

چشمی حکمت

بسم الله الرحمن الرحيم

«جستارهایی در باب عقل»

نویسنده‌گان:

مهدی احمدی - رضا برنجکار - سید محمد بنی‌هاشمی
محمد بیبانی اسکوئی - سعید رحیمیان - محمد تقی سبحانی
محمد تقی فعالی - علی معموری

به کوشش
علی نقی خدایاری



انتشارات نبا

سرشناسه : خدایاری، علی نقی.
عنوان و پدیدآور : سرجشمه‌ی حکمت : جستارهایی در باب عقل / علی نقی خدایاری.
مشخصات نشر : تهران : بناء، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۱ ج(بدون شماره گذاری)
شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۲۳-۷۵-۷
وضعیت فهرست نویسی : فیبا
عنوان دیگر : جستارهایی در باب عقل.
موضوع : قرآن و عقل
موضوع : عقل
موضوع : خداشناسی
رده بندی کنگره : BP ۱۰۴ / ۱۳۸۸ ۴ ۷ خ ۷
رده بندی دیوبی : ۲۹۷ / ۱۵۹
شماره کتابشناسی ملی : ۹۳۳۲۰۸۱

« سرجشمه‌ی حکمت »

جستارهایی در باب عقل

نویسنده‌گان : مهدی احمدی - رضا برنجکار - سید محمد بنی‌هاشمی

محمد بیابانی اسکوئی - سعید رحیمیان - محمد تقی سبحانی - محمد تقی فعالی

علی معموری / به کوشش : علی نقی خدایاری / حروفچینی : انتشارات نبأ

لیتوگرافی : ندا / چاپ : دالاهو / صحافی : صالحانی / چاپ اول : ۱۳۸۸ چاپ دوم: ۱۳۹۵

شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه / قیمت : ۱۶۰/۰۰۰ ریال

ناشر: انتشارات نبأ / تهران، خیابان شریعتی، روبروی ملک، کوچه

شبستری، خیابان ادبی شماره ۲۶ تلفکس : ۰۲-۷۷۵۰۶۶۰۳-۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۲۳-۷۵-۷ ISBN: 978-964-8323-75-7

فهرست مطالب

۱۱	پیشگفتار
۱۵	۱- عقل در قرآن کریم / مهدی احمدی
۱۷	عقل در اصطلاح
۱۸	حوزه‌های معنایی عقل در قرآن
۲۳	مفهوم عقل قرآنی
۲۳	الف - در تفاسیر
۲۸	ب - در قرآن
۳۱	قلمرو احکام یا کارایی عقل
۳۲	شناخت‌های اعتقادی به معنای عام
۳۲	هستی‌شناسی
۳۲	خداشناسی
۳۳	الف) نمونه‌های شگفت‌انگیز آفرینش
۳۵	ب) نمونه‌های عذاب و مجازات
۳۶	ج) تکیه بر عقل فطری
۳۸	د) هدفمند بودن جهان هستی
۳۸	امکان معاد
۴۱	درک و شناخت حقایق
۴۴	انسان‌شناسی

۴ / سرچشمه‌ی حکمت

شناخت آموزه‌ها و پیام‌های قرآن	۴۵
شناخت باید‌ها و نباید‌ها	۴۶
شناخت اصول و علّت احکام	۴۸
موانع تعقّل در قرآن	۵۰
عقل دلیل اعتماد به نقل	۵۲
نکته‌ی پایانی	۵۳
فهرست منابع	۵۴
۲- عقل در احادیث / رضا برنجکار	۵۷
جایگاه عقل	۵۷
حقیقت عقل دینی	۵۹
مقایسه‌ی عقل دینی و غیر دینی	۶۲
عقل طبع و عقل تجربه و درجات عقل	۶۴
معانی و کارکردهای عقل	۶۵
عقل نظری	۶۶
عقل عملی	۶۶
عقل ابزاری	۷۰
ارتباط عقل با اخلاق، دین، علم	۷۲
فهرست منابع	۷۵
۳- عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی در کلام اسلامی / محمّدتقدی سبحانی	۷۷
نگاهی به چگونگی رویارویی متکلمان مسلمان با مسئله‌ی پردازنهای «عقل» و «وحی»	۷۷
اهل حدیث و آغاز نصّ‌گرایی	۷۹
عوامل پیدایش عقل‌گرایی	۸۰
اشعری و ماتریدی	۸۲

فهرست مطالب / ۵

عقل‌گرایی در ماتریدیه ۸۷
غزالی در کشاکش عقل و وحی ۸۸
عقل‌گرایی و نصّ گرایی در سده‌های متأخر ۹۱
عقل‌گرایی در شیعه‌ی امامیه ۹۲
عقل‌گرایی در آثار شیخ مفید ۹۸
عقل‌گرایی پس از شیخ مفید ۱۰۲
نصّ گرایی در دوران متأخر ۱۰۴
سخن آخر ۱۰۷
فهرست منابع ۱۰۹
۴- بررسی تطبیقی عقل معتزلی و اشعری / علی معموری ۱۱۳
معنا و مفهوم عقل ۱۱۴
مقایسه‌ی مفهوم و کارکرد عقل در نگاه معتزله و اشعره ۱۱۸
بازتاب عقل در دستگاه کلامی معتزله و اشعره ۱۲۲
۱- رابطه‌ی تکلیف سمعی و عقلی ۱۲۳
۲- اولویّت صفت عدالت یا قدرت ۱۲۶
۳- مبنای حُسن و قُبح ۱۲۷
۴- مسأله‌ی جبر و اختیار ۱۲۹
اصل علیّت ۱۳۱
جمع‌بندی و نتیجه‌گیری ۱۳۳
فهرست منابع ۱۳۶
۵- عقل از دیدگاه ابن سینا / رضا برنجکار ۱۴۱
عقل مفارق ۱۴۲
خلاصه‌ای از علم النفس ابن سینا ۱۴۴
عقل نظری ۱۴۵

۱. عقل هیولانی ۱۴۵
۲. عقل بالملکه ۱۴۶
۳. عقل بالفعل ۱۴۶
۴. عقل مستفاد ۱۴۷
عقل عملی ۱۴۷
فهرست منابع ۱۵۷
۶- جایگاه عقل در عرفان اسلامی / دکتر سعید رحیمیان ۱۵۹
مقدمه ۱۵۹
عقل در نزد اندیشمندان اسلامی و عارفان: ۱۶۱
الف - عقل نظری و عقل عملی ۱۶۱
ب - عقل جزئی و عقل کلی ۱۶۱
ب - ۱ - به عنوان دو ساحت از ساحت‌های وجودی انسان ۱۶۱
ب - ۲ - به عنوان دو عالم متفاوت از جهان‌های هستی ۱۶۲
ج - عقل فطری و عقل کسبی ۱۶۴
د - عقل منور و عقل غیر منور ۱۶۴
الف - عقل در عرفان نظری ۱۶۶
الف - ۱ - وجوده تشابه و ارتباط عقل و قلب (از دیدگاه عارفان) ۱۶۷
الف - ۲ - تمایزات عقل و قلب ۱۷۰
موارد مذمّت عقل ۱۷۴
اول: عقل مدعی انحصار ۱۷۴
دوم: اکتفا به عقل از کشف یا پس از حصول کشف ۱۷۵
سوم: مقهوریت عقل در برابر خیال ۱۷۷
مقایسه معرفت عقلی و قلبی ۱۷۸
ب - عقل و عشق در عرفان عملی ۱۷۹

فهرست مطالب / ۷

۱۷۹	تمایزات عشق و عقل در عرفان عملی.....
۱۸۳	استنتاج
۱۸۵	فهرست منابع
۱۸۷	۷- عقل از نظر ملاصدرا / محمد تقی فعالی
۱۸۸	الف - مبانی
۱۸۸	مبانی هستی شناسانه
۱۸۸	اصلت وجود
۱۸۸	وحدت تشکیکی وجود
۱۸۹	حرکت جوهری
۱۹۰	قوس نزول و صعود
۱۹۱	مبانی انسان شناسانه
۱۹۱	هستی نفس
۱۹۱	تعریف نفس
۱۹۲	حدود و بقای نفس
۱۹۳	قوای نفس
۱۹۴	ب - معناشناسی عقل
۱۹۴	عقل مفارق
۱۹۴	صادر اوّل
۱۹۶	پیدایش کثرت طولی
۱۹۷	پیدایش کثرت عرضی
۱۹۸	عقل انسانی
۱۹۸	عقل نظری و عملی
۲۰۵	چگونگی تعقل
۲۰۹	ج - کاربرد عقل

۲۰۹	خدا شناسی
۲۱۱	وجود شناسی (نظريه اتحاد عاقل و معقول)
۲۱۶	معرفت شناسی
۲۱۷	معاد شناسی
۲۲۰	عقل و دین
۲۲۱	علم‌شناسی
۲۲۲	نتیجه‌گیری
۲۲۲	پیوست - پیشینه‌ی بحث در مورد عقل در یونان
۲۲۲	فیلسوفان پیش سقراطی
۲۲۳	افلاطون
۲۲۴	ارسطو
۲۲۶	افلوطین
۲۲۸	فهرست منابع
۲۳۱	۸- عقل از دیدگاه اخباریان / محمد بیابانی اسکوپی
۲۳۱	۱- اهمیّت خردورزی در قرآن و روایات
۲۳۴	۲- افراط و تفریط درباره‌ی عقل
۲۳۷	۳- عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی در امامیّه
۲۳۸	۴- پیشینه‌ی اخباری‌گری
۲۴۱	۵- روش اخباریان در احکام و اصول عقاید
۲۴۶	۶- حججیّت عقل از نظر اخباریان
۲۵۷	۷- حسن و قبح عملی
۲۶۳	۸- اخباریان و حسن و قبح افعال
۲۶۹	فهرست منابع

فهرست مطالب / ۹

۹- عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی / سید محمد بنی‌هاشمی ۲۷۳
مقدمه ۲۷۳
عبارات مرحوم میرزا در تعریف عقل ۲۷۴
ویژگی‌های عقل از دیدگاه مرحوم میرزا ۲۷۸
مستندات لغوی تعریف عقل ۲۷۹
تفاوت علم و عقل ۲۸۳
شواهد روایی تعریف عقل ۲۸۷
حسن و قبح ذاتی ۲۹۱
استقلال عقلی ۲۹۳
حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار ۲۹۶
اختلاف درجات عقول ۲۹۹
معیار استقلال عقلی ۳۰۲
تباین عقل و معقول ۳۰۵
تباین عقل و عاقل ۳۰۸
تصصیحات میرزا بر حجّت عقل ۳۱۰
معنای حجّت و حجّیت ۳۱۱
ذاتی بودن حجّیت عقل ۳۱۳
نتیجه‌ی انکار حجّیت ذاتی عقل ۳۱۴
شواهد نقلی بر حجّیت عقل ۳۱۶
فهرست منابع ۳۱۸

پیشگفتار

سخن گفتن درباره عقل و پایگاه ارجمند آن، سهل و ممتنع می‌نماید. سهل از آن‌رو است که درباره نوری سخن می‌گوییم که همگان به درجاتی از آن حقیقت بهره‌مندند. و آثار آن را در درون خود می‌یابند. و دشوار از آن‌رو که آنگاه که عقل - این ابزار تفکر و منبع معرفت - خود موضوع اندیشه و تأمل قرار می‌گیرد درباره چیستی، کارکرد و نسبت آن با دیگر منابع معرفت، تحلیل‌ها و نظریه‌پردازی‌های گوناگون و گاه متضاد پدیدار می‌شود.

جایگاه ارزشی خرد در میان آدمیان از یک سو و تأکید افزون نصوص دینی و پیشوایان معصوم بر منزلت والای گوهر قدسی عقل از سوی دیگر، همه گروههای فکری و فرقه‌های مذهبی جهان اسلام - از محدثان تا متكلمان و از فیلسوفان تا عارفان - را بر آن داشته که خود را اندیشه‌ورز و خردمند و روشنها و رهیافتها خود را خردپسند بنمایند و تعالیم و آموزه‌های خود را خردمندانه بشمارند. و درباره خردگریزی و احیاناً خردستیزی گروههای مخالف و رقیب سخن‌ها بگویند و کتابها و رساله‌ها پردازند. اما به راستی عقل چیست و کارکرد آن در حیات نظری و عملی بشرکدام است و چگونه می‌توان و می‌باید از این راهنمای باطنی بهره جست؟

در این میان، بر مسلمان امروزی و پژوهشگر تیزبین است که در نخستین گام، ۲ منظره عقل را در چشم‌انداز ترااث گران و سترگ پیشینیان بازجوید و رهاورد پژوهش‌های عالمان را در ساحت‌های گوناگون علوم اسلامی برای بازشناسی چیستی و کارکرد عقل در پیش روی خویش گیرد.

چنین می‌نماید که در ضرورت کسب آگاهی تاریخی روشنمند از آراء دانشمندان

حوزه‌های گوناگون علوم اسلامی درباب مقولات مهم معرفتی چون عقل نباید تردید کرد. بی‌گمان بررسی یک مقوله معرفتی و آموزه اعتقادی درساحات مختلف و از مناظر مخالف، و شناسایی نظریه‌ها و تفسیرهای موجود درباره آن، و کشف دگرگونی‌های پدید آمده در گستره مفهومی و کارکرد آن، به روشن شدن مواضع گروه‌های فکری مدد می‌رساند و به ارزیابی درست و تنقیح مبانی می‌انجامد و بدینسان از رهگذر سنجش آراء و بررسی دیدگاهها و ملاحظه استدلال‌ها و استنتاج‌ها مسیر استباط‌های صحیح‌تر و تحلیل‌های کارآمدتر هموار می‌گردد.

در مجموعه پیش‌روکه به همت پژوهشگرانی دانشور سامان یافته است کوشش شده آراء مهم‌ترین جریانهای فکری جهان اسلام در باب آموزه پایه‌ای عقل عرضه شود.^(۱) دو نکته در تدوین جستارهای این نوشتار مد نظر بوده است. نخست، پرداختن به حوزه‌های متنوع و جریانهای مهم فکری و گزینش عالمانی که نماینده شاخص یک جریان معرفتی به شمار می‌روند. و دوم، بهره‌گیری از نویسنده‌گانی که در موضوع مورد نظر از دانش و توانایی لازم برخوردارند. گفتنی است برای آگاهی از دیدگاه قرآن و حدیث درباره عقل، دو مقاله نخست به این عرصه اختصاص یافته است. در مقاله سوم با عنوان عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی، گزارشی تاریخی از سیر و سرگذشت گرایشهای عقلی و نقلی در حوزه کلام ارائه شده است. مقالات بعدی هرکدام عقل را از منظر یک جریان معرفتی یا شخصیت بارز آن بررسی کرده است.

امید است اثر حاضر پیش درآمدی شایسته در زمینه مطالعات مقایسه‌ای در موضوعات اعتقادی و معرفتی باشد، و برای پژوهشگران و علاقمندان این‌گونه مباحث سودمند افتاد. بایسته است از تمامی نویسنده‌گان ارجمندی که برای این مجموعه قلم زدند و در مراحل گوناگون کار، با شکیایی و بردباری همکاری کردند و از ناشر دانش‌گستر و ویراستار محترم و دوستان فاضلی که در ارزیابی و داوری

۱. یادآور می‌شود که در این مجموعه، برای فلسفه اشراق و دیدگاه علامه مجلسی نیز دو مقاله در نظر گرفته شده بود که متأسفانه به دلیل مشکلاتی، نگارش آنها به فرجام نرسید.

پیش‌گفتار / ۱۳

مقالات با این جانب همکاری داشتند، سپاسگزاری نمایم.

سخن آخر آن که نیکویی‌های این اثر، برآمده از کوشش و دانش نویسنندگان فرهیخته آن و هرگونه خلل و خطای احتمالی راه یافته در آن، از کوتاهی نگارنده این سطور است. بدان امید که با یادآوری‌ها و راهنمایی‌های خوانندگان سخن‌شناس و نکته‌سنچ بروز گردد.

و ما توفيقى الا بالله عليه توكلت و اليه أنيب

قم - علی نقی خدایاری

زمستان ۱۳۸۷

عقل در قرآن کریم

*مهدی احمدی

مشتقات واژه‌ی عقل در قرآن مجید بسیار است. در حیات معنوی و زندگی سعادت‌مند انسان نیز خردورزی و تکیه بر عقل، بسیار با اهمیّت و سرنوشت‌ساز است؛ چنان‌که در سوره‌ی یونس به صراحت آمده است:

﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(۱) و پلیدی را برکسانی قرار می‌دهد که نمی‌اند یشنند. جایگاه ویژه‌ی این واژه، زمانی است که در حوزه‌ی معنایی گستردگی شناخت و معرفت بررسی گردد. چه، عقل، نظر، تدبیر، فکر، فقه، بصیرت، حلم، علم، سمع، ذکر و... واژه‌هایی هستند که در قرآن، به یک حوزه‌ی معنایی -که سطحی ژرف‌تر از شناخت آدمی را سامان می‌دهند - تعلق دارند. پرسش این است که عقل در قرآن، به چه معناست؟ با عقل مصطلح در عرف چه ارتباطی دارد؟ آیا تنها، تفاوت در شدت و ضعف مفاهیم است؟ با دیگر حوزه‌های شناخت هم‌چون شناخت حسّی چقدر مرتبط است؟ در شناخت حقایق هستی و گزاره‌های ارزشی همانند اخلاق و احکام شرع چه نقشی دارد؟ زمینه‌های رشد یا آفت‌های آن چیست؟ ... در آن‌چه یاد شد، ضرورت پردازش موضوعی به مفهوم عقل و جایگاه

* . مهدی احمدی، متولد ۱۳۴۴ شیراز

تحصیلات حوزوی از ۱۳۶۰-۱۳۶۲ حوزه علمیه شیراز و ۱۳۶۲-۱۳۷۲ حوزه علمیه قم نزد آقایان وجданی فخر، اعتمادی، پایانی، ستوده، نوری همدانی، متظری، صانعی.

تحصیلات دانشگاهی ۱۳۶۷-۱۳۷۱ کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم، ۱۳۷۹-۱۳۸۵ دکتری قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق علیه السلام همراه با تدریس در حوزه و دانشگاه، تالیف چهار کتاب و نه مقاله در زمینه‌های قرآن و حدیث.

استادیار دانشگاه شیراز بخش الهیات و معارف اسلامی.
۱ . یونس (۱۰): ۱۰۰ .

آن از منظر قرآن در حوزه‌ی معرفت، دین، ایمان، آشکار است؛ اما این نوشتار، به موضوع عقل در قرآن به‌طور کلی و نقش آن در شناخت قرآن - که از دیرباز مورد توجه مفسران بوده است - می‌پردازد.^(۱) در تفاسیر قدیم، با اشاره به معانی لغوی واژه‌ی عقل، به معنای متناسب آن هم می‌پرداختند؛ ولی در برخی تفاسیر جدید (معاصر) تحت تأثیر تحولات فکری، توجه به جایگاه عقل در دین و نقش آن در شناخت آموزه‌های دینی و به‌طور خاص، فهم قرآن، اهمیّت والایی یافته است.^(۲) در فرهنگ لغت، واژه‌ی عقل و مشتقّات آن، در معنای منع و بازداشت، بستن و گره زدن، حبس و نگه داشتن، دیه، پیراهن قرمز، پناهگاه، حصن و دیوار، فهم، ثبیت در امور و بالا رفتن آمده است.^(۳) این کلمه ضد حماقت^(۴) و بیشتر ضد جهل است.^(۵) برخی از اهل لغت و تحقیق، این معانی را وابسته می‌دانند و درباره‌ی معنای اصلی و وابسته آن، سخن‌ها گفته‌اند. معنای امساك و استمساك^(۶) عقد و گره زدن و بستن^(۷)؛ تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی و ضبط و حبس نفس بر آن^(۸) سه معنایی است که اصل دانسته شده است. براین اساس، سایر معانی، مجازی یا تفسیر به لوازم تلقی می‌گردد؛ شاید معنایی که در کتاب التحقیق است، بیشتر سازگار باشد. به موجب این معنا، امساك، تدبیر، گُحسن فهم، ادراک، انجار، شناخت نیازهای زندگی، تحصّن تحت برنامه‌ی عدل و حق، تحفظ از تمایلات نفسانی، همه از لوازم تشخیص صلاح و فساد است.^(۹)

۱. ر.ک: تفسیر طبری؛ التبیان؛ مجمع البیان.

۲. ر.ک: المتنار؛ المیزان؛ الفرقان.

۳. العین ۱: ۱۵۹ - ۱۶۱؛ الصحاح ۵: ۱۷۶۹؛ النهاية ۳: ۲۷۸؛ مفردات راغب، ریشه‌ی عقل؛ لسان العرب ۱۱: ۱۱، ۶۸۷ - ۴۵۸؛ قاموس المحيط ۴: ۱۸ و ۱۹.

۴. لسان العرب ۱۱: ۶۸۷؛ التبیان ۱: ۱۹۹.

۵. العین ۱: ۱۵۹؛ تاج العروس ۳: ۱۲۴.

۶. مفردات، همان؛ روض الجنان ۱: ۲۳۶؛ مواهب الرحمن ۱: ۲۵۴؛ مقتضيات الدرر ۱: ۱۵۴؛ پرتوی از قرآن ۱: ۱۴۳؛ المیزان ۲: ۲۴۷.

۷. التبیان ۱: ۱۹۹؛ المیزان ۲: ۲۳، ۲۴۷.

۸. التحقیق فی کلمات القرآن: ۱۹۶.

۹. همان.

عقل در اصطلاح

واژه‌ی عقل در علوم مختلف به کار رفته و در بعضی مانند: فلسفه، کلام، منطق، علم اصول، جنبه‌ی اصطلاحی یافته است. این واژه، دو معنا دارد. نخست موجودی مجرّد در کنار انواع موجودات عالم هستی است که در فلسفه، با بحث انحصار وجود جوهر و عرض مطرح است.

دیگر آن که از ویژگی‌ها و صفات انسان -که به شناخت و ادراک ارتباط دارد- اختصاص می‌یابد. معنای متباور و نیز مستعمل از کلمه‌ی عقل، در علوم مختلف منطق، کلام، اصول یا محاورات عمومی، به همین معناست.^(۱) عقل به معنای ابزار شناخت یا خود شناخت، به اعتبار نحوه‌ی وجود -که قوّه‌ای از قوای نفس و دارای خاصیّت ادراک (عین ادراک) و علم و خود نفس است-^(۲) و به اعتبار گستره‌ی آن، از حیث ضروری و نظری واستنباطی واستدلالی و غیره در دام تعاریفی -که بالغ بر هزار^(۳) و گاه با ابهام همراه است. در یک جمع‌بندی، چنین بیان می‌کنیم:

الف - تعاریف کلّی و مبهم: عقل ابزار تمیز و تشخیص؛ گاه از آن، به قوّه‌ی تمايزدهنده‌ی انسان از چهارپایان تعبیر شده است و به شافعی‌ها منسوب است. ادراک معلومات و معقولات؛ شناخت حقایق امور؛ راه رسیدن به واقع و تشخیص مصالح دنیایی و دینی؛ قوّه‌ی تشخیص حقایق امور و عواقب آن‌ها.

ب - تعریف به معلومات ضروری، با پاره‌ای از عبارت مبهم علوم: تعبیر عامّ و کلّی علم به ضروریات؛ کلّیه‌ی علوم ضروری؛ علم به مدرکات ضروری؛ تصوّرات و تصدیقات فطری؛ ادراک مقدمات اولی و ضروری؛ علم به مقدمات کلّی صادق از طریق فطرت؛ ادراک اموری که سزاوار انجام یا ترک یا شایسته‌ی دانستن است.

ج - تعریف به قوّه‌ی استنباط و استدلال: استدلال از شاهد بر غایب و آگاهی بر

۱. ر.ک: موسوعه‌ی مصطلحات فلسفه: ۴۵۷ - ۴۹۷؛ منطق: ۵۳۶ - ۵۴۰؛ علم اصول: ۹۴۵ - ۹۵۱؛ دائرة معارف القرن العشرين: ۵۲۱ - ۵۲۶.

۲. ر.ک: المیزان: ۲: ۲۴۷.

۳. زرکشی: ۱: ۸۴.

عواقب امور؛ نوری در سینه که قلب با آن استدلال می‌کند؛ صفتی که معلومات با آن درک و در معقولات، نظر می‌شود؛ قوّه‌ای که با آن، علوم مستفاد از تجربه‌ها، درک می‌شود؛ استدلال از امور پیدا بر امور ناپیدا؛ استباط امور کلّی از امور مشابه طبیعی.

د - تعاریف جامع: گاه در یک تعریف، عقل بر علوم ضروری و علوم استنباطی اطلاق و گاه در حوزه‌های مختلف از جنبه‌های متفاوت جداگانه بر معانی یاد شده اطلاق شده است.^(۱) در برخی عبارات، عقل به غریزی و مکتب تقسیم شده که در ظاهر به دوگونه از ادراکات ضروری و نظری عقل ناظر است.^(۲) همچنین عقل ضروری از حیث ادراک، به عقل نظری و عملی تقسیم شده است.^(۳)

* افزون بر این‌ها، عقل در نزد توده‌ی مردم، به معنای تعقل و تفکر به کار می‌رود و عاقل کسی است که - در استنباط امور خیری که باید انجام و از اجتناب از امور شرّی که باید ترک گردد - فاضلانه فکر می‌کند. بنا به گفتهٔ غزالی، عاقل کسی است که دارای هیئت پسندیده در حرکات و سکنات و کلام و اختیار باشد.^(۴)

حوزه‌های معنایی عقل در قرآن

مفاهیم زیادی در قرآن است که به لحاظ ریشه‌ی لغوی و موارد کاربرد در گونه‌های مختلف ادبی و به تبع آن، در محاورات عمومی و حتّی در لسان علوم و عبارات خواص و اهل علم، در معنای تعقل یا معانی نزدیک به آن استفاده می‌شود؛ هم‌چنین به لحاظ کاربرد قرآنی آن، قابل اذعان است.

چه، در مواردی بسیار - که اکثر مفاهیم در آن به کار رفته است - به لحاظ موضوع آیه و نیز نوع عبارت، با موارد استعمال عقل، همسان و هم‌خوان است.^(۵) در اینجا به ذکر این مفاهیم و بسامد آن‌ها در قرآن، با اشاره به نوع تعبیر می‌پردازیم و زمینه‌ی

۱. ر.ک: عيون الحكمه: ۱۱؛ الشفا، کتاب النفس: ۲۱۰؛ معيار العلم غزالی: ۲۸۶؛ رساله‌ی فی العقل: ۴ - ۱۲.

۲. طبرسی: ۱۳۲؛ زرکشی: ۱۴۷.

۳. الشفا، کتاب النفس: ۲۱۰؛ مظفر: ۱: ۲۰۵، ۱۱۳؛ ۲: ۲۰۵.

۴. معيارالعلم، همانجا.

۵. علامه طباطبائی مذکور شده است که: «الفاظ حاکی از انواع ادراکات در قرآن، به حدود ۲۰ مورد می‌رسد.» وی این الفاظ را به گونه‌ای فشرده، اماً رسا، معنا و تعریف کرده است؛ المیزان: ۲: ۲۴۷ - ۲۴۹.

آن‌ها، در بحث موارد اعتبار و حججیت احکام عقل، خواهد آمد. واژه‌ی عقل و جمع آن در قرآن به کار نرفته ولی مشتقّات فعلی آن، ۴۷ مورد است. در مواردی مفهوم عقل، با عبارات مختلفی است: **أَفْلَأْ تَعْقِلُونَ / تَعْقِلُونَ** (۱۳) مرتبه^(۱)؛ **لَا يَعْقِلُونَ** (۱۱ مرتبه)^(۲)؛ **لَعْلَكُمْ تَعْقِلُونَ**^(۳)؛ آیات / آیه لقوم يعقلون^(۴)؛ **أَنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ**^(۵)؛ **وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ**^(۶)؛ **إِنْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ**^(۷)؛ **عَقْلًا**^(۸)؛ **يَعْقِلُهَا**^(۹)؛ **نَعْقُلُ**^(۱۰).

مفهوم فکر در حالت اسمی به صورت مفرد و جمع به کار نرفته، اماً مشتقّات فعل آن، ۱۷ مرتبه است. فکر به معنای فهم و درک و در اصطلاح، قوّه‌ای است که با آن، علم به معلوم حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، فکر و بحث و غور در نیل به حقیقت امور است.^(۱۱) این موارد، به گونه‌هایی مختلف است: آیات / آیه لقوم يتفکرون^(۱۲)؛ **لَعْلَكُمْ تَفْكِرُونَ يَا لِعْلَمْ يَتَفَكَّرُوا**^(۱۳)؛ او لم يتفكروا^(۱۴)؛ **أَفْلَأْ تَفْكِرُونَ**؛

-
۱. مائند: آل عمران (۳): ۴۴، ۴۵؛ الأنعام (۶): ۳۲؛ الأعراف (۷): ۱۶۹؛ يونس (۱۰): ۱۶؛ هود (۱۱): ۵۱؛ يوسف (۱۲): ۱۰۹؛ الأنبياء (۲۱): ۷۶، ۱۰؛ المؤمنون (۲۳): ۸۰.
 ۲. مائند: البقرة (۲): ۱۷۰، ۱۷۱؛ المائدۃ (۵): ۱۰۳، ۵۸؛ الأنفال (۸): ۲۲؛ يونس (۱۰): ۴۲، ۱۰۰؛ العنكبوت (۲۹): ۶۳؛ الزمر (۳۹): ۴۳؛ الحجرات (۴۹): ۴.
 ۳. البقرة (۲): ۲۴۲، ۷۳؛ الأنعام (۶): ۱۵۱؛ يوسف (۱۲): ۲؛ النور (۲۴): ۶۱؛ الغافر (۴۰): ۶۷؛ الزخرف (۴۳): ۳؛ الحديد (۵۷): ۱۷.
 ۴. البقرة (۲): ۱۶۴؛ الرعد (۱۳): ۴؛ النحل (۱۶): ۱۲، ۶۷؛ العنكبوت (۲۹): ۳۵؛ الروم (۳۰): ۳۰، ۲۴؛ الجاثية (۴۵): ۵.
 ۵. آل عمران (۳): ۱۱۸؛ الشعراء (۲۶): ۲۸.
 ۶. يونس (۱۰): ۴۲.
 ۷. يس (۳۶): ۶۲.
 ۸. البقرة (۲): ۷۵.
 ۹. العنكبوت (۲۹): ۴۳.
 ۱۰. الملك (۶۷): ۱۰.
 ۱۱. مفردات راغب: ۳۸۴.
 ۱۲. يونس (۱۰): ۲۴؛ الرعد (۱۳): ۳؛ النحل (۱۶): ۱۱، ۶۹؛ الروم (۳۰): ۲۱؛ الزمر (۳۹): ۴۲؛ الجاثية (۴۵): ۱۳.
 ۱۳. البقرة (۲): ۲۱۹، ۲۶۶؛ الأعراف (۷): ۱۷۶؛ النحل (۱۶): ۴۴؛ الحشر (۵۹): ۲۱.
 ۱۴. الأعراف (۷): ۱۸۴؛ الروم (۳۰): ۸.

یتفکرون؛ تنفکروا؛ فَكُّوْ (۱)!

مفهوم تدبیر در حالت اسمی و فعلی و نیز به صورت مفرد و جمع، ۴۴ بار در قرآن به کار رفته است. تدبیر به معنای پشت، در مقابل واژه‌ی پیش‌رو؛ همچنین تدبیر عبارت است از اندیشیدن در امور و عواقب آن‌ها.^(۲) از جمله صور فعلی آن: یدبر^(۳)؛ افلا یتدبرون؛ افلا یدبروا؛ لیدبروا^(۴).

مفهوم نظر با مشتقّات اسمی و فعلی، ۱۲۹ دفعه آمده است. به معنای نگاه کردن با چشم و فهم و انتظار و سرگردانی است، و در آیات قرآن و روایات نیز چنین معنا می‌شود.^(۵) عبارات اولم ینظرون، افلا ینظرون، افلم ینظرون، فانظروا، فینظر و... هم در این میان، شایان ذکر است.^(۶)

مفهوم لب در حالت جمع (=الباب)، بالغ بر ۱۵ بار در قرآن آمده است. لب در لغت به معنای خالص هر چیز است و به این اعتبار، بر عقل نیز اطلاق می‌شود؛ چه، عقل معانی خالص از هرگونه ریب و شوائب فکری را ادراک می‌کند یا مراد از آن، عقل خالص و مزگی است.^(۷) چنان‌که اشاره شد، این واژه در همه‌جای قرآن، به صورت جمع (=اولوالألباب) آمده است.^(۸)

دیگر مفاهیمی که به معنای عقل، در قرآن کریم به کار رفته‌اند، چنین است:
حِجر با عبارت ذی حجر.^(۹) **النهی** (جمع نهیه) با عبارت اولی النهی.^(۱۰)

۱. به ترتیب: الأنعام (۶): ۵۰؛ آل عمران (۳): ۱۹۱؛ سباء (۳۴): ۴۶؛ المدثر (۷۴): ۱۸.

۲. مفردات راغب: ۱۶۴؛ التبیان: ۳؛ ۲۷۰.

۳. یونس (۱۰): ۳۱، ۳؛ الرعد (۱۳): ۲؛ السجدة (۳۲): ۵.

۴. به ترتیب: النساء (۴): ۸۲؛ محمد (۴۷): ۲۴؛ المؤمنون (۲۳): ۶۸؛ ص (۳۸): ۲۹.

۵. ر.ک: مفردات راغب: ۴۷۹ و ۴۸۰، راغب می‌گوید که: «معنای نگاه کردن با چشم بیشتر در بین توده‌ی مژدم و معنای بصیرت، فهم، درک در میان خواص شایع است». حقایق التاویل: ۲۵۲.

۶. الأعراف (۷): ۱۸۵؛ الغاشية (۸۸): ۱۷؛ ق (۵۰): ۶؛ النحل (۱۶): ۳۶؛ الحج (۲۲): ۱۵.

۷. مفردات راغب: ۴۴۶؛ لسان العرب ۱: ۶۸۷؛ مجمع البحرين (۵): ۱۰۲؛ ۴.

۸. مائند: البقرة (۲): ۱۷۹، ۱۹۷، ۲۶۹؛ آل عمران (۳): ۱۹۰، ۷، المائدة (۵): ۱۰۰؛ یوسف (۱۲): ۱۱۱؛ رعد (۱۳): ۱۹؛ ابراهیم (۱۴): ۵۲؛ ص (۳۸): ۴۳، ۲۹.

۹. لسان العرب ۴: ۱۷۰؛ مجمع البحرين ۱: ۴۶۲؛ ۵: ۸۵.

۱۰. طه (۲۰): ۱۲۸، ۵۴؛ مفردات راغب: ۵۰۷؛ التبیان طوسی ۲: ۱۴۶.

حلم و اقسام جمع آن، ۲۱ مرتبه بیان شده است. همچنین حلم به معنای ضبط نفس و طبع از هیجانِ غصب یا به معنی عقل نیز ذکر شده است.^(۱)

سمع در حالت اسم مفرد و مشتقّات فعلی ۱۸۵ دفعه به قرینه‌ی کلمات و سیاق آیات، در معنای شنیدن با گوش و درک و طاعت به کار رفته است.^(۲) از جمله: افلا يسمعون^(۳) ؟ آیات / آیه لقوم يسمعون^(۴) ؟ لا يسمعون ؟ يسمعون ؟ الا تسمعون^(۵).

بصر با تمام مشتقّات، ۱۴۸ بار. بصر (ابصار) و بصیرت (بصائر) و نیز تبصره و مبصره در موارد کاربرد قرآنی، به معنای چشم بینا و حجّت آشکار و معرفت یقینی به کار رفته است.^(۶)

عبرت و مشتقّات آن، ۹ مرتبه. عبر، عبور و گذشتن از حالی به حال دیگر است؛ به همین اعتبار به اشک چشم نیز اطلاق شده است. واژه‌ی عبارت نیز -که به کلام اختصاص یافته است- به معنای سخنی است که در هوا، از زبان گوینده، به شنونده می‌رسد. تعبیر خواب (رویا) هم عبور از ظاهر رؤیا به باطن آن است؛ اماً عبرت و اعتبار بر حالی اطلاق می‌شود که با آن از امور معروف و مشاهد به امور غیر معروف و غیر مشاهد عبور شود.^(۷) از جمله‌ی این عبارت در قرآن، عبرة یا لعبرة و فاعترروا است.^(۸)

فقه نیز ۲۰ مرتبه در قرآن به کار رفته است. فقه به معنای فهم و درک و استدلال بر امور ناپیدا، از طریق علوم پیدا و به اعتبار معنای فهم و استدلال در علم، بر احکام

۱. مفردات راغب: ۱۲۹؛ مجتمع البحرين ۱: ۵۶۵؛ طور(): ۳۲.

۲. مفردات راغب: ۲۴۲؛ تعابیر یاد شده به ترتیب، ۱۲: ۱۰۸؛ ۱۷: ۱۰۴؛ ۶: ۱۴؛ ۱۲: ۱۷؛ ۱۰۴: ۶؛ ۱۴: ۱۷؛ ۱۲: ۵۹.

۳. التصص (۲۸): ۷۱؛ السجدة (): ۲۶.

۴. یونس (۱۰): ۶۷؛ النحل (۱۶): ۶۵؛ روم (۳۰): ۲۳.

۵. الأعراف (۷): ۱۰۰؛ الأنفال (۸): ۲۱؛ الأنبياء (۲۱): ۱۰۰؛ الفرقان (۲۵): ۴۴؛ فضّلت (۴۱): ۴.

۶. راغب: ۴۹؛ مجتمع البحرين ۱: ۲۰۴؛ عبارات یاد شده به ترتیب از ابصار به بعد: آل عمران (۳): ۱۳؛ النور (۴): ۴۴؛ الحشر (۵۹): ۲.

۷. مفردات راغب: ۳۲۰.

۸. به ترتیب: یوسف (۱۲): ۱۱۱؛ آل عمران (۳): ۱۳؛ النور (۲۴): ۴۴؛ النحل (۱۶): ۶۶؛ المؤمنون (۲۳): ۲۱؛ النازعات (۷۹): ۲۶؛ حشر (۵۹): ۲.

شرع نیز اطلاق شده است.^(۱) برخی از تعبیر قرآنی این واژه، عبارت است از: لعلهم يفهون؛ لا يکاد يفهون؛ لو كانوا يفهون؛ ليتفهوا؛ لا يفهون / لا تفهون؛ ان يفهوه؛ نفقه؛ يفهوا.^(۲)

فهم در قالب فَهَمْنَا ها سلیمان یک بار در قرآن آمده است.^(۳)

رؤیت با مشتقّات فعلی، ۳۲۸ بار. در این موارد، معنای ادراک مرئی - که ادراک با چشم سروگاه با خیال یا تفکر و تعقّل انجام می‌گیرد - مقصود است. رؤیت وقتی دو مفعولی است، به معنای علم است و هرگاه با إلى متعددی شود، در آن، معنای نظر و اعتبار و تأمّل وجود دارد^(۴)؛ از جمله: افلا يرون^(۵)؛ المتر^(۶)؛ الميروا^(۷).

علم با مشتقّات فعلی و اسمی ۸۵۴ مرتبه. از جمله: اکثرهم لا يعلمون / اکثر الناس لا يعلمون^(۸)؛ لعلهم يعلمون^(۹)؛ ان كنتم تعلمون^(۱۰)؛ لو كانوا يعلمون^(۱۱)؛ آیات / آیه لقوم يعلمون^(۱۲).

