

کتاب العقل داوود بن مُحَبَّبٍ

کوششی در جهت تحلیل کتاب و بازسازی یک نظریّه

احمد پاکتچی *

چکیده

داوود بن مُحَبَّبٍ از علمای سده‌ی دوم هجری است که تنها تألیف روایی او با عنوان کتاب العقل، در طی سده‌های متمادی، همواره محلّ نقد و گفتگو میان محدّثان بوده است. این که داوود، حمایت روایی از کدام «عقل» را وجهه‌ی همّت خود ساخته، و چه اندیشه و انگیزه‌ای در پس تدوین کتاب او نهفته است، پرسش‌هایی است که نوشتار حاضر، در پی یافتن پاسخی برای آن هاست. موکف، با ارائه‌ی تحلیلی بر مضامین کتاب العقل، مباحثی هم‌چون عقل به عنوان عطای الهی، عقل به عنوان ابزار شناخت، عقل و ایمان، رابطه‌ی تعاضدی عقل و عمل، و فضیلت عقل و ارزش‌دهی به عمل را در کتاب العقل، پی‌گیری می‌نماید.

واژگان کلیدی

داوود بن مُحَبَّبٍ، کتاب العقل، عقل، ایمان، عمل، حدیث.

* استادیار دانشگاه امام صادق(ع).

داوود بن مُحَبِّبٌ (د ۲۰۶ق/۸۲۱م)، عالم کم‌تر شناخته‌شده‌ای از سده‌ی دوم هجری است که یگانه تألیف روایی او با عنوان کتاب *العقل*، در طی سده‌های متمادی، همواره محل نقد و گفتگو میان محدثان بوده است.^(۱) این که داوود، مندرجات کتاب خود را از چه منابعی برگرفته، مبنای گزینش او چه بوده، و چه اندیشه و انگیزه‌ای در پس تدوین کتاب او نهفته است، پرسش‌هایی است که تا کنون، پاسخی جدی به آن‌ها داده نشده است. تولید افزود داوود بن مُحَبِّبٌ در کتاب *العقل*، تنها احادیث *نَبَیِّی* در باب عقل را گرد آورده، اما گرایش او به مبحث عقل، از این فراتر بوده و شماری از سخنان صحابه و تبعان در باب عقل، از طریق او رواج یافته و در منابع گوناگون به ثبت رسیده است (مثلاً: ابن ابی الدنیا، ۱۴۰۹، ۴۲ و ۴۹؛ همو، ۱۴۱۳، ۲۹؛ همو، ۱۴۱۳ الف، ۲۳-۲۴؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ۱۳/۴، ۲۶-۲۷، ۴۰-۴۱، ۵/۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ۳۱/۳۹۵-۳۹۸، ۳۷/۲۱۴، ۶۳/۳۹۵).

دانسته‌ها درباره‌ی شخصیت داوود بن مُحَبِّبٌ فراوان نیست. می‌دانیم که وی عالِم می‌بلید ه در بصره با اصلی ایرانی است که پدرش خود، در شمار جویندگان حدیث بود (درباره‌ی تبار ایرانی او، نک: ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۳، ۱۶۵/۲).

داوود، سال‌ها به استماع حدیث پرداخت و از عالمانی بیش تر بصری چون اسماعیل بن عیاش، حسن بن دینار، شعبه بن حجّاج، حماد بن زید، حماد بن سلمه و مقاتل بن سلیمان، بهره گرفت (برای شیوخ او، نک: خطیب بغدادی، ۱۳۴۹، ۸/۳۵۹؛ مزی، ۱۴۰۰، ۸/۴۴۴).

مروری بر گرایش‌های شخصیتی داوود بن مُحَبِّبٌ

در منابع گوناگون شرح حال، از رابطه‌ی داوود با دو گروه از اهل اندیشه، یعنی صوفی و معتزله سخن آمده است. مرجع اصلی این سخنان، عبارتی کوتاه از یحیی بن معین، عالِم صاحب حدیث سده‌ی سوم هجری است که در مروری بر مراحل زندگی داوود، چنین آورده است: «او اهل *تَهَنُّک* بود و با صوفیان عبادان، مُجالست داشت...؛ بعدها به بغداد آمد و در اواخر عمر، اصحاب حدیث نزد او می‌آمدند و حدیث می‌شنیدند.» (نک: عقیلی، ۱۴۰۴، ۲/۳۵؛ ابن عدی، ۱۴۰۹، ۳/۹۹؛ مزی، ۱۴۰۰، ۸/۴۴۳-۴۴۸؛ قس: یحیی بن معین، ۱۳۹۹، ۴/۳۸۸). این، در حالی است که در نقل دیگری، همین عبارت یحیی بن معین، با جایگزینی

معتزله به جای صوفیّه، ضبط شده است (خطیب بغدادی، ۱۳۴۹، ۳۵۹/۸-۳۶۱؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ۳۸/۴؛ مزی، ۱۴۰۰، ۴۴۳/۸-۴۴۸؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ۲/۲).

با توجه به این که منابع قدیمی‌تر که عبارت یاد شده را از یحیی بن معین نقل کرده اند، چون عقیلی و ابن عدی، تنها ضبط «صوفیّه» را آورده‌اند، و جایگزینی «معتزله» در تاریخ بغداد خطیب بغدادی و منابع پس از آن رخ داده است، می توان نتیجه گرفت که ضبط «صوفیّه» اصیل تر و ضبط «معتزله» قابل تردیدتر است.

فارغ از عبارت یحیی بن معین نیز، ارتباط روشنی میان داوود بن مُحَبَّر و محافل معتزلی دیده نمی‌شود. برخی از مضامین روایات داوود، چون اثبات قَدَر، به روشنی در مقابل افکار غالب نزد معتزله است (مثلاً برای روایتی از داوود در اثبات قَدَر، نک: حارث، ۱۴۱۳، ۷۴۹-۷۴۸/۲ در باب خلق بهشت و دوزخ، همان، ۳۰۹/۱ به بعد) و بیش از همه، شیوه ی روایی داوود در بیان اندیشه‌اش، از شیوه کلامی معتزله فاصله گرفته است. هم‌چنین، باید افزود که گاه در فهرست رجالی که اصحاب حدیث عقاید خود را بصوی منتسب کرده‌اند، نام داوود بن مُحَبَّر نیز، جای گرفته است (مثلاً نک: لالکائی، ۱۴۰۲، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ محمد بن عکاشه ی کرمانی، به نقل ابن عساکر، ۱۴۱۵، ۲۲۹/۵۴-۲۳۰).

درباره ی رابطه ی میان داوود و محافل صوفیّه، نخست، باید اشاره کرد که چنین رابطه ای احتمالاً در خانواده ی داوود، پیشینه داشق و شواهدی در دست است که نشان می‌دهد محبر، پدر داوود، با برخی از زُهداد عصر خود مصاحبت داشته است (مثلاً نک: ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱، ۴۱۹/۸؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ۲۹۷/۶). افزون بر پدر، درباره ی دیگر استادان داوود نیز، باید دانست که در شمار آنان، نام کسانی چون صالح مری، عباد بن کثیر ثقفی، عبدالواحد بن زیاد و میسرّه بن عبدربه دیده می شود (نک: خطیب بغدادی، ۱۳۴۹، ۳۵۹/۸؛ مزی، ۱۴۰۰، ۴۴۴/۸) که به عنوان مُحدِّث، جدّی گرفته نشده‌اند و بیش تر به عنوان عالِمانی اهل زُهد و اخلاق، شناخته می‌شده اند. افزون بر مجموع این شواهد، باید به پاره ای از کلمات قصار و حکایات زاهدانه اشاره کرد که داوود، به نقل از استادانش، از برخی زاهدان بصره چون حسن بصری، مالک بن دینار، محمد بن واسع، عطاء سلیمی و زیاد نمیری نقل کرده و در اوراق کتب «اولیاء» بازتاب یافته است (مثلاً نک: ابن ابی الدنیا، ۱۴۱۳ الف، ۲۳-۲۴؛ همو، ۱۴۱۹، ۱۹۷-۱۹۸؛ لالکائی، ۱۴۱۲، ص ۲۲۴-۲۲۵، ۲۲۷؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ۲۳۳/۶،

۲۳۶، ۲۶۷-۲۶۸، ...؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ۶۸/۴۷، ۱۴۹/۵۸-۱۵۰). سرانجام، باید به این نکته اشاره کرد که محمّد بن حسین برجلانی از نویسندگان اهل رُهد، در شمار شاگردان خاصّ داوود، جای گرفته و در آثار خود به کرات مطالبی را از داوود، نقل کرده است (مثلاً نک: برجلانی، ۱۴۱۲، ۴۸، ۵۳ و ۵۵؛ نیز روایاتی در: ابن عساکر، ۱۴۱۵، ۲۱۴/۳۷، ۲۲۶).

کتاب *العقل*، نزد محدّثان و اخلاقیان

از نقطه نظر نقد رجالی، حتّی خوشبین ترین نقّ ادان که امکانی برای توثیق شخص داوود بن مُحبّ دیده‌اند، نتوانسته‌اند این نکته را پوشیده دارند که کتاب *العقل* او در میان مرویاتش، از ضعیف‌ترین وضع سرکّی، برخوردار بوده است (برای وضعیّت رجالی او، نک: احمد بن حنبل، ۱۴۰۸، ۳۸۸/۱؛ بخاری، ۱۳۹۸، ۲۴۳/۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱، ۴۲۴/۳؛ ابو عبید آجری، ۱۳۹۹، ۲۳۲؛ برذعی، ۱۴۰۹، ۵۰۹؛ جوزجانی، ۱۴۰۵، ۱۹۸؛ ابن شاهین، ۱۴۰۴، ۸۲؛ ابن عدی، ۱۴۰۹، ۹۸/۳-۱۰۰؛ عقیلی، ۱۴۰۴، ۳۵/۲؛ ذه‌بی، ۱۳۸۲، ۲۰/۲). در خصوص کتاب *العقل*، حتّی صاحب‌نظران دارای وسعت نظر، موضعی نقّادانه گرفته‌اند، چنان‌که حاکم نیشابوری، اکثر احادیث آن را موضوع (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۴، ۱۳۵)، و ابونعیم اصفهانی احادیث آن را مجموعه‌ای از اخبار «منکر»، دانسته است (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۵، ۷۸). با این حال، چنین می‌نماید که فرای نقد سندی، در میان محدّثان سده‌های نخستین، برخوردی غیراستنادی نیز با کتاب *العقل* داوود، صورت می‌گرفته است. حکایتی، نشان از آن دارد که داوود، پس از تألیف، این کتاب را به احمد بن حنبل عرضه کرد و چون انکار احمد را نسبت به ضعف سندی احادیث آن مشاهده کرد، یادآور شد که من این کتاب را بر اساس اسانید گردآوری نکرده‌ام و در آن، به نگاهِ خبر، ننگریسته‌ام، بلکه نگرش من در کتاب، نگاه عمل بوده است؛ آن‌گاه احمد نیز با نگاه عمل در آن نگر است و آن را کتابی سودمند و قابل ستایش یافت (مکّی، ۱۴۱۷، ۲۵۶/۲؛ غزالی، ۱۳۵۹).

گفتنی است در روایت دیگری، همین مضمون به شکّ لی نقل شده که در آن ابو عبدالله بن جراح، کتاب داوود را به احمد بن حنبل ارائه کرده و همان پرسش و پاسخ میان آنان مبادله شده است (ابو حلیّ توحیدی، ۱۳۸۵، ۲(۲)/۵۰۶-۵۰۷). با توجه به یک نسل تأخّر احمد بن حنبل، نسبت به داوود، شکل اخیر حکایت، قابل قبول‌تر به نظر می‌رسد، امّا به

هر تقدیر، فارغ از ارزشیابی رخداد تاریخی، وجه مشترک هر دو نقل این حکایت، تداول آن نزد اهل زهد و نقل آن از سوی کسانی چون ابوسعید خزاز و ابوطالب مکی است (مکی، همان؛ توحیدی، همان).

استفاده‌ی گسترده‌ی برخی از عُرفای بزرگ، هم‌چون حکیم ترمذی، از کتاب *العقل*، بدون آن که نامی از مأخذ و مؤلف آن برده شود، حکایت از آن دارد که عالمان اهل زهد و طریقت، با فراغ بال از نقد سندی اخبار این کتاب، از آن روی که مضامین آن را قرین به حق انگاشته‌اند، از آن بهره‌ی کافی گرفته‌اند. به عنوان نمونه، حکیم ترمذی، بخش مهمی از احادیث کتاب را با تجرید سند، در آثار خود به خصوص *نوادیر الأصول*، نقل کرده است (نک: حکیم ترمذی، ۱۴۱۳، ۲/۳۵۷-۳۵۹؛ نیز شاهدی در: ابن عربی، ۱۲۹۳، ۱/۵۹۱).

اسناد تداول کتاب *العقل*، نشان می‌دهد که در سده‌های بعد نیز، این اثر بیش تر از سوی صوفی و اخلاقیان، مورد توجه بوده است (مثلاً نک. رافعی، ۱۴۰۵، ۲/۶۲-۶۳؛ رودانی، ۱۴۰۸، ۳۰۵؛ قس: ابن ابار، ۱۸۸۵، ۶۰).

با توجه به این پیشینه و آن چه در بخش قبل گفته شد، می‌توان با تکیه بر نقش کسانی چون مالک بن دینار و عباد بن کثیر، تصویری از ارتباط داوود بن مُحَبَّر با مکتب خوف گرای بصره و پیش‌زمینه‌های صوفی به دست آورد و ارتباط داوود را با شاخه‌ی مالک بن دینار از مکتب اخلاقی حسن بصری، پی‌جویی کرد (نک. پاکتچی، ۱۳۷۷، ۲۳۰). در عین حال، باید توجه داشت که داوود، به اقتضای فراومی شدن حدیث در عصر خود، از مکتب حسن و بوم بصره نیز، فراتر رفته و دریافت‌هایش از بزرگان مکتب ابن سیرین، و نیز از شخصی‌ت‌های بوم‌های دیگر چون کوفه، مکه و مدینه نیز، تا حدی در کتاب *العقل*، اثر نهاده است. با این حال، در کتاب *العقل* و روایات منقول از داوود، مضامینی وجود دارد که بر رابطه‌ی ویژه او با مکتب حسن - مالک بن دینار، مهر تأیید می‌نهد.

در پی‌جویی این ارتباط، باید گفت تأکید مالک بن دینار بر این آموزه که «معرفت خداوند، مهم‌ترین اشتغال نفس» است (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ۸/۲۳)، به خوبی در مضامین کتاب *العقل*، بازتاب یافته و در واقع، آن چه داوود را نسبت به عقل، دل‌بسته ساخته، نقش آن در کسب معرفت الهی است. به هر حال، باید توجه داشت که رابطه‌ی عقل و معرفت الهی

به زودی از سوی عارفانی از مکتب‌های گوناگون، چون ذوالنون مصری، حارث بن اسد محاسبی، سهل نستبری و حکیم ترمذی، مورد توجه قرار گرفت و مباحث آن، بسط داده شد.

تحلیلی بر مضامین کتاب *العقل*

درباره‌ی پای‌گیری اندیشه‌ی فلسفی در جهان اسلام، سخن بسیار گفته شده است؛ مرسوم، این‌گونه بوده که مورخان فلسفه‌ی اسلامی، تاریخ پای‌گیری فلسفه در جهان اسلام را هم‌پای نهضت ترجمه و انتقال میراث فلسفی یونانی و ایرانی، جستجو کرده‌اند؛ امّا این پرسش، کم‌تر در بوته‌ی توجه بوده که اندیشه‌ی فلسفی در جهان اسلام، پیش از نخستین فیلسوف - کندی (د ۲۵۹ق) - و حتی پیش از تأسیس دارالحکمه (۲۱۵ق) چه سرگذشتی داشته است. این اندازه، روشن است که در خلال گفتگوهای رخ داده میان مسلمانان و پیروان ادیان دیگر، زمینه‌هایی برای انتقال اندیشه‌های فلسفی هلنی و ایرانی نیز، وجود داشته است، امّا با توجه به این‌که تاریخ این گفتگو دیرزمانی نیست که مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است، باید پذیرفت که هنوز، فرصت چندانی برای شناخت سابقه‌ی ورود اندیشه‌ی فلسفی هلنی - ایرانی به جهان اسلام، فراهم نیامده است.

بر این پایه، واضح است که اگر مجموعه‌ای چون کتاب *العقل* داوود بن محبوب، در بوته‌ی مطالعه قرار گیرد و در حین تحلیل اندیشه‌ها، هم‌سانی‌هایی میان آن و اندیشه‌های هلنی - ایرانی دیده شود، نشان دادن امکان تأثیر و به فرض اثبات، چگونگی تأثیر، امری است که هنوز، باید از آن پرهیز کرد و در حدّ امکانات کنونی، به نگاهی گونه‌شناختی و نه تبارشناختی، بسنده کرد. البته باید توجه داشت که اگر مضامین این کتاب، تحلیل گردد و رابطه‌ی آن با اندیشه‌های دیگر فلسفی - اگرچه در حدّ هم‌سانی گونه‌شناختی و نه در حدّ سنجش خاستگاهی - روشن گردد، خود، ابزاری برای مطالعات بعدی در باره‌ی تاریخ اندیشه‌ی فلسفی در سده‌ی دوم هجری خواهد بود.

عقل، عطای الهی

این انتظار که تحلیل، با ارائه تعریفی از «عقل» در کتاب *العقل* داوود آغاز گردد، باید کنار گذاشته شود، چرا که داوود در صدد ارائه تعریفی پیشینی از عقل نبوده و چستی عقل را باید به گونه‌ای پسینی، از تحلیل داده‌های داوود درباره‌ی عقل، دریافت کرد.

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های عقل در کتاب *العقل* داوود بن مُحَبَّر مطرح شدن آن به عنوان یک «عطا» و «موهبت» الهی است که صرف نظر از سابقه‌ی آن در اندیشه‌های کهن، به ویژه اندیشه‌های ایرانی (مثلاً اشاره‌ای در سیروزه کوچک: ۲، ضمن *خرده اوستا* (۱۹۳۱)؛ نیز مقدمه برزویه حکیم بر کلیله و دمنه، ۳۱، ضمن *آثار ابن المقفع* (۱۴۰۹))، باید به پیشینه‌ی آن از سده‌ی نخست هجری در میان عالمان مسلمان، عنایت داشت. به عنوان نمونه، غیلان دمشقی به عقل، به عنوان عطای الهی، اشاره کرده (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ۹۳/۳)، و عطاء بن ابی رباح، عالم مکی، آن را برترین موهبت خداوند به انسان، شمرده است (همان، ۳۱۵/۳).

یکی از گویاترین روایات کتاب *العقل*، حدیثی مشتمل بر مکالمه‌ی میان خداوند و فرشتگان، درباره‌ی عقل است که بر اساس آن، خداوند، عقل را در میان مخلوقاتش از عرش، عظیم‌تر دانسته، در حالی که عظمت آن بر فرشتگان، پوشیده بوده است. در ادامه‌ی این حدیث، عقل بسان نعمتی بی‌کران که میان انسان‌ها قسمت می‌شود، معرفی شده و کاستی و فزونی آن در این تقسیم، با تشبیهی بیان شده است؛ در این تشبیه، این گونه آمده که خداوند، عقل را گوناگون و پرشمار به شمار ریگ‌ها آفریده (در باره‌ی کثرت عقول بر پایه‌ی اندیشه‌ی کهن ایرانی، نک: سهروردی، ۱۳۵۵، ۱۵۵) و برخی را یک سهم، ...، یا سهم‌هایی بسیار، عطا کرده است (حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۲۶).

برخی از عناصر این گفتار، هم‌چون «اعطای عقل» به شایستگان آن (همان، شم ۸۲۳)، «تقسیم عقل» (همان، شم ۸۱۵)، «حرمان» برخی از دریافت آن (همان، شم ۸۴۷) و زیادت و نُصَانِ عطای عقل به مردمان، با تعابیر متفاوتی چون «وفور عقل» (همان، شم ۸۱۹) یا «کمال عقل» (همان، شم ۸۱۳)، در احادیثی دیگر از کتاب نیز، بازتاب یافته است.

داوود بن مُحَبَّر در روایات خود خارج از کتاب *العقل*، به نقل از وهب بن منبه، چنین آورده که خداوند از آغاز جهان تا انتهای آن، به هیچ یک از آفریدگان خود به اندازه‌ی رسول

اکرم (ص) عقل، عطا نکرده است (به نقل ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ۲۶/۴-۲۷؛ نیز، همین مضمون: حکیم ترمذی، ۱۴۱۳، ۳۵۷/۲).

عقل، ابزار شناخت

این تلقی که عقل، انباری برای شناخت حقایق است را می‌توان اجمالاً برداشتی رایج در فرهنگ‌های گوناگون دانست، اما این که عقل، ابزار شناخت چه طیفی از حقایق است و آیا می‌توان آن را بر اساس حوزه‌های شناختی، به گونه‌هایی نیز تقسیم کرد، درخور بررسی است. به عنوان نمونه، می‌توان به تقسیم ارسطو اشاره کرد که عقل در گیر در علم به علل اشیاء را عقل نظری (Nous)، و عقل درگیر در شناخت ابزارها و غایات را عقل عملی (Phronesis) خوانده است (به عنوان نکته ای فرعی، باید اشاره کرد که در نخستین ترجمه‌های عربی، کسانی چون اسطاث راهب و تزاری، عقل را معادل Phronesis (عقل عملی)، و اسحاق بن حُرَیْ، معتز بن یونس و ابوعثمان دمشقی آن را معادل Nous (عقل نظری) قرار داده‌اند؛ نک: افنان، ۱۳۶۳، ۱۷۹).

درباره‌ی پیشینه‌ی عقل، به عنوان ابزار شناخت در اندیشه‌های اسلامی سده‌ی دوم هجری، باید گفت نشانه‌هایی در دست است، حاکی از این که محور قرار دادن عقل در کسب معرفت و هدایت، از اواخر سده‌ی نخست هجری، در میان برخی از گروه‌های فکری مسلمان، رواج داشته است. به عنوان نمونه‌ای شاخص، باید به اخبار متعدّد منقول از امامان صادق و کاظم (ع) اشاره کرد (کلینی، ۱۳۷۷، ۱۰/۱-۲۹) که هم‌سانی‌های قابل ملاحظه‌ای نیز با مضامین کتاب *العقل* داوود بن مُحِبِّ دارد.^(۲)

هم‌چنین، باید خاطر نشان کرد که اهمّیّت دادن به عقل، به عنوان ابزاری برای معرفت به طور کلّی، و به عنوان ابزاری برای راه یافتن به احکام شریعت و تعالیم دینی از سویی دیگر، از همان سده‌ی دوم در قالب نظریه‌هایی صورت‌بندی شده است: به عنوان نخستین نظریه، باید به نقلی کوتاه، اما پیاپی از زبان واصل بن عطا در باره‌ی طُرُق راه یافتن به احکام شریعت، اشاره کرد که بر پایه‌ی آن، فقیه می‌باید در صورت فقدان دلیلی از کتاب و «خبری که حجّت باشد»، راه «عقل سلیم» را در پیش گیرد (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۳۹۳، ۲۳۴-۲۳۶؛ برای آگاهی از تفسیر گونه‌ای از ابراهیم نظّام، نک: ابن‌قبة، ۱۳۹۰، ۱۲۰-۱۲۲).

دیگر نظریّی درخور توجّه از این دست که حتّی در محافل غیر کلامی، با استقبال شایانی روبه رو شد، نظریّی شافعی درباره‌ی رابطه‌ی میان رأی و قیاس است؛ زیرا او قیاس را تنها برای فرد «صحيح العقل»، جایز دانسته و عقل را ابزاری ضروری برای قیاس شمرده است (نک: شافعی، ۱۳۵۸، ۵۱۰-۵۱۱).

در عطف توجّه به جایگاه شناختی عقل در کتاب *العقل* داوود بن مُحَبَّر باید گفت اگرچه این کتاب نسبت به حوزه‌ی عقل نظری، کاملاً بی‌توجّه نبوده، امّا کم‌تر بدان پرداخته و این، شاید برخاسته از غلبه‌ی رویکرد اخلاقی در کتاب بوده است.

تنها شاخص توجّه به عقل نظری در کتاب *العقل*، حدیثی نبوی به این مضمون است که خداوند، عقل را بر سه قسم، قرار داد که عبارتند از: حُسن معرفت به خدا، حُسن طاعت او و حُسن صبر بر فرمانش (حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۱۰؛ نیز ابن ابی‌الدّینا، ۱۴۰۹، ۶۸؛ نقل حدیث از غیر طریق داوود از عطاء بن ابی رباح، ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ۳/۳۲۳). به هر حال، این حدیث، به روشنی حاکی از این اندیشه است که ابزار معرفت یافتن انسان به خدا چیز ی جز عقل نیست. امّا نگاه داوود به عقل نظری به حوزه‌ی شناخت علّت‌العلل (بدون آن که هرگز چنین نامی را بر خدا داده باشد)، محدود گشته و شناخت دیگر ابعاد نظام عُلّی جهان، مورد توجّه او نبوده است.

برخلاف عقل نظری، حوزه‌ی عقل عملی، بیش‌تر در بوتّه‌ی توجّه داوود بن مُحَبَّر قرار داشته و مطالبی مربوط به آن در مضامین روایات متعدّدی از کتاب، بازتاب یافته است. در این باره، نخست لید به همان حدیث پیش‌یاد شده درباره‌ی تقسیم عقل به سه قسم اشاره کرد که بر اساس آن، دو قسم از اقسام عقل، یعنی حُسن طاعت خدا و حُسن صبر بر فرمانش، در حوزه‌ی عقل عملی جای گرفته‌اند. در دیگر روایات، نقش کلیدی صبر، جز به شکلی گذرا (تنها نمونه: حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۴۴) مطرح نگشته و این، در حالی است که بر رابطه‌ی میان عقل و طاعت، تأکید شده است (مثلاً همان، شم ۸۱۹).

درباره‌ی دو حوزه‌ی حُسن طاعت و حُسن صبر بر امر، شاید بتوان چنین فرض کرد که طاعت، اشاره به حوزه‌ی دستورات تشریحی و صبر بر امر، اشاره به حوزه‌ی دستورات تکوینی خداوند دارد و به عبارتی دیگر، حوزه‌ی حُسن طاعت، حوزه‌ی شریعت، و حوزه‌ی حُسن صبر، حوزه‌ی سلوک است.

به هر تقدیر، در برخی دیگر از احادیث کتاب *العقل*، ح وزه‌ی عقل عملی، بیش تر متمرکز بر حوزه‌ی شریعت گشته است، به طوری که در حدیثی، از عقل به عنوان ابزار معرفت بر اوامر و نواهی (همان، شم ۸۲۵) و در حدیثی دیگر، به عنوان ابزار معرفت بر حلال و حرام (همان، شم ۸۴۲) یاد شده است. در برخی احادیث کتاب *العقل*، برای نفی‌اندن نقش معرفتی آن، از تعبیرهایی دیگر چون «حجّت واضح» (همان، شم ۸۱۱)، «هدایت» (همان، شم ۸۱۳) استفاده شده است.

در خاتمه‌ی سخن از عقل به عنوان ابزار شناخت، باید از سویی به رابطه‌ی عقل و علم، و از سوی دیگر، عقل و جهل توجه کرد؛ در برخی از احادیث کتاب *العقل*، هم چنین کوشش در جهت ارائه تصویری از رابطه میان علم و عقل بوده، گاه، «داناترین مردم، عاقلان» دانسته شده (همان، شم ۸۳۳) و گاه، تنها مصداق اهل تعقل، عالمان شمرده شده اند (همان، شم ۸۳۷) و از جمع این دو روایت، چنین برمی آید که عقل، ابزار دانستن حقایق است و عالمان واقعی، عاقلان هستند. با توجه به چنین رابطه‌ی میان عقل و علم است که جهل، به عنوان مفهوم مضاد عقل، معنا می‌یابد و این، تضادی است که در جای جای کتاب *العقل* داوود تکرار گشته است (نک: حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۲۵، ۸۳۰، ۸۴۱، ۸۴۳، ۸۴۷).

عقل و ایمان

رابطه‌ی میان عقل و ایمان، از موضوعات مورد توجه ه در محافل است که سعی دارند گونه‌ای از الفت میان عقل و اقتضائات آن با پای بندی به دین را پی جویی کنند. در حوزه‌های مسیحیّت در قرون وسطی، با وجود تأثیرات باقی مانده از فلسفه ی یونانی، عقل، جایگاه محوری پیشین خود را از دست داده بود و در بهترین حالت، در نوشته های آباء نخستین کلیسا می توان عقل را به عنوان تقویت کننده ی ایمان و یاری رسان به دیانت مسیحی بازجست (در این باره، مثلاً نک: Augustine, 1968, 8:8). این، در حالی است که در نوشته‌های ایران باستان، رابطه‌ی عقل و دین با تأکیدهی آشکار، بروز یافته و عقل، لازمه ی راست کیشی و نیک‌بختی، شمرده شده است (افزون بر مینوی خرد (۱۳۵۴)، نیز «اندرز بهزاد فرخ پیروز» (۱۸۹۷-۱۹۱۳)، بند ۱-۵، ۷۳-۷۴؛ نیز، ترجمه‌ی فارسی آن: ۱۳۷۱، ۵۳۸-۵۳۷؛ «خیم

و خرد فرخ مرد « (۱۸۹۷-۱۹۱۳)، سراسر آن، ۱۶۲-۱۶۷؛ نیز ترجمه انگلیسی آن: سراسر کتاب).

امّا در محافل اسلامی سده‌ی دوم هجری، دست کم برخی از گروه‌ها یافت می‌شدند که نزد آنان، عقل، در معاضدت با ایمان، جایگاهی ویژه یافته بود. این گروه‌ها با وجود نقش هدایتی که برای عقل، قائل بودند، عقل را نه به عنوان تقویت کننده که به عنوان قوام دهنده‌ی دیانت، باور داشتند؛ مقومّی که شرط لازم دیانتِ درست، تلقّی می‌شد و این، اندیشه‌ای است که به نحو شاخصی در کتاب *العقل* داوود بن مُحَبَّر بازتاب یافته است.

در حدیثی از کتاب *العقل*، پس از بیان ویژگی‌های عقل، سخن از آن آمده که ایمان بنده‌ای تمام نمی‌شود، و دین او مستقیم نمی‌گردد، تا آن که عقلش کامل شود (حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۱۳) و بمابین ترتیب، کمال عقل، شرط کمال دین و ایمان شمرده شده است. در حدیث دیگری، پس از آن که گفته شده است که «قوام مرد، عقل اوست»، بر این عقیده تأکید شده است که «هر آن که عقل ندارد، او را دینی نیست» (همان، شم ۸۱۶).

گرچه در احادیث پیشین، سخن از رابطه‌ی عقل و دین، به حوزه‌ی خاصی از حوزه‌های نظری یا عملی اختصاص نیافته است، امّا در دیگر مضامین کتاب *العقل*، می‌توان آموزه‌هایی یافت که در آن‌ها بر رابطه‌ی عقل (به طبع عقل عملی) با حوزه‌های عملی دین، تأکید ویژه‌ای صورت گرفته است.

در زوایایی از آموزه‌های کتاب *العقل*، بدون آن که از واژه‌های دین یا ایمان سخنی آمده باشد، عقل، با مفهوم تقوا پیوند خورده است که یکی از کانونی‌ترین مفاهیم قرآنی ناظر به حوزه‌ی عملی دین است. از جمله، باید به حدیثی اشاره کرد که در آن، سخن از این همانی «عقل» و «مقیّ» است (حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۳۳) و حدیثی دیگر که در آن باتقواترین اصحاب پیامبر (ص)، عاقل‌ترین آن‌ها دانسته شده است (همان، شم ۸۴۶).

رابطه‌ی عقل با حوزه‌های عملی دین، گاه، صورتی ملموس‌تر و مشخص‌تر یافته است؛ به عنوان نمونه، در حدیثی از کتاب *العقل*، نخست، از زبان پیامبر (ص) از پیوند عقل با تدبیر و مصلحت‌اندیشی در معیشت سخن آمده و سپس ابودرداء، راوی حدیث از صحابه، سعی کرده است تا با برقرار کردن رابطه‌ای میان تدبیر معیشت و عقل از یک سو، و صلاح دین و عقل از سوی دیگر، سخن نبوی را تفسیر نماید (همان، شم ۸۳۴، با قدری آشفتگی در اصل

عبارت). به عبارت دیگر، در حدیث نبوی، تنها از عقلِ معاش سخن رفته و این عقل، مورد ستایش قرار گرفته است و گویا ابودرداء سعی بر آن داشته با تکیه بر تفکیک ناپذیر بودن عقل معاش از عقل معاد، عقل را به عنوان یک نیروی هدایت گر در ابعاد مختلف زندگی انسان، معرفی نماید (اندیشه‌ای نزدیک به آن از ایران باستان، مینوی خرد (۱۳۵۴)، ۱: ۱۹۶، متن پهلوی، نیز ترجمه فارسی و انگلیسی کتاب، سراسر آن).

در حدیثی دیگر، به جنبه‌ی دیگری از عقل عملی پرداخته شده و در طی چند گام، رابطه‌ی میان عقل، اخلاق و دین تبیین گردیده است؛ در این حدیث، نخست، بر این نکته تأکید شده است که درجات والای دینی با «حُسن خلق»، قابل دست یافتن است، سپس، گفته شده که کمالِ حُسن خلق در انسان به کمال عقل اوست و در پایان، بیان شده که آن هنگام است که ایمان فرد، کامل می‌گردد (حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۳۵).

در پایان، سخن از رابطه‌ی عقل و دین در کتاب *العقل*، باید به احادیثی از کتاب، اشاره کرد که در آن‌ها، عقل به عنوان «پیام رسول» (همان، شم ۸۳۲) شمرده شده و فزونی عقل، موجب فزونی قُرب الی الله (همان، شم ۸۲۹) دانسته شده است.

رابطه‌ی تعاضدی عقل و عمل

با توجه به این که کتاب *العقل* داوود بن مُحبّه بیش تر بر محور عمل می‌گردد، رابطه‌ی میان عقل و عمل، بخش مهمی از مضامین کتاب را به خود اختصاص داده است و در این میان، در زوایای متعددی از آموزه‌ها به مناسبت به بیان رابطه‌ی وجودی میان آن دو نیز، پرداخته شده است.

اگر در پی آن باشیم تا در باره‌ی رابطه‌ی وجودی میان عقل و عمل در کتاب *العقل* داوود، نظریه‌ای جامع، استخراج نماییم، باید فرض کنیم که مؤلف در این کتاب، به دنبال ارائه‌ی یک رابطه تعاضدی میان عقل و عمل در مراتب تحقق بوده است. تعاضد یاد شده، به این معناست که از یک سو، عقل، انگیزه‌ی عمل را برای انسان عاقل، فراهم می‌سازد و مشوق همیشگی او به طاعات و اعمال نیک است و از سوی دیگر، مداومت بر انجام طاعت و اعمال نیک، خود، موجب تکمیل عقل انسان و برخوردارگی او از عقلی افزون خواهد بود. اگرچه این رابطه‌ی تعاضدی در کلمات عالمان مسلمان پیش از داوود زمینه دارد و حتّی

ریشه‌های آن را در قرآن کریم نیز می‌توان یافت، امّا این نظریّه هرگز به صورت همراه در کتاب *العقل*، بیان نشده و در واقع، دو رکن تشکیل‌دهنده‌ی آن، هر یک به صورت آموزه‌ای مستقل، مطرح شده است.

در آن بخش از بحث که به کمال یافتن عقل بر اثر عمل بازمی‌گردد، به طور مشخص ص، باید به حدیثی از کتاب *العقل* اشاره کرد که در آن، یکی از صحابه به افزون کردن عقل خود امر شده است؛ امّا در چگونگی این فیئونی، از او خواسته شده تا از محارم بپرهیزد، فرایض را به جای آورد و داوطلبانه به اعمال صالحه روی آورد (حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۲۹) و از حدیث، چنین برمی‌آید که این طاعات و اعمال، خود، زمینه‌ی فیئونی عقل او را فراهم خواهد کرد (نیز، همین مضمون به اجمال، همان، شم ۸۴۱). در حدیث دیگری از کتاب نیز، عقل والاترین «اکتساب» انسان شمرده شده (همان، شم ۸۱۳) و این، اشاره بدان دارد که انسان، به نحوی در افزایش عقل خود دخیل است و این که این عطیّه‌ی الهی، راهی برای اکتساب نیز دارد^(۳) و آن، عمل انسان است. عملی که ارزش خود را از عقل پیشین فرد می‌گیرد و اصولاً بدون آن، فاقد ارزش خواهد بود. پس، می‌توان تصوّر کرد که تأثیر عمل در افزایش عقل در آموزه‌ی داوود بن مؤمن و تأثیر ثانوی و پیشین عقل بر عمل، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است.^(۴)

در آن بخش از سخن که به انگیزه بودن عقل برای عمل مربوط می‌شود، آموزه‌ها نسبتاً گسترده است و تماماً در بیان این اندیشه است که انگیزش هر فرد به عمل، به سبب عقل و به اندازه‌ی عقل اوست. در ابتدا باید به حدیثی اشاره کرد که در آن، گفتگوی اصحاب با پیامبر (ص) پس از جنگ أُحُد، بازتاب یافته است؛ آن‌گاه که آنان از شجاعت و پایداری برخی در جنگ، سخن به دراز گفتند، پیامبر (ص) آنان را هشیار ساخت که ژرفای مسأله را دریافته‌اند و سپس، چنین فرمود که «هر یک به اندازه‌ی آن‌چه از عقل نصیب داشتند، جنگیدند و نصرت و نصرت آنان نیز، به اندازه عقل‌هاشان بود... و به روز قیامت نیز منازل آنان به اندازه نیت و عقل‌هاشان خواهد بود» (حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۱۵).

در حدیث دیگری، در تفسیر آیه «أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (هود/۱۱)، چنین بیان شده که عقل افزون، خوف افزون می‌آورد، و آن، خود زمینه‌ساز فیئونی عمل انسان می‌گردد (حارث، همان، شم ۸۲۰). همین مقدمه بودن عقل برای عمل، در موضعی دیگر از کتاب *العقل*، به

شکل انگیزش انسان به سبقت گرفتن در عمل، تصویر شده است (همان، شم ۸۴۴). در جای دیگری از کتاب *العقل*، کوشش در طاعت، به اندازه عقل دانسته شده است (همان، شم ۸۱۹).

اما آیا رابطه‌ی میان فِؤُنِی عقل و فِؤُنِی عمل، چنین است که هر چه فردی در عقل کامل‌تر گردد، بر کمّیّ طاعات و اعمال نیک خود می‌افزاید؟ از زوایای گوناگون کتاب *العقل*، به وضوح برمی‌آید که داوود بن مُحبّ با محور قرار دادن عقل، نه به دنبال دست یافتن به چنین رابطه‌ی کمّی میان عقل و عمل، که به دنبال برخوردی کیفی و غیر کمّی با عمل است. وی، این باور را که عمل اندک با عقل، بر عمل بسیار بدون عقل، برتری دارد، در جای‌جای کتاب خود بیان کرده (همان، شم ۸۲۱، ۸۴۲، ابن ابار، ۱۸۸۵، ۶۰) و آشکارتر از همه، این باور او در حدیثی از پیامبر (ص) بازتاب یافته که در باره‌ی دو فرد که نمازی هم‌سان در مسجدی گزارده‌اند، مقایسه‌ای انجام داده است؛ بر پایه این مقایسه، با وجود هم‌سنگی ظاهری دو نماز، نماز فرد عاقل‌تر، بر نماز فرد کم‌عقل‌تر، با تفاوت چشم‌گیری، ترجیح داده شده و در توضیح به حالت و رَع از محرّمات و وَلَع نسبت به خیرات که در فرد عاقل وجود دارد، اشاره شده و نماز فرد عاقل با چنین حالتی برتر از نماز دیگری دانسته شده که به «تطوع» (مستحبّی) آراسته و از این حالت ارزشمند ناشی از عقل، به دور بوده است (حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۲۱).

بر این اساس، این که در کتاب *العقل*، «عابدترین» مردم، افراد عاقل دانسته شده‌اند (همان، شم ۸۳۳)، تفضیلی غیر کمّی است و اوج این فکر در آن جاست که اساساً «عقل، غایت [و نهایت] عبادت» شمرده شده است (همان، شم ۸۲۴)، در حالی که عقل، خود، «غایت [و نهایتی] ندارد» و انسان را تا والاترین درجات عبودیت، بالا می‌برد (همان، شم ۸۳۲).

از جمله مباحثی که در حیطه‌ی رابطه وجودی میان عقل و عمل، در کتاب *العقل* دیده می‌شود، توجّه به مسأله‌ی «گناهان» است که به خصوص در سده‌های نخست هجری، معرکه‌ی آراء مکاتب اعتقادی بوده است. داوود بن مُحبّر، با تکیه بر جایگاه اساسی عقل در ایمان، با مطرح کردن دو حدیث نبوی، از این موضع، دفاع کرده است که در شخصی که عقل، سرچشمی اوست، ارتکاب خطایا و گناهان، دور از امکان نیست، امّا این اعمال، آسیبی جدی به دیانت او وارد نخواهد ساخت؛ زیرا هر گاه، گناهی ورزد، بی‌درنگ، ندامت خواهد

یافت و به تدارک آن گناه، اقدام خواهد کرد و اثرات آن گناه، زایل خواهد شد (همان، شم ۸۱۸). این، در حالی است که جاهل، از گناهان پیشین خود، هراسی ندارد و مانعی سخت در کار نیست تا او را از ارتکاب گناهان در باقی عمرش بازدارد (همان، شم ۸۴۷).

فضیلت عقل و ارزش دهی به عمل

عقل، نزد یونانیان باستان، به عنوان یکی از چهار فضیلت اصلی در کنار عدالت، شجاعت و اعتدال (گاه عفت) و در صدر آن‌ها قرار داشت (در این باره، نک: Plato, 1991a, 217; 1991b, 157؛ نیز ابوعلی مسکویه، ۱۳۹۸، ۴۰). این، در حالی است که در اندیشه‌ی ایرانی، غالباً عقل، فضیلتی بی‌همتا بود (نک. مینوی خرد (۱۳۵۴)، سراسر کتاب، که در آن، خرد به عنوان فضیلتی بی‌همتا مطرح شده است؛ قس: مردان فرّخ، *شکند گفتمانیک و چار*، West, 1885b, 25:1)، که در آن، چهار فضیلت به گونه‌ای متفاوت با گونه‌ی یونانی، مطرح شده و خرد یا عقل، هم‌چنان، در شمار آن است.

در محافل اسلامی سده‌ی دوم هجری، چنان‌که پیش‌تر به نمونه‌های آن اشاره شد، عقل، از سوی برخی اندیشمندان، فضیلتی ویژه تلقی می‌شده و این جایگاه در کتاب *العقل* داوود بن مُحَبَّر به خوبی ترسیم شده است. عقل، به عنوان فضیلتی بی‌همتا که گویی با هیچ فضیلت دیگر قابل قیاس نیست، در شماری از آموزه‌های کتاب *العقل*، در قالب احادیثی بازتاب یافته است. از جمله، در بیان این فضیلت، چنین گفته شده که فرد عاقل، یا به تعبیر دیگر و دقیق‌تر، عاقل‌ترین فرد، «بافضیلت‌ترین مردم» است (حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۳۳، ۸۳۷). عقل، به عنوان فضیلت اعلی، دیگر فضایل را با خود همراه می‌سازد، به گونه‌ای که گفته شده عاقل، اگر فضیلتی ببرد، آن را غنیمت شمارد، و جاهل، اگر فضیلتی ببیند، از آن روی گرداند (همان، شم ۸۴۷) و سرانجام آن که عاقل، از خود، جز فضیلت، آشکار نسازد (همان، شم ۸۴۳). در برخی از احادیث کتاب، بر این نکته نیز تصریح شده که عقل، چه در دنیا و چه در آخرت، برای انسان، فضیلت برتر است (ابن ابار، ۱۸۸۵، ۶۰؛ حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۲۳، ۸۲۸).

ضرورت جمع میان عقل و عمل و تک‌یه بر این که عمل به گونه‌ی منفک از عقل، ارزشمند نیست، در تعالیم ایران باستان، پیشینه دارد؛ چنان‌که باور داشتند «پاداش [تنها] به

دارنده‌ی خرد می‌رسد» (نک: مینوی خرد (۱۳۵۴)، مقدمه: ۹۸). در حوزه‌ی جهان اسلام نیز، افزون بر نصوص روایی، این اندیشه در تعالیم برخی از پیشینیان داوودبن‌مُحبوب، چون عامر شعبی، عالم نام‌دار کوفه دیده می‌شود (نک: دارمی، ۱۳۴۹، ۱۱۶/۱؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ۳۲۳/۴) و این، اندیشه‌ای است که از نظر تاریخی، در مقابل طریقه‌ی ناسکان سطحی نگر، پرورش یافته است. توسعه‌ی ظاهرنگری در ارزش نهادن به اعمال دینی در محافل سده‌ی دوم هجری، انگیزه‌ای قوی برای برخی اندیشمندان بود تا صرف تهنُّک و عبادت ورزی را نشانه‌ی غلُو در جات بشمارند و به دنبال معیاری برای سنجش اعمال برآیند. در این عرصه، داوود، در شمار آن اندیشمندانی است که عقل را به عنوان معیار سنجش، به میان آورده و در دفاع از آن، نه به استدلال‌ات عقلی که به احادیثی از زبان پیامبر (ص) تمسک جُسته است تا برای عقل‌گریزان نیز مجاب‌کننده، یا دست‌کم، تردیدآفرین باشد.

غالب احادیثی که داوود، در کتاب خود به ودیعه نهاده، رابطه‌ی ارزشی میان عقل و عمل را در صحنه‌ی قیامت یا حیات جاودان پس از آن، به تصویر کشیده اند. در مواضع متعدد از کتاب، سخن از آن است که در قیامت، آن گاه که میزان عدالت برای سنجش اعمال انسان‌ها خواهد شد، این محاسبه نه بر اساس قَلْب و کثرتِ نَفْسِ اعمال، بلکه بر اساس ابتدای آن‌ها بر عقل خواهد بود و شکل‌نهایی اندیشه این گونه است که محاسبه‌ی قیامت نه بر اساس اندازه‌ی اعمال، که بر اساس اندازه‌ی عقل هر انسان خواهد بود (حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۲۲، ۸۳۲). شمار بیش‌تری از احادیث کتاب، از پاداش اخروی اعمال سخن آورده و این پاداش را به میزان و مُقتضای عقل و نه اندازه‌ی عمل دانسته است (همان، شم ۸۱۵، ۸۱۷، ۸۲۷، نیز ۸۲۸، ۸۴۴).

در این جا هم‌چنین، باید یادآور شد که داوود در کتاب *العقل* خود، افزون بر کوشش در جهت آشکار ساختن جایگاه رفیع عقل، سعی داشته برخی از پندارهای سطحی در باره‌ی عقل، نزد مردم زمانه‌ی خود را نقد کند؛ از همین روست که او با نقل احادیث متعدد، این پندار عامیانه را که فصاحت و خوش‌زبانی، یا وقار و خوش‌منظری فرد، دلیل بر عقل او انگاشته شود را به انتقادی سخت گرفته است (نک: حارث، ۱۴۱۳، شم ۸۱۲، ۸۲۵، ۸۳۳، ۸۳۶، ۸۴۳، ۸۴۵).

پی‌نوشت‌ها

۱. متن استفاده شده از کتاب العقل در مقاله‌ی حاضر، متنی است که شاگرد او حارث بن ابی اسامه در کتاب المہند خود گنج‌نیده و این مسند، بر اساس زوائد نورالدین ہیثمی بازسازی شده است. هم‌چنین، اغلب احادیث این متن بر اساس نقلات مسند حارث در کتاب المطالب العالیة، اثر ابن حجّز عسقلانی (۳/۱۳-۲۳) نیز ضبط شده است. تنها نقص شناخته از حارث در نقل کتاب العقل، حدیث افتتاحی کتاب است که گویا از نسخه حارث افتاده و آن را ابن ابار در المعجم ضبط کرده است (ابن ابار، ۱۸۸۵، ۶۰). برخی از احادیث کتاب، به صورت منفرد در اثنای دیگر کتب روایی با اسانیدی متنوع، جای گرفته که در ارجاعات، به آن‌ها اشاره شده است. باید یادآور شد که حدیث «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبِلْ فأقبِلْ...» در هیچ یک از منابع، به عنوان یکی از احادیث کتاب العقل داوود گزارش نشده است؛ تنها ابن تیمیّه در منهاج السنّة (ابن تیمیّه، ۱۴۰۶، ۱۷-۱۵/۸)، به گونه‌ای سخن گفته که موهّم ضبط این حدیث در شمار احادیث کتاب است؛ نیز قس: (همو، ۱۴۰۰، ۳۳۶/۱۸)، که تعبیر آن کم‌تر موهّم این معناست.
۲. برخی نمونه‌های دیگر از کسانی چون غیلان، عطاء و شعبی نیز در بخش‌های بعد ارائه شده است.
۳. غیلان دمشقی درباره‌ی امکان اکتسابی بودن عقل، پیش‌تر سکوت کرده بود (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ۹۳/۳).
۴. قابل مقایسه با عبارت برزویه حکیم در مقدمه‌ی کلیله و دمنه، ص ۳۱، مبنی بر این‌که «عقل غریزی و طبیعی» [به تعبیر دیگر فطری] است، لیکن با تجربه و ادب فئونی می‌یابد.

فهرست منابع

الف - منابع فارسی و عربی

۱. ابن ابار، محمد بن عبدالله (۱۸۸۵م)، المعجم، به کوشش کودرا، مادرید.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۱۳۷۱ق)، الجرح و العطفی، حیدرآباد دکن.
۳. ابن ابی الدنیا، عبدالله بن محمد (۱۴۱۳ق. الف)، الاولیاء، به کوشش محمد السعید بسیونی زغلول، بیروت.
۴. _____ (۱۴۱۹ق)، التهجید و قیام اللیل، به کوشش مصلح بن جزاء الحارثی، ریاض.
۵. _____ (۱۴۰۹ق)، العقل و فضله، به کوشش لطفی محمد الصغیر، ریاض.
۶. _____ (۱۴۱۳ق. ب)، الهواتف، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت.
۷. ابن تیمیّه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۰ق)، مجموعہ فی فتاوی...، قاهره.
۸. _____ (۱۴۰۶ق)، منهاج السنّة النبویة، به کوشش محمد رشاد سالم، ریاض.
۹. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۹۳ق)، المطالب العالیة، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، کویت.
۱۰. ابن شاهین، عمر بن احمد (۱۴۰۴ق)، تاریخ اسماء الثقات، به کوشش صبحی السامرائی، بیروت.
۱۱. ابن عدی، عبدالله (۱۴۰۹ق)، الکامل، به کوشش یحیی مختار غزاوی، بیروت.
۱۲. ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی (۱۲۹۳ق)، الفتوحات المکیة، بولاق.
۱۳. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، دمشق.

۱۴. ابن قبه، محمد بن عبدالرحمن (۱۳۹۰ق)، «نقض الاشهاد»، بخش‌ها بی‌ی از کتاب ضمن کمال‌الدین ابن بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران.
۱۵. ابن مقفع، عبدالله (۱۴۰۹ق)، آثار ابن المقفع، بیروت.
۱۶. ابو حیان توحیدی، علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، البصائر و الدخائر، به کوشش ابراهیم الکیلاتی.
۱۷. ابو عبید آجری (۱۳۹۹ق)، سؤالات لابی داود، به کوشش محمد علی قاسم العمری، مدینه.
۱۸. ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۹۸ق)، تهذیب الاخلاق، به کوشش حسن تمیم، بیروت.
۱۹. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۳۵۱ق)، حلیة الاولیاء، قاهره.
۲۰. _____ (۱۳۵۳ق)، ذکر اخبار اصبهان، به کوشش ددرینگک، لیدن.
۲۱. _____ (۱۴۰۵ق)، الضعفاء، به کوشش فاروق حمادة، دار البیضاء.
۲۲. احمد بن حنبل (۱۴۰۸ق)، العلل و معرفة الرجال، به کوشش وصی‌الله عباس، بیروت.
۲۳. افغان، سهیل محسن (۱۳۶۳ش)، واژه‌نامه فلسفی، تهران.
۲۴. اندرز بهزاد فرخ پیروز (۱۸۹۷-۱۹۱۳م)، متن اصلی ضمن متون پهلوی، به کوشش جاماسپ آسانا، بمبئی.
۲۵. اندرز بهزاد فرخ پیروز (۱۳۷۱ش)، ترجمه احمد تفضلی، ضمن هفتاد مقاله، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران.
۲۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۹۸ق)، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن.
۲۷. برجلاتی، محمد بن حسین (۱۴۱۲ق)، الکرم و الجود و سقاء النفوس، به کوشش عامر حسن صبری، بیروت.
۲۸. برذعی، سعید بن عمرو (۱۴۰۹ق)، سؤالات عن ابی زرعة الرازی، سعدی الهاشمی، منصوره.
۲۹. پاکتچی، احمد (۱۳۷۷ش)، «اخلاق دینی»، ضمن دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، تهران.
۳۰. جوزجانی، ابراهیم بن یعقوب (۱۴۰۵ق)، احوال الرجال، به کوشش صبحی البدری السامرائی، بیروت.
۳۱. حارث بن ابی اسامه (۱۴۱۳ق)، المسند، بازسازی بر اساس زوائد نور الدین هیشمی، به کوشش حسین احمد باکری، مدینه
۳۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، المدخل، به کوشش ربیع هادی المدخلی، بیروت.
۳۳. حکیم ترمذی، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، نوادر الاصول، به کوشش عبدالرحمن عمیره، بیروت.
۳۵. خرده‌اوستا (۱۹۳۱م)، گزارش پورداود، بمبئی.
۳۶. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۳۴۹ق)، تاریخ بغداد، قاهره.
۳۷. «خیم و خرد فرخ مرد» (۱۸۹۷-۱۹۱۳م)، متن اصلی ضمن متون پهلوی، به کوشش جاماسپ آسانا، بمبئی.
۳۸. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۳۴۹ق)، السنن، دمشق.
۳۹. ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجای، قاهره.
۴۰. رافعی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۵ق)، القویین فی اخبار قزوین، حیدرآباد دکن.
۴۱. رودانی، محمد بن سلیمان (۱۴۰۸ق)، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت.
۴۲. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸ق)، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت.
۴۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۵۵ش)، «حکمة الاشراف»، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، به کوشش هنری کرین، تهران.

۴۴. شافعی، محمد بن ادريس (۱۳۵۸ق)، *الرسالة*، به كوشش احمد محمد شاکر، قاهره.
۴۵. عقیلی، محمد بن عمرو (۱۴۰۴ق)، *الضعفاء*، به كوشش عبدالمعطي امين قلعجي، بيروت.
۴۶. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۹ش)، *احياء علوم الدين*، به كوشش حسين خديوجم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۴۷. قاضي عبدالجبار (۱۳۹۳ق)، «فضل الاعتزال»، ضمن *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به كوشش فؤاد سيد، تونس.
۴۸. قرآن كريم.
۴۹. كليني، محمد بن يعقوب (۱۳۷۷ق)، *الكافي*، به كوشش علي اكبر غفلي، تهران.
۵۰. لالكائي، هبة الله بن حسن (۱۴۰۲ق)، *اعتقاد اهل السنة*، رياض.
۵۱. ——— (۱۴۱۲ق)، *كرامات الاولياء*، رياض.
۵۲. مزی، يوسف بن عبدالرحمن (۱۴۰۰ق)، *تهذيب الكمال*، به كوشش بشار عواد معروف، بيروت.
۵۳. مكي، ابوطالب محمد (۱۴۱۷ق)، *قوت القلوب*، به كوشش باسل عيون السود، بيروت.
۵۴. مينيوي خرد (۱۳۵۴ش)، *نجمه‌ي احمد تفضلي*، تهران.
۵۵. يحيى بن معين (۱۳۹۹ق)، *التاريخ*، روايت دوری، به كوشش احمد محمد نورسييف، مكه.

ب - منابع انگلیسی

56. Augustine st. (1968), *City of God*, Books VIII-XI, Tr. David S. Wiesen, in: *The Loeb Classical Library*, vol. III, Cambridge/ MA.
57. *Danak-u Mainyo Khard* (1913), ed. T.D. anklesaria, Bombay.
58. "The Nature and Wisdom of a Fortunate Man" (1932), Tr. J. C. Tarapore, in: *Vijârishn i Chatrang*, Bombay.
59. Plato (1991a), *The Republic*, tr. Benjamin Jowett, in: *World's Greatest Classic Books*, e-publication
60. ——— (1991b) 1991, *Laws*, tr. Benjamin Jowett, in: *World's Greatest Classic Books*, e-publication.
61. West, E.W. (1885a), "Dinā-iMinog-i Khirad ", in: *Pahlavi Texts translated*, vol. III, *Sacred Books of the East*, Oxford.
62. ——— (1885b), "Šikand-gumanig Vizar", in: *Pahlavi Texts translated*, vol. III, *Sacred Books of the East*, Oxford.