

## چیستی عقل؛ بررسی تطبیقی عقل فلسفی و دینی

چکیده مقاله:

این مقاله در بیان ماهیت عقل و چیستی ادراکات آن به رشته تحریر درآمده و در صدد بررسی معانی عقل و مفاهیم پیرامون آن است. مباحث با در نظر گرفتن دیدگاه محدثین، متکلمین، حکما و اهل معرفت بررسی می‌گردد و در میانه بحث، سخن از اشتراکات لفظی عقل و مراد هر یک از صاحبان علوم و فنون به میان می‌آید که می‌تواند برای تبیین محل نزاع در مناظره‌ها و مباحثه‌ها، سودمند باشد؛ مناظره‌ها و تبادل اندیشه‌هایی که گاه با بکارگیری لفظ مشترک و پردازش مشابه آن، مولد فاصله‌های فکری می‌گردد. در ادامه به جایگاه عقل و رتبه آن در میان سایر ادراکات پرداخته، تا تمایز حقیقی عقل با سایر ادراکات به وضوح روشن شود و کنکاش در تعامل عقل و شرع، جای خود را باز یابد. از این رو لازم است خواننده محترم از اصطلاحات و مباحث هر یک از علوم مذکور تا حد لازم بهره مند باشد.

کلیدواژه

صادر اول، عقل عملی، عقل نظری، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل فعال، عقل مستفاد.

مقدمه

عقل و شرع، دو واژه‌ای هستند که در میان اندیشمندان، همواره معرکه آراء بوده است. عده‌ای با رویکرد توافقی و تطبیقی به رابطه میان این دو پرداخته‌اند و گروهی نیز با رویکرد تقابلی و تنافری، روابط میان این دو را نفی کرده‌اند. برای هر کدام از این دو گروه، استدلال‌ها و براهینی است که قبل از ورود به آن باید مراد و منظور این دو واژه، کاملاً روشن شده و محل نزاع و بحث تحریر شود.

جستاری در شناخت عقل

در تعریف واژه عقل باید سخن را از اینجا آغاز کرد که این واژه در کلام محاوره، معنایی خاص دارد که با معنای اصطلاحی آن در علوم انسانی تفاوت داشته و در عین حال ارتباطی میان آن دو برقرار باشد. خلیل بن احمد فراهیدی، واژه «عقل» را نقیض «جهل» و واژه «معقول» را به آنچه که در جان، یعنی ذهن جای می‌گیرد، تعریف کرده است و ریشه این کلمه را از: «عَقَلْتُ الْبَعِيرَ عَقْلًا أَي شَدَدْتُ يَدَهُ بِالْعَقَالِ أَي الرِّبَاطِ.» (شتر را عقال زدم، یعنی دستش را با لجام محکم کردم، یعنی با طناب بستم)؛ گرفته است و در سخنی دیگر، عقل را به «حَبْس» معنا کرده است (فراهیدی، 1409 ق: 1/159)؛ زمخشری، ابن اثیر و فیومی در کتابهای لغتشان، مشابه همین معانی را نقل کرده‌اند (زمخشری، 1417 ق: 2/388؛ ابن اثیر، 1367 ش: 3/279؛ فیومی، 1414 ق: 2/422).

شاید بتوان علاقه میان معنای لغوی با معنای اصطلاحی علم منطق و فلسفه را اینگونه تبیین کرد که از واژه عقل، حصار، خشکی و عدم ملایمت فهمیده میشود که با روش انحصار عقل و روش برهان سبر و تقسیم آن در ارتباط است که از قانون بنیان محور نفی و اثبات عقلی فهمیده میشود؛ از اینرو حقوق دانان، قوانینی که عقلانی است را فاقد انعطاف میدانند؛ چرا که عقل، تمامی راهها را حصر کرده و راهی برای فرض، پیش رو نمیگذارد. همچنین میتوان گفت: از آن رو که نیروی عقل، انسان را از افتادن در مهالک و بیراهه رفتنها نجات میدهد، واژه عقل را که به معنای لجام و افسار است، بر آن نام نهاده‌اند. این ارتباط معنایی از ابن منظور نقل شده است که میگوید: «سَمِيَ الْعَقْلُ عَقْلًا لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَي يَحْبِسُهُ» (ابن منظور، 1414 ق: 11/459). عقل را عقل نامیده‌اند، زیرا که صاحبش را از سقوط در مهالک نگه میدارد، یعنی او را حبس میکند.

در حدیثی میخوانیم، آن زمان که پرسشگری از رسول خدا (ص) می‌پرسد: «أَخْبِرْنِي عَنِ الْعَقْلِ مَا هُوَ وَ كَيْفَ هُوَ؟» از عقل برایم بگوئید که چیست و چگونه است؟

ایشان از معنای لغوی واژه عقل استفاده کرده و فرمودند:

«إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالنَّفْسَ مِثْلَ أَخْبَثِ الدَّوَابِّ، فَإِنْ لَمْ تَعْقِلْ حَارَتْ، فَالْعَقْلُ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ.» همانا عقل لجامی برای عقل است و نفس آدمی مانند پستترین چهارپایان است که اگر مهار نشود، سرگردان میشود، پس عقل لجامی از برای جهل است (ابن شعبه حرانی، 1404 ق: 15).

همانگونه که مشاهده میکنید، در این روایت واژه عقل در مقابل جهل نیز بکار رفته است. در حدیث دیگری از اهلبیت (ص) آمده است که: «مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ؛» شناخت علم بهوسیله عقل است (حر عاملی، 1414 ق: 5/7)، که در اینجا عقل، ابزاری برای معرفت و دانش معرفی شده، نه خود دانش و معرفت.

