

# کتاب عقل

تحریر دس گفتارهای  
دکتر سید محمد کبیری هاشمی

امیر معبود جہان مین



انتشارات نبأ

سرشناسه: بنی‌هاشمی، سید محمد، ۱۳۳۹  
عنوان و نام پدیدآور: کتاب عقل: تحریر درس‌گفتارهای دکتر  
سید محمد بنی‌هاشمی / امیرمسعود جهان‌بین.  
مشخصات نشر: تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۹۷.  
مشخصات ظاهری: ۴۹۶ ص.  
شابک: ۹-۰۹۴-۲۶۴-۶۰۰-۹۷۸  
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.  
یادداشت: چاپ قبلی: نبأ، ۱۳۸۵ (۳ ج).  
موضوع: عقل و ایمان (اسلام)، قرآن و عقل، عقل‌گرایی  
(اسلام).  
شناسه افزوده: جهان‌بین، امیرمسعود، ۱۳۵۷  
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۷ ک ۲ ب ۹ / ۱۵ BP  
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۴۲  
شماره کتابشناسی ملی: ۵۴۶۸۴۶۳



انتشارات نبأ

### کتاب عقل

امیر مسعود جهان‌بین (تحریر درس‌گفتارهای دکتر سید محمد بنی‌هاشمی)  
حروفچینی: انتشارات نبأ / صفحه‌آرایی: شبیر / چاپ و صحافی: پنج‌رنگ  
چاپ سوم: ۱۳۹۷ (ویرایش جدید) / شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه / قیمت: ۴۰۰۰۰ تومان  
ناشر: انتشارات نبأ / تهران، خیابان شریعتی، بالاتراز خیابان  
بهار شیراز، کوچه مقدم، نبش خیابان ادیبی، شماره ۲۶  
صندوق پستی: ۲۷۷ / ۱۵۶۵۵  
تلفن: ۷۷۵۰۶۶۰۲ فاکس: ۷۷۵۳۵۷۷۶

ISBN: 978 - 600 - 264 - 094 - 9

شابک: ۹-۰۹۴-۲۶۴-۶۰۰-۹۷۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



به پیشگاه

عقل کل و سید رسل

حضرت خاتم الانبیا محمد مصطفی صلی اللہ علیہ و آلہ

به نیابت از

احیاگران معارف ناب نبوی



## فهرست مطالب

۱۷	پیش‌گفتار چاپ سوم (ویرایش دوم) .....
۲۱	فصل ۱: تعریف عقل .....
۲۱	۱ - ۱ - روش‌شناسی بحث درباره‌ی شناخت عقل .....
۲۲	۱ - ۲ - تذکراهایی به وجدان مشترک عقلا از عقل .....
۲۴	۱ - ۲ - ۱ - عدم درک کودک نابالغ از حسن و قبح «عقلی» .....
۲۵	۱ - ۲ - ۲ - تفکیک عاقل از مجنون به نور عقل .....
۲۶	۱ - ۳ - عقل: کاشف حسن و قبح افعال .....
۲۶	۱ - ۴ - عقل: کشف و نور و ظهور .....
۲۷	۱ - ۵ - حافظه: کشف و ظهور .....
۲۷	۱ - ۶ - شواهد لغوی بر دریافت وجدانی از عقل .....
۲۸	عقل: بستن .....
۲۸	عقل: حبس و منع و نهی .....
۳۱	فرق علم و عقل در لغت .....
۳۳	عقل: نور روحانی .....
۳۴	۱ - ۷ - تفاوت علم و عقل .....
۳۸	۱ - ۸ - شواهد نقلی بر تعریف عقل .....
۳۸	۱ - ۸ - ۱ - عقل: مایه‌ی پای‌بندی .....
۳۹	۱ - ۸ - ۲ - عقل: نور فارق بین حقّ و باطل .....

- ۳۹ ..... ۱ - ۸ - ۳ - وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ
- ۴۴ ..... ۱ - ۸ - ۴ - بی‌عقلی در شهوت و غضب
- ۴۴ ..... ۱ - ۸ - ۵ - عقل: روشنائی روح
- ۴۷ ..... فصل ۲: معرفت نور علم و عقل
- ۴۷ ..... ۲ - ۱ - فقر ذاتی عاقل (بحث اثبیت)
- ۴۸ ..... ۲ - ۱ - ۱ - تعبیر «ذاتی»
- ۴۸ ..... ۲ - ۱ - ۲ - ذات (اثبیت) ثابت عالم: مشارالیه لفظ «من»
- ۴۹ ..... ۲ - ۱ - ۳ - کشف، ذاتی «من» نیست
- ۴۹ ..... ۲ - ۲ - تنبّه به نور علم و عقل
- ۴۹ ..... ۲ - ۲ - ۱ - تحقق عالم شدن به واسطه‌ی نور علم
- ۵۰ ..... ۲ - ۲ - ۲ - نور علم و ظلمت عالم و معلوم
- ۵۱ ..... ۲ - ۲ - ۳ - مالکیت و واجدیت نور علم
- ۵۳ ..... ۲ - ۳ - معرفت عقل، به عقل محقق می‌شود (معرفة العقل بالعقل)
- ۵۳ ..... ۲ - ۳ - ۱ - نور: «الظاهر بذاته و المظهر لغيره»
- ۵۴ ..... ۲ - ۳ - ۲ - معقولات: مظهر عقل، نه مظهر آن
- ۵۴ ..... ۲ - ۳ - ۳ - ظهور: غیر قابل مخفی شدن
- ۵۵ ..... ۲ - ۳ - ۴ - معرفت «بسیط» و «ترکیبی» به نور و ظهور
- ۵۷ ..... ۲ - ۳ - ۵ - معرفت عقل به خود عقل
- ۵۹ ..... ۲ - ۳ - ۶ - دلیلیت و اثبیت معقولات بالعقل است
- ۶۰ ..... ۲ - ۴ - معرفت عقل در عین احتجاب آن
- ۶۱ ..... ۲ - ۵ - مستور بودن عقل در عین ظهور آن
- ۶۳ ..... ۲ - ۶ - یک مرحله بودن اثبات و معرفت ترکیبی به نور عقل
- ۶۴ ..... ۲ - ۷ - حیثیت «اثبات» نور مغایر با حیث «معرفت» آن
- ۶۵ ..... ۲ - ۸ - معرفت عمومی (طریقی) نسبت به عقل
- ۶۶ ..... ۲ - ۹ - معرفت قوی (موضوعی) به عقل
- ۶۷ ..... ۲ - ۱۰ - دلیل بودن عقل بر آیه‌ی خودش
- ۶۷ ..... ۲ - ۱۱ - نظر آلی (نه استقلال) به نور عقل



فصل ۳: تباین عقل و عاقل و معقول ..... ۶۹

مقدمه ..... ۶۹

۳ - ۱ - تباین عقل و معقول ..... ۷۰

۳ - ۲ - تباین عقل و عاقل ..... ۷۲

۳ - ۳ - مغایرت عقل و عاقل و معقول ..... ۷۳

فصل ۴: مستقلات عقلیه ..... ۷۵

مقدمه ..... ۷۵

۴ - ۱ - تعریف مستقلات عقلیه ..... ۷۵

۴ - ۲ - مستقلات عقلیه: حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول ..... ۷۶

۴ - ۳ - وجوب و حرمت یا حسن و قبح: عنوانِ اوّلی مستقلات عقلیه ..... ۷۸

۴ - ۴ - کشف حُسن و قُبْح ذاتی به وسیله‌ی تنبّه ..... ۷۹

۴ - ۵ - رابطه‌ی حسن و قبح ذاتی با عقل و اختیار ..... ۸۰

۴ - ۶ - اختلاف مراتب در کشف مستقلات عقلیه ..... ۸۲

۴ - ۷ - عقل کل: نبیّ مکرم اسلام ﷺ ..... ۸۳

۴ - ۸ - بررسی دو دیدگاه درباره‌ی مستقلات عقلیه ..... ۸۴

الف) دیدگاه اوّل: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده‌اند ..... ۸۴

نقد دیدگاه اوّل ..... ۹۰

شاهد اوّل ..... ۹۱

شاهد دوم ..... ۹۲

ب) دیدگاه دوم: حُسن و قبح عقلی از امور اعتباری‌اند ..... ۹۲

نقد دیدگاه دوم ..... ۱۰۸

فصل ۵: حجّیت عقل ..... ۱۱۱

مقدمه ..... ۱۱۱

۵ - ۱ - معنای حجّت و حجّیت ..... ۱۱۱

۵ - ۲ - حجّیت ذات عقل ..... ۱۱۳

۵ - ۳ - شواهد نقلی ..... ۱۱۵

۵ - ۳ - ۱ - عقل: مطیع محض خداوند ..... ۱۱۵

- ۱۱۵ ..... ۵ - ۳ - ۲ - عاقل: مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند
- ۱۱۸ ..... ۵ - ۳ - ۳ - عقل: شرع درونی و رسول حقّ
- ۱۱۸ ..... ۵ - ۳ - ۴ - مذاقّه در حساب، متناسب با عقول افراد
- ۱۱۹ ..... ۵ - ۳ - ۵ - ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل
- ۱۲۳ ..... ۵ - ۳ - ۶ - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت
- ۱۲۴ ..... ۵ - ۴ - حجّیت و پاسخ به شکاکیت
- ۱۲۴ ..... مغایرت علم با قطع و یقین
- ۱۲۴ ..... وجدان: تنها نشانه‌ی واقعی بودن
- ۱۲۶ ..... معصوم بودن وجدان از خطا
- ۱۲۷ ..... اشکال به معصومیت وجدان و پاسخ به آن
- ۱۲۸ ..... انطباق مقام ثبوت با مقام اثبات
- ۱۲۹ ..... خود معیار بودن وجدان
- ۱۳۰ ..... خود معیار بودن «بدهت»
- ۱۳۱ ..... «کشف» یا «توهّم کشف»؟!
- ۱۳۳ ..... «واقعی» هم‌ارز با «وجدانی»
- ۱۳۵ ..... تلاش برای بنا کردن واقع‌گرایی بر سیره‌ی عقلا
- ۱۳۶ ..... ضرورت «خود-معیار بودن نور علم و وجدان»
- ۱۳۷ ..... مبتنی بودن سیره‌ی عقلا بر نور بودن عقل
- ۱۳۹ ..... بدهت: نام دیگری برای نور علم
- ۱۴۰ ..... ضرورت عقلی التزام به سیره‌ی عقلانیّه
- ۱۴۰ ..... حجّیت عقلانیّه‌ی خبر ثقه
- ۱۴۱ ..... حجّیت عقلانیّه در فرض «عدم قرینه برخلاف»
- ۱۴۲ ..... تفاوت کشف عقلانی با سیره‌ی عقلانیّه
- ۱۴۳ ..... نفی حجّیت عقلانیّه با نفی معصومیت عقل
- ۱۴۴ ..... نفی احتمال خلاف: در رتبه‌ی متأخّر از وجدان
- ۱۴۵ ..... نفی شکاکیت: فقط براساس نور بودن عقل
- ۱۴۵ ..... وجدان: تنها زیربنای شناخت بشر
- ۱۴۷ ..... تفاوت وجدان با حواس
- ۱۴۷ ..... خطای در حس: نشانه‌ی خطاناپذیری وجدان

۱۴۸	تحلیل خطای واقعی
۱۴۹	نوع دوم: خطای توهم
۱۵۰	طرح اشکال: احتمال وجود خطاهای ناشناخته
۱۵۱	ضرر نزدن این اشکال به نور بودن علم
۱۵۲	غیب بودن نور علم از حواس
۱۵۴	کاشفیت حواس به واسطه‌ی نور علم
۱۵۵	کشف مطابقت و عدم مطابقت با واقع به نور علم
۱۵۷	<b>فصل ۶: عقل و دین</b>
۱۵۷	مقدمه
۱۵۷	۶-۱ - تعریف دین
۱۶۱	۶-۲ - عقل: بیان تکوینی خداوند
۱۶۳	۶-۳ - دینداری در حوزه‌ی مستقلات و غیر مستقلات عقلیه
۱۶۴	دینداری در غیر مستقلات عقلیه
۱۶۴	الف - احکام ارشادی (تأکیدی)
۱۶۵	ب - احکام مولوی (تأسیسی)
۱۶۵	۶-۴ - دو حجّت خداوند بر مردمان
۱۶۶	عدم حجّیت مطلق رویاها و مکاشفات
۱۷۱	۶-۵ - تعریف مستضعف
۱۷۲	۶-۶ - همسویی عقل و وحی
۱۷۴	تحلیل ماجرای ذبح فرزند توسط حضرت ابراهیم
۱۷۵	شرح ماجرای حضرت خضر و موسی
۱۷۸	تحلیل امام صادق <small>علیه السلام</small> از ماجرای خضر و موسی
۱۸۲	قیاس در فقه
۱۸۴	۶-۷ - عقل و دین، در کلام گویای حجج ظاهری <small>علیهم السلام</small>
۱۸۴	۶-۷-۱ - اثبات حقانیت حجّت خدا با عقل
۱۸۷	۶-۷-۲ - ملازمت عقل و دین
۱۸۹	۶-۷-۳ - عقل: راهنمای ایمان مؤمن
۱۹۰	۶-۷-۴ - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت

- ۱۹۱ ..... عقل: برترین نعمت الهی ۵-۷-۶  
 ۱۹۵ ..... عقل: سودبخش‌ترین مال ۶-۷-۶

فصل ۷: عقل و علم ..... ۱۹۷

- ۱۹۷ ..... علم: نور هدایت (حدیث عنوان بصری) ۱-۷  
 ۲۰۱ ..... منبع نور علم ۲-۷  
 ۲۱۰ ..... علم مطبوع و علم مسموع ۳-۷  
 ۲۱۴ ..... طلب حقیقی علم ۴-۷  
 ۲۱۶ ..... حقیقت عبودیت  
 ۲۲۴ ..... نکوهش برتری خواهی در دنیا  
 ۲۳۱ ..... سه سفارش به رهجویان (ادامه‌ی حدیث عنوان بصری)  
 ۲۳۲ ..... سه سفارش در ریاضت  
 ۲۳۳ ..... سه سفارش در حلم  
 ۲۳۴ ..... سه سفارش در علم  
 ۲۳۶ ..... ۵-۷ - وجوب عقلی طلب علم  
 ۲۳۷ ..... ۶-۷ - همراهی عقل و علم  
 ۲۳۹ ..... ۷-۷ - امامت علم برای عقل  
 ۲۴۳ ..... ۸-۷ - شناخت عقلی علم صحیح  
 ۲۴۵ ..... ۹-۷ - شکوفایی عقل به نور علم  
 ۲۴۷ ..... تأیید عقل با نور  
 ۲۴۹ ..... حفظ و علم  
 ۲۵۳ ..... ۱۰-۷ - نقش علم در حجاب‌زدایی از عقل  
 ۲۵۴ ..... ۱۱-۷ - عقل و حکمت  
 ۲۵۶ ..... ۱۲-۷ - کشتی عقل و کشتیان علم

فصل ۸: عقل و فکر ..... ۲۵۹

- ۲۵۹ ..... ۱-۸ - فکر و تفکر  
 ۲۶۰ ..... ۲-۸ - تفکر عاقلانه و ممدوح، یا غیر عاقلانه و مذموم  
 ۲۶۵ ..... ۳-۸ - نمونه‌هایی از تفکر عاقلانه

۲۶۸	۸ - ۴ - نمونه‌هایی از تفکر غیرعقلانه
۲۷۲	۸ - ۵ - تفکر عالمانه، تفکر غیر عالمانه
۲۷۲	۸ - ۶ - تفکر: مایه‌ی زندگی قلب انسان بینا
۲۷۳	۸ - ۷ - عقل: نور تفکر
۲۷۵	۸ - ۸ - صفای فکر
۲۷۵	۸ - ۹ - نشانه‌ی تفکر
۲۷۶	۸ - ۱۰ - فکرت و عبرت، مایه‌ی رحمت

#### فصل ۹: نشانه‌های عقل

۲۷۹	مقدمه
۲۸۱	۹ - ۱ - ده خصلت؛ نشانه‌ی کمال عقل
۲۸۱	خصلت اول و دوم
۲۸۳	خصلت سوم
۲۸۶	خصلت چهارم
۲۸۹	خصلت پنجم
۲۹۱	خصلت ششم
۲۹۲	خصلت هفتم
۲۹۶	خصلت هشتم
۲۹۷	خصلت نهم
۲۹۸	خصلت دهم
۳۰۱	۹ - ۲ - نگرش عاقل به عیوب خویش
۳۰۴	۹ - ۳ - قناعت و عفت، دو زینت عاقل
۳۰۵	۹ - ۴ - مدارا با جهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان
۳۱۱	۹ - ۵ - دنیا و آخرت در نگاه عاقل
۳۱۷	۹ - ۶ - عمل عاقل برای معاد
۳۱۹	۹ - ۷ - طاعت رب و جهاد با نفس، حال همیشگی عاقل

#### فصل ۱۰: حجاب‌های عقل

۳۲۷	مقدمه
-----	-------

۳۲۸	..... ۱۰ - ۱ - حجاب هوی و شهوت
۳۳۱	..... انگیزه‌ی غلبه بر شهوت
۳۳۳	..... عفت، راه غلبه بر شهوت
۳۳۵	..... نکوهش شهوت‌پرستی
۳۳۸	..... میل به مباح، تا به کجا؟
۳۴۱	..... عقل والا در کلام مولا
۳۴۱	..... اول - توصیه به تقوا
۳۴۴	..... دوم - آثار اولیه‌ی تقوا
۳۴۶	..... سوم - آثار برتر تقوا
۳۴۶	..... چهارم - از بین رفتن دوستی دنیا
۳۴۸	..... پنجم - اکتفا به حدّ ضرورت
۳۴۹	..... ششم - تقویت بدن و تشدید عقل
۳۵۰	..... هفتم - نتیجه‌گیری مولا از کلام خویش
۳۵۵	..... بحثی درباره‌ی «عشق»
۳۷۲	..... آیا عشق قابل توصیه است؟
۳۷۴	..... لفظ عشق در احادیث
۳۷۵	..... حدیث اول
۳۷۶	..... حدیث دوم
۳۷۷	..... ۱۰ - ۲ - حجاب غضب
۳۸۱	..... ۱۰ - ۳ - حجاب طمع
۳۸۴	..... ۱۰ - ۴ - حجاب امل
۳۹۳	..... ۱۰ - ۵ - حجاب کثرت لهو
۳۹۸	..... ۱۰ - ۶ - حجاب کثرت هزل
۳۹۹	..... ۱۰ - ۷ - حجاب عُجب
۴۰۲	..... ۱۰ - ۸ - حجاب کبر
۴۰۶	..... ۱۰ - ۹ - حجاب استغناء به عقل خویش
۴۱۱	..... ۱۰ - ۱۰ - حجاب همنشینی با جاهل
۴۱۲	..... ۱۰ - ۱۱ - حجاب زیاده‌خواهی
۴۱۳	..... ۱۰ - ۱۲ - حجاب بیکاری

۴۱۷	..... ۱۰ - ۱۳ - حجاب دنیادوستی
۴۲۱	..... زهد در دنیا
۴۲۵	..... زهد: مولودِ یاد مرگ
۴۳۰	..... ۱۰ - ۱۴ - مستی‌های پنج‌گانه
۴۳۵	..... فصل ۱۱: لشکریان عقل و جهل
۴۵۷	..... فصل ۱۲: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب
۴۵۷	..... مقدمه
۴۵۷	..... ۱۲ - ۱ - موت و حیات قلب
۴۵۸	..... ۱۲ - ۲ - عوامل مرگ قلب
۴۵۸	..... ۱۲ - ۲ - ۱ - گناه
۴۶۰	..... ۱۲ - ۲ - ۲ - کمی ورع
۴۶۲	..... ۱۲ - ۲ - ۳ - خنده‌ی بسیار
۴۶۳	..... ۱۲ - ۲ - ۴ - غلبه‌ی غفلت
۴۶۴	..... ۱۲ - ۲ - ۵ - خوردن بسیار
۴۶۵	..... ۱۲ - ۳ - عوامل کمال عقل
۴۶۵	..... ۱۲ - ۳ - ۱ - افزایش سن و سیر تکاملی عقل
۴۶۷	..... ۱۲ - ۳ - ۲ - ادب
۴۷۳	..... ۱۲ - ۳ - ۳ - ذکر
۴۷۶	..... ۱۲ - ۳ - ۴ - زهد در دنیا
۴۷۹	..... ۱۲ - ۳ - ۵ - پیروی از حق
۴۸۰	..... ۱۲ - ۳ - ۶ - همنشینی با حکماء
۴۸۱	..... ۱۲ - ۳ - ۷ - تقوی و مجاهده با نفس
۴۸۷	..... ۱۲ - ۴ - خوراکی‌ها و تقویت عقل
۴۸۷	..... ۱۲ - ۴ - ۱ - دُهن (روغن)
۴۸۷	..... ۱۲ - ۴ - ۲ - دُبَاء (کدو)
۴۸۸	..... ۱۲ - ۴ - ۳ - گلابی
۴۸۸	..... ۱۲ - ۴ - ۴ - کرفس

۱۶ □ کتاب عقل

۴۸۸	..... ۱۲ - ۴ - ۵ - بُیان (کندر)
۴۸۸	..... ۱۲ - ۴ - ۶ - سرکه
۴۸۸	..... ۱۲ - ۴ - ۷ - آب
۴۸۹	..... ۱۲ - ۵ - درخواست از خداوند برای تکمیل عقل
۴۹۰	..... ۱۲ - ۶ - ظهور امام عصر <small>عجله</small> و تکمیل عقول بندگان
۴۹۳	..... فهرست منابع



## پیش‌گفتار چاپ سوم (ویرایش دوم)

بیش از چهارده قرن از وقوع مهم‌ترین رویداد در عالم بشریت - بعثت ختم رسل، حضرت محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - می‌گذرد. این واقعه‌ی عظیم، نقطه‌ی عطفی بود در حرکتی که قرن‌ها پیش از آن، برگزیدگان خداوند و جانشینان ایشان در زمین آغاز کرده بودند. این رخداد بی‌نظیر، می‌بایست انسان‌ها را در مسیر هدف از خلقت خویش، به بالاترین مراتب معرفت و عبادت پروردگارشان نائل می‌کرد و آنان را از هرگونه لغزش و انحراف بندگی باز می‌داشت. اما هزاران افسوس، که این انسان کفور، گویی با سعادت خویش بر سر جنگ است و به آن چه مایه‌ی ترقی و تکامل اوست، تن در نمی‌دهد. خوان گسترده‌ای که توسط بافضیلت‌ترین و عاقل‌ترین آفریده‌ی خداوند برای بشریت فراهم شد، مورد استقبال و استفاده‌ی اکثریت ایشان واقع نگردید. اوصیای او هم - که در علم و عقل از همان گوهر الهی بودند - مهجور و متروک ماندند. انسان قدر ناشناس به جای آن که از سرچشمه‌ی زلال معارف الهی سیراب شود، به سیر در آراء التقاطی مسموم و افکار وارداتی مذبوم جاهلان عصر جاهلیت پرداخت؛ افکاری که توده‌ی مردمان را از دین و آیین الهی دور می‌ساخت.

آری اکثریت امت خاتم انبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از انحرافات عقیدتی که در امت‌های پیشین، پیش آمده بود؛ درس عبرت نگرفتند و به جای بهره‌بردن از معارف ناب الهی - که به زبان قرآن و احادیث رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و جانشینان او بیان می‌شد - دست‌نیاز به سوی منحرفانی دراز نمودند که افکارشان سبب گمراهی گذشتگان شده بود. به این ترتیب

همان عقاید انحرافی که آیین حضرت موسی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام را از مسیر اصیل و صحیح خود خارج کرد، در تعالیم ارزشمند پیامبر آخر الزمان صلی الله علیه و آله هم راه پیدا کرد و عامه‌ی مردم را از چشیدن گوهر معارف ناب محمدی صلی الله علیه و آله محروم نمود. در این وادی ضلالت، «معرفت نفس» و «معرفت رب» مجهول و مهجور ماندند و بسیاری از اسلام‌خواهان از شناخت گوهر «عقل» خود هم ناتوان و در مانده شدند. خلط معارف الهی با گمراهی‌های شیطانی، کار تشخیص حق از باطل را برای عموم دینداران مشکل نمود؛ تا آن‌جا که از شناخت پایه‌ای‌ترین اساس دینداری - عقل - نیز محروم گردیدند.<sup>۱</sup>

معرفت «عقل» اولین قدم در مسیر بندگی خداوند متعال است و اگر خطایی در برداشتن این گام رخ دهد، گامهای بعدی، انسان را از هدفش دورتر می‌سازد. اما اگر کسی حقیقتاً از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت گرامی ایشان علیهم السلام پیروی کند، اولین موهبتی که نصیب می‌برد، وجدان عقل و آثار و لوازم آن است. سپس سایر پایه‌های دین هم بر این اصل و اساس بنا می‌شود و شکل می‌گیرد. از این رو معرفت صحیح «عقل» جایگاه منحصر به فردی در میان همه‌ی معارف دینی دارد.

اکنون خداوند را شاکریم که به یمن وجود دانشمندانی که معارف الهی را تنها از امامان معصوم علیهم السلام تلقی کرده‌اند، قطره‌ای از اقیانوس علوم ایشان را چشیده‌ایم. به شکرانه‌ی این نعمت گرانقدر بر آن شدیم تا گامی کوچک در مسیر معرفتی «عقل» بر پایه‌ی آموزه‌های دینی برداریم. به همین منظور در سال ۱۳۸۵ «کتاب عقل» که حاصل تدریس این مباحث در جمع دوستان علاقمند به معارف اهل بیت علیهم السلام بود، در سه مجلد منتشر گردید. این کتاب در سال ۱۳۸۹ با اعمال بعضی تغییرات بسیار جزئی برای بار دوم در یک مجلد به چاپ رسید.

همچنین «کتاب عقل» در سال ۱۳۸۸ به همت تحریرکننده‌ی فاضل، جناب آقای دکتر امیرمسعود جهان‌بین، تلخیص و تحت عنوان «پرتو خرد» به صورت مستقل منتشر گردید. البته هفت سال بعد، همان کتاب (پرتو خرد) بر اساس آراء فقیه اهل

۱. از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که فرمودند: «قواعد الإسلام سبعة فأولها العقل...» «پایه‌های اسلام هفت تا است که اول آن‌ها عقل است.» تحف العقول / ص ۱۹۶.

بیت عليه السلام، مرحوم آیت الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی رحمته الله، بازنگری شد و با اصلاحاتی در سال ۱۳۹۵ به چاپ دوم رسید.

اکنون همین بازنگری با دقت بیشتر، در مورد «کتاب عقل» انجام شده و در برخی قسمت‌های آن (به ویژه در دفتر اول) تغییرات اساسی صورت پذیرفته است. با این که چندین سال است که دیگر نسخه‌ای از چاپ اول و دوم کتاب، یافت نمی‌شود، همواره مراجعات فراوانی برای تهیه‌ی آن وجود داشته است. در این مدّت، ناشر محترم، جناب آقای محمد حسین شهری، با خلوص نیت و به طور مداوم، پی‌گیر انتشار چاپ سوم کتاب بودند؛ اما با تقاضای ما صبوری پیشه کردند تا اصلاحات لازم با دقت کافی صورت پذیرد. اکنون ضمن تشکر از ایشان، خداوند را شاکریم که نیت خیر ناشر و همت والای محرّر محترم به نتیجه‌ی نهایی رسیده است.

در چاپ فعلی سه دفتر کتاب عقل که پیشتر به صورت جداگانه آمده بود، با یکدیگر تلفیق شده و با نظم و ترتیب جدیدی در دوازده فصل و یک مجلد ارائه شده است. سعی بر این بوده که حتی المقدور، چیزی از مطالب چاپ‌های پیشین حذف نشود؛ بنابراین یا عین همان مطالب (با ویرایش مختصر ادبی) حفظ شده یا سطح عمیق‌تری از آن در چاپ جدید عرضه گردیده است.

ناگفته نماند که بحث کامل‌تر و مبسوط‌تر درباره‌ی «عقل» در ضمن کتاب دیگری به نام «انوار ملکوت» آمده است که می‌تواند مکمل مطالب «کتاب عقل» باشد. امیدواریم با امضای کریمانه‌ی عقل کل و سید رسل، حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله، این تلاش از جانب همه‌ی عزیزانی که دست‌اندرکار تهیه‌ی آن بوده‌اند، مورد قبول درگاه پروردگار متعال قرار گیرد و کاستی‌های آن به لطف و کرم آن حضرت نادیده گرفته شود.

سید محمد بنی‌هاشمی

ذی قعدة الحرام ۱۴۳۹

تیرماه ۱۳۹۷



## فصل ۱

### تعریف عقل

#### ۱ - ۱ - روش‌شناسی بحث درباره‌ی شناخت عقل

در گام نخست باید منظور از تعریف عقل و روش آن را تبیین کنیم. نکته‌ی محوری آن که: «عقل» حقیقتی وجدانی است؛ یعنی کمالی که آن را می‌یابیم و در زندگی روزمره‌ی خود با آن سروکار داریم. لذا باید دید تعریف یک حقیقت وجدانی به چه معناست و چه تعریفی برای آن پذیرفتنی است.<sup>۱</sup>

بحث ما از تعریف عقل بر سه بنیان استوار می‌شود:

۱ - وجدان، ۲ - معنای لغوی، ۳ - آیات و روایات.

رویکرد وجدانی داشتن یعنی به جای آن که یک حقیقت وجدانی را با توصیفات تصوّر آفرین، بشناسانیم، به حقیقت وجدانی آن اشاره کنیم تا مخاطب، به همان امر وجدانی که در خود می‌یابد، متذکر شود.

بدین منظور نباید بایک حقیقت وجدانی، برخورد فکری کنیم و از آن تصوّر در ذهن پیوریم؛ بلکه باید حقیقت «عقل» را فقط به خود آن بشناسیم و بشناسانیم. عقل حقیقتی است که همه‌ی عقلا از آن بهره‌مندند و نیازی به توصیف فکری و ذهنی آن ندارند. بنابراین تنها بر شمردن ویژگی‌های وجدانی عقل است که آن‌ها را به معرفت

---

۱. در این فصل با ذکر کلیات و مقدماتی به این حقیقت وجدانی اشاره می‌کنیم و چشم‌اندازی را پیش روی خواننده می‌نهیم؛ تفصیل برخی از مطالب در ادامه خواهد آمد.

عقل متذکر می‌کند و مایه‌ی بازشناسی و خروج از غفلت نسبت به آن می‌شود. بنیان دوم، مراجعه‌ی به لغت است تا ببینیم که هر لفظی برای چه حقیقتی وضع شده است. توجه داریم که الفاظ برای حقائق خارجی وضع شده و در همان‌ها نیز استعمال می‌شوند. «معنا» یا «موضوع له» الفاظ، مفاهیم ذهنی نیستند. باید دید که در عرف عام عرب زبان، کلمه عقل به چه معنایی (و برای اشاره به کدام حقیقت خارجی) به کار رفته است.

بنیان سوم، آیات و روایات است. اصل بر این است که الفاظ قرآن و حدیث هم به معانی لغوی خود به کار رفته‌اند. لذا بدون وجود قرینه‌ی قطعی، نباید هیچ‌آیه و روایتی را حمل بر معانی اصطلاحی کرد. این مطلب در مورد کلمه‌ی «عقل» و مشتقات آن نیز برقرار است.

سه بنیان مذکور (وجدان، لغت و نقل) به یک حقیقت واحد اشاره می‌کنند. در ادامه این مطلب روشن خواهد شد.

### ۱ - ۲ - تذکراهایی به وجدان مشترک عقلا از عقل

گفته شد که راه شناخت عقل، دیدن آن به خودش است. عاقل برای آن که بداند و بفهمد که عقل چیست، به تصوّر و تفکر نیاز ندارد؛ بلکه بی‌هیچ واسطه‌ی ذهنی، این کمال را در خویش می‌یابد. بنابراین، باید اعتراف کنیم که عقل فقط برای عاقلان قابل شناخت است و هر که فهم عقلی ندارد، از معرفت آن نیز محروم است.

از این رو کسی جز عاقل نمی‌تواند درباره‌ی چیستی عقل گفتگو کند. توصیفات او نیز تنها برای عاقلان، مفید فایده است. غیر عاقل نه کلامی درباره‌ی عقل می‌تواند بگوید و نه از شنیدن توصیف آن نصیبی می‌برد. البته عاقل پیش از شنیدن او صاف عقل، آن را می‌شناخته است و به برکت همان معرفت پیشین، توصیف ما از عقل برای او معنادار می‌شود و نسبت به آن چه که دارد، تنبّه می‌یابد. آن‌گاه در پی این تذکر، بین او و سایر عقلا تفاهم حاصل می‌شود. هر عاقلی وقتی توصیف دیگران از عقل را می‌شنود، می‌یابد که گوینده به معروفي مشترک میان هر دو اشاره می‌کند. این تفاهم و توافق مسأله‌ای حائز اهمیت و درخور عنایت است.

با توجه به نکات فوق به شناخت مشترک عقلا از عقل رجوع می‌کنیم. همه‌ی عاقلان معترفند که اکنون دارای کمالی هستند که از ابتدای تولد آن رانداشته‌اند؛ بلکه از سنی خاص که آن را بلوغ عقلی یا سنّ تمیز می‌خوانند، کمالی را در خود می‌یابند که با داشتن آن، دیگر دست به هر کاری نمی‌زنند. این کمال که باعث بازداشتن شدن عاقل می‌شود، همان عقل است که با ظهور آن، مسؤلیت نیز پدیدار می‌شود. انسان عاقل هم خود را نزد خویش مسؤول می‌داند و هم دیگران را مجاز می‌داند که در باره‌ی برخی رفتارها که عاقلان آن را زشت می‌شمارند، او را مؤاخذه و حتی عقوبت کنند.

بررسی حالت «بی‌عقلی» نیز می‌تواند نکات سودمندی را در شناخت عقل به همراه آورد. بی‌عقلی حالتی است که فقط فرد عاقل آن را می‌شناسد. غیر عاقلان یعنی موجودات فاقد عقل - مثل مجانین، و حتی کودکانی که به بلوغ عقلی نرسیده‌اند - درکی از بی‌عقلی خویش ندارند. یعنی درک بی‌عقلی فقط در پرتو شناخت عقل، سامان می‌یابد. عاقل، هنگامی که عاقل است، به خویش نظر می‌کند و می‌بیند که به برخی فهم‌های خاص دست یافته که در کودکی از آن‌ها محروم بوده است و به اعتبار کمالی که الان دارد، حالت قبلی را بی‌عقلی می‌نامد.

این تغییر حالت به برکت رخ دادی است که ما آن را «کشف» حسن و قبح می‌دانیم. مثلاً تا قبل از سن تمیز، حسن عدل و قبح ظلم را نمی‌یافت؛ اما با عاقل شدن، بعد از توجه به ماهیت ظلم یا عدل به ترتیب قبح و حسن آن‌ها را می‌یابد. این کشف به ذات خود روشن است و به برکت آن است که معقولات برای او روشن می‌شود.

نمونه‌ی دیگر بی‌عقلی، هنگامی است که انسان به خواب می‌رود. تنها پس از بیدار شدن و در هنگامی که به ادراک‌های عقلی دست می‌یابد می‌فهمد که در حین خواب، این ادراک‌های عقلی برای او محقق نبوده است.

حالت دیگر از حالاتی که در آن بی‌عقلی رخ می‌دهد، غضب یا شهوت «شدید» است. این حالت‌ها نیز می‌تواند مایه‌ی تذکر به حقیقت عقل شود. انسان می‌یابد که در هر دو مورد، حالتی بر او حاکم می‌شود که قبح کاری را که انجام می‌دهد، نمی‌فهمد. این عدم فهم، همان زوال عقل است که انسان گرفتار آن می‌شود. بعد که از آن حالت خارج شد، قبح آن کار مکشوف می‌شود. و چه بسا در حالت وجدان عقل، به خاطر افعالی که

بیشتر مرتکب شده است دچار غم و حسرت شود. در این حالت، انسان به خاطر ارتکاب مقدمات اختیاری که منجر به ایجاد غضب یا شهوت شدید شده، سزاوار کیفر و مستحق مؤاخذه به خاطر کار قبیح خود می‌شود، وگرنه چه بسا قبیح کاری را که در حین غضب یا شهوت شدید انجام داده، نمی‌فهمیده است و اکنون با وجدان آن پس از فقدانش، به خوبی حقیقت نور عقل را می‌شناسد. بر این مبنا، این عاقل است که معنای عقل و بی‌عقلی را در حین عاقل بودن می‌فهمد. نتیجه‌ی این مباحث آن‌که برای شناخت عقل، به تعاریفی که دیگران درباره‌ی آن گفته‌اند و می‌گویند نیاز نداریم؛ بلکه باید سخنان آنان را به یافته‌های خویش عرضه کنیم و در محکمه‌ی درون، بامحک و جدانی خود، کلام آنان را بپذیریم یا رد کنیم. اگر هم بحثی با عنوان تعریف عقل مطرح می‌شود، مراد آشکار نمودن آن - که خود ذاتاً آشکار است - نیست؛ بلکه به بیان او صاف و جدانی عقل - یعنی آن چه عاقل با مراجعه به کمال خویش می‌یابد - بسنده می‌شود.

### ۱ - ۲ - ۱ - عدم درک کودک نابالغ از حسن و قبح «عقلی»

گفته شد که کودک پیش از رسیدن به سن بلوغ، حُسن و قُبْح کارهایش را نمی‌فهمد. اما باید دید که مقصود از حسن و قبح در تذکر به عقل، کدام خوبی و بدی است؟ بدیهی است که کودکان پیش از سن بلوغ نیز برخی کارها را خوب و برخی دیگر را بد می‌دانند و این خوب یا بد دانستن، نوعی درک و فهم است که کودک واجد آن است. این خوبی و بدی منشأ قراردادی دارد:

مثلاً به او گفته می‌شود که با کفش روی فرش قدم نگذارد. در اثر این قرارداد و آموزش به کودک، او «می‌فهمد» و این کار را قبیح می‌شمارد. قبیح شمردن او به این معناست که در صورت انجام این کار با نهی مربی خود و احیاناً توبیخ او مواجه شود. همین که او می‌فهمد: «اگر با کفش روی فرش پایگذارد، مورد اعتراض یا نهی یا توبیخ واقع می‌گردد»، به معنای درک و فهم او از قبح «با کفش روی فرش آمدن» است. این درک وابسته به و برخاسته از قرارداد و آموزش و واکنش‌های مربوط به آن است. اکنون باید توجه داشت که مقصود ما از حسن و قبح عقلی، این گونه حسن و قبح



قرار دادی نیست. حسن و قبح عقلی آن چیزی است که پس از بلوغ عقلی برای انسان حاصل می‌شود و فهمی فراتر از آن گونه‌ای است که برای کودک بیان شد. به سبب همین فهم است که فرد بالغ، حالتِ پیش از بلوغ خود را - که در آن حسن و قبح عقلی را می‌فهمید - درک می‌کند. طفل در زمان طفولیت از فاقد بودن فهم‌های آن هنگام، هیچ درکی ندارد. پس از بلوغ می‌فهمد که چه فهمی را پیش از آن واجد نبوده است.

به عنوان مثال آن چه کودک مُمیّز با بلوغ عقلی می‌فهمد، این است که تصرّف در مال دیگری بدون اجازه‌ی او ظلم و قبیح است و او نباید مرتکب چنین کاری شود. پیش از بلوغ اگر چنین کاری می‌کرد، قُبْح کارش را نمی‌فهمید. حداکثر ممکن بود با اعتراض و توبیخ پدر و مادرش مواجه شود که در آن صورت قُبْح آن کار برای او جنبه‌ی قراردادی پیدا می‌کرد و نیاز به آموزش داشت. اما با رسیدن به سنّ بلوغ، نیازی به قرار دادِ کسی ندارد و خودش قبح آن را درک می‌کند.

تمییز یا تمیّز که کودک بالغ واجد آن می‌شود، همان «تشخیص حُسن و قبح» در افعال است که طفل پیش از بلوغ فاقدش بود. اکنون که این درک را دارد، می‌فهمد که پیش از سنّ بلوغ فاقد چنین تشخیصی بوده است و لذا بین عقل و بی‌عقلی فرق می‌گذارد.

### ۱ - ۲ - ۲ - تفکیک عاقل از مجنون به نور عقل

راه دیگر برای اشاره به حقیقت وجدانی عقل، این است که: عقلا با عقل، حساب خود را از دیوانگان جدا می‌کنند. وقتی از عاقل می‌پرسیم که به سبب داشتن کدام ویژگی حساب خود را از یک دیوانه جدا می‌کند، او به این حقیقت متذکر می‌شود. مُجرمان را به دادگاه می‌برند، تا آن‌ها را به خاطر جُرْمی که مرتکب شده‌اند، محاکمه کنند. در این شرایط گاهی فرد مُجرم را - که به طور مسلّم مرتکب جرم شده است - تبرئه می‌کنند. چه موقع این کار صحیح است؟ در واقع اگر وجود چه صفتی در آن فرد، احراز شود، از محاکمه تبرئه می‌شود؟

پاسخ روشن است. اگر به نحوی روشن شود که این شخص مُجرم، زشتی جرمش را نمی‌فهمیده؛ از محاکمه صرف نظر می‌کنند و در حقیقت او را مسؤولِ جرمی که مرتکب شده، نمی‌دانند. چرا؟ چون قبح عملش را کشف نمی‌کرده است.

مثلاً اگر مرتکب دزدی شده باشد، وقتی به او بگویند: «چرا دزدی کردی؟ چرا مال دیگری را بدون اجازه‌ی او برداشتی؟» اگر بگوید: «چه اشکالی دارد؟!» به او می‌گویند: «نمی‌فهمیدی که این کار بد است؟» اگر بگوید: «چرا بد است؟» در صورتی که عقلاً اطمینان پیدا کنند که دروغ نمی‌گوید و واقعاً قبح دزدی را نمی‌فهمیده، حساب او را از عقلاً جدا می‌کنند. دیگر به چنین شخصی اعتماد نمی‌ورزند و او را جزء مجانین به حساب می‌آورند.

این تذکرات وجدانی (مقایسه‌ی طفولیت با بلوغ، مقایسه‌ی غضب و شهوت شدید با حال طبیعی و مقایسه‌ی عاقل با دیوانه) به روشنی حقیقت عقل را که هر عاقلی واجد آن است، به او می‌شناساند.

### ۱ - ۳ - عقل: کاشف حسن و قبح افعال

تعبیر دیگری که برای اشاره به عقل می‌توان به کار برد، «کاشف حسن و قبح» است. کودک می‌فهمد که آن چه در زمان طفولیت انجام می‌داد، بر او مخفی نبوده و همان زمان نسبت به کارهایش آگاهی داشته است. اما علی‌رغم این آگاهی حسن یا قبح آن‌ها را درک نمی‌کرده، ولی اکنون چیزی را واجد است که پیش‌تر فاقد آن بوده و آن چیز «روشن‌کننده» و «کاشف» از حسن و قبح کارهایش است. پس از بلوغ وقتی به همان کارهایی که پیش‌تر انجام می‌داد، توجه می‌کند؛ حُسن یا قبحش را می‌فهمد در حالی که پیش‌تر فاقد چنین فهمی بود.

### ۱ - ۴ - عقل: کشف و نور و ظهور

«نور» یعنی روشنایی و «ظهور». کلمه‌ی «ظهور» نیز برای اشاره به عقل تعبیری رساست. تمیز خوب از بد، عین «آشکار شدن زشتی و زیبایی» افعال است. این کشف و ظهور حسن احسان و قبح ظلم است که پیش از بلوغ، محقق نشده بود. «کشف» به خود «روشنایی» گفته می‌شود و چون حسن و قبح به برکت آن روشن می‌شود، به این لحاظ می‌توان آن را «کاشف» نامید. بنابراین «کشف» و «کاشف» دو حقیقت نیستند، یک حقیقت است که ذاتش همان کشف است و به جهت روشن‌کننده‌ی حسن و قبح

بودنش، «کاشف» نامیده می‌شود. به همین ترتیب عقل را می‌توان از جهتی ظهور و از جهتی دیگر مظهر و آشکارکننده‌ی حسن و قبح‌ها نامید.

#### ۱ - ۵ - حافظه: کشف و ظهور

نکته‌ی دیگر در این جا این است که عاقل پس از بلوغ، کارهایی را که در گذشته انجام داده کشف می‌کند و به سبب کشف آن‌ها، حُسن یا قبحشان را نیز می‌فهمد. ما وجداناً کارهای خوب یا بد خود را در سنّ طفولیت کشف می‌کنیم و به سبب همین کشف، حَسَن یا قبیح بودن آن‌ها را - که پیش‌تر درک نمی‌کردیم - اکنون می‌فهمیم. از این کشف خود تعبیر به «یادآوری» می‌کنیم و می‌گوییم: «اکنون به یاد دارم که در زمان کودکی فلان کار خوب یا بد را انجام دادم در حالی که خوبی و بدی این کارها را آن زمان نمی‌فهمیدم.»

این یادآوری یا حافظه نیز، حقیقتی جز «کشف» ندارد. در فصل هفتم (عقل و علم) به تفصیل به این نکته خواهیم پرداخت. اکنون در حدّ یک تذکّر وجدانی توجه دهیم که وقتی می‌گوییم: «یادم می‌آید»، یعنی کشف می‌کنم و برایم روشن است. یعنی «حفظ» و «حافظه» هم چیزی جز کشف و ظهور نمی‌باشد و ما در مواردی که وقوع چیزی را در ظرف زمان گذشته به یاد می‌آوریم، در حقیقت، آن چیز را در ظرف وقوعش کشف می‌کنیم.

#### ۱ - ۶ - شواهد لغوی بر دریافت وجدانی از عقل

اکنون نظری گذرا بر مباحث دانشمندان لغت‌شناس درباره‌ی عقل می‌افکنیم. اما توجه داریم که در این جستجوی لغوی، از مبنای اساسی بحث خود یعنی «وجدان» عدول نمی‌کنیم، زیرا قصد ما از این کاوش، یافتن تعریف اصطلاحی و قراردادی برای عقل نیست. استفاده از کتب لغت در این جا بدان منظور است که بیابیم کلمه‌ی عربی «عقل» به کدامین امر و وجدانی در انسان اطلاق می‌شود. اگر «مسمّی» و «مدلول» این لغت به دقّت روشن شود، فهم مطالب دیگری چون رابطه‌ی میان عقل و علم نیز آسان می‌گردد. همچنین چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، باید توجه داشت که همه‌ی الفاظ از

جمله «عقل» بر حقائق خارجی دلالت می‌کنند و نه امور ذهنی. نیز در آیات و روایات اگر کلمه‌ای مانند عقل به کار رفته، اصل بر آن است که بر معنای لغوی آن حمل شود. با عنایت به این نکته‌ی لطیف، به کتاب‌های لغت رجوع می‌کنیم و به توضیح وجدانی این اقوال می‌پردازیم تا همگرایی میان وجدان و لغت روشن شود:

#### عقل: بستن

۱- «القاموس العصری»، «عَقَلَ» را به معنای «رَبَطَ» دانسته است. پس «عَقَلَ» نیز همچون «رَبَطَ» به مفهوم بستن است. زمانی که کسی شتری را می‌بندد، عرب گوید: «عَقَلَ البعیر»<sup>۱</sup>

۲- «اقرب الموارد»، «عِقَال» را وسیله‌ی بستن معرفی می‌کند.<sup>۲</sup> نتیجه آن‌که: عقل، نوعی حبس کردن و محدود نمودن است.

#### عقل: حبس و منع و نهی

۳- «معجم مقاییس اللغة»: «الْعَقْلُ الْحَابِسُ عَنِ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ».<sup>۳</sup> عقل، مانع از گفتار و کردار ناپسند است.

۴- «لسان العرب»: «الْعَقْلُ: الْحَجْرُ وَ النَّهْيُ، ضِدُّ الْحُمَقِ»<sup>۴</sup> «حَجْر» یعنی حرمت و محدودیت. به همین خاطر، آن را که ممنوع‌التصرف است - و به بیان دیگر تصرف بر او حرام گشته است - اصطلاحاً محجور می‌نامند. «نُهِيَ» نیز از نُهِيَ به معنی «بازداشتن» مشتق شده است. علاوه بر این حُمَق یا حماقت نیز در مقابل عقل جای دارد.

براساس این سخنان، عقل نوعی حبس و ممنوعیت برای انسان است. انسان در هنگام عاقل بودنش، انجام پاره‌ای اعمال را ممنوع می‌یابد. این وجدان به خاطر آن است که عقل، نوعی ادراک و فهمیدن است. شخص خود را مجاز به انجام اعمال ناشایست نمی‌داند، زیرا که زشتی آن را می‌فهمد. بنابراین فهم و ادراک عقلانی، انسان

۱. القاموس العصری، ترجمه فارسی / ص ۴۵۰.

۲. اقرب الموارد / ص ۸۱۲.

۳. معجم مقاییس اللغة / ج ۴ / ص ۶۹.

۴. لسان العرب / ج ۱۱ / ص ۴۵۸.

را از بی‌قیدی خارج می‌کند و به بند تقید می‌کشد. در مقابل، برای کسی که فاقد این فهم است، چنین محدودیتی معنا ندارد. او از هر قید و بندی آزاد است، چون آن‌چه را که عاقل می‌فهمد، او نمی‌فهمد. از این عدم فهم، به حُقمق یا حماقت تعبیر می‌شود. البته این حماقت ممکن است فقط در انجام برخی از کارهای زشت باشد و در برخی دیگر نباشد. اگر کسی یک عمل زشت را مرتکب شود، کار او احمقانه تلقی می‌شود و اگر پس از انجام، عیبی در کارش نبیند، عقلا او را احمق می‌دانند. بله می‌توان فرض کرد که کسی با وجود روشن بودن قبح یک عمل، باز هم مرتکب آن بشود؛ در این صورت نیز عمل او احمقانه تلقی می‌شود، زیرا هیچ عاقلی انجام آن را روانمی‌دارد و از کسی که به قبح آن واقف است نیز نمی‌پذیرد که به چنین کاری دست بزند. در حقیقت انجام این عمل قبیح - از نظر عقلا - فقط از کسی پذیرفته است که زشتی آن را نمی‌فهمد و لذا هر کس آن را مرتکب شود، نسبت به انجام آن عمل، «غیر عاقل» خوانده می‌شود و به تعبیر دقیق‌تر «عمل او»، «غیر عاقلانه» ارزیابی می‌شود.

«لسان العرب» در ادامه می‌افزاید:

«الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَيُرُدُّهَا عَنْ هَوَاهَا.»

«عاقل کسی است که نفس خود را حبس می‌کند و آن را از آن‌چه میل دارد باز می‌دارد.»

«أَخَذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدْ اِعْتَقَلَ لِسَانَهُ إِذَا حَبَسَ وَ مَنَعَ الْكَلَامَ.»

«این تعبیر (عاقل)، از گفتار عرب گرفته شده که وقتی زبان کسی محبوس گردد و از سخن گفتن بازداشته شود، می‌گویند: قد اعتقل لسانه.»

در پایان، ابن منظور در بیان وجه تسمیه‌ی عقل، «يَعْقِلُ» را در کنار «يَحْبِسُ» می‌نشانند:

«سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلًا لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْبِسُهُ.»

«عقل را عقل نامیده‌اند، زیرا که دارنده‌ی خود را از فروغلطیدن به مهلکه‌ها باز می‌دارد.»

البته روشن است که این بازدارندگی و منع، منعی درونی است، نه این که خارجاً از آدمی سلب اختیار کند.

ملاحظه می شود کلمه ی عقل به اعتبار تسمیه اش به عقل، در ردیف تعابیری از قبیل منع و حبس و نهی و حَجْر و زَجْر و... قرار دارد. تمام این موارد درباره ی زشتی ها به کار می روند. اما اندکی تأمل کافی است تا همراهی ادراک خوبی با بدی را بنمایاند: ادراک حُسن و قبح در انسان عاقل، همزمان تحقق می یابد، یعنی: فهم خوبی و زیبایی، رویه ی دیگر فهم بدی و زشتی است. چنان نیست که هنگام درک عقلانی، در ما حالتی پیدا شود که فقط قبح قبیح را بفهمیم و حُسن حَسَن را در نیابیم؛ بلکه این دو باهم ایجاد می گردد. شاهد بر این واقعیت، وجدانی است که هر انسان عاقلی دارد. وقتی کسی ناپسندی کرداری را می یابد، فهم یک حَسَن هم برایش حاصل می شود. ترک آن قبیح، کم ترین حَسَنی است که او می فهمد. نمی توان فرض کرد که کسی بدی کاری را درک کند، اما خوبی ترک آن را نفهمد. بنابراین ادراک قبح هر عمل قبیح، با فهم حُسن یک عمل حَسَن همراه است.

اما در هر دو مورد، تشخیص یک قبح، ملازم با تمییز یک حُسن است. همین تلازم، این واقعیت را نشان می دهد که درک خوبی ها و بدی ها، در انسان عاقل به طور همزمان پدید می آید. اما کتاب لغت - از آن جا که در مقام بیان وجه تسمیه است - جهتی را بیان می کند که به قبایح مربوط می شود؛ مانند منع و حبس و... وجه تسمیه، به منزله ی سرنخی است که با پی گیری آن، به رشته ی اصلی - یعنی وجدان از درک عقلانی - می رسیم. بنابراین ضرورت ندارد که همه ی جوانب آن چه ما وجدان می کنیم، در کتاب لغت ذکر شده باشد؛ بلکه هدف کتاب لغت، بیان وجه تسمیه است. برای این کار، لحاظ کردن همان جهت کافی است که البته آن جهت، با جهت دیگری که وجدانی ماست، ملازم است.

به بیان دیگر: ذکر یک نشانه - آن هم بارزترین نشانه - از یک امر وجدانی، برای به دست دادن سرنخی از شناخت آن کفایت می کند.

نکته ی دیگری که در تعریف عقل باید به آن توجه داشت، آن است که حابس و مانع و زاجر بودن عقل، منحصر به مواردی نیست که حسن و قبح آن ها دریافت می شود؛

بلکه حوزه‌ی دیگری از معقولات هم مطرح است که از آن تعبیر به «و جوب و حرمت ذاتی» می‌کنیم. توضیح آن‌که: عاقلی که بالغ می‌شود، علاوه بر حسن و قبح‌ها، برای برخی افعال خود، اولاً و بالذات و جوب یا حرمت می‌یابد. یعنی بدون آن‌که درک حسن یا قبح واسطه شود، فعلی را ذاتاً حرام یا واجب می‌بیند. به عنوان مثال وقتی بنده به خدا معرفت پیدا می‌کند، لزوم انقیاد و تسلیم در برابر خداوند را درمی‌یابد. درست است که حسن انقیاد و قبح انکار را هم عقلاً می‌یابیم، اما و جوب انقیاد و حرمت انکار را بدون وساطت و بدون توجه به حسن و قبح آن‌ها درک می‌کنیم. در این باره، ذیل تعبیر جید و ردی و فریضه و سنت در حدیث پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توضیح خواهیم داد. در معانی ذکر شده که عقل را حابس، حجر و نهی نامیده‌اند، نظر به آثار عقل داشته‌اند. اما عقل اساساً نوعی فهم و علم است و این همه آثار در پی رخ دادن آن فهم پدید می‌آید. در نقل قول آینده به این حقیقت تصریح شده است:

#### فرق علم و عقل در لغت

۵- در کتاب «معجم الفروق اللغویة» - که تفاوت‌های میان معانی کلمات قریب‌المعنی را بیان می‌دارد- درباره‌ی علم و عقل می‌خوانیم:

«الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْعَقْلِ أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي يَزْجُرُ عَنِ الْقَبَائِحِ وَ كُلُّ مَنْ كَانَ زَاجِرُهُ أَقْوَى، كَانَ أَعْقَلَ.»<sup>۱</sup>

«فرق میان علم و عقل، آن است که عقل، دانش نخستین است که از

زشتی‌ها بازمی‌دارد. و هر که بازدارنده‌اش قوی‌تر است، عاقل‌تر است.»

این‌جا تصریح شده که عقل نوعی علم است: «العقل هو العلم.» یعنی اساساً عقل و علم، یک سنخ دارند. هر دو از مقوله فهم و درک هستند و این البته، امری وجدانی است.

اما آنچه عقل را نسبت به علم تمایز می‌دهد، دو نکته است: یکی آن‌که عقل، «علم اوّل» است و دیگر آن‌که عقل، بازدارنده از بدی‌ها است. بهترین توضیحی که برای «اوّل» بودن این علم خاص (عقل) به نظر می‌رسد، آن است که بگوییم عقل اکتسابی

نیست. ادراکهای عقلی مبتنی بر تعلیم و تعلم نیست؛ بلکه فهم خوبی و بدی عقلی بدون هیچ تعلیمی از ابتدای بلوغ در انسان حاصل می‌شود. تا زمانی که کودک علم به حُسن یا قُبْح افعال ندارد، عامل بازدارنده هم ندارد. اما همین که این علم پدید آید، او را از ارتکاب قبایح منع می‌کند.

باردیگر تذکار ابتدایی مادر بحث لغوی را به خاطر آورید. گفتیم که کتاب لغت به ما مسئای وجدانی عقل را می‌نمایاند؛ صحت این گفته این جا مشهود است. ما در خود می‌یابیم که قبل از بلوغ عقلانی و عاقل شدن، این علم اولی را که اکنون ما را از ارتکاب زشتی‌ها باز می‌دارد، نداشتیم. از سوی دیگر، به هیچ یک از ما این حسن و قبح‌ها را نیاموخته‌اند؛ بلکه به صرف بلوغ عقلی بدان‌ها رسیده‌ایم.

البته چنانکه خواهیم دید، این عقل قابل رشد و تکمیل است. به این معنا که فهم‌های عقلانی ما از سن بلوغ به بعد - تا یک مدّت زمانی - بیش‌تر می‌شود. عبارت آخر این قول نیز، امکان کمال عقل را بیان می‌کند: «و کُلُّ مَنْ كَانَ زَاجِرُهُ أَقْوَى كَانَ أَعْقَلًا»<sup>۱</sup>

بنابراین عاقل شدن، نوعی عالم شدن است که به خاطر متعلق آن، از مطلق علم جدا می‌شود. متعلق آن علم، حُسن‌ها و قُبْح‌هایی است که وجداناً بدون نیاز به آموزش دیدن می‌فهمیم. حتی انسانی که در پشت کوهی، به دور از اجتماعات بشری نشو و نما یافته باشد، وقتی به بلوغ می‌رسد برخی از خوبی‌ها و بدی‌ها را می‌فهمد. او بدی ظلم را می‌فهمد. البته ظلم، مصادیق متعدّد و گسترده‌ی وسیعی دارد، چرا که هر ظلمی مبتنی بر رعایت نکردن حقی است و حقوق هم متعدّدند. اگر او بداند که حق چیست، قطعاً قُبْح نادیده گرفتن آن را هم می‌فهمد.<sup>۲</sup>

۱. ذکر این نکته ضروری است که این تعریف، تعریفی حدّ اقلی است. یعنی فقط درصدد تبیین مرز میان عقل و بی‌عقلی است. می‌خواهد بگوید اگر آدمی به این جا رسید، در جرگه‌ی عاقلان درآمد است. و این ناظر به همان حسن و قبح‌های اولیه‌ای است که افراد معمولی - اعم از متشرّع و غیر متشرّع - آن‌ها را می‌فهمند. این حدّ اقل است که عاقل را از غیر عاقل جدا می‌کند و او را در جایگاه بازخواست و کیفر قرار می‌دهد. اما علاوه بر این معتقدیم که اگر کسی در مکتب انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام پرورش یابد، عقلش به کمال گراید و زاجرش قوت گیرد.

۲. جالب آن که قبح ظلم به قدری روشن است که حتی اگر سخنوری ماهر و قهار برای چنان فردی در مدح ظلم استدلال کند، هرگز نخواهد پذیرفت.



البته گاه حق بودن یک حق را شرع معین می‌کند و این نکته‌ای قابل توجه است. به عنوان مثال، ترک نماز دو رکعتی صبح (در نخستین نگاه) برای یک انسان عاقل - بدون آشنایی با شرع - حرام نیست. اما اگر برای مسلمانی که خداوند را به الوهیت پذیرفته، مسلم شد که خداوند به این نماز خاص امر فرموده، ترک نماز صبح - از آن جهت که مصداق نافرمانی خداوند است - عقلاً حرام می‌نماید. بی‌تردید، حرمت نافرمانی خداوند، برای او ذاتی است و عقل، آن را مستقلاً می‌یابد. این فهم و درک در دایره‌ی همان علم اول می‌گنجد؛ زیرا که اول بودن این علم بدان معنا نیست که به هیچ مقدمه‌ای نیاز نداشته باشد؛ بلکه چنانکه گفتیم، اکتسابی نبودن مدنظر است. چه بسا درک حرمت یک عمل، مبتنی بر مقدمه‌ای غیر عقلی باشد؛ همچون معرفه الله در این مثال.<sup>۱</sup> اما درک این نکته که نافرمانی خداوند حرمت ذاتی دارد، اکتسابی نیست و علم اول به شمار می‌آید.

توجه داریم که در مثال اخیر، از سنخ معقولاتی مثال زدیم که بدون وساطت علت دیگری، و خوب یا حرمت ذاتی آن‌ها را عقلاً درمی‌یابیم. نافرمانی خداوند از جمله معقولاتی است که مستقیماً حرمت ذاتی آن‌ها درک می‌شود و لازم نیست که ابتدا قبح آن را بیابیم و درک آن قبح، واسطه‌ی درک حرمتش باشد. پیش‌تر درباره‌ی دو سنخ معقولات (حسن و قبح‌های ذاتی - واجب و حرام‌های ذاتی) سخن گفتیم و در شواهد نقلی - ذیل حدیث پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نیز به آن اشاره‌ای خواهیم داشت.

### عقل: نور روحانی

۶ - در کتاب «القاموس» نیز عقل «نور روحانی» نامیده شده است.<sup>۲</sup> «روحانی» در لغت به هر امر لطیف و غیر جسم کثیف اطلاق می‌گردد.<sup>۳</sup> لذا در لغت نیز به صراحت تعبیر «نور» برای توضیح عقل در آمده است.

۱. تبیین مقصود از غیر عقلی بودن معرفه الله، نیازمند بحثی جداگانه است.  
 ۲. القاموس المحيط / ج ۳ / ص ۵۷۵. نیز: مجمع البحرین / ج ۵ / ص ۴۲۵ و تاج العروس / ج ۱۵ / ص ۵۰۴ قال فی القاموس: نُورٌ رُوحَانِي يُدْرِكُ بِهِ النَّفْسُ الْعُلُومَ الضَّرُورِيَّةَ وَالنَّظْرِيَّةَ  
 ۳. تهذيب اللغة / ج ۵ / ص ۱۴۶ و لسان العرب / ج ۲ / ص ۴۶۳ و مجمع البحرین / ج ۲ / ص ۳۶۴.

## ۱ - ۷ - تفاوت علم و عقل

از مباحث پیشین برآمد که عقل همان علم و نور بازدارنده از کارهای زشت می‌باشد. این عامل بازدارنده را انسان در هنگام عاقل بودن می‌یابد و اگر از او بپرسیم: «چیست؟» می‌گوید: «همان ظهور (نور) و آشکار بودن قبح یک گفتار یا کردار زشت». همین ظهور و روشنایی (علم) است که عاقل را محدود و محبوس می‌کند و اجازه‌ی انجام کارهای قبیح را به او نمی‌دهد.

تفاوت عقل و علم، به متعلق<sup>۱</sup> هر کدام - یعنی معلوم و معقول - باز می‌گردد. توضیح آن‌که ما دو نوع معلوم داریم: نوع اول حسن و قبح یا وجوب و حرمت ذاتی است. در این صورت آن معلوم را که به عقل دریافته‌ایم، معقول نیز می‌نامیم. در نوع دوم، حسن و قبح یا وجوب و حرمت عقلی (ذاتی) مطرح نیست. در این مورد، عنوان معقول بر معلوم ما صدق نمی‌کند؛ بنابراین هر معقولی معلوم است ولی هر معلومی معقول نمی‌باشد.

ویژگی دیگر معقولات انسان، این است که از سنّ خاصی برای او مطرح می‌شوند و مقارن با مکشوف شدن آن‌ها تکلیف رخ می‌نماید. تا پیش از آن، انسان در معرض بازخواست و کیفر نیست، اما بعد از آن، انتظارات دیگران (حتّی خودش) از او متفاوت می‌شود. پس آن علمی عقل است که با آن، حساب خود را از افراد مجنون جدا می‌کنیم و وجدان می‌یابیم که در کودکی فاقد چنین فهم‌هایی بوده‌ایم. آن زمان کارهایی انجام می‌دادیم که اکنون با نظر به آن‌ها، حُسن یا قبحشان را می‌یابیم و حتّی گاه از کرده‌ی خود پشیمان می‌شویم. جالب آن‌که در هنگام کودکی آگاهانه کارهایمان را انجام می‌دادیم؛ اما زشتی کارهای زشت خود را درک نمی‌کردیم.

اما همین کودک، نسبت به بسیاری از امور، فهم دارد و عالم است؛ در حالی که

۱. باید توجه داشت که متعلق و طرف داشتن، از ویژگی‌های تفکیک‌ناپذیر علم و عقل است. البته این متعلق می‌تواند محقق شده و اکنون موجود باشد و می‌تواند محقق نشده باشد. مثلاً آن‌چه من خود را قادر بر انجام آن می‌یابم، در رتبه‌ای که هنوز محقق نشده، متعلق علم من است. این علم را اصطلاحاً می‌توان «علم بلامعلوم» نامید. بلامعلوم بودن علم، نه به معنای طرف و متعلق نداشتن بلکه به معنای نفی طرف «موجود» است.

هیچ کدام از این امور، مصداق عقل او نیست. مثلاً فرض کنید وسیله‌ای جای خاصی داشته است و اکنون آن را جابجا کرده‌اید. حال کودک خردسالی که در منزل شماست، با زبان بی‌زبانی به شما می‌فهماند که جای فلان ابزار، این‌جاست و وقتی شما آن را در جای خود قرار می‌دهید، آرام می‌گیرد و راضی می‌شود. آیا این اعتراض - که حکایت از فهم خاصی در او می‌کند - درک عقلانی او است؟ در این مورد، پاسخ روشن است. این کودک «می‌داند» که آن ابزار «باید» در فلان مکان گذاشته شود، اما نه این «باید» به معنای حُسن یا وجوب عقلی است و نه آن «دانستن» نشانه‌ی عقل می‌باشد.

غفلت از این نکته گاه اشتباهاتی را به همراه داشته است. به عنوان نمونه، به بیان «المصباح المنیر» ذیل کلمه‌ی عقل توجه کنید:

«الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا الْإِنْسَانُ إِلَى فَهْمِ الْخِطَابِ، فَالرَّجُلُ عَاقِلٌ»<sup>۱</sup>

«عقل، غریزه‌ای است که انسان به وسیله‌ی آن، برای فهم خطاب آماده می‌شود، و چنین کسی عاقل است.»

آیا درک مقصود مخاطب، نوعی فهم عقلی شمرده می‌شود؟ ما هیچ‌گاه کودک را به خاطر درک مقصود گوینده، عاقل به حساب نمی‌آوریم و این امر کاملاً وجدانی است. پس منشأ این اشتباه کجاست؟ این است که هر آن‌چه را نشانه‌ی فهم است، نشانه‌ی عقل هم بدانیم؛ در حالی که فهم و علم، اعم از عقل است. چه بسیار درک و فهم‌هایی که متعلق‌های آن‌ها حُسن و قبح یا وجوب و حرمت عقلی نیستند، بنابراین ادراک عقلی شمرده نمی‌شوند.

این اشتباه در تقسیم‌بندی متداول عقل به عقل نظری و عقل عملی نیز روی داده است. گفته‌اند:

«عقل نظری، اشیاء را بدان‌گونه که هستند ادراک می‌کند، نه بدان‌گونه که باید انجام پذیرند یا نپذیرند.»<sup>۲</sup>

۱. المصباح المنیر / ص ۵۷۹.

۲. ماجرای فکر فلسفی در اسلام / ج ۳ / ص ۴۲۶. تقسیم عقل به نظری و عملی در میان مسلمانان، نخستین بار توسط فارابی ۳۳۸ - ۲۵۷ هجری قمری به صورت فوق بیان شد و پس از او

این معنا به عبارات مختلفی بیان شده و در میان فلاسفه مرسوم است. عقل نظری را ادراک (یا دانش) آن چیزهایی که هست، و عقل عملی را فهم (یا دانش) آن چیزهایی که باید باشد، معرفی می‌کنند.

پیش از بررسی این تقسیم‌بندی، باید نکته‌ای را یادآور شد: بررسی این تقسیم از آن جهت اهمیت دارد که چنانکه در ابتدای بحث لغوی گفتیم، اصل بر آن است که لغات در متون دینی، بر معانی لغوی عرفی آن‌ها حمل می‌شود. عرفاً زمانی به کسی عاقل می‌گوییم که مسما‌ی وجدانی خاصی را داشته باشد. آن مسما‌ی وجدانی، خود عقل است که البته با عقل اصطلاحی تفاوت دارد. این دقت ما را در فهم مقصود متون دینی از عقل یاری خواهد رساند.

روشن است که آنچه تا کنون در باره‌ی عقل گفتیم و آن را ادراک خوبی و بدی یا وجوب و حرمت دانستیم، با قسم دوم سازگار است. اما با این نحوه‌ی بحث، ممکن است متهم شویم که ارزشی برای عقل نظری قائل نشده‌ایم و همه چیز را در عقل عملی خلاصه کرده‌ایم. حال باید دید که منظور از عقل نظری چیست و اساساً آیا تسمیه‌ی آن چه به نام عقل نظری خوانده می‌شود به این نام صحیح است یا خیر؟ معمولاً «اولیات» به عنوان بدیهیات عقل نظری ارائه می‌شوند. مثلاً «اجتماع نقیضین محال است»، اول الاوائل محسوب می‌شود که نیازمند استدلال نیست. مثال دیگر، «بزرگ‌تر بودن کل از جزء» است.

اکنون سخن در این است که این قبیل فهم‌ها، ادراک‌های عقلی (به معنای دقیق کلمه) نیستند. شاهد وجدانی این مدعا آن‌که بسیاری از افراد، مفهوم‌هایی چون «بزرگ بودن کل از جزء» یا «محال بودن اجتماع دو نقیض» را می‌فهمند، اما آن‌ها را به این دلیل عاقل نمی‌شماریم. آیا در مورد خودمان فهم این قضایا را نشانه‌ی عقل می‌دانیم و به این دلیل حساب خود را از افراد مجنون جدا می‌کنیم؟ بی‌تردید، چنین نیست. کودک

---

۱۲ بزرگانی در فلسفه این تعریف را پذیرفته‌اند، نظیر مرحوم حاج مآله‌ادی سبزواری در شرح منظومه / ص ۳۰۵. به طور کلی اختلافی که در این جا میان فلاسفه وجود دارد، در مورد عقل عملی است که برخی آن را یک قوه‌ی «مدرکه» و بعضی دیگر قوه‌ی «عامله» دانسته‌اند، ولی در تعریف عقل نظری اختلاف اساسی میان ایشان وجود ندارد. در این باره رجوع کنید به کتاب «حسن و قبح عقلی» از آیت الله جعفر سبحانی، فصل ششم.

خردسالی که همه او را فاقد درک عقلانی می‌دانند، این قبیل مسائل را می‌فهمد، اگرچه نتواند گزاره‌ای در قالب الفاظ برای آن ارائه کند. مثلاً اگر تگه‌ای از یک نان را جدا کنید و زبان کودکی بگشایید و از او بپرسید که کدامیک بزرگ‌تر است، به پاسخ صحیح می‌رسید. بارها این مطلب را تجربه کرده‌اید، اما هرگز این فهم کودک را ادراک عقلی به شمار نمی‌آورید.

اصل «اجتماع دو نقیض محال است» نیز چنین است. کودک نمی‌تواند این قضیه را با اصطلاحات مربوطه بیان کند. چه بسا معانی این اصطلاحات را هم نداند، اما این بدان معنا نیست که فهمی از آن ندارد. مثلاً هرگز نمی‌پذیرد که شیء در مکان و زمان خاصی با حفظ وحدت همه‌ی شرایط دیگر هم باشد و هم نباشد. اما آیا این نشانه‌ی عاقل بودن او است؟ واضح است که این‌ها نشانه‌های فهم به معنای عام آن هستند، نه عقل. در حقیقت نمی‌توانیم هر چیزی را که انسان عاقل می‌فهمد، نوعی ادراک عقلی بدانیم. انسان عاقل، کمالات متعددی می‌تواند داشته باشد. باید آن فهم عقلانی را که نشانه‌ی وجود عقل در او است، از کمالات دیگرش جدا کرد. به این ترتیب، بین آن‌چه مطلق علم و فهم نامیده می‌شود و آن‌چه به طور خاص عقل نام دارد، تفکیک می‌کنیم. پس هرگونه فهمی را ادراک عقلی دانستن و در نتیجه، تسمیه‌ی هر فهمی به عقل نظری، خطایی بزرگ است. این اشتباه، نتایج ناگوار دارد. حدّاقل آن نتایج، متهم کردن مخالفان این تقسیم‌بندی است؛ اتهام به این‌که آنان، جایی برای عقل نظری مصطلح قائل نیستند. ولی با توضیحات فوق روشن شد که ما آن‌ها را نشانه‌های فهم می‌دانیم، اما هر فهمی، فهم عقلانی نیست. توجه دارید که این جا بحث، اصلاً لفظی نیست. چنان نیست که لفظ عقل را برگزینیم، آن‌گاه در پی معنای لغوی آن باشیم؛ بلکه معیار، وجدان است. وجداناً می‌بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حُسن و قبح‌های عقلی تفاوت می‌کند و.... بعد از این نگاه وجدانی، کاوش لفظی و لغوی را آغاز می‌کنیم. می‌بینیم آن‌چه که به واسطه‌ی داشتن آن، آدمی مسؤول و مکلف می‌شود و از او بازخواست می‌کنند، ادراک عقلی نامیده می‌شود. از طرف دیگر، فهم نکاتی از قبیل «بزرگتری کل از جزء» آن ویژگی را ندارد. از این رو، به خود اجازه نمی‌دهیم آن‌ها را در دایره‌ی ادراکات عقلی وارد کنیم. در عین حال، با عنایت به فهم و علم بودن، آن‌ها را

در جایگاه خود می‌نشانیم.

نکته‌ی دیگر آن‌که این خط‌کشی میان علم و عقل بسیار ظریف است و همه جا این مرز رعایت نمی‌شود. گاه به عقل، علم اطلاق می‌کنیم و گاه به علم، عقل؛ چرا که این دو، معانی بسیار نزدیکی دارند؛ تا حدی که یکی زیر مجموعه‌ی دیگری است. در چنین مواردی، این عبارت، درباره‌ی دو لغت صدق می‌کند: «اذا افترقا اجتماعا و اذا اجتمعا افترقا». آن‌گاه که در صد دتفکیک میان آن دو نیستیم، و هریک را جداگانه به کار می‌بریم، به خاطر مشترکات میانشان، ممکن است یکی را به جای دیگری به کار ببریم. اما وقتی این دو در کنار یکدیگر بیایند، باید مرز دقیق میان معانی آن‌ها رعایت شود. در کاربرد جداگانه‌ی علم و عقل نیز، در بسیاری از موارد، یکی در معنای دیگری به کار می‌رود. در این صورت، آن تفاوت وجدانی همچنان برقرار است و صرفا در مقام کاربرد لفظ، لحاظ نشده‌است.

#### ۱ - ۸ - شواهد نقلی بر تعریف عقل

تا به این جا با تذکرات وجدانی و نیز استناد به اقوال کتب لغت، سرخ‌هایی از حقیقت وجدانی عقل به دست آوردیم. عقل چیزی جز ظهور و روشنایی معقولات (حسن و قبح‌ها) برای شخص عاقل نیست. معقولات برای ما مکشوف می‌شوند و لذا عقل را می‌توان کشف یا نور نامید. درباره‌ی مستقلات عقلیه (مکشوفات عقل) به تفصیل در ادامه سخن خواهیم گفت. پیش از آن، به برخی شواهد نقلی اشاره می‌کنیم که در آن‌ها از عقل و نور بودن آن سخن به میان آمده‌است.

#### ۱ - ۸ - ۱ - عقل: مایه‌ی پای‌بندی

پیامبر اکرم ﷺ فرمودند:

«إِنَّ الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ، وَالنَّفْسُ مِثْلُ أَحْبَثِ الدَّوَابِّ. فَإِنْ لَمْ تُعَقَّلْ حَارَتْ.»<sup>۱</sup>

«عقل، عقال (مانع) از جهل است و نفس مانند خبیث‌ترین مرکب‌هاست. اگر بسته نشود سرگردان می‌گردد.»

چنانکه آمد، معنای لغوی عقل، بستن و حبس و منع است. نفس بشر نیز مانند مرکبی ناآرام است که اگر رها شود، به وادی سرگردانی می‌رود. عقل این مرکب را رام کرده، آن را از زشتی‌ها باز می‌دارد و به نیکی‌ها رهنمون می‌سازد.

### ۱ - ۸ - ۲ - عقل: نور فارق بین حق و باطل

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند:

«العقل نور في القلب يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ.»<sup>۱</sup>

«عقل نوری است که به وسیله‌ی آن، میان حق و باطل فرق نهاده می‌شود.»

ملاحظه می‌شود که «نور» بودن عقل به صراحت در فرمایش پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذکر شده که مؤید تذکرات وجدانی درباره‌ی عقل است.

فرق نهادن میان حق و باطل به وسیله‌ی عقل، می‌تواند نتیجه‌ی تشخیص حسن از قبیح یا واجب و حرام ذاتی باشد. مثلاً انسان بهره‌مند از نور عقل، خوب را از بد تشخیص می‌دهد؛ آن‌گاه می‌فهمد که حسن یک حسن مانند عدل، حق است و قبح آن باطل می‌باشد. یعنی تشخیص حق و باطل، به دنبال فهم حسن و قبح برای عاقل پیدا می‌شود. این تشخیص حق و باطل، ممکن است در پی فهم و خوب یا حرمت ذاتی یک عمل پدید آید؛ پیش‌تر به این سنخ از معقولات اشاره کردیم.

از سوی دیگر عاقل به وسیله‌ی نور عقل، میان نور و غیر نور تفاوت می‌گذارد. او یکی از مصادیق حق و باطل را که در مورد خود عقل است، می‌فهمد و آن این‌که: معرفی عقل به عنوان نور، حق است و تصور و فکر و استدلال را جای عقل نشاندن، باطل است. یکی دانستن این‌ها با نور عقل، خود باطلی آشکار است که به نور عقل فهمیده می‌شود.

### ۱ - ۸ - ۳ - وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ

از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پرسیدند:

«خداوند عزّ و جلّ، عقل را از چه آفرید؟»

روشن است که این پرسشگر از منشأ عقل خود و امثال خود در انسان‌ها پرسیده است.

پیامبر ﷺ پاسخ دادند:

«خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَ الْخَلَائِقِ، مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَلِكُلِّ أَدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ. وَاسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ. وَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْفَى، لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ، حَتَّى يُولَدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَ يَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ. فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعَ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فِيهِمْ الْفَرِيضَةُ وَالسُّنَّةُ وَالْحَيِّدُ وَالرَّدِيُّ. أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسَطِ الْبَيْتِ.»<sup>۱</sup>

«[خلقت عقل همچون] خلقت فرشته‌ای است. عقل، سرهایى به تعداد مردمان دارد؛ آن‌ها که خلق شده‌اند و آن‌ها که تا روز قیامت خلق می‌شوند. و هر سرى صورتى دارد. و هر انسانی سرى از سرهای عقل را داراست. و نام آن انسان بر صورت آن سر نوشته شده است و بر هر صورتى پرده‌ای افتاده است. آن پرده، از آن صورت برداشته نمی‌شود؛ تا وقتی که آن مولود متولد شود و به سن بلوغ مردان یا زنان برسد. پس وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار می‌رود و آن‌گاه در قلب این انسان نوری می‌افتد و در نتیجه، فریضه و سنت و خوب و بد را می‌فهمد. آگاه باشید که عقل در قلب، مانند چراغ در وسط اتاق است.»

در مورد عبارت اول، مرحوم علامه‌ی مجلسی سه احتمال داده‌اند که ما احتمال اول را ترجیح می‌دهیم:

«قوله: خَلَقَهُ مَلَكٌ لَعَلَّهٗ بِالْإِضَافَةِ، اى خَلَقْتَهُ كَخَلَقَةِ الْمَلَائِكَةِ فِى لَطَافَتِهِ وَ رُوحَانِيَّتِهِ»<sup>۲</sup>

در واقع خلقت در این جا مفعول مطلق نوعی است؛ یعنی پیامبر به پرسشگر بیان می‌کنند که اگر درباره‌ی خلقت عقل و منشأ آن پرسیده‌ای، می‌گویم که خلقت عقل

۱. علل الشرایع / ص ۹۸.

۲. بحار / ج ۱ / ص ۱۰۵.



مانند خلقت ملائکه است. یعنی همان طور که فرشته دیده نمی شود و جسم کثیف نیست، عقل نیز چنین است به چنگ فیزیک در نمی آید؛ لطیف و روحانی (غیر جسمانی) است و دیده نمی شود.

بعد از آن که خلقت عقل را مانند خلقت ملک (فرشته) دانسته اند، اشاره کرده اند به این که عقل سرهایی به تعداد خلایق دارد چه آدمیانی که خلق شده اند و چه آن ها که تا قیامت خلق خواهند شد.

اگر با کمترین تأویل بخواهیم «له رؤوس بعدد الخلائق» را معنا کنیم، باید بگوییم: هر انسانی بهره ای از عقل دارد؛ اما با وجود این، خود عقل حقیقتی واحد است که به اجزاء تقسیم نمی شود و تعدّد ندارد. عقل، حقیقت روشنایی است و عقل هر کس به معنای روشنایی معقولاتش برای اوست. ما به عنوان یک انسان، تا پیش از بلوغ عقلی از این حقیقت و نعمت بهره مند نبوده ایم. می توانیم عقل را به نور خورشید تشبیه کنیم. البته فقط به همان وجه شبه عرفی، باید توجه کرد و نه وجوه مبعّدی از مثال که ممکن است با دقت در علم فیزیک آشکار شود. خورشید در حال تابیدن است و مادر اتاقی با پنجره های پوشیده با پرده نشسته ایم. پرده که کنار می رود نور در اتاق می تابد و اتاق و اشیای در آن منور می شوند. ما بهره مند (مستضیء) از نور خورشید می شویم اما این نور به اجزاء تقسیم نمی شود. (وجه شبه، وحدت و عدم انقسام پذیری است). آن چه تعدّد دارد، بهره مندها هستند و منورات متعددی که به این نور آشکار می شوند.

اکنون قلب و روح آدمی را در نظر بگیرید که مانند اتاقی است که پنجره های آن با پرده پوشیده شده و همین پرده مانع روشن شدن اتاق می شود. وقتی که او به سنّ بلوغ می رسد، این مانع بر طرف می شود و او دیگر از نور عقل محروم نمی ماند. این جاست که نوری در دل انسان می افتد و در پی آن، مطالبی را می فهمد که تا قبل از بلوغ نمی فهمید. در این جا منظور ما از بلوغ، بلوغ عقلی است، نه بلوغ شرعی. بلوغ عقلی، لزوماً همزمان با بلوغ شرعی تحقّق نمی یابد. پیش از بلوغ شرعی - که حدّ آن در شرع معین شده است - مطالبی عقلی برای انسان روشن می شود. یعنی با پدید آمدن اوّلین کشف های عقلی برای یک شخص، می توان او را عضوی از مجموعه ی عاقلان دانست، که به «بلوغ عقلی» رسیده است.

به تجربه می‌بینیم برای پسران، پیش از ۱۵ سالگی و دختران قبل از ۹ سالگی، حُسن و قُبُح ذاتی بعضی اعمال روشن می‌شود. در این زمان، مانع منوّر شدن قلب به نور عقل از میان می‌رود و به دنبال آن، فهم خوب و بد برای فرد پدید می‌آید. بنابراین یکی از نکات جالب توجه حدیث، آن است که از زمانی خبر می‌دهد که ما در آن، وجدانی از عقل نداشته‌ایم؛ یعنی پیش از بلوغ که انسان درباره‌ی عقل نمی‌تواند کلامی بر زبان بیاورد. اما حدیث بیان می‌کند که پیش از بلوغ، اجازه‌ی بهره‌مندی از آن (نور عقل) به وسیله‌ی خداوند داده نشده است و با رسیدن به سنّ بلوغ، این اجازه‌ی تکوینی از جانب صاحب اختیار این نور، برای بهره‌مندی از آن صادر می‌شود. در حدیث چنین آمده است:

«إِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السُّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ.»

یعنی: وقتی آن پسرده کنار رود، نور در قلب انسان بالغ می‌افتد. در نتیجه، در زمان بلوغ، نور در قلب انسان می‌افتد، چون اذن تکوینی داده می‌شود.

آن چه ستر (پرده) نامیده شده، عدم اجازه برای بهره‌مندی قلب از نور عقل است. در واقع، صاحب اختیار و ربّ عقل، خداوند است. به اذن و اختیار او، قلب انسان به نور عقل روشن می‌شود و در نتیجه‌ی این نورانیّت، فهم فریضه و سنّت و جید و ردیّ برای او رخ می‌دهد. در حقیقت، در زمان بلوغ عقلی، با منوّر شدن قلب انسان به نور عقل، پرده کنار می‌رود و فهم‌های عاقلانه پدید می‌آید.

فریضه و سنّت یعنی واجب و مستحب و جید و ردیّ یعنی خوب و بد. درباره‌ی چهار تعبیر فریضه و سنّت و جید و ردیّ باید به نکته‌ای توجه کرد. آن نکته این است که ما با دو سنخ معقولات مواجهیم. دسته‌ی اول «فریضه و سنّت» هستند و دسته‌ی دوم «جید و ردیّ».

فریضه و سنّت ناظر به وجوب و استحباب عقلی و ذاتی است. «فریضه» یعنی واجب و «سنّت» یعنی کاری که انجامش بر ترکش رجحان و اولویّت دارد.

عقلی که بالغ می‌شود برخی وجوب و استحباب‌ها را اولاً و بالذات در می‌یابد؛ یعنی دلیل و واسطه‌ی دیگری برای این وجوب و استحباب نمی‌طلبد.

از افعال اختیاری انسان‌ها مثال بزنیم که آن‌ها را با علم و قدرت انجام می‌دهند. برخی از آن‌ها حکم فریضه بودن و وجوب، بدون واسطه بار می‌شود. مثلاً عاقل بالغ،

لزوم انقیاد و تسلیم در برابر خداوندی را که به او معرفت یافته، در می یابد. ما و جو ب خضوع و تسلیم و تصدیق و اقرار در مقابل حرمت انکار را عقلاً می یابیم. اما برخی کارها مثلاً احترام و تواضع شدید در برابر آموزگار را در حدّ مستحب و سنّت می یابیم.

نکته در این جاست که انقیاد در برابر خدا، حَسَن است و ما این حُسن را هم می یابیم اما و جو ب انقیاد را بدون وساطت درک این حُسن، و تنها با نظر به ذاتشان می یابیم. به بیان دیگر، این و جو ب را اولاً می یابیم نه به خاطر این که ابتدا به حُسن آن توجه می کنیم. در مورد انکار خدا هم مستقیماً حرمت می یابیم نه به واسطه ی قبحی که برای آن کشف می کنیم.

بنابراین کارهایی مانند کفران در برابر خداوند و انکار و استکبار و تسلیم نشدن در برابر او قبیح و ناپسند هستند، اما عاقل این اعمال را نه به خاطر فهم قبح و زشتی آنها بلکه به خاطر خودشان و با نظر به ذاتشان، حرام می یابد. لذا آنها را محرّمات ذاتی می نامیم.

تا این جا «و جو ب و حرمت ذاتی» را که مصداق «فریضه» هستند، توضیح دادیم. همچنین تعبیر «سنّت» شامل افعالی می شود که عقل انجام آنها را نسبت به ترکشان اولی و راجح می یابد.

اما در مورد جیّد و ردّی، مثلاً عدل و ظلم، به ترتیب حسن و قبح آنها را می یابیم و آن گاه حکم به و جو ب و حرمت آنها می کنیم.

توجه داریم که در این جا جیّد و ردّی، حَسَن و قبیح های ذاتی هستند. یعنی کارهایی که به خودی خود نیکو یا زشت هستند. و عقل را می توان خرد و دانش خوب و بد دانست یعنی نوری که خوب و بد را آشکار می کند. ظلم و چیرگی بر مال دیگران، به خودی خود زشت است و احسان و نیکی کردن به مؤمن، به خودی خود، خوب و زیباست. پس اولی از جهت ذاتش بد است و دومی از جهت ذاتش خوب می باشد و حُسن و قبح آنها از غیر ذاتشان نیست.

پس معقولات یا از سنخ و جو ب یا حرمت یا استحباب یا کراهت ذاتی هستند یا از قسم حسن و قبح ذاتی. در دسته ی دوم و جو ب و حرمت عرضی است و به واسطه ی

حسن و قبحی که ذاتاً کشف شده، بر آن فعل بار می‌شود.

#### ۱ - ۸ - ۴ - بی‌عقلی در شهوت و غضب

از حالتی که در آن بی‌عقلی رخ می‌دهد، غضب یا شهوت «شدید» است. انسان می‌یابد که در هر دو مورد، حالتی بر او حاکم می‌شود که قبح کاری را که انجام می‌دهد، نمی‌فهمد. این عدم فهم، همان زوال عقل است که انسان گرفتار آن می‌شود. در روایت از امام امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است که فرمودند:

«زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ.»<sup>۱</sup>

«از میان رفتن عقل، در گیرودار انگیزه‌های شهوت و غضب است.»

در این حالت، انسان به خاطر ارتکاب مقدمات اختیاری که منجر به ایجاد غضب یا شهوت شدید شده است، سزاوار کیفر و مستحق مؤاخذه می‌شود، وگرنه چه بسا قبح فعلی را که در حین غضب یا شهوت شدید انجام داده، نمی‌فهمیده است. همچنین امام امیرالمؤمنین علیه السلام درباره‌ی شهوت و هوای نفس می‌فرمایند:

ذَهَابُ الْعَقْلِ بَيْنَ الْهَوَىٰ وَالشَّهْوَةِ.

از میان رفتن عقل، در میان هوای نفس و شهوت است.

این‌گونه توصیفات ائمه علیهم السلام از عقل، جنبه‌ی تذکری نسبت به آن‌چه هر عاقلی می‌یابد، دارد و صحت مضمون آن‌ها را هر عاقلی می‌یابد.

#### ۱ - ۸ - ۵ - عقل: روشنایی روح

در حدیث مذکور در قسمت ۱ - ۸ - ۳ دیدیم که نور عقل بسان چراغی در وسط اتاق، قلب را منور می‌سازد. «قلب» در آیات و روایات به معنای «روح» به کار رفته است. دلائل متعددی بر این امر وجود دارد. در احادیث مربوط به خلقت انسان، تقابلی میان «روح و بدن» و نیز «قلب و بدن» قرار داده شده است. همان تعبیری که برای خلقت ارواح به کار رفته،<sup>۲</sup> برای خلقت قلوب نیز استفاده شده است.<sup>۳</sup> در هر دو

۱. مستدرک الوسائل / ج ۱۱ / ص ۲۱۱.

۲. کافی / ج ۱ / ص ۳۸۹ / ح ۱.

گروه روایات، روح و قلب در مقابل جسد و بدن قرار گرفته است. به عنوان نمونه‌ای دیگر، گاهی روایات، ارواح را «جنود مجنّده» می‌دانند<sup>۴</sup> و گاه این ویژگی را برای قلوب بیان کرده‌اند.<sup>۵</sup> بنابراین یکسانی قلب و روح در روایات، امری مسلم است.

امام کاظم علیه السلام درباره‌ی عقل می‌فرماید:

«إِنَّ ضَوْءَ الرُّوحِ الْعَقْلُ.»<sup>۶</sup>

«روشنایی روح، عقل است.»

در روایات دیگر، بهره‌مندی ما از نور با تعبیر استضاءه بیان شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث معروفشان به کمیل که مردمان را بر سه قسم دانسته‌اند، یکی از اوصاف قسم سوم را عدم استضاءه به نور علم برشمرده‌اند:

... وَ هَمَّجٌ رَعَاؤُا أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ فَيَهْتَدُوا وَ لَمْ يَلْجِئُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ فَيَنْجُوا<sup>۷</sup>

... و [دیگران] همه ابلهان و نادانانند که در پی هر بانگ‌زننده‌ای به راه می‌افتند، با هر بادی به سویی متمایل می‌شوند، به نور علم کسب روشنی نکرده‌اند که هدایت شوند، و نه به پایه‌ای محکم پناه برده‌اند تا نجات یابند.

۳. کافی / ج ۱ / ص ۳۹۰ / ح ۴.

۴. من لا یحضره الفقیه / ج ۴ / ص ۳۸۰ / ح ۵۸۱۸.

۵. امالی شیخ طوسی / ص ۵۹۵ / ح ۶.

۶. تحف العقول / ص ۳۹۶.

۷. تحف العقول / ص ۱۷۰.



## فصل ۲

### معرفت نور علم و عقل

#### ۲ - ۱ - فقر ذاتی عاقل (بحث انیّت)

در فصل اوّل، درباره‌ی نور و کشف بودن عقل مبتنی بر درک وجدانی مان از عقل سخن گفتیم و مؤیداتی از لغت و متون دینی بر آن آوردیم. در این فصل، درباره‌ی معرفت عقل، چگونگی و درجات آن و همچنین تفاوت معرفت و اثبات سخن خواهیم گفت؛ بدین منظور، از طریق تذکر به انیّت (ذات) عاقل و فقر ذاتی او، به نور عقل تنبّه می‌دهیم. همین بحث درباره‌ی ذات عالم و نور علم نیز قابل ذکر است. باید توجه داشت که هدف این بحث، ارائه‌ی تعریف ذهنی و تصویری از «من» یا «ذات» عالم نیست؛ بلکه مقصود، تنبیه و وجدانی به حقیقتی است که ما - به عنوان عالم یا عاقل - در خود می‌یابیم.

در گام نخست از اثبات نور علم، نیازمند تلقی و دریافتی صحیح از ذات (انیّت) خود هستیم. از آنجا که علم برای «ذات» انسان حاصل می‌شود، باید ابتدا ویژگی‌های وجدانی این «ذات» را برشماریم. هدف از سطور بعد، بررسی این نکته است که چه چیزهایی، ذاتی ماست. با طرح مباحث آینده روشن می‌شود که من ذاتاً فقیر است و کمالات مختلف - از جمله علم - هیچ‌کدام ذاتی او نیست.

۲ - ۱ - ۱ - تعبیر «ذاتی»

در مقام معرفّی «ذات» انسان، با این پرسش روبرو هستیم که انسان - بدون در نظر گرفتن همه‌ی کمالات و دارایی‌های خود و با نظر به ذاتش - چه ویژگی‌هایی دارد؟ اگر در تعریف ذات انسان، در پی بیان ذاتیات او باشیم، با تنبیهات آینده به این پاسخ می‌رسیم که ذات انسان غیر از «فقر و ناداری»، ذاتی دیگری را دارا نیست. بنابراین وقتی که می‌گوییم: «عالم فقر ذاتی دارد» یا «عالم ذاتاً فقیر است»، مراد ما این است که اگر به ذات عالم نظر کنیم، آن را فاقد علم می‌یابیم. این مطلب در مورد هر کمال دیگری غیر از علم نیز صادق است. هر کسی که کمالی دارد، با نظر به ذاتش فاقد آن کمال می‌باشد. علم نیز کمالی است که از خارج ذات عالم سرچشمه می‌گیرد و از ذات او نمی‌جوشد.

باید توجه داشت که در بحث فعلی به همین معنای ساده از «ذاتی» نظر داریم و آن را به معنای اصطلاحی‌اش در فلسفه به کار نبرده‌ایم. پس وقتی گفته می‌شود «عالم ذاتاً فقیر است»، یعنی عالم به خودی خود (با نظر به ذاتش) هیچ علمی ندارد.

۲ - ۱ - ۲ - ذات (انیت) ثابت عالم: مشارُالیه لفظ «من»

حال که مدّعی اصلی در بحث فعلی طرح شد، با تذکارات و جدانی - نه تصوّرات ذهنی - مقصود خود را از ذات عالم توضیح می‌دهیم. ذات عالم همان چیزی است که عالم با لفظ «من» از آن یاد می‌کند؛ لذا این ذات را «انیت» می‌نامیم. هر فردی، در وجدانی که از خود دارد، وقتی با کاربرد لفظ «من» به خود اشاره کند، در واقع به ذات خود اشاره کرده است. بنابراین ذات عالم یا انیت او، چیزی نیست جز آن چه با لفظ «من» بدان اشاره می‌شود (مأیشارُ الیه بآنا). لفظ «من» برای هر فرد، یک مُشارُ الیه بدیهی دارد. این اشاره، البته اشاره‌ای ذهنی و فکری نیست. یعنی هر فردی اوصاف و کمالاتی دارد که در مقام اشاره‌ی وجدانی به خود و اخبار از این دارایی‌ها می‌گوید: «من» اوصاف و کمالاتی دارم که آن‌ها را واجد هستم. نکته‌ی مهم آن است که این «من»، در همه‌ی کمالاتی که یک شخص می‌یابد یا از دست می‌دهد، ثابت است و تغییری نمی‌کند.



## ۲ - ۱ - ۳ - کشف، ذاتی «من» نیست

همان طور که گفتیم «من» به خودی خود فاقد هر کمالی است و علم و عقل نیز جزء کمالات اوست، «من» من به این انوار، منور می شود و عاقل و عالم می گردد اما هیچ یک از این کمالات، ذاتی «من» نیست. همان ذات و انیت که جاهل بود، اکنون عالم است و چیزهایی برای او مکشوف شده است. به عبارت دیگر، «من» جاهل، عالم شده ام. پس علم خارج از ذات من است (ذاتی من نیست). به تعبیر دیگر من با نظر به ذاتم عالم نیستم؛ بلکه عالم می شوم. و هنگامی که عالم می شوم، احساس تغییر در «من» خود نمی کنم. در من بودن من تغییری ایجاد نشده؛ بلکه اکنون فقط کمالی را می یابم که تاکنون فاقد آن بوده ام.

## ۲ - ۲ - تنبّه به نور علم و عقل

### ۲ - ۲ - ۱ - تحقق عالم شدن به واسطه ی نور علم

مقصود از فقر ذاتی عالم را دریافتیم. وقتی من، خود را به عنوان عالم در نظر می گیرم، می یابم که در عالم شدن خود، نقشی نداشته ام و ندارم. علم از خودم نیست، اما در عین حال خود را عالم می یابم. بی درنگ این سؤال مطرح می شود: پس دخالت چه عاملی سبب می شود که من ذاتاً فقیر (و در این جا من ذاتاً جاهل) عالم شوم؟ زیرا که اگر من باشم و خودم، به تنهایی عالم نمی شوم. بنابراین باید چیزی غیر من در کار باشد تا من به واسطه ی آن عالم شوم. این واسطه که به برکت آن، چیزی برای من مکشوف می شود و خود را به آن عالم می یابم همان کشف و نور علم است؛ که پیش تر گفتیم که به اعتباری کشف و به اعتباری کاشف و مابه الکشف است.

ما، در حین عالم شدن نسبت به یک معلوم، انیت خود را - که ذاتاً فاقد علم است - می یابیم. اما در عین حال تصدیق می کنیم که به چیزی غیر از خود و به برکت آن، عالم شده ایم. و چون عالم شدن چیزی جز کشف شدن معلوم برای «من» نیست، این غیر را نور می نامیم. تلقی ما از «نور»، حقیقت کاشف از معلومات است. بهترین تعبیر، آن است که گفته شود: ما به نور علم، عالم می شویم.

با مثالی حسی مطلب واضح تر می شود: ما اشیای دیدنی را در پرتو نور حسی

می بینیم. مثلاً اگر اینک این کتاب را می بینیم، می یابیم که نه من بیننده از خود نوری دارم، نه کتاب؛ بلکه نوری مغایر با ذات بیننده و شیء دیدنی در کار است که در پرتو آن نور، کتاب را می بینیم. اگر این نور نمی بود، من و کتاب موجود بودیم، اما دیدن تحقق نمی یافت. در حین دیدن - نه قبل یا بعد از آن - باید نوری در کار باشد تا بینایی صورت پذیرد. این صرفاً مثالی است برای تقریب و جدانی این حقیقت که فهم و ادراک (و به طور کلی عالم شدن) از من ظلمانی و مکشوف ذاتاً ظلمانی بر نمی خیزد و پای حقیقتی نوری الذات باید در کار باشد.

### ۲-۲-۲ - نور علم و ظلمت عالم و معلوم

چرا واسطه‌ی دخیل در عالم شدن به چیزی را نور می نامیم؟ علت آن با دقت در معنای نور آشکار می شود. بدهتاً نور چیزی است که به خودش آشکار است و غیر خود را نیز آشکار می کند (الظَّاهِرُ بَدَاةً وَ الْمُظَهَّرُ لَغَيْرِهِ). این ویژگی درباره‌ی نور علم برقرار است. به نور علم، یعنی به کشف، معلومات آشکار می شوند؛ به علاوه، کشف به خودی خود آشکار است. هم چنان که در مثال حسی بینایی - که برای تقریب به وجدان بیان شد - چنین است. یعنی در دیدن‌های ما، باید واسطه‌ای در کار باشد که به خودی خود آشکار باشد، و به تعبیر دیگر برای آشکار شدن به واسطه‌ی دیگری نیازمند نباشد. من ذاتاً فقیر، از خود روشنی ندارم و به خودی خود، چیزی برای مکشوف نمی شود. هم چنین آن چه معلوم من می شود، از خود روشنی ندارد و مثل من، ذاتاً فاقد روشنایی است. بنابراین هم عالم و هم معلوم، ذاتاً ظلمانی هستند.

گفتیم که انیت ما، ظلمانی الذات است. از سویی، مکشوفیت معلوم برای عالم، بدون واسطه‌ی چیزی غیر از ذات ظلمانی عالم و معلوم، امکان ندارد. در دنیایی که همه چیز ظلمانی الذات است، انکشاف پدید نمی آید. اما به بدهت، روشن شدن اموری را برای خود می یابیم. دیگران هم یافته‌هایی مانند ما دارند. بنابراین هر عاقلی ناگزیر است به نوری اقرار کند که همان نور علم است.

نکته‌ای بس مهم باید در این جا مورد توجه قرار گیرد: تمثیل نور علم به نور حسی که دیدنی‌ها را قابل دیدن می کند، تنها از این جهت مُقَرَّب است که انیت ظلمانی الذات

انسان به وساطت آن، نسبت به خود و اشیاء دیگر، عالم می‌شود؛ مجهولات در پرتو آن نور برای انبیت ماکشوف و معلوم می‌گردند. به عبارت دیگر، وجه مقرب، این است که هر دو نور، «ظهور ذاتی» دارند و غیر را ظاهر می‌سازند.<sup>۱</sup>

### ۲ - ۲ - ۳ - مالکیت و واجدیت نور علم

بر این نکته باید تأکید کرد که نور علم، چیزی غیر از ماست. و زمانی که واجد کمال علم می‌شویم، باز هم آن نور، عین ذات یا جزء ذات مانمی‌شود؛ بلکه ما، به واسطه‌ی نور علم، عالم می‌شویم. آن چه کمال ما محسوب می‌شود، عالم شدن به سبب این نور است، نه احاطه و تسلط بر آن. این نکته در مورد نور حسی نیز صادق است. وقتی شیئی را می‌بینیم، نور به چنگ مانمی‌آید.

بنابراین به سه نکته درباره‌ی نور علم باید توجه داشت: اول این که این نور، عین «من» نیست. دوم آن که جزئی از «من» یا جزئی از معلوم «من» هم نیست. سوم این که من بر این نور احاطه نمی‌یابم و رابطه‌ام با این نور، استضاءه و بهره‌مندی از آن است. از این بهره‌مندی به «مالکیت نور علم» تعبیر می‌کنیم، ولی مالکیتی که همواره در سایه‌ی نکات یاد شده قرار دارد.

وقتی انسان خود را به چیزی عالم می‌یابد، این صفت عالم را حقیقتاً به خود نسبت می‌دهد. دیگر کمالات انسان نیز - مانند توانا بودن، زنده بودن و... - این چنین هستند. همان‌گونه که یادآور شدیم، هیچ‌کدام از این کمالات - یعنی قدرت، حیات و... - ذاتی انسان نیستند؛ بلکه همگی «بالغیر» بر انسان حمل می‌شوند. (ذاتی نبودن و بالغیر بودن مساوی‌کدی‌گرند.) اما در عین حال، این حمل، مجازی نیست. برای این که بگوییم این کمالات را بالغیر واجد شده‌ایم، رساترین تعبیر، «تملیک» کمالات از جانب غیر به ماست، که در دیدگاه تو حیدی، آن غیر، خداست و نتیجه‌ی این تملیک، همان مالکیت مورد بحث ماست. البته تعبیر «تملیک»، برگرفته از مکتب نورانی اهل‌البیت علیهم‌السلام

---

۱. البته باید توجه داشت که به «نور حسی» به معنای واقعی کلمه، نمی‌توان ظهور ذاتی نسبت داد؛ چرا که به نور علم درک می‌شود و ظهور ذاتی فقط ویژگی خود علم است. اما از این جهت که در دیدن اشیا به نور حسی محتاجیم و از سویی نور حسی به نور دیگری دیده نمی‌شود، تعبیر ظهور ذاتی را با مسامحه برای آن به کار می‌بریم.

است. به عنوان نمونه، امام امیرالمؤمنین علیه السلام در تفسیر ذکر شریف «لا حول و لا قوه الا بالله» چنین فرموده‌اند:

«إِنَّا لَا نَمْلِكُ مَعَ اللَّهِ شَيْئًا وَلَا نَمْلِكُ إِلَّا مَا مَلَكَنا. فَمَتَى مَلَكَنا ما هُوَ أَمْلِكُ بِهِ مِنَّا، كَلَّفَنا. وَ مَتَى أَخَذَهُ مِنَّا، وَضَعَ تَكْلِيفَهُ عَنَّا.»<sup>۱</sup>

«ما در عرض خدا مالک چیزی نیستیم و جز آن چه را به ما تملیک کرده مالک نیستیم. پس هرگاه چیزی را به ما تملیک کند که از ما نسبت به آن مالک تر است، ما را مکلف می‌نماید و هرگاه آن را از ما بگیرد تکلیفش را از ما برداشته است.»

از این سخن نورانی برمی‌آید که:

ما فقط مالک چیزهایی هستیم که خداوند به ملک ما درآورده است و مالکیت ما در عرض مالکیت خداوند نیست. از سوی دیگر، هر آن چه را که به ملک ما در می‌آورد، از ملک خودش خارج نمی‌شود؛ یعنی «مالکیت» ما نسبت به کمالات، با حفظ مالکیت اوست. او هر لحظه بخواهد، می‌تواند آن ملک را از ما بازپس گیرد. بنابراین در این تملیک، مملک خداست که ما انسان‌ها و سایر مخلوقات را مالک می‌گرداند. و ملک ما، همان کمالاتی است که واجد می‌شویم. در عین حال، مالکیت خداوند نسبت به دارایی‌های مخلوقات برقرار است. داناشدن انسان یعنی مالکیت علم و توانا گشتن یعنی مالکیت قدرت.

تعبیر دیگری که برای مالکیت نور علم به کار می‌بریم، «واجدیت» آن است. «واجد» اسم فاعل از فعل «وَجَدَ يَجِدُ» است. یک مصدر برای این فعل، «وجدان» است و مصدر دیگر «جدة» یا «وجد» (به فتح و ضم و کسر واو) است. در واقع این دو مصدر به دو مفهوم متفاوت از یک حقیقت واحد اشاره دارند. «وجدان» (یافتن)، همان نور علم و عقل است که به خودی خود آشکار می‌باشد و با تصورات و توهمات فکری و

۱. نهج البلاغه / ص ۵۴۷ / ح ۴۰۴. باید توجه داشت که فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام فقط درباره‌ی تملیک «قدرت» به انسان نیست و شامل همه‌ی کمالات از جمله علم و عقل هم می‌شود؛ زیرا که علم و عقل و قدرت و... همگی شرط مکلف شدن آدمی هستند و با سلب یکی از آن‌ها، تکلیف نیز برداشته می‌شود. ما در این بحث، از حدیث مذکور درباره‌ی تملیک علم استفاده برده‌ایم.

تعقّلات فلسفی متفاوت است.

اما مفهوم دیگر از همان حقیقت نور، از این حیث که مایه‌ی غنای شخص عالم و عاقل است، همان است که با مصدر جَدّة یا وجد بیان می‌شود و در کتب لغت نیز به مفهوم بی‌نیاز شدن و توانگری ذکر شده است.<sup>۱</sup> در مجمع‌البحرین نیز آمده است: «وَجَدَ بَعْدَ فَتْرٍ: اسْتَعْنَى»<sup>۲</sup> بنابراین انسان ذاتاً فقیر، با مالک و واجد شدن نور علم، بالغیر بی‌نیاز می‌شود. «واجد» بودن انسان به این مفهوم (بی‌نیازی به نور علم)، با واجد شدن انسان معلوم را، به معنای یافتن (وجدان) آن، دارای معنا و حقیقت واحدی است.

گفتیم که اختیار این نور به دست ما نیست. یعنی «من» ظلمانی‌الذات، حتی به هنگام عالم شدن، همان من ذاتاً فقیر است که وقتی واجد این نور می‌شود، خود را عالم می‌یابد. پس هر عالمی می‌یابد که این نور علم که او را بی‌نیاز کرده، خارج از ذات او و به اختیار تملیک‌کننده‌ی آن (خداوند) است. یعنی می‌یابد که بالغیر غنی شده است و هر لحظه ممکن است این دارایی از او گرفته شود.

در ادامه به ذکر نکاتی تکمیلی درباره‌ی معرفت عقل می‌پردازیم:

## ۲ - ۳ - معرفت عقل، به عقل محقق می‌شود (معرفة العقل بالعقل)

در توضیح مدّعی فوق، خواننده را به پی‌گیری نکات زیر دعوت می‌کنیم:

### ۲ - ۳ - ۱ - نور: «الظاهر بذاته و المظهر لغيره»

ما عقل را نور دانستیم و نور را هم با دو ویژگی‌اش تعریف کردیم: نور، هم به ذات خود ظاهر است و هم مظهر غیر خود می‌باشد (الظاهر بذاته و المظهر لغيره). دقت در این نکته که نور، مظهر برای غیر است، سرنخ معرفت نور عقل را به دست می‌دهد. یعنی اگر در صدد معرفت نور عقل باشیم، در وهله‌ی نخست باید متذکّر معقولات خود شویم. برای تقریب به وجدان، نور حسی را در نظر بگیرید. مثلاً نور مکانی را که در آن مطالعه می‌کنید، چگونه تشخیص می‌دهید؟ شما خود و کتاب و... را می‌بینید. این‌ها،

۱. لاروس / ص ۲۱۶۲.

۲. مجمع‌البحرین / ج ۳ / ص ۱۵۴.

همان غیرهایی هستند که به وسیله‌ی نور، آشکار شده‌اند. یعنی اگر نور نمی‌بود، هیچ چیز ظاهر نمی‌شد؛ زیرا «فقط» نور است که غیر خود را آشکار می‌کند («مُظْهَر لْغیره» است). در مورد نور عقل، این غیرها، معقولات یا مستقلات عقلیه‌اند.

### ۲ - ۳ - ۲ - معقولات: مَظْهَر عقل، نه مُظْهَر آن

پیش‌تر گفتیم معقولات، حقائق هستند که با نظر به ذاتشان چیزی نیستند، یعنی ظلمت ذاتی دارند؛ اما به نور عقل ظاهر می‌شوند. آن‌ها را نمی‌توان ظاهرکننده‌ی عقل دانست، زیرا که از خود نوری ندارند. تعبیر صحیح در بیان رابطه‌ی عقل و معقولات، آن است که معقولات، مَظْهَر عقل می‌باشند، یعنی محلّ ظهور و آشکار شدن آن. در مورد نور حسی دیدیم که منوّرها، مُظْهَر نور نیستند. آن‌ها که خود به نور دیده شده‌اند، نمی‌توانند روشن‌تر نور باشند. اما در حین منوّر بودن منوّر، می‌توان منوّر را مَظْهَر نور چراغ دانست، یعنی ما با دیدن منوّرها می‌توانیم نور را حاضر بیابیم. بنابراین اگر بگوییم نور را «به منوّر» حاضر می‌یابیم و بدان عارف می‌شویم، مقصود آن است که نور را به «مَظْهَریت منوّر» می‌شناسیم و در حین دیدن منوّر، مواجهه با خود نور محقق می‌شود.

همین سان، وقتی که ما به معقول می‌نگریم، در حین معقولیتِ معقول، می‌توانیم نور عقل را به معقول بیابیم. باز هم تأکید می‌کنیم که کلمه‌ی «به» در عبارت «عقل را به معقول یافتن»، به معنای سببیت و علیت نیست؛ یعنی معقولات سبب و علت ظهور عقل نیستند. (معقولات، مُظْهَر عقل نیستند).

### ۲ - ۳ - ۳ - ظهور: غیر قابل مخفی شدن

ویژگی اصلی و مشخصه‌ی «نور» و «ظهور» این است که به هیچ وجه قابل مخفی شدن و مجهول گردیدن نیست. آنچه مخفی و مجهول می‌گردد، غیر ظهور است. هر چیزی ما سوی الله جز خود «ظهور» و «نور» ممکن است مخفی و مجهول گردد چون ظاهر شدنش به خودش نیست و فقط «ظهور» است که به خودی خود ظاهر و آشکار می‌باشد. تعبیر «ظاهر بذاته» دلالت دارد بر اینکه «ظهور» به خودش آشکار می‌باشد و غیر از ظهور، هر چه جز خدا «ظاهر» باشد؛ ظهورش به خودش نیست؛ بلکه به

«ظهور» ظاهر است. پس - غیر خداوند - تنها حقیقتی که ظاهر به ذات خود می‌باشد، خود ظهور می‌باشد.

این ویژگی ظهور تنها با مقایسه با آنچه قابل مخفی شدن است، روشن می‌گردد. آنچه به ذات خودش ظاهر نیست در حقیقت «ظلمانی» یا «ظلمانی‌الذات» است، چون ذاتش ظهور و نور نمی‌باشد.

وقتی می‌گوییم: «نور و ظهور قابل مخفی و مجهول شدن نیست»، یعنی این که: «امکان ندارد عاقلی آن را شناسد». در معرفی نور عقل گفته شد که عقل به ذات خودش برای هر عاقلی آشکار است، آن‌گاه که خوبی و بدی افعال برای او آشکار می‌باشد.

یعنی اگر می‌خواهیم «ظهور ذاتی و مخفی نماندن نور عقل برای هر عاقلی» را تصدیق کنیم باید به زمانی که حُسن و قُبْح افعال برای او روشن است، توجه نماییم. در هنگام روشنائی حُسن و قُبْح، عاقل، روشنائی را به خود روشنائی می‌بیند و به عبارت دیگر «ظهور را به خود ظهور می‌شناسد»؛ ولی چون توجهش به حُسن و قُبْح افعال است، از این که در همان حال، روشنائی حُسن و قُبْح را به خود روشنائی می‌بیند، غافل است. به عبارتی از این که ظهور به خودش آشکار است، محجوب می‌باشد.

## ۲-۳-۴ - معرفت «بسیط» و «ترکیبی» به نور و ظهور

این جاسخن از دو گونه معرفت است که برای روشن شدن مقصود، یکی را «معرفت بسیط» و دیگری را «مرکب» یا «ترکیبی» می‌نامیم.

منظور از اولی، «شناخت ظهور به خود ظهور» است که در زمان آشکار بودن حُسن و قُبْح افعال، برای هر عاقلی رخ می‌دهد. اما او در آن حال، از این حقیقت غافل است و توجه ندارد که در زمان روشنائی حُسن و قُبْح، روشنائی را به خودش می‌شناسد. در این فرض می‌گوییم: «معرفت نسبت به نور دارد اما معرفتش بسیط است و این‌گونه معرفت، با غفلت و محجوبیت از آن، همراه است». با یک تمثیل، می‌توان این غفلت را توضیح داد:

بسیاری از ما وقتی در پرتو نور چراغ به اشیاء داخل خانه می‌نگریم، از نوری که واسطه‌ی دیدن آن‌ها شده غافلیم و اصلاً توجهی به آن نمی‌کنیم. همه‌ی توجه و حواس

ما به دیدنی‌ها جلب شده و در هنگام دیدن آن‌ها از خود روشنایی، محجوب هستیم. این در حالی است که روشنایی، به خودی خود آشکار است و اصلاً قابل مخفی شدن نیست. این ما هستیم که از وجود آن غافل می‌شویم؛ در عین آن که از آن بهره می‌بریم و آن را به خودش می‌شناسیم.

سخن در این است که عموم عقلا از شناخت نور عقل خود غافل و محجوب هستند با این که این نور به خودش برای همه‌ی آنان آشکار و عیان است و هیچ چیز مانع ظهور آن نمی‌گردد. بنابراین نور عقل برای همه‌ی عقلا آشکار است و باید گفت که: هر عاقلی نور عقل را می‌شناسد؛ این همان «معرفت بسیط به نور عقل» است که در حال غفلت از آن می‌باشد.

اما «معرفت ترکیبی» وقتی حاصل می‌شود که از این غفلت، خارج شود و ظهور نور را به نور بشناسد. یعنی در واقع به آن چه می‌شناخته ولی از آن غافل بوده، توجه پیدا کند. این سطح از معرفت نسبت به نور، برای هر عاقلی حاصل نمی‌شود بلکه بسیاری از عاقلان از آن محرومند. آن چه همه‌ی عقلا بدون استثنا - البته در حال کشف حُسن و قُبْح افعال - از آن بهره‌مند هستند، «معرفت بسیط» به این حقیقت است که «نور به خودش آشکار می‌باشد». این سطح از معرفت، با غفلت نسبت به آن همراه می‌باشد.

امکان ندارد که عاقلی نور عقل را نشناسد ولی غفلت از این معرفت، ممکن است. معرفتی که عاقل در حال غفلت دارد، همان «معرفت بسیط» است که عاقل از آن بهره‌مند می‌باشد. شاهد وجدانی بر این امر، آن است که عاقل (در حال غفلت از معرفت به نور عقل) حُسن و قُبْح کارهای خودش و دیگران را به عقل تشخیص می‌دهد و نیز به برکت همین نور، خودش و دیگران را بابت کارهای زشت، مؤاخذه و سرزنش می‌کند. اگر در همین حال از او بپرسیم: «خوبی و بدی کارهای خود و دیگران را می‌فهمی؟» می‌گوید: «بلی» اگر بپرسیم: «آیا حقیقتی که از آن به فهم تعبیر می‌کنی را می‌شناسی؟» به بیان دیگر «آیا این که می‌گویی می‌فهمم را می‌فهمی یعنی چه؟» می‌گوید: «بله، کاملاً روشن است. فهم را کاملاً می‌شناسم.»

این سؤال و جواب کردن او را به آن چه از قبل داشته است متذکر می‌کند و پس از متذکر شدن در می‌یابد که حقیقت فهم و عقل را از قبل می‌شناخته است ولی البته از این



شناخت خود غافل بوده است.

به همین جهت است که می‌گوییم: «عاقل برای معرفت ترکیبی به عقل، تنها به مدّگر نیاز دارد. با تذکّر، به آن چه از قبل داشته و با آن، درباره‌ی اعمال خود و دیگران قضاوت می‌کرده، معرفت ترکیبی پیدا می‌کند». مقصود از «ترکیبی» این است که به معرفت بسیطی که نسبت به عقل داشته، معرفت پیدا می‌کند و منظور از «رفع غفلت او» همین است. عاقل پس از تذکّر به نور عقل در می‌یابد که آن چه با تذکّر برایش حاصل شده، همان حقیقتی است که از قبل می‌شناخته و چیز جدیدی نیست. اکنون به آن چه که شناخته توّجه می‌کند و در می‌یابد که حقیقت آن، برایش مخفی نبوده است. این جاست که به غفلت خود پیش از متذکّر شدن، پی می‌برد.

در مقام مثال مانند کسی است که در یک فضای روشن به نور خورشید یا نور چراغ، اشیا را می‌بیند و به این که آن‌ها را به واسطه‌ی نور حسّی می‌بیند، توّجه ندارد (با این که نور برایش آشکار بوده و هیچگاه مخفی نبوده است). پس از تذکّر، به خودش می‌آید و در می‌یابد که آن چه برایش مخفی نبوده و به خود آشکار بوده، نور است. این معرفت جدید، چیزی جز «رفع غفلت از معرفت بسیط نسبت به نور» نیست و از این رو آن را «ترکیبی» می‌نامیم.

## ۲-۳-۵- معرفت عقل به خود عقل

معرفت عقل به خود عقل است ولی چون عموماً به این حقیقت توّجه ندارند، از معرفت ترکیبی نسبت به آن، غافل و محجوب می‌گردند. حجاب شناخت عقل، این است که می‌خواهند آن را مانند ظلمات، معقول و معلوم گردانند، در حالی که ذات عقل از این که مفهوم و مُدرّک شود، تنزّه و تقدّس دارد. بنابراین هرکس بخواهد عقل را به غیر خود عقل بشناسد، از معرفت آن، محجوب و محروم می‌گردد.

روشن است که وقتی عقل، قابل معلومیّت و مکشوفیّت نیست، به طریق اولی با تصوّرات ذهنی هم شناخته نمی‌شود. متأسفانه عموم افراد به طور ناخودآگاه می‌خواهند با تصوّر کردن، حقیقت نوری عقل را بشناسند. حتّی از خود «نور» هم تعریف فکری و ذهنی ارائه می‌دهند و این‌ها همه، حجاب معرفت ترکیبی عقل است.

تنها راه شناخت عقل این است که آن را به خودش بشناسند و توجه کنند که نه معقول و معلوم می‌گردد و نه متصور ذهنی واقع می‌شود.

تنها راه رفع حجاب از عاقل محجوب نسبت به معرفت ترکیبی به نور عقل، تذکر به خود عقل است. اصولاً چون نور عقل به خود آشکار است، شناخت آن یعنی: «رفع محجوبیت از عاقل نسبت به نور عقلش». این عاقل است که محجوب می‌گردد و خود عقل هیچگاه محجوب نمی‌شود. بنابراین رفع حجاب از «شخص عاقل» معنا دارد نه از خود «عقل» و معرفت ترکیبی عقل چیزی جز رفع حجاب از شخص محجوب نیست. جالب این است که همین رفع حجاب فقط و فقط به خود نور عقل حاصل می‌شود و این یعنی: «تذکر به نور عقل، عین رفع حجاب از محجوبین است به واسطه‌ی خود عقل». بنابراین در حقیقت عقل فقط به خودش شناخته می‌شود و تذکر هم چیزی جز عیان و آشکار بودن نور عقل به ذات خودش برای عاقل نیست.

چنان‌که گفتیم، نور عقل جز به خودش شناخته نمی‌شود. برای این که عقلاً از همین حقیقت (که نور جز به خودش شناخته نمی‌شود و این که به خود، عیان و آشکار است) محجوب نگردند، باید متذکر شوند به این که نور عقل، قابل مفهوم و معلوم و معقول شدن نیست.

اگر کسی نور عقل را به خودش (نه به چیزی غیر از خود عقل) بشناسد، مفهوم و معقول نشدن آن را درک می‌کند. یعنی مایه و اساس هرگونه تذکری به نور عقل، عیان و آشکار بودن نور عقل به خودش است. به بیان دیگر همین که عاقل متذکر به نور عقل می‌گردد (با هر تذکری) معنایش این است که عقل را به خودش شناخته است؛ چون اصولاً تذکر به نور، عین رفع حجاب از آن و معرفت نسبت به آن است.

آن‌گاه یکی از آثار و لوازم این تذکر، آن است که در می‌یابد محال است ذات عقل مانند ظلمات، معلوم و معقول گردد؛ چه رسد به این که ذاتش به غیر خودش شناخته شود. غیر خودش، معلومات و معقولات ظلمانی و نیز افکار و تصورات ذهنی هستند (که این‌ها هم ظلمانی‌اند). همچنین اثر دیگر تذکر عاقل به نور عقل، آن است که نور عقل را آشکارتر و نزدیک‌تر به خود از هر چیز دیگری می‌یابد. وقتی از عاقل رفع حجاب شود، می‌یابد که نور عقل همان حقیقتی است که او آن را می‌شناخته و با آن

زندگی می‌کرده و خوب و بد و فریضه و سنت را با آن تشخیص می‌داده، اما از آن چه داشته، غافل بوده است. او اکنون که محجوبیتش رفع شده، می‌یابد که این نور از هر چیزی به او نزدیک تر و آشکارتر بوده، اما فقط توجه به آن نداشته است. جالب این است که بی‌توجهی و غفلت او از نور، سبب دوری و جدایی نور از او نبوده و همواره (حتی در زمان غفلت و محجوبیت هم) با آن زندگی کرده و هیچگاه از حقیقت آن دور نبوده، هر چند که گویی آن را نمی‌دیده است! در مقام تشبیه و تمثیل مانند ماهی در آب که حیاتش به آن است و لحظه‌ای بدون آب نمی‌تواند زنده بماند، عاقل هم لحظه‌ای بدون عقل زندگی نمی‌کند و مشی عاقلانه‌ی خود را مدیون عقل بوده و هست، اما پس از معرفت ترکیبی به آن، می‌فهمد که پیش از این، از آن غافل و نسبت به آن محجوب بوده است.

### ۲ - ۳ - ۶ - دللیت و آیتیت معقولات بالعقل است

معقولات، آیات و نشانه‌های عقل هستند، اما این نشانه بودن به خود آن‌ها نیست؛ بلکه به عقل است؛ چرا که معقول، خود به نور عقل روشن شده است. در مثال حسی نیز اگر وجود جسم مرئی را دلیل نور می‌دانیم، دیدنی شدن این شیء هم به خود نور بوده است. از طرفی می‌گوییم تا شیء مرئی را نبینیم، نوری را نیز تشخیص نمی‌دهیم. این به معنای آیتیت منور برای نور است. اما از سوی دیگر توجه داریم که خود این نور، منور را روشن ساخته، یعنی آیه را آیه کرده است.

جالب آن است که وقتی معقول را دلیل عقل می‌دانیم، هم‌چنان سنخیتی میان این دو لازم نمی‌آید. عقل هم‌چنان واقعیتی نوری الذات است، در حالی که معقولات، ظلمانی الذات هستند که اکنون به عقل، معقول شده‌اند. و اگر غیر از این بود، معقولات آیه‌ی عقل نبودند. پس لازمه‌ی آیه بودن چیزی سنخیت آن با «ذوالآیه» نمی‌باشد.

از همه‌ی نکات یادشده برمی‌آید که عقل به خودش شناخته می‌شود. البته معقول، دلیل و آیه برای عقل است. اما این دللیت نیز بالعقل است. پس در واقع عقل به عقل شناخته می‌شود. این ثمره‌ی نهایی بحث معرفت نور عقل است.

بحث را - در زمینه‌ی نظر به معقولات - از این جا آغاز کردیم که عقل، غیر خود را

آشکار می‌کند و در نهایت به این جا رسیدیم که عقل، خود آشکار است (ظاهر بذاته). ظهور ذاتی عقل، معنایی جز این ندارد که عقل به خودش شناخته می‌شود. تعبیر دیگر در این مورد، تعبیر سلبی است: عقل به چیزی غیر از خودش شناخته نمی‌شود. یعنی ما نمی‌توانیم با تعابیر اثباتی، در مورد کیفیت و نحوه‌ی حصول این شناخت توضیحی ارائه دهیم؛ ولی همین اندازه می‌توانیم گفت که عقل برای من ظاهر می‌شود و این ظهور، به خودش است، نه این‌که محتاج به چیزی باشد. بنابراین همه چیز به خود عقل برمی‌گردد. به همین دلیل، در عین حفظ وساطت آیه و دلیل (که معقول است)، به طور خلاصه می‌گوییم: معرفة العقل، بالعقل است.

#### ۲ - ۴ - معرفت عقل در عین احتجاب آن

در تکمیل بحث معرفت عقل، باید به نکته‌ای بس مهم اشاره کرد: معرفت عقل در عین احتجاب است. یعنی آدمی نسبت به عقل، معرفت می‌یابد، اما گرفتار و آله و تحیری خاص می‌شود. این و آله ناشی از این است که انسان، به نور عقل معرفت می‌یابد، اما در عین حال، ذات آن - به گونه‌ای که ظلماتیات را کشف می‌کند - برایش مکشوف نمی‌شود و بر آن احاطه پیدا نمی‌کند. لذا نور عقل همواره برای شخص غیر قابل توصیف می‌ماند. چنین و آله‌ی لازمه‌ی معرفت عقل است. اگر این و آله نباشد، می‌توان حکم کرد که شخص، راه معرفت عقل را به درستی نیموده است.

در بحث معرفت نور عقل، باید توجه داشت که برای شناخت عقل به سراغ معقول شدن آن نمی‌رویم. نور عقل، هرگز معقول نمی‌شود. به بیان دیگر، شناخت عقل را بالعقل می‌دانیم. اما این بدان معنا نیست که عقل، معقول شود. در توضیح، باید گفت که معقول شدن، در مورد حقائق ظلمانی‌الذات معنا دارد. معقول شدن، یعنی آشکار شدن به نور عقل؛ اما نور عقل، خود آشکار است و ظلمتی ندارد تا برای آشکار شدن به غیر خودش نیاز داشته باشد. لذا آشکار شدن برای آن بی‌معناست. آشکار شدن یک چیز، با این‌که آن چیز به ذات خود آشکار باشد، منافات دارد. نور عقل به خودش و به ظهور ذاتی‌اش شناخته می‌شود و شناخت آن واسطه لازم ندارد.

ظرافت مسأله در این جاست که معرفت عقل، معرفتی است در عین لامعقولیت.

عقل معروف می‌شود، اما معقول و معلوم نمی‌گردد؛ زیرا هر معرفتی، بامکشفیت به نور علم یا عقل، مساوی نیست. برخی معرفت‌ها (وجدان‌ها) حاصل می‌شوند؛ بی آن‌که معروفی در پرتو نور عقل مکشوف شده باشد. معرفت عقل نیز به خودش است اما «عقلی» نیست (یعنی عقل معقول نمی‌شود).

دانستیم که عقل، معقول نمی‌شود. حال می‌گوییم که «به طریق اولی» با تصوّرات و مفاهیم هم نمی‌توان عقل را شناخت؛ زیرا که مرتبه‌ی معقولات و معلومات، از مرتبه‌ی تصوّرات بالاتر است. از این واقعیت - که ویژگی عقل است - به «لاموصوفیت» تعبیر می‌کنیم. یعنی نور عقل، معقول و معلوم ما نمی‌شود. لذا در تصوّر هم نمی‌آید و چون توصیف فرع بر تصوّر است، توصیف آن هم ممکن نیست.

توصیفات ما پس از شناخت عقل، در حدّ بیان نشانه‌های آن است. ما چون عقل را از طریق تصوّرات نمی‌شناسیم، ذاتی همچون ذوات ظلمانی نمی‌توانیم برای آن قائل شویم، به همین دلیل، دچار سرگردانی و حیرت می‌شویم. این حیرت، در عین آن است که نسبت به عقل عارف گشته‌ایم. این در ماندگی در توصیف نور عقل را «احتجاب نور عقل» می‌نامیم.

## ۲ - ۵ - مستور بودن عقل در عین ظهور آن

نکته‌ی دیگر آن‌که معرفت عقل با وّله و تحیر در آن سازگار است. چنان نیست که اگر معرفتی پیدا شد، وّله از میان برود. می‌توان معرفت نسبت به چیزی داشت، در حالی که وّله نسبت به آن هم چنان باقی باشد. ما عقل را می‌شناسیم، اما بر حقیقت آن اشراف و احاطه‌ای پیدا نمی‌کنیم. عجز ما از توضیح چیستی عقل، به همین دلیل است. گاه به واقعیت چیزی رسیده‌ایم و نمی‌توانیم انکارش کنیم (بگوییم نیست)، اما در عین حال نمی‌توانیم بر حقیقتش احاطه پیدا کنیم و ذات آن را توصیف کنیم (بگوییم چیست). در این زمان، به وّله می‌افتیم. پس وّله در عین معرفت مطرح می‌شود.

چگونگی روشنگری عقل را نیز نمی‌توانیم توضیح داد. چه می‌شود که قبح ظلم برای من روشن می‌شود؟ این سؤال، پاسخ‌دانی نیست. از عجائب و ویژگی‌های عقل، آن است که نسبت به حوزه‌ای که روشنگری می‌کند، حجّت برای عاقل تمام می‌شود، همان‌طور

که عدم روشنایی خود را در ماورای این حوزه می‌یابد؛ اما چگونگی روشنگری عقل از اموری است که برای عاقل روشن و مکشوف نمی‌گردد.

معرفت از عجائب صنع خداست. شگفت بودن معرفت از همین جانشئات می‌گیرد که در حال تحقق آن هیچ تردید و ابهامی، از جهت رسیدن به خود معروف برایمان باقی نمی‌ماند؛ اما وقتی در مقام توصیف چگونگی حصول معرفت قرار می‌گیریم، عجز خود را از توصیف و ارائه تفسیر می‌یابیم. لذا لب فرو می‌بندیم و به جهل خود در این وادی اقرار می‌کنیم. معرفت عقل در عین احتجاب، به همین معناست.

از توضیحات فوق چنین بر می‌آید که به طور کلی برای معرفت بودن یک معرفت، لازم نیست که ولّهی نسبت به معروف آن وجود نداشته نباشد؛ بلکه چنان که گفتیم، حتی در چگونگی حصول معرفت، ما دچار تحیر هستیم.

نکته‌ی آخر آن که اگر ما نیز واجد شدن نور عقل را به صورت بهره‌مندی از آن مطرح کردیم، نمی‌خواهیم توصیفی از چگونگی واجدیت عقل ارائه دهیم؛ لذا پس از معرفت عقل، درک عاقل در این حدّ است که از نور عقل، نفی تعطیل می‌کند و می‌گوید: «نیست» نیست. اما، هیچ توضیحی درباره‌ی نحوه‌ی مالکیت نور عقل نمی‌تواند بدهد. مجموع آن چه گفتیم، در یکی از عبارات امام صادق علیه السلام خلاصه می‌شود. این سخن از جمله فرمایش‌های ایشان است که صحابی ایشان، مفضل بن عمر، به دستور خود حضرت نگاشته و به کتاب توحید مفضل شهرت دارد. امام علیه السلام پس از بیان مطالبی توحیدی می‌فرماید:

«و كَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضاً ظَاهِرٌ بِشَوَاهِدٍ وَ مَسْتَوْرٌ بِذَاتِهِ.»<sup>۱</sup>

«و هم‌چنین عقل اینگونه است: به شواهد ظاهر است و به ذات خود

پوشیده.»

توضیح آن‌که: اگر به شواهد عقل (یعنی مستقلات عقلیه) بنگریم، عقل را ظاهر می‌یابیم، در حالی که ذات آن مستور است. یعنی با همین واسطه‌ای که معقولات فهم و

۱. بحارالانوار / ج ۳ / ص ۱۴۹. این عبارت در کتاب توحید مفضل که جداگانه منتشر گشته، این‌گونه نقل شده است: «و كذلك العقل أيضاً ظاهرٌ بشواهد و مستورٌ بذاته.» (توحید مفضل / ص ۱۷۹).

درک می‌شوند (عقل)، نمی‌توان خود عقل را درک کرد. در نتیجه از ذات آن آگاه نمی‌شویم و چِستی آن را هم نمی‌توانیم تعریف کنیم.

پس به معقولات - یعنی به همراه معقولات و در ظرف آن‌ها - نور عقل را می‌شناسیم ولی این شناخت، با عجز از معرفت حقیقت و کُنه ذات آن همراه است. نتیجه‌ی آن معرفت و این جهل، تحیر و ولَهی است که هم‌چنان در عین معرفت عقل باقی می‌ماند.

لذا می‌بینیم که در بیان امام صادق علیه السلام دو کلمه‌ی متضاد «ظاهر» و «مستور» در وصف عقل به کار رفته است، اما توجه داریم که هر دو در کنار یک قید آمده‌اند: «ظاهر بشواهد» و «مستور بذاته». وجود این دو قید، دو معنا را می‌رساند که هر دو با هم قابل جمع است:

عقل به شواهد ظاهر است، یعنی به وسیله‌ی آیات خود - که معقولات هستند - معروف واقع می‌شود. ولی در عین حال، به ذات خود مستور است. یعنی معروف می‌شود، اما معروفیت او به این صورت نیست که ذاتش معلوم و معقول انسان شود. پس می‌توان این‌جا مستور را مقابل مکشوف گرفت، یعنی ذات عقل مکشوف نمی‌شود. و این مستوریت در عین ظهور، دوروی سگه‌ی «معرفت و له آمیز» عقل است.

## ۲ - ۶ - یک مرحله بودن اثبات و معرفت ترکیبی به نور عقل

بیان ما در این بحث، هم جنبه‌ی اثبات نور عقل دارد و هم معرفت به آن. به عبارت دیگر، اثبات و معرفت ترکیبی نور عقل در یک مرحله انجام می‌شود؛ هر چند که اثبات و معرفت به یک معنا نیستند. تفاوت اثبات و معرفت عقل به این است که اثبات آن «بالعقل» می‌باشد، در حالی که معرفت عقل «بالعقل» نیست و نمی‌تواند باشد، از طرفی بالعقل می‌یابیم که «کشف حُسن و قُبْح» نمی‌تواند به خود فعل یا به فاعل آن مربوط باشد، پس «عقلاً» باید کاشفی خارج از فعل و فاعل وجود داشته باشد که بتوانیم «کشف» را به آن اسناد دهیم. از این جهت بحث ما، جنبه‌ی اثبات عقلی پیدا کند.

از سوی دیگر توجه می‌کنیم به این که در همین «اثبات»، «کشف» را مفروض گرفته

ایم و دنبال منشأ آن می‌گردیم. پس وجداناً «کشف» را می‌شناسیم، اگر آن را شناختیم، نمی‌توانستیم سراغ منشأ آن بگیریم. بنابراین اثبات کشف با خود کشف صورت می‌پذیرد نه از راه دیگر. پس «معرفت» کشف از جهتی مقدّم بر اثبات آن است و در حقیقت اثبات کشف یکی از آثار و نتایج معرفت به آن است.

اصولاً حقیقتی که عین ظهور و کشف است، چگونه ممکن است بدون این‌که شناخته شود، اثبات گردد؟! نتیجه این‌که در مورد نور عقل، تفکیک «اثبات» و «معرفت» صرفاً تفکیک دو نگاه مختلف و متفاوت به یک حقیقت واحد است و دو مرحله در کار نیست.

## ۲ - ۷ - حیثیت «اثبات» نور مغایر با حیث «معرفت» آن

وقتی می‌گوییم: «معرفت نور با اثبات آن در یک مرحله قرار دارند و امکان ندارد که بدون معرفت نور، آن را اثبات کرد» باید به نکته‌ی لطیفی در این جا توجه شود و آن این‌که: با وجود جدا نبودن این دو (اثبات و معرفت) در مورد نور، اما حیث اثبات آن با حیث معرفتش یکی نیست. تفاوت این دو حیث با هم در این است که حیث اثبات، به نور عقل صورت می‌پذیرد ولی حیث معرفت به نور عقل نیست.

منظور از «اثبات عقلی» نور این است که: اگر عاقل به آن چه در ذات خود، ظلمانی است و اکنون برایش روشن شده (همانند قبح ظلم) نظر کند، به نور عقل در می‌یابد که «باید» روشن‌کننده‌ای (کاشفی) در کار باشد که این امر ظلمانی الذات، اکنون به آن، روشن و آشکار شده است. این «باید باشد» به نور عقل کشف می‌شود و از احکام عقل به حساب می‌آید. عاقل در کشف این «باید باشد»، نظر به خود روشنایی و حقیقت آن (که عین کشف است) ندارد و صرفاً به این‌که «فلان امر معقول بدون این‌که کاشفی در کار باشد، قابل ادراک نبوده است» توجه می‌کند و به همین دلیل «روشن‌کننده» و «کاشف» را به صورت نکره به کار می‌برد و می‌گوید: «باید کاشفی در کار باشد.» این نگاه عقلی یا «بالعقل» است که نتیجه‌اش «اثبات عقلی نور» می‌باشد. عاقل به همین کاشف (روشن‌کننده) می‌تواند از منظر دیگر بنگرد و به خود آن توجه نماید. در این صورت، معرفت به نور عقل، شکل می‌گیرد که این را نمی‌توانیم بگوییم «عقلی» یا «بالعقل» است. چرا که



عقل، معقول واقع نمی‌شود. این در حالی است که در نگاه قبلی، حکم به این که «باید کاشفی باشد» یک امر معقول شمرده می‌شود.

نتیجه این که: جهت اثبات عقلی نور با جهت معرفت معرفت نسبت به آن (که عقلی نیست) دو جهت متفاوتند. اما این دو، مصداقاً یکی هستند و صرفاً دو نگاه متفاوت و از دو جهت به یک حقیقت واحد هستند.

## ۲ - ۸ - معرفت عمومی (طریقی) نسبت به عقل

گفتیم که منظور از معرفت عقل، چیزی جز رفع حجاب از آن یا «تذکر» نسبت به آن نیست. این معرفت یا رفع حجاب، به دو طریق صورت می‌پذیرد. یکی راه عام است که برای همگان وجود دارد و دوم راهی که آن را «معرفت موضوعی» و «حق معرفت عقل» می‌نامیم.

راه عمومی برای هرکس عبارت است از: معرفت عقل به آیه‌ی آن. آیه و نشانه‌ی عقل، حُسن و قُبْح افعالی است که در زمان وجدان عقل برای ما ظهور دارد. به عنوان مثال «قُبْح ظلم» آیه و نشانه‌ی عقل است که مستقلاً مورد توجه قرار می‌گیرد و عاقل، نور عقل را به «روشنایی قُبْح ظلم» نزد خودش می‌شناسد. این معرفتی است که برای همگان نسبت به نور عقل حاصل است. چرا که هر عاقلی «روشنایی قُبْح ظلم» را درمی‌یابد.

همین که عاقل به «ظهور قُبْح ظلم» توجه کند و متذکر شود که این ظهور، مربوط به خود «قُبْح ظلم» نیست درمی‌یابد که باید «ظهور»ی باشد تا قُبْح ظلم به آن، آشکار شود. این همان چیزی است که آن را «معرفت عام یا طریقی» نسبت به نور عقل نامیم.

آن چه باعث امتیاز و تشخیص فعل حَسَن و قبیح از یکدیگر می‌شود، «ظهور» و «آشکار بودن» و «روشنایی» است. این «ظهور» و «روشنایی»، خود عقل است نه چیزی غیر عقل. بنابراین در معرفت طریقی و بالآیه، عقل به خودش شناخته می‌شود. اما از آن جا که عاقل به «روشنایی قُبْح ظلم» توجه دارد، و از متعلق آن چشم پوشی نکرده، هنوز به رتبه‌ی معرفت موضوعی به خود روشنایی نائل نشده است. بله، حساب «روشنایی قُبْح ظلم» را از «خود قُبْح ظلم» جدا می‌کند و درمی‌یابد که «روشنایی قُبْح ظلم» به خودش آشکار است اما در این رتبه، هنوز نتوانسته به خود روشنایی از این

جهت که «روشنایی مطلق» است و ذاتش به متعلق خاصی (همچون قبح ظلم) محدود و مقید نمی‌شود، توجه پیدا کند. «ضعیف بودن معرفت طریقی نسبت به موضوعی» از همین جهت است.

## ۲ - ۹ - معرفت قوی (موضوعی) به عقل

«معرفت قوی» وقتی حاصل می‌شود که در حین روشن بودن معقولات برای عاقل، به خود روشنایی، مستقل از این که چه متعلق دارد، توجه موضوعی کند. دقت شود که «توجه موضوعی» به توجهی گفته می‌شود که عاقل بتواند حساب متعلق نور را از خود نور جدا ببیند و منورات او را به خود مشغول نکند. یعنی با این که قطعاً متعلق در کار است و «نور بدون متعلق»، معنا ندارد، اما بتواند به کشف، از آن جهت که «مطلق کشف» است، نظر کند؛ نه از این جهت که متعلق خاصی به واسطه‌ی آن، کشف شده است، این توجه را «توجه موضوعی» به نور می‌نامند. توجه موضوعی در مقابل «توجه طریقی» است.

در توجه موضوعی، به نور عقل در حالی که «کاشف» از متعلقاتش است، نظر کنیم. بنابراین در توجه موضوعی به عقل هم، به «عقل کاشف» نظر می‌کنیم، یعنی به «نور عقل روشن‌کننده». عاقل در این مرتبه، حساب «کشف بما هو کشف» را از حساب همه‌ی ظلماتیات به طور کلی جدا می‌بیند. این ظلماتیات شامل افعال حسن و قبیح و نیز روح و بدن عاقل می‌شود. لذا بدون آن که کشف را محدود و مقید به معقول خاصی ببیند، می‌تواند احکام آن را از احکام ظلماتیات جدا کند. وقتی عاقل به این درجه از شناخت عقل، نائل شود نسبت به آن، معرفت قوی پیدا کرده است.

در این سطح از معرفت عقل، عاقل حساب کشف را از متعلقاتش جدا می‌بیند و به خود کشف «بما هو کشف و کاشف» توجه می‌کند. این همان چیزی است که «توجه موضوعی» به کشف می‌نامیم. در توجه طریقی چنین نگاهی برای عاقل وجود ندارد. چرا که توجه او محدود به «روشنایی حسن و قبح افعال» می‌باشد. ظهور و روشنایی را می‌بیند اما دیدنش محدود به «روشنایی حسن و قبح» است نه از جهت «مطلق کشف» یا «کشف بودنش به طور مطلق». در معرفت طریقی، روشنایی را محدود و مقید به آن چه روشن شده می‌بیند؛ در حالی که در معرفت موضوعی، خود روشنایی را رها و

غیر مقید به متعلقاتش نظر می‌کند.

## ۲ - ۱۰ - دلیل بودن عقل بر آیه‌ی خودش

در هر دو طریق، ما در واقع به نور عقل به واسطه‌ی خودش نظر می‌کنیم چرا که حتی وقتی حُسن و قُبْح افعال، دلیل و آیه‌ی عقل می‌شوند، دلیل بودن آن‌ها هم به نور عقل است نه به ذات خودشان. حُسن و قُبْح، خودشان ظلمانی‌اند و به ذات خودشان درک نمی‌شوند. آن‌چه آن‌ها را معقولِ عاقل می‌کند، خود نور عقل است. حُسن و قُبْح به جهت معقول بودنشان، نشانه و آیه‌ی عقل به شمار می‌آیند و همین معقولیتشان به برکت نور عقل است. به بیان دیگر، دلیل بودن حُسن و قُبْح برای نور عقل به «معقول شدنشان برای عاقل» بر می‌گردد و این «معقول شدن» هم به خود نور عقل است. پس در واقع آن‌چه دلیل و نشانه‌ی عقل را «نشانه» کرده، خود نور عقل می‌باشد. بنابراین هر چند حُسن و قُبْح آیه و نشانه‌ی نور عقل به حساب می‌آیند، اما دلیلیت آن‌ها برای عقل به خود عقل است و این‌گونه عقل، مصداق «هُوَ الدَّالُّ بِالِدَّلِيلِ عَلَيْهِ» شمرده می‌شود. نتیجه این که در حقیقت عقل است که دلیل بر خودش می‌باشد و نیز عقل است که دلیل بر آیه و نشانه‌ی خودش می‌باشد. اصولاً چیزی که به ذات خودش آشکار است و ذاتش چیزی جز ظهور نیست نمی‌تواند احتیاج به دلیلی جز خودش داشته باشد. دلیلی هم اگر باشد - که هست - دلالتش را مدیون خود نور است، با این ترتیب طریق اوّل و دوم در معرفت نور عقل، از هم جدا نیستند؛ دو دیدگاه هستند که در یک بستر با هم تحقق پیدا می‌کنند، بستگی به تذکر و تنبّه عاقل دارد که کدام یک از این دو را وجدان بکند.

## ۲ - ۱۱ - نظر آلی (نه استقلالی) به نور عقل

توجه شود این که می‌گوییم «عقل را باید به خودش شناخت»، مقصود این نیست که ذات عقل، قابل کشف شدن می‌باشد. برعکس، اگر کسی بخواهد ذات عقل را کشف کند، از شناخت آن محروم و محجوب می‌گردد. این را نظر استقلالی به نور می‌نامیم. توجه شود که «نظر استقلالی» به نور، غیر از «توجه موضوعی» به آن است. «نظر

استقلالی» در مقابل «نظر آلی» است و نظر استقلالی به آن ممکن نیست. یعنی هیچگاه نمی توان «کشف و ظهور» را متعلق کشف و ظهور قرار داد. به محض این که عاقل بخواهد نور را به نظر استقلالی بنگرد از شناخت آن، محروم و محجوب می گردد. بنابراین راه شناخت عقل، این نیست که ذات آن مکشوف گردد که این امری محال است.

اما «توجه موضوعی» در مقابل «توجه طریقی» می باشد و هر دو امکان پذیر است. همان طور که گفتیم در «توجه طریقی» (راه عمومی معرفت عقل) به کشف «بما هو کشف و کاشف مطلقاً» توجه نمی شود. با این ترتیب «توجه موضوعی به کشف»، به معنای «نظر استقلالی» به آن نیست؛ بلکه در ظرف «نظر آلی به کشف» است. در همان ظرفی که عاقل، مکشوفش را می بیند اگر نگاهش را به کاشف آن مکشوف، منعطف کند «توجه موضوعی» حاصل می شود. در غیر این ظرف، امکان شکل گیری «توجه موضوعی» وجود ندارد. بایک مثال ساده، مطلب را تبیین می کنیم:

کسی که می خواهد «عینک» را بشناسد (یعنی وسیله ای که با آن، می تواند دیدنی ها را به وضوح تشخیص دهد) اگر آن را روی خودش قرار دهد و مانند سایر اشیا آن را ببیند هرگز «عینک» را به «عینک بودن» نمی شناسد. به بیان دیگر عینک با «نظر استقلالی» به آن «شناخته نمی شود؛ بلکه شخص، با این نگاه، از شناخت عینک محروم و محجوب می گردد. تنها راه معرفت «عینک» این است که آن را به چشم بزند و با آن اشیا را ببیند. به عبارت دیگر اگر آن را «منظور فیه» قرار دهد معرفتی نسبت به آن پیدا نمی کند؛ بلکه باید در حالی که «منظور به» است به «منظور به» بودنش توجه کند، یعنی در حالی که عینک را به چشم زده، توجهش را به عینک بودن آن، منعطف نماید. تنها در این صورت، حقیقتاً عینک را به «عینک بودن» می شناسد.

راه معرفت به کشف نیز همین گونه است. اگر کشف را «منظور فیه» قرار دهیم (یا نظر استقلالی به آن کنیم) از شناختش محروم می شویم ولی اگر در حالی که مکشوفی برایمان مطرح است، این حقیقت را وجدان کنیم که: «مامکشوف را به واسطه ی خود کشف می بینیم» آن گاه «معرفت کشف به خود کشف» برای ما حاصل شده است. درست مانند وقتی که به عینکی که به چشم خود زده ایم و با آن اشیا را می بینیم؛ توجه کنیم.

