



فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاق‌پژوهی

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

شعیان نصرتی* | محمد رکّمی**

doi: 10.22034/ethics.2024.50974.1618

چکیده

عقل از مخلوقات روحانی خدا به صورت موجودی مستقل خلق شده و به انسان هبشه است. عقل پیش از تعلق به وجود انسان، کارکردهایی دارد. این نوشتار به کارکردهای عقل در حوزه اخلاق می‌پردازد تا روش‌شدن 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» رُخ می‌دهد. توانایی زبانی و استلطاقی عقل بکی 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 روحانیین را می‌تواند داشته باشد که اموری مثل «إقبال، أدبار، سجده، تکلم و دعا» از امور مُصرح در قرآن کریم است.

کلیدواژه‌ها

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

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

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

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

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

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 بر جسته 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 می‌باید و از میان دوریکرد اصلی «عقل‌گرایی و نص‌گرایی» به نص‌گرایی متمایل است و بر اساس روش اجتهادی به استباط می‌پردازد، از این‌رو، عدم اقبال نوشته حاضر به تأثیلات موجود در شروح گذشتگان، به روش پژوهش بازمی‌گردد.



۶

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 دققت 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 مقابله 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، ق. ۱، ص. ۱۵۹) و گاه در نگاهی دیگر به کارکرد عقل نگریسته‌اند و نوعی منع، حبس و بازدارندگی در آن می‌بینند. آنها برای توضیح مراد خود از چند مثال کمک می‌کیرند؛ مانند «عقلتُ البعير عقالاً: شدلت يده

بالعقل؛ ای الرباط؛ یعنی دست شتر را با عقال (ریسمان) بستم». گاهی عقل را حالتی عارض شده برای فرد عاقل می دانند؛ مانند آنچه در العین آمده که «عقل المعتوه و نحوه والصبي؛ اذا ادرك وزكا؛ مدهوش و ماند آن وبجه عاقل شد، یعنی هنگامی که او درک کند و باهوش شود» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق ۱، ص ۱۵۹). گاهی برای توضیح عقل از واژه دیگری کمک می گیرند 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 می شود، دارای عقل نیز خواهد بود. به همین جهت، در بیان عقل می گوید که به دیوانه و بجه زمانی عاقل گفته می شود که واجد ادراک و زکاوت باشد. از این رو، خلیل فراهیدی عقل را به معنای «درک» نمی گیرد، بلکه می گوید: «عقل المعتوه... اذا ادرك». معانی «تجارب، توفیق، پرداخت دیه هشیاری» (نک: ازهri، ۱۴۲۱، ق ۱، ص ۱۵۸-۱۶۰) نیز برای عقل ذکر شده است.



عقل در دیدگاه متکلمانی مثل قاضی عبد الجبار معتزلی (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۱۹۶۲-۱۹۶۳)، سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ق ۱۲۱-۱۲۲، ص ۳۷۵-۳۷۶) و متکلمان اشعری همچون سیف الدین آمدی (آمدی، ۱۴۲۳، ق ۱، ص ۱۲۹-۱۳۴)، عبارت است از مجموعه علمی که برای مکلف حاصل می شود. مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، عقل را نور دانسته و مهمترین کارکرد آن را درک حُسن و قُبح افعال معرفی کرده است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۶۹). مرحوم ملکی میانجی نیز عقل را نوری تعریف کرده است که به روح انسان اعطای می شود (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 تعلقی به بدن و ماده ندارد (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۸؛ علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۵) این عقل را عقل اول نیز می نامند که از آن نه عقل دیگر صادر می شود که دهمین آنها عقل فعال 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،

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؛ به‌گونه‌ای 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 صحیح السند شمرده می‌شود.

عن أبي جعفر (ع) قال: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعُقْلَ اسْتَطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقِلْ فَأَقِلَّ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَبْرِ فَأَبْرَرَ ثُمَّ قَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا حَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمْرُ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ (کلینی ۱۴۰۷ ق. ج ۱۰، ص ۱۰).

