

## مقایسه کارکردهای عقل از منظر ملاصدرا با کارکردهای عقل در قرآن

فاطمه سلیمانی دره باغی\*

### چکیده

از نظر فلاسفه عقل به معنای قوه ادراکی است که با آن می‌توان حقایق را به نحو کلی درک کرد. سؤالی که مطرح می‌شود این است که این معنا از عقل چه مقدار با برداشتی که از تعقل در قرآن می‌شود تطبیق می‌کند؟

فیلسوفان اسلامی معتقدند عقل دارای توان‌مندی‌ها و کارکردهای گوناگون است و می‌تواند مراتب مختلفی را کسب کند. عقل در پایین‌ترین مرتبه قدرت استنتاج و تجزیه و تحلیل مفاهیم را دارد، ولی همین قوه با توسعه وجودی که بر اثر تفکر و تأمل در پدیده‌های عالم و به هم‌راهی تهذیب نفس حاصل می‌کند می‌تواند با عالم ماوراء اتصال یابد و با اتحاد با عقول مجرد حقایق عالم را مستقیماً به دست آورد.

بنابراین عقل همه فعالیت‌های ادراکی انسان نظیر تفهیم، استنتاج، ارزیابی، تعمیم، مشاهدات قلبی، و نیز فعالیت‌های عملی او را در بر می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، حقیقت وجودی انسان همواره تعقل می‌کند و براساس آن رفتار می‌کند. این معنا از عقل و تعقل معنایی است که آیات قرآن بدان توجه می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** عقل فلسفی، عقل قرآنی، کارکرد عقل، شهود عقلی، اتحاد با عقل فعال، ملاصدرا.

---

\* دانشیار فلسفه تطبیقی، دانشگاه امام صادق (ع)، پردیس خواهران، f.soleimani@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵

## ۱. مقدمه

واژه «عقل» به لحاظ لغوی مأخوذ از عقل و به معنای طنابی است که به وسیله آن پای شتر را می بندند و او را از حرکت باز می دارند و در انسان به معنای قوه ای است که مانع سرپیچی کردن او از راه راست می شود.

برخی از اهل لغت می گویند: «عقل همان قلب است و نیز نیرویی است که امور را تثبیت می کند و قوه ای است که به واسطه آن انسان از سایر حیوانات متمایز می گردد» (ابن منظور ۱۴۱۰ق: ج ۹، ذیل واژه «عقل»). عده ای نیز معتقدند: «عقل به معنای خرد و دانش است و قوه ای است که به وسیله آن صفات اشیا از قبیل حسن و قبح، کمال و نقص، خیر و شر درک می شود» (صفی پور ۱۳۷۷ق: ج ۳ و ۴، ذیل واژه «عقل»؛ رامپوری ۱۳۸۸: ذیل واژه «عقل»).

قرآن در بسیاری از آیات خود به تعقل و تفکر اشاره کرده و انسان را به آن دعوت کرده است. در قرآن واژه «عقل» و مشتقات اسمی آن به کار نرفته و آنچه بیان شده است مشتقات فعلی واژه «عقل» است که عبارت اند از: فعل «تعقلون» ۲۴ مورد؛ فعل «یعقلون» ۲۲ مورد، افعال «یعقلها، یتعقل»، و «عقلوه» نیز هر کدام یک بار ذکر شده است. مشتقات فعلی این واژه مجموعاً ۴۹ بار در قرآن به کار رفته است (بنگرید به عبدالباقی ۱۳۶۴: ۴۶۸-۴۶۹).

از کاربرد مشتقات فعلی عقل و استفاده نکردن از صورت اسمی آن می توان فهمید که قرآن عقل را صرفاً به عنوان قوه و توان مندی ای برای انسان در نظر می گیرد و در فرهنگ قرآن «تعقل» مهم ترین و اساسی ترین توانایی انسان معرفی شده است.

در روایات نیز عقل به معنای درک و فهم است و قوه ای است که معیار تکلیف و معیار امتیاز انسان از حیوان است. اهمیت عقل در روایات معصومان (ع) چنان است که آن را «حجت باطنی» در کنار «حجت ظاهری» یا نبی معرفی کرده اند.

واژه عقل در فلسفه معانی یا کاربردهای گوناگون دارد، از قبیل:

۱. قوه عقل و ادراک عقلی یا عقل فطری؛
۲. قوه تدبیر زندگی یا عقل عملی؛
۳. مجرد تام یا موجودی که در ذات و افعال از ماده و مادیات مجرد است؛
۴. صادر اول که معمولاً از آن به «عقل اول» تعبیر می کنند؛
۵. معلومات و اندیشه های اولیه که مبادی تصورات و تصدیقات اند؛
۶. معلومات یا اندیشه های اکتسابی برگرفته از آن مبادی؛
۷. مطلق مدرک، اعم از عقل یا نفس یا غیر آن دو (بنگرید به صدرالمتألهین ۱۹۸۱:

ج ۳، ۴۱۹).

بنابراین، از نظر ملاصدرا درک مفاهیم کلی تنها کارکرد عقل نیست و اگر بخواهیم تعریف دقیقی از این نیروی ادراکی ارائه دهیم، باید بگوییم عقل قوه ادراکی است که مفاهیم کلی را ادراک می‌کند، به تحلیل یا تجزیه مفاهیم می‌پردازد و از این راه به تعریف آن‌ها دست می‌یابد یا به ترکیب آن‌ها می‌پردازد و از ترکیب آن‌ها قضیه می‌سازد و با تألیف و چینش قضایا کنار یک‌دیگر برحسب شرایطی ویژه به استنباط و استدلال می‌پردازد. حاصل آن‌که در فلسفه اسلامی عقل در دو معنا رایج و متداول است:

۱. قوه‌ای ادراکی ویژه نفس انسانی؛

۲. ادراکی که از قوه عاقله حاصل می‌شود.

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که باتوجه به تبیین و تحلیلی که فلسفه (به‌خصوص فلسفه صدرایی) از عقل و نحوه عملکرد آن دارد، این معنا از عقل چه مقدار با برداشتی که از تعقل در قرآن می‌شود تطبیق می‌کند؟ آیا بین کارکرد عقل در این دو نگاه تفاوت وجود دارد؟ یا هر دو در مورد یک حقیقت سخن می‌گویند، ولی باتوجه به اهداف و نوع بیانشان توصیفات متعدد و خاصی از عقل و تعقل دارند؟

درواقع در این مقاله بر روی دو نحوه عملکرد عقل، یعنی حصولی یا دریافت از طریق مفاهیم و معانی و نوع دیگر آن شهودی یا دریافت مستقیم و حضوری حقایق معقول از عقول مجرد، تأکید شده است. برای این منظور لازم است به عنوان مقدمه اشاره‌ای به تعریف عقل و اقسام آن (نظری و عملی) به طور کلی داشته باشیم. بنابراین هرکجا صدرا از اقسام عقل و مراحل تعقل و یا تکامل عقل سخن می‌گوید در واقع به بیان انواع کارکردهای ممکن عقل می‌پردازد.

## ۲. عقل نظری، عقل عملی از منظر ملاصدرا

فلاسفه عقل را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری قوه‌ای ادراکی است که انسان با آن هست‌ها و نیست‌ها را درک می‌کند. در مقابل، عقل عملی قوه‌ای ادراکی است که انسان با آن باید‌ها و نباید‌ها را ادراک می‌کند، اعم از باید و نباید‌های اخلاقی و حقوقی و مانند آن (بنگرید به صدرالمتألهین ۱۳۸۹: ۲۹۹-۳۰۰؛ صدرالمتألهین ۱۳۸۶: ۸۳۲، ۸۴۳؛ صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ۴۳۱-۴۳۲).

براساس این تعریف، عقل عملی هم‌چون عقل نظری قوه‌ای ادراکی است. از این رو، در معرفت‌شناسی هر دو قوه و ادراکات آن‌ها مورد بحث و ارزیابی قرار می‌گیرد.

برخی از حکما عقل نظری را قوه‌ای ادراکی می‌دانند که مطلق هست‌ها یا نیست‌ها و بایدها و نبایدها را درک می‌کند؛ درمقابل عقل عملی از نظر آن‌ها ازسنگ علم و ادراک نیست، بلکه نوعی کوشش و عمل است و کار آن تحریک است و نه ادراک. بدین ترتیب، همه گرایش‌ها و اعمال مربوط به عقل عملی است. چنین نگاهی را می‌توان در کلام بهمنیار یافت. وی تصریح می‌کند که عقل عملی قوه‌ای عامله و غیرادراکی است که کار آن تصرف در قوای بدنی است (بهمنیار ۱۳۷۵: ۷۸۹-۷۹۰). هم‌چنین قطب‌الدین رازی نیز چنین مشیی را دنبال کرده است؛ او عقل عملی را نیرویی عامله و نه ادراکی می‌داند (رازی ۱۳۷۵: ج ۲، ۳۵۲-۳۵۳).

