

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فیض کاشانی و مجلسی درباره معنای عقل با تکیه بر احادیث شیعه

قاسم زرعی مرکید^۱

محسن قاسم‌پور^۲

محمد رضا آرام^۳

چکیده

این پژوهش معنا و کارکرد عقل را از دیدگاه فیض کاشانی و مجلسی مورد بررسی قرار می‌دهد. پرداختن به ماهیت عقل و چیستی آن از منظر دو محدث صاحب نام قرن یازدهم که رویکردشان در مباحث معرفت دینی با رویکرد متکلمان متفاوت است، از اهمیت این پژوهش حکایت دارد. با وجود آنکه هم فیض کاشانی و هم علامه مجلسی محدث‌اند با این حال ضمن برخورداری از نظرگاه مشترک هرکدام، در مواجهه با عقل، تفاوت دیدگاه‌هایی هم دارند. فیض کاشانی به تأسی از غزالی چهار معنا برای عقل بیان می‌کند و سپس با جمع بین آن‌ها به عقل نظری و عملی معتقد می‌شود و برای هرکدام معنای خاصی را در نظر می‌گیرد که در کارکرد باهم تفاوت دارند. اما علامه‌ی مجلسی شش معنا برای عقل ذکر کرده است و برخلاف فیض، سعی می‌کند همه‌ی معانی شش‌گانه را تجمیع کند و حقیقت واحدی را برای عقل در نظر گیرد؛ ولی با قائل شدن در معنای پنجم عقل به عنوان تمثیل و نیز عدم پذیرش معنای ششم عقل که از سوی فلاسفه بیان گردیده، عملاً این اتحاد معنایی عقل را زیر سؤال می‌برد. از سوی دیگر هر دو محدث می‌کوشند، متناسب با این معانی عقل، روایاتی را شاهد بر ادعای خود بیاورند که در این جستار علمی برخی از آنها ذکر شده و از رهگذر آن نظریه هرکدام روشن‌تر خواهد شد. هدف نهانی این نوشتار که با روش توصیفی تحلیلی است، مقایسه‌ی این دو دیدگاه و برجسته ساختن وجوه اشتراک و اختلاف آن دو دیدگاه است.

کلیدواژه‌ها

عقل، حدیث، شیعه، فیض کاشانی، علامه مجلسی

۱. دانشجوی دوره دکتری علوم قرآن و حدیث واحد تهران مرکزی - دانشگاه آزاد اسلامی (نویسنده مسئول)
gasemzareei.1351@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان - ghasempour@kashanu.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث واحد تهران مرکزی - دانشگاه آزاد اسلامی
moh.aram@iauctb.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۴/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۳/۱۷

۱. طرح مسأله

موضوع عقل در میان افراد انسانی از جایگاه بلند و رفیعی برخوردار بوده و پیشرفت بشر در همه‌ی زمینه‌ها، بر اساس استفاده‌ی صحیح از عقل است. عامل اصلی در تمایز انسان از سایر موجودات همین عنصر بنیادین، و حقیقت وجودی انسان بر اساس آن مبتنی است. در طول تاریخ، دین‌پژوهان در ادیان مختلف، همواره واکاوی ابعاد گونه‌گون این مسأله را مورد توجه و اهمیت خاصی قرار داده‌اند. قابل انکار نیست که اساساً اسلام دین تعقل است و بیشترین ارزش را برای تعقل و تفکر قائل است و هرگونه تقلید جاهلانه را به شدت نفی می‌کند؛ و همچنین قرآن کریم، ایمان و شناخت را بر پایه‌ی تعقل و تفکر بنا نهاده است و همواره انسان‌ها را به تفکر در خود قرآن فرامی‌خواند (النساء: ۸۹)، (الاعراف: ۱۶۹)، (یوسف: ۱۰۹) و... بعلاوه، قرآن کریم وجه امتیاز علما و دانشمندان را براساس تعقل آنان اعلام و فرموده است: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (العنکبوت: ۴۳). از همین عقل در روایات، به عنوان اولین مخلوق الهی نام برده شده و روایت پیامبر اسلام (ص) که فرموده است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» تصریحی بر این مطلب است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱۸: ۱۸۵). از منظر روایات نیز تفاوت جوهری انسان با سایر موجودات همین عقل و تعقل است. در روایتی دیگر، امام صادق (ع) همین تفاوت انسان و حیوان و فرشته را بدین‌گونه بیان می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَكَّبَ الْعَقْلَ فِي الْمَلَائِكَةِ بِدُونِ الشَّهْوَةِ وَرَكَّبَ الشَّهْوَةَ فِي الْبَهَائِمِ بِدُونِ الْعَقْلِ وَرَكَّبَهُمَا جَمِيعاً فِي بَنِي آدَمَ فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ عَلَى شَهْوَتِهِ كَانَ خَيْراً مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَلَى عَقْلِهِ كَانَ شَرّاً مِنَ الْبَهَائِمِ» «خداوند متعال عقل را بدون شهوت در فرشتگان قرارداد و شهوت بدون عقل را در حیوانات و عقل و شهوت را در انسان، هر کس عقلش بر شهوتش غالب آید، از فرشتگان بهتر و هر که شهوتش بر عقلش غلبه نمود از حیوانات بدتر است» (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ۲۵۲). از سوی دیگر، فلاسفه و متفکران اسلامی، هم درباره عقل نظریات مختلفی ارائه کرده‌اند. آنها از عقل در زمینه‌های مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی سخن گفته‌اند. تقریباً مبنای فلاسفه اسلامی، نظریات ارسطویی و نوافلاطونی است. عقل در نظام فلسفی ارسطو، جایگاه ویژه‌ای دارد. از نظر ارسطو، در نظام وجود، عقولی موجودند که ذاتاً جوهر غیر مادی، ثابت و جاوید هستند. این جوهر آزادانه از طریق ذاتشان عمل می‌کنند (صادقی، ۱۳۹۵ش، ۹).

بنابراین، از نظر اسلام، حیات و زندگی انسانی در مسیر تعقل و اندیشه معنا پیدا می‌کند؛ به طوری که علامه طباطبایی حیات انسانی را حیاتی فکری دانسته و چنین آورده است: «بندگان رحمان چون متذکر آیات پروردگارشان می‌شوند و حکمت و موعظه‌ای از قرآن او و یا وحی او می‌شنوند، کورکورانه آن را نمی‌پذیرند و بدون اینکه تفکر و تعقل کنند بیهوده و بی‌جهت، دل به آن نمی‌بازند، بلکه آن را با بصیرت می‌پذیرند و به حکمت آن ایمان آورده به موعظه‌ی آن متعظ می‌شوند و در امر خود، بر بصیرت و بر بینه‌ای از پروردگار خویشند» (طباطبائی، ۱۳۷۴ ش، ۱۵: ۳۳۸).

