

**فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت**

سال دهم، تابستان ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۶

**جایگاه وجودی و معرفتی عقل انسانی از منظر ابن عربی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۳/۲۷

محمد مهدی گرجیان\*

مهدی بابایی المشیری\*\*

عقل با توجه به معنای لغوی، خصوصیات و لوازم ذاتی آن، میان همه موجودات عقلانی، از عقل اول گرفته تا قوه عاقله انسانی مشترک است. به همین دلیل، ابن عربی وقتی از عقل سخن می‌گوید، معنای لغوی آن را در نظر می‌گیرد. عقول انسانی از عقل اول به نحو تجلی و افاضه به وجود آمده‌اند. براین اساس، حقیقت عقول انسانی، همانند عقل اول، از سنخ نور و مجرد از ماده‌اند. کثرت عقول انسانی و نیز تفاوت و امتیاز میان آنها به واسطه مواد قابلی است، نه از ناحیه فاعل مفیض. عقل انسانی دارای دو بعد یا جنبه است: جنبه عملی که مربوط به کنترل غرایز نفسانی و هدایت آن به سمت موارد مشروع و دعوت به خیر و جلوگیری از انجام شر است، و جنبه نظری که عقل از این جهت به عنوان یکی از قوای ادراکی انسان، ابزار و طریق و یا منبع برای معرفت و شناخت به واقع است. عقل دارای هویت نوری و ادراکی است و همانند نور کاشفیت و روشنگری درباره غیر دارد و از این رو، در حد توان خود می‌تواند

\* استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (ع).  
 \*\* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع) و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی (ع).

واقع را بیابد. عقل برای کسب معرفت جدید، یا از قوه فکر و نظر مدد می‌گیرد (عقل ناظر) و یا اینکه حقایق و معارف از سوی حق تعالی بر او افاضه می‌شود و او می‌پذیرد (عقل قابل).

**واژگان کلیدی:** عقل، عقل اول، عقل نظری، معرفت، ابن عربی.

### مفهوم‌شناسی عقل

از آنجا که عقل به عنوان یکی از منابع و ابزار معرفت انسانی، جایگاه مهمی در حکمت و عرفان اسلامی دارد، شناسایی معنا و حقیقت آن بسیار ضروری است. اصل این واژه در لغت به معنای حبس و منع کردن - مانند بستن شتر با طنابی که به آن «عقل» می‌گویند - و ادراک و نگه داشتن و حفظ کردن آمده است؛ چنان‌که عاقل کسی است که خود را از گفتار و افعال مذموم بازدارد و حفظ کند و یا کسی است که بر کار و اندیشه‌اش احاطه داشته و جامع آنها باشد. عقل را از این نظر عقل گفته‌اند که صاحبش را از هلاکت و نابودی نگه می‌دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۴۲۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴: ۶۹-۷۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۵۹). اهل لغت واژه عقل را ضد جهل یا حمق دانسته‌اند؛ بنابراین، اصل معنای عقل، حبس و منع و تقیید و حفظ و ضبط کردن است. تدبیر و تمیز و احاطه داشتن و جمع کردن و تثبیت در امور داشتن نیز از لوازم معنای عقل به شمار می‌آید.

این واژه در فلسفه و عرفان بر موجودی اطلاق می‌گردد که ذاتاً و فعلاً از ماده و مادیات مجرد باشد؛ چنان‌که گفته‌اند اول موجود ابداعی که از حق تعالی صادر شده، عقل اول است و همچنین بر قوه‌ای از قوای نفس ناطقه و گاهی بر خود نفس ناطقه، عقل گفته می‌شود. به هر حال، نکته مهم در اینجا آن است که این

نامگذاری با توجه به معنای لغوی بوده است. بنابراین، عقل را از آن نظر عقل گفته‌اند که آنچه را از ناحیه حق به او القا می‌گردد، ادراک و ضبط می‌کند و او برای حفظ مملکت عالم یا نفس، همانند ریسمان و طنابی بر حیوان است (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۵۷). مقتضای معنا و حقیقت عقل، تقیید است و این حصر و قید ابتدا در عقل اول ظاهر شد و نور تجلی مطلق را تقیید زد و حق تعالی به او فرمود «اكتب» یعنی مقید ساز و جمع کن علم را در آفرینش مخلوقات تا روز قیامت (مؤیدالدین جندی، ۱۴۲۳ق: ۴۷۲). بنابراین، عقل اول، نخستین جوهری است که وجود و علم را بدون واسطه از ناحیه حق تعالی اخذ و قبول کرده، آنچه را از حضرت غیب به او می‌رسد، ادراک و ضبط می‌کند و به همین دلیل به او «عقل اول» گفته شده (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲: ۵۲۵ و ۴۰۸) و یا به اعتبار ضبط و احصای اسماء الهی و رقایق وجودی «عقل» نامیده شده است (ابن ترکیه، ۱۳۷۸، ۲: ۵۶۹). البته عقل اول به اعتبارات مختلف، اسامی دیگری هم دارد؛ چنان‌که از جهت تدوین و تسطیر به آن «قلم» می‌گویند و از جهت تصرف و تدبیر عالم «روح» نامیده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۵۲).

با توجه به آنچه گفتیم، روشن شد که خصوصیات و لوازم ذاتی حقیقت عقل عبارت است از: تجرد از ماده و مادیات، تقیید و حد زدن، ادراک و اندیشیدن، حبس و ضبط کردن، و حفظ و جمع و تدبیر نمودن. این خصوصیات میان همه موجودات عقلانی، از عقل اول گرفته تا قوه عاقله انسانی مشترک است. به همین دلیل، ابن عربی وقتی از عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس ناطقه سخن می‌گوید، معنای لغوی آن را لحاظ می‌کند (برای نمونه نک: ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۲۹۱ و ۳۵۰: ۳: ۱۹۸)؛ چنان‌که می‌نویسد:

و أما العقل فهو أن يعقل عن الله ما يريد الله منه في خطابه إياه في نفسه بما

یلهمه أو علی لسان رسوله صلی الله علیه و سلم و من قید وجوده بوجود خالقه  
 فقد عقل نفسه إذ العقل مأخوذ من عقال الدابة و علی الحقیقة عقال الدابة مأخوذ  
 من العقل (همان، ۱: ۵۵۲).

