

کارکردهای عقل

در استنباط از آیات و روایات عرفانی و اخلاقی

مصطفی همدانی*

چکیده: عرفان و اخلاق، از نیازهای اساسی انسان در همهٔ روزگاران بوده و هست و در این میان، ارمغان معنوی رسولان الهی که از آن با عنوان «عرفان و اخلاق مأثور» یاد می‌شود، بهترین و سالم‌ترین پاسخ به این نیاز است. قرآن و حدیث معصومان، آکنده از آموزه‌های عرفانی و اخلاقی است که نیازمند استفاده از روش‌های صحیح اجتهادی در استخراج این آموزه‌ها از جمله دلیل عقل به عنوان یکی از ادلهٔ چهارگانهٔ اجتهاد هستند که متأسفانه این روش‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین دستاوردهای آیت‌الله سعادت‌پرور در *سرالاسراء* و تفسیر مبانی اجتهادی ایشان در کارکرد عقل پرداخته است و به چند کارکرد در این حوزه دست یافته است: کارکرد عقل در ارزیابی و اعتبارسنجی اسناد روایات عرفانی و اخلاقی، کارکرد عقل در حل اختلاف روایات عرفانی و اخلاقی، کارکرد عقل در تفسیر روایات عرفانی و اخلاقی مشکل و کارکرد عقل مستقل در صدور احکام اخلاقی. همچنین مسئلهٔ کارکرد عقل در مباحث عرفانی و نفی قدرت عقل در معرفت الهی در برخی روایات نیز ارزیابی شده که این آموزه‌ها ناظر به اهمیت ابزار اساسی معرفت الهی یعنی شهود قلبی معرفی شده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان مأثور، اخلاق مأثور، اجتهاد، عقل، سعادت‌پرور، *سرالاسراء*

email: Ma13577ma@gmail.com

* دانش‌آموختهٔ خارج فقه و فلسفه - استاد حوزه علمیه قم

دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۲/۰۵؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۰۳/۳۰

مقدمه:

عقل، حجت باطنی خداوند بر انسان‌ها است^۱ که در کنار قرآن و حدیث از ادله استنباط دستورات فقهی اسلامی است و مشهور از علمای شیعه^۲ دلیل عقلی در استنباط را حجت می‌دانند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۰۸). در کتب برخی اصولیان فصل کاملی به شکل مجزا به روش اجتهاد برمبنای حکم عقل اختصاص یافته است (رک: قمی، ۱۴۳۰، ج ۳: ۹؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۳۵-۱۱۹؛ سبحانی، ۱۴۳۵، ج ۳: ۱۰۲-۷۷؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۶۴-۳۰۸). مقصود از حجیت عقل از منظر ایشان، اعتبار حکم عقل به عنوان منبعی مستقل در کنار کتاب و سنت است (صدر، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۱). اعتبار عقل به جهت حجیت ذاتی آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱: ۱۶۲) و اصلاً حجیت عقل با دلیل عقل قابل اثبات نیست به این معنا که اثبات حجیت یا سلب حجیت آن با دلیل عقلی، ممتنع است.^۳ آیات و روایات نیز حجیت عقل را ابطال نکرده‌اند؛ بلکه بنابه فرمایش علامه طباطبایی، اصلاً معقول نیست قرآن حجیت عقل را ابطال کند؛ زیرا حجیت خود قرآن نیز با عقل ثابت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۵-۶). و وقتی قرآن نتواند حجیت عقل را ابطال کند، وضعیت روایات روشن است.

مراجعه به حکم عقل، تنها مخصوص اجتهاد در فقه نیست بلکه استمداد از عقل، از لوازم اجتهاد صحیح در همه ساحت‌های آموزه‌های دینی از جمله عرفان و اخلاق اسلامی است. عقل، هم مفتاح دین است و هم مصباح دین؛ یعنی اصول اولی دین چون مبدأ و معاد... را اثبات می‌کند و کاشف از احکام دین نیز هست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۱). بنابراین، به‌صرف مراجعه به ادله نقلی یعنی کتاب و سنت، فهم از دین حاصل نمی‌شود بلکه باید سهم عقل نیز در شکل‌دهی فهم از دین مورد اعتنا قرار گیرد. چه‌بسا فهمی از کتاب و سنت با برهان عقلی معارض باشد یا مفاد یک روایت به وسیله دلیل عقلی تخصیص یا تقیید یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۳).

این مقاله در راستای هدف یادشده یعنی تسری دادن کارکردهای اجتهادی عقل به حوزه‌های غیر فقهی نوشته شده است و برای رسیدن به این مقصود، کارکردهای اجتهادی عقل در استنباط از آیات و روایات عرفانی و اخلاقی از منظر استاد سعادت‌پرور در کتاب *سرالاسراء* را مطالعه می‌کند. ایشان معتقد است: عقل، گوهری گرانبها است که انسان به آن مزین شده است تا او را از تاریکی‌های گمراهی و نادانی نجات داده و به درک معارف الهی برساند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۱۲). عقل انسان را با وظائف بندگی آشنا می‌کند و در امور مادی و معنوی او را هدایت می‌کند

(سعادت پرور، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۰۴). بلکه براساس کتاب و سنت، استفاده از عقل یک تکلیف است (سعادت پرور، ۱۳۸۵، ج ۴: ۹۸).

پیش از ورود در بحث، یادآوری این نکته آنچه در این نوشتار مورد نظر است، کاربرد عقل به عنوان ابزار تشکیل قیاس و استدلال عقلی نیست؛ زیرا این استفاده از عقل، از واضحات فطری است و تنها در علم منطقی از آن بحث می‌شود و در علوم دیگر نیاز به بحث ندارد و همه دانش‌ها از استدلال‌سازی عقلی (قیاس اقترانی یا استثنایی) بهره می‌برند و بدون این کارکرد عقل، اصلاً هیچ علمی موجودیت نخواهد داشت.