ذکر با مشتقّات اسمی و فعلی، ۲۹۲ بار آمده که به معنای یادآوری زبانی و قلبی است. در موارد زیادی، به قرینه‌ی سیاق، ملازم با تفکر و تعقّل می‌باشد. میان تفکر و تذکر این تفاوت وجود دارد که تفکر پیرامون شناخت چیزی است، هرچند هیچ‌گونه اطلاعی در قبل وجود نداشته باشد؛ ولی تذکر زمانی گفته می‌شود که

۱. العین: ۳۷۰؛ مفردات راغب: ۳۸۴.

۲. به ترتیب: الأنعام (۶): ۶۵؛ النساء (۴): ۷۸؛ کهف (۱۸): ۹۳؛ التوبه (۹): ۸۰؛ الحشر (۵۹): ۱۳؛ المنافقون (۶۳): ۷، ۳؛ التوبه (۹): ۱۲۱؛ الأعراف (۷): ۱۷۹؛ الأنفال (۸): ۶۵؛ التوبه (۹): ۸۶، ۱۲۶؛ الأنعام (۶): ۲۵؛ الأسراء (۱۷): ۴۶؛ الكهف (۱۸): ۷۵؛ هود (۱۱): ۹۱؛ طه (۲۰): ۲۸؛ الأنبياء (۲۱): ۷۹.

۳. الأنبياء (۲۱): ۲۰۸ - ۲۰۹.

۴. مفردات: ۲۰۹ - ۲۰۸.

۵. طه (۲۰): ۸۹؛ الأنبياء (۲۱): ۴۴.

۶. البقرة (۲): ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۸؛ آل عمران (۳): ۲۳.

۷. الأنعام (۶): ۶، الأعراف (۷): ۱۴۹.

۸. الأنعام (۶): ۳۷؛ الأعراف (۷): ۱۳۱، ۱۸۷.

۹. يوسف (۱۲): ۴۶.

۱۰. المؤمنون (۲۳): ۸۴، ۸۸.

۱۱. البقرة (۲): ۱۰۳؛ النمل (۲۷): ۴۱.

۱۲. الأنعام (۶): ۹۷؛ الأعراف (۷): ۳۲؛ التوبه (۹): ۱؛ النمل (۲۷): ۵۲.

انسان با آن موضوع، آشنایی داشته باشد؛ هر چند از طریق آگاهی‌های فطری باشد؛^(۱) مانند: افلا تذکرون / افلا تذکرون^(۲)؛ لعلهم یتذکرون^(۳).

مفهوم معرفت که با عبارت‌های مختلف لعلهم یعرفونها آمده است^(۴).

مفهوم قلب با مشتقات فعلی و اسمی ۱۶۸ مرتبه و با عبارت افتد، بیش از ۵ بار آمده است. قلب در قرآن، کنارگوش و چشم ذکر شده و به آن، حالات و عوارض مختلف نسبت داده شده است؛ هم‌چون بیماری، فساوت، بسته شدن، مُهر و موم شدن، اطمینان، گناه، انحراف، حسرت، طهارت، خوف (ترس)، کوری، شک (تردید)، الفت، رعب (وحشت)، انکار و نافرمانی^(۵) و فهم و درک. خاصیت ادراک قلب با تعبیر مختلف اعمّ از تفہم، سمع، علم، تعقل، تدبیر و تذکر^(۶) بیان شده و به قرینه‌ی قرارگرفتن در کنارگوش و چشم^(۷) به معنای عقل است.

مفهوم عقل قرآنی

الف - در تفاسیر

تفسران در تعریف عقل، به ویژگی‌هایی چون معرفت‌بخشی و یقین‌زایی، راه تشخیص حق و مصالح و منافع و سود و زیان، شناخت حُسن و قبح اشاره کرده‌اند؛ ولی نسبت به شیوه‌ی تفکر و تعقل، کمتر سخن گفته‌اند و بدون تردید، مهم‌ترین مطلب در باب مفهوم عقل قرآنی، همین است. چه، با شناخت طریق تفکر است که تمایز میان عقل و فکر با وهم و خیال و سایر انواع ادراکات غیر یقینی آشکار

۱. التبیان :۵؛ مجمع البیان :۵؛ نمونه :۹؛ ۷۶ :۲۶۶.

۲. هود (۱۱) :۲۴، ۳۰؛ المؤمنون (۲۳) :۸۵؛ الأنعام (۶) :۸۰؛ السجدة (۳۲) :۴.

۳. البقرة (۲) :۲۲۱؛ ابراهیم (۱۴) :۲۵؛ القصص (۲۸) :۴۳، ۴۶؛ ۵۱.

۴. یوسف (۱۲) :۲.

۵. البقرة (۲) :۱۰؛ المائدة (۵) :۵۲؛ البقرة (۲) :۷۴؛ النساء (۴) :۱۵۵؛ الأنعام (۶) :۴۶؛ البقرة (۲) :۲۶۰؛ الأنعام :۱۱۳؛ البقرة (۲) :۲۸۳؛ آل عمران (۳) :۷؛ ۱۶۷؛ المائدة (۵) :۴۱؛ الأنفال (۸) :۲؛ الحج (۲۲) :۵۳؛ التوبه (۹) :۴۴؛ الأنفال (۸) :۶۳؛ آل عمران (۳) :۱۵۱؛ التوبه (۹) :۷؛ النحل (۱۶) :۲۲.

۶. الأنعام (۶) :۲۵؛ الأعراف (۷) :۱۷۹؛ التوبه (۹) :۱۲۶، ۸۶؛ المنافقون (۶۳) :۳؛ الأعراف (۷) :۱۰۰؛ التوبه (۹) :۹۲؛ الروم (۳۰) :۵۹؛ الحج (۲۲) :۴۶؛ محمد (۴۷) :۲۴؛ ق (۵۰) :۳۷.

۷. المؤمنون (۲۳) :۷۸.

می شود. در اینجا به واکاوی چهار تفسیر مهم از گذشته و معاصر می پردازیم.
الف : تفسیر التبیان ؛ شیخ طوسی مؤلف این تفسیر، بارها اشاره کرده است که عقل و فهم و لب و معرفت و فکر و اعتبار و نظر و علم، همانند هم^(۱) و درجای جای تفسیر، از جایگزین یکدیگر استفاده کرده است.^(۲) وی عقل را مجموع دانش‌هایی دانسته است که انسان را از زشتی‌های بی‌شماری باز و به انجام بسیاری از واجبات و امی‌دارد.^(۳) سپس تصریح می‌کند که این تعریف با تعاریف دیگری که از عقل شده، هماهنگ است؛ هم‌چون علم - که مانع فعل قبیح و دارای شدت و ضعف است - و معرفت که به [درک] قبیح و نیکو یا قوّه‌ای که به استدلال شاهد بر غایب منجر می‌شود.

او در جای دیگر و به تناسب آیات، از عقل، چنین تعبیر کرده است:

«عقل همان لب - که خالص هرچیز است - و طریق علم است. عقل معیار حق است و [امر] نیک را قبول و قبیح را انکار می‌کند؛ عقل عین علم است.»^(۴) با تأمل در این تعابیر و مثال‌هایی که شیخ طوسی در احکام قطعی و انکارناپذیر عقل ذکر کرده‌اند، مانند قضیه‌ی موجود غیر از معدوم و هزار از یکی بیشتر است و به علاوه، برداشت‌های یکسان وی از مفهوم عقل در سیاق آیات، چنین می‌فهماند که ایشان عقل قرآنی را همان عقل فطری و ضروری دانسته و معتقد بوده است که قضایای عقلی قرآنی یا خود ضروری و بدیهی هستند یا بر قضایای ضروری و بدیهی، استوار. هم‌چنین دامنه‌ی نفوذ عقل را شامل قضایای علمی (باید و نباید) و نظری (هست و نیست) می‌دانسته است.

ب : مجمع البيان؛ مرحوم طبرسی در این تفسیر نیز، همان عبارات شیخ طوسی

١. التبيان ١: ١٩٩؛ ٨: ٢٤١.

۲۶۸: ۹: ۲۴۶، ۲۴۲ و ۲۴۱: ۸: ۳۲۶: ۷: ۴۰۲، ۶۶: ۶: ۴۳۷: ۵: ۱۸: ۴: ۸۰: ۳: ۱۴۶: ۲. همان

.۳۳۸ : ۱۰ :

٣. التبيان ١: ١٩٩

۴. به ترتیب: همان ۲: ۱۰۶، ۱: ۱۶۶، ۳: ۴۹۰، ۲: ۸۰، ۳: ۶۱۰، ۷: ۴۲۰، ۴: ۳۲۶.

را بیان کرده است.^(۱)

ج : المنار ؛ موضوع عقل قرآنی در برخی تفاسیر متأخر و معاصر، اهمیّت و جلوه‌ی بیشتری یافته است. این موضوع در تفسیر المنار، مقابله تقلید قرار گرفته است. به عقیده‌ی محمد عبده و شاگرد وی رشید رضا، تقلید در حوزه‌ی فهم معارف دینی، اعم از کلام و فقه و تفسیر، عملی بر خلاف آموزه‌های قرآن است؛ چه، قرآن بر استفاده و تکیه بر عقل و تدبیر و تأمل، فراوان سفارش کرده است. با این نگاه، در اکثر موارد این تفسیر، عقل در برابر تقلید قرار می‌گیرد و با تأکید بر عقل، به نفعی تقلید می‌پردازد.^(۲) در این تفسیر درباره‌ی عقل، تعاریف و تعابیری چنین مشاهده می‌شود:

«عقل عبارت است از تدبیر و تأمل در امور به گونه‌ای که به سرحد اذعان و اعتراف قلبی برسد و به طور طبیعی در اعمال و جوارح، ظهور و بروز پیدا کند^(۳)؛ عقل عبارت است از شناخت دلایل و فهم اسباب و نتایج یک چیز^(۴)؛ عقل همان لب و خالص یک چیز است^(۵)؛ عقل میزان قسط است که با آن مدرکات و خواطر وزن می‌شود و ابزار تمایز انواع تصوّرات و تصدیقات است^(۶)؛ خاستگاه عقل و تدبیر و تفکر در امور مختلف زندگی، فطرت دانسته شده که راه فطرت نیز، طریق حق است^(۷).

در این تفسیر، طریق تعقّل و تفکر یا راه عقل صحیح، با صراحة ذکر نشده است؛ ولی به قرینه‌ی تعابیری که درباره‌ی جایگاه و ارزش عقل به کار رفته است مانند: تعبیر عقد قلب، ابتنا بر راه فطرت به نشان سبیل حق، میزان ارزیابی مدرکات

۱. مجتمع البیان ۱: ۱۹۱، ۲: ۲۲۷، ۳: ۴۳: ۲: ۲۲۷: ۳: ۴۳: ۵: ۳۹۷: ۵: ۱۶۷.

۲. المنار ۱: ۱۲۱، ۲۴۷، ۲۴۹ و ۲۵۰.

۳. همان، ۲: ۴۵۳.

۴. همان، ۲: ۹۲.

۵. همان، ۲: ۴: ۱۳۳: ۴: ۲۹۸.

۶. همان، ۳: ۴۷.

۷. همان، ۵: ۳۲۳.

و خواطر، ابزار تمایز تصوّرات و تصدیقات، راه شناخت حق یا علم صحیح، چنین نتیجه می‌گیریم که قضایای عقلی قرآنی، آن دسته قضایایی است که یا خود فطري و ضروري هستند یا بر قضایای بدیهی بنیاد شده‌اند.

د : تفسیر المیزان؟ در این تفسیر نیز چونان تفسیر المنار، بر اعتبار و جایگاه رفیع عقل در حوزه‌ی معارف دینی اشاره دارد. علامه‌ی طباطبائی به موجب روش تفسیری خود - که مبتنی بر جامع‌نگری قرآن و اعتقاد به یک‌پارچگی و انسجام معنایی آن بود - در موارد مناسب متعددی، به جایگاه عقل و نیز الفاظ و مفاهیم حاکی از انواع ادراکات و به ویژه ادراک عقلی، اشاره کرده است.

در یک‌جا، نزدیک به ۲۰ واژه‌ی قرآنی را - که بر انواع ادراکات، دلالت دارند - معنا و وجه افتراق و تمایز و نیز اشتراک آن‌ها را بیان کرده است.^(۱) در جای دیگر، با نام «*كلام في طريق التفكير الذي يهدى إليه القرآن*» به موضوع مهم، اماً فراموش شده‌ی طریق تعقل و تفکر اشاره کرده است. وی در ابتدای این بحث، بر لزوم پی‌جویی در آیه‌های کتاب الهی می‌پردازد که افزون بر ۳۰۰ آیه، مردم را به تفکر و تذکر و تعقل دعوت می‌کند و خداوند در هیچ موردی، بندگان خود را به اطاعت کورکرانه و بدون فهم درست، دستور نداده است.^(۲) به عقیده‌ی ایشان، عقل قرآنی نوعی ادراک سودمند در دین انسان است و او را به معارف حقیقی و عمل صالح رهنمون می‌کند.^(۳) به دیگر عبارت، با عقل، انسان میان حق و باطل و خیر و شر و سود و زیان تمایز می‌گذارد.^(۴) پس عقل راه نیل به حق و شناخت حقایق است.^(۵)

عقل نه قوّه‌ای از قوای نفس، که خود آن است؛ عقل چیزی است که با آن، انسان میان صلاح و فساد و حق و باطل و صدق و کذب تمایز می‌گذارد و ادراک

۱ - المیزان ۲: ۲۴۷.

۲ . همان، ۵: ۲۵۴ - ۲۵۶.

۳ . همان، ۲: ۲۵۰.

۴ . همان، ۱۸: ۳۵۶.

۵ . همان، ۱۵: ۲۲۴؛ همان، ۱۶: ۱۳۲.

می‌کند.^(۱)

وی در بیان تفاوت عقل و سمع به این مطلب تصویریح دارد که عقل در آیات قرآن بر علمی اطلاق می‌شود که انسان خود و بدون استعانت از دیگری، به آن دست یافته است^(۲). در این دیدگاه آن‌چه از اهمیّت بیشتری برخوردار است، خاستگاه احکام عقل و به عبارت دیگر، طریق تفکر و تعقل است. وی در این‌باره، به تناسب، بحث‌های مختلفی دارد. در بحث الفاظ حاکی از انواع ادراکات می‌گوید که ادراک عقلی، بر تصدیق قلب استوار است و این ادراک امری فطری است که هم ادراکات نظری در حوزه‌ی حق و باطل را در بر می‌گیرد و هم ادراکات عملی در حوزه‌ی خیر و شرّ و سود و زیان را شامل می‌شود. در ادامه‌ی توضیح خاستگاه ادراک عقلی نیز می‌فرماید:

خداآوند انسان را به گونه‌ای آفرید که ابتدا و پیش از هر چیز، خود را درک کند و سپس او را به حواس ظاهری و باطنی مجّهز کرد. انسان هم در این مدرکات ظاهری و باطنی به آناء مختلفی چون: ترتیب، تفصیل، تخصیص، تعییم، تصریف می‌کند که این مدرکات، به دو حوزه‌ی نظر (احکام نظری) و عمل (احکام عملی) تقسیم می‌شود. همه‌ی این قضاوت‌ها بر مجريات تشخیص فطرت اصلی جریان دارد^(۳).

هم چنین در جای دیگری یادآور شده است که خداوند در کتاب عزیز خود، این اندیشه‌ی درست و ارجمند را -که به آن دعوت کرده است - مشخص نرموده است و آن را به فهم مردم، بر اساس اندیشه‌ی فطری آنان واگذار کرده است.^(۵) وی می‌گوید :

این ادراک عقلی یعنی طریق فکر صحیح که قرآن به آن گرایش دارد و حق و

۱. همان، ۱ : ۴۰۵.

۲. همان، ۲ : ۲۵۰.

۳. همان، ۲ : ۲۴۹.

۴. المثار ۲ : ۴۵۳؛ المیزان ۲ : ۲۴۹.

۵. این مطلب و مطالب بعدی در المیزان ۵ : ۵۲۵ - ۵۲۷.

خیر و نفع را که به آن‌ها دعوت و باطل و شرّ و ضرر را که از آن نهی و بر تصدیق آن مبتنی کرده، همان است که ما به خلقت و فطرت می‌شناسیم - که تغییر و تبدیل‌ناپذیر و مشترک میان همه انسانهاست - و این طریق، همان قضایای اولیه بدیهی یا متنّکی به بدیهیات است.

او هم‌چنین متذکر می‌شود که مراد از حکمت در قرآن، به قرینه‌ی تقابل آن با جدل و موعظه، همان برهان عقلی است؛ چنان‌که صاحب المنار، همین نظر را داشت^(۱).

ب - در قرآن

تعریفی از عقل، در قرآن بیان نشده است؛ چنان‌که از سایر مفاهیم مرتبط نیز، تعریفی به دست نیامده است. آن‌چه در ارتباط با مفاهیم مطرح، از قرآن برداشت شده، چهار مورد زیر است :

الف - تعقل و تفکر استعداد و توانایی است که در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد.

ب - انسان‌ها در مقام به فعلیّت رساندن این استعداد، یکسان عمل نمی‌کنند.

ج - عقل وسیله یا نوعی ادراک است که معرفت آن یقینی است.

د - گستره‌ی ادراک عقل در حوزه‌های مختلف نظر و عمل چون هستی‌شناسی، خداشناسی، معادشناسی، اخلاق، احکام است. سرانجام به کارگیری عقل و فکر و تدبیر...، سبب آشکاری حق و باطل و تمایز میان آن دو و تأمین سعادت معنوی و اخروی است.

نیل به این مقصود که عقل در قرآن دارای چه ماهیّت و معنایی است، در سه مطلب از مطالب چهارگانه‌ی قبل، نقش اساسی ایفا می‌کند. آن سه مطلب عبارت است از: الف) معرفت‌بخشی و یقین‌زایی؛ ب) فراگیری و تعمیم آن نسبت به همه‌ی انسان‌ها؛ ج) دامنه و گستره‌ی کاربرد آن در سه حوزه‌ی هستی‌شناسی و اخلاق و احکام. اگر این سه مطلب، در قرآن، تأیید و تأکید شده باشد - که به نظر

نگارنده این نوشتار چنین است - با اطمینان خاطر و صراحة، عقل قرآنی را باید این‌گونه تعریف کرد:

عقل عین شناخت یا ابزار شناخت در انسان است که مدرکات آن سه حوزه‌ی هستی‌شناسی و اخلاق و احکام را شامل می‌شود و احکام آن قطعی و یقینی است.

در این دو قسمت، دو مطلب اول و دوم بحث و کاربرد عقل در قرآن، مستقل بررسی می‌شود. بدین منظور، پیشنهادی جامع و در عین حال رسانیز مطرح است که صرف نظر از موضوع متعلق به آن، بر انواع تعابیر مفهوم عقل و مفاهیم مشابه، تکیه دارد؛ چه، نوع تعابیر گویای همین دو مطلب است. پیش از این نیز به انواع تعابیر قرآنی مفهوم عقل و مفاهیم مشابه، اشاره شد. آن تعابیر، چنین خلاصه می‌شود:

الف) عباراتی که با «افلا» و عبارات مشابهی چون «اولم، الم، افلم» آغاز می‌شود. این‌گونه تعابیر در مورد اکثر مفاهیم مورد بحث، چون عقل، فکر، تدبیر، ذکر، نظر، سمع، بصر، رأی به کار رفته است.^(۱) عبارت افلا مرکب از همزه‌ی استفهام و لای نافیه است و مراد از الف استفهام در این عبارت، استفهام انکاری است. به عقیده‌ی مفسران، این عبارت در مقام توبیخ و تهدید و تشویق و تحریک نسبت به انجام متعلق آن به کار می‌رود.^(۲) معنای متعارف و متبادر از این عبارت آن است که اگر پیشینیان و دیگران (در عبارت افلا یعقولون) تعلّل و تفکّر و تدبیر می‌کردند به شناخت درست و حقّ و صواب می‌رسیدند و اگر مخاطبان عصر نزول (در عبارت افلا تعلّلون) تعلّل کنند نیز چنان خواهد شد. این عبارت، هم‌چنین نشان می‌دهد که عقل و فکر به مؤمنان اختصاص ندارد؛ بلکه همه‌ی انسان‌ها از آن استعداد، برخوردارند؛ با این تفاوت که بعضی آن را به فعلیّت می‌رسانند و بعضی چنین

۱ . ر.ک: حوزه‌های معنایی عقل.

۲ . حقایق التأویل: ۲۵۳؛ التبیان: ۳: ۶۰۴؛ ۳: ۳۵۳، ۳۳۵: ۵؛ ۴: ۴۴۱؛ ۸: ۳۵۲؛ ۱۷۲؛ مجمع البیان: ۱: ۱۹۲؛ ۵: ۱۵۸.

نمی‌کنند.

ب) عباراتی که با «لعل» شروع می‌شود. این‌گونه تعبیر نیز در اکثر مفاهیم، مانند: مفهوم عقل، فکر، ذکر، علم، فقه، مشاهده می‌شود.^(۱) عبارت لعل در جایی به کار می‌رود که زمینه‌ی انجام عملی یا پدید آمدن حالت وجود داشته باشد و گوینده امیدوار است که آن عمل یا حالت تحقق پیدا کند. در این موارد، به فرینه‌ی دو عبارت «اللهُمَّ / لعلَكُمْ» -که ناظر به دوگروه غایب و حاضر است -باید دو مطلب را به صورت آشکار استنباط کرد؛ یعنی هم دلالت می‌کند که این قوه‌ی مدرکه یا این نوع ادراک، عام و فraigیر است و هم اگر به فعلیت برسد، معرفت آن یقینی است.

ج) عباراتی که با «آیات / آیه» ذکر شده است. این‌گونه عبارات هم در بیشتر مفاهیم یاد شده، آمده است؛ از جمله‌ی آن مفاهیم، به مفهوم عقل، فکر، سمع، علم اشاره می‌شود.^(۲) این عبارات -که در پس ذکر اموری از حقایق هستی و گزاره‌های اخلاقی و احکام عملی مشاهده می‌شود- گویای آن است که با تعقل و تفکر و تأمل در آن‌ها، انسان به معرفت درست و خالی از شک نایل می‌شود؛ البته این عبارات اگر بدون مراعات تناظر با سایر عبارات لحاظ گردد، چه بسا زمینه‌ی بحث عدم فraigیری ادراک عقلی را فراهم سازد؛ چنان‌که برخی از مفسران چنین پنداشته یا به شکل یک وجه تفسیری مطرح کرده‌اند.^(۳)

د) عباراتی که با «اکثر النّاس» شروع شده و به صورت نفی آمده است (اکثر هم لا یعقلون) و نیز عباراتی که با «ان‌کنتم» یا «لو کانوا» آمده است. این‌گونه عبارات نیز در اکثر مفاهیم، ذکر شده است.^(۴) این عبارات، بر این دلالت دارند که تعقل و تفکه و

۱ . ر.ک: حوزه‌های معنایی عقل.

۲ . همان.

۳ . در المتنار در ذیل آیه‌ی ۱۷۰ سوره‌ی بقره که در آن عبارت «لا یعقلون شيئاً» آمده سه وجه ذکر شده است. مطالعه آن سفارش می‌شود: احدها؛ ان معناه لا یستعملون عقولهم فی شیء ممایحی العلم به، ثانیه‌ها؛ انه جار على طریقه البلغاء فی المبالغه يجعل الغالب امراکلیا عاما، ثالثه‌ها؛ ليس الغرض نفي العقل عن آباءه (که فرض دوم است) و انما المراد منها: ایتبعون آباءهم لذواتهم کیفما کان حالهم حتی لو کانوا لا یعقلون. (المتنار ۲ : ۹۳)

۴ . ر.ک: حوزه‌های معنایی عقل.

تفکر، خاصیت معرفت‌زایی دارد و معرفت حاصل از آن‌ها، خالی از تردید است. هم‌چنین با نگاه جامع و دید تناظری به مجموع عبارات در این موضوع، از جمله عبارات حاکی از انسان‌های غایب و حاضر، معلوم می‌شود که این نوع ادراک، عامّ است و انسان‌ها در به فعلیّت رساندن آن، یکسان عمل نمی‌کنند. در بعضی همان حالت استعداد باقی می‌ماند و بعضی با ترشحات قوای شهوت و غصب می‌آمیزند که از حالت خلوص و اصلی، خارج می‌شوند.^(۱)

همچنین باید به عباراتی درباره‌ی ادراک قلبی توجه کرد. عباراتی چون: هم قلوب لا يفهون بها ؛ طبع الله على قلوبهم فهم لا يفهون ؛ طبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون ؛ فتكون لهم قلوب يعلون بها ؛ افلا يتذرون القرآن ام على قلوب اقفالها ؛ ان في ذالك لذكرى من كان له قلب ؛ نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون^(۲). این عبارات نشان‌گر دو مطلب از مطالب چهارگانه‌ی قرآنی، درباره‌ی عقل و مفاهیم مشابه است: یکی آن‌که قلب به معنای عقل و نوع خاص ادراک یا منبع ادراک عقلی اگر تحقق پیداکند و به فعلیّت برسد، برایند آن، علم و قطع و یقین است و دیگر آن‌که این نوع ادراک، هم‌چون ادراک حسّی، شدت و ضعف دارد و اگر بیمار گردد، کارکرد ادراکی را از دست می‌دهد.

با ملاحظه‌ی آن‌چه گذشت و این‌که در قرآن، از ماهیّت عقل، سخن به میان نیامده است، نتیجه می‌گیریم که خداوند در شناخت عقل و طریق درست آن، انسان‌ها را به درک فطری اصیل، واگذار کرده که عبارت است از قضایای بدیهی یا قضایایی استوار بر بدیهیّات و هر دو حوزه، هست‌ها و نیست‌ها و باید‌ها و نباید‌ها را فرا می‌گیرد.

قلمر و احکام یا کارایی عقل

گستره‌ی احکام عقل در قرآن تاکیجاست؟ چه موارد یا اموری را شامل می‌شود؟

۱ . ر.ک: المیزان ۲ : ۲۴۹ و ۲۵۰ .

۲ . الأعراف (۷) : ۱۷۹ ؛ التوبه (۹) : ۸۶ ؛ التوبه (۹) : ۹۲ ؛ الحج (۲۲) : ۴۶ ؛ محمد (۴۷) : ۲۴ ؛ ق (۵۰) : ۳۷ ؛ الأعراف (۷) : ۱۰۰ .

این مسأله در جای خود، سرنوشت‌ساز است. با تأمل در موارد بسیاری که عبارت، حاکی از مفهوم تعقل و تفکر و مفاهیم مشابه است و نیز آیاتی که اگرچه آن مفاهیم را دربرندارد، ولی حاکی از یک ادراک فطری و طبیعی یا نوعی ادراک تعقلی است، دانسته می‌شود که عقل قرآنی در سه حوزه‌ی هستی‌شناسی و اخلاق و احکام و نیز فهم متون دینی، امکان معرفت‌بخشی دارد.

شناخت‌های اعتقادی به معنای عام

الف) هستی‌شناسی: هستی‌شناسی در لسان اهل علم، به‌ویژه فلاسفه، مفهوم پرداخته‌ای دارد. در این نگاه، هست‌ها شامل موجودات مجرّد و مادی، جوهر و عرض، واجب و ممکن، همه می‌شود؛ اما مراد از این نام در اینجا، حقایق عالم وجود چون: خداشناسی، معادشناسی، انسان‌شناسی، حقانیت ادیان و پیامبران و کتب آسمانی است. به بیانی دیگر، شناخت آفریدگار یکتا و عالم و قادر مطلق و صاحب تدبیر عالم هستی که جهان را هدف‌مند آفریده است و مردگان را دوباره زنده می‌کند و نیز شناخت انسان که موجودی امکانی و فقیر است. این دسته آیات، اغلب در بردارنده‌ی نمونه‌هایی از شگفتی‌های عالم هستی است که نشانه‌های قدرت و علم بی‌پایان و تدبیر حکیمانه‌ی آفریدگار در آن‌ها پیداست. در مواردی نیز بدون اشاره به چنین نموده‌ایی، فطرت پاک و خالص انسان مخاطب قرار گرفته است. گویا انسان با رجوع به فطرت، حقایق هستی و نیز حقانیت آموزه‌ها و ادعاهای را می‌فهمد.

خداشناسی: خداشناسی و معادشناسی که به حسب ظاهر، بر دو واقعیّت حکایت دارد، ولی یک حقیقت بیش نیست؛ چه، امکان معاد و حیات پس از مرگ، فرع وجود واقعیّت آفریدگار قادر و عالم مطلق است که عالم هستی را حکیمانه تدبیر می‌کند. این نوع نگاه، افزون بر اتکا به احکام قطعی عقل، در قرآن نیز تأیید و تأکید شده است. با این وجود در برخی آیات، بر امکان و وقوع معاد همانند وجود آفریدگار هستی، به‌طور خاص، استدلال شده است؛ پس این دو حقیقت، جداگانه

آورده می‌شود. آیاتی که بر خداشناسی دلالت می‌کنند، از نظر نوع نشانه و نماد، چنین است:

الف) نمونه‌های شگفت‌انگیز آفرینش؛ عبارت آیات یا آیه و تعبیر مشابه در قرآن، پیرامون پدیده‌های مختلف طبیعی به کار رفته است. از جمله‌ی این پدیده‌ها: - آفرینش آسمان و زمین: از نشانه‌های شگفت‌الهی، در جهان هستی همین است. این آفریده‌ها در کنار دیگر نمونه‌های شگفت آفرینش^(۱)، گاه به تنها یی^(۲) و گاه هریک جداگانه و بارها مطرح شده است^(۳). در این آیات، گاه تکیه کلام بر نفس آفرینش زمین و آسمان است و گاه عنایت به چگونگی آفرینش و ذکر مهمترین مشخصات آن است؛ مانند: پیوستگی آسمان و زمین؛ گشوده شدن آن به اذن خدا؛ آفرینش زمین و آسمان و آنچه در آن میان است، در شش روز. در این آیات، آفرینش زمین و آسمان موجب معرفت به خداوند در صاحبان عقل (اولوالاباب) یا همان کسانی است که تفکر می‌کنند و متذکر می‌شوند.

- تمام آفریده‌های میان زمین و آسمان: در قرآن، گاه با همین عبارت یا با عبارتی مختص، به آفریده‌های زمینی و آسمانی و گاه به صورت جداگانه با نام بردن از پدیده‌های خاص، به این مهم اشاره می‌کند. مانند: در اختیار انسان قرار گرفتن تمام آنچه در میان زمین و آسمان است^(۴)؛ همه‌ی آفریده‌های گوناگون و رنگارنگ در زمین، در تصریف انسان هاست.^(۵) آفریده‌های شگفت‌انگیز خدا در زمین و آسمان که در قرآن به طور خاص از آن‌ها نام برده شده - زیاد است و اشاره به تک تک آن‌ها لازم نیست؛ بنابراین به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مانند: «ان فی خلق السماوات والارض» در سوره‌های البقرة (۲)؛ آل عمران (۳)؛ یونس (۶)؛

۲. مانند: «ان ربکم اللہ الذی خلق السماوات والارض فی ستھ ایام... یونس : ۳؛ اولم برى الذین کفروا ان السماوات و الارض کانتا رتقاً ففتحناهما... الأنبياء : ۳۰.

۳. ذاریات : ۲۰.

۴. الجاثیة (۴۵) : ۱۱۳.

۵. النحل (۱۶) : ۱۳.

- شب و روز: پدیده‌ی شب و روز از جهات مختلف، آفریده‌ای شگفت معرفی شده است. یک جهت مهم، آمد و شد شب و روز و پرده‌افکنی شب بر روز است. قرآن از این مهم با عبارت «اختلاف الليل و النهار» و «يغشى الليل النهار» در کنار دیگر آیات شگفت آفرینش الهی یاد کرده است.^(۱) جهت دیگر، خاصیت آرامش بخشی و سکونت لیل است که در سایه‌ی تاریکی حاصل می‌شود. این معنا در چند مورد با عبارات مختلف بیان شده است. از جمله، این عبارت که خداوند شب را مایه‌ی آسایش و سکونت و روز را روشنی بخش قرار داد! هم چنین اگر خداوند شب یاروز را تاقیامت بر شما جاودان قرار می‌داد، چه معبودی جز خدا، نور و روشنایی بر شما می‌آورد.^(۲) قرآن پس از اشاره به آفرینش این پدیده، راه معرفت پروردگار را بر اهل تعقل (أولو الالباب) - یعنی گروهی که می‌شنوند و اهل تفکر و نگاه‌های ژرف‌نگر هستند - می‌گشاید.

- حرکت کشتی‌ها در دریاها: فرود آمدن آب از آسمان و سپس زنده شدن زمین‌های مرده و گستردگی انواع جنبندگان در آن؛ وزش منظم بادها؛ قرار گرفتن ابرها به صورت معلق در میان زمین و آسمان^(۳)؛ گسترش زمین و قرار گرفتن کوه‌ها و جریان نهرها در آن و قرار گرفتن دو جفت از تمام میوه‌ها در زمین؛ وجود قطعات مختلف زمین در کنار یکدیگر؛ وجود باغ‌های انگور و زراعت‌ها و نخل‌ها در زمین که گاه از یک پایه و ساقه می‌رویند و گاه از پایه‌های مختلف و همه از یک آب، سیراب می‌شوند و بعضی از این درختان بر بعض دیگر، از نظر میوه، برتری دارد؛ فرود آمدن آب که قابل شرب انسان‌هاست و [رشد] گیاهان و درختان نیز از آن است و زراعت و زیتون و نخل و انگور و نیز همه‌ی میوه‌ها از آن می‌روید؛^(۴) در اختیار انسان‌ها قرار گرفتن خورشید و ماه و ستارگان؛ قرار دادن زمین - که مهد

۱. البقرة (۲) : ۱۶۴؛ آل عمران (۳) : ۱۹۰؛ يونس (۱۰) : ۶؛ المؤمنون (۲۳) : ۸۰؛ الرعد (۱۳) : ۳؛ الأعراف (۷) : ۵۴.

۲. التمل (۲۷) : ۸۶؛ القصص (۲۸) : ۷۱ - ۷۲.

۳. البقرة (۲) : ۱۶۴.

۴. النحل (۷۶) : ۱۰.

آسایش است - وجود راهها در آن؛ فرود آمدن آب از آسمان که با آن، انواع گوناگون گیاهان مختلف از خاک تیره می‌روید و این فراورده‌های گیاهی، هم غذای انسان‌هاست و هم چراگاه چهارپایان^(۱)؛ وجود گوش و چشم و قلب؛ آفرینش انسان در زمین؛ زندگی و مرگ؛ پرواز پرنده‌گان در فضای آسمان و عدم سقوط آنان؛ مراحل شش‌گانه‌ی آفریش انسان^(۲)؛ زنده شدن زمین پس از مرگ؛ چگونگی آفرینش شتر^(۳)؛ چگونگی برپاشدن آسمان؛ چگونگی نصب کوه‌ها؛ چگونگی همواری زمین؛ آفرینش انسان از خاک و گسترش او در روی زمین؛ آفرینش همسران از جنس خود انسان‌ها تا در کنار آن‌ها آرامش بیابند و قرار دادن موذّت و رحمت میان آن‌ها؛ اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها. پس از اشاره به این موارد، قرآن مجید تأکید می‌کند که این نشانه‌ها بر معرفت خدا و یکتایی و قدرت و علم بی‌پایان و تدبیر حکیمانه‌ی او دلالت می‌کند و کشف این رابطه، بر صاحبان تعقل (اولو‌الآلباب) و اهل تفکر - که متذکر می‌شوند - امکان‌پذیر است.

ب) نمونه‌های عذاب و مجازات؛ اشاره به مجازات مختلف، از نشانه‌های قدرت و علم و تدبیر حکیمانه‌ی آفریدگار هستی، بارها تأکید شده است. خداوند خطاب به پیامبر اسلام ﷺ به متمرّدان و سرکشان عصر وی هشدار داده که خداوند قادر است مجازاتی از بالا [ی سر] یا پایین [پا] بر شما بفرستد یا آن‌که شما را به صورت دسته‌های پراکنده به یکدیگر بیامیزد و طعم جنگ و خون‌ریزی را به بعضی دیگر بچشاند^(۴). این مجازات آیات الهی دانسته شده است که می‌باشد مورد تفکه قرار گیرد. این هشدار در قرآن، بیش تر با نقل داستان اقوام پیشین صورت می‌گیرد که به سبب انکار و سرکشی، به عذاب و مجازات الهی گرفتار شده‌اند و بدین ترتیب، تهدید سرکشان عصر پیامبر، تنها یک ادعّا نبود؛ بلکه با نمونه‌های

۱. طه (۲۰): ۵۴

۲. غافر (۴۰): ۶۷

۳. الغاشیة (۸۸): ۱۸

۴. الأنعام (۶): ۶۵

تحقیق یافته‌ی زیادی پشتیبانی می‌شد. این معنا، گاه به صورت کلی بیان شده است: آیا در هدایت آن‌ها، همین کافی نیست که بسیاری از پیشینیان را -که طغیان و فساد کردند- هلاک کردیم و اینان در خانه‌های ویران شده‌ی آنان، رفت و آمد دارند؟ سپس می‌افراید که در این [مثال]‌ها، دلایل روشن و آیاتی است که صحابان عقل و اندیشه می‌یابند^(۱)! در این دو آیه، از صحابان عقل و اندیشه با عبارت «ولی الله» و «صحابان سمع» یاد شده است. افزون بر اشاره‌ی کلی، به موارد خاص -که اغلب مربوط به اقوام و مردم معاصر پیامبران الهی است- نیز پرداخته شده است. از جمله، قوم حضرت لوط^{علیہ السلام}؛ در این داستان است که خدا او و خاندان وی را همگی نجات داد؛ مگر پیروزی که در میان آن قوم باقی ماند و سپس بقیه را نابود کرد و شما پیوسته صبح‌گاهان و شبان‌گاهان از کنار ویرانه‌های آن‌ها عبور می‌کنید.^(۲) سپس تأکید شده که با اندیشه و تعقل در این واقعیت تاریخی، انسان‌ها به درک حقیقت -که پروردگار عالم، قادر مطلق است- نائل می‌شوند (افلا تعقولون).

ج) تکیه بر عقل فطری؛ این عبارت در قرآن نیست؛ ولی موارد زیادی مشاهده می‌شود که نشان می‌دهد انسان با رجوع به عقل فطری، وجود آفریدگار یکتا و دیگر صفات او چون علم و قدرت مطلق و تدبیر حکیمانه در اداره‌ی جهان را تصدیق می‌کند. به عبارت دیگر در این جا، به موجب آموزه‌های قرآن، این بیان دنبال می‌شود که تمام آن‌چه که در قسمت قبلی، به شکل راه معرفت خدا بر صحابان عقل و اندیشه و تدبیر اشاره شد، مورد اذعان و اعتقاد مشرکان نیز بوده است. قرآن کریم این مطلب را زیان حال یا وجود اذعان مشرکان و بت‌پرستان و گاه در شکل برهان‌عقلی انکارناپذیر، مطرح کرده است. بیان قرآن در اشاره به زیان حال یا وجود اذعان و فطرت پاک، در قالب پرسش و پاسخ و گاه بدون طرح سؤال و تنها با اشاره به درک فطری است. اکثر پرسش‌ها بدین قرار است: سؤال از آفریدگار (خالق) جهان

۱. طه (۲۰) : ۱۲۸ : السجدة (۳۲) : ۲۶.

