



An Evaluation of *al-Kāfi* Commentators on the Ontology of the Intellect in Terms of Compatibility or Incompatibility with Hadiths: Assessing the Independent Approach to the Intellect¹



Shaban Nosrati 


2. Assistant professor, Department of Methodology and Epistemic Foundations of Theology, Ahl al-Bayt's Theology Research Center, Quran and Hadith Research Institute, Qom, Iran.

Email: nosrati.s@riqh.ac.ir

Abstract

An account of the existence of the intellect as an entity independent from the existential realms of humanity is one of the approaches taken by the commentators of *al-Kāfi*. This perspective arises from the texts of frequently transmitted hadiths and rational arguments, which can be divided into two theories. These two theories are presented in the commentary on the first narration of *al-Kāfi*. This research evaluates these two theories using an analytical-descriptive method, focusing on textualism. The theory of "the intellect as the first created being" is formulated based on interpretative approaches and philosophical rational argumentation. Consequently, it is inconsistent with the results of a textual analysis of the narrations regarding the identification of the first created being with the intellect and its disconnection from the realm of human

1. **Cite this article:** Nasrati, Shaban. (2024). An Evaluation of *al-Kāfi* Commentators on the Ontology of the Intellect in Terms of Compatibility or Incompatibility with Narrations: Assessing the Independent Approach to the Intellect. *Naqd va Nazar*, 29(114), pp. 67-98.
doi:10.22081/jpt.2024.69640.2143

 **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

 **Received:** 02/08/2024  **Revised:** 28/09/2024  **Accepted:** 29/09/2024  **Published online:** 10/11/2024

© The Authors



existence. In contrast, the analysis of the intellect as a separate essence, akin to the Active Intellect, is rooted in textualism; however, an attempt has been made to provide a rational explanation for it, resulting in greater compatibility with the narrations. Thus, in acknowledging its independent existence, the unity in multiplicity, acceptance of movement, and interaction, along with a distinction from human identity while remaining connected to the human realm, as well as an illuminative relationship with the rational soul, align with the narrations. Nonetheless, since philosophical rational foundations are employed in formulating this theory, the concept of a gradational existence, the influence of the intellect on the levels of the rational soul, and the nature of the multiplicity and diversity of intellects are inconsistent with the narrations.

Keywords

Al-Kāfi Commentators, Intellect in Hadiths, Intellect, Immateriality of the Intellect, Detached Intellect, the First Creature.



ارزیابی شارحان کافی در هستی‌شناسی عقل در سازگار بودن و نبودن با روایات: ارزیابی رویکرد استقلالی به عقل^۱

شعبان نصرتی^۲ 

۲. استادیار، گروه روش‌شناسی و مبانی معرفتی دانش کلام، پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام)،
 پژوهشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران.
 Email: nosrati.s@riqh.ac.ir



چکیده

تفسیر هستی‌شناسی عقل به مثابه موجود مستقل از ساحت وجودی انسان، یکی از رویکردهای شارحان کافی است. این رویکرد برآمده از نص روایات متواتر و برهان عقلی است که به دو نظریه تفکیک می‌شود. این دو نظریه در شرح روایت اول کافی ارائه شده‌اند. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و با تکیه بر نص‌گرایی، این دو نظریه را ارزیابی می‌کند. نظریه «عقل به مثابه مخلوق اول» بر اساس تأویل‌گرایی و برهان عقلی-فلسفی سامان می‌یابد و به همین دلیل، با نتایج تحلیل نص‌گرایانه از روایات، در تطبیق مخلوق اول با عقل و عدم تعلق آن به ساحت حیات انسان، ناسازگار است. تحلیل عقل به مثابه جوهر مفارق مشابه عقل فعال، بر مبنای نص‌گرایی شکل گرفته، ولی تلاش شده است که تبیین عقلانی از آن ارائه شود، و سازگاری بیشتری با روایات دارد؛ از این رو در پذیرش وجود استقلالی، وحدت در عین کثرت، قبول حرکت و فعل و انفعال، جدایی از هویت انسان در عین تعلق به ساحت انسان، رابطه اشراقی

۱. **استناد به این مقاله:** نصرتی، شعبان. (۱۴۰۳). ارزیابی شارحان کافی در هستی‌شناسی عقل در سازگار بودن و نبودن با روایات: ارزیابی رویکرد استقلالی به عقل. نقدونظر، ۲۹(۱۱۴)، صص ۶۷-۹۸.

doi:10.22081/jpt.2024.69640.2143

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰

© The Authors



با نفس ناطقه، با روایات سازگار است؛ ولی از آنجاکه در تبیین نظریه از مبانی عقلانی-فلسفی استفاده شده، در قائل شدن به وجود تشکیکی، تأثیر عقل در مراتب نفس ناطقه و چگونگی تعدد و تکثر عقول، با روایات ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها

شارحان کافی، عقل در روایات، عقل، تجرد عقل، عقل مفارق، مخلوق اول.



۷۰

نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۴)، تابستان ۱۴۰۳

مهم‌ترین روایتی که در مورد خلقت عقل در تراث امامیه وارد شده است، روایت اول کتاب العقل و الجهل کافی یعنی روایت «لما خلق الله العقل» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰) و روایات مشابه آن است که در مجموع به حد توأتر می‌رسند. شارحان کافی در تحلیل مفهوم عقل، دو رویکرد عمده دارند: (۱) **رویکرد مفهوم‌شناسانه**: رویکرد اصلی در شروح کافی است. این رویکرد تلاش می‌کند یک یا چند معنای محصّل برای عقل ارائه دهد. این معانی به یکی از جنبه‌های کارکرد، مؤلفه‌های ماهوی یا لوازم عقل بازمی‌گردد. (۲) **رویکرد توجه به مؤلفه‌های ماهوی عقل**: در این رویکرد شارحان به جای تعیین معنای عقل تلاش می‌کنند جنبه‌های هستی‌شناسانه عقل را روشن کنند تا به پرسش‌هایی از این دست پاسخ دهند که آیا عقل موجودی مجرد است یا ماهیت غیرتجددی دارد؟ این موجود در کدام یک از مراتب عالم قرار دارد؟ آیا این موجود مقوله‌ای واحد است یا کثیر؟ این موجود با ساحت وجودی انسان چه ارتباطی دارد؟

در هستی‌شناسی عقل، شارحان شش نظریه عقل به مثابه مخلوق اول، عقل به مثابه جوهر مجرد مفارق مشابه عقل فعال، عقل به مثابه ارواح قبل از ابدان، عقل به مثابه نفس ناطقه، عقل به مثابه حالت و ملکه نفسانی، و عقل به مثابه غریزه نورانی را مطرح کرده‌اند. این اقوال در دو دسته کلی رده‌بندی می‌شوند: الف) عقل مستقل از ساحت وجودی انسان: دو قول اول، عقل را موجودی مجرد و مفارق از ساحت وجودی انسان می‌دانند که خلقت مستقلی دارد. ب) عقل در ساحت وجودی انسان: چهار قول اخیر عقل را یکی از ابعاد وجودی انسان و یا حالتی از حالات وجودی انسان می‌دانند. در بیان شارحان متعلق به دسته اول، عقل یک جوهر مجرد است که دو مصداق پیدا می‌کند: (۱) به مثابه مخلوق اول؛ (۲) جوهر مفارق مشابه عقل فعال. در این پژوهش، برآنیم این دو نظریه را در سه محور گزارش نظریه، استدلال شارحان بر نظریه، تحلیل سازگاری و ناسازگاری نظریه با مجموعه روایات





بررسی کنیم. در محور سوم، از روش نص گرایانه بهره خواهیم گرفت و از نقد عقلانی مبانی این دو نظریه پرهیز خواهیم کرد. افزون بر آن، این نکته را می دانیم که توجیه ناسازگاری های یافت شده با رویکرد تأویل گرایانه، امری محتمل بلکه در این مورد قطعی است.

در مورد عقل مقالات زیادی نگاشته شده است، از جمله:

۱. مقاله جایگاه عقل در شرح اصول کافی صدرالمآلهین نوشته (غروی نائینی و میراحمدی سلوکروئی، ۱۳۹۰) که در این مقاله، فقط به نظریه ملاصدرا پرداخته شده و طبیعتاً نظریه ملاصالح خارج از بحث آن بوده است. بحث مقاله فقط در دو محور مفهوم شناسی عقل و بررسی عقول چهارگانه نفس است؛ از این رو بحث از هستی شناسی عقل به صورت استطرادی مطرح شده است. با توجه به رویکرد مقاله، نقد روایی مطالب ملاصدرا خارج از موضوع آن بوده است.