نفس انسان دو نیرو یا قوه ویژه دارد که یکی از آن‌ها ادراکی (عالمه) است و دیگری تحریکی (عامله)؛ قوه ادراکی نیرویی است که مفاهیم و معانی کلی را از آن جهت که کلی است درک می‌کند (احکام کلی همواره با عقل نظری درک می‌شوند، اعم از این‌که احکام کلی مربوط به امور نظری باشد و یا امور عملی). اما عقل عملی با به‌کارگیری قوه شوقیه و محرکه صورت‌های جزئی را که درک کرده است برای رسیدن به غایت و هدفی معلوم در خارج تحقق می‌بخشد (ابن‌سینا ۱۴۰۰ق: ۸۸).

براساس این تعریف، قلمرو عقل عملی صرفاً ادراکات جزئی مربوط به عمل را در بر می‌گیرد و بدان‌ها اختصاص دارد. ازاین‌رو، عقل عملی نیرویی ادراکی و معرفت‌بخش است. طبق این تعریف عقل عملی با قوای تحریکی ارتباط دارد و آن‌ها را تدبیر می‌کند، ولی تحریکی صرف نیست، بلکه فعلی را که شایسته یا بایسته است تصور می‌کند و حکم به شایسته و بایسته‌بودن آن می‌دهد.

درواقع عقل عملی با بهره‌گیری از نتایج کلی‌ای که عقل نظری استنباط کرده است به امور و افعال جزئی منتقل می‌شود و حکم آن‌ها را تحصیل می‌کند. بدین ترتیب، صدور حکم از عقل عملی بر احکام عقل نظری مبتنی است.

صدرا همین مضمون را در آثار خود آورده است؛ برای مثال در *شواهد الربوبیه* می‌گوید:

برای نفس انسانی به‌اعتبار داشتن مزیت قبول و فراگیری علوم از مافوق خویش (عالم عقول) و قدرت بر تدبیر و تصرف در مادون خویش دو قوه دیگر است، به‌نام قوه علامه و قوه عماله که با قوه اول تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند و حق و باطل را درمورد آنچه که تعقل و ادراک می‌کند تشخیص می‌دهد (و به صحت یا بطلان آن‌ها پی می‌برد) و این قوه «عقل نظری» نامیده می‌شود. و با قوه دوم (عقل عملی) اعمال و صنایع مختص به انسان از قبیل ساختن ساختمان‌ها و عمارات،

مقایسه کارکردهای عقل از منظر ملاصدرا با کارکردهای عقل در قرآن ۱۵۹

نقشه‌کشی و طراحی‌های دل‌فریب، پرداختن صور و اشکال فریبنده از فلزات و احجار کریمه، و یا حسن و قبح انجام و ترک اعمال شایسته و ناشایسته را استنباط می‌کند و عمل نیک و پسندیده یا عمل زشت و نکوهیده و انجام یا ترک آن‌ها را تشخیص می‌دهد و به خوبی و یا بدی آن‌ها اعتقاد حاصل می‌کند و این قوه «عقل عملی» نامیده می‌شود (صدرالمتألهین ۱۳۸۹: ۲۹۹-۳۰۰؛ صدرالمتألهین ۱۳۸۶: ۸۳۲، ۸۴۳؛ صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ۴۳۱-۴۳۲).

صدرا برای هر دو عقل نظری و عملی مراتبی قائل است. او کمال عقل نظری را در ادراک معقولات و احاطه به کلیات می‌داند (صدرالمتألهین ۱۳۸۹: ۳۰۸-۳۰۹؛ صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۳۸-۴۴۰؛ صدرالمتألهین ۱۳۸۷: ۹-۱۷؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۶۵-۳۶۹؛ صدرالمتألهین ۱۳۸۹: ج ۱، ۱۰۱) و در مقابل، کمال عقل عملی را پاک و منزّه بودن از نقص‌ها، کمبودها، بدی‌ها، زشتی‌ها، و دوری‌گزیدن از امور جسمانی و شهوانی می‌داند (صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ۴۵۹؛ صدرالمتألهین ۱۳۶۷: ج ۱، ۲۲۷)، اما نکته مهم و شایان ذکر آن است که

عقل عملی به منزله خادم و فرع بر عقل نظری است، چون کمال عقل عملی در این است که به مقام فنا و از خود بی‌خود شدن نائل شود و در اثر صفا و صیقلی شدن درون و قلب مانند آینه‌ای صاف و شفاف گردد. شخص پس از وصول به این مرحله از فنا روشن است که همه ممکنات و مخلوقات و هستی را در آینه شفاف و صیقل یافته نفس خود مشاهده می‌کند (صدرالمتألهین ۱۳۶۷: ج ۱، ۳۱۶).

اگر کمال عقل نظری دریافت و حصول صور عقلیه و رسیدن به مقام حضور و کشف و شهود باشد، به گونه‌ای که عقل در مرحله عقل مستفاد با عالم عقول متحد شود و همه حقایق آن عالم را دریابد، پس می‌توان گفت آنچه در مراحل چهارگانه عقل عملی صورت می‌پذیرد در واقع آماده‌شدن عقل است برای وصول و رسیدن به غایت که همان اتحاد با حقایق موجودات در عقل فعال است و به‌عنوان غایت عقل نظری از آن یاد می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه صدرا به‌عنوان غایت عقل عملی و نظری بیان می‌کند در نهایت یک چیز است؛ به عبارت دیگر غایت عقل عملی و نظری نوعی اتحاد و وحدت است، چون هدف هر دو این است که همه اشیا را آن‌چنان‌که از حق تعالی صادر می‌شود و به او بازمی‌گردد ببیند. این به این معنا است که اصلاً ما دو عقل نداریم، بلکه یک حقیقت است که دو نوع کار انجام می‌دهد.

### ۳. چگونگی تعقل یا ارتباط با عقل فعال از منظر ملاصدرا

نه تنها صدرا بلکه تمام فیلسوفان مسلمان بر ضرورت ارتباط عقل انسانی با «عقل فعال» به منظور پیدایش معرفت‌های عقلی تأکید کرده‌اند، به طوری که عقل فعال در تبیین معرفت‌شناسانه چگونگی پیدایش ادراک نقش اساسی دارد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۹، ۶۵، ج ۲، ۲۷۵؛ صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ج ۱، ۳۷۱). تعبیر «نیاش عقل» نزد ابن‌سینا به بهره‌گیری عقل‌های انسان‌ها از عقل فعال تأکید دارد (حائری یزدی ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۱۵).

البته شایان ذکر است که ارتباط با عقل فعال در گرو تهذیب نفس است. بنابراین تزکیه و تهذیب نفس بخشی از فعالیت‌های انسان برای کسب علم و معرفت است. بر همین اساس صدرا در آثار خود مراتب تهذیب نفس را با عنوان مراتب عقل عملی طرح کرده است که تقریباً منطبق با مراتب چهارگانه سلوک نزد عرفاست.

صدرا چگونگی تعقل و ارتباط با عقل فعال را به سه شکل مطرح می‌کند:

#### ۱.۳ مشاهده صور عقلی از دور

صدرا با نفی ایده مشهور در مسئله تعقل مبتنی بر نفی تجرید به معنای حذف عوارض بر این باور است که نفس امری ثابت نیست، بلکه حقیقت پویایی است که مراتب مختلف هستی را یکی پس از دیگری طی می‌کند. بنابراین تبدیل صورت‌های ادراکی از محسوس به متخیل، سپس به معقول تابع حرکت جوهری نفس است و این نفس است که از مراتب مادون هستی به مراتب بالای تجرد دست می‌یابد، به گونه‌ای که طی این فرایند به جایگاهی می‌رسد که «هنگام ادراک معقولات کلی ذوات عقلی مجرد را مشاهده می‌کند» (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۸۹؛ صدرالمتألهین ۱۳۷۸: ۲۳۶). در تبیین و توضیح این مشاهده، صدرا به رابطه اشراقی میان نفس و ذوات نوریه عقلیه در عالم ابداع (عقول) اشاره می‌کند (صدرالمتألهین ۱۳۶۰: ۳۲؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۸۸؛ صدرالمتألهین ۱۳۷۸: ۲۳۴).

البته نفس به دلیل تعلق خاطر و توجه به بدن و امور مادی قادر به مشاهده تام و تلقی کامل مثل نوریه نخواهد بود، بلکه دارای مشاهده‌ای ضعیف و ملاحظه‌ای ناقص است (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۸۹)، به این معنا که مثل نوریه به وجودات خاص خود و به گونه‌ای مشخص و معین ظاهر نمی‌شوند، بلکه در هاله‌ای از ابهام و عدم تشخیص برای نفس ظهور می‌کنند (صدرالمتألهین ۱۳۷۸: ۲۳۴)، شبیه دیدن در هوایی غبارآلود آن هم از راه دور یا مانند دیدن فردی که بینایی کامل ندارد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۲، ۶۸).

