

# نقد مکتب تفکیک در انکار عقل باطنی انسان

محمدحسن قدردان قراملکی<sup>۱</sup>

## چکیده

وجود عقل در ذات و سرشت انسان و بالندگی آن با رشد و نمو حیات انسانی مورد پذیرش همه متألهان می‌باشد که انسان در پرتو آن شناخت خدا، پیامبران و آموزه‌های دینی را اصطیاد می‌کند، ولی بیشتر تفکیکیان منکر عقل باطنی و متصل انسان شده و به جای آن، به عقل منفصل و بیرونی معتقد شدند حقیقت آن نور خارجی اعطایی خداست. نویسندگان با روش توصیفی و انتقادی نظریه تفکیکیان و ادله عقلی مدعیانشان را طرح و به نقد آن می‌پردازد.

واژگان کلیدی: عقل، عقل متصل و منفصل، مکتب تفکیک، نور خارجی.

۱. استادتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (ghadrdang@yahoo.com).

## مقدمه

بحث درباره وجود عقل و ارزش معرفتی آن از مباحث دین‌پژوهی مهم و در عین حال بحث روز است. درباره عقل از دو جهت می‌توان بحث کرد؛ نخست، مسئله هستی‌شناختی آن است؛ بدین معنا که حقیقت و نحوه وجود عقل انسانی چگونه است؟ آیا امر اصیل و واقعی در باطن و سرشت انسان است؟ مانند هسته یک درخت در باطن انسان توسط خدا با خلقت نفس نهادینه شده است و با رشد و نمو انسان، آن نیز مرحله به مرحله رشد نموده و کامل‌تر می‌شود، یا اینکه انسان در باطن و سرشت خود فاقد عقل است و خدا آن را در دوره نزدیک بلوغ به انسان اعطا می‌کند؟ با تأمل در آیات و روایات مختلف مشاهده می‌شود که عقل دارای وجود اصیل و واقعی است، اما خدا وجود آن را در قالب وجود نفس انسان به وی با جعل بسیط اعطا نموده است که از این حیث عقل امر متصل به حقیقت نفس خواهد داشت، اما مکتب تفکیک وجود عقل را مباین و متغایر با نفس انسان (منفصل و ناپیوسته) انگاشته و آن را نور خارجی اعطای شده توسط خدا به انسان در دوره رشد حیاتش تفسیر می‌کند. البته آنان از این حیث که امر و نور خارجی جسم لطیف یا مجرد است، اختلاف نظر دارند که ما در این موضع بدان نخواهیم پرداخت.

نکته قابل ذکر درباره پیشینه نظریه انکار وجود عقل باطنی در سرشت انسان باید گفت آن با صراحت فوق فاقد پیشینه است و به جرئت می‌توان نظریه اشاعره را با آن مشابه‌سازی کرد که بر اساس مبنای خودشان - نسبت تمام افعال به صورت مباشر به خدا و انکار نظام سببیت - معتقد بودند. با وجود این آنان حقیقت وجود عقل را در سرشت انسان منکر



نبودند، نهایت درباره فاعل علم انسان معتقدند بودند پس از تأمل و نظر انسان، این خداست که علم را خلق می‌کند: «فعدنا یخلق الله تعالی العلم عقیب تمام النظر» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۳۷).

نکته آخر در نوآوری مقاله حاضر، نخست اینکه همه بحث نو است، بدین صورت که خود تفکیکیان هم ادله عقلی خودشان را در یکجا استقرا و تدوین نکرده‌اند؛ ثانیاً، اکثر نقدها نیز تأمل نویسنده است.

### ۱. تبیین نظریه تفکیکیان و نقد آن

از دیدگاه مؤسس تفکیک عقل انسان در دو قسم ذیل قابل ارائه و تبیین است؛ قسم نخست، عقلی است که در علوم الهی مطرح می‌باشد که به موجب آن عقل جوهر مجرد نور خارجی است و با آن جزئیات، صدق و کذب شناخته می‌شود. این نوع عقل در حقیقت عقل منفصل و منفک از حقیقت و سرشت انسان است، اما عقل در علوم بشری و یونانی عبارت از امر درونی و محصول عملیات نفس انسان است که معلومات نظری را از ضروری استخراج می‌کند که آن از تصورات و خیالات و تصدیقات به دست می‌آید:

نور خارجی يعرف به الجزئیات و... والصادق والکاذب و أما العلوم البشریة فهو فعلیة النفس باستخراج النظریات عن الضروریات لهذا لیس إلا الکلیات... لما کان العقل عند اليونانین عبارة عن فعلیة النفس باستخراج النظریات عن الضروریات و هی عین التصورات والتصدیقات (اصفهانی، ۱۳۸۵، صص ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۷۶، ۱۷۸-۱۷۹ / همو، ۱۳۸۷، صص ۶۲ / همو، ب، ۱۴۳۸، ج ۱، صص ۱۶۹، ۲۰۱، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۱ و ۴۵۷).

وی در جای دیگر می‌نویسد: «أما صاحب شرع الإسلام عرفه بحقيقة الخارجية... جوهر بسیط مجرد ظاهر بذاته و مُظهر لغيره» (همو، الف، ۱۴۳۸، صص ۸، ۹ و ۸۰-۸۱). وی در توضیح بیشتر اضافه می‌کند اصل تصور فعل خُسن و قبیح در انسان امر مسلّم است؛ اختلاف درباره کاشف آن است که آیا آن نفس و روح است یا امر خارجی؟ که وی آن را بر امر خارجی تفسیر می‌کند (همو، ب، ۱۴۳۸، ص ۸۲). وی توضیح می‌دهد با الهام از روایات - که خواهد آمد - وجود عقل در انسان را به چراغی در منزل تاریک تشبیه می‌کند که انسان با نور چراغ محوطه و اشیای اطراف خود را مشاهده می‌کند. این عقل با انسان مباین و حقیقتش قابل شناخت نیست. نکته دیگر اینکه عقل نه در درون انسان و نه از آن منعزل است:

و هو مباین لذلك الفعل و لأيتك و هو حجة الله و آيته لا داخل في ذلك و لا منعزل عنك ... فحقيقة ذلك النور والظهور غير متصورة و لا مفهومة في معارف الشرع (همان، ص ۸۱).  
حاصل نظریه /صفهائی این است که خدا عقل را در ابتدای سن کودکی و مرحله تشخیص و تمییز خوب و بد اعطا می‌کند، ولی این اعطا و داشتن عقل به نحو ثابت و دائمی نیست، بلکه در بعض حالات انسان مثل حالت غضب و شهوت شدید انسان فاقد این کمال می‌شود (همو، ۱۳۸۷، ص ۶۲).  
میرزا جواد آقائهرانی: آقائهرانی می‌گوید:

ان حقيقة العقل هي حقيقة العلم والنور الحقيقي الكاشف للحقائق: وی حقیقت عقل را همان حقیقت علم و نوری دانستند که کاشف حقایق است (تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۴).

