



kalam-e-Imamiyya

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

ماهیت عقل در روایات امامیه

شعبان نصرتی*

چکیده

عقل در روایات، موجودی است که از نور خلق شده است. این هویت می‌تواند یک موجود بسیط الحقیقه یا دارای ترکیب باشد. این پژوهش تلاش می‌کند با تحلیل روایات، مؤلفه‌های وجودی عقل را بررسی کند و جایگاه هریک را در ساختمان وجودی عقل روشن کند و به این نتیجه می‌رسد: ۱. با تحلیل اقبال و ادبار که بخشی از تواتر لفظی روایت برای عقل است قدرت، علم، اراده، حرکت و هویت ارتباطی اثبات می‌شود. ۲. عقل ماهیت ارتباطی دارد؛ اصلی‌ترین عنصر در دریافت پیام حیا و اصلی‌ترین عنصر در ارسال پیام، حکمت است. ۳. نور ماده اولیه و مبدأ خلقت عقل است که بر آن امور دیگری افزوده می‌شود تا هویت عقل کامل شود. ۴. علم، فهم، زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت ذاتیات عقل را تشکیل می‌دهند. بخش اصلی را علم و فهم و بخش فرعی آن را زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت تشکیل می‌دهند. ۵. عقل علاوه بر خصوصیات هویتی از اوصافی مثل یقین، ایمان، صدق، سکینه، اخلاص، رفق، عطیه و بخشش، قناعت، تسلیم و شکر نیز برخوردار است. این ده صفت را نباید مثل جنود عقل بیرون از عقل تصور کرد، بلکه جزو هویت عقل‌اند.

واژگان کلیدی: عقل، ماهیت عقل، ذاتیات عقل، عرضیات عقل، هستی‌شناسی عقل

* استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران | nosrati.s@riqh.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۵ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵

مقدمه

عقل قبل از اینکه در ساحت حیات انسان قرار گیرد، از نور آفریده شده است و مانند فرشتگان زیست مختص خود را داشته است. این موجود از یک ماهیت مستقل تشکیل شده است که با موجوداتی مانند فرشتگان هم‌سنخ است و ساختار وجودی خود را دارد. اندیشمندان معارف پژوه، حقیقت این موجود را از نور می‌دانند و مؤلفه وجودی دیگری برای آن معرفی نمی‌کنند و شناخت آن را امری وجدانی می‌دانند. در این پژوهش تلاش می‌شود، ساختار وجودی عقل بررسی گردد که آیا عقل صرفاً موجودی بسیط است که جز نور بودن، هیچ دریافتی از آن نمی‌توان داشت یا این موجود نورانی دارای مؤلفه‌های وجودی دیگری در کنار نور نیز می‌باشد که حقیقت آنها قابل ادراک است. حال آیا این مؤلفه‌ها در ساحت وجودی عقل در یک تراز قرار دارند یا برخی از آنها عناصر اصلی و برخی عناصر فرعی هستند؟ در صورت دوم هرکدام از عناصر چه جایگاهی در ساختمان وجودی عقل دارند؟ برای این منظور تلاش خواهیم کرد از روایات متواتر شروع کنیم و مؤلفه‌های وجودی را از این روایات استخراج کنیم و سپس با روایات دیگر این تحلیل را تکمیل نماییم.



مفهوم‌شناسی عقل

لغت‌دانان عقل را به معنای حجر و نهی (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۷۶۹)، جهل (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۵۹) یا حمق (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۳: ۱۲۲۹)، آنچه انسان با قلب درک می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۵۹)، منع، حبس و بازدارندگی (همان)، ملجأ (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۷۶۹) تجارب، توفیق، پرداخت دیه (نک: ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۵۸-۱۶۰) و هشیاری (همان) دانسته‌اند.

عقل در دیدگاه متکلمانی مثل قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۷۵-۳۷۶)، سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ۱۲۱-۱۲۲)، شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۰۶، ۱۱۷-۱۱۸) و متکلمان اشعری همچون سیف‌الدین آمدی (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۲۹-۱۳۴) عبارت از مجموعه علمی است که برای مکلف حاصل می‌شود. برخی از متأخران امامیه در مدرسه خراسان همچون مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، عقل را نور دانسته و مهم‌ترین کارکرد آن را درک حسن و قبح افعال معرفی کرده‌اند (اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۶۹). مرحوم ملکی میانجی عقل را نوری تعریف کرده است که به روح انسان اعطا می‌شود (ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ۳۷). طبق دیدگاه مرحوم مروارید، عقل حقیقتی نورانی

است که با حقیقت نفس انسان مغایر است (مرورید، ۱۳۹۵، ۲۴).

عقل در فلسفه اسلامی به معنای جوهری مجرد است که در ذات و افعالش تعلق به بدن و ماده ندارد (طوسی، ۱۳۶۱، ۳۸؛ حلی، ۱۳۷۱، ۲۵). این عقل را «عقل اول» نیز می‌نامند که از آن نه عقل دیگر صادر می‌شود که دهمین آنها عقل فعال نام دارد (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: 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، ۱۳۸۸، 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 دانسته است و در سطح دیگر، دارای معنای تشکیکی. صدرالمآلهین مواردی را که معانی از اشتراک لفظی برخوردارند، شش معنای غریزه، عقل کلامی یا عقل عملی، عقل اخلاقی، جوده الرأی، نفس فلسفی و صادر اول (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۳-۲۲۷) را بیان می‌کند.

تحلیل ماهیت عقل در روایات

روایاتی که در تحلیل ماهیت عقل می‌توان مورد توجه قرار داد به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) یک گروه روایاتی را شامل می‌شوند که اصالتاً به بحث عقل می‌پردازند، اما مستقیماً ویژگی‌های ماهوی عقل را بیان نمی‌کنند؛ بلکه با تحلیل محتوای روایات می‌توان به ماهیت عقل پی برد. در بین این روایات، روایاتی هستند که به حد تواتر می‌رسند. مانند روایت سخن گفتن خدا با عقل که با عبارت «اقبل فاقبل ادبر فادبر» گره خورده است (فیض اخلاقی، ۱۳۹۸، ۵-۳۷).

ب) دسته دیگر، روایاتی هستند که مستقیماً ویژگی‌های وجودی و ماهوی عقل را بیان می‌کنند؛ مثلاً منشأ، ماهیت، اجزا یا لوازم عقل را می‌شمارند. این روایات در اعتبار و وثاقت بهره کمتری از دسته اول دارند.