همان گونه که ملاحظه شد، در این عبارت با عنایت به معنای لغوی عقل، آن را حقیقتی دانسته که در مطلوبات خداوند تعقل و تأمل می کند و یا خود را به مطلوبات حق تعالی مقید و محدود می سازد. از عبارت «فهو أن یعقل عن الله ما یرید الله منه» می توان هر دو معنا را به دست آورد و در ادامه با توجه به ریشه لغوی عقل، گفته است انسان در صورتی حقیقت و نفس خود را می یابد و آن را مورد تعقل و تأمل قرار می دهد که وجودش را به وجود حق تعالی مقید سازد. بدین ترتیب، عقل به معنای قوه یا حقیقتی آمده که کارش تعقل و تأمل کردن و مقید ساختن و نگه داشتن است. با دقت در عبارت فوق به دست می آید که ابن عربی در تبیین عقل انسانی، با توجه به معنای لغوی آن، هم جهت وجودی و هستی شناختی و هم جهت معرفت شناختی را مطرح کرده است. او در جایی دیگر نیز با توجه به معنای لغوی عقل، ماهیت آن را این گونه تبیین کرده است:

ولکن مما هو عقل إنما حده أن یعقل و یضبط ما حصل عنده فقد یهبه الحق  
 المعرفة به فی عقلها لأنه عقل لا من طریق الفکر هذا ما لا یمنعه (همان: ۹۴).

حقیقت عقل از آن جهت که عقل است، عبارت است از تعقل و ضبط و ثبت آنچه نزد او حاصل شده است. گاهی حق تعالی معرفت به خود را به عقل اعطا و هبه می کند و عقل از آن جهت که عقل است - و نه از طریق فکر - آن را ادراک و ضبط و حفظ می نماید. او باز در جای دیگر با توجه به معنای لغوی عقل، به توصیف عقلا پرداخته که آنها کسانی اند که مقید به صفاتشان هستند و صفاتشان را از صفات خالقشان جدا می کنند و با این تمییز و جداسازی، تباین بین خالق و

مخلوق و تمییز و تقييد مخلوق از خالق حاصل می‌گردد. از این‌روست که دلایل عقل بین حق و عبد و خالق و مخلوق تمایز قایل است (همان، ۲: ۳۵۱). با توجه به نکته فوق روشن می‌شود آنچه از معرفت الهی برای عقل از جهت فکر حاصل می‌شود، صرفاً علم تنزیهی و سلبی است؛ زیرا تنزیه از سنخ تمییز و تقييد خالق از مخلوق است (همان، ۳: ۲۹۱؛ ۴: ۴۲۳).

بر اساس آنچه تا کنون گفته شد، روشن گردید که در تبیین ماهیت و حقیقت عقل، چه به عنوان موجود ابداعی و چه به عنوان قوه‌ای از قوای نفس انسانی، معنای لغوی آن مورد توجه و عنایت بوده است. بنابراین، از مختصات ذاتی عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس انسانی، ادراک، تقييد، تمییز، ضبط، نگه‌داشتن، خودداری کردن و منع می‌باشد.

### کیفیت پیدایش عقل انسانی

به اعتقاد ابن عربی، عقل انسانی پرتوی از نور عقل اول بوده، از شعاع نور او به وجود آمده است؛ چنان‌که او درباره چگونگی تکوین و پیدایش عقل انسانی از عقل اول، با تمثیل و تشبیه به چراغ و فتیله سخن گفته است. وی عقل اول را به منزله چراغ اول فرض کرده که حق تعالی آن را در آغاز آفریده است و سپس از آن چراغ، جمیع فتیله‌ها افروخته می‌شوند و در نتیجه، به تعداد فتیله‌ها چراغ‌های متعدد به وجود می‌آیند و هریک از چراغ‌ها به اندازه استعداد و ظرفیتشان از آن چراغ اول نور و روشنایی می‌پذیرند و هرکدام از این فتیله‌ها اگر طبیعی و در نهایت پاکیزگی و صافی در روغن و پری در جسم باشد، قبولش در انتشار نور و در مقدار نور بیشتر است و از فتیله‌ای که در پاکیزگی و صفا از این پایین‌تر است، عالی‌تر خواهد بود. بنابراین، تفاوت بین انوار این چراغ‌ها بر حسب استعداد و

قابلیت فتیله‌هاست؛ با وجود این، از نور چراغ اول چیزی کم نمی‌شود و او بر کمال خود همان‌گونه که بوده است، خواهد بود (همان، ۲: ۶۶-۶۷).

ابن عربی در ادامه، تفاوت میان عقل اول و عقول تکون یافته از او را مطرح کرده و گفته است: اول آنکه، عقل اول اصل و مقدم بر سایر عقول و نیز بدون ماده قابل است. دوم آنکه، واسطه‌ای میان او و حق تعالی نیست و بدون واسطه از حق تعالی صادر شده است. سوم آنکه، سایر عقول به واسطه او و به سبب مواد قابل که از او اشتعال و روشنی را می‌پذیرند، موجود می‌شوند:

*إنه الأصل وله التقدم والثاني إنه في غير مادة ولا واسطة بينه وبين ربه و  
ما عداه فلم يظهر له وجود إلا به و بالمواد التي قبلت الاشتعال منه فظهرت أعيان  
العقول (همان: ۶۷).*

### جهات وجودشناختی عقل انسانی

از گفتار ابن عربی که در بالا بیان شد، چند نکته به دست می‌آید که در تبیین ماهیت عقل به عنوان قوه‌ای از قوای انسان مؤثر است:

۱. همه عقول، چه عقل اول و چه عقول جزئی صادر از او، ذاتاً مجرد و از سنخ نورند و به عبارت دیگر، همه عقول ماهیت و ذات مشترکی دارند و ماهیتشان از جنس نور و مجرد است؛ چنان‌که ابن عربی در ادامه عبارت فوق، عقل اول را همان روحی دانسته که حق تعالی در آیه کریمه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۹۲) آن را به خود اضافه کرده و با دمیدن آن در نفوس طبیعی و بدن تسویه و کامل شده، عقول و ارواح جزئی را پدید آورده است. روشن است که این ارواح جزئی که با دمیدن خداوند پدید آمده‌اند، ذاتاً و حقیقتاً از سنخ منفوخ<sup>۱۱</sup> فیه، یعنی همان روح الهی و عقل اول هستند و به همین دلیل، وی

نور عقل را در برابر نور شرع، نور ذاتی دانسته است؛ به این معنا که حقیقت و ذات عقل را نور تشکیل داده است (ابن عربی، بی تا، ۴: ۳۱۳).

۲. پیدایش عقول و ارواح جزئی از عقل اول به نحو تجلی و افاضه است و به عبارت دیگر، با اضافه اشراقی عقل اول سایر عقول موجود می‌شوند و این افاضه و تجلی به گونه‌ای است که موجب کاسته شدن از نور وجودی عقل اول نمی‌گردد: «مع هذا فلم ينقص من السراج الأول شيء بل هو علی کماله کما کان» (همان، ۲: ۶۷).

۳. کثرت عقول جزئی از ناحیه مواد قابل است، نه از ناحیه فاعل مفیض؛ چراکه عقول از جهت عقل بودن، ذات و ماهیت مشترک و واحدی دارند؛ بنابراین، تعدد و کثرت عقول مربوط به امری خارج از ذات آنهاست. مواد قابل که همان بدن تسویه و کامل شده و یا نفس طبیعی است، با حرکت جوهری مزاجی در آن پدید می‌آید که استعداد دریافت مرتبه عقلی و روح انسانی را پیدا می‌کند.

۴. به حسب قابلیت و استعداد قوایل، شدت و ضعف و به تعبیری، تفاوت و امتیاز تشکیکی در عقول و ارواح جزئی راه پیدا می‌کند؛ چنان‌که ابن عربی به همین نکته اشاره کرده که هریک از چراغ‌ها به اندازه استعداد و ظرفیتشان از آن چراغ اول، نور و روشنایی می‌پذیرند و هرکدام از این فتیله‌ها اگر طبیعی و در نهایت پاکیزگی و صافی در روغن و پری در جسم باشد، قبولش در انتشار نور و در مقدار نور بیشتر است. او همچنین برای تبیین اینکه خداوند برای هدایت بشر، حقایق و معانی را بر زبان رسولانش، به گونه تمثیلی در صور محسوسه جاری ساخته، چند نمونه ذکر کرده که از جمله آنها تقسیم عقول بر انسان‌هاست که

شارع فرموده این تقسیم همانند تقسیم دانه‌ها و حبوبات است؛ برخی از مردم بهره‌شان از عقل یک پیمان‌ه یا دو پیمان‌ه و کمتر یا بیشتر است. شارع از این تمثیل خواسته تفاضل و برتری مردمان را در عقل‌ها روشن سازد؛ چراکه برای ما مشهود است همه کسانی که متصف به عقل و عاقل‌اند، از جهت عقلی در یک سطح نیستند، بلکه برخی عقولشان پیچیدگی اسرار و معانی را ادراک می‌کند و یک عبارت از کلام حکیم را بر صد و پنجاه وجه کمتر یا بیشتر از معانی دشوار و علوم عالی که به مرتبه الوهی یا عقول یا طبایع یا علم ریاضی و یا منطقی متعلق است، حمل می‌کنند و عقل شخص دیگر کمتر از این درجه است و نیز عقل دیگری کمتر از این مقدار و به همین‌گونه عقول افراد انسانی در فهم و دریافت اسرار و معانی، دارای شدت و ضعف‌اند و بدین ترتیب، بهره و نصیبشان از عقل اول به میزان قابلیت و استعداد محل قابلی آنها برمی‌گردد (همان: ۶۶). با توجه به این گفتار معلوم می‌شود ابن عربی شدت و ضعف ادراک و فهم عقلی را دلیل بر امری وجودی و هستی‌شناختی قرار داده است و این نتیجه را گرفته که میزان بهرمندی عقول انسان‌ها از عقل اول از جهت وجودی متفاوت است و به هر اندازه قابلیت و استعداد مزاج انسانی در دریافت فیض از عقل اول بیشتر باشد، افاضه بر آن هم بیشتر خواهد بود.

۵. عقل اول بدون محل قابلی و بدون واسطه از حق تعالی صادر شده است؛ اما عقول جزئی به توسط نفوس طبیعی از عقل اول به ظهور می‌رسند و به تعبیر ابن عربی، عقل اول و نفوس طبیعی به منزله اب و ام برای عقول جزئی هستند؛ بدین صورت که تجلی و پرتوافکنی نور عقل اول بر نفوس طبیعی به عنوان محل قابل، موجب پدید آمدن عقول جزئی می‌گردد (همان: ۶۷). به نظر می‌رسد نفس



طبیعی، همان بدن تسویه و کامل شده است که با حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که با تجلی و افاضه عقل اول بر آن، نفس انسانی پدید می‌آید. به عبارت دیگر، نفس طبیعی عبارت از جسم کامل همراه با نفس نباتی و حیوانی است که مستعد دریافت نفس انسانی است و نفس انسانی متولد از بدن تسویه‌شده و نور عقل اول است و بدین ترتیب، جنبه روحی و مرتبه عقلانی نفس انسانی اثر عقل اول می‌باشد.