مفاهیم تحقیق

عرفان، اخلاق، عقل و دو نوع حکم عقل یعنی حکم عقل عملی و نظری از مفاهیم این تحقیق هستند که نیاز به تعریف دارند:

۱. عرفان در لغت یعنی دانش (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۰۴) و در اصطلاح به دو معنا به کار می‌رود: عرفان نظری و عرفان عملی. عرفان نظری عبارت است از دانشی که درباره وجود مطلق (حق تعالی) گفت‌وگو می‌کند (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۱۸؛ امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۸: ۴۵۱). عرفان عملی عبارت است از برنامه‌ای که براساس آن برنامه، سیر باطنی انسان در درک قلبی مقصد عرفان نظری که معرفت خدای متعال و حضور فیض او در همه هستی است حاصل می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۸: ۴۵۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۷).

۲. اخلاق جمع خلق است و علم اخلاق عبارت است از: «علم به آنکه نفس انسانی چگونه خلق اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که با اراده از او صادر شود جمیل و محمود بود» (طوسی، بی‌تا: ۱۴).

۳. عقل در لغت عبارت است از بازداشتن شتر از حرکت به سبب بستن پاهای او (فیومی، بی‌تا: ۴۲۲؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲: ۹۳۹) و لذا برخی گفته‌اند عقل عبارت است از چیزی که انسان را از گفتار و رفتار ناشایست بازمی‌دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۶۹). عقل دارای تعاریف اصطلاحی بسیار متنوعی است، اما در تعریفی که دارای کلیت و شمول است و انواع ادراکات عقلی را دربرمی‌گیرد، عبارت است از توانمندی‌ای فکری که انسان با کمک آن، داده‌های خامی که درک کرده است را تجزیه و تحلیل می‌کند و دانش و آگاهی به‌دست می‌آورد (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱:

۲۴۹؛ همچنین رک: یزدی، ۱۴۱۲: ۱۷۸). این ادراکات یا نظری هستند و یا عملی. مقصود از ادراک نظری، ادراک «هست‌ها» است که از آن به عقل نظری تعبیر می‌شود و مقصود از ادراک عملی عبارت است از ادراک «بایدها» که از آن به عقل عملی تعبیر می‌شود. بنابراین، این تعبیرها به معنای تحقق خارجی دو گونه عقل نیست بلکه دو نوع ادراک برای عقل است (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۳ - ۲۲۲). در هر صورت، مقصود از حکم عقل، حکمی است که انسان به طور یقینی صادر می‌کند بدون اینکه به آیه یا روایتی متکی باشد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۰۹).

کارکرد عقل در اعتبارسنجی سند روایات عرفانی و اخلاقی

طبق قواعد علم اصول، اگر خبری که مضمونش مورد اطمینان باشد را حجت بدانیم، می‌توان در حصول اطمینان یا عدم آن در تصحیح یا رد سند حدیث از حکم عقل کمک گرفت (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۹۲، ۱۴۵ - ۳۱۴؛ شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۱: ۴۹). اما آیا عقل می‌تواند در تصحیح مضمون احادیث اخلاقی اظهار نظر کند و به مضمون روایتی عرفانی یا اخلاقی اطمینان یابد یا مضمون روایتی عرفانی یا اخلاقی را نادرست بداند؟ پاسخ مثبت است؛ زیرا قضایای اخلاقی از سنخ مشهورات هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۱؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۳۴۶؛ مصباح، ۱۳۸۸: ۱۰۲) بنابراین، هم انسان‌ها نسبت به این قضایا درک دارند و هم اینکه معمولاً درک همه انسان‌ها نسبت به این قضایا صحیح است (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۴۷) می‌توان گفت این درک و این همسانی درک، ریشه در فطرت انسان‌ها و نهادهای معرفتی درون ایشان دارد؛ همان‌طور که قرآن کریم فرموده است خدای متعال راه فجور و تقوا هر دو را به انسان الهام نموده است (رک: شمس: ۸) و در تعبیری دیگر فرموده است: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد: ۱۰) که «نجد» در لغت به معنای سرزمین بلند و مرتفع است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۸۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۳: ۴۱۳) و در این آیه شریفه احتمال دارد به این معنا باشد که انسان‌ها همگی به خیر و شر بودن آن راه‌ها اعتراف دارند و آن‌ها را می‌شناسند. از طرف دیگر، امام علی^(ع) هدف از بعثت را به یاد آوردن نعمت فراموش شده الهی و بیرون کشیدن نهادهای معنوی در درون انسان‌ها می‌دانند: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُنِيرُوا لَهُمْ دَقَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱). بلکه قرآن کریم، دین را مساوی با همان فطرت انسان‌ها معرفی فرموده است (رک: روم: ۳۰).

درباره بررسی سند روایات عرفانی از این طریق نیز در پایان این نوشتار به طور جداگانه بحث خواهد شد.

این روش یعنی عرضه روایت بر عقل، راهی بسیار قوی تر از تصحیح سندی روایت به کمک ظنون رجالی است؛ همان طور که علامه وحید بهبهانی معتقد است روایتی ضعیف السند که با انطباق با قواعد تقویت شود، اعتبارش از روایت صحیح السند بالاتر است (رک: بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۳: ۲۹۵).

آیت الله سعادت پرور معتقد است دین، در واقع همان فطرت است و کتاب و سنت و عقل به سوی آن فرامی خوانند (سعادت پرور، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۲). پس دستورات و آموزه های عرفانی و اخلاقی دین از منظر *سراسر* کاملاً منطبق با عقل است (سعادت پرور، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۲۰). بنابراین، یکی از طرق تصحیح سند روایات از نظر ایشان، همان انطباق با حکم عقل خواهد بود. البته احکام فقهی اسلام نیز گرچه به عنوان دین فطری همگی منطبق با عقل هستند اما همان طور که اصولیان گفته اند، تنها عقول کامل هستند که قدرت درک حسن و قبح احکام را دارند و به همه مصالح و مفاسد آنها احاطه دارند (رک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۲۴) اما همان طور که گذشت، احکام اخلاقی از این سنخ نیستند و عقول انسان ها قدرت درک مصالح و مفاسد آنها را دارند.