از سوی دیگر، حیات و زندگی عمومی انسانی، در مسیر تعقل و اندیشه در جریان است؛ به عبارت دیگر تمام مراحل و حرکات مسیر زندگی انسانی هدف واحدی را دنبال می‌کند و آن وصول و پیوستن به هدف و غایت عقلی است، حرکاتی که هرکدام مقدمه‌ای برای دیگری است تا به آن غایت نهائی عقلی منجر شود.

بدین‌سان آنچه این مقاله می‌خواهد بدان پردازد جایگاه عقل در منظومه فکری دو محدث بزرگ شیعی است. پرسش و مسأله اصلی این پژوهش چنین است: آیا عقل به مثابه یک منبع معرفتی در فرآیند فهم می‌تواند نزد این دو از جایگاهی مهم برخوردار باشد؟ این دو محدث چه تعریفی از آن داشته و در مقام عمل چگونه به آن پرداخته و وجوه اشتراک و امتیاز دیدگاه فیض کاشانی و علامه مجلسی در این باره چیست؟

۲. معنای عقل

۱-۲. معنای لغوی عقل

علمای لغت برای واژه‌ی «عقل» معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند که برگشت تمامی این معانی به امساک و خودداری و جلوگیری کردن می‌باشد. با توجه به معنای اصلی لغوی، لغویان در آثار خود به این معنا و جنبه‌های مختلف آن اشاره کرده‌اند که با هم مرور می‌کنیم.

واژه عقل از «عَقَلَ البَعِیرَ بِالْعَقَالِ» اخذ شده، یعنی زانوی شتر را تا کرد و آن را با ریسمانی که «عَقَال» نامند بست (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۵۹). دیه را از این جهت که از خونریزی جلوگیری می‌کند، عقل گفته‌اند: «الْعَقْلُ: الدِّیَةُ.» (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش،

۳: ۲۷۸) دوی شکم‌بند را نیز عقل گویند: «عَقَلَ بَطْنَهُ» (صاحب‌بن عباد، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۷۲). عدم قدرت بر تکلم را نیز عقل نامیده‌اند: «اعْتَقَلَ لِسَانَهُ» (زمخشری، ۱۹۷۹م: ۴۳۰؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ۵: ۴۲۵) و گفته شده: عقل به معنای جِجْر و نُهیة است: «العَقْلُ الحِجْرُ و التَّهْيَةُ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۵۰۴) گاهی عقل نقیض جهل می‌باشد: «العقل: تَقْيُضُ الجَهْلَ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۵۹) در مورد زن عقیفه نیز این کلمه را به کار برده‌اند: «العَقِيلَةُ مِنَ التَّسَاءِ: التِّي تُعَقَلُ، أَي: تُحْرَسُ وَ تُمْنَعُ» (شیبانی، ۱۹۷۵م، ۱: ۱۸۲) بعضاً این واژه به معنای غریزه می‌باشد: «العَقْلُ الغَرِيْزَةُ» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۴۲۳) عقل به معنای علم نیز هست: «العَقْلُ العِلْمُ» و نیز گفته شده: عقل به معنای نگهداری است (عسکری، ۱۴۲۱ق، ۷۵). همچنین عقل به معنای حبس و منع آمده (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ۸: ۱۹۵) علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه‌ی ۲۴۲ سوره‌ی بقره، معنای اصلی عقل را «عقد» و «امساک»، معادل گره زدن و خودداری می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۲: ۲۴۷). گاهی عقل به معنای فهمیدن می‌باشد: «العَقْلُ الفَهْمُ» ضمن اینکه در بیان برخی از اهل لغت، عقل به «زاجر» و «بازدارنده» تعبیر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۹).

چنان‌که گذشت معنای اصلی «عقل» در لغت «امساک»، «حبس» و «جلوگیری» است و در ارتباط با انسان، «خود نگهداری و حبسِ نفس» است و با مراجعه به مشتقات و سایر موارد استعمال این واژه معلوم می‌شود که در همه‌ی آن‌ها معنای مشترک و ریشه‌ای «نگهداری» و «منع» وجود دارد. حال، گاهی این نگهداری با بستن است و گاهی با عوامل دیگر صورت می‌گیرد.

۲-۲. معنای اصطلاحی عقل

عقل در اصطلاح معانی متعددی دارد چنانکه «درک» و «فهمیدن» اشیاء را عقل می‌نامند و عالمان اسلامی بر اساس آبخور فکری خود معانی گوناگونی را بر آن ذکر کرده‌اند.

۲-۲-۱. معنای عقل از دیدگاه فیض کاشانی

از دیرباز موضوع عقل و معنای آن از مسائل چالش‌برانگیز میان صاحب‌نظران و دانشوران بوده است. فیض بر این باور است که مردم در فهم معنای عقل و تعریف

و اقسام آن دچار اختلاف شده‌اند. این محدث بزرگ معتقد است عقل نیز، چون «عین» اشتراک لفظی است و همان گونه که «عین» معانی متعددی دارد عقل نیز دارای چهار معناست (فیض، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۷۷).

مرحوم فیض به تبعیت از غزالی در احیاء العلوم در تبیین حقیقت عقل، چهار رأی و نظر در تعریف عقل ذکر می‌کند و معتقد است که این تعاریف چهارگانه در حقیقت دو تعریف بیش نیستند: بر اساس تعریف اول «عقل صفتی است که باعث می‌شود، انسان به وسیله‌ی آن از دیگر موجودات و حیوانات ممتاز و مشخص شود و این همان چیزی است که انسان می‌تواند، به وسیله‌ی آن برای قبول و پذیرش علم و دانش‌های نظری و تدابیر پنهانی فکری آمادگی داشته باشد» (همان، ۱۷۸). او به کلمه‌ی غریزه نیز در این تعریف تصریح کرده و معتقد است حارث محاسبی نیز در تعریفی که از عقل کرده همین معنا را اراده کرده است.

فیض در تعریف دوم «عقل را عبارت از آگاهی‌های ذاتی انسان می‌داند که با تمسک به چنین آگاهی‌هایی، آدمی به امور ممکن و محال پی خواهد برد؛ مانند علم به این که دو بیشتر از یک است و یا یک تن نمی‌تواند در زمان واحد در دو جا وجود داشته باشد» (همان). فیض این تعریف از عقل را همان تعریف متکلمان از عقل می‌داند.

