

مقایسه کارکردهای عقل از نگاه ملاصدرا با کارکردهای عقل در قرآن

فاطمه سلیمانی دره باغی*

چکیده

از نگاه فلاسفه عقل به معنای قوه‌ی 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 نماید. عقل در پایین‌ترین مرتبه قدرت استنتاج و تجزیه و تحلیل مفاهیم را دارد ولی همین قوه با توسعه وجودی که در اثر تفکر و تأمل در پدیده‌های عالم و به همراهی تهذیب نفس حاصل می‌نماید، می‌تواند با عالم ماوراء اتصال یافته و با اتحاد با عقول مجرد حقایق عالم را مستقیماً بدست 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 می‌نماید. 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 خاوران، f.soleimani@isu.ac.ir

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

۱. مقدمه

واژه «عقل» به لحاظ لغوی مأخوذ از عقال است و به معنای طنابی است که به وسیله آن پای شتر را می‌بندند و او را از حرکت باز می‌دارند و در انسان به معنای قوه‌ای است که مانع سرپیچی کردن او از راه راست می‌شود.

برخی از اهل لغت می‌گویند: «عقل همان قلب است و نیز نیرویی است که امور را تثبیت می‌کند و قوه‌ای است که به واسطه آن انسان از سایر حیوانات متمایز می‌گردد». (ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۹، واژه عقل) عده‌ای نیز معتقدند: «عقل به معنای خرد و دانش است و قوه‌ای است که به وسیله آن صفات اشیاء از قبیل حسن و قبح، کمال و نقص، خیر و شر درک می‌شود». (صفی پور، ۱۳۷۷ق، ج ۳ و ۴، 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 نموده است. در قرآن واژه «عقل» و مشتقات اسمی آن به کار نرفته و آنچه بیان شده است مشتقات فعلی واژه «عقل» است که عبارتند از: فعل «تعقلون» ۲۴ مورد؛ فعل «يعقلون» ۲۲ مورد، افعال «يعقلها، يتعقل» و «عقلوه» نیز هر کدام یک بار ذکر شده است. مجموعاً ۴۹ بار مشتقات فعلی این واژه در قرآن بکار رفته است. (رک: عبد الباقی، ۱۳۶۴، ۶۶۸-۶۶۹)

از کاربرد مشتقات فعلی عقل و عدم استفاده از صورت اسمی می‌توان فهمید که قرآن عقل را صرفاً به عنوان یک قوه و توانمندی برای انسان در نظر می‌گیرد و در فرهنگ قرآن «تعقل» مهمترین و اساسی ترین توانایی انسان معرفی شده است.

در روایات نیز عقل به معنای درک و فهم بوده و قوه‌ای است که معیار تکلیف و معیار امتیاز انسان از حیوان است. اهمیت عقل در روایات معصومین (ع) چنان است که آن را «حجت باطنی» در کنار «حجت ظاهری» یا نبی معرفی کرده‌اند.

واژه عقل در فلسفه معانی یا کار بردهای 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 می‌کنند.
۵. معلومات و اندیشه‌های اولیه که مبادی تصورات و تصدیقات‌اند.
۶. معلومات یا اندیشه‌های اکتسابی برگرفته از آن مبادی

۷. مطلق مدرک، اعم از عقل یا نفس یا غیر آن دو؛ (ر. ک: صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ۴۱۹).

بنابراین، از نگاه 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 پرداخته، از ترکیب آن‌ها قضیه می‌سازد و با تألیف و چینش قضایا کنار یکدیگر بر حسب شرایطی ویژه به استنباط و استدلال می‌پردازد. حاصل آن که در فلسفه اسلامی، عقل در دو معنا رایج و متداول است:

۱. قوه‌ای ادراکی ویژه نفس انسانی

۲. ادراکی که از قوه‌ی عاقله حاصل می‌شود.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که با توجه به تبیین و تحلیلی که فلسفه (به خصوص 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 با توجه به اهداف و نوع بیانشان، توصیفات متعدد و خاصی از عقل و تعقل دارند؟

در واقع 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. هر چند برای این منظور لازم است، از باب مقدمه یک اشاره‌ای به تعریف عقل و اقسام آن (نظری و عملی) به طور کلی داشته باشیم. بنابراین هر کجا 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 نگاه 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 می‌نماید، اعم از بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی و مانند آن (رک: صدرا، ۱۳۸۹، ۲۹۹-۳۰۰؛ همو، ۱۳۸۶، ۸۳۲ و ص ۸۴۳؛ همو، ۱۳۸۱، ۴۳۲-۴۳۱).

