

کارکردهای عقل و نقش‌های آن در معرفت‌دینی

رضا برنجکار*

چکیده

نقش عقل در معرفت‌دینی از شاخه‌های بحث‌کهن «عقل و وحی» است که همواره کانون توجه متفکران دینی بوده است. تاریخ علم کلام را براساس بحث نقش عقل در معرفت‌دینی می‌توان تفسیر و تحلیل کرد و تفاوت اصلی مکاتب کلامی، به دیدگاه این مکاتب درباره بحث یادشده باز می‌گردد. ادعای نوشتار حاضر این است که عقل دست‌کم پنج کارکرد مهم نظری، عملی، ابزاری، استنباطی و دفاعی دارد و نقش‌های عقل در معرفت‌دینی را دست‌کم می‌توان به هشت کارکرد میزان، مفتاح، استنباط، دفاع، ابزار، تکمیل، تعامل استقلالی و تعامل غیراستقلالی تحلیل کرد. از این‌رو کارکردها و نقش‌های عقل فراتر از آن چیزی است که تاکنون مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: عقل نظری، عقل عملی، عقل ابزاری، عقل استنباطی، عقل دفاعی، معرفت‌دینی، وحی، میزان، مفتاح، استنباط، دفاع، ابزار، تکمیل، تعامل استقلالی، تعامل غیراستقلالی.

مقدمه

نسبت میان عقل و وحی از دیرباز کانون توجه متفکران دینی بوده است؛ هرچند پرونده این بحث نخستین بار به گونه جدی در اسکندریه، محل تلاقی فلسفه یونان و تفکر یهودی و اندیشه مسیحی گشوده شد،^(۱) و پس از آن همواره در میان متفکران یهودی و مسیحی و مسلمان محور توجه قرار گرفت. بحث‌های «فلسفه و دین»، «علم و دین»، «علم دینی»، «نقش وحی در معرفت‌های عقلی» و «نقش عقل در معرفت‌های دینی» از فروع و شاخه‌های آن بحث کلی است، و این نوشتار درصدد بررسی بحث اخیر است. مبحث عقل و وحی درصدد کشف نسبت و ارتباط میان این دو دسته ادراک است: ادراکاتی که انسان از طریق قوای معرفتی خود به آنها دست می‌یابد، و معرفت‌هایی که خداوند به واسطه پیامبران به انسان‌ها می‌رساند؛ اما بحث این نوشتار درباره نقش‌هایی است که عقل، به منزله وسیله ادراک انسان در معرفت‌های دینی بر عهده می‌گیرد. پیش فرض این نوشتار، اعتبار عقل از یک سو و تأثیرگذاری آن بر معرفت‌های دینی از سوی دیگر است.

نقش عقل در معرفت دینی از مهم‌ترین دغدغه‌های متکلمان مسلمان بوده است و بر اساس این بحث، می‌توان تاریخ علم کلام را تفسیر، و مکاتب کلامی را دسته‌بندی کرد. مهم‌ترین تفاوت مکاتب کلامی امامیه، معتزله و اشاعره به دیدگاه این سه مکتب درباره بحث مزبور باز می‌گردد.

بحث مورد نظر با انتشار کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، اثر آیت‌الله جوادی آملی بیش از پیش کانون توجه قرار گرفت.^(۲) ایشان در این کتاب سه دیدگاه میزان، مفتاح و مصباح را مطرح کردند. ادعای نوشتار حاضر این است که نقش‌های عقل در معرفت دینی بسیار فراتر از این دیدگاه‌هاست و دست‌کم هشت کارکرد می‌توان برای عقل در معرفت دینی برشمرد؛ اما پیش از بیان این نقش‌ها شایسته است کارکردهای عقل را به صورت کلی بررسی کنیم؛ آن‌گاه به گونه ویژه نقش‌های عقل در معرفت دینی را مطرح سازیم.

کارکردهای عقل

کارکردهای عقل را می‌توان از چند جهت بررسی کرد که در برخی از آنها عقل به منزله منبع مستقل کانون توجه قرار می‌گیرد و در برخی موارد، کارکردهای غیراستقلالی مورد نظر است. با ملاحظه کاربردهای عقل در علوم گوناگون به ویژه علم کلام و نیز نگاه به آیات و احادیث، دست‌کم پنج کارکرد می‌توان برای عقل بیان کرد: نظری، عملی، ابزاری، استنباطی و دفاعی.

کارکرد نظری

کارکرد نظری عقل عبارت است از کشف حقایق نظری و واقعیات و هست‌ها و نیست‌ها. بدین سان خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی از کارکردهای نظری عقل اند. همه ادراکات انسان توسط قلب، نفس یا روح تحقق می‌یابند و عقل روشنائی و ابزار درک قلب است؛ خواه واقعیات خارجی، خواه مفاهیم؛ خواه مفاهیم جزئی و خواه مفاهیم کلی. البته نفس در ادراکاتش گاه از حواس نیز بهره می‌گیرد و گاه بدون کمک حواس و تنها با نور عقل واقعیات را درک می‌کند.

برخی دانشمندان از کارکرد نظری عقل با عنوان «علم» یاد می‌کنند و واژه عقل را تنها درباره عقل عملی که درک حسن و قبح عقلی را بر عهده دارد، به کار می‌برند. بر اساس این اصطلاح، علم و عقل یک حقیقت‌اند و تفاوتشان به متعلق ادراک است. اگر با آن حقیقت واحد، هست‌ها و نیست‌ها درک شود، «علم» نامیده می‌شود و اگر بایدها و نبایدها درک شود، «عقل» نامیده می‌شود. ایشان لغت عرب را شاهد می‌آورند که در معنای عقل، منع از کارهای زشت ذکر شده است.^(۳) همچنین غالب احادیث مربوط به عقل، به کارکرد عملی عقل مرتبط‌اند.^(۴) برخی نیز این مطلب را دلیل می‌آورند که عقل شرط تکلیف است و کودک هست‌ها و نیست‌ها را درک می‌کند؛ اما وقتی به سن تمیز و بلوغ می‌رسد، بایدها و نبایدها را درک می‌کند و از این‌رو مکلف به تکلیف

می‌شود. برخی اطلاعات عرفی نیز شاهی بر این کاربردند.^(۵) با این‌همه در قرآن و احادیث عقل در کارکرد نظری به کار رفته است. در قرآن پس از ذکر آیات تکوینی، از انسان‌ها خواسته شده تا در آنها تعقل کنند و ادراک آیه و نشانه و پی بردن از آیه به ذوالآیه، به صاحبان خرد نسبت داده شده است:

۱. «وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (مؤمنون: ۸۰)؛ و او کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند و رفت و آمد شب و روز از آن اوست. آیا اندیشه نمی‌کنید؟
 ۲. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِبُ الرِّيَّاحُ وَالسَّحَابُ الْمُسَخَّرَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴)؛ در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمد و شد شب و روز، و کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکت‌اند، و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده، و با آن، زمین را پس از مرگ، زنده داشته، و انواع جنیندگان را در آن گسترده، و (همچنین) در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است (از ذات پاک خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند.

در احادیث نیز به کارکرد نظری عقل با تعبیر عقل اشاره شده است. برای نمونه امام علی علیه السلام می‌فرماید: «بالعقل استخراج غور الحکمة»؛^(۶) گنه حکمت با عقل به دست می‌آید. «أفضل العقل، معرفة الحق بنفسه»؛^(۷) برترین عقل، شناخت حق با حق است. «أفضل العقل، معرفة الانسان نفسه»؛^(۸) برترین خرد، خودشناسی است. «بالعقول تعتقد معرفته»؛^(۹) شناخت خدا با خردها پایدار می‌گردد.

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «بالعقل عرف العباد خالقهم وأنهم مخلوقون»؛^(۱۰) بندگان آفریدگار خود را با عقل می‌شناسند و می‌فهمند که آفریده شده‌اند. بدین ترتیب می‌توان گفت واژه عقل و مشتقات آن، گاه در معنای عام، که در بردارنده همه کارکردها از جمله کارکرد نظری و عملی است به کار می‌رود، و گاه به معنای خاص

به کار می‌رود که تنها در بردارنده کارکرد عقل عملی است، و به دیگر کارکردها با واژه «علم» اشاره می‌شود. به معنای اول عقل، می‌توان «عقل بالمعنی الأعم» و به معنای دوم «عقل بالمعنی الأخص» گفت. در اینجا عقل بالمعنی الأعم مقصود است.

