



تطور ماهیت عقل در امامیه نخستین

محمد جعفر رضایی*

چکیده

در این مقاله به تطور ماهیت و چیستی عقل در تفکر امامیه از مدرسه کوفه تا مدرسه بغداد پرداخته شده است. گزارش‌ها و شواهد نشان می‌دهد که حدیث‌گرایان امامیه در مدرسه کوفه عقل را موجودی مستقل و روحانی (غیرجسمانی) می‌دانستند. خداوند این عقل را بین انسان‌ها تقسیم کرده و انسان‌ها به وسیله آن خوب و بد را می‌فهمند. در مقابل، متکلمان مدرسه کوفه توجهی به وجود مستقل و نورانی عقل نداشته و عقل را حالت و قوه‌ای نفسانی می‌دانسته‌اند که خداوند به انسان‌ها عطا کرده است. عالمان امامیه در مدرسه قم ادامه‌دهنده دیدگاه‌های محدثان مدرسه کوفه بوده‌اند. البته، در مواردی مانند کلینی در عین حال که گرایش‌هایی به جریان متکلمان کوفه دیده می‌شود؛ ولی تلاش شده تا بین دیدگاه متکلمان و محدثان کوفه جمع شود. متکلمان امامیه در مدرسه بغداد (مانند معتزلیان) وجود مستقل عقل را انکار کرده و حتی روایات موجود در این بحث را مجاز دانسته‌اند. از میان آنان شیخ مفید و کراجکی مانند متکلمان کوفه برخلاف معتزله عقل را عرض معرفی کردند؛ در حالی که سید مرتضی و دیگر متکلمان مدرسه بغداد به کلی با معتزلیان همراه شده و عقل را تنها مجموعه‌ای از علوم ضروری دانستند.

کلیدواژه‌ها

وجودشناسی عقل، مدرسه کوفه، مدرسه بغداد، جریان‌های فکری امامیه.

مقدمه

در قرآن و روایات بارها بر ضرورت تعقل تأکید شده و فهم و درک آیات تکوینی و تشریحی الهی باز بسته تعقل و به کارگیری عقل عنوان شده است. افزون بر این در کتب کلامی و فلسفی نیز بارها از عقل یاد شده و گاه از این اصطلاح برای ترجمه برخی از مفاهیم فلسفی یونانی هم بهره‌برداری شده است. سرانجام تنوع معانی عقل در ادبیات علمی چنان زیاد و گاه بی‌ارتباط با هم است که می‌توان این اصطلاح را مشترک لفظی میان چندین معنا دانست. به‌طور کلی می‌توان آنچه دربارهٔ وجودشناسی عقل در بین گروه‌های مختلف اسلامی بیان شده است را در قالب چند دیدگاه بیان کرد:

۱. برخی عقل را موجود و جوهری مستقل و مجزا از انسان دانسته‌اند. این مشابه آن چیزی است که در برخی از روایات امامیه^۱ و حتی اهل حدیث^۲ و با تفاوت‌های مهمی در اندیشه فیلسوفان در بحث عقول دهگانه، مطرح شده است. برخی از امامیان پیرو فلسفه نیز سعی کرده‌اند تا به نوعی بین آنچه در روایات آمده با برخی آموزه‌های فلسفی در این بحث تطبیق دهند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۷-۲۱۸).

۲. برخی عقل را عَرَض، غریزه یا قوه‌ای در نفس انسان می‌دانند. بنابراین، در این فرض وجود استقلالی عقل انکار می‌شود. شمار اندکی از معتزلیان متقدم (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۰)، زیدیه (الشرفی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۲۶ و ۱۳۰-۱۳۱) و حتی برخی از اهل حدیث (ابن تیمیه، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۹۶) چنین دیدگاهی داشته‌اند.

۳. گروهی دیگر (مانند بسیاری از معتزله و اندکی از زیدیه) نیز برخلاف گروه پیشین قوه‌ای به نام عقل را انکار کرده و از اساس عقل را چیزی به جز برخی علوم ضروری ندانسته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۰). در حقیقت در دیدگاه گروه اخیر پس از آنکه انسان به برخی از

۱. در ادامه به این روایات اشاره خواهد شد.

۲. کتاب العقل داوود بن مجبر (۲۰۶ق) نخستین منبع در اهل حدیث باشد که به روایات مرتبط با عقل پرداخته است. شباهت روایات این کتاب با روایات امامیه قابل توجه است. این کتاب که از سوی شاگرد وی حارث بن ابی اسامه در مسندش نقل شده است با تکیه بر زوائد نورالدین هیثمی بازسازی شده است. پاکتچی در مقاله‌ای به بررسی محتوایی و رجالی این رساله پرداخته است. بنا به شواهدی که وی در مقاله‌اش ارائه کرده است، هیچ‌کدام از عالمان بزرگ اهل سنت این کتاب را از نظر رجالی نپذیرفته‌اند. مقایسه محتوایی این رساله توسط نویسنده با اندیشه‌های ایرانی و یونانی از نکات قابل توجه مقاله پاکتچی است (نک: پاکتچی، ۱۳۸۲)؛ منابع بعدی اهل سنت نیز در این روایات وام‌دار داوود بن مجبر بوده‌اند (برای مثال، نک: ابن ابی الدنيا، ۱۴۱۳؛ البیهقی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۱۵۴-۱۷۳)، همچنین برای نمونه‌ای از نقد جدی این روایات نک: ابن جوزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۷۱-۱۷۷.



علوم ضروری عالم شد، فرآیند تعقل به هیچ امری به جز اراده انسان وابسته نیست. درحالی که گروه دوم تعقل را منوط به وجود قوه یا غریزه‌ای در انسان می‌دانستند و گروه نخست این عقل را امری مستقل از انسان و مقدس می‌دانستند و جایگاهی والاتر برای عقل قائل بوده‌اند.

فهم اینکه امامیه در دوره نخستین به عنوان یک مکتب فکری مستقل چه دیدگاهی در کنار دیگر اندیشه‌های مطرح در این مسئله داشته و چه تحولاتی را در سده‌های نخست (تا نیمه سده پنجم که نظام کلامی امامیه به نقطه ثباتی دست پیدا کرد و پس از آن تا سال‌ها پایدار شد) پشت سر گذاشته است، پژوهشگر را با میراث علمی امامیه در این بحث آشنا و داوری درباره همه اندیشه‌های مطرح شده در آن را آسان‌تر خواهد کرد. در حقیقت، این مقاله در پی آن است که به بررسی تطور «ماهیت و چیستی عقل» در اندیشه دانشمندان امامیه در سده‌های نخستین (تا پایان مدرسه کلامی بغداد در سده پنجم) بپردازد.