مجموع این روایات تصویر روشنی را از مؤلفه‌های وجودی عقل به ما ارائه می‌دهند. از این رو، برای رسیدن به تحلیل جامعی از ماهیت عقل به تحلیل هر دو دسته از روایات می‌پردازیم و کار را در دو محور پیش می‌بریم؛ نخست ماهیت عقل براساس تحلیل روایات با دلالت ضمنی و التزامی و دوم، ماهیت عقل براساس تحلیل روایات با دلالت صریح. اگرچه تحلیل دسته دوم بر تحلیل دسته اول مقدم است، ولی به خاطر انتقان سندی روایات دسته اول، تحلیل آن را مقدم می‌کنیم. در واقع از لحاظ روشی با تحلیل روایات دسته اول تلاش می‌کنیم زمینه را برای پذیرش مؤلفه‌هایی که در دسته دوم ذکر می‌شود، فراهم کنیم؛ لذا در دسته اول صرفاً از روایاتی استفاده خواهیم کرد که متواتر و با



صحیح‌السند باشد.

الف) ماهیت عقل براساس تحلیل روایات با دلالت ضمنی و التزامی اساسی‌ترین مورد در میان این دسته، روایاتی است که سخن‌گفتن خدا با عقل را در قالب خطاب «أَقْبِلْ» و «أَذْبِرْ» مطرح می‌کنند. تواتر این روایات به اثبات رسیده است (همان). روایت با سند صحیح به صورت زیر آمده است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْفًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِنَّا كَأَمْرُؤِ أَيَّاكَ أَنَهَى وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَ
إِيَّاكَ أُثِيبُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۱۹۲).

این روایات اگرچه ویژگی‌های ماهوی عقل را به صراحت بیان نمی‌کنند، ولی می‌توان با تحلیل آنها، ویژگی‌های ماهوی عقل را استنتاج کرد. برای این منظور بر دو محور اصلی که تحلیل آن دو برای کشف ماهیت عقل کمک می‌کند متمرکز می‌شویم:

۱. تحلیل ماهیت و لوازم اقبال و ادبار عقل

پیش‌تر اشاره شد که عبارت «أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ» و «أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ» - که در تمام روایات سخن‌گفتن عقل با خدا آمده - متواتر است. از این عبارت دو فعل «اقبال» و «ادبار» برای عقل اثبات می‌شود. با تحلیل این دو فعل می‌توان بخشی از ویژگی‌های عقل را فهم کرد. در ارتباط عقل با اقبال و ادبار، دو فرضیه می‌توان داشت؛ نخست اینکه آنها را امری دورنی و تکوینی برای عقل تصور می‌کند. فرض دیگر آن را فعل عقل در نظر می‌گیرد. ظهور روایت با فرض دوم سازگار است.

طبق ظهور «أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ» و «أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ»، اقبال و ادبار در مقام تکوین نیستند، بلکه به مرحله بعد از تکوین که عقل خلق شده و هستی یافته باز می‌گردد، در این مقام عقل به عنوان یک موجود قابل‌تخاطب ظاهر می‌شود و خطاب آنها برای او صادر شده و عقل عکس‌العمل متناسب با آن انجام داده است؛ یعنی بحث از استعداد فراتررفته و اقبال و ادبار به عنوان یک عمل خارجی تحقق یافته است. این فعل ارادی است؛ یعنی عقل که مخاطب دستور خداوند است و دو امر «أ» و «أَذْبِرْ» را دریافت می‌کند، نسبت به آن دو امر عکس‌العمل نشان می‌دهد. این واکنش برخاسته از اراده عقل است و خداوند عقل را به خاطر اقبال و ادبار مدح می‌کند. اگر این افعال ارادی نبودند، مدح عقل بی‌معنا می‌نمود. بنابراین، پس از علم عقل به مفهوم دستور صادرشده از خداوند، عقل با تحلیل داده‌های به



دست آورده، عمل ارادی انجام داده است. فعل ارادی حداقل دارای دو مبدأ علم و قدرت است. با این تحلیل حداقل سه مؤلفه علم، قدرت و اراده برای عقل ثابت می‌شود. اگرچه ظهور عبارت پیش گفته به گونه‌ای است که اقبال و ادبار را فعل عقل می‌داند، ولی می‌توان فرض اول را نیز بررسی کرد و اقبال و ادبار عقل را در مرحله تکوین بررسی نمود؛ یعنی آنها را به استعداد درونی عقل بازگردانیم و بگوییم که عبارت «اقبل فاقبل» و «ادبر فادبر» به استعداد درونی عقل اشاره دارد؛ همان‌گونه که شریف شیرازی بدان معتقد است:^۱

وقوله: "ثم قال له: اقبل فاقبل، ثم قال له: ادبر فادبر" أي كن مستعداً للإقبال على وجه الله تعالى و على مأموراته فصار كذا، و كن قابلاً للإدبار عن غيره و للكنف عن منهياته فصار كذا (شریف شیرازی، ۱۳۸۸، ۴۰).

در این تحلیل، سخن از کیفیت آفرینش است؛ یعنی عقل با استعداد اقبال و ادبار به وجود می‌آید؛ زیرا چه فعل اقبال و ادبار از عقل صادر شود یا نشود، با این رویکرد برای عقل در مقام تکوین استعداد ثانویه (استعداد اقبال و ادبار) ثابت می‌شود. برای این رویکرد دو احتمال قابل طرح است:

الف) اینکه عقل زمانی استعداد اقبال و ادبار را خواهد داشت که علم و قدرت را داشته باشد؛ زیرا این دو عنصر برای تحقق هر فعل اختیاری لازم است و اقبال و ادبار نیز فعل اختیاری است. این احتمال هم با ظهور سازگار است و هم ادامه روایت تأکید می‌کند که عقل مناط تکلیف است و تکلیف بدون اختیار و اراده ممکن نیست (همان، ۴۱).

ب) اینکه قابلیت استعداد اقبال و ادبار امری اختیاری نیست، بلکه امری غیرارادی است و اراده و اختیار در ساحت حیات انسان معنا پیدا می‌کند و تکلیف، معطوف به عقل نیست؛ بلکه متعلق به انسان است؛ یعنی عقل نسبت به امر و نهی الهی تکویناً به گونه‌ای خلق شد که همواره به اوامر الهی اقبال و در برابر نواهی ادبار داشته باشد و در این کار، اراده و علم مدخلیتی ندارد و مدح و ذم به کار رفته در روایت نیز به خاطر فعل اقبال و ادبار نیست؛ بلکه ناظر به جنبه وجودی عقل است و خدا در حقیقت، هستی عقل را مدح می‌کند و هیچ اشاره‌ای به ارزش اخلاقی آنها ندارد. این احتمال قرینه درون‌متنی ندارد و با ظهور سازگار نیست؛ زیرا مدح و ذم در روایت نشان از ارزش اخلاقی دارد و به همین خاطر، عقل را مناط تکلیف قرار می‌دهد که در استمرار همین مدح و ذم است. بنابراین، حتی اگر قائل باشیم که اقبال و ادبار به بعد تکوینی عقل اشاره دارد، لذا باید

۱. اگرچه وی در اینجا عقل را همان نفس ناطقه گرفته است، ولی به ظهور «اقبل فادبر» ضرر نمی‌زند.



