

معناشناسی تطبیقی عقل

در حکمت، کتاب و سنت*

احمد سعادت** و ابوالفضل کیاشمشکی***

چکیده

بدون تردید وجود عقل در آدمی از باورهای بدیهی و یا نزدیک به بداهت است؛ اما شناخت حقیقت عقل و ارائه تعریف جامع و مانع از آن، از مسائل مهم نظری و موضوع مورد اختلاف و در خور کاوش علمی است. در این مقاله، عقل از حیث معناشناسی، بررسی و بر اساس آن، عقل «فهم تام» معنا می‌شود؛ بدین معنا که شخص متفکر از معنای ظاهری کلام فراتر رود و به مقصود واقعی متکلم پی برد. به عبارت دیگر، نه تنها معنای مطابقی کلام را بفهمد، بلکه به معانی التزامی کلام نیز توجه نماید و از دال به مدلول برسد و از این طریق به حقیقت و تمام ابعاد سخن دست یابد. تنها در این صورت است که - مطابق معنای لغوی عقل - کلام در بند کشیده می‌شود و چیزی از آن برای فرد اندیشمند پوشیده نمی‌ماند. در این معنا، بین فلسفه و دین و علوم مختلف، اختلافی نیست.

واژه‌های کلیدی: عقل عملی، عقل نظری، عقل کلی، عقل جزئی، عقل فطری، عقل اکتسابی.

* تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۱۰

تاریخ تأیید: ۸۹/۱/۲۳

** دانش‌پژوه دکتری فلسفه اسلامی و مربی جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ع)، قم.
*** استادیار جامعه المصطفی العالمیه، قم.

اشاره

عقل از منظرها، زوایا و حیثیتهای مختلفی همچون وجود شناسی، معرفت شناسی و معاشناسی، بررسی شده است. ورود به همه این مباحث از عهده این نوشتار خارج است. در اینجا صرفاً به بعد معاشناسی عقل توجه می‌کنیم و از این زاویه به بررسی عقل می‌پردازیم. عقل در لغت و اصطلاح دچار تغییر و تطور معنایی بسیار است. گوناگونی معانی، اتصالات مختلف و کاربردهای متفاوت این واژه باعث شده است که هر کسی از عقل چیزی را اراده کند و تشتت و اختلاف آرا و دیدگاهها بروز نماید. در این مختصر، به نحو اجمال، به معانی و اتصالات گوناگون لغوی و اصطلاحی عقل اشاره می‌گردد و اقسام مختلف عقل بررسی می‌شود، مترادفها و واژگان متضاد آن تحلیل معاشناسی می‌گردد و نهایتاً معنای خاصی از عقل به دست می‌آید.

عقل در لغت

عقل از نظر لغوی در معانی مختلفی به کار رفته است که در ذیل به مهم ترین معانی و کاربردهای آن اشاره می‌شود.

۱. امساک، بستن و گره زدن

مهم ترین معنای عقل در لغت، امساک و نگاهداری، بند کردن، باز ایستادن و منع چیزی است، مثل «عقل البعیر بالعقال» یعنی شتر را با پایبند نگاه داشته است، یا پای شتر را با ریسمان بند نموده است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۸؛ ابن فارس، ۱۴۱۸: ۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل ماده عقل؛ راغب اصفهانی، بی تا: ۳۴۶؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۰، ۱۴۱۱۲). این معانی در بسیاری از کاربردها روشن است؛ مثلاً از «عقل» در مورد دارویی که شکم انسان را بند آورد، استفاده می‌شود و همچنین به پابند شتر «عقال» می‌گویند و قلعه و پناهگاه را نیز «معقل» می‌نامند (زبیدی، همان؛ ابن فارس، همان: ذیل واژه عقل). در دعای صباح که منسوب به علی علیه السلام است، عقل به معنای بستن و گره زدن به کار رفته است. حضرت می‌فرماید: «الهی هذه ازمة نفسی عقلتها بعقال مشیتک...؛ معبودا زمام نفس خویش را به پای بند مشیت تو بستم» (قمی، مفاتیح الجنان: دعای صباح) بنابراین، عقل انسانی را از این حیث عقل گفته‌اند که صاحبش را از افتادن در مهلکه حفظ می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۶۰).

۲. علم و ادراک تام و حقیقی

از دیگر معانی «عقل» ادراک و فهمیدن حقیقی و تام امور است. چنان که در عرب وقتی گفته می‌شود «عقل»، یعنی اشیا را به صورت حقیقی‌اش درک کرد. در قاموس فیروزآبادی عقل فهمیدن معنا شده است: «عقل الشیء: فَهَمَهُ» (فیروزآبادی، ذیل واژه «عقل»). مصباح المنیر آن را تدبر معنا کرده است: «عقلت الشیء عقلاً تدبرته» (فیومی، ۱۳۷۴: ۲، واژه «عقل»). البته هر نوع ادراک و فهمی را عقل نمی‌گویند. علامه ذیل آیه شریفه «لآیاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» می‌نویسد: «العقل، و هو مصدر عقل یعقل إدراک الشیء و فهمه التام (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱، ۴۰۵)؛ عقل ادراک و فهمیدن کامل و تمام هر چیزی است».

عقل به این معنا گاهی فطری است و گاهی اکتسابی. عقل اکتسابی نیز گاهی تجربی است و گاهی سمعی و وحیانی. عقل فطری در حیات تعقلی انسان نقش اساسی دارد و با فقدان آن عقل اکتسابی نیز از کار می‌افتد، چنان که خورشید به چشم کور نور نمی‌دهد و چشم کور هیچ روشنایی را نمی‌تواند درک کند (مجلسی، ۱۳۹۰: ۱، باب ۴، روایت ۸). خدای متعال می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)؛ خداوند شما را از شکم مادر خارج نموده، در حالی که هیچ چیزی نمی‌دانستید و برای شما گوش و چشم و عقل قرار داد، تا شکر نعمت به جا آورید. شاید بتوان این آیه شریفه را ناظر به عقل فطری دانست که انسان در بدو تولد با اینکه آگاهی ندارد، اما استعداد دانایی یا همان عقل فطری را داراست.

البته عقل اکتسابی نیز اهمیت برجسته‌ای دارد. در روایتی از حضرت پیامبر ﷺ آمده است: «ما کسب احداً شیئاً افضل من عقل یهدیه الی هدی او یرده عن ردی (غزالی، بی‌تا: ۱، ۸۳)؛ با فضیلت‌ترین چیزی که انسان در زندگی اش کسب می‌کند عقل است، که وی را به راه راست راهنمایی می‌نماید و از هلاکت باز می‌دارد.» منظور از عقل در این روایت شریف، شاید همان عقل به معنای علم اکتسابی باشد. مراد خداوند متعال از تعقل عالمان در آیه شریفه «ما یعقلها إلا العالمون» (عنکبوت: ۴۳) و تعبیر قرآن کریم از عدم تعقل در آیات فراوانی مشابه این آیه شریفه: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۱) ظاهراً اشاره به عقل به معنای علم اکتسابی است. در شعری که منسوب به حضرت علیؓ است، به دو نوع عقل اشاره شده است: «العقلُ عقلان مطبوعٌ و مسموعٌ - و لا ینفعُ مسموعٌ اذا لم یکُ مطبوعٌ - کما لا ینفعُ الشمسِ وضوءُ العینِ ممنوعٌ» (مجلسی، ۱۳۹۰: ۱،