نکته دیگر اینکه کارکرد نظری عقل هم در بردارنده عقل ریاضی است و هم عقل سلیم، و هر دو گونه عقل در قلمرو امور نظری کاربرد دارند. نکته پایانی هم اینکه همه مکاتب مهم کلامی مانند امامیه و معتزله و ماتریدیه و حتی اشاعره، کارکرد عقل نظری را قبول دارند و تفاوت، در محدوده این عقل و چگونگی بهره‌گیری از آن است.

مشهور است که اشاعره از عقل تنها در موضع دفاع از آموزه‌های دینی بهره می‌گیرند و عقل را به منزله یک منبع قبول ندارند. این مطلب هرچند درباره عقل عملی درست است، درباره عقل نظری صحت ندارد؛ زیرا اشعری در کتاب *السمع* از برهانی همانند برهان حرکت ارسطو برای اثبات خداوند استفاده می‌کند و انتقال انسان از نطفه به علقه و نقص به کمال و قوه به فعل را نیازمند ناقل، که خداوند است، می‌داند.^(۱۱) وی در نفی شبیه^(۱۲) و نفی شریک^(۱۳) نیز از برهان عقلی استفاده می‌کند. کتاب‌های دیگر اشاعره نیز سرشار از استدلال‌های عقلی است. برای مثال فخر رازی برای اثبات خدا از برهان حدوث و نیز برهان امکان استفاده می‌کند.^(۱۴) از هشت جلد کتاب *شرح المواقف قاضی ایچی* و سیدشریف جرجانی، هفت جلد به امور عامه که مربوط به عقل نظری است اختصاص دارد و یک جلد به الهیات که در مباحث گوناگون از جمله اثبات صانع، براهین گوناگون عقلی ذکر شده است.^(۱۵)

بنابراین اختلاف اصلی در اصل اثبات و انکار عقل، مربوط به عقل عملی است نه در اصل پذیرش عقل نظری. البته در محدوده و نوع بهره‌مندی از عقل نظری اختلاف هست. امامیه از عقل نظری به صورت حداکثری استفاده می‌کنند و اشاعره و ماتریدیه به صورت حداقلی. تفاوت امامیه و معتزله نیز در این است که در اندیشه امامیه دست‌کم نزد ائمه و اصحاب آنان و بسیاری از متکلمان، عقل و وحی با یکدیگر تعاملی نزدیک

دارند، در حالی که در تفکر معتزلی این تعامل یا نیست یا بسیار اندک است. البته در تفکر امامیه نیز این تعامل در همه مکاتب یکسان نیست. برای مثال در مکتب کلامی کوفه، این تعامل بیشتر از مکتب بغداد است.

کارکرد عملی

همان‌گونه که در بحث کارکرد نظری بیان شد اختلاف اصلی در علم کلام درباره عقل، به کارکرد عملی عقل بازمی‌گردد. اهل الحدیث، حنابله و اشاعره کارکرد عقل عملی را قبول ندارد و متکلمان امامیه و معتزله این کارکرد را می‌پذیرند و بر اساس آن بسیاری از استدلال‌های خود را تنظیم می‌کنند.

کارکرد عملی عقل در علم کلام عبارت است از ادراک حُسن و قُبْح ذاتی افعال. امامیه و معتزله برآنند که افعال قطع نظر از امر و نهی شارع در ذات خود ویژگی حسن یا قبیح را دارند و عقل انسان در پاره‌ای موارد این خوبی و بدی را درک می‌کند. این گروه ادله‌ای برای ادعای خود دارند که مهم‌ترین آنها این است که عقل بدون امر و نهی شارع نیز خوبی و بدی برخی افعال را درک می‌کند و حکم به استحقاق مدح و ذم این افعال می‌دهد.^(۱۶) این مطلب به معنای اعتقاد به کارکرد عملی عقل است. اشاعره ضمن بیان سه معنا برای حسن و قبح (کمال و نقص، ملایم و منافر بودن با غرض، و استحقاق مدح و ذم) معنای سوم یعنی استحقاق مدح و ذم را انکار می‌کنند و معتقدند تنها شارع می‌تواند حکم به خوبی و بدی افعال به معنای استحقاق مدح و ذم کند.^(۱۷) این مطلب به معنای انکار کارکرد عملی عقل است.

بیشتر استدلال‌های متکلمان در باب افعال الهی یا عدل خداوند به عقل عملی بازمی‌گردد؛ چراکه عدل الهی به نظر متکلمان عبارت است از تنزیه خداوند از فعل قبیح و اخلال به فعل واجب. مبنای این آموزه، اعتقاد به حسن و قبح عقلی است. از این رو نخستین بحث عدل الهی، اثبات حسن و قبل عقلی بر اساس ادراک عقل عملی است و

دومین بحث، اثبات این مطلب است که خداوند کار قبیح انجام نمی‌دهد و کار واجب را ترک نمی‌کند. (۱۸)

دیگر مباحث عدل الهی مانند اینکه افعال خداوند معلل به اغراض است؛ خداوند طاعات را اراده می‌کند و از معاصی کراهت دارد؛ فعل متولدشده از فعل انسان به انسان منسوب است؛ تفسیر خاص از قضا و قدر و اضلال؛ عدم تعذیب کودکان کفار و مشرکان؛ حسن تکلیف و شرایط آن؛ وجوب لطف و نظریه عوض در بحث شرور و آلام همگی بر اساس حسن و قبح عقلی و کارکرد عقل عملی به اثبات می‌رسند. (۱۹)

نخستین بحث کلامی یعنی «نظر و فکر و تحقیق» نیز بر اساس کارکرد عقل عملی به منزله نخستین واجب مطرح می‌شود و دو دلیل آن یعنی وجوب دفع ضرر محتمل و وجوب شکر منعم، بر اساس حسن و قبح عقلی و عقل عملی شکل می‌گیرد. (۲۰) دلیل بسیاری از مباحث مربوط به نبوت و امامت و معاد نیز از عقل عملی و حسن و قبح عقلی سرچشمه می‌گیرد. حتی وجوب ایمان به خدای اثبات شده توسط عقل نظری و پیامبر و امام معصوم نیز به عقل عملی بازمی‌گردد.

فیلسوفان مسلمان مانند ابن‌سینا و ملاصدرا، حسن و قبح عقلی را انکار نمی‌کنند؛ اما آن را نه عقلی، بلکه عقلایی و از مشهورات عامه می‌دانند و کارکرد عقل عملی به معنای مزبور را قبول ندارند. از این رو ملاصدرا منظور متکلمان از عقل را مشهورات عامه می‌داند؛ (۲۱) زیرا بسیاری از استدلال‌های متکلمان که فهرست بخشی از آنها در بالا آمد بر اساس حسن و قبح عقلی و عقل عملی شکل می‌گیرد و این فیلسوفان حسن و قبح را نه عقلی بلکه عقلایی و اعتباری و از مشهورات عام می‌دانند. از آنجاکه مشهورات از مواد جدل و نه برهان است، ایشان استدلال‌های متکلمان را جدلی و استدلال‌های فیلسوفان را که مبتنی بر یقینات عقل نظری است، برهانی معرفی می‌کنند.

