

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال دوازدهم، شماره بیست و سوم (پائیز و زمستان ۹۹)

**Meaning of intellect from the perspective
of Mulla Sadra and Haeri Yazdi, Based on Osool Kafi**

Roohollah Adine¹ \ Samane Shahroodi²

Abstract

This study examines the meaning and function of reason from the perspective of Mulla Sadra and Mehdi Haeri Yazdi, two great commentators of the book Kafi Principles. The analysis of the meaning of intellect according to the two philosophers is the important thing done in this research. Although the latter lived about three centuries after the former, they share similar views in many topics. There are also differences in the study of the concept of reason in the narrations of Kafi Principles among them. In this writing, an attempt has been made to study the meaning and purpose of reason in the hadiths of Osool Kafi by a descriptive-analytical method. The two thinkers had differences in the meanings of some terms of the first hadith (such as ordering to speak, coming close, going back) and had their own interpretation of them. In the second hadith, Haeri confirms Mulla Sadra's opinion by defining and exemplifying. However, regarding human free will, he has challenged the views of Mulla Sadra and Allameh Majlisi on the three characteristics, and he has established a logical and philosophical relationship between intellect, modesty and religion, and in the third hadith, Haeri has rejected the opinion of Mulla Sadra, who defined religion to virtues and obedience and stated that the true meaning of religion is not acting upon virtues, but it is rather the commitment to certain regulations.

Keywords: Mulla Sadra, Haeri Yazdi, intellect, ignorance, Osool Kafi.

- 1 - Assistant professor of Islamic philosophy and wisdom, international university of Imam Khomeini, Qazvin (corresponding author), s.shahroodi88@gmail.com
- 2 - Ph.D. candidate of philosophy of Religion, Payame-noor university, Tehran, shahroodi88@gmail.com

► عقل و دین، سال دوازدهم، شماره بیست و سوم (پائیز و زمستان ۹۹)

تبیین معنای عقل از منظر ملاصدرا و حائری یزدی با تکیه بر اصول کافی

روح‌اله آدینه^۱ / سمانه شاهرودی^۲

چکیده

این پژوهش معنا و کارکرد عقل را از دیدگاه ملاصدرا و مهدی حائری یزدی، دو شارح بزرگ کتاب اصول کافی، مورد بررسی قرار می‌دهد. تحلیل معنای عقل از منظر دو فیلسوف از اهمیت این پژوهش حکایت دارد. با وجود سه قرن اختلاف زمان بین این دو فیلسوف، نقاط مشترک فراوانی بین آراء آنها یافت می‌شود. همچنین اختلاف نظرهایی در بررسی مفهوم عقل در روایات اصول کافی در میان آنها وجود دارد. در این نوشتار سعی شده است تا با روش توصیفی-تحلیلی مراد و مقصود از عقل در احادیث کتاب اصول کافی مورد بررسی قرار گیرد. این دو اندیشمند در معانی برخی اصطلاحات حدیث اول (مانند استنطاق، اقبال و ادبار و ...) اختلافاتی داشتند که هر کدام تفسیری ارائه دادند. در حدیث دوم، حائری با تعریف و آوردن مثال، نظر ملاصدرا را تأیید می‌کند؛ ولی در رابطه با اختیار انسان نسبت به خصلت‌های سه‌گانه، نظرات ملاصدرا و علامه مجلسی را به چالش کشیده و رابطه منطقی و فلسفی بین عقل، حیا و دین برقرار کرده است و در حدیث سوم، حائری نظر ملاصدرا - که دین را به معروف و طاعت معنا کرد- رد نموده و بر این عقیده است که معنی حقیقی دین، عمل به معروف نیست، بلکه التزام به یک سری از قوانین است.

کلید واژه‌ها: ملاصدرا، حائری یزدی، عقل، جهل، اصول کافی.

Dr.Adineh@isr.ikiu.ac.ir
s.shahroodi88@gmail.com

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین،
۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه پیام نور تهران

۱- مقدمه

یکی از دغدغه‌های اندیشمندان در مواجهه با عقل، تبیین واژه عقل، معانی عقل، جایگاه عقل و کارکرد آن است. در این پژوهش با نگاه مسأله محوری به مفهوم عقل به تبیین معنایی آن پرداخته و از آنجا که بر طبق قواعد منطقی در بحث تعریف یکی از انواع تعریف و تبیین چیزی استفاده از نقطه مقابل آن است و به عبارت دیگر، تُعرف الأشياء بأضدادها (مظفر، ۱۳۷۹: ۱۰۸)، این پرسش مطرح می‌شود که مراد از عقل و جهل چیست؟ صحبت در اینجا در تقابل و رویارویی بین عقل و جهل است. نکته دیگر آن که عقلی که مقابل جهل است، چگونه عقلی است و جهلی که در مقابل آن قرار می‌گیرد، چیست؟ پژوهش‌هایی در مورد معنای عقل در احادیث اصول کافی از منظر عالمان و دانشمندان بزرگ صورت گرفته است. در این تحقیق سعی شده که معانی عقل از دیدگاه ملاصدرا و مهدی حائری یزدی درباره مفهوم عقل در روایات «کتاب العقل و الجهل» اصول کافی، بررسی گردد و ابتدا به تبیین معنای عقل و سپس تبیین دیدگاه ملاصدرا و حائری یزدی در معنای عقل پرداخته شده است. در این پژوهش، با کمک منابع کتابخانه‌ای، الفاظ و محتوای روایات «کتاب العقل و الجهل» را بررسی کرده تا بتواند معنای عقل را از آنها به دست آورد و با همین روش، به سراغ شرح اصول کافی ملاصدرا و حائری یزدی رفته و دیدگاه آنان را مورد بررسی قرار داده است. حائری یزدی در شرح اصول کافی - که می‌توان آن را یکی از بهترین شروح اصول کافی دانست - توجه به دو شرح ملاصدرا و علامه مجلسی دارد و گاه به نقد ملاصدرا - و همچنین علامه مجلسی - پرداخته است.

مفهوم عقل و معانی آن از دیرباز معرکه آراء اندیشمندان بزرگ اسلامی بوده و هر کدام سعی داشته اند تا از منظر علمی و تخصصی خود به تبیین معنای عقل بپردازد. در این میان، مقالات متعددی درباره معنا و جایگاه عقل منتشر شده است. از جمله مقاله بررسی عقل از دیدگاه ملاصدرا و میرزا مهدی اصفهانی در مجله آیین معرفت زمستان ۹۸ چاپ شده است و مقاله روش‌های فقه الحدیثی ملاصدرا در شرح اصول کافی در مجله عقل و دین تابستان ۹۹ چاپ شده است؛ اما تاکنون پژوهش مستقلی درباره دیدگاه ملاصدرا و حائری یزدی که هر دو از شارحان بزرگ اصول کافی هستند در تبیین معنای عقل در این روایات، صورت نگرفته است.