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، در مقابل عقل عملی از نظر آنها از سنخ علم و ادراک نیست، بلکه نوعی کوشش و عمل بوده 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 غیر ادراکی است که کار آن تصرف در قوای بدنی است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۷۸۹-۷۹۰) همچنین قطب الدین رازی نیز چنین مشی را دنبال کرده است، او عقل عملی را نیرویی عامله و نه ادراکی می‌داند. (قطب الدین محمد 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 این که احکام کلی مربوط به امور نظری باشد و یا امور عملی). اما عقل عملی با به کارگیری قوه شوقیه و محرکه، صورت‌های جزئی را که درک کرده است، برای رسیدن به غایت و هدفی معلوم، در خارج تحقق می‌بخشد. (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ۸۸)

براساس این تعریف، قلمرو عقل عملی صرفاً ادراکات جزئی مربوط به عمل را در بر می‌گیرد و بدان‌ها اختصاص دارد. از این رو، عقل عملی نیرویی ادراکی و معرفت‌بخش است. طبق این تعریف گرچه 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 بایسته بودن آن می‌دهد.

در واقع عقل عملی با بهره‌گیری از نتایج کلی ای که عقل نظری استنباط کرده به امور و افعال جزئی منتقل می‌گردد 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، به عنوان مثال در شواهدالربوبیه می‌گوید:

«برای نفس انسانی به اعتبار داشتن مزیت قبول و فراگیری علوم از مافوق خویش (عالم عقول) و قدرت بر تدبیر و تصرف در مادون خویش، دو قوه دیگر است به نام قوه علامه و

قوه عماله که با قوه اول تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند، و حق و باطل را در مورد 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، نقشه کشی 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. (صدر، ۱۳۸۹، ۲۹۹-۳۰۰؛ همو، ۱۳۸۶، ۸۳۲ و ۸۴۳؛ همو، ۱۳۸۱، ۴۳۲-۴۳۱).

صدرا برای هر دو عقل نظری و عملی مراتبی قائل است. او کمال عقل نظری را در ادراک معقولات و احاطه به کلیات می‌داند (همو، ۱۳۸۹، ۳۰۹-۳۰۸؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ۴۳۸-۴۴۰؛ همو، ۱۳۸۷، ۹-۱۷؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ۳۶۵-۳۶۹؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱؛ ۱۰۱) و در مقابل، کمال عقل عملی را پاک و منزّه بودن از نقص‌ها، کمبودها، بدی‌ها، زشتی‌ها و دوری گزیدن از امور جسمانی و شهوانی می‌داند (صدر، ۱۳۸۱، ۴۵۹؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۱، ۲۲۷)، اما نکته مهم و قابل 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 نایل 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 (صدر، 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 شده و همه حقایق آن عالم را دریابد، پس می‌توان گفت آنچه در مراحل چهارگانه عقل عملی صورت می‌پذیرد، در واقع آماده شدن عقل است برای وصول و رسیدن به غایت که همان اتحاد با حقایق موجودات در عقل فعال است، و به عنوان غایت عقل نظری از آن یاد می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه صدرا به عنوان 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 اشیاء را آنچنان که از حق تعالی صادر می‌شود و به او باز

می‌گردد، 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 نگاه 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 نقش اساسی در تبیین معرفت شناسانه چگونگی پیدایش ادراک دارد (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ۶۵؛ همان، ج ۲، ۲۷۵؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ۳۷۱). تعبیر «نیاش عقل» نزد ابن سینا به بهره‌گیری عقل‌های انسان‌ها از عقل فعال تأکید دارد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ج ۲، ۱۱۵).

البته لازم به ذکر است که ارتباط با عقل فعال در گرو تهذیب نفس است. بنابراین تزکیه و تهذیب نفس بخشی از فعالیت‌های انسان جهت 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 عرفا است.

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

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 در طی این فرآیند به جایگاهی می‌رسد که «هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات عقلی مجرد را مشاهده می‌کند» (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ۲۸۹؛ همو، ۱۳۷۸، ۲۳۶) در تبیین و توضیح این مشاهده، صدرا به رابطه اشراقی میان نفس و ذوات نوریه عقلیه در عالم ابداع (عقول) اشاره می‌کند. (صدرا، ۱۳۶۰، ۳۲؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ۲۸۸؛ همو، ۱۳۷۸، ۲۳۴)

البته نفس به جهت 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

مقایسه کارکردهای عقل از نگاه ملاصدرا با کارکردهای عقل در قرآن ۱۷۱

است (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ۲۸۹) به این معنا که مثل نوریه به وجودات خاص خود و به گونه‌ای مشخص و معین ظاهر نمی‌گردند؛ بلکه در هاله‌ای از ابهام و عدم تشخیص برای نفس ظهور می‌کنند (صدرا، ۱۳۷۸، ۲۳۴)، شبیه دیدن در هوایی غبار آلود آن هم از راه دور یا متنتن دیدن فردی که بینایی کامل ندارد (صدرا، ۱۹۸۱م، 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 (صدرا، ۱۳۵۴، ج ۱، ۳۷۱). از نظر صدرا افاضه صور بدنبال 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 (صدرا، ۱۳۶۰، ۲۰۶).