ابن‌سینا در کتاب منطق اشارات مشهورات را دو قسم می‌داند: قسمی که اولیات عقل نظری است و قسم دیگر که تنها به شهرت اتکا دارد نه بر اولیات. قسم دوم، مشهورات به

معنای خاص کلمه است. وی برای این قسم، قبیح بودن اخذ مال غیر که ظلم است و نیز قبیح بودن دروغ‌گویی را مثال می‌زند.^(۲۲) خواجه نصیر طوسی نیز در شرح عبارات ابن‌سینا حسن بودن عدل را از مشهوراتی می‌داند که به مطلوب عموم انسان‌ها باز می‌گردد.^(۲۳) ابن‌سینا در کتاب شفا نیز برای مشهورات، قبیح بودن کذب و ظلم را مثال می‌زند.^(۲۴) شهید مطهری در این باره می‌فرماید:

حکمای الهی منکر حسن و قبح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می‌شمارند؛ اما محدوده این مفاهیم را حوزه زندگی بشری می‌دانند و بس. از نظر حکمای الهی مفاهیم حسن و قبح در ساحت کبریایی به عنوان مقیاس و معیار راه ندارند. افعال ذات باری را با این معیارها و مقیاس‌ها که صددرصد بشری است نمی‌توان تفسیر کرد. از نظر حکما خداوند عادل است، ولی نه بدان جهت که عدالت نیک است و اراده الهی همواره بر این است که کارهای نیک را انجام دهد نه کارهای بد را... از نظر حکما اندیشه حسن و قبح، و نیکی و بدی کارها در انسان، که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است، اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری ارزش عملی است؛ نه علمی و کشفی. همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای اینکه به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد ناچار است به عنوان آلت فعل این‌گونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید.^(۲۵)

چنان‌که پیداست به اعتقاد شهید مطهری، فیلسوفان مسلمان حسن و قبح را اعتباری و نیز واقعی و صددرصد بشری و ابزاری ساختگی برای اهداف ویژه می‌دانند نه اموری واقعی که بر اساس آن افعال الهی و عدل الهی را تفسیر کنیم. این در حالی است که متکلمان امامیه و معتزله بر اساس کارکرد عملی عقل، حسن و قبح را ذاتی افعال و اموری واقعی می‌دانند که عقل عملی را کشف می‌کند؛ از این رو می‌تواند اعتقادات از جمله اصول دین مانند عدل، نبوت، امامت و معاد و حتی در نخستین واجب، یعنی وجوب نظر مورد استفاده قرار گیرد.

پس از روشن شدن جایگاه و کاربردهای عقل عملی در علم کلام، شایسته است نخست معانی عقل عملی را در کلام و فلسفه بیان کنیم و سپس دیدگاه قرآن و احادیث را در این باره جویا شویم. نخستین معنای عقل عملی، قوه‌ای است که انسان با آن حسن و قبح افعال یا بایدها و نبایدها را درک می‌کند؛ اعم از اینکه حسن و قبح افعال را ویژگی ذاتی و واقعی افعال بدانیم که دیدگاه متکلمان امامیه و معتزله است یا آن را به مشهورات اعتباری که به مصالح عامه بازمی‌گردد تفسیر کنیم که برخی فیلسوفان چنین کرده‌اند. عقل عملی به این معنا دارای نقش ادراکی است و تفاوت آن با عقل نظری به مدرکات بازمی‌گردد. عقل نظری هست‌ها و نیست‌ها را درک می‌کند و عقل عملی بایدها و نبایدها را. از میان طرف‌داران این نظریه می‌توان از فارابی، ابن‌سینا در اشارات، علامه حلی، مرحوم سبزواری و شهید مطهری و آیت‌الله مصباح نام برد. (۲۶)

معنای دیگر عقل عملی عبارت است از قوه‌ی تحریک به عمل و اراده. بر اساس این معنا، عقل عملی قوه‌ی عمل کردن است نه قوه‌ی ادراک و ادراک بایدها و نبایدها نیز بر عهده عقل نظری است. قطب‌الدین رازی، محقق نراقی و آیت‌الله جوادی آملی از طرف‌داران این نظریه‌اند. (۲۷)

ابن‌سینا در طبیعیات شفا و نجات نخست عقل عملی را مبدأ تحریک‌کننده بدن انسان به افعال جزئی برآمده از رویه و تفکر برمی‌شمارد؛ (۲۸) اما در توضیح کارکردهای عقل عملی سه کارکرد را بیان می‌کند. وی می‌گوید:

عقل عملی سه اعتبار و سه جهت دارد که بر اساس هر یک از این جهات، اعمال خاصی از انسان صادر می‌شود: جهت اول در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، جهت دوم در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه، جهت سوم در مقایسه با خودش. (۲۹)

عقل عملی در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، سبب حدوث حالاتی همچون خجالت، حیا، خنده یا گریه می‌شود که این حالات ویژه انسان‌اند. عقل عملی بر اثر فعل و انفعالی که به سرعت در انسان رخ می‌دهد آماده می‌شود تا این‌گونه حالات را در انسان تولید کند.

این عقل در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه، قوه‌ای است که آن دو قوه را در استنباط تدابیر امور حادث و فاسدشدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می‌گیرد؛ اما در مقایسه با خودش قوه‌ای است که با کمک عقل نظری، به نظراتی که به اعمال تعلق دارند و مشهورات نامیده می‌شوند دست می‌یابد؛ مانند اینکه دروغ و ظلم قبیح و زشت است. (۳۰) ابن‌سینا همانند این مطالب را در کتاب *عیون الحکمه* نیز بیان می‌کند. (۳۱) وی در رساله نفس از میان این سه کارکرد، تنها مورد دوم و سوم را برمی‌شمارد. (۳۲)

در کتاب *اشارات* تنها کارکرد سوم را البته با تفسیری خاص بیان می‌کند. (۳۳) معنا یا کارکرد اول عقل عملی، کارکردن عملی و غیرادراکی است. کارکرد دوم هرچند ادراکی و استنباطی است، ربطی به بایدها و نبایدها ندارد؛ اما کارکرد سوم به بایدها و نبایدها مربوط است.

بنابراین روشن شد که در تفسیر عقل عملی دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است. اکنون باید دید در قرآن و احادیث درباره عقل عملی چه مطالبی آمده است. نخستین نکته در این باره آن است که بیشتر کاربردهای عقل در احادیث به کارکرد عملی عقل مربوط می‌شود. (۳۴) در آیه ۱۵۱ سوره «انعام» پس از ذکر فهرستی از محرمات و امور قبیح آمده است: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. نکته دوم اینکه در احادیث به گونه‌های متفاوت درباره کارکرد عقل عملی سخن گفته شده است که این گونه‌ها را می‌توان دست‌کم در چهار دسته قرار داد. (۳۵) از این میان، بیان دو دسته از احادیث برای بحث ما ضروری است.

دسته اول احادیث، احادیثی‌اند که عقل را به منزله ابزاری برای درک حسن و قبح افعال مطرح می‌کنند. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «عرفوا [العباد] به [العقل] الحسن من القبح»؛ (۳۶) بندگان با عقل، عمل نیکو را از عمل قبیح بازمی‌شناسند.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «العاقل من يعرف خیر الشرین»؛ (۳۷) عاقل کسی است که از میان دو شر بهترین را بشناسد و تشخیص دهد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز می‌فرماید: «پس از آنکه انسان به بلوغ رسید، پوششی [از قلب]

برداشته می‌شود، پس در قلب او نوری پدید می‌آید و پس از آن، واجب و مستحب و خوب و بد را می‌فهمد. همانا عقل در قلب مانند چراغی در میانه خانه است.»^(۳۸)

دسته دوم احادیث، عقل را امرکننده به خوبی‌ها و نهی‌کننده از بدی‌ها می‌داند. امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره می‌فرماید: «العقل یأمرک بالانفع»؛^(۳۹) خرد، تو را به سودمندترین [کارها] فرمان می‌دهد. «الحازم من عقله عن کل دنیه زاجر»؛^(۴۰) دوراندیش بر پایه عقل، در برابر هر پستی‌ای بازدارنده‌ای دارد. «للقلوب خواطر سوء والعقل تزجر عنها»؛^(۴۱) قلوب را خیال‌های زشت است که عقل از آنها باز می‌دارد.

امام حسن علیه السلام نیز می‌فرماید: «اعلموا ان العقل حرز»؛^(۴۲) بدانید که عقل نگه‌دارنده است. بر اساس این دو دسته احادیث، عقل عملی هم حسن و قبح افعال را ادراک می‌کند؛ هم به خوبی‌ها فرمان می‌دهد و از بدی‌ها نهی و زجر می‌کند.

