

عقل و عقل گرایی در فلسفه و قرآن

نویسنده: **دکتر عبدالحسین خسروپناه**: دانشیار، عضو هیأت علمی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
دانشگاه علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

فصلنامه تخصصی پژوهشهای میان رشته ای قرآنی
سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۸، صص ۴۲-۳۳
تاریخ پذیرش مقاله: ۸۸/۳/۱۵

چکیده

تلقی عصر حاضر به عنوان عصر عقل گرایی، اهمیت پرداختن به مقوله عقلانیت و لزوم توجه به آن را به وضوح نمایان می سازد. با توجه به اهمیت و گسترش مطالعات میان رشته ای در حوزه قرآن کریم، در این پژوهش با دو رویکرد فلسفی و قرآنی به تبیین عقل و عقل گرایی و بیان تفاوت این مقوله از دیدگاه قرآن و فلسفه می پردازیم. با بررسی نظرات فلاسفه و نیز کاوش در آیات قرآن که ناظر به این مسأله است، می توان دریافت که عقل فلسفی ابزاری برای معرفت است که کاربردش ادراک کلیات است؛ بر خلاف عقل قرآنی که به نحو کاربردی، سعی دارد از پدیده های جزئی و ظاهری به اموری کلی و مهم منتقل شود و میان جزئیات و کلیات پیوند برقرار سازد.

کلید واژه ها: عقل، عقل گرایی، قرآن، فلسفه

مقدمه

قرآن به عنوان منبعی عظیم از علوم و معارف، از زمان نزول تاکنون همواره مورد عنایت مسلمانان به طور خاص و نیز غیر مسلمان بوده است. در عصر حاضر، گسترش مطالعات و پژوهش‌های قرآنی تغییرات شگرفی را در این حوزه به وجود آورده است. مطالعات میان رشته‌ای در حوزه قرآن کریم، که سابقه‌ی چندانی ندارد، روزه‌های جدیدی را برای علوم مختلف در راستای بهره‌مندی از دریای عمیق علوم و معارف قرآن گشوده است. این مطالعات حوزه‌های علوم مختلف را شامل می‌شود که یکی از این علوم فلسفه است. توجه به عقل و عقل‌گرایی در قرآن و فلسفه آن را در شمار یکی از مهم‌ترین مسائل مشترک مطرح شده در این دو حوزه قرار داده است؛ البته این رویکرد مشترک، به معنای وجود تفسیر واحدی از مقوله‌ی عقلانیت در میان آنان نیست.

گسترده‌گی مباحث مرتبط با این بحث در میان فلاسفه، آن را با رویکردهای فلسفی عجین ساخته است؛ گویا تنها متولی پاسخ‌گویی به مسائل عقلانی علم فلسفه است. غلبه‌ی این مسأله حتی در بحثی چون عقل‌ورزی در قرآن هم پیش رفته است. در حالی که کثرت آیات دال بر مباحث عقلانی در کلام وحی و نیز آیات بشماره‌ی که دعوت به عقل‌ورزی می‌نمایند، لزوم توجه به این مقوله را آن هم نه فقط با رویکرد فلسفی بلکه با نگاه درون‌متنی نمایان‌گر است.

آنچه پیش رو دارید تبیین مسأله‌ی عقل و عقل‌گرایی با دو رویکرد فلسفی و قرآنی به صورت تفکیک شده می‌باشد.

سؤالات پژوهش

۱. عقل در فلسفه به چه معناست؟

۲. عقل‌ورزی در قرآن از چه بار معنایی برخوردار است؟

فرضیات پژوهش

۱. تلقی قرآن از عقل‌ورزی، متفاوت از عقل فلسفی است.

۲. در فلسفه عقل ابزار معرفت و ادراک‌کننده‌ی کلیات است.

۳. عقل‌ورزی در قرآن به معنای درک جزئیات و رابطه برقرار ساختن میان آن جزئیات و اموری کلی و مهم است.

ضرورت پژوهش

اهمیت بحث عقل و عقل‌ورزی را می‌توان در دعوت‌های مکرر قرآن جستجو کرد. دارا بودن نقش اساسی عقل در مباحث معرفت‌شناختی و نیز کاربرد آن در زندگی انسان‌ها بر اهمیت و ضرورت معرفی آن می‌افزاید.

عجین بودن مقوله‌ی عقلانیت با رویکرد فلسفی، علیرغم وجود آیات بسیاری دال بر این مبحث در قرآن کریم، لزوم توجه به آن راه، آن هم نه فقط با رویکرد فلسفی بلکه با نگاه درون‌متنی آشکار می‌سازد.

روش‌شناسی پژوهش

روش تدوین پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات مورد نیاز این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای و با مراجعه به کتاب‌های لغت‌شناسی، فلسفی و نیز تفاسیر می‌باشد. روش تحلیل در بخش قرآنی صرفاً بر داده‌های قرآنی متکی است. یعنی با نگاه کاملاً درون‌متنی سعی شده است به بررسی موضوع پرداخته شود و از ذکر روایات پرهیز شده است؛ مگر در صورتی که در راستا و تأیید آیات قرآنی و استنتاج‌های به دست آمده باشند.

تعریف زبان‌شناختی عقل

«عقل» (بر وزن ابر)، مصدر عقل یعقل واژه‌ای عربی است. این واژه در زبان انگلیسی با Reason، Intelligence، Mind، معادل است [۲]. لغت‌شناسان عرب «حِجْر» و «نُهْی» (نهی) را مرادف عقل دانسته‌اند [۳، ۴]. متضاد آن را برخی «حُمُق» [۴، ۵] و عده‌ای «جَهْل» [۶] دانسته‌اند. معانی ذکر شده در کتب لغت عربی، برای این واژه را می‌توان در دو دسته تقسیم بندی کرد: دسته‌ی اول شامل: «منع»، «نهی»، «امساک»، «جلوگیری و حفظ کردن» و دسته‌ی دوم عبارت است از: «بستن»، «نسبت دادن» و «ربط دادن». بر این اساس از آن جا که مشتقات متعدد ذکر شده در کتب لغت با یکی از دو معنای فوق مرتبط است، می‌توان این دو را معانی اساسی واژه‌ی عقل دانست که در هر یک از مشتقاتش به نوعی نهفته است.

