

نویسنده با بررسی معانی لغوی و اصطلاحی عقل، به تفاوت عقل اصطلاحی و عقل به کار رفته در قرآن و سنت از ناحیه وجودشناختی و معرفت شناختی پرداخته است. در بخشی از مقاله با طرح صورتهای مختلف تعارض عقل و وحی به مباحثی بدین قرار اشاره رفته است: ارتباط روح و عقل، زمان بهره مندی از عقل و کمال آن، درجات عقل، حجیت عقل، ارتباط اراده و عقل، محدوده داوری عقل و دین، تعارض عقل فطری با نقل قطعی، تعارض عقل اصطلاحی با نقل قطعی.

ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی

رضا برنجکار

اغلب مباحث طرح شده در شماره دوم مجله نقد و نظر درباره عقل و دفاع عقلانی از دین و ارتباط عقل و وحی بود. روشن ساختن معنای عقل و مشخص کردن حدود آن، از مهمترین و اولیترین بحثهاست و حل منطقی و درست بسیاری از منازعات اعتقادی در گرو ارائه تصویر روشنی از آن است. از این رو انتخاب مسأله عقل در شماره های نخستین مجله ای که سمت و سوی آن در حوزه مباحث اعتقادی و کلامی است، کاری است شایسته و بجا. چنانکه در سرتاسر اظهارات و نوشته های مندرج در مجله دیده می شود، نویسندگان در ضمن بحث معنای متفاوتی را از عقل مراد می کنند و گاهی نیز خود بر این اختلاف معنای تصریح می کنند. از جمله این معانی می توان از این موارد نام برد: «مجموعه علوم و معارف بشری»، «عقلی که نه محدود به روشهای علوم طبیعی و نظری است و نه در بند قوانین منطق و مابعدالطبیعه ارسطویی»، «عقل ظاهرین و

جزوی»،

«عقل الهی و کلی»، «قوه ای که همه یا تقریباً همه انسانها از آن بهره مندند و احکامش مورد قبول عمومی و همگانی است» و بالاخره «قوه ای که مسائل دنیوی را حل می کند»^۱ یکی از استادان محترم ضمن بیان این مطلب که عقل افلاطون و ارسطو، عقل متکلمان، عقل فارابی و ابن سینا و دکارت و ... با هم فرق

می‌کنند، بحق اظهار فرموده‌اند. «همه کسانی که دم از عقل و منطق می‌زنند، صورتی از عقل را، هرچند به ابهام و اجمال، در نظر دارند. البته آن عقل را عقل مطلق یا عقل اصلی و اصیل می‌دانند و اصلاً در باب عقل بحث نمی‌کنند و چه خوب بود بحث می‌کردند».^۲

با عنایت به این گونه مطالب، این مکتوب سعی کرده است در باب معنای عقل بحثی ارائه دهد و از دیگران انتظار دارد تا در این باب وارد شده و موضوع بحث را روش‌تر سازند. از آنجا که محور اصلی بحث شماره دوم مجله، دفاع عقلانی از دین بود، و این بحث به ارتباط عقل و وحی مربوط می‌شود، بهتر است نخست معنا و ماهیت عقل در منابع اسلامی و همچنین در اصطلاح فلسفه اسلامی طرح شود و پس از آن ارتباط و تعارض عقل و وحی بررسی گردد.^۳ لازم است قبل از همه، به معنای لغوی عقل اشاره‌ای داشته باشیم.

معنای اصلی عقل در لغت عرب، منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است^۴ و اطلاعات دیگر عقل از همین معنا اخذ شده و با آن مناسبتی دارد. خلیل نحوی می‌گوید: عقل نقیض جهل است^۵ و راغب معتقد است عقل به قوه‌ای که آماده قبول علم است گفته

می‌شود.^۶ فارس بن زکریا وجه تسمیه عقل را این می‌داند که انسان را از گفتار و کردار زشت باز می‌دارد.^۷ و جرجانی در این باره می‌گوید عقل صاحبش را از انحراف از راه راست منع می‌کند.^۸ نتیجه این بررسی کوتاه آن است که معنای اصلی عقل منع و جلوگیری است و در این معنا دو جنبه «معرفتی» و «ارزشی» لحاظ شده است. یعنی عقل منشأ معرفت است؛ معرفتی که انسان را به راه راست و اعمال نیکو رهنمون می‌شود. البته رسیدن به راه راست مستلزم شناخت اعتقادات درست و مطابق با واقع است و لازمه اعمال نیکو، شناختن حسن و قبح اشیا و افعال است. بنابراین می‌توان گفت عقل چیزی است که عقاید درست و اعمال نیکو را به انسان می‌نماید.

معنای لغوی مذکور در استعمالات قرآن و حدیث مورد لحاظ قرار گرفته است و در این مورد نیز، مانند موارد دیگر، جعل و اصطلاح خاصی به عنوان حقیقت شرعیه در لسان دین وارد نشده است؛ نهایت اینکه تفسیر ویژه‌ای از این معنا انجام گرفته و اوصاف و قیودی بر آن اضافه گشته است که در اصطلاح به آن «تعدد دالّ و مدلول» می‌گویند. در اینجا ابتدا مؤیداتی از منابع اسلامی درباره معنای لغوی عقل بیان

می شود و سپس اوصاف خاصی را که بر این معنا اضافه شده، ذکر می کنیم.

الف - مؤیداتی بر معنای لغوی عقل

۱- در حوزه اعتقادی

آیات متعددی از قرآن انسان را به تعقل در آیات تکوینی امر می کند^۹ و علت کفر و انحراف را عدم تعقل ذکر می کند^{۱۰}. در احادیث آمده است:

«بالعقول يعتقد التصديق باللّه»^{۱۱}، «بها تجلّی صانعها للعقول»^{۱۲}. و از امام صادق(ع) نقل شده که فرمودند: انسانها با عقلشان می فهمند که مخلوقند و اینکه خالقى دارند که مدبر آنهاست.^{۱۳}

در احادیث، از جمله آثار عقل، رشد و هدایت ذکر شده است.^{۱۴} در حدیث نبوی آمده است: «إنّ العقل عقال من الجهل»^{۱۵}.

و از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده است: «بالعقل استخرج غور الحكمة»^{۱۶}، «العقل اصل العلم»^{۱۷}. همچنین امام صادق(ع) در این باره فرمودند: فطانت و فهم و حفظ و علم از عقل ناشی می شود.^{۱۸}

در احادیث گاه عقل در مقابل جهل قرار می گیرد و گاهی علم در مقابل جهل.^{۱۹} شاید وجه جمع این دو دسته این باشد که

عقل، منشأ علم است. پس جهل می تواند به لحاظ اینکه عقل منشأ علم است، در مقابل عقل قرار گیرد. نکته دیگری که در اینجا به نظر می رسد این است که تقابل عقل با جهل بیانگر این است که جهل به معنای فقدان هرگونه علمی نیست، بلکه فقدان علم صواب و معرفتی است که انسان را به طریق الهی، رهنمون گردد. بدین سان کسی که فاقد چنین معرفتی است، با وجود دارا بودن علوم دیگر، جاهل است. در نتیجه جهل دو معنا خواهد داشت: یکی فقدان هرگونه علم، و دیگری فقدان علم مثبت.