عقل در لغت به معنای امساک و نگاهداری، بند کردن، باز ایستادن و منع چیزی است. عقل از «عقال»

گرفته شده است که به معنای طنابی است که به وسیله آن زانوی شتر سرکش را می‌بندند و به این دلیل به عقل، عقل می‌گویند که این نیروی باطنی، شهوات و هواها و خواسته‌های شیطانی درون انسان را به بند می‌کشد. همچنین واژه عقل و مشتقات آن در لغت به معنای فهمیدن و دریافت کردن است (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۳، ۲۷۸).

معانی اصطلاحی متعددی برای عقل - بسته به گرایشهای مختلف فکری عالمان - بیان شده است. ملاصدرا می‌گوید: «معانی عقل تباین و مراتبی دارند؛ اما در اینکه عقل جسم یا صفت جسم یا جسمانی نیست، اتفاق نظر وجود دارد.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۵۶) حائری یزدی نیز معنای اصطلاحی عقل را جوهر مجرد محض دانسته که در روایات از آن تعبیر به (اول ما خلق الله) شده است (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۶۸).

۲- مفهوم عقل در روایات اصول کافی

هیچیک از روایات «کتاب العقل و الجهل» در صدد ارائه تعریف برای عقل نبوده‌اند. در این روایات مجموعاً بیش از هشتاد ویژگی برای عقل شمرده شده که تحلیل آنها نشان می‌دهد دو نوع عقل مورد نظر روایات است: الف) عقل روحانی: «این عقل، موجودی روحانی و نورانی است که اولین مخلوق از سنخ خود است و ظاهراً قبل از خلقت انسان، مورد امتحان الهی قرار گرفته و از این آزمون سربلند بیرون آمده و به عنوان محبوب‌ترین مخلوق الهی، مورد تمجید خداوند قرار گرفته است.» ب) عقل انسانی: «این عقل، جزئی از وجود انسان و مقوم و اساس انسانیت اوست و از بدو پیدایش، همراه وی بوده است و بعد از مرگ، میزان سنجش اعمال صاحب خود است.» (ایازی، ۱۳۸۷: ۵۴۴) با توجه به این دو مفهوم از عقل در روایات از مجموع روایات سی و شش گانه «کتاب العقل و الجهل» اصول کافی، در این مقال به سه روایت اول اصول کافی خواهیم پرداخت.

۲-۱- معنای عقل در حدیث اول اصول کافی

کتاب شریف اصول کافی مرحوم کلینی از معتبرترین کتب حدیثی شیعه و شامل سلسله سند احادیث است؛ اما جهت اختصار از آوردن متن کامل عربی روایت و نام راویان خودداری و به ذکر ترجمه روایت جهت عمق بخشیدن به شرح معنای عقل در آن اکتفا شده است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «چون خدا عقل را آفرید از او بازپرسی کرد به او گفت پیش‌آی، پیش

آمد؛ گفت بازگرد، بازگشت؛ فرمود به عزت و جلالم سوگند مخلوقی که از تو پیشم محبوب‌تر باشد نیافریدم و تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم به طور کامل دادم. همانا امر و نهی کیفر و پاداشم متوجه تو است» (کلینی رازی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۰).

این عقل، اولین آفریده از مخلوقات روحانی است که از نور الهی آفریده شده و در سمت راست عرش جای گرفته است و فرمان‌بردار خداست و در نتیجه محبوب‌ترین خلق خداوند و مورد لطف و عنایت الهی قرار گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۵۲). ملاصدرا عقل را به جوهر مجرد محض معنا کرده است. پس معنای روایت این چنین می‌شود: چون خدا جوهر مجرد محض یا همان عقل را آفرید، او را به سخن گفتن درآورد. حائری یزدی در اینجا بر این عقیده است که ملاصدرا برای ادعای خویش شاهد روایی بیان نکرده است. صدرالمتألهین در بحث اثبات تجرد نفس، احکام شریعت را منزله از این می‌داند که با معارف یقینی مخالف باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۰۳). در اینجا کوشیده می‌شود از متن روایات، همین نظر ملاصدرا استخراج شود و با دلیل و شاهد روایی اثبات شود که مراد از عقل «اول ما خلق الله» است و مقصود از این عقل جوهر عقلانی مجرد است. از پیامبر گرامی نقل شده است: «اول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ۹۷) و «اول ما خلق الله نوری» (همان) و نیز در برخی اخبار اهل سنت آمد است که «اول ما خلق الله روحی» (همان، ۳۰۹).

در تمام این روایات تعبیر از خلقت آمده است و معنای خلقت در اینجا صدور بدون واسطه از حق تعالی است. یعنی خدا خلق و جعل می‌کند و این مخلوق باید مستقل و قائم به ذات خویش باشد. اما اوصاف خلقت با واسطه جعل می‌شوند؛ یعنی اول باید خلق صورت گیرد و سپس مخلوق دارای تشخیص خوب و بد بگردد. ظاهر این روایات می‌رساند که خدا نخست عقل را خلق کرد و عقل مخلوق بی‌واسطه خدا و موجود مستقل است؛ اما اوصاف آن عقل، مخلوق باواسطه خدا هستند. این روایات دلالت روشنی دارد که خلق عقل بی‌واسطه است. پس منظور از عقل جوهر است. زیرا جوهر مقدم بر اعراض است. جوهر مخلوقات بی‌واسطه و اعراض، مخلوقات باواسطه‌اند. بنابراین از همین روایات استفاده می‌شود که منظور از عقل، جوهر مجرد است؛ زیرا خداوند امر کرد و عقل خلق شد. روح چون مجرد است پس متعلق امر بی‌واسطه و بی‌قیدوشرط حق تعالی قرار می‌گیرد (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۲۷). وجه نام‌گذاری این جوهر به عقل، به این خاطر است که این جوهر، مجرد از ماده و حضور محض و همان درک حضوری است و هرچه راجع به درک گفته شود، درباره این جوهر مجرد صادق است. درکی که استناد به جوهر عقل دارد درک

حضوری است (همان، ۲۸).

۲-۲- معنای عقل در حدیث دوم اصول کافی

اصبغ بن نباته از امام علی علیه السلام روایت می‌کند که جبرئیل بر آدم نازل شد و گفت: «ای آدم من مأمور شده‌ام که تو را در انتخاب یکی از سه چیز مخیر سازم پس یکی را برگزین و دو تا را واگذار. آدم گفت چیست آن سه چیز؟ گفت: عقل و حیاء و دین آدم گفت عقل را برگزیدم. جبرئیل به حیاء و دین گفت شما باز گردید و او را واگذارید. آن دو گفتند ای جبرئیل ما مأموریم هر جا که عقل باشد با او باشیم. گفت خود دانید و بالا رفت» (کلینی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۱). در طریق این حدیث راویان ضعیفی نظیر سهل بن زیاد و مفضل بن صالح وجود دارد؛ اما این ضعف، زیانی به صحت مضمون آن نمی‌رساند، چون با «برهان عقلی» تقویت می‌شود. بسیاری از احادیث رسیده درباره اصول معارف و مسائل توحید و جز آن نیز چنین است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۵۶). منظور، امر تکوینی است نه امر تشریحی. یعنی در آن دو امر جایز است: گروهی از آن اطاعت می‌کنند و گروهی نیز سرپیچی می‌کنند (همان، ۱۵۷).