۲. الصافات (۳۷) : ۱۳۴ - ۱۳۸.

هستی؛ این سؤال، در مورد آسمانها و زمین^(۱)، و انسان^(۲) نیز ذکر شده است؛ سؤال از پروردگار (رب) آسمان‌های هفتگانه و عرش عظیم؛ فرود آورنده آب از آسمان؛ مالکیت زمین و کسانی که در آن هستند. سؤال از مالک مطلق موجودات، کسی که به بی‌پناهان پناه می‌دهد و نیاز به پناه دادن کسی ندارد^(۳). مشرکان در جواب این سؤال‌ها، از خدا سخن می‌گویند. این پاسخ‌ها با عبارات متفاوتی مطرح شده است. در مواردی که سؤال از خالقیت و احیای زمین مرده با باران است - که این نیز خود آفرینش است - پاسخ با عبارت **لیقولون** با دو تأکید ذکر شده است. معنای این عبارت آن است که مشرکان، بی‌درنگ می‌گویند : الله و [پروردگار] عزیز حکیم (زخرف). اما در مواردی که سؤال از ربویت و مالکیت است، پاسخ با عبارت **«سيقول»** ذکر شده است (مؤمنون). هم‌چنین است که هرگاه مشرکان در کشتی می‌نشینند، خدا را خالصانه می‌خوانند؛ ولی آن‌گاه که نجات می‌یابند، مشرک می‌شوند^(۴). قرآن در آیه‌ای دیگر، بر این درک فطری - که آفریدگار و پروردگار جهان هستی خداد است - چنین استدلال کرده است:

اگر در آسمان و زمین، معبودها و خدایانی جز الله بود، هر دو فاسد می‌شدند و نظام جهان برهم می‌خورد^(۵). مضمون این آیه، یک برهان عقلی است که مقدمات آن، یقینی و به برهان تمانع معروف است^(۶).

این افراد با آن که به خالقیت و یکتایی خدا و ربویت و مالکیت او اذعان داشتند، ولی مورد عتاب و توبیخ و تهدید قرآن قرار گرفته و درباره‌ی آن‌ها گفته شده است: «اکثرهم لا يعقلون»؛ «اکثرهم لا يعلمون»؛ «آن‌ها اهل افک و افtra هستند». این توبیخ بدان جهت است که اینان بر همان حالت پاک و خالص درک فطری باقی نماندند و

۱. العنكبوت (۲۹) : ۶۱، ۶۳؛ الزمر (۳۹) : ۳۸؛ لقمان (۳۱) : ۲۵.

۲. الزخرف (۴۳) : ۸۷.

۳. همان، ۸۸.

۴. العنكبوت (۲۹) : ۶۵.

۵. الأنبياء (۲۱) : ۲۲.

۶. ترجمه المیزان ۱۴ : ۳۷۵؛ نمونه ۱۳ : ۳۷۸.

به عبارت دیگر، درک فطری آن‌ها تحت تأثیر نیروی سرکش شهوت و غضب و تمایلات نفسانی سرکش قرار گرفت و فروغ آن کم شد. این معنا با صراحة بیش‌تری در سوره‌ی عنکبوت است. آن‌جا که می‌گوید:

آن‌ها وقتی به ساحل نجات رسیدند، مشرك شدند^(۱). بدین ترتیب، این دیدگاه که مشرکان به لحاظ اعتقاد به خالقیت و یگانگی آفریدگار، موحد بودند و شرک آن‌ها مربوط به مقام الوهیت و ربویت است، جایگاهی ندارد.

د) هدف‌مند بودن جهان هستی؛ هدف‌مندی جهان آفرینش یکی از آموزه‌های اساسی قرآن است. این مهم، لازمه‌ی [فعل] آفریدگار یکتا، عالم و قادر مطلق و مدبر حکیم جهان هستی است. در قرآن، درباره‌ی این مطلب، به‌طور جداگانه و نیز در ضمن آموزه‌ی خداشناسی استدلال شده است. بنابراین، همان‌گونه که معرفت خدا با تفکر امکان‌پذیر است، شناخت چگونگی عالم هستی از حیث هدف نیز با ادراک عقلی ممکن است. به جهت طولانی نشدن مقاله به ذکر یکی دو آیه، بسنده می‌شود. در یک‌جا، پس از اشاره به این‌که آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز، صاحبان عقل را نشانه‌ای است، به بیان مشخصات اولو‌الآباب می‌پردازد و در این‌باره، متندگر می‌شود که آنان خدا را در هر حالت یاد و در اسرار آفرینش آسمان‌ها و زمین تفکر می‌کنند و می‌گویند؛ پروردگار! این‌ها را بیهوده نیافریدی...^(۲). در جای دیگر آمده است که خدا خورشید را روشنایی و ماه را نور داد و آن‌ها را در منزل‌گاه‌هایی مقدّر کرد تا سال‌ها و حساب کارها را بدانید؛ خداوند این را جز به حق نیافریده است و او آیات خود را به اهل دانش، شرح می‌دهد^(۳).

امکان معاد: قرآن در بیان امکان معاد، هم استدلال عقلی آورده و هم به وجودان و ادراک فطری ارجاع داده است.

نمونه‌هایی از استدلال‌های قرآنی؛ چنان‌که اشاره شد، استدلال‌های منطقی

۱. العنکبوت (۲۹) : ۶۵.

۲. آل عمران (۳) : ۱۹۰ و ۱۹۱.

۳. یونس (۱۰) : ۵.

قرآن، بیش تر بر روی موضوع امکان معاد تکیه می کند؛ چرا که اکثر منکران، آن را محال می پنداشتند. در برخی از این استدلال‌ها، به نمونه‌های وقوع زندگی پس از مرگ و نیز ایجاد جنبه‌ای از نیستی در مقدمات، استفاده شده است. نمونه‌هایی که در وقوع آن‌ها تردیدی وجود ندارد و براساس آموزه‌های مسلم قرآنی، این نشانه‌ها را صاحبان عقل و اندیشه درک می کنند.

الف) حیات انسان پس از مرگ؛ قرآن به ذکر نمونه‌هایی از حیات پس از مرگ اشاره کرده است که بعضی از این نمونه‌ها، به حیات انسان پس از مرگ مربوط است و بعضی به نمونه‌هایی که در طبیعت اتفاق می افتد. نمونه انسانی آن، داستان فردی مقتول از بنی اسرائیل است که بستگان او نسبت به قاتل وی به تردید و اختلاف افتادند. خداوند به منظور رفع اختلاف و نشان دادن واقعیّت امکان معاد یا حیات پس از مرگ، به آنان دستور داد تا قسمتی از [اعضای] گاو معروف بنی اسرائیل را به مقتول بزنند. آنان چنین کردند و وی زنده شد. این نمونه‌ی حیات پس از مرگ -که به قدرت و علم خدا تحقیق پیدا کرد- نشانه‌ی روشنی است بر این‌که خداوند مردگان را این‌گونه زنده می کند و کشف این رابطه، برای صاحبان عقل قابل درک و فهم می باشد^(۱).

ب) حیات زمین پس از مرگ؛ این بیان، بارها در قرآن تأکید شده است. در برخی موارد، با ذکر زمینه‌ها و عوامل ایجاد آن مانند وزش بادها و حرکت ابرها و فرود آمدن باران و رویدیدن باغ‌های سرسیز و دانه‌های قابل درو و در نتیجه حیات زمین مرده همراه است و گاه بدون این مقدمات هم ذکر شده است.^(۲) این اتفاق مهم که هر سال روی می دهد، دلیل روشنی است بر امکان حیات پس از مرگ انسان‌ها؛ البته این رابطه را صاحبان عقل و بصیرت درک می کنند.^(۳)

ج) تکیه بر قدرت خدا در آفرینش نخستین؛ در قرآن بر امکان معاد، بارها به

۱. البقرة (۲) : ۷۲ - ۷۳.

۲. فاطر : ۹ ; ق : ۱۱ - ۹ ; الحمید (۵۷) : ۱۷.

۳. همان.

آفرینش نخستین پدیده‌ها و از جمله انسان، تکیه شده است. در یک جا آمده است: آیا نمی‌دانند خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفرید و از آفرینش آن‌ها خسته نشد، قادر است که مردگان را زنده کند؟ آری! او بر هر چیز تواناست^(۱). در این آیه، افلایرون است که هم بر امکان درک رابطه‌ی آفرینش نخستین با حیاتِ پس از مرگ دلالت دارد و هم بر یقینی بودن این نوع ادراک. در جای دیگر نیز آمده است که: آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم که قادر بر آفرینش مجدد نباشیم؟^(۲) مراحل آفرینش انسان از خاک، نطفه، علقه (خون بسته شده)، مضغه (هم‌چون گوشت جویده)، طفل، هریک نمونه‌ی دیگری از آفرینش نخستین را مطرح می‌کند. این نحو آفرینش -که نشان از قدرت خدا دارد- در نظر قرآن، دلیل روشن و انکارناپذیر بر امکان رستاخیز و حیات پس از مرگ دانسته شده است^(۳). همین استدلال، با تکیه بر مرحله‌ی دوم از مراحل پنج‌گانه‌ی آفرینش، یعنی نطفه و قدرت خدا در ایجاد انسان، مورد تأکید قرار گرفته است^(۴) و سرانجام خداوند، ارتباط امکان معاد با قدرت لایزال خود در آفرینش نخستین را در یک جمله چنین می‌گوید که: همان‌گونه که شما را از آغاز آفرید، باز می‌گرداند^(۵).

د) تکیه بر درک فطری؛ ادراک این حقیقت که معاد امکان عقلی دارد و امری محال نیست، نه تنها آگاهانه و با تذکر و تأمل در برخی مقدمات روشن و بدیهی امکان‌پذیر است، بلکه انسان با رجوع به وجودان پاک و حال فطری، آن را درمی‌یابد. جالب است که قرآن در بیان معرفت‌های وجودانی و فطری انسان‌ها، موضوع را در قالب پرسش و پاسخ مطرح می‌کند. در این پرسش‌ها، نه حال فعلی افراد بلکه حال وجودانی و درونی آنان مخاطب قرآن است؛ چراکه شاید در برخی انسان‌ها چون مشرکان، زیر فشار تمایلات شهوت و غصب، [عقل] فروغ چندانی نداشته باشد.

۱. الأحقاف (۴۶) : ۳۳.

۲. ق : ۱۵.

۳. الحج (۲۲) : ۵.

۴. الواقعة (۵۶) : ۵۷ - ۶۲.

۵. الأعراف (۷) : ۲۹.

در مورد امکان معاد، پرسش از کسانی است که حیات پس از مرگ را افسانه‌ی گذشتگان می‌پنداشتند. پرسش‌ها اغلب از مالک و رب و حاکم علی‌الاطلاق جهان هستی است و منکران در پاسخ، از خدا، سخن بروزیان حال رانده‌اند. قرآن در اثبات امکان معاد، به گرفتن اعتراف از منکران، بسنده کرده است؛ گویا میان اعترافات ایشان و امکان معاد، رابطه‌ی تلازم وجود دارد.

به عبارت دیگر، امکان معاد از لوازم قطعی اعتقاد به مالکیت و ریویت و حاکمیت خدا بر جهان هستی است و این رابطه، با تأمل و یادآوری اندیشمندانه و خالصانه حاصل می‌شود. با عنایت به این تلازم، قرآن با این افراد بالسان عتاب و توبیخ سخن گفته است^(۱).

درک و شناخت حقایق : حق در نظر قرآن، عبارت است از آن‌چه که واقعیت دارد. واقعیت هر چیز، متناسب با نحوه‌ی وجود و تحقق آن است. اندیشه و سخن حق، آن است که با واقع و خارج مطابقت داشته باشد، حال یا در عالم خارج یافت می‌شود یا با دلیل قطعی، آن را اثبات می‌کنیم. فعل و عمل حق، آن است که هدف آن، معین و محقق شده باشد. در مقابل حق، باطل قرار دارد^(۲). با این ملاحظه، حقانیت کتب آسمانی و از جمله قرآن و حقانیت پیامبران الهی، بدان معناست که این‌ها در واقع، از طرف خدا فرستاده شده‌اند و دلیل قطعی بر اثبات آن‌ها وجود دارد. قرآن در موارد متعدد، به گونه‌های مختلف، نشان می‌دهد که انسان‌ها با تعقل و تدبیر و تفکر، توانایی شناخت حق را دارند. از جمله اموری که در اثبات حقانیت آن‌ها و ابطال پندارهای مخالف، به عقل و فکر و تدبیر ارجاع داده شده، موارد زیر است:

الف - استقلال حضرت ابراهیم ﷺ در پیامبری و عدم وابستگی او به یهود و نصاری؛ یهودیان و مسیحیان هر کدام مدعی بودند که جناب ابراهیم از آن‌هاست ولی سخن و ادعای هیچ‌کدام درست نبود؛ چراکه او قبل از موسی و مسیح زندگی

۱ . المؤمنون (۲۳) : ۸۲ - ۸۹ .

۲ . المیزان ۱۱ : ۳۳۵ .

کرده بود و تورات و انجیل نیز بعدها نازل شد. این مطلب با اندکی تأمل و تعلّق آشکار است و بنابراین، قرآن با لحن عتاب‌الودی به آن‌ها متذکر می‌شود که: چرا اندیشه نمی‌کنید^(۱).

ب - حقانیت قرآن و پیامبر اسلام ﷺ: این دوازهم جدانیست و لازم و ملزم یکدیگرند؛ چه، قرآن سند اساسی و معجزه‌ی قاطع آن حضرت است. از این‌رو، در موردی که بر حقانیت قرآن تأکید شده است در واقع دلیل بر حقانیت پیامبر اسلام ﷺ نیز هست؛ چنان‌که دلیل بر حقانیت پیامبر ﷺ بر حقانیت قرآن نیز دلالت دارد. در قرآن، استدلال‌هایی که بر حقانیت قرآن و پیامبر ﷺ صورت گرفته، مستقل و خاص و گاه با استعانت از یکدیگر، به ویژه حقانیت قرآن است. از جمله‌ی این استدلال‌ها، چنین است:

۱ - عدم اختلاف و تناقض در قرآن: این مهم با تدبیر و تعلّق در قرآن، معلوم می‌شود. عدم اختلاف در قرآن، نشان از آن دارد که از خداست؛ چه، اگر از غیر خدا بود، سرشار از اختلاف می‌شد^(۲). این حکم عقل، به قرینه‌ی عبارت افلا‌یت‌دبرون در آیه، قطعی است.

۲ - آشکار بودن حقانیت پیامبر اسلام ﷺ: پیامبر اسلام، در برابر درخواست‌های مخالفان، خود را چنین معروفی می‌کند:

خزائن خدا دست من نیست و من از غیب آگاه نیستم؛ فرشته نیز نیستم و تنها از آن‌چه بر من وحی می‌شود پیروی می‌کنم.

سپس در ادامه‌ی آیه، خدا به پیامبر، متذکر می‌شود که به آن‌ها بگو آیا بینا و نابینا مساوی‌اند؟ چرا فکر نمی‌کنید؟^(۳) در پیوند جمله‌ی پایانی آیه با جمله‌های قبل، چند احتمال مطرح است ولی یک احتمال از میان آن‌ها با سیاق آیه، هم‌خوانی بیش‌تری دارد و آن احتمال این است که حقانیت پیامبر آشکار است و تنها چشم بینا

۱. آل عمران (۳) : ۶۵.

۲. النساء : ۷۲.

۳. الأنعام (۶) : ۵۰.

می خواهد که آن را ببیند و درک کند و اگر قبول ندارند، نه به خاطر پیچیدگی موضوع است، بلکه ایشان بینا نیستند؛ آیا بینا و نابینا یکسان هستند؟^(۱)

۳- تأمل و تدبیر در سرگذشت مخالفان پیامبران پیشین: قرآن در برابر شباهه‌هایی که نسبت به حقانیت پیامبر اسلام ﷺ، از جانب مخالفان لجوح مطرح می‌شود، هشدار می‌دهد که آن‌ها را مجازات خواهد کرد؛ چنان‌که پیشینیان‌شان را مجازات کرد. بر این پایه، تأمل و تدبیر در احوال مخالفان پیامبران پیشین را تأکید می‌کند.

ما هیچ پیامبری را قبل از تو فرستادیم، مگر آنکه آن‌ها مردانی بودند که وحی به آن‌ها فرستاده می‌شد. آیا آن‌ها در زمین سیر نمی‌کنند تا ببینند سرانجام اقوام گذشته چگونه بود؟ سرای آخرت برای پرهیز کاران مسلمان بهتر است؛ چرا فکر و اندیشه‌ی خود را به کار نمی‌اندازید.^(۲)

۴- نداشتن چشمداشت پاداش از مردم: یکی از آموزه‌های قرآن -که خاستگاه عقلی دارد- وجود رابطه‌ی جدایی‌ناپذیر، میان عمل و انتظارات است. هرگاه عمل و قول، خدایی باشد و نفع و ضرر انسان در آن مطرح نباشد، چنین فردی، پاداش عمل خود را تنها از خدا می‌خواهد و چشمداشتی از مردم ندارد. بدین ترتیب، معلوم می‌شود که او در این ادعایی که دارد، صادق است. پیامبران الهی نیز، چنین بودند. هود پیامبر به قوم خود گفت:

من در دعوت خود، هیچ‌گونه چشمداشتی از شما ندارم و پاداشی از شما نمی‌خواهم، تنها اجر و پاداش من بر آن کسی است که مرا آفرید؛ چرا تعقل نمی‌کنید؟^(۳)

هم چنین از این آیه، استفاده می‌شود که فرستادن پیامبران به منظور هدایت مردم، از لوازم آفریدگاری جهان هستی است.

۵- سخن نراندن پیامبر از آیات قرآن، پیش از چهل سالگی: قرآن از زبان پیامبر،

۱. نمونه ۵: ۲۴۸.

۲. یوسف (۱۲): ۱۰۹.

۳. هود (۱۱): ۵۱.

خطاب به ناباوران به حقانیت الهی قرآن و پیامبر ﷺ به دوران چهل ساله‌ی زندگی ایشان پیش از رسیدن به مقام نبّوت و رسالت اشاره کرده است. دوره‌ای که به حسب معمول، طولانی بوده است و پیامبر از قرآن، چیزی بر زبان جاری نکرده و مردم نیز از او سخنی نشنیده‌اند. این سابقه‌گویای آن است که او پس از این دوره‌ی چهل ساله، به مقام نبّوت و رسالت رسید و سخنانی که به نام کلام خدا، بر زبان جاری کرد، سخنان او نبوده، بلکه کلام خدا بوده است. این رابطه با ابزار تعقل و اندیشه‌ی کشف شدنی است؛ افلا تعقلون^(۱).

انسان‌شناسی: در مقوله‌ی هستی‌شناسی قرآن، انسان پس از خدا، بلندترین جایگاه را در میان آفریدگان دارد؛ چه، تمام هستی در عالم جمادات و نباتات و حیوانات و معنویات، نظری پیامبران و کتب آسمانی در خدمت حیات مادی و معنوی انسان گذاشته شده است؛^(۲) ولی با این وجود، او هیچ استقلالی در وجود و آثار آن‌ها ندارد. او موجودی وابسته و نیازمند است و باید تنها در برابر خداکرنش و خود را تسلیم کند. قرآن این حقیقت را بر این محور یادآور شده است که آفریدگار تمام هستی، خداست و اداره‌ی آن نیز، در دست اوست و دیگر موجودات همه ناتوان و نیازمند هستند و شایستگی اولوهیت و عبودیت را ندارند. این حقیقت، گاه با تکیه بر وجود آفریدگار هستی‌بخش، عالم و قادر مطلق و حکیم بیان شده، اگرچه به ظاهر از ناتوانی انسان و دیگر موجودات سخن‌گفته نشده است. نمونه‌ی این گونه بیان‌ها، با نام خداشناسی و معادشناسی مطرح است و گاه نیز موقعیت نیازمندی موجودات و از جمله انسان، تذکر داده شده است. از جمله‌ی این موارد چنین است:

* غیر از خدا کسی نفع رساننده و بازدارنده‌ی ضرر و نیز جواب‌گوی پرسش انسان‌ها نیست:

آیا این بت‌پرستان با دیده‌ی بصیرت و تأمل نمی‌بینند (افلا یرون) که این گوساله،

۱. یونس (۴۰): ۱۶.

۲. مانند: طه (۲۰): ۵۴؛ ص (۳۸): ۲۷۲.

پاسخ آن‌ها را نمی‌دهد و هیچ‌گونه ضرری از آن‌ها دفع نمی‌کند و سودی به آن‌ها نمی‌رساند^(۱). این معنا را از زبان ابراهیم پیامبر ﷺ خطاب به بت پرستان نیز داریم که: آیا شما معبدهای غیر خدا را می‌پرستید که نه کمترین سودی به حال شما دارند و نه کوچک‌ترین ضرری؟ اف بر شما و بر این معبدهایی که غیر از خدا انتخاب کرده‌اید؛ آیا هیچ‌اندیشه نمی‌کنید؟ (افلا تعقولون)^(۲)

* ناپایداری موجودات و نعمت‌های این جهان:

آیا افراد مغور و سرکش با دیده‌ی تدبیر نمی‌بینند (افلا یرون) که این جهان و نعمت‌های آن پایدار نیست و ما مرتب از زمین و مردم آن می‌کاهیم؟ آیا با این حال، آن‌ها غالب‌اند یا ما؟^(۳) در تفسیر جمله‌ی «انا ناقِ الارض نقصها من اطرافها» احتمالات مختلفی مطرح شده، ولی احتمال مناسب‌تر همان است که در بالا اشاره شد.^(۴)

شناخت آموزه‌ها و پیام‌های قرآن : پیش از این، به شناخت حقانیت قرآن اشاره شد. پس از شناخت الهی بودن قرآن، سخن این است که با تعلق و تدبیر و تفکر در آیات قرآن، به مقاصد و پیام‌ها و آموزه‌های آن دست می‌یابیم.

* شناخت حقانیت قرآن و پیامبر ﷺ در گرو شناخت آموزه‌های قرآن است: قرآن در هر دو مورد شناخت حقانیت قرآن و پیامبر اسلام ﷺ به قرآن استناد کرده است و آن‌جا که عدم وجود اختلاف در قرآن، نشانه‌ی حقانیت آن می‌شود^(۵)، گویای این مطلب است؛ چه، بدون توانایی انسان در شناخت قرآن، این استدلال ناتمام است. هم‌چنین این مطلب از استدلال قرآن بر حقانیت پیامبر ﷺ، آشکار است؛ چه، قرآن با استناد به این‌که اگر قرآن ساخته و پرداخته‌ی پیامبر ﷺ بوده است و او مقام و مسئولیت پیام‌رسانی خدا را نمی‌داشت، می‌باشد در طول

۱. طه (۲۰): ۸۹.

۲. الأنبياء (۲۱): ۶۶ - ۶۷.

۳. همان، ۴۴.

۴. نمونه ۱۳: ۴۱۵ - ۴۱۶.

۵. النساء (۴): ۸۲.

دوره‌ی طولانی چهل ساله‌ی پیش از بعثت نیز، این سخنان را بر زبان، جاری می‌ساخت^(۱). روشن است که این استدلال، آنگاه تمام است که قرآن در نزد مردم عصر ظهر - که مخاطب خاص این استدلال هستند - فهم پذیر و قابل تعلق باشد.

* دعوت و فراخوان قرآن به تدبیر در آن:

در این فراخوان، مردم به تدبیر و تعلق و تفکر در قرآن دعوت شده‌اند؛ البته می‌دانیم که دعوت قرآن، یک فراخوان ساده نیست؛ بلکه توأم با توبیخ و تهدید ناهمراهان و سهل انگاران است. این فراخوان با عبارت افلا یتدبرون^(۲)؛ افلا تعقلون^(۳)؛ افلم یدّبروا^(۴)؛ لیدبروا^(۵)؛ لعلهم یتتفکرون^(۶)؛ لعلکم تعقلون^(۷) بیان شده است. پیش از این اشاره شد که عبارت افلا، افلم، لعل افرون بر آنکه گویای نوع معرفت برتر و ژرف‌تر آدمی است، نشان می‌دهد که این معرفت اگر حاصل شود، عاری از شک و ریب است؛ به علاوه، تصریح شده است که قرآن بدین سبب به زبان عربی نازل شده است تا مردم در آن تدبیر کنند و صاحبان خرد (اولو الاباب) از آن متذکر شونند.^(۸)

شناخت بایدها و نبایدها: یکی از آموزه‌های مهم قرآنی اعتماد به عقل در شناخت بایدها و نبایدهاست. قرآن معمولاً در این مورد، طرح مسأله کرده و اذعان به بایستگی و نبایستگی آن را به عقل واگذار کرده است. گویا عقل در تشخیص امور بایسته و نابایسته، قابلیت لازم را دارد. از جمله‌ی این امور است:

- همراهی قول با عمل : قرآن با عبارت استفهام انکاری، مردم را از گفتار بدون عمل، نهی می‌کند و متذکر می‌شود که این اخلاقِ نابایسته را عقل درک می‌کند:

۱. یونس (۱۰): ۱۶.
۲. النساء (۴): ۸۲؛ محمد (۴۷): ۲۴.
۳. الأنبياء (۲۱): ۱۰.
۴. المؤمنون (۲۳): ۶۸.
۵. ص (۳۸): ۲۹.
۶. التحلیل (۱۶): ۴۴.
۷. یوسف (۱۲): ۲؛ الزخرف: ۳.
۸. ص (۳۸): ۲۹.

﴿اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسکم و انتم تتلون الكتاب افلا تعقلون﴾^(۱).

- برتری سرای دیگر بر سرای این دنیا: قرآن محل زندگی انسان را دو سرا قائل است و خصوصیات هریک را به اجمال ذکر کرده است. با این حال، بارها تصریح کرده که جهان آخرت، از سرای دنیا بهتر است و انسان باید در پی سرای بهتر باشد. این تشخیص تنها بنابه گفته‌ی خدا مطرح نیست؛ بلکه عقل نیز به آن اذعان دارد: «ما الحياة الدنيا ال لعب و الهوى ولدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون»^(۲).

- عاقبت اندیشه در کارها: قرآن این مطلب را از زبان ناباوران به حقانیت پیامبر اسلام ﷺ ذکر کرده است. در این نقل قول آمده که عده‌ای از ناباوران اهل کتاب، به بعضی دیگر از همین افراد - که با توجه به صفات پیامبر آخرالزمان در کتب خود به اسلام گرایش پیدا کرده‌اند و در ظاهر، آن صفات را بر مسلمانان بازگو می‌کردند - اعتراض کرده و متذکر شده‌اند که چرا شما این مطالب را به مسلمانان می‌گویید تا آن‌ها در قیامت، در پیشگاه خدا، بر ضد شما به آن استدلال کنند؟ چرا اندیشه نمی‌کنید؟ «قالوا اتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليجاجوكم به عند ربكم افلا تعقلون»^(۳).

- وفای به عهد: به موجب آموزه‌های قرآن، این بایستگی را عقل تشخیص می‌دهد. قرآن در این باره، دو نمونه‌ی عینی از پیمان‌شکنی را ذکر کرده است که زشتی آن کارها بر عقل پوشیده نیست؛ یکی نپرستیدن شیطان و دیگری پرسیدن خدا: «إِنَّمَا أَعْهَدَ إِلَيْكُمْ يَا بْنَ آدَمَ إِلَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ... وَإِنَّمَا أَعْبُدُنِي... إِنَّمَا تَكُونُوا تعقلون»^(۴).

- عدم پیروی از دشمن و اطاعت از دوست صادق و هدایت یافته:

به موجب آن آیه، در عدم اطاعت از شیطان، یک پیمان از انسان گرفته شده است که شیطان دشمنی آشکار و در مقابل اطاعت از خداست و به این دلیل، پیمان

۱. البقرة (۲) : ۴۴.

۲. الأنعام : ۳۲ ; الأعراف (۷) : ۱۶۹ ; يوسف (۱۲) : ۱۰۹ ; القصص (۲۸) : ۶۰.

۳. البقرة (۲) : ۷۶.

۴. يس (۳۶) : ۶۰-۶۲.

الهی با انسان تلقی شده است که [عبادت] خدا در صراط مستقیم است: «إِنَّهُ لِكُمْ عَدُوٌ مُّبِينٌ... هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ».

- رازداری راه پیشگیری از شرّ دیگران: قرآن توصیه می‌کند، محروم اسراری از غیر خود انتخاب نکنید، آن‌ها از هرگونه شرّ و فسادی درباره‌ی شما کوتاهی نمی‌کنند. آن‌ها دوست دارند که در رنج و زحمت باشید. دشمنی از دهان‌شان آشکار شده است و آن‌چه در دل‌های شان پنهان می‌دارند، از آن مهم‌تر است.^(۱)

- رعایت احترام در شأن افراد: یکی از مصادیق این اخلاقی نیکو، نحوه‌ی رفتار مسلمانان با پیامبر ﷺ است: «أَنَّ الَّذِينَ يَنادِنُوكُمْ مِنْ وَرَاءِ الْحَجَرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقُلُونَ»^(۲).

شناخت اصول و علّت احکام: به موجب ظاهر برخی از آیات قرآن، احکام الهی بر علل و مصالح و مفاسد واقعی استوار است و این علل، با اندیشه و تعقل خالص شناخته می‌شود. در مواردی، پس از جمله‌ای از احکام شرعی، عبارت: **لعلکم تعقولون**^(۳)؛ **ولعلکم تذکرون**^(۴) ذکر شده است. آشکار است که منظور از توانایی عقل در فهم احکام این است که علّت جعل آن‌ها را در قالب مصلحت و مفسده درک می‌کند. پس به دو نمونه اشاره می‌شود:

* در دو آیه‌ی سوره‌ی انعام، ده مورد حرام دانسته شده است: شرک به خدا، نیکی نکردن به پدر و مادر، کشتن اولاد از ترس فقر، نزدیکی به فواحش، کشتن انسان بی‌گناه^(۵)، نزدیکی به مال یتیم به جز به قصد اصلاح، به عدالت وفا نکردن حق پیمانه و وزن، رعایت نکردن عدالت در سخن، وفا نکردن به پیمان خدا و [در آخر،] گام نهادن در راه‌های انحرافی و پراکنده^(۶). پنج مورد آیه‌ی نخست، اموری

۱. آل عمران (۳) : ۶۵.

۲. الحجرات (۴۹) : ۴.

۳. البقرة (۲) : ۲۴۳؛ الأنعام (۶) : ۱۵۱.

۴. همان، ۱۵۲.

۵. همان، ۱۵۱.

۶. همان، ۱۵۲.

توصیف شده‌اند که عقل، آنها را درک می‌کند و پنج امر آیه‌ی دوم اموری‌اند که انسان با یادآوری، آنها را می‌شناسد. در این‌جا، به کلام علامه‌ی طباطبایی در توضیح عبارت **لعلکم تعقولون و لعلکم تذکرون** -که در ذیل دو آیه‌ی یاد شده آمده است - اشاره می‌شود. وی با تعبیر از فرمان‌های دهگانه‌ی یاد شده، به کلیات دین متذکر شده که پنج فرمان نخست، اموری هستند که فطرت خالص و پاک انسان، آنها را در همان توجه اوّلیه، درک می‌کند و پنج فرمان دوم، اموری هستند که در ظهور، همانند پنج فرمان نخست نیستند؛ بلکه انسان در شناخت آنها، افزون بر تعقل، به تذکر نیز نیاز دارد و این تذکر عبارت است از این‌که انسان به مصالح و مفاسد کلّی و عامّ آنها -که در نزد عقل فطري معلوم است- رجوع کند.^(۱) وی هم‌چنین این قول را به فخررازی نیز نسبت داده است.^(۲)

- نفی گناه از افرادی چون: نابینا و لنگ و بیمار؛ غذا خوردن افراد در خانه‌ی خودشان (خانه‌های فرزندان یا همسران بدون اجازه خاصی) و [با اجازه غذا خوردن در] خانه‌های پدر، مادر، برادران، خواهران، عموهای، عمه‌های، دایی‌ها، خاله‌ها یا خانه‌هایی که کلیدش در اختیار آن‌هاست و نیز خانه‌های دوستان؛ غذا خوردن به طور دسته جمعی یا جداگانه؛ توصیه به سلام کردن، هنگام ورود به خانه‌ای^(۳)، احکام مربوط به طلاق و عده و شیردادن مطلقه به فرزندش و در خلال آنها، بعضی از احکام نماز.^(۴) از جمله‌ی این احکام، وصیت به همسران، در آستانه‌ی مرگ است -که تا یک سال، آنها را (با پرداختن هزینه‌ی زندگی) بهره‌مند سازند - به شرط این‌که آنها (از خانه‌ی شوهر) بیرون نروند... و زنان مطلقه را هدیه‌ی مناسبی لازم است؛ سپس تذکر داده شده است که: «**كذلک يبین الله آياته لعلکم تعقولون**»^(۵).

۱. العیزان ۷ : ۳۷۹.

۲. همان، ۳۸۰ و ۳۸۱.

۳. التور (۲۴) : ۶۱.

۴. البقرة (۲) : ۲۲۸ - ۲۴۲.

۵. همان، ۲۴۰ - ۲۴۲.

موانع تعقل در قرآن

در این نوشتار، عبارت عقل فطری و عقل خالص یا پاک، بارها تکرار شده است و این عبارت، جعل اصطلاحی از جانب نگارنده یا مفسران بزرگ قرآن نیست؛ بلکه برگرفته از آموزه‌های مهم قرآن است. چه، قرآن به همان اندازه که از اهمیّت و ارزش عقل گفته، از عدم تعقل انسان‌ها در رویارویی با حقایق تهدیدآمیز نیز سخن گفته است. جمع‌بندی این دو گزارش، آن است که عقل در شرایطی و تحت تأثیر عواملی، فروغ خود را از دست می‌دهد یا به مرتبه‌ی نزدیک به بی‌فروغی می‌رسد. شناخت این شرایط و عوامل، پیچیده نیست و با تأمل در آیات قرآن، به‌ویژه، در مواردی که از بی‌فروغی یا کم‌فروغی عقل سخن به میان آمد، است به اسباب و عوامل آن، آگاه می‌شویم. با ملاحظه‌ی این پیشنهاد، موارد بسیاری آشکار می‌شود؛ ولی با تأملی در همه‌ی این موارد -که با الهام از عبارات آیات، به دست می‌آید- روشن می‌شود که همه‌ی آن‌ها، به یک عامل اساسی برمی‌گردند و آن غلبه‌ی تمایلات شهوانی و غضبی و جهت‌گیری زندگی انسان در تأمین آن خواسته‌هاست. در این باره، به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

- فسق: انا منزلون على اهل هذه القرية رجزا من السماء بما كانوا يفسقون - و لقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون^(۱).

- انحراف قلبي: فاما الذين في قلوبهم زيف فيتبعون ما تشابه منه ابتلاء الفتنة و ابتلاء تأوليه... وما يذكر الا اولوا الالباب^(۲).

- بتپرستی و تکیه بر غیر خدا: ولئن سالتهم من نزل من السماء ماء فاحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل اكثراهم لا يعقلون ؛ ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا و هم لا يسمعون - ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ؛ و منهم من يستمعون اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ؛ ام اتخذوا من دون الله شفعاء قل

۱ . العنكبوت (۲۹) : ۳۴ - ۳۵ .

۲ . آل عمران (۳) : ۷ .

اولو كانوا لا يملكون شيئاً و لا يعقلون.^(۱)

- ظاهر بینی یا سطحی نگری: افلم يسیروا فی الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور^(۲).

- جهل یا نادانی: وتلك الامثال نضر بها للناس و ما يعقلها الا العالمون ؛ واذا ناديتهم الى الصلة اخذوها هزوا ولعبا ذلك بأنهم قوم لا يعقلون.^(۳)

- پیروی شیطان: الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لكم عدو مبين - و ان اعبدوني هذا صراط مستقيم - ولقد اضل منكم جلاً كثيراً افلم تكونوا تعقلون^(۴).

- تقلید کورکورانه: و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آبائنا اولوا كان آبائهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون^(۵).

- كفر: مثل الذين كفروا كمثل الذي ينفع بالا يسمع الادعاء ونداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون ؛ ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب و اكثراهم لا يعقلون.^(۶)

- نفاق: لا يقاتلونكم جميعاً الا في قرى محصنة او من وراء جدر باسمهم بیهم شدید تحسیهم جميعاً و قلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون^(۷).

- تعصّب دینی: يا اهل الكتاب لم تجاجون في ابراهیم وما انزلت التوراة والاخیل الا من بعده افلا تعقلون^(۸).

این دلیستگی‌ها موجب می‌شود که منافذ روشنایی و فروغ عقل و قلب بسته شود؛ افلا يتذربون القرآن ام على قلوب اقفالها^(۹). چنین انسانی در واقع، به تعبیر

۱. العنكبوت (۲۹) : ۶۳ ؛ الأنفال (۸) : ۲۲ ؛ يوئيس (۱۰) : ۴۲ ؛ الزمر (۳۹) : ۴۳.

۲. الحج (۲۲) : ۴۶.

۳. العنكبوت (۲۹) : ۴۳ ؛ المائدة (۵) : ۵۸.

۴. يس (۳۶) : ۶۰ - ۶۲.

۵. البقرة (۲) : ۱۷۰.

۶. همان، ۱۷۱ ؛ المائدة (۵) : ۱۰۳.

۷. الحشر (۵۹) : ۱۴.

۸. آل عمران (۳) : ۶۵.

۹. محمد (۴۷) : ۲۴.

قرآن، نابیناست و از مرتبه‌ی انسانیت، ساقط شده است.

عقل دلیل اعتماد به نقل

اعتماد به نقل، یکی از نتایج و آثار اعتماد به عقل است. این معنا در قرآن، در مواردی که عقل و سمع در کنار هم مطرح شده‌اند، استفاده می‌شود. آیات زیر، در همین ارتباط است: ام تحسب ان اکثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا لأنعام بل هم اضل سبيلا ؛ وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في أصحاب السعير.^(۱) ظاهر کلمه‌ی «او» -که بر انفصال و استقلال دو طرف آن دلالت می‌کند - آن است که سمع و عقل یا نقل و عقل در عرض یکدیگر و به نام دو منبع معرفت، در قرآن به رسمیت شناخته شده‌اند. اقوال مفسران در بیان جمع میان این دو عبارت مختلف است و از آن جاکه به نظر نگارنده، بسیاری از این اقوال با ظاهر آیه -که در پی بیان یک قاعدة کلی است - سازگاری ندارد، از ذکر تک تک آن‌ها در این مجال خودداری می‌شود و تنها به ذکر دونمونه بسنده می‌شود: استماع، ناظر به فهم سخن پیامبر و آیات قرآن است و تعقل، ناظر به فهم معجزات و دلایل توحید^(۲). این دو مفهوم به یک معنا گرفته شده‌اند^(۳)، گوش و شنوایی ناظر به طریق معرفت است و عقل به تعمق در آفاق حق^(۴). قول مناسب‌تر آن است که سمع و عقل هرکدام طریقی مستقل به سوی سعادت‌اند؛ به این بیان که وسیله‌ی آدمی به سوی رشد، یکی از این دوراه است: یا آن‌که خودش تعقل کند و حق را تشخیص بدهد و پیروی کند یا از کسی که همان تعقل را دارد و خیرخواه هم هست بشنود و پیروی کند^(۵)؛ چنان‌که در بالا اشاره شد، قرینه‌ی تقابل این دو مفهوم در آیات مذکور که با او به اصطلاح منقطعه نشان

۱. الفرقان (۲۵) : ۴۴ ؛ الملک (۶۷) : ۱۰.