به نظر می رسد تعابیری مانند علم و حکمت و معرفت^{۲۰} و تصدیق خدا، که از آثار عقل ذکر شده است بیانگر معرفت مطابق با واقع هستند. از همین جاست که عقل صدق و کذب را نشان می دهد و حجّت الهی است.^{۲۱} در حدیث مشهور معراج تصریح شده که کسی که عقلش را به کار گیرد، خطا نمی کند.^{۲۲}

۲- در حوزه عملی و اخلاقی

در قرآن کریم آمده است: «ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون» (یونس/۱۰۰). خداوند پلیدی را بر آنها قرار داد که تعقل نمی کنند.

در احادیث بسیاری، اعمال نیکو و مکارم اخلاقی از آثار عقل ذکر شده است. برای مثال می‌توان از این موارد نام برد: اعمال نیکو^{۲۳}، ترك گناه^{۲۴}، عبادت خدا^{۲۵}، حلم و تواضع^{۲۶}، ادب و اخلاق نیکو^{۲۷}، تقوا^{۲۸}، انصاف و ترك غضب^{۲۹}، قول صواب^{۳۰}، قرار دادن هر چیز در جای مناسب^{۳۱}.

در حدیث معروفی آمده است که وقتی امام صادق(ع) در تعریف عقل فرمودند: عقل آن است که به وسیله اش خدای رحمان عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید، راوی پرسید: پس آن چیزی که در معاویه وجود دارد چیست؟ حضرت در پاسخ فرمودند: آن شیطنت است و شبیه عقل، اما عقل نیست. یعنی عقل تنها به حقیقت و صواب و نیکی هدایت می‌کند، نه به گمراهی و ضلالت.^{۳۲}

در شواهدی که در بالا ذکر شد، افعال خوب از آثار عقل بیان شده است. در برخی از احادیث آمده است که انسانها با استفاده از عقل به معرفت حَسَن و قبیح می‌رسند.^{۲۳} کسی که عقل را به کار گیرد طغیان نمی‌کند و عقل نیز غیر مصلحت را به صورت مصلحت تزیین نمی‌کند.^{۳۴} در بخش ارتباط عقل و روح شواهد دیگری از قرآن و سنت در این باره نقل می‌شود.

همان گونه که می‌بینیم در برخی موارد معرفت خوب و بد از آثار عقل بیان شده و در موارد دیگر افعال خوب. شاید نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که عقل هم باعث شناخت خوب و بد است و هم لزوم چنین عملی را به انسان نشان می‌دهد. بنابراین لازمه تعقل و گوش فرادادن به پیام عقل این است که انسان اعمال خوب را انجام دهد.

خلاصه اینکه عقل در لغت و قرآن و سنت چیزی است که در حوزه نظری و اعتقادی انسان را به شناخت مطابق با واقع و اعتقاد درست و دینی می‌رساند و در حوزه عملی، اعمال شایسته و صواب را به انسان می‌نماید. بنابراین احتمال خطا در این معنای عقل وجود ندارد. گرچه ممکن است عقل مطلبی را نفهمد و از حوزه درکش خارج باشد، اما در حوزه درک خویش دچار خطا نمی‌شود. در تحقیقی که انجام شد به موردی در منابع اسلامی برخورد نکردیم که اشتباه عقل را بیان کرده باشد. در ادامه سخن، تأییدات دیگری بر این خصیصه عقل ذکر شده است.

ب- اوصاف دیگر عقل

اوصاف متعددی در احادیث برای عقل بیان شده است که در اینجا تنها به صفات

اساسیتر می پردازیم:

۱- ارتباط روح و عقل (تحلیل وجود شناختی عقل)

در منابع اسلامی در این باره کمتر بصراحت سخن گفته شده است. اما با ملاحظه مجموع آیات و احادیث به نظر می رسد عقل - علی رغم آنچه در فلسفه رایج معروف است - خصیصه ذاتی و جدانشدنی روح نیست و در تعریف روح اخذ نشده است، بلکه عقل هدیه و نور الهی است که بر روح انسان می تابد و آدمی با استفاده از آن حق و باطل را تمیز می دهد.

در اینجا احادیثی را که بر این مطلب دلالت یا اشعار دارند بیان می کنیم. در برخی از این احادیث ویژگیهای دیگری نیز برای عقل بیان شده است.

۱/۱ - احادیثی که عقل را همانند نوری که بر روح می تابد بیان می کنند: در روایتی از امام موسی کاظم (ع) وارد شده است که: «إِنَّ ضَوْءَ الرُّوحِ، الْعَقْلُ»^{۳۵}. یعنی همانا روشنائی روح، عقل است.

در حدیث نبوی منقول در کتب شیعه و سنی آمده است: «الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يَفْرُقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ»^{۳۶}. یعنی عقل نوری است در قلب که به وسیله آن میان حق و باطل

تمیز داده می شود. (گاهی به جای روح لفظ قلب به کار می رود.)

در حدیث دیگری وارد شده که «پس از آنکه انسان به حدّ مرد بودن و زن بودن بالغ شد، در قلب انسان نوری واقع می شود و پس از آن واجب و مستحب و خوب و بد را می فهمد. همانا عقل در قلب مانند چراغی در وسط خانه است.»^{۳۷}

۲/۱ - احادیثی که از خلقت عقل سخن می گویند^{۳۸}. در این احادیث از عقل با عناوینی همچون موجودی مستقل، اولین مخلوق و محبوبترین موجود یاد شده است. روشن است که همه این اوصاف دلالت بر مقصود می کنند.

۳/۱ - در حدیثی از امام باقر (ع) وارد شده که مسکن عقل، روح و قلب است.^{۳۹}

۴/۱ - از حضرت امیر (ع) نقل شده که حضرت آدم (ع) عقل را برگزید.^{۴۰}

۵/۱ - در حدیث دیگری، از خلقت انسانهای فاقد عقل - که دارای تکلیف نیستند - سخن به میان آمده است.^{۴۱}

۶/۱ - قرآن کریم می فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا.

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس / ۱۰-۷). در این آیه آمده است که خداوند پس از اتمام خلقت انسان و

کامل شدنش، فجور و تقوا را بر او الهام کرد. امام صادق(ع) در تفسیر آیه و واژه فجور و تقوا می فرمایند: خداوند آنچه انسان باید انجام دهد و آنچه باید ترك کند و معرفت حق از باطل را به او الهام کرده و روشن ساخت. ۴۲ از آنجا که این مطالب درباره عقل نیز بیان شده است، به نظر می رسد این الهام همان الهام نور عقل بر روح انسان است. ۴۳

۲- زمان بهره مندی از عقل و کمال آن

همان طور که در آیه شریفه دیدیم، انسان پس از تسویه و کامل شدنش، از عقل و الهام الهی بهره مند می شود. در فقه این مرحله را سن تمیز، یعنی تمیز دادن خوب و بد، می نامند و ظاهراً در انسانها متفاوت است، ولی معمولاً در حدود دوازده سالگی است. در حدیثی که قبلاً گذشت، رسیدن به حدّ مرد یا زن بودن، زمان بهره مندی از عقل بیان شده بود. در حدیثی که در تفسیر آیه «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» (قصص / ۱۴) وارد شده، آمده است: «اشدّه» یعنی هجده سالگی و «استوی» یعنی زمان روییدن مو بر صورت. ۴۴ همچنین در احادیث از رشد و کمال عقل تا بیست و هشت سالگی ۴۵ و

سی و پنج سالگی ۴۶ و پنجاه و شصت سالگی ۴۷ سخن رفته است. مطالبی که در بالا بیان شد، می تواند مؤید صفت اوّل نیز باشد.

