

The Methods of Intellect in Semiotic Knowledge from the Perspective of Verses and Narrations

Mohammad Rokkaei

Assistant Professor, Department of Epistemological Foundations of Kalam, Research Institute of Ahl al-Bayt Kalam, Research Institute of Quran and Hadith, Qom, Iran.

rakae.m@riqh.ac.ir



Article Info

Article Type: Research

Article history:

Received: 2025/06/01

Revised: 2025/07/16

Accepted: 2025/09/11

Online Publication: 2026/06/10

Keywords:

Intellect;

Semiotic Knowledge;

Sign;

Conceptual Metaphor

EXTENDED ABSTRACT

Semiotic knowledge (sign-based knowledge) refers to the intellect's recognition of God or its attainment of any religious and spiritual cognition through cosmic signs and individual/inner signs. While numerous attempts have been made by thinkers to elucidate semiotic knowledge through the cognitive performance of the intellect, the process of semiotic knowledge with specific reference to Quranic verses and narrations has received less attention. The central question of this research is: Through what process does the intellect transcend signs to arrive at a signified meaning that sometimes lacks even an implicative signification with the sign itself?

Utilizing a descriptive-analytical method applied to verses and narrations, this paper achieves distinct results. It first addresses the most prominent existing perspectives regarding the intellect's process

Cite this article

Rokkaei, M. (2026). The Methods of Intellect in Semiotic Knowledge from the Perspective of Verses and Narrations. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 31(2), pp. 1-29.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72032.2242>



© The Author(s) ; Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.72032.2242>

of semiotic knowledge and how it reaches the signified after encountering a sign . Subsequently, by analyzing narrations and verses issued in the domains of ontology, anthropology, and the functional dynamics of the intellect, it explains how the intellect transitions from a sign to its signified.

An *ayah* means a sign or indication, and it invariably points to something beyond itself; hence, semiotic knowledge means passing from the sign to the Owner of the sign. But through what process and stages does the intellect attain knowledge via signs? We know that in semiotic knowledge, the intellect performs a cognitive movement from the sign to the signified, which is often an epistemic proposition. An examination of verses and narrations reveals that the intellect utilizes three methods to attain these signified meanings.

The first path of the intellect to attain signified propositions is through the knowledges bestowed upon it by God. According to certain narrations, the intellect was created from knowledge, and its subsistence in the celestial realm (*malakut*) is perpetually accompanied by knowledge. That is, intellect and knowledge are never separated, even within the human realm, because the very existence of the intellect is derived from knowledge. The propositions inherent in the intellect actually constitute a portion of its buried treasures, which are brought to light through the reminders of prophets and the exposition of clear signs. This method is usually utilized by the intellect in the domain of theology (cognition of God), because the signified propositions obtained from verses and signs are intrinsic to the intellect in the realm of knowing God.

The second path of the intellect involves perceiving implicative significations through the interaction between the intellect and the heart . Based on the theory of innate knowledge , verses and narrations introduce certain cognitions for the heart that exist as propositions within it—such as the proposition: "There is a Sustainer/Governor for human beings." These propositions are the very signified meanings of the signs. However, this knowledge often resides in the depths of hearts and in obscurity, and humans are usually oblivious to it. When a person encounters signs, the intellect radiates its light into the heart; this is because the intellect is created from light and resides in the heart. Following the illumination of the intellect's light, the innate cognitions of the heart—which are in reality doctrinal



propositions—become clear and manifest to the human view. This method can be utilized by the intellect in multiple domains, as the realm of the heart's innate cognitions is exceedingly vast.

The third path available to the intellect in perceiving signs is that it actively produces other propositions through signs, utilizing an inherent, innate ability. In narrations, this method of the intellect in understanding signs is termed "reasoning", and it functions in the domains of recognizing divine attributes, the relationship between human beings and God, and receiving information regarding the Prophet, the Imam, and the Resurrection. The production of a true proposition through signs occurs via a cognitive tool known as conceptual metaphor. Conceptual metaphor is considered a cognitive tool of the mind for understanding, and is one of the functions of the human mind in cognizing the unknown. Humans consistently and subconsciously bridge the gap from domains with which they share an inseparable familiarity toward the understanding and conceptualization of other domains. Therefore, metaphor is an inseparable part of thought, without which new cognitions would not be achieved by humans. This tool, however, can be placed at the service of the intellect.

The process that occurs in producing a true proposition through conceptual metaphors is as follows: first, an allegory or example is stated by God. Subsequently, on the human side, a form of knowledge is obtained. This knowledge is the very existence of a relationship between the two sides of the metaphor. The two sides of the metaphor are, in fact, the domains of the signifier and the signified. The Quran terms the establishment of mappings and resemblances between the two domains and the transition to the conclusion—which is another proposition—as "intellection". Based on numerous narrations, the intellect benefits from a priori knowledge in its very creation. These a priori cognitions include concepts such as relation, similarity, parity, opposition, and generalization. Therefore, by establishing mappings between the source domain and the target domain, and by applying the target domain to the source domain—an ability it possesses due to the existence of its a priori knowledges—the intellect can produce true propositions that are, in reality, the very signified meanings of the signs.





روش‌های عقل در معرفت‌نشانه‌ای از دیدگاه آیات و روایات

محمد رکعی

استادیار، گروه روش‌شناسی و مبانی معرفتی دانش کلام، پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام)، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

rakae.m@riqh.ac.ir



اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۲</p> <p>تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۲۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: عقل، معرفت‌نشانه‌ای، آیه، استعاره مفهومی</p>	<p>معرفت‌نشانه‌ای به معنای شناخت عقل از خداوند یا دستیابی عقل به هرگونه شناخت دینی و معنوی، از طریق آیات آفاقی و انفسی است. تلاش‌های بسیاری برای تبیین معرفت‌نشانه‌ای از عملکرد معرفتی عقل در میان اندیشمندان انجام شده؛ اما تبیین فرایند معرفت‌نشانه‌ای با توجه به آیات و روایات کمتر مورد توجه بوده است. بر پایه منابع وحیانی، فرایند معرفت‌آیه‌ای از حواس آغاز می‌شود. حواس در مواجهه با «آیه» - که اغلب یک پدیده یا حادثه خارجی است - حقیقت خارجی آن را درک می‌کنند. سپس، عقل فرایند انتزاع مفاهیم علمی را از واقعیت خارجی آغاز می‌کند. در این مرحله، درک نشانه‌بودن آیه و دلالت‌کنندگی آن به چیز دیگری رخ می‌دهد. این مقاله با تحلیل آیات و روایات، به این نتیجه رسیده است که عقل می‌تواند از سه طریق به مدلول نشانه‌های آفاقی و انفسی دست یابد: (۱) مدلول‌ها به مثابه علوم اعطایی پیشینی در عقل موجودند. در حقیقت، این معارف همان دینه‌های عقل هستند که با تذکر پیامبران و توجه به آیات استخراج می‌شوند. (۲) استلزامات نشانه‌ای از تعامل میان عقل و قلب به دست</p>

استناد: رکعی، محمد. (۱۴۰۵). روش‌های عقل در معرفت‌نشانه‌ای از دیدگاه آیات و روایات. نقد و نظر، ۲۹(۲)، صص ۱-۲۹.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2026.72032.2242>

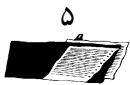


ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
© ۲۰۲۶ «نویسندگان دارندۀ حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



۴
نقد و نظر
سال سی و یکم، شماره ۲، ۱۴۰۵

می‌آیند. مدلول‌های نشانه‌ها همان معارف فطری قلبی هستند که اغلب در تاریکی به سر می‌برند. زمانی که انسان با آیات مواجه می‌شود، عقل نور خود را در قلب می‌تاباند و این معارف که در حقیقت، گزاره‌های اعتقادی هستند، روشن می‌شوند. ۳) عقل با استفاده از روش استعاره‌های مفهومی به تولید گزاره‌های مدلول اقدام می‌کند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی آیات و روایات به این نتایج دست یافته است.