۲. مجتمع البیان ۴ : ۱۷۱ ؛ مواعیب علیة ۳ : ۲۷۲ ؛ منهج الصادقین ۶ : ۳۸۳ ؛ اثنی عشری ۹ : ۳۴۵ ؛ شیر ۱ : ۲۶۴ ؛ خسروی ۶ : ۲۳۲.

۳. البیان ۴ : ۱۷۱ ؛ گازر ۷ : ۲۲ ؛ انوار درخشان ۱۱ : ۴۷۸.

۴. من وحی القرآن ۱۷ : ۵۸.

۵. المیزان ۲ : ۲۵۰ ؛ احسن الحدیث ۷ : ۲۹۷ ؛ بیان السعادة ۳ : ۱۴۲.

داده شده و نیز اشتمال سمع در قرآن بر تفکر و تعلّق، می‌تواند مؤید این معنا باشد. بنابراین، اعتقاد به سمع، باز به موجب حکم عقل فطری است.

نکته‌ی پایانی

در برخی از آیات، عدم تعلّق و تفکر و مفاهیم مشابه، به اکثریت مردم تخصیص داده شده است. ام تحسب ان اکثرهم یسمعون او یعقولون ؛ بل اکثرهم لا یعقولون.^(۱) این تخصیص بدان جهت است که شاید در میان آن‌ها، افرادی واقعاً فریب خورده باشند و با مواجهی به حق، آن را بپذیرند^(۲) یا بدان جهت است که آن عده‌ی کم، در طریق حق، تعلّق کرده‌اند، ولی به جهت استکبار یا حبّ ریاست، مکابره و معانده می‌کنند.^(۳) نکته دیگر آن است که در قرآن، علم یک مرتبه مقدمّ بـ تعلّق است و این یعنی، عالمان اهل تعلّق‌اند. و ما یعقولها الا العالمن^(۴) و یا کذلک یبین الله لكم آیاته لعلکم تعقولون. با بیان، علم حاصل می‌شود و علم مقدمّه و وسیله‌ی عقل است^(۵). بنابراین، بیانات قرآن، مقدمّات تعلّق‌اند. در پایان، یادآور می‌شوم که ترجمه‌ی آیات، از تفسیر نمونه بوده است.

۱ . الفرقان (۲۵) : ۴۴ ؛ العنكبوت (۲۹) : ۶۳ ؛ المائدة (۵) : ۱۰۳ .

۲ . نمونه ۱۵ : ۹۷ ؛ الكاف (۵) : ۴۷۱ ؛ اطیب البیان ۹ : ۶۲۶ .

۳ . منهج الصادقین (۶) : ۳۸۳ ؛ صافی (۴) : ۱۶ ؛ کنز الدقائق (۹) : ۴۰۴ ؛ شبر (۱) : ۳۶۴ .

۴ . العنكبوت (۲۹) : ۴۳ .

۵ . المیزان (۲) : ۲۵۰ .

فهرست منابع

- ۱ - قرآن کریم.
- ۲ - حسینی شاه عبدالعظیمی، سید حسین. تفسیر اثنی عشری. تهران: انتشارات میقات، چاپ اول ۱۳۶۴ق.
- ۳ - حسینی همدانی، سید محمد. انوار درخسان. تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۳۸۰ق.
- ۴ - خزاعی نیشابوری، حسین بن علی محمدبن احمد. روض الجنان و روح الجنان. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس ۱۳۷۴ - ۱۳۶۶.
- ۵ - راغب اصفهانی. المفردات فی غریب القرآن. یک مجلد، دفتر نشر کتاب، بی‌تاریخ و نوبت چاپ.
- ۶ - طالقانی، سید محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار ۱۳۵۸ - ۱۳۶۶.
- ۷ - طباطبائی، سید محمد حسین. المیزان. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم ۱۳۹۷.
- ۸ - طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن حسن. مجمع البیان. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ق.
- ۹ - ——. جوامع الجامع. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم ۱۴۱۳ق.
- ۱۰ - طریحی، فیخرالدین. مجمع البحرين. در چهار مجلد، چاپ دوم ۱۴۰۸، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.

- ۱۱ - طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن بن علی. *التبیان*. به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول ۱۴۰۹.
- ۱۲ - عبده، محمد و رشید رضا. *تفسیر القرآن الحکیم*. معروف به المتنار، بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا.
- ۱۳ - فضل الله، سید محمد حسین. *من وحی القرآن*، بیروت: دارالزهراء للطباعة، چاپ سوم ۱۴۰۵.
- ۱۴ - فیض کاشانی، ملا محسن. *الصافی فی تفسیر کلام الله*. مشهد: دارالمرتضی، چاپ اول.
- ۱۵ - قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. *کنز الدقایق و بحر الغرائب*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول ۱۳۶۶.
- ۱۶ - کاشانی، ملا فتح الله. *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی اسلامیه، چاپ دوم ۱۳۴۴.
- ۱۷ - مغنية، محمد جواد. *الکاشف*. بیروت: دارالعلم للملايين، چاپ سوم ۱۹۸۱.
- ۱۸ - مکارم شیرازی، ناصر. *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
- ۱۹ - واعظ کاشفی، کمال الدین حسین. *مواهب علیه تهران*. کتاب فروشی اقبال، چاپ اول ۱۳۱۷.

عقل در احادیث

رضا برنجکار*

در احادیث عقل، مباحث متعددی همچون: لشکریان، عوامل رشد، رشد در سنین مختلف، حقیقت و ارزش، تعقل و ویژگی‌های آن، نشانه‌ها و آسیب‌ها، وظایف خردمند دیده می‌شود؛ همین طور پیرامون جهل که مقابل عقل است.^(۱) این نوشتار به جایگاه عقل و معانی و کارکردها و ارتباط آن با چند زمینه همچون اخلاق و دین و علم می‌پردازد.

جایگاه عقل

بهترین بخشش الاهی خرد است. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند: «ما قسم الله للعباد شيئاً أفضلاً من العقل»^(۲)؛ از همین‌رو، وجه تمایز انسان از دیگر مخلوقات، خرد

* . رضا برنجکار، متولد ۱۳۴۲ رشت

تحصیلات: کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه غرب از دانشگاه تهران، خارج فقه و اصول، اتمام دروس کارشناسی ارشد فلسفه دین و کلام در مؤسسه امام خمینی، تحصیل فلسفه اسلامی و کلام اسلامی در نزد اساتید بزرگ حوزه علمیه قم.

تألیف و ترجمه بیش از ۱۵ جلد کتاب در زمینه کلام و فلسفه و انتشار بیش از ۴۵ عنوان مقاله در نشریات معتبر داخلی و خارجی. تدریس در مراکز حوزوی و دانشگاهی مانند پردیس قم، دانشگاه باقر العلوم علیه السلام، دانشگاه مفید، دانشکده حدیث و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. دانشیار دانشگاه تهران.

۱ . ر.ک. دانشنامه‌ی عقاید اسلامی، جلد اول و دوم.

۲ . خدا بهتر از عقل، در میان بندگان، چیزی تقسیم نکرده است. المحاسن ۱: ۳۰۸.

است و حیات انسانی با خردورزی ادامه می‌یابد. پیامبر اعظم ﷺ می‌فرمایند: «أصله عقله»^(۱).

هم چنین امیر مؤمنان ﷺ می‌گویند: «أصل الانسان لُبّه»^(۲)؛ «الإنسان بعقله»^(۳).

امیرالمؤمنین ﷺ تفاوت انسان و حیوان و فرشته را بدین‌گونه بیان می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجْلَ رَكَبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عُقْلًا بِلَا شَهْوَةً، وَرَكَبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلَا عُقْلًا، وَرَكَبَ فِي بَنِي آدَمَ كَلِيمَهَا، فَنَّ غَلْبَ عُقْلَهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَمَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتَهُ عُقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ»^(۴).

بر این اساس، تفاوت انسان با حیوان در عقل و با فرشتگان در شهوت و با هر دو، در ترکیب عقل و شهوت و لوازم و آثاری است که از این ترکیب حاصل می‌شود. در مقابل حیوان، تنها یک راه شهوت است؛ چنان‌که پیش روی فرشته تنها راه عقل را نهاده‌اند؛ اما انسان از دو نیروی متصاد بهره دارد، که هر یک راه خاصی را در مقابل او می‌گشایند و او را به آن سو می‌خوانند. این جاست که انتخاب مطرح می‌شود؛ عقل یا شهوت؟ وقتی پای انتخاب به میان آمد، مسئولیّت و تصمیم و انتخاب راه نیز پا به میدان می‌گذارند.

امام علیؑ پس از بیان تفاوت انسان با حیوان و فرشته می‌فرماید: یکی این‌که اگر عقل بر شهوت غالب گشت، انسان از فرشته برتر و اگر شهوت بر عقل چیره شد، از حیوان بدتر است.

دلیل مطلب نخست: فرشته تنها عقل دارد؛ بنابراین، پیروی از راه عقل، بدون شهوت، آسان است؛ اما چون شهوت، انسان را به مخالفت با عقل فرا می‌خواند،

۱. بنیاد آدمی خرد اوست. الكافی: ۸: ۱۸۱.

۲. اصل انسان خرد اوست. روضة الوعظين: ۸.

۳. انسان به عقل، انسان است. غرر الحكم، حدیث: ۲۳۰.

۴. خداوند در فرشتگان، عقلی بدون شهوت و در چارپایان، شهوتی بدون عقل و در فرزندان آدم هر دو را قرار داد. پس هر که با عقل بر شهوت پیروز گشت، از فرشتگان برتر است و هر کس با شهوت، بر عقل برتری یافت، از چارپایان بدتر است. علل الشرایع: ۴؛ مشکاة الانوار: ۲۵۱؛ بحار الانوار: ۶۰: ۲۹۹.

باید آن را رام کرد، که کاری بس مشکل و توان فرساست. از این رو درجه‌ی ارزش کسی که با داشتن شهوت، از عقل پیروی می‌کند، بالاتر از رتبه‌ی موجودی است که بدون داشتن شهوت، از عقل پیروی می‌کند.

دلیل نکته‌ی دوم نیز همین است؛ چرا که حیوان چاره‌ای جز پیروی از شهوت ندارد؛ اما انسان برای پیروی از شهوت، باید عقل را کنار بگذارد. البته رتبه‌ی کسی که پیروی از شهوت را برگزیده است، از آن‌که راهی جز این نمی‌شناسد، پایین‌تر است.

اگر بر اساس حدیث پیش، تعریفی از انسان ارائه دهیم، باید انسان را «موجودی دارای عقل و شهوت» تعریف کنیم؛ اما چنان‌که اشاره شد - لازمه‌ی وجود این دو نیرو، نیروی دیگری است: نیروی اراده یا انتخاب.

انسان بر اساس همین نیرو، از عقل یا شهوت آزادانه پیروی می‌کند، مسیر خویش را بر می‌گزیند و در طریق خرد یا شهوت قرار می‌گیرد. پس این اراده، نه در عرض دو نیروی دیگر، بلکه در طول آن‌هاست و هنگامی که فعلیت می‌یابد، می‌گوییم: اراده‌ی عقلانی و اراده‌ی شهوانی.

در این میان، آن‌چه ارزش انسان را می‌نمایاند و او را در مقامی برتر از فرشتگان می‌نشاند، اراده‌ی عقلانی او است و آن‌چه رذیلت و تباہی وی را در پی دارد و او را از چارپایان پست‌تر می‌کند، اراده‌ی شهوانی است. از همین‌رو امام مؤمنین علی علی‌الله‌ی عاصم در اهمیّت عقل می‌فرمایند: «قيمةُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ»^(۱).

حقیقت عقل دینی

مفهوم تفصیلی عقل در معانی و کارکردهای آن بحث می‌شود و در اینجا از راه اضداد، اشاره‌ای به حقیقت عقل خواهیم داشت؛ چرا که «تُعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا».

۱. ارزش هر انسانی، خرد اوست. غرر الحكم، حدیث ۶۷۶۳.

عقل در احادیث، مقابل اموری چون شهوت، هوای نفس، آرزوهای دور و دراز، کبر و غرور، خشم و طمع و عجب قرار گرفته است و در حدیث تفاوت انسان با حیوان و فرشته، تقابل عقل با شهوت را دیدیم. به چند حدیث از امیر المؤمنین علیهم السلام:

«العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس متجاذبة بينهما»^(۱)؛ «العقل والشهوة ضدان»^(۲)؛ «قد خرقت الشهوات عقله»^(۳)؛ «قاتل هواك بعقلك»^(۴)؛ «اعلموا أن الأمل يسمى العقل»^(۵)؛ «الغضب يفسد الالباب»^(۶)؛ «اكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع»^(۷)؛ «إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله»^(۸).

عقل در احادیث، مقابل شهوت و هوای نفس است. از این‌رو، آثار عقل نیز درست در مقابل نتیجه‌ی شهوت و هوای نفس قرار خواهد گرفت. جهل در برخی احادیث، مقابل عقل قرار گرفته است. مرحوم کلینی این‌گونه احادیث را با عنوان «عقل و جهل» می‌آورد و از «علم و جهل»، استفاده نکرده است؛ البته در احادیث، گاه به تقابل علم و جهل نیز بر می‌خوریم^(۹)؛ اما غالباً جهل در برابر عقل قرار گرفته است.^(۱۰)

در احادیث «عقل و جهل» و ویژگی‌های آن‌ها بر می‌آید که این دو، در مقابل

۱ . خرد فرماندهی لشکر الهی و هوس فرماندهی لشکر شیطان است؛ نفس هم در میان این دو سرگردان است. همان، حدیث ۲۰۹۹.

۲ . خرد و شهوت ضد یکدیگرند. همان، حدیث ۲۱۰۰.

۳ . شهوت‌ها خرد او را پاره می‌کنند. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۰۹.

۴ . با عقل خود به جنگ هوس خویش برو. الكافی ۱: ۲۰.

۵ . بدانید که آرزو، خرد را دچار غفلت می‌کند. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۸۶.

۶ . خشم، خردها را تباہ می‌کند. غرر الحكم، حدیث ۱۳۵۶.

۷ . بیشترین جایگاه سقوط خردها، زیر پرچم طمع هاست. نهج البلاغه، حکمت ۲۱۹.

۸ . خودپسندی انسان، نشانه‌ی کم خردی اوست. الكافی ۱: ۲۷.

۹ . غرر الحكم، حدیث ۴۷۶۵.

۱۰ . نهج البلاغه، حکمت ۵۴؛ غرر الحكم، حدیث ۲۱۵۱ و ۱۲۴۰.

یکدیگر و دونیروی متضاد در انسان‌اند؛ اماً تقابل عقل با شهوت می‌رساند که جهل در این احادیث، به معنای شهوت نیز هست.

گویا در کلمات معصومان ﷺ، جهل معنای واحدی ندارد: گاه به معنای نادانی یا عدم علم است و از این‌رو، در مقابل علم قرار می‌گیرد که این معنای جهل، امری عدمی است؛ اماً گاه جهل به معنای شهوت و امری وجودی مطرح است و جهل به این معنا، در مقابل عقل قرار می‌گیرد و این دو یعنی عقل و جهل، دونیروی متضادند که انسان همیشه شاهد تنازع آن‌ها با یکدیگر است.

گفتنی است که در حدیث معروف «جنود عقل و جهل» منقول از امام صادق علیه السلام از جنود عقل و جهل از جنود جهل بیان شده است و این دو در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ همان‌گونه که فرماندهان آن‌ها (عقل و جهل) در مقابل یکدیگر صفت آرایی کرده‌اند.^(۱) روشن است که جهل در معنای فرمانده سپاه، با جهلوی که سرباز است، تفاوت دارد؛ جهل فرمانده، همان نیروی شهوت در مقابل نیروی عقل است و به طبع، لشکر و سپاه فراوان در اختیار دارد.

از جمله آثار و لشکریان عقل، علم است؛ زیرا لازمه‌ی پیروی از عقل، فرآگیری دانش است. از سوی دیگر، جهل به معنای نادانی و فقدان علم، از سپاهیان جهل و شهوت است؛ زیرا لازمه‌ی جهل و شهوت، ترک علم و دانش است.

این دو معنای جهل، ریشه در لغت عرب دارد. ابن فارس می‌گوید:

جهل دو معنای اصلی دارد: یکی خلاف علم و دیگری خلاف طمأنینه است. بر اساس معنای دوم، به چوبی که با آن تکه‌های آتش را حرکت می‌دهند، مجْهَل می‌گویند. نیز گفته می‌شود: استجهلت الریح الغُصْن؛ یعنی باد، شاخه‌ی درخت را حرکت داد و شاخه مضطرب و متحرّک شد.^(۲)

بنابر این در لغت عرب نیز، جهل دو معنای اصلی دارد: یکی عدم علم و دیگری

۱. الكافی ۱: ۲۱.

۲. معجم مقاييس اللّغة ۱: ۴۸۹.

حالتی در انسان، که از آن به سستی و سبکی تعبیر می‌شود و در مقابل حالت طمأنینه قرار دارد.

ایزوتسو زیان شناس و اسلام شناس معاصر، پس از بررسی اشعار زمان جاھلیّت و نیز تحقیق در آیات قرآن مجید، سه معنا برای جهل می‌یابد:

معنای نخست جهل، الگوی برجسته‌ی رفتار تندخوبی بی‌پروای است که با اندک انگیختگی ممکن است قدرت سلطط بر نفس را از کف بدهد و در نتیجه، بی‌باکانه به عمل برخیزد و هوس کور غیر قابل مهار، محرك او باشد؛ بی‌آن‌که هیچ در آن بیندیشد که پیامد عمل مصیبت بار او چه خواهد بود ...، در مقابل این جنبه‌ی جهل است که تصوّر حلم در درجه‌ی اول متعارض است.^(۱)

نتیجه‌ی معنای اول جهل معنای دوم آن، یعنی ضعیف شدن عقل و ناکارآمدی آن است. معنای سوم جهل عدم علم است.^(۲)

مقایسه‌ی عقل دینی و غیر دینی

حال می‌خواهیم مقایسه‌ای اجمالی میان مفهوم عقل دینی و عقل غیر دینی داشته باشیم. عقل دینی در مقابل شهوت و هوای نفس قرار می‌گیرد و احکام و لوازم آن با شهوت در تعارض است. اما در مفهوم عقل غیر دینی، عقل نه در عرض شهوت، بلکه در طول آن و خدمت‌گزار شهوت است.

این دیدگاه، تفسیر دیوید هیوم از عقل است که در بسیاری از مکاتب فلسفی و اخلاقی و جامعه‌شناسی غرب اثر نهاده است. امروز تجدّدگرایان (مدرنیست‌ها) این نظریه را مطرح می‌کنند، چنان‌که ماکس ویر در جامعه‌شناسی، آن را عقل ابزاری می‌نامد؛ البته این سخن، ریشه در رأی هیوم دارد. هیوم، کارکرد معرفتی عقل و کشف آن از واقع را انکار می‌کند؛ هم‌چنین کارکرد

۱ . خدا و انسان در قرآن: ۲۶۴

۲ . ر.ک: همان، ۲۶۴ - ۲۷۸

اخلاقی و عملی عقل، یعنی درک حُسْن و قُبْح و باید و نباید و تعیین اهداف زندگی را از وظایف عقل نمی‌داند. او به جای نقش معرفتی عقل، تجربه‌ی حسّی و به جای نقش عملی آن، عواطف و انفعالاتی چون شهوت و هوای نفس و خشم را قرار می‌دهد.^(۱) بدین سان، عقل از کشف واقعیّت در بُعد نظری و درک خوب و بد و تعیین اهداف زندگی اخلاقی در بُعد عملی ناتوان است.

بدین ترتیب، شهوتی که در احادیث، مقابل عقل و نکوهش شده است، هیوم به رسمیّت می‌شناسد و قوّه‌ی تعیین کننده‌ی اهداف و خوب و بد زندگی می‌داند؛ آنگاه عقل را از این مقام عزل و در خدمت شهوت در می‌آورد؛ ولی از نگاه امام علی عليه السلام، رستگاری در پیروی از اهداف عاقلانه است و شقاوت در پیروی از شهوت و هوای نفس.

در بحث معانی و کاربردهای عقل، یکی از کارکردهای خرد، تعیین اهداف و تمیز خوب از بد است؛ اما از نگاه هیوم، عقل نقش هدف‌گذاری و تمیز بهترین‌ها را ندارد و تنها عواطف و شهوات اهداف زندگی را تعیین می‌کنند؛ بدین ترتیب، انسان چاره‌ای جز پیروی از شهوات ندارد و اراده‌اش اثر بی‌واسطه‌ی احساس لذت و درد اوست. به عقیده‌ی هیوم، فعل یا احساس یا منشی فضیلت‌مندانه یا رذیلانه است که پدید آورنده‌ی لذت یا ناخوشی ویژه‌ای باشد.^(۲) بنابر این فضیلت بالذات، و رذیلت با ناخوشی و درد مساوی خواهد بود. پس فضیلت‌ها انطباعی دل‌پذیر در بر دارد و رذیلت‌ها انطباعی دل ناپذیر. بدین سان احساس اخلاقی، عبارت است از احساس پسندیدن یا ناپسندیدنِ افعال یا خصال یا منش‌ها.^(۳)

هیوم پس از انکار کارکردهای نظری و عملی عقل و نشاندن تجربه‌ی حسّی و عواطف در جای عقل، برای آن نقش دیگری در نظر می‌گیرد. جمله‌ی مشهور او این است: «عقل بردۀ افعال است و باید چنین باشد و هرگز دعوی دار کار دیگری

۱. فیلسوفان انگلیسی: ۳۳۴ - ۳۳۷.

۲. همان، ۳۴۶.

۳. همان، ۳۴۶ و ۳۴۷.

جز گزاردن خدمت و فرمان آن‌ها نتواند بود». ^(۱) به دیگر سخن، عقل در نظر هیوم، تنها کارکرد ابزاری دارد و به منزله‌ی ابزار افعال و لذت است؛ از این‌رو، به انسان کمک می‌کند تا به لذت‌ها دست یابد و شهوات خود را ارضاند.

تفسیر هیوم از عقل، عقل ابزاری و گاه عقل معاش نامیده می‌شود. البته از کارکردهای عقل در احادیث، کارکرد ابزاری و عقلی معاش پذیرفته می‌شود، اما تفسیر آن با تفسیر امثال هیوم متفاوت است.

عقل طبع و عقل تجربه و درجات عقل

از مجموعه‌ی روایت‌ها، این نکته مهم است که بخشی از عقل، فطري و غير اكتسابي و بخش دیگري، اكتسابي است و انسان با انجام برخى کارها، عقل خود را افزایش ياكاهش می‌دهد.

عقل در پاره‌اي از احاديث، ارمغان الهى يا بهترین بخشش خدا به انسان‌ها دانسته شده است. ابوهاشم جعفرى مى‌گويد:

نzd امام رضا علیه السلام بوديم که از عقل سخن به ميان آمد، حضرت فرمودند:
«العقل حباء من الله» ^(۲).

اما احاديثي وجود دارد که تجربه را در افزایش عقل مؤثر می‌داند. برای مثال از امام على علیه السلام نقل است که عقل انسان تا ۲۸ یا ۳۵ سالگی رشد می‌کند و پس از آن، رشدی ندارد؛ مگر از طریق تجارب. ^(۳)

امام حسین علیه السلام نيز مى‌فرماید:

«طول التجارب زيادة في العقل» ^(۴).

هم‌چنین در احاديث، عوامل متعددی برای رشد عقل آمده است که عبارت‌اند

۱. همان، ۳۴۳.

۲. خرد بخشش خدایی است. الكافی ۱: ۲۳.

۳. همان ۷: ۶۹؛ الجعفریات: ۲۱۳؛ من لا يحضره الفقيه ۳: ۴۹۳.

۴. تجربه‌های فراوان، [باعث] زیادتی خرد است. أعلام الدين: ۲۹۸؛ بحار الأنوار ۷: ۷۸؛ ۱۲۸.

از: وحی، علم، ادب، تجربه، گردنش در زمین، مشورت، تقوا، جهاد با نفس، یاد خدا، زهد در دنیا، پیروی از حق، همنشینی با حکیمان، ترحم بر نادانان و مصرف برخی غذاهای^(۱).

این احادیث از یک سو، درجات عقل را و از سوی دیگر، نقش اراده‌ی انسان را در تغییر درجات عقل خویش نشان می‌دهد. امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیثی عقل را به دو قسم عقل طبع و عقل تجربه تقسیم می‌کنند:

«العقل عقلان: عقل الطبع و عقل التجربة، وكلاهما يؤدى المنفعه»^(۲).

در شعری منسوب به امام علی علیه السلام آمده است:

«عقل را دو گونه دیدیم؛ مطبوع و مسموم! عقل مسموم بدون عقل مطبوع سودمند نیست؛ همان‌گونه که بدون فروغ روشنایی چشم، خورشید را سودی نیست»^(۳).

همان‌گونه که می‌دانیم در مشاهده، نور خورشید به تنها یک کافی نیست، بلکه بینایی چشم نیز ضرورت دارد؛ هم‌چنین در درک معقولات، عقل مسموم و اکتسابی کافی نیست، بلکه عقل طبع را نیز باید دارا بود.

معانی و کارکردهای عقل

سه کارکرد عقل عبارت است از: نظری، عملی، ابزاری. اصطلاحات عقل نظری و عقل عملی و عقلی ابزاری در احادیث دیده نمی‌شود؛ اما کارکردهایی برای عقل آمده است که با کارکردهای این سه نوع عقل، مطابقت دارد. به دیگر سخن در احادیث، هر سه نوع عقل یا کارکردهای مختلف عقل مورد تأیید قرار گرفته است، اما با تفسیری خاص؛ هم‌چون تطبیق کارکرد ابزاری عقل در احادیث با دیدگاه هیوم. ابتدا قبل از بیان تفاوت‌ها، اصل این کارکردها را می‌گوییم.

۱. دانشنامه‌ی عقاید اسلامی ۳۰۲: ۱ - ۳۲۹.

۲. عقل دو نوع است؛ عقل طبع و عقل تجربه که هر دو سودمند است. مطالب السؤول: ۴۹.

۳. مفردات الفاظ القرآن: ۵۷۷.

عقل نظری

عقلی را گویند که در صدد کشف حقایق نظری و شناخت واقعیات است. بدین‌سان خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، کارکرد نظری عقل می‌باشد. در احادیث - گذشته از این‌که مطلق شناخت و حکمت به عقل نسبت داده شده است - خودشناسی و خداشناسی نیز با عقل است. امام علی علیهم السلام فرمایند: «بالعقل استخرج غور الحكمة»^(۱)؛ «أفضل العقل، معرفة الحق بنفسه»^(۲)؛ «أفضل العقل، معرفة الإنسان نفسه»^(۳)؛ «بالعقل تعتقد معرفته»^(۴).

امام صادق علیهم السلام فرمایند:

«بالعقل عرف العباد خالقهم وأنهم مخلوقون»^(۵).

عقل عملی

بر این جنبه از عقل، تأکید بسیاری در احادیث شده است و باید توجه داشت که در تفسیر عقل عملی اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی آن را هم چون قوهای می‌دانند که انسان را به کاری سزاوار سوق می‌دهد.^(۶)

عقل عملی همانند عقل نظری، قوهی شناخت است؛ هر چند این دو عقل در متعلق شناخت، با هم تفاوت دارند. معنای دیگر عقل عملی، قوهای است که انسان را به اعمال خویش تحریک می‌کند و عقل به این معنا، همان قوهی اراده است.^(۷) در این اصطلاح، عقل عملی همان عمل کردن است. این نظریه پردازان کارکرد عقل عملی به معنای اول را از کارکردهای عقل نظری می‌دانند. گاه نیز عقل عملی را

۱. گُنه حکمت با عقل به دست می‌آید. الكافی ۱: ۲۸.

۲. برترین عقل، شناخت حق با حق است. غرر الحكم، حدیث ۳۲۲۰.

۳. برترین خرد، خودشناسی است. مطالب المسؤول: ۵۰.

۴. شناخت خدا با خردها پایدار می‌گردد. تحف العقول: ۶۲.

۵. بنده‌گان، آفریدگار خود را با عقل می‌شناسند و می‌فهمند که آفریده شده‌اند. الكافی ۱: ۲۹.

۶. فصول متزعزعه: ۵۴؛ الجوهر التضييد: ۲۳۳؛ الإشارات والتنبيهات ۲: ۳۵۲.

۷. حاشية الإشارات و التنبيهات ۲: ۳۵۲ - ۳۵۳.

قوه‌ای می‌دانند که هم مولد برخی اعمال مختص به انسان است، هم چون خجالت و خنده و گریه و هم ادراک کننده‌ی احکام مربوط به اعمال انسانی؛ هم چون استنباط صناعات و ادراک حسن و قبح اعمال.^(۱)

احادیث مرتبط با عقل عملی چند دسته است:

الف. به معنای اعمال نیکو و فضایل اخلاقی که از آثار عقل است و آدمی با این عقل، به حلم، کمال نفس، خوبی‌ها، ترک گناهان، بهشت، رضایت خداوند و اموری این چنین می‌رسد. این احادیث هم بر عقل عملی به معنای ادراک باید‌ها و نباید‌ها و حسن و قبح‌ها صادق است و هم بر عقل عملی به معنای قوه‌ی محركه به سوی خوبی‌ها، زیرا معرفت و اراده، هر دو مقدمه‌ی عمل هستند. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند:

«فتشَّعَبْ مِنَ الْعُقْلِ الْعِلْمُ»^(۲).

امام علی علیہ السلام می‌فرمایند:

«بِالْعُقْلِ كَمَالُ النَّفْسِ»^(۳). «الْعُقْلُ يَنْبُوْعُ الْخَيْرِ»^(۴).

امام کاظم علیہ السلام می‌فرمایند:

«إِنَّ الْعُقْلَاءَ تَرَكُوا فَضْلَ الدُّنْيَا فَكِيفُ الذُّنُوبِ ... إِنَّ الْعُقْلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا

وَرَغَبُوا فِي الْآخِرَةِ»^(۵).

پیامبر اکرم ﷺ در وصیت‌شان به علی بن ابی طالب علیہ السلام فرمودند:

«الْعُقْلُ مَا اكْتُسِبَتْ بِهِ الْجَنَّةُ، وَطُلُبَ بِهِ رَضَا الرَّحْمَنِ»^(۶).

۱. النجاة: ۳۳۰ - ۳۳۱؛ شفا: ۲؛ شفا: ۳۷.

۲. بردباری از خرد سرچشمی می‌گیرد. تحف العقول: ۱۵.

۳. کمال نفس با عقل به دست می‌آید. غرر الحكم، حدیث ۴۳۱۸.

۴. سرچشمی خوبی خرد است. همان، حدیث ۶۵۷.

۵. خردمندان از کارهای زاید دنیوی گذشتند، چه رسد به گناهان ... خردمندان در دنیا زهد را پیشه ساخته‌اند و به آخرت میل دارند. الكافی ۱: ۱۷ - ۱۸.

۶. عقل آن است که بهشت با آن به دست می‌آید و خشنودی خدا با آن طلب می‌گردد. من لا يحضره الفقيه .۳۶۹: ۴

ب. به مفهوم درک کننده‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها نیز معروفی شده است. پیامبر اعظم ﷺ می‌فرمایند:

«فَإِذَا بَلَغَ كَشْفَ ذَلِكَ السُّتُرِ، فَيَقُعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسَّنَةَ وَالْجَيْدَ وَالرَّدِّي، أَلَا وَمِثْلُ الْعُقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمِثْلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ»^(۱).

امام علیؑ می‌فرمایند:
«الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينَ»^(۲).

امام صادق علیؑ فرمودند:
«عَرَفُوا [الْعَبَادَ] بِهِ [الْعُقْلَ] الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِحِ»^(۳).

ج. هم‌چنین عقل قوّه‌ای است که امر و نهی می‌کند و انسان را از اعمال زشت باز می‌دارد. امیرالمؤمنین علیؑ در این مورد می‌فرمایند:
«الْعُقْلُ يَأْمُرُ بِالْأَنْفَعِ»^(۴)؛ «لِلْحَازِمِ مِنْ عَقْلِهِ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ زَاجِر»^(۵)؛ «لِلْقُلُوبِ خَوَاطِرُ سُوءِ، وَالْعُقُولُ تَزَجُّرُ عَنْهَا»^(۶).

امام حسن علیؑ نیز می‌فرمایند:
«أَعْلَمُوا أَنَّ الْعُقْلَ حِرْزٌ»^(۷).

عقل در لغت هم، به معنی نهی و جلوگیری است.^(۸)
بر این اساس، عقل نه تنها اعمال خوب و بد را به انسان نشان می‌دهد، بلکه امر

۱. پس از آنکه انسان به بلوغ رسید، پوششی [از قلب] برداشته می‌شود، پس در قلب او نوری پدید می‌آید و پس از آن، واجب و مستحب و خوب و بد را می‌فهمد. همانا عقل در قلب مانند چراغی در میانه‌ی خانه است. علل الشرایع: ۹۸؛ بحار الانوار: ۱: ۴۹.

۲. عاقل کسی است که بهترین شرها را بشناسد. مطالب المسؤول: ۴۹.

۳. بندگان با عقل، عمل نیکو را از عمل قبیح می‌شناسند. الكافی: ۱: ۲۹.

۴. خرد، تو را به سودمندترین [کارها] فرمان می‌دهد. نثر الدّرر: ۱: ۲۸۵.

۵. دور اندیش، بر پایه‌ی عقل، در برابر هر پستی، باز دارنده‌ای دارد. غرر الحكم، حدیث ۷۳۵۰.

۶. قلوب را خیالاتی زشت است که عقل از آن‌ها باز می‌دارد. همان، حدیث ۷۳۴۰.

۷. بدانید که عقل نگه دارنده است. ارشاد القلوب: ۱۹۹.

۸. الصّحاح؛ المصباح المنير؛ معجم مقاييس اللّغة؛ ریشه‌ی واژه‌ی «عقل».

یا نهی و حکم نیز می‌کند. البته مقصود، قوه‌ی محرکه و اراده نیست؛ چون شاید عقل نسبت به کاری فرمان دهد، ولی انسان آن را اراده نکند و بر اساس حکم عقل، عمل نکند.

۵. در احادیثی هم عقل به معنای اعمال نیکو یا ترک اعمال زشت است؛ مانند این که درباره‌ی عقل از پیامبر اکرم ﷺ پرسیدند، حضرت فرمود:

«العمل بطاعة الله»^(۱).

و از امیرالمؤمنین نقل است که فرمود:

«العقل حفظ التجارب»^(۲).

می‌دانیم مراد این نیست که عقل، خود اعمال نیکوست؛ بلکه لازمه‌ی عقل، اعمال نیکوست. به دیگر سخن، هرگاه انسان به مقتضای عقل عمل کند، اعمال نیکو را برمی‌گزیند.

بنابراین، واژه‌ی عقل در این احادیث، بر لوازم خود اطلاق شده که مجازی است. مفاد این دسته روایت‌ها، مفاد احادیثی است که به‌طور کلی، اعمال خوب را نتیجه‌ی عقل می‌دانند؛ اما از چگونگی آن، سخنی به میان نیامده است. سپس در دسته‌ی دوم و سوم، این چگونگی را توضیح می‌دهند. عقل در دسته‌ی دوم با روشن کردن خوبی‌ها و بدی‌ها مقدمه‌ی انجام کارهای خوب را فراهم می‌کند و در دسته‌ی سوم حکم به خوبی‌ها می‌کند. این دو کارکرد نیز با هم دیگر شدنی است. از این‌رو به‌طور کلی، کارکرد عملی عقل را مقدمه‌ی انجام کارهای خوب و ترک کارهای بد می‌دانیم و این هم از راه نشان دادن خوبی‌ها و بدی‌ها و فرمان به خوبی‌ها و نهی از بدی‌ها رخ می‌دهد. البته انسان نسبت به این معرفت و فرمان‌بری اختیار دارد. همان‌طور که قرآن می‌فرماید:

نماز از فحشا و منکر نهی می‌کند، شاید نمازگزار به این نهی گردن نهد یا نافرمانی کند. عقل در واقع، غیر از تبیین خوبی‌ها و بدی‌ها، هم‌چون نماز، انسان را به

۱. عقل عمل کردن به دستورهای خداست. روضة الوعظین: ۸.

۲. عقل، تجربه‌ی اندوزی است. نهج البلاغة، کتاب ۳۱؛ تحف العقول: ۸۰.

خوبی‌ها دعوت و زمینه‌ی روحی انجام کارهای خوب را نیز فراهم می‌کند؛ اما این به معنای مجبور بودن انسان در برابر عقل نیست؛ چرا که نیروی دیگری -که از آن به جهل و شهوت یاد می‌شود - در نقطه‌ی مقابل قرار دارد و انسان را به سوی رشتی‌ها دعوت و زمینه‌ی روحی انجام کارهای ناپسند را فراهم می‌کند. اینجاست که اختیار کار نیک و پیروی از عقل، ارزش مضاعف پیدا می‌کند و انسان را از فرشتگان هم بالاتر می‌برد.

عقل ابزاری

غیر از کارکرد نظری و عملی عقل، به کارکرد ابزاری آن نیز اشاره شده است؛ اما خرد ابزاری در احادیث با دیدگاه هیوم متفاوت است. به طور کلی، عقل ابزاری معطوف به معاش دنیاست. قوه‌ای که انسان با آن معاش دنیوی و زندگی مطلوب را سامان می‌بخشد. واژه‌ی «عقل معاش» نیز گاهی جای‌گزین عقل ابزاری می‌شود. این عقل از آن‌جا که قدرت فن آوری و حساب‌گری دارد، آدمی را قادر می‌سازد تا وقایع آینده را پیش‌بینی کند. برخی فیلسوفان هم چون ابن سینا -که عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند - کارکرد ابزاری را گاه در ذیل کارکرد عملی مندرج می‌سازند.^(۱)

پیامبر اعظم ﷺ در وصیّتان به امیر المؤمنین علیہ السلام فرمود:

«يا على لا ينبغي للعاقل أن يكون ظاعناً ألا في ثلاث: مرمة معاش، أو تزود لمعاد، أو لذة في غير محظوظ»^(۲).

باز از پیامبر اکرم ﷺ نقل است که فرمودند:

«سبعة أشياء تدلّ على عقول أصحابها: المال يكشف عن مقدار عقل

۱ . بنگرید به مقاله‌ی عقل از دیدگاه ابن سینا در همین مجموعه.

۲ . ای علی! سزاوار نیست که خردمند، جز در طلب سه چیز گام بردارد: گذران زندگی یا فراهم کردن توشی آخرت یا به دست آوردن لذت غیر حرام. من لا يحضره الفقيه: ۴: ۳۵۶؛ الكافي: ۵: ۸۷.

صاحبه...»^(۱)؛ «لا عقل كالتدبیر»^(۲).

از امیر المؤمنین عليه السلام چنین نقل شده است:

«أَدْلُّ شَيْءٍ عَلَى غَزَارةِ الْعُقْلِ حَسْنُ التَّدْبِيرِ»^(۳)؛ «مِنَ الْعُقْلِ مُجَانَّبَةُ التَّدْبِيرِ

وَحُسْنُ التَّدْبِيرِ»^(۴)؛ «الْعُقْلُ يَأْمُرُكَ بِالْأَنْفَعِ»^(۵)؛ «الْعُقْلُ الْأَصَابَةُ بِالظَّنِّ

وَمَعْرِفَةُ مَا لَمْ يَكُنْ بِمَا كَانِ»^(۶)؛ «لَوْ صَحَّ الْعُقْلُ لَاغْتَنَمْ كُلَّ أَمْرٍ إِمْهَلْهُ»^(۷).