۳- درجات عقل

میزان بهره مندی انسانها از عقل متفاوت است. در احادیث فریقین درجات فضیلت انسانها متناسب با درجات بهره مندی آنها از عقل بیان شده است. ۴۸ همچنین میزان تکلیف افراد و مقدار سختگیری در محاسبه اعمال، بر اساس درجات بهره مندی از عقل است. ۴۹ در حدیثی آمده است: «پیامبر اکرم(ص) از نودونه جزء عقل بهره مند است و یک جزء عقل در میان همه انسانها تقسیم شده». ۵۰

۴- حجّت عقل

حجّت به معنای دلیل و برهان روشن است؛ به گونه ای که جایی برای عذر و بهانه باقی نگذارد. خداوند دو گونه حجّت برای مردم دارد: یکی حجّت ظاهری، که انبیا و ائمه(ع) هستند، و دیگری حجّت باطنی، که عقل است. ۵۱

نکته مهم این است که عقل - که حجّت باطنی است - اساس حجّت ظاهری

است و عقل است که انسان را به خدا و دین و شریعت می‌رساند. زیرا اساس هر دین الهی، اثبات خدا و نبوت است و این هر دو موضوع با عقل به اثبات می‌رسد. از سوی دیگر پس از آنکه حجیت دین روشن شد، عقل وجوب پیروی از خدا و رسولش را نشان می‌دهد.^{۵۲} از همین جاست که یکی از شرایط تکلیف، عقل است. درباره ارتباط میان این دو حجّت در بحث تعارض عقل و نقل بیشتر سخن خواهیم گفت. حجیت عقل و اساس و پایه بودن آن برای دین خود تأییدی است بر خطا ناپذیری عقل از دیدگاه کتاب و سنت.

۵- ارتباط اراده و عقل

از مطالبی که تاکنون بیان شد، برمی‌آید که عقل امری خدادادی است و میزان بهره‌مندی انسانها از آن، مختلف است. در احادیث زیادی بر این مطلب تأکید شده که عقل هدیه‌ای از سوی خدا،^{۵۳} بلکه افضل هدایای الهی است.^{۵۴}

حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا اراده انسان در بهره‌مندی از عقل و درجات آن دخیل است یا خیر؟ به نظر می‌رسد پاسخ مثبت است. زیرا اولاً گرچه اصل عقل موهوبی است، امّا به

کارگیری آن و عمل بر طبقش، در اختیار انسان است. ثانیاً اراده انسان در تقویت و تضعیف عقل مؤثر است. در مورد اوّل باید گفت در انسان هم عقل و هم هوای نفس و شهوت وجود دارد و او می‌تواند بر طبق هر یک که اراده کند، عمل نماید.^{۵۵} اگر از عقل پیروی کند، حجیت عقل به نفع اوست، و اگر از شهوت تبعیت کند، علیه او، (حجة له و حجة علیه). از همین جاست که آیات قرآن کفار را مورد سرزنش قرار می‌دهد که چرا تعقل نمی‌کنند. درباره مطلب دوم باید گفت که در برخی از احادیث، عقل به دو نوع تقسیم شده است: یکی عقل طبع، که خدادادی است، و دیگری عقل تجربه، که اراده انسان در آن دخیل است.^{۵۶} همچنین در پاره‌ای از روایات از تعلّم و اکتساب عقل سخن رفته است.^{۵۷} در منابع اسلامی افعالی همچون تعلّم، ادب و تبعیت از حق،^{۵۸} به عنوان اسباب زیاد شدن عقل بر شمرده شده و آفات زیادی برای عقل ذکر شده است؛ از جمله: هوای نفس، عجب، طمع، صحبت کردن با جاهل، شرب خمر.^{۵۹}

خلاصه اینکه عقل در کتاب و سنت قوه‌ای بشری نیست که احتمال خطا در آن راه داشته باشد، بلکه الهام و نوری الهی است

که روح و نفس انسان از آن بهره مند می شود. این نور جنبه معرفتی دارد و با کمک آن می توان حق و باطل و صواب و ناصواب را در جنبه اعتقادی و علمی دریافت و از همین جاست که عقل حجت باطنی و اساس حجت ظاهری و ملاک تکلیف است. به این عقل گاهی عقل فطری یا عقل سلیم یا عقل الهی می گویند.

عقل در اصطلاح

عقل در اصطلاح فلسفه و کلام دو معنا دارد: یکی موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد بوده و به طور مستقل، یعنی بدون تعلق به نفس و بدن، موجود است. فلاسفه به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و قاعده «امکان اشرف» و دلایل دیگر،^{۶۰} وجود سلسله ای از عقول را تصویر کرده اند که واسطه فیض الهی است. بدین ترتیب که از خدا تنها یک موجود - که عقل اوّل نامیده می شود - صادر گشته و از آن، عقل دوم، تا به عقل دهم که عقل فعال نام دارد، برسد. عالم طبیعت از عقل فعال صادر شده است. این عقول، عقول طولی هستند و در میانشان رابطه علیت برقرار است. شیخ اشراق ضمن اثبات عقول طولی مشائین، تعداد آنها را بیش از ده دانسته و

گذشته از عقول طولی به عقول عرضی یا ارباب انواع معتقد گشته است. بر طبق نظر او در مقابل هر نوع مادی،^{۶۱} یک عقل عرضی یا «رب النوع» قرار دارد که مدبر آن است و انواع مادی نسبت به این عقول «اصنام» نامیده می شود. در میان این عقول رابطه علیت برقرار نیست.^{۶۲} صدرالدین شیرازی ضمن پذیرفتن ارباب انواع و ارائه تبیین خاصی از آن، در مواردی از آن استفاده کرده است.^{۶۳} معنای دیگر عقل، یکی از قوای نفس انسانی است. در این معنا، عقل مستقل نبوده، بلکه با نفس متحد است و یکی از قوا و مراتب آن به شمار می رود. عقل بشری در مقابل قوه خیال، وهم و حس قرار دارد و قادر به ادراک کلیات است و می تواند مسائل نظری را از مقدمات بدیهی و معلوم استنباط

کند. این عقل به ملاحظهٔ مدرکاتش دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری خود چهار مرتبه دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.^{۶۴}

اغلب فلاسفه دربارهٔ ارتباط عقل انسانی با عقول عشره معتقدند که کلیات عقلی در عقل دهم یا عقل فعال قرار دارد و هم اوست که این کلیات را بر عقول انسان افاضه می‌کند. بنابراین عقل فعال، گذشته از نقشی که در وجود جهان دارد، از لحاظ معرفتی نیز نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند. البته در حکمت اشراق، چنانکه گذشت، هریک از اشیای عالم از ربّ النوع خود، یعنی از یکی از عقول عرضی صادر گشته است.

