

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم
سال ششم (۱۳۹۵)، شماره چهاردهم

حوزه معنایی واژه «عقل» در قرآن کریم

افلاطون صادقی^۱

چکیده

در تاریخ تفکر، فلسفه و ادیان، «عقل» موضوع بحث‌های زیادی بوده است. در قرآن کریم واژه «عقل» بسیار به کار رفته و از آن سخن گفته شده است. بنابراین یکی از سوال مهم آن است که «عقل» در جهان‌بینی قرآنی، چه معنایی دارد؟ حوزه معنایی عقل، در قرآن، شامل چه مؤلفه‌هایی است و چه رابطه‌ای بین عقل و سایر مؤلفه‌ها وجود دارد؟

عقل در قرآن همراه با مفاهیم نزدیک به آن، حوزه معنایی خاصی تشکیل داده که بخشی از جهان‌بینی قرآنی را به نمایش می‌گذارد. در این جهان‌بینی برخلاف رویکرد اکثر فلاسفه، عقل به معنای موجودی مستقل وجود ندارد و این حوزه معنایی، شامل مؤلفه‌هایی چون آیه، تفکر، تذکر، تفقه، هدایت، ایمان و... است. بین این مفاهیم و عقل، رابطه همنشینی و جانشینی ویژه‌ای برقرار است: از جمله آنکه مهم‌ترین ارتباط، میان عقل و ایمان برقرار شده است. این نوشتار می‌کوشد چگونگی کاربرد عقل در قرآن و نیز مؤلفه‌های حوزه معنایی آن در جهان‌بینی قرآنی را بر اساس اصول زبان‌شناسی استخراج نماید.

واژگان کلیدی: قرآن، عقل، ایمان، حوزه معنایی، زبان‌شناسی.

۱. استادیار دانشگاه پیام‌نور یزد / a_sadeghi@pnu.ac.ir

۱- مقدمه

بحث از «عقل»، در تاریخ تفکر دینی انسان، سابقه دیرینه دارد. مهم‌ترین بحث‌ها در این زمینه، به چالش‌های مربوط به رابطه عقل و دین و عقل و ایمان مربوط می‌شود. آیا دین عقل‌پذیر است یا عقل‌ستیز؟ و یا آنکه عقل‌گریز است؟ پاسخ‌های چنین پرسشی، بر اساس نوع تبیین عقل در متون دینی و تحلیل دین به وسیله متفکران عقل‌گرا، تفاوت‌هایی دارد. آنچه مسلم است اینکه بهترین پاسخ را باید در متون اصیل دینی جستجو کرد. در حوزه‌های مختلف تفکر اسلامی، چه شیعی و چه سنی، بسیاری از اندیشمندان به عدم تحریف کتاب مقدس قرآن معتقد بوده و بر این امر استدلال کرده‌اند. بر این اساس مراجعه به آن برای تبیین هر مسأله‌ای که زمینه‌ای از آن در قرآن وجود دارد، اولی است.

در فرهنگ غربی و اسلامی، چالش عقل و دین بیشتر در بین متفکران فلسفی عقل‌گرا و سایر متفکران دین‌دار مطرح بوده است. نکته مهم این است که باید روشن شود آیا عقلی که مد نظر آن‌هاست به همان معنایی است که در متون دینی به‌ویژه قرآن معرفی شده است؟ معاشناسی واژه‌ها در فرهنگ اسلامی، امری مسبوق به سابقه است. از طرف دیگر، تفسیر آیات قرآنی به‌وسیله خود قرآن، در میان مفسران و متفکران اسلامی روشی بی‌سابقه نیست. کاربرد ترکیبی این دو روش به این معنا است که با کمک معاشناسی قرآنی، در حد ممکن، به مفهوم و تصور کلیدواژه‌هایی که از عناصر جهان‌بینی قرآنی است، دست یابیم. این شیوه از سوی بعضی از محققان اسلام‌شناس به‌کار رفته است. متدلوژی آن‌ها تبیین معانی قرآن از طریق قرآن با استفاده از اصولی از زبان‌شناسی است (ر.ک. ایزوتسو، ۱۳۷۸، سرتاسر اثر/ همو، ۱۳۸۱، سرتاسر اثر).

از طرف دیگر معمولاً در تاریخ تفکر، فلاسفه مدعی ارائه یک جهان‌بینی بوده‌اند. در جهان‌بینی هر مکتب فلسفی، عناصری اصلی وجود دارند، که نقشی اساسی در نگرش آن مکتب به جهان دارد. قرآن به‌عنوان یک کتاب دینی که مبنای یک فرهنگ اصیل را تشکیل می‌دهد، دارای مفاهیم عمده‌ای است که نگرش قرآنی را نسبت به جهان نشان می‌دهد. این مفاهیم در این کتاب الهی به‌صورت واژه‌های کلیدی جلوه می‌کنند. اصطلاحات «الله»، «رحمان»، «رحیم»، «انسان»، «تقوا»، «ایمان»، «کتاب»، «وحی»، «آیه»، «رسول»، «علم»، «عقل» و ... از این نمونه هستند.

این تحقیق درصدد تحلیل توصیفی از «عقل»، به‌عنوان رکنی از ارکان جهان‌بینی قرآنی و بر مبنای شیوه فوق است. دو نکته در راستای هدف این مقاله وجود دارد. نکته اول اینکه، این شیوه به‌هیچ‌وجه درصدد تفسیر قرآن نیست؛ بلکه روشی برای استفاده در جهت تفسیر قرآن است.

نکته دوم اینکه، این ادعا وجود ندارد که در این شیوه به تمام معنا می‌رسیم. ادعا و هدف این است که به شیوه‌ای نو به بحث درباره واژه‌ای مهم که مورد مناقشه بسیاری است، از منظر قرآن پرداخته شود، تا از طرفی مورد استفاده قرار گرفته و از طرف دیگر همین شیوه، مورد نقد و بررسی بیشتر واقع شود. در همین راستا برای پیدایش زمینه مقدماتی، ابتدا مختصری از رویکرد فلاسفه را به «عقل» به‌عنوان عنصری از جهان‌بینی فلسفی مطرح کرده و سپس به طرح کلی چارچوب شیوه معناشناسی پرداخته و آنگاه موضوع اصلی را به بحث می‌نشینیم.

۲- پیشینه رویکرد فلاسفه و متفکران اسلامی به موضوع «عقل»

فلاسفه و متفکران اسلامی، درباره عقل نظرهای زیادی ارائه کرده‌اند. آن‌ها از عقل در زمینه‌های مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی سخن گفته‌اند. تقریباً مبنای فلاسفه اسلامی، نظریات ارسطویی و نوافلاطونی است. عقل^۱ در نظام فلسفی ارسطو، جایگاه ویژه‌ای دارد. از نظر ارسطو، در نظام وجود، عقولی موجودند که ذاتاً جوهر غیر مادی، ثابت و جاوید هستند. این جواهر آزادانه از طریق ذاتشان عمل می‌کنند: «اگر چیزهایی جاویدان و نامتحرک یافت شوند، در آن‌ها هیچ چیز قسری و هیچ چیز خلاف طبیعتشان نیست» (ارسطو، ۱۳۷۹، ۱۰۱۵، ص ۱۳۹). این عقول از حیث مرتبه و ارزش وجودی بعد از مبدأ، بالاترین هستند؛ زیرا این‌ها به‌وسیله مبدأ یعنی خداوند و بدون واسطه، ایجاد می‌شوند: «عقل در میان پدیده‌ها الهی‌ترین چیزها است. او به آنچه الهی‌ترین است، می‌اندیشد بی‌آنکه تغییر بیابد، یعنی به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او، اندیشیدن به اندیشیدن است» (همان، ۱۰۷۴، ص ۴۰۸).