به عنوان مثال وقتی طیب می‌گوید این غذا را بخور! این اراده تشریحی است؛ اما خوردن دوا توسط مریض اراده تکوینی است. اگر مریض امر طیب را انجام داد مطیع می‌شود و در غیر این صورت عاصی است. بنابراین منظور از عصیان یا اطاعت حق تعالی، در امور مرتبط با اراده تشریحی است؛ اما در اراده تکوینی مانند مردن یا خلقت، هرکاری که خدا بکند از اختیار ما خارج است و فرض عصیان و طاعت در آن راه ندارد. بنابراین در تکالیف الهی اراده تکوینی وجود ندارد، بلکه هرچه خدا بخواهد همان می‌شود و این معنای اراده تکوینی است.

نظیر این آیه که اشاره به امر تکوینی دارد: «أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» بی‌گمان، ما امانت (تکلیف) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، اما آن‌ها از برداشتن آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و انسان آن را به دوش کشید. راستی که او بسیار بیداد پیشه و نادان است (احزاب / ۷۲). امانت الهی نظیر همین مسئله خلقت و اراده است. ملائکه، فاقد ماده هستند و عقل و مجرد محض هستند، لذا اطاعت محض هستند؛ اما امر در آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید (نساء / ۵۸) امر تشریحی است و وابسته به ماست، زیرا خداوند به ما امر کرده

تا این عمل را انجام دهیم؛ بنابراین مراد از امر در حدیث مورد بحث ما امر تکوینی است که اراده‌ای واسطه قرار نمی‌گیرد. خطاب در اینجا به معنی توجه است و بین امر و امر واسطه‌ای نیست (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۵۳).

خداوند سه خصلت عقل، حیاء و دین را بر آدم عرضه کرد و فرمود یکی از این سه خصلت را انتخاب کن. در اینجا مراد از اختیار، به نحو مانع الخلو است. یعنی نباید هر سه را رفع کنی؛ اما اگر هر سه را هم انتخاب کنی مانعی ندارد. مرحوم علامه مجلسی در شرح این حدیث به این مسئله توجه نکرده است که ما در اینجا سه قسم منفصله داریم (نک: مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۳۲)؛ ولی چون آدم تصور کرد که یکی را باید به صورت منفصله حقیقیه انتخاب کند و او عقل را انتخاب کرد. همین که عقل را انتخاب کرد، حیاء و دین هم به دنبال عقل آمدند. به این دلیل است که در واقع رابطه این دو منفصله حقیقیه نبود، بلکه مانع الخلو بود؛ هر چند آدم خیال کرد که منفصله حقیقیه است. وقتی جبرئیل به حیاء و دین امر کرد که به دنبال کار خودتان بروید، آن دو گفتند ما مأموریم که هر جا عقل است در آنجا باشیم. ملاصدرا در اینجا رابطه منطقی بین حیاء، دین و عقل نیاورده است و آنچه آورده جنبه روانی دارد. از آنجا که معلول بدون علت و ترجیح بلا مرجح محال است، باید مرجح و غایت برای حوادث وجود داشته باشد. از این رو، باید شناسایی کنیم که رابطه منطقی و فلسفی عقل، حیاء و دین چیست و چرا این خصلت‌ها به سه چیز منحصر شده‌اند. شایان توجه است که گاه این هدف و مرجح را نمی‌یابیم؛ اما این دلیلی بر نبودن نیست؛ زیرا «عدم الوجدان لا يدل علی عدم الوجود»؛ یعنی هدف را ما نمی‌بینیم؛ نه اینکه نیست. مسئله دیگر اینکه باید ثابت کنیم چرا عقل مستلزم حیاء و دین است و معنی امر تکوینی همین استلزام عقلی است. ملاصدرا خواسته بین زبان وحی و عقل تفاهم برقرار کند و روشن کند که چرا حیاء و دین گفته‌اند که ما نمی‌توانیم از عقل جدا شویم. استلزام در این حدیث زبان وحی است. باید ببینیم که به زبان عقل چرا عقل مستلزم حیاء و دین است (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۵۴). در عقل چه اولویتی نسبت به حیاء و دین وجود داشت که آدم آن را اختیار کرد؟ متکلمین ترجیح بلا مرجح را محال نمی‌دانند. آیا انتخاب آدم نظیر رأی متکلمین بوده یا برای آن مرجحی داشته است؟ فلاسفه به متکلمین پاسخ داده‌اند: «در این مثال‌ها، ما علت مرجح را یعنی آن چیزی که موجب می‌شود اراده به یک طرف بالخصوص متمایل شود، نمی‌شناسیم نه اینکه چنین مرجحی وجود ندارد. این اشخاص گمان کرده‌اند که انسان همواره می‌تواند عللی را که موجب تعلق اراده به یک طرف می‌شود تمیز بدهد و حال آنکه در علم النفس ثابت شده که هزاران عوامل نفسی در مرتبه شعور مخفی ما، در ترجیح اراده دخالت می‌کند که شعور ظاهر ما به کلی از آنها بی‌اطلاع است. پس این مثال‌ها

را نمی‌توان دلیل بر وقوع «ترجیح بلا مرجح» گرفت» (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۶، ۶۵۵).

وجه ترجیح عقل بر حیاء و دین چیست؟ حائری چنین استدلال می‌کند که ما به وسیله عقل، اعتقاد به وجود خدا پیدا می‌کنیم و عقل در اینجا به معنی خصلت انسانی است و به معنی عقل متصل و مدرک کلیات است که غیر از عقل در حدیث اول است. به وسیله این عقل است که تمام حقیقت اشیا را درک می‌کنیم. تعقل شریف‌ترین ادراک انسانی است و شرافت عقل مدرک هم به شرافت مدرک و معقولش است؛ زیرا خدا و صفات و تمام کائنات به واسطه عقل شناسایی می‌شوند. پس طبق این تعریف وجه ترجیح آن بر حیا و دین روشن است. وقتی خدا با عقل شناخته شد، انسان به دنبال شناخت دین و حیا هم می‌رود. برعکس، انسان بی‌اعتقاد به خدا، دین و حیا نیز ندارد. لذا رتبه دین و حیا بعد از عقل است؛ اما امکان ندارد که خدا را بشناسیم - به معنی حقیقی کلمه - ولی دین و حیا نداشته باشیم (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۶۲).