قابل توجه اینکه عقل و عقل‌گرایی در اصطلاح فلسفه، با معنای نخست سرو کار دارد؛ اینگونه که عرب عقل را از آن جهت «عقل» می‌نامد که صاحبش را از انحراف در گفتار و کردار «باز می‌دارد» [۷]. این همان عقل عملی است که با معنای منع و امساک متناسب است [۸]. عقل‌گرایی به کار رفته در قرآن با معنای دوم (ربط دادن، نسبت دادن) مرتبط است. عقل‌ورزی در قرآن به معنی نسبت دادن نشانه‌های جزئی و ظاهری به امور کلی است.

عقل در فلسفه

معانی اصطلاحی حکما پیرامون عقل بسیار است. در برخی اطلاق‌ها از واژه عقل قوه عالمه یا ادراکات آن و گاهی نیروی تمیزدهنده بین حسن و قبح و نیز مقدمات منتهی به آنها را قصد می‌کنند [۹]؛ همچنین بر ادراک کلی [۹] و جوهری که علاقه انفعالی به جسم ندارد [۹] و نیز به ادراک معقولات [۱۰، ۱۱] عقل اطلاق شده است. در شأن عقل نیز گفته شده است «انیت» محض است و عقل بالفعل از کمالات مطلقه موجود است [۹]. جمهور عقلا بر هر کس که دارای فضل و تفکرات صحیح و در صد اکتساب خیرات است، عاقل اطلاق می‌کنند [۹]؛ عقل دارای ارزش و اهمیت بسیاری است؛ این موضوع در متن آیات و روایات مشهود است و مهم‌ترین نکته این که فارق بین انسان و حیوان عقل است و گر نه قوت جسم و طول عمر و خصایص حیوانی در برخی از حیوانات بسیار بیش از انسان است [۱۲]؛ شرافت انسان به عقل است که مضار و منافع حقیقی خویش را با آن به دست می‌آورد [۹]. در ارزش عقل نیز گفته شده است حق تعالی، با اعطاء عقل به انسان همه چیز به او اعطا فرموده است [۹]. این که عقل وجودی مجرد است امری ثابت است و معتقدان به مادی بودن عقل خود دچار تناقض گویی‌هایی شده و بالاخره محکوم می‌شوند [۱۰، ۱۱]. یکی از شواهد تجرد عقل ونفی تعقل نفس با آلات جسمانی و وابستگی آن به بدن و جسم، این است که عقل هرگز با کثرت فعالیت دچار ملالت و خستگی نمی‌شود اما جسم چنین قابلیت را ندارد [۱۰، ۱۱].

۱. اقسام عقل

تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی، امری است که حکمای اسلامی به آن اهمیت داده و قریب به اتفاق ایشان آن را مسلّم و مقبول گرفته‌اند. آنچه در این قسمت مورد توجه می‌باشد کارکردهای عقل (نظری و عملی) است که مرکز ثقل مباحث ابزار معرفت است و به طور مشخص‌تر، آنچه در بحث ابزار معرفت بیشتر مورد توجه است، همان جنبه ابزاری عقل نظری در تکون ادراکات انسان است. زیرا عقل عملی بیشتر به جنبه حرکت جوارحی و فعلی ارکان معرفت توجه دارد تا افعال جوانجی.

صدرالمتألهین در تبیین مباینه قوه عاقله از جسم و چگونگی ادراک عقل می‌نویسد:

«ان فی الانسان قوه روحانیه تجرد صورہ الماهیه الکلیه عن المواد و قشورها کما تجرد القوه الغاذیه من الحيوان» [۱۳]؛

«اما ادراک العقل فانه یفارق الحس من وجوه، از یدرک الشیء علی ما هو علیه من غیران یقترن به ما هو غریب له و ینال حاقّ جوهره و لبّ ذاته مجردة عن القشور و اللبوسات... العقل یدرک الاشیاء کما هی و یجردها عن قرائن الغریبه» [۱۰].

بنابر آنچه قدما - امثال بوعلی - می‌گفتند، انسان مرکب از جوهری عقلانی و بدن است؛ تمام قوای ادراکی کیفیات بدن می‌باشند و با فنای بدن فانی می‌گردند، تنها قوه‌ای که باقی می‌ماند، قوه عاقله است که به اصل خود بازمی‌گردد؛ ولی با اثبات نوعی تجرد برای قوه خیال، ثابت می‌شود که انسان، دارای سه نشئه وجودی است: نشئه مادی و بدنی، نشئه صوری و برزخی و نشئه عقلانی [۱۴].

عقل نزد عرفا به دو معنا تفسیر شده است؛ نوعی عقل کلی که با نام عقل قدسی [۱۵] نیز معروف شده که مورد تأیید عرفا بوده است و نوع دیگر که عقل جزئی نام گرفته و البته از جهاتی مذموم بوده است و به این معنا پای استدلالیان را چوبین دانسته اند [۱۶]. عقل جزئی اگر در سایه عقل کل بیابد، به افق‌های روشن هستی دست خواهد یافت و همواره راهگشا و سعادت افزا خواهد بود.

عقل بالفعل جوهری نورانی است که جامع جمیع صور موجودات است [۱۲] و شیخ الرئیس نیز از آن با سطوع نورالانوار یاد کرده است [۹]. صدرالمتألهین نیز در تفسیر آیه «یسعی نورهم بین ایدیهم... (حدید: ۱۳)» نور را به عقل «قوه نظریه» تفسیر کرده است [۱۳]، او همچنین عقل را که محل علوم و معارف است، به موجود لطیف مجردی که مدبّر جمیع جوارح و اعضاء و به خدمت گیرنده تمام حواس است، تعریف می‌کند [۱۰]. ایشان عقل را به نهالی تشبیه می‌کند که باروری آن وابسته به غرس و تربیت و نگهداری آن است [۱۲]. قابل توجه این که عقلا نیز بر حسب اعتمادشان به معارف و علوم حقیقیه، قابل تقسیم به گروه‌هایی هستند [۱۱].

