادله عقلی‌شان بسنده می‌کنیم.

الف) حکم وجدان بر تغایر عقل و نفس

انسان در کودکی و قبل از بلوغ جنسی خود با رجوع به وجدان خویش درک می‌کند که عقل انسان‌های کامل را ندارد تا اینکه به بلوغ می‌رسد حس می‌کند از همه جهات از جمله داشتن عقل هم به تکامل رسیده است و دارای عقل است؛ همچنین انسان علم دارد و خود با وجدان درک می‌کند که عقل را در مواقعی مثل خواب، اغما، شهوت و غضب شدید، غفلت و فراموشی ندارد. چنین ادراک وجدانی دلیل بر تغایر نفس و عقل است (همان، صص ۲۳ و ۲۷-۲۸).

تحلیل و بررسی

به نظر می‌آید دلیل فوق دلیل متقنی نباشد که در تحلیل آن به نکات ذیل اشاره می‌کنیم:

۱. عدم دلالت وجدان بر انفصالی بودن عقل: دلیل وجدانی آن‌گاه معتبر و حجت خواهد بود که وجدان تمام انسان‌ها مثل حبّ زیبایی، کمال و جاودانگی بر آن حکم کند؛ در حالی که ادعای فوق اصلاً چنین نیست. اینکه ما به فقدان عقل در دوران کودکی یا زوال آن در بعضی زمان‌ها مثل خواب، اغما، شهوت و غضب شدید علم داریم و آن را حس می‌کنیم، با دو گزینه قابل توجیه است: یکم، ادعای تفکیکیان (اعطای عقل از بیرون)؛ دوم، رشد تدریجی عقل در صقع نفس انسان است؛ به این معنا که عقل انسان با مرور زمان و آشنایی با اطراف و معلومات خود رشد نموده، از مرحله هیولی گذر می‌کند و به مقام عقل بالفعل و بالمستفاد می‌رسد. پس تفکیکیان بدون ابطال گزینه دوم مدعی اعتبار گزینه اول شدند که منطقی نیست.

۲. وجدانی نبودن به دلیل عدم اعتقاد همه انسان‌ها بدان: افزون بر آن به نظر می‌رسد وجدان تمام انسان‌ها عقل را ذاتی انسان و قابل رشد و تکامل می‌انگارند؛ لذا تمام انسان‌ها بر این اصل حکم می‌کنند و فقط تفکیکیان با فهم اشتباه از ظاهر روایات از آن عدول کرده‌اند که در این باره باز هم سخن خواهیم گفت. تفکیکیان دست کم باید بپذیرند که اکثر انسان‌ها عقل را ذاتی می‌انگارند و با این پذیرش دیگر نمی‌توان مدعی وجدانی بودن عقل انفصالی شد.

۳. عدم توجه به حیثیت تعلق نفس به ماده و قوای آن: مکتب تفکیک به حقیقت نفس توجه نداشته است که اولاً انسان دارای نفس مجرد یا لطیف است که حقیقت آن در عقل و تعقل منحصر نشده است، بلکه در جای خود ثابت شده است که نفس انسان دارای قوایی چون شهویه و غضبیه است که انسان از هر کدام به حسب مقامات و ضروریات استفاده می‌کند؛ مثلاً در مواجهه با امر منافی و تفرآور، نفس ناراحت و متألم می‌شود و در صورت شدت هم ممکن است حالت غضب بر او دست دهد. یا هنگام مواجهه با امر زیبا و مطلوب حالت شادی و شغف پیدا می‌کند و چه بسا به شهوت جنسی، مالی و معروف شدن منتهی شود.

روشن است در هر مرحله یک قوه به حالت پویا و فعلیت کامل رسیده و قوای دیگر در نفس به صورت ایستا باقی می‌مانند نه اینکه انسان آنها را از دست می‌دهد.

بر این اساس مواردی که تفکیکیان بدان‌ها استناد می‌کنند، مثل حالت خواب، اغما، غضب و شهوت شدید، فراموشی، اصل وجود قوه عقل بلکه سایر قوای نفس در ذات نفس باقی است؛ اما با عروض یک قوه، آن قوه بر نفس غلبه پیدا می‌کند؛ مثلاً با خستگی نفس و بدن، حالت خواب غالب شده و قوای دیگر در نفس انسان خوابیده نهفته است؛ لذا با بیدار شدن وی دوباره قوای دیگر قوت بیشتر نسبت به خواب فعال می‌شوند.

۴. اشکالات عقلی نظریه مکتب تفکیک: ادعای تفکیکیان از حیث عقلی (تصور و تصدیق) دچار مشکلات متعددی است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

ب) ثبات شخصیت و نفس؛ تبدل و زوال عقل و تعقل

در دلیل پیشین یادآوری شد که علم وجدانی انسان به داشتن عقل از دوره بلوغ و نیز علم

وجدانی به اصل وجود و فقدان و نیز قوت و ضعف آن در مراتب و مراحل به عنوان دلیل وجدانی تعریف شده است. مروارید تقریباً همان دلیل را با تقریر و قرائت دیگر به عنوان دلیل دیگر ارائه داده است، به این نحو که انسان به حالات خود از حیث داشتن عقل و ازدست دادن قوت و ضعف آن آگاهی دارد؛ لکن نفس و شخصیت وی بدون هیچ تغییر و تحولی به صورت اصل ثابت باقی مانده است؛ به گونه‌ای که در همه حالات می‌تواند به شخصیت ثابت خود با ضمیر «من» اشاره کند؛ لذا اگر نفس انسان با عقل متحد و یکی می‌شد، دیگر نمی‌توان از ثبات شخصیت و «من انسانی» دفاع نمود. پس از آن تعایر و انفصال عقل و نفس استنتاج می‌شود (همان، صص ۲۱ و ۲۹). مروارید تصریح می‌کند که در صورت فقدان عقل (نور خارجی) حتی ما نمی‌توانیم خودمان را هم ادراک کنیم (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۸).