چرا دین و حیا از لوازمات عقل هستند؟ آیا هر جا عقل باشد حیا و دین نیز هستند؟ در اینصورت حیا و دین از لوازم عقل به شمار می‌آیند. گفته می‌شود در اینجا استلزام وجود دارد؛ زیرا عظمت خدا را به وسیله عقل تعقل می‌کنیم. از آنجایی که نسبت ما به خدا نسبت فقر امکانی است و ما درک حقارت می‌کنیم، همین امر سبب ایجاد حیاء می‌شود؛ یعنی این درک حقارت بر روی قوای عملی ما تأثیر می‌گذارد و در ما حیاء به وجود می‌آید. پس حیاء هم به وسیله عقل حاصل شد. خدا غنی مطلق و ما فقیر مطلق هستیم. خدا غنی بالذات و ما فقیر بالذات هستیم. پس لازمه درک و تعقل حق تعالی این است که در ما حیاء به وجود آید و بعد از آن طبق قاعده عقل نظری و عملی - که ملاصدرا به آن اشاره‌ای نکرد - بعد از درک حق تعالی در ما خشیت حاصل می‌شود. «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر / ۲۸)؛ یعنی علما که به وسیله علم درک حق تعالی می‌کنند این علم آنان مشعر به علیت است. یعنی علم آنان موجب خشیت آنان می‌شود. بعد از آنکه تعقل عاقل برای خشیت او کلیت پیدا کرد در عالم منشأ عمل می‌شود و عملی که موجب نافرمانی باشد انجام نمی‌دهند. پس عقل هم مستلزم حیاء و هم مستلزم دین است. وقتی عقل حاصل شد آن دو جدایی‌پذیر نیستند (نک: حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۶۳).

۲-۳- بررسی معنای عقل در حدیث سوم

شخصی از امام ششم (ع) پرسید: «عقل چیست؟» ایشان فرمود: «چیزی است که به وسیله آن، خدا پرستش شود و بهشت به دست آید». آن شخص پرسید: «پس آنچه معاویه داشت چه بود؟» امام فرمود: «آن نیرنگ است. آن شیطن است. آن نمایش عقل را دارد، ولی عقل نیست» (کلینی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۱).

حائری عقل را مشترک لفظی می‌داند نه مشترک معنوی. مشترک معنوی یعنی یک لفظ و یک معنی با مصادیق گوناگون است، ولی مشترک لفظی یعنی یک لفظ با معانی گوناگون. ملاصدرا و حائری معانی گوناگون عقل را در ذیل این حدیث آورده است که عبارتنداز:

۱-۳-۲- عقل به معنی غریزه

عقل غریزه‌ای است که انسان به وسیله آن از حیوانات امتیاز می‌یابد و آماده پذیرش دانش‌های نظری و اندیشیدن در صنعت‌های فکری می‌شود، و در آن، کودن و هوشمند یکسان هستند. به لحاظ زیستی مشترکات انسان با حیوانات، حیات و تفکر است؛ اما وجه امتیاز انسان از حیوانات در حاق ذات اوست. فرق انسان با بقیه حیوانات، این است که انسان قوه ناطقه و عاقله دارد، ولی حیوانات دیگر این قوه را ندارند؛ یعنی نمی‌توانند مانند انسان تفکر و اندیشه کنند و از جزئیات، کلیاتی را کشف کنند یا از کلیات، جزئیاتی را درک کنند یا درس بخوانند و بر علمشان افزوده شود؛ ولی انسان با وجود قوه عاقله که خداوند در نهاد او قرار داده، میتواند به علوم بی شماری دست یابد. حکما این معنای عقل را در کتاب برهان مورد استفاده قرار می‌دهند و مقصودشان نیرویی است که نفس به وسیله آن بدون قیاس و فکر و به صورت فطری به مقدمات بدیهی دست می‌یابد و به علوم آغازین می‌رسد. این نیرو را ما حتی در خواب نیز داریم. احمق هم این نیرو را دارد، اما نمی‌تواند از آن استفاده کند. این نیروی اندیشه را که واجب است در همه ما باشد غریزه می‌گویند. در نتیجه آن معنای عقلی که به معاویه نسبت داده شد این معنای غریزه نیست، زیرا معاویه و علی (ع) هر دو دارای این عقل هستند چون هر دو انسانند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۶۰).

۲-۳-۲- عقل به معنای معیار نفی و اثبات

عقل در این معنی اصطلاح متکلمان است که می‌گویند: عقل این را اثبات و آن را نفی می‌کند و مقصودشان معنای ضروری نزد همگان یا بیشتر مردم است؛ مانند این که عدد دو، دو برابر عدد یک است. عقل در اینجا به معنای مشهورات عامه و آراء محموده است و معمولاً گفته می‌شود مقتضای حکم عقل این است و عقل آن را درست می‌شمارد یعنی عقل مستقلاً نیکی و بدی اشیا را ادراک می‌کند. اگر کسی بپرسد به چه دلیل عدل خوب است یا ظلم بد است، در اینجا می‌گویند عقل مستقلاً می‌فهمد و نیازی به دلیل خارجی نظیر شرع ندارد. حسن عدل و قبح ظلم همواره مورد قبول است. دلایل فقهی را عبارت از قرآن، عقل، سنت و اجماع می‌دانند و عقل را در ردیف قرآن و سنت آورده‌اند و این حکایت از عظمت

عقل در درک معرفت و شناسایی اشیاء دارد. قضایایی که مستقلات عقلیه هستند مربوط به زمان و مکان خاصی نبوده و در پیش تمام ملل مورد قبول است. این قضایا از لحاظ منطقی قضایای مشهوره هستند و از نظر ما دارای دلایل عقلی هستند. در این روایت این معنای عقل نیز مراد نیست (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۶۸).

۳-۳-۲- عقل به معنای فطنت (معنای مورد نظر در روایت)

چیزی است که به واسطه وجود آن در کسی، مردم می‌گویند که او عاقل است و بازگشت آن به خوب فهمیدن و سرعت ادراک در استنباط چیزی است که سزاوار گزینش یا اجتناب است؛ گرچه در زمینه غرض‌های دنیایی و هوای نفس باشد. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «ریشه معنای این حدیث، تعقل امور و قضایایی به کار گرفته شده در کتب اخلاق است که آنها مبادی آرا و دانش‌هایی هستند که ما می‌توانیم آنها را درک کنیم تا آنها را انجام داده یا از آنها دوری گزینیم» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۶۱). نسبت این قضایا با عقل به کار رفته در کتب اخلاق مانند نسبت علوم ضروری با عقل به کار رفته در کتاب برهان است. البته صدرالمتهلین تفکر در دلایل توحید و نبوت و معاد را با کمک عقل نظری امکان پذیر می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۴۱۳).