از ماده لغوی واژه عقل که بگذریم، به معنای اصطلاحی آن میرسیم و در آغاز این مرحله به دانشمندان حکمت و منطق می‌پردازیم. فیلسوفان در تعریف عقل گفته‌اند:

«العقل هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً و فعلاً؛» عقل جوهری است که از حیث ذات و فعلیت، عاری از ماده است (طباطبایی: 69). عقل موجودی است غیر مادی که ماهیت آن و فعلیتش هیچ وابستگی به ماده ندارد، بنابراین نه در حدوث و نه در بقاء، هیچ تکیه‌ای بر ماده ندارد، اما «نفس» در ذاتش مجرد از ماده است، ولی فعلیت آن وابسته به روح است. در حکمت متعالیه، انحائی از معانی مختلف عقل ذکر شده است. معنای نخست همان سخن مشهور مردم است که از عقل به قوه دانش به

مصالح و مفساد امور و تیز بینی و زیرکی تعبیر میکنند و گاه به شیطنتهای معاویه اطلاق عقل میکنند! معنای دوم همان است که متکلمین با آن بحث میکنند و عدهای میگویند، عقل این مطلب را ایجاب میکند و عدهای میگویند، عقل این مطلب را نفی میکند، که میتوان مرادشان را همان مقبولات و آراء محموده دانست.

معنای سوم عقل، معنایی است که فلاسفه در کتاب برهان از آن یاد میکنند. مللاصدرا میگوید:

«فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة و تارة على إدراكات هذه القوة و أما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب.»

بدان که حکما اسم عقل را گاهی بر این قوه اطلاق میکنند و گاهی بر ادراکات این قوه. اما ادراکات همان تصورات و تصدیقات حاصل شده در نفس است که به حسب فطرت یا بهوسیله کسب کردن بهدست آمده است. گاهی اسم عقل را به دانشهای بدست آوردنی و کسی اختصاص میدهند.

چهارم معنایی است که در کتب اخلاق مذکور است و به عقل عملی شهرت دارد.

پنجم عقلی است که در کتاب النفس از آن سخن میرود که در احوال ناطقیت انسان است و درجات آن.

ششم عقلی است که در علم الهی از آن گفتگو میشود و در مابعدالطبیعه جریان دارد (صدر الدین شیرازی، 1368ش: 3/419). حکما برای عقل مراتبی را ذکر کردهاند که به ترتیب اخس عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال یا فیاض یا اول (همان، 1368ش: 3/420؛ طباطبایی: 248).

جوهر هیولی عقلی که در وجود هر انسان به ودیعه نهاده شده، ظلّ عقل فعال است و سایه‌های از عقل نخست و بسیط است. آن عقل فیاض که اول مخلوق و اشرف جواهر است، در انسان به صورت عقل مستفاد نهاده شده است. همان عقلی که در روایات به «أول ما خلق الله العقل» (نخست چیزی که خدا آفرید عقل بود) تعبیر شده، اکمل عقل و عقل فعال است، که با تعبیر «أول ما خلق الله نوري» (اول چیزی که خدا خلق کرد نور من بود) از آن یاد شده است.

به عنوان اکمل عقل و عقل مستفاد برای نفس افضل مخلوقات عالم، حضرت ختمی مرتبت (ص) نهاده شده است (در اینباره به تعلیقات میر داماد بر رجال کشی مراجعه نمائید)؛ (کشی، 1363ش: 1/231) همه عقول در عالم تجرد منحصر در یک روح واحد به نام عقل بسیط نخست هستند، چرا که در جای خود مبرهن است که هر نوع مجرد، منحصر در یک فرد است و تکثر عقول، طولی است و نه عرضی (صدر الدین شیرازی، 1368ش: 3/421؛ طباطبایی: 248).

مللاصدرا در کتاب مبدأ و معاد، موضوع صادر نخست را که از حضرت حق صادر شده است، جوهری مفارق از ماده معرفی میکند که از حیث ذات و از حیث فعلیت هیچ وابستگی به ماده ندارد و میگوید که بعضی آنرا عقل کلّ و عنصر نخست مینامند و این عقل از بزرگترین ممکنات و برترین آنها است و نسبت این عقل با آغاز عقول بشری، مانند نسبت عقل محمدی (ص)، با عقول انبیا و اولیا در غایت است (صدر الدین شیرازی، 1368ش: 188).

گاهی عقل انسان را مرادف دانش او تعریف کردهاند؛ یعنی عقل را توسط مدرکات آن تعریف کردهاند. تفاوت است میان عقل بسیط و عقل بالفعلی که از صورتی به صورت دیگر منتقل میشود، یعنی عقلی که با عملیات فکری، از مجهول به معلوم و از معلوم به مجهول منتقل میشود. برای عقل بدین معنا که مطابق علم است، دو مرتبه اجمال و تفصیل و یا بسیط و مرکب مطرح است. ابن عربی درباره آیه شریفه و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب (به او [داوود] حکمت و سخن فیصله بخش دادیم) (ص: 20) میگوید: ممکنات دو مرتبه اجمال و تفصیل دارند، اجمال آنان حکمت و تفصیلشان فصل الخطاب است و عارف را در عین نظر به کثرت، ناظر به اجمال است. او میگوید: این معنا را فیلسوف در نییابد و درک این معنی مختص عارف است.

مللاصدرا با پذیرش این سخن، کلام ابن عربی را چنین شرح میدهد که «لأجل هاتين المرتبتين من العلم سمّي كتاب الله قرآنا و فرقانا باعتبارين؛ فالقرآن هو الحکمة و هو العقل البسيط و العلم الإجمالي في عرف الحكماء و الفرقان، هو تفصيل الكتاب و فصل الخطاب و هو العقل التفصيلي و العلم النفساني المنتقل من صورة إلى أخرى.» (ابن عربی: 3/455؛ صدر الدین شیرازی، 1368ش: 6 / 289). برای همین دو مرتبه از علم است که کتاب خدا، قرآن و فرقان نامیده شده است؛ قرآن در عرف حکما، همان عقل بسیط است و علم اجمالی و فرقان، تفصیل کتاب خدا است و کلامی روشن و فیصله دهنده ابهامات و فرقان همان عقل تفصیلی و علم نفسانی است که دائماً از صورتی به صورت دیگر منتقل میشود. نباید میان عقل و علم در ذات احدیت خلط کرد. صدر المتألهین ماهیت عقل اول را غیر از علم خدا میدانند و مغایرت ماهیت عقل اول را با حقیقت علم، ضروری بیان میکنند. چرا که حقیقت علم الهی، واجب الوجود لذاتها است و هیچ ماهیتی واجب الوجود لذاته نیست، پس چگونه امکان دارد که ماهیت معلول اول، علم برای واجب الوجود باشد. بله ایشان قائل است که حقیقت واحد علم در سلسله وجود، دارای مراتب و درجاتی است. بعضی از علوم، طبیعی، بعضی نفسانی، بعضی عقلانی و بعضی الهی است و شکی نیست که علم به این معنا که صورت حاصله‌های است، دارای حقیقت واحدی است که گاه عرضی از کیفیات نفسانی است، مانند: علم نفس به غیر خودش؛ گاه جوهر عقلی است، مانند: علم عقل به خودش و گاهی نه جوهر است و نه عرض، بلکه امری خارج از این دو است، مانند: علم واجب الوجود به خودش (صدر الدین شیرازی، 1368ش: 6 / 285).

