

ماهیت عقل و توانایی آن در فرایند شناخت

زهرا خیراللهی^۱

چکیده

در این نوشتار، ماهیت عقل، حدود و توانایی آن در شناخت بررسی شده است. به این منظور مطالعاتی در مورد دیدگاه‌های برخی فلاسفه و عرفای معروف و نیز نگرشی دینی انجام شد. در حین بررسی نظریات متعدد، با اختلافات، تضاد و تشتت آراء در مورد ذات و حقیقت عقل، محدوده شناخت عقل و نیز ارائه یک تعریف جامع برای عقل مواجه شدیم. ضمن تعریف عقل به معنای فهم ثابت می‌شود که فهم، از علوم تجربی، فلسفه، عرفان، دین و سایر معارف، ابزار، مواد و مصالح خودش را می‌گیرد و به تحلیل هر کدام از آنها می‌پردازد و چون هر کدام از آنها حوزه ویژه خود را دارد، نمی‌تواند در باب حوزه دیگری اظهار نظر کرده، یا آن را انکار کند، از این رو اختلاف هر یک با دیگری طبیعی است و انکار نابخاست.

کلیدواژه‌ها: عقل، فهم، داده، نفس ناطقه، ادراک، یافته، حس،

فراخس، فرایند.

۱. مربی گروه فلسفه اسلامی دانشگاه پیام نور.

۱. مقدمه

یکی از رایج‌ترین و مهم‌ترین واژه‌ها نزد مردم «عقل» است و آدمیان آن را همواره با نوعی احترام و تعظیم به کار برده‌اند. آنها غالباً در رد و اثبات امور جزئی و کلی، فردی و اجتماعی، مادی و معنوی به عقل استناد می‌کنند. کسانی که طرفدار دین هستند مستندشان عقل است و کسانی هم که طرفدار دین نیستند مستندشان عقل است. در دوره جدید، همچنین، بر عقلانیت تأکید می‌شود تا آنجا که حتی بعضی این عقلانیت را معارض دینداری می‌دانند و همه حرفشان این است که عقلانیت با پذیرش برخی رفتارهای دینی سازگار نیست.

بنابراین، با توجه به اهمیت عقل، آشنایی با حقایق جهان هستی و حل مسائل بنیادی انسان در قلمرو تفکر و اندیشه، آشنایی با مسئله عقل را طلب می‌کند. برای انسان به عنوان یک موجود آگاه که فعالیت‌های او از آگاهی نشئت می‌گیرد یک سلسله مسائل بنیادی مطرح است که غفلت از تلاش برای یافتن پاسخ‌های صحیح آنها او را با مشکلات جدی مواجه می‌کند و به همین دلیل است که می‌بینیم در میان مباحث مربوط به شناخت یا شناخت‌شناسی یکی از مسائل مهم و کلیدی که در دوره‌های متعدد، به خصوص دوره متأخر، مورد توجه خاص فلاسفه قرار گرفته است مسئله عقل، ماهیت، حدود و توانایی آن در شناخت است.

به بیان دیگر، مسئله‌ای که اذهان متفکران را به خود مشغول کرده این است که عقل چه تعریفی دارد. آیا داده‌های عقل، تنها از حس است یا از فراحس هم می‌تواند باشد؟ مرز شناخت عقل تا کجاست؟ آیا توان ورود به عالم مابعدالطبیعه را دارد؟ و ... اختلاف در این مسائل بنیادی که منجر به اختلاف معرفتی بین گروه‌ها شده است انگیزه پژوهش و نگارش این نوشتار شد. لذا با عنایت به ضرورت تلاش عقلی و فلسفی برای حل مسائل مربوط به عقل در صدد برآمدیم به تحلیل و بررسی ماهیت عقل و قلمرو آن در علوم تجربی، فلسفه، عرفان و متون دینی پردازیم و نهایتاً با به ثمر رساندن این تلاش‌ها در زمینه تعریف عقل، که ما آن را به معنای فهم گرفته‌ایم، و همچنین داده‌ها و کارکرد آن و روشن کردن موارد اختلاف، معلوم خواهد شد که بسیاری از اختلافات و کشاکش‌ها میان عقل و سایر علوم و معارف، بیهوده است. بدین منظور ابتدا به اختصار به تعریف لغوی و اصطلاحی عقل می‌پردازیم.

۲. تعریف لغوی خرد

آندره لالاند (۱۳۷۷، ص ۶۶۳) برای خرد^۱ معنایی چون استعداد و استدلال برهانی، ترکیب کردن مفاهیم و قضایا، توانایی بر درست قضاوت کردن، شناخت طبیعی در مقابل شناخت الهام شده موضوع ایمان، «مجموعه اصول پیشین^۲ که صحت آنها به آزمایش بستگی ندارد و می‌توانند به طور منطقی به شکل ضابطه و فرمول درآیند»، «استعداد و توانایی شناختن واقع و مطلق با نظری مستقیم»، «نسبت و رابطه» و «سبب یا انگیزه درست، توجیه و مجوز» را ذکر کرده است. وی در نهایت با توجه به تحقیقات کورنو، این معانی را عمدتاً در چهار محور اصلی یعنی: ۱. توانایی استدلال، ۲. توانایی شکل دادن مفاهیم عمومی (نظریه کندياك)، ۳. استعداد برتری که تألیف مفاهیم قوه فاهمه را انجام می‌دهد (نظریه کانت)، ۴. استعداد درک حقایق مطلق و ضروری مانند تصور خداوند و مفهوم تکلیف (نظریه لایب‌نیس) خلاصه می‌کند. (همان، ص ۶۶۶)

خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب *العین* (۱۴۱۴) در تعریف عقل می‌گوید: «عقل نقیض جهل است. معقول یعنی آنچه در باطن بدن می‌اندیشی، شتر را عقال زدم یعنی دستش را با ریسمان بستم».

راغب در کتاب *مفردات* می‌گوید: «اصل عقل از عقال یعنی بند کردن است و جمله عقل البعیر بالعقال یعنی شتر را با پایبند بست. در مورد انسان نیرویی است که انسان را آماده برای پذیرش علم کند».

المنجد در تعریف لغوی عقل می‌گوید عقل در لغت به معنی منع و نهی است و ظاهراً از این جهت به این نام خوانده شده که شبیه افسار شتر است، زیرا عقل صاحب خود را از عدول از راه درست باز می‌دارد، همان‌طور که عقال شتر را از انحراف. فرهنگ فارسی معین ذیل عقل می‌گوید: «عقل به معنای فهمیدن، دریافت کردن، هوش، شعور ذاتی، فهم، علم، دانش و مقابل جهل آمده است».

فرهنگ انگلیسی وبستر (۱۹۸۳) intellect را نخست به ادراک (perceive) و فهم (understand) و سپس به قوه شناخت، متمایز از قوه احساس و اراده، معنی کرده است، آنگاه معانی دیگری را هم که در اندیشه ارسطو و مکتب تومیسیم^۳ آمده مانند عقل منفعل، عقل فعال و

1. reason.
2. apriori.
3. neo-thomism.

به نظر گروهی از متکلمان مسیحی، نمونه کامل آنچه احتمالاً نتیجه فعل جاودان خرد در نزد انسان است انحصاراً در فلسفه توماس آکوئیناس تحقق یافته و امروز نیز بر اساس همان نظام است که می‌توان عقل را به

قوه نفوذ در نموده‌ها و رسیدن به جوهر از راه انتزاع و تقشیر و ... آورده است. و ظاهراً این معانی همان‌ها هستند که در آثار فارابی هم آمده و از آنجا به دیگران منتقل شده است. reason را هم که در اصل به معنای شمارش است به معنای تعبیر یا بیانی می‌گیرد که باوری را تبیین یا توجیه کند و نیز به معنای قوه فهم و استنتاج یا تفکر و همچنین مرادف فهم (understanding)، شهود و ... معرفی می‌کند.

۳. عقل در اصطلاح فلسفه

در فلسفه گاه به نفس ناطقه، عقل گفته می‌شود از آن جهت که ادراک کلیات، حکم به صدق، کذب، خوب و بد، زشت و زیبا و باید و نباید امور می‌کند. گاه گفته می‌شود عقل عبارت است از هیئت تألیفی اصولی که به وساطت آنها می‌توان به استدلال پرداخت ... و یا عقل قوه ادراک روابط است ... گاه به موجوداتی اطلاق می‌شود که ذاتاً و فعلاً مجردند و محرك افلاک آسمانی‌اند و فیلسوفان مشاء آنها را عقول عشره می‌گویند.

ابن سینا (۱۴۰۰، ص ۸۷-۸۹) در تعریف عقل می‌گوید: «لفظ عقل لفظ مشترکی است که بر معانی مختلف اطلاق می‌شود و در منطق اصطلاحاً آن را مشترك لفظی می‌نامند. این معانی عبارت‌اند از: نامی که برای سلامت فطرت اولی انسان به کار می‌رود. عقل در این صورت، نیرویی است که میان امور زشت و زیبا به خوبی فرق می‌نهد. دوم نامی است که بر تجربیات اکتسابی انسان نهاده می‌شود که در این صورت، عقل عبارت از معانی متراکم در ذهن است که مقدمه دستیابی به مصالح و اغراض قرار می‌گیرد. عقل معنای دیگری نیز دارد و آن حالت پسندیده‌ای است که طبق آن رفتار انسان صورت می‌گیرد.