۲. نقش عقل در کسب معرفت

عقل دارای رتبه‌ای ویژه است؛ عقل هم ابزار معرفت است و هم منبع معرفت. ماطبیعت را به عنوان منبع معرفت بیرون از وجود خود و عقل رابه عنوان منبع درون وجود خود می‌پذیریم [۱۷]. گرچه برخی مکاتب (بویژه غربیان) برای عقل جایگاهی در معرفت ندانسته‌اند و ارزشی به آن قایل

نیستند. انسان گاهی معانی کلی را که بر صورخیالی یا حسّی حمل می‌شوند، ادراک می‌کند، این گونه از معانی کلیه همان معانی معقوله‌اند که با عقل ادراک می‌شوند [۱۸].

درباره جایگاه، نقش، روش و قدرت عقل در کسب معرفت عبارات فراوانی در آثار حکمای اسلامی وجود دارد، از جمله این که عقل در درک معانی همیشه نقش فعال دارد از جمله اینکه عقل روی محسوس، عملی انجام می‌دهد که آن را به معقول تبدیل می‌کند بدون این که هرگز کمکی از ماده بگیرد [۱۳]. قدرت عقل تا جایی است که ممتنع بالذات را نیز تعقل می‌کند و از آن خبر می‌دهد [۱۹]. این در حالی است که در مواردی عقل و وهم در ریشه و انجام فعل واحدند [۹].

صدرالمتألهین در تشریح جمله مولای متقیان علیه السلام (ان العقل لاقامه رسم العبودیه لا لأدراک الربوبیه) چنین می‌نویسد:

«... معرفت خدا فقط با معرفت نفس حاصل می‌شود. برای اینکه هنگامی حقیقت نفس را شناختی، جهان را شناخته‌ای و هنگامی که جهان را شناختی حق تعالی را شناخته‌ای. بنابراین هنگامی که تو نفس را شناختی پروردگار را نیز شناخته‌ای. این نهایت شناخت نسبت به اوست که بالاتر از این برایست ممکن نیست. این مطالب اشاره به سخن امیرالمؤمنان علی (ع) دارد که: إِنَّ الْعَقْلَ لِإِقَامَةِ رِسْمِ الْعِبُودِيَّةِ لَا لِأَدْرَاكِ الرَّبُوبِيَّةِ ثُمَّ تَنْقَسُ الصَّعْدَاءُ وَ أَنْشَأَ يَقُولُ (عليه السلام):

كيفية النفس ليس المرء يدرکها

فكيف معرفة الجبار في القدم

هو الذي أنشأ الأشياء مبتدعا

فكيف يدرکها مستحدث التسم» [۱۲].

این عقل است که علوم حصولی را از علوم حضوری اخذ کرده و قابل تبیین و انتقال می‌کند [۱۹] و نیز صور عقلیه توسط عقل وبا تجرید آنها از ماده انتزاع می‌شوند [۹].

شیوه کمال عقل (در کسب معرفت)، با حس و تجربه و ... کاملاً متفاوت است، در آنها ما از بررسی جزئیات به حکم کلی به صورت قطعی یا غیر قطعی پی می‌بریم و این مطلب که امر جزئی پایه کشف یک قانون کلی است، در تمثیل و استقراء کاملاً روشن است و در تجربه نیز جریان به گونه‌ای چنین است؛ یعنی نخستین چشم‌انداز ما را یک رشته آزمایش‌های جزئی تشکیل می‌شود، آن گاه در پرتو یک اصل عقلی، قانون کلی را کشف می‌کنیم؛ به طوری که اگر آن آزمایش‌های جزئی نبود، توانایی کشف یک حکم کلی و قطعی را نداشتیم و در هر حال در موارد سه گانه، امور جزئی و محسوس به تنهایی یا به ضمیمه یک حکم قطعی، پایه کشف قوانین کلی است؛ در حالی که در ادراکات عقلی محض، جریان برخلاف این سه ابزار است. عقل به جای این که از بررسی امور جزئی سراغ قانون کلی برود، از یک قانون کلی که آن را قبلاً تحصیل کرده است، وضع فرد و یا افرادی را روشن می‌سازد [۲۰].

عقل در قرآن

با نگاهی به آیات شریفه به دست می‌آید عقل جایگاه ویژه‌ای در حیات و سلوک آدمی دارد، این امر در روایات نیز بیان شده است. در این بخش سعی داریم با مدد خود آیات قرآن و بررسی کاربردهای عقل در آیات و با توجه به واژگانی که با مشتقات عقل در یک سیاق قرار گرفته‌اند و به عبارتی در همنشینی یکدیگرند، به تبیین مباحث زیر از منظر این کتاب آسمانی بپردازیم:

معنای عقل و عقل‌گرایی در قرآن - نقش و اهمیت آن در سعادت و هدایت انسان - رابطه‌ی عقل و علم - کارکردهای عینی و ملموس آن و مشخصه‌های انسان‌های عقل‌گرا و تمایزشان از دیگر انسان‌ها.

مجموع آیاتی که مشتقات «عقل» در آنها به کار رفته ۴۹ مورد است. در این آیات مشتقات عقل صرفاً به صورت فعلی و آن هم فقط به شکل ثلاثی مجرد استعمال شده است. مجموع این کاربردها عبارتند از: «تَعْقِلُونَ» (۲۳)، «يَعْقِلُونَ» (۲۱)، «عَقَلُوا»، «يَعْقِلُ» و «نَعَقِلُ» (هر کدام یک بار). چنانچه ملاحظه می‌شود، این واژه‌ی پرکاربرد، بر خلاف آن چه که در فلسفه بیان شد، در قرآن فقط به صورت فعلی استعمال شده است. این تفاوت در استعمال واژگان، بیانگر تفاوت در نوع رویکرد فلسفه و قرآن نسبت به این مسئله و یا حتی متفاوت بودن معنای آن است.