نظر

روش‌های عقل در معرفت‌نشانه‌ای از دیدگاه آیات و روایات

آیات پرشماری که قرآن در آن‌ها، تعقل را درک نشانه‌بودن یک آیه دانسته‌اند، همگی این حقیقت را تأکید می‌کنند که یکی از گسترده‌ترین کارکردهای عقل، درک نشانه‌هاست. البته تعقل در قرآن کارکرد قلب دانسته شده است؛^۱ اما تعقل برجستگی واژگانی از ماده و ریشه عقل دارد؛ یعنی تعقل از واژه عقل انشقاق یافته است. همچنین بر پایه روایات، عقل از لحاظ هستی‌شناختی، در ظرف قلب قرار گرفته است^۲ و دلیل اینکه قرآن تعقل را به قلب نسبت می‌دهد، همین رابطه وجودی است که میان عقل و قلب وجود دارد.

آیه به معنای نشانه و علامت است و همواره به چیزی فراتر از خود اشاره دارد و شناخت نشانه‌ای به معنای عبور از آیه به صاحب نشانه است. شناخت مبتنی بر نشانه، بخش مهمی از شناخت‌های ما را به ویژه در حوزه شناخت عقلی از خداوند و امور دینی و معنوی مانند شناخت انسان، نبی و امام، قیامت و برخی احوالات آن را تشکیل می‌دهد. اهمیت معرفت نشانه‌ای افزون‌بر گستردگی آن در میان انواع شناخت‌های ما، زمانی روشن‌تر می‌شود که بدانیم قرآن در بیش از چهارصد استعمال از آیه بر اهمیت آن تأکید فراوانی داشته است. در این مقاله، ابتدا به مهم‌ترین دیدگاه‌های موجود درباره فرایند معرفت نشانه‌ای عقل، و چگونگی دستیابی عقل به مدلول پس از مواجهه با یک آیه خواهیم پرداخت. سپس با تحلیل آیات و روایاتی که در حوزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و کارکردشناسی عقل وارد شده‌اند، چگونگی انتقال عقل از نشانه به مدلول را تبیین خواهیم کرد.

نگاشته‌های پرشماری درباره شناخت آیه‌ای نوشته شده‌اند. یکی از این نگاشته‌ها،

۱. «أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ؛ آیا آنان در زمین سیر نکردند تا دل‌هایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند، یا گوش‌های شنوایی که با آن (ندای حق را) بشنوند؟! چرا که چشم‌های ظاهر نابینا نمی‌شود، بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست کور می‌شود» (حج، ۴۶).

۲. «أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ؛ همانا و مثل عقل در قلب مانند چراغ در وسط خانه است» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸).



مقاله شگری (۱۳۹۲) است که در آن، کارکرد آیات قرآن در سه سطح «دلیل اقناعی»، «دلیل عقلی» و «تنبیه به معرفت فطری» دسته‌بندی و تحلیل شده است. مفسرانی مانند علامه طباطبایی نیز در ذیل آیاتی که به نشانه‌ها توجه داده‌اند، نکاتی بیان کرده‌اند. در آثار شهید مطهری این مطلب، مفصل در کتاب توحید آمده است. اما مهم‌ترین نگاه‌ها مستقل در این حوزه، مقاله جوادی (۱۳۷۴) است که در آن، به معرفت آیه‌ای عقل از دیدگاه‌های گوناگون پرداخته شده است. اما با وجود اهمیت بسیاری که معرفت نشانه‌ای عقل در قرآن و روایات دارد، تحقیقات درخور و مستقلی درباره فرایند رخداد آن از دیدگاه قرآن و حدیث انجام نشده است. در ادامه این نوشتار، برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در عملکرد عقل در معرفت نشانه‌ای معرفی می‌شوند.

۱. شناخت آیه‌ای از دیدگاه اندیشمندان

به دلیل اهمیت فراوانی که قرآن به آیه و معرفت آیه‌ای داده است و همچنین ریشه‌داشتن برهان نظم در معرفت آیه‌ای، برخی اندیشمندان در جهت مشخص کردن ارزش، کیفیت و بیان سازوکار این نوع معرفت تلاش کرده‌اند. برخی دانشمندان اسلامی شناخت آیه‌ای را دلیلی علمی فلسفی دانسته‌اند. براساس دیدگاه آنان به دلیل اینکه مقدمات معرفت آیه‌ای، نشانه‌ای از عالم تکوین است، استدلالی علمی و تجربی به شمار می‌رود و به دلیل اینکه کبرای استدلال یک قاعده فلسفی است، این روش را فلسفی نیز نام‌گذاری کرده‌اند.

این تفسیر از شناخت آیه‌ای از خداوند را شهید مطهری بیان و از آن دفاع کرده است. شهید مطهری این روش شناخت یعنی شناخت آیه‌ای را شناخت علمی فلسفی می‌نامد؛ زیرا در این روش آزمایش و مشاهده وجود دارد.

شناخت آیه‌ای، برخلاف تصور افراد ناوارد، یک نوع شناخت تعقلی و فلسفی است. درست است که آنچه وسیله و آیه قرار گرفته است، محسوس و مشهود و از نوع طبیعت است؛ ولی متد و روش عمل ذهن در عبور و نفوذ به ماورای محسوس و مشهود، صددرصد فلسفی و تعقلی است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۹).





اما فرایند شناخت آیه‌ای چیست؟ همان‌طور که گفتیم این شناخت از یک مقدمه علمی و یک مقدمه فلسفی تشکیل شده است که به شکل زیر سامان می‌یابد:

کسی که در جست‌وجوی اثبات خداوند از طریق مخلوقات اوست، از اینجا شروع می‌کند که آسمان و زمین و کوه و دریا و خود وجود آدمی را به‌دقت مشاهده و بررسی می‌کند و نظم و اهتدا (هدف‌داربودن) و زیبایی آن‌ها را می‌بیند.

این مشاهدات محتاج تفسیر و تبیین هستند و ذهن دائماً در تلاش برای حل معمای آن‌هاست. تجربه معمولی آدمی گویای آن است که هر جا نظم و هدف‌داری و حتی زیبایی و ذوق دیده می‌شود معمولاً ناظم و مدبر و هنرمندی دست‌اندرکار ایجاد آن است. این تجربه معمولی موجب تقویت و طرح فرضیه دخالت ناظم حکیم در کار خلقت پدیده‌های بی‌شمار منظم و هدفمند خلقت است (جوادی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۵).

شهید مطهری یک تفسیر ساده از شناخت آیه‌ای ارائه داده که آن را مختص خداوند ندانسته است. او هر گونه شناخت از غیر خود را شناخت آیه‌ای می‌داند.

تنها موجودی که آگاهی ما از او آگاهی مستقیم و بلاواسطه است، نه از راه آثار و نشانه‌ها، نفس خود ماست؛ و گرنه آگاهی ما از هر موجود دیگر از طریق آیه‌ها و نشانه‌هاست؛ حتی وجود عینی خود آن آیه‌ها و نشانه‌ها نیز از طریق آیه‌ها و نشانه‌های آن‌ها در ذهن ما باز یافته می‌شوند. آری، اگر از طریق تزکیه و تصفیه نفس، به معرفت‌الله دست یابیم، شناخت خداوند متعال هم شناخت مستقیم و بلاواسطه خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۴۵-۴۶).

براساس این سخن، با تزکیه و تصفیه نفس، شناخت انسان از خداوند حاصل می‌شود؛ اما انسان می‌تواند از طریق نشانه و آیه نیز از خداوند شناخت به دست آورد؛ شناختی که فرایند آن با شناخت آیه‌ای از دیگر موجودات یکسان است.

شناخت خداوند، هر چند از نوع شناخت امور تجربی نیست؛ یعنی ذات خداوند مستقیماً تحت تجربه در نمی‌آید، ولی ماهیت این نوع شناخت با ماهیت یک

سلسله‌شناخت‌های ما از واقعیات طبیعت مانند حیات، روان ناخودآگاه و غیره مابین نیست. تفاوت، در جزئی‌بودن و کلی‌بودن مورد استدلال است. مثلاً یک زیست‌شناس تنها آثار حیاتی را می‌بیند و وجود حیات را «استنباط» می‌نماید. یک روانکاو یک سلسله‌آثار و علائم در سطح روان خودآگاه می‌بیند و روان ناخودآگاه را «استنباط» می‌نماید و همچنین [...]؛ اما یک پیامبر، یک موحد، ابراهیم‌وار سراسر کائنات را جلوه‌گاه دید خویش قرار می‌دهد و در همه‌نشانه «مربوبیت» و «مقهوریت» و «مستقل‌نبودن» و «قائم‌بالغیر بودن» می‌بیند. ابراهیم نخست علائم و نشانه‌های مربوبیت و مقهوریت را در خویش مشاهده کرد و در پی «رب» خویش برآمد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۰).

