

تحلیل‌های هستی‌شناسانه شارحان «الکافی» از عقل در روایت اول «کتاب العقل و الجهل»

شعبان نصرتی *

(عضو هیات علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث)

nosrati.s@riqh.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱

چکیده

یکی از بنیادی‌ترین چالش‌های فهم متون حدیثی، تبیین ماهیت و کارکرد «عقل» است که به‌ویژه در حدیث نخست «کتاب العقل و الجهل» الکافی برجستگی می‌یابد و زمینه‌ساز تفاسیر گوناگونی از هستی عقل شده است. این مقاله با تمرکز بر تحلیل‌های هستی‌شناسانه شارحان برجسته الکافی، در پی پاسخ به این پرسش است که آنان عقل را بر چه مبانی هستی‌شناسانه‌ای تحلیل کرده‌اند؟ پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوای کیفی و مطالعه تطبیقی آرا نشان می‌دهد که شارحان در مواجهه با هستی عقل به دو رویکرد کلان تقسیم می‌شوند: الف. عقل به‌عنوان موجودی مستقل و مفارق؛ این گروه خود شامل دو نظریه است؛ یکی عقل را «صادر اول» و کاملاً مفارق از ماده می‌داند و دیگری آن را موجودی مفارق شبیه به عقل فعال می‌شناسد که با تعلق فعلی به نفس ناطقه انسانی همراه است. ب. عقل درون ابعاد وجودی انسان؛ این دسته شامل سه نظریه است؛ عقل به‌مثابه نفس ناطقه، عقل به‌عنوان حالات یا ملکه‌ای نفسانی و عقل به‌منزله غریزه‌ای نورانی در قلب انسان. این تحلیل و تفکیک مبانی، به درک روشن‌تری از تحول اندیشه درباره عقل در سنت شرح‌نویسی حدیث منجر می‌شود. **کلیدواژه‌ها:** شرح الکافی، کتاب العقل و الجهل، هستی‌شناسی عقل، خلقت عقل، عقل مفارق، عقل متعلق، صادر اول.

مقدمه

«هستی‌شناسی» عقل در روایات، یکی از مسائلی است که با «خلقت عقل» گره خورده است. «مخلوق بودن» عقل در روایاتی که مجموع آنها به حدّ تواتر می‌رسد، در تراث امامیه طرح شده و به دست ما رسیده است. مهم‌ترین روایتی که به این مطلب می‌پردازد، روایت اوّل «کتاب العقل و الجهل» الکافی یعنی «لما خلق الله العقل» و روایات مشابه آن است. تحلیل هستی‌شناسانه از عقل، یکی از دل‌مشغولی‌های شارحان این روایات و روایات مشابه آن بوده است. برخی از شارحان در ضمن شرح روایات، گاهی نظری به مسئله «هستی‌شناسی» عقل انداخته‌اند تا آن را حل نمایند، لذا گاهی به نظریه هستی‌شناسانه رسیده و گاهی بین چند احتمال، مردّد مانده‌اند. می‌توان مجموعه این تلاش‌ها را به صورت نظریاتی در باب «هستی‌شناسی عقل» بررسی نمود. همه شارحان، نگاه هستی‌شناسانه به عقل ندارند و برخی از آنها گاهی صرفاً به تحلیل مفهوم عقل اکتفا کرده‌اند، لذا در این مقاله، تنها به جنبه‌های تحلیل هستی‌شناسانه پرداخته خواهد شد و از آوردن معانی‌ای که به جنبه‌های دیگر مانند «لوازم، کارکرد، مفهوم‌شناسی و...» پرهیز خواهد شد. این‌گونه نیست که شارحان به صورت مستقل به این مسئله پرداخته باشند؛ بلکه در بخش‌هایی از شرح بر روایت خلقت عقل، نگاه هستی‌شناسانه نیز بر این مسئله داشته‌اند. شارحان گاهی به تبیین، تحلیل و استدلال یک نظریه بسنده کرده و گاهی چند احتمال هستی‌شناسانه را مطرح کرده‌اند. در این نگاشته تلاش بر این خواهد بود که هر آنچه شارحان در این مسئله، حتی در حد احتمال مطرح می‌کنند - ولو اینکه قائلی برای آن یافت نشود - و قابلیت یک قول مستقل داشته باشد، گزارش شود و بعد از گزارش نظریه، استدلال آن از بیان شارحان آورده شود. در نتیجه از میان اقوال و احتمالات، نظریاتی استخراج شده و هر نظریه در دو محور (۱) گزارش تحلیل‌های هستی‌شناسانه شارحان از عقل، (۲) استدلال شارحان بر تحلیل» بررسی شده است.

تمام شروح الکافی و مقالاتی را که در باب عقل نوشته شده می‌توان پیشینه عام این پژوهش دانست؛ ولی باید توجه داشت که شارحان، عنوان مستقلی به عنوان «هستی‌شناسی» عقل ندارند و گاهی مباحث هستی‌شناسانه از عقل را به صورت استطرادی طرح نموده‌اند و بحث از عقل به

جای رویکرد هستی‌شناسانه، رویکرد مفهوم‌شناسانه دارد؛ لذا استخراج رویکرد هستی‌شناسانه از لابه‌لای مباحث، نیازمند پژوهش مستقل است و نوآوری مقاله در همین جهت است. مقالات زیر نیز می‌توانند به عنوان پیشینه عام این پژوهش باشند و تفاوت عمده در این است که این پژوهش تلاش کرده صرفاً به جنبه هستی‌شناسانه تمرکز کند و از پرداختن به معانی و مفاهیمی که بیرون از هستی‌شناسی است پرهیز نماید. پژوهش‌های یادشده، دیدگاه هستی‌شناسانه شارحان را مشخص نکرده‌اند:

۱. شریفی، محمد؛ ایرنگانی، عاطفه، «تعریف مفهوم عقل و بررسی معانی عقل‌گرایی»، سومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی.
۲. اسفندیاری، محمد، «عقل و جهل در اصول کافی»، کنگره مرحوم کلینی.
۳. کافی، عبدالحسین، «مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی»، علوم حدیث، شماره ۲۶.
۴. غروی نائینی، نهله؛ میر احمدی سلوکروئی، عبد الله، «جایگاه عقل در شرح اصول کافی صدرالمتألهین»، خردنامه صدرا، پاییز ۱۳۹۰، شماره ۶۵.

۱. مفهوم‌شناسی عقل

در لغت، برای عقل معانی‌ای چون: «حجر و نهی» (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۷۶۹/۵)، مقابل جهل (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱) یا حمق (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۲۲۹/۳)، «آنچه انسان با قلب درک می‌کند» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱)، «منع، حبس و بازدارندگی» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱)، «ملجاً» (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۷۶۹/۵)، «تجارب، توفیق، پرداخت دیه» (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵۸/۱) - ۱۶۰ و «هشیاری» (همان) ذکر شده است.