طبق تعبیر «وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ 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 بهره‌همه به یک اندازه نیست.

در روایت «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعُقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيَّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ» (کلینی ۱۴۰۷ ق. ج ۲۱، ص ۲۰-۲۱) 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) سُيَّلَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالَهُ الْعُقْلَ قَالَ خَلْقُهُ مَلَكٌ» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸).

در دور روایت زیر بخشی از وجود نورانی عقل به تصویر کشده شده است.

أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلَيِّ عَنْ أَبِيهِ عَلَيِّ بْنِ الْحُسَنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَنِ بْنِ عَلَيِّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعُقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْرُونٍ مَكْنُونٍ فِي سَاقِ عَلِمِهِ الَّتِي لَمْ يَظْلِمْ عَلَيْهِ نَبِيٌّ مُؤَسِّلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۳، ق ۳۱۳؛ طوسي، ۱۴۱۴، ق، ص ۵۴۲).

وَقَالَ (ع) خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعُقْلَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالثُّورَ وَالْمَشِيَّةِ بِالْأَمْرِ فَجَعَلَهُ قَائِمًا بِالْعِلْمِ دَائِمًا فِي الْمَلَكُوتِ (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ق، ص ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ق، 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 به روشنی 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 السَّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَا لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعُقْلَ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرْ تُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَاقْبَلَ وَعَزَّتِي وَجَلَّتِي مَا خَلَقْتُ حَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ إِيَّاكَ آمُرْ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَإِيَّاكَ أُثْبُ وَإِيَّاكَ أَعَاقِبْ (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۲).



۹

کارکردی عقل پیش از توان انسانی

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 بلا فاصله به اوامر او بدون هیچ چون 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 روش‌تر، عقل خداوند را تها با این عنوان که وجود دارد یا موجود است نشناخته، 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 ادب امر را نیز می‌دانسته و تمایز آنها را نیز به روشنی یافته بوده و به محتوای آنها عمل کرده است، یعنی تقابل اقبال و ادب امر را نیز به جا 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 این گونه 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 الْعُقْلَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَسْيَاءٍ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالسُّورِ وَالْمَشِيَّةِ
 بِالْأَمْرِ فَجَعَلَهُ قَائِمًا بِالْعِلْمِ دَائِمًا فِي الْمَلَكُوتِ (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۴؛ مجلسی،
 ۹۸ق، ج ۱، ص ۱۴۰۳).

این بسیار طبیعی است موجودی که علم بعده از ابعاد وجودی او باشد، دست کم نسبت به بسیاری از موضوعات علم ذاتی داشته باشد. این که علم خمیر مایه اصلی عقل است، به معنای آن خواهد بود که عقل از علم ذاتی بهره مند است. اینکه قلمرو شناخت های عقل تا کجاست از این روایات چندان مشخص نیست، اما مصاديقی که در احادیث بالا به عنوان شناخت های ذاتی عقل بیان شد، دست کم نشان می دهد که مصاديق مشابه این موضوعات نیز در حیطه شناخت های عقل قرار می گیرند، یعنی خداشناسی و به ویژه صفات الهی، خودشناسی به عنوان مخلوق خداوند، شناخت های زبانی مثل امر و مفهوم آن، ریشه و ماده افعال نظری اقبال و ادب از سنت شناخت های ذاتی عقل دارند. البته، با توجه به این که علم از ذاتیات عقل دانسته شده و ماهیت عقل را تشکیل می دهد می توان تصور کرد که شناخت های ذاتی عقل بسیار گسترده اند و از موارد یادشده فراتر می روند و در مصاديق متعدد، متنوع و متفاوتی استقرار می یابند.

