



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال ششم • شماره دوم • تابستان ۱۴۰۲

Quarterly Journal of Moral Studies  
Vol. 6, No. 2, Summer 2023



## کارکردهای عقل پیش از تعلق به ساحت انسانی

شعبان نصرتی\* | محمد رکنی\*\*

doi: 10.22034/ethics.2024.50974.1618

### چکیده

عقل از مخلوقات روحانی خدا به صورت موجودی مستقل خلق شده و به انسان هبه شده است. عقل پیش از تعلق به وجود انسان، کارکردهایی دارد. این نوشتار به کارکردهای عقل در حوزه اخلاق می‌پردازد تا روشن شود آیا عقل در بُعد معرفتی، تنها «هست‌ها» را درک می‌کند یا «بایدها» را نیز درک می‌کند. باید مشخص شود که عقل در بُعد غیر معرفتی «میل، اراده و افعال خارجی» چه کارکردهایی دارد. با تکیه بر روایات امامیه و بر اساس رویکرد نص‌گرایانه در تحلیل روایات به این نتیجه رسیدیم که عقل در حوزه معرفت‌شناسی، هست‌ها و بایدها را می‌شناسد و این شناخت در دو ساحت شناخت در قالب «نشانه و زبان» و «تحلیل و استنتاج» رخ می‌دهد. توانایی زبانی و استنتاجی عقل یکی از کارکردهای معرفتی عقل است که می‌توان به صورت مستقل آن را مطرح کرد. عقل، افزون بر ادراک در حوزه رفتار نیز کارکردهایی دارد. قدرت، مشیت، اختیار، میل و اقدام عملی و عینی از کارکردهای عقل است. عقل تمام رفتارهای ملائکه و روحانین را می‌تواند داشته باشد که اموری مثل «اقبال، ادبار، سجده، تکلم و دعا» از امور مٌصرح در قرآن کریم است.

### کلیدواژه‌ها

عقل، میل، فعل اخلاقی عقل، کارکرد عقل، شناخت بایدها.

\* استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (نویسنده مسئول) | nosrati.s@riqh.ac.ir

\*\* استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. | raka.e.m@riqh.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۹ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۶/۰۵

■ نصرتی، شعبان؛ رکنی، محمد. (۱۴۰۲). کارکردهای عقل پیش از تعلق به ساحت انسانی. فصلنامه اخلاق پژوهی. ۶(۱۹)، ۵-۲۴.

doi: 10.22034/ethics.2024.50974.1618

## مقدمه

عقل پیش از آنکه به ساحت انسانی تعلق گیرد، وجودی مستقل از انسان داشته و در نهایت به انسان اعطا شده است. در روایات، این وجود مستقل، موجودی عالم، قادر و فعال، و به عبارت دیگر، موجودی مختار معرفی شده است. طبیعتاً انتظار می‌رود موجودی با این ویژگی‌ها در موطن خود فعالیت‌هایی داشته باشد. این فعالیت در دو بخش معرفتی و غیر معرفتی قابل ترسیم است. در این پژوهش تلاش بر این است جنبه‌های کارکردی عقل در حوزه ادراک و افعال را بررسی و مفاهیم بازبسته به حوزه اخلاق را برجسته نماییم و به این پرسش پاسخ دهیم که عقل چه کارکردهای معرفتی و غیر معرفتی در حوزه اخلاق دارد. در موضوع کارکردهای اخلاقی، عقل پیش از تعلق به ساحت حیات انسان، نگاشته‌ای یافت نشد. این پژوهش بر اساس تحلیل و توصیف روایات اهل بیت (ع) سامان می‌یابد و از میان دو رویکرد اصلی «عقل‌گرایی و نص‌گرایی» به نص‌گرایی متمایل است و بر اساس روش اجتهادی به استنباط می‌پردازد، از این‌رو، عدم اقبال نوشته حاضر به تأویلات موجود در شروح گذشتگان، به روش پژوهش بازمی‌گردد.

## مفهوم‌شناسی عقل

مفهوم عقل، امروزه اصطلاح خاصی را در بر دارد که ممکن است این مفهوم با آنچه در قرآن و روایات به کار رفته همسو نباشد. برای مشخص شدن این مسئله ابتدا به معانی گوناگونی که در لغت و علوم مختلف اسلامی از عقل آمده است، نگاهی کوتاه می‌اندازیم.

## عقل در لغت

با دقت در کتب لغت‌شناسان عرب، تقریباً می‌توان سه معنای کلی برای عقل در نظر گرفت: ۱. منع، بستن و نگه داشتن؛ ۲. نقیض جهل و ضد آن؛ ۳. قوه تشخیص و تمییز.

لغت‌شناسان گاهی عقل را به مترادف آن، یعنی «حجر» و «نهی» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۷۶۹) و گاهی به مقابل آن، یعنی جهل، معنا کرده‌اند. زمانی عقل را با معقول یکی دانسته و آن را به معنای «آنچه انسان با قلب درک می‌کند» معرفی کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۹) و گاه در نگاهی دیگر به کارکرد عقل نگر بسته‌اند و نوعی منع، حبس و بازدارندگی در آن می‌بینند. آنها برای توضیح مراد خود از چند مثال کمک می‌گیرند؛ مانند «عقلتُ البعیر عقلاً: شدت یده

بالعقال؛ ای الرباط؛ یعنی دست شتر را با عقال (ریسمان) بستم». گاهی عقل را حالتی عارض شده برای فرد عاقل می‌دانند؛ مانند آنچه در العین آمده که «عقل المعنوه و نحوه و الصبی: اذا ادرك و زکا؛ مدهوش و مانند آن و بجهه عاقل شد، یعنی هنگامی که او درک کند و باهوش شود» (فراهدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۱۵۹). گاهی برای توضیح عقل از واژه دیگری کمک می‌گیرند که از نظر معنایی با عقل تفاوت دارد، ولی از دو جهت در روشن شدن معنای عقل دخیل است. نخست آن که آثار مشترکی با آن دارد و دیگر این که فرد هنگامی که واجد ادراک می‌شود، دارای عقل نیز خواهد بود. به همین جهت، در بیان عقل می‌گویند که به دیوانه و بجهه زمانی عاقل گفته می‌شود که واجد ادراک و زکاوت باشد. از این رو، خلیل فراهدی عقل را به معنای «درک» نمی‌گیرد، بلکه می‌گوید: «عَقْلُ المعنوه... اذا ادرك». معانی «تجارب، توفیق، پرداخت دیه هشیاری» (نک: ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۰) نیز برای عقل ذکر شده است.

عقل در دیدگاه متکلمانی مثل قاضی عبد الجبار معتزلی (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲ م، ج ۱۱، ص ۳۷۵-۳۷۶) سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۲۱-۱۲۲)، شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۱۸-۱۱۷) و متکلمان اشعری همچون سیف الدین آمدی (آمدی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۴) عبارت است از مجموعه علوم که برای مکلف حاصل می‌شود. مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، عقل را نور دانسته و مهم‌ترین کارکرد آن را درک حُسن و قُبْح افعال معرفی کرده است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۶۹). مرحوم ملکی میانجی نیز عقل را نوری تعریف کرده است که به روح انسان اعطا می‌شود (ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ص ۳۷). طبق دیدگاه مرحوم مروارید، عقل حقیقتی نورانی است که با حقیقت نفس انسان مغایر است (مروارید، ۱۳۹۵، ص ۲۴).

در فلسفه اسلامی «عقل» دو استعمال دارد در یک کاربرد به معنای جوهری مجرد است که در ذات و افعالش تعلق به بدن و ماده ندارد (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۸؛ علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۵) این عقل را عقل اول نیز می‌نامند که از آن نه عقل دیگر صادر می‌شود که دهمین آنها عقل فَعَال نام دارد (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۱). معانی دیگری نیز در فلسفه برای عقل بیان شده است که همگی به ماهیت یا کارکردهای همین قوه نفسانی اشاره دارند (نک: شریف شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۳۳-۳۸). ملاصدرا برای رفع اختلاف دانشمندان مسلمان در معنای عقل، آن را در دو سطح معنا کرده است. در یک سطح آن را مشترک لفظی و در سطح دیگر دارای معنای تشکیکی دانسته است. ملاصدرا مواردی را که معانی از اشتراک لفظی برخوردارند، شش معنای (۱) غریزه؛ (۲) عقل کلامی یا عقل عملی؛ (۳) عقل اخلاقی؛ (۴) جوده الرأی؛ (۵) نفس فلسفی، صادر اول» (ملاصدرا،



۷

## عقل در روایات

در دیدگاه روایات عقل موجودی کاملاً مستقل و نه به عنوان بخشی از وجود انسان است. که خلق می‌شود و در نهاد انسان قرار داده می‌شود. این روایات با سندها و طرق گوناگون در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت با الفاظ گوناگون آمده‌اند؛ به گونه‌ای که تواتر آن‌ها به اثبات رسیده است (نک: فیض اخلاقی، ۱۳۹۸). نخستین روایت کافی نیز از همین دست است. این روایت از ثقات نقل شده و صحیح‌السند شمرده می‌شود.

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنِّمْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرْتُ وَإِيَّاكَ أَنْهَيْتُ وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ (کلینی ۱۴۰۷ ق. ج ۱، ص ۱۰).

طبق تعبیر «وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنِّمْ أَحَبُّ» همین عقل به انسان عطا می‌شود که در برخی از انسان‌ها به صورت کامل در نهاد انسان قرار می‌گیرد. از این‌رو، اگر چه انسان‌ها در اصل بهره‌مندی از وجود عقل با هم مشترکند، ولی بهره همه به یک اندازه نیست.

در روایت «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ» (کلینی ۱۴۰۷ ق. ج ۱، ص ۲۱-۲۰) عقل به عنوان موجودی روحانی معرفی شده است. در روایتی که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده، عقل هم‌ردیف فرشتگان دانسته شده است. «أَنَّ النَّبِيَّ (ص) سُئِلَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ الْعَقْلَ قَالَ خَلَقَهُ مَلَكٌ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸). در دو روایت زیر بخشی از وجود نورانی عقل به تصویر کشده شده است.

أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْزُونٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّذِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ق. ص ۳۱۳؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۴۲).

وَقَالَ (ع) خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالنُّورِ وَالْمَشِيئَةِ بِالْأَمْرِ فَجَعَلَهُ قَائِمًا بِالْعِلْمِ دَائِمًا فِي الْمَلَكُوتِ (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ق. ص ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۸).



## درک هست و نیست

متعلق ادراکات عقل، شامل هست‌ها و بایدها می‌شود. ادراک هست‌ها، نخستین ادراکی است که در روایات خلقت عقل به‌روشنی خود را نشان می‌دهد. بدون شک، این درک برای عقل چیزی نیست که بتوان به سادگی آن را انکار کرد. در روایت خلقت عقل، نخستین کارکرد معرفتی که برای عقل اثبات شده درک خداوند است. عقل، خداوند و اوامر او را شناخته و به اوامر خداوند عمل کرده است.

عَنْهُ عَنِ السُّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ  
أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ أَذْبِرُ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلُ فَأَقْبَلَ فَقَالَ وَ  
عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ إِلَّا كَأَمْرٍ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَإِيَّاكَ أُثِيبُ وَإِيَّاكَ  
أُعَاقِبُ (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱، ص ۱۹۲).

عمل کردن عقل به اوامر الهی نکاتی را در ادراک عقل مشخص می‌کند. نخستین موضوع این است که عقل خداوند را به عنوان مولا شناخته است. به این عنوان که واجب‌الاتباع است؛ زیرا بلافاصله به اوامر او بدون هیچ‌چون و چرایی عمل کرده است. این ادراک یک درک ابتدایی و بسیط نیست، بلکه ادراکی مرکب است. ادراک هستی به تنهایی نیست، ادراک با صفات و آثار است. به بیان روشن‌تر، عقل خداوند را تنها با این عنوان که وجود دارد یا موجود است شناخته، بلکه با صفاتی همچون خالق، مولا و واجب‌الاتباع شناخته است.

فارغ از اینکه ادراک زبانی است یا غیر زبانی، عقل مفهوم امر را نیز می‌شناسد، یعنی می‌داند که امر چه معنایی دارد. همچنین ماده فعل «امر» را نیز شناخته است؛ به این معنا که معانی و مفاهیم اقبال و ادبار را نیز می‌داند و تمایز آنها را نیز به‌روشنی یافته بوده و به محتوای آنها عمل کرده است، یعنی تقابل اقبال و ادبار را نیز به‌جا آورده است.

نکته مهم دیگری در این روایت وجود دارد این است که این مجموعه از شناخت‌ها در ماهیت عقل موجود بوده است؛ زیرا - نه به صورت قرینه متصله و نه به صورت قرینه منفصله - دلیلی بر اینکه پس از خلقت عقل خداوند این توانایی را در اختیار عقل قرار داده باشد وجود ندارد. بنابراین، باید این‌گونه در نظر بگیریم که عقل به صورت فطری و خلقی خود، از این شناخت‌ها برخوردار است. روایاتی که در ماهیت‌شناسی عقل بیان کردیم نیز می‌تواند تأیید بر همین نکته باشد که عقل ماهیتاً از شناخت بهره می‌برد؛ زیرا علم به عنوان یکی از ابعاد وجودی و ماده اولیه خلقت عقل شمرده شده است.



وَقَالَ (ع) خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالنُّورِ وَالْمَشِيئَةِ  
بِالْأَمْرِ فَجَعَلَهُ قَائِمًا بِالْعِلْمِ دَائِمًا فِي الْمَلَائِكَةِ (شيخ مفيد، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۴۴؛ مجلسی،  
۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۹۸).

این بسیار طبیعی است موجودی که علم بُعدی از ابعاد وجودی او باشد، دست کم نسبت به بسیاری از موضوعات علم ذاتی داشته باشد. این که علم خمیرمایه اصلی عقل است، به معنای آن خواهد بود که عقل از علم ذاتی بهره مند است. اینکه قلمرو شناخت‌های عقل تا کجاست از این روایات چندان مشخص نیست، اما مصادیقی که در احادیث بالا به عنوان شناخت‌های ذاتی عقل بیان شد، دست کم نشان می‌دهد که مصادیق مشابه این موضوعات نیز در حیطه شناخت‌های عقل قرار می‌گیرند، یعنی خداشناسی و به ویژه صفات الهی، خودشناسی به عنوان معلول و مخلوق خداوند، شناخت‌های زبانی مثل امر و مفهوم آن، ریشه و ماده افعال نظیر اقبال و ادبار از سنخ شناخت‌های ذاتی عقل قرار دارند. البته، با توجه به این که علم از ذاتیات عقل دانسته شده و ماهیت عقل را تشکیل می‌دهد می‌توان تصور کرد که شناخت‌های ذاتی عقل بسیار گسترده‌اند و از موارد یادشده فراتر می‌روند و در مصادیق متعدد، متنوع و متفاوتی استقرار می‌یابند.

در کارکرد استطاقی عقل بحث خواهیم کرد که فضای تخاطب بین خدا و عقل وجود داشته است و تخاطب لوازمی را می‌طلبد تخاطب زمانی اتفاق می‌افتد که گیرنده و فرستنده در اموری با هم اشتراک داشته باشند.

۱. پنجره معرفتی بین این دو باز باشد.

۲. باید بین گیرنده و فرستنده یک پیام مشترک وجود داشته باشد که هر دو به آن علم داشته باشند. اگر پیام بین گیرنده و فرستنده مشترک نباشد، طبیعتاً مفاهمه درستی رخ نمی‌دهد. حال سخن این است این پیام مشترک که بین خدا و عقل رد و بدل می‌شود در ذات عقل بوده یا به عقل عطا شده است. طبیعتاً لازم است علم به پیام و نشانه‌ها پیش از تخاطب باشد، در غیر این صورت، تخاطب رخ نمی‌دهد. پس در مورد عقل هم همین نکته صدق می‌کند و عقل الزاماً باید پیش از تخاطب، واجد و عالم به پیام‌ها و کدها باشد. از طرف دیگر، فضای روایت این گونه نشان می‌دهد که خلقت و تخاطب بدون فاصله رخ داده است، پس موارد مورد نیاز به تخاطب پیش از آن در ذات عقل به وجود آمده است

۳. کدهای مشترک: از جمله مواردی که برای تخاطب لازم است علم به نشانه‌ها و کدگشایی



آنها و معنای آنهاست که طبق توضیح پیش لازم است این امور نیز در ذات عقل ایجاد شده باشد. علم موجود در ذات عقل صرفاً علم به یک یا چند مصداق و یا چند گزاره نیست، بلکه امری فراتر است و اینجا سخن از استنتاج و نشانه‌های زبانی در سطح زبان است. به اعتقاد ما، عقل به کدهای زبانی و پیام‌های زبانی در ذات خود علم دارد. البته، نمی‌توان مصادیق این علم را تعیین کرد؛ زیرا ماهیت زبان و کلام امری زایشی و توسعه‌ای است و فردی که توان تخاطب دارد می‌تواند کدها و نشانه‌ها را توسعه دهد. بررسی ماهیت عقل ما را با واقعیتی روبه‌رو می‌کند که بسیاری از امور واقعی، انتزاعی و اعتباری در زبان وجود دارد و هر یک نقش خود را ایفا می‌کنند از سوی دیگر، زبان تنها از واقعیت‌ها و هستی سخن نمی‌گوید، بلکه از بایدها و امور انشایی نیز حکایت دارد.

حاصل این‌که عقل در ذات خود واجد علم است و این علم، امری جدا از نور است و می‌توان ادعا کرد که علم به زبان و تخاطب با خدا بخشی از معلومات ذاتی عقل است؛ هرچند نمی‌توان به راحتی مصادیق اصلی آن را تعیین کرد. این آگاهی شامل هست و بایدها می‌تواند باشد.



### درک حُسن و قُبْح یا اوامر و نواهی

در بخش پیش به اجمال سخن از علم ذاتی عقل به «بایدها» را مطرح کردیم. اکنون باید به تفصیل این امر را طرح کنیم. نخستین روایت کافی، به یکی از مهم‌ترین کارکردهای عقل با عبارت «أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمْرٌ وَإِيَّاكَ أَنْهَى» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰) اشاره کرده است. «إِيَّاكَ» و «إِيَّا» ضمیر منصوب منفصل است. زمانی که ضمیر مفعولی به صورت منفصل مقدم بر فعل بیاید معنای انحصار از آن فهمیده می‌شود. بنابراین، معنای این عبارت چنین خواهد بود که تنها تو را امر و نهی می‌کنم، اما آنچه در این عبارت از لحاظ عملکرد عقل اهمیت دارد این است که تنها عقل توانایی درک امر و نهی شارع را دارد؛ زیرا زمانی که خداوند به عقل امر و نهی می‌کند، این معنا اثبات می‌شود که مخاطب توانایی فهم و درک اوامر و نواهی را دارد و گرنه امر و نهی به موجودی که از چنین توانایی برخوردار نباشد، بیهوده است و کار بیهوده از حکیم سر نمی‌زند. ناگفته نگذاریم که آنچه در این روایت به روشنی بیان شده این است که عقل پس از خلقت و در موطن وجودی خارج از ساحت انسانی اوامر و نواهی الهی را درک کرده و به مقتضای آن نیز عمل کرده است. «قَالَ لَهُ أَقْبَلُ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبِرَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰). بنابراین، اگر مراد از حُسن و قُبْح عقلی یا عقل عملی این باشد که عقل اوامر و نواهی خداوند را درک می‌کند،



باید چنین ادعایی را پذیرفت؛ همان‌گونه که برخی فلاسفه درباره نظری و عملی نام‌نهادن عقل اعتقاد دارند که اگر مسئله ادراک‌شده مربوط به امور عملی باشد مانند حُسن و قُبْح به آن عقل عملی گفته می‌شود، یعنی قوه‌ای که کار آن درک اموری است که شایسته عمل کردن هستند و اگر مسئله‌ای که عقل ادراک کرده از امور عملی نباشد، مانند علم به صفات خدا، عقل را «عقل نظری» می‌نامند. فیلسوفانی مانند فارابی و حاج ملاهادی سبزواری این دیدگاه را در معنای عقل عملی و نظری داشته‌اند (ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۱).

به این ترتیب آنچه در اینجا، یعنی در ساحت استقلالی عقل از این بخش روایت (قَالَ لَهُ أَقْبَلُ فَأَقْبَلُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرُ فَأَذْبِرُ) به دست می‌آید، سه یافته مهم است: (۱) عقل پس از آن لحظه‌ای که آفریده شد، امر خداوند را درک کرده است؛ (۲) وجوب تبعیت از اوامر الهی را نیز دریافته؛ (۳) بر مقتضای این امر، اطاعت عملی داشته است. بنابراین، عقل در خلقت مستقل خویش مانند دیگر مخلوقات ذی‌شعور خداوند توانایی درک اوامر الهی را دارد.

همچنین باید‌ها و نبایدها یا حُسن و قُبْح را می‌فهمد - وجوب اطاعت از مولا - و نیز متناظر با دریافت خود عمل - اختیاری - انجام می‌دهد (فَأَقْبَلُ وَفَأَذْبِرُ). این دقیقاً رفتاری است که از موجودی نظیر انسان انتظار داریم. البته، در این روایت، اینکه آیا عقل امر به خوبی‌ها و نهی از بدی‌ها می‌کند یا خیر، سخن صریحی درباره آن نیامده و باید در کارکرد عقل در ساحت انسان بررسی شود. از این‌رو، اگر مراد از «عقل عملی» این باشد که عقل پس از درک حُسن و قُبْح امر به حُسن و نهی از قبیح نیز می‌کند، باید از آیات و روایات استنباط شود؛ زیرا ممکن است شأن عقل تنها دریافت یا فهم امور حُسن و قبیح باشد و «حکم و صدور امر» به وجود یا نیروی دیگری در انسان سپرده شده باشد.

عقل، حُسن و قُبْح امور را در دو سطح می‌فهمد. برخی از امور از پیش تعیین شده‌اند و در قالب زبانی ارزش اخلاقی آنها تعیین شده و بایستگی یا نبایستگی آنها در تعبیر زبانی معین گشته است و عقل تنها دریافت‌کننده این تعابیر و سپس ادراک‌کننده آنهاست. در سطح دیگر، حُسن و قُبْح امور را در فضای بیرون از زبان و با تحلیل و استنتاج خود کشف می‌کند، یعنی «عقل» حُسن و قُبْح را گاه در قالب نشانه‌ها و گاهی در قالب تحلیل می‌فهمد.

### درک حُسن و قُبْح نشانه پایه

عقل با نشان‌های زبانی در ارتباط است و از همین‌رو، درک عقل از باید‌ها و نبایدها متأثر از



فضای زبانی خواهد بود؛ در این موارد ادراک عقل از بایدها و نبایدها در مواجهه مستقیم با خود امور و مقایسه و تحلیل عقلی نیست، بلکه از اوامر یا نواهی یا تعبیر دیگر زبانی دریافت می‌کند. به عبارت دیگر، آنچه عقل در بایستگی یا نابایستگی امور درک می‌کند، عنوانی است که بر آن قرار داده شده است و عقل در این ادراک چیزی ورای این قرارداد را درک نمی‌کند. برای مثال، وقتی عقل با عبارت «أقبل» یا «أدبر» و امثال آن مواجه می‌شود، بایستگی قراردادی نهفته در فعل امر را درک می‌کند و می‌فهمد که گوینده این سخن از او چه می‌خواهد. این فهم به هیچ وجه به معنای رسیدن عقل به حقیقت حُسن و قُبْح و واقعی بودن آن یا کشف اعتباری آن نیست، یعنی عقل، نه واقعی بودن حُسن و قُبْح، نه اعتباری بودن آن را درک می‌کند، بلکه از یک نشانه پی به مدلول آن می‌برد و قضاوتی در کیفیت آن نمی‌تواند داشته باشد. در فهم این بایستگی، نه جنبه زیبایی‌شناختی است و نه جنبه انگیزشی. حتی این درک به انگیزش هم منجر نمی‌شود، بلکه انگیزش نیاز به علت دیگری دارد. ممکن است به درک شأن اخلاقی خطاب‌کننده یا درک حُسن و قُبْح تحلیل پایه برگردد.



### درک حُسن و قُبْح تحلیل پایه

عقل خطاب «أقبل و أدبر» و «بایستگی قراردادی موجود در خطاب» را درک می‌کند، یعنی می‌فهمد که خطاب‌کننده با این خطاب از او می‌خواهد که فعل خاص را انجام دهد و این بایستگی طلب اوست. حال سؤال این است که چه چیزی سبب می‌شود که عقل در برابر این بایستگی قراردادی خود را ملزم بداند. به عبارت دیگر، چگونه عقل این خطاب را برای خود نیز الزام‌آور می‌داند و خود را نسبت به انجام آن مسئول می‌داند.

یکی از تحلیل‌هایی که می‌تواند مسئولیت‌پذیری عقل نسبت به خطاب «أقبل و أدبر» را توجیه کند، این‌گونه است. «عقل وجود خود و خدا را مقایسه می‌کند و در نتیجه، این باور در او ایجاد می‌شود که نسبت به انجام این دستور خدا با ویژگی‌های خاص مسئول است، یعنی ریشه فعل اخلاقی عقل به باور و ادراک امری بیرونی بازمی‌گردد و بعد از ادراک با تکیه بر قدرت انتخاب فعل را انتخاب می‌کند و از همین رو، بر اساس فعل اختیاری خود تحسین می‌شود. این ادراک ممکن است همراه با درک دیگری مثل «ادراک شأن اخلاقی در خدا و جوب سُکر منعم، لزوم کُرنش در برابر موجود با عظمت» بازگردد. در این فرض، عقل از لحاظ گرایش درونی خشی فرض شده است».

## درک استنتاجی عقل

ماهیت عقل به صورت ارتباطی خلق شده و قابلیت ارتباط کلامی یا گزاره‌ای دارد. روایت می‌توانست از مفاهیم دیگری غیر از «استنتاج» مانند «استفهام» یا «علمه» نیز استفاده کند. پس تعدد بر استفاده از واژه «استنتاج» دلیلی داشته است. استنتاج از باب استفعال است و معنای اصلی باب استفعال، طلب فعل است. بنابراین، استنتاج به معنای طلب نطق خواهد بود. در روایت دیگری، تکلم به عقل نسبت داده شده و گفته عقل نیز بیان شده است.

أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَحْزُونٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ نَبِيُّ مُرْسَلٍ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ ... ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ أَذْبِرْ فَأَذْبِرْ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبِلْ ثُمَّ قَالَ لَهُ تَكَلَّمْ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا نِدٌّ وَلَا شَيْبَةٌ وَلَا كُفُوفٌ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مِثْلُ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظَمَتِهِ خَاضِعٌ ذَلِيلٌ فَقَالَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ وَلَا أَطْوَعَ لِي مِنْكَ وَلَا أَزْفَعَ مِنْكَ وَلَا أَشْرَفَ مِنْكَ وَلَا أَعَزَّ مِنْكَ بِكَ أَوْاحِدٌ وَبِكَ أُعْطِي وَبِكَ أُوْحِدُ وَبِكَ أُعْبَدُ وَبِكَ أُدْعَى وَبِكَ أُرْتَجَى وَبِكَ أُتَغَى وَبِكَ أُخَافُ وَبِكَ أُحْذَرُ وَبِكَ التَّوَابُ وَبِكَ الْعِقَابُ فَخَرَّ الْعَقْلُ عِنْدَ ذَلِكَ سَاجِدًا فَكَانَ فِي سُجُودِهِ أَلْفَ عَامٍ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷).

استنتاج یک فعل، ارتباطی دوسویه است که یک سمت آن با ابزاری طرف دیگر را به نطق در می‌آورد. این به سخن آوردن به وجود لوازمی در طرف دوم نیاز دارد تا طرف اول بتواند با تکیه بر آن قابلیت، طرف دوم را به سخن آورد. به نطق در آوردن با «استنتاج» فرق دارد. گاهی به نطق در آوردن با تکیه بر طرف اول است و نیازی نیست طرف دوم قابلیت خاصی داشته باشد، یعنی طرف اول در طرف دوم قابلیت نطق را به وجود می‌آورد و نیازی نیست که قبلاً به صورت ماهوی یا عارضی قابلیت در طرف دوم باشد تا طرف اول بتواند استنتاج کند. برای نمونه، خداوند این توانایی را دارد که تمام اشیاء را به نطق در آورد. طبق آیه «انطقنا الله الذي انطق كل شيء» (سوره فصلت، آیه ۲۱) خدا تمام اشیاء را به نطق در می‌آورد.

بنابراین، اگر چه ممکن است به ذهن برسد که استنتاج عقل هم از همین نوع است و خداوند عقل را به سخن در می‌آورد و نیازی به قابلیت خاص در عقل نیست، ولی باید دقت کرد که دو



قرینه متنی وجود دارد که نشان‌دهنده وجود قابلیت در عقل به هنگام استنتاج است.

قرینه اول، استفاده در باب استفعال است. در متن روایت، تعبیر «استنطقه» آمده است؛ نه تعبیر «انطقه». در تعبیر «انطقه» تکیه بر فاعل است، یعنی اگر چه نطق بر عهده طرف دوم است، ولی عامل اصلی در ایجاد نطق همان طرف است و این امر ممکن است با ایجاد خود نطق یا ابزار نطق در هنگام سخن گفتن یا در زمانی پیش از سخن گفتن باشد، اما در تعبیر «استنطقه» طرف اول صرفاً طلب نطق می‌کند و نقشی جز طلب ندارد. نطق به دست طرف دوم است که با ابزار و لوازم لازم سخن می‌گوید. قرینه دوم استفاده از تعبیر «لما» در متن است تا نشان دهد استنتاج بدون فاصله از خلقت بوده و این نشان‌دهنده آن است که این ویژگی، ذاتی عقل است.

به این ترتیب باید بگوییم عقل ذاتاً توانایی استنتاج دارد، یعنی ماهیت عقل چیزی است که پذیرای استنتاج است و این گونه نیست که قابلیت استنتاج بعداً به عقل داده شده باشد. همان گونه که اشاره شد، در نگاه نشانه‌شناسی استنتاج دو طرف دارد: گیرنده و فرستنده. بنابراین، مهم این است که عقل از قابلیت برخوردار است که می‌تواند با دیگری ارتباط برقرار کند. نکته دیگری که لازم است بدان اشاره شود این است که ممکن است «استنطق» را دو گونه تصور کرد یکبار استنطق در طرف زنده و ذی‌شعور و با اراده رخ دهد و حالت دوم استنطق در طرف غیر ذی شعور است برای روشن شدن مطلب باید در ماهیت استنطق دقت کنیم. استنطق صرفاً گرفتن نشانه‌ها یا نقل و انتقال نشانه‌ها نیست؛ مانند دستگاهی که تنها قابلیت دریافت تصاویر را داشته باشد، بلکه در استنطق، علم و فهم آنچه دریافت شده نیز وجود دارد. بنابراین، گیرنده در استنطق باید ویژگی دیگری نیز داشته باشد که نام آن را «کدگشایی» می‌گذاریم. در فرایند استنطق، فرستنده از گیرنده چیزی را طلب می‌کند و برای انتقال مقصود خود از مجرای کمک می‌گیرد و در نهایت طرف گیرنده دست به کدگشایی زده و متناسب با پیام عکس‌العمل نشان می‌دهد. مرحله اصلی استنطق، مرحله آخر است، یعنی برای استنطق باید هستی، طرف گیرنده قابلیت کدگشایی را داشته باشد. پس واژه استنطق نشان‌دهنده آن است که عقل تنها یک کانال ارتباطی نیست که فهم پیام فرستنده و کدگشایی آن خارج از عقل و در بعدی دیگر از ابعاد وجودی انسان رخ دهد، بلکه فهم و کدگشایی پیام نیز از خود عقل خواهد بود. این روایت بیان می‌کند که عقل توانایی کدگشایی و فهم آنچه مخاطب آن قرار گرفته را دارد. طبیعتاً این موجود به عنوان گیرنده در هر ساحتی باشد این ویژگی را به همراه خود داشت؛ زیرا استنطق جزء ذات او بوده و متناسب با پیام‌ها در هر ساحتی عکس‌العمل نشان خواهد داد. حال این وجود اگر در



انسان قرار بگیرد هم به وظیفه کدگشایی دست خواهد زد و هم ممکن است متناسب با پیام دریافتی نیز خود یک حرکتی کند و یا ابعاد وجودی دیگر انسان را به حرکت درآورد. در واقع، تحلیل استنتاج پاسخ به این سؤال است که اگر انسان با عقل می‌فهمد، عقل به چه چیزی درک می‌کند. پاسخ این است که عقل به خود می‌فهمد. به ماهیت خودش و در مقام فهم نیازی به چیزی خارج از ماهیت‌اش ندارد. فهم عقل با ذات و ماهیت خودش چندان دور از ذهن نیست. حتی باید اشاره کنیم که نه تنها عقل در فهم باز بسته ماهیت خودش است، بلکه جهل نیز در مقام فهم مانند عقل به چیزی خارج از ماهیت‌اش نیاز ندارد و مثل عقل در مقام مخاطب واقع شدن توان کدگشایی و فهم را دارد.

یکی دیگر از مواردی که از تحلیل استنتاج درمی‌آید در مقام پاسخ به پرسش از استعمال استنتاج به جای استفهام یا علم روشن می‌شود، یعنی ممکن است این سؤال را از خود داشته باشیم که چرا روایت از واژه «استنتاج» استفاده کرد و نه استفهام یا علم. پاسخ این خواهد بود که رابطه میان خداوند و عقل پس از خلقت عقل تنها فهم یا علم نیست، بلکه کدگشایی نیز بوده است و این کدگشایی به کلام نیاز دارد، یعنی مواجهه عقل با خداوند یک مواجهه مستقیم نیست. طبق ظهور این روایات، عقل خدا را معاینه نمی‌کند و به علم حضوری و مثل آن درک نمی‌کند، بلکه مواجهه عقل با خطاب خداوند است. این مواجهه در قالب استنتاج بیان شده است که در قالب کدهای زبانی و در نهایت در قالب معرفت گزاره‌ای رخ داده است، یعنی عقل با گزاره‌ها مواجهه داشته و معرفت شهودی نبوده است. حتماً باید اشاره کنیم که معرفت گزاره‌ای لزوماً معرفتی نیست که همراه با صوت رخ داده باشد و نیازمند حواسی مانند گوش و زبان نیست، بلکه ارتباطی است که وقتی آن را مورد توجه قرار می‌دهیم از آن گزاره می‌فهمیم. در این امر استبعادی نیست؛ پس باید تأکید کرد که اولاً عقل؛ با همین وجود و این ماهیت از درون و ذات خود این ویژگی، مثل علم و توانایی اراده را دارد و از بیرون بر عقل عارض نمی‌شود نیست. ثانیاً، در کدگشایی استنتاجی، اراده و گزینش وجود دارد. امکان پاسخ با عدم پاسخ وجود دارد. علم به این وسیله در عقل وارد می‌شود و در این جهت فرقی نمی‌کند که علم از لوازم عقل باشد و یا در ذات عقل قرار داشته باشد؛ زیرا اگر علم را از عقل بگیریم، دیگر استنتاج معنایی نخواهد داشت. بنابراین، استنتاج نشان می‌دهد که عقل از علم هم برخوردار است و چون روایت می‌فرماید «لما خلق الله العقل» پس زمانی که عقل خلق شد، علم داشته است و به همین جهت هم بلافاصله استنتاج صورت می‌گیرد. اگر عقل از علم در زمان خلقتش بهره‌مند نبود، امکان استنتاج وجود نداشت.

تا اینجا سخن از قدرت کدگشایی بود و از کدگذاری کلامی به میان نیامد، اما ظاهر استنتاج بیشتر بروز در نطق پس از کدگشایی دارد. با توجه به عبارات «ثُمَّ قَالَ لَهُ تَكَلَّمْ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ صِدٌّ وَلَا نِدٌّ وَلَا شَبِيهٌ وَلَا كُفُوٌ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مِثْلُ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظَمَتِهِ خَاضِعٌ ذَلِيلٌ» که در متن روایت دوم آمده است، می توان گفت توانایی عقل در استنتاج تنها کدگشایی نبوده، توانایی کدگذاری نیز دارد. در ارتباط گزاره‌ای به جز کدگشایی و کدگذاری امر دیگری نیز وجود دارد که آن اشتراک مفهومی گیرنده با فرستنده است، یعنی تا فضای گفت‌وگوی مشترک و مفاهیم و کدهای مشترکی نباشد، امکان این استنتاج وجود ندارد اگر چه این امر خارج از ماهیت عقل است، اما یا باید پیش از خلقت عقل این امر وجود داشته باشد یا همزمان با خلقت عقل به وجود آید. اگر این گزاره‌های معرفتی و مفهومی پیش از خلقت عقل وجود داشته باشد پس از خلقت عقل این امر در عقل قرار می‌گیرد و یا همزمان با خلقت عقل به عقل داده می‌شود. به هر حال، این نوعی علم است که ما با عنوان علم مفهومی از آن یاد کردیم که در عقل وجود دارد و به دلیل واژه «استنطقه» باید بگوییم که این علم شهودی نیست.

به این ترتیب، عقل در ماهیت خود از چند ویژگی برخوردار است. (۱) قدرت استفهام و نطق دارد؛ (۲) علم کدگشایی دارد؛ (۳) توانایی عمل و فعل دارد؛ (۴) چهارم اینکه از استنتاج دریافت می‌شود که عقل توانایی تحلیل داده دارد، یعنی عقل می‌تواند داده‌ها را تحلیل کند؛ (۵) پنجم اینکه عقل توانایی نشان دادن سیگنال دارد و می‌تواند عکس‌العمل نشان دهد، یعنی وقتی خطاب را می‌گیرد، پدیده معرفتی در عقل رخ می‌دهد. پس استنتاج نشان می‌دهد که مواجهه عقل با خطاب خداوند صرفاً یک انتقال پیام از جایی به جای دیگر نیست، بلکه یک عکس‌العمل معرفتی و رفتاری را نشان می‌دهد.

### کارکردهای غیر معرفتی عقل پیش از تعلق به ساحت انسانی

عقل پیش از آنکه در ساحت حیات انسان قرار گیرد، دارای کارکردهای غیر معرفتی نیز بوده است. همان‌گونه که فرشتگانی مثل جبرئیل (ع) و میکائیل (ع) دارای افعال و کرداری هستند، عقل نیز دارای افعالی است. این افعال می‌تواند ارادی و غیر ارادی باشد. به نظر می‌رسد که این افعال ارادی اند و در دایره افعال اخلاقی قرار می‌گیرند. در این افعال امری مثل «میل و اراده» دخالت دارد و در نهایت، خود فعل اخلاقی صادر می‌شود.



## الف) میل

عقل، همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، بایستگی و نبایستگی امور را درک می‌کند. می‌توان چنین فرض کرد که در کنار ادراک بایستگی و نبایستگی یک امر، جنبه دیگری در عقل نیز فعال است و این جنبه به عنوان عامل درونی یا بیرونی در فعلیت بخشی به اراده عمل می‌کند. البته، الزاماً برای اراده نیازی به وجود میل نیست، بلکه بدون میل نیز موجود مختار می‌تواند با تکیه بر قدرت و مشیت خود اراده نماید و حتی بر خلاف میل و طبع خود عمل کند، ولی این سخن به معنای انکار کلی میل نیست و می‌توان در فعل عقل نیز به دنبال میل و مبدأ میل گشت.

### رأفت مبدأ عمومی میل

یکی از مبادی میل، عقل رأفت است که به عنوان عامل درونی در میل عقل عمل می‌کند. این عامل در روایاتی که جوانب هستی‌شناختی عقل را بیان می‌کنند آمده است. در عبارت «الرَّافَةُ هَمَّةٌ» (ابن بابویه ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷) رأفت در جایگاه «هم» قرار گرفته است.

«هم» به عنوان یکی از مبادی اراده است و در سلسله فعل جزو آخرین مبادی است که بعد از آن قصد و اراده رخ می‌دهد و بعد از اراده فعل انجام می‌شود (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۰-۱۲۱). در کتب لغت، «هم» به معنای عزم بر انجام عمل معنا شده است. هَمَّ بِالشَّيْءِ يَهْمُ هَمًّا، إِذَا عَزَمَ عَلَيْهِ أَوْ حَدَّثَ بِهِ نَفْسَهُ (ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۱، ص ۱۷۰) «أَنَّ الْهَمَّ آخِرُ الْعَزِيمَةِ عِنْدَ مَوَاقِعَةِ الْفِعْلِ» (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۰).

چه هم بر چیزی، عزم بر انجام کاری باشد یا حدیث نفس در انجام کاری یا آخرین عزم پیش از وقوع فعل باشد در این روایت، استعاره از رأفت قرار گرفته است و این به معنای آن است که در کارکرد عقل در آخرین مرحله، پیش از فعل یا هنگام عزم بر فعل رأفت تأثیرگذار است. میل عقل در انجام امور بر اساس رأفت شکل می‌گیرد، سپس به مرحله قصد و اراده می‌رسد. رأفت اگر چه عامل درونی است، ولی بعد از خلقت اصلی عقل است به این بیان که عقل خلق می‌شود و بعد از خلقت اموری بدان اعطا می‌شود و بعد عوارضی بدان اضافه می‌شود و سپس، خطاب خدا به عقل صادر می‌شود و در نهایت، عقل دست به عمل می‌زند.

### مبدأ میل در اقبال و ادبار

خداوند دو امر را متوجه عقل می‌کند اگر یکی از این دو امر برای امتحان عقل کفایت می‌کند و



عقل می‌توانست با انجام آن به مقام تحسین الهی دست یابد، نیازی نبود خداوند امر دوم را متوجه عقل کند. به عبارت دیگر، اقبال و ادبار عقل هر کدام به تنهایی شرط لازم برای تحسین و تقبیح هستند، ولی هیچ‌کدام به تنهایی در صورت انجام برای تحسین کفایت نمی‌کند، ولی در صورت تخلف، مستحق تقبیح می‌گردد. برای کشف مبدأ میل در اقبال و ادبار لازم است تحلیلی معناشناختی از اقبال و ادبار ارائه دهیم. اقبال و ادبار با عبارت‌هایی که آمدن و رفتن و امثال آنها را در بر دارد، فرق دارد و بلکه اقبال و ادبار با روی کردن و روی گرداندن سازگار است. وقتی گوینده‌ای از مخاطب خود اقبال یا ادبار را می‌خواهد باید مشخص کند که اقبال و ادبار نسبت به چه چیزی رخ دهد تا مخاطب نسبت به خواسته او عکس العمل نشان دهد. اگر در خطاب قیدی برای تعیین نیامورد مقام مخاطب روشن می‌کند که مراد گوینده از اقبال و ادبار خودش هست، یعنی اقبال و ادبار باید نسبت به خود گوینده رخ دهد. پس اگر خداوند عقل را مورد خطاب قرار دهد و از او اقبال یا ادبار را طلب نماید باید اقبال و ادبار نسبت به خدا رخ دهد.

اگر عقل موجودی است که از نور الهی خلق شده و وجود آن طبیعت به نور گرایش دارد و میل اصلی آن در اقبال به خدا است؛ زیرا وجودش نورانی است و تمایل یک وجود نورانی به خدا که «نور السموات و الارض» هست امری طبیعی و موافق خلقت اوست. حاصل اینکه میل عقل به اقبال برخاسته از طبع اولیه و خلقت اوست. از این رو، اگر عقل مخالفت کند تقبیح می‌شود، ولی انجام آن الزاماً تحسین ندارد؛ زیرا انجام فعل مطابق با میل و ملائمت با طبع عقلاً تحسینی ندارد. مبدأ میل در ادبار با مبدأ میل با اقبال متفاوت است؛ زیرا در خطاب ادبار از عقل خواسته می‌شود که از خدا روی برگرداند برگشت از نور با طبع و هستی عقل سازگار نیست و اگر قرار بود عقل بر اساس طبع عمل کند نباید ادبار می‌نمود، پس باید مبدأ دیگری برای میل پیدا کرد. در اینجا عقل با تکیه بر قدرت و مشیت و علم خود اراده‌ای بر خلاف میل می‌گیرد و این توانایی عقل در مهار میل خود بر اساس معیارهای دیگر است. عقل با تحلیل خود برای خدا شأن و منزلتی قائل است که بالاتر از میل خودش است و این اراده او تحسین بر انگیز است؛ زیرا بر خاسته از طبع او نیست، بلکه برخاسته از قدرت و علم او است. این عبارت است از قدرت کنترل‌کنندگی عقل که می‌تواند امیال خود را کنترل کند و بر اساس مصلحتی بزرگ‌تر عمل کند برای مثال، برای خدا شأن اخلاقی قائل می‌شود یا برای خود الزام و مسئولیت درست می‌کند و بر اساس آن میل خود را کنترل می‌کند و افعال خود را در مسیر مسئولیت یا الزام پیش می‌برد. این عقل وقتی در ساحت حیات انسان قرار می‌گیرد این کنترل‌کنندگی را با خود دارد.



## خیر مبدأ بیرونی میل

میل به‌خوبی و خیر و استتکاف و پرهیز از بدی و شر، یکی از مبادی میل عقل در اراده به فعل است. به این معنا که آفرینش عقل به گونه‌ای است که ساختار وجودی آن به امور خیر و خوب کشش دارد و از امور بد و شر پرهیز می‌کنند، از این‌رو، در مقام فعلیت اراده‌گرایش به‌خوبی در عقل انگیزه ایجاد می‌کند، یعنی عقل نسبت به ادراک بایستگی مسئولیت‌پذیری در برابر فعل خدا، خشتی نیست، بلکه آفرینش عقل به گونه‌ای است که میل درونی به پذیرش اقبال به خوبی‌ها را دارد و هر جا با خوبی‌ها مواجه شود انگیزش درونی هم او را به سوی عمل به آنها سوق می‌دهد. از این‌رو، افزون بر ادراک بایستگی به‌گرنش در برابر دستور خدا، انگیزش به‌گرنش و در نهایت، فعل به‌گرنش نیز از او صادر شود. خیر به‌خودی خود در ساختار وجودی عقل قرار نگرفته است، بلکه مبادی درونی میل در هستی عقل با آن سازگارند و خیر عاملی بیرون از هستی عقل یکی از مبادی میل عقل است. در روایت خیر وزیر عقل معرفی شده است. عبارت روایت چنین است «الْخَيْرُ وَهُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۱). به این معنا که اراده‌های عقل برای فعلیت از دریچه خیر می‌گذرد و این مجرای جریان میل‌های عقل است.



۲۰

## (ب) اراده

از جنبه‌های وجودی عقل، مشیت و قدرت آن است. عقل بر اساس قدرت، مشیت و میل خود دست به انتخاب و اراده می‌زند. همان‌گونه که در روایت چنین آمده است:

قَالَ (ع) خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالنُّورِ وَالْمَشِيئَةِ بِالْأَمْرِ فَجَعَلَهُ قَائِمًا بِالْعِلْمِ دَائِمًا فِي الْمَلَكُوتِ (شيخ مفيد، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۴۴).

ساختار وجودی عقل از چهار رکن تشکیل شده است که دو رکن «نور و علم» به بخش معرفت‌شناسی عقل و «قدرت و مشیت» به بخش اراده عقل مرتبط است، به دلیل ظهور روایت و اینکه علم و قدرت را مستقل آورده و مشیت را به «الامر» مقید کرده است. بیشتر منابع لغت عرب، مشیت و اراده را به یک معنا گرفته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۱، ص ۵۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۵). طریحی تمامی واژه‌های «مشیت، اراده، قضا و قدر» را به یک معنا گرفته و آن معنا نقش یافتن در لوح محفوظ است. او پس از بررسی مفصل روایات در باب این چهار واژه و در نهایت، از قول بعضی از افاضل علما همه را نقش در لوح محفوظ دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۸)، اما برخی نیز میان این دو تفاوت قائل شده‌اند. از جمله راغب اصفهانی در



بیان فرق میان مشیت و اراده تفاوت قائل شده‌اند. راغب اصفهانی مشیت انسان را لامحاله در طول مشیت خداوند دانسته که خروج از آن ممکن نیست، اما در اراده این گونه نیست و ممکن است انسان چیزی و خداوند چیز دیگری را اراده کند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۸). ابوهلال عسکری، فرق دیگری را میان مشیت و اراده بیان کرده است. از دیدگاه او «اراده» عام‌تر از «مشیت» است.

(الفرق) بین الإرادة والمشیئة أن الإرادة تكون لما يترأخى وقته و لما لا يترأخى و المشیئة لما لم يترأخ وقته و الشاهد أنك تقول فعلت كذا شاء زيد أو أبى فيقابل بها إياه و ذلك انما يكون عند محاولة الفعل و كذلك مشیئته انما تكون بدلا من ذلك في حالة (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۱۱۷).

با این توضیحات باید فرایند اراده عقل را به این صورت تبیین کرد که اراده عقل دارای دو مبدأ است. از یک جهت به علم و آگاهی عقل مرتبط می‌شود و از جهت دیگر به قدرت و مشیت آن بستگی دارد. قدرت توانایی انجام یا ترک فعل است که امری وجودی و کلی است و با فعل خاص سر و کار ندارد، یعنی قدرت وجودی مستقل مثل علم است و هیچ تعلقی به علم ندارد. این قدرت به واسطه مشیت با علم ارتباط می‌گیرد؛ به این معنا که مشیت عقل به یک امر تعلق می‌گیرد و این فرع علم است، یعنی در فرایند اراده عقل از یک سو علم و از سوی دیگر، قدرت نقش بازی می‌کنند و هر کدام استقلال در تأثیر دارند.

### ج) فعل

عقل از علم، میل، مشیت و اراده اقدام عملی به فعل می‌کند و به فعل خود تحقق خارجی می‌بخشد، یعنی اگر دستور به اقبال و ادبار را دریافت می‌کند، به جوانب گوناگون آن علم می‌یابد و بایستگی نهفته در طلب متکلم و بایستگی انجام آن را می‌فهمد. به اقبال و ادبار میل و مشیت پیدا کرده و آن را اراده کرده و در نهایت، به فعل خارجی منجر می‌گردد. می‌توان تمام افعال اختیاری موجودات روحانی را در مورد عقل صادق دانست. «اقبال و ادبار، تکلم، سجده، دعا، شفاعت» برخی از امور در روایات مصرح هستند (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷).

### جمع‌بندی

عقل موجودی مستقل از طبقه روحانین است که از نور خلق شده است. این موجود روحانی



دارای علم، قدرت، مشیت و اراده است و به تبع آن افعالی نیز انجام می‌دهد. عقل در مقام کارکرد هم در بُعد معرفت کارهایی را انجام می‌دهد و هم فعالیت‌هایی بیرون از حوزه معرفت دارد. در حوزه معرفت، عقل هم نسبت به هست‌ها و نیست‌ها ادراک دارد و هم بایدها و نبایدها را درک می‌کند. در ادراک بایدها و نبایدها، عقل از دورا به این ادراک می‌رسد یک بار از طریق توانایی زبانی نهفته در عقل است که بایدها و نبایدها را می‌فهمد و ادراک می‌کند که متکلم از فعل امر یا نهی یا امثال آن چه اراده‌ای دارد. به عبارت دیگر، عقل اخبارات و انشانات زبانی را می‌فهمد. راه دوم فهم، بایدها و نبایدها برای عقل تحلیل و استنتاج است، یعنی عقل با تحلیل یافته‌های معرفتی می‌تواند بایستگی و نبایستگی امری را کشف کند.

یکی از کارکردهای معرفتی عقل، عملکرد استنتاجی آن است که به دلیل اهمیت، می‌توان آن را در کنار جنبه معرفتی عقل مطرح کرد. عقل تمام ویژگی‌های متکلم و مخاطب یک زبان را در مواجهه دارد و می‌تواند نشانه‌های زبانی را کدگذاری و کدگشایی نماید و این امر در جمله‌های اخباری و انشایی و مفردات در مورد عقل صادق است، یعنی عقل هم تک‌نشانه‌ها را می‌فهمد و تحلیل می‌کند و هم نشانه‌های مرکب را درک می‌کند و می‌فهمد که کدام نشانه دال بر اخبار و کدام دال بر انشا است. «عقل» خارج از حوزه ادراک اقدام عملی نیز دارد و بر اساس میل خود گرایش به بعضی امور دارد و این امور بر اساس رأفت شکل می‌گیرد و گرایش و میل عقل در انجام افعال ارادی خود بر اساس رأفت شکل می‌گیرد. منشأ میل عقل به قدرت و مشیت بر نمی‌گردد، بلکه به رأفت باز می‌گردد و قدرت و مشیت منشأ عمل دیگری در عقل هستند و آن اراده امری برای انجام هستند. اراده امور یکی از افعال عقل است. اراده عقل همواره تابع میل نیست، بلکه در مواردی بنا به علم و قدرت مخالف میل نیز می‌تواند باشد و این قدرت مهارکنندگی عقل هم در خود و هم در ساحت انسانی است تا این مرحله افعال عقل افعال درونی آن هستند، ولی عقل در مقام عمل اقدام به اعمال خارجی و عینی نیز می‌کند. اقبال، ادبار، سجده، تکلم نمونه‌های از اعمال عقل هستند.

## فهرست منابع

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۶۲). الخصال. (مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۰۳ ق). معانی الأخبار. (مصحح: علی اکبر غفاری). (چاپ: اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرایع. (چاپ اول). قم: کتابفروشی داوری.

ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸ م). جمهرة اللغة. (چاپ اول). بیروت: دار العلم للملایین.

ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ ق). تهذیب اللغة. (چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

اصفهانى، میرزا مهدى، (۱۴۳۸ ق/ ۱۳۹۶). معارف القرآن. (چاپ اول). قم: نشر معارف اهل بیت (ع).

آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ ق). أبکار الأفكار فی أصول الدین. قاهرة: دار الکتب برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ ق). المحاسن. (محقق جلال الدین محدث). قم: دار الکتب الاسلامیه.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶) الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. (چاپ اول). بیروت: دار العلم للملایین.

سبزواری، ملاهادی بن مهدی. (۱۳۶۹). شرح منظومه. (تحقیق: مسعود طالبی). تهران: نشر ناب.

الشریف المرتضی، (۱۴۱۱ ق). الذخیره فی علم الکلام. (تحقیق: سید احمد حسینی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

شرف شیرازی، محمد هادی بن معین الدین محمد (آصف شیرازی). (۱۳۸۸). الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی. (مصحح: علی فاضلی). قم: دار الحدیث.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ ق). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد. بیروت: دارالاضواء.

شیخ مفید، محمد بن محمد ابن نعمان. (۱۴۱۳ ق). الاختصاص. (چاپ اول). قم: کنگره شیخ مفید.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). الامالی. (مصحح: مؤسسه البعثة). قم: دار الثقافة.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳). شرح أصول کافی صدر الدین شیرازی. (مصحح: محمد خواجوی). تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵). مجمع البحرین (چاپ سوم). (مصحح: احمد حسینی اشکوری). تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن (خواجه نصیر الدین طوسی). (۱۳۷۱). الجوهر النضید. (چاپ پنجم، مصحح: محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.

طوسی، محمد بن حسن (خواجه نصیر الدین طوسی). (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. (چاپ سوم، تصحیح: مدرس رضوی). تهران: دانشگاه تهران.

طوسی، محمد بن حسن (خواجه نصیر الدین طوسی). (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیها. (تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی). قم: بوستان کتاب.



عسکری، حسن بن عبداللہ (۱۴۰۰ ق). الفروق اللغویہ. بیروت: دار الآفاق الجدیدة.  
 علامہ حلّی، حسن بن یوسف بن مظہر (۱۳۷۱). الجوہر النضید، (چاپ پنجم، تصحیح: محسن  
 بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.  
 فراہیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ ق). العین. قم: نشر ہجرت.  
 فیض اخلاقی، محمد حسین (۱۳۹۸). تبارشناسی و بررسی حدیث گفت و گوی خداوند با عقل (اقبل  
 فاقبل)، فصلنامہ حدیث و اندیشہ، ش ۲۸.  
 فیض اخلاقی، محمد حسین (۱۳۹۸). تبارشناسی و بررسی حدیث گفت و گوی خداوند با عقل (اقبل  
 فاقبل)، فصلنامہ حدیث و اندیشہ، ش ۲۸ ص ۵-۲۷.  
 قاضی عبد الجبار معتزلی (۱۹۶۵-۱۹۶۲ م). المغنی فی أبواب التوحید و العدل. قاہرہ: الدار المصریة.  
 کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی. (چاپ چہارم، مصحح: علی اکبر غفاری و آخوندی).  
 تہران: دار الکتب الإسلامیة.  
 مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (علامہ مجلسی). (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. (چاپ دوم). بیروت:  
 مؤسسة الوفاء.  
 مروارید، حسنعلی (۱۳۹۵). تنبیہات حول المبدأ والمعاد. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس  
 رضوی.  
 ملکی میانجی، محمد باقر (۱۳۹۵). توحید الامامیة. (تنظیم: محمد بیابانی اسکوی و علی ملکی  
 میانجی). قم: نشر معارف اہل بیت (ع).