در اصطلاح متکلمان کسانی چون قاضی عبد الجبار (۱۹۶۵ - ۱۹۶۲: ۳۷۵/۱۱ - ۳۷۶) سید مرتضی (۱۴۱۱: ۱۲۱ - ۱۲۲)، شیخ طوسی (۱۴۰۶: ۱۱۷ - ۱۱۸) و متکلمان اشعری همچون سیف الدین آمدی (۱۴۲۳: ۱۲۹/۱ - ۱۳۴) عبارت از مجموعه علوم است که برای مکلف حاصل می‌شود. در برابر این دیدگاه، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی عقل را نور دانسته و مهم‌ترین کارکرد آن را درک حُسن و قبح افعال معرفی کرده است. (اصفهانی، ۱۴۳۸: ۱۶۹/۱)

مرحوم ملکی میانجی، عقل را نوری تعریف کرده است که به روح انسان اعطا می شود (ملکی میانجی، ۱۳۹۵: ۳۷). طبق دیدگاه مرحوم مروارید نیز عقل حقیقتی نورانی است که با حقیقت نفس انسان مغایر است (مروارید، ۱۳۹۵: ۲۴).

در فلسفه عقل، جوهری مجزّد است که نه در ذات و نه در فعلش تعلّقی به ماده ندارد (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۸؛ علامه حلّی، ۱۳۷۱: ۲۵). این عقل همان عقل اول است که نه عقل دیگر از آن صادر می شود؛ عقل فعال دهمین و آخرین آنهاست (طوسی، ۱۳۸۶: ۳۶۱/۲). معانی مختلفی برای عقل بیان شده است که یا به ماهیت و یا به کارکردهای آن اشاره دارند (ر.ک: شریف شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۳ - ۳۸). ملاصدرا معنای عقل را در دو سطح بیان کرده است: سطح اول، آن را مشترک لفظی و در سطح دیگر، آن را تشکیکی معنا کرده و در نهایت معانی «(۱) غریزه، (۲) عقل کلامی یا عقل عملی، (۳) عقل اخلاقی، (۴) جودة الرأی، (۵) نفس فلسفی، صادر اول» را برای عقل بیان می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۲۳/۱ - ۲۲۷).

۲. روایات خلقت عقل: لما خلق الله العقل

غالب علما در ضمن شرح «کتاب العقل و الجهل» الکافی نظر خود در موضوع خلقت عقل را ذیل اولین روایت الکافی آورده اند که متن آن چنین است:

أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرْتُمْ قَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِنِّي أَتَاكَ أَمْرٌ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱).

روایاتی که از آفرینش عقل سخن می گویند بسیار فراوان اند. برخی از این روایات، علاوه بر خلقت عقل از سخن گفتن خدا با عقل نیز پرده برداشته اند؛ تعداد این روایات نیز بسیار است و تواتر آن به اثبات رسیده است (ر.ک: فیض اخلاقی، ۱۳۹۸: ۲۸/۵ - ۳۷). مضمون این روایت مخصوصاً بخش خلقت، در کتب المحاسن (برقی، ۱۳۷۱: ۱۹۶/۱)، الکافی (کلینی، ۱۴۰۷:

۱۰/۱ - ۲۸)، کتاب من لایحضره الفقیه (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۶۹)، الأمالی (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۱۸)، الخصال (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۴۲۷/۲ و ۵۸۹/۲)، معانی الأخبار (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۱۳)، علل الشرائع (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱۱۴/۱)، الإختصاص (مفید، ۱۴۱۳: ۲۴۴)، الأمالی (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۴۲) و تحف العقول (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴: ۱۵ و ۴۰۰ - ۴۰۱) با تعبیرهای: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ»، «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»، «خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»، «إِنَّ أَوَّلَ خَلْقٍ خَلَقَهُ اللَّهُ ﷻ الْعَقْلَ»، «إِنَّ اللَّهَ ﷻ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْزُونٍ مَكْنُونٍ»، «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ خَلَقَهُ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ» و «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ الْعَقْلَ» آمده است.

برخی از شارحان، عقل را به عنوان «تأدب یا رعایت آداب حسنه در تحصیل علم» معنا کرده‌اند و تصریح کرده‌اند که سخن از عقل در این روایات چیزی نیست که شرط تکلیف باشد؛ بلکه مقصود تأدب به آداب حسنه است (قزوینی، ۱۴۲۹ الف: ۱/۱۶۵ و ۲۳۷؛ همو، ۱۴۲۹ ب: ۱۸۲/۱) و بحث را از هستی‌شناسی بیرون برده‌اند؛ زیرا زبان عبارت را در این روایت، حقیقی ندانسته و بر سبیل مجاز و تمثیل گرفته است (همو، ۱۴۲۹ ب: ۱/۲۳۸).

۳. تحلیل شارحان از هستی‌شناسی عقل در روایات خلقت عقل

در اینکه عقل در این روایت به چه موجودی اطلاق شده در میان شارحان این روایت اختلاف رخ داده است. دو دسته کلی در تحلیل شارحان وجود دارد که هر کدام به چند نظریه تقسیم می‌شود:

۱. هستی عقل به مثابه موجودی مستقل از ساحت انسان؛

۲. هستی عقل به مثابه جوهری در ساحت حیات انسان.

۱ - ۳. تحلیل هستی عقل به مثابه موجودی مستقل از ساحت انسان

یکی از تحلیل‌هایی که در مورد هستی‌شناسی عقل ارائه شده، عقل را به بیرون ساحت حیات انسانی برده است. در این تحلیل، عقل هیچ یک از مواردی چون: «غریزه، نفس ناطقه، روح و حالتی از حالات نفس» نیست. عقل به این معنا نه نفس ناطقه است و نه شأن و حالتی از نفس ناطقه و نه چیزی در ساحت وجودی انسان؛ بلکه عقل، جوهر مجزئی است که هیچ تعلقی به ماده ندارد، یعنی موجودی مستقل و قائم به نفس است (قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۱/۱ - ۱۸۳: حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۲۴ - ۲۶). جوهر مجزئی که هیچ تعلقی به ماده ندارد می‌تواند همان عقل اول

باشد که به غیر از خدا به چیز دیگری، هیچ وابستگی نداشته باشد و همان صادر اول باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۱؛ حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۲۵) و یا عقل مفارق باشد و در عین تجرّد همه جانبه از ماده در سلسله وجود از عقل اول پایین تر باشد؛ ولی به نفس ناطقه تعلّق داشته باشد (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۹ - ۷۲؛ قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۱/۱)

لذا این تحلیل به دو نظریه «عقل به مثابه صادر اول» و «عقل به مثابه جوهر مفارق» تبدیل می گردد:

۱ - ۱ - ۳. نظریه عقل به مثابه صادر اول

برخی از شارحان، عقل را همان صادر اول (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۱؛ علوی عاملی، ۱۴۲۷: ۱۴۵؛ مظفر، ۱۴۳۲: ۵۱/۱) و برخی بدون اشاره به این معنا آن را به نور محمّدی (مجنوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۰/۱؛ علوی، ۱۴۲۷: ۶۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷۷/۱؛ قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۰/۱) تفسیر کرده اند. مهم ترین فردی که این نظریه را طرح کرده ملاصدرا است. ملاصدرا در شرح این روایت عقل را همان صادر اول و نخستین مخلوق دانسته است:

إنّ هذا العقل أوّل المخلوقات وأقرب المجعولات إلى الحقّ الأوّل وأعظمها وأتمّها و
ثانی الموجودات فی الموجودیه، ... ولا شكّ أن أشرف الممكنات وأکرم المجعولات
هو العقل كما علمت، فهو أوّل الصوادر وأقربها من الحقّ وأحبّها إليه، و لهذا قال: ما
خلقت خلقاً هو أحبّ إلى منک (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۷/۱ - ۲۱۶).