میرزا جواد تهرانی با پذیرفتن ادراک توسط نفس اشاره می‌کند: اینکه آن درک و نفس مُدرکه همان عقل انسانی باشد، روشن نیست، بلکه ادراک



نفس هم توسط ذات خودش نیست، بلکه آن بهسبب امر خارجی است: «نفس به ذات خود درک شیء نکند، بلکه منشأ درک او امری خارج از ذات او می‌باشد» (همان، ص ۶۷-۶۸).

مرورید: مرحوم مرورید پس از گزارش نسبتاً جامع تعریف و اقسام مختلف عقل از دیدگاه فلاسفه آن را از حقیقت عقل و انسان اجنبی توصیف می‌کند؛ چراکه عقل حقیقی نوری است که از اقسام و مراتب فوق‌الذکر عقل بیگانه است. افزون‌بر آن نفس انسان و قوایش در ذاتش تاریکی محض و فاقد وجود عقل (نور خارجی) است (مرورید، ۱۴۱۸، ص ۱۹): «ان‌العقل نور مجرد و موجود عینی خارج عن حقيقة الإنسان یفیضه الله تعالی علی الإنسان فیعقل، یقبضه فیجهل» (همان، صص ۱۳، ۲۱ و ۲۶).

ملکی میانجی:

العقل فی‌الکتاب والسنة؛ هوالنور الصریح الذی افاضه الله سبحانه علی الأرواح الإنسانية و هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره و هو حجة الهیه معصومة بالذات ممتنع خطائه ... لیس عین ذواتهم بل هو نور و علم یفیضه الله سبحانه علی أرواحهم (ملکی میانجی، ۱۳۷۴، ص ۳۷-۳۸).  
وی در قول به نور خارجی بودن عقل با دیگر تفکیکیان اتفاق نظر دارد، اما حقیقت نور خارجی عقل را شعور مجرد توصیف می‌کند: «العقل شعور مجرد خارجی ... العقل نور مجرد و موجود عینی خارج عن حقيقة الإنسان یفیضه تعالی علی الإنسان فیعقل و یقبضه فیجهل» (همان، ص ۵۳-۵۴).

در اینجا به چند نقد عقلی کلی اشاره می‌شود که تصور و تصدیق نظریه تفکیکیان را با چالش مواجه می‌کند.

## ۱-۱. ابهام در حقیقت و سنخ وجودی نور خارجی

نخستین ابهام در حقیقت نور خارجی است که - خدا آن را برای انسان اعطا می‌کند - از چه سنخی است؟

۱. سنخ نفس انسان: لازمه آن این است که در کنار و باطن نفس انسان یک نفس دیگر هم وجود داشته باشد و عملاً انسان واجد دو نفس و دو قوه عاقله و مدرکه باشد.

۲. سنخ ملائکه: لازمه آن این است که ملتزم شویم که در کنار و باطن هر انسانی یک فرشته‌ای هم وجود دارد که آن همه‌کاره انسان باشد. لازمه آن این است که ذات انسان فاقد عقل است و کمال انسان که به عقل است، آن هم به وجود فرشته برمی‌گردد. در واقع انسان بماهو انسان و بدون ضمّ فرشته‌ای هیچ خواهد بود، در حالی که خدا انسان را خلیفه خود توصیف نموده است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) و هنگام اتمام خلقت و انشاء خلق آخر [نفس] آن را تحسین نموده و تبریک گفته است: «مُمُّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴).

۳. سنخ متفاوت با نفس انسان و ملائکه: مقصود از نور خارجی موجود غیر از ملائکه، جن و نفس انسان باشد و اثبات آن نیازمند دلیل است. برخی عبارات مکتب تفکیک عقل را جوهر مجرد توصیف کرده‌اند که در این صورت رابطه جوهر مجرد با نفس و بدن مادی بر حسب مبانی تفکیک چگونه قابل تبیین است؟ در مبحث بعد بدان می‌پردازیم.

## ۱-۲. ابهام درباره چگونگی رابطه نفس و نور خارجی (از حیث فعل و نقش)

بر فرض امکان و وقوع تعقل توسط نور خارجی، تعقلی که به انسان منسوب است، فعل نور خارجی است یا نفس؟ لازمه فرض اول (فعل نور خارجی)، عدم امکان و عدم جواز نسبت تعقل به نفس و انسان است؛ چراکه عاقل وجود دیگری است، درحالی که وجدان و خود مستدل چنین لازمه‌ای را بر نمی‌تابد.

افزون بر آن عقل خارجی به عنوان جوهر نوری چگونه با جوهر مادی نفس و بدن رابطه برقرار می‌کند؟ اگر بین آن دو رابطه تکوینی باشد، باید آن را شفاف تبیین کنند. اگر رابطه تکوینی نباشد، چنان که تفکیکیان منکر آن شدند و می‌گویند نه نفس بر عقل نور خارجی صعود می‌کند و نه عقل بر نفس منتزل می‌شود؛ در این صورت این اشکال مطرح می‌شود که نفس انسانی مادی - بر حسب مبانی برخی تفکیکیان - چگونه واجد نوری خارجی می‌شود، بی‌آنکه یکی در دیگری حلول کند و نیز چگونه نفس مادی در پرتو عقل خارجی عالم و آگاه می‌شود؟

اما مشکل فرض دوم (نسبت تعقل به نفس انسان)، چگونگی نقش نور خارجی و رابطه آن با نفس انسان است؛ به گونه‌ای که در صورت استناد فعل تعقل به انسان، نور خارجی چه نقشی را ایفا می‌کند؟ ممکن است ادعا شود مفیض فعل تعقل، نور خارجی و نفس شأن قابل را دارد. در این فرض باید گفت آن عین تفسیر فلاسفه از حقیقت علم است که معتقدند نفس نقش قابل و «عقل فعال» نقش علت مفیضه را دارد، درحالی که /صفه‌های نسبت عقل و تعقل به نفس را به رویکرد علوم بشری نسبت داده و نسبت عقل و

تعقل را به نور خارجی دیدگاه خود و وحیانی توصیف می‌کند، اما فرض یک فرشته در کنار نفس انسان به‌عنوان راهنما و مؤید روح انسان، آن در روایات باعنوان «روح‌القدس» - البته برای اهل بیت و اوصیای الهی - وارد شده است که نقش آن نقش مؤید و مکمل است و به‌هیچ‌عنوان جای نفس و عقل انسان را نمی‌گیرد.