در زمینه روان‌شناختی و معرفت‌شناختی، «عقل» جزئی از وجود آدمی است که از نظر ارسطو از همان جنس عقل وجودی، یعنی مجرد بوده و به‌عنوان قوه‌ای از قوای نفس است. از طرف دیگر، اندیشه‌گری نفس توسط این عقل صورت می‌گیرد: «عقل، جزئی از نفس است که نفس به‌وسیله آن می‌شناسد یا می‌فهمد» (همو، ۱۳۶۶، ۴۲۹ الف ۱۰، ص ۲۱۲). بعد از ارسطو، نوافلاطونیان به پیشوایی افلوپین و به پیروی از افلاطون به عقل پرداخته، هرچند با ارزش‌گذاری به ادراک باطنی، از ارزش عقل از حیث معرفت‌شناختی کاستند، ولی بهای بسیاری از جهت هستی‌شناختی به آن دادند و آن را یکی از سه اقنوم اصلی هستی قرار دادند (فلوپین، ۱۳۶۶، انثاد پنجم، ص ۶۶۰).

بعد از ظهور اسلام و اهمیت علم و دانش در فرهنگ اسلامی و ارزش زیادی که در کتاب آسمانی مسلمانان و در سخنان پیشوایان آن به عقل و تعقل داده شد، طبیعتاً عقل مورد توجه دانشمندان اسلامی قرار گرفت. ترجمه آثار فلاسفه یونانی نیز مزید بر این علت شد. فارابی از فلاسفه و متفکران بزرگ اسلامی است. وی علاوه بر اینکه در اکثر آثار خود به مسأله عقل اشاره دارد، «رسالة فی معانی العقل» را در این خصوص نوشته است. او بعد از بیان شش معنا از عقل، که معانی مصطلح عرفانی، کلامی، منطقی، اخلاقی و فلسفی است، دو معنای آن را مربوط به فلسفه دانسته که عبارت از عقل از حیث روان‌شناسی و معرفت‌شناسی و عقل از حیث وجودشناسی است. فارابی هرچند تحت تأثیر فرهنگ اسلامی به تبیین معانی غیر فلسفی عقل اشاره دارد، اما در مجموع، نظرات ارسطو را به‌طور مفصل‌تر بیان کرده است (فارابی، ۱۹۳۸، ص ۸۵ به بعد).

نوبت که به ابن‌سینا دانشمند و فیلسوف بزرگ اسلامی رسید، این مسأله را به‌طور کامل مورد بحث قرار داده و در آثار مختلف خود به مسأله عقل از جهت روان‌شناختی و معرفت‌شناختی پرداخت. او در «النفس من کتاب الشفاء»، به پیروی از ارسطو، اما با شرح و توضیح کامل‌تر و با اختلافاتی، به تعریف نفس، اثبات وجود و تجرد آن، جوهریت، وحدت و مبدأ آن می‌پردازد. آنگاه قوا و فعالیت آن را به‌طور کامل توضیح می‌دهد. از جمله این قوا، عقل و فعالیت آن است. امری که انسان را از سایر حیوانات متمایز ساخته، حتی افعال مشترک او و سایرین را ویژه می‌گرداند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۵۸).

بعد از ابن‌سینا بحث عقل، موضوع مشترک مطرح‌شده در اکثر آثار متفکران اسلامی است. می‌توان گفت از کندی تا ملاصدرا و حتی تا به امروز، فلاسفه اسلامی درصدد ایجاد هماهنگی نظریات فلسفی درباره عقل، با جهان‌بینی قرآنی و اسلامی بوده‌اند؛ اما اینکه تا چه اندازه در این هماهنگی موفق شده‌اند جای بررسی بسیار دارد (به‌عنوان نمونه ر.ک. نیکزاد، ۱۳۸۶). از طرف دیگر، سایر متفکران اسلامی از جمله متکلمان، محدثان، مفسران و فقها نیز کمتر از فلاسفه به این موضوع نپرداخته‌اند.

بحث از رویکرد قرآن در قبال موضوع عقل هم پیشینه‌ای طولانی دارد و از جهات مختلف قابل بررسی است. از آنجا که همیشه در هر موضوعی تعیین معنای دقیق مفاهیم کلیدی قابل توجه بوده و حتی بسیاری از اختلافات، در نهایت به این امر برمی‌گردد. تبیین معنای عقل در قرآن، باعث روشن شدن رویکرد قرآنی به این مسأله و اختلاف آن با سایر نظرات مطرح خواهد شد. آنچه مسلم است اینکه بیان قرآن به‌عنوان وحی الهی، با نظرات بشری متفاوت است.

۳- مفهوم «معنا» در حوزه معنایی

«معنا» در زبان بشری بیش از هر بحث و موضوع دیگری اهمیت دارد. نقش «معنا» در زبان بشری به گونه‌ای است که زبان را مجموعه‌ای از الفاظ و اصوات دانستن، نهایت بی‌دقتی است. به تعبیری الفاظ و واژه‌ها، مرکب‌های بی‌سواری هستند که توسط انسان‌ها فراهم می‌شوند تا سواری از اندیشه خود را بر آن‌ها نشانده و در فضای ذهن و فرهنگ قومی به حرکت درآورند. آن‌ها با سواران خود یعنی معانی، از سویی به سوی دیگر می‌روند و هنگامی که در حوزه فرهنگی خاصی جای گرفتند، دیگر کوشش در طرد و اخراج کلی آن‌ها غیرممکن است. آن‌ها در زبان آدمیان، آن‌چنان جای گرفته‌اند که هیچ مقوله انسانی و فرهنگی بی‌نیاز از آن‌ها نیست. حتی برای «معنا» هم، معنایی است. جهان هستی بدون اندیشه و اندیشه بدون زبان و زبان بدون معنا، بی‌معنا است؛ اما الفاظ با معانی چه رابطه‌ای دارند؟ و چگونه به معنای یک واژه و لفظ می‌توان دست یافت؟

مسئله معنا، رابطه آن با الفاظ و چگونگی پیدایش معنا، بحثی است که در فرهنگ اسلامی به‌ویژه در «اصول فقه»، سابقه‌ای دیرینه دارد. امروزه در زبان‌شناسی و فلسفه تحلیلی زبان به‌ویژه در بخش معناشناسی، این بحث از جهات مختلف مورد توجه قرار گرفته است. متفکران غربی و اسلامی، بر اساس دیدگاه‌های گوناگون، روش‌های مختلفی را برای رسیدن به معنای یک واژه مطرح کرده‌اند. بعضی قائل به معنای ذاتی الفاظ هستند و معتقدند که تنها از طریق بررسی ویژگی‌های واژه‌ها می‌توان به معنای آن دست یافت. بعضی دیگر به نظریه وضعی معتقدند و می‌گویند باید معنای لغات را از فرهنگ لغات آن زبان، جستجو نمود. کسانی هم به نظریه معنای نفسانی اعتقاد دارند و آن را به روان‌شناسی افراد ارجاع می‌دهند. در نظریه‌های کارکردگرایی و رفتارگرایی نیز به ترتیب در کارکرد واژه و عملکرد متکلم به جستجوی معنای می‌گردند (برای آگاهی از این نظریه‌ها و نقد و بررسی آن‌ها ر.ک. آثار اصولی اسلامی از جمله خوبی، ۱۴۱۰، صص ۳۲-۴۹ / آلستون، ۱۳۸۱، صص ۴۴-۸۱).