ملاصدرا خلقت عقل را به خلقت یک موجود مستقل از ساحت حیات انسان ارجاع می دهد که ذاتاً و فعلاً از ماده بی نیاز است که در فرایند فیض الهی به عنوان اوّلین صادر، صدور می یابد؛ لذا هیچ چیزی نمی تواند «مبدأ خلقت عقل» باشد و حتی امکان فرض مبدأ نیز برای آن قابل تصوّر نیست. در این تبیین، عقل همان صادر اول و نور محمّدی است که سایر مخلوقات از آن خلق شده اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۷/۱ - ۲۱۶؛ مجنوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۰/۱).

استدلال ملاصدرا دوسویه است: از یک سو به روایتی استدلال می کند که عقل را اوّلین مخلوق معرفی کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۷/۱ - ۲۱۶) و از سوی دیگر، استدلال عقلی می آورد (همان). محصل استدلال روایی چنین است:

خدا یک مخلوق به عنوان اوّلین مخلوق دارد و آن مخلوق چندین اسم دارد و هر اسمی اشاره

به جهتی از جهات وجودی آن مخلوق دارد. این مخلوق بنا به تجرّد در ذات و فعل، عقل نامیده می‌شود؛ (همان) پس عقل همان مخلوق اوّل است.

مرحوم مجلسی استدلال روایی مرحوم مآصدرا را مخدوش می‌داند و بیان می‌کند که روایت «اوّل ما خلق الله العقل» در روایات معتبر امامیه وجود ندارد و از روایات عامه اخذ شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۲/۱). کهن‌ترین منبع در میان تراث امامیه که این روایت را بدون سند و با عبارت «اوّل شیء خلق الله تعالی العقل» نقل می‌کند، کتاب کنز الفوائد است که با تعبیر «المشتهر بین العامة و الخاصة» آن را بیان می‌کند (کراجکی، ۱۴۱۰: ۵۷/۱) و بعد از وی کتاب مشارق انوار الیقین است که با عبارت «اوّل ما خلق الله العقل» نقل کرده است (برسی، ۱۴۲۲: ۴۵). مرحوم قطیفی سخن مرحوم مجلسی را خطا می‌داند و معتقد است که این روایت در کتب معتبر امامیه آمده است. او به روایت کنز الفوائد اشاره می‌کند و معتقد است این روایت تواتر معنوی دارد؛ زیرا مقصود از عقل همان نور محمدی است که در کتب روایی آمده است (قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۱۳/۱). در تأیید استدلال روایی مآصدرا، مجذوب تبریزی بسط بیشتری می‌دهد و مآصدرا را تأیید می‌کند (رک: مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۰/۱).

مرحوم مجلسی اگرچه صحت روایت «اوّل ما خلق الله العقل» را نمی‌پذیرد، ولی استدلال مآصدرا را به نوع دیگر تقویت می‌کند. وی ابتدا تجرّد را از عقل نفی می‌کند و بعد از آن، تبیینی روایی می‌آورد که اگر وی قائل به تجرّد عقل بود، می‌توانست همان حرف مآصدرا را بزند. او معتقد است تمام آنچه را فلاسفه در مورد عقل ثابت می‌کنند و آن را قدیم، واسطه فیض و صدور می‌دانند، با تواتر در لسان روایات برای ارواح معصومان علیهم‌السلام ثابت است؛ زیرا تقدّم ارواح معصومان علیهم‌السلام بر سائر مخلوقات و با بر دیگر ارواح ثابت شده و همچنین واسطه بودن این ارواح در ایجاد اشیا و افاضه علوم و معارف ثابت است و نیز این وجودات مقدّس علت غایی خلقت هستند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰/۱ - ۳۱). لذا در نهایت می‌گوید: «فعلى قياس ما قالوا يمكن أن يكون المراد بالعقل نور النبي - صلوات الله عليه وآله - الذى انشعبت منه أنوار الأئمة علیهم‌السلام» (همو: ۳۱). برخی از شارحان، استدلال مآصدرا را با قرائن درون‌متنی تقویت می‌کنند و می‌نویسند: خطاب اقبال و ادبار را با وجود نبی مکرم - که اکمل عقول بشری است - مناسب است و احب الخلق هم که در روایت آمده با حضرت پیامبر منطبق است (علوی عاملی، ۱۴۲۷: ۶۱).

استدلال عقلی مآلصدرا نیز بر اساس مبانی فلسفی اوست. وی معتقد است اثبات خدا برای اثبات وجود صادر اول کفایت می‌کند (مآلصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۱). بخشی از این استدلال به خدا و صفات خدا و بخش دیگر به عقل و ویژگی‌های آن باز می‌گردد:

خدا عالم، قادر و جواد است و قدرت و جود او لایتنهی است و لذا به خاطر جود و کرم او جایز نیست که در بذل خیرات بخل بورزد. پس باید مخلوقات را بر اساس نظام احسن و افضل بیافریند و آفرینش را بنا بر قاعده امکان اشرف، با آفرینش اشرف مخلوقات آغاز کند. عقل به مثابه صادر اول و اشرف موجودات است. بنابراین وجود عقل به مثابه صادر اول، امری ضروری است؛ یعنی قبول وجود خدا با اوصاف واجب الوجودی، برای اثبات وجود عقل به مثابه صادر اول کفایت می‌کند (مآلصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۱).

۲ - ۱ - ۳. عقل به مثابه مجرّد مفارق

یکی از اقوال مطرح در مورد عقل این است که عقل، یک جوهر مجرّد از ماده است. این موجود مفارق، تنها در جهت تجرّد، مانند صادر اول است؛ ولی تفاوت‌هایی با آن دارد. این موجود بر عکس صادر اول، واحد نیست، بلکه کثیر است؛ کثرت آن به اختلاف مراتب در شدت و ضعف است و نیز با ساحت وجودی انسان ارتباط مستقیم دارد.