بنابر این 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 (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ۲۷۸ و 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 ارتقاء وجودی او روح مسأله «اتحاد» را تشکیل دهد و در واقع نفس در سیر صعودی خود فانی در عقل فعال می‌گردد و در ادامه این سیر صعودی با عقول بالاتر متحد گشته و فانی در آنها 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 فانی در ذات او شده است؛ در این صورت حقایق اشیاء را که در ذات علت العلل موجود است مشاهده می‌نماید. او به این نکته تصریح می‌کند که مراحل عالی ادراک عقلی

- که شامل مشاهده، اتحاد و فنا است- در دسترس اکثر انسانها قرار ندارد. (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، ۲۶۶).

در کل، مشاهده از دور، اتحاد با عقل فعال، و فنای در ذات حق به عنوان مراحل سه گانه ادراک عقلی از طرف صدرا معرفی شده‌اند. این مراحل در طول یکدیگر بوده 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. بنابر این 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 نگاه ملاصدرا

عقل نظری دو نوع کارکرد دارد: کارکرد حصولی و کارکرد شهودی یا حضوری. این دو نوع کارکرد در طول هم هستند. 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 او این دو نوع عملکرد را با تعبیر «مراحل تعقل» مطرح می‌نماید 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 در می‌آورد 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 این عقیده است که عقل با معقولات خود متحد و یگانه می‌گردد. معنی این سخن آن است که آنچه از طریق تعقل معقول واقع می‌شود، خود همان چیزی خواهد شد که تعقل می‌نماید. 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 (همو، ۱۳۹۰، ج ۳، ۴۳۸-۴۳۹). معنی این تحول و تکامل آن است که عقل به گونه‌ای دیگر و در شأنی دیگر از حقیقت خود نایل می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت عقل در هرگونه ادراک و تعقلی که انجام می‌دهد به طور تازه و در یک جلوه جدید به کشف حقیقت خود نیز دست پیدا می‌کند؛ چرا که او در متن هر تعقلی به خود نیز علم حضوری پیدا می‌کند. عقل در هر مرتبه که به ادراک یک 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 عقل به عنوان ابزار تفکر مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد به عنوان موضوع تأمل و تفکر نیز مورد توجه واقع می‌شود (همان، ۴۳۹-۴۴۰). در این مسیر وقتی عقل به مرحله عقل بالمستفاد می‌رسد در 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» می‌گردد. در نظر فلاسفه این مرحله هرچند 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.

لازم به تذکر 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 و آن‌گاه که از وجود خیالی مجرد و منسلخ گشت و وجود و تشخیص برتری یافت صلاحیت می‌یابد که عین معقولات و حقایق عقلانی گردد.

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

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد آن است که بر اساس 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 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 همراه 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 یک ادراک حسی نیست، بلکه در همان جایگاه دیدن، شنیدن، لمس کردن، هویت عقلانی نفس هم حضور دارد و ادراکات خاص عقلانی خویش را درخصوص آن محسوس خواهد داشت.. به ویژه در بعضی مواقع خاص، حضور هویت عقلانی در حواس کاملاً مشهود است. مثل وقتی که یک فرد باهوش 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. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۲۰۴)

بدین ترتیب هر چند درک حسی توسط حواس پنج‌گانه و به صورت جزئی پدید می‌آید ولی این امر با حضور و تدبیر عقل صورت می‌گیرد؛ چرا که عقل مرتبه عالی نفس انسانی و همه حقیقت اوست و در عین حال وجه تمایز انسان از حیوان همان عقل و قوه عاقله است. این مطلب با وجوب واسطه بودن قوای متعدد و متخالف در نفس که برخی ادراکی و بعضی تحریکی هستند، منافاتی ندارد چون قوه عالی فعل دانی را بدون واسطه انجام نمی‌دهد. (همو، ۱۹۸۱، 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 تا حدی که به صرف مواجهه با مجهول، بی‌وقفه به حد وسط پی می‌برد و نتیجه (پاسخ سوال) را در می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۱۱۶). در

همین راستا 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... (صدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ۳۸۶) حدس یا شهود عقلی نیازمند تلطیف سر است و این موضوع توسط فیلسوفان مختلف تأیید شده است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۸، ۴)

تلطیف سر حاصل تهذیب نفس و قطع تعلق نفس از بدن است. نفس به عنوان یک موجود 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. در حالی که تنزیه از ماده منجر به درک حقایق اشیاء و مشاهده صور عقلی و ذوات روحانی می‌شود. (صدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ۶۰۰-۶۰۱)