با پذیرش هر کدام از این دیدگاه‌ها، این نکته مشترک است که معنای واژه‌های کاربردی در هر زبان، جدا از فرهنگ و زمینه فرهنگی خود نمی‌تواند گویا و رسا باشد. یک واژه می‌تواند در یک زمینه (بافت)، معنایی داشته باشد که وقتی به متنی در زمینه دیگر وارد شد، معنای آن تغییر می‌کند. به عبارت دیگر، واژه‌ها در زمینه فرهنگی خود، حوزه و میدانی معنایی پیدا می‌کنند که بدون توجه به عناصر موجود در این حوزه، معنای دقیق آن‌ها میسر نیست. مثلاً کلمه «کتاب» که اینک دارای موضوع ثابت و معینی است، از حیث معنا بدون توجه به واژه‌های نوشتن، ورق یا

صفحه به معنای اعم، موضوع نوشته شده و ... معنای کاملی ندارد و وقتی این واژه قرآنی می شود، ارتباط نزدیکی با تصور و وحی یا تصوره‌های دیگری دارد که ارتباط مستقیم با آن دارند و لذا با هاله‌ای از قداست احاطه می گردد.

بنابراین شناخت معنای یک واژه در یک فرهنگ یا در متنی که بخشی از آن فرهنگ است، در حوزه آن فرهنگ و متن ممکن است. این حوزه را حوزه معناشناختی آن واژه گویند. محققان، حوزه معناشناسی هر واژه را اعم از «بافت زبانی»^۱ و بافت غیرزبانی یا «بافت موقعیتی»^۲ می دانند. بافت زبانی، بخشی از حوزه معناشناسی است که بیشتر به روابط مفهومی موجود در حوزه مربوط شده و بافت غیرزبانی یا موقعیتی به روابط مصداقی آن مربوط است (ر.ک. پالمر، ۱۳۸۱، صص ۴۳-۱۰۳). در بافت زبانی حوزه معناشناسی، شناخت واژه‌ای که در جملات متعدد بیان شده است، تنها از راه شناخت این بافت ممکن است. هر واژه‌ای در کاربردهای نوشتاری و گفتاری همراه با کلمات و اصطلاحات دیگری می آید که همه با هم، شبکه پیچیده‌ای را تشکیل می دهند که در مفهوم آن‌ها اگر ارتباط لاینفکی وجود نداشته باشد، لاقلاً ارتباط معنایی بین آن‌ها برقرار است.

به عبارت دیگر، معنا و مفهوم هر واژه، در ارتباط نزدیکی که با کلمات دیگر دارد مشخص می شود و شناخت معنای کامل یک واژه در یک جهان بینی، نیاز به شناخت مجموعه‌ای از واژه‌هایی دارد که با آن شبکه‌ای را تشکیل می دهند. معنای هر واژه در ارتباط با سایر مفاهیم، افزایش‌ها و کاهش‌هایی پیدا می کند. به عنوان مثال واژه «ذهن» در فلسفه که با «مفاهیم» و «تصورات»، ارتباط معنایی دارد، به عنوان ظرف مفاهیم و یا عین آن‌ها تلقی می شود، اما در روان‌شناسی امروز، با «رفتار» ارتباط معنایی می یابد و به معنای علت رفتار و گاهی عین رفتار تلقی می گردد.

حوزه معناشناختی واژه‌ها در یک متن خاص، حوزه و میدانی فراگیر است و شامل معنای لغوی وضعی آن‌ها، معنایی که از نوع کاربرد دستوری آن‌ها از حیث اسم، فعل و ... دارند، معنای مرتبط با آن‌ها از حیث کاربرد و معنای کاربردی آن‌ها به صورت مترادف، متقابل و ... می شود. هر کدام از این موارد تحت عناوینی در زبان‌شناسی مورد بحث قرار می گیرد.

1. Linguistic Context
2. Context of Situation

۳-۱- رابطه هم‌نشینی در حوزه معنایی

در هر زبان و هر متنی واژه‌هایی موجود است که معنایی فراگیرتر از معنای لغوی دارند. این معنا شامل مفاهیمی از واژه‌های دیگر است که معمولاً با آن‌ها به‌کاررفته و به‌مرور معنای خود را به آن‌ها منتقل ساخته است. بنابراین ارتباط کاربردی آن‌ها در زبان، به ارتباط معنایی آن‌ها منجر شده است. تمییز آن‌ها و شناخت معانی‌شان در گرو دریافت ارتباط آن‌ها با یکدیگر و با جملاتی است که آن واژه‌ها را دربردارد. این فرآیند، امروزه در زبان‌شناسی معاصر به روابط هم‌نشینی^۱ معروف است. بنابراین «هم‌نشینی» (Collocation) به معنای اعم یعنی هم‌آیی واژه‌ها و ارتباط یک عنصر زبانی با سایر عناصر تشکیل‌دهنده آن زبان است (ر.ک. همان، ص ۱۵۹). نکته مهم این است که این رابطه، تعیین‌کننده نوع تغییر معنای یک واژه در هم‌نشینی‌های مختلف خواهد بود. در بررسی هر زبانی، بارها به این فرآیند برخورد می‌کنیم. به‌عنوان مثال در زبان فارسی وقتی می‌گوییم «شب فرارسید»، از «شب» که در اصل به معنای بخشی از زمان است، غروب خورشید، پیدایش تاریکی، پیدایش ستارگان در آسمان و غیره می‌فهمیم، چون آن‌ها در روابط هم‌نشینی مشاهده شده‌اند: «خورشید غروب کرد، تاریکی همه‌جا را فراگرفت، شب فرارسید و ستارگان در آسمان خودنمایی کردند». بنابراین رابطه هم‌نشینی به ما کمک می‌کند تا معنای یک واژه را دقیق‌تر ملاحظه کنیم.

۳-۲- رابطه جانشینی در حوزه معنایی

مسئله مترادف و استفاده آن در معناشناسی واژه‌ها، امری است که معمولاً در فرهنگ‌های مختلف اسلامی و در زبان‌شناسی مورد توجه قرار دارد. به‌طور کلی منظور از مترادف این است که دو یا چند کلمه کم‌وبیش از نظر معنایی به هم نزدیک بوده و به‌جای همدیگر قرار می‌گیرند؛ اما در جایگزینی واژه‌ها، مسئله فراتر از این است. در کاربرد مجازی هم دو واژه قریب به یک معنا به‌کار می‌روند. همین‌طور گاهی دو واژه غیر مترادف در دو متن یکسان، به‌جای هم به‌کاررفته‌اند که نشان‌دهنده ارتباط معنا بین آن دو، لاقفل در آن متن است. در معناشناسی، فرآیند جایگزینی اعم از همه این موارد را روابط جانشینی^۲ می‌نامند. رابطه جانشینی، رابطه یک عنصر از زبان با سایر عناصری که می‌تواند به‌جای آن قرار گیرد. در این رابطه بر این مسئله تأکید

1. Syntagmatic

2. Paradigmatic

می‌شود که دو واژه در محیطی خاص می‌توانند به‌جای یکدیگر به‌کار روند (ر.ک. همان‌جا). در مورد کاربرد مجازی و کاربرد دو واژه مختلف در دو جمله کاملاً مشابه، می‌توان به دو نمونه زیر توجه کرد:

۱. «شب فرارسید»، «شب در چشم روز، سرمه کشید» و «شب تیره بر دشت، لشکر کشید».

۲. «او انسان درستکاری است» و «او انسان مؤمنی است».

در نمونه اول در چشم روز، سرمه کشیدن و بر دشت لشکر کشیدن، مجازاً به‌جای فرارسیدن شب می‌آید و به معنای آن مرتبط است. در نمونه دوم با مقایسه دو جمله می‌توان پی برد که درستکاری به معنای مؤمن ارتباط دارد. بنابراین رابطه جانشینی، ما را در رسیدن به معنای دقیق‌تر کمک خواهد کرد.