### ۲.۳ افاضه عقل فعال

در این رویکرد عقل فعال در مسیر به فعلیت رساندن استعدادهای نفس انسانی صور عقلی را به نفس افاضه می‌کند. البته این افاضه در صورت حصول شرایط و تحقق قابلیت پذیرش صور ادراکی و نیز رفع حجاب‌های دنیوی انجام می‌شود (صدرالمتألهین ۱۳۵۴: ج ۱، ۳۷۱). از نظر صدرا افاضه صور به دنبال اتحاد نفس با عقل فعال صورت می‌گیرد.

نفس به وسیله اتحاد با این موجود کامل بالفعل همه چیز را بالفعل تعقل می‌کند... واضح است که صورت‌های عقلی در ذات عقل فعال موجود هستند... و نفس به میزان اتصال و اتحاد با عقل فعال معقولات را درک می‌نماید (صدرالمتألهین ۱۳۶۰: ۲۰۶).

بنابراین رویکرد دوم چیزی متفاوت و مغایر با رویکرد اول نیست، چون در رویکرد اول صدرا تعقل را به اتحاد جوهر عاقل با معقول (صور عقلی موجود در عقل فعال) تعریف می‌کند (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۷۸، ج ۷، ۲۷۵) و در رویکرد دوم، تعقل را افاضه عقل فعال می‌داند؛ در واقع افاضات و اشراقات عقل فعال نفس را از مرتبه استعداد به مرتبه فعلیت می‌رساند و سرانجام با پیش بردن نفس به مرتبه اتحاد با خود صور ادراکی را در اختیار او می‌گذارد. به نظر می‌رسد تحول و تکامل نفس و ارتقای وجودی او روح مسئله «اتحاد» را تشکیل دهد و در واقع نفس در سیر صعودی خود در عقل فعال فانی می‌شود و در ادامه این سیر صعودی با عقول بالاتر متحد و در آنها فانی می‌شود.

### ۳.۳ فنا و اندکاک در ذات حق

صدرا معتقد است کسی که از دل‌بستگی‌های دنیوی و مادی رها شده است به قرب حق رسیده و در ذات او فانی شده است؛ در این صورت حقایق اشیا را که در ذات علت العلل موجود است مشاهده می‌کند. او به این نکته تصریح می‌کند که مراحل عالی ادراک عقلی (که شامل مشاهده، اتحاد، و فناست) در دسترس اکثر انسان‌ها قرار ندارد (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۵، ۲۶۶).

در کل، مشاهده از دور، اتحاد با عقل فعال، و فنای ذات حق به عنوان مراحل سه‌گانه ادراک عقلی از طرف صدرا معرفی شده‌اند. این مراحل در طول یک‌دیگرند و گذر از آنها تکامل ادراک را در پی خواهد داشت. علاوه بر این در تمامی این مراحل حقیقت تعقل از نوع شهود عقلی است، ولی نفس انسان این قدرت را دارد که پس از درک حضوری حقایق

عقلی، مفهومی نیز از آن‌ها در ذهن خود ایجاد کند و بدین ترتیب تعقلی از نوع حصولی نیز برای ذهن پدید آید؛ صدرا از این قدرت نفس به قیام صدور نفس یاد می‌کند. بنابراین تفاوتی اساسی بین این سه رویکرد وجود ندارد و این اختلاف در تبیین تأثیری در نحوه عملکرد عقل نخواهد داشت.

#### ۴. کارکردهای عقل نظری از منظر ملاصدرا

عقل نظری دو نوع کارکرد دارد: کارکرد حصولی و کارکرد شهودی یا حضوری. این دو نوع کارکرد در طول هم‌اند. کارکرد حضوری یا شهودی عقل مبنا و اساس کارکرد عقل است و بر کارکرد حصولی تقدم وجودی دارد، هرچند صدرا از این دو نوع عملکرد عقل تحت عنوان کارکردهای مختلف عقل یاد نمی‌کند، بلکه این دو نوع عملکرد را با تعبیر «مراحل تعقل» مطرح می‌کند و بدین ترتیب در طول هم بودن این دو نوع کارکرد را نشان می‌دهد.

#### ۱.۴ کارکرد حصولی عقل

در کارکرد یا شیوه حصولی قوه عقل به منزله ابزاری برای کسب معرفت تمام مشاعر و قوای انسانی را به استخدام خود درمی‌آورد و از طریق درک معانی و مفاهیم کلی، تجزیه و تحلیل آن‌ها، استنتاج و استدلال کردن، و نهایتاً تألیف و ترکیب و تولید دانش جدید می‌تواند به انواع دانش‌های حصولی دست یابد.

صدرا بر این عقیده است که عقل با معقولات خود متحد و یگانه می‌شود. معنی این سخن آن است که آنچه از طریق تعقل معقول واقع می‌شود خود همان چیزی خواهد شد که تعقل می‌کند. در واقع عقل با هر تعقل خود و درک معقولات جدید سعه وجودی می‌یابد و در حقیقت در عقل نوعی تحول و تکامل پدید می‌آید (صدرالمتألهین ۱۳۹۰: ج ۳، ۴۳۸-۴۳۹). معنی این تحول و تکامل آن است که عقل به گونه‌ای دیگر و در شأنی دیگر از حقیقت خود نائل می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت عقل در هرگونه ادراک و تعقلی که انجام می‌دهد به‌طور تازه و در جلوه‌ای جدید به کشف حقیقت خود نیز دست پیدا می‌کند؛ چراکه او در متن هر تعقلی به خود نیز علم حضوری پیدا می‌کند. عقل در هر مرتبه که به ادراک شیئی بیرون از خود دست پیدا می‌کند (به جهت اتحاد عاقل با معقول) به کشف جدید و شکل جدیدی از ذات خود نیز دست می‌یابد؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت همان‌گونه که از عقل به عنوان ابزار تفکر بهره‌برداری می‌شود به عنوان موضوع تأمل و تفکر



نیز بدان توجه می‌شود (همان: ۴۳۹-۴۴۰). در این مسیر وقتی عقل به مرحله عقل بالمستفاد می‌رسد بر اثر اتحاد با عقل مجرد (عقل فعال) به درجه‌ای از کمال دست می‌یابد که می‌تواند تمام حقایق عالم را در درون خود به شکل حضوری درک کند. در این هنگام «عالم عقلی مضاهیاً للعالم العینی» می‌شود. در نظر فلاسفه این مرحله به صورت حضوری صورت می‌گیرد، ولی غایت حرکت و سیر تکاملی عقل در ادراک حصولی است؛ بر همین اساس می‌توان گفت اساس و مبنای هر تعقل حصولی علم حضوری عقل به خود است.

گفتنی است که تعقل وقتی صورت می‌گیرد که همه مشخصات ادراک خیالی از آن سلب شود، یعنی تا ادراک در مرتبه خیالی و نفسانی قرار داشته باشد ادراک عقلی بالقوه است و فعلیت نیافته است و آن‌گاه که از وجود خیالی مجرد و منسلخ شود و وجود و تشخیص برتری یابد صلاحیت می‌یابد که عین معقولات و حقایق عقلانی شود.

بنابراین صور عقلی هیچ توجه‌ای به ویژگی‌ها و محدودیت‌های خیالی نفسانی ندارند، به گونه‌ای که عوارض نفسانی مثل شهوت، غضب، خوف، حزن، شجاعت، و غیره صور محدود در حصار نفسانیت هستند (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۳، ۲۸۸) و در مرتبه تعقل راه ندارند.

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد آن است که براساس نظر صدرا «النفس فی وحدتها کل القوی» یعنی نفس با حفظ هویت وحدانی خود در همه قوا تجلی می‌کند و در هر قوه‌ای عین آن قوه است و به دیگر سخن، حقیقت واحدی است که شئون گوناگون یافته است، به نحوی که در یک موطن از جهت عقلانی جلوه می‌کند و در موطن دیگر از جهت خیالی و در موطن ثالث از جهت حسی تجلی می‌یابد. بنابراین، آن‌گاه که نفس در شأن حسی حضور می‌یابد جنبه عقلانی و دیگر جنبه‌های نفس نیز به هم راه او هستند و نفس با همه هویت خود در بعد حس حاضر شده است. از همین روست که گفته می‌شود حس در حیوانات حس وهمانی و در انسان‌ها حس عقلانی است؛ یعنی با پذیرش این مطلب که نورانیت عقلی نفس حتی در مرتبه حواس نیز تجلی دارد باید پذیرفت حواس ظاهری انسان صرفاً ادراکی حسی نیست، بلکه در همان جایگاه دیدن، شنیدن، و لمس کردن هویت عقلانی نفس هم حضور دارد و ادراکات خاص عقلانی خویش را در خصوص آن محسوس خواهد داشت. به ویژه در بعضی مواقع خاص حضور هویت عقلانی در حواس کاملاً مشهود است. مثل وقتی که فرد باهوشی متوجه چیزی می‌شود و شیئی خاص را می‌نگرد، بلافاصله تحلیل عقلی از آن شیء واقع می‌شود. عین عبارت او در این خصوص چنین است:

هر محسوسی معقول است، بدان معنا که حقیقتاً به عقل درک می‌شود، هر چند اصطلاح قوم بر آن قرار گرفته که این ادراک جزئی که به واسطه حس انجام گرفته محسوس نامیده و قسیم معقول یعنی ادراک مجردات کلیه شمرده شود (همان: ج ۸، ۲۰۴).