در کارکرد استلطاقی عقل بحث خواهیم کرد که فضای تخاطب بین خدا و عقل وجود داشته است و تخاطب لوازمی را می طلب تخاطب زمانی اتفاق می افتد که گیرنده و فرستنده در اموری با هم اشتراک داشته باشند.

۱. پنجه 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 نمی دهد. حال سخن این است این پیام مشترک که بین خدا و عقل رد و بدل می شود در ذات عقل بوده یا به عقل عطا شده است. طبیعتاً لازم است علم به پیام و نشانه ها پیش از تخاطب باشد، در غیر این صورت، تخاطب رخ نمی دهد. پس در مورد عقل هم همین نکته صدق می کند و عقل الزاماً باید پیش از تخاطب، وجود و عالم به پیامها و کُدھا باشد. از طرف دیگر، فضای روایت این گونه نشان می دهد که خلقت و تخاطب بدون فاصله رخ داده است، پس موارد موردنیاز 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 نشانه ها 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 مصدق و یا چند گزاره نیست، بلکه امری فراتر است و اینجا سخن از استطاق 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 زیشی و توسعه‌ای است و فردی که توان تخاطب دارد می‌تواند کدها و نشانه‌هارا را توسعه دهد. بررسی ماهیت عقل ما را با واقعیتی روبرو 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 انسانی نیز حکایت دارد.

حاصل این که 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 قُبح 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 «أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمْرُ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰) اشاره کرده است. «إِيَّاكَ» و «إِيَّاكَ» 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 تورا 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 أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرَ فَأَدْبَرَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰). بنابراین، اگر مراد از حُسن و قُبح 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 نامنها در عقل اعتقاد دارند که اگر مسئله ادراک شده 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 سیزواری این دیدگاه را در معنای عقل عملی و نظری داشته‌اند (ملا‌هادی سیزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۱).

به این ترتیب آنچه در اینجا، یعنی در ساحت استقلالی عقل از این بخش روایت (قالَ لَهُ أَقِيلُ فَأَقِيلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدِيرُ فَأَدِيرُ) به دست می‌آید، سه یافته مهم است: ۱) عقل پس از آن لحظه‌ای که آفریده شد، امر خداوند را درک کرده است؛ ۲) وجوب تعیت از اوامر الهی را نیز دریافت‌هه؛ ۳) بر مقتضای این امر، اطاعت عملی داشته است. بنابراین، عقل در خلقت مستقل خویش مانند دیگر مخلوقات ذی شعور 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 (فَأَقِيلَ وَفَأَدِيرُ). 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 استبطاط شود؛ زیرا ممکن است شأن عقل تنها دریافت یا فهم امور حَسن و قَبْح باشد و «حُکْم 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 تعبیر و سپس ادراک‌کننده آنهاست. در سطح دیگر، حُسن و قُبْح امور را در فضای بیرون از زبان و با تحلیل واستنتاج 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 تعابیر 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 وزای این قرارداد را درک نمی‌کند. برای مثال، وقتی عقل با عبارت «ا قبل» یا «ا بیرون» 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 قُبح واقعی بودن آن یا کشف اعتباری آن نیست، یعنی عقل، نه واقعی بودن حُسن و قبح، نه اعتباری بودن آن را درک می‌کند، بلکه از یک نشانه پسی 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 قُبح تحلیل پایه برگردد.

درک حُسن و قُبح تحلیل پایه

عقل خطاب «ا قبل و ا بیرون» 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 «ا قبل و ا بیرون» را توجیه کند، این گونه 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 همین‌رو، بر اساس فعل اختیاری خود تحسین می‌شود. این ادراک ممکن است همراه با درک دیگری مثل «ادراک شأن اخلاقی در خدا و جوب شُکر منعم، لزوم گُونش در برابر موجود با عظمت» بازگردد. در این فرض، عقل از لحاظ گرایش درونی خشی فرض شده است».