۳-۳- کاربرد صورت‌های دستوری در معناشناسی

کاربرد واژه به‌صورت اسم یا فعل یا صفت، علاوه بر داشتن معنای ریشه لغت، دلالت بر معانی اضافی دارد. همان‌طور که زبان‌شناسان جدید و قدیم مطرح می‌سازند، در افعال، برخلاف اسم، مسأله زمان و قبل از هر چیزی، تصویری از صورت‌های چه کسی؟ چه کسانی؟ یا چه چیزی؟ به‌عنوان انجام‌دهنده آن افعال وجود دارد. در فعل، فرآیند عملی و در اسم، ثبات یک شیء اصل است.

در هر زبانی وقتی واژه‌ای از نظر دستوری به‌صورت فعلی به‌کار می‌رود، بدون توجه به معنای آن واژه، مشمول معنای انجام‌دهنده و زمان انجام است. اما کاربرد واژه به‌صورت اسم، متضمن چنین معنایی نیست؛ در عوض، اشاره به چیزی ثابت از آن فهمیده می‌شود. بنابراین در معناشناسی کاربرد یک واژه در یک متن، نوع کاربرد آن هم قابل توجه است.

۳-۴- معرفی درون‌متنی

در معناشناسی یک واژه، آنچه می‌تواند به خواننده و شنونده کمک کند، معرفی آن توسط ماتن و نویسنده یا گوینده است. گاهی در یک متن با آمدن واژه‌ای بلافاصله یا با فاصله، یعنی در جاهای دیگری از آن متن، به توصیف و توضیحی درباره آن واژه و معنایش می‌پردازد. این امر وقتی اهمیت بسیار دارد که زبان آن متن، فراتر از زبان معمولی بوده، یا آن واژه به معنایی متفاوت با زبان معمولی به‌کار رفته است. کتب آسمانی از این قبیل متون هستند و در میان آن‌ها قرآن، از نظر کاربرد این شیوه، استثناست؛ یعنی در معناشناسی کلید واژگان خود به شنونده کمک

اساسی می‌نماید. قرآن به طرق مختلف، مفسر معانی واژگان خود است؛ گاهی به دنبال ذکر یک واژه پرسشی از فهم آن واژه می‌کند و سپس معنای آن را بیان می‌دارد؛ یا بدون پرسش و با آوردن یک اصطلاح، آن را توضیح می‌دهد. مثلاً با آوردن واژه «القارعه»، می‌پرسد قارعه چیست؟ و سپس آن را توضیح می‌دهد (قارعه: ۱۰۱ / ۱-۱۱). یا با ذکر واژه مؤمن، آن را تشریح می‌کند (مؤمنون: ۲۳ / ۱-۶) بنابراین باید به معرفی و توصیف درون‌متنی یک واژه برای رسیدن به معنای آن توجه نمود.

۴- معنای عقل در قرآن

با توجه به مقدمات فوق و بر اساس روش معناشناسی، کاربردهای واژه «عقل» را در قرآن کریم به بحث می‌گذاریم.

۴-۱- چگونگی کاربرد واژه عقل در قرآن

همان‌طور که اشاره شد، از نظر زبان‌شناسی، چگونگی کاربرد یک واژه در فرایند ارائه و انتقال و بسط معنا موثر است. حال این سوال ضرورت می‌یابد که قرآن واژه عقل را چگونه به کار می‌برد؟ و از این کاربرد، چه معنایی استفاده می‌شود؟ در اولین گام باید گفت واژه «عقل» و مشتقات اسمی آن در قرآن به کار نرفته است. در آیات متعدد قرآن، تنها مشتقات فعلی عقل به کار رفته است: فعل ﴿تَعْقِلُونَ﴾ ۲۴ مرتبه، فعل ﴿يَعْقِلُونَ﴾ ۲۲ مرتبه و افعال ﴿يَعْقِلُ﴾، ﴿نَعْقِلُ﴾ و ﴿عَقَلُوا﴾ هر کدام یک مرتبه. جمعاً ۴۹ بار مشتقات فعلی این واژه در قرآن به کار رفته است (ر.ک. عبدالباقی، ۱۳۶۴، صص ۴۶۸-۴۶۹).

در قرآن گاهی مشتقات فعلی «عقل» به صورت مثبت و گاهی منفی و بعضی مواقع هم به صورت توصیه‌ای و سؤال‌گونه به کار رفته‌اند که مسلماً هر کدام هدف معنایی خاصی را دنبال می‌کنند که با دیگری متفاوت است. در بخشی از آیات، خداوند به آیه‌ها، یعنی دال‌هایی قولی و عینی اشاره می‌کند و خبر می‌دهد که می‌توانند و باید مورد اندیشه و تعقل انسان‌ها قرار گیرند. در چنین آیاتی مشتق فعلی این واژه به صورت غایب و اکثراً جمع ﴿يَعْقِلُونَ﴾ آورده شده است. در برخی از آیات دیگر، صیغه جمع این فعل به صورت منفی ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾ به کار رفته است که خبر از انسان‌هایی می‌دهد که به رغم توانایی بر خردورزی، اندیشه نمی‌کنند. در بخش سوم، انسان‌ها را با صیغه جمع مخاطب ﴿تَعْقِلُونَ﴾ مورد خطاب قرار داده است که قبل از آن، واژه‌های

﴿لَعَلَّكُمْ﴾، ﴿إِنْ كُنْتُمْ﴾ و ﴿أَفَلَا﴾ آورده شده است. این ترکیب علاوه بر اینکه بر درخواست خداوند از انسان مبنی بر خردورزی و اندیشه‌ورزی دلالت دارد، متضمن نوعی تحریک و تشویق است.

اما از کاربرد صورت و مشتقات فعلی عقل و عدم استفاده از صورت اسمی آن، چه معنایی برداشت می‌شود؟ همان‌طور که اشاره شد، قرآن برخلاف فلاسفه، به عقل به‌عنوان یک موجود و شیء ثابت و مستقل نظر ندارد. به بیان فلسفی، قرآن «عقل» را از حیث وجودشناختی مورد توجه قرار نمی‌دهد. مؤید این مطلب این است که فلاسفه اسلامی چون ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتهلین در جهت تطبیق عقول فلسفی از حیث وجودشناختی با جهان‌بینی قرآنی، فرشتگان مطرح در قرآن و فرهنگ اسلامی را با عقول مجرد عینی فلسفی تطبیق داده‌اند (برای نمونه، ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰).

ممکن است بعضی واژه «قلب» را به‌عنوان عقل گرفته و کاربرد اسمی آن تلقی کنند؛ اما باید گفت در قرآن، «قلب» به معنای اعم از عقل به‌کار رفته است. قلب در قرآن، گاهی با صفت ﴿مطمئن﴾ (بقره: ۲/۲۶۰؛ آل‌عمران: ۳/۱۲۶؛ انفال: ۸/۱۰؛ مائده: ۵/۱۱۳؛ رعد: ۱۳/۲۸)، گاهی با صفت ﴿غلیظ﴾ (آل‌عمران: ۳/۱۵۹)، گاهی با صفت ﴿سلیم﴾ (شعراء: ۲۶/۸۹؛ صافات: ۳۷/۸۴)، گاهی با صفت ﴿منیب﴾ (ق: ۳۳/۵۰)، گاهی به‌عنوان محل بیماری و مرض (مائده: ۵/۵۲؛ احزاب: ۳۳/۳۲)، گاهی به‌عنوان آورنده ایمان (مائده: ۵/۴۱؛ زمر: ۳۹/۴۵؛ حجرات: ۴۹/۱۴؛ مجادله: ۵۸/۲۲ و...) و گاهی هم به‌عنوان چیزی که می‌اندیشد و می‌فهمد (اعراف: ۷/۱۷۹ و...) به‌کار رفته است. به همین دلیل به نظر عده‌ای، کاربرد «قلب» برای عقل، مجازی است و قلب، محل عقل تلقی می‌شود (زبیدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۵). بنابراین قلب از طریق عقل به اندیشه و تفکر می‌پردازد. به‌عبارت دیگر، رابطه قلب و عقل، رابطه ظرف و مظروف است (مجلسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۸ و ج ۶۱، ص ۵۵).