۲. مقاله مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی به قلم (کافی، ۱۳۸۱) که این مقاله تنها نگاه مفهوم شناسانه دارد؛ از این رو مباحث هستی شناسانه در کانون توجه آن نیست و کمتر مورد اقبال قرار گرفته است. ارزیابی روایی از دو دیدگاه نیز خارج از موضوع این مقاله بوده است.

۳. مقاله تعریف مفهوم عقل و بررسی معانی عقل گرایی نوشته (شریفی و ایرندگان، ۱۳۹۵)؛ محور اول مقاله مرتبط به بحث حاضر است که در آن نیز بیشتر تمرکز بر تعریف عقل است و از مباحث هستی شناسانه پرهیز شده است و بحث نقد روایی نیز از موضوع مقاله خارج بوده است.

۴. مقاله عقل و جهل در روایات اصول کافی اثر (منتظر، ۱۳۸۷) که این مقاله به مفهوم و آثار عقل و جهل پرداخته است؛ از این رو مباحث هستی شناسی موضوع اصلی آن نیست و به تناسب موضوع، مقاله به ارزیابی روایی شروح نیز وارد نشده است.

۵. مقاله عقل و جهل در الکافی نوشته (فایدی، ۱۳۸۷) که این مقاله بر مفهوم عقل و جهل و عاقل و جاهل متمرکز بوده و به موضوعات هستی شناختی و ارزیابی روایی آرا اندیشمندان توجهی نشده است.

۱. مفهوم‌شناسی عقل

در لغت، گاهی نگاه هستی‌شناسانه به عقل شده است و عقل به معنای حجر و نهی (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹) یعنی موجودی دارای ادراک دانسته شده است و همین معنا در مقابل جهل (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹) یا حمق (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۲۲۹) آمده است. معانی دیگری مانند آنچه انسان با قلب درک می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹)، منع و حبس و بازدارندگی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹)، ملجأ (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹)، تجارب و توفیق و پرداخت دیه، و «هشیاری» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۱۵۸-۱۶۰) است. در اصطلاح متکلمان چند معنا برای عقل آمده است: الف) مجموعه علوم که برای مکلف حاصل می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵م، ج ۱۱، صص ۳۷۵-۳۷۶؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، صص ۱۱۷-۱۱۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، صص ۱۲۹-۱۳۴) ب) عرض حال در انسان حی برای تمیز بین نیک و بد (مفید، ۱۴۱۳ق «ب»، ص ۲۲؛ کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۱۸) ج)، غریزه‌ای در انسان که ملازم با علم به ضروریات و بدیهیات است (علامه حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷۷؛ سیوری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۶؛ نک: رضایی، چاپ نشده).

برای عقل در فلسفه معانی مختلفی بیان شده است که به ماهیت یا به کارکردهای آن بازمی‌گردد (شریف شیرازی، ۱۳۸۱، صص ۳۳-۳۸). عقل جوهری مجرد است که نه در ذات و نه در فعلش، تعلق به ماده ندارد (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۸). این عقل همان عقل اول است که عقول دیگر از آن صادر می‌شود. عقل فعال دهمین و آخرین آنهاست (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۱). ملاصدرا در سطح اول، لفظ عقل را مشترک لفظی و در سطح دیگر، آن را تشکیکی می‌داند و در نهایت معانی غریزه، عقل کلامی یا عقل عملی، عقل اخلاقی، جودة الرأی، نفس فلسفی، صادر اول را بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۲۳-۲۲۷).

۲. روایات خلقت عقل

در روایت اول کافی از عبارت «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ؛ چون خدا عقل را آفرید» استفاده شده است. این عبارت در روایات دیگر با تعابیر «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ؛ همانا خدا عقل را





آفرید؛ «خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ؛ خداوند عقل را آفرید؛ «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ؛ چون خدا عقل را آفرید؛ «إِنَّ أَوَّلَ خَلْقٍ خَلَقَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْعَقْلَ؛ همانا اولین مخلوقی که خدای عزوجل آفرید، عقل است؛ «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ خَلَقَهُ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ؛ همانا خدا جل ثنائه عقل را آفرید و همان اولین مخلوقی است که از میان موجودات روحانی آفرید؛ «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَحْزُونٍ مَكْنُونٍ؛ همانا خداوند عزوجل عقل را از نور ذخیره‌شده و پنهانی آفرید» آمده است. مجموع این تعابیر در کتاب‌های (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۱۰-۲۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ص ۳۶۹؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۱۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷ و ج ۲، ص ۵۸۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۱۳؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۴؛ مفید، ۱۴۱۳، «الف»، ص ۲۴۴؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۴۲؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، صص ۱۵ و ۴۰۰-۴۰۱) آمده است. روایت اول کافی چنین است:

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 لِيَمُنَّ أَوْ أَحَبُّ أَمَّا إِلَيَّ إِيَّاكَ أَمْرٌ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ؛ چون خدا عقل را آفرید، با آن سخن گفت. سپس به او گفت: روی آر. پس روی کرد. سپس گفت: روی بگردان. پس روی گرداند. سپس گفت: قسم به عزت و جلال مخلوقی که از تو در نزد من محبوب‌تر باشد، نیافرده‌ام و تو را جز در کسی که دوستش می‌دارم، کامل نمی‌کنم. آگاه باش که تنها تو را امر می‌کنم و تنها تو را نهی می‌نمایم و تنها به تو عقاب می‌کنم و تنها به تو پاداش می‌دهم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰).

۳. عقل به مثابه مخلوق اول

برخی شارحان عقل را به مثابه مخلوق اول دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷؛ علوی عاملی، ۱۴۲۷، صص ۶۱ و ۱۴۵؛ مظفر، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۵۱؛ مجذوب، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۹۰؛ قطیفی، ۱۴۴۲، ج ۱، ص ۱۸۰). بیشتر عبارات ملاصدرا در شرح عقل با عبارت «مخلوق اول» گره خورده و تبیین و استدلال‌های وی بر اساس همین عنوان سامان یافته است. اگرچه ملاصدرا در عبارت «فَهُوَ أَوَّلُ الصَّوَادِرِ وَأَقْرَبُهَا مِنَ الْحَقِّ؛ پس او اولین از صادر شده‌ها و

نزدیک‌ترین از میان آنها به حضرت حق است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷)، عقل را صادر اول می‌داند، از اصطلاح «صادر اول» پرهیز شده است؛ زیرا ممکن است در عبارت فلسفی و عرفانی ایشان بین «صادر اول» و «مخلوق اول» تفاوت باشد.

۳-۱. تبیین نظریه عقل به مثابه مخلوق اول

عقل مخلوق اول و نور محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که مخلوقات دیگر از آن خلق شده است. در این دیدگاه، عقل وجود مستقلی از انسان دارد که هیچ تعلقی حتی به بعد روحانی انسان نیز ندارد. عقل ذاتاً و فعلاً به خدا نیازمند است و هیچ نیازی به غیر خدا ندارد؛ بلکه التفاتی هم به غیر خدا ندارد؛ یعنی عدم تعلق عقل به ماده، امری فراتر از این است که بگوییم عقل ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق ندارد؛ زیرا نه فقط به ماده تعلقی ندارد؛ بلکه به غیر ماده نیز تعلقی ندارد؛ یعنی حتی تعلقی در فعل به امور مجرد نیز ندارد، بلکه بالاتر از آن، از لحاظ التفات و توجه نیز به غیر خدا تعلقی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷؛ مجذوب، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

۳-۲. استدلال بر نظریه عقل به مثابه مخلوق اول

برای اثبات این نظریه، استدلال عقلی و نقلی اقامه شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷). با استدلال روایی، این همانی بین عقل روایی و مخلوق اول اثبات می‌شود، و با استدلال عقلی، وجود و ویژگی ماهوی آن مستدل می‌شود.