### ۱-۳. ابهام درباره چگونگی رابطه نفس و نور خارجی (از حیث حلول و عدم حلول)

اهل تفکیک با اشاره به تاریک محض بودن نفس در ذات خویش، شرط عالم و عاقل بودنش را داشتن نور خارجی ذکر کرده و درباره رابطه نفس با آن نور خارجی خاطر نشان می‌سازد که نفس در هیچ حالتی داخل وجود نور خارجی نمی‌شود و نه نور خارجی منتزل شده و از مراتب نفس گردد (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۹). در فرض مذکور (عدم حلول و عدم دخول نفس به نور خارجی و برعکس)، چگونگی ارتباطشان روشن نیست.

### ۱-۴. استحاله نورانیت نفس ظلمانی بالذات (خلط ظلمت عرضی و ذاتی)

تفکیکیان نفس انسان را تاریک و ظلمانی بالذات توصیف کرده و معتقدند این عقل به‌معنای نور خارجی الهی است که مانند چراغ، نفس تاریک انسان را نورانی و روشن می‌کند، ولی باید متذکر شد اینکه نفس انسان در ابتدای حدوثش فاقد تمام کمالات و به‌تعبیر فلاسفه قوه محض بوده است - و آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً» (نحل: ۷۸) بدان ناظر است - تردیدی وجود ندارد، اما نکته ظریف، دقت در عدم خلط ظلمت و تاریکی نفس از حیث بالقوه و بالذات است؛ بدین‌معناکه نفس در اول



حدوث اش قوه محض است که با مرور زمان رو به رشد و تکامل می‌گذارد. در این مرحله عقل چون تاریک محض و فاقد علم و معلومات است، می‌توان بر آن ظلمت و تاریکی اطلاق کرد، اما گام به گام رو به پیشرفت است و توان رسیدن به عقل کامل و مواجهه با امر قدسی و به‌تعبیر دینی، فرشته و به‌تعبیر فلاسفه، عقل فعال را دارد، اما این ادعا که نفس در ذات خویش ظلمانی و تاریک است، لازمه ذاتی‌بودن، استحاله رفع و زوال وصف مذکوب است: «الذاتی لایزول»؛ مثل زوجیت برای عدد چهار، احراق برای آتش و علم برای جماد، مگر اینکه ذات آن نه متحول بلکه تغییر کند. فرض فوق یک لازمه باطل دیگری دارد که هیچ متألهی نمی‌تواند بدان ملتزم شود و آن اینکه دیگر نفس انسان به‌صورت مطلق اعم از انسان کامل مثل انبیا و امامان دیگر هیچ وقت صفت مذکور (ظلمت و تاریکی محض) را از دست نخواهند داد و به نورانیت و تقوا و کمال متصف خواهند شد. آیا واقعاً یک تفکیکی می‌تواند بدان ملتزم شود؟!

تفکیکی‌ها برای اثبات فرضیه خود (تاریک محض و ذاتی‌بودن نفس) به چراغی مثال می‌زنند که با روشن‌شدن آن تاریکی‌های اجسام از بین رفته و تبدیل به روشنایی می‌شوند. در این باره باید گفت مطلق ظلمت و تاریکی و به‌تبع آن تاریکی‌های اجسام امر عرضی بوده است، که همان نرسیدن نور و فقدان آن است که چون عرضی است با روشنایی چراغ امر عرضی از بین می‌رود، اما اگر موجودی مثل جسم جماد در ذات خود فاقد علم و شناخت باشد، با روشن‌کردن نه یک که صدها چراغ هم ذات آن از جهل به علم متبدل خواهد شد. در واقع با روشن‌شدن چراغ هیچ تغییری در اجسام و جمادات حاصل نمی‌شود، بلکه تاریکی که مانع و حجاب عارضی برای

دیدن انسان بود، زایل شده و انسان دوباره اشیا را مشاهده می‌کند.

### ۱-۵. اعطای نور عقل، منوط به مقدمات (تفکر)

نکته قابل تأمل دیگر اینکه خدا عقل الهی به معنای وجود نوری را از چه راهی در اختیار انسان قرار می‌دهد؟ آیا خدا آن را به صرف عنایت و بدون اکتساب و بدون مقدماتی مثل تفکر، تعقل و استدلال در اختیار هرکس خواست، قرار می‌دهد؟ یا اینکه آن به وجود بستری خاصی مثل تفکر و استدلال نیازمند و متوقف است؟ بدین معنای انسانی بدون اینکه در مقام تأمل و استدلال و کشف مجهولی باشد، خدا وی را بدان عالم و آگاه می‌کند؟! یا اینکه پس از تأملات و استدلال چینی‌ها که مطابق واقع باشد، خدا در صقع نفس وجود علم را به عنوان وجود نوری - چه از طریق واسطه مثل عقل فعال یا فرشته‌ای یا از طریق مباشر - افاضه می‌کند؟

اگر استدلال‌های عقلی و برهانی بشری را طبق مدعیات تفکیکی‌ها مساوی ظلمات و عین بطلان توصیف کنیم، اصلاً نباید انسان به سراغ آنها برود؛ آن‌گاه انسان به جای فکر و تعقل، باید منتظر عنایت الهی باشد تا فرجی حاصل شود و عقلی به صورت نور خارجی به وی از طرف خدا افاضه شود!! لازمه آن تعطیلی نعمت‌های الهی از جمله استفاده از علم‌آموزی، تفکر و تعقل است که آن با صریح آیات و روایات دالّ بر استفاده از نعمت علم و عقل و تشویق تعقل و تفکر منافات دارد، اما اگر گفته شود نور عقل توسط خدا پس از طی مقدمات آن راه تفکر و استدلال به انسان اعطا می‌شود، این مدعا افزون‌براینکه خلاف ظاهر عبارت تفکیکی‌هاست، باید گفت فلسفه و کلام فلسفی نیز آن را قبول دارد که

در ادامه به تبیین آن می‌پردازیم.