## فصل ۳

### تباین عقل و عاقل و معقول

#### مقدمه

در فصل‌های قبلی با ذکر مقدماتی که ویژگی‌های ذات عاقل را برمی‌شمرد، زمینه‌ی تنبّه به نور علم و عقل فراهم گشت. تأکید کردیم که مقصود از «اثبات» و «معرفت» نور عقل، چیزی جز «تنبّه» به آن نیست. مسیری که ما در توضیح این نور پی گرفتیم، خود مؤید این معناست: بحث در اثبات و معرفت نور علم و عقل، شکل استدلال و برهان منطقی به خودنگرفت؛ بلکه در بستر تذکر به خصوصیات ذات (انیت) عاقل، خواننده را به نور عقل متنبّه ساختیم و گفتیم که بهترین زمینه‌ساز تنبّه و تذکر به این نور، کلام نورانی اهل‌البیت علیهم‌السلام است. با توجه به این نکته، به عنوان شواهدی، از دلالت‌های ایشان بهره جستیم و دیدیم که آنچه در احادیث، سبب عاقل شدن معرفی شده است (نور عقل)، همان است که با توجهات و جدانی آن را می‌یابیم. اکنون برآنیم تا با توجه به گفته‌های پیشین، نکاتی چند، در مقام بیان احکام عقل و عاقل و معقول بیفزاییم و رابطه‌ی میان این سه را بررسی کنیم.<sup>۱</sup>

---

۱. از مطالب مهم در فلسفه‌ی موسوم به حکمت متعالیه، بحث «اتحاد عقل و عاقل و معقول» است. در این فصل، بحث ما به طور خاص، ناظر به نقد آن بحث فلسفی نیست، زیرا که نقد هر نظر باید مسبق به ذکر آن باشد که آن هم مجال دیگری می‌طلبد. ما تنها با تکیه بر مباحث پیشین خود، رابطه‌ی

## ۲ - ۱ - تباین عقل و معقول

معقول چیزی است که کشف می‌گردد (مکشوف). کشف یا کاشف (ما به الکشف)، نور عقل است و آن که کشفی برایش رخ می‌دهد (مکشوف له)، عاقل است. یادآوری مجدد این نکته خالی از فایده نیست که همه‌ی این نکات درباره‌ی علم و عالم و معلوم نیز برقرار است. «کشف» در مورد هر علمی مطرح است. پیش‌تر نیز اشاره شد که تفاوت جوهری میان علم و عقل وجود ندارد. حیثیت خاص عقل که آن را به عنوان علمی خاص نمایانده، این است که در مورد نور عقل، منور و مکشوف، یک نیکی و بدی ذاتی یا وجوب و حرمت ذاتی است. پایه‌ی وجدانی در همسانی و هم‌سنخی نور علم و عقل، همین است که ما حقیقت علم را چیزی متفاوت از حقیقت عقل نمی‌یابیم. این نکته‌ی مهم، اساس وجدانی یکسانی نور علم و عقل است. بنابراین عقل و عاقل و معقول را می‌توان هم‌ارز «کشف / کاشف / ما به الکشف» و «مکشوف له» و «مکشوف» دانست. حال به ذکر ویژگی‌های هر یک می‌پردازیم:

معقولات، ظلمانی‌الذات می‌باشند. تعابیر هم‌ارز این بیان چنین است: معقولات، ذاتاً مکشوف نیستند، از خود نوری ندارند و مکشوفیت و معقولیت، ذاتی آن‌ها نیست. کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است، معقولی ندارد. از این رو، نه می‌تواند درباره‌ی معقولات سخن بگوید و نه با شنیدن وصف معقولات، به معقولیت آن‌ها پی ببرد. اما پس از عاقل شدن، اذعان می‌کند که اکنون حقایقی برایش مکشوف شده که پیش‌تر مکشوف نبوده‌اند.

در این جا دو حقیقت که تمایز ذاتی دارند، در مقابل هم می‌ایستند: یکی «نور» و دیگری «منور». اساساً لفظ «مکشوف» را در این جا، برای چیزی به کار می‌بریم که ذاتش عین کشف و ظهور نیست؛ بلکه به چیزی غیر خودش مکشوف و ظاهر می‌شود. هیچ‌یک از معقولات انسان، پیش از سن بلوغ مکشوف او نیستند؛ بلکه بعدها به نور عقل روشن و منور گشته‌اند. اما آن چه «ما به الکشف و الظهور» است، همان کشف

---

۱۲ میان عقل، عاقل و معقول را بیان می‌کنیم. آن‌گاه با توجه به خصوصیات بیان شده برای این سه، نظر خود را درباره‌ی اتحاد یا عدم اتحاد میان آن‌ها بیان خواهیم کرد.

است که آن ماهیات ظلمانی را منور می‌کند.

بنابراین به عنوان تذکری برای ظلمانی بودن ذوات معقولات، مواقع فقدان عقل را شاهد آوریم. در پاره‌ای از زمان‌ها، معقولی در کار نیست، مانند کودک نابالغ (غیر عاقل) یا انسان خواب. اگر قرار بود که معقولیت معقولات، ذاتی آن‌ها باشد، دیگر نیازی به وجود عقل نبود. انسان خواب یا کودک نابالغ عقل ندارد، لذا معقولی هم ندارد. بنابراین معقولات، ذاتاً معقول نیستند؛ بلکه به نور عقل روشن شده‌اند. برای تقریب مطلب به مثالی ساده توجه کنید: ممکن است کسی ابتدا بیندارد که در اتاقی، دیوار از خود نور دارد و به خود روشن است. اما در یک لحظه که چراغ خاموش می‌شود: نه نوری حاضر است و نه دیواری دیده می‌شود. در این حال، انسان در می‌یابد که روشنی دیوار، از آن خود دیوار نبوده است. این حالت او را می‌توان تنبّه به ظلمت ذاتی دیوار دانست. خلاصه آن که معقولات، ظلمت ذاتی دارند.

نکته‌ی دیگر آن است که وقتی شیء ظلمانی الذات لباس معقولیت بر تن می‌کند، ذاتش تغییری نمی‌کند، یعنی ذاتاً نورانی نمی‌شود؛ بلکه با حفظ آن «ظلمت ذاتی» که داشته است، فقط به نور عقل منور می‌گردد. لذا معقول، به نور عقل مبدّل نمی‌شود. عقل و معقول یکی نمی‌گردند، زیرا که عقل و معقول تفاوت ذاتی دارند: حقیقت عقل که نوری الذات است، با حقیقت معقول که ظلمانی الذات است، مابینت دارد و از این جهت بین آن‌ها سنخیت و اشتراکی نیست.

شاهد وجدانی این حقیقت آن‌که: عقل، به تعدّد معقولات، متعدّد نمی‌شود. یعنی ما در مواجهه با معقولات مختلف می‌یابیم که معقولیت، برای همه‌ی آن‌ها وصف یکسانی است. حُسن عدل و قبح ظلم به یک معنا برای ما «مکشوف» می‌شوند و میان این دو، در مکشوفیت تفاوتی نیست. وقتی معقولات مختلفی را می‌یابیم، نورهای مختلفی «وجدان نمی‌کنیم»؛ بلکه همه‌ی معقولات به یک نور مکشوف می‌شوند. این نیز امری بدیهی است که کشف در همه‌ی این موارد، چه کشف قبح ظلم و چه کشف حسن عدل، مفهومی یکسان و معنایی واحد (کاشفیت) دارد.

نکته‌ی اساسی در این جا، همان «عدم وجدان» تعدّد نور است و این نکته‌ای بس مهم است. اگر عقل و معقول متحد بودند، چون معقولات متعدّد و مختلف هستند، باید این

اختلاف و تعدد در عقول هم راه پیدا کند. اما وجداناً می دانیم که چنین نیست؛ بلکه ما همه‌ی معقولات را به عقل واحدی مکشوف و منور می یابیم. بنابراین می توانیم بگوییم که تفاوت معقولات، از حیث معقولیت آن‌ها نیست؛ بلکه همه‌ی آن‌ها در این وصف (روشن بودن در زمانی و منور گشتن در زمانی دیگر) یکسان‌اند. تفاوت، تنها در چیزهایی است که معقول می شوند. مثال نور حسی در این جا نیز مفید است:

میان در و دیوار در این که در پرتو نور اتاق دیده می شوند، تفاوتی نیست. تفاوت در این است که یکی در است و دیگری دیوار. اما آن چه هر دو را مرئی کرده، نوری واحد است. ما هر دو را به یک نور می بینیم.

این نکته‌ی وجدانی، تباین عقل و معقول را نشان می دهد: معقولات ظلمانی الذات هستند و برای ظاهر شدن به غیر خود نیاز دارند. اما نور عقل به ذات خود، ظاهر است و ظهور همه‌ی معقولات به اوست. معقولات متعدّدند، اما همگی به نوری واحد (نور عقل) مکشوف می شوند. در هنگام مکشوف شدن، ذات هیچ یک از آن‌ها مبدل به نور نمی گردد؛ بلکه آن‌ها هم چنان ظلمانی الذاتهایی هستند که به نور عقل، منور گشته‌اند. پس معقولات در حین معقول بودن، ذاتاً ظلمانی و بالغیر منور و معلوم هستند. از این توضیحات، در می یابیم که تباین میان عقل و معقول، تباین در ذات آن‌ها است.

### ۲ - ۲ - تباین عقل و عاقل

در بحث تنبّه به نور علم و عقل، متذکر شدیم که اثبت عاقل (همان که عاقل با «من» بدان اشاره می کند)، ذاتاً هیچ کمالی ندارد. خداوند، من ظلمانی الذات را مالک عقل نوری الذات می کند و آن ذات عاقل می شود. البته چنان که در گذشته گفته ایم، «تملیک» نور عقل به ما، سبب تسلط وجودی ما بر آن نمی گردد. هم چنین نور عقل، جزئی از ما نمی گردد. بنابراین مغایرت وجدانی عقل و عاقل روشن است. این تمایز نیز، تباینی ذاتی است. «من» با عاقل شدن به هنگام بلوغ عقلی و نیز در زمان درک تک تک معقولات، کمال می یابد. اما در ذات «من» که ظلمانی است تغییری رخ نمی دهد (عین نور و متحد با آن نمی گردد)، هم چنان که عقل هم نوری الذات باقی می ماند. لذا پس از عاقل شدن نیز، میان عقل و عاقل اتحادی برقرار نمی گردد.



نکته‌ای ظریف در این جا مطرح است: با آن‌که نور عقل عین «من» و جزء «من» نیست، ولی شرط لازم برای وجدان «من» (انیت) است. یعنی اگر من، عاقل نباشم، «من» ذاتاً ندارد خود را و وجدان نمی‌کنم. به بیان دیگر، غیر عاقل رانمی‌توان به انیتش تذکر داد. مثلاً: کودک نابالغ، گویی خود را به کمالاتش می‌شناسد و آن «من» ظلمانی‌الذات که در بحث خود، قدم به قدم بدان تذکر دادیم و بر مغایرت آن با همه‌ی کمالات تأکید کردیم، برای او قابل فهم نیست. وجدان این مغایرت - و به عبارت دیگر، در یافتن فقر و ظلمت ذاتی خود - تنها برای عاقل میسر است.

### ۲ - ۳ - مغایرت عقل و عاقل و معقول

با توجه به تباین ذاتی عقل و معقول از سویی، و تباین ذاتی عقل و عاقل از سوی دیگر، باید گفت: نمی‌توان «عقل» را واسطه قرار داد و برای این سه، اتحادی اثبات کرد. بنابراین عاقل و معقول هم نمی‌توانند متحد باشند. پیش‌تر یادآور شدیم که این مغایرت، امری روشن و بدیهی است. مغایرت وجدانی میان عقل و عاقل و معقول، از مقوله‌ی مغایرت کشف / کاشف / مابه‌الکشف و مکشوف له و مکشوف است.

این قسمت را با طرح یک سؤال و پاسخ آن خاتمه می‌دهیم:

سؤال: آیا از علم آدمی به خود (علم به نفس)، اتحادی میان علم و عالم و معلوم اثبات می‌گردد؟

این‌که انسان خود را می‌شناسد، لازمه‌اش اتحاد عالم و معلوم نیست. در تحلیل علم به «خود» می‌گوییم: من وقتی خود را می‌شناسم، «انیت» خود را مغایر و متفاوت با علم خود به آن می‌یابم. ذات خود را ظلمانی و علم به ذات خود را عین ظهور و روشنایی می‌یابم. بنابراین وقتی به خود عالم می‌شوم، علم و عالم متحد نمی‌گردند. از سوی دیگر، «من» معلوم شده‌ام، اما معلوم ظلمانی‌الذات با علم متحد نیست. پس با این‌که انیت - در علم به خود - هم عالم است و هم معلوم، ولی عالمیت و معلومیت، خارج از ذات آن و غیر متحد با آن است.

این نکته‌ی مهم، فارق اساسی میان بحث ما و نظریه‌ی اتحاد عالم و معلوم در فلسفه است. آن‌ها از طرفی عالم و علم را متحد می‌دانند و از طرف دیگر، علم و معلوم را.

یعنی اتحاد عالم و معلوم را به واسطه‌ی یکی بودن آن دو با «علم» ثابت می‌کنند. در حالی که وجداناً، نه عالم با علم متحد است و نه علم با معلوم. بله در خصوص علم به ذات خود، عالم و معلوم یکی‌اند ولی نه از این جهت که این دو با علم متحدند؛ بلکه در این جا هم تمایز و تباین میان «علم و عالم» و «علم و معلوم»، به قوت خود باقی است.

## فصل ۲

### مستقلات عقلیه

#### مقدمه

گفتیم که انسان به نور عقل، خوبی‌ها و بدی‌هایی را می‌فهمد. به بیان دیگر، کشف خوبی‌ها و بدی‌ها و نور عقل حاصل می‌شود. آنچه را که به نور عقل فهمیده‌ایم، معقول می‌نامیم و از معقول به عقل پی می‌بریم. وقتی در کسی آثار فهم حُسن یا قُبْح عقلی یک فعل را می‌بینیم، او را عاقل می‌خوانیم، یعنی وقوع نور عقل در دل او را تصدیق می‌کنیم. بنابراین معقولات، نشانه‌ها و شواهد نور عقل، به شمار می‌آیند.

دقت و تأمل بیشتر در معقولات (یا مستقلات عقلیه)، نکات مهم دیگری را نیز روشن می‌سازد. اینک برآنیم برخی از این نکات را - با توجه ویژه به تعبیر «مستقلات عقلیه» - برشماریم. بدیهی است نقل و نقد برخی نگرش‌های دیگر در باره‌ی مستقلات عقلیه، ما را در تبیین مقصودمان یاری خواهد رساند.

#### ۴ - ۱ - تعریف مستقلات عقلیه

مستقلات عقلیه، حقایقی هستند که عقل آن‌ها را به عنوان اولی، کشف می‌کند.

در این تعریف بر سه نکته تأکید رفته است:

اولاً: مستقلات عقلیه حقایقی کشف شدنی هستند.

ثانیاً: به عنوان اولی کشف می‌شوند.

ثالثاً: عقل آن‌ها را کشف می‌کند.

حلقه‌ی اتصال این سه ویژگی، همان «کشف» یا «انکشاف» است. کشف یعنی کنار رفتن پرده از چهره حُسن و قبح؛ حُسن‌ها و قبح‌هایی که انسان تا قبل از وقوع نور عقل در دل (بلوغ عقلی)، آن‌ها را نمی‌فهمیده است. اما در مورد این که این مکشوفات، حقیقت دارند و کشف آن‌ها به عنوان اولی است، باید توضیح بیشتری بدهیم.

پیش از توضیح این موارد، نکته‌ای را یادآور می‌شویم:

در یافتن معقولات، ما سه امر متمایز را تشخیص می‌دهیم:

اول خود ما، به عنوان فاعل شناسا؛ یعنی کسی که برای او کشف رخ می‌دهد (مکشوف له). دوم، چیزی است که کشف می‌شود (مکشوف). و سوم همان یافتن ماست که کشف است و از آن تعبیر به نور کردیم. تأکید می‌کنیم منظور ما از نور عقل چیزی غیر از این کشف نیست. پس اگر گاهی تعبیر می‌کنیم که به نور عقل کشف می‌کنیم یا نور عقل را «کاشف» می‌خوانیم، چیز چهارمی غیر از کشف معقول را اراده نمی‌کنیم. ما به عقل کشف می‌کنیم یعنی به برکت تعلق کشف به معقول (روشن شدن معقول) معقول را می‌یابیم. همین «یافتن» که عین «کشف» است، «کاشف» معقولات می‌باشد. بنابراین کشف نامیدن عقل و کاشف خواندن آن به دو حقیقت اشاره نمی‌کند؛ بلکه یک حقیقت است که به دو اعتبار، دو عنوان مختلف پیدا می‌کند.

#### ۴ - ۲ - مستقلات عقلیه: حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول

حقیقت داشتن و واقعی بودن مستقلات عقلیه، از دو جهت حائز اهمیت است: جهت اول آن که: امر حقیقی و واقعی در برابر امر موهوم و خیالی است. مستقلات عقلیه حقیقت دارند، یعنی ساخته‌ی تخیلات و برخاسته از توهمات نیستند. چنان نیست که آدمی بر تن افعال خود، لباسی خیالی و ذهنی بیوشاند و آن را حَسَن یا قبیح بنامد؛ بلکه صفت حُسن یا قُبُح (عقلی)، امری است کاملاً واقعی که موضع انسان در برابر آن‌ها، «یافتن» است. این حقایق، به نور عقل که کاشف است، کشف می‌شوند. نقش انسان در این جا تنها آن است که کشف برای او رخ می‌دهد، یعنی او

«مکشوفُ له» می‌باشد.

جهت دوم با دَقْت در معنای «کشف» روشن می‌شود. کشف در این جا، در مقابل قرارداد و اعتبار کردن است. مستقلات عقلیه، خوبی‌ها و بدی‌هایی واقعی هستند که ما آن‌ها را کشف می‌کنیم، نه این‌که به عنوان «قرارداد» بپذیریم. حسن و قبح‌های عقلی (مستقلات عقلیه)، وابسته به اعتبار اعتبارکننده‌ای نیستند. هیچ حَسَن یا قُبُح عقلی به سبب جعل کسی حُسن یا قُبُح پیدا نمی‌کند. دَقْت در یک مثال، این مطلب را روشن می‌سازد:

فرض کنید معلّمی با دانش‌آموزان خود، برای آغاز درس، ساعت ۶ بعد از ظهر را قرار می‌گذارد. در این صورت، حضور در ساعت ۶، حَسَن است و آمدن در ساعت ۳۰: ۶ قبیح. بدیهی است که آن حُسن و این قُبُح، اعتباری است. یعنی به دلیل جعل و قرارداد میان آنان، آمدن در ساعت ۳۰: ۶ را قبیح می‌نامیم. همچنانکه اگر در ساعت ۷ قرار می‌گذارند، آمدن در ساعت ۳۰: ۶ حَسَن می‌شد. قُبُح حضور در ساعت ۳۰: ۶ در حالت اوّل، مطلبی عقلی نیست که توسط عقل کشف شده باشد. این قُبُح، ناشی از قرارداد طرفین است، که می‌توانست به گونه دیگری باشد.

بنابراین می‌توان برخی امور را حَسَن یا قُبُح دانست، به گونه‌ای که حُسن یا قُبُح آن‌ها متکی به کشفی عقلانی نباشد. حُسن و قُبُح این‌گونه امور، جعلی است؛ ولی مستقلات عقلیه چنین نیستند. در مورد آن‌ها، به حُسن و قُبُح واقعی نظر داریم. در مثال فوق اگر عمل اختیاری «تأخیر از زمان موعود» را لحاظ کنیم، دیگر قُبُح آن قراردادی نیست. عاقل به نور عقل در می‌یابد که تأخیر کردن از وقتی که انسان متعهد به رعایت آن شده، ذاتاً قبیح است، چرا که خُلف و عده قبح ذاتی دارد.

مثال دیگر برای حسن و قبح قراردادی: نوع پوشش اقوام گوناگون یا آرایش ظاهری آن‌ها. صرف نظر از دستورات شرعی در این باره - است. یعنی اگر گروهی برای لباسی خاص احترام و حُسن ویژه‌ای قائلند، آن حُسن، از کشفی عقلی برخاسته است. همین سان آرایش مو، که هر چه فرد عاقل به عقل خود تأمل کند، حسن یا قبحی برای آن کشف نمی‌کند. در این موارد، انسان فقط بر اساس جوّ حاکم بر محیط و حُسن و قبح‌های قراردادی در جامعه، تصمیم می‌گیرد. اما مستقلات عقلیه این‌گونه نیستند.

بار دیگر تأکید می‌کنیم که مستقلات عقلیه کشف شدنی‌اند، چراکه عقل نور است و معقولات به نور آشکار می‌شوند نه این‌که توسط نور، اعتبار و قرارداد شوند. بنابراین موضوع کشفی بودن مستقلات عقلیه و قراردادی نبودن آن‌ها، به همان نکته باز می‌گردد که نور، «مُظَهَّرٌ لِّغَيْرِهِ» است. ما مستقلات عقلیه را به نور عقل کشف می‌کنیم و خلاف آن‌ها را نمی‌توانیم قرارداد کنیم. عدل را همیشه حَسَن می‌یابیم و هرگز نمی‌توانیم بنابر قرارداد، آن را قبیح بدانیم. مستقلات عقلیه قابل تغییر نیستند. در حالی که حَسَن و قبح‌های غیر عقلی، به اعتبار معتبر و صرف قرارداد وابسته‌اند.

#### ۴ - ۳ - وجوب و حرمت یا حسن و قبح: عنوانِ اولی مستقلات عقلیه

در تعریف مستقلات عقلیه به این نکته نیز برخوردیم که مستقلات عقلیه را به عنوان اولی می‌فهمیم. برای روشن شدن این امر، به مثالِ اوّل (حضور در ساعت مقرر) از زاویه‌ای دیگر می‌نگریم.

ماهر اندازه در عنوان «بعد از ساعت ۶ آمدن» تأمل می‌کنیم، قبحی در آن نمی‌یابیم. مگر آن‌که بگوییم: «بعد از ساعت ۶ آمدن (در صورتی که ساعت ۶ مقرر شده باشد)، مصداق نقض عهد یا خُلف وعده است و بنابراین قبیح است.» پس این عنوان به خودی خود قُبحی ندارد؛ بلکه زمانی قبیح می‌شود که مصداق عنوان دیگری گردد.

در نقطه‌ی مقابل اگر ظلم را به تنهایی مدّ نظر قرار دهیم، عنوان ظلم به خودی خود (لَوْ خُلِّيَ وَ نَفْسُهُ) نزد عاقل قبیح است. می‌گوییم: ظلم به عنوان اولی قبیح است، پس قبح ظلم، از مستقلات عقلیه است. اما در مثال اوّل، عنوانی ثانوی (مانند نقض عهد) در کار آمده و به دلیل آن عنوان ثانوی، «بعد از ساعت ۶ آمدن» قبیح شده است. به بیان دیگر، وقتی می‌گوییم «ظلم قبیح است»، دلیل ما بر این حکم، چیزی جز خود عنوان ظلم نیست. عنوانی روشن‌تر از خود ظلم وجود ندارد که به خاطر آن، ظلم را قبیح بدانیم. اکنون مثال دیگری را در نظر بگیرید: اطاعت خدا به عنوان اولی واجب و انکار و عدم تسلیم در برابر او به عنوان اولی، حرام است. اگر ما پروردگار را بشناسیم (انعام او به خود را بیابیم و نسبت به آن متنبّه شویم)، وجوب شکر او را با عقل کشف می‌کنیم. بنابراین وجوب شکر خدا یکی از مستقلات عقلیه است. اما وجوب نماز خواندن به

گونه‌ای خاص با حدود و ثغوری که برای آن در شریعت معین شده - مثلاً نماز دو رکعتی صبح - به عنوان اولی برای مامکشوف نمی‌شود. اگر عاقل باشد و عقلش، درباره‌ی وجوب نماز دو رکعتی صبح کشفی ندارد. ولی همین شخص، اگر به اخبار شرع بفهمد که اقامه‌ی نماز صبح، مصداق شکر و اطاعت خداست، به وجوب آن پی می‌برد. در این حالت، مقدمه‌ای شرعی (و نه عقلی) در میان می‌آید تا وجوب نماز صبح فهمیده شود. لذا نماز صبح خواندن به عنوان ثانوی، واجب عقلی است.

با توجه به این مثال‌ها می‌توان گفت: وجوب و حرمت یا حُسن و قبح مستقلات عقلیه ذاتی آن‌هاست؛ زیرا به عنوان اولی کشف می‌شود. حُسن، از ذات عملی مثل «عدل»، فهمیده می‌شود. اما ذات عملی مثل «حضور در ساعت ۶» به خودی خود مقتضی حُسن نیست. پس حسن این‌گونه امور ذاتی آن‌ها نیست؛ هم‌چنین نماز صبح خواندن به عنوان ثانوی واجب عقلی است. نماز صبح به خودی خود وجوب عقلی ندارد؛ بلکه چون مصداق اطاعت خداست و اطاعت خدا واجب است، عقلاً واجب می‌شود.

خلاصه: عاقل به نور عقل، حُسن و قبح یا وجوب و حرمت «ذاتی» برخی امور را کشف می‌کند، که آن‌ها را مستقلات عقلیه می‌نامیم، چون فهم آن‌ها وابسته به عنوان ثانوی دیگری نیست.

#### ۴ - ۴ - کشف حُسن و قبح ذاتی به وسیله‌ی تنبُّه

برای کشف و فهم حُسن و قبح‌های ذاتی عقلی (مستقلات عقلیه) به استدلال اصطلاحی نیاز نداریم. کسی که حُسن عدل را می‌فهمد، به سبب دلیلی خارج از درک خود عدل، آن را نیافته است. فهم حُسن عدل، اکتسابی و نیازمند آموزش نیست؛ بلکه عاقل فقط با تنبُّه نسبت به خود عدل، حُسن ذاتی آن را می‌یابد. پس تنبُّه دقیق و بجا، برای درک حُسن و قبح‌های ذاتی کافی است.

البته لازم‌ه‌ی این که حسن یا قبح چیزی بدیهی باشد، این نیست که همه‌ی عقلا آن حسن یا قبح را بالفعل بفهمند؛ بلکه باید از آن سو به مسأله بنگریم؛ یعنی باید بگوییم که اگر عاقلی آن حُسن یا قبح عقلی را فهمید، این فهم، نتیجه‌ی برهان و استدلال نیست.

بنابراین نمی‌توان گفت که هر آنچه به استدلال نیاز ندارد، لزوماً برای همگان مفهوم و مقبول است؛ بلکه بسا افرادی که از یک امر بدیهی غافل باشند. (تنبّه برای آن‌ها حاصل نشده باشد.) این غفلت را با تنبیه و تذکار می‌توان زدود و شخص غافل را به مرحله‌ی تنبّه رساند؛ اما روشن است که تذکر دادن با آوردن دلیل و برهان اصطلاحی تفاوت دارد.

#### ۴ - ۵ - رابطه‌ی حسن و قبح ذاتی با عقل و اختیار

یکی از مسائلی که باید درباره‌ی حسن و قبح‌های ذاتی پاسخ داده شود، این است که حسن و قبح ذاتی، چه نسبت و رابطه‌ای با دو عنصر «عقل» و «اختیار» دارد؟ پاسخ را در چند مرحله ارائه می‌دهیم:

اولاً: حسن و قبح مورد بحث، مربوط به افعال بندگان است نه هر موجودی که در عالم هست. مثال‌هایی از حسن و قبح‌هایی که آورديم، همگی به مجموعه‌ی افعال بندگان تعلق دارد. عدل یا ظلم، شکر یا کفر نعمت، همه از افعالی است که بنده مرتکب آن می‌شود و عقل درباره‌ی آن‌ها حسن یا قبحی را کشف می‌کند.

بنابراین سؤال مذکور این‌گونه قابل بیان است: آیا برای آن‌که فعلی متّصف به حسن یا قبح ذاتی شود، باید فاعل به هنگام انجام آن اختیار و عقل داشته باشد یا خیر؟ ثانیاً: حسن و قبح به افعال «اختیاری» برمی‌گردد. اگر از انسانی، عملی بی‌اختیار سرزند، یعنی قصد و اراده‌ای در انجام آن کار نداشته باشد [مثلاً در خواب ضربه‌ای به اموال شکستنی شخص دیگری بزند و آن را بشکند] یا در انجام کاری مجبور شده باشد؛ به طوری که آن عمل در شرایط اختیاری ظلم محسوب شود، نمی‌توان آن عمل را ظلم نامید؛ زیرا او در انجام آن اختیاری نداشته است.

ثالثاً: ممکن است شخصی اختیاراً و با قصد و نیت قلبی کاری را انجام دهد. مثلاً شیشه‌ی خانه‌ی کسی را بشکند؛ اما قبح کار خود را نفهمد. مثلاً کودکی که هنوز به بلوغ عقلی نرسیده است، اختیاراً چنین کاری می‌کند و می‌فهمد که در مال دیگری، بدون اجازه‌ی او تصرف کرده است؛ اما نمی‌فهمد که این تصرف، مجاز نیست؛ او چنین قبحی را نمی‌فهمد. بنابراین وقتی این فعل از او سر می‌زند شایسته‌ی نکوهش و



مؤاخذه نیست.

در این جا سؤال این است که فارغ از مقام تحقّق این فعل توسط کودک، آیا خود این کار فی نفسه قبیح دارد یا خیر؟ به بیان دیگر: کودک غیر عاقل را در این جا ظالم نمی‌دانیم؛ به این معنا که او را شایسته‌ی مؤاخذه و عقوبت نمی‌دانیم، اما آیا این کار او در واقع قبیح دارد یا خیر؟

به نظر می‌رسد این کار فی نفسه قبیح عقلی دارد. در واقع از این جهت که حقی از کسی پایمال شده، کودک بعد از بلوغ عقلی خودش را (یا ناظر عاقل دیگر، او را) در نفس الامر مرتکب کار بد می‌یابد و چنین گزارش می‌دهد که «بد شد»؛ اما چون در هنگام ارتکاب، قبیح را نمی‌فهمیده، نمی‌توان گفت «بد کرده است» و شایسته‌ی عقوبت است.»

به بیان دیگر، در این حالت، کودک غیر عاقل با اختیار خود کاری را انجام داده و به سبب این فعل اختیاری او، حق دیگری ضایع شده است. همین کافی است تا بگوییم آنچه کودک با اختیار خود انجام داده، فی‌نفسه قبیح دارد. یعنی از نظریک ناظر عاقل، فعلی قبیح رخ داده است؛ هر چند نمی‌توان گفت که فاعل بد کرده است و لذا کار او قبیح فاعلی ندارد.

اما اگر مانند حالت قبلی، ضایع شدن حق، به اختیار فرد برنگردد، دیگر نمی‌توان گفت که فعلی قبیح واقع شد؛ بلکه صرفاً اتفاق ناگواری [مانند شکستن ظرفی در خواب] رخ داده است.

به تعبیر دیگر معنای مصدری خوب کردن و بد کردن، ناظر به حسن و قبیح فاعلی است و فرع بر این است که فاعل، خوبی یا بدی را بفهمد و قصد کند. شخص فاقد عقل، حسن یا قبیح فعل را نمی‌فهمد تا بتواند قصد آن‌ها را بکند. بنابراین طفل نابالغ یا فردی که گرفتار غضب یا شهوت شدید شده، کارش قبیح فاعلی ندارد.

اما حسن و قبیح فعلی به معنای اسم مصدری باز می‌گردد؛ حسن و قبیح فعلی منوط به علم به خوبی و بدی نیست و به خود فعل، صرف نظر از نیت خیر یا شر فاعل مربوط است. در همان مثال پرتاب سنگ به شیشه‌ی همسایه توسط کودک می‌گوییم بد شد اما نمی‌گوییم کودک بد کرد. به همین جهت است که عَقْلًا کودک غیر عاقل را به خاطر

شکستن شیشه، مستحقّ عقوبت نمی‌شمرند، با این که این کار را منسوب به او می‌دانند. نکته‌ی قابل توجه دیگر در خصوص فهم کودک از حُسن و قبح - که پیش‌تر هم گفتیم - این است که گاهی برای او آن عملی که مورد تحسین و تشویق اطرافیان قرار گیرد، «خوب» و آنچه موجب تنبیه و مؤاخذه او گردد، «بد» شمرده می‌شود. به عنوان مثال اگر کودکی یک اسباب‌بازی را از دیگری به زور بگیرد و والدین او را تشویق کنند، کار خود را «خوب» تلقی می‌کند و اگر بابت همان کار او را توبیخ نمایند، عمل خود را «بد» می‌شمارد. بنابراین «خوب» را مساوی با آنچه موجب تعریف و تشویق می‌شود، می‌داند و «بد» را معادل آن چه باعث تنبیه و توبیخ می‌گردد.

بنابراین در چنین مواردی، خوب و بد جنبه‌ی صرفاً قراردادی برای کودک دارد؛ زیرا او حُسن و قبح عقلی (ذاتی) را نمی‌فهمد و تا وقتی به بلوغ عقلی نرسیده، آموزش دادن او نیز فایده‌ای ندارد. در فرض مذکور، تذکار و تنبیه نیز اثری در فهم کودک از مستقلات عقلی ندارد.

#### ۴ - ۶ - اختلاف مراتب در کشف مستقلات عقلیه

حال، بر مبنای تلقی ارائه شده از مستقلات عقلیه، باید به این مسأله پاسخ دهیم که اختلاف عقول افراد به چیست و تفاوت عقل کامل و عقل ناقص را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ در پاسخ، بیان مقدمه‌ای ضروری به نظر می‌آید:

فهم مستقلات عقلیه، کشف حُسن و قبح‌های ذاتی به نور عقل است. کشف، از جهت کشف بودن (کشف بما هو کشف) درجه بردار نیست. مثلاً انسان نسبت به «عدل»، از دو حال خارج نیست: یا حُسن آن برایش مکشوف است یا نیست. تنها در صورت اوّل می‌توانیم بگوییم که این انسان، عدل را فهمیده است و لذا حُسن آن را می‌یابد.

کشف حُسن ذاتی عدل، یک امر نسبی نیست؛ یعنی عاقل یا آن را وجدان می‌کند یا خیر. اصل این کشف، کمی و زیادی نمی‌پذیرد. و همه‌ی عقلا در این که آن را می‌یابند، تفاوتی ندارند. بنابراین فهم عاقلان، در اصل خوب یافتن عدل یا بد یافتن ظلم یکسان است. با این بیان، اگر تفاوتی بین عقول افراد باشد - که قطعاً هست - در این مرحله‌ی

حدّ اقلی نیست. یعنی چنین نیست که عاقلی ظلم را بد بیابد و عاقل دیگری خوب، یا عاقلی ظلم را هفتاد درصد بد بیابد و دیگری صد در صد.

با توجه به این مقدمه می توان گفت که اگر عاقلی فعلی را قبیح عقلی ببیند، حکم می کند که این قبح برای بقیه ی عقلا نیز مستقلّ عقلی خواهد بود. اکنون می توان گفت: حدّ پایین مستقلات عقلیه را وجدان همه ی عاقلان تعیین می کند. هر عاقلی - هر چند که بهره ی زیادی از نور عقل نداشته باشد - حدّ اقلّ مستقلات عقلیه - که برای او تعیین وظیفه و مسؤولیت می کند - برایش مکشوف است و به سبب همین انکشاف، حکم می نماید که سایر عقلا هم این حدّ اقل را می یابند. بنابراین اطمینان می یابد که هیچ عاقلی - چه کامل تر و چه ناقص تر از او - خلاف آن چه را که برای او مکشوف است، مستقلاً نمی یابد. اما نمی توان گفت که هر انسان عاقلی لزوماً همه ی مستقلات عقلیه را کشف می کند. ممکن است کسی به خاطر استضائه و بهره مندی کم تر از نور عقل یا محجوب شدن عقلش، برخی یا بسیاری از مستقلات عقلیه را کشف نکند. این بهره مندی کم تر یا محجوبیت، تأثیری در واقعیت امر نمی گذارد؛ زیرا عاقل دیگری که عقل کامل تری دارد یا از حجاب های عقل مصون مانده است، چیزهایی را بالاستقلال می یابد که این فرد اوّل از یافتن آنها محروم است. بنابراین باید گفت که همه ی مستقلات عقلیه را تنها کسی تشخیص می دهد که بالاترین درجه ی عقل را دارد و از همه ی حجاب ها برکنار است.

#### ۴ - ۷ - عقل کل: نبی مکرم اسلام ﷺ

برای یافتن کامل ترین عاقل، باید به دلائل نقلی رجوع کنیم؛ زیرا صرفاً باتکیه بر عقل خود، معیاری برای این تشخیص نداریم. بنابر روایات معتبر، عاقل ترین بنده خدا، ختم رسل، حضرت محمد مصطفی ﷺ است. درک و فهم حضرتش میزان و معیاری است تا بدانیم حسن یا قبح کاری مستقلّ عقلی است یا خیر. پس از ایشان، امامان معصوم علیهم السلام نیز در بالاترین درجه های فهم و عقل قرار دارند. دیگر عاقلان با این بزرگواران، فاصله ای بسیار زیاد دارند که قابل محاسبه نیست. پس از چهارده معصوم علیهم السلام، دیگران به اندازه ی بهره مندی خود از نور عقل، در مراتب پایین تر قرار

می‌گیرند. انبیاء و رسل الهی و نیز اوصیاء ایشان - که همگی معصوم هستند - در رتبه‌ی بالاتری از دیگران می‌باشند. در ضمن بیانی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌خوانیم:

«... وَ لَا بَعَثَ اللهُ نَبِيًّا وَ لَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ...»<sup>۱</sup>

«... و خداوند نبی و رسولی را مبعوث نکرد مگر آن‌که به کمال عقل رسد و عقل او برتر از همه‌ی عقلهای امتش باشد...»

#### ۴ - ۸ - بررسی دو دیدگاه درباره‌ی مستقلات عقلیه

پیش از اتمام بحث مستقلات عقلیه، مناسب است به برخی از نگرش‌های دیگر در این باره اشاره کنیم و آن‌ها را با آن‌چه گفتیم، بسنجیم. در این جا به نقل و نقد دو نظر معروف اکتفا می‌کنیم:

#### الف) دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده‌اند

طبق یک نظر رایج، آن‌چه که ما آن را «مستقلات عقلیه» نامیدیم، از «مشهورات» محسوب می‌شود.

چنان‌که خواهیم دید این نگرش، متأثر از مشی فلسفی بوعلی است. مرحوم علامه‌ی مظفر در کتاب «المنطق»، در بحث از مبادی هشت‌گانه اقیسه (مانند یقینیات و مظنونات و...)، مشهورات را سومین مبدأ از مبادی اقیسه می‌داند. دلیل ایشان در تسمیه‌ی مستقلات عقلیه به مشهورات، چنین است:

«لَأَنَّهَا الْقَضَايَا الَّتِي لَا عُمْدَةَ لَهَا فِي التَّصَدِيقِ إِلَّا الشَّهْرَةُ وَ عَمُومُ  
الاعترافِ بِهَا، كَحُسْنِ الْعَدْلِ وَ قُبْحِ الظُّلْمِ.»<sup>۲</sup>

«چون مشهورات، قضایایی هستند که تنها پشتوانه‌ی قابل اعتماد در باور به

آن‌ها، شهرت و اذعان عموم است، مانند خوبی عدل و بدی ظلم.»

آن‌گاه به عنوان یکی از اقسام مشهورات، تأدیبات صلاحیه (یا آراء محموده) را

۱. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۱.

۲. المنطق / ص ۲۹۳.

معرفی کرده است:

«تأدیبات صلاحیه - که محمودات یا آراء محموده هم نامیده می‌شوند - چیزهایی هستند که نظرها - به خاطر اقتضای مصلحت عموم برای حکم به آنها - بر آنها اتفاق دارند، به اعتبار این که به سبب آنها نظام حفظ می‌شود و نوع بشر باقی می‌ماند؛ مانند قضیه‌ی نیکی عدل و بدی ظلم. معنای حُسن عدل، آن است که فاعل آن را نزد عقلا می‌ستایند. و معنای بدی ظلم، آن است که فاعل آن نزد ایشان نکوهش می‌شود.»<sup>۱</sup>

بنابراین مسائلی چون حُسن عدل و قبح ظلم، مورد پسند و اتفاق عقلاست، زیرا که رعایت آنها به مصلحت فرد و اجتماع انسان‌هاست. براساس تأکید مرحوم مظفر، این‌گونه امور واقعیتی - جز این که مورد اتفاق آراء هستند - ندارند؛ یعنی ارزش و اعتبار حُسن عدل، به جهت پسندیده بودن عدل و ممدوح بودن عادل است، نه چیزی فراتر از آن:

«این قضایا که نظر عقلا در مورد آنها از نظر مدح یا ذم - به خاطر دستیابی به مصلحت عموم از طریق آنها - یکسان است، آراء محموده یا تأدیبات صلاحیه نامیده می‌شوند. و این‌ها واقعیتی - جز آن که مورد اتفاق نظر عقلا هستند - ندارند. و سبب اتفاق نظر ایشان، درک همگی آنهاست از مصلحت عامه‌ای که در آنها وجود دارد.»<sup>۲</sup>

مرحوم مظفر، در ادامه مجدداً تأکید می‌ورزد بر این که مشهورات، واقعیتی و رای اتفاق نظر عقلا ندارند. سپس چنین می‌افزاید:

«این همان معنای حَسَن و قبیح دانستن عقلی است که در پذیرش آن، میان اشاعره و عدلیّه اختلاف در گرفته است. گروه اول، آن را نفی و گروه دوم

---

۱. همان / ص ۲۹۴، «التأدیبات الصّلاحیه، و تسمیّ المحمودات والآراء المحموده. و هی ما تطابق علیها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامّة للحکم بها، باعتبار أن بها حفظ النظام و بقاء النوع، كقضية حُسن العدل و قبح الظلم. و معنی حُسن العدل أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء. و معنی قبح الظلم أنّ فاعله مذموم لديهم.»  
۲. المنطق / ص ۲۹۵، «و هذه القضايا التي تطابقت علیها آراء العقلاء من المدح و الذمّ، لأجل تحصيل المصلحة العامّة، تسمیّ «الآراء المحموده» و التأدیبات الصّلاحیه. و هی لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. و سبب تطابق آرائهم، شعورهم جميعاً بما فی ذلك من مصلحة عامّة.»

اثبات کرده‌اند. پس عدلیّه که به حُسن و قبح عقلی عقیده دارند، چنین اراده می‌کنند که حُسن و قبح، از آراء محموده و قضایای مشهوره‌ای هستند که آراء در مورد آنها یکسان است؛ به خاطر تأدییات صلاحیّه که در آنهاست و واقعیّتی غیر از تطابق آراء ندارند.<sup>۱</sup>

بنابراین، از نظر علامه‌ی مظفّر، معنایی از حُسن و قبح عقلی که نزاع تاریخی اشاعره و عدلیّه بر سر آن شهرت دارد، همان حُسن و قبح‌هایی است که از مشهورات و آراء پسندیده است.

ایشان بارها تأکید کرده که تنها واقعیّت مشهورات، همان تطابق آراء است. این دیدگاه، از تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی - که یک اصطلاح فلسفی است - نتیجه می‌شود. بر مبنای این اصطلاح، آنچه واقعیّت «هست‌ها» را در عالم کشف می‌کند، عقل نظری است. اما ادراک حُسن و قبح‌هایی چون حُسن عدل و قبح ظلم - که از امور ارزشی و اعتباری هستند - کار عقل عملی است.

از دیدگاه فلاسفه در بحث عقل، عمده و اساس، «عقل نظری» است که گزاره‌هایی را از قبیل «کل از جزء بزرگ‌تر است» ادراک می‌کند. این گزاره‌ها، در زمره‌ی «ضروریات» به شمار می‌آیند و قیاس آنها با «مشهورات»، قیاس مع الفارق است؛ زیرا آنچه واقعی است و برای آن ما بازای خارجی یافت می‌شود، توسط عقل نظری کشف می‌گردد. اما برای حُسن و قبح، نمی‌توان ما بازایی در خارج معرفی کرد. لذا این‌ها نه واقعیات، بلکه اعتباریاتی هستند که عقل عملی بدانها حکم می‌کند. بدین ترتیب، باب گفتگو درباره‌ی اعتباری بودن یا نبودن حُسن و قبح‌های عقلی گشوده می‌شود که بحث بعدی ما، بدان اختصاص دارد. حال به منظور تبیین بیش‌تر بحث مشهورات، به بخش‌هایی از کتاب «اصول الفقه» مرحوم مظفّر نیز اشاره می‌شود. به عقیده‌ی مرحوم مظفّر، باید ابتدا معنی دقیق حُسن و قبح را معین کرد و سپس به

۱. همان، «و هذا هو معنى التحسين والتفحيح العقلیین اللّذین وقع الخلاف فی اثباتهما بین الأشاعرة و العدلیة، فنفتها الفرقة الاولى و اثبتتها الثانیة. فإذ یقول العدلیة بالحسن والقبح العقلیین یریدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة و القضا یا المشهورة الّتی تطابقت علیها الآراء لما فیها من التّادیبات الصّلاحیة و لیس لها واقع وراء تطابق الآراء.»

بررسی نزاع اشاعره و عدلیّه پرداخت:

«حُسن و قبح فقط به یک معنا به کار نمی‌روند؛ بلکه برای هریک سه معنا وجود دارد. کدام معنا مورد نزاع است؟ می‌گوییم:

اولاً: گاهی حُسن و قبح به کار می‌رود، و کمال و نقص مورد نظر است. به این معنا، به عنوان وصفی برای افعال اختیاری و آنچه متعلّق به افعال است، قرار می‌گیرند. به عنوان مثال، گفته می‌شود: علم خوب است و تعلّم خوب است. در مقابل آن می‌گویند: جهل بد است و سستی در تعلّم بد است. مراد از این تعابیر آن است که علم و تعلّم کمالی برای نفس و تحوّل در وجود اوست، و جهل و سستی در تعلّم نقصی در اوست که عقب‌افتادگی نفس را در پی دارد.»<sup>۱</sup>

ایشان، پس از ذکر معنای اوّل حسن و قبح، متذکّر می‌شود که اشاعره در این معنا نزاعی ندارند؛ زیرا که این‌ها از قضایای یقینی هستند که عقل نظری به آن‌ها حکم می‌کند. و این‌ها واقعیّاتی خارجی نیز دارند. مثلاً علم واقعاً کمال است، لذا بدین معنا حَسَن است.

«ثانیاً: حسن و قبح گاهی به معنای سازگاری با نفس و ناسازگاری با آن به کار می‌روند. و به این معنا هم، به عنوان وصفی برای افعال و متعلّقات آن‌ها - اعمّ از عینی و غیر عینی - واقع می‌شوند. پس درباره‌ی متعلّقات گفته می‌شود: این منظره خوب و زیباست؛ این صدا خوب و شادی‌آور است؛ این چشیدنی شیرین و خوب است و... به همین ترتیب.

در مورد افعال نیز گویند: خواب کوتاه (قبل از ظهر) خوب است، خوردن به هنگام گرسنگی خوب است، نوشیدن بعد از تشنگی خوب است و... همین‌طور.»<sup>۲</sup>

به گفته‌ی مرحوم مظفّر، منشأ این معنا از حسن و قبح، لذّت و الم، مصلحت و مفسده یا ملائمت و منافرت با طبع است و این نیز مورد نزاع اشاعره نیست؛ زیرا آن‌ها

۱. اصول الفقه / ج ۱ / ص ۲۰۰.

۲. همان / ص ۲۰۱.

نیز ادراک چنین مسائلی را متوقف بر شرع نمی‌دانند؛ بلکه این حُسن و قبح‌ها نیز به عنوان صفات واقعی به عقل نظری ادراک می‌شوند.

اما معنای سوم حسن و قبح، همان معنایی است که در بحث مشهورات از کتاب «المنطق» ذکر شد:

«ثالثاً: آن دو را، به معنی مدح و ذم به کار می‌برند. به این معنا، فقط وصف افعال اختیاری واقع می‌شوند. یعنی: خوب، آن فعلی است که فاعل آن به خاطر آن، نزد همه‌ی عقلا شایسته‌ی ستایش و پاداش می‌شود. و بد، آن فعلی است که فاعل آن نزد همه‌ی عقلا سزاوار نکوهش می‌شود.

این معنای سوم، همان معنای مورد اختلاف است. در این مورد، اشاعره منکر شده‌اند که عقل - صرف‌نظر از شرع - درکی از آن داشته باشد، اما عدلیه با آن‌ها مخالفت کرده و برای عقل در این حد، بهره‌ای از ادراک قائل شده‌اند.»<sup>۱</sup>

ایشان بعد از بحثی درباره‌ی عقل نظری و عقل عملی این‌گونه می‌فرماید:

«مراد عدلیه - که به حسن و قبح عقلی عقیده دارند - آن است که حُسن و قبح، از آراء محموده و قضایای مشهوره‌ای هستند که از تأدیبات صلاحیه شمرده می‌شوند و عقلا از آن جهت که عاقلند بر آن‌ها اتفاق نظر دارند. و واقعیت قضایای مشهوره چیزی غیر از تطابق آراء بر آن‌ها نیست، یعنی واقعیت آن‌ها همان تطابق آراء است. پس معنای حُسن عدل یا علم نزد آن‌ها، این است که فاعل آن نزد عقلا پسندیده است. و معنای قبح ظلم و جهل، آن است که فاعل آن نزد ایشان نکوهیده است.»<sup>۲</sup>

مضمون عبارات فوق، همان مطالبی است که در کتاب المنطق نیز بر آن تأکید گرفته بود. اما در این جا ایشان، منشأ این نگرش را نیز به دست می‌دهد:

«ما می‌گوییم که امثال این قضایا در مشهوراتی داخل می‌شوند که واقعیتی

۱. اصول الفقه / ج ۱ / ص ۲۰۲.

۲. همان / ص ۲۰۷. «انّ العدلیّه - اذ یقولون بالحسن و القبح العقلیین - یریدون انّ الحسن و القبح من الآراء المحموده و القضايا المشهوره المحموده من التأدیبات الصّلاحیه و هی الّتی تطابقت علیها آراء العقلاء بماهم عقلاء. و القضايا المشهوره لیس لها واقع وراء تطابق الآراء، ای انّ واقعها ذلك. فمعنی حسن العدل او العلم عندهم انّ فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنی قبح الظلم و الجهل انّ فاعله مذموم لديهم.»



جز شهرت ندارند و از قسم ضروریات نیستند. شاهد بر این مدّعا، کلامی است که شیخ الرئیس در منطق اشارات گفته است،<sup>۱</sup>

لذانگرش یادشده، متأثر از مشی فلسفی بوعلی است. در اشارات چنین آمده است: «و از جمله‌ی آنها (مشهورات)، آراء محموده‌اند که می‌توانیم به آنها نام مشهوره را اختصاص بدهیم؛ زیرا که هیچ پشتوانه‌ای جز شهرت ندارند. و این‌ها آرائی هستند که اگر انسان باشد و عقل خالص او و حس و وهمش، یعنی طوری تربیت نشده باشد که این قضایا را بپذیرد و بدان اعتراف آورد، و استقراء - به جهت کثرت مصادیق جزئی همراه با گمان قوی - او را مایل به پذیرش حکمی نکرده باشد و دلسوزی و خجالت و غرور و غیرت انسانی، او را به قبول آن فرانخوانده باشد، آن‌گاه انسان به جهت پیروی از عقل یا وهم یا حس خویش، آن را نمی‌پذیرد، مانند حکم ما به این‌که گرفتن مال انسان قبیح است و یا این‌که دروغ گفتن قبیح است و شایسته نیست کسی آن را انجام دهد. و از همین قبیل است آن‌چه بسیاری از مردم می‌پندارند با این‌که شرع برخلاف آن حکم کرده، مانند زشتی ذبح حیوان، که از روی غریزه‌ی رقّت، اکثر مردم چنین می‌پندارند. حال آن‌که هیچ‌یک از این احکام را عقل ساده، واجب نمی‌داند.»<sup>۱</sup>

مرحوم علامه‌ی خواجه نصیر نیز در شرح خود بر اشارات معنای فوق را تأیید می‌کند و می‌افزاید:

«و شهرت، علل و اسبابی دارد... یکی آن که مصلحتی فراگیر برای عموم دربرگیرد، مانند این که می‌گوییم: عدل خوب است.»<sup>۲</sup>

۱. الإشارات و التنبیهاًت با شرح خواجه نصیر / ص ۲۲۰، «و منها الآراء المسماة بالمحمودة و ربّما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة و هي آراء لو خلی الانسان و عقله المجرد و همه و حسه و لم يؤدّب بقبول قضاياها و الاعتراف بها و لم يمل الاستقراء بظنّه القوى الى حكم لكثرة الجزئيات و لم يستدع اليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحمية و غير ذلك، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او همه او حسه مثل حکمنا ان سلب مال الانسان قبيح و انّ الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه. و من هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس و ان صرف كثيرا عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتّباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك و هم اكثر الناس. و ليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج.»

۲. همان / ص ۲۲۱، «و للشهرة اسباب... منها كونه مشتتاً على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل

قطب‌الدین رازی نیز در شرح الشرح اشارات، مشهورات را به عنوان غیر یقینیات در مقابل یقینیات می‌نشاند:

«و اما غیر یقینیات، آن‌هایی هستند که عقل به تنهایی در حکم به آن‌ها متوقف می‌شود، ولی عموم مردم به آن‌ها اعتراف می‌کنند و آراء محموده نامیده می‌شود، و گاهی هم به طور خاص مشهورات نامیده می‌شوند.»<sup>۱</sup>

### نقد دیدگاه اول

در نقد این نظر، به نکات زیر توجه می‌کنیم:

**نکته ی اول:** تفاوت اصلی این دیدگاه بانگرش ما، در این است که با توضیحات وجدانی ما، حُسن و قبح عقلی، صفاتی واقعی و حقیقی هستند که کشف می‌شوند. عاقل، از آن جهت که عاقل است، حُسن عدل یا قبح ظلم را می‌یابد. این حُسن و قبح، عنوان‌های اولی برای عدل و ظلم هستند، یعنی بدون آن‌که به مصلحت جامعه و اقتضای آن توجهی داشته باشیم، حُسن عدل و قبح ظلم برای مامکشوف می‌گردد. لذا این ادعا که حُسن و قبح‌های عقلی، واقعیتی جز شهرت ندارند، پذیرفتنی نیست. این صفات نیز واقعیتی دارند. البته این واقعیت را با واقعیاتی محسوس هم چون رنگ اشیاء نباید قیاس کرد، گرچه هر دو در واقعی بودن مشترکند. عدل حُسن است، چه عموم مردم بپذیرند، چه نپذیرند؛ هم چنان‌که زمین گرد است، چه مقبول عامه‌ی مردم باشد، چه نباشد. موضع ما در هر دو حالت یکسان است: واقعیتی برایمان مکشوف می‌شود.

**نکته ی دوم:** در بیانات اخیر، گفته شد: یکی از معانی حُسن عدل، آن است که فاعل آن نزد عقلا پسندیده باشد. (... فمعنی حُسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء...) در این باره می‌گوییم که ممدوح بودن عادل نزد عقلا، اثر و نتیجه‌ی حُسن دانستن عدل است، نه معنای آن. عاقلان چون عدل را حُسن می‌یابند، عادل را

۱. الإشارات و التنبیهات با شرح خواجه نصیر / پاورقی ص ۲۲۰، «و اما غیر یقینیات و هی الّتی یتوقف العقل الصّرف فی الحکم بها؛ لکن لعموم الناس بها اعتراف و تسمی آراء محمودة و ربّما تخصّص باسم المشهورات.»

مدح می‌کنند. مدح عادل یا مذمت ظالم، فرع بر تشخیص حُسن عدل یا قبح ظلم است. لذا ملاک اوّلی و اصلی حُسن یا قبح، ممدوح یا مذموم بودن فاعل نیکی یا بدی نیست. باید میان این دو تفکیک کرد. آری، عاقل بعد از آن که حُسن بودن عدل را به عنوان یک واقعیت می‌یابد، عادل را شایسته‌ی مدح می‌بیند.

**نکته‌ی سوم:** گفته بودند که قضایایی مثل حُسن عدل و قبح ظلم، پشتوانه‌ای جز شهرت و اعتراف عمومی مردم به آن‌ها ندارند (لأنّها القضايا التي لا عمدة لها فی التصدیق الا الشهرة و عموم الاعتراف بها). در حالی که ما، در تشخیص حُسن و قبح‌های عقلی، هرگز همه‌پرسی نمی‌کنیم. اگر روزی عموم مردم به قبح عدل رأی دهند، عاقل از اعتقادش به حُسن عدل باز نمی‌گردد. و اگر زمانی همه رأی دادند که ظلم خوب است، عاقل در کشف عقلی خود، تردیدی راه نمی‌دهد؛ بلکه دیگران را به بی‌عقلی محکوم می‌سازد. در چنین حالتی، وجدان عاقل از کشف عقلی‌اش، به او می‌گوید که شهرت، در مقابل کشف عقلی او، هیچ ارزش و اعتباری ندارد. به همین دلیل، ما برای تشخیص نیکی یا بدی یک فعل، به شهرت نیکی یا بدی آن نزد دیگران کاری نداریم؛ بلکه به عقل خود و آنچه واجدیم، رجوع می‌کنیم. ارزش اساسی و اصیل، از آن کشف عقلی ماست، نه آنچه که شایع شده است. لذا شهرت، ملاک حُسن یا قبح افعال نیست.

دیدیم که ریشه‌ی این اعتقاد را در کلام ابن‌سینا می‌توان یافت. اما برخی از فلاسفه‌ی معاصر، موضعی مخالف او دارند. اینان می‌گویند: این قضایا، از حیث اعتراف عمومی افراد، جزء مشهورات هستند، اما چنین نیست که جز شهرت پشتوانه‌ای نداشته باشند؛ بلکه می‌توان آن‌ها را جزء بدیهیات عقلی دانست؛ از این حیث که عقل مستقلاً آن‌ها را می‌یابد. این بحث را با نقل دو شاهد در تأیید این نظر خاتمه می‌دهیم.

#### شاهد اوّل

«قضیه‌ی «العدل حَسَن»»، قضیه‌ای خودکفا می‌باشد یعنی شما احتیاج به دلیل از خارج و یا چیز دیگر غیر از ارگان‌های درونی قضیه برای اثبات آن ندارید. عقل در داوری و تصدیق که عدل نیکو است و ظلم قبیح است، استقلال

دارد و از بیرون قضیه کمک نمی‌پذیرد. این بدان معناست که همین که شناسایی تصویری شما تکمیل شد، بلافاصله اذعان به نسبت و داوری خود به خود حاصل می‌شود. همین داوری را شناسایی تصدیق گویند.<sup>۱</sup>

... موضع فلاسفه در مقابل این دو قضیه، همان‌طور که گفته شد در حکمت عملی، موضع قضایای مشهوره و محموده است. اما در عین حال، هیچ مانعی ندارد که عقل عملی - که در حقیقت همان عقل نظری است - نیز بدان اذعان و اعتراف داشته باشد. و این قضایا در عقل عملی، مانند اولیات و ضروریات است برای عقل نظری.<sup>۲</sup>

### شاهد دوم<sup>۳</sup>

«شمارش حسن و قبح عقلی از قضایای غیر یقینی - و به اصطلاح، آراء محموده و صلاحیات تأدیبیه - اشتباهی است که دامن این بزرگان را گرفته است؛ در حالی که این قضایا جزء قضایای یقینی و بدیهی و به اصطلاح «قضایای خود معیار» حکمت عملی است.<sup>۴</sup>

حکم به حُسن عدل و قبح ظلم، سرچشمه‌ای فطری دارد و از مسائل وجدانی است که نه تنها خود بدیهی است، بلکه بداهت آن هم بدیهی و نمودار است.<sup>۵</sup>

### ب) دیدگاه دوم: حُسن و قبح عقلی از امور اعتباری‌اند

ما در بحث خود، بر واقعی بودن حُسن و قبح‌های عقلی تأکید کردیم و گفتیم: این حقایق به عقل برای انسان مکشوف می‌گردند. اکنون مناسب است قول قائلان به

۱. دکتر مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی / صص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۲. همان / صص ۱۱۳ - ۱۱۴.

۳. در کتاب حسن و قبح عقلی، فصل هفتم دارای چنین عنوانی است: «حسن و قبح عقلی از یقینیات است نه از مشهورات.» در آن‌جا پس از تقریر کلام ابن‌سینا و خواجه نصیر در باب مشهورات، قضاوت نویسنده همان است که به عنوان شاهد دوم در متن آمده است.

۴. استاد جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی / ص ۵۹.

۵. همان / ص ۶۶. (پایان فصل هشتم با عنوان قضایای خود-معیار حکمت عملی)

اعتباری بودنِ حُسن و قبح عقلی را بررسی کنیم، تا تفاوت بحث ما با ایشان مشخص شود. البته قرار دادن حُسن و قبح‌های عقلی در مجموعه‌ی مشهورات، مانند اعتباری دانستن آن‌هاست و این دو نظر، دو روی یک سکه‌اند. توضیحات زیر، این نکته را روشن خواهد کرد:

در میان فلاسفه‌ی متأخر، بیش از همه، مرحوم علامه‌ی طباطبایی در این باره بحث کرده است. در آثار ایشان، دفاع از اعتباری بودنِ حُسن و قبح به صراحت آشکار است. ما در این کاوش، از توضیحات استاد مطهری در کتاب «نقدی بر مارکسیسم» نیز مدد خواهیم جست.<sup>۱</sup> می‌دانیم که در نظر مارکسیسم، اصل اوّل از اصول چهارگانه‌ی دیالکتیک، اصل حرکت است. براساس این اصل، همه چیز دائماً در تغییر و تحوّل است. لذا این سؤال مطرح می‌شود که آیا اصول اخلاقی ثابت داریم یا خیر؟

در اوایل بحث جاودانگی اصول اخلاقی، در آن کتاب، تفکیک حساب اخلاق از حقیقت در مارکسیسم پذیرفته شده و در توجیه آن گفته‌اند که باید اخلاق را داخل در حکمت عملی و حقیقت را داخل در حکمت نظری دانست. آنگاه بحث در جاودانه بودن یا نبودن اصول اخلاقی چنین آغاز شده است:

«در باب اخلاق، اگر کسی قائل به جاوید بودن بشود، ممکن است بیان جاوید بودنش به این صورت باشد که اخلاق را هم با آن چه که اصطلاحاً حقیقت می‌نامیم یکی بداند، به این معنی که بگوید اخلاق خوب، رفتار خوب، به این معناست که این اخلاق و این رفتار در ذات خودش متّصف به یک صفتی است که آن صفت حُسن است. رفتار دیگری، در ذات خودش متّصف به یک صفتی است که آن صفت قبح است. پس هر فعلی یا دارای حسن ذاتی است و یا دارای قبح ذاتی. البته ممکن است بگوییم بعضی از افعال، نه دارای حُسن ذاتی است و نه قبح ذاتی، معنای این حرف این است که حُسن و قبح یک صفت عینی است در اشیاء و ذاتی است در اشیاء و ذاتی هم، لا یتخلّف

---

۱. این کتاب، مجموعه‌ی گفتارهای ایشان پیرامون فلسفه‌ی مارکسیسم و نقد آن است که دو بحث آن، به «جاودانگی حقیقت» و «جاودانگی اصول اخلاقی» اختصاص دارد.

و لا یختلف. و تا عالم عالم است، حُسن حُسن است و قبح قبح. عقل هم به حکم بداهت عقلی - که جای بَمَ و لِمَ در آن نیست - حکم می‌کند آن چه خوب است باید انجام داد و آن چه بد است باید ترک کرد. این بیاناتی است که برای جاوید بودن اخلاق ممکن است ذکر شود. و معمولاً هم به همین ذاتی بودن حُسن و قبح استناد می‌شود و این حُسن و قبح به عنوان یک صفت عینی تلقی می‌شود.<sup>۱</sup>

خلاصه آن که برخی برای اعتقاد به جاویدانگی اصول اخلاقی، به حُسن و قبح ذاتی افعال تمسک جسته‌اند. در این جا روشن نیست که آیا مراد استاد مطهری از حُسن و قبح ذاتی افعال، دقیقاً همان چیزی است که در مباحث گذشته مطرح شد یا مقصود دیگری دارند. اما به هر حال این بیان از دید ایشان قابل خدشه است:

«اما این مطلب را می‌توان مورد خدشه قرار داد. خود حکمای ما اگرچه این مطلب را بحث نکرده‌اند، ولی بنای کلامشان بر این است، می‌بینید که در منطق، استناد به حُسن و قبح را از قبیل استناد به مشهورات می‌دانند که به درد جدل و خطابه می‌خورد. و حتی به این نکته هم توجه شده است که این حُسن و قبح‌ها نزد ملل و اقوام گوناگون مختلف است. لذا می‌گویند: «کُفَّح ذبح الحيوانات عند اهل الهند». ولی بیش از این بحث نمی‌کنند و نمی‌گویند چرا حُسن و قبح را ما از مبادی برهان نمی‌گیریم و توضیح نمی‌دهند که چرا با قضایای ریاضی فرق می‌کند و ملاک این فرق چیست؟ همین قدر می‌گویند: حُسن و قبح از احکام عقل عملی است. ولی خوب، معلوم است که عقل عملی برای توشل به یک مقصود، این معانی را برای انسان می‌سازد. به هر حال، بیش از این تشریح نکردند و توضیح ندادند.»<sup>۲</sup>

بنابراین از دید فلاسفه، این قبیل حُسن و قبح‌ها را نباید همدوش قضایای ناظر به واقعیت و نفس الامر دانست؛ بلکه باید آن‌ها را در زمره‌ی مشهوراتی قرار داد که فقط فایده‌ی جدلی و خطابی داشته، فاقد ارزش برهانی‌اند.

۱. نقدی بر مارکسیسم / صص ۱۸۹ - ۱۹۰.

۲. همان / ص ۱۹۰.

سپس ایشان از مرحوم علامه‌ی طباطبایی، به عنوان کسی که از میان فلاسفه، بیش از همه به این موضوع پرداخته یاد می‌کند و متذکر می‌شود که ایشان از علم اصول (و نه فلسفه) و با الهام از سخنان مرحوم علامه شیخ محمد حسین اصفهانی در باب اعتباریات به این نتایج رسیده است.<sup>۱</sup> از نظر استاد مطهری، بحث ایشان، با حرفهای قدمای فلاسفه که جنبه‌ی عینی و واقعی برای حُسن و قبح‌ها قائل نبودند و آن‌ها را داخل در مشهورات می‌دانستند، موافق است.<sup>۲</sup>

پس از این مقدمات، به بررسی نظر علامه‌ی طباطبایی در این باب می‌پردازیم.<sup>۳</sup> ابتدا ببینیم مقصود از «اعتبار» چیست:

«یک قدرت و یک کار برای ذهن، این است که اندیشه‌هایی را که از اشیاء خارجی و عینی می‌گیرد - که اندیشه‌ی حقیقی است و ذهن در گرفتن آن‌ها اختراع ندارد - بر یک واقعیت دیگر منطبق می‌کند، یعنی حدّ یک شیء را بر شیء دیگر منطبق می‌کند. به تعبیر اصطلاحی و ادبی، مجاز و تجوّز به خرج می‌دهد. مجاز [مخصوصاً طبق نظر سکاکی] این نیست که یک لفظ را بردارند و به معنای دیگر به کار ببرند، مثلاً لفظ شیر را از معنای خودش منسلخ بکنیم و در معنای یک فرد از افراد انسان که شباهتی با آن داشته باشد (رجل شجاع) به کار ببریم، نه، مجاز تصرّف در معنی است، نه تصرّف در لفظ و در واقع مسأله به این شکل است که مثلاً زید را مصداق معنای شیر می‌بینیم، و بعد لفظ شیر را در آن به کار می‌بریم. و این کار، در واقع یک نوع انشاء و ایجاد است که ذهن انجام می‌دهد.»<sup>۴</sup>

خلاصه‌ی کلام آن‌که اگر ما حدّ چیزی را از خارج برگیریم و سپس در توهم و پندار خویش، آن را به چیز دیگری نسبت دهیم، «اعتبار» محقق می‌شود. برای تبیین این معنا از اعتبار، به یکی از اقوال مهم درباره‌ی مجاز ادبی اشاره شده است. مثالی از مجاز را در

۱. نقدی بر مارکسیسم / پاورقی ص ۱۹۰.

۲. همان / ص ۱۹۴.

۳. اصل این بحث در اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم تحت عنوان «ادراکات اعتباری» مطرح گردیده است.

۴. نقدی بر مارکسیسم / ص ۱۹۱.

نظر می‌گیریم:

«رأيتُ أسداً يؤمى.» قول مشهور در این باره آن است که لفظ «اسد» در غیر معنای حقیقی‌اش استعمال شده است. توضیح این قول، آن است که لفظ «اسد» به دو معنا به کار می‌رود: یکی «حیوان درنده»، دیگری «انسان شجاع». اولی معنای حقیقی و دومی معنای مجازی اسد است. اما قول دیگر در این زمینه، قول سگاکى است: چنین نیست که لفظ را به معنای دیگری به کار ببریم؛ بلکه لطافت مجاز به این است که لفظ اسد - چه در حقیقت، چه در مجاز - همواره در معنای خود (حیوان درنده) به کار رود؛ اما گوینده‌ی مجاز، انسان شجاع را در مقام توهم خویش، مصداق شیر خارجی قرار دهد. به عبارت دیگر، «اسد» یک مصداق واقعی در خارج دارد و مصداقی ادعایی نیز در توهم انسان دارد. یعنی گوینده ادعا می‌کند که انسان شجاع مورد بحث (زید)، مصداق آن معنای حقیقی (حیوان درنده) است.

حال، نکته در این جاست که اصل تعبیر «اعتبار» از این جا آمده است: ما در خیال خود، حدّ اسد را - که در خارج، مختصّ حیوان درنده‌ی جنگل است - برای مردی شجاع اعتبار می‌کنیم.

کلام علامه‌ی طباطبایی در اصول فلسفه چنین است:

«این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند، یعنی در ظرف تخیل و توهم. مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست. یعنی در پندار، حدّ شیر یا ماه به انسان داده شده، اگرچه در خارج از آن یک موجود دیگری است...<sup>۱</sup>»

هریک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است. یعنی هر حدّ وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آن جا گرفته شده. مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم، یک شیر واقعی نیز هست که حدّ شیر، از آن اوست.<sup>۲</sup>»

اکنون، اگر حُسن و قبح را نیز اعتباری بدانیم، باید بگوییم که حُسن و قبح

۱. اصول فلسفه / ج ۲ / صص ۱۴۸ - ۱۴۹.

۲. اصول فلسفه / ج ۲ / ص ۱۵۱.



افعال، وصف واقعی آن‌ها نیست؛ بلکه حُسن و قبح را از جای دیگری برمی‌گیریم و برای مستقلات عقلیه اعتبار می‌کنیم. توضیح چگونگی این اعتبار را از تفسیر «المیزان» می‌خوانیم:<sup>۱</sup>

«چنین می‌نماید که اولین مرتبه‌ای که آدمی متوجّه معنای «خوبی» یا «حُسن» شد، از راه مشاهده‌ی جمال هموعان خود - یعنی اعتدال خلقت و تناسب اعضاء بدن مخصوصاً تناسب و اعتدال صورت - بوده است. بعداً کم‌کم، در سایر امور طبیعی محسوس، این مشاهده راه یافته است. بالاخره «حُسن» یعنی: هر چیزی که موافق باشد با مقصودی که از نوع آن چیز در نظر گرفته شده است.»<sup>۲</sup>

بنابراین معنای حُسن از ملائمت یک چیز با طبع انسان سرچشمه می‌گیرد. مثلاً: «نیکویی صورت انسان، این است که: چشم، ابرو، گوش، بینی، دهان و سایر اجزاء صورت، حالتی داشته باشد که سزاوار و شایسته است و بعلاوه نسبت هریک نیز به دیگری مناسب باشد. در این حال است که نفس آدمی مجذوب می‌شود و طبع انسان، راغب و مایل به آن می‌گردد. چیزی که برخلاف این باشد، برحسب اعتبارات و ملاحظات مختلف و گوناگون، می‌گویند: بد است، ناجور است، زشت است.»<sup>۳</sup>

امّا قصّه بدین جا پایان نمی‌گیرد؛ بلکه انسان این حُسن و قبح‌ها را - که به صورت جمال ابناء بشر و زیبایی‌های طبیعت ادراک کرده است - به افعال نیز سرایت می‌دهد. این «تعمیم»، همان «اعتبار کردن» است:

«انسان، کم‌کم، معنی خوبی و بدی را در مورد افعال خارجی و معانی اعتباری و عناوینی که از طرف اجتماع مورد عنایت و توجّه قرار می‌گیرد، تعمیم داد. ملاک خوبی و بدی این امور، این است که با غرض اجتماع - یعنی: سعادت

---

۱. المیزان / ج ۵ / ص ۶، «الإنسان أوّل ما تنبّه علی معنی الحسن تنبّه علیّه من مشاهدة الجمال فی ابناء نوعه الّذی هو اعتدال الخلقه، و تناسب نسب الأعضاء و خاصّة فی الوجه ثم فی سائر الأمور المحسوسه من الطبیعیات و یرجع بالأخره الی موافقة الشیء لما یقصد من نوعه طبعاً.»

۲. همان.

۳. همان.

زندگی انسان یا بهره‌برداری از زندگی - ملایم و موافق باشد یا نباشد. عدل و داد، خوب است. احسان به مستحق خوب است. تعلیم و تربیت، نصیحت و خیرخواهی خوب است. ولی ظلم و عدوان، ستمگری و دشمنی، بد و زشت است. چون دسته‌ی اوّل با سعادت یا بهره‌برداری کامل انسانی در ظرف اجتماع، موافق و دسته‌ی دوم مخالف است.<sup>۱</sup>

طبق این نظر - یعنی اعتباری بودن حُسن افعال و حقیقی و ذاتی نبودن آن - هر فعل را تنها تا زمانی می‌توانیم حسن بدانیم که ما را به مقصودِ ملائم با طبعمان برساند:

«و هذا الْقِسْمُ مِنَ الْحُسْنِ و ما يقابله تابعٌ لِلْفِعْلِ الَّذِي يَتَّصِفُ بِهِ مَنْ حَيْثُ مُلَائِمَتُهُ لِعَرَضِ الْجَمَاعَةِ فَمِنْ الْأَفْعَالِ مَا حُسْنُهُ دَائِمِي ثَابِتٌ، اِذَا كَانَ مُلَائِمَتُهُ لِغَايَةِ الْجَمَاعَةِ وَ غَرَضُهُ كَذَلِكَ كَالْعَدْلِ وَ مِنْهَا مَا قُبْحُهُ كَذَلِكَ كَالظُّلْمِ.»<sup>۲</sup>

این قسم خوبی و بدی، تابع کاری است که دارای این دو صفت است. یعنی کار، اگر با هدف اجتماع موافق بود، خوب است، وگرنه بد است. بدین ترتیب یک کارهایی هست که به طور ثابت و دائمی خوب است، چون همیشه با هدف و غرض اجتماع موافقت دارد، مانند عدل و داد. برعکس یک چیزهایی است که به طور ثابت و دائمی بد است، چون هیچگاه با غرض اجتماع موافق نیست، مثل ظلم و ستم.

مطلب بعد، آن است که انسان وقتی نتیجه‌ی فعلی را ملائم با طبع خویش تشخیص می‌دهد، نزد خود چنین می‌گوید که خوب است آن کار را انجام دهم (یا باید آن کار را انجام دهم). این نیز نوعی اعتبار است که آن را «اعتبار و جوب» نامیده‌اند:

۱. «ثم عمم ذلك الى الأفعال و المعاني الاعتبارية و العناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملائمتها لغرض الاجتماع و هو سعادة الحياة الانسانية أو التمتع من الحياة و عدم ملائمتها فالعدل حسن و الإحسان الى مستحقه حسن و التعلیم و التربية و النصح و ما أشبه ذلك في موارد حسنات و الظلم و العدوان و ما أشبه ذلك سيئات قبيحة لملائمة القبيل الأوّل لسعادة الإنسان او لتمتعه التام في ظرف اجتماعه و عدم ملائمة القبيل الثاني لذلك.» الميزان في تفسير القرآن / ج ۵ / ص ۶.

۲. الميزان / ج ۵ / ص ۶.

«ایشان [آقای طباطبایی] می‌گویند: رابطه‌ای است میان طبیعت و غایات خودش، که این رابطه، رابطه‌ی وجوب و ضرورت است، وجوب و ضرورتی از نوع وجوب و ضرورت عینی و تکوینی و فلسفی که میان هر علت با معلول خودش هست، ولی انسان در عالم اعتبار خودش می‌آید و همان وجوب عینی را که در طبیعت در مقابل امکان و امتناع قرار دارد، میان دو چیز که واقعا میان آن‌ها این رابطه برقرار نیست برقرار می‌کند، همان‌گونه که حدّ شیر را به انسان شجاع می‌دهد، این‌جا هم می‌آید آن حدّ وجوب را که در طبیعت عینی و «بایدها» که ذهن خلق می‌کند، که معتقدند این «باید» در هر فعل اختیاری حیوان ذی‌شعوری، وجود دارد از همین اعتبار ناشی می‌شود.

ایشان (آقای طباطبایی) می‌گویند: چنین اعتباری در این‌جا پیدا می‌شود، «خوب است» هم بیش از این نیست. وقتی می‌گوییم «باید انجام دهم»، «خوب است» هم از همین انتزاع می‌شود، البته حالا باید دید که «خوب است» از «باید» انتزاع می‌شود یا بالعکس؟ ولی چون «باید» را اولین اعتبار می‌دانند، «خوب است» از آن انتزاع می‌شود. این «خوب است» در واقع بیان‌کننده‌ی یک نوع ملایمت است. این هم در واقع، مثل این است که حُسن‌های واقعی و عینی را انسان اعتبار می‌کند. در این جاها، یک حُسن‌ها و زیبایی‌های حسی در خارج وجود دارد که انسان به سوی آن‌ها کشیده می‌شود. بعد در مورد غایت یک فعل که انسان تصوّر می‌کند آن را، این «باید» را میان خود و آن فعل و غایت برقرار می‌کند. این‌جا این مفهوم خوبی باز یک مفهوم نسبی است، زیرا «خوب است» یعنی برای من خوب است، این جز رابطه‌ی میان خود و آن شیء و ملایمت میان خود و آن شیء چیز دیگری نیست و ملایمت، یک امر اضافی و نسبی است.»<sup>۱</sup>

در اصول فلسفه، اعتباریّات به دو قسم - پیش از اجتماع و بعد از اجتماع - تقسیم گشته است. ذیل قسم اوّل، درباره‌ی اعتبار و وجوب چنین آمده است:

«نخستین ادراک اعتباری از اعتباریّات عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان

نسبت وجوب است و این اولین حلقه‌ی دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت، گرفتار وی می‌شود. اعتبار وجوب، اعتباری است که هیچ فعلی از وی استغناء ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد وجوب صادر می‌شود.<sup>۱</sup> آن‌گاه درباره‌ی اعتبار حُسن و قبح گفته شده است:

«اعتبار دیگری که می‌توان گفت زاییده‌ی بلافصل اعتبار وجوب عام می‌باشد، اعتبار حُسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً آن‌ها را اعتبار خواهد نمود. تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم، دوست داریم. و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد می‌دانیم، دشمن داریم. بسیاری از اندام‌ها و مزه‌ها و بوی‌ها را از راه ادراک حسی - نه از راه خیال - خوب می‌شماریم، و بسیاری دیگر را - مانند آواز الاغ و مزه‌ی تلخی و بوی مردار - بد می‌شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل، نمی‌توان خوبی و بدی آن‌ها را مطلق انگاشته و به آن‌ها واقعیت مطلق داد، زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آن‌ها به خلاف روش ما می‌باشد. الاغ، آواز خود را دلنواز پنداشته و از وی لذت می‌برد. و جانورانی هستند که از فاصله‌های دور، به بوی مردار می‌آیند و یا مثلاً از مزه‌ی شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت: دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما - مثلاً - می‌باشند.

پس می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد. و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت وجوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم، به اعتقاد این‌که به مقتضای قوه‌ی فعاله است، انجام می‌دهیم، یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه‌ی فعاله می‌دانیم، و هم‌چنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در

مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود: خوب و بد، «حُسن و قبح در افعال»، دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته - اعم از فعل انفرادی و اجتماعی - معتبرند.<sup>۱</sup>

آن‌گاه در توضیح قسم دوم (اعتباریات بعد الاجتماع)، اعتبار «استخدام» توضیح داده شده است. مقصود از اعتبار «استخدام»، آن است که انسان مدنی بالطبع، برای رسیدن به مقاصد اجتماعی خویش، ناگزیر است برخی از اعتباریات - هم چون حُسن عدل و قبح ظلم - را به عنوان ابزارهایی به کار گیرد.

«ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام). و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع). و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حُسن عدالت و قبح ظلم).»<sup>۲</sup>

در بیان استاد مطهری، ذیل عنوان «اعتبار استخدام» می‌خوانیم:

«بعد ایشان [عَلَمَه‌ی طباطبایی] یک حرف دیگری می‌زنند که خیلی هم آن را در جاهای مختلف - مثل تفسیر المیزان - تکرار می‌کنند. و آن این است که: یک اعتبار از اعتبارات، اعتبار استخدام است. و آن این است که: انسان، یک رابطه‌ای دارد با قوا و اعضاء خودش، که این رابطه، رابطه‌ی عینی و تکوینی و واقعی است. این که قوه‌ی دست ما در خدمت ما هست، خود این یک امر تکوینی است، یعنی واقعاً و تکویناً در خدمت من هست. تمام اجزاء وجودی انسان، مملوک واقعی انسان است و واقعاً در خدمت انسان است. بعد ایشان می‌گویند: همین جور که این دست مال اوست، این ماده و این و آن را هم مال خودش می‌داند. همین جور (که این دست ابزار او است)، هر ماده‌ی خارجی برای انسان شکل یک ابزار و یک وسیله را پیدا می‌کند. یعنی به همه چیز توسعه می‌دهد و این، توسعه همان اعتبار است، و حدّ آن چه را

۱. اصول فلسفه / ج ۲ / ص ۱۹۱.

۲. همان / ص ۱۹۲.

که واقعیتش محدود به وجود خودش است، توسعه می‌دهد به اشیاء دیگر، و این‌گونه اعتبار را هم یک امر غریزی برای انسان می‌دانند.

و بعد می‌گویند که این اعتبار، اختصاص به مواد خارجی و جمادات و نباتات و این‌ها ندارد، انسان به هر انسانی هم به چشم استخدام نگاه می‌کند، و این را هم یک اعتبار عمومی، و یک امر فطری برای انسان می‌دانند، که انسان بالطبع «استثمارگر»! آفریده شده است.

بعد، مسائل اجتماعی و اخلاقی را به حکم یک اصل ثانوی می‌خواهند بپذیرند. که اتفاقاً در این مقاله، راجع به این مطلب بحث نکرده‌اند. ولی در تفسیر المیزان ذیل آیه ۲۱۳ از سوره‌ی بقره «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...» بحث کرده‌اند. و شاید بین گفته‌های ایشان در جاهای مختلف، اختلاف هم وجود داشته باشد (ولو بحسب ظاهر).

در این جا می‌خواهند بگویند استخدام یک امر فطری است. در عین حال، عدالت اجتماعی هم یک امر فطری است. ولی این فطرتی است که با فطرت دیگر تعدیل شده، که یک فطرت را کنار فطرت دیگر قرار داده‌اند که یک امر فطری، یک امر فطری دیگری را تعدیل می‌کند. و گاهی در تفسیر تصریح می‌کنند که انسانی مدنی بالطبع نیست؛ بلکه مدنی بالتبع است (که قهراً به همان بحث ارسطو برمی‌گردد که آیا انسان مدنی بالطبع هست یا نه؟)

در این جا می‌گویند: انسان مدنی بالطبع است. ولی طبعی که این جا می‌گویند، همان طبعی است که جاهای دیگر می‌گویند. یعنی قبول ندارند این مطلب را که انسان به حسب غریزه اجتماعی آفریده شده باشد، اجتماعی بودن را نتیجه‌ی تعادل و تراحم دو «غریزه» می‌دانند. در این جهت، حرف ایشان تاندازه‌ای شبیه حرف پیروان نظریه‌ی تکامل و داروینیست‌های امروز می‌شود، که اصل در انسان و حیوان، تنازع است و همین اصل استخدام، بالاخره صورت محترمانه‌ای!! از تنازع بقاء است که اصل در انسان، تنازع است و تعاون، در اثر تنازع پیدا شده است.

انسان به حسب غریزه برای بقاء تنازع می‌کند. ولی دشمن که همیشه یک چیز نیست. چند تا انسان، وقتی در مقابل دشمن مشترک قرار می‌گیرند، با

عقل خودشان احساس می‌کنند که به تنهایی نمی‌توانند با او معارضه کنند و یگانه راه تقاومشان همدست شدن با دیگران است. و از این‌جا است که اساس تعاون به وجود می‌آید، مثل پیمان‌های سیاسی که دولت‌ها با یکدیگر می‌بندند. این پیمان‌ها که روی حس انسانی نیست، تنها برای دفع خطر مشترک است، و درحقیقت این تعاون، ناشی از تنازع است.

ولهذا دشمن مشترک که از بین برود، جنگ بین دوست‌ها شروع می‌شود، و باز پس از مدتی میان گروه غالب اختلاف پیدا می‌شود و جنگ درمی‌گیرد و هم‌چنین؛ و اگر در نهایت امر، دو نفر باقی بمانند، بین آن‌ها هم جنگ واقع می‌شود، و هرچه که دستورهای اخلاقی در مورد تعاون و دوستی و یگانگی و این‌ها داریم، اگر ریشه‌اش را بگردیم، از تنازع ناشی می‌شود. و معنایش این است که اگر می‌خواهی در مقابل دشمن باقی بمانی، راهش راستی و درستی و نظایر این دستورات است.

این حرف پیروان نظریه‌ی تکامل است، و می‌شود چنین حرفی را از کلمات ایشان (آقای طباطبایی) استنباط کرد. هرچند صریحاً چنین حرفی را نزده‌اند، ولی لازمه‌ی حرفشان این است.<sup>۱</sup>

با توجه به مطالب نقل شده، نتیجه می‌گیریم که اگر حُسن عدل و قبح ظلم را اعتباری بدانیم، بدین معناست که این حُسن و قبح‌ها ذاتی نیست. هر انسانی چون عدل را ملایم با طبع و رساننده به مطلوب خویش می‌بیند، حُسن آن را اعتبار می‌کند. نه این که حُسن را از ذات عدل کشف کند؛ هم‌چنین است مسأله‌ی قبح ظلم. جالب است بدانیم که استاد مطهری، در این‌جا به شباهت بین نظریات علامه‌ی طباطبایی و راسل اشاره می‌کند:

«موضوع دیگری که در این‌جا هست و به حرف ایشان اهمیت بیشتری می‌دهد، این است که: حرف کسانی مثل راسل - که یک فلسفه‌ی نوی (به اصطلاح خودشان) در دنیای امروز آورده‌اند - تمام حرفشان به همین یک حرف برمی‌گردد. و بدون شک، آقای طباطبایی از حرف آن‌ها اطلاع نداشتند.

و حتی خود من هم وقتی اصول فلسفه را می‌نوشتیم، توجّه نداشتیم که حرفی که ایشان درباره‌ی علوم عملی و علوم اخلاقی دارند، یک فلسفه‌ی بسیار جدیدی است و آخرین نظریه‌ای که امروزه درباره‌ی اخلاق می‌دهند، همین حرف آقای طباطبایی است. و شاید تکوّن این فکر برای ایشان، در حدود چهل سال پیش در نجف - مقارن با به وجود آمدن این فکر برای اروپائیان - بود (نه مسبوق به آن) و در هر صورت قطعاً ایشان از نظریه آن‌ها مطلع نبوده است.

در میان متجدّدین، این راسل است که آمده و این حرف را شکافته است. و اگر انسان تاریخ فلسفه‌ی راسل را مطالعه بکند - مخصوصاً آن‌جا که راجع به نظریه‌ی افلاطون بحث می‌کند - نظر او راجع به این مسأله معلوم می‌شود. افلاطون در باب اخلاق، یک سخنی گفته است که در عین این‌که سخنش عالی است، ولی از نظر او، حکمت نظری و حکمت عملی یک جورند و هر دو را با یک چشم دیده است؛ چون او آمده است مسأله‌ی خیر را در اخلاق مطرح کرده است و گفته است که «اخلاق» این است که انسان طالب خیر باشد و خیر، خود، یک حقیقتی است مستقلّ از نفس انسانی، و باید خیر را شناخت یعنی مطلوب انسان در باب اخلاق و در باب حقیقت یکی است، مثل ریاضیات که درباره‌ی اعداد بحث می‌کند که مستقلّ از ذهن ما یک نحوه‌ی وجودی دارند، یا پزشک که درباره‌ی پزشکی بحث می‌کند مستقلّ از ذهن او جریانی در خارج هست و هم‌چنین علوم دیگر.

از حرف افلاطون برمی‌آید که خیر اخلاقی یک امری است که مستقلّ از وجود انسان وجودی دارد، و انسان فقط باید آن را بشناسد، هم چنان‌که هر حقیقتی را باید بشناسد. در این‌جا (ضمن نقل نظر افلاطون)، راسل حرف خودش را می‌زند و می‌گوید ما مسأله‌ی اخلاق را باید بشکافیم و ببینیم چه از آب درمی‌آید. افلاطون چه فکر کرده است که می‌گوید خیر در ماوراء وجود ما وجود دارد، آن وقت خودش تحلیل می‌کند و تحلیل عین تحلیل آقای طباطبایی درمی‌آید.

می‌گوید: اصل خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است، یک امری است که در رابطه‌ی انسان با اشیاء مطرح است. مثلاً وقتی ما یک هدف و مقصدی



داریم و می‌خواهیم به آن مقصد برسیم، بعد می‌گوییم فلان چیز خوب است، یعنی چه؟ یعنی برای رسیدن به آن مقصد، باید از این وسیله استفاده بکنیم و همین «باید استفاده بکنیم»، معنای «خوب است» می‌باشد، نه این‌که خوبی یک صفتی است واقعی در آن شیء.

افلاطون خیال کرده است خوبی و خیریت در اشیاء وجود دارد، مثل سفیدی و کرویت و نظایر آن، در صورتی که در اشیاء وجود ندارد. مثلاً وقتی می‌گوییم «راستی» خوب است، این بحث مقصدی است که ما برای خودمان تعیین کرده‌ایم، یعنی برای وصول ما به آن مقصد معین خوب است، یعنی باید استفاده بشود. البته نه این‌که برای همه خوب است؛ بلکه تنها برای کسی که چنین مقصدی دارد، و الا اگر کسی مقصدی خلاف این مقصد داشته باشد، برای او خوب نیست.

این‌جاست که راسل و دیگران که آمدند تحلیل منطقی کردند (که فلسفه‌شان فلسفه‌ی تحلیل منطقی است)، در اخلاق که تحلیل کردند، رسیدند به این‌که اصلاً خوبی و بدی اعتباری است و اشتباهی که فلاسفه از قدیم تا به امروز دچار آن شده‌اند، این است که خیال کرده‌اند مسائل اخلاقی هم مثل مسائل ریاضی و طبیعی است، و درباره‌ی اخلاقی به گونه‌ای اندیشیده‌اند که در مسائل ریاضی و طبیعی می‌اندیشند. مثلاً همان‌طور که در طبیعت کاوش می‌کنیم که ببینیم مغناطیس فلان جور هست یا نیست، در اخلاق هم می‌خواهند ببینند که فلان کار، خوب هست یا نیست.

یعنی فکر کردند که خوبی و بدی هم یک چیز کشف کردنی است، و حال آن‌که مسأله‌ی بایدها و خوب‌ها و بدها در واقع بیان‌کننده‌ی رابطه‌ی انسان با یک فعل معین است و ناشی از احساسات انسان است. یعنی طبیعت است، یک غایتی را می‌خواهند. بعد انسان در دستگاه شعور و ادراکش متناسب با خواسته یک احساساتی پیدا می‌کند. آن وقت همان چیزی را که مطلوب طبیعت است، در احساسات خودش می‌خواهد. و آخرش برمی‌گردد به این‌که من دوست دارم. و وقتی مسأله، «من دوست دارم» است، دلیل نمی‌شود که دیگری هم همین‌جور دوست داشته باشد. دیگری ممکن است چیز دیگری دوست داشته باشد، پس برای من یک چیز خوب است و برای دیگری چیز

دیگر. برای مردم زمان گذشته، آنچه را که دوست داشتند خوب بود و برای مردم زمان‌های بعد، چیزهای دیگر. البته نتیجه‌ی این حرف این نیست که اخلاق به طور کلی بی‌حقیقت است.<sup>۱</sup>

در پایان این بحث، استاد مطهری بار دیگر نسبتی بودن اخلاق به بیان نظریه‌ی صحیح از دیدگاه خود پرداخته‌اند. ایشان در توجیه وجود بایدهای کلی (و این که اخلاق به طور کلی بی‌حقیقت نیست) چنین آورده‌اند:

«نظریه‌ی سوم در توجیه بایدهای کلی، این است که: مطلب همین است و انسان، امکان ندارد کاری را بکند که به هیچ نحوی به شخصیت او ارتباط نداشته و صد درصد استخدام شده باشد؛ برای دستگاه دیگری بدون این که به کیان او هیچ ارتباط داشته باشد. نه، این، ممکن نیست. (بلکه) انسان دارای دو «من» است: «من» سفلی و «من» علوی.

من سفلی و من علوی بدین معنی است که هر فرد، یک موجود دو درجه‌ای است. در یک درجه، حیوان است، مانند همه‌ی حیوانات دیگر. و در یک درجه‌ی دیگر، دارای یک واقعیت علوی است. این واقعیت است و نظریه‌ی صحیح همین است.

و تعجب است چرا آقای طباطبایی این حرف را نزدند، با این که حرفی است که با همه‌ی اصول - و از جمله اصول ایشان در باب اخلاق - جور درمی‌آید. وقتی ما می‌گوییم «طبیعت انسان»، مقصود واقعیت انسان است، نه فقط طبیعت مادی.

انسان دارای یک واقعیت وجودی است که دستگاه احساسی او در خدمت این واقعیت وجودی است. واقعیت وجودی انسان در یک قسمت و در یک درجه، واقعیت حیوانی اوست و در یک درجه‌ی دیگر - که بالاتر است و واقعیت انسان بیش‌تر وابسته به آن است و بخش اصیل‌تر وجود انسان است - واقعیت ملکوتی انسان است. پس وقتی گفته می‌شود طبیعت انسان به سوی کمال می‌شتابد، مقصود طبیعت حیوانی، واقعیت انسان است.

انسان، این «من» علوی را کاملاً درخودش احساس می‌کند و بلکه این «من» را اصیل‌تر هم احساس می‌کند. در وقتی که میان مقتضیات حیوانی و میان آن‌چه انسان با عقل و اراده خودش برخلاف مقتضیات حیوانیش تشخیص داده است، مبارزه درمی‌گیرد و انسان تصمیم می‌گیرد مقتضای عقل را بر جنبه‌های حیوانی غلبه بدهد، دو حالت پیدا می‌کند: گاهی موفق می‌شود و گاهی موفق نمی‌شود. مثلاً در مورد غذا خوردن و کیفیت و مقدار آن، عقل مقتضائی دارد و میل و شهوت مقتضای دیگر.

انسان وقتی مغلوب شهوت قرار می‌گیرد، حالتش حالت یک انسان شکست خورده است. در وقتی که بر میل و شهوت غالب می‌شود، در خودش احساس فتح و پیروزی می‌کند و حال آن‌که درواقع کسی بر او پیروز نشده و یا بر کسی پیروز نشده، یک جنبه‌ی وجودش بر جنبه‌ی دیگر غالب شده، و به حسب ظاهر مطلب، باید در هر دو حالت، هم احساس شکست بکند و هم احساس پیروزی؛ چون هر دو آن‌ها در مملکت وجودش واقع شده است. ولی عملاً می‌بینیم این جور نیست. در موقع غلبه‌ی عقل، احساس پیروزی می‌کند و هنگام غلبه‌ی شهوت، احساس شکست.

این برای این است که «من» واقعی‌اش، همان منِ عقلانی و ارادی است و جنبه‌ی حیوانی - که جنبه‌ی سفلی اوست - درواقع یک مقدم‌هایی است برای «خود» واقعی او و جنبه‌ی سفلی، یک خودی است که در عین حال جز خود است. اگر به چنین دوگانگی در وجود انسان قائل بشویم، توجیه اصول اخلاقی چنین می‌شود:

انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد، کمالاتی واقعی نه قراردادی؛ چون انسان تنها بدن نیست، نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی روحی انسان، آن می‌شود کار علوی و کار ارزشمند. کاری که با جنبه‌ی علوی روح ما سروکاری ندارد، می‌شود یک کار عادی و کار مبتذل. ما، اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبایی و راسل گفته‌اند که معنای خوب نبودن، «باید و نباید»، دوست داشتن و دوست نداشتن است، ولی کدام «من» دوست داشته باشد؟ «من سفلی» یا «من

علوی؟ آن‌جا که «من علوی» انسان دوست داشته باشد، می‌شود اخلاق و ارزش. و این‌که انسان برای اخلاق یک علوی احساس می‌کند، ناشی از همین جاست.

و این‌که انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست؛ بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می‌کند و تمام کمالات هم، به همان وجود و اشتداد در آن برمی‌گردد، و همه‌ی نقصها هم به عدم.

روی این نظر، راستی، درستی، احسان، رحمت، خیررساندن و امثال این‌گونه یک سلسله معانی مسانخ و مناسب با «من علوی» انسان است.

نفس انسان... در ماوراء طبیعت، کمالاتی دارد. بعضی کارها و ملکات، متناسب با آن کمالات است. و بایدها و نبایدها و خوب و بدهای کلی، توجیهش این است که: انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان هست، متشابه آفریده شده‌اند. و وقتی متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها هم همه یک رنگ می‌شود، دیدگاه‌ها هم در آن‌جا یک رنگ می‌شود. یعنی علی‌رغم این‌که انسان از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موقع‌ها و موقع‌های مختلف قرار گرفته‌اند و در شرایط مختلف نیازهای بدنی متغیر است، از جنبه‌ی آن کمال صعودی و کمال معنوی، همه‌ی انسان‌ها در وضع مشابهی قرار گرفتند. و قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بدها در آن‌ها یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضائل اخلاقی - چه اجتماعی و چه غیر اجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن - با این بیان توجیه می‌شود.<sup>۱</sup>

#### نقد دیدگاه دوم

با توجه به مباحث آغازین ما در باب مستقلات عقلیه، اشکالات نظریه‌ی اعتباری بودن حُسن و قبح‌های عقلی، واضح و آشکار است. اگر این قبیل حُسن و قبح‌ها را اعتباری بدانیم، در واقع آن‌ها را ذاتی ندانسته‌ایم. مثلاً قول به اعتباری بودن حُسن عدل، ما را به جستجوی ریشه‌ی این حُسن در چیزی غیر از خود عدل وامی‌دارد، مانند این‌که

۱. نقدی بر مارکسیسم / ص ۲۰۹.

چون عدل ملائم با طبع آدمی است و یا او را به مطلوب اجتماعی خود می‌رساند، مفهوم حُسن برایش اعتبار می‌شود. به عبارت دیگر حُسن عدل به عنوان ابزاری برای نیل به مقصود به کار گرفته می‌شود (نظریه‌ی استخدام).

این تلقی از عدل، یعنی این‌که حُسن آن جعلی و اعتباری و وضع‌شدنی است، نه یک امر واقعی کشف‌شدنی. اما در دیدگاه ما - که سعی شد بر اساس وجدان بنا و بیان شود؛ نه بر پیش‌فرض‌های ذهنی غیر موجّه - مستقلات عقلیه‌ی اموری کاملاً واقعی هستند که عقل انسان آن‌ها را کشف می‌کند.<sup>۱</sup>

روح سخنان استاد مطهری و پاسخی که به بیانات علامه‌ی طباطبایی می‌دهند نیز همین است. تفکیک «من» علوی از «من» سفلی، در حقیقت تفکیک عقل و احکام عقلی انسان، از خواسته‌ها و تمایلات حیوانی اوست.

تصریح استاد مطهری به این امر: «این‌که انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست.» در حقیقت نفی نظریه‌ی استخدام در مورد حُسن و قبح‌هایی نظیر حُسن عدل و قبح ظلم است.

البته ایشان معنای خوب و بد را به دوست داشتن و دوست نداشتن برگردانده‌اند. ولی دوست داشتن اموری نظیر حُسن عدل و قبح ظلم را به «من» علوی نسبت می‌دهند. از سویی دوست داشتن «من» علوی، از نظر ایشان یک امر واقعی است نه قراردادی و اعتباری. پس مقصود از دوست داشتن «من» علوی، همان چیزی است که ما به کشف عقلانی از امور واقعی تعبیر کردیم. این‌گونه دوست داشتن‌ها به هیچ وجه به احساسات و تمایلات روحی انسان (با صرف نظر از عقل او) مربوط نمی‌شود. از این رو به نظر می‌آید که تعبیر دوست داشتن برای حُسن و قبح ذاتی، تعبیر رسایی نیست. به هر حال نکته‌ی اساسی این است که: اگر انسان نخواهد به اعتباری و نسبی بودن

---

۱. البته ما وجود حُسن و قبح‌های اعتباری را نیز منکر نیستیم. همان‌طور که پیش‌تر مثال زدیم، حضور در زمان و مکان معین، با قرارداد و اعتبار انسانها نیکو یا زشت شمرده می‌شود. البته حُسن حضور به موقع، به واسطه‌ی حُسن وفای به عهد است که آن یک امر واقعی است. ما وجدانا این دو حُسن (وفای به عهد و حضور به موقع در مکان معین) را با یکدیگر متفاوت می‌یابیم.

ارزش‌های اخلاقی تن دهد، چاره‌ای ندارد جز قبول این‌گونه ارزش‌ها، واقعی و حقیقی‌اند. مطلق بودن حسن و قبح‌های اخلاقی با اعتباری و قراردادی بودن آن‌ها سازگار نیست. بنابراین استاد مطهری هم - که از تزلزل ارزش‌های اخلاقی و مطلق نبودن آن‌ها نگران بوده‌اند - چاره‌ای جز تن دادن به واقعی و غیراختیاری بودن آن‌ها نداشته‌اند. در این صورت حسن و قبح‌های عقلی کشف‌شدنی خواهند بود، اعم از این‌که با احساس و طبع انسان‌ها ملایم باشند یا نباشند، دوست داشتنی باشند یا نباشند. نکته‌ی اساسی این است که واقعی و حقیقی بودن با کشف‌شدنی بودن ملازم است، نمی‌توان حسن و قبح را واقعی و غیراعتباری دانست و در عین حال ادعای جعلی بودن و کشفی نبودن آن را کرد.

خلاصه این‌که اگر بخواهیم اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را حفظ کنیم، باید آن‌ها را مطلق (غیر نسبی) بدانیم و لازمه‌ی مطلق دانستن آن‌ها هم، اعتباری نبودن و واقعی دانستن آن‌هاست. واقعی بودن نیز نتیجه‌ی جز کشف‌شدنی بودن آن‌ها ندارد. این همان نکته‌ی کلیدی بحث است که از آغاز تعریف «عقل» بر آن تأکید کردیم.

با ذکر نکته‌ی بحث مستقلات عقلیه را به پایان می‌بریم:

گاه از بایدها و نبایدهای شرعی نیز، به عنوان اموری اعتباری یاد می‌شود. این نظر نیز قابل قبول نیست. پیش‌تر نیز اشاره کردیم که حسن و قبح‌های شرعی هم اموری واقعی هستند، یعنی واقعیاتی قابل کشف و خارج از دایره‌ی قراردادهای بشری می‌باشند. همان خدای هست‌ها که خالق موجودات است، حُسن و قبح‌هایی را قرار داده است. به بیان دقیق‌تر، درست است که احکام شرع توسط خدای متعال وضع و جعل شده، ولی امر و نهی الهی در حقیقت، «جعل واقعیّت» است، یعنی جعل اموری که آثار و لوازم واقعی و غیراعتباری دارد. لذا موضع انسان در برابر حُسن و قبح‌های شرعی نیز موضع کشف است. البته این بار، کشف‌ها به واسطه‌ی وحی انجام می‌گیرد، نه عقل بشر عادی. پس به طور کلی می‌توان گفت که حسن و قبح‌های عقلی و شرعی هیچ‌کدام اعتباری نیستند؛ بلکه همه‌ی آن‌ها واقعی بوده، به وسیله‌ی عقل یا شرع کشف می‌شوند.

## فصل ۵

### حجیت عقل

#### مقدمه

در فصول گذشته مقصود از عقل روشن شد. در ادامه برآنیم تا ابتدا عقل را به عنوان حجّت الهی بشناسیم؛ آن‌گاه درباره‌ی نقش عقل در اثبات حجیت حجّت‌های ظاهری - یعنی انبیاء و اوصیاء ایشان - سخن بگوییم. با توضیحاتی که خواهد آمد، می‌توانیم عقل را «شرع درونی» و شرع را «عقل برونی» بنامیم. به این ترتیب راه برای تبیین رابطه‌ی عقل و دین در فصل ششم نیز هموار خواهد شد.

#### ۵ - ۱ - معنای حجّت و حجیت

حجیت یعنی حجّت بودن و حجّت یعنی دلیل قاطع و برهان بُرنده. این معنا از دو سو قابل بیان است. یک طرف این که اگر عاقل، حجّتی داشته باشد و مطابق آن عمل کند، نه خود به نکوهش خویش می‌پردازد و نه انتظار دارد که مورد نکوهش دیگر عاقلان قرار گیرد. به بیان دیگر، نگران نیست که مبادا مورد مؤاخذه واقع شود. از سوی دیگر، اگر عاقلی مخالف حجّت عمل کند، آن‌گاه هم خود، خویشتن را سزاوار کیفر و نکوهش می‌داند که چرا چنین کردم و هم وقتی که از جانب دیگران مذمّت و مؤاخذه شود، آن را بیجانمی‌شمارد.

مثال ساده را از کشف‌های اولیه‌ی عقل ذکر می‌کنیم: عاقلی که ظلم و قبح آن را

می فهمد، وقتی ظلمی به دیگری روا می‌دارد، از این که برخلاف کشف عقلی اش گام برداشته، خود را مذمت می‌کند و عمل خود را هم سزاوار تقبیح عقلا می‌داند. همچنین می‌پذیرد که برای کیفر آن کار ناشایست، استحقاق دارد. ولی اگر از ظلم بپرهیزد، آسوده خیال است که عمل قبیحی انجام نداده و نزد خود سرافکننده نیست و به دیگران هم حق نمی‌دهد که او را مؤاخذه کنند.

بنابراین مسأله دو طرفه است. در یک طرف، موافقت با حجّت است که وقتی عاقل مطابق با حجّت عمل کند، می‌گوییم حجّت برای اوست (له الحجّة) و زمانی که مخالف حجّت عمل کند، می‌گوییم حجّت بر اوست (علیه الحجّة). در حالت اخیر، جایی برای اعتذار و بهانه‌جویی باقی نمی‌ماند؛ لذا حجّت را قاطع عذر و بهانه می‌دانیم. توجّه داریم که هر نوع دلیل و برهانی - اعم از عقلی یا شرعی - را می‌توان حجّت نامید. و انسان - اگر می‌خواهد از طریق بندگی خداوند خارج نشود - به طور کلی باید برای رفتارهای خود، حجّت مورد قبول پروردگار داشته باشد؛ یا حجّت عقلی و یا شرعی. ما چون بنده‌ی خداییم و صاحب اختیار خود نیستیم، باید برای تک‌تک اعمالمان دلیلی که مقبول پروردگارمان است، داشته باشیم. در این صورت نگران مؤاخذه‌ی مولای خود نخواهیم بود. در غیر این صورت ممکن است به ورطه‌ی مخالفت با پروردگار بلغزیم و شایسته‌ی مؤاخذه و کیفر او گردیم. آن‌گاه راه هرگونه عذر و بهانه آوردن بسته خواهد بود.<sup>۱</sup>

در مورد حجّت عقلی باید گفت: عاقل، آن‌چه را به نور عقل کشف می‌کند، برای کردار خود حجّت می‌داند و این حجّیت در مکشوفات به نور عقل وجود دارد. البتّه این ویژگی را خداوند به عقل انسان بخشیده است؛ پس می‌توانیم آن را حجّت الهی بدانیم و می‌توان تصدیق کرد که خداوند، عمل کردن انسان بر طبق روشنگری‌های عقل خود را می‌پذیرد. در صورتی که بنده چنین کند، برای اعمالش حجّت دارد. این البتّه بدان معنا نیست که خود را از خداستانکار بداند؛ بلکه مقصود آن است که انسان در

۱. رابطه‌ی حجّت‌های شرعی و عقلی، در بحث عقل و دین، به تفصیل بررسی می‌شود. فعلاً این نکته محلّ بحث است که برای هر کاری باید نزد خداوند دلیل داشت و این پایه‌گذار بندگی و دینداری است.



امنیت و آرامش خواهد بود که خداوند، او را مؤاخذه نمی‌کند و کیفر نمی‌دهد.<sup>۱</sup> در نقطه‌ی مقابل، اگر عاقل براساس مکشوفات عقلی خود عمل نکند، به دلیل همان روشنگری‌های عقل، سزاوار مؤاخذه و کیفر است. از این جهت، حجّت را «ما یصحُّ به الاحتجاج» نیز معنا کرده‌اند. یعنی اگر کسی مطابق کشف‌های عقلی خود عمل نکرد، «برای» خداوند «بر» او حجّت است و خداوند می‌تواند احتجاج کند که چرا مطابق آن‌ها گام برنداشته‌ای؟

### ۵ - ۲ - حجیت ذات عقل

گفتیم که عقل، حجیت دارد. یعنی عقل، برای عمل عاقلانه‌ی عاقل و تسلیم او نسبت به مکشوف عقلی‌اش، حجّت است. (اگر عاقلی بخواهد حجّتی بر او نباشد، باید عاقلانه عمل کند.) شاید کسی بپرسد که: «چرا باید به آن چه به برکت نور عقل روشن شده، گردن نهاد و بدان عمل کرد؟»

پاسخ این پرسش در خود سؤال موجود است؛ یعنی: چون فلان مطلب به نور عقل روشن گردیده، باید تسلیم آن شد و دلیل دیگری - جز همین کشف عقلانی - وجود ندارد. باید به قبح ظلم اقرار کنیم و مرتکب ظلم نشویم؛ به این سبب که این قبح، معقول و مکشوف ما شده است. در واقع آن چه ذاتش حجّت است چیزی جز نور و کشف (یعنی مکشوفیت این معقولات) نیست و به معقولی مانند قبح ظلم، با مسامحه اطلاق حجت می‌کنیم؛ زیرا قبح ظلم، با وصف مکشوفیت و ظهور است که حجت می‌شود. در واقع وقتی می‌گوییم که معقولی مانند «قبح ظلم» حجت است یعنی معذّر و منجز است؛ چرا؟ چون این قبح، فهم می‌شود و معقول ماست. بنابراین در حقیقت، خود فهم معذّر و منجز است. یعنی آن چه اولاً و بالذات، حجت است، خود فهم (کشف و روشن شدن و عقل) می‌باشد و حجت بودن هر حجّت دیگری (مانند معقولات) به آن برمی‌گردد. لذا

۱. عمل کردن عاقل به کشف عقلی خویش یعنی عمل عاقلانه مطابق با حجّت، او را از نگرانی‌هایی از قبیل آن چه اشاعره معتقدند، خارج می‌کند. آن‌ها قائلند که حتی اگر انسان مرتکب ظلمی نشده باشد، باید همچنان هراسناک باشد که مبدا خداوند، او را - به خاطر ظلمی که مرتکب نشده است - مؤاخذه و عقاب کند. آن‌ها خلاف این اعتقاد را، برای خداوند، محدودیت آور می‌دانند. بطالن سخن اشاعره براساس قبول حسن و قبح ذاتی عقلی روشن و آشکار است.

ذات عقل حجت است که عبارت است از روشنایی. در درجه‌ی بعدی آن چه به این روشنایی روشن می‌شود (مانند قبح ظلم) حجیت می‌یابد.

توجه داریم برای وجوب التزام و عمل به مکشوف عقلی، بیرون از خود عقل، دلیلی دیگر نمی‌توان ارائه کرد؛ زیرا که این وجوب از بدیهیات است و بامنکر بدیهی، بیش از این نمی‌توان بحثی داشت. این ناتوانی، البته نشانه‌ی ضعف مطلب نیست؛ بلکه قوت بحث را می‌رساند. اگر چیزی آنچنان بدیهی و واضح باشد که روشنی‌اش به خودش باشد («ظاهر بذاته» باشد)، دیگر نیازمند دلیل دیگری نیست و نباید باشد؛ عقل نیز چنین است.

همه‌ی بحث‌ها درباره‌ی عقل و نقض و ابرام‌هایی که در این وادی انجام می‌دهیم، برخاسته از حجت بودن ذات عقل است. دلیل امکان رسیدن به تفاهم نیز همین است که همگی عاقلیم و عقل هم برای حجیت خود کافی است. با عقل، حسن و قبح‌ها را درمی‌یابیم و مطابق آن قضاوت می‌کنیم و... اساس و پایه‌ی همه‌ی باید‌ها نهایتاً به عقل برمی‌گردد. پایه بودن عقل به خودی خود موجه است و با رأی‌گیری از عقلا حاصل نمی‌شود. مستقلات عقلیه حقایقی هستند که همه‌ی عاقلان، آن را - به صورت مستقل از شرع و از یکدیگر - می‌فهمند.

اگر کسی تشکیک کند که ممکن است شما یکی از مستقلات را قبیح بدانید اما دیگری آن را قبیح نشمارد، چنین شخصی بدیهیات عقلی را انکار کرده است. بدیهی عقلی، پایه و اساس همه‌ی احکام است و انکار آن به انکار خود عقل می‌انجامد. بدهت بدیهی عقلی هم به خود عقل متکی است. و اگر کسی عقل را می‌پذیرد، بدیهیات عقلی را هم باید بپذیرد؛ در غیر این صورت، ارزشی برای عقل باقی نمی‌ماند.

هم چنین انکار لزوم تن دادن به مکشوفات عقل، به انکار حجت بودن ذات عقل می‌انجامد؛ زیرا که مکشوفات عقل به خاطر مکشوف شدن به نور عقل، حجیت می‌یابند و عقل نیز به خودی خود ظاهر و ذاتش حجت است. اعتبار و حجیت عقل به چیز دیگری غیر از خود عقل قابل ارجاع نیست.

اگر اصل عقل انکار شود، دست ما از هرگونه اقامه‌ی برهان هم کوتاه می‌شود. اگر با کسی برخورد کنیم که منکر اعتبار احکام عقلی باشد، در ارائه‌ی استدلال برای او

فایده‌ای نمی‌بینیم؛ چراکه با انکار عقل، پایه و اساس همه‌ی براهین نفی می‌شود. بنابراین در ردّ کسی که عقل یا حجیت ذات آن را منکر شود، نمی‌توانیم دلیلی بیاوریم. این ناتوانی نه به جهت ضعف معرفت عقلی، بلکه از آن روست که عقل، مبنایی است که نمی‌توان اعتبار آن را به چیزی دیگر ارجاع داد.

### ۵ - ۳ - شواهد نقلی

۵ - ۳ - ۱ - عقل: مطیع محض خداوند

۵ - ۳ - ۲ - عاقل: مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند

امام باقر علیه السلام فرموده‌اند:

«لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ، اسْتَنْطَقَهُ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ. ثُمَّ قَالَ: وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي، مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ. وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ. أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُ وَ إِيَّاكَ أَنْهِي وَ إِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ.»<sup>۱</sup>

«هنگامی که خداوند عقل را آفرید، او را به سخن آورد. آن‌گاه به او فرمود: رو کن، رو کرد. آن‌گاه به او فرمود: روی گردان، روی گردانید. سپس فرمود: قسم به عزّت و جلالم، هیچ خلقی را نیافریدم که نزد من محبوب‌تر از تو باشد و تو را کامل نگردانیدم جز در کسی که دوست می‌دارم. من فقط به تو امر می‌کنم، و تنها تو را نهی می‌کنم، و فقط به تو کیفر می‌دهم و تنها تو را پاداش می‌بخشم.»

اینک به نتایج این حدیث شریف بنگریم:

الف - عقل، مطیع امر الاهی است. به امر خداوند، روی می‌آورد، و به امر الاهی روی می‌گرداند. این اطاعت محض، بیانگر ذات عقل است.

در این حدیث، رساترین تعبیر برای بیان اطاعت محض عقل از خدا، به چشم

می خورد. اگر بخواهیم بگوییم که عقل دقیقاً مطابق خواست خدا عمل می کند، چه تعبیری بهتر از این است که عقل، به امر خداوند، روی می آورد و به فرمان او روی بر می گرداند؟ حال بینیم که اثر این نکته ی بسیار مهم برای عاقل چیست؟

عاقلی که از عقل مطیع، بهره مند است، توجه می کند که اگر بخواهد به کشف عقلش تن دهد، در حقیقت خدا را اطاعت کرده است. به تعبیر دیگر، عقل بیانگر امر و نهی خداست. به همین جهت، می توان عقل را «رسول باطنی خدا» نامید.

صفت دیگر عقل - که بی ارتباط با صفت اخیر نیست - «حجّة الله» است. یعنی اگر عاقل به کشف عقلی اش گردن نهد، در واقع خداوند را اطاعت کرده است و دیگرانگاران نیست که به سبب عصیان، مورد عقاب او قرار گیرد. از سوی دیگر، در صورت مخالفت با کشف عقلی، خود را سزاوار مؤاخذه خواهد دید. و این همان معنای حجّیت عقل است.<sup>۱</sup>

ب - عقل نسبت به سایر خلق خدا شرافت دارد. نشانه ی این شرافت، همان چیزی است که هر عاقلی به برکت مالکیت نور عقل، واجد می شود، یعنی: کشف از رضا و سخط واقعی خداوند. این ویژگی در مورد چیز دیگری مطرح نیست. و این همان کرامتی است که خداوند به عقل نسبت به سایر خلق بخشیده است. عبارات پایانی حدیث، قرینه ای بر این کرامت است:

«... و عِزَّتِي وَ جَلَالِي، مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنِّ أَحِبُّ.»

پس عقل محبوب ترین خلق خداست و در کسی کامل نمی شود جز آن که محبوب

۱. هر چند نتوانیم توضیح روشنی درباره ی چگونگی استنطاق خداوند از عقل بدهیم، مسلم این است که عقل، آینه ی رضا و سخط خداست و این با وجدان ما از عقل، کاملاً سازگار است. یعنی می یابیم که وقتی عقل ما به چیزی روی آورد، رضای خدا در آن است و آنچه مورد روی گردانی عقل است، سخط خدا را در بی دارد. عاقل مختار - از آن جهت که عاقل است - اگر به کشف عقلی اش ملتزم شود، همان طریقی را پیموده که خدا می خواهد. باز هم تأکید می کنیم که وجدان ما بر این مطلب گواه است. و اگر این درک وجدانی نبود، چیزی از این حدیث نمی فهمیدیم. توضیح بیشتر این مطلب در فصل یازدهم آمده است.

خدا باشد. توجّه داریم که در باب دیگری از احادیث، پیامبر اکرم و خاندان گرامی او علیهم السلام محبوب‌ترین آفریدگان نزد خدا قلمداد شده‌اند.<sup>۱</sup> این نکته با مطلب اخیر، قابل جمع است؛ توضیح، این که:

۱. عقل، خلق نوری الذات خداوند است.
۲. خلقت به تملیک نور به انیت‌های ظلمانی الذات است.
۳. هرچه انیت، بهره‌ی بیشتری از کمال داشته باشد، در مرتبه‌ی بالاتری قرار می‌گیرد.
۴. انیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم واجد نور عقل و مالک کل آن است.
۵. سایر مخلوقات به واسطه‌ی ایشان از نور عقل بهره‌مند می‌شوند.
۶. بهره‌ی ایشان از این کمال از همه‌ی مخلوقات دیگر افزون‌تر است.
۷. عقل - که محبوب‌ترین خلق نوری الذات است - در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کامل شده است.

۸. ایشان هم محبوب‌ترین مخلوق خداست، پس واجد کامل‌ترین رتبه‌ی عقل می‌باشد.

با این توضیح، در می‌یابیم که هم عقل، بالاترین محبوب خداوند است و هم وجود مقدّس پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم؛ پس میان این دو مطلب هیچ تعارضی نیست.

ج - خداوند خطاب به عقل می‌فرماید:

«أما انی ایاک أمرُ و ایاک أنهی و ایاک أعاقبُ و ایاک أئیبُ.»

این خطاب نیز، همان معنای حجیت را کامل می‌کند. تقدیم مفعول (ایاک) بر فعل و فاعل، حصر را می‌رساند؛ بنابراین امر و نهی خداوند، فقط به عقل است. عاقل فقط از آن جهت مورد امر و نهی خداوند قرار می‌گیرد که عاقل است (به اعتبار و اقتضای عقلش مخاطب خداست). تنها و تنها عقل است که ثواب و عقاب را به ازای افعال اختیاری انسان، جائز و معنادار می‌کند. این نکات، جایگاه بی‌بدیل عقل را - از جهت

---

۱. توضیح این مطلب به همراه ادله‌ی آن در کتاب «معرفت امام عصر علیه السلام»، صفحات ۱۶۵ تا ۱۶۷ آمده است.

حجیتش - نشان می دهد.

۵ - ۳ - ۳ - عقل: شرع درونی و رسول حق

امیرمؤمنان علیه السلام فرمودند:

«الْعَقْلُ شَرْعٌ مِنْ دَاخِلٍ وَ الشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ»<sup>۱</sup>

«عقل، شرعی از درون و شرع، عقلی از بیرون است.»

شرع، راه و روشی روشن است که خداوند، به عنوان طریقه‌ی بندگی خود، به مردمان می‌نمایاند. بندگی خدا، چیزی نیست جز کسب رضای او و پرهیز از سخط او. عقل در درون انسان، کاشف از رضا و سخط خداوند است، پس می‌توان عقل را شرع درونی دانست.

از سوی دیگر، شرع، در معنای اصطلاحی آن - یعنی آن چه پیامبران از جانب خداوند آورده‌اند - زندگی انسان را مقید به قیدهایی می‌کند. چنان که پیش‌تر گفتیم، معنای لغوی عقل نیز این تقيید را می‌رساند. لذا شرع را می‌توان «عقلی از خارج» نامید. امیرالمؤمنین علیه السلام در کلام دیگری فرموده‌اند:

«الْعَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ»<sup>۲</sup>

«عقل فرستاده‌ی حق است.»

اگر مراد از «حق» در این حدیث، حقیقت باشد، معنای آن این است که آن چه عقل می‌گوید، بیانگر واقعیت و کاشف از حقیقت است، لذا باید بدان ملتزم شد. اگر هم منظور از «حق» حق متعال باشد، معنای عبارت این است که عقل، فرستاده‌ی خدای متعال می‌باشد.

۵ - ۳ - ۴ - مذاقه در حساب، متناسب با عقول افراد

امام باقر علیه السلام فرموده‌اند:

«إِنَّمَا يُدَاقُ اللهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنْ

۱. مجمع البحرین / ج ۵ / ص ۴۲۵.

۲. غررالحکم و دررالکلم / ص ۵۰ / ج ۲۹۶.

### الْعُقُولُ فِي الدُّنْيَا»<sup>۱</sup>

«همانا خداوند، حساب بندگان را در روز قیامت، به اندازه‌ی عقلی که در دنیا

به آن‌ها داده است، مورد مذاقه قرار می‌دهد.»

مذاقه در حساب یا سختگیری در حسابرسی، خود درجاتی دارد، که با میزان بهره‌ی هر شخصی از عقل متناسب است. مذاقه در حساب، درباره‌ی عمل انسان به او امر و نواهی الهی و در پی آن، ثواب و عقاب، زمانی معنادار است که حجّت بر او تمام شده باشد. به بیان دیگر زمانی عقل، ملاک ثواب و عقاب است که حجیت ذاتیه‌ی آن ثابت باشد. از آنجا که عقل، به ذات خود، حجّت است، راه عذر و بهانه بسته می‌شود. هرچه راه بهانه بسته‌تر، مذاقه در حساب بیشتر. البته در حدّ اقلّ مشترک و پایه‌ای، همه‌ی عقلا از عقل بهره دارند که دین نیز بر همین مبنا، بنا شده است. نه تنها مذاقه، بلکه اثری نیز که بر این مذاقه مترتب می‌شود، به میزان عقل است:

### ۵ - ۳ - ۵ - ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل

از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده است که:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ فَانظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ، فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ.»<sup>۲</sup>

«پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند: وقتی که از مردی، نیکی حالی به شما رسید [مانند عبادت او و...] در نیکی عقل او بنگرید، زیرا که تنها به میزان عقلش جزا داده می‌شود.»

در این حدیث به صراحت، پاداش عبادت را متناسب با میزان بهره‌ی اشخاص از عقل دانسته‌اند.<sup>۳</sup> زیرا عبادتی به معنای واقعی کلمه عبادت است که برخاسته از فهم باشد و این هم مرهون عقل انسان است.

۱. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۷.

۲. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۹.

۳. به حصری که توسط «انما» در عبارت وجود دارد، توجه کنید. یعنی فقط و فقط به قدر عقل است

که بنده جزا داده می‌شود، نه معیار دیگر.

به حدیث دیگری در این باره توجه کنید:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنِ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلَانٌ مِنْ عِبَادَتِهِ وَدِينِهِ وَفَضْلِهِ. فَقَالَ: كَيْفَ عَقَلُهُ؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي. فَقَالَ: إِنَّ الثَّوَابَ عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ. إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فِي جَزِيرَةٍ مِنْ جَزَائِرِ الْبَحْرِ، خَضِرَاءَ نَضْرَةَ، كَثِيرَةَ الشَّجَرِ، ظَاهِرَةَ الْمَاءِ. وَإِنَّ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَرَّ بِهِ، فَقَالَ: يَا رَبِّ أَرِنِي ثَوَابَ عَبْدِكَ هَذَا. فَأَرَاهُ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ، فَاسْتَقَلَّهُ الْمَلِكُ. فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ أَنْ اصْحَبْهُ. فَأَتَاهُ الْمَلِكُ فِي صُورَةِ إِنْسِي، فَقَالَ لَهُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا رَجُلٌ عَابِدٌ؛ بَلَغَنِي مَكَانُكَ وَعِبَادَتُكَ فِي هَذَا الْمَكَانِ، فَأَتَيْتُكَ لِأَعْبُدَ اللَّهَ مَعَكَ. فَكَانَ مَعَهُ يَوْمَهُ ذَلِكَ. فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ لَهُ الْمَلِكُ: إِنَّ مَكَانَكَ لَنْزَةٌ وَمَا يَصْلُحُ إِلَّا لِلْعِبَادَةِ. فَقَالَ لَهُ الْعَابِدُ: إِنَّ لِمَكَانِنَا هَذَا عِيَابًا. فَقَالَ لَهُ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: لَيْسَ لِرَبِّنَا بَهِيمَةٌ. فَلَوْ كَانَ لَهُ حِمَارٌ، رَعَيْنَاهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، فَإِنَّ هَذَا الْحَشِيشَ يَضِيعُ. فَقَالَ لَهُ ذَلِكَ الْمَلِكُ: وَمَا لِرَبِّكَ حِمَارٌ؟ فَقَالَ: لَوْ كَانَ لَهُ حِمَارٌ، مَا كَانَ يَضِيعُ مِثْلُ هَذَا الْحَشِيشِ. فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى الْمَلِكِ: إِنَّمَا أُثْبِتُهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ.»<sup>۱</sup>

«از محمد بن سلیمان دیلمی از پدرش نقل شده که گفت: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فلانی در عبادت و دین و فضلش چنین و چنان است. حضرت فرمودند: عقل او چگونه است؟ عرض کردم: نمی دانم. فرمودند: به راستی ثواب به اندازه‌ی عقل است. مردی از بنی اسرائیل، خداوند را در جزیره‌ای از جزائر دریا عبادت می کرد که سبز و خرم و پردرخت و دارای آب آشکار بود. فرشته‌ای از فرشتگان بر او گذشت و عرض کرد: پروردگارا! ثواب این بنده‌ات را به من بنمایان. خداوند متعال آن را به او نمایاند. فرشته آن را اندک شمرد. خداوند متعال به او وحی کرد که: با او هم نشین شو. فرشته در چهره‌ی انسانی



نزد او آمد. عابد بنی اسرائیلی به او گفت: کیستی؟ گفت: من مردی عابدم که از مکان تو و عبادتت در این مکان، به من خبر رسید و نزد تو آمدم تا به همراه تو، خدا را عبادت کنم. در آن روز با او بود. هنگامی که صبح فردا شد، فرشته به او گفت: تو در مکان پاکیزه‌ای هستی که جز برای عبادت مناسب نیست. عابد به او گفت: این مکان ما یک عیب دارد. فرشته به او گفت: آن عیب چیست؟ گفت: پروردگار ما چارپایی ندارد. اگر الاغی داشت، ما او را در این مکان می‌چرانیم؛ چرا که این علف‌ها تباه می‌شود! آن فرشته به او گفت: مگر خدا الاغی ندارد؟ گفت: اگر الاغی می‌داشت، این چنین علفی از بین نمی‌رفت! آن‌گاه خداوند به فرشته وحی کرد که: او را به مقدار عقلش ثواب می‌دهم.»

در این روایت تصریح شده که بهره‌ی آن عابد از عقل، اندک بوده است. چون ثواب عبادت به قدر عقل است، فرشته پاداش آن عابد را کم دیده است. اما از گفتگوی فرشته با او برمی‌آید دلیل و نشانه‌ی ضعف عقل آن عابد، اظهار نظر او در خارج از حوزه‌ی مستقلات عقلیه است. آن عابد آرزو کرده است که ای کاش الاغی در آن مکان می‌بود و می‌چرید تا آن علف‌ها ضایع نگردد. در حقیقت، اشتباه او از همین جا نمایان می‌شود که او در مورد امری غیر معقول نظر داده است. او در ذهن خود تصوّر می‌کرده که خداوند، علف را فقط برای استفاده‌ی چهارپایان آفریده است و اکنون که الاغی در این مکان وجود ندارد، کار خدا عبث می‌شود. او با این تصوّر، برای آفرینش خدا، از پیش خود هدفی فرض کرده است. و این چیزی نیست، جز پارا از دایره‌ی مستقلات عقلیه فراتر نهادن.

او در موردی اظهار نظر کرده که در حوزه‌ی کشف عقل نیست و این کار، خود عقلاً قبیح است. (عاقل، جهل خود را در این مورد می‌یابد) ما در پرتو نور عقل می‌یابیم که قطعاً کار خداوند از روی حکمتی است؛ گرچه به همین عقل می‌یابیم که - در خارج از حوزه‌ی مستقلات عقلیه - در مورد حکمت افعال او باید ساکت باشیم، زیرا عقل ما کشفی از آن حکمت‌ها ندارد. در این‌جا نیز، کشف حکمت الهی از خلق علف‌ها، در محدوده‌ی مستقلات عقلیه ما نیست. بنابراین ضعف عقل آن عابد، به دلیل فراتر

رفتن از محدوده‌ی مستقلات عقلیه اوست.<sup>۱</sup> به همین دلیل، ثواب او نیز اندک خواهد بود.<sup>۲</sup>

۱. در این باره در بحث عقل و دین، مطالب تکمیلی خواهد آمد.

۲. در یکی از ترجمه‌های رایج اصول کافی، مترجم محترم، در پایان حدیث، این توضیح را آورده‌اند: «یعنی حال این عابد، مانند مستضعفین و کودکان است که چون سخنش از روی ساده دلی و ضعف خرد است، مشرک و کافر نیست، لیکن عبادتش هم پاداش عبادت عالم خدانشناس را ندارد.» اصول کافی / ج ۱ / ص ۱۳، ترجمه‌ی مرحوم سید جواد مصطفوی

ظاهراً برداشت ایشان این است که آن عابد، خدا را جسم می‌دانسته و می‌پنداشته که خداوند باید الاغی داشته باشد که بر آن سوار شود و در نتیجه او خدانشناس نبوده؛ بلکه مستضعف بوده است. این برداشت در ترجمه‌ی ایشان، از عبارت فرشته ظاهر می‌شود که گفته: «وما لربک حمار؟» ایشان این جمله را اخباری ترجمه کرده‌اند: «پروردگار که خر ندارد.»

اما این ترجمه و آن برداشت صحیح نیست، زیرا این عابد مستضعف نبوده؛ بلکه خدا را می‌شناخته و فقط به دلیل ضعف خرد، ثواب کمی داشته است. در اثبات این مطلب به دلایل زیر توجه می‌کنیم:

اولاً: در متن حدیث آمده است که: «إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَعْْبُدُ اللَّهَ...» پس او خدا را عبادت می‌کرده است. و می‌دانیم که عبادت و بندگی خداوند، فرع بر معرفت و شناخت اوست. پس او موحد بوده و خدا (الله) را می‌شناخته است.

ثانیاً: بر طبق روایات، به «مستضعف» وعده‌ی ثوابی داده نشده؛ بلکه امر او به قیامت واگذار شده است (اصول کافی / کتاب الایمان والکفر / باب الضلال / ح ۲). در صورتی که در پایان حدیث می‌خوانیم: «إِنَّمَا أُتِيهُ عَلَى قَدَرِ عَقْلِهِ.» پس خداوند او را ثواب می‌دهد؛ و لذا او مستضعف نبوده است.

ثالثاً: عابد تمنا کرده بود که: «لبس لرتنا بهيمة، فلو كان له حمار، رعيناه في هذا الموضع، فان هذا الحشيش يضيع.»

از این عبارت نمی‌توان برداشت کرد که او جسمیت را به خدا نسبت می‌داده است؛ زیرا که لام در «لرتنا» دو معنا تواند داشت: اول آن که لام، لام انتفاع باشد، یعنی مقصود عابد را این بدانیم که خدا الاغی داشته باشد که بر آن سوار شود و از آن نفعی ببرد. دوم آن که: لام، لام اختصاص یا ملکیت باشد، که این معنا در مورد خدا مشکل ایجاد نمی‌کند و با این معنا، جسمانیت برای او در نظر گرفته نمی‌شود. منظور عابد نیز معنای دوم بوده است. مؤید این ادعا، آن است که فرشته در پاسخ به تمنای عابد گفته است: «ما لربك حمار؟» یعنی استفهام انکاری کرده است که مگر خدا الاغی ندارد؟ زیرا که خداوند، این همه الاغ آفریده است. جواب عابد نیز این معنا را تأیید می‌کند: «اگر برای خدا الاغی «در این جا» وجود می‌داشت، چنین علفی ضایع نمی‌گشت.» این آرزوی او، به معنای فرض جسمیت برای خداوند متعال نیست. پس او موحد بوده، نه مستضعف. بنابراین ضعف عقل او - و در نتیجه ثواب‌اندک او - به همان دلیل است که بیان شد.

### ۵ - ۳ - ۶ - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت

اسحاق بن عمّار گوید که به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ عرض کردم:

«قربانت گردم. من همسایه‌ای دارم که نماز خواندن، صدقه دادن و حج رفتن

او بسیار است، [و ظاهراً] عیبی ندارد.»

حضرت می پرسند:

«یا اسحاق! کیف عقله؟»

«ای اسحاق! عقل او چگونه است؟»

اسحاق پاسخ می دهد:

«جُعِلْتُ فِدَاكَ! لَيْسَ لَهُ عَقْلٌ.»

«قربانت گردم، آنچنان عقلی ندارد.»

حضرت می فرمایند:

«لَا يَرْتَفِعُ بِذَلِكَ مِنْهُ.»<sup>۱</sup>

«به همین دلیل، چیزی از آن اعمال، از او بالا نمی رود. (پذیرفته نمی شود.)»

بنابراین کثرت عمل ملاک نیست؛ بلکه عمل باید مبتنی بر عقل و معرفت باشد تا

مورد قبول واقع شود و با ارزش گردد. و اگر چنین نباشد، سودی نمی بخشد. پیامبر

اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز در بیانی به همین نکته اشاره فرموده اند:

«إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ وَكَثِيرَ الصِّيَامِ، فَلَا تُبَاهُوا بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا

كَيْفَ عَقْلُهُ.»<sup>۲</sup>

«اگر کسی را پر نماز و روزه دیدید، به او مباحثات نکنید تا بنگرید که عقلش

چگونه است.»

یعنی آنچه مایه‌ی مباحثات می تواند باشد، نماز و روزه‌ی بسیار نیست؛ بلکه عقلی

که پایه گذار این اعمال است، می تواند آن‌ها را دارای ارزش و افتخار گرداند.

۱. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۹.

۲. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۸.

## ۵ - ۴ - حجیت و پاسخ به شکاکیت

در بحث از حجیت دانستیم که حجیت علم و عقل به نور بودن آن‌ها مربوط می‌شود و لازمه‌ی نور بودن، کشف از واقع است. بنابراین معنای حجیت با واقع‌گرایی و این که شناخت بشر به بهره‌مندی او از نور علم و عقل می‌باشد، گره می‌خورد. نکته‌ی مهم و اساسی در بحث ما این است که بدون «نور» دانستن علم و عقل، از واقع‌گرایی نمی‌توان سخن گفت و منطقاً به شکاکیت خواهیم رسید. البته کسانی تصور کرده‌اند که می‌توان واقع‌گرایی را بر اساس قطع و یقین بنا نمود و از این رو برای قطع، حجیت ذاتی قائل شده‌اند. اشتباه اساسی آنان یکی گرفتن «علم» با «یقین» است و در نتیجه حجیت ذاتی را که اختصاص به علم دارد، به غلط از ویژگی‌های یقین دانسته‌اند. ما ابتدا به نقد یکی انگاشتن علم و یقین می‌پردازیم و سپس روشن می‌کنیم که بدون نور دانستن علم، چاره‌ای جز شکاکیت و نفی واقع‌گرایی نداریم.

## مغایرت علم با قطع و یقین

یکی از اشتباهات فاحش که عموم فیلسوفان و منطقی‌ها به آن گرفتار شده و متأسفانه از طریق آنان دامن‌گیر بسیاری از اصولی‌ها هم شده است، این که: حالت نفسانی «قطع و یقین» را با علم اشتباه گرفته و به «یکی بودن علم و یقین» قائل شده‌اند. حالت قطع و یقین یک حالت نفسانی است که هر عاقلی ظلمانی بودن آن را می‌یابد. ما یقین خود را عین کشف و ظهور نمی‌یابیم؛ بلکه آن را مکشوف و مُظْهَر می‌یابیم. همین که قطع و یقین، عین کشف و ظهور نیست، کافی است برای آن که نور نباشد و ظلمانی‌الذات باشد. دنبال شاهد دیگری نباید بگردیم. هیچ کس قطع و یقین خود را عین «ظهور» نمی‌یابد. به بیان دیگر هیچ قاطعی، قطع خود را به خود قطع نمی‌یابد. اگر پرسیم: «قطع داری؟» می‌گوید: «آری»، می‌پرسیم: «چطور؟» می‌گوید: «می‌یابم که قطع دارم». همین «یافتن»، نور علم است.

## وجدان: تنها نشانه‌ی واقعی بودن

اگر کسی در قاطع بودن فرد قاطع، تشکیک کند، ذرّه‌ای در او تردید پیدا نمی‌شود.

چرا که می‌گوید: «من در این که قاطع هستم نمی‌توانم شک کنم!»، اگر بپرسیم: «چرا؟» می‌گوید: «چون قطع خود را و جدان می‌کنم و آن را می‌یابم». هیچ فرد عاقلی در اعتبار و جدانِ خود شک نمی‌کند. اصولاً هیچ نشانه‌ای جز خود و جدان وجود ندارد که بخواهیم واقعی و موهوم را از یکدیگر تشخیص دهیم.

اگر ما راهی به سوی وجدان یک چیز نداشته باشیم، نمی‌توانیم از «واقعی» یا «غیرواقعی» بودن آن، سخنی بگوییم. وقتی چیزی را و جدان می‌کنیم، می‌گوییم: «واقعیت دارد». مثلاً «خود» را «واقعی» و «غیر موهوم» می‌دانم، چون خود را می‌یابم. اگر کسی در واقعیت داشتن «من» تردید کند، به تشکیک او واقعی نمی‌نهم؛ چون «خود» را و جدان می‌کنم. در مقابل اگر چیزی را و جدان نکنم نمی‌توانم کلمه‌ی «واقعی» و «حقیقی» را برای گزارش دادن و حکایت کردن از آن به کار ببرم. اگر چیزی را و جدان نکرده باشم و دیگری از واقعیت داشتن آن، خبر داده باشد، حداً کثر می‌توانم بگویم که: «به واقعی بودن آن، اطمینان یا یقین دارم» ولی اگر خبر مذکور، اطمینان آور نباشد می‌گوییم: «احتمال دارد واقعیت داشته باشد» یا می‌گوییم: «به واقعی بودن آن، شک دارم» به هر حال تا خود، آن را کشف و و جدان نکرده باشم، نمی‌توانم بدون استناد به حالت نفسانی خود (اعم از یقین، اطمینان، احتمال یا شک)، آن چیز را «واقعی» و «حقیقی» بنامم.

نتیجه این که ما هیچ راهی جز و جدان، برای آن که به «واقعی بودن» چیزی حکم کنیم، نداریم. بنابراین کسی که و جدان را قابل اعتماد نداند، نمی‌تواند به هیچ امر «واقعی» و «حقیقی» قائل شود و ناگزیر از تن دادن به شکاکیت مطلق می‌شود و اگر تنها به یک واقعیت در عالم قائل باشد، به معنای پذیرش اعتبار و خطاناپذیری و جدان در همان یک مورد است.

به این ترتیب اگر کسی به فرد قاطع بگوید که: «قطع تو یک توهم است و تو در واقع قطع نداری و خیال می‌کنی که قطع داری!» پاسخ می‌دهد: «خیر، قطع من توهم و خیال‌پردازی نیست؛ بلکه «واقعیت» دارد، چون آن را و جدان می‌کنم». این پاسخ، برای همه‌ی عَقَلًا قابل قبول است، چون هیچ معیاری جز «و جدان» برای این که چیزی را واقعی و غیر خیالی و غیر مشکوک بدانند، وجود ندارد.

## معصوم بودن وجدان از خطا

کسی که در معیار بودن «وجدان» شک کند، به معنای واقعی کلمه، شگاک نامیده می‌شود و سخنانش فاقد اعتبار عقلی خواهد بود. در خود وجدان، خطا راه ندارد. آن‌چه خطا پذیر می‌باشد، قطع و یقین است. قطع انسان اگر مطابق با واقع باشد، مصیب و گرنه مخطئ است. صواب و خطا در قطع معنا دارد؛ چون یک حالت نفسانی است که ممکن است مطابق با واقع باشد یا نباشد.<sup>۱</sup> اما در «وجدان»، اصابه و عدم اصابه به واقع

۱. قطع و یقین غیرمطابق با واقع همان جهل مرکب است. اصولی‌هایی که برای قطع حجیت ذاتی قائل هستند، بین یقین و جهل مرکب از جهت حجیت تفاوتی قائل نیستند؛ چراکه شخص قاطع (در حال قطع و یقین) واقع را همان چیزی می‌داند که به آن قطع دارد، چه قطع او مطابق واقع باشد چه نباشد. بنابراین از آنجا که بین قطع و علم تفاوتی قائل نیستند، لازم می‌آید که قطع غیرمطابق با واقع (که همان جهل مرکب است) را از مصادیق علم بدانند. نمونه‌ی این اعتراف در بیان مرحوم مظفر در «اصول الفقه» به چشم می‌خورد. ایشان در این باره می‌نویسند: «مما يجب التنبيه عليه أن المراد من العلم هنا هو «القطع»، أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، و لا يعتبر فيه أن يكون مطابقا للواقع في نفسه، و ان كان في نظر القاطع ليس الآ مطابقا للواقع، فالقطع - الذي هو حجة تجب متابعتها - أعم من اليقين و الجهل المركب، يعني أن المبحوث عنه هو العلم من جهة أنه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع (اصول الفقه / ۳۸۰).

این دیدگاه برخاسته از نظر فلسفی به تعریف «علم» است که طبق آن «علم» را اعم از «تصور و تصدیق» و «جهل مرکب» را از اقسام «تصدیق» دانسته‌اند؛ بنگرید به مجموعه‌ی رسائل فلسفی صدرالمتألهین/ص ۱۹۷؛ شرح الاشارات و التنبيهات /ج ۱ /ص ۱۳؛ شرح المنظومة /ج ۱ /ص ۳۲۳؛ الحاشية على تهذيب المنطق /ص ۱۱۱، القواعد الجليّة /ص ۳۹۴.

البته مرحوم مظفر در کتاب «المنطق» جهل مرکب را از اقسام علم ندانسته‌اند؛ اما از آنجا که نمی‌توانند ملاکی برای تمیز قطع مطابق با واقع از قطع مخالف با واقع (جهل مرکب) ارائه دهند، باید قطع را به طور مطلق حجت بدانند و ملاک آن را «مطابقت با واقع در نظر قاطع» معرفی کنند. یعنی چون قاطع در حین قطع، واقع را همان «مقطوع به» خود می‌داند، پس چاره‌ای ندارند از اینکه قطع او را حجت بدانند؛ چه در حقیقت مطابق با واقع باشد چه نباشد.

این در حالی است که از دیدگاه فلسفی و نیز اصولیانی که متأثر از مبنای فلسفی‌اند، دارایی انسان در حال علم چیزی بیش از قطع و یقینش نیست. به عبارت دیگر ملاکی جز خود حالت قطع و یقین برای عالم بودن شخص، معرفی نمی‌کنند تا بر طبق آن میان قطع مصیب و غیرمصیب تفاوت بگذارند. لذا تفاوتی که مرحوم مظفر در کتاب «المنطق» میان علم و جهل مرکب قائل شده‌اند، بر اساس عقل و وجدان کاملا صحیح است؛ اما مبنای ایشان در تعریف «علم» این تفاوت را توجیه نمی‌کند. این نکته‌ای است که برخی فیلسوفان معاصر نیز بر آن تاکید کرده‌اند. (بنگرید به تعلیقه‌ی آقای فیاضی بر کتاب المنطق / ج ۱ /ص ۴۹).

بی‌معناست، چون وجدان عین اصابه به واقع است و اصولاً نشانه‌ی واقعی بودن یک امر، چیزی جز وجدانی بودن آن نیست و همان‌طور که گفتیم، تنها ملاک ما برای واقعی دانستن یک چیز، وجدان آن می‌باشد. این وجدان چیزی جز کشف و ظهور نیست که حقیقت نور علم می‌باشد.

وجدان، خطا‌بردار نیست و اصولاً فرض خطا در آن راه ندارد. وجدان یعنی «کشف از واقع» و در کشف از واقع فرض خطا محال است. نمی‌توانیم کشف از واقعی را فرض کنیم که کشف از واقع نکند، این فرض به خُلف محال می‌انجامد. «خُلف» است چون لازم می‌آید که کشف از واقع، کشف از واقع نباشد. «محال» است چون به تناقض انجامد.

### اشکال به معصومیت وجدان و پاسخ به آن

ممکن است کسی که با حقیقت علم و وجدان، برخورد فکری و ذهنی می‌کند، این بیانات را نظریه پردازی صرف و نوعی مصادره به مطلوب تلقی کند و تصور نماید که ما در این جا صرفاً یک قرارداد را بیان می‌کنیم. چنین کسی، اشکال می‌کند که: «شما در این جا کشف از واقع را مفروض گرفته‌اید! از کجا معلوم که آن چه کشف از واقع پنداشته‌اید، واقعاً کشف از واقع باشد؟ این نوعی مصادره به مطلوب است!»

پاسخ این اشکال از سخنان قبلی، واضح و آشکار است. خود این مستشکل به چه چیزی و با چه معیاری اعتماد می‌کند؟ باید چه چیزی به او ارائه شود که آن را قابل تشکیک نداند؟ اگر بگوید: «هیچ چیز غیر قابل تشکیکی وجود ندارد»، در این صورت:

اولاً: نیازی به پاسخ دادن به او وجود ندارد، زیرا چنین کسی یک شکاک واقعی است و اعتباری برای هیچ شناختی در بشر قائل نمی‌باشد. چنین فردی باید در وجود خودش هم شک کند و هیچ چیز قابل اعتمادی برای هیچ کس نمی‌تواند قائل باشد.

ثانیاً: به عنوان یک پاسخ نقضی می‌توانیم به او بگوییم: «آیا در این که شک می‌کنی هم شک داری؟! اگر بگوید: «آری»، می‌گوییم این بدترین نوع شکاکیت است که به آن «لاأدری‌گری» گفته می‌شود و هیچ عاقلی آن را نمی‌پذیرد. اگر بگوید: «خیر» یعنی «در

این که شک دارم، شک ندارم». آن وقت می پرسیم: «به چه معیاری، شک خود را واقعی و غیر موهوم می دانی؟» اگر بگوید: «به شک خود یقین دارم». می پرسیم: «از کجا می دانی که یقین داری؟!» این جادیگر نمی تواند ادعا کند که: «به یقین خود هم یقین دارم»، چون وجداناً چنین نیست؛ بلکه باید بگوید: «یقین خود را وجدان می کنم». اگر هم بر خلاف وجدانش، اصرار کند که: «خیر، چون به یقین خود، یقین دارم؛ به آن اعتماد می کنم!» پرسش بعدی این است که: «از کجا معلوم که به یقین خود، یقین داری؟!» و اگر باز هم خلاف وجدانش، یقین سومی را ادعا کند، آن پرسش به قوت خودش باقی است تا آن که بالاخره اعتبار یقین به «وجدان» منتهی گردد. به این ترتیب باید بالاخره اعتبار شک و یقین خود را به «وجدان» بداند، یعنی همان چیزی که مورد اشکال او واقع شده است. اگر هم واقعی بودن شک خود را به «وجدان» آن متکی کند، در حقیقت خطاناپذیری وجدان را پذیرفته است.

#### انطباق مقام ثبوت با مقام اثبات

ممکن است اشکال به معصومیت وجدان، به این بیان مطرح شود: «آن چه درباره‌ی خطاناپذیری وجدان ادعا می کنید، به مقام «ثبوت» و «عالم واقع» مربوط است. در حالی که همه‌ی سخن در مقام «اثبات» و «روشن شدن برای ما» است. به چه دلیل خطاناپذیری در مقام «ثبوت» را به مقام «اثبات» سرایت می دهید؟» پاسخ این است که: جز با معیار «وجدان» سخن از «واقعی» و «حقیقی» نمی توان گفت و به همین جهت، «ثبوت» چیزی از «اثبات» آن، قابل تفکیک نیست. اصولاً ما کلمه‌ی «واقعی» را چه موقع و با چه مجوزی به کار می بریم؟ با چه معیاری میان «واقعی» و «موهوم» تفاوت می گذاریم؟

روشن است که تلقی ما از امر «واقعی» و «حقیقی» جز براساس وجدانی که از آن داریم نیست. اگر «وجدان» نبود، امر «واقعی» را از «چرت و پوچ و موهوم» تمیز می دادیم. نشانه‌ی روشن این امر، آن است که اگر کسی بر نفی واقعی بودن چیزی اصرار بورزد، تنها راه ما برای ردّ او، تأکید بر «یافتن» آن چیز است. به عنوان مثال ما «می یابیم» که مختار هستیم. حال اگر کسی اشکال کند که: «از کجا معلوم که واقعاً و



ثبوتاً هم مختار باشی؟» سخن مستشکل این است که: «شما حدّا کثر می‌توانید بگویند که من خود را مختار «می‌دانم» ولی چگونه از مختار دانستن به واقعی بودن اختیار، پُل می‌زنید؟»

ما این سؤال و اشکال را در این جا ناوارد می‌دانیم. چرا که تنها راه برای «ثبوت» اختیار، «اثبات» آن است. «ثبوت» یک چیز معیاری جز «اثبات» آن ندارد. بنابراین تفکیک این دو از یکدیگر بی‌دلیل است. ما هر جا که بین «واقعی» و «غیر واقعی» یا «موهوم» تمیز بدهیم، فقط و فقط به دلیل «یافتن» و «اثبات» آن است و اگر «یافتن» نبود هیچ دلیلی برای «ثبوت» چیزی نداشتیم. اگر بخواهیم واقعی بودن چیزی را به کرسی بنشانیم، چاره‌ای نداریم جز این که پای «وجدان و یافتن» آن بایستیم و گرنه هیچ راه دیگری برای این که از «ثبوت» چیزی سخن بگوییم وجود ندارد. به همین جهت است که می‌گوییم ثبوت (واقعی بودن) چیزی از اثبات (وجدان) آن، قابل تفکیک نیست. این دو (ثبوت و اثبات) دو حیثیت از یک حقیقت هستند که مفهوماً مختلف و مصداقاً یکی هستند.

### خود معیار بودن وجدان

حال که فهمیدیم «واقعی بودن چیزی»، تنها به دلیل «وجدانی بودن آن» است، اگر سؤال شود: «چرا خود وجدان واقعیّت دارد؟ از کجا معلوم که وجدان، موهوم نباشد؟» در پاسخ می‌گوییم:

آیا منطقی می‌توان معیاری جز وجدان را برای واقعیّت داشتن وجدان، معرفی کرد؟ اگر فرض کنیم چیزی فراتر از وجدان بخواهد واقعی بودن آن را تضمین کند، دیگر نمی‌توان گفت که: «واقعی بودن هر چیزی را وجدان تضمین می‌کند.» چرا که در این صورت باید ملاک واقعی بودن را همان مدرک بالاتر از وجدان دانست.

وقتی اساساً واقعی بودن هر امر واقعی فقط به دلیل وجدان آن است، پس امکان ندارد که واقعی بودن وجدان به چیزی غیر از خود آن، منوط باشد. بنابراین کسی که می‌پرسد: «چرا وجدان، واقعیّت دارد و از کجا معلوم که وجدان، موهوم نباشد؟» بدون این که توجه داشته باشد، به دنبال مدرکی غیر از وجدان، برای امضای واقعی

بودن یک چیز می‌گردد. این در حالی است که اگر از خود او هم درباره‌ی واقعی بودن یا نبودن چیزی سؤال شود، تنها معیاری که برای این تشخیص، قبول دارد «وجدانی بودن یا نبودن آن چیز» است. نتیجه این که: عقلاً محال است معیاری جز خود وجدان معرفتی کرد که واقعی بودن و موهوم نبودن وجدان، متکی به آن معیار باشد و این یعنی آن که: وجدان، «خود بنیاد» و «خود معیار» است.