توجه به این بحث از این جهت مهم است که در سلسله مباحث تاریخ کلام امامیه گفته شده که برخی از اندیشه‌های امامیه پیش و پس از مدرسه کلامی بغداد که تعاملات کلام امامیه و معتزله آغاز شد، تمایزهای مهمی داشته‌اند. نخستین بار خیاط و اشعری که خود در همان دوران می‌زیسته‌اند، این ادعا را مطرح کرده‌اند (خیاط، بی‌تا: ۳۶، ۱۹۱، ۲۱۴؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۳۵، ۱۵۶). بنا بر این نظریه، اصحاب امامیه در مدرسه کوفه نقل‌گرا بوده‌اند و نخستین تمایلات عقل‌گرایانه امامیان پس از ورود برخی از معتزلیان شیعه شده به جمع آنان شکل گرفته است.

پژوهش‌های معاصر برخی از مستشرقان نیز تا اندازه‌ای با این باور موافق است. مادلونگ و همکارانش در مجموعه مقالات و پژوهش‌هایشان به شکل مفصل‌تری به این بحث پرداخته‌اند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۷۱)؛ هرچند او کلام عقل‌گرای مدرسه بغداد را نتیجه ورود معتزلیان شیعه شده نمی‌داند و زائیده تلاش‌های عقلانی عالمان اصیل امامی در سده چهارم در تعامل با فرقه‌های دیگر مانند معتزله می‌داند، اما این پژوهش‌ها در بیشتر موارد بیش از اندازه کلی‌اند و در مواردی نیز به شواهد خلاف کمتر توجه داشته‌اند. بنابراین، انتظار می‌رود با مطالعات جزئی‌تری در این زمینه نتایج آنها راستی‌آزمایی شود. مورد عقل، یکی از مواردی است که می‌تواند به خوبی به بررسی این دیدگاه کمک کند و از مباحث مربوط به عقل، بحث از ماهیت و چیستی آن جایگاهی ویژه خواهد داشت و زمینه را برای ورود به مباحث دیگر فراهم خواهد کرد.

پیش از این بسیاری از شارحان و محدثان بزرگ امامیه به تبیین دیدگاه امامیه در بحث





وجودشناسی عقل پرداخته‌اند؛ با این همه، هیچ‌کدام از آنان نگاهی تاریخی کلامی نداشته و در نهایت، به بحث از پذیرش یا عدم پذیرش اندیشه‌های فلسفی-عرفانی در این بحث پرداخته‌اند. در مطالعات پژوهشگران معاصر تنها می‌توان به محمد علی امیرمعزی اشاره کرد که در کتاب *the divine guide in early Shi'ism* به‌طور مفصل به بحث از معنای عقل در نگاه و نظر شیعیان نخستین و تطور آن در مدرسه کلامی بغداد پرداخته است. وی معتقد است که عقل در دیدگاه شیعیان نخستین ماهیتی فرامادی داشته و با عقل و خرد مصطلح در ادبیات علمی امروز متفاوت است و به همین دلیل، پیشنهاد می‌کند که برای اشاره به این مفهوم از «عقل قدسی» استفاده شود.^۱ با این حال او نیز کمتر به ماهیت و چیستی عقل پرداخته است و سخنان وی درباره دیدگاه مدرسه بغداد صرفاً کلی‌گویی است و به جزئیات دیدگاه دانشیان بغداد پرداخته است.

بنابراین، در این مقاله به سیر تطور دیدگاه امامیان نخستین در بحث از ماهیت عقل خواهیم پرداخت. از همین‌رو، نخست به بررسی دیدگاه حدیث‌گرایان و متکلمان امامیه در مدرسه کوفه و چگونگی امتداد دیدگاه آنان در مدرسه قم و سپس به دیدگاه متکلمان امامیه در مدرسه بغداد خواهیم پرداخت.

۱. ماهیت عقل در اندیشه محدثان مدرسه کوفه

در گزارش‌های موجود از محدثان امامیه می‌توان به شواهدی دست یافت که بنا بر آنها عقل موجودی جدا از انسان و جوهری مستقل تصویر می‌شود. در روایت معروفی که از بسیاری از اصحاب امامیه نقل شده است، خداوند عقل را آفرید و به او گفت پیش بیا و عقل پیش رفت. سپس به او گفت برگرد و او برگشت. پس از آن خداوند خطاب به عقل چنین گفت: هیچ موجودی دوست‌داشتنی‌تر از تو نیافریدم.^۲ بنا به روایتی دیگر از اصبع بن نباته از امام

۱. نویسنده در مقاله‌ای مشترک با محمد نصیری با عنوان «نظریه امامت باطنی در تشیع نخستین، در بوته نقد» به نقد دیدگاه امیرمعزی پرداخته و نظریه عقل قدسی را مبهم دانسته و نشان داده است که هرچند امامیان دوران حضور به ابعاد دیگری از عقل نیز توجه داشته‌اند؛ ولی این به معنای نفی عقل استدلالی نبوده است. همچنین پذیرش این ابعاد جدید به معنای پذیرش امور ضد عقل و مخالف عقل نبوده، بلکه از دیدگاه آنان عقل انسان خود تصدیق می‌کند که برخی از علوم و معارف خارج از حیطه اوست و به همین دلیل در آن حیطه‌ها سخنی نخواهد گفت (نک: رضایی، ۱۳۹۱).

۲. این روایت از اصحابی مانند ابویصیر (برقی، ۱۳۷۱، ج: ۱، ۱۹۲)، محمد بن مسلم (همان) و سماعة بن مهران (همان: ۱۹۶) نقل شده است.



علی علیه السلام جبرئیل عقل، حیا و دین را به حضرت آدم علیه السلام عرضه کرد و از او خواست یکی را برگزیند و آدم «عقل» را برگزید. سپس جبرئیل به حیا و دین گفت بروند. ولی آن دو گفتند که موظفند همیشه همراه عقل باشند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰-۱۱). در یکی دیگر از این روایات، عیسی بن جعفر علوی^۳ به واسطه پدرانش از امام علی علیه السلام نقل کرده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خلقت عقل را از ملکی دانسته است که تعداد سرهای آن به تعداد انسان هاست و صورت هر کدام از سرها تا زمانی که آن انسان به بلوغ برسد، پوشیده است. زمان بلوغ پوشش آن برداشته شده و نوری در قلب انسان قرار می‌گیرد که به وسیله آن فرایض و سنت‌ها و خوب و بد را تشخیص می‌دهد (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۹۸). بنا به روایتی دیگر که یزید بن حسن^۴ از امام کاظم علیه السلام و ایشان با واسطه پدرانشان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند، عقل از نوری مخزون و مکنون در علم الهی آفریده شده است (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۲۷) در روایت دیگر سماعة بن مهران^۵ از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که عقل نخستین موجود «روحانی» است که خداوند از نور خود آفریده است. این عقل همیشه پیرو دستورات الهی است و هیچ‌گاه از اوامر خداوند روی بر نمی‌گرداند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۰-۲۱).^۶

ارتباط این عقل فرامادی با انسان نیز جنبه‌های انسان‌شناسی عقل را در دیدگاه این گروه نشان خواهد داد. در دیدگاه این گروه خداوند عقل را که ماهیتی مستقل از انسان داشت، به انسان‌ها هدیه کرده و هر کس به میزانی از آن بهره‌مند می‌شود. در حدیثی که ابوهاشم جعفری از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند، عقل هدیه‌ای الهی به انسان‌ها دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۴)^۷ در عبارتی مشابه که سند آن به اصبع بن نباته و از طریق او به امام

۳. عیسی بن جعفر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علی بن ابی‌طالب. از وی روایات اندکی در منابع حدیثی امامیه نقل شده است؛ ضمن اینکه این روایت تنها در کتاب علل الشرائع شیخ صدوق آمده است.