الگوی تصحیح سند با تأیید عقل، در بین علمای شیعه دارای پیشینه است؛ و شیخ مفید از راهکارهای شناخت حدیث درست از نادرست را دلیل عقلی می داند (رک: مفید، ۱۴۱۳: ۷۳). علامه شعرانی نیز یکی از کارکردهای عقل را جدا کردن روایات صحیح و معتبر از روایات غیر معتبر می داند بلکه مدعی است این رویه، سیره علمای شیعه است (شعرانی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۳۳) بلکه ابوالفتوح رازی در کتاب تفسیر خود روایت می کند که از دستورات نبوی در اعتبارسنجی روایات، عرضه کردن روایت بر عقل است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵: ۳۶۸). این روایت مورد اقبال برخی بزرگان امامیه نیز قرار گرفته است (رک: شعرانی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۱۸).

این الگو در بین علمای شیعه دارای رواج است که به نمونه هایی اشاره می شود:

۱. ملاصدرا در نقد روایت مخیر نمودن حضرت آدم در انتخاب عقل و حیا و دین نوشته این روایت گرچه در سند ضعیف است اما مضمون آن مورد تأیید عقل است (رک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۰).

۲. ملاصالح مازندرانی در تفسیر نامه شریف امام صادق (ع) به اصحاب که مشتمل بر توصیه‌های اخلاقی، تربیتی و انسان‌سازانه در ابعاد فردی و اجتماعی است، نوشته است: این نامه گرچه از نظر سند ضعیف است، اما مضامین آن مورد تایید عقل و نقل است (رک: مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱: ۱۴۱).

۳. روایتی از ابی‌البختری از امام صادق در اصول کافی است که: «إن العلماء ورثة الأنبياء» و مرحوم ملاصالح با اینکه از قول رجالیون نقل می‌کند که: «أبی‌البختری کذاب و عامی و بلکه از دروغگوترین افراد است^۴ اما این روایت را معتبر می‌داند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۹) و علامه شعرانی در علت آن در تعلیقه می‌نویسد: «اعتباره لمطابقة مضمونه للعقل بل المحس و لما تواتر عنهم من مدح العلم و العلماء و الاجماع علیه و انما يطلب السند فی الامور المخالفة للاصل و القاعدة» (شعرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲: ۲۹).

البته در نقد عقلی سند روایات، باید به این نکته توجه نمود که خبری که مخالف صریح عقل باشد کذب است اما مخالفت عقل غیر از مخالفت ظنون و تخمینات و استحسانات است و کسانی که فرق بین حکم صریح عقل و استحسانات را ندانند نباید عقل را در تشخیص روایات صحیح از ناصحیح به کار برند (شعرانی، ۱۳۷۲: ۱۶۱).

۱. کارکرد عقل در حل اختلاف روایات عرفانی و اخلاقی

استفاده از حکم عقل در رفع تعارض بین اخبار، از روش‌های متعارف در فقه (رک به: طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۳۳) و نیز از توصیه‌های برخی حدیث‌شناسان در فقه الحدیث است (حسین بن عبدالصمد، ۱۴۳۲، ج ۱: ۴۷۷). از طرف دیگر، مشهور اصولیان معتقدند هر نوع مرجح که اقریب نوعی به واقع داشته باشد، می‌تواند در حل اختلاف روایات به کار رود (شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ج ۴: ۷۶ - ۷۵؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۸۵ - ۲۶۱). بنابراین می‌توان از حکم عقل نیز برای اختلاف روایات بهره برد.

آیت‌الله سادات‌پور، این روش فقهی و اصولی را به حل اختلاف روایات عرفانی و اخلاقی هم سرایت داده است. به عنوان مثال ایشان در حل اختلاف روایات درباره دنیا که دسته‌ای دنیا و لذات آن را به‌طور مطلق نکوهش کرده‌اند (رک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۳۳ - ۱۳۲) و انسان را به دوری از چرب و شیرین و زینت دنیا (رک: دلمی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۰۰ - ۱۹۹) و نپوشیدن لباس نرم و زیبا (رک: فیض کاشانی،

۱۴۰۶، ج ۱۴۳: ۲۶؛ نیز طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۱۱) سفارش کرده‌اند و در مقابل، برخی روایات بهره بردن از دنیای حلال را نکوهیده ندانسته‌اند (رک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۴۵۴) و به پوشیدن لباس نرم و زیبا دستور داده‌اند (رک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۴۴۲) و مال‌داری را ستوده‌اند (رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۷۱) نوشته‌اند: انسان دارای خلقتی سراپا دنیوی است و در تمام مسائل زندگی‌اش محتاج به دنیا است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۴: ۳۹۰) به این معنی که خدای متعال بشر را دارای اعضا و جوارحی آفریده که مقتضای این اعضا برای ادامه زندگی، نیاز است. نیازی که با همه وجود خود آن را ابراز می‌کنند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۲: ۸۴-۸۲). و آسمان‌ها و زمین را نیز مطیع خواسته انسان است تا با بهره بردن از آن‌ها به برآوردن نیاز این قوا بپردازد (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۲۰). همچنین انجام اعمال صالح و رسیدن به کمالات را مشروط به داشتن تنی سالم می‌داند که انسان را از مظاهر زندگی بهره‌مند کند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۴: ۳۹۰) و نیازهای طبیعی انسان از غذا و لباس و همسر و مسکن و ... نیز برای رسیدن به غرض از خلقت خود که عبودیت و معرفت است آفریده شده‌اند؛ بنابراین، استفاده از این نیازها در راستای رسیدن به غرض اصلی از خلقت و در آن چارچوب، ستوده است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۲۰).