ارسطو اولین فیلسوفی است که به تقسیم دوگانه عقل پرداخته است. وی عقل نظری را مربوط به ادراک امور تکوینی و عقل عملی را مربوط به ادراک امور عملی می‌داند. عقل عملی از آگاهی‌های عقل نظری به صورت ابزاری استفاده می‌کند تا بداند که چگونه باید عمل کند (ابن سینا، ۱۴۰۳: ج ۲، ۲۵۳-۲۵۲). عقل عملی به استنتاج قضایای ناظر به بایستی‌ها می‌پردازد. نتایج قضایای عملی از میان هستی‌های مشخص و امور جزئی مربوط به انسان‌ها شناسایی و انتخاب می‌شوند تا آدمی بتواند به هدف‌های اختیاری خود نایل شود. عقل عملی، آن چیزی است که به گفته ابن سینا استنباط می‌کند «واجب فیما یجب ان یفعل» (حائری، ۱۳۸۴: الف ۲۲۰). بنابراین، عقل عملی در مرحله اول، همان معقولات عقل نظری است و در مرحله دوم عقل، بر اساس قاعده حمل و این همانی، عملی است که از نهاد تعقل و اندیشه‌گرایی در معقولات مقدر شده، سرچشمه گرفته و موجب سازمان دهی نظام اخلاقی ما در جهان محسوس می‌گردد. نشانه راستی اینکه این گونه عمل را بدون هیچ نوع مجازگویی «عقل» می‌گوییم، آن است که اگر در وضع خاصی اجرای عدالت معقول به درستی انجام گرفت. این عمل اجرایی عدالت، با این که مشخص و محسوس و صددرصد تجربی است، عیناً همان عدل معقول خوانده می‌شود که در جهان طبیعت، تجسم

و تمثیل یافته است و همین، معنای گفته فیلسوف است که معقول در محسوس، موجود است (حائری، ۱۹۹۹: ۳۴-۳۵).

پس این دو عقل، دو جزء نفس آدمی هستند؛ یکی جزئی انفعالی و علمی که از مبادی عالی به وسیله علوم و معارفی که غایت آنها خودشان هستند، منفعل می‌شوند (ایمان به خدا و روز قیامت) و دومی، جزئی فعلی و عملی که به سبب آرا و علومی که غایت آنها عمل به مقتضای آنها است؛ یعنی انجام طاعات و پرهیز از معاصی و تخلُّق به اخلاق حسنه و رهایی از اخلاق ناپسند، در طبقات زیرین اثر می‌کند و این همان دین و شریعت است. پس هنگامی که این دو هدف حاصل شوند، تقرب به خدا و بریدن از غیر او حاصل خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ۲۲۵). طبق نظر حائری، آن هنگام که عقل نظری چه به صورت قیاس‌های کلی و چه بر وجه قیاس‌های جزئی به عمل منتهی گردد و موجب تحرک قوای بدن شود، عقل عملی است و اگر به هیچ وجه منتهی به عملی از سوی عامل مسؤول نشود و عقل در همان نظریه مجرد خود باقی بماند، همان عقل نظری است (حائری، ۱۳۸۴ ب: ۱۱۹). حائری در این باره می‌گوید: «یک نوع عقل عملی است که ما در روش‌های جزئی علم به کار می‌بریم؛ مثلاً از مفاسد دوری کنیم یا به منافع و مصالح می‌رسیم. این عقل راهنمای ما در تمام عملکردهای جزئی ماست. این را فطنت گویند. به این معنا که انسان دارای قدرتی باشد که تمام امور مربوط به خود را درک کند.» (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۶۷)

البته طبق نظر مظفر هر دو عقل کلیات را درک می‌کنند، با این تفاوت که عقل نظری، آن حقایق کلی را درک می‌کند که مربوط به کردار و رفتار انسان نیست؛ اما عقل عملی معقولات و شناخت‌های مربوط به افعال انسان، یعنی شایستگی‌ها و بایستگی‌ها، را درک می‌کند؛ مانند نیکویی عدل و زشتی ظلم. این قضیه کلی که «کل بزرگ تر از جزء است»، مربوط به عقل نظری است؛ اما این قضایای کلی که «عدل نیکوست» یا «ظلم بد است»، از ادراکات عقل عملی است (مظفر، ۱۳۸۴: ۲۳۲). به نظر می‌رسد این معنای از عقل مطابق با معنای حدیث باشد. زیرا اگر این توان استنتاج ذهنی در مسیر صحیح باشد همان «ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» می‌شود و اگر در مسیر صحیح نباشد شیطننت می‌شود. پس خواه در مسیر درست حرکت کنیم و خواه در مسیر اشتباه، این عقل است که برای ما قیاس تشکیل می‌دهد. در جایی که عقل در مسیر گمراهی حرکت می‌کند اینجاست که معنای حدیث به شیطننت تطبیق می‌کند؛ چون در واقع شبیه به عقل است، اما مولد و محرک آن انگیزه و احساسات و شهوات است. از نقطه نظر صورت هر دو قیاس هستند. یکی را عقل و دیگری را شیطان و هواهای نفسانی تشکیل داده‌اند.

۴-۳-۲- عقل به معنای جوهر مجرد

در کتاب اسفار اربعه عقل را موجودی گفته‌اند که تعلق به چیزی جز مبدع و آفریننده خود، خداوند قیوم، ندارد و کمالاتش بالفعل است و در آن هیچ جهت «عدم» یا «امکان و قصور» نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۶۱).

این عقول همواره در ذکر و تسبیح حق تعالی هستند. ارتباطی به ماده ندارند و ازلی و ابدی هستند؛ اگرچه به نوعی مخلوق خدا هستند. تمام آن معانی پنج‌گانه به نوعی اختصاص به انسان داشت؛ یعنی انسانی که دارای حیات است. اما این معنا ارتباطی به انسان طبیعی ندارد، بلکه به مجردات عقلیه مربوط است (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۶۷).

۳- تطبیق و مقایسه دیدگاه ملاصدرا و حائری یزدی

در این تحقیق به تحلیل معنا و مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی (ملاصدرا و حائری یزدی) پرداختیم. نگرش‌های این دو محقق در حدیث اول دارای نقاط اشتراک فراوانی است؛ اما اختلاف نظرهای آنها را نیز نباید از نظر دور داشت. حائری و ملاصدرا عقل را به جوهر مجرد محض معنا کرده‌اند: «ان هذا العقل، أول المخلوقات و أقرب المجعولات الى الحق الأول و أعظمها و أتمها و ثانی الموجودات فی الموجودیه»: این عقل، نخستین آفریده و نزدیک‌ترین مخلوق به خداوند و بزرگ‌ترین و کامل‌ترین آنها و دومین موجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۱۶)؛ اما حائری در اثبات نظر ملاصدرا دلیل و شاهد روایی می‌آورد که مراد از عقل «اول ما خلق الله» است و از روایات استفاده می‌کند که خلق عقل، بی‌واسطه است. پس منظور از عقل جوهر است و چون این جوهر، مجرد از ماده و حضور محض است آن را عقل می‌گویند و این همان درک حضوری است.