در این جا تذکر به دو نکته لازم است:

نخست این که: امکان دارد یک امر وجدانی، مورد غفلت قرار گیرد و توجه به آن، نیازمند تذکر باشد. اما مهم این است که وقتی امری وجدانی را به کسی تذکر می‌دهیم، برای او استدلال نمی‌کنیم. همچنین او را به امر دیگری ارجاع نمی‌دهیم؛ بلکه همه‌ی تلاش ما در تذکر دادنمان، این است که گرد و غبار را از روی چهره‌ی آن امر وجدانی، بزدایم تا او خود به آن چه دارد، توجه نماید.

دوم این که: ما با ارائه‌ی وجدان - به عنوان یک حقیقت خود معیار - متاع اختصاصی و ویژه‌ای را عرضه نکرده‌ایم. به هیچ وجه ادعا نکرده‌ایم که مدرکی اختصاصی را کشف کرده‌ایم که دیگران از آن محرومند. برعکس، تأکید داریم بر این که: این حقیقت کاشف در اختیار همه‌ی انسان‌ها هست و همگان، زندگانی خود را براساس همین حقیقت، سامان می‌دهند و حتی تصریح می‌کنیم که: همه‌ی وجدان این حقیقت، آن را می‌شناسند هر چند عموم ایشان از معرفت ترکیبی نسبت به آن، محرومند.

### خود معیار بودن «بدهت»

با این که خود معیار بودن علم و وجدان بسیار روشن است همین حقیقت را به بیان دیگری مطرح می‌کنیم تا برای هیچ کس جای هیچ گونه ابهامی باقی نماند. بیان دیگر این است که اگر کسی بپرسد: «بدیهی بودن بدیهی به چیست؟» یا به تعبیر دیگر: «ملاک بدیهی بودن یک چیز چیست؟» می‌گوییم: «بدیهی» یعنی «آشکار» و «روشن». این وصف را هم برای خود «روشنایی» می‌توان به کار برد و هم برای «آن چه که به ذات خودش روشن نیست و به برکت «روشنایی» روشن شده است». اگر کلمه‌ی «بدیهی» را

به خود «روشنایی» نسبت دهیم باید آن را «بدیهی بالذات» بنامیم. یعنی چیزی که «به خود آشکار» است. اما اگر «بدیهی» را به آن چه که ذاتاً روشن نیست (مانند قبح ظلم) و به نور عقل - بدون نیاز به استدلال - روشن شده، اطلاق کنیم، آنگاه آن را «بدیهی بالغیر» می‌نامیم. پس بدیهی بودن یک امر، اعم از «بدیهی بالذات» و «بدیهی بالغیر» است. درست مانند «ظاهر» بودن که اعم از «ظاهر بالذات» و «ظاهر بالغیر» می‌باشد. بنابراین بهتر است به جای «بدیهی بالذات» کلمه‌ی «بدهت» را به کار ببریم و برای «ظاهر بالذات» هم واژه‌ی «ظهور» را. با این ترتیب پاسخ دقیق به این پرسش که: «ملاک بدیهی بودن بدیهی چیست؟» این است که: ملاک، بدهت آن است و «بدهت» همان «ظهور» یا «آشکار بودن» است. خلاصه این که:

نمی‌توان دلیل بدیهی بودن چیزی را غیر از «بدهت» آن دانست. در منطق و فلسفه‌ی رایج هم وقتی بر وجود چیزی برهان و استدلال می‌آورند، در حقیقت قضایای نظری و اکتسابی را به قضایای بدیهی و ضروری بازمی‌گردانند.

اما نسبت به بدیهیات، دیگر معنا ندارد کسی اشکال کند که: «چرا باید بدیهی را پذیرفت؟» اعتبار یک امر «بدیهی» به «بدهت آن» است و «بدهت» هم نام دیگری برای حقیقت علم و وجدان می‌باشد. بنابراین به جای تعبیر از «خود معیار بودن وجدان» می‌توانیم «بدهت» را «خود معیار» بدانیم. در ادامه، این نکته را بیشتر مورد توجه قرار می‌دهیم. اما بار دیگر بر این حقیقت تأکید می‌کنیم که «نور علم» همان بدهتی است که همگان قبول دارند و در زندگی عاقلانه‌ی خود از آن استفاده می‌کنند. فقط از این که چه سرمایه‌ای در اختیارشان است غفلت دارند. باید این سرمایه را ببینیم و قدر آن را بشناسیم و به خود معیار بودن آن، توجه کنیم. نباید تصور کنیم که ماورای این سرمایه، معیار دیگری می‌توان داشت که بتوان ارزش این سرمایه را با آن محک زد؛ بلکه این سرمایه همه‌ی دارایی ما در شناخت مخلوقات است. قدر آن را بدانیم.

**«کشف» یا «توهم کشف»؟! »**

این جاممکن است این سؤال مطرح شود که: اگر علم و وجدان یک حقیقت

خود- معیار است آیا امکان ندارد که ما در مورد آن به توهم گرفتار شویم یعنی توهم کشف را به جای کشف بگیریم؟ اگر این امکان وجود داشته باشد، پس ما دلیلی بر این که به علم و کشف اعتماد کنیم نخواهیم داشت چرا که ممکن است آن چه کشف انگاشته‌ایم «توهم کشف» باشد.

در پاسخ به این اشکال باید توجه کنیم که:

سؤال‌کننده از این که ما معیاری جز خود کشف در اختیار نداریم، غفلت نموده است. اگر ما در عالم معرفت بشری چیزی به نام «توهم» داریم، همین تشخیص را به برکت «کشف» به دست آورده‌ایم. یک بار دیگر بر این نکته‌ی کلیدی تأکید می‌کنیم که ما «واقعی بودن» واقعی و «توهمی بودن» یک امر توهمی را فقط و فقط به نور علم و وجدان تشخیص می‌دهیم. «کشف» تنها معیاری است که با آن می‌توانیم بین امر «توهمی و غیر توهمی» فرق بگذاریم. اگر این معیار از معیار بودن بیفتند، دیگر فرقی میان «واقعی» و «موهوم» نمی‌توان گذاشت. به بیان دیگر سخن گفتن از «توهم»، خود، بهترین دلیل برای اعتبار علم و کشف و وجدان است. چرا که ما «توهمی بودن» را هم یک امر «واقعی» می‌دانیم و از آن جا که واقعی بودن هر امری به نور علم و وجدان است، پس «توهمی بودن» یک امر «توهمی» هم به دلیل اتکا و اعتمادی است که به نور علم داریم. به تعبیر دیگر آیا «توهمی بودن»، یک صفت واقعی و حقیقی برای «امر توهمی» است یا خیر؟ اگر ویژگی «توهمی بودن» برای یک امر موهوم، واقعی نباشد، یعنی این که حق نداریم چیزی را موهوم بدانیم چرا که در موهوم دانستن آن دچار توهم شده‌ایم!! اما وجداناً چنین نیست و حقیقتاً و واقعاً بین موهوم و واقعی تفاوت می‌گذاریم و این تفاوت را یک امر واقعی می‌دانیم. همین که خود را در این تفاوت گذاشتن، مُحَقِّق و مصیب می‌دانیم، نشان می‌دهد که به خود معیار بودن علم و وجدان، وفادار هستیم. با این ترتیب دیگر نباید به خود اجازه دهیم که به خاطر وجود بعضی توهمات، تنها معیار قابل اعتماد در معرفت بشر را توهمی بدانیم.

خلاصه این که ما تفاوت میان «موهوم» و «غیر موهوم» را می‌فهمیم و خود را در این فهم دچار توهم نمی‌دانیم. حال آیا می‌توانیم در باره‌ی تنها معیاری که با آن، میان «توهم» و «غیر توهم» فرق می‌گذاریم احتمال «توهمی بودن» بدهیم؟ اگر این معیار،

توهمی باشد دیگر با چه ملاکی می‌توانیم درباره‌ی توهم و غیر توهم صحبت کنیم؟ بنابراین دیگر حق نداریم اصلاً سخنی از «واقعی» و «موهوم» به بیان آوریم. این در حالی است که ما «بالبدها و الوجدان» فرق میان موهوم و غیر موهوم را تشخیص می‌دهیم. این خود شاهی است بر این که به تنها معیار فارق میان «واقعی» و «غیر واقعی»، دسترسی داریم.

### «واقعی» هم‌ارز با «وجدانی»

با این همه، توجّه داریم که ما همیشه و در همه حال به واقع دسترسی نداریم. یعنی ادّعا نمی‌کنیم که همه‌ی واقعیّات عالم، مکشوف ما می‌شوند. در واقع از یک سو نمی‌توان دسترسی بشر به نور علم و وجدان را نفی کرد و از سوی دیگر نمی‌توان ادّعا کرد که همیشه، هر کس این نور را واجد می‌شود. همین که عقلاً خود را واقع‌گرا (رئالیست) می‌دانیم و ایده‌آلیست نمی‌دانیم، به برکت خود معیار بودن نور علم است. اما هیچ واقع‌گرایی نمی‌تواند ادّعا کند که همه‌ی واقعیّات موجود در عالم را شناخته است. ولی از طرف دیگر هیچ ایده‌آلیستی نمی‌تواند به او اشکال کند که: «چون به همه‌ی واقعیّات نرسیده‌ای، پس اصلاً از کجا می‌فهمی که به واقعیّت راه داری؟!» اینگونه استدلال کردن، یک مغالطه‌ی آشکار است که باید از آن حذر کرد.

نکته‌ی اصلی این است که عقلاً نمی‌توان «خود معیار بودن علم و وجدان» را زیر سؤال برد. اگر در یک جا-و فقط یک جا-به امری واقعی دسترسی داشته باشیم، همان یک مورد برای این که علم را خود-معیار بدانیم کفایت می‌کند. اصل مدّعا این است که «واقعی» هم‌ارز با «وجدانی» است و معیاری جز علم و وجدان برای این که واقعی را از غیر واقعی تشخیص دهیم، وجود ندارد. این مدّعا در مواردی که «می‌دانیم چیزی واقعیّت دارد» یا «می‌دانیم چیزی واقعیّت ندارد» و یا «می‌دانیم چیزی واقعیّت دارد یا نه؟» در هر سه حالت صحیح است.

توضیح مطلب این که: حال انسان نسبت به هر چیز از سه حالت خارج نیست:

می‌داند آن چیز، واقعیّت دارد.

می‌داند آن چیز واقعیّت ندارد.

نمی‌داند آن چیز واقعیت دارد یا ندارد.

در حالت اوّل که می‌داند چیزی واقعیت دارد درست به این دلیل است که آن را وجدان می‌کند و می‌یابد. مانند این که خودش را واقعی می‌داند و موهوم نمی‌داند. در حالت دوم که می‌داند چیزی واقعیت ندارد، صرفاً به این دلیل است که می‌داند آن چیز، قابل وجدان (یافت شدنی) نیست یا به تعبیر دیگر می‌داند که «نایافتنی» یا «نایاب» است. مانند «سفید ناسفید» یعنی چیزی که در عین آن که سفید است سفید نیست. چون می‌دانیم که چنین چیزی نایافتنی است آن را غیر واقعی و معدوم می‌دانیم. در حالت سوم که نمی‌داند چیزی واقعیت دارد یا ندارد، دقیقاً به این دلیل است که نمی‌داند یافت می‌شود یا یافت نمی‌شود؛ یعنی «شک در واقعیت داشتن یا نداشتن یک چیز» فقط و فقط از «شک در یافتنی یا نایافتنی بودن آن» ناشی می‌شود و دلیل دیگری ندارد. مثلاً ما نمی‌دانیم «انسان هفت سر» واقعیت دارد یا ندارد؟ دلیلش این است که «نمی‌دانیم یافت شدنی است یا نایاب». اگر مطمئن باشیم یافت شدنی است (هرچند خود آن را نیافته باشیم) می‌گوییم: «مطمئنیم واقعیت دارد».

نتیجه این که: دسترسی داشتن یا نداشتن ما به واقعیات عالم، اشکالی در اصل مدّعی ما که همانا «خود معیار بودن» و «قابل اعتماد بودن» علم و وجدان است وارد نمی‌کند؛ بلکه در هر حال آن را تأیید می‌کند. پس این حقیقت که در مواردی به واقعیات، دسترسی نداریم ما را در اعتماد به وجدانیات و یافته‌های خود، به تردید نمی‌اندازد. این موارد به نقص و کمبود ما در بهره‌مندی (استضائه) از نور علم بر می‌گردد؛ نه این که اعتبار نور علم را مخدوش نماید.

نتیجه‌ی نهایی بحث این است که: تنها راه برای اثبات واقع‌گرایی (رئالیسم) و نفی شکاکیت، اعتماد به کشف و وجدان است و هر انسان عاقلی صرفاً با همین معیار، راه خود را از شکاکیت و ایده‌آلیسم جدا می‌کند. اگر علم و وجدان را معیار ندانیم، هیچ معیار دیگری برای واقع‌گرایی، وجود نخواهد داشت.

بنابراین شک در خود معیار بودن وجدان، انسان را به نفی واقع‌گرایی می‌کشاند؛ چه خود به این امر، توجه داشته باشد و چه نداشته باشد. در ادامه‌ی بحث، روشن می‌شود که بانفی این معیار، عقلاً راه دیگری برای نفی شکاکیت برای بشر باقی نمی‌ماند

و تلاش‌هایی که در این زمینه، صورت گرفته است، بی‌نتیجه است.

### تلاش برای بنا کردن واقع‌گرایی بر سیره‌ی عقلا

ممکن است تصور شود که واقع‌گرایی و نفی شکاکیت را صرفاً به عنوان سیره‌ی مقبول عقلا باید پذیرفت. یعنی حدّاً کثر این است که برای آن حجیت عقلانیه قائل می‌شویم و بالاتر از این دلیلی برای واقع‌گرایی وجود ندارد. بر این اساس ادعا می‌شود: ما حجیت عقل را نه از این باب که «عقل کاشف از واقع است» بلکه از جهت اصل عقلایی «لزوم ترجیح راجح بر مرجوح» می‌پذیریم. ممکن است گفته شود:

«هرچند نور عقل، کاشف از واقع هست، اما معیاری وجود ندارد که بفهمیم کجا واجد نور عقل هستیم و کجا نیستیم. لذا در مقام اثبات (و نه ثبوت) نمی‌فهمیم که واقع، مشکوف ما شده یا خیر. ولی این مشکل در مورد قطع و یقین، وجود ندارد چرا که در مقام اثبات این که به یقین رسیده‌ایم، شک نداریم. به همین جهت، حدّاً کثر چیزی که مایه‌ی اعتماد ما به شناخت‌هایمان است، صرفاً قطع و یقین می‌باشد. پس چاره‌نداریم از این که واقع‌گرایی را براساس یقین‌های خود بنا کنیم.»

اما از آن جا که قطع و یقین، می‌تواند مطابق واقع باشد یا نباشد، ادعا می‌شود که «لزوم تمسک به یقین عقلایی» به خاطر «لزوم ترجیح راجح بر مرجوح» است؛ با این توضیح:

«در مواردی که عقلاً عموماً به یقین می‌رسند، هرچند احتمال اصابه نکردن یقین آن‌ها به واقع، منتفی نیست، اما این احتمال در برابر احتمال اصابه کردن یقین به واقع، مرجوح است و هیچ عاقلی راجح را فدای مرجوح نمی‌کند.<sup>۱</sup> مثلاً کسی که در مسیر حرکت خود، چاله‌ای را می‌بیند یقین عقلایی به وجود چاله پیدا می‌کند. در این

---

۱. روشن است که برای خود فرد قاطع - در حالتی که قاطع است - احتمال اصابه نکردن به واقع، مطرح نیست. اما پس از عبور از این حال اگر بخواهد به عملکرد خود، وجهه‌ی عقلایی بدهد، می‌تواند آن را اینگونه تحلیل نماید و همچنین است فرد ثالثی که می‌خواهد براساس سیره‌ی عقلا، عملکرد فرد قاطع را تحلیل عقلایی کند.

صورت ممکن است احتمال دهد که در دیدنش، مرتکب خطا شده باشد و آنچه که چاله پنداشته واقعاً چاله نباشد، ولی هرگز به این احتمال، ترتیب اثر نمی‌دهد. شاهدش این است که در عمل، مسیر خود را از چاله، منحرف می‌سازد و هرگز روی آن قدم نمی‌گذارد. در این جا هر چند خطای باصره عقلاً منتفی نیست، اما ترتیب اثر دادن به این احتمال، عملاً «ترجیح دادن احتمال مرجوح بر احتمال راجح» است که هیچ عاقلی آن را تجویز نمی‌کند. بنابراین هر چند در یقین عقلایی، «احتمال عدم مطابقت با واقع» وجود دارد ولی این احتمال در برابر «احتمال مطابقت»، احتمال مرجوح در برابر راجح است. که هیچگاه عقلاً به ترجیح آن تن نمی‌دهند.»

#### ضرورت «خود-معیار بودن نور علم و وجدان»

نتیجه‌ی این تلاش آن است که برای نجات از ورطه‌ی شکاکیت به «حجیت عقلانیته‌ی یقین عقلایی» روی می‌آورند. اما در این تلاش، توجه نشده که:

اولاً: این که ما در اثبات یقین خود، مشکل نداریم به جهت «خود-معیار بودن یقین» نیست. آنچه باعث می‌شود بفهمیم به یقین رسیده‌ایم، «نور عقل و وجدان» است نه «خود یقین». حتی همین که می‌گوییم: «بفهمیم» به یقین رسیده‌ایم، ناخودآگاه به نور علم و وجدان اعتماد کرده‌ایم؛ زیرا «فهم» چیزی جز «علم» و «وجدان» نیست. در حقیقت آنچه باعث اعتماد ما به یقین‌هایمان است، صرفاً «نور علم و وجدان» است نه چیز دیگر. بنابراین در جایی که به قطع و یقین خود، اعتماد می‌کنیم نیز در واقع پشتوانه‌ی ما صرفاً «نور علم و عقل» است.

ثانیاً: این که گفته می‌شود: «معیاری وجود ندارد که بفهمیم کجا واجد نور عقل هستیم؟» معنای صحیحش آن است که: «ملاک و معیاری غیر از خود نور، برای اثبات آن نداریم» و این، به جهت «خود-معیار بودن نور» است. عقلاً آن چه «زیربنای اعتماد ما به شناخت‌هایمان» است، نمی‌تواند معیاری جز خودش داشته باشد و اگر خود-معیار نباشد نمی‌تواند «زیربنا» باشد. قطع و یقین چون زیربنا نیست، متکی به غیر خودش (نور علم و وجدان) می‌باشد، ولی نور علم چون زیربناست، نمی‌تواند



متکی به غیر خودش باشد.

به تعبیر دیگر اگر قرار باشد که برای اثبات کشف، معیاری جز خودش وجود داشته باشد، خود آن معیار هم باید کشف شود. آن‌گاه سؤال می‌شود که: معیار کشف این معیار چیست؟ آیا این کشف، «خود-معیار» است یا معیار دیگری برای اثبات آن وجود دارد؟ اگر «خود-معیار» باشد، پس چرا کشف اول را خود-معیار ندانیم؟ و اگر معیار دومی در کار باشد، سؤالی که مطرح می‌شود این است که معیار کشف این معیار دوم چیست؟ اگر در پاسخ گفته شود که: «این، دیگر «خود-معیار» است» می‌گوییم: «پس چرا هر کشفی خود-معیار نباشد؟ و اگر معیار سومی ارائه شود همان سؤال درباره‌ی این معیار سوم مطرح می‌شود.»

خلاصه این که چون هر معیاری جز خود «کشف» برای «کشف» ادعا شود باید «کشف شود»، ما اگر علم و کشف را «خود-معیار» ندانیم، به تسلسل مُحال می‌افتیم و لازم می‌آید که هیچگاه هیچ کشفی برایمان حاصل نشود؛<sup>۱</sup> که این خود خلاف بدهات و وجدان است.

### مبتنی بودن سیره‌ی عقلا بر نور بودن عقل

اکنون با توجه به آن چه گذشت، در می‌یابیم که اگر نور بودن علم و عقل را نپذیریم، اصولاً هیچ واقعیتی در عالم، اثبات نمی‌شود. از جمله‌ی این واقعیات، «یقین عقلایی» و «حجیت عقلانیته‌ی آن» است.

چنان که پیش‌تر گفتیم «واقعی بودن قطع و یقین» فقط بر اساس «نور علم» پذیرفته می‌شود و کسی که به «خود-معیار بودن نور علم» ملتزم نیست، قطع خود را هم نمی‌تواند «واقعی» بداند و حدّا کثر باید بگوید: «من تصوّر می‌کنم به قطع رسیده‌ام!»

---

۱. روشن است که این بیان صرفاً جنبه‌ی جدلی دارد. ما در این جا نخواسته‌ایم «خود-معیار بودن کشف» را با «بطلان تسلسل» اثبات کنیم. چرا که خود «بطلان تسلسل» نیز یکی از مکشوفات ماست و بطلان آن، از این‌که «مکشوف ما» است مایه می‌گیرد. غرض این است که نشان بدهیم کسی که خود-معیار بودن کشف را انکار می‌کند، هیچگاه نمی‌تواند مبنایی را برای واقع‌گرایی معرفی کند و بالاخره به شکاکیت می‌رسد. به بیان دیگر دو راه بیش‌تر وجود ندارد: یا باید به شکاکیت تن داد و یا خود-معیار بودن کشف را پذیرفت.

«سیره‌ی عقلا» را هم نمی‌تواند یک امر واقعی بداند، حدّا کثر می‌تواند ادّعا کند: «من چنین می‌پندارم که عقلا سیره‌ی یکسان دارند» حتّی نمی‌تواند ادّعا کند که مقصود از «عقل و عاقل» را «می‌فهمد» و کشف می‌کند. از کجا معلوم آن‌چه او «عقل و عاقل» می‌نامد واقعاً «عقل و عاقل» باشد؟!

چنین کسی نمی‌تواند بگوید: من «فهمیدم» که فلانی عاقل است. حدّا کثر باید بگوید: «من تصوّر می‌کنم که فلان کس عاقل است»؛ تازه اگر معنای «عاقل» را بفهمد که این هم فقط براساس «نور بودن علم» پذیرفتنی است. به همین ترتیب می‌توان گفت که منکر نور بودن علم، نمی‌تواند ادّعا کند که معانی واژه‌های «راجح»، «مرجوح» و «ترجیح راجح بر مرجوح» را «می‌فهمد». همچنین نمی‌تواند ادّعا کند که سیره‌ی عقلا را در ترجیح راجح بر مرجوح، کشف کرده است.

اصولاً اگر کشف و کاشفیتی قابل اثبات نیست، از کجا معلوم که فهم عقلا از «راجح» و «مرجوح» و «ترجیح راجح بر مرجوح» یکسان باشد؟ شاید آن‌چه راکه یکی «راجح» می‌نامد، نزد دیگری «مرجوح» باشد. شاید تلقّی افراد از آن‌چه «ترجیح راجح بر مرجوح» می‌نامند، متفاوت باشد. از کجا معلوم که آن‌چه مورد اعتنا و عمل یک عاقل است، با آن‌چه دیگری به آن ترتیب اثر می‌دهد یکی باشد؟! بنابراین نمی‌تواند ادّعا کند که در این زمینه تفاهمی میان عقلا وجود دارد.

چنین کسی حتّی نمی‌تواند ادّعا کند که وقتی لفظ «راجح» یا «مرجوح» را از دیگری می‌شنود، واقعاً درست شنیده است و در این که چه چیزی شنیده، اشتباه نمی‌کند. اگر قرار باشد که بهره‌مندی انسان از نور علم و وجدان، قابل اثبات نباشد، همه‌ی این سؤالات مطرح می‌شود و پاسخ معقول و مقبولی هم نخواهد داشت. علّت این است که اگر علم و فهم را «نور و عین کشف» ندانیم، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود و هیچ امر واقعی در عالم، اثبات نمی‌گردد. بنابراین «سیره‌ی عقلانیّه» هم به عنوان «یک امر واقعی» اثبات نمی‌شود.

مگر ادعا نمی‌شود که سیره‌ی عقلا کشف می‌شود؟ بدون احراز نور بودن علم، چگونه می‌توان سیره‌ی عقلا را کشف کرد؟ از کجا معلوم که این سیره، یک امر واقعی باشد؟ به همین جهت است که می‌گوییم: «سیره‌ی عقلا و حجّیت آن، بدون پذیرفتن

نور علم و عقل، نه قابل احراز است و نه قابل اثبات. اگر نتوان کاشفیت نور عقل را اثبات کرد نه جایی برای کشف سیره‌ی عقلا می‌ماند و نه راهی برای اثبات آن. بنابراین وقتی می‌گوییم: «سنگ روی سنگ بند نمی‌شود» یعنی این که: شالوده‌ی معرفت بشر و اساس و بنیان آن، فقط و فقط براساس نور علم و وجدان استوار می‌گردد و شک در «نور بودن» با «خود-معیار بودن» آن، به شکاکیت در همه‌ی آن‌چه که انسان، «واقعی» می‌نامد، می‌انجامد و اینگونه، راهی برای نجات از ورطه‌ی شکاکیت محض باقی نمی‌ماند. بنابراین به طریق اولی، جایی برای کشف سیره‌ی عقلا و اعتماد به آن هم باقی نمی‌ماند. نتیجه این که: اگر کسی در معصومیت نور علم و وجدان تشکیک کند، دیگر دلیلی برای تمسک به سیره‌ی عقلا برایش باقی نمی‌ماند.

#### بدهت: نام دیگری برای نور علم

حال اگر از چنین کسی بپرسیم: «به چه دلیل، سیره‌ی عقلا ترجیح دادن راجح بر مرجوح است؟» چه پاسخی می‌تواند بدهد؟ تنها پاسخ صحیح این است که بگوید: «این که معلوم است! روشن و بدیهی است!» و آن‌گاه که ادعای بدهت می‌کند، آن را محتاج اثبات نمی‌داند و این دقیقاً مصداق «کر علی ما فرّ» است یعنی «روی آوردن و پذیرفتن آن‌چه که از آن می‌گریخت!». «بدهت» چیزی جز روشنایی و نور علم نیست. برخی تصور می‌کنند که می‌توان بدون پذیرفتن «معصومیت نور علم از خطا» سخن از «بدهت» به میان آورد. اینان باید از خود بپرسند که: «حقیقت بدهت چیست؟ آیا بدهت جز روشنایی و ظهور است؟ و آیا علم، حقیقتی جز روشنایی و ظهور دارد؟» آیا مشکل ایشان در پذیرفتن «نور علم»، فقط نام و لفظ آن است؟ در این صورت ما با لفظ «بدهت» از این حقیقت یاد می‌کنیم. تادیگر عذری برای نپذیرفتن آن، باقی نماند.

ملاحظه می‌شود که عقلاً چاره‌ای از پذیرفتن یک حقیقت نوری نداریم و نام این حقیقت هرچه باشد، تأثیری در لزوم پذیرش آن ندارد و لازمه‌ی پذیرفتن این حقیقت، تن دادن به حجیت ذاتی و معصومیت آن از خطاست. در غیر این صورت باید برای همیشه از عالم واقعیت خداحافظی کرد و هیچ سخنی از «عقل» و «عاقل» و

«سیره‌ی عقلانیّه» و... به میان نیاورد.

نتیجه این که: «سیره‌ی عقلا» و «حجّیت یقین عقلایی»، فقط و فقط براساس «نور بودن علم و عقل» قابل قبول است. کسی که علم و عقل را «نور» و «معصوم از خطا» می‌داند، سیره‌ی عقلا را هم نمی‌تواند حجّت بداند.

### ضرورت عقلی التزام به سیره‌ی عقلانیّه

اگر به بحث اصلی خود برگردیم، روشن است که برای نفی شکاکیت، هیچ راهی جز قائل شدن به «نور علم» و «معصومیت آن از خطا» نداریم و «اعتماد به سیره‌ی عقلا» هم یکی از نتایج همین مبناست. «اعتماد به کشف عقلانی»، «التزام به سیره‌ی عقلا» را لازم می‌آورد. بنابراین از طرفی سیره‌ی عقلانیّه «به خودی خود» قابل اعتماد نیست و حجّیت ندارد و از سوی دیگر نور عقل، «ضرورت التزام به این سیره» را کشف می‌کند. باید توجه داشت که حجج عقلانیّه و امارات به نور عقل برای هر عاقلی آشکار می‌گردد و از آن جا که این امور، حجّیت عقلانیّه دارد، منوط به «عدم ردع شارع» می‌باشد. برای آن که مقصود از «حجّیت عقلانیّه» و تفاوتش با «حجّت عقلی» روشن شود یکی از امارات را که از مصادیق «سیره‌ی عقلانیّه» است توضیح می‌دهیم.

### حجّیت عقلانیّه‌ی خبر ثقه

اگر فرد مورد اعتمادی از آن چه که خود شاهد بوده، خبر دهد، با این گزارش، مورد اعتنا و اعتماد عقلا قرار می‌گیرد. آن چه ممکن است باعث بی‌اعتمادی عقلا شود، یکی: «احتمال خطای در حس» است و این که فرد خبر دهنده، در تلقی آن چه شاهدش بوده، اشتباه کرده باشد و دیگر این که: او در گزارش دادنش، تعمداً دروغ گفته باشد. احتمال اوّل مورد اعتنا و توجه عقلا قرار نمی‌گیرد و «غیر عقلایی» است. به احتمال دوم نیز عقلا با توجه به ثقه بودن فرد گزارش دهنده، ترتیب اثر نمی‌دهند.

با الغاء این دو احتمال (احتمال اشتباه در حس و احتمال دروغ گفتن عمدی) عقلا خود را موظّف و متعهد می‌دانند که به خبر ثقه ترتیب اثر بدهند و این احساس تعهد و مسؤلیّت، نتیجه‌ی یک کشف عقلی است؛ کشف عقلی نسبت به «ضرورت التزام و

اعتماد به خبر ثقه».

عقل، اعتماد نکردن «بدون دلیل» به خبر ثقه را قبیح می‌یابد و در صورت ارتکاب آن، خود را مستحق مؤاخذه و ملامت می‌شمارد و این بهترین شاهد است بر این که حجیت عقلاییه‌ی اماراتی همچون «خبر ثقه» بر نور عقل و حجیت ذاتیه‌ی آن، استوار می‌باشد.

### حجیت عقلاییه در فرض «عدم قرینه برخلاف»

این که گفتیم «بدون دلیل» به این سبب است که گاهی به خاطر وجود حکمتی، نباید و نمی‌توان به خبر ثقه اعتماد کرد. مثلاً اگر قرائنی وجود داشته باشد که فرد مورد اعتماد به دلیلی نخواست است با اخبار خود، گزارشی واقعی از آن چه رخ داده، ارائه دهد بلکه مثلاً می‌خواهد «تقیّه» نماید، در این صورت عقلاً خود را ملزم و متعهد به پذیرش مدلول کلام فرد مورد اعتماد نمی‌بینند.

همچنین است در مواردی که شارع - یعنی خداوند متعال - فرموده باشد که: «نمی‌توان به نقل و اخبار ثقه اکتفا کرد بلکه باید خود فرد، حقیقتی را شهود و وجدان کرده باشد». مثلاً در مواردی که فردی نزد قاضی به وقوع چیزی شهادت می‌دهد، نمی‌تواند به آن چه از دیگری شنیده، اکتفا کند بلکه شهادتش فقط در مورد آن چه خود، شاهد و ناظر آن بوده، نافذ و مقبول است. در مواردی همچون «شهادت شهود»، اعتماد به خبر ثقه، مورد منع و ردع شارع قرار گرفته و عقلاً چنین حقی را برای شارع، محفوظ می‌دارند که در مواردی از عمل و اعتماد به خبر ثقه - یا به طور کلی هر آن چه که عقلاً بر طبق فطرت عقلاییه‌ی خود بر آن اساس، مشی می‌کنند - ردع و جلوگیری نماید.

خلاصه این که اعتماد به خبر ثقه در صورتی که قرینه‌ای برخلاف آن (مانند ردع شارع) وجود نداشته باشد، به حکم عقل، «واجب» و ترتیب اثر ندادن به آن، عقلاً قبیح است. بنابراین لزوم اعتماد به فطریات عقلاییه، مشروط و منوط به نبودن قرینه بر عدم اعتماد است.

نتیجه‌ی نهایی بحث این است که دلیل «سیره‌ی عقلاییه» یا بهتر بگوییم «عمل به

فطرت عقلانیه»، کشف نور عقل است از: ضرورت و لزوم آن و قبح اعتماد نکردن به آن؛ البته در صورت عدم قرینه بر خلاف (که ردع شارع یکی از این قرائن است). عاقل در فرض نبودن چنین قرینه‌ای، «لزوم اعتماد به سیره‌ی عقلانیّه» و «قبح عدم اعتماد به آن» را به نور عقل، وجدان و کشف می‌کند. بنابراین کشف عقل در این موارد با وجود پیش فرض «نبودن قرینه‌ی بر خلاف» است و این یعنی این که احتمال وجود چنین قرینه‌ای، غیر عقلایی نیست.

### تفاوت کشف عقلانی با سیره‌ی عقلانیّه

تفاوت سیره‌ی عقلانی با کشف عقلانی در همین نکته است. در کشف عقلانی احتمال وجود چنین قرینه‌ای در کار نیست. مثلاً عقلاً هیچگاه احتمال نمی‌دهند که در فرض وجود قرینه‌ای، ارتکاب ظلم، قبیح نباشد. عاقل ظلم را «در هر شرایطی» و «بدون دخالت داشتن هر قرینه‌ای» قبیح می‌یابد. بله، شرایط و قرائن خاص ممکن است عملی را از این که «موضوع ظلم» قرار گیرد، خارج نماید؛ نه این که با وجود ظلم بودن آن عمل، قبیح بودنش را در نیابد. چنین فرضی امکان پذیر نیست. مثلاً کسی که در مقام دفاع از جان خود - وقتی مورد هجوم و تجاوز دیگری قرار می‌گیرد - صدمه‌ای به مهاجم می‌زند، خسارتی که در این شرایط به فرد مقابل، وارد می‌کند دیگر «مصدق ظلم» نیست و چون مشمول عنوان «ظلم» نمی‌باشد «قبیح» هم نیست. این در حالی است که ارتکاب ظلم «در هر شرایطی» و «بدون دخالت هر قرینه‌ای» قبیح عقلی است.

این جا می‌گوییم: «ظلم عقلاً قبیح است». در حالی که «عمل نکردن بر طبق سیره‌ی عقلانی» قبح عقلایی دارد نه عقلی. چرا که ممکن است عملی مانند «عدم اعتماد به خبر ثقه» با وجود این که از تحت عنوان خود خارج نمی‌شود، دیگر «قبیح» نباشد. این تفاوتی است که میان «حسن یا قبح عقلی» و «عقلایی» وجود دارد؛ با این که هر دو مبتنی بر کشف عقلانی‌اند و دلیل هر دو چیزی جز اعتماد به کشف و وجدان نیست.

### نفی حجیت عقلانیّه با نفی معصومیت عقل

به هر حال سیره‌ی عقلانیّه و لزوم عمل بر طبق آن، متکی و مبتنی بر کشف و وجدان است و کسی که برای کشف، اعتبار ذاتی قائل نیست، عقلاً نمی‌تواند به سیره‌ی عقلانی اعتماد کند و به تعبیر دیگر «اعتمادش، پایه و اساس صحیحی ندارد». بنابراین اگر تصوّر شود که بالاترین سرمایه‌ی بشر در معرفت‌هایش، «قطع و یقین نفسانی» است، دیگر نمی‌توان به سیره‌ی عقلانیّه هم اعتماد کرد. در این صورت «ترجیح ندادن احتمال راجح بر مرجوح» دلیل عقلی ندارد بلکه صرفاً «غیرعقلایی» است. اما این که «چرا عمل کردن بر خلاف سیره‌ی عقلانی، جایز نیست؟» تنها پاسخش این است که: «چون خلاف سیره و مشی معمول عقلاست!» و این یعنی این که حجیت سیره‌ی عقلانیّه به خودش است که ادّعای صحیحی نیست. اصطلاحاً باید گفت: «این، نوعی مصادره به مطلوب است».

اما بانگاه عمیق‌تر می‌گوییم:

چون تنها چیزی که حجیت ذاتی و «به خودی خود» دارد، «نور و کشف و وجدان» است، پس سیره‌ی عقلانی، حجیت ذاتی ندارد. چرا که «عین نور و کشف عقلانی» نیست. بنابراین اگر بخواهد حجیت پیدا کند باید به کشف عقلی و وجدان، متکی و مبتنی باشد. اما کسی که بالاترین دارایی بشر را در معرفتش «قطع و یقین» می‌داند، در حقیقت نور بودن کشف و وجدان را منکر است. بنابراین راهی برای اثبات «حجیت یقین عقلایی و سیره‌ی عقلانی» ندارد. به همین جهت است که می‌گوییم: چنین کسی به سیره‌ی عقلانی هم نمی‌تواند اعتماد کند و بر اساس منطق خودش، از واقعیت داشتن هیچ چیز نمی‌تواند سخن بگوید. حدّا کثر ادّعایی که می‌تواند بکند این است که: «ما فرض می‌کنیم» فلان چیز واقعیت دارد یا این که «بنا می‌گذاریم» بر این که فلان چیز واقعیت دارد. پس به صورت واقعی و حقیقی نمی‌تواند به واقعیت داشتن چیزی ملتزم باشد. روشن است که این ادّعا دقیقاً اقرار به این است که «ما راهی به سوی کشف هیچ واقعیتی نداریم» و این ملاک شکاکیت و لادری‌گری است.

تا این جا روشن شد که کشف عقلانی، پایه و اساس سیره‌ی عقلانیست و از آن جا که حجیت عقلانیّه‌ی اموری همچون خبر ثقه، لازمه‌ی معصومیت کشف عقلانی است و

کشف عقلانی هم پایه و اساس واقع‌گرایی است، بنابراین لازمه‌ی واقع‌گرایی، التزام و اعتماد به سیره‌ی عقلا و حجّت دانستن اموری همچون خبر ثقه می‌باشد. لذا هرچند واقع‌گرایی، مبتنی بر سیره‌ی عقلانیّه نیست، اما التزام و متعهد بودن به سیره‌ی عقلا، لازمه‌ی واقع‌گرایی است.

### نفی احتمال خلاف: در رتبه‌ی متأخر از وجدان

اکنون با توجه به آن‌چه گفتیم، روشن شد که واقع‌گرایی و نفی شکاکیت، فقط و فقط مبتنی بر کشف عقلانی است. انسان عاقل در مواردی که به کشف نائل می‌گردد، اصلاً فرض احتمال خلاف برایش مطرح نمی‌شود. مثلاً وقتی عاقل «خودش» را می‌یابد، هرگز احتمال خلاف آن‌چه وجدان می‌کند برایش مطرح نیست. یا وقتی انسان عاقل در نماز «می‌داند» و «می‌یابد» که در رکعت چندم است، به حساب احتمالات روی می‌آورد تا چون احتمال خلاف نمی‌دهد به اطمینان نفسانی خود تکیه و اعتماد کند. در اینگونه موارد، اصلاً نوبت به بررسی احتمالات نمی‌رسد. عاقل وقتی سراغ بحث احتمالات می‌رود که خود واقع، برایش مکشوف و معلوم نباشد. به طور کلی احتمال و شک و ظن (گمان) و یقین، همگی امور ظلمانی هستند و در رتبه‌ای که کشفی در کار نباشد مطرح می‌شوند.

اما وقتی عاقل به مرتبه‌ی علم و کشف، نائل می‌گردد اصلاً سراغ احتمالات نمی‌رود. مثلاً عاقل وقتی «خود» را به عنوان «یک امر واقعی» می‌یابد هرگز سراغ این که «احتمال واقعی بودنش چقدر است؟» نمی‌رود. بنابراین اعتماد عاقل به واقعی بودن خودش، به خاطر یقین و نفی احتمال خلاف نیست؛ بلکه به سبب کشف و علمی است که برایش حاصل می‌شود. چون علم او فراتر از حال یقین و قطع (که امور ظلمانی‌اند) قرار دارد، بنابراین احتمال خلاف دادن برای او موضوعاً منتفی است. این زمانی است که عاقل به رتبه‌ی کشف و علم می‌رسد که در این صورت، براساس «حجّیت ذاتی عقل» عمل می‌کند و باید چنین کند. اما وقتی به رتبه‌ی کشف نمی‌رسد، بار و یکرد عقلایی و براساس حجّیت عقلانیّه - مطابق آن‌چه توضیح دادیم - شکاکیت را رد می‌کند و واقع‌گرایی را در عمل پیش می‌گیرد.



### نفی شکاکیت: فقط براساس نور بودن عقل

بنابراین عاقل برای نفی شکاکیت، یکی از این دو طریق را می‌پیماید: یا به نور علم و کشف نائل می‌شود که در این صورت، «احتمال عدم اصابه به واقع» موضوعاً برایش منتفی است و یا به کشف و وجدان نمی‌رسد ولی به طریق عقلایی اعتماد می‌کند که در این حال، احتمال خلاف واقع دادن، برایش قابل اعتنا نیست. روشن است که طریق عقلایی هم مبتنی بر کشف و نور علم می‌باشد و همان‌طور که گذشت بدون قائل شدن به نور، حجیت عقلانی شکل نمی‌گیرد. نتیجه این که: واقع‌گرایی و نفی شکاکیت یا مستقیماً و بی‌واسطه و یا غیر مستقیم و با واسطه، فقط و فقط بر نور علم و کاشفیت ذاتی آن مبتنی است.

بنابراین نفی شکاکیت فقط از این طریق (یعنی قائل شدن به نور علم و عقل) قابل اثبات و اعتماد است. اما کسی که به نور بودن علم معتقد نیست، هیچ راهی برای خلاصی از ورطه‌ی شکاکیت ندارد و باتمسک به یقین و سیره‌ی عقلانیته - بدون مبتنی کردن آن بر علم و وجدان - نمی‌تواند قائل به هیچ واقعیتی در عالم باشد. چنین کسی حتی از واقعی بودن خودش هم نمی‌تواند سخن بگوید چرا که بالاترین نقطه‌ی اعتمادش، حالت نفسانی یقین است که مطابق با واقع بودن آن، به خودی خود احراز نمی‌شود. همچنین او نمی‌تواند مدعی شود که آنچه ما درباره‌ی وجدان و معصومیت آن می‌گوییم را عیناً می‌توان درباره‌ی قطع و یقین تکرار کرد. چرا که یقین، یک امر ظلمانی است ولی وجدان، «عین نور و کشف» است و - چنان‌که بارها اشاره کردیم - معیار «واقعی بودن واقعی» نور علم و وجدان است نه یقین ظلمانی.

### وجدان: تنها زیربنای شناخت بشر

تا این جا روشن شد که اگر کسی بگوید: «بالاترین معیار برای اعتماد بشر، یقین اوست و ما چیزی بالاتر از قطع و یقین که مبنای شناخت بشر باشد نداریم»، می‌گوییم: «از کجا بدانیم یقین داریم و چرا آن‌چه یقین می‌دانیم، واقعاً یقین است و تخیل و توهم یقین نیست؟»

پاسخ این پرسش فقط یک کلمه است و آن «وجدان» می‌باشد و همان‌طور که

گفتیم نمی‌توان واقعی بودن و خیالی نبودن یقین را به خود یقین برگرداند؛ زیرا از هیچ قطعی از جهت قطع بودن، نمی‌توان به واقع پی برد و «اصابه» یا «عدم اصابه»ی آن، با معیاری خارج از خود آن، احراز می‌شود. از خود قطع، «مصیب» یا «مخطئ» بودن آن به دست نمی‌آید. چه بسا «جهل مرگب» باشد که به تصدیق همگان، «قطع» با «جهل مرگب» قابل جمع است.

علاوه بر این، اگر ما حدّا کثر به قطع دسترسی داشتیم اصولاً «اصابه» و «عدم اصابه»ی آن، برای ما فرض نداشت. همین که برخی یقین‌های ما می‌تواند «مصیب» و برخی دیگر «غیر مصیب» باشد به برکت نور علم است که کشف می‌کند کدام قطع نفسانی، «مطابق با واقع» و کدامیک «غیر مطابق با واقع» است. بنابراین نفس فرض «اصابه» و «عدم اصابه»ی قطع به واقع، اثبات‌کننده‌ی نور علم می‌باشد.

خلاصه این که با تذکرات وجدانی می‌توانیم مدّعی شویم که معیار «اصابه» و «عدم اصابه»ی قطع به واقع را به دست آورده‌ایم. این معیار:

اولاً خود قطع نمی‌تواند باشد (چون از خود قطع، اصابه یا عدم اصابه‌ی آن، احراز نمی‌شود)

و ثانیاً خطا پذیر هم نیست چون تنها راه ما برای احراز واقع همین معیار (وجدان) است و اگر کسی در واقع‌نمایی آن شک کند، به هیچ واقعیّتی در عالم نمی‌تواند قائل شود. بحث اصابه یا عدم اصابه به واقع هم برای وجدان مطرح نیست؛ چون «کشف و وجدان»، «عین اصابه به واقع» است. البته روشن است که به دست آوردن این معیار و احراز معصومیت آن، به معنای از بین رفتن خطا در بشر نیست؛ چون «عالم و عاقل» هستند که خطا می‌کنند، نه «نور علم و عقل».

به طور کلی هیچ عاقلی در وجدانیات خود شک نمی‌کند و اگر کسی باتشکیک‌های نظری و فکری بخواهد به اعتبار وجدانیاتش خدشه وارد کند، از او نمی‌پذیرد؛ هر چند که پاسخ‌اشکالات او را هم نداند. مثلاً ممکن است مستشکلی با طرح بعضی نظریات فلسفی به زعم خود اثبات کند که انسان اختیاری ندارد و در آن‌چه که خود را مختار می‌داند، در حقیقت مجبور و مضطرّ می‌باشد. عاقل مختار در برابر این ادّعا وقتی به وجدان خود رجوع می‌کند و خود را در انجام افعال اختیاری،

حُرّ می یابد؛ به اشکالات مستشکل وقعی نمی نهد و در آن چه می یابد، به خودشک راه نمی دهد؛ هر چند که جواب آن اشکالات را هم نداند. همین طور است اگر کسی در اصل وجود انسان تشکیک کند، عاقل بدون این که تحت تأثیر این تشکیکات قرار بگیرد، خود را در وجدانش، «مصیب» می داند و احتمال خطا را نامعقول می خواند. نتیجه این که: وجدان در همه جا و همه ی موارد، معصوم از خطاست. چرا که احتمال خطا در «نور و ظهور» بی معناست.

### تفاوت وجدان با حواس

ناگفته نماند که حساب «حواس» ما از «وجدان» جداست. از خطاناپذیر بودن وجدان نمی توان عدم خطا در حواس را نتیجه گرفت. بنابراین وجود خطای در حس را نمی توان دلیل بر خطاپذیر بودن وجدان دانست.

توجه شود که «خطا» وقتی نقطه ی مقابل «وجدان» قرار می گیرد معنایی متفاوت با «خطای حسی» دارد. وقتی می گوئیم: «وجدان خطا بردار نیست» مرادمان از «خطا» نقیض وجدان، یعنی «جهل» است و «خطاناپذیر بودن وجدان» یعنی این که «وجدان با جهل جمع نمی شود و این دو نقیض یکدیگرند». اما «خطا» وقتی که به حس نسبت داده شود خود یک «واقعیت وجدانی» است که «به نور علم مکشوف می گردد». در ادامه، معنای دقیق «خطای حسی» را توضیح خواهیم داد.

حواس ما ابزار مادی و جسمانی اند، در حالی که وجدان، نور است و این دو با هم سنخیتی ندارند. خطای در حواس، به ساختمان بدن و جسم ما مربوط می شود که ربطی به نور علم و وجدان ندارد. به طور کلی شرط لازم برای عالم شدن و وجدان کردن، داشتن حواس سالم نیست؛ حواس فقط بستر و زمینه اند در مواردی که خداوند می خواهد به واسطه ی آن، چیزی را معلوم انسان کند. اختلالی اگر پیش آید، در کار حواس است نه در آن نوری که مظهر یک شیء برای عالم است.

### خطای در حس: نشانه ی خطاناپذیری وجدان

نه تنها خطای در حس، نشانه ی خطاپذیر بودن وجدان نیست، بلکه برعکس

وجود خطای حسّی یکی از نشانه‌های خطاناپذیر بودن وجدان است. «خطا» خود یک امر واقعی است و کشف آن از مصادیق «وجدان» می‌باشد. به عنوان مثال وقتی «آتش‌گردان» را «دایره‌ی آتش» می‌بینیم، خطایی در حسّ بینایی ما رخ داده که با کشف آن، به واقعیت خطا پی می‌بریم. این که ما خطای احساس خود را تشخیص می‌دهیم، به روشنگری نور علم است. این امر نشان می‌دهد که محدودیت‌های حسّ ما، علم ما را محدود و محصور نمی‌کند و ما به نور علم می‌توانیم خطای یک حس را کشف کنیم. در حقیقت، «واقعیت» لزوماً آن چیزی نیست که ما حس می‌کنیم؛ بلکه نور علم فراتر از یک یا چند حسّ خاص؛ امور واقعی را برای ما کشف می‌کند و یکی از همین واقعیت‌ها، خطای حسّی در ماست. بنابراین وجود بعضی از خطاهای حسّی نه تنها اعتماد ما را به وجدان کم نمی‌کند؛ بلکه کشف خطا، خود از شواهد خطاناپذیری وجدان است.

### تحلیل خطای واقعی

به طور کلی هر لفظی بر یک «حقیقت خارجی» دلالت دارد و لفظ «خطا» هم از یک امر حقیقی و واقعی، حکایت می‌کند. تحقّق این امر واقعی به دو گونه ممکن است: یکی مربوط به ابزارهای حسّی ما می‌شود. مانند این که چوب داخل ظرف آب را «شکسته» حس می‌کنیم. یا این که «آتش‌گردان» را «دایره‌ای از آتش» می‌بینیم. در اینگونه موارد، اگر واقعیت را به نور علم کشف کنیم و به واسطه‌ی کشف از واقع، مغایرت آن چه حس کرده‌ایم را با واقع معلوم کشف کنیم، می‌گوییم: «حسّ ما به خطا رفت» یا این که «در دیدن خود به خطا افتادیم». پس ملاک خطا، «مغایرت محسوس با معلوم» است. مثلاً وقتی به نور علم، کشف می‌کنیم که آن چه واقعیت دارد، «دایره‌ی آتش» نیست، آن‌گاه «دایره دیدن» یا «دایره حس کردن» آتش‌گردان را «خطا» می‌نامیم. در حقیقت با این کلمه (خطا) از «احساسی که مغایر با واقع معلوم و مکشوف است» خبر می‌دهیم. بنابراین «خطا»، «نامی است برای احساس مغایر با کشف».

وقتی می‌گوییم: «خطا رخ می‌دهد» مقصودمان این است که «احساس مغایر با کشف» یک امر واقعی است. به همین سبب «خطا» را «واقعی و مکشوف به نور علم»

می دانیم. آنچه را که به واقع می توانیم «خطای حسی» بنامیم همین نوع از خطاهای ماست. از همین قبیل است: «احساس مزه‌ی تلخی برای فرد بیماری که به سبب اختلال در دستگاه عصبی بدنش، شیرینی را تلخ حس می کند.» این‌ها مثالهایی است برای آنچه به واقع «خطای حسی» یا «خطای احساس» نام دارد.

### نوع دوم: خطای توهم

اما گاهی خطا واقعاً خطای حس نیست؛ بلکه صرفاً مقدمات حسی دارد، هرچند در عرف مردم «خطای حسی» تلقی می شود. «آب انگاشتن سراب» از همین قبیل است. در این جا احساس ما خطانکرده و به تعبیر دیگر حس ما گزارش غلطی به ما نداده است. آنچه حس کرده‌ایم چند ویژگی بوده که مشترک میان آب و سراب بوده و ما به دلیل تشنگی زیاد یا هر عامل دیگری در قضاوت خود عجله کرده و آن را واقعاً آب انگاشته‌ایم.

در این صورت وقتی «سراب بودن آنچه آب انگاشته بودیم» را کشف می کنیم، به «مغایرت آنچه پنداشته‌ایم با واقع مکشوف» پی می بریم. این جاست که کلمه‌ی «خطا» را به کار می بریم و می گوئیم در «آب انگاشتن» آنچه احساس کرده‌ایم، مرتکب خطا شده‌ایم. این جا نمی گوئیم: «احساس ما مغایر با واقع است» بلکه «پندار ماست که مخالف با واقع مکشوف می باشد.» و همین «پنداره‌ی مغایر با واقع معلوم» را «خطا» می نامیم و این مثال برای خطایی است که مقدمات حسی دارد اما خود این مقدمات، مصداق خطای حسی نیستند بلکه توهم شخص، مصداق خطا می باشد.

از همین قبیل است این که: انسان شبیحی را از دور مشاهده می کند و آن‌گاه اشتباهاً در مورد هویت او، اظهار نظر می کند.

البته وقوع این نوع خطا، همیشه در وقتی نیست که مقدمات حسی وجود دارد. گاهی هم بدون وجود چنین مقدماتی، توهم مخالف با واقع پیش می آید. مانند این که: انسان در خانه‌ای تاریک، تنها می ماند و در اثر ترس، به تخیل می افتد و به غلط می پندارد که کسی در خانه وجود دارد. این جا هم آنچه توهم شده مخالف و مغایر با

واقع مکشوف است و در صورتی که این مخالفت و مغایرت به نور علم کشف شود، کلمه‌ی «خطا» برای گزارش از «متوهم و موهوم مغایر با واقع» به کار می‌رود. البته تعبیر دقیق تر این است که «خطا» نامی است برای «توهم کردن مغایر با کشف». چنان‌که در نوع اول خطا، «احساس مغایر با کشف» را خطا نامیدیم، این جا هم «توهم مخالف با کشف» را «خطا» می‌خوانیم.

روشن است که این دو نوع خطا بایکدیگر متفاوتند؛ هرچند که وجه اشتراکشان در «خطا نامیده شدن» روشن است. در نوع اول وقتی خطا کشف می‌شود، می‌گوییم: «درست ندیدم» و «چشمم خطا کرد» یا این‌که «با صرهام نارسایی دارد» در حالی که در صورت کشف خطای دوم می‌گوییم: «به غلط قضاوت کردم» و «زود قضاوت کردم» یا «فکر اشتباه کرد». به هر حال نتیجه‌ای که از وجود هر دو نوع خطا در ادراکات خود می‌گیریم این است که: وجود خطای واقعی، مؤیدی برای راه داشتن ما به واقعیات است و اگر خطاهای خود را کشف نمی‌کردیم (مثلاً نارسایی با صره مکشوف ما نمی‌شد) از رسیدن به واقع، اطمینان پیدا نمی‌کردیم.

لذا به طور کلی وجود خطا در شناخت‌های بشر، نشانه‌ای برای خطاناپذیری وجدان است و کسی که معصومیت وجدان را نفی می‌کند نمی‌تواند سخن از وقوع خطای خود یا دیگران به زبان آورد. چنین کسی راهی به سوی کشف از واقع ندارد تا بفهمد: «آیا خطایی صورت گرفته یا خیر؟» به طور کلی فرض «صواب و خطا» در شناخت، نشانه‌ای برای این است که راه قابل اعتمادی برای کشف از واقع در اختیار داریم و آن، «نور علم» است.

#### طرح اشکال: احتمال وجود خطاهای ناشناخته

با توجه به آن‌چه درباره‌ی تحلیل خطا گفتیم این سؤال مطرح می‌شود که: «از کجا معلوم خطاهای بشر به آن‌چه تا کنون کشف کرده محدود باشد؟ آیا این احتمال وجود ندارد که در آینده، خطاهای بیشتری برای انسان ثابت شود که تا کنون کشف نشده‌اند؟ اگر این احتمال منتفی نیست - که نیست - پس دلیلی برای اعتماد به آن‌چه تا کنون کشف شده، وجود ندارد و اینگونه، راه برای واقع‌گرایی بسته می‌شود و عملاً به شگاکیت

خواهیم افتاد».

گاهی برای تقویت این اشکال گفته می‌شود که: «دستگاه ادراکی انسان نارسایی‌هایی دارد که موجب می‌شود همه‌ی خطاهایش را کشف نکند. مثلاً انسان، وقتی آب میوه‌ای را، که محتوی پالپ‌های آن میوه است، می‌نوشد متوجه نمی‌شود که این پالپ‌ها، طبیعی‌اند یا مصنوعی؟ چرا که مزه‌ی هر دو یکسان است و انسان با نوشیدن نمی‌تواند این دو را از هم تشخیص دهد یا گاهی با ارسال پالس‌هایی، سیستم عصبی انسان را به گونه‌ای تحریک می‌کنند که تصور می‌کند صحنه‌ای روبروی خود می‌بیند، در حالی که چنین چیزی واقعیت ندارد. وجود اینگونه خطاها، موجب می‌شود که انسان نتواند به آنچه حس می‌کند، اعتماد نماید و به این ترتیب دسترسی به واقعیات به طور جدی مورد اشکال قرار می‌گیرد».

#### ضرر نزدن این اشکال به نور بودن علم

برای تحلیل این اشکال، باید آن‌چه را در گذشته گفتیم بازخوانی کنیم. حاصل بحث این شد که:

ما اگر در رتبه‌ی وجدان و کشف قرار بگیریم، طرح احتمال خلاف، موضوعاً منتفی می‌شود. مثال بارز این امر، وجدان «خود و کمالاتی نظیر حرّیت و آزادی خود» است. برای کسی که خودش و حرّیت خودش را - در حوزه‌ی افعال اختیاری‌اش - می‌یابد، هرگز احتمالاتی از قبیل آن‌چه در طرح اشکال بیان شد، مطرح نمی‌شود. در اینگونه موارد، احتمال خطا، موضوعاً منتفی است و با کشف واقع، جایی برای شکّ کیت باقی نمی‌ماند.

حالت دیگر این است که عاقل به وجدان و کشف، نائل نمی‌گردد و رویکرد عقلایی را در طریق کشف از واقع، طی می‌کند. مثلاً به یقین عقلایی که برخاسته از منشأ عقلایی است، اعتماد می‌کند. در این حالت به احتمالات غیر عقلایی، اعتنا نمی‌کند و خود را به وسوسه و شک نمی‌اندازد. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، این حالت نه تنها منافاتی با «نور بودن علم و وجدان» ندارد بلکه مؤید و لازمه‌ی آن است. ضرورت التزام به این سیره‌ی عقلاییّه به نور علم کشف می‌شود. بنابراین پیش‌گرفتن سیره‌ی عقلا در این

موارد، خود نشانه‌ای برای «کشف از واقع و خطاناپذیری نور علم» است. نتیجه این که: عاقل در هر دو حوزه، به واسطه‌ی بهره‌مندی از نور علم و با اتکا به معصومیت آن، از «شکا کیت» فاصله می‌گیرد و به «واقع‌گرایی» وفادار می‌ماند. اما کسی که دسترسی به نور علم را انکار می‌کند و تصوّرش این است که این امر، قابل اثبات نیست، در هیچ‌یک از این دو حوزه نمی‌تواند از ورطه‌ی شکاکیت نجات یابد. او به غلط می‌پندارد که بالاترین سرمایه‌ی معرفتی بشر، یقین اوست و براین اساس نه می‌تواند واقعیتی را در عالم بپذیرد و نه حتی به سیره‌ی عقلانیّه، اعتماد نماید. نتیجه و حاصل بحث این است که: نفی شکاکیت خارج از این دو قلمروی که گفتیم، صورت نمی‌پذیرد. در قلمرو نخست، احتمال وجود خطا بلا موضوع است (چه خطاهای شناخته شده و چه خطاهای ناشناخته‌ی احتمالی) و در قلمرو دوم احتمال وجود خطاهایی غیر از آن چه به نور علم کشف شده، «غیر عقلایی» و «غیر قابل اعتنا» است.

روشن است که در هر دو قلمرو، پایه و اساس، چیزی جز نور علم و عقل نیست و این تنها مبنای واقع‌گرایی و نفی شکاکیت است. پس در مجموع می‌توان گفت که احتمال وقوع خطاهای ناشناخته، نه به معصومیت علم و وجدان لطمه‌ای می‌زند و نه راهی به سوی شکاکیت می‌گشاید. اما این احتمال، کسانی را که نور علم را انکار می‌کنند به شکاکیت محض می‌اندازد، چرا که نه مجالی برای کشف از واقع در قلمرو اوّل باقی می‌گذارد و نه مجوّزی برای عدم اعتنا به احتمالات غیر عقلایی می‌دهد. به تعبیر دیگر، نه برای «حجّیت عقلی» دلیلی باقی می‌ماند و نه «حجّیت عقلایی» مبنا و اساسی پیدا می‌کند. روشن است که «نفی حجّیت عقلی و عقلایی» نتیجه‌ای جز شکاکیت محض ندارد.

### غیب بودن نور علم از حواس

«وجدان» یا همان «نور علم» حقیقتی فراحسی و غایب از حواس است که خروج آن از غیب، ممتنع و محال است؛ ولی همین حقیقت است که به همه‌ی حواس ما-وقتی بستر کشف از واقع باشند- اعتبار و ارزش می‌بخشد.



«نور علم» در این که مطلقاً از غیب در نمی‌آید و محال است که با حواس درک شود، آیه و نشانه‌ای برای معرفت پروردگار متعال محسوب می‌گردد. چون «نور علم» به حس در نمی‌آید، نقش محوری و اصلی آن در کشف از واقع نادیده گرفته می‌شود و افرادِ غافل و محجوب از نور علم، گمان می‌کنند که «ادراک» محسوسات، کار حواس است. مثلاً «دیدن» را که نوعی فهم و ادراک است، به «چشم» نسبت می‌دهند. غافل از این که اگر مراد از «دیدن»، صرف چشم دوختن و نگریستن به چیزی باشد، این کار مربوط به چشم سالم است؛ اما این که «چشم دوختن» و «نگریستن» به «فهم و ادراک» منتهی شود، این مربوط به نور علم و وجدان می‌شود که متأسفانه مغفول می‌ماند.

امام صادق علیه السلام در خصوص «ابصار» می‌فرماید:

لَوْلَا أَنَّ النُّورَ فِي بَصَرِهِ لَمَا أَبْصَرَ.<sup>۱</sup>

اگر نور در دیده‌اش نبود هیچگاه نمی‌دید.

در ذکر یکی از تعقیبات نماز صبح و مغرب نیز از همین امام بزرگوار، این دعا نقل

شده است:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْكَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اجْعَلِ النُّورَ فِي بَصَرِي.<sup>۲</sup>

خداوندا! همانا من از تو به حق پیامبر اکرم و خاندان ایشان درخواست می‌کنم که بر پیامبر اکرم و خاندان ایشان درود فرستی و در دیده‌ی من، نور قرار دهی.

«بصر»، چشم است و «ابصار» دیدن و درک است و اگر نور علم در بصر، نباشد، «ابصار» محقق نمی‌شود. طبق سنت اکثری خداوند، بین سلامت چشم و بینایی (ادراک) مقارنت وجود دارد ولی این مقارنت، ضرورت ندارد. گاهی هم خداوند به چشم ناسالم، نور علمی عطا می‌کند که با همان، ابصار و ادراک محقق می‌شود. مثال این امر، دیدن ابوهارون نایبنا (مکفوف) بود امام باقر علیه السلام را، با این که مدت‌ها نایبنا

۱. الخصال / ج ۱ / ص ۲۲۷.

۲. الکافی / ج ۲ / ص ۵۵۰.

بوده است.<sup>۱</sup>

به طور کلی در هر یک از دیدن، شنیدن، بوییدن، لمس کردن و چشیدن با حواس پنجگانه دو جنبه وجود دارد، یک جنبه‌ی آن به حواس و ابزار سالم حسی در بدن بر می‌گردد ولی جنبه‌ی دیگرش غیر حسی است و مربوط به نور علم می‌شود که همواره «در غیب از حواس» می‌باشد.

### کاشفیت حواس به واسطه‌ی نور علم

با استناد به روایات ائمه علیهم‌السلام می‌توان نشان داد که حواس ما به واسطه‌ی نوری که مالک شده‌اند، کاشف از محسوسات هستند. در فرمایش امام صادق علیه‌السلام به صراحت ملاحظه می‌شود که فرمودند: «اگر حس بینایی فاقد نور باشد، آن فرد نمی‌بیند.» «ابصار»، که نوعی فهم و ادراک است، تنها وقتی محقق می‌شود که حس فرد، مالک نور علم باشد. به تعبیر ساده‌تر اگر دیدن را به چشم نسبت دهیم فقط به اعتبار مالک شدن چشم است نور علم را، در غیر این صورت نمی‌توانیم «ابصار» را به چشم نسبت دهیم. حدیث دیگر که در این بحث، می‌توان از آن استفاده کرد، فرمایش گهربار امام هشتم علیه‌السلام است که فرمودند:

كُلُّ حَاسَّةٍ تَدُلُّ عَلَى مَا جَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهَا فِي إِدْرَاكِهَا وَالْفَهْمُ مِنَ الْقَلْبِ بِجَمِيعِ ذَلِكَ كُلِّهِ.<sup>۲</sup>

هر ابزار حسی دلالت بر چیزی می‌کند که خداوند عزوجل برای آن در ادراکش نهاده است و فهم به طور کلی و با تمامی این حواس، از روح [منور] نشأت می‌گیرد.

بنابراین حواس، مالک نوری می‌شوند که خداوند برایشان قرار داده است، پس محسوسات را آشکار می‌کنند و به سبب مالک نور شدنشان، آنچه را که آشکار می‌کنند به وجدان انسان در می‌آورند؛ این تعبیر (به وجدان درآوردن محسوسات توسط حواس) از کلام امام هشتم علیه‌السلام اقتباس می‌شود که قبل از این فرمایش خود،

۱. بحار الأنوار / ج ۴۶ / ص ۲۴۳ به نقل از الخرائج و الجرائح.

۲. عیون أخبار الرضا علیه‌السلام / ج ۱ / ص ۱۷۶.

فرموده‌اند:

إِعْلَمَ أَنَّ كُلَّ مَا أَوْجَدْتِكَ الْحَوَاسُّ فَهُوَ مَعْنَى مُدْرِكٍ لِلْحَوَاسِّ.<sup>۱</sup>

بدان هر آن‌چه که حواس به وجدانت در می‌آورند معنایی است که حواس آن را در می‌یابند.

«معنی» همان شیء خارجی است که با حواس درک می‌شود و مراد از آن «محسوسات» است. حواس ما به واسطه‌ی نوری که مالک می‌شوند، کاشف و مُدْرِک محسوساتند و آن‌ها را به وجدان روح و نفس مُدْرِک در می‌آورند. در مباحث مربوط به خلقت روح و بدن، روشن می‌شود که بدن انسان (که شامل چشم و گوش و سایر حواس او می‌شود) از نوری که قلب و روح او مالک شده، مستضیء می‌شود و اگر چشم و گوش، چیزهایی را ادراک می‌کنند، به نور قلب، درک و شعور پیدا می‌کنند. لذا ما ادراک شخص را حقیقتاً به روح او نسبت می‌دهیم، در عین حال که به اعضا و جوارح حس‌کننده‌اش نیز منسوب می‌کنیم.

به هر حال، ادراک و وجدان و احساس، به واسطه‌ی نور علم صورت می‌پذیرد. اگر حسی فاقد نور علم باشد، ادراک و فهم ندارد و به خطای می‌افتد. خطای انسان، مربوط به حس فاقد نور علم است و البته همان‌طور که گفتیم همین خطای حسی را انسان به برکت نور علم تشخیص می‌دهد و به همین دلیل در ورطه‌ی شکاکیت گرفتار نمی‌شود.

#### کشف مطابقت و عدم مطابقت با واقع به نور علم

در واقع همین نور علم به ما امکان می‌دهد که به آن‌چه حس می‌کنیم، محدود نشویم و فراتر از حواس خود، ادراک و فهم داشته باشیم و همین نور علم است که خطای برخی از حواس ما را کشف می‌کند و همین نور علم است که مصیب یا مخطئی بودن قطع و یقین را تشخیص می‌دهد. ما حالت «قطع» خود را می‌یابیم و آن را به نور علم درک می‌کنیم، واقعیت خارج را هم به نور علم وجدان می‌کنیم. یعنی خارج از چارچوب یقین و فراتر از آن، واقع را درک می‌کنیم. به همین دلیل است که می‌توانیم

بفهمیم بعضی از یقین‌های ما مطابق با واقع نیست. اگر به «واقع»، خارج از درک حالات نفسانی خود (از قبیل قطع و یقین) دسترسی نداشتیم و به نور علم آن را درک نمی‌کردیم، یقین مطابق یا مخالف با واقع را تشخیص نمی‌دادیم. همین که می‌توانیم بفهمیم بعضی یقین‌های ما مطابق و بعضی دیگر مخالف با واقع است، نشانگر فراتر بودن نور علم از حالات نفسانی (از قبیل یقین) ماست که ما را از محصور و محدود بودن در چارچوب ظلمات نجات می‌بخشد. (توجه شود که هم حواس، هم افکار و هم ظن و قطع ما همگی اموری ظلمانی‌اند).

همان‌طور که در ابتدای این بحث گفتیم، نشان دادن «یقین ظلمانی» به جای «علم نوری» اشتباه است. یقین، یک حالت نفسانی است که به نور علم برای انسان ظاهر می‌گردد، در حالی که علم و وجدان، عین «ظهور» است که به خود آشکار می‌باشد. از هر عاقلی اگر پرسیم که: آیا می‌دانی «فهم» چیست؟ می‌گوید: «بله» «فهم» را می‌شناسم و خود را اهل فهم و شعور می‌داند و می‌یابد. اگر پرسیم: «فهم» را به چه شناخته‌ای؟ می‌گوید: «شناخت» «فهم» نیاز به چیزی غیر از خودش ندارد؛ بلکه فهم به خودش روشن و آشکار است. این یعنی آن که «فهم»، نور و ظهور و کشف است و هر عاقلی این را تصدیق می‌کند.

اما اگر از او پرسیم: «یقین داری که می‌فهمی؟» پس از تأمل می‌گوید: «بله یقین دارم، شک ندارم». اگر پرسیم: «یقین خود را به چه شناخته‌ای؟» نمی‌گوید: «به خودش»؛ بلکه می‌گوید: «به» «فهم» و «وجدان» یقین خود را می‌یابم و شک را می‌یابم. نتیجه این که فهم به خودش آشکار است ولی یقین به فهم آشکار است.

هدف از مباحث فوق این بود که نشان دهیم تمسک به یقین، نمی‌تواند شبهه‌ی شکاکیت را پاسخ دهد و تنها راه، قائل شدن به وجدان و کشف است.

## فصل

### عقل و دین

#### مقدمه

در این فصل، به بحث درباره‌ی رابطه‌ی عقل و دین می‌پردازیم. هرکسی که قائل به عقل و حجیت آن باشد و در عین حال خود را دیندار بداند، باید به دقت رابطه‌ی میان عقل و دین را مشخص کند. در این فصل، می‌کوشیم براساس بحث‌های پیشین، موضع خود را درباره‌ی عقل و دین به صراحت و روشنی بیان کنیم، بی‌آن‌که به پیچ و خم‌هایی بیفتیم که دیگران بدان گرفتار آمده‌اند.

#### ۶ - ۱ - تعریف دین

نخستین و مهم‌ترین نکته درباره‌ی «دین»، این‌که زمانی سخن گفتن از دین موجه و مقبول است که وجود «خداوند» اثبات شده باشد. در مفهوم دین، ارتباطی با خداوند نهفته است؛ آن هم خداوندی که شایسته‌ی بندگی است. به بیان دیگر، اعتقاد به وجود خداوند و لزوم بندگی او، در این بحث مفروض است تا پس از آن بتوانیم سخن از دین برانیم.

ما معتقدیم که دین، همان آیین بندگی خداست و راه و رسم عبادت را به انسان می‌آموزد. فعلاً این مطلب را مفروض می‌گیریم که صانع‌ی اثبات کرده‌ایم و معرفتی از او نصیب ما شده که او را همه کاره‌ی خود می‌دانیم و به واسطه‌ی عقل، سزاوار بندگی

یافته‌ایم. بندگی خداوند، همان خضوع تام در برابر اوست. بندگی، آن است که «بشر» در برابر خداوند سر تسلیم فرود آورد و به امر او - هر چه باشد - تن دهد.

سخن در این جاست که اگر ما خدا را شناخته باشیم، با عقل خویش بدین نکته نیز می‌رسیم که او شایسته‌ی بندگی است. یعنی عاقل می‌یابد که باید در مقابل این خدای معروف (شناخته شده) خضوع کند؛ خضوعی که حتی معنایی اعم و فراتر از «اطاعت» دارد و می‌توان آن را غایت خضوع و تذلل دانست.

از این پس مفروض می‌گیریم که عاقل، لزوم بندگی خدایی را که شناخته است، به واسطه‌ی عقل کشف می‌کند. اگر کسی در این باره مسأله و شبهه‌ای داشته باشد، باید به بحثی عقلی با او نشست؛ زیرا که استناد به آیات و روایات، در این جا که هنوز حجیت شرع ثابت نشده کار ساز نیست؛ مگر این که از جنبه‌ی «تنبیه و تذکار شرع نسبت به کشف‌های عقلی» استفاده کنیم.

به طور خلاصه، مدّعی ما این است که خدایی را که بدو معرفت می‌یابیم، خدایی واقعی است. ما به وجود مدبّر و ربّ خود پی می‌بریم و بر روی دیگر سکه‌ی ربوبیت او، مر بوب و مملوک بودن خود را می‌بینیم. نکته در این جاست که تا زمانی که بدین نقطه نرسیده‌ایم، نباید سخن از دین به میان آوریم. یعنی باید وجود خداوند و ضرورت بندگی او - به عنوان ارکان مقوم دین - برای ما مسلم و محرز شده باشد تا منطقاً نوبت به بحث از دین برسد. غفلت از این نکته‌ی بسیار مهم، منشأ برخی سوء تفاهم‌ها و مشکلاتی در بحث عقل و دین می‌شود که ما برای احتراز از آن‌ها، دیدگاه خود را به روشنی تبیین کردیم.

پس از توجه به نکته‌ی اخیر، ممکن است این سؤال رایج و اشکال مشهور در ذهن مخاطب نقش بندد که شما چگونه از یک «هست» (وجود خداوند در این جا)، به یک «باید» (ضرورت بندگی او) رسیده‌اید؟ در پاسخ تذکر می‌دهیم که روش ما، در نظامی که ترسیم شد، این نبود که از وجود خداوند، با «استنتاج منطقی» به ضرورت بندگی او برسیم؛ بلکه تذکر دادیم که بشر پس از معرفت‌الله به عنوان یک «بدیهی عقلی» ضرورتاً می‌یابد که باید خدا را عبادت و اطاعت کرد. بنابراین در شیوه‌ی بحث ما، استنتاجی منطقی در کار نیست. البتّه هر مخاطبی می‌تواند بگوید که من این مطلب را

بدیهی نمی‌یابم؛ در این صورت جای بحث و گفتگو باز می‌شود و تنها کار ما - به عنوان کسانی که بداهت مطلب را ادعا می‌کنیم - این است که او را متذکر و متنبه سازیم. کسی که مملوکیت خود را در مقابل مالکیت خداوند بیابد، لزوم عبودیت تشریحی خود را هم تصدیق می‌کند. این مُدل، مدل استنتاج منطقی نیست که از آن جهت مورد اشکال واقع شود. آری، می‌پذیریم که وقتی در مقدم، وجوب و بایدی به کار نرفته باشد، نمی‌توانیم از آن قضیه‌ای را نتیجه بگیریم که حاوی ضرورت و وجوب باشد و استنتاج منطقی در چنین مواردی کار ساز نیست. بنابراین هر جا سخن از «باید»ی در میان باشد، یا خودش بدیهی است و یا در نهایت به یک «باید» بدیهی متکی است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «عدل خوب است» خودش بدیهی عقلی است و مدّعی ما این است که قضیه‌ی «اطاعت خدا لازم است» هم قضیه‌ای بدیهی و عقلی است. این قضیه از جایی استنتاج نشده؛ بلکه بداهت، دلیل استحکام آن است. و این استحکام، کمی از استواری قضایای بدیهی اخلاقی ندارد.

بنابراین، از این پس، اصل موضوع را این مطلب می‌گیریم که دین، بر قبول خدایی خداوندی مبتنی است که برای بندگی شایسته است و انسان باید از او اطاعت کند. پس مراد ما از دین معنای فراگیر و گسترده‌ی آن - البته نزد برخی امروزی‌ها - نیست که انواع نحله‌های رفتار و سلوک مانند بودیسم (بودایی‌گری) و... را دربر می‌گیرد. دین، راه بندگی خدایی است که به او معرفت یافته‌ایم و او را به عنوان خداوندی واقعی، مدبّر و قیوم خود می‌یابیم و البته او را از هر صفت مخلوقی تنزیه می‌کنیم. دین، پس از معرفت به خدای واحد منزّه، شکل می‌گیرد.

تعریف خالص «دین»، که بر معارف کتاب و سنّت انطباق دارد، همین راه بندگی خداست. اگر انسان در خود دقیق‌بنگرد، ذلّت، حقارت و استکانت خود را در مقابل خداوند می‌یابد. کمالات انسان همگی عاریه‌ای است. آیا این انسان می‌تواند بنده‌ی خداوند نباشد؟ کافی است او فقر ذاتی خویش را بفهمد، آنگاه ضرورت بندگی (نهایت خضوع و تذلل) در برابر خالق خود را - به عنوان «باید»ی بدیهی - خواهد می‌یافت. از آن سو، کسی که چنین نگرشی درباره‌ی انسان ندارد و همه‌ی دارایی‌هایش را از آن خود می‌بیند، در سرچشمه‌ی انحراف قرار می‌گیرد، او نمی‌تواند خدا را حقیقتاً به خدایی

بشناسد و لذا بندگی او را هم امری پذیرفتنی نمی‌داند.

پیوند لطیفی که میان بندگی انسان و خدایی خدا وجود دارد، بانگ‌رَش اومانیستی حاکم بر پاره‌ای از فلسفه‌ها هرگز سازگار نیست. همه‌ی این فلسفه‌ها انسان را اصل گرفته‌اند و خدایی را معرفی می‌کنند که باید حقوق این انسان را تأمین کند. گویی که انسان، حقوق ذاتی و اولیه‌ای دارد که اگر خداوند بخواهد خدایی کند، باید آن حقوق را مطابق میل انسان برآورده سازد.

در حالی که از تذکرات پیشین چنین برمی‌آید که اگر بخواهیم به دینی معتقد باشیم، خود به خود «اومانیسم» و انسان محوری محو می‌گردد. اگر انسان واقعا خود را بشناسد، فقر و بیچارگی خود را می‌یابد؛ آن‌گاه، از این آیتِ درونی به خدایی خدایش پی می‌برد و این بدیهی عقلی را که خدا شایسته‌ی بندگی است، تصدیق می‌کند. آری! «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»<sup>۱</sup> «هر که خویشتن خود را بشناسد، پروردگارش را شناخته است.» یعنی ربوبیت ربّ نقش سکه‌ای است که بر روی دیگرش عبودیت عبد، نقش بسته است.

دین همان روش بندگی خداست. بنابراین باید مطابق خواست خدا باشد. یعنی اگر به لزوم اطاعت محض و خضوع کامل در مقابل خدا قائل باشیم، دیگر نمی‌توانیم به دلخواه خود، از هر راهی به وادی بندگی وارد شویم. گونه‌ی بندگی خدا، باید مطابق خواست و رضای خود او باشد و هر شیوه‌ی رفتاری را نمی‌توانیم بندگی نام نهیم. مثلاً خداوند به ابلیس امر به سجده بر آدم می‌کند.<sup>۲</sup> اما او تسلیم نمی‌گردد و عرضه می‌دارد:

۱. غررالحکم / ج ۴۶۳۷.

۲. باید توجه داشت که سجده بر آدم ﷺ به معنای معبود بودن آدم ﷺ نبوده؛ بلکه سجده در برابر حضرت آدم ﷺ به امر خدای متعال و به همین جهت مصداق عبادت او بوده است. از طرف دیگر، در روایات، این سجده را مصداق تعظیم و اکرام دانسته‌اند. چنانکه امام رضا ﷺ می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ وَأَوْدَعَنَا صَلْبَهُ. وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لَهُ تَعْظِيمًا لَنَا وَإِكْرَامًا وَكَانَ سُجُودُهُمْ لِلَّهِ تَعَالَى عُبُودِيَّةً وَلاَ دَمَ إِكْرَامًا وَطَاعَةً لِكُونِنَا فِي صَلْبِهِ...»: «همانا خداوند تبارک و تعالی، آدم را آفرید و ما را در صلب او به ودیعت نهاد. و ملائکه را به سجده در برابر او امر کرد، به خاطر بزرگداشت و گرامی‌داشت ما. و سجود آنان برای خدای متعال از سر عبودیت و در برابر آدم به خاطر اکرام و طاعت بود، به جهت قراردادن ما در صلب او...» عیون اخبار الرضا ﷺ / ج ۱ / ص ۲۶۳.



اگر مرا از سجده بر آدم معاف کنی، تو را چنان عبادت کنم که کسی تا کنون آنگونه تو را عبادت نکرده باشد.<sup>۱</sup> این رفتار، عین تمرد و سرکشی است نه تعبد و بندگی! عقل می‌گوید که در کار بندگی خدا، باید رضا و خواست او ملحوظ باشد، وگرنه بندگی او نیست.

خلاصه آن که دین، آیین بندگی خداست، مطابق با خواست و بیان خود او و هرگونه تعریف دیگری از دین، پذیرفتنی نیست.

#### ۶ - ۲ - عقل: بیان تکوینی خداوند

دانستیم که دین، عبارت است از آیین بندگی خدا، مطابق با بیان او. «بیان» خداوند در باره‌ی عبادت او به دو گونه تحقق می‌یابد: تکوینی و تشریحی. بیان تکوینی خداوند، یعنی: اعطاء عقل به بندگان و بیان تشریحی یعنی ارائه‌ی همان مطالبی که رسولان الهی به عنوان شرع به بشر عرضه داشته‌اند.

در مورد بیان تکوینی، در بحث حجیت عقل توضیح دادیم. خداوند، عقل را حجّت الهی از سوی خود قرار می‌دهد، و این همان بیان تکوینی اوست. وقتی چیزی به سبب عقل مکشوف می‌شود، می‌توان آن را به خداوند نسبت داد و حاکی از رضا و سخط او دانست. همچنین است وقتی که کلامی از رسولی یا امامی می‌شنویم که انتساب او به خداوند، عقلاً برایمان ثابت شده است. آن سخن نیز رضا و سخط الهی را می‌نمایاند. به همین جهت در حدیثی که در فصل پنجم آوردیم، امام امیرالمؤمنین علیه السلام عقل را شرعی از درون و شرع را عقلی از برون دانسته‌اند.<sup>۲</sup>

اشتراک عقل و شرع در این است که هر دو بیانگر خواست خداوند؛ یکی داخلی و دیگری خارجی.

برای دانستن رابطه‌ی میان بیان تکوینی خداوند با بیان تشریحی او، باید مصادیق

---

۱ ... فقال ابليس: «يا رَبِّ اغْفِنِي مِنَ السُّجُودِ لِأَدَمَ عليه السلام و أَنَا أُعْبُدُكَ عِبَادَةَ لَمْ يُعْبُدْهَا مَلَكٌ مَّقْرَبٌ وَ لَا نَسِيٌّ مُرْسَلٌ.» قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «لَا حَاجَةَ لِي إِلَى عِبَادَتِكَ؛ إِنَّمَا أُرِيدُ أَنْ أُعْبِدَ مِنْ حَيْثُ أُرِيدُ لَا مِنْ حَيْثُ تُرِيدُ.» فَأَبَى أَنْ يَسْجُدَ... تفسير القمی / ج ۱ / ص ۴۲.  
۲. مجمع البحرين / ج ۵ / ص ۴۲۵.

بیان تکوینی خداوند را - که پایه گذار دینداری است - بر شماریم. از نخستین و مهم ترین اصل اعتقادی یعنی توحید آغاز می کنیم. توحید خداوند، یعنی واحد شمردن و یکتا دانستن او که انسان، با عقل خویش به این عقیده می رسد. انسان عاقل، بعد از آن که به خدایش تنبه یافت، ضرورت ایمان و اعتقاد به او را درمی یابد. همچنین می یابد که باید او را خارج از دو حد تعطیل و تشبیه بداند. در مبحث توحید بیان می شود که معرفت الله با عقل حاصل نمی شود، اما به هر حال، توحید و نفی تعطیل و تشبیه کاملاً عقلی است.

رکن دوم از اعتقادات، اعتقاد به نبوت نبی است. در این مورد هم، انسان عاقل می فهمد که چه کسی پیامبر است. آن گاه با عقل خویش درمی یابد که «باید» به این پیامبر، مؤمن و معتقد گردد. همچنین است امامت ائمه علیهم السلام که برای انسان عاقل روشن می شود. آن گاه ضرورت اعتقاد به امامت به عنوان مقامی الهی (در ادامه ی نبوت) نیز عقلاً ثابت می گردد. حکم عقل در این جا لزوم اطاعت از دستور پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص اعتقاد به امامان علیهم السلام است. یا این که عاقل با دیدن معجزاتی از امام علیه السلام عقلاً به مقام الهی و صدق ادعای ایشان پی ببرد.

هدف از بحث اخیر، این است که مشخص شود اگر ما پای بند به عقل باشیم، تا کجا باید پیش آییم. معلوم شد که ضرورت ایمان به خدا و اعتقاد به نبوت نبی و امامت امام، از طریق عقل مکشوف می شود. این هر سه، لبّ دین و بنیان دینداری هستند. البته باید دانست که اصل بعث نبی از جانب خداوند، ضرورت عقلی ندارد. همچنین نمی توان به ضرورت عقلی گفت که پیامبر باید واجد همه ی کمالات باشد. تنها این مطلب عقلی است که پیامبر، باید در پیامبری خود - یعنی در دریافت پیام خداوند و ابلاغ آن به مردم - از اشتباه و خطا معصوم باشد. در مورد امام هم باید یادآور شویم که ضرورت وجود امام و تعریف او عقلی نیست. البته بیاناتی به عنوان ادله ی عقلی بر لزوم بعث نبی یا وجود امام مطرح می شود که همگی مخدوش هستند و در بحث نبوت و امامت قابل طرح و نقد می باشند.

باید توجه داشت که وقتی چیزی واقعا عقلی نیست، نباید آن را عقلی جلوه داد. شیوه ی منصفانه آن است که از ابتدا آن چه را که در دایره ی مکشوفات عقل می گنجد، از

آنچه عقلی نیست، جدا کنیم. ما عقل را نعمتی بس با برکت و اهمّیت، و مبنایی بی بدیل برای دینداری می‌دانیم. ولی در عین حال تأکید می‌کنیم که دایره و قلمرو آن در گام اوّل محدود است و شامل بسیاری از اموری که برخی آن‌ها را عقلی پنداشته‌اند نمی‌شود. لزوم بعث نبی و تعیین امام نیز، از جمله مواردی است که نمی‌توان گفت عقل در باره‌ی آن‌ها کشفی دارد.

اما در یک نگرش پسینی، برای ما مسلم می‌شود که خداوند، رسولانی برانگیخته و امر پیام‌آوری را به آنان سپرده است. پس از آن عقلاً کشف می‌کنیم که در کار رسالت رسول الهی، نباید خطایی راه یابد؛ چرا که در آن صورت، نقض غرض می‌شود و خلاف حکمت خداوند، محقق می‌گردد. همچنین اکنون که می‌بینیم «امامت» - با مفهوم خاصی که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تعریف کرده است - واقعیت دارد، باز هم عقلاً می‌گوییم که امام، حدّ اقل در اموری که مربوط به شؤون امامتی اوست، باید مصون از اشتباه و معصوم از خطا باشد. اما عقل در مورد دیگر شؤون و کمالات نبی و امام، ساکت است. تفصیل این بحث را در جایگاه خود باید یافت.

### ۶ - ۳ - دینداری در حوزه‌ی مستقلات و غیر مستقلات عقلیه

«تعبد» - به معنای لغوی آن یعنی دینداری و بندگی - در حوزه‌ی مستقلات عقلیه، با تسلیم نسبت به آن مستقلات حاصل می‌شود. چنان‌که گفتیم، ضرورت ایمان به خداوند و نبوت نبی و امامت امام با عقل روشن می‌شود؛ یعنی این هر سه، مستقلّ عقلی هستند. «تسلیم» نسبت به این مستقلات عقلیه یعنی توحید (واحد دانستن) خداوند و معتقد به نبوت و امامت شدن. بخشی از فروع دین هم در حوزه‌ی مستقلات عقلیه قرار می‌گیرند که تسلیم نسبت به آن‌ها هم یعنی عمل بر طبق یافته‌های عقلی خویش در مورد آن‌ها. با عمل به مکشوفات عقل - هم در اصول و هم در فروع - می‌توان گفت که عبادت خداوند تحقق یافته و این، ارزش بسیار مهم و انکارناپذیر عقل را می‌نمایاند. به طور کلی همه‌ی اموری که عقل مستقلاً در باره‌ی آن‌ها کشفی دارد - چنان‌که پیش‌تر گفته‌ایم - از مستقلات عقلیه محسوب می‌شوند و عمل به آن‌ها، مصداق عبادت خداوند است.

اساساً برای این که عقل، حجت خدا و شرعی از درون باشد، باید بتوان با عمل به احکام آن، خدا را عبادت کرد؛ زیرا عبادت یعنی رفتار مطابق با خواست خدا، که عقل در حوزه‌ی مستقلات عقلیه، نمایانده‌ی این خواست الهی است.

با سیراندکی در مباحث اخلاقی دین،<sup>۱</sup> روشن می‌شود که در حوزه‌ی وسیع اخلاقیات، حکمی نمی‌توان یافت که عقل در باره‌ی آن ساکت باشد. مثلاً قبح کبر، بخل و حسد از یک سو، و حسن ایثار، کظم غیظ، حلم و احسان به والدین از سوی دیگر با عقل روشن می‌گردد. بخش عمده‌ای از مستقلات عقلیه - اگر نگوییم همه‌ی آن‌ها - را همین امور اخلاقی تشکیل می‌دهند که اهمیت فراوان دارند.

هدف از ذکر نکته‌ی اخیر، توجه دادن به وسعت مکشوفات عقلی دین است. البته ممکن است عقل، موضوعی را در حد مستحب یا مکروه بیابد، حال آن که شرع، آن را واجب یا حرام بداند.

#### دینداری در غیر مستقلات عقلیه

احکام شرع بر دو گونه است:

#### الف - احکام ارشادی (تأکیدی)

گاهی عاقل در حوزه‌ی مستقلات عقلیه به حکمی شرعی بر می‌خورد و آن حکم را دارای جنبه‌ی ارشادی می‌بیند؛ یعنی حکم شرع او را به کشف عقلانی او ارشاد می‌کند. در این گونه موارد، شرع، فقط شأن تذکاری و تنبیهی دارد. به عنوان مثال، و جوب اطاعت از خداوند و فرستاده او از مستقلات عقلی است. بنابراین، حکم شرع به اطاعت از خداوند و رسول، حکمی ارشادی است:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ»<sup>۲</sup>

«خداوند را اطاعت کنید و رسول را اطاعت کنید.»

۱. به عنوان نمونه به مجموعه‌ی شریف بحار الانوار، کتاب الایمان و الکفر، بحث مکارم الاخلاق و مساوی الاخلاق مراجعه کنید.

۲. نساء / ۵۹.

## ب - احکام مولوی (تأسیسی)

گاه برای عاقل و خوب عمل به کاری مطرح می‌شود، صرفاً به این دلیل که مولا به آن امر کرده است. بسیاری از فروع عملیه‌ی جوارحی دین، چنین هستند که از احکام مولوی به شمار می‌روند. مثلاً انسان مناسک حج و احکام آن را عقلاً کشف نمی‌کند. فقط از این جهت بدان تسلیم می‌شود و بر طبق آن‌ها عمل می‌کند که آن احکام مورد امر مولا است. دینداری در حوزه‌ی غیر مستقلات عقلیه اینگونه محقق می‌شود.

### ۶ - ۴ - دو حجت خداوند بر مردمان

گفته شد که خداوند متعال، به وسیله‌ی بیان تکوینی و تشریحی (عقل و شرع)، راه بندگی خود را به بشر نمایانده است. در این جا به مناسبت، به کلام مهم و ژرف امام کاظم علیه السلام اشاره می‌شود. حضرتش به هشام بن الحکم می‌فرماید:

«یا هشام! إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً. فَأَمَّا الظَّاهِرَةَ، فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ عليهم السلام. وَ أَمَّا الْبَاطِنَةَ، فَالْعُقُولُ.»<sup>۱</sup>

«ای هشام! به راستی خداوند را بر مردم دو حجت است: حجتی نمایان و حجتی پنهان. حجت نمایان [بیرونی]، رسولان و انبیاء و ائمه عليهم السلام هستند و حجت پنهان [درونی] عقلهاست.»

خداوند، به وسیله‌ی حجت ظاهری (فرستادگان او) و حجت باطنی (عقول)، حجت را بر بندگان خود تمام کرده است. زمانی که آن‌ها به این حجت‌ها تن ندهند و برخلاف مقتضای آن‌ها عمل کنند، خداوند با ایشان احتجاج می‌کند؛ زیرا که اتمام حجت، زمینه‌ی احتجاج و مؤاخذه را فراهم می‌آورد.

این نکته مهم است که در دیدگاه دینی، فقط عقل و شرع حجت هستند و بقیه‌ی امور، - از قبیل مکاشفات، الهامات، رؤیاها و القائات - برای غیر انبیاء و ائمه عليهم السلام هیچ یک حجیت ندارند؛ زیرا دلیلی از عقل و نقل برای حجیت آن‌ها نداریم. همه‌ی این‌ها تنها در صورتی قابل تأییدند که پشتوانه‌ی عقلی یا نقلی داشته باشند. این گونه

۱. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۲.

امور، گاهی بیش از یک بحث علمی دقیق، در افراد اثر می‌گذارد و جالب جلوه می‌کند؛ در حالی که به خودی خود حجیت ندارند و باید آن‌ها را برای بررسی و ارزیابی به عقل و شرع ارجاع داد. عقل، حجّت باطنی است و حجیت پیامبران و ائمه علیهم‌السلام هم به عقل اثبات می‌گردد، بنابراین شرع هم به پشتوانه‌ی عقل حجیت می‌یابد. پس حجّت در حجّت عقلی و شرعی منحصر است و غیر از این دو چیزی حجیت ندارد. توجه به این نکته، باب بسیاری از ادعاهای نابجا و انحرافات ناروا در دین را می‌بندد.

### عدم حجیت مطلق رویاها و مکاشفات

گاهی اشخاصی از سر ذوق، مدّعی می‌شوند که فلان مطلب را در مکاشفه یا الهامی دیده‌اند. ولی این مطالب ملاک استناد و احتجاج نیست و اعتقاد به آن‌ها - اگر متکی به حجّت عقلی یا شرعی نباشند - بدعت است و مُجاز نیست.

حتّی گاه کسانی ادّعا می‌کنند که فلان مطلب را در نهایت وضوح در رؤیا دیده‌اند. امّا این وضوح در رؤیا، هرگز دلیل و حجّت نیست، به این دلیل که باب خطا در رؤیاها و مکاشفات و مانند آن‌ها - برای غیر معصومین علیهم‌السلام - مسدود نیست. تنها وقتی می‌توان آن‌ها را نقل کرد و مورد استناد قرار داد که برای این‌گونه امور، دلیل و حجّت از عقل یا شرع یافت شود. به هر حال ملاک و معیار در احتجاجات هم‌چنان منحصر در عقل و شرع است. متأسّفانه در این وادی همواره بازار مکاشفات ادّعایی، واردات، الهامات و رؤیاها داغ و آشفته بوده است. همه‌ی این‌ها قابل بحث‌اند و از جانب شرع که حجیت آن رابه عقل می‌یابیم، دلیل معتبری بر حجّت بودن کلی آن‌ها نرسیده است. در این جا قصد نداریم که به تفکیک و تفصیل درباره‌ی آفات داخل در هر یک سخن برانیم، امّا مناسب است درباره‌ی نوع خاصّی از این امور - که امروزه سکه‌ی رایجی برای بعضی مدّعیان گشته - نکاتی یادآور شویم.

گهگاه می‌شنویم که شخصی یکی از ائمه علیهم‌السلام را در خواب دیده است. آیا می‌توان گفت که همه‌ی این مدّعیان، رؤیای صادقانه دیده‌اند؟ آیا هرکسی را که انسان در خواب ببیند و امام علیه‌السلام بپندارد، واقعا امام علیه‌السلام است؟

البته روایتی داریم که از آن برمی‌آید شیطان به صورت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علیه‌السلام

متمثل نمی‌شود.<sup>۱</sup> اما اولاً باید توجه کنیم که چه وقت این روایت، مصداق راستین می‌یابد. اگر کسی امام علیه السلام را بشناسد - به پشتوانه‌ی این روایت - اطمینان می‌یابد که شخصی را که در خواب به صورت ایشان دیده، خود امام معصوم است. اما این موضوع مربوط به کسانی است که به طور عادی و معمولی ائمه علیهم السلام را می‌بینند و می‌شناسند. و این امر در عصر غیبت امام زمان علیه السلام کاربرد عمومی ندارد؛ زیرا در زمان غیبت، روال کلی این است که مردم، چهره‌ی امام خویش را نشناسند. (بِرَوْنَهُ و لا یَعْرِفُونَهُ).<sup>۲</sup> بنابراین ممکن است دچار اشتباه شوند. در زمان‌های گذشته (قبل از غیبت امام عصر علیه السلام) خداوند به طور عادی و معمول راه چنین اشتباهی را بسته بود. ان شاء الله وقتی دولت ظهور فرارسد و حرمان غیبت به سر آید، بار دیگر خداوند، امکان حضور با معرفت را دست‌کم برای دوستان حضرتش فراهم می‌آورد. ولی اکنون که چنین نیست، باید بسیار با احتیاط برخورد کرد. البته همان‌طور که همه‌ی ادعاها را نمی‌توان تصدیق کرد، تکذیب قطعی هم روا نیست؛ چون ما یقین نداریم که همه‌ی آن‌ها خلاف واقع باشند. ولی به طور کلی حجیت این دیدارها (در خواب) احتیاج به دلیل دارد؛ در حالی که همه‌ی ادعاها چنین دلیلی ندارند. پس اصل، عدم حجیت آن‌هاست.

عین بحث اخیر درباره‌ی تشرّفات به حضور حضرت صاحب‌الامر علیه السلام نیز قابل طرح است. حدیث «بِرَوْنَهُ و لا یَعْرِفُونَهُ»، دیدن امام در بیداری را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین کسی که حضرتش را به سیما و علائم ظاهری ایشان نمی‌شناسد، نمی‌تواند با اطمینان ادعا کند که واقعا به حضور امام زمان خود رسیده است، مگر آن‌که قرینه‌ای قطعی و مورد اعتماد برای ادعایش داشته باشد. اصل عدم حجیت در این‌جا نیز جاری می‌شود. البته امکان تکذیب همه‌ی این ادعاها هم نیست. بنابراین تنها راه، حسن اعتماد به شخص مدّعی است؛ وگرنه ادعای تشرّف به خودی خود حجّت نیست. اگر کسی در تشرّف ادعایی خود از امام علیه السلام مطالبی بشنود و برای او آن مطالب قطع بیاورد، برای خود او حجّت است، اما برای دیگران «لزوماً» حجّت شرعی ندارد؛ زیرا

۱. «عن رسول الله صلی الله علیه و آله: مَنْ رَأَى فِي مَنَامِهِ فَقَدْ رَأَى، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي وَلَا فِي صُورَةِ أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَائِي.» بحار الانوار / ج ۶۱ / ص ۱۷۶ / ح ۳۶.  
 ۲. کمال الدین / ج ۲ / ص ۳۵۰.

ممکن است دیگران از این ادّعی او اطمینان نیابند. توضیح آن‌که:

کسانی که مثلاً در زمان امام صادق علیه السلام به حضور ایشان می‌رسیدند، اولاً در بیداری توفیق بر این کار می‌یافتند. ثانیاً نزد عموم افراد معلوم بوده است که امام صادق علیه السلام کدام فرد هستند و بنابر شیوه‌ی عقلایی جاری در امور عادی زندگی، دیگران نیز می‌توانستند به این تشرف استناد کنند. اما در روزگار ما، از کجا بدانیم شخصی را که دیده‌اند، واقعا امام زمان علیه السلام بوده است؟ آیا صرف دیدن چهره‌ای نورانی یا عمامه‌ای سبز و... دلیلی کافی است؟ خیر.<sup>۱</sup> لذا انسان عاقل باید در این‌گونه موارد با دقت و احتیاط بسیار عمل کند. البته هرچه میزان اعتماد انسان بر کسی بیش‌تر باشد، احتمال صدق ادّعی تشرف از جانب او بالاتر می‌رود. بدین ترتیب در باره‌ی تشرفات بزرگانی قابل اعتماد و اعتناء - هم چون سید بحر العلوم، مقدّس اردبیلی و شیخ انصاری رحمه الله علیهم - به طور معمول، اطمینان به صدق ادّعی ایشان برای انسان حاصل می‌شود. ملاک اعتبار در اعتماد به آن ادّعاها همین اطمینان است، وگرنه هیچ‌کدام از این ادّعاها حجّت شرعی و تعبّدی نیست. به هر حال موضع ما از این حد فراتر نمی‌رود، یعنی فقط می‌توانیم بر اعتماد شخصی به افراد تکیه کنیم. پس هرچه اعتماد به کسی کم‌تر باشد، احتمال صحّت ادّعی او هم کم‌تر است.

اگر پرسند: کسانی که در زمان ظهور، خدمت ائمه علیهم السلام می‌رسیده‌اند، با بزرگانی قابل اعتماد که از آن‌ها تشرفی نقل شده، چه تفاوتی دارند؟

باید پاسخ دهیم: قصّه‌ی زمان ظهور با غیبت متفاوت است. ادّله‌ی حجّیت خبر ثقه (یا خبر موثوق الصدور)، اعتبار آن را در زمان ظهور جسمانی امام علیه السلام ثابت می‌کند. سیره‌ی عقلا، دلیلی روشن بر اعتبار این اخبار است. در اصول فقه در اثبات حجّیت خبر واحد، دو مبنا وجود دارد. برخی «خبر ثقه» و برخی دیگر «خبر موثوق الصدور» را حجّت دانسته‌اند. عمده‌ترین ادّله‌ی هر کدام، سیره‌ی عقلاست. البته بحث در باره‌ی هر یک و ترجیح یکی از دو مبنا بر دیگری، مجال خاصّ خود را می‌طلبد. در بحث فعلی مهم این است که در هر دو مبنا، فرض بر این است که شخص به صورت عادی و

۱. در این‌گونه موارد ممکن است اصل تشرف در خواب یا بیداری صحیح باشد ولی کسی که مشاهده شده یکی از اوتاد و اخبار یا از کارگزاران امام زمان علیه السلام باشد نه لزوماً خود حضرت.



طبیعی، در زمان ظهور امامان، نزد ایشان حاضر بوده باشد. اما اگر به طور استثنائی - هم چون زمان ما - به خدمت امام شرفیاب شود مسأله متفاوت است. در حالت اول (زمان ظهور)، به شرط آن که از تشرّف شخص خدمت امام علیه السلام اطمینان حاصل کنیم، به قبول خبری که او نقل می‌کند، ملزم می‌شویم. دلیل این امر، عمدتاً سیره‌ی معتبر عقلا در اعتماد به خبر ثقه (یا موثوق الصدور) است. در این صورت، خبر شرعاً حجّت است، چه برای همه‌ی انسان‌ها اطمینان آور باشد، چه نباشد. ملاک، اطمینان نوعی است نه شخصی.

اما با حالت دوم (تشرّفات ادّعایی در زمان غیبت)، به گونه‌ای دیگر برخورد می‌کنیم؛ ملاک در این حالت، ایجاد اطمینان شخصی است. مثلاً اگر شیخ انصاری رحمته الله مطلبی را از امام عصر عجل الله تعالی فرجه نقل کرد، و نقل شیخ برایمان اطمینان (یقین عرفی) آورد، این نقل - از باب این که قطع و یقین، حجّت است - حجّت می‌یابد. اما اگر گفته‌ی او، برایمان اطمینان نیاورد، نقل او حجّت نیست و در قیامت، نسبت به عمل موافق یا مخالف با آن مسؤول نیستیم. پس میان این حالت و حالت اول باید تفکیک کرد.

نکته‌ی آموزنده‌ی دیگر در این بحث، توجه به سیره‌ی کسانی است که می‌دانیم مورد عنایت خاصّ امام عصر علیه السلام بوده‌اند. دقت نظر آن‌ها در مورد این مسأله، باب بسیاری از سوء استفاده‌ها را بسته است. فقهای شیعه هیچ‌گاه احکام شرعی را مستند به این تشرّفات نکرده‌اند. سیره‌ی فقها در زمان غیبت، این بوده که وظیفه‌ی شرعی و تکلیف دینی را از زبان امام عصر علیه السلام نقل کنند. به عنوان مثال، سید بحر العلوم بارها شرف حضور به خدمت حضرت ولی عصر علیه السلام می‌یافته و پاسخ مسأله‌های خویش را از آن بزرگوار می‌گرفته، اما از ایشان نقل نمی‌کرده است. حتی مشهور این است که گاهی نقل اجماع می‌کرده که اهل تحقیق به این نتیجه رسیده‌اند که آن فقیه بزرگ برای احتراز از سوء استفاده‌ی دیگران می‌گفته است که اجماع بر فلان مطلب است؛ در حالی که آن را از امام علیه السلام شنیده بوده است.<sup>۱</sup> این توجه سید بحر العلوم، جای بسی تأمل دارد. امثال

۱. محدّث نوری، این نظریه را از علامه‌ی بحر العلوم نقل کرده است. رجوع شود به: رساله جنة المأوی چاپ شده به ضمیمه‌ی بحار الانوار / ج ۵۳ / ص ۳۲۰.

این برخوردارها، از این جهت آموزنده است که فقها نخواسته‌اند بابتی بگشایند که فقط در زمان ظهور باز بوده و خداوند آن را در غیبت بسته خواسته است. رفتار برخلاف این مشی، اساساً با مفهوم غیبت سازگار نیست. معنای غیبت آن است که شیعه از دسترسی عادی به امام خویش محروم است و خداوند، آنان را این چنین می‌آزماید. اگر قرار شود که بی‌هیچ ضابطه‌ای به هر تشرّف ادّعایی اعتناء کنیم، در صورت قبول یکی، باید صدها نمونه دیگر را هم بپذیریم؛ زیرا که «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد». آن‌گاه غیبت، معنای واقعی خود را از دست می‌دهد.

علمای شیعه با دیده‌ی تیزبین و نگرش فقیهانه‌ی خود، هرگز معنای غیبت را از جایگاه اصلی آن خارج نکرده‌اند. غیبت، حقیقتی است که باید آن را با همه‌ی تلخی‌اش پذیرفت و به عنوان امتحانی در نظر گرفت. اما متأسفانه امروزه با رواج سخنانی مستمع‌پسند، گاه این نکات از یاد می‌رود و معنای غیبت تأویل می‌گردد. این جاست که دقت نظر عالمانِ مرزبانِ تشیع، تحسین آدمی را برمی‌انگیزد که چه زیبا به عمق معنای غیبت و وظائف خطیر خود در آن آگاه گشته‌اند و با رعایت ضوابط در باره‌ی تشرّفات ادّعایی احتیاط ورزیده‌اند و اجازه نداده‌اند که درک فیض محضر امام غائب عجل الله تعالی فرجه به عنوان امری عادی و روالی معمول در این عصر مطرح گردد.

خلاصه‌ی بحث در باب حجّیت ادّعاهای تشرّف، این که دو فرض در مورد ادّعای تشرّف قابل تحقّق است:

فرض اوّل این که از آن ادّعا برای ما اطمینان حاصل شود. در این صورت از باب حجّیت قطع و یقین، آن تشرّف برای ما نیز حجّت است و تمام لوازم حجّیت را در پی دارد. مثلاً اگر شخص امر به کاری را از حضرتش نقل کند، این امر باید اطاعت گردد.

فرض دوم این که از ادّعای او برای ما اطمینان حاصل نشود. در این حالت ادّعای تشرّف - آن‌گونه که خبر واحد ثقه دارای حجّیت است - برای ما حجّیت تعبّدی ندارد؛ زیرا که خبر ثقه به دلیل سیره عقلایی جاری در عصر ظهور حجّیت تعبّدی و شرعی دارد. اما در عصر غیبت وضعیت به گونه‌ای است که رسیدن به محضر امام علیه السلام امری خلاف عادت است و لذا آن دلائل را نمی‌توان دالّ بر حجّیت تشرّفاتی دانست که اطمینان شخصی نمی‌آورد.

نکته‌ی پایانی آن که به این دلیل که احتمال خطا و اشتباه شخص در ادّعی تشرّف، وجود دارد، نمی‌توان قول همه‌ی مدّعیان را تکذیب کرد؛ همان‌گونه که همه‌ی ادّعاها در این زمینه قابل تصدیق نیست؛ بلکه عواملی چون صفات شخص مدّعی - مانند تفقّه در دین و تقوای او - و نیز قرائن موجود در خود تشرّف یا قرائن بیرونی آن، می‌تواند ما را به درجه‌ای از اعتماد و اطمینان برساند که تشرّف از باب حجّیت اطمینان و یقین عرفی برای ما حجّت گردد. بنابراین راه اطمینان به تشرّفات بسته نیست. البتّه در این راه باید به مجموعه نکات پیش‌گفته، عنایت کامل داشت.<sup>۱</sup>

#### ۶ - ۵ - تعریف مستضعف

کسانی از بشر هستند که خداوند بر آنها، حجّت ظاهری یا هر دو حجّت باطنی و ظاهری را تمام نکرده است. در لسان دین مبین اسلام، این‌گونه افراد را «مستضعف» می‌نامند. اگر خداوند به کسی عقل عطا نکرده باشد، طبیعتاً حجّت ظاهری هم بر او تمام نمی‌گردد. باید توجه کنیم که اتمام حجّت و اعطاء هدایت، بر خداوند، واجب نیست. اتمام حجّت، تنها مقدمه‌ای است بر این که خداوند در صورت تخلف بندگان، آنها را مؤاخذه کند و کیفر دهد. لذا اگر حجّت را بر کسی تمام نکرد، مؤاخذه و کیفر نیز مطرح نخواهد بود. کودکان خردسالی که در کودکی از دنیا می‌روند و به بهره‌مندی از نور عقل نمی‌رسند، از جمله مستضعفان هستند. این واقعیت هرگز مخالف عدل و حکمت الهی نیست. اساساً ما چه می‌دانیم که هدف خداوند از خلق آنها چه بوده است. بنابراین اظهاراتی از قبیل این که چنین افرادی عبث خلق شده و به هدف از خلقت نرسیده‌اند، موجه نیست. دست خداوند در اعطا و منع هدایت باز است و ضرورتی برای او در امر اتمام حجّت وجود ندارد. هر کس را به هر میزان که بخواهد، از هدایت خویش بهره‌مند می‌سازد. مثلاً ممکن است به کسی عقل بدهد، امّا او را از دریافت و تلقّی شرع محروم بدارد. بر چنین کسی که خود در محرومیت از شرع، مقصّر نیست، حجّت ظاهری تمام نگردیده است. خلاصه آن که اصل وجود

۱. بحث کامل‌تر و بیان دو گرایش افراطی و تفریطی و نحوه‌ی برخورد با آنها را در این موضوع می‌توانید در کتاب «راز پنهانی و رمز پیدایی» بخش ۱، فصل ۵ مطالعه فرمایید.

مستضعف - با مفهومی که آمد - امری کاملاً محتمل است و هیچ خلاف حکمتی را پیش نمی آورد، گرچه تشخیص مصادیق آن، با دیده‌ی محدود بشری ما بسیار دشوار است.

#### ۶ - ۶ - همسویی عقل و وحی

عقل، نوری است که تاریکی جهل را تا شعاع وسیعی می زداید و پاره‌ای از حقایق را به عنوان مستقلات عقلیه برای عاقل آشکار می سازد. حجیت عقل در این قلمرو جای هیچ گونه تردید و ابهامی ندارد. در محدوده‌ای که عقل روشنگری دارد، قطعاً حجیت است. نیز گفته شد که حجیت عقل، ذاتی است. از طرف دیگر، وحی نیز حجیت است. حجیت معارف و حیانی (اعمّ از قرآن و کلام انبیاء و اوصیاء علیهم السلام) بر پایه‌ی حجیت عقل اثبات می شود. البته گستره‌ی حقائق مکشوف به وحی، بسیار بزرگ تر از دایره‌ی مستقلات عقلیه است.

بخشی از احکام وحی، جنبه‌ی ارشادی و امضائی نسبت به احکام عقل دارد (مانند برخی مطالب اخلاقی). اما بسیاری از احکام شرعی، غیر مستقلات عقلیه هستند که به نور عقل مکشوف نمی شوند (مانند وجوب اقامه‌ی نماز).

نکته‌ی مهمّ مورد بحث در این جا، آن است که عقل و وحی در واقع نمی توانند باهم تعارض داشته باشند؛ چون هر دو حجّت خداوند و کاشف از رضا و سخط اویند. عقلاً نمی توان دو امر متعارض را حجّت های خداوند تلقی کرد. پس می توان گفت: محال است که این دو، در چیزی تعارض و اختلاف «واقعی» داشته باشند. البته گاه تعارضاتی «ظاهری» میان آن چه مدلول عقل و وحی می انگارند، به نظر می رسد که باید بررسی شود. در چنین مواردی، دو حالت قابل فرض است:

**الف -** آن چه را مدلول وحی می دانند و با عقل تعارض دارد، واقعاً مدلول وحی نباشد. این حالت خود بر دو نوع است: یا اساساً آن مطلب در لسان وحی نیامده و یا این که از گزاره‌ای دینی برداشت شده که ظاهر آن مراد نیست.

مثال نوع اول: آنان که معتقدند: «خدا با چشم سر در قیامت دیده می شود»، سخنی بی اساس به دین نسبت داده اند که مخالفت صریح با حکم آشکار عقل دارد. در این مورد، با مراجعه به منابع معتبر نقلی و بررسی سندی چنین گزاره‌ای، به دینی بودن آن

پی می‌بریم.<sup>۱</sup>

مثال نوع دوم: در مورد آیه‌ی شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»<sup>۲</sup> با عقل خویش، استواء و استقرار جسمانی خداوند متعال بر عرش را با قطعیت نفی می‌کنیم (و سایر آیات و روایات محکم را مؤید این نفی قطعی می‌دانیم). لذا در می‌یابیم که این ظاهر باید تأویل شود؛ البتّه تأویلی روشمند و مضبوط، که جز از راسخان در علم (اهل البیت علیهم‌السلام) ساخته نیست.

نتیجه آن که در هر دو نوع، تعارضی «واقعی» میان حکم عقل و وحی وجود ندارد. اکنون به حالت دوم می‌پردازیم:

ب- برخی تعارضات ظاهری، ریشه در آن دارد که مطلبی را که عقلی نیست، عقلی و متعارض با مدلول وحی «می‌پندارند». منشأ این پندار، راهیابی خطا در برداشت‌های انسان به سبب محجوب‌گشتن عقل اوست. باندکی تأمل عقلانی به مدد شأن تنبیهی حجج ظاهری، می‌توان این حجاب‌ها را زدود. به عنوان مثال: قصّه‌ی امر الهی به حضرت ابراهیم علیه‌السلام به ذبح فرزندش، از حقائق قرآنی است.<sup>۳</sup> اما ممکن است کسانی این امر را مصداق امر به قبیح و معارض با حکم عقل بیندارند و بعضاً توجیهاتی

۱. در جوامع حدیثی اهل سنت، امثال این احادیث، فراوان به چشم می‌خورد. به عنوان مثال، در صحیح بخاری ج ۱ باب فضل صلاة العصر چنین آمده است: «جریر می‌گوید: یک شب چهاردهم در حضور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودیم. آن حضرت نگاهی به قرص ماه کرد. آن‌گاه فرمود: همان‌طور که قرص این ماه را می‌بینید، خدا را نیز خواهید دید و در دیدار خداوند، هیچ فشار و ناراحتی بر شما وارد نخواهد گشت.»

این‌گونه موارد معارض با حکم عقل مانند نسبت دادن صورت، چشم، دست، انگشت، کمر، ساق و پا - با تشبیه به آنچه در انسان است - به خداوند در جوامع حدیثی اهل سنت وجود دارد. برای تحقیق بیش‌تر در این زمینه، به کتاب «سیری در صحیحین» مراجعه نمایید.  
البتّه با توجه به نحوه‌ی تدوین احادیث شیعه، اینگونه احادیث در کتب روایی معتبر شیعه یافت نمی‌گردد.

۲. طه / ۵.

۳. «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ: يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى. قَالَ: يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمُرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ»: «پس وقتی که به حدّ کارکردن رسید، گفت: ای فرزندم در خواب می‌بینم که تو را ذبح می‌کنم. بنگر که نظرت چیست؟ گفت: ای پدرم آن‌چه را امر شده‌ای انجام ده. ان‌شاءالله مرا از صابران خواهی یافت.» صافات / ۱۰۲.

هم ارائه کنند.

### تحلیل ماجرای ذبح فرزند توسط حضرت ابراهیم

در توضیح می توان چنین گفت:

۱. خداوند متعال نسبت به آفریده های خود مالک علی الاطلاق است.
  ۲. هیچ قبیحی ندارد که خداوند بنده ای از بندگانش را به چیزی امر کند که نتیجه ی آن طبق روال عادی، مردن فرد بی گناهی باشد، همان گونه که همواره عزرائیل را امر به قبض روح بندگان می کند. این نکته، مکشوف عقل است که از نکته ی پیشین نتیجه می شود.
  ۳. این بار هم حضرت ابراهیم علیه السلام مأمور انجام عملی شد که روی روال عادی منتهی به مردن حضرت اسماعیل می گردید.
  ۴. درباره ی ایجاد سبب عادی مردن، عقل به طور کلی حکم نمی کند که قبیح است؛ بلکه قُبیح آن را مشروط می یابد. یعنی عقل می گوید: در شرایطی که خداوند به کشتن فردی امر نکرده باشد، ایجاد چنین سببی جائز نیست. ولی اگر امر خدایی در کار باشد، دیگر عقل قبیحی نمی یابد.
  ۵. انسان مجرم را قصاص می کنند. عَلت جواز این قصاص، باز هم امر خداست؛ وگرنه عقل - به خودی خود - جواز قصاص یک قاتل را کشف نمی کند؛ بلکه این امر خداست که به عنوان مالک انسان ها، قصاص را جائز یا غیرجائز می کند.
- بنابراین عقلی که خدا را پذیرفته است، در مورد ایجاد سبب عادی مردن یک انسان، حکمی مشروط دارد. یعنی می گوید: این عمل قبیح است، مشروط بر این که خداوند بدان امر نکرده باشد. همچنین باید توجه داشت که وقتی خداوند امر به انجام کاری می کند که عادتاً منجر به مرگ کسی می شود، لزوماً این امر به خاطر کیفر و مجازات آن شخص نیست؛ تا برای صحت آن امر و جنبه ی کیفری داشتن آن، گناهکار بودن آن شخص لازم باشد. اساساً در این مورد - و در قبض روح بندگان توسط ملک الموت - بحث کیفر و مجازات مطرح نیست؛ بلکه خداوند مالک علی الاطلاق، اراده فرموده که امانت حیات را از انسانی بازپس بگیرد و این اراده و امر در پی آن،

هرگز قبیح نیست. آری، اگر امر خداوند جنبه‌ی کیفی داشته باشد، شرط لازم برای صحت آن امر، گناهکار بودن فردی است که طبق حکم الهی مورد کیفر واقع می‌شود؛ چون مجازات انسان به خاطر کاری که انجام نداده عقلاً قبیح است. در واقع عاقل، این کار را مصداق «ظلم» می‌یابد. جان هرکس به تملیک خداوند به ملک او درآمده و مالک حقیقی آن خود خداست. بنابراین تصرف هرکس - حتی خود شخص - در آن، بدون اذن پروردگار، تصرف عدوانی محسوب شده، مصداق ظلم می‌باشد. در مورد امر به ذبح اسماعیل علیه السلام، مجموعه نکات گفته شده مغفول مانده و از آن به غلط، «تعارض حکم عقل با وحی» را نتیجه گرفته‌اند.

مثال دیگر: در قصه‌ی حضرت موسی و حضرت خضر علیه السلام و کارهای اعتراض برانگیز جناب خضر، ایشان حکمت کارهای خود را توضیح می‌دهد. آن‌گاه روشن می‌شود که همه‌ی آن‌ها جزء «غیر مستقلات عقلیه» بوده‌اند و حضرت خضر به حکم خداوند، آن‌ها را انجام داده بود.

### شرح ماجرای حضرت خضر و موسی

این داستان در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره‌ی مبارکه کهف آمده است. حضرت خضر علیه السلام پیش چشم حضرت موسی علیه السلام سه کار انجام داد که در ظاهر عاقلانه جلوه نمی‌نمود. ایشان ابتدا به سوراخ کردن یک کشتی پرداخت که بر آن سوار بودند. سپس نوجوانی را کشت و بعد دیواری را که در حال فرو ریختن بود، تعمیر کرد. این همه اعتراض حضرت موسی علیه السلام را برانگیخت و حضرت خضر علیه السلام حکمت تک تک این کارها را برشمرد. فرمود که کشتی متعلق به بیچارگانی بود که در دریا کار می‌کردند. خواستم آن را معیوب کنم تا فرمانروایی که به دنبال آن است، آن را به غضب نگیرد. (کهف / ۷۹) آن نوجوان هم پدر و مادر مؤمنی داشت که ترسیدم مبادا باعث طغیان و کفر آن‌ها شود. (کهف / ۸۰) و آن دیوار هم از آن دو نوجوان یتیم در شهر بود که زیر آن گنجی مخفی بود. پدر آن‌ها صالح بود و پروردگار خواست که آن دو به سن بلوغ رسند تا گنجشان را بیرون آورند. (کهف / ۸۲)

نکته‌ی اساسی و محوری در همه‌ی این موارد - که فهم صحیح مسأله را ممکن

می‌سازد- این است که هیچ کدام، از مستقلات عقلیه نبوده‌اند. به همین جهت تنها معیار کشف حسن یا قبح آن‌ها، امر خداوند در آن موارد است. توضیحاتی که حضرت خضر علیه السلام برای کارهای شان داده‌اند، هیچ کدام آن‌ها را جزء مستقلات عقلیه قرار نمی‌دهد. به عبارت دیگر «سورخ کردن کشتی» قبح ذاتی ندارد. با توجه به توضیحاتی که در فصول پیشین گذشت، نفس این عمل (سورخ کردن کشتی) نه محکوم به حُسن است و نه قبح. آن چه ذاتاً قبیح می‌باشد، «ظلم» است و در مواردی که «سورخ کردن کشتی» مصداق ظلم باشد، قبیح می‌شود و اگر مصداق ظلم نباشد قبیح نخواهد بود. بدین ترتیب در شرایط عادی، (وقتی امر خاصی از جانب خداوند وجود نداشته باشد) کشتی از آن صاحب کشتی است و «طبق امر خداوند» هرگونه تصرّفی در کشتی، تنها با اجازه‌ی صاحب آن جایز است. در این شرایط «سورخ کردن کشتی» بدون اجازه‌ی صاحب آن مصداق «ظلم» می‌شود. اما اگر شرایط تغییر کند، مثلاً امر خاصی از جانب خداوند به یکی از بندگان برگزیده‌اش صادر شود که «فلان کشتی را سورخ کن»، در این صورت همان خدایی که تصرّف در اموال دیگران را بدون اجازه‌ی ایشان- به طور کلی- جایز ندانسته بود؛ به خاطر املکیتی که نسبت به ملک دیگران دارد، اجازه فرموده (بلکه امر کرده) که حضرت خضر علیه السلام کشتی را سورخ نماید. در این جا دیگر، «سورخ کردن کشتی» مصداق ظلم نیست و به همین دلیل قبیح هم نیست.

بیان خود حضرت خضر علیه السلام که در قرآن از قول ایشان نقل شده، پرده از همین واقعیت برمی‌دارد:

«وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي.»<sup>۱</sup>

«و من آن را از جانب خود (سرخ خود) انجام ندادم.»

کلام ایشان- به تلویح- بر این حقیقت دلالت می‌کند که انجام چنان کارهایی به صورت سرخود جایز نیست؛ بلکه تنها اگر امر خاصی از جانب خداوند به کسی باشد، مجاز به انجام آن‌ها می‌شود. دلیل جواز آن‌ها هم همان است که در صورت وجود امر خاصی از جانب پروردگار هیچ یک از آن کارها مصداق ظلم نخواهد بود.



در مورد «کشتن نوجوان» همان توضیحی که درباره‌ی سوراخ کردن کشتی بیان شد، مطرح است. «کشتن نوجوان» فی نفسه (ذاتاً) نه قبیح است و نه حَسَن. اگر این عمل مصداق «ظلم» باشد، قبیح و اگر نه، غیر قبیح است. در شرایطی که امر خاصی در کار نباشد، «قتل غلام» ظلم است، چرا؟ چون اختیار جان‌های افراد به دست خداست و خداوند به طور طبیعی اجازه‌ی چنین تصرفی را در ملک خودش به کسی نداده است. توضیحات حضرت خضر علیه السلام در بیان حکمت کارهای مذکور، هیچ‌کدام صورت مسأله را تغییر نمی‌دهد.

بنابراین اگر بدانیم که کسی در آینده مرتکب گناهی می‌شود، مثلاً پدر و مادر خود را به کفر وامی‌دارد، این علم ما مجوز آسیب رساندن به او را صادر نمی‌کند؛ چه رسد به این که مجاز به کشتن او شویم.

حضرت خضر علیه السلام هم در بیانات خودشان صرفاً برخی از حکمت‌های پنهان امر خداوند را آشکار کرده‌اند و نخواسته‌اند با این توضیحات، عمل خود را به صورت کاری «ذاتاً خوب» ارائه دهند. همان طور که گفتیم، هیچ‌یک از کارهای ایشان، «ذاتاً» نه خوب بود و نه بد. آن چه مهم است و تنها معیار قضاوت درباره‌ی اعمال ایشان می‌باشد، همان است که فرمود: «و ما فَعَلْتُهُ عَنْ امْرِی.» بقیه‌ی توضیحات ایشان، صرفاً آگاهی ما (و در آن زمان حضرت موسی علیه السلام) را نسبت به حکمت‌های پنهان بالا می‌برد و تأثیری در نوع قضاوت عقل نسبت به کارهای عجیب حضرت خضر علیه السلام ندارد.

بله، وقتی امر خدا-نسبت به قتل غلام- در کار باشد، دیگر عمل حضرت خضر علیه السلام مصداق «ظلم» نخواهد بود؛ چون مالک جان‌ها خداست و همو خواسته که یکی از بندگان، سبب عادی قبض روح بنده‌ای دیگر را فراهم کند. در این جا هم-مانند ذبح فرزند حضرت ابراهیم علیه السلام- بحث مجازات و کیفر مطرح نیست تا اعتراض شود که چرا این نوجوان بی‌گناه را پیش از گناه مجازات کرده‌اند؟! امر خداوند به کشتن نوجوان اصلاً جنبه‌ی کیفری نداشته است. بنابراین بی‌گناهی نوجوان، در قضاوت ما نسبت به حسن یا قبح کار حضرت خضر علیه السلام دخالتی ندارد.

تحلیل امام صادق علیه السلام از ماجرای خضر و موسی

حدیثی زیبا که از امام صادق علیه السلام درباره‌ی ماجرای حضرت خضر علیه السلام و کارهای عجیب ایشان نقل شده، تأییدی است بر همه‌ی آنچه در این جا بیان شد. در این حدیث از قول حضرت خضر علیه السلام به حضرت موسی علیه السلام آمده است:

«إِنَّ الْعُقُولَ لَا تَحْكُمُ عَلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ - تَعَالَىٰ ذِكْرُهُ - بَلْ أَمَرَ اللَّهُ بِحُكْمٍ عَلَيْهَا فَسَلَّمْ لِمَا تَرَىٰ مِنِّي وَاصْبِرْ عَلَيْهِ فَقَدْ كُنْتَ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا.»<sup>۱</sup>

«همانا عقلها بر امر خداوند - تعالی ذکره - حاکم نیست؛ بلکه امر خداوند بر آنها حکومت می‌کند. پس تسلیم چیزی شو که از من می‌بینی و بر آن صبر کن و من می‌دانستم که تو توانایی شکیبایی با من نداری.»

بنابراین در قلمروی غیر مستقلات عقلیه، عقل حکمی نسبت به اوامر الهی ندارد؛ بلکه تنها حکم عقل - در اینگونه موارد - تسلیم به امر خداوند است. این که حضرت فرموده‌اند: امر خداوند بر عقول حاکم است، می‌تواند ناظر به همان نکته‌ی لطیفی باشد که گفتیم. امر الهی در تعیین مصداق حکم کلی عقل دخالت دارد و می‌تواند عمل خاصی را از این که مصداق «ظلم» باشد، خارج کند و به این ترتیب قبح عقلی آن را از بین ببرد. جمله‌ی اوّل کلام فوق هم ناظر به این حقیقت است که عقل - در محدوده‌ی روشنگری خود که فقط ماهیت کلی ظلم را قبیح می‌یابد - در مورد امر خداوند - که مصداق ظلم و عدل را مشخص می‌کند - حکمی ندارد. لذا دو حوزه‌ی عقل و شرع هیچ تعارضی با هم پیدا نمی‌کنند.

در تحلیل اعتراضات حضرت موسی به حضرت خضر علیه السلام باید گفت که در واقع این اعتراضات، از قیاس ظاهر افعال حضرت خضر علیه السلام با افعال مشابه دیگر، برخاسته است. مثلاً حضرت موسی علیه السلام، کشتن آن نوجوان را با کشتن هر فرد بی‌گناه - بدون امر الهی - چنین قیاس کرده که: تنها کشتن موجه، کشتن از باب مجازات و عقوبت است و چون آن جا هیچ گناهی ندیده بود اعتراض کرد. این جا، قیاس کشتن‌ها بایکدیگر منشأ

اعتراض شده است.

این قیاس‌ها و به طور کلی همه‌ی قیاس‌ها، برخاسته از جهل به موضوع می‌باشد. چنان‌که دیدیم وقتی حضرت خضر علیه السلام از علم خویش به حضرت موسی علیه السلام آگاهی بخشید، او قانع شد. این مواجهه‌ی حضرت موسی با حضرت خضر علیه السلام برای نشان دادن این نکته به حضرت موسی بود که اعلم از او هم وجود دارد.

در حدیثی که از امام صادق علیه السلام در علل الشرائع<sup>۱</sup> نقل شده، آمده است که وقتی خداوند با حضرت موسی علیه السلام تکلم کرد و معجزات خاصی را به او عطا نمود، او با خود گفت: «نمی‌بینم که خدا، خلقی را عالم‌تر از من خلق کرده باشد.» آن‌گاه خداوند به جبرئیل وحی کرد که: «بنده‌ی من! موسی، را در یاب؛ پیش از آن که هلاک شود و به او بگو که مرد عابدی در ملتقی البحرین حضور دارد؛ از او تبعیت کن و علم بیاموز.» جبرئیل این سخن خداوند را به حضرت موسی علیه السلام منتقل کرد. ایشان فهمید که این امر به خاطر آن چیزی است که در نفس خویش گذرانده است. پس به همراه یوشع بن نون، خضر را در ملتقی البحرین یافتند:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا.

آن‌گاه بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که رحمتی از نزد خود به او دادیم و از جانب خود به او علمی آموختیم. موسی به او گفت: آیا من تو را دنبال کنم تا از آن‌چه آموخته‌ای، هدایتی به من بیاموزی؟<sup>۲</sup>

قَالَ لَهُ الْخَضِرُ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا لِأَنِّي وَكَلْتُ بِعِلْمٍ لَا تُطِيقُهُ وَوَكَلْتُ أَنْتَ بِعِلْمٍ لَا أُطِيقُهُ.

خضر به او گفت: تو یاری صبر با من نداری؛<sup>۳</sup> زیرا من به علمی گماشته شده‌ام که تو طاقت آن را نداری و تو بر علمی وکیل قرار داده شده‌ای که من

۱. علل الشرائع / ج ۱ / ص ۶۰.

۲. کهف / ۶۵ و ۶۶.

۳. کهف / ۶۷.

طاقت آن را ندارم.

قَالَ مُوسَى لَهُ بَلْ أَسْتَطِيعُ مَعَكَ صَبْرًا.

موسی به او گفت: من می‌توانم در همراهی با تو صبر پیشه کنم.

فَقَالَ لَهُ الْخَضِرُ إِنَّ الْقِيَاسَ لَا مَجَالَ لَهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ وَ أَمْرِهِ وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا؟

خضر به او گفت: همانا برای قیاس، مجالی در علم و امر خدا نیست. و تو چگونه بر چیزی که به آن آگاهی نداری صبر پیشه می‌کنی؟<sup>۱</sup>

قَالَ مُوسَى سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا.

موسی به او گفت: ان‌شاءالله مرا از صابران خواهی یافت و از امری تو را نافرمانی نخواهم کرد.<sup>۲</sup>

فَلَمَّا اسْتَمْتِنَا الْمَشِيَّةَ قَبْلَهُ.

پس وقتی که حضرت موسی مشیت الهی را استثنا کرد، خضر او را پذیرفت. سپس حضرت خضر شرط می‌کند که اگر از من تبعیت کردی از چیزی از من سؤال نکن تا من خود از آن ذکر می‌باشم. آن‌گاه ماجرای سوراخ کردن کشتی رخ داد و حضرت موسی اعتراض کرد و حضرت خضر فرمود که آیا نگفتم که نمی‌توانی با من صبر کنی؟

قَالَ مُوسَى لَا تُؤْخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ إِيَّيَّ بِمَا تَرَكَتُ مِنِّي مِنْ أَمْرِكَ.

حضرت موسی عرضه داشت: مرا به سبب آن‌چه فراموش کردم مؤاخذه نکن. یعنی به سبب آن‌چه که از امر تو ترک کردم.<sup>۳</sup>

و بعد ماجرای قتل نوجوان رخ داد که در پی اعتراض حضرت موسی، حضرت خضر همان بیانی را فرمود که در صفحات قبل آمد؛ با این مضمون که: عقول بر امر الهی حکومت نمی‌کنند. خلاصه آن که حضرت موسی می‌دانست که خضر از او عالم‌تر

۱. کهف / ۶۸.

۲. کهف / ۶۹.

۳. کهف / ۷۳.

است و باید در آنچه پیش می‌آید از او تبعیت کند و زبان به اعتراض نگشاید، اما به تصریح خود، دچار نسیان شد و نتوانست بر افعال حضرت خضر صبر پیشه کند. در پی این غفلت و نسیان، حضرت موسی، دچار قیاس در مورد علم و امر الهی شد و البته بعد از آن که حضرت خضر تصریح کرد که «و ما فعلته عن امری» دوباره حضرت موسی از غفلت خارج شد.

چنان‌که پیداست این ماجرا از سر لطف خدا بود برای جلوگیری از هلاکت حضرت موسی به سبب گمانی که کرده بود که عالم‌تر از او آفریده نشده است. البته این اعتراضات هم به علت نسیان بود و با مقام عصمت و جلالت قدر و عظمت شأن آن نبی خداوند منافاتی نداشت. خود حضرت خضر هم در ابتدای امر هشدار داده بود که آنچه باعث لغزش احتمالی حضرت موسی علیه السلام می‌شود، خطر قیاس در امر خدا بود و دقیقاً از همین ناحیه ایشان مرتکب خطا گردید، چون لحظه‌ای خداوند ایشان را به حال خود رها کرد.

پیش‌تر توضیح قیاس در مورد کشتن نوجوان گذشت. در مورد سوراخ کردن کشتی حضرت موسی این‌گونه ابراز نمود:

أَخْرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتُ شَيْئاً إِمْرًا.

آیا آن را سوراخ کردی تا اهل آن را غرق کنی؟ همانا کاری عجیب کردی.<sup>۱</sup>

در این جا هم ظاهر این کار با موارد مشابه آن مقایسه شده است که نوعاً منجر به غرق شدن اهل کشتی می‌شود؛ لذا چنین کاری برای حضرت موسی علیه السلام عجیب و بی حکمت آمده است. اما وقتی که حضرت خضر او را آگاه ساخت که می‌دانست این کشتی متعلق به مساکینی است که با آن در دریا کار می‌کنند و پادشاهی در پی غضب آن است<sup>۲</sup> مطلب برای حضرت موسی روشن شد و بر قبح قیاس خود آگاه گشت.

فعل دیگر حضرت خضر بر پا داشتن دیواری بود که در حال ریختن بود. این دیوار در روستایی واقع شده بود که اهل آن از میزبانی و اطعام حضرت خضر و موسی علیه السلام

۱. کهف / ۷۱.

۲. کهف / ۷۹.

سرباز زدند. در چنین وضعیتی حضرت موسی این‌گونه اعتراض کرد:

لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا.

اگر می‌خواستی برای این کار مزدی بر می‌گرفتی!

این جانیز، ساختن دیوار بدون آن که برای آن مزدی دریافت شود، کاری بیهوده تلقی گردیده بود؛ چون به طور معمول، تکمیل دیوار افرادی بیگانه، بدون مزد شرایط احتیاج به آن مزد، کاری بیهوده است. اما حضرت خضر از حکمت آن چنین پرده برداشت که این دیوار متعلق به دو نوجوان یتیم در شهر بود و زیر آن گنجی قرار داشت و به امر الهی این دیوار را به پا داشتیم تا آن‌ها بعد از بلوغ این گنج را استخراج کنند.<sup>۲</sup>

همه‌ی این افعال به امر الهی انجام شده بود و توجه به تأویل این افعال، دیگر جای اعتراضی باقی نمی‌گذاشت. حضرت موسی می‌بایست با همان علم اولیه‌ی خود نسبت به اعلم بودن خضر و لزوم تبعیت از او، به قول و قرار با ایشان (صبر بر آن چه می‌کند) وفادار می‌ماند. در واقع طبق روایت امام صادق علیه السلام در علل الشرائع - حضرت خضر علیه السلام همان ابتدای گفت و گو به نوعی پیشگویی کرده بود که حضرت موسی علیه السلام بر آن چه نسبت آن آگاهی ندارد نمی‌تواند صبر کند. حضرت خضر علیه السلام با بیان جمله «إِنَّ الْقِيَاسَ لَا مَجَالَ لَهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ وَأَمْرِهِ»، پیشاپیش لغزشگاه موسی را قیاس معرفی کرده بود.

#### قیاس در فقه

قیاس مصطلح در فقه نیز تعارض ظاهری میان عقل و وحی پدید می‌آورد. به عنوان مثال ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام درباره‌ی دیه‌ی قطع انگشت‌های زنی توسط مردی می‌پرسد. حضرتش در پاسخ، ده شتر برای قطع یک انگشت، بیست شتر برای دو انگشت و سی شتر را برای سه انگشت بیان می‌فرمایند. اما وقتی او درباره‌ی چهار انگشت می‌پرسد، حضرت بیست شتر را دیه‌ی قطع چهار انگشت می‌دانند. در این جا

۱. کهف / ۷۷.

۲. کهف / ۸۲.

ابان باشگفتی می گوید:

«سُبْحَانَ اللَّهِ! يَقَطَعُ ثَلَاثًا، فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ، فَيَقَطَعُ أَرْبَعًا، فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ؟ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَنَحْنُ بِالْعِرَاقِ، فَتَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَنَقُولُ: الَّذِي قَالَهُ شَيْطَانٌ.»

«خداوند (از اینگونه نسبت‌ها) منزّه است! (وقتی) سه انگشت قطع می‌کند بر او سی شتر است؟ آن‌گاه (وقتی) چهار انگشت قطع می‌کند، بر او بیست شتر است. این مطلب زمانی که ما در عراق بودیم به گوش ما می‌رسید. پس، از گوینده‌ی آن بیزار می‌جستیم و می‌گفتیم: کسی که آن را گفته، شیطانی است.»

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ پاسخ می‌دهند:

«مَهْلًا يَا أَبَانَ! هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلُثِ الدِّيَةِ. فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ، رَجَعَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى النُّصْفِ. يَا أَبَانَ! إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ<sup>۱</sup> وَ السُّنَّةِ إِذَا قَيْسَتْ، مُحِقَّ الدِّينِ.»<sup>۲</sup>

«دست‌نگه‌دار ای ابان! رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین حکم کرده است. (دیه‌ی) زن با مرد، تا یک سوم دیه برابر است. وقتی که به یک سوم می‌رسد، (دیه‌ی) زن به نصف باز می‌گردد. ای ابان! تو (با این سخنان خود) مرا به قیاس ملزم کردی، در حالی که هرگاه در مورد سنت قیاس شود، دین از بین می‌رود.»

ابان، در این جا بر مبنای قیاس سخن گفته و درباره‌ی مطلبی که اساساً عقلی نیست، اظهار نظر کرده است. اصل و جوب پرداخت دیه عقلی نیست، چه رسد به این که بتوان میزان آن را با عقل تعیین کرد. همچنین تناسب میزان دیه با اندازه‌ی جنایت، از مستقلات عقلیه نیست. آن چه عقلاً درباره‌ی آن کشف داریم، قبح جنایت و ایجاد استحقاق مؤاخذة و عقاب در پی آن است. اما این که به عنوان عقاب و برای جبران جنایت، چه باید کرد، پرسشی است که عقل پاسخی برای آن ندارد و خداوند است که

۱. أَخَذَهُ بِالْأَمْرِ: او را ملزم به آن کار کرد. لاروس / ص ۸۲.

۲. من لا يحضره الفقيه / ج ۴ / ص ۱۱۸ - ۱۱۹.

توسط شرع، دیه را به عنوان کفاره‌ای برای جنایت وضع می‌کند. عقل، انسان را به تسلیم نسبت به این وضع الهی وامی‌دارد. بنابراین عقل نه در اصل دیه و نه در مورد تناسب آن با میزان جنایت، مستقلاً کشفی ندارد. بی‌توجهی به این نکات، این‌گونه توهمات را پدید می‌آورد. بنابراین پیش از آن که دچار تعارضات ظاهری خود - پنداشته شویم، باید آراء خود را به کناری نهیم و از قیاس بپرهیزیم و نباید آن‌چه را که عقلی نیست، عقلی پنداریم و خارج از مستقالات عقلیه سخنی بگوییم.

#### ۶ - ۷ - عقل و دین، در کلام گویای حجج ظاهری علیه السلام

در این جا به ذکر پاره‌ای از احادیث می‌پردازیم که به نحوی ارتباط عقل و دین را بهتر تبیین می‌کنند.

#### ۶ - ۷ - ۱ - اثبات حَقَّانیت حجت خدا با عقل

ابن سَکِّیت گوید از امام ابی‌الحسن الهادی علیه السلام پرسیدم:<sup>۱</sup>

«چرا خداوند، حضرت موسی بن عمران علیه السلام را با عصا و ید بیضاء و ابزار (ابطال) جادو فرستاد؟ و حضرت عیسی علیه السلام را با ابزار طبابت برانگیخت؟ و حضرت محمد را - که بر او و خاندانش و بر همه‌ی پیامبران درود خدا باد - با کلام و خطبه‌ها مبعوث کرد؟»

امام علیه السلام پاسخ دادند:

«إِنَّ اللَّهَ لَمَّا بَعَثَ مُوسَى علیه السلام، كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ السِّحْرَ، فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وُسْعِهِمْ مِثْلَهُ وَ مَا أُبْطَلَ بِهِ سِحْرُهُمْ، وَ

۱. در متن روایت ثقة الاسلام کلینی، نام معصوم، «ابوالحسن» آمده، که کنیه مشترک میان سه امام معصوم است: امام کاظم، امام رضا و امام هادی علیه السلام. برخی از منابع، در این حدیث، ابوالحسن را امام رضا علیه السلام دانسته‌اند. این قول، شهرت زیادی دارد. اما ابن سَکِّیت، پیش‌تر با امام هادی علیه السلام معاصر بوده، و در منابع رجالی، او را از راویان حضرت رضا علیه السلام نام نبرده‌اند. از این رو، نظریه‌ای که در متن آمده، تقویت می‌شود. بعلاوه، جناب ابن شهر آشوب - از مشایخ حدیثی شیعه در قرن ششم - خلاصه‌ای از این روایت را در کتاب خود «مناقب آل ابی‌طالب» آورده و آن را به «ابوالحسن ابن‌الرضا» نسبت داده است. «ابن‌الرضا» لقب مشترک میان سه امام معصوم امام جواد، امام هادی، امام عسکری علیه السلام است. این تصریح، نیز نظر ما را تأیید می‌کند. (رجوع شود به: بحارالانوار / ج ۵۰ / صص ۱۶۴ - ۱۶۵)



أَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ.

وَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي وَفْتٍ قَدْ ظَهَرَتْ فِيهِ الزَّمَانَاتُ، وَاحْتِاجَ النَّاسِ إِلَى الطَّبِّ، فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ مِثْلَهُ، وَبِمَا أَحْيَى لَهُمُ الْمَوْتَى وَأَبْرَأَ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِ اللَّهِ، وَأَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ.

وَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا ﷺ فِي وَفْتٍ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ الْخُطْبَ وَالْكَلامَ، فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ مَوَاعِظِهِ وَحِكْمِهِ مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ وَأَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ.»

«خداوند، وقتی موسی علیه السلام را مبعوث کرد، آن چه بر اهل زمان او غلبه داشت، جادوگری بود. این شد که او، چیزی از جانب خداوند آورد که مانند آن در توانایی آنان نبود و بدان، جادوی ایشان را باطل ساخت و حجت را بر آنها ثابت (تمام) کرد.

و خداوند، عیسی علیه السلام را در زمانی برانگیخت که در آن، بیماری‌های مزمن پدید آمده بود و مردم به طب نیازمند گشته بودند. چنین شد که او چیزی از جانب خداوند آورد که مانند آن نزد ایشان نبود و به سبب آن، برایشان مردگان را حیات بخشید و کور مادرزاد و مبتلا به پیسی را به اذن خداوند شفا داد و بدان، حجت را بر ایشان ثابت (تمام) کرد.

و خداوند، محمد صلی الله علیه و آله و سلم را در زمانی برانگیخت که آن چه بر اهل زمان او غلبه داشت، خطبه‌ها و سخنوری بود. چنین شد که او از جانب خداوند، موعظه‌ها و حکمت‌هایی برای آنها آورد که گفتار آنان را به سبب آن باطل ساخت و به وسیله‌ی آن، حجت را بر ایشان ثابت (تمام) کرد.»

ابن سکیت پس از شنیدن این پاسخ گفت:

«قسم به خداوند که مانند شما را هرگز ندیده‌ام. پس در این روزگار حجت بر

مردمان چیست؟»

امام علیه السلام پاسخ دادند:

«الْعَقْلُ، يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ، وَالْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُهُ.»

«عقل است که به وسیله‌ی آن کسی که نسبت راست به خداوند می‌دهد، شناخته می‌شود پس او را تصدیق می‌کند و (نیز) به سبب آن، کسی که بر خدا دروغ می‌بندد، شناخته می‌شود پس او را تکذیب می‌کند.»

ابن سکیت اذعان می‌کند:

«هَذَا وَ اللَّهِ هُوَ الْجَوَابُ»<sup>۱</sup>.

«قسم به خداوند که این همان پاسخ (پرسش من) است.»

این حدیث می‌رساند که حجیت و حقانیت کسی که خود را از جانب خدا می‌داند، با عقل دریافته می‌شود. عقل است که با آن می‌توان راستگو را از دروغگو تشخیص داد. توضیح آن که وقتی فرستاده‌ی خدا از عقل سخن می‌گوید و آن را نور معرفی می‌کند، تمایز او با بشر عادی که عقل را فکر و ظلمت معرفی می‌کند روشن می‌گردد. لذا عاقل بالعقل می‌تواند صادق علی الله را تشخیص دهد.

بعد از این شناخت عقلی، عاقل با عقل خویش صادق را تصدیق و کاذب را تکذیب می‌کند.

البته خود این مطلب، عقلی است و ما حدیث را به عنوان ارشاد به حکم عقل آوردیم. بنابراین پایه‌ای‌ترین سرمایه‌ی معرفتی بشر، همان عقل اوست، که حتی حجیت و وحی نیز بر آن تکیه دارد. البته چنین نیست که عقل تنها نردبانی برای رساندن انسان به حجّت‌های ظاهری باشد و بعد از آن دیگر محتاج آن نباشیم. بشر همواره نیازمند عقل و تنبّه به مکشوفات آن است و اگر این پایه را نادیده گیرد، تمامی بنای معرفتی او فرو می‌ریزد. این نکته‌ای بس مهم است که نباید از آن غفلت کرد.

در حدیث دیگری، امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ»<sup>۲</sup>.

«حجّت خداوند بر بندگان، نبی است. و حجّت میان بندگان و خداوند، عقل است.»

۱. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۰.

۲. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۲.

این حدیث نیز، به دو حجت ظاهری و باطنی اشاره دارد. حجت ظاهری، نبی خداوند و حجت باطنی، عقل است. البته امام معصوم، جانشین پیامبر ﷺ در حجت ظاهری است.

## ۶ - ۷ - ۲ - ملازمت عقل و دین

امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«هَبَطَ جِبْرَائِيلُ عَلَى آدَمَ عليه السلام، فَقَالَ: يَا آدَمُ! إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَخْبِرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ، فَأَخْتَرْتُهَا وَدَعَيْتُهُنَّ. فَقَالَ لَهُ آدَمُ: يَا جِبْرَائِيلُ! وَمَا الثَّلَاثُ؟ فَقَالَ: الْعَقْلُ وَالْحَيَاءُ وَالِدِّينُ. فَقَالَ آدَمُ عليه السلام: إِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ. فَقَالَ جِبْرَائِيلُ لِلْحَيَاءِ وَالِدِّينِ: أَنْصِرْفَا وَدَعَاةً. فَقَالَ: يَا جِبْرَائِيلُ! إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ، حَيْثُ كَانَ. قَالَ: فَشَأْنُكُمَا وَعَرَجٌ»<sup>۱</sup>

«جبرئیل علیه السلام بر حضرت آدم علیه السلام نازل شد و گفت: ای آدم! من مأمورم که تو را به یکی از سه چیز، منخیر کنم، پس یکی را برگزین و دو مورد دیگر را واگذار. آدم به او گفت: ای جبرئیل! آن سه مورد چیست؟ گفت: عقل و حیا و دین. آدم علیه السلام گفت: من عقل را برگزیدم. جبرئیل به حیا و دین گفت: بازگردید و او را واگذارید. آن دو گفتند: ای جبرئیل! به ما امر شده که با عقل باشیم، هر جا که باشد. جبرئیل گفت: امرتان با خودتان است. (این را گفت) و بالا رفت.»

این حدیث، تنبیهی است بر این نکته که حیا و دین همواره با عقل همراهند. نمی‌توان فرض کرد کسی عاقل باشد و به عقل خویش عمل کند، اما حیا و دین نداشته باشد. البته دینداری، علامت عقل است نه علت آن. اول، آدمی عاقل می‌شود و سپس دیندار، همچنین حیا لازمه‌ی عاقلانه عمل کردن است. در این تذکار، بار دیگر، اهمیت عقل و نقش بنیادین آن را می‌بینیم. عاقل واقعی کسی است که خدا را واحد می‌شمارد و خود را به طاعت او می‌گمارد.

نقل شده که مردی نصرانی از اهل نجران به مدینه آمد. او دارای بیان و وقار و هیبتی بود. به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عرض شد که:

۱. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲.

«ای رسول خدا! این نصرانی چقدر عاقل است!»  
حضرت گوینده این سخن را باز داشتند و فرمودند:

«مَهْ إِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ وَحَّدَ اللَّهَ وَ عَمِلَ بِطَاعَتِهِ.»<sup>۱</sup>

«ساکت باش، همانا عاقل کسی است که خدا را واحد بشمارد و به طاعت او عمل کند.»

در آیین نصرانیت، توحیدی که از تعالیم حضرت عیسی علیه السلام بود، به «تثلیث» تحریف شده بود که خلاف عقل است. عقل مستقلا بر واحد (بدون شبیه و نظیر) بودن خداوند، دلالت می‌کند. بنابراین کسی که قائل به توحید پروردگار نیست، عاقلانه عمل نمی‌کند، هرچند که دارای وقار و هیبت باشد.  
در حدیث دیگری راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: «عقل چیست؟» حضرت پاسخ می‌دهند:

«مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ.»

«چیزی است که بدان خداوند رحمان عبادت شود و به وسیله‌ی آن بهشت‌ها بدست آید.»

یعنی به برکت عقل، بشر به این حقیقت می‌رسد که باید تسلیم خدا گردد و بنده‌ی او شود. بنابراین تمام دین در پی عقل می‌آید. و همین دینداری است که سعادت اخروی - یعنی ورود به بهشت بی‌پایان - را تضمین می‌کند. سپس راوی می‌پرسد:  
«پس آنچه که در معاویه بود، چه بود؟»  
حضرت پاسخ می‌دهند:

«تِلْكَ النَّكْرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ. وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ، وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ.»<sup>۲</sup>

«آن، نیرنگ است، آن شیطنت است که شبیه به عقل است؛ ولی عقل نیست.»