مفسران در ذیل آیات مربوطه، همچون فلاسفه اصل در عقل را حبس و منع دانسته و از آن جهت ابزار ادراک و دانستن را «عقل» گفته‌اند که مانع از خطا و زشتی می‌شود [۲۱]، [۲۲]، [۲۳]، [۲۴]. از آنجا که هدف در این بخش، بررسی عقلانیت از منظر آیات قرآن است، نه بررسی سخنان فلاسفه، بنابراین نگاه ما کاملاً درون‌متنی است. قبل از بررسی آیات، نظر دو تن از مفسران اهل سنت و شیعه را درباره‌ی عقل بیان می‌نماییم:

آلوسی عقل را این‌چنین معنا کرده است: «النور الروحانی الذی به تدرک النفوس العلوم الضروریه و النظریه: عقل نور روحانی است که نفس به وسیله آن علوم ضروری و نظری را درک می‌کند.» [۲۵]

علامه طباطبایی در بیان معنای عقل گفته‌اند:

«کلمه‌ی **عقل** در لغت به معنای بستن و گره زدن است. به همین مناسبت ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل نامیده‌اند، و نیز مدرکات آدمی را و آن قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، **عقل** نامیده‌اند، و در مقابل این عقل، جنون و سفاقت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است، و این کمبود به اعتباری جنون، و به اعتباری دیگر سفاقت، و به اعتبار سوم حماقت، و به اعتبار چهارم جهل نامیده می‌شود» [۲۶].

اکنون به بررسی کاربردهای عقل‌ورزی، در آیات کریمه‌ی قرآن می‌پردازیم؛ تا به رویکرد قرآن نسبت به این مقوله پی ببریم:

۳. عقل‌ورزی در نشانه‌های تکوینی و تشریحی:

از میان ۴۹ آیه‌ای که مشتقات «عقل» در آن به کار رفته است، بیشترین امر و ترغیب به عقل‌ورزی، نسبت به آیات و نشانه‌های الهی صورت گرفته است. (۱۳ مورد)

آیه به معنای «علامت و عبرت» [۲۷] و هر چیزی است که برای رسیدن به خدای تعالی و معرفت‌ش مورد توجه قرار می‌گیرد که یا تکوینی است یا تشریحی [۲۸]. نشانه‌های تکوینی ای را که خداوند امر به عقل‌ورزی در آن‌ها نموده است ذکر می‌کنیم، گاه در حیطه‌ی قلمرو طبیعت و اسرار نهفته‌ی آن است و گاهی نیز بیانگر روند تاریخ و سرنوشت ملت‌هاست.

بررسی این دسته از آیات تفاوت رویکرد قرآن و فلسفه را نسبت به این مسئله نشان می‌دهد. از آن‌جایی که متعلق تعقل در آیات قرآن نشانه‌های تکوینی است، می‌توان یکی از کارکردهای عقل قرآنی را انتقال از پدیده‌های جزئی به امور مهم و کلی دانست، بر خلاف عقل فلسفی که کارکردش ادراک کلیات و منتقل شدن از آن‌ها به امور جزئی است.

اکنون به بررسی برخی از این آیات می‌پردازیم تا ببینیم امور کلی و مهمی که عقل قرآنی از پدیده‌های جزئی و ظاهری به آن‌ها دست پیدا می‌کند، کدامند:

در آیه‌ی ۱۷ سوره حدید زنده شدن زمین پس از مرگش به عنوان نشانه‌ای برای تعقل بیان شده است:

«اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.»

بسیاری از مفسران این آیه را بیان تمثیل و تشبیهی می‌دانند که خداوند برای قلب‌های انسان‌ها به کار برده است. همان‌طور که خداوند زمین مرده را با آب حیات‌بخش زنده می‌کند، قلب‌های قساوت‌زده‌ی انسان‌ها نیز با موعظه‌ها زنده می‌شوند؛ که سودمندترین موعظ کلام خدای متعال یعنی قرآن مجید است [۳۱-۲۹، ۲۱]. در هر صورت هر دوی این مسائل شایسته‌ی عقل‌ورزی‌اند.

در آیه ۵ سوره جاثیه اختلاف شب و روز، نزول رزق از آسمان، زنده کردن زمین با آن و وزش باده‌ها به عنوان نشانه‌هایی برای عقل‌ورزی معرفی شده‌اند. این‌ها اموری جزئی، معمول و در دسترس بشر در همه‌ی مکان‌ها و زمان‌ها هستند که با تعقل در آن‌ها می‌توان پی به مدبری حکیم، قادر، علیم و زنده برد که هیچ چیز شبیه او نیست [۲۱].

در آیه ۱۶۴ سوره بقره خداوند ۷ نشانه‌ی جزئی و ظاهری برای عقل‌ورزی را معرفی می‌کند که عبارتند از: آفرینش آسمانها و زمین، آمد و شد شب و روز، کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکتند، آبی که خداوند از آسمان نازل کرده که با آن زمین را پس از مرگ، زنده نموده و انواع جنبندگان را در آن گسترده، تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند.

کسانی که در این نشانه‌ها به درستی نمی‌اندیشند، به جای این‌که از این نشانه‌ها به وجود خالق‌ی توانا برای آن‌ها پی ببرند، به پرستش آن‌ها می‌پردازند. همانند کسانی که خورشید و یا دیگر پدیده‌های جهان آفرینش را می‌پرستند [۳۲].