همچنین در معانی برخی اصطلاحات حدیث اول (مانند استتطاق) اختلافاتی دارند که هر کدام تفسیری ارائه می‌دهند. ملاصدرا همچنین اقبال را به معنای روی آوردن نفس ناطقه به خداوند و نزدیک شدنش به حضرت حق از طریق تحصیل معرفت و یقین می‌داند و برای انسان کامل در عقل دو حرکت قائل می‌شود: یکی حرکت اقبالی صعودی برای کمال بخشیدن به نفس خویش؛ دوم حرکت ادباری نزولی برای کمک به تکامل دیگران. درحالی‌که حائری اقبال و ادبار را اعتباری می‌داند؛ یعنی به سوی ما بیا و از سوی ما بازگرد که جنبه یلی الخلقی و یلی الربی است. به تعبیر فلسفی اقبال به معنی وجود است که به حق تعالی ارتباط دارد و ادبار به معنی ماهیت است که به کثرت و خلقت مرتبط است. در حدیث دوم ملاصدرا

می گوید در اینجا منظور از امر، امر تکوینی است نه تشریحی و حائری با تعریف و تفسیر دقیق امر تکوینی و تشریحی و آوردن مثال‌هایی برای آن، نظر ملاصدرا را تأیید می‌کند. در همین حدیث حائری در رابطه با اختیار انسان نسبت به خصلت‌های سه‌گانه، نظرات ملاصدرا و علامه مجلسی را به چالش کشیده و رابطه منطقی و فلسفی بین عقل، حیا و دین برقرار کرده است.

ملاصدرا در تعریف دین می‌گوید: «نیروی است که با آن توانائی بر انجام طاعات و ترک کارهای زشت می‌یابی» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۵۷). در اینجا صدرا در کنار شأن جامعه‌شناختی دین، به نقش آن در سعادت و تکمیل قوای نظری و عملی انسان اشاره دارد. این تبیین نشان از ماهیت دین دارد تا جائی که از نظر صدرا دین قانون و برنامه‌ای است که از سوی پروردگار و به واسطه انسان برگزیده‌ای که نبی یا رسول نامیده می‌شود به منظور سامان بخشی به امور فردی و اجتماعی خلق در حین حیات و پس از آن و رساندن آنان به کمال و سعادت شایسته‌شان - در دو بعد نظری و عملی نفس - فرستاده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۵، ۲۰۵).

حائری دین را به معنای اعم و اخص تقسیم می‌کند. دین به معنای اعم یعنی اینکه هر کس تابع شریعتی باشد و آن شریعت هر چه می‌خواهد باشد و دین به معنای اخص عبارت است از پذیرش بالاترین اشیاء که گاهی به قدرت خدا تفسیر می‌شود. حائری با نظر ملاصدرا که دین را به معروف و طاعات معنا کرد، موافق نیست و معتقد است که مراد از آن التزام به یک سری از قوانین است و معنی حقیقی آن عبارت از عمل به معروف نیست (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۵۹).

مراد از خصائل در اینجا خصائل اداری انسان‌هاست. از جمله این خصائل انسانی شعور برتری است که حیوانات ندارند. در این موجودات دو گونه قوا وجود دارد: قوای فعاله و قوای منفعله. قوای فعاله نیروهایی هستند که در یک موجود ذی‌شعور وجود دارند و این نیروها منشأ فعل و عمل او می‌شوند. دین زیر مجموعه این قوه است؛ زیرا فعالیتش در جهت فعل و عبادت و پرهیز از منکرات است. عقل عملی ایجاب می‌کند که در راه درست قدم برداریم و این عبارت از دین است و اگر بد عمل کنیم کفر و زندقه می‌شود. پس دین از تقسیمات قوای عملی بوده و زیر پوشش قوای فعاله قرار می‌گیرد. مراد از انفعال پذیرش است و قوای انفعالیه منشأ انفعال هستند و منشأ حلول چیزی در نفس انسان می‌شود. قوای انفعالیه نیز بر دو قسم هستند: یا از قبیل ادراک کلیات است که عقل می‌باشد یا از قبیل ادراک محسوسات است. ادراک محسوسات حیاء و خجل است که از خارج می‌آید. پس حیاء و عقل زیر پوشش قوای انفعالیه قرار می‌گیرند. بنابراین ما به انحصار این سه خصلت نایل شدیم که قوای فعاله دو طرف داشت که یکی ضد دیگری بود و آن عبارت

۱۲۶ ■ تبیین معنای عقل از منظر ملاصدرا و حائری یزدی با تکیه بر اصول کافی

بود از دین که مقابل آن کفر است و اما قوای انفعالیه تقسیم به عقل و حیا شد و در مجموع سه خصلت انسانی به دست آمد (همان، ۶۰). بنابراین حائری با نظر ملاصدرا که دین را به معروف و طاعات معنا کرد، موافق نیست و ضمن توضیحاتی می‌گوید: معنی حقیقی دین عبارت از عمل به معروف نیست؛ بلکه مراد از آن التزام به یک سری از قوانین است. در حدیث سوم ملاصدرا و حائری چهار معنی برای عقل برشمرده و ضمن توضیح این معانی، معنای مورد نظر عقل در روایت را به فطانت بیان نموده و تفسیر کرده‌اند.

تطبیق و مقایسه	ملاصدرای شیرازی	حائری یزدی
معنای عقل در حدیث اول	جوهر مجرد محض با دلیل عقلی	جوهر مجرد محض با شاهد روایی
معنای عقل در حدیث دوم	ملرک معانی ضروری توسط همگان یا بیشتر مردم	عقل متصل و ملرک کلیات و تمام حقیقت اشیاء
معنای اقبال	روی آوردن نفس ناطقه به خلد حرکت صعودی	ارتباط وجود به حق تعالی
معنای ادبار	دور شدن از طریق معرفت و یقین، حرکت نزولی	ارتباط ماهیت به کثرت و خلقت
معنای امر	امر تکوینی (نه تشریحی)	تأیید همین سخن با مثال
معنای دین	توانایی بر انجام طاعات و عمل به معروف	تعهد و التزام پیدا کردن به قوانین الهی
معنای عقل در حدیث سوم	فطانت و فهم خوب و سرعت استنباط که موجب طاعت و دوری از معصیت می‌شود	در مقابل شیطنت که باعث دوری از مفاسد و رسیدن به مصالح می‌شود

۴- تحلیل و ارزیابی

اصول کافی یکی از کتب اربعه شیعه است و استاد مهدی حائری یزدی با شرحی عقلی و نقلی به بررسی روایات اصول کافی پرداخته است. استاد حائری یزدی هریک از ابواب اصول کافی را از منظر لغوی، رجالی، روایی و به ویژه عقلی مورد تحقیق و بررسی و مذاقه عقلی خود قرار داده و در خلال شرح روایات به شرح اصول کافی ملاصدرا و علامه مجلسی اشاره کرده است و در صورت اختلاف نظر میان آن دو به داوری میان آن‌ها می‌پردازد. بنابراین ایشان هم در شرح روایات، مانند ملاصدرا از گوهر عقل بهره برده است و مقایسه آراء ایشان با ملاصدرا کاری نابجا نیست.