درباره کارکرد دوم عقل عملی باید توجه داشت که مراد قوه محرکه به معنای اراده نیست؛ زیرا ممکن است عقل به انجام عملی ویژه فرمان دهد اما انسان آن عمل را اراده نکند. اراده خود عملی جوانحی است که مبدأ عمل جوارحی است. این عمل جوانحی توسط نفس بر اساس قدرت و اختیار صورت می‌پذیرد. پس از اینکه جهل و شهوت، انجام کار زشت را به نفس دستور می‌دهد و به نفس فشار می‌آورد و در مقابل، عقل و خرد انجام کار خوب را به نفس فرمان می‌دهد و به نفس فشار می‌آورد، نفس است که بر پایه قدرت و اختیار در برابر دو راه قرار می‌گیرد و با آزادی خود یکی از این دو دعوت را برمی‌آورد. حتی نفس در این شرایط مرجحات دو طرف را ملاحظه می‌کند و به مرجحات یک طرف می‌گوید تو مرجح من باش؛ در واقع آن را به منزله مرجح برمی‌گزیند و مرجح طرف مقابل را کنار می‌گذارد و سپس بر اساس مرجح برگزیده اراده می‌کند. بنابراین عمل عقل اراده نیست. اگر عمل عقل اراده بود، انسان‌ها همیشه مجبور به عمل بر پایه عقل می‌بودند؛ در حالی که روشن است که اولاً آدمی همیشه بر اساس عقل عمل نمی‌کند و ثانیاً انسان مجبور نیست. کارکرد دوم عقل یعنی امر و نهی مانند این

است که خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ.» نهی نماز به معنای اراده که پس از آن فعل صادر می‌شود نیست، بلکه بازدارندگی نماز به صورت اقتضایی و دعوت به خوبی‌ها و ترک بدی‌ها و حداکثر فشار روحی بر انسان است و مجبور شدن انسان به انجام و ترک عملی ویژه را در پی ندارد.

بدین‌سان عقل عملی هم حسن و قبح افعال را به صورت کلی و جزئی درک می‌کند؛ هم حکم به باید و نباید می‌کند و هم بر انسان فشار روحی می‌آورد؛ اما همه اینها در مرحله اقتضاست نه علت تامه. حکم تکوینی تخلف‌ناپذیر البته پس از امضای خداوند، به اراده نفس قادر مختار بازمی‌گردد نه به عقل. این ادراک و حکم و فشار به قدرت عقل عملی بازمی‌گردد. انسان با نور عقل این قدرت را در خود وجدان می‌کند و لازم نیست آن را به امور دیگر مانند مصالح اجتماعی یا امر شارع یا ضرورت بالقیاس نسبت به کمال و سعادت نهایی بازگردانیم.

کارکرد دوم عقل عملی کاملاً بر معنای لغوی عقل که نهی و زجر است منطبق است؛ هرچند کارکرد اول عقل عملی و نیز کارکردهای عقل هر یک به گونه‌ای هرچند بعید، در مسیر ترک بدی‌هاست. در بحث کارکرد ابزاری، به این بحث بازمی‌گردیم.

کارکرد ابزاری

از این کارکرد عقل در احادیث به «تدبیر» و «معاش» تعبیر شده است، و منظور از آن عقلی است که انسان را به تدبیر و اصلاح امور زندگی و سامان‌بخشی به معاش دنیوی هدایت می‌کند. این عقل درصدد یافتن تدابیری است که انسان را به اهداف موردنظر در زندگی برساند. همه علوم و فناوری‌هایی که برای رسیدن به اهداف مشخص به دست می‌آیند به عقل ابزاری بازمی‌گردد؛ زیرا این عقل، ابزار رسیدن به اهداف تعیین شده در زندگی دنیوی است. این عقل به انسان قدرت حسابگری و پیش‌بینی آینده را می‌دهد. فیلسوفان اسلامی معمولاً عقل را به عقل نظری و عملی تقسیم می‌کنند و از عقل

ابزاری سخنی به میان نمی‌آورند؛ اما همان‌گونه که در عبارت‌های ابن‌سینا آمد، کارکرد دوم عقل عملی یعنی استنباط صنایع مورد نیاز به کارکرد ابزاری اشاره دارد. البته ارسطو حکمت را به نظری و عملی و تولیدی تقسیم کرد^(۴۳) که می‌توان قسم سوم حکمت را به عقل ابزاری بازگردانند.

به مواردی از این کارکرد در روایات می‌توان اشاره کرد:

۱. «لا عقل کالتدبیر»؛^(۴۴) هیچ خردورزی همچون تدبیر نیست.
۲. «ادلّ شیء علی غزارة العقل حسن التدبیر»؛^(۴۵) بهترین دلیل بر زیادتی عقل، تدبیر نیکوست.

۳. «ای علی! سزاوار نیست که خردمند جز در طلب سه چیز گام بردارد: اصلاح معاش یا فراهم کردن توشه آخرت یا به دست آوردن لذت غیرحرام.»^(۴۶)

۴. «قال (ع) سبعة اشیاء تدل علی عقول اصحابها: المال یکشف عن مقدار عقل صاحبه والحاجة تدل علی عقل صاحبه والمصيبة تدل علی عقل صاحبه اذا نزلت به و الغضب يدل علی عقل صاحبه والکتاب يدل علی عقل صاحبه والرسول يدل علی عقل من ارسله والهدية تدل علی مقدار عقل مهدیها»؛^(۴۷) فرمود: هفت چیز بر خردمندی صاحبان خرد دلالت دارد: ثروت از میزان عقل صاحب مال پرده برمی‌دارد....

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که از سویی گفته می‌شود: تدبیر معاش و اصلاح امور دنیا از کارکردهای عقل است و در همین راستا می‌دانیم که چه بسیار بوده‌اند انسان‌هایی که به جهت اصلاح امور دنیایشان از هیچ ظلم و نیرنگی دست نکشیدند و از سویی دیگر گفته می‌شود: «العقل ما عُبد به الرحمن.» آیا می‌توان گفت آنچه این افراد به کار می‌بستند، که منشأ بندگی شیطان است، عقل بوده است؟

پاسخ اینکه چنانچه بیان شد عقل دارای سه کارکرد است؛ اگر آنچه که عقل ابزاری تدبیر می‌کند، بر اساس و مطابق با یافته‌های جنبه نظری و عملی عقل بوده، تدبیر عقل ابزاری برای رسیدن به اهداف تعیین‌شده توسط عقل عملی باشد، در اصطلاح دینی

می‌توان آن را عقل به شمار آورد. به عبارت دیگر وقتی عقل نظری وجود خداوند را به اثبات رساند و عقل عملی و جوب اطاعت او را درک کرد، اگر تدبیری که عقل ابزاری می‌اندیشد در این مسیر و برای تحقق عبادت و بهتر انجام شدن آن باشد، اطلاق عقل به آن صحیح است؛ وگرنه همان‌گونه که در احادیث آمده، تنها شباهتی اسمی و ظاهری با عقل دارد نه اینکه واقعاً عقل باشد: «تلك التَّكْرَاء تلک الشیطنه وهی شیبهة بالعقل ولیست بعقل»؛^(۴۸) زیرا عقل در این صورت در مسیر شیطان قرار گرفته است و در حقیقت در راستای جهل عمل می‌کند.

به همین دلیل می‌توان گفت عقل ابزاری در اصطلاح غیردینی می‌تواند در مسیر جهل و یا در مسیر عقل قرار بگیرد و حالتی خنثا دارد؛ اما در اصطلاح دینی اگر عقل ابزاری در مسیر عقل نظری و عملی قرار گیرد، عقل نامیده می‌شود، و اگر در مسیر جهل عمل کند، نکراء و شیطنت نام می‌گیرد. نقطه مقابل اصطلاح دینی، اصطلاح هیوم از عقل است. او عقل ابزاری را خادم امیال و شهوات و انفعالات می‌داند.^(۴۹)

کارکرد ابزاری عقل را نباید صرفاً فردی و عملی معنا کرد؛ بلکه می‌توان آن را به گونه‌ای عام‌تر که در بردارنده کارکرد معرفتی و اجتماعی شود، تفسیر کرد. بر اساس این تفسیر علوم انسانی همچون مدیریت، اقتصاد، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، سیاست و حقوق می‌توانند ابزاری باشند برای تحقق حیات طیبه و معقولی که دین آن را ترسیم کرده است. پس عقل ابزاری با کمک تجربه و مبتنی بر آموزه‌های دینی می‌تواند علوم انسانی را طراحی کند؛ علومی که در مسیر مدیریت انسان و جامعه در خدمت جامعه و امت اسلامی و حیات طیبه و معقول قرار می‌گیرند.