### ۱-۶. فلاسفه و متکلمان معتقد به وجود مفیض مجرد بیرونی علم

اشاره شد که کلام فلسفی و متکلمان، حقیقت علم را اکتسابی همراه با عنایت الهی (افاضه نور عقل از ناحیه خدا) می‌انگارند. برای توضیح بیشتر در اینجا به سه دیدگاه درباره مفیض حقیقت علم اشاره می‌شود:

۱. علم، فعل مباشر خداوند: تفکیکی‌ها (اصفهانی، ۱۲۴۵، ص ۷-۲۲) و اشاعره مطابق نظریه‌شان در استناد تمام رخدادها به خداوند «نظریه عاده‌الله»، فاعل مباشر علم و صور ذهنی را خداوند می‌دانند: «فعدنا یخلق الله تعالی العلم عقیب تمام النظر» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۳۷). برخی مانند مکتب تفکیک نیز فاعل علم را خداوند می‌دانند. آنان با اتکا به فطری بودن علم، معتقدند راه حصول آن نه اکتساب که تنبیه و عنایت الهی است (اصفهانی، ۱۲۴۵، ص ۷-۲۲).

۲. علم، معلول فعالیت ذهن و عقل: معتزله علم را نتیجه فعالیت‌های معرفتی و ذهنی انسان توصیف می‌کنند که به تولید علم منجر می‌شود. تفتازانی موضع آنان را چنین گزارش می‌کند: «و عند المعتزلة بطریق التولید» (تفتازانی، همان).

برخی از اشاعره نیز از رأی سابق خود عدول نموده و فاعل علم را نفس نظر نمودن و تفکر در مقدمات علم نظری یاد می‌کنند. آنان برای اینکه دیدگاه‌شان با معتزله جدا شود، این نکته را افزوده‌اند که نظر به مقدمات هر چند مستلزم علم به نتیجه به طریق وجوب است، اما این وجوب به طریق علیت و تولید نیست؛ چراکه علیت مورد انکار اشاعره است. تفتازانی

این تبیین را به بزرگان اشاعره مثل غزالی، قاضی ابوبکر، فخر رازی نسبت می‌دهد (همان، ص ۲۳۹).

۳. علم، معلول عقل فعال: فلاسفه و جمعی از متکلمان امامیه مفیض صور علمیه را موجود مجردی به‌نام عقل مفارق و به‌تعبیر مشائیون عقل دهم توصیف می‌کنند. آنان در اثبات لزوم استناد مفیض صور علمیه به موجود مجرد عقلی و استحاله استناد آن به نفس مجرد انسان یا امر مادی دیگر، چنین استدلال می‌کنند. اینکه خود نفس نمی‌تواند مفیض صور علمیه خود باشد، دلیل آن به حیثیت قابلی نفس برمی‌گردد؛ چراکه نفس صور علمیه را در خود می‌پذیرد و آن متغایر با صورت فاعلی است، اما اینکه مفیض نمی‌تواند امر مادی باشد، به‌علت وجود مادون آن نسبت به اصل علم است که وجود مجرد است. از آنجاکه وجود مجرد اشرف و اقوی از وجود مادی است، وجود مادون (مادی) نمی‌تواند علت و مفیض وجود اشرف و اکمل از خود (صورت علمیه) باشد؛ بنابراین علم باید به وجود مجرد غیر نفس مستند باشد که وجودات مادی نزدیک و متناسب است و آن عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۱۶۶ / اشراق، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۱-۹).

براین‌اساس تأکید بر انتساب حقیقت علم و تعقل به افاضه الهی مستلزم نفی و انکار معرفت و عقل بشری نیست؛ چراکه راه معرفت بشری نوعاً با تعقل و تفکر و با عنایت و افاضه الهی به‌دست می‌آید.

ممکن است کسی منکر کل معرفت و تعقل بشری اعم از برهان و استدلال عقلی یا نور خارجی به قرائت مکتب تفکیک بشود؛ در این‌صورت آن تاننده‌ای به دیدگاه برخی از عرفا نزدیک است که منبع شناخت را نه تعقل، بلکه شهود و کشف می‌دانند. این ادعا با آیات و روایات دالّ بر انواع

علم اعم از آفاقی، انفسی و تشویق تعقل و تدبیر و تفکر منافات دارد. افزون‌براینکه در معرفت شهودی نیز چنان‌که از اسمش پیداست، نوعی معرفت و بدهت و مبانی آن از جمله امتناع تناقض وجود دارد که توضیح آن مجال مستقلی می‌طلبد.

### ۱-۷. ابهام در تشخیص مصداق عقل الهی و بشری

اشاره شد که مکتب تفکیک عقل را به دو قسم الهی و بشری تقسیم نموده و اولی نور و حق محض و دومی عین ظلمات و گمراهی محض بوده است، اما تمامی اشکال در تشخیص آن دو می‌باشد؛ بدین‌معناکه هیچ‌کدام از طرفداران دو تعریف مذکور، دیدگاه خود را گمراه توصیف نمی‌کنند، بلکه تفسیرکنندگان عقل به برهان و استدلال نظری منتهی به بدیهیات، چنین عقلی را ودیعه و نور الهی و رسول باطنی می‌انگارند که عقل فطری بر آن قابل انطباق است که اشاره خواهد شد، اما اشکال تفکیکی‌ها در مورد وجود خطا یا احتمال آن در عقل و علم بشری، بحث آن در این مختصر نمی‌گنجد.

افزون‌بر آن مکتب تفکیک که عقل خود را مستفاد از روایات اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> می‌دانند، خودشان در مسائل مختلف مثل تجرد یا مادیت نفس، اعتبار عقل و قلمرو آن دچار اختلاف شده‌اند و اگر اختلاف دیدگاه دلیل بر خطای روشی باشد، باید آن در روش تفکیکی‌ها نیز صادق باشد و لازمه آن این است که روشگان تفکیک از جمله تمسک به اخبار و تحدید عقل به عقل الهی به‌معنای وجود نور در مقابل عقل بشری (استدلال نظری و برهانی) خطا باشد.

### ۱-۸. اطلاق عقل فطری بر عقل خارجی خلاف لغت و عرف

واژه فطرت در لغت به معنای شکافتن و خلق به کار رفته است. «الفطرة» به معنای خلقت ابتدایی (جعل بسیط) و ترکیبی (جعل مرکب) به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۴۰ / طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۳۸). در آیات و روایات نیز دو معنای لغوی مذکور استعمال شده است؛ مثل آیه «فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (انعام: ۷۹) که «فطر» به معنای خلق و آفرینش ابتدایی است.

از آنجاکه «فطرت» در قواعد عربی بنای نوع است و به نوعی خاص از آفرینش اطلاق می‌شود؛ مثلاً غریزه تولید نسل در تمامی حیوانات است، اما خدانشناسی و پرستش آن فقط در سرشت انسان لحاظ شده است؛ چنان‌که آیه ذیل گرایش به دین و توحید را فطرتی توصیف می‌کند که خدا آن را با خلقت مردمان در سرشت‌شان تعبیه کرده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰).

