

## The Knowing Agent from the Perspective of the Quran; An Analysis of the "Heart" within an Integrated Epistemological Model

Mohammad Mahdi Valizadeh<sup>1</sup> | Rahim Dehghan<sup>2</sup>   
Mohsen Jahed<sup>3</sup> | Ebrahim Noei<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Corresponding Author: Department of Islamic Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Email: [m\\_valizadeh@sbu.ac.ir](mailto:m_valizadeh@sbu.ac.ir)

<sup>2</sup> Associate Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Email: [r\\_dehghan@sbu.ac.ir](mailto:r_dehghan@sbu.ac.ir)

<sup>3</sup> Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Email: [m\\_jahed@sbu.ac.ir](mailto:m_jahed@sbu.ac.ir)

<sup>4</sup> Associate Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Email: [e\\_noei@sbu.ac.ir](mailto:e_noei@sbu.ac.ir)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 29 January 2026

Accepted: 21 February 2026

Published: 17 May 2026

#### Keywords:

epistemology, self (Nafs), emotion, intellect (Aql), source of knowledge, cognitive faculties, ethics.

### ABSTRACT

The question of the "knowing agent", as the central core of the cognitive process, has rarely been examined in Qur'anic studies as an independent concept, distinct from "sources" and "instruments" of knowledge, despite its fundamental importance. Addressing the fundamental question, "Who is the knowing agent from the perspective of the Noble Qur'an?", this research seeks to analyze the position of the "heart" (qalb) as the primary candidate for this role. Following a critical review of the literature review, Utilizing an analytical-interpretive methodology, the study first presents, based on Qur'anic verses, direct evidence for the attribution of cognitive acts and the comprehensive status of the heart across all dimensions of human existence. It then proceeds to explain and consolidate the model by examining and implicitly critiquing rival viewpoints (such as reducing the heart to a physical organ, an instrument of knowledge, or a metaphorical meaning for intellect). This model posits that the heart, in Qur'anic terminology, is the immaterial and comprehensive reality of the human being (the self), which is called "heart" due to its centrality and fluctuating nature. The final finding of the research emphasizes that, from the Qur'anic perspective, the heart is the unified and singular agent of knowledge, with other faculties such as hearing, sight, and even the act of reasoning (ta'qqul) operating as its manifestations or instrumental cognitive faculties. This conclusion presents a coherent anthropological model in which cognition, emotion, and volition converge within a single center—the heart.

**Cite this article:** Valizadeh, M.M. Dehghan, R. Jahed, M. Noei, E. (2026). The Knowing Agent from the Perspective of the Quran; An Analysis of the "Heart" within an Integrated Epistemological Model. *Shenakht*, 19(91/1), 75-97.

<http://doi.org/10.48308/kj.2026.243338.1403>



Copyright © The Author(s). This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License. Published by Shahid Beheshti University.

<http://doi.org/10.48308/kj.2026.243338.1403>

## Extended Abstract

The question of the "knowing agent"—the Ontological entity within the human existent responsible for cognition and knowledge acquisition—is a foundational problem in epistemology. While philosophical traditions have offered various answers, this article undertakes a systematic inquiry into this question by returning to the Quran. It seeks to identify the true locus of cognition, distinguishing it clearly from the "sources" of knowledge (the origins from which knowledge springs) and the "tools" of knowledge (the faculties through which the agent engages with those sources). The central thesis is that the Quran posits the "heart" (qalb) as the principal and singular knowing agent, an integrated center unifying the cognitive, emotional, and volitional dimensions of the human being. This study aims to construct a coherent, Quranically-grounded model of the knowing agent, transcending beyond fragmented discussions that often reduce the heart to merely another tool or source of knowledge.

To achieve this, the research employs an analytical-interpretive methodology. The primary approach is a qualitative content analysis of Quranic verses, adhering to the principle of interpreting the Quran through the Quran itself. This involves a deep examination of the context and conceptual network surrounding key terms related to cognition, such as qalb (heart), fu'ad (inner heart), 'aql (reason), sadr (chest), sam' (hearing), and basar (sight). Data was collected through library-based research, drawing from the Quran as the foundational text and secondary sources including authoritative Shia and Sunni exegetical works and epistemological writings of Muslim scholars. The analysis proceeds by extracting and categorizing relevant verses, then systematically elucidating the relationships between these concepts to establish the heart's central position within this semantic field. A comparative critical approach is used to evaluate the views of exegetes and philosophers against the Quranic evidence.

A review of existing literature reveals that while previous studies have valuably explored the cognitive dimensions of the heart, they often suffer from critical conceptual ambiguity. Many scholars have categorized the heart as a source of knowledge, an instrument for a specific type of cognition, or a tool alongside senses like hearing and sight. However, none have explicitly and systematically addressed the distinct question of "agency" as separate from "sources" and "tools." This research fills this lacuna by focusing exclusively on the heart as the "agent" of the act of knowing. Its novelty lies in its systematic construction of a "Quranic theory of the knowing agent" by gathering and analyzing all relevant verses to portray the heart as the epistemic command center in Quranic anthropology, and in its implicit critique of existing scholarly opinions by measuring them against the Quranic data with a specific focus on the problem of agency.

The argument for the heart's agency is twofold. The first and most scriptural evidence is the Quran's attribution of cognitive acts and states to the heart. This includes positive cognitive acts like reasoning ('aql) and profound understanding (fiqh), as explicitly stated in verses such as "Do they not travel through the land, so that their hearts may thus reason?"

and "They have hearts wherewith they understand not". The heart is also described as the locus for receiving revelation and guidance. Conversely, cognitive failures are directly attributed to the heart, including doubt and blindness. Furthermore, the Quran links the absence of knowledge and understanding to impediments placed directly upon the heart, such as sealing (khatm), veiling (kinan), and locks (aqfal). This extensive ascription of cognitive verbs to the heart indicates that, from the Quranic perspective, it is the principal seat of perception and analysis.

The second line of evidence is the heart's functional comprehensiveness. The term "heart" is the most frequently mentioned concept in Quranic anthropology, appearing 132 times. A survey reveals that the scope of acts attributed to the heart extends far beyond the cognitive realm. The heart is the subject of emotional states such as fear, tranquility, and hardness. It is the container for volitional acts and moral qualities like faith, denial, and intention. This all-encompassing functionality conveys a profound message: from the Quran's viewpoint, a person's humanity is defined by their heart. The heart is the center of one's identity, the source of decisions, feelings, and perceptions. This unification of the soul's various dimensions under the heart necessitates that the epistemic dimension is an inseparable part of this integrated whole. The Quran posits a single, central "self" for the human being, called the "heart," from which all these diverse phenomena emanate.

This central claim requires defense against potential ambiguities. A crucial point is the meaning of "heart" itself. An analysis of the acts attributed to it demonstrates that the Quranic heart is not the physical organ. Interpreting it as such is reductionist, as the profound processes described—like reasoning, faith, and intention—cannot be performed by a physical organ. The heart is a non-material, comprehensive reality, a "divine subtlety" that constitutes the true essence of the human being. The choice of the word "heart" is metaphorical: just as the physical heart is the center of the body's physical life, the spiritual heart is the center of the human being's spiritual, cognitive, and emotional life.

A significant part of this clarification involves delineating the relationship between the heart and 'aql (reason). It is noteworthy that the noun "'aql" is never used in the Quran; the word always appears in its verbal form (ya'qilun). This indicates that, in the Quranic lexicon, 'aql is not an independent entity but rather a process or function. It is a cognitive activity performed by the agent. As such, it is best understood as a cognitive function of the heart itself. The heart reasons, the heart understands. Therefore, 'aql is not an agent in its own right, but a crucial cognitive function of the singular knowing agent—the heart. This refutes views that either equate the heart with the philosophical concept of 'aql or separate them into distinct faculties.

The relationship between the heart and the sensory tools—hearing, sight, and fu'ad—further consolidates this model. The heart is the agent, while hearing, sight, and the fu'ad function as its instruments for interacting with different levels of reality. The physical eyes and ears act as receivers of raw data, but the act of understanding is carried out by the heart through its inner, non-physical faculties. This is why the Quran can speak of "hearts" with which they do not understand while they still possess physical ears. The fu'ad can be seen as

the heart's faculty for direct, intuitive apprehension. Thus, the heart acts through these faculties, integrating the data they provide into a unified cognitive experience.

This integrated model challenges common scholarly characterizations. The findings invalidate the notion that the heart is merely one source of knowledge among others or simply a tool for a special kind of knowledge. Such views fail to grasp the heart's foundational role as the agent. In the Quranic paradigm, the heart is not an instrument used by some other entity; it is the very entity that does the knowing. It utilizes tools and draws from sources to fulfill its epistemic function.

The final conclusion is as follows: Based on the extensive Quranic evidence, it is established that from the perspective of the Quran, the heart—as the non-material, comprehensive, and central reality of the human being—is the singular, principal knowing agent. In this model, other cognitive powers, such as hearing, sight, and even the act of reasoning, are not independent agents but rather functions or instruments operating under the heart's integrated agency.

This discovery has profound implications for religious epistemology. Knowledge, in this model, is not a purely abstract, rational process detached from the human being's ethical and emotional core. It is a holistic and existential process that, within the unified center of the heart, is inextricably linked to emotions, intentions, and will. This finding challenges one-dimensional, reason-centric readings of the knowing agent found in some strands of Islamic philosophy. It demonstrates that from a Quranic standpoint, 'aql is not introduced as an independent agent, but as a cognitive function of the larger agent—the heart. This Quranic anthropology, which emphasizes the genuine unity of the cognitive, emotional, and volitional dimensions within the heart, provides rich foundations for interdisciplinary research in fields such as philosophy of mind, psychology of religion, and ethics, opening dialogue with contemporary paradigms concerning the integrated nature of human personality and cognition.