اما مطلب بعدی که از کاربرد مشتقات فعلی این واژه استفاده می‌شود، این است که مدلول فعل به عمل برمی‌گردد و با توجه به اینکه فعل به‌تنهایی در زبان عربی یک جمله است، به‌نوعی اشاره به فاعل و انجام‌دهنده‌ای دارد. امروزه زبان‌شناسان معتقدند هنگامی که واژه‌ای به‌صورت فعلی به کار می‌رود، معنایی از وجود فاعل، زمان و یک فرایند زمان‌دار در آن نهفته است. آن‌ها می‌گویند: «دلالت فعل به یک عمل، قبل از هر چیزی تصویری از چه کسی، چه کسانی، چه چیزی و غیره را می‌رساند» (پالمر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵).

به عبارت دیگر، کاربرد یک کلمه به صورت مشتق فعلی آن، بدون در نظر گرفتن موجودی که انجام‌دهنده عملی است، ممکن نیست. قرآن کریم مکرراً با ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ و ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ انسان را به خردورزی تشویق می‌کند و عده‌ای را تعقل‌کننده معرفی نموده، برخی را که از دید قرآن، اکثریت کافران را تشکیل می‌دهند، به تعقل نکردن متهم می‌سازد. گویی عقل با تعقل کردن فعلیت می‌یابد و تعقل کردن به وسیله انسان انجام می‌شود.

نکته مهم است که در جهان‌بینی قرآنی، در اصل خداوند و به تبع او، انسان اصالت دارد و بنابراین مخاطب قرآن، انسان است نه عقل و از دید قرآن، تنها انسان است که تعقل می‌ورزد. قرآن در هیچ‌جا موجود دیگری حتی خداوند را فاعل تعقل معرفی نمی‌کند. بنابراین تعقل کردن در قرآن از آن انسان است. مؤید این مطلب، نحوه کاربرد واژه‌های قریب‌المعنی با عقل در قرآن است. زبان‌شناسان و مفسران مسلمان «لُبَّ»، «النُّهْيَةَ» و «حِجْر» را از نظر معنایی به واژه «عقل» نزدیک می‌دانند (به‌عنوان نمونه ر.ک. فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۱۷/ ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲۹ و ج ۴، ص ۱۷۰، ج ۱۵، ص ۳۴۶/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۹). این کلمات اسم به شمار می‌آیند، اما در هر آیه‌ای که به‌کار رفته‌اند، به‌صورت اضافه به اسماء «ذُو»، «ذی»، «أُولُوا» و «أُولی» بوده است. این امر در زبان عربی از حیث معناشناسی بیانگر این است که به صاحبان این ویژگی‌ها نظر دارد. به عبارت دقیق، قرآن به انسان به‌عنوان صاحب خرد توجه دارد.

بنابراین کاربرد فعلی عقل و اضافه لُبّ و نهیه و حِجْر به ذُو، اولوا و اولی و همچنین توجه به ویژگی‌های انسان‌های صاحب خرد و اندیشه یعنی صاحبان و فاعلان خرد و تعقل کنندگان در آیات الهی، رساننده این معنا است که عقل، قوه و نیرویی متعلق به انسان است و امکان کاربرد آن برای او، وجود دارد. این کاربرد، لوازمی داشته و عدم استفاده از آن هم لوازمی دارد. بنابراین انسان یکی از اصلی‌ترین عناصر حوزه معنایی عقل در قرآن است که از کاربرد «فعلی» آن در این کتاب به دست می‌آید؛ یعنی در معنای این واژه به‌صورت فعلی که در قرآن استعمال شده است، انسان‌هایی منظور می‌شود که چنین عملی انجام می‌دهند و مفهوم آن بدون در نظر گرفتن این همراهی، کامل نیست. وقتی سخن از تعقل کردن به میان می‌آید، منظور انسان‌هایی هستند که تعقل می‌کنند.

۲-۴- رابطه جانشینی در معناشناسی عقل قرآنی

علاوه بر مترادفات عقل در قرآن و نحوه کاربرد آن‌ها که اشاره شد، آوردن جملات و عباراتی یکسان و مشابه که تنها در آن‌ها، یک واژه متفاوت وجود دارد، از جمله مصادیق جانشینی است

که نشان‌دهنده رابطه معنایی دو واژه متفاوت است. در قرآن این امر برای واژه‌های مختلف، اتفاق افتاده است. مثلاً در آیه ۴۷ سوره عنکبوت می‌خوانیم: ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ (عنکبوت: ۴۷ / ۲۹). در همین سوره آمده است: ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ (عنکبوت: ۴۹ / ۲۹). بنابراین رابطه معنای دو واژه «کافر» و «ظالم» از دید قرآن، مکشوف می‌گردد.

در خصوص واژه عقل نیز با چنین کاربردی روبرو هستیم. در قرآن در سوره انعام می‌خوانیم: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ (انعام: ۹۸ / ۶). همین‌طور در سوره روم آمده است: ﴿ذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (روم: ۲۸ / ۳۰). پس می‌توان گفت که بین تفقه و تعقل از نظر قرآن، رابطه معنایی وجود دارد. همچنین در آیات متعدد قرآن آمده است: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (رعد: ۱۳ / ۴؛ نحل: ۱۶ / ۱۲، ۶۷؛ روم: ۳۰ / ۲۴). از طرف دیگر می‌خوانیم: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (رعد: ۱۳ / ۳) و در جای دیگر آمده است که: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ (نحل: ۱۶ / ۱۳). بنابراین می‌توان گفت، تعقل، تفکر و تذکر، سه فعالیت انسان است، اما در بیان قرآن از حیث معنایی، به هم مربوط می‌باشند. از نظر معنایی در تعقل، تفکر و تذکر نهفته است. توضیح اینکه تفکر به معنای اندیشه کردن، حرکت روح و ذهن آدمی از معلومات خود که حاصل تعقل و تجربه است، به سوی روشن نمودن امری مجهول است. انسان موجودی کنجکاو و حقیقت‌جو آفریده شده است و این ویژگی ذاتی، باعث پیدایش ویژگی میمون دیگری برای او یعنی پرسش‌گری شده است که مبنای کمال آدمی است. خداوند متعال با اعطای عقل به انسان، مسیر پیمودن این کمال را مهیا نمود. یکی از ابزارهای مهم عقل، تفکر است که با پرسش شروع به فعلیت می‌کند. به عبارت دیگر، تفکر نوعی تعقل است. عقل آدمی با پرسش به اندیشه درمی‌آید. اما رابطه عقل و تفکر و پرسش، رابطه‌ای یک‌طرفه نیست. تفکر، خود باعث رشد عقل آدمی گردیده و از طرف دیگر، پرسش‌های جدیدی را به دنبال دارد. پس پرسش باعث تفکر، و تفکر باعث پرسش و هر دو مبنای نوعی تعقل است. اما هر تفکر و تعقلی نتیجه و حاصلی دارد. از نظر قرآن، حاصل تعقل و تفکر، تذکر و تفقه و ایمان یعنی پند گرفتن و فهمیدن و باور کردن است. بر همین اساس، این مفاهیم در قرآن یک حوزه معنایی تشکیل می‌دهند.