با مقایسهٔ عقلی که در قرآن و سنت مطرح شده با عقل اصطلاحی، به این نتیجه می‌رسیم که لااقل دو تفاوت اساسی میان این دو معنا از عقل وجود دارد: یکی تفاوت وجودشناختی و دیگری تفاوت معرفت‌شناختی.

۱- تفاوت وجودشناختی

عقل در اصطلاح دو معنا دارد: یکی عقل مستقل که عقول طولی و عرضی است، و دیگری عقل انسانی که قوه‌ای از نفس بوده و از مراتب ذاتی نفس است. تعریف انسان

به حیوان ناطق حاکی از همین مطلب است. اما در منابع اسلامی عقل یک معنا دارد و چیزی است که انسان از آن بهره‌مند می‌شود، اما از مراتب ذاتی نفس نیست و میزان استفاده از آن متفاوت است. به نظر می‌رسد عقل فطری و الهی و عقل بشری و اصطلاحی از لحاظ وجودی هر دو موجودند، اما میانشان تفاوتی وجود دارد.

۲- تفاوت معرفت‌شناختی

این تفاوت اساسی است؛ ضمن اینکه با جنبهٔ وجودشناختی عقل نیز مرتبط است. عقل اصطلاحی قوه‌ای بشری است و احتمال خطا در آن راه دارد. اما عقل فطری و سلیم، نوری الهی است و احتمال خطا در آن راه ندارد. ادراکات عقل فطری واضح و روشن و وجدانی است و از همین جاست که حجّت، یعنی دلیل روشن، نامیده شده است. عقل و ادراکاتش حجّت را بر انسان تمام می‌کند و جایی برای عذر و بهانه باقی نمی‌گذارد. البته مراد از روشن بودن، بدیهی منطقی و ریاضی و فلسفی نیست، بلکه مراد این است که در صورت تعقل، انسان احکام عقل فطری را بروشنی وجدان می‌کند، گرچه ممکن است به علل مختلف

از آن روی برگرداند و موضوع را از دیدگاه عقل اصطلاحی بررسی کند. و در همین جاست که اختلاف آرا پدید می آید. در ادامه به این مطلب بازمی گردیم.

تعارض عقل و وحی

گرچه مباحث درباره عقل از مهمترین، باسابقه ترین و اختلافیترین مباحث است، اما بی شک مباحث تعارض عقل و نقل بیش از دیگر جنبه های بحث از خصوصیات فوق برخوردار است و در صورت ارائه راه حل درست و قابل قبول، ثمرات مهمی بر آن مترتب خواهد شد. در مطالب طرح شده درباره این بحث ابهاماتی دیده می شود و به نظر می رسد موضوع سخن، بخوبی تنقیح نشده است. از این رو بهتر است ابتدا نکاتی مقدماتی طرح گردد:

۱- این تعارض به صورتهای مختلفی قابل تصویر است. دلیل عقلی و نقلی یا قطعی هستند یا ظنی. از سوی دیگر مراد از عقل یا عقل فطری است یا عقل اصطلاحی. همچنین موارد این تعارض یا احکام عملی است یا عقاید. بنابراین صورتهای زیادی برای تعارض متصور است، اما به نظر می رسد مهمترین مورد، تعارض عقل اصطلاحی قطعی با نقل قطعی در مورد

عقاید است.

۲- این مطلب مورد اتفاق است که قطع جنبه روانشناختی دارد و می تواند مطابق با واقع باشد یا مطابق با واقع نباشد که در صورت اول، علم و در صورت دوم، جهل مرکب نامیده می شود.

۳- این نیز از سوی محققین پذیرفته شده است که قطع بر قاطع حجّت است و بر او واجب است بر طبق آن عمل کند.

۴- در این بحث، قطع و ظن نوعی مراد است، نه شخصی. و منظور دلایلی است که به طور متعارف و بدون ملاحظه دلایل دیگر، موجب قطع یا ظن می شود. روشن است که شخص واحد نمی تواند به صحت دو مطلب متعارض یقین و حتی ظن داشته باشد، بلکه تنها نسبت به مؤدای یکی از دلایل، یقین یا ظن خواهد داشت و همان را مطابق واقع خواهد دانست. به دیگر سخن، بحث دو مقام دارد: یکی مقام قطع و دیگری مقام قضاوت. در مقام قطع، بحث تعارض موضوعاً متنفی است و تنها در مقام قضاوت و بدون لحاظ تحقق قطع، بحث تعارض می تواند طرح شود. البته پس از داوری درباره ترجیح یکی از دو دلیل، نحوه برخورد با قاطع نیز معلوم می شود. زیرا اگر قطع در جانب دلیل مرجوح باشد، باید در مقدمات

آن دلیل خدشه کرد تا قطع قاطع بتدریج از بین برود.

۵- از نکات مذکور، خصوصاً نکتهٔ اخیر، معلوم می‌شود که مبحث تعارض عقل و نقل در واقع به تعیین محدودهٔ عقل و دین باز می‌گردد. اگر حوزهٔ این دو معلوم و متمایز باشد، آنگاه براحتی می‌توان دربارهٔ تقدیم یکی از ادله بر دیگری قضاوت کرد و در حقیقت تعارض محقق نشده است. زیرا تنها یکی از دو دلیل حجّت است و تعارض فرع بر حجّیت دو دلیل متعارض است. امّا اگر حدّ مشترکی برای این دو محدوده، قابل

فرض باشد، در آنجا احتمال تعارض ممکن خواهد بود و باید در پی مرجحات گشت.

۶- محدودهٔ داوری عقل و دین

برخی مسائل را نمی‌توان از روی تعبد از دین اخذ کرد. اموری که اصل حجّیت و حقّانیت دین بر آنها متوقف است، از این قبیل است؛ مانند وجود خدا و حجّیت وحی. برای مثال نمی‌توان گفت چون خدا می‌گوید من وجود دارم، پس او وجود دارد. یا چون نبی می‌گوید سخنان من حق است، پس کلام او را باید پذیرفت. این امور در محدودهٔ داوری عقل قرار دارد.

از این دسته مسائل که بگذریم، دین در همهٔ موارد می‌تواند سخن بگوید. گرچه ممکن است اموری از سوی دین مسکوت گذاشته شده و یا به تجربه و عقل انسانها وا گذاشته شده باشد. از سوی دیگر عقل برخی امور را مستقلاً و بدون کمک گرفتن از تجربه یا دین ادراک می‌کند و برخی مسائل را با یاری امور دیگر. در قسم اخیر عقل با ملاحظه امور دیگر، مثل مفاد آیه یا حدیث، لوازم آن را استنباط می‌کنند. هریک از این دو نوع ادراک، دو گونه

هستند. گونه‌ای از آن روشن و بدیهی است و همه عقلا در صورت تعقل و تدبّر بوضوح آن را ادراک می‌کنند. اما گونه دیگر چنین نیست و احتمال خطا در آن راه دارد و انسانها در سیر عقلانی خویش به نتایج مختلفی می‌رسند. بنابراین دریافتهای عقل چهار نوع خواهد بود: ادراک مستقل و روشن، ادراک مستقل و غیرروشن، ادراک غیرمستقل و بدیهی، ادراک غیرمستقل و غیر بدیهی.^{۶۵} قسم اول و سوم در محدوده عقل فطری است و دو قسم باقیمانده در محدوده عقل اصطلاحی.