این قول، دومین احتمالی است که مآلصالح مازندرانی طرح می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۹ - ۷۲؛ قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۱/۱). در این احتمال، عقل، جوهری مجرّد از ماده است و تجرّد آن، هم در ذات و هم در فعل است و به عبارت دیگر به جسم هیچ تعلّقی ندارد. این تجرّد مانع از ارتباط با ساحت حیات انسان نمی‌شود؛ زیرا تعلّق این جوهر مجرّد به نفس ناطقه است و نسبت آن به نفس ناطقه همانند نسبت نفس ناطقه به بدن است (میرزا رفیعا، ۱۴۲۴: ۴۲؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۹/۱). مآلصالح این احتمال را در حد امکان مطرح می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۹/۱). برخی از طرفداران این احتمال معتقدند نباید آن را در حد امکان مطرح کرد؛ چون نقل و عقل آن را اثبات می‌کنند، تواتر معنوی روایات و وجود عقل مفارق را مطابق با نظام اکمل می‌دانند و لازم می‌دانند که این وجود تحقق داشته باشند (قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۱/۱).

به اعتقاد مآلصالح این جوهر مجرّد واحد بسیط نیست؛ بلکه یک وجود تشکیکی دارد و در

عین وجود تشکیکی، وحدت در آن حاکم نیست و کثرت عددی در مورد آن صادق است و این کثرت با شدت و ضعف مراتب حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، کثرت مطرح شده در مورد 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 مرتبه‌ای یک تشخص متمایز از مرتبه دیگر دارد و این تمایز در شدت و ضعف در بهره‌مندی از نور بسیط و کمال و قرب به نور الأنوار است (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷۰/۱).

این وجود مجرّد با ساحت وجودی انسان مرتبط است و به مثابه روح نفس ناطقه انسان است. مآل‌صالح برای این ارتباط استدلال نمی‌آورد؛ بلکه کیفیت آن را توصیف می‌کند. وی در مقام تبیین رابطه عقل مفارق با ساحت وجودی انسان از یک تمثیل کمک می‌گیرد و معتقد است همان‌گونه که نفس ناطقه به بدن تعلّق دارد و در آن عمل می‌کند و بدن به مثابه ابزار آن است، همین ارتباط بین عقل و نفس ناطقه انسان است و پذیرفتن این ارتباط، راحت‌تر از پذیرش رابطه نفس ناطقه با بدن است؛ زیرا یافتن ارتباط وجودی بین بدن جسمانی و نفس ناطقه مجرّد، سخت است، ولی این محذور در ارتباط بین عقل مجرّد و نفس ناطقه مجرّد وجود ندارد. بیان مآل‌صالح چنین است:

وأنه روح النفس الناطقة وحالة لها ومتعلّقة بها كتعلّق النفس بالبدن وباضاءاته وإشراقاته تضيء النفس وتشرق وتبصر ما في عالم الملك والملکوت وتعرف منافعها ومضارّها فتطلب الأوّل وتجتنب عن الثانی، وأنّه لا بعد في ذلك التعلّق لأنّه إذا جاز تعلّق النفس بالبدن مع المباینة بينهما في التجرّد والمادیة جاز تعلّق ذلك الجوهر بالنفس مع المناسبة بينهما في التجرّد بالطریق الاولى. والحقّ أنّ وجود ذلك الجوهر أمر ممکن دلّ علیه ظاهر کثیر من الروایات (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷۰/۱).

مآل‌صالح بر این قول استدلال نمی‌آورد؛ بلکه آن را ممکن می‌داند و معتقد است وجود این عقل با این خصوصیات، امر ممکنی است و محال نیست. مرحوم قطیفی وجود چنین جوهری را به تصریح عقل و نقل ضروری می‌داند. او روایات دال بر این معنا (نور محمّدی) را در حد تواتر می‌داند و به دلیل عقلی نظام اکمل و احسن ضرورت عقلی آن را اثبات می‌کند (قطیفی، ۱۴۴۲: ۱۸۲/۱). همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، هر دو دلیل قطیفی ناظر به عقل به مثابه صادر اوّل

است و در این مورد، تنها اصل جوهر مفارق را اثبات می‌کند، در حالی که این جوهر مفارق ممکن است انواعی داشته باشد و روایات ادعاشده و دلیل عقلی، هر دو برای اثبات صادر اوّل آمده است که با این عقل مشکک متفاوت است. این عقل که ملاصالح آن را در حدّ احتمال و امکان مطرح می‌کند، چیزی شبیه عقل فعال است.

۲ - ۳. هستی عقل به مثابه جوهری در ساحت حیات انسان.

هستی عقل به مثابه جوهری در حیات انسان در سه ساحت «نفس ناطقه»، «حالتی از نفس ناطقه» و «غریزه نورانی» تبیین می‌شود:

۱ - ۲ - ۳. عقل به مثابه نفس ناطقه

برخی از شارحان، عقل مطرح شده در روایت را عقل انسانی می‌دانند؛ یعنی آن را یکی از ابعاد وجودی انسان معرفی می‌کنند (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۹ و ۴۰) که همان «نفس ناطقه» است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۳۳؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۸/۱؛ شریف شیرازی، ۱۴۳۰: ۴۰). قابلیت ازدیاد و انتقاص، یکی از ویژگی‌های این حقیقت است (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۹) با این تفاوت که در دیدگاه میرداماد، بالاترین مرتبه کمال در این کمال نفسانی جایی است که به صادر اوّل می‌رسد؛ لذا به اعتقاد وی ریشه خلقت عقل انسانی به صادر اوّل باز می‌گردد (میرداماد، ۱۴۰۳: ۴۰). طبیعتاً به این مرتبه، تنها پیامبر اکرم ﷺ می‌رسد و او همان صادر اوّل و عقل اوّل است:

وإنما كان جوهر العقل المجزّد الإنساني عن يمين العرش الأعظم العقلاني لأنّ درجة النفس الكاملة الإنسانية التي هي في حاق الكمال في سلسلة العود درجة الصادر الأوّل الذي هو أوّل الأنوار العقلية في سلسلة البدء، ومن هناك يلتصق سر قوله ﷺ «أول ما خلق الله نوري»، يعني ﷺ به أوّل الصوادر وأوّل المبدعات وهو العقل الأوّل، كما إياه عتّى صلوات الله عليه وآله بقوله في حديث آخر «أول ما خلق الله العقل (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۹).

ملاصالح مازندرانی در توضیح عقل به مثابه نفس ناطقه در شرح این روایت این گونه آورده است.