در جای دیگری می‌گوید: «ویژه‌ترین ویژگی انسان تصور معانی کلی عقلی است که به کامل‌ترین نحو تجرید از ماده مجرد شده‌اند. ابن سینا این ویژگی انسان را نیروی نظری می‌نامد؛ «و این نیرویی است که انسان دارای آن است به سبب پیوند با جنبه‌ای که بر فراز اوست تا از آن منفعّل شود و بهره‌گیرد و از آن چیزهایی را بپذیرد، پس نفس ما دارای دو روست: رویی به سوی تن و رویی به سوی مبادی عالی ...، اما از جهت فرودین آن اخلاق پدید می‌آید و از جهت فرازین آن شناخت‌ها و دانش‌ها پدید می‌آیند ...» (همو، ۱۳۵۹، ص ۱۸۴)

ملاصدرا نیز در *الشواهد الربوبیه* معتقد است در انسان قوه‌ای است روحانی که صورت

ماهیت کلی را از مواد و قشرها مجرد می‌کند. متن ملاصدرا چنین است: «ان فی الانسان قوه روحانیه مجرد صورہ الماہیہ الکلیہ عن المواد و قشورها ... کل ادراک و نیل بضرب من التجرید. الا ان الحس یجرد الصورہ من المادہ بشرط حضور المادہ و الخیال - یجردها عنها و عن بعض غواشیہا و الوهم یجردها عن الكل مع اضافہ ما الی المادہ و العقل ینالہا مطلقہ فیفعل العاقلہ فی المحسوس عملاً یجعله معقولاً ... فکل قوه تعقل امرأ کلیاً فہی مجردہ». (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۲) و در مفاتیح الغیب می‌گوید: «عقلی کہ فلاسفہ در علم برہان ذکر می‌کنند همان قوه نفسی است کہ بہ واسطہ مقدمات کلی صادق ضروری برای انسان یقین ایجاد می‌کند». (همو، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۲۵)

و در جلد سوم /سفار، عقل را بہ چند معنا گرفته کہ از معنای هستی‌شناختی گذشتہ، مهم‌ترین معنای آن را همان معنای فهمیدن می‌داند.

کانت عقل محض (pure reason) را در برابر فاهمه (understanding) قرار می‌دهد کہ وظیفہ آن را تحصیل و تنظیم مفاهیمی از قبیل مفهوم نفس و اختیار و خداوند می‌داند؛ مفاهیمی محض کہ از تجربہ و از طریق فاهمه بہ دست نیامدہ‌اند و در تجربہ ہم کاربرد ندارند، برخلاف فاهمه کہ مادہ معرفت را از تجربہ می‌گیرد و صورت‌های خود را بہ آن می‌زند و معرفتی بہ دست می‌آورد کہ در تجربہ کاربرد دارد. پیداست کہ تعریف فاهمه و عقل در این درجہ‌بندی کانت از ذهن بہ فاهمه با مقدمات دوازده گانہ‌اش و بہ عقل محض یا ایدہ‌آل‌های محضش (کہ یکسرہ از حوزہ حس و تجربہ بیرون‌اند) با تعریف آنها در مکتب‌های فلسفی دیگر متفاوت است. (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱)

فولکیہ می‌گوید: «عقل در اصطلاح معمولی غالباً در مقابل غریزہ حیوانی و آنچه انسان را از حیوانات دیگر بالذات متمایز می‌گرداند استعمال می‌شود و بدین معنی است کہ از عقل بہ عنوان قوه ادراک معنای کلی و قوه دریافت روابط و مناسبات میان اشیاء و امور و قوه تفکر و نظائر این تعبیرات یاد شدہ است». (فولکیہ، ۱۳۷۳، ص ۷۹)

۴. عقل در اصطلاح عرفان

عرفا با اینکه بہ ارزش و اعتبار عقل، استدلال و برہان عقلی اقرار دارند، معرفت حاصل از مکاشفات و مشاہدات را بر نتایج حاصل از برہین عقلی ترجیح می‌دهند و اصالت را برای معرفت شہودی و حضوری قائل‌اند. اما برخی از آنان تصریح کردہ‌اند بر اینکه عقل بہ حقایق اشیا و مبادی عالی اصلاً راه ندارد و تمسک بہ برہان عقلی تنها برای ارشاد دیگران و دفاع از مبانی اعتقادی و از باب رعایت «لسان قوم و جادلہم بالتی ہی احسن» است و گرنہ برای کشف حقایق

همان معرفت شهود عرفانی لازم است و از عقل و برهان کاری ساخته نیست. (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۷)

از نظر ابن عربی، عقل در ادراك امور مستقل نیست و محتاج حس است و حس هم اقتضای طبیعتش این است که فراتر از مادیات و کائنات نرود؛ بدین ترتیب ادراك انسان از حقایق و بواطن عالم کوتاه است. (ابن عربی، ۱۹۷۳، ص ۳۰۲ و ۲۶۱)

ایشان ادراکات عقل را دو دسته می‌کند: قسمی ادراکات ضروری است که خطایی در آن رخ نمی‌دهد و قسمی دیگر غیر ضروری که در آن به ادوات و آلات شش‌گانه، یعنی حواس پنج‌گانه و قوه مفکره نیاز است. در این قسم ادراك است که عقل به اشتباه و خطا می‌رود. (همو، ۱۴۱۴، ص ۲۱۳-۲۱۴)

از نظر مولوی عقل سه قسم است: ۱. عقل مصلحت‌بین که در مقابل عشق است و در عرف از آن به زیرکی تعبیر می‌شود، همان قوه شیطنت و تزویر و مکر و فریب که ویژگی افراد منفعت‌طلب است.

داند او کو نیک‌بخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر چهارم، بیت ۱۴۱۳)

۲. عقل جزوی که پایه استدلال‌های خویش را بر ظن و گمان استوار می‌کند و برای درک حقایق امور و اشیاء کافی و رسا نیست و همین ظن و وهم است که با عقل می‌آمیزد و پایه استدلال‌های عقلی را واهی و سست می‌کند.

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زانکه در ظلمات شد او را وطن

(همان، دفتر دوم، بیت ۱۵۵۸)

۳. عقل کلی یا عقل کل در اصطلاح مولوی به دو معنی است: یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده و مادیات که آن را با نفس کلی و نفس کل هم‌ردیف می‌کند، بدان معنا که مصطلح فلاسفه در عالم عقول و نفوس طولیه مجرد است و معتقدند سلسله ترتیب و نظام عالم هستی وابسته به همان عقول طولیه است. (همایی، ۱۳۶۹، ص ۴۶۹)

معنای دیگر عقل کل، عقل کامل رسا است که محیط به همه اشیاست و حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند و این نوع عقل به اعتقاد مولوی مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب و برگزیدگان حق تعالی است و شامل انبیا و اولیاء و مشایخ راستین و عباد مخلصین می‌شود. (همان)

گر تو را عقلی است جزوی در نهان کامل‌العقلی بجو اندر جهان

جزء تو از کل او کلی شود

عقل کل بر نفس چون غلی شود

(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر اول، بیت ۲۰۵۳-۲۰۵۴)

پس می‌بینیم که مولوی در برخی موارد از عقل و عاقل انتقاد کرده و براهین عقلی را ضعیف می‌شمارد. البته این انتقاد مربوط به عقل جزئی و خرد سوداگر و سوداندیش بوده است نه عقل به طور کلی. در عین حال او اساس و پایه عقل را محکم و معتبر شناخته و آن همان چیزی است که می‌توان آن را عقل کلی به شمار آورد. از دیدگاه مولوی، یقینی بودن دست‌آوردهای عقلی مشروط به این است که اولاً عقل درست عمل کند؛ ثانیاً حقایق در حد توان ادراکی عقل باشد. بنابراین، باید عقل را با دل و قلب و تزکیه باطنی پیوند زد تا ادراک آن کمال یافته به حقایق دست یابد.

۵. عقل در اصطلاح دین

از نظر دین به عقل از جنبه معرفت و کمالی که در حکمت نظری و عملی برای انسان تحصیل می‌کند توجه شده است، چنان که رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «انما یدرک الخیر کله بالعقل و لا دین لمن لا عقل له»؛ به تحقیق همه خیرات با عقل به دست می‌آید و کسی که عقل ندارد دین ندارد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۵۸)

امیرالمؤمنین علی (ع) نیز فرموده است: «عقل دو عقل است؛ طبیعی (سرشتی و استعدادی) و شنیدنی (اکتسابی) و اگر عقل طبیعی نباشد عقل اکتسابی سودمند نخواهد بود، همچنان که با نبودن بینایی، نور خورشید سودمند نیست. (عبده، ۱۴۱۳، حکمت ۳۳۹)

و این سخن پیامبر که: «خدا هیچ خلقی را نیافرید که پیش او بزرگوارتر از عقل باشد» (تمیمی آمدی، ۱۴۰۴، ص ۱۲۷، ح ۳) اشاره به عقل به معنای اول است و این سخن وی که «هیچ کس خیری به دست نیاورد بهتر از عقلی که او را به هدایتی رهنمون شود یا از هلاکی باز دارد» اشاره به عقل به معنای دوم است. (همان، ص ۴)

و مراد از عقل در آیه «و ما یعقلها الا العالمون» (عنکبوت: ۴۳) و نیز در هر جا که خداوند کافران را به نداشتن عقل نکوهش کرده همین عقل به معنای دوم است. و یا هنگامی که از امام صادق (ع) سؤال می‌شود: «ما العقل؟» می‌فرماید: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»؛ (کلینی، ۱۳۶۵، ص ۱۱) عقل چیزی است که با آن خدای گسترده‌مهر را بپرستند و با آن بهشت به دست آورند، مراد معنای دوم عقل یعنی شناساندن چیزی است به غایت و غرض درست آن. و همچنین ناظر به نتیجه و محصول واقعی عقل یعنی فهم است.