آیه ۶۷ سوره نحل نمونه‌ی دیگری از نشانه‌های ظاهری و جزئی است که دلالت بر امر مهم و کلی توحید دارند، که عبارتند از: به دست آوردن مسکرات و همچنین رزق و روزی نیکو و پاکیزه از میوه‌های درخت انگور و خرما. انسان‌هایی که در این نشانه‌ها تعقل کنند آن‌ها را جز به قدرت خدا نمی‌بینند. فخر رازی این نشانه‌ها را دال بر توحید می‌داند [۳۳]. در آیاتی نیز نزول عذاب و به هلاکت رسیدن اقوام گذشته به عنوان نشانه‌ای برای عقل‌ورزی معرفی شده‌اند؛ از جمله: آیات ۳۵ سوره عنکبوت و ۲۴ سوره روم که هر دو آیه در مورد اهلاک قوم هود می‌باشند.

همان‌گونه که گذشت نشانه‌هایی که در کلام وحی متعلق عقل‌ورزی قرار گرفته‌اند تنها نشانه‌های تکوینی نیستند، بلکه در مواردی به عقل‌ورزی در نشانه‌های تشریحی نیز ترغیب صورت گرفته است. (آل عمران/۱۸؛ نور/۶۱؛ بقره/۲۴۲؛ انبیاء/۱۰؛ بقره/۴۴؛ یوسف/۲؛ زخرف/۳) عده‌ای از

مفسران ذیل این آیات، معنای تعقل در احکام شرعی را عمل به آن احکام بیان نموده‌اند [۲۹،۳۴] و کسی را که به آیات الهی و احکامش عمل نکند را به منزله‌ی کسی می‌دانند که فاقد عقل است؛ [۲۹] «به عبارتی منظور از تعقل آن است که سر آغاز حرکت به سوی عمل باشد؛ وگرنه اندیشه‌ی تنها درباره‌ی احکام نتیجه‌ای نخواهد داشت» [۳۰].

پس از بررسی آیات تکوینی، ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که این قبیل نشانه‌های ظاهری که خداوند برای بشر فرستاده است و در دسترس انسان قرار دارند، صرفاً نشانه و علامتند و به خودی خود موضوعیت نداشته و ارزششان از آن‌روست که انسان را متوجه خداوند، عضویت و وحدانیتش می‌کنند. در واقع می‌توان گفت، خداوند متعال در برابر فرستادن این نشانه‌ها و نعمت‌ها از انسان‌ها انتظار دارد که در آن‌ها توقف نکنند و از این دلایل و نشانه‌های جزئی پی به اموری مهم و کلی ببرند و میان این امور جزئی و کلی پیوند برقرار سازند. چنانچه گذشت، آن امور کلی و مهم در بیشتر آیات «توحید»، در در برخی دیگر «نبوت» و «معاد» معرفی شده‌اند.

وقتی خداوند انسان‌ها را امر به عقل‌ورزی در نشانه‌های تکوینی می‌نماید، یعنی به آن‌ها امر می‌کند، به آن‌ها نگاه ابزاری داشته باشند و آن‌ها را وسیله‌ای برای رسیدن به اموری مهم قرار دهند نه اینکه به آن‌ها به عنوان هدف بنگرند و به جای این‌که از این نشانه‌ها به وجود خالق توانا برای آن‌ها پی ببرند، به پرستش آن‌ها بپردازند. همانند کسانی که خورشید و یا دیگر پدیده‌های جهان آفرینش را می‌پرستند [۳۲]. قابل ذکر است که این نشانه‌ها «ثبوتاً» دال بر آن امور مهم حقیقی و کلی هستند، اما تعقل آن‌جا تحقق پیدا می‌کند که این پیوند «اثباتاً» نیز توسط انسان‌های عقل ورز برقرار شود.

همان گونه که گذشت، امر و ترغیب به عقل‌ورزی در نشانه‌های تشریحی، فقط اندیشه‌ی در مورد آن‌ها نیست بلکه امر به «عمل به آن آیات تشریحی» است [۲۹،۳۴]؛ یعنی خداوند از انسان‌ها می‌خواهد آن‌ها را الگوی عمل خویش در زندگی قرار دهند؛ تا هدف از نزول این آیات به طور کامل‌تر محقق شود.

۴. ابزار عقل‌گرایی در قرآن

برخی از آیاتی که انسان‌ها را به عقل‌ورزی دعوت کرده‌اند، «مفاهیم شنیداری» را ابزار تعقل معرفی می‌نمایند:

«أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»؛

آیا گمان می‌بری بیشتر آنان می‌شنوند یا می‌فهمند؟! آنان فقط همچون چهارپایانند، بلکه گمراه‌ترند (فرقان، ۴۴)

این آیه با مخاطب قرار دادن پیامبر (ص)، سومین پاسخ محکم خداوند، در برابر «سخنان استهزاءگونه‌ی مشرکان» که در آیات قبل به آن‌ها اشاره شده است، را بیان می‌نماید که ای پیامبر، از این سخنان رنجیده خاطر مشو؛ چرا که این‌ها نه می‌شنوند و نه عقل دارند. این آیه دو راه برای هدایت انسان‌ها معرفی می‌کند:

الف. گوش سپردن به رهنمودهای پیامبر بیرونی، (مصدقاً یسمعون شدن)، چرا که شنیدن اولین مرحله و مقام برای کسب علم نسبت به چیزی است [۳۵].

ب. به کار گرفتن عقل و گوش دادن به رهنمودهای آن به عنوان پیامبر درونی، (مصدقاً یعقلون شدن)

آیه کسانی که هیچ‌یک از این دو راه را تبعیت نمی‌کنند، با چهار پا برابر، بلکه بدتر از آن می‌دانند.

مؤید مطلب فوق سخن علامه طباطبایی ذیل این آیه است که می‌فرمایند:

«تردید میان گوش و عقل از این نظر است که وسیله آدمی به سوی سعادت یکی از این دو طریق است، یا این‌که خودش تعقل کند و حق را تشخیص داده پیرویش نماید، یا از کسی که می‌تواند تعقل کند و خیرخواه هم هست بشنود و پیروی کند، در نتیجه پس طریق به سوی رشد یا سمع است و یا عقل» [۲۶].