بدین ترتیب هر چند درک حسی توسط حواس پنج‌گانه و به صورت جزئی پدید می‌آید، این امر با حضور و تدبیر عقل صورت می‌گیرد؛ چراکه عقل مرتبه عالی نفس انسانی و همه حقیقت اوست و درعین حال وجه تمایز انسان از حیوان همان عقل و قوه عاقله است. این مطلب با وجود واسطه بودن قوای متعدد و متخالف در نفس که برخی ادراکی و بعضی تحریکی‌اند منافاتی ندارد، چون قوه عالی فعل دانی را بدون واسطه انجام نمی‌دهد (همان: ج ۸، ۷۵-۷۶).

#### ۲.۴ کارکرد شهودی عقل

در معرفت‌شناسی اسلامی الهام یا حدس از مصادیق شهود عقلی محسوب می‌شود. در حدس، عقل بدون تأمل و به سرعت ارتباط نتیجه را با حد وسط آن می‌یابد، برخلاف فکر که در آن رسیدن به نتیجه با تأمل و چیدن مقدمات و کشف مبادی صورت می‌گیرد. در حدس، انسان از تفکر و تعلیم بی‌نیاز است، تاحدی که به صرف مواجهه با مجهول، بی‌وقه به حد وسط پی می‌برد و نتیجه (پاسخ سؤال) را درمی‌یابد (ابن سینا ۱۳۶۳: ۱۱۶). به همین منظور صدرا معتقد است نفس عالی که قوه بهره‌مندی از نور ملکوت در او بسیار شدید است به سرعت از منبع خیر و رحمت قبول فیض می‌کند و بیش‌ترین حقایق را در سریع‌ترین زمان درک می‌کند (صدرالمتألهین ۱۴۱۰ق: ج ۳، ۳۸۶). حدس یا شهود عقلی نیازمند تلطیف سر است و این موضوع را فیلسوفان مختلف تأیید کرده‌اند (قطب‌الدین شیرازی ۱۳۸۸: ۴).

تلطیف سر حاصل تهذیب نفس و قطع تعلق نفس از بدن است. نفس به‌عنوان موجودی مجرد منزله از ماده و عوارض جسمانی بودن مطابق طبیعت اوست. به همین جهت وابستگی و تعلق خاطر به بدن و نیازهای مادی مانع حضور نفس نزد خود و کسب معرفت است، درحالی‌که تنزیه از ماده منجر به درک حقایق اشیا و مشاهده صور عقلی و ذوات روحانی می‌شود (صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ج ۲، ۶۰۰-۶۰۱).

بنابراین صدرا بر این مسئله تأکید دارد که اختلاف مراتب ادراک در انسان از مرتبه درک عقلی مفهومی تا درک عقلی شهودی و حضور حقایق مجرد کاملاً وابسته به تعلق و توجه

نفس به بدن مادی است، چراکه هر چیزی را که ما تعقل می‌کنیم در حالتی که به بدن تعلق و توجه داریم خیال با آن همراه و قرین می‌شود و بر عقل غالب می‌شود، ولی وقتی علاقه نفس به بدن قطع شود این آمیختگی نیز زائل می‌شود و ذوات معقولات مشاهده می‌شود و معرفت به آن‌ها و به ذوات خود ما که متحد با آن‌هاست شهود اشراقی و کشف حضوری و رؤیت فعلی خواهد بود (همان: ج ۲، ۶۰۴-۶۰۵).

نفسی که در وهله اول به تأیید باری تعالی غالب بر بدن است گاهی به سبب اغوای شیطان و از طریق تلبس وهم و زینت دادن خواهش‌های بدن مقهور و منقاد بدن می‌شود و بر اثر تکرار این مسئله نفس منفعل می‌شود و حالت انقیاد در آن حادث می‌شود، به طوری که مخالفت کردن با خواهش‌ها و اغواگری‌های قوای بدن برای او مشکل می‌شود، خصوصاً مقابله با قوه وهم که قبل از این برای عقل مخالفت با آن آسان بود (همان: ج ۲، ۵۹۹). در این هنگام نفس کاملاً مطیع اوهام و خواهش‌های بدن می‌شود و هنگام تعقل هر چه را تعقل می‌کند خیال با آن قرین می‌شود و نفس نمی‌تواند معقولات را مشاهده کند و با ذوات روحانی متحد شود و آن‌ها را شهود اشراقی کند (همان: ج ۲، ۶۰۴-۶۰۵).

بنابراین آنچه را که از آن به تعقل یاد می‌کنیم صرفاً درک مفاهیم کلی و یا تشکیل قیاس و استنتاج کردن نیست، بلکه عمل تعقل از مرحله درک اولیه مفاهیم وهمانی کلی شروع می‌شود، با تجزیه و تحلیل مفاهیم و استنتاج کردن مراحل مختلف را طی می‌کند و با رشد و توسعه وجودی که با هم‌راهی تهذیب نفس و قطع تعلق از بدن حاصل می‌کند به مرحله اتحاد با معقول مجرد و درک شهودی معانی و حقایق عینی موجود در عقول می‌رسد.

قبل از صدرا ابن سینا نیز برای رسیدن به کمال حقیقی ریاضت را توصیه می‌کند. اما این ریاضت متصوفانه نیست، بلکه ریاضت عقلی و استفاده از قوه فکر برای وصول به جانب حق است. او شروط وصول به حضرت حق را صاف کردن فکر و عقل از شوائب اوهام و تخیلات معطوف به عالم جسمانی می‌داند؛ وی آن‌جا که عارف را معرفی می‌کند بر جنبه عقلانیت و فکر عارف تأکید دارد و می‌گوید: عارف کسی است که فکر و عقلش متوجه حضرت حق شده است و پیوسته باطن او در معرض اشراق نور حق قرار دارد (ابن سینا ۱۳۷۴: ج ۳، ۳۶۹) و یا در جایی دیگر، آن‌جا که اغراض ریاضت را بیان می‌کند، می‌گوید: [دومین غرض] ... رام کردن نفس اماره و رسیدن به نفس مطمئنه است، تا آن‌که قوای متخیله و متوهمه مشغول افکار متناسب با امر قدسی شوند و از افکار مربوط به امور پست رو گردانند (همان: ۳۸۰).

از این عبارات روشن می‌شود که نزد ابن‌سینا نیز عقل انسان به شرط ریاضت و تهذیب می‌تواند به جایگاه رفیع شهود حقیقت نائل آید.

ممکن است در این جا این سؤال مطرح شود که تفاوت شهود عقلی با شهود قلبی چیست؟ آیا عقل و قلب امری واحدند یا دو حقیقت متفاوت با دو عملکرد مختلف‌اند؟ قلب در بیان دین عبارت است از نفس انسان، از آن نظر که دارای ادراکات، احساسات، و عواطف است. حتی انتخاب و اختیار نیز در قرآن به قلب نسبت داده شده است (برای نمونه، بقره: ۲۲۵؛ احزاب: ۵). پس با توجه به موارد استعمال، در قرآن قلب مترادف است با آنچه در فلسفه روح یا نفس نامیده می‌شود (مصباح یزدی ۱۳۸۰: ۴۰۱).

صدرا قلب انسان را به قوه عاقله تعریف کرده است که مشعر الهی و محل اعلام و الهام است (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۹، ۱۷۹). البته شایان ذکر است که مقصود از قلب عضو عضلانی صنوبری شکل نیست، بلکه مراد از آن روح نفسانی است (صدرالمتألهین ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۰۳). وی قلب را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که از راه‌های مختلف حواس ظاهری و باطنی صور مختلف در آن پدید می‌آید؛ این ظواهر مختلف انگیزه و محرک اراده انسان برای تأمین خواسته‌های او می‌شوند (صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ج ۱، ۳۲۷). چنان‌که چشم و گوش راه رسیدن به معرفت امور محسوس و علم حصولی‌اند، قلب نیز راه وصول به علم کشفی باطنی است (صدرالمتألهین ۱۳۶۰: ۳۰).

از کلام صدرا آشکار می‌شود که قلب همان نفس است و سه تعبیر قوه عاقله، محل جمع حواس ظاهر و باطن، و راه وصول به معرفت شهودی سه عملکردند که صدرا به قلب نسبت می‌دهد، به این دلیل که این‌ها در واقع سه عملکرد نفس‌اند.