«قال لما خلق الله العقل» أي النفس الناطقة وهي الجوهر المجزّد عن المادّة في ذاته دون فعله في الأبدان بالتصرف والتدبير وهذا الجوهر يسمّى نفساً باعتبار تعلّقه بالبدن

و عقلاً باعتبار تجرّده و نسبت به إلى عالم القدس إذ هو بهذا الاعتبار يعقل نفسه أي يحبسها و يمنعها عمّا يقتضيه الاعتبار الأوّل من الشروع و المفاصد المانعة من الرجوع إلى هذا العالم و له مراتب متفاوتة و حالات مختلفة في القوّة و الضعف ...، و قد تسمّى هذه الحالات التي للنفس فيها عقلاً أيضاً و من هاهنا ظهر وجه تفاوت العقول في البشر و وجه قبولها للكمال و النقصان و قد يطلق العقل على الجوهر المفارق عن المادّة في ذاته و فعله (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷۸/ ۱ - ۶۹).

بر اساس این تحلیل از مآلصالح مازندرانی، عقل همان نفس ناطقه انسانی است که در مرحله ثبوت دارای وجودی مستقل و مجرّد از ماده است و عقل نام می‌گیرد؛ ولی در مرحله فعل به بدن انسان تعلّق می‌یابد و نفس نامیده می‌شود. وی سپس وجه کمال و نقصان عقل را این‌گونه توضیح داده که مراد از «ولا أكملتک إلّا فی من أحب» میزان بهره‌مندی انسان از این مخلوق است که به تفاوت مراتب آن باز می‌گردد. این مراتب عبارت‌اند از: ۱. «مرتبه استعداد صرف»؛ ۲. «مشاهده اولیات»؛ ۳. «مشاهده امور نظری از آینه اولیات»؛ ۴. «علم الیقین: مشاهده نظریات در ذات خود بدون وابستگی به اولیات»؛ ۵. «عین الیقین: مشاهده امور نظری در ذات مفیض»؛ ۶. «حق الیقین: اتصال معنوی و روحانی به مفیض (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۶۸/ ۱ - ۶۹).

مراتب عقل در این دیدگاه با نظریه نفس فلسفی و مقامات عرفانی گره می‌خورد که مآلصالح آن را در دسته‌بندی جدیدی ارائه می‌دهد و شش مرتبه برای آن قائل است. لذا مرحوم شعرانی در حاشیه‌ای که بر شرح صالح می‌نویسد به این نکته متذکر می‌شود و برای این اصطلاحات، معادل‌یابی فلسفی و عرفانی می‌کند: مرتبه اوّل را «عقل هیولانی»، مرتبه دوم را «عقل بالملکه»، مرتبه سوم را «عقل بالفعل»، مرتبه چهارم را «عقل مستفاد» مرتبه پنجم را «اتصال معرفتی به عقل فعال و مشاهده صور در خود عقل فعال» و مرتبه ششم را «مقام اتحاد عرفانی» می‌داند (همان).

این قول را می‌توان به گونه دیگر هم طرح کرد بدین ترتیب که اگر قرار باشد عقل را در ابعاد وجودی انسان در نظر گرفت، می‌توان وجود آن را قبل از ابدان فرض کرد؛ یعنی در عین اینکه خلقت آن مستقل است و وجودی مستقل از بدن دارد، ولی جزو هویت انسان باشد، به این معنا که عقل همان روح و نفس ناطقه انسان باشد، ولی خلقت آن در موطن دیگر و قبل از ابدان رخ داده باشد. البته این قول، یکی از احتمالاتی است که مرحوم مجلسی در هستی‌شناسی عقل

طرح می‌کند. در این احتمال اگرچه هویت عقل و انسان به هم گره خورده است، ولی خلقت عقل موطن مستقل دارد؛ لذا مورد خطاب قرار گرفته است. این قول را مرحوم مجلسی در حد احتمال طرح کرده است با این قید که احتمال دارد زبان روایت در این مورد، زبان تمثیل باشد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸/۱). وی معتقد شده است که محتمل است این روایات، با زبان تمثیل به آفرینش ارواح قبل الاجساد یا آفرینش ارواح قبل از موجودات دیگر باشد.

۲ - ۲ - ۳. عقل به مثابه حالتی از نفس ناطقه

در یک دیدگاه عقل جنبه هستی‌شناختی‌اش به قوه و توانایی تعبیر می‌شود. عقل عبارت است از: «توانایی ادراک خیر و شر و تمییز بین آن دو و نیز توانایی شناخت اسباب امور دارای خیر و شر و شناخت آنچه به آن امور منتهی می‌گردد و شناخت آنچه از این امور باز می‌دارد» (میرزا رفیعا، ۱۴۲۴: ۴۱، مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵/۱). در این معنا عقل صرفاً جنبه شناختاری دارد و صرفاً یک توانایی در نفس است و از نفس جدا نیست.

معنای دیگر عقل شبیه همین معناست با این تفاوت که به جای جنبه شناختاری نفس به بُعد رفتاری آن مرتبط است. در این معنا عقل، حالت یا ملکه از حالات نفس ناطقه است. عقل ملکه‌ای است در نفس ناطقه که تأثیر آن در جنبه رفتاری انسان بروز می‌کند. عقل «ملکه و حالت نفسانی است که به اختیار امور نافع و اجتناب از امور مضر دعوت می‌کند و نفس انسان به واسطه آن ملکه، بر دوری از امیال شهوانی و وسوسه‌های شیطانی تقویت می‌گردد» (میرزا رفیعا، ۱۴۲۴: ۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵/۱؛ جیلانی، ۱۴۲۹: ۱۲۱/۱؛ مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۳/۱). گرچه میرزا رفیعا این معنا را در روایت اول صادق نمی‌داند، ولی مرحوم مجلسی این معنا را یکی از معانی محتمل در روایت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵/۱). عقل در این معنا فراتر از ادراک خیر و شر و تمییز بین این دو عمل می‌کند (همان). البته محتمل است این حالت، یک حالت جدید و کاملاً جدای از حالت شناختاری نفس ناطقه باشد و احتمال دارد این ملکه حالت تکامل‌یافته حالت شناختاری نفس باشد (همان). نفس انسان با این بُعد به شناخت امور خیر و شر و آنچه باز بسته این شناخت است می‌پردازد و با شناخت این امور، نفس تکامل می‌یابد و وقتی به کمال نهایی خود رسید، حالت و ملکه جدیدی در نفس پدیدار می‌شود و آن حالت انگیزشی و دفاعی

است. عقل با ورود به این مرحله، نفس را به طرف امور جدید بر می‌انگیزاند و از امور شر و مضر باز می‌دارد.

۳ - ۲ - ۳. عقل به مثابه غریزه نورانی

اطلاق عقل با عنوان غریزه، یکی از استعمالات متداول در میان شارحان است؛ (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵ - ۹۰؛ مآلصدر، ۱۳۸۳: ۲۲۲/۱ - ۲۲۳ و ۲۲۸ و ۲۳۱؛ علوی عاملی ۱۴۲۷: ۷۰ - ۷۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۴۵/۱؛ مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۲/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۰/۲) ولی مراد همه یکسان نیست. مقصود از غریزه، گوهری است (قزوینی، ۱۴۲۹ الف: ۲/ ۳۶۵ و ۳۶۸) که یک شیء به خاطر آن دارای آثار می‌شود یعنی آثار اصلی شیء بدان تحقق می‌یابد (جیلانی، ۱۴۲۹: ۴۴۲/۱). احتمالاً استرآبادی این عنوان را از روایت اخذ کرده است.^۱ نمی‌توان گفت این اصطلاح برساخته وی است و بعد از وی شارحان دیگر با تغییر در معنا در مورد عقل از این اصطلاح استفاده کردند؛ زیرا اصطلاح غریزه را خواجه نصیر طوسی در تجرید الإعتقاد به کار برده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۱).

عقل، همانند سایر اصطلاحات فلسفی، وقتی از فلسفه مشاء، به دستگاه مفهومی کلام حله وارد شد، با حفظ هسته اصلی معنا، بخشی از معنای خود را از دست داد (رک: رضایی، مدخل عقل). در این دوره، عقل به مثابه غریزه‌ای که ملازم با علم به ضروریات و بدیهیات است معنا یافت (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۱۷۷). اگرچه متکلمان حله، اصل اصطلاح را از خواجه نصیر گرفته بودند، ولی در این مدرسه، عقل به عنوان غریزه را باید موجودی غیر مجرّد دانست؛ زیرا متکلمان حله، موجود مجرّدی به جز خداوند را نمی‌پذیرند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۷۶ - ۱۷۷).

در این نظریه، عقل جوهری غیر مجرّد در وجود انسان است (حسینی عاملی، ۱۴۲۴: ۴۰) و برخی همان اصطلاح متکلمان حله را در تبیین عقل به کار برده‌اند و عقل را یک قوه ادراک و تمییز و مناط تکلیف دانسته‌اند (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵ - ۸۹؛ جیلانی، ۱۴۲۹: ۱۲۱/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۳۱: ۴۷/۱). این دیدگاه در مقابل دیدگاه تجرّدانگاران از عقل است

۱. الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ تَزِيدُ بِالْعِلْمِ وَالتَّجَارِبِ (لِثَنِي، ۱۳۷۶: ۵۲)؛ غَرِيزَةُ الْعَقْلِ تَأْمُرُ بِاسْتِعْمَالِ الْعَدْلِ (همان: ۳۴۹)؛ غَرِيزَةُ الْعَقْلِ تَأْتِي دَمِيمَ الْفِعْلِ (همان: ۳۴۹).

(حسینی شیرازی، ۱۴۳۱: ۴۷/۱). مجذوب تبریزی معتقد است که استرآبادی، این دیدگاه را برای ردّ دیدگاه فلاسفه مطرح کرده است (مجدوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۲۳۲/۱).

استرآبادی در شرح حدیث خلقت عقل، آن را غریزه‌ای در انسان دانسته که صواب را از خطا و مضرات را از منافع تشخیص می‌دهد. یعنی عقل، یک حقیقتی است که این آثار بر آن مترتب می‌شود. استرآبادی این حقیقت را غریزه می‌داند (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵، ۸۶ و ۸۸؛ مجذوب تبریزی، ۱۴۲۹: ۱۹۲/۱) و بر این عقیده است که این وجود، موجودی نورانی است (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵ و ۸۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۸۶/۱). سخن او تأیید روایی نیز دارد. روایت «هو أول خلق خلقه الله من الروحانيين عن یمین عرشه من نوره» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۹۶/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱/۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۸۹/۲؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱۱۴/۱؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۶؛ حرّانی، ۱۴۰۴: ۴۰۱) و روایت «خلق العقل من نور مخزون مکنون» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۴۲۷/۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۱۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۴۲؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳/۲؛ طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۵۰) جایگاه آن قلب است (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵ و ۸۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۸۶/۱). این سخن نیز مؤید روایی دارد. روایت «الا ومثل العقل فی القلب كمثل السراج فی وسط البيت» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۹۸/۱) و روایت «العقل مسكنه القلب» (همان: ۱۰۷) آن را تأیید می‌کنند.

خدا این غریزه را درون قلب انسان‌ها می‌آفریند (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۶ و ۸۸). غریزه وقتی در قلب انسان قرار می‌گیرد، همواره وجود ثابتی ندارد؛ بلکه امری مقول بالتشکیک است و شدّت و ضعف دارد که ضعیف‌ترین مرتبه عقل، نوری است که مناسط تکلیف است و آخرین مرتبه آن مناسط سعادت است (همان: ۸۵). نتیجه این تمییز، در اختیار انسان ظاهر می‌شود به این معنا که عقل همان قوه تمییز است و اگر فردی قدرت تمییز نداشته باشد، نمی‌تواند اراده و قصد نسبت به فعل داشته باشد (همان: ۸۶) لذا کسانی که در ولایت عزیمت به پذیرش ولایت ندارند، به خاطر فقدان عقل یعنی قوه تمییز است.

این غریزه، جزو هویت اصلی انسان نیست؛ زیرا اولاً از آغاز آفرینش با انسان همراه نیست، بلکه ضعیف‌ترین مرتبه آن در پانزده سالگی و بالاترین مرتبه آن در هجده سالگی به انسان عطا می‌شود (همان: ۸۹). و ثانیاً در اثر اعمالی که از انسان سر می‌زند، خدا این عقل را برای انسان

حفظ نکند از انسان سلب شده و انسان به کوری و عمای خود بازمی‌گردد (همان: ۶۶). کارکرد اصلی عقل هدایت به خیر دنیا و آخرت است (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۸۶/۱) که هم در دعوت و انگیزش و هم در معرفت و آگاهی نمود دارد. کارکرد معرفتی عقل، هم شامل درک هست‌ها و هم شامل بایدها می‌شود؛ لذا شامل «فهم مقصود» که همان خطاب است نیز می‌شود (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۹). سازوکار فعالیت این غریزه طوری طراحی شده است که نمی‌تواند خطا کند و خروجی آن قطعی است و توان انکار مقدمات واضح را ندارد و این غریزه نورانی تا با ادله واضح مواجه گردد، آن به آن اقرار می‌نماید (همان: ۸۶) و این همان هدایت الهی است (همان) و اطاعت در روز میثاق هم به همین عقل است (همان: ۸۷). عقل حلقه مهم در زنجیره عبادت و اطاعت است؛ زیرا از یک طرف یادگیری آموزه‌های الهی جز به عقل حاصل نمی‌شود (همان: ۸۵، ۸۷ و ۸۹) و از طرف دیگر، قوه تمییز بعد از فهم خطاب به همین غریزه نورانی است (همان: ۸۶ و ۸۹) و تا تمییز رخ ندهد، اراده شکل نمی‌گیرد.

این غریزه هبه الهی است و نمی‌تواند با کارهای انسان افزوده یا کاسته گردد؛ بلکه افزوده شدن و نقصان آن به دست خداست (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۸۶/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۰۹/۱) و کسانی که با تلاش خود از عقل بهره بیشتری می‌برند به این دلیل است که خدا این قابلیت را در آنها قرار داده است، البته امکان دارد برخی با اکتساب خود از عقل بهره‌مند شوند هرچند خدا این قابلیت را به آنها نداده باشد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۱۰/۱). این غریزه نورانی همان هدایت الهی است که در روایت صنع خدا دانسته شده است (استرآبادی، ۱۴۳۰: ۸۵).

در این دیدگاه اگرچه عقل مقول بالتشکیک است و قابلیت ازدیاد و نقصان دارد، ولی استکمال آن امری غیر اکتسابی است.

۴. جمع‌بندی

۱. در تحلیل هستی‌شناسانه از عقل در روایت اول الکافی و روایت مشابه آن، دو دیدگاه اصلی وجود دارد: یک دیدگاه، عقل را در ورای ساحت وجودی انسان و به مثابه یک جوهر مجرد تحلیل می‌کند که یک‌بار مطابق با صادر اول است و بار دیگر جوهر مفارقی مانند عقل فعال است. در دیدگاه دوم، عقل یک هستی در درون ساحت وجودی انسان است که یک‌بار به عنوان نفس ناطقه بار دیگر به

عنوان ملکه و حالتی از نفس ناطقه و در یک نظر به مثابه غریزه نورانی تحلیل می‌شود.

۲. تحلیل عقل به مثابه صادر اول از طرف غالب شارحان، مورد اقبال واقع شده است که برخی با مبانی فلسفی و استدلال عقلی آن را تأیید کرده‌اند و گفته‌اند که نظام احسن و اکمل بدون وجود عقل که همان صادر اول است معنا نمی‌یابد و این عقل اشرف و اکمل موجودات است و فیض و جود الهی ایجاب می‌کند که این موجود را پدید آورد؛ لذا وجود خدا با صفات کمالی از سویی و امکان وجود اشرف موجودات از سوی دیگر، لزوم وجود آن را می‌طلبد. پس برای اثبات وجود عقل به مثابه صادر اول، جز اثبات وجود خدا دلیل دیگری لازم نیست. دلیل دیگر هم این است که روایت «اول ما خلق العقل» یا روایت‌های مشابه آن در حدّ تواتر معنوی است. پس عقل همان مخلوق اول است و با توجه به ویژگی‌های موجود اول در مکتب عقلی از سویی و تطابق «اول مخلوقات» با «نور محمدی» این عقل، اولین مخلوق است و پیش از همه مخلوقات بوده است و هیچ تعلقی به ماده و زمان ندارد و هیچ خصوصیات جسمانی در آن راه ندارد و چون اولین مخلوق است، به عالم عقول متعلق است و نمی‌تواند مبدأ داشته باشد که از آن اخذ شود.

۳. عقل به مثابه جوهر مفارق، یکی از وجوه تحلیل در هستی‌شناسی عقل است. این جوهر از یک جهت بسیط و مجزّد است و هیچ تعلقی به ماده ندارد و از جهت دیگر، بساطت آن به حدی نیست که بتوان مثل صادر اول هرگونه تكثر و ترکیب را از آن نفی کرد. ماهیت این موجود، یک ماهیت تشکیکی است که با شدّت و ضعف در بین مراتب آن کثرت عددی هم حاصل می‌شود و تمایز بین عقول حاصل می‌گردد. این موجود مفارق همان عقل فعال نیست؛ ولی از آن جهت که با نفس ناطقه انسان ارتباط می‌گیرد و به آن معارف را افاضه می‌کند و جانِ نفس ناطقه به شمار می‌رود با عقل فعال مشابّهت دارد. این احتمال اگرچه قائلی ندارد، ولی هیچ منع عقلی برای آن وجود ندارد.

۴. عقل به مثابه نفس ناطقه یکی از اقوال در هستی‌شناسی عقل است که از سوی شارحان طرح شده است. ملاصالح مازندرانی در طرح این نظریه بین نظریه عرفا و فلاسفه مشاء تلفیق ایجاد کرده و مراتب عقل را در شش مرحله ۱. «مرتبه استعداد صرف»، ۲. «مشاهده اولیات»، ۳.

«مشاهده امور نظری از آینه اولیات»، ۴. «علم الیقین: مشاهده نظریات در ذات خود بدون وابستگی به اولیات»، ۵. «عین الیقین: مشاهده امور نظری در ذات مفیض» ۶. «حق الیقین: اتصال معنوی و روحانی به مفیض بیان کرده است. این قول شباهت زیادی با قول فلاسفه دارد. تحلیل عقل به مثابه ملکه نفسانی، تنها احتمالی است که هیچ شاهد متنی و دلیل عقلی از سوی شارحان برای تقویت ارائه نشده است و در این که ملکه عقل چگونه به وجود می‌آید، تحلیلی در حد احتمال مطرح شده است که امکان دارد ملکه یک حالت غیر شناختاری باشد و یا ممکن است ملکه عقل همان امتداد شناخت بایدها و نبایدها باشد؛ ولی هیچ تبیین عقلانی و یا روایی ارائه نشده است.

۵. در یک تحلیل نص بنیاد، عقل به عنوان غریزه نورانی معرفی شده است که در قلب خلق می‌شود. وقتی این وجود در قلب قرار می‌گیرد وجود ثابتی ندارد و بین دو فرد اقوی (نوری که مناسط سعادت است) و اضعف (نوری که مناسط تکلیف است) در حال حرکت است. نتیجه کمترین مرتبه از این غریزه، شناخت و تمییز بین صواب و خطاست، لذا اگر فردی قدرت تمییز نداشته باشد، نمی‌تواند اراده و قصد نسبت به فعل داشته باشد و مکلف نمی‌شود و نتیجه مرتبه عالی حرکت دادن به سوی اعمال خیر است که نتیجه آن سعادت و کمال است.

کتابنامه

۱. علی بن الحسین، امام چهارم علیه السلام، (۱۳۷۶ ش)، الصحیفة السجادیة، قم: بی‌نا، چاپ اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲ ش)، الخصال، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ ش)، علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.
۴. _____، (بی‌تا)، فضائل الشیعه، تهران: انتشارات اعلی.
۵. _____، (۱۳۷۶ ش)، الأمالی، تهران: بی‌نا، چاپ ششم.
۶. _____، (۱۴۰۳ ق)، معانی الأخبار، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۷. _____، (۱۴۱۳ ق)، کتاب من لایحضره الفقیه، قم: بی‌نا، چاپ دوم.