۳-۲-۱. استدلال نقلی

استدلال نقلی در چند مرحله سامان می‌یابد:

الف) اثبات این همانی بین عقل و مخلوق اول: اگرچه ملاصدرا پیش فرض‌ها و مبانی خود در استدلال نقلی را بیان نمی‌کند می‌توان گمانه‌زنی کرد که استدلال روایی به یکی از این دو جهت است: اول اینکه، این استدلال بر این پیش فرض شالوده شده است که از نظر عقل، وجود دو مخلوق به مثابه اولین مخلوق ممکن نیست. پس خدا





فقط یک مخلوق به مثابه اولین مخلوق دارد. این گمانه‌زنی با «قاعده الواحد» نیز سازگار است. دوم اینکه، این استدلال از قواعد زبانی برگرفته شده است که اجازه می‌دهد یک شیء به دلیل جهات گوناگون، اسامی مختلفی داشته باشد. حال اگر در روایات، چندیدن مخلوق با عنوان «اول ما خلق» مطرح شوند، باید مصداق همه آنها را یکی دانست که هر اسمی به جهتی از جهات وجودی یا کارکردی آن به مصداق اشاره می‌کند. در یکی از روایات به صراحت این مخلوق عقل نامیده شده و با تعبیر «اول ما خلق الله العقل» این ادعا اثبات شده است. این مخلوق بنا به تجرد در ذات و فعل، عقل نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷). پس عقل همان مخلوق اول است.

ب) اثبات تواتر معنوی: مجلسی معتقد است این روایت از روایات عامه است

(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۲)؛ ولی این روایت با عبارت «اول شیء خلق الله تعالی العقل؛ اولین چیزی که خدای تعالی خلق کرد، عقل است» در کتاب کنزالفوائد (کراچی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۷) و با عبارت «اول ما خلق الله العقل؛ اولین چیزی که خدا آفرید، عقل است» در کتاب مشارق انوار الیقین آمده است (برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵)؛ از این رو قطیفی سخن مجلسی را مخدوش می‌داند و معتقد است که این روایت در کتاب‌های معتبر امامیه آمده است. او به روایت کنزالفوائد اشاره می‌کند و معتقد است این روایت تواتر معنوی دارد؛ زیرا مقصود از عقل همان نور محمد است که در کتاب‌های روایی آمده است (قطیفی، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۱۱۳). مجذوب تبریزی نیز ملاصدرا را در استدلال روایی تأیید می‌کند (نک: مجذوب، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

ج) تبیین روایی بر نظریه: اگرچه مجلسی روایت «اول ما خلق الله العقل؛ اولین

چیزی که خدا آفرید، عقل است» را از تراث عامه می‌داند، این استدلال را به صورت کامل نادیده نمی‌گیرد و از همه جهات آن را رد نمی‌کند. وی تجرد عقل را نفی می‌کند و بعد از آن، تبیینی روایی می‌آورد که در راستای تأیید استدلال ملاصدرا است. به نظر وی، ویژگی‌هایی که فلاسفه برای عقل ثابت می‌کنند، با تواتر در روایات برای ارواح معصومین علیهم‌السلام ثابت شده است. بدین ترتیب که فلاسفه عقل را قدیم زمانی و واسطه فیض و صدور می‌دانند. مشابه همین مطالب در روایات برای معصومین علیهم‌السلام ثابت شده

است؛ برای مثال تقدم ارواح معصومین علیهم السلام بر همه مخلوقات یا تقدم ارواح حضرات بر ارواح دیگر در روایت، امری مسلم است؛ همچنین در روایات، نقش ارواح معصومین علیهم السلام در ایجاد اشیا و افاضه علوم و معارف به نفوس ثابت است و نیز این ارواح مقدس علت غایی خلقت هستند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۳۰-۳۱). وی تصریح می‌کند: «فعلى قیاس ما قالوا يمكن أن يكون المراد بالعقل نور النبي صلوات الله عليه وآله الذي انشعبت منه أنوار الأئمة عليه السلام؛ با مقایسه با آنچه که آنها گفته‌اند ممکن است مقصود از عقل همان نور پیامبر صلوات الله علیه باشد؛ همان نوری که انوار ائمه علیهم السلام از آن منشعب شده است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱). مجلسی در این مقام، به دنبال جمع بین روایات نیست؛ بلکه تلاش می‌کند بین ویژگی‌هایی که فلاسفه برای عقل اثبات می‌کنند و خصوصیات که روایات برای معصومین علیهم السلام بیان می‌نمایند تطبیق دهد. او این تطبیق را ممکن می‌داند و برای آن استدلالی نمی‌آورد و چگونگی آن را تبیین نمی‌کند.

۷۷



۲-۳. استدلال عقلی

ادعا این است که در استدلال عقلی این نظریه، اثبات خدا برای اثبات وجود مخلوق اول کفایت می‌کند. استدلال ملاصدرا چنین است:

برهان بر وجود عقل، همان وجود حق تعالی است؛ چون خدا حقیقتاً بسیط، عالم، قادر، جواد، رحیم، دارای فضیلت عظیم، دارای قوت شدید و قدرت غیرمتناهی است و تمام فضائل و خیرات و کمالات در او جمع است؛ لذا به خاطر کرم و رحمت او امکان ندارد که از رحمت، فیض و جود امساک کند و در انجام خیر و جود بر عالمیان بخل بورزد. پس ناگزیر مخلوقات بر اساس نظام افضل و بر اساس بهترین ترتیب از او فیضان می‌کند. خدا آفرینش را باید از اشرف‌ترین مخلوقات آغاز نماید؛ همان‌گونه که قاعده اشرف بر آن دلالت دارد. چنانچه دانستی شکی نیست که اشرف ممکنات و اکرم مجعولات همان عقل است. پس عقل اولین از صادرشده‌ها و نزدیک‌ترین آنها به حق تعالی و محبوب‌ترین آنها به حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷).



الف) صورت‌بندی استدلال عقلی: صورت‌بندی استدلال بر دو قاعده «بسیط

الحقیقه» و «دوام فیض» مبتنی است و به این شکل تبیین می‌شود:

مقدمه اول: خدا حقیقتاً بسیط است و اوصاف علم، قدرت را دارد، و علم و قدرت او لایتناهی است و نقصی در علم و قدرت نیست.

مقدمه دوم: فیض خدا همیشگی است؛ زیرا مقتضی فیض موجود و مانع مفقود است.

مقدمه سوم: عقل اشرف موجودات است.

نتیجه: بنا بر دوام فیض الهی و قاعده اشرف، خلقت عقل به مثابه اولین مخلوقات

ثابت می‌شود.

جایگاه عقل در نظام آفرینش، همان جایگاه مخلوق اول و اشرف موجودات است و

از سوی دیگر، خدا دارای صفات علم، قدرت و جود لایتناهی است؛ از این رو مانعی در

آفرینش اشرف مخلوقات وجود ندارد. پس باید مخلوقات را بر اساس نظام افضل و بنا

بر قاعده امکان اشرف، با آفرینش اشرف مخلوقات آغاز کند؛ بنابراین وجود عقل که

همان مخلوق اول و اشرف مخلوقات ثابت می‌شود. حاصل اینکه قبول وجود خدا - به

مثابه واجب‌الوجود - در استدلال به وجود عقل - به مثابه اشرف مخلوقات و مخلوق اول

- کافی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶).

ب) تحلیل در سنجه سازگاری با نصوص روایی: بخشی از این تحلیل، با مجموعه

روایات سازگار، و بخش دیگر ناسازگار است. در اینکه عقل موجودی مستقل از ساحت

حیات انسان برای خود وجود و زیست مستقل دارد، مورد تأیید روایات است؛ ولی

پذیرش همه جوانب این نظریه با مجموعه روایات ناسازگار است. این ناسازگاری در

چند جهت است؛ هر چند که با تأسی به مبنای حکمت متعالیه و روش تأویل‌گرایانه، همه

این موارد توجیه‌پذیر است.

۱) ناسازگاری در تطبیق «مخلوق اول» با «عقل» و رد تواتر: همان‌گونه که

مجلسی اشاره کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۲)، از نصوص روایایی امامیه نمی‌توان

«اول ما خلق الله العقل؛ اولین چیزی که خدا آفرید، عقل است» را اثبات کرد و روایتی

که کراچکی (کراچی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۷) و برسی (برسی، ۱۴۲۲، ص ۴۵) آورده‌اند، سندی

ندارد و پذیرفتنی نیستند تا چه رسد از آن برای تواتر کمک گرفت؛ بنابراین برای اثبات مقصود کفایت نمی‌کند. ادله قطیفی (قطیفی، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۱۱۳) نیز در اثبات تواتر معنوی کامل نیست؛ زیرا تواتر معنوی که وی ادعا می‌کند، در این مسئله نیست؛ بلکه برای اثبات تواتر در «اول ما خلق الله نور محمد ﷺ؛ اولین چیزی که خدا آفرید، نور محمد ﷺ است» است.