بدین‌سان تولید علوم انسانی اسلامی را می‌توان کارکرد ابزاری عقل دانست؛ زیرا این کارکرد عقل، در طول کارکرد نظری و عملی است که با آن دین و معارف دینی و زندگی سعادت‌مند به اثبات می‌رسد و هدف آن تحقق نوعی زندگی است که با عقل نظری و عملی و معارف دینی به اثبات رسیده است. حتی می‌توان دیگر علوم مانند علوم فنی و

مهندسی و علوم پزشکی و علوم پایه را نیز از کارکردهای عقل ابزاری دانست؛ به شرط اینکه این علوم در راستای خدمت به مردم و برآورده کردن نیازهای جامعه تولید شوند. البته در این علوم از عقل نظری و تجربه نیز استفاده می‌شود، اما عقل ابزاری نیز در تولید این علوم نقش دارد؛ زیرا تولید این علوم در راستای تدبیر معاش و رفاه در زندگی دنیوی است و این عملکرد عقل ابزاری است. عقل ابزاری با این عملکرد هم نقش خود را در گسترش دین به عرصه مدیریت جامعه و معاش انسان بر عهده می‌گیرد و هم از این طریق به متکلم در دفاع از دین یاری می‌رساند. در بحث از محدوده کارآمدی عقل در معارف دینی به این بحث بازمی‌گردیم.

کارکرد استنباطی

سه کارکردی که پیش‌تر برای عقل بیان شد، کارکردهای مستقل عقل‌اند؛ ولی عقل در محدوده منابع دیگر مانند وحی نیز دارای کارکردهایی است که از جمله آنها کارکرد استنباطی است. فهم مراد متکلم، فهم منطوق و مفهوم، فهم مقدمات و لوازم نص، مقایسه عام با خاص و مطلق با مقید و جمع‌بندی آنها و به طور کلی مطالبی که در مباحث الفاظ علم مطرح می‌شوند، از کارکردهای عقل استنباطی است. اجتهاد در لغت و به کارگیری لغت و صرف و نحو و معانی و بیان و علم اصول به منظور اجتهاد و استنباط مراد شارع از کتاب و سنت، کارکرد استنباطی عقل است. همچنین است فهم تعارض عقل و وحی یا فهم تعارض دو متن و یافتن راه حل. برای مثال در قرآن آمده است: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت: ۲۲-۲۳) این آیه نوعی اشعار به جسمانیت خداوند دارد؛ زیرا نظر کردن معمولاً به این است که جسمی باشد، مکانی داشته باشد و مرئی هم باشد. حال در اینکه او چگونه جسمی است و محل رؤیت که جاست بحث فراوان است؛ اما وقتی این آیه در کنار آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (شوری: ۱۱) قرار می‌گیرد عقل حکم می‌کند که مقصود از آیه اول مطلبی دیگر باشد و نباید جسمانی بودن را از آن

برداشت کرد. پس برای آن معانی و وجوهی را تصور می‌کند از قبیل اینکه مقصود از ناظره این است که افراد به رحمت خداوند چشم امید دارند. این کار از جمله کارکردهای بی‌تردید عقل است.

کارکرد دفاعی

در اینجا مراد از دفاع، دفاع به معنای عام کلمه، یعنی اقداماتی است که متکلم پس از استنباط آموزه‌های دینی و در رویارویی با مخاطب، جهت زمینه‌سازی برای اعتقاد او به دین انجام می‌دهد. این مراحل عبارت‌اند از: تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات، و رد مکاتب معارض. البته گاه دفاع تنها مرحله سوم و چهارم را دربر می‌گیرد؛ اما در اینجا دفاع به معنای عام مراد است.

قوه‌ای که کارکردهای مزبور را جهت دفاع از دین انجام می‌دهد عقل است و این کارکرد عقل را کارکرد دفاعی عقل می‌نامیم. عقل آموزه‌های استنباط‌شده را بر اساس وضعیت مخاطب و اقتضائات جامعه و دیگر اصول و شرایط، تبیین و تنظیم می‌کند و به اثبات آموزه‌های تبیین‌شده و تنظیم‌شده می‌پردازد و شبهات وارد بر آن را رد می‌کند. البته در مقام دفاع از این آموزه‌ها متناسب با وضعیت مخاطب و موضوع بحث می‌توان از نقل نیز بهره گرفت؛ ولی عقل است که آموزه‌های نقلی را در قالب استدلالی ویژه تنسيق و ارائه می‌کند.

نقش‌های عقل در معرفت دینی

پس از ذکر کارکردهای عقل، و بر اساس این کارکردها، نقش‌های عقل در معرفت دینی را بررسی و استقرا خواهیم کرد.

میزان بودن عقل

این نظریه که منسوب به معتزله است، بر آن است که باید همه عقاید دینی را به عقل، به

منزلهٔ یک میزان ارائه کنیم و اگر عقل توانست برای آن مطالب برهان اقامه کند، آن مطلب را می‌پذیریم؛ وگرنه پذیرفتنی نخواهند بود.^(۵۰) در نقد این نظریه باید گفت: این دیدگاهی افراطی دربارهٔ عقل است؛ زیرا عقل به گونهٔ غیرمستقیم بر ضرورت پذیرش بسیاری از مطالب تأکید می‌کند، اما نمی‌تواند مستقیماً بر حقایق آنها اقامهٔ دلیل و برهان نماید؛ به این معنا که وقتی عقل بر وجود خداوند و پیامبر و وحی و ضرورت تبعیت از آنها اقامهٔ دلیل می‌کند، باید آنچه را که از این طریق برایش اثبات می‌شود بپذیرد، هرچند بر آن استدلال مستقیم و مستقل نداشته باشد؛ در حالی که قایلان به این نظریه این مطلب را نمی‌پذیرند.

البته مطلب نقلی نباید برخلاف بدیهیات عقل باشد. به عبارت دیگر مطلب «ضد عقلی» باید کنار گذاشته شود و به این معنا عقل میزان است؛ اما مطلب «غیر عقلی» نباید کنار گذاشته شود، زیرا عقل به گونهٔ غیرمستقیم آن را تأیید می‌کند.

مفتاح بودن عقل

بر پایهٔ این نظریه که معمولاً به اشاعره نسبت داده می‌شود، و البته این نسبت دقیق نیست، نقش عقل تنها نقش یک کلید نسبت به منبع و حیانی معارف است نه بیشتر؛ به این معنا که عقل با اثبات وجود خداوند و پیامبران و وجود وحی و ضرورت پیروی از آن، این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که از منبعی به نام وحی و نقل استفاده کنیم؛ ولی خود به منزلهٔ یک منبع معرفتی برای پی بردن به معارف دیگر دین، هرگز اعتبار ندارد و افراد باید معارف را فقط و فقط از طریق نقل دریافت کنند.

این نظریه چنان‌که مشاهده می‌شود نگاهی حداقلی و تفریطی و بسیار تنگ‌نظرانه به عقل است و همان‌گونه که در بحث کارکردهای عقل دریافتیم، عقل کارکردهای پرشمار دیگری نیز دارد که دلیل آن خود عقل است. برای نمونه وقتی عقل حسن و قبح برخی افعال را درک می‌کند نمی‌توان گفت این ادراک را باید کنار بگذاریم؛ زیرا دلیلی برای

پذیرش یک حکم عقلی و ردّ یک حکم دیگر عقلی نداریم. از سوی دیگر چنین نیست که نقل هیچ نقشی نمی‌تواند در کارکرد مفتاحی عقلی بر عهده بگیرد؛ زیرا نقل می‌تواند عقل را در این مقام، اثاره و با بیان استدلالی عقلی، عقل را متوجه درستی این استدلال کند.

مصباح بودن عقل

برخی دانشمندان معاصر ضمن نقد نظریه‌های میزان بودن و مفتاح بودن عقل، نظریه مصباح بودن عقل را مطرح می‌کنند. البته در این نظریه نقش مفتاح بودن نیز پذیرفته شده است. بر اساس این نظریه «عقل افزون بر مفتاح بودن نسبت به اصل گنجینه دین، مصباح آن نیز هست و منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای گنجینه است.»^(۵۱)

آنچه در نگاه اولیه از این عبارت فهمیده می‌شود این است که عقل غیر از نقش مفتاح بودن، کارکرد استنباطی نیز دارد و فهم معارف دینی با عقل استنباطی و اجتهادگر صورت می‌گیرد. این کارکرد عقل، امری مسلم است؛ اما با دقت در ادامه سخن و نیز مباحث گوناگونی که نظریه پرداز آن در کتاب خود مطرح کرده است، روشن می‌شود که مقصود وی از مصباح بودن عقل، صرفاً نقش مفتاحی و استنباطی نیست؛ بلکه هر آنچه عقل می‌فهمد ولو از غیر متن، حتی فهم‌های عقل تجربی از طبیعت مشروط به یقینی یا اطمینانی بودن، معرفت دینی خواهد بود. ایشان در ادامه جمله مزبور می‌فرمایند: «عقل در سطوح مختلف خویش از عقل تجربیدی گرفته تا عقل نیمه تجربی و تجربی محض، در صورتی که معرفتی یقینی یا طمأنینه بخش به ارمغان آورد می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین می‌کند.»^(۵۲)