طوری ظهور بگیریم که با سیاق روایت بسازد. حاصل اینکه اقبال و ادبار عقل، چه به عنوان فعل اختیاری عقل باشد و چه به عنوان استعداد فعل اختیاری در نظر گرفته شود، علم، قدرت و اراده را برای آن اثبات می‌کند.

۲. تحلیل ماهیت و لوازم استنتاجی عقل

ماهیت عقل به صورت ارتباطی خلق شده و قابلیت ارتباط کلامی یا گزاره‌ای دارد. عبارت «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ» اگر بر زمانمندی بودن خلق عقل دلالت نکند. بر مقارنت و همراهی استنتاج عقل با خلقت آن دلالت دارد؛ زیرا «لَمَّا» بر سر دو جمله «خَلَقَ اللَّهُ» و «اسْتَنْطَقَهُ» آمده است؛ لذا خلقت و استنتاج را در یک ظرف باید دید. یعنی «لَمَّا» بر مقارنت شرط و جزا دلالت خواهد کرد. در این صورت می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم، عقلی که موجودی مخلوق است، پیش از آنکه ویژگی‌ها و صفات دیگری بیابد، از او استنتاج صورت گرفته است. ظهور روایت بیان می‌کند که استنتاج فعلیت دارد و به معنای گفتن و شنیدن است نه اینکه صرفاً قوه نطق باشد. برای تحقق استنتاج لازم است دو طرف گفتگو باهم سخن بگویند یا در قالب دیگری ارتباط بگیرند. سخن گفتن خدا با عقل در عبارت «أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ» و عبارت دیگر ثابت است. سخن گفتن عقل با خدا نیز در روایت زیر 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 ع خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْرُوجٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ... ثُمَّ قَالَ ع أَذِيرُ فَأَذِيرُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ تَكَلَّمْ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا نِدٌّ وَلَا شَبِيهَةٌ وَلَا كُفُوٌ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مِثْلٌ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظَمَتِهِ خَاضِعٌ دَلِيلٌ فَقَالَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ وَلَا أَطْوَعَ لِي مِنْكَ وَلَا أَزْفَعُ مِنْكَ وَلَا أَشْرَفُ مِنْكَ وَلَا أَعَزُّ مِنْكَ بِكَ أُوَاجِدُ وَبِكَ أُعْطِي وَبِكَ أُوحِّدُ وَبِكَ أُعْبَدُ وَبِكَ أُدْعَى وَبِكَ أُتَجَبَى وَبِكَ أُبْتَغَى وَبِكَ أُخَافُ وَبِكَ أُحَدِّزُ وَبِكَ التَّوَابُ وَبِكَ الْعِقَابُ فَخَرَّ الْعَقْلُ عِنْدَ ذَلِكَ سَاجِدًا فَكَانَ فِي سُجُودِهِ أَلْفَ عَامٍ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۴۲۷).

به این ترتیب باید بگوییم ماهیت عقل دارای قوه استنتاج است؛ یعنی ماهیت عقل چیزی است که پذیرای استنتاج است و آن قابلیت را دارد و این‌گونه نیست که قابلیت

استنتاج بعداً به عقل داده شده باشد. استنتاج را دو گونه می‌توان تصور کرد؛ یک‌بار استنتاج در طرف زنده و ذی‌شعور و با اراده رخ دهد و حالت دوم، استنتاج در طرف غیرذی‌شعور است. برای روشن شدن مطلب، باید در ماهیت استنتاج دقت کنیم. استنتاج صرفاً گرفتن نشانه‌ها یا نقل و انتقال آنها نیست؛ مانند دستگاهی که فقط قابلیت دریافت تصاویر را داشته باشد؛ بلکه در استنتاج علم و فهم آنچه دریافت شده نیز وجود دارد. بنابراین، گیرنده در استنتاج باید ویژگی دیگری نیز داشته باشد که نام آن را «کدگشایی» می‌گذاریم. واژه استنتاج نشان‌دهنده آن است که عقل تنها یک کانال ارتباطی نیست که فهم پیام فرستنده و کدگشایی آن خارج از آن و در بعدی دیگر از ابعاد وجودی انسان رخ دهد، بلکه فهم و کدگشایی پیام نیز در درون عقل است. این روایت بیان می‌کند که عقل توانایی کدگشایی و فهم آنچه مخاطب آن قرار گرفته را دارد.

در کدگشایی استنتاجی چند مؤلفه وجود دارد: ۱. مجموعه‌ای از اطلاعات یا معارف؛ ۲. اراده و حیث التفاتی؛ ۳. گزینش و پردازش؛ ۴. امکان پاسخ یا عدم پاسخ که ریشه در قدرت و اراده دارد. اگر هر یک از این مؤلفه‌ها را از عقل بگیریم، دیگر استنتاج معنایی نخواهد داشت. بنابراین، استنتاج نشان می‌دهد که عقل از علم، اراده، حیث التفاتی، توانایی گزینش و پردازش هم برخوردار است. و چون روایت می‌فرماید «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعُقْلَ اسْتَنْطَقَهُ»، پس زمانی که عقل خلق شد، این مؤلفه‌ها را داشته است و به همین جهت هم بلافاصله استنتاج صورت می‌گیرد. اگر عقل از این مؤلفه‌ها در زمان خلقتش بهره‌مند نبود، امکان استنتاج وجود نداشت. به این ترتیب، عقل در ماهیت خود از چند ویژگی برخوردار است. نخست اینکه قدرت استفهام و نطق دارد. دوم علم کدگشایی دارد. سوم اینکه توانایی عمل و فعل در جهت گزینش و پردازش دارد. چهارم از استنتاج دریافت می‌شود که عقل توانایی تحلیل دارد و پنجم آنکه عقل توانایی نشان‌دادن سیگنال دارد؛ یعنی می‌تواند عکس‌العمل نشان دهد. یعنی وقتی خطاب را می‌گیرد، ابتدا یک پدیده معرفتی در عقل رخ می‌دهد، ولی بعد از دریافت در برابر خطاب رفتار متناسب از خود نشان می‌دهد.

ب) ماهیت عقل براساس تحلیل روایات با دلالت صریح

علاوه بر روایاتی که به صورت تحلیلی، شاخصه‌های ماهوی عقل را بیان کرده‌اند، در روایات عالمان آل محمد علیهم‌السلام به مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده عقل و عرضیات عقل نیز به تصریح اشاره شده است. در دو روایت خلقت عقل از نور بیان شده است:

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ خَلَقَ الْعُقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرْتُمْ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلْتُمْ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱).

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 عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِنَّ اللَّهَ عز وجل خَلَقَ الْعَقْلَ
 مِنْ نُورٍ مَخْرُوجٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ
 مُقَرَّبٌ فَجَعَلَ الْعِلْمَ نَفْسَهُ وَالْفَهْمَ رُوحَهُ وَالزُّهْدَ رَأْسَهُ وَالْحَيَاءَ عَيْنِيهِ وَالْحِكْمَةَ
 لِسَانَهُ وَالرَّأْفَةَ هَمَّهُ وَالرَّحْمَةَ قَلْبَهُ (ابن بابويه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۲۷).