۴. وی غلام زید بن علی بوده است و روایاتی انگشت شمار از او در منابع امامیه موجود است.

۵. وی از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیه السلام بوده است. رجالیان شیعه وی را ثقة دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۹۳-۱۹۴)

۶. هر چند محدثان امامیه عقل را موجودی مستقل و جوهری مجزا از انسان می‌دانستند؛ ولی تبیینی متفاوت با فیلسوفان و برخی از اندیشه‌های یونانی داشتند. برای مثال، در این دیدگاه ردپایی از اندیشه‌های فلسفی مانند عقول عشره و افلاک دیده نمی‌شود. درباره نقد برداشت‌های فلسفی و عرفانی از روایات باب عقل، نک: (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۵-۳۰؛ جیلانی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۱۲۳). همچنین برای نمونه‌هایی که در آنها سعی شده است این دو تفکر را با هم تطبیق دهند (نک: حافظ برسی، ۱۴۲۲: ۴۵؛ میرداماد، ۱۴۰۳: ۴۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۶).

۷. «العقل حباء من الله».



علی (علیه السلام) می‌رسد، عقل موجودی جدا از آدم بود که خداوند آن را به او عرضه کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۰-۱۱).^۸

بنا به دیدگاه حدیث‌گرایان امامیه بخش مهمی از عقل انسان اکتسابی نیست و تلاش انسان برای افزودن آن بی‌نتیجه خواهد بود و نتیجه‌ای به جز جهل نخواهد داشت (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۲۴). همچنین روایاتی که از عقل مطبوع سخن گفته‌اند به همین معنا اشاره دارند. در این روایات، تصریح شده است که بخشی از عقل انسان که به آن «عقل الطبع» یا «عقل مطبوع» گفته می‌شود، اکتسابی نیست و بخش دیگر که می‌توان آن را «عقل مسموع» یا «عقل التجربة» نامید، اکتسابی است. در روایتی از امام صادق (علیه السلام) به نقل از امام علی (علیه السلام) گفته شده است که عقل انسان تا ۲۸ سالگی تکمیل می‌شود و پس از آن هر آنچه بر عقل وی افزوده شود از تجارب است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۷، ۱۹۲). حتی زمان اعطای این عقل به انسان‌ها نیز متفاوت است و این تفاوت سبب تمایز فهم انسان‌ها خواهد شد. هنگامی اسحاق بن عمار از محدثان امامیه، از امام صادق (علیه السلام) درباره تیزفهمی و کندفهمی افراد می‌پرسد، امام (علیه السلام) به او چنین پاسخ می‌دهد:

کسی که بخشی از سخن تو را می‌شنود و همه مقصود تو را می‌فهمد، عقلش با نطفه‌اش عجین شده است و کسی که باید تمام سخنت را بگویی تا مقصود تو را بفهمد، عقلش در رجم مادر بر او عرضه شده است و کسی که باید چندین بار سخنت را بگویی تا مقصودت را بفهمد، در بزرگسالی عقل در وجود او قرار گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۲۶).

درباره کیفیت عرضه این عقل به انسان‌ها دو دیدگاه از روایات موجود در میراث محدثان کوفه قابل دستیابی است. بنا به دیدگاهی گونه ارتباط انسان و عقل ترکیبی نیست؛ بلکه نوعی بهره‌مندی و استفاده -مانند بهره‌مندی انسان از نور خورشید- است؛ برای مثال، در یکی از این گزارش‌ها رابطه عقل و قلب انسان به چراغ در میانه خانه توصیف شده است. همچنین عقل به ملکی تشبیه شده است که سرهایی به تعداد همه انسان‌ها دارد و بر هر سری پوششی نهاده شده و به هنگام بلوغ هر انسان این پوشش برداشته شده و نوری در قلب انسان می‌تابد و به واسطه آن خوب و بد را تشخیص می‌دهد (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج: ۱، ۹۸). بنا بر این گزارش، عقل قوه‌ای مانند بینایی و شنوایی در درون انسان نیست؛ بلکه نوری است که

۸ «الْأَصْبَحُ بْنُ بُنَائَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: هَبْ جَبْرَيْلُ عَلَى آدَمَ ﷺ فَقَالَ يَا آدَمُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخْبِرَكَ وَاجِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَأَخْتَرْتُهَا وَدَعِ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ آدَمُ يَا جَبْرَيْلُ وَمَا الثَّلَاثُ فَقَالَ الْعُقْلُ وَالْحَيَاءُ وَالذِّينُ فَقَالَ آدَمُ إِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعُقْلَ فَقَالَ جَبْرَيْلُ لِلْحَيَاءِ وَالذِّينِ أَنْصَرِفَا وَدَعَا فَقَالَ يَا جَبْرَيْلُ إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعُقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَشَانَكُمَا وَعَرَجَ».

در اختیار انسان‌ها قرار می‌گیرد و هر انسانی به میزان بهره‌مندی‌اش از آن نور خوب و بد را می‌فهمد.

در مقابل در گزارش‌های دیگری ارتباط انسان و عقل از نوع ترکیبی است و در حقیقت عقل با نفس انسانی ترکیب می‌شود. بنا به گزارشی عقل انسان‌ها یا هنگام بسته شدن نطفه یا در رحم مادر و یا در هنگام بلوغ با نفس انسان ترکیب می‌شود.^۱ بنا به گزارشی دیگر که از امام علی علیه السلام نقل شده است، عقل انسان دفینه‌هایی دارد که پیامبران آنها را اشاره می‌کنند (شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۴۳). این عبارت به نوعی نشان می‌دهد که عقل قوه‌ای در درون انسان است که خود نیز دارای معارفی نهانی است. همچنین روایاتی که از «عقل مطبوع» سخن گفته‌اند، با این معنا سازگارترند؛ برای مثال، در روایتی از امام صادق علیه السلام به نقل از امام علی علیه السلام آمده است که عقل انسان تا ۲۸ سالگی تکمیل می‌شود و پس از آن هر آنچه بر عقل وی افزوده شود، از تجارب است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۹۲).