باب ۴، روایت ۸). می‌توان این دو معنا را بر همین دو مرتبه عقل که به معنای علم است، تطبیق کرد. به این معنا که «عقل مطبوع» یعنی عقل «فطری» که بدون اکتساب برای انسان حاصل است و منظور از «عقل مسموع» عقل «اکتسابی» است که بعداً و به تدریج به دست می‌آید. البته در اینکه چه علوم عقل نامیده می‌شوند و چه علوم از این انتساب بی‌نصیب‌اند، در بین دانشمندان اختلاف وجود دارد (زبیدی، ۱۴۱۴: ۸، ذیل واژه «عقل»). به نظر سید مرتضی، همه علوم، افتخار انتساب به جرگه عقل را ندارند. حقیقت عقل نزد وی تعداد محدود و معینی از علوم است که برای شخص مکلف حاصل می‌شود. «والعقل هو مجموع علوم تحصیل للمکلف...» (سید مرتضی، بی تا: ۱۲۲). وی مجموع این علوم را به سه دسته تقسیم کرده است. معیار انحصار این علوم سه گانه به عقل و وجهی که تنها آنها عقل نامیده می‌شوند، نه علوم دیگر، این است که هرگاه این علوم برای شخص حاصل گردد، آن شخص عاقل خواهد بود، ولی هرگاه این علوم برای شخصی حصول و تکامل نیابد، حتی اگر همه علوم دیگر را دارا باشد، آن فرد عاقل به حساب نمی‌آید. «والدلیل علی أن مابیناه هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلین إن عند حصول هذه العلوم و تکاملها یکون الانسان عاقلاً و متی لم یتکامل لم یکن عاقلاً و إن وجد علی کل شیء سواها» (سید مرتضی، همان: ۱۲۳). سید مرتضی بعد از بیان اجمالی دیدگاه در باب حقیقت عقل، درصدد تبیین و توجیه آن برآمده است. به نظر وی به دو دلیل مجموعه معین و محدودی از علوم عقل نامیده می‌شوند و سواى آنها شایستگی چنین انتسابی را ندارد. دلیل اول این است که آن علوم مانع شهوات نفس است و از تمایلات شهوانی نفس جلوگیری می‌نماید. به همین جهت آن علوم را به عقال ناقه تشبیه می‌کند و عقل می‌نامد. دلیل دوم این است که با ثبوت و حصول این علوم، کلیه علوم دیگر که به نظر و استدلال بستگی دارند، به ثبوت می‌رسند، تو گویی که این علوم عقال علوم دیگر شناخته می‌شوند. به نظر دکتر دینانی این تعریف از عقل بسیار ساده اندیشی و از محققى همچون سیدمرتضی خلاف انتظار است. «او نه تنها درباره حقیقت نفس، بسیط و ساده سخن گفته، بلکه در باره حقیقت عقل نیز بدان گونه که از یک اندیشمند عمیق و ژرف‌نگر انتظار می‌رود، سخن نگفته است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۲، ۵۲). وی در جایی دیگر آن را استحسانی و غیر واقعی می‌پندارد. «سخنان سید مرتضی درباره حقیقت عقل و نفس بیشتر جنبه ادبی و استحسانی داشته و به واقعیت و حقیقت این امور کمتر مربوط می‌گردد» (ابراهیمی دینانی، همان: ۵۴). این گونه نقادی و اعتراض نسبتاً تند، از اینجا ناشی می‌گردد که در ذهن فلاسفه و حکمای

اسلامی از عقل معنای خاصی غلبه یافته است و دکتر دینانی به عنوان یک فیلسوف با ذهنیت فلسفی به عقل می‌نگرد و سخنان سید مرتضی را ادبی و استحسانی و غیر واقعی می‌پندارد. در حالی که نزد متکلمان این معنای عقل بیشتر شیوع داشته و در واقع می‌توان گفت آنها از عقل چیزی جز ادراک و علم نمی‌فهمیدند.

۳. قوه ادراک

«عقل» به معنای قوه ادراک نیز به کار رفته است. وقتی گفته می‌شود «عقل الغلام»؛ یعنی نوجوان قوه درک و تشخیص پیدا کرد؛ «ما فعلت هذا مذ عقلت»؛ از زمانی که درک و تشخیص پیدا کردم، یعنی به قوه ادراک نائل شدم، چنین کاری نکردم. غزالی چهار معنا برای عقل می‌شمارد که معنای اول و چهارم با تفاوت در مراتب، ناظر به این معنای عقل به شمار می‌رود. در معنای اول، این قوه صرفاً در مرحله استعداد است و در مرحله چهارم به حد تکامل خویش نائل شده است. «أن تنتهی قوة تلك الغریزة إلى أن يعرف عواقب الامور» (غزالی، بی‌تا: ۱، ۸۶). راغب در مفردات، دو معنا برای عقل بیان می‌کند: «القوة المتهيئة لقبول العلم؛ العلم الذي يستفیده الانسان بتلك القوة.» (راغب اصفهانی، بی‌تا: ذیل واژه «عقل»). وی یکی از این معانی عقل را قوه ادراک محسوب می‌کند. در مجمع البحرین نیز به این معنای عقل توجه شده است (طریحی، بی‌تا: ذیل واژه عقل).

۴. نفس مدرک

گاهی عقل، نه به ادراک و نه قوه ادراک، بلکه به خود نفس انسان اطلاق می‌گردد. علامه طباطبایی^{۱۱} در المیزان «قوه» نامیدن عقل را تعبیری مسامحی دانسته و عقل را همان «نفس مدرک» انسان می‌شمارد. «و منه العقل اسم لما یميز به الإنسان بین الصلاح و الفساد و بین الحق و الباطل و الصدق و الکذب و هو نفس الإنسان المدرك و ليس بقوة من قواه التي هي كالفروع للنفس كالتقوة الحافظة و الباصرة و غیرهما» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱، ۴۰۵). به نظر ایشان، آن حقیقتی را که در آدمی است و آدمی به وسیله آن میان صلاح و فساد، حق و باطل و راست و دروغ فرق می‌گذارد، عقل نامیده‌اند، زیرا انسان با آن می‌تواند به حقیقت اشیا به نحو تام و کامل نائل گردد و حق و باطل را تشخیص دهد. به نظر علامه، این حقیقت، مانند قوای دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی نیست که هر یک فرعی از فروع نفس اوست، بلکه این حقیقت عبارت است از «نفس انسان مدرک».

۵. وصل کردن، اتصال به حقیقت

یکی از معانی عقل، ربط و وصل به حقیقت است. دکتر سید حسین نصر واژه عقل را معادل ریشه Religion (مذهب)، یعنی Rligere که در زبان لاتین به معنای وصل کردن است، یعنی اتصال به حقیقت، چیزی که انسان را به حقیقت وصل می‌کند و گره می‌زند، می‌داند. (نامه فرهنگ، ۱۲: ۷۸). «عقال»، نیز ریسمانی محکم است که با آن شتر را می‌بندند. حضرت علی علیه السلام نیز هنگام وقوع فتنه‌های سیاسی و اجتماعی به اهل بصره چنین فرمود: «فمن استطاع عند ذلك ان يعتقل نفسه على الله عز و جل فليفعل» (دشتی، ۱۳۷۹: ۱۵۵، ۱۵۶)؛ در این شرایط هر کس تواند نفس خویش را به عقال خدا (پیوند و ارتباط با او) در آویزد، چنین کند. «اساساً «عقل» با توجه به ریشه زبان‌شناسی، همان ریسمان یا «عقال» است. لذا در فرهنگ قرآنی و اسلامی - با عنایت به آن مفهوم و ارتباط معناشناسی - این واژه به عنصری اطلاق می‌شود که موجب پیوند بنده با خالق گردد و ارتباط و اتصال او با مرکزیت عالم را به نحو بهینه تأمین کند.

نتیجه گیری مباحث لغوی

با اینکه برای عقل معانی، اطلاقات و کاربردهای لغوی مختلفی ارائه شد، اما شاید بتوان همه معانی را به نحوی به یک معنای واحد فرو کاست. چهار معنای اخیر مستقیماً یا با واسطه ارتباط با علم و آگاهی دارند. مثلاً معنای دوم عقل را صرفاً از جنس علم و دانش معرفی می‌کند، معنای سوم آن را به عنوان قوه ادراک و کسب دانش مطرح می‌سازد و معنای چهارم نیز از آن به نفس مدرک تعبیر می‌نماید. بنابراین، همه اطلاقات عقل ارتباط وثیقی با علم و ادراک دارند، یا مستقیماً نحوه‌ای از ادراک‌اند، یا قوه و نفس مدرک. معنای اخیری که آن را به عنوان وصل یا اتصال به حقیقت تعریف می‌کند، بازهم با ادراک در ارتباط است.

همه این معانی با معنای نخست، یعنی امساک، بند کردن، باز ایستادن و منع، می‌تواند ارتباط برقرار سازد که علم و ادراک خود نوعی از امساک و در بند کردن کلام و اندیشه‌هاست و قوه یا نفس مدرک نیز فاعل شناسا و عامل در بند کشیدن سخنان محسوب می‌شود. در معنای اخیر نیز عقل چیزی است که انسان را به حقیقت وصل می‌کند و گره می‌زند و در بند می‌کشد. بر این اساس، همه معانی و کاربردهای عقل با معانی اصلی لغوی در ارتباط هستند و همه به یک ریشه یعنی امساک و امتناع باز می‌گردند. از طرف دیگر، امساک و در بند کردن نیز با فهم و ادراک تراپت دارند. لذا می‌توان گفت عقل یعنی فهم خاص، عمیق و ادراک تمام و کمال

شیء به نحوی که معانی ظاهری و التزامی کلام به طور کامل و تام حاصل گردد و به عبارتی در بند کشیده شود.

عقل در اصطلاح

عقل در اصطلاح عموماً به دو مورد مشخص و دو اصطلاح کلی اطلاق می‌گردد:

۱. وجود مستقل، بالذات و مجرد

عقل به این معنا وجود مستقل، بالذات، مجرد و بالفعلی است که اساس عالم مجردات و روحانیت را شکل می‌بخشد و از آن به صادر یا عقل اول و دوم و... تعبیر می‌شود و طبق فلسفه کلاسیک و سنتی، اعم از یونانی و فلسفه اسلامی، این عقل دست کم ده مرتبه دارد. اینکه در حدیث شریف پیامبر ﷺ فرموده است: «اول ما خلق الله العقل» (غزالی، بی تا: ۱، ۸۳)، «وما خلق الله خلق اکرم علیه من عقل» (همان)، شاید اشاره به همین معنای عقل باشد.

۲. عقل انسان

عقل در این اصطلاح دوم نیز کاربردها و معانی مختلفی دارد که اجمالاً به برخی از آنها اشاره می‌گردد.