درک استنطاقی عقل

ماهیت عقل به صورت ارتباطی خلق شده و قابلیت ارتباط کلامی یا گزاره‌ای دارد. روایت می‌توانست از مفاهیم دیگری غیر از «استنطاق» مانند «استفهمه» یا «علمه» نیز استفاده کند. پس تعمد بر استفاده از واژه «استنطاق» دلیلی داشته است. استنطاق از باب استفعال است و معنای اصلی باب استفعال، طلب فعل است. بنابراین، استنطاق 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 جَعْفَرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ
مُحَمَّدٍ بْنِ عَلَيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلَيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلَيٍّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ
الْمُؤْمِنِينَ عَلَيٍّ بْنِ أَبِيهِ طَالِبٍ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ
مِنْ نُورٍ مَخْرُونٌ مَكُوْنُونٌ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ
... ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ أَذْبَرْ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ ثُمَّ قَالَ لَهُ تَكَلَّمْ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ
الَّذِي لَيْسَ لَهُ صِدْرٌ وَلَا بَدْرٌ وَلَا شَيْءٌ وَلَا كُفُوْ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مُشْلُ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ
لِعَظَمَتِهِ خَاصِّعَ ذَلِيلٍ فَقَالَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَعَزَّزَتِي وَجَلَّلَتِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا
أَحْسَنَ مِنْكَ وَلَا أَطْوَعَ لِي مِنْكَ وَلَا أَرْفَعَ مِنْكَ وَلَا أَشْرَفَ مِنْكَ وَلَا أَعْزَزَ مِنْكَ بِكَ
أُوْاْخِذُ وَبِكَ أُعْطِي وَبِكَ أُوْحَدُ وَبِكَ أُعْبُدُ وَبِكَ أُدْعَى وَبِكَ أُرْتَجَى وَبِكَ أُبَغْشَى وَبِكَ
أَخَافُ وَبِكَ أَحْذَرُ وَبِكَ الشَّوَّابُ وَبِكَ الْعِقَابُ فَخَرَّ الْعُقْلُ عِنْدَ ذَلِكَ سَاحِدًا فَكَانَ فِي
سُجُودِهِ أَلْفَ عَامٍ (بن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷).

استنطاق 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 «استنطاق» 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 قبلًا به صورت ماهوی یا عارضی قابلیت در طرف دوم باشد تا طرف اول بتواند استنطاق کند. برای نمونه، خداوند این توانایی را دارد که تمام اشیاء را به نطق در آورد. طبق آیه «انطقنا اللَّهُ الَّذِي انطق كُلَّ شَيْءٍ» (سوره نحل، آیه ۲۱) خدا تمام اشیاء را به نطق در می‌آورد.

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



قرینهٔ متى وجود دارد که نشان‌دهنده وجود قابلیت در عقل به هنگام استطاق است.

قرینهٔ اول، استفاده در باب استفعال است. در متن روایت، تعبیر «استطقه» 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 با در زمانی پیش از سخن گفتن باشد، اما در تعبیر «استطقه» 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. قرینهٔ دوم استفاده از تعبیر «لما» در متن است تا نشان دهد استطاق بدون فاصله از خلقت بوده و این نشان‌دهنده آن است که این ویژگی، ذاتی عقل است.

به این ترتیب باید بگوییم عقل ذاتاً توانایی استطاق دارد، یعنی ماهیت عقل چیزی است که پذیرای استطاق است و این گونه نیست که قابلیت استطاق بعداً به عقل داده شده باشد. همان

گونه که اشاره شد، در نگاه نشانه‌شناسی استطاق دو طرف دارد: گیرنده و فرستنده. بنابراین، مهم این است که عقل از قابلیتی برخوردار است که می‌تواند با دیگری ارتباط بقرار کند. نکتهٔ دیگری که لازم است بدان اشاره شود این است که ممکن است «استطاق» را دو گونه تصور کرد یکبار استطاق در طرف زنده و ذی شعور و با اراده رخ دهد و حالت دوم استطاق در طرف غیر ذی