آن دو اندیشمند بزرگ در معانی برخی اصطلاحات حدیث اول (مانند استنطاق، اقبال و ادبار و ...) اختلافاتی داشتند که هر کدام تفسیری ارائه دادند. در حدیث دوم حائری با تعریف و تفسیر و آوردن مثال

نظر ملاصدرا را تأیید می‌کند؛ ولی در رابطه با اختیار انسان نسبت به خصلت‌های سه گانه نظرات ملاصدرا و علامه مجلسی را به چالش کشیده و رابطه منطقی و فلسفی بین عقل، حیا و دین برقرار کرده است و در حدیث سوم، حائری نظر ملاصدرا که دین را به معروف و طاعات معنا کرد، رد کرده و ضمن توضیحاتی می‌گوید: معنی حقیقی دین، عمل به معروف نیست؛ بلکه مراد از آن التزام به یک سری از قوانین است. با توجه به محدودیت کمی این مقاله، تنها سه روایت نخست کتاب «العقل و الجهل» بررسی و تحلیل

محتوایی شده است و در این سه روایت معانی عقل بدین شرح تبیین گردید:

ا. در حدیث اول: «... قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ

ثُمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَأ أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنِّ أَحِبِّ أَمَّا إِنِّي

إِيَّاكَ أَمَرُ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى وَ إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ.» حائری یزدی و ملاصدرا، عقل را به «جوهر

مجرد محض» معنا کرده‌اند که درک حضوری نسبت به خود دارد. حائری دلیل خود را بدین صورت شرح می‌دهد که معنای «خلقت» در اینجا صدور بدون واسطه از حق تعالی است و این مخلوق باید مستقل و قائم به ذات خویش باشد، پس منظور از عقل جوهر است نه عرض! حال سوال این است که اگر منظور از عقل در این روایت جوهر مجرد عقلانی با هر عنوانی مثل مخلوق اول یا حقیقت محمدیه یا ... باشد، انتهای روایت که بحث عقوبت و ثواب است، چگونه توجیه می‌شود! حال آنکه حداقل در فلسفه ادعا آن است که موجودات مجرد عقلی ثابت هستند و هیچ تغییری ندارند و لذا عقوبت و ثواب برای آن‌ها بی‌معنی است. و از طرفی معنی ندارد سایر مخلوقات خطا کنند و مخلوق اول عقوبت شود!

از سوی دیگر حداقل در فلسفه ادعا چنین است که واژه «خلق» برای موجودات مادی و «ابداع»

برای موجودات مجرد فارغ از زمان و مکان و ماده استفاده می‌شود. بنابراین اگر منظور از عقل در اینجا موجود مجرد عقلانی یا همان مخلوق اول بود، استفاده از واژه «ابداع» به جای «خلق» تناسب بیشتری داشت!

ب. در حدیث دوم: «قَالَ هَبْطَ جَبْرِئِيلُ عَلَى آدَمَ ع فَقَالَ يَا آدَمُ إِنِّي أَمَرْتُ أَنْ أُخِيرَكَ وَ أَحَدَةً مِنْ

ثَلَاثٍ فَاخْتَرْتَهَا وَ دَعَا اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ آدَمُ يَا جَبْرِئِيلُ وَ مَا الثَّلَاثُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَ الْحَيَاءُ وَ الدِّينُ فَقَالَ آدَمُ

إِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جَبْرِئِيلُ لِلْحَيَاءِ وَ الدِّينِ انصَرِفَا وَ دَعَا فَقَالَ يَا جَبْرِئِيلُ إِنَّا أَمَرْنَا أَنْ نَكُونَ

مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَشَانَكُمَا وَ عَرَجَ»

حائری یزدی عقل را به معنی خصلت انسانی و عقل متصل و مدرک کلیات و تمام حقیقت اشیا دانسته است که شریف‌ترین مرتبه ادراک انسانی است و مستلزم حیا و دین است. حائری یزدی، ۱۳۹۴: ۱۴۶). صدرا در اینجا به صراحت معنی عقل را مشخص نکرده؛ ولی این را پذیرفته که بین عقل و حیا و دین استلزام وجود دارد.

به نظر می‌رسد که در اینجا بنا بر صریح عبارات حائری یزدی و صدرا عقل به معنای «عقل غریزی» گرفته شده که سبب تمایز انسان از حیوان است و ادعا کرده‌اند که عقل به صورت تکوینی مستلزم حیا و دین است. اما آیا هر انسانی که عقل غریزی دارد، حیا و دین هم دارد؟! چه بسا انسان‌هایی که حیوان ناطق‌اند و متفکر، ولی از حیا و دین بویی نبرده‌اند! از این رو به نظر می‌رسد که این عقل صرف خصلت انسانی نمی‌تواند باشد، بلکه حداقل در فلسفه می‌توان چنین ادعا کرد که با توجه به مراتب چهارگانه عقل: عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل بالمستفاد، منظور از عقل در این روایت عقل بالمستفاد است که فردی است که عقل نظری او بالفعل شده و در عقل عملی توانمند و قوی شده است و بنابراین ارتباط مستقیمی با مجردات تام پیدا می‌کند، به طوری که در فهم مسائل نظری نیازی به ترتیب و چپش مقدمات ندارد. در این روایت هم چون مورد خطاب حضرت آدم بوده، بعید به نظر می‌رسد که صرف عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل مدنظر بوده باشد! در نگاه صدرا، اسلام از سنخ اقرار و اعتراف زبانی و ایمان از قبیل معرفت است. شاید بتوان گفت رگه‌هایی از پلورالیسم و کثرت‌گرایی در فلسفه دین ملاصدرا به چشم می‌خورد. از نظر ایشان، قاطبه اهل حق و موحدین در همه دهر، یک دین و یک مسلک در همه ارکان عقیده و اصول دین و احوال مبدأ و معاد و بازگشت به خدا داشته‌اند. دلیلی که حکیم ارائه می‌دهد این است که همه ادیان در حقیقت یکی هستند و میان پیامبران الهی اختلافی نیست. به نظر وی کسی که از دین پیامبران پیروی نمی‌کند، نصیبی از حکمت نبرده است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۸۳)؛ حاج ملاهادی سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار، در شرح این مطلب دو رویه بودن بیان ایشان را یادآور شده و می‌نویسد: «کلام صدرالمتألهین علاوه بر مفهوم ظاهری، دارای باطنی است. ظاهر بیان ایشان مناسب با تعددگرایی برهانهای اهل حکمت است و باطن آن مناسب مشرب عرفان» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۸۴)؛ اما دین در نظر حائری زیر مجموعه قوه فعاله است که آن قوه منشأ فعل و عمل او می‌شوند؛ زیرا فعالیتش در جهت فعل و عبادت و پرهیز از منکرات است و ایجاب می‌کند که در راه درست قدم برداریم و دین عبارت از التزام به عمل و اگر بد عمل کنیم کفر و زندقه می‌شود.