باتوجه به این دو روایت، بستر اصلی آفرینش عقل همان نور است که بشر شناختی به آن ندارد. همان گونه که آفرینش انسان از خاک است، آفرینش عقل هم از نور است و نور زیرساخت وجود عقل است؛ ولی تمام وجود عقل نیست، بلکه زمینه‌ای است که با تغییر و تبدیل و ارتقا یا جعل جدید به وجودی به نام عقل تبدیل می‌شود. روایت دوم برخی عناصر دخیل در ماهیت عقل را بیان می‌کند که با افزوده شدن آن به نور یا برجسته‌سازی آنها و اعطای رسالتی ویژه، ماهیت عقل شکل می‌گیرد. خلقت عقل و شکل‌گیری آن، ممکن است به یکی از حالت‌های سه‌گانه رخ دهد؛ نخست اینکه خلقت عقل از نور آغاز شود و به مرور با تغییراتی، جنبه‌های دیگر ماهیت عقل با تبدیل و تطور در همین نور به وجود آید. برای مثال، با تطور خود نور علم مشیت، رأفت و فهم نیز در آن تکون یابد؛ یعنی نور به عنوان زمینه اصلی با توسعه و تطور واجد عناصر دیگر شود نه اینکه این عناصر به نور اضافه شوند. به عبارت دیگر، نور به این عناصر تبدیل گردد و تکثر در خود نور باشد؛ در این صورت، حقیقت عقل چیزی جز نور نخواهد بود. حالت دیگر با انضمام جنبه‌های دیگر عقل به زمینه اصلی قابل تصور است؛ یعنی تبدل و تطوری در نور رخ ندهد، بلکه نور صرفاً جنبه زمینه‌ای داشته باشد و بقیه عناصر در فرایند خلقت به آن افزوده شوند. حالت سوم این است که در مواردی عناصر عقل از تطور نور حاصل شود و در مواردی با افزوده‌ای جدید، عقل شکل بگیرد.

بنابراین لازم است این روایت را در دو مرحله تحلیل کنیم. در مرحله نگاه اجمالی، بدون تفکیک وظایف اعضای عقل را تحلیل می‌کنیم و سپس به طور مفصل، به جایگاه هر یک از اعضا در عقل می‌پردازیم. این روایت علم را نفس عقل، فهم را روح، زهد را سر، حیا را چشم، حکمت را زبان، رأفت را همت و اراده، و رحمت را قلب عقل بیان کرده است. این عناصر شرایط لازم برای تحقق عقل هستند، اما شرط کافی نیستند؛ زیرا در روایات دیگر موارد دیگری نیز ذکر شده است. از این رو، می‌توان این مؤلفه‌ها را جزء ذاتیات عقل در نظر گرفت. مقصود از ذاتیات همان مؤلفه‌هایی است که شرط لازم و کافی برای تحقق یک شیء است. در ادامه، ده صفتی که تقویت‌کننده عقل هستند، شمرده شده‌اند که شامل یقین، ایمان، صدق، سکینه و آرامش، اخلاص، رفق و مدارا، قناعت، تسلیم و شکر

هستند. این ویژگی‌ها را نیز می‌توان عرضیات عقل به شمار آورد. مقصود از عرضیات اموری هستند که برای تحقق شیء نه شرط لازم‌اند و نه شرط کافی، ولی ملازم یک شیء هستند و از آن جدا نمی‌شوند.

باتوجه به اینکه این روایت در قالب یک استعاره مفهومی صادر شده که استعاره «عقل انسان است» را نشان می‌دهد. با تحلیل این استعاره مفهومی، می‌توان به شناخت ماهیت عقل دست یافت. ماهیت ترکیبی انسان از بدن و فرابدن ترکیب شده است. در فرابدن انسان نفس و روح و سایر امور فرابدنی مانند قلب وجود دارند و عناصر بدنی نیز مرکب از سر، چشمان، زبان و مانند آن است. حیات دنیوی انسان بر ترکیب بدن و فرابدن استوار است. بنابراین، نفس انسان یکی از عناصر و مؤلفه‌های وجودی او را تشکیل می‌دهد؛ همان‌طور که روح، قلب و سر چنین‌اند. آنچه را که انسان به آن زنده است و کارکردهای حیاتی نظیر معرفت و احساسات خویش را با وجود آنها به نمایش می‌گذارد، در این روایت به «علم» نسبت داده شده‌اند تا نشانگر ذاتیات عقل باشند. به این ترتیب می‌توانیم معتقد شویم که علم، فهم، زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت ذاتیات عقل را تشکیل می‌دهند. یعنی عقل ماهیتی مرکب از این عناصر است؛ به گونه‌ای که اگر یکی از این عناصر از بین برود، عقل از بین خواهد رفت یا کارکرد اساسی خود را از دست خواهد داد. اگر علم از عقل گرفته شود، مانند این است که نفس را از انسانی بگیریم. در این صورت با جسد و مرده‌ای مواجه خواهیم شد. اگر فهم از عقل گرفته شود، مانند انسانی خواهد بود که روح ندارد و اگر زهد را از عقل بگیریم، مانند انسان بدون سر خواهد شد. اگر حیا از عقل گرفته شود، عقل ابزار بینایی نخواهد داشت و درنهایت اگر رحمت از عقل گرفته شود، انسانی را می‌ماند که قلب ندارد. اگرچه حیا، حکمت و رأفت در کارکرد عقل نقش دارند و نه شاید در حیات آن، اما این استعاره نشان می‌دهد که در صورت فقدان این سه از عقل، آن به مثابه انسانی خواهد بود که کارایی‌های حیاتی خود را یعنی ادراک، اراده و معرفت ندارد؛ چراکه چشم، ابزار ادراک و زبان ابزار ارتباط و همت همان اراده انجام کار است. در این صورت و با نبود این ابزارهای معرفتی و ادراکی انسان به مرده‌ای متحرک می‌ماند؛ زیرا انسانی که قادر به کسب معرفت نباشد، یا هیچ ادراک حسی نداشته باشد و توان اراده کردن نیز از او سلب شده باشد، چیزی جز جسدی نخواهد بود. برای نمونه، در این استعاره حیا درپچه‌ای است که عقل با آن معرفت می‌یابد و اگر حیا نباشد، عقل حسن و قبح را درک نخواهد کرد؛ زیرا استعاره «حیا به چشم عقل» به معنای آن است که ادراک عقل از طریق حیا حاصل می‌شود و همان‌گونه که انسان با چشم می‌بیند، عقل با حیا می‌بیند. یعنی دریافت‌های عقل



از خارج عقل، بدون حیا حاصل نمی‌شود. اگر حیا باشد، عقل حسن و قبح را تشخیص می‌دهد و اگر نباشد، توانایی ادراک حسن و قبح را از دست می‌دهد. همچنین اگر کارکرد عقل را نورا فکندن برای تمییز خوب از بد بدانیم، باید بگوییم این از طریق حیا حاصل خواهد شد؛ یعنی اگر حیا نباشد، عقل نمی‌تواند نورا فکنی کند تا حسن و قبح را تشخیص و تمییز دهد.