مللاصدرا درباره عقل بسیط میگوید: عقل بسیط در نزد بعضی از عرفای محقق و کامل این است که همه معقولات را در بر میگیرد. از این دانسته میشود که مجرد تغایر مفهومی، موجب تغایر در وجود نمیگردد و می شود که یک ماهیت واحد بسیط، از آن جهت که واحد و بسیط است، مصداقی برای حمل معانی فراوان و صدق مفهومهای زیادی بر آن باشد، بدون اینکه وحدت ذاتی آن بسیط از بین برود (صدر الدین شیرازی، 1368ش: 3/350).

عقل، هر مقدار از جزئی ولو جزئی اضافی، برهد و از ترکیب فاصله بگیرد، به عقل بسیط نزدیک میگردد. به عقیده عرفا، هرچه جزئی درجهان مادی است، ظلّ کلی بسیط عالم غیب است؛ به بیان عارف فندرسکی:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیبایستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی  
از این رو، تمام جزئیها، اگر چه جزئی اضافی، میل به این کلی بسیط دارند. شاید این همان معنایی باشد که مولوی در شعر خودش مطرح  
کرده است:

جزو ها را روی ها سوی کُل است بلبان را عشق با روی کُل است  
هم ز آتش زاده بودند آن فریق جزوها را سوی کُل باشد طریق  
هرچه بینی سوی اصل خود رود جزو، سوی کُل خود راجع شود  
محي الدين، علوم را به سه مرتبه تقسیم میکند:

- 1- علم العقل که شامل همه بدیهیات و نظریات میشود و قابل اتّصاف به صحّت و فساد است.
- 2- علم الأحوال که علمی ذوقی است، مانند: شیرینی عسل و سختی صبر و ... که با ذائقه‌های حسی و یا باطنی درک میشود و ما در فلسفه بخشی از این امور را علوم حضوری مینامیم، مثل: مرارت صبر.
- 3- علم الأسرار که علمی است فوق دایره عقل و علمی است که روح القدس در جان انسان میدمد که مخصوص پیامبر و وصی اوست (محيالدين ابن عربي: 1/31)

این تعریف بیشتر در زبان عارف یافت میشود که حقایق عالم را به دو دسته تقسیم میکنند: حقایقی که «العقل يعقله» و حقایقی که «العقل لا يعقله ولكن الكشف يشهده».

غزالی ابتدا در بیان حقیقت عقل و اقسام آن میگوید: مردم در تعریف عقل و حقیقت آن اختلاف دارند، اکثر آنها میگویند که اگر نام عقل مطلق برده شود، بر معنی زیادی دلالت دارد. در ادامه میگوید: حق این است که عقل اسمی است که مشترک معنوی میان چهار معناست. معنای اول که غزالی معتقد است همان قوه مایز میان انسان و حیوان است که مستعد قبول دانشهای بدیهی و تدبیر صنعتهای پنهان فکری است و تعریف حارث بن اسد محاسبی بر این حد از عقل منطبق میدانند که گفته:

«إنه غريزة يتهاى بها إدراك العلوم النظرية»؛ عقل غریزهای است که بهوسیله آن فهم و درک دانشهای بدیهی فراهم میشود.

این غریزه اگر هیچ علوم نظری را به همراه نداشته باشد، مانند: آنچه در ساهی و نائم است، باز هم عقل نامیده میشود. از نظر او نسبت این غریزه برای کسب علوم نظری مانند: نسبت چشم به دیدن است و نسبت قرآن و شرع با این عقل غریزی، بسان نور خورشید برای سهولت دید چشم است و آن دو، عقل را به سوی کشف علوم بدیهی میکشاند.

معنای دومی که غزالی ارائه میدهد، فهم امور جایز و محال است. مانند: این که یک بیشتر از دو است و یک شخص در یک زمان در دو مکان نمیتواند باشد. تعریف متکلمین بر این حد از عقل منطبق است که گفتهاند:

«إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات و استحالة المستحيلات»؛ عقل بخشی از دانشهای بدیهی است مانند: علم به شدن امور شدنی و علم به محال بودن امور محال.

این معنا از دیدگاه غزالی در حد خودش صحیح است، چرا که این علوم حقیقت دارند و عقل ظاهری نامیده میشوند. البته غزالی تذکر میدهد که اگر کسی با این تعریف، منکر بخش اول غریزی عقل شود، تعریفش فاسد است.

معنای سوم از عقل، دانشهای تجربی است که با جریان حالات بدست میآید. به کسی که تجربه، او را پخته و راهها او را پیراسته کرده است، به طور عادی عاقل میگویند. بنابراین به این علوم تجربی نیز عقل گفته میشود.

معنای چهارمی که غزالی برای عقل بیان میکند این است که این قوه غریزی به شناخت عواقب امور دست مییابد و مانع شهوتی که انسان را به لذت زودگذر دعوت میکند، میشود. به این انسان که دور اندیش می گردد، اطلاق عاقل میگردد.