تحلیل و بررسی

دلیل فوق تقریباً همان دلیل پیشین است و اشکالات قبلی عیناً تکرار می‌شود؛ اما درباره ثبات شخصیت و بقای «من انسانی» باید گفت آن همان نفس انسان است که در آن قوای متعدد مثل قوه عاقله، شهویه و غضبیه نهفته است و با تغییر و تحول قوا، اصل نفس متغییر نمی‌گردد؛ مانند مرکوبی که با تغییر راکبان تغییری در اصل مرکوب ایجاد نمی‌شود.

اما اینکه انسان با فقدان عقل به معنای نور خارجی خودش را هم ادراک نمی‌کند، باید گفت اگر مقصود از آن در وقت خواب و اغما و شبیه آن باشد، ادعای فوق صحیح است؛ چراکه تمام قوای ادراکی انسان با خواب تعطیل می‌شود، اما از دست نمی‌رود که توضیحش در تحلیل دلیل پیشین گذشت. اما اگر مقصود از عدم ادراک ذات خود در حالات بیداری و عادی باشد، باید گفت آن خلاف وجدان است؛ حتی می‌توان گفت انسان در حالت غضب و شهوت شدید هر چند قوه عاقله او تعطیل می‌شود، به معنای عدم ادراک ذات خود نیست؛ بالاخره همین شخص به حالت شهوت و غضب خود و متعلق آن علم دارد؛ لذا اگر در این دو حالت از او خطا و گناهی صادر شود، در دادگاه عرف و الهی مقصر تلقی می‌شود؛ به دیگر سخن چون انسان قدرت استفاده از تمام قوای خود در یک آن را ندارد، دلیل بر فقدان قوه دیگر نیست؛ مثلاً بیشتر انسان‌ها در لحظه خشم نمی‌توانند از قوه شهوی یا عقلی خود بهره ببرند. این به معنای فقدان آن نیست؛ یا به معنای این

نیست که قدرت در هر دقیقه یا ثانیه قوه ای را اعطا و قوه دیگری را سلب می کند. این نوع نگاه به خلقت الهی تنزل دادن کمال خلقت الهی به مصنوعات دست ساز بشر بلکه از آن هم پایین است که پیوسته باید سازنده مصنوعی برای تدبیر آن در هر لحظه بالای سر آن باشد.

تأمل در دلیل فوق این نکته را نشان می دهد که ملاک داشتن عقل الهی، توجه انسان به ذات خود است و به عبارتی با عقل الهی ما به شخصیت و ذات خود عالم هستیم. لازمه این ادعا آن است که همه انسان هایی که توجه به خود دارند - که شامل تمام انسان ها اعم از مؤمن و کافر و مشرک در اکثر اوقات می شود - دارای عقل الهی اند؛ در حالی که مدعی تفکیک این است که خدا آن را در اختیار بندگان خواص خود قرار می دهد: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶).

ج) تباین ذاتی نفس ظلمانی و عقل نورانی

نفس انسان در ذات خود تاریک و ظلمانی است؛ اما علم و عقل در ذات خویش به دلیل داشتن ماهیت کشفی (معلوم بودن خود) و کاشفیت (کشف اشیا توسط آن) نورانی اند؛ لذا آن دو از حیث وجود و ماهیت متباین اند؛ لذا عقل (وجود نوری) نمی تواند عین نفس (وجود ظلمانی) باشد. مروارید بعد از تقسیم موجود به دو بخش واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود تأکید می کند که چون موجود ممکن مثل ذات انسانی در ذات خود ظلمانی است، به نور علم واجب الوجود حتی در ادراک خود نیاز دارد: «حیث إنه مظلم ذاتاً فهو يتنور بنور العلم تارة و يرجع إلى ما كان عليه من الظلمة الذاتية أخرى، ثم يتنور و هكذا... و ظاهر أن ما هو مظلم ذاتاً مباین لما هو نور ذاتاً» (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۸۹).

تحلیل و بررسی

نفس نور و عقل بالقوه

مکتب تفکیک از همان ابتدا نفس انسان و علوم آن را مساوی ظلمات و تاریکی فرض کرده و استدلال خود در این ادعا (تباین نفس و عقل) را هم بر آن پایه باطل چیده است؛ در حالی که نفس انسان، نفس اشرف کائنات و نفخه الهی است که آیات و روایات متعددی بر شرف و کرامت آن و

همچنین نسبت تفکر و تعقل بدان وارد شده است که اگر نفس ذاتاً ظلمانی بود، متصف به صفات کمالی نیست. ما به همین جواب به دلیل تحلیل‌های پیشین و نیز تحلیل‌های عقلی آینده بسنده می‌کنیم.