همان طور که گفتیم، عقل ابزاری هیوم، هدف رسیدن به امیال و شهوت انسان است. این عقل، در طول شهوت و در خدمت آن است؛ نه در عرض و معارض آن و دیگر آن که معطوف به زندگی دنیوی است و کاری به آخرت انسان ندارد. از این رو، نه در طول عقل نظری است که خدا و دین بشناسد و نه در طول عقل عملی که حُسن و قبح افعال را مشخص کند؛ بلکه تنها آدمی را به کارهای اخلاقی و مثبت رهنمون می‌شود. به طور کلی، در دیدگاه دینی، از یک سو عقل نظری و عملی و نتایج آن به رسميّت شناخته می‌شود و از سوی دیگر، عقل معاش در طول معارف و اهداف عقل نظری و عملی است، نه ابزاری در خدمت هواهای نفسانی و امور دنیوی معارض با آخرت و دین.

از آن جاکه عقل نظری، خدا و دین و آخرت را اثبات می‌کند و عقل عملی، آدمی را به رعایت احکام الهی فرا می‌خواند، عقل ابزاری از دیدگاه احادیث، در خدمت دنیای هماهنگ با معنویّت است. از همین رو در برخی احادیث، به هماهنگی میان معاش و معاد از دیدگاه عقل دینی حکم شده است.

حال، این که در احادیث، از زیرکی معاویه، به نکره و شیطنت تعبیر شده است

۱. هفت چیز بر خردمندی صاحبان خرد دلالت دارد: ثروت از میزان عقل صاحب مال پرده بر می‌دارد ...
معدن الجوادر: ۶۰؛ تنبیه الخواطر: ۲: ۱۱۱.

۲. هیچ خردورزی هم چون تدبیر نیست. من لا يحضره الفقيه: ۴: ۳۷۲.

۳. بهترین دلیل بر زیادی عقل، تدبیر نیکوست. غرر الحكم، حدیث: ۳۱۵۱.

۴. دوری از بیهودگی و تدبیر نیکو از آثار عقل است. همان، حدیث: ۹۳۲۰.

۵. عقل تو را به سودمندترین [کارها] فرمان می‌دهد. نثر الدّرر: ۱: ۲۸۵.

۶. گمانهزنی درست و شناخت آینده بر اساس گذشته، خردورزی است. شرح نهج البلاغه: ۲۰: ۳۳۱.

۷. با عقل سالم، هر انسانی از فرصت‌های خود بهره‌مند می‌گردد. غرر الحكم، حدیث: ۵۷۷۹.

نه عقل^(۱) به دلیل نکته‌ی یاد شده است؛ به دیگر سخن، اگر عقل ابزاری در خدمت عقل نظری و عملی و درنتیجه هم‌سو با دین قرار گیرد و زندگی دینی را سامان دهد، عقل نامیده می‌شود؛ ولی اگر در خدمت شهوت باشد - همان‌طور که در دیدگاه هیوم مطرح بود - شیطنت و نکرا است.

ارتباط عقل با اخلاق، دین، علم

تبیین ارتباط عقل با اخلاق و دین و علم، نیازمند سه بحث مستقل است؛ اماً نقطه‌ی مشترک این سه زمینه، اثربخشی متقابل عقل با هرکدام است. عقل از سویی، مفاهیم اخلاقی و افعال خوب و بد را درک و نسبت به آن‌ها امر و نهی می‌کند و از سوی دیگر، اخلاق و اعمال ارزشی باعث نیرومندی عقل و بهره‌مندی بیشتر انسان از آن می‌گردد.

در مورد دین و علم نیز هم‌چنین است؛ آدمی با عقل، خدا را اثبات می‌کند و به حقانیت دین نایل می‌شود، اماً از سوی دیگر، پیامد ایمان و عمل به دستورات دینی، رشد عقل و بهره‌مندی بیشتر از آن است. عقل سرچشمه‌ی علم است؛ اماً علم و دانش نیز عقل افزاست.

بدین‌سان عقل با این سه حوزه، ارتباطی متقابل و مستمر دارد و فرایند آن، تکامل مستمر عقل از یک سو و تکامل همیشگی علم و معرفت و تدبیّن و فضایل اخلاقی است.

احادیشی در بحث از عقل عملی و نقش عقل در ادراک و حکم به خوبی‌ها، ذکر شد. هفت روایت زیر به تأثیر اخلاق در رشد عقل اشاره می‌کند.

امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«جاهد شهوتك و غالب غضبك و خالفك سوء عادتك، تزك نفسك ويكل عقلك»^(۲).

۱. الكافی ۱: ۱۱.

۲. [ای بنی آدم] با شهوت مبارزه کن و بر خشم پیروز شو! با عادت زشت مخالفت کن تا نفست پاک

امام صادق علیه السلام: امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه‌ای به برخی از یارانشان موعظه کردند:
«... من اتق الله، جلّ وعزّ وقوى وشبع وروى ورفع عقله عن أهل
الدنيا...»^(۱).

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمودند:
«إن الإعجاب ضد الصواب وآفة الألباب»^(۲).
امام باقر علیه السلام نیز فرموده‌اند:
«لا عقل كمخالفة الهوى»^(۳).

هم چنین احادیشی در بحث از عقل نظری و نقش عقل در اثبات خدا و دین ذکر شد. از سوی دیگر، دین نیز در خردورزی انسان و رشد عقل او مؤثر است. امام علی علیه السلام در خطبه‌ی اول نهج البلاغة درباره‌ی حکمت ارسال رسولان می‌فرماید: «بعث فيهم رسلاه و واتر إليهم أنبيائه، ليستأدوهم ميثاق فطرته ... ويشروا لهم دفائن العقول»^(۴).

حضرتش در این خطبه، معارف عقلی را به دفینه‌ها و گنج‌های پنهان تشبیه کرده و یکی از وظایف پیامبران را برانگیختن این گنج‌ها دانسته‌اند. از این سخن چنین می‌یابیم که: اولاً عقل دارای معلومات فطری و ذاتی است که از خارج به دست نیامده است و این مطلب، در بحث از عقل طبیع و تجربه نیز اشاره شد. ثانیاً بدون تذکر و برانگیختن پیامبران، انسان از این معلومات غافل است و بدان بی‌توجه؛ از این‌رو، عقلی بودن برخی معارف به این معنا نیست که انسان در توجه و فهم این

و عقلت کامل شود. غرر الحکم، ح ۴۷۶۰.

۱. هر کس تقوای خدا را پیشه کند، بزرگ و عزیز گردد؛ نیرومند و سیر و سیراب شود و عقلش از اهل دنیا بالآخر رود. کافی ۲: ۱۳۶.

۲. دشمن درستی و آفت خردها خودپسندی است. نهج البلاغة، کتاب ۳۱؛ تحف العقول: ۷۴.

۳. هیچ خردی به اندازه‌ی مخالفت با هوس نیست. تحف العقول: ۲۸۶.

۴. خدا رسولان خویش را در میان مردم برانگیخت و پیامبرانش را پی در پی به سوی مردم فرستاد تا پیمان فطرتش را از انسان‌ها باز گیرند ... و گنجینه‌های عقول را بر انگیزاند و آشکار کند. نهج البلاغة، خطبه‌ی اول.

معارف بی‌نیاز از وحی است.

نقش عقل در معرفت به معنای عام کلمه که شامل معرفت به واقعیات و علم به حسن و قبح افعال است، در بحث از عقل نظری و عقل عملی مطرح شد، اما از سوی دیگر، علم و تجربه نیز از جمله عوامل تکامل عقل است. دو جمله زیر از امیرالمؤمنین علیہ السلام نقل شده است:

«العلم يزيد العاقل عقلا»^(۱); «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب»^(۲).

از امام صادق علیہ السلام نیز نقل شده است:

«كثرة النظر في الحكمة تلقيح العقل»^(۳).^(۴)

۱. دانش، به عقل خردمند می‌افزاید. بحار الأنوار ۷۸: ۶.

۲. عقل، طبیعتی است که با دانش و تجربه افزایش می‌یابد. غرر الحكم، حدیث ۱۷۱۷.

۳. نگریستن بسیار در حکمت، خرد را بارور می‌کند. تحف العقول: ۲۶۴.

۴. یادآور می‌شود دو مقاله‌ی «ماهیّت عقل و تعارض عقل و وحی» و «عقل و معرفت عقلانی از دیدگاه امام علی علیه السلام» از نگارنده، به ترتیب در مجله‌ی نقد و نظر و دانشنامه‌ی امام علی علیه السلام جلد اول چاپ شده است که برای تکمیل مباحثِ مقاله‌ی حاضر، مطالعه‌ی آن‌ها مفید است.

فهرست منابع

- ١ - آبی، ابوسعید منصورین حسین. نشر الدر. تحقیق: محمدبن علی فرنه. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٢ - آمدی، عبد الواحد. غررالحكم و دررالكلم. شرح: جمال الدين خوانساری. تحقیق: سید جلال الدین محدث ارمومی. تهران: دانشگاه تهران، ١٣٦٠ ش.
- ٣ - ابن ابی الحدید، عزالدین. شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار احیاء التراث، ١٣٨٥ ق.
- ٤ - ابن سینا، حسین. الاشارات والتنیهات. تهران: دفتر نشر کتاب، ١٤٠٣ ق.
- ٥ - ———. النجاة. تصحیح: محمد تقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران، ١٣٦٤ ش.
- ٦ - ———. الشفاء. تفسیر: ابراهیم مذکور. قم: مرعشی نجفی، ١٤٠٤ ق.
- ٧ - ابن فارس، احمد. معجم مقایيس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مصر: مطبعة المصطفی و اولاده، ١٣٨٩ ق. قم: مكتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٤ ق.
- ٨ - اشعث کوفی، محمدبن محمد. الجعفریات. تهران: نینوی، بی تا.
- ٩ - ایزوتسو، توشی هیکو. خدا و انسان در قرآن. ترجمه: احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٦٥ ش.
- ١٠ - برقی. المحاسن. تحقیق: سید مهدی رجائی. قم: المجمع العالمی لأهل البيت علیهم السلام، ١٤١٣ ق.
- ١١ - جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. تحقیق: احمد عبد العزیز عطار. بیروت: دارالعلم المتألین، ١٩٩٠ م.
- ١٢ - حرانی، حسن بن علی. تحف العقول. تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: اسلامی،

١٤٠٤ ق.

- ١٣ - حلّی (علامه)، حسن بن یوسف. **الجوهر النضیل**. قم: بیدار، ١٣٦٣ ش.
- ١٤ - دیلمی، حسن بن محمد. **ارشاد القلوب**. بیروت: اعلمی، ١٣٩٨ ق. * قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ١٤٠٨ ق.
- ١٥ - راغب اصفهانی، حسین بن محمد. **مفردات الفاظ القرآن**. تحقیق: صفوان عدنان داودی. دمشق: دارالقلم، ١٤١٣ ق.
- ١٦ - ری شهری، محمد. **دانشنامه عقاید اسلامی**. قم: دارالحدیث.
- ١٧ - شافعی، محمدبن طلحه. **مطالب المسؤول**. نسخه خطی کتابخانه آیة الله مرعشی. قم.
- ١٨ - شریف رضی، محمدبن حسین. **نهج البلاغه**. ترجمه: سید علی نقی فیض الاسلام. تهران: فقیه، ١٣٧٦ ش.
- ١٩ - صدق، محمدبن علی. **علل الشرایع**. بیروت: دار احیاء التراث، ١٣٨٥ ق.
- ٢٠ - ———. **من لا يحضره الفقيه**. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشرالاسلامی، بی تا.
- ٢١ - طبرسی، علی بن حسن. **مشکاة الانوار**. نجف: حیدریة، ١٣٨٥ ق.
- ٢٢ - فارابی، ابونصر، **فصول متذعة**. تحقیق: فوزی مسٹری نجار. بیروت: دارالمشرق، ١٤٠٥ ق.
- ٢٣ - فتال نیشابوری، روضة الواعظین. بیروت: اعلمی، ١٤٠٦ ق.
- ٢٤ - فیومی، احمدبن محمد. **المصباح المنیر**. قم: دار الهجرة، ١٤١٤ ق.
- ٢٥ - کاپلستان، فریدریک. **فیلسوفان انگلیسی**. ترجمه: امیرجلال الدین اعلم. تهران: سروش، ١٣٦٢ ش.
- ٢٦ - کراجکی، محمدبن علی. **معدن الجواهر**.
- ٢٧ - کلینی، محمدبن یعقوب. **الكافی**. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیة، ١٣٨٨ ق.
- ٢٨ - مجلسی، محمدباقر. **بحار الانوار**. بیروت: دار احیاء التراث، ١٤٠٣ ق.
- ٢٩ - وزام بن ابن فراس. **تنبیه الخواطر**. بیروت: دارالتعارف و دار صعب، بی تا.

عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی در کلام اسلامی

محمد تقی سبحانی*

نگاهی به چگونگی رویارویی متکلمان مسلمان با مسأله‌ی پر دامنه‌ی «عقل» و «وحی»

سخن گفتن از موضوعی چنین گستردۀ و با سابقه‌ی تحقیقات اندک، بسیار دشوار است. این نوشتار، گذشته از گزارشی تاریخی، چند پیام اصلی دارد که یادآوری آن را پیشاپیش، مناسب می‌دانم.

چنان‌که خواهیم دید، تلاش در حل مسأله‌ی عقل و وحی و جمع میان «دین‌داری» و «خردباری» از نخستین و مهم‌ترین مشغله‌های ذهنی متفکران مسلمان بوده است؛ خواه آنان که داوری عقل را در شناخت دین ارج می‌نهاند و خواه کسانی که دین را در فراسوی دریافت‌های عقل می‌نشانند و عقل خویش را در فهم دین، یکسره معاف می‌داشند. به هر حال، هر دو نشان داده‌اند که این

* . محمد تقی سبحانی، متولد ۱۳۴۲ شیراز

تحصیلات: دکتری فلسفه تطبیقی از دانشگاه تربیت مدرس قم، خارج فقه و اصول. استادان: آیات عظام: شیخ جواد تبریزی، وحید خراسانی ، مصباح یزدی و جوادی آملی. تألیف سه جلد کتاب و انتشار ۱۶ عنوان مقاله در زمینه فلسفه و کلام اسلامی، عرفان و مطالعات زنان در نشریات معتبر داخلی.

استاد دانشکده حدیث و جامعه المصطفی العالمیة. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مسئله، آرامش اندیشه را بر آنان حرام کرده است.

کشاکش میان عقل و دین، انسان در دمند آزاده را به سادگی رهانمی سازد. اگر عقل ریشه در گوهر و ذات آدمی دارد، دین نیز با بنیادی ترین و نهایی ترین حقیقت و دل‌بستگی انسان پیوند می‌خورد. محبوس کردن دین در محدوده‌ی تنگ تجربه و خرد بشری همان قدر ساده‌اندیشه است که عقل را به چند حکم و ضابطه‌ی کلی تحولی بردن. از کوشش‌های فراوان دانشمندان اسلامی در سازش میان عقل و دین -که تنها اندکی را در این مقاله بازگفته‌ایم - این نکته را می‌آموزیم که تنها با یک حکم کلی و یک راه حل ساده، بر این داستان پر ماجرا فائق نمی‌آییم.

ارمغان دیگر این پژوهش تاریخی، این است که بدانیم عقل و گرایش‌های عقلانی به دین، حتی در سده‌های آغازین اندیشه‌ی اسلامی، همیشه و همه‌جا به یک معنا نبوده و نسبت‌شان، به گونه‌های متفاوتی ترسیم شده است. شاید بازآموزی و ارزیابی تک‌تک این آرا و هم‌دلی بیشتر با این متفکران، تا اندازه‌ای گره‌های کور این معمّن را بنمایاند و راهی تازه بگشایند.

اغلب راه‌های مطرح در تاریخ تفکر اسلامی، در دو سوی افراط و تفریط است. از نخستین نهضت‌های فکری تاکنون، در بین اندیشمندان اسلامی، با دو گرایش متضاد مواجه‌ایم. خردبارانی که در جست و جوی توجیه عقلانی گزاره‌های دینی بوده‌اند و این باورها را، -تا آن‌جا که مجال یافته‌اند - در قالب‌های فلسفی خاص گنجانده‌اند و در مقابل، نص گرایانی که عقل را نامحرم دانسته و از ورود آن به حریم آمنِ دیانت جلوگیری کرده‌اند. حال این که با توجه به شیوه‌ی معتدل قرآنی، چنین دیدگاه‌هایی شگفت‌آور است. البته متفکرانی که به انگیزه‌ی آشتی میان عقل و دین یا رعایت اعتدال در این مسیر گام نهاده‌اند، سرانجام یا به یک سو لغزیده‌اند یا با تردید میان اندیشه‌های گوناگون، از ارائه‌ی یک نظریه‌ی جامع بازمانده‌اند؛ بی‌گمان غزالی نمونه‌ی بارز این گروه اخیر است.^(۱)

۱ . ابن‌رشد در مورد غزالی می‌گوید: «هو مع الاشاعرة اشعری و مع الصوفیة صوفي و مع الفلاسفة فيلسوف». (فصل المقال: ۲۷) هرچند این قول از سر انصاف نیست، اما خالی از حقیقت نیز نیست.

آن‌چه گفتیم، در فرهنگ تشیع و تسنن به یکسان مصادق دارد. البته این تشابه کلی نباید ما را از تفاوت‌های این دو حوزه‌ی دینی غافل سازد. خواهیم دید که نصّ‌گرایی در امامیّه، به دلیل ویژگی خاص روایات اهل بیت علیهم السلام، با آن‌چه از سلفیّه‌ی اهل سنت سراغ داریم، تفاوتی محسوس دارد. هم‌چنان که متکلمان شیعه با بهره‌گیری از معارف اهل بیت علیهم السلام، از متکلمان اهل سنت، فاصله‌ی بسیار می‌گیرند.

در پایان این پیش‌گفتار اشاره می‌کنیم که گستره‌ی تاریخی این پژوهش، به جز یک مورد استشنا، حدّاً کثر تا قرن ششم هجری ادامه یافت و کلام اسلامی تا قرن پنجم تقریباً مستقل و متمایز از دو نهضت فلسفه و تصوف رشد کرد؛ از آن پس، با تعامل هرچه بیش‌تر این سه حوزه، رشد آن‌ها به شدت از یکدیگر متأثر شد. از این زمان، دیگر نه غزالی بدون توجه به فلسفه و عرفان اندیشه‌ورزی می‌کرد و نه ابن‌رشد قادر بود کلام و عرفان را نادیده گیرد. عقل‌گرایی از این دوره، به تدریج پیچیده می‌شود و تحلیل آن نیاز به پژوهش بیش‌تر دارد. پس، این نوشتار با تحلیلی گذرا از آرای غزالی و گزارش کوتاهی از ابن‌رشد، به پایان می‌رسد.

اهل حدیث و آغاز نصّ‌گرایی

نخستین جریان عامّ فکری در اسلام، نصّ‌گرایی است. البته این پدیده اختصاص به دین اسلام ندارد و در همه‌ی ادیان گرایش اوّلیه به سمت وحی و حفظ سنت‌های دینی بوده است. در جامعه‌ای که هنوز گرمی حضور پیامبر احساس می‌شود و آهنگ پرطینین وحی در جای جای آن به گوش می‌رسد، طبیعی است که راه و روش‌های بیگانه رنگ بازد و نغمه‌های مخالف یا مجال طرح نیابد یا به سردی گراید.

البته نصّ‌گرایی در آغاز، پیش از آن که یک مکتب کلامی باشد، یک بینش و زمینه‌ی فرهنگی است که اندیشه‌های گوناگون از آن بر می‌آید. از همین بستر بود که مرجئه، جبرگرایی، خارجی‌گری، تشبیه و تجسم و ده‌ها اندیشه‌ی دیگر رویید و

امواج آن تا سده‌های بعد، اندیشه‌ی اسلامی را متأثر کرد. این جریان فکری آهسته آهسته به صورت یک اندیشه‌ی مستقل درآمد و به نام‌های گوناگونی از قبیل اهل حدیث، حنابله، حشویه، سلفیه، خوانده شد.

با این همه، غلبه‌ی نصّ‌گرایی در سال‌های نخستین اسلامی را نباید تنها یک پدیده‌ی طبیعی دانست؛ چون حاکمیّت سیاسی در حمایت و تقویت این جریان بی‌تأثیر نبود. خلافت وقت از یک سو اصحاب نزدیک پیامبر ﷺ و شاهدان عینی سنت نبوی را تحت فشار قرار داد و از سوی دیگر، نقل و نشر حدیث پیامبر ﷺ را از مردم سلب و آن را در گروهی اندک منحصر کرد و به این ترتیب، افکار دینی متدينان را در اختیار گرفت.^(۱) روش است که گرایش بی چون و چرا به «سنت مهارشده» و جمود بر آیین‌های مذهبی تا چه حد در حاکمیّت سیاسی آن دوران پسندیده و پرفایده بوده است.

در واکنش به نصّ‌گرایی افراطی، به تدریج جریان دیگری در جامعه‌ی اسلامی رشد کرد که بعدها صورت نهایی اش را در فرقه‌ی معتزله یافت. هرچند نزاع بین این دو گروه، در آغاز برو مسأله‌ی جبر و اختیار و تشبیه و تنزیه بود، اماً این رویارویی، هرچه بیش ترگسترش یافت و فهمیدند که اختلاف در شیوه‌ی برخورد با متون دینی است. اهل حدیث ظاهر الفاظ قرآن و روایات را سرلوحه‌ی دیانت‌شان می‌گرفتند و معتزله با استمداد از عقل، بر تأویل متون دینی راه می‌گشودند.

عوامل پیدایش عقل‌گرایی

گرایش به تفکر پیش از هر چیز، باید در اسلام جست و جو شود. قرآن برخلاف متون دینی یهود و نصارا، پیوسته بر عنصر عقل و تفکر تأکید دارد.^(۲) تورات دین شریعت و تاریخ است و مسیحیت دین ایمان و اخلاق. اسلام گذشته از این‌ها و مقدم بر این‌ها، آدمی را به شناخت انسان و جهان پیرامون فرامی‌خواند و او را به

۱ . ر.ک: سید مرتضی عسکری، معالم المدرّستان؛ نقش ائمه در احیاء دین.

۲ . تاریخ فلسفه در اسلام ۱: ۱۹۵.

یک بینش روشی در مقابل هستی و تاریخ و شریعت و اخلاق دعوت می‌کند. با این وجود، عقل‌گرایی در اسلام، بی‌شک از عوامل بیرونی، اثر پذیرفته است. گسترش اسلام و مواجهه‌ی مسلمانان با فرهنگ‌های دیگر، دو تأثیر مهم در اندیشه‌ی اسلامی بر جای گذاشت؛ از یک سو، علوم و افکار بیگانه به تدریج بر ذهنیت جامعه‌ی اسلامی اثر گذاشت و از سوی دیگر، دانشمندان اسلامی را به دفاع از مبانی دینی در مقابل ادیان و فلسفه‌های معارض برانگیخت.^(۱) اگر خردگرایی در معتزله، گاه به افراط می‌گراید، آن را برخاسته از عوامل اخیر باید دانست. در صورتی که سده‌ی نخست اسلامی را دوران غلبه‌ی نصّ‌گرایی بدانیم، باید سده‌ی دوم و سوم هجری را عصر شکوفایی عقل‌گرایی بدانیم؛ چراکه خردباوری حتی در اوج شکوفایی آن، بیشتر خاستگاه اقلیت فرهیخته‌ی جامعه است و توده‌ی متدين تبعید دینی را بر چون و چراهای عقلی ترجیح می‌دهند. از این‌روست که مذهب عامه‌ی اهل سنت، همیشه و همه‌جا به سنت دینی گرایش داشته و ورود عقل را به عرصه‌ی دین، خوش نداشته است.

با اوج‌گیری تفکر معتزلی، اختلافات کلامی در درون این مکتب، رو به فزونی نهاد و زیاده‌روی در کاربرد عقل، گوهر و بنی‌ماهی دین را - که ایمان و پرستش خداوند و تسلیم در مقابل اوست - سست و بی‌قدار ساخت. رشد عقل‌گرایی از یک سو و انحطاط حنابله از سوی دیگر، علمای اهل سنت را به پیرایش در دیدگاه‌های سنتی فراخواند. در حقیقت، سده‌ی دوم و سوم هجری دوره‌ی مقاومت نصّ‌گرایی در برابر پیشرفت خردباوری و بیرون آمدن از تنگناهای تعصب است. با آغاز قرن چهارم، جریان نصّ‌گرایی وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد.

دو شخصیت بزرگ از اهل سنت، به طور جداگانه به بازسازی اندیشه‌ی دینی و جذب عناصری از کلام معتزلی دست زدند. ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۳۰ هـ) در بصره و ابو منصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ هـ) در خراسان و ماوراء التّہر.^(۲) با

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۱، فصل سوم از باب دوم؛ انتقال علوم یونانی به عالم اسلام.

۲. هم‌چنین باید از شخصیت سومی نام بریم به نام احمد بن محمد الطحاوی (م ۳۲۱ ق) که در مصر

این تفاوت که ماتریدی کاملاً به معتزله نزدیک شد و اشعری بیشتر به حفظ اصول حنابله در قالب‌های جدید پرداخت. به همین سبب، اشعری را حدّ واسط میان اهل حدیث و معتزله دانسته‌اند و ماتریدی را حد واسط میان اشعری و معتزله. به این ترتیب، در قرن چهارم، حلقه‌های پیوند میان نصّ‌گرایی و عقل‌گرایی تکمیل شد و نخستین تقریب میان این دو جریان، شکل گرفت.

اشعری و ماتریدی

در اهمیّت آشنایی با این دو مکتب کلامی، بد نیست مقایسه‌ای کوتاه میان گرایش‌های فکری این دو با معتزله داشته باشیم و پیش از آن، موضع اهل حدیث و معتزله را بازشناسیم.

مفهوم عقل در بین دانشمندان اسلامی، از همان آغاز، دارای دو جنبه‌ی نظری و عملی بود و اختلاف معتزله با اهل حدیث را از هر دو جنبه می‌نگریم. هرچند این تفکیک از آغاز روشن نبود، اما در واقع دو مسأله‌ی مهم کلامی آن روزگار، یعنی تشبیه و تنزیه و جبر و اختیار، تجلی این دو جنبه از عقل بود.

اهل حدیث معتقد بودند که اوصاف باری تعالی را باید به همان معنای ظاهری - که در آیات و روایات آمده است - پذیرفت و عقل چون و چرا یا توجیه و تأویل ندارد. عبارت مالک بن انس، در پاسخ به کسی که از «استواء» خداوند بر عرش پرسید، شاید گویاترین تعبیر از شیوه‌ی فکری این گروه است: الاستواء معلوم و الکیف مجهول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة.^(۱) اشعری نیز در توصیف حنابله گوید:

آنان هرچه درباره‌ی خدا گویند، از قرآن و روایت پیامبر گرفته‌اند و بیش از آن، چیزی نگویند.^(۲)

فعالیّت داشت. ر.ک: تاریخ فلسفه در اسلام ۱: ۳۴۸.

۱. ملل و نحل ۱: ۱۰۵.

۲. مقالات الاسلامیین: ۱۱۰.

آن چه گفته شد، موضع اهل حدیث در عقل نظری بود. از طرف دیگر، آنان آدمی را مجبور و خداوند را خالق اعمال او می‌دانستند. از نظر آن‌ها، ممکن است خداوند انسان را بر فعل ناکرده عذاب کند و اطفال را بسی هیچ سببی، به دوزخ فرستد. پرسش از فعل خداوند روا نیست (لایسیل عما یفعل) و داوری خرد در این امور، پذیرفته نمی‌شود. عقل از فهم حسن و قبح امور ناتوان است و نیکی و بدی در ذات افعال نیست و بسته به غرض فاعل، تغییر می‌کند.

در مقابل، معتزله داوری عقل را هم «معارف عقلی» و هم در «احکام عقل» پذیرفتند. به نظر: «المعارف کلّها معقوله بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح ذاتيان للحسن والقبح».^(۱)

برخی از معتزله، مانند نظام تا آن‌جا پیش رفتند که مدعی شدن، عقل حسن و قبح همه‌ی افعال را درک می‌کند. به طور کلّی، معتزلیان نقش وحی را بیشتر، تأیید و ارشاد به حکم عقل می‌دانند. عبارتی که شهرستانی در بیان عقیده‌ی ابوعلی جبائی (متوفّای ۳۰۳ هـق.) و فرزندش ابوهاشم (متوفّای ۳۲۱ هـق.) آورده، در واقع مشخصه عقل‌گرایی حاکم بر اهل اعتزال است:

هر دو اتفاق دارند بر این‌که معرفت [خداوند]، شکر منعم و شناخت حسن و قبح همگی واجب عقلی هستند. آن‌ها شریعتی عقلی ساختند و شریعت نبوی را به احکام قراردادی و عبادات [مشخص] و موقّت که عقل را بدان راه و فکر را از آن نصیب نیست، بر می‌گردانند. [و نیز معتقدند که] به مقتضای عقل و حکمت، بر حکیم واجب است که مطیع را ثواب و عاصی را عقاب کند، مگر موقّت یا خالد بودن ثواب و عقاب که به سمع دانسته می‌شود.

از دیگر نزاع‌های میان اهل حدیث و معتزله این بود که آیا شناخت خداوند، امری نظری و اکتسابی است یا از امور بدیهی است که عقل و فطرت انسانی آن را به اضطرار درک می‌کند. نصّ‌گرایان معرفت الهی را امری بدیهی می‌دانند و از بحث در

این باب خودداری می‌کنند؛ بر عکس، معتزله بر این باور بودند که معرفت خداوند جز از طریق نظر و استدلال، حاصل نمی‌شود. همین اعتقاد بود که معتزله را به تأسیس علم کلام و تنظیم اصول و قواعدی در شناخت خداوند و صفات و افعال او واداشت.

اشعری در یک خانواده‌ی متعصب سنّی پرورش یافت. پدر او از علمای اهل حدیث بود. او نخست به فرقه‌ی معتزله گرایید و سال‌ها نزد اساتید این گروه، به ویژه ابوعلی جبائی، به تحصیل علم کلام پرداخت؛ اما پس از دریافت ضعف عقاید معتزله و تغایر آن با مذهب سنّت و جماعت، سرانجام از اهل اعتزال کناره گرفت. اشعری تفکر حنبله را پذیرفت^(۱) و با مبانی عقلی، به دفاع از آن پرداخت. او میان بعد نظری و عملی عقل فرق گذاشت و دریافت‌های معرفتی عقل را پذیرفت، ولی هم‌چنان تأکید داشت که عقل از درک حسن و قبح افعال ناتوان است.

و الواجبات كلّها سعيّه و العقل لا يوجب شيئاً و لا يقتضي تحسيناً و تقبیحاً،
فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجرب، قال الله تعالى: و ما كنّا معدّين حتى
نبعث رسولاً، و كذلك شكر المنعم و اثابة المطاع و عقاب العاصي يجب بالسمع
دون العقل، و لا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل، لا الصلاح ولا الاصلاح ولا
اللطف، وكلّ ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبه فيقتضي نقشه من وجه
آخر.^(۲)

اشعری با این تفکیک، اهل حدیث را گامی به سوی عقل می‌کشاند و از همین جا علم کلام را -که تا آن زمان، در انحصار معتزله بود - مقبولیّت عام بخشد. اشعری در رساله‌ی استحسان الخوض فی الكلام مبانی این اندیشه را پایه گذاری کرد و به دیدگاه اهل حدیث در تحریم علم کلام، پاسخ اهل سنّت را بنا نهاد. اهمیّت اشعری و آثار او را در تأثیری که بر سه متکلم بزرگ پس از خود داشته است، یعنی قاضی ابوبکر

۱. اشعری، الابانة عن اصول الديانة: ۹.

۲. ملل و نحل ۱: ۱۱۵.

باقلانی (متوفّای ۴۰۳ هـ)، ابواسحاق اسپراینی (متوفّای ۴۱۸ هـ) و امام الحرمین جوینی (متوفّای ۴۷۸ هـ) باید جست و جو کرد. این دانشمندان از فضایی که اشعری گشوده بود، به خوبی بهره جسته و زمینه‌ی دخالت هرچه بیشتر عقل را در مباحث اعتقادی فراهم ساختند.

اشعری اگرچه به ظاهر، عقل را تنها در تثبیت و دفاع از مبانی اهل حدیث به کار گرفت، اما همین که پای عقل به میدان آمد، باورداشت‌های دینی، یکی پس از دیگری تقيید و تعديل شد. نظریه‌ی تشیعی صفات با قید «بلا تکلیف»^(۱) نظریه‌ی جبری اعتقاد به «کسب»^(۲) و عدم خلق قرآن با قید «کلام انفسی»^(۳) از برداشت کهنه‌ی اهل حدیث خارج شد و صورتی عقل پسند به خود گرفت. از همه‌ی این‌ها مهم‌تر این‌که، دیگر شناخت ذات و صفات الهی امری بدیهی و روش‌ن تلقی نمی‌شد، بلکه نیازمند دلیل و استدلال بود.

باقلانی^(۴) در همه‌ی این مسائل از اشعری پیشترفت و عقل را در فهم و تفسیر باورهای دینی مجالی بیش‌تر بخشدید. با آمدن جوینی، کلام در مکتب اشاعره، به کلی صورت عقلی و جدلی گرفت. وی در مقدمه‌ی کتاب الشامل فی اصول الدین^(۵)، به تفصیل از مبانی و روش عقلی سخن گفت و به شباهات کسانی که استدلال را بدععت یا بی‌فایده می‌دانستند، پاسخ گفت. این بخش از کتاب الشامل، با کتاب المغنی قاضی عبدالجبار معتعلی (متوفّای ۴۱۵ هـ) قابل مقایسه است.^(۶) حتی تأثیر المغنی بر الشامل جوینی آشکار است. هرچند جوینی را مؤسس در علم کلام

۱. الابانه: ۸ و ۹. اشعری بعدها در کتاب اللمع حتی از این هم فراتر رفت و هم‌صدا با معتزله قائل به تأویل صفات شد.

۲. ر.ک: اللمع از اشعری و تاریخ المذاهب الإسلامية: ۱۷۲.

۳. الابانه: ۲۰؛ ر.ک: اللمع. هرچند اشعری به کلام نفسی تصریح نکرد، ولی سخشن همین قول را نتیجه می‌دهد.

۴. ر.ک: دو کتاب معروف او: التمهید؛ الانصار.

۵. الشامل فی اصول الدین: ۱۲.

۶. المغنی، ج ۱۴. این جلد تماماً به مسأله‌ی عقل و اهمیت کلام عقلی مربوط است و مفصل‌به شباهات اهل حدیث و اشاعره پاسخ گفته است.

نمی‌دانند، ولی به هر حال، با ظهور او گرایش عقلانی در کلام اشعری به نقطه‌ی اوج خود رسید.^(۱)

در طول این دوران، نصّ گرایی سنتی از دو سوت تحت فشار قرار داشت: از یک سو معتزله با حمایت حکومت‌های محلی و نزدیکی و اتحاد با تشیع، روبه گسترش بود و از سوی دیگر، کلام اشعری با جذب تفکر عقلی، نصّ گرایی را تهدید می‌کرد. در حقیقت، سلفیه در شکل افراطی آن تا ظهور ابن‌تیمیه در قرن هفتم (۷۲۸-۶۶۱ ه.ق.) در زیر ضربات عقل‌گرایی، کمر راست نکرد. تفکر اشعری آن‌چنان در عقاید سنتیان تأثیر گذاشت که وقتی شهرستانی در قرن ششم می‌خواست نظریه‌ی اهل سنت را در باب عقل و شرع بیان دارد، هیچ تنسیقی روشن‌تر از عقیده‌ی اشعاره به خاطر او نمی‌رسید:

و اما السمع والعقل، فقد قال اهل السنّة: الواجبات كلّها بالسمع والعارف
كلّها بالعقل.^(۲) فالعقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يتضمن ولا يوجب. والسمع
لا يعّرف، اي لا يوجد المعرفة، بل يوجب.

بر همین اساس بود که او در تعریف «اصول» و «فروع» دین، این تعریف را به راحتی می‌پذیرفت که:

اصول دین معقول است و با نظر و استدلال به دست می‌آید و فروع دین مظنون
است و با قیاس و اجتهاد حاصل می‌شود.^(۳)

مباحثات و مجادلات کلامی در میان اهل سنت، در قرن پنجم، آن‌چنان شیوع یافت که ابوحامد محمد غزالی (متوفّای ۵۰۷ ه.ق.)، شاگرد جوینی، با عقل‌گرایی افراطی این دوران، به مقابله پرداخت و کلام اشعری را به راهی دیگر برداشت. در ادامه به نظریه‌ی غزالی، بازخواهیم گشت.

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۱: ۱۵۵ - ۱۵۷.

۲. ملل و نحل ۱: ۵۵.

۳. همان، ۵۴.

عقل‌گرایی در ماتریدیه

همزمان با نهضتی که اشعری به پا کرد، شخصیت دیگری از میان علمای سنتی خراسان برخاست که همان اهداف اشعری را دنبال می‌کرد. ماتریدی برخلاف اشعری که در سنت حنبلی - مالکی گام می‌زد، به سنت حنفی تعلق داشت. می‌دانیم که ابوحنیفه (متوفّای ۱۵۰ هـ) از اصحاب رأی بود و قیاس را در احکام معتبر می‌دانست؛ به همین سبب، راه ماتریدی در تعدیل نصّ‌گرایی و وارد کردن عناصر عقلی به اعتقادات مذهبی، سهل‌تر می‌نمود. گفتیم که اشعاره معارف نظری عقل را معتبر شمردند و به داوری‌های عملی، وقعی گران نهادند؛ اماً ماتریدی عقل عملی را نیز به میدان علم کشاند و از این رو، به تفکر معتزلی بسیار نزدیک شد. وی حسن و قبح عقلی را پذیرفت و تکلیف ملاطیّ را قبیح دانست. او فعل الهی را حکیمانه می‌دانست و عدالت و نفی ظلم را از اوصاف و افعال الهی به حساب می‌آورد.^(۱)

ماتریدی به این مقدار، بسنده نکرد؛ بلکه در همان بعد نظری نیز، بیش تر به توان عقل اعتماد کرد و آن را در تجزیه و تحلیل جزئیات کلامی وارد ساخت. در نظر او، انسان دارای قدرت و اختیار است و مشیّت او در وجود افعال مؤثّر است. هرچند که او نظریه‌ی کسب را پذیرفت و خداوند را فاعل افعال آدمی دانست، ولی برخلاف اشعری بر این باور بود که انسان در «قدرت کسب» آزادی کامل دارد و اوست که به حریّت، فعلی را انجام می‌دهد.

با آن‌که در آغاز، آرای او در میان فرقه حنفیه رواج یافت، ولی با گسترش مذهب اشعری، حتّی علمای حنفی نیز اشعری شدند و اندیشه‌ی ماتریدی در بین قاطبه‌ی اهل سنت پذیرفته نشد.^(۲)

۱. تاریخ المذاهب الاسلامیّة: ۱۶۴؛ شبیلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ۱: ۷۰.

۲. برای مقایسه کوتاه میان نظریه اشعری با اصحاب عقل و اصحاب نقل، ر.ک: تاریخ فلسفه در جهان اسلام ۱: ۱۵۲.