از نظرگاه او عقل اول، اساس و منبع است. عقل دوم، فرع عقل اول است و عقل سوم، فرع عقل اول و دوم است، زیرا با قوه غریزی عقل اول که مدرک بدیهیات است، تجارب بدست میآید. عقل چهارم نیز ثمر عقل و غایت آن است. دو عقل اول به ناچار بدست میآید و نیاز به تلاش و کسب ندارد. اما دو عقل دیگر نیازمند اکتساب هستند. بعد، ایشان فرمایش امیرمؤمنان علی (ع) را برای تأیید تقسیم ارائه شده این گونه نقل میکند:

«رَأَيْتَ الْعَقْلَ عَقْلَيْنِ فَمَطْبُوعٌ وَمَسْمُوعٌ وَلَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ إِذْ أَلَمَ يَكُ مَطْبُوعٌ كَمَا لَا يَنْفَعُ الشَّمْسُ وَضَوْءُ الْعَيْنِ مَمْنُوعٌ» (فيض کاشانی، 1406 ق: 1/55)

غزالی، فرمایش رسول خدا (ص) را دال بر همان عقل مطبوع میدانند، که فرمود:

«مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَ الْعَقْلِ»؛ هیچ مخلوقی را خدا گرامیتر از عقل خلق نکرده است (غزالی: 1/145)

عدهای از متصوفه، عقل را به مجادله و مناظره تفسیر نموده و مذمت کردهاند. غزالی سخن این گروه را از کج فهمی معنای عقل میدانند و عقل را همان نور بصیرت باطنی معرفی میکند که حتی صدق و صحّت شریعت با آن ثابت میشود که همان عین الیقین و نور ایمان است (همان: 1/152)

ملاصدرا در شرح اصول کافی تقسیمی مشابه تقسیم غزالی ارائه میدهد که در بعضی از اقسام با آن تقسیم ارائه شده هم پوشانی دارند. معنای اول در کلام ایشان همان غریزه ممتاز کننده انسان از حیوان است که مدرک بدیهیات است.

معنای دوم، همان مشهورات و استقرائات متکلمین است. علوم ضروریهای مانند اینکه: یک، نصف دو است و مساوی مساوی شیء مساوی شیء است، از این باب هستند.

معنای سوم، همان عقل اخلاقی است که از آن به مواظبت و تجربه یاد میشود که شأن آن، انتخاب و پرهیز است.

معنای چهارم، همان تدبیر عقل است که از آن به تیز بینی و زرنگی تعبیر شده و گاه تحت تأثیر نفس اماره عمل میکند. حق این است که این قسم را نکراء یا شیطنت بنامیم. آنگونه که امام صادق (ع) تدابیر معاویه را چنین نامید و فرمود:

«تَلَكَ النُّكْرَاءُ وَ تَلَكَ الشَّيْطَانَةُ وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِعَقْلٍ»؛ آن فریب کاری است، آن شیطنت است و شبیه عقل است و عقل نیست

(برقی 1371 ق: 1/195؛ صدوق، 1403 ق: 1/239):

عقلی که در کتاب نفس ذکر میشود، چهار نوع است و چهار مرتبه دارد: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. این عقول بر اساس شدت، ضعف، کمال و نقص ترتیب داده شده‌اند.

معنای پنجم، همان عقلی است که در الهیات از آن بحث میکنند؛ آن موجودی است که هیچ تعلقی به چیزی جز مبدأ خالق خود ندارد. در این عقل، قوه راه ندارد و هیچ جهت عدم، امکان و قصوری ندارد مگر این که با وجوب وجود حضرت حق، جبران شده است. عالم به این عقل، عالم به جبروت است که همایش نور و خیر محض است و مراد از روایت ذیل همین عقل است.

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ لَكَ الثَّوَابُ وَعَلَيْكَ الْعُقَابُ.» (کلینی، 1407 ق: 1/10؛ برقی، 1371 ق: 1/191)

خدا عقل را آفرید، سپس به او گفت: جلو بیا! جلو آمد؛ بعد به او گفت: عقب برو! عقب رفت؛ سپس به او فرمود: به عزت و جلالم قسم که هیچ موجودی دوست داشتی تر از تو خلق نکردم، ثواب به نفع تو و عقاب به ضرر توست.

مراتب عقل عملی در کتب اخلاق چهار مرتبه است. مرتبه اول تهذیب ظاهر با عمل به واجبات و ترک محرّمات، مرتبه دوم تطهیر باطن از رذائل و صیقل دادن قلب، مرتبه سوم مشاهده حقایق و مرتبه چهارم ندیدن خود و دیدن صدور همه اشیا از حضرت حق (صدر الدین شیرازی، 1383 ش: 1/222)

با وجود تمام این معانی متباین و مشکک در عقل، نقطه مشترکی میان این معانی هست و آن چیزی نیست جز جسمانی نبودن و به صفت جسم نبودن عقل.

شاید فرمایش امام صادق (ع) ناظر به مرتبه تجربه و انتخاب و پرهیز عقل باشد که فرمود:

«الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ؛ عقل راهنمای مؤمن است (حرّ عاملی، 1414 ق: 1/5)

مجلسی اول در تعریف عقلی که در روایات آمده است، میفرماید:

«يطلق العقل على النفس الناطقة و هي لطيفة روحانية يكون الإنسان بها إنسانا و هي من عالم الأمر و المجردات و هو المكلف بتكاليفه تعالى، و على لطيفة روحانية تكون بمنزلة الوزير للنفس، و هو المسمى بالعقل الإلهي كما تقدم الإشارة إليه في الآيات و الأخبار، و يطلق على النفس إذا كان معها تلك اللطيفة أو إذا كملت بالعلوم و الكمالات»

عقل بر نفس ناطقه انسان اطلاق میشود و آن موجودی لطیف و روحانی است که انسانیت انسان به آن است و آن نفس ناطقه از عالم امر و مجردات است و مکلف به وظائف الهی. با این وجود لطیف و روحانی به منزله وزیر نفس است و همین موجود است که به عقل الهی نامیده شده است، چنانکه در آیات و روایات به آن اشاره شد. گاهی هم این عقل بر نفس، آنهنگام که این موجود لطیف به همراه اوست اطلاق میشود، یا آن هنگام که نفس با دانشها و کمالات کامل میشود و بر آن اطلاق میشود (مجلسی، 1406 ق: 12/234)