شعور است برای روش‌شنیدن مطلب باید در ماهیت استطاق دقت کنیم. استطاق صرفاً گرفتن نشانه‌ها یا نقل و انتقال نشانه‌ها نیست؛ مانند دستگاهی که تنها قابلیت دریافت تصاویر را داشته باشد، بلکه در استطاق، علم و فهم آنچه دریافت شده نیز وجود دارد. بنابراین، گیرنده در استطاق باید ویژگی دیگری نیز داشته باشد که نام آن را «کدگشایی» می‌گذاریم. در فرایند استطاق، فرستنده از گیرنده چیزی را طلب می‌کند و برای انتقال مقصود خود از مجرایی کمک می‌گیرد و در نهایت طرف گیرنده دست به کدگشایی زده و متناسب با پیام عکس العمل نشان می‌دهد. مرحله اصلی استطاق، مرحله آخر است، یعنی برای استطاق باید هستی، طرف گیرنده قابلیت کدگشایی را داشته باشد. پس واژه استطاق 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 استطاق جزء ذات او بوده و متناسب با پیام‌ها در هر ساحتی عکس العمل 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 استطاطق 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 ماهیت اش ندارد. فهم عقل با ذات و ماهیت خودش چندان دور از ذهن نیست. حتی باید اشاره کنیم که نه تنها عقل در فهم بازبسته ماهیت خودش است، بلکه جهل نیز در مقام فهم مانند عقل به چیزی خارج از ماهیت اش نیاز ندارد و مثل عقل در مقام مخاطب واقع شدن توان کدگشایی و فهم را دارد.

یکی دیگر از مواردی که از تحلیل استطاطق درمی‌آید در مقام پاسخ به پرسش از استعمال استطاطق به جای استفهام یا علم روش می‌شود، یعنی ممکن است این سؤال را از خود داشته باشیم که چرا روایت از واژه «استطاطق» 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 استطاطق 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 بوده 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 استطاطقی، اراده و گزینش وجود دارد. امکان پاسخ یا 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 استطاطق معنایی نخواهد داشت. بنابراین، استطاطق نشان می‌دهد که عقل از علم هم برخوردار است و چون روایت می‌فرماید «لما خلق اللہ العقل» پس زمانی که عقل خلق شد، علم داشته است و به همین جهت هم بلافاصله استطاطق صورت می‌گیرد. اگر عقل از علم در زمان خلقش بهره‌مند نبود، امکان استطاطق وجود نداشت.

تا اینجا سخن از قدرت کدگشاپی بود و از کدگذاری کلامی به میان نیامد، اما ظاهر استطاق بیشتر بروز در نقطه پس از کدگشاپی دارد. با توجه به عبارات «ثُمَّ قَالَ لَهُ تَكَلَّمْ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ صِدْرٌ وَ لَا نِدْرٌ وَ لَا شَيْءٌ وَ لَا كُفُوْ وَ لَا عَدِيلٌ وَ لَا مِثْلُ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظَمَتِهِ حَاضِعٌ ذَلِيلٌ» که در متن روایت دوم آمده است، می‌توان گفت توانایی عقل در استطاق تها کدگشاپی نبوده، توانایی کدگذاری نیز دارد. در ارتباط گزاره‌ای به جز کدگشاپی 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 استطاق وجود ندارد اگرچه 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 «استطاقه» باید بگوییم که این علم شهردی نیست.