در دیدگاه حدیث‌گرایان امامیه مراحل و زمان‌بندی عرضه عقل در افراد مختلف متفاوت است. مسلماً همه انسان‌ها - به جز مجانین - در هنگام بلوغ آن اندازه از عقل بهره‌مند خواهند شد که حسن و قبح و درست و نادرست را تشخیص دهند و همین ملاک تکلیف در آنان خواهد بود. با این حال، برخی افراد ممکن است کمی زودتر از این هدیه الهی بهره‌مند شوند؛ برای مثال، گفته شده که برخی حتی در هنگام بسته شدن نطفه و برخی در رحم مادر از عقل بهره‌مند می‌شوند و همین سبب خوش‌فهمی آنان نسبت به دیگران خواهد شد. همچنین افزوده شدن بر عقل انسان‌ها به سن بلوغ محدود نیست و پس از آن نیز تا پایان دهه سوم عمر همچنان بر عقل انسان‌ها افزوده خواهد شد. پس از این دوره تنها بر تجربه انسان‌ها (عقل تجربه که پیشتر بدان اشاره شد) افزوده می‌شود.

گزارش‌های مرتبط با محل قرار گرفتن عقل نیز متفاوت است. بنا به یک دیدگاه در بین محدثان امامیه عقل در قلب انسان‌ها که در متون اسلامی به «روح» و «جان» انسانی اشاره دارد،^۲ قرار می‌گیرد (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۹۰)؛ در مقابل، بنا به دیگر شواهد

۱. «عِدَّةٌ مِنْ أَضْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْهَيْمَمِ بْنِ أَبِي مَسْرُوقٍ النَّهْدِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الرَّجُلُ آتِيَهُ وَأُكَلِّمُهُ بَعْضَ كَلَامِي فَيَعْرِفُهُ كَلَّةً وَمِنْهُمْ مَنْ آتِيَهُ فَأُكَلِّمُهُ بِالْكَلامِ فَيَسْتَوْفِي كَلَامِي كَلَّةً ثُمَّ يَرُدُّهُ عَلَيَّ كَمَا كَلَّمْتُهُ وَمِنْهُمْ مَنْ آتِيَهُ فَأُكَلِّمُهُ فَيَقُولُ أَعِدْ عَلَيَّ فَقَالَ يَا إِسْحَاقُ وَمَا تَدْرِي لِمَ هَذَا قُلْتُ لَا قَالَ الَّذِي تُكَلِّمُهُ بَعْضَ كَلَامِكَ فَيَعْرِفُهُ كَلَّةً فَذَاكَ مَنْ عَجِزَتْ نُطْفَتُهُ بِعَقْلِهِ وَأَمَّا الَّذِي تُكَلِّمُهُ فَيَسْتَوْفِي كَلَامَكَ ثُمَّ يَجِيبُكَ عَلَيَّ كَلَامِكَ فَذَاكَ الَّذِي رُكِبَ عَقْلُهُ فِيهِ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَأَمَّا الَّذِي تُكَلِّمُهُ بِالْكَلامِ فَيَقُولُ أَعِدْ عَلَيَّ فَذَاكَ الَّذِي رُكِبَ عَقْلُهُ فِيهِ بَعْدَ مَا كَبُرَ فَهَوَ يَقُولُ لَكَ أَعِدْ عَلَيَّ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۶).

۲. در این باره نک: فعالی، ۱۳۸۰، ۴۷-۸۸





شواهد موجود در روایات امامیه، عقل قوه‌ای در مغز انسان است؛ چرا که تمایز انسان عاقل از دیوانه به میزان مغز (دماغ) او مربوط است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۳۸-۲۳۹) این ادعا و دلیل آن در بین جریان‌ها و گروه‌های مختلف فکری در جهان اسلام تنها از سوی برخی فیلسوفان نخستین مطرح شده است (توحیدی، ۱۴۲۴: ۱۸۵-۱۸۶). همچنین گفته شده که خوردن برخی میوه‌ها یا غذاها سبب افزوده شدن عقل یا کاستن آن خواهد شد. در این روایات عمدتاً عقل در کنار دماغ (مغز) آمده است.

با این حال، شاید این دو دسته از شواهد قابل جمع نیز باشند. به‌ویژه که از برخی راویان روایات خلقت نورانی عقل، روایاتی با این محتوا نیز نقل شده است. برای مثال، سماعة بن مهران که خود مهم‌ترین روایت‌گر حدیث «خلقت عقل» بود، از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است که سرکه بر عقل انسان می‌افزاید (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۸۷). ابو بصیر و محمد بن مسلم (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۱۰-۶۱۱) نیز با اینکه خود ناقل روایات خلقت مستقل عقل بودند، این دسته از روایات را نیز نقل کرده‌اند.

شاید بتوان ادعا کرد که مغز واسطه مهمی در فرایند تعقل است و خوردن برخی میوه‌ها و غذاها سبب تقویت آن و در نتیجه، تقویت عقل خواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۲۵-۲۶). با این حال روایت پیش‌گفته که در آن تصریح شده بود که مغز انسان جایگاه عقل است، با این تفسیر قابل جمع نیست و مشکل را برطرف نمی‌کند.

۲. ماهیت عقل در اندیشه متکلمان امامیه در مدرسه کوفه

متکلمان امامیه^۲ در مدرسه کوفه - برخلاف حدیث‌گرایان - عمدتاً توجهی به خلقت مستقل و نورانی عقل نداشته‌اند. هرچند از هشام بن حکم یک روایت درباره خلقت مستقل عقل نقل شده است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۹۲)؛ ولی در دیگر آثار او، عقل قوه و نیرویی نفسانی دانسته

۱. «أَبِي بَصِيرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ آبَائِهِ (ع) أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاجِدَ أَرْبَعِمِائَةَ بَابٍ مِمَّا يَضِلُّحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ قَالَ (ع) إِنَّ الْحِجَامَةَ تُصَحِّحُ الْبَدْنَ وَ تُشَدُّ الْعَقْلَ وَ الطَّيْبُ فِي الشَّارِبِ مِنْ أَخْلَاقِ النَّبِيِّ (ص) وَ كَرَامَةُ الْكَاتِبِينَ وَ السَّوَاكُ مِنْ مَرْضَاةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ سِنَّةِ النَّبِيِّ (ص) وَ مَطْيَبَةُ اللَّفْمِ وَ الدَّهْنُ يَلِينُ الْبَشْرَةَ وَ يَزِيدُ فِي الدَّمَاعِ».