در این آیه مراد از «سمع» همان معنای لغوی آن (شنیدن ظاهری) است؛ تا اهمیت آن را در هدایت انسان‌ها به عنوان اولین مرحله‌ی هدایت نشان دهد؛ چنانچه کفار و مشرکین از شدت عناد، حتی به سخنان پیامبر به طور ظاهری هم گوش فرا نمی‌دادند [۳۳]. چه برسد به اینکه بخواهند در آنها تعقل کنند.

آیه‌ی دیگری که ابزار بودن «شنیدن» برای تعقل را بیان می‌نماید، آیه (یونس، ۴۲) می‌باشد:

«وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَلَانَتْ تُسْمِعُ الصَّمَّ وَ لَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ»؛

گروهی از آنان، بسوی تو گوش فرامی‌دهند (اما گویی هیچ نمی‌شنوند و کردند)! آیا تو می‌توانی سخن خود را به گوش کران برسانی، هر چند نفهمند؟

این آیه بر خلاف آیهی قبل است که منظور از سمع در آن شنیدن ظاهری بود. در این آیه کسانی که به قرائت قرآن پیامبر فقط به ظاهر گوش می‌دهند و برای درک معانی آن گوش دل نمی‌سپارند را، «صم» و «لایعقل» می‌داند و اذعان به شنیدن گوش ظاهری آنان و کر بودن گوش دلشان دارد؛ که این علت هدایت نشدنشان است. علامه طباطبایی می‌فرماید: «معنای آیه این است: بعضی از این مردم سخن تو را گوش می‌دهند و می‌شنوند در حالی که کردند، یعنی گوش دل‌هایشان نمی‌شنود، و تو قادر نیستی سخنت را به مردمی که گوش دل ندارند بشنوانی» [۲۶].

آیه دیگری از این دسته (ملک، ۱۰) می‌باشد:

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»؛

و می‌گویند: «اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می‌کردیم، در میان دوزخیان نبودیم».

در این آیه و آیات قبل، ضمن بیان سرنوشت وحشتناک دوزخیان، انگشت روی علت اصلی بدبختی آنها گذارده شده است، و این علت را از زبان خود آن‌ها بیان نموده است. در واقع این‌ها از ۲ ابزار سعادت (سمع و عقل) که خداوند در اختیار آن‌ها قرار داده است به درستی استفاده نکرده‌اند. هنگامی که انسان گوش دارد اما با آن نمی‌شنود، و چشم دارد و نمی‌بیند، و عقل دارد و نمی‌اندیشد، اگر تمام پیامبران الهی و کتب آسمانی به سراغ او آیند اثری ندارد. از این‌رو اینان در زمره‌ی دوزخیان قرار گرفته‌اند. فخر رازی با احتجاج به این آیه، مقدم بودن سمع بر عقل را بیان کرده و می‌گوید:

«اولین مرتبه برای ایمان آوردن به دین اسلام، شنیدن کلام پیامبر (ص) است و سپس، تفکر در آن‌ها» [۳۳]

وی همچنین با استناد به این آیه، فضیلت و برتری سمع بر بصر را بیان می‌نماید [۳۳]؛ چون دوزخیان علت جهنمی شدنشان را نشنیدن و تعقل نکردن بیان می‌کنند؛ نه ندیدن.

آیه‌ی دیگر (بقره، ۷۵) می‌باشد که در آن به جنبه‌ی ابزاری مفاهیم شنیداری اشاره دارد:

«أَفَتَطْمَئِنُّونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ»؛

آیا انتظار دارید به (آیین) شما ایمان بیاورند، با اینکه عده‌ای از آنان، سخنان خدا را می‌شنیدند و پس از فهمیدن، آن را تحریف می‌کردند، در حالی که علم و اطلاع داشتند.

از سیاق این آیات بر می‌آید که این آیه متوجه یهودیان باشد؛ از آنجایی که یهودیان عصر بعثت، نسبت به دین اسلام بر اساس آنچه که در کتابشان آمده بود، علم داشتند، در نظر کفار، و مخصوصاً کفار مدینه، که همسایگان یهود بودند، از پشتیبانان پیامبر اسلام شمرده می‌شدند و بر این اساس امید به ایمان آوردن آنان نیز، بیشتر از اقوام دیگر بود، و این انتظار می‌رفت که یهودیان، قبل از همه و دسته‌دسته به دین اسلام گرایش پیدا کرده، و آن را تأیید و تقویت نمایند، اما بعد از آن که رسول خدا (ص) به مدینه مهاجرت کردند، یهودیان از خود رفتاری را نشان دادند، که تمامی این امیدها را به یأس تبدیل کردند [۲۶].

با توجه به آیه (بقره، ۱۷۱):

«وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْقُبُ بَمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»؛

مثل (تو در دعوت) کافران، بسان کسی است که (گوسفندان و حیوانات را برای نجات از چنگال خطر)، صدا می‌زند ولی آنها چیزی جز سر و صدا نمی‌شنوند (و حقیقت و مفهوم گفتار او را درک نمی‌کنند. این کافران، در واقع) کر و لال و نابینا هستند از این رو چیزی نمی‌فهمند!

همچون آیات قبل می‌توان گفت: یکی از راههای شناخت و نیز نخستین مرحله‌ی علم پیدا کردن، شنیدن است. این آیه کسانی را که از این ابزار و دیگر ابزار شناخت استفاده‌ی صحیح نمی‌کنند، همچون کسانی می‌داند که فاقد این ابزارها هستند؛ و آنها را «صم» و «بکم» نامیده است؛ نکته‌ی قابل توجه اینکه منظور از کوری و کری، فقدان گوش و چشم ظاهری نیست؛ بلکه منظور سلب فهم باطنی از آن‌هاست. بنابراین «أعمی» کسی است که، چشم دلش نابیناست و «أصم» نیز کسی است که گوش دلش ناشنواست.