به این ترتیب، عقل در ماهیت خود از چند ویژگی برخوردار است. (۱) قدرت استفهمان و نطق دارد؛ (۲) علم کدگشاپی دارد؛ (۳) توانایی عمل و فعل دارد؛ (۴) چهارم اینکه از استطاق 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 عکس العمل نشان دهد، یعنی وقتی خطاب را می‌گیرد، پدیده معرفتی در عقل رخ می‌دهد. پس استطاق نشان می‌دهد که مواجهه عقل با خطاب خداوند صرفاً یک انتقال پیام از جایی به جای دیگر نیست، بلکه یک عکس العمل 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 مشیّت 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 عمومي ميل

یکی از مبادی میل، عقل رافت 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 «الرَّأْفَةُ هَمَّهُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۴۲۷) رافت 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، ق. ۱۴۰۰، ص. ۱۲۱-۱۲۰). در کتب لغت، «هم» به معنای عزم بر انجام عمل معنا شده است. هَمَ بالشيء يَهُمُ هَمًا، إذا عزم عليه أو حَدَثَ به نفسه (ابن درید، ۱۹۸۸، م. ۱۷۰، ج. ۱، ص. ۱۷۰) «أَنَّ الْهَمَّ أَخْرُ العِزِيمَةِ عِنْدَ مَوْقِعَةِ الْفَعْلِ» (عسکری، ۱۴۰۰، ق. ۱۲۰، 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 رافت قرار گرفته است و این به معنای آن است که در کارکرد عقل در آخرین مرحله، پیش از فعل یا هنگام عزم بر فعل رافت تأثیرگذار است. میل عقل در انجام امور بر اساس رافت شکل می‌گیرد، سپس به مرحله قصد و اراده می‌رسد. رافت 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 اعطای شود و بعد عوارضی بدان اضافه می‌شود و سپس، خطاب خدا به عقل صادر می‌شود و در نهایت، عقل دست به عمل می‌زند.

مبدأ ميل در إقبال و إدبار

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

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

اگر عقل موجودی است که از نور الهی خلق شده 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 والارض» هست امری طبیعی و موفق خلقت اوست. حاصل اینکه میل عقل به اقبال برخاسته از طبع اولیه و خلقت اوست. از این‌رو، اگر عقل مخالفت کند تقبیح می‌شود، ولی انجام آن الزاماً تحسین ندارد؛ زیرا انجام فعل مطابق با میل و ملائم با طبع عقلاً تحسینی ندارد. مبدأ میل در ادب را مبدأ میل با اقبال متفاوت است؛ زیرا در خطاب ادب 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 ادب را نمود، پس باید مبدأ دیگری برای میل پیدا کرد. در اینجا عقل با تکیه بر قدرت و مشیّت 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 خداشان و منزلتی قائل است که بالآخر از میل خودش است و این اراده او تحسین برانگیز 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 خداشان 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 به خوبی و خیر و استکاف 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 اراده گراش به خوبی در عقل انگیزه ایجاد می‌کند، یعنی عقل نسبت به ادراک بایستگی مسئولیت‌پذیری در برابر فعل خدا، ختنی 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 به گُرنش در برابر دستور خدا، انگیزش به کرنش و در نهایت، فعل به کرنش نیز از او صادر شود. خیر به خودی خود در ساختار وجودی عقل فرار 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 وَ هُوَ وَزِيرُ الْعُقْلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، 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، مشیّت و قدرت آن است. عقل بر اساس قدرت، مشیّت و میل خود دست به انتخاب و اراده می‌زند. همان‌گونه که در روایت چنین آمده است:

قَالَ (ع) خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالثُّورِ وَالْمَشِيَّةِ
بِالْأَمْرِ فَجَعَلَهُ قَائِمًا بِالْعِلْمِ ذَائِمًا فِي الْمَلَكُوتِ (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴۴).

ساختمان وجودی عقل از چهار رُکن تشکیل شده است که دو رُکن «نور و علم» به بخش معرفت‌شناسی عقل و «قدرت و مشیّت» به بخش اراده عقل مرتبط است، به دلیل ظهور روایت و اینکه علم و قدرت را مستقل آورده و مشیّت را به «الامر» مقيّد کرده است. بیشتر منابع لغت عرب، مشیّت و اراده را به یک معنا گرفته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۵۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۵). طریحی تمامی واژه‌های «مشیّت، 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 افضل علماء همه را نقش در لوح محفوظ دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۵۵)، اما برخی نیز میان این دو تقاویت قائل شده‌اند. از جمله راغب اصفهانی در

بیان فرق میان مشیّت و اراده تقاویت قائل شده‌اند. راغب اصفهانی مشیّت انسان را لامحاله در طول مشیّت 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 (طربی‌ی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۲۵۵-۲۵۸). ابوهلال عسکری، فرق دیگری را میان مشیّت و اراده بیان کرده است. از دیدگاه او «اراده» عامتر از «مشیّت» است.