اما در بیان قرآن، مهم‌ترین رابطه معنایی در این زمینه، بین «تعقل» و «ایمان آوردن» وجود دارد. در قرآن وجود آسمان و زمین و آنچه در آن‌هاست، خلقت انسان و حیوانات، شب و روز و اختلاف آن‌ها، نعمت‌های الهی، زنده شدن زمین، باد و باران و هزاران موجود دیگر، به عنوان آیات خداوند معرفی شده‌اند. برای آفرینش این آیات، مسلماً اهداف مهمی وجود دارد. از جمله

قرآن به این امر اشاره دارد که این آیات برای تعقل و برای ایمان آوردن و رسیدن به یقین است. به عبارت دیگر، حاصل تعقل صحیح در این آیات، ایمان به حق و یقین به آن است. در آیات ابتدایی سوره جاثیه آمده است: «به‌درستی در آسمان‌ها و زمین، آیت‌هایی برای مردم با ایمان وجود دارد و نیز در خلقت خودتان و جنبندگانی که همواره منتشر می‌کند، آیت‌هایی برای مردمی که اهل یقین هستند، وجود دارد و نیز اختلاف شب و روز و رزقی که خدا از آسمان نازل می‌کند و به‌وسیله آن زمین را بعد از مردنش زنده می‌نماید و همچنین در گرداندن بادها از سویی به سوی دیگر، آیت‌هایی برای مردمی که تعقل می‌کنند، وجود دارد» (جاثیه: ۴۵/۳-۵).

بنابراین آیات الهی، موضوع تعقل انسان است و انسان با تعقل به یقین و ایمان می‌رسد. از طرف دیگر، رابطه ایمان و تعقل از دید قرآن به‌گونه‌ای است که تعقل نکردن، یکی از عوامل اصلی ایمان نیاوردن است. کسانی که تعقل نمی‌کنند دچار رجس و پلیدی می‌شوند؛ همان رجسی که شامل حال کسانی است که ایمان نمی‌آورند: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (یونس: ۱۰/۱۰۰) و از طرف دیگر ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام: ۶/۱۲۵). همچنین قرآن در مقام ارزیابی انسان‌ها و مقایسه آن‌ها با سایر حیوانات، بدترین جنبندگان را در آیه‌ای، کافران و بی‌ایمانان معرفی کرده است: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انفال: ۸/۵۵). در آیه‌ای دیگر، تقریباً با همان صورت، بی‌خردان می‌داند: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (انفال: ۸/۲۲).

بنابراین کسانی که ایمان نمی‌آورند، کسانی هستند که تعقل نمی‌کنند و بالعکس؛ آن‌ها دچار رجس و پلیدی شده و از بدترین موجودات زنده هستند. با کنار هم نهادن آیات مربوط به عقل و ایمان، تلازم معنایی عقل و ایمان و بی‌خردی و کفر کاملاً مشهود است. در تأیید این رابطه معنایی، در آیات متعددی از قرآن، از طرفی اکثر کسانی که از پیامبر (ص) و قرآن پیروی نمی‌کنند را کافر و بی‌ایمان معرفی کرده است. از سوی دیگر، آن‌ها را بی‌خردان و کسانی که تعقل نمی‌کنند به حساب می‌آورد. نیز در آیات فراوانی، اکثر انسان‌های مخاطب را بی‌ایمان و در ضمن بی‌خرد معرفی می‌کند: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (بقره: ۲/۱۰۰)؛ ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء: ۲۶/۸، ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۰) و ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (مائده: ۵/۱۰۳، عنكبوت: ۲۹/۶۳، حجرات: ۴۹/۴).

۳-۴- رابطه هم‌نشینی در معناشناسی عقل قرآنی

بر اساس تعریفی که از رابطه هم‌نشینی شد، در قرآن بر پایه این رابطه، بعضی از واژه‌ها با یکدیگر یا با واژه‌های دیگر ارتباط معنایی خاصی دارند. بنابراین شناخت معنای هر کدام، بدون توجه به معنای سایر واژه‌ها ممکن نیست. به عبارت دیگر، این کلمات در قرآن، جدای از کلمات دیگر به کار نرفته است؛ بلکه در ارتباط نزدیک با یکدیگر به کار رفته و معنای ملموس و محسوس خود را دقیقاً از مجموع دستگاه ارتباطاتی که با هم دارند، به دست می‌آورند.

بر پایه این رابطه، در حوزه معناشناسی عقل در قرآن هم عناصر زیادی وجود دارد. برای رسیدن به معنای عقل در قرآن باید به حوزه معناشناختی آن دست یافت و آن را بررسی کرد. به عبارت دیگر، با بررسی این حوزه معناشناختی، متوجه این نکته می‌شویم که معنای عقل و به عبارت دقیق‌تر، تعقل در قرآن فراتر از معنای منحصر به این واژه در ۴۹ آیه بوده و به عناصر دیگری نیز مربوط می‌شود که جزء حوزه معناشناختی آن است. با بررسی ۴۹ آیه‌ای که مشتقات عقل در آن‌ها به کار رفته و مقایسه بین آیات، با میدان معناشناسی خاصی روبرو می‌شویم که مهم‌ترین عناصر هم‌نشین آن با عقل، به ترتیب اهمیت عبارت‌اند از: «انسان»، «آیه»، «تفکر»، «تذکر»، «دانش و دانایی»، «هدایت»، «ایمان»، «پرستش»، «پذیرش»، «حمد»، «شکر» و «خواندن». به عناصر انسان، ایمان، تفکر، تذکر، تفقه و نقش آن‌ها در این حوزه معناشناختی و چگونگی ارتباط آن‌ها اشاره شد. در اینجا به برخی دیگر از آنها می‌پردازیم.

۱-۳-۴- آیه

«آیه» از عناصر اصلی میدان معنایی عقل در قرآن به شمار می‌آید. از مجموع آیاتی که قرآن به مسأله تعقل پرداخته، در سیزده مورد، واژه «آیه» به صورت مفرد یا جمع (آیات)، به کار رفته است. می‌توان گفت این دو واژه در همه آیاتی که قرآن به صورت ایجابی و غیرتوصیه‌ای به تعقل اشاره دارد، به کار رفته است؛ هرچند به صورت غیرمستقیم و مفهومی هم در سایر آیات این مجموعه، رخ‌نمایی می‌کنند. به بیان فلسفی، تعقل کردن متعلق می‌خواهد و متعلقات تعقل، واسطه‌هایی هستند که صاحب خرد را به امری رهنمون می‌سازند. از موضوعات و متعلقات مهم و اصلی تعقل در قرآن، آیه و یا آیات است. «آیه» از نظر لغوی به معنای علامت و نشانه است. اما به بیان زبان‌شناسان و مفسران، «آیه» با علامت و نشانه، تفاوت‌های اساسی دارد (ر.ک. طوسی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۸۲).

در واژه آیه، نسبت به علامت و نشانه، عظمتی نهفته است که از این جهت، اخص از علامت و نشانه است. به عبارت دیگر، آیه آن علائم و نشانه‌های مهمی است که هم فی‌نفسه عظمت دارند و هم دلالت بر وجود امر مهمی می‌کند. تفاوت دیگر اینکه، آیه در بیان قرآن، هم برای معانی و هم برای اعیان خارجی و هم برای قول و کلام به کار می‌رود؛ قرآن در جایی اشاره می‌کند که شناخت پیامبر (ص) توسط علمای بنی‌اسرائیل و آگاهی آن‌ها بر رسالت او از قبل، خود آیه‌ای بر نبوت و حقانیت اوست. بنابراین می‌توان گفت که علم و شناخت و معانی معرفتی، آیاتی هستند که بر امری دلالت می‌کنند: «آیا برای یهود این نمی‌تواند آیت و نشانه باشد که علمای بنی‌اسرائیل، محمد (ص) را می‌شناسند» (شعراء: ۲۶ / ۱۹۷).