از این بیان بر می‌آید که عقل همیشه حجت رحمانی و همواره راهبر به سوی خیر و

۱. تحف العقول / ص ۵۴.

۲. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۳.

نیکی است. اما زنگی‌هایی از قبیل آنچه در معاویه بود، عقل نیست؛ بلکه نیرنگ و شیطننت است که نباید آن را با عقل اشتباه گرفت. متأسفانه گاهی میان تیزهوشی و عقل خلط می‌شود. تیزهوشی با عقل فرق دارد. تیزهوشی تنها در صورتی ممدوح است که در پرتو نور عقل به کار گرفته شود. در این حالت، نتیجه‌اش مقبول است و گرنه مذموم خواهد بود. بنابراین تقسیم عقل بر دو نوع رحمانی و شیطانی، جفایی نابخشودنی به عقل است. عقل، معصوم از خطا و کاشف از رضا و سخط خداوند رحمان است و آن را کاری با امیال شیطان نیست.

عبدالله بن سنان گوید: نزد امام صادق علیه السلام از کسی یاد کردم که گرفتار و سواس در وضو و نماز است. آن‌گاه گفتم که او مردی عاقل است. حضرت فرمودند:

«وَأَيُّ عَقْلٍ لَهُ وَهُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ؟!»

«چه عقلی دارد، در حالی که او از شیطان اطاعت می‌کند؟!»

عبدالله بن سنان می‌پرسد: «چگونه اطاعت شیطان می‌کند؟» حضرت پاسخ می‌دهند:

«از او بپرس که این [وسواس] که به سراغ او می‌آید، از چه چیز نشأت می‌گیرد. او به تو خواهد گفت که منشأ آن، کار شیطان است.»<sup>۱</sup>

یعنی اگر از وجدان شخص و سواسی بپرسیم که حقیقتاً چه چیز تو را به چنین رفتاری وامی‌دارد، خود او اذعان خواهد کرد که این حالت، از سر عقل و فهم دینی نیست؛ بلکه عقل و شرع، خلاف آن را می‌گویند. بنابراین سرچشمه‌ی وسواس، دعوت شیطانی است.

۶ - ۷ - ۳ - عقل: راهنمای ایمان مؤمن

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ.»<sup>۲</sup>

«عقل، راهنمای مؤمن است.»

۱. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۰.

۲. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۴.

آن چه که مؤمن را به ایمان و لوازم آن راهنمایی می کند، عقل اوست. در مباحث گذشته هم دیدیم که ارکان ایمان با هدایت عقل، شناخته و پذیرفته می شود. بنابراین کشف احکام شرع هم به یک معنا مدیون عقل است. هر چند که بسیاری از آن ها خود جزء مستقلات عقلیه اند.

#### ۶ - ۷ - ۴ - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت

اسحاق بن عمّار گوید که به امام صادق ع عرض کردم:

«جُعِلَتْ فِدَاكَ! إِنَّ لِي جَارًا كَثِيرَ الصَّلَاةِ كَثِيرَ الصَّدَقَةِ كَثِيرَ الْحَجِّ، لَا بَأْسَ

بِهِ.»

«قربانت گردم. من همسایه ای دارم که نماز خواندن، صدقه دادن و حج رفتن

او بسیار است، [و ظاهراً] عیبی ندارد.»

حضرت می پرسند:

«يَا اسْحَاقُ! كَيْفَ عَقْلُهُ؟»

«ای اسحاق! عقل او چگونه است؟»

اسحاق پاسخ می دهد:

«جُعِلَتْ فِدَاكَ! لَيْسَ لَهُ عَقْلٌ.»

«قربانت گردم، آن چنان عقلی ندارد.»

حضرت می فرمایند:

«لَا يَرْتَفَعُ بِذَلِكَ مِنْهُ.»<sup>۱</sup>

«به همین دلیل، چیزی از آن اعمال، از او بالا نمی رود. (پذیرفته

نمی شود.)»

بنابراین کثرت عمل ملاک نیست؛ بلکه عمل باید مبتنی بر عقل و معرفت باشد تا

مورد قبول واقع شود و با ارزش گردد. و اگر چنین نباشد، سودی نمی بخشد. پیامبر

اکرم ص نیز در بیانی به همین نکته اشاره فرموده اند:

۱. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۹.

«إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ وَكَثِيرَ الصَّيَامِ، فَلَا تُبَاهُوا بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا كَيْفَ عَقْلُهُ»<sup>۱</sup>

«اگر کسی را پر نماز و روزه دیدید، به او مباحثات نکنید تا بنگرید که عقلش چگونه است.»

یعنی آنچه مایه‌ی مباحثات می‌تواند باشد، نماز و روزه‌ی بسیار نیست؛ بلکه عقلی که پایه‌گذار این اعمال است، می‌تواند آن‌ها را دارای ارزش و افتخار گرداند.

#### ۶ - ۷ - ۵ - عقل: برترین نعمت الهی

رسول خدا ﷺ فرموده‌اند:

«مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ. فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهْرِ الْجَاهِلِ، وَإِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سُخُوصِ الْجَاهِلِ. وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا، حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ وَ مَا يَضْمِرُ النَّبِيُّ ﷺ فِي نَفْسِهِ أَفْضَلُ مِنْ اجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِينَ. وَ مَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ. وَ لَا بَلَغَ جَمِيعَ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ. وَ الْعُقَلَاءُ هُمْ أَوْلُو الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُو الْأَلْبَابِ.»<sup>۲</sup>

«خداوند، چیزی را برتر از عقل برای بندگان تقسیم نکرد. از این رو، خواب عاقل، از شب بیداری جاهل برتر است. و اقامت عاقل، از مسافرت جاهل [به سوی حج یا جهاد] برتر است. و خداوند نبی و رسولی را مبعوث نکرد، مگر این که در عقل به کمال برسد و عقل او از جمیع عقل‌های امتش برتر باشد. و آنچه نبی ﷺ در نفس خود پنهان می‌دارد، برتر از کوشش تلاشگران است و بنده فرائض خدا را ادا نمی‌کند، مگر این که از او به عقل دریابد. و همه‌ی عابدان در فضیلت عبادتشان، به درجه‌ای که عاقل بدان رسیده است،

۱. همان / ح ۲۸.

۲. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۱.

نرسیده‌اند. و عقلا، همان اولوالالباب‌اند؛ کسانی که خداوند متعال (درباره‌ی آن‌ها) فرمود: «وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»: جز صاحبان عقل کسی متذکر نمی‌گردد.»<sup>۱</sup>

نکات مهمی در این کلام پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجود دارد که برخی از آن‌ها را برمی‌شماریم:

۱- عقل، برترین نعمتی است که خداوند به بندگان خود ارزانی می‌دارد؛ زیرا اعتقاد به خدا و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امام عَلَيْهِ السَّلَام - یعنی همه‌ی دین و شرع الهی - به برکت عقل حاصل می‌شود. اعمال عاملان به پشتوانه‌ی این نعمت والا ارزش می‌یابد. لذا جاهلی که از عقل بهره ندارد (یا کسی که اعمال او عاقلانه نیست؛ یعنی مبتنی بر عقل و در پرتو آن نیست) به ظاهر کوشش‌هایی می‌کند، مثلاً شب بیدار می‌ماند یا برای جهاد و حج از خانه بیرون می‌رود؛ اما این کارهای او، حتی در مقایسه با خواب عاقل و اقامت او در منزل، ارزش چندانی ندارد.

۲- تا زمانی که شخصی در امتی به کمال عقل نرسد و سرآمد عاقلان زمانه‌ی خویش نگردد، خداوند او را به مقام تبوت و رسالت نمی‌رساند. در توضیح حدیث اوّل از کتاب العقل والجهل اصول کافی گفته شد که خداوند، عقل را محبوب‌ترین خلقش نامیده است که آن را در محبوب‌ترین انسان‌ها کامل گردانیده است. در نتیجه عقل نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از عقول همه‌ی امت کامل‌تر می‌شود. به همین جهت، آن چه پیامبر در نفس خود مخفی می‌دارد، از تلاش و زحمت کوشش‌کنندگان برتر است. یعنی: معرفت، نیت، اعتقاد و... این قبیل امور که در نفس شریف پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جریان دارد و به ظهور و بروز هم نرسیده، از تلاش و کوششی که اهل عبادت و ریاضت در ظاهر انجام می‌دهند، برتر و با فضیلت‌تر است. ملاک این برتری همان کمال عقل است؛ زیرا - چنان‌که تذکر داده شد - ارزش عبادت هر کس به میزان عقل اوست؛ نه زحمت و تلاشی که در عمل به آن متحمّل می‌شود. این که انسان چه عملی را برگزیند و آن را با چه نیتی و برخاسته از چه معرفتی انجام دهد، بسیار مهم‌تر است از تلاش و

۱. این عبارت، در قرآن کریم این‌گونه است: «وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» بقره / ۲۶۹، آل عمران / ۷.

۲. به فصل حجّیت عقل، اوّلین شاهد نقلی مراجعه نمایید.



کوششی که برای تحقق خارجی اعمال عبادی صرف می‌کند؛ چون آن امور به روح عمل مربوط است و تلاش خارجی به ظاهر و جسم عمل. می‌دانیم که ارزش هر عملی به عواملی برمی‌گردد که روح آن را تشکیل می‌دهد و برتری عقل دقیقاً در این عوامل اثرگذار است.

۳- نکته‌ی دیگر این حدیث در این عبارت نهفته است: «و ما أَدَّى الْعِبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ.» یعنی «بنده فرائض خداوند را ادا نمی‌کند، مگر بعد از آن که آن‌ها را از خداوند بگیرد و به عقل در یابد.» فعل «عَقَلَ» در کاربرد رایج خود، دارای حرف اضافه‌ی «عن» نیست. بنابراین در آن، معنای فعل دیگری تضمین شده که «عن» حرف اضافه‌ی آن است. مانند فعل «أَخَذَ عَنْ»؛ پس معنای عبارت چنین است: «و ما أَدَّى الْعِبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ [وَأَخَذَ] عَنْهُ.»

نکته‌ی مهم در این جاست که بنده باید بفهمد که چرا فلان فعل را به عنوان عبادت خداوند انجام می‌دهد و باید انجام دهد، یعنی عبادت او باید مبتنی بر تفقه و فهم عاقلانه باشد، زیرا که فرموده‌اند:

«لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَا فِقْهَ فِيهَا.»<sup>۱</sup>

«عبادتی که در آن فهم عمیق نیست، خیری ندارد.»

۴- در محدوده‌ی مستقلات عقلیه، فرائض الهی، همان حُسن و فُبْح‌ها و وجوب و حرمت‌های ذاتی است که به بیان تکوینی خداوند، برای انسان عاقل مکشوف می‌شوند. مثلاً عقل، وجوب ترک ظلم را می‌یابد و عاقل، این یافته‌ی عقلی را مبنای عمل خویش قرار می‌دهد. بدین ترتیب، «عقل و اخذ از جانب خداوند» تحقق می‌یابد و فریضه توسط عبد ادا می‌گردد.

اما در حوزه‌ی غیرمستقلات عقلیه، عقل ابتدا لزوم بندگی و تعبد را کشف می‌کند و سپس آدمی را به عمل به مصادیق بندگی خداوند فرامی‌خواند که با بیان تشریحی او روشن شده است. عقل انسان کشف می‌کند که در غیر مستقلات، شرع باید ملاک عمل باشد. بنابراین در محدوده‌ی مستقلات عقلیه ادای فریضه محقق نمی‌شود، مگر با عمل

۱. کافی / ج ۱ / ص ۳۶ باب صفة العلماء / ح ۳.

به کشف عقلی. در غیر مستقلات، نیز همان عقل است که حسن تعبّد و لزوم امتثال امر الهی را کشف می‌کند. لذا به طور کلی ادای فریضه، مبتنی بر عقل و فقه و فهم خواهد بود. همین فهم است که به عبادت ارزش می‌بخشد، وگرنه صرف کثرت نماز و طول دادن سجده ملاک نیست. مهم آن است که انجام این نماز و سجده مبتنی بر تفقّه باشد و با معرفت و نیت صحیح انجام شود. رتبه و درجه‌ی مقبولیت آن نیز به میزان معرفت و نیت شخص برمی‌گردد.

به بیان دیگر زمانی «دینداری» به معنای واقعی کلمه دینداری است که براساس «دین‌شناسی» صحیح بنا شده باشد. دیدیم که عقل، بنیانگذار تفقّه دینی است. لذا کسی که اصلاً عقل ندارد، خداوند در امر و نهی به او خطابی ندارد. برای چنین کسی مؤاخذه یا پاداش الهی مطرح نیست. از سوی دیگر هر که در درجه‌ی بالاتری از عقل قرار داشته باشد، جایگاه بلندتری در مخاطبه با خداوند و آثار و لوازم آن خواهد داشت.

حسن بن جهم، از محضر امام ابوالحسن الرضا علیه السلام این‌گونه خبر می‌دهد:  
«نزد حضرتش، از یارانمان یاد شد و ذکر عقل به میان آمد.»

حضرت فرمودند:

«لَا يُعْبَأُ بِأَهْلِ الدِّينِ مِمَّنْ لَا عَقْلَ لَهُ.»

«از اهل دین، به آن‌ها که عقلی ندارند، اعتباری نیست.»

راوی گوید عرض کردم:

«فدایتان کردم. در میان کسانی که به این امر (یعنی امر امامت) قائلند،

گروهی هستند که از نظر ما بی‌عیب هستند، ولی آن چنان عقلی هم ندارند.»

حضرت فرمودند:

«لَيْسَ هَؤُلَاءِ مِمَّنْ خَاطَبَ اللَّهُ. إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ. وَ

قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ. فَقَالَ: وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي، مَا خَلَقْتُ شَيْئًا أَحْسَنَ مِنْكَ

أَوْ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ. بِكَ أَخَذُ وَ بِكَ أُعْطَى.»<sup>۱</sup>

«آنان، از کسانی نیستند که خداوند با ایشان مخاطبه کرد. خداوند، عقل را آفرید و به او فرمود: روکن، رو کرد. آن‌گاه به او فرمود: پشت کن، پشت کرد. سپس خداوند فرمود: قسم به عزّت و جلالم، چیزی بهتر از تو یا محبوب‌تر از تو نزد خود، خلق نکردم. تنها به سبب تو می‌گیرم و تنها به سبب تو می‌بخشم.»

آدمیان به برکت و جدان عقل، مورد خطاب الهی قرار می‌گیرند و ثواب و عقاب هم مبتنی بر عقول اشخاص است. این نکته در فصل حجّیت عقل، توضیح داده شد.

#### ۶ - ۷ - ۶ - عقل: سودبخش‌ترین مال

از مطالب گذشته، ارزش عقل و برکات آن روشن می‌شود. عقل، پایه گذار دین است و دین هم سعادت اخروی بشر را تضمین می‌کند. بنابراین عقل سرمایه‌ای است که سود آن از هر چیز دیگری بیش‌تر است.

حضرت خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به امام امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

«يَا عَلِيُّ! لَا فَقْرَ أَشَدُّ مِنَ الْجَهْلِ وَ لَا مَالَ أَعْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ.»<sup>۱</sup>

«ای علی! هیچ فقری سخت‌تر از جهل و هیچ مالی سودبخش‌تر از عقل نیست.»

هم‌چنین همه‌ی خیرها که سعادت اخروی در رأس آن‌هاست، با عمل بر طبق عقل به دست می‌آید؛ هم‌چنان‌که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرموده‌اند:

«إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ. وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ.»<sup>۲</sup>

«همه‌ی خیر، فقط با عقل به دست می‌آید و هر کس عقل ندارد، دین هم ندارد.»

۱. کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۵.

۲. تحف العقول / ص ۵۴.



## فصل

### عقل و علم

#### ۷ - ۱ - علم: نور هدایت (حدیث عنوان بصری)

در مباحث پیشین، درباره‌ی رابطه‌ی علم و عقل به این مقدار بحث شد که عقل، نوعی علم است. در این فصل برآنیم تا به تفصیل، درباره‌ی علم و رابطه‌ی آن با عقل سخن بگوییم. بحث را از حدیث سترگی آغاز می‌کنیم که «عنوان بصری» از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. قصه‌ی شرف یابی او به محضر حضرتش - به نوبه خود - شنیدنی است. او - که پیرمردی نود و چهار ساله بود - می‌گوید:

«سالها نزد مالک بن انس آمد و شد می‌کردم. وقتی که جعفر صادق علیه السلام به مدینه آمد، به نزد ایشان رفتم. دوست داشتم که آن چه را که از مالک (علم) برگرفتم، از ایشان نیز برگیرم. روزی به من فرمود:

«من مردی هستم که مرا می‌طلبند. با این حال، در هر ساعتی از لحظات شب و روز، وژدهایی دارم.<sup>۱</sup> پس مرا از وردم باز مدار و از مالک برگیر و نزد او برو، همان گونه که (پیش از این) نزد او می‌رفتی.»

۱. «ورد» در لغت به معنای جزئی از قرآن است که انسان آن را قرائت کند:

«التَّصِيبُ مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ يَجْزِيهِ عَلَى نَفْسِهِ اجْزَاءً: فَيَقْرُؤُهُ وَرَدًا وَرَدًا.» کتاب العین / ج ۸ / ص ۶۵

بدیهی است که منظور از ورد، در کلام حضرت، ورد و ذکر صوفیانه نیست که انسان را از وظایف فردی و اجتماعی عقلی و شرعی بازمی‌دارد و او را به بی‌عملی می‌راند. چنان‌که در سیره‌ی ائمه علیهم السلام آمده، آن‌ها اهل تلاش حتی برای تأمین معاش بوده‌اند و همواره از بی‌عملی‌های صوفیان نهی می‌کرده‌اند.

من از این (سخن) غمین گشتم و از نزد او برون رفتم و پیش خود گفتم: «اگر خیری در من می‌یافت، از آمد و شد به نزدش و برگرفتن از او باز نمی‌داشت.» به مسجد پیامبر ﷺ داخل شدم و بر او سلام کردم. سپس فردا به روزه (مطهره نبوی) بازگشتم، در آن دو رکعت نماز گزاردم و عرضه داشتم: «ای خدا! ای خدا! از تو می‌خواهم که قلب جعفر را بر من عطوف سازی و آن چه را که مایه‌ی اهتداء من به صراط مستقیم توست، از علم او نصیبم کنی.» به خانام غمگنانه برگشتم و دیگر به نزد مالک بن انس نرفتم، به خاطر محبتی از جعفر که قلبم را لبریز ساخته بود. جز برای نماز واجب از خانام خارج نشدم، تا این که صبرم به سرآمد. چون سینه‌ام به تنگ آمد، نعلین به پا کردم، ردا بر تن افکندم و آهنگ جعفر کردم. این بعد از آن بود که نماز عصر را خوانده بودم. وقتی به در خانه‌ی او رسیدم، اجازه خواستم. خادم ایشان بیرون آمد و گفت: «حاجت چیست؟» گفتم: «سلام دادن بر شریف.» گفت: «او در مصالای خود به نماز ایستاده است.» مقابل در منزلش ایستادم. اندکی درنگ نکرده بودم که خادمی بیرون آمد و گفت: «به برکت خدا داخل شو.» وارد شدم و بر او سلام کردم. سلام را پاسخ گفت و فرمود:

«بنشین، خداوند تو را بیامرزاد.»

نشستم. لحظه‌ای سر به سکوت به زیر انداخت. سپس سر بلند کرد و فرمود:

«کنیهات چیست؟» عرض کردم: «ابوعبدالله.» فرمود:

«خداوند، کنیهات را ثابت گرداند و توفیقت دهد. ای ابا عبدالله! خواستهات چیست؟»

نزد خود گفتم: «اگر از زیارت و سلام (بر) او برای من بهره‌ای غیر از این دعا نبود، (باز هم) بسیار بود.»

سر بلند کرد و فرمود: «خواستهات چیست؟»

عرض کردم: «از خداوند خواستم که قلبت را بر من عطوف سازد و مرا از علمت روزی دهد. و امیدوارم که خداوند، درباره‌ی آن شریف، آن چه را از او خواستم، اجابت کند.»

ایشان فرمودند:

«يا ابا عبد الله! ليس العلم بالتعلم، إنما هو نورٌ يقع في قلبٍ من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه.»<sup>۱</sup>

«ای ابا عبدالله! علم به تعلّم نیست. (بلکه) فقط نوری است که در قلب کسی می‌افتد که خدای تبارک و تعالی می‌خواهد او را هدایت کند.»

درباره‌ی معنای عبارت «ليس العلم بالتعلم» می‌توان گفت:

این کلام، تصریحی است بر این نکته که: تعلّم برای علم و عالم شدن، نه شرط لازم است و نه شرط کافی. از طرفی چنان نیست که تعلّم ضرورتاً علم را نتیجه دهد. از سوی دیگر، محال نیست علمی بدون تعلّم حاصل شود. آری، تعلّمی که انسان از روی اختیار انجام می‌دهد، اگر خداوند بخواهد، منتهی به عالم شدن او می‌شود. ولی اگر خدا نخواهد و این اثر را نبخشد، تعلّم هم بی‌نتیجه خواهد ماند.

اما در توضیح دومین عبارت باید گفت که علم نوری است که در قلب می‌افتد؛ قلب کسی که اراده‌ی خداوند بر هدایت او تعلق گرفته باشد. درباره‌ی معنای این عبارت، می‌توان دو احتمال مطرح کرد:

اول آن که خداوند وقتی بخواهد کسی را هدایت کند، نور علم را در دل او قرار می‌دهد، یعنی قلبش را نورانی می‌سازد، خواه او، این هدایت را بپذیرد و به علمش ترتیب اثر دهد، خواه هدایت را رد کند. بر مبنای این احتمال، کسی که هدایت را نپذیرفته، یعنی «مهتدی» نگردیده، می‌تواند مشمول این عبارت باشد. چنین کسی علم یافته و حجّت بر او اتمام گشته است. از این پس، اوست و عمل اختیاری‌اش.

احتمال دوم آن که مراد از کسی که خدا هدایت او را خواسته است. در این عبارت به طور خاص. همان کسی باشد که هدایت را بپذیرد و مهتدی گردد.<sup>۲</sup> این احتمال با توجه به فضای حدیث. به ویژه در بیانات بعدی امام علیه السلام. نسبت به احتمال نخست راجح است. توضیح آن که: به یک معنا، هر کشفی از واقع، مصداقی از علم است، و علم

۱. بحارالانوار / ج ۱ / ص ۲۲۵ / ح ۱۷.

۲. از قرائن مؤید این احتمال، همان مسألت عنوان بصری از خداوند است که ترجمه‌ی آن در قصه‌ی شرف‌یابی او آمد: «أسألك يا الله يا الله أن تعطف عليّ قلب جعفر، و ترزقني من علمه ما أهتدي به الي صراطك المستقيم.» پس قصد او علمی بوده است که منتهی به اهتداء او شود.

هم نور می‌باشد، خواه شخص آن را قبول، خواه رد کند. اما وقتی در فرهنگ آیات و روایات، «علم» به کار برده می‌شود و نوعی بار ارزشی دارد؛ منظور همان علمی است که شخص به ندای آن پاسخ می‌دهد و آن را قلباً می‌پذیرد. همین پذیرش قلبی نوعی عمل به علم است.

عالم حقیقی کسی است که به علمی که یافته عمل می‌کند،<sup>۱</sup> وگرنه اصطلاحاً جاهل است، گرچه حجّت بر او تمام گشته باشد. در قرآن می‌فرماید:

«أِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ.»<sup>۲</sup>

«از بندگان خدا فقط عالمان، از خداوند خشیت دارند.»

امام صادق علیه السلام درباره‌ی این آیه فرمودند:

«يَعْنِي بِالْعُلَمَاءِ مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ. وَ مَنْ لَمْ يَصْدُقْ فِعْلُهُ قَوْلَهُ، فَلَيْسَ

بِعَالِمٍ.»<sup>۳</sup>

«مقصود (خداوند) از علما کسانی است که کردار آن‌ها گفتارشان را تأیید کند.

و هرکس که کردارش گفتارش را تصدیق نکند، عالم نیست.»

این است معنای علمی که با خشیت از خداوند، همراه است. عبارت «فلیس بعالم» بدین معنا نیست که چنان شخصی هیچ آگاهی و اطلاعی ندارد؛ بلکه مقصود از عالم نبودن، همان عامل نبودن به علم است. درباره‌ی «عاقل» هم این نکته برقرار است؛ در بسیاری از بیانات معصومین علیهم السلام، عاقل یعنی کسی که به عقل خویش پای بند است و در غیر این صورت، جاهل است.<sup>۴</sup> شخص می‌تواند عالم - به معنای عام آن - باشد، ولی جهل ورزد که همین جهل، مایه‌ی قتل اوست:

«رُبَّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ، وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لَا يَنْفَعُهُ.»<sup>۵</sup>

۱. امام صادق علیه السلام فرمودند: «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَى الْعَمَلِ. فَمَنْ عَمِلَ عَمَلَهُ، وَ الْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ، فَإِنْ أَجَابَهُ وَ إِلَّا ارْتَحَلَ عَنْهُ.» کافی / ج ۱ / ص ۴۴ / ح ۲.

۲. فاطر / ۲۸.

۳. کافی / ج ۱ / ص ۳۶ / ح ۲.

۴. العاقل مَنْ صَدَّقَ أَقْوَالَ أَعْمَالِهِ غَرَّرَ الْحَكِيمُ / ح ۴۰۶۵.

۵. نهج البلاغه / ص ۴۸۷ / حکمت ۱۰۷.



«چه بسا عالمی که چهلش او را کشته است، در حالی که علم همراه او سودی به او نمی‌رساند.»

امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

«یا هِشامُ! إِنَّ كُلَّ النَّاسِ يُبْصِرُ النُّجُومَ، وَ لَكِنْ لَا يَهْتَدِي بِهَا مِنْهُمْ إِلَّا مَنْ يَعْرِفُ مَجَارِيهَا وَ مَنَازِلَهَا. وَ كَذَلِكَ أَنْتُمْ: تَدْرُسُونَ الْحِكْمَةَ، وَ لَكِنْ لَا يَهْتَدِي بِهَا مِنْكُمْ إِلَّا مَنْ عَمِلَ بِهَا.»<sup>۱</sup>

«ای هشام! همه‌ی مردم ستارگان را می‌بینند، اما به آن‌ها هدایت نمی‌یابند مگر کسانی که مجاری و منازل آن‌ها را می‌شناسند. و شما نیز این‌گونه‌اید: حکمت را می‌آموزید، اما کسی از شما هدایت نمی‌یابد، مگر آن که بدان عمل کند.»

از تشبیه زیبای حضرت کاظم علیه السلام به صراحت درمی‌یابیم که ممکن است بسیاری افراد هدایت شوند و حقیقت را ببینند. اما تا زمانی که آن را به کار نیندند، مهتدی نمی‌گردند.

به هر حال، علم نوری است که در قلب آدمی جای دارد و به وسیله‌ی آن انسان هدایت می‌گردد. حال باید دید که منبع این نور کجاست؟ از کدام روزن می‌تابد و دل را روشن می‌سازد؟

## ۷ - ۲ - منبع نور علم

چهارده معصوم علیهم السلام، نور علم را به طور کامل، واجدند. نور علم، از قلوب مقدّس آنان بر دیگران می‌تابد. تصریحات فراوان روایی بر این حقیقت دلالت دارند که در این جا، به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

در کتاب بصائر الدرجات جزء دوم باب اوّل، در نه روایت، وصف «مَعْدِنِ الْعِلْمِ» برای اهل بیت علیهم السلام به کار رفته است. از این تعبیر عمیق، درمی‌یابیم که علم، اساساً از این سرچشمه می‌تراود و هیچ گوهر معرفتی نیست که از این معدن استخراج نشده

باشد. رسول خدا ﷺ فرموده‌اند:

«إِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، أَهْلُ بَيْتِ الرَّحْمَةِ وَ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَ مَوْضِعُ الرَّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ»<sup>۱</sup>

«ما اهل بیت، خاندان رحمت، درخت نبوت، جایگاه رسالت، محل آمد و شد فرشتگان و معدن علم هستیم.»

هم چنین در وصف آن خاندان، تعبیر «خَزَنَةُ عِلْمِ اللَّهِ» آمده، چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمودند:

«نَحْنُ وُلاةُ أَمْرِ اللَّهِ وَ خَزَنَةُ عِلْمِ اللَّهِ وَ عِيْبَةُ وَحْيِ اللَّهِ»<sup>۲</sup>

«ما، والیان امر خداییم و خازنان علم خدا و رازدانان وحی خدا.»

«فَنَحْنُ حُجَجُ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ وَ شُهَدَاؤُهُ فِي خَلْقِهِ وَ أَمْنَاؤُهُ وَ خَزَائِنُهُ عَلَى عِلْمِهِ»<sup>۳</sup>

«پس ما اییم حجّت‌های الهی در بندگانش، شاهدان او در آفریدگانش، امینان و خازنان او بر علمش.»

کلمه‌ی «خَزَان» جمع خازن است، به معنای نگاهبان و ذخیره کننده و پوشاننده:

«خَزَنَ الشَّيْءَ... أَحْرَزَهُ وَ جَعَلَهُ فِي خِزَانَةٍ... وَ خَزَنَ الْمَالَ: إِذَا غَيَّبَهُ... وَ خَزَنْتُ السِّرَّ... كَتَمْتُهُ»<sup>۴</sup>

اهل‌البیت علیهم السلام، معدن علم الهی هستند، اما اسرار این علم را نگاه می‌دارند. پس اگر کسی جواهر علوم ایشان را بجوید، باید از آن بزرگواران اذن ورود به آن معدن بخواهد. تا باب علم را بر روی او بگشایند.

در برخی روایات، «مردمان»، براساس رابطه‌ای که با علم دارند، به گروه‌هایی

۱. بصائر الدرجات / ص ۵۶ / ح ۱.

۲. همان / ص ۱۰۵ / ح ۸ نیز کافی / ج ۱ / ص ۱۹۲ / ح ۱؛ عیبه یعنی کیسه چرمی.

۳. همان / ص ۶۱ / ح ۴.

۴. «خَزَنَ الشَّيْءَ... آن را در حرز و گنجینه‌ای قرار داد... وَ خَزَنَ الْمَالَ: آن را پنهان کرد وَ خَزَنْتُ السِّرَّ:

... آن را مخفی کردم.» لسان العرب / ج ۱۳ / ص ۱۳۹.

فصل هفتم: عقل و علم □ ۲۰۳

تقسیم شده‌اند. در این میان، تنها آل محمد علیهم‌السلام را لایق اتصاف به صفت «عالم» دانسته‌اند؛ چنان‌که امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

«يَعْدُو النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ: عَالِمٍ وَ مُتَعَلِّمٍ وَ غُثَاءٍ. فَنَحْنُ الْعُلَمَاءُ وَ شِيعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ، وَ سَائِرُ النَّاسِ غُثَاءٌ.»<sup>۱</sup>

«مردمان بر سه گروهند: عالم و متعلم و غثاء. ما (اهل بیت) عالمان هستیم، و شیعیان ما متعلمان، و بقیه‌ی مردمان، غثاء.»

در معنای «غثاء» گفته‌اند:

«غثاء به ضمّ و مدّ: آن‌چه که بر روی سیل حمل می‌شود، مانند کف و چرک و غیر آن.»<sup>۲</sup>

اهل بیت علیهم‌السلام به تعلیم الهی عالم گشته‌اند و به تعلم از غیر خداوند نیاز ندارند. مردمان دیگر، اگر در علم و عمل از ایشان پیروی کنند، در مسیر علم‌آموزی و نیل به نجات قرار گرفته‌اند (که صفت «متعلم» برازنده آنان است) و اگر چنین نباشند، به کف روی سیل می‌مانند. وجه شبهه، در آن است که غیر دو گروه عالم و متعلم، به تحریک شهوات نفسانی و تسویل‌های شیطانی، بی‌هدف به این سو و آن سو می‌روند و پایان کارشان معلوم نیست.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام این گروه را همانند مگس‌های پست، دانسته‌اند و وجه شبهه را به نیکوترین وجه نمایانده‌اند:

«يَا كَمِيلُ! احْفَظْ عَنِّي مَا أَقُولُ لَكَ. النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: عَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ، وَ هَمَجٌ رَعَاةٍ؛ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ، يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ، لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ، وَ لَمْ يَلْجِئُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ.»<sup>۳</sup>

«ای کمیل! آن‌چه را برایت می‌گویم، از من فراگیر. مردم بر سه گروه‌اند:

۱. کافی / ج ۱ / ص ۳۴ / ح ۴.

۲. «الغثاء بالضمّ والمدّ: ما يجيء فوق السيل مما يخمل من الزبد والوسخ وغيره.» مجمع البحرين / ج ۱ / ص ۳۱۲.

۳. خصال / ج ۱ / ص ۱۸۶.

عالم ربّانی، متعلّم در راه نجات، مگس‌های پست که هر بانگ زنده‌ای را پیروی کنند، با هر بادی به این سو و آن سو می‌شوند، از نور علم پرتو نگرفته‌اند و به پایه‌ای محکم پناه نبرده‌اند.»  
 ظاهراً در حدیث اخیر منظور از عالم ربّانی کسی جز ائمه معصومین علیهم‌السلام نیست. امیرالمؤمنین علیه‌السلام به جناب سلمان رضی‌الله‌عنه می‌فرماید:

«یا سلمان! أما قرأت قول الله عزّوجلّ، حيث يقول: عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول؟»<sup>۱</sup>

«ای سلمان! آیا کلام خدای عزّوجلّ را نخوانده‌ای، آن‌جا که می‌فرماید: عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضى من رسول؟»<sup>۱</sup>

سلمان پاسخ داد:

«آری، ای امیر مؤمنان.»

حضرت فرمودند:

«أنا ذلك المرتضى من الرسول الذي أظهره الله عزّوجلّ على غيبه. أنا العالم الربّاني.»<sup>۲</sup>

«منم آن برگزیده از رسول، که خدای عزّوجلّ، او را بر غیب خویش آگاه نموده است. منم عالم ربّانی.»<sup>۳</sup>

در بخشی از کلام جاودانه‌ی امام کاظم علیه‌السلام به هشام - که متن کامل و توضیح آن در ادامه خواهد آمد - می‌خوانیم:

«و لا علم إلا من عالم ربّاني.»<sup>۴</sup>

«و علمی نیست، مگر (آن‌چه) از عالم ربّانی (نشأت گرفته باشد).»

اگر در پی علم حقیقی هستیم، باید از این عالمان ربّانی بخواهیم. نور علم، تنها از

۱. جن / ۲۷ - ۲۶.

۲. بحارالانوار / ج ۴۲ / ص ۵۲.

۳. در تفسیر فرات ذیل همین آیات از امام باقر علیه‌السلام آمده است: «یعنی علی المرتضی من رسول الله صلی‌الله‌عنه و هو منه.» «یعنی علی مرتضی از رسول خداست و پیامبر نیز از اوست.» تفسیر فرات / ص ۵۱۱.

۴. کافی / ج ۱ / ص ۱۷ / ح ۱۲.

خاندان نبوت و امامت ساطع می شود. امام صادق علیه السلام به سلمة بن کهیل و حکم بن عتیبه فرمودند:

«شَرَّفَا وَ غَرَّبَا لَنْ تَجِدَا عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ  
الْبَيْتِ.»<sup>۱</sup>

«به شرف و غرب روید، علم صحیحی نمی یابید مگر آن چه از نزد ما اهل بیت خارج می شود.»

در این حدیث، صفت «صحیح» برای «علم» بکار رفته است. علم، اگر حقیقتاً علم باشد، کشف از واقع و صحیح است، لذا کلمه‌ی «صحیح» صفت تأکیدی است. این صفت، «علم» را از «علم نما» (آن چه توهم می شود علم است) تفکیک می کند. هر چه به راستی علم است، از این خاندان جاری می شود، و مابقی جهل است. این نکته به تواتر در احادیث به چشم می خورد. ابوبصیر نقل می کند که امام باقر علیه السلام درباره‌ی حکم بن عتیبه فرمود:

«فَلْيَذْهَبِ الْحَكْمُ يَمِينًا وَ شِمَالًا فَوَاللَّهِ لَا يُوجَدُ الْعِلْمُ إِلَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتِ  
نَزَلَ عَلَيْهِمْ جِبْرَائِيلُ.»<sup>۲</sup>

«حکم (بن عتیبه) به راست و چپ برود؛ قسم به خدا، علم یافت نمی شود، مگر نزد اهل بیته که جبرئیل بر آنها فرود آمده است.»

امام باقر علیه السلام قسم جلاله یاد می کنند و با تأکید «لا» و «الا»، بیان می دارند که علم در اهل بیت وحی منحصر است و کدامین تأکید، بالاتر از این؟ باز هم تأکیدی دیگر:

«كُلُّ مَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ بَاطِلٌ.»<sup>۳</sup>

«هر آن چه از این خانه (بیت وحی) خارج نگشته باشد، باطل است.»

آری، اگر کلام حقی در سخن کسی یافت شود، جز از آن سرچشمه‌ی زلال جاری نگشته است، خواه گوینده آگاه، خواه غافل از آن باشد. هر مطلب صحیح و حقی

۱. بصائر الدرجات / ص ۱۰.

۲. کافی / ج ۱ / ص ۴۰۰ / ح ۵.

۳. بصائر الدرجات / ص ۵۱۱ / ح ۲۱.

(خصوصاً در معارف دینی) بالاخره ریشه‌ای در سخنان اهل بیت علیهم‌السلام دارد و آن‌ها - هرچند به صورت اشاره - آورده‌اند. بنابراین مطالبی که ریشه در کلام حکمت‌آمیز ایشان ندارد، جز یاوه‌ای نیست. این پوچی و بطلان را هم جز به عنایت و هدایت ایشان و آگاهی از معارفشان نمی‌توان دریافت. نیز اگر قضاء به حق و عدلی نیز در عالم دیده شود، به امیرالمؤمنین علیه‌السلام باز می‌گردد. امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

«أَمَا إِنَّهُ لَيْسَ عِنْدَنَا لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَلَا صَوَابٌ إِلَّا مِنْ شَيْءٍ أَخَذُوهُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ. وَلَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَقْضِي بِحَقٍّ وَعَدْلٍ وَصَوَابٍ إِلَّا مِفْتَاحُ ذَلِكَ الْقَضَاءِ وَبَابُهُ وَأَوَّلُهُ وَسَبْبُهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِمُ الْأُمُورُ، كَانَ الْخَطَأُ مِنْ قِبَلِهِمْ إِذَا أَخْطَأُوا وَالصَّوَابُ مِنْ قِبَلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ»<sup>۱</sup>

«بدانید! در نظر ما کسی از مردم را حق و صوابی نیست، مگر این که ریشه‌اش را از ما اهل بیت اخذ کرده‌اند. و هیچ‌یک از مردم به حق و عدل و صواب قضاوت نمی‌کند، مگر آن که کلید آن قضاوت و باب آن و آغازگر و سبب آن علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام است. پس وقتی که امور بر آن‌ها مشتبه می‌شود اگر خطا کنند، خطا از جانب خود ایشان و صواب از جانب علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام است.»

باری اگر قضاء حق و عدلی رخ می‌دهد، کلید گشاینده‌ی آن قضا و باب آن و سبب و آغازگر آن امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. اما وقتی که حق و باطل آمیخته شود، خطا از جانب دیگران است و صواب، همان است که از امیرالمؤمنین علیه‌السلام اخذ می‌شود. چه بسا خود خطا کاران نفهمند که خطایشان از کجا ناشی شده، اما واقعیت این است که اگر به آن‌چه از ائمه علیهم‌السلام رسیده وفادار می‌بودند، به خطا نمی‌افتادند. علم اهل بیت علیهم‌السلام بسان آب زلال سرچشمه‌ای است که ذره‌ای کدورت در آن راه ندارد. اما آن هنگام که با آراء بشری مبتنی بر خطا درمی‌آمیزد، به گل و لای افکار ناقص یا باطل

آنان آلوده می‌شود، و انحرافات و بدعت‌ها از این همین جا پدید می‌آید. امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن کلام خود به ابن کواء می‌فرماید:

«فَلَا سَوَاءَ مَنِ اعْتَصَمَ النَّاسُ بِهِ، وَلَا سَوَاءَ حَيْثُ ذَهَبَ النَّاسُ إِلَى عُيُونِ كِدْرَةٍ، يُفْرَعُ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ. وَ ذَهَبَ مَنْ ذَهَبَ إِلَيْنَا إِلَى عُيُونِ صَافِيَةٍ تَجْرِي بِأَمْرِ رَبِّهَا، لَا نَفَادَ لَهَا وَ لَا انْقِطَاعَ.»<sup>۱</sup>

«آنان که مردم بدیشان چنگ زده‌اند مساوی نیستند (با آنانکه شما بدانها پناهنده شده‌اید) زیرا مردم به سوی چشمه‌های کدری رفتند که بعضی از آن در بعضی می‌ریزد. اما آنانکه به ما رو آوردند، به سوی چشمه‌های زلالی رفتند که به امر پروردگارش جاری است و تمامی و انقطاع ندارد.»

امام امیرالمؤمنین علیه السلام بارها می‌فرمودند:

«سَلُونِي عَمَّا شِئْتُمْ، فَلَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ بِهِ.»

«مرا از آن چه می‌خواهید، بپرسید، چرا که درباره‌ی چیزی از من نمی‌پرسید، مگر این که شما را بدان خبر دهم.»

زُرارة گوید: نزد امام باقر علیه السلام بودم که یکی از اهل کوفه، درباره‌ی این قول امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمودند: «سَلُونِي عَمَّا شِئْتُمْ فَلَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ بِهِ» از حضرتش پرسید. فرمودند:

«إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ عِنْدَهُ عِلْمٌ شَيْءٍ إِلَّا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام. فَلْيَذْهَبِ النَّاسُ حَيْثُ شَاءُوا. فَإِنَّ اللَّهَ لَيْسَ الْأَمْرُ إِلَّا مِنْ هَاهُنَا (وَأَشَارَ بِبِيَدِهِ إِلَى بَيْتِهِ).»<sup>۲</sup>

«به راستی نزد هیچ کس علم چیزی نیست، مگر آن که از نزد امیرالمؤمنین علیه السلام خارج شده باشد. پس مردم، هرکجا که خواهند، بروند. قسم به خدا، امر جز از این جا نیست (و با دست (مبارک) خود به خانه‌شان اشاره کردند.)»

۱. کافی / ج ۱ / ص ۱۸۴ / ح ۹.

۲. کافی / ج ۱ / ص ۳۹۹.

در این سخن حضرت با قسم به خداوند فریاد برآورده‌اند: ای انسان‌ها! هر جاکه می‌خواهید بروید، اما یقین بدانید که جز از در این خانه به حقیقت نخواهید رسید. صد عجب و اسف که مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام از صدر اسلام تا هم‌اینک - خواسته و ناخواسته - همچنان مهجور مانده است. در عین حال، هزاران شکر که همین جنبه‌ی علمی ایشان، دشمنان را از محو نام اهل بیت علیهم‌السلام و اطفاء نور ایزدافروخته‌ی ایشان مانع شد. باب منازل ملک مهبط امامان معصوم علیهم‌السلام را بستند، به جنگشان رفتند، مظلومانه کشتند و به اسارت بردند و به زندان افکندند، ولی باب مدینه‌ی علم نبوی را بستن نتوانستند.

حقیقت جویان سراسر تاریخ - گرچه به شماره‌اندک - جرعه‌ها و جان‌ها از این سرچشمه‌ی زلال آب حیات برگرفتند، سعادت خود را خریدند و به مقام «منا» رسیدند، همان گونه که امیرالمؤمنین علیه‌السلام به کمیل فرمودند:

«يَا كَمِيلُ! لَا تَأْخُذْ إِلَّا عَنَّا تَكُنْ مِنَّا.»<sup>۱</sup>

«ای کمیل! جز از ما (علم) برمگیر تا از ما باشی.»

هر کاری دشمنان کردند، نتوانستند مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام را به بوت‌های فراموشی بسپارند. حتی خود، بارها و بارها بر فضل آنان اقرار کردند. دل‌های پاک مؤمنان، انوار علوم بندگان هادی معصوم را پذیرا شد و به مرداب‌های را کد بافته‌های بشر عادی غیر معصوم قانع نگشت.

باری، حکومت ظاهری دنیا غصب شدنی بود، اما خلافت علمی رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را نمی‌توان سلب کرد؛ زیرا خدا چنین خواسته که نور علم را نیفکند جز در قلب کسی که خود می‌خواهد.

این عالمان حقیقی و حکیمان واقعی، خود به ائمه پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هشدار داده بودند که تا قبل از این که حجّت الهی برداشته شود، از سرچشمه‌ی علم ایشان استفاده کنند. امام کاظم علیه‌السلام فرموده‌اند:

«وَأَعْلَمُوا أَنَّ الْكَلِمَةَ مِنَ الْحِكْمَةِ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ، فَعَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ قَبْلَ أَنْ



يُرْفَعُ، وَ رَفَعُهُ غَيْبَةً عَالِمِكُمْ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ»<sup>۱</sup>

«و بدانید که کلمه‌ی حکمت، گم‌شده‌ی مؤمن است. پس بر شما باد به علم، قبل از آن که برداشته شود. و برداشتن آن به این است که عالم شما از میان شما غایب گردد.»

ولی افسوس که قبل از استفاده‌ی کامل و فراگیر امت از این سرچشمه‌های زلال علم و معرفت، این سنت الهی جاری شد. و امروز ماییم و محرومی از دیدار عالم ربّانی روزگار.

نکته‌ی مهم دیگری که از کلام امام هفتم علیه السلام استفاده می‌شود، این است که در این جا حکمت را گم‌شده‌ی مؤمن دانسته‌اند و در احادیث دیگری فرموده‌اند که مؤمن هر جا آن را بیابد (ولو در دست مشرک یا منافق باشد) برمی‌گیرد.<sup>۲</sup> مقصود از آن، چیزی نیست جز علم و معرفتی که از خود ایشان نشأت گرفته باشد. چه بسا مطلب صحیحی از اهل البیت علیهم السلام در زبان یا نوشتار کفار بیاید؛ مؤمن گوهر شناس است و آن را هر جا باشد اخذ می‌کند.

به هر حال، با وجود غیبت عالم ربّانی، خدای را سپاس که هنوز رگه‌هایی از گوهر علم راستین را از معدن سیاهی بر سپیدی‌ها، به خواست خدا و عنایت حضرتش عجل الله تعالی فرجه می‌توانیم یافت.<sup>۳</sup>

سخن را در این قسمت، با کلامی اثرگذار از امیر کلام علیه السلام به پایان می‌بریم:

«نَحْنُ الشُّعَارُ وَالْأَصْحَابُ، نَحْنُ الْخَزَنَةُ وَالْأَبْوَابُ. وَلَا تُؤْتَى الْبُيُوتُ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا، فَمَنْ أَتَاهَا مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا، سُمِّيَ سَارِقًا.»<sup>۴</sup>

۱. تحف العقول / ص ۳۹۴.

۲. رجوع کنید به: مجموعه ورام / ج ۱ / ص ۸۱ و نهج البلاغه / ص ۴۸۱.

۳. اشاره به کلام خاتم النبیین به امیرالمؤمنین صلوات الله علیهما و آلهما: «یا علی! و اعلم انّ اعجب الناس ايمانا و اعظمهم يقينا، قومٌ يَكُونُونَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ، لَمْ يَلْحَقُوا النَّبِيَّ وَ حَجَّتْهُمْ الْحُجَّةُ، فَأَمْتُوا بِسِوَايَ عَلِيٍّ يَا عَلِيُّ! بدان که شگفت‌آورترین مردم از نظر ایمان و عظیم‌ترین آنان از لحاظ یقین، قومی هستند در آخرالزمان که با نبی - از نظر زمانی - پیوند ندارند و حجّت از آنان در حجاب است. پس به سیاهی بر سپیدی ایمان آوردند.» (کمال‌الدین / ج ۱ / ص ۲۸۸ / ح ۸)

۴. نهج البلاغه / ص ۲۱۵ / خطبه ۱۵۴.

«ماییم شعار<sup>۱</sup> و اصحاب، ماییم خازنان و ابواب. و خانه‌ها را جز از باب‌ها وارد نمی‌شوند. هر که از غیر درهای آن‌ها داخل آن‌ها شود، سارق نامیده می‌شود.»

این تعبیر بسیار تکان‌دهنده است. حتی اگر کسی به چیزی از حقیقت دست یابد، اما از راه صحیح وارد نشود، سارق است. همه می‌دانیم که سارق حق تصرف در مال سرقتی ندارد و نکوهش و کیفر در انتظار اوست. بنابراین جویای هر علم صحیحی باید بداند که منشأ این علم کجاست و آن را باید از چه کسی بگیرد. ندانستن این امر، کفران نعمت بی‌بدیل الهی است. از آن بدتر، این که سخن حق و علم صحیح را نادانسته از اهل بیت علیهم‌السلام بگیرند و به دیگران نسبت دهند، در آن دخل و تصرف نابجا کنند، و آن تحریف شده‌ها را به حضرات معصومین علیهم‌السلام نسبت دهند!

### ۷ - ۳ - علم مطبوع و علم مسموع

در نهج‌البلاغه آمده است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمودند:

«الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ. وَ لَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَطْبُوعُ.»<sup>۲</sup>

«علم دو گونه است: مطبوع (سرشته شده در نهاد آدمی) و مسموع (شنیده شده). و (علم) مسموع سودی ندارد، وقتی (علم) مطبوع نباشد.»

علم مطبوع، در طبیعت و سرشت آدمی نهاده شده است و به آموزش نیاز ندارد. مثال روشن آن، مستقلات و بدیهیات عقلیه است که احتیاج به شنیدن از عالم ندارد. از این کلام در می‌یابیم که کسی که فاقد علم مطبوع باشد، به علم مسموع دست نمی‌یابد؛ زیرا علم مطبوع، پایه و اساس فهم علم مسموع است. مصادیق علم مطبوع یا همان بدیهیات، معدود و محدود، اما در عین حال بسیار ارزشمندند. سرمایه‌ی اساسی بشر در وادی معرفت، همین بدیهیات است که هرگز نباید آن‌ها را وانهد.

۱. «شعار» به لباسی که از همه‌ی لباس‌ها به بدن نزدیک‌تر است اطلاق می‌شود و «نحن الشعار» در فرمایش حضرت علیه‌السلام اشاره به نزدیکی امامان و اختصاص ایشان به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دارد.  
۲. نهج‌البلاغه / ص ۵۳۴ / حکمت ۳۳۸.

با توجه به مباحثی که درباره‌ی منبع نور علم آمد، مصداق علم مسموع را باید علم صحیح و راستین اهل بیت علیهم‌السلام بدانیم. علم مسموع ایشان، چه در قلمرو مستقلات عقلیه - که جنبه‌ی تنبیهی دارد - و چه در حوزه‌ی غیر مستقلات عقلیه - که شأن تعلیمی برای آنان قائلیم - بر پایه‌ی علم مطبوع فهم می‌گردد.

شأن تنبیهی علوم ایشان به این است که در بسیاری موارد، بیان ایشان، انسان را متذکر علوم مطبوع خویش می‌سازد. علم مطبوع، گاه محجوب می‌شود و حتی گاه آدمی در مقام تشخیص مصداق آن - که آیا امری بدیهی است یا خیر - ممکن است دچار اشتباه شود و امری غیر بدیهی را بدیهی و مستقل عقلی بینگارد.

این رخداد، در بسیاری مکاتب فکری روی داده است. امور غیر بدیهی را به غلط، بدیهی و یا برآمده از بدیهی با استنتاج بدیهی می‌دانند، سپس نظامی فکری آمیخته از حق و باطل بنا می‌کنند و دیگران را به استماع سخنانشان فرامی‌خوانند. اما وقتی مدد ایشان را به علم مطبوع خویش - در پرتو علم مسموع از اهل بیت علیهم‌السلام - ارجاع می‌دهیم، نادرستی آن را وجدانا می‌یابیم.

بنابراین می‌توان گفت که از شوون علم مسموع، حجاب زدایی از علوم مطبوع است. به دلیل وجود احتمال غفلت و آمیختگی علوم بشر با هزاران گونه جهل مرکب، بشر بی‌نیاز از علم مسموع نیست.<sup>۱</sup> می‌توان گفت: در صورتی که علم مسموع نباشد، علم مطبوع، نفع شایان و کامل مورد انتظار را عملاً نخواهد رساند. جالب آن که در غرالحکم درباره‌ی علم مسموع و مطبوع اینگونه آمده است:

«الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ. وَ لَا يَنْفَعُ الْمَطْبُوعُ إِذَا لَمْ يَكْ  
مَسْمُوعٌ.»<sup>۲</sup>

«علم دو گونه است: مطبوع و مسموع. و (علم) مطبوع سودی ندارد، وقتی که (علم) مسموع نباشد.»

نقل نهج البلاغه و نقل غرالحکم، به دو حقیقت مکمل یکدیگر اشاره دارند. تا

۱. به مباحث ذیل حجاب هم‌نشینی با جاهل در فصل دهم رجوع کنید.

۲. غرالحکم / ح ۱۷۹.

وقتی علم مطبوع نباشد، علم مسموع اثری ندارد. علم مسموع نیز، اگر نباشد، محجوب شدن علم مطبوع بسیار محتمل است و لذا سودی نخواهد داشت.<sup>۱</sup> این دو کلام، هر دو صحیح است و هر کدام محملی جدا از دیگری دارد. اولی جنبه‌ی منطقی و برهان عقلی دارد و دومی جنبه‌ی تجربی و عملی، که ضعف علمی بشر را به خوبی نشان می‌دهد. بهترین دلیل و شاهد بر این مدعا، تاریخ معرفت و فکر بشر است که در عمل، هرگاه از تنبیهات مسموع اهل البیت علیهم‌السلام دور افتاده‌اند، از بدیهی‌ترین علوم مطبوع خود هم محروم شده‌اند.

به عنوان مثال: در بحث عدل و جبر و اختیار، انحراف طرفداران جبر و تفویض که هر دو، راه خطا پیمودند، از بی‌اعتنایی به علوم مطبوع آغاز شد. در حالی که اگر به تذکار مسموع خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام توجه کرده بودند، چنین سرنوشتی نداشتند. فقط و فقط منبع علم صحیح، اعتقاد درخشان به «امر بین الامرین» را نمایند. تاریخچه‌ی مباحث جبر و اختیار را باید خواند تا این نکته را به روشنی دریافت و از سرنوشت آن عبرت گرفت. مسأله‌ی اختیار و حقیقت حریت، وجدانی و از روشن‌ترین علوم مطبوع است. اما چه شد که گرفتاران اصطلاحات و غافلان از بدیهیات، آن را مغفول نهادند و دست به توجیهات زدند؟

این انحراف، ناشی از ترک باب علم حقیقی است. اگر در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام زانو می‌زدند و از سرِ باور، تنبیهاتِ تابناک ایشان را می‌شنیدند، همان علوم مطبوع بدیهی برایشان می‌درخشید و گوهر اختیار را بی‌هیچ زنگار می‌یافتند. اما افسوس که باتکیه بر پای چوبین علم اندک خود، به سوی حلّ مسأله قدم برداشتند و شنیدن از «ذوی العقول» را در برنامه‌ی فکری خویش نگنجاندند، و تا آن جا پیش رفتند که انسان را مضطرب در چهره‌ی مختاران انگاشتند.<sup>۲</sup>

صد اسف که در این راه به همان مقدار اکتفا نشد. آنان مبنای فکری و معرفتی را با

۱. سودمند نبودن علم مطبوع در صورتی که علم مسموع نباشد، وجه دیگری دارد که در ادامه‌ی

همین فصل بدان می‌پردازیم.

۲. آشنایان با بحث جبر و اختیار، در فلسفه‌ای که آن را حکمت متعالیه نامیده‌اند، به صحت این

مطلب گواهی می‌دهند. رجوع شود به: اسفار / ج ۶ / ص ۳۱۲.

سنگ‌های استوار علم مسموع اهل بیت علیهم‌السلام بر پایه‌های محکم علم مطبوع نساخند. در یغاکه پس از بنای نظام فکری خویش به سراغ احادیث رفتند و حقائق معارف روایی را با پیش فرض‌های نامقبول خود تأویل کردند. قدر معارف اهل بیت علیهم‌السلام را وقتی خواهیم شناخت که از تاریخ تاریک این انحراف‌ها آگاه شویم و حیرت‌کسانی را که از باب انحصاری علم وارد نشدند، به عیان ببینیم. ذکر نمونه‌های دیگر این انحرافات، مجال دیگری می‌طلبد. در این جا مثال جبر و اختیار، به منزله‌ی مشت‌نمونه خروار بیان شد.

برای دست‌یابی به علم مسموع، باید رفت و آن را شنید. سنت الهی این است که باید در مقابل عالمان حقیقی زانو زنیم تا از علم ایشان نصیب بریم. اکنون در زمان غیبت حجت الهی عجل الله تعالی فرجه، با توسل به آن یگانه‌ی دوران، باید رجوع به آیات قرآن همراه با احادیث امامان معصوم علیهم‌السلام را وجهی همّت خود قرار دهیم. با احادیث نباید بسان کلام دیگر متفکران معمولی بشر برخورد کنیم؛ که مثلاً بگوییم: «ائمه‌ی شیعه هم سخنانی شنیدنی داشته‌اند!» بلکه اگر کلامی سزاوار سمع باشد، کلام ایشان است و بس.

در این جا ممکن است شبهه‌های رایج در باره‌ی سند احادیث را مطرح کنند. و به بهانه‌ی وجود احادیث غیر معتبر در لابلای مجموعه‌های روایی، ادّعا شود که رجوع به احادیث ثمری ندارد. پاسخ این است: اولاً باید گوهر شناس بود تا قدر گوهر دانست و آن را از بدل باز شناخت. ثانیاً اگر احتمالاً خس و خاشاک‌ی در این دریاست، سبب نمی‌شود که انسان حقیقت جو از جواهر فراوان آن چشم‌پوشد.

به هر حال باید اولویت اول همّت خود را رجوع به احادیث در تمام زمینه‌های معارفی - اعم از احکام و اخلاق و عقائد - قرار دهیم. متأسفانه شأن اهل بیت علیهم‌السلام در بسیاری از حوزه‌های علمی - حتی در شیعه - به مرجعیت ایشان در فقه جوارحی (احکام فروع دین) خلاصه شد، و کم‌تر کسی در معارف بلند توحیدی و... رجوع به آنان را وظیفه‌ی خود دانست. در دا و دریغا! که عموماً برای کتب حدیثی - حتی به قدر کتاب یک فیلسوف بشری یا عارف قرنهای پیش - ارزش قائل نیستند. برای شیعه، شرم‌آور است که آن‌طور که در عبارات فلان صوفی دقت به خرج می‌دهند و به تنقیح و

تصحیح نوشته هایش می پردازند، برای کلام امام صادق علیه السلام، - که حجّت خداست - عظمت قائل نیستند.

این در داستان سوزِ امروز نیز هست. در قالب مثالی روشن، مقصود را بیان می کنیم: اگر در محفلی دانشگاهی، مدرّسی، حدیث بخواند و فراتر از تیمّن و تبرّک و به نیت اخذ علم از منبع حقیقی بدان بنگرد، اکفاء و اقران، درس او را عوامانه می خوانند. اما اگر سخن خود را به اصطلاحات رایج مکاتب غرب و شرق بیاراید، مخاطبان او را تحسین می کنند، کلامش می خرنند و بر چشم می نهند.

شگفتی بیش تر این که این آفت در بعضی از حوزه های علمیه نیز تا حدّی سرایت کرده است. مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام، عمدتاً در دایره ای کم شعاع احکام فقه جوارحی محبوس گشته است. در اعتقادات و اخلاق، کم تر کسی، معدن و منبع و مأخذ علم را «منحصر» در خانه ای آن خاندان می داند.

بار دیگر سخنان امامان خویش علیهم السلام و فریادهای ایشان را به یاد می آوریم که:

«... هرگز علمی نیابید مگر آن چه از نزد ما - اهل البیت - صادر شود.»

سوگندهای امام باقر علیه السلام به خداوند را از یاد نبریم تا این حقیقت برایمان روشن می شود. اگر مدّعی تشیع هستیم، در علم و عمل باید پیرو پیشوایان باشیم. معرفت جوئی و علم آموزی، تنها از این راه مستقیم امکان دارد. از غیر این راه اگر هم «دست یابی به واقع» رخ دهد، نتیجه ای مسرّوکه به دست آمده است.

حال که دانستیم مرکز و منبع علم کجاست، گام بعدی شناخت راه های طلب این علم است.

#### ۷ - ۴ - طلب حقیقی علم

بر اساس عبارت حضرت صادق علیه السلام (لیس العلم بالتعلم) گفتیم که تعلّم، شرط لازم و کافی برای علم نیست. اما اگر خداوند اراده کند، همین مقدمات معمولی و اسباب عادی در طلب علم، می تواند منتهی به وقوع نور در قلب انسان گردد. هم چنین اختیاری نبودن حصول علم و عدم ضرورت تعلّم برای علم، وظیفه و تکلیف تعلّم را از عهده ای بشر ساقط نمی کند.

همه‌ی ما امر به طلب علم شده‌ایم تا از ظلمت جهل به در آییم. راه طلب علم را باید از عالمان حقیقی آموخت. پس به ادامه‌ی کلام امام صادق علیه السلام خطاب به «عنوانِ بصری» توجه می‌کنیم.

«فَإِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ، فَاطْلُبْ أَوَّلًا فِي نَفْسِكَ حَقِيقَةَ الْعُبُودِيَّةِ.»

«پس اگر علم خواستی، ابتدا در خودت حقیقت عبودیت را طلب کن.»

معنای حقیقت عبودیت در ادامه‌ی بیان امام علیه السلام خواهد آمد.

«وَاطْلُبِ الْعِلْمَ بِاسْتِعْمَالِهِ.»

«برای این که علم بخواهی، آن را به کار بند.»

از این بیان درمی‌یابیم که شرط طلب واقعی علم، عمل کردن است به آنچه می‌دانیم. گفتیم که درس خواندن و عالم شدن، رابطه‌ی ضروری علی و معلولی ندارند. علم صنع خداست. بسا کسی سالیانی درس بخواند، اما از صنع الهی محروم ماند و در وادی علم قدمی پیش نرود. اگر در محفل درسی شرکت می‌کنیم، می‌شنویم، می‌نویسیم و می‌خوانیم، همه و همه از این جهت است که خداوند، این‌ها را مقدمه‌ی عادی حصول علم قرار داده است. یکی از مقدمات حصول علم، در کنار درس خواندن، عمل به علمی است که تا کنون یافته‌ایم؛ زیرا که فرموده‌اند:

«مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ، وَرَثَةُ اللَّهِ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.»<sup>۱</sup>

«هرکس عمل کند بدان چه می‌داند، خداوند علم آن چه را نمی‌داند به او می‌آموزد.»

یکی دیگر از مقدمات، استعانت از خداوند متعال است که در ادامه‌ی کلام امام علیه السلام به «عنوان» آمده است:

«اسْتَنْهَمِ اللَّهُ يُفْهِمَكَ.»

«از خداوند فهم بخواه، تا به تو بفهماند.»

وقوع نور علم در قلب، وابسته به اراده‌ی خدای متعال است، پس علم را باید از

خداوند خواست. علم، نوعی روزی و هم چون رزق دنیوی است. برای حصول آن، باید دعا کرد و در عین حال، مقدمات توصیه شده و راه‌های معمول تعلّم را پیمود. خداوند، خود همین عملکرد را از ما خواسته است. کسی که برای رزق یا علم، فقط دعا می‌کند و بعد در کنج خانه ایام به بطالت می‌گذراند، دعای خویش را به سخره گرفته است؛ زیرا هر که به چیزی امید دارد، آن را طلب می‌کند و در جهت نیل بدان قدم برمی‌دارد.

### حقیقت عبودیت

عنوان بصری می‌گوید:

«گفتم: ای شریف!»

امام علیه السلام می‌فرمایند:

«بگو، ای ابا عبدالله»

عنوان می‌پرسد:

«یا ابا عبدالله! ما حقیقة العبودية؟»

«ای ابا عبدالله! حقیقت عبودیت چیست؟»

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«ثَلَاثَةٌ أَشْيَاءٌ: أَنْ لَا يَرَى الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِي مَا خَوَّلَهُ اللَّهُ مَلِكًا، لِأَنَّ الْعَبِيدَ لَا

يَكُونُ لَهُمْ مَلِكٌ، يَرُونَ الْمَالَ مَالَ اللَّهِ، يَضَعُونَهُ حَيْثُ أَمَرَهُمُ اللَّهُ بِهِ. وَ لَا

يُدَبِّرُ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ تَدْبِيرًا، وَ جُمْلَةً اشْتِغَالِهِ فِي مَا أَمَرَهُ تَعَالَى بِهِ وَ نَهَاةً عَنْهُ.»

«(حقیقت عبودیت) سه چیز است: (اول) این که بنده برای خودش در آنچه

خداوند به او بخشیده، ملکی نبیند، زیرا که بندگان ملکی ندارند، مال را مال

خداوند می‌بینند و آن را در جایی که خداوند ایشان را امر کرده قرار می‌دهند.

(دوم) این که عبد برای خودش تدبیری نیندیشد. (سوم) این که همه‌ی

اشتغالش به اموری باشد که خداوند تعالی او را بدان امر یا او را از آن نهی

کرده است.»

امام صادق علیه السلام، لُبُّ بَابِ دِينَارِی وَ بِنْدَگِی رَا دَر اَیْنِ سَهْ چَیْزِ بَیَانِ مِی‌کَنْد:



اول آن که انسان به درجه‌ای از معرفت برسد که همه کاره‌ی عالم تکوین را خدا بداند. اگر قدرت جلب نفع یا دفع ضرری دارد، بالله دارد. لا حول و لا قوه الا بالله. حتی نفس کشیدنش به اختیار خودش نیست؛ چه رسد به عاقل و عالم شدنش. پس هرچه انسان یا هر بنده‌ی دیگری دارد، از آن خودش نیست؛ بلکه مالکیتش بالله است.

در حقیقت مالک اصلی خداست این امانت بهر روزی دست ماست

بنده وقتی املکیت خداوند متعال را باور کند، ملک حقیقی را از آن مولایش خواهد دانست. لذا مالش را فقط در جایی صرف می‌کند که خدا می‌خواهد. امام صادق علیه السلام اثر این نگرش را در عمل عبد، چنین بیان می‌فرماید:

«فَإِذَا لَمْ يَرَ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِيمَا خَوَّلَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِلْكَاً، هَانَ عَلَيْهِ الْإِنْفَاقُ فِيمَا أَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُنْفِقَ فِيهِ.»

«وقتی که بنده در آن چه خدا به او عطا کرد برای خویش ملکی نبیند، انفاق، در مورد آن چه خدای تعالی او را به انفاق آن امر کرده، برایش آسان می‌شود.»

این انفاق فقط انفاق مال نیست؛ بلکه انفاق تمام مایملک خود است، اعم از عمر و علم و قدرت و... در راهی که خداوند به آن امر فرموده است.

دومین رکن عبودیت، این است که بنده برای خویش تدبیر نکند. این عدم تدبیر، به معنای ترک دوراندیشی و عاقبت‌نگری نیست.<sup>۱</sup> بلکه بدین مفهوم است که پیش خود نگوید: «فردا چنین و پس فردا چنان کنم.» و در این آینده‌نگری‌ها هیچ نقشی برای تقدیر الهی قائل نباشد. بنده، در پی شناخت درست و وظیفه‌ی خویش است و سپس در حد عقل و فهم خود و در محدوده‌ی شرع، برای انجام وظیفه‌ی مطلوب برنامه می‌ریزد، و مابقی را به خدای خود وامی‌گذارد. دست خداوند همواره باز است. چه بسا خیر ما را در آن چه ما دوست می‌داریم قرار نداده باشد؛ بلکه صلاح ما را در اموری قرار دهد که برای ما خوشایند نیست. ممکن است ما را به بلایی و یا مصیبتی گرفتار

۱. زیرا فرموده‌اند: أَعْقَلُ النَّاسِ أَنْظَرُهُمْ لِلْعَوَاقِبِ (غررالحکم / ح ۳۹۳)؛ عاقل‌ترین مردم، عاقبت‌نگرترین آنهاست.

کند که در ظاهر، ما را از رسیدن به هدف مورد نظرمان باز دارد. اما بنده‌ای که مدبر حالاتش را خداوند می‌داند و همه چیز را پیش چشم او، به اذن او جاری می‌بیند، در مشکلات قدرت تحمل و در مصائب طاقت صبر می‌یابد:

«وَ إِذَا فَوَّضَ الْعَبْدُ تَدْبِيرَ نَفْسِهِ عَلَىٰ مُدَبِّرِهِ، هَانَ عَلَيْهِ مَصَائِبُ الدُّنْيَا.»

«وقتی که بنده تدبیر خویش را به مدبرش واگذارد، (تحمل) مصیبت‌های دنیا بر او آسان می‌شود.»

سومین رکن عبودیت این است که بنده فقط به انجام اوامر و ترک نواهی خداوند اشتغال دارد. وقتی چنین شد، همه‌ی فکر و ذهن او، این خواهد بود که چگونه می‌تواند بهتر به اوامر خدایش جامه‌ی عمل پوشاند و نواهی او را ترک گوید. در این صورت، دستورات الهی برای او اهمیت می‌یابد نه قضاوت‌های دیگران. لذا کار او به مراء<sup>۱</sup> و مباهات با مردمان نخواهد رسید. او هرگز به نکو دیدن و نکوهیدن ایشان واقعی نخواهد نهاد و در راه بندگی، نمی‌کوشد که اعمال خود را مورد پسند مردم قرار دهد.

«وَ إِذَا اشْتَغَلَ الْعَبْدُ بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَ نَهَاهُ، لَا يَتَفَرَّغُ مِنْهُمَا إِلَىٰ الْمِرَاءِ وَ الْمُبَاهَاةِ مَعَ النَّاسِ.»

«وقتی که بنده اشتغال یابد بدان چه خداوند تعالی او را بدان امر کرده و از آن باز داشته، هرگز از (اشتغال به) امر و نهی الهی بی‌کار نمی‌شود (تا) به مراء و مباهات با مردمان (بپردازد).»

تا این جا امام علیه السلام آثار هر یک از سه رکن عبودیت را بر شمردند. سپس چنین فرمودند:

«فَإِذَا أَكْرَمَ اللَّهُ الْعَبْدَ بِهَذِهِ الثَّلَاثَةِ، هَانَ عَلَيْهِ الدُّنْيَا وَ إِبْلِيسُ وَ الْخَلْقُ، وَ لَا يَطْلُبُ الدُّنْيَا تَكَاثُرًا وَ تَفَاخُرًا. وَ لَا يَطْلُبُ مَا عِنْدَ النَّاسِ عِزًّا وَ عُلُوًّا، وَ لَا يَدْعُ أَيَّامَهُ بِاطِلَالٍ. فَهَذَا أَوَّلُ دَرَجَةِ التَّقَىٰ. قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجَعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لَا فَسَادًا وَ

۱. مراء، در لغت از ریشه‌ی «مری» و در باب مفاعله است. مراء به معنای جدال، خصومت و منازعه میان دو طرف است که هر دو با تعصب و بی‌دلیل روی یک مطلب پای می‌فشارند.

### الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.»

«پس هنگامی که خداوند، بنده را بدین سه ویژگی اکرام کند، دنیا و ابلیس و مردم نزد او خوار می‌شوند، دنیا را برای تکاثر و تفاخر طلب نمی‌کند، آن چه را که نزد مردم است برای عزت و علو نمی‌خواهد و روزگارش را به بطالت نمی‌گذراند. این نخستین درجه‌ی تقوی است. خداوند تبارک و تعالی فرمود:

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا  
وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.»<sup>۱</sup>

اکرام عبد یعنی گرامی داشتن او. خداوند با این سه ویژگی، بنده‌ی خویش را بزرگ می‌دارد؛ زیرا بشر به توفیق الهی به حقیقت عبودیت فائز می‌شود. معرفتی که منتهی به چنین صفاتی می‌شود، صنع خداست و شرایط مساعدت‌صاف به این صفات را خداوند، خود فراهم می‌آورد. خداوند بنده را برای رسیدن به این مرتبه از عبودیت یاری می‌دهد و او را بزرگ می‌دارد.

این نکته حائز اهمیت است که ما چه چیز را مصداق اکرام خداوند به خود بدانیم. آیا همین که نعمت‌های دنیوی کسی را در برگیرد، می‌توانیم گفت خدا او را گرامی داشته است؟ سخن را روی با صاحب‌دلان است. صاحب‌دلان و عاقلان، پاسخ را منفی می‌دانند. در نظر آنان، تمتع دنیوی - فی نفسه - نشانه و ملاک اعزاز بنده توسط خدا نیست. آری، اگر عبد بتواند از علم، ثروت، قدرت و... استفاده‌ی اخروی بگیرد و حقیقت عبودیت را در مورد آن‌ها پیاده کند، می‌توان گفت که مورد اکرام خداوند واقع شده است. اما اگر همین امکانات و بال او شود و حجتی بر او گردد و او با سوء اختیار خویش بساط بندگی برچیند، جز افسوس نصیبی نخواهد برد.

این تمتعات، همگی قسمت چند روزه‌ای است که چشم برهم زدنی می‌گذرد، مرگ می‌آید و علمها و ثروتها و قدرتها را با خود می‌برد و در پایان، برای کسی که از آن‌ها بهره‌ای ماندنی نبرده، فقط رو سیاهی برجای می‌نهد.

بر اساس بیان امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام پس از گرامی داشتن بنده از جانب خدا، سه چیز نزد

---

۱. قصص / ۸۳: آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین نه برتری می‌جویند و نه فسادی و سرانجام نیک از آن پرهیزگاران است.

بنده خوار می‌گردد: دنیا و ابلیس و خلق. خوار شدن هر کدام از این سه، در نگاه عبد معنای خاص خود را داراست:

۱ - جلوه‌ها و عشوه‌های دنیا در دیده‌ی او کوچک می‌شود. در بحث علامات و آفات عقل، درباره‌ی نسبت عاقل با دنیا سخن خواهیم گفت.<sup>۱</sup> این جانیز، سخن از عالمی است که در مسیر اراده‌ی علم، حقیقت عبودیت را در خود می‌طلبد و چون عقل و علم جدای از یکدیگر نیستند، این سه اکرام در واقع نصیب عبد عالم عاقل می‌گردد. خواری دنیا در چشم او مشهود است، چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«فَلْتَكُنِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِكُمْ أَصْغَرَ مِنْ حُثَالَةِ الْقَرْظِ وَ قُرَاضَةَ الْجَلَمِ.»<sup>۲</sup>

«پس باید دنیا در دیدگان شما، کوچک‌تر از خرده‌های برگ درخت سَلَم<sup>۳</sup> و ریزه‌های قیچی پشم‌چینی<sup>۴</sup> باشد.»

امام امیرالمؤمنین علیه السلام حقارت دنیا را به خواری خرده ریزه‌های پارچه در خیاطی تشبیه کرده‌اند؛ همان‌ها که دور می‌ریزند. این خواری دنیا در چشم عابد عالم عاقل، به دلیل خواری دنیا نزد پروردگار است. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«وَأَحَدُكُمْ الدُّنْيَا، فَإِنَّهَا مَنَزَلُ قُلْعَةٍ وَ لَيْسَتْ بِدَارِ نُجْعَةٍ، قَدْ تَزَيَّنَتْ بِعُرُورِهَا وَ عَرَّتْ بِزِينَتِهَا. دَارٌ هَانَتْ عَلَى رَبِّهَا، فَخَلَطَ حَلَالُهَا بِحَرَامِهَا وَ خَيْرُهَا بِشَرِّهَا وَ حَيَاتُهَا بِمَوْتِهَا وَ حُلُوهَا بِمُرِّهَا...»<sup>۵</sup>

«و شما را از این دنیا بر حذر می‌دارم که منزلی است ناپایدار، نه سرایی برای یافتن علف و گیاه، به فریبایی‌اش آراسته و به آراستگی‌اش فریفته. خانه‌ای که نزد پروردگارش خوارگشته، از این رو حلالش را به حرامش و خیرش را به

۱. رجوع شود به فصل نهم و دهم.

۲. نهج البلاغه / ص ۷۶ / خطبه ۳۳.

۳. القَرْظُ: برگ درخت سَلَم که با آن پوست را دباغی کنند. مفرد آن قَرْظَةٌ است. فرهنگ لاروس / ص ۱۶۲۹.

۴. الجَلَمُ: قیچی بزرگی که با آن پشم چینند. فرهنگ لاروس / ص ۷۶۰.

۵. نهج البلاغه / ص ۱۶۷ / خطبه ۱۱۳.

شَرِّش و زندگی‌اش را به مرگش و شیرینی‌اش را به تلخی‌اش آمیخته است...»

وقتی دنیا در نگاه بنده‌ای خوار شد، دیگر دنیا را برای تکاثر و تفاخر و عزّ و علوّ طلب نمی‌کند. در بحث‌های آینده گفته خواهد شد که دنیا خواهی برای فخر فروشی و تکاثر مذموم است، تنها در حدّ بلاغ باید از دنیا برگرفت و اگر بنده‌ای تمام دارایی‌های خود را در دنیا از آن خود نبیند و به مالکیت غیر خود یقین کند، دیگر چه جای فخر؟

۲ - پس از دنیا، ابلیس در نظر بنده‌ی گرامی داشته‌ی خدا خوار می‌گردد. وقتی امر و نهی خدا برای او اهمّیت یافت و به کار بستن آن‌ها را و جهه‌ی همّت خویش قرار داد - با استعانت از لطف و توفیق الهی - و ساوس ابلیس بر او عظیم و گران نمی‌آید و رویارویی با او برایش دشوار نخواهد بود.

۳ - مردم هم در نگاه او خفیف می‌گردند. خواری خلق بدین معناست که نه برای تمجید و تشویق و تحسین مردمان ارزشی قائل است و نه برای توبیخ و تقبیح ایشان. در نظر او، مهم‌ترین امر، جلب رضای خالق است. خوار دیدن خلق، بدین معنا نیست که انسان خود را برتر و بهتر از دیگران بداند. عاقل با حفظ تواضع و حقیر دیدن خود، برای اظهار نظر دیگران ارزشی قائل نیست.<sup>۲</sup> اگر به حقیقتی برسد و همه‌ی مردمان حقانیت آن حقیقت را نفی کنند و حتّی آن را وارونه جلوه دهند، هرگز در مشی او تأثیری نخواهد گذاشت. او به علم حقیقی نسبت به آن واقعیت دست یافته و فقط علم، حجّت است که باید مبنای عمل قرار گیرد.

امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

«یا هِشامُ! لَوْ كَانَ فِي يَدِكَ جَوْزَةٌ وَقَالَ النَّاسُ فِي يَدِكَ لَوْلُؤَةٌ؛ مَا كَانَ يَنْفَعُكَ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا جَوْزَةٌ. وَ لَوْ كَانَ فِي يَدِكَ لَوْلُؤَةٌ وَقَالَ النَّاسُ أَنَّهَا جَوْزَةٌ، مَا ضَرَّكَ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا لَوْلُؤَةٌ.»<sup>۳</sup>

«ای هشام! اگر در دست تو گردویی باشد و مردم بگویند در دستت گوهری

۱. رجوع شود به فصل نهم و دهم.

۲. به فصل نشانه‌های عقل، توضیحات ذیل خصلت هفتم عاقل رجوع کنید.

۳. تحف العقول / ص ۳۸۶.

است، تو را سودی نبخشد، در حالی که می‌دانی گردوست. و اگر در دست تو گوهری باشد و مردم بگویند گردویی است، ضرری به تو نمی‌رساند، در حالی که می‌دانی گوهری است.»

وقتی که خلق خدا نزد بنده‌ای خوار شدند، او با عمق جان معتقد می‌گردد که مردم، به او عزّت نمی‌بخشند و عزّت و شرف را فقط خداوند می‌دهد. عزّت و برتری به این نیست که انسان در میان دیگران، از زینت‌های دنیوی بیش‌تر بهره‌گیرد. عزّت بنده نزد خداوند اهمّیت دارد که ملاک آن هم، این ظواهر فریبنده نیست. معیار، عبودیتی است که شخص بدان متّصف می‌گردد. عزّت‌های ظاهری در نگاه مردم، با درگذشتن آنان از دنیا می‌گذرد و آنچه می‌ماند عزّت مع الله است.

عبد، دنیا را برای علوّ نیز نمی‌خواهد. درباره‌ی علوّ در سطور آینده توضیحاتی خواهد آمد.

اکرام بنده توسط خداوند، سبب می‌شود که او روزگار خود را به بطالت نگذراند و لحظه لحظه‌ی عمرش را فقط در راه بندگی پروردگارش مصروف دارد. او این نفّس‌های معدود و عمر محدود را غنیمت می‌شمرد و یقین دارد که اگر هزاران هزار ثروت بدهد، بازگرداندن لحظه‌ای از این لحظات را نتواند. عمر که با آن می‌توان رضایت ربّ را خرید، سرمایه‌ای تجدیدناپذیر است و لذا بدون کسب منفعت، نباید آن را از کف داد.

امام صادق علیه السلام در کلام خود خطاب به عنوان بصری، پس از ذکر این آثار با عظمت فرموده‌اند: «هَذَا أَوَّلُ دَرَجَةِ التَّقَى». «این نخستین پله‌ی پرهیزگاری است.» و سپس این آیه‌ی شریفه را خوانده‌اند:

«تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا  
وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»<sup>۱</sup>

«آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین نه برتری می‌جویند و نه فساد. و سرانجام (نیک) از آن پرهیزگاران است.»

در این آیه با اسم اشاره به دور (تلک) به سرای آخرت اشاره شده است. شاید این چنین اشاره‌ای از باب تعظیم و تفخیم سرای آخرت باشد.<sup>۱</sup> خداوند، آن سرای با عظمت را نصیب کسانی می‌دارد که در پی علو و فساد در زمین نباشند. علو در زمین یعنی تجبر و تکبر در آن:

«می‌گویند: عَلَا فِي الْأَرْضِ، یعنی طغیان کرد و خود را بزرگ پنداشت.»<sup>۲</sup>

«علا فی الارض، یعنی در زمین تجبر و تکبر کرد.»<sup>۳</sup>

تعبیر علو و فساد در زمین به همین معنا، در آیات دیگری از قرآن کریم هم آمده است:

«وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّةً وَيَوْمَ لَتُتْلَنَّ عَلُوًّا كَبِيرًا.»<sup>۴</sup>

«و در کتاب به بنی اسرائیل، اعلام کردیم<sup>۵</sup> که دو بار در زمین فساد می‌کنید و

گردنگشی بزرگی می‌کنید.»

خداوند در مورد کافران فرموده است:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا، فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ.»<sup>۶</sup>

«از روی ظلم و سرکشی آیات ما را انکار کردند، در حالی که جان‌های‌شان

بدان یقین داشت، پس بنگر که فرجام مفسدان چگونه بود.»

«علو» به معنای طغیان و استکبار و تجبر، صریحا با روح عبودیت در پیشگاه

خداوند متعال تضاد دارد. علو و جبروت و کبریا، از آن خداوند متعال است. دیگران

۱. مجمع البحرین / ج ۱ / ص ۳۰۲.

۲. کتاب العین / ج ۲ / ص ۲۴۵. يقال علا فی الارض، ای طغی و تعظّم.

۳. مجمع البحرین / ج ۱ / ص ۳۰۲. علا فی الارض ای تجبر و تکبر فیها.

۴. اسراء / ۴.

۵. در حدیثی امیرالمؤمنین علیه السلام «قضاء» را بر چهار قسم دانسته‌اند: قضاء الخلق، قضاء الحکم،

قضاء الامر و قضاء العلم. برای قضاء العلم، آیه ۴ سوره‌ی اسراء را شاهد آورده‌اند و فرموده‌اند که معنای آن

این است: «و عَلِمْنَا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ». بحار الانوار / ج ۵ / ص ۱۲۴ / ح ۷۳.

۶. نمل / ۱۴.

همگی به او نیاز دارند، و در برابر جبر و تش خاضع و ذلیل اند. آنانکه در این دنیا در پی علو و فسادند، گرچه بر اطرافیان برتری و در زمین فرصت فساد یابند، اما نصیبی از آخرت ندارند.

در همه‌ی مراتب سلوک راستین و صحیح، باید این آیه نصب العین انسان باشد. برای هرکسی و در هر رتبه‌ای علو و فساد به گونه‌ای مطرح است. علو در زمین، صفتی خاص فرعون و فرعونیان نیست. دنیا چنان رنگارنگ است و کالاهای گوناگون چنان آن را انباشته، که به آسانی دل از آن ملول نمی‌گردد. هرکسی در هر رده‌ای که باشد، از فریبندگی‌های دنیا رها نیست. دنیای فریبا، به فساد فرا می‌خواند و از بندگی خدا باز می‌دارد. و تنها آنان که بندگی خدا پیشه کردند، تیشه بر ریشه‌ی فریبندگی دنیا می‌زنند.

#### نکوهش برتری خواهی در دنیا

در تفسیر علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه ذیل این آیه‌ی شریفه، روایت شده که امام صادق علیه السلام به حفص بن غیاث فرمودند:

«یا حَفْصُ! ما مُنْزِلَةُ الدُّنْيا مِنْ نَفْسِي إِلَّا بِمَنْزِلَةِ الْمَيْتَةِ، إِذَا اضْطُرِرْتُ إِلَيْها أَكَلْتُ مِنْها.»

«ای حفص! جایگاه دنیا نزد من، نیست مگر به منزله‌ی مرداری که فقط وقتی از آن بخورم که به اضطرار بیفتم.»

اگر انصاف دهیم، این ادعا را حقیقتاً زینده‌ی امام علیه السلام می‌یابیم. آیا دنیا در نگاه ما نیز چنین است؟! در ادامه‌ی همان حدیث می‌خوانیم:

«یا حَفْصُ! إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلِمَ ما الْعِبَادُ عَامِلُونَ وَإِلَى ما هُمْ صائِرُونَ، فَحَلَمَ عَنْهُمْ عِنْدَ أَعْمالِهِمُ السَّيِّئَةِ لِعِلْمِهِ السَّابِقِ فِيهِمْ، فَلَا يَعْزُّنَكَ حُسْنُ الطَّلَبِ مِمَّنْ لَا يَخَافُ الْفُوتَ.»

«ای حفص! خداوند تبارک و تعالی می‌داند که بندگان چه می‌کنند و به سوی چه می‌شوند. از این رو، در برابر کارهای بدشان - به خاطر علم پیشین خود درباره‌ی آنها - بردباری ورزید. پس نیکو طلبیدن، از جانب (خداوند)، آن که نسبت به فوت (از دست دادن) هراسناک نیست، تو را نفریبد.»



عبارات اخیر امام علیه السلام به این سنت الهی اشاره دارد که بنای خداوند در این دنیا، کیفر بی درنگ همه‌ی بدکاران نیست؛ بلکه این جا دار امتحان است و خداوند، در برابر اعمال ناشایست بندگان، بردباری می‌ورزد. علت این حلم، علم پیشین خداوند نسبت به اعمال بندگان - البته با حفظ اختیار ایشان - است. خدایی که سرانجام بندگان را می‌داند، نیازی به عجله در کیفر دادن ندارد.<sup>۱</sup>

امام صادق علیه السلام از حلم خداوند در برابر رفتار بندگان، به «حسن طلب» (نیکو طلبیدن) از جانب خداوند تعبیر کرده‌اند. مقصود این است که خداوند بر ظالمان سخت نمی‌گیرد و با زبان خوش از آن‌ها طلب اصلاح می‌نماید. حُسن طلب خداوند از آن روست که او نسبت به فوت (از دست رفتن) هراسی ندارد.<sup>۲</sup> در مکالمات خداوند متعال با حضرت عیسی علیه السلام در حدیث قدسی آمده است که خداوند متعال خطاب به آن حضرت فرمود:

«یا عیسی! کَمْ أُطِيلُ النَّظَرَ وَ أَحْسِنُ الطَّلَبَ، وَ الْقَوْمُ فِي غَفْلَةٍ لَا يَرْجِعُونَ؟! تَخْرُجُ الْكَلِمَةُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ، لَا تَعِيهَا قُلُوبُهُمْ. يَتَعَرَّضُونَ لِمَقْتِي وَ يَتَحَبَّبُونَ بِقُرْبِي إِلَى الْمُؤْمِنِينَ!»<sup>۳</sup>

«ای عیسی! تا به کی (نسبت به بندگان خود) بلند نظر باشم و (از آنان) به نیکی بازخواست کنم در حالی که این قوم در غفلتی هستند (که از آن) بر نمی‌گردند؟ سخن از دهان‌هایشان خارج می‌شود (اما) دل‌هایشان آن را در نمی‌یابد. خود را (با ارتکاب معاصی) در معرض دشمنی با من قرار می‌دهند، و در عین حال می‌خواهند با تقرب به من، نزد مؤمنان محبوبیت پیدا کنند!»

۱. در نقل این حدیث در تفسیر سعد السعود سیدبن طاووس عبارات آخر چنین است:  
... فَحَلَّمَ عَنْهُمْ عِنْدَ أَعْمَالِهِمُ السَّيِّئَةِ لِعَلِمِهِ السَّابِقِ فِيهِمْ، وَإِنَّمَا يَعْجَلُ مَنْ لَا يَعْلَمُ، فَلَا يَغْرُزُكَ حُسْنُ الطَّلَبِ مِمَّنْ لَا يَخَافُ الْقَوْلَ. سعد السعود / ص ۸۷.

۲. در نقل ارشاد القلوب چنین آمده است: وَإِنَّمَا يَعْجَلُ مَنْ يَخَافُ الْقَوْلَ، فَلَا يَغْرُزُكَ تَأْخِيرُ الْعُقُوبَةِ. ارشاد القلوب / ج ۱ / ص ۱۰۵.

۳. کافی ج ۸ / ص ۱۳۴.

در دعای امام سجّاد علیه السلام در صحیفه چنین آمده است:

«وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ وَلَا فِي نَقِمَتِكَ عَجَلَةٌ، وَإِنَّمَا يَعْجَلُ مَنْ يَخَافُ الْفَوْتَ.»<sup>۱</sup>

«و دانسته‌ام که نه در حکم تو ظلمی است و نه در عذاب تو شتابی و فقط کسی که از فوت می‌هراسد عجله می‌کند.»

در ادامه‌ی حدیث مورد بحث، حفص بن غیاث می‌گوید:

«ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ...» الْآيَةَ، وَجَعَلَ يَبْكِي وَيَقُولُ:

ذَهَبَتْ وَاللَّهِ الْأَمَانِيُّ عِنْدَ هَذِهِ الْآيَةِ.»

«سپس امام صادق علیه السلام این کلام الهی را تلاوت کردند: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ...» و گریستند و فرمودند: قسم به خدا، با وجود این آیه، آرزوها بر باد رفته است.»

«ثُمَّ قَالَ: فَازَ وَاللَّهِ الْأَبْرَارُ، أَتَدْرِي مَنْ هُمْ؟ هُمُ الَّذِينَ لَا يُؤْذُونَ الذَّرَّ.»

«سپس فرمودند: قسم به خداوند که ابرار رستگار شدند. آیا می‌دانی که آن‌ها کیانند؟ آنان کسانی هستند که (حتی) مورچه‌ای را آزار نرسانند.»

پیش‌تر گفته شد که اراده‌ی علو و فساد، برای هر کسی در هر مرتبه‌ای می‌تواند مطرح باشد. حتی کسی که قدرتی در حد آزار رساندن به یک مورچه‌ی ضعیف را دارد، اگر از این قدرت بهره‌نگیرد و خویشتن‌دار باشد، از ابرار خواهد بود. کسی که خود را عبد حقیر و خوار و خاضع می‌بیند، هرگز به خود اجازه‌ی زورگویی و اعمال سوء قدرت نمی‌دهد. او همواره فقر و ذلت و مسکنت خود را به یاد می‌آورد، لذا به دیگران دراز دستی نمی‌کند.

هر کسی با هر اندازه قدرت و توانی در هر زمینه‌ای ممکن است مصداق این آیه گردد، از صاحب یک تجارت تا والی یک ولایت، چنان‌که راوی ذیل همین آیه گوید:

«رَأَيْتُ عَلِيًّا علیه السلام... يَمُرُّ فِي الْأَسْوَاقِ... وَهُوَ يَقْرَأُ هَذِهِ الْآيَةَ: «تِلْكَ الدَّارُ

الْآخِرَةَ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ  
لِلْمُتَّقِينَ» ثُمَّ يَقُولُ: هَذِهِ الْآيَةُ أَنْزِلَتْ فِي السُّلَاةِ وَ ذَوِي الْقُدْرَةِ مِنَ  
النَّاسِ»<sup>۱</sup>

«علی علیه السلام را دیدم که... در بازارها عبور می‌کردند... و این آیه را می‌خواندند:  
«تلك الدار...» سپس می‌فرمودند: این آیه درباره‌ی والیان و مردمان صاحب  
قدرت نازل شده است.»

دقت کنیم که امیرالمؤمنین علیه السلام این آیه را در بازار برای اهل کسب و تجارت  
می‌خواندند. یعنی حتی اگر یک فروشنده در کارش، خوش انصافی به خرج ندهد و  
فساد در کسب و کار داشته باشد و برتری خواهی کند، از دار آخرت محروم خواهد  
بود. مثلاً برتری جویی کاسب به این است که به هر نحوی - حتی به دروغ - ابراز کند که  
کالای من بهتر از دیگران است.

این علو خواهی، گریبان هر کسی را می‌تواند بگیرد. آن کس که قدرت علمی دارد،  
ممکن است در پی شهرت و برتری نسبت به سایر علما باشد و قلباً بخواهد مردم به او و  
علمش به چشم دیگری نگاه کنند.

نکته‌ی قابل توجه در آیه‌ی مورد بحث، این است که خداوند، «اراده‌ی علو» را  
نکوهیده است. گفتیم که «علو» یعنی برتری. در معنای نکوهیده‌ی آن که در قرآن به کار  
رفته، به معنای سرکشی و طغیان و ضدّ عبودیت است. علو، امری خارجی است که  
ظهور و بروز بیرونی دارد. اما اراده‌ی علو، ظریف‌تر از آن و امری قلبی است. در آیه‌ی  
شریفه، حتی داشتن این صفت قلبی هم مذمت شده است، یعنی برتری خواهی؛ که  
انسان، برتری بر دیگران در علم یا قدرت یا ثروت یا... را قلباً دوست بدارد.

سیدبن طاووس در کتاب سعد السعود، به ظرافت، دامنه‌ی اراده‌ی علو را، در  
روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام بیان کرده است. بنگرید که اراده‌ی علو تا کجا گسترش  
می‌یابد:

«إِنَّ الرَّجُلَ لَيُعْجَبُهُ أَنْ يَكُونَ شِرَاكًا نَعْلَهُ أَجْوَدَ مِنْ شِرَاكٍ نَعْلِ صَاحِبِهِ،

فَيَدْخُلُ تَحْتَهَا»<sup>۱</sup>

«(گاه) شخصی، از این که بند کفشش از بند کفش رفیقش بهتر باشد، به غرور

می آید. پس (با این حالت قلبی) مشمول این آیه می شود.»

بسیار شگفت آور است. همه ی ما کودکان را دیده ایم که آن چه را دارند به رخ همسالان خود می کشند. با غرور و افتخار می گویند: لباس من، کفش من، اسباب بازی من و... و این همه را بهتر از مال دیگران می بینند. حال از خود پیرسیم که: آیا ما از این حالت قلبی رهاگشته ایم؟ و واقعا از کودکی به درآمده ایم؟! آیا کاسب به کالایش، کاتب به کتابش، سخنران به سخنش و عالم به علم خویش نمی نازند که آن چه ما داریم بهتر است از آن چه دیگران دارند؟ آری این کمالات هم در بزرگسالی، رقیبان را به بازی گرفته اند و حالت کودکانه ی برتری خواهی را در آنان زنده نگه داشته اند. حتی اگر یک بند کفش ناقابل در ما این حالت را ایجاد کند، اراده ی علو کرده ایم. وقعات تکان دهنده و کمر شکن است. اگر آخرت می خواهیم، باید این گونه از برتری خواهی بگریزیم. بی جهت نیست که حضرتش در حال گریه فرمودند که آرزوها با این آیه از دست رفته است! و اگر همواره در قلب خود «مَنْ مَنْ» بگوییم، نباید رستگاری را انتظار بریم. بهترین راه برای فرار از اراده ی علو، این است که از «من» برون آییم. اگر کمالی داریم، اولاً بدانیم که از جانب خود نداریم. این دارایی ها و کمالات، همگی از غیر ماست و هر لحظه می تواند سلب شود. پس دیگر جایی برای مقایسه و مفاخره نیست. اگر همین کمالات، مایه ی عُجب و علو در ما شود، جز بیچارگی و سقوط، برایمان نخواهد داشت.

ثانیا این کمالات، تنها به عنوان امانتی در دست ماست. درباره ی علم، قدرت، شهرت، ثروت، آبرو و... باید همزبان با سلیمان حشمة الله ﷺ اذعان کنیم:

«هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ.»<sup>۲</sup>

هر چه داریم، فضل خداست و مستحق آن هم نبوده ایم. اصلاً ما نبوده ایم که حقی بخوایم. او خود ما را حیات بخشید، از ضعف به قدرت رسانید، از جهل درآورد و

۱. سعد السعود / ص ۸۸.

۲. نمل / ۴۰.

علم داد و... این‌ها همه فضل خداوند است. اگر کمال کسی بردیگری برتری دارد، این برتری از جانب خود او نیست. به علاوه، این همه مایه‌ی امتحان و ابتلاء است، تا بنگرند چه کسی بهتر عمل می‌کند. بنابراین باز هم به قُبْح برتری خواهی پی می‌بریم.

یادآوری این نکته‌ی مهم ضروری است که انسان نباید عرصه‌ی عمل و اقدام را ترک گوید، از ترس این که مبادا گرفتار اراده‌ی علوّ شود. شیطان لعین در این مورد هم بیکار نیست. مثلاً کسی را که توانایی نصرت دین با کلام و قلم یا قدم خویش دارد، با این بهانه به عزلت گزیدن، و بطالت ورزیدن فرامی‌خواند که نکند گرفتار عجب و برتری خواهی شوی. این حالت نیز نوعی تفریط است، و تفریط و افراط، هر دو از روی جهل است. اراده‌ی علّوی که مذموم است و انسان را از آخرت محروم می‌دارد، همان تکبر است، حالتی قلبی که به دست و زبان هم ممکن است سرایت کند و گاهی هم در چهره‌ی ظلم رخ می‌نماید. اما اگر انسان، از اهل عدل و تواضع باشد<sup>۱</sup> و به جای کبر، تواضع در قلب خود بکار د و عدل بردارد، از دارِ آخرت برخوردار می‌شود.

راه درست، آن است که آدمی هر چه بیش‌تر در انجام وظایف فردی و تکالیف اجتماعی خود بکوشد و در عین حال قلباً و عملاً از کبر و برتری خواهی دوری گزیند. آری، ممکن است در سایه‌ی عمل به اوامر الهی و ترک مناهی او، انسان علاوه بر عزّت در پیشگاه الهی، در دیده‌ی مؤمنان هم بزرگی یابد، اما این عزّت ظاهری در چشم مردم، با علّو در قلب خود او برابر نیست. باید از کبر و علّو گریخت که با روح بندگی ناسازگار است.

نکته‌ی اخیر در موارد دیگری هم قابل بیان است؛ مثلاً این که مسلمانان به علوم روز مجهز شوند و از این طریق موجبات عزّت خویش را در دنیا فراهم آورند، هرگز با روح عبودیت ناسازگار نیست. آنان می‌توانند در عین عزّت ظاهری و بی‌نیازی از غیر مسلمانان، از کبر و علّو قلبی بپرهیزند. و از قدرت خویش در نصرت و خدمت به دین بهره جویند.

۱. کنز الدقائق / ج ۱۰ / ص ۱۰۷ به نقل از مجمع البیان ج ۴ / صص ۲۶۸ - ۲۶۹:

«تَرَكْتُ هَذِهِ الْآيَةَ فِي أَهْلِ الْعَدْلِ وَ التَّوَّاضِعِ مِنَ الْوُلَاةِ وَ أَهْلِ الْقُدْرَةِ مِنَ النَّاسِ»، از امام امیرالمؤمنین علیه السلام.

به ادامه‌ی کلام امام صادق علیه السلام خطاب به حفص بن غیاث توجه می‌کنیم:

«كَفَىٰ بِخَشِيَةِ اللَّهِ عِلْمًا، وَ كَفَىٰ بِالْإِغْتِرَارِ بِاللَّهِ جَهْلًا.»

«برای عالم بودن، خشیت از خداوند کافی است و برای جاهل بودن، اغترار به

خدا (فریب رحمت او را خوردن)، بس است.»

پیش‌تر درباره‌ی علم و خشیت از خداوند سخن گفته‌ایم. اغترار به خدا، یعنی آن‌که شخص به گونه‌ای به رأفت و رحمت خدا دل ببندد که از سخط او غافل شود و گرفتار گناهان گردد. حضرت صادق علیه السلام سپس می‌فرماید:

«يَا حَفْصُ! إِنَّهُ يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ.»

«ای حفص! پیش از آن‌که برای عالم یک گناه آمرزیده شود، برای جاهل

هفتاد گناه آمرزیده می‌شود.»

از کسی که علم یافته و حجت بر او تمام گشته، هرگز انتظار گناه نمی‌رود. لذا آمرزش گناهان او، هفتاد بار دشوارتر از آمرزش گناه جاهل است.

«مَنْ تَعَلَّمَ وَ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ دُعِيَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ عَظِيمًا  
فَقِيلَ تَعَلَّمَ لِلَّهِ عِلْمٌ لِلَّهِ وَ عَمِلَ لِلَّهِ.»

«کسی که علم فراگیرد و آن را به دیگران بیاموزد و بدان‌چه می‌داند عمل

کند، در ملکوت آسمانها بزرگش خوانند. و گفته می‌شود که برای خدا آموخت،

برای خدا آموزش داد و برای خدا عمل کرد.»

برای آن‌که انسان در ملکوت آسمانها به عظمت یاد شود، باید تعلم و تعلیم و عمل

را برای خداوند خالص کند.

حفص می‌پرسد:

«جُعِلَتْ فِدَاكَ، فَمَا حَدُّ الزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا؟»

«فدایت‌گرم، حدّ زهد در دنیا، چیست؟»

امام علیه السلام پاسخ می‌دهند:

«قَدْ حَدَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا

تَفَرَّحُوا بِمَا آتَاكُمْ. إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ، أَخْوَفُهُمْ لِلَّهِ. وَأَخْوَفُهُمْ لَهُ،  
أَعْلَمُهُمْ بِهِ. وَأَعْلَمُهُمْ بِهِ، أَزْهَدُهُمْ فِيهَا.»

«خداوند، حدّ آن را در کتابش معین فرموده است: «لکیلا تأسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم.»<sup>۱</sup> عالم‌ترین مردم به خداوند، خائف‌ترین آنان از اوست. و خائف‌ترین آنان از او، عالم‌ترین ایشان به اوست. و عالم‌ترین ایشان به او، زاهدترین آن‌ها در دنیا است.»

چنان‌که می‌دانیم زهد امری قلبی است، و آیه‌ی یاد شده، ثمره‌ی بی‌رغبتی (عدم دل‌بستگی) به دنیا را نشان می‌دهد.<sup>۲</sup> از سوی دیگر می‌خوانیم که هر که علمش بیشتر، خوفش بیشتر، و هر که خوفش بیشتر، علمش بیش‌تر است. اگر علم، علم صحیح است باید خوف خدا (نگرانی از عدل الهی) را در انسان پدید آورد و اگر در کسی خوف از خدا دیدیم، می‌توانیم به علم او پی ببریم. هر چه این علم بیش‌تر شود، زهد بیش‌تری نسبت به دنیا به ارمان می‌آورد. اگر کسی حقیقت دنیا و آخرت را بشناسد، زهد و بی‌رغبتی به دنیا ثمره‌ی طبیعی این شناخت خواهد بود.

حفص گوید که مردی به امام عَلَيْهِ السَّلَامُ عرض نمود: به من سفارشی کن. حضرت فرمودند:

«إِتَّقِ اللَّهَ حَيْثُ كُنْتَ، فَإِنَّكَ لَا تَسْتَوْحِشُ.»<sup>۳</sup>

«هر کجا هستی از خدا پروا داشته باش، که در این صورت، دچار وحشت نمی‌گردد.»

**نه سفارش به رهجویان (ادامه‌ی حدیث عنوان بصری)**

به شرح ادامه‌ی حدیث عنوان بصری باز می‌گردیم. عنوان گوید که به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ عرض کردم:

---

۱. حدید / ۲۳: تا این‌که بر آن‌چه از دست شما رفته است محزون نشوید و بدان‌چه به دست آورده‌اید خوشحال نگردید.  
۲. در فصل دوازدهم درباره‌ی زهد به تفصیل بحث خواهد شد - ان شاء الله.  
۳. تفسیر قمی / ج ۲ / ص ۱۴۶.

«یا ابا عبد الله! أوصني.»

«ای ابا عبدالله! مرا وصیت کن.»

حضرت می فرمایند:

«أوصيك بِتِسْعَةِ أَشْيَاءَ، فَإِنَّهَا وَصِيَّتِي لِمُرِيدِي الطَّرِيقِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَ  
أَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يُوفِّقَكَ بِاسْتِعْمَالِهِ.»

«تو را به نه چیز وصیت می کنم. آن ها سفارش من است به رهجویان به  
سوی خداوند تعالی. و از خداوند می خواهم که تو را برای عمل به آن ها موفق  
بدارد.»

«ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي رِيَاضَةِ النَّفْسِ، وَ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي الْجِلْمِ وَ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي  
الْعِلْمِ.»

«سه وصیت از آن وصایا در ریاضت نفس، و سه تا در بردباری، و سه تا در  
علم است.»

«فَاحْفَظْهَا وَ إِيَّاكَ وَ التَّهَؤُنَ بِهَا.»

«پس آن ها را نگاه دار و مبادا که سبک شماریشان.»

عنوان گوید:

«فَفَرَّغْتُ قَلْبِي لَهُ.»

«پس قلبم را برای (شنیدن) آن خالی (آماده) ساختم.»

#### سه سفارش در ریاضت

«فَقَالَ: أَمَّا اللُّوَاتِي فِي الرِّيَاضَةِ: فَإِيَّاكَ أَنْ تَأْكُلَ مَا لَا تَشْتَهِيهِ، فَإِنَّهُ يورثُ  
الْحِمَاقَةَ وَ البُلْبَةَ. وَ لَا تَأْكُلْ إِلَّا عِنْدَ الْجُوعِ. وَ إِذَا أَكَلْتَ، فَكُلْ حَلَالاً وَ سَمًّا  
اللَّهِ. وَ اذْكَرْ حَدِيثَ الرَّسُولِ ﷺ: مَا مَلَأَ آدَمِيٌّ وَعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنِهِ. فَإِنْ  
كَانَ وَ لَا بُدَّ، فَثَلَّثَ لِبَطْنِهِ وَ ثَلَّثَ لِشَرَابِهِ وَ ثَلَّثَ لِنَفْسِهِ.»

«حضرت فرمود: اما آن سه که در ریاضت است: (اول) بیرهیز از این که آن چه



را میل نداری بخوری، که حماقت و ابله‌پی را باعث می‌شود. (دوم) مخور، مگر هنگام گرسنگی. (سوم) وقتی خوردی، حلال بخور و نام خدا را ببر، و حدیث پیامبر ﷺ را یادآور که فرمود: آدمی، ظرفی بدتر از شکمش پرنکرده است. پس اگر چاره‌ای نبود، یک سوم برای خوردنی، یک سوم برای نوشیدنی و یک سوم برای نَفَس خود (قرار دهد).»

توجّه داریم که منظور از «ریاضت» در این کلام حضرت، ریاضت‌های اصطلاحی صوفیانه نیست که مورد تأیید شرع نمی‌باشد؛ بلکه همان معنای لغوی ریاضت مراد است. دلیل ریاضت نامیدن موارد بر شمرده شده، آن است که این‌گونه امور باعث ورزیده شدن نفس در طاعت و بندگی خدا می‌شود. معنای لغوی «ریاضت»، تمرین و ورزش است. ریاضت به معنای رام کردن حیوانات وحشی هم به کار رفته است.<sup>۱</sup> نفس آدمی به گونه‌ای است که تحت تأثیر امیال و شهوات ممکن است درنده خوشود. بنابراین با مقید کردن آن به احکام و دستورات شرع باید به آن عقال زد تا در مسیر طاعت خداوند قرار گیرد. در این باره در ادامه به تفصیل سخن خواهیم گفت.

ضمناً باید توجّه داشت که مرتاضان برای به دست آوردن برخی قدرت‌های روحی، سختی را بر خود هموار می‌کنند که در شرع به چنین دستوراتی مأمور نیستیم. مثلاً در خوراک خویش غذاهای حیوانی (اعمّ از گوشت و لبنیات) را به کلی بر خود حرام می‌کنند. در حالی که در اسلام به خلاف این سفارش شده‌ایم. آنچه در دین مطرح شده کم خوردن و حلال خوردن است که این امور لزوماً منتهی به کسب قدرت‌های روحی هم نمی‌شوند. نیز قدرت روحی نشانه‌ی آن نیست که شخص لزوماً در مسیر طاعت و بندگی خدا قرار گرفته است. آنچه اهمیت دارد، همان عبودیت است؛ به گونه‌ای که پروردگار می‌خواهد.

#### سه سفارش در حلم

«وَأَمَّا اللَّوَاتِي فِي الْحِلْمِ: فَمَنْ قَالَ لَكَ: إِنَّ قُلْتَ وَاحِدَةً سَمِعْتَ عَشْرًا،

فَقُلْ: إِنْ قُلْتَ عَشْرًا لَمْ تَسْمَعْ وَاحِدَةً. وَ مَنْ شَتَمَكَ، فَقُلْ لَهُ: إِنْ كُنْتَ صَادِقًا فِيمَا تَقُولُ، فَأَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَغْفِرَ لِي وَإِنْ كُنْتَ كَاذِبًا فِيمَا تَقُولُ، فَاللَّهُ أَسْأَلُ أَنْ يَغْفِرَ لَكَ. وَ مَنْ وَعَدَكَ بِالْخَنَى، فَعِدَّهُ بِالنَّصِيحَةِ وَالرَّعَاءِ.»

«و اما آن سه که در حلم هستند: (اول) هر که به تو گفت: اگر یکی بگویی ده تا می شنوی، به او بگو: اگر ده تا بگویی یکی هم نمی شنوی! (دوم) هرکس ناسزایت گفت به او بگو: اگر تو در گفتارت صادق باشی، از خداوند می خواهم که مرا بیامرزد و اگر در گفتارت کاذب باشی، آمرزش تو را از خداوند می خواهم. (سوم) هرکس که تو را به دشنام دادن تهدید کرد تو او را به خیرخواهی و مراعات، بشارت بده.»

آن چه به عنوان حلم و بردباری در این جامورد سفارش قرار گرفته، حالتی است در مقابل انتقام و کینه جویی. اما این بدان معنا نیست که انسان در مقابل ظلم و ستم، به گونه ای رفتار کند که مصداق ظلم پذیری (انظلام) باشد؛ بلکه مقابله با ظلم و جور و ستم و زور لازم است. اما آن جا که جای گذشت است، انتقام و کینه توزی روا نیست.

#### سه سفارش در علم

«وَأَمَّا اللَّوَاتِي فِي الْعِلْمِ: فَاسْأَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتِ، وَ إِيَّاكَ أَنْ تَسْأَلَهُمْ تَعْتُنَا وَ تَجْرِبِنَا. وَ إِيَّاكَ أَنْ تَعْمَلَ بِرَأْيِكَ شَيْئًا، وَ خُذْ بِالْإِحْتِيَاظِ فِي جَمِيعِ مَا تَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا. وَ اهْرُبْ مِنَ الْفُتْيَا، هَرَبَكَ مِنَ الْأَسَدِ، وَ لَا تَجْعَلْ رَقَبَتَكَ لِلنَّاسِ جِسْرًا.»

«و اما آن سه که در علمند: (اول) آن چه را نمی دانی از علما بپرس و مبادا که از آنان برای آزار و آزمایش بپرسی. (دوم) برحذر باش از این که به رأی خود عملی انجام دهی، و در هرچه امکان احتیاط می یابی احتیاط کن. (سوم) از فتوا بگریز همانند گریختن از شیر. و گردنت را پل برای مردم قرار مده.»

اولین توصیه درباره ی علم، امر به سؤال است درباره ی آن چه نمی دانیم. و خوب طلب علم مطلبی عقلی است که در مباحث بعدی بدان خواهیم پرداخت. قفل گنجینه ی علوم را نمی توانیم بازکنیم، مگر به پرسش. امام صادق علیه السلام فرموده اند:

«إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قُفْلٌ وَمِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ.»<sup>۱</sup>

«این علم (که در سینه امام معصوم علیه السلام است) قفلی دارد و کلید آن پرسش است.»

توصیه‌ی دیگر این است که این پرسش باید فقط به انگیزه‌ی خروج از جهل و رسیدن به علم باشد. انگیزه‌های دیگر - هم چون سؤال برای آزمایش و آزار علما - عقلاً مردود است.

هم چنین امام علیه السلام ما را از عمل به رأی و مخالفت با احتیاط نهی فرموده‌اند. در بحث‌های آینده خواهیم گفت که استغناء به «رأی» مذموم است و انسان برای تصحیح آراء خود، همواره باید به علم عالمان و عقل عاقلان پناه برد و بدون ملاحظه‌ی علم حقیقی و با اتکاء به آراء خود عمل نکند.

سفارش سوم درباره‌ی فتوی دادن است. ظاهراً مقصود این است که تا وقتی انسان به علم قطعی و یقینی دست نیافته، هرگز نباید به چیزی حکم دهد. این نکته، به ویژه برای عالمان دینی که بر مسند فتواتکیه می‌زنند، اهمیت فراوان دارد. در این جا عالم دینی به معنای عام و فتوا نیز به معنای کلی آن - صادر کردن حکم بر اساس قرآن و حدیث - است. فتوا دادن به معنای نسبت دادن حکمی به دین الهی است، پس نباید بی دلیل روشن و حجت متقن، اقدام به افتاء کنند که در این صورت، گردن خود را پلی برای عبور مردم از آن قرار داده‌اند؛ بدین معنا که از طریق فتوای نادرست، مردم به گمراهی می‌لغزند و عملاً گردن فتوا دهنده، پلی برای عبور مردم از آن به سوی ضلالت می‌گردد.

امام صادق علیه السلام در پایان می‌فرمایند:

«قُمْ عَنِّي يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! فَقَدْ نَصَحْتُ لَكَ. وَلَا تُفْسِدْ عَلَيَّ وَرَدِي فَإِنِّي أَمْرٌ وَضَنِينٌ بِنَفْسِي، وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ أَتْبَعِ الْهُدَى.»<sup>۲</sup>

«ای ابا عبدالله! از نزد من برخیز که برای تو، خیر خواستم و وردم را بر من تباه مساز، چرا که من مردی هستم که نسبت به خودم (وقت و عمرم) بخیلیم. و سلام بر کسی که از هدایت پیروی کرد.»

۱. کافی / ج ۱ / ص ۴۰.

۲. بحار الانوار / ج ۱ / صص ۲۲۴ - ۲۲۶.

۷ - ۵ - وجوب عقلی طلب علم

از امام صادق علیه السلام پرسیدند:

«هَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ؟»

«آیا بندگان می‌توانند به عقل، از غیر آن اکتفا کنند؟ (عقل را کافی بدانند؟)»

حضرت پاسخ دادند:

«إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ، عِلْمٌ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عِلْمٌ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَ أَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً. فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَ عِلْمٌ أَنَّهُ لَا يَوْصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَ طَلَبِهِ وَ أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِْبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ. فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَ الْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ.»<sup>۱</sup>

«عاقل به دلالت عقل خویش - که خداوند، آن را استواری و زینت و هدایت او قرار داده است - دانست که الله، حق است. و خداوندگارش است. و دانست که خالقش برخی موارد را خوش و پاره‌ای را ناخوش می‌دارد و برای او طاعت و معصیتی است. آن‌گاه عقل خود را راهنما به سوی آن (محبت و کراهیت و طاعت و معصیت) نیافت و دانست که بدان نمی‌توان دست یافت مگر به وسیله‌ی علم و طلب آن. و (دانست که) اگر با علمش به این امور نرسد (علم به این‌ها نیابد)، از عقلش سودی نمی‌برد. پس بر انسان عاقل واجب است که طلب علم کند و نیز به دنبال کسب ادبی باشد که جز به آن استوار نمی‌گردد.»

وقتی عاقل بفهمد که خالق و مدبری دارد و پروردگارش را بشناسد، عقلاً حق امر و نهی برای خداوند قائل می‌شود و می‌یابد که با عقل خویش، راهی به سوی محبت و کراهیت و طاعت و معصیت خداوند ندارد. لذا درمی‌یابد که اگر کسانی از جانب

خداوند آمدند و صدق مدعایشان اثبات شد، برای اطلاع از او امر و نواهی الهی باید به آن حجج الهی رجوع کند. در گذشته گفتیم که علم مطبوع، نیازمند علم مسموع است. و وجه این نیازمندی را در این حقیقت یافتیم که چه بسیار علوم مطبوعی که به علت وجود حجاب‌ها، مغفول واقع می‌شوند و علم مسموع از حجج الهی - بنابر شأن تنبیهی که آنان واجدند - می‌تواند این حجاب‌ها را بزداید.

اما در این قسمت - با توجه به کلام امام علیه السلام - وجه دیگری از احتیاج علم مطبوع به علم مسموع ظاهر می‌شود. حضرت می‌فرماید:

«عِلْمٌ... أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصَبِّ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ»:

«می‌فهمد که... اگر به این امور علم پیدا نکند، از عقلش سودی نمی‌برد.»

بنابراین در این جا، احتیاج علم مطبوع (یعنی عقل عاقل که حجّت باطنی است)، به شأن تعلیمی علم مسموع از حجّت‌های ظاهری مطرح شده است. انبیاء و ائمه علیهم السلام در بسیاری موارد، حقائق را به بشر می‌آموزند که او با عقل خویش به آن‌ها راه نمی‌یابد. از مهم‌ترین این موارد، نمایاندن مواردی است که خداوند، خشنود یا ناخشنود است و مواردی که طاعت و معصیت او را نشان می‌دهد. عاقل می‌فهمد که آن‌چه با عقل خویش می‌یابد، پایان راه نیست و نباید به آن اکتفا کند، پس این راه می‌یابد که اگر به این غیر مستقلات عقلیه علم پیدا نکند، عقل به تنهایی سودی به حالش ندارد. بهره‌ی عقل وقتی به او می‌رسد که او را تا در خانه‌ی حجّت خدا ببرد و به دریای علم او پیوند دهد. لذا علم را - و همراه آن ادب را - عقلاً طلب می‌کند. در مباحث قبل آمد که ادب عالمان، مایه‌ی افزایش عقل نیز هست.

## ۷ - ۶ - همراهی عقل و علم

امام کاظم علیه السلام در بیان رابطه‌ی علم و عقل به هشام می‌فرماید:

«یا هشام! إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ»<sup>۱</sup>

«ای هشام! عقل همراه علم است.»

سپس آیه‌ی چهل و سوم از سوره‌ی عنکبوت را تلاوت می‌نمایند:

«و تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ.»

«و آن مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم، و آن‌ها را جز عالمان، به عقل در نمی‌یابند.»

برای فهم معنای آیه به آیات قبل (۴۱ و ۴۲) توجه می‌کنیم:

«مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ.»

«إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.»

«مَثَلِ کسانی که غیر خدا دوستانی برگرفتند، مانند عنکبوت است که خانه‌ای برگرفته است. و به راستی، سُست‌ترین خانه‌ها، خانه‌ی عنکبوت است، اگر می‌دانستند.»

«براستی خداوند هر آن‌چه را که غیر از او می‌خوانند، می‌داند. و او عزیز حکیم است.»

در مباحث پیشین گفته شد که عقل، کشف و فهم خوبی یا بدی افعال است. خداوند در این آیات، برگرفتنِ ولی غیر خدا را به خانه ساختن عنکبوت مانند ساخته است. کسی که در این تشبیه به وجه شبه، علم پیدا می‌کند، قبح آن کار (اتخاذ ولی غیر خدا) را درخواهد یافت. وجه تمثیل در این جا، سستی خانه‌ی عنکبوت است و کار آنان که ولایت غیر خدا را می‌پذیرند نیز، پایه و اساسی ندارد. به بیان دیگر، هماره عقل برخاسته از نوعی علم و به همراه آن است. فهم حسن یا قبح یک امر، منوط به واجد بودن یک دانش نسبت به آن است. در این جا وقتی که انسان به سستی کار این گروه علم می‌یابد، به قبح و ناپسندی آن اذعان می‌کند. تا آن علم نباشد، فهم آن قبح حاصل نمی‌شود. این است که می‌فرماید: «و ما يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ.»

تمثیل مذکور، تنها نمونه‌ای از همراهی علم و عقل بود، اما این مطلب کلی در موارد بسیار دیگر نیز مصداق می‌یابد. در بحث از نشانه‌های عقل،<sup>۱</sup> یادآور خواهیم شد که

۱. به فصل نهم رجوع شود.

بسیاری از مطالب عقلی بر شمرده شده در آن بحث، برای عاقل دیندار، عقلی می شود. اکنون به بیان سرّ این سخن می پردازیم.

نکته در این جاست که گستره‌ی آگاهی و علم بشر، از طریق شرع و وسیع تر می گردد. به عنوان مثال، عاقل، فناپذیری و زوال دنیا را به تجربه‌ی عینی می بیند. سپس از طریق وحی به بقاء و دوام آخرت آگاه می شود. آنگاه عقلاً کشف می کند که ترجیح آخرت بر دنیا واجب است.

نکته‌ی اخیر، خود وجهی از وجوه نیاز عقل به علم است. وقتی که دایره‌ی معلومات عاقل بیش تر می شود، بالطبع و به تبع، این رشد علمی می تواند زمینه‌ی رشد عقلی را نیز فراهم آورد و شعاع دایره‌ی معقولات را بگستراند. در این باره در قسمت دهم همین فصل سخن خواهیم گفت.

#### ۷ - ۷ - امامت علم برای عقل

امام سید السّاجدین علیه السلام، هنگامی که در بستر شهادت قرار داشتند، به فرزندشان امام باقر علیه السلام و صایایی فرموده اند که در ضمن آن آمده است:

« يَا بَنِيَّ! إِنَّ الْعَقْلَ رَأْدُ الرُّوحِ، وَالْعِلْمُ رَأْدُ الْعَقْلِ، وَالْعَقْلُ تَرْجَمَانُ الْعِلْمِ. »<sup>۱</sup>

«رأد» در لغت چنین معنا شده است:

«فرستاده‌ای است که گروهی او را به جایی که می خواهند در آن فرود آیند می فرستند تا آن جا را شناسایی کند. پیشرو، بلد، راهنما»<sup>۲</sup>

«رأد» یک قافله، شخصی است که از طرف قافله، راه پیش روی آنان را شناسایی می کند و مسیر را برای حرکت قافله هموار می سازد؛ زیرا به خطرات مسیر آشناست. در بیان امام علیه السلام، عقل را «رأد روح» معرفی فرموده اند. از این جا متذکر مباحث قبلی می گردیم که عقل را ضوء و روشنایی روح دانسته بودند. عقل با روشن کردن روح (قلب) انسان، آن را بینا می سازد و زمینه‌ی پیش روی روح - یعنی درک و فهم بیش تر

۱. مستدرک الوسائل / ج ۹ / ص ۳۸ به نقل از کفایة الاثر / ص ۲۳۹.

۲. لاروس / ص ۱۰۳۸.

او - را فراهم می‌آورد. اما رائد عقل نیز علم است. یعنی علم راستین صحیح - که همان علوم اهل بیت علیهم‌السلام است - زمینه‌ی پیش‌روی عقل را پدید می‌آورد. و راهنمایی عقل را برعهده دارد. بهره‌مندی از نور علم، باعث تقویت عقل و توسعه‌ی افق عقلی و گستره معقولات می‌شود.

درباره‌ی معنای جمله آخر کلام امام علیه‌السلام (العقلُ تَرْجَمَانُ الْعِلْمِ) نیز با توجه به معنای «ترجمان»<sup>۱</sup> می‌توان گفت:

هرکس به اندازه‌ی عقلش از نور علم بهره می‌برد. ممکن است به دو نفر، علم یکسانی عطا شود، ولی بهره‌ی آن‌ها از آن علم به تناسب درجه‌ی عقل آن‌ها تفاوت می‌یابد. آن که عقل کامل‌تری دارد، از علم خود بهتر و بیش‌تر استفاده می‌برد. ترجمه‌ی یک چیز، معرّف و گویای خود آن است. عقل هرکس نیز گویای میزان علم اوست؛ چون هیچ‌کس، بیش‌تر از حدّ عقلش نمی‌تواند از نور علمش منتفع گردد. به تعبیر دیگر، اگر هم علمش زیاد باشد نهایتاً از آن نور علم بهره‌ی کافی و شایسته نمی‌برد، چون عقل استفاده از آن را ندارد.

در بیان دیگری، امیرالمؤمنین علیه‌السلام در ضمن کلامی که در آن سفارش به طلب علم فرموده‌اند، رابطه‌ی علم و عقل را چنین توصیف می‌کنند:

«الْعِلْمُ إِمَامُ الْعَقْلِ وَالْعَقْلُ تَابِعُهُ»<sup>۲</sup>

«علم پیشوای عقل است و عقل پیرو آن است.»

رابطه‌ی مطلوب میان علم و عقل، رابطه‌ی پیشوایی و پیروی است. البته این پیروی عقل از علم، با استقلال عقل در قلمرو و روشنگری آن هیچ منافاتی ندارد. عقل، خود مستقلات عقلیه را کشف می‌کند، اما تبعیت از علم، اثاره و انگیزش گنجینه‌های پنهان عقل (یعنی شدت یافتن واجدیت عاقل نسبت به نور عقل) را سبب می‌شود. پس عقل تابع علم، در مقایسه با عقلی که تحت هدایت علم نیست، روشنگری بیشتری دارد. علاوه بر این، پیروی عقل از علم، برکات دیگری نیز تواند داشت. از جمله این که

۱. التُّرْجَمَانُ وَالتَّرْجَمَانُ: الْمُفَسِّرُ لِللِّسَانِ (لسان العرب / ج ۱۲ / ص ۶۶)؛ يُقَالُ: تَرَجَّمَ فُلَانٌ كَلَامَهُ: بَيَّنَّهُ وَ أَوْضَحَّهُ (مجمع البحرين / ج ۶ / ص ۲۱)  
۲. امالی صدوق / ص ۹۱۵.



بسیار پیش می‌آید که عقل عاقل محجوب گردد، در نتیجه او چیزی را به غلط معقول و عقلی می‌پندارد که مستقلاً عقلی نیست. از سوی دیگر: چه بسا مطلبی از مستقلات عقلیه باشد، ولی عاقلی به خاطر غلبه‌ی افکار نادرست و حجاب‌های دیگر بر قلب، از عقلی بودن آن‌ها غافل باشد.

در هر دو حالت، تبعیت از علم صحیح و راستین (نور قرآن و کلام اهل بیت علیهم‌السلام) می‌تواند عاقل را از حجاب غفلت درآورد و وجدانش را روشن نماید.

تقید به مخالفت نکردن با مدلول آیات و روایات، عاقل را از غفلت خارج می‌کند و حجاب را از عقل او برمی‌دارد. این هم مصداق دیگری از «اشاره‌ی عقل» به شمار می‌آید. در این حالت، ممکن است عاقل به اشتباه خود پی‌ببرد و آراء خود را اصلاح کند و یا این که حدّ اقل - در فرض صراحت داشتن ادله‌ی نقلی در مخالفت با آراء او - عقل، او را به توقّف وامی‌دارد.

از مثالهای آموزنده و جالب در این باره، نحوه‌ی برخورد یکی از بزرگان فلاسفه معاصر با بحثی فلسفی در هنگام تقابل آن با ادله‌ی نقلی است. مرحوم میرزا احمد آشتیانی، ابتدا بر اساس مباحث فلسفی، قدیم بودن عالم را نتیجه گرفته، سپس اشکال وارد بر قول فلاسفه را چنین مطرح ساخته است:

«اشکالی که بر این قول وارد است، این است که در احادیث مرویه رسیده است:

كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ: خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود. پس بنا بر مفاد آن حدیث مبارک، موقعی خداوند متعال بوده و هیچ خلقی در عالم وجود نبوده و این مفاد، با قدیم بودن سنخ عوالم هم منافی است. و چنانچه این حدیث شریف، از جهت سند قطعی و متواتر باشد، رادع از قول اخیر است.» سپس ایشان با جملات زیر، توقّف خود را در این موضوع، به تصویر کشیده است: «... بالجمله این مطلب هم چنان که ذکر شد، از مطالب مشکله است و وصول به حقیقت امر به عقول بشریه بسی دشوار است، در تعریف علم حکمت هم مذکور است که تحقیق احوال موجودات در آن علم به اندازه‌ی طاقت بشریه خواهد شد.»

و باز بعد از نقل قول دیگری از قائلان به قدم زمانی عالم جسمانی چنین قضاوت نموده است:

«... حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» با این رأی موافقت ندارد و وصول به حقیقت و واقع در این مقام دشوار است و خوش گفت آن که گفت:

پشه کی داند که این باغ از کی است؟ در بهاران زاد و مرگش در دی است»<sup>۱</sup>

این نگرش عاقلانه، یعنی تحکم آمیز به جنگ احادیث نرفتن و زبان به تأویل بی دلیل ادله نقلی نگشودن، بسیار آموزنده است. این نکته برای عاقل اهمیت بسیار دارد که عقل بشری خود را محدود بداند و احتمال دهد که از بسیاری حقائق محجوب باشد. در پی آن، با عقل بشری در پی فهم همه ی حقائق و اظهار نظر درباره ی همه ی مطالب (هرچند خلاف مدلول وحی) نباشد؛ بلکه راه را برای هدایت و امامت علم نسبت به عقل خود باز بگذارد.

این گونه برخورد، کمال عقل و تواضع عالمانه انسان را می نمایاند که به خود اجازه ی تجاوز به حریم مفاد قطعی وحی را نمی دهد، و حرمت قرآن و احادیث را نگاه می دارد.

این قسمت را با کلامی از فقیه بزرگ شیعه، مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی (صاحب قوانین الاصول) در «رساله ی رکنیه» - که در پاسخ به پرسش های مولی علی مازندرانی نوشته - به پایان می بریم:

«تخلیه و مبرا کردن نفس در این جا بسیار صعب است، چرا که هیچ لذتی در دنیا فوق لذت ادراک نیست. و هیچ مایه ی دنیایی فریبنده تر از علم نیست. از همه چیز زودتر، آدمی را هلاک می کند. و ادراک، هرچه دقیق تر و لطیف تر باشد، فریبنده تر است. بسیار مرد بزرگی می خواهد که بعد (از) مجاهده ی بسیار، مطلبی را بفهمد و منظم کند، و به مجرد این که کلامی از معصوم به او برسد، از فکر خود دست بردارد، و به حقیقت کلام معصوم عمل کند؛ بلکه چون امر او مردّد بین المحذورین می شود، سعی مالا کلام مبذول دارد که میانه ی آنها جمع کند. چون کلام خود را، دل نمی گذارد که دست بردارد،

کلام معصوم را تأویل می‌کند. فهم و ذهن و شعور و قَاد، مایه‌ی امتحانی است به جهت انسان، که در هر زمانی، دینی می‌توان به اثبات آورد با ادله‌ی تمام، و سخت شبیه است ذهن و قَاد به صوت بسیار خوب، که حق تعالی کسی را بسیار خوش صدا کرده باشد، و می‌گوید که غنا مکن که حرام است. پس هرچند افلاطون را به شاگردی قبول نداشته باشی، و ابوعلی را خوشه‌چین خرمن خود ندانی، همین که یک حدیث از معصوم به تو رسید و دانی که از معصوم است، همان جا بایست و بسیار اجتهاد و سعی کن تا تخلیه‌ی کامل کنی، و از خدا بنخواه که راهنمایی به حقیقت بکند.<sup>۱</sup>

#### ۷ - ۸ - شناخت عقلی علم صحیح

در کلام امام کاظم علیه السلام به هشام می‌خوانیم:

«یا هِشامُ! نَضَبُ الْحَقِّ لِبِطَاعَةِ اللَّهِ، وَ لَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ، وَ الطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ، وَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، وَ التَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ، وَ لَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِي، وَ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ.»<sup>۲</sup>

«ای هشام! قرار دادن حق (از جانب خدا) برای طاعت خداست. و نجاتی نیست مگر به طاعت. و طاعت با علم تحقق می‌یابد. و علم به تعلّم است. و اعتقاد به تعلّم با عقل حاصل می‌شود. و علمی نیست مگر از عالمی ربّانی. و شناخت این علم به عقل است.»

خداوند، حقائق را قرار داده است، برای این که بندگان به اطاعت او پردازند، و بدانند که اگر در پی رستگاری هستند، نجات جز با طاعت به دست نمی‌آید. برای آن که بتوان خدا را اطاعت کرد، باید به رضا و سخط و اوامر و نواهی او علم داشت. و علم به تعلّم حاصل می‌شود.

نکته‌ی مهم این که: عبارت «و العلم بالتّعلم» در این کلام امام کاظم، با فرمایش پدر بزرگوارشان علیه السلام به «عنوان بصری» که: «لیس العلم بالتّعلم» تناقض ندارد. در آن جا

۱. رساله‌ی رکنیه به ضمیمه کتاب قم نامه / صص ۳۶۶ - ۳۶۷.

۲. کافی / ج ۱ / ص ۱۷ / ح ۱۲.

توضیح دادیم که منظور، عدم ضرورت علی میان تعلّم و علم است و در این جا کلام امام کاظم علیه السلام به هشام، ناظر به سنّت الهی در این خصوص است.

سنّت خدا بر این است که اگر علم می خواهیم، باید آن را بیاموزیم و در محضر عالم زانو بزنیم، اما در عین حال بدانیم که با این تعلّم، ضرورتاً علم حاصل نمی شود. اما به وجوب طلب علم (تعلّم)، با عقل معتقد می شویم. این نکته، همان موضوع بحث ما در این قسمت است که التزام و اعتقاد به تعلّم، امری عقلی است.

در اواخر این کلام، امام کاظم علیه السلام فرموده اند که علمی نیست مگر از عالمی ربّانی. گفتیم که عالمان ربّانی یعنی معصومین علیهم السلام که معدن علم هستند. جمله پایانی هم این است که معرفت علم به عقل است، یعنی شناخت علم صحیح با عقل میسر می شود. در برخی نسخه ها، «معرفة العالم بالعقل» آمده که معنای آن روشن است: با عقل، حجّت های ظاهری راستین را می شناسیم، و ملتزم به اخذ علم از ایشان می شویم.

اساساً هدف از بعثت انبیاء، چیزی جز آموزش راه بندگی به مردم بر مبنای عقلشان نیست. امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

«یا هشام! ما بعث الله أنبياءه و رُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ، فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً، أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً، وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلاً، وَ أَكْمَلُهُمْ عَقْلاً أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.»<sup>۲</sup>

«ای هشام! خداوند، انبیاء و رسل خود را به سوی بندگانش نفرستاد، مگر آن که به عقل از خداوند دریابند. پس کسانی از ایشان که (دعوت پیامبران را) بهتر پاسخ گویند، از لحاظ معرفت برترند. و عالم ترین آن ها به امر الهی، عاقل ترین آنان است. و کامل ترین آن ها از لحاظ عقل، برترین درجه در دنیا و آخرت را داراست.»

پیش تر توضیح داده ایم که ترکیب «عَقْلٍ عَنِ اللَّهِ» یعنی مطلبی را به عقل از جانب خداوند دریافتن. شاهد ما در این سخن، هدف غایی از بعثت انبیاء و رسل است. آن ها

۱. تحف العقول / ص ۳۸۷.

۲. کافی / ج ۱ / ص ۱۵ / ح ۱۲.

آمده‌اند تا مردمان با استجابت دعوت ایشان، حقایق را بر مبنای عقل (علم مطبوع) خویش دریابند و به امر خداوند، عالم گردند و نهایتاً به درجات رفیع دنیوی و اخروی برسند.

### ۷ - ۹ - شکوفایی عقل به نور علم

علم می‌تواند عقل را شکوفاتر و وجدان عاقل را روشن‌تر کند، به طوری که عاقل، از علم بهره‌گیرد و نکاتی بیابد که پیش‌تر نمی‌یافت. به عبارت دیگر، نور علم می‌تواند نور عقل را تقویت کند. یکی از آثار کمال عقل، می‌تواند این باشد که عاقل، معقولات بیشتری را بیابد. مثلاً انسان ابتدا، برخی از حُسن و قبح‌های اخلاقی را با عقل خویش می‌یابد. حال با افزایش علم و بهره‌مندی از آن و تأیید نور علم، می‌تواند به حسن و قبح‌های اخلاقیِ بیش‌تر پی ببرد. و حتی برخی از احکام جوارحی را - اگر از مستقلات عقلیه باشند - در اثر رفع حجاب از عقل بیابد. در برخی احکام جوارحی، ممکن است آنچنان از عقل رفع حجاب گردد که قبح برخی قبیح‌ها را بیابیم. مثلاً ممکن است کسی با تقویت عقل به نور علم، قبح عمل برخی از اعمال نامشروع را بیابد.

لذا در مباحث قبل گفتیم که ملاک صحیح برای این که امری را مستقلّ عقلی بدانیم، عقل‌های ناقص ما نیست؛ بلکه عقل کامل‌ترین عالم عاقل، حضرت خاتم‌التبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است. اگر علم واقعی در ما نیز تقویت شود، عقلمان شکوفا می‌شود و دامنه‌ی معقولاتمان گسترش می‌یابد. امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام فرموده‌اند:

«كَثْرَةُ النَّظَرِ فِي الْعِلْمِ يَفْتَحُ الْعَقْلَ»<sup>۱</sup>

«نگرش بسیار در علم، عقل را می‌گشاید.»

نظر، نگاه همراه با دقّت و تأمّل است. وقتی دانستیم که مصداق اصلی و انحصاری علم حقیقی و راستین، کلام اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام است، نگرستن با تأمّل و دقّت در کلام ایشان، عقل آدمی را شکوفا و باز می‌کند و حجاب‌ها از آن بر می‌گیرد. «باز شدن عقل»، به معنای بهره‌مندی بیش‌تر عاقل از نور عقل و در نتیجه افزایش گستره‌ی معقولات اوست.

آدمی باید حقیقتاً با دقت نظر به احادیث بنگرد. همان شیوهی علمی که فقها در فقه جوارحی دارند و کلام معصومین علیهم السلام را باریزینی تمام بررسی می‌کنند، باید در تمامی شاخه‌های معارف اهل بیت علیهم السلام جاری و ساری شود. پیش‌تر شکوه کردیم و گفتیم که متأسفانه این دقت نظر در احادیث اعتقادی و اخلاقی کم‌تر به چشم می‌خورد و کسری از دقتی که در عبارات فلاسفه و عرفا انجام می‌شود، در احادیث اهل بیت علیهم السلام به کار نمی‌رود؛ حال آن‌که همه یقین داریم که اگر علم صحیحی وجود داشته باشد، جز در کلام ایشان نیست (و اگر در عمل چنین نیستیم، در یقین خود باید شک کنیم!)

البته به این نکته هم باید تذکر داد که وقتی بحث تخصصی می‌شود، کثرت نظر در احادیث تنها برای «متخصص» چنان فائده‌ای دارد. لذا باید مدّت مدیدی به مدد پیشگامان فهم احادیث اهل بیت علیهم السلام و در سایه‌ی تعلیم و تربیت آنان حرکت کرد تا به تدریج صاحب نظر شد. بنابراین کثرت نظر برای اهل نظر سودمند است. مثلاً در اعتقادات، انسان باید تحت تعلیم کسانی قرار گیرد که چارچوبی اساسی و سازگار از قرآن و احادیث برگرفته‌اند و اهلیت و خبرویت این کار را دارند تا کم‌کم، خود، اهلیت یابد؛ همان شیوهی علمی که در وادی استنباط احکام فقهی مرسوم است.

در تعبیر دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است:

«كثْرَةُ النَّظَرِ فِي الْحِكْمَةِ تَلْفَحُ الْعَقْلَ»<sup>۱</sup>

«بسیار نگرستن در حکمت، عقل را بارور می‌کند.»

معنای حقیقی حکمت همان تفقه دینی است. طبیعتاً سرچشمه‌ی آن، همان علم صحیح اهل بیت علیهم السلام است و لا غیر.<sup>۲</sup> با توجه به این بیان، گویا که عقل‌بی حکمت، میوه و ثمری را که شایسته‌ی آن است ندارد؛ اما کثرت نظر در حکمت، آن را بارور می‌سازد. در بحث عقل و فکر خواهیم دید که یکی از مصادیق این «نظر» را می‌توان

۱. تحف العقول / ص ۳۶۴.

۲. امام صادق علیه السلام فرمودند: «نَحْنُ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَ بَيْتُ الرَّحْمَةِ وَ مَفَاتِيحُ الْحِكْمَةِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ.» کافی /

ج ۱ / ص ۲۲۱ / ح ۳.

نظر قلبی دانست که به معنای تفکر عاقلانه است.<sup>۱</sup>

### تأیید عقل با نور

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«دَعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ. وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ. وَ بِالْعَقْلِ يَكْمُلُ، وَ هُوَ دَلِيلُهُ وَ مُبْصِرُهُ وَ مِفْتَاحُ أَمْرِهِ. فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ عَقْلِهِ مِنَ النُّورِ، كَانَ عَالِمًا حَافِظًا ذَاكِرًا فِطْنًا فَهَمًّا. فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ وَ لِمَ وَ حَيْثُ وَ عَرَفَ مَنْ نَصَحَهُ وَ مَنْ غَشَّه. فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ، عَرَفَ مَجْرَاهُ وَ مَوْصُولَهُ وَ مَفْصُولَهُ وَ أَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ لِلَّهِ وَ الْإِقْرَارَ بِالطَّاعَةِ، فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ، كَانَ مُسْتَدْرِكًا لِمَا فَاتَ وَ وَارِدًا عَلَى مَا هُوَ آتٍ، يَعْرِفُ مَا هُوَ فِيهِ وَ لَا أَى شَيْءٍ هُوَ هَهُنَا وَ مِنْ أَيْنَ يَأْتِيهِ وَ إِلَى مَا هُوَ صَائِرٌ. وَ ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ تَأْيِيدِ الْعَقْلِ.»<sup>۲</sup>

«ستون انسان، عقل است و زیرکی و فهم و حفظ و علم، همه از عقل است. (انسان) با عقل کمال می‌یابد و عقل، راهنمای او و بیناکننده‌ی او و کلید کار اوست. پس وقتی که تأیید (شدن) عقل او با نور انجام شد، عالم، حافظ، ذاکر، زیرک و صاحب فهم می‌شود، و بدین وسیله چگونگی و چرایی و کجایی را می‌فهمد، کسی را که خیرخواه است و کسی را که فریبنده‌ی اوست، می‌شناسد. وقتی که این را شناخت، راه خود و آن چه را برایش پیوستنی و بریدنی (سزاوار وصل و فصل) است، می‌شناسد و در (اعتقاد به) وحدانیت برای خدا و اقرار به طاعت (او) اخلاص می‌ورزد. وقتی چنین کند، آن چه را از دست رفته، جبران می‌کند و بر آن چه فرا خواهد رسید (با آمادگی) وارد می‌شود. می‌فهمد که در چه وضعیتی است و برای چه این جاست و از کجا (نعمت‌ها و خیرات) به او می‌رسد و چه وضعیتی پیدا می‌کند. (فهم) این همه، از تأیید (شدن) عقل است.»

۱. فصل هشتم را بنگرید.

۲. کافی / ج ۱ / ص ۲۵.

از این حدیث شریف، این نکات قابل استنباط است: ۱- عقل ستون انسان است. ۲- زیرکی و فهم و حفظ و علم از عقل است. ۳- عقل آدمی با نور تأیید می‌شود. (علی القاعده مراد نور علم است.)<sup>۱</sup> ۴- آن‌گاه انسان عالم، حافظ، ذاکر، زیرک و صاحب فهم می‌شود. ۵- حاصل تأیید عقل به نور، بهره‌مندی بیش‌تر از عقل است. ۶- علم و حفظ و ذکر و زیرکی و فهم، همه از سنخ عقل هستند. ۷- با تأیید شدن عقل توسط نور علم، بهره‌ی شخص عاقل از همه‌ی این خصلت‌ها، تقویت می‌شود و آثار و برکات و ویژه‌ای نیز بر آن مترتب می‌گردد. ۸- کسی که در مراحل ابتدایی بهره‌مندی از عقل است، لزوماً حافظ، ذاکر، فِهْم و فِطْن - در درجه‌ای که حدیث به آن اشاره دارد - نیست. ۹<sup>۲</sup> - این صفات را - همراه با آثار و برکات مذکور در حدیث - در کسی می‌توان یافت که عقلش کامل‌گشته است. ۱۰ - البته چنین نیست که هر درجه‌ای از فطنت و فهم و حفظ و ذکر، ویژه‌ی عاقل باشد. کودک غیربالغ هم که بهره‌ای از علم داراست، تا درجاتی، همراه با واجدیت نور علم، واجد این خصال می‌گردد. ۱۱ - این که فرموده‌اند: «العقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم»، به معنای آن نیست که هر درجه‌ای از این امور، از عقل سرچشمه می‌گیرد بلکه مقصود، بیان هم سنخی فطنت و فهم و حفظ و ذکر با حقیقت عقل است. ۱۲ - عاقلی که عقلش مؤید به نورگشته، معرفت‌های ارزشمندی پیدا می‌کند. او خیرخواه خود را از آن کس که در پی فریب اوست، باز می‌شناسد. پاسخ نوع چراها، چگونه‌ها و کجاها را - که دیگر انسان‌ها نمی‌دانند - می‌فهمد. در نتیجه، می‌داند که از کجا باید بپزد و چه مسیری را باید طی کند و به کجا باید بپیوندد. ۱۳ - نتیجه این خواهد بود که در توحید خداوند و اطاعت از او خلوص می‌ورزد. بدین ترتیب آن چه را در گذشته‌ی عمرش - در اثر عدم تأیید عقل به نور - از کف داده باز می‌یابد و آماده‌ی ورود به آینده و رخدادهای آن می‌شود. دنیای پیرامون را می‌شناسد و می‌داند که برای چه در آن به سر می‌برد و نهایت امر او به کجا می‌انجامد.

۱. در بحث حجاب‌های عقل، حدیثی خواهد آمد که عبارتی از آن چنین است: «و مُؤَيِّدُ الْعَقْلِ الْعِلْمُ». غررالحکم / ج ۴۴۸؛ رجوع شود به فصل دهم.  
 ۲. فِهْم یعنی کسی که به سرعت می‌فهمد (رجل فِهْم: سَرِيعُ الْفِهْمِ. کتاب العین / ج ۴ / ص ۶۱).  
 فِطْنَة نیز به معنای زیرکی و تیزهوشی است. درباره‌ی حفظ و ذکر نیز در ادامه توضیح خواهیم داد.



این‌ها معرفت‌های مهمی است که نوعاً انسان‌ها از آن‌ها بهره‌ی کاملی ندارند و لذا حیرت و نادانی فراوانی در بیش‌تر یا همه‌ی طول عمر خود دارند. ۱۴ - امام علیه السلام بار دیگر تأکید فرموده‌اند که این‌ها همه ثمره‌ی تأیید عقل به نور است. در واقع اگر عقل کسی در پرتو نور علم رشد و کمال یابد، این معرفت‌ها و ثمرات را در پی خواهد داشت.

آری، این برکات نتیجه بهره‌مندی و جدانی از نور علم اهل بیت علیهم السلام است که عقل را باز و بارور می‌گرداند و دایره‌ی نور آن را گسترش می‌بخشد.

### حفظ و علم

در حدیث اخیر خواندیم: «و العقل منه الفطنة و الفهم و الحفظ و العلم». بنابراین حقایقی چون فطنت (زیرکی) و فهم و حفظ و علم، از سنخ عقل هستند. درباره‌ی فطن و فهم بودن توضیح دادیم. اکنون به تأملی درباره‌ی حفظ و ذکر (یا حافظه و ذاکره) و رابطه‌ی آن دو با علم و عقل می‌پردازیم.

این حدیث، میان «حافظه» و «ذاکره» تفکیک قائل شده است: حافظه، نگهداری و ذاکره یادآوری است که ارتباط میان آن دو در ادامه بیان خواهد شد. توانایی حفظ در انسان - مانند خود علم - از عجائب است. و چه بسا توضیحی در مورد کیفیت آن نتوان ارائه کرد. لذا توصیف آن دشوار خواهد بود. ما هم در این قسمت، مدعی توضیح کیفیت «حفظ» نیستیم. اما در این حد می‌گوییم: روایت تذکر می‌دهد - و بر وجدان ما هم منطبق است - که حقیقت حفظ و ذکر، از سنخ علم می‌باشند.

به بیان دیگر، حفظ از سنخ امور ذهنی نیست؛ بلکه از سنخ علم و عقل، یعنی کشف از واقع است. می‌توان حفظ را به کشف شدن یک حقیقت مکشوف در گذشته تحلیل کرد.<sup>۱</sup>

به منظور توضیح بیشتری برای هم‌سنخی حفظ با علم و عقل، خواننده را به نکاتی چند توجه می‌دهیم:

---

۱. در حدیث جنود عقل و جهل نیز - که توضیح آن در فصل یازدهم خواهد آمد - حفظ و نسیان به ترتیب از لشکریان عقل و جهل دانسته شده‌اند.

اولاً علم به یک چیز، به حصول صورت ذهنی از آن برای انسان نیست؛ بلکه عالم شدن، همان ادراک شیء، بدون وساطت صورت‌های ذهنی است. در مقام بیان تمایز میان علم و تصوّر نیز باید گفت که صورت ذهنی ما از امری محسوس یا غیر محسوس (مثل محبت)، مساوی علم، به آن نیست؛ بلکه حکایت‌گری صورت ذهنی یک معلوم از خود آن معلوم، به برکت کشفی است که بدون وساطت آن صورت ذهنی، برای ما حاصل گشته است.

اکنون باید بگوییم که تصوّرات ما، خود به نور علم مکشوف می‌شوند و از خود نوری ندارند. چیزی که از خود نور ندارد، عین روشنایی و ظهور نیست، لذا با علم تباین ذاتی دارد. پس این نور علم است که معلوم را برای ما مکشوف می‌دارد و عالم بودن ما به آن شیء را فراهم می‌آورد، نه تصوّر داشتن از آن شیء. صورت مطابق با واقع داشتن از یک شیء، فرع بر عالم بودن نسبت به آن است.

وقتی که تباین علم و صورت‌های ذهنی را برای مخاطبی مطرح می‌کنیم، ممکن است بگوید: «صورت ذهنی یک شیء در پیدایش نخستین علم انسان به آن شیء مؤثر و دخیل نیست، اما در توجیه حقیقت «حفظ» (بقاء آن علم) ناچاریم که به صورت‌های ذهنی تمسک کنیم.» مقصود گوینده این است که وقتی مواجهه‌ی انسان با شیء و معلوم اتمام می‌یابد، آنچه می‌ماند، صورت ذهنی آن معلوم است و حافظه‌ی چیزی جز همین صورت‌های ادراکی در موطن نفس نیست. او در مقام تمثیل، نفس انسان را به دوربین عکاسی مانند می‌سازد که از معلومات خود تصویر برمی‌دارد و آن عکس‌ها را در خود نگاه می‌دارد. لذا حافظه را به بایگانی همان عکس‌هایی تفسیر می‌کند که انسان از معلومات خویش فراهم آورده است. این جاست که بحث جدی حفظ و علم و رابطه‌ی میان آن دو با صورت‌های ذهنی، دوباره طرح می‌گردد.

در پاسخ می‌گوییم: ما، در هنگام حفظ و نگهداری، منکر این حقیقت نیستیم که اثری از شیء معلوم و معروف در ما باقی می‌ماند، هرچند که درباره‌ی حقیقت آن، گزارش وجدانی چندان دقیقی نمی‌توانیم ارائه دهیم. اما نکته‌ی مهم آن است که علم مجدد ما به شیء، با صورت یا اثر باقیمانده از آن در نفس تفاوت دارد و حقیقت حافظه، همان علم مجدد است نه صورت‌های بایگانی شده در نفس.