## فاعل معرفت از نگاه قرآن؛ واکاوی «قلب» ضمن یک مدل یکپارچه معرفت‌شناختی

محمد مهدی ولی‌زاده<sup>۱</sup> | رحیم دهقان<sup>۲</sup> | محسن جاهد<sup>۳</sup> | ابراهیم نوئی<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> نویسنده مسنول: گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [m\\_valizadeh@sbu.ac.ir](mailto:m_valizadeh@sbu.ac.ir)

<sup>۲</sup> دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [r\\_dehghan@sbu.ac.ir](mailto:r_dehghan@sbu.ac.ir)

<sup>۳</sup> دانشیار، گروه حکمت و کلام اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [m\\_jahed@sbu.ac.ir](mailto:m_jahed@sbu.ac.ir)

<sup>۴</sup> دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [e\\_noei@sbu.ac.ir](mailto:e_noei@sbu.ac.ir)

### چکیده

پرسش از «فاعل معرفت» به‌عنوان هسته مرکزی فرآیند شناخت، به‌رغم اهمیت بنیادین، در پژوهش‌های قرآنی کمتر به‌صورت مستقل و با تمایز از مفاهیم «منبع» و «ابزار» معرفت بررسی شده است. این پژوهش، با تمرکز بر این پرسش اساسی که «فاعل شناسایی از منظر قرآن کریم چیست؟»، در پی واکاوی جایگاه قلب به‌عنوان گزینه اصلی در احراز این مقام است. در این راستا، پس از مرور انتقادی پیشینه، با بهره‌گیری از روش تحلیلی-تفسیری، ابتدا با استناد به آیات، شواهد مستقیم اسناد افعال معرفتی و جایگاه جامع قلب در ابعاد وجودی انسان عرضه می‌شود. سپس، با بررسی و نقد ضمنی دیدگاه‌های رقیب (مانند تقلیل قلب به عضو فیزیکی، ابزار معرفت، یا معنای مجازی برای عقل)، به تبیین و تحکیم این مدل پرداخته می‌شود که قلب در اصطلاح قرآنی، حقیقت غیرمادی و جامع انسان است که، به اعتبار مرکزیت و دگرگونی، «قلب» نامیده شده است. یافته نهایی تحقیق تأکید می‌کند که، از منظر قرآن، قلب فاعل یکپارچه و یگانه معرفت است و دیگر قوا مانند سمع، بصر و حتی فعل تعقل، به‌عنوان شئون و ابزار معرفتی، در طول آن عمل می‌کنند. این نتیجه الگوی معرفت‌شناختی منسجمی ارائه می‌دهد که، در آن، ادراک، عاطفه و اراده در کانون واحدی (قلب) همگرا هستند.

### اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۲/۲۷

### کلیدواژه‌ها:

معرفت‌شناسی، نفس، عاطفه، عقل، منبع معرفت، قوای ادراکی، اخلاق

استناد: ولی‌زاده، محمد مهدی. دهقان، رحیم. جاهد، محسن. نوئی، ابراهیم. (۱۴۰۵). فاعل معرفت از نگاه قرآن؛ واکاوی «قلب» ضمن یک مدل یکپارچه

معرفت‌شناختی. شناخت، ۱۹(۹۱/۱)، ۷۵-۹۷

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2025.240252.1326>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

بحث از ماهیت، منابع و ابزار معرفت، از دیرباز، در کانون توجه جریان‌های فکری و فلسفی بوده است.<sup>۱</sup> در میان این مباحث، پرسش از «فاعل معرفت»<sup>۲</sup>، به‌مثابه هسته مرکزی فرآیند شناخت، جایگاهی بنیادین دارد. فاعل معرفت پاسخی است به این پرسش اساسی که، در کانون وجود آدمی، چه حقیقتی عهده‌دار عمل شناسایی، ادراک و دستیابی به معرفت است؟ این مسئله، که سالیانی است مورد تأمل فیلسوفان و معرفت‌شناسان قرار گرفته، دیدگاه‌های مختلفی را در سنت فلسفی غرب<sup>۳</sup> و فلسفه اسلامی<sup>۴</sup> به بار نشانده است.

مقاله حاضر در پی آن است که، با عبور از این منظرهای فلسفی و با اتکا به متن بنیادین دین اسلام، به واکاوی این پرسش بپردازد که «فاعل معرفت از نگاه قرآن کریم چیست؟». در این مسیر، ضروری است که مفاهیم مرتبط به‌دقت تمییز داده شوند: «فاعل معرفت» به معنای عامل و انجام‌دهنده عمل شناسایی؛ «منبع معرفت»<sup>۵</sup> به معنای سرچشمه، خاستگاه و محل صدور شناخت؛ «ابزار معرفت»<sup>۶</sup> به معنای وسایط، قابلیت‌ها و قوایی که فاعل از طریق آن‌ها با منابع ارتباط می‌یابد و شناخت را کسب می‌کند، یعنی آنچه در پاسخ به سؤال «با چه چیزی می‌شناسیم؟» قرار می‌گیرد.

قرآن کریم به‌وضوح از ابزارهای معرفت چون «سمع»، «بصر» و «فؤاد» (نحل/۷۸) یاد کرده اما ظرف فهمیدن و جایگاه شناختن غیر از ابزار آن است. همچنین، از منابع معرفتی مختلفی مانند فطرت (شمس/۸)، عقل و وحی (ملک/۱۰؛ حج/۸) یاد کرده اما فاعلیت معرفت مسئله‌ای جداگانه است که در مرکز توجه این پژوهش خواهد بود. یعنی پرسش محوری اینجاست که این ابزارها و منابع شناخت خود را، در نهایت، به چه مقامی در انسان عرضه می‌کنند؟ کدام مرکز وجودی است که این داده‌ها را دریافت، تحلیل و هضم می‌کند؟

با تدبر در آیات قرآن، این فرضیه قوت می‌گیرد که «قلب» گزینه اصلی برای احراز جایگاه فاعلیت معرفت است. این مقاله درصدد است که، با روش تحلیلی-تفسیری و با گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای، به شواهد قرآنی دال بر مرکزیت قلب در فرآیند معرفت و حتی انحراف شناختی بپردازد. در این مسیر، شأن و جایگاه مفاهیم کلیدی در قرآن همچون «عقل»، «صدر»، «نفس» و «فؤاد» و نسبت آن‌ها با «قلب» نیز تبیین خواهد شد.

تبعاً این پژوهش دیدگاه‌های برخی از اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه حکما و مفسران، را درخصوص فاعل معرفت مورد توجه قرار می‌دهد و، با معیار قراردادن نگاه جامع قرآن، نقاط قوت و کاستی این دیدگاه‌ها را به نقد می‌کشد. هدف نهایی

<sup>1</sup> See: Audi (2010); Steup (2005); Goldman (2015)

<sup>2</sup> Identification Agent/ Knowledge Agent

<sup>3</sup> See: Descartes (1996); Kant (1998);

و نک. نجاتی و همکاران (۱۳۹۸).

<sup>۴</sup> نک. خسروپناه (۱۳۹۸)؛ ابراهیمیان (۱۳۹۴)؛ عباس‌زاده (۱۴۰۴)؛ خسروپناه (۱۴۰۳)؛ معلمی (۱۳۸۸)؛ غفاری (۱۳۹۶)؛ حسین‌زاده (۱۳۸۷).

<sup>5</sup> Source of Knowledge

<sup>6</sup> Cognitive Faculties

ارائه تصویری منسجم و نظام‌مند از «نظریه قرآنی فاعل معرفت» است تا از رهگذر آن، اهمیت بنیادین قلب به‌عنوان کانون در منظومه معرفتی قرآن آشکار گردد.

### روش پژوهش

این پژوهش از روش تحلیلی - تفسیری بهره می‌گیرد. رهیافت اصلی تحلیل محتوای کیفی آیات قرآن، به‌صورت تفسیر قرآن به قرآن، با تأکید بر سیاق و شبکه مفهومی واژگان کلیدی مرتبط با شناخت (نظیر قلب، عقل، فؤاد، صدر، سمع و بصر) است. داده‌های لازم از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و با مراجعه به دو دسته منبع گردآوری شده‌اند: نخست، متن قرآن کریم به‌عنوان منبع اصلی و بنیادین؛ و دوم، منابع ثانویه، شامل تفاسیر معتبر قرآن از فریقین و برخی آثار معرفت‌شناختی اندیشمندان مسلمان. در گام تحلیل، پس از استخراج و دسته‌بندی آیات مرتبط، با رویکردی سیستمی و درون‌متنی، نسبت مفاهیم با یکدیگر و جایگاه قلب به‌عنوان کانون این نظام معنایی تبیین می‌شود. در نهایت، برای ارزیابی دیدگاه‌های رقیب، از روش نقد تطبیقی استفاده می‌شود تا، با سنجش آرای مفسران و فیلسوفان در برابر داده‌های قرآنی، استحکام نظریه محوری مقاله نشان داده شود. این رویکرد ترکیبی امکان ارائه تحلیلی نظام‌مند، مستند و نوآورانه در حیطه قرآن‌پژوهی معرفت‌شناختی / معرفت‌شناسی قرآن محور را فراهم می‌آورد.

### پیشینه پژوهش

با جست‌وجوی واژگان کلیدی تحقیق در بانک‌های اطلاعاتی و با قطع نظر از آثاری که در ضمن خود به‌اختصار به فاعل معرفت پرداخته‌اند، مقالات ذیل را می‌توان مرتبط با مسئله مورد نظر دانست:

«قلب به‌مثابه قابل و فاعل اخلاقی در قرآن»، محمدحسن مهدی‌پور و دیگران (۱۴۰۱): شئون ادراکی و گرایشی قلب را بیان کرده و نقش آن به‌عنوان فاعل در صدور افعال اخلاقی و قابل در پذیرش صفات اخلاقی را براساس آیات قلب ارائه کرده است.

«ابعاد شناختی «قلب» در منظومه معرفتی قرآن کریم»، محمود واعظی و حسین جدی (۱۳۹۹): قلب را به دو ساحت «منبع‌شناختی» و «ابزارشناختی» ارجاع داده و سپس بازتاب بارقه ربانی بر ساحت قلب انسانی را نشان داده است.

«ابزار و راه‌های شناخت از منظر قرآن کریم»، سیدرضا هاشمی (۱۳۹۴): ادعا کرده که قرآن دو طریق معرفت را پیش رو قرار داده که اولی ابزارهایی از قوا و حواس انسان است و دومی از جانب انبیا آمده که ملاک سنجش آن ابزار است.

«بررسی جایگاه معرفت‌شناختی قلب از دیدگاه قرآن»، حسن عبدی (۱۳۹۳): ابتدا به ویژگی‌های معرفتی قلب از جمله منزل وحی، علم شهودی، سلامت، یادآوری و... اشاره کرده و سپس رابطه قلب با منابع معرفت، از جمله عقل، وحی و حس، را بررسی کرده است.

«مغز قلب از منظر قرآن کریم (کارکرد تعقلی قلب صنوبری)»، زهره دانشیار و طاهره نورحسن (۱۳۹۹): بیان کرده که قلب، علاوه بر کارکرد تلمبه‌ای، دارای کارکرد تعقلی است که دریافت اطلاعات، یادگیری و تصمیم‌گیری را جدا از «مخ» انجام می‌دهد. سپس، به‌کمک شواهد پزشکی، این دیدگاه را تقویت کرده که، در آیه «لهم قلوب یعقلون بها... القلوب التي فی الصدور»، قلب صنوبری مراد است و اسناد تعقل به قلب حقیقی است.

«نقش ابزارهای معرفتی (حس، عقل، قلب) در معرفت دینی»، فضل‌الله روزبهی (۱۳۹۵): نشان داده که عقل در مبناسازی فلسفی و کشف حکم شرعی و تغییر و تولید معرفت دینی نقش دارد و قلب ابزاری است که با تهذیب می‌تواند وحی و الهام را دریابد، ادراکات عقل را به‌صورت موجودی شخصی را بیاید و مجهولات دست‌نیافتنی عقل را با علم حضوری دریافت کند.

به‌رغم ارزشمندی پژوهش‌های پیشین، نقص عمده در اکثر آن‌ها، عدم بررسی صریح و عمیق مسئله «فاعل معرفت» به‌عنوان پرسشی متمایز از «منابع» و «ابزار» معرفت است. اغلب، قلب در شمار ابزار یا یکی از منابع معرفت ذکر شده اما مرکزیت هستی‌شناختی آن به‌عنوان «من شناسنده»، به‌صورت نظام‌مند و با گردآوری همه ادله قرآنی مرتبط، تبیین نشده است.

این پژوهش، با التزام به تمایز مفهومی سه گانه «فاعل، منبع و ابزار معرفت» و با تمرکز انحصاری بر پرسش از «فاعل»، درصدد پرکردن خلأ فوق است. نوآوری‌های این تحقیق نسبت به پیشینه موجود عبارت‌اند از:

- تبیین نظام‌مند «نظریه فاعل معرفت»: این تحقیق صرفاً به ذکر ویژگی‌های پراکنده قلب بسنده نکرده بلکه با جمع‌آوری و تحلیل سیستماتیک همه آیات مربوط به قلب استدلال می‌کند. هدف این مقاله ارائه مدلی منسجم است که در آن قلب به‌عنوان مرکز فرماندهی معرفتی در انسان‌شناسی قرآنی تصویر می‌شود.
- نقد ضمنی آرای اندیشمندان با تمرکز بر مسئله «فاعلیت»: این پژوهش دیدگاه‌های موجود در تفسیر و معرفت‌شناسی اسلامی را از منظر پرسش فاعل معرفت و با معیار آیات قرآن نقد و ارزیابی می‌کند.

## بدنه اصلی

بخش اصلی مقاله در دو مرحله دنبال می‌شود. نخست شواهد قرآنی برای یافتن فاعل معرفت و اثبات فاعلیت قلب و سپس تبیین و تحکیم ابعاد این فاعلیت.

## شواهد فاعلیت قلب در قرآن

در این بخش، شواهدی که بر فاعلیت قلب برای معرفت از نگاه قرآن دلالت دارند یا آن را تأیید می‌کنند بررسی می‌شوند. شواهد این مدعا در دو محور اصلی قابل‌ارائه است: نخست، اسناد مستقیم افعال و حالات معرفتی به قلب و، دوم، جامعیت و سیطره کارکردی قلب بر تمام شئون نفسانی انسان.

### ۱. هم‌نشینی قلب با افعال معرفتی

قرآن کریم طیف گسترده‌ای از افعال معرفتی را با اسناد مستقیم به «قلب» آورده است که می‌توان آن را در چند دسته طبقه‌بندی کرد:

الف) افعال ایجابی معرفت: برخی آیات فعل‌های بنیادین ادراکی مانند «عقل» (حج/۴۶) و «فقه» (اعراف/۱۷۹) را مستقیماً به قلب نسبت می‌دهند. یعنی قلب به‌صراحت جایگاه فعل «یعقلون» و «یفقهون» معرفی شده است. همچنین، در آیات دیگر، قلب متعلق هدایت (تغابن/۱۱) و منزل دریافت وحی (شعراء/۱۹۳ و ۱۹۴؛ بقره/۹۷) قرار گرفته که نشان

از این قابلیت دارد که، علاوه بر اینکه می‌تواند اطلاعات از حواسی مانند چشم و گوش دریافت کند و فعالیت‌های شناختی و پردازشی در آن‌ها انجام دهد (نک. حج/۴۶؛ اعراف/۱۷۹)، خود نیز می‌تواند به‌طور مستقل حقایق را دریافت کند و شناخت‌هایی بی‌واسطه از جهان حاصل نماید.

ب) افعال سلبی معرفت: در مقابل، نقصان و نبود شناخت نیز بی‌واسطه به قلب بازگردانده شده است، مانند «ریب» (توبه/۴۵) و «عمی» (حج/۴۶). این تقابل ایجاب و سلب تقویت‌کننده نقش فعال قلب در فرآیند شناخت است.

ج) موانع معرفت یا ازاله بستر آن: آیات دیگری، با تعلق‌یافتن عملیاتی مانند «طبع» (منافقون/۳؛ توبه/۹۳؛ اعراف/۱۰۰)، «ختم» (جاثیه/۲۳)، «ازاغه» (صف/۵)، «صرف» (توبه/۱۲۷) و «اغفال» (کهف/۲۸) بر قلب یا حصول موانعی مانند «قفل» (محمد/۲۴) و «کنان» (کهف/۵۷) برای قلب، نتیجه آن را محرومیت انسان از «علم» (توبه/۹۳)، «سمع» (اعراف/۱۰۰)، «تدبر» (محمد/۲۴)، «فقه» (منافقون/۳؛ توبه/۱۲۷؛ کهف/۵۷)، «هدایه» (صف/۵؛ جاثیه/۲۳) و «ذکر» (کهف/۲۸) ذکر کرده‌اند. این ارتباط سببی مستقیم تأکید می‌کند که دستگاه ادراکی انسان به فاعلیت معرفتی قلب منوط است.

این حجم از اسناد مستقیم افعال شناختی، اعم از حصولی و حضوری، به‌وضوح نشان می‌دهد که، از منظر قرآن، قلب به‌صورت اسمی<sup>۱</sup>، مرکز اصلی ادراک، پردازش، تحلیل و دریافت معرفت است. همان‌طور که برخی مفسران تصریح کرده‌اند، اسناد افعال معرفتی به قلب به این معناست که خود قلب محل علم و معرفت و تعقل است نه عضوی دیگر (از جمله مغز)<sup>۲</sup> (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۳۳ و ۲۳۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۸۰؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۹ و ۲۳۸).

برای نمونه، عده‌ای مفسران متقدم اهل سنت با استناد به آیاتی مانند «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» و «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» گفته‌اند که محل عقل قلب است و اطلاق قلب بر عقل از باب اطلاق اسم محل بر حال است (رازی، ۱۴۰۶، ص ۵۵-۵۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۷۷؛ دینوری، ۱۳۹۸، ق، ص ۴۱۹؛ دینوری، ۱۴۲۳، ق، ص ۹۸) و به نظر می‌رسد که منظورشان همان فاعل بودن قلب برای تعقل است، همان‌طور که، در برخی روایات، قلب محل و خانه عقل معرفی شده است (نک. مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱، ص ۹۹؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ق، ج ۱، ص ۱۹۸).

<sup>۱</sup> منظور از اسمی اسم عین/شیء است.

<sup>۲</sup> برخی مانند علامه طباطبایی گفته‌اند که «اسناد تعقل به قلب مجازی است» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ج ۱۴، ص ۳۸۹). به نظر می‌رسد که ایشان قلب را به معنای حقیقی خودش گرفته و، در این صورت، دلیل بر مجازی دانستن اسناد وجود ندارد.

## ۲. بسامد واژه قلب به مثابه مصدر همه امور انسان

واژه «قلب»، با ۱۳۲ بار تکرار در قالب مفرد و جمع، پربسامدترین مفهوم در حوزه انسان‌شناسی در قرآن است. این تکرار کمی خود حاکی از اهمیت محوری این مفهوم است. مرور آیات نشان می‌دهد که دامنه افعال و حالات منسوب به قلب به عرصه معرفت منحصر نیست بلکه فعالیت قلب تمام ساحت‌های وجودی انسان را دربر می‌گیرد:

الف) اسناد حالات عاطفی و احساسی: عواطفی مانند وجل، حسرة، خشوع، الفة، اشمئزاز، غیظ و وجوف به قلب نسبت داده شده‌اند (انفال/۲؛ آل عمران/۱۵۶؛ حدید/۱۶؛ انفال/۶۳؛ توبه/۶۰؛ زمر/۴۵؛ توبه/۱۵؛ نازعات/۸؛ آل عمران/۱۵۱) یا قلب ظرف عواطفی چون رعب، حبّ و رافة قرار گرفته است (احزاب/۲۶؛ بقره/۹۳؛ حدید/۲۷).

ب) اسناد صفات و خلقیاتی مانند قساوت، سلامت، مرض و اطمینان (زمر/۲۲؛ رعد/۲۸؛ بقره/۲۶۰؛ شعرا/۸۹).

ج) اسناد نیت و افعال ارادی‌ای مانند کسب<sup>۱</sup>، ایمان، انکار، ابا، اثم و تعمد (بقره/۲۲۵؛ بقره/۲۸۳؛ مانده/۴۱؛

نحل/۲۲؛ توبه/۸؛ احزاب/۵).

این همه‌شمولی کارکردی تصادفی نیست و حاوی یک پیام بنیادین انسان‌شناختی است. به عبارتی، در گامی فراتر می‌توان برداشت کرد که، از منظر قرآن، انسان بودن و شخص بودن انسان به قلب اوست. قلب مرکز ثقل شخصیت، منشأ تصمیم‌ها، احساسات، نیت و نیز ادراکات اوست. این وحدت‌بخشی قلب به شئون نفس مستلزم آن است که بُعد ادراکی و معرفتی انسان نیز، به‌طور جدایی‌ناپذیری، جزئی از این کلّ یکپارچه و تحت فاعلیت همین قلب واحد باشد. نمی‌توان منشأ احساس و منشأ نیت را قلب دانست اما فاعلیت معرفت را به دستگاه یا حقیقتی دیگر منتسب کرد. قرآن برای انسان یک خود مرکزی یگانه به نام «قلب» قائل است که همه این امور از آن صادر می‌شوند.

## تبیین و تحکیم ابعاد فاعلیت قلب

تا اینجا به نظر می‌رسد که، از نگاه قرآن، فی‌الجمله قلب انسان متکفل دستگاه معرفتی است و تمام وجود انسان را درگیر می‌کند. اما این ادعا مستلزم پاسخ به چند نکته اساسی است که باید، در ادامه، پاسخ داده شوند. از جمله اینکه آیا قلب در قرآن صرفاً یک عضو جسمانی نیست؟ آیا منظور از قلب همان عقل نیست؟ به چه دلیلی قلب ابزاری در عرض ابزار دیگر معرفت نیست؟ قلب چگونه می‌تواند هم مرکز ادراک و هم مرکز عواطف باشد؟ آیا قلب از باب جزء رئیسی و نماینده انسان ذکر شده و خودش خصوصیتی ندارد؟

در این بخش، سؤالات مقدر و ابهامات موجود نسبت به فاعلیت قلب بررسی می‌شوند تا ابعاد مختلف فاعلیت آن و جایگاهش در مقایسه با مفاهیم معرفتی مشخص شود.

<sup>۱</sup> کسب به معنای «جلب خیر یا شر با انجام عملی است» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۲۳) یا «عقد و نیت کردن» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۶۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۵) و «فصل کردن جلدی چیزی است» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۲۷؛ سبزواری، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۴۵).

## ۱. معنای قلب در صورت هم‌نشینی با افعال معرفتی

گرچه در آیات قرآن تعریف صریحی از حقیقت قلب ارائه نشده اما تنها راه شناخت معنای قلب در قرآن جست‌وجو و مطالعه افعال، حالات و آثاری است که به آن نسبت داده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۷) و همچنین توجه به سیاق آیات.

به باور عده‌ای از مفسران، قلب، در صورت اسناد افعال معرفتی، حقیقتاً به معنای خودش است نه به معنای عقل یا لب (خطیب، ۱۴۲۴ ق، ج ۹، ص ۱۰۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۴۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۲۶). در مقابل، برخی قلب را، در صورت هم‌نشینی با واژگان معرفتی، به معنای عقل<sup>۱</sup> یا مغز<sup>۲</sup> دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۲۵۲ و ج ۱۷، ص ۲۰۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۶، ص ۹۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۱ و ۱۲۲). به نظر می‌رسد که این گروه دلیل موجهی بر ادعای خود ندارند. اولاً، دلیلی بر اصالت عقل در قرآن به جز واژه یعقلون ندارند تا قلب را مجاز و استعاره ناظر به آن بدانند. ثانیاً، هیچ سخنی از مغز در قرآن نرفته است و عقل غیر از مغز است، علاوه بر اینکه، باتوجه به تعبیر آیه «الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج/۴۶)، نمی‌توان قلب را همان مغز دانست زیرا مغز در جایگاه بالای بدن است.<sup>۳</sup> ثالثاً، دلیلی بر تفکیک معنای واژگان قلب از یکدیگر وجود ندارد و قلبی که با موضوعات عاطفی آمده فرقی با قلبی که با موضوعات ادراکی آمده ندارد.

## ۲. قلب؛ همان عقل فلسفی یا موجودی مستقل

به تعبیر برخی بزرگان، قلب در اصطلاح قرآن شامل عقل می‌شود، چنان‌که عقل نیز شامل قلب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۰۰). نیز، از کلماتشان برداشت می‌شود که قلب و عقل را عنوان مُشیر به یک حقیقت گرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۲۴۸ و ۲۴۹). باین حال، برخی از حکما تصریح کرده‌اند که نفس ناطقه، عقل و قلب ناظر به یک معنا هستند که هر گروهی از علما اسم خاصی را برای آن گذاشته‌اند (ابن‌سینا، ۲۰۰۷ م، ص ۱۹۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۹؛ غزالی، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۲۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۲۹ و ۱۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۳۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۶۴). همچنان‌که علامه طباطبایی، در برخی مواضع، هم قلب و هم عقل را به معنای نفس مدرکه ذکر کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۱، ص ۴۰۵ و ج ۲، ص ۳۲ و ج ۱۴، ص ۳۸۹). به نظر می‌رسد که قلب قرآنی حتی اگر تمایز واقعی با عقل در اصطلاح فلاسفه نداشته باشد و صرفاً یک تفاوت در تعبیر محسوب شود، آسیبی به فاعلیت قلب در معرفت نمی‌زند.

<sup>۱</sup> احتمالاً منظور از عقل اسم عین قوه عاقله یا جوهر عقل است.

<sup>۲</sup> منظور از مغز، همان دماغ در عربی و brain در انگلیسی است که، در علوم تجربی، یک عضو فیزیکی به‌عنوان مرکز کنترل سیستم عصبی و فرمانده بدن محسوب می‌شود.

<sup>۳</sup> مغز فیزیکی اگرچه ممکن است در زمره ابزار مادی معرفت (مانند چشم و گوش) قرار گیرد اما، اولاً، در قرآن نامی از معادل‌های آن مانند دماغ و مخ برده نشده و، ثانیاً، فاعل معرفت نمی‌تواند عضو مادی باشد.

در اینجا ادعای برخی، ذیل آیه «لَذِكْرِي لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق/ ۳۷)، که قلب را به معنای عقل تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۷۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۱۳۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۲۸۴؛ فراء، ج ۳، ص ۸۰) ناموجه به نظر می‌رسد، مگر اینکه منظورشان از عقل نفس مدرکه باشد، همان‌طور که برخی به ما یعقل به انسان (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۸، ص ۳۵۶) یا علم و فهم (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۴۱۱) یا روح آگاه و عاقل (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۵۸، ص ۷۰) تفسیر کرده‌اند. زیرا بدیهی است که قلب جسمانی را همه انسان‌ها دارند و قلب به معنای روح را نیز همه دارند. همچنین، تحلیل برخی محققان که گفته‌اند قلب در قرآن در مقام تأکید بر هماهنگی و وحدت میان قوا و فعالیت‌های ادراکی، عاطفی و عملی نفس استفاده می‌شود (حسین پورصباغ و علم الهدی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۳)، به کلیت خود، در همه آیات صادق نیست و، از سوی دیگر، جمع‌بندی برخی که ادعا کرده‌اند قلب و عقل به تمام حقیقت انسان اشاره نمی‌کنند بلکه به نفس ناطقه انسان در مرتبه‌ای که حرف حق در آن اثر کند و آن را منقلب نماید «قلب» گویند و در مرتبه‌ای که بتواند قوای درونی شهویه و غضبیه را به کنترل خود درآورد «عقل» گویند (معارف و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۳۵) با کاربرد قرآنی مطابقت ندارد. البته می‌توان اختلاف الفاظ با حیث‌های مختلف برای اشاره به حقیقت واحد را ملتزم شد، همان‌طور که جوادی آملی بیان کرده است که از لطیفه الهی و کانون ادراک و شعور، گاهی تعبیر به قلب می‌شود، زیرا به سرعت دگرگون می‌شود و تحولات فراوانی در آن راه می‌یابد و گاهی تعبیر به عقل می‌شود چون دستگاه غضب و شهوت انسان را عقلا و کنترل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۲۴۸ و ۲۴۹). اما این عقل متفاوت با قوه عاقله و عقل نظری به‌عنوان اصطلاح فلسفی و علم‌النفسی آن است، همان‌طور که منظور از قلب در اصطلاح حکما و عرفا چیز دیگری است و منطبق بر اصطلاح قرآنی نیست.

### ۳. عقل در قرآن؛ فاعل معرفت یا شأنی در طول قلب

عقل در قرآن به‌صورت اسمی<sup>۱</sup> و مصدری<sup>۲</sup> به کار نرفته و رسمیت نیافته، هرچند بارها به‌شکل فعلی<sup>۳</sup> آمده است (عنکبوت/۳۵؛ روم/۲۴؛ بقره/۱۷۰) که امری معنادار است و نشان می‌دهد که از جنس فرایند و عملیات درونی است<sup>۴</sup> و دست کم قرآن نام فاعل آن را عقل نگذاشته است.

از عبارات علامه طباطبایی می‌توان برداشت کرد که عقل منبع نیست بلکه نوعی ادراک به‌عنوان فعل و شأن قلب است، همانند واژه ذکر و عرفان و فهم و فقه (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۴۷ و ج ۱۴، ص ۳۸۸) و عقل اسمی به معنای نفس مدرک است نه قوه‌ای از قوای نفس (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۰۵). در جای دیگر نیز سخن ابن‌سینا را ترجیح می‌دهد که مرکز همه ادراکات را قلب می‌داند و مغز (دماغ) را تنها به جنبه ابزاری معرفی می‌کند (طباطبایی،

<sup>۱</sup> منظور از اسمی اسم عین/شیء است مانند سمع و بصر و صدر که به‌صورت اسمی به کار رفته‌اند - reason.

<sup>۲</sup> منظور از مصدری، حالت خنثای یک فعل بدون زمان و شخص است مانند علم و رأی که در قرآن به کار رفته‌اند.

<sup>۳</sup> reasoning

<sup>۴</sup> باین حال، برخی مفسران گفته‌اند: «یعقلون در آیه «قلوب یعقلون بها» به معنای یعلمون است» (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۲۶؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۳۳ و ۲۳۴).

۱۳۹۳ ق، ج ۲، ص ۲۲۴ و ۲۲۵). به تعبیری دیگر، عقل شأن ادراکی مستقلی ندارد و تعقل در قرآن شأنی از شئون ادراکی قلب است که فاعل استقلالیش قلب است نه قوه‌ای به نام عقل (مهدی‌پور و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۹۳ تا ۹۵). بنابراین، کسانی که «یَعْقِلُونَ» را به «قوه عقل خود را به کار نمی‌گیرند» ترجمه کرده‌اند و عقل را اسمی پنداشته‌اند به خطا رفته‌اند.