تفسیر دیگری از شناخت آیه‌ای را جان هیک، فیلسوف معاصر غربی، بر پایه نوعی ایمان‌گروی بیان کرده است. ادعای اصلی هیک این است: «شناخت آیه‌ای نه این است که ما با وساطت آیه‌ها و براساس فرایند استنباط به وجود خدا پی ببریم، بلکه شناخت آیه‌ای به معنای تجربه آیه‌ها و نشانه‌های خداست؛ یعنی دیدن خود خداوند در حجاب طبیعت» (جوادی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۰-۱۴۱).

جان هیک برای فرایند شناخت آیه‌ای دو چیز را در نظر می‌گیرد: یکی دلالت‌کننده و دیگری تعبیر. دلالت‌کننده پدیده‌ای عینی و خارجی است و تعبیر یک امر ذهنی است و ترکیب این دو، شناخت آیه‌ای را ایجاد می‌کند. البته هیک با نوعی ایمان‌گروی تلاش می‌کند شناخت آیه‌ای را به امری فراتر از یک تحلیل و تبیین عقلی ارتقا دهد و با الصاق عمل و الزام اخلاقی، به آن جنبه ایمان‌گروانه بدهد (نک: جوادی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۱-۱۴۴).

تفسیر دیگری که از شناخت آیه‌ای ارائه شده است، می‌توان شناخت تذکری نامید. بر پایه این تفسیر، شناخت آیه‌ای مبتنی بر شناخت فطری خداوند و یادآوری همان معرفتی است که خداوند در عالم میثاق به انسان عطا کرده. اگر شناخت نشانه‌ای را مصداق برهان ائی - همان‌گونه که فیلسوفان مسلمان اعتقاد دارند - بدانیم، خطاست.

گمان نکن که مطالعه آیات همان برهان ائی است؛ زیرا ما می‌گوییم همانا مطالعه آیات و نشانه‌هایی که دیده می‌شود، تذکر و یادآوری است به ظهور





ذاتی خداوند متعال در آیات و مخلوقاتش؛ خداوندی که پاک و منزّه از خفاست و آن را نمی‌پذیرد (ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۶).

بر پایه این تفسیر، دراصل، خداوند برای انسان‌ها مجهول نیست تا از طریق براهین یا آیات معلوم شود، بلکه آیات آفاقی و انفسی فقط تذکری است بر شناختی که انسان‌ها به دست آورده‌اند؛ ولی این شناخت در تیرگی غفلت باقی مانده است. این شناخت، نه علم حصولی است و نه علم حضوری، بلکه فقط تذکری است بر شناختی فطری که خداوند از خود در اختیار بشر قرار داده است.

و این معرفت [معرفت آیه‌ای] به شکل علم حصولی جزم و قطع یافتن به وجود خداوند متعال و تصورش به شکل عام آن نیست. همچنین به شکل علم حضوری نیست که خداوند سبحان با آن علم احاطه شده و شناخته شود، بلکه ظاهر این است که بازگشت این تعریف و بیان به ظهور ذاتی خداوند از جهت وجودش و تمامی صفاتش است و از آنجا که هیچ حد و نهایی برای ظهور خداوند نیست، خداوند خود را به بندگانش آن گونه که خود خواسته و اراده کرده، شناسانده است (ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۸).

به این ترتیب برخی معرفت آیه‌ای را تذکری بر معرفت فطری دانسته‌اند:

پس به نظر می‌رسد بهتر است که شناخت آیه‌ای قرآن را به این صورت تفسیر کنیم که آدمی به مشاهده نشانه‌ها و علائم همان خدایی که در عمق جان او احساس می‌کند و برحسب فطرت، به او گرایش دارد و نیز خاطره‌ای تاروتیره از روز شکوهمند ملاقات با او در عالم ذر دارد، دعوت شده است تا از طریق آن‌ها تیرگی آن خاطره را بزدايد و بر اثر تصفیة درون و مشاهده بیرون، تنبه و تذکر بیشتری به خداوند و نه یک خالق و ناظم مجهول بیابد (جوادی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۴).

بنابراین معرفت نشانه‌ای تبیین‌های متفاوتی یافته است. برخی معرفت نشانه‌ای را روشی در استدلال فلسفی دانسته‌اند و برخی با نگاه ایمان‌گروانه، نوعی تجربه دینی تفسیر کرده‌اند. برخی نیز آن را تذکر به معرفت فطری شمرده‌اند. در این نوشتار، قصد

نقد دیدگاه‌ها وجود ندارد، فقط اشاره می‌کنیم که با وجود تفسیرهای مختلفی که در مورد معرفت نشانه‌ای و معرفت فطری ارائه شده، همواره رابطه آن با عقل و فرایند تحقق آن، در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است. در این تحقیق تلاش می‌کنیم فرایند این ادراک را روشن کنیم.

۲. فرایند ادراک نشانه‌ای عقل

تعقل در قرآن بیشترین کاربرد را برای اشاره به فرایند درک آیات دارد و در هر سه اطلاق آیه در قرآن استعمال شده است. آیه در قرآن گاهی به معنای یک موجود تکوین یافته مانند ماه و خورشید است، گاهی مصداق آیه در قرآن معجزات پیامبران است و گاهی نیز به خود کلام الهی آیه اطلاق شده است. بر پایه آیات قرآن، درک نشانه‌ها طی دو گونه فرایند معرفتی انجام می‌شود؛ تعقل و تفکر. نمونه درک نشانه‌ها از سوی عقل در قرآن آیه زیر است:

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛
سپس گفتیم: قسمتی از گاو را به مقتول بزنید (تا زنده شود)؛ خداوند این گونه مردگان را زنده می‌کند و آیات خود را به شما نشان می‌دهد؛ شاید اندیشه کنید (بقره، ۷۳).

همواره در فهم از طریق نشانه‌ها دلالت‌کننده‌ای وجود دارد که انسان را به مدلول راهنمایی می‌کند. آنچه که دال است به‌طور معمول خارج مدلول و هدایت‌کننده به آن است؛ برای مثال، در این آیه، دال زنده شدن یک مرده به‌طور معجزه گونه با برخورد یک عضو حیوان به آن بوده است.^۱ فرد از مشاهده این اتفاق یا شنیدن این داستان باید با یک عملیات معرفتی به علم دیگری منتقل شود که آن کیفیت زنده کردن مردگان در قیامت است. این فرایند در قرآن تعقل خوانده شده است. ابتدا به‌طور کلی، مراحل

۱. «وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذْبِحُوا بَقَرَةً؛ و (به یاد آورید) هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: خداوند به شما دستور می‌دهد ماده گاوی را ذبح کنید» (بقره، ۶۷).





ادراک نشانه‌ای عقل را توضیح می‌دهیم و سپس، به‌طور جزئی، وارد مراحل اصلی خواهیم شد. فرایندی که در معرفت نشانه‌ای رخ می‌دهد، از سه گونه فهم تشکیل شده است که با یکدیگر ترکیب می‌شوند. در مرحله اول، ابتدا درک یک هستی عینی انجام می‌شود که همان وجود دال یا نشانه باشد؛ برای مثال، انسان می‌فهمد که دال اول اینکه، موجود است و دوم اینکه، چه موجودی است؛ یعنی درک می‌کند که این کوه است، این درخت است یا موجود عینی دیگری است. این فهم اولیه با حواس انجام می‌شود. پس از شناخت موجودات عینی، عقل انتزاعیات و فرایندهای موجود را درک می‌کند. انتزاعیات وجودهایی هستند که از رابطه موجودات عینی با یکدیگر فهمیده می‌شوند؛ ولی خودشان عینی نیستند و با حواس ظاهری درک نمی‌شوند، مانند بالا یا پایین بودن. بنابراین در مرحله اول، درک یک هستی عینی با حواس، و درک یک رابطه انتزاعی یا فرایندی با عقل رخ می‌دهد. مرحله دوم درک نشانه‌بودن دال از سوی عقل است؛ یعنی همچنین عقل درک می‌کند که این موجود علامت برای چیز دیگری است. در اینجا به مرحله سوم یعنی درک مدلول می‌رسد. درک مدلول نیز همان فرایند ادراک دال را دارد؛ یعنی ادراک موجودیت مدلول و ماهیت آن. معرفت می‌تواند یک گزاره باشد. این فرایند نوعی استدلال نیز به شمار می‌آید؛ برای مثال، در آیه مورد بحث، عقل پس از دیدن زنده‌شدن مرده‌ای در دنیا می‌تواند چنین استدلال کند زمانی که یک مرده با کیفیتی خاص زنده شد، چنین کیفیتی می‌تواند در همه مردگان جریان یابد. به بیان دیگر، عقل از توانایی تعمیم نیز برخوردار است. بنابراین هم امکان زنده‌شدن مردگان و هم نوعی کیفیت مشابه اثبات می‌شود. اینکه چگونه عقل از وجود نشانه و دلالت‌کننده به مدلول راه می‌یابد، مسئله‌ای است که باید بررسی شود.