توضیح آن که: علم انسان به شیء، مساوی با صورت ذهنی آن در نفس نیست. حکایت صورت‌های ذهنی از معلومات، متکی بر نور علم است؛ یعنی کشف اشیاء به طور مستقیماً و بدون وساطت صورتها. اگر علم نباشد، اساساً رابطه‌ی نفس با صور ذهنیه‌اش قطع می‌گردد. در مثال تصویر یک شخص، اگر ما صاحب عکس را جدای از عکس او بشناسیم (یعنی به او عالم باشیم)، با دیدن آن عکس می‌توانیم بفهمیم که عکس به او تعلق دارد. بنابراین حکایت صورت و عکس از صاحب آن، مبتنی بر کشف یک «این همانی» است. به طور کلی، یک صورت، زمانی حاکی واقعی و نماینده حقیقی یک شیء می‌شود که صورت «همان» شیء خارجی باشد.

پس علاوه بر دارا بودن صورت، باید خود آن شیء را هم بشناسیم تا بتوانیم صورت را صورت او بدانیم و تطبیق مذکور را انجام دهیم. این شناخت، نمی‌تواند به واسطه‌ی آن صورت یا صورت دیگر تحقق یابد، زیرا کلام به آن صورت دوم و رابطه‌اش با شیء معلوم نقل می‌یابد، تا این که به ضرورت وجود علم و کشف نسبت به آن شیء بدون وساطت صورت اعتراف کنیم، که حکایت‌گری همه‌ی صورتها هم به برکت آن علم بی‌واسطه و مستقیم است.

بنابراین می‌توانیم تصدیق کنیم که آثار باقی مانده از اشیاء در نفس (که فلاسفه آن‌ها را صور ذهنیه می‌نامند)، خاصیت کشف از معلومات را ندارند. لذا حقیقت «حفظ» چیزی غیر از آن صورت‌های بایگانی شده در نفس است؛ بلکه وقتی می‌توانیم از حافظه‌ی خود نسبت به یک شیء خبر دهیم که علم مجددی نسبت به آن بیابیم که این علم مجدد، به صرف وجود صورتی از آن در نفس تحقق نمی‌یابد.

به بیان دیگر، با توضیحات فوق معلوم می‌شود که حقیقت حافظه، همان کاشفیت نور علم از شیء معلوم، در ظرف و وعاء جدید است که آن را با همان شیء ادراک شده در ظرف و وعاء قبلی تطبیق می‌دهیم. وقتی که مایک بار به سبب نور علم چیزی را شناختیم، اگر بار دیگر به وساطت نور علم، همان شیء را مجدداً در ظرف تحقق جدیدش بشناسیم و این دو معلوم را بایکدیگر تطبیق دهیم، در این صورت نسبت به آن شیء - که پیش‌تر شناخته‌ایم - حافظه داریم.

نکته‌ی مهم و جالب توجه در بحث حافظه، همین است که انسان می‌تواند اشیاء

معروف خود را جدا از ظرف زمان و مکان و شرایط دیگر کشف کند. مثلاً شخصی را که مدّت‌ها پیش دیده‌ایم و شناخته‌ایم، وقتی دوباره می‌بینیم، رخداد دو حالت ممکن است: یا او را به یاد می‌آوریم، یا به یاد نمی‌آوریم. اگر او را از خاطر برده باشیم، معلوم می‌شود که اکنون نسبت به او، در وعاء تحقّقش در زمان گذشته علمی نداریم تا بتوانیم آن را با علمی که اکنون در وعاء تحقّق فعلی و جدید او یافته‌ایم، تطبیق دهیم. در این جا می‌توانیم بگوییم: حافظه‌ای نسبت به او نداریم. اما اگر او را به یاد آوریم، به این علّت است که اکنون به سبب نور علم، همان معروف پیشین را در زمان و مکان و وضعیت جدید او - مثل لباس نو و... - کشف می‌کنیم، آن‌گاه میان او که مجدداً مکشوف ما شده است و آن معلومی که پیش‌تر شناخته‌ایم، رابطه‌ی این همانی برقرار می‌کنیم. منظور ما از وعاء تحقّق، همان وضعیت و موقعیت - هم چون زمان و مکان - است که شیء در آن به سر می‌برد.

با این توضیحات، رابطه‌ی میان ذکر (ذاکره) و حفظ (حافظه) روشن می‌گردد. وقتی ذکر و یادآوری نسبت به چیزی برای ما تحقّق یابد، می‌توانیم آن ذکر را نشانه‌ای برای داشتن حافظه نسبت به آن چیز بدانیم. به بیان دیگر، اگر حافظه را از دست دهیم، دیگر امکان رخ دادن ذکر و یادآوری وجود ندارد.

حقیقت ذکر و یادآوری نیز از سنخ علم است. وقتی امری را پیش‌تر شناخته‌ایم و فراموشی و نسیان نسبت به آن برای ما حاصل می‌شود، اگر بعد از مدتی نسیان، دوباره نسبت به آن شیء در وعاء پیشین علم یابیم، می‌توانیم بگوییم آن را به یاد آورده‌ایم و این یادآوری را نشانه‌ای برای وجود حافظه بدانیم. البته باید تأکید کنیم که وجود ذکر، نشانه‌ای برای حفظ است و اگر حافظه نباشد، ذکر نیز پدید نمی‌آید. اما از سوی دیگر، عدم ذکر چیزی، نشانه‌ی این نیست که نسبت به آن حافظه نداریم. در بسیاری موارد، چیزی را در حافظه داریم که متذکر آن نیستیم. اما با فراهم شدن زمینه‌های اختیاری و حتّی غیراختیاری، حقیقت ذکر - که خود غیر اختیاری است - برای ما حاصل می‌شود. این توضیحات برای فهم حدیث امام صادق علیه السلام بود که بین حافظه و ذاکره تفکیک فرموده‌اند. صرف نظر از حدیث مذکور، وقتی تعبیر «حافظه» یا «حفظ» را به کار می‌بریم، مجموع حافظه و ذاکره مقصود است.

نتیجه آن که انسان می‌تواند اموری را که پیش‌تر شناخته در وعاء تحقّق جدیدشان کشف کند و همین کشف مجدد و برقراری «این همانی» مذکور حقیقت حافظه را تشکیل می‌دهد. پس حافظه یا حفظ در انسان، هم سنخ علم است. و همان‌طور که علم به شیء از صورت ذهنی متمایز است، حفظ شیء نیز غیر از بقاء صورت ذهنی آن در نفس می‌باشد و همان‌طور که گفته شد، صور ذهنی اشیاء بدون نور علم، خاصیت کشف و یادآوری ندارند؛ بنابراین برای توجیه حافظه‌ی انسان، صرف قائل شدن به بقاء صورت‌های ذهنی کافی نیست. و اصل و حقیقت حفظ، چیزی غیر از خود آن صورت‌هاست. خود این صورت‌ها از جنس ادراک و علم نیستند و حکایت‌گری آن‌ها متوقّف بر کاشفیت نور علم از معلومات در وعاء خودشان می‌باشد. بنابراین در بحث حافظه نباید اصل و حقیقت مطلب را که همان کشف است فراموش کنیم و آن را به اشتباه، بایگانی صور ذهنیه-بدون نور علم و روشنگری آن-بپنداریم. جدایی و مباینت میان نور علم و اشیاء خارجی معلوم و نیز صورت‌های ذهنی آن‌ها در بحث حافظه کاملاً واضح است.

حال به اصل بحث باز می‌گردیم.

#### ۷ - ۱۰ - نقش علم در حجاب‌زدایی از عقل

علم صحیح و واقعی-که از اهل بیت علیهم‌السلام سرچشمه می‌گیرد-می‌تواند حجاب‌های عقل را برطرف و دل‌های مرده را زنده کند. امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کند که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: تَذَاكَرُ الْعِلْمَ بَيْنَ عِبَادِي، مِمَّا تَحْيِي عَلَيْهِ الْقُلُوبُ الْمَيِّتَةَ إِذَا هُمْ انْتَهَوْا فِيهِ إِلَى أَمْرِي.»<sup>۱</sup>

«خداوند عزوجل می‌فرماید: مذاکره‌ی علم بین بندگان من، از اموری است که دل‌های مرده بدن زنده می‌گردد، وقتی که نتیجه‌ی آن (مذاکره)، رسیدن به امر من (خداوند) باشد.»

در حدیث دیگر آمده است:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَذَاكَرُوا وَتَلَاَقُوا وَتَحَدَّثُوا، فَإِنَّ الْحَدِيثَ جِلَاءٌ لِلْقُلُوبِ. إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَرِينٌ كَمَا يَرِينُ السَّيْفُ، جِلَاءُهَا الْحَدِيثُ.»<sup>۱</sup>

«مذاکره و ملاقات کنید و حدیث بگویید، زیرا که حدیث جلاء دلهاست. به راستی دلها زنگار می‌گیرند، همان گونه که شمشیر زنگار می‌گیرد. جلاء آنها حدیث است.»

این سخن به صراحت نشان می‌دهد که همه‌ی افراد عادی، به شنیدن و خواندن حدیث نیاز دارند، زیرا قلب‌های همه در معرض زنگارهای فراوان دنیوی است، چنان‌که در بحث حجاب‌های عقل خواهیم دید.

منظور از «حدیث» کردن، چیزی جز ذکر کلام اهل بیت علیهم‌السلام نیست که در فرهنگ روایات، آن را مصداق احیاء امر ایشان علیهم‌السلام دانسته‌اند، امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

«اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا إِخْوَةً بَرَّةً، مُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ، مُتَوَاصِلِينَ مُتَرَاحِمِينَ. تَزَاوَرُوا وَ تَلَاَقُوا وَ تَذَاكَرُوا وَ أَحْيُوا أَمْرَنَا.»<sup>۲</sup>

«از خداوند پروا دارید و برادران نیکو باشید که در راه خدا به یکدیگر محبت می‌ورزند و می‌پیوندند و مهربانی می‌کنند. یکدیگر را دیدار و ملاقات کنید و یادآور شوید و امر ما را زنده سازید.»

البته حدیث خواندنی دارای چنین اثری است که فهم گردد و شنونده، آن را تحمّل کند، نه این‌که بخوانند و نفهمند، ردّ یا تأویل کنند، و در برابر آن به راستی تسلیم نشوند.

## ۷ - ۱۱ - عقل و حکمت

در سطور پیشین گفتیم که حکمت، عقل را بارور می‌کند. در این جا به بیان لطیفی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام توجه می‌کنیم که در آن، رابطه‌ی دو طرفه‌ی عقل و حکمت به بهترین وجه ترسیم شده است. امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

۱. همان / ص ۴۱ / ح ۸.  
۲. بحارالانوار / ج ۷۴ / ح ۳۵۲.

«كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْحِكْمَةِ، وَ بِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْعَقْلِ.»<sup>۱</sup>

«امیرالمؤمنین عليه السلام می فرمودند: به وسیله‌ی عقل، (گوهرهای) عمق حکمت، و به وسیله‌ی حکمت، (گوهرهای) عمق عقل استخراج می‌شود.»

این حدیث از دو جمله تشکیل شده است که روی هم تأثیر و تأثر متقابل عقل و حکمت را نشان می‌دهند. وقتی که انسان، با عقل خویش، و جوب رجوع به اهل بیت علیهم السلام و برگرفتن علم از ایشان را یافت و بدان معتقد شد، در مکتب ایشان زانو می‌زند و به حکمت آموزی می‌پردازد. یعنی به هدایت عقل، درجه یا درجاتی از علوم اهل بیت علیهم السلام را که حقیقت حکمت است واجد می‌شود.

از طرف دیگر، می‌دانیم که علم و حکمت آن بزرگواران بهترین سبب بارور شدن عقل بشر است. پس در پی کسب معرفت از مکتب ایشان، عقل هم کامل‌تر می‌شود (یا به تعبیر روایات «آثاره» می‌گردد). در این صورت قلب عاقل منورتر شده، حقایق بیشتری را از آیات و روایات وجدان می‌کند. در نتیجه حکمت افزونتری نصیب آدمی می‌گردد. این تأثیر و تأثر متقابل، در مرتبه‌ی بالاتر هم تکرار می‌شود. بهره‌ی بیشتر از حکمت، عقل را بیش‌تر آثاره می‌کند. همچنین کمال عقل، زمینه را برای عمیق‌تر شدن حکمت فراهم می‌سازد. و این روند، تا جایی ادامه می‌یابد که شخص را به عمق عقل و قعر حکمت می‌رساند.

بنابراین تنبیهات اهل بیت علیهم السلام در حوزه‌های مختلف معارفی، عقل را شکوفا می‌کند و موانع آثاره را از روی آن برمی‌دارد. برای حصول تنبّه، راهی جز زانو زدن در مکتب علمی ایشان و سؤال از آنان وجود ندارد. امام کاظم علیه السلام از قول حضرت مسیح علیه السلام برای هشام چنین نقل می‌کنند:

«يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ! رَاحِمُوا الْعُلَمَاءَ فِي مَجَالِسِهِمْ، وَ لَوْ جُئُوا عَلَى الرَّكَبِ، فَإِنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْقُلُوبَ الْمَيِّتَةَ كَمَا يُحْيِي الْأَرْضَ الْمَيِّتَةَ بِوَابِلِ الْمَطَرِ.»<sup>۲</sup>

۱. کافی / ج ۱ / ص ۲۸ / ح ۳۴.

۲. تحف العقول / ص ۳۹۳.

«ای بنی اسرائیل! در مجالس دانشمندان (برای استفاده بیش تر از ایشان و رونق بخشیدن به محفل آن‌ها) فشرده بنشینید، اگرچه به نشستن بر زانوان، چرا که خداوند، دل‌های مرده را زنده می‌سازد، همان گونه که زمین را به وسیله‌ی باران شدید، زنده می‌گرداند.»

برای بهره‌مندی از احادیث، باید پیش فرض‌های ذهنی خود را به کناری نهیم و هرچه داریم به علم آنان عرضه کنیم. نه این که با رسوبات ذهنی آمیخته از حق و باطل خویش، کلام آنان را رد یا تأویل کنیم. البته مکرر گفته شد که شنیدن کلام حکمت آموز، به تنهایی کافی نیست؛ بلکه فهم آن در درجه‌ی اول، تسلیم و پذیرش آن در مرتبه‌ی دوم، و عمل بدان در پله‌ی سوم ضرورت دارد تا بنای حکمت در دل، استوار گردد.

#### ۷-۱۲- کشتی عقل و کشتیبان علم

بحث این فصل را با قسمتی دیگر از کلام امام کاظم علیه السلام به هشام به پایان می‌بریم:

«یا هشام! إِنَّ لِقْمَانَ قَالَ لِابْنِهِ: ... يَا بُنَيَّ! إِنَّ الدُّنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ، قَدْ غَرِقَ فِيهَا عَالَمٌ كَثِيرٌ، فَلْتَكُنْ سَفِيئَتِكَ فِيهَا تَقْوَى اللَّهِ، وَحَشْوُهَا الْإِيمَانَ، وَشِرَاعُهَا التَّوَكُّلَ، وَفَيْمُهَا الْعَقْلَ، وَدَلِيلُهَا الْعِلْمَ، وَسُكَّانُهَا الصَّبْرَ.»<sup>۱</sup>

«ای هشام! لقمان به پسرش گفت: ... پسرکم! به راستی که دنیا دریایی است ژرف که عالمی بسیار در آن غرق گشته‌اند. پس باید کشتی (نجات) تو در آن، پروا از خدا، توشه‌ی آن<sup>۲</sup> ایمان، بادبانش توکل، ناخدایش عقل، راهنمایش علم و سکان آن صبر باشد.»

این گفته‌ی حکمت آموز لقمان - که با نقل امام کاظم علیه السلام ماندگار گشته است - به خوبی رابطه‌ی عقل و علم و دیگر حقائق مورد نیاز انسان برای نجات از غرق شدن در دریای عمیق دنیا را می‌نماید:

۱. کافی / ج ۱ / ص ۱۶ / ح ۱۲.

۲. حشوها: أي: ما يحشى فيها و تُملأ منها مرآة العقول / ج ۱ / ص ۵۵ «حشو» کشتی یعنی آن چه در آن پر می‌کنند، که ظاهراً مقصود، بار و توشه‌ی کشتی است.



۱- برای نجات در دریای دنیا باید سوار کشتی شد، که اگر نباشد، هلاکت مسلم است، و آن کشتی چیزی جز «تقوی» نیست. گریزی از «تقوی» نیست، یعنی راه میانبری نیست که بتوان تقوی را با آن نادیده گرفت: اگر عقل و علم و معرفت داشته باشیم اما متقی نباشیم، سودی به حالمان نخواهد داشت. عقل و علم و معرفت، همگی صنع خداوند متعال و سبب اتمام حجت بر ماست که اگر بدان عمل نگردد، و بالای بیش نخواهد بود، چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

«الْعِلْمُ بِلا عَمَلٍ وَبَالٌ»<sup>۱</sup>

«علم بدون عمل، وبال است.»

۲- در این کشتی برای حرکت به ساحل نجات، به بار و بینه‌ای نیاز داریم که ایمان است.

۳- این سفینه را، توکل پیش می‌برد که به بادبان کشتی ماندش ساخته‌اند.

۴- آن که کشتی را می‌راند، عقل آدمی است.

۵- کشتیبان هم به راهنما نیاز دارد، که آن راهنما چیزی جز علم نیست. علم، راهنما و مؤید عقل در طی مسیر سعادت است.

۶- صبر، به سگان کشتی تشبیه شده، زیرا در تلاطمات زندگی، آن چه سکون و آرامش آدمی را در پی دارد، صبر است.<sup>۲</sup>

نتیجه آن که: ما برای عقل، حجیت ذاتیه قائلیم، اما در عین حال آن را نیازمند نور علم می‌دانیم. عقل، ناخدای کشتی نجات است. ولی آن چه تضمین می‌کند ناخدا درست براند، گرفتار جهل مرکب نشود و انسان را سالم به مقصد سعادت برساند، علم است. انسان عاقل، دائماً باید خویشتن را به میزان و معیار علم اهل بیت علیهم السلام محک زند.

ضرورت این سنجش و ارزیابی، وقتی ملموس‌تر می‌شود که توضیحات مربوط به حجاب «استغناء به عقل» را ملاحظه نماییم.<sup>۳</sup> انسان واجد گوهر عقل، در معرض حجاب‌های زنگار آفرین برای این گوهر است. و اگر تنها به عقل خویش اکتفا کند و

۱. غررالحکم / ج ۱۶۶.

۲. مرآة العقول / ج ۱ / ص ۵۶: «و قال فی المغرب: السَّكَّانُ ذَتَبُ السَّفِينَةِ، لِأَنَّهَا بِه تَقُومُ وَ تَسْكُنُ.»

۳. در این باره به فصل دهم (حجاب‌های عقل) رجوع کنید.

بدان قانع شود، محجوب شدن او از عقل بسیار محتمل است. این ضعف معرفتی بشر و البته مایه‌ی امتحان اوست، تا معلوم شود که آیا به کشف عقلی خویش درباره‌ی وجود رجوع به عالمان حقیقی تسلیم می‌شود یا خیر.

بنابراین لحظه به لحظه باید عقل خویش را به تأیید علم نبی مکرم و خاندان معصوم حضرتش برسانیم، صلوات الله علیهم اجمعین. خداوند، همه‌ی ما را در این مهم توفیق دهد.

## فصل

### عقل و فکر

#### ۸ - ۱ - فکر و تفکر

برآنیم در این فصل به بررسی رابطه‌ی عقل و فکر بپردازیم. ابتدا درباره‌ی لفظ فکر و تفکر تأملی داریم. «فکر» دارای دو معنای اسمی و فعلی است. فکر در معنای فعلی یعنی اندیشیدن و در معنای اسمی یعنی اندیشه. فکر در معنای اسمی می‌تواند اختیاری یا غیراختیاری باشد. یعنی آن‌چه که در ذهن ما حاصل می‌شود ممکن است با قصد قبلی ایجاد آن بوده باشد مثلاً تصمیم گرفته‌ایم که درباره‌ی یک سیب فکر کنیم؛ در این صورت فکر سیب یک فکر اختیاری در ماست؛ چون خود، آن را ایجاد کرده‌ایم. گاهی هم همین فکر بدون اختیار ما در ذهنمان می‌افتد. حال این‌که چگونه و از کجا این فکر در ذهن ما ایجاد شد، گاهی برای ما روشن است و گاهی هم منشأ آن را متوجه نمی‌شویم. حالت اول این‌که، کسی درباره‌ی سیب صحبت می‌کند. شنیدن آن، ما را یاد سیب می‌اندازد. در این صورت ممکن است این فکر بدون قصد و اختیار ما، مدتی ذهن ما را به خود مشغول سازد. در این حالت، فکر سیب و صورت ذهنی آن، نوعی فکر غیراختیاری است. اما گاهی منشأ این فکر را هم نمی‌فهمیم؛ مثلاً بدون هیچ زمینه و مقدمه‌ای فکر آن در ذهن ما می‌افتد و سپس ما را به خود مشغول می‌سازد. در هر دو حالت - چه منشأ ایجاد آن را بدانیم و چه ندانیم - اصل این‌که فکری بدون اختیار، ذهن ما را مشغول ساخته کاملاً وجدانی است. اما «تفکر» معمولاً معنای اختیاری دارد و در

مواردی استعمال می‌شود که انسان بخواهد روی افکار و اندیشه‌هایی با تعمد کار کند. اختیار تفکر نوعاً به دست خود ماست. ما می‌توانیم روی یک فکر کار کنیم یا می‌توانیم آن را رها کنیم و بدان اعتنا ننماییم. گاهی فکری ما را رها نمی‌کند و بی اختیار به خود مشغول می‌سازد. این مشغولیت غیراختیاری، «تفکر» نامیده نمی‌شود و اگر هم کسی تعبیر «تفکر» را برای آن به کار ببرد باید حساب آن را با نوع تفکرات انسان که اختیاری هستند؛ کاملاً جدا کرد. همین تفکر اختیاری است که مورد امر یا نهی و ستایش یا نکوهش قرار گرفته است که ادامه‌ی بحث بدان اختصاص دارد.

#### ۸ - ۲ - تفکر عاقلانه و ممدوح، یا غیر عاقلانه و مذموم

عقل کشف است و وجدانا با فکر و صورت‌های ذهنی متفاوت است. کار عقل، نمایاندن خوبی و بدی ذاتی است که با فکر متفاوت است. نیز آن چه باعث عاقل نامیدن عاقل می‌گردد توانایی تفکر و اندیشیدن در او نیست. به عنوان تنبیهی برای این حقیقت، افکار غیرعاقلانه را می‌توان مثال زد؛ یکی از ادله برای جداسازی دو مقوله‌ی فکر و عقل، آن است که عقل از آن جهت که عقل است می‌تواند درباره‌ی تفکر، بسته به آن که متعلق آن چیست و یا این که چه نتیجه‌ای پدید می‌آورد، نظر دهد. مثلاً عقل در مورد قبح طرح نقشه‌ی یک جنایت، مانند ظلم یا سرقت، صریحاً شهادت می‌دهد. اما در مقابل، تفکر درباره‌ی چگونگی ایثار و خدمت به خلق را حسن می‌یابد. بنابراین تفکر به طور مطلق دارای بار ارزشی و ممدوح نیست؛ بلکه مورد به مورد باید آن را از جهت متعلقش، به میزان عقل عرضه و با آن ارزیابی نمود تا عاقلانه یا غیرعاقلانه بودن و در نتیجه ممدوح یا مذموم بودن آن به وسیله‌ی نور عقل روشن شود.

در اقرب الموارد در بیان معنای لغوی فکر آمده است:

«فَكَرَّ فِي الشَّيْءِ... أَعْمَلَ النَّظَرَ فِيهِ وَتَأَمَّلَهُ... الْفِكْرُ تَرَدُّدُ الْقَلْبِ بِالنَّظَرِ وَ التَّدْبِيرِ بِطَلَبِ الْمَعَانِي»<sup>۱</sup>

۱. اقرب الموارد / ص ۹۳۹.

«در آن چیز فکر کرد یعنی... در آن اعمال نظر و تأمل نمود... فکر، رفت و آمد قلب است با نظر و تدبّر برای طلب معانی.»

نیز در لسان العرب می‌خوانیم:

«الْفِكْرُ: إِعْمَالُ الْخَاطِرِ فِي الشَّيْءِ.»<sup>۱</sup>

«فکر به کار بستن خاطر (آن چه که به قلب خطور می‌کند) در مورد یک چیز است.»

آن چه از بیانات فوق برمی‌آید و با درک ما از فکر سازگار است این است که فکر در معنای اختیاری آن (تفکر)، به معنای اعمال نظر و خاطر و تأمل درباره‌ی یک چیز است. که از آن در اقرب الموارد به «تردد القلب بالنظر» تعبیر شده است. یعنی رفت و آمد قلب همراه بانگریستن. حال اگر این نظر قلبی در پرتو نور عقل باشد یعنی قلب منور و بینا به نور عقل ببیند، امکان کشف مجهولات و رسیدن به معقولات و معلومات جدید وجود دارد. بنابراین تفکر عاقلانه همان تفکری است که به امامت و هدایت عقل انجام می‌گیرد. چنان که امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام فرموده‌اند:

«الْعُقُولُ أئِمَّةُ الْأَفْكَارِ وَالْأَفْكَارُ أئِمَّةُ الْقُلُوبِ وَالْقُلُوبُ أئِمَّةُ الْحَوَاسِّ وَالْحَوَاسُّ أئِمَّةُ الْأَعْضَاءِ.»<sup>۲</sup>

عقل می‌تواند هدایت افکار را بر عهده گیرد و چون دل به دنبال فکر حرکت می‌کند و آن چه افکار انسان را به خودش جلب کند، دل هم به سوی آن متمایل می‌شود، پس عقل می‌تواند هدایت دل را از طریق فکر عهده‌دار گردد. از طرفی دل رهبر حواس است و حواس هم امام اعضاء‌اند، پس فکر عاقلانه می‌تواند انسان را به کارهای خیر و نیک و ادار کند. به تعبیر روشن‌تر می‌توان گفت که تمایلات قلبی، حواس انسان، اعم از دیدن و شنیدن و لمس کردن و... را به دنبال خود می‌کشاند و اعضا و جوارح نیز در خدمت حواس آدمی هستند. بنابراین با هدایت فکر توسط عقل، دل هم که تابع فکر است هدایت می‌شود و در نتیجه حواس و اعضای آدمی نیز در مسیر

۱. لسان العرب / ج ۵ / ص ۶۵.

۲. بحارالانوار / ج ۱ / ص ۹۶ به نقل از کنزالفوائد / ج ۱ / ص ۲۰۰.

صحیح قرار می‌گیرند.<sup>۱</sup>

اما وقتی که فکر تحت امامت لشکریان جهل مانند شهوت و غضب و... قرار گیرد، در مسیر ضلالت می‌افتد و نتایج ناگواری را پدید می‌آورد. فکر انجام گناه از همین افکار است. ممکن است فکر گناه در ابتدا بدون اختیار شخص ایجاد شود ولی پروراندن آن فکر به دست خود اوست. اگر او عاقلانه تأمل نکند، آن افکار ممکن است به بروز و ظهور گناه از او منجر شود. علاوه بر این که خود فکر، گاهی گناه است؛ مثلاً فکر کردن درباره‌ی یک صحنه‌ی شهوت‌برانگیز حرام، خود باعث تحریک شهوت شخص می‌گردد و گناه قلب محسوب می‌شود.

در روایت دیگری از تفکر عاقلانه به «تفکر قلب بالعقل» تعبیر شده است. یعنی تفکری که قلب همراه با عقل<sup>۲</sup> انجام می‌دهد. چنین تفکری صحیح، ارزشمند و ثمربخش است. در قسمتی از حدیث معروف به «اهلیلجه» که «مفضل بن عمر» آن را از امام صادق علیه السلام درباره‌ی توحید خداوند متعال نقل کرده است، حضرت به عنوان یکی از آیات الهی از «باد» یاد می‌کنند و به نحوه‌ی اندیشیدن عاقلانه‌ی قلب در این باره و نتایج آن اشاره می‌نمایند. حضرت می‌فرمایند:

«ثُمَّ سَمِعَتِ الْأُذُنُ صَوْتَ الرِّيحِ الشَّدِيدَةِ الْعَاصِفَةِ وَاللَّيْنَةِ الطَّيِّبَةِ وَ  
عَايَنَتِ الْعَيْنُ مَا يُقْلَعُ مِنْ عِظَامِ الشَّجَرِ وَ يُهْدَمُ مِنْ وَثِيقِ الْبُنْيَانِ وَ تَسْفِي  
مِنْ ثِقَالِ الرِّمَالِ تُخَلِّي مِنْهَا نَاحِيَةً وَ تَصُبُّهَا فِي أُخْرَى بِلا سَائِقٍ تُبْصِرُهُ  
الْعَيْنُ وَ لا تَسْمَعُهُ الْأُذُنُ وَ لا يُدْرِكُ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَوَاسِّ وَ لَيْسَتْ مُجَسَّدَةً  
تُلْمَسُ وَ لا مَحْدُودَةً تُعَايَنُ، فَلَمْ تَزِدِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ سَائِرُ الْحَوَاسِّ عَلَى  
أَنَّ دَلَّتِ الْقُلُوبَ أَنَّ لَهَا صَانِعًا.»

«سپس گوش صدای بادهای شدید طوفانی و بادهای ملایم پاکیزه را بشنید

۱. و البته چنان‌که در فصل عقل و علم دیدیم، عقل هم باید تحت هدایت و امامت علم صحیح قرار گیرد.

۲. البته مقصود اینست که مالک روح و قلب شده و ذات‌دارای روح مالک نور عقل گردیده است.

و چشم (نیز) درختان بزرگی را که از ریشه برکنده می‌شوند و ساختمان‌های محکمی را که نابود می‌شدند، دید و (نیز) ریگهای سنگینی را دید که باد، منطقه‌ای را از آن خالی می‌کند و در جای دیگر می‌ریزد، بدون راننده‌ای که چشم آن را ببیند و گوش صدایش را بشنود و با چیزی از حواس، ادراک گردد و (باد) دارای جسدی نیست که لمس گردد و محدود نیست که دیده شود. پس حدّا کثر این است که چشم و گوش و حواس دیگر، قلب را به این که (آن حوادث) صناعی دارند، دلالت می‌کند.»

بنابراین اگرچه گوش صدای طوفان‌های شدید یا بادهای ملایم مطبوع را می‌شنود و چشم هم آثار آن را می‌بیند اما چشم و گوش و سائر حواس، از ادراک سائق و راننده‌ی این باد ناتوان هستند و حدّا کثر کاری که می‌کنند این است که قلب را به این که صنع صناعی در کار است، دلالت می‌نمایند. حضرت در مقام تبیین چرایی این حقیقت می‌فرماید:

«و ذَلِكَ أَنَّ الْقَلْبَ يُفَكِّرُ بِالْعَقْلِ الَّذِي فِيهِ.»

«و این بدان خاطر است که قلب با عقلی که در آن (جای گرفته) است تفکر می‌کند.»

ثمره‌ی این تفکر عاقلانه‌ی قلب در مظاهر و آثار باد، معرفت‌های جدیدی است که برای قلب (روح) آدمی پدید می‌آید. اولین معرفت آن است که باد از جانب خود دارای چنین آثاری نیست:

«فَيَعْرِفُ أَنَّ الرِّيحَ لَمْ تَتَحَرَّكَ مِنْ تَلْقَائِهَا وَأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ هِيَ الْمُتَحَرِّكَةَ لَمْ تُكْفَفْ عَنِ التَّحَرُّكِ وَلَمْ تَهْدِمْ طَائِفَةً وَتُعْفَى أُخْرَى وَلَمْ تَقْلَعْ شَجَرَةً وَتَدَعِ أُخْرَى إِلَى جَنْبِهَا وَلَمْ تُصِبْ أَرْضًا وَتَنْصَرِفْ عَنْ أُخْرَى.»

«پس (قلب) می‌فهمد که باد از جانب خود به جنبش درنیامده است و این که اگر ذاتاً متحرک بود، از تحرک بازنمی‌ایستاد و (چنین نبود که) طائفه‌ای را نابود کند در حالی که دیگری را ترک گوید و درختی را از ریشه برکند در حالی که دیگری را به کنار نهد و به زمینی برخورد در حالی که از دیگری منصرف شود.»

در پی این معرفت، یعنی ذاتی نبودن حرکت باد، وجود محرّک کی برای باد، معلوم قلب می‌گردد:

«فَلَمَّا تَفَكَّرَ الْقَلْبُ فِي أَمْرِ الرِّيحِ، عَلِمَ أَنَّ لَهَا مُحَرِّكًا هُوَ الَّذِي يَسُوقُهَا  
حَيْثُ يَشَاءُ وَيُسْكِنُهَا إِذَا شَاءَ وَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهَا عَمَّنْ  
يَشَاءُ.»

«پس هنگامی که قلب در امر باد تفکر کرد، می‌فهمد که برای آن محرّکی است که هر جا بخواهد آن را می‌راند و هر گاه بخواهد او را آرام می‌کند و آن را به هر که بخواهد می‌رساند و از هر که بخواهد بازمی‌گرداند.»  
این معرفت‌ها و علم‌ها همگی به دنبال «نظر قلب» یعنی نگرش قلب بینا به نور عقل، حاصل می‌گردد که نتیجه‌ی آن «وجدان» است:

«فَلَمَّا نَظَرَ الْقَلْبُ إِلَى ذَلِكَ وَجَدَهَا مُتَّصِلَةً بِالسَّمَاءِ وَمَا فِيهَا مِنَ الْآيَاتِ  
فَعَرَفَ أَنَّ الْمُدَبِّرَ الْقَادِرَ عَلَى أَنْ يُمْسِكَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاءَ هُوَ خَالِقُ  
الرِّيحِ وَ مُحَرِّكُهَا إِذَا شَاءَ وَ مُمَسِّكُهَا كَيْفَ شَاءَ وَ مُسَلِّطُهَا عَلَى مَنْ  
يَشَاءُ.»<sup>۱</sup>

«پس هنگامی که قلب بدین (امور) نگریست باد را و آیات موجود در آن را متصل به آسمان می‌یابد؛ پس می‌فهمد که تدبیرکننده‌ی قادر بر نگهداشتن زمین و آسمان، همان آفریننده‌ی باد و محرّک آن در هر زمان که می‌خواهد و بازدارنده‌ی آن، آن‌گونه که می‌خواهد و چیره‌کننده آن بر هر کسی که می‌خواهد، می‌باشد.»

شاهد اصلی بحث در این حدیث شریف، عبارت: «و ذلك أنّ القلب يفكر بالعقل الذي فيه» می‌باشد که با توجه به معنای لغوی «فکر» باید گفت مراد تردّد و آمد و شد قلب به نور عقل است. قلبی که منور به نور عقل شده، وقتی با این نور تردّد می‌نماید، تفکرش عاقلانه خواهد بود و به همین دلیل معرفت‌هایی برایش حاصل می‌شود از قبیل این که حوادثی هم چون باد دلالت بر وجود صانع می‌کنند. بنابراین عقل نوری



است که قلب می‌تواند با آن جولان و تردد نماید و به کشف‌های جدید نائل گردد. در این صورت تفکر عاقلانه می‌شود.

حال که معنای تفکر عاقلانه را دانستیم نکاتی را درباره‌ی تعقل یادآور می‌شویم: تعقل نیز، با عقل متفاوت است. تعقل اختیاری است و در لغت به «تکلف العقل» معنا شده است. یعنی انسان با زحمت و کلفت پای‌بند به عقل خویش شود. با این معنا یکی از مصادیق تعقل را می‌توان تفکر عاقلانه دانست. یعنی انسان از ابتدای پیدایش فکر، آن را در معرض نور عقل (یا علم صحیح) قرار دهد، صحت یا سقم آن را بسنجد و رَوایی یا نارَوایی آن را دریابد، اگر صحیح و رواست آن را در پرتو نور عقل (یا علم) پیرو د و گرنه به کناری نهد. در ابواب مختلف روایات هم جایی که سخن از مدح فکر و دعوت به تفکر است، مقصود همین اندیشیدنِ ممدوح است که در پرتو نور عقل به حسن آن اذعان می‌کنیم. از باب مثال، به چند نمونه اشاره می‌کنیم.

#### ۸ - ۳ - نمونه‌هایی از تفکر عاقلانه

راوی می‌گوید:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَمَّا يَرُوي النَّاسُ أَنَّ: «تَفَكَّرَ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ.»  
قُلْتُ: كَيْفَ يَتَفَكَّرُ؟»

«از امام صادق علیه السلام درباره‌ی آنچه مردم روایت می‌کنند که تفکر در یک ساعت بهتر از قیام یک شب (برای عبادت) است، پرسیدم. عرض کردم: چگونه تفکر کند؟»

ساعت به دو معنا به کار می‌رود: یا جزئی از ۲۴ جزء شبانه روز و یا جزء اندکی از روز یا شب.<sup>۱</sup> تفکر در یک ساعت از بیداری تمام یک شب برای عبادت برتر دانسته شده است. در مقام بیان مصادیق این فکر، حضرت فرمودند:

«يَمُرُّ بِالْخَبْرَةِ أَوْ بِالِدَارِ فَيَقُولُ: أَيْنَ سَاكِنُوكِ؟ أَيْنَ بَانُوكِ؟ مَا بِالْكَ لَا تَتَكَلَّمِينَ؟»<sup>۲</sup>

۱. لسان العرب / ج ۸ / ص ۱۶۹.

۲. کافی / ج ۲ / ص ۵۴ / ح ۲.

«این‌گونه تفکر کند) که از ویرانه‌ها یا خانه‌ای بگذرد و بگوید: کجایند ساکنان

تو؟ کجایند سازندگان تو؟ تو را چه شود که سخن نمی‌گویی؟»

روشن است که این فکر، یعنی فکر درباره‌ی مرگ و ترک دیار دنیا و آینده‌ی در انتظار، فکری زندگی‌ساز و اثرگذار است. انسان بانگریستن به سرنوشت زندگان دیروز، به فکر فرو می‌رود که دیر یا زود بدانان خواهد پیوست. آن‌ها که خانه‌ها ساختند اکنون کجایند؟ خانه‌های بسیاری از آنان خراب گشته و اگر خانه‌هایشان ویران نیست، یا خالی از سکنه و یا در ملک دیگران است. و همین قصه تا قیامت برقرار است. کسی در تأثیر یاد مرگ تردید ندارد. اگر انسان با اختیار خود بستر جولان این فکر را فراهم کند، با پی‌گیری آن به نتایجی عاقلانه دست می‌یابد. می‌فهمد که باید آخرت را بر دنیا ترجیح دهد و چنان زید که چون برود از گذشته‌اش پشیمان نگردد. این مکشوفات عقلی، او را از غفلت خارج کرده، به عمل فرامی‌خواند و منشأ همه‌ی خیرات می‌گردد. لذا سرّ بهتر بودن چنین تفکری (گرچه در مدّتی کوتاه انجام شود) نسبت به بیداری یک شب، همین است که این تفکر عاقلانه، پایه گذار عبادت‌های مختلف از جمله قیام در شب است. تا تفکر نباشد، توجیه عاقلانه‌ای برای لزوم عبادت خداوند هم به دست نمی‌آید. بدیهی است هرچه در مدح این قبیل افکار بگوییم کم گفته‌ایم.

در روایت دیگری راوی از امام ابی‌الحسن الرضا علیه السلام نقل می‌کند که حضرت

فرمودند:

«لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ  
عَزَّوَجَلَّ»<sup>۱</sup>

«عبادت (به) زیادی نماز و روزه نیست؛ بلکه عبادت فقط تفکر در امر خداوند

عزوجل است.»

حصر در عبارت دوم این فرمایش، حصر اضافی از نوع قلب می‌باشد.<sup>۲</sup> یعنی

۱. همان / ص ۵۵ / ح ۴.

۲. حصر بر دو نوع حقیقی و اضافی می‌باشد، حصر حقیقی در جایی مطرح می‌شود که حکمی به

حضرت خطاب به کسی که پنداشته عبادت منحصر در نماز و روزه کثیر است، نگرش او را اصلاح می‌نماید که اگر آن عبادت‌های ظاهری، دارای روح عبادت که همانا تفکر در امر خداوند متعال است نباشند، عبادت حقیقی نیستند. انسان باید با حضور قلب، و جمع خاطر بداند که چرا و به چه نیتی رو به قبله می‌ایستد و کلماتی را بر زبان می‌راند و یا این که به چه انگیزه‌ای و برای چه از بامدادان تا شامگاهان لب از طعام و شراب می‌بندد و همین انگیزه‌ها و نیت‌هاست که نماز و روزه را ارزشمند می‌نماید.

چنان‌که در وصیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ابوذر غفاری می‌خوانیم:

«بَا أَبَا ذَرٍّ! رَكَعَتَانِ مُقْتَصِدَتَانِ فِي التَّفَكُّرِ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ وَالْقَلْبِ سَاهٍ»<sup>۱</sup>

«ای اباذر! دو رکعت با میانه‌روی<sup>۲</sup> همراه با تفکر بهتر است از شبی با غفلت و

بدون حضور قلب به عبادت برخاستن.»

بنابراین از جمله تفکرات ممدوح، تفکر در امر الهی است و «امر» می‌تواند شامل امر تکوینی و تشریحی باشد. تفکر در امر تکوینی خداوند، عبارت است از اندیشیدن درباره‌ی مظاهر قدرت الهی و عجائب صنع و بدایع خلق او که منتهی به معرفت و خشیت بیشتر نسبت به ذات مقدس پروردگار می‌گردد. با مشاهده‌ی آثار عظمت و آیات جلالت خداوند، خضوع عمیق‌تری در ساحت قدس او حاصل می‌شود. و این همان تفکر صاحبان عقل (اولوالالباب) است که وقتی در خلقت آسمانها و زمین می‌اندیشند خدایشان را خطاب و اعتراف می‌کنند که ای خدا، این همه را به بیهودگی نیافریده‌ای:

---

۱ شکل حقیقی و مطلق برای محصور، ثابت و از غیر آن نفی می‌شود؛ مثل لا اله الا الله. اما در حصر اضافی به طور حقیقی و مطلق حکم از همه‌ی اشیاء غیر محصور، نفی نمی‌شود بلکه به طور اضافی و نسبی در یک مجموعه‌ی مرجع خاص، حکم را برای محصور می‌دانیم. حصر اضافی را بر سه نوع قلب و تعیین و افراد دانسته‌اند. با حصر اضافی از نوع قلب، خلاف و نقطه‌ی مقابل مطلبی را که در ذهن مخاطب قرار دارد بیان می‌کنیم.

۱. مکارم الاخلاق / ص ۴۶۵.

۲. در نقل‌های دیگر، رکعتان مُقْتَصِرَتَانِ آمده است که به معنای دو رکعت نماز کوتاه است که حاصل معنا همان رکعتان مقتصدتان می‌شود. درباره‌ی موضوع اقتصاد در عبادت، به کتاب کافی / ج ۲ / ص ۸۶ باب الاقتصاد فی العبادة مراجعه نمایید.

«الَّذِينَ يَذُكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ  
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، رَبَّنَا! مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ  
النَّارِ»<sup>۱</sup>

«آنان که خداوند را ایستاده و نشسته و بر پهلویشان (خوابیده) یاد می‌کنند و  
در آفرینش آسمانها و زمین تفکر می‌نمایند که پروردگارا! این‌ها را بی‌هوده  
نیافریده‌ای، منزهی تو پس ما را از عذاب آتش نگهدار.»

علاوه بر امر تکوینی، تفکر در امر تشریحی خداوند هم سودمند است. وقتی انسان  
در اوامر و نواهی و تکالیف و ثواب و عقاب الهی بیندیشد، به وظائف بندگی خود بهتر  
آشنا می‌شود و با انگیزه‌ی بهتری رسم عبودیت پروردگار را به جامی آورد.

#### ۸ - ۴ - نمونه‌هایی از تفکر غیرعاقلانه

گفته شد که «تفکر فی امر الله» ممدوح است و توضیح آن آمد. اما در روایات از  
«تفکر فی الله» یعنی اندیشیدن در ذات خداوند، اکیدا نهی شده است. و البته قبح این  
تفکر را عقل، مستقلاً می‌یابد. گرچه این موضوع - یعنی نادرستی تفکر در ذات خدا -  
به بحث توحید مربوط است، اما در چند جمله در حد تذکر بدان اشاره می‌کنیم.  
شخصی که به خداوند معرفت یافته، عقلاً او را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج  
می‌داند و خود را از هرگونه کشف عقلی نسبت به ذات خداوند متعال عاجز می‌یابد و  
لذا به نور عقل می‌یابد که هرگونه تفکر در ذات خدای متعال ممنوع است؛ زیرا منجر  
به نوعی تشبیه او به مخلوقات می‌شود. توضیح مطلب این که بشر، به خدا معرفت  
می‌یابد، اما هیچ کشفی از ذات او ندارد؛ زیرا مکشوف شدن به نور عقل مختص  
معقولات ظلمانی الذات است. وقتی کشفی عقلی از خدا نداریم،<sup>۲</sup> هرگونه تفکری در  
ذات او نیز در پرتو نور عقل نبوده، لذا نه تنها ممدوح نیست، بلکه عقلاً ممنوع است.  
بنابراین به جای تفکر در ذات خداوند باید در امر یا خلق و صنع او نگریم و

۱. آل عمران / ۱۹۱.

۲. احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار (تحف العقول / ص ۲۴۴)؛ خداوند از عقلها پوشیده  
است؛ همان‌گونه که از دیدگان در پرده است.

اندیشید. آیات و روایات بسیار به این معنا تذکر داده‌اند. در این جا به مواردی از آنها اشاره می‌کنیم.

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَيْهًا لَأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُوصَفُ بِمِقْدَارٍ»<sup>۱</sup>

«بر حذر باشید از تفکر در خدا که تفکر در خدا جز بر گمراهی نمی‌افزاید؛ زیرا

که دیدگان خداوند عزوجل را درنیابند و او به مقدار وصف نمی‌گردد.»<sup>۲</sup>

نتیجه تفکر در خداوند، جز گمراهی، حیرت و سرگستگی نیست و لذا به فرموده امام باقر علیه السلام به جای تفکر درباره‌ی خدا باید در آفرینش او اندیشید:

«إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ وَ لَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ»<sup>۳</sup>

«بر حذر باشید از تفکر در خدا ولی هرگاه خواستید به عظمت او بنگرید به

آفرینش عظیم او بنگرید.»

تفکر در ذات خدا چنان مذموم است که آن را مساوی الحاد دانسته و چنین متفکری را زندق خوانده‌اند:

«مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ أَلْحَدَ»<sup>۴</sup>

«مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَزَنَّدَقَ»<sup>۵</sup>

۱. توحید صدوق علیه السلام / ص ۴۵۷.

۲. حضرت جواد الائمه علیه السلام در توضیح آیه‌ی شریفه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» انعام / ۱۰۳ فرمودند: «أَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِكُهُ فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُيُونِ» (کافی / ج ۱ / ص ۹۹ / ح ۱۱) «اوهام و تصورات قلبها او را درک نمی‌کنند، چه رسد به دیدگان سر.» بنابراین آیه ۱۰۳ سوره‌ی انعام، فقط شامل دیدگان سر نمی‌شود؛ بلکه در درجه‌ی اول اوهام و تصورات که دقیق‌تر از چشمها هستند نمی‌توانند او را دریابند، به طریق اولی چشمان سرهم او را نمی‌بینند.

۳. کافی / ج ۱ / ص ۹۲ / ح ۷.

۴. غررالحکم / ح ۱۲۸۴.

۵. همان / ۱۲۸۵.

و بالعکس تفکر در صنع الهی در زمره‌ی برترین عبادات آمده است:

«لَا عِبَادَةَ كَالْتَفَكُّرِ فِي صَنْعَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ»<sup>۱</sup>

«هیچ عبادتی مانند تفکر در خلقت خداوند عزوجل نیست.»

و لذا به فرموده‌ی امام صادق علیه السلام ابوذر رضی الله عنه این عبادت را بیش‌تر از همه‌ی عبادات دیگر انجام می‌داد:

«كَانَ أَكْثَرَ عِبَادَةِ أَبِي ذَرٍّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ خَصَلَتَيْنِ التَّفَكُّرُ وَالْإِعْتِبَارُ»<sup>۲</sup>

«بیشترین عبادت ابی‌ذر رضی الله عنه تفکر و عبرت‌گیری بود.»

باز هم بار ارزشی مورد نظر برای تفکر در این حدیث مشخص است. تفکری که همراه با عبرت گرفتن باشد، عبادت است و ارزش دارد.

بحث فکر در ذات خدا را با ذکر نکته‌ای درباره‌ی بیانی از امام صادق علیه السلام خاتمه

می‌دهیم:

«أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَ فِي قُدْرَتِهِ»<sup>۳</sup>

«برترین عبادت، تفکر مدام درباره‌ی خدا و درباره‌ی قدرت اوست.»

در توضیح باید گفت که معنای «تفکر فی قدرة الله» مشخص است. اما تعبیر «تفکر فی الله» در این بیان حضرت، ممکن است مبهم باشد. با توجه به قرائن عقلی و نقلی فراوان که پیش‌تر آمد، باید گفت در این جا منظور، تفکر در ذات خدا نیست؛ بلکه می‌توان گفت منظور، تفکر در امر الله است. احتمال دیگر این است که تفکر فی الله را فقط تفکر حول همین موضوع بدانیم که نباید در ذات خدا تفکر کرد. مثلاً وقتی کسی تنبیهات اهل بیت علیهم السلام را درباره‌ی تشبیه‌ناپذیری خدا و احتجاج او از عقول می‌شنود، به فکر فرو می‌رود و به این نتیجه می‌رسد که در ذات خدا نمی‌توان و نباید تفکر کرد. شاید همین تفکر را که چنین نتیجه‌ای دارد، تفکر فی الله نامیده باشند.

به هر حال مطلب مسلمی که ملاک و معیار این بحث می‌باشد همین است که «تفکر

۱. امالی طوسی / ص ۱۴۶.

۲. خصال / ج ۱ / ص ۴۲.

۳. کافی / ج ۲ / ص ۵۵ / ح ۳.

فی الله» به معنای «تفکر فی ذات الله» غیر عاقلانه است و بشر از آن نهی شده است. از نمونه‌های دیگر فکر مذموم می‌توان به فکر درباره‌ی گناهان اشاره نمود. نفس آدمی چنان است که اگر فکر و ذکرش متوجه معاصی شود، کم‌کم میل به آن می‌کند به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام:

«مَنْ كَثُرَ فِكْرُهُ فِي الْمَعَاصِي دَعَتْهُ إِلَيْهَا.»<sup>۱</sup>

«کسی که فکر کردنش در گناهان زیاد گردد، معاصی او را به سوی خود فرامی‌خوانند.»

«مَنْ كَثُرَ فِكْرُهُ فِي اللَّذَاتِ غَلَبَتْ عَلَيْهِ.»<sup>۲</sup>

«کسی که فکرش در لذتها زیاد گردد، (لذات) بر او غلبه می‌یابد.» اگر فکر معاصی و لذات در انسان زیاد شود بر او غلبه می‌کنند. لذا اگرچه در بسیاری موارد، پیدایش اولیه‌ی فکر گناه‌آلود نیست اما به محض ورود آن در ذهن باید توجه خود را از آن برداریم و ذهن را به سمتی دیگر سوق دهیم تا فکر گناه از ذهن محو گردد. و البته این کاری است که نیازمند مجاهده می‌باشد و دارای فضیلت هم هست:

«صِيَامُ الْقَلْبِ عَنِ الْفِكْرِ فِي الْآثَامِ أَفْضَلُ مِنْ صِيَامِ الْبَطْنِ عَنِ الطَّعَامِ.»<sup>۳</sup>

«روزه‌داری قلب از فکر در مورد گناهان برتر است از روزه‌داری شکم از خوردن غذا.»

اهمیت این بحث وقتی بهتر روشن می‌شود که بدانیم اکثر گناهانی که انسان‌ها به آن‌ها مبتلا هستند، از چنین مقدمات فکری شروع می‌شود. لذا امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«الْفِكْرُ فِي غَيْرِ الْحِكْمَةِ هَوَسٌ.»<sup>۴</sup>

«فکر در غیر حکمت هوس است.»

۱. غررالحکم / ح ۳۵۴۳.

۲. همان / ح ۳۵۶۳.

۳. غررالحکم / ح ۳۳۶۵.

۴. همان / ح ۶۰۸.

به طور کلی فکر در هر آن چه که مورد تأیید حکمت و علم صحیح نباشد، فکری غیر عاقلانه و مذموم است و مطلق فکر، بار ارزشی ندارد؛ بلکه عقل است که قبح یا حسن فکری خاص را روشن می‌کند.

#### ۸ - ۵ - تفکر عالمانه، تفکر غیر عالمانه

همان طور که تفکر، عاقلانه یا غیر عاقلانه است؛ از منظری مشابه می‌توان تفکر را بر دو نوع عالمانه یا غیر عالمانه دانست. در فصل عقل و علم گفتیم که مقصود از علم حقیقی چیزی جز علوم و معارف اهل البیت علیهم‌السلام نیست. همچنین نیازمندی عقل بشر به تأیید علم را دیدیم. با این مقدمه می‌توان گفت: تفکری که در پرورش‌گری علم راستین اهل بیت علیهم‌السلام قرار گیرد و منطبق بر موازین آن پیش رود، تفکری عالمانه است. علوم اهل البیت علیهم‌السلام در حوزه‌ای که مستقل عقلی هم در کار نیست، دارای روشنگری است. در آن حوزه با بهره‌مندی از روشنگری علم می‌توان متفکرانه پیش‌روی نمود. در بحث‌های عمیق معارف دینی که عقل و علم بشر عادی بدان راه ندارد، مثل بحث خلقت، عالم ذر و... باید صرفاً با تکیه بر نور علم اهل بیت علیهم‌السلام پیش رفت و گرنه تفکر در امثال این امور، قطعاً آدمی را به بیراهه خواهد کشاند.

#### ۸ - ۶ - تفکر: مایه‌ی زندگی قلب انسان بینا

تفکر صحیح که همان تفکر عاقلانه و عالمانه است، می‌تواند باعث رفع حجاب از عقل و احیای قلب شود. امام صادق علیه‌السلام از امیرالمؤمنین علیه‌السلام چنین نقل کرده‌اند:

«التَّفَكُّرُ حَيَاةٌ قَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمَاشِي فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ بِحُسْنِ التَّخْلِصِ وَقِلَّةِ التَّرْبُصِ»<sup>۱</sup>

«تفکر مایه‌ی حیات قلب (انسان) بیناست همان گونه که رهرو در تاریکی‌ها با نور راه می‌رود با رهایی نیکو و درنگ‌اندک.»

قلب انسان بصیر همان قلبی است که مالک نور علم و عقل شده است. تفکر برای چنین قلبی - و نه هر قلبی - مایه‌ی حیات آن است. در بیان حضرت تشبیهی به چشم



می خورد. همان گونه که رهرو در تاریکی ها به وسیله ی نور، پیش پای خود را روشن می کند و حرکت می نماید، قلب بشر نیز زمانی می تواند با پای تفکر حرکت کند که به نور روشن گشته باشد.<sup>۱</sup> در این صورت به نیکی از مشکلات فکری بیرون می آید و رها می شود (با حسن تخلص) و احتیاج به معطلی و درنگ پیدا نمی کند. در صورتی که چنین باشد، خود این تفکر می تواند مایه ی زنده بودن این قلب شده آن را به کشفهایی در مراتب بالاتر برساند. در مقابل، کسی که گرفتار حجاب های عقل است از نور تفکر که همان عقل است محروم می باشد و لذا تفکرش کارگشا و عبرت آفرین نیست.

#### ۸ - ۷ - عقل: نور تفکر

گفته شد که فکر، بما هوفکر، از سنخ علم و عقل نیست و لذا نور نمی باشد و نور تفکر، چیزی جز علم و عقل نیست. چنانکه امام کاظم علیه السلام فرمودند:

«یا هِشامُ! مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ: مَنْ أَظْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ وَ مَحَا طَرَائِفَ حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ وَ أَطْفَأَ نُورَ عِبْرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ وَ مَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَ دُنْيَاهُ.»<sup>۲</sup>

«ای هشام! هرکس سه چیز را بر سه چیز چیره گرداند، گویی که به نابودی عقلش کمک رسانده است: کسی که نور تفکرش را به درازی آرزویش تاریک کند و حکمت های تازه اش را به زیادی کلامش محو کند و نور عبرتش را با شهوت های نفسش خاموش کند؛ پس گویی که هوای خود را در نابودی عقلش یاری رسانده و کسی که عقلش را نابود کند دین و دنیای خود را بر خود تباه ساخته است.»

۱. تعبیر راه رفتن رونده در ظلمات به نور در حدیث مورد بحث، یادآور معانی لغوی تفکر که ذکر شد می باشد؛ که تردد قلب بالنظر است. رفت و آمد قلب نیز در پرتو نور عقل باید انجام گیرد تا قلب زنده بماند.

۲. کافی / ج ۱ / ص ۱۷.

در این کلام حضرت علیه السلام تعبیر نور تفکر و نور عبرت به کار رفته است که به عقل و علم اشاره دارد. با طول امل و شهوات نفس - که از حجاب های عقلند - این نور خاموش می گردد. از این مباحث روشن می شود که تفکر، تنها در صورتی ارزشمند و مفید است که دارای نور باشد و این نور - همان طور که بیان شد - از خود فکر بر نمی آید. پس همه ی حادثی که امر به تفکر کرده اند، یا آن را دارای ارزش مثبت دانسته اند، حمل بر تفکری می شوند که همراه با نور عقل یا علم باشد. این گونه افکار نورانی باعث رفع حجاب از عقل و دست یابی به علوم جدید می گردد. به احادیثی در این باب اشاره می کنیم:

«الْفِكْرُ جِلَاءُ الْعُقُولِ»<sup>۱</sup>

«فکر جلاء (زنگار برگیرنده) عقلهاست.»

«الْفِكْرُ يُنِيرُ اللَّبَّ»<sup>۲</sup>

«فکر، لب (عقل) را روشن می کند.»

«مَنْ أَكْثَرَ الْفِكْرَ فِيمَا تَعَلَّمَ (يَعْلَمُ) أَتَقَنَّ عِلْمَهُ وَفَهُمْ مَا لَمْ يَكُنْ يَفْهَمُ»<sup>۳</sup>

«کسی که در آنچه آموخته (یا می داند) زیاد اندیشه کند علمش را استوار می کند و آن را که نمی دانسته می فهمد.»

و نیز امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

«نَبَّهُ بِالتَّفَكُّرِ قَلْبَكَ»

«با تفکر قلبت را بیدار کن.»

و بار دیگر تذکر می دهیم که افکار ظلمانی نه فقط قلب را بیدار نمی کنند، بلکه سبب غافل و تاریک تر شدن و نهایتاً مرگ آن می گردند. و چنان که دیدیم، مثال افکار ظلمانی، فکر درباره ی گناه و نیز فکری است که خود گناه باشد.

۱. غررالحکم / ح ۵۳۹.

۲. غررالحکم / ح ۵۳۶.

۳. همان / ح ۵۷۳.

## ۸ - ۸ - صفای فکر

در مقابل از جمله فوائد کم خوری صفای فکر است:

«مَنْ قَلَّ أَكَلُهُ صَفَا فِكْرُهُ»<sup>۱</sup>

«کسی که خوردنش کم گردد، فکرش پاکیزه گردد.»

«كَيْفَ تَصْفَوُ فِكْرَهُ مَنْ يَسْتَدِيمُ الشَّبَعِ»<sup>۲</sup>

«چگونه فکر کسی که دائماً سیر است، صفا می‌یابد؟»

«صفاء» یعنی پاک و خالص گشتن (صفا یصفو صفاء) و آن که دائماً سیر است نباید انتظار داشته باشد که افکارش همگی در مسیر صحیح و پاک از هر عیب و نقصی باشد. البته تعبیر صفاء برای قلب هم به کار رفته است و چنان که در فصل دوازدهم خواهیم دید کثرت طعام و شراب مایه‌ی مرگ قلب می‌شود. حال که رابطه‌ی فکر و قلب و عقل را بیان نموده‌ایم رابطه‌ی صفای فکر و صفای قلب هم معلوم است.

## ۸ - ۹ - نشانه‌ی تفکر

امام کاظم علیه السلام فرمودند:

«بَا هِشَامُ! إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا وَ دَلِيلُ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ وَ دَلِيلُ التَّفَكُّرِ

الصَّمْتُ»<sup>۳</sup>

«ای هشام! برای هر چیز نشانه‌ای است و نشانه‌ی عقل تفکر است و نشانه‌ی

تفکر سکوت است.»

حضرت به مطلبی کاملاً وجدانی اشاره فرموده‌اند. اندیشیدن هر کس بیانگر آن است که با عقل، حسن تفکر ارزشمند را دریافته است و لذا تفکر نشانه‌ی عقل است. البته مجدداً تأکید می‌کنیم که با توجه به نکات پیش گفته، هر تفکری نشانه‌ی عقل نیست؛ بلکه تفکر صحیح و ممدوح که عاقلانه باشد، مقصود است. یعنی تفکری که

۱. همان / ح ۷۴۰۲.

۲. همان / ح ۸۱۵۵.

۳. کافی / ج ۱ / ص ۱۵.

انسان را به یاد حقائق بیندازد و مایه‌ی عبرت شود. و البته این تفکر نیازمند سکوت است. مثلاً برای آن‌که آدمی به فانی بودن دنیا بیندیشد و سپس به این نتیجه‌ی عاقلانه برسد که باید برای آخرت باقی کار کند، باید از تشنّت خاطر خارج شود و عدم سکوت یکی از عواملی است که تفرّق خاطر ایجاد کرده، تمرکز را از قلب، سلب می‌نماید. پس برای تفکر عبرت‌آموز و غفلت‌زدا باید سکوت کرد و این سکوت که بستر فکرهای عالمانه و عاقلانه را فراهم می‌آورد، مورد نظر است، نه هر سکوتی. چه بسا سکوت‌هایی همراه با غفلت یا آمیخته با افکار باطل باشند، در این صورت سکوت نه تنها ممدوح نیست؛ بلکه اگر سخن گفتن باعث می‌شود که رشته‌ی آن افکار انحرافی پاره شود، عقل بر لزوم آن فتوا می‌دهد.

#### ۸ - ۱۰ - فکرت و عبرت، مایه‌ی رحمت

حسن ختام این فصل را کلامی از امیرالمؤمنین علیه السلام در باب تفکر و اعتبار قرار

می‌دهیم:

«أَنْظُرُوا إِلَى الدُّنْيَا نَظَرَ الزَّاهِدِينَ فِيهَا؛ فَإِنَّهَا عَنْ قَلِيلٍ تُزِيلُ السَّاكِنَ وَ تَجْعَلُ الْمُتَرَفَّعَ فَلَا تَعْرِتُكُمْ كَثْرَةُ مَا يُعْجِبُكُمْ فِيهَا لِقَلَّةِ مَا يَصْحَبُكُمْ مِنْهَا فَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأً تَفَكَّرَ وَ اعْتَبَرَ وَ أَبْصَرَ إِدْبَارَ مَا قَدْ أَذْبَرَ وَ حُضُورَ مَا قَدْ حَضَرَ فَكَأَنَّ مَا هُوَ كَائِنٌ مِنَ الدُّنْيَا عَنْ قَلِيلٍ لَمْ يَكُنْ وَ كَأَنَّ مَا هُوَ كَائِنٌ مِنَ الْآخِرَةِ لَمْ يَزَلْ وَ كُلُّ مَا هُوَ آتٍ قَرِيبٌ. فَكَمْ مِنْ مُؤَمِّلٍ مَا لَا يُدْرِكُهُ وَ جَامِعٍ مَا لَا يَأْكُلُهُ وَ مَانِعٍ مَا لَا يَتْرُكُهُ؛ مِنْ بَاطِلٍ جَمَعَهُ أَوْ حَقٌّ مَنَعَهُ؛ أَصَابَهُ حَرَامًا وَ وَرِثَهُ عُدُوَانًا فَاحْتَمَلَ مَا ضَرَّهُ وَ بَاءَ بِوِزْرِهِ وَ قَدِمَ عَلَى رَبِّهِ آسِفًا لَاهِفًا خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ وَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ.»<sup>۱</sup>

«به دنیا، چونان نگریستن زاهدان در آن، بنگرید که همانا اندک زمانی ساکن (خود) را نابود و خوشگذران را دردمند می‌سازد. پس بسیاری آن‌چه خوشایندتان است، شما را نفریبد؛ به خاطر اندکی همراهی آن‌ها با شما.

خداوند رحمت کند آن که را تفکر نمود و عبرت گرفت و بینا شد به پشت کردن آن چه که پشت کرده و حضور آن چه که حاضر شده است. پس گویا که آن چه از دنیا هست به زودی (به نظر می‌رسد که هرگز) نبوده است و گویا که آن چه متعلق به آخرت است، از ازل بوده است و هر آن چه آمدنی است، نزدیک است. پس چه بسیار آرزومندی که به آن نمی‌رسد و جمع‌کننده‌ی چیزی که آن را نمی‌خورد و بازدارنده‌ی مالی که آن را وامی‌گذارد که آن را از راه باطل جمع نموده یا حقی (بوده) که آن را پرداخت نکرده، به حرام بدان رسیده یا با ستم و تجاوزی آن را به ارث برده؛ پس چیزی را که او به ضرر می‌زند، برداشته و بار آن را به دوش کشیده و به پیشگاه پروردگارش با تأسف و حسرت وارد شده است. (چنین کسی) در دنیا و آخرت زیان کرده است که این آن زیانکاری آشکار است.»

در این کلام عبرت آموز، امیرالمؤمنین علیه السلام مخاطبان را به نگرستن زاهدانه به دنیا فرامی‌خوانند و صفات ذاتی دنیا را که زهد و بی‌رغبتی نسبت به آن را موجب می‌سازد، برمی‌شمارند. به عنوان نمونه: دنیا به ساکنان خود رحم نمی‌آورد و آنان را دیر یا زود نابود می‌سازد و خوشگذرانان را به ناخوشی مبتلا می‌کند. بنابراین با توجه به گذرا بودن خوشی‌های زندگی، نباید فریفته‌ی آن‌ها شویم. سپس، حضرت رحمت الهی را برای کسی طلب می‌کنند که در این امور فکر می‌کند و در پی این فکرت، عبرت می‌گیرد. حضرت در توضیح «اعتبار» (عبرت گرفتن)، بینا شدن نسبت به اموری چند را مطرح می‌نمایند. از جمله این که انسان بفهمد که زمان در گذر است و لحظه‌ی حال همواره به گذشته می‌پیوندد و آینده فرا می‌رسد. و آن چه در دنیا هست به زودی چنان می‌شود که گویی هرگز نبوده و آن چه مرتبط به آخرت است، گویی از ازل بوده است. اما با وجود این، بی‌توجهان نسبت به این حقائق هم چنان چیزهایی را آرزو می‌کنند که هرگز بدان نمی‌رسند و مال‌هایی جمع می‌کنند که خود از آن بهره‌ای نمی‌برند و چه بسا جمع این مالها به وسیله‌ی ارتکاب حرامی میسر گشته است. در این حالت، شخص به ناچار، وزر و وبال برای خود ایجاد می‌کند و در حالی که در دنیا و آخرت زیانکار گشته با تأسف به پیشگاه خداوند حاضر می‌شود.

۲۷۸ □ کتاب عقل

امید که خداوند ما را از اینان قرار ندهد؛ بلکه از اندیشمندان پندآموز به شمار  
آورد. ان شاء الله.

## فصل ۹

### نشانه‌های عقل

#### مقدمه

پس از آشنایی با عقل و جوانبی از آن که تا کنون گذشت، نوبت به ذکر نشانه‌های عقل می‌رسد؛ یعنی آثاری که در انسان عاقل - از آن جهت که در پرتوروشنگری نور عقل قرار گرفته و به عقل خویش پای بند است - مشاهده می‌گردد. لذا نشانه‌های عقل را صفات عاقل نیز می‌توان دانست؛ یعنی خصالی که انتظار می‌رود عاقل به سبب عقل خویش و عمل به مکشوفات آن، واجد آن‌ها گشته باشد.

می‌دانیم که تنها عاقلان می‌توانند نشانه‌های عقل را برشمارند و تصدیق کلام ایشان هم، جز از عاقل ساخته نیست. همچنین آنان که بهره‌ی بیشتری از عقل دارند، در بیان نشانه‌های عقل تواناترند. بنابراین در این فصل، به کلام الهی عاقلان کامل، گوش جان می‌سپاریم و از بیان آن بزرگواران، احادیثی چند در باب عقل برمی‌شماریم. بدیهی است که در این اوراق محدود، تنها ذکر مواردی معدود از آن دریای بیکران میسر است.

پیش از ذکر احادیث، تذکر به نکاتی چند ضروری است:

**الف** - بسیاری از مطالب مورد اشاره در سخنان اهل‌البیت علیهم‌السلام برای ما به عنوان مستقلّ عقلی قابل وجدان است و لذا کلام آنان در این‌گونه موارد، علاوه بر جنبه‌ی تعلیمی، جنبه‌ی تنبیهی هم دارد. یعنی یادآور و مذکر همان مطالب وجدانی است که

مانیز خود می‌یابیم. لذا برای رجوع به احادیث، در ابوابی مشابه بحث فعلی، بر دو جهت تکیه می‌کنیم: اول این که: در احادیث معصومین علیهم‌السلام خطا راه ندارد و آنان عاقلانی هستند که عقلشان هیچگاه محجوب واقع نمی‌شود. دوم این که: مانیز شاهد و مؤید کلام ایشان را با وجدان خود می‌یابیم.

ب - به فرموده‌ی خود ایشان، آنان هرگز براساس بالاترین حدّ عقل خویش با مردمان سخن نگفته‌اند. یعنی تنها بخشی از آنچه را که عقلاً می‌یافته‌اند، به بشر عرضه کرده‌اند، زیرا که اساساً به غیر آن روش مأمور بوده‌اند. چنان‌که امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

«مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ.»

«پیامبر خدا، هرگز با کنه عقل خود با بندگان سخن نگفت.»

سپس نقل کردند که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند:

«أَنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ.»<sup>۱</sup>

«ما گروه پیغامبران، امر شده‌ایم که با مردمان به اندازه‌ی عقل‌هایشان

سخن بگوییم.»

با مراجعه‌ی اجمالی به احادیث می‌بینیم که این اصل در آن‌ها رعایت شده است و نوع صفاتی را که برای عاقلان بر شمرده‌اند، برای ما نیز قابل تصدیق و اذعان وجدانی است. البته مخاطبان در رتبه‌های مختلف عقلی قرار داشته‌اند. از این رو، سخنان ایشان نیز با رعایت آن مراتب، درجات دارد. حقایقی چون «ظلم قبیح است»، از بنیادی‌ترین مکشوفات عقل است و همه‌ی مستقلات عقلی در سطح آن قرار نمی‌گیرند. صاحبانِ عقولِ مراتب بالاتر، حُسن و قبح‌های دیگری نیز ادراک می‌کنند. برای تذکر نسبت به آن مراتب برتر، رجوع به احادیث معصومان علیهم‌السلام و عمل بر طبق توصیه‌های ایشان ضروری است.

ج - پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت گرامی ایشان علیهم‌السلام در بالاترین مرتبه‌ی عقلی قرار دارند. آن عاقلان کامل عالم، ممکن است اموری را عقلی بیابند که ما انسان‌های



عادی آن‌ها را نمی‌یابیم. به همین دلیل، پیش‌تر گفته شد که برای آن که امری را مستقلّ عقلی بدانیم، باید به عقل عاقل کل رجوع کنیم. لذا انسان‌هایی که در مراتب پایین‌تر عقلی قرار دارند همواره باید خود را در معرض تنبیه و تذکار آن بزرگواران قرار دهند. و اگر مطلبی از کلام ایشان را وجدان نکرده‌اند، بلافاصله به ردّ و انکار آن پردازند.

د - بسیاری از ویژگی‌هایی که برای عاقل برشمرده‌اند، برای عاقل «دیندار» که عقلش به برکت تربیت دینی رشد یافته است، وجدانی می‌گردد و نشانه محسوب می‌شود. نمونه‌هایی از این موارد را در همین فصل نقل می‌کنیم.

#### ۹ - ۱ - ده خصلت؛ نشانه‌ی کمال عقل

ذکر نشانه‌های عقل را، با بیانی گهربار از امام کاظم علیه السلام خطاب به صحابی خاصّ ایشان، هشام بن حکم، آغاز می‌کنیم.<sup>۱</sup>

«یا هشام! کانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: مَا عَبْدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ.»

«ای هشام! امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرمودند: خداوند به چیزی برتر از عقل عبادت نگردیده است.»

«و ما تَمَّ عَقْلُ امْرِئٍ حَتَّى يَكُونَ فِيهِ خِصَالُ شَتَّى.»

«و عقل انسانی کامل نگشته، مگر آن که در او ویژگی‌هایی چند، موجود باشد.»

#### خصلت اول و دوم

«الْكَفْرُ وَالشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونَانِ، وَالرُّشْدُ وَالْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولَانِ.»

«ترس کفر و شرّ از او نمی‌رود، و رشد و خیر از او امید می‌رود.»

---

۱. کامل‌ترین نقل از حدیث مفضل و مشهور امام کاظم علیه السلام به هشام، در کتاب تحف العقول، صفحات ۳۸۳ تا ۴۰۲ آمده است. در این حدیث سراسر حکمت، امام علیه السلام بیش از هشتاد بار با ندای «یا هشام»، این صحابی خود را خطاب می‌کنند و صفات عقل را برای او برمی‌شمارند. قسمتهایی از این حدیث در کتاب العقل و الجهل کافی، حدیث ۱۲ نیز آمده است.

«رشد» به معنی هدایت و در مقابل کفر است. خیر نیز در برابر شر است. بدین معنا، کفر و رشد، رنگ دینی می‌یابند. گفته شد که دین، پایه‌ی عقلانی دارد. خیر و شر هم می‌توانند عقلی یا شرعی باشند. انسانِ عاقل چنان است که دیگران از شر او در امانند و در عوض به خیر او امیدوار.

با اندکی توجه در می‌یابیم که هر عاقلی به عقل خود می‌فهمد و می‌پذیرد که این خصوصیات پسندیده‌اند.

حال آیا عمل او نیز با این فهم عقلی سازگار است یا خیر؟ این مطلبی دیگر است. عمل در مرحله‌ای پس از فهم قرار دارد. عموم عاقلان که عقلشان در حجاب نیست، حُسن عمل خیر و قبح عمل شر را می‌فهمند؛ هرچند که در عمل، تقیدشان به این فهم تفاوت دارد.

البته در این جانکته‌ای لطیف و ظریف هست: غالب افراد، نیکی خیر را می‌یابند و از بدی شر آگاهند. عمل نیز در مرحله‌ی بعد از فهم قرار دارد. «فهم» هم، از آن جهت که شخص، حُسن و قبح را کشف می‌کند یا نمی‌کند، درجه‌بردار نیست. اما از این سه گزاره نمی‌توان نتیجه گرفت که تفاوت موجود در افراد مختلف در مرحله‌ی عمل، «فقط» به عمل و اختیار آنها در عملشان باز می‌گردد؛ بلکه باید در این جا عاملی دیگر را نیز مؤثر دانست:

پیش‌تر گفتیم که عاقل‌تر بودن را می‌توان به بهره‌مندی بیش‌تر از نور عقل تحلیل کرد. کسی که بهره‌مندتر است، معقولات بیشتری را فهمیده است. همین عامل غیراختیاری سبب می‌شود که عقل کسی را از عقل دیگری کامل‌تر بدانیم.

مطلب دیگر این که: کشف بما هو کشف درجه‌بردار نیست. (یا کسی قبح عملی را یافته است یا آن را نیافته است.) این مطلب مورد تأیید وجدان است. به بیان ساده، از «کشف» و «کشف‌تر» نمی‌توان سخن گفت. با وجود این، این که شخصی، عملی را قبیح و دیگری قبیح‌تر بیابد با معناست. قبیح‌تر بودن یک عمل، به این است که قبیح‌های بیشتری از آن عمل برای شخص آشکار شود. به عنوان مثال: می‌بینیم که برخی قبح بیشتری برای خلف و عده قائلند و این در رفتار آنها پدیدار می‌شود. اما قبیح‌تر یافتن خلف و عده به معنای درجه‌دار بودن «کشف» نیست؛ بلکه در این جا خودمکشوف

است که مورد شناخت بیش‌تر قرار می‌گیرد. مثلاً وقتی به کسی که از خلف وعده غافل است، تذکر می‌دهیم که وعده دادن به کسی برای او حق ایجاد می‌کند و خلف وعده یعنی پایمال کردن آن حق، او می‌فهمد که خلف وعده می‌تواند مصداق ظلم باشد. (عنوان ظلم بودن را برای خلف وعده کشف می‌کند) و لذا به قبیح آن اذعان می‌کند. و یا اگر پیش‌تر، ترک آن را در حدّ «سنت» (استحباب عقلی) خوب می‌یافت اکنون به «فریضه» (واجب عقلی) بودن آن اعتراف می‌کند. طبیعتاً این شناخت بیش‌تر از خلف وعده، در پای‌بندی و التزام عملی او تأثیر بسزایی خواهد داشت. این شناخت بیش‌تر را می‌توان به نوبه‌ی خود - ناشی از بهره‌مندی بیش‌تر از نور عقل دانست.

نکته‌ی فوق را گفتیم، تا بدانیم که در عملکرد عاقلانه‌ی عاقلان و پای‌بندی آنان به کشف‌های عقلی، علاوه بر اختیار در مرحله‌ی عمل، نقش خود عقل و فهم‌های عقلی را نمی‌توان انکار کرد. به هر حال در حدیث مورد بحث، همه‌ی عقلا - دست کم پس از اندکی تذکر و تنبّه - صفات یاد شده را صفات عاقل می‌دانند (یعنی صفاتی که انتظار می‌رود هر عاقلی به واسطه‌ی عقل خویش به آن‌ها متّصف باشد) گرچه خود عملاً بدان پای‌بند نباشند. اما بدیهی است که در این احادیث، «عاقل»، یعنی کسی که علاوه بر فهم عقلی، در مقام عمل نیز بدان فهم پای‌بند باشد.<sup>۱</sup>

### خصلت سوم

«و فَضْلُ مَالِهِ مَبْدُولٌ.»

«و زیاده‌ی مالش بخشیده شده است.»

انسان می‌تواند به این درجه از فهم برسد که باید زیاده‌ی مال خود را ببخشد. ولی شاید این کار، نیازمند اندکی تذکر باشد و در نگاه نخستین، حُسن بخشش فزونی اموال، مانند روشنی قبیح ظلم نباشد. اما وقتی تذکار و تنبیه قرآن کریم و عاقلان کامل را می‌شنویم، اذعان به نیکی انفاق آسان می‌شود. مال دنیا، مایه‌ی آزمایش است، چنان‌که خداوند می‌فرماید:

۱. چنین کاربردی برای کلمه‌ی «عالم» نیز در اقوال لغوی‌ها دارای مؤید است: «و قال بعضهم: «العالم» الَّذی یَعْمَلُ بما یَعْلَمُ.» لسان العرب / ج ۱۲ / ص ۴۱۶.

«إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ»<sup>۱</sup>

«اموال و فرزندان شما تنها فتنه‌اند. و خداوند است که اجری بزرگ نزد اوست.»

مال دنیا هم چنین زینت زندگانی دنیاست:

«الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»<sup>۲</sup>

«مال و پسران، زیور زندگی دنیا هستند.»

در دو آیه‌ی اخیر، مال و فرزند به عنوان «فتنه» و «زینت» معرفی شده‌اند. کلمه‌ی «فتنه» در زبان عرب یعنی وسیله‌ی ابتلاء و امتحان. اصل آن از داخل کردن طلا و نقره در آتش برای جداسازی سره از ناسره گرفته شده است.<sup>۳</sup>

شیخ فخرالدین طریحی در مجمع البحرین، ذیل ماده «فتن» گوید:

«(در) قول خداوند: «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» [انفال / ۲۸]، فتنه یعنی بلاء و محنت و سبب افتادن شما در جرائم و گناهان بزرگ. یعنی: خداوند سبحان، مردم را با اموال و اولاد می‌آزماید تا ناخشنود از روزی او و خشنود به قسمت او از هم تشخیص داده شوند. البته خداوند سبحان، از ایشان به خودشان آگاه‌تر است، اما آزمودن برای آن است که افعالی (از آنان) پدیدار شود که به سبب آن، شایستگی ثواب و عقاب پدید می‌آید، چرا که (مثلاً) برخی از آن‌ها پسر را دوست و دختر را ناپسند می‌دارد، و برخی از آن‌ها تکثیر مال را دوست می‌دارد. این‌گونه از امام معصوم علیه السلام در تفسیر این آیه نقل شده است.»<sup>۴</sup>

مال و فرزند هم، به سان دیگر دارایی‌ها و کمالات انسان است؛ هم چون سلامت، قدرت، جوانی، جمال، علم و...، که زمینه‌ی امتحان در این دنیا را فراهم می‌آورند. چه بسا به شخصی فرزند و مال عطا نمی‌شود تا عمل او در قبال فقدان این نعمت‌ها مشخص

۱. تغابن / ۱۵.

۲. کهف / ۴۶.

۳. لسان العرب / ج ۱۳ / ص ۳۱۷.

۴. مجمع البحرین / ج ۶ / ص ۲۹.

شود که آیا بر نداشتن فرزند، شکیبیا و به قسمت خداوند، راضی است یا خیر؟ نحوه‌ی دیگر امتحان، آزمون کسانی است که از این نعمت برخوردارند. خداوند، گاه بنده‌اش را می‌آزماید، به این که فرزندش را از او می‌گیرد. و گاه، او را به خاطر فرزندان و خواسته‌های آنان می‌آزماید که چه بسا به واسطه‌ی این امور در مهلکه‌ها می‌افتد. در مورد فتنه و زینت بودن مال نیز، می‌توان گفت:

اگر آدمی مفتون این زینت نگردد و آن را در جهت رضای خداوند به کار گیرد، امید می‌رود از پاداشی که نزد اوست، بهره‌مند شود. اما همین مال - به ویژه کثرت و عدم انفاق آن - مایه‌ی خسران می‌شود. چه خسرانی بالاتر از غفلت از یاد خداوند؟ و این هشدار کلام الله است که فرمود:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ. وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ.»<sup>۱</sup>

«ای کسانی که ایمان آوردید، اموال و فرزندان، شما را از یاد خدا غافل نکنند. و کسانی که چنین کنند، آنانند زیانکاران.»

امام صادق علیه السلام یکی از مهمترین تبعات مال بسیار را چنین معرفی فرموده‌اند:

«أَوْحَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِلَى مُوسَى عليه السلام: لَا تَفْرَحْ بِكَثْرَةِ الْمَالِ، وَلَا تَدَعُ ذِكْرِي عَلَى كُلِّ حَالٍ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْمَالِ تُنْسِي الذُّنُوبَ، وَتَرْكُ ذِكْرِي يُقْسِي الْقُلُوبَ.»<sup>۲</sup>

«خداوند عزوجل به موسی علیه السلام وحی فرستاد: به زیادی مال خوشحال مشو و یاد مرا در هر حالی وامگذار، زیرا که زیادی مال، گناهان را از یاد می‌برد و ترک یاد من، دلها را به قساوت می‌کشاند.»

کثرت مال، مستی آور و غفلت‌زا و از حجاب‌های عقل است، گناهان گذشته را از خاطر انسان می‌برد و خود می‌تواند به افزونی گناهان منجر شود که در کلام قدسی خداوند حکیم به حضرت موسای کلیم علیه السلام باز آمده است:

۱. منافقون / ۹.

۲. کافی / ج ۲ / ص ۴۹۷ / ح ۷.

«و لَا تَغْبِطُ أَحَدًا بِكَثْرَةِ الْمَالِ، فَإِنَّ مَعَ كَثْرَةِ الْمَالِ تَكْثُرُ الذُّنُوبُ لِوَاجِبِ الْحُقُوقِ.»<sup>۱</sup>

«به حال کسی، به سبب زیادی مال (او) غبطه مخور، زیرا که با زیادی مال، گناهان زیاد می‌شود؛ به خاطر حقوق واجب (که بر عهده‌ی صاحب مال می‌آید و او آنها را نمی‌پردازد).»

لذا انسان عاقل برای فرار از دام مستی مال، افزون بر نیاز خود را در راه خدا انفاق می‌کند.

در مقابل، اموری که مانع از انفاق و باعث جمع مال می‌شود، جز در غیر عاقل یافت نمی‌شود. امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

«لَا يَجْتَمِعُ الْمَالُ إِلَّا بِخِصَالِ خَمْسٍ: بِيُخْلِ شَدِيدًا وَ أَمَلٍ طَوِيلٍ وَ حِرْصٍ غَالِبٍ وَ قَطِيعَةِ الرَّحِمِ وَ إِثَارِ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ.»<sup>۲</sup>

«مال، جز به سبب پنج خصلت جمع نمی‌گردد: به سبب بخلی شدید و آرزویی دراز و حرصی غالب و قطع از خویشاوند و برگزیدن دنیا بر آخرت.»  
در فصل بعد خواهیم گفت که آرزوی دراز و حرص و حب دنیا، چگونه در برابر عقل، حجاب می‌شوند. بخیل، آرزوی دراز در سر می‌پرورد که اگر مالش از ده به صد و از صد به هزار افزون شود، چنین و چنان می‌کند. آنگاه برای رسیدن به این آرزو، مال رانگاه می‌دارد. حتی اگر خویشاوندی بدان نیازمند باشد، حرص مانع از رفع نیاز او می‌شود و بدین‌گونه توفیق صله‌ی رحم از او سلب می‌گردد. هم‌چنین کسی که ثواب و اجر باقی‌نزد خداوند را وامی‌نهد و دل به زینت فانی دنیوی خوش می‌دارد، در حقیقت دنیا را بر آخرت ترجیح داده و مسلمماً جاهل است.

#### خصلت چهارم

«و فَضْلُ قَوْلِهِ مَكْفُوفٌ.»

«و زیادی گفتارش بازداشته شده است.»

۱. کافی / ج ۲ / ص ۱۳۶ / ح ۲۱.

۲. خصال / ج ۱ / ص ۲۸۲ / ح ۲۹.

عاقل با خود می‌اندیشد که اگر بیش از نیاز سخن گویم، گرفتار گفتار ناشایست می‌شوم و چه بسا به گفتن حرام گرفتار آیم یا کسی را با کلام خویش برنجانم. بدین سان، انصاف می‌دهد که باید از زیادی گفتار بپرهیزد. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیت به امام حسین علیه السلام می‌فرمایند:

«مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ، كَثُرَ خَطْوُهُ. وَمَنْ كَثُرَ خَطْوُهُ، قَلَّ حَيَاؤُهُ. وَمَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ، قَلَّ وَرَعُهُ. وَمَنْ قَلَّ وَرَعُهُ، مَاتَ قَلْبُهُ. وَمَنْ مَاتَ قَلْبُهُ، دَخَلَ النَّارَ.»<sup>۱</sup>

«کسی که کلامش فزونی یابد، خطایش زیاد گردد و کسی که خطایش زیاد شود، حیایش کم گردد و کسی که حیایش کم شود، ورعش اندک گردد و کسی که ورعش اندک شود، قلبش می‌میرد و کسی که قلبش بمیرد، داخل در آتش می‌شود.»

کلام هر کس، عقل او را می‌نمایاند و اگر در آن عیبی دیده شود، نشان از کمی عقل او دارد:

«كَلَامُ الرَّجُلِ مِيزَانُ عَقْلِهِ.»<sup>۲</sup>

«سخن انسان ترازوی عقل اوست.»

از کلام اشخاص می‌توان به مرتبه‌ی عقل آنان پی برد.

نکته‌ی دیگر این که برای هر سخنی نیاز و دلیلی لازم است:

«الْعَاقِلُ لَا يَتَكَلَّمُ إِلَّا بِحَاجَتِهِ أَوْ حُجَّتِهِ، وَ لَا يَسْتَعِزُّ إِلَّا بِصَلَاحِ آخِرَتِهِ.»<sup>۳</sup>

«عاقل سخن نمی‌گوید مگر به سبب نیازش یا دلیل موجهی که (برای سخن گفتنش) دارد. و نیز مشغول نمی‌گردد جز بدان‌چه صلاح آخرت اوست.»

هم‌چنین امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«يُعْجِبُنِي مِنَ الرَّجُلِ أَنْ يُرَى عَقْلُهُ زَائِدًا عَلَى لِسَانِهِ، وَ لَا يُرَى لِسَانُهُ زَائِدًا

۱. تحف العقول / ص ۸۸.

۲. غررالحکم / ح ۴۰۳۲.

۳. همان / ح ۴۵۶.

عَلَى عَقْلِهِ»<sup>۱</sup>

«من چنین می‌پسندم که عقل انسان بیش از زبانش دیده شود و زبانش بیش از عقلش دیده نشود.»

عاقل بیش از آن چه به زبان می‌آورد، می‌فهمد و این ویژگی رانزدیکان او می‌بینند. این نکته را امیرالمؤمنین علیه السلام به بیان‌های دیگر هم فرموده‌اند:

«لِسَانُ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ، وَقَلْبُ الْأَحْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ»<sup>۲</sup>

«زبان عاقل پشت قلب اوست و قلب احمق پشت زبان اوست.»

برای توضیح کلام امام علیه السلام باید به دو نکته توجه شود:  
الف - جایگاه نور عقل، قلب آدمی است.

ب - احمق در مقابل عاقل است. در نتیجه: زبان عاقل تابع عقل اوست، ولی - برعکس - عقل آدم نادان پیرو زبان اوست. عاقل، اول می‌اندیشد و می‌سنجد و سپس سخن می‌گوید، اما احمق ابتدا می‌گوید و سپس بدان چه بر زبان رانده، می‌اندیشد.

«قَلْبُ الْأَحْمَقِ فِي فِيهِ وَ لِسَانُ الْعَاقِلِ فِي قَلْبِهِ»<sup>۳</sup>

«قلب احمق در دهان اوست و زبان عاقل در قلب اوست.»

با توجه به این که قلب جایگاه عقل است، مقصود امیرالمؤمنین علیه السلام روشن می‌شود که کلام عاقل از عقل او نشأت می‌گیرد ولی عقل نادان در دهانش محصور است. در حقیقت جاهل به جای فهمیدن، حرف می‌زند!  
کلام آخر در باب کلام، این‌که:

«إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ»<sup>۴</sup>

«وقتی که عقل کامل شود، کلام کاستی یابد.»

۱. غررالحکم / ح ۵۱۵.

۲. نهج البلاغه / ص ۴۷۶ / حکمت ۴۰.

۳. همان / حکمت ۴۱.

۴. نهج البلاغه / ص ۴۸۰ / حکمت ۷۱.



## خصلت پنجم

«و نَصِيْبُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقُوْتُ.»

«و بهره‌ی او از دنیا (در حدّ) قوت است.»

در معنای «قوت» گفته‌اند: «مَا يُمْسِكُ الرَّمَقَ مِنَ الرَّزْقِ»: «آن‌چه از رزق که حفظ رَمَق می‌کند.»<sup>۱</sup> بهره‌ی عاقل بیش از قوتی که نیازش را برآورد، نیست. او می‌کوشد خودش رفع نیازهای خود را برعهده بگیرد تا برعهده‌ی دیگران نیفتد. این کاملاً عاقلانه است، که به رزق در حدّ قوت خویش دست یابد؛ اما از آن پس، ده را صد و صد را هزار کردن، مطابق با عقل نیست. این نکته به تعلیم نیاز ندارد. عاقل با تنبیه و تذکّاری ساده، آن را خواهد یافت. اما کدامین هشدار، کارسازتر از گفتار معصومین علیهم‌السلام؟ امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرموده‌اند:

«يَا ابْنَ آدَمَ! مَا كَسَبْتَ فَوْقَ قُوَّتِكَ، فَأَنْتَ فِيهِ خَازِنٌ لِّغَيْرِكَ.»

«ای فرزند آدم! آن‌چه را که بیش از قوت خود به دست می‌آوری، (در حقیقت) آن را برای غیر خود ذخیره می‌کنی.»

آن‌چه مازاد بر قوت باقی می‌ماند، فایده و بهره‌اش به دیگران می‌رسد. امام صادق علیه‌السلام از پدرانشان نقل کرده‌اند که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند:

«أَيُّكُمْ مَالٌ وَارِثِهِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ مَالِهِ؟»

«کدام‌یک از شما، مال وارثش پیش او محبوب‌تر از مال خودش است؟»

اصحاب پاسخ دادند:

«مَا فِينَا أَحَدٌ يُحِبُّ ذَلِكَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ.»

«ای نبی خدا! کسی در میان ما نیست که آن را دوست بدارد.»

حضرت فرمودند:

«بَلْ كُلُّكُمْ يُحِبُّ ذَلِكَ!»

«(چنین نیست!) بلکه همه‌ی شما آن را دوست دارید!»

سپس فرمودند:

«يَقُولُ ابْنُ آدَمَ: مَالِي مَالِي. وَ هَلْ لَكَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَفْنَيْتَ؟ أَوْ لَبِستَ فَأَبْلَيْتَ؟ أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتَ؟ وَ مَا عَدَا ذَلِكَ فَهُوَ مَالُ الْوَارِثِ.»<sup>۱</sup>

«فرزند آدم می‌گوید: مال من! مال من! و (حال آن که باید از او پرسید): آیا بهره‌ی تو، از مالت جز آن مقداری است که خورده‌ای و نابود ساخته‌ای؟ یا پوشیده‌ای و پوسانده‌ای؟ یا صدقه داده‌ای و (عطا و بخشش خود را) اجرا کرده‌ای؟<sup>۲</sup> و هر آن چه غیر از اینهاست، مال وارث است.»

باری، وارثان نیز اگر از اموال در انجام طاعت بهره‌گیرند، سعادت می‌یابند، با آن که شخصی که میراث نهاده خود بی نصیب مانده است. اما اگر آن را در مسیر معصیت به کار بندند، به واسطه‌ی همان میراث به شقاوت می‌رسند. لذا برای پرهیز از این هر دو حال، باید به کلام امیرالمؤمنین علیه السلام گوش فرا داد:

«أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ مَا فِي يَدِكَ مِنَ الْمَالِ قَدْ كَانَ لَهُ أَهْلٌ قَبْلَكَ وَ هُوَ صَائِرٌ إِلَى أَهْلِهِ بَعْدَكَ وَ إِنَّمَا لَكَ مِنْهُ مَا مَهَّدْتَ لِنَفْسِكَ فَأَثَرُ نَفْسِكَ عَلَى صَلاَحِ وَ لَدِكَ فَإِنَّمَا أَنْتَ جَامِعٌ لِأَحَدِ رَجُلَيْنِ إِمَّا رَجُلٌ عَمِلَ فِيهِ بِطَاعَةِ اللَّهِ فَسَعَدَ بِمَا شَقِيَتْ وَ إِمَّا رَجُلٌ عَمِلَ فِيهِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَشَقِيَ بِمَا جَمَعَتْ لَهُ وَ لَيْسَ مِنْ هَذَيْنِ أَحَدٌ بِأَهْلٍ أَنْ تُؤْتِرَهُ عَلَى نَفْسِكَ وَ لَا تُبَرِّدَ لَهُ عَلَى ظَهْرِكَ فَارْجُ لِمَنْ مَضَى رَحْمَةَ اللَّهِ وَ ثِقْ لِمَنْ بَقِيَ بَرَزُقِ اللَّهِ.»<sup>۳</sup>

«اما بعد، آنچه از مال که در دست توست، پیش از تو صاحبی داشته است و بعد از تو، به اهلش بازمی‌گردد. و بهره‌ی تو از آن (مال) فقط آن مقداری است که برای (صلاح) خودت، آماده ساخته‌ای. پس (صلاح کار) خودت را بر صلاح (مالی) فرزندان ترجیح بده؛ زیرا که (مال را) تنها برای دو فرد جمع

۱. امالی شیخ طوسی رحمته الله / ۵۱۹ / ج ۴۸.

۲. لسان العرب / ج ۱۵ / ص ۲۸۳: «و فی الحدیث: لیس لك من مالک إلا ما تصدقت فأَمْضَيْتَ، أی:

أنفدت فيه عطاءك و لم تتوقف فيه.»

۳. کافی / ج ۸ / ص ۷۲.

می‌کنی: یا کسی که آن را در طاعت خداوند به کار می‌بندد، پس به وسیله‌ی چیزی سعادت‌مند می‌شود که تو با آن بدبخت شده‌ای. و یا کسی که آن را در معصیت خداوند به کار می‌بندد، پس به وسیله‌ی چیزی بدعاقبت می‌شود که تو برایش جمع کرده‌ای. و هیچ‌کدام از این دو تن سزاوار این نیست که او را بر خودت ترجیح دهی و (لذا) باری از او بر دوش خود منه.<sup>۱</sup> و برای رفتگان (از فرزندان)<sup>۲</sup> به رحمت خداوند، امید داشته باش و برای آنان که باقی مانده‌اند، به روزی خدا اعتماد کن.»

نتیجه آن که اکتفا به قوت، مطلبی کاملاً عقلی است. لذا باب گسترده‌ای از روایات به بحث «اجمال در طلب» اختصاص یافته است.<sup>۳</sup> اجمال در طلب، از نشانه‌های عقل است:

«كَفَى بِالْمَرْءِ عَقْلاً أَنْ يُجْمَلَ فِي مَطَالِبِهِ.»<sup>۴</sup>

«از (نشانه‌های) عقل انسان، همین بس که در خواسته‌هایش اعتدال ورزد.» اجمال در طلب، یعنی میانه‌روی در جستجوی رزق<sup>۵</sup> یعنی: انسان در عین این که به اسباب و وسایل عادی حصول رزق تمسک می‌کند، دچار افراط‌نگردد و گرفتار حرص نشود. و اگر از طرق عادی حلال، رزق او به سختی و با تأخیر حاصل می‌شود، سراغ راه‌های حرام نرود.

#### خصلت ششم

«لَا يَشْبَعُ مِنَ الْعِلْمِ دَهْرَةٌ.»

«در طول عمرش، از علم سیر نمی‌گردد.»

۱. لا تَبْرُدْ لَهُ عَلَى ظَهْرِكَ يَعْنِي: لَا تَثْبِتْ لَهُ وَزراً عَلَى ظَهْرِكَ (مرآة العقول / ج ۲۵ / ص ۱۶۸).

۲. فارح لمن مضى ای من اولادك؛ همان.

۳. کافی / ج ۵ / ص ۸۰. باب الاجمال فی الطلب مرحوم شیخ انصاری بخشی از همین احادیث را در خاتمه کتاب البیع مکاسب، به عنوان یکی از مهم‌ترین آداب شرعی کسب و کار، روایت کرده است. (مکاسب، چاپ سنگی تبریز، ۱۳۷۵ قمری، ص ۲۱۳).

۴. غررالحکم / ح ۱۱۰۸۹.

۵. «اجمل فی طلب الشئ: إِتَادَ و اعتدل فلم یفرط.» لسان العرب / ج ۱۱ / ص ۱۲۷.

روشن است که مقصود، علم به آیات خداوند در عالم تکوین و اوامر تشریحی او است که عاقل را به مسیر بندگی خداوند می‌کشاند. چنین علمی سیر شدنی نیست. هرچه انسان عاقل از این چشمه بنوشد، اشتها و اشتیاقش برای نوشیدن جرعه‌های بعدی افزون می‌شود. در بحث علم و عقل دیدیم که این علم، جز علم صحیح نزد اهل البیت علیهم‌السلام نیست و شناخت این علم و صاحبان آن، جز از عاقل بر نمی‌آید. عاقل، قدر علم و نیاز خود به آن را خوب می‌شناسد و این احتیاج را همیشه می‌داند. در مقابل، غیر عاقل، سیری از مال دنیا ندارد، چنان‌که امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

«مَنْهُمَانِ لَا يَشْبَعَانِ مِنْهُمُ عِلْمٌ وَمَنْهُمُ مَالٌ»<sup>۱</sup>

«دو گرسنه‌اند که سیری ندارند: گرسنه‌ی علم و گرسنه‌ی مال.»

### خصلت هفتم

«الذُّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مَعَ اللَّهِ، مِنَ الْعِزِّ مَعَ غَيْرِهِ.»

«ذلت با خدا را از عزت با غیر او بیشتر دوست می‌دارد.»

تمام هم و غم عاقل، گام زدن در مسیر طاعت و عبادت خداست. اگر پیمودن این راه، منتهی به ذلت ظاهری او نزد غیر خدا شود، تحمل این ذلت برای او نه دشوار، که محبوب است. امر مهم برای او تحصیل رضای خداست. لذا اگر عزت نزد مردم جز با معصیت خدا حاصل نگردد، او این عزت را به آن ذلت می‌فروشد تا از طریق طاعت بیرون نرفته باشد. این رفتار، از اعتقاد به این سخن بر می‌خیزد که:

«أَلَا إِنَّ الذُّلَّ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، أَقْرَبُ إِلَى الْعِزِّ مِنَ التَّعَاوُنِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ.»<sup>۲</sup>

«آگاه باشید که ذلت در طاعت خداوند، به عزت نزدیک‌تر است تا یاری

یکدیگر به معصیت خدا.»

گاهی انسان، طاعت خدا را بر قضاوت مردم ترجیح می‌دهد و در مسیر طاعت تنها می‌ماند. همین صبر بر تنهایی خود نشانه‌ی نیرومندی عقل است. عاقل، فقط به انس با خدا و عزتی که او می‌بخشد، امید می‌بندد.

۱. خصال / ج ۱ / ص ۵۳ / ح ۶۹.

۲. تحف العقول / ص ۲۱۷، از بیانات امیرالمؤمنین علیه‌السلام.

به مناسبت این نکته، بخشی دیگر از کلام امام کاظم علیه السلام به هشام را به همراه توضیحاتی می‌خوانید:

«یا هشام! الصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ، عَلَامَةٌ قُوَّةِ الْعَقْلِ. فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ، اعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَالرَّاعِيْنَ فِيهَا، وَرَغِبَ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ. وَكَانَ اللَّهُ أُنْسَهُ فِي الْوَحْشَةِ وَصَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ وَغِنَاهُ فِي الْعَيْلَةِ وَمُعِزَّهُ مِنْ غَيْرِ عَشِيرَةٍ.»<sup>۱</sup>

«ای هشام! صبر بر تنهایی نشانه‌ی قوت عقل است. پس هر که به عقل از خداوند دریافته باشد،<sup>۲</sup> از اهل دنیا و راغبان نسبت به آن گوشه گیرد، و بدان چه نزد خداست رغبت یابد. و خداوند، انس او در وحشت، و همراهش در تنهایی، و بی‌نیازیش در تنگدستی و عزت دهنده‌اش بدون خویشان است.»

... یا هشام! الصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ عَلَامَةٌ قُوَّةِ الْعَقْلِ.

امام علیه السلام در این بخش از بیان خویش، شکیبایی بر تنهایی را نشانه‌ی نیرومندی عقل دانسته‌اند. کسی که از خود فراری نباشد و خلوت با خویش را تحمل بتواند، فرصت می‌یابد تا اندکی در حقیقت خود و سرنوشت خویش تفکر کند؛ این که از کجا آمده است و به کجا می‌رود.

توفیقاتی از قبیل توفیق بر این تفکرات ارزشمند، فقط در حین تنهایی برای آدمی حاصل می‌شود. در مقابل، کسانی که از تنهایی گریزانند، دائم در پی سرگرمی و دل‌مشغولی به غیر خودند. همواره بهانه‌ای می‌جویند که هم خودشان و هم حقائق عالم را - که نوعاً برایشان خوشایند نیست - از یاد آنان ببرد. اینان توانایی مواجهه با حقایق را ندارند. عقلاً در مقام مقایسه بین این دو گونه افراد، توجه به حقیقت خویش را - که به برکت تحمل تنهایی حاصل می‌شود - کمال می‌شمارند. اما فرار از تنهایی را - که با غفلت از خود همراه است - ناپسند می‌دانند. صد البته تعبیر «صبر»، می‌رساند

۱. تحف العقول / ص ۳۸۷.

۲. فعل «عقل» از لحاظ لغوی، حرف اضافه‌ی «عن» ندارد. لذا در این جا صنعت تضمین به کار رفته است، یعنی: «فَمَنْ عَقَلَ وَأَخَذَ عَنِ اللَّهِ...» که به صورت فوق ترجمه شد.

که تحمّل تنهایی، مشقّت دارد.

البته وقتی بودن در جمع، وظیفه محسوب می‌شود، انسان باید با رعایت آداب معاشرت - که خود مصداق بندگی خداوند است - به وظایف اجتماعی خود عمل کند و نقش لازم را ایفا نماید. حتی در جایی که ضرورت سخن گفتن پدید می‌آید، از کلام بجا نیز دریغ نکند. ولی آن‌جا که سخن سودمندی در میان نباشد، نیازی به لب‌گشودن نیست. در چنین مواردی، دم‌فرو بستن بندگی خداوند است، اگرچه مشکل باشد. چرا که عقل به نیکی آن‌گواهی می‌دهد و بنابر حجّیت عقل، آن‌چه عقل می‌نمایاند، نشانگر رضای الهی است.

انسان عاقل، آن‌جا که در شرایط تنهایی قرار می‌گیرد، انیس خویش را خدای خود می‌یابد و به حالات وجدانی ارزشمندی چون یافتن من (انیت) خود می‌رسد که سراسر فقر و سراپا عجز است. اما کسی که تمام همّ و غمّش تعلّقات روزمره‌ی زندگی است، به وجدان این حالات دست نمی‌یابد.<sup>۱</sup>

... فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ اعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَالرَّاعِيْنَ فِيهَا، وَ رَغِبَ فِيهَا  
عِنْدَ اللَّهِ.

برخی افراد، از جانب خداوند به عقل خویش در یافته‌اند که دل‌بستگی به اموری از دنیا که با بندگی خداوند منافات دارد، با میل به رضای الهی در تقابل است. اینان مجالست با دنیاخواهان را ترک می‌گویند، زیرا یقین دارند که همنشین با این افراد، همرنگی با آنان را در پی دارد و مجالی برای زهد در دنیا (عدم دل‌بستگی به دنیا) باقی نمی‌گذارد. چنین کسانی خداوند را انیس در وحشت و همراه در وحدت خویش می‌یابند:

... وَ كَانَ اللَّهُ أُنْسَهُ فِي الْوَحْشَةِ وَ صَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ.

۱. متأسفانه دنیای امروز، چنان سرگرم‌کننده است که آدمی را از دمی تفکر در خود و در نتیجه خودشناسی محروم می‌سازد. داستانها، فیلمها و به طور کلی سرگرمی‌هایی در مقام نخست قرار می‌گیرند که در بیگانه ساختن مخاطبان از خود، توفیق بیشتری بیابند، معیار امتیاز این محصولات - به اصطلاح فرهنگی - توانایی آن‌هاست در دور کردن انسان از واقعیات زندگی و راندن او به خیالات موهوم، که اثری از واقعیت ندارند.

اینان در فقر و نیازمندی، خداوند را مایه‌ی غنا و بی‌نیازی خویش می‌یابند و به کسی جز او احساس نیاز نمی‌کنند. حالت غنا خصلتی روحی و معنوی است نه ظاهری. ممکن است کسی با داشتن کلید همه‌ی گنجینه‌های عالم، باز هم به بیش از آن حرص ورزد و زیاده بخواند. حریص، با وجود بهره‌مندی‌های ظاهری، هرگز حلاوت بی‌نیازی را نمی‌چشد. اما در مقابل، آن که بدان چه خدا روزی او کرده قناعت ورزد، حقیقتاً خود را نسبت به زائد بر آن، بی‌نیاز می‌بیند. بدیهی است که آن قناعت نیز ثمره‌ی عقل است.<sup>۱</sup>

... وَ غِنَاهُ فِي الْعَيْلَةِ وَ مُعَزَّةٌ مِنْ غَيْرِ عَشِيرَةٍ.

نیز آن کس که از جانب خدا به مقام رفیع عقلا دست می‌یابد، خداوند را عزت‌بخش خود می‌یابد؛ اگرچه تنها باشد. برای او عشیره و قبیله داشتن و تعدد خویشان، عزت حقیقی نیست. او اگرچه از مال و منصب به دور باشد، عزت را در ایمان خود - یعنی آبرومندی نزد خداوند - می‌بیند. این نیز - مانند دیگر حالات پیش گفته - حالتی درونی است که روزی عاقل می‌گردد. این حالت، «اخلاص در عمل» را هم نتیجه می‌دهد.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید:

«يَا بَاذِرًا! لَا يَفْقَهُ الرَّجُلُ كُلَّ الْفِقْهِ، حَتَّى يَرَى النَّاسَ أَمْثَالَ الْأَبَاعِرِ، فَلَا يَحْفَلُ بِوُجُودِهِمْ وَ لَا يُعَيِّرُهُ ذَلِكَ، كَمَا لَا يُعَيِّرُهُ وُجُودُ بَعِيرٍ عِنْدَهُ، ثُمَّ يَرْجِعُ هُوَ إِلَى نَفْسِهِ، فَيَكُونُ أَعْظَمَ حَاقِرٍ لَهَا.»<sup>۲</sup>

«ای اباذر! انسان به فقه (فهم) کامل دست نمی‌یابد، مگر این که مردمان را به سان اشتران ببیند؛ پس اهمیتی به وجود آنان ندهد و تغییری در او پدید نیآورد، همان گونه که وجود شتری نزد او دگرگونش نسازد، سپس به خویشتن خود رجوع می‌کند که در آن حال، برترین حقیر شمارنده‌ی آن است.»

۱. به عنوان «قناعت و عفت، دو زینت عاقل» در همین فصل مراجعه کنید.

۲. بحارالانوار / ج ۷۲ / ص ۳۰۴.

نتیجه‌ی کمال فقه آن است که نگرش دیگران به انسان برای او مهم نیست و ذرّه‌ای تغییر در رفتار او ایجاد نمی‌کند. کسی در فقه کامل است که همه‌ی افعال خود را برای خدای خویش خالص می‌گرداند نه خرسندی مردم. توجّه داریم که وجه شبهه، در تشبیه مردمان به اشتران، در نگاه انسان فهیم، همان است که گفته شد؛ یعنی ارزش قائل نشدن برای نگرش دیگران. البتّه حضرت تذکر داده‌اند که این حالت باید به همراه کمال تواضع باشد، یعنی در عین این که فقیه این‌گونه است، باز هم وقتی به نفس خود رجوع می‌کند، بیش از همه نفس خود را حقیر می‌شمارد.<sup>۱</sup> این همان تواضعی است که عاقل بدان متّصف می‌شود، و هشتمین خصلت در سخن امیرالمؤمنین علیه السلام بدان اشاره دارد:

### خصلت هشتم

«التَّوَّاضِعُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الشَّرَفِ.»

«تواضع برای او محبوب‌تر از شرف است.»

در این جا «شرف» به معنای مذموم آن - یعنی کبر و برتری خواهی - در مقابل تواضع قرار گرفته است.<sup>۲</sup> اصل و اساس تواضع، یک حقیقت باطنی و فعل قلبی است که از درون انسان می‌جوشد. تواضع به تعبیر ساده، آن است که انسان، خود را کسی نداند و سزاوار تکریم و تعظیم نبیند. حفظ چنین حالتی - به ویژه وقتی که شخص بهره‌ای از کمال دارد - تنها از انسان خود ساخته برمی‌آید. عاقلی که به فقر و احتیاج همیشگی خود متذکر است، همه‌ی کمالاتی را که دارد، به فضل و بخشش الهی می‌داند. از این رو، به جای جامه‌ی تکبر، لباس تواضع می‌پوشد.

«شرف» به معنای پسندیده‌ی آن، از آن کسی است که تواضع به خرج می‌دهد. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

۱. درباره‌ی حقیر شمردن خود و دیگران را از خود بهتر دیدن، به توضیحات ذیل خصلت نهم و دهم مراجعه کنید.

۲. درباره‌ی «کبر» در فصل حجاب‌های عقل، سخن خواهیم گفت. نیز علاقمندان به کتاب بحارالانوار / ج ۷۵، باب التّواضع رجوع کنند.



«مَا اكْتَسَبَ الشَّرْفُ بِمِثْلِ التَّوَاضُعِ»<sup>۱</sup>

«چیزی همانند تواضع، شرافت را حاصل نمی‌کند.»

و نیز:

«تَمَامُ الشَّرْفِ التَّوَاضُعُ»<sup>۲</sup>

«تواضع مایه‌ی کامل شدن شرافت است.»

### خصلت نهم

«يَسْتَكْتَبُ قَلِيلَ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِهِ، وَ يَسْتَقِلُّ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ مِنْ نَفْسِهِ.»

«نیکی اندک دیگران را بسیار و نیکی بسیار خود را اندک می‌شمارد.»

تصدیق این نشانه، برای بسیاری از عقلا بی‌نیاز از تذکر نیست. در نظر عاقل، کار نیک دیگران - هر چند اندک باشد - واقعا بزرگ جلوه می‌کند. بالعکس، عمل خوب خود را کوچک می‌بیند. او می‌داند که سهم خودش در انجام کار خیر، نسبت به خدای متعال بسیار ناچیز است و هر خیری از او سرزده، از ابتدا (نیت انجام فعل) تا انتها (تحقق خارجی فعل)، همه و همه مرهون و مدیون توفیق الهی بوده است. از این رو، عاقل نسبت به آن سهم ناچیز خود، واقعا نگران است (خوف دارد) که آیا عملش مقبول افتاده یا خیر. لذا هرگز به خود مغرور نمی‌شود و کار نیک خود را چیزی به حساب نمی‌آورد.

در مقابل، از باطن افراد و رابطه‌ی آنان با خدایشان بی‌خبر است. از این رو، با حسن نظر، به خیرات ایشان می‌نگرد، عمل به ظاهرا نیکشان را در باطن امر بزرگ می‌شمارد، یقین دارد که بسیاری عمل، به کثرت ظاهری آن نیست و معیار قضاوت الهی هم ظاهر عمل نیست.

حاصل همه‌ی این ملاحظات عاقلانه، آن است که عاقل، واجد ویژگی مذکور می‌شود و گامی دیگر به سوی تمام عقل نزدیک می‌شود.

اما کسی که عاقل نیست، عکس این حالت را دارد. طاعت‌های خودش را که به

۱. غررالحکم / ح ۵۱۷۴.

۲. غررالحکم / ح ۵۱۴۴.

«ظاهر» کثیر است، کثیر واقعی می‌پندارد، زیرا غافل است که اندکی یا بسیاری ارزش یک عمل به کثرت ظاهری آن عمل نیست. همچنین اعمال به ظاهر اندک دیگران را کم ارزش می‌بیند، چرا که غافل از همه‌ی ملاحظات عاقلانه‌ای است که درباره‌ی نگرش عاقل توضیح دادیم.

### خصلت دهم

«بَرَى النَّاسَ كُلَّهُمْ خَيْرًا مِنْهُ وَ أَنَّهُ شَرُّهُمْ فِي نَفْسِهِ، وَ هُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ.»<sup>۱</sup>

«همه مردم را بهتر از خود می‌بیند و خود را در ذاتش بدترین آن‌ها می‌داند و این پایان کار است.»

با داشتن این خصلت - که دشوارتر از همه به نظر می‌رسد - عقل آدمی تمام می‌گردد. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در کلامی مشابه این حدیث، سرّ متّصف بودن عاقل به چنین خصلتی را بیان فرموده‌اند. برای آگاهی از آن، متن کامل حدیث را می‌آوریم:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

لَمْ يُعْبِدِ اللهُ عَزَّوَجَلَّ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ. وَ لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ عَاقِلًا، حَتَّى يَجْتَمِعَ فِيهِ عَشْرُ خِصَالٍ.

از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده که پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمودند:

خداوند - عزوجل - به چیزی برتر از عقل عبادت نشده است. و مؤمن عاقل نیست، مگر آن که در او ده ویژگی جمع آید.

الْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولٌ: خیر از او امید رود.

وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونٌ: و خوف شرّ از او نرود.

يَسْتَكْتَرُ قَلِيلَ الْخَيْرِ مِنْ غَيْرِهِ: نیکی اندک دیگران را بسیار شمارد.

وَ يَسْتَقِيلُ كَثِيرَ الْخَيْرِ مِنْ نَفْسِهِ: و نیکی بسیار خود را اندک شمارد.

وَ لَا يَسْأَمُ مِنَ طَلَبِ الْعِلْمِ طُولَ عُمُرِهِ: و از طلب علم در طول عمرش

ملول نشود.

و لَا يَتَبَرَّمُ بِطَلَابِ الْحَوَائِجِ قَبْلَهُ: و از (رفت و آمد) حاجت خواهان به نزدش به ستوه نیاید.<sup>۱</sup>

الذُّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْعِزِّ: ذَلَّتْ نَزْدَ اوْ از عَزَّتْ محبوب‌تر باشد.

و الْفَقْرُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْغِنَى: و فقر نَزْدَ اوْ از غنا محبوب‌تر باشد.<sup>۲</sup>

نَصِيْبُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقُوْتُ: بهره‌ی او از دنیا قوت است.

و الْعَاشِرَةُ وَ مَا الْعَاشِرَةُ؟ لَا يَرَى أَحَدًا إِلَّا قَالَ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي وَ اتَّقَى.

و دهمین، و چیست دهمین؟ هیچ کس را نبیند، مگر آن که بگوید: او از من بهتر و پرهیزگارتر است.»

---

۱. و این سرّ آن است که به حاجت‌خواهی از صاحبان عقل امر شده‌ایم. امام کاظم علیه السلام به هشام می‌فرماید: و قَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ علیه السلام: إِذَا طَلَبْتُمُ الْحَوَائِجَ فَاطْلُبُوهَا مِنْ أَهْلِهَا. قِيلَ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! وَمَنْ أَهْلُهَا؟ قَالَ: الَّذِينَ قَصَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَ ذَكَرَهُمْ، فَقَالَ: «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أَوْلُو الْأَلْبَابِ». قَالَ هَمُّ أَوْلُو الْعُقُولِ. امام حسن بن علی علیه السلام فرمود: اگر حاجت خواستید، از اهل آن طلب کنید. گفته شد: ای فرزند رسول خدا! اهل آن کیستند؟ فرمود: همانها که خداوند در کتابش از آن‌ها خبر داده و از آنان یاد کرده و فرموده: «انما يتذكر اولوالالباب». امام مجتبی علیه السلام فرمود: آن‌ها صاحبان عقل‌ها هستند. کافی / ج ۱ / ص ۲۰.

۲. با توجه به توضیحات پیشین برای معنای ذَلَّتْ و فقر در این حدیث، باید قیدی هم‌چون «مع الله» در نظر گرفت که نزد عاقل از عَزَّتْ و غناء مع غیرالله محبوب‌تر است. شعیب عَقْرُوقِي گوید که به ابی‌عبدالله - امام صادق علیه السلام - عرض کردم: شیءٌ يُرْوَى عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: ثَلَاثٌ يُبْغِضُهَا النَّاسُ وَ أَنَا أَحْبُّهَا، أَحِبُّ الْمَوْتَ وَ أَحِبُّ الْفَقْرَ وَ أَحِبُّ الْبَلَاءَ: از ابی‌ذر رضی الله عنه روایت می‌شود که او می‌گفت: سه چیز است که مردم دشمن می‌دارند، در حالی که من آن‌ها را دوست دارم. مرگ را دوست می‌دارم و فقر را دوست می‌دارم و بلاء را دوست می‌دارم.

حضرت فرمودند: لَيْسَ عَلَيَّ مَا يُرْوَى. إِنَّمَا عَنِي: الْمَوْتُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْحَيَاةِ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَ الْبَلَاءُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الصَّحَّةِ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَ الْفَقْرُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْغِنَى فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ. آن‌گونه که آنان روایت می‌کنند، نیست. مقصود او این بود که مرگ در طاعت خدا از زندگی در معصیت خدا، بلاء در طاعت خدا از صحّت در معصیت خدا و فقر در طاعت خدا از غنا در معصیت خدا نزد من محبوب‌تر است. (کافی / ج ۸ / ص ۲۲۲ / ح ۲۷۹) نیز به فصل دوازدهم و توضیح درباره‌ی غنا و فقری که به ترتیب از جنود عقل و جهلند مراجعه کنید.

سپس حضرت رسول خدا ﷺ سبب این نگرش عاقل را بیان می‌فرماید:

«أَنَّ النَّاسَ رَجُلَانِ: فَرَجُلٌ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَآتَقَى، وَآخَرُ هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَادْنَى. فَإِذَا رَأَى مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَآتَقَى، تَوَاضَعَ لَهُ لِيَلْحَقَ بِهِ. وَإِذَا لَقِيَ الَّذِي هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَادْنَى، قَالَ: عَسَى خَيْرٌ هَذَا بَاطِنٌ وَشَرُّهُ ظَاهِرٌ، وَ عَسَى أَنْ يُخْتَمَ لَهُ بِخَيْرٍ. فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ، فَقَدْ عَلَا مَجْدُهُ وَ سَادَ أَهْلَ زَمَانِهِ.»<sup>۱</sup>

«مردمان بر دو گروهند: گروهی از او بهتر و پرهیزگارتر، و گروهی دیگر از او بدتر و پست‌ترند. زمانی که بهتر و پرهیزگارتر از خود را می‌بیند، در برابر او تواضع کند تا بدو ملحق شود. و وقتی بدتر و پست‌تر از خود را دیدار می‌کند، بگوید: شاید نیکی او پنهان و شرش آشکار باشد، و شاید که عاقبت او ختم به خیر شود. وقتی [عاقل] چنین کند، بزرگواری‌اش اوج گیرد و به آقایی اهل زمانش رسد.»

عاقل وقتی کسی را می‌بیند، که بهتر و متقی‌تر از خود اوست، عقلاً در مقابل او تواضع می‌کند و خود را در پیشگاه او کوچک می‌یابد. این تواضع - به تعبیر رسول خدا ﷺ - می‌تواند او را به رتبه‌ای بالاتر برساند و توفیق پیوستن به شخص متقی‌تر عطایش کند. اما اگر با کسی برخورد که اعمال او از خودش بدتر است، با خود چنین می‌اندیشد: من این شخص را بد می‌دانم، چون در ظاهر، اعمال بد او را می‌بینم، شاید او نیکی پوشیده‌ای دارد که در باطن اوست و دیده‌ها آن را نمی‌بینند. پس به ظاهر نشاید حکم کرد. همچنین عاقل به خود می‌گوید: شاید فرجام این شخص - با همه‌ی شرور ظاهری که دارد - به خاطر همان خیر پنهان، به نیکی گراید. و حتی ممکن است در پایان کار تغییر مسیر دهد و از مسیر شر و شقاوت به طریق خیر و سعادت بپیوندد، اما من - با همه‌ی اعمال خیری که دارم - فرجام کارم ختم به خیر نگردد.

کسی که خود را بنده‌ی نادار و عبد ذلیل خدا می‌داند، همواره هراسناک است از این

فصل نهم: نشانه‌های عقل □ ۳۰۱

که خدا لحظه‌ای او را به حال خود رها کند؛ نه این که به محض انجام یک کار خیر، توفیق الهی را فراموش کند و به خود امیدوارتر گردد. همواره باید این حقیقت را به یاد داشته باشیم که معیار، حال حاضر و نمود ظاهر افراد نیست؛ بلکه به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام:

«مَلَاكُ الْأُمُورِ حُسْنُ الْخَوَاتِمِ»<sup>۱</sup>

«ملاک کارها نیکی پایانهاست.»

ممکن است کسی امروز کافر باشد و مؤمن از دنیا برود؛ اما آن که امروز مؤمن است، فردا جز کفر به سرای دیگر نبرد. مؤمن در مواجهه با کافر، کفر او را نکوهش می‌کند و ایمان خود را از او بهتر می‌داند، اما در عین حال حساب خود را از ایمانش جدا می‌داند و می‌اندیشد که مبدا ایمان من عاریه باشد و با دست خالی از دنیا بروم.<sup>۲</sup> نتیجه آن که در عین بیزاری جستن از افعال ناشایست دیگران، همچنان نباید خود را بهتر از آن‌ها بدانیم.

دلیل دیگر قابل اشاره آن که: ممکن است فرد گنهکار مورد مغفرت خدا قرار گیرد، ولی آن که مطیع خداست، طاعاتش مقبول خداوند نیفتد و حتی معاصی او مایه‌ی حبط اعمال نیکش شود.

بدین ترتیب، توضیح ده خصلت عاقل - که عقل او به آن‌ها تمام می‌گردد - پایان می‌پذیرد. در ادامه‌ی این فصل، ذیل چند عنوان به نشانه‌هایی دیگر از عاقل اشاره می‌کنیم.

## ۹ - ۲ - نگرش عاقل به عیوب خویش

در حدیث اخیر، خصلت نهم عاقل کامل را خواندیم. او کار خیر دیگران را بزرگ

۱. غررالحکم / ح ۱۰۹۲۲.

۲. بنابر کتاب و سنت، ایمان افراد بر دو نوع است: «مستقر» و «مستودع». ایمان «مستقر»، ایمانی است ماندنی که تا پایان عمر همراه شخص می‌ماند. ایمان «مستودع» نزد صاحبش به ودیعه و عاریه است؛ اما تا هنگام مرگ نمی‌ماند. علاقمندان به بحث تفصیلی در این زمینه به کتاب «معرفت امام عصر علیه السلام» ص ۲۵۲ - ۲۶۲ مراجعه نمایند.

می‌شمارد گرچه کوچک باشد. و در مورد خود، کارهای نیکش را اندک می‌بیند گرچه بسیار باشد. به همین مناسبت، در این جا به نگرشی اشاره داریم که عاقل باید نسبت به معاصی و عیوب خود و دیگران داشته باشد.

گناهان خود را کوچک دیدن و در مقابل، عظیم یافتن معاصی دیگران، از صفات عاقل نیست. امیرالمؤمنین علیه السلام در نکوهش این ویژگی فرموده‌اند:

«و قال علیه السلام لِرَجُلٍ سَأَلَهُ أَنْ يَعِظَهُ: لَا تَكُنْ مِمَّنْ... يَسْتَعْظِمُ مِنْ مَعْصِيَةِ غَيْرِهِ مَا يَسْتَقِلُّ أَكْثَرَ مِنْهُ مِنْ نَفْسِهِ، وَ يَسْتَكْبِرُ مِنْ طَاعَتِهِ مَا يَحْقُرُهُ مِنْ طَاعَةِ غَيْرِهِ، فَهُوَ عَلَى النَّاسِ طَاعِنٌ وَ لِنَفْسِهِ مُدَاهِنٌ.»<sup>۱</sup>

«شخصی از امام امیرالمؤمنین علیه السلام موعظه خواست. حضرتش فرمودند: از کسانی مباش که... معصیت غیر خود را بزرگ می‌شمارند؛ همان معصیتی که بیش از آن، از خودش سرزده ولی کوچکش می‌داند. و طاعت خودش را زیاد می‌شمارد، همان طاعتی که از غیر خودش حقیر می‌بیند. این است که بر مردم طعنه می‌زند و برای خویشتن مداهنه می‌کند.»

«مداهنه» یعنی مدارا کردن و نرمی و رفق و سازش به خرج دادن<sup>۲</sup> کسی که نکوهش او در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است، وقتی نوبت به دیگران می‌رسد، زبانش به طعنه باز است، اما نسبت به خود سهل‌انگار است و با نفس خویش سازش می‌کند. معنای دیگر «مداهنه»، دورویی و اظهار چیزی برخلاف باطن است.<sup>۳</sup> بنابراین می‌توان گفت کسی که از عیوب خود چشم می‌پوشد، در حقیقت با نفس خویش تملق و دورویی می‌کند و به نوعی با او کنار می‌آید و سازش می‌کند.<sup>۴</sup> در حالی که عاقل چنین نیست:

«أَعْقِلُ النَّاسِ مَنْ كَانَ بِعَيْبِهِ بَصِيرًا وَ عَنِ عَيْبِ غَيْرِهِ ضَرِيرًا.»<sup>۵</sup>

۱. نهج البلاغه / ص ۴۹۷ / حکمت ۱۵۰.

۲. «الادهان: المصانعة كالمداهنة.» مجمع البحرين / ج ۶ / ص ۲۴۹.

۳. «وقيل: المداهنة إظهار خلاف ما يضمير.» لسان العرب / ج ۱۳ / ص ۱۶۲.

۴. این هر دو معنای مداهنه در المعجم الوسيط / ص ۳۰۱ آمده است: «اظهر خلاف ما اضمرو، و داراه و لاینه.» در حقیقت، این دو معنا در حدیث امام علیه السلام با هم جمع شده‌اند.

۵. غررالحکم / ح ۳۸۹.

«عاقل‌ترین مردم، کسی است که نسبت به عیب خود بینا باشد و از عیب غیر خود چشم‌پوشد.»

از آثار و برکات عقل عاقل، این است که آن چنان به عیوب خویش مشغول می‌شود که عیوب دیگران را نمی‌بیند؛ نه این که ببیند و به روی خود نیاورد. اصلاً متوجه عیب‌های دیگران نمی‌شود، زیرا که وقتی اهتمام انسان به چیزی شدیدگردد، از غیر آن غافل می‌شود. لذا فرموده‌اند:

«طُوبَى لِمَنْ شَغَلَهُ عَيْبُهُ عَنْ عُيُوبِ النَّاسِ.»<sup>۱</sup>

«خوشا به حال کسی که عیب خود، او را از (پرداختن به) عیوب دیگران مشغول ساخته است.»

در این جا می‌توان پرسید که شخص مرتبی در برابر عیوب متربی (فرد مورد تربیت خود) چه موضعی باید داشته باشد؟

در پاسخ باید گفت: مرتبی و معلمی که تربیت فرزند خود یا دیگران را بر عهده دارد، باید بر اعمال و رفتار متربی به خوبی نظارت کند. مثلاً والدین به عنوان نزدیک‌ترین مربیان فرزند خود، باید عیوب متربی را ببینند و آن را کوچک بشمارند. چرا که اگر کوچک بشمارند، اساساً نمی‌توانند در صدد یافتن و رفع اصلاح آن برآیند.

اما در عین حال، مرتبی نباید خود از مسیر صحیح عاقلانه خارج شود و خود را خالی از هر نقصی و مبرا از هر عیبی بینگارد. مرتبی هم چنان باید قلباً خود را حقیرتر از هر کسی - از جمله متربی خویش - بداند. اما از جهت انجام وظیفه، وقتی عیبی در متربی می‌بیند، باید این‌گونه بیندیشد که این عیب ممکن است سرآغاز عیوب بسیاری باشد که صدها حُسن او را هم تحت الشعاع قرار دهد.

برای تقریب به ذهن به مثالی توجه کنید: پزشکی که در هنگام معاینه‌ی بیمار، نشانه‌های یک مرض خطرناک را می‌بیند، اگر به آن اهمیت ندهد مسؤول است؛ زیرا ممکن است آن مرض در مراحل ابتدایی باشد و معالجه و غلبه بر آن آسان باشد، اما نادیده گرفتن آن می‌تواند به پیش‌روی و لاعلاج‌گشتن آن بینجامد. در امور اخلاقی نیز

چنین است. وقتی مرتبی سر نخ رذیلتی چون کبر یا حسد را در مرتبّی یافت، باید به دنبال اصلاح آن برود، تا آن صفت ناپسند در جان او ریشه دار نگردد. باید توجه کنیم که این جا اساساً مرتبی در صدد مقایسه‌ی عیوب مرتبّی با عیب خود نیست تا آن را مانند غیر عاقل بزرگ بشمارد؛ بلکه این جا، همان حکایتِ طیب و مریض جریان دارد. اگر طیبی خود از بیماری رنج می‌برد، در مقام درمان بیماری مریض دیگر، به بیماری خود نمی‌اندیشد و مقایسه‌ی بیماری خود با بیماری بیمارش را بی‌معنا می‌داند.

### ۹ - ۳ - قناعت و عفت، دو زینت عاقل

قناعت یعنی خرسندی و اکتفا نسبت به آن چیزی که خداوند، نصیب انسان ساخته است. بنابراین قناعت، امری قلبی و حالتی روحی است. آن چه بی‌نیازی واقعی و غنای حقیقی به انسان عطا می‌کند، همین حالتِ قناعت است، یعنی آن که انسان در روح خویش احساس نیاز و وابستگی به دنیا نداشته باشد. برای رسیدن به غنای حقیقی، لازم نیست پیوسته اموال و امکانات را گرد آوریم و همواره بر آن‌ها بیفزاییم. قناعت هم ثمره و نشانه‌ی عقل است.

امام کاظم علیه السلام درباره‌ی «بی‌نیازی بدون مال» چنین می‌فرماید:

«بَا هِشَامُ! مَنْ أَرَادَ الْغِنَى بِلَا مَالٍ وَ رَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَ السَّلَامَةَ فِي الدِّينِ، فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ يُكَمِّلَ عَقْلَهُ. فَمَنْ عَقَلَ، قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ. وَ مَنْ قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ، اسْتَعْنَى وَ مَنْ لَمْ يَقْنَعْ بِمَا يَكْفِيهِ، لَمْ يُدْرِكِ الْغِنَى أَبَدًا.»<sup>۱</sup>

«ای هشام! هر که بی‌نیازی بدون مال و آسودگی قلب از حسد و سلامت در دین بخواهد، باید در زمینه‌ی درخواست خود، به پیشگاه خداوند - عزوجل - تضرّع کند که عقل او را کامل گرداند. چرا که هر کس عاقل شد، قانع می‌شود به مقداری که برایش کافی است و هر کس به آن چه برایش بس است، بسنده

۱. کافی / ج ۱ / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۲.



کند، احساس بی‌نیازی می‌کند. و هرکس قانع نشود به آن‌چه او را کافی است، هرگز بی‌نیازی را نخواهد یافت.»

اگر انسان حال روحی قناعت را در خود تقویت کند، به همان مقدار از حلال‌که خداوند نصیب او کرده، قانع می‌شود. در نتیجه در مورد آن‌چه حرام است، به راحتی عفاف می‌ورزد، و از بسیاری اندوه‌ها رهایی می‌یابد. به همین دلیل، امیرالمؤمنین علیه السلام ریشه‌ی عفاف را قناعت و میوه‌ی قناعت را اندکی اندوه‌ها دانسته‌اند:

«أَصْلُ الْعِفَافِ الْقَنَاعَةُ، وَ ثَمَرُهَا قِلَّةُ الْأَحْزَانِ.»<sup>۱</sup>

عفاف از قناعت برمی‌خیزد و قناعت از عقل، پس می‌توان عفت را نیز بر خاسته از عقل دانست:

«مَنْ عَقَلَ عَفَّ.»<sup>۲</sup>

از لحاظ لغوی، عَفٌّ يَعْفُ عَفَافًا وَعِفَّةً يَعْنِي: «كَفَّ عَمَّا لَا يَحِلُّ أَوْ لَا يَجْمَلُ.»<sup>۳</sup> (از آن‌چه حلال یا زینده نیست خودداری کرد.) درباره‌ی مصادیق عفت و ثمرات آن، در فصل حجاب‌های عقل، حجاب شهوت، سخن خواهیم گفت. در این جا کلام را - درباره‌ی دو زینت عفت و قناعت برای عاقل - با سخنی از امیرالمؤمنین علیه السلام به پایان می‌بریم:

«يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِالتَّحَلِّيِ بِالْعِفَّةِ وَالْقَنَاعَةِ.»<sup>۴</sup>

«برای دلیل آوردن بر عقل انسان، با آراستگی او به عفت و قناعت، استدلال می‌شود.»

## ۹ - ۴ - مدارا با جهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان

مدارا با دیگران - چه عالم و چه جاهل - نشانه‌ی عقل است:

۱. بحارالانوار / ج ۷۸ / ص ۷.

۲. غررالحکم / ح ۳۹۱.

۳. المنجد، ماده عَفَّ.

۴. غررالحکم / ح ۵۴۱۹.

«يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِكَثْرَةِ وَقَارِهِ وَحُسْنِ احْتِمَالِهِ»<sup>۱</sup>

«عقل انسان، به وقار بسیار و تحمل نیکوی او شناخته می‌شود.»

اهمیت مدارا تا حدی است که امام صادق علیه السلام فرمودند:

«أَعْقَلُ النَّاسِ أَشَدُّهُمْ مُدَارَاةً لِلنَّاسِ»<sup>۲</sup>

«عاقل‌ترین مردم کسی است که مدارایش با مردم بیش از دیگران باشد.»

البته مدارا با جاهلان، اهمیتی ویژه دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ، وَ زَكَاةُ الْعَقْلِ احْتِمَالُ الْجُهَالِ»<sup>۳</sup>

«هر چیزی زکاتی دارد و زکات عقل، تحمل جاهلان است.»

زکات در اصل لغت، یعنی طهارت، رشد و برکت<sup>۴</sup> و در اصطلاح، مقداری از مال است که از آن خارج می‌کنند تا مال را بدان تطهیر کنند. اما زکات، منحصر در زکات مال نیست؛ بلکه همه‌ی کمالات آدمی - که بدون هیچ‌گونه استحقاق اولیه، نزد او به امانت نهاده شده - زکات دارند. لذا در این حدیث فرموده‌اند:

«لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ»:

«هر چیزی را زکاتی است.»

زکات هرگونه دارایی، مایه‌ی پاکیزگی، افزونی و برکت آن دارایی است. در روایات تذکر داده‌اند که «عقل» از کمالات شریفی است که خداوند حکیم در ردیف علم و معرفت به بشر می‌بخشد. لذا باید زکات این کمال را بپردازد.

زکات عقل، تحمل کسانی است که از این نعمت، بی‌نصیب یا کم بهره‌اند. البته تحمل جاهلان، امری دشوار است که - چه در مرحله‌ی قلبی و چه در مرتبه‌ی عملی - باید با ممارست و تمرین آن را کسب کرد. بدیهی است که هرچه عقل انسان بیش‌تر باشد، باید توجه بیشتری نسبت به آن داشته باشد.

۱. غررالحکم / ج ۵۱۹۵.

۲. امالی شیخ صدوق علیه السلام / ص ۲۰.

۳. غررالحکم / ج ۵۲۷.

۴. لسان العرب / ج ۱۴ / ص ۳۵۸.

بهترین آموزگار در این زمینه - هم چون موارد دیگر - برخوردار عاقلان کامل آفرینش یعنی اهل البیت علیهم‌السلام با اطرافیان است که در سیره‌ی عملی آن بزرگواران دیده می‌شود. به عنوان مثالی روشن، نظری بیفکنید به رفتار پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مقابل جهالت‌های مردمان عصر جاهلیت. موارد متعدّد از تحمّل ایشان در روایات آمده است و همین صبر و تحمّل، از دلائل عمده‌ی پیش‌روی دین بود که مردم، اسلام را پذیرفتند.<sup>۱</sup> مثلاً کسانی را که سنگ بر او می‌زدند و او را استهزاء می‌کردند و ناسزایش می‌گفتند، دعا می‌کرد:

«اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۲</sup>

«خدایا قوم مرا هدایت کن که آنان نمی‌دانند.»

امیرالمؤمنین علیه‌السلام نحوه‌ی رفتار با جاهل را چنین ترسیم می‌نمایند:

«يُبْغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يُخَاطَبَ الْجَاهِلِ مُخَاطَبَةَ الطَّيِّبِ الْمَرِيضِ»<sup>۳</sup>

«برای عاقل سزاوار است که با جاهل هم‌چون مخاطبه‌ی طیب با مریض، رفتار کند.»

می‌دانیم که «جاهل» در مقابل «عاقل» است. مخاطبه‌ی عاقل با جاهل باید از نوع مواجهه‌ی طیب با مریض باشد. عاقل باید همچون طیبی دلسوز و حاذق، جاهل را دردمند بداند و با آغوش باز او را بپذیرد، دردش را تشخیص دهد و صادقانه از سر دلسوزی در صدد درمان برآید. از همه مهم‌تر آن که عاقل هرگز نباید به صرف آن که از درد جهل در امان است، به جاهل فخر بفرودشد؛ همچنانکه هرگز ندیده‌ایم طیبی به مریضی مباحثات کند که تو فلان مرض را داری و من ندارم!

حتّی‌گاه ممکن است مریض، غافل از بیماری و درد خویش، به طیبی دلسوز، جسارت و اهانت کند. در این جا اگر کاری از طیب ساخته نیست، بر نمی‌آشوبد؛ بلکه پا را از سکوت فراتر نمی‌نهد. حکایت عاقل در برابر جهّال نیز چنین است:

---

۱. به عنوان نمونه به کتاب «خورشید اسلام چگونه درخشید؟» نوشته‌ی مرحوم شیخ محمدباقر علم‌الهدی بنگرید.

۲. بحارالانوار / ج ۱۱ / ص ۲۹۸.

۳. غررالحکم / ح ۴۹۱.

«أَعْقَلُ النَّاسِ مَنْ لَا يَتَجَاوَزُ الصَّمْتَ فِي عُقُوبَةِ الْجَهَالِ.»<sup>۱</sup>

«عاقل‌ترین مردم کسی است که در عقوبت جاهلان، از سکوت فراتر

نمی‌رود.»

در حالات آموزنده‌ی امام مجتبی علیه السلام نقل شده است که وقتی بر مرکب سوار بودند، مردی شامی ایشان را دید و حضرتش را لعن کرد. امام علیه السلام پاسخی ندادند. وقتی که آن مرد ساکت شد، امام بر او سلام کردند و خندیدند و فرمودند:

«ای پیرمرد! گمان داریم که غریب باشی و شاید که اشتباه گرفته‌ای. پس اگر از ما رضایت بطلبی، تو را خشنود می‌کنیم. اگر درخواست کنی، به تو می‌بخشیم. اگر راه بجویی، راهت می‌نماییم. اگر بخواهی که بارت برداریم، تو را در برداشتن آن یاری کنیم. اگر گرسنه‌ای، سیرت می‌کنیم. اگر عربانی بیوشانیمت. اگر نیازمندی، بی‌نیازت سازیم. اگر رانده شده‌ای، پناهت دهیم و اگر حاجتی داری، آن را برایت برآوریم. پس اگر بار سفرت را نزد ما بیاوری و تا زمان بازگشتت مهمان ما باشی، برایت سودمندتر است؛ زیرا که ما مکانی فراخ و منزلتی قابل توجه و مالی بسیار داریم.»

وقتی مرد، سخن حضرتش را شنید، گریست و گفت:

«شهادت می‌دهم که خلیفه‌ی خدا در زمین او، تویی. خداوند آگاه‌تر است که رسالت خود را در کجا قرار دهد. من با تو و پدرت بیش از همه‌ی خلق خدا دشمن بودم؛ ولی اکنون تو محبوب‌ترین خلق خدا نزد من هستی.»

سپس بار سفرش را به حضرت تحویل داد و تا وقتی که بازگشت، مهمان ایشان بود و به محبت آن خاندان معتقد شد.<sup>۲</sup>

می‌بینید که امام مجتبی علیه السلام با برخورد طیب‌گونه‌ی خود، آن شامی را چگونه منقلب ساختند. ایشان به جای آن که به جسارت‌های او واکنش نشان دهند و او را عقاب کنند، مُهر سکوت نشکستند و حتی خندیدند و سپس مداوای او را آغاز کردند. پاسخ بدی‌های او را بانیکی و احسان دادند. همین عمل، نه فقط عداوت

۱. غررالحکم / ج ۳۹۰.

۲. بحارالانوار / ج ۴۳ / ص ۳۴۴.

و کینه‌ی آن مرد گمراه را فرو نشانند، بلکه نعمت هدایت را بر او ارزانی داشت. آری:

بدی را بدی سهل باشد جزا اگر مردی، أَحْسِنُ إِلَى مَنْ أَسَا  
نمونه‌ی آموزنده‌ی دیگر از این گونه برخوردها، درباره‌ی امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده است. میثم تمّار می‌گوید که در پیشگاه مولایم امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ بودم که جوانی وارد شد و در میان مسلمانان نشست. وقتی که امام از قضاوت فارغ شدند، جوان به سوی ایشان برخاست و گفت:

«ای ابا تراب! من فرستاده‌ای به سوی تو هستم. و از جانب کسی برایت نامه‌ای آورده‌ام که کتاب خدا را از اوّل آن تا آخرش حفظ کرده، علم قضاوتها و حکمها را داراست و از تو در کلام، بلیغ‌تر و بدین مقام شایسته‌تر است. این نامه کوهها را به لرزه درمی‌آورد؛ پس برای جواب آماده باش و سخن را به دروغ میاری.»

غضب در چهره امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ پدیدار شد و به عمّار فرمود:  
«بر شترت سوار شو، در میان قبیله‌های کوفه بگرد و به آن‌ها بگو دعوت علی را پاسخ گویند تا حق را از باطل و حلال را از حرام و صحّت را از سقم بازشناسند.»

عمّار سوار شد. لحظه‌ای نگذشته بود که عَرَب را دیدم، همان‌گونه که خدا می‌فرماید:

«إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً<sup>۱</sup>... فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ  
يَنْسَلُونَ.»<sup>۲</sup>

«آن جز یک فریاد نبود... که آن‌ها از قبرهای‌شان به سوی پروردگارشان شتابان شدند.»

در مسجد کوفه جایی نماند و مردم درهم فشردند، همان‌گونه که ملخ‌ها بر کشت تازه در ابتدای رویش به طور فشرده هجوم می‌آورند. آن دانای دلیر و پهلوان

۱. بخشی از آیه ۵۳ سوره‌ی یس: إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخْضَرُونَ.

۲. بخشی از آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی یس: وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ.

انزع<sup>۱</sup> برخاست، از منبر بالا رفت و سینه صاف کرد. هر که در مسجد بود، ساکت گشت. امام علیه السلام خطاب به مردم فرمودند:

«رَحِمَ اللَّهُ مَنْ سَمِعَ فَوَعَى. أَيُّهَا النَّاسُ! مَنْ يَزْعَمُ أَنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ؟ وَاللَّهِ لَا يَكُونُ الْإِمَامُ إِمَامًا حَتَّى يُحْيِيَ الْمَوْتَى، أَوْ يُنْزِلَ مِنَ السَّمَاءِ مَطْرًا، أَوْ يَأْتِيَ بِمَا يَشَاكُلُ ذَلِكَ مِمَّا يَعْجِزُ عَنْهُ غَيْرُهُ. وَفِيكُمْ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّ آيَةَ الْبَاقِيَةِ وَالْكَلِمَةَ التَّامَّةَ وَالْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ. وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ مُعَاوِيَةَ جَاهِلًا مِنْ جَاهِلِيَّةِ الْعَرَبِ، عَجَزَ فِي مَقَالِهِ. وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ لَوْ شِئْتُمْ لَطَحَنْتُمْ عِظَامَهُ طَحْنًا، وَنَسَفْتُمُ الْأَرْضَ مِنْ تَحْتِهِ نَسْفًا، وَخَسَفْتُمَهَا عَلَيْهِ خَسْفًا، إِلَّا أَنْ أَحْتِمَالَ الْجَاهِلُ صَدَقَةً.»<sup>۲</sup>

«خدا رحمت آورد بر کسی که بشنود و بفهمد و نگاه دارد. ای مردم! چه کسی گمان دارد که امیرالمؤمنین است؟ قسم به خدا که امام، امام نیست مگر آن که مردگان را زنده کند یا از آسمان بارانی فرود آورد یا چیزی را شبیه این‌ها بیاورد که دیگران از آن ناتوان باشند. و در میان شما کسانی هستند که می‌دانند منم آن آیت ماندگار و کلمه‌ی تامه و حجّت بالغه. به راستی، معاویه جاهلی از جاهلیت عرب را به سوی من فرستاده که در گفتارش درشتی به خرج داده.<sup>۳</sup> شما می‌دانید که اگر می‌خواستیم، استخوانش را (هم‌چون آرد) خرد و زمین زیر او را ویران می‌کردم و او را در آن زمین ویران فرو می‌بردم. (از این همه کار، مرا عاملی باز نمی‌دارد) مگر این که تحمل جاهل، صدقه است.»

چنان‌که می‌بینید در این جا نیز امیرالمؤمنین علیه السلام - که قدرشان بر کسی پوشیده نیست - اعمال قدرت نمودند و علت این تحمل را «صدقه بودن» تحمل جاهل دانستند. در حدیث دیگر دیدیم که این تحمل، زکات عقل است. آری امیرالمؤمنین علیه السلام به آن جاهل کیفر ندادند و در مقام عقاب او از این که او را جاهل خواندند، فراتر نرفتند.

۱. انزع، یعنی: کسی که موی دو طرف پیشانی‌اش ریخته است. این کلمه، از صفات امیرالمؤمنین علیه السلام است.

۲. بحار الانوار / ج ۵۷ / ص ۳۴۴ / ح ۳۶.

۳. «العَجْرَفَةُ: درشتی در سخن و ناراستی در کار». لاروس / ص ۱۴۲۷.

اما در عین حال - چنان‌که در ادامه‌ی روایت می‌بینیم - حضرتش معجزاتی شگفت‌آور نشان دادند، تا در مقام تربیت مردمان، وظیفه‌ی خود را انجام داده باشند و امارت خود بر مؤمنین را بار دیگر اثبات کنند.<sup>۱</sup> روشن است که آن اقدامات اعجاز‌آمیز، خطاب به تمامی مردمان بود و مخاطب، تنها آن شخص نبود. لذا آن معجزات در مقام عقوبت او نبود. هم‌چنین روشن می‌شود که غضب اولیه‌ی حضرت جنبه شخصی نداشته و به خاطر مشتبه شدن حق و باطل (در امر امامت) برای حامل نامه و سایر مردم بوده است.

اکنون قصه‌ای بشنویم از مالک اشتر، آن تربیت‌یافته‌ی مکتب علوی که مواعظ مولایش امیرالمؤمنین علیه السلام را در تحمّل جاهلان به جان خریده بود:

«مالک اشتر از بازاری می‌گذشت، در حالی که لباس و عمامه‌ای از کرباس بر تن داشت. یکی از مردم بازار، او را دید. ظاهر او را کوچک شمرد و چیزی به نشانه‌ی خوار شمردنش به طرف او پرتاب کرد. مالک گذشت و به او توجهی نکرد. به آن شخص گفته شد که: وای بر تو! می‌دانی به چه کس اهانت کردی؟ گفت: نه. گفته شد: این شخص، مالک، یار امیرالمؤمنین علیه السلام است. لرزه براندام مرد افتاد، و آمد تا از او عذر بخواهد. دید که مالک به مسجدی وارد شده و به نماز ایستاده است. وقتی مالک نماز را به پایان برد، آن مرد بر پاهای او افتاد و بدان بوسه زد. مالک گفت: این چه کاری است؟ مرد گفت: به خاطر آن چه نسبت به تو روا داشتیم، از تو عذر می‌طلبیم. مالک گفت: اشکالی ندارد. قسم به خدا وارد مسجد نشدم، مگر برای آن که برای تو استغفار کنم.»<sup>۲</sup>

## ۹ - ۵ - دنیا و آخرت در نگاه عاقل

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

---

۱. علاقمندان برای آگاهی از ادامه‌ی ماجرا و معجزات حضرت به بحارالانوار / ج ۵۷ / ص ۳۴۴ مراجعه نمایند. چنان‌که در آن جا آمده، پس از انجام همین معجزات بود که حضرت، خطبه‌ی معروف شششنبه را ایراد فرمودند.

۲. بحارالانوار / ج ۴۲ / ص ۱۵۷ به نقل از تنبیه الخاطر.

«الْعَاقِلُ مَنْ زَهَدَ فِي دُنْيَا دَنِيَّةٍ فَانِيَّةٍ، وَرَغِبَ فِي جَنَّةِ سَيِّئَةِ خَالِدَةٍ عَالِيَةٍ.»<sup>۱</sup>

«عاقل، کسی است که نسبت به دنیای پست و از بین رفتنی، زهد می‌ورزد (به آن دل نمی‌بندد) و نسبت به بهشت گرانقدر پاینده‌ی بلندمرتبه رغبت می‌ورزد (دل به آن می‌بندد).»

«زهد» یعنی «روی گردانیدن از چیزی به سبب حقیر شمردن آن»<sup>۲</sup> و در مقابل «رغبت» قرار دارد. انسان عاقل، نسبت به دنیا و مظاهر فریبنده‌ی آن رغبتی ندارد. این حالت، پیامد شناخت صحیح او از دنیا و آخرت است. وقتی عاقل، آخرت باقی و پایا را با دنیای فانی و گذرا مقایسه می‌کند، بر مبنای عقل، دل از دنیا برمی‌کند و به آخرت روی می‌آورد. هرچه دنیاشناسی عاقل بیشتر گردد، زهد در او افزون‌تر شود. بدیهی است صحیح‌ترین و کامل‌ترین معرفت نسبت به دنیا و آخرت را می‌توان در کلام حجج الهی عليه السلام جستجو کرد.

امام کاظم عليه السلام می‌فرماید:

«يَا هِشَامُ! إِنَّ الْعَاقِلَ نَظَرَ إِلَى الدُّنْيَا وَ إِلَى أَهْلِهَا، فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تُنَالُ إِلَّا بِالمَشَقَّةِ وَ نَظَرَ إِلَى الآخِرَةِ، فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تُنَالُ إِلَّا بِالمَشَقَّةِ. فَطَلَبَ بِالمَشَقَّةِ أَتْقَاهُمَا.»<sup>۳</sup>

«ای هشام! عاقل به دنیا و به اهل آن نگریست، و دانست که دنیا جز با مشقت به دست نمی‌آید. و (از سوی دیگر) به آخرت نگریست، و دانست که (آن هم) جز با مشقت به دست نمی‌آید. پس با مشقت، ماندنی‌تر را طلب کرد.»