وی همچنین درباره موضوع بحث می‌گوید: «ما سوی الله یا کتاب تکوین اوست، نظیر آسمان و زمین و انسان و حیوان، و یا کتاب تدوین و تشریح اوست، نظیر تورات و انجیل و صحف ابراهیم و قرآن. بر این اساس عقل به معنای وسیع آن دست‌اندرکار فهم

و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست. پس هرگز ادراک او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین‌شناسی نیست.»^(۵۳) «اصلاً علم غیردینی نداریم، نه زمین‌شناسی و نه هیچ علم دیگر نه مطلق و رهاست و نه غیردینی؛ بلکه فقط دینی است.»^(۵۴) «پس علم هرگز سکولار نیست، گرچه عالم سکولار می‌شود.»^(۵۵)

از جمله ادله ایشان برای دینی بودن هر فهم یقینی و اطمینانی عقل و تجربه این است که «دلیل عقلی و نقلی هر دو موهبت الهی‌اند.»^(۵۶) همچنین چون یقیناً عالم صنع خدای تعالی است، پس علم لاجرم الهی و دینی است.»^(۵۷)

در نقد این نظریه باید گفت اولاً موهبتی بودن عقل و نقل و مخلوق بودن عالم دلیل نمی‌شود که هر آنچه را عقل و تجربه در باب عالم فهمید درست باشد، چه رسد به اینکه دینی باشد؛ ثانیاً هیچ تلازمی میان درست بودن یک مطلب و دینی بودن آن نیست. برای مثال اینکه به صورت قطعی راه‌حل معادله دو مجهولی و دیفرانسیل و انتگرال را کشف کنیم یا به اطمینان بفهمیم که خاک فلان شهر از نوع خاصی است، هرچند ممکن است درست باشد، دینی نیست. برای اثبات دینی بودن گزاره‌های علوم گوناگون باید ملاک دینی بودن روشن و اثبات شود و وجودش در گزاره مورد نظر به اثبات برسد، که این نظریه فاقد آن است. گذشته از اینها این نظریه با واقعیت علوم امروزی فاصله دارد؛ زیرا علوم امروزی عبارت‌اند از مجموعه‌ای از نظریات که مبتنی بر پیش‌فرض‌های گوناگون و پارادایم‌های متفاوت‌اند. اگر همه این نظریات را به دین نسبت دهیم، امور متناقض را به دین نسبت داده‌ایم و اگر یکی را به دین نسبت دهیم، ملاک این ترجیح چیست؟ در علوم امروزی، علمی بودن یک مطلب به معنای درستی آن نیست؛ بلکه به این معناست که به روشی ویژه مستند است. از این رو دیدگاه‌های گوناگون در علوم به منزله علم مطرح می‌شوند و چنین نیست که تنها یک نظریه علمی تلقی شود و دیدگاه‌های دیگر غیرعلمی دانسته شوند.

نظریه مختار

همان‌گونه که بیان شد، میزان بودن عقل به این معنا که اگر گزاره نقلی معارض با یقینیات عقلی باشد باید کنار گذاشته یا تأویل شود، مورد قبول است و عقل نظری و عقل عملی به این معنا میزان‌اند؛ اما اگر به این معنا باشد که همه آموزه‌های دینی باید مستقیماً برهان عقلی داشته باشند، درست نیست؛ زیرا ممکن است برخی آموزه‌های نقلی را عقل درک نکند اما چون عقل، نقل را اثبات کرده، این آموزه نقلی نیز به صورت غیرمستقیم عقلی خواهد بود. مفتاح بودن عقل به کارکرد نظری و عملی عقل بازمی‌گردد؛ زیرا عقل نظری خدا و پیامبر را اثبات می‌کند و عقل عملی حکم به لزوم ایمان به خدا و پذیرش دین می‌کند. این کارکرد امری روشن است؛ زیرا اگر بخواهیم خداوند را با دلیل نقلی اثبات کنیم، دور باطل پیش می‌آید؛ اما مفتاح بودن عقل به این معنا نیست که نقل هیچ نقشی در اثبات خدا و دین ندارد؛ چون ممکن است نقل، برهانی عقلی ارائه دهد و عقل را نسبت به آن اثاره کند.

مصباح بودن عقل اگر به معنای به رسمیت شناختن عقل استنباطی باشد، این کارکرد عقل از بدیهی‌ترین کارکردهای عقل است و همه متکلمان آن را قبول دارند. حتی مخالفان علم کلام مانند اهل‌الحديث و حنابله نیز به صورت حداقلی از این کارکرد عقل استفاده می‌کنند، بدون آنکه نامش را ببرند.

افزون بر این سه کارکرد، البته با تفسیری که گذشت، کارکرد دفاعی عقل است که در سه نظریه مزبور به آن توجه نشده است و یکی از کارکردهای مهم عقل در معرفت دینی است که توضیح آن گذشت.

کارکرد پنجم عقل در معارف دینی، کارکرد ابزاری است. ممکن است چنین به نظر رسد که کارکرد ابزاری عقل به معنای تدبیر معاش و زندگی دنیوی است و از این رو این کارکرد ربطی به دین ندارد. این مطلب بر اساس این تفکر که دین با زندگی این جهانی کاری ندارد و تنها به آخرت می‌پردازد ممکن است درست باشد؛ اما اگر دین را متکفل

هدایت انسان به حیات طیبه، خواه در دنیا و خواه در آخرت، بدانیم مطلب به گونه‌ای دیگر خواهد بود. از دیدگاه دینی هرچند زندگی اصلی و همیشگی، حیات اخروی است، راه رسیدن به حیات اخروی، حیات دنیوی است و دنیا مزرعه آخرت است. (۵۸) اسلام طرحی برای زندگی دنیوی دارد که اگر انسان‌ها بر اساس این برنامه عمل کنند نه تنها در دنیا سعادت‌مند خواهند بود، بلکه به سعادت اخروی و ابدی نیز دست خواهند یافت. بر این اساس اگر عقل ابزاری در راستای تحقق این طرح و برنامه که منطبق بر عقل نظری و عملی و آموزه‌های دینی است، گام بردارد و معاش دنیوی را در چارچوب این برنامه تنظیم کند، وظیفه دینی خود را انجام داده است. در این راستا کاری که عقل ابزاری انجام می‌دهد این است که معارف دینی را که با عقل نظری و عملی و استنباطی به دست آمده به زندگی عملی انسان گسترش می‌دهد و این کار را با تولید علوم گوناگون و به ویژه علوم انسانی که در صدد مدیریت و تدبیر زندگی دنیوی‌اند به انجام می‌رساند. البته در این علوم از عقل نظری و تجربی نیز استفاده می‌شود.

ارتباط این کارکرد عقل ابزاری در دین با علم کلام این است که علم کلام در صدد دفاع از دین است و کارکرد عقل ابزاری به معنای مزبور نوعی دفاع از دین، بلکه بهترین راه دفاع از دین است؛ زیرا عقل ابزاری با طراحی الگوی دینی زندگی و پیشرفت، توانمندی و برتری دین نسبت به دیگر مکاتب را در عرصه عمل به اثبات می‌رساند و نشان می‌دهد که زندگی بر اساس آموزه‌های دینی بهتر از زندگی بر اساس آموزه‌های غیردینی است: «کونوا دعاة الی انفسکم بغير السننکم»؛^(۵۹) بدون زبان و گفتارتان به سوی [دین] خودتان دعوت‌کننده باشید.

کارکرد ششم عقل در معارف دینی این است که عقل نظری و عقل عملی پس از اینکه خداوند و پیامبر را اثبات کرد و نقش مفتاحی خود را تحقق بخشید، در ادامه راه نیز در کنار وحی به فعالیت خود ادامه می‌دهد. این فعالیت را می‌توان نقش تکمیلی عقل نامید. در این نقش، عقل می‌تواند برخی از آموزه‌های دینی را کشف و اثبات کند. برای مثال

عقل می‌تواند معاد را به اثبات رساند و همچنین معارفی را در بحث اسما و صفات الهی کشف و بیان کند. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، بیشتر مباحث مرتبط با افعال خدا و عدل الهی با عقل عملی کشف و اثبات می‌شوند. البته ممکن است در برخی از این موارد وحی نیز سخن گفته باشد، اما عقل به‌گونه مستقل و جدا از سخن وحی مطلبی را کشف کند. برای مثال عقل کشف می‌کند که خداوند تکلیف بما لایطاق نمی‌کند و به وعده خود با برپایی معاد و بهشت عمل می‌کند.