مراحل عقل از نگاه مجلسی اول به این گونه است که مرحله متعلق به نفس که با توجه به تمایل به شهوات و لذات اماره نامیده شده و با تمایل به طاعات و عبادات لوامه نامیده میشود. در این مرحله، حسن و قبح افعال را میداند. عقل در این مرحله به خاطر دگرگونی حالات، قلب نیز نامیده میشود. اگر با مجاهدت کامل شود، ملهم به الهامات الهی و ملکوتی میگردد که فجور و تقوی به آن الهام میگردد. در این مرتبه است که عقل، عقل نامیده میشود، در حالیکه همه کمالات را دریافت نکرده است. این عقل در حال ترقی است، تا اینکه به مرحله فنای کلی برسد و بقای به خدا پیدا کند که عقل در این مرتبه، به مطمئن نام میگردد و خطابات خدا را میشوند. بعد از رسیدن به قرب و وصال، این مرحله همان است که به روح نیز نام گرفته است. با توضیح و تعریف عقل میتوان به معنای واژه عقل در روایات، وقوف بیشتری داشت. در حدیثی، پیامبر (ص) به علی (ع) فرمودند:

«يَا عَلِيُّ! الْعَقْلُ مَا اكْتَسَبْتَ بِهِ الْجَنَّةَ وَ طَلَبْتَ بِهِ رِضَا الرَّحْمَنِ؛ ای علی! عقل آن چیزی است که با آن بهشت بدست آید و رضایت خدای رحمان طلب شود (صدوق: 4/369) در کتاب محاسن برقی و کتاب کافی اینگونه نقل شده است: «ما الْعَقْلُ قَالَ مَا عَمِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَّةَ.» (برقی، 1371 ق: 1/195؛ کلینی، 1407 ق: 1/11)

مراد از این عقل، یا عقل نظری است که به صورت مستقل، برهان بر اطاعت خدا و رسول اقامه میکند و انسان را به بهشت میکشاند و یا عقل عملی است که مربوط به رفتار و بینش در حسن و قبح افعال انسانی است که این نیز انسان را به بهشت راهنمایی میکند. مرحوم مجلسی اول ذیل این روایت، برهان هدایت عقل بر بهشت را اینگونه تقریر میکند: «العقل يتوجه إلى ما هو خير، و لا شك أن الباقي أفضل من الفاني فيفعل ما هو رضى الله تعالى و هو أعظم من جميع مراتب الجنة و يلزمه أعلاها؛ عقل به سوی هر آنچه خوبی است میل دارد و شکی نیست که آنچه بقاء دارد بر آنچه فناء دارد برتر است، پس عقل آنچه رضایت خدا است انجام میدهد و رضایت خدای متعال از همه مراتب بهشت بالاتر است و ملازم بالاترین مراتب آن است (مجلسی، 1406 ق: 12/233)

شناسه های شناخت ادراکات

انسان قوای مُدرکهای دارد که هر کدام از آنها قابلیت و توان خاص خود را دارند و با اندک تاملی میتوان فهمید که حوزه کاری هر کدام با دیگری تفاوت میکند. کیست که نداند حواس پنج گانه او با قوه خیالش فرق میکند؟ کیست که میان قوه مدرک جزئی و قوه مدرک کلی فرق نگذارد؟ کیست که فرق میان توهم و خیال را نفهمیده باشد؟ همه انسانها تفاوت این قوا را به وضوح، وجدان میکنند و میفهمند، اما آیا به واقع، تفاوت ماهوی هر یک از این قوا را از دیگری میدانند و تمیز میدهند؟ روی سخن همین جاست که چگونه میتوان به شناخت تعداد قوای درک انسان دست یافت و محدوده هر کدام را مشخص نمود و از رابطه میان آنان با خبر شد؟

علاّمه مظفر در سیر ادراک انسان مسیر روشنی را ترسیم کرده است. در کلام ایشان ادراک انسان ابتدا از حواس شروع میشود. زمانی که انسان متولد میگردد، غیر از علم حسی به اشیا، بهره دیگری از علم ندارد. این اولین درجه علم است. همه حیوانات در این علم حسی با انسان شریکند. اندکی که انسان رشد میکند، ذهن او در تصوراتی که از علم حسی بدست آورده است تصرف میکند و آنها را با یکدیگر

میسنجد. مثلاً این بلندتر از آن است و این نور از آن یکی نورانیتر است. گاه آنها را با هم تألیف کرده و شکلی میسازد که در عالم خارج وجود ندارد. به کمک این قوه و با ترکیب شکلهای تصور شده، شهری را که هرگز ندیده است، تصور میکند. این علم خیالی است که بعضی از حیوانات دارای آن هستند. در مرتبه بعد، ادراکات انسان توسعه مییابد و معانی جزئیهای که نه ماده دارند و نه مقدار، درک میکند، مانند: محبت پدر و مادر، بغض نسبت به دشمن و خوف و حزن و ... این علم وهمی است، که بعضی حیوانات نیز با انسان در این علم وهمی شریک هستند. انسان در مرتبه بعد علم خویش به مرحله بعد وارد میشود که هیچ حد و نهایتی ندارد و میتواند با قوهای به نام عقل در تمام مدرکات حسی، خیالی و وهمی، تدبیر و دقت کند و درک صحیح هر کدام را از ناصحیح آن باز بشناسد و از امور جزئی معانی کلی را انتزاع کند و بعضی از آنها با بعض دیگر مقایسه نماید و با تشکیل قیاس، به معلومات جدید برسد، نتیجه بگیرد و حکم صادر کند. این قوه نقطه تمایز انسان از حیوانات است (مظفر: 1/13).

در فلسفه صدرایا، قوه واهمه، مدرک جزئیات غیر محسوس است برای اشخاص جزئی جسمانی، مانند: حکم کردن بچه گوسفند به محبت مادر و دشمنی گرگ. قوه واهمه در نزد مللادرا جوهری مابین با عقل و خیال نیست، بلکه عقلی است که به صورت خیال و حس اضافه شده است و همچنین مدرکات قوه واهمه معقولاتی هستند که به امور جزئی محسوس یا خیالی اضافه شدهاند.