غزالی در کشاکش عقل و وحی

ابو حامد محمد غزالی اشعری مسلک بود و شاگرد امام الحرمین جوینی. غزالی از آن‌رو در تاریخ عقل‌گرایی با اهمیت است که در نیمه‌ی عمر خویش دچار یک تحول فکری شد و با تحول او، اندیشه‌ی اسلامی لااقل در یک برهه، دگرگون گردید.

زندگی علمی غزالی از دو دوره‌ی مختلف، تشکیل می‌شود. نیمه‌ی اول عمر ادامه‌دهنده‌ی همان مسیری است که کلام اشعری در طی دو قرن، بر آن می‌رفت. در این دوره، غزالی با وارد کردن منطق ارسسطوی به علم کلام اشعری، آن را یک گام دیگر به پیش برد^(۱) و تا پیش از او، حتی در آثار استادش جوینی، متکلمان از نظام منطقی ارسسطو بهره نمی‌گرفتند. با زیرکی تمام و جعل اصطلاحات تازه در مفاهیم منطقی، ادعای کرد که قواعد منطق را از آیات قرآن استخراج کرده است.^(۲) او هم‌چنین ادعای کرد که ارسسطو و یونانیان، منطق را از پیامبران پیشین برگرفته‌اند. از این‌رو می‌گفت: منطق ارسسطو ریشه‌ای دینی دارد.^(۳)

در همین دوره بود که او با نوشتن کتاب‌ها و رساله‌های کلامی، به دفاع از مبانی اهل سنت و انتقاد از دیگر فرقه‌ها همّت گماشت.

از دیگر اقدامات مهم او نقدی است که بر تفکر فلسفی آن روزگار نوشته. نخست در کتاب مقاصد الفلاسفه، به تقریر و تبیین مسائل فلسفه‌ی مسأله پرداخت و سپس با تأثیف تهافت الفلاسفه، به زعم خود، تناقضات فلسفه و تعارض آن را با عقاید دینی نشان داد. در پایان همین دوره بود که دست به تأثیف کتاب الاقتصاد ف الاعتقاد زد و کلام اشعری را در قالبی نو و با ادله‌ی استوارتر سامان بخشید.

نقض آرای فلاسفه و صاحبان مذاهب و غور در اندیشه‌های کلامی، به تدریج او

۱. تاریخ علم کلام: ۵۱.

۲. القسطنطیلس المستقیم، در مجموعه‌ی رسائل، ج ۳؛ ر.ک: تاریخ المذاهب الاسلامیه؛ المذاهب الاسلامیین.

۳. همان، ۲۱.

را نسبت به علم کلام نیز بدینکرد. این نکته از کتاب کلامی او (=الاقتصاد) تا حدودی آشکار می‌شود. در این کتاب، او علم کلام را نه اسباب یقین، بلکه ابزار دفع شباهات و کوپیدن خصم می‌داند. به هر حال، ذهن جست و جوگر و روح ناآرام او با اندیشه‌های فلسفی و کلامی آرام نگرفت و سرانجام در همه چیز، به تردید افتاد^(۱) و از این جاست که مرحله‌ی دوم حیات غزالی، آغاز می‌شود. او گوهر گم‌گشته‌ی خویش را در تصوّف بازمی‌باید و یقین را تنها در سلوک عرفانی - که به زعم او سرآغاز راه نبوّت است - می‌بیند.

غزالی پس از آن که کلام اشعری را به نقطه‌ی اوج رساند، مقدمات افول آن را نیز تدارک دید. عقل اشعری به راهی رفته بود که حقیقت دین، پرتوی نداشت و گوهر دین فراموش شده و صورت آن، اسباب فضل فروشی و خردورزی فقیهان و متکلمان گردیده بود. پس علوم دین را حیاتی دوباره می‌بایست.

وی با احیاء علوم الدین، تفکر دینی زمانه را به انتقاد گرفت و برنامه‌ی دیانت را به تفصیل بیان کرد؛ در این برنامه، خردورزی جایگاهی بس خُرد دارد^(۲) و در عوض، سلوک عرفانی و تعبد دینی مقام والایی می‌باید که تعریف او از علم و عقل، این مطلب را به خوبی تأیید می‌کند. «علم طریق آخرت» در دو چیز منحصر است: علم مکاشفه (علم باطن) که غایت علوم است و علم معامله که همان اخلاق است.^(۳) در این تقسیم‌بندی، فقه از «علوم دنیوی شرعی» شمرده شده و علم کلام به‌طور کلّی، از علوم شرعی خارج گردیده است.

در احیاء علوم الدین، از علم کلام، تصویری به دست می‌آید که بسیار با اهمیّت است. او کلام را به دو بخش می‌بیند: قسمتی از آن ادله‌ی مفید و مؤثّر که در کتاب و سُنّت هست و نیازی به علم کلام نیست و قسمت دیگر که یا مجادلات مذموم است

۱. وی در کتاب المتقى من الضلال شرح این ماجرا را بازگفته است؛ ر.ک: مجموعه‌ی رسائل غزالی، ج ۷؛ یا ترجمه همین کتاب به نام «شک و شناخت».

۲. ر.ک: قواعد العقائد در احیاء العلوم، ج ۱ و مقایسه کنید با باب دوم از «کتاب العلم» همان کتاب.

۳. احیاء علوم الدین ۱: ۳۲ و ۳۳.

پا مطالب بی‌ثمر و گمراه کننده. از همین روست که در عصر اول، علم کلام مألف نبود و آن را بدعت می‌دانستند.^(۱) البته غزالی می‌پذیرد که امروزه به دلیل رواج بدعت، به کلام نیازمندیم؛ اماً متکلم باستی بسند که وظیفه‌ی او حراست و پاس‌داری از حریم دین است و به معرفت راهی نمی‌گشاید. متکلم از نظر عقیده، چیزی بیش از مردم عوام ندارد و فقط سلاحی دارد تا از طریق آخرت -که روش دین و عرفان است - دفاع کند.^(۲) غزالی بعدها در کتاب الجام العوام عن علم الکلام پذیرفت که علم کلام گاهی سبب وصول به حقیقت می‌شود، ولی این مورد آنقدر نادر است که به‌طور کلی، عالم و عالمی را باید از این علم پرهیز داد.^(۳)

هم چنین غزالی از عقل هم بیانی شایان توجه دارد. وی عقل نظری را پذیرفت و آن را اساس اندیشه‌ی عقلانی انسان دانست؛^(۴) اماً این را هم اضافه کرد که ایمان و معرفت خدا بلکه شناخت حقیقت اشیا، در نفوس انسان، به صورت فطری است و با تذکر، بدان دست می‌یابد.^(۵) در این جانیز اونشان داد که به عقل فلسفی و ادله‌ی پیچ در پیچ کلامی، چندان اعتقادی ندارد.

قدم بسیار مهم دیگر غزالی، لایه لایه دانستن حقایق و معارف دینی بود. وی می‌گفت که اگر حقیقت درجات و بطون مختلف دارد و اگر انسان‌ها از نظر هستی و عقل هم مراتب گوناگون دارند، پس هرکس را باید متناسب با ظرفیت وجودی اش تعلیم کرد.^(۶) از این جاست که او راهی در ورود عرفان، به معارف دینی بازکرد و آن را، فراتر از فقه و کلام نشاند.

ابن رشد (متوفّای ۵۹۵ هق.) در آشتی دادن عقل و دین از همین مبنای غزالی

۱. همان، ۱: ۳۵ و ۳۶؛ هم چنین مراجعه کنید به باب مذموم بودن مجادله و مناظره.

۲. همان، ص ۳۶.

۳. ر.ک: مجموعه رسائل غزالی، ج ۴، رساله‌ی الجام العوام عن علم الکلام، منظور غزالی از «عوام» در این رساله شامل فقهاء و متکلمین نیز می‌شود. ر.ک: همان: ۴۹.

۴. احیاء العلوم: ۱: ۱۲۵.

۵. همان، ۱: ۱۲۶.

۶. همان، ۱: ۱۲۷.

استفاده کرد؛ با این تفاوت که غزالی حقایق عالی و معارف والا را به عرفان نسبت می‌داد و ابن رشد به فلسفه. ابن رشد بر این باور بود که قرآن با تأکید بر تفکر و تحصیل معرفت در عمل، بر عقل فلسفی، مهر تأیید گذارده است.^(۱) از نظر او رعایت ظواهر متون دینی بر عوام واجب است و فیلسوف باکشی حقایق برهانی به تأویل نصوص دست می‌یابد.^(۲) عوام را باید با حقایق باطنی آشنا کرد و به آنان حتی باید گفت که نصوص دینی تأویل پذیر است. حقایق دینی را که همان حقایق فلسفی است، باید در زبان پیچیده و در همان منابع فلسفی مطرح کرد تا نااهلان بدان راه نیابند. غزالی و ابن رشد، تأویل را ویژه‌ی «راسخون در علم» می‌دانند، با این فرق که غزالی راسخون در علم را متصوّفه و ابن رشد فلاسفه می‌داند.^(۳)

عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی در سده‌های متأخر

دیدیم که غزالی با میدان دادن به تصوّف، در عمل، تفکر عقلانی را تحریر کرد. فلسفه را از قلمرو دین راند و کلام را به مرزبانی، در سرحدات دین تبعید کرد. در مقابل، ابن رشد با تألیف کتاب تهافت التهافت از حرمت عقل دفاع کرد و با دو کتاب دیگر، *فصل المقال* و *الکشف عن مناهج الادله*، عقل و دین را سازش داد. از لطائف روزگار آن که ابن رشد بیش از غزالی در تحولات بعدی کلام اشعری اثر گذاشت. پس از غزالی، برخلاف تمام تلاش‌های او، یک سنت نیرومند کلامی پاگرفت که گاه تا قلب مباحث فلسفی به پیش می‌رفت. عبدالکریم شهرستانی (متوفّای ۵۴۸ ه.ق.)، فخر رازی (متوفّای ۶۰۶ ه.ق.)، قاضی عضد ایجی (متوفّای ۷۵۶ ه.ق.)، سعد الدین تفتازانی (متوفّای ۷۹۳ ه.ق.) و سید شریف جرجانی (متوفّای ۸۱۲ ه.ق.) به این سنت کلامی وابسته‌اند. در کلام اهل سنت، نه تنها شعله‌ی عقل‌گرایی

۱. ابن رشد، *فصل المقال*: ۱۰ و ۱۱.

۲. همان، ۲۴ - ۲۶.

۳. همان، ۱۸ و ۱۹ و نیز ۳۰ و ۳۱. برای روشن شدن نظر ابن رشد در این باب همچنین باید به کتاب «الکشف عن مناهج الادله» مراجعه کرد.

خاموش نشد، بلکه روز به روز فروزان تر گردید، به طوری که آثار این گرایش تا عصر حاضر پابرجاست.

اماً تأثیر غزالی را باید در جای دیگر نشان گرفت. او دو جریان مهم را باعث شد یا لااقل زمینه‌سازی کرد. از یک طرف به تصوّف - که تا آن زمان با نام یک جریان مستقل و منزوی به شمار می‌آمد - رنگ دیانت زد و آن را به درون جامعه‌ی دینی کشاند؛ از طرف دیگر، زمینه‌ی تقویت جریان نصّ گرایی را فراهم ساخت. غزالی با تضییف فلسفه و کلام و رویکردی به وحی، به‌طور غیرمستقیم، راه را بر رونمایی سلفیه هموار کرد. نصّ گرایی افراطی که با مرگ ابن حزم (متوفّای ۴۵۶ هـ) در اندلس رو به خاموشی گرایید، بار دیگر از دمشق سرکشید. این‌باره، تقى الدین احمد بن عبدالحليم معروف به ابن تیمیه (متوفّای ۷۲۸ هـ) و سپس شاگردش ابن قیم (متوفّای ۷۵۱ هـ). بنای اندیشه‌ای راگذاشتند که اکنون نیز، از جمله در فرقه‌ی وهابیت، به بقای خویش ادامه می‌دهد. امروز، جهان اهل تسنن وارث این هر دو تفکّر است: نصّ گرایی افراطی پیروان ابن تیمیه و عقل‌گرایی به شیوه‌ی اشعاره.

عقل‌گرایی در شیعه‌ی امامیّه

از میان سه فرقه‌ی بزرگ تشیع، تنها از امامیه سخن خواهیم گفت؛ چراکه زیدیّه به راه معتزله رفت و خردگرایی اهل اعتزال را به تمامی پذیرفت و اسماعیلیّه نیز تحت تأثیر آیین‌های گنوosi و مانوی و تا حدّی تحت تأثیر فلسفه‌ی نو افلاطونی قرار گرفت و مسیر خود را از اندیشه‌ی دینی، دورتر برد.

البته سخن در باب امامیه را باید از ائمّه‌ی اهل بیت علیهم السلام آغاز کرد، ولی هدف ما بررسی آرا و اندیشه‌های مسلمین است، نه تحلیل متون اصلی، لذا بحث را از دانشمندان شیعه آغاز می‌کنم. در میان اصحاب ائمّه علیهم السلام، به ویژه یاران امام باقر و امام صادق علیهم السلام، به دو گروه متفاوت برمی‌خوریم: گروهی که به «متکلم» معروف‌اند و گروهی که آن‌ها را «محدث» یا «فقیه» می‌خوانند. از دسته‌ی نخست هشام بن حکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، محمد بن طیار و مؤمن طاق را نام می‌بریم و

از دسته‌های اخیر باید به محمد بن مسلم، احمد بن محمد بن خالد برقی، محمد بن حسن الصفار اشاره کرد. تفاوت و تمایز این دو گروه در نحوه و میزان به کارگیری عقل در معارف دینی است و از این رو، آن‌ها را نمایندگان عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی در عالم تشیع می‌دانند.

نخستین متکلم شیعی را نواده‌ی میثم تمّار، یعنی علیّ بن اسماعیل بن میثم تمّار دانسته‌اند.^(۱) بعضی معتقد‌نند که کلام شیعی پیشتر آغاز شد و کُمیت بن زید شاعر شیعی و عیسی بن روضه از پیشوّران و مؤسّسان کلام تشیع هستند.^(۲) بسیاری بر این عقیده‌اند که در اصل، معتزله ریشه در کلام شیعه دارد. به اعتراف معتزلیان، واصل بن عطاء یا همان مؤسّس اعتزال، خود علم توحید و عدل را از ابوهاشم عبد‌الله بن محمد حنفیه فراگرفت و محمد حنفیه نیز از پدر بزرگوارش، علیّ بن ابی طالب علیهم السلام.^(۳)

به هر حال، نخستین کسی که کلام شیعه را پرآوازه کرد و با استفاده از اصول جدل، به دفاع از مبانی تشیع پرداخت، هشام بن حکم بود. وی از یاران امام صادق علیهم السلام است و ماجراهی مناظرات او با مخالفان و قدردانی امام علیهم السلام از ایشان، در جوامع روایی شیعه دیده می‌شود. هشام در علم کلام و فنّ مناظره تا آنجا شهرت یافت که یحیی بن خالد برمه‌کی، وزیر مقتدر هارون الرشید، او را به ریاست متکلمان برگزید و در مجالس مناظره - که میان متکلمان مشهور آن عصر برگزار می‌شد - به او منصب ریاست و داوری بخشید.^(۴) در منابع ملل و نحل و کلام اهل سنت، هشام و پاره‌ای دیگر از متکلمان شیعه را به تشبیه و تجسيم متهم کرده‌اند. البته قدمای شیعه آن‌ها را ستوده و از این‌گونه تهمت‌ها مبرراً دانسته‌اند.^(۵) در ظاهر، اختلاف هشام بن حکم با سران معتزله و مرتجئه در رواج این اتهامات، بی‌اثر نبوده است. قرائن نشان

۱. الفهرست: ۲۲۳.

۲. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام: ۳۵۱.

۳. طبقات المعتزله؛ الفهرست: ۳۰۲.

۴. نمونه‌ای از مناظرات او در مجلس یحیی را در کمال الدین: ۳۶۲ به بعد بنگرید.

۵. ر.ک: رجال نجاشی؛ رجال و فهرست طوسی؛ اختیار معرفة الرجال کشی.

می‌دهد که وی مددّتی بر مذهب اهل بیت ﷺ سلوک نمی‌کرد، سپس مستبصر شد و خود را وقف دفاع از مبانی تشیع کرد.^(۱)

از میان متکلمان شیعه، در دوره‌ی حضور ائمّه باید از فضل بن شاذان نیشابوری (متوفّای ۲۶۰ هـ ق) یاد کرد. ابن قبه نیز یکی دیگر از متکلمان نامدار این دوره است. در مقابل، باید به خیل بی‌شمار محدثین شیعه اشاره کرد که رسالت خود را بیشتر در ثبت و ضبط معارف اهل بیت ﷺ می‌دیدند. شرح حال و آثار این بزرگان، در کتب رجال بیان شده است.

نکته‌ی جالب توجه این‌که، برخلاف آن‌چه در میان اهل سنت دیدیم، در تشیع تا قرن سوم هجری، میان متکلمان و محدثان اختلاف چندانی وجود نداشت. البته در بین متکلمان و اصحاب ائمّه، گاهی کشمکشی درمی‌گرفت، اما آن شکافی که میان حنابلہ و معترزله، در این دوران وجود داشت، میان نصّ‌گرایی و خردگرایی تشیع دیده نمی‌شد؛ دلیل این امر، اعتدال دانشمندان شیعه در کاربرد عقل و استناد به نصوص دینی بود. وجود روایات اهل بیت و به ویژه حضور آنان در کتاب شیعیان، از بروز افراط و اختلاف می‌کاست. در اصل، شیوه‌ی امامان شیعه به گونه‌ای است که ضمن استقبال از عقل و طرح مباحث عقلی، دایره‌ی ادراک عقل را محدود می‌کردند و مؤمنان را از کشاندن عقل، به فراسوی مرزهای آن، بر حذر داشته‌اند. از قرن سوم - که مقارن با عصر تقیه و دوران غیبت ائمّه ﷺ است - به تدریج این دو جریان کلامی و حدیثی از یکدیگر فاصله گرفت و در نهایت، به دو دیدگاه متفاوت تبدیل گشت. هرچند در عالم تشیع، هیچ‌گاه تقابلِ حنبیلی - معترزلی شکل نگرفت، اما در قرن سوم و چهارم، دو جریان عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی به شکلی متمایز و رو درروی یکدیگر قرار گرفتند. بارزترین شخصیت‌های کلامی را در خاندان نوبختی باید جست و بزرگ‌ترین نماینده‌گان نصّ‌گرایی را محدثین قم و ری می‌توان شمرد.

۱. اختیار معرفة الرجال ۲: ۵۲۶ به بعد.

نویختیان از یک خانواده‌ی منجم ایرانی بودند که نیای ایشان «نویخت» در زمان منصور عباسی به اسلام گروید. این خاندان که بعدها به تسبیح گراییدند در دستگاه خلافت عباسی به مقام والایی رسیدند و در فرهنگ دوره‌ی عباسی و ترجمه‌ی متون فارسی به عربی و اداره‌ی «بیت الحکمه‌ی» هارون الرّشید، نقش به‌سزاویی داشتند. ویژگی ممتاز آن‌ها آشنایی با نجوم و فلسفه بود. برخی از بزرگان نویختی، چنان به اهل بیت علیهم السلام نزدیک شدند که از یاران و اصحاب ایشان به حساب می‌آمدند. حسین بن روح نویختی چهارمین نائب امام عصر علیهم السلام، از این خانواده است. این خاندان حدود سه قرن، دانشمندان بزرگی را به عالم اسلام و تسبیح عرضه داشت و عقل‌گرایی شیعه را به نقطه‌ی اوج رساند. بعضی از محققان، آنان را پایه‌گذار کلام عقلی شیعه دانسته‌اند. به دلیل آشنایی با فلسفه‌ی ایران و یونان و نیز آشنایی با کلام معتزلی، متكلّمان نویختی نظام کاملی از مقولات و قواعد عقلی بنا کردند که کلام شیعه را تا قرون‌ها گرفت.^(۱)

برای آشنایی با عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی این دوره بهترین راه، بررسی کتاب الیاقوت، تنها اثر کلامی بازمانده از این خاندان و مقایسه‌ی آن با آثار و اندیشه‌های شیخ صدق، محدث مشهور و نماینده‌ی برجسته‌ی جریان نصّ‌گرایی است. با مقایسه‌ی این دو، به خوبی شاخصه‌های کلی این دو جریان را می‌توان بازناخت. همچنین می‌توان تلاش شیخ مفید (متوفّای ۴۱۳ هـ) و سید مرتضی (متوفّای ۴۳۶ هـ) را در نزدیک کردن این دو تفکر نشان داد.

شیخ صدق در اصل، یک محدث است و از این‌رو، چه در فقه و چه در عقاید، خود را محدود به معارف قرآن و روایات می‌بیند. این التزام تا بدان حدّ است که حتّی در کتاب‌های فقهی و اعتقادی اش، از الفاظ و تعابیر احادیث سود می‌جوید و تا حدّ ممکن از آوردن آرای خویش پرهیز می‌کند. کتاب المقنع در فقه و کتاب الاعتقادات (عقاید امامیه) نمایانگر تفکر و بیانگر سبک و شیوه‌ی اوست.

۱ . ر.ک: خاندان نویختی؛ تأسیس الشیعه: ۳۶۲؛ مقدمه‌ی فرق الشیعه نویختی از سید هبة‌الدین شهرستانی.

البته نباید پنداشت که صدوق تنها به نقل و ضبط روایات پرداخته است، بلکه با احاطه بر روایات و با استفاده از معیارهای تشخیص و ترجیح احادیث، به سنجهش و گزینش روایات می‌پردازد و آن‌چه را بر طبق موازین می‌بیند، با نام عقیده یا فتوای خویش بیان می‌دارد.

متأسفانه تا سخن از محدث می‌شود، بعضی به سرعت، تفکر اهل حدیث را در نظر می‌آورند. شیخ صدوق به هیچ روی با این تفکر آشتبند ندارد. او بحث و استدلال در رد منکران را نه تنها جایز، بلکه واجب می‌شمارد. مناظراتی که ازوی نقل شده، بر این مطلب گواه است.^(۱)

از دیدگاه صدوق، معرفت خداوند و توحید امری «فطري» است که همه‌ی خلق را بر آن سرسته‌اند^(۲) و حتی انسان با تهذیب نفس و پیروی از فطرت، به رؤیت قلبی خداوند نایل می‌شود^(۳) اما با این همه، عقل را در شناخت خداوند و صفات او به کلی ناتوان نمی‌بیند.

بخشن عمده‌ای از کتاب‌های او به نقل احتجاجات ائمه علیهم السلام با مخالفین و بیان استدلالات ایشان اختصاص دارد. البته شیخ صدوق به محدودیت عقل باور داشت. از این‌رو برخلاف متکلمان، جز در موارد ضرورت، آن‌هم در محدوده‌ی متون و معارف کتاب و سنت، مناظره و مجادله را روانمی‌دید. عجیب نیست که در میان صدها کتابی که وی نگاشته است، حتی یک اثر کلامی نیز یافت نمی‌شود. به‌طور کلی، از نظر صدوق، روش قلمرو و موضوع عقل در معارف دینی، دارای محدودیت بسیار است و معرفت دینی بیش‌تر بر مبنای فطرت و عقل فطري بنا می‌شود.^(۴)

۱. معانی الأخبار: ۲۷ به بعد؛ نیز مراجعه کنید به کتاب کمال الدین و تمام النعمه از صدوق.

۲. الاعتقادات صدوق: ۵: ۳۶ و ۳۷.

۳. التوحيد: ۱۱۹ و ۱۲۰.

۴. الإعتقدات صدوق: ۴۲ و ۴۳، در همین‌جا صدوق مناظره‌ای از هشام‌بن حکم با ابوالهذیل نقل می‌کند که دقیقاً بیان‌گر دیدگاه خود او است. ابوالهذیل به هشام گفت:

اماً در مقابل، کتاب الیاقوت یک اثر کلامی است.^(۱) از نظر ابن‌نوبخت، معرفت به خدا امری نظری و اکتسابی و تنها راه دست‌یابی به این‌گونه معارف، استدلال عقلی است.^(۲) شیخ صدوق توحید را فطري و ابن‌نوبخت آن را مكتسب می‌داند.^(۳) درست برخلاف آن‌چه از شیخ صدوق دیدیم، نویسنده‌ی الیاقوت دلیل سمعی را مفید یقین نمی‌داند، چراکه در نصوص دینی اشتراك لفظي و مجاز و تخصيص راه دارد و با اين وجود، در امور اعتقادی نباید فقط به روایات اعتماد کرد و تنها با ضميمه‌ی قرائين است که از روایات و آيات، به قطع و یقین راه می‌یابیم؛ به علاوه، تمسک به ادله‌ی سمعی، تنها در صورتی ممکن است که پيشاپيش، وجود خداوند و نبوت و عصمت و ديگر مقدمات را از طریق استدلال عقلی، به اثبات رسانده باشیم و گرنه مسیر اندیشه به دور و محال می‌انجامد.^(۴)

خلاصه آن که کتاب الیاقوت در بُعد عقلی، چنان پیش می‌رود که پس از دو قرن، علامه‌ی حلی این کتاب را به کلی موافق با مكتب فلسفی -کلامی خواجهی طوسی می‌بیند و به شرح آن می‌پردازد.

ابن‌نوبخت در آغاز، به تمهید مقدمات کلامی می‌پردازد. تعریف جوهر و عرض و جسم و اثبات جزء لا یتجزأ و خلأ ابطال تسلسل و چندین مسأله‌ی دیگر، بخش اصلی بیان کتاب را اشغال کرده است. نکته‌ی جالب و بدیع در این کتاب، تقسیم موجود به «واجب» و «ممکن» و استدلال به برهان وجوب و امکان است.^(۵) اگر حدس محققین درست باشد که کتاب الیاقوت در حدود سال ۳۵۰ قمری نگاشته

با تو مناظره می‌کنم اگر من غلبه کردم، تو به مذهب من درآی و اگر تو پیروز شدی، من به مذهب تو خواهم پیوست. هشام گفت: اگر من غلبه کردم، تو به دین من آی و اگر تو بر من غلبه کردی، من به امام مراجعه می‌کنم.

۱. در این که کتاب به کدام یک از نوبختیان تعلق دارد اختلاف است. ر.ک: مقدمه‌ی الیاقوت فی علم الكلام و مقدمه‌ی انوار الملکوت فی شرح الیاقوت.

۲. انوار الملکوت: ۳.

۳. همان، ۱۳.

۴. همان، ۳ و ۱۰ و ۱۲.

۵. همان، ۵۲ و ۹۹.

شدۀ، پس نتیجه‌ی می‌گیریم که این نوبخت نخستین کسی است که مفهوم وجوب و امکان و برهان آن را در کلام و فلسفه اسلامی مطرح کرده است.^(۱)

به یاد داشته باشیم که این برهان حتّی در آثار شیخ مفید و سید مرتضی، نیز دیده نشده است. البته این نتیجه را نباید جدّی گرفت؛ زیرا الیاقوت لااقل به قرن پنجم بازمی‌گردد. به هر حال، این نوبخت در این کتاب، گرایشی عقلانی از سنّخ عقل‌گرایی معترزله را به نمایش می‌گذارد.

آن‌چه گفتیم تنها در باب عقل نظری بود. در احکام عقل عملی، برخلاف آن‌چه در اهل سنت دیدیم، اختلاف بین متکلمین و محدثین شیعه بسیار اندک است. شیعه‌ی امامیّه یک صدا به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارد و آن را ذاتی افعال می‌داند. محدودیّتی را که اهل حدیث و اشاعره بر عقل عملی قائل بودند، در بین محدثین شیعه، تا آن‌جا که می‌دانیم، حتّی یک مصدق هم ندارد. البته در مصاديق احکام عقلی، بین متکلمین و محدثین اختلاف است؛ چنان‌که متکلمین نیز در این باب، اتفاق نظر ندارند. نمونه‌ای از این اختلاف را در «قاعدۀ لطف» و مسأله‌ی «وجوب اصلاح» می‌یابیم.

عقل‌گرایی در آثار شیخ مفید

شیخ مفید (۴۱۳-۳۳۶ هـ). شخصیّتی است که علوم گوناگون، نظری حدیث و کلام و فقه را در خود جمع دارد و از این رو، در بین علمای شیعه ممتاز است. شیخ مفید از یک‌سو، محضر محدثین بزرگ عصر خویش، هم‌چون جعفر بن قولویه و شیخ صدوq را درک کرده و از سوی دیگر، نسب علمی، به نوبختیان می‌رساند.^(۲)

۱. عباس اقبال آن را به سال ۳۴۰ مربوط می‌کرد، مادلونگ آن را متعلق به قرن پنجم می‌داند. ر.ک: اندیشه‌های کلامی شیخ مفید: ۳۳؛ به همین دلیل ما در تحلیل خود تنها به آن بخش از این کتاب استناد کردیم که در منابع دیگر، از جمله اوائل المقالات شیخ مفید، به نوبختیان نسبت داده شده است؛ البته بعضی کتاب الیاقوت را به قرن ششم مربوط کرده‌اند (مقدمه‌ی الیاقوت فی علم الكلام، تحقیق علی‌اکبر ضیائی) که درست به نظر نمی‌رسد.

۲. تأسیس الشیعه، ص ۳۶۷ به نقل از الصراط المستقیم نباتی بیاضی.

وی تا حدودی نیز از متكلّمان معتزلی بهره جسته است. مفید در زمانی می‌زیست که نهضت عقل‌گرایی بنونویخت و نهضت نصّ‌گرایی محدّثین به قوت و شدت تمام مطرح بود. او کوشید تا با توجه به جوانب مساله و جمع میان احکام عقلی و محتوای متون دینی، جریانات مختلف شیعی را به یکدیگر نزدیک سازد.^(۱) در اینجا فرصت نیست که به تفصیل از آرای کلامی شیخ مفید یاد کنیم، اما ناچاریم که لااقل به آن بخش که مستقیم به بحث ما مربوط است اشاره‌ای داشته باشیم.

شیخ مفید نظریه‌ی «فطري بودن توحيد» را پذیرفت. صدوق در این مورد، به روایاتی استناد می‌جست که بر آن اساس، فطرت همه‌ی خلائق را بر توحید سرشته‌اند (فَطَرْهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ). اما مفید معتقد بود که روایات یادشده تنها بدین معناست که خداوند انسان‌ها را آفریده تا به توحید بگرond و او را به یگانگی پرستش کنند.^(۲) همو در کتاب اوائل المقالات تصریح می‌کند که معرفت خداوند و معرفت پیامبر و معرفت هر چیز غائبی اکتسابی است و تنها از طریق استدلال حاصل می‌شود.^(۳) در آنجاکه شیخ صدوق علم کلام و شیوه‌ی متكلّمان را تضعیف می‌کند و به این منظور به روایات اهل بیت علیه السلام استناد می‌جوید،^(۴) شیخ مفید با تقسیم علم کلام به حق و باطل، کلامی را که در خدمت شناخت و دفاع از دیانت باشد نه تنها مطلوب، بلکه واجب می‌شمارد. شیخ در اثبات مدعای خویش آیات و روایاتی را سند می‌آورد که کلام و متكلّمان را ارج گذاشته است.^(۵)

با این همه، او برخلاف نوبختیان و معتزله، خرد را در شناخت حقایق دین مستقل نمی‌داند، بلکه عقل را در علم و نتایجش، به وحی و دین نیازمند می‌بیند. خرد آدمی با استدلال، به امور دینی نایل می‌شود، اما کیفیّت استدلال بر این امور را

۱. ر.ک: انديشه‌های کلامی شیخ مفید، مقدمه.

۲. تصحیح الإعتقاد: ۴۵.

۳. اوائل المقالات: ۱۷.

۴. اعتقادات صدوق: ۴۲ و ۴۳، ۳۴ و ۳۵؛ شیخ در کتاب التوحید در باب «النهی عن الكلام» ۳۵ روایت نقل کرده است.

۵. تصحیح الاعتقاد: ۴۲ - ۴۴ و ۵۳ - ۵۷.

باید از پیامبر و متون دینی بیاموزد.

و اتفقت الامامیه علی انّ العقل محتاج فی علمه و نتائجه الی السمع و انه غير منفك عن سمع ينبع العاقل علی كييفية الاستدلال، و انه لابد في اول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول، و وافقهم في ذلك اصحاب الحديث واجمعت المعتزله والخوارج والزیدیه على خلاف ذلك و زعموا انّ العقول تعمل بمجردها من السمع والتوقیف.^(۱)

این عبارت جای هیچ‌گونه توجیه ندارد.^(۲) مفید امامیه را در این جهت، موافق با اهل حدیث و مخالف با معتزله می‌شمارد. این نظریه صرفاً یک احترام ظاهری برای شریعت نیست، بلکه التزام به این قول، بدین معناست که قواعد و معقولات کلامی باید تنها در محدوده‌ی دیانت تعریف شود و فقط در صورتی پذیرفته می‌شود که به نتایج خاصی بینجامد. همین اصل تا حدودی آرای شیخ را تحت تأثیر قرار داد و نظام کلامی او را از نوبختیان و پیروان خود او تمتمایز ساخت.

رجوع به تعریف عقل از نظر سه متفکر مورد بحث، یعنی صدوق و ابن‌نوبخت و مفید نیز پسندیده است. شیخ صدوق عقل را به مضمون روایات «ماعبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» یا در تعبیر دیگر «التجّرّع للغضّة حتّى تناول الفرصة» تعریف می‌کند.^(۳) این تعریف اختصاص به عقل عملی ندارد، ولی به وضوح عقل نظری را در چهارچوب دریافت‌ها و آرمان‌های عقل عملی محدود می‌کند. عقل در آیات و روایات به طور معمول، از چنین مشخصه‌ای برخوردار است.^(۴)

اما در دیدگاه ابن‌نوبخت، خصلت نظری و استدلالی عقل از اهمیّت ویژه‌ای

۱. اوائل المقالات: ۷ و ۸.

۲. آینه پژوهش، شماره‌ی ۱۷ و ۱۷، مقاله‌ی «مقام عقل در اندیشه‌ی شیخ مفید». نویسنده‌ی محتشم نظریه‌ی شیخ مفید را براساس آرای سید مرتضی و شیخ طوسی تفسیر کرده که بی‌تردد خطاست. البته ما برداشت مکدرموت از عقل‌گرایی شیخ مفید را نیز نپذیرفتیم. به نظر می‌رسد که برداشت ما، برخلاف دو دیدگاه یادشده، با هیچ‌یک از آرای شیخ تنافی ندارد.

۳. معانی الأخبار: ۲۳۹.

۴. ر.ک: کتاب العقل و الجهل از اصول کافی و بحار الأنوار.

برخوردار است. این دو تعریف، در عین حال، جایگاه عقل را نیز مشخص می‌کند. به یاد آوریم، برخلاف صدوق - که معرفت خدا را فطری می‌دانست - ابن‌نوبخت عقل را تنها سرمایه‌ی انسان در شناخت خدا و حقایق عینی می‌داند. این دو تعریف از عقل، در نهایت، دو نظام اعتقادی متفاوت را به دست می‌دهد.

شیخ مفید در تعریف عقل، راه میانه‌ای اختیار می‌کند که البته در مجموع، به عقل‌گرایی نوبختیان نزدیک‌تر است. او شناخت اصول دین را عقلی و اکتسابی می‌داند، ولی در عین حال معتقد است که راه معرفت نزدیک است و آدمی در هر سطحی که باشد، بی‌آنکه علم کلام بداند یا با فنون جدل آشنا باشد، باکاربرد عقل، به معرفت خداوند نایل می‌شود. بی‌تردید شیخ در اینجا، گوشی چشمی به عقل‌گرایی افراطی دارد. همو در رساله‌ی النکت فی مقدمات الاصول از عقل تعریفی کرده است که همین میانه‌روی را نشان می‌دهد.

العقل معنى يتميّز به من معرفة المستبطات ويسمى عقلاً لانه يعقل عن المقيّبات^(۱).

این تعریف یادآور برداشت شیخ صدوق از عقل است.

تفاوت میان این سه دانشمند، بیش از این‌هاست. آرای این سه تن، در باب «قاعدۀ لطف» و «وجوب اصلاح» نیز نشان از گرایش‌های گوناگون ایشان دارد.^(۲) خلاصه آن که، در کشاکش میان عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی، شیخ مفید بیشتر جانب جریان اول را می‌گیرد و با آن که شیخ از محدثان مشهور است، ولی گرایش کلامی او سبب شد که غالب روایات اعتقادی را تنها پس از تفسیر و تعدیل پذیرد؛ به ویژه در تعارض نقل با احکام عقل، بیشتر جانب عقل را می‌گیرد.^(۳)

حال باید دید که سنت شیخ مفید تا چه حد، از سوی شاگردان او ادامه یافت و سرانجام عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی شیعه به کجا انجامید.

۱. النکت فی مقدمات الاصول: ۲۲.

۲. ر.ک: الیاقوت: ۱۵۶؛ التوحید صدوق: ۳۹۸ باب «ان الله لا يفعل بعباده الا الاصلاح معهم»؛ اوائل المقالات، ص ۱۶؛ همان: پاورقی ص ۹۸. در تفاوت ظریف و دقیق این سه نظریه دقت شود.

۳. تصحیح الاعتقاد: ۱۲۵.

عقل‌گرایی پس از شیخ مفید

بزرگ‌ترین شاگرد شیخ مفید متکلم بر جسته، سید مرتضی معروف به علم الهدی است. هرچند او در سنت کلامی شیخ قدم می‌زند، اما به عقلانی کردن کلام، بیش‌تر گرایش دارد. سید مرتضی هم از نوبختیان متاثر است. این نکته را با مقایسه‌ی میان دو کتاب *الیاقوت والذخیره* نیز می‌یابیم. سید مرتضی هم آواز با مفید و ابن نوبخت، معرفت حقایق دین را اکتسابی می‌داند.^(۱) وی این عقیده‌ی شیخ مفید را که عقل در استدلال، نیازمند سمع است پذیرفت و بر این رأی خوده گرفت. وی در جای دیگر در پاسخ به این سؤال که راه شناخت خداوند سمع است یا عقل؟ به صراحت راه سمع را رد می‌کند و راه را به عقل، منحصر می‌داند.

دلیل سید مرتضی همان چیزی است که ابن نوبخت می‌گفت. سپس درست همان قول شیخ مفید در تقدّم سمع بر عقل را از «بعض اصحابنا» نقل و نقد می‌کند.^(۲) نقد سید مرتضی این است که اگر این قول را از امام علی^ع به جهت امام بودن می‌پذیریم، این کار مستلزم دور و محال است و اگر سخن امام علی^ع از باب تنبه و ارشاد به حکم عقل است، پس در واقع ملاک حکم عقل است؛ نه امام علی^ع. همین دیدگاه در کتاب *الذخیره* نیز آمده است.

بنابراین، می‌بینیم که سید مرتضی چگونه از موضع استاد خویش فاصله می‌گیرد و یک گام بیش‌تر به عقل‌گرایی، نزدیک می‌شود. البته اختلاف سید با شیخ به این مورد اختصاص ندارد. یکی از موارد بسیار جالب، اعتقاد او به لزوم اکتسابی بودن معرفت دینی است. صدوق معتقد بود که معرفت خداوند ضروری است. مفید به اکتسابی بودن معرفت باور داشت. سید بر این اعتقاد است که نه تنها دست یابی به حقایق دینی، کسبی و استدلالی است، بلکه باید اکتسابی باشد و فطری بودن معارف برخلاف لطف و حکمت خداوند است؛ هم چنان‌که اگر کسی با تلاش بسیار

۱. الذخیره: ۱۵۴ - ۱۵۸ و ۱۶۷.