۲. کارکرد عقل در تأویل روایات عرفانی و اخلاقی

اصولون و عالمان درایة الحدیث، دلالت لفظ بر معنایی که مرجوح است و آشکارتر نیست را تأویل می‌نامند (حلی، ۱۳۸۰: ۶۵؛ شیخ بهایی، ۱۳۸۳: ۶۷؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۳۱۷). ایشان معتقدند تأویل باید دارای قرینه عقلی یا نقلی باشد (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۲۶۸).

بر همین اساس آیت‌الله سعادت‌پرور در تفسیر روایات ناظر به توزین اعمال معتقدند میزان برای سنجش ارزش هر چیز است و ارزش هر چیز به حسب آن سنجیده می‌شود و با چیز دیگر فرق دارد. ارزش انسان در عرف قرآن و روایات، با فطرت توحیدی سنجیده می‌شود و عملی صالح است که موافق فطرت باشد و عملی که موافق فطرت باشد صالح است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۲۶-۲۲۴). این تأویل، مبتنی بر یک مقدمه عقلی یعنی تناسب توزین و میزان و موزون است؛ زیرا اگر روایت یا آیه‌ای با مطلب یقینی و برهانی عقل ناسازگار باشد، از ظاهر خویش منصرف می‌شود و آن را به معنایی موافق با دلیل عقلی تأویل می‌برند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۴).

۳. کارکرد عقل در صدور احکام اخلاقی

در مقدمه این مقاله، از کارکرد عقل در استنباط احکام فقهی با عنوان حکم عقل عملی یاد شد. طبق این کارکرد، هرچه عقل به آن حکم کند، شرع هم آن را می‌پذیرد. این قاعده که به نام قاعده «ملازمه» معروف است، مورد پذیرش اصولیان است (رک: اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۵۰۳؛ شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۴۶-۳۴۵؛ نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۴۱-۳۸). و تنها برخی اخباریان با آن مخالف هستند (رک: شیخ انصاری، ۱۴۲۶: ۵۹۸). البته باید توجه داشت که معنای استقلال منیع عقلی در پاره‌ای از فتاوی‌ای حقوقی، فقهی، اخلاقی و مانند آن این نیست که خود عقل ذاتاً فتوا می‌دهد بلکه به معنای استقلال در کاشفیت از اراده الهی است، همان‌طور که ظاهر قرآن کریم یا سنت معصومین (علیهم‌السلام) استقلال در کاشفیت از اراده خداوند دارند، نه آنکه بدون کاشفیت از اراده الهی منیع مستقل استنباط باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۰؛ نیز ۱۳۸۹: ۴۵-۴۴).

اصولیان معتقدند حکم شرعی که عقل از طریق مستقلات عقلیه به دست آورده است، حجت شرعی است و از راه مورد قبول شرع به مکلف رسیده است و این دستورات که به اصطلاح «مستقلات عقلیه» نام دارند، همان حکم شرع هستند نه اینکه نیازمند انشا حکم توسط شرع بر اساس آن‌ها باشد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۶۲-۶۰).

همان‌طور که در مبحث جایگاه عقل در تصحیح سند گفته شد، قضایای اخلاقی از سنخ مشهورات هستند و انسان‌ها نسبت به آن‌ها معمولاً درک صحیحی دارند به این معنا که به آسانی نمی‌توان آن‌ها را واژگونه نشان داد. سعادت‌پرور نیز در این زمینه یعنی فطری بودن ادراک این قضایای اخلاقی بر این باور است که: خدای متعال حجت‌های ظاهری که انبیا - علیهم‌السلام - هستند را در کنار عقل به عنوان حجت باطنی نصیب انسان نموده است تا به افراط و تفریط مبتلا نشود (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۵۲) و چون عقل [غالب مردم] مغلوب هواها و هوس‌ها است، خداوند به عنایت خویش رهبران خود را فرستاده تا علاوه بر هدایت بر فطرت، ما را از کارهای خلاف روش عقل برحذر کند (سعادت‌پرور، ۱۳۹۰: ۱۹۲).

البته باید توجه داشت که این نوع احکام عقلی، دستورهایی هستند که بر عقل سالم و فطری انسانی مبتنی هستند نه مباحث دقیق و عمیق فلسفی و اگر دین هم نبود، عقل همان احکام را داشت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۴۴ و ۶۳۵) تعبیر مؤلف *سرالاسراء* نیز در عقل مورد نظر، همان «عقل سلیم» است

(سعادت پرور، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۰). مقصود از عقل سلیم، همان منطبق فطری و درونی انسان است که در هر فرد وجود دارد و با آن قدرت کشف حقیقت دارد (خوانساری، ۱۳۷۶: ۳۶) و سلیم بودن آن به این معنا است که از آفاتی چون آسیب‌های مغزی و یا جریان‌های فکری غالب بر اندیشه که او را از تفکر باز بدارد، مصون باشد.