عوالم در سه چیز منحصر است؛ نفس هنگامی که به ذاتش مراجعه میکند عقلی مجرد از وهم و نسبت به اجسام میگردد. اگر موهومات نیز هنگامیکه صحیح باشند و اضافات از آنها جدا گردد، تبدیل به معقولات محض میشوند. بنابراین در فلسفه صدرایا، وهم چیزی جز گونهای از نگاه عقل به جسم و اثرپذیری از آن نمیباشد و در اصل، تصویر موهوم، جز همان معنای معقول مضاف به مادهای مخصوص، چیز دیگری نیست (صدرالدین شیرازی: 517: 3 ابن سینا در فصل هشتم نمط سوم اشارات، اقسام ادراک را سه قسم ذکر کرده است و خواهه در شرح آن انواع اربعهای برای ادراک شرح داده است: احساس، تخیل، توهم و تعقل (طوسی، 1403 ق: 2/322).

در گفتار ابن سینا، قوای ادراکی، این گونه سبر و تقسیم میشوند: قوه مدرکه به دو قسم تقسیم میشود: 1. قوهای که از خارج ادراک دارد؛ 2. قوهای که از داخل ادراک دارد. قسم اول که از خارج ادراک میگیرند همان حواس پنجگانه یا هشتگانه هستند. به این ترتیب که قوه لامسه را به تنهایی چهار قوه میدانند که با رگهای عصب بوسیله پوست بدن گرما و سرما، تر و خشک، سخت و نرم و خشن و صاف را ادراک می کند.

قوه ای که از داخل ادراک دارد:

1- یا مدرک کلی است - 2 یا مدرک جزئی.

مدرک جزئی:

1- یا از حواس پنج گانه ظاهری هستند که ذکر شد؛

2- یا از حواس باطنی هستند.

حس الباطن:

1- یا فقط درک میکند و پس؛

2- یا درک میکند و تصرف در تصویر نیز دارد.

اگر فقط مدرک باشد:

1- یا مدرک صور جزئی است؛ مانند: خیال زید و عمر که به آن حس مشترک گفته میشود و در این حس همه محسوسات ظاهری پنج گانه جمع میشود و به خزانه این معلومات خیال گفته میشود. قوه خیال صور حسی را به صورت مثالی و لطیفتر از حسی درک میکند و همچنین توان آن را دارد که از معانی مجرد روحانی، در قالب صور کثیف جسمانی، صورت بسازد؛

2- یا مدرک معانی جزئی، مانند: ادراک اینکه این شخص دوست و دیگری دشمن است که به آن وهم گفته میشود و به خزانه این معلومات، واهمه گفته میشود که همان حافظه است.

اگر مدرک باشد و تصور نیز داشته باشد که همان قوه متصرفهای است که شأنش تصرف در مدرکات بایگانی شده در خزانههای خیال و وهم است و به ترکیب و تحلیل آنها میپردازد، انسانی را به صورت پرنده، کوه را از زمرد و دریای جیوه را تصور میکند. اگر این قوه متصرفه را قوه وهمیه حیوانی بکار گیرد، متخیله نامیده میشود و اگر قوه ناطقه به کار گیرد، مفکره نام میگیرد. مکان بایگانی حس مشترک و خیال، سطح مغز است و محل نگهداری صور متخیله تصرف شده و صور وهمیه تصرف شده میانه مغز است و حافظه در آخرین لایه مغز قرار دارد. بعضی نفس حیوانی را مجموع این قوا گرفتهاند و بعضی نیز نفس را همان قوه واهمه گرفته و سایر قوا را تابع آن ذکر کردهاند. مللادرا با این دستهبندی کلام در تفصیل قوای حیوانی را خلاصه نمود و فرمود: روح بخاری انسان که هم شکل با جوهر آسمانی است این ها همه را در بر میگیرد (صدرالدین شیرازی، 1368 ش: 8/56؛ سبزواری، 1369 ش: 64 5 /؛ طوسی، 1403 ق: 2 / 339).

مللادرا در تقسیمی دیگر، جوهر نبات را کاملتر از عناصر مادی میدانند و عناصر و کانیها را ناقص الخلقه و غیر تام تعریف میکنند. بعد از رتبه نباتی، رتبه حیوانی را قرار داد که دارای قوه احساس و قوه حرکت است. اولین مرتبه حس، حس لامسه است که همه حیوانات دارا هستند و حتی کرهها نیز از این حس بهره دارند. وقتی در او سوزنی را فرو میکنی، منقبض میشود و فرار میکند. سپس سایر قوا را در میان حیوانات منتشر نمود و در سطح ابتدایی مغز، حس مشترک محسوسات پنج گانه را قرار داد. برای حیوانات کاملی چون اسب قوه ادراک معنای جزئی نامحسوس و غیر متخیله قرار داد که واهمه نام دارد و از شیر میگریزد، اگر چه گرفتار شیر نشده باشد و آثرا حس نکرده باشد و از شتر و گاو نمبهراسد، اگر چه از او بزرگتر باشند. حیوانات با انسانها در این ادراک اشتراک دارند. بعد از این، ادراک انسان ترقی کرده و به حدود انسانی میرسد و عواقب کارها و اشیائی که در سیطره حس، تخیل و توهم نیستند را درک میکند، بلکه نه تنها از شرور فعلی میگریزد، در برابر شروری که در آینده رخ میدهد نیز چاره میکند. این قوه مایز میان حیوان و انسان است.

خدای متعال، میل در طبع، شوق در نفس و اراده در عقل را برای انسان خلق نمود. میل به موافق را شهوت مینامیم، نفرت از مخالف را کراهت. این میل را حیوان نیز دارد. کشش دیگری که انسان دارد و فوق شهوت و غضب است و مسخر اشاره عقل است، همان اراده است

و با این اراده، عواقب اخروی، حسن ثواب و قبح عقاب درک میشود و نزد بعضی از دانشمندان دین، انگیزه دینی نامیده میشود که فرزندان آدم بوسیله آن بر حیوانات برتری داده شده‌اند. عقل، شناسنده عواقب اشیاء است و این کشش و اراده، گوش بفرمان اشاره عقل است؛ آنگونه که شهوت تحت نظر حس است. تمام قوای منسوب به قوای انسانی، همان نفس ناطقه انسانی هستند و این نفس ناطقه محرک همه حرکت‌های حیوانی و نباتی و طبیعی است. نفس با تمام این قوا وحدت دارد (صدرالدین شیرازی، 1368ش: 8 / 156) حال اگر محرک این شوق، فکر باشد و یا خیال، موارد آن متفاوت میشود. شناخت عقل و قوه ادراک انسان در سیستم خلقت پیچیده او، دریچه‌های است که انسان به خدا برسد. مللاً صدرا میگوید که شناخت معرفت نفس از حیث ذات و فعل، نردبان شناخت پروردگار از حیث ذات و فعل است، پس هر کس که نفس را اینگونه شناخت که جوهری عاقل، متوهم، متخیل، حسّاس، متحرک، شام، ذاتی، لامس و نامی است میتواند به این شناخت برسد که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله.» (همان).