عقل به صورت اسمی در ادبیات قرآن وارد نشده و هیچ فعل معرفتی یا عاطفی به آن نسبت داده نشده و رسمیت آن ثابت نیست. لذا، نمی‌تواند فاعل اصلی معرفت تلقی شود و این ادعا که قلب هر زمان با افعال معرفتی آمده، به معنای عقل گرفته شود نیازمند دلیل موجه است علاوه بر اینکه شأن شناختی داشتن قلب قابل انکار نیست. با این حال، اینکه عقل جزو ابزار یا منابع معرفت قرآنی باشد خارج از هدف این تحقیق است.<sup>۱</sup>

به طور کلی، عقل در قرآن در عرض قلب نیست و در نهایت می‌تواند منبع یا ابزاری در طول قلب (که فاعل معرفت است) باشد، چنان‌که برخی مفسران معاصر گفته‌اند که قلب مرکز و سلطان وجود انسان است و عقل خادم آن و یکی از حواس مخفی است (خطیب، ۱۴۲۴ ق، ج ۹، ص ۱۰۵۴).

تبعاً دیدگاه برخی محققان که عقل را منشأ ادراکات و قلب را منشأ انفعالات شمرده‌اند (نصری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹-۱۳۱) قابل دفاع نخواهد بود، زیرا قرآن برای ابعاد مختلف وجودی انسان، از جمله بُعد ادراکی و عاطفی، منشأ یگانه‌ای بیان کرده که نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد.

#### ۴. قلب؛ بخشی از انسان یا تمام وجود انسان

قلب از نگاه قرآن، در همه یا اکثر موارد، به معنای نفس و روح و لطیفه الهی است نه بخشی از انسان (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۲، ص ۲۲۳ و ۲۲۴ و ج ۱۶، ص ۲۸۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۲۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۵۲ و ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۶۵۴ و ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۲۴۸؛ غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳ تا ۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۱۱). این نظر با معنای «قَلْبٌ كُلُّ شَيْءٍ لُبٌّ وَ خَالِصَةٌ»، که برخی لغویان گفته‌اند (ابن اثیر، ۱۳۹۹ ق، ج ۴، ص ۹۶)، مطابقت دارد و درست به همین دلیل گاهی، در آیات، واژه نفس به جای قلب و به معنای آن به کار رفته (اسراء/۲۵؛ آل عمران/۱۵۴؛ نساء/۶۳؛ یوسف/۵۳؛ ق/۱۶؛ بقره/۲۸۴؛ توبه/۱۱۸؛ طه/۶۷)<sup>۲</sup> و گاهی قلب به جای نفس به کار رفته است (احزاب/۱۰؛ غافر/۱۸) هر چند حیثیت اطلاق و گزینش واژه متفاوت باشد.

از این رو، معاصرانی گفته‌اند که «قلب، موجودی است که مرکز درک، اندیشه، عواطف و تصمیم‌گیری است و هیچ صفت و کار روحی یافت نمی‌شود که قابل استناد به آن نباشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۶۴؛ مصباح یزدی،

<sup>۱</sup> البته صرفاً از عدم ذکر اسمی عقل نمی‌توان نتیجه گرفت که قرآن هیچ شأنی برای آن قائل نیست و ممکن است از فعل «یَعْقِلُونَ» بتوان وجود عقل ابزاری را برداشت کرد.

<sup>۲</sup> نک. نيسابوری، ۱۴۳۲ ق، ص ۷۸؛ تفسیری، ۱۳۷۸، ص ۲۸۹.

۱۳۹۲، ص ۱۳۱) بلکه «هر چیزی که نوعی ادراک در آن ملحوظ است، از خود معرفت گرفته تا عواطف و ایمان و گزینش، به قلب نسبت داده می‌شود و هر چیزی که، به هیچ صورت، ادراک در آن راه ندارد به قلب نسبت داده نمی‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸). «منبع اصلی همه شناخت‌ها و آگاهی‌های عقلی و حسی و غیر آن» (محممدی ری شهری، ۱۳۷۵، ص ۲۲۲)، «منبع ادراک و مُدرک واقعی» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۲۵۰) و «معهد معرفت و مهد محبت» است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۴۸)، «همه کارهای انسان به آن وابسته است و از آن صادر می‌شود و به آن برمی‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۹) که «هم ادراک می‌کند، هم احساس می‌کند و هم حکم می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ج ۹، ص ۴۶). با این تفاوت که گاهی شأن معرفتی آن لحاظ می‌شود و واژگان معرفتی به آن نسبت داده می‌شوند<sup>۱</sup> و گاهی شأن عاطفی‌اش در نظر گرفته می‌شود و واژگان عاطفی اسناد داده می‌شوند اما، در هر دو حالت، قلب دارای یک معنا و یک حقیقت است.

قلب در قرآن، هر چند اغلب به معنای عام و فراگیر نفس<sup>۲</sup> است و تا اینجا چنین معنایی قابل دفاع است ولی، در هر کار بست، به قرینه سیاق و افعال خاص، می‌تواند یکی از ابعاد نفس مورد نظر باشد و در دریچه‌ای از دریچه‌های خود به کار رود. مثلاً در مواردی که با واژگان معرفتی آمده، نفس مُدرکه (بعد ادراکی نفس) مراد باشد (مانند انعام/۴۶؛ ق/۳۷؛ انفال/۲۴) و در مواردی که با واژگان عاطفی آمده، نفس ذو عاطفه (بعد عاطفی نفس) مراد باشد (مانند نازعات/۸؛ آل عمران/۱۵۱؛ فتح/۴) و در مواردی که افعال ارادی نسبت داده شده، ناظر به نفس ذو اراده (بعد ارادی نفس) باشد (مانند احزاب/۵). البته در برخی آیات به نظر می‌رسد که نماینده نفس یکپارچه و کل حقیقت انسانی است نه بخشی از آن (مانند شعراء/۸۹؛ بقره/۱۰؛ بقره/۲۲۵؛ حجرات/۱۴؛ مائده/۴۱؛ بقره/۲۶۰) زیرا واژگانی مانند سلامت، مرض، کسب، طهارت، اطمینان و ایمان، براینده مجموع معرفت، عاطفه و اراده هستند و می‌توانند هم‌زمان ناظر به همه ابعاد باشند. لذا، فقط به نفس انسان می‌توان نسبت داد.<sup>۳</sup>

در این راستا، تفکیک معانی و تکثیر وجوه قلب در قرآن توسط عده‌ای از بزرگان بی‌وجه و نابجا به نظر می‌رسد. برای نمونه، برخی ادعا کرده‌اند که قلب به دو گونه آمده است. یکی به معنای دل در بسیاری از آیات مانند احزاب/۱۰ و بقره/۷ و شعراء/۸۹ و حج/۳۲ و نحل/۱۰۶ و دیگری در معنای عقل مانند «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق/۳۷) (نيسابوری، ۱۴۳۲، ق، ص ۴۵۴؛ دامغانی، ۱۹۶۹، م، ص ۳۸۸ و ۳۸۹؛ تفلیسی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۹؛ شعرانی، ۱۳۹۸، ق، ج ۲، ص ۳۰۹). برخی دین‌پژوهان نیز گفته‌اند که «گاهی قلب به معنای عقل و مرکز تعقل به کار رفته مانند ق/۳۷، گاهی به معنای مرکز

<sup>۱</sup> به همین اعتبار، علامه طباطبایی، ذیل برخی آیات، قلب را به نفس مدرکه تفسیر کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ج ۲، ص ۳۲ و ج ۱۴، ص ۳۸۹).

<sup>۲</sup> در اینجا «نفس» در اصطلاح قرآنی آن به معنای «حقیقت واحد و جامع انسانی» در نظر گرفته شده که همان «خود» حقیقی انسان و برآیند همه ابعاد وجودی اوست نه معانی جزئی‌ای مانند تن، روح، مردم، نفس اماره و لوامه.

<sup>۳</sup> نک. طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ج ۲، ص ۲۲۴.

شناخت‌های غیرحسی و غیرعقلی است مانند شعراء/۱۹۴ و گاهی به معنای حقیقت انسان که نفس و روح است مانند بقره/۲۲۵ و شعراء/۸۹» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۵، ص ۲۲۰ تا ۲۲۲).<sup>۱</sup>

همچنین تحلیل برخی محققان مبنی بر اینکه «قلب در قرآن در مقام تأکید بر هماهنگی و وحدت میان قوا و فعالیت‌های ادراکی، عاطفی و عملی نفس استفاده می‌شود» (حسین پورصباغ و علم الهدی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۳)، هرچند مرکزیت و جامعیت قلب را پذیرفته اما به کلیت خود در همه آیات صادق نیست، همان‌طور که پیش‌ازین روشن شد.

### ۵. قلب؛ عضو خاص مادی یا حقیقت جامع غیرمادی

قلب در کاربرد قرآنی هیچ‌گاه به معنای عضو مادی جسمانی به کار نرفته بلکه یک حقیقت غیرمادی جامع ناظر به ساحات انسان است (نک. طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ج ۱۵، ص ۳۱۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶۹؛ سیدقطب، ۱۴۰۸، ق، ج ۱، ص ۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۶۷۳ و ج ۳۰، ص ۲۴۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، الف، ص ۵۶) اما، به‌رغم آن، وجه‌گزینش استعاره‌ای واژه «قلب» این است که قلب صنوبری، در سینه، رهگذر تعلق روح به بدن و نماد حیات انسان تلقی شده و محل بروز و حس شدن حالاتی است که به قلب حقیقی روحانی نسبت داده می‌شود (نک. طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ج ۲، ص ۲۲۴)<sup>۲</sup> و سلامت و فساد بدن به قلب،

<sup>۱</sup> البته وی در پایان بحث اذعان می‌کند که معنای اصلی قلب همین مورد اخیر یعنی نفس و روح است (محمدی ری شهری، ۱۳۷۵، ص ۲۲۲).

<sup>۲</sup> به همین مناسبت، در یک جا تعبیر به «القلوب التي فی الصدور» (حج/۴۶) شده که بیانگر نهانی و باطنی بودن فاعل معرفت است نه اشاره به فیزیکی بودن قلب. همان‌طور که صدر جسمانی محفظه قلب جسمانی است، صدر روحانی نیز مرتبه‌ای است که قلب روحانی را در بر می‌گیرد. البته، به گفته برخی بزرگان، «صدر» در برخی آیات به معنای قلب آمده است، مانند آل عمران/۱۵۴ و توبه/۱۴ و هود/۱۲ و نحل/۱۰۶ و طه/۲۵ و شرح/۱ (نیسابوری، ۱۴۳۲، ق، ص ۳۵۵).

علامه طباطبایی گفته است: والظاهر: أن الانسان لما شاهد نفسه وسائر أصناف الحيوان وتأمل فيها ورأى أن الشعور والادراك ربما بطل أو غاب عن الحيوان بإغماء أو صرع أو نحوهما، والحياة المدلول عليها بحركة القلب ونبضانه باقية بخلاف القلب قطع على أن مبدء الحياة هو القلب، أي ان الروح التي يعتقدها في الحيوان أول تعلقها بالقلب وإن سرت منه إلى جميع أعضاء الحياة، وإن الآثار والخواص الروحية كالأحاساس الوجدانية مثل الشعور والارادة والحب والبغض والرجاء والخوف وأمثال ذلك كلها للقلب بعناية أنه أول متعلق للروح، وهذا لا ينافي كون كل عضو من الاعضاء مبدنا لفعله الذي يختص به كالدماغ للفكر والعين للابصار والسمع للوعي والرنه للتنفس ونحو ذلك، فإنها جميعا بمنزلة الآلات التي يفعل بها الافعال المحتاجة إلى توسط الآلة... ولا ينبغي ان يتوهم ان ذلك كان ناشئا عن الغفلة عن امر الدماغ وما يخصه من الفعل الادراكي، فإن الانسان قد تنبه لما عليه الرأس من الأهمية منذ أقدم الأزمنة، والشاهد عليه ما نرى في جميع الامم والملل على اختلاف ألسنتهم من تسمية مبدء الحكم والامر بالرأس، واشتقاق اللغات المختلفة منه، كالرأس والرئيس والرئاسة، ورأس الخيط، ورأس المدة، ورأس المسافة، ورأس الكلام، ورأس الجبل، والرأس من الدواب والانعام، ورتاس السيف. فهذا - على ما يظهر - هو السبب في إسنادهم الادراك والشعور وما لا يخلو عن شوب إدراك مثل الحب والبغض والرجاء والخوف والقصد والحسد والعفة والشجاعة والجرأة ونحو ذلك إلى القلب، ومرادهم به الروح المتعلقة بالبدن أو السارية فيه بواسطته، فنبسونها إليه كما نبسونها إلى الروح وكما نبسونها إلى انفسهم، يقال: أحببته وأحبته وروحي وأحبته نفسي وأحبه قلبي ثم استقر التجوز في الاستعمال فأطلق القلب وأريد به النفس مجازا كما ربما تعدوا عنه إلى الصدر فجعلوه لاشتماله على القلب مكانا لانحاء الادراك والافعال والصفات الروحية. وفي القرآن شيء كثير من هذا الباب، قال تعالى: (يشرح صدره للإسلام)، وقال تعالى: (إنك يضيق صدرك)، وقال تعالى: (وبلغت القلوب الحناجر)، وهو كناية عن ضيق الصدر، وقال تعالى: (ان الله عليهم بذات الصدور)، وليس من البعيد أن تكون هذه الاطلاقات في كتابه تعالى إشارة إلى تحقيق هذا النظر وان لم يتضح كل الاتضاح بعد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ج ۲، ص ۲۲۴ و ۲۲۵).

که مرکز بدن است، وابستگی دارد (خطیب، ۱۴۲۴ ق، ج ۹، ص ۱۰۵۴ و ۱۰۵۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳، ص ۱۱۴).<sup>۱</sup> و الاّ بسیاری از فرایندهای مذکور در قرآن (راجع به معرفت، عاطفه، اراده و عمل) از عهده عضو فیزیکی خارج‌اند و حالتی معنوی-باطنی محسوب می‌شوند نه امر جسمانی. لذا، نسبت دادن آن‌ها به عضو خاص بی‌معناست. به بیان دیگر، می‌توان گزینش واژه قلب را به دو گونه توجیه کرد: اولاً، همان‌گونه که حیات فیزیکی بدن به قلب وابسته است حیات معنوی، ادراکی و عاطفی انسان نیز به این حقیقت غیرمادی وابسته است. بنابراین، قرآن، با انتخاب این واژه، مرکز حکومت وجود انسان را نشان می‌دهد. ثانیاً، قلب به معنای دگرگون‌شدن است و قلب دقیقاً همان حقیقت انسان است که در کشمکش خیر و شر، هدایت و ضلالت، یقین و شک و انکار، ایمان و کفر، اضطراب و آرامش، قساوت و رقت قرار دارد و دائم در حال تغییر است.

درمقابل، برخی قلب جسمانی را مرکز تعقل و منبع عواطف در قرآن دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۳۸؛ قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۳۴؛ دانشیار و نورحسن، ۱۳۹۹، ص ۱۱۲؛ عقبه و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۲۵) که به نظر می‌رسد قابل‌دفاع نیست و دیدگاهی تقلیل‌گرایانه است<sup>۲</sup> و احتمالاً حالّ و محلّ یا ظاهر و باطن را خلط کرده‌اند. زیرا در برخی از آیات، سمع و بصر و قلب از انسان نفی شده، درحالی‌که همه انسان‌ها چشم و گوش و قلب فیزیکی/طبیعی دارند. همچنین واضح است که عواطف مربوط به روح لذت‌طلب و رنج‌گریز انسان هستند و اگر قلب فیزیکی هم منبسط یا منقبض شود، بر اثر تغییر حالت روحانی خواهد بود نه به صورت مستقل. قوه ادراک‌کننده باید با مدرک خود سنخیت داشته باشد و، بنابراین، باید یک حقیقت غیرمادی وجود داشته باشد.

همچنین تأثیرپذیری مستقیم از امور معنوی دلیل بر غیرمادی بودن قلب است. البته این به معنای عدم ارتباط قلب غیرمادی با قلب جسمانی نیست. قلب جسمانی مقر و جایگاه تجلی قلب مجرد است. به عبارت دیگر، قلب معنوی، که حقیقت انسان است، در این دنیا به بدن تعلق گرفته و مهم‌ترین جایگاه تجلی آن در بدن در حوزه سینه و قلب فیزیکی است چون مرکز پمپاژ خون و حیات جسمانی است و هرگونه تغییر در حالات باطنی بلافاصله بر ضربان آن تأثیر می‌گذارد. حالات و تغییرات قلب مجرد بر اعضای بدن تأثیر می‌گذارند اما، بیش و پیش از هر جای دیگر، در قلب

<sup>۱</sup> عبدالکریم خطیب نوشته است: «إذا أضاف القرآن الكريم إلى القلب، علماً، ومعرفة، وحكمة، وإيماناً، فإتما ذلك لأنه سلطان الجسد كلّه، وإلى صلاحه أو فساده يعود صلاح أعضاء الإنسان وفسادها، وسلامة حواسه أو اعتلالها.. وليس العقل إلا حاسة خفية- من حواس الإنسان، ترتبط سلامته بسلامة الجسد، كما ترتبط سلامة الجسد بسلامة القلب، ... وعلى هذا يمكن أن نفهم قوله تعالى: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» على أن القلب هو مصدر الإدراك المباشر، وإنما هو مصدر للعقل الذي يعقل ويدرك.. فلو كان القلب سليماً معافى من العلل لسلم العقل، لكان إدراكه للأمور سليماً، وتقديره لها صحيحاً.. وهذا أبلغ في الكشف عن داء الغفلة المستولى على القوم، وأنه داء ينبع من المنع الأصلي، وهو القلب، وليس داء عارضاً أصاب حاسة من الحواس ... وسواء إذا كان القلب هو موطن المشاعر والمدركات، أم كان عضواً من أعضاء الجسد أو جراحة من جوارحه، فإنه من حيث مكانه في الجسد، ووظيفته العضوية فيه- يعدّ مركز الحياة في الكائن الحيّ، تتأثر به كل خلية من خلايا الجسد، كما أنه يتأثر بكل خلية في الجسد.. ومن هنا صحّ أن يضاف إليه كلّ ما للجوارح من آثار، وما لكل عضو من قوى حسّية أو معنوية. فالعين وما فيها من قوى الإبصار، هي من جنود القلب.. إذ هي غصن من أغصان الشجرة التي يقوم على تغذيتها، وإمدادها بالحياة.. وكذلك الشأن في الأذن، واليد، واللسان.. وكذلك الحال في «المخ» الذي قيل إنه هو موطن الشعور والإدراك» (خطیب، ۱۴۲۴ ق، ج ۹، ص ۱۰۵۴ و ۱۰۵۵).

<sup>۲</sup> البته خود آلوسی در جای دیگر قلب را لطیفه انسانی دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۱۱۱).

فیزیکی نمود می‌یابد.<sup>۱</sup> این برخاسته از رابطه روح و بدن است اما به معنای این نیست که قلب فیزیکی منشأ عاطفه یا ابزار ادراک است بلکه یک محل تأثیرپذیری و انعکاس است.

## ۶. نسبت قلب با فؤاد، سمع و بصر

واژه «فؤاد» اغلب مترادف با قلب شمرده شده است<sup>۲</sup>، به اعتبار افروخته‌شدن (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۳۲۸) اما ظاهراً با این تفاوت که قلب فاعل معرفت است و به واسطه ابزاری چون سمع و بصر و فؤاد داده‌ها را دریافت می‌کند و، در برخی آیات، نشان‌دهنده تمام حقیقت انسانی است و صرفاً در بعد معرفتی استفاده نمی‌شود اما فؤاد، همانند سمع و بصر، در برخی آیات، ناظر به عضو فیزیکی به عنوان ابزار ورودی معرفت است (نحل/۷۸؛ سجده/۹؛ انعام/۱۰۳؛ احقاف/۲۶) و در برخی موارد نماد ادراک باطنی و ناظر به بخشی از حقیقت انسان که در اختیار سیستم ادراکی است می‌باشد (نجم/۱۱)؛ مثلاً سمع و بصر در برخی تعبیر قرآنی بر نتیجه حقیقی دیدن و شنیدن اطلاق شده است نه حس بینایی و شنیداری ظاهری (انفال/۲۱؛ نحل/۴۶؛ مائده/۱۰۸) و تبعاً منظور از عمی و صم (بقره/۱۸) نیز کوری و کوری ظاهری نیست. به عبارتی، سمع باطنی (گوش دل) و بصر باطنی (چشم جان) ابزار یا قوای ادراکی قلب مجرد برای تعامل با سطوح مختلف واقعیت هستند. گوش و چشم فیزیکی مانند میکروفون و وب‌کم هستند که داده‌های خام (اصوات و تصاویر) را دریافت می‌کنند اما درک معنای آن‌ها برعهده سمع و بصر باطنی است. از این رو، در آیه «ابصارها خاشعة» (۸/نازعات) ابصار به قلوب اضافه شده است.<sup>۳</sup>

## جمع‌بندی یافته‌ها و تحلیل برآیند

پس از بررسی شواهد قرآنی دال بر فاعلیت قلب و تحلیل جایگاه آن در منظومه مفاهیم معرفتی قرآن، اکنون می‌توان برآیند نهایی استدلال را در قالب دو دستاورد اصلی استنتاج نمود.

<sup>۱</sup> مثلاً وقتی انسان احساس ترس یا خشم می‌کند، این حالت به صورت یک فرمان به سیستم عصبی ارسال می‌شود. این سیستم باعث ترشح هورمون‌هایی مانند آدرنالین می‌شود که مستقیم بر قلب فیزیکی تأثیر می‌گذارد و ضربان آن را تند می‌کند، عروق را تنگ می‌کند و احساس فشردگی و تنگ‌شدن را ایجاد می‌کند. برعکس، وقتی انسان معرفت به حقیقتی پیدا می‌کند یا به ذکر خدا می‌رسد یا احساس شادمانی می‌کند، سیستم عصبی فعال می‌شود و هورمون‌های آرام‌بخش ترشح می‌شوند، ضربان قلب کند می‌شود و عروق گشاد می‌شوند و احساس گشایش و سبکی در قفسه سینه پدید می‌آید (شبیبه تعبیر شرح صدر و ضیق صدر در قرآن که به زبان استعاره است).

<sup>۲</sup> همان‌طور که آیات قصص/۱۰، انعام/۱۰ و نور/۳۷ جانشینی این دو واژه را می‌رسانند.

<sup>۳</sup> البته برخی توجیه کرده‌اند که منظور ابصار اصحاب القلوب است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۶۹۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۲۸۳؛ رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۱، ص ۳۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۲۸۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۰، ص ۶۱) اما به نظر می‌رسد که چنین توجیهی ضرورت ندارد زیرا قلب کل انسان است.

## ۱. نادرتی تلقی قلب به‌عنوان منبع یا ابزار معرفت

طبق شواهد مذکور و تحلیل‌هایی که گذشت، ادعای رایج کسانی که از لحاظ معرفت‌شناختی گفته‌اند «قلب یکی از منابع شناخت است و ابزارش تزکیه است» (مطهری، ۱۳۹۴، صص ۶۵ و ۶۶)<sup>۱</sup> یا گفته‌اند «قلب، در اصطلاح قرآن، ابزار معرفت است نه منبع معرفت»<sup>۲</sup> (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ب، صص ۳۰۰؛ نصری، ۱۳۷۹، صص ۴۵ و ۱۳۵) و «مهم‌ترین ابزار معرفت محسوب می‌شود» (قائم‌نیا، ۱۳۹۶، صص ۳۶۰) و «ابزاری است برای نوع خاصی از شناخت‌ها و وصول به حقایقی که حس و عقل به آن راه ندارند» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸، صص ۱۳۴) یا اینکه «یک منبع شناخت در عرض عقل و تاریخ و وحی» (ثواب، ۱۳۸۶، صص ۲۱۱) یا «یک ابزار شناخت در کنار سمع و بصر است» (ابراهیمی و علوی، ۱۳۹۵، صص ۳۰؛ عقبه و همکاران، ۱۳۹۷، صص ۴۱) صحیح و موجه به نظر نمی‌رسد.

البته ممکن است که ادعای دانشمندان و محققانی که قلب را ابزار معرفت به شمار آورده‌اند ناشی از این نگاه باشد که منظور از قلب قلب فیزیکی است، در عرض ابزاری مانند چشم و گوش. در این صورت، می‌توان فی‌الجمله این دیدگاه را پذیرفت اما، از نگاه قرآنی، اینکه قلب به‌عنوان عضو فیزیکی به کار رفته اثبات نشده است. حتی در آیاتی مانند «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف/۱۷۹) عدم تحقق معرفت، با نفی فقه و سماع و ابصار، نشان‌دهنده این است که اعضای فیزیکی مدنظر نیست، هرچند می‌توان به ابزار بودن قلب در این آیه قائل شد، زیرا قلوب در کنار اعین و آذان به کار رفته و با حرف باء استعانت آمده است. با این حال، می‌توان آمدن قلوب و اعین و آذان در یک سیاق را قرینه بر این گرفت که قوه ادراک باطنی و کارکرد آن‌ها مدنظر است نه ابزار خاص.

## ۲. قلب؛ کانونی واحد برای ساحات ادراکی، عاطفی و ارادی

ممکن است این پرسش مطرح شود که چگونه حقیقت واحد (قلب) می‌تواند هم منشأ ادراکات باشد، هم عواطف و هم اراده‌ها؟ از منظر قرآن، انسان حقیقت واحد دارد و این حقیقت دارای شئون و ظهورات مختلفی است که گاهی در مقام ادراک، گاهی در مقام عاطفه و گاهی در مقام اراده ظاهر می‌شود. این شئون، هرچند از نظر مفهوم و کارکرد متفاوت‌اند اما همگی از یک کانون واحد صادر می‌شوند و به آن بازمی‌گردند. وحدت قلب وحدت عددی و مادی نیست بلکه وحدت حقیقی و تشکیکی است. نفس در فلسفه یک موجود مجرد است که دارای قوای متعدد (ادراکی، تحریکی،

<sup>۱</sup> اگر منظور ایشان از منبع شناخت تعبیر تسامحی برای فاعل معرفت باشد، در این صورت سخن ایشان بلااشکال است. بیان استاد شهید مطهری در جای دیگر مؤید این برداشت است: «انسان، در عین اینکه موجودی واحد است، صدها و هزارها بُعد وجودی دارد. من انسانی عبارت است از مجموعه بسیاری اندیشه‌ها، آرزوها، ترس‌ها، امیدها، عشق‌ها و... همه این‌ها در حکم رودها و نه‌هایی هستند که همه در یک مرکز دریایی به هم می‌پیوندند... آنچه را قرآن دل می‌نامد عبارت است از واقعیت خود آن دریا که همه آنچه را که ما روح ظاهر می‌نامیم رشته‌ها و رودهایی است که به این دریا می‌پیوندند. حتی خود عقل نیز یکی از رودهاست» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۶۶).

<sup>۲</sup> آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد: «آنچه را عقل از دور به‌صورت مفهوم کلی درک می‌کند قلب از نزدیک به‌عنوان موجود شخصی خارجی که دارای سعه وجودی است مشاهده می‌کند. نیز عقل به‌دلیل انحصار در حصار درک مفهومی از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است ولی قلب به‌دلیل ادراک شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و جزئی عالم آگاه می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ب، صص ۲۹۹ و ۳۰۰).

شهووی، غضبوی) می‌باشد اما، در قرآن، این کثرت قوا به صورت شئون و ظهورات یک حقیقت واحد (قلب) تصویر شده است، بدون آنکه این ظهورات تعدد واقعی در قلب ایجاد کنند. تأکید قرآن بر اسناد همه این امور به قلب نشان‌دهنده نگاه یکپارچه به شخصیت انسان است.

### ۳. قلب؛ تنها فاعل معرفت نه یکی از فاعلان معرفت

براساس تحلیل‌های فوق می‌توان ادعا کرد که قلب تنها فاعل اصلی و بی‌بدیل معرفت از نگاه قرآن است. البته این فاعلیت با منابع مختلف معرفت و به وسیله ابزار و با شروط و روش‌های گوناگون تحقق می‌یابد. این به معنای حصر قلب در شأن معرفتی و نفی شئون دیگر نیست بلکه به معنای حصر فاعلیت معرفتی در قلب است، زیرا بحث ما از زاویه معرفت‌شناختی است.

با این حال، با استفاده از ظاهر عبارات برخی بزرگان می‌توان توجیه کرد که قلب صرفاً با معرفت پیوند دارد و کانون ادراک است و اموری مانند عواطف و افعال هم، به دلیل ارتباطشان با معرفت، در نهایت به قلب نسبت داده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۹، ص ۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۲۴۸ و ۲۴۹). برخی حکما پنداشته‌اند که نفس انسانی یک حقیقت مجردة عقلانی است که تنها عهده‌دار ادراکات عقلی است و دیگر ادراکات توسط سایر قوا و ابزارهای نفسانی حاصل می‌شوند اما آنچه مبرهن است این است که انسان دارای نفس واحد است و قوا و ابزارها شئون و مراتب مختلف نفس هستند و تمام ادراکات انسانی باید به نفس نسبت داده شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۰۱).

### نتیجه‌گیری

نتایج تحقیق را می‌توان در چند محور ذیل ارائه کرد:

۱. براساس شواهد قرآنی اسناد مستقیم گسترده افعال و حالات معرفتی (مانند تعقل، فقه، ادراک، غفلت و طبع) و نیز با توجه به جامعیت کارکردی قلب در تمام ساحت‌های وجودی انسان (معرفت، عاطفه و اراده)، روشن شد که، از منظر قرآن کریم، قلب، به عنوان حقیقت غیرمادی، جامع و مرکزی انسان (که معادل نفس با تمام ظرفیت‌هایش است)، یگانه فاعل اصلی معرفت است. در این الگو، دیگر قوا و ابزارهای شناختی، همچون سمع، بصر و حتی فعل «تعقل»، نه فاعلان مستقل بلکه شئون، مراتب یا ابزارهایی هستند که در طول فاعلیت سیال و یکپارچه قلب عمل می‌کنند. فاعلیت نهایی فرایندهای «شناختن» به این کانون واحد بازمی‌گردد.
۲. نوآوری بنیادین این مقاله التزام به تمایز مفهومی سه‌گانه فاعل/منبع/ابزار معرفت و تمرکز انحصاری بر کشف فاعل است. این تمایز امکان نقد خوانش‌های تقلیل‌گرایانه‌ای را فراهم آورد که قلب را صرفاً به یک عضو فیزیکی، یک ابزار در عرض دیگر ابزارها، یا معنایی مجازی برای «عقل» فلسفی فرو کاسته بودند. در مقابل،

این تحقیق، با گردآوری سیستماتیک آیات و تحلیل درون‌متنی، مدلی یکپارچه و انسان‌شناختی ارائه داد که در آن قلب، مرکز فرماندهی هستی‌شناختی انسان و فاعل شناسایی است.

۳. این کشف، پیامدهای مهمی برای معرفت‌شناسی دینی و انسان‌شناسی قرآنی در پی دارد. معرفت در این الگو، امری صرفاً انتزاعی، عقلانی-محاسباتی و منفک از کیان اخلاقی و عاطفی انسان نیست بلکه فرآیندی کلیت‌نگر و وجودی است که در کانون واحد قلب، با عواطف، نیت‌ها و اراده پیوندی ناگسستنی دارد.

یافته این تحقیق خوانش‌های یک‌بعدی و صرفاً عقل‌بنیاد از فاعل شناسایی در سنت فلسفی اسلامی را به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد که از منظر قرآن، «عقل» به صورت اسمی و به‌عنوان فاعل مستقل معرفی نشده بلکه فعل و شأنی ادراکی برای فاعل بزرگ‌تر (قلب) است. هرچند زاویه پردازش و اصطلاحات معرفتی به‌کاررفته در دو پارادایم ممکن است یکسان نباشند اما نگاه قرآنی می‌تواند یک رقیب معرفت‌شناختی جدی برخاسته از منبع اصیل اسلامی باشد و خوانش‌های ناقص یا متضاد را به تجدیدنظر وادار کند.

این انسان‌شناسی قرآنی که بر کثرت اعتباری و اجتماع حقیقی ساحات ادراک، عاطفه و اراده در کانون «قلب» تأکید می‌ورزد می‌تواند مبانی غنی‌ای برای پژوهش‌های بینارشته‌ای در حیطه‌های فلسفه ذهن، روان‌شناسی دین، اخلاق فضیلت‌محور و حتی علوم تربیتی فراهم آورد و گفت‌وگویی نو با پارادایم‌های معاصر درباره ماهیت یکپارچه شخصیت و شناخت انسان برقرار کند.

## References

- Abbaszadeh, M. (2025). *The Illuminationist Epistemological System of Suhrawardi*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute. (in Persian)
- Aghabeh, B., et al. (2018). Function of the heart in the Holy Quran. *Quranic Studies and Islamic Culture*, 2(4), 25-45. (in Persian)
- Ālūsī, Sayyid Maḥmūd. (1994). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
- Audi, Robert. (2010). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (3rd ed.). Routledge.
- Balāghī Najafī, Muḥammad Jawād. (1999). *Ālā' al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Bunyād-e Ba'th. (in Arabic)
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh. (1997). *Anwār al-Tanzīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Damghānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1969). *Al-Wujūh*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. (in Arabic)
- Daneshyar, Z., & Nur Hasan, T. (2020). The Brain of the Heart from the Perspective of the Quran (The Cognitive Function of the Pineal Heart). *Quranic Thoughts of Contemporary Thinkers*, 7(133), 107-124. (in Persian)
- Daylamī, Ḥasan ibn Muḥammad. (1991). *Irshād al-Qulūb*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī. (in Arabic)
- Descartes, René. (1996). *Meditations on First Philosophy* (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press.
- Dīnawārī, Ibn Qutaybah. (1978). *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
- Dīnawārī, Ibn Qutaybah. (2002). *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
- Ebrahimi, M., & Alavi, S. H. R. (2016). The knowledge of cognition in Quran and its educational implications. *Ketab-E-Qayyem*, 6(14), 27-46. (in Persian)
- Ebrahimiyan, H. (2015). *Epistemology from the Viewpoint of Some Islamic and Western Philosophers*. Qom: Bustan Ketab. (in Persian)
- Ebrahimiyan, S. H. (1999). *Epistemology in Mysticism*. Qom: Bustan Ketab. (in Persian)
- Faḍlullāh, S. M. Ḥ. (1998). *Min Waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malak. (in Arabic)
- Farrā', Yaḥyā. (1980). *Ma'ānī al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Miṣriyyah. (in Arabic)
- Feyḍ Kāshānī, Muḥsin. (1994). *Tafsīr al-Şāfi*. Tehran: Maktabat al-Şadr. (in Arabic)
- Ghaffari, H. (2017). *Epistemology in Islamic Philosophy*. Tehran: Hekmat. (in Persian)
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1995). *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Fikr. (in Arabic)
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (n.d.). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. (in Arabic)
- Goldman, A. (2015). *Epistemology: A contemporary introduction* (3rd ed.). Routledge.
- HosseinpourSabbagh, D., & 'Elm al-Hoda, J. (2020). An Introduction to the Model of Human Development, Based on the Conceptual Recognizing of the Relation between the "Reason" and the "Heart" in the Teachings of the Holy Quran. *Educational Doctrines in Quran and Hadith*, 5(2), 139-158. (in Persian)
- Hosseinzadeh, M. (2008). *An Introduction to Epistemology and the Foundations of Religious Knowledge*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Ibn al-Athīr, Abū al-Sa'ādāt. (1979). *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1999). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr min al-Tafsīr*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. (in Arabic)

- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. (in Arabic)
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. (2007). *Risālat Aḥwāl al-Nafs*. Paris: Dār Bībliyūn. (in Arabic)
- Jawadi Amuli, ‘Abd Allah. (1999 a). *The Quran in the Quran: A Thematic Exegesis of the Quran*, Vol. 1. Qom: Isra’. (in Persian)
- Jawadi Amuli, ‘Abd Allah. (1999 b). *Epistemology in the Quran: A Thematic Exegesis of the Quran*, Vol. 13. Qom: Isra’. (in Persian)
- Jawadi Amuli, ‘Abd Allah. (2000-2021). *Tasnim: Tafsiṣ-e Quran Karim* (Vol. 2 – 58). Qom: Isra’. (in Persian)
- Jawadi Amuli, ‘Abd Allah. (2013). *A Human-Centric Exegesis of the Quran*. Qom: Isra’. (in Persian)
- Kant, Immanuel. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm. (2003). *Al-Tafsiṣ al-Qur’ānī lil-Qur’ān*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī. (in Arabic)
- Khosrowpanah, ‘A. (2019). *Philosophy of Knowledge*. Qom: Daftar-e Nashr-e Ma’aref. (in Persian)
- Khosrowpanah, ‘A. (2024). *The Sadrian Epistemological System*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute. (in Persian)
- Ma’aref, M., et al. (2022). The Reasoning of the Heart in the Holy Quran, Truth or Medical Error?. *Quran and Medicine*, 7(2), 30-37. (in Persian)
- Mahdipour, M. H., et al. (2022). The Heart as the Passive and Active Agent of Ethics in the Quran. *PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH*, 15(58), 91-116. (in Persian)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1982). *Bihār al-Anwār al-Jāmi‘ah li Durar Akhbār al-‘Immah al-Aṭhār*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (in Arabic)
- Makarem Shirazi, N., et al. (1995). *Tafsiṣ-e Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Persian)
- Misbah Yazdi, M. T. (2001). *Ethics in the Quran*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Misbah Yazdi, M. T. (2009). *Anthropology in the Quran*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Misbah Yazdi, M. T. (2013). *Human Development in the Quran*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)
- Mo’allemi, H. (2009). *A Look at Epistemology in Islamic Philosophy*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute. (in Persian)
- Mohammadi Rey Shahri, M. (1996). *Foundations of Knowledge*. Qom: Dar al-Hadith. (in Persian)
- Motahhari, M. (2010). *Acquaintance with the Quran*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- Motahhari, M. (2015). *The Problem of Knowledge*. Tehran: Sadra. (in Persian)
- Mughnīyah, Muḥammad Jawād. (2003). *Al-Tafsiṣ al-Kāshif*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. (in Arabic)
- Nasri, ‘A. (2000). *Foundations of Anthropology in the Quran*. Tehran: Mo’asseseh-ye Farhangi-ye Danesh va Andisheh-ye Mo’aser. (in Persian)
- Nejati, M., et al. (2019). Identification Agent in Kant and Mulla Sadra's Thinking; Supplies and Consequences. *Shenakht*, 12(1), 259-282. (in Persian)
- Neysābūrī, Ismā‘īl ibn Aḥmad. (2011). *Wujūh al-Qur’ān*. Mashhad: Bunyād-e Pazhūhishhā-ye Islāmī. (in Arabic)
- Neysābūrī, Maḥmūd ibn Abī al-Ḥasan. (1994). *Ījāz al-Bayān ‘an Ma‘ānī al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (in Arabic)

- Qa'emi Nia, 'A. (2017). *The Quran and Epistemology*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute. (in Persian)
- Qeysari, Dawud ibn Mahmud. (1996). *Sharh Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Researched by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: 'Ilmī va Farhangī. (in Arabic)
- Qurashi, S. A. (1991). *Qamuse Quran*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Persian)
- Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1985). *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Tehran: Nāṣir Khusrow. (in Arabic)
- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1983). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Kitāb. (in Arabic)
- Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1985). *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā*. Researched by Muḥammad Ṣāliḥ Ma'sūmī. Tehran: n.p. (in Arabic)
- Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1999). *Al-Tafsīr al-Kabīr (Maḥāṣin al-Ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Sabzawārī, 'Abd al-A'lā. (1993). *Mawāhib al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Maktab Āyatollāh al-Sabzawārī. (in Arabic)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1975). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Anjuman-e Ḥikmat va Falsafah-ye Īrān. (in Arabic)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981). *Asrār al-Āyāt*. Researched by Muḥammad Khwājāvī. Tehran: Anjuman-e Ḥikmat va Falsafah-ye Īrān. (in Arabic)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1987). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Qom: Bīdār. (in Arabic)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2004). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Researched by Muḥammad Khwājāvī. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Arabic)
- Sayyid Qutb, Ibrāhīm Ḥusayn. (1987). *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shurūq. (in Arabic)
- Sha'rani, Abu al-Ḥasan. (1979). *Nathr-e Ṭubā*. Tehran: Ketabforushi-ye Eslamiyeh. (in Persian)
- Steup, M., & Sosa, E. (Eds.). (2005). *Contemporary Debates in Epistemology*. Blackwell Publishing.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā. (1996). *Majmū'ah-ye Muṣannaḥāt-e Shaykh-e Ishrāq*. Researched by Henry Corbin et al. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Ḥ. (1997). The Heart in the Quran. Bayyināt, 13, 30-35. (in Persian)
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (2007). *Nihāyat al-Ḥikmah*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (2012). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. (in Arabic)
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Nāṣir Khusraw. (in Arabic)
- Tiflisi, Habish ibn Ibrahim. (1999). *Wujuh Quran*. Tehran: University of Tehran Press. (in Persian)
- Tūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Thavagheb, J. (2008). A Glance at the Methodology of Recognition in the Qur'an. MISHKAT, 26(4), 199-220. (in Persian)
- Zamakhsharī, Maḥmūd. (1986). *Al-Kashshāf*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. (in Arabic)