از طرف دیگر، در آیات متعدّد، قرآن به آیه بودن آسمان، زمین، موجودات مختلف، افراد و اعیان خارجی اشاره دارد. به آیات اول سوره جاثیه که آسمان و زمین و موجودات مختلف را آیات الهی معرفی نمود، اشاره شد. از طرف دیگر، می‌توان به آیه‌ای اشاره نمود که حضرت عیسی (ع) و مادرش مریم را از آیات الهی به شمار می‌آورد؛ آنجا که می‌فرماید: «ما او (حضرت مریم) و فرزندش (حضرت عیسی) را برای مردم عالم، آیت و نشانه قرار دادیم» (انبیاء: ۲۱ / ۹۱). از سوی دیگر، بخش‌های قرآن کریم به آیات، معروف هستند که قرآن آن‌ها را در مجموع متعلق تعقل می‌داند. قرآن و زبان قابل فهم آن برای بشریت، از موضوعات مهم تعقل است: «ما فرستادیم قرآن را به زبان عربی شاید شما در آن اندیشه کنید» (یوسف: ۲ / ۱۲). قرآن حتی سخن و قول را آیه به شمار می‌آورد: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ (نحل: ۱۶ / ۱۰۱).

همچنین خداوند در قرآن، توجه انسان‌ها را به تاریخ و نحوه زندگی و عملکرد گذشتگان جلب نموده و می‌خواهد که آن را موضوع اندیشه و تعقل خود قرار دهند، تا پند و عبرت گیرند. در این زمینه، آیات متعددی وجود دارد؛ به عنوان نمونه: «همانا ما از آن (آثار خرابی دیار قوم لوط) واگذاشتیم آیه و نشانی روشن برای گروهی که اندیشه می‌کنند» (عنکبوت: ۲۹ / ۳۵).

تفاوت دیگر «آیه» با علامت و نشانه، این است که آیه دارای مراتب است. به عبارت فلسفی، آیه، امری مشکک است، یعنی بر مصادیقی که مدلول آن هستند، با تقدّم و تأخّر و شدّت و ضعف دلالت می‌کند. توضیح اینکه ذومراتب بودن آیه به معنای داشتن افراد متعدّد و متفاوتی است که در هستی اختلاف دارند. برای نمونه، مسلماً از حیث آیه بودن، وجود حضرت عیسی (ع) از وجود یک موجود مادی و همین‌طور وجود آسمان و زمین از وجود یکی از موجودات جزئی موجود در آن‌ها، شدیدتر است. گاهی هم آیات در آیه بودن بر اساس مراتبی که دارا هستند،

تقدّم و تأخّر دارند. این مسأله در جای جای آیات مختلف قرآن قابل مشاهده است و مفسران اسلامی به آن پرداخته‌اند.

قرآن، چیزهایی را گاهی برای مؤمنان، گاهی برای متفکران، گاهی برای اهل یقین و گاهی برای تعقل‌کنندگان، آیه می‌داند. تفاوت این بیانات، موضوع بحث مفسران مسلمان شده است. به‌عنوان نمونه، در همان آیات ابتدایی سوره جاثیه، از نشانه‌هایی به ترتیب برای اهل ایمان، اهل یقین و تعقل‌کنندگان سخن به میان آورده است. اما چه تفاوتی بین این نشانه‌هاست؟ مفسران مسلمان در خصوص این تفاوت، نظریاتی ارائه کرده‌اند؛ اما همگی در اینکه آیه، هم در دلالتش بر مصداق خود و هم در آیه بودن و متعلق تعقل قرار گرفتن، امری تشکیکی است، اختلافی ندارند. بعضی همچون زمخشری (م. ۵۳۸ ق) در توجیه ترتیب آن‌ها، به ترتیب مصادیق آن‌ها اشاره کرده، گفته‌اند: «یقین بعد از ایمان، و تعقل بعد از یقین قرار دارد» (زمخشری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۸۵). بعضی دیگر چون فخر رازی در توجیه این ترتیب گفته است: «سببش آن است که این معنا را بفهماند اگر ایمان دارید، این دلالت‌ها را بفهمید؛ و اگر ایمان ندارید و در عین حال می‌خواهید از شک و تردید درآیید، آن دلایل را بفهمید؛ و اگر، نه ایمان دارید و نه می‌خواهید اهل یقین باشید، پس حداقل در فهمیدن آیات و دلایل آیه سوم کوشش کنید» (ر.ک. فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۲۵۹).

علامه طباطبایی، نظر دیگر دارد. او اختلاف مراتب آیه‌های اهل ایمان و اهل یقین و تعقل‌کنندگان مطرح در این آیات را بر اساس اختلاف مراتب ادراک‌کنندگان و مخاطبان می‌داند. او اهل اندیشه را در ادراک نسبت به دیگران، برتر دانسته و آیه و متعلقات درک آن‌ها را پیچیده‌تر معرفی می‌کند (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۳۹). به هر حال آنچه مسلم است اینکه از نگاه قرآن، از موضوعات اصلی برای «تعقل»، «آیات» خداوند است که تعقل صحیح در آن‌ها منجر به ایمان به خداوند می‌شود. به عبارت دیگر، خداوند در قرآن، آیات مختلف طبیعی و ماورای طبیعی خود را برای انسان تبیین می‌کند تا او از طریق تعقل و اندیشه صحیح در آن‌ها، به فهم درست آن‌ها رسیده و پند گیرد. آنچه موضوع پند و فهم آدمی است ایمان به حق تعالی و سایر فرمان‌ها و احکام اوست که در قرآن اشاره شده است.

۲-۳-۴- دانش و دانایی

به نظر بعضی از اهل لغت، عقل و علم مترادف یکدیگرند. به عبارت دیگر، یکی از معانی عقل، علم است (زبیدی، بی تا، ج ۸، ص ۲۵). همین طور بعضی از محدثان به این معنای عقل اشاره کرده اند و معتقدند در بعضی از اخبار، عقل به معنای علم است (مجلسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۳). اما آنچه از آیات قرآن برداشت می شود این است که بین عقل و علم، رابطه ای دوطرفه برقرار است. تعقل انسان، منجر به حصول علم و دانش شده و علم و دانش هم به اندیشه‌گری انسان می‌انجامد. در بعضی از آیات، از طرفی، علم نتیجه تعقل و اندیشه است و از آثار عقل، دانایی و دانش و علم است. قرآن انسان‌ها را به تعقل دعوت می‌کند تا نسبت به حقایق عالم، آگاه و دانا شوند. از نظر قرآن بسیاری از گرفتاری‌های بشر، ریشه در جهل و عدم آگاهی او دارد و برای رسیدن به علم حقیقی، تعقل لازم است. از طرف دیگر، قرآن به مرتبه‌ای از تعقل اشاره می‌کند که از طریق علم حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، قرآن مرتبه‌ای از تعقل را از آن عالمان و دانایان می‌داند. از دید قرآن، نوعی تعقل متفرع بر علم است، به طوری که چنین تعقلی را خاص علمای به شمار می‌آورد: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (عنکبوت: ۲۹ / ۴۳)؛ بنابراین از دید قرآن، هم نتیجه تعقل علم و دانش است و هم علم و دانش باعث تعقل می‌گردد.

۴-۳-۳- هدایت

از توجه به آیات مربوط به تعقل و توضیحات فوق کاملاً روشن می‌گردد که «هدایت» در حوزه معاشناختی عقل، به عنوان یک عنصر تلقی می‌گردد. همان‌طور که در بخش «آیه» اشاره شد، تعقل در «آیه» برای رسیدن به چیزی است. این رسیدن همان «هدایت» است. لیکن از دید قرآنی منظور از «هدایت» رسیدن به امر با ارزشی است. این معنا از هدایت نتیجه تعقل به شمار می‌آید و عدم تعقل منجر به عدم هدایت می‌شود. قرآن در آیه‌ای به کفار و پدران و اجداد آن‌ها اشاره می‌کند که اهل تعقل نبوده و هدایت نشده‌اند: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (بقره: ۲ / ۱۷۰)؛

۱. «و آن مثل‌ها می‌زنیم برای مردم و جز دانشمندان در آن‌ها اندیشه نمی‌کنند».