۲. مقصود ما از متکلم کسانی هستند که در بیان اندیشه‌های خود از متن روایت خارج شده و به تبیین معارف دینی پرداخته و به دفاع از آموزه‌های دینی و مذهبی پرداخته‌اند. بنابراین، اگر از کسی چنین آثاری یافته نشود در زمره متکلمان گنجانده نخواهد شد. گزارش‌هایی در منابع امامیه وجود دارند که بنا بر آنها برخی از اصحاب ائمه (علیهم السلام) متکلم خوانده شده‌اند. افرادی مانند قیس ماصر، ابان بن تغلب، حمران بن اعین، زرارة بن اعین، مؤمن طاق، هشام بن سالم، هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان از آن جمله‌اند.

شده است؛ برای مثال، در روایت هشام از امام کاظم علیه السلام قلب در آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ...» (ق/۳۷) به عقل معنا شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۶). بنا به گزارش‌های موجود «قلب» در اندیشه هشام یکی از ابزارهای کسب معرفت است. هشام قلب و حواس را دو ابزار معرفت می‌داند. به نظر وی آنچه محسوس نیست، تنها از طریق «قلب» قابل درک است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۹۹-۱۰۰). همچنین در مناظره او با عمرو بن عبید «قلب» رهبر و امام دیگر اعضای بدن مانند چشم، گوش و... است. انسان به وسیله قلب همه داده‌هایی را که با دیگر اعضای بدن دریافت می‌کند، بررسی و تحلیل می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۶۹-۱۷۰). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در دیدگاه او همان‌طور که حواس پنجگانه ابزاری برای درک امور محسوس‌اند، عقل نیز ابزاری برای فهم و درک امور غیر محسوس و همچنین طبقه‌بندی و تحلیل داده‌های دیگر جوارح است. با این حال، عقل در نگاه هشام، ابزاری به مانند دیگر ابزار بدن نیست؛ بلکه خود دارای معارفی عمیق است. اینکه در روایت امام کاظم علیه السلام حکمت اعطایی به لقمان به «عقل» تأویل شده است، به خوبی این تمایز را نشان می‌دهد.

از آنجا که هشام بن حکم انسان را دو بعدی (ترکیبی از روح و جسم) و ادراک رافع‌الروح می‌داند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۰-۶۱)، چه بسا عقل را نیز یکی از قوای روح می‌انگارد. به عبارت دیگر در نظر او، ادراک، فعل روح است و روح برای ادراک امور از حواس و عقل استفاده می‌کند.^۱ می‌توان این احتمال را مطرح کرد که هشام بن حکم برای تبیین رابطه روح و عقل از نظریه معنا در بحث صفات بهره برده باشد. گفته شده که هشام صفات قائم به شیء را عَرَض نمی‌دانسته، بلکه به نظر او این صفات معنا هستند.^۲ بنابراین، این ادعا دور از واقعیت نیست که هشام عقل را نیز معنایی برای روح می‌انگاشته است. از دیگر متکلمان امامیه در مدرسه کوفه گزارش‌های درباره ماهیت عقل به دست نیامد.

۳. ماهیت عقل در مدرسه قم (امتداد جریان حدیث‌گرای کوفه)

مدرسه قم، در واقع، میراث‌دار روایات امامیه در مدرسه کوفه و امتداد جریان‌های موجود در

۱. هر چند از نظر هشام، ادراک، فعل روح است؛ ولی وی در مناظره با نظام آشکارا ادعا می‌کند که ادراک روح از ماهیات و مفاهیم کلی تنها از گذر قوای حسی محقق می‌شود. به عبارت دیگر، شرط تصور عقلی روح، ادراک حسی اشیاء است.

۲. به گفته او، اگر صفات را عَرَض بدانیم، غیر موصوف خواهند بود؛ در حالی که در نظریه معنا صفت نه خود موصوف و نه غیر از موصوف است. برای مثال، رنگ دیوار نه خود دیوار است و نه غیر دیوار (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۶۹).





آن مدرسه است. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این مدرسه کلامی، دریافت و انتقال روایات مدرسه کوفه، گزینش انتقادی و در نهایت تبویب و نظام‌بندی این روایات در قالبی مشخص است. البته، به‌رغم فضای یک‌دست شیعی در قم، نمی‌توان همه بزرگان این مدرسه را در یک جریان فکری قلمداد کرد؛ بلکه اختلافات و جریان‌های فکری مختلفی در این مدرسه وجود داشته‌اند. تقابل جریان فکری احمد بن محمد بن عیسی و شاگرد برجسته‌اش سعد بن عبدالله اشعری با جریان فکری ابراهیم بن هاشم درباره هشام بن حکم و اندیشه‌هایش شاهدی مهم بر این ادعا است.^۱

به‌رغم اختلافات موجود در مدرسه قم، همه عالمان امامیه در آنجا خلقت مستقل عقل و ماهیت روحانی آن را قبول داشته‌اند. روایات موجود در محاسن برقی، کافی کلینی و آثار شیخ صدوق به خوبی خلقت مستقل عقل و ماهیت روحانی و غیرمادی آن را نشان می‌دهد. این روایات گاه از افرادی مانند ابن ولید (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج: ۱، ۱۱۳-۱۱۴)، صفار (همان)، احمد بن محمد بن عیسی (همان: ۹۸)، سعد بن عبدالله اشعری (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج: ۲، ۵۸۸-۵۸۹) و حمیری (همان) که از بزرگان قم هستند، نقل شده است. بنابراین، شکی باقی نمی‌ماند که همه بزرگان مدرسه حدیثی قم و همه جریان‌های فکری موجود در این مدرسه عقل را جوهری مستقل می‌دانسته‌اند.

در بحث ارتباط عقل و انسان به این دلیل که در گزارش‌های موجود از مدرسه کوفه اختلافاتی وجود داشت، بازتاب آن روایات نیز در منابع مدرسه قم همان وضعیت را داشته است. در محاسن برقی هیچ گزارشی که به نوعی به این مسئله پاسخ دهد موجود نیست. کلینی که از سویی به جریان هشام بن حکم در کوفه تمایل دارد^۲ و از سوی دیگر محدثی بزرگ در مدرسه قم بوده و همه میراث حدیثی امامیه را مورد توجه قرار داده است، سعی کرده تا به نوعی بین وجود مستقل و روحانی عقل و ارتباط آن با انسان به صورت قوه‌ای نفسانی جمع کند. به عبارت دیگر، کلینی تلاش داشته تا میان میراث حدیثی جریان هشام و دیگر جریان‌های کوفه جمع کند. وی از سویی روایات خلقت مستقل عقل را نقل کرده و از سوی دیگر تنها عالم مدرسه قم است که روایت خاص هشام بن حکم درباره عقل را گزارش می‌کند و همان‌طور که پیشتر آمد، هشام بن حکم در این روایت و گزارش‌های دیگرش عقل را به عنوان قوه‌ای نفسانی در انسان تبیین کرده است.^۳

۱. درباره جریان‌های فکری مدرسه قم، نک: طالقانی، ۱۳۹۱: ۶۶-۹۰.