بنابراین صدرا بر این مسأله 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. چرا که هر چیزی را که ما تعقل می‌کنیم در حالتی که به بدن تعلق و توجه داریم، خیال با آن همراه و قرین می‌گردد و بر عقل غالب می‌شود؛ ولی وقتی علاقه نفس به بدن قطع گردد این آمیختگی نیز زائل می‌شود و ذوات معقولات مشاهده می‌گردد و معرفت به آنها و به ذوات خود ما که متحد با آنها است، 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 می‌گردد و در اثر تکرار این مسأله نفس منفعل می‌شود و حالت انقیاد در آن حادث می‌گردد به طوری که مخالفت کردن با خواهش‌ها و اغواگری‌های قوای بدن برای او مشکل می‌گردد، خصوصاً مقابله با قوه وهم که تا قبل از این برای عقل مخالفت با آن آسان بود (همان، ج ۲، ۵۹۹). در این هنگام نفس کاملاً مطیع اوهام و خواهش‌های بدن می‌گردد و در هنگام تعقل هر چه را تعقل می‌کند خیال با آن قرین می‌شود و نفس نمی‌تواند معقولات را مشاهده کند و با ذوات روحانی متحد شده و آنها را شهود اشراقی نماید. (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 کرده و با رشد و توسعه وجودی که با همراهی تهذیب نفس و قطع تعلق از بدن حاصل می‌نماید 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، 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 گردیده 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 گردند و از افکار مربوط به امور پست رو گردانند. (همان، ۳۸۰)

از این عبارات روشن می‌شود که در نزد ابن سینا نیز عقل انسان به شرط ریاضت و تهذیب می‌تواند به جایگاه رفیع شهود حقیقت نایل آید.

ممکن است در اینجا این سؤال مطرح شود که تفاوت شهود عقلی با شهود قلبی چیست؟ آیا عقل و قلب یک امر واحد هستند یا دو حقیقت متفاوت با دو عملکرد مختلف هستند؟

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 (نظیر آیه ۲۲۵ بقره و ۵ احزاب). پس با توجه به موارد استعمال، در قرآن قلب مترادف است با آنچه در فلسفه به نام روح یا نفس نامیده می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۴۰۱)

صدرا قلب انسان را به قوه عاقله تعریف کرده که مشعر الهی و محل اعلام و الهام است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ۱۷۹). البته لازم به ذکر است که مقصود از قلب، عضو عضلانی صنوبری شکل نیست بلکه مراد از آن روح نفسانی است (صدرا، 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 (صدرا، ۱۳۸۱، ج ۱، ۳۲۷). چنان که چشم و گوش راه رسیدن به

مقایسه کارکردهای عقل از نگاه ملاصدرا با کارکردهای عقل در قرآن ۱۷۷

معرفت امور محسوس و علم حصولی می‌باشند، قلب نیز راه وصول به علم کشفی باطنی است. (صدر، ۱۳۶۰، ۳۰)

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

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 رفت و آمد و ارتقا و نزول است. (صدر، ۱۳۸۱، ۲۰۵)

علاوه بر این عقل نیز در انسان می‌تواند مراتب مختلف را کسب نماید؛ 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 نگاه ملاصدرا

از نظر صدرا عقل عملی مانند عقل نظری هویتی شناختی دارد: «لکل واحده من هاتین القوتین رأی و ظن» (صدر، ۱۹۸۱م، 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. (صدر، ۱۳۶۳، ۵۱۶) از این‌رو صدرا به عقل عملی «قوه مرویه» نیز اطلاق می‌کند؛ چون عقل عملی با استخراج احکام جزئی از آراء و افکار کلی زمینه وقوع عمل را فراهم

می‌سازد (همان) بدین ترتیب رویه به عنوان نوعی اندیشه اعمال گوناگون را همراه با اهداف درونی شان 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 حدوسط در استدلال‌ها کاری است که عقل عملی توسط این قوه انجام می‌دهد (صدر، ۱۳۵۴، ۲۴۹) کارکرد عقل عملی از همین دو جهت ترکیب شده است؛ هم در آراء کلی که از عقل نظری بدست آمده، دخالت می‌کند و هم در آراء جزئی که از حس مشترک، قوه خیال و قوه واهمه بدست 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. (صدر، ۱۹۸۱، ج ۸، ۵۶)

۶. سیر تکامل عقل از نگاه 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 فرآیند 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 (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۸۹-۲۹۰)

نهایت این که عقل به واسطه ایمان و تهذیب نفس به نور الهی روشن می‌گردد 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 به طور نامحدود پذیرا می‌باشد. (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۹۴-۹۵)

در همین ارتباط صدرا 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.