نمونه‌هایی از کارکرد عقل در صدور حکم اخلاقی از منظر آیت‌الله سعادت‌پرور به این شرح است:

۱. آیت‌الله سعادت‌پرور در موارد متعدد به ملازمه عقل و شرع در احکام اخلاقی اشاره می‌کند (رک: سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۲۰) و در تفسیر احکام شرعی می‌نویسد: هرچه عقل نادرست (زشت) بداند، شرع هم حکم به کراهت یا حرمت آن می‌دهد (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۲۰). همان‌طور که اصولیون معتقدند تفاوت محبوبیت و مبعوضیت طاعات و گناهان نزد خدای متعال ریشه در شدت و ضعف در حسن و قبح آن افعال دارد (شیخ انصاری، ۱۴۲۶: ۵۹۲).
۲. ایشان اجتناب از هر چیزی که مخالف عقل سلیم باشد را نیز مصداق ورع در اصطلاح روایات می‌داند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۰).
۳. همچنین احکام عرف در چارچوب حدود شرعی، در استنباط‌های عرفانی و اخلاقی *سراسر* محترم است و آن را مورد تایید کتاب و سنت می‌دانند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۲).
۴. از منظر ایشان، هر رفتاری که براساس نیاز طبع و جهات بشری یا یکی از عناوین ستوده نزد شرع یا عقل یا عرف باشد، تا زمانی که از حد شرعی نگذرد نکوهیده نیست (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۲).

۴. کارکردسنجی عقل در تحلیل آیات و روایات عرفانی

عموم عارفان و برخی حکیمان الهی معتقدند شناخت خدا با عقل ممکن نیست و تنها با ذوق و یافتن میسر است^۵ طرفه اینجا است که این حکم به محدودیت و ناتوانی نیز خود عقل صادر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۹-۵۸).

آیت‌الله سعادت‌پرور نیز در مسئله معرفت عقلی خدای متعال معتقد است این شناخت، در حد اثبات وجود خدا یا شناخت آثار او یا راه‌های بندگی خداست و عقل هرگز به معرفت خدا راه ندارد (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۰۴) ایشان بر این باور هستند که تنها ابزار معرفت الهی، درک شهودی است^۷ که از آن به «نور ایمان» و شهود باطنی یاد می‌کنند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۱۹). طبق نصوصی که در ادامه ارائه خواهند شد، این معرفت، تنها «بالله» ممکن است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۰۴) این دانش، علمی بی‌انتهاست که براساس آن انسان عارف همواره در هر چیزی که نظر کند، برای وی معرفت به خدا حاصل می‌شود (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۲۴). همچنین درک اموری که از لوازم معرفت الهی هستند مانند مقام محمود نیز با عقل میسر نیست. ایشان در این زمینه می‌نویسند: در احتمالی علت بیان نشدن پاداش نماز شب را ناتوانی بشر بر اثر حجاب‌ها و موانعی در درک آن را می‌دانند زیرا حس و عقل راهی در درک این مقام ندارند و آن درجه تنها با قلب درک می‌شود (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۹۰).

البته ایشان توانایی عقل در درک استدلالی وجود خدا، توحید الهی و اوصاف او بلکه اثبات توحید عرفانی به معنای معیت ذات و کمالات خدای متعال با همه مظاهر را قبول دارند و این معرفت عقلی را معرفت اجمالی نامیداند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۲۴). اما ایشان این ادراک عقل را معرفت خدا نمی‌دانند و معرفت را مشاهده آنچه عقل معترف است یعنی همراهی خدای متعال همراه همه مظاهر می‌دانند و معتقدند این مشاهده تنها با چشم دل و حقیقت ایمان ممکن است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۷۶). بنابراین اگر مؤلف در جایی نوشته‌اند عقل در معرفت خداوند ناتوان است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۰۴)، مقصود این است.

برخی ادله استاد سعادت‌پرور (از منابع مأثور) بر اینکه تنها با ادراک قلبی و شهودی می‌توان به معرفت الهی رسید، به این شرح است:

۱. در دعا وارد است که: «بِكَ عَرَفْتُنِي، وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيَّكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ، وَ لَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ.»؛ تو را تنها به خودت شناختم و تو بودی که مرا بر خود رهنمودن شده و به سوی خویش خواندی، و اگر تو نبودی، نمی‌دانستم که تو چستی (ابن‌طاووس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۵۷).

۲. عَنْ الْفَضْلِ بْنِ السَّكَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام)

اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ؛ خداوند را به خود او بشناسید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۰)

۳. در دعای صباح امام علی (عليه السلام): يَا مَنْ دَلَّ عَلِيَّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ!؛ ای خدایی که خود بر

ذات خویش رهنمون شدی! (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱: ۲۴۳؛ سعادت پرور، ۱۳۸۵، ج ۳: ۵۴؛ ج ۴: ۱۰۴؛

سعادت پرور، ۱۳۸۳: ۵۸؛ سعادت پرور، ۱۳۸۸: ۲۸ - ۲۷؛ سعادت پرور، ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۱۹)

همچنین در تأیید ایشان می‌توان به روایت عبدالاعلی از امام صادق (عليه السلام) استشهاد کرد

که ایشان با صراحت بیشتر شناخت الهی را به شناخت با خود او منحصر فرموده است: «إِنَّمَا عَرَفَ

اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ، إِنَّمَا يَعْرِفُهُ غَيْرَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۳) زیرا «انما»

بنابر مشهور بین اهل بلاغت و اصولیان، دلالت بر حصر دارد (سکاکی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۹۹؛ رک: قمی،

۱۴۳۰: ۱، ۴۳۵).

گفتنی است مقصود استاد سعادت پرور از ناتوانی عقل در معرفت الهی، این است که عقل با این

ابزارهای ذهنی و چیدمان‌های معلومات برای کشف مجهولات، توان درک خدای متعال را ندارد

مگر در همین حد؛ نه اینکه بحث‌های عقلی اصلاً دانشی از شناخت خدا ارائه نمی‌کنند؛ زیرا ایشان

خود نیز به حکم عقل در این زمینه استشهاد کرده‌اند (سعادت پرور، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۰۲) و بسیاری از آیات

و روایات بیان‌کننده معارف عرفانی را ارشاد به درک عقل می‌دانند. به عنوان مثال، ایشان معیت

خدای متعال با عالم خلق را حکم عقل می‌دانند که آیات و روایات دال بر وحدت اطلاقی خدای

متعال^۸ را تایید این حکم عقل می‌دانند (سعادت پرور، ۱۳۸۳، ج ۵: ۶).