د) نفس انسان معلوم و معقول نه کاشف

انسان با توجه به وجود خود و اطرافش پی می‌برد که امور به دو حقیقت و واقعیت (مکشوف و کاشف) تقسیم می‌شوند. یک قسم امور غیر ظاهر در ذات خود اما قابل کشف و قسم دیگر حقیقتی که کاشف حقایق است. انسان اگر کوچک‌ترین توجهی به وجود خود و نفسش کند، می‌فهمد که وجود و نفسش از امور مکشوفه است؛ بعد از این توجه درمی‌یابد که باید کاشفی وجود داشته باشد که همان علم و عقل است و با نفس انسان مغایرت دارد. «و الحاصل أنه يتنبه أن ما عدا نفسه و ما عدا الأشياء المكشوفة له أمر آخر يكون به كشف جميعها و هو حقيقة العلم» (همان، ص ۲۱). در واقع در این دلیل اصل اتحاد علم، عالم و معلوم یا عقل، عاقل و معقول فلاسفه انکار شده است.

تحلیل و بررسی

در این دلیل هم دقت لازم بین حیثیات مختلف صورت نگرفته است. اینکه نفس انسان از یک حیث کاشف و از حیث دیگر مکشوف باشد، اشکالی ندارد؛ مثلاً انسان خودش به حالت غم و اندوه، شادی و سروری و تشنگی خودش علم وجدانی دارد. در اینجا عالم و معلوم امر درونی و یکی است؛ اما نفس از یک حیث (جنبه علم و کاشفیت) عالم و از حیث دیگر (وجود اندوه، شادی و تشنگی) معلوم است. ما بالوجدان می‌دانیم که خودمان به حالات باطنی خودمان علم داریم نه اینکه قوه بیرونی به نام عقل الهی به حالات باطنی ما علم دارد. اگر چنین باشد، دیگر ما به خودمان علم نخواهیم داشت.

اگر گفته شود ما از کانال عقل الهی به باطن خودمان علم پیدا می‌کنیم، باید گفت در اینجا هم بالاخره علم و عالم به خودمان منتهی شد؛ یعنی عالم به باطن نفس از یک واسطه صورت می‌گیرد.

۳. تحلیل و نقد اصل نظریه عقل منفصل تفکیک

بعد از نقد ادله عقلی تفکیکیان اینجا به نقد خود فرضیه آنان می‌پردازیم تا روشن شود نه تنها ادله نظریه فوق محدودش است، بلکه خود مدعا هم از حیث عقل و نقل محل تأمل است.

الف) نقد عقلی

در اینجا به چند نقد عقلی کلی اشاره می‌شود که تصور و تصدیق نظریه تفکیکیان را با چالش مواجه می‌کند:

۱) ابهام در حقیقت و سنخ وجودی نور خارجی

اولین ابهام در حقیقت نور خارجی است که -خدا آن را به انسان اعطا می‌کند- از چه سنخی است؟

۱- سنخ نفس انسان: لازمه آن این است که در کنار و باطن نفس انسان یک نفس دیگر هم وجود داشته باشد و عملاً انسان واجد دو نفس و دو قوه عاقله و مدرکه باشد.

۲- سنخ ملائکه: لازمه آن این است که ملتزم شویم در کنار و باطن هر انسانی یک فرشته وجود دارد که همه کاره انسان باشد. در این صورت ذات انسان فاقد عقل است و کمال انسان که به عقل است، به وجود فرشته برمی‌گردد. در واقع انسان بما هو انسان و بدون ضمّ فرشته‌ای هیچ خواهد بود؛ در حالی که خدا انسان را خلیفه خود توصیف نموده است، «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) و هنگام اتمام خلقت و انشای خلق آخر (نفس) آن را تحسین نموده و تبریک گفته است: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴).

۳- سنخ متفاوت با نفس انسان و ملائکه: مقصود از نور خارجی موجود غیر از ملائکه، جن و نفس انسان باشد و اثبات آن نیازمند دلیل است. برخی عبارات مکتب تفکیک عقل را جوهر مجرد توصیف کرده‌اند که در این صورت رابطه جوهر مجرد با نفس و بدن مادی بر حسب مبانی تفکیک چگونه قابل تبیین است؟ به این موضوع در شماره می‌پردازیم.

۲) ابهام درباره چگونگی رابطه نفس و نور خارجی (از حیث فعل و نقش)

بر فرض امکان و وقوع تعقل توسط نور خارجی، تعقلی که به انسان منسوب است، فعل نور خارجی است یا نفس؟ لازمه فرض اول (فعل نور خارجی)، عدم امکان و عدم جواز نسبت تعقل به نفس و انسان است، چراکه عاقل وجود دیگری است؛ در حالی که وجدان و خود مستدل چنین لازمه‌ای را برنمی‌تابد. افزون بر آن، عقل خارجی به عنوان جوهر نوری چگونه با جوهر مادی نفس و بدن رابطه برقرار می‌کند؟ اگر بین آن دو رابطه تکوینی باشد، باید آن را شفاف تبیین کنند. اگر رابطه تکوینی نباشد - چنان‌که تفکیکیان منکر آن شدند و می‌گویند نه نفس بر عقل نور خارجی صعود می‌کند و نه عقل بر نفس منتزل می‌شود - در این صورت این اشکال مطرح می‌شود که نفس انسانی مادی - بر حسب مبانی برخی تفکیکیان - چگونه واجد نوری خارجی می‌شود بدون آنکه یکی در دیگری حلول کند و نیز چگونه نفس مادی در پرتو عقل خارجی عالم و آگاه می‌شود؟

۱۵

قیس

مکتب تفکیک و انکار عقل ذاتی انسان

اما مشکل فرض دوم (نسبت تعقل به نفس انسان)، چگونگی نقش نور خارجی و رابطه آن با نفس انسان است؛ به گونه‌ای که در صورت استناد فعل تعقل به انسان، نور خارجی چه نقشی را ایفا می‌کند؟ ممکن است ادعا شود مفیض فعل تعقل، نور خارجی و نفس شأن قابل را دارد. در این فرض باید گفت آن عین تفسیر فلاسفه از حقیقت علم است که معتقدند نفس نقش قابل و «عقل فعال» نقش علت مفیضه را دارد؛ در حالی که اصفهانی نسبت عقل و تعقل به نفس را به رویکرد علوم بشری نسبت داده و نسبت عقل و تعقل را به نور خارجی دیدگاه خود و حیاتی توصیف می‌کند. اما فرض یک فرشته در کنار نفس انسان به عنوان راهنما و مؤید روح انسان، در روایات با عنوان «روح القدس» - البته برای اهل بیت و اوصیای الهی - وارد شده است که نقش آن نقش مؤید و مکمل است و به هیچ وجه جای نفس و عقل انسان را نمی‌گیرد.

۳) ابهام درباره چگونگی رابطه نفس و نور خارجی (از حیث حلول و عدم حلول)

اهل تفکیک با اشاره به تاریخ محض بودن نفس در ذات خویش، شرط عالم و عاقل بودنش را داشتن نور خارجی ذکر کرده، درباره رابطه نفس با آن نور خارجی یادآوری می‌کند که نفس در هیچ حالتی داخل وجود نور خارجی نمی‌شود و نه نور خارجی منتزل شده و از مراتب نفس گردد (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹). در فرض فوق (عدم حلول و عدم دخول نفس به نور خارجی و

بالعکس)، چگونگی ارتباطشان روشن نیست.

۴) استحاله نورانیت نفس ظلمانی بالذات (خلط ظلمت عرضی و ذاتی)

تفکیکیان نفس انسان را تاریک و ظلمانی بالذات توصیف کرده، معتقدند این عقل به معنای نور خارجی الهی است که مانند چراغ، نفس تاریک انسان را نورانی و روشن می‌کند؛ لکن باید متذکر شد اینکه نفس انسان در ابتدای حدویش فاقد تمام کمالات و به تعبیر فلاسفه قوه محض بوده است- و آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸)، بدان ناظر است- تردیدی وجود ندارد؛ لکن نکته ظریف، دقت در عدم خلط تاریکی نفس از حیث بالقوه و بالذات است؛ به این معنا که نفس در اول حدویش قوه محض است که با مرور زمان رو به رشد و تکامل می‌گذارد. در این مرحله عقل چون تاریک محض و فاقد علم و معلومات است، می‌توان بر آن ظلمت و تاریکی اطلاق کرد؛ اما گام به گام رو به پیشرفت است و توان رسیدن به عقل کامل و مواجهه با امر قدسی و به تعبیر دینی فرشته و به تعبیر فلاسفه عقل فعال را دارد؛ اما این ادعا که نفس در ذات خویش ظلمانی و تاریک است، لازمه ذاتی بودن، استحاله رفع و زوال وصف فوق است: «الذاتی لایزول»؛ مثل زوجیت برای عدد چهار، احراق برای آتش و علم برای جماد، مگر اینکه ذات آن نه متحول بلکه تغییر کند.

فرض فوق یک لازمه باطل دیگری دارد که هیچ متألهی نمی‌تواند بدان ملتزم شود و آن اینکه در این صورت نفس انسان به صورت مطلق اعم از انسان کامل مثل انبیا و امامان دیگر هیچ وقت صفت فوق (ظلمت و تاریکی محض) را از دست نخواهند داد و به نورانیت و تقوا و کمال متصف نخواهند شد. آیا واقعا یک تفکیکی می‌تواند بدان ملتزم شود؟

تفکیکی‌ها برای اثبات فرضیه خود (تاریک محض و ذاتی بودن نفس) به چراغی مثال می‌زنند که با روشن شدن آن، تاریکی‌های اجسام از بین رفته و تبدیل به روشنائی می‌شوند. در این باره باید گفت مطلق ظلمت و تاریکی و به تبع آن تاریکی‌های اجسام امر عرضی است که همان نرسیدن نور و فقدان آن است که چون عرضی است با روشنائی چراغ امر عرضی از بین می‌رود؛ اما اگر موجودی مثل جسم جماد در ذات خود فاقد علم و شناخت باشد، با روشن کردن نه یک که صدها چراغ هم ذات آن از جهل به علم متبدل نخواهد شد. در واقع با روشن شدن چراغ هیچ تغییری در اجسام و

جمادات حاصل نمی شود، بلکه تاریکی که مانع و حجاب عارضی برای دیدن انسان بود، زایل شده و انسان دوباره اشیا را مشاهده می کند.