او در بیان وجه تسمیه قلب می‌گوید: قلب را بدین نام نهاده‌اند، چون همواره در تقلب و انتقال از معلومی به معلوم دیگر است، هم‌چنان‌که علم نفسانی همیشه در میان علم حسی و عقلی در تردد است و در میان مراتب مختلف حسی، خیالی، و عقلی و ارتباط میان آن‌ها در رفت‌وآمد و ارتقا و نزول است (صدرالمتألهین ۱۳۸۱: ۲۰۵).

علاوه بر این عقل نیز در انسان می‌تواند مراتب مختلف را کسب کند؛ عقل در پایین‌ترین مرتبه قدرت استدلال و تجزیه و تحلیل دارد، ولی همین عقل در روند تعالی خود می‌تواند حقایقی را به نحو مستقیم و بدون واسطه درک کند. بدین ترتیب اطلاق قلب بر نفس انسانی و به دنبال آن استناد تعقل به قلب بدون وجه نیست. پس می‌توان گفت منظور از شهود قلبی همان شهود عقلی است.

## ۵. کارکرد عملی عقل از منظر ملاصدرا

از نظر صدرا عقل عملی مانند عقل نظری هویتی شناختی دارد: «لکل واحده من هاتین القوتین رأی و ظن» (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۹، ۸۳). اما شناخت در عقل عملی تنها شناختی از سنخ شناخت عقل نظری نیست، بلکه مشتمل بر شناخت‌های متعلق به عمل است. بدین ترتیب او برای عقل عملی دو نوع تصرف مطرح می‌کند: «فکر» و «رویه». فکر عبارت است از تصرف در امور کلی. عقل عملی با تصرف در امور و قضایای کلی اعتقادات تازه‌ای پیدا می‌کند که با افزوده شدن با ادراکات جزئی می‌تواند زمینه پیدایش عمل واقع شود.

رویه عبارت است از تصرف در امور جزئی. این تصرف به حیثیات اجرایی عمل ناظر است. به دنبال رویه، حکمی توسط عقل عملی صادر می‌شود که قوای تحریکی بدن را به کار می‌اندازد. در این هنگام قوه شوقیه به کار می‌افتد و شوقی برای انجام کار در انسان ایجاد می‌شود. بعد از شوق اراده انسان بر تحریک عضلات بدن و انجام عمل فیزیکی فعال می‌شود (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۵۱۶). از این رو صدرا به عقل عملی «قوه مرویه» نیز اطلاق می‌کند؛ چون عقل عملی با استخراج احکام جزئی از آرا و افکار کلی زمینه وقوع عمل را فراهم می‌سازد (همان). بدین ترتیب رویه به عنوان نوعی اندیشه اعمال گوناگون را همراه با اهداف درونی‌شان به مرحله تعیین یافتن می‌رساند.

ادراکات عقل عملی نیز همانند عقل نظری استنتاج و قیاس دارد؛ عقل عملی به کمک قوه متصرفه در دانسته‌های انسانی اعم از کلیات و جزئیات تصرف می‌کند و شوق لازم برای انجام عمل را فراهم می‌سازد. شکار کردن حد وسط در استدلال‌ها کاری است که عقل عملی توسط این قوه انجام می‌دهد (صدرالمتألهین ۱۳۵۴: ۲۴۹). کارکرد عقل عملی از همین دو جهت ترکیب شده است؛ هم در آرای کلی که از عقل نظری به دست آمده است دخالت می‌کند و هم در آرای جزئی که از حس مشترک، قوه خیال، و قوه واهمه به دست آمده است. روش عقل عملی روش تحلیل و ترکیب است و منابع آن عبارت است از حس مشترک، قوه خیال، قوه واهمه، و قوه عاقله (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۸، ۵۶).

## ۶. سیر تکامل عقل از منظر ملاصدرا

وصول به حقایق روحانی عقلی غایت و هدف خلقت انسان در عالم محسوسات است. نیل به معرفت عقلی از ره‌گذر ادراکات حسی و خیالی است. ادراک معقولات کلی توسط نفس نه از طریق فرایند تجرید، بلکه با ارتقای وجودی و انتقال از مرتبه محسوس به مرتبه متخیل

(خیال متصل) و از آن به مرتبه معقول و به عبارت دیگر با ارتحال از مرتبه دنیا به مرتبه آخرت و از عالم اجرام به عالم مثال (خیال منفصل) و سپس صعود به عالم عقول محقق می‌شود (همان: ج ۱، ۲۸۹-۲۹۰).

نهایت این‌که عقل به واسطه ایمان و تهذیب نفس به نور الهی روشن می‌شود و می‌تواند با عنایت و بخشش حق حقایق را کشف کند و از حیث استعداد و پذیرش محدودیتی ندارد و مواهب و معارف الهی را به‌طور نامحدود پذیراست (ابن عربی بی‌تا: ج ۱، ۹۴-۹۵).  
در همین باره صدرای معتقد است عقل موجب کمال نفس و قوام و تهذیب او می‌شود. عقل این کار را از طریق افاضه علم و حکمت به نفس و منور کردن آن با نور معرفت و هدایت و خارج کردن نفس از قوه به فعل و از ظلمت به نور انجام می‌دهد. در واقع تمام کمال و نورانیت نفس را مربوط به عقل و کسب علم و حکمت توسط عقل می‌داند.

و كذلك العقل يكمل النفس و يقومها و يهذبها و يطهرها عن الأناس المادية و الأرجال البدئية باءفادتها العلم و الحكمة، و تنويرها بنور المعرفة و الهدية، و اخراجها من القوه الى الفعل و من الظلمات الى النور، ... (صدرالمتألهين ۱۹۸۱: ج ۷، ۱۱۸).

بنابراین عقل انسان از مرتبه هیولایی تا مرتبه عقل بالفعل نقش ابزار معرفت را بر عهده دارد، اما در مرتبه عقل مستفاد، پس از اتصال با عالم عقل، خود به منبع معرفت مبدل می‌شود؛ چون وقتی عقل انسان با عقل فعال متحد می‌شود، در این هنگام به‌طور مستقیم حقایق عالم را در درون خود می‌یابد، چراکه عقل فعال جامع جمیع حقایق عالم نفوس و ماده است.

صدرای می‌گوید:

مبدأ همه علوم عالم قدس (عالم عقول) است، اما استعداد نفوس انسان‌ها متفاوت است. دروازه عالم ملکوت بر روی کسی مسدود نیست، مگر به‌علت مانعی که خود پدید آورده باشد. نفس هرکس به مقدار تلاش و مجاهدت‌ش صفا می‌یابد، تا حدی که آماده اشتعال و نورانیت به نور ملکوت و یا نوری از انوار جبروت می‌شود. انسانی که به چنین مرتبه‌ای رسیده است استعداد آن را دارد که حقایق را در کم‌ترین زمان ادراک کند ... نام این قوه عقل قدسی است (همان: ج ۳، ۳۸۴).

متون دینی نیز حقیقت علم و معرفت را نور می‌داند و معتقد است «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» (مجلسی ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۲۲۵).

بنابراین غایت سیر تکاملی عقل رسیدن به درجه‌ای است که متحد با عقول شود و بتواند مستقیماً حقایق موجود در این عوالم را شهود کند و در این مسیر نهایتاً به مرتبه فنا فی الله برسد و به شناخت اسماء و صفات الهی دست یابد.

## ۷. معنای عقل در قرآن

عقل در فرهنگ قرآن کریم و در فرهنگ دینی معنای خاصی دارد و از شواهد قرآنی و روایی به خوبی می‌توان استفاده کرد که در قرآن کریم و روایات و احادیث عقل ابزاری برای اندیشیدن و آگاه شدن و وسیله‌ای برای بصیرت یافتن و منبعی برای دستیابی به معارف و حقایق برتر و عامل ارزیابی و شناخت و تشخیص خوبی‌ها از بدی‌هاست. بدین سبب می‌توان گفت نیرویی که انسان را از جهالت و سفاهت و ضلالت بازمی‌دارد و او را عقال می‌کند عقل است.

بر اساس ریشه لغوی «عقل» که به معنای حبس کردن و در بند درآوردن است، عقل و تعقل فهمیدنی است که صاحبش را از آنچه سزاوار نیست بازمی‌دارد. به عبارت دیگر، فهمیدنی که انسان را از هوا و هوس و از گفتار و کردار ناروا برحذر می‌دارد.

در کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* آمده است: «ان الاصل الواحد فی الماده هو تشخیص الصلاح و الفساد فی جریان الحیاه مادیا و معنویا ثم ضبط النفس و حبسه علیها» (مصطفوی ۱۳۶۸: ج ۸، ۱۹۶).

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، تمامی کاربردهای عقل در قرآن شکل فعلی دارد. از طرف دیگر، فعل عقل در قرآن معیت قابل توجهی با لفظ «آیه» به معنای نشانه دارد. خداوند آیات خود را، اعم از تکوینی و تشریحی، برای انسان‌ها فرومی‌فرستد و از آن‌ها می‌خواهد از ظاهر این نشانه‌ها عبور کنند و به باطن آن‌ها برسند. قطعاً انسان‌ها این عمل را از طریق عقل خود انجام می‌دهند. در واقع آیات الهی متعلق فعل عقل (تعقل) واقع می‌شوند.

پیداست این معنا، چنان‌که با ریشه لغوی آن کاملاً هماهنگ است، با واژه‌های مترادف عقل که در قرآن کریم به کار رفته است نیز هم‌راه است، از جمله واژه نهی:

«ان فی ذلک الایات لأولی النهی» (طه: ۵۴): بی تردید در آفرینش خداوند برای خردمندان نشانه‌هایی است. واژه «نهی» به معنای خردی است که منع‌کننده از کارهای قبیح است. اگر عاقلان در نعمت‌های جهان هستی بنگرند، نشانه‌های فراوانی یابند و از این طریق از ارتکاب زشتی دست خواهند کشید (طوسی بی تا: ج ۷، ۱۷۹).

و نیز با کلمه لب:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۱۹۰): بی تردید در آفرینش آسمان‌ها و زمین ... برای خردمندان نشانه‌هایی است. در قرآن به عقل خالص یعنی عقلی که بر امیال و هواهای نفسانی غلبه پیدا کرده است «لب» اطلاق می‌شود و اولوالالباب کسانی‌اند که عقلشان پاک، منزّه، و بی‌شائبه شده باشد. با عقل خالص و آزاد می‌توان حکمت یا خیر کثیر به‌دست آورد (فخر رازی ۱۳۷۱: ج ۷، ۶۱؛ طباطبایی ۱۳۷۰: ج ۲، ۳۹۵). در برخی آیات فرایند تعقل به قلب نسبت داده شده است، نظیر آیه «افلّم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها...» (حج: ۴۶). در این آیه عقل‌ورزی کار قلب عنوان شده است. البته در قرآن کریم قلب به معنای اعم از عقل به‌کار رفته است. قلب در قرآن مرکزی است که دارای سه بعد «ادراک»، «عواطف»، و «عمل» است و از این‌رو هر سه مقوله ادراک، عواطف، و عمل به قلب نسبت داده شده است. گاهی قلب در قرآن با صفت «مطمئن» (بقره: ۲۶۰؛ آل عمران: ۱۲۶؛ انفال: ۱۰؛ مائده: ۱۱۳؛ رعد: ۲۸)، گاهی با صفت «غلیظ» (آل عمران: ۱۵۹)، گاهی با صفت «سلیم» (شعراء: ۸۹؛ صافات: ۸۴)، گاهی با صفت «منیب» (ق: ۳۳)، گاهی با عنوان مریض (مائده: ۵۲؛ احزاب: ۳۲)، گاهی به‌عنوان ایمان‌آورنده (مائده: ۴۱؛ زمر: ۴۵؛ حجرات: ۱۴؛ مجادله: ۲۲)، و گاهی به‌عنوان چیزی که می‌اندیشد و می‌فهمد (اعراف: ۱۷۹) به‌کار رفته است. به همین دلیل کاربرد قلب برای عقل مجازی است و قلب محل و جایگاه عقل محسوب می‌شود (زیبیدی بی‌تا: ج ۱، ۴۶۵). بنابراین قلب از طریق عقل به اندیشه و تفکر می‌پردازد؛ به‌عبارت‌دیگر، رابطه قلب و عقل رابطه ظرف و مضمون است (مجلسی ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۹۸، ج ۶۱، ۵۵). از همین‌رو حالات و شرایط قلبی می‌تواند در چگونگی خردورزی انسان اثر بگذارد. اگر قلبی محجوب باشد، به‌گونه‌ای خاص می‌فهمد و اگر قلب مکشوف و مصفا باشد، به بصیرت دست می‌یابد (صادق ۱۳۹۵: ۱۶).

امام صادق (ع) می‌فرماید: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان...» (مجلسی ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۱۱۶). این روایت نشان می‌دهد عقل، به‌سبب کنترل و بازداری در مقام شناخت و عمل، مایه هدایت و راه‌یابی آدمی به مبدأ هستی است.

بنابراین یکی از عناصر مهم در واژه عقل «بازداری» است، چراکه بازداری لازمه سنجیدگی و پختگی لازم است و سنجیدگی و تمیز محصول تعقل است. قرآن باتوجه‌به معنای لغوی این کلمه در زبان عربی آن را به‌کار برده است و این امر به‌وضوح در برخی از مترادف‌هایی که قرآن برای کلمه‌ای عقل به‌کار برده است مشخص است.



در واژه «حجر» نیز به منزله مترادف عقل مفهوم بازاری و وجود دارد. حجر و تحجیر به معنای سنگ چین کردن است. سنگ چین کردن برای تعیین مرز میان دو چیز و جلوگیری از خلط و خبط یا ایمن نگه داشتن اشیا و اشخاص از هجومها صورت می پذیرد و عقل به سبب داشتن چنین عملکردهایی حجر نامیده شده است: «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ» (فجر: ۵): آیا در این امور که (قسم به آنها یاد شد) نزد اهل خرد لیاقت سوگند نیست؟ به هر حال از منظر قرآن کریم در این که انسان از قوه‌ای برخوردار است که مبدأ و مرکز و خاستگاه تفکر است و بدان وسیله به ترکیب و تجزیه و تحلیل و تفسیر و تجرید و تعمیم اشیا می پردازد جای انکار نیست و از این رو، پس از چشم و گوش، قلب را به عنوان ابزار شناخت معرفی می کند:

«وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸): برای شما گوش و چشمها و دلها قرار داده باشد که سپاس‌گزاری کنید. افئده جمع فؤاد و فؤاد از فؤد به معنای قلب، البته با آمیزه درخشندگی، برافروختگی، و پختگی است (طباطبایی ۱۳۷۰: ج ۱۲، ۳۱۲). روایات ما نیز به این نکته اشاره می کنند. حضرت امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه می فرماید: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَ لِيَتَأَوَّرَهُمْ مِيتَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَبِثَبَاتِ لَهْمِ دَفَائِنِ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه ۱۳۹۲: خطبه ۱، ۲۱-۲۲): «...خداوند پیامبران خود را مبعوث فرمود، و پی در پی رسولان خود را اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان بازجوید و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آورند، محبت را بر آنها تمام نمایند، و توانمندی‌های پنهان شده عقل‌ها را آشکار سازند...».

«آثاره» در لغت به معنای افشان کردن و کنارزدن خاک‌های روی هم انباشته به منظور ظاهر ساختن گنج و معدنی است که در زیر خاک است. در این مورد باید بگوییم پیامبران آمده‌اند تا پرده‌های اوهام و خرافات را که روی فکر و فهم انسان است بردارند و حجاب نفس را که روی عقل مردم را پوشانده است کنار بزنند و عقل فطری آنها را مصفا، نورانی، و پاک سازند تا حقایق را آنچنان که هست به آنها نشان دهند.

در حقیقت عقل به آن نیرویی گفته می شود که عامل درخشش، تشخیص، و پختگی است؛ یعنی همان نیرویی که مبدأ و مرکز تفکر و وسیله ارزیابی و تشخیص خوبی‌ها از بدی‌هاست. معنایی که از موارد کاربرد «عقل» در قرآن به دست می آید عبارت است از: فهم تام و درک صحیح، فهمی که گرایش‌های نفسانی در آن دخالت ندارند، و علاوه بر این به ظاهر اکتفا نمی کند و به عمق می رسد؛ یعنی لوازم و مدلولات را درمی یابد. این فهم می تواند هم مبتنی بر استدلال و برهان باشد و هم مبتنی بر تحلیل و تأمل در آیات الهی.

## ۸. کارکرد نظری و عملی عقل قرآنی

باتوجه به کاربرد واژه «عقل» و «تعقل» در قرآن می‌توان معنای خاصی را برای عقل‌ورزی در دو سطح شناخت و عمل در نظر گرفت:

### ۱.۸ عقل‌ورزی در سطح شناخت یا کارکرد نظری عقل

اگر کسی تلاش‌های شناختی خود را به نحوی تحت کنترل درآورد که از کج‌روی در اندیشه مصون بماند و در نتیجه به شناخت یا بازشناسی امر مورد نظر راه یابد، به عقل‌ورزی در مقام شناخت دست یافته است. مثل: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (آل عمران: ۶۵): ای اهل کتاب، چرا در مورد ابراهیم بحث و جدل می‌کنید، با آن‌که شما دین خود را از تورات و انجیل برگرفته‌اید که سال‌ها بعد از ابراهیم بر موسی و عیسی نازل شده‌اند. آیا عقل خود را به کار نمی‌بندید؟

مسائلی مربوط به اثبات وجود مبدأ فاعلی برای جهان و خداشناسی و فرجام‌شناسی و مباحث مربوط به هدف‌مندی عالم بخش دیگری از کارکردهای عقل نظری هستند. نظیر آیه «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۲۴۲): این‌گونه خداوند آیات خویش را برای شما بیان می‌کند تا شاید تعقل کنید.

### ۲.۸ عقل‌ورزی در سطح عمل یا کارکرد عملی عقل

عمل عاقلانه عملی است سنجیده که با بازداری‌های برخاسته از تأمل و تدبر کنترل می‌شود. بنابراین عقل‌ورزی در مقام عمل ناظر به ایجاد ارتباط میان شناخت‌ها و اعمال خواهد بود. عمل در واقع پویدن در پرتو شناخت است. چنان‌که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «الْعَاقِلُ إِذَا أَعْلَمَ عَمَلًا وَإِذَا أَعْمَلَ أَخْلَصَ» (غرر الحکم: ج ۱، ۱۰۱): «عاقل کسی است که به هر میزانی از علم دست یابد، عمل خود را تابع آن می‌کند» (باقری ۱۳۸۶: ۲۴-۲۵).

از منظر قرآن حقیقت قوه عاقله عبارت است از تشخیص امور صالح از فاسد در طول حیات مادی و معنوی، سپس نگه‌داری و حفظ نفس و کنترل آن بر طبق این تشخیص؛ تشخیص مربوط به قوه نظری است و ضبط و نگه‌داری مربوط به قوه عملی است (مصطفوی ۱۳۶۸: ج ۸، ۱۹۸).

بنابراین آیات قرآن به دو کارکرد عقل اشاره دارند: کارکرد نظری، که به واسطه آن شناخت و درک حقایق امور صورت می‌گیرد؛ و کارکرد عملی، که به تشخیص حق از باطل

و خوب از بد می‌پردازد و براساس شناخت و تشخیص خود رفتار می‌کند. بسیاری از افراد نظیر غزالی در *احیاء* و راغب در *مفردات* معتقدند که حضرت علی (ع) نیز به این دو عقل اشاره می‌کند: «العقل عقلاَن: مطبوع و مسموع؛ ولا ینفع مسموع اذا لم یکن مطبوع؛ کما لا ینفع ضوء الشمس و ضوء العین ممنوع.» (نهج البلاغه: حکمت ۳۳۸؛ مجلسی ۱۴۰۳ق: ج ۷۸، ۶).

در این روایت عقل مطبوع همان عقل فطری و نظری انسان است که موهبتی الهی است که به واسطه آن انسان به شناخت و تشخیص می‌رسد؛ و عقل مسموع عقلی است که انسان آن را در طول زندگی از راه تجربه و به خصوص شنیدن کسب می‌کند و بیش‌تر شامل دانسته‌های جزئی است که با آن می‌توان رفتار و عمل را اصلاح کرد و زندگی را بهبود بخشید. حضرت با مثال روشن می‌کنند که اگر عقل مطبوع نباشد، عقل مسموع سودمند نخواهد بود؛ مانند زمانی که انسان چشم ندارد، در این صورت نور خورشید برای او فایده‌ای ندارد. این روایت بر درستی سخن مذکور گواهی می‌دهد: «العقل غریزه ترید لعلم و التجارب» (آمدی ۱۳۳۴: ج ۱، ۶۷؛ محمدی ری شهری ۱۴۱۹ق: ج ۵، ۲۰۵۰).

به نظر می‌رسد آیاتی که به اعمال و رفتارهای ناشایسته انسان‌های اشاره می‌کنند و در آنها به توبیخ و سرزنش این گروه به جهت تعقل نکردن می‌پردازند بیان‌کننده کارکرد عملی عقل اند، مثل:

«أتأمرون الناس بالبر و تتسون انفسکم و انتم تتلون الکتاب افلا تعقلون» (بقره: ۴۴): چگونه شما مردم را به نیکوکاری دستور می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید و حال آن که کتاب خدا را می‌خوانید، چرا تعقل نمی‌کنید؟

«و اذا نادیتم الی الصلوه اتخذوها هزواً و لعباً ذلک بأنهم قوم لا یعقلون» (مائده: ۵۸): و چون شما ندای نماز بلند کنید، آن را مسخره و بازی فرض کنند، زیرا آن قوم مردمی بی‌خرد و نادان‌اند.

نکته مهمی که لازم است بدان توجه کنیم آن است که آموزه‌های قرآنی اساساً در برابر عقل یا در مقایسه با عقل واقع نمی‌شوند. در بررسی آیات قرآن آشکار می‌شود که مفهوم‌های ناظر به ادراک نشان می‌دهد که عقل به منزله موجود یا شیء مطرح نیست، بلکه همواره به عنوان فعل یا فعالیت مورد عنایت قرآن است. در قرآن از گوش، چشم، قلب، روح، نفس، و هم‌چنین بدن و اندام‌ها به عنوان چیزها یا بخش‌هایی از یک چیز یاد می‌شود، اما هرگز به عقل هم‌چون بخشی از وجود آدمی یا موجودی در برابر قلب یا چشم و گوش اشاره نمی‌شود.

## ۹. کارکردهای همه‌جانبه عقل

چنان‌که گفته شد، تعقل از فعالیت‌های بسیار مهم و اساسی آدمی است که شرط و ملاک انسانیت اوست و همه فعالیت‌های شنیدن، دیدن، مشاهدات قلبی، هم‌چنین تولید صورت‌های ذهنی، مفاهیم و گزاره‌ها، استنتاج‌ها، ارزیابی‌ها و تعمیم‌ها، ارجاع‌ها، اصلاحات و بازنگری‌های مکرر، و بالأخره یقین و عمل را در بر می‌گیرد. بنابراین تعقل درمقابل ادراکات حسی و یا مشاهدات قلبی یا وحی و ایمان نیست، بلکه شنیدن، دیدن، مشاهدات قلبی، تبیین‌ها، و مطالعات متنی مشاهدات تجربی طبیعی و مشاهدات تجربی اجتماعی را شامل می‌شود.

**کارکرد حسی - نظری عقل:** تعقل مشتمل بر شنیدن و دیدن است؛ به‌عبارت‌دیگر، درضمن شنیدن و دیدن تعقل حضور دارد و با ادراک حسی هم‌راه است، برای درک این مطلب باید در این آیات تأمل شود.

«وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ أَسْمَ وَ لَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَ لَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ» (یونس: ۴۲-۴۳): بعضی از آن‌ها به تو گوش می‌دهند، مگر تو کران را شنوا توانی کرد، اگرچه تعقل نکنند. بعضی از آن‌ها به تو نگاه می‌کند، مگر تو کوران را هدایت توانی کرد با آن‌که نمی‌بینند؟!

«صُمُّ بَكْمٌ عُمَى فُهُمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۱): آن‌ها کران و گنگان و کوران‌اند، لذا چیزی نمی‌فهمند.

منظور از کور و کر در این آیات فقدان بینایی و شنوایی حسی نیست، بلکه منظور آن است که این ادراکات حسی با عقل تحلیل و سنجش نمی‌شود و این دیدن و شنیدن به‌کار فهم و درک عقلی و نهایتاً رشد انسان نمی‌آید. درواقع در متن این شنیدن‌ها و دیدن‌ها تعقل حضور ندارد.

**کارکرد شهودی عقل:** هم‌چنین برای فهم این نکته که تعقل شامل شهودات و مشاهدات قلبی است می‌توان به این آیات توجه کرد:

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَأَنْهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶): آیا در زمین مسافرت نکردند تا برای آن‌ها قلبی باشد که با آن تعقل کنند یا گوش‌هایی که با آن بشنوند؛ واقع این است که چشم‌ها کور نمی‌شوند، بلکه قلب‌هایی که در سینه‌هاست کور می‌شوند.

براساس این آیه، دو معنای تعقل و تسمع درحقیقت کار قلب یعنی نفس مدرک است و این نفس مدرک است که آدمی را وادار می‌کند آنچه را که خود تعقل کرده و یا از

مقایسه کارکردهای عقل از منظر ملاصدرا با کارکردهای عقل در قرآن ۱۷۵

پیشوای هدایت می‌شوند بپذیرد؛ از این رو این درک را رؤیت قلب و مشاهده خوانند و فرمود: دیدگان کور نمی‌شوند، بلکه کور حقیقی دل‌هایی است که در سینه‌هاست (طباطبایی ۱۳۷۰: ج ۲۸، ۲۷۰-۲۷۱).

آیه دیگر:

«أَنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۷): در این قرآن ذکری است برای صاحبان قلب و برای کسی که القای سمع نسبت به سخنان صاحب‌دل کرده و مستمع شاهد است (نه مستمع غایب یعنی کسی که به سخن صاحب‌دل گوش می‌دهد، ولی درست آن را درک نمی‌کند و یا درک می‌کند ولی ایمان نمی‌آورد...).

در این آیه، دو گروه به‌عنوان استفاده‌کننده از تذکر الهی معرفی شده‌اند: یکی صاحب‌دل و دیگری مستمع شاهد. صاحب قلب همان صاحب‌دل است که چشمه‌های حکمت از درون دل او می‌جوشد و القای سمع که راه دیگر بهره‌وری از تذکر الهی است گوش سپردن به سخن صاحب‌دل و پذیرش و امثال است که با شهود هم‌راه است و با صرف استماع تفاوت دارد؛ زیرا استماع نظیر مطالعه و نظر است که با درس و بحث هم‌راه بوده و به درک مفهومی منجر می‌شود. به عبارت دیگر القای سمع همان تقلید شاهدان است و تقلید شاهدان غیر از تقلید فاهمان است؛ تقلید شاهدان منجر به شهود حقایق الهی می‌گردد و تقلید فاهمان در صورتی که مبتنی بر مبانی برهانی باشد فهم حصولی آن حقایق را نتیجه می‌دهد (جوادی آملی ۱۳۷۶: ۳۱۱-۳۱۲).

حضرت علی علیه السلام در نهج‌البلاغه به همین مضمون اشاره دارد:

«ان الله تعالى جعل الذکر جلاء القلوب ... عباداً ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم» (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۲۲): «خداوند یاد خود را جلای دل‌ها قرار داده است، که بر اثر آن دل‌ها پس از سنگینی شنوا و پس از کم‌سوئی بینا و پس از سرکشی رام می‌گردند. همواره خداوند در هر برهه‌ای از زمان بندگانی داشته و دارد که در فکر و اندیشه آن‌ها با آنان راز می‌گوید و از راه عقلشان با آنان تکلم می‌کند».

کلام حضرت آشکارا بر این مطلب اشاره دارد که تهذیب نفس و جلای قلب با یاد خداوند زمینه را برای درک شهودی و دریافت حقیقت و ایمان به آن فراهم می‌سازد و عبارات ایشان تصریح دارد بر این که نجوای الهی و تکلم خداوند که نوعی ادراک شهودی و حضوری است از طریق عقل انسان صورت می‌گیرد.

**کارکرد فهم متن:** در آیات بسیاری از جمله «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (نور: ۶۱) بیان شده است که تعقل تبیین‌ها و مطالعات متنی را نیز در بر می‌گیرد، چراکه در

آیه «يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۷۵): «آیا طمع دارید که یهودان به (دین) شما بگروند، در صورتی که گروهی از آنان کلام خدا را شنیده و به دل خواه خود تحریف می کنند، با آن که در کلام خود تعقل کرده و معنی آن را دریافته اند» نیز به طور متقابل تحریف متن مسبوق به تعقل می شود و از مصادیق کارکرد حصولی عقل محسوب می شود؛

**کارکرد تجربی - طبیعی عقل:** در جای دیگر، قرآن تعقل را همراه با مشاهدات تجربی طبیعی معرفی می کند؛ نظیر آیه «وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴)؛

**کارکرد تجربی - اجتماعی عقل:** در برخی آیات قرآن به برخی مشاهدات تجربی اجتماعی اشاره می شود، مشاهداتی که ذیل مفهوم تعقل قرار می گیرند: «فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۶): من عمری پیش از این میان شما زیستم (که دعوی رسالت نداشتم) آیا عقل و فکرتان را کار نمی بندید؟

**کارکرد انگیزشی - عملی عقل:** ایمان حاصل تعقل و کفر ناشی از سستی در تعقل است: «وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (مائده: ۱۰۳): بدین ترتیب تعقل هم ایمان و عمل و هم تولید و کسب علم را شامل می شود. به عبارت دیگر حقیقت یک پارچه وجود آدمی به گونه ای آفریده شده است که لازم است همواره تعقل کند و در جریان تعقل از یک سو بفهمد و بفهماند و از سوی دیگر، فهم های خود را باور کند و به تناسب آن ها رفتار کند. علم، ایمان، و عمل به صورت چرخه ای به یکدیگر ارتباط دارند و هریک دیگری را تقویت می کند و تعقل فعالیتی است که در هر سه جریان دارد. در واقع علم، ایمان، و عمل نقطه های عطف یا صورت های برجسته و بارز تعقل آدمی اند که با یکدیگر وحدت و پیوند عمیقی دارند (علم الهدی ۱۳۸۸: ۲۳۶-۲۲۸).

بنابراین براساس آیات قرآن، تعقل کردن انسان در تمامی دانسته ها، تحلیل ها، گرایش ها، و رفتارهای او حضور دارد و تمامی آن چه از انسان صادر می شود جلوه و نمود عقل اوست. در این نگاه همه حقیقت انسان عبارت از عقل و تعقل است.

## ۱۰. نتیجه گیری

فلاسفه در تحلیل و تبیین عقل بر این نکته تأکید دارند که عقل دارای توان مندی های گوناگون است و می تواند مراتب مختلف را کسب کند. عقل در پایین ترین مرتبه قدرت

درک معانی و مفاهیم و به دنبال آن استنتاج و تجزیه و تحلیل آن مفاهیم را دارد، ولی همین قوه با توسعه وجودی و تعالی که بر اثر تفکر و تأمل در پدیده‌های عالم و به هم‌راهی تهذیب نفس کسب می‌کند می‌تواند با عالم ماوراء اتصال یابد و با اتحاد با عقول مجرد حقایق عالم را مستقیماً و بدون استدلال و حد وسط درک کند؛ این مرتبه از عقل همان است که ابن‌سینا از آن به «حدس» و صدرا به «عقل قدسی» یاد می‌کند. در واقع عقل در هر مرتبه از سیر تکاملی خود کارکردهای مختلفی دارد.

در چنین نگاهی عقل در تمام فعالیت‌های انسان حضور دارد و صرفاً ابزاری با توان‌مندی خاص نیست، بلکه عقل اساس وجود آدمی و شرط و ملاک انسانیت اوست؛ همه فعالیت‌های ادراکی انسان نظیر شنیدن، دیدن، مشاهدات قلبی، تولید صورت‌های ذهنی، استنتاج، ارزیابی، تعمیم و نیز فعالیت‌های عملی او را در بر می‌گیرد؛ به عبارت دیگر حقیقت وجودی انسان همواره تعقل می‌کند و در جریان تعقل از یک سو می‌فهمد و از سوی دیگر فهم‌های خود را باور می‌کند و بر اساس آن‌ها رفتار می‌کند. آیات قرآن نیز به این نحو عملکرد عقل توجه می‌دهند. برای درک این مطلب که تعقل مشتمل بر شنیدن و دیدن است، باید در آیات (یونس: ۴۲-۴۳؛ بقره: ۱۷۱) تأمل شود و هم‌چنین برای فهم این نکته که تعقل شامل شهودات و مشاهدات قلبی نیز می‌شود می‌توان به آیات (حج: ۴۶؛ ق: ۳۷) توجه کرد.

## کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- نهج‌البلاغه (۱۳۹۲)، ترجمه محمد دشتی، تهران: پیام عدالت.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۴)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *رسائل، کتاب الحدود*، قم: بیدار.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۰ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- آمدی، عبدالواحد (بی‌تا)، *غرر الحکم*، ترجمه محمدعلی انصاری، قم: دار الکتاب.
- باقری، خسرو (۱۳۸۶)، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: مدرسه.
- بهمنیار، ابن‌مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل، تصحیح شهید مطهری*، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *فطرت در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، *کاوش‌های عقلی عملی*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- رازی، قطب‌الدین محمد (۱۳۷۵)، *تعلیقه بر الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.
- رامپوری، غیاث‌الدین محمد بن جلال‌الدین (۱۳۸۸)، *غیاث اللغات*، به کوشش منصور ثروت، تهران: امیرکبیر.
- زیبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: المكتبة الحیاه.
- صادقی، افلاطون (۱۳۹۵)، «حوزه معنایی واژه عقل در قرآن کریم»، *مجله کتاب قیم*، س ۶، ش ۱۴.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۵۴)، *مبدأ و معاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۶۰)، *اسرار الایات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۶۷)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۷۸)، *سه رساله فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۸۱)، *مبدأ و معاد*، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۸۷)، *رساله اتحاد عاقل و معقول*، تصحیح بیوک علیزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۸۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محسن بیدارفر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۸۹)، *شواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۳۹۰)، *مبدأ و معاد*، ترجمه و شرح محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، قم: دانشگاه قم.
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم (۱۹۸۱م)، *اسفار اربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صفی‌پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۷۷ق)، *منتهی‌الادب*، تحقیق و تعلیق محمدحسن فوادیان، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۰)، *تفسیر المیزان*، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.



طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
عبدالباقی، محمد الفؤاد (۱۳۶۴ق)، *المعجم المفهرس الفاظ القرآن الکریم*، قاهره: دارالکتب المصریه.  
علم الهدی، جمیله (۱۳۸۸)، *نظریه اسلامی تعلیم و تربیت*، تهران: سازمان پژوهش و برنامه ریزی درسی  
و دانشگاه امام صادق (ع).

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۱)، *التفسیر الکبیر*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.  
قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۸)، *شرح حکمت الاشراق*، تصحیح و تحقیق محمد  
موسوی، تهران: حکمت.

کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *اصول کافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ  
اسلامی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰)، *معارف قرآن*، قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