عقل به معنای عام و گسترده

از عقل انسانی گاهی معنای بسیار عام و فراگیر منظور می‌گردد. عقل در معنای گسترده در برابر وحی و نقل به کار می‌رود. «علوم عقلی» به این معنا یعنی مجموعه علوم و معارف بشری که انسان با اتکا بر قدرت عقلی خویش کسب می‌کند، برخلاف علوم وحیانی که از عالم غیب می‌رسند. علوم عقلی به این معنا، شامل همه علوم و معارف بشری می‌شود؛ چه علمی که از راه مشاهده و تجربه حاصل شده‌اند، مانند همه رشته‌های علوم تجربی، علوم نقلی و تاریخی، چه علمی که نتیجه استدلال و برهانهای عقلی هستند، مانند علوم فلسفی، ریاضی و منطق. همه این علوم در واقع حاصل تلاشهای عقلانی بشر هستند و همگی در این مجموعه عظیم قرار می‌گیرند.

عقل به معنای خاص و محدود

از عقل گاهی معنای خاص‌تری اراده می‌شود. «عقل» به معنای خاص در برابر «وحي»، «تجربه» و «شهود» قرار می‌گیرد. «علوم عقلی» به این معنای خاص، یعنی همان علوم فلسفی که با روش استدلالی و برهانی به دست می‌آیند.

عقل به معنای اخص و محدودتر

معنای سوم عقل که معنای اخص و محدودتر آن است، «نفس ناطقه انسانی» است که حکما آن را در «کتاب نفس» بیان می‌کنند و به عقل نظری و عملی تقسیم می‌گردند و هر کدام نیز مراتبی دارد. مراتب عقل نظری به طور مختصر عبارت‌اند از:

عقل هیولانی: این مرتبه پایین‌ترین مراتب عقل نظری است که در آن نفس دارای استعداد محض و قوه صرف برای درک حقایق است. در این مرتبه، عقل از همه صورتهای عقلی خالی است و بالقوه وجود عقلی دارد و صورتهای گوناگون را می‌تواند بپذیرد. انسان با بهره‌مندی از این مرتبه عقل فقط از حیوان تمیز داده می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۵۱۹).

عقل بالملکه: مرتبه‌ای از عقل است که در آن نفس انسانی ضروریات و بدیهیات را درک می‌کند، مثل استحاله اجتماع نقیضین، کل از جزء بزرگ‌تر است و آتش گرم است. آن را از این جهت بالملکه گویند که قدرت اکتساب و ملکه انتقال به نشئه عقل بالفعل شدن را داراست (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۳، ۴۲۰؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۲۰). عقل در این مرتبه بدیهیات را به عنوان سرمایه به کار می‌گیرد و توسط آن نظریات را اکتساب می‌نماید (ابن سینا، بی‌تا: ۳۵۳).

عقل بالفعل: مرتبه‌ای از نفس است که انسان به وسیله آن می‌تواند علوم نظری و اکتسابی را کشف و کسب کند. وقتی انسان با تلاش ذهنی، تعاریف، قیاسات، حدود و براهین را به کار می‌گیرد، کمال دیگری به دست می‌آورد که آن را عقل بالفعل می‌گویند، چون با کسب نظریات، استعدادهاى عقل به فعلیت رسیده است (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۳، ۴۲۰ و ۴۲۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۲۱).

عقل مستفاد: مرتبه نهایی عقل و کمال آن است، به نحوی که تمام مکتسبات عقل نظری بالفعل در نفس موجودند. صدرا معتقد است این مرتبه همان عقل بالفعل به اعتبار مشاهده معقولات در هنگام اتصال نفس با عقل فعال است. آن را نیز از این لحاظ مستفاد می‌نامند که نفس از مافوق خودش استفاده می‌برد. به نظر صدرالمتألهین، غایت خلقت انسان رسیدن به عقل مستفاد، یعنی مشاهده عقلیات و اتصال به ملاً اعلی است (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۳، ۴۲۰ و ۴۲۱؛



همو، ۱۳۸۸: ۵۲۲ و ۵۲۳). در این مرحله، عقل علم حضوری به اشیا دارد، (صدرالمتألهین، بی تا: ۳، ۳۶۹). «إِذَا شَاؤُوا أَنْ عِلْمُوا عِلْمُوا» (صدرالمتألهین، بی تا: ۳، ۴۶۱). در این مرحله، برای عقل سلطنت و سطوتی به دست می آید که به اذن الله دارای ولایت تکوینی می گردد و قدرت بر هر نوع تصرف بر اشیا را حاصل می کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۲۷).

در اینکه این مرحله متعالی عقل در این دنیا برای انسان امکان پذیر است یا بعد از انخلاع عقل از بدن حاصل می گردد، بین حکما اختلاف وجود دارد. برخی از آنان مانند سبزواری معتقدند که در این دنیا نیز امکان پذیر است، زیرا بدن برای برخی از متألهان مانند جامه ای است که می توانند در بر کنند و می توانند آن را دور اندازند. (نک: صدرالمتألهین، بی تا: ۳، ۴۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۷۶).

عقل عملی، قوه ای است که انسان را با شناخت کار سزاوار به سمت آن سوق می دهد (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۵۲/۲) یا قوه ای است که انسان را به اعمال خویش تحریک می کند (ابن سینا، همان: ۳۵۲-۳۵۳). در معنای اولی قوه شناخت و در دومی قوه اراده و عمل کردن است. مراتب آن به نحو اجمال عبارت اند از:

تجلیه: تهذیب ظاهر که با عمل کردن به آداب شریعت حاصل می گردد.

تخلیه: تهذیب باطن که با پرهیز از اخلاق زشت، ملکات بد و خواطر شیطانی، مانند بخل، حسد و کینه به دست می آید.

تحلیه: در این مرتبه، قلب پس از تخلیه از رذایل اخلاقی باصور علمی و معارف حقه و ایمانی روشن و آراسته می گردد.

فنا: آخرین مرحله عقل عملی است که نفس انسان به مدد آن همه چیز را مستهلک و فانی در خداوند می بیند و نهایت سیر الی الله است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۵۷؛ صدرالمتألهین، بی تا: ۳، ۳۶۸ و ۴۲۸-۴۳۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۲۳؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۳۳۸-۳۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۴۷-۲۴۸).

۵۱

تفاوتی بین عقل نظری و عقل عملی وجود ندارد، بلکه دو روی یک سکه هستند و این گونه نیست که یکی از سنخ ادراک و دیگری از مقوله تحریک باشد. هردو از نوع واحد و از سنخ ادراک هستند و اختلاف آنها تنها در عوارض خارج از ذات و در موضوع ادراکشان است. حتی عقل با نفس ناطقه انسانی نیز تفاوتی ندارد. ابن سینا در *المباحثات* سؤال مهمی را طرح می کند: «فرق بین نفس ناطقه و عقل چیست؟» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۸۹). شیخ الرئیس خود چنین پاسخ می دهد: نفس ناطقه جوهر قابل معقولات و متصرف در مملکت بدن است؛ اما عقل در مرتبه

هیولانی صرفاً آمادگی نفس برای پذیرش صور معقولات است: «تهییؤ له»، و در مرتبه بالفعل صورت کمالی در نفس محسوب می‌گردد: «صورة کمالیه فیه» (همان: ۸۹). یعنی می‌توان گفت عقل فلسفی چیزی جز همان نفس ناطقه نیست. شیخ الرئیس در این حد قبول دارد که ما گاهی «عقل» می‌گوییم، ولی منظور ما «نفس ناطقه» است (همان: ۹۵).

به نظر می‌رسد اساساً انسان در خارج سوای بدن و نفس امر دیگری ندارد؛ اما همین نفس ناطقه که بعد روحانی و معنوی انسان را تشکیل می‌دهد، حیثیتهای مختلفی دارد. از آن لحاظ که متصرف و مدبر بدن است، بدان نفس اطلاق می‌گردد؛ از آن حیث که کانون عشق و عاطفه و شور و شیدایی است، قلب خوانده می‌شود؛ از آن لحاظ که امور کلی و معقولات را به واسطه مفاهیم و معانی ادراک می‌کند، عقل نامیده می‌شود.

عقل در مرتبه هیولانی صرفاً استعداد برای پذیرش صور معقولات است و در مرتبه بالفعل و بالاتر صورت کمالی در نفس محسوب می‌شود. تفاوت عقل با علم حصولی در این است که علم حصولی عین همان مفاهیم و معانی مرتسمه در نفس هستند؛ ولی عقل آن حیثیتی از نفس است که توسط مفاهیم و معانی با امور دیگری در ارتباط می‌شود و به ادراک معقول و نوینی دست می‌یازد. لذا ادراکات عقل بدون تردید و بدون استثنا کلی و با واسطه هستند، بر خلاف علم حضوری که جزئی و بدون واسطه‌اند. مفاهیم و معانی مرتسمه در نزد نفس واسطه بین عقل و مدرکات آن است. به عبارتی عقل از طریق مفاهیم و معانی به بیرون می‌نگرد؛ لذا عقل و علم (حصولی) در آموزه‌های دینی حجاب به شمار می‌روند.