مقایسه کارکردهای عقل از نگاه ملاصدرا با کارکردهای عقل در قرآن ۱۷۹

«و كذلك العقل يكمل النفس و يقومها و يهذبها و يطهرها عن الأناس الماديه و الأرجال البدنيه بءفادتها العلم و الحكمة، و تنويرها بنور المعرفة و الهدية، و اخراجها من القوه الى الفعل و من الظلمات الى النور، ...». (صدرا، ۱۹۸۱م، 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 می‌گردد. چون وقتی عقل انسان با عقل فعال متحد می‌شود، در این هنگام به طور مستقیم حقایق عالم را در درون خود می‌یابد؛ چرا که عقل فعال جامع جمیع حقایق عالم نفوس و ماده است.

صدرا می‌گوید: «مبدأ همه علوم، عالم قدس (عالم عقول) است اما استعداد نفوس انسان‌ها متفاوت است. دروازه عالم ملکوت بر روی کسی مسدود نیست مگر به علت مانعی که خود پدید آورده باشد. نفس هر کس به مقدار تلاش و مجاهدت‌ش صفا می‌یابد تا حدی که آماده اشتعال و نورانیت به نور ملکوت و یا نوری از انوار جبروت می‌گردد. 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 (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ۳۸۴).

متون دینی نیز حقیقت علم و معرفت را نور می‌داند و معتقد است «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ۲۲۵)

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

۷. معنای عقل در قرآن

عقل در فرهنگ قرآن کریم بلکه 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 باز می‌دارد و او را عقلا می‌کند عقل است.

براساس ریشه لغوی «عقل» که به معنای حبس کردن و دربند در آوردن است، عقل و تعقل فهمیدنی است که صاحبش را از آنچه سزاوار نیست باز می‌دارد. به عبارت دیگر، فهمیدنی که انسان را از هوا و هوس و از گفتار و کردار ناروا بر حذر می‌دارد.

در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم آمده است:

«ان الاصل الواحد فی المادة هو تشخیص الصلاح و الفساد فی جریان الحیاة 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، اعم از تکوینی و تشریحی را برای انسان‌ها فرو می‌فرستد و از آنها می‌خواهد از ظاهر این نشانه‌ها عبور کند و به باطن آنها برسد. قطعاً انسان‌ها این عمل را از طریق عقل خود انجام می‌دهند. در واقع آیات الهی متعلق فعل عقل (تعقل) واقع می‌شوند.

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

«إِنَّ فِي ذَٰلِكَ الْآيَاتِ لَأُولَىٰ النَّهْيِ» (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 نُب:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ 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 برامیال و هواهای نفسانی غلبه پیدا کرده، «لب» اطلاق می‌شود و اولوالالباب کسانی هستند که عقلشان پاک، منزّه و بی شائبه شده باشد. با عقل خالص و آزاد می‌توان حکمت یا خیر کثیر بدست آورد. (فخر رازی، ۱۳۷۱: ۷/ ۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲/ ۳۹۵)

در برخی آیات فرآیند تعقل به قلب نسبت داده شده است نظیر آیه:

«أفلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها...» (حج، ۴۶)

در این آیه عقل ورزی کار قلب عنوان شده است البته در قرآن کریم قلب به معنای اعم از عقل بکار رفته است. قلب در قرآن مرکزی است که دارای سه بعد «ادراک»، «عواطف» و «عمل» است و از اینرو هرسه مقوله ادراک، عواطف و عمل به قلب نسبت داده شده است. گاهی قلب در قرآن با صفت «مطمئن» (بقره، ۲۶۰؛ آل عمران، ۲۶؛ 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 به عنوان ایمان آورنده (مائده، ۴۱؛ زمر، ۴۵؛ حجرات، ۱۴؛ مجادله، ۲۲) و گاهی به عنوان چیزی که می‌اندیشد و می‌فهمد (اعراف، ۱۷۹) به کار رفته است. به همین دلیل کار برد قلب برای عقل، مجازی است و قلب محل و جایگاه عقل محسوب می‌شود. (زبیدی، بی تا، ج ۱، ۴۶۵) بنابراین قلب از طریق عقل به اندیشه و تفکر می‌پردازد؛ به عبارت دیگر، رابطه قلب و عقل، رابطه ظرف و مظروف است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۹۸؛ ج ۶۱، ۵۵) از همین رو حالات و شرایط قلبی می‌توانند در چگونگی خردورزی انسان تأثیر بگذارد. اگر قلبی محجوب باشد، به گونه‌ای خاص می‌فهمد و اگر قلب مکشوف و مصفا باشد به بصیرت دست می‌یابد. (صادقی، ۱۳۹۵، ۱۶)

امام صادق (ع) می‌فرماید: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۱۱۶)

این روایت نشان می‌دهد، عقل، به سبب کنترل و بازداری در مقام شناخت و عمل، مایه‌ی هدایت و راه‌یابی آدمی به مبدأ هستی است.