مسائلی که نمی‌توان تعبداً از دین اخذ کرد، در محدوده ادراک عقل فطری است. گرچه عقل اصطلاحی نیز می‌تواند در این محدوده فعالیت کند؛ بخصوص در مقام احتجاج و دفاع از مطلبی که عقل فطری بدان دست یافته است. همین‌طور عقل فطری در برخی از مسائل عملی و اخلاقی، حسن و قبح افعال را بوضوح نشان می‌دهد. مانند قبح ظلم و تعدی و عقاب بلایان. از این دسته امور که بگذریم، عقل فطری مستقلاً مطلبی را نشان نمی‌دهد و تنها لوازم روشن بیان شرع را استنباط می‌کند.

اشکال مهمی که در اینجا به ذهن می‌رسد، این است که در مقدمات ورود به

دین، نیز، نظیر اثبات خدا، اختلاف نظر وجود دارد. برخی، گزاره‌های متعددی برای ورود به دین ذکر کرده‌اند که همه یا اکثر آنها نظری و مورد اختلاف است. در پاسخ باید گفت گرچه این مسائل از دیدگاه عقل منطقی و فلسفی، نظری و محتاج برهان مصطلح است، اما از منظر عقل فطری، بدیهی و روشن است. به نظر می‌رسد انبیای الهی براساس پایگاه خاصی مردم را به خدا و دین دعوت کرده‌اند که با روش تئوریک متفاوت است. در این پایگاه، پیامبران میثاق فطرت و نعمت فراموش شده را به یاد می‌آورند و انسانها را متوجه «دفائن العقول» خود می‌کنند.^{۶۶}

براین اساس انسانها حامل معرفت فطری خدا هستند و با تذکر پیامبران و مذکران الهی به این معرفت توجه کرده و قلباً آفریننده خود را می‌شناسند و حقانیت او را درمی‌یابند. و بدین ترتیب حجت قلبی - که محکمترین براهین است - به منصه ظهور می‌رسد. از سوی دیگر آدمی با مشاهده موجودات عالم و تأمل در باره آنها درمی‌یابد که جهان مشاهده شده به سان بنای ساخته شده‌ای است که محتاج سازنده است. این حکم اولیه با تدبّر و تعقل در نظم و به هم پیوستگی اجزای عالم تأیید و تأکید می‌شود. نیز پس از رهایی از

تعلقات و بازگشت به خود، به مصنوعیت و فقر وجودی و تغییر و تبدل و وابستگی خویش توجه می‌کند و به حس درونی درمی‌یابد که قائم به غیر است. و بدین صورت انسان به کمک عقل فطری عقلاً نیز به شناخت خدا می‌رسد. در جای دیگر بتفصیل به این پایگاه فکری و تفاوت آن با تلقی فیلسوفان یونان پرداخته ایم.^{۶۷} اما باید دید نقش عقل بشری و اصطلاحی در این مورد چیست.

چنانکه قبلاً اشاره شد، موضوعات ادراک عقل فطری را می‌توان از دیدگاه عقل بشری نیز مورد لحاظ قرار داد و در این وجه نظر، خطا و اختلاف محتمل است. به نظر می‌رسد از نگاه دینی، عقل بشری باید در ذیل عقل فطری و وحی و در نور هدایتگر این دو حجت الهی حرکت کند. احتجاج و جدال احسن و به تعبیر جدیدتر دفاع عقلانی از دین را بر این اساس می‌توان تفسیر کرد.^{۶۸} کسانی که دفاع عقلانی از دین را به طور مطلق نفی می‌کنند، باید به لوازم سخن خویش توجه کنند. اولاً در قرآن و احادیث صریحاً به جدال احسن و احتجاج و بحث با مخالفین امر شده و شرایطی برای آن بیان گشته است.^{۶۹} ثانیاً باید پرسید در صورت نفی مطلق بحث عقلانی، در مقابل کسانی

که با انگیزه‌های مختلف، دین و معارف آن را محال و غیرعقلانی جلوه می‌دهند، چه کار باید کرد؟ آیا باید سکوت کرد یا همچون آگوستین و آنسلم شعار دهیم که «ایمان بیاور تا بفهمی»^{۷۰} اصولاً آدمی باید چیزی را بفهمد تا آن بپذیرد. البته این فهم می‌تواند فهم قلبی بوده و فراتر از ادراک عقل باشد، اما حقیقت قلبی نمی‌تواند مخالف صریح عقل باشد؛ به گونه‌ای که عقل آن را محال بداند. بنابراین در مقابل سؤالات و شبهاتی که بر معارف دینی وارد می‌شود، اگر نتوان این معارف را اثبات کرد، لااقل امکان و معقولیت آن را باید نشان داد و این، از مهمترین وظایف ششگانه متکلم دینی است.^{۷۱}

برطبق این دیدگاه، عقل فطری و الهی اساس دین است و انسان را به دین می‌رساند و حقانیت آن را ثبوتاً به انسان نشان می‌دهد. از سوی دیگر، عقل بشری مدافع دین است و دفاع عقلانی از دین را اثباتاً برعهده دارد و شبهات مطرح شده را براساس یافته‌های عقل فطری و تعالیم وحی، پاسخ می‌دهد.

به هر حال محل اصلی اختلاف جایی است که عقل نمی‌تواند به گونه واضح داوری کند و احتمال خطا در ادراکاتش وجود دارد و عملاً نیز اختلاف زیادی در میان متفکران وجود دارد. در اینجا نزاع بر سر این

است که آیا ادراك عقل اصطلاحی حجّت است یا خیر. و در نتیجه اگر مؤدای عقل و وحی در این گونه مسائل متعارض بود، کدامیک مقدم است.

نکته ای که در اینجا قابل توجه است، این است که بسیاری از فیلسوفان به نحوی به محدودیت عقل در شناخت حقایق اشیا و مسائل نظری اذعان کرده و راه را برای کشف و شهود یا وحی باز کرده اند. از جمله می توان از ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمستألهین نام برد که رهبران و بنیانگزاران سه فلسفه مشاء، اشراق و متعالیه در فرهنگ اسلامی هستند، ابن سینا و قوف بر حقایق را از قدرت بشر خارج می دانند و می گویند نه تنها شناخت حقیقی خدا و نفس و عقل بر ما غیرممکن است، بلکه از شناخت حقیقت آب و خاک و هوا نیز عاجزیم و تنها خواص و اعراضی از آنها را می شناسیم.^{۷۲} شیخ اشراق نیز ضمن بیان این مطلب و اقامه استدلال بر ممکن نبودن تعریف تام اشیا با جنس و فصل، منبع اصلی فلسفه خویش را سوانح نوری می داند.^{۷۳} صدرالدین شیرازی نیز از معارفی سخن می گوید که از طریق برهان بر آن اطلاع نیافته، بلکه از طریق ریاضات دینی و اشراق انوار ملکوتی بدان دسته یافته و سپس تصریح

می کند که حقیقت وسیعتر از عقل است.^{۷۴}

۷- تعارض عقل فطری با نقل قطعی

عقل فطری نمی تواند با نقل قطعی معارض باشد؛ زیرا آنچه به وسیله آن به طور مستقل درک می شود، موارد محدودی است و در این موارد دین یا بیانی ندارد و یا اگر بیانی داشته باشد، ارشاد به حکم عقل بوده و مؤید عقل است. ادراك غیرمستقل عقل فطری نیز در واقع فهم حکم شرع است و در عرض آن نیست تا تعارضی رخ دهد. بنابراین تعارض در اینجا موضوعی ندارد تا در صدد یافتن راه حل بود. در عمل نیز چنین تعارضی یافت نشده است. بر فرض اینکه نقلی با عقل فطری در تعارض افتد، نقل محکوم و باطل است؛ زیرا اساس نقل، عقل فطری است و با سست شدن اساس، کل بنا ویران خواهد شد.