اثبات تطبیق بین این دو مسئله نیز دلیلی ندارد. همان‌گونه که گذشت، اثبات تطبیق به این دلیل است که اول فرض شده است که مخلوق اول فقط یک مصداق دارد و عقلاً نمی‌تواند مصداق پر شمار داشته باشد؛ از این رو باید تکرار مطرح شده در روایات توجیه شود و توجیه آن با قاعده زبانی پیش گفته ممکن است؛ به این معنا که هر آنچه به مثابه «اول ما خلق الله» در روایات بیان شده است، به یک مصداق اشاره دارد؛ ولی از آنجا که این مصداق دارای جهات گوناگون است، سبب تفاوت در تعبیر شده است. پس تکرار در عبارت «اول ما خلق» به تفاوت در معنا و جهت مصداق است، نه تفاوت در مصداق گوناگون؛ در حالی که اول اینکه، اثبات خود این پیش فرض دلیل نقلی ندارد و ادله عقلی آن که به قاعده الواحد و سنخیت بازمی‌گردد، نیز مورد مناقشه قرار می‌گیرد و باید در جای خود بررسی شود. دوم اینکه، اگر جهت دیگری برای اول مخلوق بودن بیابیم، دیگر تطبیق عقل با نور پیامبر ﷺ معنا نخواهد داشت. مخصوصاً در روایات، جهت اول بودن در خلقت عقل به روشنی بیان شده است و عقل را اولین مخلوق از روحانیین دانسته، نه اولین مخلوق به صورت مطلق (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۸۹؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۴؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۱۶؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۱). پس نمی‌توان این دو مسئله را تطبیق داد و ادعای تواتر کرد.

۲) ناسازگاری در ارتباط عقل با ساحت حیات انسان: این تبیین از هستی‌شناسی عقل، عقل را بیگانه از ساحت حیات انسان قرار می‌دهد و باید برای عقلی که در ساحت وجودی انسان تحقق می‌یابد، معنای دیگری یافت. در تبیین ملا صدرا، تصریحی بر این ادعا وجود ندارد که عقل بیگانه از ساحت وجودی انسان است؛ ولی تحلیل سخنان ایشان بیانگر این ناسازگاری است.





ایشان در توصیف عقل بیان می‌کنند که «فهی جوهر لا تعلق له بالاجسام بوجه لا وجودا کالاعراض و لا فعلاً و تصرفاً کالنفوس و لا بالجزئیة و الامتزاج کالمادة و الصورة؛ پس آن جوهری است که هیچ‌گونه تعلقی به اجسام ندارد، نه از لحاظ وجودی، مثل اعراض، و نه از لحاظ کارکردی و تصرفی، مثل نفوس، و نه از لحاظ جزئیت، مثل ترکیب ماده و صورت» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶). در این بیان، عقل جوهری است که هیچ تعلقی به جسم ندارد. جوهر عقل با نفوس تفاوت دارد؛ زیرا نه فقط جسمانی نیست؛ بلکه در اجسام تصرف نیز نمی‌کند؛ در حالی که عقل اگر در ساحت حیات انسان باشد، در مقام کارکرد، از جسم استفاده می‌کند یا در جسم تصرف می‌کند. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، عقل اولین و اشرف ممکنات است؛ این موجود نه فقط به ماده تعلقی ندارد؛ بلکه به هیچ چیزی جز خدا نیز التفاتی ندارد. ملاصدرا معتقد است: «فالمجموعات الجوهرية علی ثلاثة اقسام متفاوتة فی درجات الوجود: اعلاها و اولها هو الذی لا افتقار له فی شیء الا الی الله، و لا نظر له الی ما سواه، و لا التفات له الا الیه تعالی؛ بنابراین مخلوقات جوهری در مراتب وجودی، بر سه دسته متفاوت تقسیم می‌شوند؛ برترین و اولین آنها همانی است که هیچ نیازمندی به غیر خدا ندارد و به غیر خدا توجه و التفات نمی‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶).

پس مخلوق اول مخلوقی پیش از انسان بوده و مستقل از انسان آفریده شده و در عالمی فراتر از ساحت حیات انسان وجود یافته است؛ این موجود در تصرفات و کارکردهای خود هیچ نیازی به جسم انسان ندارد؛ زیرا هیچ تعلقی، نه در مقام ذات و نه در مقام فعل، به عالم ماده ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶)؛ این موجود پیش از خلقت انسان و هر موجود دیگر خلقت یافته و با خدا گفت‌وگو داشته است. عقل در این گفت‌وگو نه به ماده و نه به غیر ماده نیازی نداشته است. پس در دیدگاه ملاصدرا، عقل مطرح‌شده در روایت، به عالم عقول تعلق دارد و به ساحت وجودی انسان ارتباطی ندارد.

ناسازگاری این دیدگاه را می‌توان در روایت اول کافی یافت:

الف) این دیدگاه با عبارت «وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أُحِبُّ؛ تو را جز در کسی که

دوستش می دارم، کامل نمی کنم» ناسازگار است. اگر مراد از عقل را همان مخلوق اول و دومین موجود هستی بدانیم، وجود مستقلی از انسان خواهد داشت که نمی تواند در انسان قرار گیرد و یا کامل شود. صدرالمتألهین نیز توضیحی درباره این بخش روایت نداده است.

ب) در بخش دیگر روایت، عبارت «أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُّ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ؛ آگاه باش که تنها تو را امر می کنم و تنها تو را نهی می نمایم و تنها به تو عقاب می کنم و تنها به تو پاداش می دهم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰) آمده است که طبق آن، جایگاه عقل در ساحت وجودی انسان، امری حتمی و قطعی است که ملاک تکلیف و ثواب و عقاب است. به عبارت دیگر، آفرینش عقل برای ایفای نقش در ساحت حیات انسان بوده است و آن معیار ثواب و عقاب است. شاید به نظر برسد که در اینجا مقصود از عقل که ملاک تکلیف است، غیر از عقلی است که به مثابه مخلوق اول تلقی شده است و پیش تر گفته شد که ملاصدرا چندین معنا برای عقل بیان کرده است و در این مورد، مراد از عقل، «عقل جزئی» و یا چیزی مشابه آن است؛ ولی قواعد نص گرایی اجازه نمی دهد که در اینجا، عقل را به معنای «عقل جزئی» یا «عقل عملی» بگیریم؛ زیرا عبارت «أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُّ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ؛ آگاه باش که تنها تو را امر می کنم و تنها تو را نهی می نمایم و تنها به تو عقاب می کنم و تنها به تو پاداش می دهم» ادامه همان روایتی است که سخن از خلقت عقل دارد و سیاق دلالت ها تغییری نکرده است.

اشکال دیگر این نظریه در مراجعه به روایات دیگر عقل نمایان می شود. در روایات، عقل به قلب، مغز و نطفه انسان مرتبط است؛ یعنی ارتباط عقل با انسان در بعد جسمانی نیز ثابت است.^۱

۱. برای مطالعه بیشتر درباره رابطه عقل و قلب نک: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸ و برای مطالعه بیشتر درباره رابطه عقل و مغز نک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹؛ ابن شعبه حرانی ۱۴۰۴ق/۱۳۶۳، ص ۳۷۱؛ دلمی، ۱۴۲۷ق. ص ۱۹۵ و برای مطالعه بیشتر درباره رابطه عقل و نطفه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۴، صص ۲۶۱-۲۶۲.





۴. عقل به مثابه جوهر مجرد مفارق

یکی از اقوالی که درباره عقل مطرح است این است که عقل یک جوهر مجرد از ماده است. این موجود مفارق فقط از جهت تجرد مانند مخلوق اول است؛ ولی تفاوت‌هایی با آن دارد؛ این موجود برعکس مخلوق اول، واحد نیست، کثیر است. کثرت آن به اختلاف مراتب در شدت و ضعف است و نیز با ساحت وجودی انسان ارتباط مستقیم دارد. ملاصالح مازندرانی این قول را ابتدا در حد احتمال مطرح می‌کند و سپس تلاش می‌کند آن را تقویت نماید (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، صص ۶۹-۷۰). شاید چنین تصور شود که این قول، ناظر به نظریه عقل به مثابه مخلوق اول یا به مرتبه ششم از مراتب ششگانه نفس ناطقه است؛ از این رو باید توجه کرد که ملاصالح سه احتمال در هستی‌شناسی عقل مطرح می‌کند. این قول دومین احتمال است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، صص ۶۹-۷۲؛ قطیفی، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۱۸۱). وی ابتدا بیان می‌کند که عقل همان نفس ناطقه است که ذاتاً مجرد است؛ ولی در مقام فعل محتاج ماده است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۶۸). سپس قول جوهر مفارق را طرح می‌کند و آن را تقویت می‌نماید (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، صص ۶۹-۷۲)؛ این احتمال یکی از مراتب نفس ناطقه انسان نیست؛ زیرا همان‌گونه که خواهیم گفت تفاوت مراتب نفس انسان به اشراقات این عقل است. در نهایت قول سوم را که همان عقل به مثابه مخلوق اول و نور محمدی است مطرح می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۷۷). پس این احتمال را نباید با نفس ناطقه یا مخلوق اول یکی دانست.