آیه مذکور علاوه بر تأکید بر اینکه تصریح می‌کند گرایش به دین در خلقت ابتدایی انسان و نه با نور خارجی و در طول زندگی و تکامل وضع و لحاظ شده است، بر این نکته نیز تأکید دارد که این فطرت و گرایش هم خلقت الهی است و هم تبدیل و تغییرناپذیر است. چنین وصفی با استناد عقل و تفکر به نور و افاضه خاص الهی در شرایط خاص ناسازگار نیست.

### ۱-۹. آیات دالّ بر توصیف عقل به عنوان نهاد و سرشت ذاتی انسان

آیات و روایات متعددی از نسبت عقل به سرشت ذاتی انسان سخن گفتند

که در ادامه تبیین خواهد شد.

هرچند کلمه عقل در قرآن به کار نرفته است، اما واژگان همخانواده مثل تعقلون و یعقلون - حدود پنجاه مرتبه - و معادل آن مثل حجر: «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حَجْرٍ» (فجر: ۵)، نُهَى: «كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى» (طه: ۵۴) و «أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى» (طه: ۱۲۸)، أَلْبَاب، شانزده مرتبه: «فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۱۰۰) و «قلوب» متعدد استعمال شده است که جایگاه و اهمیت عقل را نشان می‌دهد. در آیات مختلف عقل و فطرت بر عقل و سرشت درونی و باطنی انسان و نه نور خارجی اطلاق شده است که اینجا به برخی اشاره می‌شود: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶).

مقصود از «قلب و قلوب» در آیه مذکور و مشابه آن نه قلب صنوبری، بلکه مرکز تفکر یعنی عقل است که در روایت هم قلب به عقل تفسیر شده است. در روایتی امام موسی کاظم علیه السلام به هشام فرمود: «یا هشام! ان الله يقول: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷)؛ یعنی عقل (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶/ طوسی، ۱۴۰۶، ص ۳۰/ فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۶۹). در کتب لغت نیز استعمال قلب به معنای عقل در آیات تأیید شده است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۶۸۷/ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴۶).

آیه مذکور ضمن تأکید بر وجود قلب‌هایی در سینه منکران اسلام، شأن آن را شأن تعقل ذکر می‌کند که آن نه صرفاً با افاضه الهی، بلکه در بستری مانند سیر در زمین میسر می‌شود: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (نمل: ۱۴).

آیه فوق هم ضمن اخبار از عناد و انکار کفار، وجود خدا را تأکید می‌کند که آنان در صقع نفس‌شان به وجود خدا یقین داشتند؛ پس یقین فعل و وصف نفس انسان است که کفار آن را بدون افاضه خاص خدا دارا بودند، اما اگر معرفت توحیدی را به نور خارجی و افاضه الهی مستند کنیم، باید بپذیریم خدا بر نفس ملحدان یقین توحیدی افاضه کرده است، اما آنان در ظاهر منکر آن شدند: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِمَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِمَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِمَا» (اعراف: ۱۷۹).

آیه مذکور نیز بسان آیه پیشین برای اهل جهنم (انس و جن) قلبی را نسبت می‌دهد که آنان از آن برای تفقه و تعقل استفاده نکرده‌اند. وجه اشتراک آیات پیش‌گفته این است که اولاً، کفار دارای نفس و قلب و عقلی بوده و هستند که با آن می‌توانستند راه خداشناسی و ایمان را طی کنند، اما آنان از چنین منبع و نعمتی استفاده نکردند. به‌تعبیری توییح آیات مذکور نه از عدم افاضه عقل و نور خارجی بر کفار یا عدم استفاده کفار از آن، بلکه از عدم به‌کارگیری نیروی باطنی خودشان است.

افزون‌بر آن آیات متعددی وجود دارد که صفت تعقل، تفکر و تدبیر را به فعل خود انسان نسبت می‌دهد؛ مانند: «كَذَلِكَ يَبِيئُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۲۴۲). نکته قابل اشاره اینکه در هشت آیه فراز «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» تکرار شده است. آیه مذکور تنها مقدمه تعقل یعنی تبیین نشانه‌های وجود خدا را به خود خدا نسبت می‌دهد که هدف از آن تعقل انسان است: «كَذَلِكَ يَبِيئُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره: ۲۱۹ و ۲۶۶).

وجه استدلال به آیات پیش‌گفته عین استدلال به آیات قبلی است. آیه دیگر از زبان اهل دوزخ است که علت رفتن‌شان به جهنم را دو علت بیرونی



(گوش نکردن به ندای پیامبر ﷺ) و درونی (عدم تعقل) ذکر می‌کند که دو عامل فوق در عرض یکدیگرند و تا اندازه‌ای تداعی‌کننده نصوص دینی دالّ بر حجت باطنی و ظاهری انسان است: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰).

ذیل آیه شریفه «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)، بر امکان علم و معرفت انسان با استفاده از نعمت‌های ودیعه الهی در خود انسان یعنی چشم و گوش و از آن دو بالاتر قلب یعنی عقل دلالت صریح دارد.

#### ۱-۱۰. اطلاق عقل بر غریزه و سرشت باطنی انسان و جوهر مجرد در روایات

امام علیؑ در پاسخ سائلی از دیدن خدای خود، فرمود خدایی را که نبینم، عبادت نمی‌کنم، اما این دیدن نه فعل چشم، بلکه فعل قلب است که آن را با حقایق ایمان می‌بیند: «وَيْلَكَ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ قَالَ وَكَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ وَيَلِكُ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۹/ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۸).

حدیث دیگر عقل و نورانیت آن را به قلب و سرشت باطنی انسان نسبت می‌دهد: «العقل نور في القلب يفرق به بين الحق والباطل» (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۳، ج ۲۰، ص ۴۰).

از امام علیؑ وارد شده که عقل امری است که از خارج، بلکه با تولد انسان همراه و در ذات انسان است: «الْعَقْلُ وِلَادَةٌ وَالْعِلْمُ إِفَادَةٌ وَ الْمُجَاسَّةُ الْعُلَمَاءِ زِيَادَةٌ» (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۶).

از اینکه در روایت مذکور علم - که هویت خارج از ذات انسان دارد -  
 قسیم عقل ذکر شده است، برمی‌آید که عقل به‌عنوان قسیم علم، باید  
 هویت متغیر با علم یعنی هویت ذاتی و نه بیرونی داشته باشد. افزون‌بر آن  
 تعبیر از عقل به «ولادت» خود قرینه دیگر بر ذاتی‌بودن آن است.