هم دست‌یابی به دنیا سختی دارد و هم تحصیل آخرت. عاقل با توجه به این که قدرت، سلامت و عمر محدودی دارد، نیروی خود را صرف دست‌یابی به آخرت می‌کند که ماندگار است. و همت خود را متوجه دنیایی نمی‌کند که او را از سعادت باقی بازدارد.

۱. بحارالانوار ج ۴۲ / ص ۱۵۷ / ح ۴۶۳.

۲. لاروس / ص ۱۱۴۲.

۳. کافی / ج ۱ / ص ۱۸.



امام علیؑ در کلام دیگری می‌فرماید:

«یا هِشامُ! إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا، وَ رَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ.»<sup>۱</sup>

«ای هشام! عاقلان نسبت به دنیا زهد ورزیدند، و میل به آخرت یافتند.»

حضرت کاظم علیؑ علت زهد عاقلان در دنیا و رغبت ایشان به آخرت را این چنین

بیان می‌کنند:

«لَا تَنْهَمُ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ، وَ الْآخِرَةُ طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ. فَمَنْ طَلَبَ

الْآخِرَةَ، طَلَبَتْهُ الدُّنْيَا حَتَّى يَسْتَوْفِيَ مِنْهَا رِزْقَهُ. وَ مَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا، طَلَبَتْهُ

الْآخِرَةَ، فَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ، فَيُفْسِدُ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ وَ آخِرَتَهُ.»<sup>۲</sup>

«زیرا آنان دانستند که دنیا، خواهان (و) خواسته شده است، و آخرت هم

خواهان (و) خواسته شده است. پس کسی که آخرت را بخواهد، دنیا او را

می‌طلبد تا روزی خود را به طور کامل از آن برگیرد. و آن که دنیا را بخواهد،

آخرت او را می‌طلبد، آن‌گاه مرگ به سراغش می‌آید و دنیا و آخرتش را بر او

تباہ می‌سازد.»

سنت الهی بر این است که اگر کسی با نیت خالص برای خدا، در پی طلب آخرت

باشد، خداوند روزی او را در دنیا به طور کامل نصیبش می‌گرداند. البته طلب آخرت

بدین معنا نیست که شخص به دنبال اسباب عادی حصول رزق نرود؛ بلکه بدین

معناست که در کسب رزق هم، برای جلب رضای خداوند قدم بردارد و همه‌ی امیدش

فقط به او باشد، یعنی روزی دنیا را برای دنیا نخواهد که این خود، مصداق طلب آخرت

است.

اما آن که از خدا غافل است، کسب و کارش دنیا طلبی می‌شود و نهایتاً آخرت، او را

می‌طلبد. یعنی مرگش فرا می‌رسد، در حالی که از دنیا هیچ توشه‌ای برای آخرت

برنگرفته است. چنین کسی نه به دنیا، آن‌گونه که می‌خواسته، دست یافته و نه در

آخرت، جایگاه مناسبی خواهد یافت.

۱. کافی / ج ۱ / ص ۱۸.

۲. همان.

گفته شد که زهد، یعنی عدم رغبت. لذا امری قلبی است که البته آثار آن بر جوارح آدمی جاری می‌شود. نیز تذکر دادیم که آخرت طلبی به معنای گذران بیهوده‌ی عمر در دنیا نیست؛ بلکه با استفاده از متاع دنیوی و در ضمن بهره‌مندی از آن، باید برای آخرت توشه برگرفت. پس زهد به مفهوم عدم تعلق خاطر و دل‌بستگی به دنیا است، نه بی‌نصیبی از دنیا. اگر آدمی چنین شد، به خاطر از کف دادن دنیا غمگین و در دست‌یابی به آن خوشحال نمی‌گردد.

در روایات نیز زهد را این‌گونه معنا کرده‌اند. حفص بن غیاث به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند:

«جُعِلْتُ فِدَاكَ! فَمَا حَدُّ الزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا؟»

«فدایت‌گرم! حدّ زهد در دنیا چیست؟»

حضرت پاسخ می‌دهند:

«قَدْ حَدَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ.» إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ أَخْوَفُهُمْ لِلَّهِ وَأَخْوَفُهُمْ لَهُ أَعْلَمُهُمْ بِهِ. وَأَعْلَمُهُمْ بِهِ أَزْهَدُهُمْ فِيهَا.»<sup>۱</sup>

«خداوند، حدّ آن را در کتابش معین ساخته و فرموده است: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ.»<sup>۲</sup> همانا عالم‌ترین مردم به خداوند، خائف‌ترین آن‌ها از خداست. و خائف‌ترین آن‌ها از خدا، عالم‌ترین آن‌ها به اوست. و عالم‌ترین آن‌ها به او، زاهدترین آن‌ها در دنیا است.»

از این روایات، مطلب مهم دیگری برمی‌آید که وجدان آدمی هم بر آن صحّه می‌گذارد: بهره‌مندی بیش از حدّ کفایت و غرق‌گشتن در مواهب دنیا، به تدریج رغبت به دنیا و شوق به زائد بر نیاز را به همراه می‌آورد و زهد قلبی واقعی را از انسان می‌گیرد. این همان حالتی است که با قناعت منافات دارد. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

۱. تفسیر القمی / ج ۲ / ص ۱۴۶.

۲. حدید / ۲۳؛ تا این‌که برآن چه از دست شما رفته است محزون نشوید، و بدان چه به دست شما آمده است، خوشحال نگردید.

«یا هِشامُ! إِنْ كَانَ يُغْنِيكَ مَا يَكْفِيكَ، فَأَذْنِي مَا فِي الدُّنْيَا يَكْفِيكَ. وَإِنْ كَانَ لَا يُغْنِيكَ مَا يَكْفِيكَ، فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الدُّنْيَا يُغْنِيكَ.»<sup>۱</sup>

«ای هشام! اگر آن چه تو را کفایت کند، بی نیازت می‌دارد، کمترین بهره‌ای که در دنیاست، تو را کفایت می‌کند. و اگر آن چه تو را بس است، بی نیازت نمی‌کند، هیچ چیزی از دنیا تو را بی نیاز نمی‌دارد.»

این تعبیر بسیار قابل تأمل است. اگر انسان به قدر کفاف خود بسنده کند، احساس بی‌نیازی برای او پدید می‌آید. اما در مقابل، اگر به حد کفاف قناعت نکند، هر اندازه که از مواهب دنیا بهره‌گیرد، باز هم حرص او بیش‌تر می‌شود و هرگز به غنای روحی نخواهد رسید.

این تمثیل زیبای امام علی<sup>علیه السلام</sup> درباره‌ی دنیاست:

«یا هِشامُ! مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَلُ مَاءِ الْبَحْرِ. كُلَّمَا شَرِبَ مِنْهُ الْعَطْشَانُ، أَزْدَادَ عَطْشًا حَتَّى يَقْتُلَهُ.»<sup>۲</sup>

«ای هشام! مثل دنیا به سان آب (شور) دریاست که فرد تشنه هرچه از آن بنوشد، تشنگی‌اش افزون شود تا این که او را بکشد.»

شگفت آن که این فرجام کار طالب دنیاست که او به خاطر ظاهر فریبای دنیا، از آن غفلت دارد:

«یا هِشامُ! إِنْ مَثَلَ الدُّنْيَا مَثَلُ الْحَيَّةِ، مَسَّهَا لَيْنٌ وَ فِي جَوْفِهَا السَّمُّ الْقَاتِلُ. يَحْذَرُهَا الرَّجَالُ ذَوُو الْعُقُولِ، وَ يَهْوَى إِلَيْهَا الصَّبِيَانُ بِأَيْدِيهِمْ.»<sup>۳</sup>

«ای هشام! همانا مثل دنیا به سان مار است که (ظاهر) لمس (شدنی) آن نرم است، در حالی که در شکم خود سم کشنده دارد. مردان صاحب عقل از آن می‌پرهیزند، اما کودکان با دستان خود بدان میل می‌کنند (به بازی با آن علاقمند هستند).»

دنیا به سان ماری خوش خط و خال است که طعمه‌ی خود را می‌فریبد. ظاهر

۱. تحف العقول / ص ۳۸۷.

۲. همان / ص ۳۹۶.

۳. تحف العقول / ص ۳۹۶.

زیبای دنیا و زرق و برق تمتعات دنیوی - مانند اموال و فرزندان یا مقام و شهرت و ... - می تواند دل از هر انسانی بر باید. این ویژگی همیشگی دنیا، باعث امتحان مردمان در آن است. اما در پس این ظاهر فریبی آراسته، هلاکت آن ها نهفته است. اگر این زیبایی ها آدمی را به بندگی گیرد، هلاکت او حتمی است. اما عاقلی که نسبت به صفات دنیا آگاه شود و باطن مهلک آن را در پشت چهره ی آراسته اش ببیند، به حکم عقل، از آن حذر می کند.

تأکید می کنیم که سبب حذر، عقل انسان است. این نکته در کلام امام علیه السلام کاملاً مشهود است، هم چنان که مردان بالغ صاحب عقل از مار کناره می گیرند، چون به کشنده بودن سم شکم او باور دارند، انسان های عاقل نیز فریب ظاهر زیبای دنیا نمی خورند. اما همان طور که کودکان در پس پوست لطیف و ظریف، مار سمی مهلک نمی بینند، جاهلان نیز باطن هلاک کننده ی دنیا را نمی بینند، به همین دلیل، بیش از حد نیاز، از دنیا بر می گیرند و در آن غرق می شوند.

نکته ی مهم در این میان، دنیاشناسی صحیح است که تا وقتی نباشد، حذر از دنیا معنا ندارد. در فصل حجاب های عقل، درباره ی دنیا و چهره ی رنگارنگ آن به تفصیل سخن خواهیم گفت.

به هر حال، عاقل زیاده خواهی نمی کند و چنین رفتاری اثری بس عظیم دارد:

«یا هشام! إِنَّ الْعُقَلَاءَ تَرَكُوا فُضُولَ الدُّنْيَا، فَكَيْفَ الدُّنُوبَ؟! وَ تَرَكَ الدُّنْيَا مِنْ الْفُضْلِ، وَ تَرَكَ الدُّنُوبَ مِنَ الْفُرْصِ»<sup>۱</sup>

«ای هشام! عاقلان زیادی های دنیا را وانهادند؛ چه رسد به گناهان؟! در حالی که ترک دنیا، فضیلت است و ترک گناهان، واجب.»

کسی که در جاده ی زیاده خواهی قرار می گیرد، هرگز به پایان آن نمی رسد. اما عاقلی که زیادی های دنیا را ترک می گوید، نفس خود را تقویت کرده است. بدین ترتیب، ترک گناهان - که از واجبات است - برای او آسان می شود.

سخن در باب زهد در دنیا بسیار است. در این جا، به همین اندازه بسنده می کنیم<sup>۲</sup>

۱. کافی / ج ۱ / ص ۱۷ و ۱۸.

۲. نظر به اهمیت این بحث، در فصل حجاب های عقل به مناسبت حجاب «حب دنیا»

و این قسمت را با سفارشی از امیرالمؤمنین علیه السلام حُسن ختام می‌بخشیم:

«كُنْ عَاقِلًا فِي أَمْرِ دِينِكَ، جَاهِلًا فِي أَمْرِ دُنْيَاكَ.»<sup>۱</sup>

«درباره‌ی امر دینت عاقل و در مورد دنیایت جاهل باش.»

مقصود از دنیا در این حدیث، همان دنیای پست با متعلقاتی از آن است که در مقابل دین قرار می‌گیرد. دین یعنی راه سعادت اخروی و آیین بندگی. عاقل بودن در امر دین و جاهل بودن در مورد دنیا، بدین معناست که آدمی باید به امور دینی اهمیت بسیار دهد، دقت و نگرانی نسبت به آن داشته باشد، به حساب و کتابش دقیقاً رسیدگی کند و هیچ‌گونه سهل‌انگاری نسبت به آن را مجاز نشمرد. از سوی دیگر، نباید به امور دنیوی - صرف نظر از آثار اخروی آن - اهمیت دهد و نگرانی و دلواپسی نسبت به آن داشته باشد؛ بلکه باید سخت‌گیری و دقت و ریزینی را در این امور کنار بگذارد. بنابراین تسامح و تساهل در امور دنیوی بسیار پسندیده و مقبول است، اما در امر دین نباید چنین بود؛ درست برعکس آن چه معمول مردم است! عاقل از دنیا بهره می‌برد تا توشه برای آخرت بگیرد. در این مسیر، تنها به کسب رضایت خداوند می‌اندیشد و با توکل بر او، در صدد تأمین سعادت اخروی خویش برمی‌آید.

#### ۹ - ۶ - عمل عاقل برای معاد

به مناسبت بحث اخیر، در این قسمت درباره‌ی عمل عاقل برای معاد، توضیحاتی بیش‌تر ارائه می‌گردد.

«يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَعْمَلَ لِلْمَعَادِ وَيَسْتَكْتِرَ مِنَ الزَّادِ قَبْلَ زُهُوقِ نَفْسِهِ وَ حُلُولِ رَمْسِهِ.»<sup>۲</sup>

«شایسته است که عاقل برای معاد عمل کند، و پیش از رفتن جان‌ش و فرارسیدن مرگش<sup>۳</sup> بر توشه بیفزاید.»

✍ بدان بازمی‌گردیم.

۱. غررالحکم / ح ۴۸۱۰.

۲. غررالحکم / ح ۲۹۸۴.

۳. «رَمْس» در لغت به معنای قبر است و چون با فرا رسیدن مرگ، آدمی وارد قبر می‌شود، ✍

عاقل، اصل وجود معاد را به هدایت حجج باطنی و ظاهری الهی دریافته است. از این رو، دنیا را در مقابل آخرت، هم چون گامی در برابر فرسنگ‌ها می‌بیند. آن‌گاه تصدیق می‌کند که نباید منافع فانی دنیا را بر مواهب باقی آخرت ترجیح داد. این شناخت، انگیزه‌ای مهم برای عمل به وظایف می‌گردد. عاقل، همواره باید به خویشتن بنگرد و ببیند که چه اندازه برای آخرت خویش می‌کوشد و چه اندازه برای فردایش کار کرده است:

«وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ»<sup>۱</sup>

«هر نفسی (به تنهایی) بنگرد که برای فردا چه پیش فرستاده است.»

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يُقَدِّمَ لِآخِرَتِهِ وَيُعَمِّرَ دَارَ إِقَامَتِهِ»<sup>۲</sup>

«عاقل را چنین سزَد که برای آخرت خود پیش فرستد و خانه‌ی اقامتش را آباد کند.»

به تعبیر «تعمیر دار اقامت» توجه کنیم. دنیا جای اقامت نیست. بدیهی است که رفتار عاقل در قبال جایگاه موقتی و اقامتگاه دائم تفاوت دارد. هیچ عاقلی روی پل و گذرگاه، خانه نمی‌سازد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند:

«مَا لِي وَلِلدُّنْيَا؟ مَا مَثَلِي وَمَثَلُ الدُّنْيَا إِلَّا كَرَكَبٍ سَارَ فِي يَوْمٍ صَائِفٍ، فَاسْتَوَّلَ تَحْتَ شَجَرَةٍ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، ثُمَّ رَاحَ وَتَرَكَهَا»<sup>۳</sup>

«مرا با دنیا چه کار؟ مثل من و دنیا نیست، مگر مانند سواری که در روز گرمی راه رفته، سپس لختی از روز زیر درختی سایه بر گرفته، آن‌گاه به راه افتاده و آن را ترک کرده است.»

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

۱. در ترجمه‌ی «حلول رُمیة»، فرا رسیدن مرگ را معادل قرار داده‌ایم که در فارسی متداول تر است.

۱. حشر / ۱۸.

۲. غررالحکم / ح ۲۷۳۰.

۳. مجموعه ورام / ج ۱ / ص ۷۸.

فصل نهم: نشانه‌های عقل □ ۳۱۹

«أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ مَّجَازٍ وَالْآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ، فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَمَرِكُمْ»<sup>۱</sup>

«ای مردم! دنیا فقط خانه‌ی گذار و آخرت خانه‌ی ماندگاری است. اینک، از گذرگاهتان برای اقامت‌گاه خود توشه بگیرید.»

بر مبنای این تذکرات، انسانی عاقلانه عمل کرده که به این گذرگاه و ظواهر زیبای آن دل نبسته و از امکانات آن در مسیر عبادت به نیت سعادت اخروی بهره برده است.

#### ۹ - ۷ - طاعت رب و جهاد با نفس، حال همیشگی عاقل

«يَتَّبِعِي لِلْعَاقِلِ أَنْ لَا يَخْلُوَ فِي كُلِّ حَالَةٍ عَنْ طَاعَةِ رَبِّهِ وَمُجَاهَدَةِ نَفْسِهِ»<sup>۲</sup>

«سزاوار است که عاقل در هر حالی، از طاعت پروردگارش و جهاد با نفس خود، خالی نباشد.»

این کلام نورانی، از دو بخش مهم تشکیل شده است. با اندکی تأمل در نخستین قسمت، می‌یابیم که گنجینه‌های عقل عاقل، در پرتو معارف و تعالیم دینی آشکار گشته، یعنی به نور عقل، اصل وجود خداوند و بازگشت به سوی او را یافته و دنیا را مقدمه‌ی آخرت می‌داند؛ از این رو، مشی او باید این چنین باشد. دینداری عاقل متدین برخاسته از عقل اوست. او اذعان می‌کند که در هیچ حال نباید بیرون از طریق بندگی خداوند متعال، گام برداشت؛ عمل به معقولات را وجهه‌ی همت خود قرار داده است؛ معتقدانه، لحظه لحظه‌ی عمر را غنیمتی برای تقرب به سوی خداوند می‌شمارد. از این که می‌تواند همه‌ی حرکات و سکنات خود را مصداق بندگی قرار دهد، غافل نمی‌شود؛ چه رسد به آن که با معاصی، اسباب دوری از رحمت الهی را فراهم آورد.

۱. نهج البلاغه / ص ۳۲۰ / خطبه ۲۰۳.

۲. غررالحکم / ح ۳۴۹۲.

پیش‌تر به این نکته‌ی مهم اشارتی رفت که: می‌توان تمام شؤون زندگی را مصداق عبادت و مایه‌ی طاعت دانست. دست‌یابی به این هدف، البته نیازمند زیرکی است که مؤمن عاقل، از آن بی‌بهره نیست:

«الْمُؤْمِنُ كَيْسٌ عَاقِلٌ»<sup>۱</sup>

«مؤمن، زیرک عاقل است.»

با تصحیح و ترفیع نیت، هر عمل عادی زندگی - مانند طلب رزق - را می‌توان از جنبه‌های گوناگون، به عبادت خداوند مبدل ساخت. مثلاً با این قصد به طلب مال پردازد که کسب حلال، خود عبادت است و متوجه باشد که تأمین روزی برای خانواده، مرضی خداوند متعال است. بدین ترتیب کسب و کار به عبادت بدل می‌شود. اگر برای این قبیل عبادت‌ها که نیت قربت به درگاه الهی، شرط صحت آن‌ها نیست، قصد قربت کنیم؛ از ثواب‌های موعود بهره‌مند می‌شویم، زیرا که ثواب، وابسته به نیت است. حتی عملی چون خواب، با رعایت آداب، به طاعت رب‌الارباب مبدل می‌شود. این زیرکی و تیزهوشی، باید در پرتو روشنگری نور عقل قرار گیرد. در غیر این صورت، انسان به جمع مال برای دنیا می‌پردازد و آن را در جهت طاعت خرج نمی‌کند. این مال‌اندوزی برای دنیاست، نه برای خدا:

«الدُّنْيَا دَارٌ مِّنْ لَا دَارَ لَهُ وَ لَهَا يَجْمَعُ مَن لَا عَقْلَ لَهُ.»<sup>۲</sup>

«دنیا خانه‌ی کسی است که خانه ندارد و برای آن جمع می‌کند کسی که عقلی

ندارد.»<sup>۳</sup>

۱. غررالحکم / ح ۱۵۱۲.

۲. کافی / ج ۲ / ص ۱۲۹.

۳. یک احتمال در معنای «الدُّنْيَا دَارٌ مِّنْ لَا دَارَ لَهُ» می‌تواند این باشد که دنیا خانه‌ای است که ساکن آن، مالک آن نیست و دیر یا زود باید بگذارد و بگذرد، چنان‌که امام کاظم علیه السلام به هشام می‌فرماید: «كُنْ فِي الدُّنْيَا كَسَاكِينِ دَارٍ لَيْسَتْ لَهُ، إِنَّمَا يَنْتَظِرُ الرَّحِيلَ»: «در دنیا مانند ساکن خانه‌ای باش که از آن او نیست. او فقط منتظر کوچ است.» (تحف العقول / ص ۳۹۸)

احتمالات دیگر را علامه‌ی مجلسی این چنین مطرح کرده است: «من لا دار له»، ای فی الآخرة، فالْمَعْنَى أَنَّ الَّذِي يَهْتَمُّ لِتَحْصِيلِ الدُّنْيَا وَ تَعْمِيرِهَا لَيْسَتْ لَهُ دَارٌ فِي الْآخِرَةِ، أَوْ يَخْتَارُ الدُّنْيَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِأَنَّ لَهُ دَارًا فِي الْآخِرَةِ،



بنابراین عاقل در میان همین نیازهای عادی زندگی جستجو کرده، وجوه خداپسندانه و عناوین شرعی محبوب خداوند در برآوردن این نیازها را می‌یابد و متناسب با آنها نیت عبادت می‌نماید. مثلاً فرزند، کمک در کار منزل را واقعاً باید احسان به والدین بداند. ثوابهای مترتب بر چنین نیت‌هایی حقیقتاً آدمی را رشد می‌دهد. اساساً ترقی روحی جز از این راه‌ها - که در متن زندگی قرار دارد - حاصل نمی‌شود. کمال را باید در رفتارهای روزمره با والدین، همسر و فرزندان و حسن سلوک در برخورد با دیگران جست و نباید پنداشت که ترقی و کمال، نیازمند فراغتی خارج از این‌هاست. توصیه‌های فراوانی از قبیل سفارش به رعایت حقوق مؤمنان و مسرور کردن آنان، همه تأکیدی بر این نکته‌ی مهم می‌باشند. به عنوان نمونه، امام باقر علیه السلام فرموده‌اند:

«تَبَسُّمُ الرَّجُلِ فِي وَجْهِ أَخِيهِ حَسَنَةٌ وَ صَرْفُ الْقَدْيِ عَنْهُ حَسَنَةٌ وَ مَا عُبِدَ

اللَّهُ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ اللَّهُ مِنْ إِدْخَالِ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِ»<sup>۱</sup>

«تبسم مرد در روی برادرش حسنه است و برگرفتن خار (ناراحتی) از او حسنه است و خداوند به چیزی محبوب‌تر نزد خدا از داخل کردن سرور بر مؤمن عبادت نگشته است.»

امام صادق علیه السلام نیز فرموده‌اند:

«مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَدَاءِ حَقِّ الْمُؤْمِنِ»<sup>۲</sup>

«خداوند، به کاری برتر از اداء حق مؤمن عبادت نشده است.»

۱. أَوْ مَنْ لَا دَارَ لَهُ اصْلاً، فَإِنَّ دَارَ الْآخِرَةِ قَدْ فَوَّتَتْهَا وَ دَارُ الدُّنْيَا لَا تَبْقَى لَهُ. (مرآة العقول / ج ۸ / ص ۲۷۴): «من لا دار له» یعنی در آخرت. پس معنای آن عبارت، این است که کسی که برای تحصیل دنیا و آباد کردن آن اهتمام می‌ورزد، خانه‌ای در آخرت ندارد؛ یا این‌که: کسی که ایمان ندارد که خانه‌ای در آخرت دارد، دنیا را برمی‌گزیند؛ یا این‌که کسی که اصلاً خانه‌ای ندارد، زیرا او خانه‌ی آخرت را از دست داده است خانه‌ی دنیا هم برای او باقی نمی‌ماند. این وجوه را علامه‌ی مجلسی بیان فرموده است. شاید وجه مشترک و مسلم در همه‌ی این احتمالات، این معنا باشد که اگر کسی خانه آخرت را داشته باشد، هیچ‌گاه دنیا را خانه خودش نمی‌داند. و تنها کسانی دنیا را خانه خود می‌دانند که خانه‌ای در آخرت نداشته باشند.

۱. کافی / ج ۲ / ص ۱۸۸ / ح ۲.

۲. همان / ص ۱۷۰ / ح ۴.

در این جا ذکر مجدد نکته‌ای ضروری می‌نماید: گفتیم که با تصحیح نیت، می‌توان امور عادی زندگی را مصداق عبادت خداوند قرار داد. این مطلب مسلم است و مثال‌هایی برای آن ذکر شد. اما این مطلب را نیز باید بدان ضمیمه کرد که نیت خالص به تنهایی کافی نیست؛ بلکه چون می‌خواهیم اعمال خود را عبادت «خداوند» قرار دهیم، باید بدانیم که خدا، چه اموری را به عنوان عبادت می‌پذیرد. لذا در توضیحات پیشین گفتیم که باید عناوین شرعی محبوب خداوند را بجویم تا آن‌چه را او می‌خواهد، انجام دهیم، البته همان‌گونه که او می‌خواهد. به عنوان مثال، خداوند کسب رزق و کوشش برای خانواده را محبوب خود دانسته، اما در عین حال برای این طلب رزق و نحوه‌ی آن، حدود و ثغوری معین فرموده که تعدی از این حدود را نمی‌پسندد. انسان باید راه‌های حلال و حرام کسب و کار را به خوبی از هم بازشناسد و به احکام دین آشنا باشد، سپس بر مبنای این آگاهی و با نیت صحیح عبادی، اقدام به عمل کند.

مقصود اصلی، عبادت است و آیین عبادت در دین خداوند معین شده است. لذا باید به تفقه دینی - یعنی فهم عمیق و جامع از دین - دست یابیم تا اعمالمان دینی شود. تنها در صورت شناخت مسیر صحیح و پیمودن درست آن، نیت صحیح می‌تواند کار ساز باشد. به مناسبت این موضوع، به کلامی توجه می‌کنیم که امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نقل کرده‌اند:

«لَا قَوْلَ إِلَّا بِعَمَلٍ، وَ لَا قَوْلَ وَ لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ، وَ لَا قَوْلَ وَ لَا عَمَلَ وَ لَا نِيَّةَ إِلَّا بِاصَابَةِ السُّنَّةِ.»<sup>۱</sup>

«گفتاری نیست مگر به عمل. قول و عملی نیست مگر با نیت. قول و عمل و نیت (صادقانه‌ای) نیست، مگر با «اصابه‌ی سنت» (دست‌یابی به سنت و عمل براساس آن).»

گفتار انسان، سودی نمی‌بخشد، مگر وقتی که همراه با عمل باشد. عمل نیز درست نیست، مگر زمانی که مبتنی بر نیتی صادقانه باشد (یعنی کار را فقط برای رضای خدا

انجام دهد). اما این سه نیز، اگر همراه با «اصابه‌ی سنّت» نباشند، به درگاه الهی مقبول نمی‌افتند. اصابه‌ی سنّت یعنی اخذ از سنّت و به جا آوردن عملی که موافق با سنّت است.<sup>۱</sup> بنابراین صرف نیت خالص و عاری از ریاکافی نیست؛ بلکه این نیت باید به اعمال و اموری تعلق گیرد که از سنّت اخذ شده و موافق با آن باشند. ضرورت تفقه دینی در این جان نیز رخ می‌نماید. به مثال‌هایی در این باره توجه کنید:

زیارت معصومین علیهم‌السلام آثار و فوائد و برکات بسیاری دارد. اما این برکات، زمانی تحقق می‌یابد که زیارت با شرایط آن ادا شود و با دیگر ابیات منظومه‌ی دین سازگار باشد. مثلاً دینداران را به شدت هشدار داده‌اند که مبادا مشمول عقوبت والدین گردند. لذا عاقل جامع‌نگر به دین، هرگز به قیمت ایذاء پدر و مادر، عزم سفر برای زیارت نمی‌کند. نیت زیارت ائمه علیهم‌السلام تا وقتی که منطبق و همسو با دیگر خواسته‌های دین از زائر نباشد، سودی به حال او نخواهد داشت. مثال دیگر، سفر زیارت با مال غصبی است. متدینان، پیش روی خود نهی‌های فراوان نسبت به غصب اموال دیگران می‌بینند و می‌دانند که با ارتکاب حرام، نمی‌توان و نباید به اموری مستحب چون زیارت اقدام کرد. آنچه در دین ما اصالت و موضوعیت دارد، عمل به سنّت است که سرلوحه‌ی آن، اتیان واجبات و ترک محرّمات است. بقیه‌ی اعمال نیک، در صورتی مقبول است که در سایه‌ی این عنوان قرار گیرند. اگر چنین شد، اعمال عبادی برترین ارزش را نزد خداوند متعال دارند. ممکن است این اعمال به ظاهر اندک باشند، اما چون با نیتی خداپسندانه انجام گرفته‌اند، ارزش می‌یابند.

امام زین‌العابدین علیه‌السلام می‌فرمایند:

«إِنَّ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ مَا عُمِلَ بِالسُّنَّةِ وَإِنْ قَلَّ.»<sup>۲</sup>

«به راستی، برترین اعمال نزد خداوند، عملی است که (در) آن به سنّت عمل

شود، اگرچه اندک باشد.»

حال با توجه به اهمیت نیت و اصابه‌ی سنّت، به عنوان مثال به عمل ادخال سرور در دل مؤمن در کلام امام باقر علیه‌السلام بازنگریم. باید گفت که نیت شاد کردن دل مؤمن

۱. «باصابة السنّة» ای بالأخذ من السنّة و الاتیان بما یوافقها (مرآة العقول / ج ۱ / ص ۲۳۱).

۲. کافی / ج ۱ / ص ۷۰ / ح ۷.

ممکن است ظهور و بروزهای گوناگونی داشته باشد، اما باید منطبق بر سنت باشد تا مقبول درگاه الهی افتد. ادخال سرور، از طریق مزاح‌های بی‌مورد و شوخی‌های ناموجه حاصل نمی‌شود؛ بلکه چه بسا باگره‌گشایی از کار یک فرد مؤمن، می‌توان او را شاد کرد.

به اصل بحث بازگردیم:

در قسمت دوم حدیث مورد بحث، مجاهده‌ی با نفس، حال همیشگی عاقل معرّفی شده است. در این باره باید گفت: نفس آدمی، اگر به حال خود رها شود، به حسیضه هلاکت سقوط می‌کند. لذا برای نیل به فضائل، باید برای آن برنامه‌ی تربیتی در نظر گرفت و بدون آن، اهل رذائل شدن حتمی است. حسود و متکبر و بخیل شدن، نیازی به برنامه‌ریزی ندارد! کافی است نفس انسان رها شود تا صفات قبیح را بپذیرد. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

«أَكْرَهُ نَفْسِكَ عَلَى الْفَضَائِلِ، فَإِنَّ الرِّذَائِلَ أَنْتَ مَطْبُوعٌ عَلَيْهَا.»<sup>۱</sup>

«نفس خود را به فضائل مجبور کن، چرا که طبع تو بر رذائل، سرشته شده است.»

در قرآن کریم، از قول حضرت یوسف علیه السلام می‌خوانیم:

«وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي.»<sup>۲</sup>

«و نفسم را تبرئه نمی‌کنم. همانا نفس بسیار امرکننده به بدی است، مگر زمانی که پروردگارم رحم آورد.»

قاعده‌ی کلی این است که نفس، آماره به سوء است. استثناء از این قاعده، تنها در صورتی روی می‌دهد که خداوند حکیم، رحمت آورد.

عاقلی که به چنین شناختی از نفس دست یافته، خود را برای جهاد با آن - که جهاد اکبر است - آماده می‌سازد و از دشمنی این دشمن هرگز غافل نمی‌شود، که پیامبر

۱. غررالحکم / ج ۷۳۱۴.

۲. یوسف / ۵۳.

۳. کافی / ج ۵ / ص ۱۲ / ح ۳: عن ابی عبدالله علیه السلام: إِنْ النَّبِيَّ صلی الله علیه و آله بَعَثَ بِسْرِيَةٍ. فَلَمَّا رَجَعُوا، قَالَ: «مُرَّحِبًا بِقَوْمٍ فَضَلُّوا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ، وَبَقِيَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ.» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ؟ قَالَ: «جِهَادُ النَّفْسِ.»

اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرموده‌اند:

«أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ.»<sup>۱</sup>

«دشمن‌ترین دشمن تو، نفسِ توست که میان دو پهلوئی تو جای دارد.»  
پس شایسته است که این دستور امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام را پیش چشمان نهمیم و بدان عمل کنیم:

«لَا تَدْعُ النَّفْسَ وَهَوَاهَا، فَإِنَّ هَوَاهَا فِي رَدَاهَا. وَ تَرَكُ النَّفْسِ وَمَا تَهْوَى،

أَذَاهَا. وَ كُفُّ النَّفْسِ عَمَّا تَهْوَى، دَوَاهَا.»<sup>۲</sup>

«نفس را با هوای آن رها مساز، که هوای آن در (طریقی است که به) هلاکتش (منتهی) است. و وانهادن نفس با آن چه که میل به آن دارد، آزار و مایه‌ی ضرر اوست. و بازداشت نفس از آن چه می‌خواهد، درمانِ اوست.»  
توضیح بیش‌تر درباره‌ی هوای نفس و آثار آن، در بحث حجاب‌های عقل خواهد آمد.

در این جا فصل نشانه‌های عقل را پایان می‌دهیم. اما عاقل، نشانه‌های دیگری هم دارد. به ویژه عملکرد او در پیشگیری و پرهیز از گرفتاری در دام حجاب‌های عقل، درخور تأمل است. بحث در این باره را به فصل آینده وامی‌گذاریم.

۱. مجموعه ورام / ج ۱ / ص ۵۹.

۲. کافی / ج ۲ / ص ۳۳۶ / ح ۴.



## فصل ۱

### حجاب‌های عقل

#### مقدمه

گفته شد که قلب انسان، منور می‌شود و معقولاتی را می‌بیند. اگر این قلب تیرگی‌هایی بیابد، به میزان آن کدورت‌ها، بهره‌اش از نور عقل کم خواهد شد. عواملی را که مانع منور شدن بیش‌تر قلب به نور عقل می‌گردد، «حجاب عقل» می‌نامیم. به بیان دیگر، قلب مطهر، منقح و صافی، کاملاً منور به نور عقل است و هر اندازه‌که زنگار در میان آید، محرومیت از عقل حاصل می‌شود. از آن عوامل زنگار آفرین، به «حجاب‌های عقل» تعبیر می‌شود. بنابراین توجه داریم که خود عقل، نور است و ظلمت در آن راه ندارد، اگر تعبیر حجاب عقل می‌کنیم، به خاطر محجوبیت عاقل است.

در روایات، این عوامل «آفات عقل» نیز نام گرفته‌اند. برای شناخت بیش‌تر قدر و منزلت نور بی‌بدیل عقل، توجه به آفات آن، توجهی سودمند و مبارک است. شناخت ضدیک عامل، اگر تنها راه شناخت آن عامل نباشد، قطعاً در شناخت بهتر آن، مدد می‌رساند. پیامد این بحث، باید این ثمره‌ی عملی باشد که عاقل، موانع و شنگری عقل را بشناسد، آن‌گاه برای دوری از آن‌ها بکوشد تا بستر بهره‌مندی از عقل را بهتر فراهم کند.

در این فصل، برخی از حجاب‌های عقل را به تذکار معصومین علیهم‌السلام، بیان می‌داریم و روش‌های زدودن آن را از کلام ایشان می‌جوئیم.

## ۱۰ - ۱ - حجاب هوی و شهوت

هوی یعنی میل و شهوت. طبیعت انسان به گونه‌ای سرشته شده که به پاره‌ای از شوون دنیا و بهره‌مندی‌های آن تمایل و کشش دارد. همین کشش از سویی و اوامر و نواهی الهی از سوی دیگر، زمینه‌ی امتحان را برای او فراهم می‌آورد. اموری که مورد تمایل و اشتیهای انسان است، مصادیق بسیار دارد.

از یک منظر می‌توان شهوت را به دو گروه حیوانی و انسانی تقسیم کرد. مثال شهوت حیوانی، شهوت شکم و شهوت جنسی است که انسان و حیوان در آن مشترکند. گروه دوم (شهوات انسانی) ویژه انسان است، مانند حبّ او نسبت به مال دنیا و مسکن و مرکب و... و نیز دوستی جاه و مقام و ریاست، که در طبیعت هر انسانی نهفته است. در میان شهوات حیوانی، شهوت جنسی را می‌توان قوی‌ترین شهوت دانست. نشانه‌ی وجدانی این قضاوت آن است که انسان برای ارضای شهوت جنسی، از شهوت‌های دیگر همچون خوردن چشم می‌پوشد. شهوات خاصّ انسان نیز همین‌گونه است. مثلاً انسان گاه از مال می‌گذرد و به ظاهر زهد می‌فروشد، تا این که در میان مردم به منزلت و مقامی برسد. درباره‌ی مقایسه‌ی میان شهوات حیوانی و انسانی، در ادامه سخن خواهیم گفت.

هر عاقلی تصدیق می‌کند که اگر در پی امیال و شهوات نفسانی خود برود، در حقیقت به عقل خود بی‌اعتنایی کرده است. به تعبیر دیگر «هوی» از حجاب‌های عقل است. در روایات، «هوی» را در تقابل کامل با «عقل» نهاده‌اند:

«الْهَوَىٰ ضِدُّ الْعَقْلِ»<sup>۱</sup>

«هوی ضدّ عقل است.»

هوی از مهم‌ترین حجاب‌های عقل است، چنان‌که فرموده‌اند:

«مَا ضَادُّ الْعَقْلِ كَالْهَوَىٰ.»<sup>۲</sup>

«هیچ چیز مانند هوی، با عقل در تضادّ نیست.»

۱. غررالحکم / ح ۸۱۳.

۲. غررالحکم / ح ۸۲۰.



از این رو، هیچ کار عاقلانه‌ای در رتبه‌ی مخالفت با هوی نیست:

«لَا عَقْلَ كَمُخَالَفَةِ الْهَوَىٰ»<sup>۱</sup>

هرکس با هوای خویش مخالفت ورزد، در حفظ عقلش کوشیده است:

«حِفْظُ الْعَقْلِ بِمُخَالَفَةِ الْهَوَىٰ»<sup>۲</sup>

«عقل به سبب مخالفت با هوی نگاه داشته می‌شود.»

آنکس که در غلبه بر شهوتش توفیق یابد، عقلش ظاهر می‌گردد:

«مَنْ غَلَبَ شَهْوَتَهُ ظَهَرَ عَقْلُهُ»<sup>۳</sup>

«هرکس بر شهوتش غلبه کند، عقلش ظاهر می‌شود.»

از آن سو، در دولت شهوت، عقل از میان برمی‌خیزد:

«ذَهَابُ الْعَقْلِ بَيْنَ الْهَوَىٰ وَالشَّهْوَةِ»<sup>۴</sup>

«رفتن عقل، در میانه‌ی هوی و شهوت است.»

کلام اخیر، مفهوم ضدیت عقل با هوی و شهوت را تأیید می‌کند. نفس آدمی، همواره در کشاکش میان لشکر رحمانی عقل و لشکر شیطانی هوی است. هرکدام از این دو که غلبه یابد، نفس را به سوی خود فرا می‌خواند:

«الْعَقْلُ صَاحِبُ جَيْشِ الرَّحْمَنِ وَالْهَوَىٰ قَائِدُ جَيْشِ الشَّيْطَانِ، وَالنَّفْسُ

مُتَجَادِبَةٌ بَيْنَهُمَا. فَأَيُّهُمَا غَلَبَ كَانَتْ فِي حَيْزِهِ»<sup>۵</sup>

«عقل، فرمانده لشکر رحمان و هوی، امیر سپاه شیطان است و نفس میان

آن دو در کشمکش است. پس هرکدام از آن دو غلبه یافت، (نفس) در سمت

او خواهد بود.»

در بیانی مشابه فرموده‌اند:

---

۱. تحف العقول / ص ۲۸۶ از امام باقر علیه السلام.

۲. غررالحکم / ح ۴۱۹.

۳. همان / ح ۸۴۲.

۴. همان / ح ۸۴۰.

۵. غررالحکم / ح ۳۰۴.

«الْعَقْلُ وَالشَّهْوَةُ ضِدَّانِ. وَ مُؤَيِّدُ الْعَقْلِ الْعِلْمُ، وَ مُزَيِّنُ الشَّهْوَةِ الْهُوَى. وَ النَّفْسُ مُتَنَازِعَةٌ بَيْنَهُمَا. فَأَيُّهُمَا قَهَرَ كَانَتْ فِي جَانِبِهِ.»<sup>۱</sup>

«عقل و شهوت ضدّ یکدیگرند. علم، تأییدکننده‌ی عقل<sup>۲</sup> است و هوی آراینده‌ی شهوت. آن دو بر سر نفس با یکدیگر کشمکش دارند. پس هرکدام از آن دو پیروز شود، (نفس) در طرف او خواهد بود.»

شخصی که در جنگ عقل و شهوت، به جانب شهوت می‌رود، اسیر هوی می‌گردد:

«كَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسِيرَ تَحْتَ هَوَىِّ أَمِيرٍ.»<sup>۳</sup>

«چه بسیار عقلی که در چنگ امیر هوی، اسیر است.»

در نتیجه نفسی بیمار خواهد داشت و بهره‌اش از عقل اندک است:

«قَرِينُ الشَّهْوَةِ مَرِيضُ النَّفْسِ مَعْلُولُ الْعَقْلِ.»<sup>۴</sup>

«همنشین شهوت، بیمار دل و کم‌عقل است.»

هرکس عنان شهوت از کف بدهد، مالک عقل خود نیست:

«مَنْ لَمْ يَمْلِكْ شَهْوَتَهُ لَمْ يَمْلِكْ عَقْلَهُ.»<sup>۵</sup>

البته ما اساساً در داشتن عقل اختیاری نداریم. به عبارت دیگر، مالکیت مادر مورد عقل، مالکیت همراه با احاطه بر عقل نیست. اما منظور از عدم مالکیت عقل در این کلام علوی، آن است که گرفتار شهوت، نمی‌تواند عاقلانه عمل کند، زیرا شهوت بر او غالب شده است.

روایات اهل‌البیت علیهم‌السلام، هیچ امری را به اندازه‌ی غلبه‌ی شهوت بر انسان مذمت نکرده‌اند. امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام در کلامی به مقایسه‌ی انسان‌ها، فرشتگان و چهارپایان پرداخته‌اند، انسان را به داشتن عقل همراه با شهوت

۱. غررالحکم / ح ۴۴۸.

۲. درباره‌ی تأیید عقل توسط علم، در فصل هفتم (عقل و علم) سخن گفتیم.

۳. نهج‌البلاغه / ص ۵۰۶ / حکمت ۲۱۱.

۴. غررالحکم / ح ۶۹۸۵.

۵. همان / ح ۶۹۵.

شناسانده‌اند:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بِلا شَهْوَةٍ، وَ رَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلا عَقْلٍ، وَ رَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا. فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ، فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. وَ مَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ، فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ.»<sup>۱</sup>

«خداوند عزوجل، در فرشتگان عقلی بدون شهوت ترکیب کرد و در چهارپایان، شهوتی بدون عقل را. و در بنی آدم هر دو را درآمیخت. پس هر که عقلش بر شهوتش غلبه کند، از ملائکه برتر است. و هرکس شهوتش بر عقلش غلبه یابد، از چهارپایان بدتر است.»

اراده‌ی الهی این است که انسان را در کشاکش عقل و شهوت بیازماید. شهوت، کشش انسان به سمت امری مطبوع برای نفس است و دامنه‌ای وسیع دارد. صد البته که آدمی در تشخیص مصادیق دقیق هوی و شهوت و راه غلبه بر آن، همواره به تنبیهات انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام نیازمند است.

از مهم‌ترین مصادیق شهوت، شهوت بطن و فرج (خوردن و میل جنسی) است که با تعبیر مختلف، در احادیث نسبت بدان هشدار داده‌اند. خطر این شهوات، تا بدان حد است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند:

«ثَلَاثٌ أَخَافُهُنَّ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي: الضَّلَالَةُ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ، وَ مَضَلَّاتُ الْفِتَنِ، وَ شَهْوَةُ الْبَطْنِ وَ الْفَرْجِ.»<sup>۲</sup>

«سه چیز است که از آن‌ها بر امت خود بعد از خود نگرانم: گمراهی پس از معرفت، و فتنه‌های گمراه‌کننده، و شهوت شکم و فرج.»

### انگیزه‌ی غلبه بر شهوت

یکی از مهم‌ترین انگیزه‌ها برای ترک شهوت و غلبه بر آن، اعتقاد به آخرت است.

۱. علل الشرائع / ج ۱ / ص ۴.

۲. کافی / ج ۲ / ص ۷۹ / ح ۶.

عاقلی که با هدایت عقل و یادآوری شرع، وجود آخرت پس از دنیا را باور کرده باشد، می‌داند که ترک شهوت و غلبه بر هوی، از مصادیق خرید آخرت به قیمت دنیاست. از این رو، لذات فانی دنیوی را فدای نعمات باقی اخروی می‌سازد. چنان‌که فرموده‌اند:

«الْعَاقِلُ مَنْ هَجَرَ شَهْوَتَهُ وَ بَاعَ دُنْيَاهُ بِآخِرَتِهِ»<sup>۱</sup>

«عاقل کسی است که شهوتش را ترک کند و دنیایش را به آخرتش بفروشد.»

و نیز:

«الْعَاقِلُ مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ وَ لَمْ يَبِعْ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاهُ»<sup>۲</sup>

«عاقل کسی است که بر هوایش غلبه کند و آخرتش را به دنیایش نفروشد.»

انسان عاقل، از کیفر، نگران و به پاداش الهی امیدوار است. توجه او به غلبه بر شهوت، با ایمان و یقین به این دو کلام پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تقویت می‌شود:

«أَكْثَرُ مَا تَلِجُ بِهِ أُمَّتِي النَّارَ، الْأَجْوَفَانِ، الْبَطْنُ وَ الْفَرْجُ»<sup>۳</sup>

«بیشترین چیزی که امت من به سبب آن وارد آتش می‌شوند، دو توخالی

است: شکم و آلت تناسلی.»

«مَنْ سَلِمَ مِنْ أُمَّتِي مِنْ أَرْبَعِ خِصَالٍ فَلَهُ الْجَنَّةُ: مِنَ الدُّخُولِ فِي الدُّنْيَا وَ

اتِّبَاعِ الْهَوَىٰ وَ شَهْوَةِ الْبَطْنِ وَ شَهْوَةِ الْفَرْجِ»<sup>۴</sup>

«هر فردی از امت من که از چهار خصلت در امان بماند، بهشت برای اوست:

داخل شدن در دنیا، پیروی از هوی، شهوت شکم و شهوت جنسی.»

این همه تأکیدات فراوان، اهمیت و جدیت این امر و ابتلای همگانی افراد به آن را نشان می‌دهد. لذا یکی از مهم‌ترین اهداف یک عاقل دیندار، آن است که راهی برای غلبه بر شهوت بیابد.

۱. غررالحکم / ج ۴۴۹.

۲. همان / ج ۴۵۲.

۳. کافی / ج ۲ / ص ۷۹ / ج ۵.

۴. خصال / ج ۱ / ص ۲۲۳ / ج ۵۴.

### عَقَّتْ، راه غلبه بر شهوت

گفتیم که خداوند، عقل و شهوت را در انسان درآمیخته و همین را مایه‌ی ابتلا و امتحان او قرار داده است. نیز او را قدرتی بخشیده که با اختیار خود، عقل خویش را بر شهوتش غلبه دهد تا بدین ترتیب، از مرتبه‌ی بهائم برون آید و به درجه‌ای برتر از ملائک نائل شود. راه رسیدن به این هدف، چیزی جز «عَقَّتْ» و «حیا» نیست. در بحث حجیت عقل، همراهی حیا با عقل را دیدیم و در فصل نشانه‌های عقل گفتیم که منشأ عَقَّتْ در انسان، عقل اوست. عَقَّتْ یعنی: بازداشتن نفس از امور غیر حلال. با عَقَّتْ و خویشتن‌داری، می‌توان شهوت را به ضعف کشاند:

«الْعِفَّةُ تُضْعِفُ الشَّهْوَةَ»<sup>۱</sup>

«عَقَّتْ، شهوت را ضعیف می‌کند.»

اگر انسان دائماً به ندای شهوت خویش پاسخ مثبت دهد، در آتش آن دمیده و به آن شدت بخشیده است:

«رَدُّ الشَّهْوَةِ أَقْضَىٰ لَهَا وَ قَضَاءُهَا أَشَدُّ لَهَا»<sup>۲</sup>

«پاسخ منفی دادن به شهوت، بیشترین اثر را در محو آن دارد. و برآوردن آن، شدت بیشتری به آن می‌بخشد.»<sup>۳</sup>

گفتیم که عفاف، ریشه در قناعت دارد. اگر انسان بدان چه از حلال، نصیب اوست قانع شود، نیازی به شکستن حریم عَقَّتْ پیدا نمی‌کند. در غیر این صورت، همواره به بیرون از این حریم می‌اندیشد، حتی بدان وارد می‌گردد. و گاه اعمالی را مرتکب می‌شود که جزاندوه، ثمری نخواهد داشت. بسیاری از غصه‌ها - خصوصاً غم‌های جوانان - به همین عدم قناعت - خصوصاً نسبت به این دو زمینه‌ی عَقَّتْ بطن و فرج - باز می‌گردد. شنیدن مکرر این بیان تابناک امیرالمؤمنین علیه السلام بسیار سودمند است:

۱. غررالحکم / ج ۵۴۲۱ / ح ۵۴۲۱.

۲. همان / ج ۶۹۵۶ / ح ۶۹۵۶.

۳. «قضاء» دو معنا دارد: یکی به معنای از بین بردن و به پایان رساندن، و دیگری برآوردن و به جای آوردن. و هر دو معنا در این کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است.

«أَصْلُ الْعِافِ الْقِنَاعَةُ، وَ ثَمَرُهَا قَلَّةُ الْأَحْزَانِ.»<sup>۱</sup>

«ریشه‌ی عفاف، قناعت است و میوه‌ی قناعت، کم شدن اندوه‌ها است.»

در مقابل، اعتنای به شهوت، مایه‌ی حسرت خواهد بود:

«عَجَبًا لِلْعَاقِلِ كَيْفَ يَنْظُرُ إِلَى شَهْوَةٍ يُعَقِّبُهُ النَّظَرُ إِلَيْهَا حَسْرَةً.»<sup>۲</sup>

«شگفتا از عاقل که چگونه به شهوتی می‌نگرد که نظر به آن، برای او حسرت

در پی دارد.»

لذا دائماً به ویژه وقتی زمینه‌های شهوت برای انسان پدید می‌آید باید مراقب بود و عفت را فراموش نکرد. کسی نباید و نمی‌تواند مصونیت از ابتلا در این مواقع را ادعا کند. همه کس - اعم از جوان و میانسال و پیر - باید مواظب زمینه‌های خارجی شهوت باشند و هرگز خویشتن را مبرا از ابتلا نبینند؛ بلکه همواره در پناه رحمت الهی بروند. چنان‌که حضرت یوسف علیه السلام - که معصوم به عصمت الهی نیز بود - به سایه سار رحمت الهی رفت:

«وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي، إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي، إِنَّ رَبِّي

غَفُورٌ رَحِيمٌ.»<sup>۳</sup>

«و نفسم را تبرئه نمی‌کنم. نفس بسیار امرکننده به بدی است، مگر وقتی که

پروردگارم رحم آورد. همانا پروردگارم غفور رحیم است.»

البته می‌دانیم که عفت و کف نفس، نیازمند مجاهده است و این مسیر سختی‌هایی هم دارد. اما برای کسی که به خودشناسی دست یافته، پیمودن این راه آسان‌تر می‌شود. کسی که می‌داند در صورت غلبه بر شهوت از ملک فراتر می‌رود، بدین امید رنج راه به جان می‌خرد و برای چنین شخصی، دشواری به همواری مبدل می‌گردد.

چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ.»<sup>۴</sup>

۱. بحارالانوار / ج ۷۸ / ص ۷.

۲. کنزالفوائد / ج ۱ / ص ۲۰۰ از امیرالمؤمنین علیه السلام.

۳. یوسف / ۵۳.

۴. نهج البلاغه / حکمت ۴۴۹.

«کسی که نفسش برایش گرمی گردد، شهوت‌هایش برای او خوار می‌شود.»

نکته در این جاست که بفهمیم و بپذیریم، که به این دنیا آمده‌ایم تا از شهوات حیوانی بگذریم و با هدایت عقل، از مرتبه‌ی ملائک فراتر شویم. در این صورت است که نفس ما قیمت می‌یابد و آن را به بهای اندک هر شهوتی نخواهیم فروخت. بدین گونه بی‌ارزشی شهوت‌ها را می‌بینیم و مبارزه با آن را چندان دشوار نخواهیم یافت.

### نکوهش شهوت پرستی

در بحث حجاب شهوت باید این نکته‌ی مهم مورد توجه قرار گیرد که آنچه مورد نکوهش است، «اصالت شهوت» می‌باشد که از آن به عنوان شهوت رانی و شهوت پرستی تعبیر می‌شود. برای روشن شدن مطلب، به مصادیق مختلف شهوت نگاهی جداگانه می‌افکنیم.

مثلاً میل به خوردن در نهاد هر بشری به عنوان یک نیاز فطری به طور طبیعی قرار داده شده است. آنچه اهمیت دارد، عدم افراط و تفریط در مورد این میل فطری است. کسی که نفس خوردن را هدف بینگارد، غذاها را فقط به خاطر مزه‌ی آن‌ها بخواند و اصل را بر خوش خوراک بودن بگذارد، گرفتار خصلت مذموم شکمبارگی است. اما اگر برای شخصی، اصل آن باشد که از حلال به مقدار مورد نیاز و مطابق امر خداوند بخورد، دچار صفت شهوت پرستی نیست. چنین شخصی در تعادل میان دو حد افراط و تفریط قرار می‌گیرد. حد تفریط آن است که انسان حتی از خوردنی‌های حلال نیز خود را محروم سازد. بنابراین اگر اصل بر تحصیل رضای الهی باشد، می‌توان در محدوده‌ای که خداوند خواسته، از غذاهای حلال استفاده کرد و از مزه‌ی خوش آن‌ها لذت برد. این لذت بردن منافاتی با ترک شهوت پرستی ندارد.

در مورد شهوت جنسی نیز باید عفت اصل باشد که خصلتی لازم و مطلوب در مواجهه با شهوات حرام است. عاقل برای ارضای این میل طبیعی، از راه‌های شرعی - که خداوند برای او قرار داده - وارد می‌شود. دین مبین اسلام، رهبانیت را توصیه نمی‌کند؛ بلکه رغبت به سنت نکاح و ارضای غریزه جنسی از راه حلال، مطلوب دین

است. کسی که رهبانیت پیشه می‌سازد و ریاضت‌های غیر شرعی را بر خود هموار می‌دارد، شهوت (امیال نفسانی) خویش را محو و معدوم نکرده؛ بلکه آن را مخفی و مکتوم نگاه داشته است. لذا به محض آن که در بستر شهوتی حرام قرار می‌گیرد، زمینه‌ای آماده‌تر برای لغزش دارد، شهوتش سر بر می‌آورد و گریانش را می‌گیرد. توصیه‌ی شرع به نکاح، از همین باب است، البتّه بعد از ازدواج هم نیاز به عفاف هم چنان باقی است.

پس آنچه برای عاقل اهمّیت و اصالت دارد، عبودیت خداست. او، نه تبعیت از شهوت را هدف می‌گیرد و نه به رُهبانیت دچار می‌شود. بنابراین اگر مثلاً به دنبال غذای حلال می‌رود یا به سنّت نکاح عمل می‌کند، در محدوده‌ی مجاز شرع است و رضای شهوت جنسی از طریق حلال، او را به ورطه‌ی شهوت پرستی نمی‌اندازد. در مورد جایگاه و منزلت و احترام میان اطرافیان نیز، باید گفت که حبّ این‌گونه امور، ریشه در فطرت بشر دارد. هر انسانی نیاز دارد که در میان خویشان و دوستان، مورد احترام قرار گیرد. اما افراط در مورد این نیاز، خصلت مذموم جاه‌طلبی را در پی دارد. شخص جاه‌طلب و مقام‌دوست، حاضر است هر حقیقتی - حتّی او امر خالق خویش - را زیر پای بی‌اعتنایی نهد. در حالی که اگر به اصل عبودیت توجّه ورزد و در مقابل خالق خود تواضع کند، مشمول این وعده الهی می‌شود که:

«مَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ»<sup>۱</sup>

«هر که برای خدا تواضع کند، خداوند مرتبه‌ی او را بالا می‌برد.»

کسی که تقوا پیشه کند، در میان مردمان نیز جایگاهی بلند خواهد یافت. این عزّت و رفعت، نه تنها نکوهیده نیست، بلکه به صورت امری تبعی و طبیعی، از تواضع در برابر خدا حاصل خواهد شد.

خلاصه آن که در مورد هر کدام از امیال، راه صحیح و میانه‌ی برخورد با آن را باید پیمود. ملاک اصلی، خروج از حاکمیت شهوت و ورود به سلطنت خداوند متعال است.

۱. کافی / ج ۲ / ص ۱۲۲ / ح ۳ باب التّواضع.



به مناسبت این بحث، در این جا به نقل و توضیح دو کلام از امیرالمؤمنین علیه السلام می پردازیم.

«إِنَّ أَفْضَلَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ شَهْوَتَهُ، وَ أَتَعَبَ نَفْسَهُ لِصَلَاحِ آخِرَتِهِ.»<sup>۱</sup>

«برترین مردم نزد خداوند، کسی است که عقلش را حیات بخشیده و شهوتش را میرانده و جان خود را برای صلاح آخرتش، به سختی انداخته است.»  
هم چنین در وصف پرهیزکاران فرمودند:

«تَرَاهُ... مَيِّتَةً شَهْوَتُهُ.»<sup>۲</sup>

«او را می بینی... که شهوتش مرده است.»

این جملات، به معنای آن نیست که شخص متقی میل به نکاح ندارد، مطلقاً از خوردن گریزان است و یا مثلاً عظمت و احترام میان مردم را بد می شمارد؛ بلکه «امات‌های شهوت» در این دو کلام، کشتن صفاتی نکوهیده چون شهوت پرستی و اصالت قائل شدن برای کیش‌های نفسانی است.

تعبیر «میت» نیز در این جا جای تأمل دارد. شخص باید چنان شود که ریشه‌ی شهوت پرستی را به کلی از قلب خود برکنده باشد، به گونه‌ای که شهوت برای او انگیزه‌ی اصلی و هدف نباشد؛ بلکه مثلاً با ازدواج، تحصیل رضای الهی را قصد کند و هدفش صرفاً اطفای شهوتی زودگذر نباشد. به این ترتیب، هم به نحو حلال به این نیاز فطری خود پاسخ می‌دهد و هم به رضا و خشنودی خداوند می‌رسد. این پاسخ‌گویی ضابطه‌مند به میل جنسی، می‌تواند هم با لذت و رغبت و هم با «امات‌های شهوت» - یعنی کشتن خصلت شهوت پرستی در خود - همراه شود.

پس برترین مردمان، کسانی هستند که از سلطه‌ی شهوت خود رهیده‌اند و به قلّه‌ی عبودیت خدا رسیده‌اند. ریشه‌ی اقدام‌های آنان را باید در رضای رب جست، نه ندای نفس آنان.

۱. غررالحکم / ح ۳۰۸.

۲. نهج البلاغه / ص ۳۰۳.

خلاصه آن که از جمع روایات و آیات - با هدایت عقل - چنین برمی آید که در مورد امیال نفسانی، انسان باید نسبت به فراتر از حدّ حلال، عفت ورزد. در حوزه‌ی حلال هم عقلاً باید در عین فرار از رهبانیت، از فزون‌طلبی و زیاده‌خواهی برکنار باشد. البته همین محدود ساختن خود به حدّ حلال - در عین لذت بردن از این حد - همراه با سختی و تعب است. عاقل به امید اصلاح آخرت خویش، بدان اقدام می‌کند و بدین وسیله عقل خویش را زنده می‌سازد.

ناگفته نماند که گاهی - ضمن حفظ اصل عبودیت و پرهیز از رهبانیت - می‌توان برخی لذت‌های حلال دنیوی را هم - به خاطر دست‌یابی به لذت‌های باقی اخروی - کنار گذاشت. بحث مفصل آن در ادامه خواهد آمد.

### میل به مباح، تا به کجا؟

آیا فقط شهوت به امور حرام حجاب عقل می‌شود یا هر میل شدیدی - حتی به امور مباح - نیز می‌تواند از توجه به مکشوفات عقل بکاهد؟ در مقام «توصیف» واقعیت حاکم بر نظام آفرینش انسان، می‌توان گفت که هر چه انسان به ندای نفس خویش بیش‌تر پاسخ‌گوید، نفس او سرکش‌تر می‌شود. این واقعیت، وجدانی‌ماست که این ضعف عمیق، به عنوان امتحانی الهی در وجود ما هست که: اگر هر آن‌چه را نفس ما می‌پسندد فراهم آوریم، به طور طبیعی در مبارزه با خواسته‌های بعدی ضعیف‌تر می‌شویم. ما باید به این واقعیت تن دهیم. مثلاً کسی که به خورش‌های خوشگوار خو گرفته، دیگر به نان خشکی نمی‌تواند بسازد. اگر دیرزمانی در بستر نرم خوابیده، به جای سفت‌تکیه نمی‌تواند زد. هر چه عنان نفس نسبت به امیال دنیوی رهاتر گردد، غلبه بر آن دشوارتر می‌شود.

این حقیقت وجدانی را به عنوان یک قاعده‌ی کلی (طبیعی) باید پذیرفت که سختی دادن بیش‌تر به نفس (البته به صورت مشروع و با رعایت اعتدال)، باعث تقویت روزافزون جنبه‌ی عقلانی آن می‌شود. در مقابل، همواره به دنبال خوشامدِ نفس رفتن، اراده را در جلوگیری از نفس در همه‌ی موارد - از جمله در موارد شهوت به حرام - ضعیف می‌سازد.

تأکید می‌کنیم که این مطالب در مقام «توصیف» واقعیت نفس بشر است. اما در مقام «توصیه» از ما خواسته‌اند که در درجه‌ی اول، در شهوت‌های حرام، مانع نفس خود شویم. ثانیاً در حدّ نیاز عرفی، بهره‌ی خود را از نعمت‌های مباح دنیوی بگیریم و گرفتار رهبانیت نشویم، بدون این که به زیاده‌خواهی گرفتار آییم. هر زمان که تعلق و وابستگی انسان به مقام و مال و... زیاد شود، بیش از نیاز را می‌طلبد و در این راه ارتکاب معاصی را برای خود، آسان می‌بیند. در مقابل، محدود کردن نفس، مخالفت با هوس و افسار زدن بر امیال (از طریق عمل به دستورات پیشوایان معصوم علیهم‌السلام)، انسان را قوی می‌سازد. لذا امیرالمؤمنین علیه‌السلام در توصیف نفس و عنان‌گسیختگی آن می‌فرماید:

«النَّفْسُ مَجْبُولَةٌ عَلَى سُوءِ الْأَدَبِ، وَالْعَبْدُ مَأْمُورٌ بِمُلَازِمَةِ حُسْنِ الْأَدَبِ.  
وَالنَّفْسُ تَجْرِي بِطَبْعِهَا فِي مِيدَانِ الْمُخَالَفَةِ، وَالْعَبْدُ يَجْهَدُ بِرَدِّهَا عَنْ  
سُوءِ الْمُطَالَبَةِ. فَمَتَى أَطْلَقَ عِنَانَهَا، فَهُوَ شَرِيكٌ فِي فِسَادِهَا. وَمَنْ أَعَانَ  
نَفْسَهُ فِي هَوَى نَفْسِهِ، فَقَدْ أَشْرَكَ نَفْسَهُ فِي قَتْلِ نَفْسِهِ»<sup>۱</sup>

«نفس را بر بد ادبی سرشته‌اند؛ در حالی که بنده به همراهی با ادب نیک امر شده است. و نفس بنا بر طبیعت خود در میدان مخالفت (با حسن ادب) حرکت می‌کند؛ در حالی که بنده در بازگرداندن آن از خواسته‌های بد می‌کوشد. پس هرگاه عنان آن را رها کند، در تباهی آن شریک است. و هرکس نفس خود را در (رسیدن به) هوای نفسش یاری رساند، با نفس خود در قتل آن شرکت کرده است.»

نفس آدمی بر ذائل سرشته شده است، لذا باید آن را به خو گرفتن با فضائل مجبور ساخت. انسان، ضعیف‌تر از آن است که وقتی نفسش درنده‌خو شود، بتواند بر آن غلبه کند. لذا پیش از آن که زمام نفس از کف دهد، باید بر شهوت غالب شود. تعبیر رسای امیرالمؤمنین علیه‌السلام این معنا را می‌نمایاند:

«غَالِبِ الشَّهْوَةَ قَبْلَ قُوَّةِ ضَرَاوَتِهَا، فَإِنَّهَا إِنْ قَوِيَتْ (عَلَيْكَ) مَلَكَتْكَ وَ

اسْتَفَادَتْكَ وَ لَمْ تَقْدِرْ عَلَى مُقَاوَمَتِهَا.<sup>۱</sup>

«بر شهوت قبل از قوت درندگی آن غلبه کن، زیرا که اگر (بر تو) قدرت یابد، تو را مالک می‌شود و از تو بهره می‌گیرد، و دیگر قدرت بر مقاومت در برابر آن را نداری.»

«ضراوت» یعنی درندگی. از این حدیث استفاده می‌شود که اگر بر شهوت غلبه نکنیم حالت درنده‌خویی پیدا می‌کند. در این صورت، قوی می‌شود و آدمی را مالک می‌گردد و دیگر نمی‌توان مانع آن شد. بنابراین پیش از آن که شهوت پای آدمی را به زنجیر کشد و پر پرواز از او ستاند، باید انسان از دامش بگریزد، چرا که اسارت شهوت، محرومیت از حکمت را در پی دارد:

«حَرَامٌ عَلَى كُلِّ عَقْلٍ مَغْلُولٍ بِالشَّهْوَةِ أَنْ يَنْتَفِعَ بِالْحِكْمَةِ.»<sup>۲</sup>

«بر هر عقلی که با شهوت به زنجیر کشیده شده، حرام است که از حکمت سود گیرد.»

درباره‌ی معنای حقیقی حکمت در ادامه‌ی همین فصل سخن خواهیم گفت.<sup>۳</sup> به هر حال توجه به تقابل هوی و شهوت با عقل و شناخت صحیح از نفس می‌تواند پایه گذار روش راستین تربیتی باشد. هرچه انسان به نفس خویش محدودیت بیشتری - البته بر میزان شرع الهی - روا بدارد، خدمت بیشتری بدان کرده است. البته در مقام عمل، باید دیگر جهات ظریف و لطیف تربیتی را هم مدنظر قرار دهیم. مثلاً وقتی انسان در تربیت فرزند خویش این اصل را هدف بگیرد، باید بنگرد که او در چه محیطی قرار دارد، با چه کسانی نشست و برخاست دارد و... آن‌گاه با توجه به همه‌ی عوامل و قواعد - و لحاظ کردن تراحم آن‌ها در برخی موارد - با پختگی تصمیم بگیرد. در مقام توصیه باید ظرفیت مخاطبان را هم در نظر گرفت و مراتب ایمانی آن‌ها را به

۱. غررالحکم / ج ۲۴۱.

۲. همان / ج ۸۳۹.

۳. در مورد رابطه‌ی عقل و حکمت و بهره‌گیری عقل از حکمت به فصل هفتم (عقل و علم) رجوع

### حساب آورد.<sup>۱</sup>

به هر حال انسان باید بداند که مخالفت با هوی، امری است که عقل به حسن آن گواهی می‌دهد و شرع نیز بر آن صحّه می‌گذارد. امیرالمؤمنین علیه السلام در بیان ویژگی‌های کسی که او را برادر خویش می‌خواند و بزرگ می‌داشت، چنین فرموده‌اند:

«وَكَانَ إِذَا بَدَّهَهُ أَمْرَانِ، يَنْظُرُ أَيُّهُمَا أَقْرَبُ إِلَى الْهَوَىٰ فَيُخَالِفُهُ.»<sup>۲</sup>

«هرگاه دو امر برای او پدید می‌آمد، می‌نگریست که کدام‌یک به هوی نزدیک‌تر است پس با آن مخالفت می‌کرد.»

بنابراین در پاسخ به سؤالی که در این قسمت طرح شد، می‌توان گفت: هرچند شهوت و میل به امور مباح از مکشوفات عقل نمی‌کاهد. اما باید دانست قصّه به این جا ختم نمی‌شود. اگر کسی خواهان مراتب بالاتر است، باید با چشم‌پوشی از برخی حلالها به عقلی برتر دست یابد و از حقایق بیشتر آگاه شود.

### عقل والا در کلام مولا

به مناسبت بحث اخیر، به بیانی عمیق از امیرالمؤمنین علیه السلام توجه می‌کنیم. حضرتش در موعظه به یکی از اصحاب، کلامی بلند دارند که در چند بند به آن می‌پردازیم.

#### اوّل - توصیه به تقوا

«أَوْصِيكَ وَنَفْسِي بِتَقْوَىٰ مَنْ لَا تَحِلُّ مَعْصِيَتُهُ وَلَا يُرْجَىٰ غَيْرُهُ وَلَا الْغِنَىٰ  
إِلَّا بِهِ.»

«تو را و خویشتن را به پرواداری از کسی سفارش می‌کنم که نافرمانی‌اش روا نیست و به غیر او امید نباید بست و بی‌نیازی جز به او نیست.»

۱. برای پی‌ریزی یک نظام تربیتی صحیح - مبتنی بر قرآن و احادیث - انسان‌شناسی صحیحی لازم است. این بحث مجال و مقام دیگری می‌خواهد که به تفصیل مورد بررسی دقیق عقلی و نقلی قرار بگیرد.

۲. نهج‌البلاغه / ص ۵۲۶ / حکمت ۲۸۹.

در توضیح این جمله به چند نکته باید توجه کرد:

۱- این بیان بلندمرتبه، وصیت و موعظه‌ای است از جانب امیرالمؤمنین علیه السلام که خطاب به یکی از اصحاب صادر گشته است. ولی در همیشه‌ی تاریخ، همه‌ی مدعیان محبت و اطاعت از ایشان، مخاطبان این کلام قرار می‌گیرند لذا باید کلمه کلمه‌ی این سخن را با گوش جان بشنوند و در حدّ وسع و توان، برای عمل به آن گام بردارند. هیچ کس نمی‌تواند آثار حقیقی این سفارش را به دسته‌ای خاصّ از بندگان محدود کند. آثار برشمرده برای عامل به این وصیت، آثاری بس ژرف و شگرف است و به مراتبِ اعلاّی عبودیت اشاره دارد. اما همین که مورد سفارش امام علیه السلام قرار گرفته، نشان می‌دهد که در سیره و شیوه‌ی علوی، رسیدن به این مقاصد عالی، هدفی مطلوب است و شیعه‌ی امیرالمؤمنین علیه السلام باید تمام همت و تلاش خود را برای آن بکار گیرد. و همه‌ی امور دنیا هم چون کسب مال و علم و... را در راستای تأمین این هدف قرار دهد.

۲- امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان نقطه‌ی نخستین حرکت به مقصد، (که در ادامه‌ی حدیث، از آن به «عقل برتر از اهل دنیا» تعبیر کرده‌اند) از توصیه به «تقوا» آغاز می‌کنند. تقوا یعنی پروا کردن و متقی، شخصی پروا پیشه است. تقوا همراه با نوعی خشیت و خوف از خداوند است.<sup>۱</sup> عاقلی که خدا را شناخته و او را واجد حقّ امر و نهی می‌یابد، می‌داند که او سزاوار معصیت نیست؛ بلکه باید به او امرش گردن نهاد و از مناهی‌اش گریخت. این ضرورت را غالب عاقلانِ خداشناس بانددک تأمل و تذکری می‌یابند، اما در مقام عملِ اختیاری به آن، در مراتب مختلف قرار می‌گیرند.

۳- تفاوت انسان‌ها در مقام عمل، تنها به حُسن اختیار یا سوء انتخاب آن‌ها بازمی‌گردد؛ بلکه عوامل دیگری چون میزان معرفت هم در آن دخیل است. به بیان دیگر، آدمی در برابر هر مخاطبی، متناسب با منزلتی که برای او قائل است، پروا به خرج می‌دهد.

برای روشن شدن مطلب به این نکته توجه کنید: انسان در مقابل هر کدام از این گروه‌ها مانند یک دوست همسال، والدین، معلّم و... به گونه‌ای خاص، ادب می‌ورزد.

۱. مجمع‌البحرین: و التّقوی فی الکتاب العزیز جاءَتْ لِمَعَانِ: الخشیة و الهیبة. و منه قوله تعالی: «و ایای فاتّقون» البقره / ۴۱، و الطّاعة و العبادة. و منه قوله تعالی: «اتّقوا الله حقّ تقاته» (آل عمران / ۱۰۲)

هرچه مقام مخاطب بالاتر رود - مثلاً وقتی در مقابل عالم عامل و ارسته سالخورده‌ای قرار می‌گیرد - به گونه‌ای دیگر حریم‌نگه می‌دارد، برای کلمه به کلمه‌ای که به کار می‌برد حساس‌گری می‌کند و بی‌محابا دست به اقدام نمی‌زند. در محضر او، حتی در مراقبت از فکر و ذهن و خطورات قلبی خود نیز می‌کوشد. حال، که مخاطب، خداوند - عزّ و جلّ - است که از همه‌ی مخلوقات متعالی است، علم هیچ دانشمند و فکر هیچ اندیشمندی به او نمی‌رسد؛ بلکه عاقلان خود را از کشف مرتبت و وصف منزلت او ناتوان می‌یابند و به ذلّت و خواری خود در برابر او معترف می‌شوند، پس در برابر او باید نهایت مراقبت را به خرج دهند. هر قدر معرفت افزون‌تر، ذلّت و تضرّع و عبودیت، وجدانی‌تر و اعتراف به لزوم پروا در پیشگاه الهی قوی‌تر می‌گردد.

۴ - آدمیان امر شده‌اند که از خداوند، آن‌گونه پروا داشته باشند که سزاوار او است.

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ»<sup>۱</sup>

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خداوند آن‌گونه که شایسته‌ی پروا از اوست پروا کنید.»

امام صادق علیه السلام حَقَّ تَقَوای الهی را این‌گونه تفسیر کرده‌اند:

«يُطَاعُ فَلَا يُعْصَى وَ يُذَكَّرُ فَلَا يُنْسَى وَ يُشْكَّرُ فَلَا يُكْفَرُ»<sup>۲</sup>

«(حَقَّ تَقَوای الهی این است که) اطاعت شود و معصیت نگردد، (همواره) یاد گردد و فراموش نشود، سپاس گزارده شود و کفران نگردد.»

۵ - عاقل باید خدای مالک و صاحب اختیار خویش را به این وصف بشناسد که:

«لَا تَحِلُّ مَعْصِيَتُهُ وَ لَا يُرْجَى غَيْرُهُ وَ لَا الْغِنَى إِلَّا بِهِ.»

اگر باور کنیم که بی‌نیازکننده‌ی حقیقی اوست و جز به او نباید امید داشت، بدیهی و روشن می‌شود که باید به آن‌چه او می‌خواهد، تن دهیم و از آن‌چه نمی‌خواهد بپرهیزیم. بدانیم که اگر غیر این روش برگیریم، نه به امیدهایمان می‌رسیم و نه بی‌نیاز خواهیم شد. اگر کسی این باور را در خود تقویت کند، به آثاری سترگ دست می‌یابد.

۱. آل عمران / ۱۰۲.

۲. تفسیر عیاشی / ج ۱ / ص ۱۹۴ / ح ۱۲۰.

۶- یقین دائمی در این زمینه، بی مجاهده و کوشش به دست نمی آید؛ بلکه هرکس به آن آثار امید دارد، در مقام عمل آن‌ها را می‌طلبد و رنج راه را به جان می‌خرد. تنها مسیر رسیدن به مقاصد عالی، راه تقواست و دیگر هیچ. از این رو، در آیات و روایات، به کرات و دفعات درباره‌ی تقوا سخن رفته و بدان دعوت شده است.

۷- خداوند به سنت خویش، مردمان را از راه پروایی که پیشه می‌کنند، به مراتب بالاتر می‌رساند، چنان‌که همین تقوا ملاک گرامی بودن نزد خداست:

«إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»<sup>۱</sup>

«گرامی‌ترین شما نزد خداوند، با تقواترین شماست.»

۸- فرد راحت طلب، همواره در پی آن است که برای این مسیر دشوار، راهی جایگزین بیابد. حال آن‌که جوینده‌ی چنین راهی هرگز یابنده‌ی آن نیست. همه‌ی کارها - حتی اعمال نیکو و خدمات دینی مانند برگزاری برنامه‌های مذهبی، گفتن، نوشتن، تعلیم و تعلم علوم اهل‌البیت علیهم‌السلام - تا وقتی که همراه با تقوا نباشند، هیچ سودی نخواهند بخشید.

## دوم - آثار اولیه‌ی تقوا

«فَإِنَّ مَنِ اتَّقَى اللَّهَ، جَلَّ وَعَزَّ وَ قَوِيَ وَ شَبِعَ وَ رَوِيَ.»

«پس هرکس از خدا پروا کند، بزرگی و عزت و قوت و قوت یابد، و سیر و سیراب

شود.»

هرکس تقوا پیشه کند، به بزرگی و عزت واقعی - یعنی «عزت مع الله» - دست می‌یابد. عزت حقیقی و باقی که منحصر به خدا و رسول او و مؤمنان تعلق دارد،<sup>۲</sup> همین عزت‌تی است که انسان به واسطه‌ی طاعت و تقوا در پیشگاه الهی بدان می‌رسد، اگرچه شخص با طاعتی که انجام می‌دهد، در دیده‌ی مردمان خوار باشد. ظاهراً مقصود از قدرت و قوت شخص متقی قدرت‌های روحی و معنوی است که در اثر آن توانایی صبر بر مصائب و برخورد با معاصی را می‌یابد. به عبارت دیگر، او قدرت جهاد اکبر یعنی

۱. حجرات / ۱۳.

۲. منافقین / ۸: وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ لَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ.



مبارزه با نفس و شیطان را به دست می‌آورد.<sup>۱</sup> اثر دیگر تقوا، سیر و سیراب گشتن از گرسنگی و تشنگی روحی و معنوی است. شخص متقی خود را متکی به خوردن و نوشیدن مادی نمی‌داند؛ بلکه به لحاظ معنوی به ساحل قناعت می‌رسد. این است که با اندک بهره‌ای از مادیات دنیا، به حالت روحی غنا می‌رسد و مصداق این آیه می‌گردد:

«وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ. وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ. إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ، قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا.»<sup>۲</sup>

«و هرکس از خدا تقوا داشته باشد، خداوند برای او راه خروجی قرار می‌دهد و او را از جایی که گمان ندارد، روزی می‌دهد. و هرکس بر خدا توکل کند، او برایش کافی است. خداوند، امر خود را به مقصد می‌رساند. خداوند برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده است.»

چنان‌که در ضمن وصایای نبی مکرم ﷺ به جناب ابی‌ذر آمده است:

«يَا أَبَا ذَرٍّ! إِنْ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ، فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ. وَإِنْ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ أَكْرَمَ النَّاسِ، فَاتَّقِ اللَّهَ. وَإِنْ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ أَعْنَى النَّاسِ فَكُنْ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ أَوْثَقَ مِنْكَ بِمَا فِي يَدِكَ.»

يَا أَبَا ذَرٍّ! لَوْ أَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَخَذُوا بِهَذِهِ الْآيَةِ لَكَفَّتْهُمْ: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ، إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ.»<sup>۳</sup>

«ای اباذر! اگر ترا خوش آید که قوی‌ترین مردمان باشی، بر خداوند توکل کن. و اگر تو را خوش آید که گرامی‌ترین مردمان باشی، پروای خدا پیشه کن. و اگر تو را خوش آید که از بی‌نیازترین مردمان باشی، بدان‌چه نزد خدای -

۱. مرآة العقول / ج ۸ / ص ۳۱۰.

۲. طلاق / ۲ و ۳.

۳. مکارم الاخلاق / ص ۴۶۸.

عزوجل - است بیشتر اعتماد کن تا بر آن چه در دست خود داری.  
ای اباذر! اگر مردمان همه این آیه را اخذ (و بدان عمل) می‌کردند، برای  
ایشان کافی بود: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»

### سوم - آثار برتر تقوا

«وَرُفِعَ عَقْلُهُ عَنِ أَهْلِ الدُّنْيَا، فَبَدَّنَهُ مَعَ أَهْلِ الدُّنْيَا، وَ قَلْبُهُ وَ عَقْلُهُ مُعَايِنُ  
الْآخِرَةِ.»

«و عقلش از اهل دنیا فراتر رود، به طوری که بدنش با اهل دنیا باشد، در  
حالی که قلب و عقل او آخرت بین است.»

امام امیرالمؤمنین علیه السلام، یکی از صفات متقی را چنین بیان می‌دارند:  
عقل متقی، فراتر از عقل‌های مردمان اهل دنیا می‌شود. در مورد معنای «رُفِعَ عَقْلُهُ  
عَنِ أَهْلِ الدُّنْيَا» احتمال دیگر، آن است که عقلش برتر از آن می‌شود که به دنیا و اهل آن  
بنگردد و دل به آنان مشغول دارد؛ بلکه اگر به برخی از شؤون آنان التفات می‌ورزد، به  
انگیزه‌ی وظیفه‌ای است که در مورد هدایت و ارشادشان در خود احساس می‌کند.<sup>۱</sup> او  
در میان مردم هست، زیرا بدنی زمینی دارد. اما با آنان، در افکار و عقائد باطلشان  
همراه نیست؛ بلکه بالاترین سرمایه‌ی خویش یعنی قلب سلیم خود را - که منور به نور  
عقل است - به آخرت پیوند می‌زند و قلبی آخرت بین می‌یابد. متقی در حد آگاهی  
اجمالی از آخرت فرو نمی‌ماند و به صرف شنیدن قصه‌ی ایمان دل خوش  
نمی‌دارد؛ بلکه صورت ایمان نیز قسم چشم او می‌گردد. چنان‌که گویی آخرت را با  
چشم دل می‌بیند.

### چهارم - از بین رفتن دوستی دنیا

«فَأَطْفَأَ بِضَوْءِ قَلْبِهِ مَا أَبْصَرَتْ عَيْنَاهُ مِنَ حُبِّ الدُّنْيَا.»

«پس با نور قلبش، (آتش) آن چه را که دو چشمش از (مظاهر) دوستی دنیا  
می‌بیند، فرومی‌نشاند.»

۱. برگرفته از بیان مرحوم علامه‌ی مجلسی در مرآة العقول ج ۸ / ص ۳۱۰.

این تعبیر بسیار زیبا، در خور تأمل است. نور سراج عقل، چنان خانه‌ی قلب او را روشن می‌کند که کورسوی مظاهر حبّ دنیا در مقابل آن محو می‌شود. گویی که زرق و برق دنیوی، شمعی است در کنار خورشیدی که قلب او را نورانی ساخته است، شمع کجا و خورشید کجا؟!

«فَقَدِرَ حَرَامَهَا وَ جَانِبَ شُبُهَاتِهَا.»

«در نتیجه، حرام دنیا را پلید می‌یابد و از شبهات آن هم دوری می‌جوید.»  
«قَدِرَ الشَّيْءِ» یعنی «وَجَدَهُ قَدِرًا» یا «كَرِهَهُ لَوْسِخِهِ وَ اجْتَنَبَهُ»<sup>۱</sup> فرد متقی، نه فقط حرام‌های دنیوی را لذیذ نمی‌داند؛ بلکه از پلیدی آن‌ها متنفر است!  
لذات حقیقی و باقی اخروی آن چنان برای او ملموس می‌شود که تمتعات فانی این دنیا برای او بی‌لذت می‌شود؛ بلکه او می‌یابد که این حرام‌ها و شبهات، مانع و رادع آن لذات واقعی اخروی است. پس واقعا اموری ناپسند و ناخوشایند هستند.  
آری، شاید برای کسی که طفل راه‌پروا پیشگی و در مراحل اولیه‌ی تمرین تقواست، بسیاری از معاصی لذت بخش باشد. مثلاً شنیدن موسیقی حرام یا نگاه به نامحرم برای آنان که به این گناهان گرفتارند، لذت دارد؛ اما وقتی که انسان از این امور می‌پرهیزد و به وادی لذت حقیقی انس با خدا و تسلیم شدن در برابر او امر او وارد می‌گردد، لذتی برتر را تجربه می‌کند که اساساً قابل مقایسه با لذت‌های پست مادی نیست. لذت‌های اهل معصیت، دیگر برای شخص مطیع و متقی، جاذبه‌ای ندارد. بنابراین عنوان لذت بودن را از دست می‌دهند؛ بلکه در مرتبه‌ی بالاتر، وقتی متقی در این مسیر به بلوغ می‌رسد، آن لذات فانی غیر متقین را بر خلاف آن لذات باقی متقین می‌بیند. بنابراین نه تنها برای او لذتی ندارند؛ بلکه منفور او می‌گردند و طبع او از آن می‌گریزد. و این چنین است که متقین به درجه‌ای می‌رسند که گناه را ناخوش می‌دارند و از آن نفرت می‌یابند. نکته‌ی اصلی در این جاست که باید به آن عقل والا و قلب بینا رسید تا بتوان شمه‌ای از آن لذت ابدی را دید و گوشه‌ای از آن را چشید. این حالت نیز جز با تقوا حاصل

۱. قَدِرَ الشَّيْءِ: آن را پلید یافت یا به خاطر پلیدی آن از آن کراهت داشت و دوری کرد. المعجم الوسیط / ص ۷۲۱.

نمی‌شود. متقی به مرتبه‌ای می‌رسد که به حرام نزدیک نمی‌شود، نه فقط بدان دلیل که از آن نهی شده است؛ بلکه چون پلیدی آن را می‌یابد، از آن می‌پرهیزد. همان‌طور که هر انسان عادی، چنان‌که به پلیدی فضولات مادی یقین دارد که همواره خود را از آن دور می‌دارد. و حتی بدان نمی‌اندیشد، چه رسد به این که از آن بهره‌ای ببرد. اما این هم پایان کار نیست.

### پنجم - اکتفا به حدّ ضرورت

او نه فقط از حرام و شبهه‌کناره می‌گیرد بلکه در برابر حلال صافی هم این چنین رفتار می‌کند:

«وَأَضْرَرَ وَاللَّهِ بِالْحَلَالِ الصَّافِي، إِلَّا مَا لَا بُدَّ لَهُ، مِنْ كِسْرَةٍ مِنْهُ يَشُدُّ بِهَا صُلْبَهُ، وَ ثَوْبٍ يُوَارِي بِهِ عَوْرَتَهُ، مِنْ أَغْلَظِ مَا يَجِدُ وَأَخْسَنِهِ.»

«به خدا سوگند که فرد متقی به (بهره‌اش از) حلال خالص ضرر می‌زند، مگر به آن مقداری که چاره‌ای از آن ندارد، از تکه نانی از دنیا که با آن پشت خود را می‌بندد و لباسی که با آن عورتش را بپوشاند، (آن هم) از غلیظ‌ترین و خشن‌ترین چیزی که می‌یابد.»

فرد متقی می‌بیند که بهره‌مندی بیش از حدّ نیاز، او را از یاد خدا باز می‌دارد و کم‌کم به زیاده‌خواهی می‌کشاند. از این رو، به اندازه‌ای بسنده می‌کند که گزیری از آن ندارد. مثلاً کسی که می‌داند آن همه آثار و برکات دنیوی و اخروی برای شب‌زنده‌داری و نافله‌ی شب و عده داده شده است، خواب‌نوشین بامدادی را مانع از رسیدن به آن برکات می‌یابد. لذا حتی به خواب خود - که حلال خالص است - ضرر می‌زند و آن را اولی به اضرار می‌بیند.<sup>۱</sup>

به طور کلی سخاوت نسبت به مواهب دنیا و گذشتن از آن‌ها نشانه‌ی کمال عقل است:

۱. کافی / ج ۲ / ص ۱۳۱: پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: إِنَّ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا إِضْرَارًا بِالْآخِرَةِ وَ فِي طَلَبِ الْآخِرَةِ إِضْرَارًا بِالْدُّنْيَا. فَأَضْرِبُوا بِالْدُّنْيَا، فَإِنَّهَا أَوْلَى بِالْإِضْرَارِ.

فصل دهم: حجاب‌های عقل □ ۳۴۹

«مَنْ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنْ مَوَاهِبِ الدُّنْيَا فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْعَقْلَ.»<sup>۱</sup>

«کسی که نفسش از موهبت‌های دنیا بگذرد، به کمال عقل دست یافته است.»

### ششم - تقویت بدن و تشدید عقل

انسان متقی، مقداری از حلال صافی را که چاره‌ای از آن ندارد، مورد استفاده قرار می‌دهد. در عین حال:

«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ فِيمَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ ثِقَةٌ وَلَا رَجَاءٌ، فَوَقَعَتْ ثِقَتُهُ وَرَجَاءُهُ عَلَى خَالِقِ الْأَشْيَاءِ.»

«و به آنچه چاره‌ای از آن ندارد، اعتماد و امید ندارد. پس به آفریننده‌ی اشیاء، اعتماد و امید می‌ورزد.»<sup>۲</sup>

«فَجَدَّ وَاجْتَهَدَ وَأَتَعَبَ بَدَنَهُ حَتَّى بَدَتِ الْأَضْلَاعُ وَ غَارَتِ الْعَيْنَانِ.»

«پس می‌کوشد و تلاش می‌کند و بدنش را به سختی می‌اندازد، تا این که استخوان‌های دنده‌اش پدیدار شود و چشم‌هایش به گودی بنشینند.»  
اما خداوند، این همه را جایگزین می‌سازد:

«فَأَبَدَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ قُوَّةً فِي بَدَنِهِ وَ شِدَّةً فِي عَقْلِهِ. وَ مَا ذُخِرَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ أَكْثَرُ.»

«پس خداوند، به جای آن‌ها برای او قوتی در بدنش و شدتی در عقلش جایگزین می‌کند. و آنچه برای او در آخرت ذخیره شده، بیشتر است.»

او جسمی دنیایی دارد و همین بدن را به سختی می‌افکند. اما از یک قدرت جایگزین بهره می‌گیرد. مثالی برای تقریب به ذهن می‌آوریم: سحرگاهی برای سفری هوایی به مقصدی چون خارج از کشور برنامه ریخته‌اید. آیا در آن شب، خواب راحت دارید؟ حتی ممکن است تمام شب تا به سحر، خواب به چشمانتان نیاید و دائم در

۱. غررالحکم / ح ۴۸۱۰.

۲. درباره‌ی این خصلت، ذیل حجاب طمع سخن خواهیم گفت.

اندیشه باشید که در بهترین حدّ آمادگی و حتی زودتر از موعد مقرر به میعاد حاضر شوید. اهمّیت هدف و شوق رسیدن به آن، تمام خستگی‌ها را از تن شما بیرون می‌کند. حکایت ما و عمرمان در این دنیا نیز این چنین است. قافله‌ی عمر، خواهی نخواهی می‌گذرد، اجل می‌رسد و سفر به آفاق ابد آغاز می‌شود. کدامین توشه برای این راه، بهتر از تقواست؟ این امر مورد تأیید صاحبان عقل است که:

«تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى. وَ اتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ.»<sup>۱</sup>

«توشه بگیرید که بهترین توشه، تقواست و پروای من دارید ای صاحبان عقل‌ها.»

کدامین گذرنامه معتبرتر از انجام واجبات، ترک محرّمات، اجتناب از شبهات و اقدام به مستحبات، حتی گاهی اوقات به قیمت ترک مباحات؟

هفتم - نتیجه‌گیری مولا از کلام خویش

«فَارْضِ الدُّنْيَا فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يُعْمَى وَ يُصِمُّ وَ يُبْكِمُ وَ يُذِلُّ الرِّقَابَ.»

«پس دنیا را ترک کن که حبّ دنیا، کور و کر و لال می‌کند و گردن‌ها را به ذلّت می‌کشاند.»

حبّ دنیا نیز، از حجاب‌های عقل است که در همین فصل بدان می‌پردازیم. در ادامه‌ی حدیث می‌خوانیم:

«فَتَدَارِكُ مَا بَقِيَ مِنْ عُمْرِكَ. وَ لَا تَقُلْ غَدًا أَوْ بَعْدَ غَدٍ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ، بِإِقَامَتِهِمْ عَلَى الْأَمَانِيِّ وَ التَّسْوِيفِ، حَتَّى أَتَاهُمْ أَمْرُ اللَّهِ بَعْتَةً وَ هُمْ غَافِلُونَ، فَتَقَلُّوا عَلَى أَعْوَادِهِمْ إِلَى قُبُورِهِمْ الْمُظْلِمَةِ الضَّيْقَةِ، وَ قَدْ أَسْلَمَهُمُ الْأَوْلَادُ وَ الْأَهْلُونَ. فَانْقَطِعْ إِلَى اللَّهِ، بِقَلْبٍ مُنِيبٍ مِنْ رَفْضِ الدُّنْيَا وَ عَزْمٍ لَيْسَ فِيهِ انْكَسَارٌ وَ لَا انْخِرَالٌ. أَعَانَنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكَ عَلَى طَاعَتِهِ وَ وَفَّقَنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكَ لِمَرْضَاتِهِ.»<sup>۲</sup>

۱. بقره / ۱۹۷.

۲. کافی / ج ۲ / ص ۱۳۶ / ح ۲۳.

«پس آن‌چه از عمرت باقی مانده، دریاب و نگو فردا یا پس فردا، زیرا کسانی که قبل از تو بودند، تنها به خاطر ماندنشان بر آرزوها و تأخیر انداختن<sup>۱</sup> هلاک شدند، تا این که امر الهی ناگهان به سراغ آن‌ها آمد، در حالی که غافل بودند، آن‌گاه بر تابوت‌های چوبین خود، به قبرهای تاریک و تنگ خویش منتقل شدند، و فرزندان و نزدیکان، آن‌ها را وا گذاشتند. پس با قلبی انابه‌کننده (بازگشت‌کننده از گناهان) به خدا روی آور، انابه‌ای که از کنار نهادن دنیا و عزمی که در آن شکست و گسستی نیست، برخیزد. خداوند، ما و تو را به طاعتش یاری رساند. و خداوند، ما و تو را برای خشنودی خود موفق بدارد.»

قدری در این حدیث بیندیشیم تا ببینیم تلقی ما از تقوا در کدامین مرتبت است و مطلوب امیرالمؤمنین علیه السلام در کدامین منزلت جای دارد؟ حضرتش، از تسویف به شدت بر حذر داشته‌اند و نتیجه‌ی اقامت (اعتماد) بر آرزوها را هلاکت دانسته‌اند. کسی که بر آرزوها می‌ایستد (تکیه می‌کند)، در جامی زند و شوق حرکت به سوی کمال را از کف می‌دهد. در عوض برای جُمُود و خُمُود خود، بهانه می‌جوید و توجیه می‌تراشد. حتی این حدیث را از امام امیرالمؤمنین علیه السلام می‌خواند و بر وفق امیال خویش تفسیر می‌کند که حضرت فرمودند:

«إِنَّ لِلْقُلُوبِ شَهْوَةً وَ إِقْبَالَ وَ إِدْبَارًا، فَأَتَوْهَا مِنْ قِبَلِ شَهْوَتِهَا وَ إِقْبَالِهَا، فَإِنَّ الْقَلْبَ إِذَا أُكْرِهَ عَمِيَ.»<sup>۲</sup>

«همانا قلب‌ها، میل و اقبال و ادباری دارند. پس بر آن‌ها، از سوی میل و اقبال آن‌ها وارد شوید، چرا که قلب وقتی (به امری) مجبور شود، کور می‌گردد.»

در این حدیث، نکته‌ای مهم و وجدانی یادآوری شده است: قلب انسان - یعنی همان روح او و مرکز فهم و درک او - در حالات مختلفی قرار می‌گیرد. گاه به چیزی روی می‌آورد و گاه روی می‌گرداند. باید از ناحیه‌ای به سراغ قلب رفت که بدان اقبال نشان می‌دهد. این نکته‌ای تربیتی و بس مهم هم برای خود انسان و هم نسبت به دیگران

۱. تسویف، از ریشه‌ی «سوف» یعنی: کار امروز را به فردا افکندن، و در توبه تأخیر کردن.

۲. نهج البلاغه / ص ۵۰۳ حکمت ۱۹۳.

است؛ زیرا تحمیل همراه با کراهت، قلب را نابینا می‌سازد. کوری قلب، یعنی بسته شدن بابِ فهم. چنان‌که در همین حدیث خواندیم که: «فَإِنَّ الْقَلْبَ إِذَا أُكْرِهَ عَمِيَ.»<sup>۱</sup> این نکته‌ی مهم در اقدام به امور خیر باید لحاظ شود. امّا یک برداشت غیر عاقلانه و تلقّی بدون تفقّه از این حدیث، این است که اگر - به عنوان مثال - بسیاری از ما که قلب‌هایمان نسبت به حالات موصوف از متّقین در لسان امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ اقبال ندارد چرا خود را به تکلف بیندازیم؟ چرا از حلال صافی بگذریم؟ و...  
پیش از بررسی و پاسخ به این برداشت نادرست باید دانست که:

توجه به اقبال و ادبار قلب، در موارد مستحب و نوافل مطرح است، چرا که در مورد محرّمات و واجبات، وظیفه‌ی همیشگی - به ترتیب - ترک و فعل است، خواه این ترک و فعل مطابق میل آدمی باشد، خواه نباشد. لذا فریضه را باید بر قلب تحمیل کرد، اگرچه اقبال نداشته باشد؛ امّا در مورد مستحبات، توصیه‌ی عملی دین به ما، این است که در اوقات اقبال قلبی، به انجام آن‌ها اقدام کنیم. کلام مهمّ نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بر این مطلب، گواه است:

«إِنَّ لِلْقُلُوبِ إِقْبَالَ وَادْبَارًا، فَإِذَا أَقْبَلَتْ فَتَنْفَلُوا، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَعَلَيْكُمْ بِالْفَرِيضَةِ.»<sup>۱</sup>

«دل‌ها را اقبال و ادباری است. هرگاه رو کردند، مستحب را بجا آورید و هرگاه روی گردان شدند، بر شما باد به واجب.»

بنابراین چنان برداشتی در مورد واجبات، نیازی به بررسی ندارد و بطلان آن بدیهی است. صاحب آن برداشت اساساً از وادی دینداری بیرون رفته است. امّا در مورد مستحبات، به صرف دشوار بودن یک عبادت - مثل بیداری و خواندن نافله‌ی شب - نباید آن را وانهاد و خود را از برکات فراوان آن محروم داشت. این همه تأکیدات فراوان بر آثار و ثواب‌های مترتّب به این امر مستحب، بیهوده نیست. پس یک تلقّی این است که اکنون که قلب نسبت به انجام عملی ادبار دارد، آن را برای همیشه رها کنیم که نتیجه، محرومیت دائمی از فوائد مستحبات است. امّا تلقّی دیگر، این است که در



خود میل و رغبت یک عمل مستحب را ایجاد کنیم، زمینه‌ی اقبال قلبی را نسبت به آن فراهم آوریم و سپس با شوق آن را انجام دهیم. یکی از راه‌های ایجاد رغبت، کسب معرفت است.<sup>۱</sup> مثلاً هر قدر معرفت انسان نسبت به فضیلت نماز شب بیشتر گردد، این معرفت به تدریج میل به بیداری در شب را بیشتر می‌کند و نه فقط خستگی‌ها را از تن به در برده، بلکه قدرتی جایگزین برای این عبادت گرانسنگ پدید می‌آورد.

به عنوان مثال، از حدیثی در باب فضیلت نماز شب برمی‌آید که ثواب نافله‌ی شب را کسی جز خداوند نمی‌داند. امام صادق علیه السلام فرمودند:

«ما مِنْ عَمَلٍ حَسَنٍ يَعْمَلُهُ الْعَبْدُ، إِلَّا وَ لَهُ ثَوَابٌ فِي الْقُرْآنِ، إِلَّا صَلَاةَ اللَّيْلِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يُبَيِّنْ ثَوَابَهَا لِعَظَمِ خَطَرِهَا عِنْدَهُ.»<sup>۲</sup>

«برای هر عمل نیکی که بنده انجام می‌دهد، ثوابی در قرآن (یاد شده) است، مگر نماز شب که خداوند - به خاطر مرتبت بزرگ این عمل - ثواب آن را تعیین نفرموده است.»

سپس حضرتش آیات ۱۶ و ۱۷ سوره‌ی مبارکه‌ی سجده را تلاوت نمودند:

﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا، وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.﴾

«پهلوه‌های آنان از بسترها دور می‌گردند (از خواب برمی‌خیزند)، پروردگارشان را از روی بیم و امید می‌خوانند و از آنچه روزی‌شان مقرر داشته‌ایم، انفاق می‌کنند. پس هیچ کس نمی‌داند که به عنوان پاداش آن چه انجام می‌دادند، چه چشم روشنی‌ها برای آنان نهان گشته است.»

۱. البته چون اعطای معرفت کار خدا است، در این جا آن چه به عنوان وظیفه منظور است، فراهم کردن زمینه‌های عادی حصول معرفت است، ضمن آن که به کمک دعا و تضرع، در طلب ازدیاد آن از خداوند بکوشیم.

۲. تفسیر القمی / ج ۲ / ص ۱۶۸.

با شنیدن این آیه و حدیث، به طور معمول، معرفت و رغبت به این عمل مستحب در شنونده به وجود می‌آید.

البته در زمینه‌سازی برای حصول معرفت، باید ظرافت‌های تربیتی را هوشمندانه در نظر گرفت و هنرمندانه به کار بست. به عنوان نمونه، قصه‌ی مرحوم شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء و نحوه‌ی ترغیب فرزندش به نماز شب شنیدنی است:

«در حالات مرحوم شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء - از بزرگان علما در قرن سیزدهم و ساکن نجف اشرف - آمده است:

در یکی از شب‌ها که برای «تهجد» برخاست، فرزند جوانش را از خواب بیدار کرد و فرمود: برخیز به حرم مطهر مشرف شویم و آن‌جا نماز بخوانیم. برای فرزند جوان برخاستن از خواب در آن ساعت شب دشوار بود، لذا عذر آورد، و گفت: من فعلاً مهیا نیستم، شما منتظر من نشوید؛ بعداً مشرف می‌شوم.

فرمود: نه، من این‌جا ایستاده‌ام؛ برخیز، مهیا شو که با هم برویم. فرزند به ناچار از جا برخاست و وضو ساخت و با هم به راه افتادند. وقتی کنار در صحن مطهر رسیدند، آن‌جا مرد فقیری را دیدند که نشسته و دست‌گذاری برای گرفتن پول از مردم دراز کرده است.

آن عالم بزرگوار ایستاد و به فرزندش فرمود: این شخص در این وقت شب، برای چه این‌جا نشسته است؟ گفت: برای تکذبی (گذاری) از مردم. فرمود: آیا چه مقدار ممکن است از رهگذران، عائد او گردد؟ گفت: مبلغی ناچیز، آن هم به احتمال، نه قطعی.

فرمود: درست فکر کن ببین، این آدم برای یک مبلغ بسیار اندک کم ارزش دنیا، آن هم محتمل، در این وقت شب، از خواب و آسایش خود دست برداشته و آمده در این گوشه نشسته و دست‌تذلّل به سوی مردم باز کرده است!!

آیا تو، به‌اندازه‌ی این شخص، اعتماد به وعده‌های خدا درباره‌ی شب‌خیزان و متهم‌خندان نداری که فرموده است:

«فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ»<sup>۱</sup>!!؟

آن فرزند جوان، با شنیدن این گفتار از آن دل زنده و بیدار، آن چنان تکان خورد و تنبّه یافت که تا آخر عمر، از شرف و سعادت بیداری آخر شب برخوردار بود و نماز شبش ترک نشد!!<sup>۲</sup>

آری، وقتی اقبال قلبی ایجاد شود، مستحبات هم ترک نمی‌شود. نکته‌ی دیگر این که: اگر طالب اقبال به مستحبات هستیم، باید زمینه‌ی آن را از لحاظ طبیعی نیز فراهم آوریم. مثلاً برای توفیق یافتن بر نماز شب، ناچاریم که شب زودتر استراحت کنیم. و مسائلی از این قبیل را درباره‌ی دیگر امور نیز باید رعایت کنیم.

بر اساس این نکات، نبودن اقبال قلبی - نسبت به گام برداشتن در مسیری که امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث یاد شده نشان داده‌اند - بهانه‌ای موجه محسوب نمی‌شود. به هر حال، بنابر حدیث مذکور، هر کس بخواهد به مراتب بالای عقل دست یابد، ناچار باید بسیاری از کالاهای دنیوی را نادیده گیرد و از بهره‌مندی‌ها به حدّ اقل اکتفا کند. حتی میل به امور حلال بیش از حدّ کفاف، می‌تواند انسان را از نیل به مرتبه‌ی اعلای عقل باز دارد. این است که همان میل، نسبت به حقائق و معقولات مراتب بالا، حجاب محسوب می‌شود.

### بحثی درباره‌ی «عشق»

به مناسبت بحث درباره‌ی حجاب «هوی» و «شهوَت»، مناسب است اشاره‌ای هم به موضوع «عشق» و رابطه‌ی آن با عقل داشته باشیم. عشق یعنی محبت شدید و بی حساب، که آدمی را از فرمان عقل و حکومت آن خارج می‌سازد.<sup>۳</sup> امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

۱. پس هیچ کس نمی‌داند که برای آن‌ها از آن چه باعث چشم‌روشنی است، چه پنهان شده است. سجده / ۱۷.

۲. شب مردان خدا / صص ۴۴ - ۴۵، با کمی تصرّف و بازنویسی.

۳. لسان العرب / ج ۱۰ / ص ۲۵۱: «العشق: فرط الحبّ»؛ مجمع البحرین / ج ۵ / ص ۲۱۴: «فی الحدیث ذکر العشق و هو تجاوز الحدّ فی المحبّة».

«سُبْحَانَكَ خَالِقًا وَمَعْبُودًا، بِحُسْنِ بِلَاثِكَ عِنْدَ خَلْقِكَ، خَلَقْتَ دَارًا وَ  
 جَعَلْتَ فِيهَا مَادِبَةً مَشْرَبًا وَمَطْعَمًا وَأَزْوَاجًا وَخَدَمًا وَقُصُورًا وَأَنْهَارًا وَ  
 زُرُوعًا وَثِمَارًا. ثُمَّ أَرْسَلْتَ دَاعِيًا يَدْعُو إِلَيْهَا، فَلَا الدَّاعِيَ أَجَابُوا وَلَا فِيمَا  
 رَغَبْتَ رَغِبُوا وَلَا إِلَى مَا شِئْتَ إِلَيْهِ اسْتَأْفُوا. أَقْبَلُوا عَلَى جِيفَةٍ قَدِ  
 افْتَضَحُوا بِأَكْلِهَا وَاصْطَلَحُوا عَلَى حُبِّهَا. وَمَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَعَشَى بَصَرَهُ وَ  
 أَمْرَضَ قَلْبَهُ. فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِبَةٍ وَيَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ. قَدْ  
 خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَأَمَاتَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ وَوَلَهَتْ عَلَيْهَا نَفْسَهُ. فَهُوَ  
 عَبْدٌ لَهَا وَلِمَنْ فِي يَدَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا. حَيْثُمَا زَالَتْ زَالَ إِلَيْهَا وَحَيْثُمَا أَقْبَلَتْ  
 أَقْبَلَ عَلَيْهَا. لَا يُنْزَجِرُ مِنَ اللَّهِ بَرَّاجِرٌ وَلَا يَتَّعِظُ مِنْهُ بِوَاعِظٍ.»<sup>۱</sup>

«منزهی، ای خالق و معبودی که با آزمون نیکویت، آفریدگانت را آزمودی.  
 خانه‌ای آفریدی و در آن، سفره‌ای -نوشیدنی و خوردنی-، جفت‌ها،  
 خدمتکاران، کاخ‌ها، روده‌ها، کشتزارها و میوه‌ها قرار دادی. سپس  
 دعوت‌کننده‌ای فرستادی که بدان فراخواند. پس نه آن دعوت‌کننده را پاسخ  
 گفتند و نه در آن چه (نسبت به آن) ترغیب کردی، رغبت نمودند. و نه به  
 آن چه بدان تشویق کردی مشتاق گشتند. (بلکه) به مرداری روی آوردند که با  
 خوردن آن رسوا شدند و بر دوستی آن سازش کردند. و هرکس عاشق چیزی  
 شود، دیده‌اش را کور و دلش را بیمار سازد. این است که با چشمی نابینا بنگرد  
 و با گوش ناشنوا بشنود. شهوات، عقلش را دریده و دنیا قلبش را میرانده و  
 نفسش شیفته‌ی آن گشته، پس در برابر آن (دنیا) و در برابر کسی که چیزی از  
 آن در دستش دارد، به بندگی افتاده است. هر جا که (دنیا) برود، او به سویش  
 برود و بر هر جا رو کند، به سوی آن رو کند. نه با (گفته‌ی) بازدارنده‌ای از  
 جانب خدا بازداشته می‌شود و نه با واعظی از جانب او پند می‌پذیرد.»

همان‌گونه که از بیان امیرالمؤمنین علیه السلام بر می‌آید، خاصیت عشق، سلب بینایی و  
 شنوایی و در نتیجه بیمار دلی است. در نتیجه‌ی عشق، انسان از دیدن و شنیدن حقیقت

محروم می‌گردد.

اما در مذاق عرفان اصطلاحی - و نه عرفان اسلامی - و نیز بر مبنای مشی فلسفی در آنچه حکمت متعالیه خوانده می‌شود، برای عشق، معنایی لطیف و روحانی در نظر گرفته‌اند و حساب آن را از شهوت حیوانی جدا کرده‌اند. ملاًصدرای شیرازی در کتاب اسفار اربعه بحث مفصّلی را به این موضوع اختصاص داده است. او، فصل نوزدهم از موقوف هشتم سفر سوم را بدین عنوان آورده است: «فی ذکر عشق الطّرفاء و الفتیان للاوجه الحسان»: «در ذکر عشق ظریفان و جوانان به چهره‌های زیبا» ذیل این عنوان، بحث در باب عشق چنین آغاز شده که میان حکیمان درباره‌ی این عشق و ماهیت خوب یا بد آن اختلاف است. برخی آن را از رذائل دانسته و زشتی‌هایش را بر شمرده‌اند. در مقابل، برخی دیگر آن را فضیلتی نفسانی انگاشته و به مدحش نشستند.

آن‌گاه صاحب اسفار در مقام بیان نظر خویش چنین می‌گوید:

«آن‌چه که نگرش دقیق و روش نیکو و ملاحظه‌ی امور - از نظر اسباب کلی و مبادی بلندمرتبه و غایات حکمت‌آمیز آن‌ها - بر آن دلالت دارد، این است که این عشق - یعنی لذت بردن شدید از نیکویی چهره‌ی زیبا و محبت مفرط به کسی که در او شمائل لطیف و تناسب اعضاء و زیبایی ترکیب یافت می‌شود - به سان وجود امور طبیعی، بدون تکلف و تصنعی در جان‌های اکثر امّت‌ها موجود است. پس بدون شک از جمله اموری است که خداوند قرار داده است و بر آن، مصلحت‌ها و حکمت‌ها مترتب می‌گردد. بناچار باید نیکو و ستوده شمرده شود؛ به ویژه اگر از آغازی با فضیلت برای رسیدن به انجامی با شرافت پدید آمده باشد.»<sup>۱</sup>

چنان‌که در سطور فوق خواندید، بر ستوده بودن عشق استدلال گشته، بدین سان که

۱. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة / ج ۷ / ص ۱۷۲:

و الذي يدلّ عليه النظر الدقيق و المنهج الأنيق و ملاحظة الأمور عن أسبابها الكلية و مبادئها العالية و غاياتها الحكيمة أن هذا العشق - أعني الإلتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة و المحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة و تناسب الأعضاء و جودة التركيب - لما كان موجودا على نحو وجود الأمور الطبيعية في نفوس أكثر الأمم من غير تكلف و تصنع فهو لا محالة من جملة الأوضاع الإلهية التي يترتب عليها المصالح و الحكم. فلا بد أن يكون مستحسنا محمودا سيما و قد وقع من مباد فاضلة لأجل غايات شريفة.

عشق، امری طبیعی است که خداوند در نفوس بیشتر اُمّت‌ها آن را نهاده است. لذا حکمت‌ها و مصلحت‌هایی بر آن مترتب می‌گردد، خصوصاً وقتی که مبدأ و سرآغازی با فضیلت و غایت و سرانجامی با شرافت داشته باشد. ملاًصدرا در تبیین آن مبادی فاضله‌ی عشق چنین نوشته است:

«اما در مورد مبادی؛ چون ما بیشتر جان‌های اُمّت‌هایی را که آموزش علوم و صنائع لطیف و آداب و ریاضیات بدان‌ها اختصاص دارد - مانند اهل فارس و عراق و شام و روم و هر قومی که علوم دقیق و صنائع لطیف و آداب نیکو در آن‌ها هست - غیر خالی از این عشق لطیف می‌یابیم که سرچشمه‌ی آن نیکو شمردن شمائل محبوب است و هیچ کس را که قلبی لطیف و طبعی دقیق و ذهنی با صفا و روحی مهربان دارد، خالی از این محبت در اوقات عمرش نمی‌یابیم؛ ولی عموم جان‌های خشن و دل‌های سخت و طبایع خشک - از کردها و اعراب و ترک و زنگی - را خالی از این نوع محبت می‌یابیم. و اکثر ایشان، فقط بر محبت مردان به زنان و زنان به مردان بسنده کرده‌اند؛ به سبب طلب کردن نکاح و جفت‌یابی همان‌گونه که در نهاد دیگر حیوانات، حب ازدواج و جفت‌گیری نهاده شده است که هدف آن در طبیعت، باقی‌گذارند نسل است.»<sup>۱</sup>

در این جا تفاوت میان دو نوع محبت مذکور و ملاک فرق نهادن میان آن دو را بیش از این توضیح نداده است. محبت نوع اوّل را، مخصوص سرشت‌های لطیف و منشأ آن را نیکو شمردن شمائل محبوب می‌داند. محبت نوع دوم را نیز، همان محبتی می‌داند که انگیزه‌ی نکاح می‌گردد و میان حیوانات و طبع‌های خشن از انسان‌ها مشترک است.

۱. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة / ج ۷ / ص ۱۷۲: أمّا المبادی فانّنا نجد اکثر نفوس الأمم الّتی لها تعلیم العلوم و الصّنائع اللّطیفه و الآداب و الرّیاضیات - مثل أهل الفارس، و أهل العراق، و أهل الشّام و الرّوم، و کلّ قوم فیهم العلوم الدّقیقه و الصّنائع اللّطیفه و الآداب الحسنه - غیر خالیه عن هذا العشق اللّطیف الّذی منشأه استحسان شمائل المحبوب، و نحن لم نجد أحدا ممّن له قلب لطیف و طبع دقیق و ذهن صاف و نفس رحیمه خالیاً عن هذه المحبّه فی أوقات عمره.

ولکن وجدنا سائر النفوس الغلیظه و القلوب القاسیه و الطّبائع الجافیة من الأکراد و الأعراب و التّرك و الرّنج خالیة عن هذا النوع من المحبّه. و أنّما اقتصر أكثرهم علی محبّه الرّجال للنّساء و محبّه النّساء للرّجال طلباً للنّکاح و السّفادکما فی طباع سائر الحیوانات المرتکزه فیها حبّ الإزدواج و السّفاد و الغرض منها فی الطّبیعه ابقاء النّسل.

اما خواننده، از ادامه‌ی بیانات ملاصدرا - در بیان غایات این عشق مستحسن - درمی‌یابد که فرق چندانی میان استحسان شمائل معشوق و شهوت انسانی مشترک با حیوان نیست. به سطور زیر توجه کنید:

«و اما غایت در این عشق موجود در ظریفان و صاحبان لطافت طبع، آثاری است که بر آن مترتب می‌شود. مانند تأدیبات نوجوانان و تربیت کودکان و پاک نمودن آن‌ها و آموزش علوم جزئی به آنان، مانند نحو و لغت و بیان و هندسه و غیر آن... وقتی کودکان از تربیت پدران و مادران بی‌نیاز می‌شوند، از آن پس به آموزش استادان و آموزگاران و حُسن توجّه و عنایت آنان بدیشان، با نگاه مهربانی و عطوفت نیاز پیدا می‌کنند. بدین سبب، عنایت الهی در جان‌های مردان بالغ، میلی به کودکان و محبت و عشق ورزیدنی به نوجوانان خوبرو قرار داده است، تا انگیزه‌ای برای آنان در تأدیبات و تهذیب ایشان و تکمیل نفوس ناقص و رساندنشان به غایات مقصود از خلقت آن‌ها باشد. و اگر چنین نبود، خداوند این رغبت و محبت را در بیشتر ظریفان و عالمان، عبث و بیهوده آفریده بود. پس بناچار در وجود این عشق نفسانی در نفس‌های لطیف و قلب‌های رقیق غیر قسی و سخت، باید فایده‌ای حکیمانه و غایتی صحیح باشد.»<sup>۱</sup>

آن‌گاه ملاصدرا در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید:

«و نحن نشاهد ترتب هذه الغایات التي ذكرناها؛ فلا محالة يكون

۱. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیة الأربعة / ج ۷ / صص ۱۷۲ - ۱۷۳:

و أمّا الغایة فی هذا العشق الموجود فی الظرفاء وذوی لطافة الطبع فلما ترتب علیه من تأدیبات الغلمان و تربیة الصّبیان و تهذیبهم و تعلیمهم العلوم الجزئیة کالتّحو و اللّغة و البیان و الهندسة و غیرها... فان الاطفال و الصّبیان اذا استغنوا عن تربیة الآباء و الأمّهات فهم بعد محتاجون الی تعلیم الأساتذین و المعلمین، و حسن توجّههم و التفاتهم الیهم بنظر الإشفاق و التّعطف فمن أجل ذلك أوجدت العنایة الرّئیانیة فی نفوس الرّجال البالغین رغبة فی الصّبیان و تعشقا و محبة للغلمان الحسان الوجوه، لیكون ذلك داعیا لهم الی تأدیبهم و تهذیبهم و تکمیل نفوسهم النّاقصة و تبلیغهم الی الغایات المقصودة فی ایجاد نفوسهم، و الاّ لما خلق الله هذه الرّغبة و المحبة فی اکثر الظرفاء و العلماء عبثا و هباء فلا بدّ فی ارتکاز هذا العشق النفسانی فی النفوس اللّطیفة و القلوب الرّقیقة غیر القاسیة و لا الجافیة من فائدة حکیمة و غایة صحیحة.

توجّه: اگر عبارت «و الاّ لما خلق الله...» ترجمه تحت اللفظی شود معنای صحیحی پیدا نمی‌کند. ما در متن، مقصود ایشان را - صرفنظر از اشکال ادبی عبارت - آوردیم.

وجود هذا العشق في الإنسان معدودا من جملة الفضائل و المحسنات،  
لا من جملة الرذائل و السيئات»<sup>۱</sup>

«و ما مترتب شدن این غایت‌هایی را که ذکر کردیم می‌بینیم. پس بدون شک، وجود این عشق در انسان، از جمله‌ی فضائل و نیکی‌ها شمرده می‌شود، نه از رذائل و زشتی‌ها.»

در بررسی و نقد این مطالب به چند نکته باید توجه شود:

۱- اگر حقیقتی بدون تکلف و تصنع در اکثر نفوس مردمان یافت شود، نمی‌توان آن را مطلقاً نیکو شمرد. بسیاری از امور طبیعی نکوهیده - مانند حسد و کینه و برتری خواهی - در طبیعت نوع انسان‌ها وجود دارند؛ اما نمی‌توان گفت که این امور، به خودی خود، مطلوب خالق حکیم بوده‌اند. چه بسا حکمت ایجاد چنین طبیعی، آن بوده که خداوند متعال، بشر را در بستر امتحان قرار دهد. هم‌چنان که در حدیث گویای امیرالمؤمنین علیه السلام در توصیف نفس خواندید که آدمی بر «سوء ادب» سرشته شده است و بنابر طبیعت خویش، میل به حرکت در میدان مخالفت دارد. (النَّفْسُ مَجْبُولَةٌ عَلَى سُوءِ الْأَدَبِ... وَ النَّفْسُ تَجْرِي بِطَبْعِهَا فِي مَيْدَانِ الْمُخَالَفَةِ) در مقابل این تمایل به بدی‌ها، بنده از جانب خدا به همراهی با آداب دعوت شده است (وَ الْعَبْدُ مَا مُورٌ بِمُلَازِمَةِ الْأَدَبِ) تا با مجاهده، عنان خواهش‌های نفسانی را به کف گیرد و نفس خود را از تباهی باز دارد.

بر این اساس نمی‌توان گفت که هر خصلتی که در طبیعت انسان وجود دارد، نیکو و پسندیده است.

ملاصدرا، در ردّ سخن کسانی که عشق را از کارهای اهل باطل می‌دانند، چنین می‌گوید:

«الَّذِينَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ هَذَا الْعَشْقَ مِنْ فِعْلِ الْبَطَّالِينَ... لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ (تعالی) لَا يَخْلُقُ شَيْئًا فِي جِبَلَةِ النَّفْسِ إِلَّا لِحِكْمَةٍ وَ غَايَةٍ عَظِيمَةٍ.»<sup>۲</sup>

۱. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة / ج ۷ / ص ۱۷۳.

۲. همان / ص ۱۷۵.



«آنان که بر این باورند که این عشق از کارهای اهل باطل است... ندانستند که خداوند (تعالی) چیزی را در سرشت جان‌ها نمی‌آفریند، مگر برای حکمتی جلیل و غایتی عظیم.»

ما می‌گوییم: درست است که هرآن‌چه خدا آفریده از روی حکمتی گرانقدر و غایتی گرانسنگ است، اما حکمت و غایت آن را باید از خود خداوند طلبید و در رضای او جست. به فرض این که خداوند در نهاد بشر، محبت شدیدی نهاده باشد، نمی‌توان مطلوبیت اعمال این محبت و افراط در آن را نتیجه گرفت؛ بلکه همان خداوند محبت آفرین، عقل را هم آفریده است و شرع را نیز به تأیید عقل فرستاده است. بشر در مقام استنباط غایت مطلوب آفریدگار خویش، باید در کنار توجه به دارایی‌ها و نهاده‌های بشری، در پی درک رضا و سخط الهی نیز باشد.

چنان‌که گفتیم، نماینده‌ی رضا و سخط الهی، حجت الهی است، یعنی عقل و شرع که چیز دیگری جز آن‌ها حجیت ندارد. این دو حجت، آدمی را از آزادی بی‌قید و شرط خارج می‌سازد و پای بندی او را در چارچوبی خاص فراهم می‌آورد. البته ما، در این جا عشق (محبت شدید) را به طور مطلق مذمت نمی‌کنیم؛ اما می‌خواهیم بگوییم که از آمیختگی سرشت بشر با عشق - چنان‌که ملاحظه‌ا دعا کرده است - نمی‌توان مقدس بودن آن را استنباط کرد و چنین نتیجه گرفت که عشق فی نفسه مطلوبیت خدایی دارد و بنابراین در هیچ جا نباید محدود و مقید یا مطرود و محکوم گردد.

خداوند متعال، برای اعمال این محبت و رغبت نیز، اصول و مرزهایی ترسیم کرده، هم چنان‌که نسبت به افراط در اعمال شهوت - حتی از نوع حلال - بیم داده است که بحث آن در ادامه خواهد آمد. بنابراین به صرف طبیعی بودن رغبت و محبت در نهاد بشر، نمی‌توان به نتایج مورد نظر ملاحظه‌ا رسید.

۲ - با اندکی تأمل در مثال‌هایی - مانند محبت به غلمان و صبیان - که ملاحظه‌ا در تبیین غایات عشق آورده، این پرسش همراه با تعجب پدید می‌آید که فرق میان رغبت و محبت به خوبرویان (حسان الوجوه) با شهوت نسبت به ایشان چیست؟

هر فرد منصفی با مراجعه به وجدان خویش درمی‌یابد که آن محبت افراطی که ملاحظه‌ا از آن به تعشق تعبیر کرده است، در بسیاری اوقات، همراه با لذت بردن

و خوش آمدن از چهره‌ی زیبای آن محبوب خواهد بود. اگر این التذاذ را نتوان مصداق شهوت دانست، پس چه حالتی را باید شهوت نام نهاد؟! چه فرقی است میان این التذاذ (که او آن را عشق لطیف نام نهاده و منشأ آن را استحسان شمائل محبوب دانسته است!) با محبتی که مردان به زنان می‌ورزند و انگیزه‌ی نکاح می‌گردد و بقاء نسل را تضمین می‌کند؟<sup>۱</sup> و با چه ملاکی، این محبت را محبت انحصاری رایج در میان مردمان با طبع خشک و خوی خشن می‌داند؟

به عقیده‌ی ما ماهیت لذت بردن از چهره‌ی نوجوانان نابالغ خوبرو با لذت بردن مردان از روی زیبای زنان تفاوت ندارد. هم چنین ملاکی نمی‌توان یافت که اولی را مصداق عشق لطیف و روحانی و دومی را عشق حیوانی یا شهوانی برشمرد.

البته ما نمی‌گوییم که هر محبت افراطی جنبه‌ی شهوانی و حیوانی دارد؛ بلکه بسیاری محبت‌ها - مانند محبت مادر به نوزاد خویش - شهوانی نیست. اما تأکید می‌کنیم بر این که بسیاری از بزرگان عرفان صوفیانه که در این وادی قلم و قدم زده‌اند و سخن از عشق عقیف رانده‌اند، در توصیه‌ی به عشق، مصداقی را برشمرده‌اند که شائبه‌ی شهوانی در آن بسیار محتمل - و بلکه قطعی - است. از سیره‌ی برخی از آنان برمی‌آید که این شائبه در بسیاری اوقات، در صحنه‌ی عمل نیز پدیدار گشته است. حتی اگر ما تقسیم کلی عشق به شهوانی و غیر شهوانی را هم بپذیریم، مواردی که آنان برشمرده‌اند، معمولاً سرانجامی جز گرفتاری در دام شهوت نداشته؛ همان شهوت حرامی که اکیداً از جانب شرع مقدس اسلام - یعنی طریقه‌ی عرفان راستین - نهی شده است. عبارات زیر را بخوانید و در مورد آن قضاوت کنید:

«و لأجل ذلك، هذا العشق النفساني للشخص الإنساني إذا لم يكن مبدأه افراط الشهوة الحيوانية - بل استحسان شمائل المعشوق، وجودة تركيبة واعتدال مزاجه و حسن أخلاقه و تناسب حركاته و أفعاله و غنجه و دلالة - معدود من جملة الفضائل.»<sup>۲</sup>

۱. و جای بسی تعجب بیشتر، که خداوند برای التذاذ از چهره‌ی زیبای غلامان حرمت قائل شده، در حالی که نکاح را از سنن رسول خویش معرفی کرده است!  
۲. اسفار / ج ۷ / ص ۱۷۳.

«و بدین خاطر، این عشق نفسانی برای شخص انسان، وقتی که سرآغازش افراط شهوت حیوانی نباشد - بلکه نیکو شمردن شمائل معشوق و نیکویی ترکیب و موزون بودن مزاج و حسن اخلاق و تناسب حرکات و افعال و ناز و کرشمه‌ی او باشد - از جمله‌ی فضیلت‌ها به شمار می‌آید.»

گیریم که استحسان اخلاق نیکوی معشوق، از باب میل به امری روحانی و معنوی باشد، اما آیا تناسب حرکات و افعال - و از آن بالاتر «غنج» و «دلال» یعنی ناز و کرشمه‌ی معشوق - را هم می‌توان سرچشمه‌ی عشق لطیف و روحانی دانست؟! این عشق، از نیکو شمردن شمائل معشوق و ترکیب خوش و ناز و کرشمه‌ی او سرچشمه می‌گیرد؛ در عین حال، قرار است که مبدأ آن افراط شهوت حیوانی نباشد! شگفتا که در وصف آن می‌خوانیم:

«هو یرقق القلب و یدکی الذهن و ینبئه النفس علی ادراك الأمور الشریفة و لأجل ذلك، أمر المشائخ مریدهم فی الإبتداء بالعشق، وقیل: «العشق العفیف أوفی سبب فی تلطیف النفس و تنویر القلب.»<sup>۱</sup>

«آن (عشق) قلب را نرم می‌کند، ذهن را برمی‌فروزد، جان را بر ادراک امور شریفه بیدار می‌سازد و بدین خاطر مشایخ مریدانشان را در آغاز (کار)، به عشق امر می‌کردند. و گفته شده است که: «عشق عفیف، وافی‌ترین سبب در لطیف و نورانی ساختن قلب است.»

ما می‌گوییم: حتی اگر عشق دارای خاصیت ترقیق قلب باشد، آیا نرم گشتن دل از هر راهی معقول و مشروع است؟ بی‌تردید، پاسخ منفی است. علاوه بر این، ادعای تلطیف نفس و تنویر قلب با عشق را با کلام مولایمان امیرالمؤمنین علیه السلام مقایسه کنید؛ راه راست را خود برگزینید:

«... مَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَعَشَى بَصْرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ، فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَحِيحَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ، قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَ أَمَاتَتِ

الدُّنْيَا قَلْبُهُ.<sup>۱</sup>

«... هر کس عاشق چیزی شود، دیده‌اش را کور و دلش را بیمار سازد. پس با چشمی نابینا بنگرد و با گوش ناشنوا بشنود، شهوات عقلش را دریده و دنیا قلبش را میرانده است.»

عشقی که عرفا، عقیف می‌دانند و مصادیق آن آمد، همان حقیقتی است که دیده را نابینا می‌کند. می‌پرسیم: دیده‌ی نابینا را با «ادراک امور شریفه» چه کار؟! عشق، قلب را بیمار می‌کند نه منور. و قلب بیمار را توان دیدن و شنیدن نیست. آن چه قلب را منور می‌سازد و رقت مطلوب را در آن جایگزین قساوت می‌کند، عقل است، نه عشق شهوت‌آلودی که عقل را پاره می‌سازد.

بنابراین در پس تعبیر زیرکانه‌ای مانند آن چه نقل شد، نمی‌توان توصیه‌های بزرگان عرفان صوفیانه به مریدان خود را توجیه کرد و ندای «المجاز قنطرة الحقيقة»<sup>۲</sup> سر داد. بسا کسانی که با همان نگاه شهوت‌آلودی که - به گفته‌ی آقایان - مقدمه‌ی «استحسان شمائل محبوب» می‌شود، هدف تیر مسموم شیطان قرار گرفته‌اند، از آن پل مجاز به ورطه‌ی هلاکت افتاده و آرزوی رسیدن به حقیقت را به گور برده‌اند. مگر چنین نیست که:

«النَّظْرَةُ بَعْدَ النَّظْرَةِ تَزْرَعُ فِي الْقَلْبِ الشَّهْوَةَ وَ كَفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةً.»<sup>۳</sup>

«یک نگاه بعد از نگاه اول، شهوت را در قلب می‌کارد و همان نگاه (دوم) برای فریب خوردن صاحبش کفایت می‌کند.»

همین نگاه، تیری از تیرهای مسموم شیطان است:

«النَّظْرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ. وَ كَمْ مِنْ نَظْرَةٍ أَوْرَثَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً.»<sup>۴</sup>

۱. نهج البلاغه / ص ۱۵۹ / خطبه ۱۰۹.

۲. مجاز پللی به سوی حقیقت است. به قول طرفداران این سخن، عشق زمینی مقدمه و طریقی برای رسیدن به عشق آسمانی است.

۳. الفقیه / ج ۴ / ص ۱۸ / ح ۴۹۷۰. امام صادق علیه السلام.

۴. کافی / ج ۵ / ص ۵۵۹ / ح ۱۲. امام صادق علیه السلام.

«نگاه (گناه)، تیری از تیرهای زهرآلود شیطان است. و چه بسا نگاهی که حسرتی طولانی باقی می‌گذارد.»

کلام یکی از علمای متقی معاصر در این باب شنیدنی است:

«باید گفت بنابراین جای بسی شگفت است از شارع مقدس اسلام، که با اهمّی که در دعوت و سوق مردم به سوی خدا داشته، چگونه این پل و قنطریه‌ی خدایی (یعنی عشق‌ورزی به حسان الوجوه) را که مطلوب همه‌ی نفوس - و یا اقلاً به گفته بعضی: مطلوب نفوس ظریفه و لطیفه و امری آسان - است فراموش کرده و پشت سرانداخته است، و هرگز مردم را از این راه به سوی خدا سوق نداده است. گویا عرفا و اولیای صوفیه، از پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه دین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به راه‌های خدایی و مصالح و حکم واقعی داناتر و در هدایت مردم دلسوزتر بوده‌اند.»<sup>۱</sup>

شگفت‌تر آن که شارع مقدس، نه فقط پیمودن این طریق آسان را نفی کرده است، بلکه راه دشوار بندگیِ عاقلانه و مبتنی بر تقوا را تنها راه رساننده به سعادت ابدی معرفی کرده است.

۳- گرچه قلم را از غور در این وادی آزرده است، لیک چون بازار این عشق امروزه هم گرم است، بنابر وظیفه‌ی حق‌گویی، مواردی از سیره‌ی صوفیان را از کتاب یکی از محققان در این طریق نقل می‌کنیم تا مقصود واقعی آنان از عشق، روشن شود.

«صوفیان به زن و آمیزش جنسی و نظر به امرد (النظر الی الامرد) جنبه‌ای قداست‌آمیز بخشیدند. و کوشیدند تا به یارمندی عشق انسانی و زن و شاهد ساده به خدا تقرب جویند، چون خدا دوستی و خداپرستی و فناء فی‌الله را تنها بدین وسیله ممکن می‌دانستند و برای نیل به حالت وجد و سکر، چهره‌های زیبایی نوسالکان را در صف اول حلقه می‌نشانند.

از میان صوفیان، صوفیان جمال‌پرست با کمال بی‌پروایی جمال‌پرستی می‌کردند و در بازارها می‌گشتند و پسران امرد پیدا می‌نمودند و به ایشان تعشق می‌ورزیدند و در سماع با شاهدان می‌رقصیدند<sup>۲</sup> و کمال روحانی

۱. عارف و صوفی چه می‌گویند؟ / ص ۵۵ اثر مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی.

۲. مناقب، ص ۳۹، مقدمه مصحح.

سالک را در مشاهده زیبایی‌های صنع می‌دانستند که:

جان طفل ره است و شاهدی دایه اوست

شاهد بازی همیشه سرمایه اوست

این صورت زیبا که تو اش می‌بینی

آن شاهد نیست لیکن این سایه اوست

«اوحالدین ابی‌الفخر کرمانی» در عشق‌بازی و شاهدبازی دست همه را از پشت بسته بود. می‌پنداشت عشق مجازی صوری، منهج عشق حقیقی الهی است.<sup>۱</sup> و در عشق شاهدان بیخودی و بی‌قیدی نشان می‌داد و می‌گفت:

شاهد بازم هر آن که انکار کنند

چون درنگری روز و شب این کار کنند

آن‌ها که ببینی همه شاهد بازند

آن زهره ندارند که انکار کنند

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت

کز عالم معناست اثر در صورت

این عالم صورت است و ما در صوریم

معنی نتوان دید مگر در صورت<sup>۲</sup>

و ظاهراً بدین سبب، بعضی از همعصرانش او را «اباحتی و مبتدع» می‌خوانده‌اند.

می‌گوید:

قومی که اباحتی به من بندند

بر ریش و سبال خویشتن می‌خندند

معروف و جنید و شبلی از زنده شوند

والله که اباحت مرا بیسندند

«جامی» از رساله‌ی اقبالیه تألیف «شیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی» نقل

۱. لمعات، به سعی دکتر جواد نوربخش، ص ۵۰ و ۵۱.

۲. مناقب، ص ۴۰ و ۴۱ مقدمه مصحح.

می‌کند<sup>۱</sup> که شیخ «شهاب الدین سهروردی» او را مبتدع خوانده و پیش خود نگذاشته بود.<sup>۲</sup>

بر این اساس، در مطلب ذیل با دقت تأمل می‌کنیم:

«تفصیل مقام این که عشق انسانی به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم می‌شود. عشق حقیقی، محبت خدا و صفات و افعال اوست، از این جهت که افعال اوست. عشق مجازی خود بر دو قسم است: نفسانی و حیوانی؛ مبدأ عشق نفسانی، مشاکلتِ جوهریِ نفس عاشق و معشوق است و بیشتر خوشامد او از شمائل معشوق است، زیرا که آن آثار، در نفس او صادر می‌شود. اما مبدأ عشق حیوانی شهوت بدنی و طلب لذت حیوانی است و بیشتر خوشامد عاشق از ظاهر معشوق و رنگ او و شکل اعضاء او است، زیرا این‌ها اموری بدنی هستند. عشق نوع اول را، لطافت نفس و صفای آن اقتضا می‌کند، و عشق نوع دوم را نفس اماره، که بیشتر اوقات، همراه با فجور و حرص بر آن است.»<sup>۳</sup>

از صاحب عبارات اخیر باید پرسید: خوش آمدنِ نفس از ناز و کرشمه‌ی معشوق و تناسب اعضاء او را که در سخنان پیشین خود بدان اشاره کردند، چگونه می‌توان از دایره‌ی عشق حیوانی بیرون راند و در حوزه‌ی عشق نفسانی گنجانند تا بتوان به مدحش پرداخت؟

بنابراین استحسان شمائل معشوق و خوش آمدن از ناز و کرشمه‌ی او که در طبع لطیف هر عاشقی هست، دلیل مناسبی برای مطلوبیت ذاتی این‌گونه امور نیست.

۱. نفحات الانس، ص ۵۸۹ شرح حال اوحدالدین.

۲. جستجو در عرفان اسلامی، ص ۲۱۱ - ۲۱۳.

۳. اسفار / ج ۷ / ص ۱۷۴. «و تفصیل المقام أن العشق الإنسانی ینقسم الی حقیقی و مجازی و العشق الحقیقی هو محبة الله و صفاته و أفعاله من حیث هی أفعاله و المجازی ینقسم الی نفسانی و الی حیوانی، و النفسانی هو الذی یکون مبدأه مشاکلة نفس العاشق المعشوق فی الجوهر، و یکون أكثر أعجابه بشمائل المعشوق، لأنها آثار صادرة عن نفسه، و حیوانی هو الذی یکون مبدأه شهوة بدنیة و طلب لذة بهیمیة و یکون أكثر أعجاب العاشق بظاهر المعشوق و لونه و أشكال أعضائه لأنها امور بدنیة. و الأول مما یقتضیه لطافة النفس و صفاتها و الثانی مما یقتضیه النفس الأمارة، و یکون فی الأكثر مقارنا للفجور و الحرص علیه.»

بر همه‌ی این مطالب این حقیقت را هم بیفزایید که هر آن‌چه انسانی است، قابل تقدیس نیست. چرا که در بیان مذکور، این امر مسلّم فرض شده که عشق، جنبه‌ای انسانی دارد که برتر از وجهه‌ی حیوانی آن است. ما ریشه‌ی این پیش‌فرض را این‌گونه برمی‌کنیم که: چه دلیلی وجود دارد بر این که هر آن‌چه در انسان است و در حیوان نیست، مقدّس باشد؟ حبّ جاه و مقام و ریاست‌طلبی - که در حیوان نیست، اما در انسان وجود دارد - منشأ جنایت‌های بسیار می‌شود، و حتّی از شهوات حیوانی هم نکوهیده‌تر است. پس معادله‌ای بین انسانی بودن و خوب بودن برقرار نیست.

۴ - مصادیق برشمرده شده برای «عشق عقیف نفسانی» را به هیچ وجه و با هیچ‌گونه تأویلی نمی‌توان غیر از «شهوت جنسی حیوانی» دانست. برای تأکید بر این مطلب، نظرتان را به عبارات پایانی ملاحظه‌کنید در بحث عشق جلب می‌کنیم. این جملات در توضیح وصال به اصطلاح عارفانه و در مقام توجیه مراتب تمنّای اتحاد عاشق با معشوق بیان شده است:

«إِنَّ الْعَاشِقَ إِذَا اتَّفَقَ لَهُ مَا كَانَتْ غَايَةَ تَمَنّاهُ، وَ هُوَ الدَّنْوُ مِنْ مَعْشُوقِهِ وَ الْحُضُورُ فِي مَجْلِسِ صَحْبَتِهِ مَعَهُ، فَإِذَا حَصَلَ لَهُ هَذَا التَّمَنِّي يَدْعَى فَوْقَ ذَلِكَ، وَ هُوَ تَمَنِّي الْخُلُوةِ وَ الْمَجَالَسَةِ مَعَهُ مِنْ غَيْرِ حُضُورِ أَحَدٍ فَإِذَا سَهَلَ ذَلِكَ وَ خَلَّى الْمَجْلِسَ عَنِ الْأَغْيَارِ تَمَنَّى الْمَعَانِقَةَ وَ التَّقَبْلَ، فَان تَيَسَّرَ ذَلِكَ تَمَنَّى الدَّخُولَ فِي لِحَافِ وَاحِدٍ وَ الْإِتِّزَامَ بِجَمِيعِ الْجَوَارِحِ أَكْثَرَ مَا يَنْبَغِي.»<sup>۱</sup>

باز هم این پرسش را با خود مطرح سازید و جواب آن را بیابید که اگر اوج شهوت جنسی حیوانی را بخواهیم توصیف کنیم، آیا جز تعابیر فوق را می‌توانیم به کار ببریم؟! آیا این مرتبه از فنای عاشق در معشوق را هم می‌توان عشق عقیف انسانی نامید؟! اگر این هم عقیف است، پس غیر عقیف آن کدام است؟ پس بدانیم که در لسان عشق جویان عارف نماقصه به استحسان شمائل معشوق، ختم نمی‌گردد. نمونه‌ی دیگری را از سیره‌ی فحل عرفان بشری، ابن عربی بشنوید. تا باورتان بر مطلب مذکور تقویت گردد.

۱. اسفار / ج ۷ / ص ۱۷۹. از ترجمه‌ی عبارات معذوریم!



در یکی از کتاب‌های شرح حال «ابن عربی» که در این روزگار منتشر گشته و تمجید و تحسین این شخصیت بر تمام آن سایه افکنده است، نویسنده در توصیف حالات و مراحل سلوک وی، وقتی به حالات او در مکه و آشنایی اش با «شیخ مکین الدین» می‌رسد، چنین می‌گوید:

«حالات زاهدانه و عابدانه‌ی شیخ مکین الدین ابوشجاع زاهر الاصفهانی در او بسیار مؤثر بود. اما چندی که در بلد امین بود، با دیدن دختر استادش، شیخ مکین که در مکه ساکن بود، در او حالتی عجیب و تازه نمایان شد. عشقی پاک که از دیدار حُسن و جمال پدیدار شده بود. دختری بس زیبا و خوش سخن که خاطره‌ی آن ایام نه تنها اسباب سرودن منظومه‌ای عاشقانه به نام ترجمان الاشواق شد، که این خاطره تا واپسین لحظات عمر در او تأثیرگذار بود.

پدیداری عشقی این‌گونه که از حُسن و جمال، که منشأ عشق است می‌جوشد، مسلم است که فراموش ناشدنی است. بدین ترتیب در کنار عشق الهی که در ذات هر موجود است، می‌توان عشقی انسانی و زمینی را تجربه کرد. اما بی‌شهوَت و بدون خیال منفی، یعنی عشقی پاک و عفیف!<sup>۱</sup> می‌پرسیم: آیا می‌توان عشق زمینی بدون شهوت و خیال منفی داشت و آن را عشق پاک نامید؟ در این مورد، بحث خواهیم کرد. جالب آن که نویسنده به نقل از کتاب «محبی الدین ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی»، «کمالات اخلاقی» را همسایه‌ی «زیبایی‌های جسمانی» آن دختر قرار می‌دهد که شیفتگی ابن عربی را موجب شده است:

«شیخ مکین الدین را دختری بوده، زیبا و پارسا و دانا موسوم به «نظام» و ملقب به «عین الشمس و البهاء» که در تقوا و پارسایی، خصایل پسندیده، رفتار سنجیده و کمالات اخلاقی و زیبایی‌های جسمانی، فریده‌ی عصر و یتیمه‌ی دهر و یگانه روزگارش بوده است. دیدار این دختر، در ابن عربی اثری فوق‌العاده بخشیده و او را مجذوب و

شیفته‌ی خود گردانیده و الهام‌بخش اشعار عاشقانه و تغزلات عارفانه‌ی وی و بالاخره موجب به وجود آمدن کتاب قابل تحسین «ترجمان الاشواق» گردیده است.»<sup>۱</sup>

پیشتر درباره‌ی هم‌جواری فضائل اخلاقی با زیبایی‌های جسمانی که در کلام مَلَّاصدرا دیدیم، سخن گفتیم و شائبه‌ی موجود در این تعبیر را نمایانیم که نیازی به تکرار آن نیست. نویسنده‌ی کتاب «ابن عربی»، در ادامه از قول خود او در مقدمه‌ی ترجمان الاشواق، این عشق «به اصطلاح عقیف» را توصیف می‌کند که بخش‌هایی از آن را می‌خوانید:

«و برای این استاد که خداوند از وی خشنود باد، دختری بود دوشیزه، لطیف پوست، لاغر شکم، باریک‌اندام که نگاه را در بند می‌کرد و محفل و محفلیان را زینت می‌بخشید و نگرنده را دچار حیرت می‌کرد... گوشه‌ی چشمش فریبا و اندامش نازک و زیبا بود... اگر روان‌های ناتوان و بیمار و بداندیش و بدسگال نبود<sup>۲</sup> همانا من در شرح زیبایی خَلْق و خُلُق وی - که چون باغ شاداب می‌نماید - داد سخن می‌دادم... شهر مکه به وسیله‌ی او روشنایی یافته و باغ‌ها به واسطه‌ی مجاورتش شکوفا گشته‌اند...»<sup>۳</sup>

نویسنده‌ی کتاب «ابن عربی» ترجمه‌ی سخن ابن عربی در سطور فوق را عیناً از کتاب «محبی الدین ابن عربی، چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی» نقل می‌کند، اما هرگز از نظر منصفانه‌ی نویسنده‌ی محقق آن کتاب، ذکر می‌آورد که نوشته است:

«او به این ترتیب برای اشعار خود در کتاب ترجمان الاشواق، معانی بسیار دقیق و عمیق عرفانی قائل می‌شود و تأکید می‌کند که این معانی را در ورای پرده‌ی نظمی که در ستایش دختر مکین الدین نظام که دوشیزه‌ی فرزانه، دژ یگانه، افسانه‌ی گرانمایه، بزرگ و پیشوای حرمین است سروده‌ایم، پنهان

۱. ابن عربی / صص ۹۲ - ۹۳.

۲. گویا در نظر ابن عربی، آنان که این شیوه‌ی عشق‌ورزی را خلاف حجت قطعی عقل و شرع می‌یابند، روان‌هایی ناتوان و بیمار و بداندیش و بدسگال دارند!!

۳. همان / صص ۹۳ - ۹۴. به نقل از ترجمان الاشواق / صص ۷ - ۹.

داشته‌ایم. اما با این همه بعید است که منظور نظرش در حال سرودن این اشعار عاشقانه، معانی عرفانی مذکور باشد؛ بلکه آن‌چه به نظر قریب می‌نماید، این است که منظور اصلی وی در مقام نظم این ابیات، ستایش زیبایی‌های معنوی و بدنی نظام بوده و بعداً آن‌ها را به معانی عرفانی فوق تأویل کرده است.<sup>۱</sup>

در عوض، مطالبی غریب و شگفت‌آور ابراز می‌دارد:

«به هر جهت این تجربه‌ی معنوی که از شخصی مادی به آدمی منتقل می‌شود، تا دل صاف و نفس مغلوب نباشد، حاصل نمی‌آید. کسی از این کلمات دلنشین، بوی نفس و شهوت و شیطان را نمی‌یابد. آن‌چه هست، ذوق پاک و عشق عقیف است. ترسیم زیبایی است بی‌لذت جسمانی. حظاً بصر است از اصل جمال، نه از جنس مخالف!»<sup>۲</sup>

«علامت تعجب» در پایان نقل فوق، از مؤلف همان کتاب است. ایشان ادعا می‌کند که ردّپایی از نفس و شهوت و شیطان در آن تعابیر دلنشین نیست و ابن عربی فقط «زیبایی جسمانی» را توصیف کرده بی‌آن‌که لذت جسمانی برده باشد. اما خود، از این ادعا به شگفت می‌آید! از ایشان می‌پرسیم که «حظاً بصر از اصل جمال به جای لذت از جنس مخالف» چه معنایی دارد و با لذت جسمانی چه تفاوتی دارد؟! جوانی که در اوج غلیان شهوت گرفتار چشم خمار و اندام لطیف جنس مخالف است، چگونه می‌تواند دم از عشق الهی و آسمانی بزند و خود را مبرا از عشق پلید حیوانی بخواند؟! اما همان نویسنده، قصه‌ی مشابهی از ابن عربی و یک دختر رومی را نقل می‌کند و باز هم ادعاهای بی‌دلیل و تعجب‌انگیز خود را تکرار می‌کند:

«به هر جهت، وجود تجربه‌های عشقی - چه در حوزه‌ی معنوی و چه جسمانی و زمینی - بدون دخالت نفس و هواهای نفس، مددکار سلوک ابن عربی بوده است. و بسا برخی از لطافت‌های درونی او، بازتاب همین عشق‌هایی بوده که وی هرچندی بدان گرفتار می‌آمده و خوبرویان ایمانی را

۱. محیی الدّین ابن عربی، چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی / صص ۶۴ - ۶۵.

۲. ابن عربی / ص ۹۵.

که هر لحظه در تهذیب و تربیت و تعلیم وی می‌کوشیده‌اند، زیارت می‌کرده است. این عشق‌ها که حالات او را دگرگون می‌کرده و در او صیقل و صفا ایجاد می‌ساخته، در عین حال معرفتی خاص که از عشق پاک می‌جوشد نیز به وی منتقل می‌کرده است. و ای بسا همین مقولات، اسباب مکاشفات بیش‌تر و دیدن وقایع، رؤیاها و مبشراتِ تکان دهنده را برای وی ایجاد می‌نموده است.»<sup>۱</sup>

با توجه به آن‌چه تا کنون گفته شد، عشق جسمانی و زمینی بدون دخالت نفس و هواهای آن هرگز قابل فرض نیست. شرع به شدت ما را از آن باز داشته است تا چه رسد به این که مددکار سلوک سالک شود. این عشق‌ها حالات انسان را دگرگون می‌سازد؛ اما - برخلاف مدّعی مذکور - قلب را صیقل و صفا نمی‌دهد و به جهت ناپاک بودن، مانعی برای معرفت سالک محسوب می‌شود. به همین دلیل، این عشق‌های حیوانی حجابی در راه تحقق مکاشفات صحیح است و اعتماد انسان را به آن‌ها سلب می‌کند. آری! مخالفت با آن همه هشدارهای شرع و عقل، نتیجه‌ای جز این ندارد. به این ترتیب، مسلک عشق صوفیانه طریقی بسیار خطرناک و پرافت می‌گردد.

### آیا عشق قابل توصیه است؟

ادّعی هواداران عشق صوفیانه را از زوایای گوناگون به نقد کشیدیم. حال، با صرف نظر از عشق باطل مذکور، از جنبه‌ای دیگر این سؤال را مطرح می‌سازیم که آیا اساساً عشق به معنای محبت شدید، امری قابل توصیه است یا خیر؟ عرفا گفته‌اند: عاشق با معشوق به اتحاد می‌رسد و هرچه عشق خالص‌تر، اتحاد قوی‌تر. عشق، دل انسان را یک دله می‌کند، او را از غیر معشوق می‌برد و فکر و ذکر او را گرد یک کانون، متمرکز می‌سازد. لذا صوفیان، عشق مجازی را تمرینی برای رسیدن سالک به وحدت مطلوب خود، یا تجربه‌ای از وحدت و توحید کامل مقصود، در مقیاسی کوچک‌تر می‌دانند. و اگر عشق را مدح و تجویز می‌کنند، به خاطر اثر کیمیا صفتی است که دارد.

در این جا پرسشی مطرح می‌شود: بر فرض بپذیریم که عشق چنین خاصیتی دارد و واقعا می‌تواند انسان را از خود بیخود کند و او را در یک نقطه متمرکز سازد؛ آیا می‌توانیم آن را به خاطر داشتن این ویژگی توصیه کنیم؟ آیا هر چیزی که چنین خاصیتی دارد، قابل تجویز است؟ ممکن است مسکرات و مواد مخدر هم چنین اثری دارا باشند؛ ولی آیا قابل توصیه‌اند؟!

نکته‌ی مهم این است که اصل محبت و عشق غیراختیاری است، ولی پروراندن و دمیدن در شعله‌ی آن به اختیار انسان است. سؤال این است که آیا محبت شدید - به نحوی که چشم و گوش را ببندد - به خودی خود، پسندیده است یا نکوهیده؟

قاعده‌ی کلی و مسلم، این است که در محبت شدید، باب عقل و فهم بسته می‌شود. در چنین وضعیتی همیشه احتمال خطا وجود دارد و لزوماً دست‌یابی به واقع رخ نمی‌دهد. حجت بر ما، عقل است که هرگز نباید از آن فاصله بگیریم. عقل، حجت همیشه خداست. و اگر عشق و محبتی با عقل سازگار نبود، دور آن عشق را باید خط کشید. ما در همه‌ی کارهای مان - از جمله: محبت ورزیدن‌ها و دامن زدن به این محبت‌ها - باید بر طبق حجت‌های شرعی و عقلی حرکت کنیم. فرض کنید عشق به یک معشوقه در کسی پدید آید. بدیهی است که پی‌گیری آن، مشروع نیست و لذا شخص باید به محض ورود فکر آن در ذهن یا برافروختن شعله‌ی اولیه آن در دل، با آن فکر و جذبه قلبی مبارزه کند و خود را از آن‌ها خلاص کند.

ما همیشه مکلف به عقل و شرع و اقتضائات آن دو هستیم. حتی در مواردی که محبت مشروع و معقولی مطرح باشد - مانند محبت به اهل بیت علیهم‌السلام - ممکن است این محبت‌ها شعله‌ور شود و انسان را از خود بی‌خود کند. درست است که در این گونه موارد، محبوب، شایسته‌ی محبوبیت است؛ ولی نکته‌ی مهم در این جاست که وقتی انسان در مسیر حبّ شدید و از خود بیخود شدن می‌افتد، معلوم نیست سرانجام برای او دست‌یابی به هدف واقعی رخ دهد. هرگونه انحرافی در این مسیر، محتمل است. لذا رسیدن به چنان حالتی را نمی‌توان مطلوب دانست و برای آن برنامه‌ریزی کرد.

به بیان دیگر، در این جا باید میان دو مقام تفکیک کرد: مقام اول، حصول غیراختیاری این حالت است، یعنی به طور طبیعی و خود به خود، انسان در مسیری

بیفتد که از فرط محبت، اختیار از کف بدهد. در مورد حبّ اهل بیت علیهم السلام برای مصون ماندن از خطراتی که در حالت مذکور احتمال می‌رود، تنها به دستگیری و عنایت خود آن حضرات باید امید داشت؛ در این مقام فعلاً بحثی نداریم. اما مقام دوم که در این جا مورد بحث است، این که خود انسان پای در مسیری قرار دهد که منجر به چنان حالاتی گردد. در این مقام است که می‌گوییم: تلاش برای رسیدن به آن حالات، قابل توصیه نیست. هم‌چنین ایجاد حرارت و هیجانی که غفلت از وظائف و مسؤولیت‌ها را در پی داشته باشد، ناپسند است.

مثلاً یک مبلغ دینی که لحنی مؤثر و کلامی نافذ دارد، نباید وظائف منتظران ظهور امام عصر علیه السلام را ناگفته بگذارد و به جای آن فقط در آتش احساسات آن‌ها بدمد، به گونه‌ای که هیجان و احساسات برای آن‌ها هدف گردد و از تکالیف فردی و اجتماعی یک منتظر واقعی بازماند.

ما تأثیر احساسات را در برانگیختن انسان‌ها به کارهای خیر خداپسندانه انکار نمی‌کنیم. آن‌چه در این جا نفی می‌کنیم، حدّ افراطی این قضیه است. یعنی حالتی که انسان، دیگر از فهم در پرتو نور عقل خارج شود.

متأسفانه در این روزگار، در گوشه و کنار، انحراف‌هایی در این زمینه دیده می‌شود. مثلاً برخی می‌پندارند که تقرب به اهل بیت علیهم السلام، صرفاً با ایجاد حالت‌های احساسی و هیجانی به دست می‌آید؛ حال آن‌که تقرب به خاندان عصمت علیهم السلام با عمل به دستورهای ایشان حاصل می‌شود که البته یکی از آن‌ها شور گرفتن و ابراز احساسات در عرض ارادت به اهل بیت علیهم السلام است در چارچوبی که خود ایشان اجازه داده‌اند. به این ترتیب عزاداری‌هایی که از دیدگاه برخی تند و نامعقول شمرده می‌شود، می‌تواند بر اساس عقلانیت و برخاسته از معرفت و تفقه باشد و این همان چیزی است که ارزش هر عبادتی را رقم می‌زند.

#### لفظ عشق در احادیث

پیشتر روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آوردیم که به صراحت، در مذمت عشق بیان شده است. در این جا روایاتی دیگر را بررسی می‌کنیم که مشتقات لفظ عشق در آن‌ها

به کار رفته است.<sup>۱</sup>

### حدیث اول

پیامبر اکرم ﷺ فرموده‌اند:

«أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ، فَعَانَقَهَا وَ أَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ، وَ بَاشَرَهَا بِجَسَدِهِ، وَ تَفَرَّغَ لَهَا. فَهُوَ لَا يُبَالِي عَلَى مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا، عَلَى عُسْرِ أَمٍّ يُسْرِ.»<sup>۲</sup>

«برترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد، پس آن را در آغوش گیرد و با قلبش دوست بدارد و به بدنش با آن مباشره کند (با بدنش به انجام عبادت بپردازد)، و برای آن فارغ شود. چنین کسی را باکی نیست که چه حالی در دنیا دارد: سختی یا راحتی.»

ظرافت کاربرد عشق در این حدیث، در آن است که عشق نه به شخصی از انسان‌ها یا حتی خداوند، بلکه به عبادت تعلق گرفته است. عبادت، یعنی عملی که برخاسته از عقل و فهم و همراه با فقه باشد، وگرنه عبادت نیست. روح عبادت به این است که قصد قربت در آن باشد و از سر تفرقه به طاعت خدا پرداخته شود. بنابراین با تعلق عشق به

---

۱. توجه کنید که در این قسمت، روایات شیعی معتبر، ملاک و معیارند؛ نه آنچه صرفاً در منابع اهل سنت آمده و در کتب دیگری چون اسفار اربعه و مثنوی مولوی از آن استفاده شده است. این قبیل احادیث از نظر ما معتبر نمی‌باشند و نوبت به بررسی متن آن‌ها نمی‌رسد. برای آگاهی بیش‌تر از این احادیث، می‌توانید به کتاب «میزان الحکمة»، ج ۶، ص ۳۳۰ مراجعه کنید. در آن کتاب که مجموعه‌ای موضوعی از احادیث می‌باشد، تعدادی از اخبار منقول در موضوع «عشق» فقط از منابع اهل سنت است که در آن‌ها «عشق» مورد مدح قرار گرفته است. بطور کلی در نقل حدیث از کتاب «میزان الحکمة» همواره باید به دو نکته مهم عنایت داشت: اولاً: آن کتاب، یک منبع دست اول حدیثی نیست. ثانياً: احادیث شیعه و سنی، یکجا در آن گرد آمده است.

جالب آن‌که بدانید، صدر المتألهین هم که خود از ضوابط نقل حدیث آگاه بوده، در برشمردن سخنانی در باب عشق چنین می‌نویسد:

و قیل: «من عشق و عفت و کتم و مات، مات شهیداً.» اسفار اربعه / ج ۷ / ص ۱۷۴ یعنی با کلمه «قیل» گفته شده است) ابراز می‌دارد که این خبر از اعتبار چندانی برخوردار نیست. (مشابه آن در میزان الحکمة / ج ۶ / ص ۳۳۱ به نقل از کنز العمال آمده است).  
۲. کافی / ج ۲ / ص ۸۳ / ح ۳.

عبادت، جنبه‌ی مذموم آن - یعنی خروج از حکومت عقل - منتفی است. آری، کسی که به عبادت و ذکر خداوند خوبگیرد؛ آن را دوست می‌دارد و از آن لذت می‌برد. مثلاً برای رسیدن وقت نماز، لحظه‌شماری می‌کند و این عشق نسبت به عبادت، در عین حضور عقل یک امر پسندیده است.

### حدیث دوم

از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره‌ی سرزمین مقدّس کربلا روایت شده است:

«مُنَاخُ رِكَابٍ وَ مَصَارِعُ عُشَاقٍ»<sup>۱</sup>

و البته قابل ذکر است که این عبارت با این نقل در جلد ۴۱ بحارالانوار به نقل از خرائج آمده است؛ در حالی که در نسخه‌ی تصحیح شده از خرائج، کلمه «عشاق» به چشم نمی‌خورد.<sup>۲</sup> هم‌چنین در کتب تهذیب، وسائل الشیعه، کامل الزیارات و نیز در جلد ۹۸ بحارالانوار این حکایت چنین نقل شده که امیرالمؤمنین علیه السلام وقتی از سرزمین کربلا می‌گذشتند، سوار بر مرکب، طوافی بر قربانگاه آن شهیدان آینده انجام دادند و فرمودند:

«مُنَاخُ رِكَابٍ وَ مَصَارِعُ شُهَدَاءَ لَا يَسْبِقُهُمْ مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ وَ لَا يَلْحَقُهُمْ مَنْ كَانَ بَعْدَهُمْ»<sup>۳</sup>

«(این سرزمینی است که) اقامتگاه اشتران (است) و قتلگاه شهدائی که از ایشان پیشی نگیرند کسانی که قبل از آنان بودند و بدانان نرسند کسانی که بعد از ایشان آیند.»

بنابراین، آنچه در جلد ۴۱ چاپ حروفی بحارالانوار آمده، در مقابل نقل دیگر کتب، ضعیف می‌نماید. به فرض وجود چنین نقلی که کلمه‌ی عشاق در آن به کار رفته باشد، باید گفت:

۱. بحارالانوار / ج ۴۱ / ص ۲۹۵.

۲. خرائج / ج ۱ / ص ۱۸۳.

۳. تهذیب / ج ۶ / ص ۷۲، وسائل الشیعه / ج ۱۴ / ص ۵۱۶، کامل الزیارات / ص ۲۷۰.

بحارالانوار / ج ۹۸ / ص ۱۱۶ / ح ۴۲.



فصل دهم: حجاب‌های عقل □ ۳۷۷

در این بیان، متعلقی برای عشق ذکر نشده است. لذا می‌توانیم جنبه‌ی مثبت یاد شده را قائل شویم و آن شهداء را عاشقانِ «عبادت» بدانیم. چه عبادتی برتر از یاری حجت عصر، نصرت دین و کشته شدن در رکاب سیدالشهداء علیه السلام؟ بنابراین در روایات اهل‌البیت علیهم السلام مدح عشق به معنای محبت افراطی - که گوش و چشم را کور کند - هرگز به چشم نمی‌خورد؛ بلکه نکوهش این معنا از عشق، امری مسلم است؛ مفضل بن عمر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره‌ی «عشق» پرسیدم. در پاسخ فرمودند:

«قُلُوبٌ خَلَّتْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ، فَأَذَاقَهَا اللَّهُ حُبَّ غَيْرِهِ.»<sup>۱</sup>

«دل‌هایی (گرفتار عشق است) که از یاد خدا خالی است، پس خداوند، حبّ غیر خود را بدان‌ها چشانیده است.»

بنابراین کسی که در فضای فرهنگی معارف اهل‌البیت علیهم السلام تنفس می‌کند، در قاموس خویش، باب چندان وسیعی برای مدخل «عشق» نمی‌گشاید، بر کاربرد لفظ «عشق» آن چنان اصرار نمی‌ورزد و توجه دارد که آن چه در دین مطلوب است، «حبّ» خداوند و حبّ کسی است که نزد خدا محبوب است. این حب، در عین حضور عقل است و در آینده خواهیم دید که از جنود عقل نیز هست. بنابراین نحوه‌ی این محبت و چگونگی اعمال و ابراز آن، همه و همه باید در پرتو روشنگری عقل باشد و به امضای شرع نیز برسد.

## ۱۰ - ۲ - حجاب غضب

دومین حجاب مهم عقل، غضب است. در روایات فراوان، غضب را به همراه شهوت، باعث زوال عقل دانسته‌اند. امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ.»<sup>۲</sup>

«نابودی عقل، در میان‌های انگیزه‌های شهوت و غضب است.»

تعبیر دیگر آن است که غضب، مایه‌ی فساد عقل است:

۱. علل الشرائع / ج ۱ / ص ۱۴۰.

۲. مستدرک الوسائل / ج ۱۱ / ص ۲۱۱.

«الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْأَلْبَابَ وَيُبْعِدُ عَنِ الصَّوَابِ.»<sup>۱</sup>

«غضب، لب‌ها را تباه می‌کند و از صواب (راه صحیح) دور می‌سازد.»

الباب (جمع لب) به معنی عقول است. طریحی می‌نویسد:

«(در) کلام خدای تعالی: «انّما يتذكر اولوالالباب»، اولوالالباب یعنی صاحبان

عقل‌ها. مفرد «الباب»، «لب» به تشدید باء به معنی عقل است. از این جهت

عقل را لب نامیده‌اند که عقل، حقیقت و خود انسان است.<sup>۲</sup> و غیر آن، گویی

پوستی بیش نیست.»

تأثیر غضب تا بدانجاست که امام صادق علیه السلام آن را از دلیرترین لشکریان شیطان

دانسته‌اند:

«لَيْسَ لِإِبْلِيسَ جُنْدٌ أَشَدَّ مِنَ النِّسَاءِ وَالْغَضَبِ.»<sup>۳</sup>

«ابلیس، لشکری شدیدتر از نساء و غضب، ندارد.»

روشن است که غضب از لشکریان شیطان است و در صورتی که شدت پیدا کند،

انسان را از تحت حاکمیت حجت خداوند رحمان خارج می‌کند. اما «نساء» در این

حدیث، یک جنبه‌ی آن ناظر به شهوت جنسی است که توسط زنان برای مردان آراسته

می‌شود<sup>۴</sup> و شهوت جنسی از قوی‌ترین شهوات است.

البته گفتیم که شهوت، مصادیق دیگری چون حبّ جاه و مقام و ریاست هم دارد.

برای آن که بدانیم تیغ کدام شهوت برنده‌تر است، بهترین معیار، آن است که بنگریم

آدمی حاضر به فدا کردن کدام شهوت برای رسیدن به شهوت دیگر است؟ گاه انسانی

۱. غررالحکم / ح ۸۶۲.

۲. در معنای لغوی لب گفته‌اند: لبّ کلّ شیء من الثمار: داخله الذی یطرّحُ خارجُه، نحو لبّ الجوز و اللوز.

لسان العرب / ج ۱ / ص ۷۲۹ به طور خلاصه: لبّ یعنی مغز میوه، در برابر پوست آن.

۳. تحف العقول / ص ۳۶۳.

۴. چنان‌که در آیه‌ی ۱۴ از سوره‌ی آل عمران آمده است: زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ

وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ، ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ

الْمَآبِ. برای مردم، دوست داشتن شهوات اعمّ از دوست داشتن زنان، پسران و مال زیاد - از طلا و نقره و

اسبان نشاندار و چهارپایان و کشتزار - آراسته شده است. این‌ها کالای زندگی دنیاست. و خداست که

بازگشت نیک نزد اوست. ذیل همین آیه رجوع شود به حدیث امام صادق علیه السلام در وسائل الشیعه / ج ۱۴ /

ص ۱۰ / ح ۸.

حاضر به ترک خوردنی برای رسیدن به شهوت جنسی می‌شود و گاه از هر دو، برای نیل به جاه و ریاست دست می‌شوید. به نظر می‌رسد در میان شهوات حیوانی، شهوت جنسی بیشترین جاذبه را برای انسان دارد.

به بحث غضب بازگردیم. آدمی به هنگام غضب شدید می‌یابد که تحت حکومت عقل نیست، لذا تصمیم‌ها و اقدام‌هایش عاقلانه نیست. البته توجه داریم که حصول اصل غضب - مانند نقطه‌ی مقابلش، رضا - به اختیار انسان نیست.<sup>۱</sup> اما او در فراهم آوردن برخی مقدماتی که منتهی به این حالت می‌شود، مختار است. لذا در درجه‌ی اوّل باید از این زمینه‌های اختیاری بپرهیزد و بستر رویش غضب را هموار نسازد. اما اگر غضب پدید آید، هرچه بیشتر شدّت یابد، بهره‌مندی از عقل کمتر می‌گردد. لذا در مراحل اوّلیه‌ی پیدایش غضب، باید در پرتو بهره‌ی باقی‌مانده از عقل، کاری کرد که غضب فروکش کند. در مجموعه‌ی اخلاقی ورام‌بن اَبی‌فُراس - جدّ سیدبن طاووس - (رحمة الله علیهما) از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا مِنْ عَدُوٍّ أَعْدَى عَلَيَّ الْإِنْسَانَ مِنَ الْغَضَبِ وَالشَّهْوَةِ.»

«قسم به آن (خدایی) که جانم به دست اوست، هیچ دشمنی دشمن‌تر از غضب و شهوت برای انسان نیست.»

تعبیر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، سزاوار تأمل بسیار است. به خدای جان آفرین قسم یاد می‌کنند و غضب و شهوت را دشمن‌ترین دشمن‌های انسان می‌شناسانند. سپس در مقام توصیه، انسان را به مقابله با این دشمنان سرسخت فرا می‌خوانند:

«فَاقْمَعُوهُمَا وَاغْلِبُوهُمَا وَ اكْظِمُوهُمَا.»<sup>۲</sup>

«پس آن دو را فروکوبید و بر آن دو، چیره گردید و فروبریدشان.»  
همه‌ی ما تجربه کرده‌ایم که تا زمانی که غضب بر ما غلبه نکرده است، اگر بر آن

۱. سِتَّةُ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنُّؤْمُ وَالْأَيْقَظَةُ خصال / ج ۱ / ص ۳۲۵ / ح ۱۳ شش چیز است که برای بندگان در آن صنعی نیست: معرفت و جهل و رضا و غضب و خواب و بیداری.

۲. مجموعه ورام / ج ۲ / ص ۱۱۵.

چیره نشویم، غلبه از آن غضب خواهد بود که بسان شهوت، مالکیت عقل را از ما سلب خواهد کرد:

«مَنْ لَمْ يَمْلِكْ غَضَبَهُ لَمْ يَمْلِكْ عَقْلَهُ»<sup>۱</sup>

«کسی که مالک غضبش نباشد، مالک عقلش نیست.»

در توضیح روایت مشابهی درباره‌ی شهوت توضیح دادیم که اصل غضب، اختیاری نیست. پس مالک نبودن آن، یعنی این که انسان در وهله‌ی اول، از مقدماتی که منتهی به غضب می‌شود، پرهیز نکند. یا در مرتبه‌ی بعد در صورت پیدایش غضب، به هر علتی، بر آتش آن بدمد و سعی در فرونشاندن آن نکند. در این صورت، مالکیت عقل از او سلب می‌شود؛ همان مالکیتی که به معنای استضائه از نور عقل است.

انسان در حالت عادی، پاره‌ای از امور را قبیح می‌یابد و از آن‌ها کناره می‌گیرد. اما به هنگام غلبه‌ی حجاب‌های عقل مانند غضب و شهوت - بسته به شدت آن‌ها - بهره‌مندی از نور عقل، کم و کمتر می‌گردد، تا جایی که بهره‌ی انسان اسیر حجاب‌ها از عقل، به صفر می‌گراید. نتیجه آن که عاقل - با شناختی که از خود دارد - همواره از خشم دشمنانی که در کمین عقل او نشسته‌اند، می‌هراسد و هرگز خود را از کین آن‌ها در امان نمی‌بیند.

در پایان، به توصیه‌هایی دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام در برخورد با غضب اشاره می‌کنیم:

«امْلِكْ حَمِيَّةَ نَفْسِكَ وَ سَوْرَةَ غَضَبِكَ وَ سَطْوَةَ يَدِكَ وَ غَرْبَ لِسَانِكَ. وَ اخْتَرِسْ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ بِتَأْخِيرِ الْبَادِرَةِ وَ كَفِّ السَّطْوَةِ، حَتَّى يَسْكُنَ غَضَبُكَ وَ يَثُوبَ إِلَيْكَ عَقْلُكَ»<sup>۲</sup>

«حمیت (غیرت و تکبر) نفست و بیدادگری غضبت و چیرگی دستت و تندت و زبان‌ت را مالک باش. و درباره‌ی این همه، با تأخیر در اقدام و نگهداشت

۱. کافی / ج ۲ / ص ۳۰۵ / ح ۱۳ از امام صادق علیه السلام.

۲. غررالحکم / ح ۶۸۶۳. مشابه این تعابیر در نامه‌ی امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر نخعی آمده

است. نهج البلاغه / نامه‌ی ۵۳.

چیرگی، خویشتن‌داری کن، تا این که غضبت فرو نشیند و عقلت به تو بازگردد.»

این مطلب وجدانی است که غالباً انسان در جایی غضب خویش را می‌پرورد که نسبت به مغضوب خود، به لحاظ قدرت و چیرگی احساس برتری می‌کند. وقتی قدرت بیشتری دارد، اگر غضب خود را باز ندارد، گاهی کار به جایی می‌رسد که به ضرب و جرح شخص مقابل نیز می‌پردازد. زمانی که قدرت زبانی دارد، می‌تواند با کلمات تند و بدگویی، غضب خود را پدیدار کند.

همه‌ی این‌ها از مظاهر غضب است و اقدام‌های انسان غضبناک نوعاً از این موارد بیرون نیست که به نوبه‌ی خود، می‌تواند آتش نزاع میان دو تن را بیشتر برافروزد. مسلماً این اقدام‌ها مورد تأیید عقل نیست. و هرچه دامنه‌ی آن گسترش یابد، غضب بیشتر و حکومت عقل ضعیف‌تر می‌گردد. لذا در این حدیث توصیه فرموده‌اند که تا وقتی غضب فروکش نکرده و عقل بازنگشته، هرگونه اقدامی را به تأخیر بیندازیم. در عوض باید با کظم و حلم به مجاهده با غضب برویم:

«اِحْتَرِسُوا مِنْ سَوْرَةِ الْغَضَبِ، وَ اَعِدُّوا لَهُ مَا تُجَاهِدُونَهُ بِهِ مِنَ الْكُظْمِ وَ الْحِلْمِ»<sup>۱</sup>

«خود را از بیدادگری غضب نگاه دارید. و برای مجاهده با آن، کظم (فروبردن خشم) و حلم را آماده سازید.»

غضب از دشمنان انسان است، پس باید با آن مجاهده کند. بهترین وسیله‌ی جنگ با غضب و چیرگی بر آن، کظم (فروبردن خشم) و حلم (بردباری) است.

### ۱۰ - ۲ - حجاب طمع

طمع در لغت، ضدّ یأس است؛ یعنی یأس از چیزهایی که در اختیار مردم است. طمع داشتن در چیزی به معنای حریص بودن و امید بستن به آن است.<sup>۲</sup> به همین جهت مذموم و مایه‌ی ذلت است.

۱. غررالحکم / ح ۶۸۴۶.

۲. الطمع ضدّ اليأس... طمع فیه: حرص علیه و رجاه. لسان العرب / ج ۸ / ص ۲۳۹.

در مواردی که طمع در کلمات نورانی معصومین علیهم السلام مذمت شده مراد، طمعی است که معنای حرص در آن نهفته است و در نقطه‌ی مقابل قناعت قرار می‌گیرد. طمع، بهره‌ی آدمی از عقل را می‌کاهد، زیرا انسانی که در چیزی طمع می‌ورزد، حاضر است دست به هر کاری بزند و به هر قیمتی بدان برسد. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

«أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطْمَعِ»<sup>۱</sup>

«بیشترین قربانگاههای عقلها، تحت جهیدن طمعهاست.»

«مصراع» یعنی مکان زمین خوردن و فروافتادن. «مصارع القوم» یعنی مکان‌هایی که در آن به زمین خورده‌اند. بیشترین مواقعی که عقل آدمیان سقوط می‌کند، زمانی است که برق طمع‌ها می‌جهد.

امام کاظم علیه السلام این‌گونه نسبت به طمع هشدار می‌دهند:

«يا هِشامُ! إِيَّاكَ وَالطَّمْعَ. وَ عَلَيْكَ بِالْيَأْسِ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ. وَ أَمِتِ الطَّمْعَ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ، فَإِنَّ الطَّمْعَ مِفْتَاحُ لِلذُّلِّ وَ اخْتِلَاسِ الْعَقْلِ وَ اخْتِلَاقِ الْمُرُواتِ وَ تَدْنِيسِ الْعَرْضِ وَ الذَّهَابِ بِالْعِلْمِ. وَ عَلَيْكَ بِالْإِعْتِصَامِ بِرَبِّكَ وَ التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ. وَ جَاهِدْ نَفْسَكَ لِتُرُدَّهَا عَنْ هَوَاهَا، فَإِنَّهُ وَاجِبٌ عَلَيْكَ كَجِهَادِ عَدُوِّكَ»<sup>۲</sup>

«ای هشام! برحذر باش از طمع. و باید ناامید باشی از آنچه در دستان مردم است. و طمع را از آفریدگان بمیران که طمع، کلیدی برای خواری و ربوده شدن عقل، از بین رفتن جوانمردی‌ها و لکه‌دار شدن آبرو و نابودی علم است. باید به پروردگارت چنگ بزنی و بر او توکل کنی. و با نفست مبارزه کن تا آن را از خواسته‌اش برگردانی، که این بر تو بسان جهاد با دشمن است - واجب است.»

اهمیت قطع طمع، تا بدان جاست که امام زین‌العابدین علیه السلام می‌فرمایند:

۱. نهج‌البلاغه / ص ۵۰۷ / حکمت ۲۱۹.

۲. تحف العقول / ص ۳۳۹.

«رَأَيْتُ الْخَيْرَ كُلَّهُ قَدِ اجْتَمَعَ فِي قَطْعِ الطَّمَعِ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ»<sup>۱</sup>

«همه خیر را چنان دیدم که در بریدن طمع از آن چه در دستان مردم است، جمع گشته است.»

اگر به شرور برخاسته از طمع توجه کنیم، مضمون این حدیث هم چون روشنی روز دیده می‌شود. علامه‌ی مجلسی رحمته‌الله در توضیح حدیث اخیر چنین می‌نویسد:

«رَأَيْتُ الْخَيْرَ كُلَّهُ» یعنی رفاه و خیر دنیا و سعادت آخرت؛ زیرا پی‌آمدهای طمع چنین است: خواری، حقارت، حسد، حقد، دشمنی، غیبت، بدگویی، بروز بدی‌ها، ظلم، دورویی، نفاق، ریا، صبر بر باطل مردم، کمک در آن، عدم توکل بر خدا، نفی تضرع به او، نفی رضا به قسمت او، ردّ تسلیم در برابر امر او، و دیگر مفاسدی که از شماره بیرون است. از سوی دیگر، قطع طمع، ضدهای این امور را که همگی خیرات هستند، باقی می‌گذارد.<sup>۲</sup>

وقتی تمام خیر در قطع طمع قرار دارد، می‌توان ملاک شر را طمع دانست:

«مِلَاكُ الشَّرِّ الطَّمَعُ»<sup>۳</sup>

طمع کار هرگز به راستی بی‌نیاز نمی‌شود. همواره در احساس فقر نسبت بدان چه امید دارد، به سر می‌برد:

«أَفْقَرُ النَّاسِ الطَّامِعُ»<sup>۴</sup>

«فقیرترین مردم، طمعکار است.»

در مقابل:

«مَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَغْنَى النَّاسِ، فَلْيُكُنْ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ أَوْثَقَ مِنْهُ بِمَا فِي

۱. کافی / ج ۲ / ص ۳۲۰ / ح ۳.

۲. بحارالانوار / ج ۷۳ / ص ۱۷۱: رأیت الخیر کلّه ای الرفاهیه و خیر الدنیا و سعاده الآخرة، لأنّ الطّمع یورث الذلّ و الحقارة و الحسد و الحقد و العداوة و الغیبة و الوقیعة و ظهور الفضائح و الظلم و المداھنة و التّفاق و الرّیاء و الصّبر علی باطل الخلق و الإعانة علیه و عدم التّوکل علی الله و التّضرع الیه و الرضا بقسّمه و التّسلیم لأمره، الی غیر ذلك من المفاسد الّتی لا تحصی. و قطع الطّمع یورث أضداد هذه الأمور الّتی کلّها خیرات.

۳. غررالحکم / ح ۶۶۹۹.

۴. همان / ح ۶۷۴۸.

يَدٍ غَيْرِهِ»<sup>۱</sup>

«هر که بخواهد بی‌نیازترین مردم باشد، باید اعتمادش بدان‌چه در نزد خداست، بیشتر باشد از آن‌چه در دست غیر اوست.»

گفتیم که در طمع، معنای حرص نهفته که ضد قناعت است. در بحث نشانه‌های عقل دیدیم که بی‌نیازی حقیقی تنها و تنها با قناعت ورزیدن برای آدمی محقق می‌شود، شخص حریص هرگز روی بی‌نیازی را نخواهد دید. پس طمع کار را باید فقیرترین مردم دانست. تقابل بین طمع و قناعت، در کلامی زیبا از امیرالمؤمنین علیه السلام به چشم می‌خورد:

«الْعَبْدُ حُرٌّ مَا قَنَعَ وَالْحُرُّ عَبْدٌ مَا طَمَع.»<sup>۲</sup>

«بنده، تا وقتی که قناعت دارد، آزاد است. و آزاد، تا وقتی که طمع می‌ورزد، بنده است.»

آزادگی و حریت حقیقی تنها با قناعت به دست می‌آید. اگرچه به حسب ظاهر و بنابر معیارهای بشری، شخص قانع، عبد و بنده‌ی شخص دیگری باشد. طمع کار بسا که عنوان عبد بودن برای دیگری نداشته و اسما «حُرٌّ» باشد؛ اما چون طمع می‌ورزد، در حقیقت بنده‌ی آن چیزی است که بدان طمع دارد و دل می‌بندد یا آن کسی که چشم امید به او بسته است.

عقل کشف می‌کند که انسان هر چه بیشتر باید طمع را از وجود خویش بزدايد، و به هنگام طمع، هرگز تصمیمی نگیرد، زیرا که عاقلانه نخواهد بود.

## ۱۰ - ۴ - حجاب امل

امل یعنی امید و آرزو. امل می‌تواند ممدوح یا مذموم باشد؛ بسته به آن که به چه چیزی تعلق گیرد. آن املی نکوهیده است که به امور واهی و غیر واقعی نظیر مطامع دنیوی تعلق بگیرد. چنین آرزوهایی مانع از روشنگری عقل می‌شود. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

۱. کافی / ج ۲ / ص ۱۳۹ / ح ۸.

۲. غررالحکم / ح ۸۹۷۵.



«اعْلَمُوا أَنَّ الْأَمَلَ يُسْهِى الْعَقْلَ وَ يُنْسِي الذِّكْرَ، فَأَكْذِبُوا الْأَمَلَ، فَإِنَّهُ غُرُورٌ وَ صَاحِبُهُ مَغْرُورٌ.»<sup>۱</sup>

«بدانید که آرزو، عقل را به سهو وامی‌دارد و ذکر را می‌فراموشاند. پس آرزو را دروغ بدانید، زیرا که فریب است و صاحب آن فریفته.»

عقل - بما هو عقل - خطا نمی‌کند. بنابراین تعبیر «اسهائ عقل» (به سهوانداختن عقل) بدین معناست که در اثر آرزوپردازی، توجه عقلانی انسان سلب می‌شود. گرفتار آرزو، نگاهی واقع‌بینانه به خود و دنیای پیرامون و آینده‌ی در انتظار ندارد و لذا خطا می‌کند. امل، ذکر را نیز از خاطر می‌برد. یعنی انسان را به غفلت از واقعیات، دچار می‌سازد.

در کتاب «پنجاه درس اخلاقی» از مرحوم حاج شیخ عباس قمی رحمته الله درباره‌ی طول امل می‌خوانیم:

«قَالَ امِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ اثْنَانِ: اتِّبَاعُ الْهَوَىٰ وَ طُولُ الْأَمَلِ.»<sup>۲</sup>

طول امل، عبارت است از آرزوهای بسیار و امیدهای دور و دراز و توقع زندگانی در دنیا. و سبب آن دو چیز است:

یکی: جهل و غرور. چه، جاهل اعتماد می‌کند بر جوانی یا صحت مزاج خود. و بعید می‌داند مرگ را در عهد شباب و در حال صحت. و غافل است از مردن اطفال و جوان‌های بی‌شمار و عروض مرض‌های ناگهانی و مرگ‌های مفاجات.<sup>۳</sup>

دوم: محبت دنیای دنیه و انس به لذات فانیه است. چه، انسان مادامی که گرفتار این محبت و انس شد، مفارقت از آن‌ها بر او گران است. لهذا دل به زیر بار فکر مردن نمی‌رود. و گاهی اگر در دل او خطور کند، خود را به فکر دیگر می‌اندازد. و اگر احیانا به یاد آخرت بیفتد، شیطان و نفس اماره او را به

۱. نهج البلاغه / ص ۱۱۸ / خطبه ۸۶.

۲. همان / ص ۸۳ / خطبه ۴۲.

۳. «مفاجات» یعنی ناگهانی و بدون مقدمه.

وعده فریب دهند که: «تو هنوز در اوّل عمری، حال چندی به کامرانی و جمع اسباب مشغول باش تا بزرگ شوی، آن‌گاه توبه کن و مهیای کار آخرت شو.» و چون بزرگ شود، گوید: «حال جوانی هنوز به جا است تا وقت پیری.» چون پیر شود، گوید: «ان شاء الله این مزرعه را آباد کنم یا این دختر را جهازگیری نمایم یا این خانه را آباد نمایم، بعد از آن دست از دنیا بکشم و به فراغت بال در گوشه‌ای مشغول عبادت شوم.»

و پیوسته هر شغلی که تمام می‌شود، شغل دیگر پیدا می‌شود. و هر روز امروز و فردا می‌کند که: ناگهان بانگی برآید، خواجه مُرد. و این بیچاره غافل است از این که آن که او را وعده‌ی فردا می‌دهد، فردا هم با او است و (غافل از) آن که فراغت از خیالات و شغل‌های دنیا حاصل نخواهد شد. و فارغ، کسی است که یکباره دست از آن‌ها بردارد.<sup>۱</sup>

ثمره‌ی امل، بی‌عقلی است:

«وَاعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْأَمَلَ يُذْهِبُ الْعَقْلَ وَيُكَذِّبُ الْوَعْدَ وَيَحُثُّ عَلَى  
الْغَفْلَةِ وَيُورِثُ الْحَسْرَةَ.»<sup>۲</sup>

«و بدانید ای بندگان خدا! که آرزو، عقل را از میان می‌برد، وعده‌ها را به دروغ می‌رساند، انسان‌ها را به غفلت برمی‌انگیزد و حسرت به میراث می‌نهد.»

هم‌چنین فرموده‌اند:

«مَا عَقَلَ مَنْ أَطَالَ أَمَلَهُ.»<sup>۳</sup>

«کسی که آرزویش را دراز داشت، عاقل نیست.»

«ما عَقَلَ» یعنی نفهمید. به بیان دیگر، بهره‌ی او از نور عقل کاسته می‌شود. البته این بی‌عقلی، سبب می‌شود که انسان، عاقلانه عمل نکند. لذا حدیث اخیر را این‌گونه هم می‌توان معنا کرد: «کسی که آرزویش را دراز بدارد، عاقلانه عمل نمی‌کند.» هم‌چنان‌که فرموده‌اند:

۱. کلمات طریفه، پنجاه درس اخلاقی / صص ۴۹ - ۵۰.

۲. تحف العقول / ص ۱۵۲.

۳. غررالحکم / ج ۷۲۲۷.

«مَا أَطَالَ أَحَدٌ فِي الْأَمَلِ إِلَّا قَصَرَ فِي الْعَمَلِ»<sup>۱</sup>

«کسی آرزوی دراز نپرورد، مگر آن که در عمل کوتاهی کند.»

طول امل از دو لحاظ ممکن است نکوهیده باشد:

گاه مورد امل، امری محال و دست‌نیافتنی است. در این باره فرموده‌اند:

«رَغِبْتُكَ فِي الْمُسْتَحِيلِ جَهْلٌ»<sup>۲</sup>

«میل تو به امر محال، نادانی است.»

به عنوان مثال: اگر کسی آرزو داشته باشد که در دنیا هیچ ناملایمی نبیند و حتی هرگز نمیرد، این آرزو به امری محال تعلق گرفته، پس یکی از مصادیق جهل است.

و گاه زمان دست‌یابی به مأمول، بسیار دور از حال است. چنان‌که گرفتار آرزو، اجل را فراموش می‌کند و غافل می‌شود از این که هر مدتی را سرآمدی است.

«الْأَمَلُ يُنْسِي الْأَجَلَ»<sup>۳</sup>

«آرزو، اجل را از یاد می‌برد.»

مهم‌ترین سرآمد، سرآمدی است که برای عمر آدمی مطرح می‌باشد که با مرگ او فرا می‌رسد. و اجل در معنای خاص آن، مرگ است که وقتی بیاید، لحظه‌ای تقدیم و تأخیر در آن راه نخواهد یافت. آرزوهای دراز، مرگ را به فراموشی می‌سپارد و فراموشی مرگ، از بدترین مصائب بشر است. در مقابل کسی که از یاد مرگ غافل است، آن فردی قرار دارد که این کلام امام کاظم علیه السلام درباره‌ی او تحقق یافته است:

«يَا هِشَامُ! لَوْ رَأَيْتَ مَسِيرَ الْأَجَلِ، لَأَلْهَاكَ عَنِ الْأَمَلِ»<sup>۴</sup>

«ای هشام! اگر سیر کردن اجل را ببینی، تو را از امل بازمی‌دارد.»

۱. غررالحکم / ج ۷۶۲۱.

۲. همان / ج ۷۲۱۸.

۳. همان / ج ۷۲۶۵. در تعبیری مشابه فرموده‌اند: الْأَمَلُ جِجَابُ الْأَجَلِ همان / ۷۲۶۶.

۴. تحف العقول / ص ۳۹۹.

انسان عاقل دائماً به سیر کردن اجل، یعنی نزدیک شدن مرگ خویش می‌اندیشد و به تعبیر امام علیه السلام آن را با چشمان خود می‌بیند. این توجه، سبب می‌شود که هرگز آرزوهای دراز و محال را در سر نپرورد، و یقین کند که مرگ میان او و آرزوهایش به راحتی حائل می‌شود.

مقصود از آرزوی دور و دراز، فقط آرزوهای چندین ساله نیست. نقل شده که اسامه بن زید کنیزی به صد دینار، یکماهه خرید. خبر به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رسید. ایشان فرمودند:

«أَلَا تَعَجِبُونَ مِنْ أُسَامَةَ، الْمُشْتَرَى إِلَى شَهْرٍ؟! إِنَّ أُسَامَةَ لَطَوِيلُ الْأَمَلِ.»

«از اسامه به شگفت نمی‌آیید که یک ماهه خرید کرده؟! به راستی که اسامه، دراز آرزوست.»

شگفتا! برداشت ما از طول امل کجا و بیان حضرت از آن کجا! حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اسامه را «طویل الامل» می‌خوانند.

البته نباید تصور شود که خریدهای نسیه همگی نکوهش شده‌اند. اعتقاد قلبی انسان و نحوه‌ی عملکرد او، در این امر اثر دارد. هم‌چنین مهم است که انسان بر چه اساسی خرید نسیه انجام می‌دهد. اگر به دلیلی دست انسان تنگ است و به ضروریاتی از زندگی نیاز دارد، از باب انجام وظیفه در رسیدگی به خانواده خرید نسیه اشکالی ندارد. به شرط آن که امیدش در پرداختِ بدهی خود فقط به خداوند متعال و توفیق او باشد. اما در مورد خرج‌های غیر ضروری و مقروض شدن به خاطر امری فراتر از احتیاج، اگر کمی عاقلانه بیندیشیم، درمی‌یابیم که ضرورتی برای خرید نسیه وجود ندارد. از کسی که این مطلب عقلی را درمی‌یابد، انتظار می‌رود که بدان عمل کند. و اگر چنین نکند، می‌توان او را «طویل الامل» خواند. بدیهی است که حدیث به همین مرتبه‌ی بالا اشاره دارد.

به بیان دیگر طول امل، متناسب با میزان تنبّه عقلی شخص مراتب و درجات دارد. شأن حدیث در این جا، بیدار سازی و تنبیه بر مرتبه‌ی بالای عقل است، تا هرکسی به مقداری که متنبّه گردد، به این امر - یعنی پرهیز از طول امل - ملتزم شود؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم - که در بالاترین مرتبه‌ی عقل قرار دارند - در ادامه‌ی همان کلام، در

وصف خود می‌فرماید:

«وَالَّذِي نَفْسٌ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، مَا طَرَفْتُ عَيْنَايَ إِلَّا ظَنَنْتُ أَنْ شُفْرِي لَا يَلْتَقِيَانِ، حَتَّى يَقْبِضَ اللَّهُ رُوحِي. وَ مَا رَفَعْتُ طَرْفِي وَ ظَنَنْتُ أَنِّي خَافِضُهُ حَتَّى أُقْبِضَ. وَ لَا تَلَقَّمْتُ لُقْمَةً إِلَّا ظَنَنْتُ أَنْ لَا أُسَيِّعَهَا، أَنْحَصِرُ بِهَا مِنَ الْمَوْتِ.»

«قسم به کسی که جان محمد، در دست اوست، هر بار دو چشمم برهم خورد، پنداشتم که پلک‌هایم هم نمی‌آیند مگر این که خداوند روحم را بگیرد. و هر بار چشمم را گشودم، امید نداشتم که آن را می‌بندم شاید قبض روح شوم. و هر لقمه‌ای را در دهان نهادم، گمان داشتم که آن را فرونبرم، بسا که به سبب آن لقمه گرفتار مرگ آیم.»<sup>۱</sup>

سپس حضرت فرمودند:

«يَا بَنِي آدَمَ! إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ، فَعُدُّوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ الْمَوْتِ وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنْ مَا تُوعِدُونَ لَاتٍ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ.»<sup>۲</sup>

«ای فرزندان آدم! اگر عاقلید، خودتان را از مردگان شمارید. قسم به کسی که جانم به دست اوست، آن‌چه به شما وعده داده‌اند (قیامت) فرا می‌رسد و شما (خدا یا ملک الموت را از این که جانتان را بستاند) عاجز نمی‌کنید.»

آری! اگر آدمی عاقل باشد، هر لحظه احتمال می‌دهد که مرگش فرارسد؛ بنابراین هیچ امر خیری را به آینده وانمی‌گذارد.

پیشتر به تقابل امل و اجل اشاره شد. بحث امل را با کلامی نورانی از امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه به پایان می‌بریم:

«أَلَا وَ إِنَّكُمْ فِي أَيَّامٍ أَمَلٍ، مِنْ وَرَائِهِ أَجَلٌ. فَمَنْ عَمِلَ فِي أَيَّامِ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ، فَقَدْ نَفَعَهُ عَمَلُهُ وَ لَمْ يَضُرَّهُ أَجَلُهُ. وَ مَنْ قَصَرَ فِي أَيَّامِ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ، فَقَدْ خَسِرَ عَمَلُهُ وَ ضَرَّهُ أَجَلُهُ.»

۱. این بخش به صورت آزاد، ترجمه شد تا معنای فارسی آن به فهم نزدیک‌تر باشد.

۲. مستدرک الوسائل / ج ۲ / ص ۱۰۹.

أَلَا فَاعْمَلُوا فِي الرَّغْبَةِ، كَمَا تَعْمَلُونَ فِي الرَّهْبَةِ.  
 أَلَا وَإِنِّي لَمَ أَرْكَالِجَنَّةٍ نَامَ طَالِبُهَا، وَ لَا كَالنَّارِ نَامَ هَارِبُهَا.  
 أَلَا وَإِنَّهُ مَنْ لَا يَنْفَعُهُ الْحَقُّ يَضُرُّهُ الْبَاطِلُ، وَ مَنْ لَا يَسْتَقِيمُ بِهِ الْهُدَىٰ يَجُرُّ  
 بِهِ الضَّلَالُ إِلَى الرَّدَىٰ.

أَلَا وَ إِنَّكُمْ قَدْ أُمِرْتُمْ بِالظَّنَنِ، وَ دَلِلْتُمْ عَلَى الرَّادِ. وَ إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ  
 عَلَيْكُمْ اثْنَتَانِ: اتِّبَاعُ الْهَوَىٰ وَ طَوْلُ الْأَمَلِ، فَتَزَوَّدُوا فِي الدُّنْيَا مِنَ الدُّنْيَا مَا  
 تُحْرِزُونَ بِهِ أَنْفُسَكُمْ غَدًا.»<sup>۱</sup>

«آگاه باشید! شما در دوره‌ی آرزویی هستید که از پس آن، سرآمدی است. هر  
 که در دوره‌ی آرزویش عمل کند پیش از آن که سرآمدش فرا برسد، عملش  
 او را سود بخشد و اجلش بدو ضرری نرساند. و هر که در دوره‌ی آرزویش  
 کوتاهی کند پیش از آن که سرآمدش فرا رسد، عملش را نابود کرده و اجلش  
 بدو زیان رساند.

آگاه باشید! همان‌گونه که در رهبت (ترس و نگرانی) عمل می‌کنید، در رغبت  
 نیز آن‌گونه عمل کنید.

آگاه باشید! من هیچ چیز را مانند بهشت ندیدم که خواهان آن در خواب باشد  
 و چیزی مانند آتش (دوزخ) ندیدم که گریزان از آن، در خواب باشد.  
 آگاه باشید! هر که را حق سودی نرساند، باطل زیان رساند. و هر که هدایت، او  
 را به راه راست نکشاند، گمراهی بر هلاکتش رساند.

آگاه باشید! یقیناً شما به کوچ (کردن از دنیا) امر شده‌اید، و به (فراهم‌کردن)  
 توشه راهنمایی گشته‌اید. به راستی، بیش از هر چیز من از دو عامل بر شما  
 نگران و هراسانم: پیروی از هوی و طول امل. پس در دنیا، از دنیا توشه‌ای  
 بگیرید که فردا، خود را به وسیله‌ی آن نگاه دارید.»

سید رضی رحمته الله علیه در باره‌ی این کلام پر معنای امیرالمؤمنین علیه السلام چنین می‌گوید:  
 «اگر سخنی باشد که گردن‌ها را بگیرد و به سوی زهد در دنیا بکشد و

انسان‌ها را به عمل برای آخرت وادارد، همین کلام است. همین سخن برای بریدن علاقه به آرزوها، برافروختن آتشگیره‌های پندها و دست برداشتن از کارهای خلاف، کفایت می‌کند.»

برخی از نکات این سخن نغز امیرالمؤمنین علیه السلام را بر می‌شماریم:

۱- حضرتش در ابتدا، به حقیقتی یقینی- اما مورد غفلت آدمیان- تذکار داده‌اند: روزگاری که ما در آن به سر می‌بریم، پایانی دارد. این واقعیت را درباره‌ی افراد در گذشته‌ی معاصر خود دیده‌ایم. آن‌ها رفتند و ما نیز می‌رویم. ولی افسوس که نسیان رهایمان نمی‌کند، لذا گرفتار آرزوهای دور و دراز می‌شویم، و فرصت طلایی عمل را در ایام امل، از دست می‌دهیم.

۲- مردمان بر اساس عملکردشان در روزهای امل و توجهی که به اجل دارند به دو دسته تقسیم می‌شوند: یا در زندگی دنیا به اقدام و عمل می‌پردازند؛ در این صورت از اعمالشان بهره می‌برند و رسیدن اجل، ضرری به ایشان نمی‌زند. یا آن‌ها که پیش از مرگ، کوتاهی می‌کنند؛ در نتیجه اعمالشان تباه می‌شود و از مرگ زیان می‌بینند؛ زیرا مرگ، پُلی است که آنان را به وادی حساب و سپس عقاب (کیفر) وارد می‌سازد.

۳- امام علیه السلام فرموده‌اند، در زمان رغبت همان‌گونه رفتار کنید که در رهبت عمل می‌کنید. ظاهراً مراد این است که همان‌طور که به هنگام بروز دشواری فقر، بیماری، ناامنی و مانند آن- همواره به یاد خداوند متعال هستید، از او مدد می‌جوید و وظائف خود را صحیح و دقیق انجام می‌دهید، به هنگام خوشی نیز- که اوضاع و احوال دنیا به کام شماست- از یاد خداوند غافل نشوید و زندگی در سلامت و ثروت و امنیت، شمارا از انجام وظائف، باز ندارد.

۴- مولا علیه السلام- که در برترین مرتبه‌ی معرفت نسبت به حقیقت بهشت و دوزخ قرار دارند- درباره‌ی طلب واقعی بهشت و فرار حقیقی از آتش می‌فرمایند که من چیزی با ارزش و طلب کردنی مانند بهشت ندیدم که طلب‌کننده‌ی آن، بدین‌گونه در خواب غفلت فرو رفته باشد. و نیز ندیدم چیزی ترسناک و گریختنی هم‌چون آتش دوزخ که گریزان از آن تا این حد در خواب غفلت باشد. به امور مادی زندگی دنیا نظری بیفکنیم: وقتی برای دست‌یابی به چیزی مصمم می‌شویم، نهایت کوشش خود را برای آن به خرج

می‌دهیم، زیرا باور کرده‌ایم که برای حصول اهداف مادی، باید از همین عوامل و اسباب عادی بهره‌جوییم. و یقین داریم که هر قدر کسب آن هدف، ضروری‌تر و اهمیت آن برای ما بیشتر باشد، باید تلاش بی‌وقفه‌ی خود را افزون‌تر کنیم و هیچ غفلتی را جایز نشماریم. هرگز در این‌گونه امور، کار را به دست سرنوشت نمی‌سپاریم و دل به استثناءها خوش نمی‌داریم.

به عنوان مثال، کسانی را دیده‌ایم که برای ورود به دانشگاه، روز و شب را از هم باز نمی‌شناسند، تمام هم و غم خود را به سوی هدف خویش نشانه می‌روند. و حواشی زندگی را فدای مقصود اصلی می‌کنند.

اما بیشتر انسان‌ها در امور معنوی سستی می‌ورزند؛ با آن که حیات و سعادت ابدی آن‌ها بدان وابسته است. طبع بشر چنین می‌پسندد که در طلب بهشت، تنبلی کند و برای رهایی از دوزخ نیز همت نوزد. در حالی که اساساً مقایسه‌ی بهشت و جهنم با امور مطلوب و غیرمطلوب دنیوی قیاسی مع الفارق است. نعمات بهشتی همگی باقی‌اند، حال آن که بهره‌های این دنیا همگی فانی‌اند. هرگز کسی در بهشت، از نعمت ملول نمی‌شود، ولی در دنیا لذت‌د، همواره با ناخوشی‌ها درآمیخته است. همین تفاوت‌ها بین آخرت و دنیا و همین ویژگی‌های بهشت است که امیرالمؤمنین علیه السلام را از طالب بهشت در عین غفلت ورزیدن، به شگفت می‌آورد.

در مورد جهنم نیز، وقتی از رنج‌های پایان‌ناپذیر و نیز غیرقابل تحمل آن آگاه می‌شویم و آن را با دردهای گذرا و نسبتاً سبک‌تر دنیا می‌سنجیم، اذعان می‌کنیم که نمی‌توان به راستی گریزان از عذاب آخرت بود و در عین حال در خواب غفلت فرو رفت. پس اگر با این همه اوصاف که از بهشت و دوزخ شنیده‌ایم، به حقانیت آن‌ها رسیده باشیم عقلاً باید از خواب غفلت به در آییم و برای رسیدن به آن اهداف عالی معنوی بکوشیم. نیز هرچه بیشتر دنیا و آخرت را بشناسیم، طلب حقیقی بهشت در ما ریشه‌دارتر می‌گردد. این معرفت البته، جز با رجوع به آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام ممکن نیست. این هم و جهی از وجوه نیاز علمی بشر به کتاب خداوند و سخنان اهل بیت علیهم السلام است که درباره‌ی آن در بحث عقل و علم، مفصلاً سخن گفته‌ایم.



۵ - امام امیرالمؤمنین علیه السلام به تقابل حق و باطل و هدایت و گمراهی اشاره فرموده‌اند. اگر حق به حال کسی سود ندهد، باطل به او ضرر می‌زند و جایگاهی میان این دو نیست. سودبخشی حق و هدایت، به این است که انسان با شنیدن حق، از آن تبعیت کند و هدایت پذیرد.<sup>۱</sup> وگرنه گمراهی، انسان را به هلاکت می‌رساند. دیدیم که عاملی که میان حق و باطل فرق می‌گذارد، چیزی جز نور عقل نیست و هموست که انسان را به پذیرش هدایت فرامی‌خواند. لذا دعوت عقل را بیک گفتن، سعادت آفرین و دست‌رده سینه آن‌زدن، هلاکت‌آور است.

۶ - حضرت در مقام نتیجه‌گیری، باز هم این حقیقت را یادآور می‌شوند که شما را به «کوچیدن» امر کرده‌اند و به برگرفتن زاد و توشه رهنمون شده‌اند. آری! انسانی که باور به کوچ دارد، اولاً در هر منزلگاهی به آراستن و ساختن آن توقف‌گاه بیش از حد نیاز نمی‌پردازد، همچنان که هیچ عاقلی روی پل و گذرگاه، خانه نمی‌سازد. ثانیاً می‌داند که شرط راحتی سفر، سبکباری و در عین حال، همراه داشتن توشه‌ی کافی است.

۷ - نکته‌ی دیگر در کلام حضرتش، هشدار دادن ایشان نسبت به پیروی از هوی و درازی آرزوست که هیچ چیز بسان این دو عامل، نگران‌کننده نیست. پیروی از خواهش‌های نفسانی، انسان را به گناه و نافرمانی می‌کشاند و طول امل، انسان را از جبران گناهان گذشته و خویشتن‌داری در زمینه‌ی معاصی آینده بازمی‌دارد. از خداوند می‌خواهیم که توفیق عمل به این تعالیم متعالی را به ما عنایت فرماید که با وجود این سخنان و شنیدن آن، راه هرگونه عذر و بهانه‌ای بسته شده، حجت تمام گشته و نوبت عمل فرارسیده است.

#### ۱۰ - ۵ - حجاب کثرت لهو

«لهو» در لغت به معنی سرگرمی و مشغول شدن به چیزی و غافل شدن از غیر آن است:

«لهو، چیزی است که بدان سرگرم می‌شوی و با آن بازی می‌کنی و تو را

۱. درباره‌ی تواضع در برابر حق، در بحث نشانه‌های عقل سخن گفتیم.

مشغول می‌سازد، مانند هوی و طرب و مانند آن دو... گفته می‌شود: لَهْوَتٌ بِالشَّيْءِ... زمانی که با آن بازی کرده‌ای و بدان، از غیر آن مشغول و غافل شده باشی.»<sup>۱</sup>

بنابراین معمولاً در «لهو»، معنای غفلت نهفته است. غفلت از حقائق در مقابل ذکر می‌آید و معادل محجوب گشتن علم و عقل است. تذکر این نکته ضرورت دارد که هر لهوی فی نفسه حرام نیست، همان طور که در شرع، مطلق پرداختن به سرگرمی حرام نگشته است. آنچه نکوهش شده، امور باطلی است که انسان را از پرداختن به حق باز می‌دارد و سراسر زندگی او را به غفلت مبدل می‌کند. به هر حال، حجاب بودن سرگرمی - از آن جهت که می‌تواند غفلت‌زا باشد - امری کاملاً وجدانی است. آنچه عقلاً قبیح است، غلبه‌ی لهو بر عقل و کثرت آن است:

«مَنْ كَثُرَ لَهْوُهُ قَلَّ عَقْلُهُ.»<sup>۲</sup>

«کسی که لهوش زیاد شود، عقلش کم می‌گردد.»

اولاً خاصیت ذاتی لهو، یعنی غفلت‌زایی آن را نباید فراموش کرد. ثانیاً باید توجه داشت که کثرت آن - یعنی گذران اوقات بسیار زندگی به سرگرمی‌ها - زمینه را برای «غلبه‌ی لهو بر عقل انسان» فراهم می‌کند. در پی آن، تمام زندگی انسان رنگ و بوی غفلت می‌گیرد و غفلت‌همیشگی به جای ذکر مدام می‌نشیند. این حالت را در روایات، استهتار به وسیله‌ی لهو و خوشی (شیفته‌ی لعب شدن) نامیده‌اند. استهتار یعنی ولع نسبت به چیزی و افراط در آن.<sup>۳</sup> این شیفته‌گی به لَعْب و شیدایی به طَرَب، نشانه‌ی جهل است:

«لَمْ يَعْقِلْ مَنْ وَلِهَ بِاللَّعْبِ وَ اسْتَهْتَرَ بِاللَّهْوِ وَ الطَّرَبِ.»<sup>۴</sup>

«عاقل نیست آن کس که شیفته‌ی بازی و شیدای سرگرمی و خوشی شود.»

۱. لسان العرب / ج ۱۵ / ص ۲۵۸. اللّهُ مَا لَهْوَتٌ بِهِ وَ لَعِبَتْ بِهِ، وَ شَغَلَكَ مِنْ هَوِي وَ طَرَبٍ وَ نَحْوِهِمَا...  
یقال: لَهْوَتٌ بِالشَّيْءِ... إِذَا لَعِبْتَ بِهِ وَ تَشَاغَلْتَ وَ غَفَلْتَ بِهِ عَنْ غَيْرِهِ.

۲. غررالحکم / ۱۰۵۵۹.

۳. «أَمَّا الإِسْتِهْتَارُ فَهُوَ الْوَلُوعُ بِالشَّيْءِ وَ الْإِفْرَاطُ فِيهِ.» لسان العرب / ج ۵ / ص ۲۴۹.

۴. همان / ح ۸۲۷.

با توجه به نکات یاد شده، بالاترین مرتبه‌ی عقل، دوری از لهُو است:

«أَفْضَلُ الْعَقْلِ مُجَانِبَةُ اللَّهْوِ»<sup>۱</sup>

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا اموری مانند ورزش، لهُو به شمار می‌آید؟ پاسخ را باید با توجه به نیت شخص داد. اگر نیت از ورزش، حفظ سلامت بدن باشد تا آن بدن را در راه عبادت خدا به کار گیرد، هدفی کاملاً عقلایی - و نیز مورد توصیه‌ی شرع - در کار است. این توصیه‌ی شرعی برای آن نیست که ورزش سرگرم‌کننده و غفلت‌زا تشویق شود؛ بلکه همان اهداف عقلایی در کار است، چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ فرموده‌اند که:

«عَلَّمُوا أَبْنَاءَكُمْ الرَّمْيَ وَالسَّبَّاحَةَ»<sup>۲</sup>

«پسرانتان را تیراندازی و شنا بیاموزید.»

کسی که از راه ورزش، کسب حلال می‌کند، بر او نیز اشکالی وارد نیست. اما بدیهی است که شیفته‌ی ورزش شدن برای ورزش به گونه‌ای که آدمی را از امور حق حاکم بر زندگی دنیوی و اخروی غافل کند، پسندیده نیست.

در این جای‌آوردی مجدد نکته‌ای مفید است: از این قبیل مباحث، نباید ترغیب به رهبانیت و ترک مطلق لذت برداشت شود. آنچه نکوهش شده، در درجه‌ی اول لذت و لهُو حرام، و در وهله‌ی دوم کثرت لهُو - حتی از نوع حلال - است. در تعبیر حدیث دیدیم که استهتار و ولع و افراط در آن نکوهیده است. چه بسا انسان با اختصاص اوقاتی برای لذت حلال، با روحیه‌ای بهتر به دیگر وظایف روزمره‌ی خود موفق شود. مهم، اصلاح نیت همراه با صحّت و مشروعیت خود عمل است. انسان می‌تواند با تصحیح نیت به ورزش سالم و مشروع بپردازد و آن را مبدل به عبادت کند و در عین حال، از آن لذت هم ببرد. در حدیثی از امام کاظم علیه السلام آمده است:

«اجْتَهِدُوا فِي أَنْ يَكُونَ زَمَانُكُمْ أَرْبَعَ سَاعَاتٍ: سَاعَةٌ لِمُنَاجَاةِ اللَّهِ، وَسَاعَةٌ لِأَمْرِ الْمَعَاشِ وَ سَاعَةٌ لِمُعَاشَرَةِ الْإِخْوَانِ وَ الثَّقَاتِ الَّذِينَ يُعَرِّفُونَكُمْ

۱. همان / ح ۳۷۲.

۲. نوادر راوندی / ص ۴۹.

عُيُوبِكُمْ وَ يُخْلِصُونَ لَكُمْ فِي الْبَاطِنِ، وَ سَاعَةٌ تَخْلُونَ فِيهَا لِلذَّاتِكُمْ فِي  
غَيْرِ مُحَرَّمٍ. وَ بِهَذِهِ السَّاعَةِ تَقْدِرُونَ عَلَى الثَّلَاثِ سَاعَاتٍ»<sup>۱</sup>

«بکوشید که وقت شما چهار زمان باشد: زمانی برای مناجات با خدا، زمانی برای امر زندگی، زمانی برای معاشرت با برادران و افراد مورد اعتماد که عیوب شما را به شما می‌نمایند و در باطن نسبت به شما اخلاص می‌ورزند، و زمانی که در آن خلوت کنید برای لذات غیرحرامتان. و با این زمان است که بر آن سه زمان دیگر توان می‌یابید.»

بر مبنای این کلام، با لذت بردن حلال، می‌توان بر وظایف دیگر قادر شد. از همین حدیث هم میانه‌روی در اختصاص اوقات به هر یک از چهار مورد توصیه شده، فهمیده می‌شود. لذت نباید بخش عمده‌ی زندگی آدمی را فراگیرد، به گونه‌ای که او را از مناجات با پروردگار و امر معاش و معاشرت با اخوان باز دارد.

توجه شود که مقصود امام علیه السلام، تقسیم وقت به چهار قسم «مساوی» نیست تا تصور شود زمان لذت بردن باید مساوی با سایر امور مهم دیگر باشد؛ بلکه لذت‌های غیر حرام، طریقت دارند، نه موضوعیت، یعنی وسیله‌اند نه هدف. همان‌طور که از جمله‌ی پایانی حدیث برمی‌آید، لذت مباح زمینه را برای صرف بهتر وقت در سه کار دیگر یعنی مناجات با خدا و تأمین معاش و معاشرت با برادران ایمانی فراهم می‌کند. آنچه موضوعیت دارد، حرکت در مسیر بندگی و سعادت ابدی اخروی است، که مناجات با خداوند، بهترین وسیله برای وصول به این هدف است. نیز برای قدرت یافتن بر مناجات و عبادت شایسته، باید به قدر کفایت، معاش را تأمین کرد. از این رو، تأمین معاش با این نیت، خود مصداق بندگی خداوند می‌گردد، چرا که:

«... لَوْ لَا الْخُبْرُ مَا صَلَّيْنَا وَ لَا صُمْنَا وَ لَا أَدَّيْنَا فَرَائِضَ رَبِّنَا.»<sup>۲</sup>

«... اگر نان نمی‌بود، ما نماز نمی‌گزاردیم و روزه نمی‌گرفتیم و فرائض پروردگارمان را به جا نمی‌آوردیم.»

۱. تحف العقول / ص ۴۰۹.

۲. این بیان ضمن دعایی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است: «بَارِكْ لَنَا فِي الْخُبْرِ وَ لَا تُفَرِّقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ، فَلَوْ لَا الْخُبْرُ مَا صَلَّيْنَا وَ لَا صُمْنَا وَ لَا أَدَّيْنَا فَرَائِضَ رَبِّنَا.» کافی / ج ۵ / ص ۷۳.

در نظر گرفتن زمانی برای معاشرت با برادران دینی شایسته‌ی نشست و برخاست، نیز اهمیت دارد. ویژگی آن برادران در نمایاندن عیب دوست به خود اوست. انسان با دانستن عیب خویش، در اصلاح خود می‌کوشد و این اقدام نیز، او را به هدف اصلی‌اش - کسب سعادت نزدیک‌تر می‌سازد.

پس لذت حلال باید به قدری باشد که نشاط بر سه کار دیگر را فراهم کند. لذت بردن فی‌نفسه هدف نیست؛ بلکه وسیله است. اگر لذت هدف شود و اصالت یابد، به تدریج بر انسان غلبه می‌کند و زمان را بر سه امر دیگر تنگ می‌سازد. چراکه به هر حال، لذت بردن - حتی از نوع حلال - امری مطبوع و جذّاب است، در حالی که مناجات با خداوند یا تأمین معاش - برای کسانی که هنوز در ابتدا یا میانه‌ی این راهند - دشوار است و به مجاهده نیاز دارد.

بار دیگر تأکید می‌کنیم که در لذت بردن از امور حلال، همواره باید مراقب بود که دیوار به دیوار حرام حرکت نکنیم، چراکه امور حرام نوعاً لذت بخش و مطبوعند و اگر در مسیر لذت جویی بیفتیم، توقف در آن کاری دشوار خواهد بود.

متأسفانه در روزگار ما - که اسباب لهو و زمینه‌های لعب به شیوه‌های گوناگون فراهم است - افراد زیادی به بهانه‌ی دمی لذت بردن و کسب نشاط، گرفتار لهوهای حرام می‌گردند؛ مثلاً دیدن و شنیدن هرگونه فیلم و موسیقی را بر خود مجاز می‌شمارند. در حالی که سازندگان بسیاری از این محصولات، دغدغه‌ی رعایت ضوابط شرعی و حدود دینی را ندارند و این عدم توجه را در حاصل کار آن‌ها به عیان می‌توان دید. بسیاری از این‌ها، حلال و حرام را به هم درمی‌آمیزند. اگر هم حرام نباشند، غالباً از مشتبهات محسوب می‌شوند و در این جا نیاز به ورع و تقوا آشکار می‌شود. خلاصه این که به بهانه‌ی تفریح و کسب نشاط، به دنبال لذت جویی و شهوت‌رانی نباید رفت. روا و موجه دانستن این‌گونه امور، تحت عناوین ظاهر پسندی که امروزه رواج دارد، از مرموزترین شیوه‌های شیطنی است که انسان را به خودفریبی دچار می‌سازد. گاهی این شهوت‌گرایی با عناوین فریبنده‌ای هم چون عقل‌گرایی در روزگار ما عرضه می‌شود! عاقل در این وادی نیز خود را همواره نیازمند شرع می‌بیند، زیرا تعیین مصادیق لذت حلال و حرام و مرزبندی دقیق میان آن دو، تنها از شرع ساخته است.

نکته‌ی پایانی این که نباید پنداشت لذت حلال، منحصر در بهره‌مندی‌های جسمی و بدنی است؛ بلکه لذات روحانی نیز قابل توجه و در خور تأمل هستند. لذت در غیر حرام - بسته به درجات ایمانی افراد - مصادیق مختلفی دارد. مثلاً ممکن است کسی از انفاق مال خویش حقیقتاً لذت ببرد. دیگری با تشرّف به مشاهد مشرفه‌ی معصومین علیهم‌السلام و زیارت قبور ایشان، به چنان ابتهاج روحی دست یابد که در بازگشت به وطن، با طراوتی نو، فعالیت از سر گیرد. گاه مرتبه‌ی ایمانی شخص به جایی می‌رسد که ذکر خدا و دعا در پیشگاه او برایش لذتی بی‌بدیل می‌گردد.

به عنوان مثالی جالب توجه، خوب است بدانیم که در روایات، از «نماز شب» به عنوان «لهو المؤمن» یاد شده است.<sup>۱</sup> آن هنگام که دیدگان خفته‌اند و تاریکی شب، زرق و برق تعلق دنیوی را پوشانده، کسی که بانیت خالص برخیزد، در پیشگاه مالک خویش بایستد، پیشانی تذلل بر خاک بساید و از غیر خالق چشم‌اعتنا فرو بندد، ذکر خالق او را از یاد خلق غافل می‌کند. لذا می‌توانیم گفت که نماز شب، لهو مؤمن است، زیرا که او را از غیر معبود متعال غافل می‌کند.

#### ۱۰ - ۶ - حجاب کثرت هزل

«هزل» در لغت، نقیض «جد» است.<sup>۲</sup> «هزل در کلام» شوخی کردن و مزاح است، که افراط در آن، حجاب عقل است:

«مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْهَزْلُ، فَسَدَ عَقْلُهُ.»<sup>۳</sup>

«کسی که شوخی کردن بر او چیره گردد، عقلش فاسد شود.»

نیز فرموده‌اند:

«كَثْرَةُ الْهَزْلِ آيَةُ الْجَهْلِ.»<sup>۴</sup>

«بسیار شوخی کردن نشانه‌ی جهل است.»

۱. خصال / ج ۱ / ص ۱۶۱.

۲. لسان العرب / ج ۱۱ / ص ۶۹۶.

۳. غررالحکم / ج ۴۴۸۱.

۴. همان / ج ۱۰۵۴۹.

هرکس هزل به او چیره شود، دیگر قصد کار جدی نمی‌تواند:

«غَلَبَةُ الْهَزْلِ تُبْطِلُ عَزِيمَةَ الْجِدِّ»<sup>۱</sup>

«چیرگی شوخی، قصد جدی داشتن را باطل می‌کند.»

چنین کسی، حتی گهگاه که در رفتار خود جدیت به خرج دهد، تشخیص آن از هزل او آسان نیست:

«مَنْ جَعَلَ دَيْدَنَهُ الْهَزْلَ، لَمْ يُعْرِفْ جِدَّهُ»<sup>۲</sup>

«کسی که عادتش را بر شوخی کردن قرار دهد، جدی بودنش شناخته نمی‌شود.»

کسی که شوخی و هزل به عادت دائمی او مبدل شود، از لحاظ شخصیتی نیز، به تدریج، از جدیت و واقع‌بینی در امور زندگی خارج می‌گردد، وجود خویش را هم به شوخی می‌گیرد، ناخودآگاه با واقعیات زندگی و امور مربوط به سرنوشت خود نیز با شوخی برخورد می‌کند و هرگز نمی‌تواند جدیت مورد نیاز را در بزنگاه‌های سرنوشت‌ساز حیات خویش به خرج دهد.

بنابراین مؤمن باید به جدی بودن انس گیرد:

«الْمُؤْمِنُ يَعَافُ اللَّهْوَ وَيَأْلَفُ الْجِدَّ»<sup>۳</sup>

«مؤمن، لهو را ناپسند می‌دارد و ترک می‌گوید و به جدی بودن انس می‌گیرد.»

#### ۱۰-۷- حجاب عجب

عجب یعنی: خوش آمدن و خشنودی از خود. اصلی‌ترین منشأ عجب، آن است که انسان در حسنات خود، توفیق الهی را دخیل نداند و فقط خود را ببیند. عاقلی که به فقر و بیچارگی ذاتی خود عالم است، خود را مدیون توفیق الهی و اعطای او می‌بیند. او اذعان

۱. همان / ح ۱۰۵۵۱.

۲. همان / ج ۴۴۷۹.

۳. غررالحکم / ح ۱۵۲۰.

می‌کند که اگر نصر و یاری خدایی در کار نبود، هرگز موفق به انجام امور خیر نمی‌شد. با چنین نگرشی جایی برای رضایت از نفس و خودپسندی باقی نمی‌ماند. در مقابل، کسی که راضی از خویشتن است، عقل کاملی ندارد:

«رِضَاكَ عَنِ نَفْسِكَ مِنْ فَسَادِ عَقْلِكَ.»<sup>۱</sup>

«خشنودی تو از خودت، از تباهی عقل تو است.»

«الْمُعْجَبُ لَا عَقْلَ لَهُ.»<sup>۲</sup>

«گرفتار عجب، عقل ندارد.»

البته این بدان معنا نیست که چنین کسی هیچ بهره‌ای از عقل ندارد؛ بلکه بدین مفهوم است که از آن درجه از عقل که او را در جهت رفع عجب یاری‌کنند، محروم است. اگر عقل او کامل‌تر بود، به عجب گرفتار نمی‌آمد. نیز فرموده‌اند:

«عُجْبُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ أَحَدُ حُسَادِ عَقْلِهِ.»<sup>۳</sup>

«خشنودی انسان از خودش، یکی از حاسدان عقل اوست.»

عقل حاسدانی دارد. حاسد یعنی آن که کمال دیگری را یارای دیدن ندارد. عجب نیز چنین است. عجب و عقل در یک اقلیم ننگنجد. راه درمان عجب، تذکر دائمی به ذلت و بیچارگی ذاتی خود در پیشگاه خداوند است. هر کار انسان، حتی اگر شکر نعمتی باشد، به توفیق الهی انجام می‌شود و لذا شکری بر آن واجب است و این رشته تا بی‌نهایت امتداد دارد. انسانی که خود را به تنهایی حتی از شکر عاجز می‌بیند، در تمام مراحل فعل اختیاری - از اشتیاق و پیدایش انگیزه‌ی آن تا پایان کار - دست توفیق الهی را در کار می‌بیند. اگر شوقی نسبت به امر خیری دارد، برخاسته از علمی است که به نیکی آن خیر یافته و حصول علم هم به اختیار انسان نیست. پی‌گیری آن انگیزه هم، لحظه به لحظه به یاری خدا میسر می‌شود

۱. همان / ح ۷۰۶۳.

۲. همان / ح ۷۰۹۰.

۳. نهج البلاغه / ص ۵۰۷ / حکمت ۲۱۲.



و تا عنایت او نباشد، قدم از قدم برداشتن امکان ندارد. نکته‌ی مهم دیگر درباره‌ی حسنات و خیرات، این است که آدمی در این موارد، همواره باید به بحث قبولی اعمال توجه داشته باشد. عوامل مختلفی در قبولی عمل اثر دارد، به ویژه داشتن تقوا که در ادامه درباره‌ی آن بحث خواهد شد. به طور کلی وقتی انسان موفق به انجام عمل نیکی شود، باید همواره نگران این باشد که آیا عملش در پیشگاه خداوند، پذیرفته شده است یا خیر؟ آیا آن عمل، خلوص لازم را دارا بوده و عاری از هر ریایی بوده است یا نه؟

علاوه بر این، باید از انجام اموری که باعث حبیط آن اعمال نیک می‌شود، نگران و بیمناک باشد. وجود این بیم و امیدها، جایی برای عُجب باقی نمی‌گذارد.

این نگرش عاقل در حسنات خویش است. اما وقتی به سیئات می‌رسد، خود را شرمسار می‌یابد که چرا با همان نعمت‌هایی که خداوند در اختیارش نهاده، به نافرمانی‌اش اقدام کرده است. لذا خدا را به حسناتش و خویشتن را به سیئاتش اولی (سزاوارتر) می‌داند. به هنگام ارتکاب گناه پشیمان می‌شود، توبه می‌کند، هرگز آن را از یاد نمی‌برد و در تدارک می‌کوشد. اما گرفتار عجب، از سویی گناهان خود را از یاد می‌برد و در صدد جبران بر نمی‌آید؛ از سوی دیگر عبادات خود را بزرگ می‌شمارد، به واسطه‌ی انجام آن‌ها بر خداوند منت می‌نهد، نعمت‌های موهبتی خدا هم چون حیات و قدرت را فراموش می‌کند، مغرور و فریفته به خود می‌گردد، می‌پندارد که نزد خدا منزلت و جایگاهی دارد، به مدح و ثنای خویش می‌پردازد و هیچ تقصیر و قصوری در کار خود نمی‌بیند. برای رهایی از همین حالت است که امام کاظم علیه السلام به یکی از فرزندان خود سفارش می‌کنند که خود را از حدّ تقصیر (یعنی کوتاهی در عبادت خدا) بیرون مدان:

« يَا بُنَيَّ! عَلَيْكَ بِالْحَدِّ؛ لَا تُخْرِجَنَّ نَفْسَكَ مِنْ حَدِّ التَّقْصِيرِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ  
عَزَّوَجَلَّ وَ طَاعَتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبَدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ.»

«ای پسرکم! بر تو باد به کوشش؛ خود را از حدّ تقصیر در عبادت و طاعت خداوند عزّوجلّ بیرون مدان؛ که خداوند آن‌گونه که شایسته است عبادت نمی‌شود.»

توضیح این که: هر اندازه انسان خود را در بندگی خداوند، مقصّر نبیند؛ به همان اندازه گرفتار عجب است. حدّ وسطی بین این دو حالت وجود ندارد. آثار سوء عجب بسیار است. لذا عاقل آن را از سرچشمه سد می‌کند و بدان اجازه‌ی افساد عقل نمی‌دهد.

### ۱۰ - ۸ - حجاب کبر

کبر، از آثار عجب است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«شُرُّ آفَاتِ الْعَقْلِ الْكِبْرُ»<sup>۱</sup>

«بدترین آفت عقل، کبر است.»

کبر یعنی خودبزرگ‌بینی و برتر دیدن خود نسبت به دیگران، به واسطه‌ی دارا بودن کمالات یا انجام کارهای نیک. کبر، هرکسی را تهدید می‌کند و از همه بیشتر، عابدان و عالمان در معرض خطر آنند. هر که کمالات بیشتری دارد، در خطر بیشتر و سقوطش دردناک‌تر است. اگر انسان خود را بادیگران مقایسه کند و عاقلانه نیندیشد، ممکن است دچار کبر شود. اما اگر به خود تذکر دهد که علم از آن خودش نیست؛ بلکه نور علم حقیقتی غیر از اوست که قلب ظلمانی‌اش را منور ساخته است، آن‌گاه به فقر خود متنبّه می‌شود و خضوع و تواضع، جای کبر را می‌گیرد. در مقابل، هر اندازه کبر به قلبی داخل شود، به همان میزان عرصه بر عقل تنگ می‌گردد:

«مَا دَخَلَ قَلْبُ امْرِءٍ شَيْءٌ مِّنَ الْكِبْرِ، إِلَّا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ مِثْلَ مَا دَخَلَهُ مِنْ

ذَلِكَ، قَلَّ ذَلِكَ أَوْ كَثُرَ»<sup>۲</sup>

«هیچگاه در قلب کسی، چیزی از کبر داخل نمی‌شود، مگر آن که به همان

مقدار که کبر داخل شده است - کم یا زیاد - از عقل او کاسته می‌شود.»

از این رو، در روایات، تکبر را عین حماقت دانسته‌اند: «التَّكْبُرُ عَيْنُ الْحِمَاقَةِ»<sup>۳</sup>

حماقت در مقابل علم و عقل است. در حدیث دیگری در توصیف حقیقت جنون

۱. غررالحکم / ح ۸۴۹.

۲. امام باقر علیه السلام، بحارالانوار / ج ۷۸ / ص ۱۸۶.

۳. غررالحکم / ح ۷۱۱۷.

(دیوانگی واقعی)، یکی از خصال مجنون را تکبر معرّفی کرده‌اند: به نقل امام امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ، روزی پیامبر خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر جماعتی گذشتند و پرسیدند:

«عَلَى مَا اجْتَمَعْتُمْ؟»

«برای چه امری گرد آمده‌اید؟»

آن‌ها پاسخ دادند:

«يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَذَا مَجْنُونٌ يُصْرَعُ، فَاجْتَمَعْنَا عَلَيْهِ.»

«ای پیامبر خدا! این مجنونی است که دچار صرع می‌گردد و بر او گرد

آمده‌ایم.»

حضرت فرمودند:

«لَيْسَ هَذَا بِمَجْنُونٍ وَ لَكِنَّهُ الْمُبْتَلَى.»

«این مجنون نیست؛ بلکه مبتلا (بیمار) است.»

سپس فرمودند:

«أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْمَجْنُونِ حَقَّ الْمَجْنُونِ؟»

«آیا شما را از مجنون حقیقی آگاه نسازم؟»

گفتند:

«آری، ای پیامبر خدا.»

حضرت فرمودند:

«إِنَّ الْمَجْنُونَ حَقَّ الْمَجْنُونِ، الْمُبْتَخِرُ فِي مَشِيَّتِهِ، النَّاطِرُ فِي عِطْفِيهِ،

الْمُحَرِّكُ جَنْبِيهِ بِمَنْكَبِيهِ، يَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ جَنَّتَهُ وَ هُوَ يَعْصِيهِ، الَّذِي لَا يُؤْمَنُ

شَرُّهُ وَ لَا يُرْجَى خَيْرُهُ. فَذَلِكَ الْمَجْنُونُ وَ هَذَا الْمُبْتَلَى.»<sup>۱</sup>

«مجنون حقیقی، کسی است که در راه رفتن خود تکبر می‌ورزد، خودپسند

است.<sup>۲</sup> دو پهلویش را همراه با شانه‌هایش حرکت می‌دهد (کنایه از راه رفتن

۱. خصال / ج ۱ / ص ۳۳۳ / ح ۳۱.

۲. لاروس / ص ۱۴۶۲: عِطْفَا الرَّجُلِ: دو جانب مرد... «هُوَ يَنْظُرُ فِي عِطْفِيهِ»: او خودپسند شد.

همراه با خود بزرگ‌بینی)، امید بهشت خداوند را دارد در حالی که معصیت او را مرتکب می‌شود. (مجنون حقیقی) همان (است) که امان از شرّ او نیست و خیر از او امید نرود. چنان کسی مجنون است. و اما این شخص، مبتلا (ببیمار) است.»

گفته شد که «کبر»، امری باطنی است که در قلب می‌رود و عقل را بیرون می‌راند. در حدیث یاد شده، آثار ظاهری شخص متکبر مانند راه رفتن با غرور و نخوت را، بر شمرده‌اند. بدیهی است که این آثار، از همان امر قلبی سرچشمه می‌گیرد. وقتی کسی چنین شد، عقل و قلبش پوشیده می‌شود و به معنای واقعی کلمه، باید او را «مجنون» نامید.

باید هم چون امیر مؤمنان علیه السلام چشم خویش بگشاییم و بنگریم از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم، تا از کبر متکبران به شگفت آییم:

«عَجِبْتُ لِمُتَكَبِّرٍ كَانَتْ أَمْسِ نُطْفَةٌ وَ هُوَ فِي غَدِّ جَيْفَةٍ»<sup>۱</sup>

«در شگفتم از متکبری که دیروز نطفه‌ای بوده و فردا مرداری (چگونه کبر می‌ورزد؟)»

عقل، به گذشته‌ی خویش باز می‌گردد و سرآغاز خود را مایعی بدبو و نجس می‌بیند. از سویی به آینده‌ی خود می‌نگرد که بعد از مرگ به مرداری بدبو مبدل می‌گردد، آن‌گاه به حقیقت سراپا نیاز خود بیشتر متذکر می‌شود و دیگر جایی برای کبر ورزیدن نمی‌بیند. او می‌یابد که کمالات مادی و معنوی چون سلامت، قدرت، جمال، علم و... را خود به دست نیاورده است. همه‌ی آن‌ها را در هر لحظه قابل زوال و در معرض نیستی می‌بیند. از این رو، دلیلی برای کبر ورزیدن نمی‌بیند.

کسی که مالی نزد او به امانت نهاده‌اند، نشاید و نباید با مال غیر، به دیگران فخر بفروشد و کبر ورزد. کمالات مانیز و دایعی است که به امانت نزد ما نهاده شده است. البته مالک این کمالات، اجازه‌ی تصرف در آن‌ها را در چارچوب خاصی به ما داده و ما را به حرکت در این محدوده می‌آزماید. اما انسان ناسپاس، چشم و گوش دل بر این

حقائق می‌بندد، آنگاه می‌پندارد همه‌ی دارایی‌هایش ملک اوست و می‌تواند با آن‌ها بر دیگران برتری جوید و تکبر ورزد.

خداوند حکیم لطیف، بشر فراموشکار را به آغاز و انجام او (نطفه و جیفه) تذکر داده است. هم چنین به وسیله‌ی تقلبات و تحولات این دنیایی او را به آفرینش همراه با ضعف خود توجه می‌دهد. با این همه، صدشگفت که باز هم تکبر، گریبان این انسان را رها نمی‌کند. امام امیرالمؤمنین علیه السلام در بیانی مشابه حدیث اخیر، یکی دیگر از مصادیق ضعف و عجز بشر در این دنیا و انگیزه‌های تکبر ستیزی را پیش چشمان او می‌نهد:

«عَجِبْتُ لِابْنِ آدَمَ، أَوْلَهُ نُطْفَةٌ وَ آخِرُهُ جِيفَةٌ وَ هُوَ قَائِمٌ بَيْنَهُمَا وَعَاءٌ لِلْغَائِطِ، ثُمَّ يَتَكَبَّرُ»<sup>۱</sup>

«به خاطر فرزند آدم در شگفتم. آغاز او نطفه‌ای است و انجام او مرداری و او در میان آن دو به عنوان ظرفی از پلیدی ایستاده است؛ با وجود این، تکبر می‌ورزد.»

عجب موجودی! ابتدایش نجاست، انتهایش نجاست و در میانه‌ی این دو نجاست، ظرفی است از نجاست! باز هم تکبر؟! چون چنین است، باید توفیق مبارزه با کبر را از خداوند طلبید. و از کبر به او پناه بر د:

«اسْتَعِيدُوا بِاللَّهِ مِنْ لَوَاقِحِ الْكِبْرِ، كَمَا تَسْتَعِيدُونَ بِهِ مِنْ طَوَارِقِ الدَّهْرِ وَ اسْتَعِيدُوا لِمْجَاهِدَتِهِ حَسَبَ الطَّاقَةِ»<sup>۲</sup>

«از زمینه‌های بارور شدن کبر به خداوند پناه برید، همان‌گونه که از حوادث روزگار به او پناه می‌برید. و برای مجاهدت با آن، به قدر توان آماده شوید.»

«لواقح» در لغت به معنی بارورکننده‌ها است. لواقح الکبر، یعنی اموری که کبر را

۱. علل الشرائع / ج ۱ / ص ۲۷۵.

۲. غررالحکم / ح ۷۱۲۱.

بارور می‌کنند، یعنی زمینه‌ی ایجاد کبر را در انسان فراهم می‌آورند و بستر رشد و ریشه‌دار شدن آن را هموار می‌سازند. اصلی‌ترین لواقح کبر، همان عواملی است که انسان را از تذکر به ضعف و عجزهایش غافل می‌سازد و باید با آنها به مبارزه پرداخت تا کبر، ریشه کن شود.

### ۱۰ - ۹ - حجاب استغناء به عقل خویش

از مصادیق عُجب، عُجب به عقل و علم خویشتن است که در پی خود، استبداد به رأی را همراه می‌آورد. یعنی شخص، عقل و علم خود را در میان عالمان و عاقلان دیگر، برترین بیندارد و خویشتن را کامل و واصل به مراتب بالای عقل بداند. این شخص حاضر نیست در پیشگاه عالمان دیگر زانوی علمی بزند، زیرا که خود را بی‌نیاز می‌بیند. حال آن‌که اندکی تأمل عاقلانه کافی است تا قبح آن پندار و این رفتار مشخص گردد. انسان عاقل، بانگش به خود و معلوماتش و مقایسه‌ی آن با جهان پیرامونش، به کوچکی خود و اندکی معلوماتش اذعان می‌کند. لذا فرموده‌اند:

«أَحْمَقُ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ أَنَّهُ أَعْقَلُ النَّاسِ.»<sup>۱</sup>

«بیشترین حماقت، از آن کسی است که بی‌پندارد عاقل‌ترین مردم است.»

عاقل به علم خویش می‌نگرد، به غیراختیاری بودن حصول آن متذکر می‌شود، آن‌گاه می‌یابد که در وادی علم هم جای خشنودی از خود نیست. اگر علمی دارد، آن را بدو عطا کرده‌اند. راه اعطای بیشتر علم و ترقی در مدارج علم هم چنان باز است. با دیده‌ی واقع‌بین، می‌توان عالم‌تر و عاقل‌تر از خود را یافت. بنابراین اکتفای به علم و عقل خویش مجاز نیست؛ بلکه مایه‌ی لغزش است:

«مَنْ أُعْجِبَ بِرَأْيِهِ ضَلَّ وَ مَنْ اسْتَغْنَى بِعَقْلِهِ زَلَّ وَ مَنْ تَكَبَّرَ عَلَى النَّاسِ ذَلَّ.»<sup>۲</sup>

۱. غررالحکم / ح ۱۲۵۰.

۲. کافی / ج ۸ / ص ۱۹ / ح ۴ این جملات، فقراتی است از خطبه مشهور «وسیله»، از امیرالمؤمنین علیه السلام که مضامین بلندی از معارف اهل‌البیت علیهم السلام را دربردارد.

«هرکس شیفته و دل‌باخته‌ی نظر خود شود، گمراه می‌گردد. و کسی که احساس بی‌نیازی (از عقل دیگران) به واسطه‌ی عقلش بکند، می‌لغزد. و کسی که بر مردم تکبر ورزد، خوار می‌شود.»

امیرالمؤمنین علیه السلام در کلامی دیگر فرموده‌اند:

«اتَّهَمُوا عُقُولَكُمْ، فَإِنَّهُ مِنَ الثَّقَةِ بِهَا يَكُونُ الْخَطَأُ»<sup>۱</sup>

«عقل‌هایتان را متهم بدانید که از اعتماد به آن خطا سرچشمه می‌گیرد.»

عقل نور است و ویژگی واقع‌نمایی دارد. عقل حجت خداست، لذا معصوم از خطاست. اما می‌بینیم که امام علیه السلام در این جا می‌فرماید که عقل‌هایتان را متهم کنید. این دو مطلب بایکدیگر تناقض ندارند. سخن فوق‌بدان معنا نیست که عقل را به صورت مطلق جائز الخطا بدانیم؛ بلکه فرموده‌اند: «اتَّهَمُوا عُقُولَكُمْ»، یعنی عقل‌هایتان را - از آن جهت که عقل شماست و کامل نیست - جائز الخطا بدانید، زیرا وقتی آدمی به کمال بهره‌مندی از علم و عقل نرسیده باشد، همواره نسبت به مصادیقی از معقولات و معلومات، جاهل است. گاه همین جهل، در تشخیص، لغزش پدید می‌آورد. لذا انسان عاقل، هرگز به عقل خود اکتفا نمی‌کند. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«غَايَةُ الْعَقْلِ الْإِعْتِرَافُ بِالْجَهْلِ»<sup>۲</sup>

«نهایت عقل، اعتراف به جهل است.»

نهایت درجه‌ی بهره‌مندی از عقل، آن است که آدمی به جهل خویش اعتراف کند، یعنی متذکر باشد که اگر هم بهره‌ای از علم و عقل دارد، این بهره‌مندی به خود او تعلق ندارد. او باید بداند که به خودی خود فقیر محض است و اگر در اوج دارا بودن علم و عقل، لحظه‌ای به حال خویش رها شود، به حضيض جهل فرو می‌غلطد و حتی اموری ساده را فراموش می‌کند. پس در هر آن و هر لحظه نباید به خود تکیه کند؛ بلکه در اوج عقلانیت هم باید خود را ذاتاً جاهل بشمارد. عدم اعتراف به جهل، نوعی استکبار

۱. غررالحکم / ح ۵۱۷.

۲. غررالحکم / ح ۳۹۴.

است که در صورت تحقق، قوی‌ترین عالمان را بر زمین جهل می‌گوید.  
در توضیحی که آمد، اعتراف به جهل «ذاتی» مطرح شد. اعتراف به جهل، از جنبه‌ی دیگری هم قابل طرح است که آن را ذیل کلام لطیف دیگر مطرح می‌کنیم.  
امیرالمؤمنین علیه السلام در ترسیم سیمای عاقل می‌فرماید:

«الْعَاقِلُ مِنْ أَتْهَمَ رَأْيُهُ وَ لَمْ يَثِقْ بِكُلِّ مَا تُسَوَّلُ لَهُ نَفْسُهُ»<sup>۱</sup>

«عاقل کسی است که رأی خویش را متهم گرداند و بدان چه نفس او برایش می‌آراید، اعتماد نکند.»

عاقل نباید متکی و مستبد به رأی خود باشد؛ بلکه باید همواره خود را به مشورت با دیگر عاقلان، نیازمند بداند. انسان عادی و معمولی - که حسابش از انسان الهی و معصوم جداست - می‌داند که همواره احتمال تأثر از هوی و شهوت در او هست. لذا اتخاذ تصمیم غیر عاقلانه از او انتظار می‌رود.

در این جا، بحث رأی و نظر و تشخیص شخصی مطرح است، نه علم. اگر انسان حقیقتاً به علم و در حالت خاص به کشف عقلی دست یافته باشد، وظیفه کاملاً روشن است و هیچ ابهام و تردیدی باقی نمی‌ماند، زیرا که عقل و علم، هر دو حجّت‌اند و باید مبنای عمل قرار گیرند. اما نکته در این جا است که همان عجز و فقر ذاتی بشر، در بسیاری موارد چنین سر بر می‌آورد که وقتی انسان هنوز به علم حقیقی نرسیده، می‌پندارد که فهمیده است؛ غافل از این که نمی‌داند نتیجه‌ای که گرفته تا چه حد، با جهل درآمیخته است. گاه انسان در باره‌ی امری به اشتباه، نظری قاطع می‌یابد؛ در حالی که این قاطعیت ناشی از جهل مرکب است نه علم. این خود، لازمه‌ی فقر ذاتی بشر در معرفت‌های اوست.

البته این بحث، از نکات ظریف معرفت‌شناسی است که بدفهمی در باره‌ی آن، آدمی را به شگاکیت می‌افکند. ماشکاکیت رانفی می‌کنیم. در این تردید نداریم که اگر چیزی به عقل روشن گردد، عین واقع است. از سوی دیگر به حجّیت عقل صد در صد قائلیم.<sup>۲</sup>

۱. همان / ح ۴۹۸.

۲. به فصل پنجم رجوع کنید.



اما برای تشخیص مصادیق افعال قبیح مانند ظلم در بسیاری موارد نیاز به آگاهی‌هایی جنبی و بیرونی داریم تا بتوانیم تشخیص دهیم که کاری مصداق ماهیت ظلم است یا نه. در اعتبار کشف عقل از قبیح ماهیت ظلم، شک و تردیدی به خود راه نمی‌دهیم؛ اما در مقام تشخیص مصداق توجه به حجاب‌ها و جهل‌ها داریم. انسان با مجموعه دانسته‌های خود، در صدد کشف وظیفه برمی‌آید. در چنین مرحله‌ای است که نباید نسبت به رأی خود، استبداد به خرج دهد. یعنی در تشخیص مصداق و جستجوی وظیفه، باید همواره به عجز ذاتی خویش بنگرد و به کمبودهای خود در علم و معرفت اقرار کند تا راه را برای دریافت مشورت از دیگران باز بگذارد.

توجه شود که معمولاً تعبیر «رأی» و «نظر»، در تشخیص موارد جزئی معنادار است. هیچ کس رأی و نظر دیگران را در باره‌ی حُسن یا قبیح ماهیت ظلم جویا نمی‌شود. رأی‌گیری در باره‌ی این ادراک‌ها بی‌معناست. نظر در جایی مطرح است که پای مصادیق در میان آید. انسان عاقل محتاط، همواره احتمال می‌دهد که در مصادیق دچار اشتباه شود. لذا رجوع به مشاورانِ عاقل امین را لازم می‌یابد و خود را نیازمند دستگیری آنان می‌داند. البته از میان مشاوران، رأی کسانی به صواب نزدیک‌تر است که عقل بیشتری دارند. امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«رأی انسان، ترازوی عقل اوست.»<sup>۱</sup>

از این جاست که باب مشورت به روی انسان گشوده می‌شود و احتیاج بشر بدان محرز می‌گردد:

«حَقَّ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُضِيفَ إِلَى رَأْيِهِ رَأْيَ الْعُقَلَاءِ وَ يَضُمَّ إِلَى عِلْمِهِ  
عُلُومَ الْحُكَمَاءِ.»<sup>۲</sup>

«وظیفه‌ی عاقل است که رأی عاقلان را به رأی خود بیفزاید و علوم حکیمان را به علم خود ضمیمه سازد.»

۱. غررالحکم / ح ۴۹۳: «رَأْيُ الرَّجُلِ مِيزَانُ عَقْلِهِ.»

۲. همان / ح ۴۹۶.

توجه کنیم که وظیفه‌ی مشورت برای هر عاقلی وجود دارد؛ در هر مرتبه‌ای که باشد. اما متأسفانه نوع کسانی که گرفتار استبداد به رأی هستند، استغناء به عقل خویش نیز دارند. یعنی خود را به واسطه‌ی عقل خود بی‌نیاز می‌پندارند. اما هرگز به این عیوب نفسانی خویش توجه ندارند؛ بلکه در ظاهر و در سخن گفتن ممکن است با حالتی متواضعانه خود را حقیر و احقر هم بخوانند ولی در قلب خود، چنان کبر و عُجب را جای داده باشند که نیازی به دانستن آرای دیگران در خود احساس نکنند. به همین دلیل حاضر به شنیدن نصیحت یا مشورت آن‌ها هم نباشند. ولی وقتی انسان به نادانی‌های خویش متذکر باشد و احتمال بروز خطا در نظر و رأی خویش را منتفی نداند، گرچه سالیانی را به تحصیل علم - حتی علم دین - گذرانده باشد، باز هم مشورت با عاقلان را ضروری می‌یابد.

اگر مشورت با شروط خاص و سفارش شده‌ی آن انجام شود، فوائد بسیاری دارد که مهم‌ترین آن، بهره‌مندی از نور عقل دیگران است:

«مَنْ شَاوَرَ ذَوِي الْعُقُولِ اسْتَضَاءَ بِأَنْوَارِ الْعُقُولِ»<sup>۱</sup>

«هرکس با صاحبان عقل مشورت کند، از انوار عقل‌ها پرتو گیرد.»

نتیجه‌ی نهایی آن هم، رستگاری و رسیدن به صواب است:

«مَنْ شَاوَرَ ذَوِي النَّهْيِ وَالْأَلْبَابِ، فَازَ بِالنُّجْحِ وَالصَّوَابِ»<sup>۲</sup>

«کسی که با صاحبان خرد و عقل مشورت کند، به رستگاری و صواب دست

می‌یابد.»

برای آگاهی بیشتر درباره‌ی مسأله‌ی مهم و ضروری مشورت، به کتاب شریف بحار الانوار، کتاب الایمان و الکفر، باب «المشورة و قبولها و من ینبغی استشارته و نصیح المستشير و النهی عن الاستبداد بالرأی»<sup>۳</sup> رجوع کنید.

۱. غررالحکم / ج ۱۰۰۸۰.

۲. همان / ج ۱۰۰۸۱.

۳. بحار الانوار / ج ۷۵ / صص ۹۸ - ۱۰۵.

### ۱۰ - ۱۰ - حجاب همنشینی با جاهل

همان‌طور که مشورت با صاحبان عقل، بهره‌مندی بیشتری از نور عقل را به ارمان می‌آورد، هم‌نشینی با جاهلان نیز، از عقل آدمی می‌کاهد.

«مَنْ صَحِبَ جَاهِلًا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ»<sup>۱</sup>

«کسی که با جاهلی هم‌نشین شود، از عقلش کاسته می‌گردد.»

این مطلب کاملاً وجدانی است. نشست و برخاست با افرادی که بینش و منش آن‌ها عاقلانه نیست، حجاب عقل است. معاشرت با کسانی که گرفتار حجاب‌های عقل چون شهوت، غضب، آرزو و طمع و... هستند، در هر که باشد، به تدریج اثر می‌گذارد. لذا انسان باید در انتخاب هم‌نشین، کمال دقت را به خرج دهد. این تأثیرهای تدریجی، تا بدانجا پیش می‌رود که غفلت دائم، سراسر وجود انسان را فرامی‌گیرد و در نتیجه مرگ عقل پدید می‌آید:

«مَنْ تَرَكَ الْإِسْتِمَاعَ مِنْ ذَوِي الْعُقُولِ، مَاتَ عَقْلُهُ»<sup>۲</sup>

«کسی که شنیدن از صاحبان عقل را ترک کند، عقلش می‌میرد.»

لذا فرموده‌اند:

«يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يُكْثِرَ مِنْ صُحْبَةِ الْعُلَمَاءِ وَالْأَبْرَارِ، وَ يَجْتَنِبَ مُقَارَنَةَ الْأَشْرَارِ وَالْفُجَّارِ»<sup>۳</sup>

«برای عاقل سزاوار است که بر همنشینی با علما و نیکوکاران بیفزاید و از همنشینی با اهل شرّ و بدکاران پرهیزد.»

پس به قصد حفظ حیات عقلی خویش، باید شنیدن از عاقلان را در برنامه‌ی خود بگنجانیم. نبی مکرم ﷺ و اهل بیت ایشان عليهم السلام در رأس عاقلان قرار دارند. آنان عقل کل‌اند و دیگران به میزانی که با ایشان پیوند علمی و عملی دارند، سخنان شنیدنی دارند. باید خود را در معرض نسیم جانفزای معارف اهل‌البیت عليهم السلام قرار دهیم و با

۱. کنزالفوائد / ج ۱ / ص ۱۹۹.

۲. همان.

۳. غررالحکم / ح ۹۷۹۶.

مطالعه‌ی احادیث ایشان و رجوع به پیشگامان فهم کلامشان، قلب خود را به مواعظ آن بزرگواران زنده کنیم.

علاوه بر مطالعه، «استماع» خود موضوعیت دارد که: «آدمی فربه شود از راه گوش؛ شنیدن از عالم عاقل حقیقی - که عامل به علم خویش است - می‌تواند اثری بیش از مطالعه داشته باشد. لذا باید اوقاتی از ایام عمر خود را به شنیدن علوم اهل‌البیت علیهم‌السلام و فراگیری آن اختصاص دهیم و از این طریق، بخشی از حجاب‌های غفلت‌زای زندگی دنیوی خود را بزداییم.<sup>۱</sup>

#### ۱۰ - ۱۱ - حجاب زیاده‌خواهی

از دیگر حجاب‌های عقل، زیاده‌جویی است:

«ضیاعُ الْعُقُولِ فِي طَلَبِ الْفُضُولِ»<sup>۲</sup>

«ضایع شدن عقلها، در طلب زیادی‌هاست.»

«فضول» جمع فضل به معنی زیادی است. در این جا «طلب فضول» یعنی جستن مازاد بر نیاز و احتیاج، که عقلاً نکوهیده است. وقتی انسان با درآمد خود، زندگی متعارف آبرو و مندانه‌ای را اداره می‌کند، چرا به آب و آتش بزند تا بر آن بیفزاید؟ این منطق عقلاست که دلبستگی آنان را از دنیا برمی‌کند (منطق زهد نسبت به دنیا). اما کسی که چراغ عقل را خاموش کرده، می‌گوید: من که می‌توانم بر دارایی‌ام بیفزایم، چرا چنین نکنم؟ در مورد حجاب حبّ دنیا و آثار زهد، در صفحات آینده به تفصیل سخن خواهیم گفت و بطلان منطق میل به دنیا را خواهیم دید. در این جا یادآور می‌شویم که زیاده‌طلبی، عقول را از میان می‌برد و خود، از کمی عقل سرچشمه می‌گیرد.

«إِذَا قَلَّتِ الْعُقُولُ، كَثُرَ الْفُضُولُ»<sup>۳</sup>

«هنگامی که عقل‌ها کم شود، فراتر رفتن‌ها از حد بسیار گردد.»

نتیجه: «طلب فضول» خود از نقص عقل برمی‌خیزد و اعتنا به آن، عقل را کم و در

۱. بحث مفصل در این باره در بحث عقل و علم آمد.

۲. غررالحکم / ح ۱۰۹۳۲.

۳. همان / ح ۴۹۹.

نهایت، ضایع می‌گرداند.<sup>۱</sup>

### ۱۰ - ۱۲ - حجاب بیکاری

زیاده‌طلبی حجاب عقل است، اما این بدان معنا نیست که انسان ایام عمر خویش را به بیکاری و بطالت بگذراند. «زیاده خواهی» حجاب عقل است و عقلاً مذموم و ولی صرف بهره‌مندی از فضل مال، نکوهیده نیست. اگر انسان زیادی‌های دنیا را طلب کند، آن‌ها را به دارایی خود بیفزاید و برای خود بخواد، مرتکب قبیح‌گشته است. اما اگر از زیادی مالی که به دست آورده، بذل و بخشش کند، به انجام یک عمل نیکوی عقلی توفیق یافته است. پیشتر در ضمن نشانه‌های عاقل خواندیم که: «فَضْلُ مَالِهِ مَبْدُول». پس به بهانه‌ی فرار از فضل مال، نباید گرفتار بطالت شد، زیرا که بطالت (بیکاری) از حجاب‌های عقل است.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«تَرْكُ التَّجَارَةِ يَنْقُصُ الْعَقْلَ»<sup>۲</sup>

«ترک تجارت، عقل را ناقص می‌کند.»

تجارت، در لغت به معنی خرید و فروش است. ظاهراً تجارت از این جهت که با بطالت تضاد دارد، مورد اشاره‌ی امام علیه السلام است. بیکاری عقلاً مذموم است و ترک تجارت یکی از مصادیق آن است. البته باید گفت که معنای تجارت، منحصر در خرید و فروش کالاهای مادی نیست (اگرچه استفاده و کاربرد غالب آن در بُعد مادی و به همین معناست).

به طور کلی انجام هر عمل را که باعث گشوده شدن باب رزق به روی انسان شود، می‌توان تجارت دانست. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

«كُلُّ مَا افْتَتَحَ بِهِ الرَّجُلُ رِزْقَهُ، فَهُوَ تِجَارَةٌ»<sup>۳</sup>

۱. برای توضیح بیشتر، رجوع شود به: فصل نشانه‌های عقل، توضیحات ذیل عبارت «و نصیبه من الدنیا القوت».

۲. کافی / ج ۵ / ص ۱۴۸ / ح ۱.

۳. همان / ص ۳۰۹ / ح ۷.

«هر آن چه که انسان بدان روزی اش را گشایش دهد، نوعی تجارت است.»

رزق و روزی منحصر در رزق مادی نیست. از این رو، عملی چون تدریس و تدرّس معلّم و متعلّم نیز - هر چند بدون اجرت باشد - تجارّتی سودآور به شمار می آید، زیرا رزق معنوی انسان - یعنی علم و معرفت او - را توسعه می دهد. در آیات قرآن نیز، علاوه بر مواردی که تجارت به معنی مصطلح برای خرید و فروش کالاهای مادی به کار رفته، در سه آیه نیز تجارت به معنای عملکرد انسان ها در مقابل هدایت الهی باز می گردد. معنای لغوی «تجارت»، داد و ستد به طور عامّ است که متعلّق آن، می تواند امور مادی یا معنوی باشد. آنان که هدایت را می پذیرند و به دعوت داعیان الهی پاسخ می گویند، تجارتشان در آخرت سودآور خواهد بود، وگرنه زیان خواهند کرد. خداوند در قرآن پس از وصف کافران و مفسدان می فرماید:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ.»<sup>۱</sup>

«آنانند کسانی که گمراهی را به (قیمت) هدایت خریدند. از این رو، تجارت آنها سودی ندهد و آنان هدایت پذیر نیستند.»

گمراهان، در تجارت خود، هدایت را می فروشند و ضلالت را می خرند، که این تجارت عقلاً سودآور نیست.

در مقابل، کسانی که به خدا و رسول او ایمان می آورند و با اموال و جان های خود در راه خدا جهاد می کنند، دست به تجارّتی زده اند که آنها را از عذاب دردناک آخرت می رهاند. آری، تجارت حقیقی آن است که انسان، جان و مال خویش را در راه خداوند صرف کند و در مقابل، به بهشت و رضوان الهی دست یابد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ؟  
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ

ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.<sup>۱</sup>

«ای کسانی که ایمان آوردید! آیا شما را به تجارتی رهنمون شوم که از عذاب دردناک نجاتتان دهد؟

(آن تجارت این است که) به خدا و رسول او ایمان آورید، در راه خدا با اموال و جان‌هایتان مجاهده کنید. این برای شما بهتر است، اگر دانا باشید.»

امیرالمؤمنین علیه السلام وقتی مردم را به شرکت در جنگ صفین تحریض می‌کردند این آیات را خواندند.<sup>۲</sup>

آری، تجارتی که باید هم و غم بشر بدان معطوف باشد، همین معنا از تجارت است که قرآن کریم، آن را «تجارت نابودنشده» نامیده است. تجارت‌های دیگر، تا وقتی در راستای آن قرار نگیرند، سودی نخواهند بخشید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً، يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ﴾<sup>۳</sup>

«کسانی که کتاب خدا را تلاوت می‌کنند و نماز را برپا داشتند و از آن‌چه روزی شان داشتیم، آشکارا و پنهانی انفاق کردند، به تجارتی امید دارند که هرگز کساد نخواهد شد.»

حال به بحث اصلی بازگردیم:

افراط و تفریط، هر دو دشمن عقل‌اند. از این رو، هم طلب فضول و هم بطالت، حجاب عقل‌اند و در مقام عمل، باید به دقت به این هر دو حقیقت نگریست. آن‌چه برای عاقل اهمیت دارد و زیرکی او را می‌آزماید، توجه همزمان به همه‌ی مکشوفات عقل خویش است. نباید در گریز از یک طرف، به طرف دیگر سقوط کند. بنابراین زیادی‌ها (فضول) هدف نیستند و عاقل هدف نهایی خویش را طلب آن قرار نمی‌دهد. اما وقتی بخواهد به کشف عقلی خویش یعنی اشتغال و ترک بطالت عمل کند، آن‌گاه اگر چیزی زائد بر قوت خود بیابد، در بذل آن، عنان را به عقل می‌سپارد.

۱. صف / ۱۰ و ۱۱.

۲. کافی / ج ۵ / ص ۳۹.

۳. فاطر / ۲۹.

سخن در باب بطالت را با ذکر روایتی دیگر به پایان می‌بریم.  
«معاذ» که فروشنده‌ی لباس بود، مدتی تجارت را ترک گفت. امام صادق علیه السلام از او پرسیدند:

«أَضَعْتُ عَنِ التَّجَارَةِ أَوْ زَهَدْتُ فِيهَا؟»

«آیا ناتوان از تجارت شدی یا نسبت به آن بی‌رغبت گشته‌ای؟»

معاذ پاسخ داد:

«مَا ضَعَفْتُ عَنْهَا وَ مَا زَهَدْتُ فِيهَا.»

«نه از آن ناتوان گشتم و نه بدان بی‌میل شدم.»

حضرت پرسیدند:

«فَمَا لَكَ؟»

«پس تو را چه می‌شود؟»

او پاسخ داد:

«مال بسیاری دارم که در اختیارم می‌باشد و کسی از من طلبکار نیست و فکر نمی‌کنم که همه‌ی آن را پیش از مرگ خود بخورم (یعنی تا وقت مرگ اموالم تمام نمی‌شود).»

حضرت فرمودند:

«لَا تَتْرُكْهَا فَإِنَّ تَرْكَهَا مُذْهِبَةٌ لِلْعَقْلِ، إِسْعَ عَلَى عِيَالِكَ، وَإِيَّاكَ أَنْ يَكُونَ هُمُ السُّعَاءَ عَلَيْكَ.»<sup>۱</sup>

«آن (تجارت) را ترک مکن، که ترک آن (مایه‌ی) رفتن عقل است. برای خانواده‌ات کوشش کن و مبادا که آنان برای تو کوشش کنند.»

بنابراین نفس این‌که انسان با زحمت خویش، زندگی خود و خانواده‌اش را بگذراند، مورد تأیید عقل است و در شرع نیز موضوعیت دارد. لذا انسان تا جایی که توان دارد، نباید عمرش را به بطالت بگذراند.



### ۱۰ - ۱۲ - حجاب دنیادوستی

در فصل نشانه‌های عقل، درباره‌ی دنیا و آخرت در نگاه عاقل مطالبی آمد. دوستی دنیا، از حجاب‌های مهم و غفلت‌زای عقل است. آدمی در لحظه لحظه‌ی روزگار عمر، به یادآوری این نکته‌ی اساسی نیاز دارد. بهترین تذکار و تنبیه در این باب، کلام معصومین علیهم‌السلام است. سخن آن بزرگواران را - که خبیرترین دنیاشناسان و بصیرترین آخرت‌بینان‌اند - باید شنید، پیش چشم گذارد و بدان‌گردن نهاد.

از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده که فرمودند:

«سَبَبُ فَسَادِ الْعَقْلِ حُبُّ الدُّنْيَا.»<sup>۱</sup>

«سبب تباهی عقل، دوستی دنیا است.»

«زَخَارِفُ الدُّنْيَا تُفْسِدُ الْعُقُولَ الضَّعِيفَةَ.»<sup>۲</sup>

«زینت‌های دنیا، عقل‌های ضعیف را تباه می‌کند.»

«الدُّنْيَا مَصْرَعُ الْعُقُولِ.»<sup>۳</sup>

«دنیا محلّ زمین خوردن عقل‌هاست.»

محدث کلینی رحمته‌الله در کتاب شریف کافی، کتاب الایمان والکفر، باب ذمّ الدنیا و الزهد فیها، بیست و پنج حدیث گرانسنگ در نکوهش دنیا و زهد نسبت به آن روایت کرده است. در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. و خواننده را به تأملی ژرف و اندیشه‌ای شگرف در آن بیانات فرا می‌خوانیم.

از امام علی بن الحسین، زین العابدین علیه‌السلام پرسیدند:

«أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ؟»

«کدامین کارها نزد خداوند - عزوجل - برتر است؟»

حضرتش پاسخ دادند:

۱. غررالحکم / ح ۸۵۵.

۲. همان / ح ۸۵۶.

۳. همان / ح ۲۵۳۹.

«ما مِنْ عَمَلٍ بَعْدَ مَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ مَعْرِفَةِ رَسُولِهِ ﷺ أَفْضَلُ مِنْ بُغْضِ الدُّنْيَا.»

«هیچ عملی بعد از معرفت خدای جلّ و عزّ و معرفت رسول او ﷺ، برتر از دشمنی دنیا نیست.»

این تعبیر، بس تکان دهنده است و انسان را به فکر وامی دارد. امام علیؑ بغض دنیا را - پس از معرفت و اقرار به خدایی خدا و فرستاده‌ی او - برترین اعمال معرفی کرده‌اند. عاقل در دل، حبّ دنیا نمی‌پرورد. افزون بر آن، بذر بغض آن را نیز می‌کارد. او خوب می‌داند که میان حبّ و بغض نسبت به دنیا جایگاهی نیست و این حقیقت به تجربه روشن گشته است. اگر بغض دنیا نداشته باشد، دلش خالی از حبّ دنیا نخواهد بود، همان طور که تا تواضع نیاید، کبر برون نرود. تا زمانی که دنیا را دشمن نداریم، ادّعی آزادی از اسارت دوستی دنیا را نمی‌توانیم.

«بغض دنیا» چنان مهمّ است که پس از پایه‌های دین یعنی معرفت الله و معرفت نبی - که «معرفت امام» را هم همراه خود دارد - پیکره‌ی سترگ دین را می‌سازد. بغض دنیا روح دینداری است و تربیت دینی جز با تقویت بغض دنیا تحقّق نمی‌یابد. در ایجاد این بغض، هیچ چیز به اندازه‌ی یاد مرگ و معاد، اثر ندارد. ادامه‌ی کلام امام سجّاد علیؑ خود بهترین بیانگر این معانی است:

«وَ إِنَّ لِدَلِكْ لَشُعْبَا كَثِيرَةً وَ لِلْمَعَاصِي شُعْبَاءً.»

«آن (بغض دنیا) شعبه‌های بسیاری دارد. و گناهان نیز شعبه‌هایی دارند.»  
همه‌ی اعمال صالح و خصال نیک از بغض دنیا ریشه می‌گیرند و در مقابل، معاصی قرار دارند. حُسن بسیاری از صفات نیکوی عاقلان، برای آخرت بینان و معادباوران مکشوف می‌گردد.

آن‌گاه امام سجّاد علیؑ شعبه‌های معاصی را برمی‌شمارند:

«فَأَوَّلُ مَا عَصَى اللَّهُ بِهِ الْكِبْرُ وَ هِيَ مَعْصِيَةٌ إِنْ لَيْسَ حِينَ أَبِي وَ اسْتَكْبَارٌ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.»

«پس نخستین گناهی که خدا بدان نافرمانی گردید، کبر است و آن معصیت

ابلیس بود، آن‌گاه که (از اطاعت امر الهی) خودداری کرد و کبر ورزید و از کافران شد.»

«وَ الْحِرْصُ وَ هِيَ مَعْصِيَةُ آدَمَ وَ حَوْأ، حِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُمَا: «كُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ.»<sup>۱</sup>

«و حرص که نافرمانی آدم و حوّا بود<sup>۲</sup> هنگامی که خداوند عزوجل به آن‌ها فرمود: «از هرچه خواهید، بخورید و به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران باشید.»

«فَأَخَذَا مَا لَاحَاجَةَ بِهِمَا إِلَيْهِ، فَدَخَلَ ذَلِكَ عَلَى ذُرِّيَّتِهِمَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ ذَلِكَ أَنَّ أَكْثَرَ مَا يَطْلُبُ ابْنُ آدَمَ مَا لَاحَاجَةَ بِهِ إِلَيْهِ.»

«سپس آن‌ها چیزی برگرفتند که بدان حاجتی نداشتند. و این خصلت (حرص) در فرزندان آن‌ها تا روز قیامت وارد شد. این است که بیشتر آن‌چه فرزند آدم طلب می‌کند، چیزی است که بدان نیاز ندارد.»

«ثُمَّ الْحَسَدُ، وَ هِيَ مَعْصِيَةُ ابْنِ آدَمَ حَيْثُ حَسَدَ أَخَاهُ فَقَتَلَهُ.»  
«سپس حسد که معصیت پسر آدم (قابیل) بود آن زمان که برادرش (هابیل) را کشت.»

«فَتَشَعَّبَ مِنْ ذَلِكَ حُبُّ النِّسَاءِ وَ حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ الرِّئَاسَةِ وَ حُبُّ الرِّاحَةِ وَ حُبُّ الْكَلَامِ وَ حُبُّ الْعُلُوِّ وَ الثَّرْوَةِ فَصِرْنَ سَبْعَ خِصَالٍ، فَاجْتَمَعْنَ كُلُّهُنَّ فِي حُبِّ الدُّنْيَا.»

۱. اعراف / ۱۹.

۲. شیطان به حضرت آدم عليه السلام گفت: يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَا يَبْئَلُ (طه / ۱۲۰): ای آدم، آیا تو را به درخت جاودانگی و سلطنت باقی راهنمایی کنم؟  
آدم عليه السلام در اثر وسوسه‌ی شیطان، متوجه حرص شد و طلب خلود کرد. این گناه اصطلاحی نبود؛ بلکه امر ارشادی خداوند را عصیان کرد (عصى)؛ که باعث خروجش از بهشت گردید. (بهشت به معنی باغی از باغ‌های دنیاست، نه بهشت معهود، به تصریح امام صادق عليه السلام در حدیثی که در تفسیر قمی و علل الشرایع روایت شده است.) رجوع شود به: کنزالدقائق، ج ۱، ص ۳۶۵، ذیل آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی بقره) «غوی» یعنی دست نیافت و از هدف دور شد که با خروج از بهشت به آن مبتلا گردید.

«از این امور (کبر و حرص و حسد)، دوست داشتن زنان و دوست داشتن دنیا و دوست داشتن ریاست و دوست داشتن راحتی و دوست داشتن کلام و دوست داشتن برتری و ثروت منشعب می‌گردد که این‌ها هفت خصلت می‌شود، و همه در دوست داشتن دنیا گرد آمده‌اند.»

امام سجاد علیه السلام هفت خصلت را برخاسته از شعبه‌های معاصی (کبر و حرص و حسد) برمی‌شمارند. نخستین خصلت، حبّ نساء است که ناظر به محض شهوت می‌باشد نه اتباع از سنت. دیگر خصلت‌ها، محبّت دنیا، ریاست، راحت، کلام، برتری و ثروت است. درباره‌ی برتری خواهی در بحث علم و عقل به تفصیل سخن گفته‌ایم.

پس امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند که این‌ها همگی در حبّ دنیا جمع شده‌اند.<sup>۱</sup>  
عبارت پایانی امام سجاد علیه السلام در این حدیث چنین است:

«فَقَالَ الْأَنْبِيَاءُ وَالْعُلَمَاءُ بَعْدَ مَعْرِفَةِ ذَلِكَ: حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ. وَ الدُّنْيَا دُنْيَا أَنْ: دُنْيَا بِلَاغٍ وَ دُنْيَا مَلْعُونَةٌ.»<sup>۲</sup>

«از این رو، انبیا و علما بعد از شناخت این مطالب گفته‌اند: دوستی دنیا رأس هر خطایی است. دنیا، دو دنیاست (دو گونه است): دنیای بلاغ و دنیای ملعونه.»

همه‌ی معاصی سر در آبخور حبّ دنیا دارند. پس می‌توان آن را «رأس هر خطیئه» دانست. امام علیه السلام در کلام خود، دنیا را به دنیای «بلاغ» و دنیای «ملعونه» تقسیم کرده‌اند.

علامه‌ی مجلسی می‌نویسد:

۱. در مورد این عبارت حضرت سجاد علیه السلام که «فَأَجْتَمَعْنَ كُلُّهُنَّ فِي حُبِّ الدُّنْيَا»، این سؤال مطرح می‌شود: با توجه به آن‌که در میان آن خصال، «حبّ دنیا» هم قرار داشت، جمع حبّ دنیا در حبّ دنیا چه معنایی دارد؟

غواص بحار انوار قدسی، علامه‌ی مجلسی رضوان الله علیه، در توضیح این قسمت، سه احتمال مطرح کرده است که علاقمندان برای اطلاع از آن به مرآة العقول / ج ۸ / ص ۲۸۰ رجوع کنند.

۲. کافی / ج ۲ / ص ۱۳۰ / ح ۱۱.

«دُنیا بلاغ»، یعنی دنیایی که به کمک آن به آخرت رسند و رضای پروردگار تعالی بدان حاصل شود، یا دنیایی که به قدر ضرورت و کفاف باشد که زائد بر آن «ملعونه» است.<sup>۱</sup>

حدیث اخیر بیانگر بهترین دنیاشناسی است؛ تلقی ظریف و لطیفی از دنیا که جز از انبیاء عظام و علمای راستین - که اوصیاء مصداق اتم آنند - ساخته نیست. آری، با آن که محبت‌های نکوهیده، همه در محبت دنیا جمع آمده‌اند، انسان خواهان سعادت و گریزان از شقاوت، چاره‌ای جز عبور از پل دنیا ندارد. اگر می‌خواهد به منازل اعلی آخرت دست یابد، باید از این بستر سنگ‌گلاخ بگذرد و همین مایه‌ی امتحان اوست. او از بهره‌های حلال دنیا در حد «بلاغ» - یعنی وسیله‌ی وصال و به قدر کفاف - برمی‌گیرد، وگرنه سبب دوری خود از خداوند می‌شود. تمام هنر عاقل در این است که دنیا را بلاغ بدانند و در عین حال، بغض دنیا را در مقام عمل ظاهر کنند. در مواعظ لقمان آمده است:

«خُذْ مِنَ الدُّنْيَا بِلَاغًا وَلَا تَرْفُضْهَا، فَتَكُونَ عِيَالًا عَلَى النَّاسِ. وَلَا تَدْخُلْ فِيهَا دُخُولًا يُضِرُّ بِآخِرَتِكَ.»<sup>۲</sup>

«از دنیا به قدر کفاف (و وسیله‌ی رسیدن) بگیر. و آن را ترک مکن که سربار بر مردم باشی. و در آن به گونه‌ای داخل مشو که به آخرت زیان رساند.»  
روشن است که عبارت «خُذْ مِنَ الدُّنْيَا بِلَاغًا وَلَا تَرْفُضْهَا» با سخن نورانی امام امیرالمؤمنین علیه السلام که پیشتر نقل شد منافاتی ندارد. ایشان فرموده بودند:  
«فَارْفُضِ الدُّنْيَا، فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يُعْمَى وَ يُصَمُّ وَ يُبْکِمُ وَ يُدِلُّ الرِّقَابَ.»  
نهی لقمان، نسبت به رفض دنیای بلاغ و امر امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت به رفض دنیای ملعونه است.

### زهد در دنیا

از ثمرات بغض دنیا، بی‌رغبتی و زهد در آن است که روایات در این زمینه نیز آموختنی است.

۱. مرآة العقول / ج ۸ / ص ۲۸۰.

۲. تفسیر قمی / ج ۲ / ص ۱۶۴.

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«جُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَجُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدَ فِي الدُّنْيَا»<sup>۱</sup>

«همه‌ی خیر در خانه‌ای نهاده شد و کلید آن را زهد در دنیا قرار داده‌اند.»

پس اگر انسان بخواهد به خیری از خیرات دست یابد ناگزیر باید با کلید زهد، در خانه‌ی خیر را بگشاید، وگرنه راهیابی به خیرات ممکن نیست. در مقابل، رغبت به دنیا (دل‌بستگی به دنیا) مایه‌ی محرومیت از همه‌ی نیکی‌هاست. مقصود از این خیر، خیر واقعی است و ماندگار، نه بهره‌ی ظاهری و بی‌اعتبار؛ خیری که مصداق والای آن چشیدن شیرینی ایمان است:

«حَرَامٌ عَلَي قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ، حَتَّى تَزْهَدَ فِي الدُّنْيَا»<sup>۲</sup>

«بر دل‌های شما حرام است که شیرینی ایمان را بفهمد، مگر این که در دنیا

زهد ورزد.»

آن خیر، حکمت است و خیر کثیر:

«مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا، أَثَبَّتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَانْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ، وَبَصَّرَهُ

عُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَدَوَاءَهَا، وَ أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ

السَّلَام»<sup>۳</sup>

«هرکس در دنیا زهد ورزد، خداوند حکمت را در قلب او استوار می‌دارد، و

زبان او را بدان گویا می‌کند، عیب‌های دنیا - درد و درمان آن - را بدو

می‌نمایاند و او را از دنیا به سوی دارالسلام، سالم بیرون می‌برد.»

نوبت آن است که معنای حکمت حقیقی را از زبان حکمای ربّانی بشنویم:

سلیمان بن خالد گوید که از امام صادق علیه السلام درباره‌ی آیه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ

أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»<sup>۴</sup> پرسیدم. حضرتش پاسخ دادند:

۱. کافی / ج ۲ / ص ۱۲۸ / ح ۲.

۲. همان.

۳. همان / ح ۱.

۴. بقره / ۲۶۹. و به هرکس که حکمت داده شود، خیر کثیر داده شده است.

«إِنَّ الْحِكْمَةَ، الْمَعْرِفَةَ وَ التَّفَقُّهَ فِي الدِّينِ. فَمَنْ فَهَمَ مِنْكُمْ فَهُوَ حَكِيمٌ. وَ مَا مِنْ أَحَدٍ يَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبُّ إِلَى إِبْلِيسَ مِنْ فَقِيهِ.»<sup>۱</sup>

«حکمت، معرفت و تفقه در دین است. پس هر یک از شما که فقه داشته باشد، حکیم است. و هیچ مؤمنی نمی‌میرد که ابلیس، مرگ او را بیش از مرگ فقیه دوست بدارد.»

هم چنین امام صادق علیه السلام به ابوبصیر فرمودند:

«هِيَ طَاعَةُ اللَّهِ وَ مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ.»<sup>۲</sup>

«آن (حکمت) طاعت خداوند و معرفت امام است.»

آری همه‌ی خیرات، از معرفت صحیح نسبت به آن‌چه معرفتش لازم است، سرچشمه می‌گیرد. کدام معرفت، ضروری‌تر از معرفت دینی و تفقه؟ و روح دینداری و تفقه، چیزی جز معرفت الله و نبی صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام نیست. مقصود از تفقه دینی، تنها حمل انبانی از اصطلاحات نیست. گاهی یک فرد عامی در خداشناسی و شناخت پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام، چنان ترفیع مقام می‌یابد که هیچ عالم اصطلاحی به‌گرد پایش نمی‌رسد. بنابراین ثمره‌ی زهد آن است که خداوند، حکمت را در قلب زاهد استوار می‌دارد و آن را از قلب به‌زبانش جاری می‌سازد. خداوند چشم او را باز می‌کند، عیوب دنیا و درد و درمان آن را بدو می‌نمایاند.

پس اگر بخواهیم عیب‌های دنیا را آشکارا ببینیم، باید زهد ورزیم. از طرفی زهد و بی‌رغبتی به دنیا هم تحقق نمی‌یابد، مگر آن‌که عیوبی از دنیا برای انسان پدیدار شود. این مطلب، دور باطل پدید نمی‌آورد. در این جا این حقیقت و جدانی نهفته است که آدمی تا قدری از این دنیا کناره‌نگیرد، عیوب آن را نمی‌بیند. امکان ندارد که هم در دنیا غرقه باشد و هم بینایی عیوبش را انتظار برد. نقطه شروع رسیدن به بغض دنیا، فاصله گرفتن از آن است. ابتدا باید قدری نسبت به مستی محو دنیا بودن، هشیار شد؛ زیرا تا وقتی انسان، گرفتار سُکر (مستی) قدرت، علم، مدح، جوانی و مال است،<sup>۳</sup> عیوب این‌ها

۱. تفسیر عیاشی / ج ۱ / ص ۱۵۱ / ح ۴۹۸.

۲. همان / ح ۴۹۶.

۳. به عنوان پایانی این فصل رجوع کنید.

رانمی‌بیند. و این سنت الهی است که تا غوطه‌ور در دنیا بمانیم، عیوبش رانمی‌بینیم و بغض آن را در دل نمی‌پرورانیم؛ زیرا که فرموده‌اند: «حُبُّكَ لِلشَّيْءِ يُعْمِي وَ يُصِمُّ»<sup>۱</sup> دنیا نیز از این قاعده مستثنی نیست. دوستی دنیا انسان را کور و کر می‌سازد.<sup>۲</sup>

ثمره‌ی نهایی زهد، آن است که: «أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ». چه نیکو عاقبتی! خداوند، او را به سلامت از دنیا به دارالسلام آخرت خارج می‌کند. آری کسی که درد و درمان را شناخته، بیمار دل نمی‌شود و سلامت از آن اوست. البته یادآوری این نکته ضروری است که راه رسیدن به دارالسلام، جز از منجلاب دنیا نمی‌گذرد که برای خلاصی از آن، سبکباری شرط لازم است.

پیامبر اکرم ﷺ فرمودند:

«إِنَّ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا إِضْرَارًا بِالْآخِرَةِ، وَ فِي طَلَبِ الْآخِرَةِ إِضْرَارًا بِالدُّنْيَا. فَأَضْرَبُوا بِالدُّنْيَا، فَإِنَّهَا أَوْلَى بِالْإِضْرَارِ.»<sup>۳</sup>

«در طلب دنیا، زیان زدن به آخرت است و در جستن آخرت، زیان زدن به دنیا است. پس به دنیا ضرر زدید که به ضرر زدن، سزاوارتر است.»

طلب دنیای ملعونه با طلب آخرت جمع نمی‌شود. اگر بخواهیم به آخرت ضرر نزنیم، باید از دنیا طلبی دست برداریم. عاقل با شناختی که از دنیا دارد، دنیا را اولی به اضرار می‌بیند.<sup>۴</sup> برای یادآوری در فصل نشانه‌های عقل، توضیح طلبه و مطلوبه بودن دنیا و آخرت را بازنگرید. گفتیم که اگر دغدغه‌ی عاقل، اصلاح آخرتش باشد، سنت خداوند اصلاح امر دنیای اوست:

«مَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ، أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّاسِ. وَ مَنْ أَصْلَحَ أَمْرَ آخِرَتِهِ، أَصْلَحَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْيَاهُ. وَ مَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَاعِظٌ كَانَ عَلَيْهِ الرَّقَابُ.»

۱. الفقیه / ج ۴ / ص ۳۸۰ / ح ۵۸۱۴ از پیامبر اکرم ﷺ.

۲. پیش‌تر نیز در عبارتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) خواندیم: ... فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يُعْمِي وَ يُصِمُّ وَ يُبْکِمُ وَ يُذِلُّ الرَّقَابُ.

۳. کافی / ج ۲ / ص ۱۳۱ / ح ۱۲.

۴. پیش‌تر دیدیم که شخص متقی - با همین منطق، یعنی «اولی به اضرار» بودن دنیا - حتی از حلال‌های صافی هم می‌گذرد: «وَأَضْرَبَ وَ اللَّهُ بِالْحَلَالِ الصَّافِي إِلَّا مَا لَا بُدَّ لَهُ...»



مِنْ اللَّهِ حَافِظٌ.<sup>۱</sup>

«هرکس آن چه را که بین او و خداست اصلاح کند، خداوند آن چه را بین او و مردم است، به سامان می‌آورد و هرکس امر آخرتش را اصلاح کند، خداوند امر دنیای او را سامان می‌بخشد. هرکس از درون واعظی داشته باشد، از جانب خدا برای او نگه دارنده‌ای خواهد بود.»

البته «اصلاح امر دنیا» لزوماً بدین معنا نیست که در دنیا همواره در خوشی و رفاه باشد؛ بلکه بدین معناست که خدا مصلحت را برای او فرو می‌فرستد، و تشخیص مصلحت جز با خداوند علیم نیست. ممکن است صلاح او را گاه در ثروت و گاه در فقر، زمانی در صحت و وقتی در بیماری ببیند. مهم این است که بنده، با نیت قلبی خالص، همه چیز را به خدایش سپارد و تیر تلاش خود را به سوی آخرت نشانه‌گیرد. مثلاً اگر برای تأمین نفقه‌ی خانواده می‌کوشد، نیت او رهایی از وابستگی به دیگران و فراهم آوردن زندگی آبرومندانه باشد. البته در عین حال، اجمال و اعتدال در طلب رزق را همواره رعایت کند.

زهد: مولودِ یاد مرگ

ابو عبیده حدّاء گوید که به امام باقر علیه السلام عرض کردم:

«سخنی به من بفرمایید که من از آن بهره برم.»

امام علیه السلام فرمودند:

«يَا أَبَا عُبَيْدَةَ! أَكْثِرُ ذِكْرَ الْمَوْتِ، فَإِنَّهُ لَمْ يُكْثِرْ إِنْسَانٌ ذِكْرَ الْمَوْتِ، إِلَّا زَهَدًا

فِي الدُّنْيَا.»<sup>۲</sup>

«ای ابا عبیده! زیاد یاد مرگ کن، زیرا هیچ انسانی زیاد یاد مرگ نکرد؛ مگر

این که در دنیا زاهد شد.»

امام باقر علیه السلام قاعده‌ای کلی بیان فرموده‌اند. از بهترین راه‌های ایجاد زهد، تقویت یاد مرگ است. در نهج‌البلاغه هم، یادآوری مرگ و تزهد در دنیا به زیبایی جمع آمده

۱. نهج‌البلاغه / ص ۴۸۲ / حکمت ۸۹.

۲. کافی / ج ۲ / ص ۱۳۱ / ح ۱۳.

است. سخنی دل‌پذیر است که بر دل سخن‌پذیر به خوبی می‌نشیند. در آن زمان هم که - مثل هر زمان دیگر - نیاززدگی رواج داشت، امام امیرالمؤمنین علیه السلام با آن خطبه‌های آتشین، پرده‌های غفلت می‌زدودند. شنیدن آن کلام‌ها، نیاز امروز ما نیز است. نه فقط شنیدن که به کار بستن آن‌ها در زندگی ضرورت دارد. با بیانی از امام باقر علیه السلام به جابر، سخن در باب زهد را به پایان می‌بریم:

جابر گوید که بر امام باقر علیه السلام داخل شدم. حضرتش فرمودند:

«یا جابر! وَاللَّهِ إِنِّي لَمَحْزُونٌ وَإِنِّي لَمَشْغُولُ الْقَلْبِ.»

«ای جابر! قسم به خدا که من اندوهگین و دل مشغولم.»

جابر عرض کرد:

«جُعِلْتُ فِدَاكَ! وَمَا شُغْلُكَ؟ وَمَا حُزْنُ قَلْبِكَ؟»

«فدایتان کردم! شما(قلبا) به چه مشغولید؟ واندوه دلتان چیست؟»

حضرت می‌فرمایند:

«یا جابر! إِنَّهُ مَنْ دَخَلَ قَلْبَهُ صَافِي خَالِصِ دِينِ اللَّهِ، شَغَلَ قَلْبَهُ عَمَّا سِوَاهُ.»

«ای جابر! دین صافی خالص خداوند در قلب هرکسی داخل شود، قلب او را

از غیر آن مشغول می‌سازد.»

امام علیه السلام در مورد دنیا و چیستی آن از جابر می‌پرسند:

«یا جابر! مَا الدُّنْيَا وَمَا عَسَى أَنْ تَكُونَ الدُّنْيَا؟ هَلْ هِيَ إِلَّا طَعَامٌ أَكَلْتَهُ أَوْ

ثَوْبٌ لَبِستَهُ أَوْ امْرَأَةٌ أَصَبْتَهَا؟!»

«ای جابر! چیست دنیا و چه می‌تواند باشد؟ آیا غیر از غذایی است که آن را

خورده‌ای یا لباسی که پوشیده‌ای یا زنی که بدو رسیده‌ای؟!»

حضرت باقرالعلوم علیه السلام در توضیح نسبت مؤمنان با دنیا و آخرت می‌فرمایند:

«یا جابر! إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَمْ يَطْمَئِنُّوا إِلَى الدُّنْيَا بِبَقَائِهِمْ فِيهَا، وَ لَمْ يَأْمَنُوا

قُدُومَهُمُ الْآخِرَةَ.»

«ای جابر! مؤمنان به ماندن خود در دنیا اطمینان نکردند و از درآمدنشان به

آخرت ایمن نگشتند.»

سپس در مقایسه‌ی دنیا و آخرت و اهل غفلت و اهل عبرت می‌فرمایند:

«یا جابر! الآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ، وَ الدُّنْيَا دَارُ فَنَاءٍ وَ زَوَالٍ. وَ لَكِنَّ أَهْلَ الدُّنْيَا أَهْلُ غَفْلَةٍ. وَ كَانَ الْمُؤْمِنِينَ هُمُ الْفُقَهَاءُ، أَهْلُ فِكْرَةٍ وَ عِبْرَةٍ، لَمْ يُصَمِّمَهُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ جَلَّ اسْمُهُ مَا سَمِعُوا بِأَذَانِهِمْ. وَ لَمْ يُعْمِمْهُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ مَا رَأَوْا مِنَ الزَّيْنَةِ بِأَعْيُنِهِمْ. فَفَازُوا بِثَوَابِ الآخِرَةِ، كَمَا فَازُوا بِذَلِكَ الْعِلْمِ.»

«ای جابر! آخرت، خانه‌ی آرامش و دنیا خانه‌ی نابودی و از بین رفتن است. اما اهل دنیا اهل غفلتند و گویی مؤمنان‌اند که فقیهانند و اهل فکر و عبرت. آن‌چه با گوش‌های‌شان شنیدند، آن‌ها را از (شنیدن) ذکر خداوند - که نامش بلندمرتبه باد - گنگ نکرد. و زینت‌هایی که با چشم‌های‌شان دیده‌اند، آن‌ها را از یاد خداوند کور نساخت. پس به ثواب آخرت رسیدند، همان‌گونه که به این علم رسیدند.»

بعد از آن، اوصافی از پرهیزگاران را چنین برمی‌شمارند:

«وَ اعْلَمْ يَا جَابِرُ! أَنَّ أَهْلَ التَّقْوَى أَيْسَرُ أَهْلِ الدُّنْيَا مَوْنَةً، وَ أَكْثَرُهُمْ لَكَ مَعُونَةً. تَذَكَّرُ فَيُعِينُونَكَ، وَ إِن نَسِيتَ ذَكَرُوكَ. قَوْلُونَ بِأَمْرِ اللَّهِ، قَوَامُونَ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، فَطَعُوا مَحَبَّتَهُمْ بِمَحَبَّةِ رَبِّهِمْ، وَ وَحَّشُوا الدُّنْيَا لِبَطَاعَةِ مَلِكِهِمْ، وَ نَظَرُوا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ إِلَى مَحَبَّتِهِ بِقُلُوبِهِمْ، وَ عَلِمُوا أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الْمَنْظُورُ إِلَيْهِ لِعَظِيمِ شَأْنِهِ.»

«و بدان ای جابر! که اهل تقوا، در میان اهل دنیا، کمترین هزینه و خرجی را دارند و بیشترین کمک را به تو می‌رسانند. تا (حاجتت را) ذکر می‌کنی، تو را کمک می‌کنند. و اگر فراموش کنی، به یادت می‌آورند. امر خدا را بسیار می‌گویند و امر خدا را بسیار به‌پا می‌دارند. محبتشان را به خاطر محبت پروردگارشان (از هر چیز) بریدند. و به خاطر طاعت فرمانروایشان (خداوند حکیم) از دنیا وحشت کردند. با دل‌های‌شان به خداوند عزوجل و به محبت او، نگریستند، و دانستند که آن مطلب به خاطر عظمت شأنش (خداوند و محبت او) سزاوار نگریستن است.»

طبق این بیان، اهل تقوا با این که خود با کمترین هزینه زندگی را می‌گذرانند اما در عین حال وقتی دیگران نیاز به آن‌ها پیدا می‌کنند، بیش از هر کس به یاری آنان اقدام می‌کنند.

هم‌چنین آنان، محبت خود را از هر چیزی که در عرض محبت خدا باشد قطع می‌کنند؛ و نیز با دنیا انس نمی‌گیرند. مبادا که دل‌بستگی به دنیا باعث دور افتادن آن‌ها از رضای الهی شود. همچنان که امام علیه السلام، علّت این وحشت متّقین از دنیا را طاعت ملیکشان دانسته‌اند. یعنی آن‌جا که دنیا در تعارض با عبادت و طاعت پروردگار قرار می‌گیرد نباید بدان دل بست؛ بلکه حقیقتاً باید از آن ترسید.

از ادامه‌ی کلام امام علیه السلام به جابر، می‌توان جایگاه واقعی دنیا را دریافت:

«فَأَنْزَلَ الدُّنْيَا كَمَنْزِلِ نَزْلَتِهِ، ثُمَّ ارْتَحَلَتْ عَنْهُ. أَوْ كَمَا لِي وَجَدْتُهُ فِي مَنْامِكِ، فَاسْتَيْقَظْتَ وَ لَيْسَ مَعَكَ مِنْهُ شَيْءٌ. إِنِّي إِنَّمَا ضَرَبْتُ لَكَ هَذَا مَثَلًا، لِأَنَّهَا عِنْدَ أَهْلِ اللَّبِّ وَالْعِلْمِ بِاللهِ كَفَىءِ الظُّلالِ.»

«حال که چنین است، دنیا را چون منزلی بدان که در آن فرود آمده‌ای و سپس از آن کوچ می‌کنی، یا مالی که آن را در خواب یافته‌ای و بیدار گشته‌ای و چیزی از آن برایت نمانده است. من این را برای تو مثل زدم، زیرا دنیا در نزد اهل عقل و علم به خدا، بسان بازگشتن سایه‌هاست.»

از مثال‌هایی که حضرت برای دنیا ذکر کرده‌اند، بی‌ارزشی و فنا و زوال دنیا برمی‌آید. اگر آدمی در خواب ببیند که ریاستی یافته است، پس از بیداری، هرگز به آن خواب دل خوش نمی‌کند و آن ریاست رؤیایی برایش فرح‌بخش و سرورآفرین نیست. دنیا و تمتّعات آن، نسبت به آخرت هم‌چون خواب به بیداری است. و به قول شاعر:

دنیا چو حباب است؛ ولیکن چه حباب؟

نی بر سر آب بلکه بر روی سراب

و آن هم چه سراب؟ آن که بینند به خواب

و آن خواب چه خواب؟ خوابِ بدمست خراب

امام باقر علیه السلام پس از این بیان می‌فرماید:

«یا جابر! فَاحْفَظْ مَا اسْتَرْعَاكَ اللهُ جَلًّا وَعَزَّ مِنْ دِينِهِ وَحِكْمَتِهِ وَلَا تَسْأَلَنَّ عَمَّا لَكَ عِنْدَهُ إِلَّا مَا لَهُ عِنْدَ نَفْسِكَ. فَإِنْ تَكُنِ الدُّنْيَا عَلَى غَيْرِ مَا وَصَفْتُ لَكَ، فَتَحَوَّلْ إِلَى دَارِ الْمُسْتَعْتَبِ. فَلَعَمْرِي لَرُبِّ حَرِيصٍ عَلَى أَمْرٍ قَدْ شَقِيَ بِهِ حِينَ آتَاهُ، وَلَرُبِّ كَارِهِ لَأَمْرٍ قَدْ سَعِدَ بِهِ حِينَ آتَاهُ. وَذَلِكَ قَوْلُ اللهِ عَزَّوَجَلَّ: «وَلِيُمَحِّصَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ»<sup>۱</sup>

«ای جابر! دین و حکمت خداوند عزوجل را - که خداوند پاسداری از آن را از تو خواسته است - نگاه دار. و از آن چه نزد او داری، درخواست مکن، مگر به اندازه‌ی آن چه او نزد تو دارد. اینک اگر دنیا (در نظر تو) غیر از آن است که برای تو وصف کردم، پس به سرایی درآی که رضای خداوند را در آن کسب کنی. به جانم سوگند، بسا حریص بر امری که وقتی به آن رسید، به واسطه‌ی آن بدبخت شد. و بسا کسی که امری را ناخشنود داشت، اما وقتی به آن رسید، به واسطه‌ی آن سعادت‌مند شد. و این است کلام خداوند عزوجل که فرمود: «وَلِيُمَحِّصَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ»<sup>۲</sup> (و تا خداوند مؤمنان را پاک سازد و کافران را نابود کند.)»

در این بخش پایانی، حضرت، جابر را به پاسداری از دین و حکمت خداوند توصیه فرموده‌اند. هم‌چنین فرموده‌اند که بیش از جایگاه و منزلتی که خداوند نزد تو دارد، از او توقع (ثواب و منزلت) نداشته باش. یعنی به خودبنگر و ببین که در برابر او امر و نواهی او چقدر اهتمام داری؛ به همان میزان انتظار تقرب نزد خداوند داشته باش. آن‌گاه حضرت تذکار داده‌اند که چه بسا فردی نسبت به امری حرص دارد، ولی وقتی به آن می‌رسد، بدبخت می‌شود. و بالعکس چه بسا امری برای انسان ناخوشایند است؛ ولی همان امر، مایه‌ی سعادت است. بنابراین از این بیان می‌توان نتیجه گرفت که ملاک آمال و اعمال آدمی باید رضای الهی باشد؛ آن‌چه را خدا راضی است، آرزو کند و آن‌چه را او می‌پسندد انجام دهد.

۱. کافی / ج ۲ / صص ۱۳۲ - ۱۳۴ / ح ۱۶.

۲. آل عمران / ۱۴۱.

۱۰ - ۱۴ - مستی‌های پنج‌گانه

کسی را که عقلش محجوب گشته، می‌توان بسان فردی مست دانست که عقل از کف داده است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«يُنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَحْتَرِسَ مِنْ سُكْرِ الْمَالِ وَ سُكْرِ الْقُدْرَةِ وَ سُكْرِ الْعِلْمِ وَ سُكْرِ الْمَدْحِ وَ سُكْرِ الشَّبَابِ، فَإِنَّ لِكُلِّ ذَلِكَ رِيحاً خَبِيثَةً، تَسْلُبُ الْعَقْلَ وَ تَسْتَخِفُّ الْوَقَارَ.»<sup>۱</sup>

«سزاوار است که عاقل، از مستی مال، مستی قدرت، مستی علم، مستی مدح و مستی جوانی بپرهیزد. این‌ها رائحه‌های پلیدی دارند که عقل را می‌ربایند و وقار را خوار می‌سازد.»

در توضیح این حدیث شریف، به چند نکته می‌توان توجه کرد:

۱ - در این حدیث شریف، پنج عامل را مُسکر (مست‌کننده) دانسته‌اند: مال، قدرت، علم، مدح، جوانی. این‌ها حجاب عقلند و مانع روشنگری آن می‌شوند. اساساً خاصیت مُسکر، این است که عقل را از میان می‌برد. البته وقتی انسان، مقدماتی را به اختیار فراهم آورد که به مستی می‌انجامد، نسبت به اعمالی که در حین مستی مرتکب می‌شود، مسؤول است و کیفر می‌بیند.

محجوب شدن عقل درجات دارد. هر قدر شدیدتر باشد، هوشیاری انسان نسبت به معقولات ضعیف‌تر می‌شود، تا آن‌جا که ممکن است به سلب کامل عقل بینجامد. این درجه‌ی شدید، «سُکر» نام دارد. اما غالباً پیش از آن که شخص به این درجه برسد، با تنبیه‌ها و تذکارها، امید می‌رود که عقل او مقهور نشود و به مستی کامل نینجامد.

۲ - بیشتر درباره‌ی مال و کثرت آن - که معمولاً گناهانی را به همراه دارد - سخن گفتیم. سُکری که از کثرت مال و دل‌بستگی به آن پدید می‌آید، انسان را از فهم بسیاری حقائق محروم می‌دارد. از این رو انسان عاقل مراقب است که به ورطه‌ی مال‌اندوزی نیفتد. فرد مال‌اندوز، آن را در جهت سعادت واقعی خود خرج نمی‌کند. لذا اندک‌اندک، مال از وسیله به هدف مبدل می‌گردد. این فرد، رفتار خود را با چنین

منطقی توجیه می‌کند که «من که می‌توانم چرا میدان مادیات زندگی‌ام را گسترش ندهم؟ اگر ضوابط شرعی را رعایت کنم، آیا باز هم اشکال دارد؟»<sup>۱</sup> اما عاقل به گونه‌ای دیگر می‌نگرد: «من که نیازهایم با این مقدار برآورده می‌شود، چرا برای بیش از آن حرص ورزم؟» این اعتقاد به خصوص وقتی قوت می‌گیرد که به گرفتاری‌های مال زیاد و عواقب سوء آن، به خوبی واقف شده باشد.

۳- قدرت در مراتب مختلف، ممکن است مانع از درک واقعیت شود. عاقل، از مستی قدرت در همه‌ی ابعاد-از یک خانواده تا گستره‌ی جامعه-می‌گریزد و با حربه‌ی تواضع، به جنگ مستی قدرت می‌رود. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا.»<sup>۲</sup>

امیرالمؤمنین علیه السلام نزول این آیه را درباره‌ی «ولایة و ذوی القدره من الناس» دانسته‌اند.<sup>۳</sup> یعنی: هر کس، در هر گستره‌ای که دارای قدرت است، باید از برتری خواهی در زمین و فساد پرهیزد تا از دار آخرت نصیب برد. بحث تفصیلی در این مورد در فصل عقل و علم، آمد.

۴- علم، اگر با عمل شایسته همراه نباشد، مستی می‌آورد. این مسأله درباره‌ی همه‌ی علوم مطرح است، به ویژه علم دین. سُکر علم، کار را به جایی می‌رساند که انسان خود را در مرتبه‌ای والا می‌پندارد، و انتقاد را از هیچ کس-حتی در برخی موارد، از استاد خویش هم-نمی‌پذیرد. اما عاقل عقیده دارد که علم و معرفت، صنع خداست. از این رو همواره احتمال می‌دهد که حتی یک شاگرد مبتدی، توفیق فهم مطلبی را یافته باشد که او خود از آن بی‌بهره است. علم صحیح، فروتنی و تواضع را در شخص عالم تقویت می‌کند. لذا امام کاظم علیه السلام مردم را بر چهار صنف می‌دانند، آن‌گاه هشام را از متعلّمی که با ازدیاد علم بر کبر و علّوش می‌افزاید، بر حذر می‌دارند:

۱. مراد از ضوابط شرعی، در این جا حدّ اقل واجبات و محرّمات است. وگرنه کیست که نداند تمام دستورات امامان معصوم علیهم السلام در مورد «اجمال در طلب»، دستورات شرعی است؟

۲. قصص / ۸۳.

۳. العمده / ص ۳۰۸.

«یا هشام! اِحْذَرْ هَذِهِ الدُّنْيَا وَاحْذَرْ اَهْلِهَا، فَاِنَّ النَّاسَ فِيهَا عَلٰى اَرْبَعَةٍ  
اَصْنَافٍ:

رَجُلٌ مُتَرَدِّ مُعَانِقٍ لِهَوَاهُ.

وَ مُتَعَلِّمٌ مُقْرَىءٍ كَلَّمَا اَزْدَادَ عِلْمًا اَزْدَادَ كِبْرًا يَسْتَعْلِي بِقِرَائَتِهِ وَ عِلْمِهِ عَلٰى  
مَنْ هُوَ دُونَهُ

وَ عَابِدٌ جَاهِلٌ يَسْتَصْغِرُ مَنْ هُوَ دُونَهُ فِي عِبَادَتِهِ يُحِبُّ اَنْ يُعْظَمَ وَ يُوقَّرَ  
وَ ذِي بَصِيرَةٍ عَالِمٌ عَارِفٌ بِطَرِيقِ الْحَقِّ يُحِبُّ الْقِيَامَ بِهِ، فَهُوَ عَاجِزٌ اَوْ  
مَغْلُوبٌ وَ لَا يَقْدِرُ عَلٰى الْقِيَامِ بِمَا يَعْرِفُهُ، فَهُوَ مَحْزُونٌ مَعْمُومٌ بِذَلِكَ. فَهُوَ  
اَمْثَلُ اَهْلِ زَمَانِهِ وَ اَوْجَهُهُمْ عَقْلًا.»<sup>۱</sup>

«ای هشام! از این دنیا حذر کن و از اهل آن بپرهیز که مردمان در آن چهار  
گروهند:

(۱) - شخصی که (به هلاکت) فرو افتاده. و هوای (نفس) خود را به آغوش  
کشیده است.