۸- تعارض عقل اصطلاحی با نقل قطعی

تعارض عقل اصطلاحی با نقل قطعی یا در احکام عملی رخ می دهد یا در معارف نظری. در مورد اول به نظر می رسد در حوزه فرهنگ مسلمین، بخصوص شیعه، اختلافی نیست که نقل مقدم است. زیرا این موارد به عنوان محدوده غیوب - که ادراك عقل در آن

حجیت ندارد. تلقی می شود و عقل تنها به طور غیرمستقل لوازم بیانات شرع را استنباط می کند. البته این تعارض در سنت فلسفی غرب مطرح است؛ زیرا آنان در جزئیات احکام عملی نیز دخالت می کنند و تشریح و تقنین را برای عقل بشری روا می دانند.

اما در معارف اعتقادی، به طور کلی دو نظر وجود دارد: تلقی غالب در میان فیلسوفان این است که عقل حق ورود در مسائل نظری و مشکل را دارد و می توان با نظام پردازی، به طور مستقل جهان را تفسیر و تحلیل نمود. گرچه بسیاری از فیلسوفان مسلمان در مقام ثبوت یا شکار، از وحی بهره می گیرند، اما در مقام اثبات و داوری، برطبق روش عقل فلسفی مشی می کنند و اگر قادر به ارائه برهان فلسفی بر مؤدای وحی نباشند، آن را تأویل می کنند. گذشته از اینکه میزان بهره مندی از وحی نیز در میان آنان متفاوت است. واقعیت این است که نحوه برخورد فیلسوفان دیندار با وحی متفاوت است. برخی، مانند فارابی و ابن رشد، رتبه فلسفه و فیلسوف را بالاتر از رتبه وحی و عالم دینی می دانند و از این رو فیلسوف را بی نیاز از وحی و دین می پندارند.^{۷۵} اما چنین سخنانی در میان متأخران نمی یابیم. برخی دیگر، مانند توماس آکویناس، حتی

کلام را برتر از فلسفه می دانند.^{۷۶} به هر حال این گروه در واقع میان دو حوزه عملی و نظری قائل به تفکیکند. در بخش عمل و احکام عملی، جلو ورود عقل را می گیرند و این بخش را محدوده غیوب فرض می کنند. اما در بخش نظری و اعتقادی، راه را برای حرکت عقل اصطلاحی باز می گذارند. البته برخی فلاسفه در موارد خاصی می پذیرند که عقل نمی تواند رأی صادر کند؛ مانند معاد جسمانی در نظر ابن سینا. اما برخی دیگر در همین موارد نیز به تحلیل فلسفی می پردازد؛ مانند صدرالدین شیرازی که بتفصیل در معاد جسمانی بحث کرده و در نهایت به این نظر متتهی می شود که مراد از جسم، جسم عنصری نیست، بلکه صورت برزخی بدن مراد است که نفس آن را ایجاد می کند.^{۷۷} در بحث قبلی به اذعان کلی فیلسوفان مسلمان در باب محدودیت عقل در شناخت حقایق اشاره شد. در مقابل این نظر، تلقی عمومی متکلمان و فقیهان شیعه آن است که پس از آنکه عقل، انسان را به وحی رسانید، در روشنایی وحی گسام برمی دارد و به طور مستقل، خواه در بخش اعتقادی و خواه در احکام عملی، حرکت نمی کند، در اعتقاد این گروه، احکام مولویه عملی و نیز معارف اعتقادی پیچیده - که عقل فطری نمی تواند

درباره آنها قضاوت کند. در محدوده غیوب^{۷۸} است و تنها وحی می تواند در آنجا داوری نماید، گرچه عقل مخاطب شرع است. اینان به لحاظ همین اعتقاد، به نظام سازی، فلسفی نمی پردازند، مگر آنکه همه مصالح این نظام را از وحی استنباط کرده باشند. و در این نظام سازی عقل تنها به استنباط، تبیین، ترکیب و دفاع می پردازد. از این منظر، یکی از فلسفه های ارسال رسل، تبیین همین دسته از معارف اعتقادی است و فلسفه نبوت را نباید تنها در ارائه احکام عملی دانست. لازم به ذکر است که عارفان نیز پای عقل فلسفی را چوبین می دانند. گرچه برخی از آنان ملاک صحت کشف و شهود را مطابقت با عقل بیان کرده اند^{۷۹} که این مطالب قابل تأمل و بررسی است.

در پایان باید به دو نکته اساسی توجه کرد: نکته اول اینکه تحقق قطع نوعی در موارد نظری و مشکل، معمولاً ممکن نیست. زیرا در این موارد به تعداد متفکران و فیلسوفان، رأی و نظر وجود دارد و نوع مردم و حتی نوع فیلسوفان و متفکران، به رأی خاصی یقین ندارند. اگر قطعی در این موارد تحقق پذیرد، قطع شخصی است، که از موضوع بحث تعارض خارج است. بنابراین

به نظر می رسد اصولاً در این موارد، تعارض در مقام قضاوت (نه در مقام قاطع که توضیحش قبلاً گذشت) منتفی است. بحثی که در اینجا وجود دارد، این است که آیا ورود عقل در این محدوده رواست یا خیر. اگر پاسخ منفی باشد، در صورت تحقق قطع شخصی، گرچه قطع حجت است، اما مقدمات آن پذیرفته نیست و بر دیگران است تا در این مقدمات خدشه کرده و قطع قاطع را بتدریج زایل کنند.