کارکرد هفتم عقل در معارف دینی، کارکرد تعاملی و استقلال‌ی عقل در راستای کشف عقلی معارف دینی است. این کارکرد عقل را می‌توان ذیل کارکرد تکمیلی قرار داد؛ اما از آنجاکه در کارکرد تکمیلی، عقل بدون کمک وحی به مطلبی دست می‌یابد و در کارکرد تعاملی با کمک وحی به حقیقت می‌رسد، این کارکرد را جداگانه بیان می‌کنیم.

در برخی آموزه‌های دینی بلکه در بسیاری از آموزه‌ها، عقل بدون تعامل و ارتباط با وحی به مطلبی ویژه دست نمی‌یابد، اما وقتی به وحی متصل می‌شود و خود را در معرض تعلیم خداوند و فرستادگان او قرار می‌دهد، خود به‌گونه غیرمستقل به حقیقت دست می‌یابد. مانند اینکه فردی با آموختن از معلم ریاضیات، راه‌حل عقلی کشف معادله دو مجهولی و سه مجهولی را درک می‌کند. این درک از ادراکات مستقل عقل است؛ اما ادراک استقلال عقل، به معنای عدم نیاز به معلم نیست. بسیاری از امور عقلی که متکلمان امامیه آنها را درک کرده‌اند، اما فیلسوفان یونان از درکشان عاجز بوده‌اند، از همین قسم‌اند. امروزه وقتی ما به مطالب ارسطو در بحث توحید می‌نگریم^(۶۰) به نظر عجیب می‌آید که فیلسوف بزرگی چون ارسطو به اموری که ما امروزه تحت تعالیم وحی به آسانی درک می‌کنیم، نرسیده باشد.^(۶۱)

به نظر می‌رسد جمله درخور تأمل شیخ مفید درباره نیاز عقل به وحی، که آن را به اتفاق و اجماع امامیه نسبت می‌دهد، ناظر به همین مقام باشد، نه کارکردهای دیگر عقل. وی می‌نویسد: «اتفقت الامامیه علی انّ العقل محتاج فی علمه و نتایجہ الی السمع وانه

غیر منفک عن سماع ینبه العاقل علی کیفیت الاستدلال، وانه لا بد فی اول التکلیف وابتدائه فی العالم من رسول؛^(۶۲) امامیه اتفاق نظر دارند که عقل در دانش و نتایج خود نیازمند نقل است و عقل از نقلی که عاقل را بر چگونگی استدلال تنبیه داده و آگاه سازد، جدا نیست و [از این رو] در آغاز تکلیف در جهان نیازمند رسولیم.

پیش از شیخ مفید، شیخ صدوق نیز همانند همین نظر را ابراز کرده است.^(۶۳)

خداوند سبحان در قرآن کریم حکمت را از سویی موهبت الهی می‌داند و از سویی دیگر تنها خردمندان را متذکر به حکمت معرفی می‌کند: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹)؛ [خدا] به هر کس که بخواهد حکمت می‌بخشد، و به هر کس حکمت داده شود، به یقین خیری فراوان داده شده است، و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.

همچنین امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بیان وظیفه رسولان خداوند درباره معرفت و حکمت چنین می‌فرماید: «فبعث فيهم رسلة وواتر اليهم انبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، و يذكروهم منسى نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويشيروا لهم دقائق العقول»؛^(۶۴) پس خدا رسولان خویش را میان انسان‌ها برانگیخت، و انبیا را یکی پس از دیگری به سوی آنان گسیل داشت، تا وفای به پیمان فطرتش را از آنان بازخواهند و آنان را به نعمت فراموش شده او یادآوری کنند، و از راه تبليغ با ایشان احتجاج کنند و گنجینه‌های عقول را اثاره کرده، بیرون آورند.

بدین سان خداوند در خرد انسان گنجینه‌های معرفتی قرار داده که بدون تذکر و اشاره پیامبران، عقل به آنها آگاهی نخواهد یافت؛ هرچند پس از تذکر و اثاره به نحو استقلالی این معارف را ادراک خواهد کرد و این همان کارکرد تعاملی و استقلالی عقل است.

کارکرد هشتم عقل در معارف دینی، کارکرد تعاملی و غیراستقلالی عقل است. در این کارکرد عقل و وحی با یکدیگر حقیقتی را بر انسان مکشوف می‌سازند؛ به گونه‌ای که عقل خواه پیش از اشاره وحی و خواه پس از آن به گونه مستقل نمی‌تواند نتیجه استدلال

را کشف کند، اما به کمک وحی به حقیقت دست می‌یابد. برای نمونه اگر در یک استدلال عقل و وحی هر کدام یکی از مقدمات را بیان کند، نتیجه حاصل تعامل عقل و وحی خواهد بود. برای مثال می‌توان این استدلال را برای کشف و اثبات پاداش اخروی و بهشت بیان کرد:

۱. خداوند به نیکوکاران وعده بهشت داده است؛

۲. عقل خلف وعده را قبیح می‌داند؛

نتیجه: بهشت واقعیت دارد و نیکوکاران پاداش خود را در آن خواهند گرفت.

مثال دیگر برای اثبات اختیار آزاد انسان:

۱. خداوند گناهکاران را در قیامت محاکمه و مجازات خواهد کرد؛

۲. محاکمه و مجازات مجبور عقلاً قبیح است و خدا کار قبیح نمی‌کند؛

نتیجه: گناهکاران دارای اختیار و آزادی‌اند.

یکی از تفاوت‌های علم کلام با فلسفه در مورد کارکرد تعاملی است. همان‌گونه که در مباحث مقدماتی آمد، فلسفه علم تک‌روشی است و روش آن عقلی است؛ در حالی که علم کلام غیر از روش عقلی، از روش نقلی نیز استفاده می‌کند. گذشته از این روش عقلی و کارکردهای عقل در فلسفه و کلام متفاوت است. یکی از تفاوت‌هایی که پیش‌تر بیان شد عقل عملی است. تفاوت دیگر، استفاده علم کلام از کارکرد تعاملی استقلال‌ی و غیراستقلال‌ی عقل است. استفاده از این کارکرد، قدرت عقل را در کشف معارف و حقایق دینی دوچندان می‌کند؛ زیرا عقل با اتصال به وحی و معلمان الهی، رشد می‌یابد و افق‌های معرفتی گسترده‌تری را کشف می‌کند.

نتیجه‌گیری

از مباحثی که مطرح شد می‌توان نتیجه گرفت که عقل در همهٔ ساحت‌های معرفتی از جمله معرفت‌های گوناگون دینی نقش دارد؛ هرچند این نقش‌ها متفاوت‌اند. حتی در