در این احتمال، عقل جوهری مجرد از ماده است و تجرد آن، هم در ذات و هم در فعل است و به جسم هیچ تعلق ندارد؛ این تجرد مانع ارتباط با ساحت حیات انسان نمی‌شود؛ زیرا تعلق این جوهر مجرد به نفس ناطقه است و نسبت آن به نفس ناطقه همانند نسبت نفس ناطقه به بدن است (میرزا رفیعا، ۱۴۲۴ق، ص ۴۲؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۶۹). اگرچه ملاصالح این احتمال را در حد امکان مطرح می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۶۹)، برخی طرفداران این احتمال معتقدند نباید آن را در حد امکان مطرح کرد؛ زیرا نقل و عقل آن را اثبات می‌کنند (قطیفی، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۱۸۱).

به اعتقاد ملا صالح این جوهر مجرد واحد بسیط نیست؛ یک وجود تشکیکی دارد و در عین وجود تشکیکی وحدت در آن حاکم نیست؛ کثرت عددی درباره آن صادق است و این کثرت با شدت و ضعف مراتب به دست می آید. در واقع کثرت مطرح شده درباره عقل، از نوع کثرات مادی نیست که مصادیق در ذیل یک جنس یا یک نوع جمع گردند؛ بلکه کثرت عقل به تفاوت در مراتب است؛ به این معنا که هر مرتبه ای یک تشخص متمایز از مرتبه دیگر دارد و این تمایز در شدت و ضعف در بهره مندی از نور بسیط و کمال و قرب به نورالانوار است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۷۰). این عقل که ملا صالح آن را در حد احتمال و امکان مطرح می کند، چیزی شبیه عقل فعال است؛ ولی از آنجا که خود ملا صالح اسمی از عقل فعال نیاورده و نیز به تشکیک در وجود آن قائل شده است نمی توان به راحتی با عقل فعال تطبیق داد.



این وجود مجرد با ساحت وجودی انسان مرتبط است و به مثابه روح برای نفس ناطقه انسان است؛ یعنی همان گونه که روح به بدن جسمانی جان می دهد و آثار علم و قدرت را در بدن پیاده می کند، عقل مفارق نیز در نفس ناطقه تصرف می کند و علوم را بر آن افزوده می کند. ملا صالح برای این ارتباط، استدلال نمی آورد؛ بلکه کیفیت آن را توصیف می کند. وی در مقام تبیین رابطه عقل مفارق با ساحت وجودی انسان، از یک تمثیل کمک می گیرد و معتقد است همان گونه که نفس ناطقه به بدن تعلق دارد و در آن عمل می کند و بدن به مثابه ابزار آن است، همین ارتباط بین عقل و نفس ناطقه انسان نیز وجود دارد و پذیرفتن این ارتباط راحت تر از پذیرش رابطه نفس ناطقه با بدن است؛ زیرا یافتن ارتباط وجودی بین بدن جسمانی و نفس ناطقه مجرد، سخت است؛ ولی این محدود در ارتباط بین عقل مجرد مفارق و نفس ناطقه مجرد وجود ندارد؛ زیرا هر دو مجردند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۷۰). رابطه عقل مفارق مشابه عقل فعال با نفس ناطقه به صورت اشراقی است و نتیجه این اشراق به ایجاد مراتب در نفس ناطقه می شود. عبارت ملا صدرا چنین است: «و أن انتساب الحالات و المراتب المذكورة للنفس إليه باعتبار تفاوت إشراقته عليها؛ همانا انتساب حالات و مراتب یاد شده برای نفس، به آن، به اعتبار اشراقات عقل بر نفس است» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۷۱).



به نظر ملا صالح نفس ناطقه دارای شش مرتبه است: مرتبه استعداد صرف؛ مشاهده اولیات؛ مشاهده امور نظری از آینه اولیات؛ علم الیقین یعنی مشاهده نظریات در ذات خود بدون وابستگی به اولیات؛ عین الیقین یعنی مشاهده امور نظری در ذات مفیض؛ حق الیقین یعنی اتصال معنوی و روحانی به مفیض (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، صص ۶۸-۶۹).

۱-۴. استدلال بر نظریه عقل به مثابه عقل مفارق

ملا صالح برای این قول، استدلال عقلی یا دلیل نقلی نمی آورد؛ بلکه در مقام استفاده از استدلال عقلی، فقط این قول را در حد امکان عقلی مطرح کند. وی معتقد است وجود این عقل با این ویژگی‌ها، محال عقلی نیست. (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، صص ۷۱-۷۲).

قطیفی به این حد قانع نیست و وجود چنین جوهری را به تصریح عقل و نقل ضروری می‌داند (قطیفی، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۱۸۲). وی از استدلال به نظام احسن استفاده می‌کند؛ درحالی که استدلال عقلی وی ناظر به مخلوق اول است و ارتباطی به این مصداق ندارد. در مقام نقل نیز ملا صالح تلاش می‌کند برای این قول، شاهد روایی بیاورد. وی می‌نویسد: «فلا یبعد أن یراد بالعقل فی الروایات الدالة علی أنه أول خلق من الروحانيين و أنه حالة من أحوال النفس كما فی حدیث الجنود و غیره ذلك الجوهر؛ بعید نیست که مراد از عقل در روایاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه عقل اولین مخلوق از روحانین است و عقل حالی از احوال نفس است — همان گونه که در حدیث جنود عقل و جهل و غیر آن آمده — همان جوهر مفارق باشد» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، صص ۷۱-۷۲).

قطیفی در استدلال نقلی بر این قول، به تواتر معنوی در روایات قائل است (قطیفی، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۱۸۲). همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، تطبیق روایات «اول ما خلق الله» بر عقل پذیرفته نیست و در صورت پذیرش، ناظر به عقل به مثابه مخلوق اول است و در این مورد، فقط اصل جوهر مفارق را اثبات می‌کند؛ درحالی که این جوهر مفارق ممکن است انواعی داشته باشد و روایات ادعا شده و دلیل عقلی هر دو برای اثبات مخلوق اول آمده است که با این عقل مشکک متفاوت است.

۲-۴. تحلیل در سنجۀ سازگاری و ناسازگاری با نصوص روایی

این احتمال - عقل به مثابۀ عقل مفارق مشابه عقل فعال - در چند جهت با مجموعه نصوص روایی سازگار است:

الف) طبق این نظریه، عقل موجودی مستقل از ساحت حیات انسان است و برای خود وجود و زیست مستقل دارد و این امر، هم با ظاهر روایت اول سازگار است و هم مورد تأیید مجموعه نصوص روایات است.

ب) سازگاری دیگر این قول با مجموعه روایات به تبیین ارتباط عقل با ساحت حیات انسان بازمی‌گردد؛ این قول ارتباط عقل مطرح‌شده در روایت با نفس ناطقه انسان را تبیین عقلانی می‌کند؛ درحالی که تبیین ارتباط عقل به مثابۀ مخلوق اول با ابعاد وجودی انسان، امری دشوار یا ناممکن است. سازگاری به معنای تأیید همه جوانب این قول نیست؛ بلکه به این معنا است که در این جهت با روایات همسو است و ممکن است مجردبودن عقل مورد تأیید روایات نباشد.