روایت ذیل تأکید دارد که مقام نبوت و رسالت به شخصی اعطا می‌شود  
 که عقل درونی‌اش پیش از نبوت کامل شده باشد؛ به‌گونه‌ای عقل او از  
 عقول تمام امتش برتر باشد: «وَأَبْعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ  
 عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳/ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱،  
 ص ۱۹۳).

نکته اول در تفسیر روایت پیشین این است که استکمال عقل به خود انسان  
 نسبت داده شده است تا در پرتو آن خدا مقام والایی را در اختیار وی قرار  
 دهد. نکته دوم ذیل روایت است که به وجود عقل به‌صورت مطلق و بدون  
 نسبت آن به نور خارجی به تمام امت تأکید دارد.

حضرت علی علیه السلام در روایت معروف خویش به گنجینه دفن‌شده در ذات  
 انسان با نام عقول اشاره می‌کند که یکی از شئون انبیا، آشکارکردن آن  
 است: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ  
 وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يَبِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۴۳).

در روایت دیگر ضمن توصیف عقل به حجت از آن به‌عنوان حجت  
 باطنی در مقابل حجت بیرونی یعنی پیامبران یاد می‌کند: «يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ  
 عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةً وَ حُجَّةَ بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَنْمَةُ عليه السلام وَ  
 أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶).

در روایت مذکور عقل باطنی و درونی انسان نه بر عقل و نور خارجی



الهی و پیامبران و امامان، بلکه بر حجت درونی اطلاق شده است. مشابه این روایت، روایت منقول از امام علی علیه السلام است که عقل را شرع اندرونی و باطنی توصیف فرمود: «الْعَقْلُ شَرَعٌ مِنْ دَاخِلٍ وَالشَّرَعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ» (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۴۲۵/ مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۵).

در دو روایت ذیل عقل به غریزه انسان تعریف و تفسیر شده است که آن نه از خارج، بلکه با نفس انسان با خلقتش تنیده شده است: «الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ تَزِيدُ بِالْعِلْمِ وَالنَّجَارِ» (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۵۲).

باری! این عقل نه با صرف نور خارجی، بلکه با علم و تجارب انسانی افزایش پیدا می‌کند: «و مَوْضِعُ الْعَقْلِ الدِّمَاغُ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۳۹). در روایت مذکور محل عقل مغز یاد شده است که دلالت دارد مقصود از عقل، نور خارج از انسان نیست، بلکه عقلی است که در درون انسان قرار دارد.

## ۲. ادله عقلی دیدگاه تفکیکان و نقد آن

تفکیکیان در اثبات مدعای خودشان به دو نوع ادله (نقلی و عقلی) تمسک کرده‌اند که در این مجال ما به تحلیل ادله عقلی‌شان بسنده می‌کنیم.

### ۲-۱. حکم وجدان بر تغایر عقل و نفس

انسان در سن کودکی و پیش از بلوغ جنسی، با رجوع به وجدان خویش درک می‌کند که عقل انسان‌های کامل را ندارد تا اینکه به سن بلوغ می‌رسد، حس می‌کند از همه جهات از جمله داشتن عقل هم به تکامل رسیده است و دارای عقل می‌باشد. همچنین انسان علم دارد و خود با وجدان درک می‌کند که عقل را در مواقعی مثل خواب، اغماء، شهوت و غضب شدید، غفلت و

فراموشی ندارد. چنین ادراک وجدانی دلیل بر تغایر نفس و عقل است (همان، صص ۲۳، ۲۸-۲۷).

تحلیل و بررسی: به نظر می‌آید دلیل مذکور دلیل متقنی نباشد که در تحلیل آن به نکات ذیل اشاره می‌کنیم:

الف) عدم دلالت وجدان بر انفصالی بودن عقل: دلیل وجدانی آنگاه معتبر و حجت خواهد بود که وجدان تمام انسان‌ها مثل حبّ زیبایی، کمال و جاودانگی بر آن حکم کند، در حالی که ادعای مذکور اصلاً چنین نیست. اینکه ما به فقدان عقل در دوران کودکی یا زوال آن در بعضی زمان‌ها مثل خواب، اغماء و شهوت و غضب شدید علم داریم و آن را حس می‌کنیم، با دو گزینه قابل توجیه است. یک گزینه ادعای تفکیکیان (اعطای عقل از بیرون) و گزینه دوم، رشد تدریجی عقل در صقع نفس انسان است؛ بدین معنا که عقل انسان با مرور زمان و آشنایی با اطراف و معلومات خود رشد کرده و از مرحله هیولی گذر می‌کند و به مقام عقل بالفعل و بالمستفاد می‌رسد؛ پس تفکیکیان بدون ابطال گزینه دوم مدعی اعتبار گزینه اول شدند که آن منطقی نیست.

ب) وجدانی نبودن به دلیل عدم اعتقاد همه انسان‌ها بدان: افزون بر آن به نظر می‌رسد وجدان تمام انسان‌ها عقل را ذاتی انسان و قابل رشد و تکامل می‌انگارند؛ بنابراین تمام انسان‌ها بر این اصل حکم می‌کنند و فقط تفکیکیان با فهم اشتباه از ظاهر روایات از آن عدول کرده‌اند که در این باره باز هم سخن خواهیم گفت. تفکیکیان دست‌کم باید بپذیرند اکثر انسان‌ها عقل را ذاتی می‌انگارند و با این پذیرش دیگر نمی‌توان مدعی وجدانی بودن عقل انفصالی شد.

ج) عدم توجه به حیثیت تعلق نفس به ماده و قوای آن: مکتب تفکیک به حقیقت نفس توجه نداشته است که اولاً، انسان دارای نفس مجرد یا لطیف است که



حقیقت آن در عقل و تعقل منحصر نشده است، بلکه در جای خود ثابت شده است که نفس انسان دارای قوای چون قوه شهویه، غضبیه است و انسان از هر یک به حسب مقامات و ضروریات استفاده می‌کند؛ مثلاً در مواجهه با امر منافی و تنفرآور، نفس ناراحت و متألم شده و در صورت شدت ممکن است هم حالت غضب بر او دست دهد یا هنگام مواجهه با امر زیبا و مطلوب، حالت شادی و شمع پیدا می‌کند و چه بسا آن به شهوت جنسی، مالی و معروف شدن منتهی شود.

روشن است در هر مرحله، یک قوه به حالت پویا و فعلیت کامل رسیده و قوای دیگر در نفس به صورت ایستا باقی می‌مانند، نه اینکه آنها را انسان از دست می‌دهد.

براین اساس مواردی که تفکیکیان بدان استناد می‌کنند، مثل حالت خواب، اغماء، غضب، شهوت شدید و فراموشی، اصل وجود قوه عقل، بلکه سایر قوای نفس در ذات نفس باقی است، اما با عروض یک قوه، آن قوه بر نفس غلبه پیدا می‌کند؛ مثلاً با خستگی نفس و بدن، حالت خواب غالب شده و قوای دیگر در نفس انسان خوابیده نهفته است؛ بنابراین با بیدار شدن وی دوباره قوای دیگر قوت بیشتر نسبت به خواب فعال می‌شوند.

د) اشکالات عقلی نظریه مکتب تفکیک: ادعای تفکیکیان از حیث عقلی (تصور و تصدیق) دارای مشکلات متعددی است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

## ۲-۲. ثبات شخصیت و نفس؛ تبدل و زوال عقل و تعقل

در دلیل پیشین خاطر نشان شد که علم وجدانی انسان به داشتن عقل از دوره بلوغ و نیز علم وجدانی به اصل وجود و فقدان و نیز قوت و ضعف

آن در مراتب و مراحل به‌عنوان دلیل وجدانی تعریف شده است. *مرورید* تقریباً همان دلیل را با تقریر و قرائت دیگر به‌عنوان دلیل دیگری ارائه داده است؛ بدین‌نحو که:

انسان به حالات خود از حیث داشتن عقل و از دست‌دادن، قوت و ضعف آن آگاهی دارد، ولی نفس و شخصیت وی بدون هیچ تغییر و تحولی به‌صورت اصل ثابت باقی مانده است؛ به‌گونه‌ای که در همه حالات می‌تواند به شخصیت ثابت خود با ضمیر «من» اشاره کند؛ بنابراین اگر نفس انسان با عقل متحد و یکی می‌شد، دیگر نمی‌توان از ثبات شخصیت و «من انسانی» دفاع نمود؛ پس از آن تغایر و انفصال عقل و نفس استنتاج می‌شود (همان، ص ۲۱-۲۹).

*مرورید* تصریح می‌کند که در صورت فقدان عقل (نور خارجی) حتی ما نمی‌توانیم خودمان را ادراک کنیم (مرورید، ۱۴۱۸، ص ۲۸).

تحلیل و بررسی: دلیل مذکور تقریباً همان دلیل پیشین است و اشکالات قبلی عیناً تکرار می‌شود، اما درباره ثبات شخصیت و بقای «من انسانی» باید گفت آن همان نفس انسان است که در آن قوای متعدد مثل قوه عاقله، شهویه و غضبیه نهفته است و با تغییر و تحول قوا، اصل نفس متغیر نمی‌گردد؛ مانند مرکوبی که با تغیر راکبان، تغییری در اصل مرکوب ایجاد نمی‌شود.

اما اینکه انسان با فقدان عقل به‌معنای نور خارجی خودش را هم ادراک نمی‌کند، باید گفت اگر مقصود از آن در وقت خواب و اغماء و شبیه آن باشد، ادعای مذکور صحیح است؛ چراکه تمام قوای ادراکی انسان با خواب تعطیل می‌شود، ولی از دست نمی‌رود که توضیحش در تحلیل دلیل پیشین گذشت، اما اگر مقصود از عدم ادراک ذات خود در حالات بیداری و عادی



باشد، باید گفت آن خلاف وجدان است؛ حتی می‌توان گفت انسان درحالت غضب و شهوت شدید، هرچند قوه عاقله او تعطیل می‌شود، اما به‌معنای عدم ادراک ذات خود نیست. بالأخره همین شخص به حالت شهوت و غضب خود و متعلق آن علم دارد و به‌همین دلیل اگر در این دو حالت از او خطایی و گناهی صادر شود، در دادگاه عرف و الهی مقصّر تلقی می‌شود. به دیگر سخن چون انسان قدرت استفاده از تمام قوای خود در یک آن را ندارد، آن دلیل بر فقدان قوه دیگر نیست؛ مثلاً بیشتر انسان‌ها در لحظه خشم نمی‌توانند از قوه شهوی یا عقلی خود بهره ببرند. این به‌معنای فقدان آن نیست یا به‌معنای این نیست که قدرت در هر دقیقه یا ثانیه قوه‌ای را اعطا و قوه دیگری را سلب می‌کند. این نوع نگاه به خلقت الهی تنزل‌دادن کمال خلقت الهی به مصنوعات دست‌ساز بشر، بلکه از آن هم پایین است که دائماً باید سازنده مصنوعی برای تدبیر آن در هر لحظه بالای سر آن باشد.

تأمل در دلیل مذکور این نکته را نشان می‌دهد که ملاک داشتن عقل الهی، توجه انسان به ذات خود می‌باشد و به‌عبارتی با عقل الهی ما به شخصیت و ذات خود عالم هستیم. لازمه این ادعا این است که همه انسان‌هایی که توجه به خود دارند - که آن شامل تمام انسان‌ها اعم از مؤمن، کافر و مشرک در اکثر اوقات می‌شود - دارای عقل الهی‌اند، درحالی‌که مدعای تفکیک این است که خدا آن را در اختیار بندگان خواص خود قرار می‌دهد: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِرُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ» (سیوطی، ۱۴۰۴، ص ۱۶).

### ۲-۳. تبیین ذاتی نفس ظلمانی و عقل نورانی

نفس انسان در ذات خود تاریک و ظلمانی است، اما علم و عقل در ذات

خویش به خاطر داشتن ماهیت کشفی (معلوم‌بودن خود) و کاشفیت (کشف اشیا توسط آن) نورانی‌اند؛ بنابراین آن دو از حیث وجود و ماهیت متباین‌اند؛ بنابراین عقل (وجود نوری) نمی‌تواند عین نفس (وجود ظلمانی) باشد. مروری پس از تقسیم موجود به دو قسم واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود تأکید می‌کند که چون موجود ممکن مثل ذات انسانی در ذات خود ظلمانی است، به نور علم واجب‌الوجود حتی در ادراک خود نیاز دارد:

حيث إنه مظلم ذاتاً فهو يتنور بنور العلم تارة و يرجع إلى ما كان عليه من الظلمة الذاتية أخرى، ثم يتنور و هكذا ... و ظاهر أنّ ما هو مظلم ذاتاً مباین لما هو نور ذاتاً (مروری، ۱۴۱۸، ص ۸۹).