بنابراین یکی از عناصر مهم در واژه عقل «بازداری» است؛ چرا که بازداری لازمه سنجیدگی و پختگی لازم است و سنجیدگی و تمییز محصول تعقل است. قرآن با توجه به معنای لغوی این کلمه در زبان عربی، آن را به کار برده است و این امر به وضوح در برخی از مترادف‌هایی که قرآن برای کلمه‌ای عقل به کار برده، مشخص است.

در واژه «حجر» نیز به منزله‌ی مترادف عقل، مفهوم بازداری 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 اشیاء و اشخاص از هجوم‌ها صورت می‌پذیرد 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 اشیاء می‌پردازد، جای انکار نیست و از این رو پس از چشم و گوش، قلب را به عنوان ابزار شناخت معرفی می‌کند:

«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: ۱۲/۳۱۲).

به این نکته روایات ما نیز اشاره می‌کنند. حضرت امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه میفرماید:

«فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاء لیتاورهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یشیروا لهم دفائن العقول» (نهج البلاغه، ۱۳۹۲، خ 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 باز جوید و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آورند، محبت را بر آنها تمام نمایند و توانمندی‌های پنهان شده عقل‌ها را آشکار سازند..»

«اثاره» در لغت به معنای افشان کردن و کنار زدن خاک‌های روی هم انباشته به منظور ظاهر ساختن گنج و معدنی که در زیرخاک است. در این مورد باید بگوئیم 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 می‌شود 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 بدست می‌آید، عبارت است از: فهم تام و درک صحیح، فهمی که گرایش‌های نفسانی در آن دخالت ندارند و علاوه بر این، به ظاهر اکتفا نمی‌کند و به عمق می‌رسد؛ یعنی لوازم و مدلولات را درمی‌یابد. این فهم می‌تواند هم مبتنی بر استدلال و برهان باشد و هم مبتنی بر تحلیل و تأمل در آیات الهی.

۸. کارکرد نظری و عملی عقل قرآنی

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

۱.۸ عقل ورزی در سطح شناخت یا کارکرد نظری عقل

اگر کسی تلاش‌های شناختی خود را به نحوی تحت کنترل در آورد که از کجروی در اندیشه مصون بماند و در نتیجه به شناخت یا بازشناسی امر مورد نظر راه یابد، به عقل ورزی 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 آن که 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؟»

مسایلی 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 نمایید.

۲.۸ عقل ورزی در سطح عمل یا کارکرد عملی عقل

عمل عاقلانه عملی است سنجیده که توسط بازداری‌های برخاسته از تأمل و تدبیر، کنترل می‌شود. بنابراین عقل ورزی در مقام عمل، ناظر به ایجاد ارتباط میان شناخت‌ها و اعمال خواهد بود. در واقع عمل، پوییدن در پرتو شناخت است. چنانچه حضرت علی(ع) می‌فرماید: «العَاقِلُ إِذَا عَلِمَ عَمِلَ وَإِذَا أَعْمَلَ أَخْلَصَ». (غررالحکم، ج ۱، ۱۰۱) عاقل کسی است که به هر میزانی از علم دست یابد، عمل خود را تابع آن می‌کند. (باقری، ۱۳۸۶، ۲۵-۲۴).

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 برطبق این تشخیص؛

تشخیص مربوط به قوه نظری است و ضبط و نگهداری مربوط به قوه عملی است (مصطفوی، ۱۳۳۸، 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 بر اساس شناخت و تشخیص خود رفتار می‌نماید. بسیاری از افراد نظیر غزالی در احیاء و راغب در مفردات معتقدند که حضرت علی(ع) نیز به این دو عقل اشاره می‌کند:

«العقل عقلان: مطبوع و مسموع؛ ولا ینفع مسموع اذا لم یکن مطبوع؛ کما لا ینفع ضوء الشمس و ضوء العین ممنوع.» (نهج البلاغه، حکمت ۳۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، 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 می‌نماید و بیشتر شامل دانسته‌های جزئی است که با آن می‌توان رفتار و عمل را اصلاح کرد و زندگی را بهبود بخشید. حضرت با یک 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 بردرستی سخن مذکور گواهی می‌دهد: «العقل غریزه ترید لعلم و التجارب» (آمدی، ۱۳۳۴، ج ۱، ۶۷؛ محمدی ری شهری، ۱۴۱۹، ج ۵، ۲۰۵۰)

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

«أتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم و انتم تتلون الکتاب افلا تعقلون.» (بقره، ۴۴)

چگونه شما مردم را به نیکوکاری دستور می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید و حال آنکه 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 نادانند.»