بنابراین، کارکرد عقل در تحلیل آیات و روایات عرفانی نیز همان تایید سند روایات و نیز تایید

برداشت از مضامین آن‌ها و حل اختلاف آن‌ها است که پیش‌تر گفته شد و عجز آن از معرفت الهی

دارای معنایی خاص است که بیان شد. در *سرالاسراء* نیز از عقل به عنوان تأیید مباحث عرفانی

قرآنی - روایی استفاده شده است (رک: سعادت پرور، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۲۰).

نتیجه:

مراجعه به حکم عقل، تنها مخصوص اجتهاد در فقه نیست بلکه استمداد از عقل، از لوازم اجتهاد

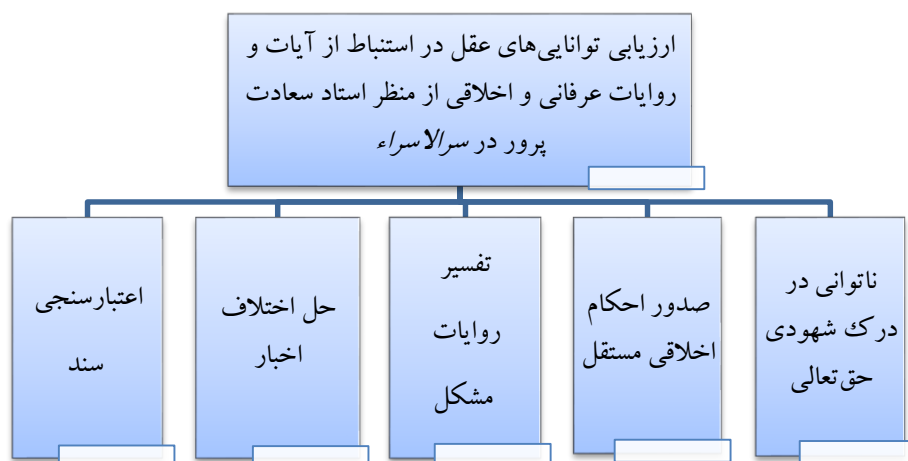
صحیح در همه ساحت‌های آموزه‌های دینی از جمله عرفان و اخلاق اسلامی است. براین اساس، این

مقاله با تبیین جایگاه عقل در استنباط از آموزه‌های عرفانی و اخلاقی مأثور از منظر آیت‌الله سعادت‌پرور به چند کارکرد عقل در این حوزه دست یافته است:

۱. اعتبارسنجی سند: طبق قواعد علم اصول، می‌توان در حصول اطمینان یا عدم از صدور اخبار فقهی، از حکم عقل کمک گرفت و این حکم به روایات اخلاقی نیز قابل تسری است؛ زیرا قضایای اخلاقی از سنخ مشهورات هستند بنابراین، هم انسان‌ها نسبت به این قضایا درک دارند و هم اینکه معمولاً درک همه انسان‌ها نسبت به این قضایا صحیح است. این روش یعنی عرضه روایت بر عقل، راهی بسیار قوی‌تر از تصحیح سندی روایت به کمک ظنون رجالی است و در بین علمای امامیه در حوزه فقه و غیر فقه همواره رواج داشته است که نمونه‌هایی از عملکرد ملاحظه‌شده و ملاصالح‌مآزندان در این زمینه در این مقاله ارائه شد. البته در نقد عقلی سند روایات، باید به این نکته توجه نمود که مخالفت عقل غیر از مخالفت ظنون و تخمینات و استحسانات است و کسانی که فرق بین حکم صریح عقل و استحسانات را ندانند نباید عقل را در تشخیص روایات صحیح از ناصحیح به کار برند.
۲. حل اختلاف اخبار: مشهور اصولیان معتقدند هر نوع مرجح که اقریب نوعی به واقع داشته باشد، می‌تواند در حل اختلاف روایات به کار رود. بنابراین می‌توان از حکم عقل نیز برای اختلاف روایات بهره برد. آیت‌الله سعادت‌پرور، این روش فقهی و اصولی را به حل اختلاف روایات عرفانی و اخلاقی هم سرایت داده است که برخی نمونه‌های آن در این مقاله ذکر شدند.
۳. تفسیر روایات مشکل: یکی از راه‌های تفسیر روایات مشکل، تأویل است و بر همین اساس آیت‌الله سعادت‌پرور در تفسیر روایات ناظر به توزین اعمال از همین روش یعنی تأویل با کمک قرینه عقلی که مورد تأیید اصولیان نیز قرار دارد، استفاده کرده‌اند.
۴. صدور احکام مستقل اخلاقی: هرچه عقل به آن حکم کند، شرع هم آن را می‌پذیرد. این قاعده که به نام قاعده «ملازمه» معروف است، مورد پذیرش اصولیان است و آیت‌الله سعادت‌پرور آن را به اخلاق نیز تسری داده و معتقدند هر رفتاری که شرع از آن نهی نکرده و درعین حال معقول باشد، مورد پذیرش شرع است.

۵. کارکرد عقل در اعتبارسنجی و تفسیر روایات عرفانی: عموم عارفان از جمله آیت‌الله سادات‌پرور معتقدند عقل توان معرفت الهی را ندارد. مقصود ایشان از ناتوانی عقل در معرفت الهی، این است که عقل با این ابزارهای ذهنی و چیدمان‌های معلومات برای کشف مجهولات، توان درک خدای متعال را ندارد مگر در همین حد؛ نه اینکه بحث‌های عقلی اصلاً دانشی از شناخت خدا ارائه نمی‌کنند؛ زیرا ایشان خود نیز به حکم عقل در این زمینه استشهد کرده‌اند و مهم‌ترین آموزه عرفانی مأثور یعنی وحدت اطلاق خدای متعال را ارشاد به درک عقل می‌دانند. بنابراین، کارکرد عقل در تحلیل آیات و روایات عرفانی نیز همان تأیید سند آن‌ها و نیز تأیید برداشت از مضامین آن‌ها و حل اختلاف آن‌ها است.