۳. گونه‌های درک دلالت التزامی در معرفت نشانه‌ای

در تحلیل فرایند ادراک نشانه‌ای عقل، یک تبیین این است که عقل را تهی از گزاره‌های معرفتی بدانیم؛ یعنی بگویم عقل قبل از اینکه بخشی از ساحت انسان شود، با هیچ گزاره معرفتی ارتباطی نداشته است؛ ولی می‌تواند با استفاده از مقدماتی که برایش حاصل شده

و معرفت‌های موجود، به سرعت به مدلول یک نشانه انتقال یابد. چیزی مانند نظریهٔ حدس فلاسفه و منطق‌دانان.^۱ تبیین دیگر نیز پذیرش معلوماتی برای عقل است. اما به طور کلی، سه روش برای عقل در انتقال به مدلول‌های التزامی آیه‌ها وجود دارد:

۱-۳. روش اول: وجود گزاره‌های مدلول در عقل (دفائن عقول)

یک تبیین از نحوهٔ ادراک نشانه‌ای عقل بر این پایه استوار است که عقل خود از علوم فطری بهره‌مند است. روایات در هستی‌شناسی عقل توضیح می‌دهند که عقل از زمان خلقتش از اطلاعات و داده‌هایی بهره‌مند بوده است. عقل در فضای دیگری خارج از ساحت انسانی زیست داشته و در آن زیست، از علمی برخوردار شده است. حتی فراتر از این، بر پایهٔ قرآن و حدیث، علم خمیرمایهٔ آفرینش عقل بوده و عقل ذاتاً از علمی بهره‌مند بوده است. این علوم بعد از تعلق عقل به ساحت انسانی هنوز وجود دارند. نشانه‌های تکوینی، آفاقی و انفسی، و نشانه‌های کلامی، در حقیقت علوم ذاتی و فطری عقل را فعال می‌کنند؛ یعنی عقل در تولید گزاره برای انسان، از دارایی خودش هزینه می‌کند. این گزاره‌های علمی - فطری عقل «دفینه‌های عقل» هستند. بر پایهٔ سخن امیرالمؤمنین علیه السلام عقل از دفینه‌هایی بهره‌مند است که با ابزارهایی نظیر کلام انبیا استخراج می‌شوند: «وَيُثْبِتُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ؛ و گنجینه‌های خرده‌ها را برای آنان استخراج کنند» (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱). کارکرد نشانه‌ها در این فرایند، فقط این است که معرفت‌های موجود عقل را فعال می‌کنند. عقل نقش‌های مختلفی در ادراک انسان ایفا می‌کند که توضیح همهٔ آن‌ها در این نوشتار نمی‌گنجد؛ اما یکی از آن‌ها، روشن کردن مجهولات است. این نقش در ادراک نشانه‌ای نیز یکی از راه‌های ادراک عقلی است. ادله و شواهدی نیز برای این تبیین وجود دارد. نخست اینکه، بر پایهٔ حدیث «خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَ التُّورِ وَ الْمَشِيئَةِ بِالْأَمْرِ فَجَعَلَهُ قَائِمًا بِالْعِلْمِ دَائِمًا فِي الْمَلَكُوتِ؛

۱. «و الحدس هو التفطن للحدِّ الأوسط من القياس بلا تعليم؛ حدس همان دست‌یافتن با تیزهوشی به حد وسط قیاس است، بدون آموزش» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰).





خداوند متعال عقل را از چهار چیز آفرید؛ از علم و قدرت و نور و اراده کار. پس آن را همواره متکی بر علم در ملکوت قرار داد» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۴)، علم یکی از مبداهای چهارگانه عقل است؛ یعنی عقل در ذات و ماهیت خود از علوم و معارف بهره‌مند است و به کسب از خارج نیازی ندارد. همان‌گونه که در این روایت به روشنی می‌بینیم اول اینکه، عقل از علم خلق شده؛ و دوم اینکه، قیام آن در ملکوت به صورت دائمی همراه علم است؛ یعنی عقل و علم هیچ‌گاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند، حتی در ساحت انسان؛ زیرا عقل وجودش از علم است. دومین شاهد زیست عقل در خارج از انسان، از ابتدای خلقت و نیز ارتباطی است که با خداوند بعد از خلقت برقرار کرده است. براساس روایات، اتفاقاتی پس از خلقت عقل رخ داده است. این رخدادها نیز معرفتی هستند؛ یعنی خداوند پس از خلقت عقل، گونه‌ای آورده‌های معرفتی به عقل اعطا کرده است. افزون بر اینکه عقل از علم خلق شده است، علم نیز ذاتیات عقل را تشکیل می‌دهد، یا براساس روایت «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَحْزُونٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ فَجَعَلَ الْعِلْمَ نَفْسَهُ وَالْفَهْمَ رُوحَهُ؛ همانا خداوند عقل را از نور ذخیره‌شده و پنهان در علم پیشین خود آفرید؛ علمی که به آن هیچ پیامبر فرستاده‌شده و هیچ فرشته مقرب به آن آگاهی نیافته. پس علم را نفس عقل، و فهم را روح آن قرار داد» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷)، علم و فهم، نفس و روح عقل‌اند. این علم در ساحت انسان می‌تواند در زمان مورد نیاز مثل مواجهه با آیات و نشانه‌ها، از عقل به ساحت انسان سرریز شود. در روایتی از امام هفتم علیه السلام خطاب به هشام، با برشمردن آیاتی از قرآن که تعقل را هدف بیان نشانه‌های آفاقی و انفسی دانسته‌اند، امام درباره مدلول نشانه‌های ذکرشده چنین فرموده‌اند: «یا هِشَامُ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَيَّ مَعْرِفَتِهِ بِأَنَّ لَهُمْ مُدَبِّرًا؛ ای هشام، خداوند عقل را به‌عنوان دلیلی قرار داد برای شناختنش؛ به اینکه برای آنان [انسان‌ها] تدبیرکننده‌ای هست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳).

به این ترتیب مشخص می‌شود که مدلول این نشانه‌ها این گزاره است که «برای انسان تدبیرکننده‌ای وجود دارد». در فراز پیش از این در روایتی نیز امام علیه السلام همه نشانه‌ها را

دلیل بر ربوبیت الهی دانسته‌اند. بنابراین گزاره‌ای که عقل باید با رؤیت نشانه‌ها و آیات به آن برسد، «بِأَنَّ لَهُمْ مُدَبِّرًا» است. حال پرسش این است که این گزاره چگونه از نشانه‌ها به دست می‌آید. یک پاسخ این بود که این گزاره در علوم عقل موجود است و از دفائن عقلی شمرده می‌شود که با بیان وحی اثاره می‌شود و بر انسانی که تعقل می‌ورزد، جلوه می‌کند؛ اما روش عقل برای دستیابی به مدلول نشانه‌ها، منحصر به این نیست.