بنابراین علم، فهم، زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت عناصر سازنده عقل هستند. باید به این مسئله نیز توجه کنیم که یکی از نگاشت‌هایی که در استعاره مفهومی «عقل انسان است» وجود دارد، این است که انسان از دو بعد بدنی و فرابدنی تشکیل شده است. برخی از اجزای انسان، اجزای بدنی اویند و برخی از ابعاد، فرابدنی انسان. اگر هویت اصلی انسان را بعد فرابدنی آن بدانیم، باید ذاتیات اصلی عقل را همان علم و فهم به شمار آوریم. یا به بیان دیگر، ذاتیات عقل را به دو دسته تقسیم کنیم؛ ذاتیات اولیه و ذاتیات ثانویه. علم و فهم ذاتیات اولیه را تشکیل می‌دهند؛ زیرا در استعاره بیان شده، مربوط به بعد فرابدنی عقل می‌شوند و سایر موارد ذاتیاتی هستند که در این استعاره مربوط به بعد بدنی عقل می‌شوند و همان‌گونه که اجزای بدنی انسان مانند سر و چشم جزء هویت اصلی نیستند، ممکن است جزء هویت اصلی عقل نباشند؛ اگرچه بدون آنها نیز عقل باقی نخواهد ماند؛ یعنی می‌توان ادعا کرد که عقل از یکسری ابعاد ذاتی برخوردار است که برخی از آنها کانونی هستند و برخی دیگر اگرچه جزء ذاتیات عقل محسوب می‌شوند، ولی کانونی نیستند. اما در شناخت عقل ویژگی‌های دیگری نیز وجود دارند. این ویژگی‌ها در همین روایت بیان شده‌اند.

این روایت را با توجه به استعاره‌های مفهومی متعدد به گونه دیگری نیز می‌توان تحلیل کرد و آن، اعتقاد به وجود دو بخش اصلی و فرعی در ماهیت عقل است. همان‌گونه که در انسان بخش اصلی (فرابدن) و بخش فرعی (بدن) وجود دارد، در عقل هم می‌توان همین دوگانگی اصلی - فرعی را مشاهده کرد. در عبارت «فَجَعَلَ الْعِلْمَ نَفْسَهُ وَالْفَهْمَ رُوحَهُ وَ الزُّهْدَ رَأْسَهُ وَالْحَيَاءَ عَيْنِيهِ وَالْحِكْمَةَ لِسَانَهُ وَالرَّأْفَةَ هَمَّهُ وَالرَّحْمَةَ قَلْبَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۲۷)، بخش اصلی عقل، علم و فهم است و بخش فرعی آن زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت. البته شاید رأفت را به راحتی نتوان در بخش فرعی قرار داد؛ چون «هم» به فرابدن نزدیک‌تر است.

بنابراین، عبارت‌های روایت را می‌توان در دو بخش اصلی یا هسته هویت عقل و بخش فرعی تحلیل کرد. طبق تعبیر روایت «جعل العلم نفسه»، علم در بخش اصلی هویت عقل را تشکیل می‌دهد و این تعبیر، جایگاه علم را در ماهیت عقل، همان جایگاه نفس در وجود

انسان نشان می‌دهد و بر این اساس، می‌توان ماهیت عقل را شناخت. اگر علم را در ماهیت عقل به منزله نفس در ماهیت انسان بدانیم، با تحلیل نفس و جایگاهش در وجود انسان می‌توانیم به ماهیت عقل شناخت پیدا کنیم.

نفس انسان در نگاه اولیه از تمام بعد فرابدنی انسان نمایندگی می‌کند؛ نه به این معنا که تمام فرابدن انسان همان نفس باشد، بلکه به این ترتیب که اولاً، حیات انسان به نفس است؛ پس حیات عقل هم به علم خواهد بود؛ یعنی بدون علم، عقل تمام کارایی خود را از دست می‌دهد و به مرده‌ای می‌ماند. البته این مرگ می‌تواند به صورت کلی و یا جزئی رخ دهد؛ یعنی ممکن است کل عقل به خاطر خللی کلی در علم دچار مرگ شود و ممکن است این مرگ در پاره‌ای از هستی عقل رخ بدهد. ثانیاً، نفس در همه‌جای هستی انسان حضور دارد و حضور نفس در وجود انسان هویت‌بخشی می‌کند. بدین معنا که هر جایی از وجود انسان که نفس در آن نباشد، بخش مرده به حساب می‌آید و خارج از هویت انسان لحاظ می‌شود. در تناظر باید گفت که علم از همین جایگاه در هویت‌بخشی عقل برخوردار است. گستره وجودی ماهیت عقل بازبسته وجود علم است. توسعه و تضییق عقل از لحاظ وجودی نیز به علم گره خورده است. اگر بخشی از ماهیت عقل از علم تهی شد، آن بخش جزو عقل نخواهد بود و باید آن را خارج از ماهیت عقل دانست. ثالثاً به همان ترتیبی که جایگاه نفس در هویت انسان یک جایگاه درون ساختاری است، جایگاه علم هم همین حکم را خواهد داشت. در ساختار وجودی انسان، نفس تنها در ساختار درونی انسان نقش دارد و هیچ ارتباطی به بیرون انسان ندارد؛ بلکه ارتباط آن با بیرون وجود انسان از دریچه مبادی دیگری است. لذا می‌توان گفت نقش علم تنها در ساختار درونی عقل بوده و حیات درونی عقل بدان است و رابطه‌اش با بیرون از دریچه مؤلفه‌ها یا عناصر دیگر عقل است. در ساختار درونی عقلف علم با حالت سیالیت بستر ارتباط درونی ایجاد می‌کند، اما در امر مدیریت دخالتی ندارد؛ یعنی حیات‌بخشی علم در عقل تنها و تنها با جریان و نقل و انتقال داشته‌های عقل پیوند برقرار کرده است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، بستر وجودی عقل نور است؛ پس جایگاه حیات‌بخشی علم نباید ما را به خطا بیندازد و سبب شود بستر وجودی عقل را علم بدانیم؛ بلکه باید تأکید کنیم که زمینه اصلی و بستر وجودی عقل همان نور است، ولی برای اینکه نور به عقل تبدیل شود، افزوده‌هایی نیاز دارد که یکی از این افزوده‌ها علم است و این علم، نقش حیات‌بخشی را در بین تمام افزوده‌ها برعهده دارد. ولی علم در بخش فرعی و بعد ارتباطی عقل با سایر اشیا کارکردی ندارد و یا کارکردی اصلی در این ابعاد ندارد.