مجلسی می‌گوید: «ان العقل هو تعقل الاشياء و فهمها فی اصل اللغه»؛ عقل در اصل لغت عبارت است از تعقل اشياء و فهم آنها. (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۵)

اصولاً عقل در آیات قرآن کریم نیز به معنای فهم است، «لا یعقلون یعنی لایفهمون، من بعد ما عقوله یعنی من بعد ما فهموه» پس با دقت در آیات قرآن هم می‌بینیم که همیشه عقل به معنای فهم است. در ترجمه‌های انگلیسی هم افرادی مثل آربری مترجم دانشمند و نامدار قرآن کریم در ترجمه خود، «عقلوه» و یا «یعقلون» را به معنای فهم یا understand که همان درک و فهم است معنا کرده‌اند. عقل به معنای فهم در آغاز کتاب *احیاء العلوم* غزالی نیز آمده است. (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰)

۶. صفات عقل

۱. عقل در فهم اموری که با او ارتباط دارند مستقل آفریده شده و کسی نمی‌تواند این استقلال را از عقل سلب کند، استقلال در فهم، ذاتی عقل است و سلب این استقلال از قبیل سلب ذاتی خواهد بود. از آنجا که سلب ذات و ذاتیات از شیء در زمره امور ممتنع قرار گرفته است، سلب استقلال فهم از عقل نیز يك امر ممتنع خواهد بود.

۲. توانایی راه یافتن از خاص به عام و از متعین و مقید به مجرد و مرسل: توضیح اینکه ما در جهانی زندگی می‌کنیم که همواره با امور جزئی و مقید سر و کار داریم، امور جزئی و مقید نیز متفرق و پراکنده بوده و حجاب جزئیت و قیود زمانی و مکانی آنها را از یکدیگر دور کرده است با این همه ما از طریق توانایی عقل می‌توانیم. با نوعی تعمیم و تجرید، حجاب جزئیت را از میان برداشته و به امر کلی و قدر جامع امور دست یابیم. این یکی از راههایی است که ما می‌توانیم در آن نقش عقل در پیدایش علوم آگاه شویم.

۳. درست است که عقل آدمی در آغاز به طور منفعل عمل می‌کند ولی در پایان کار به صورت فعال در می‌آید و عقول مفارق را ادراک می‌کند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت شناخت انسان نسبت به امور جهان و هستی از مرحله ادراک حسی آغاز می‌گردد ولی از طریق عقل به یقین و اطمینان تبدیل می‌شود.

۴. یکی دیگر از اوصاف عقل که از زبان ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۱۴، ص ۴۰) نقل می‌کنیم این است که وی می‌گوید عقل دو حیثیت دارد: یکی حیثیت تفکر و اندیشیدن و دیگری حیثیت قبول و پذیرش. ابن عربی می‌گوید عقل از آن جهت که می‌اندیشد و تفکر می‌کند حد معین دارد و از آن حد نمی‌تواند تجاوز کند، ولی همین عقل از آن جهت که قابل و پذیرنده است گستردگی زیادی دارد.

«در این متن فلسفی کلامی»

۷. عقل به معنای فهم

از آنچه تا اینجا به اجمال و اختصار گفته شد می‌توان دریافت که عقل به معنای زیر به کار می‌رود:

۱. قوه یا استعداد آماده برای قبول (دیدگاه راغب، غزالی، مجلسی و لالاند).
 ۲. علم یا نتیجه‌ای که از این قوه یا استعداد به دست می‌آید و می‌توان آن را غایت و هدف عقل نامید (دیدگاه راغب، غزالی، مجلسی و لالاند).
 ۳. فهم و ادراک (دیدگاه مجلسی، وبستر و آربری).
 ۴. جوهری مجرد از ماده که از ماده بی‌نیاز است، هم در ذات و هم در فعل (دیدگاه فلاسفه، افلوطین و ملاصدرا).
 ۵. عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (دیدگاه مشاء، صدرا و برخی از پیروان وی).
 ۶. قوه‌ای روحانی و مجرد که صورت ماهیت کلیه را تجرید و تقشیر می‌کند (دیدگاه ملاصدرا).
 ۷. قوه ادراک و تنظیم معلومات بر حسب روابط و مناسباتی معین، مانند روابط علت و معلول و مقدمتین و نتیجه (دیدگاه فولیکه و لالاند).
 ۸. عقل محض، در برابر فاهمه، که مفاهیم خدا، نفس و اختیار را که به هیچ وجه با تجربه ارتباط ندارد تنظیم می‌کند (اصطلاح ویژه کانت).
- از این معنای هشت‌گانه عقل، که قطعاً معنای دیگری هم برای آن می‌توان یافت، برخی مانند معنای چهارم مربوط به هستی‌شناسی است نه شناخت‌شناسی و روایاتی که در آنها آمده است «اول ما خلق الله العقل» و آنچه که می‌گوید صادر اول عقل است، عقل در آنها به معنای موجود عینی و مجرد است و فعلاً از بحث ما بیرون است، هرچند در صورت اثبات آن، نفس می‌تواند با آن – به عنوان مخزن حقایق فراحسی – اتصال یافته و از آن حقایق آگاه شود. آنجا هم که عقل به غایت و هدف تعریف شده (معنای دوم) تعریف، مجازی و از موضوع بحث بیرون است. معنای هشتم ویژه کانت است، هرچند شاید بتوان آن را هم مرتبه‌ای از فهم نامید.

در معنای سوم عقل صریحاً به معنای فهم گرفته شده و معانی ۱، ۵، ۶ و ۷ را هم می‌توان به همین معنا باز گرداند و در همه آنها عقل را به معنای فهم و ادراک گرفت. بر این اساس می‌توان پذیرفت که عقل همان قوه و استعداد دریافتن است و عمل این قوه فهمیدن و ادراک کردن. (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰-۱۵۲) آنچه در این مقاله از عقل قصد کرده‌ایم همین عقل به

معنای قوه فهمیدن است که:

اولاً همه داده‌ها را خواه حسی و خواه فراحسی فرا می‌گیرد و بر روی آنها کار می‌کند. ثانیاً معقولات را درک می‌کند و قدرت انتزاع معانی کلی را دارد و مقدم بر هر امر دیگر قوه استدلالی است که استدلال می‌کند؛ یعنی استنباط و استخراج فروع و نتایج از اصول و مقدمات یا برعکس رد و ارجاع فروع و نتایج به اصول و مقدمات و به عبارت دیگر استنباط یا اثبات احکامی از احکام دیگر. ابن‌سینا این ویژگی انسان را نیروی نظری می‌نامد. ثالثاً معلومات را بر حسب روابط و مناسباتی مشخص تنظیم می‌کند، مثل روابط و مناسبات میان علت و معلول، اصل و فرع، نوع و جنس و نظایر آنها. با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت عقل توانایی تشکیل مفاهیم و فهم آنها را دارد و بر روی مواد خام که از همه علوم و معارف از جهان طبیعت و انسان و روابط میان انسان‌ها به دست می‌آید فعالیت ذهنی می‌کند. از جزئیات کلیات را انتزاع می‌کند، از مقدمات نتیجه می‌گیرد، استدلال می‌کند، هدف انتخاب می‌کند، قوانین و اصول احراز شده را به موارد خود تطبیق می‌دهد.

حال این سؤال مطرح می‌شود: دریافتن و فهمیدن چه چیزی؟ داده‌های فهم از کجا تأمین می‌شود؟ آیا فقط از حس است یا از غیرحس هم می‌تواند باشد؟

۸. منابع حصول داده‌ها

بر اساس تجارب و آزمون‌های افراد بشر در طول تاریخ، در زمان‌ها و مکان‌ها و در میان اقوام گوناگون از بدوی گرفته تا متمدن و فرهیخته، می‌توان چهار منبع برای داده‌های ذهن یا عقل و فهم بشر برشمرد:

۱. داده‌های حواس ظاهر، خواه حواس را تنها همان پنج حس بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و بساوابی بدانیم و خواه بیش از آنها چنان که در فیزیولوژی و روان‌شناسی جدید مطرح است. از آنجاکه اکثریت قاطع مردم از همه این حواس برخوردارند به آسانی می‌توان دیگران را از داده‌های هر یک از این حواس آگاه کرد و در این آگاه‌سازی چندان اختلافی میان مردم عادی پدید نمی‌آید. زیرا تقریباً همه می‌دانند که مثلاً سرخی و سبزی، شیرینی و تلخی، سبکی و سنگینی، زبری و صافی، بوی خوش و بوی بد، صدای آهسته و بانگ بلند چیست و در زندگی عادی فردی و اجتماعی هم به چندان مشکلی بر نمی‌خورند. بیشترین داده‌های ذهن و عقل انسان‌ها در مجموع از همین منبع حواس ظاهر به دست می‌آید، چراکه یکی از نیرومندترین روش‌هایی است که برای کشف حقایق و رد خطاها در اختیار داریم. به همین جهت بسیاری از

در این مقاله
فصلنامه علمی-پژوهشی
دانشگاه قم

فیلسوفان به غلط افتاده و این منبع را تنها منبع معرفت دانسته‌اند و هر منبع دیگری را انکار کرده‌اند، با آنکه هیچ دلیلی بر این انحصار و انکار وجود ندارد. شواهد تجربی هر قدر هم که نیرومند باشد باز محدودیت‌هایی دارند و آثار قطعی نشئت گرفته از منابع دیگر برهان قاطعی بر نقض ادعای آنهاست.