امور تبعدی که تصور می‌شود حوزه اختصاصی وحی است نیز عقل می‌تواند نقش‌های استنباطی و دفاعی و ابزاری و حتی نقش‌های تکمیلی و تعامل غیراستقلالی داشته باشد. با استقرایی که صورت گرفت، به هشت نقش گوناگون عقل در معرفت دینی دست یافتیم که عبارت‌اند از کارکردهای میزان، مفتاح، استنباط، دفاع، ابزار، تکمیل، تعامل استقلالی و تعامل غیراستقلالی. این نقش‌ها مبتنی بر پنج کارکرد عقل، یعنی نظری، عملی، ابزاری، استنباطی، و دفاعی‌اند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، ج ۱، ص ۶۳۵؛ محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص ۵۱.
- ۲- برای نمونه بنگرید به: معرفت فلسفی، ش ۲۴؛ معارف عقلی، ش ۱۱؛ اسرا، ش ۴.
- ۳- ر.ک: محمدباقر ملکی میانجی، توحید الامامیه، ص ۴۵.
- ۴- ر.ک: محمد محمدی ری‌شهری، دانش‌نامه عقاید اسلامی، ج ۱ و ۲.
- ۵- ر.ک: سیدمحمد بنی‌هاشمی، پرتو خرد، ص ۲۴-۲۸.
- ۶- محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۸.
- ۷- عبدالواحدبن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالكلم، ح ۳۲۲۰.
- ۸- محمدبن طلحة الشافعی، مطالب السؤل، ص ۵۰.
- ۹- عبدالواحدبن محمد تمیمی آمدی، همان، ح ۱۹۵۹.
- ۱۰- محمدبن یعقوب کلینی، همان، ج ۱، ص ۲۹.
- ۱۱- ر.ک: ابوالحسن اشعری، اللمع، ص ۱۸.
- ۱۲- ر.ک: همان، ص ۲۰.
- ۱۳- ر.ک: همان، ص ۳۰.
- ۱۴- ر.ک: فخرالدین رازی، المحصل، ص ۳۳۷.
- ۱۵- سیدشریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۳-۲.
- ۱۶- ر.ک: حسن بن یوسف حلّی، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ص ۳۰۲-۳۰۵.
- ۱۷- ر.ک: سیدشریف جرجانی، همان، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۴.
- ۱۸- ر.ک: حسن بن یوسف حلّی، كشف المراد، ص ۳۰۲ و ۳۰۵.
- ۱۹- ر.ک: همان، ص ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۹ و ۳۲۴.
- ۲۰- ر.ک: مقدادبن عبدالله السبوری، اللوامع الالهية فی المباحث الكلامیه، ص ۸۳-۸۵؛ حسن بن یوسف حلّی، مناهج اليقین فی اصول‌الدین، ص ۱۶۷.
- ۲۱- ملاًصدر، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۲؛ همو، الحكمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ص ۴۱۹.
- ۲۲- ر.ک: ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۲۰.
- ۲۳- ر.ک: همان، ص ۲۲۱.

کارکردهای عقل و نقش‌های آن در معرفت دینی □ ۹۷

- ۲۴- ر.ک: ابن سینا، *طبیعیات شفاء*، ج ۲، ص ۳۷.
- ۲۵- مرتضی مطهری، *عدل الهی*، ص ۴۳-۴۴.
- ۲۶- ر.ک: ابونصر فارابی، *فصول منتزعه*، ص ۵۴؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۵۲.
- ۲۷- ر.ک: قطب‌الدین رازی، *حاشیه‌الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۵۲؛ محمد مهدی نراقی، *جامع السعادات*، ج ۱، ص ۷۵؛ عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۳۳.
- ۲۸- ابن سینا، *طبیعیات شفاء*، ج ۲، ص ۳۷؛ همو، *النجاة*، ص ۳۳۰.
- ۲۹- همان، ج ۲، ص ۳؛ همان.
- ۳۰- ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۷؛ همان، ص ۳۳۱-۳۳۰.
- ۳۱- ر.ک: ابن سینا، *عیون الحکمة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۳۱.
- ۳۲- ر.ک: ابن سینا، *رسالة نفس*، تحقیق موسی عمید، ص ۲۴.
- ۳۳- ابن سینا، *الاشارات*، ج ۲، ص ۳۵۲.
- ۳۴- ر.ک: محمد محمدی ری‌شهری، همان، ج ۱.
- ۳۵- ر.ک: رضا برنجکار، *عقل در احادیث*، در: *سرچشمه حکمت*، ص ۶۷-۷۰.
- ۳۶- محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۱، ص ۲۹.
- ۳۷- محمد بن طلحة الشافعی، همان، ص ۴۹.
- ۳۸- محمد بن علی صدوق، *علل الشرائع*، ص ۹۸؛ محمد باقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۱، ص ۹۹.
- ۳۹- منصور بن حسین آبی، *نثرالدر*، تحقیق محمد علی قرنه، ج ۱، ص ۲۸۵.
- ۴۰- عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، همان، ص ۷۳۵.
- ۴۱- همان، ص ۷۳۴.
- ۴۲- حسن بن محمد دیلمی، *ارشادالقلوب*، ص ۱۹۹.
- ۴۳- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۳۸۱.
- ۴۴- محمد بن حسن حرّ عاملی، *وسائل‌الشیعه*، ج ۱۲، ص ۳۹؛ محمد بن علی صدوق، *من لایحضره الفقیه*، ترجمه علی اکبر غفاری، ج ۴، ص ۳۷۲.
- ۴۵- عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، همان، ص ۳۵۴.
- ۴۶- محمد بن علی صدوق، *من لایحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۳۵۶.
- ۴۷- محمد بن علی کراجکی، *معدن الجواهر*، ص ۶۰.
- ۴۸- محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۱.
- ۴۹- ر.ک: فردریک کاپلستون، *فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ص ۳۳۴-۳۳۷.

۹۸ □ معرفت‌فلسفی سال نهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۱

۳۴۳ و ۳۴۷.

۵۰- ر.ک: محمدبن احمد شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۴۵.

۵۱- عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۵۲.

۵۲- همان، ص ۵۳.

۵۳- همان، ص ۶۱ و ۶۲.

۵۴- همان، ص ۸۸.

۵۵- همان، ص ۸۹.

۵۶- همان، ص ۹۲.

۵۷- همان، ص ۱۳۰.

۵۸- ابن شعبه حرّانی، *تحف العقول*، ترجمه علی اکبر غفاری، ص ۵۱۰.

۵۹- محمدبن یعقوب کلینی، همان، ج ۲، ص ۷۷. این حدیث با تعبیر دیگری نیز داده شده است که گویای همین مطلب است. ر.ک: همان، ص ۷۸ و ۱۰۵.

۶۰- ر.ک: رضا برنیجکار، *حکمت و اندیشه دینی*، در: *سرچشمه حکمت*، ص ۳۸۸-۴۱۶.

۶۱- ر.ک: علی ربانی گلپایگانی، «برهان محرک اول در فلسفه ارسطو»، *کلام*، ش ۴، ص ۵۴ و ۵۸.

۶۲- محمدبن محمد نعمان مفید، *اوائیل المقالات*، ص ۷-۸.

۶۳- ر.ک: محمدبن علی صدوق، *التوحید*، ص ۲۹۰.

۶۴- *نهج البلاغه*، خ ۱.

منابع

- نهج البلاغه، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
- آبی، منصور بن حسین، نثرالدر، تحقیق محمدعلی قرنه، مصر، مرکز تحقیق التراث، ۱۹۸۱م.
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- _____، الشفاء (الطبیعیات)، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، رساله نفس، ترجمه موسی عمید، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- _____، عیون الحکمة، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م.
- اشعری، ابوالحسن، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، قاهره، المکتبه الأزهریة للتراث، بی‌تا.
- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، چ دوم، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- بنی‌هاشمی، سیدمحمد، پرتو خرد، تهران، نیا، ۱۳۸۸.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- جرجانی، سیدشریف، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۰۷-۱۳۲۵م.
- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
- حرّانی، ابن‌شعبه، تحف العقول، ترجمه علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.
- حلی، حسن بن یوسف، مناہج الیقین فی اصول الدین، تهران، دارالاسوه، ۱۴۱۵ق.
- _____، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب الی الصواب، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
- رازی، فخرالدین، المحصل، عمان، دار الرازی، ۱۴۱۱ق.
- رازی، قطب‌الدین، حاشیة الاشارات و التنبيهات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- ربانی گلپایگانی، علی، «برهان محرک اول در فلسفه ارسطو»، کلام، ش ۴، زمستان ۱۳۷۲، ص ۴۹-۶۲.
- شافعی، محمد بن طلحة، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.

۱۰۰ □ معرفت فلسفی سال نهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۱

- شهرستانی، محمدبن احمد، الملل و النحل، ج سوم، قم، شریف رضی، ۱۳۶۴.
- صدوق، محمدبن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- _____، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
- _____، من لا یحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری، ج دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
- فارابی، ابونصر، فصول منتزعة، ج دوم، تهران، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ق.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتوی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- _____، فیلسوفان انگلیسی از هایز تا هیوم، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۶۲.
- کراچی، محمدبن علی، معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، ج دوم، تهران، المکتبه المرتضویة، ۱۳۹۴ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، ترجمه علی اکبر غفاری، ج چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- گروهی از نویسندگان، سرچشمه حکمت، تهران، نیا، ۱۳۸۸.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- محمدی ری شهری، محمد، دانش نامه عقاید اسلامی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵.
- مطهری، مرتضی، عدل الهی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۱.
- مفید، محمدبن محمد نعمان، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- مقداد، فاضل، اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة، ج دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- ملأصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- _____، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ملکی، محمدباقر، توحید الإمامیة، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، نجف، دارالنعمان للطباعة والنشر، بی تا.