۲. درباره ارتباط فکری کلینی و جریان کلامی هشام بن حکم، نک: رضایی، ۱۳۹۱.

۳. وجود این دو دسته از روایات در متن کتاب کافی سبب شده تا که بسیاری از بزرگان و شارحان این کتاب در تفسیر آنها با مشکل روبه‌رو شوند تا جایی که برخی از آنها ادعا کرده‌اند، این روایات به دو نوع عقل اشاره



شیخ صدوق نیز سعی کرده تا میان عقل مستقل و عقول انسانی پیوند دهد. وی روایتی نقل کرده است که بر اساس آن عقل فرشته‌ای است که تعداد سرهای آن به شمار همه انسان‌های عالم است و هر فرد هنگام بلوغ از نور یکی از آنها بهره‌مند می‌شود و به همین دلیل فهم عقلانی مشترکی میان انسان‌ها وجود دارد (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج: ۱، ۹۸)؛ در ادامه این روایت رابطه عقل و قلب انسان به رابطه چراغ در میان خانه تشبیه شده است. به بیان دیگر، عقل موجودی نورانی است که هر کدام از انسان‌ها از نور آن بهره‌مند شده‌اند. با این حال، خود شیخ صدوق راوی روایات دیگری هم هست که در آنها رابطه انسان و عقل رابطه‌ای ترکیبی است (همان: ۱۰۲-۱۰۳). بنابراین، می‌توان حدس زد که وی این دو دسته روایت را در تعارض با هم نمی‌دیده است یا به این تعارض توجه نداشته است. این وضعیت در بین عالمان قم می‌تواند به این دلیل باشد که آنان چندان در پی پاسخ به مسئله ماهیت عقل و رابطه آن با نفس انسان نبوده‌اند؛ چرا که احتمالاً بنا به دیدگاه آنان انسان‌های مادی توانایی شناخت عقل را که از مرتبه روحانیان است، ندارند و شاید به همین دلیل، عالمان قم به کارکردهای عقل و به‌ویژه کارکردهای عملی آن بیشتر توجه نشان داده و حتی عقل را با کارکرد آن تعریف کرده‌اند.

۴. ماهیت عقل در مدرسه بغداد

هرچند مدرسه کلامی امامیه در بغداد با ظهور برخی متکلمان بزرگ امامیه مانند نوبختیان و برخی شاگردان آنها شکل گرفت؛ ولی از دیدگاه این دانشمندان درباره ماهیت عقل اطلاعی در دست نیست. نخستین گزاره‌های مرتبط با ماهیت عقل در این مدرسه از شیخ مفید به جا مانده است. وی عقل را از مقوله «معنا» دانسته است: «معنی یتمیز به من معرفة المستنبطات» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۲). معنا در علم کلام عمدتاً (به جز دیدگاه هشام بن حکم) به معنای عَرَض به کار می‌رود (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۶۹-۳۷۰). ابوالفتح کراچکی - شاگرد شیخ مفید- نیز به جای «معنا» از «عَرَض» استفاده کرده است. به نظر او عقل «عَرَضی» است که در انسان زنده حلول می‌کند و بین نیک و بد تمییز می‌دهد (کراچکی، بی‌تا، ج: ۱، ۳۱۸).

برخلاف حدیث‌گرایان مدرسه کوفه در دیدگاه شیخ مفید و کراچکی اثری از وجود مستقل، خلقت نورانی یا وجود کیهانی عقل دیده نمی‌شود. شیخ مفید در هیچ کدام از کتاب‌های موجودش از وجود مستقل عقل یاد نمی‌کند. با این حال شاگرد او کراچکی به

دارند. به جز فیلسوفان که بیشتر به دیدگاه برخی از آنان اشاره شد، حدیث‌گرایانی مانند علامه مجلسی نیز هرچند سخنان فیلسوفان را نقد می‌کنند، ولی معانی متفاوت عقل را پذیرفته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج: ۱، ۲۹-۳۰).



چند روایت مهم در این بحث اشاره کرده و به توضیح و توجیه عقلی آنها پرداخته است؛ برای مثال، او پس از طرح روایت هبوط جبرئیل و عرضة عقل، حیاء و دین بر حضرت آدم علیه السلام، این پرسش را مطرح می‌کند که این سه همگی از أعراض اند و أعراض قائم بنفس نیستند و به همین دلیل حیات و تکلم از آنها ممکن نخواهد بود. او در مقام پاسخ دست از ظاهر این روایات برداشته و لباس مجاز بر آنها می‌پوشاند؛ به این معنا که اگر اینها زندگی پیدا کنند و بتوانند سخن بگویند، چنین خواهند گفت. کراچکی همچنین در توضیح روایت دیگر که عقل را نخستین مخلوق از روحانیان دانسته است، نیز ادعای مجازگویی می‌کند. به گفته او مقصود روایت آن است که اگر عقل از حالت عرض خارج شده و قائم بنفس باشد، به دلیل فضیلت‌اش نخستین مخلوق خداوند خواهد بود (کراچکی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۵۷).

دیدگاه شیخ مفید و کراچکی از سوی دیگر با نظریه بیشتر معتزله نیز متفاوت است. متکلمان معتزلی - به جز ابوالهذیل - که عقل را قوه اکتساب علوم می‌دانست (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۰) و جاحظ که عقل را ابزار استدلال می‌انگاشت (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۲۸-۱۲۹)، به قوه و عرضی به نام عقل باور نداشتند. به نظر آنها عقل تنها برخی از علوم ضروری و بدیهی^۱ است و تعقل انسان در حقیقت استفاده از این علوم برای استدلال است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۰). از دیدگاه آنان عقل در لغت به معنای بازداری است و سبب بازداری انسان عاقل از زشتی‌ها نیز همین علوم ضروری است؛ برای مثال، ابوعلی جبایی عقل را به مجموعه علوم (برخی از علوم بدیهی و ضروری که پایه استدلال و نظر است) تعریف کرد؛ وی در این دیدگاه خود تحت تأثیر تحلیلی زبان‌شناسانه بود؛ چراکه عقل در لغت به معنای منع و خودداری است و سبب خودداری انسان عاقل از زشتی‌ها (برخلاف دیوانگان)، نیز همین مجموعه علوم اوست (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۸۰).

با این حال، دلیل مهم‌تر در بازگشت ابوعلی از تعریف ابوالهذیل آن بود که تعریف ابوالهذیل از عقل سبب تکلیف بمالایطاق خواهد بود؛ چراکه تکلیف کردن انسان زمانی جایز است که عقل وی کامل باشد و بتواند برای اثبات وجود خداوند استدلال کند و اگر عقل قوه و حس باشد، این قوه و حس باید از کودکی نیز در انسان موجود باشد؛ در حالی که می‌دانیم کودکان را توان دلیل‌آوری نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج: ۱۱، ۳۷۸-۳۷۹). پس از ابوعلی جبایی، پسرش ابوهاشم و دیگر معتزلیان نیز عقل را مجموعه علوم دانستند.^۲ از

۱. در بحث از دیدگاه سید مرتضی به این بحث که چه علومی در این مجموعه قرار دارند، خواهیم پرداخت.