ج) سازگاری دیگر در جهت قبول تکثر برای عقل است. در فهم عرفی - عقلانی از نصوص، ما با دو مقولۀ هم‌زمان مواجه هستیم. از یک سو، با کثرت در عقول مواجه هستیم و از سوی دیگر، صراحت روایت به وحدت متمایل است. پس باید روایت طوری تبیین شود که این وحدت به کثرت منجر شود. در این نظریه، کثرت و تمایز بین عقول انسان‌ها امری پذیرفته است - اگرچه این کثرت در عقول عرضی است - عقل هر انسانی با عقل فرد دیگر متفاوت است و این یعنی تکثر در عقول انسانی و این تکثر با قائل شدن به قول اول سازگار نیست؛ زیرا عقل به مثابۀ مخلوق اول فرض تکثر را نمی‌پذیرد؛ درحالی که این قول تکثر را تبیین می‌کند و آن را با شدت و ضعف در مراتب عقل حل می‌کند. این عقل با نفوس ناطقه در ارتباط است و چون عقل مشکک است، نفوس ناطقه هر کدام با یک مرتبه‌ای از آن ارتباط می‌گیرند و تکثر مراتب نفس ناطقه این گونه است که عقل با میزان اشراق خود، مراتب نفس ناطقه را پدید می‌آورد. قائل شدن به کثرت در عقل، تجرد آن را زیر سؤال نمی‌برد؛ زیرا امر مجرد می‌تواند وجود تشکیکی داشته باشد. د) در این نظریه، از آنجا که عقل مشکک است، کمال عقل در انسان نیز توجیه پذیر





است؛ به این معنا که هر چه روح انسان با مرتبه بالاتر عقل مفارق ارتباط بگیرد و از اشراق آن بهره‌مند شود و به قرب نورالانوار برسد، کامل‌تر می‌شود.

اگرچه این تبیین در اصل قائل شدن به تکثر با روایات سازگار است، در جهت تکثر با روایات ناسازگار است؛ زیرا جهت تکثر در روایات به گونه‌ی دیگر است. تکثر در عقل به تشکیک در مراتب وجودی یا به شدت و ضعف نیست؛ بلکه تعدد و تکثر عقل در انسان‌ها به تکثر در تعداد سرهای عقل بازمی‌گردد. طبق روایت، عقل موجودی است که دارای سرهای زیادی است. عقل به تعداد انسان‌ها داری سر است و برای هر انسانی سری از این عقل به مانند شعبه‌ای از عقل لحاظ شده است و درون قلب انسان قرار می‌گیرد، نه اینکه نفس ناطقه انسان به مرتبه از مراتب عقل مفارق متصل شود. متن روایت چنین است:

مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ الْعُقُلَ قَالَ خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُءُوسٌ بِعَدَدِ الْخَلَائِقِ مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ لِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَ لِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُءُوسِ الْعُقُلِ وَ اسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ وَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقَى لَا يَكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرَ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُوَلَّدَ هَذَا الْمُؤَلَّدُ وَ يَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَ الْأُسْنَةَ وَ الْجَيْدَ وَ الرَّدِيَّ أَلَا وَ مَثَلُ الْعُقُلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ؛ خداوند جل جلاله عقل را از چه چیزی آفرید؟ فرمود: خلقتش خلقت ملک است که آن دارای سرهایی به تعداد مخلوقات است؛ مخلوقاتی که خلق شده یا خلق نشده‌اند تا روز قیامت. هر سری از ملک صورتی دارد و برای هر انسانی سری از سرهای عقل تعلق دارد و اسم آن انسان بر روی صورت آن سر نوشته شده است. روی صورت، پرده‌ای افکنده شده است، آن پرده از روی آن صورت کنار نمی‌رود تا این مولود به دنیا آمده و به حد مردان یا زنان برسد. پس وقتی به این حد رسید، پرده کنار می‌رود. در نتیجه در قلب این انسان نوری می‌افتد که بدان نور، فریضه و سنت و زشتی و زیبایی را می‌فهمد. آگاه باش که مَثَلُ عقل در قلب، مانند چراغ در وسط خانه است» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸).

نتیجه‌گیری

یکی از رویکردها در تحلیل هستی‌شناسانه عقل، نگاه استقلالی به عقل است. در این رویکرد، دو نظریه وجود دارد. در نظریه اول، عقل به مثابه اولین مخلوق و در نظریه دوم، عقل جوهر مجردی به مانند عقل فعال است. هر دو نظریه در این جهت که وجود استقلالی برای عقل قائل‌اند، با روایات سازگارند. با این تفاوت که نظریه اول وجود چنین موجودی را با برهان یقینی اثبات می‌کند؛ ولی نظریه دوم وجود استقلالی عقل را به مانند عقل فعال ممکن می‌داند و دلیلی بر وجود آن نمی‌آورد و تلاش می‌کند با تبیین عقلانی و تمثیل، نتایج نص‌گرایانه را توجیه نماید.

از لحاظ روش‌شناختی، نظریه اول برون‌دادِ روش تأویل‌گرایی است؛ این نظریه با استدلال عقلی و با تمسک به قاعده امکان اشرف، نظام احسن و قاعده دوام لطف وجود عقل به مثابه مخلوق اول را ثابت می‌کند که پیش از همه مخلوقات بوده است و به عالم عقول تعلق دارد؛ این موجود هیچ تعلقی به ماده و زمان ندارد و هیچ خصوصیات جسمانی در آن راه ندارد و توجه آن تنها به خداست و به غیر خدا تعلق، توجه و التفات ندارد.

این نظریه دلیل یقینی‌تری نیز دارد. روایت «اول ما خلق العقل» با روایت‌های مشابه آن در حد تواتر معنوی است و از آنجا که مخلوق اول یک مصداق بیشتر نمی‌تواند داشته باشد، عقل همان مخلوق اول است.

اگرچه این نظریه در استدلال از روایات نیز استفاده کرده است؛ ولی در حقیقت بر اساس مبانی حکمت متعالیه شکل گرفته و پذیرش عقل به مثابه اولین مخلوق با خصوصیات یادشده، بدون هیچ روایتی نیز امری ثابت شده است؛ بنابراین ناسازگاری آن با نتایج نص‌گرایی امری دور از انتظار نیست. با توجه به اینکه این نظریه بر اساس تأویل‌گرایی شکل گرفته است، نباید پایبندی به ظهور را از آن انتظار داشت؛ از این رو استدلال اصلی این نظریه بر اساس برهان عقلی است و استناد به روایات، شواهد متنی برای ادعای عقلی - فلسفی است. ناسازگاری‌های این نظریه با روایات در موارد ذیل مشهود است:

الف) ناسازگاری اول در این است که این نظریه، عقل را اولین مخلوق می‌داند؛





درحالی که طبق مبانی روایی می‌توان آن را زیر سؤال برد. اول اینکه، روایت عقل را به صورت کلی اولین مخلوق نمی‌داند؛ بلکه تصریح کرده است که عقل اولین مخلوق از میان موجودات روحانی است و روایت اطلاق در این جهت را رد می‌کند. طبق روایت، موجوداتی مثل نور و عرش، قبل از آن آفریده شده است. دوم اینکه، این نظریه برای اولین مخلوق ویژگی‌هایی اثبات می‌کند که نمی‌توان آنها را با استفاده از روایات برای عقل ثابت کرد؛ بلکه خصوصیاتی که با روایات برای عقل اثبات می‌شود، برخلاف ادعای این نظریه است. طبق این نظریه، عقل موجودی بسیط، مجرد و بدون حرکت است؛ درحالی که ظهور روایت ماهیت و ویژگی‌هایی ترکیبی برای عقل ثابت می‌کند.

ب) بر اساس روایات ارتباط عقل با ساحت حیات انسان امری قطعی است. عقل در روایات موجودی مستقل از انسان است که دارای شعبه‌های زیادی است که در قلب هر انسانی شعبه‌ای از آن قرار می‌گیرد و وقتی نور آن در قلب واقع شود، انسان به واسطه آن نور، خوب و بد را می‌فهمد. از این جهت، نظریه اول با ظهور روایات فاصله دارد؛ زیرا عقل هیچ تعلقی به جسم و روح انسان ندارد. اگر این عقل تعلق وجودی، کارکردی یا تصرفی با نفس ناطقه داشت - مثلاً صور عقلانی را به نفس ناطقه انسان هبه می‌کرد - می‌توانست قرابت معنایی با ظهور روایات داشته باشد؛ اما در هیچ‌یک از جهات یادشده، با روایات سازگار نیست و نمی‌تواند در این جهت، معیاری برای شرح این گونه روایات ارائه دهد. در روایات، عقل افزون بر قلب، با مغز و نطفه انسان‌ها ارتباط وجودی و کارکردی دارد و اساس این نظریه را از این جهت رد می‌کند. حتی اگر در روایات ارتباط عقل با قلب، مغز و نطفه تبیین نمی‌شد، روایت اول کافی برای قبول تعلق عقل به ساحت حیات انسان کافی بود؛ زیرا بر اساس این روایت، یکی از دلایل آفرینش عقل این است که این موجود در ساحت حیات انسان قرار داده شود و معیار ثواب و عقاب باشد.