۲. رسائل الشریف المرتضی ۱: ۱۲۷ و ۱۲۸.

خانه‌ای بنا کند، قدرش را می‌داند و بیشتر در آن می‌ماند. آن کس که معرفت را با تفکر دریابد، پایداری اش در راه آن معرفت نیز بیشتر است.

پس بنا به قاعده‌ی لطف، بر خداوند لازم است که معرفت را به صورت ضروری و فطری در انسان قرار ندهد، بلکه مسیر را به گونه‌ای سازد که آدمی پس از تلاش‌های عقلی بدان دست یابد.^(۱)

در آن دسته از مسائل کلامی - که به قلمرو عقل بازمی‌گردد - همین اختلاف نظر را میان سید مرتضی و شیخ مفید می‌بینیم.

این گرایش عقلانی نیز با شاگردان و پیروان سید مرتضی تکمیل شد. در این میان، باید از دو اثر مهم، یعنی *تقرب المعرف ابوالصلاح حلبي* (متوفی ۴۴۷ هـ) و *تمهید الأصول شیخ طوسی* (متوفی ۴۶۰ هـ)، یاد کنیم که در استحکام و گسترش این دیدگاه، نقش به سزاوی داشته‌اند.

همین جریان عقل‌گرایی در قرن پنجم و ششم ادامه یافت و کلام شیعه به تدریج با منطق ارسطویی و سپس با فلسفه درآمیخت. اوج نزدیکی کلام شیعه با فلسفه در قرن هفتم و با ظهرور شخصیت بزرگی چون خواجه نصیرالدین (متوفی ۶۷۲ هـ) حاصل شد. از این پس، کلام به کلی رنگ فلسفی گرفت. از متكلمان نامدار این دوره، علامه حلی (متوفی ۷۲۶ هـ) و ابن میثم بحرانی (متوفی ۶۹۹ هـ) است. با این مکتب، جریان عقل‌گرایی در کلام شیعه به آخرین مرحله‌ی تکامل رسید.

تاکنون با سه مرحله از کلام شیعه آشنا شدیم: مرحله‌ی اوّل متكلمان عصر حضور ائمه‌اند؛ مرحله‌ی دوم از بنونبخت، شیخ مفید، سید مرتضی و پیروان او تشکیل می‌شود؛ مرحله‌ی سوم با خواجه طوسی آغاز می‌شود. دیدیم که عقل‌گرایی در این سه مرحله، قدم به قدم شدّت یافت و در آخرین مرحله، متكلمان شیعه فلسفه‌ی عقلی مشا را قالب مناسبی در عرضه‌ی معارف دین تشخیص دادند. اگر بخواهیم از این هم‌کمی پیشتر بیاییم به مرحله‌ی چهارمی مواجه می‌شویم که تا

عصر حاضر ادامه یافته است. آغازگر این دوره، فیلسوف و عارف شیعی صدرالمتألهین شیرازی (متوفای ۱۰۵۰ ه.ق.) پایه‌گذار حکمت متعالیه است. در اینجا گذشته از مقولات فلسفی، مبانی و مفاهیم عرفانی نیز به خدمت گرفته می‌شود و دین با عقل و اشراق هم‌سخن و همساز می‌شود. اگر در مرحله‌ی سوم کلام رنگ فلسفه به خود گرفت، در اینجا این فلسفه و عرفان بودکه لباس کلام بر تن می‌کرد.

نصّ‌گرایی در دوران متأخر

پس از شیخ مفید، همگام با رشد عقل‌گرایی، جریان نصّ‌گرایی نیز به حیات خویش ادامه داد. در واقع، نیت شیخ مبنی بر پیوند میان این دو جریان، سودی نبخشید و به ظاهر پیشنهاد او پذیرفته نشد.

در واکنش به عقل‌گرایی حاکم بر جناح متكلّمان و فلاسفه، یک جناح مستقل از نصّ‌گرایان نیز شکل گرفت و پایی آنان به تبلیغ و تثبیت مواضع خویش پرداخت. اشاره‌ای کوتاه خواهیم داشت به آرای دو شخصیت بزرگ از این جریان، یعنی رضی‌الدین علی بن طاووس (۶۴۴-۵۸۹ ه.ق.) و زین‌الدین علی بن احمد عاملی (۹۱۱-۹۶۵ ه.ق.) معروف به شهید ثانی.

سید ابن طاووس کتابی دارد به نام **كشف المحة** لثرة المهجة که در واقع وصیّتی است معنوی که در پایان عمر، به فرزند خویش و تمام شیعیان دارد. از فصل پانزدهم، مؤلف به معرفت خداوند و طریق آن می‌پردازد. این فصل با عبارت زیر آغاز می‌شود:

من بسیاری از علمای حاضر و گذشته را دیده‌ام که در معرفت مولای حقیقی و مالک دنیا و آخرت بسیار سخت گرفته‌اند و کار را بر مردم مشکل کرده‌اند، حال آن که خدا و رسول ﷺ آن را بسیار سهل و ساده قرار داده‌اند؛ زیرا که کتاب‌های آسمانی و قرآن شریف را می‌بینی که از اشاره و تنبه به ادله و علائم

معرفت مولا و مالک دنیا و آخرت و پدیدآورندهی موجودات و تغییردهندهی متغیرات و مقلّب ازمنه و اوقات پر است و به همان اشاره‌ی اجمالیه اکتفا فرموده‌اند. ... و علمای صدر اسلام نیز تا اواخر زمان ظهور ائمّه‌ی اطهار علیهم السلام، همین راه و طریقه را پیموده‌اند.^(۱)

نصّ‌گرایی شیعه بهترین تعبیر را در کلمات سیّد ابن طاووس دارد. چنان‌که می‌بینیم وی عقل را منکر نیست و در معرفت الله، به نصّ تمسّک نمی‌جوید. او اصل وجود صانع را امری وجودانی و غیرقابل انکار می‌داند و معتقد است که عقل همه‌ی مردم در اصل خالق، اتفاق دارد و اختلاف در حقیقت ذات و صفات خداوند است. پس تصویری که ابن طاووس از عقل ارائه می‌کند با آن چه متكلّمان و فلاسفه می‌گویند، متفاوت است.

سیّد این تفاوت را در قالب یک مثال بیان می‌کند. در نظر او مستکلّم هم‌چون استادی است که شمع را از پیش روی شاگرد خویش برمی‌دارد و به دوردست‌ها می‌برد و سپس از او می‌خواهد که در طلب آن به طیّ طریق و تهیّه زاد و راحله بپردازد.^(۲) وی معتقد نیست که نظر در جواهر و اجسام و اعراض حرام است یا ره به معرفت نمی‌برد، بلکه بر این باور است که این راه از طریق بعید و راه‌های خطرناکی است که انسان ایمن نیست که پس از ورود بدان، به سلامت خارج شود.^(۳)

سیّد ابن طاووس به خصوصیات عقل حاکم در دوران خویش (معتزله و کسانی که به طریقه‌ی آن‌ها رفته‌اند) را نقد می‌کند و تشیّت آرای میان آن‌ها را نشان از پر خطر بودن این راه می‌بیند.^(۴) وی رساله‌ای از قطب‌الدین راوندی را شاهد می‌آورد که در آن، اختلاف میان شیخ مفید و سیّد مرتضی را گردآورده که بالغ برند

۱. برنامه‌ی سعادت، ترجمه‌ی کشف المحبّه: ۲۱.

۲. همان، ۲۲.

۳. همان، ۳۸ و ۳۶ و ۳۹ و ۳۷.

۴. همان، ۲۷ و ۲۸.

و پنج مسأله است.^(۱)

مؤلف کسانی را که در مقام تعلیم و ارشاد مسترشدین هستند، سفارش می‌کند
که:

در مقام تعلیم و تربیت، فطرت اوّلیه‌ی آنان را با تنبیهات عقلیه و اشارات
قرآنیه و هدایت‌های الهیه‌ی نبویه تقویت کند و به آنان بفهمانند که معرفت
صفات خداوند صانع مؤثر جل جلاله بر آنان واجب و لازم است و آن هم به
آسان‌ترین راهی که مولای او جل جلاله بر او قرار داده است، ثابت می‌شود و
بدون این‌که عمر او ضایع گردد، بر او حاصل می‌گردد.^(۲)

عبارات سیّد ابن طاووس را از آن‌رو به تفصیل آوردیم که به گمان ما، این کتاب
تأثیر پر دامنه‌ای بر دانشمندان شیعه‌ی پس از خود داشته است. از جمله‌ی این
شخصیّت‌ها باید شهید ثانی را نام برد. وی در رساله‌ی الاقتصاد والارشاد ضمن نقل
کلمات سیّد، به شرح و بسط آن پرداخته است. جالب اینجاست که او در همان
آغاز، فکر و استدلال را با مفاد آیه‌ی فطرت «فَاقْمُ وَجْهَكُ لِلَّدِينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي
فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم :۳۰) و روایت «کل مولود یولد علی الفطرة» یکسان
می‌گیرد.^(۳) این نکته نمایانگر دیدگاه رایج میان محدثین و فقهای شیعه درباره‌ی
عقل است که آن را نوعی «عقل فطري» می‌دانند.^(۴) شهید ثانی تصریح می‌کند که
این مرتبه‌ی فطري از معرفت، نیاز به آموختن هیچ علمی ندارد و صرفاً با اشارات و
تبیهات شرعی حاصل می‌شود.^(۵) او از علم کلام و به ویژه، مباحثات شایع در
زمان خویش، سخت انتقاد می‌کند و آن را برخلاف اعتقاد متكلّمان، دورترین و

۱. همان، ۲۳.

۲. همان، ۳۶.

۳. همان، ۳۹.

۴. حقائق الایمان: ۱۶۹؛ رساله‌ی الاقتصاد در کتاب حقائق الایمان و توسط انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرجعی به چاپ رسیده است.

۵. حقائق الایمان: ۱۷۰.

صعب ترین و پرخطر ترین راه به سوی خدا معزّفی می‌کند.^(۱) دیدیم که متكلّمان اساس ایمان را «معرفت استدلالی» می‌دانستند، اما شهید معتقد است که در ایمان «جزم و اذعان» معتبر است، حال از هر طریقی که حاصل شود.

والحاصل انّ المعتبر في الایمان الشرعي هو الجزم والاذعان، وله اسباب مختلفة من الالهام والكشف والتعلم والاستدلال. والضابط: هو حصول الجزم باي طريق اتفق.^(۲)

جريان نصّ‌گرایی بعدها تو سط شخصیت‌هایی چون شیخ حرّ عاملی (متوفّای ۱۱۰۴ ه.ق.) و علامه محمد باقر مجلسی (متوفّای ۱۱۱۰ ه.ق.) پی‌گرفته شد و به کمال خود رسید. تاریخ نصّ‌گرایی شیعه، لااقل از این جهت رو به رشد بوده است که آرا و مواضع خویش را آهسته آهسته روشن کرده و از ابهامات اوّلیّه کاسته است.

سخن آخر

حال که گزارشی کوتاه از این دو جريان فکري نيرومند در تاریخ کلام اسلامی به دست دادیم، به جاست اندکی از ساحت تاریخی بیرون آییم و از فراز، بر این صحنه‌ی رنگارنگ اندیشه‌ها نظر افکنیم:

۱- چنان‌که پیشتر یاد کردیم، این دو جريان به افراط می‌گراید و از توجه به دشواری‌های مسیر و راه حل‌هایی که در جناح مقابل مطرح است، بازمی‌ماند. بحث‌های کلامی گاه چنان به پیچ و خم منازعات و ردّ و اثبات‌ها گرفتار می‌آید که نصوص دینی به فراموشی سپرده می‌شود یا در زیر تیغ تأویل‌ها، ماهیّت خویش را از دست می‌دهد. نباید انکار کرد که گرایش افراطی به عقل، در مقاطع مختلف، گرد غفلت بر چهره‌ی حقیقت دین نشانده و متدينان و شریعت‌مداران را آزرده ساخته است. در برابر، نصّ‌گرایی یا ایمان‌گروی گاه چنان به اندیشه‌ورزی پشت می‌کند که

۱. همان، ۱۷۱.

۲. همان: ۱۷۶ به بعد.

دیانت را بی‌پناه رها می‌کند. نصّ گرایی آن‌گاه که به افراط می‌گراید، دین را در انزوا می‌خواهد. درست است که دین ریشه در عمق جان آدمی دارد و اساس آن برایمان و انس با خداست، ولی در عین حال، پیام آوران دین در صحنه‌ی آیین‌ها و اندیشه‌ها، توان‌مند و سرافراز، به دفاع از مبانی دیانتِ خویش پرداخته‌اند. دین بدون یک پشتونه‌ی محکم عقلی، دست کم از این عنصر اخیر محروم است.

۲- بررسی تاریخ این دو جریان یک تفاوت اساسی را نشان می‌دهد که عقل‌گرایی همواره با تب و تاب خاصی همراه بوده است و برعکس، نصّ گرایان از مواضع پایدارتری برخوردار بوده‌اند. البته این سخن، بدان معنا نیست که در آرای محدّثین، هیچ‌گونه تغییری صورت نگرفته یا از دیگر حوزه‌های معرفت تأثیر نپذیرفته است، بلکه سخن در ثبات نسبی دیدگاه‌های نصّ گرایانه است. اساس اندیشه لغزنده است و خرد راهواری است که اگر بی‌مهر بماند، ره به ناکجا آباد خواهد برد. در مقابل، نصوص دینی تا آن‌جا که مرجع باشد و به داوری پذیرفته شود تا اندازه‌ای بسیار، اندیشه را ثبات و مسیر آن را سمت و سو می‌بخشد. اگر خصلت دین، پایدار یودن است (*ذلك الدين القيم*) و اگر ایمان تردید برنمی‌تابد، پس شالوده‌ی ایمان باید با متون و منابع دینی، پیوند یابد. تعبد و تسلیم در مقابل وحی، از ارکان اصلی ایمان در ادیان الهی است. بی‌پرده باید گفت: آن کس که عقل را دستاویز دین و وحی را بازیچه‌ی قبض و بسط اندیشه بداند، اولین چیزی را که باید وداع کند، ایمان است.

۳- هدف از این نوشتار، نقد آرآ نبود، بلکه سعی کردیم آرای گوناگون را از سر همدلی بازگوییم. حال آن‌چه مسلم است و نباید بدان پاییند بود، حذف یا بی‌مهری به یکی از دو زمینه‌ی دین و عقل است که جمع میان این دو با حفظ حدود و شروون، از رسالت‌های بزرگ کلام در روزگار ماست. شگفت است که بحث از عقل و دین، گرایش به دو جنبه‌ی متصاد دارد. گویا نیرویی در میان است که جویندگان را به دو سر طیف می‌راند. راستی این نیرو چیست و چگونه باید بر آن فائق شد؟

فهرست منابع

- ١ - ابن رشد. *فصل المقال*. (ضمیمه کتاب فلسفه ابن رشد). قاهره.
- ٢ - ابن طاووس، سید علی. برنامه سعادت. ترجمه کشف المحقق. ترجمه: سید محمدباقر شهیدی گلپایگانی. تهران: مرتضوی.
- ٣ - ابن مرتضی، احمد بن یحیی. *طبقات المعتزلة*.
- ٤ - ابن ندیم، محمد بن اسحاق. *الفهرست*. تحقیق: م. رضا تجدد.
- ٥ - ابوزهره، محمد. *تاریخ المذاهب الاسلامیہ*. قاهره: دارالفکر العربی.
- ٦ - اشعری، ابوالحسن. *الابانة عن اصول الديانة*. چاپ مصر.
- ٧ - ———. *اللمع في الرد على أهل الزيف والبدع*. تحقیق: عبدالعزیز عزالدین السیردان. بیروت: دار لبنان.
- ٨ - ———. *مقالات الاسلامین*. ترجمه: محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- ٩ - اقبال، عباس. *خاندان نوبختی*. تهران: کتاب خانه طهوری. ۱۳۵۷ ش.
- ١٠ - اولیری، دلیسی. *انتقال علوم یونانی به عالم اسلام*. ترجمه: احمد آرام. تهران: انتشارات جاویدان.
- ١١ - باقلانی، ابوبکر. *تمهید الاولائل و تلخیص الدلائل*. تصحیح: محمود الخضیری و محمد عبد‌الهادی.
- ١٢ - ———. *الانصاف*. تحقیق: محمد زاهد الكوثری. المکتبة الزاهریة للتراث.
- ١٣ - بدوى، عبد الرحمن. *مذاهب الاسلامین*. بیروت: دارالعلم للملايين.
- ١٤ - بیاضی، علی. *الصراط المستقیم إلى مستحقى التقديم*. تحقیق: محمدباقر

- بهبودی. تهران: المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة.
- ۱۵ - جوینی، عبدالملک. الشامل فی اصول الدین. تحقیق: رم. فرانک، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ۱۶ - حلی، حسن. انوار الملکوت فی شرح البیاقوت. تحقیق: محمد نجمی زنجانی. قم: انتشارات رضی و بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۷ - شریف، م.م. تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش. گیلانی. بیروت: دارالمعرفة.
- ۱۸ - شریف مرتضی. رسائل المرتضی. تحقیق: سید مهدی رجائی. قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
- ۱۹ - ———. الذخیرة فی علم الكلام. تحقیق: سید احمد حسینی. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی. ۱۴۱۱ ق.
- ۲۰ - شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. الملل و النحل. تحقیق: محمد سید گیلانی. بیروت: دارالمعرفة.
- ۲۱ - شهید ثانی، زین الدین. حقائق الایمان. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.
- ۲۲ - ———. الاقتصاد. (ضمیمه کتاب حقائق الایمان). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.
- ۲۳ - صدر، سید حسن. تأسیس الشیعه لعلوم للاسلام. بیروت: اعلمی.
- ۲۴ - صدق، محمد. کمال الدین و تمام النعمه. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۵ - ———. الاعتقادات. (مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۵) قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۶ - ———. التوحید. تحقیق: سید هاشم حسینی تهرانی. قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۷ ق.
- ۲۷ - ———. معانی الأخبار. قم: انتشارات اسلامی.

- ۲۸ - طوسی، محمد. *رجال الطوسي*. تحقیق: جواد قیومی اصفهانی. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- ۲۹ - عسکری، سید مرتضی. *معالم المدرستین*. تهران: المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- ۳۰ - ———. نقش ائمه در احیاء دین. تهران: دانشکده اصول الدین.
- ۳۱ - عقاد، عباس محمود. *تفکر از دیدگاه اسلام*. ترجمه: محمدرضا عطائی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۳۲ - غزالی، ابوحامد. *القسطاس المستقيم*. (در مجموعه رسائل). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳۳ - ———. *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالهادی.
- ۳۴ - ———. *الجام العوام عن الكلام*. (در مجموعه رسائل غزالی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳۵ - ———. *المتنفذ من الفلال*. (در مجموعه رسائل غزالی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳۶ - فاخوری، حنا و خلیل الجر. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات زمان.
- ۳۷ - قاضی، عبدالجبار. *المغنى فی أبواب التوحید و العدل*. تحقیق: توفیق الطویل و سعید زاید. قاهره: المؤسسة المصرية العامة.
- ۳۸ - کدیور، محسن. *مقام عقل در اندیشه شیخ مفید* در: آینه پژوهش، ش ۱۸-۱۷
- ۳۹ - کشی. *اختیار معرفة الرجال*. قم: مؤسسه آل البيت.
- ۴۰ - کلینی، محمد. *الكافی*. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: مکتبه الصدقون. ۱۳۸۱ ق.
- ۴۱ - مجلسی، محمدباقر. *بحار الأنوار*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴۲ - مفید، محمد. *اوائل المقالات*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

- ٤٣ - **النکت فی مقدمات الاصول.** (مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق).
- ٤٤ - **تصحیح اعتقادات الامامیه.** (مجموعه مصنفات شیخ مفید). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق.
- ٤٥ - **الفصول المختارة.** (مجموعه مصنفات شیخ مفید). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق.
- ٤٦ - مکدرموت، مارتین. **اندیشه‌های کلامی شیخ مفید.** ترجمه: احمد آرام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۷۲ ش.
- ٤٧ - نجاشی، احمد. **رجال النجاشی.** تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- ٤٨ - نعمانی، شبیلی. **تاریخ علم کلام.**
- ٤٩ - نوبخت، ابراهیم. **الیاقوت فی علم الكلام.** تحقیق: علی اکبر ضیائی. قم: کتابخانه آیة الله مرعشی، دوم، ۱۳۸۶ ش.
- ٥٠ - نوبختی، حسن. **فرق الشیعۃ.** با مقدمه سید هبة الله شهرستانی.

بررسی تطبیقی عقل معتزلی و اشعری

علی معموری*

از نخستین دوره‌های ظهر اسلام، شاهد برخی رویکردهای عقلانی به دین و مذهب هستیم که به طور طبیعی، در چالش با فضای موجود، نزاع‌های مستمر فکری و مذهبی و گاه سیاسی و نظامی آفریده شده است. مجادلات کلامی ابتدا از حوزه‌ی درگیری‌های سیاسی و به‌طور خاص، موضوع امامت آغاز گشته و به تدریج، موضوعات دیگری در حوزه‌ی حیات اجتماعی مانند: امر به معروف و نهی از منکر نیز به آن پیوسته است؛ سپس در حوزه‌ی حیات فردی، موضوعاتی چون رابطه‌ی انسان و خدا در قالب: مفهوم ایمان، جبر، اختیار،... را شامل شده و در همین راستا، به قلمرو آخرت‌شناسی و مسائلی چون: جایگاه بهشت و جهنّم، مسأله‌ی وعد و وعید،... هم پاگذاشته است و در نهایت، در اثربذیری از فلسفه، حوزه‌ی طبیعتیات

*. علی معموری

کارشناسی ارشد الهیات با گرایش فلسفه و کلام موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق علیه السلام و ۲۰ سال سابقه تحصیل حوزوی. تألیف و ترجمه سه عنوان کتاب و بیش از ۲۵ مقاله منتشر شده در نشریات داخلی و مقایل متعدد در دایره المعارف‌ها از جمله دایرة المعارف بزرگ اسلامی و دایرة المعارف قرآن کریم در زمینه کلام و حدیث و علوم قرآن؛ مدیر بخش معارف و مقاہیم دایرة المعارف قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ ویراستار علمی دانشنامه قرآن‌شناسی (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)؛ مدیر گروه تاریخ و ادیان دانشنامه قرآن‌شناسی.

تدریس در مراکز دانشگاهی و حوزوی متعدد از جمله دانشگاه امام صادق علیه السلام، دانشکده اصول‌الدین، دانشکده علوم قرآنی، جامعه المصطفی العالمیة و مرکز تخصصی تفسیر حوزه.

رانیز شامل است. این روند - که به تأسیس دانش کلام انجامید - در نگاهی کلی، در سه حوزه‌ی دین‌شناسی، انسان‌شناسی و کیهان‌شناسی قابل بحث است. در این روند، معتزلیان به نام پایه‌گذاران رویکرد کلامی و دانش کلام در تاریخ اسلام، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند و سپس در دوره‌ای بعد، اشاعره با موضع‌گیری در برابر دیدگاه‌های معتزلیان، به تأسیس دستگاه کلامی رقیب پرداختند. در این میان، معتزله و اشاعره نماینده‌ی دو نگاه به نسبت متفاوت، درون گفتمان کلامی عامّه هستند - که خاستگاه اصلی اختلاف آن‌ها، به نوع نگاه‌شان نسبت به عقل و کارکردها و قلمرو فعالیّت و اعتبار آن بازمی‌گردد. در این مقاله، در صدد مقایسه‌ی این دو نگاه و شناسایی نقاط اشتراک و تمایز آن‌هاست؛ ابتدا به بررسی معنا و مفهوم عقل پرداخته و سپس به تفاوت نگاه اشاعره و معتزله به مفهوم و جایگاه عقل اشاره کرده‌ایم و در پایان، به بررسی بازتاب هریک از دو نگاه، در دستگاه کلامی آنان خواهیم پرداخت.

معنا و مفهوم عقل

تعریف مشخص و روشنی از عقل، در منابع لغوی، به چشم نمی‌خورد. گویا عرب به هرگونه معیار تشخیص انسانی با همه‌ی لوازم و مقتضیات آن، عقل می‌گفته است. با این حال، رویکرد اخلاقی و دینی تا حدودی در معنای این واژه، دخیل است.

خلیل در تعریف عقل، آن را نقض جهل و مرادف فهم می‌شمرد.^(۱) ابن فارس آن را نیروی بازدارنده از گفتار و رفتار ناپسند می‌داند.^(۲) راغب معنای اصلی این واژه را پرهیز می‌داند که در همه‌ی اشتقاءاتش کاربرد دارد؛ مثال: عرب به بستن پای شتر جهت ممانعت از فرار وی «عقل البعير» می‌گوید.^(۳) در تاج العروس، عقل

۱. العین ۱: ۱۵۹.

۲. مقایيس اللغة، ذیل واژه.

۳. مفردات غریب القرآن: ۳۴۲.

مرادف علم و ضد حماقت توصیف شده است.^(۱) مصطفوی در مقام ارایه‌ی معنایی شامل از این واژه می‌نویسد: عقل به معنای تشخیص صلاح و فساد در جریان مادی و معنوی زندگی انسان و سپس حفظ و ثبیت جان و روان براساس آن است که امساک از لوازم آن می‌باشد.^(۲)

نابسامانی در تعریف اصطلاحی عقل نیز، بسان تعریف لغوی آن مشهود است، چه ناشی از تطور معنایی آن و نیز اختلاف نگاه به آن، در فرهنگ‌ها و حوزه‌های اصطلاحی است. در واقع، عقل در حوزه‌های فرهنگی مختلف و نیز در هریک از دوره‌های تاریخی، کاربردهای متفاوتی دارد.

در فلسفه‌ی اسلامی، گاه به قوه‌ی درک مفاهیم و تصویرات و تصدیقات، عقل گفته می‌شود و مراحل تکامل آن از عقل هیولانی تا عقل مستفاد برشمرده می‌شود^(۳) و گاه نیز، به جواهر مجرّد اطلاق می‌شود.^(۴) در فلسفه‌ی پوزیتیویستی تنها به عقلانیت تجربی توجه شده و فعالیت‌های عقل بشری در حوزه‌های دیگر، اساساً عقلانیت شمرده نمی‌شود.^(۵) گاه نیز به عقل، صرفاً پرآگماتیستی و اصالت النفعی نگاه می‌شود و تنها در خصوص عقل حساب‌گر یا خرد اقتصادی، به کار می‌رود. نمونه‌ی این نگاه، در اندیشه‌ی ماکس ویر مشاهده می‌شود. او جوامع بشری را به سه دسته تقسیم می‌کند: جوامع سنتی، جوامع کاریزماتیک، جوامع خردمند.^(۶) در فرهنگ دینی از این نوع عقل به عقل معاش در برابر عقل معاد تعییر شده^(۷) و در روایات، به سوء استفاده‌ی از آن، شیطنت اطلاق شده که نمونه‌ی آن، معاویه دانسته شده است.^(۸) عقل در مباحث، گاه ابزار سنجه‌ش و گاه منبعی معرفتی

۱. تاج العروس: ۲۵:۸.

۲. التحقیق فی کلمات القرآن، ذیل واژه.

۳. نهایة الحكمة: ۲۴۸ - ۲۴۹.

۴. همان، ۹۳؛ هم‌جنین درباره‌ی مفهوم فلسفی عقل ر.ک: التعريفات ۱: ۱۹۷ و ۱۹۸.

۵. آموزش فلسفه ۱: ۵۳ و ۵۴ و ۱۳۳، ۱۳۴.

۶. زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی: ۳۱۱.

۷. ر.ک: شرح اصول کافی ۱: ۱۸۴، ۱۱: ۲۶۰، ۱۰۵؛ بحارالأنوار ۱: ۱۰۰، ۱۶۱.

۸. شرح اصول کافی ۱: ۷۵ - ۷۶.

است. به تعبیر لالاند، دوگونه عقل قابل تصوّر است: عقل سازنده و پویاکه موجب درک و فهم است و عقل فراورده و ایستاکه نظامی معرفتی با مجموعه‌ای از گزاره‌های علمی است.^(۱)

متکلمان به اقتضای کارکرد طبیعی دانش کلام -که تبیین دین و دفاع از گزاره‌های دینی است- خود را موظّف به تعریف عقل و تعیین موضع خویش نسبت به عقلانیت ندیده و فصل مستقلی به این موضوع اختصاص نداده‌اند. با این حال، پی‌گیری برخی ابواب مشخص در کتاب‌های کلامی، در رسیدن به تعریف مورد نظر هریک از متکلمان معتزلی و اشعری، یاری می‌رساند. باقلانی در کتاب التمهید، فصلی درباره‌ی حقیقت علم و اقسام آن دارد که در آن، ابتدا به تعریف مفهوم «النظر» -که معادل اصطلاح تفکّر است- پرداخته است و آن را راه رسیدن به علم و تبدیل مجھول به معلوم می‌داند؛ سپس به بررسی فرایند حصول علم، بر مبنای نظریه «العادة» اشعری‌ها می‌پردازد و می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که: چگونه در ذهن آدم، دانش پدید می‌آید؟!^(۲)

معتزلیان در پاسخ به این سؤال، با نظریه «تولید»، پدید آمدن دانش را متأثر از قوه‌ی تفکّر بشر می‌دانند. فیلسوفان نیز با دو نظریه «استعداد» و «فیض»، حصول علم را متأثر از فیض الهی، در بستر استعداد بشر دانسته‌اند؛ اما اشعریان در پرتو دیدگاه خویش، در مسأله‌ی علیّت، علّت حصول علم را به طور مستقیم، به خداوند نسبت می‌دهند و زمینه‌های دیگر پیدایش علم مانند: تفکّر و مطالعه و... را تنها اموری همراه و همزمان با حصول علم می‌پندازند. ایشان معتقدند که خداوند، بنا بر سنت خود، همواره تأثیرات خود، در جهان آفرینش را به نشانه‌هایی مقرّون کرده که هدف، تنها قانون‌مندی و حفظ نظم در جهان هستی است؛ اما گاه، بشر به اشتباه، می‌پنداشد که این نشانه‌ها، علّت پیدایش حوادث‌اند.^(۳) فیخر رازی در کتاب

۱. به نقل از تکوین العقل العربي: ۱۵.

۲. التمهید: ۲۵ - ۴۸.

۳. در مقدمه‌ی جلد ۱۲ کتاب المغنى، شرح بیشتری آمده است.

المحصل، فصلی دارد با نام «فی العلم و النظر»^(۱) و قاضی عضد ایجی نیز در کتاب «الموافق»^(۲) و شارح آن جرجانی، همانند دیگر اشعریان به تبیین و دفاع از نظریه «العادۃ» پرداخته‌اند. قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب المغنى، در جلد مستقلی، به بحث از «النظر و المعارف» پرداخته و در آن، پس از تعریف نظر به فکر، آن را عامل مؤلّد علم دانسته است.^(۳) ایشان نیز همانند دیگر معتزله، بر مبنای نظریه «تولید»، به تحلیل فرایند پیدایش علم می‌پردازد. نکته‌ی قابل توجه آنکه، وی بین علم و عقل، تمایز مشخصی برقرار کرده است که حتی ملازمه‌ای میان آن دو نمی‌بیند؛ زیرا از یک سو، عقل در گستره‌ای خاص عمل کرده و همواره از راه عقل، علم به دست نیامده است و از سوی دیگر، شاید علم، در انسان غیر عاقل هم حاصل شود.^(۴) بنابراین، قاضی عبدالجبار عقل را معیار ارزش‌گذاری داده‌های ذهنی می‌داند و نه راه کسب آن‌ها؛ بر همین اساس، دیدگاه «حسن و قبح عقلی» طرح می‌گردد. این در حالی است که اشعاره بنا بر نظریه «العادۃ»، نسبت به عقل، هیچ‌گونه علیّتی قایل نیستند و بنابر دیدگاه «حسن و قبح شرعی» آن را معیار ارزش‌گذاری نیز نمی‌داند.^(۵) عقل در نگاه آنان، نه توان کارکرد ابزاری دارد و نه کارکرد منبعی؛ در نتیجه، عقل در خاستگاه مفهومی، در چنبره شرع محصور و حتی تعریف مستقل و مشخصی نیز از آن ارایه نمی‌شود. عقل در نگاه اشعاره، در نقش ظرفی است که درون آن، معلومات شکل می‌گیرد و خود در این فرایند، نقشی فعال ندارد و تنها به واسطه‌ی این معلومات، متاثر و منفعل می‌شود. تفتازانی عقل را به آینه‌ای تشبيه می‌کند که معلومات در آن بازتاب می‌یابند؛ بر همین اساس، علم را به حصول صورت اشیا در آینه‌ی عقل، تعریف می‌کند.^(۶)

۱. المحصل: ۱۱ - ۸۱.

۲. الموافق، المرصد الخامس من الموقف الاول في العلم و النظر.

۳. المغنى: ۱۲، ۴، ۹.

۴. همان، ۱۲: ۲۲ و ۲۳.

۵. الموافق: ۳: ۲۸۱.

۶. شرح المقاصد: ۱: ۱۷.

مقایسه‌ی مفهوم و کارکرد عقل در نگاه معتزله و اشعره

معتزلیان در کنار حنفیان، مدرسه‌ی اهل رأی را در عراق -که از نخستین نمونه‌های رویکرد عقلی، در تاریخ اسلام به شمار می‌رود- تشکیل دادند. مفهوم رأی یا اجتهاد و تأویل -پیش از آنکه مفاهیمی در حوزه‌های اصطلاحی خاص باشند- در واقع، نشان‌گر نوعی تلاش طبیعی در دستیابی به شناخت بود که در مجالس عمومی مانند مساجد و مدارس، در قالب مجموعه‌ای از مباحث قرآنی، حدیثی، فقهی، ادبی،... نمود می‌یافت.^(۱) پیروان این مدرسه به تدریج، با مرکزیّت حجاز، در برابر مدرسه‌ی اهل حدیث قرار گرفتند. ویژگی عمومی این دور رویکرد آن بود که گروه نخست در موارد مخالفت قرآن با عقل، به تأویل آیات می‌پرداختند و به نقل روایت، توجّه می‌کردند و بیشتر به شناخت فلسفه و غایات احکام علاقه‌مند بودند و گاه روایاتی را بدون نقد سندی، به دلیل مخالفت‌شان با اصول شریعت، رد یا تأویل می‌کردند.

گروه دوم به روایت احادیث، بیشتر علاقه‌مند بودند و در هر حال، به ظاهر آن‌ها پایبند بودند و کم‌تر درباره‌ی آن‌ها کنکاش و بحث می‌کردند.^(۲) واصل بن عطا (د ۱۳۱) از پیش‌گامان اعتزال، نخستین کسی است که حجت عقل را در کنار قرآن و سنت، به نام یکی از منابع استنباط احکام شرعی معرفی کرد.^(۳) قاسم رسی (د ۲۴۶) از معتزلیان زیدی مذهب نیز به طور صریح، عقل را نخستین منبع در کنار قرآن و سنت یاد کرده است و آن را مرجع حل اختلاف، در روایات می‌داند.^(۴) این دیدگاه، بعدها با نظام معتزلی، به طور جدی دنبال و به انتقاد شدید از برخی صحابه و محدثان به دلیل مخالفت روایات‌شان با عقل و بدون هیچ‌گونه بررسی سندی، به

۱. مفهوم العقل: ۸۰.
۲. تاریخ الجدل: ۲۲۰.
۳. الاوائل ۲: ۱۳۴ - ۱۳۸.
۴. رسائل العدل و التوحید: ۹۶ - ۹۷.

رد مجموعه‌ی وسیعی از احادیث منتهی شد^(۱) که اهل حدیث را در برابر آنها، هم‌چون مجموعه‌هایی از قبیل «تأویل مختلف الحدیث» ابن قتیبه (د ۳۷۶) به واکنش شدیدی واداشت. وی در این کتاب، پس از گزارش دیدگاه مخالفان اهل حدیث در نقد روایات متعددی -که آن‌ها را نادرست می‌پنداشند- ابتدا به اصحاب کلام از نظام (د ۲۳۱) و ابوالهدیل عalf (د ۲۳۵) و هشام بن حکم (د ۱۹۹) وغیره حمله برد و سپس به نقد ابوحنیفه (د ۱۵۰) و پیروانش با نام اصحاب رأی پرداخت و پس از آن، با حمله بر جاحظ (د ۲۵۵)، دوباره به مقابله با انتقادات اهل کلام بر روایات می‌پردازد.

جالب توجه آنکه نظام با دسته‌بندی نقدهای خویش، بخشی از روایات نامعتبر را مخالف قرآن و بخشی را مخالف عقل و بخش سوم را روایات متناقض و ناسازگار می‌شمرد. وی در مورد روایات مخالف عقل، تصریح می‌کند که حجت عقل توانایی نسخ اخبار و احادیث را دارد.^(۲) ابن قتیبه بر مبنای دسته‌بندی نظام، دفاعیّات خود را چنین تنظیم می‌کند:

احادیث مخالف قرآن؛ احادیث متناقض؛ احادیث خلاف اجماع؛ احادیث خلاف عقل؛ احادیث خلاف مشاهدات حسّی.

او می‌کوشد که به هر بهانه‌ای، در میان احادیث، نوعی هماهنگی برقرار و اعتبار آن‌ها را حفظ کند؛ با این حال، در مواردی نیز نادرستی اندکی از آن‌ها را پذیرفت و جالب آنکه در اثبات بی‌اعتباری‌شان، تنها به نقد سندی آن‌ها پرداخت. در دوره‌ی بعد، اشعری (د ۳۳۴) با بازگشت از اعتزال و گرایش به اهل حدیث، کنکاش عقلی را -که ابزاری در دست ناقدان حدیث بود- در دفاع از احادیث در برابر نقدهای عقل‌گرایان، به خدمت گرفت.^(۳)

وی با این ابتکار عمل، دامنه‌ی منازعات را از حوزه‌ی حدیث خارج کرد و به

۱. تأویل مختلف الحدیث: ۲۳ - ۴۵.

۲. همان، ۴۴ و ۴۵.

۳. تاریخ الجدل: ۲۸۴ - ۲۷۸؛ هرمنویک کتاب و سنت: ۹۹ و ۱۰۰.

حوزه‌ی عقل‌گرایان فرستاد. گرچه این اقدام اشعری تا سال‌ها بعد، مورد استقبال اهل حدیث قرار نگرفت و به مخالفت شدید با وی روی آوردند، اما در مجموع، نفک‌رویه ضعف و انحلال اهل حدیث را تقویت و امکان ماندگاری افکار و دیدگاه‌های شان را فراهم کرد. از این تاریخ به بعد با گسترش تدریجی مکتب اشعری، تقریباً همه‌ی پژوهش‌های حدیثی به امکان و گاه ضرورت نقد عقلی احادیث تصریح کرده‌اند؛ اما فروپاشی رویکرد اعتزال موجب شد که این دیدگاه نظری، به‌طور فراگیر، در عرصه‌ی واقع ظاهر نشود و در دامنه‌ی محدودی از احادیث غیرقابل دفاع، محدود گردد.