در آیه ۲۲ سوره انفال، بدترین جنبندگان، کسانی معرفی شده‌اند که شنوایی دل نداشته و تعقل نمی‌کنند:

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُونَ»

سیاق این آیه روشن می‌کند که منظور از «صم»، کسانی‌اند که باطنشان نسبت به آنچه خدا و پیامبر (ص) می‌گویند، ناشنواست، و به عبارتی «مطیع» نیستند. بر این اساس، قرآن کسانی را که گوش سالم دارند؛ اما آن‌را در مسیر شنیدن آیات خدا و سخن حق به کار نمی‌برند فاقد گوش و لایعقل معرفی می‌نماید.

آیه (حج، ۴۶) نیز بیان‌گر دو راه اصلی هدایت انسان می‌باشد:

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا...»؛

آیا آنان در زمین سیر نکردند، تا دل‌هایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند یا گوش‌های شنوایی که با آن (ندای حق را) بشنوند؟ این آیه مجموعه ادراکات انسان را به "قلب" (عقل) و "آذان" (گوشها) نسبت داده است، این امر اشاره به این نکته دارد که برای درک حقایق دو راه بیشتر وجود ندارد: یا باید انسان از درون جانش جوششی داشته باشد و مسائل را شخصاً تحلیل کند و به نتیجه لازم برسد، و یا گوش به سخن فرستادگان به حق و دلسوز پروردگار بسپارند و یا از هر دو راه به حقایق برسد.

«آیه در مقام این است که مردم را از نظر قوت عقل به دو قسم تقسیم کند؛ یک دسته آنان که از نظر عقلی مستقلند و خودشان توانایی تشخیص خیر از شر را دارند، دسته دوم آنها که از راه پیروی از کسانی که صلاح را از فساد تشخیص داده و خیر خواه انسانند. بر این اساس انسان‌ها به اعتبار کار عقل و سمع به دو دسته تقسیم شده‌اند» [۲۶].

۳. رابطه ی عقل و علم در قرآن

دسته ای از آیات علم را مقدمه ای برای عقل ورزی بیان نموده‌اند؛ که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم: در آیه (عنکبوت، ۳) آمده است:

«وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»؛

«اینها مثال‌هایی است که ما برای مردم می‌زنیم، و جز دانایان آن را درک نمی‌کنند».

این آیه اشاره به مثل‌های قرآن دارد، که هرچند همه‌ی مردم آن‌ها را می‌شنوند، اما حقیقت این مثل‌ها را فقط اهل علم درک می‌کنند. مرحوم طبرسی با استناد به روایتی از رسول خدا (ص)، «العالمون» را مقید به علمای دینداری می‌کند که مطیع فرمان خدا هستند و از معاصی دوری می‌نمایند:

«روی الواحدي بالإسناد عن جابر قال تلا النبي (ص) هذه الآية وقال: العالم الذي عقل عن الله فعمل بطاعته واجتنب سخطه» [۲۱].

آیه‌ی دیگری که بیانگر مقدمه بودن علم برای عقل ورزی است، (سوره حدید آیه ۱۷) می‌باشد؛ که ابتدا به علم پیدا کردن در مورد «زنده کردن زمین پس از مرگش» دعوت نموده:

«اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»

«بدانید خداوند زمین را بعد از مرگ آن زنده می‌کند! ما آیات (خود) را برای شما بیان کردیم، شاید اندیشه کنید!»

سپس می‌فرماید: «قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»

همچنین آیات ۶۵ و ۶۶ سوره آل عمران که سخن از محاجه‌ی بین یهود و نصاری است. قرآن در مورد محاجه‌ی بدون علم، توبیخ «أفلا تعقلون» را می‌آورد. بر اساس این آیه محاجه‌گر بدون علم «لا يعقل» نامیده شده است.

به کار رفتن اسلوب استثناء در آیه ۴۳ سوره عنکبوت^{۱۸} و منحصر کردن «تعقل» در گروه عالمان، عقل ورزی (ذی المقدمه) بدون علم (مقدمه) را غیر ممکن می‌داند، چنانچه اگر مقدمه نفی شود، لزوماً وجود ذی‌المقدمه نیز نفی خواهد شد، یعنی کسی که علم ندارد، برابر است با کسی که عقل ندارد.

۴. رابطه ی عقل‌گرایی و هدایت انسان:

با استناد به آیات زیر می‌توان به رابطه ی تنگاتنگ و مستقیم هدایت و تعقل پی برد:

«وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءِآبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»؛

«و هنگامی که به آن‌ها گفته شود: «از آن‌چه خدا نازل کرده است، پیروی کنید!» می‌گویند: «نه، ما از آن‌چه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می‌نماییم» آیا اگر پدران آن‌ها، چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتند (باز از آنها پیروی خواهند کرد)؟ (بقره/ ۱۷۰)

در شأن نزول این آیه گفته‌اند: پیامبر (ص) یهودیان را به دین اسلام دعوت می‌نمود، آنها می‌گفتند: ما از آنچه پدرانمان را بر آن یافتیم تبعیت می‌کنیم؛ زیرا آنها داناتر و بهتر از ما هستند؛ آن‌گاه این آیه نازل شد. [۳۶]، [۳۷].

آیه ۱۶۸ سوره انسان‌ها را از پیروی کردن از گام‌ها و راه‌های شیطان که دشمن آشکاری برای آن‌هاست، بر حذر داشته است «وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ».

سپس به بیان مصادیق این راه‌ها و گام‌ها پرداخته است؛ که بر اساس این آیه یکی از مصادیق گام‌های شیطان، تقلید کورکورانه و جاهلانه است. سپس در آیه ۱۷۰ سوره خداوند با کوتاه‌ترین و رساترین عبارت این عمل را محکوم نموده است:

«أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَأَبْغَضُوا شَيْئًا وَ لَأَيْتِنُون»

یعنی پدران آن‌ها چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت هم نیافتند.

با توجه به این آیه می‌توان گفت: کسانی که تعقل نمی‌کنند، راهی به سوی هدایت نیز ندارند.