۵) اعطای نور عقل، منوط به مقدمات (تفکر)

نکته قابل تأمل دیگر این است که خدا عقل الهی به معنای وجود نوری را از چه راهی در اختیار انسان قرار می دهد؟ آیا خدا آن را به صرف عنایت و بدون اکتساب و بدون مقدماتی مثل تفکر، تعقل و استدلال در اختیار هر کس خواست، قرار می دهد یا اینکه اعطای آن به وجود بستری خاصی مثل تفکر و استدلال نیازمند و متوقف است؟

اگر استدلال های عقلی و برهانی بشری را طبق مدعیات تفکیکی ها مساوی ظلمات و عین بطلان توصیف کنیم، اصلاً نباید انسان سراغ آنها برود. آن گاه انسان به جای فکر و تعقل باید منتظر عنایت الهی باشد تا فرجی حاصل شود و عقلی به صورت نور خارجی به وی از طرف خدا افاضه شود. لازمه این نگاه، تعطیلی نعمت های الهی از جمله استفاده از علم آموزی، تفکر و تعقل است که با صریح آیات و روایات دال بر استفاده از نعمت علم و عقل و تشویق تعقل و تفکر منافات دارد؛ اما اگر گفته شود نور عقل توسط خدا بعد از طی مقدمات آن از راه تفکر و استدلال به انسان اعطا می شود، این مدعا افزون بر اینکه خلاف ظاهر عبارت تفکیکی هاست، باید گفت فلسفه و کلام فلسفی نیز آن را قبول دارد که در ادامه به تبیین آن می پردازیم.

۶) فلاسفه و متکلمان معتقد به وجود مفیض مجرد بیرونی علم

اشاره شد که کلام فلسفی و متکلمان حقیقت علم را اکتسابی همراه با عنایت الهی (افاضه نور عقل از ناحیه خدا) می انگارند. برای توضیح بیشتر در اینجا به سه دیدگاه درباره مفیض حقیقت علم اشاره می شود.

۱- علم، فعل مباشر خداوند: تفکیکی ها (اصفهانی، ۱۲۴۵ق، ص ۷-۲۲) و اشاعره مطابق نظریه شان در استناد تمام رخدادها به خداوند «نظریه عادة الله»، فاعل مباشر علم و صور ذهنی را خداوند می دانند. «فعدننا یخلق الله تعالی العلم عقیب تمام النظر» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳۷). برخی مانند مکتب تفکیک نیز فاعل علم را خداوند می دانند. آنان با اتکا به فطری بودن علم معتقدند راه حصول آن نه اکتساب که تنبیه و عنایت الهی است (اصفهانی، ۱۲۴۵ق، ص ۷-

(۲۲).

۲. علم، معلول فعالیت ذهن و عقل: معتزله علم را نتیجه فعالیت‌های معرفتی و ذهنی انسان توصیف می‌کنند که به تولید علم منجر می‌شود. تفتازانی موضع آنان را چنین گزارش می‌کند: «و عند المعتزلة بطريق التوليد» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳۷). لکن برخی اشاعره نیز از رأی پیشین خود عدول نموده و فاعل علم را نفس نظر نمودن و تفکر در مقدمات علم نظری یاد می‌کنند، آنان برای اینکه دیدگاهشان با معتزله جدا شود، این نکته را افزوده‌اند که نظر به مقدمات هرچند مستلزم علم به نتیجه به طریق وجوب است؛ اما این وجوب به طریق علیت و تولید نیست؛ چراکه علیت مورد انکار اشاعره است. تفتازانی این تبیین را به بزرگان اشاعره مثل غزالی، قاضی ابوبکر و فخر رازی نسبت می‌دهد (همان، ص ۲۳۹).

۳- علم، معلول عقل فعال: فیلسوفان و جمعی از متکلمان امامیه مفیض صور علمیه را موجود مجردی به نام عقل مفارق و به تعبیر مشائون عقل دهم توصیف می‌کنند. آنان در اثبات لزوم استناد مفیض صور علمیه به موجود مجرد عقلی و استحاله استناد آن به نفس مجرد انسان یا امر مادی دیگر، چنین استدلال می‌کنند. اینکه خود نفس نمی‌تواند مفیض صور علمیه خود باشد، دلیل آن به حیثیت قابلی نفس بر می‌گردد؛ چراکه نفس صور علمیه را در خود می‌پذیرد و آن متغایر با صورت فاعلی است. اما اینکه مفیض نمی‌تواند امر مادی باشد، به علت وجود مادون آن نسبت به اصل علم است که وجود مجرد است. از آنجا که وجود مجرد اشرف و اقوی از وجود مادی است، وجود مادون (مادی) نمی‌تواند علت و مفیض وجود اشرف و اکمل از خود (صورت علمیه) باشد؛ لذا علم باید به وجود مجرد غیر نفس مستند باشد که وجودات مادی نزدیک و متناسب است و آن عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶۶ / شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۹ و ۲۰۱).