۲-۳. روش دوم: درک مدلول التزامی نشانه از طریق رابطه عقل و قلب

گونه دیگر به رابطه میان عقل و قلب در فرایند ادراک بازمی‌گردد که قرآن آن را نیز تعقل می‌نامد. همان گونه که می‌دانیم آیات و روایاتی با عنوان معرفت فطری، معارفی برای انسان در نظر گرفته‌اند که در عوالم پیشین برای انسان حاصل شده و در قلب انسان‌ها مفسور شده است؛ به‌ویژه خداوند در جهانی پیش از دنیا به نام عالم ذر، خود را بر انسان‌ها عرضه کرده و از همه آن‌ها بر ربوبیت خویش اقرار و اعتراف گرفته است. سپس این معرفت از خداوند در قلب انسان مفسور شده و با انسان‌ها در این دنیا همراه است. این معرفت فطری موهوبی همواره بالفعل نیست و اغلب مورد غفلت قرار می‌گیرد؛ اما عواملی نظیر ابتلا و آزمایش، وحی و کلام پیامبران و اوصیای الهی و حتی برخی استدلال‌های عقلی زمینه را برای شکوفایی آن آماده می‌کند و در مواردی فعلیت می‌یابد. یکی از فرایندهایی که می‌توان آن را همان فرایند تعقل دانست، همین معرفت نشانه‌ای است. گفتیم در معرفت نشانه‌ای، انسان پس از مواجهه با نشانه‌های آفاقی یا انفسی، به مدلولی که نوعی دلالت التزامی بر آن وجود دارد، هدایت می‌شود. آن مدلول، گزاره‌ای است که نوع ارتباط مخلوقات را با خداوند بیان می‌کند که به‌طور عمده، همان ربوبیت الهی است. حال با افزودن این نکته که ربوبیت الهی همان محتوایی است که در عالم ذر و پس از مواجهه خداوند به انسان اعطا شده و در قلب انسان موجود است می‌توان فرایند زیر را در تعقل اثبات کرد.

ابتدا انسان از طریق حواس خود، با آیه مواجه می‌شود. پس از مواجهه با آیه، انسان به مدلولی دلالت می‌یابد. این مدلول در تعقل ارتباط مستقیم با خداوند دارد. این مدلول





همان گزاره‌ای است که ربوبیت الهی را در ارتباط با مخلوقات نشان می‌دهد. گزاره «بِأَنَّ لَهُمْ مُدَبِّرًا» در قلب به صورت فطری قرار دارد؛ اما از آنجا که قلب تاریک است و از خود نوری ندارد، این معرفت در تاریکی قرار دارد و برای انسان مشخص نیست. عقل که هم خود نور دارد و هم با نور تأیید می‌شود، پس از مواجهه با نشانه، نوری بر قلب می‌تاباند. این نور باعث می‌شود گزاره معرفت فطری از تاریکی خارج، و روشن شود و برای قلب قابل رؤیت گردد و در منظر انسان قرار گیرد.

۳-۳. روش سوم: توانایی عقل در تولید گزاره صادق از نشانه‌ها

نخستین پرسشی که پس از بیان فرایند درک نشانه‌ها پیش‌روی ما قرار می‌گیرد این است که معنای فرایند گفته‌شده در درک نشانه‌ای عقل این است که در ادراک نشانه‌ها، عقل پس از مواجهه با نشانه، به مدلول آن که به طور معمول، گزاره‌ای است که نشانه به آن دلالت التزامی دارد، منتقل می‌شود و از آنجا که علم در عقل وجود دارد، این گزاره در عقل یا قلب هست و فقط باید اثاره شود. بنابراین فعلیتی معرفتی از سوی عقل برای کسب گزاره انجام نمی‌شود، بلکه فقط آنچه بالقوه در عقل هست، فعلیت یا ظهور می‌یابد. این در حالی است که قرآن با آوردن وجه فعلی از عقل، بیانگر نوعی فعالیت ادراکی فعال است که تعقل نامیده می‌شود؛ برای نمونه به آیه زیر دقت کنید:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحُ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ؛ در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمدن و شد شب و روز، و کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکت‌اند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده و با آن، زمین را پس از مرگ، زنده نموده و انواع جنبندگان را در آن گسترده و در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند (بقره، ۱۶۴).

بنابراین باید فرایندی را برای عقل اثبات کنیم که براساس آن، خود عقل می‌تواند گزاره تولید کند و در فرایند معرفتی، فعال باشد، نه منفعل. آیاتی که این نشانه‌ها را بیان کرده‌اند و همچنین دیگر آیاتی که در آن‌ها، از تعقل سخن به میان آمده است، تعقل را امری اختیاری برای انسان نشان می‌دهند که قومی تعقل می‌کنند و دیگران نه. این به معنای آن است که تعقل فرایندی است که انسان می‌تواند آن را با اختیار خود انجام دهد یا انجام ندهد. بنابراین فرایند تعقل جبری یا موجبی نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که هرکسی که با آیات روبه‌رو شد، اضطراراً به گزاره‌ای که مدلول آیه است، پی ببرد. بنابراین در فرایند تعقل، فعالیتی باید از سوی انسان نیز انجام شود تا گزاره مدلول به دست آید. برای پیگیری این فرض باید دوباره به روایات مراجعه کنیم.

روایت زیر گونه‌های مختلفی از ادراک عقلی را شرح داده است. این گونه‌ها، هم ادراک‌های نظری عقل و هم ادراک‌های عملی را در بر می‌گیرد. اما آنچه مهم است تحلیل روایت در فرایندهای ادراکی است که در عقل رخ می‌دهد.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) ... فَإِلْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَ أَنَّهُ الْبَاقِي وَ هُمُ الْفَانُونَ وَ اسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَ أَرْضِيهِ وَ شَمْسِيهِ وَ قَمَرِيهِ وَ لَيْلِيهِ وَ نَهَارِيهِ وَ بِأَنَّ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقاً وَ مُدَبِّراً لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزُولُ وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَ أَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَ أَنَّ التَّوْرَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ ... قَالَ إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَةً وَ زِينَةً وَ هِدَايَةً عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عَلِمَ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَ أَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً؛ امام صادق (ع) فرمود: پس بندگان با عقل، آفریدگار خود را می‌شناسند و اینکه آن‌ها آفریده شده‌اند و اینکه خداوند تدبیرکننده آنان است و آن‌ها تدبیر شده هستند و اینکه خداوند باقی است و آن‌ها فانی هستند و با عقل هایشان استدلال می‌کنند بر آنچه از مخلوقات خداوند می‌بینند از آسمان و زمینش و خورشید و ماهش و شب و روزش و استدلال می‌کنند به اینکه برای آن‌ها آفریدگار و تدبیرکننده‌ای هست که ازلی





و ابدی است و با عقل، خوب از بد را می‌شناسند و اینکه تاریکی در نادانی است و نور در علم است. پس اینها چیزهایی است که عقل آنان بر آن راهنمایی می‌کند. ... همانا عاقل با راهنمایی عقلش و هدایت آن که خداوند آن را قوام و زینت عاقل قرار داده می‌داند که خداوند حق است و پروردگار اوست و می‌داند که برای آفریدگارش محبت و کراهتی وجود دارد و اینکه برای او طاعت و معصیتی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹).

در بخش ابتدایی روایت، شناخت گزاره‌های خالق‌بودن خداوند و مخلوق‌بودن انسان، تدبیرکننده‌بودن خداوند و تحت تدبیربودن انسان، باقی‌بودن خداوند و فانی‌بودن انسان، شناخت‌هایی برای عقل هستند که از آن‌ها با واژه «عرف» یاد شده است: «فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَ أَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَ أَنَّهُ الْبَاقِي وَ هُمْ الْفَانُونَ». واژه «عرف» نشان‌دهنده این نکته است که این گزاره‌ها تولید عقل نیستند، بلکه در عقل یا بعدی دیگر از انسان - مثل قلب - وجود دارند و عقل آن‌ها را اثاره می‌کند؛ زیرا در منطق قرآن و حدیث، مراد از معرفت، علم به چیزی پس از فراموشی آن است. یکی از تفاوت‌های مهم علم و معرفت که در کتاب‌های لغت به آن اشاره شده این است که علم، هم در مواردی به کار می‌رود که فرد به آن مورد از قبل آگاهی داشته و هم در مواردی استعمال می‌شود که فرد سابقه علمی به آن موارد نداشته است؛ اما معرفت فقط در جایی به کار می‌رود که یک شیء پس از فراموشی آن، دوباره ادراک شود.^۱ استعمال عرف در اینجا، به معنای آن است که عقل پیش از این به محتوای گزاره‌های گفته‌شده علم داشته است؛ یعنی این گزاره‌ها در عقل وجود دارند یا دست‌کم در دسترس عقل قرار دارند و عقل فقط آن‌ها را اثاره می‌کند. این نوع اول از ادراک عقلانی است. در اینجا، تولید گزاره‌ای در عقل رخ نمی‌دهد، بلکه فقط گزاره موجود استخراج می‌شود و در منظر انسان قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه این گزاره‌ها همان گزاره‌های معرفت فطری هستند - که در احادیث معرفت فطری گفته شد - که در قلب

۱. «المعرفة ادراك الشيء ثانياً بعد توسط نسیانه» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۰۲).

جای دارند،^۱ مشخص می‌شود عقل این گزاره‌ها را از قلب خارج می‌کند. بنابراین یک فعالیت معرفتی عقل استخراج گزاره‌های معرفتی موجود در دیگر منابع معرفتی نظیر قلب از آن‌هاست.

نوع دوم ادراک عقل در این روایت، با عبارت استدلال بیان شده است؛ اما همان ادراک نشانه‌ای عقل را بیان می‌کند: «وَ اسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَىٰ مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ وَ شَمْسِهِ وَ قَمَرِهِ وَ لَيْلِهِ وَ نَهَارِهِ وَ بِأَنَّ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقًا وَ مُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَ لَا يُرْوَلُ». در این نوع ادراک، عقل خود در محور فعالیت معرفتی قرار دارد. با دقت در این بخش از روایت مشخص می‌شود که مدلول نشانه‌ای در اینجا تقریباً همان گزاره‌هایی هستند که به صورت فطری در قلب موجود بودند؛ اما تفاوتی که در اینجا وجود دارد این است که عقل این گزاره‌ها را از نشانه‌ها می‌یابد، نه اینکه از قلب استخراج کرده باشد. این امکان وجود دارد که ادعا کنیم نشانه‌ها سبب می‌شوند که عقل به استخراج گزاره‌های موجود اقدام کند؛ اما استعمال واژه استدلال به جای معرفت در این بخش از روایت نشان‌دهنده فرایند معرفتی دیگری در اینجا است. در این فرایند، عقل از نشانه‌ها گزاره‌های مدلول را تولید می‌کند.

اما در بخش سوم و پس از اشاره به معرفت‌های عملی عقل یعنی شناخت و تشخیص حسن و قبح، فراز دیگری از روایت قابلیت توجه بیشتری دارد: «إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِيَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ عِلْمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عِلْمَ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَ أَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يُدَلُّهُ عَلَىٰ ذَلِكَ وَ عِلْمَ أَنَّهُ لَا يُوَصِّلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَ طَلَبِهِ». در این فراز، عقل خود دلالت‌کننده خوانده می‌شود؛ یعنی این عقل است که انسان را به مدلول، دلالت و هدایت می‌کند و نتیجه این دلالت علم دانسته شده است. مدلولی که عقل به آن دلالت می‌کند این گزاره‌ها هستند:

۱. «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ - وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ قَالَ تَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمُؤَقَفَ سَيِّدَ كَرُونَةَ يَوْمًا مَا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقَتِهِ وَ لَا مِنْ رَازِقَتِهِ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱).





«خداوند حق است»، «خداوند رب است»، «خداوند محبت و کراهت دارد» و «برای خداوند اطاعت و معصیتی وجود دارد».

با توجه به اینکه این گزاره‌ها مبتنی بر گزاره‌های پیشین - یعنی خالق بودن خداوند و مخلوق بودن انسان، تدبیرکننده بودن خداوند و تحت تدبیربودن انسان، باقی بودن خداوند و فانی بودن انسان‌اند - هستند، می‌توان نتیجه گرفت که عقل خود، گزاره‌های در رتبه بعد را تولید کرده و در اختیار انسان قرار داده است. این نکته از جمع شواهدی نظیر دلالت‌کننده بودن عقل، عالم‌شدن انسان و اینکه این گزاره‌ها محصول فطرت نیستند و در روایات فطرت به آن‌ها اشاره نشده است، به دست می‌آید. شاهد دیگری که می‌توان بر این دیدگاه ارائه کرد، همان روایت خلقت عقل است که براساس آن، عقل به این موارد پی برده و براساس آن عمل کرده و به همین دلیل، مورد مدح خداوند قرار گرفته است.

أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَحْزُونٍ مَكْتُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّذِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ [...] ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ أَذِيزٌ فَأَذْبَرُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلْتُ ثُمَّ قَالَ لَهُ تَكَلَّمْ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا يَدٌ وَلَا سَيْبٌ وَلَا كِفْؤٌ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مِثْلٌ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظَمَتِهِ خَاضِعٌ ذَلِيلٌ؛ همانا خداوند عقل را از نور ذخیره‌شده و پنهان در علم پیشین خود آفرید؛ علمی که به آن هیچ پیامبر فرستاده شده و هیچ فرشته مقربی به آن آگاهی نیافته. سپس، به او فرمود عقب برو، پس عقب رفت. سپس فرمود پیش بیا، پس پیش آمد. سپس فرمود سخن بگو، پس عقل گفت ستایش خدایی را که برای او ضدی و شریکی و شبیهی و کفوی و معادلی و مثلی نیست؛ کسی که همه چیز به خاطر عظمتش خاضع و ذلیل است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷).

این روایت نشان می‌دهد عقل از چنین قابلیت بهره‌مند است که از علومی که به صورت ذاتی در اختیار دارد، گزاره‌های مطابق با واقع تولید کند. بدون هیچ تردیدی مدح خداوند متعال از عقل به دلیل علومی که خداوند خود، در عقل قرار داده نیست،

بلکه به عمل اختیاری و معارفی که عقل در تکلم خود به آن‌ها اشاره کرده، تعلق گرفته است. معارفی که عقل در تکلم خود به آن‌ها اشاره کرده است، معارفی نیستند که در آیات و روایات به مثابه فطریات مطرح شده باشند: «لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا نِدٌّ وَلَا شَيْبَةٌ وَلَا كَفْوٌ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مِثْلٌ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظْمَتِهِ خَاضِعٌ ذَلِيلٌ». بنابراین می‌توان تصور کرد که این گزاره‌ها و معارف تولید عقل باشند که خداوند نیز آن‌ها را تأیید کرده است. بنابراین عقل جدا از ساحت درونی انسان از این قابلیت برخوردار است که گزاره‌های صادق را تولید کند. پس همچنین می‌توان ادعا کرد که این توانایی عقل در ساحت انسانی نیز حفظ شده است و عقل در درک نشانه‌ها، تولید گزاره‌های صادق را شروع می‌کند. دلیل اینکه عقل می‌تواند گزاره‌های صادق را تولید کند، در این روایت از عبارت «تکلم» فهمیده می‌شود. «تکلم» فقط به معنای آن نیست که هرچه را در درون است به بیرون انتقال دهیم، بلکه می‌تواند بخشی از آنچه ارائه می‌شود، ساخته شده باشد. همچنین دلیل نقلی مبنی بر اینکه همه علوم به عقل اعطا شده است و به‌خصوص این علوم که «لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا نِدٌّ وَلَا شَيْبَةٌ وَلَا كَفْوٌ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مِثْلٌ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظْمَتِهِ خَاضِعٌ ذَلِيلٌ» به عقل اعطا شده است، وجود ندارد. در اینکه عقل در درون خود از علم اعطایی بهره‌مند است، شکی نیست؛ اما می‌توان گفت اول اینکه، علوم اعطاشده به عقل همه علوم هستی را در بر نمی‌گیرند و دوم اینکه، این علوم می‌توانند علوم پایه برای دستیابی به دانش‌های دیگری باشند. اگر مقایسه‌ای میان عقل و انسان برقرار کنیم، می‌توانیم به نتایجی در این زمینه دست یابیم. انسان نیز از علوم به صورت اعطایی بهره‌مند است. این علوم می‌توانند پایه تولید علوم دیگری در انسان شوند. زمانی که عقل پس از خلقت خود با خداوند مواجه می‌شود و خداوند را حس می‌کند، علوم به دست می‌آورد. این حس و مواجهه، علوم دیگری را در اختیار عقل قرار می‌دهد؛ برای مثال، وقتی عقل، خدا را درمی‌یابد و عظمت و خالقیت او را می‌بیند و از سوی دیگر، خود را نیز می‌شناسد، در اثر مقایسه خداوند با خود درمی‌یابد که خداوند نمی‌تواند ضد، شریک، شبیه، هم‌آورد، جایگزین و مثلی داشته باشد؛ از این رو درمی‌یابد که همه اشیا در برابر عظمت او خاضع و ذلیل خواهند بود.





یکی از دلایلی که نشان می‌دهد عقل توانایی تولید گزاره صادق را دارد، آیاتی هستند که درک مثل را فرایندی مرتبط با تعقل می‌دانند: «وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ؛ اینها مثال‌هایی است که ما برای مردم می‌زنیم و جز عالمان آن را درک نمی‌کنند» (عنکبوت، ۴۳). کارکرد مثل کارکردی شبیه به نشانه است. در این موارد نیز گزاره‌ای که در موضوع دیگری صادر شده است سبب می‌شود انسان به گزاره دیگری انتقال یابد؛ برای مثال، در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنُكُيُوتِ اتَّخَذَتْ يَتِيمًا وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْيُتُوتِ لَيَبِئُتُ الْعُنُكُيُوتَ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ مثل کسانی که غیر از خدا را اولیای خود برگزیدند، مثل عنکبوت است که خانه‌ای برای خود انتخاب کرده؛ در حالی که سست‌ترین خانه‌ها، خانه عنکبوت است، اگر می‌دانستند» (عنکبوت، ۴۱)، مثل، سست بودن خانه عنکبوت است. انتقال از مثال سست بودن خانه عنکبوت و هدایت به این گزاره که پذیرش ولایت غیر خداوند، سست و بی‌پایه است، چیزی جز تولید گزاره نمی‌تواند باشد و بر پایه آیه اول، به عقل نسبت داده شده است. انتقال به چنین گزاره‌هایی در فرایند تعقل انجام می‌گیرد. فرایندی که برای بسیاری رخ نمی‌دهد و فقط در صورتی که انسان عقل را در یک فرایند تعقلی ویژه به کار گیرد می‌تواند به چنین گزاره‌هایی دست یابد. بنابراین عقل باید عملیاتی انجام دهد تا نتیجه به دست آید. این همان است که از آن با عنوان تولید گزاره صادق یاد می‌کنیم.

۳-۳-۱. فرایند تولید گزاره صادق از طریق استعاره‌های مفهومی

اما گزاره‌های صادق چگونه در عقل تولید می‌شوند؟ استعاره مفهومی نوعی ابزار شناخت ذهن در فهم به شمار می‌رود و یکی از کارکردهای ذهن انسان در شناخت ناشناخته‌هاست. نظریه استعاره‌های مفهومی این دیدگاه را پرورش می‌دهد که ما به صورت ناخودآگاه و مدام در سخن گفتن و ارتباط زبانی، از استعاره کمک می‌گیریم و این بخش مهمی از تفکر و اندیشه ما را تشکیل می‌دهد. همواره انسان به صورت ناخودآگاه، از قلمروهایی که با آن‌ها آشنایی ناگستنی دارد به سوی فهم و مفاهیم قلمروهای دیگر پل می‌زند. بنابراین استعاره جزئی انفکاک‌ناپذیر از تفکر

خواهد بود که بدون آن برای انسان، شناختی به دست نمی آید.

در نظریه استعاره مفهومی، میان دو حوزه مفهومی، ارتباطها و نگاشت‌های گوناگونی برقرار می‌شود که حاصل انطباق دو قلمرو بر یکدیگر است و تنها به یک وجه شباهت اکتفا نمی‌شود؛ برای مثال، در استعاره مفهومی «جهاد در راه خدا تجارت است»^۱، تجارت قلمرو مبدأ را تشکیل می‌دهد و دارای حوزه‌های «معامله، ثمن، کالا، خریدار و فروشنده» است. در این نمونه، تجارت قلمرو مبدأ، و جهاد در راه خدا قلمرو مقصد خواهد بود. در استعاره مفهومی، به‌طور معمول، احکام قلمرو مبدأ به قلمرو مقصد منتقل می‌شود. مواردی نظیر چگونگی موجودیت، ویژگی‌ها و گزاره‌های قلمرو مبدأ به قلمرو مقصد انتقال می‌یابد و قلمرو مقصد دقیقاً در انطباق تمامی این موارد شناخته می‌شود. اساس این رویکرد به دلیل این اصل است که انسان با تفکیک و تحلیل احکام قلمرو فیزیکی و جسمی و انتقال تجربه حاصل از آن به قلمرو مبدأ، قلمرو مبدأ را که به‌طور معمول قلمروی غیرحسی و انتزاعی است، درک می‌کند (راغین، ۲۰۱۱م، ص ۳۳۳). ما با تجربه فیزیکی، مفاهیم حسی را ادراک می‌کنیم و با کمک استعاره مفهومی، آن تجربه‌ها را به قلمروهای جدید منتقل می‌کنیم (قائم‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۴۸) و با استفاده از اطلاعاتی که از قلمرو مبدأ داریم، دانش، بینش و رفتار خود را از قلمرو مقصد شکل می‌دهیم (عالیه کرد زعفرانلو و حاجیان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷)؛ از این رو با ایجاد نگاشت میان دو قلمرو مبدأ و مقصد به رفع ابهام از قلمرو مقصد نائل می‌شویم.

به این ترتیب فرایندی که در تولید گزاره صادق از طریق استعاره‌های مفهومی رخ می‌دهد به شرح زیر است:

ابتدا از جانب خداوند مثالی بیان می‌شود، سپس در جانب انسان و برای او علمی به دست می‌آید، این علم همان وجود رابطه در دو طرف استعاره است، انسان عالم با اراده

۱. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ * تَوَمَّنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که شما را از عذاب دردناک رهایی می‌بخشد؟ * به خدا و رسولش ایمان بیاورید و با اموال و جان‌هایتان در راه خدا جهاد کنید» (صف، ۱۰-۱۱).





خود تعقل می‌کند و در نهایت، به نتیجه دست می‌یابد؛ برای مثال، در آیات بالا ابتدا خداوند مَثَل را بیان کرده است. این مَثَل یک استعاره است که براساس آن، شخصی که ولایت غیر خداوند را پذیرفته به عنکبوتی تشبیه شده که خانه‌ای بسیار سست برای خود ساخته است. مخاطبان این آیه با دانستن این تشبیه، به شباهت این دو علم پیدا می‌کنند. پس از آن، برخی تعقل می‌کنند. اما مهم این است که بدانیم مراد از تعقل در اینجا چیست. می‌توان گفت مراد از تعقل در اینجا، درک رابطه و نگاشت‌هایی است که میان شخصی که ولایت غیر خداوند را پذیرفته است با عنکبوت برقرار می‌شود و همچنین نگاشت‌هایی که میان پذیرش ولایت غیر خداوند و سست بودن خانه عنکبوت وجود دارد. تعقل در اینجا، به معنای تطبیق حوزه عنکبوت بر آن شخص و حوزه پذیرش ولایت غیر خدا با خانه عنکبوت است. در حقیقت، درک تطبیق مفهومی موجود در مَثَل، فرایند تعقل و درک نتیجه را تشکیل می‌دهد. برقرار کردن نگاشت‌ها و تشابهات میان دو حوزه، و انتقال به نتیجه که گزاره دیگری است - قابل اتکا بودن ولایت غیر خدا -، قرآن تعقل نامیده است. عقل در خلقت خود از معارف پیشینی بهره‌مند است. از جمله این معارف پیشین، ادراک معرفت‌هایی مثل نسبت، تشابه، مثلثیت، ضدیت و تعمیم است. بنابراین عقل از طریق برقراری نگاشت میان حوزه‌های مبدأ و مقصد، و تطبیق دادن حوزه مقصد بر حوزه مبدأ - که با وجود علوم پیشینی خود این توانایی را دارد - می‌تواند گزاره‌های صادقی تولید کند که در حقیقت، همان مدلول‌های نشانه‌ها هستند. البته با توجه به اینکه فرایند درک مَثَل در قرآن افزون‌بر تعقل، به تذکر و تفکر هم نسبت داده شده است، می‌توان دو گونه فرایند در ادراک عقلی را پذیرفت.^۱

۱. «تَوْتَىٰ أَكْلَهَا كُلِّ حِينٍ يَأْذَنُ رَبُّهَا وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ؛ هر زمان میوه خود را به اذن پروردگارش می‌دهد و خداوند برای مردم مثل‌ها می‌زند، شاید متذکر شوند» (ابراهیم، ۲۵).
 «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِنْ حَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ؛ اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، می‌دیدى که در برابر آن خاشع می‌شود و از خوف خدا می‌شکافت! اینها مثال‌هایی است که برای مردم می‌زنیم، شاید بیندیشید» (حشر، ۲۱).