نکته مهمی که لازم است بدان توجه نمود آن است که آموزه‌های قرآنی اساساً در برابر عقل یا در مقایسه با عقل واقع نمی‌شوند. در بررسی آیات قرآن آشکار می‌شود مفهوم‌های

ناظر به ادراک نشان می‌دهد که عقل به منزله یک موجود یا یک شیء مطرح نیست، بلکه همواره به عنوان یک فعل یا فعالیت مورد عنایت قرآن است. در قرآن از گوش، چشم، قلب، روح، نفس 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 همه جانبه عقل

چنانچه گفته شد، تعقل یک فعالیت 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 بالاخره یقین و عمل را در بر می‌گیرد. بنابراین تعقل در مقابل 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، به عبارت دیگر، در ضمن 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 وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْىَ وَ لَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ» (یونس، ۴۲-۴۳)

«بعضی از آنها به تو گوش می‌دهند مگر تو کران را شنوا توانی کرد، اگر چه تعقل نکنند. بعضی از آنها به تو نگاه می‌کند مگر تو کوران را هدایت توانی کرد با آنکه نمی‌بینند؟!»

«صُمُّ بَكْمٌ عُمىٌ فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره، ۱۷۱).

«آنها کران و گنگان و کورانند لذا چیزی نمی‌فهمند.»

منظور از کور و کر در این آیات عدم بینای و شنوایی حسی نیست بلکه منظور آن است که این ادراکات حسی مورد تحلیل و سنجش عقل قرار نمی‌گیرد و این دیدن و شنیدن به کار فهم و درک عقلی و نهایتاً رشد انسان نمی‌آید. در واقع 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 می توان به این آیات توجه کرد:

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَأَنَّهُمْ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ 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 می شوند.»

بر اساس این آیه، دو معنای تعقل و تسمع در حقیقت کار قلب یعنی نفس مدرک است و این نفس مدرک است که آدمی را وادار می کند آنچه را که خود تعقل کرده و یا از پیشوای هدایت می شنود، بپذیرد؛ از اینرو این درک را رویت قلب و مشاهده خوانند و فرمود: دیدگان کور نمی شوند بلکه کور حقیقی دلهاست که در سینههاست. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۲۸، ۲۷۰-۲۷۱)

آیه دیگر:

«ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.» (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 می دهد ولی درست آن را درک نمی کند و یا درک می کند ولی ایمان نمی آورد...)

در این آیه، دو گروه به عنوان استفاده کننده از تذکر الهی معرفی شده اند: یکی صاحبدل و دیگری مستمع شاهد. صاحب قلب همان صاحبدل است که چشمه های حکمت از درون دل او می جوشد و القای سمع که راه دیگر بهروری از تذکر الهی است گوش سپردن به سخن صاحبدل و پذیرش و امتثال 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 می شود. به عبارت دیگر القای سمع همان تقلید شاهدان است و تقلید شاهدان غیر از تقلید فاهمان است؛ تقلید شاهدان منجر به شهود حقایق الهی می گردد و تقلید فاهمان در صورتی که مبتنی بر مبانی برهانی باشد فهم حصولی آن حقایق را نتیجه می دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۳۱۱-۳۱۲).

حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه به همین مضمون اشاره دارد:

«ان الله تعالى جعل الذكر جلاء القلوب ... عباداً ناجاهم في فكرهم و كلمهم في ذات عقولهم».
(نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲)

خداوند یاد خود را جلای دلها قرار داده است، که در اثر آن دلها پس از سنگینی شنوا و پس از کم سوایی بینا و پس از سرکشی رام می گردند. همواره خداوند در هر برهه‌ای از زمان بندگانی داشته و دارد که در فکر و اندیشه آنها با آنان راز می گوید و از راه عقلشان با آنان تکلم می کند.

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 می سازد 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 می گیرد.

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 می گیرد؛ چرا که در آیه «يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ». (بقره، ۷۵) «آیا طمع دارید که یهودان به (دین) شما بگردند در صورتی که گروهی از آنان کلام خدا را شنیده و به دلخواه خود تحریف می کنند با آنکه 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 وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْاَرْضِ 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 يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (مائده، ۱۰۳)

بدین ترتیب تعقل، هم ایمان و عمل و هم تولید و کسب علم را شامل می‌شود. به عبارت دیگر حقیقت یکپارچه وجود آدمی به گونه‌ای آفریده شده که لازم است همواره تعقل کند و در جریان تعقل از یک سو بفهمد و بفهماند و از سوی دیگر، فهم‌های خود را باور کند و به تناسب آن‌ها رفتار نماید. علم، ایمان و عمل به صورت چرخه‌ای به یکدیگر ارتباط دارند و هر یک دیگری را تقویت می‌کند و تعقل فعالیتتی است که در هر سه جریان دارد. در واقع علم، ایمان و عمل نقطه‌های عطف یا صورت‌های برجسته و بارز تعقل آدمی هستند که با یکدیگر وحدت و پیوند عمیقی دارند. (علم الهدی، جمیله، ۱۳۸۸، ۲۳۶-۲۲۸)

بنابر این بر اساس آیات قرآن، تعقل کردن انسان در تمامی دانسته‌ها و تحلیل‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای او حضور دارد و تمامی آنچه از انسان صادر می‌شود، جلوه و نمود عقل اوست. در این نگاه همه حقیقت انسان عبارت از عقل و تعقل است.