بنابراین، با توجه به آنچه تا به حال گفتیم، به دست می‌آید که از نظر ابن عربی، عقول و ارواح انسانی همانند عقل اول مجردند و حقیقتشان از نور است و با تجلی و افاضه عقل اول بر نفوس طبیعی پدید می‌آیند و نفوس طبیعی به عنوان محل قابل میان عقل اول و عقول جزئی، نقش واسطه را ایفا می‌کنند؛ به گونه‌ای که بدون آنها هیچ عقل جزئی محقق نخواهد شد. کثرت عقول جزئی از ناحیه قوایل است؛ وگرنه عقول از جهت ذات، کثرت و تعدد در آنها راه ندارد. تفاوت و شدت و ضعف در عقول جزئی به حسب ظرفیت و استعداد قوایل است.

#### رابطه نفس و عقل انسانی

با این همه، ابن عربی در برخی عبارات درباره نفس ناطقه و روح انسانی به گونه‌ای سخن گفته که گویا همان عقل است؛ زیرا وی درباره نفس انسانی همانند عقل می‌گوید با نفخ الهی از روح خود در بدن پدید می‌آید. بنابراین، عقل و نفس انسانی یک حقیقت‌اند با دو اسم؛ چنان‌که وی در عبارتی برای تبیین اینکه چرا به حقیقت انسان لطیفه گفته می‌شود، می‌گوید بعد از تسویه بدن، با نفخ الهی از روح خود در بدن، حقیقت انسان برای تدبیر بدن ظاهر می‌شود؛ همانند ظهور حروف و کلمات از نفس متکلم که با برخورد به مخارج حروف در دهان ظاهر

می‌شوند و مخارج حروف در دهان به منزله قوابل برای ظهور حکم نفس هستند؛ روح منفوخ همان نفس خداوند است که سرّ لطیف الهی است و به طور اجمال به خداوند منسوب است، اما کیفیت این انتساب برای ما معلوم نیست و از این جهت به حقیقت انسان، «لطیفه» گفته می‌شود (همان: ۵۰۳).

اما در عبارتی دیگر می‌گوید نفس ناطقه انسانی که مدبر بدن است، دارای دو جهت است: جهتی به سوی عالم بالا دارد؛ یعنی عقل که نور محض و به منزله پدر برای اوست، و جهت دیگر به سمت طبیعت دارد، که ظلمت محض و به منزله مادر برای اوست. بنابراین، نفس ناطقه انسانی میان نور و ظلمت قرار دارد و به عبارت دیگر، نفس ناطقه برزخ میان نور و ظلمت است و این برزخیت میان نور و ظلمت، به دلیل تدبیری است که نفس در خصوص بدن دارد (همان: ۲۳۹).

با جمع‌بندی مطالب فوق به دست می‌آید که این تعابیر منافاتی با آنچه درباره عقل گفته شد ندارد؛ چراکه ابن عربی در عبارات بالا درصدد تبیین نفس ناطقه انسانی است از آن جهت که نفس است. نفس از جهت نفسی‌اش همیشه در حال تدبیر بدن است، و توجه و التفات به بدن از سوی نفس، امری است که خداوند برای تدبیر بدن در نفس قرار داده است. به عبارت دیگر، نفس از آن جهت که نفس است، یکی از خواص ذاتی‌اش توجه به بدن و تدبیر آن است و با اینکه تدبیر، ذاتی آن است، ولی به تدبیر و آنچه تدبیر می‌کند، علم دارد، اما حقیقت و ذات نفس از سنخ روح الهی است که از راه نفخ و دمیدن حق به ظهور می‌رسد و از این رو، مجرد از ماده است (همان، ۳: ۳۹۱). تدبیر بدن مقتضی است که نفس حالت دو وجهی یا وسطیت و برزخیت داشته باشد، تا از عالم بالا فیض را دریافت و سپس بدن را با آن تدبیر کند. بنابراین، این مطلب با سخنی که درباره

عقل گفته شد، منافات ندارد؛ چراکه عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس انسانی است که خداوند آن را در نفس قرار داده است (همان، ۲: ۳۱۹). این جنبه نوری و عقلی نفس، اثر عقل اول در مرتبه نفس و برتر از خود نفس از آن جهت که نفس است، می‌باشد. در عبارت نخست، تعبیر نور خالص یا نور محض که درباره عقل به کار رفته، خود مؤید مطالبی است که درباره عقل گفته شد.

### عقل از جنبه معرفت‌شناختی

آنچه تا به حال درباره عقل گفتیم، مباحث وجودشناختی بود؛ اما اکنون درصددیم از جهت معرفت‌شناختی مطالبی را از نظر ابن‌عربی درباره عقل بیان کنیم. ابتدا لازم است این نکته را یادآور شویم که چنان‌که پیش‌تر گفتیم، عقل در لغت به معنای حبس و منع و تقیید و ادراک و ضبط به کار رفته است و عقل را از این جهت عقل گفته‌اند که آنچه را از ناحیه حق به او القا می‌گردد، ادراک و ضبط می‌کند و او برای حفظ مملکت عالم یا نفس، همانند ریسمان و طنابی بر حیوان است (ابن‌عربی، ۱۳۳۶: ۱۵۷)؛ چنان‌که عقل انسانی وی را از گفتار و افعال مذموم باز می‌دارد و حفظ می‌کند. بنابراین، مقتضای معنا و حقیقت عقل، تقیید است و این حصر و قید ابتدا در عقل اول ظاهر شده و نور تجلی مطلق را تقیید زده است و خداوند دفتر ایجاد عالم و تدبیر آن را برعهده او گذاشته، او را به نظر کردن در مصالح عالم مقید و محدود کرده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ۲: ۴۲۲). نیز نخستین جوهری است که وجود و علم را بدون واسطه از ناحیه حق تعالی اخذ و قبول کرده، آنچه را از حضرت غیب به او می‌رسد، ادراک و ضبط می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۴۰۸ و ۵۲۵). عقل انسانی هم که پرتویی از انوار عقل اول است، به اعتقاد وی، حقیقتی است که در مطلوبات خداوند تعقل و تأمل می‌کند

یا خود را به مطلوبات حق تعالی مقید و محدود می‌سازد. بنابراین، کار عقل انسانی هم همانند عقل اول، تقیید و منع و ضبط و تمییز و قبول است.