نکته مهم دیگر درباره تعارض دلیل عقلی و نقلی مقطوع این است که این تعارض، بر فرض وقوع، درحقیقت، به تعارض عقل اصطلاحی و عقل فطری بازمی گردد و این عقل فطری است که وجوب تبعیت از نقل قطعی را بوضوح نشان می دهد بنابراین عقل اصطلاحی با دلیل نقل و شرع تعارض می کند، نه با خود آن؛ زیرا هر مابالعرض به مابالذات بازمی گردد.^{۸۰}

ممکن است به نظر رسد که عقل فلسفی نیز از بدیهیات فطری آغاز می کند و نظریات را به اصل امتناع تناقض بازمی گرداند. بنابراین می توان گفت دلیل عقل فلسفی نیز عقل فطری است و از این رو عقل فطری با عقل فطری متعارض گشته اند. اما به نظر می رسد که این سخن درست نباشد. اولاً

اصل امتناع تناقض معمولاً به عنوان صغرا و کبرا به کار نمی‌روند، بلکه این اصل، اصل صوری و منطقی بوده و ضامن صحت استدلال است.^{۸۱} ثانیاً اگر هم به عنوان مقدمه استفاده شود، برای اینکه سیر عقلی در مسائل نظری و مشکل به نتیجه رسد، به مقدمات دیگری احتیاج است. ثالثاً اگر هم کلیه مقدمات فطری باشند، باز در سیر از مقدمات به نتایج احتمال خطا وجود دارد و این سیر، سیری نظری و فلسفی است و نه سیری فطری.

سخن آخر اینکه عقل و وحی دو نور الهی‌اند که مستغنی از هم نیستند، اما مسأله اساسی در چگونگی استفاده از این دو برهان نورانی است. طرح کلی مقبول این است که

انسان به مدد نور عقل فطری به نور وحی دست می‌یابد و پس از آن عقل (به هر دو معنایش) در ذیل وحی به کار می‌آید. چون عقل مخاطب وحی است، وحی را می‌فهمد و لوازم آن را استنباط می‌کند. از سوی دیگر عقل، با تمام توان، به دفاع از وحی می‌پردازد و معقولیت آن را نشان می‌دهد و حداقل محال بودن معارف دینی را نفی می‌کند. بنابراین عقل پس از شناخت وحی، چون در مسائل مشکل و نظری مستقلاً حرکت نمی‌کند، با وحی در تعارض نمی‌افتد و از این روست که در مآثورات دینی سخنی از تعارض عقل و وحی نیست، بلکه تنها از ادراک صواب عقل یا عدم ادراک عقل سخن به میان می‌آید.

پی‌نوشتها:

۱. به ترتیب تعاریف مذکور، به صفحات ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۳۱ و ۱۹۷ از مجله نقد و نظر، شماره دوم، مراجعه شود.
۲. همان، ص ۲۳.
۳. در نوشتار حاضر، بخصوص در بحث تعارض عقل و وحی، از مقدمه کتاب ارزشمند توحید الامامیه، نوشته استاد معارف توحیدی و مفسر قرآن، آیت‌الله محمدباقر ملکی میانجی استفاده کرده‌ایم. همچنین از امکانات مؤسسه شریف دارالحدیث استفاده شده است که در همین جا از مسؤولین محترم آن مؤسسه تشکر می‌کنم.
۴. ر.ک: جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۶۹؛ فیومی، المصباح المنیر، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۶۹.
۵. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۶۹.
۶. الراغب الاصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۷۷.
۷. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۶۹.
۸. جرجانی، التعریفات، ص ۶۵.

۹. ر.ك: آل عمران/ ۱۱۸، مؤمنون/ ۸۰، نور/ ۶۱، حدید/ ۱۷، بقره/ ۱۶۴، رعد/ ۴، نمل/ ۱۲ و ۶۷، روم/ ۲۴ و ۲۸ و ...
۱۰. ر.ك: انبیاء/ ۶۷، بقره/ ۱۷۰ و ۱۷۱، مائده/ ۵۸، انفال/ ۲۲. همچنین ر.ك: تحف العقول، ص ۴۴؛ كنزالفوائد، ج ۲، ص ۳۱؛ الفردوس، ج ۲، ص ۱۵۰ و ج ۳، ص ۲۱۷.
۱۱. توحید صدوق، تصحیح سیدهاشم حسینی طهرانی، ص ۴۰.
۱۲. نهج البلاغة، خطبة ۱۸۶. در توضیح مطلب بنگرید به: رضا برنجكار، معرفت فطری خدا، تهران، مؤسسه نبا، ۱۳۷۴، بخش اول.
۱۳. کافی، تصحیح علی اكبر غفاری، ج ۱، ص ۲۹.
۱۴. نهج البلاغة، حكمت ۴۲۱؛ غررالحكم ح ۷۰۷۸؛ كنزالفوائد، ج ۲، ص ۳۱.
۱۵. تحف العقول، ص ۱۵.
۱۶. کافی، ج ۱، ص ۲۸.
۱۷. غررالحكم ح ۱۹۵۹ و ۸۱۶.
۱۸. کافی، ج ۱، ص ۲۵؛ علل الشرائع، ص ۱۰۳.
۱۹. گذشته از موارد مذکور، ر.ك: کافی، ج ۱، ص ۱۴ و ۲۱؛ تنبيه الخواطر، ج ۲، ص ۱۴؛ غررالحكم ح ۱۷۳۶.
۲۰. در لغت و منابع اسلامی شواهد زیادی بر این مطلب وجود دارد که بیان آنها از محدوده این بحث خارج است. راغب در مفردات خویش در ذیل کلمه علم و حکمت و همچنین علامه طباطبایی در المیزان (ج ۲، ص ۲۴۸) به این مطلب تصریح کرده اند.
۲۱. کافی، ج ۱، ص ۲۵.
۲۲. ارشاد القلوب، ص ۲۰۵.
۲۳. خصال، ج ۲، ص ۶۳۳، حدیث اربعمائه.
۲۴. کافی، ج ۱، ص ۱۸؛ غررالحكم ح ۶۳۹۳، ۱۷۳۷، ۷۳۴۰.
۲۵. کافی، ج ۱، ص ۱۱.
۲۶. تحف العقول، ص ۲۸.
۲۷. ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۹۹؛ غررالحكم ح ۱۲۸۰.
۲۸. کافی، ج ۸، ص ۲۴۱.
۲۹. اعلام الدین، ص ۱۲۷.
۳۰. تحف العقول، ص ۳۲۳؛ غررالحكم ح ۹۴۱۶، ۷۰۹۱، ۴۷۷۶، ۱۰۹۶۱.
۳۱. نهج البلاغة، حكمت ۲۳۵؛ كنزالفوائد، ج ۱، ص ۲۰۰.
۳۲. کافی، ج ۱، ص ۱۱ و ۳. درباره آثار عقل، به جنود عقل و جهل مذکور در کافی (ج ۱، ص ۲۱) رجوع کنید.
۳۳. کافی، ج ۱، ص ۲۹.
۳۴. ر.ك: ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۲۰۵.
۳۵. تحف العقول، ص ۳۹۶.
۳۶. ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۹۸؛ ربیع البرار، ج ۳، ص ۱۳۷. همچنین ر.ك: عوالی اللیالی، ج ۱، ص ۲۴۸ و ۲۴۴.
۳۷. علل الشرائع، ص ۹۸.

۳۸. ر.ك: كافي، ج ۱، ص ۱۰، ۲۱، ۲۶، ۲۸؛ خصال، ج ۲، ص ۴۲۷؛ معانی الاخبار، ص ۳۱۳؛ روضة الواعظین، ص ۷؛ الاختصاص، ص ۲۴۴۰؛ عوالی اللیالی، ج ۱، ص ۲۴۸؛ الفقیه، ج ۴، ص ۲۶۷؛ المحاسن، ص ۱۹۲؛ حلیة الاولیاء، ج ۷، ص ۳۱۸؛ تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۰.
۳۹. علل الشرایع، ص ۱۰۷.
۴۰. كافي، ج ۱، ص ۱۰؛ ارشاد القلوب، ص ۱۹۸.
۴۱. بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۴۱.
۴۲. كافي، ج ۱، ص ۱۶۳؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۴۲۴؛ بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۷۲.
۴۳. برای توضیح بیشتر آیه رجوع کنیده به: توحید الامامیه، ص ۲۵-۲۲.
۴۴. توحید الامامیه، ص ۲۳.
۴۵. كافي، ج ۶، ص ۴۶؛ الجعفریات، ص ۲۱۳.
۴۶. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۱۹.
۴۷. الاختصاص، ص ۲۴۴. در مورد کامل شدن عقل همچنین ر.ك: غررالحکم ح ۴۱۶۹؛ كتر الفوائد، ج ۱، ص ۲۰۰.
۴۸. كافي، ج ۱، ص ۱۶ و ۲۴؛ تحف العقول، ص ۴۴؛ كتر العمال ح ۷۰۵۵؛ ربيع الابرار، ج ۳، ص ۱۳۷؛ حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۳۶۲؛ تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۳۶۰.
۴۹. المحاسن، ج ۱، ص ۳۰۸ و ۶۰۸؛ كافي، ج ۱، ص ۱۱، ۱۲، ۲۶؛ معانی الاخبار، ج ۱، ص ۲؛ ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۹۹؛ الجعفریات، ص ۱۴۸.
۵۰. بحار الانوار، ج ۱، ص ۹۷.
۵۱. كافي، ج ۱، ص ۱۶، ۱۳ و ۲۵؛ تحف العقول، ص ۲۸۵، ۲۸۳ و ۳۳۱.
۵۲. كافي، ج ۱، ص ۲۹.
۵۳. كافي، ج ۱، ص ۲۳؛ تحف العقول، ص ۳۳۰؛ كتر الفوائد، ج ۱، ص ۵۶؛ ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۹۸؛ جامع الاحادیث، ص ۱۰۱؛ غررالحکم ح ۲۲۷ و ۳۵۴۵؛ شعب الایمان، ج ۵، ص ۳۸۸، ۷۰۴۰؛ الفردوس، ج ۳، ص ۱۵۵، ۴۴۱۹.
۵۴. كافي، ج ۱، ص ۱۲؛ ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۹۹؛ تحف العقول، ص ۲۹۳؛ كتر العمال ح ۷۰۵۳.
۵۵. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۹۹.
۵۶. مطالب السؤل، ص ۴۹؛ المفردات، ص ۵۷۷.
۵۷. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۹۸؛ الفردوس، ج ۵، ص ۳۲۵.
۵۸. به دلیل كثر احادیث در هر مورد، نشانی يك حدیث ذكر می شود: تحف العقول، ص ۳۶۴؛ كافي، ج ۱، ص ۲۰؛ اعلام الدین، ص ۲۹۸.
۵۹. به همان دلیل بالا به ترتیب ر.ك: نهج البلاغه، نامه ۳؛ نهج البلاغه، حكمت ۲۱۲ و ۲۱۹؛ كتر الفوائد، ج ۱، ص ۱۹۹؛ نهج البلاغه، حكمت ۲۵۲.
۶۰. صدر المتألهین، دوازده دلیل بر این مطلب اقامه کرده است كه دو قاعده مذکور، دلیل دوم و سوم از این دلایل است. ر.ك: اسفار، ج ۷، ص ۲۶۳.

۶۱. به نظر ملاصدرا از کلمات شیخ اشراق معلوم نمی شود که عقول عرضی مثال افراد نوع است یا مثال انواع. ر. ک: اسفار، ج ۲، ص ۶۲ اشکال اول.
۶۲. ر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کرین، ج ۲، ص ۱۳۹ و ۱۵۴ به بعد (کتاب حکمة الاشراق)
۶۳. ر. ک: اسفار، ج ۱، ص ۳۰۷ و ج ۲، ص ۴۶ به بعد و ج ۸، ص ۳۳۲.
۶۴. درباره مطلب مذکور مراجعه کنید به: علامه حلّی، کشف المراد، تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، ص ۲۳۵-۲۳۴؛ ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۲۵۸؛ علامه طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۲۴۸.
۶۵. باید اقرار کرد که ارائه میزانی دقیق برای تمایز این ادراکات و تعیین مصادیق آنها مشکل است و گمان می رود انسانها در بسیاری از موارد، اگر ملاحظات مختلف را کنار بگذارند، خود می توانند به طور وجدانی میان این ادراکات تمایز نهند. یعنی به تعبیر منقول از پیامبر اکرم (ص) باید از نفس خود استفتا کرد. ر. ک: مسند ابن حنبل، ج ۴، ص ۲۲۸ و شبیه آن در قرب الاسناد، ص ۳۲۲.
۶۶. نهج البلاغة، خطبة اول.
۶۷. ر. ک: رضا برنجکار، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی؛ همچنین بخش اول از کتاب معرفت فطری خدا.
۶۸. ر. ک: همان دو مآخذ، بخش احتجاج و صفحات آخر کتاب معرفت فطری خدا.
۶۹. ر. ک: نحل/ ۱۲۵؛ معرفت فطری خدا، بحث احتجاج.
۷۰. ر. ک: اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۰.
۷۱. ر. ک: کیهان اندیشه، شماره ۶۰، ص ۱۵۰.
۷۲. ر. ک: ابن سینا، حدود یا تعریفات، ترجمه مهدی فولادوند، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶، ص ۱۷؛ التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مکتب اعلام الاسلامی، ۱۶۰۴ هـ. ق، ص ۳۴.
۷۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳ و ۲۱.
۷۴. مقدمه اسفار، منشورات مصطفوی، ج ۱، ص ۸۱.
۷۵. ر. ک: فارابی، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، انتشارات الزهراء (س)، ۱۴۰۵ ق، ص ۹۸ مسأله تقدیم فیلسوف بر نبی مثل تقدیم عالم طبیعی بر کاهن، ص ۶۵، مسأله برتری فیلسوف بر عالم دینی، والمدینة الفاضله بیروت، دارالمشرق، ص ۱۲۵؛ ابن رشد، فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال، تصحیح مصطفی عبدالجواد عمران، مصر، مکتبة التجاریة، ۱۳۸۸ ق، ص ۳۱، ۳۲، مسأله تشبیه طیب و ص ۱۶.
۷۶. ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۱۱.
۷۷. صدرا، المبدأ والمعاد، تصحیح جلال الدین آشتیانی، ص ۳۷۳ به بعد، خصوصاً صفحات ۳۸۲ و ۳۸۳ و ۳۸۴ و ۳۹۰ و ۳۹۵.
۷۸. درباره غیب و تفسیر آیات آن ر. ک: توحید الامامیه، ص ۴۱-۴۴.
۷۹. ر. ک: صفحات آخر تمهید القواعد.
۸۰. ر. ک: توحید الامامیه، ص ۴۱-۴۰.
۸۱. ر. ک: پل فولکیه، مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۸۵ و ۸۷.