۱۰. نتیجه‌گیری

فلاسفه در تحلیل و تبیین عقل بر این نکته تأکید دارند که عقل دارای توانمندی‌هایی گوناگون است و می‌تواند مراتب مختلف را کسب نماید. عقل در پایین‌ترین مرتبه قدرت درک معانی و مفاهیم و بدنبال آن استنتاج و تجزیه و تحلیل آن مفاهیم را دارد ولی همین قوه با توسعه وجودی و تعالی که در اثر تفکر و تأمل در پدیده‌های عالم و به همراهی تهذیب نفس کسب می‌نماید، می‌تواند با عالم ماوراء اتصال یافته و با اتحاد با عقول مجرد حقایق عالم را مستقیماً و بدون استدلال و حد وسط درک نماید؛ این مرتبه از عقل همان است که ابن سینا از آن به «حدس» و صدرا به «عقل قدسی» یاد می‌نماید. 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 براساس آن‌ها رفتار می‌نماید. این نحو عملکرد عقل را آیات قرآن نیز بدان توجه می‌دهند. برای درک این مطلب که تعقل مشتمل بر

شنیدن و دیدن است، باید در آیات (یونس، ۴۳-۴۲ و بقره، ۱۷۱) تأمل شود و همچنین برای فهم این نکته که تعقل شامل شهودات و مشاهدات قلبی نیز می‌شود، می‌توان به آیات (حج ۴۶ و ق، ۳۷) توجه کرد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- نهج البلاغه، (۱۳۹۲)، ترجمه محمد دشتی، انتشارات پیام عدالت
- آمدی، عبدالواحد، (بی تا)، غررالحکم، ترجمه محمدعلی انصاری، قم، دارالکتاب
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۴)، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، رسائل، کتاب الحدود، قم، بیدار
- ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر
- ابن منظور، (۱۴۱۰ق)، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- باقری، خسرو، (۱۳۸۶)، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران، انتشارات مدرسه بهمنیار، (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح شهید مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، ریحی مختوم، قم، مرکز نشر اسراء
- (۱۳۷۸)، فطرت در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء
- (۱۳۷۶)، معرفت شناسی در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء
- حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۴)، کاوشهای عقلی عملی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران
- رازی، قطب الدین محمد، (۱۳۷۵)، تعلیقه بر الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه
- رامپوری، غیاث الدین محمد بن جلال الدین، (۱۳۸۸)، غیاث اللغات، به کوشش منصور ثروت، انتشارات 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 قیام، سال ششم، شماره چهاردهم
- صدرالمتألهین شیرازی، ابراهیم، (۱۹۸۱م)، اسفار اربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی
- (۱۳۶۷)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- (۱۳۸۹)، شواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش
- (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محسن بیدارفر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا

- (۱۳۸۱)، مبدأ و معاد، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- (۱۳۹۰) مبدأ و معاد، ترجمه و شرح محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، انتشارات دانشگاه قم
- (۱۳۵۴)، مبدأ و معاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه
- (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی
- (۱۳۶۰)، اسرار الایات، تصحیح خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- (۱۳۸۷)، رساله‌اتحاد عاقل و معقول، تصحیح بیوک عزیزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- (۱۳۷۷ق)، منتهی الادب، تحقیق و تعلیق محمد حسن فوادیان، دانشگاه تهران
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۰)، تفسیر المیزان، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی طوسی، محمدبن حسن، (بی‌تا)، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۷۱)، التفسیر الکبیر، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران، اساطیر
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، (۱۳۸۸)، شرح حکمت الاشراق، تصحیح و تحقیق محمد موسوی، تهران، حکمت
- کلینی، (بی‌تا)، اصول کافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- عبدالباقی، محمدالفؤاد، (۱۳۶۴ق)، المعجم المفهرس الفاظ القرآن الکریم، قاهره، دارالکتب المصریه
- علم الهدی، جمیله، (۱۳۸۸)، نظریه اسلامی تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات سازمان پژوهش و برنامه ریزی درسی و دانشگاه امام صادق(ع)
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۰)، معارف قرآن، قم، مؤسس آموزش و پژوهش امام خمینی
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی