

## The Status and Dignity of Wisdom in the Mystic View of Ayn-al-Quzāt Hamadānī

Mir Jalil Akrami<sup>1</sup>  | Parisa Karimpour<sup>2</sup> 

1. Corresponding Author, Professor, Department of Persian literature, University of Tabriz, Iran. E-mail: [m-akrami@tabrizu.ac.ir](mailto:m-akrami@tabrizu.ac.ir)

2. Ph.D. Candidate, Department of Persian literature, University of Tabriz, Iran. E-mail: [p.karimpour.64@gmail.com](mailto:p.karimpour.64@gmail.com)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received 21 July 2024  
Received in revised form 01 August 2024  
Accepted 06 October 2024  
Published online 27 November 2024

**Keywords:**  
Ayn-al-Quzāt Hamadānī, wisdom, insight, special measure, *Muhammadiyah truth*.

### ABSTRACT

The discussion about the thought and views of Ayn-al-Quzāt Hamadānī, the famous mystic of the 6<sup>th</sup> century, has always been attractive due to his special mystical-philosophical system of thought, as well as his openness and exemplary carelessness in expressing his inner thoughts. Along with the rational view of a religious philosopher, he has presented a different view from the point of view of a mystic. One of the important things in the intellectual system of Ayn-al-Quzāt Hamadānī is his definition and analysis of the category of "wisdom". He has specified a way for wisdom, and where the wisdom cannot reach, he calls it beyond wisdom, and to achieve this, the eyes of human insight must be opened. Moreover, the judge calls wisdom a "special measure" and believes it does not have the ability to reach the realm of the kingdom. Therefore, beyond wisdom, it is pure knowledge and insight that can guide the seeker to the truth of existence. By researching and pondering the works of Ayn-al-Quzāt Hamadānī, this article analyzes his philosophical-mystical points of views on the status and dignity of wisdom and also introduces the definition and characteristics of wisdom from his mystical point of view.

**Cite this article:** Akrami, J. & Karimpour, P. (2024). The Status and Dignity of Wisdom in the Mystic View of Ayn-al-Quzāt Hamadānī. *Journal of Philosophical Investigations*, 18 (49), 131-154. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.62593.3828>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.62593.3828>

## **Extended Abstract**

Ayn-al-Quzāt Hamadānī, with the full name of Abu Al-Ma'ali Ibn Abi Bakr Abdullah Ebn Muhammad Ebn Ali Ebn Ali Mianji (died in 525), is one of the prominent Islamic intellectuals, whose thoughts and views have been assessed based on the Sufi's principles and issues, while they were ignored in terms of the Islamic philosophy tradition and its logical and rational foundations. Although Ayn-al-Quzāt Hamadānī abandoned the works of philosophers and theologians, including Muhammad Al-Ghazali, after an internal and spiritual revolution in his youth, he was influenced by his thoughts during his life, and there was always a similarity between his thinking and the thoughts of Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali. Like Al-Ghazali, even though he had a special mastery of the external sciences, he turned to Sufism and wisdom. After meeting Ahmad Al-Ghazali, he stepped into the world of discovery, intuition and knowledge. Ayn-al-Quzāt Hamadānī offered his spiritual and intuition revelations, which he had understood with his heart and soul, recklessly and eloquently by the words and gifted them to the knowledge aspirants and succulent. As the leader of his era in the various sciences, as well as intelligence and frankness, he expressed his special views with courage. Also, by proper and appropriate use of inspiration, hadiths and traditions, and due to his precise mastery of the verses of the Qur'an, he introduced his opinions and thoughts to clarify his inner feelings for the thirsty and waiting audience.

Wisdom is one of the issues that Ayn-al-Quzāt Hamadānī deals with during his discussions. Due to his philosophical thoughts, he never rejected wisdom and did not ignore the wisdom and its function; however, with his own linguistic tricks and different interpretations and by using numerous verses and traditions, he specifically dealt with wisdom. The essence and nature of wisdom in his philosophical school of thought have narrow points. In order to clarify the nature and meaning of the word "wisdom" from Ayn-al-Quzāt Hamadānī, view and the position of wisdom, the distinction between insight and wisdom, and their influence on the seeker's conduct, we did a complete exploration based on his definite works. Although he is a mystic, not a philosopher, in this research, we look at his views from a philosophical aspect. After the definition of wisdom by the mystics, sages, Masha and Ishraq philosophers, the Ayn-al-Quzāt Hamadānī view will be explained, and the aforementioned questions will be answered. He has four definite attributed works. The most reliable sources of information about him are his own works, which include Zubdeh al-Haqayq (516) - Tamhidat (521) - Maktobat (517–525), and Shekwi al-Ghareeb (525). Therefore, it is necessary to know what is the wisdom definition from this deep-thinking scientist, and what is its function? What does he mean by wisdom balance? What is its position? How far can it accompany the seeker, and what is the last result of its perception?

Ayn-al-Quzāt Hamadānī considers thinking and wisdom necessary for every pious person. He believes that the presence of wisdom in recognizing and distinguishing right from wrong in the journey is undeniable. He always addresses the necessity of reason, even though he has an end point for reason. The main point is the category of insight and his definition of this word, which helps the seeker get the wisdom. That is, in order to reach the realm of Malakut, insight is required. In fact, where wisdom is unable to understand and percept, insight steps in and guides the seeker. Ayn-al-Quzāt defines a world and a special place that is far from the reach of reason and calls it

beyond the reason, which can only be reached with the insight and knowledge that God reflects on the mystic's heart. However, in order to reach the Malakut and distinguish the right from the wrong, he introduces wisdom as the special measure.

Ayn-al-Quzāt Hamadānī's special view of the Prophet (PBUH) and his special position, where he calls the transcendental world the same as the Muhammadiyah truth and the position of prophethood, are quite evident. He considers the Prophet to have definite wisdom and frequently points out that in order to know God and reach the truth, one must first know the Prophet. Of course, he clarifies the inability of reason to reach that high position since, in order to reach the transcendental world, one must pass through the world of sense and experience and the intellectual sciences so that the insight will be enlightened by divine knowledge. Therefore, it should be said that he considers the reason too weak to reach the prophethood position.

## مقام و منزلت عقل در نگاه عارفانه عین‌القضات

میرجلیل اکرمی<sup>۱</sup> | پریسا کریم‌پور<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: [m-akrami@tabrizu.ac.ir](mailto:m-akrami@tabrizu.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: [p.karimpour.64@gmail.com](mailto:p.karimpour.64@gmail.com)

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی	بحث درمورد اندیشه و دیدگاه‌های عین‌القضات همدانی، عارف نامدار قرن ششم، به سبب منظومه فکری خاص عرفانی-فلسفی و نیز صراحت لهجه و بی‌پروایی مثال‌زدنی در بیان منویات درونی‌اش همواره جذاب و پرکشش بوده است. او در کنار دیدگاه عقلانی یک فیلسوف متشرع، نگاه متفاوتی را از نظرگاه یک عارف ارائه داده است. یکی از موارد مهم در دستگاه فکری عین‌القضات همدانی، تعریف و تحلیل او از مقوله «عقل» است. لذا برای عقل، طوری مشخص کرده و آنجا که پای عقل بدان نخواهد رسید را طور و رای عقل می‌نامد که برای دستیابی به این طور، باید چشم بصیرت انسان گشوده شود. قاضی همچنین عقل را «میزان خاص» معرفی می‌کند و در عین حال معتقد است عقل را یارای دست یابی به عالم ملکوت نیست. آنجا که عقل توان رسیدن ندارد همان جایگاه نبوت است و عقل را بدان راهی نیست. لذا در طور و رای عقل، معرفت و بصیرت ناب و خالص است که می‌تواند سالک را به حقایق هستی رهنمون شود. این مقاله با تحقیق و تعمق در آثار عین‌القضات، آرای فلسفی-عرفانی او را درمورد مقام و منزلت عقل تحلیل نموده و نیز تعریف و ویژگیهای عقل را از منظر دید عارفانه او معرفی می‌کند.
<b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۴/۳۱	
<b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۵/۱۱	
<b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۰۷/۱۵	
<b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۰۷	
<b>کلیدواژه‌ها:</b>	
بصیرت، حقیقت محمدیه، عقل، عین‌القضات، میزان خاص	

استناد: اکرمی، میرجلیل و کریم‌پور، پریسا. (۱۴۰۳). مقام و منزلت عقل در نگاه عارفانه عین‌القضات، پژوهش‌های فلسفی، ۱۸(۴۹)، ۱۳۱-۱۵۴.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.62593.3828>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

## مقدمه

عین‌القضات همدانی با نام کامل ابوالمعالی ابن ابی‌بکر عبدالله بن محمد بن علی بن علی میانجی (متوفی به ۵۲۵) یکی از چهره‌های برجسته عقلانی اسلامی است که تفکرات و دیدگاه‌های او بیشتر از منظر مبانی و مباحث متصوفه مورد توجه و بررسی قرار گرفته است، درحالی‌که از حیث سنت فلسفه اسلامی و مبانی منطقی و عقلانی آن، توجه کمتری به آثار و عقاید او مبذول داشته‌اند. اگرچه عین‌القضات، پس از یک انقلاب درونی و روحی در عنوان جوانی از مطالعه کتاب‌های فلاسفه و متکلمان از جمله محمد غزالی دست شست، اما تا آخر عمر تحت تاثیر افکار او باقی ماند و همواره رگه‌هایی از مشابهت تفکر او به عقاید ابوحامد محمد غزالی مشاهده می‌شود. او مانند غزالی با اینکه تبحر ویژه‌ای در علوم ظاهری پیدا کرده بود اما به تصوف و عالم معرفت روی آورد و پس از آشنایی با احمد غزالی، در طریق وصول و عالم کشف و شهود و معرفت قدم گذاشت. قاضی دریافت‌های حاصل از مکاشفات و شهودات روحانی خویش را که با جان و دل درک کرده بود، بی‌پروا و شیوا در قالب کلمات ریخت و به طالبان و مشتاقان عرصه معرفت هدیه کرد. او که در انواع علوم عصر خود و نیز ذکاوت و صراحت لهجه، زبازد و سرآمد دوران بود، دیدگاه‌های خاص خود را با شجاعت بیان می‌کرد. همچنین با بهره‌گیری بجا و مناسب از کلام وحی، احادیث و روایات و با تسلط دقیقی که بر آیات قرآن داشت به معرفی عقاید و آراء خویش می‌پرداخت تا احوالات درونی خود را برای مخاطب تشنه و منتظر خویش روشن کند.

مقوله عقل و خردورزی، یکی از مواردی است که عین‌القضات در خلال بحث‌های خویش به آن می‌پردازد. او به سبب داشتن تفکرات فلسفی، هرگز عقل را مردود و مطرود ندانسته و از سر بی‌مهری به عقل و کارکرد آن نگاه نکرده است، بلکه با شگردهای زبانی مخصوص به خود و تاویل و تفسیرهای متفاوت و با بهره‌گیری از آیات و روایات متعدد به تبیین اندیشه‌اش خاص خود در مقوله عقل پرداخته است. چیستی و ماهیت عقل در مکتب فکری فیلسوفانه عارف جوان، دارای نکات باریکی است. برای روشن شدن ماهیت و مفهوم واژه عقل از منظر دید عین‌القضات، ویژگی‌ها و جایگاه مطرح شده از زبان او برای عقل، تفکیک مبحث بصیرت از عقل و میزان تاثیرگذاری هر کدام از این دو بر سیر سلوک سالک، کاوشی کامل را بر اساس آثار مسلم او پایه‌ریزی کردیم. در حقیقت اگرچه او یک عارف است نه فیلسوف؛ اما در این پژوهش با نگاه فلسفی به دیدگاه‌های او می‌نگریم. پس از تعریف عقل از منظر عرفا، حکما، فیلسوفان مشاء و اشراق به تبیین دیدگاه عین‌القضات پرداخته و به سوالات مطرح شده در ابتدای کلام پاسخ داده خواهد شد. آثار عین‌القضات همدانی که تا به امروز بطور قطع و یقین می‌توان به او نسبت داد چهار اثر می‌باشند. معتبرترین مأخذ اطلاعاتی در مورد او همان نوشته‌های اوست که عبارتند از: *زبدۃ الحقایق* (۵۱۶)، *تمهیدات* (۵۲۱)، *مکتوبات* (۵۱۷-۵۲۵)، *شکوی العریب* (۵۲۵). از این رو لازم است بدانیم در دیدگاه عرفانی این دانشمند ژرف‌اندیش عقل چیست و چگونه کارکردی دارد؟ جایگاه و پایگاه آن کجاست؟ منظور قاضی از میزان بودن عقل چیست؟ چه مقامی دارد، تا کجا می‌تواند سالک را همراهی کند و انتهای ادراک آن کدام است؟

## عقل در لغت و در تاریخ فلسفه اسلامی

عقل در ریشه مأخوذ از عقل است؛ طنابی که به وسیله آن پای شتر را می‌بندند و او را از حرکت بازمی‌دارند. در مورد انسان هم می‌توان گفت: عقل قوه‌ای است که مانع سرپیچی کردن او از راه راست می‌شود. نیز گفته‌اند عقل به معنای بازداری، نهی، خودداری، حبس و نقیض جهل است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ۱۷۶۹). در *لسان‌العرب* آمده است:

عقل همان نیرویی است که امور را تثبیت می‌کند و قوه‌ای است که به واسطه آن انسان از سایر حیوانات متمایز می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۹، ۲۳۲).

جای عقل را قدما در آخر متوسط بطن دماغ دانند و معانی کلی بدان ادراک شود. جرجانی نیز آن را اینگونه تعریف می‌کند: عقل ماخوذ از عقال شتر است و آن ذوی العقول را از عدول از راه راست باز می‌دارد و صحیح آنست که عقل جوهریست مجرد، که غائبات را بوسیله وسائط و محسوسات را بوسیله مشاهده درک می‌کند و گویند چیزیست که حقایق اشیاء را دریابد و جای آنرا برخی سر و برخی قلب دانند (دهخدا، ج ۱۰، ۱۶۰۰۴).

از منظر اصطلاحی تعاریف متعددی برای عقل ارائه شده است. بعنوان نمونه، علامه طباطبایی ذیل آیه «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره، ۲۴۲) می‌گوید:

اصل در معنای عقل، بستن و نگهداشتن است و این مناسب است با ادراکی که انسان دل به آن می‌بندد و چیزی که با آن ادراک می‌کند، عقل نامیده می‌شود و یکی از قوای انسانی است و به واسطه آن خیر و شر و حق و باطل از یکدیگر تشخیص داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۲۴۷).

هجویری در *کشف‌المحجوب* خرد را رحمت خدا بر آفرینش می‌خواند و ناصرخسرو در این ارتباط در *زاد‌المسافرین* می‌گوید:

پس ظاهر کردیم که عقل جوهر است و علت نفس است و علت همه علت هاست و برتر از او علتی نیست، پس تمام کننده نفس، عقل است و پس از آنکه عقل به نفس متحد شد نیز مر نفس را زیادتی ممکن نیست (قبادیانی، ۱۳۴۱، ۱۹۲).

عقل در اصطلاح حکما به معنی ملک است یعنی یک فرشته از ده فرشتگان که نزد ایشان معین هستند. حکما و عرفای مسلمان نیز به تمایز عقل کلی و عقل جزئی واقف بوده‌اند و بر این عقیده تاکید ورزیده‌اند که عقل جزئی بدون استمداد از عقل کلی به جهت تقیید ذاتی آن، قادر به فهم اسرار وجود و اسرار وحی نیست. فهم اسرار و تعمق در معنا و حقیقت وحی از ممیزات عقل کلی است. در احادیث شیعیه از عقل معاش و عقل معاد، عقل دنیا و آخرت، عقل این جهانی و آن جهانی، عقل کسبی و موهوبی، سخن به میان آمده است که همین تفکیک را بیان می‌دارد. در اصطلاح عرفا عقل، ماعبد به الرحمن و اکتسب به الجنان (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۰) خوانده می‌شود؛ برخی آنرا «آله العبودیه» دانند و بعضی عقل را «سراج العبودیه» گفته‌اند که بدان حق از باطل امتیاز گذارده شود و طاعت از معصیت جدا شود و علم از جهل ممتاز شود و برخی گفته‌اند: «العقلُ ألتُّ التَّمييزُ» که مراد عقل معاش است نه آن مرتبت که فوق قلب است. بعضی گفته‌اند: انتهاء اللعقل إلى الحیره و انتها الحیره إلى الشکر، که به شهود ربوبیت، سالک عقل خود را گم کند و متحیر شود، عقل را دو قسم کرده‌اند: یک عقل معاش که محل آن سر است و دیگر عقل معاد که محل آن دل است (سجادی، ۱۳۹۳، ۴۷۲).

عقل در فلسفه و منطق در دو مورد مشخص به کار رفته است:

۱. عقل به معنای جوهر مستقل بالذات و بالفعل که اساس و پایه جهان ماوراء طبیعت و عالم روحانیت است. توضیح اینکه جوهر در تقسیم اولی به جوهر مجرد (جوهر مفارق) و جوهر مادی تقسیم می‌شود. جوهر مجرد هم دو گونه است: گونه‌ای از جواهر مجرد،

متصرف در مادیات (بر سبیل تدبیر) هستند که آنرا «نفس» خوانند و گونه دیگر چنین نیستند که آنرا «عقل» خوانند؛ به تعبیر دیگر، عقل در ذات و فعل خود مجرد است، اما نفس فقط در ذات خود مجرد است و در افعال خود محتاج ماده است.

۲. عقل به همان معنای نفس که حاکم بر اعمال و رفتار انسان است و دارای اطلاعات مختلفی به شرح ذیل است:

الف) هریک از مراتب نفس انسانی «مراتب عقل» هم نامیده می‌شوند؛ یعنی عقل بالقوه (عقل هیولانی)، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. نفس در مرتبه اول در ادراک معقولات، خالی از صور کلی و قوه محض، و آماده پذیرش آنهاست و به لحاظ شباهت به هیولی آنرا «عقل هیولانی» هم می‌گویند. نفس در مرتبه دوم واجد علم به ضروریات و بدیهیات اولی و دارای استعداد اکتساب نظریات از بدیهیات و در مرتبه سوم، قوه و ملکه فراهم آمده از نظریات است به درجه‌ای که بدون زحمت اکتساب مجدد، هروقت بخواهد صور معانی را به ذهن احضار می‌کند هر چند آن صور، بالفعل مورد مشاهده او نیست؛ و مرتبه چهارم، مرتبه حصول تمام علوم نظری و اکتسابی به صورت بالفعل است.

ب) علم به مصالح امور و منافع و مضار و حسن و قبح افعال را می‌گویند.

ج) قوه مدرک کلیات که مرتبه کمال نفس است و «نفس ناطقه» گفته می‌شود.

د) مطلق نفس، یعنی روح مجرد انسان را می‌گویند.

ه) به مبدئیت کمال نفس گفته می‌شود. (و قوت تدبیر زندگی که به آن «عقل معاش» گویند.

ز) قوت تدبیر سعادت اخروی که به آن «عقل معاد» گفته‌اند (سجادی، ج ۲، ۱۲۷۰).

بنابراین در اصطلاح فلاسفه، عقل جوهر بسیطی است که مردم به وسیله آن واقعیت‌ها را دریافت می‌کنند. به دیگر سخن، عقل دریافتن واقعیت است. علاوه بر دریافت حقایق، نگهدارنده نفس ناطقه و شرف‌دهنده آن نیز هست (کرجی، ۱۳۷۵، ۱۷۱-۱۷۲)؛ یکی از جواهر پنجگانه محسوب می‌شود که مجرد از ماده بوده و مجرد آن هم بر حسب ذات و هم به حسب عقل است. یعنی نه خودش جوهری مادی و جسمانی است و نه برای انجام دادن کارهایش احتیاج به ارتباط با بدن یا جسمی همانند بدن دارد تا آنرا به منزله ابزاری به کارگیرد. به این نوع مجرد، «مجرد تام» می‌گویند. مجرد تام، از زمان نیز فارغ است و نسبت دادن زمان به آن، بی‌معناست؛ لذا در مورد آن نمی‌توان گفت در فلان زمان هست یا نیست. او نه حادث زمانی است نه قدیم زمانی، نه ازلی است نه ابدی (عبودیت، ۱۳۸۶، ۱۸۶).

به نظر فلاسفه قدیم، اساساً جوهر انسان همان عقل اوست، «من» واقعی همان عقل اوست (مطهری، ۱۳۷۳، ۱۴۹). صلیبا در یک تقسیم‌بندی اینگونه آورده است:

۱. جوهر بسیطی که حقایق اشیاء را درک می‌کند.

۲. قوه‌ای از نفس که تصور معانی و ترکیب قضایا و قیاس‌ها توسط آن حاصل می‌شود یعنی قوه تجرید و انتزاع است که صور اشیاء را از ماده آنها جدا می‌کند و معانی کلی از قبیل جوهر و عرض و علت و معلول و غیره را درمی‌یابد.

۳. قوه اصابت در حکم است یعنی قوه تمییز حق از باطل و زشت از زیبا.

۴. عقل یک قوه طبیعی نفس است که آنرا برای تحصیل معرفت علمی آماده می‌کند.
۵. مجموعه اصول پیشینی معرفت است مانند اصل تناقض، اصل علیت، اصل غایت. وجه تمایز این اصول این است که نسبت به تجربه، ضروری و کلی و مستقلند.
۶. عقل ملکه‌ای است که توسط آن علم مستقیم به حقایق مطلقه برای نفس حاصل می‌شود.
۷. مجموعه وظایف نفسانی متعلق به تحصیل معرفت مثل ادراک تداعی ذاکره، تخیل، حکم و استدلال اطلاق می‌شود (صلیبا، ۱۳۸۵، ۴۷۵-۴۷۳).

ارسطو، علاوه بر آنکه در طبیعت، قائل به اصل قوه و فعل است برای عقل نیز مرتبه قوه و فعلیت قائل است. تقسیم‌بندی فلسفه نزد ارسطو به دو شاخه فلسفه نظری و فلسفه عملی یکی از نخستین و در عین حال دقیق‌ترین تقسیم‌بندی‌ها در خصوص فلسفه است. عقل از دو جنبه مورد بررسی واقع می‌شود:

۱. عقل نظری یا قوه عالمه که مبدا دریافت است و از عالم بالا منفعل می‌شود.
  ۲. عقل عملی که مبدا فعل و منشا افعال گوناگون است.
- برای بررسی دقیق‌تر این تقسیم‌بندی به تعریف ابن‌سینا از این دو جنبه در کتاب *شفا* توجه می‌کنیم که می‌نویسد:
- قوه نخستین نفس آدمی به نظر نسبت داده شده و عقل نظری خوانده می‌شود و قوه دومین به عمل نسبت داده می‌شود و عقل عملی نام دارد کار آن واجب و ممتنع و کار این قبیح و جمیل و مباح است (رضایی، ۱۳۹۳، ۹).

همچنین در این باب می‌نویسد:

عقل نظری نیرویی است برای نفس که پذیرنده ماهیات امور کلی به اعتبار کلیت آنهاست و عقل عملی نیرویی است نفسانی که در آنچه از جزئیات به منظور هدفی معلوم یا مظنون برمی‌گزیند و مایه برانگیختن نیروی شوق در نفس می‌گردد. نفس ناطقه دارای دو قوه است. یکی برای بعد عملی آماده شده که نفس را به سوی بدن جهت می‌دهد و به واسطه این قوه، انسان بین آنچه سزاوار است انجام گیرد و بین آنچه سزاوار نیست انجام گیرد تمییز می‌دهد. این قوه، قوه عملی است و در مردم با تجارب و عادات استکمال می‌یابد و قوه دوم، عقل نظری برای نظر و عقل مخصوص به نفس آماده شده است و نفس را بسوی بالا متوجه می‌کند و با آن انسان به فیض الهی می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ۵۶).

عقلی که در ماست به قول ارسطو امری است که جنبه الهی آن بیش از همه امور دیگر در وجود ماست. عقل بدان سبب به ادراک اشیاء بدون ماده است که خود آن ماده‌ای ندارد، یعنی محتاج آلت جسمانی نیست. چون عقل نمی‌تواند بدون تصاویر خیالی تفکر کند وجود جسم آلی شرط لازم برای تفکر عقلی است. اما چون خود عقل مستقل از اعضای بدن و همچنین مستقل از تصاویر خیالی است باید گفت که عقل در عین تعلق به نفس ناشی از آن نیست بلکه بر آن افزوده می‌شود، از بیرون به درون می‌آید، یا به اصطلاح خود ارسطو از در وارد می‌شود (بریه، ۱۳۷۴، ۳۰۱-۳۰۳).



در میان فلاسفه اسلامی؛ کندی، فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر طوسی و ابن‌رشد اندلسی از بزرگان فلسفه مشائی شمرده می‌شوند. در جهان اسلام فلسفه مشاء با نام ابن‌سینا شناخته و آموزش داده می‌شود. شیخ الرئیس بوعلی سینا در توجیه قوه عاقله در کتاب *اشارات و تنبیهات* در نمط سوم می‌گوید:

چون نیروهای نفس حیوانی (از قبیل حس مشترک، خیال، وهم، ذاکره، متصرفه و...) ذاتا متباین‌اند و از جهت آنکه این قوا مبادی افعال مختلف در حیوانات هستند، انواعی را تشکیل می‌دهند ولی انسانها علاوه بر این قوا، دارای نیروی خاصی است که از آن به «عقل» تعبیر می‌شود و لکن این قوه برخلاف قوای حیوانی، انواع متباینی را تشکیل نمی‌دهد، بلکه دارای یک حقیقت است و کمالات دومی دارد که افعال گوناگون صنفی از آن پدید می‌آید (ابن‌سینا، ج ۲، ۱۳۸۶، ۷۱۲).

آنچه مشائیان از آن تحت عنوان عقل یاد می‌کنند، یعنی آنچه پس از خداوند، واجب الوجود، سبب فیض و کثرات عالم می‌شود، در سهروردی تعبیر به انوار می‌شود. سهروردی به‌ندرت از واژه عقل استفاده می‌کند. این انوار نه تنها منحصر در عقل فعال نیست، بلکه سهروردی در ابتدا انوار را به انوار قاهره و انوار غیرقاهره تقسیم می‌کند. انوار غیرقاهره به هیچ وجه نسبتی با تفکر مشائیان تحت عنوان عقل ندارد و انوار غیر قاهره همان انوار ارباب اصنامی، مثل و... است که اینها رابطه عرضی و نه رابطه علی باهم دارند. بنابراین اگر ما گاهی در عبارتهای سهروردی واژه عقل را می‌بینیم به این معنا نیست که سهروردی در درون عقل ارسطویی یا ده‌عقل ارسطویی قرار می‌گیرد (جان محمدی، ۱۳۹۱، ۱۳).

ملاصدرا در شرح حدیث العقل والجهل کتاب *اصول کافی* برای عقل معانی متعددی بیان می‌دارد که از جمله آنها چنین است:

۱. عقل عالم جبروت که هیچ حد و حصری در آن نیست. هیچ امر بالقوه‌ای در آن نیست و کاملا بالفعل می‌باشد. وابسته به هیچ چیزی نیست جز به مبداء خویش یعنی خداوند. این عقل بالاترین و برترین مخلوق خداوند است.
۲. در معنایی دیگر عقل قوه‌ای است که نفس بطور فطری امور بدیهی را تصدیق کرده و ادراک می‌کند. قوه‌ای که به وسیله آن کسب علم می‌کند.
۳. آنچه که متکلمان از آن سخن می‌گویند و اموری را گویند که عموم مردم آنرا قائلند و می‌پذیرند. منظور چیزهایی که در عرف عام گفته می‌شود که عقل آنرا می‌پذیرد یا عقل آنرا نمی‌پذیرد.
۴. یک معنایی دیگر از عقل در کتب اخلاقی مطرح می‌شود و منظور قوه‌ای در نفس است که بواسطه آن انسان اموری را تجربه می‌کند و با مراقبت در انسان پدید می‌آید و بواسطه آن انسان تشخیص می‌دهد که در شرایط مختلف چه کاری باید انجام دهد یا انجام ندهد.
۵. لفظ عقل را در مورد تیزهوشی و صاحب هوش و ذکاوت بودن نیز بکار می‌برند.
۶. تعریفی از عقل که بیشتر مورد توجه ملاصدرا قرار دارد و مباحث فلسفی‌اش را بر پایه آن ارائه داده است این است که عقل را موجودی مجرد و بی‌نیاز از ماده در ذات و در فعل می‌داند (دانش‌شهرکی، ۱۳۸۷، ۹۹-۹۷).

تفاوت و تفکیک عقل بشری با عقل اول (کل) در این مقاله نیز روشن است چرا که به عقیده تمام عرفا و نیز خود قاضی همدانی، عقل اول کنایه از نور محمدی است، همان که مرتبت وحدت است و آنرا حقیقت محمدیه گویند و عقل بشری را یارای دریافت این مرتبه نباشد. با وجود تعاریف متعددی که درباره عقل به لحاظ حیثیت‌های مختلف ارائه شد، آنچه از تعریف عقل مورد نظر ماست، «در حقیقت همان قوه ادراکی نفس انسان می‌باشد که قادر است از مقدمات بدیهی و معلوم، مجهولات را کشف و مسائل نظری را استنباط و تجزیه و تحلیل نماید» (علی‌اکبرزاده و محمدرضایی، ۱۳۹۳، ۵). به تعبیر دیگر در اینجا منظور از عقل «نیروی ادراکی نابی است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون می‌باشد و گزاره‌های بدیهی و نظری را درک می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۳۱).

### عقل‌گرایی و تعقل از منظر دین و قرآن

عقل بعنوان قوه‌ای فطری در انسان، نخستین و اصلی‌ترین معیار تشخیص و فهم و تمییز محسوب می‌شود و انسان به واسطه عقل، ابتدایی‌ترین مسائل را درک می‌نماید. بعلاوه، در این بین شناخت معارف دین همواره برای بشر اهمیت داشته و به تبع آن مسئله جایگاه و نقش عقل در شناخت دین مطرح گردیده است. در این خصوص دیدگاه‌های مختلف و گاه متضاد و متناقضی وجود داشته و دارد. مبحث عقل‌گرایی دینی در تاریخ اندیشه، پیشینه‌ای بس طولانی دارد. از آنجا که عین‌القضات در جای‌جای متون خود از اشارات قرآنی بهره برده است باید نظر قرآن را نیز در مورد تعقل بیان نمود.

کلام و فلسفه اسلامی دو نمونه بارز عقل‌گرایی دینی هستند؛ لذا اندیشمندان اسلامی در این باب از دیگران گوی سبقت را ربوده و بسیار قلم زده‌اند. عقل در نزد فیلسوفی مانند غزالی، همان روح در تعبیر اهل ادیان است، وی با عقل جزوی که مورد تاکید مشائیان اسلام بوده به مخالفت برخاسته و برای عقل کلی و ذوقی و شهودی اهمیت بسیار قائل است. او شناخت عقلانی و آموختن علوم عقلی را ضروری می‌داند. مولوی بر وجه امتیاز میان عقل کلی و جزوی تاکید می‌کند و این دو مرتبه عقل، در نظر مولانا همان است که ابن عربی از آن به عقل وهبی و کسبی تعبیر می‌کند. پس همه حکما و عرفای اسلام بر وجه امتیاز میان این دو عقل تاکید دارند و می‌توان گفت گاهی حمله عرفا علیه عقل متوجه عقل جزئی و استدلالی و محاسبه‌گر بوده است.

در میان عرفا و صوفیان مسلمان نیز هرچند عده‌ای، عقل را معیار صحت و سقم مشاهدات و مکاشفات عرفانی دانسته‌اند اما اندیشه رایج و شایع در میان آنها، چوبین دانستن پای عقل و استدلال در مسیر تصوف بوده و بیشتر بر محدودیت‌ها و ناتوانی‌های عقل انگشت نهاده‌اند. در بین متکلمان نیز مساله عقل و جایگاه آن در اعتقادات و معارف دین، نقش اصلی را ایفا کرده است و بی‌شک یکی از مهمترین وجوه تمایز فرقه‌ها و نحله‌های کلامی و یکی از عوامل اصلی نزاع هفتادو دو ملت در تاریخ اندیشه اسلامی، مساله جایگاه عقل بوده است (شریفی، ۱۳۸۱، ۲۹).

عقل در سطوح مختلف خویش -از عقل تجربی گرفته تا عقل نیمه تجریدی و تجریدی محض- در صورتیکه معرفت یقینی یا طمأنینه بخش به ارمغان آورد، می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵۳). ارتباط حکمت و فلسفه با شریعت یا همان همراهی عقل و دین، در جهان اسلام مورد توجه فقیهان، عارفان، متکلمان و فیلسوفان بوده و هر یک به گونه‌ای و از زاویه‌ای خاص سنخیت و یا بیگانگی این دو را تبیین کرده‌اند. دفاع عقلانی از دین، امروزه از مباحث اصلی فیلسوفان دینی به شمار می‌رود.

قرآن نیز به گونه‌های متعدد و اسالیب متنوع انسان را به تعقل، تدبر و تفکر دعوت کرده است. قرآن انسان‌هایی را که با تأمل و تفکر به نظریات و آرای مختلف گوش فراداده و بهترین آنها را انتخاب می‌کنند هدایت یافته و صاحب عقل ناب و خالص می‌داند: فَبَشِّرْ عِبَادِيَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَيْهُمْ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ (زمر، ۱۸). لذا انسان هرچه از این رکن (تعقل) دورتر گردد از انسانیت خویش دور خواهد شد؛ چرا که حیات انسانی مبتنی بر تأمل و عنصر عقل و تفکر است. نکته حائز اهمیت آن است که مهم‌ترین حوزه عقلانیت که در قرآن مطرح شده مباحث و مسائلی پیرامون خدا، وحی و نبوت است که نشان از اهمیت آن در فهم و ادراک انسانها دارد (فعالی، ۱۳۹۳، ۵-۳).

در متون دینی ما نیز، عقل یکی از حجت‌های الهی محسوب و بر حجیت آن مهر تأیید زده شده است. در روایتی از امام کاظم (ع) نقل شده است:

يا هِشامُ، إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۶).

ضمن اینکه اعتبار عقل از آنرو بدیهی است که نخستین نیروی شناخت و تحلیل در آدمی است و انسان حتی برای اثبات نقل از عقل بهره می‌برد.

بعبارتی اگر اعتبار عقل در شناخت نفی شود، اساساً به هیچ یک از ادراکات انسان نمی‌توان اطمینان کرد. عقل در نقش ابزاری خویش برای شناخت، یک مصباح محسوب می‌شود. بر این اساس اگر اراده و علم الهی مبدأ هستی‌شناختی دین است، به کمک عقل می‌فهمیم که خداوند چه چیزی را اراده کرده و چه اموری را در مجموعه دین قرار داده است؛ یعنی عقل در اثبات اصول دین (مانند وجود مبدأ، وحدت مبدأ، ضرورت ارسال پیامبر و...)، مبادی و مبانی بین و مبین دارد و آن مبانی نباید مورد آسیب قرارگیرد (علی‌اکبرزاده و محمدرضایی، ۱۳۹۳، ۱۲).

به دیگر سخن حجیت عقل و اعتبار آن، در ابتدا به حکم خود عقل ثابت می‌شود، ضمن اینکه شرع مقدس نیز آنرا تأیید و تصدیق کرده و در آیات قرآن و روایات معتبر اشاره‌های فراوان به این مطلب شده است. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است: حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ، وَ الْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ؛ حجت خدا بر بندگانش، پیامبر، و حجت میان بندگان و خدا، عقل است. در روایتی دیگر فرموده‌اند: بندگان بوسیله عقل، عمل نیکو را از عمل قبیح می‌شناسند (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۳۳ و ۲۹).

### جایگاه و ویژگی‌های عقل در اندیشه عین‌القضات

عین‌القضات مباحث مربوط به عقل را بر پایه تقسیم آن به طور عقل و طور ماوراءعقل استوار کرده است که این مفاهیم پیش از او در آثار و اندیشه‌های غزالی نیز مطرح شده است. از نظر غزالی «عقل ابزاریست برای درک واجبات و امور جایز و محال و برتر از عقل مرحله‌ای دیگر از کمال وجود دارد که چشمی از بصیرت در انسان بازمی‌شود و از طریق آن غیب درک می‌شود» (غزالی، ۱۳۶۴، ۵۱)

که مشابه آرا و اندیشه‌های قاضی در مقوله طور و رای عقل می‌باشد. با در نظر گرفتن کاربردی که عین‌القضات برای عقل قائل می‌شود و آن را نردبان گذر از ملک به ملکوت و پل عبور از علم به معرفت می‌داند.

نمی‌توان صورت قضایایی چون فقه و فلسفه و... را بکلی از دستگاه فکری او پاک کرد. در اندیشه او همه این علوم مقدمه‌ای برای رسیدن به طور و رای عقل می‌باشند لذا جایگاه معتمد محکمی دارند؛ ازینرو آنجا که قاضی به گمراهی فلاسفه و سطحی‌نگری فقیهان و مختصر فیهی متکلمان اشاره می‌کند آنها را گرفتار طور عقل می‌بیند (امیری، ۱۳۹۹، ۲۴).

قاضی، ادراک را به چند دسته تقسیم می‌کند: (۱) ادراک حسی که مدرکات آن دارای صفات متناهی‌اند، (۲) ادراک عقلی که بیشتر مدرکات آن نامتناهی‌اند و (۳) معرفت که بیشتر مدرکات آن مانند ادراک عقلی نامتناهی بوده اما درمقایسه با آن متناهی‌اند. پس از آن عوالم دیگری قرار دارد که امور نامتناهی عالم معرفت در آن‌ها متناهی است و عین‌القضات خود را از کسانی معرفی می‌کند تا عالم چهارم رسیده و ایمان دارد که پس از این عالم چندین هزار عالم دیگر وجود دارد (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ۲۱۳). بدین قرار او ادراکات حسی، عقلی و معرفتی را معین می‌کند و عبور از ادراکات تجربی و ظاهری و عقلی را برای وصول به حقیقت و معرفت، ضروری می‌داند. در حقیقت او معتقد است آن سوی عالم عقل، طورهای بسیاری وجود دارد که جز خداوند کسی به آنها و تعداد آنها آگاه نیست و نمی‌توان آنها را از طریق برهان و یا استدلال درک کرد. قاضی بر این باور است:

شناخت حقیقی و ریشه‌ای تنها از رهگذر دست‌یازی انسان به بالاترین طور شناختی از نگاه او، یعنی طور و رای عقل ممکن می‌گردد. آنچه نقش عقل را در نگاه عین‌القضات بارز می‌کند یکی منشا جبروتی و نقش آن بعنوان پلی بین عین و ذهن بصورت ابزار ترجمه معرفت می‌باشد و دیگری بعنوان پیش‌نیاز نخستین مرتبه معرفت است (فدوی، ۱۳۹۹، ۱).

در اندیشه فلسفی - عرفانی عین‌القضات، انسان‌ها سه دسته هستند: عده‌ای طالب دنیا که از عالم حسیات فراتر نمی‌روند. عده‌ای طالب بهشت که با عقل و تدبیر زندگی را پیش می‌برند و با انجام اعمال مناسب خود را لایق بهشت موعود می‌گردانند. عده‌ای نیز عارفان و انسانهای الهی که در طلب خداوند و رسیدن به معرفت و قرب او هستند و جز به بهشت لقای او راضی نمی‌شوند. قسم اول را فقط به شکل آدمیزاد می‌خواند که هیچ درکی از حقیقت انسان بودن ندارند و در قرآن کریم از آنها با «اولئک کالانعام» (اعراف، ۷۹) تعبیر می‌شود. دسته دوم که هم شمایل آدمیزادی دارند و هم از غفلت خارج شده به عالم تعقل وارد شده‌اند و خداوند آنها را هدایت و یاری می‌کند و آنها نیز در شناخت حق و باطل از طریق عقلانیت قدم می‌گذارند و خداوند «ایدناه بروج القدس» را درباره ایشان می‌فرماید اما گروه سوم که عین‌القضات آنها را علت خلقت و مایه فخر و مباهات انسان و حتی آفرینش می‌خواند همانانند که در دایره غیرت الهی جای گرفته و خود را به حقیقت انسان رسانده و به نور الهی منور گشته‌اند و به عقیده قاضی بین آنها و ربّشان واسطه‌ای وجود ندارد (نجف‌پور و آئینی، ۱۳۹۵، ۹). او آنها را عارفان بالله می‌خواند و می‌گوید:

اگر وجود او با این طایفه نبود، موجودات و مخلوقات، خود متصور و متبیین نشدی (عین‌القضات، ۱۳۴۱، ۴۳).

مساله حائز اهمیت این است که عین‌القضات اینان را گروهی می‌داند که با عقل و اندیشه و بهره‌گیری از خرد از جرگه دسته اول خارج شده و پا را از عالم حس فراتر نهاده به عالم بالاتر وارده شده‌اند و با فراگیری علوم عقلی، اندیشه و تفکر عقلانی از مراتب هستی بالا می‌روند تا به حقیقت و جان هستی برسند.

### حدّ نهایی عروج عقل در معرفت الهی

عین‌القضات، عقل را مرکز علم می‌داند و دل را مرکز معرفت. در تفکر قاضی، بحث عقل و اندیشه و جایگاه آن، در زندگی و سلوک سالک اهمیت فراوان دارد. او به این مطلب نیز معترف است که عقل انسانی در شناخت خود محدودیتهایی دارد و نباید انتظار ورود او به تمامی وادی‌ها را داشت؛ عقل نمی‌تواند به انتهای مسیر معرفت و درک حقیقت هستی برسد، اما هرگز نمی‌توان از حضور و کارکرد آن چشم‌پوشی کرد.

عقل به عنوان یک ابزار، در نقش مصباحی خویش، کاشف و پرده‌بردار از کلیات احکام و معارف الهی است. باید توجه داشت که عقل به تنهایی نمی‌تواند از جزئیات احکام و معارف الهی پرده بردارد و در اینجاست که نقش نقل (معارف و حیانی) آشکار می‌گردد؛ البته آنچه ما را به نقل راهنمایی می‌کند، همان عقل است (علی‌اکبرزاده و محمدرضایی، ۱۳۹۳، ۴).

قاضی در فصل دهم زبده الحقایق از «حدّ نهایی عروج عقل در معرفت الهی» سخن می‌گوید. او معتقد است عقل می‌تواند وجود خدا را درک و اثبات کند و یا اینکه از طریق موجودات و صفت حادث‌بودن آنها به اسما و صفات خدا پی ببرد، اما هرگز کنه حقیقت ازلی و ذات باریتعالی را درک و دریافت نخواهد کرد. درواقع این همان وادی و رای عقل است که به گفته عین‌القضات با بصیرت می‌توان به آن مرتبه دست یافت. به دیگر سخن در دیدگاه او با گذر از علوم شناختی و عقلی و به دنبال گشوده شدن چشم بصیرت، سالک به عالم معرفت راه می‌یابد. او درمورد دریافتهای عقلی چنین می‌گوید:

آنچه را برای ذات واجب، ضروری می‌داند از طریق استدلال از موجودات و صفات آنها برای او اثبات می‌کند، چنانکه از استدلال به موجودات و صفت حدوث آنها، قدم و قدرت و علو اراده را برای واجب اثبات کرده است (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۲۷).

قاضی معتقد است آن دسته از صفات خداوندی که می‌توان برای آنها نشانه، نمونه و یا حجتی در میان موجودات و مخلوقات این جهانی یافت و همچنین افعال و صفاتی که اثری از آثار آنها را در عالم ملک می‌توان دید یا درک کرد برای عقل قابل شناخت و دریافت هستند:

صفات خداوند منقسم می‌شود به صفاتی که از طریق نظر در بعضی موجودات و صفات ویژه آنها ادراک توان کرد، همچون: حکیم و صانع و خالق و... که این صفات برای عقل قابل ادراک است. اما صفاتی که به هیچ موجودی تعلق ندارند ادراک حقیقت آن، موقوف به پیدایش طوری است که و رای عقل است، همچون: صفت کبریا و عظمت و جمال و بهاء، که آنچه عقل از معانی این الفاظ ادراک می‌کند از حقایق آنها دور است (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۳۲).

اغلب عارفان به این نکته اذعان دارند که هر قدر سالک به پیش رود و در وادی‌های مختلف غور نماید، به تنگناها و کاستی‌هایش نیز بیشتر واقف می‌شود تا جایی که اوج توانایی خود را در اعتراف به ناتوانی از دریافت همه چیز می‌بیند. سالک پس از این، در یک وادی خاص قدم می‌گذارد که برخی همچون احمد غزالی و قاضی همدانی، از آن به طور وراى عقل تعبیر می‌کنند. در باور عین‌القضات مساله عقل، مفاهیم انتزاع شده از عالم ملک است که به زمان و مکان محدودند (نجف‌پور و آئینی، ۱۳۹۵، ۴) و می‌توان با آنها به چپستی و چگونگی مباحث مربوط به عالم طبیعت و ماده دست یافت. هر چند او همواره فراگیری علوم عقلی و کاربرد عقل را لازمه حرکت و پیمودن راه برای هر انسان حقیقت‌جویی می‌داند اما معتقد است:

عقل انسانی از حقیقت نفس چیزی را درک نمی‌کند مگر آنچه که وجودش پس از بررسی بدن آدمی و اعراض آن الزامی باشد، بدین صورت درمی‌یابیم که نفس را دو نیروی مدرکه و محرکه می‌باشد... اما آنچه از بقای نفس پس از انقطاع از بدن درک شده است جز این نیست که آن موضوع از طریق تامل در طبیعت تعقل درک شده است. زیرا نفس، محل علوم است و علم قابل قسمت نیست. پس ممکن نیست محلش تقسیم پذیر باشد (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۸۰).

عقل در اعتقاد عین‌القضات برای درک برخی امور آفریده شده است نه تمام حقایق و ادراکات. یعنی عقل جایگاه مخصوص بخود را دارد و دست او تا به منتهای حقیقت نمی‌رسد. عقل این توانایی را دارد که به شکل مناسبی با مفاهیم مادی خود، معانی روحی را دریابد. بدین ترتیب می‌تواند مفاهیم مادی را بصورت مجرد از ماده دریابد.

پس عقل وسیله‌ای است برای بدست آوردن علم و نیرویی است از نیروهای نفسانی که آدمی با آن معقولات را درک می‌کند در نظر او، عقل در هنگام درک معانی مجرد، دو راه دارد: نیروی حدس و نیروی استدلال که عین‌القضات نیروی حدس را از نیروی استدلال به حقیقت عقل نزدیکتر می‌داند (عسیران، ۱۳۴۱، ۱۱۲).

عین‌القضات عقل و استدلال‌های عقلی و برهان‌های برآمده از آنرا بسیار مهم می‌شمارد اما بشرطی که انسان را به وادی غرور نیفکند و اینکه هر استدلالی نیز در نظر قاضی، برهان نامیده نمی‌شود آنجا که می‌گوید:

نباید به هر برهانی دل خوش کرد زیرا تا کسی به طریق برهان بداند که برهان چه بود، خود او را بس جان نباید کردن و در جهان کم کس بود که داند که برهان چه بود (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج ۲، ۱۲۰).

پس می‌توان دید که از منظر نگاه قاضی، طالب سالک با کسب دانش و بهره‌گیری درست از عقل و تعقل از عالم حسیات فراتر رفته، در وادی عقل غور می‌کند، به شناخت خود و میزان توانایی خویش واقف می‌شود و از وادی عقل به ماورای عقل قدم می‌گذارد که همان تولد دوباره عارف محسوب می‌شود، چرا که او نفس را کشته و از خود بیرون آمده است. غزالی نیز در مورد همین طورها این گونه بیان می‌کند:

بعد از طور عقل، طور دیگری است که در آن چشمی دگر برای انسان گشوده می‌شود که با آن عالم غیب را مشاهده می‌کند و اموری از قبیل آنچه در آینده اتفاق می‌افتد، اموری که عقل از دریافت آنها عاجز است (غزالی، ۱۳۵۲، ۵۵۶).

قاضی با تمام احترامی که برای عقل و دریافت‌های عقلانی قائل است اما آن را قادر به درک ذات باری تعالی و راهیابی به انتهای مسیر معرفت نمی‌داند. او خردورزی و بکارگیری عقل را برای سالک از ضروریات می‌داند تا سالک عارف توسط این توانایی‌های عقلانی و سپس تابیده شدن نور ربانی بر قلب او از عالم ملک به ملکوت برسد. در نظر قاضی تصدیق به علم ازلی موقوف به پیدایش طور و رای عقل است.

تا هنگامی که تصدیق به حقیقت علم ازلی را از مقدمات عقلی چشم‌داری، آهن سرد می‌کوبی. تصدیق آن منوط به ظهور نوری است در باطن که بدان شرح صدر یابی و حوصله ادراکات گشاده گردد... و به حقیقت خواهی دانست تا هنگامی که آن نور در درون پیدا نشود، تصور نمی‌رود که کسی به صفت علم ازلی و سایر صفات حق چنانکه شایسته است ایمان آورد (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۷۲).

اینجاست که اوج توانایی خرد همان اعتراف به عجز از درک و شناخت است چرا که معترف شدن به عدم معرفت و توانایی، خود نوعی معرفت است. خرد به این درک می‌رسد که به محدوده قدرت خویش آگاه و معترف شده است لذا در مسیری عمیق‌تر و والاتر قدم می‌نهد. درواقع قاضی معتقد است اگر عاقل دریابد و معترف شود که از ادراک مدرکات ناتوان است به آخرین مراتب عقل و حد ادراک آن رسیده و به مرزهای فراعقلی نزدیک گشته است لذا می‌تواند در انتظار گشایش و تاییدن نور بر قلبش باشد زیرا اولین منزل از منازل طور معرفت را در آن مرحله درخواهدیافت؛

کسی که بهره‌مند از اینگونه شناخت باشد، خود به ناتوانی خویش از دریافت حقیقت حضرت نخست و دریافت حقیقت صفت‌های او بیناتر است و آخرین جهان از جهان‌های دریافتنی خردی، آن است که خرد به ناتوانی خود از ادراک بسیاری عوالم پی‌ببرد و درک این ناتوانی از نخستین مراتبی است که در اینگونه از شناخت فراخردی آشکار می‌گردد و از نشانه‌های اولیه طور و رای عقل است (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۳۵).

لذا عقل، هنگامی که به این مرتبه از شناخت برسد و ناتوانی از درک ذات و صفات خداوند را معترف شود به مرزهای طور و رای عقل می‌رسد تا انسان را به عوالم ملکوت نزدیک کند.

پس آخرین مرزهای طور عقل به نخستین مرزهای طور و رای عقل چسبیده و پیوسته است، همانگونه که از خواص دانشمند، هنگام کمال در دانش، این است که به دانش یقینی بداند که ادراک حقیقت ازلی غیرقابل تصور است (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۳۵).

به گفته قاضی، آن قضایا که به عالم طبیعت ارتباطی ندارند و متصل به عوالم ماورائی و ازلی هستند و از دایره عالم محسوسات و مادیات خارجند، عقل بشری از درک و دریافت حقیقت آنها عاجز است. از جمله:

حکم بر صفات واجب الوجود که به موجود هرگز تعلق نمی‌گیرد، چون ادراک و حقیقت آن بر ظهور طور ماوراء عقل موقوف است. مانند صفت کبریایی و عظمت و جمال و بهاء که هرچه عقل از این لحاظ ادراک کند باز از حقیقت آنها بدور است (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۳۲)

ازین رو عالم عاقل و خردمند، عجز عقل خویش را درک کرده و از آن بعنوان ابزاری برای رسیدن به عالم ورای عقل بهره می‌جوید تا بتواند در مسیر سلوکش به سمت قدم نهادن در طور ورای عقل حرکت کند. لذا عین‌القضات می‌گوید به این مسیر ادامه بده تا خداوند نوری به تو ارزانی دهد که «در این هنگام، گردنت از بند زمان آزاد شود و چیزی که بر آن رنگ شبانه‌روز قرار دارد در زیر گامت درآید و در آن هنگام، به تو خلعت برگزیدگی بخشیده می‌شود و به سوی خدای متعال رفتنت، از روی سرشت خواهد بود» (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۱۳۳).

### بصیرت سرچشمه نور عقل

عین‌القضات هنگامی که ناتوانی عقل را مطرح می‌کند درواقع آن را از درک چگونگی احاطه علم ازلی نسبت به جزئیات عاجز می‌شمارد. او عقل را نیرویی نفسانی می‌خواند که آدمی به توسط آن، معقولات را درک می‌کند. قاضی همواره از لزوم گشودگی چشم باطن و بصیرت سخن می‌گوید که تا آن را نیایی، هرگز درک و دریافت حقیقی را نمی‌چشی. او در این باره چنین می‌نویسد:

خوب بیندیش، زیرا عقل کوتاه تو، ناچار است که بهره‌ای از این معنا را درک کند. گرچه ادراک حقیقی آن، به گشادگی چشم معرفت مربوط است، و در جای دیگر می‌گوید: یقین بدان که عقل انسانی نسبت به طوری که ورای عقل است مانند تن است به روان...! علم خدا با علم خلائق شباهت ندارد. یقیناً بدانکه هرگز کسی را ایمان به صفت علم ازلی میسر نگرده، مگر آنکه نور حقیقت درونش تابیده گردد و این نور، وقتی در دل خواهد درخشید که طور ماورای عقل پدیدار گردد (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۲۶ و ۲۷).

او همچنین معتقد است وقتی نور معرفت بر سالک بتابد و شوری بر قلب او وارد شود، فیضان این نور و الهام، راه را به سمت وادی فراعقلی و ازلی برای او هموار می‌کند.

و هر که را مساعدت این دولت دست دهد چیزی از طور وراءعقل، او را روزی گردد تا بدان جمال ازلی را به قدر نصیب خود ادراک کند (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۳۳).

در نظرگاه عین‌القضات، نیروی بصیرت نیرویی است در نفس که با عقل انسان تفاوت دارد، آنجا که می‌گوید:

چشم بصیرت، شروع به باز شدن کرد. منظورم از بصیرت، عقل نیست تا اینکه ترا مغرور گرداند... کوشش کن تا به وجود چشمی درون آدمی معتقد شوی، هرگاه این چشم باز شود، بدیهیات عالم ازلی را درک خواهی کرد (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۶۷ و ۷).

او با همه محدودیت‌هایی که برای عقل قائل است آنرا نورانی می‌داند با این تفاوت که سرچشمه نور عقل را بصیرت می‌داند؛ یعنی بصیرت درون عقل و سرچشمه نور آن است. از نظر قاضی، بصیرت مانند عقل، قوه‌ای است نورانی، اما چشم بصیرت از چشم عقل نورانی‌تر است. لذا دسترسی آن به عوالم معنوی و حقایق روحانی امکان پذیر می‌باشد. او مبحث را اینگونه تبیین می‌کند:

نسبت چشم عقل با چشم بصیرت مانند نسبت پرتو آفتاب است با ذات خورشید و قصور عقل انسان در ادراک معانی عرفانی مانند قصور وهم است در ادراک معقولات (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۲۸).



قاضی همدانی معتقد است با بصیرت می‌توان به عشق و معرفت رسید و احوال عشق را دریافت، چرا که «عشق از خواص طور ورای عقل است و آنکه احوال عشق را مشاهده کرده، تردید ندارد که عقل از درک آن احوال به کلی معزول است... درواقع عقل علوم را ادراک می‌کند درحالی‌که راهی به ادراک احوال ندارد. وجود آنها را ادراک می‌کند و درباره هر یک احکام بسیاری نیز وضع می‌کند» (عسیران، ۱۳۴۱، ۳۳).

در منظومه فکری عین‌القضات عالم بصیرت، همان عالم جاویدان و حقیقت حقایق است که نمی‌توان از طریق استدلال به آن راه یافت و عقل و خرد انسانی برای درک و دریافت معنای صفات حق تعالی آفریده نشده بلکه برای ادراک و شناخت عالم ظاهر خلق شده است. درحالی‌که بصیرت برای ادراک عالم ازلیت و مابعدالطبیعه ایجاد گردیده است. عقل انسان حتی اگر ادعای دریافت احوالات غیبی و روحانی هم داشته باشد به گفته قاضی در اشتباه افتاده و بر آهن سرد می‌کوبد؛

از محالات آشکار آنست که سالک بتواند از طریق علم به ازلیت راه یابد. زیرا آنکه جز به دانش نمی‌پردازد در بند زمان گرفتار است و رسیدن به ازلیت ممکن نیست مگر پس از پاره کردن این بند (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۶۰).

سپس چنین می‌گوید:

چگونگی دریافت‌های بصیرت بر علم و عقل تصویری انسان پوشیده است همچنانکه دریافت‌های چشم بر حس بویایی و دریافت‌های وهم بر قوه خیال و یا بدیهیات عقلی بر حواس ظاهری پوشیده است (عسیران، ۱۳۴۱، ۱۳۰).

## عقل؛ میزان خاص

عین‌القضات عقل را میزان معرفی می‌کند و آنرا ترازویی صادق و یقینی می‌نامد. درواقع او می‌گوید میزان برای هر چیز عقل است و عقل میزانی غیر از خود برای خود ندارد و این اعتبار و ارزش عقل را می‌رساند. ابراهیمی دینانی درمورد این گفته قاضی چنین شرح می‌دهد: «هر چیزی میزانی دارد در عالم؛ چون عالم، عالم اندازه‌هاست هیچ موجودی بدون قدر و اندازه نیست و خداوند هم فرموده: «لکل شیء قدرا. پس میزان عقل است و بی‌میزان بودن، ابهام و آشوب» (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۵۲). عین‌القضات عقل را ترازویی دقیق و عادل معرفی می‌کند که در محدوده خویش بهترین دادگر است اما باید دانست پای او تا به انتهای معرفت و حقیقت نمی‌رسد. درواقع درنظر او عقل، پیش‌نیاز و ابزاری برای ترجمه معرفت است که دستیابی به معرفت و تمییز سره از ناسره از طریق آن انجام می‌گیرد اما به درون عالم ملکوت راه نمی‌یابد یعنی عقل با وجود دقیق‌بودن و راهنما بودن، به عوالم ورای عقلی دسترسی ندارد لذا به درک حقایق ازلی نایل نمی‌شود. به تعبیر دیگر «بسیاری از حقایق با اقامه براهین عقلی اثبات نمی‌شود و این امور، حقایق فراعقلی هستند. بنابر این معنا عقل میزان و ملاک و معیار است، اما مفاهیم فراعقلی را نمی‌توان با ملاک عقل سنجید؛ چرا که اینگونه حقایق از دسترس فهم عقلی خارجند. با اینهمه، فهم فراعقلی بودن هر مسئله نیز با عقل است» (علی‌اکبرزاده و محمدرضایی، ۱۳۹۳، ۱۲). قاضی عقل را با وجود اینکه از ممکنات است میزانی درست می‌نامد اما آنرا عاجز از درک حقایق ماورایی می‌داند پس اگر سالک به این درک رسیده باشد به مرز عالم ماورای عقل رسیده و نوری از طور ورای عقل بر او تابیده است:

بدانکه عقل، میزانی درست است و حکم‌هایش یقینی و صادق است که در آنها هیچ دروغی نیست و آن دادگر است که هرگز از آن بی‌عدالتی متصور نیست. اما با این وصف، هرگاه خردمند طمع بورزد که با آن هر چیزی را بسنجد حتی امرهای آخرت و حقیقت نبوت و حقیقت‌های صفات ازلی را، بطور قطع، طمع او بی‌مورد و محال می‌باشد (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۹۸).

در این مورد، عین‌القضات اینگونه از آیات قرآن بهره برده است:

ای دوست، دانی که میزان چه باشد؟ میزان عقل باشد؛ حاسِبُوا قَبْلَ أَنْ تُحَاسِبُوا... درینا بر جوان؛ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ: این میزان، عقل باشد که وزن جمله بدان حاصل آید (عین‌القضات، ۱۳۴۱، ۴۳).

### حقیقت محمدیه

به باور عین‌القضات، انسان با بهره‌مندی از اندیشه و عقلانیت است که می‌تواند از وادی ماده و حس عبور کرده به عالم عقل و اندیشه پای بگذارد و سپس با اندوخته‌ها و دریافت‌هایش از این وادی به عالم ورای عالم عقل پای بگذارد. او با وجود اینکه عقل را یقینی و شریف می‌خواند اما آنرا درجایی متوقف می‌بیند. آن وادی همان جایگاه نبوت است که از آن به «طور ورای عقل» تعبیر می‌کند. این جایگاه در کلام عرفا و حکمای مسلمان با تعابیر متفاوتی مطرح شده است از جمله: حقیقت محمدیه، مرتبت وحدت، نور محمدی، مرتبه ذات و احدیت و... . قاضی بر این نکته اذعان دارد که عقل بشری قادر نیست در این وادی پای بگذارد و حقیقت آنرا درک نماید. در واقع اینجا دیگر سخن از خرد مطرح نیست بلکه بصیرت است که می‌تواند به معرفت برسد و دست سالک را گرفته به عالم ملکوت برساند، لذا او پای بصیرت را به میان می‌کشد و آن را قادر به دریافت حقیقت می‌داند.

در بحث عدم راهیابی و دسترسی خرد به عوالم ماورای عقل، عین‌القضات عالم دور از دسترس عقل را جایگاه نبوت می‌خواند چرا که عقل از دسترسی به نور محمدی و حقیقت محمدیه عاجز است. او نیز عقل کل را همانا حضرت ختمی مرتبت و حقیقت نور وجودی او می‌داند و این تفکیک را باتوجه به دو حدیث نقل شده از حضرت رسول (ص) بیشتر به اثبات می‌رساند، آنجا که پیامبر در دو حدیث شریف می‌فرماید: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» و «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» (مجلسی، ج ۱، ۹۷؛ ج ۵۴، ۱۷۰). عین‌القضات با شاهد آوردن از احادیث و روایات، عقل کل را پیامبر اکرم می‌خواند و درک حقیقت نور او را دور از دسترس عقل بشری می‌داند. نکته دیگری که در کلام عارفانه فیلسوف جوان مطرح می‌شود این است که او «برای سالک انتهایی‌ترین مسیر را رسیدن به نور و معرفت نور پیامبر می‌داند که البته خود این نور حجابی است برای عارف منتهی. پس از عبور از این نور است که به حق متصل می‌گردد و دیگر نه از او و نه از هیچ چیز دیگر اثری باقی نمی‌ماند و هر آنچه هست حق هست و تمام» (حسنی، ۱۳۸۹، ۷).

دینانی در تبیین کلام عین‌القضات برخلاف بسیاری از صاحب‌نظران که عقل را زبان فلسفه و عشق را زبان عرفان می‌خوانند عشق را «مرتبه عالیه عقل» معرفی می‌کند. در واقع او معتقد است در آثار عرفا، اندیشه‌های عمیق فلسفی و حکمی موجود است که به درستی و به قدر کفایت بررسی و شناخته نشده‌اند. این قول دینانی، بر عقیده مطرح شده از قاضی نیز صحه می‌گذارد که پیامبر عقل کل می‌باشند. او عقل را در زمانیکه مست شده باشد عشق می‌خواند. دکتر دینانی معتقد است:

خاتم پیامبران که از نظر تمامی عقلا و عرفا در عالیترین مرتبه عشق به حق تبارک و تعالی قرار دارد، نه تنها از همه افراد بشر عاقلتر است بلکه او صادر نخستین و ظهور کامل عقل کل شناخته می‌شود. لذا عاشق‌ترین فرد نسبت به حضرت حق، عاقلترین فرد نیز می‌باشد و در وجود انسان کامل که از عالیترین مرتبه کمال برخوردار است عشق و عقل، متحد و هماهنگ گشته و اختلاف یا تقابل از میان برداشته می‌شود (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۷۱).

عین‌القضات مرتبه نهایی معرفت را مقامی می‌داند که برای سالک در آن مقام نفس پیامبر جلوه‌گر می‌شود.

چنین مقامی دولت و نیکبختی است که فراتر از آن سعادت و وجود ندارد. وی معتقد است: معرفت خداوند شایسته هرکسی نیست. هرکه در این راه گام نهاده، ابتدا باید نفس خویش را همانند آینه قرار دهد و آنرا بشناسد. پس از خودشناسی، به معرفت پیامبر(ص) برسد تا از این رهگذر به سمت معرفت خدا گام بردارد (امیری، ۱۳۹۹، ۱۲).

لذا او بر این باور است که رسیدن به معرفت اسما و صفات الهی در گرو معرفت نفس پیامبر می‌باشد. «زیرا حقیقت محمد، جامع اسماء و صفات الهی است که از مرتبه ذات تنزل یافته است؛ درواقع حقیقت محمدیه همان مرتبه واحدیتی است که در عرفان اسلامی از آن نام برده می‌شود» (عسیران، ۱۳۴۱، ۶۰).

عین‌القضات عالم ماورای عقل را «طور معرفت و نبوت» نیز می‌نامد و درباره راهیابی به آن اینگونه می‌نویسد:

هرکه را از طور معرفت چیزی روزی نشده باشد عقل وی از طریق مقدمات به وجود آن اعتراف نخواهد کرد. چنین کسی بعید می‌نماید که به نبوت ایمان آورد؛ زیرا نبوت عبارت است از طوری و رای عقل و و رای طوری که بدان اشاره رفت، و هرکه طور معرفت را تصدیق نکند طور نبوت را نیز تصدیق نخواهد کرد (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۳۱).

از نظر عین‌القضات ایمان به نبوت ایمان به غیب است و همین نکته را برای عقل هم قابل درک و تشخیص می‌داند. در حقیقت قاضی معتقد است عقل نیز این ایمان را تصدیق می‌کند. لذا در فصل بیست‌وسوم *زبدة الحقایق* چنین می‌نویسد

نزد عقل، ایمان به نبوت ایمان به غیب است. اگر ایمان به غیب برای تو حاصل شد، بدانکه به نبوت نیز مومن گشته‌ای، وگرنه خوردن و نوشیدن و خفتن - مگر به ضرورت - بر تو حرام خواهد بود تا آنگاه که به چنین ایمانی دست یابی (عین‌القضات، ۱۳۷۹، ۳۱).

## نتیجه‌گیری

عین‌القضات اندیشه و خردورزی را برای هر انسان وارسته‌ای لازم می‌داند و لزوم حضور عقل را در شناخت و تمییز حق و باطل در سیر از فرش تا به عرش انکارناشدنی می‌شمارد. او هرگز از اعتقادش به لزوم وجود عقل پا پس نمی‌کشد، هرچند برای عقل نقطه پایانی نیز قائل است. نکته مورد توجه، مقوله بصیرت و تعریف قاضی از این واژه است. او بصیرت را به گونه‌ای تعریف می‌کند که

دستگیر سالک برای رسیدن به معرفت است. یعنی برای رسیدن به عالم ملکوت باید چشم بصیرت گشوده شود. در واقع آنجا که خرد توان درک و دریافت ندارد، بصیرت گام می‌نهد و سالک را راهنمایی می‌کند. عین‌القضات عالم و جایگاهی ویژه را تعریف می‌کند که دور از دسترس خرد است و آنرا عالم ورای عقل می‌نامد که تنها با بصیرت و معرفتی که از جانب خدا بر قلب عارف تابیده می‌شود می‌توان به آن عالم راه یافت. باین وجود، برای رسیدن به حقایق عالم ملکوت و تشخیص سره از ناسره در طول مسیر، او عقل را میزان خاص سنجش امور معرفی می‌نماید.

دیدگاه عین‌القضات و نگاه ویژه او به پیامبر(ص) و مقام خاص ایشان، آنجا که عالم فراعقلی را همان حقیقت محمدیه و جایگاه نبوت می‌خواند، کاملاً مشهود است. او پیامبر را عقل کل می‌داند و فراوان به این نکته اشاره می‌کند که برای شناخت خداوند و رسیدن به حق در ابتدا باید پیامبر را شناخت. البته او ناتوانی عقل را نیز در رسیدن به آن مقام والا مطرح می‌کند زیرا برای رسیدن به عالم فراعقلی باید از عالم حس و تجربه و علوم عقلی عبور کرد تا چشم بصیرت به نور معرفت الهی روشن گردد. پس باید گفت: او پای عقل را ناتوان‌تر از آن می‌داند که به جایگاه نبوت برسد.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). *دفتر عقل و آیت عشق*، چاپ دوم، انتشارات طرح‌نو.
- ابن سینا، عبدالله. (۱۳۸۶). *اللاشارات و التنبیها*، همراه با شرح محقق طوسی و شرح قطب‌الدین رازی، ج ۲، موسسه بوستان کتاب.
- اسداللهی، خدابخش. (۱۳۸۸). اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در موضوع عشق، *پژوهش‌های زبان فارسی*، ۴۵(۱)، ۳۱-۴۴.
- آل‌یاسین، محمدباقر. (۱۳۸۹). عقل و جایگاه آن در عرفان و زندگی انسان (قسمت اول) از دیدگاه مولانا، *فصلنامه فرهنگی-هنری (عرفانی)*، *آفتابی برآمد از اسرار*، ۳(۹)، ۱-۱۷.
- آل‌یاسین، محمدباقر. (۱۳۸۹). عقل و جایگاه آن در عرفان و زندگی انسان (قسمت سوم) از دیدگاه عین‌القضات همدانی، *فصلنامه آفتابی برآمد از اسرار*، ۲(۸)، ۱۱-۲۰.
- امیری، سمیه. (۱۳۹۹). معرفت‌شناسی عین‌القضات در نسبت میان حکمت، شریعت و عرفان، *فصلنامه علمی پژوهش‌های علم و دین*، ۱۱(۲)، ۲۳-۴۴.
- بریه، امیل. (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه علی مراد داوودی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی.
- پورسینا، زهرا. (۱۳۸۸). کاربردهای سه‌گانه عقل در نظر غزالی، *مجله جاویدان خرد*، ۶(۱۱)، ۶۷-۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق احمد واعظی، انتشارات اسرا.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ ق). *الصحاح تاج اللغة*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین.
- حاجیان‌نژاد، علیرضا. (۱۳۸۲). معرفت از نظر عین‌القضات همدانی، *مجله دانشکده ادبیات تهران*، ۵۴-۵۵ (۵۸۶)، ۴۱-۶۰.
- حسینی، نرگس. (۱۳۸۹). سیمای محمد (ص) در آثار عین‌القضات، *فصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، ۱(۲)، ۲۵-۴۷.
- دانش شهرکی، حبیب‌الله. (۱۳۸۷). *عقل از نظر قرآن و حکمت متعالیه*، چاپ اول، انتشارات بوستان کتاب.
- دانشفر، حسن. (۱۳۵۸). *چند نکته درباره عین‌القضات*، عارف و مجاهد بزرگ، انتشارات موسسه مطبوعاتی هگمتانه، چاپخانه میهن.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۸۵). *لغت‌نامه دهخدا*، انتشارات دانشگاه تهران.
- رضایی، حسن. (۱۳۹۳). مقاله عقل، *پژوهشکده باقرالعلوم، دانشنامه پژوهش*، ۶-۱۴.

- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۴۱). فرهنگ علوم عقلی، چاپ اول، انتشارات کتابخانه ابن‌سینا.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۴۳). عقل در فلسفه و عرفان، مجله دانشکده ادبیات تهران، ۱۰(۲)، ۱۹۰-۱۹۷.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۶۷). فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، انتشارات شرکت مولفان و مترجمان ایران.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۹۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ دهم، انتشارات طهوری.
- سعیدی، حسن و نصیری، ولی‌الله. (۱۳۹۱). عقل از دیدگاه مولانا، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آئینه معرفت، ۱۱(۳۳)، ۲۵-۴۲.
- شریفی، احمدحسین. (۱۳۸۱). تاریخچه بحث عقل و وحی پیش از ملاصدرا، مجله معرفت، ۱۱(۶۲)، ۲۷-۴۲.
- شهرآیینی، سیدمصطفی و نجف‌پور، ناهید. (۱۳۹۵). عالم عقل و ماورای عقل در اندیشه عین‌القضات، مجله تاریخ فلسفه، ۷(۳)، ۸۱-۱۱۲.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۸۵). فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ سوم، انتشارات حکمت.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۳). تفسیر المیزان، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقدمه و پاورقی استاد مطهری، نشر صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۶). درآمدی بر فلسفه اسلامی، چاپ ششم، نشر موسسه امام خمینی (ره).
- عسیران، عقیف. (۱۳۴۱). مقدمه بر تمهیدات، چاپ دوم، انتشارات کتابخانه منوچهری.
- علی‌اکبرزاده، حامد؛ محمدرضایی، محمد. (۱۳۹۳). نقش عقل در معرفت دینی و کاستی‌های آن، فصلنامه انسان‌پژوهی دینی، ۳۲(۱۱۰)، ۲۹-۴۷.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله. (۱۳۴۱). تمهیدات، تصحیح و تحقیق عقیف عسیران، چاپ دوم. کتابخانه منوچهری.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله. (۱۳۷۷). نامه‌های عین‌القضات، ج ۳، به اهتمام علینقی منزوی، انتشارات اساطیر.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله. (۱۳۷۹). زبده‌الحقایق، تصحیح و تحقیق عقیف عسیران، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله. (۱۳۸۷). نامه‌های عین‌القضات همدانی، ج ۲ و ۱، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، کتابخانه منوچهری.
- فدوی، صبا؛ حمزئیان، عظیم؛ خیاطیان، قدرت. (۱۳۹۹). جایگاه لطایف چهارگانه در کسب معرفت از دیدگاه عین‌القضات، نشریه علمی آینه معرفت، ۲۰(۶۳)، ۱۹-۳۸.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۵). نگاه قرآن به عقلانیت دینی، مجله مبین، ۵(۶)، ۳۰-۳۷.
- کرچی، علی. (۱۳۷۵). اصطلاحات فلسفی و تفاوت آنها با یکدیگر، چاپ اول، نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۸۵). اصول کافی، ج ۱ و ج ۳۴، انتشارات قائم آل محمد.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۰). معرفت عرفانی در آرای عین‌القضات همدانی، مجله ادیان و عرفان، ۴(۲)، ۶۱-۸۴.
- ماحوزی، رضا. (۱۳۸۶). عقل جزئی و کلی در اندیشه مولانا، همایش بین‌المللی اندیشه‌های مولانا، ۵(۶)، ۳۰۳-۳۱۶.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۳۷۷). بحارالانوار، ترجمه جمعی از مترجمین، انتشارات کتابفروشی اسلامیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). مقالات فلسفی، ج ۱، چاپ سوم، نشر حکمت.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). انسان کامل، چاپ یازدهم، نشر صدرا.
- یوسفی‌پور، پوران. (۱۳۸۸). تاملی در اندیشه‌ها و عقاید عین‌القضات همدانی، فصلنامه ادبیات فارسی، ۵(۱۳)، ۱-۲۳.

## References

### *The noble Quran*

- Aleyasin, M. (2010). Wisdom and its place in mysticism and human life (1) from Maulana's point of view, *Cultural-artistic Quarterly: Aftab Baramad az Asrar*, 3(9), 1-17. (In Persian)
- Aleyasin, M. (2010). Wisdom and its place in mysticism and human life (3) from Ain al-Qudat's point of view, *Cultural-artistic Quarterly: Aftab Baramad az Asrar*, 2(8), 11-20. (In Persian)
- Aliakbarzade, H. & Mohammadrezaei, M. (2014). The role of intellect in religious knowledge and its shortcomings, *Journal of Religious Anthropology*, 11(32), 29-47. (In Persian)
- Amiri, S. (2020). The epistemology of Ain al-Qudat in the relationship between wisdom, Religion and mysticism. *Scientific Journal of Science and Religion Research*, 11(2), 23-44. (In Persian)
- Asadolahi, K. (2009). Ayn al-Qudat mystical thoughts about love, *Persian Language Researches*, 1(45), 31-34. (In Persian)
- Ayn al-Qudat Hamdani, A. (1962). *Tamhidat*, Proofreading and research by A. Osayran, Manochehri Publication. (In Persian)
- Ayn al-Qudat Hamdani, A. (1998). *Ayn al-Qudat Letters* (3), Due to the efforts of A. Monzavi, Asatir Publication. (In Persian)
- Ayn al-Qudat Hamdani, A. (2000). *Zobdatul-Haqayiq*, Proofreading and research by A. Osayran, Academic publishing center. (In Persian)
- Ayn al-Qudat Hamdani, A. (2008). *Ayn al-Qudat Letters*, V. (1, 2, Due to the efforts of A. Monzavi and Afif Osayran, Manochehri Publication. (In Persian)
- Bréhier, É. (1995). *History of Philosophy*, V. 1, Trans. A. Davoudi, 2<sup>nd</sup> edition, Academic Publishing Center. (In Persian)
- Daneshfar, H. (1979). *A few points about great mystic: Ayn al-Qudat*, Hegmataneh Press. (In Persian)
- Daneshshahraki, H. (2008). *Intellect according to the Quran and Supreme Wisdom*, Boostan-e Ketab Publishing. (In Persian)
- Dekhoda, A. A. (2006). *Dekhoda Dictionary*, Tehran University Press.
- Ebrahimi Dinani, Q. (2001). *The Book of Wisdom and Sign of Love*, 2<sup>nd</sup> edition, Tarh-e No Publication. (In Persian)
- Faali, M. (1996). The Quran's view of religious rationality, *Mobin*, 5(5), 30-37. (In Persian)
- Fadavi, S., Hamzeiyan, A. & Khayatiyan, Q. (2020). The position of the four subtleties in acquiring knowledge from the point of view of Ayn al-Qudat, *Ayene-ye Marafet Scientific Journal*, 20(63), 19-38. (In Persian)
- Hasani, N. (2010). The visage of Muhammad in the works of Ayn al-Qudat, *Mystical Literature Journal of Al-Zahra University*, 1(2), 25-47. (In Persian)
- Hjian-nejad, A. (2003). Knowledge according to Ayn al-Qudat Hamdani, *Journal of Tehran Faculty of Literature*, 41-60. (In Persian)

- Ibn-Sina. A. (2007). *Isharat va Tanbihat*, along with commentary of Mohaqeq Toosi and Qotb-Aldin Razi (2), Boostan-e Ketab. (In Persian)
- Javadi-Amoli, A. (2008). *Dignity of Wisdom in the Geometry of Religious Knowledge*, research by A. Vaezi, Asra Publishing. (In Persian)
- Johari, E. (1986). *Sihahü'l- Arabiyye*, Research by A. Abdulqafor Attar, Dar-ul Ilm lil-malayin of Beyrout. (In Persian)
- Kamalizadeh, T. (2011). Mystical knowledge in the opinions of Ain al-Qudat Hamadani, *Religions and Mystics Magazine*, 4(2), 61-84. (In Persian)
- Karaji, A. (1996). *Philosophical terms and their differences*, Publication of Islamic advertising office of Qom Seminary. (In Persian)
- Koleyni, M. (2006). *Al-Kafi*, Vols. 1 & 34, Qaem Al-e Mohammad Publications. (In Persian)
- Mahoozi, R. (2007). Partial and general wisdom in Rumi's thought, *Comprehensive humanities portal, International Conference of Rumi's Thoughts*, 5(6), 303-316. (In Persian)
- Majlesi, M. M. (1998). Bihar-ul Anvar, Trans. A group of translators, Ketabforooshi Islamiyyah.
- Motahari, M. (1991). *Philosophical articles* (1), 3<sup>rd</sup> edition, Hekmat Publication. (In Persian)
- Motahari, M. (1994). *complete man*, 11<sup>th</sup> edition, Sadra Publication. (In Persian)
- Obudiat, A. (2007). *An introduction to Islamic philosophy*, Published by Imam Khomeini Institute. (In Persian)
- Osayran, A. (1962). *Introduction to tamhidat*, Publications of Manochehri Library. (In Persian)
- Pursina, Z. (2009). The Triple applications of intellect according to Ghazali, *Javidan Kherad*, 6(11), 67-86. (In Persian)
- Rezaei, H. (2014). The Intellect, Bagheral Uloom Research Institute, *Pajoohesh Humanities and Islamic Sciences Articles Bank*, 6-14. (In Persian)
- Saeedi, H. Nasiri, V. (2012). intellect according to Mawlana. *The Quarterly Journal of Islamic Philosophy and Theology: Ayene Ma'refet*. 11(33), 25-42. (In Persian)
- Sajadi, J. (1962). *Dictionary of intellectual sciences*, Avicenna Library Publications. (In Persian)
- Sajadi, J. (1988). *Dictionary of Islamic education* (2), Publishing Company of Iranian Authors and Translators. (In Persian)
- Sajadi, J. (2014). *Dictionary of mystic terms and interpretations*, 10<sup>th</sup> edition, Tahoori Publications. (In Persian)
- Sajadi, S. (1964). Intellect in the philosophy and mysticism, *Journal of Tehran Faculty of Literature*, 10(2), 190-197. (In Persian)
- Saliba, J. (2006). *Philosophical dictionary*, Trans. M. Sanei Darebidi, 3<sup>rd</sup> Edition, Hekmat Publication. (In Persian)
- Shahraeini, M. Najafpour, N. (2017). The world of wisdom and meta-wisdom in the thought of Ain al-Qudat, *History of Philosophy Magazine*, 7(3), 81-112. (In Persian)

- Sharifi, A. (2002). The History of the discussion of wisdom and revelation before Mulla Sadra, *Comprehensive Humanities Portal*, 11(62), 27-43. (In Persian)
- Tabatabaei, M. (2004). *Tafsir al-mizan* (2), Islamic Publications Office. (In Persian)
- Tabatabaei, M. (2011). *Principles of philosophy and the method of realism* (2), Introduction and footnote by M. Motahari, Sadra Publication. (In Persian)
- Yusefipur. P. (2009). A reflection on the thoughts and opinions of Ain al-Qudat Hamadani, *Persian Literature Quarterly Journal*, 5(13), 1-23. (In Persian)