۲. داده‌های فراحسی که می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

الف) یافته‌های مردم عادی

این یافته‌ها یا داده‌ها که فراتر از حوزه حواس ظاهر است و از رؤیاهای صادق تا گرفتن شفا و حاجت روا شدن و استجاب دعا و آگاهی از نهفته‌ها و ... طیف گسترده‌ای را در بر می‌گیرد، هرچند در میان دینداران خالص و پارسا بیشتر است، اما در میان غیر آنها هم (هرچند اندک) دیده می‌شود و شمار آنها به حدی است که انکارناپذیر است، البته گزافه‌گویی و دروغ‌پردازی در آنها بسیار فراوان است و به همین جهت هم تشخیص درست از نادرست در آنها بسیار سخت است، اما این مطلب نباید باعث شود که همه آنها را انکار کنند. جا دارد بلکه لازم است پژوهشگرانی هوشمند و تیزبین به میان عامه مردم از عوام و خواص بروند و این قبیل واقعیات را (که باید آنها را روزه‌های غیب نامید) به دقت ثبت و ضبط کنند و با توجه به وضع گوینده بدون پیشداوری و با استفاده از ابزار خاص و مناسب مورد، به تجزیه و تحلیل آنها پردازند و از به کار بردن شیوه و روش‌های جامعه‌شناسی کاملاً تجربی رایج بپرهیزند، زیرا برای پیمودن هر کالایی پیمانانه و ترازوی مخصوص لازم است و هر کالایی را با هر پیمانانه و ترازویی نمی‌توان پیمود و سنجید.

ب) داده‌ها و یافته‌های عارفان و اولیاء خدا

عارفان وارسته و سالکان طریقت که از هرگونه ادعا و گزافه‌گویی پاک و پیراسته بوده‌اند و هستند می‌گویند حقایقی یافته‌اند بسیار فراتر از دسترس حواس ظاهری و این گفته‌ها هم یکی و دوتا و صدها و هزارها نیست که کسی مانند هیوم آن را خبر واحد و انکارپذیر بداند، بلکه همواره در هر زمان کسانی که شماری چشمگیر داشته‌اند اندکی از یافته‌های خود را گذرا گفته‌اند (همو، بی‌تا، ص ۲-۴) و بسیاری از آنها مثل سید حیدر آملی و ابن عربی در اول فتوحات تأکید کرده‌اند که در یافته‌های خود تردیدی ندارند.

ابن سینا در عین حال که یک فیلسوف است به عالم عرفان نیز قدم گذاشته و بخشی از کتاب *اشارات و تنبیهات* را که آخرین اثر فلسفی اوست به عرفان و تصوف اختصاص داده است. او در این بخش از کتاب خود مقامات و درجات عرفا را بررسی کرده و در مورد امور پنهان و

آشکار که به این بزرگان اختصاص دارد سخن گفته است. ابن سینا می‌داند که بسیاری از کرامات و امور خارق‌العاده‌ای که به این بزرگان اختصاص دارد مورد قبول و پذیرش همه مردم نیست. به همین جهت گفته است کسانی که اهل معرفت نیستند به انکار این امور مبادرت کرده و کسانی که به مقام معرفت دست یافته‌اند در بزرگ شمردن این امور قصور و کوتاهی نمی‌کنند. (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۳۶۳)

می‌بینیم که ابن‌سینا با وجود اینکه فیلسوفی عقل‌گراست از عرفان سخن می‌گوید؛ عرفانی که زاییده عقل است، عقلی که از محدودیت‌های وجودی خود آگاه می‌شود و برآشفته می‌گردد. وی می‌کوشد از چنگ مقال رها شده و وارد شناخت حقیقی شود. زیرا شناخت حقیقی از راه گفت‌وگو و آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه مشاهده دست‌یافتنی است. پس باید از رسیدگان به عین شد نه از شنوندگان اثر. (همان، ص ۸۴۱، ۸۴۲) یافتن این‌گونه تعبیرات نزد ابن‌سینا شگفتی ندارد، زیرا وی در متن پیش عقلانی - فلسفی خود به گونه‌ای «نمی‌دانم» می‌رسد. ابن‌سینا در اعترافی صادقانه می‌گوید: «آگاهی یافتن از حقایق چیزها در توانایی انسان نیست. ما از اشیا جز خواص و لازم‌ها و اعراض آنها را نمی‌شناسیم، ما فصل‌های مقوم هر یک از آنها را که بر حقیقت آنها دلالت دارند نمی‌شناسیم، بلکه می‌شناسیم که آنها چیزهایی هستند دارای خواص و اعراض، ما حقیقت جوهر را نمی‌شناسیم بلکه چیزی را شناخته‌ایم که این خاصیت را دارد که موجود است نه در موضوعی، اما این حقیقت آن (جوهر) نیست، ما حقایق اعراض را نمی‌شناسیم حقیقت جسم را هم نمی‌شناسیم که دارای این خواص است: درازا، پهنا، ژرفا، و ...» (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۵۹، ص ۲۸) بنابراین، بر اساس دیدگاه ابن‌سینا، با همان ابزاری که خواص و لازم‌ها و اعراض را می‌شناسیم نمی‌توانیم کنه و ذات اشیا و اعراض را درک کنیم. وقتی ما نمی‌توانیم کنه اشیا و اعراض را درک کنیم چطور انتظار داریم که با یک پیمانانه ضعیف و ثابت همه چیز را پیمانانه بنسیم. مثلاً یافته ماورایی، درون این پیمانانه جا نمی‌شود و در نتیجه بسیاری از انکارها و کج فهمی‌ها و مانند آنها به همین دلیل ایجاد می‌شوند.

ج) یافته‌های پیامبران خدا

این یافته‌ها همه از طریق وحی الاهی است که آن هم به تعبیر قرآن کریم (شوری: ۵۱) یا بی‌واسطه است یا از ورای حجاب و یا به واسطه رسول یعنی فرشته و به تعبیر میرداماد، سه خصلت اساسی در نفس شریف پیغمبر واجب و لازم شمرده می‌شود:

خصلت اول این است که نفس شریف پیغمبر به علت شدت صفا و اتصال به مبادی عقلیه به نوعی حدس، روشن و مشتعل است و حقایقی که در عقل فعال تحقق دارد در آن منطبق

می‌گردد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت حقایق عقلی و برهانی بدون هرگونه مرشد و معلم در ذهن پیغمبر تحقق می‌یابد و هر آنچه ممکن است برای نوع انسان به حسب کمیت حاصل گردد به طور دفعی و به حسب کیفیت برای او حاصل می‌شود. حصول حقایق در ذهن پیغمبر از نوع ارتسام تقلیدی نیست، بلکه حصول حقایق در نفس شریف نبوی نوعی انطباق برهانی است که حد وسط برهان را نیز شامل می‌شود. این نوع ادراک همان چیزی است که آن را عقل قدسی یا قوه قدسیه می‌نامند.

خصلت دوم این است که باطن و شر پیغمبر بر اثر شدت اتصال به عالم ملکوت آنچنان آماده و مستعد می‌شود که کلام خداوند را به گوش خود می‌شنود و فرشتگان الاهی را در صورت‌های مناسبی مشاهده می‌کند. آنچه پیغمبر در این حالت می‌شنود کلام انسانی و سخن بشر یا صوت و صدای مربوط به عالم جماد و حیوان به شمار نمی‌آید، بلکه نوعی وحی و تنزیل کلام الاهی است که به حسب حقیقت، معجزه در قول شناخته می‌شود.

و بالأخره خصلت سوم از خصلت‌های سه‌گانه پیغمبر این است که نفس شریف و ربانی او بر اثر قوت قدسیه‌ای که داراست آنچنان نیرومند و فعال است که در عالم طبیعت و جهان عناصر تصرف می‌کند و تصرف او در این عوالم همانند تصرف نفس در بدن به شمار می‌آید. خصلت تصرف در عالم همان چیزی است که می‌توان آن را معجزه فعلیه نامید. (میرداماد، بی‌تا، ص ۳۳)

در مورد خصلت دوم می‌توان گفت آنچه پیامبر با وحی دریافت می‌کند، آنچنان برای وی مشهود و حضوری است که کوچک‌ترین جای تردید و تزلزل در آن نیست. به تعبیر برخی از روایات، همچون «فلق صبح» روشن و تابناک است و او هم آن را به همان صورتی که دریافت کرده است و با همان الفاظ با امانت تمام به مردم ابلاغ می‌کند. این پیام اگر مانند پیام اسلام باشد حاوی حقایقی است که برخی از آنها (مانند تفصیل و جزئیات بعد از مرگ و چگونگی نعمت‌ها و رنج‌های آن) به طور کامل در دسترس عقل عادی نیست و برخی از آنها هم شریعت یعنی احکام و دستورهای عملی و امر و نهی است که تفسیر و تبیین آنها با شیوه مخصوص خود یعنی «اجتهاد مصطلح» انجام می‌گیرد. در اینجا هم عقل نمی‌تواند و در واقع حق ندارد به شیوه کانت، تمام محتوای وحی را با همان ترازو و پیمانه حواس ظاهر و با استدلال‌های انتزاعی و کلی بسنجد و ببیماید و هرچه از آنها با این پیمانه پیمودنی و با این ترازو سنجیدنی بود بپذیرد و بقیه را رد کند. چراکه این کار حاکمیت مطلق دادن به یک مرتبه از مراتب ادراک و طرد کردن بقیه مراتب است و این عمل، یک مکابره و زورگویی آشکار است و در شأن دانشمند نیست. (احمدی، بی‌تا، ص ۲-۴)

ابن عربی نیز در مقدمه فتوحات، علوم را دارای سه مرتبه می‌داند:

الف. علم که از راه نظر و استدلال به دست می‌آید. (ظاهراً شامل ریاضیات هم می‌شود)
 ب. علم احوال یعنی همان یافته‌های حواس ظاهر که تا کسی خود، آنها را نیابد با تعریف نمی‌توان او را از حقیقت آنها باخبر کرد.
 ج. علم اسرار که علمی است فراتر از حد عقل عادی و به اصطلاح طوری است و رای طور عقل و این مخصوص نبی و ولی و عارف است. پس عالم به علم اسرار، همه علوم را می‌داند. (یا می‌تواند بداند) اما صاحب آن دو علم چنین نیست.
 با توجه به آنچه ذکر شد به این نکته دست می‌یابیم که حوزه داوری و دریافت فیلسوف حتی آنجا که انتزاعات عقل را مجرد می‌داند محدود است و با حوزه دریافت عارف و پیغمبر و اولیای الهی متفاوت است و آن عقلی که دکارت و لاک و کانت و دیگران گفته‌اند نیز در همان حوزه محدود و بر اساس مکتب فکری خودشان مطرح کرده‌اند.
 تا اینجا دیدیم که منابع حصول داده‌های عقلی می‌توانند حسی باشند و می‌توانند فراحسی باشند. بر این اساس، اگر عقل را به معنای فهم بگیریم با هیچ یافته‌ای نه عرفانی و نه دینی و نه با سایر معارف تعارضی ندارد. اکنون به فرایند عمل فهم و نحوه دریافت و فعالیت آن که سبب پیدایش انواع معرفت‌ها می‌شود می‌پردازیم.

۹. فرایند عمل فهم

فهم همواره از یک سلسله مواد خام بهره می‌گیرد و بر روی آنها فعالیت خود را ادامه می‌دهد. واضح است که عقل در خلأ فعال نیست و در مورد هیچ، سخن نمی‌گوید. بنابراین، فهم در هر جایی که مواد و مصالحی داشته باشد آن مواد و مصالح را می‌گیرد و بر اساس آن تحلیل و داوری می‌کند.

۱.۹. حس و عقل

حال اگر این مواد از طریق حس و تجربه باشد، طبعاً فعالیت فهم بر آن متمرکز شده و بر اساس آن مواد و اطلاعات می‌تواند به بررسی و تحلیل و داوری و استنتاج و نهایتاً صدور قوانین علمی بپردازد. کیفیت آن به این شرح است:

«در عالم حس و تجربه اگر بخواهیم حقایق درباره جهان به دست آوریم عقل از طریق تجربه و با استفاده از حواس از قبیل چشم و گوش و بساوازی و ... انواع اطلاعات را به دست می‌آورد که این اطلاعات مشتمل بر نتایج مشاهدات و آزمایش‌ها در علم. این اطلاعات شناختی به وجود می‌آورد که می‌توانیم به آن اعتماد کنیم. در این فرایند مواد تفکر ما «ابتدا

مفهوم‌های ساده‌ای هستند که می‌توانیم آنها را از تجربه حاصل کنیم، مثل گرما و سرما و کوچک‌تر و بزرگ‌تر؛ عقل یا فهم آنها را تحلیل کرده و در قالب موضوع و محمول در می‌آورد. گاه آن را با داده‌های دیگر می‌سنجد و در هم می‌آمیزد و سپس بر طبق آنها مفهوم‌های پیچیده‌تر و ترکیبی نو می‌سازد. این ترکیب گاه با واقعیت عینی و خارجی ارتباط استوار و مستحکم دارد؛ مانند نقشه‌های ساختمان و طرح‌ها و تئوری‌های علمی در زمینه‌های فیزیک و شیمی و جانورشناسی و طب و ...؛ گاه فراخور ذوق و پسند آدمیان است، مانند آثار هنری و گاهی هم ساخته‌ای گزافی و بی‌ارتباط با واقعیت عینی و یا با ذوق و پسند آدمیان است، مانند صورت سیمرغ و غول و خدایان یونانی و هندی و سایر ساخته‌های افسانه‌ای که در اصطلاح صور خیالی نامیده می‌شوند نتیجه این فعالیت عقلانی پیدایش علوم و معرفت علمی و هنری است.» (همان) معلوم است که همیشه داده‌هایی که از طریق حس به دست می‌آید برای شناخت جهان و حقایق، دقیق و کامل نیستند و چه بسا موجب بی‌اعتمادی به ادراکات می‌شوند؛ پس در می‌یابیم که برای حواس محدودیت‌هایی وجود دارد.

۲.۹. فلسفه و عقل

برای به دست آوردن اعتقادات درست و معتبر و شناخت صحیح دربارهٔ جهان سراغ سرچشمه‌های معرفتی قابل اعتماد دیگر می‌رویم تا بتوانیم داده‌های اطلاعاتی خود را تکمیل کنیم. آن داده‌ها کدام‌اند؟ آنها داده‌های فراحسی‌اند. اگر این اطلاعات و داده‌های فراحسی مربوط به حقایق و واقعیات جهان و هستی باشند، عمل فهم بر روی آنها صورت می‌گیرد. برای فهم داده‌های جدید عقل یک سری اندوختهٔ معتقداتی دارد که برای استنتاج از آنها بهره می‌گیرد. این معتقدات، زمینه‌ای، معتبر، قطعی و مسلم‌اند؛ مثل اصل محال بودن اجتماع نقیضین و اصل این‌همانی، واقعیت داشتن جهان، علیت، اصل یا قاعده حکم‌الامثال و ...

اکنون ببینیم برای شناخت مابعدالطبیعی، فرایند فهم چگونه عمل می‌کند؟ عقل نخست به الگوهای موجود داده‌ها می‌نگرد و تا موقعی که از ماهیت الگوهای اساسی اطمینان نیابد در جست‌وجوی توصیف‌های عمیق و انتزاعی بر نمی‌آید. بنابراین، برای شناخت مابعدالطبیعه بعد از اطمینان به ماهیت الگوها عقل چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه در پیش‌فرض‌هایش از مفاهیم مجرد استفاده کند تا به کشف مفهوم‌های صحیحی در ارتباط با این جهان دست یابد و بتواند حدود این جهان را به ما نشان دهد، به طوری که در راه کشف روابط کلی میان آنچه می‌اندیشیم، آنچه وجود دارد و آنچه ارزشمند است کوشش می‌کند و لذا به اطمینان می‌رسد.

مثلاً قوه و استعداد - فهم یا عقل - پس از دیدن دو یا چند مورد مشابه، و شاید هم یک

مورد، با استفاده از قاعده‌ای به نام قاعده «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» یعنی «افراد همانند، چه تحقق یافته و چه تحقق نیافته یک حکم دارند» به کلی سازی می‌پردازد. عمل فهم در این فرایند منجر به برخی مبانی فلسفی و نهایتاً صدور احکام فلسفی می‌شود. در اینجا نکته‌ای در خور توجه است و آن اینکه به نظر می‌رسد مسئله بسیار خطیر و مهم کلی سازی که ویژه عقلش می‌شمارند مولود همین قاعده است. به گمان ما با این گزارش و توضیح، این نظریه برخاسته و برگرفته از ارسطو و سریان یافته در عموم فلسفه‌های غربی و اسلامی - که ذهن دارای سه قوه حس و خیال و عقل است و حس فقط صورت‌ها را می‌گیرد و خیال نگاهشان می‌دارد و عقل آنها را تقشیر و تجرید می‌کند و از آنها کلی می‌سازد - اساسی استوار ندارد. زیرا ما فقط یک قوه یا استعداد داریم که همان فهم - و به گفته بعضی همان نفس - است و تنها همان است که همه کارهای یادشده را - با تقریر و بیانی که گذشت - انجام می‌دهد. (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳)

نتیجه بسیار مهمی که از این گزارش و تقریر به دست می‌آید این است که این فهم - و به اصطلاح متداول، عقل - در اصل و از بن و بنیاد هیچ‌گونه شناخت پیشینی در خودش و برخاسته از خودش ندارد، بلکه همه مواد و بن‌مایه‌های شناخت وی از بیرون می‌آید، اما آغاز زمان این آمدن و حصول از بیرون کی است؟ روشن نیست شاید برخی از آنها در همان زمان تکون جنینی باشد و افلاطون و برخی از حکیمان و متکلمان مسلمان هم معتقدند که نفس پیش از تعلق به بدن و در اثر ارتباط با حقایق سرمدی به نام مثل به اموری آگاه شده و پس از تعلق به بدن آنها را از یاد برده و با دیدن اشیاء این عالم، آنچه را که قبلاً دیده بود به یاد می‌آورد و به همین جهت یادگیری یادآوری است، اما اثبات این نظریه بسیار دشوار است، چراکه آنچه افلاطون برای اثبات این مدعا آورده برخی افسانه است و برخی هم استدلال نامعتبر و ارسطو هم در مابعدالطبیعه نظریه مثل را با براهین فراوانی ابطال کرده است. اما بر پایه تقریر و گزارشی که ما دادیم حتی یافته‌های فراحسی و غیب‌هایی که اولیای خدا در همین عالم می‌یابند - باید به گونه‌ای - هرچند متفاوت از تأثیر و تأثر حسی، با نفس ارتباط تأثیر و تأثر پیدا کند و حاصل آن ماده و مایه معرفت گردد و تا این ماده و مایه برای ذهن حاصل نشود حتی اصل بطلان تناقض و اصل هو هویت را هم نمی‌توان به کار برد. زیرا نخست باید تصویری در ذهن پدید آمده باشد تا ذهن به آن التفات کند و بگوید «این، این است» (هو هویت) یا «این محال است این نباشد». (اصل بطلان تناقض) بنابراین، این سخن محمدحسین طباطبایی هم که: «عقل فقط محال را انکار می‌کند» (طباطبایی، ج ۲، ص ۱۶۰) بعد از حصول صورت ذهنی است نه اینکه عقل از خودش بدون صورت

بتواند حکمی داشته باشد.

باری آن نتیجه خطیر و مهم یادشده این است که عقل یا فهم، تنها و تنها بر روی داده‌ها و یافته‌هایش فعالیت می‌کند؛ از تحلیل گرفته تا ترکیب ابداعی و هنری و پنداری و تا استفاده از قاعده حکم‌الامثال و کلی‌سازی و ... بنابراین از چنبره داده‌های خویش نمی‌تواند بیرون برود و درباره جزئیات داده‌های اختصاصی دیگران داوری کند، بلکه در باب آنها فقط باید بگوید نمی‌دانم، زیرا «عدم الوجدان لا يدل علی عدم الوجود»؛ نیافتن دلیل بر نبودن نیست. دانشمند شیمی را در نظر بگیریم که حوزه علمش محدود به ترکیب عناصر با نسبت مخصوصی است. اگر او بخواهد تنها و تنها با همین علم - نه با علم هیئت که ممکن است از آن هم برخوردار باشد - در باب هیئت و حرکات اجرام آسمانی داوری کند پیداست که آن ابزار و آن ترازو یعنی علم ترکیب عناصر، توان سنجش حرکات اجرام آسمانی را ندارد.

همچنین جامعه‌شناس - به عنوان جامعه‌شناسی - نمی‌تواند در باب گیاه‌شناسی یا فلسفه و عرفان و مانند اینها اظهار نظر کند. زیرا پیمانانه او صلاحیت پیمودن محتوای این علوم را ندارد. فیلسوف و متکلم هم - از آن حیث که فیلسوف و متکلم‌اند - فقط با داده‌های به دست آمده از عقل عادی عمل می‌کنند - حق ندارند در باب مکاشفات و یافته‌های عرفانی و فراتر از آنها - یافته‌های وحیانی - سخن بگویند و یا آنها را انکار کنند. البته متعاطی امور عامه فلسفه و کلام از حوزه حس فراتر می‌رود و مثلاً با به کار بستن قانون علیت از حوزه محسوسات به ورای آنها می‌رود و علة‌العلل و برخی از صفات او را هم ثابت می‌کند، اما تفصیل و جزئیات صفات علة‌العلل، عالم فراحسی، غیب، گذشته و آینده از دسترس او بیرون است و باید آنها را از طریق وحی و مکاشفات راستین اولیاءالله به دست آورد.

در واقع سر تا سر کشاکش‌ها میان علوم متداول با یکدیگر و به ویژه میان آنها با عالمان علوم الهی و عارفان در همین جاست که برخی از آنها تعریف و حد و مرز حوزه دانش خویش را نمی‌شناسند یا مراعات نمی‌کنند. اما اگر تعریف و حد و مرز را درست و دقیق بشناسند و مراعات کنند نزاع و کشاکش یکسره از میان برمی‌خیزد و این همه طعن و طنز عالم و فیلسوف بر علمای علوم الهی و بر عارفان، و برعکس، خود به خود منتفی می‌شود. کشاکش از اینجاست که گروه نخست می‌خواهند همه حقایق - حتی حقایق فراحسی و به اصطلاح مجرد - را با ترازو و پیمانانه علوم تجربی بسنجند و به پیمانانه بزنند و چون می‌بینند که نمی‌شود آنها را یکسره انکار می‌کنند. گروه دوم هم می‌گویند اینها طوری است ورای طور عقل، یعنی از حد و مرز و از حوزه شناخت عقل عادی فراتر است و شما در این باب سخن نگویند. فلاسفه تیزبینی همچون ویتگنشتاین هم

سخنشان این است که حد و مرز عقل عادی تا همین جاست و حقّ انکار آن سوی مرز را ندارد. (همان، ص ۱۵۵)

۳.۹. عرفان و عقل

اگر عقل را به معنای فهم گرفتیم با توجه به ترسیم حوزه داده‌ها خواهیم دید که نه تنها انکار بسیاری از عالمان علوم تجربی و برخی فیلسوفان نسبت به حقایق فراحسی صواب نبوده، بلکه عارفان هم با عقل برخورد شایسته‌ای نداشته‌اند. مولانا در مثنوی ۶۶۵ بار واژه عقل را در معانی گوناگون به کار برده،^۱ گاه آن را از آن حیث که عقل جزئی، عقل عام، عقل خرد و مانند اینهاست و برخی می‌خواهند فقط با چنین عقلی در باب همه حقایق و اسرار دین و عرفان اظهار نظر کنند، سخت نکوهش می‌کند. گاه آن را از آن جهت که فراتر از عقل عام و عقل جزوی است، بلکه عقل عقل یا عقل کل و مانند اینهاست با عالی‌ترین بیان می‌ستاید و گاه آن را از آن جهت که وسیله وصول به سعادت است مدح می‌کند و مردم را به بهره بردن از آن بر می‌انگیزد. پیداست که عقل عقل و عقل کل و عقل پیامبران و عارفان با عقل جزوی و عقل عام و عقل در فلسفه متداول فخر رازی - که مولوی از آن ابراز ناخرسندی کرده - هیچ سنخیتی ندارند و تنها در لفظ مشترک‌اند. (همان، ص ۱۵۲)

ابن عربی در فتوحات می‌گوید: «متکلم وقتی چیزی - یعنی نسبت‌ها (و علوم) الهی - را که چون ویرای طور عقل بوده و از حوزه عقل بیرون است، با ترازوی عقل خویش می‌سنجد ترازوی وی قابلیت سنجش آن را ندارد، او هم آن را دور می‌اندازد و به آن کافر می‌شود و می‌پندارد که جز آنچه در ترازوی وی در آید حقی وجود ندارد. (ابن عربی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۶)

ابن سینا در دو کتاب *شفا* و *اشارات* عبارات ژرف و دقیقی دارد؛ در الاهیات شفا می‌گوید: «لازم است بدانیم که برای اثبات معاد جسمانی منقول از ناحیه شرع راهی نیست مگر از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت». (ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۴۲۳)

در *اشارات* می‌گوید: «مبادا که هوشمندی و دوری جستنت از عامه این باشد که از سر انکار به هر چیزی اعتراض کنی، چرا که این، سبک‌سری و ناتوانی است و تندروی تو در تکذیب آنچه هنوز، وضوح آن برایت روشن نشده، از تندروی در تصدیق آنچه دلیل روشنی بر آن نداری کمتر نیست، بلکه لازم است تا وقتی محال بودن چیزی برایت مبرهن نشده به ریسمان توقف چنگ

۱. بر اساس معجم «دریا به دریا».

زنی، هرچند ناآشنا شمردن آنچه شنیده‌ای تو را به انکار برانگیزد. بنابراین، راه صواب آن است که امثال این را به بقعه امکان و اسپاری مگر آنکه برهان تو را از آن باز دارد و بدان که در طبیعت پدیده‌های شگفتی است و از به هم پیوستن قوای فرازین فعال و قوای فرودین منفعل عجایبی پدید می‌آید». (همو، ۱۹۶۰، ص ۴۱۸)

در چند فصل پیش از این هم، مشابه همین را می‌گوید: «شاید درباره عارفان اخباری بشنوی در باب دگرگون ساختن عادت و بیدرنگ آن را تکذیب کنی، چنان که می‌گویند عارفی، برای مردم دعای باران کرد و باران بارید یا شفا خواست و شفا یافتند یا نفرین کرد و زمین مردم را فرو برد یا دچار زلزله شدند و یا ... از اموری که محال قطعی نیست، اما (در این قبیل موارد) درنگ موزر و مشتتاب، زیرا برای این قبیل امور در اسرار طبیعت علل و اسبابی است». (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳)

البته این طبیعت به معنای اعم از مادی و مجرد است نه طبیعت مصطلح مادی. چنان که می‌بینیم این سینا با وجود اینکه فیلسوفی عقل‌گراست، حوزه و حد و مرز عقل را مراعات می‌کند و هشدار می‌دهد که مبدا فراتر از آن را انکار کنی، زیرا نیافتن چیزی در این محدوده، دلیل نبودن آن نیست.

اکنون به فرایند فهم در زمینه عرفان بپردازیم. با توجه به آنچه گفتیم معلوم شد که بخشی از داده‌های فراحسی یافته‌های شهودی است و این یافته‌ها کاملاً قابل اعتمادند. در این زمینه، عقل ما می‌کوشد از آنچه عرفا در عالم درک و شهود می‌بینند و بخشی از آنها را بازگو می‌کنند و همچنین بر اساس رفتار اشخاص عارف، اعمال و کراماتی که چه بسا عرفای وارسته می‌بینند، داده‌ها و اطلاعاتی را کسب کند، بر روی آن کار کند، قضاوت کند، برهان بیاورد و به آن معتقد شود. در نتیجه پیمان‌های خاص در این مورد تشکیل می‌دهد و بسیاری از این حقایق را با این پیمان می‌سنجد و داوری می‌کند.

در تأیید تعامل داده‌های شهودی و عقل می‌بینیم که برخی از عرفا از جمله سید حیدر آملی، عارف نامدار جهان تشیع غالباً بر دریافت‌های شهودی خود اقامه برهان هم می‌کردند، ضمن اینکه وقتی عارف در دریای معنویت غرق می‌شود و در حال جذب و اتحاد به هر جا می‌نگرد و وجه حق را مشاهده می‌کند، نه تنها برخلاف عقل سخن نمی‌گوید، بلکه بدیع‌ترین اثر و جلوه عقل را آشکار می‌کند. اینجاست که معلوم می‌شود این نوع حقایق از دایره وسیع و گسترده عقل بیرون نیست و عرفان و تصوف به هیچ وجه نقیض عقل و فهم نیست.

۴.۹. دین و عقل

یکی از سرچشمه‌های شناخت ما دین است. دین، شناختی قابل اعتماد به ما عرضه می‌کند. قبل از تبیین فرایند فهم در زمینه دین لازم است به نحوه تضادی که به نظر برخی از متفکران بین عقل و دین هست اشاره‌ای داشته باشیم.

غالب کسانی که دین را در مقابل عقل قرار داده‌اند، جمود بر ظواهر دینی را، حتی در مورد اصول اعتقادات، وجهه همت خویش ساخته و هرگونه تعمق و تدبر و یا اندیشه در معانی دینی را به شدت محکوم و مردود می‌دانند. این اشخاص گمان می‌کنند هنگامی که فکر فلسفی از صحنه حیات خارج می‌شود جا برای دیانت گسترده‌تر شده و فضای معنویت گشاده‌تر می‌گردد. از جمله این افراد ابن تیمیه دانشمند اهل سنت است که می‌گوید: «ایمان جازم تنها در صورتی تحقق می‌پذیرد که انسان سخن پیامبر را حتی اگر مخالف عقل صریح باشد بپذیرد». (ابن تیمیه، ۱۹۷۱، ص ۱۷۸) و یا فیلسوفی مثل کانت که او نیز در دام این نوع تفکر گرفتار آمده و با صراحت تمام گفته است: «من لازم دیده‌ام عقل را کنار زخم تا برای ایمان جا باز کنم». (کانت، ۱۳۷۰، ص ۶) البته انگیزه کانت در این سخن با آنچه متشرعان در این باب می‌گویند تفاوت زیاد دارد. زیرا کانت بر اساس تحلیل‌های فلسفی خود چنین می‌اندیشد که عقل وقتی به حوزه متافیزیک قدم بگذارد دچار تناقض می‌شود.

در پاسخ باید بگوییم اگرچه خطاهای بزرگ و اجتناب‌ناپذیر بشر (که به قول فلاسفه ناشی از قوه وهم است) بدون شک نیاز او را به وحی و الهام دینی ثابت می‌کند، ولی این نیاز، انسان را وادار نمی‌کند که از تفکر نظری مأیوس شود.

تبیین فرایند فهم در تعامل عقل و دین چنین است که گاه برای دریافت بسیاری از حقایق، داده‌ها و مصالح، عقل، اعم از حسی و فلسفی، کافی نیست و عقل به معتقدات صحیح و دقیقی در این راستا نیاز دارد که دین می‌تواند مواد لازم برای رسیدن به این نوع حقایق را به ما بدهد. البته یافته‌های وحیانی فراگیرتر از داده‌های عقل عادی است و عموماً با آنها منطبق و سازگار است. اما ممکن است در مواردی محتوای پیام و وحی، در ظاهر با یافته‌های علمی و فلسفی تعارض پیدا کند که در این صورت برخی معتقدند برهان قطعی با وحی یا نقل قطعی هرگز تعارض نخواهد داشت و اگر چنین موردی یافت شود یا نقل و ظواهر متون دینی را تأویل و تفسیر می‌کنند و یا برهان را وا می‌نهند و اگر یکی قطعی و دیگری غیرقطعی بود از غیرقطعی به نفع قطعی دست برمی‌دارند چون در هر شرایطی یقین‌دارای اعتبار ذاتی است.

با توجه به تعریف عقل به فهم، و ترسیم حوزه داده‌های آن و اینکه هرچند در مواردی مانند

قانون علیت، از حوزه حس فراتر می‌رود اما چون این عقل عادی نمی‌تواند حقایق فراحسی و غیبی را بی‌واسطه دریابد با قطع و یقین باید گفت کسانی که می‌خواهند همه حقایق هستی را با چنین عقلی تبیین کنند در اشتباه‌اند؛ چراکه اگر کسی خواه از راه کشف عرفانی و دریافت وحیانی خود به حقیقتی ورای امور حسی و عادی نائل شد و آنچنان آن را با حضور و شهود بی‌واسطه یافت که کمترین تردیدی در آن نیافت - زیرا تردید در علم حصولی است نه در علم حضوری، آن هم چنان حضوری که یکسره از زنگار و آرایش حس و ماده، پاک و پالوده است - چنین کسی در وهله نخست خود به چنین یافت حضوری‌ای می‌رسد که نه خود او و نه هیچ کس را یارای رخنه در آن نیست و همین یافت فردی برای وجود چنین حقیقت یا حقایقی کافی است؛ می‌ماند شیوه اثبات آن برای دیگران، که آن هم یا از سابقه و لاحق صدق و سلامت روحی یابنده و یا از محتوای یافته وی و یا از هر دو و اگر حامل پیام باشد از همه اینها و با نشان دادن معجزه و ... صدق سخنش برای دیگران ثابت می‌شود. (احمدی، همان، ص ۱۵۸)

شکی نیست که سرچشمه‌های وحی الاهی و احادیث پیشوایان دین، بحر مواجی از علوم و معارف را در رشته‌های گوناگون در اختیار بشر می‌گذارند و داده‌ها و اطلاعاتی که عقل از این رهگذر به دست می‌آورد چه بسا باعث می‌شود که ره صد ساله و بلکه هزار ساله را یک شبه طی کند برای مثال می‌توان به پدیده‌های طبیعی اشاره کرد، از جمله حالت گاز و دخان بودن جهان در ابتدا یا حرام بودن برخی از غذاها و مشروبات یا در مورد تاریخ گذشتگان مثل لحظه غرق شدن فرعون و بیرون افتادن جسد وی برای عبرت آیندگان که هم اکنون جسد مومیائیش در موزه مصر است و یا در مورد پیش‌بینی حوادث آینده مثل اخبار غیبی امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه و جز آن.

به راستی چه خدمت بزرگی از دین به بشریت شده است. مسائلی که چه بسا بشر پس از سالیان دراز با صرف انرژی بسیار و هزینه‌های هنگفت بدان دست می‌یافت گویی در طرفه‌العینی توسط پیامبران به بشر ابلاغ شده و خدای سبحان از روی لطف و حکمت آن را در اختیار بشر قرار داده است. البته آگاهی اولیاءالله به ماورا بی‌واسطه است و ما به واسطه آنها بسیاری از حقایق دینی را در می‌یابیم.

مثلاً حضرت علی (ع) در یکی از خطبه‌هایش می‌فرماید: «از من بپرسید پیش از آنکه مرا نیابید زیرا سوگند به کسی که جانم در دست اوست از هیچ چیزی که میان شما (هم اکنون) تا روز قیامت است و نه از هیچ گروهی که صد تن را هدایت و صد تن را گمراه کند از من نمی‌پرسید جز اینکه شما را از آن آگاه کنم؛ از آن کس که فریاد کند و مردم را فرا خواند و از فرمانده آنها و از آن کس که آنها را می‌راند و از محل خواباندن شترانشان و از جای باراندازشان و

از آن کسی که از آنان کشته شود و آن که از ایشان با مرگ (طبیعی) بمیرد». (نهج البلاغه، خ ۹۳) البته اخبار غیبی زیادی از حضرت علی (ع) و رسول اکرم (ص) رسیده است که ذکر همه آنها در این مقال نمی‌گنجد و در جای دیگر به تناسب شایسته است به آن پرداخته شود. با توجه به آنچه گفته شد، می‌بینیم که عقل به معنای فهم است (همان‌طور که در قرآن کریم نیز کراراً به همین معنا به کار رفته است) و این عقل با ترکیب و تلفیق داده‌ها و مواد دینی ذهن خود که دین در اختیار بشر قرار داده می‌تواند بسیاری از حقایق جهان را کشف کند. جهت تأیید مطلب به این سخن ابن‌سینا استناد می‌کنم، وی در این ارتباط معتقد است «همه احکام شرع و دستورات دینی معقول هستند. این حقایق معقول در کسوت الفاظ و کلمات پوشیده شده است و در حدود فهم و مراتب ادراک اشخاص ارائه گشته است. تردیدی نیست که مراتب فهم اشخاص متفاوت بوده و در برخورد با حقایق دینی هر کس می‌تواند به اندازه فهم و میزان ادراک خود از آنها بهره‌مند گردد». (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص ۹۰)

از این سخن می‌توان دریافت که ذهن هر کس به میزان داده‌ها و اطلاعاتی که از متون دینی به دست می‌آورد می‌تواند معرفت دینی پیدا کند. پس معرفتی که از این ناحیه به دست می‌آید ذی‌مراتب است؛ برخی مراتب بالاتری از حقایق متعالی را در می‌یابند و برخی مراتب کمتری در می‌یابند.

با وصف نکات مزبور انتظار می‌رود عقل‌گرایان به نقش حیاتی و ارزش معنوی دین عطف توجه کرده و راهکارهای بزرگ دین را در عرصه‌های عقل و اندیشه از یاد نبرند و از این سرمایه گرانسنگ الهی چه در تعقل و خلاقیت و چه در تعهد و التزام به وظائف عقلانی غفلت نورزند و همچنین رجال دین و به طور کلی دین‌گرایان نیز از نقش عقل غافل نشوند و پیوسته معیارهای عقلانی را در هر حرکت دینی و به طور کلی در هر یک از وظائف الهی مد نظر قرار دهند، به گونه‌ای که احساس نشود در قلمرو دین و دیانت، عقل دستخوش نسیان و بی‌مهری شده که آن نیز خسارت بزرگی است و چه بسا صف عقل‌گرایان و دین‌گرایان را در فاصله دورتری از هم قرار دهد.

۱۰. حدود عقل

پس از فارغ شدن از فرایند عمل فهم و ثابت شدن عدم تضاد و تناقض بین عقل و معرفت‌های گوناگون بشری، نکته دیگری که در تعیین حدود شناخت عقل مورد توجه قرار می‌گیرد این است که حدود و مرز عقل در شناخت تا کجاست و آیا معرفت عقلی محدودیت‌هایی دارد یا هیچ حدی برای معرفت عقلی نیست؟

دانش باطنی فلسفی حکما

در پاسخ باید بگوییم عقل از آنچنان توانی برخوردار است که در مورد بسیاری از حقایق جهان برای فهم موضوع تلاش می‌کند و به جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات می‌پردازد. همان‌طور که ذکر شد با توجه به پیش‌فرض‌ها و قواعد و اصولی که به دست می‌آورد گام به گام با گزینش مقدمات صادق و صحیح و همچنین با ترتیب و تألیف و صورت‌بندی صحیح و منطقی آنها به نتیجه‌ای یقینی و کاملاً روشن می‌رسد. به استدلال‌های زیر توجه کنید:

استدلال اول

۱. اسب‌های سفید کمیاب‌اند.