۸. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۹. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۱۰. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۹ق)، إقبال الأعمال، تهران: بی‌نا، چاپ دوم.
۱۱. اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، کشف الغمة فی معرفة الاثمة، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تبریز: انتشارات بنی هاشمی.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة (۱۵جلد)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۳. استرآبادی، ملا محمد امین، (۱۴۳۰ق)، الحاشیة علی أصول الکافی، تحقیق و تصحیح: مولی خلیل قزوینی و علی فاضلی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۱۴. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۴۳۸ق/۱۳۹۶ش)، معارف القرآن، قم: نشر معارف اهل بیت ﷺ، چاپ اول.
۱۵. برسی، رجب بن محمد، (۱۴۲۲ق)، مشارق أنوار الیقین فی أسرار امیر المومنین ﷺ، تصحیح: علی عاشور، بیروت: اعلمی.
۱۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق و تصحیح: جلال الدین محدث ارموی، قم: دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة (۶جلد)، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
۱۸. جیلانی، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن، (۱۴۲۹ق - ۱۳۸۷ش)، الذریعة إلى حافظا الشریعة (شرح أصول الکافی جیلانی)، قم: بی‌نا، چاپ اول.
۱۹. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۹۱ش)، شرح اصول کافی، تقریر: پرویز پویان، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۲۰. حسینی شیرازی، سید جعفر، (۱۴۳۱ق، ۲۰۱۰م)، شرح اصول الکافی، بیروت: دارالعلوم، چاپ اول.

۲۱. حسینی عاملی، السید بدرالدین بن احمد، (۱۴۲۴ق - ۱۳۸۲ش)، الحاشیه علی اصول الکافی، تحقیق: علی فاضلی، قم: دار الحدیث، چاپ اول.
۲۲. دبلمی، حسن بن محمد، (۱۴۲۷ق)، غرر الأخبار، تحقیق و تصحیح: اسماعیل ضیغم، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ اول.
۲۳. رضایی، محمدجعفر، (بی‌تا)، دانشنامه جهان اسلام، مدخل «عقل» (<https://rch.ac.ir>).
۲۴. آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره: بی‌نا.
۲۵. الشریف المرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۶. شریف شیرازی، محمد هادی بن معین الدین محمد، (۱۴۳۰ق/۱۳۸۸ش)، الكشف الوافی فی شرح أصول الکافی، تحقیق و تصحیح: علی فاضلی، قم: دارالحدیث.
۲۷. طبرسی، علی بن الحسن، (۱۳۸۵ق، ۱۹۶۵م، ۱۳۴۴ش)، مشکات الأنوار فی غرر الأخبار، نجف: المكتبة الحیدریة، چاپ دوم.
۲۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الإعتقاد، تحقیق: محمدجواد حسینی جلالی، تهران: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲۹. _____، (۱۳۸۶ش)، شرح الاشارات و التنبيهات، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۳۰. _____، (۱۳۷۱ش)، الجوهر النضید، تصحیح: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ پنجم.
۳۱. _____، (۱۳۶۱ش)، أساس الإقتباس، تصحیح: مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم.
۳۳. _____، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، تحقیق و تصحیح: قم: موسسه البعثة، چاپ اول.
۳۴. عده‌ای از علما، (۱۴۲۳ق/۱۳۸۱ش)، الأصول الستة عشر، تحقیق و تصحیح: ضیاء الدین محمودی و نعمت الله جلیلی و مهدی غلامعلی، قم: موسسه دارالحدیث.

۳۵. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، (۱۴۲۷ق، ۱۳۸۵ش)، تحقیق: صادق حسینی اشکوی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۳۶. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵ش)، روضة الواعظین و بصيرة المتعظین، قم: انتشارات رضی، چاپ اول.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۳۸. فیض اخلاقی، محمدحسن، (۱۳۹۸)، «تبارشناسی و بررسی حدیث گفتگوی خداوند با عقل (أَقْبَلُ فَأَقْبَلُ)»، مجله حدیث اندیشه، شماره پیاپی ۲۸، صفحه ۵ - ۳۷.
۳۹. قاضی عبد الجبار، (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصرية.
۴۰. قطیفی، محمد بن عبد العلی آل عبد الجبار، (۱۴۴۲ق - ۲۰۲۱م)، تحقیق: احمد عبد الهادی محمد صالح، بیروت: دار المحجة البيضاء، چاپ اول.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تصحیح و تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، چاپ سوم.
۴۲. کراجکی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، تصحیح: عبد الله نعمة، قم: دار الذخائر، چاپ اول.
۴۳. کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق و تصحیح: محمد کاظم، تهران: موسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: انتشارات الإسلامية، چاپ چهارم.
۴۵. لیثی، علی بن محمد، (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و لمواعظ، تحقیق: حسین حسینی بیرجندی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۴۶. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، تحقیق و تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الاسلامية، چاپ اول.
۴۷. مجذوب تبریزی، محمد، (۱۴۲۹ق)، الهدایا لشيعة أئمة الهدی (شرح أصول الکافی)، تحقیق: محمدحسین درابتی و غلامحسین قیصریه‌ها، قم: دارالحديث، چاپ اول.

۴۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۴۹. ———، (۱۴۰۴ ق)، مرآت العقول فی شرح اخبار الرسول، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۵۰. مروارید، حسنعلی، (۱۳۹۵ ش)، تنبیهاً حول المبدأ والمعاد، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵۱. مسعودی، علی بن الحسین، (۱۴۲۶ ق/۱۳۸۴ ش)، اثبات الوصیة، قم: انصاریان، چاپ سوم.
۵۲. مظفر، عبد الحسین بن عبد الله، (۱۴۳۲ ق)، الشافی فی شرح اصول الکافی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول.
۵۳. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ ق)، الاختصاص، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، چاپ اول.
۵۴. مآصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، (۱۳۸۳ ش)، شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۵۵. قزوینی، ملا خلیل بن غازی، (۱۴۲۹ ق/۱۳۸۷ الف)، الشافی فی شرح الکافی، تصحیح: محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۵۶. ———، (۱۴۲۹ ق/۱۳۸۷ ب)، صافی در شرح کافی، تصحیح: محمدحسین درایتی و حمید احمدی جلفایی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۵۷. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۳۹۵ ش)، توحید الامامیة، تنظیم: محمد بیابانی اسکویی و علی ملکی میانجی، قم: نشر معارف اهل بیت (ع)، چاپ اول.
۵۸. منتجب الدین، علی بن عبیدالله بن بابویه رازی، (۱۴۰۸ ق)، الأربعون حدیثاً، قم: مدرسة الامام المهدي (عجل الله تعالی فرجه الشریف).
۵۹. میرداماد، محمدباقر بن محمد، (۱۴۰۳ ق)، التعلیقة علی أصول الکافی، تحقیق و تصحیح: مهدی رجائی، قم: انتشارات الخیام، چاپ اول.
۶۰. میرزا رفیعاً، رفیع الدین محمد بن حیدر النائینی، (۱۴۲۴ ق/۱۳۸۲ ش)، الحاشیه علی اصول الکافی، تحقیق: محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث، چاپ اول.