۲. «و چون گفته شود به آن‌ها از آنچه خداوند فرستاد تبعیت کنید، گویند که ما تبعیت می‌کنیم از آنچه پدران ما پیروی کردند، آیا [آن‌ها از پدرانشان تبعیت می‌کنند] هر چند پدرانشان اندیشه نمی‌کردند و هدایت نشده بودند».

نکنه قابل توجه این است که قرآن، عدم هدایت را نتیجه عدم تعقل به شمار می‌آورد؛ اما رابطه بین آن دو را ضروری نمی‌داند. هدایت نیافتن، ممکن است به دلیل تعقل نمودن و گاه از سر پیروی نکردن از انبیاء صورت گیرد. به عبارت دیگر، انسان می‌تواند از طریق تعقل هدایت شود، اما تعقل تنها راه هدایت نیست. قرآن به زبان کفار در روز قیامت گمراهی را از دو طریق معرفی می‌کند: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^۱ (ملک: ۶۷ / ۱۰). به عبارت دیگر ایمان و هدایت می‌تواند از طریق عقل و نقل حاصل شود.

۴-۴- معرفی درون‌متنی عقل از سوی قرآن

همان‌طور که اشاره شد، قرآن در بسیاری از آیات خود، با آوردن واژه‌ای به صورت مستقیم و یا ضمنی، به تعریف و توصیف آن می‌پردازد. قرآن در جاهای مختلف، تعقل کردن و به عبارت دقیق‌تر کسانی که تعقل می‌کنند را توصیف می‌کند. صریح‌ترین آیه‌ای که بعد از آوردن نام خردمندان به توصیف آن‌ها می‌پردازد، آیات ۱۹۰ و ۱۹۱ سوره آل‌عمران است. قرآن بعد از اینکه در آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب روز، آیاتی را برای خردورزان نهفته می‌داند، به معرفی و توصیف آن‌ها، یعنی اهل تعقل و اندیشه، می‌پردازد. صاحبان خرد و تعقل از نظر قرآن، اهل ذکر دائمی خداوند هستند؛ کسانی که در آفرینش جهان هستی تفکر می‌کنند و با صراحت و یقین اقرار می‌کنند که خداوند، جهان هستی را بیهوده نیافریده، خداوند را منزّه از هر چیز دانسته و از او طلب مغفرت می‌نمایند (آل‌عمران: ۳ / ۱۹۰-۱۹۱).

نتیجه‌گیری

۱) همچنان که تفسیر قرآن به قرآن، یکی از شیوه‌های تفسیری مقبول به شمار می‌آید، معناشناسی کلیدواژگان قرآنی از طریق کاوش در متن قرآن، می‌تواند ما را در فهم بهتر مدلول‌های قرآنی یاری کند. این شیوه بر اصول زبان‌شناسی مبتنی است و هر مفهومی در قرآن همراه با مفاهیم دیگر، یک حوزه معنایی تشکیل داده که بخشی از جهان‌بینی قرآنی را به نمایش می‌گذارد. معناشناسی کلیدواژگان قرآن، ما را در تفسیر بهتر آیات کمک می‌کند.

۲) «عقل» از مفاهیمی است که مورد اهتمام اندیشمندان و مکتب‌های فکری بسیاری در طول تاریخ تفکر بشر بوده است. قرآن، به‌عنوان کتاب آسمانی اسلام که فرهنگی اصیل و انسان‌ساز را

۱. «و [کفار] گویند اگر ما [سخن انبیاء] را می‌شنیدیم و یا تعقل می‌کردیم از اصحاب دوزخ نبودیم.»

در ساحت وجودی حیات آدمی متحقق ساخته، به این عنصر در مجموعه جهان‌بینی خود اهمیت ویژه‌ای داده است.

۳) عقل در قرآن، تفاوت‌های اساسی با حوزه معناشناختی آن در مکاتب فکری فلسفی دارد. از نظر معناشناسی، قرآن برخلاف نظر اکثر فیلسوفان، به عقل به‌عنوان یک شیء و موجود ثابت و مستقل نپرداخته است. به عبارت دیگر، نگاه قرآن به عقل، نگاه وجودشناختی نیست.

۴) قرآن در همه‌جا از مشتقات فعلی عقل استفاده کرده و مهم‌ترین نتیجه معناشناسی‌اش این است که مخاطب قرآن، فاعل تعقل یعنی انسان است. تعقل، متعلق و موضوع دارد و در حوزه معناشناسی عقل در قرآن، مهم‌ترین موضوع و متعلق عقل، آیات الهی است.

۵) با دقت در حوزه معنایی تعقل در قرآن، گستره معنایی آن شامل تفکر، تفقه، تذکر، علم و دانش و هدایت می‌گردد. به عبارت دیگر، مراد از تعقل، حصول تمامی این عناصر است.

۶) مهم‌ترین عنصر موجود در حوزه معنایی تعقل در قرآن، ایمان است. ایمان به خداوند، هدف نهایی تعقل به‌شمار می‌آید. در این حوزه معنایی، رابطه تعقل با ایمان در بیان سلبی، رابطه‌ای ضروری است. به عبارت دیگر، کسانی که ایمان ندارند، یعنی کفار و مشرکان، ضرورتاً از تعقل‌کنندگان نیستند؛ اما رابطه ایمان و عقل در بیان ایجابی، ضروری نیست؛ یعنی از نظر قرآن، گوش دادن به سخنان پیامبران هم می‌تواند به ایمان و نجات منجر شود.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم

۱. آلستون، ویلیام پی؛ *فلسفه زیان*؛ ترجمه: احمد ایرانمنش و جلیلی، تهران: نشر سهروردی، ۱۳۸۱ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *روانشناسی شفاء (الفن السادس من کتاب الشفاء)*؛ ترجمه: اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*؛ قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۴. ارسطو؛ *درباره نفس*؛ ترجمه: ع.م داوودی، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۵. —؛ *متافیزیک*؛ ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹ ش.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو؛ *خدا و انسان در قرآن*؛ ترجمه: احمد آرام، ج ۵، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۱ ش.
۷. —؛ *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*؛ ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزانه، ۱۳۷۸ ش.
۸. پلمر، فرانک ر؛ *نگاهی تازه به معناشناسی*؛ ترجمه: کوروش صفوی، ج ۳، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱ ش.
۹. خوبی، ابوالقاسم؛ *محاضرات فی اصول الفقه*؛ به کوشش فیاض، قم: دارالهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. زبیدی، محمد مرتضی؛ *تاج العروس من جواهر القاموس*؛ بیروت: المكتبة الحیة، بی تا.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر؛ *تفسیر الکشاف*؛ تهران: انتشارات آفتاب، بی تا.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الشواهد الربوبیة*؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ قم: منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. عبدالباقی، محمدفؤاد؛ *المعجم المفهرس الفاظ القرآن الکریم*؛ قاهره: دارالکتب المصریة، ۱۳۶۴ ق.
۱۶. فارابی، محمد بن محمد؛ *رسالة فی معانی العقل*؛ بیروت: بی تا، ۱۹۳۸ م.
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*؛ قاهره: المطبعة البهیة، بی تا.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *کتاب العین*؛ به کوشش مهدی المخزومی، ج ۲، قم: موسسه دارالهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. فلوطین؛ *مجموعه آثار فلوطین (تاسوعات)*؛ ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، بی تا.
۲۱. نیکزاد، عباس؛ *دین و عقل از دیدگاه ملاصدرا*؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.