بر این اساس تأکید بر انتساب حقیقت علم و تعقل به افاضه الهی مستلزم نفی و انکار معرفت و عقل بشری نیست؛ چراکه راه معرفت بشری نوعاً با تعقل و تفکر و با عنایت و افاضه الهی به دست می‌آید. ممکن است کسی منکر کل معرفت و تعقل بشری اعم از برهان و استدلال عقلی با نور خارجی به قرائت مکتب تفکیک بشود. در این صورت تا حدی به دیدگاه برخی عرفا نزدیک است که منبع شناخت را نه تعقل بلکه شهود و کشف می‌دانند. این ادعا با آیات و روایات دال بر انواع علم اعم از آفاقی، انفسی و تشویق تعقل، تدبر و تفکر منافات دارد. افزون بر اینکه در معرفت

شهودی نیز - چنان‌که از اسمش پیداست - نوعی معرفت و بدهت و مبانی آن از جمله امتناع تناقض وجود دارد که توضیح آن مجال مستقلی می‌طلبد.

۷) ابهام در تشخیص مصداق عقل الهی و بشری

اشاره شد که مکتب تفکیک عقل را به دو بخش الهی و بشری تقسیم نموده و اولی نور و حق محض و دومی عین ظلمات و گمراهی محض بوده است. اما تمام اشکال در تشخیص آن دوست؛ به این معنا که هیچ کدام از طرفداران دو تعریف فوق، دیدگاه خود را گمراه توصیف نمی‌کنند، بلکه تفسیرکنندگان عقل به برهان و استدلال نظری منتهی به بدیهیات، چنین عقلی را ودیعه و نور الهی و رسول باطنی می‌انگارند که عقل فطری بر آن قابل انطباق است که اشاره خواهد شد. اما اشکال تفکیکی‌ها در مورد وجود خطا یا احتمال آن در عقل و علم بشری، بحث آن در این مختصر نمی‌گنجد.

افزون بر آن مکتب تفکیک که عقل خود را مستفاد از روایات اهل بیت می‌دانند، خودشان در مسائل مختلف مثل تجرد یا مادیت نفس، اعتبار عقل و قلمرو آن دچار اختلاف شده‌اند و اگر اختلاف دیدگاه دلیل بر خطای روشی باشد، باید در روش تفکیکی‌ها هم صادق باشد و لازمه آن، این است که روشگان تفکیک از جمله تمسک به اخبار و تحدید عقل به عقل الهی به معنای وجود نور در مقابل عقل بشری (استدلال نظری و برهانی) خطا باشد.

۸) اطلاق عقل فطری بر عقل خارجی خلاف لغت و عرف

واژه فطرت در لغت به معنای شکافتن و خلق به کار رفته است. «الفطرة» به معنای خلقت ابتدایی (جعل بسیط) و ترکیبی (جعل مرکب) است (راغب، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۴۰/ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۳۸). در آیات و روایات هم دو معنای لغوی فوق استعمال شده است؛ مثل آیه «فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (انعام: ۷۹) که «فطر» به معنای خلق و آفرینش ابتدایی است. از آنجا که «فطرت» در قواعد عربی بنای نوع است و به نوعی خاص از آفرینش اطلاق می‌شود، مثلاً غریزه تولید نسل در تمامی حیوانات است، اما خداشناسی و پرستش آن فقط در سرشت انسان لحاظ شده است؛ چنان‌که آیه ذیل گرایش به دین و توحید را فطرتی توصیف می‌کند که خدا آن را با خلقت مردمان در سرشتشان تعبیه نموده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ

عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰).

آیه فوق علاوه بر اینکه تصریح می‌کند گرایش به دین در خلقت ابتدایی انسان و نه با نور خارجی و در طول زندگی و تکامل وضع و لحاظ شده است، بر این نکته هم تأکید دارد که این فطرت و گرایش هم خلقت الهی است و هم تبدیل و تغییرناپذیر است. چنین وصفی با استناد عقل و تفکر به نور و افاضه خاص الهی در شرایط خاص ناسازگار نیست.

ب) نقد قرآنی (آیات دال بر توصیف عقل به عنوان نهاد و سرشت ذاتی انسان)

آیات متعددی از نسبت عقل به سرشت ذاتی انسان سخن گفتند که در ادامه تبیین خواهد شد. هرچند کلمه عقل در قرآن به کار نرفته است، واژگان هم خانواده مثل «تعقلون» و «يعقلون» - حدود پنجاه مرتبه- و معادل آن مثل «حجر»، «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ» (فجر: ۵)، «نُهِيَ»، «كُلُوا وَ ارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى» (طه: ۵۴)، «أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى» (طه: ۱۲۸) و «الْبَابِ» شانزده مرتبه، «فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ» (مانده: ۱۰۰)، «قلوب» متعدد استعمال شده است که جایگاه و اهمیت عقل را نشان می‌دهد. در آیات مختلف عقل و فطرت بر عقل و سرشت درونی و باطنی انسان و نه نور خارجی اطلاق شده است که اینجا به برخی اشاره می‌شود. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶).