ج) هیچ دلیل متنی برای این ادعا وجود ندارد که عقل مطرح شده در روایات، همان مخلوق اول است و آنچه به مثابه «اول ما خلق الله العقل» مطرح شده و تواتر معنوی برای آن ادعا شده، یک ادعای بدون دلیل روایی است؛ هرچند با تأسی به

حکمت متعالیه و روش تأویل گرایانه، همه این موارد توجیه پذیر است.

حاصل اینکه اصل، تبیین، استدلال و نتایج این نظریه بر اساس روایات شکل نگرفته، و روایات بستری برای طرح و بسط این نظریه بوده است.

نظریه دوم بر اساس نص گرایی شکل می گیرد و بعد از طرح ادعا تلاش می شود که نظریه از جهت عقلی باورپذیر گردد؛ از این رو در تبیین آن، از مبانی عقلانی - فلسفی، مانند جوهر مجرد مفارق، تشکیک، اشراق، نفس ناطقه استفاده می شود. بر اساس روایات، این نظریه قائل است به اینکه عقل اولین مخلوق از روحانیین است که بیرون از ابعاد وجودی انسان هستی یافته است؛ ولی در ادامه از مفاهیم فلسفی کمک گرفته می شود و آن جوهر مجرد مفارق نامیده می شود. بعد از طرح بحث به جای استدلال بر وجود آن، صرفاً به ممکن بودن آن از لحاظ عقلی بسنده شده و تلاش شده است با تبیین عقلانی از این نظریه پشتیبانی گردد. در مقام تبیین رابطه عقل با ابعاد وجودی انسان امکان داشت از تبیین مبتنی بر روایات استفاده کرد؛ ولی شاید به دلیل ناموفق بودن تلاش های دیگر، به جای نص گرایی از تبیین عقلی استفاده شده است؛ این امر نشان می دهد که طراح نظریه، به مکتب مشائمال داشته و نتوانسته یا نخواسته است کل نظریه را بر اساس روایات تبیین کند؛ ولی تمایل وی به اندازه ای نبوده است که کل نظریه را بر اساس حکمت مشا طرح ریزی کند.

در این نظریه، عقل جوهر بسیط و مجرد است و هیچ تعلقی به ماده ندارد؛ ولی بساطت آن به اندازه ای نیست که بتوان مانند مخلوق اول هر گونه تکثر و ترکیب را از آن نفی کرد. ماهیت این موجود یک ماهیت تشکیکی است که با شدت و ضعف بین مراتب آن، کثرت عددی حاصل می شود و تمایز بین عقول از آن به دست می آید. این عقل مانند عقل فعال با ابعاد روحی انسان در ارتباط است و با اشراق نور به نفس ناطقه با آن مرتبط می شود و بر اثر همین اشراقات نفس ناطقه، انسان واجد مراتب ششگانه می شود. با این تبیین، عقل بیرون از ساحت وجودی انسان است و به مثابه روح و جان برای بعد روحانی انسان عمل می کند. اگر این موجود مفارق همان عقل فعال نباشد، از آن جهت که با نفس ناطقه انسان ارتباط می گیرد و به آن معارف را افاضه می کند و جان نفیس



ناطقه به شمار می‌رود، با عقل فعال مشابهت دارد.

این نظریه تلاش کرده است بین عقل‌گرایی و نص‌گرایی جمع کند و با هم‌افزایی بین این دو روش، تحلیلی ارائه دهد که از بعضی جهات، با ظهور روایات سازگار و از جهاتی، ناسازگار است. از آنجاکه اساس این نظریه بر نص‌گرایی است، سازگاری بیشتری با روایات دارد؛ این سازگاری در چند مورد است: الف) طبق این نظریه عقل موجودی مستقل از ساحت حیات انسان، وجود و زیست مستقل دارد. ب) این قول ارتباط عقل مطرح شده در روایت با قلب انسان را تبیین عقلانی می‌کند. ج) این نظریه با قول به وحدت در عین کثرت که در روایات بازتاب یافته، سازگار است.

با توجه به اینکه این نظریه در مقام تبیین به عقل‌گرایی تمایل پیدا کرده است، در جهت «تبیین تکثر عقول» با روایات ناسازگار است؛ زیرا جهت تکثر در روایات، به تشکیک در مراتب وجودی یا به شدت و ضعف نیست؛ بلکه به تکثر در تعداد سرهای عقل است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



فهرست منابع

* صحیفه سجادیه

- آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ق). أبنكار الأفكار فی أصول‌الدین (ج ۱). قاهره: دارالکتب.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الأعظم (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). خصال (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۲، چاپ اول). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). امالی (چاپ ششم). تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرایع (ج ۱، چاپ اول). قم: کتابفروشی داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول ﷺ (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- برسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین ﷺ (مصحح: علی عاشور، چاپ اول) بیروت: اعلمی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (محقق و مصحح: جلال‌الدین محدث، ج ۱، چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامیه.





- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية (ج ۵، چاپ اول). بیروت: دار العلم للملایین.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۲۷ق). غرر الأخبار (محقق و مصحح: اسماعیل ضیغم، چاپ اول). قم: انتشارات دلیل ما.
- سید مرتضی. (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام (محقق: سیداحمد حسینی، چاپ اول) قم: موسسه النشر الاسلامی.
- سیوری، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۲ق). اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه (محقق و مصحح: قاضی طباطبایی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی،
- شریف شیرازی، محمدهادی بن معین‌الدین محمد. (۱۳۸۸). الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی (محقق و مصحح: علی فاضلی، چاپ اول) قم: دارالحديث.
- شریفی، محمد؛ ایرندگانی، عاطفه. (۱۳۹۵). تعریف مفهوم عقل و بررسی معانی عقل گرای. سومین کنفرانس بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی. <https://civilica.com/doc/713368>
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۱). اساس الاقتباس (مصحح: مدرس رضوی، چاپ اول) تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیها (محقق: حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، چاپ اول) قم: بوستان کتاب.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد (چاپ دوم). بیروت: دارالاضواء.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). امالی (محقق و مصحح: موسسه البعثة، چاپ اول). قم: دارالثقافة.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۵ق). مناهج الیقین فی اصول الدین (محقق: یعقوب جعفری). تهران: دارالاسوة.
- علوی عاملی، احمد بن زین‌العابدین. (۱۳۸۵). الحاشیه علی اصول الکافی (محقق: صادق حسینی اشکوی، چاپ اول). قم: دارالحديث.

غروی نائینی، نهله؛ میراحمدی سلوکروئی، عبدالله. (۱۳۹۰). جایگاه عقل در شرح اصول کافی صدرالمآلهین. خردنامه صدر، ۱۶(۶۵)، صص ۸۳-۱۶۶.

فایدی، اکبر. (۱۳۸۷). عقل و جهل در الکافی. مجموعه مقالات فارسی کنگره مرحوم کلینی (جلد ۴ مقاله دوم). صص ۳۹-۶۴. قم: انتشارات دارالحدیث.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۱، چاپ دوم). قم: نشر هجرت.

قاضی عبدالجبار. (۱۹۶۲-۱۹۶۵م). المغنی فی أبواب التوحید و العدل (ج ۱۱، چاپ اول) قاهره: الدار المصرية.

قطیفی، محمد بن عبدالعلی آل عبدالجبار القطیفی. (۱۴۴۲ق-۲۰۲۱م). هدی العقول الی احادیث الاصول (محقق: احمد عبدالهادی محمد صالح، ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار المحجة البيضاء.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی (مصصح و محقق: طیب موسوی جزایری، چاپ سوم). قم: دارالکتاب.

کافی، عبدالحسین. (۱۳۸۱). مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی. علوم حدیث، ۷(۲۶) صص ۹۶-۱۱۹.

کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنزالفوائد (مصصح: عبدالله نعمه، ج ۱، چاپ اول). قم: دارالذخائر.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (ج ۱، چاپ چهارم). تهران: انتشارات الإسلامية.

مازندرانی، محمدصالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح کافی (محقق و مصصح: ابوالحسن شعرانی، ج ۱، چاپ اول). تهران: المكتبة الإسلامية.

مجدوب تبریزی، محمد. (۱۴۲۹). الهدایا لشیعة ائمة الهدی (محقق و مصصح: محمدحسین درایتی و غلامحسین قیصریه‌ها، ج ۱، چاپ اول). قم: دارالحدیث.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (محقق و مصصح: جمعی از محققان، ج ۱، چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.





- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). مرآت العقول فی شرح اخبار الرسول (محقق و مصحح: رسولی محلاتی سید هاشم، ج ۱، چاپ دوم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مسعودی، علی بن الحسین. (۱۳۸۴). اثبات الوصیه (ناصر انصاریان، ج ۱، چاپ سوم). قم: انصاریان.
- مظفر عبد الحسین بن عبد الله المظفر. (۱۴۳۲ق). الشافی فی شرح اصول الکافی (چاپ اول). بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق «الف»). الاختصاص (محققان و مصححان: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، چاپ اول). قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق «ب»). النکت فی مقدمات الاصول. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- ملاصدرا. (۱۳۸۳). شرح اصول کافی (محقق و مصحح: محمد خواجوی، ج ۱، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- منتظر، سمیه. (۱۳۸۷). عقل و جهل در روایات اصول کافی. مجموعه مقالات فارسی کنگره مرحوم کلینی (جلد ۴ مقاله اول). صص ۷-۳۷. قم: انتشارات دارالحديث
- میرزا رفیعاً، رفیع‌الدین محمد بن حیدر النائینی. (۱۴۲۴ق). الحاشیه علی اصول الکافی (محقق: محمد حسین درایتی، ج ۱، چاپ اول). قم: دارالحديث.

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- * Al-Ṣaḥīfat al-Sajjādiyya. [In Arabic]
- ‘Alawī al-‘Āmilī, A. (2006). *Al-Ḥāshiyā ‘alā uṣūl al-kāfī* (S. Hosseini Eshkavari, ed., 1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- ‘Allāma al-Ḥillī, Ḥ. (1994). *Manāḥij al-yaqīn fī uṣūl al-dīn* (Y. Jafari, ed.). Tehran: Dār al-Uswa. [In Arabic]
- Āmidī, S. (2002). *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn* (Vol. 1). Cairo: Dār al-Kutub. [In Arabic]
- Azharī, M. (2000). *Tahdhīb al-lughā* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Barqī, A. (1951). *Al-Mahāsīn* (J. Mohaddes, ed., Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Bursī, R. (2001). *Mashāriq anwār al-yaqīn fī asrār Amīr al-Mu’minīn* (A. Ashour, ed., 1st ed.). Beirut: A‘lamī. [In Arabic]
- Daylamī, Ḥ. (2005). *Ghurur al-akhbār* (I. Ḍaygham, ed., 1st ed.). Qom: Dalil-e Ma. [In Arabic]
- Farāhīdī, K. (1988). *Kitāb al-‘ayn* (vol. 1, 2nd ed.). Qom: Hejrat. [In Arabic]
- Faydei, A. (2008). ‘Aql va jahl dar al-Kāfī. *Majmū‘ih maqālāt-i Fārsī-yi kungiri-yi marhūm Kulaynī*, vol. 4, pp. 39-64. Qom: Dār al-Ḥadīth Publications. [In Persian]
- Gharavi Naeeni, N.; Mirahmadi Solukluee, A. (2011). Jāyghāh-i ‘aql dar sharḥ uṣūl-i kāfī-yi Ṣadr al-Muta’alīhīn. *Khīradnāmi-yi Ṣadrā* 16(65), pp. 83-166. [In Persian]
- Ibn Bābawayh, M. (1982). *Ma‘ānī al-akhbār* (A. A. Ghaffari, ed.; 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. (1992). *Man lā yaḥḍuruh al-faqīh* (2nd ed.). Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]



- Ibn Bābawayh, M. (1997). *Al-Amālī* (6th ed.). Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh, M. (2006). *ʿIlal al-sharāʿi* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Davari Bookshop. [In Arabic]
- Ibn Sayyida, ʿA. (2000). *Al-Muḥkam wa-l-muḥiṭ al-aʿzam* (Vol. 3; 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]
- Ibn Shuʿba al-Ḥarrānī, Ḥ. (1983). *Tuḥaf al-ʿuqūl ʿan āl al-rasūl* (A. A. Ghaffari, ed.; 2nd ed.). Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Jawharī, I. (1956). *Al-Ṣiḥāḥ: tāj al-lughā wa-ṣiḥāḥ al-ʿArabiyya* (Vol. 5, 1st ed.). Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
- Kafi, A. (2002). *Mafhūm-i ʿaql az didgāh-i du shāriḥ-i uṣūl-i kāfī. ʿUlūm-i ḥadīth* 7(26), pp. 96-119. [In Persian]
- Karājakī, M. (1989). *Kanz al-fawāʿid* (A. Niʿma, ed., vol. 1, 1st ed.). Qom: Dār al-Dhakhāʿir. [In Arabic]
- Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (vol. 1, 4th ed.). Tehran: Al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Majdhūb Tabrīzī, M. (2008). *Al-Ḥadāyā li-Shīʿa aʿimmat al-hudā* (M. H. Derayati & G. Gheisariyeh, eds., vol. 1, 1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Majlisī, M. B. (1982). *Biḥār al-anwār* (vol. 1, 2nd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Majlisī, M. B. (1983). *Mirʿāt al-ʿuqūl fī sharḥ akhbār al-rasūl* (S. H. Rasouli Mahallati, ed., vol. 1, 2nd ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Masʿūdī, ʿA. (2005). *Ithbāt al-waṣiyya* (N. Ansarian, ed., vol. 1, 3rd ed.). Qom: Ansarian. [In Arabic]
- Māzandarānī, M. Ṣ. (1962). *Sharḥ al-kāfī* (A. Sha'rani, ed., vol. 1, 1st ed.). Tehran: al-Maktabat al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Mīrzā Rafīʿā, R. (2003). *Al-Ḥāshiyā ʿalā uṣūl al-kāfī* (M. H. Derayati, ed., vol. 1, 1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Montazer, S. (2008). ʿAql va jahl dar rivāyāt-i uṣūl-i kāfī. In: *Majmūʿih maqālāt-i Fārsī-yi kungiri-yi marḥūm Kulaynī*, vol. 4, pp. 7-37. Qom: Dār al-Ḥadīth Publications. [In Persian]





- Mufid, M. (1992a). *Al-Ikhtiṣāṣ* (A. A. Ghaffari & M. Moharrami Zarandi, eds., 1st ed.). Qom: World Congress for the Millennium of al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]
- Mufid, M. (1992b). *Al-Nukat fi muqaddamāt al-uṣūl*. Qom: World Congress for the Millennium of al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. (2004). *Sharḥ uṣūl al-kāfi* (M. Khajavi, ed., vol. 1, 1st ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Muzaffar, ‘A. (2011). *Al-Shāfi fi sharḥ uṣūl al-kāfi* (1st ed.). Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī. [In Arabic]
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār. (1962-1965). *Al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa-l-‘ād* (vol. 11, 1st ed.). Cairo: al-Dār al-Miṣriyya. [In Arabic]
- Qaṭifī, M. (2021). *Hudā al-‘uqūl ilā aḥādīth al-uṣūl* (A. A. M. Salih, ed., vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dār al-Maḥajjat al-Bayḍā’. [In Arabic]
- Qummī, ‘A. (1983). *Tafsīr al-Qummī* (T. Mousavi Jazayeri, ed., 3rd ed.). Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Sayyid al-Murtaḍā. (1990). *Al-Dhakhira fi ‘ilm al-kalām* (S. A. Hosseini, ed., 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Sharīf al-Shīrāzī, M. H. (2009). *Al-Kashf al-wāfi fi sharḥ uṣūl al-kāfi* (A. Fazeli, ed., 1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Sharifi, M, Irandegani, A. (2016). Ta‘rīf-i mafhūm-i ‘aql va barrasī-yi ma‘ānī-yi ‘aqlgirāyī. In: Third International Conference of Religious Culture and Thought. Available at <https://civilica.com/doc/713368>. [In Persian]
- Suyūrī, M. (2001). *Al-Lawāmi‘ al-ilāhiyya fi al-mabāḥith al-kalāmiyya* (Ghazi Tabatabaei, ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1985). *Al-Iqtiṣād fimā yata‘allaq bi-l-i‘tiqād* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Aḍwā’. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. (1993). *Al-Amālī* (al-Bi‘tha Institute, ed., 1st ed.). Qom: Dār al-Thaqāfa. [In Arabic]

Ṭūsī, N. (1982). *Asās al-iqtibās* (M. Razavi, ed., 1st ed.). Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]

Ṭūsī, N. (2007). *Sharḥ al-ishārāt wa-l-tanbihāt* (H. Hasanzadeh Amoli, ed., Vol. 2, 1st ed.). Qom: Boostan-e Ketab. [In Arabic]