بنابراین، قوه واهمه یک قوه مستقل نیست، بلکه عقل ساقط است یعنی مرتب‌های نازل از عقل و به تعبیر دیگر عقل منزل است. همانگونه که گذشت صدرالمتألهین عوالم را به سه قسم تقسیم میکند و به همین ترتیب، انواع ادراک را هم به سه قسم تشریح میکند و در چهار جای اسفار، وهم را عقل ساقط معرفی کرده است. این مطلب متعلق به استادش میرداماد است که در جزوه یازدهم جذوات از آن یاد کرده است و وهم رامستقل و منفرد ندانسته و آن را مرتبه نازله عقل و عقل ساقط دانسته است (سبزواری، 1369ش: 5 / 66). آیت الله حسن زاده آملی مأخذ این سخنان را منقول از صحف کریمه عرفانیهای چون فتوحات مکیه و فصوص الحکم دانسته است (همان). ایشان در این مجال به نمونه‌های از کلام قیصری در اواخر شرح فص آدمی اشاره کرده است که گفته:

«و من أمعن النظر يعلم أن القوة الوهيمية هي التي إذا قويت و تنورت تصير عقلاً مدركاً للكليات وذلك لأنه نور من أنوار العقل الكلي المنزل إلى العالم السفلي مع الروح الإنساني، فصغر و ضعف نوريته وإدراكه لبعده من منبع الأنوار العقلية، فتسمى بالوهم، فإذا رجع و تنور بحسب اعتدال المزاج الإنساني، قوى إدراكه و صار عقلاً من العقول، كذلك العقل أيضاً و يصير عقلاً مستفاداً؛ هر کس که دقت کند، در مییابد که قوه وهمیه آنگاه که قوی میشود و نورانی میگردد به عقلی تبدیل میشود که مدرك کلیات است و این برای آن است که وهم، نوری از انوار عقل کلی است که به همراه روح انسان به عالم دنیا هبوط کرده است، پس کوچک شده و نور و ادراک آن ضعیف گشته است، چرا که از منبع انوار عقلی دور شده است و در این هنگام وهم نامیده میشود. پس اگر به حسب طبع انسانی به جایگاه خود باز گردد و نورانی شود، ادراک آن قوی شده و عقلی از عقول میگردد، همچنین است عقل [بالفعل] که اگر قوی شود به عقل مستفاد تبدیل میشود (قیصری، 1375ش: 400) قوه وهم، بقدری به عقل شبیه است کهگاه خود را به صورت عقل برای نفس جلوه میدهد و چنین وانمود میکند که وزیر نفس است و باعث افکار پست و وسوسه میشود (ابن عربی، 1336ق: 161).

اهل معرفت برای ورود به عالم مثال و تجزیه و تحلیل مکاشفات و تمثلات برزخی، بیش از دیگر صاحبان اندیشه در تمایز ادراکات قدم برداشته‌اند؛ چرا که بیش از دیگران به شناخت انواع ادراکات، نیازمند بوده‌اند. ابن عربی درباره قوه واهمه میگوید: «الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول» یعنی در نشئه دنیا سلطنت قوه واهمه در صورت ناطقه انسان قویتر از عقل است. و یا عبارت دیگری در ادامه دارد که: «الوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية.»

ابن ترکه در توضیح این عبارات چنین شرح میدهد که کلیدهای تمام حرکات و سکانات ظاهری و باطنی مملکت انسانی بدست قوه واهمه است و تمام قوای محرکه انسان که در اعصاب و عضلات و رباطها نهفته شده، تا حکم وهم بدانها نرسد حرکت نمیکنند، پس وهم در این نشئه، سلطان اعظم در صورت کامل انسانی است. شأن وهم تعیین معانی کلی جدا از مواد مشخصه شیء است که موجب تشخیص آن میشود و سپس احکام جزئیات و اشخاص را بر آن حمل میکند و شأن عقل این است که از اشخاص مادی، مواد تشخیص دهنده را انتزاع میکند و آن را از اسباب تشخیص تجرید میکند (ابن ترکه، 1378/765: 2).

صاحب مصباح الانس از ابنعربی نقل کرده است: «حواس پنجگانه، تمامی محسوسات را جمع کرده و به حس مشترکی تبدیل نموده و به صاحب قوه خیال میدهد، تا آن را در خزانه خیال نگهداری کند که به این محسوسات، مخیلات گفته میشود. قوه خیال، صاحب این خزانه است که با تسلط قوه ذکر، آن را حفظ میکند. قوه ذکر زیر نظر فکر کار میکند و صور محفوظ را بر فکر عرضه کرده و آن را باز مینماید و فکر از چگونگی صورت میبیرسد و حق و باطل بودن آن را تشخیص میدهد و به این صور حاضر در نزد قوه فکر، متفکرات گفته میشود. فکر نیز در سلطه عقل است. زمانی که آنچه از علوم و اعمال به تفصیل بر او عرضه میشود که این عمل چشم است و این عمل گوش است و ... اسم آن به معقولات منتقل میشود و عقلی که وزیر نفس است آن را گرفته و به روح قدسی انسان میرساند و از نفس ناطقه اذن گرفته همه معقولات را در مقابل او مینهد. بنابراین، مراتب ادراک به این ترتیب است: حس، خیال، ذکر، فکر، عقل، نفس ناطقه و در آخر روح الهی. مدرك در این شیوه درک، اینگونه تقسیم میشود: مدرك یا کلی است یا جزئی. جزئی یا خیال است یا حس. کلی نیز یا نفسانی است یا روحانی و یا سری. کار حفظ برای قوه ذکر است و کار تصرف برای قوه فکر است که این دو ادراکی نیستند.» (ابن حمزه، 1374ش: 129؛ ابن عربی، 1336ق: 187).