(الفرق) بين الإرادة والمشيّة أن الإرادة تكون لما يتراخي وقته ولما لا يتراخي و المشيّة لما لم يتراخي وقته والشاهد أنك تقول فعلت كذا شاء زيد أو أبي فيقابل بها إيه وذلك انما يكون عند محاولة الفعل وكذلك مشيّته انما تكون بدلًا من ذلك في حاله عسکری، ص ۱۴۰۰، ق. 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 مشیّت آن مستگی دارد. قدرت توانایی انجام یا ترک فعل است که امری وجودی و کلی است و با فعل خاص سروکار ندارد، یعنی قدرت وجودی مستقل مثل علم است و هیچ تعلقی به علم ندارد. این قدرت به واسطه مشیّت با علم ارتباط می‌گیرد؛ به این معنا که مشیّت عقل به یک امر تعلق می‌گیرد و این فرع علم است، یعنی در فرایند اراده عقل از یکسو علم و از سوی دیگر، قدرت نقش بازی می‌کنند و هر کدام استقلال در تأثیر دارند.

ج) فعل

عقل از علم، میل، مشیّت و اراده اقدام عملی به فعل می‌کند و به فعل خود تحقق خارجی می‌بخشد، یعنی اگر دستور به اقبال و ادب را دریافت می‌کند، به جوانب گوناگون آن علم می‌یابد و بايستگی نهفته در طلب متکلم و بايستگی انجام آن را می‌فهمد. به اقبال و ادب میل و مشیّت 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 ادب، تکلم، سجده، دعا، شفاعت» برخی از امور در روایات مصرح هستند (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۴۲۷).

جمع‌بندی

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

دارای علم، قدرت، مشیّت و اراده است و به تبع آن افعالی نیز انجام می‌دهد. عقل در مقام کارکرد هم در بُعد معرفت کارهای 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 دوراه 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 امریا نهی یا امثال آن چه اراده‌ای دارد. به عبارت دیگر، عقل اخبارات و انشایات 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 استطاقتی 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 گُذگذاری و کدگشایی نماید و این امر در جمله‌های اخباری و انشایی و مفردات در مورد عقل صادق است، یعنی عقل هم تکنشانه‌هارا 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 مشیّت بر نمی‌گردد، بلکه به رأفت بازمی‌گردد و قدرت و مشیّت منشأ عمل دیگری در عقل هستند و آن اراده اموری 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. إقبال، ادب، سجدہ، تکلم نمونه‌های از اعمال عقل هستند.

فهرست منابع

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

ابن بابويه، محمد بن علي (شيخ صدوق). (١٤٠٣ ق). معانى الأخبار. (مصحح: على اكبر غفارى).
 (چاپ: اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ابن بابويه، محمد بن علي. (١٣٨٥). علل الشرایع. (چاپ اول). قم: کتابفروشی داوری.
 ابن درید، محمد بن حسن. (١٩٨٨). جمهرة اللغة. (چاپ اول). بيروت: دار العلم للملائين.
 ازهري، محمد بن احمد، (١٤٢١ ق). تهذیب اللغة. (چاپ اول). بيروت: دار احياء التراث العربي.
 اصفهانی، میرزا مهدی، (١٤٣٨ ق / ١٣٩٦) معارف القرآن. (چاپ اول). قم: نشر معارف اهل بیت (ع).
 آمدی، سيف الدین. (١٤٢٣ ق). ابکار الأفکار فی أصول الدين. قاهره: دار الكتب.
 برقی، احمد بن محمد بن خالد. (١٣٧١ ق). المحسان. (محقق جلال الدين محدث). قم: دار الكتب
 الاسلامیه.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (١٣٧٦) الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. (چاپ اول). بيروت:
 دار العلم للملائين.