۲. درباره نظر ابوهاشم و اندک اختلاف وی با ابوعلی جبایی، نک: قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲-

معتزلیان بغداد مانند خیاط و بلخی چیزی درباره تعریف عقل در دست نیست. با این حال گفته شده که در معتزله اختلافی در این بحث نبود و همه معتزلیان عقل را مجموعه‌ای از علوم ضروری می‌دانستند (الشرفی، ۱۴۱۱، ج: ۱، ۱۲۶).

قاضی عبدالجبار معتزلی به پیروی ابوهاشم، در حالی که عقل را مجموعه علوم ضروری می‌داند، به تعاریف دیگر مانند جوهر، آلت، حاسه و قوه نیز اشاره کرده و به رد آنها پرداخته است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج: ۱۱، ۳۷۵-۳۷۹). مخالفان معتزله (اکثر زیدیه، شیخ مفید و کراجکی) معتقد بودند که اگر عقل علوم ضروری باشد، لازمه‌اش آن است که انسان در حال اندیشیدن درباره مسئله‌ای، به این دلیل که به برخی از آن علوم ضروری (غیرمرتبط با موضوع تفکرش) توجه ندارد، عاقل نباشد (الشرفی، ۱۴۱۱، ج: ۱، ۱۲۶ و ۱۳۰-۱۳۱). آنان همچنین در پاسخ به این پرسش که اگر عقل همان علوم ضروری نباشد، ممکن خواهد بود که کسی عاقل باشد، ولی علوم ضروری نزد وی حاضر نباشد یا به مجموعه علوم ضروری عالم باشد، ولی عاقل نباشد، چنین پاسخ می‌دهند که در صورتی که کسی به علوم ضروری آگاه باشد، قطعاً عاقل خواهد بود؛ چرا که آگاهی به علوم ضروری نوعی ادراک است و این ادراک بدون ابزار آن، که همان عقل است، ممکن نخواهد بود. همچنین اگر کسی عاقل باشد، ممکن است به علوم ضروری آگاه باشد یا نباشد. مانند کسی که شنوا یا بیناست و ممکن است از برخی شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها آگاه باشد یا نباشد (امام قاسم، ۱۴۲۱: ۱۶). در اندیشه این گروه عقل انسان بسان نیروی جسمانی او که رشد می‌کند و به بلوغ می‌رسد، روز به روز رشد می‌کند و در هنگام بلوغ به شرایط لازم می‌رسد. با این بیان به اشکالی که معتزله پیش از این درباره تکلیف بمالایطاق مطرح می‌کردند، پاسخ داده می‌شد (الشرفی، ۱۴۱۱، ج: ۱، ۱۳۰-۱۳۱).

این دیدگاه تا اندازه‌ای به اندیشه هشام بن حکم نزدیک است. هرچند تمایزهایی در شیوه تبیین ارتباط عقل و انسان در دیدگاه هشام با مفید و همچنین کراجکی وجود دارد، ولی این دو نظریه در نفی وجود استقلال عقل و همچنین در انسانی دانستن آن یکسان هستند.

سید مرتضی که تمایل بیشتری به اندیشه‌های معتزلی دارد، برخلاف استاد خود عقل را مجموعه‌ای از علوم ضروری می‌داند. سید مرتضی درباره اینکه چه دانش‌هایی در این مجموعه قرار دارند، دو ویژگی بیان کرده است: (۱) کسب معارفی که بر عهده انسان گذاشته شده است (مانند نظر و استدلال برای معرفت الله)، در گرو آن دانش‌ها باشد؛ (۲) انجام افعال و تکالیف دینی بدون این علوم ممکن نباشد (درک حسن و قبح افعال) (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۲۱-۱۲۳). وی پس از بیان دو ویژگی، این علوم را چنین برشمرده است: (۱) علم به





اصول ادله مانند علم به احوال اجسام مانند حرکت، سکون، اجتماع و افتراق؛ (۲) اموری که علم به اصول مذکور بدون آنها ممکن نیست؛ مانند علم به عادات موجود در عالم مانند طلوع خورشید از سمت مشرق و غروب آن از سمت مغرب؛ (۳) اموری که تحقق غرض الاهی در گرو آنهاست؛ مانند جهات مدح و ذم، جهات خوف و ضرر و... (همان: ۱۲۱-۱۲۲).

تعریف سید مرتضی کاملاً با آنچه اغلب معتزله مطرح کرده‌اند، هماهنگ و با تعریف شیخ مفید مخالف است. قاضی عبدالجبار در فصلی با عنوان «مائیة العقل» به این بحث پرداخته و نظراتش کاملاً با آنچه سید مرتضی گفته یکسان است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۷۵-۳۷۹). پس از سید مرتضی اغلب شاگردان او دیدگاه‌هایش را بر شیخ مفید ترجیح دادند؛ برای مثال، ابوالصلاح حلبی و شیخ طوسی، دو عالم بزرگ مدرسه کلامی بغداد، کاملاً در این بحث با سید مرتضی هم‌نظراند.^۱ تنها مورد استثناء ابوالفتح کراچکی است که همان‌طور که گفتیم جانب شیخ مفید را گرفته است.

البته، به سید مرتضی تعاریف دیگری نیز در کتاب الحدود والحقایق نسبت داده شده است:

۱. نیرویی در قلب که انسان‌ها به وسیله آن قوه تمییز پیدا می‌کنند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۷۷)؛
۲. برخی از علوم ضروری که به وسیله آنها اکتساب علوم دیگر ممکن خواهد شد (همان)؛
۳. علم به امور واجب و محال (همان)؛
۴. غریزه‌ای که در صورت سلامت ابزارش علوم کلی بدیهی را می‌فهمد (همان).

در این کتاب تعریف اول «اصل» و دیگر تعاریف با عبارت «قیل» اضافه شده‌اند. با توجه به اینکه انتساب کتاب الحدود والحقایق به سید مرتضی مشکوک است،^۲ می‌توان این ادعا را مطرح کرد که تعریف اصلی سید مرتضی همان تعریف پیشین است. گذشته از این، از چهار تعریف که در کتاب الحدود والحقایق بیان شده، سه تعریف دوم، سوم و چهارم مشابه تعریف اشاعره از عقل‌اند. از این میان تعریف چهارم حتی از نظر عبارت نیز با آنچه فخر رازی در المحصل بیان کرده است (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲۵۱) همانندی دارد. تعریف دوم نیز مانند تعریف اشعری از عقل (ایچی، ۱۳۲۵، ج ۶: ۴۶-۴۷) و تعریف سوم همان تعریف قاضی ابوبکر باقلانی است (همان: ۴۷). آنچه در این سه تعریف توجه پژوهشگر را به خود جلب

۱. درباره دیدگاه ابوالصلاح، نک: حلبی، ۱۴۰۴: ۱۲۹. همچنین درباره نظر شیخ طوسی، نک: طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۷-۱۱۸.