در بخش اصلی عقل علاوه بر علم، فهم هم وجود دارد که هم تراز علم قرار گرفته است. گستره وجودی و جایگاه فهم در ساختار وجودی عقل در چهار بعد تصویر می‌شود. نخست اینکه حیات بخشی به بخش اصلی عقل؛ یعنی صرف وجود علم برای حیات بخش اصلی عقل کافی نیست، بلکه علم با فهم همراه هم بخش اصلی را حیات می‌دهند. همان‌گونه که نفس و روح با هم به بعد فرابدنی انسان حیات می‌بخشند، باید به تفاوت حیات بخشی فهم با نفس نیز اشاره کنیم. حیات بخشی نفس به رسوخ و حضور در تمام هستی عقل است، اما حیات بخشی فهم بدون رسوخ در ابعاد وجودی عقل رخ می‌دهد و حضور آن، تنها با ارتباط است و این ارتباط در حد «معیت» است. یعنی در حیات عقل علاوه بر رسوخ و حضور علم، به معیت فهم هم نیاز داریم. دوم اینکه فهم به بخش فرعی نیز حیات می‌دهد و بدون فهم، بخش فرعی کارکردی ندارد؛ همان‌گونه که حیات بدن به روح است. سوم اینکه فهم، بین بخش اصلی و فرعی عقل ارتباط برقرار می‌کند. به همان ترتیبی که روح انسان این کار را انجام می‌دهد، تعاملات بین بعد فرابدنی و بدنی به کمک روح است. چهارم اینکه در نهایت، فهم در نتیجه ارتباطی بین عقل و موجودات پیرامون آن است که با وساطت ارتباط رخ می‌دهد. همان‌طور که روح انسان علاوه بر کارکرد هویتی در درون انسان با بیرون نیز ارتباط می‌گیرد و می‌تواند از بدن انسان فاصله گرفته و با محیط پیرامون مرتبط و متصل شود، در عقل نیز وظیفه ارتباط برعهده فهم است. طبیعی است که در این ارتباط نور نیز وظیفه ویژه خود را دارد. یعنی نور عقل از طرف عقل بر گزاره‌های درون قلب می‌تابد و بدین‌سان در نتیجه فهم گشوده شده و انسان می‌فهمد همان‌گونه که در روایت «فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْجِيدَ...» بیان می‌شود که در فرایند فهم قلب، عقل و نور دخیل است. فهم امری است که علاوه بر ساختار درونی عقل در ساختار بیرونی آن هم دخیل است؛ البته ارتباط آن در ساختار بیرونی با قلب و نور است.

عناصر بخش ماهیت عقل با عبارت «وَالرُّهُدَ رَأْسُهُ وَالْحَيَاءَ عَيْنِيهِ وَالْحِكْمَةَ لِسَانُهُ وَ الرَّأْفَةَ هَمُّهُ وَالرَّحْمَةَ قَلْبُهُ» بیان شده است؛ همان‌گونه که بدن انسان نسبت به فرابدن آن محسوس‌تر و قابل تجربه‌تر است و شناخت اولیه انسان از طریق مواجهه با آنهاست، شناخت عقل نیز همین‌گونه است و مواجهه اولیه در شناخت عقل با بخش فرعی عقل است، ولی باید توجه داشت همان‌طور که تمام اعضای بدنی انسان در مواجهه و محسوس‌بودن در یک تراز نیست، بلکه برخی بروز و نمود بیشتری دارد و مواجهه اولیه در شناخت انسان، غالباً با آنهاست. مثلاً در شناخت انسان سر، چشم و زبان از اعضای ظاهری و قلب از اعضای درونی مهم هستند و دست و پا یا مو اهمیت چندانی ندارند؛

هرچند ملموس تر و حسی تر باشند؛ همین طور در شناخت اولیه عقل نیز برخی عناصر نمود و بروز بیشتری دارند. در این روایت زهد به مثابه سر، حیا به مثابه چشم و حکمت به مثابه زبان معرفی شده است.

جایگاه سر و قلب در انسان حیاتی است و با فقدان آنها، انسان حیات خود را از دست می‌دهد. در عقل نیز زهد یا رحمت بخش فرعی نمود خارجی و ملموس تری دارند نه به این معنا که شناخت آنها برای انسان راحت تر است، بلکه به این معناست که مواجهه اولیه در شناخت عقل این عناصر نمود دارند. می‌توان گفت این سه مورد با اینکه در هویت عقل هستند، ولی نسبت به جنبه‌های دیگر بخش فرعی ملموس ترند. ویژگی بخش فرعی برجستگی اخلاق، عواطف و امیال در آن است؛ البته خروجی آن که از طریق لسان است، معرفتی است که با تعبیر «الحکمة لسانه» بیان شده است. بخش فرعی خودش قابل تقسیم به چند لایه است؛ اولین لایه بروز و نمود اصلی این بخش است که با تعبیر «الزهد رأسه» بیان شده است. در این لایه، نگاه به کارکرد نیست، بلکه نگاه به جایگاه اعضاست؛ سر بالاترین عضو بدن، نمود اصلی و حیات بخش انسان است که در صورت بریده شدن یا ضربه خوردن حیات از انسان سلب می‌شود. علاوه بر این موارد، سر برای انسان جایگاه ورودی و خروجی اصلی را در باب معرفت دارد؛ یعنی چشم، گوش و زبان در سر به عنوان نمود اصلی است. جایگاه زهد در عقل، همان جایگاه سر در انسان است؛ یعنی خود زهد بخشی از وجود انسان است و در بخش فرعی، اولاً مهم ترین عضو است. ثانیاً نمود اصلی است. ثالثاً در صورت لطمه خوردن زهد، کلیت عقل لطمه می‌خورد و در صورت صدمه کلی عقل، کارکردش را از دست می‌دهد. این عضو زمینه ورودی و خروجی عقل نیز هست که لایه دوم بخش فرعی است. این لایه، بخش ورودی عقل است. حیا به عنوان ورودی عقل و به مثابه چشم انسان بیان شده است؛ چشم یکی از مبادی ورودی ادراک انسان است. حیا در بعد اصلی عقل این جایگاه را دارد. حیا تنها به عنوان یک ورودی برای عقل عمل می‌کند؛ اگر آن را از مصادیق موضوعات اخلاقی بدانیم، پس ورودی ادراکی عقل از دریچه اخلاق است که بارزترین نماینده آن حیاست. حیا در دو موطن با عقل مرتبط یکبار به عنوان لازمه عقل و عنصری مستقل از عقل که از عقل جدا نمی‌شود و موطن دوم، عضوی از عقل است که در جایگاه مبدئی معرفتی برای معارف جدید عمل می‌کند و در صورت لطمه دیدن آن، ورودی عقل مسدود می‌شود. عقل هستی خودش را دارد و ماهیت و حیات خودش را دارد؛ ولی یکی از مبادی مهم معرفتی خودش را از دست داده است. کانال معرفت کسبی عقل به اخلاق گره خورده است. باید توجه داشت که همه



معارف عقل از دریچه حیا نیست، بلکه معارف کسبی عقل از این دریچه است. معارف اعطایی عقل نیازمند این دریچه نبوده و در بخش اصلی عقل زمینه اصلی هستی عقل اند.