مقصود از «قلب و قلوب» در آیه فوق و مشابه آن نه قلب صنوبری بلکه مرکز تفکر یعنی عقل است که در روایت هم قلب به عقل تفسیر شده است. در روایتی امام موسی کاظم علیه السلام به هشام فرمود: «یا هشام ان الله يقول "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ" (ق: ۳۷)، یعنی عقل» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶ / شیخ طوسی، ۱۴۰۶، ص ۳۰ / فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۶۹). در کتب لغت هم استعمال قلب به معنای عقل در آیات تأیید شده است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۶۸۷ / طریحی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴۶).

آیه فوق ضمن تأکید بر وجود قلب‌هایی در سینه منکران اسلام، شأن آن را شأن تعقل ذکر

می‌کند که آن نه صرفاً با افاضه الهی بلکه در بستری مانند سیر در زمین میسر می‌شود: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ غُلُوبًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (نمل: ۱۴). این آیه هم ضمن اخبار از عناد و انکار کفار بر وجود خدا تأکید می‌کند که آنان در صقع نفس‌شان به وجود خدا یقین داشتند. پس یقین فعل و وصف نفس انسان است که کفار آن را بدون افاضه خاص خدا دارا بودند؛ اما اگر معرفت توحیدی را به نور خارجی و افاضه الهی مستند کنیم، باید بپذیریم که خدا بر نفس ملحدان یقین توحیدی افاضه کرده است؛ اما آنان در ظاهر منکر آن شدند: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا» (اعراف: ۱۷۹). آیه فوق هم به سان آیه قبل برای اهل جهنم (انس و جن) قلوبی را نسبت می‌دهد که آنان از آن برای تفقه و تعقل استفاده نکرده‌اند.

وجه اشتراک آیات فوق این است که اولاً کفار دارای نفس و قلب و عقلی بوده و هستند که با آن می‌توانستند راه خداشناسی و ایمان را طی کنند؛ اما آنان از چنین منبع و نعمتی استفاده نکردند؛ به تعبیری تویخ آیات فوق نه از عدم افاضه عقل و نور خارجی بر کفار یا عدم استفاده کفار از آن، بلکه از عدم به‌کارگیری نیروی باطنی خودشان است.

افزون بر آن، آیات متعددی وجود دارد که صفت تعقل، تفکر و تدبیر را به فعل خود انسان نسبت می‌دهد؛ مانند «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۲۴۲). نکته قابل اشاره اینکه در هشت آیه فراز «لعلکم تعقلون» تکرار شده است. آیه فوق تنها مقدمه تعقل یعنی تبیین نشانه‌های وجود خدا را به خود خدا نسبت می‌دهد که هدف از آن تعقل انسان است. «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره: ۲۱۹ و ۲۶۶).

وجه استدلال به آیات فوق عین استدلال به آیات قبلی است.

آیه دیگر از زبان اهل دوزخ است که علت رفتن‌شان به جهنم را دو علت بیرونی (گوش نکردن به ندای پیامبر) و درونی (عدم تعقل) ذکر می‌کند که دو عامل فوق در عرض هم اند و تا حدی تداعی‌کننده نصوص دینی دال بر حجت باطنی و ظاهری انسان است: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰).

ذیل آیه شریفه «وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸) بر امکان علم و معرفت انسان با استفاده از نعمت‌های ودیعه الهی در خود انسان یعنی چشم و گوش و از آن

دو بالاتر قلب یعنی عقل دلالت صریح دارد.

ج) نقد روایی (اطلاق عقل بر غریزه و سرشت باطنی انسان و جوهر مجرد در روایات)

امام علی علیه السلام در پاسخ سائلی از دیدن خدای خود، فرمود خدایی را که نبینم، عبادت نمی‌کنم، اما این دیدن نه فعل چشم بلکه فعل قلب است که آن را با حقایق ایمان می‌بیند: «وَيْلَكَ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ قَالَ وَ كَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ وَيْلَكَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۹ / کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۸). حدیث دیگر عقل و نورانیت آن را به قلب و سرشت باطنی انسان نسبت می‌دهد. «العقل نور فی القلب یفرق به بین الحق و الباطل» (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۳ق، ج ۲۰، ص ۴۰).

از امام علی علیه السلام وارد شده است که عقل امری است که از خارج بلکه با تولد انسان همراه و در ذات انسان است: «الْعَقْلُ وِلَادَةٌ وَ الْعِلْمُ إِفَادَةٌ وَ مُجَالَسَةُ الْعُلَمَاءِ زِيَادَةٌ» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۶). از اینکه در روایت فوق، علم - که هویت خارج از ذات انسان دارد - قسیم عقل ذکر شده است، برمی آید که عقل به عنوان قسیم علم، باید هویت متغایر با علم یعنی هویت ذاتی و نه بیرونی داشته باشد. افزون بر آن تعبیر از عقل به «ولادت» خود قرینه دیگر بر ذاتی بودن آن است.

روایت ذیل تأکید دارد که مقام نبوت و رسالت به شخصی اعطا می‌شود که عقل درونی اش پیش از نبوت کامل شده باشد؛ به گونه‌ای عقل او از عقول تمام امتش برتر باشد: «و لَا يَبْعَثُ اللَّهُ نَبِيًّا وَ لَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳ / برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۳).