تذکر در فرهنگ قرآن زمانی برای انسان رخ می‌دهد که علم پیشینی وجود داشته باشد. این علم پیشین می‌تواند فطری یا غیرفطری باشد (برای مطالعه بیشتر در معنانشناسی ذکر و تذکر نک: نصرتی، ۱۴۰۱، صص ۲۰۲-۲۰۹). بنابراین ادراک مثال توسط عقل می‌تواند به صورت انتقال به معرفت موجود باشد؛ اما از آنجا که در قرآن، ادراک نشانه‌ها و آیات، افزون بر تعقل، بارها به تفکر نیز نسبت داده شده است (یونس، ۲۴؛ رعد، ۳؛ نحل، ۱۱ و ۶۹؛ روم، ۲۱؛ زمر، ۴۲؛ جاثیه ۱۳) می‌توان این مفهوم را دریافت که از مقدمات علمی موجود، علم جدیدی حاصل آید که همان تولید گزاره‌های جدید باشد. شواهد دیگری برای اثبات توانایی تولید گزاره صادق در عقل وجود دارد. یکی از نمونه‌های آن روایت زیر است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَجَلٌ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحْدَ بِيَدٍ أَوْ رِجْلِ أَوْ حَرَكَةٍ أَوْ سُكُونٍ أَوْ يَوْصَفَ بِطَوْلٍ أَوْ قِصْرٍ أَوْ تَبْلُغَهُ الْأَوْهَامُ أَوْ تُحِيطَ بِهِ صِفَةُ الْعُقُولِ؛ خدای والا و بلندمرتبه باشکوه‌تر و بزرگ‌تر از این است که با دست و پا، یا حرکت و سکون، محدود شود یا با درازی و کوتاهی وصف گردد، یا گمان‌ها به او برسند، یا توصیف خردها به او احاطه یابد (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۷۵).

این روایت از احاطه صفت عقول سخن به میان آورده است. صفت در اینجا، مصدری به شمار می‌رود که معنای آن توصیف کردن است. این حدیث این نکته را نماسازی می‌کند که توصیف عقل درباره خداوند به خداوند احاطه نمی‌یابد. توصیف در حقیقت توانایی در تولید گزاره است؛ زیرا توصیف کردن هر چیزی به معنای نسبت دادن یک صفت به یک ذات است و تولید گزاره نیز همین برقراری نسبت میان دو چیز است؛ یعنی نسبت دادن یک محمول به یک موضوع. بنابراین عقل می‌تواند تولید گزاره کند. البته گزاره‌ها از لحاظ شکل و ماده پرشمارند؛ اما آنچه در اینجا مهم است، توانایی معرفتی تولید گزاره برای عقل است. فرایند این توانایی مبهم است؛ زیرا این توانایی ذاتی عقل شمرده می‌شود که در خلقت عقل در ساحت خارج از انسان موجود بوده است و مربوط به فرایندی درون انسان نیست.



نتیجه‌گیری

بدون شک، معرفت آیه‌ای وسیع‌ترین کارکرد معرفتی عقل است که آیات و روایات برای عقل اثبات کرده‌اند. اما پرسش اینجاست که عقل، از چه فرایند و مراحل عبور می‌کند تا از طریق نشانه‌ها به معرفت دست می‌یابد؟ می‌دانیم که در معرفت نشانه‌ای، عقل یک حرکت معرفتی را از نشانه به مدلول آغاز می‌کند؛ مدلولی که حتی در برخی نشانه‌ها دلالت التزامی هم ندارد. این مدلول اغلب یک گزاره معرفتی است. با بررسی آیات و روایات به این نتیجه دست می‌یابیم که عقل سه روش برای دستیابی به این مدلول‌ها دارد. یک راه عقل این است که این گزاره‌ها را که به مثابه علوم اعطایی در عقل موجودند، تنها با نوعی نور پیش‌روی خود ببیند و سپس به آن‌ها حکم کند. این گزاره‌ها در حقیقت، همان دینه‌های عقل هستند که با تذکر پیامبران و بیان آیات استخراج می‌شوند. این روش اغلب در حوزه خداشناسی مورد استفاده عقل قرار می‌گیرد. راه دیگر عقل با درک دلالت‌های التزامی، از تعامل میان عقل و قلب می‌گذرد. براساس نظریه معرفت فطری، آیات و روایات برای قلب، معارفی معرفی می‌کنند که به صورت گزاره‌هایی در قلب وجود دارند. این گزاره‌ها همان مدلول‌های نشانه‌ها هستند؛ اما این معارف اغلب در تاریکی به سر می‌برند و انسان‌ها به‌طور معمول به آن‌ها التفات ندارند. زمانی که انسان با آیات روبه‌رو می‌شود و عقل، نور خود را در قلب می‌تاباند، این معارف (که دراصل، گزاره‌های اعتقادی هستند) روشن می‌گردند. این روش می‌تواند در حوزه‌های پرشماری مورد استفاده عقل قرار گیرد؛ زیرا قلمرو معارف فطری قلبی بسیار گسترده است. راه سومی که برای عقل در درک نشانه‌ها وجود دارد این است که عقل با استفاده از نوعی توانایی که در خود به صورت فطری دارد؛ یعنی با استفاده از استعاره‌های مفهومی، می‌تواند به تولید گزاره‌های دیگر از طریق نشانه‌ها اقدام کند. این شکل از روش عقل در درک نشانه‌ها در روایت، استدلال نامیده شده است و در حوزه‌های شناخت صفات الهی، رابطه انسان با خداوند و دریافت اطلاعاتی درباره نبی، امام و قیامت کارکرد دارد. این نشان می‌دهد برخلاف دیدگاهی که از برخی اندیشمندان نقل کردیم مبنی بر اینکه فرایند ادراک نشانه‌ها در حقیقت،



همان استدلال فلسفی است و تأیید قرآنی و روایی ندارد، قرآن و روایات استدلال را ادراک نشانه‌ها در قالب و ساختار نوعی استعاره دانسته‌اند. این تحقیق برای نخستین بار از نظریه استعاره‌های مفهومی که دیدگاهی در معناشناسی شناختی در گسترش معرفت از حواس در انسان است، برای تبیین معرفت نشانه‌ای استفاده کرده است و پیشنهاد می‌کند فرایند گسترش معرفت‌های نشانه‌ای و مفهوم‌سازی‌هایی که توسط عقل در معرفت نشانه‌ای انجام می‌شود، در هریک از مدل‌های مربوط به حوزه‌های خداشناسی، راهنماشناسی و راه‌شناسی به صورت جداگانه بررسی شود.



فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۲). قم: انتشارات جامعه مدرسین.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرایع (ج ۱). قم: کتابفروشی داوری.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید (محقق و مصحح: هاشم حسینی). قم: دفتر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۷۹). النجاة. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (محقق و مصحح: جلال الدین محدث، ج ۱، چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامیه.

جوادی، محسن. (۱۳۷۴). آیات الهی فراخوانی به تعقل یا ایمان. نقد و نظر، ۱ (۳ و ۴). صص ۱۳۳-۱۴۹.

راغین، بوشعيب. (۲۰۱۱م). البنى التصوريه و اللسانيات المعرفيه فى القرآن الكريم. اردن: عالم الكتب الحديث.

شکری، مهدی. (۱۳۹۲). نقش و ارزش معرفتی آیات تکوینی در شناخت به خداوند. اندیشه نوین دینی، ۹ (۳۲)، صص ۱۱۳-۱۲۸.

عالیه کرد زعفرانلو، کامبوزیا؛ حاجیان، خدیجه. (۱۳۸۹). استعاره‌های جهتی قرآن با رویکرد شناختی، نقد ادبی، ۳ (۹)، صص ۱۱۶-۱۳۹.

عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الافاق الجديدة.

قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۶). استعاره‌های مفهومی و فضاهاى قرآن. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱، چاپ چهارم). تهران: انتشارات الإسلامية.
مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۳). قم: انتشارات صدرا.
مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمود
محرمی زرنندی). قم: المؤتمر العالمي لالفية الشيخ المفيد.
ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۳۹۵). توحید الامامیة (تنظیم محمد بیابانی اسکویی و علی ملکی
میانجی). قم: نشر معارف اهل بیت علیهم السلام.
نصرتی، شعبان. (۱۴۰۱). میدان‌های معنایی علم در قرآن. قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين علیهم السلام.