فناری میگوید: علت اینکه ابن عربی قوه وهم را مانند اهل فلسفه ذکر نکرد، این است که قوه متخیله شامل آن نیز میشود. زیرا مراد از خیال، قوه باطنی است که مدرك جزئیات است (ابن حمزه، 1374ش: 131).

ابن عربی برای انسان چهار قوه خیال، وهم، حفظ و ذکر را قائل است که درانسان قویتر از حیوان یافت میشود و قوای مختص انسان را قوه مصوره، مفکره و عاقله معرفی میکند و نقطه تمایز انسان از حیوان ذکر میکند (ابن عربی: 1 / 124) در نظر او، کار خیال، ترکیب صورت‌های خاص است که عقل به تعقل ترکیب‌های خیال میپردازد، اما قوه خیال توان تصور ترکیب‌های عقلی را ندارد. در نظر او قوه خیال، مواد خود را از حس و صورت‌های حسی و یا فکرکه محسوسات را برهم حمل میکند و از اجزاء محسوس ترکیب میسازد، دریافت میکند؛ به همین دلیل گاه صورتی میسازد که در حس اصلاً وجود ندارد. او معتقد است که قوه مفکره انسان چیزهایی را فکر میکند که در خزانه خیال است. نگاه عقل ممزوج به حس است که از راه خیال، آن را دریافت میکند، چرا که عقل، صور حسی را از فکری میگیرد که او از خیال و او نیز از حس میگیرد.

اصلاً همه قوای انسانی صورتهای خود را از خیال دریافت میکنند؛ زیرا خیال قوهای هیولائی است که قابلیت جمع تمام محسوسات ظاهری و ترکیبات قوه مصوره را دارد. در قوای انسانی هیچ قوهای نیست که در قبول صورت، شبیه هیولای خیال باشد. اگر خیال قوت یابد، فکر، وهم، عقل و حافظه را در می نوردد (ابن عربی: 1/93) با این توضیحات روشن گردید که محدوده ادراک قوای درک انسان و بهیژه عقل تا کجاست و همچنین تفاوت درک عقلی با سایر ادراکات در چیست.

نتیجه

مراد ما از عقل در مباحث عقل و شرع، همان عقل منطقی و فلسفی است که مُدرک تصوّرات و تصدیقات بوده و از سنخ علم حصولی است؛ گر چه در زبان حکمایی چون ملاصدرا و عرفایی چون ابن عربی به معنای قلب نیز به کار گرفته شده است که این نوع ادراک از سنخ علوم حضوری است. همچنین مراد از عقل در میان مُدرکات، همان قوه ناطقهای است که با کمک حس، خیال و وهم و تصوّرات آنها و انتزاع مفاهیم کلی از جزئیات آنها، به تطبیق کبرای کلی بر صغرای جزئی و کلی میپردازد و با استنتاج از قیاس، تصدیق می سازد. بنابراین، مراد از عقل همان قوهای است که با سرمایه بدیهیات، تولید علم میکند و ضوابط و شرائط آن در کتب منطقی گردآوری، منظم و مرتب گردیده است.

کتابنامه

1. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (1367) ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ. 4.
2. ابن بابویه، محمد بن علی، (1403) ق)، معانی الأخبار، قم: انتشارات اسلامی، چ. 1.
3. \_\_\_\_\_، (1413) ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات اسلامی، چ. 2.
4. ابن عربی، محی الدین، (1336) ق)، التدریبات الإلهیه فی إصلاح المملکه، تهران: انتشارات لیدن.
5. \_\_\_\_\_، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصادر.
6. ابن منظور، محمد بن مکرم، (1414) ق)، لسان العرب، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت: دار صادر، چ. 3.
7. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (1371) ق)، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیه، چ. 2.
8. حرانی، حسن بن علی، (1363) ق)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، قم: جامعه مدرسین، چ. 2.
9. زمخشری، محمود بن عمر، (1417) ق)، الفایق فی غریب الحدیث، بیروت: دارالکتب العلمیه، چ. 1.
10. سبزواری، ملّا هادی، (بی تا)، شرح منظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
11. شیرازی صدر الدین، محمد بن ابراهیم، (1368) ش)، الأسفار الأربعه، تهران: مکتبه المصطفوی، چ. 2.
12. \_\_\_\_\_، محمد بن ابراهیم، (1354) ش)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
13. \_\_\_\_\_، محمد بن ابراهیم، (1383) ش)، شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ. 1.
14. صائن الدین، علی بن محمد ترکه، (1378) ش)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، چ. 1.
15. صائن الدین، علی بن محمد ترکه، (بی تا)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار.
16. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا)، بدایه الحکمه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
17. \_\_\_\_\_، (بی تا)، نهایه الحکمه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
18. طوسی، نصیر الدین، (1403) ق)، شرح الإشارات، تهران: دفتر نشر کتاب، چ. 2.
19. عاملی، محمد بن حسن، (1414) ق)، هدایه الأئمّه إلى أحكام الأئمه (علیهم السلام)، مشهد: آستانه الرضویه المقدسه، چ. 1.
20. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (1409) ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چ. 2.
21. فناری، محمد بن حمزه، (1374) ش)، مصباح الأنس فی شرح مفتاح الغیب، تهران: انتشارات مولی، چ. 1.
22. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (1406) ق)، الوافی، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی (ع)، اصفهان: چ. 1.
23. فیومی، أحمد بن محمد، (1414) ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: موسسه دار الهجره، چ. 2.
24. قیصری رومی، محمد داوود، (1375) ش)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات علمی و فرهنگی، چ. 1.
25. کشی، محمد بن عمر، (1363) ش)، رجال الکشی اختیار معرفة الرجال، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم: چ. 1.
26. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (1407) ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چ. 4.
27. مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، (1406) ق)، روضه المتّقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چ. 2.
28. مظفر، محمد رضا، (بی تا)، المنطق، قم: انتشارات اسماعیلیان.