عقل در اصطلاح دین و شریعت

معنای عقل در آیات و روایات بحث مستقل و مستوفایی می‌طلبد که از ظرفیت این مقاله خارج است. به طور کلی، مشتقات عقل به نحو فعلی (نه اسمی و مصدری) در قرآن کریم به کار رفته است. مقصود از تعقل در قرآن، ادراک خاص و عمیق و فهم و تدبیر در امور است. چنان که **قاموس قرآن**، با استناد به آیات الهی، مدعی است که بعد از تفحص و تتبع معلوم خواهد شد که واژه عقل در قرآن کریم به معنای فهم، درک و معرفت آمده است (قریشی، ۱۳۶۷: ۵، ذیل حرف عین)؛ البته نه هر نوع فهم و درک، بلکه معرفت و فهم عمیق که دلالت‌های التزامی نیز فرا چنگ آیند. علامه ذیل آیه شریفه «لَا يَأْتِي لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» می‌نویسد: «العقل، و هو مصدر عقل يعقل ادراك الشيء و فهمه التام (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱، ۴۰۵)؛ کلمه (عقل) که مصدر برای «عقل يعقل»

است، به معنای ادراک و فهمیدن کامل و تمام هر چیزی است.» یعنی هر ادراکی (حسی، خیالی و غیره) عقل نامیده نمی‌شود، بلکه عقل به ادراکی اطلاق می‌گردد که تام و کامل و فهم حقیقی شیء باشد و انسان را به حاق و واقع امر آشنا نماید و به باطن و همه جوانب آن نفوذ و سریان یابد. به عبارتی دیگر «عقل» نوعی خاص از فهم است؛ فهمیدنی که لوازم و آثار شگفت‌انگیزی دارد. مثلاً صاحبش را از آنچه سزاوار نیست باز می‌دارد (زبیدی، ۱۴۱۴: ۸، ذیل واژه «عقل»)، نفس را از هوا و هوسها برحذر می‌دارد (ابن فارس، ۱۴۱۸: ۴، ذیل واژه «عقل»)، از گفتار و رفتار ناروا جلوگیری می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲، ۲۵۵)، از فطرت انسانی ناشی می‌شود و گرایشهای نفسانی در این فهم دخالتی ندارند و به طور کلی صلاح و فساد انسان را تشخیص می‌دهد (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۸، واژه «عقل»). فهم تام و کامل یعنی اینکه انسان از معنای ظاهری کلام فراتر رود و به معانی التزامی کلام نیز توجه نماید و از این طریق به فهم عمیق و تام یعنی مقصود واقعی متکلم دست یابد.

البته برخی از دانشمندان اسلامی کوشیده‌اند عقل در لسان آیات و روایات را با عقل به کار رفته در فلسفه متهاافت و متفاوت نشان دهند (نک: حکیمی، ۱۳۷۵؛ هومو، «مفهوم عقل دینی»: ۱۰۰-۱۰۱). این گروه ادله‌ای را نیز برای تقویت دیدگاهشان ارائه کرده‌اند که نقد و بررسی همه آنها در این مقاله مختصر امکان پذیر نیست. به طور اجمال می‌توان گفت که مبنای ارائه این ناسازگاری، تأویل شخصی و سلیقه‌ای از دیدگاهها و سخنان حکما و نیز آیات و روایات است. در حالی که حکمای صاحب‌نظر و مکتب‌ساز، هیچ‌گونه تهاافتی بین فلسفه و شریعت ندیده‌اند. ابن رشد تعلیم کتب قدما را که روش و شیوه عقلی را می‌آموزانند، بر اساس دستور قرآن واجب می‌شمارد (ابن رشد، ۱۹۹۹: ۱۴). صاحب اسفار به طور مطلق می‌گوید: «تباً لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للكتاب و السنة» (صدرالمألهین، بی‌تا: ۸، ۳۰۳)؛ نابود باد فلسفه‌ای که قواعد و اصول آن مخالف کتاب و سنت باشد. «لاهیجی می‌نویسد: «حقیقت شرع در نفس الامر به برهان عقلی محقق است» (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۱۴۱). حکیم الهی حضرت امام خمینی^ع نیز می‌فرماید: «اقل مراتب سعادت این است که انسان یک دوره فلسفه را بداند» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳، ۴۷۲) بر این اساس، برداشت حکما از عقل نمی‌تواند مخالف کتاب و سنت باشد. در شریعت و حکمت عقل به معنای درک و فهم به کار می‌رود، ولی حکما مراتب و اطلاعات گوناگون عقل را نیز به نحو جزئی و تخصصی بر شمرده‌اند و این به معنای تفاوت معناشناسی عقل نیست.

عقل در اصطلاح علم اخلاق و تعلیم و تربیت

علمای علم اخلاق و تربیت نیز غالباً به تبع از دین، عقل را معنا و تفسیر کرده‌اند. عالم ربانی و مربی اخلاقی، مولا محمد مهدی نراقی، قوه عقل را این‌گونه معرفی می‌فرماید: «قوه عقل شأنش ادراک حقایق امور و تمیز بین خیرات و شرور و امر به افعال پسندیده و نهی از صفات زشت است» (نراقی، بی‌تا: ۲۸-۲۹). امام غزالی نیز عقل را صفت باطنی می‌شمارد که توسط آن آدمی از بهائم تمیز داده می‌شود و حقایق امور درک می‌گردد (غزالی، بی‌تا: ۱، ۸۹). مربیان اخلاق و تربیت، برخی عقل را استعداد یا قوه تشخیص حقیقت از خطا و درست از نادرست معرفی می‌کنند و آن را نیرویی می‌دانند که انسان را به شناخت و معرفت کلی می‌رساند (حسینی، ۱۳۶۰: ۳۳). گروهی آن را قوه تمیز خیر از شر تعریف می‌کنند (شریعتمداری، بی‌تا: ۵۱) و عده‌ای با الهام از لسان روایات، عقل را راهبر انسان در بندگی خدا و مکتسب سعادت و جنت می‌دانند (شکوهی یکتا، ۱۳۶۳: ۸۹). چنان که روشن است، در اصطلاح این علم نیز عقل اساساً در ادراک حقایق امور به کار رفته است و دیگر امور مطرح شده از لوازم و نتایج آن به شمار می‌رود.

عقل در اصطلاح علم فقه و اصول

علمای فقه و اصول، به خصوص در شیعه، عقل را جزء منابع چهارگانه احکام فقهی می‌شمارند. مقصود از این عقل چیست؟ قسیم بودن عقل نسبت به کتاب و سنت، منطقیاً به معنای هم‌عرض بودن آنهاست، نه اینکه عقل در درون کتاب و سنت به استنباط احکام بپردازد، یعنی عقل صرفاً ابزاری برای درک احکام شرعی از منابع آن نیست، بلکه خود منبع مستقل محسوب می‌شود. عقل به مثابه ابزار و عقل به مثابه منبع، دو نوع نگاه به عقل می‌تواند به شمار آید که در رویکرد دوم عقل مستقلاً می‌تواند احکامی صادر نماید و البته احکام آن کاملاً سازگار با شرع است. «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» (مهدی فضل الله، بی‌تا: ۱۷). در اینکه عقل «احکام مستقل»^۱ (مستقلات عقلیه) یا «استلزامات عقلی»^۲ دارد، بین فقها و اصولین اختلاف عمیقی نیست؛ اما در پذیرش قاعده «تلازم بین حکم عقل و حکم شرع» بین آنها اختلاف وجود

۱. مستقلات عقلیه، ادراکاتی عقلی است که بدون توجه به خطاب شرعی به دست می‌آیند، مانند اینکه عقل هرگونه ظلم و تجاوز را تقبیح و انکار می‌نماید و عدالت را توصیه می‌کند.
 ۲. استلزامات عقلیه، احکامی است که عقل طبق یک خطاب شرعی آن را لازم می‌شمارد، مانند مقدمات واجب.

دارد.^۱ یعنی در مورد حجیت حکم عقلی بحث دارند؛ حجیت به این معنا که عقل در احکام خود معذر و منجز به شمار می‌رود و عمل به حکم عقل موجب سقوط تکلیف می‌شود یا خیر؟ (ابورغیف، ۱۴۲۵: ۱۰۷-۱۰۸). ورود به این بحث مجال دیگر می‌طلبد. به طور خلاصه عقل در اصطلاح اصولیان و فقها نیروی مدرکی است که مستقلات یا استلزامات عقلی دارد.

تقسیمات عقل

بدون توجه به اقسام مختلف یک واژه، خلط معنایی صورت می‌پذیرد و ابعاد مختلف آن نیز پنهان می‌ماند. لذا از لحاظ معناشناسی بر شمردن اقسام مختلف و تفاوت معنایی آنها اهمیت شگرفی دارد. عقل از زوایا و جنبه‌های مختلفی تقسیم می‌شود؛ گاهی از حیث مراتب وجودی و زمانی از لحاظ ادراکی و معرفت شناسی که در هر یک از این اقسام عقل معنای خاصی می‌یابد. در این بخش، تقسیمات وجودی و معرفت شناسی عقل، صرفاً به لحاظ معناشناسی و تفاوت معنایی آنها، مطرح می‌شود.