این نتایج در نمودار زیر خلاصه شده است:



پی‌نوشت‌ها:

۱. «قال الامام الصادق (عليه السلام): يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَي النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶).
۲. تنها برخی اخباریان و نیز گروهی از اهل سنت به نام «اهل حدیث» هیچ‌گونه تحلیل عقلی درباره کتاب و سنت را بر نمی‌تابند. ابن تیمیة به احیای افکار اهل حدیث پرداخت و انگیزه خود را بازگشت به عقاید پیشینیان نام نهاد. او گفت: «لیت شعری بای عقل یوزن الكتاب و السنة؟!»؛ ای کاش می‌دانستم کتاب و سنت را با کدام عقل می‌توان سنجش نمود؟! (ابن تیمیة، ۱۴۲۵، ج ۱: ۲۷۲).
۳. حجیت برهان عقلی در تمام مسائل فقهی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و دیگر علوم انسانی ذاتی و معلوم قطعی [بالذات] است زیرا به هیچ وجه نمی‌توان درباره اعتبار یا عدم اعتبار آن استدلال نمود، زیرا اگر بر اعتبار آن به دلیل عقلی استدلال شود گرچه «دور» نیست لیکن مفسده «دور» را که تقدم شیء بر نفس است به همراه دارد. و اگر به دلیل نقلی احتجاج شود، «دور» خواهد بود، زیرا اعتبار دلیل نقلی به برهان عقلی است. پس اثبات حجیت برهان عقلی محال است. همچنین سلب اعتبار آن نیز ممتنع می‌باشد، زیرا یا با دلیل نقلی سلب می‌شود و یا با دلیل عقلی. به هر حال یا دور است یا مفسده دور را به همراه دارد پس سلب حجیت برهان عقلی هم ممتنع می‌باشد. پس آنچه درباره اعتبار برهان عقلی گفته شود خواه با دلیل عقلی و خواه با دلیل نقلی، جنبه تنبیه دارد نه تعلیل (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۱ - ۴۰؛ نیز رک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۲: ۲۸۸).
۴. از نظر دو رجال بزرگ شیعه یعنی مرحوم نجاشی و کشی، ایشان عامی و نیز کذاب است. (کشی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۳۰).
۵. رک: عین القضاة همدانی، ۲۰۰۷: ۴۶ - ۴۵؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۹۳؛ سید حیدر آملی، ۱۳۶۸: ۴۹۰؛ جیلی، ۱۴۱۸ ق: ۱۶۶ - ۱۶۵؛ قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹: ۲۳۳ - ۲۳۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۰؛ تهرانی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۸۹ - ۸۸.
۶. ایشان در دیگر آثار خود به برخی نصوص نیز در این مسئله اشاره کرده‌اند و از مجموع آن‌ها همین نتیجه را گرفته‌اند: «إِيَّاكُمْ وَ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ، فَانظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ؛ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ، وَحَجَبَ الْعُقُولَ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي امْتِنَاعِهَا مِنْ الشَّبَهِ وَالشَّكْلِ؛ إلهي! قَصَرَتِ الْأَلْسُنُ عَنْ بُلُوغِ ثَنَائِكَ كَمَا يَلِيقُ بِجَلَالِكَ، وَعَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنْ إدْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ، وَانْحَسَرَتِ الْأَبْصَارُ دُونَ النَّظَرِ إِلَى سُبْحَاتِ وَجْهِكَ. وَكَمْ تَجْعَلُ لِلْخَلْقِ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَتِكَ، إِلَّا

بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِكَ؛ بِالْعُقُولِ تُتَعَدَّدُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ؛ وَلَا تُقَدَّرُ عَظَمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَيَّ قَدْرَ عَقْلِكَ، فَتَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ؛ لَمْ يُطَلِّعِ الْعُقُولَ عَلَيَّ تَحْدِيدَ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَخْجُبْهَا عَنِّي وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ؛ وَحَجَبَ الْعُقُولَ عَنِّي أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ، فِي امْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّبَهِ وَالشَّكْلِ»؛ (جمال آفتاب، ج ۵: ۱۵ - ۱۱؛ جمال آفتاب، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۷۲ - ۱۷۱؛ جمال آفتاب، ۱۳۶۸، ج ۴: ۳۵۶؛ سعادت پرور، رسائل عرفانی، ۱۳۹۰: ۱۹۲؛ راز دل ۱۳۸۳: ۷۵). ایشان یک استدلال عقلی نیز بر این مدعا اقامه کرده اند که: عقل مخلوق است و مخلوق نیز محتاج و فقیر است؛ چگونه می شود با احتیاج و فقرش، غنی علی الاطلاق را بشناسد؟! (جمال آفتاب، ۱۳۶۸، ج ۵: ۱۴ - ۱۳). ابن عربی نیز شبیه این استدلال را اقامه کرده است (رک: ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۸۹ - ۲۸۸).

۷. خدا را به عقل می توان عالم شد ولی نمی توان عارف شد (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۱۹۲).

۸. چون «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»؛ هر کجا باشید، او با شما است. و نیز می فرماید: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ»؛ آگاه باش که او به هر چیزی احاطه دارد (فصلت: ۵). همچنین می فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»؛ اوست اول و آخر و ظاهر و باطن (حدید: ۳). نیز می فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ خداوند، نور آسمان ها و زمین است. (نور: ۳۵) و روایاتی چون «وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ قَالَ فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ عَلَامَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ؛ كَأَنَّ لَا عَنْ حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَابَلَةٍ، فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَّةِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

کتاب نامه:

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابن ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۸۱)، تمهید القواعد، قم: الف لام میم.
- ابن منظور محمد بن مکرّم. (۱۴۱۴)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ابن تیمیّه، أحمد بن عبد الحلیم. (۱۴۲۵ق)، الفتوی الحمویة الکبری، محقق د. حمد بن عبد المحسن التویجری، چاپ دوم، ریاض: دار الصمیعی.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸)، جمهرة اللغة، بیروت: بی نا.
- ابن سینا. (۱۳۸۳)، دانشنامه علانی (بخش منطق)، چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶)، الإقبال بالأعمال الحسنة فیما یعمل مرة فی السنة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۷ق)، *فوائد الأصول*، تهران: موسسه آل‌ال‌بیت (علیهم‌السلام)
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰)، *مقدمه بر نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اصفهانی نجفی، محمد تقی. (۱۴۲۹ق)، *هدایه المسترشدين*، چاپ دوم، قم: انتشارات اسلامی.
- بهبهانی، محمد باقر. (۱۴۲۴ق)، *مصابیح الظلام*، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
- تهرانی، محمد حسین. (۱۴۲۰ق)، *معرفة الله*، مترجم احمد صقر، بیروت: دار المحججه البيضاء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ق)، *سرچشمه اندیشه*، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ . (۱۳۸۶ق)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ دوم، قم: اسراء.
- _____ . (۱۳۸۸ق)، *تسنیم*، چاپ هشتم، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ . (۱۳۸۹ق)، *فلسفه حقوق بشر*، چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء.
- جیلی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق)، *الإنسان الكامل*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حسین بن عبدالصمد. (۱۴۳۲ق)، *وصول الاخیار (المطبوع ضمن رسائل فی درایه الحدیث)*، قم: دار الحدیث.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۰ق)، *تهذیب الوصول*، لندن: موسسه الامام علی (علیه السلام).
- [امام] خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۶ق)، *صحیفه امام*، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوانساری، محمد. (۱۳۷۶ق)، *منطق صوری*، چاپ بیستم، تهران: آگاه.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ق)، *ارشاد القلوب*، قم: الشریف الرضی.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۳۵ق)، *المبسوط*، چاپ سوم، قم: موسسه امام صادق (علیه السلام).
- سعادت پرور، علی. (۱۳۸۳ق)، *راز دل*، تهران: احیاء کتاب.

- _____ . (۱۳۸۶)، نور همدانیت، تهران: احیاء کتاب.
- _____ . (۱۳۸۸)، فروغ شهادت، چاپ سوم، تهران: احیاء کتاب.
- _____ . (۱۳۸۵)، سرالاسراء، تهران: احیاء کتاب.
- _____ . سکاکی، یوسف بن ابی بکر. (۱۴۰۷)، مفتاح العلوم، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ . سید حیدر آملی. (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۲)، تعلیقه بر شرح الکافی ملاصالح مازندرانی، تهران: اسلامیه.
- _____ . (فروردین و تیر ۱۳۷۲)، «رساله‌ای در علم درایه»، مجله نور علم، شماره ۵۰ و ۵۱، ص ۱۷۵ - ۱۵۰.
- _____ . شهید اول، محمدبن مکی. (۱۴۱۹)، ذکری الشیعه فی أحكام الشریعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- _____ . شیخ انصاری، مرتضی. (۱۳۸۳)، مطارح الأنظار، چاپ دوم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- _____ . (۱۴۲۶)، الفوائد الأصولیه، تهران: شمس تبریزی.
- _____ . (۱۴۲۸)، فرائد الأصول، چاپ نهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- _____ . شیخ بهایی، محمدبن حسین. (۱۳۸۳)، زیده الأصول، قم: مرصاد.
- _____ . صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷)، بحوث فی علم الأصول، بیروت: الدار الاسلامیه.
- _____ . طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ . طباطبایی، محمد کاظم. (۱۳۹۰)، منطق فهم حدیث، قم: موسسه امام خمینی.
- _____ . طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲)، مکارم الأخلاق، چاپ چهارم، قم: الشریف الرضی.
- _____ . طوسی، محمدبن الحسن. (۱۳۹۰)، الاستبصار، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- _____ . (۱۴۱۷)، العده، قم: چاپخانه ستاره.
- _____ . طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۶)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ . (بی تا)، اخلاق ناصری، تهران: علمیه.
- _____ . عین القضات همدانی. (۲۰۰۷)، شرح کلمات بابا طاهر العریان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ . فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: هجرت.
- _____ . فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام أميرالمؤمنین.

- فیومی، أحمد بن محمد. (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر*، چاپ دوم، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- قاضی سعید قمی. (۱۳۷۹)، *شرح الاربعین*، تهران: میراث مکتوب.
- قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۴۳۰ق)، *القواتین المحکمة فی الأصول*، قم: احیاء الکتب الاسلامیة.
- کشی، محمدبن عمر. (۱۳۶۳)، *اختیار معرفة الرجال*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مازندرانی، محمدصالح بن احمد. (۱۳۸۲ق)، *شرح الکافی*، تهران: اسلامیة.
- مامقانی، عبدالله. (۱۴۱۱ق)، *مقباس الهدایة*، قم: مؤسسه آل البيت.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی. (۱۳۸۸)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، چاپ چهارم، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵)، *أصول الفقه*، چاپ پنجم، قم: طبع اسماعیلیان.
- مفید، محمدبن محمد. (۱۴۱۳ق)، *المسائل السرویة*، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم: بیدار.
- _____ . (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶)، *فوائد الأصول*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ . (۱۳۵۲)، *أجود التقريرات*، چاپ اول، قم: مطبعة العرفان.
- نجاشی، احمدبن علی. (۱۳۶۵)، *رجال النجاشی*، چاپ ششم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- یزدی، ملا عبد الله. (۱۴۱۲)، *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.