ج. در حدیث سوم: «قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ قَالَ قُلْتُ

فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ التُّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ»

صدرا و حائری یزدی عقل را به معنای فطانت و زیرکی گرفته‌اند که همان به خوب فهمیدن و سرعت ادراک در استنباط چیزی است که سزاوار گزینش یا اجتناب است.

به نظر می‌رسد که بنا بر صریح روایت، در اینجا صحبت از دو عقل است؛ یکی عقلی که با آن پروردگار متعال عبادت می‌شود و بهشت کسب می‌گردد و دیگری عقلی که همان شیطنت است. حائری و صدرا عقل دوم را به معنای فطانت گرفته‌اند؛ ولی مشخص نکرده‌اند که منظور از عقل اول چیست که منجر به عبادت خداوند متعال و کسب بهشت می‌گردد؟! به نظر می‌رسد طبق آنچه گذشت این عقل صرف عقل غریزی نمی‌تواند باشد، بلکه باید عقل بالمستفاد باشد.

۵- نتیجه‌گیری

در این پژوهش به تحلیل معنا و مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی (ملاصدرا و حائری یزدی) پرداختیم. از مقایسه اجمالی دیدگاه‌های ملاصدرا و حائری درباره مفهوم عقل و حمل آن بر احادیث، چنین به نظر می‌آید که گرچه نگرش‌های این دو محقق دارای نقاط اشتراک فراوانی است، اختلاف نظرهای آنها را نیز نباید از نظر دور داشت. ملاصدرا طبق روش فیلسوفان با استدلال و برهان آن را مطرح می‌کند، خواه برای نظر او شاهد و مؤیدی باشد یا نباشد؛ ولی حائری طبق روش فقها برای ادعای خویش شاهد روایی بیان کرده و برای نظر خود مؤیداتی از روایات دیگر می‌آورد. برای مثال در حدیث اول، ملاصدرا عقل را به جوهر مجرد محض معنا کرده است. حائری همین نظر ملاصدرا را بیان می‌کند، ولی در اثبات نظر ملاصدرا دلیل و شاهد روایی می‌آورد که مراد از عقل «اول ما خلق الله» است و از روایات استفاده می‌کند که خلق عقل، بی‌واسطه است. همچنین، در معانی برخی اصطلاحات حدیث اول (مانند استنطاق، اقبال و ادبار و ...) اختلافاتی دارند که هر کدام تفسیری ارائه می‌دهند. در حدیث دوم حائری با تعریف و تفسیر و آوردن مثال نظر ملاصدرا را تأیید می‌کند ولی در رابطه با اختیار انسان نسبت به خصلت‌های سه‌گانه نظرات ملاصدرا و علامه مجلسی را به چالش کشیده و رابطه منطقی و فلسفی بین عقل، حیا و دین برقرار کرده است. در حدیث سوم حائری و ملاصدرا هر دو عقل را به معنای فطانت گرفته‌اند که البته نمی‌تواند عقل غریزی باشد بلکه عقل بالمستفاد می‌باشد. به علاوه حائری و ملاصدرا در تعریف دین اختلافات نظر دارند که ملاصدرا دین را به اعتقاد قلبی معنا کرد و نظر او به پلورالیسم نزدیک شده است؛

۱۳۰ ■ تبیین معنای عقل از منظر ملاصدرا و حائری یزدی با تکیه بر اصول کافی

در حالی که حائری نظر ایشان را رد کرده و ضمن توضیحاتی می‌گوید: معنی حقیقی دین عبارت از عمل به معروف نیست بلکه مراد از آن التزام عملی به یک سری از قوانین است.

منابع

قرآن کریم

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳ق)، *الاشارات و التنبیها*، شرح نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر الکتاب.
- ۲- ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، ج ۳، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۳- آزاد پرور، مهدی، (۱۳۹۸)، «بررسی عقل از دیدگاه ملاصدرا و میرزا مهدی اصفهانی» آینه معرفت، دوره ۱۹، شماره ۴، صص ۱۸-۱.
- ۴- ایازی، محمدعلی، (۱۳۸۷)، *کافی شناسی*، قم، انتشارات دارالحدیث.
- ۵- حائری یزدی، مهدی، (۱۳۹۱)، *شرح اصول کافی (کتاب عقل و جهل و کتاب توحید)*، ترجمه: علی پویان، تهران، انتشارات حکمت.
- ۶- حائری یزدی، مهدی، (۱۳۹۴)، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۷- حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، *الف: کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۸- حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، *ب: جستارهای فلسفی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۹- حائری یزدی، مهدی، (۱۹۹۹م)، *حکمت و حکومت*، تهران، انتشارات شادی.
- ۱۰- خوانساری، محمد، (۱۳۷۳)، *منطق صوری*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات آگاه.
- ۱۱- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ج ۲، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۳۲ ■ تبیین معنای عقل از منظر ملاصدرا و حائری یزدی با تکیه بر اصول کافی

- ۱۲- فائز، قاسم؛ خدای پور، اعظم؛ رضوی، سید محمد، (۱۳۹۹)، «روش های فقه الحدیثی ملاصدرا در شرح اصول کافی»، مجله عقل و دین، دوره ۱۲، شماره ۲۲، صفحه ۱۶۲-۱۴۳.
- ۱۳- کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۶۶)، اصول کافی، ترجمه: سید جواد مصطفوی، ج ۱، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
- ۱۴- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۳)، مرآة العقول، کتاب العقل والجهل، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۵- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۳)، حکمت متعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ج ۱ و ۵، قم، انتشارات مولی
- ۱۶- _____، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، ج ۱، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۷- _____، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح و تعلیق: حامد ناجی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدرا.
- ۱۸- _____، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ج ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۹- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۰- مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۴)، اصول الفقه، تحقیق: عباس علی زارعی سیزواری، قم، بوستان کتاب