سوم: در تعریف نوع سوم، آن دسته از دانایی‌هایی که نتیجه تجارب آدمی است، عقل نامیده می‌شود. او افزوده است آدم عاقل فردی است که تجارب زندگی او را به این مرحله از عقلانیت رسانیده است، به نظر فیض کاشانی کسی که دارای صفات مذکور نباشد او را کودن و بی‌تجربه و نادان می‌خوانند (همان). شاید روایتی که می‌گوید: العقل حفظ التجارب (نهج البلاغه، نامه ۳۱) ناظر به این تعریف از عقل باشد.

آخرین تعریفی که فیض ارائه می‌دهد، این است که غریزه‌ای که از رهگذر آن آدمی عواقب کارهای خود را شناخته و شهوات نفس را از طریق آن مقهور و ریشه‌کن سازد. به باور وی انسان هر کاری را که انجام می‌دهد یا از انجام آن سرباز می‌زند همه و همه به دلیل نظر کردن در عواقب و پی‌آمدهای آن است. این روش مواجهه با امور نوعی رشد یافتگی در انسان ایجاد کرده که او را در زمره عاقلان قرار می‌دهد.

زیرا هر کاری را که ترك می‌کند و یا به‌جا می‌آورد، به مقتضای مصلحت و نظر کردن در عواقب آن است نه به حکم شهوات گذرا؛ و این صفت از ویژگی‌های انسان‌هایی است که به این مرحله از عقلانیت رسیده و کارشان انسانی است (همان). فیض کاشانی در ادامه این معنا از عقل خاطر نشان کرده است که آنچه در روایات می‌خوانیم که پیامبر (ص) فرمود: «مردم با نیکی‌های خود به خداوند نزدیک می‌شوند تو با عقلت به خدایت نزدیک شو»، در واقع به همین معنا از عقل یعنی معنای چهارم ناظر است.

چنین به نظر می‌رسد این تعریف از عقل همان معنایی است که در حکمت از آن به عنوان عقل عملی یاد می‌شود. پس از این تعارف چهارگانه، فیض برای بیان اهمیت آنها، اولویت و جایگاه هر کدام را خاطر نشان کرده، عقل اول را به عنوان اساس و سرچشمه‌ی عقول دیگر در نظر می‌گیرد و دومی را فرع نزدیک‌تر می‌داند و سومی فرع اولی و دومی است. برای آنکه علوم تجربی با نیروی غریزه و دانش‌های ضروری به دست می‌آیند و چهارمی ثمره‌ای است که در نهایت حاصل می‌شود و آن هدف نهایی و مقصود غائی است. از نظر فیض، عقل اول و دوم مربوط به طبع است و سومی و چهارمی اکتسابی هستند (همان) و در همین زمینه برای تأیید گفتار خود به شعری منسوب به امام علی (ع) تمسک می‌جوید که:

رَأَيْتُ الْعَقْلَ عَقْلَيْنِ فَمَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ*
 كَمَا لَا تَنْفَعُ الشَّمْسُ وَ ضَوْءُ الْعَيْنِ مَمْنُوعٌ
 وَ لَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ إِذَا لَمْ يَكْ مَطْبُوعٌ

«عقل را دو گونه یافتیم: طبعی و سمعی. اگر عقل طبعی نباشد، عقل سمعی سودی ندارد. چنان‌که خورشید سودی ندارد در آن هنگام که چشم را توان دیدن نباشد» (فیض، ۱۳۸۷ش: ۴۳). از نظر فیض، انسان با عقل نظری می‌تواند، تصورات و تصدیقات را ادراک نماید و از طریق آنچه که ادراک کرده، به حق و باطل اعتقاد پیدا کند (فیض، ۱۴۱۸ق، ۱: ۳۶۸)، و به وسیله‌ی عقل سمعی، صناعات انسانی را استنباط و آنچه را از زیبایی‌ها انجام می‌دهد یا زشتی‌هایی که ترك می‌نماید، به واسطه اعتقاد به آن است (فیض، ۱۴۲۸ق، ۲: ۲۶۴). از نظر فیض همه روایاتی که در مدح عقل و عاقل وارد شده‌اند، همه به این دو و دارندگان چنین عقلی مربوط می‌گردد (فیض، ۱۴۲۸ق، ۲: ۲۶۴).

۲-۲-۲. معنای عقل از دیدگاه علامه مجلسی

علامه مجلسی بر این باور است که قبل از ورود به فهم و درک دقیق روایات وارده در زمینه‌ی عقل، باید با ابعاد مختلف عقل و ماهیت آن و به معانی و تعاریفی که در این زمینه، از سوی دانشمندان اسلامی بیان شده است، آگاهی یافت و سپس به سراغ اخبار وارده در باب عقل و کیفیت آن رفت. آنچه علامه مجلسی بر آن تأکید ورزیده شناخت عقل در روایات است و به اعتقاد وی با عدم آگاهی از این احادیث شناخت عقل ممکن نخواهد بود. ایشان ابتدا به تبیین معنای لغوی عقل پرداخته و می‌گوید: «عقل در لغت و زبان عرب درك کردن و دریافتن و فهمیدن و شناختن چیزها است» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱: ۹۹). سپس به تبیین معنای شش‌گانه‌ی عقل پرداخته و نظر خود را در مورد هریک از آن‌ها بیان می‌دارد.

علامه، در تعریف اول، عقل را نیرویی می‌داند که انسان با آن خیر و شر را ادراک کرده و میان آن‌ها تشخیص و تمیز می‌دهد؛ براین اساس عقل توان شناخت علت امور و اتفاقات و نیز همه آنچه را که سبب انجام کاری یا بازداشتن از امری می‌شود، دارد. از نظر علامه عقل به این معنا معیار و ملاک تکلیف و ثواب و عقاب می‌شود (مجلسی، ۱۳۹۹ ق: ۱۱؛ ۱۴۰۴ ق: ۱؛ ۲۵).

در تعریف دوم، ایشان «عقل» را یک نوع حالت و ملکه‌ای در نفس می‌داند که انسان را به سوی گزینش نیکی و منفعت فرامی‌خواند و از زشتی‌ها و مضرات دور می‌سازد و با همین عقل است که نفس انسان تقویت می‌گردد تا برای دور کردن اسباب شهوات و غضب و همچنین وسوسه‌های شیطانی مسلط شود (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱: ۹۹). او ادامه داده است این که آیا این معنای دوم کاملتر از معنای اول است یا صفت دیگری برای عقل است و مغایر معنای اول، همه این‌ها به نظر وی محتمل است (همان).

به نظر علامه نوع سوّم عقل که مردم در زندگی و نظم بخشیدن به کارهای زندگانی آن را به کار می‌برند، اگر این قوه و نیرویی که بکار می‌گیرند، با قانون شرع وفق داشته باشد و در آنچه شارع آن را نیکو می‌شمارد، استفاده شود، از نظر ایشان عقل معاش خوانده می‌شود. عقلی که در روایات مورد مدح و ثنا قرار گرفته است و مربوط به زندگی و امور آن است؛ اما برعکس، اگر این قوه در امور باطل و

حیله‌های فاسد مورد استفاده قرار گیرد «شیطنت» گفته می‌شود. امری که مذموم بوده و از آن نهی گردیده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۶).

در تعریف چهارم، علامه، عقل را همان مراتب و درجات استعداد نفس می‌داند که برای به دست آوردن نظرات و دور یا نزدیکی از آن استفاده می‌شود و برای چنین عقلی چهار مرتبه در نظر می‌گیرد که عبارت‌اند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (مجلسی، ۱۳۹۹ق، ۱۲).

نوع پنجم از عقل که به گفته علامه مجلسی؛ «عقلی است که به نفس ناطقه و متفکر انسانی مربوط می‌شود. همان حالت و خصوصیتی که باعث می‌شود، انسان از سایر حیوانات و جانداران متمایز گردد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۱۰۰).

آخرین و ششمین تعریفی که علامه از عقل بیان می‌کند؛ عقل از دیدگاه فلاسفه می‌باشد. به نظر ایشان، فلاسفه به گمان خود عقل را جوهر مجرد قدیم دانسته‌اند که در ذات و فعلش هیچ تعلقی به ماده ندارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵). او بر این باور است این معنا از عقل که توسط فیلسوفان مطرح شده مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین است. علامه مجلسی تصریح کرده آنچه از طریق روایات بدست می‌آید صرفاً معنای اول و دوم مورد نظر است و احادیث به این دو معنا ناظر است.

۳. مقایسه‌ی دیدگاه فیض کاشانی و علامه مجلسی درباره‌ی معنای عقل

۳-۱. وجوه مشترک دو دیدگاه

مواردی را در بیان معنای عقل که به نحوی بر یکسانی دیدگاه این دو عالم حدیث‌پژوه ناظر است در می‌توان در محورهای ذیل چنین برشمرد:

۱- اولین معنای مورد نظر فیض با نخستین معنای توصیف شده علامه مجلسی یکسان است. به این ترتیب که هر دو محدث عقل را وجه ممیزه انسان از سایر حیوانات دانسته است. البته فیض کاشانی معتقد است عقل وصف انسانی است و با آن انسان از سایر موجودات و حیوانات ممتاز می‌گردد، اما مجلسی به جای کار بست کلمه صفت، آن را نیروی درک و قدرتی برای تمیز خوبی از بدی می‌داند و در یک کلام مجلسی می‌گوید: «العقلُ بهذا المعنى مناطُ التكليفِ وَ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ».

۲- آنچه فیض کاشانی به‌عنوان معنای چهارم ذکر کرده، با معنای به کار گرفته

اولی عقل در نظر مجلسی یکسان است؛ و این هر دو «عقل را وسیله‌ای برای تشخیص نتیجه و عواقب امور می‌دانند و علل غائی کارها توسط عقل شناسایی می‌شود».

۳- براساس معنای سوم عقل، فیض کاشانی و علامه مجلسی بر این نیرو و قدرت مهم وجودی در زندگی انسان تاکید کرده و آن را در زندگی انسانی مؤثر می‌دانند. بر این مبنا فیض کاشانی می‌گوید: «عقل، آن دسته دانایی‌هایی است که در جریان احوال روزگار از رهگذر تجارب به دست می‌آید، زیرا معمولاً به کسی که تجربه آزموده و روش‌های (زندگی) او را مهذب و استوار ساخته است، عاقل گفته می‌شود». از این سو علامه‌ی مجلسی نیز: «عقل، را نیرویی می‌داند که انسان‌ها آن را در نظم بخشیدن به امور زندگی و معاش خویش به کار می‌گیرند». بدینسان هر دو محدث نقش عقل را در سامان معیشت آدمی مؤثر و نافذ می‌دانند.

۴- نکته مهم دیگر در وجه اشتراک این دو دیدگاه این است که هر دو عقل را نوعی علم دانسته‌اند. فراموش نکنیم دست کم در یکی از معانی عقل اشاره به آنکه عقل علم است مورد تاکید برخی احادیث است. مثلاً گفته شده است: «إِنَّ الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ» یعنی عقل، جهل را به بند می‌کشد و نادانی را متوقف می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۱۷) بنابراین به علم می‌توان، عنوان «عقل» اطلاق کرد. این عقل یا (بخوانید) علم، کارش حکم به جواز آنچه جایز بوده و یا حکم به آنچه محال است، می‌باشد. اگر مثال مورد نظر فیض را ملاحظه کنیم در واقع این علم، علم به بدیهیات اولیه است. مجلسی در بحث از مراتب استعداد نفس آدمی آن را دارای چهار مرتبه دانسته است. که یکی از آنها «عقل بالملکه» است که این مرتبه از عقل که در وجود نفس آدمی به ودیعت نهاده شده همین درک امور بدیهی است.

۳-۲. موارد اختلاف دو نظرگاه

آنچه موارد اختلاف دیدگاه این دو عالم را در تعریف عقل تشکیل می‌دهد، می‌توان در موارد ذیل به شمار آورد:

اختلاف در تعریف عقل به مثابه استعداد پذیرش علوم نظری و عقل به عنوان نفس ناطقه: در ذکر نخستین اختلاف تاکید بر دو مقوله مهم می‌نماید؛ یکی آنکه فیض کاشانی عقل را به استعداد پذیرش علوم نظری تعبیر نموده و از آن تدبیر صناعات

فکری را استنباط می‌کند؛ اما از سوی دیگر علامه‌ی مجلسی از عقل به نفس ناطقه تعبیر می‌کند. اندکی درنگ در مفهوم این دو مقوله به خوبی نشان خواهد داد که برگشت معنای نهایی هر دو تعریف به یک معنا راجع است.

اختلاف در تعریف از حیث اشتمال عقل به عقل نظری و عملی: در تعریف فیض به عقل نظری اشاره شده است که به موجب آن عواقب امور شناسایی می‌شود؛ در حالی که در تعریف علامه‌ی مجلسی، علاوه بر اینکه به عقل نظری توجه شده است که وظیفه‌ی آن تشخیص خیر و شر است عقل عملی هم مورد نظر است. از منظر علامه عقل عملی را می‌توان با تعبیر «آنچه سبب انجام کاری می‌شود و آنچه از انجام آن بازمی‌دارد» مورد اشاره قرار داد.

اختلاف در تعریف از حیث انفعالی و فعلی بودن عقل: فیض کاشانی به جنبه‌ی انفعالی عقل اشاره می‌کند، در حالی که علامه‌ی مجلسی به جنبه‌ی فعلی عقل هم تاکید کرده که دست کم یک وظیفه آن تنظیم معاش است. فیض کاشانی در این تعریف به جنبه‌ی نظری عقل اشاره کرده که به صورت استقراء و تجربه به دست آمده است یعنی عقل مجموعه‌ای از معلومات می‌باشد که از طریق تجربه حاصل شده است؛ در حالی که علامه‌ی مجلسی علاوه بر آن به عقل عملی هم نظر دارد که طریقه‌ی عملی برای تنظیم امور زندگی انسان است که اگر موافق با شرع باشد، عقل معاش و در صورتی که در امور باطل و فریبکارانه به کار گرفته شود «نکراء» و «شیطنت» گفته می‌شود.

اختلاف در تعریف عقل از حیث مراتب: علامه مجلسی به مراتب چهارگانه‌ی عقل از لحاظ تحصیل علوم و نظریات اشاره کرده است؛ در حالی که فیض کاشانی به یک یا دو مرتبه‌ی نفس که عقل بالملکه یا مستفاد باشد، اشاره می‌نماید.

اختلاف در تعریف حقیقت عقل از لحاظ تباین و اتحاد: فیض کاشانی به تباین مفهوم عقل قائل است، به عبارت دیگر فیض معتقد است که هرکدام از عقل نظری و عملی حقیقت و کارکرد جداگانه‌ای دارند بنابراین میان این دو عقل، تباین وجود دارد ولی علامه‌ی مجلسی برای تمام معانی عقل معنای واحدی قائل می‌باشد.

تفاوت در تأثیرپذیری از اندیشه‌های فلسفی در بیان و تعریف عقل: تفاوت دیگری در طرز فکر و اندیشه این دو عالم حدیث‌شناس، این است که علامه مجلسی در

چند مورد از آثار و نوشته‌های خود در باب عقل به فیلسوفان اعم از یونانی و مسلمان ایراد اساسی می‌گیرد و باور به این مطالب را باعث انکار بسیار از ضروریات دین می‌داند. ایشان می‌نویسد: «مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَلَسِيفَةُ وَ اثْبُتُوهُ بِزَعْمِهِمْ مِنْ جَوْهَرٍ مُجَرَّدٍ قَدِيمٍ لَا تَعَلَّقُ لَهُ بِالْمَادَّةِ ذَاتًا وَلَا فِعْلًا وَالْقَوْلُ بِهِ كَمَا ذَكَرُوهُ مُسْتَلْزِمٌ لِانْكَارِ كَثِيرٍ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ الدِّينِ مِنْ حُدُوثِ الْعَالَمِ وَ غَيْرِهِ،... وَ بَعْضُ الْمُتَنَحِّلِينَ مِنْهُمْ لِلْإِسْلَامِ اثْبُتُوا عَقُولًا حَادِثَةً وَ هِيَ أَيْضًا عَلَى مَا اثْبُتُوهَا مُسْتَلْزِمَةٌ لِانْكَارِ كَثِيرٍ مِنَ الْأُصُولِ الْمُقَرَّرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ...» از سوی دیگر این امور را شبهات و تخیلات غریبه‌ای می‌داند که با عباراتی زیبا آراسته‌اند و دلیلی بر این امور ندارند علامه می‌نویسد: «وَلَيْسَ لَهُمْ عَلَى هَذِهِ الْأُمُورِ دَلِيلٌ إِلَّا مُمَوَّهَاتٌ شُبُهَاتٌ أَوْ خِيَالَاتٌ غَرِيبَةٌ، زَيَّنُوهَا بِطَائِفِ عِبَارَاتٍ» (همان). اما برخلاف علامه‌ی مجلسی همین امور فلسفی در نظر فیض از جایگاه رفیع و منیع‌ی برخوردار بوده و او در موارد متعددی از آثار خود بدان صریحا اذعان دارد. توجه فیض کاشانی به فلسفه تا آنجاست که از فلسفه و عرفان با عبارت «العلوم الحقیقیه» نام می‌برد، گویا علوم دیگر در ارزش، قابل مقایسه با این دو نیستند. «لَمَّا لَمْ يَكُنْ عِنْدَ الْحُسْنِ مِنَ الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ شَيْءٌ لَمْ يَدْرِ أَنَّ مِنَ الْعِلْمِ مَا يَجِبُ كِتْمَانُهُ، كَمَا أَنَّ مِنْهُ مَا يُحْرَمُ كِتْمَانُهُ، بَلْ زُبْدَةُ الْعِلْمِ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ إِلَّا مَا يَكْتُمُ» (فیض، ۱۳۸۳ ش، ۱: ۱۰۴). فیض، بارها از ملاصدرا‌ی شیرازی با تعبیر «استاذنا» یا «استاذنا فی العلوم الحقیقیه» نام برده است (فیض، ۱۴۰۶ ق، ۱: ۳۶۳ و ۳۹۶ و ۴۶۹). گاهی نیز خداوند را به جهت توفیق بر درک مباحث عمیق فلسفی، سپاس می‌گوید و افتخار می‌کند که خداوند توفیق فهم این مباحث را به او عطا کرده است «وَلِلَّهِ الْحَمْدُ عَلَى مَا فَهَمْنَا مِنْ غَوَامِضِ عِلْمِهِ» (فیض، ۱۴۰۶ ق، ۱: ۵۱۰). گاهی هم اشاره دارد که فهم مطالب عالی فلسفی، مختص خواص از دانشمندان است (همان، ۳۹۶). در موضع دیگر در اهمیت همین علوم حقیقیه می‌گوید: «وَمَا مِنْ مَسْأَلَةٍ مِنَ الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ إِلَّا وَ يُوجَدُ فِيهِ أَصْلُهَا وَ لُبُّهَا، مُجَرَّدًا عَنِ الْقُشُورِ وَ الْمَلَابِيسِ السَّائِرَةِ،... وَ مَا مِنْ أَصْلِ مِنَ الْأُصُولِ الْعَقْلِيَّةِ إِلَّا وَ يُعْرَفُ فِيهِ بَيَانُهُ وَ شَرْحُهُ، مُطَابِقًا لِلْكِتَابِ الْعَزِيزِ وَ السُّنَّةِ الطَّاهِرَةِ» (فیض، ۱۴۲۸ ق، ۱: ۲۶). بدین سان بر اساس آنچه آمد، تاثیر برخی دیدگاه‌های ملا صدرا بر فیض کاشانی به خصوص در برخی مولفه‌های عقل از جمله تباین در معنای اشتراکی عقل آشکار می‌گردد.

۵. عقل در روایات از دیدگاه فیض کاشانی

فیض در موارد زیادی روایات راجع به عقل را بر همین دو عقل «نظری» و «عملی» حمل می‌کند و با شرح و توضیح روایات، دلایل خود را در این زمینه بیان می‌کند و اگر روایتی در مورد یکی از آن‌ها یا هر دو آن‌ها باشد، متذکر می‌گردد. در ادامه به تفصیل، نمونه‌هایی ارائه می‌شود.

۵-۱. حمل روایات بر معنای عقل نظری

فیض با ذکر روایتی به نقل از کافی کلینی در این زمینه می‌نویسد: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عِ الْقَوْلُ غِطَاءٌ سَتِيرٌ وَالْفَضْلُ جَمَالٌ ظَاهِرٌ فَاسْتُرْ خَلَلَ خُلُقِكَ بِفَضْلِكَ وَقَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ تَسَلَّمَ لَكَ الْمَوَدَّةُ وَتَظَهَرَ لَكَ الْمَحَبَّةُ» «خردمندی پرده‌ای پنهان و بخشش مال، نیکوئی نمایان است، پس عیب‌های خُلُق خود را با بخشش خود بپوشان و بوسیله ی عقل خود با هوای نفست جنگ کن تا دوستی مردم برایت بی‌غش بماند و دوستی ظاهری آنها برایت نمایان شود». (فیض، ۱۴۰۶ق، ۱: ۱۰۶) فیض می‌گوید منظور از عقل در این روایت عقل نظری می‌باشد (همان). چون عقل نظری مربوط به ادراک تصورات و تصدیقات است و انسان در آنچه تعقل می‌نماید به حق و باطل چیزی معتقد می‌شود. لذا در این روایت که عقل به عنوان پوششی معرفی شده است مربوط به عقل نظری بوده و جنبه‌ی شناختی دارد که از مقوله‌ی عقل نظری است.

۵-۲. حمل روایات بر معنای عقل عملی

مرحوم فیض در آثار گوناگون خود روایاتی را می‌آورد و آن‌ها را بر نوع دوم از عقل یعنی «عقل عملی» حمل می‌کند. از آنجایی که روایات وارد در این زمینه فراوان هستند، لذا در اینجا به ذکر یک مورد اکتفا می‌شود. «أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ قَالَ قُلْتُ فَالَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ النَّكَرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ»

«شخصی از امام ششم (ع) پرسید: عقل چیست؟ فرمود: «چیزی است که به وسیله ی آن، خدا پرستش شود و بهشت به دست آید». آن شخص گوید: گفتم: پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است. آن شیطن است. آن نمایش عقل را دارد، ولی عقل نیست» فیض می گوید: «عبارت آنچه به وسیله ی آن خدای رحمان بندگی می شود، این تفسیری برای عقل به معنای دوم است و آن همان عقل مکتسب می باشد» (فیض، ۱۴۰۶ق، ۱: ۷۹).

۵-۳. عقل به معنای عقل نظری و عقل عملی

فیض گاهی روایاتی را می آورد که به هر دو عقل نظری و عملی در آن اشاره شده است؛ از جمله ی آن ها روایتی است که در اینجا بیان می شود: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عُيَيْدِ اللَّهِ الدَّهْقَانِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَبِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْحِكْمَةِ وَ بِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْعَقْلِ وَ بِحُسْنِ السِّيَاسَةِ يَكُونُ الْأَدَبُ الصَّالِحُ قَالَ وَ كَانَ يَقُولُ التَّفَكُّرُ حَيَاةُ قَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمَاشِي فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ بِحُسْنِ التَّخْلِصِ وَ قِلَّةِ التَّرْبُصِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۸). «با استفاده از عقل نظری و عملی با هم عمق حکمت یعنی پیچیدگی های حکمی و علوم الهی استخراج شد؛ و با حکمت عمق عقل کشف شد؛ یعنی با ادراک حقایق عقلی و تحصیل معارف حکمی... تفکر، مانند زندگی قلب شخص آگاه است که به کیفیت استخراج حکمت و سیر در عالم ملکوت اشاره دارد و تفکر در تاریکی های نفس به نور در تاریک های زمین به عنوان ضرب المثل به نیک رهاشدن از گرداب ها و کم منتظر ماندن یا به سرعت به مطلوب رسیدن تشبیه شده است». مرحوم فیض در اینجا بیان می کند: عقل نظری و عملی به صورت باهم استعمال شده است: «بِالْعَقْلِ أَيِّ بِهِ اسْتِعْمَالُ الْعَقْلِ النَّظَرِيِّ وَ الْعَمَلِيِّ مَعًا» (فیض، ۱۴۰۶ق، ۱: ۱۲۳). چون در وهله ی اول حکمت از طریق عقل شناخته و ادراک می شود و با اعتقاد به درستی آن، این اندیشه در افکار، گفتار و رفتار انسان تجلی می یابد بنابراین شناخت و شکوفایی حکمت به هر دو جنبه ی عقل نظری و عملی ارتباط دارد.

۶- معنای عقل در روایات از دیدگاه علامه مجلسی

۶-۱. معنای اول: نیرویی برای دریافت نیکی و بدی

علامه مجلسی بر این عقیده است که اکثر روایات مربوط به عقل، ظاهر در معنای اول و دوم است و ریشه‌ی این دو معنا نیز یک مفهوم است و در میان این دو معنا، بیشتر روایات در معنای دوم، ظاهرتر است.

ایشان در روایت ذیل، واژه‌ی عقل را به معنای اول دانسته است: «رُويَ عَنْهُ (ع) أَنَّهُ قَالَ: هَبَطَ جِبْرِيلُ عَلَى آدَمَ ص فَقَالَ لَهُ يَا آدَمُ أَمَرْتُ أَنْ أُخَيِّرَكَ بَيْنَ ثَلَاثٍ فَأَخْتَرْتُمْ مِنْهُنَّ وَاحِدَةً وَدَعَيْتَيْنِ فَقَالَ لَهُ آدَمُ ع وَ مَا الثَّلَاثُ قَالَ الْعَقْلُ وَ الْحَيَاءُ وَ الدِّينُ فَقَالَ آدَمُ ص فَإِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جِبْرِيلُ لِلْحَيَاءِ وَ الدِّينِ انْصَرَفَا فَقَالَ يَا جِبْرِيلُ إِنَّا أَمَرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۱:۸۶) امام علی (ع) فرمود: «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: آن سه چیست؟ گفت: عقل و حیا و دین. آدم گفت: عقل را برگزیدم. جبرئیل به حیا و دین گفت: شما بازگردید و او را واگذارید. آن دو گفتند: ای جبرئیل، ما مأموریم هر جا که عقل باشد، با او باشیم» علامه می‌گوید: «در این روایت، آدم (ع) مخیر می‌شود که یکی از عقل، حیا و دین را اختیار کند. آن حضرت، عقل را برمی‌گزیند. جبرئیل به حیا و دین امر می‌کند که آدم را باعقل واگذارند؛ اما آن‌ها می‌گویند: «ما مأموریم که هر جا عقل باشد، همراهش باشیم». (همان) به نظر ایشان، مراد از عقل در این حدیث، مفهومی است که معنای اول، دوم و سوم را در برمی‌گیرد، چون دین و حیا معادل آن گرفته شده است و دین و حیا نیز مانند عقل قوه‌ی تشخیص خیر و شر و منفعت و ضرراند.

۶-۲. معنای دوم: نیروی دستیابی به سود و دفع زیان

به نظر علامه‌ی مجلسی واژه‌ی عقل در مورد زیر، در معنای دوم به کار رفته است: «الْحَمْدُ بِنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عَبْدٌ بِهِ الرَّحْمَنُ

وَ اُكْتِسِبَ بِهِ الْجَنَانَ قَالَ قُلْتُ فَاَلَّذِي كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ فَقَالَ تِلْكَ النُّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ» «شخصی از امام ششم (ع) پرسید: عقل چیست؟ فرمود: «چیزی است که به وسیله آن، خدا پرستش شود و بهشت به دست آید». آن شخص گوید: گفتیم: پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است. آن شیطنت است. آن نمایش عقل را دارد، ولی عقل نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۱۱۶) علامه معتقد است که ظاهراً مراد از عقل در این حدیث، معنای دوم است؛ گرچه ایشان احتمال بعضی دیگر از معانی را نیز رد نمی‌کند. عقل در این روایت آن چیزی است که انسان عرفاً با آن عاقل شمرده می‌شود و آن همان قوه‌ی تشخیص حق و باطل و مضرات و منافع می‌باشد به شرطی که تحت تسلط لشکر جهل نباشد، پس روح حاکم بر روایت این است که امام صادق (ع) می‌فرماید: «عقل آن چیزی است که خداوند رحمان با آن عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید» (همان).

۳-۶. معنای سوم: عقل به مثابه نیروی سامان دادن معیشت آدمی

علامه مجلسی، عقل در حدیث اول را مفهومی دانسته است که معنای اول و دوم و سوم را دربرمی‌گیرد. متن و ترجمه‌ی این حدیث در (معنای اول) گذشت.

۴-۶. معنای چهارم: مراتب ادراک نفس

معنای چهارم، مراتب استعداد نفس و قرب و بُعد آن نسبت به تحصیل نظریات است که دارای چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌باشد؛ و ایشان روایتی را در این مورد به‌طور مستقل ذکر نمی‌کند.

۵-۶. معنای پنجم: نفس ناطقه‌ی انسانی

معنای پنجم، نفس ناطقه انسان است که او را از بقیه چهارپایان جدا می‌کند. ایشان معنای پنجم را نیز به‌طور خاص بر هیچ‌کدام از روایات حمل نکرده است.

۶-۶. معنای ششم: جوهر مجرد قدیم

معنای ششم، عقل مجرد قدیمی است که هیچ تعلقی در ذات و فعلش به ماده ندارد. علامه هیچ‌یک از روایات را قاطعانه بر معنای ششم نیز حمل نکرده است.

۷. مقایسه‌ی دیدگاه فیض کاشانی و علامه مجلسی درباره‌ی معنای عقل در روایات

۱-۷. دیدگاه یکسان دو محدث

به نظر می‌رسد وجوه مشترک دو دیدگاه که در تعریف عقل مطرح بود در حمل روایات بر معنای گوناگون عقل نیز اعمال نموده و بر اساس همان دیدگاه، روایات را تفسیر و معنا می‌کنند. به عبارت دیگر با همان اندیشه و معیاری که عقل را معنا می‌کنند، همان معنای محدود را در این روایات نیز اعمال می‌کنند و این حقیقت لایتناهی و ذوب‌تون و دارای مراتب عالیه را در حد این معنای محدود قرار داده و در لایه‌های پائینی عقل توقف می‌کنند؛ درحالی‌که روایات نیز دارای بطن‌های مختلف‌اند و مفاهیم به کار رفته در آن‌ها نیز حقایق و بطن‌های دیگری دارند و واژه‌ی عقل در روایات نیز از این حقیقت عالیه ذکر شده، برخوردار است، از سوی دیگر اصولاً در حمل روایات بر معنای عقل، راه صحیح این است که خود معنای اصطلاحی عقل از همین روایات اخذ شده باشد تا این مطابقت درست باشد بنابراین نخست باید این مسئله اثبات شود که آیا این معنای گوناگون از روایات اخذ شده‌اند یا نه؟ سپس آن معنای اصطلاحی عقل را بر روایات حمل کرد تا نتیجه‌ی صحیح از آن حاصل شود. به این ترتیب هر دو محدث در مواردی مانند تعریف عقل به جوهر مجرد یا نفس ناطقه با توجه به عدم صراحت و ناظر نبودن روایات بر چنین مقولاتی روایاتی را نیافته و رویه‌ای واحد دارند.

۲-۷. اختلاف دیدگاه دو عالم محدث

در این زمینه وجه اختلاف دو نگرش در این است که علامه‌ی مجلسی براساس همان روشی که تعاریف شش‌گانه‌ی عقل را در حقیقت یک‌چیز می‌داند؛ در حمل روایات نیز تلاش می‌کند، همین شیوه را دنبال کند؛ بدین‌صورت که

همه‌ی روایات را به حقیقت واحدی از مفهوم عقل حمل کند و بر اساس آن روایات را معنا و تفسیر نماید (اتحاد معنائی)؛ درحالی‌که فیض از تعاریف چهارگانه‌ی اولیه عدول می‌کند و عقل را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌نماید و طبق این دو نظر روایات را معنا و تفسیر می‌کند و بر منوال گذشته، در روایات نیز قائل به تشکیک و مراتب مختلف وجودی عقل می‌باشد.

۸. بررسی، تحلیل دو دیدگاه

شایان ذکر است، همچنان که در تعاریف مختلف عقل از منظر و دیدگاه معرفتی این دو اندیشمند اختلافاتی وجود دارد؛ همین دیدگاه بالطبع در حمل روایات بر معانی عقل نیز ساری و جاری است و بر اساس و بنیان همان اندیشه، عقل را در روایات معنا و تفسیر می‌کنند.

بنابراین به نظر می‌رسد؛ همان کاستی‌ها یا مشکلاتی که در ارائه‌ی تفسیر روشن از عقل داشتند، در زمینه‌ی تفسیر روایات ناظر بر عقل نیز از سوی آنان وجود دارد؛ برای اینکه آنان می‌کوشند، با رویکردی محدثانه- که البته ویژه خودشان است-، این حقیقت غامض و پیچیده را شناخته، که پی‌آمد آن معرفی جایگاه عقل در روایات در حد نازل‌تری است؛ در نتیجه براساس چنین رویکردی هدف شناخت عقل و مسائل پیرامونی آن، - به خصوص از رهگذر خوانشی که آنان از این قبیل روایات دارند- به خوبی حاصل نمی‌گردد؛ به این دلیل که روایات دارای مراتب، ذوبطون و حقایق گوناگونی هستند؛ و مفاهیم به کار رفته در آن‌ها نیز همین شرایط را دارند. در میان نصوص روایی به یک نمونه در این زمینه به عنوان شاهد بحث می‌توان توجه کرد: امام صادق (ع) در جایی فرموده است: «... وَ لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يُعَرَفَ مَعَارِيضُ كَلَامِنَا وَ أَنَّ الْكَلِمَةَ لِتَنْصَرِفَ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرُجُ» (صدوق، ۱۳۷۹ق، ۲). منظور از معاریض حدیثی است که بر سبیل کنایه و تعریض گفته شده است. طبیعی است که برای فهم این قبیل موارد باید از ظاهر حدیث عبور کرد (نک؛ بهبودی، ۱۳۷۸ش، ۳۴) روایتی که تاویل را همان بطن می‌داند شاهدهی دیگر

برای این مطلب است. «... بَطْنُهُ أَيْ تَأْوِيلُهُ» (صفا ر قمی، ۱۴۰۴ق، ۱۹۶). بنابراین به نظر می‌رسد، در معرفی عقل از طریق روایات از سوی ایشان کاستی‌هایی مشاهده می‌شود به همان ترتیب که راجع به تعاریف عقل مذکور نیز چنین نقیصه‌ای قابل مشاهده است. به نظر می‌رسد دلیل اصلی چنین مشکلی را باید در روی‌گردانی ایشان از معارف بلند عرفانی و فلسفی است که در شناساندن جایگاه رفیع و منیع عقل نقش عالی دارند. مخصوصاً مجلسی که در این زمینه آشکارا با این مبانی فلسفی میانه خوبی نداشته است و در لابلای کتب خود بدان اشاره صریح می‌کند و در تعریف ششم عقل نظر ایشان بیان گردید؛ البته نباید این کاستی را در نظر این دو عالم برجسته شیعی یکسان دید. زیرا به هر حال فیض کاشانی در توجه و نگارش آثاری حکمی بیشتر از مجلسی کوشش نموده است و فیض برخلاف مجلسی در موارد عدیده‌ای از آثار خود به این معارف عالی‌ه‌ی عرفانی و فلسفی افتخار نموده و آن را از اسرار می‌داند و مواردی از آن قبلاً بیان گردید.

۹. نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب مطروحه درباره‌ی معنای عقل از منظر فیض کاشانی و علامه مجلسی نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. فیض کاشانی به خاطر تسلط و احاطه‌ی کامل در علوم عقلی و نقلی، و جامعیت بیشتر نسبت به علامه مجلسی از بیان موارد معنایی احتمالی و ظنی در مورد عقل، خودداری می‌کند. این مسئله در حمل روایات بر معنای عقل نیز ساری و جاری است ولی علامه‌ی مجلسی به خاطر اعراض از علوم و معارف بلند فلسفی نمی‌تواند تصویر کاملاً روشنی از معانی مختلف عقل ارائه دهد و بالطبع، این امر در حمل روایات نیز از سوی وی هوداست.

۲. با توجه به این که فیض کاشانی را می‌توان از اخباریان معتدل به شمار آورد رویکرد وی در به‌کارگیری عقل در مقام فهم دین به ویژه در حوزه تفسیر قرآن رویکردی ایجابی بوده است. او استنتاج عقلی را در این زمینه مورد توجه قرار داده است.

۳. علامه مجلسی در مقایسه با فیض کاشانی به تفکر اخبارگرایانه- نه اخباری‌گری- نزدیک‌تر است و معتقد است باب عقل بعد از شناخت امام بسته شده و این آموزه‌ای است که به باور وی از سیره معصومان برداشت می‌شود.
۴. بر مبنای تعاریفی که مجلسی از عقل به دست داده و با عنایت به بسته بودن باب عقل پس از شناخت امام به نظر این محدث، وی چندان روی خوشی به تعاریف فلاسفه و متکلمان به عقل نشان نداده و معتقد است این قبیل تعاریف با احادیث بسیار فاصله دارد.
۵. هر دو محدث به خصوص در معانی عقل که با برخی روایات تناظر دارد دارای نظریاتی مشترک بوده اما در پاره‌ای موارد هم در تعریف و هم در کارکرد عقل دارای اختلاف نظر می‌باشند.

منابع

قرآن مجید.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، نیایش فیلسوف، مشهد، دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۷۷ش.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد، النهاية في غريب الحديث و الأثر، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع- دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- بهبودی، محمد باقر، علل الحدیث، تهران، انتشارات سنا، ۱۳۷۸ش.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار صادر، ۱۹۷۹م.
- شیبانی، محمد بن حسن، كتاب الجیم، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية، ۱۹۷۵م.
- صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، المحيط في اللغة، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
- صادقی، افلاطون، دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیّم، دانشگاه میبد یزد، ۱۳۹۵ش، سال ششم، شماره چهاردهم.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، معانی الاخبار بیروت، دار المعرفه، ۱۳۷۹ق.
- صفار قمی، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تصحیح محسن کوچه باغی، قم، کتابخانه نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴ش.
- طبرسی، علی بن حسن، مشکاة الأنوار، المكتبة الحیدریه، نجف، ۱۳۸۵ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرين، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- عسکری، حسن بن عبدالله، معجم الفروق اللغة، النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.

- فیض کاشانی، محمد بن محسن، الوافی، مكتبة الإمام أمير المومنين علي ع، اصفهان، ۱۴۰۶ق. _____
علم اليقين، انتشارات بيدار، ۱۴۱۸ق. _____
قرة العيون في أعز الفنون، چاپ كنگره فيض، مدرسه عالی شهيد مطهری، ۱۳۸۷ش. _____
المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، جماعة المدرسين بقم، موسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۷ق. _____
عين اليقين، دارالحوراء، ۱۴۲۸ق. _____
الشافى، لوح محفوظ، ۱۳۸۳ش. _____
فيومى، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، موسسه دار الهجرة، ۱۴۱۴ق. _____
كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي، ط- الإسلامية، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق. _____
مجلسى، محمد باقر، الاربعين، دار الكتب العلميه، اسماعيليان، ۱۳۹۹ق. _____
بحار الأنوار، ط- بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق. _____
مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق. _____