لایه سوم در بخش فرعی، بخش پردازش و تصمیم‌گیری و عواطف است که با تعبیر «الرَّأْفَةُ هَمَّةٌ وَالرَّحْمَةُ قَلْبُهُ» بیان شده است. این بخش از دو هسته هم‌تراز تشکیل شده؛ رأفت و رحمت که یکی نماینده تصمیم و دیگری نماینده پردازش اطلاعات و عواطف است. براساس تعبیر «الرَّأْفَةُ هَمَّةٌ» در روایت، رأفت اراده عقل دانسته شده است؛ یعنی کارکردهای عقل در همه زمینه‌ها - چه معرفتی و چه غیرمعرفتی - براساس رأفت شکل می‌گیرد؛ لذا می‌توان گفت حسن و قبحی که عقل می‌فهمد و براساس آن فعل متناسب را اختیار می‌کند، بر پایه رأفت صورت می‌گیرد. در کتب لغت «هم» به معنای عزم بر انجام عمل معنا شده است: «هَمٌّ بِالشَّيْءِ يَهْمُّ هَمًّا، إِذَا عَزَمَ عَلَيْهِ أَوْ حَدَّثَتْ بِهِ نَفْسَهُ.» (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۱: ۱۷۰) «أَنَّ الْهَمَّ آخِرُ الْعَزِيمَةِ عِنْدَ مَوَاقِعَةِ الْفِعْلِ.» (عسکری، ۱۴۰۰، ۱۲۰) چه هم بر چیزی، عزم بر انجام کاری باشد یا حدیث نفس در انجام کاری یا آخرین عزم قبل از وقوع فعل باشد، در این روایت استعاره از رأفت قرار گرفته است و این به معنای آن است که رأفت در کارکرد عقل در آخرین مرحله، پیش از فعل یا هنگام عزم بر فعل تأثیرگذار است. رأفت در ذات عقل است و اقدام به فعل متوقف بر آن به عنوان جزء اخیر، علت فعل می‌باشد. می‌توان ادعا کرد، اینکه اهتمام عقل همان رأفت عقل است، به این معناست که عقل به جنبه‌هایی که در آن‌ها رأفت نیست میل، اراده و عزم ندارد؛ یعنی در مقام عمل کاری خلاف رأفت انجام نمی‌دهد. البته می‌تواند انجام دهد؛ اما اینکه رأفت عزم و هم عقل نامیده شده است، یعنی عقل می‌تواند خلاف رأفت عمل کند؛ اما در مقام اراده و عزم، جز رأفت نمی‌کند. این نفی‌کننده اختیار از عقل نیست؛ زیرا مشیت و اختیار مبدأ عقل است و عقل در مقام عمل از طرف خداوند مدح شده است. مدح خداوند به فعل عقل تعلق می‌گیرد و به همین دلیل، باید عقل را فاعل مختار در نظر بگیریم؛ زیرا همان‌گونه که جهل به دلیل فعلش مذمت می‌شود، عقل نیز به جهت فعلش ممدوح است. یکی دیگر از مهم‌ترین ویژگی‌های لایه سوم در بخش فرعی، وجود رحمت در آن است که به منزله قلب در انسان لحاظ شده است. همان‌گونه که قلب خون را به تمام بدن می‌رساند و بدن را زنده نگه می‌دارد، رحمت به عنوان عضوی در بخش فرعی، علم را به همه‌جا می‌رساند و ساری و جاری می‌کند تا عقل در این بخش حیات داشته باشد. خود رحمت در همه‌جای عقل حضور ندارد، ولی این رحمت است که علم را به همه‌جا می‌رساند. لایه چهارم در بخش فرعی عقل، خروجی آن است که با تعبیر «الْحِكْمَةُ لِسَانُهُ» آمده است. حکمت بخشی از عقل است که به مثابه زبان برای انسان عمل می‌کند و تولیدات معرفتی عقل را بعد از

دریافت و پردازش و تصمیم به منصفه عمل می‌رساند.

صفات عارضی عقل

در ادامه روایت قبل، مفاهیمی به عنوان نیروهای تقویت‌کننده عقل معرفی شده‌اند که آنها را می‌توان اعراض عقل یا ویژگی‌های عارضی عقل به شمار آورد:

ثُمَّ حَسَّاهُ وَ قَوَّاهُ بِعَشْرَةِ أَشْيَاءَ بِالْيَقِينِ وَ الْإِيمَانِ وَ الصِّدْقِ وَ السَّكِينَةِ وَ الْإِحْلَاصِ وَ الرِّفْقِ وَ الْعَطِيَّةِ وَ الْقُنُوعِ وَ التَّنْزِيلِ وَ الشُّكْرِ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ۵۴۲).

براساس آنچه در این روایت آمده است، عقل صفات ده‌گانه‌ای دارد که نمی‌توان آنها را جزء ذاتیات عقل محسوب کرد. این ده صفت عبارتند از: یقین، ایمان، صدق، سکینه، اخلاص، رفق، عطیه و بخشش، قناعت، تسلیم و شکر. این ده ویژگی برای عقل را نمی‌توان جزء ذاتیات عقل به شمار آورد؛ زیرا روایت با عبارت «ثُمَّ حَسَّاهُ وَ قَوَّاهُ» نشان داده است، پس از آنکه عقل خلق شد و ذاتیاتش را دریافت کرد، سپس به این ویژگی‌ها تقویت شد. برخلاف فراز قبلی روایت که برای صفات علم تا رحمت با بهره‌گیری از استعاره مفهومی، نوعی نقش حیاتی اثبات شده، در بخش دوم و برای صفات ده‌گانه نقش تقویتگری ترسیم شده است؛ یعنی این صفات به گونه‌ای نیستند که اگر از عقل جدا شوند، ماهیت عقل از بین برود. برای نمونه، اگر یقین و ایمان از عقل گرفته شوند، عقل از عقل بودن خود سقوط نخواهد کرد و اگرچه صفات مهمی را از دست خواهد داد، اما از بین نخواهد رفت. آنچه مهم است، این است که براساس این روایت، عقل همگی این صفات را دریافت کرده و دارد و زمانی که این عقل در انسان قرار می‌گیرد، همه این صفات را با خود خواهد داشت. یعنی عقلی که در انسان وجود دارد، با ذاتیات و عرضیاتی که نام بردیم در انسان تحقق می‌یابد. البته باید اشاره کنیم اینکه عقل با این ویژگی‌ها تقویت شده است، به این معنا نیست که انسان این صفات را دارد. پیش‌تر توضیح دادیم که همه انسان‌ها از عقل - کم یا زیاد، کامل یا ناقص - بهره دارند. حال اگر عقل با تمامی این ویژگی‌ها در انسان باشد، آیا به معنای آن است که انسان‌ها نیز یقین، ایمان، صدق و... را دارند؟ به نظر می‌رسد صفاتی که برای عقل گفته شده، صفات خود عقل به عنوان یک موجود مستقل است و این‌گونه نیست که این صفات نیز در پرتو عقولی که در انسان‌ها واقع می‌شوند نیز حضور داشته باشند. احتمال دیگر این است که اگر عقل در انسانی به صورت کامل قرار بگیرد - چنان‌که براساس روایات در انبیا تکمیل می‌شود - شاید بتوان حضور این صفات را از جانب عقل در نبی یا وصی مشاهده کرد؛ اما در مورد سایر انسان‌ها، حضور این صفات به تبع میزان و