#### تحلیل و بررسی

نفس نور و عقل بالقوه: مکتب تفکیک از همان اول، نفس انسان و علوم آن را برابر ظلمات و تاریکی فرض کرده و استدلال خود در این ادعا (تباین نفس و عقل) را نیز بر آن پایه باطل چیده است، در حالی که نفس انسان، نفس اشرف کائنات و نفخه الهی است که آیات و روایات متعددی بر شرف و کرامت آن و همچنین نسبت تفکر و تعقل بدان وارد شده است که اگر نفس ذاتاً ظلمانی بود، متصف به صفات کمالی نمی‌شد. ما به همین پاسخ به خاطر تحلیل‌های پیشین و نیز تحلیل‌های عقلی آینده بسنده می‌کنیم.

#### ۲-۴. نفس انسان معلوم و معقول، نه کاشف

انسان باتوجه به وجود خود و اطرافش، پی می‌برد که امور به دو حقیقت و واقعیت (مکشوف و کاشف) تقسیم می‌شوند. یک قسم امور غیرظاهر در ذات خود، اما قابل کشف و قسم دیگر حقیقتی که کاشف حقایق

است. انسان اگر کوچکترین توجهی به وجود خود و نفسش نکند، می‌فهمد وجود و نفسش از امور مکتشفه است؛ پس از این توجه متوجه می‌شود باید یک کاشفی وجود داشته باشد. آن همان علم و عقل است که با نفس انسان مغایرت دارد: «والحاصل أنه يتنبه أن ما عدداً نفسه و ما عدداً الأشياء المكشوفة له أمر آخر يكون به كشف جميعها و هو حقيقة العلم» (همان، ص ۲۱).

درواقع در این دلیل اصل اتحاد علم، عالم و معلوم یا عقل، عاقل و معقول فلاسفه انکار شده است.

تحلیل و بررسی: در این دلیل نیز دقت لازم میان حیثیات مختلف صورت نگرفته است؛ اینکه نفس انسان از یک حیث کاشف و از حیث دیگر مکتشف باشد، اشکالی ندارد؛ مثلاً انسان خودش به حالت غم و اندوه، شادی و سروری و تشنگی خودش علم وجدانی دارد. در اینجا عالم و معلوم امر درونی و یکی است، اما نفس از یک حیث (جنبه علم و کاشفیت) عالم و از حیث دیگر (وجود اندوه، شادی و تشنگی) معلوم است. ما بالوجدان می‌دانیم که خودمان به حالات باطنی خودمان علم داریم، نه اینکه قوه بیرونی به نام عقل الهی به حالات باطنی ما علم دارد، اگر چنین باشد، دیگر ما به خودمان علم نخواهیم داشت.

اگر گفته شود ما از کانال عقل الهی به باطن خودمان علم پیدا می‌کنیم، باید گفت در اینجا نیز در نهایت علم و عالم به خودمان منتهی شد؛ یعنی عالم به باطن نفس از یک واسطه صورت می‌گیرد.

## نتیجه

درباره هستی‌شناسی عقل مشهور متألهان بر وجود آن در سرشت و ذات

انسان اعتقاد دارند که خدا آن را با خلقت انسان در صقع نفس وی نهادینه نموده است که با رشد و نمو انسان آن نیز به تکامل می‌رسد، ولی اکثریت مکتب تفکیک خویش متفاوتی از آن ارائه داده‌اند و براین‌باورند انسان در ذات و سرشت نفس خودش فاقد چنین عقلی است و عقل به‌منزله یک نور خارج از نفس انسان است که خدا آن را در اوان سن بلوغ به انسان اعطا می‌کند و تمام ادراکات وی هم با این عقل صورت می‌گیرد. آنان با ادله نقلی و عقلی درصدد اثبات فرضیه خود برآمده‌اند که در مقاله حاضر ابتدا اصل دیدگاهشان و سپس چهار دلیل عقلی آنان (ادعای وجدان، ثبات شخصیت باوجود تبدل و زوال عقل، تباین ذاتی عقل ظلمانی و نورانی، نفس انسان معلوم و نه عالم) مورد تحلیل و نقد قرار گرفت و روشن شد که عقل انسان از ابتدای خلقت روح و نفس انسان در صقع آن نهادینه شده و درحقیقت حقیقتی غیر آن نیست. البته انسان می‌تواند آن را با تفکر و تعقل و تهذیب نفس و تبعیت از فرامین الهی مانند بذر یک درخت یا گل بارور نماید.

## منابع

۱. ابن ابی الحديد؛ شرح نهج البلاغة؛ [بی جا]: دار إحياء الكتب العربيه، ۱۹۶۳ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ التعليقات؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۴. اشراق، شیخ؛ مجموعه مصنفات؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۵. اصفهانی، میرزا مهدی؛ (الف)؛ أنوار الهدایة؛ قم: مؤسسه معارف أهل البيت، ۱۴۳۸ق.
۶. —؛ (ب)؛ معارف القرآن؛ قم: ج ۱، مؤسسه معارف أهل البيت، ۱۴۳۸ق.
۷. —؛ أبواب الهدی؛ قم: مؤسسه معارف أهل البيت، ۱۳۸۵.
۸. —؛ تقریرات؛ مشهد: چاپ افست نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ۱۲۴۵ق.
۹. —؛ مصباح الهدی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۰. برقی، احمد بن محمد؛ المحاسن؛ قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۱۱. تفتازانی، سعد الدین؛ شرح المقاصد؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۱۲. تهرانی، میرزا جواد؛ میزان المطالب؛ مشهد: چاپ افست نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی، [بی تا].

۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *المفردات*؛ [بی جا]: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. سیوطی، عبدالرحمن؛ *الدرر المنثور*؛ قم: نشر کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین؛ *التوحید*؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۱۶. طریحی، فخرالدین؛ *مجمع البحرین*؛ تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۲ ق.
۱۷. طوسی، شیخ؛ *الإقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*؛ بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *المطالب العالیة*؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. قمی، علی بن ابراهیم؛ *تفسیر القمی*؛ قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. کراجکی، ابوالفتح؛ *کنز الفوائد*؛ قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵ ق.
۲۲. لیثی واسطی، علی بن محمد؛ *عیون الحکم والمواعظ*؛ قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶ ق.
۲۳. مروارید، حسنعلی؛ *تنبیها ت حول المبدأ والمعاد*؛ مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲۴. ملکی میانجی، محمدباقر؛ *توحید الإمامیه*؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ق.