۲. درباره نادرستی انتساب این کتاب به سید مرتضی، نک: انصاری، حسن، «الحدود والحقایق کتابی که از سید مرتضی نیست (همراه گفتاری از استاد مدرسی)»، سایت بررسی‌های تاریخی.

می‌کند، عدم توجه به درک حسن و قبح افعال توسط عقل است.^۱ اینکه اشاعره عقل را این‌گونه تعریف کرده‌اند، بدان دلیل است که با معتزله در این بحث اختلاف داشته‌اند. به همین دلیل معتزله هرچند عقل را مجموعه علوم می‌دانند؛ اما علم به حسن و قبح افعال را نیز جزء این علوم می‌دانند. تعریف اول نیز از اساس با همه تعاریف دیگر و به‌ویژه تعریف موجود در کتاب الذخیره ناسازگار است.

جمع بندی

با توجه به آنچه در مقاله آمد می‌توان سیر تطور دیدگاه امامیه در بحث ماهیت عقل را از مدرسه کوفه تا مدرسه بغداد در سه مرحله بیان کرد:

۱. حدیث‌گرایان مدرسه کوفه عقل را موجودی مستقل و روحانی (غیرجسمانی) می‌دانستند. خداوند این عقل را بین انسان‌ها تقسیم کرده و انسان‌ها به کمک و مدد آن خوب و بد را می‌فهمند. با این حال، گزارش‌هایی که در آنها به کیفیت بهره‌مندی انسان‌ها از عقل پرداخته شده است، گاه متفاوت‌اند. بنا به برخی از آنها رابطه عقل و انسان تنها مانند رابطه انسان و نور است و انسان‌ها صرفاً از نور عقل بهره‌مند می‌شوند. در حالی که بنا به برخی شواهد این رابطه ترکیبی است و عقل با انسان‌ها ترکیب می‌شود. متکلمان مدرسه کوفه توجهی به وجود مستقل و نورانی عقل نداشته‌اند و عقل را حالت و قوه‌ای نفسانی می‌دانسته‌اند که خداوند به انسان‌ها اعطا کرده است.

۲. عالمان امامیه در مدرسه قم، در واقع، ادامه‌دهنده دیدگاه‌های محدثان مدرسه کوفه بوده‌اند. البته، در مواردی مانند کلینی با این‌که گرایش‌هایی به جریان متکلمان کوفه دیده می‌شود؛ ولی تلاش شده تا بین دیدگاه متکلمان و محدثان کوفه جمع شود.

۳. متکلمان امامیه در مدرسه بغداد مانند معتزلیان، وجود مستقل عقل را انکار کردند. با این حال برخلاف معتزله، از نظر شیخ مفید و کراجکی عقل عَرَض است. کراجکی آشکارا همه روایات موجود درباره وجود مستقل عقل را مجاز دانست. این دیدگاه تا اندازه‌ای به اندیشه هشام بن حکم در کوفه نزدیک است. البته، سید مرتضی و دیگر متکلمان مدرسه بغداد - برخلاف شیخ مفید و کراجکی - به کلی با معتزلیان همراه شده و عقل را مجموعه‌ای از علوم ضروری دانستند.

۱. خود اشاعره، آشکارا، به این تفاوت اشاره کرده و بدان پرداخته‌اند (نک: ایچی، ۱۳۲۵، ج: ۶، ۴۷).



کتابنامه

۱. ابن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (۱۳۶۲)، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. _____ (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم: کتابخانه داوری.
۳. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن تیمیه، تقی الدین (۱۴۲۳ق)، الرد علی المنطقین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، ویسبایدن: فرانس شتاینر.
۶. الشرفی، احمد بن محمد بن صلاح (۱۴۱۱ق)، شرح الاساس الكبير، صنعاء: دارالحکمة الیمانیة.
۷. امام قاسم، قاسم بن محمد (۱۴۲۱ق)، الاساس لعقائد الاکياس، صعده: مكتبة التراث الاسلامی.
۸. ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. توحیدی، ابوحیان (۱۴۲۴ق)، الامتاع و المؤانسة، بیروت: مكتبة عنصرية.
۱۱. جاحظ، عمر بن بحر (۲۰۰۲)، رسائل الجاحظ، بیروت: دار ومکتبة الهلال.
۱۲. جیلانی، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن (۱۴۲۹ق)، الذریعة الی حافظ الشریعة، قم: دارالحديث.
۱۳. حلبی، ابو الصلاح (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم: انتشارات الهادی.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت-دمشق: دارالقلم-الدار الشامیه.
۱۵. رضایی، محمد جعفر و محمد نصیری (۱۳۹۱)، «نظریه امامت باطنی در تشیع نخستین در بوته نقد»، نقد و نظر، ش ۶۸.
۱۶. سبحانی، محمد تقی (۱۳۹۱)، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، نقد و نظر، ش ۶۵.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۳)، شرح الاصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. طوسی، محمد بن الحسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالاضواء.
۱۹. علم الهدی، سید مرتضی (سیدمرتضی) (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم.



٢٠. _____ (١٤١١ق)، الذخيرة في علم الكلام، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
٢١. فخر رازي، محمد بن عمر بن حسين (١٤١١ق)، المحصل، عمان: دار الرازي.
٢٢. قاضى عبدالجبار، ابو الحسن (١٩٦٢-١٩٦٥)، المغنى في ابواب التوحيد والعدل، قاهرة: الدار المصرية.
٢٣. قمى، على بن ابراهيم (١٤٠٤ق)، تفسير القمى، قم: دارالكتاب.
٢٤. كراجكى، ابو الفتح (بى تا)، كنز الفوائد، بى جا: منشورات دارالذخائر.
٢٥. كلينى، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ق)، الكافى، تهران: دارالكتب الاسلامية.
٢٦. مجلسى، محمد باقر (١٤٠٣ق)، بحار الانوار، بيروت: دار احياء التراث العربى.
٢٧. محمد بن محمد بن نعمان (شيخ مفيد) (١٤١٣ق)، النكت في مقدمات الاصول، قم: المؤتمر العالمى لالفية الشيخ المفيد.
٢٨. _____ (١٤١٣ق)، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمى لالفية الشيخ المفيد.

29. Amirmoezzi, Mohammad Ali (1994) *The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam*, New York Pres: State University of New York Press.