پرتو عقلانی باشد که در آن انسان تجلی می‌کند. البته این امکان نیز وجود دارد که این صفات چه ذاتی باشند و چه عرضی، تعلق به خود عقل به عنوان یک موجود مستقل داشته باشند. یعنی عقل به عنوان موجودی مستقل از انسان از این صفات برخوردار است؛ اما زمانی که عقل به انسان اتصال می‌یابد، صفات عرضی خود را به انسان منتقل نمی‌کند و فقط کارایی‌هایی در انسان ایجاد می‌کند. احتمال دیگری که می‌توان در اینجا مطرح کرد، این است که اگرچه عقل در همه انسان‌ها وجود دارد، اما به دلیل اینکه رقیب آن یعنی جهل نیز در برخی وجود و غلبه دارد، عقل به قدری ضعیف می‌شود که ما آن را هیچ می‌انگاریم و گویی هیچ بهره‌ای از عقل در آنها نیست.

نتیجه‌گیری

۱. بخش «اقبل فاقبل» و «ادبر فادبر» متواتر لفظی است و تحلیل این بخش از روایت براساس یک تحلیل، اقبال و ادبار ناظر به عالم تکوین است و خدا برای عقل استعداد اقبال و ادبار را می‌دهد. این استعداد همان صلاحیت تکلیف است که با قدرت، اراده و علم تحقق می‌یابد. پس علم و قدرت از جنبه‌های وجودی عقل است. در تحلیل مبتنی بر ظهور اقبال و ادبار برای عقل، اموری مثل قدرت، علم، اراده و حرکت اثبات می‌شوند.

۲. سرشت عقل به گونه‌ای است که ماهیت ارتباطی دارد و خدا تمام آنچه را برای ارتباط دیگران لازم است، در عقل قرار داده است. این ابزار شامل ابزار گیرنده، فرستنده، کدگذار و کدگشا است. عقل صرفاً یک دستگاه ارتباطی نیست، بلکه هنگام ارتباط، سیگنال مناسب هم از خود نشان می‌دهد که این عکس‌العمل برخاسته از قدرت و اراده اوست.

۳. عقل از میان موجودات روحانی اولین مخلوق است که از نور آفریده شده است؛ یعنی نور مخزون مکنون ماده اولیه و مبدأ خلقت عقل است. در عرش الهی بر نور مخزون امور دیگری افزوده می‌شود تا هویت عقل کامل شود. این افزوده‌ها عبارتند از: علم، فهم، زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت. بخش اصلی را علم و فهم و بخش فرعی آن را زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت تشکیل می‌دهند. البته رأفت می‌تواند در بخش اصلی قرار گیرد.

۴. بخش فرعی عقل دارای سه لایه است؛ اولین لایه در قالب تعبیر «الزهد رأسه» بیان شده است. در این لایه نگاه به کارکرد نیست، بلکه نگاه به جایگاه اعضاست. همان‌گونه که سر در بین اعضای بدن، بالاترین عضو آن، نمود اصلی و حیات بخش انسان است و

در صورت بریده شدن یا ضربه خوردن حیات از انسان سلب می شود و جایگاه ورودی (چشم و گوش) و خروجی (زبان) اصلی را در باب معرفت دارد، جایگاه زهد در عقل، همان جایگاه سر در انسان است. یعنی خود زهد بخشی از وجود انسان است و در بخش فرعی هم مهم ترین عضو است که در صورت لطمه خوردن به آن، کلیت عقل لطمه می خورد و هم زمینه ورودی و خروجی عقل است. لایه دوم در بخش فرعی، لایه ورودی و خروجی عقل است. حیا به عنوان ورودی عقل و به مثابه چشم انسان بیان شده است و حکمت ابزار انتقال پیام است. یعنی عقل ابزار گیرنده و فرستنده پیام را دارد. لایه سوم در بخش فرعی، بخش پردازش و تصمیم گیری و عواطف است که با تعبیر «الرَّأْفَةُ هَمَّةٌ وَالرَّحْمَةُ قَلْبُهُ» بیان شده است. این بخش از دو هسته هم تراز شکل گرفته، رأفت و رحمت که یکی نماینده تصمیم و دیگری نماینده پردازش اطلاعات و عواطف است.

۵. بعد از تعیین وجودی عقل و تحقق کامل آن، خداوند ده صفت عارضی به عقل عطا می کند که عبارتند از: یقین، ایمان، صدق، سکینه، اخلاص، رفق، عطیه و بخشش، قناعت، تسلیم و شکر. این ده صفت جزو عوارض و احوال عقل اند و نباید آن را مثل جنود عقل بیرون آن تصور کرد.

فهرست منابع

۱. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره: دارالکتب.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داورى، چاپ اول.
۳. _____ (۱۳۶۲ش)، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول.
۴. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
۵. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۶. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.



۹. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۷۱ش)، الجوهر النضید، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ پنجم.
۱۰. الشریف المرتضی (۱۴۱۱ق)، الذخیرة فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. شریف شیرازی، محمدهادی بن معین‌الدین محمد (۱۴۳۰ق/۱۳۸۸ش)، الكشف الوافی فی شرح أصول الکافی، تحقیق و تصحیح علی فاضلی، قم: دارالحديث.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱ش)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. _____ (۱۳۶۸ش)، شرح الاشارات و التنبیہات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم.
۱۶. _____ (۱۴۱۴ق)، الأمالی، تحقیق و تصحیح مؤسسه البعثة، قم: دارالثقافة، چاپ اول.
۱۷. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الأفاق الجديدة، چاپ اول.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۱۹. فیض اخلاقی، محمدحسن (۱۳۹۸ش)، «تبارشناسی و بررسی حدیث گفتگوی خداوند با عقل (أَقْبَلِ فَأَقْبَلِ)»، مجله حدیث اندیشه، شماره پیاپی ۲۸، ص ۵-۳۷.
۲۰. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبد الجبار بن احمد، (۱۹۶۲-۱۹۶۵م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصرية.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی محمد تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.