(۲) - متعلمی مقری که هرچه بر علمش افزوده شود، کبرش افزون شود و به  
سبب قرائت و علمش بر پایین تر از خود برتری می جوید.

(۳) - عابدی نادان که پایین تر از خود را در عبادتش کوچک می شمارد،  
دوست دارد که او را بزرگ و موقر بدانند.

(۴) - صاحب بصیرت عالم و عارف به راه حق، دوست می دارد که به آن  
(حق) عمل کند اما ناتوان یا مغلوب است و نمی تواند به آن چه می داند (به  
طور شایسته) عمل نماید و بدین سبب اندوهگین و غمناک است. چنین  
شخصی، برترین اهل زمان خود و عاقل ترین آن هاست.»

قسم چهارم از مردمان که در کلام حضرت ستایش شده است، انسان عالمی است  
که راه حق را می شناسد و با بصیرت کامل می داند که چه باید کند اما عوامل بیرونی



مانع از اجرای حق به دست او می‌شود.

با وجود این، او از اعتقاد خود به راه حق دست نمی‌کشد و هم‌رنگ جماعت نمی‌شود؛ بلکه هم‌چنان بر حق استوار می‌ماند و از ناتوانی خود در احقاق حق رنج می‌برد. این عالم با بصیرت، که از این ناتوانی‌اندوه‌گین است، برترین و عاقل‌ترین اهل زمان خود معرفی شده است.

۵- مدح و ستایش نیز مستی آور است. مورد ستایش و تعریف قرار گرفتن اساساً همسو و منطبق بر تمایلات نفسانی انسان است. یکی از ضعف‌های انسان این است که اگر مورد مدح قرار گیرد، خودش را گم می‌کند. اما عاقل همواره عیب‌های خویش را می‌بیند و کمالاتش را به حساب لطف و توفیق الهی می‌گذارد. لذا با تعریف و تمجید دیگران، به خود فریفته نمی‌شود و کاستی‌هایش را از یاد نمی‌برد. هم‌چنین در زمانی که ماندن در مسیر طاعت، او را آماج نکوهش دیگران گرداند، هرگز از مسیر طاعت بیرون نمی‌رود. در تعالیم دین، برای پرهیز از این نوع مستی، عاقل را از مدح کردن و در معرض مدح شدن قرار گرفتن، بازداشته‌اند:

«أَحْثُوا فِي وُجُوهِ الْمَدَّاحِينَ التُّرَابَ»<sup>۱</sup>

«در چهره‌های افرادی که (خود یا دیگران را) بسیار می‌ستایند، خاک پاشید.»

اگر انسان مورد ستایش قرار گرفت، باید بسان افراد متقی عمل کند:

«إِذَا زُكِّيَ أَحَدُهُمْ خَافَ مِمَّا يُقَالُ لَهُ، فَيَقُولُ: أَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْ غَيْرِي وَ رَبِّي أَعْلَمُ بِي مِنْ نَفْسِي. اللَّهُمَّ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا يَقُولُونَ وَ اجْعَلْنِي أَفْضَلَ مِمَّا يَظُنُّونَ وَ اغْفِرْ لِي مَا لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۲</sup>

«هنگامی که یکی از آنان ستایش شود، از آنچه در مورد او گفته‌اند، نگران می‌شود، آن‌گاه می‌گوید: من نسبت به خودم، از غیر خودم آگاه‌ترم و پروردگارم بر من، از خودم آگاه‌تر است. خدایا! مرا بدان‌چه آن‌ها می‌گویند، مؤاخذه مکن. و مرا برتر از آنچه آنان می‌پندارند، قرار بده و آن‌چه را که از من نمی‌دانند، بیامرز.»

۱. حدیث مناهی از پیامبر اکرم ﷺ، امالی شیخ صدوق رحمته / ص ۴۲۶.

۲. نهج‌البلاغه / خطبه ۱۹۳.

۶ - پنجمین مستی که عاقل را از آن پرهیز داده‌اند، مستی جوانی است. این نکته، از دو جنبه اهمیت دارد:

اولاً - بشر - به طور طبیعی - با افزایش سن، سیر تکاملی عقلی را می‌پیماید. لذا بهره‌ی عقلی در سنین جوانی و نوجوانی، به میزان عقل یک انسانِ آزموده نیست. در نتیجه غلبه‌ی حجاب‌های عقل هم‌چون شهوت و غضب و...، در جوش و خروش جوانی بسیار محتمل است. این کشمکش در نوجوان همواره موجود است. لذا خود جوان و نوجوان، و نیز کسانی که با آن‌ها مرتبط هستند هم‌چون والدین و مرئیان، باید به این نکته توجه کنند و همواره نسبت به سُکر و مستی جوانی بر حذر باشند.

ثانیاً - فریفته و مغرور شدن خود جوان به خاطر قدرت‌هایی است که خداوند متعال در جوانی به او عطا کرده است. جوانی که از این قدرت، سرمست شده، فراموش می‌کند که از نشاط و طراوت خود، می‌تواند در خدمت به خلق - به ویژه سالمندان - بهره‌بگیرد. در نتیجه، جوانی خویش را مایه‌ی تفاخر بر دیگران قرار می‌دهد. از این حجاب عقل نیز باید اجتناب کرد. لذا در وصایای لقمان حکیم به فرزندش آمده است:

«الشَّبَابُ شُعْبَةٌ مِنَ الْجُنُونِ»<sup>۱</sup>

توجه کنیم که «شباب» به سن بالاتر از «صباوت» (کودکی) اطلاق می‌شود که به بیان رایج امروزی هم شامل نوجوانی است و هم جوانی. در این سنین به خصوص هنگام نوجوانی نوعاً عواطف و احساسات بر تشخیص‌های عقلی غلبه دارد و گاه عواطف، مکشوفات عقل را می‌پوشاند. پس منظور این نیست که نوجوان یا جوان، دیوانه و مریض‌اند؛ بلکه اگر به معنای لفظ «جنون» توجه کنیم، می‌بینیم که «جَنٌّ» یعنی پوشاند و «جنون» یعنی پوشیدگی.<sup>۲</sup> این معنای لغوی، با توضیحی که آمد تناسب دارد. نوجوان، خود باید از این حقیقت آگاه باشد، لذا در سایه‌ی یک مربی پخته و با تجربه حرکت کند. مربی نیز با عنایت به این مطلب، شیوه‌ای مناسب در برخورد با جوان و نوجوان، در پیش‌گیرد.

۱. اختصاص / ص ۳۴۲.

۲. جَنُّ الشَّيْءِ: سَتَرُهُ. لسان العرب / ج ۱۳ / ص ۹۲.

## فصل ۱۱

### لشکریان عقل و جهل

فصل یازدهم را به ذکر حدیث مشهور جنود عقل و جهل اختصاص می‌دهیم. این حدیث در کتاب شریف کافی، از سماعه بن مهران از امام صادق علیه السلام روایت شده است.<sup>۱</sup> مشابه آن در ضمن بیان گهربار امام کاظم علیه السلام به هشام در تحف العقول آمده است.<sup>۲</sup> ما حدیث را از امام صادق علیه السلام می‌آوریم و ضمن بیان ترجمه، نکاتی را یادآور می‌شویم.

سماعه بن مهران گوید: در خدمت امام صادق علیه السلام بودم و جماعتی از اهل ولایت ایشان نیز نزد حضرتش بودند. سخن از «عقل» به میان آمد. حضرت فرمودند:

اعْرِفُوا الْعَقْلَ وَ جُنْدَهُ وَ الْجَهْلَ وَ جُنْدَهُ، تَهْتَدُوا.

عقل و لشکرش را و جهل و لشکرش را بشناسید، تا هدایت پذیرید.

سماعه گوید: عرض کردم:

فدایت کردم! ما مطلبی نمی‌دانیم، مگر آن چه شما به ما بیاموزید.

فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ - وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقِي مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ - عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ.

۱. همچنین در کتابهای محاسن، علل الشرائع، خصال و مشکاة الانوار نقل شده است.

۲. تحف العقول / ص ۴۰۱.

خداوند عزوجل، عقل را در سمت راست عرش، از نور خود آفرید، و آن نخستین آفریده از روحانی‌ها بود.

فَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ. فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا، وَكَرَّمْتُكَ، عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي.

آن‌گاه (خداوند) به او (عقل) گفت: پشت کن، پشت کرد. سپس بدو فرمود: روی کن، روی آورد. خداوند تبارک و تعالی به او فرمود: تو را مخلوقی بزرگ آفریدم و بر همه‌ی آفریدگانم کرامت بخشیدم.

ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأَجَاجِ ظُلْمَانِيًّا. فَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَلَمْ يَقْبَلْ. فَقَالَ لَهُ: اسْتَكْبَرْتَ، فَلَعْنَهُ.

سپس جهل را از دریای شور ظلمانی آفرید. بدو فرمود: پشت کن، پشت کرد. بدو فرمود: روی کن، روی نیاورد. بدو فرمود: کبر ورزیدی، پس او را لعنت کرد.

در صدر حدیث، سخن از خلقت عقل و جهل به میان آمده است. از نظر معارف کتاب و سنت، مخلوقات ظلمانی‌الذات از ماء بسیط خلق شده‌اند. «ماء بسیط» در اصطلاح اهل‌البیت علیهم‌السلام نخستین مخلوق جسمانی و مادّهی اصلی همه‌ی اجسام است. این مادّهی اولیه در نخستین مراحل خلقت به دو بخش تقسیم گشته است: یکی بحر عذب (دریای شیرین)، دیگری بحر اجاج (دریای شور). در این حدیث، فرموده‌اند که جهل از بحر اجاج خلق شده است. در مقابل، انوار، از ماء بسیط نیستند و آن‌ها را «مجرد از ماء بسیط» می‌نامیم.<sup>۱</sup> به عنوان مثال، نور عقل از ماء بسیط نیست. آثار و بدن انسان، از ماء بسیط خلق شده‌اند.

تعبیر روحانی (در مقابل جسمانی) در این حدیث، اشاره به آفریدگانی دارد که از ماء بسیط خلق نشده‌اند که عقل از میان آن‌ها، نخستین مخلوق است. جهل نیز از بخش پست مخلوقات ظلمانی‌الذات است که از «بحر اجاج» آفریده شده، نه «بحر عذب». «جهل» هرچه باشد، قدر مسلم این است که انگیزه‌ی ارتکاب بدی‌ها در انسان می‌شود،

۱. توضیح اصطلاح «ماء بسیط» و بیان مقصود از تجرد نور عقل از آن - که با تجرد به اصطلاح فلسفی کاملاً تفاوت دارد - موقوف به بیان مباحث طبیعیات در کتاب و سنت است.

همان طور که عقل باروشنگری خود زمینه‌ی انجام حسنات را فراهم می‌سازد. مخاطبه‌ی خداوند با عقل و جهل نیز این نکته را می‌رساند که عقل، معصوم از خطا و حجت خداست. کشف آن، رضا و سخط الهی را نشان می‌دهد. اما جهل، برعکس، انسان را به مخالفت با خواست پروردگار فرامی‌خواند.

براین مبنا، این احتمال تقویت می‌شود که منظور از عقل، عقل کل، خاتم‌الرسل ﷺ باشد و مقصود از جهل نیز ابلیس باشد. پیامبر اکرم ﷺ - طبق ادله‌ی نقلی - نخستین مخلوق خداوند است. نور ایشان همان نور عقل است. بنابراین سخن گفتن خداوند با عقل، در حقیقت مخاطبه با پیامبر اکرم ﷺ در ابتدای خلقت ایشان است. پاسخ‌های پیامبر اکرم ﷺ به اتکای نور عقل بوده که واجد آن بوده‌اند. از این رو می‌توان این پاسخ‌ها را پاسخ‌های نور عقل تلقی کرد.

براساس این احتمال، جنود عقل، جنود پیامبر اکرم ﷺ و جنود جهل، جنود ابلیس می‌شود. یعنی سخن گفتن خداوند با «جهل» نیز در حقیقت سخن گفتن با ابلیس است و پاسخ‌هایی که او داده، چون بر مبنای جهلش بوده، به خود «جهل» نسبت داده شده است. یکی از احتمالاتی که علامه‌ی مجلسی رحمته‌الله در مرآة العقول در معنای جهل در این روایت بیان می‌کند، همین است که مقصود از جهل، ابلیس باشد. این احتمال بعید نیست. بعنوان یک مؤید، نوشته‌ی امیرالمؤمنین علیه‌السلام به حارث همدانی است که در آن، حضرتش غضب را از جنود ابلیس می‌دانند:

«وَاحْذَرِ الْغَضَبَ فَإِنَّهُ جُنْدٌ عَظِيمٌ مِنْ جُنُودِ إِبْلِيسَ.»<sup>۱</sup>

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی نیز چنین می‌نویسد:

«الظَّاهِرُ أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْعَقْلِ، هُوَ الْعَقْلُ الْكُلُّ وَخَاتَمُ الرَّسْلِ ﷺ، وَ

الْجَهْلُ هُوَ ابْلِيسَ.»<sup>۲</sup>

در ادامه‌ی حدیث، امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند:

ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةَ وَ سَبْعِينَ جُنْدًا. فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ

۱. نهج البلاغه / ص ۴۵۹ / نامه ۶۹.

۲. معارف القرآن (به خط مرحوم شیخ علی نمازی شاهرودی) / ص ۴۸۵.

الْعَقْلَ وَ مَا أَعْطَاهُ، أَضْمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ. فَقَالَ الْجَهْلُ: يَا رَبِّ! هَذَا خَلَقَ  
مِثْلِي، خَلَقْتَهُ وَ كَرَّمْتَهُ وَ قَوَّيْتَهُ وَ أَنَا ضِدُّهُ، وَ لَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطِنِي مِنَ  
الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ. فَقَالَ: نَعَمْ... فَأَعْطَاهُ خَمْسَةَ وَ سَبْعِينَ جُنْدًا.

سپس خداوند برای عقل، هفتاد و پنج لشکر قرار داد. وقتی جهل دید که  
خداوند به چه گونه عقل را کرامت بخشید و دید که به او چه بخشید، دشمنی  
او را (در خود) پنهان کرد. جهل گفت: خدایا! این مخلوقی مانند من است که  
او را آفریدی، کرامت بخشیدی، نیرو دادی. من هم ضد او هستم، اما هیچ  
نیرویی در برابر او ندارم. پس همانند لشکری که به او عطا کردی، به من هم  
بده. خداوند فرمود: آری... آن گاه خداوند به او هفتاد و پنج لشکر داد.

امام صادق علیه السلام پس از این مقدمه، لشکریان عقل و جهل را می شناسانند:

۱ - فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَ السَّبْعِينَ الْجُنْدِ: الْخَيْرُ وَ هُوَ  
وَزِيرُ الْعَقْلِ، وَ جَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ وَ هُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ.

پس یکی از هفتاد و پنج لشکری که به عقل داد، «خیر» است که وزیر عقل  
می باشد. و ضد آن را «شر» قرار داد که وزیر جهل است.

درباره‌ی وجه وزارت خیر برای عقل و شرّ برای جهل، می توان گفت که لشکریان  
عقل و جهل - که در صفحات آینده بیان می شوند - از خیر و شرّ نشأت می گیرند. بیشتر  
دیدیم که از ویژگی های عاقل، آن است که:

«الْكُفْرُ وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونَانِ، وَ الرُّشْدُ وَ الْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولَانِ.»<sup>۱</sup>

بیم کفر و شر از او نمی رود، و رشد و خیر از او امید می رود.

اساساً تشخیص خیر از شر، جز از عاقل بر نمی آید، چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام در

خطبه‌ی مشهور «وسيله» می فرماید:

«مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيمَةِ.»<sup>۲</sup>

«کسی که خیر را از شر باز نشناسد، به منزله چهارپاست.»

۱. کافی / ج ۱ / ص ۱۸.

۲. همان / ج ۸ / ص ۲۴.

البته راه خیر و شر را نیز خداوند - عز و جل - به بشر نمایانده است. امام صادق علیه السلام ذیل آیهی «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»<sup>۱</sup> می فرماید:

«نَجَدَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ»<sup>۲</sup>

«(منظور از دو راه)، راه خیر و شر است.»

انسان با لبّیک به عقل خویش، راه خیر را در پیش می گیرد و به سعادت می رسد. امام صادق علیه السلام پس از بیان خیر و شرّ، بقیه‌ی لشکریان عقل و جهل را برمی شمارند:<sup>۳</sup>

۳ و ۲ - وَ الْإِيمَانُ وَ ضِدُّهُ الْكُفْرُ، وَ التَّصَدِيقُ وَ ضِدُّهُ الْجُحُودُ.<sup>۴</sup>

ایمان و ضدّ آن کفر، تصدیق (حق) و ضدّ آن انکار (حق)

در بحث عقل و دین گفته شد که عقل، انسان را به ایمان و تصدیق دینی که حقیقت آن را یافته، فرامی خواند. در مورد رابطه‌ی ایمان و کفر با عقل، امام صادق علیه السلام فرمودند:

«لَيْسَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ إِلَّا قِلَّةُ الْعَقْلِ.»

«بین ایمان و کفر، چیزی جز کمی عقل نیست.»

پرسیدند:

«و چگونه این چنین است، ای فرزند رسول خدا؟»

حضرتش پاسخ دادند:

«إِنَّ الْعَبْدَ يَرْفَعُ رَغْبَتَهُ إِلَى مَخْلُوقٍ. فَلَوْ أَخْلَصَ نِيَّتَهُ لِلَّهِ، لَأَتَاهُ الَّذِي يُرِيدُ

۱. بلد / ۱۰.

۲. کافی / ج ۱ / ص ۱۶۳.

۳. در توضیح برخی فقرات از بیان مرحوم علامه‌ی مجلسی بهره برده‌ایم. در مواردی که بحث آن بیش تر مطرح شده به آن بحث‌ها ارجاع داده‌ایم. در ترجمه‌ی برخی فقرات نیز، از ترجمه مرحوم دکتر سید جواد مصطفوی اصول کافی مترجم، جلد اول استفاده کرده‌ایم.

۴. عبارت «وَ الْإِيمَانُ وَ ضِدُّهُ الْكُفْرُ» به عبارت پیشین آن فَكَانَ مِمَّا أُعْطِيَ الْعَقْلَ... الْخَيْرُ... وَ جَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ عطف شده است. لذا به صورت مذکور، اعراب گردید. این نکته در مورد جنود دیگر عقل و جهل هم صادق است.

فِي أَسْرَعٍ مِنْ ذَلِكَ»<sup>۱</sup>

«بنده رغبتش را به سوی مخلوقی بالا می‌برد (و به او امید می‌بندد، درحالی‌که) اگر نیت خود را برای خدا خالص می‌کرد، خداوند او را به آنچه می‌خواست سریع‌تر می‌رساند.»

آن‌چه انسان را از ایمان خارج و به کفر داخل می‌کند، کم بودن عقل است. از مثال حضرتش درباره‌ی اعتماد به غیر خداوند، درمی‌یابیم که منظور از ایمان، ایمان کامل است. اگر نسبت به خداوند و قدرت او ایمان کامل داشته باشیم و بدانیم که مالک ضرر و نفع بندگان، فقط اوست، به غیر او توکل نمی‌کنیم و جز از او نمی‌خواهیم. هر که چیزی را از غیر خداوند بخواهد، از این ایمان مرتبه‌ی بالا خارج شده، در کفری وارد می‌شود که مقابل این ایمان قرار دارد. البته باید توجه داشت که این نکته با توسل ناسازگار نیست. خداوند، خود، افرادی را به عنوان وسیله به بشر معرفی کرده است و رجوع به آنان و واسطه قرار دادن آن‌ها را پسندیده است. لذا توسل به آنان، خود مصداق اعتماد به خداوند است.

۴ - وَ الرَّجَاءِ وَ ضِدَّهُ الْقُنُوطَ

امیدواری و ضد آن نومیدی

رجاء، توقع رحمت الهی در دنیا و آخرت است و قنوط در مقابل آن است.

۵ - وَ الْعَدْلُ وَ ضِدَّهُ الْجَوْرَ

دادگری و ضد آن ستم

عدل، رعایت حقوق در همه‌ی امور و جور، پایمال کردن حق‌هاست.

۶ - وَ الرِّضَا وَ ضِدَّهُ السَّخَطَ

رضاء، و ضد آن ناخشنودی

مقصود از رضا خشنودی از اموری است که باید به آن‌ها راضی بود (مثلاً رضا به قضای الهی) و سخط، ناخشنودی از آن‌هاست.



۷- وَ الشُّكْرُ وَ ضِدَّهُ الْكُفْرَانُ

شکرگزاری و ضد آن ناسپاسی

۸- وَ الطَّمَعُ وَ ضِدَّهُ الْيَأْسُ

طمع و ضد آن یأس

در فصل حجاب‌های عقل دیدیم که طمع به معنای نکوهیده‌ی آن یعنی طمع نسبت به «ما فی ایدی الناس» حجاب عقل است. اما در مقابل، عاقل نسبت به آن چه نزد خداست، امید و طمع دارد. این طمع، از جنود عقل است.

۹- وَ التَّوَكُّلُ وَ ضِدَّهُ الْحِرْصُ

توکل و ضد آن حرص

درباره‌ی «توکل»، بحث دقیق و عمیقی از آیات و روایات، قابل ارائه است. اما در این جا به تعریف توکل و آثار آن اکتفا می‌کنیم. جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ، معنای توکل را برای پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بیان داشت. از این بیان برمی‌آید که توکل، از علم برمی‌خیزد. توکل، علم به این حقیقت است که مخلوقات، استقلالاً و بدون خواست خداوند، ضرر و نفعی نمی‌رسانند و عطا و منعی ندارند. توکل قطع امید کردن از غیر خداوند است. وقتی بنده‌ای چنین علم و اعتقادی یافت، در مقام عمل به این اعتقاد، جز برای خدا کار نمی‌کند، از غیر خدا بیم ندارد و به غیر او هم امید نمی‌بندد.<sup>۱</sup>

۱۰ و ۱۱- وَ الرَّأْفَةُ وَ ضِدُّهَا الْقُوَّةُ وَ الرَّحْمَةُ وَ ضِدُّهَا الْعُضْبُ

نرم دلی و ضد آن سخت دلی، مهربانی و ضد آن خشم.

رأفت و رحمت، معانی نزدیک به یکدیگر دارند. ممکن است رأفت به خود حالت قلبی و رحمت به ثمره‌ی آن حالت اشاره داشته باشد.<sup>۲</sup>

۱. معانی الاخبار / ص ۲۶۱ / ج ۱:

«الْعِلْمُ بِأَنَّ الْمَخْلُوقَ لَا يَضُرُّ وَلَا يَنْفَعُ وَلَا يُعْطَى وَلَا يَمْنَعُ؛ وَاسْتِعْمَالُ الْيَأْسِ مِنَ الْخَلْقِ. فَإِذَا كَانَ الْعَبْدُ كَذَلِكَ، لَمْ يَعْمَلْ لِأَحَدٍ سِوَى اللَّهِ وَ لَمْ يَزَجْ وَ لَمْ يَخَفْ سِوَى اللَّهِ وَ لَمْ يَطْمَعْ فِي أَحَدٍ سِوَى اللَّهِ؛ فَهَذَا هُوَ التَّوَكُّلُ.»

۲. مرآة العقول / ج ۱ / ص ۶۹.

۱۲ و ۱۳ - وَالْعِلْمُ وَضِدَّهُ الْجَهْلُ، وَالْفَهْمُ وَضِدَّهُ الْحُمُقُ

علم و ضد آن جهل، فهم و ضد آن حماقت

درباره‌ی این دو فقره، به توضیح ذیل عبارت «و العقل منه الفطنة و الفهم و الحفظ و العلم» در بحث عقل و علم رجوع شود.

۱۴ - وَالْعِفَّةُ وَضِدُّهَا التَّهْتُّكُ

پاکدامنی و ضد آن پرده‌داری

درباره‌ی عِفَّت، به فصل نشانه‌های عقل و نیز به عنوان «عِفَّت، راه مقابله با شهوت» در فصل حجاب‌های عقل‌بنگرید. در مقابل عِفَّت، تهتُّک یعنی پرده‌داری قرار دارد. امام سجّاد علیه السلام به اصحاب خود چنین می‌فرماید:

«مَعَاشِرَ أَصْحَابِي إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ مَمَرٍّ وَ الْآخِرَةُ دَارُ مَقَرٍّ فَخُذُوا مِنْ مَمَرِّكُمْ

لِمَقَرِّكُمْ وَ لَا تَهْتِكُوا أَسْتَارَكُمْ عِنْدَ مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ أَسْرَارُكُمْ.»<sup>۱</sup>

«ای یاران من! همانا دنیا سرای گذار و آخرت خانه‌ی قرار است پس از گذرگاهتان برای قرارگاهتان (توشه) بگیرید و نزد آن که رازهایتان بر او پنهان نیست پرده ندرید.»

۱۵ - وَالرُّهْدُ وَضِدُّهُ الرَّغْبَةُ

بی‌رغبتی و ضد آن شوق و رغبت

ظاهراً بی‌رغبتی نسبت به دنیا مقصود است که در فصل نشانه‌های عقل و نیز حجاب‌های عقل، به تفصیل درباره‌ی آن سخن به میان آمد.

۱۶ - وَالرَّفْقُ وَضِدُّهُ الْخُرْقُ

خوش رفتاری و ضد آن بدرفتاری

رفق، نیکو رفتاری و ملایمت است. و خُرْقُ ضد آن به معنای بدرفتاری است. امام کاظم علیه السلام در توصیه به هشام در مورد رفق چنین می‌فرماید:

«يَا هِشَامُ! عَلَيْكَ بِالرَّفْقِ، فَإِنَّ الرَّفْقَ يُمْنٌ وَ الْخُرْقُ سُؤْمٌ. إِنَّ الرِّفْقَ وَ الْبِرَّ

وَحُسْنُ الْخَلْقِ يَعْمُرُ الدِّيَارَ وَيَزِيدُ فِي الرِّزْقِ»<sup>۱</sup>

«ای هشام! بر تو باد به رعایت رفق (خوش رفتاری)، زیرا رفق (مایه‌ی) برکت و خرق (بدرفتاری، مایه‌ی) بدشگونی است. رفق و نیکی و حسن خلق، خانه‌ها را آباد و روزی را زیاد می‌کند.»

۱۷ - وَالرَّهْبَةُ وَضِدَّةُ الْجُرْأَةِ

پروا و ضد آن گستاخی

رهبت یعنی خوف از خداوند و از عقاب او. البته همراه با خوف از خدا، باید به او رجاء نیز داشت. دیدیم که رجاء نیز از جنود عقل است. و رجاء و خوف کسی حقیقی نیست، مگر آن که برای آن چه بدان امید یا از آن خوف دارد، عمل کند. چنان‌که امام کاظم علیه السلام می‌فرمایند:

«يا هشام! لا يكون الرجل مؤمناً، حتى يكون خائفاً راجياً. و لا يكون

خائفاً راجياً، حتى يكون عاملاً لما يخاف و يرجو.»<sup>۲</sup>

«ای هشام! انسان، مؤمن نیست مگر این که نگران و امیدوار باشد. و نگران و امیدوار نیست، مگر آن که برای آن چه از آن بیم و بدان امید دارد، عمل کند.»  
و البته احتمال دیگر در مورد رهبت و جرأت، می‌تواند خوف از نفس یا شیطان باشد و به طور کلی عاقل از هر آن چه که به دین و دنیای او ضرر بزند خائف خواهد بود؛ اما غیر عاقل چنین ترسی ندارد و جرأت می‌ورزد.

۱۸ - التواضع و ضد الكبر

فروتنی و ضد آن خود بزرگ بینی

درباره‌ی تواضع، ذیل حجاب کبر از حجاب‌های عقل سخن گفتیم و نیز ذیل عنوان پیروی از حق در بحث عوامل کمال عقل مطالبی خواهد آمد. امام کاظم علیه السلام می‌فرمایند:

«يا هشام! إياك و الكبر، فإنه لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة

۱. تحف العقول / ص ۳۹۵.

۲. همان.

مِنْ كِبَرِ الْكِبْرِ رِءَاءَ اللَّهِ، فَمَنْ نَارَعَهُ رِءَاءَهُ، أَكْبَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ.<sup>۱</sup>  
 «ای هشام! بیرهیز از کبر، که همانا داخل بهشت نمی‌شود آن کس که در  
 قلبش هموزن دانه‌ای کبری باشد. کبر (بزرگی) ردای خداست (کبر و بزرگی  
 تنها شایسته‌ی خدای متعال است)، هرکس ردای او را برای خود بخواهد،  
 خداوند او را با صورتش در آتش می‌افکند.»

هم‌چنین حضرتش با دو تمثیل زیبا، آثار تواضع و کبر را بیان می‌فرماید:

«يَا هِشَامُ! إِنَّ الزَّرْعَ يَبْتُ فِي السَّهْلِ وَ لَا يَبْتُ فِي الصَّفَا. فَكَذَلِكَ  
 الْحِكْمَةُ تَعْمُرُ فِي قَلْبِ الْمُتَوَاضِعِ وَ لَا تَعْمُرُ فِي قَلْبِ الْمُتَكَبِّرِ الْجَبَّارِ، لِأَنَّ  
 اللَّهَ جَعَلَ التَّوَّاضِعَ آلَةَ الْعَقْلِ وَ جَعَلَ التَّكَبُّرَ مِنْ آلَةِ الْجَهْلِ.

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ مَنْ شَمَخَ إِلَى السَّقْفِ بِرَأْسِهِ شَجَّهَ؟ وَ مَنْ خَفَضَ رَأْسَهُ  
 اسْتَبْلَّ تَحْتَهُ وَ أَكْنَهَ؟ فَكَذَلِكَ مَنْ لَمْ يَتَوَاضِعْ لِلَّهِ، خَفَضَهُ اللَّهُ وَ مَنْ  
 تَوَاضِعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ.»<sup>۲</sup>

«ای هشام! کشت در زمین هموار می‌روید و بر سنگ‌های سخت نمی‌روید.  
 هم‌چنین است حکمت که در قلب متواضع مدّت زمان طولانی باقی می‌ماند  
 و در قلب متکبر عمری ندارد؛ زیرا که خداوند، تواضع را ابزار عقل و تکبر را از  
 ابزار جهل قرار داده است.

آیا ندانستی که هرکس تا سقف‌گردن فرازی کند، سرش را شکسته؟ و  
 هرکس سر فرود آورد، زیر آن سایه بگیرد و سقف او را از سرما و گرما  
 بیوشاند و نگاه دارد؟ همین‌گونه، کسی که برای خدا تواضع نکند، خدا او را  
 پست می‌کند و هرکس برای خدا تواضع کند، خدا او را بلند سازد.»

۱۹ - وَ التُّؤَدَةُ وَ ضِدَّهَا التَّسْرِعُ

آرامی و ضد آن شتابزدگی

تؤدّة به معنای آرامش و تأنی و بدون فکر اقدام نکردن است.

۱. تحف العقول / ص ۳۹۶.

۲. همان.

۲۰ - وَالْحِلْمُ وَضِدُّهَا السَّفَهَ

خردمندی و ضد آن بی‌خردی  
حلم به کسر حاء، به معنی عقل است.

۲۱ - وَالصَّمْتُ وَضِدُّهُ الْهَذَرُ

خاموشی و ضد آن پرگویی

در معنای صمت گفته‌اند: سکوت از آن چه به بیان آن نیاز ندارد و فائده‌ای در آن نیست. «هَذَرُ كَلَامُهُ» یعنی سخن او از خطا و باطل پرشد.<sup>۱</sup>  
کسی که بسیار سخن بگوید، زیاد دچار خطا می‌شود و بار خود را سنگین می‌کند.  
امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

«يا هِشامُ! قِلَّةُ الْمُنْطِقِ حُكْمٌ عَظِيمٌ، فَعَلَيْكُمْ بِالصَّمْتِ، فَإِنَّهُ دَعَةٌ حَسَنَةٌ وَ

قِلَّةٌ وَزُرٌّ وَخِفَّةٌ مِنَ الذُّنُوبِ.»<sup>۲</sup>

«ای هشام! کم‌گویی حکمتی بزرگ است. پس بر شما باد به سکوت، که آن  
راحتی نیکو و (مایه‌ی) سبکباری و کاهش گناهان است.»

کم‌گویی، عادت‌ی حکمت‌آمیز است که در اثر آن خود انسان به راحت دست  
می‌یابد، زیرا سخن بسیار، خطای بسیار را هم به همراه دارد. پس با کم‌گویی بار انسان  
سبک می‌شود و گناهان او هم‌اندک می‌گردد.

۲۲ و ۲۳ - وَالْإِسْتِسْلَامُ وَضِدُّهُ الْإِسْتِكْبَارُ وَالتَّسْلِيمُ وَضِدُّهُ الشُّكُّ

رام بودن و ضد آن گردنکشی، تسلیم (حق) بودن و ضد آن تردید (در آن)  
نمودن

استسلام یعنی انقیاد در مقابل خداوند و آنچه بدان امر کرده یا از آن  
بازداشته است. در مقابل آن استکبار قرار دارد که ابلیس، سرسلسله‌ی مستکبران  
است.

---

۱. مرآة العقول / ج ۱ / ص ۶۹، به نقل از قاموس: الصَّمْتُ السُّكُوتُ عَمَّا لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَلَا طَائِلَ فِيهِ؛  
هذَر كَلَامُهُ: كَثُرَ مِنَ الْخَطَا وَالْبَاطِلِ.  
۲. تحف العقول / ص ۳۹۲.

۲۴ - وَ الصَّبْرُ وَ ضِدُّهُ الْجَزَعُ

شکیبایی و ضد آن بی‌تابی

جَزَع یعنی ناشکیبایی و آشکار ساختن اندوه. بنابراین در این جا، صبر بر مصائب مراد است. صبر، نتیجه‌ی عملی رضا و تسلیم است. رضای قلبی به قضای الهی و تسلیم نسبت به اوامر خداوند، از ارکان ایمان است که عاقل واجد آن است.

۲۵ - وَ الصَّفْحُ وَ ضِدُّهُ الْإِنْتِقَامُ

چشم‌پوشی و ضد آن انتقام‌جویی

۲۶ - وَ الْغِنَى وَ ضِدُّهُ الْفَقْرُ

بی‌نیازی و ضد آن نیازمندی

مراد از غنی، بی‌نیازی نفس و استغناء از مردم است، نه غنی به مال. در مقابل آن نیازمندی و فقر به سوی مردم است. پیشتر در کلام امام کاظم علیه السلام درباره‌ی «الغنی بلا مال» (بی‌نیازی بدون مال)، دیدیم که اگر کسی در پی بی‌نیازی بدون مال است، باید در پیشگاه خداوند تضرع کند تا عقلش را کامل گرداند. البته عقل، خود نافع‌ترین مال و جهل، سخت‌ترین فقر است؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

«يا عَلِيُّ! لَا فَقْرَ أَشَدُّ مِنَ الْجَهْلِ، وَ لَا مَالَ أَعْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ.»<sup>۱</sup>

«ای علی! فقری سخت‌تر از جهل و مالی سودآورتر از عقل نیست.»

۲۷ - وَ التَّذَكُّرُ وَ ضِدُّهُ السَّهْوُ

به یاد داشتن و ضد آن حواس‌پرتی و بی‌توجهی.

در فصل هفتم، ذیل عنوان تأیید عقل به نور، دیدیم که ذا‌کر شدن شخص عاقل از آثار بهره‌مندی از نور علم، است و چنان‌که درباره‌ی حقیقت ذکر و حفظ توضیح دادیم، هم سنخ بودن این امور با علم و عقل امری آشکار است.

۲۸ - وَ الْحِفْظُ وَ ضِدُّهُ النَّسْيَانُ

در خاطر نگهداشتن و ضد آن فراموشی

در این باره نیز به توضیحات ذیل عنوان «حفظ و علم» در فصل هفتم رجوع کنید.

### ۲۹ - وَ التَّعَطُّفُ وَ ضِدُّهُ الْقَطِيعَةُ

مهرورزی و ضد آن بریدن

در این جا صرف بریدن و قطع رابطه‌ی ظاهری، مُراد نیست، چون قطیعه در مقابل تعطف و مهر ورزیدن آمده است؛ پس منظور از قطیعه بریدن عاطفه و مهر است که نتیجه‌ی آن قطع پیوند ظاهری هم هست.

### ۳۰ - وَ الْقُنُوعُ وَ ضِدُّهُ الْحِرْصُ

قناعت و ضد آن حرص

### ۳۱ - وَ الْمُؤَاسَاةُ وَ ضِدُّهُ الْمَنَعُ

همیاری و ضد آن بازداشتن

مؤاسات را در لغت به معنای کمک کردن و معاونت دانسته‌اند و مؤاسات در مال یعنی همیاری مالی.<sup>۱</sup>

مؤاسات تا بدانجا اهمیت دارد که امام صادق علیه السلام فرموده‌اند:

«امتحنوا شیعتنا عند مواقیب الصلوة کیف محافظتهم علیها، و الی  
أسرارنا کیف حفظهم لها من عدونا، و الی أموالهم کیف مؤاساتهم  
لإخوانهم فیها.»<sup>۲</sup>

«شیعیان ما را به هنگام زمان‌های نماز بیازمایید که مراقبت آن‌ها بر آن چگونه است، و نسبت به اسرار ما که چگونه آن‌ها را از دشمنان ما محفوظ و پنهان می‌دارند و در مورد اموال‌شان که مؤاسات آن‌ها با برادران‌شان در آن مورد چگونه است.»

### ۳۲ - وَ الْمَوَدَّةُ وَ ضِدُّهَا الْعَدَاوَةُ

دوستی ورزیدن و ضد آن دشمنی کردن

۱. کلمه‌ی مؤاسات، هم ریشه با اسوه است که گاه همزه در آن به واو، قلب می‌شود و به صورت مؤاسات به کار می‌رود.

۲. قرب الاسناد / ص ۳۸.

مودّت، اظهار محبّت و عداوت، فراهم آوردن زمینه‌های دشمنی است.

### ۳۳ - وَ الْوَفَاءُ وَ ضِدَّهُ الْعَدْرُ

وفا کردن و ضدّ آن پیمان شکنی

مراد از وفا، وفا به عهد الهی است که شامل وفا به همه‌ی تعهداتی است که خدای متعال بر عهده‌ی انسان گذارده است.

### ۳۴ - وَ الطَّاعَةُ وَ ضِدُّهَا الْمَعْصِيَةُ

فرمانبری و ضدّ آن نافرمانی

در بحث حجّیت عقل گفتیم که عقل، مطیع محض خداوند است و لذا بندگان را نیز به طاعت فرا می‌خواند. البتّه انجام طاعت و ترک معصیت نیازمند صبر است. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

«يا هِشامُ! اصْبِرْ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ اصْبِرْ عَنِ مَعْصِيَةِ اللَّهِ.»

«ای هشام! بر طاعت خدا صبر کن و نسبت به معاصی خدا شکیبایی بورز.» در روایات، صبر و شکیبایی را بر سه قسم دانسته‌اند: صبر در مصائب، صبر بر طاعات و صبر از معاصی. روشن است که انجام طاعات و ترک معاصی، در بسیاری از اوقات، امری دشوار است که نیازمند استقامت و پایداری و شکیبایی است. لذا در مورد طاعت و معصیت نیز صبر مطرح می‌شود.

### ۳۵ - وَ الْخُضُوعُ وَ ضِدُّهُ التَّطَاوُلُ

سرفرویی و ضدّ آن بلندی جستن

خضوع در برابر آن‌چه انسان حقّانیت آن را یافته است - مثل عبودیت خداوند - از نشانه‌های عقل است که در مقابل آن سرکشی قرار دارد.

### ۳۶ - وَ السَّلَامَةُ وَ ضِدُّهَا الْبَلَاءُ

سلامت و عافیت و ضدّ آن گرفتاری

### ۳۷ - وَ الْحُبُّ وَ ضِدُّهُ الْبُغْضُ

دوستی و ضدّ آن کینه‌توزی



متعلق حبّ و بغض را خداوند متعال توسط اولیای معصوم دین علیهم السلام معین کرده است. در رأس همه، حبّ نسبت به اهل بیت علیهم السلام و بغض نسبت به دشمنان ایشان است.

### ۳۸ - وَالصِّدْقُ وَضِدَّهُ الْكُذْبُ

راستگویی و ضدّ آن دروغگویی

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

«يا هِشامُ! إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَكْذِبُ وَإِنْ كَانَ فِيهِ هَوَاهُ»<sup>۱</sup>

«عاقل دروغ نمی گوید، اگرچه میل او در آن باشد.»

### ۳۹ - وَالْحَقُّ وَضِدَّهُ الْبَاطِلُ

حق و ضدّ آن باطل

در فصل اوّل، دیدیم که عقل، نوری است که میان حق و باطل فرق می نهد: «العقلُ نور في القلب يفرق به بين الحق والباطل». وقتی کسی حق و باطل را یافت، اگر حق را برگزیند عاقلانه، و اگر به باطل گراید، جاهلانه عمل کرده است. مرحوم علامه‌ی مجلسی رحمته الله ذیل این فقره توضیح داده‌اند:

«قوله عليه السلام: وَالْحَقُّ أَي اخْتِيَارُهُ وَضِدَّهُ اخْتِيَارُ الْبَاطِلِ»<sup>۲</sup>

«کلام حضرتش که «الحق...» یعنی برگزیدن حق، و ضدّ آن انتخاب باطل است.»

### ۴۰ - وَالْأَمَانَةُ وَضِدُّهَا الْخِيَانَةُ

امانت‌داری و ضدّ آن خیانت کردن در امانت

### ۴۱ - وَالْإِخْلَاصُ وَضِدُّهُ الشُّبُوبُ

اخلاص و ضدّ آن شائبه داشتن

شوب در لغت یعنی آمیختگی چیزی به چیز دیگر. عاقل در کارهای خود اخلاص

۱. کافی / ج ۱ / ص ۱۹ / ح ۱۲.

۲. مرآة العقول / ج ۱ / ص ۷۱.

دارد، اما غیر عاقل، انگیزه‌های غیر الهی را بانیت الهی درمی‌آمیزد.

۴۲ - الشَّهَامَةُ وَ ضِدُّهَا الْبَلَادَةُ

چالاکي و ضد آن سستی

۴۳ - الْفُهْمُ وَ ضِدُّهُ الْغَبَاوَةُ

زیرکی و ضد آن کودنی

۴۴ - وَ الْمَعْرِفَةُ وَ ضِدُّهَا الْإِنْكَارَ

معرفت و ضد آن انکار

معرفت در این جا به معنی اختیاری آن یعنی اعتقاد به کار رفته است که عقل، آدمی را بدان فرا می‌خواند.

۴۵ - وَ الْمُدَارَاةُ وَ ضِدُّهَا الْمُكَاشَفَةُ

مدارا و ضد آن مجادله

در لسان العرب آمده است: «كَاشَفَهُ بِالْعِدَاوَةِ: أَي بَادَأَهُ بِهَا»<sup>۱</sup>  
علامه‌ی مجلسی رحمته‌الله درباره‌ی مکاشفه گفته‌اند: هی المنازعة و المجادلة. و فی المحاسن: «المداراة و ضدها المخاشنة».

۴۶ - وَ سَلَامَةُ الْغَيْبِ وَ ضِدُّهَا الْمُمَاكِرَةُ

سلامت در نهان و ضد آن مکر ورزی

مقصود از سلامت در نهان، یکرنگی در ارتباط با دیگران است.  
امام کاظم علیه‌السلام می‌فرماید:

«يَا هِشَامُ! بِنَسِ الْعَبْدُ عَبْدٌ يَكُونُ ذَا وَجْهَيْنِ وَ ذَا لِسَانَيْنِ، يُطْرَى أَخَاهُ إِذَا

شَاهَدَهُ، وَ يَأْكُلُهُ إِذَا غَابَ مِنْهُ، إِنْ أُعْطِيَ حَسَدَهُ وَ إِنْ ابْتُلِيَ خَدَلَهُ»<sup>۲</sup>

«ای هشام! چه بد بنده‌ای است بنده‌ای که دارای دو چهره و دو زبان باشد. وقتی که برادرش را می‌بیند، در مدح او از حد فراتر می‌رود و دروغ

۱. لسان العرب / ج ۹ / ص ۳۰۰.

۲. تحف العقول / ص ۳۹۵.

می‌گوید<sup>۱</sup> و وقتی غایب است غیبتش می‌کند. اگر چیزی به او عطا شود، به او حسد می‌ورزد و اگر گرفتار شود، او را وامی‌گذارد.»

۴۷ - وَالْكَثْمَانُ وَضِدَّهَا الْإِفْشَاءُ

پرده‌پوشی و ضد آن فاش کردن

عاقل، آن چه را که سزاوار کتمان است - هم چون اسرار اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - فاش نمی‌سازد.

امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید:

«يا هِشَامُ! لَا تَمْنَحُوا الْجُهَالَ الْحِكْمَةَ، فَتَظْلِمُوهَا. وَلَا تَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا، فَتَظْلِمُوهُمْ.»

يا هِشَامُ! كما تَرَكُوا لَكُمْ الْحِكْمَةَ؛ فَأَتْرَكُوا لَهُمُ الدُّنْيَا.»<sup>۲</sup>

«ای هشام! حکمت را به جاهلان نبخشید که بدان (با این کار) ظلم می‌کنید و آن را از اهلش منع نکنید که (با این کار) بدیشان ظلم می‌کنید. ای هشام! همان‌گونه که (جاهلان) حکمت را برای شما گذاشتند، شما هم دنیا را برای آن‌ها بگذارید.»

روشن است که مقصود حضرت از جهالی که نباید حکمت را به آنان داد، کسانی هستند که جاهلانه عمل می‌کنند و ترک حکمت کرده‌اند و در عوض اهل دنیاگشته‌اند. اما با جاهلانی که اهلیت دارند، باید همانند طبیب با مریض رفتار کرد، چنان‌که در فصل نشانه‌های عقل، درباره‌ی نحوه‌ی برخورد عاقلان با جاهلان مفصلاً بحث شد.

۴۸ و ۴۹ - وَالصَّلَاةُ وَضِدَّهَا الْإِضَاعَةُ وَالصَّوْمُ وَضِدَّهُ الْإِفْطَارُ

نماز گزاردن و ضد آن تباہ کردن (نماز)، روزه‌داری و ضد آن روزه‌خواری

۵۰ - وَالْجِهَادُ وَضِدَّهُ التُّكُولُ

و جهاد و ضد آن فرار از جهاد

۵۱ - وَالْحَجُّ وَضِدَّهُ نَبْذَ الْمِيثَاقِ

۱. الاطراء: مجاوزة الحد في المدح و الكذب فيه (بحار الانوار / ج ۱ / ص ۱۵۰).

۲. تحف العقول / ص ۳۸۹.

حج گزاردن و ضدّ آن واگذاشتن پیمان حج

۵۲- وَ صَوْنُ الْحَدِيثِ وَ ضِدَّهُ النَّمِيمَةَ

سخن نگهداری و ضدّ آن سخن چینی

۵۳- وَ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ وَ ضِدَّهُ الْعُقُوقَ

نیکی به پدر و مادر، و ضدّ آن ایذاء (رنجاندن) پدر و مادر

۵۴- وَ الْحَقِيقَةَ وَ ضِدَّهَا الرِّبَاءَ

با حقیقت بودن و ضدّ آن ریاکاری

۵۵- وَ الْمَعْرُوفُ وَ ضِدَّهُ الْمُنْكَرَ

انجام کار پسندیده و ضدّ آن ارتکاب امور ناپسند

۵۶- وَ السُّرَّ وَ ضِدَّهُ التَّبْرُجَ

خودپوشی و ضدّ آن خودآرایی

۵۷- وَ التَّقِيَّةُ وَ ضِدَّهَا الْاِذَاعَةَ

تقیه کردن و ضدّ آن آشکار نمودن

۵۸- وَ الْاِنْصَافُ وَ ضِدَّهَا الْحَمِيَّةَ

انصاف داشتن و ضدّ آن تعصّب بیهوده به خرج دادن

۵۹- وَ التَّهْيِئَةُ وَ ضِدَّهَا الْبَغْيَ

توافق (میان جماعت با امامشان) و ضدّ آن سرکشی<sup>۱</sup>

۶۰- وَ النَّظَافَةُ وَ ضِدَّهَا الْقَدَرَ

پاکیزگی و ضدّ آن کثافت

۶۱- وَ الْحَيَاءُ وَ ضِدَّهَا الْجَلَعَ

آزرم و ضدّ آن بی حیائی

۱. مرآة العقول / ج ۱ / ص ۷۳: التّهئية هي الموافقة و المصالحة بين الجماعة و امامهم... و البغي:

الخروج عليهم و عدم الانقياد لهم.

جَلَعٌ یعنی قَلَّتْ حیا. در بعضی نسخه‌ها آمده است: «الْحَيَاءُ وَضِدَّهَا الْخَلْعُ». خلع یعنی خلع لباس حیا که مجازی شایع است.<sup>۱</sup> در باره‌ی همراهی همیشگی عقل و حیا و دین، پیشتر سخن گفتیم. برترین حیا، حیا‌ی عبد در مقابل خالق خویش است. چنان‌که امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

«يَا هِشَامُ! رَحِمَ اللَّهُ مَنْ اسْتَحْيَا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ، فَحَفِظَ الرَّأْسَ وَ مَا حَوَى وَ الْبَطْنَ وَ مَا وَعَى، وَ ذَكَرَ الْمَوْتَ وَ الْبَلِيَّ، وَ عَلِمَ أَنَّ الْجَنَّةَ مَحْفُوفَةٌ بِالْمَكَارِهِ وَ النَّارَ مَحْفُوفَةٌ بِالشَّهَوَاتِ.»<sup>۲</sup>

«ای هشام! خداوند بر کسی رحمت آورد که از خدا - آن‌گونه که سزاوار است - حیا می‌کند، بدین‌گونه که سر و آن‌چه را (از افکار و اندیشه‌ها) در بردارد و شکم و آن‌چه (از خوردنی‌ها در خود) جای می‌دهد (از آلوده شدن به حرام) نگاه می‌دارد. یاد مرگ و فنا می‌کند، و می‌داند که بهشت را موارد ناخوشایندی در برگرفته و آتش دوزخ را شهوات در میان گرفته‌اند.»

۶۲ - وَالْقَصْدُ وَضِدَّهُ الْعُدْوَانُ

میان‌رویی و ضد آن از حد گذشتن

۶۳ - وَ الرَّاحَةُ وَضِدُّهَا التَّعَبُ

آسودگی و ضد آن رنج

ظاهراً مقصود آن است که دیگران از عاقل در راحت هستند. اما چنان‌که می‌دانیم عاقل برای حفظ راحتی دیگران به خود سختی می‌دهد تا به راحت حقیقی در آخرت دست یابد. امام صادق علیه السلام در خصائل مؤمن می‌فرماید:

«بَدَنُهُ مِنْهُ فِي تَعَبٍ وَ النَّاسُ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ.»<sup>۳</sup>

«بدن او از جانب او در سختی است و مردم از او در راحت هستند.»

۶۴ - وَ السُّهُولَةُ وَضِدُّهَا الصُّعُوبَةُ

۱. مرآة العقول / ج ۱ / ص ۷۳.

۲. تحف العقول / ص ۳۹۰.

۳. کافی / ج ۲ / ص ۴۷ / ح ۱.

آسان‌گیری و ضد آن سخت‌گیری

۶۵ - وَ الْبَرَكَةُ وَ ضِدُّهَا الْمَحَقُّ

برکت داشتن و ضد آن بی‌برکتی

برکت به معنای ثبات، زیادت و نمو است، یعنی ثبات بر حق، کوشش در افزودن اعمال خیر، رشد دادن ایمان و یقین، ترک کردن آن چه که باعث بطلان و نقص و فساد آن می‌شود. این‌ها همه از عقل سرچشمه می‌گیرد. عاقل، از نعمت‌هایی که خدا به او ارزانی فرموده، در جهت کسب رضای الهی استفاده می‌کند و این موجب می‌شود که بیشترین و بهترین استفاده را از مال، عمر، روزی و... ببرد. اما جاهل، از این نعمت‌ها استفاده‌ی مناسب و شایسته نمی‌کند. لذا همه‌ی سرمایه‌های الهی خود را به نابودی می‌کشاند و از بین می‌برد.

۶۶ - وَ الْعَافِيَةُ وَ ضِدُّهَا الْبَلَاءُ

عافیت و ضد آن گرفتاری

۶۷ - وَ الْقَوَامُ وَ ضِدُّهَا الْمُكَاتَرَةُ

اعتدال و ضد آن افزون‌طلبی

۶۸ - وَ الْحِكْمَةُ وَ ضِدُّهَا الْهَوَاءُ

حکمت و ضد آن هوس

۶۹ - وَ الْوَقَارُ وَ ضِدُّهَا الْخِفَّةُ

سنگینی و ضد آن سبکی

۷۰ - وَ السَّعَادَةُ وَ ضِدُّهَا الشَّقَاوَةُ

نیکبختی و ضد آن بدبختی

۷۱ - وَ التَّوْبَةُ وَ ضِدُّهَا الْإِصْرَارُ

توبه و ضد آن اصرار بر گناه

۷۲ - وَ الْإِسْتِغْفَارُ وَ ضِدُّهَا الْإِغْتِرَارُ

طلب آمرزش و ضد آن فریفته شدن (به گناه)

۷۳ - وَالْمُحَافَظَةَ وَضِدَّهَا التَّهَؤُنَ

مراقبت و دقت و ضد آن سهل انگاری

۷۴ - وَالِدُعَاءَ وَضِدَّهَا الْإِسْتِنْكَافَ

دعا کردن و ضد آن سرباز زدن (از دعا)

۷۵ - وَالنَّشَاطَ وَضِدَّهُ الْكُسَلَ

شادابی و ضد آن کسالت

۷۶ - وَالْفَرْحَ وَضِدَّهُ الْحُزْنَ

و خوشدلی و ضد آن اندوه

فرح، یعنی ترک اندوه بر امکانات دنیوی که از دست رفته است.

۷۷ - وَالْأَلْفَةَ وَضِدَّهَا الْفُرْقَةَ

مانوس شدن و ضد آن جدایی

۷۸ - وَالسَّخَاءَ وَضِدَّهَا الْبُخْلَ

سخاوت و ضد آن بخیل بودن<sup>۱</sup>

امام صادق علیه السلام پس از بیان این موارد فرمودند:

فَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخُصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ، إِلَّا فِي نَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ أَوْ  
مُؤْمِنٍ قَدْ ائْتَمَرَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ. وَ أَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا، فَإِنَّ  
أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ، حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَ  
يَنْتَقِي مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَ

۱. در ابتدای حدیث آمده است که عقل، هفتاد و پنج لشکر دارد. اما در این جا دیدیم که شمارهی جنود عقل و جهل به هفتاد و هشت مورد رسید. علامه‌ی مجلسی رحمته الله علیه در این باره می‌گوید: «... آن چه از جنود در این جا ذکر شده، به هفتاد و هشت لشکر می‌رسد. و در خصال و غیر آن، زیادات دیگری است که با آن‌ها به هشتاد و یک لشکر می‌رسد. شاید این به خاطر تکرار برخی فقرات توسط امام علیه السلام برای تأکید باشد و یا توسط کاتبان در اضافه کردن بعضی نسخه‌ها به اصل رخ داده است. و شاید عبادات مذکور در وسط حدیث - یعنی: صلوٰة و صوم و جهاد [و حج] - یکی به شمار آیند که در این صورت، همان هفتاد و پنج لشکر می‌شود.» مرآة العقول / ج ۱ / ص ۷۱.

الْأَوْصِيَاءِ. وَإِنَّمَا يُدْرِكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ وَبِمُجَانِبَةِ الْجَهْلِ وَ  
جُنُودِهِ، وَفَقَّنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ لِبِطَاعَتِهِ وَرِضَاتِهِ.

پس این خصلت‌ها از لشکریان عقل، همه با هم جمع نمی‌شود، مگر در پیامبری یا وصی پیامبری یا مؤمنی که خداوند، قلب او را برای ایمان آزموده است. اما در بقیه‌ی افراد از اهل ولایت ما، برخی از این لشکریان وجود دارد تا این که در آن‌ها به کمال برسد و از لشکریان جهل پاک گردد. پس آن هنگام در درجه‌ی برتر با انبیا و اوصیا خواهد بود. این مرتبه با شناخت عقل و لشکریان آن و با دوری از جهل و لشکریان آن به دست می‌آید. خداوند، ما و شما را برای طاعت و پسند خود موفق بدارد.



## فصل ۱۲

### کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب

#### مقدمه

در این فصل، دو موضوع مهم را مطرح می‌کنیم. اولاً عواملی را برمی‌شماریم که بهره‌مندی انسان از عقل را تضعیف می‌کند، آن را تا مرز زوال و قلب را تا سرحد مرگ پیش می‌برد. ثانیاً به اسبابی که بهره‌ی او از عقل را کامل می‌سازد و قلب را حیات می‌بخشد، اشاره می‌کنیم.

#### ۱۲ - ۱ - موت و حیات قلب

همان‌گونه که بدن و جسم انسان دارای حیات و موت است، روح هم زندگانی و مرگ دارد. ما مرگ بدن را حس می‌کنیم و با چشم خویشتن، رفتن جان از بدن را می‌بینیم. اما در بسیاری اوقات، از مرگ روح غافلیم. ممکن است روح پیش از بدن بمیرد و همانند بدن مرده، اثر و خاصیت خود را از دست دهد. روح مرده، نه اثری می‌گذارد و نه اثری می‌پذیرد. در فصل اول گفتیم که «روح» و «قلب» در فرهنگ آیات و روایات، یک حقیقت‌اند و خداوند، عقل را هم چون چراغی در میانه‌ی خانه‌ی قلب می‌فرزد<sup>۱</sup> و آن را «ضوء روح» قرار می‌دهد.<sup>۲</sup>

۱. علل الشرائع / ج ۱ / ص ۹۸.

۲. تحف العقول / ص ۳۹۵، ضمن کلام امام کاظم علیه السلام به هشام.

حال، اگر کسی به عواملی - که در پی می آید - مجال تسلط بر قلب خویش دهد، آن عوامل باعث حجاب عقل و مانع از روشنگری آن می شوند. البته عقل نور است و هیچ یک از آن چه حجاب عقل نامیده می شود، خود نور را پوشیده و محجوب نمی سازد. آنچه در حقیقت محجوب می شود، قلب انسان است که جایگاه نور عقل می باشد نه خود عقل.<sup>۱</sup> محجوب بودن قلب، می تواند تا جایی پیش رود که منجر به مرگ آن شود؛ یعنی نعمت فهم و درک و عقل، از آن سلب گردد. تعبیر ختم و طبع بر قلب نیز، تعبیر مترادف بسته شدن باب فهم برای قلب<sup>۲</sup> می باشند. طبع قلب برای کفار است، به کیفی کفری که - به سوء اختیار خود - دارند و برگزیده اند. امام باقر علیه السلام ذیل آیه: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا»<sup>۳</sup> می فرماید:

«أَيُّ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا فَلَا تَعْقِلُ.»<sup>۴</sup>

«یعنی خداوند بر آن دلها مهر زده است، از این رو نمی فهمند.»

اکنون به عواملی اشاره می کنیم که در روایات، آن ها را باعث مرگ قلب دانسته اند.

## ۱۲ - ۲ - عوامل مرگ قلب

### ۱۲ - ۲ - ۱ - گناه

از مهم ترین عوامل مرگ قلب، گناه است. امام سید الساجدین، زین العابدین علیه السلام، در مناجات الثائبین این گونه به پیشگاه خداوند عرضه می دارند:

«إِلٰهِی الْبَسْتِنِي الْخَطَايَا ثَوْبَ مَذَلَّتِي، وَ جَلَلْنِي التَّبَاعُدُ مِنْكَ لِبَاسٍ

۱. در سجده ی بعد از دعای صباح امیرالمؤمنین علیه السلام چنین می خوانیم: إلهی قلبی مخجوبٌ و نفسی مغیوبٌ، و عقلی مغلوبٌ و هوائی غالبٌ، و طاعتی قلیلٌ و معصیتی کثیرٌ و لسانی مکرٌ و معترفٌ بالذنوب. فكيف جيلتي يا ستار الغيوب و يا علام الغيوب و يا كاشف الكروب. اغفر ذنوبي كلها بحزمة محمد و آل محمد. يا غفار يا غفار يا غفار، برحمتك يا أرحم الراحمين. بحارالانوار / ج ۹۱ / ص ۲۴۲.

۲. تعبیر طبع بر قلب، در آیات قرآن مکرر به کار رفته است؛ از جمله: نساء / ۱۵۵، اعراف / ۱۰۰ و ۱۰۱، توبه / ۸۷ و ۹۳، یونس / ۷۴، روم / ۵۹، غافر / ۳۵، محمد صلی الله علیه و آله / ۱۶، منافقون / ۳ و تعبیر ختم بر قلب در آیات زیر به کار رفته است: بقره / ۷، انعام / ۴۶، شوری / ۲۴، جاثیه / ۲۳.

۳. اعراف / ۱۷۹.

۴. تفسیر قمی / ج ۱ / ص ۲۴۹.

فصل دوازدهم: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب □ ۴۵۹

مَسَكَنَتِي، وَ أَمَاتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنَايَتِي. فَأَحْيِهِ بِتَوْبَةٍ مِنْكَ يَا أَمَلِي وَ  
بُغْيَتِي، وَ يَا سُؤْلِي وَ مُنِّيَّتِي.»<sup>۱</sup>

«خدای من! خطاها لباس خواری بر من پوشانده و به خاطر دوری از تو لباس  
بیچارگی مرا دربرگرفته، و جنایت عظیم من، قلب مرا میرانده است. پس آن  
را با توبه‌ای از جانب خود زنده کن، ای آرزوی من و مطلوب من، و ای  
درخواست من و امید من.»

گناه و جنایت انسان، میراننده‌ی قلب است. البته تجدید حیات آن، از طریق توبه،  
امکان‌پذیر است. لغت توبه، دو گونه کاربرد دارد: توبه العبد الی الله و توبه الله  
علی العبد.

«تَابَ إِلَى اللَّهِ، یعنی: أَنَابَ وَ رَجَعَ عَنِ الْمَعْصِيَةِ إِلَى الطَّاعَةِ.»<sup>۲</sup>

«تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، یعنی: غَفَرَ لَهُ وَ أَنْقَذَهُ مِنَ الْمَعَاصِي.»<sup>۳</sup>

در این مناجات دلنشین، تعبیر «توبه من الله» به چشم می‌خورد؛ یعنی توبه‌ای از  
جانب خدا. این تعبیر به این حقیقت اشاره دارد که اصل توفیق توبه را خداوند می‌دهد  
و آن را به بنده اش الهام می‌کند. در روایات، از این حقیقت به «اعطاء توبه» تعبیر شده  
است.<sup>۴</sup>

اگر انسان در پی گناه توبه نکند و بر آن اصرار ورزد، مرگ قلب او حتمی است. در  
روایات، از این حالت به «الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ» تعبیر شده است. پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ  
فرمودند:

«أَرْبَعٌ يُمِثِّنَ الْقَلْبَ: الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ...»<sup>۵</sup>

«چهار چیز است که قلب را می‌میراند: (اول) گناه در پی گناه است...»

۱. بحارالانوار / ج ۹۱ / ص ۱۴۲. مناجات اول از مناجات خمس عشرة.

۲. لسان العرب / ج ۱ / ص ۲۳۳.

۳. مجمع البحرين / ج ۲ / ص ۱۵.

۴. مَنْ أُعْطِيَ التَّوْبَةَ، لَمْ يُحْرَمِ الْقَبُولَ. تحف العقول / ص ۴۱.

۵. خصال / ج ۱ / ص ۲۲۸.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «الذنب على الذنب» را این گونه توضیح می دهند:

«إِذَا أَذَنَبَ الْعَبْدُ، كَانَ نُقْطَةً سَوْدَاءَ عَلَى قَلْبِهِ. فَإِنْ هُوَ تَابَ وَأَقْلَعَ وَاسْتَغْفَرَ، صَفَا قَلْبُهُ مِنْهَا. وَإِنْ هُوَ لَمْ يَتُبْ وَلَمْ يَسْتَغْفِرْ، كَانَ الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ وَالسَّوَادُ عَلَى السَّوَادِ، حَتَّى يَغْمُرَ الْقَلْبُ، فَيَمُوتُ بِكَثْرَةِ غِطَاءِ الذُّنُوبِ عَلَيْهِ. وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾<sup>۱</sup> يَعْنِي الْغِطَاءُ.»<sup>۱</sup>

«هرگاه بنده گناهی انجام دهد، همان (گناه) نقطه‌ای سیاه بر قلبش می شود. اگر در پی آن توبه کند و (خود را از آن) بکند و آمرزش بخواند، قلبش از آن پاک می گردد. اما اگر توبه و استغفار نکند، گناه بر گناه و سیاهی بر سیاهی پدید می آید تا این که قلب را بیوشاند. آن گاه با زیادی پرده‌ی گناهان بر آن، می میرد. این است کلام خداوند تعالی که فرمود:

﴿بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾<sup>۲</sup> منظور از آن چه بر قلب آن‌ها چیره می شود، همان پرده‌ی (گناهان) است.»

## ۱۲-۲-۲- کمی ورع

امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام در وصیت به امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام می فرمایند:

«مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ، كَثُرَ خَطْوُهُ. وَمَنْ كَثُرَ خَطْوُهُ، قَلَّ حَيَاؤُهُ. وَمَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ، قَلَّ وَرَعُهُ. وَمَنْ قَلَّ وَرَعُهُ، مَاتَ قَلْبُهُ. وَمَنْ مَاتَ قَلْبُهُ، دَخَلَ النَّارَ.»<sup>۳</sup>

«کسی که کلامش فزونی یابد، خطایش زیاد گردد. کسی که خطایش زیاد شود، حیایش کم گردد. کسی که حیایش کم شود، ورعش اندک گردد. کسی که ورعش اندک شود، قلبش می میرد. کسی که قلبش بمیرد، داخل در آتش می شود.»

قلب، چنان حساس است که اگر ورع کم باشد می میرد. این نکته، اهمیت ورع را

۱. ارشاد القلوب / ج ۱ / ص ۴۶.

۲. مطلقین / ۱۴: بلکه آن چه انجام می دهند بر قلب‌های آن‌ها چیره شد.

۳. تحف العقول / ص ۸۸.

نشان می‌دهد. «ورع» آن است که انسان نسبت به گناهان، حریمی نگه دارد. یعنی از مواردی که خودش می‌داند به طور جدی و با مبنای عقلایی سقوط در حرام احتمال می‌رود، پرهیز کند، یا اگر از ترک واجب، خوف قابل اعتنایی دارد، اقدام کند. پس به هنگام وقوع در شبهات، از آن‌ها کناره گیرد. این احتیاط در مواردی که یقین به حفظ دینش ندارد، شرط عقل است و انسان تا جایی که می‌تواند، باید درباره‌ی دینش محتاطانه عمل کند؛ چرا که سعادت ابدی او بدان بسته است.

امام رضا علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده‌اند که ایشان به کمیل بن زیاد نخعی -صحابی خاص خود- چنین فرمودند:

«يَا كَمِيلُ! أَخَوْكَ دِينُكَ، فَاحْفَظْ لِدِينِكَ مَا شِئْتَ.»<sup>۱</sup>

«ای کمیل برادر تو، دین توست. پس برای دینت، آن چه می‌خواهی حفظ (رعایت) کن.»

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با مثالی روشن، تکلیف انسان را در ترک مشتبهات (موارد شبهه) مشخص کرده‌اند:

«إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى. وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ حَلَالُهُ وَحَرَامُهُ، وَالْمُشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ. كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِيًا رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحِمَى، لَمْ تَثْبُتْ غَنَمُهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسْطِهِ. فَدَعُوا الْمُشْتَبِهَاتِ.»<sup>۲</sup>

«به راستی، هر پادشاهی حریمی دارد. حریم خداوند، حلال و حرام اوست و مشتبهات (موارد شبهه) بین آن‌هاست. اگر چوپانی (گله خود را) در کنار آن حریم به چرا ببرد، گوسفندان او بازنمی‌ایستند از این که در وسط آن (حریم) قرار گیرند. پس بدین گونه شما (هم) مشتبهات (موارد شبهه) را رها کنید.»

نتیجه آن که اگر انسان بخواهد دیوار به دیوار حرام و روی مرز مشتبهات حرکت کند، احتمال و امکان سقوط به وادی حرام، قوت می‌گیرد. بنابراین تا می‌تواند باید از حرام، حریم نگه دارد. حریم نگه داشتن از حرام، یعنی حرکت نکردن در نزدیکی‌های

۱. امالی شیخ مفید رحمته الله علیه / ص ۲۸۳.

۲. امالی شیخ طوسی رحمته الله علیه / ص ۳۸۱.

آن. و این همان احتیاط و ورعی است که عقل به وجوب آن گواهی می‌دهد. به عنوان یک مصداق که ورع در مورد آن، امری کاملاً بجاست، می‌توان به گوش کردن آهنگ غنایی اشاره کرد. موسیقی غنایی یک سری مصادیق قطعی و روشن دارد و برخی از موارد هم مشکوک و مشتبه است. در این گونه موارد اگرچه به لحاظ فقهی نتوان به غنایی بودن آن‌ها یقین پیدا کرد، اما عقل، انسان را به احتیاط فرامی‌خواند. چراکه احتیاط نکردن در این موارد، معمولاً انسان را به وقوع در حرام قطعی مبتلا می‌سازد؛ در حالی که خود هم چنان می‌پندارد که در محدوده‌ی مجاز حرکت می‌کند.

### ۱۲ - ۲ - ۳ - خنده‌ی بسیار

در زمره‌ی مواعظ پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به جناب ابی ذر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، نهی از خنده‌ی بسیار است:

«إِيَّاكَ وَكَثْرَةَ الضُّحْكِ، فَإِنَّهُ يُمِيتُ الْقَلْبَ وَ يَذْهَبُ بِنُورِ الْوَجْهِ.»<sup>۱</sup>

«از بسیاری خنده بپرهیز، زیرا که قلب را می‌میراند و نور صورت را می‌برد.»  
خنده‌ی بسیار، آدمی را به غفلت می‌کشاند و می‌توان آن را مصداق کثرت لهو دانست، لذا مایه‌ی حجاب عقل است.<sup>۲</sup> نیز امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام فرموده‌اند:

«مَنْ كَثُرَ ضِحْكُهُ، مَاتَ قَلْبُهُ.»<sup>۳</sup>

«کسی که خنده‌اش بسیار شود، قلبش می‌میرد.»

از این رو، امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام در شمار ویژگی‌های پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرموده‌اند:

«وَلَا رَأَيْتُهُ يُفَهِّقُهُ فِي ضِحْكِهِ قَطُّ، بَلْ كَانَ ضِحْكُهُ التَّبَسُّمَ.»<sup>۴</sup>

«هیچ‌گاه نمی‌دیدم که در خنده‌اش قهقهه بزند؛ بلکه خنده‌ی او تبسم بود.»  
مؤمن نیز با پیروی از پیامبر خویش چنین است. امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام در مورد صفات مؤمنان به هم‌ام فرمودند:

۱. خصال / ج ۲ / ص ۵۲۶.

۲. درباره‌ی حجاب کثرت لهو به فصل دهم رجوع کنید.

۳. غررالحکم / ج ۴۴۷۳.

۴. عیون اخبارالرضا عَلَيْهِ السَّلَام / ج ۲ / ص ۱۸۴.

«ضِحْكُهُ تَبَسُّمٌ»<sup>۱</sup>

«خنده او تبسمی است.»

مرگ قلب، بدترین اثر خنده‌ی بسیار است. اما خنده‌ی بسیار، آثار سوء دیگری دارد؛ از جمله: از دست دادن هیبت و وقار و آبرو:

«لَا تُكْثِرَنَّ الضُّحْكَ، فَتَذْهَبَ هَيْبَتُكَ. وَلَا الْمِزَاحَ، فَيَسْتَخَفَّ بِكَ.»<sup>۲</sup>

«بسیار خنده مکن که هیبت تو می‌رود و بسیار شوخی نکن که تو را خوار شمارند.»

«كَثْرَةُ ضِحْكِ الرَّجُلِ تُفْسِدُ وَقَارَهُ.»<sup>۳</sup>

«خنده‌ی بسیار انسان، وقار او را تباه می‌کند.»

«كَثْرَةُ الضُّحْكِ تَذْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ.»<sup>۴</sup>

«خنده‌ی بسیار، آبرو را می‌برد.»

#### ۱۲ - ۲ - ۴ - غلبه‌ی غفلت

«مَنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْغَفْلَةُ، مَاتَ قَلْبُهُ.»<sup>۵</sup>

«کسی که غفلت بر او غلبه کند، قلبش می‌میرد.»

چنان‌که در بحث حجاب‌های عقل دیدیم، زندگی بشر، آمیخته با زمینه‌های غفلت‌زاست. لذا او با نهایت تلاش خویش، باید با غلبه‌ی غفلت مبارزه کند تا قلبش نمیرد. یکی از بهترین راه‌های مبارزه با غفلت، آن است که انسان خود را در معرض نسیم مواعظ قرار دهد. امام امیرالمؤمنین علیه السلام به فرزندشان امام مجتبی علیه السلام می‌فرمایند:

۱. کافی / ج ۲ / ص ۲۲۷ / ح ۱.

۲. غررالحکم / ۴۴۸۷.

۳. همان / ۴۴۶۶.

۴. کافی / ج ۲ / ص ۶۶۴ / ح ۱۱.

۵. غررالحکم / ح ۵۷۶۵.

«أَحْيِ قَلْبَكَ بِالْمَوْعِظَةِ»<sup>۱</sup>

«قلبت را با موعظه زنده کن.»

۱۲ - ۲ - ۵ - خوردن بسیار

ضررِ عادت به پر خوری برای قلب، مسلم است. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند:

«لَا تُمِيتُوا الْقُلُوبَ بِكَثْرَةِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ، فَإِنَّ الْقَلْبَ يَمُوتُ كَالزَّرْعِ إِذَا كَثُرَ عَلَيْهِ الْمَاءُ.»<sup>۲</sup>

«قلب‌ها را با زیادِ خوردنی و نوشیدنی نمیرانید؛ زیرا که قلب همانند زرع است که وقتی آب زیاد داده شود، می‌میرد.»

هم‌چنین امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام فرمودند:

«الْبِطْنَةُ تَمْنَعُ الْفِطْنَةَ.»<sup>۳</sup>

«شکم بارگی، از تیزفهمی باز می‌دارد.»

فطنت یعنی تیزفهمی. وقتی کسی به خوردن زیاد عادت کند، کند فهم می‌گردد.

از این رو، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرموده‌اند:

«لَيْسَ شَيْءٌ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ مِنْ بَطْنٍ مَمْلُوءٍ.»<sup>۴</sup>

«چیزی نزد خداوند، مبعوض‌تر از شکم پُر نیست.»

کم خوردن، نه فقط باب فهم و درک را بر انسان می‌گشاید، بلکه به لحاظ جسمی نیز، سلامت انسان را تضمین می‌کند. امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام در وصیت خود به جناب کمیل، ضمن بیان آداب اکل می‌فرمایند:

«يَا كَمِيلُ! صِحَّةُ الْجِسْمِ مِنْ قَلَّةِ الطَّعَامِ وَقَلَّةِ الْمَاءِ.»

«ای کمیل! تندرستی، ناشی از کمی غذا و کمی آب است.»

۱. نهج البلاغه / ص ۳۹۲ / نامه ۳۱.

۲. مجموعه ورام / ج ۱ / ص ۴۶.

۳. غررالحکم / ح ۸۱۵۱.

۴. کافی / ج ۶ / ص ۲۷۰ / ح ۱۱.



فصل دوازدهم: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب □ ۴۶۵

«يَا كَمِيلُ! لَا تُوقِرَنَّ مَعِدَتَكَ طَعَامًا. وَ دَعْ فِيهَا لِلْمَاءِ مَوْضِعًا وَ لِلرِّيحِ مَجَالًا»<sup>۱</sup>

«ای کمیل! معدهات را از غذا پر مکن و در آن، جایی برای آب و مجالی برای هوا نگاه دار!»

### ۱۲ - ۳ - عوامل کمال عقل

برخی از موانع شکوفایی و رشد عقل و عوامل مرگ قلب را برشمردیم. اکنون، از برخی عوامل یاد می‌شود که حجاب از عقل برمی‌دارد و آن را کامل و قوی می‌دارد. البته توجه داریم که بهره‌مندی بیشتر از نور عقل، نه در اختیار ما، بلکه به خواست خداوند متعال است. خداوند، برای نیل به این هدف، سنت‌هایی مقرر داشته است. در برخی از این سنن، افعال اختیاری ما نیز اثر دارد تا برای بهره‌گیری بیشتر از نور عقل، خود را مهیا کنیم. اکنون، از عوامل تکمیل عقل و نیز وسائل مؤثر در آن یاد می‌کنیم.

### ۱۲ - ۳ - ۱ - افزایش سن و سیر تکاملی عقل

در حدیث پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، دیدیم که وقتی انسان بالغ می‌شود، حداقل بهره‌مندی او از عقل آغاز می‌گردد و به تدریج، فهم خوب و بد و فریضه و سنت برای او میسر می‌شود. سنت خدا بر این است که همگام با رشد جسمی و بدنی - تاییک حد نصاب خاص - عقل افزون تری به بشر ارزانی بدارد. در این زمینه، دلائل نقلی موجود است که به برخی اشاره می‌شود:

امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام ضمن توضیح سیر تکاملی بشر، درباره‌ی تکامل عقل چنین می‌فرماید:

«... وَ يَنْتَهِي عَقْلُهُ لِثَمَانٍ وَ عِشْرِينَ سَنَةً إِلَّا التَّجَارِبَ»<sup>۲</sup>

«... عقل انسان تا بیست و هشت سالگی زیاد می‌شود مگر به سبب تجربه‌ها.»

۱. تحف العقول / ص ۱۷۱.

۲. کافی / ج ۷ / ص ۶۹.

در برخی احادیث دیگر، حد نصاب سنی دیگری برای تکامل عقل ذکر شده است که ممکن است این اختلاف به تفاوت رشد عقلانی در افراد گوناگون بازگردد.

«يُرَبَّى الصَّبِيُّ سَبْعًا وَ يُؤَدَّبُ سَبْعًا وَ يُسْتَخْدَمُ سَبْعًا وَ مُنْتَهَى طَوْلِهِ فِي ثَلَاثٍ وَ عَشْرِينَ سَنَةً وَ عَقْلُهُ فِي خَمْسٍ وَ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَ مَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَيَا لَتَجَارِبٍ»<sup>۱</sup>

«کودک هفت سال پرورده می‌شود و هفت سال تأدیب می‌گردد و هفت سال به خدمت گرفته می‌شود و پایان رشد قد او در بیست و سه سالگی و پایان رشد عقل او در سی و پنج سالگی است و بعد از آن به تجربه‌ها بر (عقل) او افزوده می‌شود.»

این احادیث، در این نکته مشترکند که تا یک سن خاص، عقل سرشتی (عقل الطبع) در انسان کامل می‌شود. و از آن سن به بعد، عقل فقط به واسطه‌ی تجربه زیاد می‌گردد. (که آن را عقل التَّجْرِبَة نامیده‌اند).<sup>۲</sup> تجربه، پختگی حاصل از افزایش سن و سال و چشیدن گرم و سرد روزگار است که افزایش عقل را در پی دارد. امام حسین علیه السلام فرمودند:

«طُولُ التَّجَارِبِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ»<sup>۳</sup>

«طولانی شدن تجربه‌ها، باعث افزونی عقل است.»

وقتی با افراد مجرب و دنیا دیده مشورت می‌کنیم، به خاطر تجربه‌ی طولانی‌شان، راه‌های روشن می‌نمایانند و جوانب پنهان از دیده‌ی جوانان را آشکار می‌سازند؛ زیرا عقل افراد آموخته، به تجربه تقویت گشته و حوزه‌ی روشنگری عقلشان گسترش یافته است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

۱. من لا يحضره الفقيه / ج ۳ / ص ۴۹۳ / ح ۴۷۴۶.

۲. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «الْعَقْلُ عَقْلَانِ: عَقْلُ الطَّبْعِ وَ عَقْلُ التَّجْرِبَةِ، وَ كِلَاهُمَا يُؤَدَّى إِلَى الْمَنْفَعَةِ.» «عقل بر دو گونه است: عقل طبع و عقل تجربه؛ و هر دو به فایده منتهی می‌شوند.» بحار الانوار / ج ۷۵ / ص ۶ به نقل از کتاب مطالب السؤل.

۳. اعلام الدین / ص ۲۹۸.

«إِذَا شَابَ الْعَاقِلُ شَبَّ عَقْلُهُ»<sup>۱</sup>

«وقتی که عاقل پیر شود، عقلش جوان می‌گردد.»

توجه کنید که جوانی عقل، برای پیری مطرح می‌شود که عاقل است و زندگی خود را بر مبنای کشف‌های عقلی پیموده است. چنین شخصی هرچه پیرتر شود، پخته‌تر می‌گردد و عقلش با تجربه در می‌آمیزد. اما در مورد جاهل چنین نیست:

«إِذَا شَابَ الْجَاهِلُ شَبَّ جَهْلُهُ»<sup>۲</sup>

«وقتی که جاهل پیر گردد، نادانی‌اش جوان می‌شود.»

در کنار این احادیث فرموده‌اند:

«يَشِيبُ ابْنُ آدَمَ وَ يَشُبُّ فِيهِ خَصَلَتَانِ: الْحِرْصُ وَ طُولُ الْأَمَلِ»<sup>۳</sup>

«فرزند آدم پیر می‌شود و (همزمان) دو خصلت در او جوان می‌گردد: حرص و بلندی آرزو.»

این حدیث، هشدار می‌دهد که انسان‌ها که مراقب حجاب‌های عقل در سنین بالاتر عمر خود باشند. عقل انسان‌های عاقل، با رشد سنی آن‌ها کامل‌تر می‌شود، اما حجاب‌هایی هم هست که اگر مراقب نباشند، ممکن است گریبانگیرشان شود. البته هرچه عقل کامل‌تر باشد، حجاب‌ها ضعیف‌ترند. و بالعکس، هرچه حجاب‌ها قوی‌تر باشند نیز، عقل‌ها را زودتر مغلوب می‌کنند.

۱۲ - ۳ - ۲ - ادب

«ادب» نیز عقل را تقویت می‌کند. ادب، یعنی نحوه‌ی رفتار و شیوه‌ی کرداری که در مقابل هر کس یا در هر زمان و مکان خاصی باید داشت. انسان در برخورد با پدر، مادر، فرزند، دوست، بزرگتر، کوچکتر و در مکان‌ها یا زمان‌های خاص، باید نکاتی را رعایت کند و مؤدب به آدابی باشد. در این قسمت، درباره‌ی ادب چند نکته

۱. غررالحکم / ج ۵۱۹

۲. غررالحکم / ج ۱۱۲۵

۳. بحارالانوار / ج ۷۳ / ص ۲۲

بیان می‌شود:

۱- ادب، امری است که جز از انسان عاقل نمی‌توان انتظار داشت. به بیان دیگر، ادب نشانه‌ی عقل است.

به تعبیر گویای امام امیرالمؤمنین علیه السلام:

«الْأَدَبُ صُورَةُ الْعَقْلِ»<sup>۱</sup>

«ادب، سیمای عقل است.»

هر چیزی به صورتش شناخته می‌شود. ادب انسان صورت عقل اوست، پس عقل آدمی را نیز به ادب او می‌شناسند. از این تعبیر زیبا و گویا، می‌فهمیم که ادب انسان، برخاسته از فهم عقلی اوست. انسان به واسطه‌ی عقل خویش مؤدب به آداب می‌شود، و این وجه افتراق آدمی با غیر اوست. البته حیوان‌ها را هم تربیت می‌کنند، اما این تربیت را نمی‌توان «تأدیب» به معنای دقیق کلمه دانست؛ زیرا اعمال صرفاً غریزی حیوان، هرگز برخاسته از فهم حَسَن و قبیح نیست. امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«إِنَّ الْعَاقِلَ يَتَعَطَّى بِالْأَدَبِ، وَ الْبَهَائِمُ لَا تَتَعَطَّى إِلَّا بِالضَّرْبِ»<sup>۲</sup>

«به راستی عاقل با ادب پند می‌گیرد، در حالی که چهارپایان، جز با زدن اصلاح نمی‌شوند.»

۲- آداب، اکتسابی هستند، اما بر پایه‌ی عقول و هُبی بنا می‌شوند. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«الْعُقُولُ مَوَاهِبُ وَ الْأَدَابُ مَكَاسِبٌ»<sup>۳</sup>

«عقل‌ها موهبت‌هایی (بخشش‌هایی از خدا) هستند و آداب کسب شدنی‌اند.»  
عقل، موهبت الهی و بخششی از جانب خداوند است، لذا به صرف تحمل مشقت و سختی به دست نمی‌آید. در حالی که با تکلف می‌توان خویشتن را به ادب آراست. ابوهاشم جعفری گوید:

۱. غررالحکم / ج ۵۰۹۷.

۲. همان / ۴۷۷.

۳. کنزالفوائد / ج ۱ / ص ۱۹۹.

«كُنَّا عِنْدَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَتَدَاكَّرْنَا الْعَقْلَ وَالْأَدَبَ.»

«نزد امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ بودیم، که از عقل و ادب یاد کردیم.»

حضرتش فرمودند:

«يَا أَبَاهِشَمَ! الْعَقْلُ حِبَاءٌ مِنَ اللَّهِ، وَالْأَدَبُ كُفَّةٌ. فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ، قَدَرَ

عَلَيْهِ. وَمَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ، لَمْ تَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا.»<sup>۱</sup>

«ای ابا هشام! عقل بخششی از خداوند است، اما ادب مشقت است. هر که با

مشقت مؤدب گردد، بر ادب قادر می‌شود (مؤدب می‌گردد). ولی هر که با

تکلف عقل را بجوید، با این کار جز بر جهل او افزوده نمی‌گردد.»

«حباء» یعنی عطیه. عقل، عطیه و بخششی از جانب خداوند است، در حالی که

ادب، روش‌نیکو در محاورات و مکاتبات و معاشرت‌هاست. ادب را می‌توان آموخت

و اکتساب کرد و آن را با مشقت و سختی به دست آورد، و این معنای «تکلف ادب»

است.

اما آنچه که حصول آن براساس آفرینش و بخشش خداوند است - مانند عقل - با

تکلف و تحمل مشقت به دست نمی‌آید. پس هر که با تکلف عقل را بخواهد، تنها بر

جهلش افزوده می‌شود. ظاهراً مراد از خواستن عقل با تکلف این است که انسان بدون

توجه به اوامر الهی که عمل به آن‌ها زمینه‌ی رشد عقلانی را فراهم می‌سازد، بخواهد با

زحمت زیاد و تحمل سختی‌هایی که به زعم خود آن‌ها را پسندیده دانسته، به کمال

عقل نائل گردد. بعنوان مثال به ریاضت و گفتن او را و اذکار روی آورد و از انجام

وظایفی چون صله‌ی رحم و احسان به والدین غفلت نماید؛ یا به بیان مرحوم علامه‌ی

مجلسی بخواهد از اموری سردرآورد که عقل او به فهم آن‌ها دسترسی ندارد.<sup>۲</sup>

در عاقل - به میزان عقلی که دارد - تأدیب اثر می‌کند. و آن که با ادب پند نمی‌گیرد،

در واقع عاقل نیست. همچنین حالاتی را که در کودکان نابالغ به چشم می‌خورد،

نمی‌توان ادب نامید، اگرچه در عرف بگویند: «این بچه مؤدب است.» ادب باید ریشه

۱. کافی / ج ۱ / ص ۲۳ / ح ۱۸.

۲. مرآة العقول / ج ۱ / ص ۷۷.

در فهم و شعور داشته باشد. چنان که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«يُرَبِّي الصَّبِيَّ سَبْعًا وَيُؤَدِّبُ سَبْعًا»<sup>۱</sup>

در هفت سال نخست که کودک کشف های عقلی ندارد، او را پرورش دهند تا در هفت سال دوم - که به تدریج، معقولاتی برای او پیدا می شود - نوبت به تأدیب برسد. ۳- هر یک از افعال، به ادب خاصی نیاز دارد. از جمله ای این امور و مهم ترین آنان، بندگی خداست که رسم و آیینی ویژه دارد. همان عقلی که انسان را به تدین و بندگی فرامی خواند، خداوند منعم را مُحَق می بیند که خود نحوه ی بندگی خود را معین کند. همان عقل، همچنین انسان را به التزام نسبت به آداب بندگی فرامی خواند. یک نگرش مهم به احکام مختلف دینی، این است که هر کدام را به چشم ادبی ویژه در پیشگاه خداوند متعال بنگریم؛ از افعال جوارحی (بیرونی) تا جوانحی (درونی)، همه و همه آدابی است که انسان متدین باید بدان ملتزم گردد.<sup>۲</sup>

۴- گاهی در عرف، اموری را مصداق ادب می دانند. صد البته که در این تعیین عرفی آداب، شرع دارای حقّ تحدید و تقيید آداب است. آن رفتارهایی که در عرف مکان خاصی ادب به شمار می آید، اما در شرع مبین اسلام، حرمت آنها بیان شده، ادب حقیقی نیستند.

به عنوان مثال، مصافحه با نامحرم، در میان غیر مسلمانان ادب به شمار می آید، ولی از نظر شرع حرام است، و لذا حقیقتاً ادب بندگی نیست. مطلب کلی عقلی این است که اهمّیت ندادن به افراد در حین ملاقات، بی ادبی است. ولی عقل در باره ی حدّ و مرز اظهار ادب و چگونگی ابراز تحیت به هنگام برخورد، دارای کشف مستقلّ عقلی نیست. این است که وقتی شرع، مصافحه با نامحرم را حرام می دارد، عقل هیچ اعتراضی نمی کند. در این جا عجز بشر و نیاز او به حجج الهی احساس می شود. آنهاشان تأدیب مؤمنان و تعیین آداب را هم دارا هستند. به عنوان مثال، انسان می یابد که در برابر عظمت الهی باید خاضع و خاشع گردد، آن گاه به تعلیم الهی می فهمد که سر بر خاک

۱. من لا یحضره الفقیه / ج ۳ / ص ۴۹۳ / ح ۴۷۴۶.

۲. رساله الحقوق امام سجّاد علیه السلام را ژرف بنگرید، تا عظمت و جامعیت دین را در باب آداب دریابید:

خصال / ج ۲ / ص ۵۶۴ به بعد، تحف العقول / باب احادیث امام سجّاد علیه السلام و منابع دیگر.

فصل دوازدهم: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب □ ۴۷۱

ساییدن مصداق خضوع است، ولی آدابی چون سماع و رقص - که صوفیه بدعت کرده‌اند - مورد رضای خداوند نیست.

امیرالمؤمنین علیه السلام به کمیل فرمودند:

«يا كَمِيلُ! إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَدَّبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَهُوَ أَدَّبَنِي، وَ أَنَا أُؤَدِّبُ الْمُؤْمِنِينَ، وَأُورِثُ الْأَدَبَ الْمُكْرَمِينَ.»<sup>۱</sup>

«ای کمیل! خداوند عزوجل، رسول الله را تأدیب کرد و او مرا ادب کرد، و من

مؤمنان را تأدیب می‌کنم و ادب را برای گرامیان به میراث می‌نهم.»

خداوند پیامبر را تأدیب کرد و نیکو هم ادب کرد.<sup>۲</sup> ایشان نیز امیرالمؤمنین علیه السلام و آن بزرگوار، مؤمنان را ادب می‌کنند. بنابراین باید بر ادب آموزی از اهل البیت علیهم السلام به عنوان یک وظیفه، معتقد و ملتزم شویم.

۵ - بحث اصلی، تأثیر ادب در ازدیاد عقل بود. به احادیثی در این باب توجه

کنید:

امام امیرالمؤمنین به امام حسن علیه السلام فرمودند:

«الْأَدَبُ هُوَ لِقَاحُ الْعَقْلِ وَ ذَكَاءُ الْقَلْبِ.»<sup>۳</sup>

«ادب، بارورکننده‌ی عقل و برافروزنده قلب است.»

تعبیر «لقاح عقل» بیانگر آن است که ادب، باعث بارور شدن و شکوفا گشتن عقل می‌گردد. نیز فرموده‌اند:

«ذِكُّ عَقْلِكَ بِالْأَدَبِ كَمَا تُذَكِّي النَّارُ بِالْحَطَبِ.»<sup>۴</sup>

«عقلت را با ادب برافروز، همان‌گونه که آتش با هیزم شعله‌ور می‌شود.»

۱. بحارالانوار / ج ۷۴ / ص ۲۶۹.

۲. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «انَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ، فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ، قَالَ: إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقِي عَظِيمٍ [قلم / ۴] [کافی / ج ۱ / ص ۲۶۶ / ح ۴]

۳. ارشاد القلوب / ج ۱ / ص ۱۶۰.

۴. غررالحکم / ح ۵۱۰۰. در تحف العقول، این حدیث بدین صورت آمده که امام علیه السلام در نامه‌ای به امام حسن نوشتند: ذِكُّ قَلْبِكَ بِالْأَدَبِ، كَمَا تُذَكِّي النَّارُ بِالْحَطَبِ تحف العقول / ص ۷۹ که با توجه به کاربرد ظرف در جای مظلوف معنای آن روشن است.

«آدابُ الْعُلَمَاءِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ»<sup>۱</sup>

«[رعایت] آداب عالمان، مایه‌ی افزونی عقل است.»

در رأس علماء واقعی، اهل‌البیت علیهم‌السلام هستند. در فصول پیش، به تفصیل درباره‌ی نیاز عقل بشر به علم ایشان و نقش علم ایشان در رفع حجاب از عاقل، سخن گفتیم.

۶- در رعایت و ابراز برخی آداب مستحب شرعی، باید ظرفیت افراد ناظر را نیز در نظر گرفت. به عبارت دیگر رعایت آداب، خود، آدابی دارد. به عنوان مثال: برای عاقل دینداری که عرض ادب به پیشگاه منعم خویش را اساسی‌ترین وظیفه‌ی خود می‌داند، رعایت آداب اکل-مانند لیسیدن انگشتان-امری کاملاً موجه است.<sup>۲</sup> اما اگر این شخص در جمعی قرار گیرد که چندان با آداب شرعی-مثلاً در همین مورد مذکور- آشنا نیستند، ضرورتی ندارد که آن را بروز دهد. ممکن است آن‌ها ظرفیت دیدن این ادب را نداشته باشند، در نتیجه احکام دین را مسخره کنند و خفیف بشمارند. لیسیدن انگشتان هم چنان یک ادب است، اما اکنون به خاطر ظرفیت نداشتن افراد و آثار بدی که رعایت برخی احکام مستحب شرعی ممکن است بر آن‌ها داشته باشد، عدم ابراز آن و علنی نکردن آن، ادب محسوب می‌شود.

رعایت این نکته در موارد بسیار دیگر نیز ضروری است. هر فعلی و هر سخنی، از عاقل بدون ملاحظه‌ی شرایط، در هر جایی صادر نمی‌شود. به عنوان مثال، امام کاظم علیه‌السلام می‌فرماید:

«يَا هِشَامُ! إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَحَدِّثُ مَنْ يَخَافُ تَكْذِيبَهُ.»<sup>۳</sup>

«ای هشام! عاقل برای کسی که از تکذیب او نگران است، حدیث نمی‌گوید.»

«حدیث» در این کلام، معنایی عام دارد. اما در معنای خاص آن، بازگو کردن سخنان اهل‌البیت علیهم‌السلام است که در آن مورد نیز-به امر خود ایشان-باید ملاحظه‌ی مزبور را رعایت کرد. در پایان این قسمت و به همین مناسبت، توصیه‌ی امام صادق علیه‌السلام را می‌شنویم:

۱. کافی / ج ۱ / ص ۲۰ / ح ۱۲.

۲. خصال ج ۳ / ص ۴۸۵.

۳. کافی / ج ۱ / ص ۲۰ / ح ۱۲.



فصل دوازدهم: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب □ ۴۷۳

«يا عَبْدَ الْأَعْلَى! إِنَّ احْتِمَالَ أَمْرِنَا لَيْسَ بِمَعْرِفَتِهِ وَ قَبُولِهِ. إِنَّ احْتِمَالَ أَمْرِنَا هُوَ صَوْنُهُ وَ سِتْرُهُ عَمَّنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهِ. فَأَقْرَأْهُمْ السَّلَامَ وَ رَحْمَةَ اللَّهِ يَعْنِي الشَّيْعَةَ، وَ قُلْ: قَالَ لَكُمْ: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا اسْتَجَرَ مَوَدَّةَ النَّاسِ إِلَى نَفْسِهِ وَ الْيَنَاءِ، بَأَنَّ يُظْهِرَ لَهُمْ مَا يَعْرِفُونَ وَ يَكْفَى عَنْهُمْ مَا يُنْكِرُونَ.»<sup>۱</sup>

«ای عبدالاعلی! تحمل امر ما (اهل البيت، صرفاً) به معرفت و قبول آن نیست؛ بلکه تحمل امر ما، نگهداری و کتمان آن است از کسی که از اهل آن نیست. پس به ایشان (یعنی شیعه) سلام و رحمت خدا را برسان و بگو: (امام صادق علیه السلام) به شما فرمود: خداوند رحمت آورد بر آن بنده‌ای که دوستی مردم را به سوی خویش و به سوی ما بکشاند؛ بدین گونه که آن چه را می‌پذیرند، برای آن‌ها اظهار کند، و آن چه را انکار می‌کنند، از آن‌ها باز دارد.»

### ۱۲- ۳- ۳- ذکر

دیدیم که غفلت، مایه‌ی مرگ قلب است. در مقابل غفلت، ذکر است. در این مورد، به چند نکته اشاره می‌شود:

۱- امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

«الذُّكْرُ نُورُ الْعَقْلِ وَ حَيَاةُ النَّفْسِ وَ جِلَاءُ الصُّدُورِ.»<sup>۲</sup>

«ذکر، نور عقل و زندگانی جان‌ها و جلاء سینه‌ها است.»

ذکر، در معنای فعلی، یاد کردن و در معنای اسمی، یاد است. یاد کردن، اساساً امری قلبی است و ذکر زبانی-تازمانی که از یاد قلبی برنخیزد-جز لقلقه‌ی زبان نیست. هدف غایی از همه‌ی اعمال عبادی، آن است که باعث تقویت ذکر در قلب انسان گردد. ذکر، نور عقل است. اما عقل، خود نور است، پس «الذُّكْرُ نُورُ الْعَقْلِ» بدین معناست که ذکر، باعث تشدید بهره‌مندی شخص از نور عقل می‌شود. ذکر، همچنین مایه‌ی زندگانی روح است. گفته شد که حیات روح هم جز به عقل نیست. پس ذکر، سبب تقویت عقل است. نیز، جایگاه عقل در قلب و قلب در صدر است. پس ذکر، جلاء صدور است. «جلاء»

۱. غیبت نعمانی / ص ۳۴ / ح ۳.

۲. غررالحکم / ح ۳۶۳۴.

در لغت، یعنی: زنگار برگیرنده از شمشیر. ذکر، حجاب را از قلب برمی‌دارد و مجال روشنگری عقل را می‌گستراند.

۲- امیرالمؤمنین علیه السلام هم چنین فرموده‌اند:

«مَنْ كَثُرَ ذِكْرُهُ، اسْتَنَارَ لُبُّهُ»<sup>۱</sup>

«کسی که یادکردنش بسیار شود، عقلش روشنایی می‌یابد.»

بهترین یاد، یاد خداوند عقل آفرین است که حقیقتاً زندگانی بخش قلب است:

«مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ، أَحْيَا اللَّهُ قَلْبَهُ وَ نَوَّرَ عَقْلَهُ وَ لُبُّهُ»<sup>۲</sup>

«کسی که خداوند را - که منزّه است - یاد کند، خداوند، قلبش را زنده و عقل و خردش را روشن گرداند.»

۳- از مصادیق مهم ذکر خداوند، ذکر اهل‌البیت علیهم السلام است. امام صادق علیه السلام

فرمودند:

«شِيعَتُنَا، الرَّحَمَاءُ بَيْنَهُمْ، الَّذِينَ إِذَا خَلَوْا ذَكَرُوا اللَّهَ. إِنَّ ذِكْرَنَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ. إِنَّا إِذَا ذُكِّرْنَا، ذُكِّرَ اللَّهُ. وَإِذَا ذُكِّرَ عَدُوُّنَا، ذُكِّرَ الشَّيْطَانُ»<sup>۳</sup>

«شیعیان ما، مهربانان بین یکدیگرند؛ کسانی که وقتی خلوت کنند، خدا را یاد کنند. ذکر ما از (مصادیق) ذکر خداست. وقتی ما یاد شویم، خدا یاد شده است و وقتی دشمن ما یاد شود، شیطان یاد شده است.»

همان ثواب و اثری که در ذکر خداوند است، در ذکر اهل‌البیت علیهم السلام نیز هست. لذا مجالسی که در آن، ذکر مناقب و مصائب اهل‌البیت علیهم السلام در میان است و علویشان در آن مذاکره می‌گردد و احادیث ایشان خوانده می‌شود، حقیقتاً غفلت را می‌زداید. هرکس که خود را شیعه‌ی اهل‌بیت علیهم السلام می‌داند، باید اوقاتی از زندگی خویش را صرف شرکت در این مجالس کند. این محافل اگر همان‌گونه برقرار شود که خداوند متعال می‌پسندد و حدود آن مطابق دستور خود معصومین علیهم السلام رعایت شود، عبادت

۱. همان / ج ۳۶۵۹.

۲. همان / ج ۳۶۴۵.

۳. کافی / ج ۲ / ص ۱۸۶ / ج ۱.

است و باید با قصد قربت در آن‌ها شرکت کرد.

۴ - مصداق دیگر ذکر الله در روایات، یاد کردن خداست؛ در زمانی که انسان با حلال یا حرام الهی مواجه می‌شود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«مِنْ أَشَدِّ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ ذِكْرُ اللَّهِ كَثِيرًا... لَا أَعْنِي «سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ»، وَ إِنْ كَانَ مِنْهُ. وَ لَكِنْ ذِكْرَ اللَّهِ عِنْدَ مَا أَحَلَّ وَ حَرَّمَ. فَإِنْ كَانَ طَاعَةً عَمِلَ بِهَا، وَ إِنْ كَانَ مَعْصِيَةً تَرَكَهَا.»<sup>۱</sup>

«از دشوارترین اموری که خداوند بر خلقش واجب ساخته، بسیار یادکردن خداست. مقصودم گفتن «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر» نیست، گرچه این هم از مصادیق آن است. ولی منظور، یادکردن خداوند است در مورد آن‌چه حلال و حرام فرموده، که اگر طاعتی است بدان عمل کند، و اگر معصیتی است آن را ترک گوید.»

با توجه به این بیان، می‌توان این چنین رابطه‌ی عقل و ذکر را یادآور شد: عقل، حجت الهی است، یعنی از رضا و سخط خداوند پرده برمی‌دارد و آدمی را به بندگی او فرامی‌خواند. بعد از فهم و کشف عقلی، انتظار می‌رود که عاقل به این فهم، اعتنا و مطابق آن عمل کند. اگر چنین کند، اطاعت خدا را به جای آورده و اگر چنین نکند، معصیت او را مرتکب گشته است. اما آن‌چه که به هنگام طاعت و یا بروز زمینه‌های گناه، انگیزه‌ی فعل طاعت و ترک معصیت می‌شود، چیزی جز یاد و توجه نیست. گاهی انسان به یاد خدا می‌افتد و سزاواری او برای عبادت شدن را - که مکشوف عقل است - یادآور می‌شود. در این صورت، اگر پای بند عقل خویش باشد، خدا را اطاعت می‌کند و از معاصی او می‌پرهیزد. اما چون غفلت‌گریبانگیر انسان می‌شود، پس باید این ذکر و یاد را همیشه در خود زنده نگه دارد. البته به فرموده‌ی امام علیه السلام این کار از دشوارترین فرائض الهی است. اما فراموش نکنیم که انسان، آفریده شده است تا با غلبه بر همین دشواری‌ها در این دنیا، به سعادت در آخرت دست یابد.

۵ - یاد مرگ از یادهای مؤثر است که رهایی از دام‌های غفلت‌آمیز دنیا را در پی

دارد. کسی که از عاقبت کار هراسان است، به مظاهر دنیوی فریب نمی خورد. در عوض، دل در گرو عقل می نهد و به بسیاری از حقائق پوشیده بر غافلان، دست می یابد. اثر یاد مرگ، از اثر ده ها معلّم اخلاق و صدها کتاب، بیشتر است. توضیحات تفصیلی در این موضوع پیشتر آمد که هیچ چیز به اندازه ی یاد مرگ، در ایجاد زهد (عدم دلبستگی) نسبت به دنیا کار ساز نیست. زهد در دنیا، نیز خود مایه ی کمال عقل است:

### ۱۲ - ۳ - ۴ - زهد در دنیا

حبّ دنیا، حجابی ضخیم برای عقل است.<sup>۱</sup> در مقابل، زهد در دنیا (عدم دلبستگی به دنیا) باعث کمال عقل است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«مَنْ سَخَتْ نَفْسَهُ عَنْ مَوَاهِبِ الدُّنْيَا، فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْعَقْلَ.»<sup>۲</sup>

«کسی که نفسش (دلش) از مواهب دنیا بگذرد، به کمال عقل دست یافته است.»

بهره مندی از مواهب حلال دنیوی، اشکال ندارد. اما گذشتن از بعضی از همین حلال ها و به ضروری ترین حدّ آنها اکتفا کردن، خود، فضیلت است. از مجموع روایات نیز چنین برمی آید که هرچه آدمی کمتر به دنیا آلوده گردد، به نفع خود اوست. ذات دنیا و آدمی به گونه ای است که هرچه بیشتر در بهره وری از آن غوطه خورد، تعلق و وابستگی اش بدان افزون می شود. امام صادق علیه السلام فرمودند:

«مَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ بَاباً مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا، إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ الْحَرِصِ مِثْلَهُ.»<sup>۳</sup>

«خداوند، دریچه ای از امر دنیا بر بنده اش نگشود، مگر آن که بر او دریچه ای از حرص مثل آن باز کرد.»

عاقل برای پیش گیری از حرص و مقابله با آن، زائد بر احتیاج را نزد خود نگاه نمی دارد؛ بلکه آن را می بخشد و خود را هرچه زودتر، از بند تعلق آن می رهاند. با

۱. رجوع کنید به فصل دهم.

۲. غررالحکم / ح ۴۸۱۰.

۳. کافی / ج ۲ / ص ۳۱۹ / ح ۱۲.

فصل دوازدهم: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب □ ۴۷۷

اندکی تأمل و دقت در حالات خود، می‌یابیم فراهم کردن وسائل زندگی و رفاه بیش از حدی که حفظ آبروی انسان را کند، معمولاً چیزی جز وسیله‌ی ابراز تفاخر و تکاثر نیست.

البته زهد به معنای بی‌رغبتی - امری قلبی است. انسان در عین بهره‌مندی از مواهب دنیا، می‌تواند به آن‌ها دل نبندد، اما باید از خود پرسید که تا چه حد می‌توان از دنیا بهره‌گرفت و هم‌چنان دل‌بدان نبست و به بیش از آن حرص نورزید؟ طبیعت دنیا بر دل‌ربایی سرشته شده و طبع هیچ‌کس از زیبایی‌ها و خوشی‌ها بیزار نیست. فرو رفتن در این مظاهر، اساساً ذائقه‌ی انسان را تغییر می‌دهد و انسان‌های مستثنی از این قاعده، بسیار نادرند.

نکته‌ی مهم آن‌که زهد، از دنیاشناسی و خودشناسی صحیح سرچشمه می‌گیرد. اگر گوشه‌ای از دنیاشناسی امیرالمؤمنین علیه السلام هم نصیب ما شود، دیگر در زمانی که دنیا را از دست می‌دهیم، غصه‌ای نخواهیم داشت:

«إِنَّ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ لِأَهْوَانِ فِي عَيْنِي مِنْ عِرَاقِ خَنْزِيرٍ فِي يَدِ مَجْدُومٍ، وَ أَحَقُّرٍ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمِ جَرَادَةٍ.»<sup>۱</sup>

«به راستی این دنیای شما، در چشم من خوارتر از استخوانِ خوکی در دست یک فرد جذامی و پست‌تر از برگی در دهان ملخی است.»

دنیایی که این اندازه پست است، کسی که آن را به دست می‌آورد، بدان دل خوش نمی‌کند. نیز آن‌که آن را از دست می‌دهد، اسفناک نمی‌گردد. هم‌چنین هر که نسبت به آن زهد می‌ورزد، دچار عُجب نمی‌شود. آیا کسی که استخوانِ خوکی در دست یک فرد جذامی را وامی‌گذارد و بدان چشم نمی‌دوزد، کار عجیبی انجام داده است؟

حال که سخن در باب زهد بدین جا رسید و دنیا را با دیده‌ی مولا علیه السلام دیدیم، مناسب است یادی کنیم از پارسایی فقید و وارسته‌ای سعید از معاصران این سامان، مرحوم علامه‌ی کرباسچیان<sup>۲</sup>، که در شاگردی مکتب ولوی، اسوه بود و در مدرّس

۱. غررالحکم / ح ۲۵۵۲.

۲. شیخ علی اصغر کرباسچیان (۱۳۸۲-۱۲۹۳)؛ بنیانگذار مؤسسه‌ی فرهنگی علوی.

علوی، استاد هم. او را حقی گران برگردن ماست که از عهده‌اش به در آمدن میسورمان نیست. در این جا به قصد بزرگداشتی از آن عزیز زنده‌یاد، به عباراتی از وصایای ایشان در این موضوع اشاره می‌کنیم:

«معلّمی می‌تواند در مسیر هدایت انسان‌ها قدم بردارد که چهره‌ی حقیقی دنیا را بشناسد و مادیات در نظرش بی‌ارزش باشد. توجه به بی‌اعتباری دنیا و محدود بودن عمر و تنهایی پس از مرگ، طوری انسان را می‌سازد که به بالاترین خدمت یعنی هدایت دیگران هم می‌پردازد. آری، اگر دنیا وسیله‌ای برای رسیدن به مقامات آخروی است، انسان عاقل، هدف را فدای وسیله نمی‌کند؛ بلکه دنیا را می‌دهد و بهشت را می‌خرد؛ ولی کسی که دنیا را هدف می‌داند و همه‌ی توجهش به دنیاست، هر روز از آخرت دورتر می‌شود.

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

«أَنَّهَا الدُّنْيَا جِيفَةٌ وَالْمَتَوَاحُونَ عَلَيْهَا أَشْبَاهُ الْكِلَابِ.»<sup>۱</sup>

«دنیا مرداری است و کسانی که بر آن هم سفره می‌شوند، هم چون سگان‌اند.»

آری، کسی که دنیا را مرداری متعقّن بداند، امکان ندارد به آن نزدیک شود.

امام حسن علیه السلام فرمودند:

«أَنْزَلَ الدُّنْيَا بِمَنْزِلَةِ الْمَيْتَةِ، خُذْ مِنْهَا مَا يَكْفِيكَ.»<sup>۲</sup>

«دنیا را مرداری بدان و از آن به مقدار ضرورت استفاده کن.»

اگر کسی از بی‌غذایی به حال مرگ بیفتد، می‌تواند از مرغ مرده‌ای که خوردنش در حال عادی حرام است - به مقداری که رفع خطر کند - بخورد. کسی که دلش به عشق الهی زنده شد و به معنویات و مقامات آخروی علاقه پیدا کرد، دنیا را واقعا مردار می‌بیند و از لذات آن فریب نمی‌خورد و به حدّ اقلّ زندگی قناعت می‌کند.

حضرت موسی بن جعفر علیه السلام در موقع دفن شخصی فرمودند:

۱. غررالحکم / ح ۳۸۸۱.

۲. بحارالانوار / ج ۴۴ / ص ۱۳۹.

فصل دوازدهم: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب □ ۴۷۹

«دنیایی که آخرین منزلش این است، سزاوار است کمتر به آن دل ببندیم و آخرتی که اولین منزلش این است، سزاوار است که از عاقبت آن در هراس باشیم.»<sup>۱</sup>

به غیر دل - که عزیز و نگاه داشتنی است -

زمین و هرچه در او هست واگذاشتنی است

همین به اشک ندامت بُود دل شب‌ها

در این زمین سیه، دانه‌ای که کاشتنی است

چه بسته‌ای به زمین و زمان دل خود را؟!<sup>۲</sup>

گذشتنی است زمان و زمین گذاشتنی است

کسی اهل سعادت است که از این دنیای زودگذر، توشه‌ای برای فردای خودش تهیه کند.»<sup>۲</sup>

### ۱۲ - ۳ - ۵ - پیروی از حق

اگر عاقل چیزی را حق تشخیص دهد و از آن پیروی کند، این پیروی از حق، خود مایه‌ی کمال عقل خواهد شد. لزوم اطاعت از انسان ناصح و خیرخواه نیز از همین باب است. در مشورت، اگر مستشار، از روی خیرخواهی حقیقی پیشنهادی دهد، عمل به آن شعاع روشنگری عقل را می‌افزاید. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند:

«أَمَّا طَاعَةُ النَّاصِحِ، فَيَتَشَعَّبُ مِنْهَا الزِّيَادَةُ فِي الْعَقْلِ وَكَمَالُ اللَّبِّ.»<sup>۳</sup>

«افزونی در عقل و کامل شدن خرد، فرع پیروی از فرد خیرخواه است.»

نقل شده که نزد معاویه، سخن از عقل به میان آمد. امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام فرمودند:

«لَا يَكْمُلُ الْعَقْلُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ.»

«عقل، جز با پیروی از حق کامل نمی‌گردد.»

۱. وسائل الشیعة / ج ۱۱ / ص ۳۱۵: «أَنَّ شَيْئًا هَذَا آخِرُهُ، لِحَقِيقٍ أَنْ يُرْهَدَ فِي أَوَّلِهِ. وَإِنَّ شَيْئًا هَذَا أَوَّلُهُ،

لِحَقِيقٍ أَنْ يُخَافَ مِنْ آخِرِهِ.»

۲. وصایای استاد، وصیت نامه فرهنگی تربیتی استاد علامه‌ی کرباسچیان رَحِمَهُ اللهُ / صص ۷۵ - ۷۶.

۳. تحف العقول / ص ۱۸.

وقتی معاویه این کلام را شنید، به فضیلت امام عَلَيْهِ السَّلَامُ این چنین شهادت داد:

«مَا فِي صُدُورِكُمْ إِلَّا شَيْءٌ وَاحِدٌ»<sup>۱</sup>

«در سینه‌های شما فقط یک چیز است.»

تواضع در مقابل حق همیشه دشوار است، خصوصاً زمانی که انسان، مدّتی را بر باطلی گذرانده و بر آن اصرار ورزیده باشد و سپس حق را دریابد. تواضعی عاقلانه می‌طلبد تا از باطل خویش دست شوید و به حقیقت بیبوند. امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَامُ، در شمار مواظظ لقمان به فرزندش چنین نقل می‌کنند:

«تَوَاضَعُ لِلْحَقِّ تَكُنْ أَعْقَلَ النَّاسِ»<sup>۲</sup>

«در برابر حق تواضع کن تا عاقل‌ترین مردم باشی.»

### ۱۲ - ۳ - ۶ - همنشینی با حکماء

حکیمان، یعنی عارفان و فقیهان «حقیقی» دین. حکمت، تفقه دینی به معنای عام آن است که عبادت معبود بر پایه‌ی آن استوار می‌گردد و هیچ‌یک از متدینین، گریزی از آن ندارد. تفقه، روح همه‌ی اعمال عبادی است که عبادت بدون آن، کالبدی بی‌جان و فاقد خیرات است.

«لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَا فِقْهَ فِيهَا»<sup>۳</sup>

مجالست با حکماء، کمال عقل را سبب می‌شود:

«جَالِسِ الْحُكَمَاءِ، يَكْمُلُ عَقْلُكَ وَ تَشْرُفُ نَفْسُكَ وَ يَتَّفِ عَنكَ جَهْلُكَ.»

«با حکیمان همنشین باش تا عقلت کمال یابد و نفست شریف شود و نادانی‌ات از تو منتفی گردد.»

نادانی‌ات از تو منتفی گردد.»

۱. اعلام‌الدین / ص ۲۹۸. در این‌جا حضرت امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ به مطلبی وجدانی تذکار داده‌اند. معاویه نیز از آن‌جا که دارای حجت باطنی عقل بوده، چنین واکنشی نشان داده است. اما در عمل، معاویه طبق حجت عمل نمی‌کرد و تیزهوشی‌های او در جنایاتش، برخاسته از عقل او نبود؛ بلکه نکره و شیطنت بود. در این باره به حدیثی بنگرید که توضیح آن در فصل ششم (عقل و دین) آمده است.

۲. کافی / ج ۱ / ص ۱۶ / ح ۱۳.

۳. کافی / ج ۱ / ص ۳۶ / ح ۳.



شرافت در مقابل دنائت است. این مطلب وجدانی است که وقتی با غافلان می‌نشینیم، خواه ناخواه از آن‌ها رنگ می‌پذیریم و دل‌باخته دنیا می‌شویم. اما وقتی در محضر حکیمان به سر می‌بریم، حقایق پنهان را یاد می‌آوریم و از گفتار و کردار آن‌ها به گنجینه عقلهایمان دست می‌یابیم.

### ۱۲ - ۳ - ۷ - تقوی و مجاهده با نفس

سیدبن طاووس رضی الله عنه در کتاب سعد السعود، چنین نقل می‌کند:

«اعْلَمُوا وَاسْتَيْقِنُوا أَنَّ تَقْوَى اللَّهِ هِيَ الْحِكْمَةُ الْكُبْرَى وَ النَّعْمَةُ الْعُظْمَى، وَ السَّبَبُ الدَّاعِي إِلَى الْخَيْرِ، وَ الْفَاتِحُ لِأَبْوَابِ الْخَيْرِ وَ الْفَهْمِ وَ الْعَقْلِ»<sup>۱</sup>

«بدانید و یقین کنید که تقوای خداوند، همان حکمت بزرگ، نعمت سترگ،

سبب دعوت‌کننده به خیر و گشاینده درهای خیر و فهم و عقل است.»

در این بیان، از تقوا به عنوان حکمت کبری و نعمت عظمی یاد شده است. تقوا شاه راهی است که خداوند برای رسیدن به خیرات و افزایش عقل و فهم قرار داده است، زیرا تقوا حجاب‌های شهوت، غضب و... را بر طرف می‌کند. نکته‌ی اساسی این که تقوا، تنها راه رسیدن به خیرات است. نباید توقع داشت که بدون عبور از این راه، بتوان به اهداف عالی رسید. البته تقوا با راحت‌طلبی سازگار نیست و به مجاهده با نفس نیاز دارد.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«جَاهِدْ شَهْوَتَكَ وَ غَالِبْ غَضَبَكَ وَ خَالَفْ سُوءَ عَادَتِكَ، تُزَكِّ نَفْسَكَ وَ يَكْمُلُ عَقْلُكَ وَ تَسْتَكْمِلُ ثَوَابَ رَبِّكَ»<sup>۲</sup>

«با شهوتت بجنگ و بر غضبت چیره شو و با عادت بدت مخالفت کن، تا درون خود را پاکیزه کنی و عقلت کامل شود و پاداش خداوندگارت را کامل بخواهی.»

۱. سعد السعود / ص ۳۹؛ این عبارات از کتابی مشتمل بر سنن ادريس عليه السلام ترجمه شده از سريانی

به عربی نقل شده است.

۲. غررالحکم / ح ۴۹۱۹.

اکنون که سخن به تقوا و اهمّیت آن رسید، به نکته‌ای ضروری اشاره می‌شود: در روزگار ما، نسبت به پاره‌ای از امور کاملاً دینی، تلقّی‌هایی نادرست پدید آمده است، که روز به روز و به گسترش دارد. به عنوان نمونه: برخی می‌پندارند بی‌آن‌که به تقوا و ورع متوسّل شوند، می‌توانند با تساهل در پرهیز از محرّمات و ورع از شبهات از مسیرهای جایگزین، به هدف دین - یعنی سعادت اخروی - دست یابند. مثلاً گریه بر امام حسین علیه السلام را جایگزین تقوا می‌دانند؛ به این معنا که آدمی مجاز است هر خلافی انجام دهد و در عاشورای بعد، با عزاداری بر امام حسین علیه السلام حسابش را تصفیه کند.

این تلقّی، صد در صد غلط است. باید دانست که اشک ریختن بر امام حسین علیه السلام در اعتقاد شیعی، - مانند توبه، استغفار، تقوا و ورع - خود یک راه و ضابطه شرعی است. محبّت، زیارت، ذکر مصائب اهل بیت علیهم السلام و گریه بر ایشان، همگی از مصادیق عبادت خداست. راه اصلی، همان راه بندگی خداست و موارد برشمرده، همه در زمره‌ی آن جای دارند. دینداری نیز به تفقّه نیاز دارد. کسی که تفقّه دارد و بدان پای بند است، همه چیز دارد. و آن که تفقّه ندارد، سودی نمی‌برد، گرچه ظواهر دینی را رعایت کند. بر مبنای همین تفقّه، می‌توان دریافت که اگر عبادتی مثل زیارت، دارای چنان آثاری است، این قاعده دست در دست قواعد دیگر دارد. از مهم‌ترین قواعد، بحث قبولی عمل است. اعمال عبادی در صورتی در بارگاه الهی مقبول می‌افتد که از شخص متّقی صادر شود:

«أَنْمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ.»<sup>۱</sup>

«خداوند، تنها و تنها از پرهیزگاران می‌پذیرد.»

عدم تقوا، می‌تواند باعث حبط همه‌ی اعمال نیک گردد. لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ابوذر رضی الله عنه توصیه کردند که اهتمام تو، به قبول عمل، بیش از اهتمامت به خود عمل باشد.

«يَا أَبَا ذَرٍّ! كُنْ بِالْعَمَلِ بِالتَّقْوَى أَشَدَّ اهْتِمَامًا مِنْكَ بِالْعَمَلِ، فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ»

فصل دوازدهم: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب □ ۴۸۳

عَمَلٌ بِالتَّقْوَىٰ. وَكَيْفَ يَقُلُّ عَمَلٌ يُتَقَبَّلُ؟ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ  
مِنَ الْمُتَّقِينَ.<sup>۱</sup>

«ای اباذر! برای عمل همراه با تقوا، بیش از اهتمام به عمل، همت کن، زیرا  
که عمل همراه با تقوا اندک نیست. و چگونه عملی که قبول می‌شود اندک  
باشد؟ خداوند عزوجل می‌فرماید: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ.»

آری! ما در نظام اعتقادی خود، به وجود باب الحسین علیه السلام - هم چون ابواب سایر  
امامان علیهم السلام - برای ورود به بهشت سعادت واقعی یقیناً عقیده داریم. اما مگر باب  
الحسین علیه السلام غیر از باب الله است؟ و آیا دستگاه امام حسین علیه السلام - به تعبیر شایع  
امروزی - خارج از قلمرو اراده و مشیت الهی یا مافوق آن است؟ خود آن بزرگواران  
- که ابواب الهی هستند - فرموده‌اند:

«اتَّقُوا اللَّهَ وَصُوتُوا دِينَكُمْ بِالْوَرَعِ.»<sup>۲</sup>

«از خداوند پروا کنید، و دینتان را با ورع نگاه دارید.»

اگر می‌خواهیم دیندار بمانیم و نهایتاً سعادت‌مند گردیم، راهی جز تقوا و ورع  
نداریم. متأسفانه طبیعت افراد، از این شاهراه و تنها راه، تمایل به انحراف دارد. اما در  
دین، راه فرعی نداریم. راه اصلی راه، اهل بیت علیهم السلام خود به ما نمایانده‌اند و چاره‌ای جز  
پیمودن آن نداریم. اگر چنین نیست، پس این همه تأکیدات فراوان و هشدارهای بزرگ  
از جانب خود اهل بیت علیهم السلام برای چیست و برای کیست؟ اندکی نهج البلاغه‌ی  
امیرالمؤمنین علیه السلام را ورق بزنیم و در کلام آتشین ایشان در دعوت به عمل و تقوا و  
پای بندی به دین، ژرف بنگریم. ببینیم که حضرتش چگونه از مرگ، معاد، ثواب و  
عقاب و تنها راه - یعنی عمل - سخن گفته‌اند:

«الْعَمَلُ الْعَمَلُ، ثُمَّ النَّهَايَةُ النَّهَايَةُ، وَالْإِسْتِقَامَةُ الْإِسْتِقَامَةُ، ثُمَّ الصَّبْرُ  
الصَّبْرُ، وَالْوَرَعُ الْوَرَعُ. إِنَّ لَكُمْ نَهَايَةً فَانْتَهُوا إِلَىٰ نَهَايَتِكُمْ. وَإِنَّ لَكُمْ عَلَمًا  
فَاهْتَدُوا بِعَلَمِكُمْ. إِنَّ لِلْإِسْلَامِ غَايَةً، فَانْتَهُوا إِلَىٰ غَايَتِهِ. أَخْرَجُوا إِلَىٰ اللَّهِ

۱. مکارم الاخلاق / ص ۴۶۷.

۲. کافی / ج ۲ / ص ۷۶ / ح ۲.

مِمَّا افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَقِّهِ وَبَيْنَ لَكُمْ مِنْ وَظَائِفِهِ. أَنَا شَاهِدٌ لَكُمْ وَحَجِيجٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْكُمْ.»<sup>۱</sup>

«ملازم عمل باشید، سپس مراقب عاقبت باشید، استقامت بورزید، شکیبایی به خرج دهید، و ورع داشته باشید. به راستی شما را نهایتی است، پس خود را بدان برسانید. و برای شما نشانه‌ای است، اینک از نشانه‌ی خود هدایت بپذیرید. و اسلام را غایتی است، پس به غایت آن برسید. از عهده‌ی حقی که خداوند بر شما واجب ساخته و از وظائف الهی که برایتان تبیین کرده به سوی (رضا و خشنودی) خداوند به درآیید. من شاهد بر شمایم و در روز قیامت، از جانب شما، حجت و دلیل می‌آورم.»

توجه به نکته‌ی اخیر - خصوصاً در امر تربیت نوجوانان و جوانان - اهمیت بسیار دارد. باید بستر رشد آنان را به گونه‌ای فراهم آوریم که نظام قواعد حاکم بر دین را یکپارچه و بی‌نقص در یابند و آن را مبنای عمل خویش قرار دهند. یک مبلغ دینی، اگر با جامع‌نگری، بنای بلند تفقه دینی را به شنوندگان عرضه نکند، در حق آنان خیانت کرده است. آیا منصفانه است که برای مستمعی که فقط در روزهای تاسوعا و عاشورا پای صحبت خطیبی می‌نشیند، تنها از شفاعت و آثار محبت اهل بیت علیهم‌السلام سخن بگوییم؛ اما نگوییم که در چه صورت، این آثار شامل حال افراد می‌شود؟ کسی که از این جنبه‌ها آگاهی دارد، باید آن‌ها را بگوید. مثلاً بگوید: آری اشک بر امام حسین علیه‌السلام آدمی را پاک می‌سازد، اما بازگشت به گناه، پلیدی را به جای پاکی می‌آورد. یا مثلاً بگوید: اگر حق مردم به گردن انسان است، اطمینان به قبولی زیارت نباید داشته باشد. این‌ها را باید گفت و از خوشامد یا کراهت دیگران نباید هراسید، زیرا:

«مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى أَهْلِ الْجَهْلِ أَنْ يَتَعَلَّمُوا، حَتَّى أَخَذَ عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ أَنْ يُعَلَّمُوا.»<sup>۲</sup>

«خداوند، تا از اهل علم پیمان نگرفت که آموزش دهند، از اهل جهل عهد نگرفت که بیاموزند.»

۱. بحار الانوار / ج ۶۸ / ص ۱۹۱.

۲. نهج البلاغه / ص ۵۵۹.

مناسب است که به جملاتی از خطابه‌ی فقیه و عالم گرانقدر عالم تشیع، مرحوم آیت الله حاج شیخ جعفر شوشتری رحمته الله، که آن را در روز تاسوعای حسینی ایراد کرده‌اند، توجه کنیم تا میزان اهتمام علمای ربّانی را به بیدار کردن مردم در مناسبت‌های ویژه مذهبی بهتر بدانیم. ایشان سخنان خود را چنین آغاز نموده‌اند:

«امروز نمی‌دانم بر مصیبت‌های خودمان گریه کنیم که نزدیک است هلاکمان کند، یا بر مصیبت‌های مظلوم کربلا سید الشهداء. در دعا می‌خوانی:

«لقد عَظُمَ بَلائِي وَ أَفْرَطَ بِي سَوْءُ حَالِي»<sup>۲۱</sup>

وقتی که آب دیده بر مصائب اهل بیت علیهم السلام جاری می‌شود، زنگارهای دل برمی‌گیرد و آمادگی فراهم می‌شود. آن‌گاه باید مبلغ دینی تذکر دهد که امام حسین علیه السلام سفینه النجاة است، ولی ما هم وظیفه‌ای داریم. تقوا نیز سفینه‌ی نجات است. ماکه در دریای نفسانیات در حال غرق شدن هستیم، باید دست و پای بزنیم و خود را به این کشتی برسانیم. رشته‌ی استوار الهی، از آسمان هدایت تا زمین ضلالت آویخته است و باید بدان چنگ زنیم. مجالس ذکر امامان معصوم علیهم السلام نیز علاوه بر موضوعیتی که دارد - و البته ضابطه‌مند به همان قواعد قبولی عمل است - باید دارای طریقت برای نجات هم باشد و انسان را از غفلت به در آورد و پیوند واقعی و همیشگی عملی با اهل بیت علیهم السلام ایجاد کند. البته در این بحث، باید به این نکته‌ی ضروری تذکار داد که ممکن است کسانی خارج از ضوابط اعلام شده، مشمول فضل الهی و عنایت معصومین علیهم السلام قرار گیرند. شواهد نیز، تحقق آن را نشان می‌دهد. اما این دلیل نمی‌شود که وظیفه‌ی ما در تلاش برای کسب تقوا و ورع تغییر کند؛ بلکه قاعده‌ی اصلی، همان است که گفتیم. ما طبق قاعده باید تقوا و ورع داشته باشیم و البته با وجود آن، همواره به فضل الهی امیدوار باشیم.

درباره‌ی حقیقت فضل و رابطه‌ی آن با ثواب و عقاب الهی در مقابل وعده و وعیدهای او، به اختصار باید گفت: مشمول فضل خدا قرار گرفتن، خود سنتی از

۱. فقره‌ای از دعای کمیل.

۲. فوائد المشاهد / ص ۵۲۵.

سنت‌های الهی است، مانند ثواب و عقاب اعمال. اما باید توجه کرد که مفهوم فضل، رابطه‌ای با پاداش اعمال ندارد. یعنی کسی از فضل الهی نباید چنین توقع و تلقی داشته باشد که در مقابل عمل بندگان، شامل حال آنان می‌شود. آری، وظائف را باید انجام داد، اما باید دانست که همواره ممکن است خارج از ضابطه‌ی ثواب و عقاب اعمال، فضلی شامل حال کسی بشود. به طور کلی، فضل بودنِ فضل، چنین اقتضا می‌کند که نمی‌توان کسی را مستحق آن دانست. فرض استحقاق نسبت به فضل، با ماهیت و حقیقت آن ناسازگار است. امانکته‌ی مهم، ابهامی است که در مقام تشخیص مصداق فضل وجود دارد. ما خبر نداریم که فضل الهی، چه زمانی و به چه میزانی، شامل حال چه کسی می‌شود. همین عدم اطلاع، انسان را در میانه‌ی خوف و رجا معلق نگاه می‌دارد. لذا کسی که اهل عمل است، نباید به واسطه‌ی اعمالش دچار عجب شود؛ بلکه باید بداند آن چه که انجام می‌دهد، به توفیق الهی بوده است. آن‌گاه همواره نگران قبولی عملش باشد و حتی به عمل خود اتکاء و اتکال نکند. انسان همواره باید چونان امام العارفین، حضرت زین العابدین علیه السلام، با خدای خویش نجوا کند و سر دل هویدا سازد که:

«يا مُفْضِلُ! لَسْتُ أَتَكَلُّ فِي النَّجَاةِ مِنْ عِقَابِكَ عَلَى أَعْمَالِنَا، بَلْ بِفَضْلِكَ عَلَيْنَا، لِأَنَّكَ أَهْلُ التَّقْوَى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ.»<sup>۱</sup>

«ای فضل‌کننده! در نجات از عقاب تو، بر کردارهایمان اعتماد ندارم؛ بلکه (اعتماد) به فضل تو بر ماست، زیرا که تو اهل تقوا و اهل آمرزشی.»

پس باید عقاب و ثواب را جدی گرفت و اهل عمل بود، اما در عین حال باید دانست که نقاط ضعف اعمال ما - با وجود همه‌ی اهمّی‌ها - که به خرج می‌دهیم - بسی بیشتر از نقاط قوت آن است. با این اعتقاد، باید نهایت کوشش را در مقام عمل انجام داد و در عین حال، نباید چنین پنداشت که از عهده‌ی عبادت - آن‌گونه که سزاوار معبود است - برآمده‌ایم. به عبارت دیگر، نباید خود را از حدّ تقصیر خارج بدانیم. امام کاظم علیه السلام به یکی از فرزندان‌شان می‌فرماید:

فصل دوازدهم: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب □ ۴۸۷

« يَا بُنَيَّ! عَلَيْكَ بِالْحِدِّ. لَا تُخْرِجَنَّ نَفْسَكَ مِنْ حَدِّ التَّقْصِيرِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ  
عَزَّوَجَلَّ وَطَاعَتِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبُدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ.»<sup>۱</sup>

«فرزندم! بر تو باد به کوشش. (در عین حال) خود را از حدّ تقصیر در عبادت  
خداوند عزّوجلّ و طاعت او خارج مساز (همواره خود را در مسیر عبادت و  
اطاعت، مقصّر بدان)، زیرا که خداوند، آن‌گونه که سزاوار است، عبادت  
نمی‌شود.»

#### ۱۲ - ۴ - خوراکی‌ها و تقویت عقل

خداوندی که عقل را آفریده است و بهره‌های مختلفی از آن را به افراد بشر عطا  
می‌کند، قادر است این بهره را از طریق اسباب گوناگون افزون کند. از جمله‌ی آن اسباب  
و عوامل، می‌تواند اموری مربوط به بدن و جسم انسان باشد. مثلاً خوراک انسان  
می‌تواند در میزان بهره‌ی عقلی او اثر گذارد. در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، برخی  
خوردنی‌ها را مایه‌ی تقویت دماغ و تشدید عقل دانسته‌اند. از جمله:

۱۲ - ۴ - ۱ - دهن (روغن)

«الدُّهْنُ يَلِينُ الْبَشْرَةَ وَ يَزِيدُ فِي الدِّمَاغِ.»<sup>۲</sup>

«روغن، پوست را نرم می‌کند و بر (نیروی) مغز می‌افزاید.»

۱۲ - ۴ - ۲ - دُبَاء (کدو)

رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند:

«يَا عَلِيُّ! عَلَيْكَ بِالذُّبَاءِ، فَكُلْهُ، فَإِنَّهُ يَزِيدُ فِي الدِّمَاغِ وَ الْعَقْلِ.»<sup>۳</sup>

«ای علی! بر تو باد به کدو. آن را بخور که بر (نیروی) مغز و عقل  
می‌افزاید.»

۱. کافی / ج ۲ / ص ۷۲ / ح ۱.

۲. امیرالمؤمنین علیه‌السلام، کافی / ج ۶ / ص ۵۱۹ / ح ۱.

۳. کافی / ج ۶ / ص ۳۷۱ / ح ۷.

۴۸۸ □ کتاب عقل

۱۲ - ۴ - ۳ - گلابی

«عَلَيْكُمْ بِالسَّفَرِجَلِ، فَكَلُوهُ، فَإِنَّهُ يَزِيدُ فِي الْعَقْلِ وَالْمُرُوَّةِ.»<sup>۱</sup>  
«بر شما باد به گلابی، آن را بخورید که عقل و جوانمردی را می‌افزاید.»

۱۲ - ۴ - ۴ - کرفس

پیامبر اکرم ﷺ فرمودند:

«عَلَيْكُمْ بِالْكَرْفِسِ، فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ شَيْءٌ يَزِيدُ فِي الْعَقْلِ فَهُوَ هُوَ.»<sup>۲</sup>  
«بر شما باد به (خوردن) کرفس، که اگر چیزی بر عقل بیفزاید، همان است.»

۱۲ - ۴ - ۵ - بُبَّان (کندر)

«عَلَيْكُمْ بِالْبُبَّانِ فَإِنَّهُ... يَزِيدُ الْعَقْلَ وَيُذَكِّي الذِّهْنَ وَيَجْلُو الْبَصَرَ وَ  
يُذْهِبُ النَّسْيَانَ.»<sup>۳</sup>

«بر شما باد به کندر که... بر عقل می‌افزاید، ذهن را می‌افروزد، دیده را  
روشنی می‌بخشد و فراموشی را از بین می‌برد.»

۱۲ - ۴ - ۶ - سرکه

امام صادق عليه السلام فرمودند:

«الْخَلُّ يَشُدُّ الْعَقْلَ»<sup>۴</sup>

«سرکه، عقل را می‌افزاید.»

۱۲ - ۴ - ۷ - آب

ابوطیفور مُتَطَبِّبٌ می‌گوید که خدمت امام کاظم عليه السلام رسیدم و ایشان را از نوشیدن  
آب نهی کردم. فرمودند:

۱. محاسن / ج ۲ / ص ۵۵۰.

۲. طبّ النبی ﷺ / ص ۳۱.

۳. بحار الانوار / ج ۷۳ / ص ۳۲۱.

۴. کافی / ج ۶ / ص ۳۲۹ / ح ۲.



فصل دوازدهم: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب □ ۴۸۹

«وَمَا بِأْسٍ بِالْمَاءِ وَهُوَ يُدِيرُ الطَّعَامَ فِي الْمِعْدَةِ وَيُسَكِّنُ الْغَضَبَ وَيَزِيدُ فِي اللَّبِّ»<sup>۱</sup>

«و آب اشکالی ندارد؛ که (آب) غذا را در معده می چرخاند و غضب را فرو می نشاند و بر عقل می افزاید.»

### ۱۲ - ۵ - درخواست از خداوند برای تکمیل عقل

مواردی که تا این جا ذکر شد، بنابر سنت الهی عقل را می افزایند. ولی تا خداوند نخواهد، هیچ یک اثر بخش نخواهند بود، چرا که «مسبب الاسباب»، اوست. لذا باید به فضل و اعطای الهی امید داشت و از او فهم و عقل خواست، چنان که امام سجاد علیه السلام به درگاه خداوند حکیم عرضه می دارند:

«اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي عَقْلاً كَامِلاً وَ عَزْماً ثَابِتاً وَ لُبّاً رَاجِحاً وَ قَلْباً ذَكِيّاً وَ عِلْماً كَثِيراً وَ أَدَباً بَارِعاً، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ كُلَّهُ لِي وَ لَا تَجْعَلْهُ عَلَيَّ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ»<sup>۲</sup>

«خدایا! مرا عقلی کامل و عزمی والا و مغزی برتر و قلبی تیز و علمی بسیار و ادبی برجسته روزی کن. و این همه را به نفع من قرار بده و به ضرر من قرار مده؛ به رحمتت ای مهربانترین مهربانان.»

آخرین درخواست امام علیه السلام جالب توجه و در خور تأمل است. باید از خداوند، عقل کامل و علم بسیار بخواهیم. در عین حال باید بخواهیم که آن را «به ضرر ما» قرار ندهد. علمی که بدان عمل نشود، وبال صاحبش خواهد بود و حجت بر اوست. لذا باید توفیق عمل به علم را نیز از خدا بخواهیم.

علاوه بر عقل کامل و قلب ذکی، باید همواره از خداوند بخواهیم که قلب هایمان دچار زیغ (کژی) بعد از هدایت نگردد، و این درخواست، شیوهی صالحان است؛ به ویژه با علم به این حقیقت که قلب ها همواره در معرض خطر مرگ است:

۱. کافی / ج ۶ / ص ۳۸۱ / ح ۲.

۲. مصباح کفعمی / ص ۶۳.

امام کاظم علیه السلام در سفارش نامه‌ی جاودانه‌ی خود به هشام بن حکم فرمودند:

«یا هِشامُ! إِنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَعَزٌّ حَكِيٌّ عَنْ قَوْمٍ صَالِحِينَ أَنَّهُمْ قَالُوا: «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»  
حِينَ عَلِمُوا أَنَّ الْقُلُوبَ تَزِيغُ وَتَعُودُ إِلَى عَمَّاها وَرَدَاها.»<sup>۱</sup>

«ای هشام! خداوند - جلّ و عزّ - درباره‌ی قومی شایسته حکایت کرد که دانستند دلها به کژی می‌رود و به نابینایی و هلاکتش باز می‌گردد، از این رو گفتند: «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»<sup>۲</sup> (ای خداوندگار ما! دل‌های ما را بعد از این که هدایت‌مان کردی، کژ مساز و از جانب خود ما را رحمتی ببخش، که تو بسیار بخشنده‌ای.)»

#### ۱۲ - ۶ - ظهور امام عصر علیه السلام و تکمیل عقول بندگان

امام عصر علیه السلام علاوه بر زدودن زنگار ظلم از چهره‌ی گیتی، حجاب‌های ظلمانی آدمیان را نیز برخواهند گرفت. به برکت و یمن وجود حضرتش - که سرسلسله‌ی عاقلان عصر است - عقل انسان‌ها کامل می‌شود.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«إِذَا قَامَ قَائِمُنَا، وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ، فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَّلَتْ بِهِ أَحْلَامَهُمْ.»<sup>۳</sup>

«هنگامی که قیام‌کننده‌ی (از) ما (اهل‌البيت علیهم السلام) قیام کند، خداوند دست او را بر سرهای بندگان قرار می‌دهد، آن‌گاه بدان، عقل‌های آن‌ها را گرد می‌آورد و عقل‌های ایشان<sup>۴</sup> بدان کامل می‌شود.»

این گوهر تابناک الهی که با دست مبارک خویش، عقول انسان‌ها را کامل می‌سازد،

۱. تحف العقول / ص ۳۸۷.

۲. آل عمران / ۸.

۳. کافی / ج ۱ / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۱.

۴. «احلام» جمع «حلم» به کسر به معنای عقل است.

فصل دوازدهم: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب □ ۴۹۱

اکنون زنده و غائب است. ایشان هم‌اینک نیز بر احیای دل‌های مرده و اکمال عقل‌های ناقص تواناست. پس به آبروی ایشان، خداوند را قسم می‌دهیم که ما دورافتادگان از محضر آن حجت الهی را با دست آن حضرت - که یدالله است - به اوز نزدیک سازد تا در هنگامه‌ی ظهورش، این همه شرمسار لطف و مرحمت او نگردیم.

در پایان این کتاب، هم‌نوا با همه‌ی منتظران آن امام غائب غریب، دست دعا به درگاه خداوند برمی‌آریم و عرضه می‌داریم:

«اللَّهُمَّ فَآخِي بَوْلِيكَ الْقُرْآنَ، وَ أَرِنَا نُورَهُ سَرْمَدًا لَا لَيْلَ فِيهِ، وَ آخِي بِهِ الْقُلُوبَ الْمَيِّتَةَ، وَ اشْفِ بِهِ الصُّدُورَ الْوُغْرَةَ وَ اجْمَعْ بِهِ الْأَهْوَاءَ الْمُخْتَلِفَةَ عَلَى الْحَقِّ...»<sup>۱</sup>

«خدایا! به دست ولی خود قرآن را زنده کن، و به ما نور او را جاودانه بنما که شبی در آن نباشد، و به او دل‌های مرده را زنده ساز، و سینه‌های کینه‌توز را به سبب او درمان کن، و هواهای گوناگون را بر (محور) حق گرد آور...»

بدین ترتیب، «کتاب عقل» پایان می‌پذیرد. آن‌چه آمد، تلاشی بود در جهت معرفی عقل و آثار آن، براساس وجدان و با یاری آیات قرآن و احادیث معصومان علیهم‌السلام؛ به این امید که خداوند ما را از موالیان اهل بیت علیهم‌السلام قرار دهد، لشکریان جهل را از عرصه قلبمان بزدايد و توفیق همنشینی بالشکریان عقل را نصیبمان فرماید.

آمین یا رب العالمین



## فهرست منابع

۱. ابن عربی، کاظم محمدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ شمسی.
۲. الاختصاص، شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ قمری.
۳. ارشاد القلوب، حسن بن ابی‌الحسن دیلمی، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ قمری.
۴. اسفار اربعه، صدرالدین شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ میلادی.
۵. الاشارات و التنبیها، ابن سینا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ قمری.
۶. اصول الفقه، محمدرضا مظفر، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم، ۱۳۷۰ شمسی.
۷. اصول فلسفه و روش رئالیسم، محمد حسین طباطبایی، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰ شمسی.
۸. اصول کافی مترجم، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام.
۹. اعلام الدین، حسن بن ابی‌الحسن دیلمی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۴۰۸ قمری.
۱۰. اقرب الموارد، سعید شرتونی.
۱۱. امالی شیخ صدوق، تهران: انتشارات کتابخانه اسلامی، ۱۳۶۲ شمسی.
۱۲. امالی شیخ طوسی، قم: انتشارات دارالتقافه، ۱۴۱۴ قمری.
۱۳. امالی شیخ مفید، شیخ مفید، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه قم، ۱۴۱۳ قمری.
۱۴. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، تهران: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۹۷ قمری.
۱۵. بصائر الدرجات، محمد بن حسن بن فروخ صفار، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ قمری.

۱۶. البلد الأمين، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، چاپ سنگی.
۱۷. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی حسینی زبیدی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ قمری.
۱۸. تحف العقول، ابومحمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرّانی، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۰۴ قمری.
۱۹. تفسیر سعد السّعود، سید بن طاووس، قم: انتشارات دارالذّخائر.
۲۰. تفسیر عیاشی، محمّد بن مسعود عیاشی، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ قمری.
۲۱. تفسیر فرات، فرات کوفی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ قمری.
۲۲. تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ قمری.
۲۳. تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، محمّد بن محمدرضا القمی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ شمسی.
۲۴. توحید صدوق، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین حوزه‌ی علمیه قم، ۱۳۹۸ قمری.
۲۵. توحید مفضّل، مفضّل بن عمر جعفی کوفی، قم: انتشارات مکتبه الدّوری، ۱۹۶۹ میلادی.
۲۶. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ شمسی.
۲۷. جستجو در عرفان اسلامی، داود الهامی، قم: انتشارات مکتب اسلام، ۱۳۷۶ شمسی.
۲۸. حسن و قبح عقلی، جعفر سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ شمسی.
۲۹. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، صدرالدین شیرازی، بیروت: دار احیاء التّراث الاسلامی، ۱۹۸۱ میلادی.
۳۰. الخرائج و الجرائح، قطب الدّین راوندی، قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ قمری.
۳۱. الخصال، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۰۳ قمری.
۳۲. الدّعوات، قطب الدّین راوندی، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۷ قمری.
۳۳. سیری در صحیحین، محمّد صادق نجمی، مشهد: المهدی علیه السلام، ۱۳۵۵ شمسی.
۳۴. شب مردان خدا، سید محمّد ضیاءآبادی، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۵ شمسی.
۳۵. شرح منظومه، چاپ سنگی، ۱۳۶۷ قمری.
۳۶. صحیفه سجّادیه، امام زین العابدین علیه السلام، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶ شمسی.
۳۷. طبّ النّبی، قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۲ شمسی.
۳۸. عارف و صوفی چه می‌گویند؟ جواد تهرانی، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۹ شمسی.

۳۹. علل الشرائع، شیخ صدوق، قم: انتشارات مکتبه الدّاورى.
۴۰. العمده، ابن بطریق حلی، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۰۷ قمری.
۴۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام، شیخ صدوق، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ قمری.
۴۲. غررالحکم و دررالکلم، عبدالواحدین محمد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ شمسی.
۴۳. غیبت نعمانی، محمدبن ابراهیم نعمانی، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷ قمری.
۴۴. فرهنگ لاروس، خلیل جزّ، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ شمسی.
۴۵. فرهنگ نوین (ترجمه القاموس العصری)، الیاس انطون، تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۶۲ شمسی.
۴۶. فوائد المشاهد و نتایج المقاصد، جعفر بن حسین شوشتری، تهران: نیک معارف، ۱۳۸۱ شمسی.
۴۷. القاموس العصری، الیاس انطون، تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۶۲ شمسی.
۴۸. قرب الاسناد، عبداللهین جعفر حمیری قمی، تهران: انتشارات کتابخانه نینوی، چاپ سنگی.
۴۹. قم‌نامه، (به کوشش) سید حسین مدرّسی طباطبایی، قم: کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی.
۵۰. کافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ شمسی.
۵۱. کامل الزیارات، ابن قولویه قمی، نجف: انتشارات مرتضویه، ۱۳۵۶ قمری.
۵۲. کتاب العین، خلیل بن احمد، قم: نشر اسوه، ۱۴۱۴ قمری.
۵۳. کفایة الاثر، علی بن محمد خزّاز قمی، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ قمری.
۵۴. کلمات طریفه - پنجاه درس اخلاقی، حاج شیخ عباس قمی، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۴ شمسی.
۵۵. کمال الدّین، شیخ صدوق، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۵ قمری.
۵۶. کنزالفوائد، ابوالفتح کراچکی، قم: انتشارات دارالدّخائر، ۱۴۱۰ قمری.
۵۷. کافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲ شمسی.
۵۸. کاوشهای عقل عملی، مهدی حائری یزدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ شمسی.
۵۹. لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.
۶۰. ماجرای فکر فلسفی در اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹ - ۱۳۷۶ شمسی.
۶۱. مجمع البحرین، فخرالدّین طریحی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ شمسی.
۶۲. مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ قمری.

۶۳. مجموعه وزّام، وزّام بن ابی فراس، قم: انتشارات مکتبة الفقيه.
۶۴. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ قمری.
۶۵. محیی الدّین ابن عربی - چهره برجسته عرفان اسلامی، محسن جهانگیری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ شمسی.
۶۶. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرّسول، محمّد باقر مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ شمسی.
۶۷. مستدرک الوسائل، محدّث نوری، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۸ قمری.
۶۸. مصباح المتّهجد، شیخ طوسی، بیروت: مؤسسه فقه الشّیعه، ۱۴۱۱ قمری.
۶۹. المصباح المنیر، فیومی، قاهره: المطبعة الامیریة، ۱۹۲۸ میلادی.
۷۰. مصباح کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ قمری.
۷۱. معارف القرآن، میرزا محمّد مهدی اصفهانی، نسخه دستنویس به خط شیخ علی نمازی شاهرودی.
۷۲. معانی الاخبار، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۳۶۱ شمسی.
۷۳. المعجم الوسیط، ابراهیم مصطفی و...، استانبول: المکتبة الاسلامیه، ۱۳۹۲ قمری.
۷۴. معجم مقاییس اللّغة، احمد بن فارس بن زکریا، قم: مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ قمری.
۷۵. معجم الفروق اللّغویة، ابوهلال عسکری، قم: مؤسسه النّشر الاسلامی، ۱۴۲۱ قمری.
۷۶. معرفت امام عصر (علیه السلام)، سید محمّد بنی هاشمی، تهران: نیک معارف، ۱۳۸۳ شمسی.
۷۷. مکارم الاخلاق، حسن بن فضل طبرسی، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ قمری.
۷۸. من لا یحضره الفقيه، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۱۳ قمری.
۷۹. المنجد، لويس معلوف، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۳ میلادی.
۸۰. المنطق، محمدرضا مظفر، قم: انتشارات فیروزآبادی، ۱۳۷۵ شمسی.
۸۱. میزان الحکمة، محمّد محمّدی ری شهری، قم: مکتب الاعلام اسلامی، ۱۳۶۲ شمسی.
۸۲. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمّد حسین طباطبائی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ قمری.
۸۳. نامه‌ی رهبران، میرزا احمد آشتیانی، تهران: انتشارات فجر، ۱۳۶۴ شمسی.
۸۴. نقدی بر مارکسیسم، مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۳ شمسی.
۸۵. نوادر راوندی، سید فضل الله راوندی، قم: مؤسسه دارالکتاب.
۸۶. نهج البلاغة، نسخه صبحی صالح، قم: انتشارات دارالهجرة.
۸۷. وسائل الشّیعة، شیخ حرّ عاملی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ قمری.
۸۸. وصایای استاد، علی اصغر کرباسچیان، تهران: آفاق، ۱۳۸۳.