### وظایف عقل در انسان

بر اساس آنچه گفتیم، این پرسش قابل طرح است که: آیا عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس انسانی، برای کسب علوم آفریده شده یا صرفاً برای دفع و منع از هواهای نفسانی به وجود آمده است؟ ابن عربی در باب ۳۱۰ از فتوحات المکیه، این پرسش را مطرح کرده و بدون اینکه به آن پاسخ دهد، گفته است این مسئله یکی از مسائل سهل بن عبدالله تستری بوده است و من کسی را غیر از او ندیدم که آن را مطرح کرده باشد (ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۴۱). اما وی در ابواب دیگر فتوحات به این مسئله پرداخته است و می‌توان آن را پاسخی برای این پرسش تلقی کرد. وی در باب ۳۲۶ می‌گوید از آنجا که انس و جن از جهت صور - یعنی از جهت ابدانشان که شامل نفس نباتی و حیوانی‌شان می‌گردد - نه از جهت ارواح بر شهوت و معارف سرشته شده‌اند، خداوند در آنها عقل را قرار داده تا بدان وسیله شهوت را به میزان شرعی بازگردانند و نیز از منازعه شهوانی در غیر محل مشروع جلوگیری نمایند. خداوند در آنها عقل را برای دستیابی به علوم نیافریده است، بلکه برای کسب علوم، قوه مفکره - یعنی متصرفه که کارگزار عقل است - را به آنها اعطا کرده است و از همین روست که ارواح انس و جن بر معارف سرشته نشده است (همان: ۹۹).

ابن عربی در بیان فوق کار عقل را کسب معارف و علوم ندانسته، بلکه کار اصلی آن را بازگرداندن شهوات به میزان شرعی و جلوگیری از آنها در غیر محل مشروع دانسته است. نکته قابل توجه در اینجا آن است که به نظر ابن عربی،

ارواح انسان‌ها بر علم و معارف سرشته نشده است و به همین دلیل، حق تعالی برای کسب علم، قوه مفکره را به آنها اعطا کرده است؛ همان‌گونه که برای کنترل شهوت، قوه عقل را در آنها قرار داده است؛ برخلاف ملائکه که ارواحشان بر علم و معارف سرشته شده است و از این رو به قوه فکر نیاز ندارند. از سوی دیگر، ملائکه همانند جمادات، قوه شهویه ندارند و به همین دلیل، فاقد قوه عقل برای کنترل شهوت هستند. ابن عربی همین مطلب را در جای دیگر با وضوح بیشتری بیان کرده که ملائکه بر معرفت و اراده سرشته و آفریده شده‌اند؛ اما جن و انس بر معرفت و شهوت سرشته شده‌اند و شهوت، گونه خاصی از اراده است. به عبارت دیگر، شهوت، اراده طبیعی یعنی اراده‌ای است که از طبیعت انسان و جن ناشی می‌شود؛ برخلاف اراده ملائکه که اراده الهی است و منشأ الهی دارد. براین اساس، خداوند عقل را به انسان و جن اعطا کرده تا بدان وسیله شهوات و خواسته‌های طبیعی خود را در این دنیا کنترل کنند و خداوند عقل را برای اکتساب علم قرار نداده است، بلکه قوه فکر را برای این جهت آفریده است (همان: ۴۱۹). باز در جای دیگر با توجه به معنای لغوی عقل (منع، حبس و تقیید) می‌گوید عقل جز فضایل را نمی‌پذیرد و صاحبش را از تصرف در امور ناشایست منع می‌کند و نگه می‌دارد (همان: ۳۳۳).

البته قابل توجه است که به نظر ابن عربی، خداوند در قوه عقل خاصیت قبول را قرار داده تا معرفت را از حق تعالی و قوه فکر اخذ و قبول کند؛ اما عقل از آن جهت که عقل است، برای کسب معرفت آفریده نشده است (همان، ۲: ۳۱۹). بنابراین، تحصیل معرفت به عهده قوه فکر است، و عقل در مقابل شهوات و هواهای نفسانی قرار دارد و به عنوان عاملی بازدارنده و هدایت‌کننده ایفای نقش

می‌کند؛ چراکه عقل همچنین دعوت‌کننده به خیر است و نفس را به نجات و سعادت دعوت می‌کند؛ در مقابل، شهوات و هواهای نفسانی، نفس را به نار و شقاوت فرامی‌خواند (همان، ۱: ۶۲۰). مؤید این نکته حدیث جنود عقل و جهل است که در کتب روایی ما آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰-۲۱).

### جنبه‌های مختلف عقل انسانی

اما سؤالی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که: آیا این امر تنها خصیصه عقل است و خصوصیات و جنبه‌های دیگری ندارد؟ به عبارت دیگر، آیا تنها وظیفه‌ای که خداوند به عقل سپرده، این است که با شهوات و هواهای نفسانی مقابله کند و به فضایل و امور خیر دعوت نماید و جز این وظیفه دیگری به او محول نشده است؟ در پاسخ به این پرسش دو بیان می‌توان ارائه داد. بیان اول آن است که عقل انسانی هرچند پرتویی از انوار عقل اول است و دارای هویت نوری و ادراکی است، اما با توجه به معنای لغوی، خصیصه اصلی‌اش تقیید و منع و حبس و حفظ است و نقش اصلی آن در انسان، به عنوان عاملی بازدارنده و هدایت‌کننده است. از این رو، صاحبش را از تصرف در امور ناشایست باز می‌دارد و به انجام اعمال خیر و فضایل فرامی‌خواند و به اعتقاد ابن عربی، خداوند هم برای همین جهت - و نه برای کسب علم و معرفت - قوه عقل را در انسان قرار داده است. اما علم و معرفت از جمله فضایلی است که عقل به آن دعوت می‌کند و انگیزه تحصیل علم را در نفس پدید می‌آورد تا به دنبال کسب علم و معرفت برود و بدین ترتیب، عقل قوه فکر را که خداوند برای کسب علم و معرفت در انسان قرار داده است، به کار می‌گیرد تا از طریق آن به علم و معرفت دست یابد. به عبارت دیگر، عقل انسانی هرچند همانند حواس و خیال، ابزار ادراکی برای