روایتی از پیامبر اکرم (ص) این مطلب را تأیید می‌نماید:

«إن الرجل ليكون من أهل الجهاد و من أهل الصلاة و الصيام و ممن يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر و ما يجزى يوم القيامة إلا على قدر عقله»؛

«آدمی هست که جهاد می‌کند، نماز خوانده و روزه می‌گیرد، امر به معروف و نهی از منکر می‌کند؛ ولی در روز قیامت پاداش داده نمی‌شود مگر باندازه عقلش» [۲۱].

نتیجه گیری

چنانچه گذشت، در فلسفه عقل ابزاری برای معرفت است که به آن قوه‌ی عالمه، نیروی ادراک کلیات و... نیز اطلاق شده است. حکمای اسلامی آن را به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده‌اند و از کارکردهای آن دو سخن به میان آورده‌اند. ایشان عقل نظری را به عنوان ابزاری در شکل دهی ادراکات انسان بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند. درباره‌ی نقش عقل به عنوان ابزار معرفت مطالبی مطرح شده است که از جمله، فعال بودن آن در درک معانی با تبدیل محسوسات به معقولات، یا حتی تعقل ممتنع بالذات و... است. بنا به نظر فلاسفه شیوی عقل در کسب معرفت سیر کلی به جزئی است. بررسی آیات متعدد مربوط به عقل‌ورزی، تفاوت رویکرد فلسفه و قرآن را نسبت به عقل و عقل‌گرایی نشان می‌دهد. این واژه در قرآن صرفاً به صورت فعلی استعمال شده است و بر خلاف آن چه که در مباحث فلسفی گذشت، هیچ‌گاه از عقل به عنوان ابزار معرفت یاد نشده است. آن چه را که لازم است به عنوان پیش‌فرض در نظر بگیریم، قابل فهم بودن آیات قرآن برای مردم عصر نزول است؛ بنابراین مسلم است که تلقی مردم عصر نزول از عقلانیت متفاوت است از آن چه قرن‌ها بعد، توسط فلاسفه بیان شده است. براین اساس لازم است به این بحث به‌طور مجزا از مباحث فلسفی و تنها بر اساس کاربردهایش در قرآن پرداخته شود. بررسی آیات نشان‌گر آن است که قرآن نسبت به این مقوله یک رویکرد کاربردی در زندگی همه‌ی انسان‌ها دارد؛ این گونه که در آیات زیادی امر و یا ترغیب به تعقل در نشانه‌هایی می‌نماید که انسان‌ها به‌طور روزمره با آن‌ها در ارتباطند و از آن‌ها می‌خواهد آن پیوندی را که ثبوتاً میان آن نشانه‌ها و خالقشان وجود دارد، اثباتاً نیز برقرار سازند. مهمترین کارکردی را که فلاسفه برای عقل بیان نموده‌اند ادراک کلیات است؛ این گونه که عقل یک قانون کلی را در امور جزئی جاری می‌سازد؛ بر خلاف قرآن که انسان‌ها را دعوت به تعقل در پدیده‌های جزئی و ظاهری می‌کند تا از آن پدیده‌ها به اصولی کلی همچون توحید و معاد منتقل شوند. پدیده‌هایی هم‌چون: نزول باران، اختلاف شب و روز، وزیدن باده‌ها، مسخر بودن شب و روز و خورشید و ماه برای انسان‌ها و... که در زندگی همه‌ی انسان‌ها و در همه‌ی مکان‌ها و زمان‌ها جریان دارند.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی.
- ۲- مشکور محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، ج ۲، چاپ سوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
- ۳- الجوهری أبی نصر اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیه)، ج ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۸ ق.
- ۴- ابن منظور لسان العرب، ج ۹، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
- ۵- زبیدی مرتضی تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۶، بیروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ ق.
- ۶- فراهیدی خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، ج ۲، قم، اسوه، ۱۴۱۴ ق.
- ۷- ابن فارس بن زکریا بن الحسن، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
- ۸- بغدادی ابوالبرکات، المعبر فی الحکمه؛ ج ۲، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ ش.
- ۹- شیرازی صدرالدین، الاسفار الاربعه، بیرت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۰- شیرازی صدرالدین، المبدء والمعاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۱- رازی قطب الدین، شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۲، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۲- شیرازی صدرالدین، اسرارالآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.

- ۱۳- شیرازی صدرالدین، الشواهد الربوبیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
- ۱۴- مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۳، قم و تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش. ص ۱۴۳
- ۱۵- ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، قم، کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۶- جعفری محمدتقی، تفسیر و تحلیل و نقد مثنوی، تهران، اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۷- مطهری مرتضی، مسئله شناخت، قم و تهران، صدرا، ۱۳۷۹ ش.
- ۱۸- جوادی آملی، عبدالله، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء ۱۳۷۹ ش.
- ۱۹- طباطبایی علامه سیدمحمدحسین، نهایت الحکمه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۶ ق.
- ۲۰- سبحانی جعفر، نظریه المعرفه؛ قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۱ ق.
- ۲۱- طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، ج ۸، ج ۱۰.
- ۲۲- اندلسی ابو حیان محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
- ۲۳- شیبانی محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۴- نجوانی نعمت الله، الفواتح الإلهیة و المفاتيح الغیبیة، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
- ۲۵- آلوسی محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۲۶- طباطبایی محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- ۲۷- طریحی فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق: احمد حسینی، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
- ۲۸- مصطفوی حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- ۲۹- مغنیه محمدجواد، الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
- ۳۰- مکارم شیرازی ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
- ۳۱- غرناطی محمدبن احمد بن جزی، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، شرکه دار الأرقم بن أبی الأرقم، ۱۴۱۶ ق.
- ۳۲- مدرسی محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار المحبب الحسین، ۱۴۱۹ ق.
- ۳۳- رازی محمد بن عمر فخرالدین، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۳۴- حقی بروسوی اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- ۳۵- گنابادی سلطان محمد، بیان السعاده فی مقامات العباده، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- ۳۶- طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۳۷- قمی مشهدی محمد، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.