۱. فطری و تجربی (اکتسابی)

یکی از تقسیمات عقل، تقسیم آن به دو قسم فطری و اکتسابی است. امیرالمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «العقل عقلاّن: عقل الطّبع و عقل التّجربة و کلاهما یؤدّی الی المنفعة (مجلسی، ۱۳۹۰: ۷۵، ۶)؛ عقل بر دو گونه است: عقل فطری و عقل اکتسابی و هر دو در زندگی موجب کسب منفعت می‌گردد.» عقل طبعی یا فطری شاید همان عقل هیولانی فلسفی باشد و مقصود از آن عقلی است که انسان با استعداد، قوه و سرمایه اولیه‌ای از عقل پا به عرصه هستی می‌گذارد و همین استعداد و سرمایه اولیه، زمینه‌ای برای رشد و فعالیت‌های پیچیده عقلی می‌شود.

ابن سینا، عقل هیولانی را قوه‌ای برای نفس می‌شمارد که شأن آن پذیرش هر صورت معقول است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۸۳). عقل تجربی و یا اکتسابی، به مرور زمان و با بهره از تجربیات، مشاهدات و آموزش اندیشه‌ها شکل می‌یابد. آنچه فلاسفه آنچه در مورد مراتب عقل

۱. نایینی ملازمه را می‌پذیرد، زیرا به نظر وی احکام شرعی همه تابع مفاسد و مصالح هستند و عقل نیز مستقلاً مفاسد و مصالح را درک می‌کند؛ لذا طبق این درک و حکم عقلی، مثلاً قبح کذب، می‌توان حکم قطعی شرعی به حرمت آن صادر کرد. «... فتحصل أنه لا سبیل إلى منع الملازمة بعد الاعتراف بتعبیه الاحکام للمصالح و المفاسد» (نک: میرزای نائینی، بی تا: ۲۳؛ محمدی، ۱۳۷۵: ۲۰۱-۲۰۶).

نظری، نظیر عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد گفته‌اند، شاید اشاره به عقل اکتسابی باشد (صدرالمتألهین، بی تا: ۳، ۴۱۸-۴۲۰).

مولوی در مورد این تقسیم بندی عقل گوید:

عقل دو عقل است اول مکسبی
عقل دیگر بخشش یزدان بود
که در آموزی چو در مکتب صبی
چشمه آن در میان جان بود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۹۳)

بنابراین، عقل فطری و تجربی، اگر همان عقل هیولانی و اکتسابی فلسفی باشد، در واقع دو مرتبه یک عقل است و از لحاظ معناشناسی، معانی آنها تفاوت نمی‌کند. تفاوت آنها صرفاً در این است که در اولی نسبت به معقولات حالت استعداد و بالقوه است و در ثانی معقولات بالفعل می‌شود. به تعبیر دیگر، عقل فطری در نهاد انسان و ودیعه الهی است، اما عقل تجربی با تفکر کسب می‌گردد. یعنی تفاوت صرفاً در نحوه ایجاد عقل فطری و تجربی و یا نحوه حصول مدرکات آنهاست، که تفاوت نوع اول وجودی و دومی معرفت شناسی است و تفاوت از حیث معناشناسی ندارد.

۲. نظری و عملی

یکی از تقسیمات عقل که حکما آن را مطرح کرده‌اند و در دیگر علوم نیز به تبع پذیرفته شده است، تقسیم عقل به نظری و عملی است. این تقسیم‌بندی ناظر به فعالیت‌های ادراکی عقل است که در چه حوزه‌ای تحقق یابد. به نظر فارابی، عقل نظری آن است که انسان به وسیله آن علومی را که شأنش انجام کار و عمل نیست، کسب می‌کند و عقل عملی آن است که انسان به اموری معرفت پیدا می‌کند که شأنیت آن عمل ارادی انسان است (فارابی، ۱۳۶۶: ۳۳).

ابن سینا عقل نظری را دارای حکم کلی و عقل عملی را دارای رأی جزئی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۸۳). صدرالمتألهین نیز عقل را به قوه علمی و قوه عملی تقسیم می‌کند، اما آن دو قوه را تفکیک ناپذیر می‌شمارد (صدرالمتألهین، بی تا: ۳، ۴۱۸). یعنی چنین نیست که عقل دو بخش بوده، قسمتی از آن نظری و بخش دیگر عملی باشد، بلکه این تقسیم به اعتبار نوع فعالیت عقل است که گاهی ناظر به مسائل کلی نظری است و زمانی ناظر به امور جزئی عملی. عقل نظری تصورات و تصدیقات را ادراک نموده و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، عقل عملی صناعات انسانی را استنباط می‌نماید و زشت و زیبا را برای انجام و ترک معرفی می‌کند. (صدرالمتألهین،

۱۳۸۸: ۲۹۲). عقل نظری و عملی در واقع یک عقل است، اما با دو نحوه ادراک. این یک عقل به اعتبار نوع فعالیت به دو بخش تقسیم می‌گردد. بنابراین، عقل نظری و عملی از حیث وجودی یک عقل محسوب می‌شود و از لحاظ معناشناسی نیز تفاوتی در معنای عقل و اختلافی در بهره مندی از خصایص عقلی ندارد. این تقسیم بندی بالذات یک تقسیم بندی فلسفی از عقل است، اما با توجه به اینکه در معنا شناسی عقل تفاوتی ایجاد نمی‌کند و به نوع مدرکات بستگی دارد، لذا می‌توان عقل به کار رفته در متون دینی را نیز غیر منافی با این تقسیم بندی و حتی منطبق پنداشت.

۳. عقل کل و عقل جزء

یکی از تقسیمات عقل تقسیم آن به کل و جزء است. ابن سینا در *اشارات* به مطلبی اشاره می‌کند که شاید ناظر به قسمی از این تقسیم بندی باشد. به نظر وی، نفس به دو صورت ممکن است به کمال برسد: با تفکر؛ با حدس. مراتب عقل نظری با تعلیم و تفکر به دست می‌آیند، اما برخی از افراد بدون تفکر و بدون تعلم معلوماتی را از طریق حدس به وسیله عقل فعال در می‌یابند، این قوه حدس قوی «عقل قدسی» نام دارد و می‌توان آن را مرتبه پیغمبری دانست و غالباً مخصوص انبیاست (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹۵). «عقل قدسی» و «قوه قدسی» در تعبیر ابن سینا شاید همان «عقل کل» و «عقل عقل» در لسان مولوی باشد، چنان که این عارف نامدار بلخی با جهان بینی عرفانی اش می‌گوید:

عقل بی‌پایان بود عقل بشر	بحر را غواص باید ای پسر
عقل کل و نفس کل مرد خداست	عرش و کرسی را مدان کز وی جداست
چهد کن تا پیر عقل و دین شوی	تا چو عقل کل باطن بین شوی

(مولوی، ۱۳۶۳: ۵، ۲۸۶)

وی درباره «عقل عقل» نیز می‌گوید:

عقل عقلند اولیا و عقلها	بر مثال اشتران تا انتها
-------------------------	-------------------------

(مولوی، همان: ۱، ۱۵۷)

بر خلاف عقل کلی و عقل کل و یا عقل عقل که مولوی آنها را همواره تحسین می‌کند و منسوب به انبیا و اولیا می‌داند، عقل جزئی را غالباً تحقیر و به شدت سرزنش می‌نماید. چنان که در مثنوی می‌سراید:

عقل جزوی گاه خیره و گه نگون
عقل جزوی آفتش وهم است و ظن
عقل کلی فارغ از ریب و منون
ز آنکه در ظلمات شد او را وطن
(مولوی، بی تا: ۲۲۱ و ۲۳۲)

مولوی در ابیات دیگر عقل جزئی را این گونه معرفی می نماید:

عقل جزوی، عقل استخراج نیست
عقل جزوی را وزیر خود مگیر
عقل جز پذیرای فن و محتاج نیست
عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
این تفاوت عقلها را نیک دان
هست عقلی از ضیا چون آفتاب
عقل جزوی عقل را بدنام کرد
کام دنیا مرد را ناکام کرد
(همان: ۳۵۸ و ۴۴۰)

مولوی مراتب و درجات گوناگونی برای عقل بر می شمارد، نظیر عقل جزئی، عقل کلی، عقل عقل و عقل کل و...، که می توان این مراتب را به حساب عظمت عقل گذاشت که موجب فعالیت مختلف آن و نگرشهای متفاوت می گردد (جعفری، ۱۳۵۹: ۱۴). علامه جعفری اشاره می کند که احتمال می رود مقصود از «عقل عقل» همان «عقل کلی» باشد - که نه تنها مقامی والاتر از عقول جزئی معمولی دارد، بلکه زیربنای هستی کائنات است - و احتمال دارد مراتب عالی عقل باشد که در وجود آدمی از شرکت دانش و بینش و خلوص در جهان بینی و گذشتن از خود طبیعی حاصل می شود (همان).

بنابراین، از لحاظ معناشناسی، عقل همان یک عقل است، اما شدت عظمت و اختلاف در درجات و مراتب آن موجب شده است که برخی مراتب دون و پایین عقل را تحقیر نمایند. به تعبیر دیگر، عقل مدرک است و به حساب برخی از مدرکاتش که متعلق به امور پست مادی است، مورد بی مهری عده ای قرار گرفته است. یعنی خلط بین مدرک و مدرک موجب این بی مهری است. غزالی به زیبایی اشاره به خلط برخی از عرفا و متصوفه در معنای عقل می کند و می گوید:

«اینکه جماعتی از متصوفه عقل را نکوهش کرده اند، بدان سبب بوده است که مردمان، مجادله و مناظره را به طریق مناقضات، ملازم با عقل و معقول می دانستند و صوفیان نتوانستند که بر ایشان تقریر کنند که در تسمیه خطا کرده اید، پس عقل و معقول را نکوهیدند و مراد ایشان از آن مجادله بود، و اما نور بصیرت باطن را که حق تعالی بدان شناخت می شود و صدق پیامبران

بدان دانسته می‌شود، نکوهیدن چگونه صورت بندد. خدای متعال عقل را ستوده و اگر عقل نکوهیده شود، بعد آن چه چیزی ستوده گردد» (غزالی، بی تا: ۱، ۸۹).

فلاسفه اسلامی با اینکه صراحتاً این تقسیم بندی را متذکر نشده اند، اما مراتبی برای عقل شمرده اند که ممکن است این تقسیمات عقل را نیز پوشش دهد. همچنان که در متون دینی تصریح به عقل جزئی و کلی نشده است، اما بر اساس مدرکات می توان این تقسیم بندی را توجیه کرد.

عقل و رفیقان

از لحاظ معناشناسی یکی از راههای شناخت درست و کامل یک مفهوم، آشنایی با رفیق، همیار و مترادفات آن واژه است. عقل نیز مترادفهایی دارد که شناخت آنها به فهم ابعاد و شناخت زوایای مختلف «عقل» ما را یاری می‌رساند. عقل در ادبیات قرآنی گاهی «نهییه»، زمانی «حجر»، به اعتباری «قلب» و از لحاظ دیگر «لُبُّ» نامیده می‌شود. این مترادفات برخی را به اشتباه و خلط معنایی کشانده و معنای عقل را برای آنها مشتبه ساخته است. عده‌ای با تمسک به این مترادفات، مثلاً نسبت عقل و قلب در قرآن کریم، قائل به تفکیک بین «عقل دینی» و «عقل فلسفی» شده‌اند. عقل دینی را ملازم عشق و ایمان و عقل فلسفی را به معنای استدلال و برهان منطقی شمرده‌اند (حکیمی، ۱۳۷۵؛ همو «مفهوم عقل دینی»: ۱۰۰-۱۰۱). توجه به این مترادفات و دقت در معانی آنها، محقق منصف را از خلط و اشتباه‌هایی می‌بخشد.

قرآن کریم در دو مورد از عقل به «نهی» تعبیر نموده است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى» (طه: ۵۴ و ۱۲۸)، و همانا در این کار نشانه‌هایی روشنی برای صاحبان عقل است. در *لسان العرب* آمده است: «النُّهَى: العَقْل» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵، ۳۴۶). «النُّهَى» در زبان عربی جمع «النُّهْيَةُ» و به معنای عقل است. عقل و خرد انسانی از آن جهت «نهییه» نامیده می‌شود که بازدارنده انسان از ارتکاب قبايح است، چنان که ابن منظور می‌نویسد: «و النُّهْيَةُ: العَقْل، بالضم، سمیت بذلك لأنها تنهى عن القبيح» (همان). جوهری نیز می‌گوید: «نُهْيَةٌ مفرد نُهْيٌ و نُهْيٌ به معنای عقول است چون از قبیح نهی می‌کند» (جوهری، ۱۳۶۸: ۴، ۲۵۱۷). پس از لحاظ بازدارندگی و نهی از ارتکاب قبايح، عقل «نهییه» نامیده می‌شود.

در برخی موارد، قرآن با واژه «حجر» به «عقل» اشاره دارد: «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ (فجر: ۵)؛ آیا در آنچه گفته شد، سوگند مهمی برای صاحبان خرد نیست؟!» راغب درباره وجه این

کاربرد این گونه می نویسد: «عقل از آن رو حجر نامیده شده است که اطراف نفس را سنگ چین می کند و آن را در دژ استوار خویش محفوظ نگه می دارد» (راغب اصفهانی، بی تا، ۱۰۷). علامه طباطبایی^۱ در تفسیر آیه شریفه فوق می نویسد: «و المعنی أن فی ذلک الذی قدمناه قسماً کافياً لمن له عقل یفقه به القول و یمیز الحق من الباطل (طباطبایی ۱۴۱۷: ۲۰، ۲۸۰)؛ معنای آیه این است که در آنچه گفته شد، برای صاحبان خرد کفایت می کند که سخن درست را تشخیص داده و حق را از باطل تمیز دهد.» لذا می توان گفت عقل را به اعتبار نگه دارندگی آن از در افتادن انسان در خطا و باطل حِجْر گویند. چنان که ابن منظور نیز می نویسد: «الْحِجْرُ، بالكسر: العقل و اللب لِإِمْسَاکِهِ و منعه و إِحْاطَتِهِ بِالتَّمْیِيزِ (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴، ۱۷۰)؛ حجر به معنای عقل و لب است، عقل را به لحاظ امساک و منع و احاطه آن به تمیز دادن حق از باطل، حجر می نامند.»

از تعابیر دیگری که مترادف و مساوق معنای «عقل» می باشد کلمه «لُب» است. شانزده مورد در قرآن کریم این واژه به نحو «أُولَى الْأَلْبَابِ» و یا «أُولُوا الْأَلْبَابِ» به کار رفته است. (بقره: ۱۷۹؛ بقره: ۱۹۷؛ البقره: ۲۶۹؛ آل عمران: ۷؛ آل عمران: ۱۹۰؛ مائده: ۱۰۰؛ یوسف: ۱۱۱؛ رعد: ۱۹؛ ابراهیم: ۵۲؛ ص: ۲۹؛ ص: ۴۳؛ زمر: ۹؛ زمر: ۱۸؛ زمر: ۲۱؛ غافر: ۵۴؛ طلاق: ۱۰). لب، یعنی مغز، خالص و صافی شده یک چیز. فرهنگ ابجدی می نویسد: «خالص و مغز هر چیزی، خرد، بی شائبه، پس هر لُبّی خرد است ولی بر عکس نمی باشد» (مهیار، بی تا: ص ۷۴۷). لب هر چیزی خالص، گزیده و حقیقت آن است. راغب در مورد این واژه چنین می نگارد: «اللُّبُّ: العقل الخالص من الشوائب، و سمّی بذلك لكونه خالص ما فی الإنسان من معاینه» (راغب اصفهانی، همان: ۳۴۶). لب همان عقل است، اما عقل خالص از شوائب، یعنی معنای خاصی از عقل، یعنی عقلی برگزیده و تصفیه شده. لذا هر لُبّی عقل محسوب می شود، ولی هر عقلی را نمی توان لب نامید. در روایات نیز «اولوا الالباب» را به عقلا و خردمندان تفسیر نموده اند، چنان که پیامبر^ص فرمود: «و الْعُقَلَاءُ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (کلینی، بی تا، ۱، ۱۴)؛ عقلا و خردمندان همان اولوا الالباب هستند.» مفسران نیز اولوا الالباب را به خردمندان و حکما تفسیر نموده اند. زمخشری در تفسیر آیه شریفه «وَمَا يَدْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹) می نویسد: «یرید الحکماء العلام العمال (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱، ۳۱۶)؛ منظور از اولوا الالباب حکمای دانشمندی هستند که به دانسته های خویش عمل می کنند.» بنابراین، «اولوا الالباب» یعنی عقلا و خردمندان، «لب» یعنی عقل خاص و خالی از شوائب. خرد انسانی را این لحاظ «لب» می گویند که در ادراک خویش از ظاهر و پوسته ها عبور می کند، به مغز و لب نفوذ می نماید و به گزیده و حقیقت هر چیزی دست می یابد.

از کلمات دیگری که گاهی به معنای «عقل» و مرادف و مساوق آن به کار رفته، «قلب» است، چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج: ۴۶)؛ آیا در زمین گردش نمی‌کنند تا برای اینها قلبهایی باشد که با آن حقایق را دریابند. «تفسیر کشاف» در ذیل آیه شریفه می‌نویسد: «أى: يعقلون ما يجب أن يعقل من التوحيد، و يسمعون ما يجب سماعه من الوحي (زمخشری، همان: ۳، ۱۶۲)؛ تعقل با قلب به این معناست که آنچه واجب است اندیشیده گردد، مانند توحید، باید تعقل شود و آنچه واجب است از طریق وحی استماع گردد، از آن طریق شنیده شود.» علامه طباطبایی نیز اشاره می‌فرماید که تعقل و سمع هر دو در حقیقت شأن قلب است. ایشان قلب را به نفس مدرک انسان تفسیر می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴، ۳۸۹).

در برخی روایات جایگاه عقل در قلب ذکر شده است. چنان که امام صادق ع فرمود: «العقل مسكنة القلب» (مجلسی، همان: ۵۸، ۳۰۴). روایت دیگری نیز این معنا را تأیید و تأکید می‌نماید: «العقل من القلب» (مجلسی، ۱۳۹۰: ۵۸، ۳۰۵، روایت ۱۲). برای قلب معانی مختلفی ذکر کرده‌اند، از قبیل روح و علم و شجاعت و عقل و غیره. راغب درباره این واژه می‌نویسد: «قَلْبُ الشَّيْءِ: تصريفه و صرفه عن وجهه إلى وجهه... قَلْبُ الْإِنْسَانِ قِيلَ: سَمِيَ بِهِ لِكَثْرَةِ تَقْلِبِهِ» (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۶۸۱)؛ قلب در لغت به معنای برگرداندن چیزی است و قلب انسان را از این لحاظ قلب نامید، زیرا همواره در حال دگرگونی است. «یکی از معانی مهم قلب، عقل است، صاحب لسان العرب گوید: «و قد يعبر بالقلب عن العقل، قال الفراء في قوله تعالى: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ عَاقِلٌ. قال الفراء: و جائز في العربية أن تقول: ما لك قلب، و ما قلبك معك تقول: ما عقلك معك، و أين ذهب قلبك؟ أي أين ذهب عقلك؟» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۶۸۵). یعنی گاهی در لغت و لسان عرب از عقل به قلب تعبیر می‌شود. صاحب معانی القرآن نیز می‌نویسد: «ماقلبک معک، ماعقلک معک» (فراء، ۱۴۲۳: ۳، ۸۰). مرحوم آخوند در شرح اصول

۶۱

کافی به زیبایی بیان می‌کند که چرا در قرآن کریم از «عقل» به «قلب» تعبیر شده است. به نظر وی، قلب هر چیزی همان لب وخالص آن است و با عقل نیز می‌توان از حیث ادراکی به لب و خالص هر چیزی دست یافت. لذا می‌توان گفت که قلب انسان همان جوهر عقلی اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۱، ۳۵۷). به نظر علامه طباطبایی، قلب مبدأ حیات با تمام آثارش از قبیل ادراک، شعور، اراده، احساس و... است. از این رو، در قرآن تعقل به قلب نسبت داده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴، ۴).

پس یکی از مرادفات «عقل» در زبان عربی «قلب» است و طبق آیات شریفه و روایات مذکور، مرکز تعقل انسان قلب اوست و از قلب در اینجا نیز مرکز ادراک و شناخت انسان یعنی عقل و خرد وی اراده می‌شود، نه کانون احساس و عاطفه. بنابراین، ارتباط عقل و قلب در قرآن کریم و کاربرد این دو واژه به جای همدیگر، یکسانی معنای آن دو را می‌رساند، نه تفاوت معنایی آنها را. ارباب لغت و تفاسیر، هیچ‌کدام به لوازمی که برخی به نحو سلیقه‌ای استنتاج کرده‌اند و از آن تمایز عقل فلسفی و عقل دینی را نتیجه گرفته‌اند، اشاره ننموده‌اند.

عقل و رقیبان

از نظر معناشناسی، واژه‌ها ممکن است دارای وجوه متعددی باشند و بر حسب آنکه از چه زاویه‌ای به آن نگریسته شود، معنای متفاوتی را ابراز دارند. یکی از این زوایا نگریستن از زاویه متضادها و شناخت این مطلب است که چه واژگانی در برابر آن به کار می‌روند. «عقل» زمانی در برابر «جهل» قرار گرفته، در مواردی در برابر «حماقت»، گاه نیز در برابر «هوای نفس» مورد استفاده واقع شده است و برخی از عرفا نیز آن را در برابر «عشق» به کار برده‌اند.

عقل وقتی در برابر جهل قرار می‌گیرد، معنای «غنا و فربه بودن از علم» را می‌رساند؛ در حالی که متضاد آن یعنی جهل در این صورت «دست خالی بودن و فقر دانش» را معنا می‌دهد. چنان که حضرت امیر المؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «لا غنی کالعقل و لا فقر کالجهل (نهج البلاغه: حکمت ۵۴، ۴۶۰)؛ هیچ بی‌نیازی و ثروتی چون عقل و هیچ ناداری و فقری چون جهل نیست.» در تعبیر دیگر «عقل» در مقابل «حمق» به کار می‌رود. در این بیان نیز عقل بزرگ‌ترین بی‌نیازی و حماقت دهشتناک‌ترین ناداری و فقر معرفی می‌گردد. علی علیه السلام می‌فرماید: «ان اغنی الغنی العقل و اکبر الفقر الحمق (نهج البلاغه: حکمت ۳۸، ۴۵۸)؛ بالاترین بی‌نیازی عقل و بزرگ‌ترین فقر حماقت است.» امام علیه السلام در طریقه شناخت احمق و عاقل می‌فرماید: «لسان العاقل وراء قلبه و قلب الاحمق وراء لسانه (نهج البلاغه: حکمت ۴۰، ۴۵۸ و حکمت ۴۱ نیز به همین مضمون است)؛ زبان عاقل پشت قلب اوست، ولی قلب احمق در پشت زبانش قرار دارد.» در سخنان فوق به تقابل «عقل» با «حماقت» و «جهالت» اشاره گردیده و به غنا و دارایی «عقل» و در برابر آن به تهی بودن و ناداری «حماقت» و «جهالت» تأکید شده است.

در موارد دیگر، حضرت علی علیه السلام «عقل» را در برابر «هوای نفس» استعمال نموده است، چنان که می‌فرماید: «العقل حُسامٌ قاطع ... قاتل هواک بعقلک (نهج البلاغه: حکمت ۴۲۴، ۵۳۰)؛



عقل شمشیر برنده‌ای است ... به نیروی عقل با هوای نفست پیکار کن.» البته قتل هوای نفس به آسانی میسر نیست. امام علیه السلام در حکمت دیگری هواهای نفسانی را به عنوان رقیب قدرتمند ستیزه گر عقل بر شمرده است که چه بسیار این رقیب پرتوان عقل را به زمین می‌کوبد. «اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع (دستی، ۱۳۷۹؛ حکمت ۲۱۰، ۲۱۹، ۴۹۰)؛ بیشترین شکست و زمین خوردن عقلها به دلیل برق آزمندیهای زندگی است.» همچنین در کلام دیگری تأکید می‌فرماید: «کم من عقل اسیر تحت هوی اسیر (همان: حکمت ۲۱، ۲۲)؛ چه بسیار عقلها که اسیر هوا و هوس‌اند!» در تقابل قرار گرفتن و رقیب بودن «عقل» و «هوای نفس» شاید به منظور جنبه هدایتگری عقل و ضلالت‌پیشگی هوای نفس است. عقل انسان را طبق صریح آیه قرآنی هدایت می‌کند (بقره: ۱۷۰)، به کمال می‌رساند و از عذاب جانکاه الهی رهایی می‌بخشد (ملک: ۱۰). در حالی که هواهای نفسانی انسان را به گمراهی می‌کشاند (یوسف: ۵۲). به دلیل این لوازم، عقل و هواهای نفسانی رقیب همدیگر پنداشته می‌شوند.

رقیب دیگری که برخی از عرفا برای آن شمرده‌اند، «عشق» عرفانی است. مولوی می‌گوید:

عقل تا جوید شتر از بهر حج	رفته باشد عشق تا هفتم سما
زین خرد جاهل همی باید شدن	دست در دیوانگی باید زدن
آزمودم عقل دورانیش را	بعد از این دیوانه سازم خویش را

(مولوی، بی‌تا: دفتر دوم، ابیات ۲۳۲۸-۲۳۳۲)

برخی در تفسیر رقابت عقل و عشق گفته‌اند اگر عقل کنار گذاشته شود، جنون حاکم می‌شود. ما دو نوع جنون داریم، جنونی که پست‌تر از مقام عقل و دون شأن آن است؛ جنونی که فراتر از مقام عقل است. دیوانگی که مولانا می‌طلبد، جنون از نوع دوم است. بر این اساس، عشق عرفانی که ریشه در آن دارد فوق العاده مقدس است، زیرا مقامی فراتر از عقل به شمار می‌رود. لذا جایگزینی عشق نسبت به عقل شایسته و قابل احترام است. کسانی که از عقل به عشق رسیده‌اند مفاخر بشریت‌اند. ما به آنها به همین دلیل که به چنین مقام رفیعی رسیده‌اند، عشق می‌ورزیم و مفتخریم. این جایگزینی شریف است، اما بسیار نادر. اغلب اگر عقل تحقیر و کنار زده شود، جای آن را جنون نوع اول یعنی حماقت و سفاهت می‌گیرد. مردمان اندکی از عشق عرفانی بهره برداری می‌کنند. ما نباید به خاطر رسیدن به آن عشق عرفانی و مقدس، عقل اندک خویش را هم از دست بدهیم و در رؤیای دریا، بر سبوی خویش سنگ زنیم. مبدا کفران نعمت نموده و سخنان بزرگان را نفهمیده بر مقاصد پست خود خرج کنیم و از سر تن آسایی و بی مسئولیتی،

خردستیزی نماییم (سروش، ۱۳۷۲: ۲۴۷-۲۴۶).

رقابت «عقل» با «جهل» و «حماقت» و «هوای نفس» در متون دینی و مقابله آن با «عشق» در لسان عرفانی منافاتی با عقل فلسفی نیز نخواهد داشت. بر اساس تبیین معناشناسی عقل فلسفی در این مقال، عقل همان قوه عاقله و نیروی مدرکه است که به روشنی می تواند در مقابل جهل و حماقت قرار بگیرد و پیروی نکردن از هوای نفس نیز از لوازم بین آن به شمار می رود. اگر منظور از عشق مقام بلند عرفانی و معرفت شهودی باشد، طبق بیان فلاسفه عقل فلسفی نیز در مقام مستفاد به چنین مرتبه متعالی درست می یازد؛ بنابراین کاملاً بیگانه از آن نیست. گرچه در مراتب مادون به خاطر تفاوت شناخت حصولی و حضوری، باید بین شناخت شهودی عرفانی (عشق) و شناخت استدلالی فلسفی (عقل) تفکیک قائل شد و برتری شناخت شهودی عرفانی را بر عقل استدلالی به دلیل برتری علم حضوری بر حصولی، توجیه نمود.

نتیجه گیری

معانی متعدد و متفاوت عقل، در واقع لوازم و ثمرات این قوه ارزشمند و پر ثمر محسوب می شوند. عقل در حقیقت یک معنا بیشتر ندارد و آن همان قوه عاقله و نیروی دراکه است که در نهاد انسان به ودیعت نهاده شده است و هر کسی به میزانی از آن بهره می برد و علوم و دانستنیهایی را توسط آن کسب می نماید. چنان که غزالی پس از اینکه معنای چهارگانه ای را برای عقل بر می شمارد، نهایتاً نتیجه می گیرد که این امور همه از اطلاعات مختلف و کاربردهای متعدد عقل است. عقل در لغت و اصطلاح به یک معنا به کار می رود و اسم آن همان قوه عاقله است که جامع جمیع معانی و اطلاعات عقل می باشد و به صورت یک غریزه در نهاد انسان وجود دارد. اگر به برخی از علوم و دانستنیها، عقل اطلاق می گردد، از این جهت است که این علوم ثمره و میوه آن قوه و غریزه است: «والمقصود أن هذه الأقسام الأربعة موجودة و الاسم يطلق على جميعها و لا خلاف في وجود جميعها إلا في القسم الأول و الصحيح وجودها بل هي الأصل» (غزالی، همان: ۱، ۸۶).

به نظر غزالی، برخی از علوم را به این لحاظ عقل می گویند که گویا عقل آنها را از خارج و بیرون از ذات خودش، کسب نمی کند، بلکه آن علوم به نحو فطری در آن غریزه وجود دارند و در صورت فراهم شدن شرایط و پدید آمدن عاملی، آشکار می گردند. مانند آبی که در عمق زمین وجود دارد و با حفر چاه ظاهر می شود و یا مانند روغن در بادام و گلاب در گل.

بنابراین، عقل با اینکه از حیث لغت و اصطلاح معانی متعدد و اتصالات مختلفی دارد، اما در واقع اسم یک حقیقت و عنوان یک امر است و آن همان «نیروی درک کننده» ای است که وقتی به چیزی تعلق می‌گیرد، برای انسان نسبت به آن متعلق، «فهم تام» حاصل می‌شود. مثلاً هنگامی که شخص اندیشمند و خردورز نسبت به گزاره‌ای تعقل می‌کند، از معنای ظاهری کلام فراتر می‌رود و به مقصود واقعی متکلم پی می‌برد. به عبارت دیگر، نه تنها به معنای مطابقی کلام درک و فهم حاصل می‌کند، بلکه به معنای التزامی کلام نیز توجه می‌کند و از دال به مدلول کشیده می‌شود و از این طریق به حقیقت و تمام ابعاد سخن دست می‌یابد و هیچ زاویه‌ای از آن برای فرد اندیشمند پوشیده نمی‌ماند. بر این اساس، حقیقتاً بین دین و فلسفه و نیز علوم مختلف از لحاظ معناشناسی تفاوتی در معنای عقل نیست. تفاوت در معنای لغوی و اصطلاحات علوم، صرفاً بر اساس اتصالات و کاربردهای مختلف عقل و نیز سلسله مراتب آن است که همه ناشی از شدت عظمت و درجات بلند آن است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۵ش، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
۳. ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۹م، *فصل المقال فی تقریر مابین الشریعہ و الحکمہ من الاتصال*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۴. ابن سینا، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار.
۵. ابن سینا، بی تا، *شرح الاشارات و التنبیہات*، شرح خواجه نصیرطوسی، تهران، دفتر نشر کتاب.
۶. ابن سینا، ۱۴۰۶ق، *الاشارات و التنبیہات*، تهران، نشر کتاب.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۸ش، *الرسائل*، ترجمه محمود شهبابی و دیگران، قم، آیت اشراق.
۸. ابن فارس، ۱۴۱۸ق *معجم مقاییس فی اللغه*، بیروت، دارالفکر.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۱۰. ابن سینا، ابوعلی، ۱۳۶۳ش، *اشارات و تنبیہات*، حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۱۱. أبورغیف، السیدعمار، ۱۴۲۵ق، *الأسس العقلية*، قم، دارالفقه للطباعة و النشر.
۱۲. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۱ش، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. جعفری، محمدتقی، ۱۳۵۹ش، *عقل و عقول، عاقل و معقول*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۶۸ش، *الصحاح اللغه*، تهران، حکمت.
۱۵. حسینی، علی اکبر، ۱۳۶۰ش، *مباحثی چند پیرامون تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۷۵ش، *مکتب تفکیک*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



۱۷. دشتی، محمد، ۱۳۷۹ش، *نهج البلاغه* (ترجمه دشتی)، قم، مؤسسه انتشارات ائمه علیهم السلام.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳ش، *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۹. راغب اصفهانی، بی تا، *مفردات الفاظ القرآن*، تهران، المكتبة المرتضوية.
۲۰. زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، مصحح علی شیری، دارالفکر.
۲۱. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۲. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۲۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۲، *فربه تر از ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۴. سید مرتضی، بی تا، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۵. شریعتمداری، علی، بی تا، *تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران: امیرکبیر.
۲۶. شکوهی یکتا، محسن، ۱۳۶۳ش، *مبانی تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، وزارت آموزش و پرورش.
۲۷. صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ش، *شرح اصول کافی*، مصحح محمدخواجهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۸. صدرالمآلهین، ۱۳۸۸ش، *الشواهد الربوبیه*، مقدمه و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۹. صدرالمآلهین، بی تا، *الحکمه المتعالیه*، قم، انتشارات مصطفوی.
۳۰. طباطبایی سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۱. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۶ش، *نهایة الحکمة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۳۲. غزالی، محمد بن محمد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۳۳. فارابی، ابونصر، ۱۳۶۶ش، *السیاسة المدنیة*، تهران، الزهراء.
۳۴. فخرالدین محمد بن طریحی، بی تا، *مجمع البحرین*، تصحیح آیت الله مرعشی نجفی، تهران، مصطفوی.
۳۵. فراء، یحیی بن زیاد، ۱۴۲۳ق، *معانی القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۳۶. فضل الله، مهدی، بی تا، *العقل و الشریعه*، بیروت، دارالطبعة.
۳۷. فیومی، احمد بن محمد، ۱۳۷۴ق، *المصباح المنیر*، مصر، مکتبه محمدعلی صبیح.
۳۸. قریشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۶۷ش، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۶ش، *مفاتیح الجنان*، تهران، راه علم.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، *اصول کافی*، محمدجواد مصطفوی، فرهنگ اهل بیت.
۴۱. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، ۱۳۷۷ش، *گوهر مراد*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۹۰ق، *بحار الانوار*، تهران، المکتبه الاسلامیه.
۴۳. محمدی، دکتر ابوالحسن، ۱۳۷۵، *مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه*، تهران، دانشگاه تهران.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیقہ علی نہایة الحکمة*، قم، مؤسسہ در راه حق.
۴۵. مصطفوی، حسن، ۱۴۱۶ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مؤسسہ الطباعة و النشر.
۴۶. مهبیار، رضا، بی تا، *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*، تهران، اسلامی.
۴۷. مولوی، جلال الدین، ۱۳۶۳ش، *مثنوی نیکلسون*، تهران، امیر کبیر.
۴۸. مولوی، جلال الدین، بی تا، *مثنوی معنوی*، تهران، علاء الدوله.
۴۹. میرزای نائینی، بی تا، *فوائد الاصول*، مقرر شیخ محمدعلی کاظمی، قم، انتشارات مصطفوی.