دریافت معانی در مقابل صور حسی و خیالی است، اما خداوند آن را به عنوان یکی از منابع علم و معرفت در انسان قرار نداده است، بلکه وظیفه اصلی او در انسان، دعوت به خیر و فضایل و نهی و منع از انجام رذایل و شرور است و از جمله فضایی که عقل، نفس انسانی را به آن فرامی‌خواند، کسب علم و معرفت است و عقل انسانی برای کسب علم و معرفت باید یا از خداوند اخذ کند و یا از قوه فکر مدد بگیرد.

### عقل نظری و عقل عملی

بیان دوم این است که همان‌گونه که گفتیم، از خصایص ذاتی عقل با توجه به معنای لغوی آن، تقیید و گره زدن و منع و ضبط و ادراک و قبول است. از این رو، با ادراکات و دریافت‌های خود، صاحبش را به فهم و ادراک خود از واقعیات و افعال و رفتار مقید و محدود می‌سازد و به تعبیر دیگر، به یافته‌های خود تعلق خاطر پیدا می‌کند و از این طریق در مسائل نظری، حق را از باطل و در مسائل عملی، خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص و تمییز می‌دهد و صاحبش را از تصرف در امور ناشایست باز می‌دارد و به انجام اعمال خیر فرامی‌خواند. بنابراین، می‌توان گفت عقل انسانی دارای دو گونه کارکرد است: کارکرد ادراکی و انفعالی و کارکرد عملی و فعلی. عقل از جهت ادراکی موجودی است که دارای هویت نوری و ادراکی است؛ به همین دلیل به اعتقاد ابن عربی، عقل دارای یک دسته ادراکات ذاتی است و معارف غیرذاتی خود را از حق تعالی یا از سایر قوای ادراکی نفس، مانند قوه فکر اخذ و قبول می‌کند و همچنین از سوی خداوند مکلف شده تا معرفت و شناخت به او پیدا کند و در کسب معرفت به حق تعالی به خود او مراجعه و از او اخذ کند. خاصیت قبول و ضبط عقل که در بالا اشاره

شد، به این جنبه از عقل، یعنی عقل نظری دلالت دارد و از جهت عملی خداوند عقل را در انسان در مقابل هواهای نفسانی و به عنوان یک عامل بازدارنده و هدایت‌کننده قرار داده است. در فلسفه به این جنبه از عقل، عقل عملی می‌گویند و عقل از این جهت نقشی در اکتساب معرفت ندارد. بدین ترتیب، عقل انسانی افزون بر بعد عملی، جنبه نظری و بعد معرفتی هم دارد که در کلمات ابن عربی به طور مبسوط آمده است که در اینجا نمونه‌هایی از بیانات وی را بررسی می‌کنیم:

۱. به نظر ابن عربی، عقل از سوی خداوند مکلف شده است تا معرفت و شناخت به او پیدا کند و در کسب معرفت به حق تعالی به خود او مراجعه کند، نه به غیر او؛ اما عقل برخلاف خواسته خداوند، فکر را مستند خود قرار می‌دهد و از طریق آن می‌خواهد به معرفت حق دست پیدا کند و از آنچه خداوند با دستور به تفکر از او خواسته، غفلت ورزیده است؛ خداوند به او دستور داده تفکر کند تا دریابد که معرفت به خداوند فقط با رجوع به او به دست می‌آید (ابن عربی، بی تا، ۱: ۱۲۶).

از این بیان به دست می‌آید که عقل افزون بر بعد عملی، جنبه نظری و معرفتی هم دارد و از این جنبه، توانایی کسب معرفت و شناخت واقع و حتی خداوند را داراست. اگر عقل چنین توانایی‌ای نداشت، تکلیف او به تحصیل معرفت امری لغو و بیهوده می‌نمود. ممکن است کسی ادعا کند هرچند عقل توانایی کسب معرفت و شناخت واقع را دارد، اما خداوند او را برای این جهت نیافریده است. در پاسخ می‌توان گفت هرچند خداوند عقل را از آن جهت که عقل است به منظور کسب معرفت در انسان قرار نداده است، اما عقل انسانی به دلیل هویت



نوری و ادراکی‌اش، ذاتاً استعداد و توانایی برای کسب معرفت و شناخت را دارد و به همین دلیل، خداوند خاصیت قبول و پذیرش را در عقل قرار داده است تا علم و معرفت را از حق تعالی و قوه فکر اخذ و قبول کند (همان: ۲: ۳۱۹) و همین امر موجب شده که از سوی خداوند مأمور به کسب معرفت به حق تعالی گردد. بنابراین، یکی از ویژگی‌های ذاتی عقل، ادراک، تعقل و کسب معرفت است. البته ابن عربی در این متن خاطر نشان می‌کند که عقل برای خصوص معرفت به خداوند، باید به خود او، یعنی به کلام او و رسولانش مراجعه کند، نه به فکر، و این مسئله از مسائلی است که ابن عربی در کتاب *فتوحات المکیّة* بسیار بدان پرداخته است. وی همچنین در جایی دیگر می‌گوید هدف از آفرینش مخلوقات، معرفت به حق تعالی است و چنین معرفتی به یکی از این سه طریق دست‌یافتنی است: کشف، عقل و متابعت از صاحب کشف یا عقل (همان: ۳: ۱۳۲). روشن است که عقل از جنبه نظری - و نه از جنبه عملی - به عنوان ابزار و راهی برای دستیابی به علم و معرفت به شمار می‌آید.

۲. به اعتقاد ابن عربی، عقل انسانی به عنوان قوه‌ای از قوای ادراکی انسان محسوب می‌شود و همانند سایر قوای ادراکی او، ادراکاتی دارد. ادراکات قوای حسی، ضروری و ذاتی هستند؛ بدین معنا که همیشه مطابق با واقع‌اند و خطا در آنها راه ندارد؛ اما ادراکات عقلی، برخی ضروری و ذاتی و برخی غیرضروری و غیرذاتی هستند. عقل در ادراکات غیرذاتی به قوای حسی یا قوه فکر نیاز دارد (همان، ۱: ۲۱۳؛ نیز نک: ۲: ۶۲۸).

با توجه به این بیان، معلوم می‌شود عقل انسانی افزون بر جنبه عملی، دارای جنبه نظری و معرفتی است و همچون سایر قوای ادراکی انسان، طریق و ابزاری

برای معرفت به واقع شمرده می‌شود. البته ناگفته نماند که عقل علاوه بر اینکه همانند سایر قوای ادراکی، ابزار فهم و معرفت است و ادراک معنا در مقابل صورت حسی و خیالی از طریق آن صورت می‌گیرد، به عنوان یکی از منابع معرفت هم به شمار می‌آید. از این رو، ادراکاتی مخصوص به خود دارد و نمی‌توان این ادراکات را از سایر قوای ادراکی به دست آورد، بلکه این دسته از ادراکات، ذاتی و ضروری عقل است؛ یعنی ادراکاتی است که از ذات و حقیقت آن، بدون نیاز به قوای دیگر حاصل می‌شود. این ادراکات عقلی می‌تواند با کمک قوه فکر و روش برهانی، منبعی برای کشف مجهولات باشد. در هر صورت این امور مربوط به جنبه نظری عقل است.

۳. به اعتقاد ابن عربی، عقل همانند ایمان دارای نور است و با نور عقل می‌توان به برخی امور معرفت پیدا کرد؛ اما با نور ایمان، در صورت نبود مانع، می‌توان به هر چیزی معرفت یافت. با نور عقل، مرتبه الوهیت و اوصاف ثبوتی و سلبی مربوط به این مرتبه را می‌توان شناخت، و نیز عقل منور به نور ایمان می‌تواند به ذات حق تعالی و اوصافی که به خود نسبت داده، معرفت پیدا کند (همان، ۱: ۴۴). از این بیان می‌توان دریافت که عقل، هویت نوری و ادراکی دارد و از این رو، خاصیت کاشفیت از غیر و روشنگری درباره آن را داراست و نفس انسانی از طریق آن می‌تواند معلوماتی مانند مرتبه الوهیت و اوصاف ثبوتی و سلبی او را بیابد. پس همان‌گونه که گفتیم، چنین معرفتی از بعد نظری عقل سرچشمه می‌گیرد و ارتباطی به جنبه عملی آن ندارد. نکته قابل توجه در این بیان آن است که درباره شناخت ذات حق تعالی و اوصافی که به خود نسبت داده، باز عقل منور به نور ایمان مدرک است، نه خود ایمان. در هر صورت، عقل از جنبه نظری

به چنین معرفتی دست می‌یابد؛ خواه با نور خود یا به کمک و تأیید نور ایمان.

۴. از دیدگاه ابن عربی، اموری که متعلق علم ما قرار می‌گیرند، در سه مرتبه یا حضرت قرار دارند و هر مرتبه با قوه‌ای از قوای ادراکی ما ادراک می‌شود: اول، مرتبه معانی که ذاتاً مجرد از مواد جسمانی اند که به کمک عقل قابل ادراک است. دوم، مرتبه یا حضرت محسوسات که از طریق حواس درک می‌شود و سوم، مرتبه یا حضرت خیال که میان دو مرتبه فوق قرار دارد و قوه مصوره، معانی را در این مرتبه در قالب صور محسوسه درمی‌آورد. این مرتبه، هم از طریق عقل و هم از طریق حس، یعنی معانی از طریق عقل و صور محسوسه از طریق حس قابل درک است (همان، ۲: ۶۶؛ نیز نک: ۳: ۳۶۴).

بدین ترتیب، با توجه به این سخن روشن می‌شود که معانی مجرد فقط از طریق عقل قابل حصول اند و روشن است که عقل از جنبه نظری - و نه از جنبه دیگر - و به عنوان ابزار فهم و ادراک، توانایی درک معانی مجرد را دارد. البته ابن عربی در اینجا به روش دستیابی عقل به معانی مجرد اشاره کرده است که عقل این معانی را، یا از طریق استدلال به دست می‌آورد و یا قوه دریافت آنها را ابتدئاً به نحو ذاتی و بدون استمداد از قوای دیگر در خود دارد.

۵. به نظر ابن عربی، عقل از آن جهت که قوه فکر را به کار می‌گیرد و از طریق آن، علم و معرفت کسب می‌کند، محدود است و از حد خود فراتر نمی‌رود؛ وگرنه، دچار خطا می‌گردد. اما عقل از آن جهت که دارای خاصیت قبول است، حدی ندارد و از این جهت، حقایق و معارفی را ادراک می‌کند و می‌پذیرد که به کمک قوه فکر نمی‌توانست آنها را به دست آورد. بنابراین، عقل ناظر و مفکر غیر از عقل قابل است (همان، ۱: ۴۱). او در بیانی دیگر، حد و حقیقت عقل را عبارت

از تعقل و ضبط و پذیرش آنچه را نزد او حاصل شده، دانسته است و از این جهت عقل، معرفت و شناخت حق تعالی را که از سوی او به عقل اعطا شده، تعقل و ضبط می کند (همان: ۹۴).

بنابراین، عقل، یا ناظر و مفکر است و یا قابل، و بین این دو حیثیت در تردد است. اما با دقت در سخنان فوق می توان دریافت که خاصیت قبول، از خواص ذاتی عقل است؛ زیرا در گفتار فوق، حقیقت عقل را ادراک و ضبط و پذیرش آنچه نزد او حاصل شده، دانسته است. بدین ترتیب، عقل ناظر هم با توجه به خاصیت قبولی که دارد، برای دستیابی علم، از قوه فکر مدد می گیرد. به عبارت دیگر، عقل در کسب معرفت جدید، یا پیرو قوه فکر است و از آن می پذیرد و یا از حق تعالی به او اعطا می شود و می پذیرد. به هر حال، عقل با خاصیت قبولش معرفت و شناخت کسب می کند؛ چه از طریق فکر و نظر باشد و چه از سوی حق تعالی به او اعطا گردد (همان: ۲۹۸؛ ۲: ۳۵۸).

بر اساس آنچه تا کنون گفتیم، روشن می شود که بحث از عقل ناظر و عقل قابل، مربوط به دریافت و کسب معرفت است و به عبارت دیگر، این بحث به جنبه نظری و معرفتی عقل برمی گردد، نه به جنبه عملی آن.

۶. همان گونه که بیان شد، کارکرد عقل از نظر جنبه عملی، کنترل شهوات و غرایز نفسانی و منع نفس از شر و انجام رذایل و دعوت به خیر و عمل به فضایل است. روشن است که خود این کارکرد به شناخت و معرفت فضایل و رذایل و نیز شناخت موارد مشروع از خواسته های نفس نیاز دارد. بنابراین، عقل باید چنین شناخت و معرفتی داشته باشد یا آن را کسب کند تا بتواند وظایف خود را به خوبی انجام دهد. داشتن چنین معرفتی یا کسب آن به جنبه نظری عقل مربوط

می‌شود، نه جنبه عملی آن. بدین ترتیب، عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس انسانی دو جنبه یا جهت دارد: جنبه نظری که برای کسب حقایق و معارف است و حکما آن را «عقل نظری» نام نهاده‌اند و جنبه عملی عقل که آن را «عقل عملی» نامیده‌اند.

### حاصل سخن

(۱) عقل در لغت به معنای حبس و منع و تقیید و تدبیر و ادراک و تمییز آمده است. این واژه در فلسفه و عرفان بر موجودی که ذاتاً و فعلاً از ماده و مادیات مجرد باشد، اطلاق گردیده و همچنین بر قوه‌ای از قوای نفس ناطقه و گاهی بر خود نفس ناطقه نیز عقل اطلاق گردیده است.

(۲) از جمله خصوصیات و لوازم ذاتی حقیقت عقل عبارت است از: تجرد از ماده و مادیات، تقیید و حد زدن، ادراک و تعقل، حبس و ضبط کردن، حفظ و جمع و تدبیر نمودن، که این خصوصیات میان همه موجودات عقلانی، از عقل اول گرفته تا قوه عاقله انسانی مشترک است. به همین دلیل ابن عربی وقتی از عقل سخن می‌گوید، معنای لغوی آن را لحاظ می‌کند.

(۳) عقول انسانی از عقل اول به نحو تجلی و افاضه به وجود آمده‌اند و براین اساس، حقیقت عقول انسانی همانند عقل اول از سنخ نور و مجرد از ماده است. کثرت عقول انسانی و نیز تفاوت و امتیاز میان آنها، به واسطه مواد قابلی است، نه از ناحیه فاعل مفیض. عقل اول بدون واسطه و مواد قابلی از حق تعالی صادر شده است، اما عقول انسانی به واسطه نفوس طبیعی از عقل اول به ظهور می‌رسند.

(۴) نفس ناطقه انسانی مدبر بدن است و این توجه و تدبیر بدن کار همیشگی

نفس از آن جهت که نفس است، می‌باشد و جایگاه وجودی نفس از آن جهت که نفس است، بین بدن و عقل است.

(۵) عقل انسانی دارای دو بعد یا جنبه است: جنبه عملی که مربوط به کنترل غرایز نفسانی و هدایت آن به سمت موارد مشروع و دعوت به خیر و جلوگیری از انجام شر است، و جنبه نظری که عقل از این جهت به عنوان یکی از قوای ادراکی انسان، ابزار و طریق برای معرفت و شناخت واقع است.

(۶) عقل دارای هویت نوری و ادراکی است و همانند نور، کاشفیت و روشننگری برای غیر دارد و از این رو، در حد توان خود می‌تواند واقع را بیابد.

(۷) امر واقع که متعلق علم و ادراک ما قرار می‌گیرد، مراتبی دارد. هر مرتبه‌ای از معلومات از سوی قوه‌ای از قوای ادراکی ما ادراک می‌شود: مرتبه معانی از راه عقل و مرتبه محسوسات از راه حواس قابل ادراک‌اند و مرتبه خیال که میان دو مرتبه فوق قرار دارد، هم با عقل و هم با حس قابل ادراک است.

(۸) عقل برای کسب معرفت جدید، یا از قوه فکر و نظر مدد می‌گیرد (عقل ناظر) و یا اینکه حقایق و معارف از سوی حق تعالی بر او افاضه می‌شود و او می‌پذیرد (عقل قابل)؛ اما در واقع، عقل ناظر هم با خاصیت قبول خود از قوه فکر کمک می‌گیرد و از این طریق معرفت و علم کسب می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت صفت قبول از خصایص ذاتی عقل است.

### منابع

- قرآن کریم.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۳۶ق)، التدریبات الالهیة فی اصلاح المملكة الانسانیة، لیدن: مطبعة بریل، چاپ اول.
- (۱۳۶۶)، عُقَلَة المستوفز، لیدن، مطبعة بریل، چاپ اول.
- (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دار الصادر، چاپ اول.
- (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
- (۱۳۶۷ق)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- صائن الدین علی بن ترکه (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق)، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
- قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱)، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة، چاپ اول.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مؤیدالدین جندی (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