 سبزواری، ملاهادی بن مهدی. (١٣٦٩). شرح منظمه. (تحقيق: مسعود طالبی). تهران: نشر ناب.
 الشریف المرتضی، (١٤١١ ق). الذخیرة فی علم الكلام. (تحقيق: سید احمد حسینی). قم: مؤسسه النشر
 الاسلامی. ۲۳

شريف شيرازی، محمد هادی بن معین الدين محمد (آصف شيرازی). (١٣٨٨). الکشف الواہی فی شرح
 أصول الکافی. (مصحح: على فاضلی). قم: دار الحديث.

شیخ طوسي، محمد بن حسن. (١٤٠٦ ق). الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد. بيروت: دارالاضواء.
 شیخ مجید، محمد بن محمد ابن نعمان. (١٤١٣ ق). الإختصاص. (چاپ اول). قم: کنگره شیخ مجید.
 شیخ طوسي، محمد بن حسن. (١٤١٤ ق). الامالی. (مصحح: مؤسسه البعثة). قم: دار الثقافة.
 شيرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (١٣٨٣). شرح أصول کافی صدر الدين شيرازی. (مصحح:
 محمد خواجهی). تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طیبی، فخر الدین بن محمد، (١٣٧٥). مجمع البحرين (چاپ سوم). (مصحح: احمد حسینی
 اشکوری). تهران: مرتضوی.

طوسي، محمد بن حسن (خواجه نصیر الدين طوسي). (١٣٧١). الجوهر النضيد. (چاپ پنجم، مصحح:
 محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.

طوسي، محمد بن حسن (خواجه نصیر الدين طوسي). (١٣٦١). اساس الاقتباس. (چاپ سوم، تصحيح:
 مدرس رضوی). تهران: دانشگاه تهران:

طوسي، محمد بن حسن (خواجه نصیر الدين طوسي). (١٣٨٦). شرح الاشارات و التنبيهات. (تحقيق:
 حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.

- عسكري، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق اللغوية. بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- علامه حلّي، حسن بن يوسف بن مطهر. (۱۳۷۱). الجوهر النضيد.، (چاپ پنجم، تصحیح: محسن بیدارف). قم: انتشارات بیدار.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹ق). العین. قم: نشر هجرت.
- فیض اخلاقی، محمد حسین. (۱۳۹۸). تبارشناسی و بررسی حدیث گفت و گوی خداوند با عقل (أقبل فَاقِل)، فصلنامه حدیث و اندیشه، ش ۲۸.
- فیض اخلاقی، محمد حسین. (۱۳۹۸). تبارشناسی و بررسی حدیث گفت و گوی خداوند با عقل (أقبل فَاقِل)، فصلنامه حدیث و اندیشه، ۲۸ ص ۲۷-۵.
- قاضی عبد الجبار معتزلی. (۱۹۶۲-۱۹۶۵م). المعني في أبواب التوحيد والعدل. قاهره: الدار المصرية.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. (چاپ چهارم، تصحیح: علی اکبر غفاری و آخوندی).
- تهران: دار الكتب الإسلامية.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (علامه مجلسی). (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. (چاپ دوم). بيروت: مؤسسه الوفاء.
- مروارید، حسنعلی. (۱۳۹۵). تنبیهات حول المبدأ والمعد. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ملکی میانجی، محمد باقر. (۱۳۹۵). توحید الامامية. (تنظيم: محمد بیابانی اسکویی و علی ملکی میانجی). قم: نشر معارف اهل بیت (ع).