۲. چیزهای کمیاب گران‌اند.

پس: اسب‌های سفید گران‌اند.

استدلال دوم

۱. در هنگام عمل جراحی بیماران مبتلا به سرطان معده گاهی معلوم می‌شود که سرطان از محل اصلی به جاهای دیگر سرایت کرده است.

۲. میزان مرگ و میر چنین بیمارانی بسیار بالاست.

۳. عمل جراحی را می‌توان قبل از پخش شدن سرطان انجام داد.

پس: تشخیص به‌موقع موجب می‌شود تلفات ناشی از این سرطان خاص کاهش یابد.

می‌بینیم که این استدلال‌ها سالم‌اند و در نتیجه با تجزیه و تحلیل داده‌ها در ذهن استدلال و استنتاج تشکیل می‌دهیم و بدین صورت این استدلال می‌تواند انسان را به یقین نزدیک کند. اما گاهی ذهن، داده‌هایی را به دست می‌آورد ولی برای رسیدن به معرفت، ناکافی و ناقص است و مسلماً با خرد ناب و عقل محض یعنی فقط با استفاده از نیروهای اندیشیدن، استدلال و تخیل صرف، بعید است بتوانیم به پاسخ‌هایی برای پرسش‌های مهم خود دست یابیم و چون نتوانسته‌ایم داده‌های خود را کامل کنیم در این صورت از رسیدن به یقین و فهم موضوع یا حقیقت موضوع باز می‌مانیم و به نتیجه‌ای یقینی و نهایی نخواهیم رسید.

مثلاً اگر فردی بخواهد درکی از فرشته‌های آسمانی پیدا کند، عمل فهم در این رابطه به اندازه‌ای که داده‌ها و اطلاعاتی داشته باشد محقق می‌شود. در این خصوص ممکن است عقل داده‌هایی از منبع وحی به دست آورد و در نتیجه به همان اندازه شناخت اجمالی به دست می‌آورد، اما آیا می‌تواند از حقیقت و ماهیت فرشته نیز آگاه شود؟ خیر، عقل به دلیل نداشتن داده و مصالح در مورد ماهیت آنها از فهم و ادراک حقیقت فرشته باز خواهد ماند. پس توانایی عقل برای فهم

این موضوع با محدودیت مواجه خواهد شد. البته می‌توان گفت در بسیاری از موارد که عقل به دلیل نداشتن داده با محدودیت مواجه می‌شود با رشد علم و تکنولوژی و گسترش شاخه‌های متعدد علوم و پیشرفت‌های فلسفی، داده‌ها و مواد و مصالح جدیدی فراهم می‌آید و چه بسا ذهن برای درک حقایقی که با محدودیت مواجه بود از آنها استفاده کرده به تکمیل داده‌ها و اطلاعات خود می‌پردازد و به نتیجه‌ای یقینی می‌رسد. پس برخی از حقایق به مرور زمان و فراهم آمدن داده‌ها و اطلاعات جدید روشن می‌شود.

با توجه به آنچه در این نوشتار ذکر شد، این حقیقت به دست می‌آید که اختلاف میان عالمان علوم متداول با یکدیگر در این است که تعریف و محدوده دانش خویش را نمی‌شناسند یا مراعات نمی‌کنند و چه بسا پای از آن فراتر می‌نهند و آنچه را که فراتر از ملاک و معیار خویش می‌بینند انکار می‌کنند، در صورتی که اولاً اگر ماهیت عقل بازکاوی شود و معلوم شود که عقل به معنای فهم است، ثانیاً محدوده و حوزه داده‌های آن درست ترسیم شود، ثالثاً هر معرفتی با پیمانه خاص خودش پیمانه شود خواهیم دید که عقل نه با حس و تجربه و علم و نه با فلسفه و نه با عرفان و درک و شهود و نه با دین هیچ تضاد و تنافی‌ای ندارد. بنابراین، به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از اختلافات در این رابطه مولود نشناختن تعریف و حدود توانایی عقل یا مراعات نکردن آنهاست.

۱۱. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، عقل در لغت و اصطلاح، می‌تواند به معنای فهم، و تعقل، به معنای فهمیدن باشد. بنابراین، عقل توانایی دانستن و فهم اشیاء را دارد و می‌تواند به مقتضای آن وارد عمل شود. عقل هیچ شناخت پیشینی‌ای در خودش و برخاسته از خودش ندارد، بلکه همه مواد و بن‌مایه‌های شناخت وی از بیرون می‌آید.

برخلاف نظریه رایج در فلسفه که ذهن دارای سه قوه حس (با وظیفه گرفتن صورت‌ها) و خیال (حفظ صورت‌ها) و عقل (تجرید صورت‌ها و کلی‌سازی) است، ما فقط یک قوه یا استعداد داریم که همان فهم است و فقط همان است که این وظایف را به عهده می‌گیرد.

عقل بر اساس داده‌هایی که وارد ذهن می‌شود فعالیت می‌کند. استدلال تشکیل می‌دهد و به استنتاج و داوری می‌نشیند. منابع حصول داده‌ها حسی و فراحسی‌اند و داده‌های فراحسی شامل یافته‌های برخی مردم عادی و یافته‌های عارفان و یافته‌های پیامبران و اولیاء خدا می‌شود. عمل فهم بر روی داده‌های حسی منجر به شناخت‌های علمی می‌شود و این فرایند بر داده‌های فراحسی منجر به شناخت‌های فلسفی، عرفانی، و دینی می‌شود.

اگرچه عقل برای شناخت حقایق از توان بسیار بالایی برخوردار است، اما در مواردی که داده‌هایش ناقص باشد و منبعی برای تکمیل داده‌هایش نداشته باشد ناچار محدود خواهد شد و به شناختی کامل در این ارتباط دست پیدا نمی‌کند. عقل برای همه علوم و معارف یک پیمانۀ و ترازو تشکیل نمی‌دهد، زیرا یک پیمانۀ صلاحیت و قابلیت سنجش هر علمی را ندارد. بنابراین، برای هر معرفتی ترازو و پیمانۀ مخصوص همان معرفت را تشکیل می‌دهد و آن معرفت را با همان پیمانۀ خاص می‌سنجد.

فهرست منابع

۱. بن عربی، ۱۴۱۴، فتوحات مکیه، تصحیح عثمان یحیی، بیروت، چاپ بولاق، ج ۱.
۲. ابن تیمیه، ۱۹۷۱، درء تعارض العقل و النقل، دکتر محمد رشاد سالم، جمهوریہ العربیہ المتحدہ، دارالکتب.
۳. ابن سینا، ۱۳۵۹، النفس من کتاب الشفا، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۴. ———، ۱۳۸۰، الہیات شفا، چاپ مصر.
۵. ———، ۱۴۰۰، رسائل، قم، انتشارات بیدار.
۶. ———، ۱۴۰۴، معراج نامہ، تصحیح نجیب مایل ہروی، مشہد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۷. ———، ۱۹۶۰، الاشارات و التنبیہات، بہ کوشش سلیمان دنیا، چاپ قاہرہ.
۸. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۷۳، شرح التجلیات الالہیہ و کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیہ التجلیات، با حواشی ابن سورکین، بیروت، دار النهضہ العربیہ، للطباعہ و النشر.
۹. احمدی، احمد، ۱۳۸۸، بن لایہ‌های شناخت، تہران، انتشارات سمت.
۱۰. آریان پور، عباس، ۱۳۶۹، فرهنگ انگلیسی - فارسی، تہران، امیر کبیر.
۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۴۰۴، غرر الحکم و درر الکلم، مصطفی درایتی، مکتب الاعلام اسلامی.
۱۲. دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۵۹، زیر نظر موسوی بجنوردی، تہران، مرکز دائرہ المعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. الراغب، ۱۹۷۲، المفردات فی الفاظ القرآن، ندیم مرعشی، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۴. شیرازی، محمد ابن ابراہیم، ۱۳۶۰، الشواہد الربوبیہ، نشر بنیاد صدرا.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۲۹۷، المیزان فی تفسیر القرآن، دار الکتب الاسلامیہ، ج ۳.
۱۶. عبده، محمد، ۱۴۱۳، نہج البلاغہ، دارالبلاغہ، بیروت.
۱۷. فراہیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴، کتاب العین، تہران، اسوہ.

۱۸. فولکیه، پل، ۱۳۷۳، *فلسفه عمومی مابعدالطبیعه یحیی مهدوی*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۹. قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *رساله التوحید و النبوه و الولایه*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *اصول کافی*، محمدجواد مصطفوی، فرهنگ اهل بیت.
۲۱. کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۰، *تمهیدات*، غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. لالاند، آندره، ۱۳۷۷، *فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه*، غلامرضا وثیق، تهران، مؤسسه انتشاراتی فردوسی.
۲۳. مجتهدی، کریم، ۱۳۷۵، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، انتشارات سپهر.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت.
۲۵. معین، محمد، ۱۳۶۰، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
۲۶. شیرازی، محمد ابن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، انتشارات مولی.
۲۷. ———، ۱۳۷۹، *الاسفار الاربعه*، قم، انتشارات مصطفوی.
۲۸. *المنجد فی اللغة و الاعلام*، ۱۹۸۸، بیروت، دار المشرق.
۲۹. مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۹، *مثنوی*، تهران، انتشارات اسلامی.
۳۰. میرداماد، بی تا، *الرواشح السماویه*، چاپ سنگی.
۳۱. همایی، جلال الدین، ۱۳۶۹، *مولوی نامه*، تهران، نشر هما، چاپ هفتم، ج ۱.
32. Webster, Noah, 1983, *Webster's, Twentieth Century Dictionary*.