نکته اول در تفسیر روایت فوق اینکه استکمال عقل به خود انسان نسبت داده شده است تا در پرتو آن خدا مقام والایی را در اختیار وی قرار دهد. نکته دوم ذیل روایت است که به وجود عقل به صورت مطلق و بدون نسبت آن به نور خارجی به تمام امت تأکید دارد. حضرت علی علیه السلام در روایت معروف خویش به گنجینه دفن شده در ذات انسان با نام عقول اشاره می‌کند که یکی از شئون انبیا آشکار کردن آن است: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُدَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُبَيِّرُوا لَهُمْ دِفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه (صبحی صالح)، ۱۴۱۴ق،

ص ۴۳).

در روایت دیگر ضمن توصیف عقل به حجت از آن به عنوان حجت باطنی در مقابل حجت بیرونی یعنی پیامبران یاد می‌کند: «يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ ع وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶). در این روایت عقل باطنی و درونی انسان نه بر عقل و نور خارجی الهی و پیامبران و امامان بلکه بر حجت درونی اطلاق شده است. مشابه روایت فوق روایت منقول از امام علی علیه السلام است که عقل را شرع اندرونی و باطنی توصیف فرمود: «الْعَقْلُ شَرَعٌ مِنْ دَاخِلٍ، وَ الشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ» (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۴۲۵ / مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۵).

در دو روایت ذیل عقل به غریزه انسان تعریف و تفسیر شده است که نه از خارج بلکه با نفس انسان با خلقتش تنیده شده است: «الْعَقْلُ غَرِيْزَةٌ تَرِيْدُ بِالْعِلْمِ وَ التَّجَارِبِ» (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۵۲). باری این عقل نه با صرف نور خارجی بلکه با علم و تجارب انسانی افزایش می‌یابد: «وَ مَوْضِعُ الْعُقْلِ الدِّمَاغُ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹). در روایت فوق محل عقل مغز یاد شده است که دلالت دارد مقصود از عقل، نور بیرون از انسان نیست، بلکه عقلی است که در درون انسان قرار دارد.

نتیجه گیری

درباره هستی شناسی عقل مشهور متألهان بر وجود آن در سرشت و ذات انسان اعتقاد دارند که خدا آن را با خلقت انسان در صقع نفس وی نهادینه نموده است که با رشد و نمو انسان آن نیز به تکامل می‌رسد؛ لکن اکثریت مکتب تفکیک خوانش متفاوتی از آن ارائه داده اند و بر این باورند انسان در ذات و سرشت نفس خودش فاقد چنین عقلی است و عقل به منزله یک نور خارج از نفس انسان است که خدا آن را در او ان بلوغ به انسان اعطا می‌کند و تمام ادراکات وی هم با این عقل صورت می‌گیرد. آنان با ادله نقلی و عقلی در صدد اثبات فرضیه خود برآمده‌اند که در این مقاله چهار دلیل عقلی آنان (ادعای وجدان، ثبات شخصیت با وجود تبدل و زوال عقل، تباین ذاتی عقل ظلمانی و نورانی، نفس انسان معلوم و نه عالم) و اصل دیدگاهشان تحلیل و نقد گردید و روشن شد

عقل از ابتدای خلقت روح و نفس انسان در صقع آن نهاده شده و حقیقتی غیر آن ندارد. البته انسان می تواند آن را با تفکر و تعقل و تهذیب نفس و تبعیت از فرامین الهی مانند بذر یک درخت یا گل بارور نماید.



منابع

۱. نهج البلاغه (صحي صالح).
۲. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ [بی جا:] دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۶۳ م
۳. ابن سینا؛ التعليقات؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن منظور؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ ق.
۵. اصفهانی، میرزاهدی؛ ابواب الهدی؛ قم: مؤسسه معارف اهل البيت، ۱۳۸۵.
۶. —؛ مصباح الهدی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۷. —؛ انوار الهدایه؛ قم: مؤسسه معارف اهل البيت، ۱۴۳۸ ق.
۸. —؛ تقریرات؛ مشهد: چاپ افست نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ۱۲۴۵ ق.
۹. —؛ معارف القرآن؛ ج ۱، قم: مؤسسه معارف اهل البيت، ۱۴۳۸ ق.
۱۰. برقی، احمد بن محمد؛ المحاسن؛ قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ ق.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. تهرانی، میرزاجواد؛ میزان المطالب؛ مشهد: چاپ افست نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد، [بی تا].
۱۳. راغب؛ المفردات؛ [بی جا:] دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. سیوطی، عبدالرحمن؛ الدر المنثور؛ قم: نشر کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. شیخ اشراق (سهروردی)؛ مجموعه مصنفات؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۶. شیخ صدوق؛ التوحید؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۱۷. شیخ طوسی؛ الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد؛ بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرين؛ تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۲.
۱۹. فخر رازی؛ المطالب العالیه؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ قم: مؤسسه دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. کراچکی، ابوالفتح؛ کنز الفوائد؛ قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.

۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۳. لثی واسطی، علی بن محمد؛ عیون الحکم و المواعظ؛ قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶.
۲۴. مروارید؛ تنبیهات حول المبدأ و المعاد؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲۵. ملکی میانجی، محمدباقر؛ توحید الامامیه؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.