معتزلیان به عقل و استدلال‌های عقلی اصالت دادند و همواره در فهم کلامی خود از دین، عقل را ابزار شناخت دانستند و حتی گاه در موارد تعارض حکم عقل با ظاهر آیات و روایات، اولویت نخست را به عقل داده و به راحتی به تأویل یا نفی اعتبارگزاره‌های مخالف عقل پرداخته‌اند.^(۱) معتزله ظاهر قرآن را حجت می‌دانند؛ ولی در موارد مخالفت با عقل، به تأویل آن می‌پردازند. نمونه آن که پل صراط را به دین خدا و میزان را نیز حکم عادلانه‌ی خدا تأویل می‌کنند؛^(۲) اما در حوزه‌ی حدیث، احساس راحتی بیشتری دارند و مجرّد مخالفت حدیث با عقل یا قرآن، آن را باطل می‌نامند؛ بدون آنکه نیازی به نقد سندی ببینند.^(۳) یک مثال آن که در احادیث رؤیت خدا -که معتزله آن‌ها را معتبر نمی‌دانند یا به علم الهی تأویل می‌کنند- گاه علی‌رغم پذیرش روایتی با سلسله‌ی سند مشخص، روایت دیگری با همین سلسله سند را به دلیل مخالفت با عقل و اجماع و قرآن نامعتبر می‌گویند. معتزله در بحث حُسن و فُبح عقلی، به‌طور تلویحی، سطحی از نیروی عقل را در

۱ . در کتاب المعني جلد «النظر و المعارف» و «الشرعیات» شرح بیشتری آمده است؛ به ویژه، فصل‌های زیر از کتاب الشرعیات: «فی بیان فساد التقليد»، «ان الله او جب النظر»، «الاجتهاد»، «الخبر الواحد».

۲ . البدء والتاريخ ۱: ۲۰۵ و ۲۰۶؛ اشعری: ۴۷۲.

۳ . به عبارت سید مرتضی در همین باره توجه کنید: «و قد دلت العقول و محکم القرآن و الصحیح من السنۃ علی ان الله لیس بدی جواح و لا یشبه شيئاً من المخلوقات وكل خبر ناف ما ذکرناه وجب ان یکون مرسوداً او محمولاً علی ما یطابق ما ذکرناه من الادلة»، تنزیه الانبياء: ۱۷۱.

همه‌ی انسان‌ها مشترک و در بحث رابطه‌ی عقل و شرع، شناخت را شرط اول مسئولیت می‌دانند که جز از طریق عقل، به دست نمی‌آید و در نتیجه، به تقدّم تکلیف عقلی بر تکلیف شرعی گراییده‌اند.

عقل است که فعلی رانیک یا زشت توصیف می‌کند و اوّلی را مجاز و دومی را نهی می‌کند؛ بنابراین اگر عقل نقش خود را به‌طور طبیعی ایفا نکند، انسان در جهل و قهر فروخواهد رفت و فرقی بین انسان و حیوان نمی‌ماند. عقل علم‌آور است و در همه‌ی بشر، مشترک و در تطابق با شرع، به هدایت رهنمون است؛ بنابراین، آنان در صدد برقراری تضاد بین عقل و شرع نبوده و به مطابقت عقل و شرع تصریح نموده‌اند. پس افعالی که وحی نهی می‌کند، عقل هم آن‌ها را قبیح می‌داند.

نزاع اشاعره و معتزله بر سر حجّیت تکلیف عقلی در کنار تکلیف سمعی، نشان‌گر رویکرد متفاوت آن‌ها به رابطه‌ی عقل و شرع است^(۱) و دیدگاه هریک در این بحث، به‌طور طبیعی، در نقد عقلی احادیث بوده است. دیدگاه متکلمان شیعه نیز گرچه در این زمینه، یک دست نیست، اماً جریان تفکر شیعی در این زمینه، با جریان اعتزال همراه گشته است.^(۲) این بحث بعدها با نام حُسن و قُبح عقلی و شرعی در دانش کلام و اصول کلام فقه، ذنبال شد.^(۳)

بنابر آن‌چه گذشت، عقل نزد معتزله در سه جایگاه متفاوت به کار می‌رود: عقل به مثابه‌ی ابزار دریافت معنای متن و شناخت دین؛ عقل منبعی در عرض شرع و البته همواره مطابق با آن؛ عقل یا مجموعه‌ای از استدللات کلامی اوّلیه که مقدم بر دین و در واقع، رهنمون به آن است. عقل در جایگاه دوم و سوم، بیشترین انتقاد را از سوی مخالفان گوناگون معتزله یا اصحاب حدیث و ظاهربان گرفته تا اشاعره و ماتریدیه به خود دیده است؛ گرچه عقل در تعریف نخست، با انتقاد گروهی از مخالفان، به‌ویژه اصحاب حدیث، در امان نیست.

۱. نخبة الالى: ۹۲ و ۹۱؛ كشف المراد: ۲۶۰ - ۲۶۳.

۲. اوائل المقالات: ۴۴؛ التبيان: ۳: ۴، ۳۹۵: ۶، ۱۱۰: ۴؛ مجمع البيان: ۶: ۲۲۱ و ۲۳۲.

۳. زبدة البيان: ۳۴۹؛ رسالة فى التحسين والتقييّب: ۷۹.

مخالفان این دیدگاه عقل را افراطی توصیف می‌کنند و این امر، اشعری را به تأسیس مذهب جدید - که بازسازی مذهب اصحاب حدیث در قالب دانش کلام و با به کارگیری ابزارهای معتزلیان بود - واداشت. توجّه بیش از اندازه به عقل، تنها در قالب تعاریف نظری متوقف نشد و به سرتاسر دستگاه کلامی معتزله راه یافت؛ به‌نحوی که حذف این مبنای فکری، تمامیت این دستگاه را دچار فروپاشی می‌کند و در مقابل، اشاعره در هر موضوع کلامی - که نگاه افراطی معتزله به عقل، در آن نمود یافته است، واکنش نشان داده و در اتخاذ موضع متفاوت و ملایم‌تری نسبت به خصوصیت خویش سعی کرده‌اند. در پی‌گیری این نفوذ ریشه‌دار، به بررسی تطبیقی دستگاه کلامی معتزله و اشاعره می‌پردازیم.

بازتاب عقل در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره

نظام کلامی معتزله بر پایه‌ی پنج اصل اعتقادی توحید، عدل، وعد و وعید، منزلة بین المثلثین، امر به معروف و نهی از منکر استوار است.^(۱) معتزله در رهایی از شرک، به نفی صفات زائد بر ذات قائل شدند و کلام الهی را حادث و از قبیل خلق اصوات و حروف دانستند و امکان رویت خداوند را در آخرت و هم‌چنین هرگونه جسمیت و لوازم آن مانند انتقال و حرکت و مکان و جهت را از خداوند نفی کردند و همه‌ی آیات ناظر به جسمیت و لوازم آن را متشابه و تأویل آن را ضروری خواندند. در عدل، به مسئله‌ی اختیار توجّه کرده و مسئولیّت کارهای آدمیان را به‌طور کامل، به خودشان واگذاشته و هرگونه مسئولیّت و دخالت از سوی خدا را انکار کرده‌اند. در برابر این دیدگاه، جبری مذهبان قرار دارند - که مسئولیّت کامل افعال را به خدا وامی نهند - و در نقطه‌ی میانی، شیعه.

بنابر نظریه‌ای ترکیبی، قدرت و عدالت خداوند به‌طور همزمان، حفظ و نامحدود بیان می‌شود؛ اما وعد و وعید - که نتیجه‌ی منطقی اصل عدل است -

۱ . ر.ک: شرح الاصول الخمسه.

این‌گونه تقریر می‌شود که مؤمنان در صورت انجام کارهای نیک، سزاوار پاداش و ثواب و در صورت انجام کارهای زشت و عدم توبه، سزاوار مجازات و کیفر هستند؛ البته، کیفر آنان با عقاب کافران و مشرکان متفاوت است. اصل چهارم یعنی کسی که مرتکب گناه کبیره است، فاسق نامیده می‌شود و در جایگاهی بین ایمان و کفر قرار دارد. اصل پنجم دربارهی ضمانت اجرایی شریعت اسلامی در قالب ساز و کار امر به معروف و نهی از منکر اشاره دارد. پیش از این‌گفته شد که دستگاه کلامی اشاعره در واکنش به دیدگاه‌های معتزله شکل گرفته است.^(۱) از این‌رو، اشاعره نظام جدیدی از اصول عقاید را تدوین کرده و تنها به تعدیل و اصلاح اصول پنج‌گانه‌ی معتزله پرداختند.

اصل نخست به طور طبیعی، نزد همه‌ی مذاهب اسلامی و بلکه ادیان ابراهیمی مشترک است؛ اما اصل دوم از نظر اشاعره، عامل محدودیت خداوند و محکوم کردن وی به حُسن و قُبح عقلی است ولذا از فهرست عقایدشان حذف گردید و در برابر صفت عدل الهی -که آن را مستلزم محدودیت خداوند می‌دانستند- بر صفت قدرت و اراده‌ی او، تکیه‌ای ویژه کردند و آن دو از بین صفات الهی، برجسته کردند؛ اما اصول دیگر نیز در دوره‌ی اشاعره، به کلی اهمیت خود را از دست داده بود؛ مانند بحث مرتکب گناه کبیره که از نظر آنان، در اولویت اعتقادی قرار نداشت.^(۲) حال برای تبیین بهتر جایگاه عقل نزد هریک از این دو فرقه، به بررسی تفصیلی و تطبیقی برخی از اهم مسائل مورد اختلاف آن دو می‌پردازیم.

۱- رابطه‌ی تکلیف سمعی و عقلی

اختلاف دیدگاه معتزله و اشاعره در این‌باره، به روشنی، اختلاف آن‌ها را پیرامون عقل، در بنیادی‌ترین مسئله‌ی کلامی نشان می‌دهد. آیاتی از قرآن که به موضوع اتمام حجّت الهی و معیار آن پرداخته‌اند^(۳)، محور مجادلات کلامی در این بحث

۱. نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام: ٤١٦ - ٤٤٢.

۲. ر.ک: نشأة الاشاعرة وتطورها: ٢٠٧ - ٢٧٨.

۳. مهم‌ترین این آیات عبارت‌اند از: «رسلاً مبشرين و منذرین لئلاً يكون للناس على الله حجة بعد الرسل و

هستند.^(۱) اشاعره با استدلال به این آیات، نسبت به عقل، پیش از نزول شرع، هیچ حجّیتی قائل نشده و سرپیچی از تکالیف عقلی را فاقد هرگونه عذاب شمرده‌اند.^(۲) معتزلیان در پاسخ، یا مفاد آیات را به موارد غیر مستقلات عقلیه اختصاص داده یا مفهوم رسول را توسعه داده و شامل بر رسولان ظاهری و باطنی دانسته‌اند و درنتیجه، حجّیت عقل را نیز در مورد استحقاق عذاب الهی کافی شمرده‌اند.^(۳) اشعریان بر همین اساس، بر معتزلیان خوده گرفته و لازمه‌ی آن را بی‌فایده بودن بعثت پیامبران پنداشته‌اند؛ بدین جهت، عقل هیچ‌گونه استقلال و صلاحیت صدور احکام تکلیفی قائل نشده و به توقف عذاب، بر بعثت پیامبران نظر داده‌اند.^(۴)

فخر رازی در استدلال بر نظریه اشاعره، به آیات ۱۵ سوره اسرا و ۱۶۵ سوره نسا تمسّک جسته است و سپس از برخی اعتراضات وارد بر این استدلال، یاد می‌کند و در پایان، عقل را در نقش نیروی خواهان منفعت و پرهیز از زیان، در ثبوت وجوب بر ما، کافی می‌داند؛ ولی با این حال، خداوند را منزه از آن می‌داند که عقل از سوی او، حکم وجوب را صادر کند.^(۵)

متکلمان شیعه در دوره‌های نخستین، نظر واحدی در این زمینه ارائه نکرده‌اند؛ اما در دوره‌های بعد تا اندازه‌ای با معتزلیان همراه گشته‌اند. شیخ مفید (۴۱۳) در نقل عقیده‌ی رسمی امامیه، عقل را در همه‌ی موارد، نیازمند شرع می‌داند و هیچ‌گونه استقلالی پیرامون آن، در مقام شناخت تکالیف قائل نشده و در نتیجه،

كان الله عزيزاً حكيمأ». النساء: ۴ ؛ «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير و لا نذير فقد جاءكم بشير و نذير و الله على كل شيء قادر». (مائده: ۱۹ / ۵) ؛ «و ما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقوون إن الله بكل شيء عليم». (توبه: ۹ / ۱۱۵) ؛ «و من اهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضل فإنما يضل عليها و لا تزروا ازرة و زر أخرى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولأ». (اسراء: ۱۷ / ۱۵).

- ۱ . ر.ک: مقاله اتمام حجّت در دایرة المعارف قرآن کریم ۲: ۹۲ - ۹۲ - ۱۰۱ .
- ۲ . احکام القرآن ۳: ۲۸۷ - ۲۸۸ ؛ الجامع لاحکام القرآن ۶: ۱۸ و ۱۹ ، ۱۰: ۲۳۱ ؛ نخبة الالالی: ۹۱ و ۹۲ .
- ۳ . شرح نهج البلاغه ۹: ۶۰ و ۶۱ ؛ کشف المراد: ۲۶۱ ، ۴۷۹ ، رسالتة فی التحسین والتقبیح: ۷۹ .
- ۴ . فتح الباری ۱۳: ۲۹۷ .
- ۵ . التفسیر الكبير ۲۰: ۱۷۲ - ۱۷۴ ؛ المحصل ۱: ۲۸ .

عذاب را فقط در صورت مخالفت از دستورهای شرعی رسولان مجاز می‌شمرد.^(۱) این دیدگاه، به طور کامل، با دیدگاه اشعریان تطبیق می‌کند؛ در حالی که شیخ طوسی (د ۴۶۰) از شاگردان شیخ مفید، تحت تأثیر ابوعلی جبائی (د ۳۰۳) از بزرگان معتزله، در مقام بیان دیدگاه رسمی اهل عدل و توحید و از جمله عقل‌گرایان شیعه، نه تنها عذاب را در صورت مخالفت از تکالیف عقلی مجاز دانسته است، بلکه فرستادن پیامبران را بر مبنای نظریه لطف، در بحث از فلسفه‌ی بعثت پیامبران، نزد کسانی که خداوند از اثراپذیری آن‌ها در برابر پیام‌های انبیا خبر دارد، غیر ضرور می‌داند؛ در نتیجه، پیامبران فقط در مورد ابلاغ تکالیف غیرقابل شناخت با عقل یا اتمام حجّت با تأکید و تأیید تکالیف عقلی مبعوث می‌شوند.

بنابر این طرز تلقّی، حجّت عقل در رتبه‌ای، مقدّم بر حجّت سمع قرار دارد و تکالیف سمعی بر تکالیف عقلی مبتنی است.^(۲) طبرسی (د ۵۴۸) در مقام جمیع میان این دو دیدگاه، میان استحقاق و فعلیّت عذاب درخصوص تکالیف عقلی، فرق نهاده است؛ بنابراین، گرچه تخلّف در این موارد نیز استحقاق عذاب را در پی دارد، ولی خداوند به استناد آیه ۱۵ سوره اسرا از لطف و مرحمت خویش، هرگونه عذابی را پیش از بعثت پیامبران بر خود رواندانسته است.^(۳)

این دیدگاه، میان عقل‌گرایان دوره‌های بعد نیز استمرار یافت و نقد و بررسی شد.^(۴) بحث مزبور در ارتباط مستقیمی با توانایی عقل در شناخت مصالح و مفاسد واقعی احکام بود^(۵) و در قرون بعدی، با نام حُسن و قبح عقلی و شرعی در دانش اصول فقه، دنبال شد و به این دیدگاه رایج، پایان پذیرفت که: عقل انسان در نقش رسول باطنی خداوند، در مواردی که از آن به مستقلات عقلیّه یاد می‌شود - به شناخت تکالیف خویش توانا بود و انسان در صورت تخلّف از آن‌ها، همانند تخلّف

۱. اوائل المقالات: ۴۴

۲. التبیان: ۳: ۴، ۳۹۵، ۱۱۰: ۶، ۴۵۷ و ۴۵۸

۳. مجمع البیان: ۶: ۶۲۳

۴. الوافیه: ۱۶۷ - ۱۷۳؛ هدایة المسترشدین: ۴۴۰

۵. الوافیه: ۱۷۵ - ۱۷۷

از تکالیف شرعی، سزاوار عذاب خواهد بود.^(۱)

۲- اولویّت صفت عدالت یا قدرت

شیوه‌ی برقراری موازنه بین این دو صفت خداوند، محور بسیاری از مجادلات معتزله و اشاعره بوده است. در آن دوره، چنین تصوّر می‌شد که این دو صفت، به طور مطلق، قابل جمع نیستند و اعتقاد به هریک، ناگزیر محدودیّتی نسبت به دیگری را موجب می‌شود. اشاعره بر قدرت الهی تأکید و به آیاتی چون «ان الله على كل شيء قادر» استدلال داشتند و تصریح می‌کردند که حتّی اخلاق هم مرزی بر قدرت الهی نیست؛ بنابراین، خداوند شاید مسلمانان را به جهّنّم و کافر را به بهشت ببرد و باز به آیاتی چون «لَا يسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يَسْئَلُونَ» استدلال می‌کردند.^(۲) در برابر آنان، معتزله می‌گفتند: اگر به عدالت الهی توجه شود، دیگر نباید دیدگاه اشاعره را پذیرفت؛ گویا عدالت الهی وصفی است که با قدرت مطلقه‌ی او به این معنا، در تعارض است؛ اگر هم خدا عادل است و کیفر و پاداش هم می‌دهد، پس انسان باید مختار باشد چه، گریختن از آثار و نتایج فعل نیز خلاف عدل است؛ لذا شفاعت را خلاف عدل می‌انگاشتند، ولی در تفکر اشاعره، خداوند در ملک خودش تصرّف می‌کند؛ لذا شفاعت ممکن است، ولی معتزله می‌گفتند: تصرّف خدا در ملک خودش هم، باید مطابق عدل الهی باشد.^(۳)

اشاعره به برخی احادیث استناد می‌کردند که با شفاعت، هر فسقی قابل رفع است و حتّی مرتكب گناه‌کبیره هم، مورد شفاعت قرار می‌گیرد.^(۴) در مقابل، معتزله نیز به روایاتی با این مضمون استدلال می‌کردند که هیچ‌کس در هیچ‌امری توان شفاعت ندارد؛^(۵) لذا به معتزله «اهل وعید» می‌گفتند و هم‌چنین به دلیل تکیه بر

۱. المعتبر ۱: ص ۳۲؛ الذکری ۵؛ زیدة البيان: ۳۴۹.

۲. قواعد العقائد ۱: ۲۰۵ و ۲۰۶.

۳. فلسفه‌ی علم کلام: فصل هشتم.

۴. صحيح مسلم ۱: ۱۱۵، ۱۱۷ - ۱۲۲، ۱۲۶؛ سنن ابی داود ۲: ۴۲۱ و ۴۲۲.

۵. صحيح ابن حبان ۲: ۴۱۳ و ۴۱۴.

صفت عدل در منازعه‌ی قدرت و عدالت، به «اهل عدل» معروف بودند. معتزله -که جانب عدل الهی را گرفتند - معتقد شدند که خدا عادل است و قبل از هر چیزی، باید بدانیم که خدا هرچه که مقتضای عدالت‌نش باشد، عمل می‌کند و قدرت بر عمل، به غیر از مقتضای عدالت‌نش را ندارد یا حکمت الهی مانع از صدور ظلم از سوی خداوند است.

بنابراین، آنان در ارتباط با این بحث به دو گروه تقسیم شدند: یک دسته می‌گفتند: خداوند قدرت انجام ظلم را ندارد و دسته‌ی دیگر می‌گفتند: خدا قدرت انجام ظلم را دارد، ولی این قدرت را به دلیل رعایت حکمت یا لطفش نسبت به بندگان، اعمال نمی‌کند.^(۱) اولویت صفت عدالت یا قدرت هر یک، لوازمی نزد فائلان آن دارد. معتزله به اختیار و اراده‌ی آزاد انسان، خالقیت دوگانه در جهان، به این معنا که افعال انسانی، تنها آفریده‌ی خود او و دیگر پدیده‌ها، آفریده‌ی خداوند هستند، اعتقاد یافتند و مشکلاتی چون رفع اتهام شرکت و دوگانه‌گرایی و حل مسأله‌ی شرور، گریبان‌گیرشان شد. در مقابل، اشعاره با اولویت دادن به قدرت، ناچار شدند که حُسن و قُبح ذاتی افعال را انکار کنند و اصل علیّت را نپذیرند و در ارتباط با افعال انسانی، به جبرگرایی بپیوندند.

۳- مبنای حُسن و قُبح

این مسأله، یکی دیگر از نقاط بنیادین اختلافی بین معتزله و اشعاره است. معتزله به حُسن و قُبح ذاتی و عقلی اعتقاد داشتند و اشعاره حسن و قبح را الهی و شرعی می‌دانند. صفت الهی در برابر ذاتی و صفت شرعی در برابر عقلی است. الهی و ذاتی به مقام ثبوت برمی‌گردد و شرعی و عقلی به مقام اثبات؛ از نظر اشعاره در مقام ثبوت، خوبی و بدی از فرمان الهی گرفته می‌شود، ولی معتزله آن را صفتی ذاتی در کارهای خوب و بد می‌دانند. در مقام اثبات، درباره‌ی شیوه‌ی آگاهی از خوبی و بدی بحث می‌شود.

اشاعره می‌گفتند: در تشخیص خوب و بد باید به قرآن و روایات یا به تعبیر دیگر، باید به شرع رجوع کرد و معتزله می‌گفتند: این عقل بشری است که خوب و بد را تشیخ‌خواسته در غیر آن صورت و بنا بر تقدّم عقل بر شرع، بنای خود دین نیز متزلزل و نااستوار خواهد شد.^(۱)

انگیزه‌ی انکار حُسن و قُبْح ذاتی افعال از سوی اشاعره، مصونیّت خداوند از محدودیّت در صفت اراده و قدرت بود؛ زیرا اگر فائل به حسن و قبح می‌شدند، قدرت خدا را لااقل در ناحیه‌ی قواعد اخلاقی مقيّد می‌کردند؛ یعنی خدا باید خلاف اخلاق عمل نکند. از سوی دیگر، تأکید معتزله بر صفت عدل نیز، از آن رو بود که مفهوم عدل را جامع همه‌ی صفات نیک اخلاقی می‌شمردند؛ لذا با درج آن، در زمرة‌ی اصول عقاید، بر لزوم محدود ساختن قدرت خداوند به محدودیّت‌های اخلاقی، تأکید داشتند.

اصطلاح عدل در ادبیات علم کلام، با سه معنا به کار می‌رود. در برابر ظلم، به معنای تصریف عدوانی و غیرمشروع در مال دیگری؛ قرار دادن چیزی در جای مناسب خود یا به اصطلاح «وضع الشیء فی موضعه»؛ ادائی حق افراد یا به اصطلاح «اعطاء کل ذی حق حقه».

اشاعره هیچ‌گاه عدل را در معنای سوم، به کار نبرده‌اند. در ارتباط با معنای اول و دوم نیز چنین می‌گفتند که: خداوند مالک و صاحب همه‌چیز است؛ لذا تصریف عدوانی در مال غیر، درباره‌ی خدا معنا نمی‌دهد؛ بنابراین، اگر خدا هرگونه تصریفی کند، عین عدل است و ظلم به معنای دوم، هنگامی صورت می‌گیرد که شخص به محل مناسب اشیا، علم نداشته باشد یا قدرت قرار دادن اشیا را در محل مناسب نداشته باشد که هر دو فرض، در مورد خدا منتفی است. پس به شیوه‌ی برهان خلف، بر عدم امکان انتساب خداوند به ظلم، استدلال شد و بیش از این، در تأکید بر عدل خداوند، به معنای محدود ساختن خداوند به ارزش‌های اخلاقی مجالی

۱ . ر.ک: رساله فی التحسین و التقبیح.

نمی‌باشد. بنابراین اگر خداوند، مؤمنان را به جهنم برد، عین عدل است و آن را نباید ظلم نامید. شهرستانی در عباراتی کوتاه، عقیده‌ی اشاعره را در این باره، چنین ترسیم می‌کند:

و هو مالک في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريده. فلو ادخل المخلائق الجنّة لم يكون حيفاً ولو ادخلهم النار لم يكون جوراً، اذ الظلم هو التصرف في ما لا يملكه المتصرف او وضع الشّي في غير موضعه. وهو المالك المطلق، فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب اليه جور.^(۱)

دیدگاه اشاعره در مسأله‌ی حُسن و قُبح، به آنان در حل مشکل شرور نیز یاری رساند. در واقع، چون آنان خداوند را در برابر بندگان مسئول ندانستند و از سوی دیگر، مبنای خوبی و بدی را تشخیص او خواندند، در نتیجه به طور طبیعی، مشکلی به نام شرور نیز مطرح نمی‌شد. در مقابل، معتزله گرچه در ارتباط با شرور اخلاقی از اصل اختیار بهره برده و مسؤولیت کامل آن را به انسان و امی گذاشتند، اما در ارتباط با دیگر شرور با چالشی جدی مواجه بودند؛ زیرا از یک سو همانند اشاعره، این شرور را به خدا نسبت می‌دادند و از سوی دیگر، آن‌ها را بر مبنای حُسن و قبح عقلی، ناپسند می‌خواندند؛ لذا باید به این پرسش پاسخ می‌دادند که: با وجود صفت عدالت، چنین افعالی -که شرّش ذاتی و با عقل، قابل تشخیص است - چگونه از خداوند صادر شده است؟ به همین دلیل، معتزله به مسأله‌ی شرّ، بسیار پرداخته‌اند.

۴- مسأله‌ی جبر و اختیار

اوّلین لازمه‌ی عدالت الهی در دستگاه کلامی معتزله، اختیار انسان بود. از نظر آنان اگر خداوند عادل است و بنا باشد در جهان دیگر، پاداش و کیفری داده شود، ناگزیر باید مسؤولیت کامل کارهای آدمیان، به خودشان و اگذاشته شود و آنان در این جهان، اختیار کامل داشته باشند. حتّی تا آن‌جا پیش رفتند که به کلی منکر شفاعت

شدند و انکار شفاعت، همواره از سوی مخالفان، در زمرة‌ی مطاعن معتزله نمود می‌یافتد.^(۱) آذان می‌گفتند: چگونه می‌شود کسی دروغ بگوید و بعد از دروغ، شفیعی پیدا کند و در نتیجه، راست‌گفتن همان نتیجه‌ی دروغ گفتن را بدهد؟ حال اگر بگوییم او توبه کرد، با او بر اساس توبه، عمل می‌شود؛ ولی اگر توبه نکرد، شفاعت دیگر معنا ندارد. از این نظر، به معتزله «اهل وعید» گفته می‌شد. لازمه‌ی اصل اختیار در دستگاه کلامی معتزله این بود که انسان نسبت به افعالش، خالقیت مطلقه دارد: «اَنَّ الْعَبْدَ قَادِرٌ عَلَى مَا فَعَلَهُ خَيْرًا وَشَرًّا»^(۲) (بنابراین، به دور خالقیت قائل بودند: خالقیت خدا -که شامل همه‌ی ماسوی الله، منهای افعال اختیاری انسان است - و خالقیت انسان نسبت به افعال ارادی و اختیاری؛ لذا به آنان (قدریه) می‌گفتند و به نام مجوسیان امّت اسلامی، مورد نکوهش مخالفان قرار می‌گرفتند: «القدریه مجوس هذه الامة»^(۳)؛ این تشبيه از آن‌رو بود که زرداشتیان در میراث کلامی مسلمانان، دوگانه‌پرست شمرده می‌شدند.

اصل اختیار، معتزله را در حل بخشی از مشکل شرور نیز یاری کرد. آنان می‌گفتند: اگر همه‌ی افعال انسان از خوب و بد در سلسله‌ی واحدی از علل‌ها و معلول‌ها قرار گیرد، در این صورت، همه‌ی افعال آدمیان را باید به خدا نسبت داد و درنتیجه، ثواب و عقاب باطل خواهد شد. بنابراین اگر بخواهیم خدا را از همه‌ی شرور منزه کنیم، باید افعالی که ما انسان‌ها انجام می‌دهیم از دایره‌ی نظام علی و معلولی بیرون رود؛ زیرا خداوند نه تنها نباید دروغ بگوید، بلکه نباید بگذارد که از انسان‌ها نیز دروغ و ظلم و... صادر شود.^(۴) راه حل آنان فرض دو نظام علی و معلولی در جهان بود: یک نظام که خدای متعال در رأس آن است و شامل همه‌ی آفریده‌ها به جز افعال ارادی و اختیاری انسان می‌شد، و نظام علی و معلولی دیگر

۱. مقالات الاسلامیین: ۴۷۴.

۲. ملل و نحل ۱: ۴۵.

۳. همان، ۱: ۴۳.

۴. همان، ۱: ۴۵.

که مخصوص افعال ارادی انسان بود و تنها به خودش بازمی‌گشت.
بنابراین، شرّ اخلاقی در نزد معتزله، مشکل ایجاد نمی‌کرد؛ زیرا شرّ اخلاقی را
مخلوق انسان می‌گفتند و در نهایت، درباره‌ی آفرینش این موجود نیز می‌گفتند که:
حکمت خدای متعال اقتضای آفرینش موجود مختار را کرده است و موجود
مختار ناگزیر، از او چنین افعالی سرمی‌زند.

اشاعره با توجه به مبنای اولویّت صفت قدرت، اختیار انسانی را انکار کردند؛
زیرا با پذیرش اصل اختیار، ناچار بودند قدرت خدا را مقید ساخته، شمولیّت آن را
در همه‌ی موجودات، منهای افعال ارادی و اختیاری انسان بپذیرند. در واقع،
اشاعره و معتزله هر دو تلقّی مشترکی از مسأله‌ی فاعلیّت داشتند و فاعلیّت طولی را
در منافات با اصل اختیار می‌دانستند. بنابراین، اختیار انسان تنها در صورت فرض
فاعلیّت عرضی انسان نسبت به خداوند، ممکن بود. اشاعره می‌گفتند:
اگر افعال انسان، مخلوق خود انسان باشد، این شرک است؛ در افعال ما، باید
قدرت الهی جریان داشته باشد و اوست که افعال ما را خلق می‌کند.

آنان در اثبات این عقیده، به برخی آیات چون «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم و
على ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظيم» و پاره‌ای روایات نیز استناد می‌کردند که
همه‌ی حوادث جهان را به خدا نسبت می‌دادند.^(۱) بنابراین، ایمان و کفر را هم به
دست خدا و قدرت او می‌دانستند. در مقابل، معتزله نیز به آیاتی چون «ان الله ليس
بظلام للعبيد» یا «ان الله لا يظلم مثقال ذره» یا «لها ما كسبت و عليهما ما اكتسبت» استناد
می‌کردند.

اصل علیّت

یکی دیگر از بازتاب‌های مسأله‌ی تقابل صفت قدرت و عدالت، در دستگاه
کلامی معتزله و اشاعره، در اصل علیّت است. اشاعره که جانب قدرت الهی را گرفته
بودند، در این‌که قدرت الهی به هیچ نحوی محدود نشود، منکر علیّت شدند؛ چون

۱. مسند احمد ۲: ۲۶۷؛ صحیح بخاری ۷: ۱۹.

می‌دیدند اگر کسی به اصل علیّت قائل باشد، باید کارهای خدا را نیز در چارچوب اسباب و علل محدود کند. بنا به اصل علیّت، اشیا خواصی دارند و این آثار از اشیا عدول نمی‌کند و بین معلول و علت هم، باید سنتی وجود داشته باشد؛ لذا باید پذیرفت که از هر علّتی، هرگونه معلولی سرزند. بنابراین، از نظر اشعاره، حفظ قدرت مطلقه‌ی الهی و این‌که خدا به اصطلاح «فال ما یشاء» باشد، مستلزم انکار اصل علیّت و لوازم آن است. لوازم اصل علیّت عبارت است از: کلّیت که عمومیّت این اصل را در جهان هستی بازگو می‌کند؛ ضرورت که به استثنای پذیری و قطعی بودن اشاره دارد؛ سنتیّت که ناظر به تناسب وجودی علت و معلول است. البته اشعاره علیّت را بین واجب الوجود و ممکن الوجودها می‌پذیرفتند؛ ولی بین ممکن الوجودها به علیّت قائل نبودند. آنان در حوزه‌ی ممکن الوجودها به جای اصل علیّت، نظریه «عاده الله» را مطرح کردند و گفتند: شاید خدا هر آنی، از این عادت خود دست بردارد.

بنا به این نظریه، هر آن‌چه ما علیّت می‌نامیم، در واقع نوعی توالی حوادث است که خداوند به منظور قانون‌مند ساختن جهان طبیعت، بر آن پای دار است. مثال آن که: خداوند به طور همزمان، آتش و سوختن را خلق می‌کند تا نوعی نظام بر جهان حاکم باشد؛ نه آن‌که آتش علت سوختن باشد، بلکه تنها علت هر دو، خدادست. او هرگاه از عادت خود دست بردارد، مانند ماجراهی حضرت ابراهیم، نسوزاندن آتش پیش می‌آید. بنابر این نظریه، پذیرش معجزه بسیار آسان و به راحتی قابل توجیه است؛ یعنی خدا تا به حال می‌خواست که آتش بسوزاند، از حال به بعد نمی‌خواهد.^(۱) مقابله آنان، معتزله در زمرة معتقدان معجزات قرار گرفته و علی‌رغم پذیرش اصل معجزه، بسیاری از معجزات مذکور در آیات و روایات را مانند «شق القمر» یا «رد الشمس» تکذیب یا تأویل کرده‌اند.^(۲)

۱. ر.ک: اصل علیّت از دیدگاه متکلمان اشعری؛ فلسفه‌ی علم کلام، فصل هفتم.

۲. ر.ک: تأویل مختلف الحديث: ۲۷ - ۳۰.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عقل معتزلی و اشعری هر دو در چارچوب ایدئولوژی کلام اسلامی قرار دارد و به منظور فهم هر یک از آن دو، باید درون گفتمان کلامی به مطالعه‌ی آن پرداخت؛ بنابراین، گرچه گاهی نقاط اختلاف قابل توجهی بین عقلانیت معتزلی و اشعری وجود دارد، اما در نهایت، هر دو به یک دوره‌ی تاریخی از عقلانیت اسلامی تعلق دارند.

معتلله همواره از سوی مخالفان، متهم می‌شدند که در کاربرد عقل -بدون توجه به حد و مرزی که خود عقل ترسیم کرده است- افراط کرده‌اند. اشاعره نیز با استفاده از تجربه‌ی آنان، چارچوب دقیقی برای فعالیت عقل تعریف و سعی کردند در هر حال، به آن پای بند باشند.

آن‌گرچه عقل ابزاری را در استنباط و مجادله به کار گرفتند، اما این عقل تنها در خدمت اثبات عقیده‌ی سلف قرار داشت و این عقیده نیز مقتضای فطرت بشر محسوب می‌شد. در واقع، آنان عقل را در خدمت ایدئولوژی اصحاب حدیث قرار داده بودند؛ بنابراین، عقل تنها ابزاری در خدمت امری مقدس و شریف‌تر از خودش بود و در اینجا، آنان در دام تناقضی منطقی می‌افتنند: عقل فطری نیرویی خدادادی و فطرت مشترک در بین همگان است؛ بنابراین، عقل باید بدون هیچ‌گونه محدودیت، به عقیده‌ی مورد نظر برسد، نه آن‌که تنها در صورت وجود سلطه و اشراف عقل دیگر قرار دارد و آن هم، برآیند عقل جمیعی و قرائت رسمی از دین است. اهل ظاهر و فیلسوفان و عارفان هریک، از منظر خود، بر این دیدگاه هجوم آورده‌اند و ایمان را مقوله‌ای غیرعقلانی و ماهیتی تعبدی و روحی و معنوی داده‌اند.

روشن‌فکران معاصر تا چندی پیش، اعتقاد داشتند که عقل معتزلی نوعی تلاش بشری در رهایی از هیمنه و سلطه‌جویی متن مقدس بر انسان‌ها بوده است و اگر نگاه تأویلی و عقلانی معتزلله استمرار می‌یافتد، شاید نهضت رنسانس و تمدن جدید از

دل اندیشه‌ی اعتزالی شکوفا می‌شد؛ اماً امروزه، بر این مطلب اتفاق نظر است که اندیشه‌ی اعتزالی بیش از آنکه در اثر فشارهای سیاسی و اجتماعی مخالفان منقرض شده باشد، در اثر تناقضات منطقی ساختار اندیشه‌ی عقلانی آنان بود که دچار مرگ طبیعی یا به عبارت دیگر، نوعی خودکشی شد و در مذاهب کلامی دیگری چون زیدیه و اشعریه و امامیه تحلیل رفت. جالب آنکه زیدیه -که بیش از دیگران به اصول مذهب کلامی معتزلیان وفادار ماندند- امروز تفاوت چندانی با عقیده‌ی رسمی اهل سنت و جماعت ندارند.

از سوی دیگر، معتزلیان در انحراف از عقیده‌ی سلف و درج مجموعه‌ای از مفاهیم و ابزارهای جدلی، نقش ویژه‌ای بر مجموعه‌ی اهل سنت و جماعت بر جای گذاشته‌اند. آنان به تدریج، با رسمیت یافتن مذهب اشعری، با همه‌ی مفاهیم و ابزارهای معتزلیان و به همراه مجموعه‌ای از اندیشه‌های وارداتی، به گفتمان دین پژوهی پا گذاشتند.

چه بسا، سیستم جدلی دانش کلام هم در اثر تعاملات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی موجود، به تدوین ایدئولوژی‌ای متفاوت نسبت به فهم سنتی از دین نائل گشت. با این حال، نباید اهمیت نقش بنیان‌گذارانه‌ی معتزلیان را در نگاه عقلانی به دین، فراموش کرد؛ معتزلیان نخستین بار در قالب مجموعه‌ای منسجم، به نظریه‌پردازی عقلانی در فهم دین روی نهادند و زیربنای معرفتی و ابزارها و ادوات مورد نیاز در خردگرایی اسلامی را فراهم آورdenد.

البته، خردگرایی اعتزالی گاه با پای‌بندی به تمام لوازم خود، مجال کنکاش عقلانی را در همه‌ی امور دینی بر خود گشوده می‌داند و در چهره‌هایی چون نظام و جاحظ جلوه می‌کند و در سطح انتقادی‌تری چون ابن‌راوندی، گاه شاید با محدودیت‌هایی بر خود، نگاهی ابزاری نیز به عقل افکنده است. بنابراین، معتزلیان را باید بنیان‌گذار دین پژوهی عقلانی -که در دانش کلام ظهور یافته است- دانست. عقل معتزلی بیش از آنکه رنگ برهانی یابد و در پی دست‌یابی به عقل انتقادی برآمده باشد، رنگ افناعی و جدلی به خود داده است. این نکته، همان محور اختلاف متكلّمان به شکل عام با فیلسوفان است که ابن‌رشد در فصل المقال، از آن

پاد می‌کند. او گفتمان کلامی را جدلی و تنها درمان اذهان، به اصطلاح او، بیمار متکلمان می‌داند؛ گفتمانی که نه عوام از آن سود می‌برند - که به عکس، موجب تشویق افکار و تضعیف ایمان‌شان هم می‌شود - و نه حکیمان که جویای یقین ناب و برهان خالص‌اند.

در واقع، دانش کلام از بحران شدید متداول‌زیک رنج می‌برد و به جای ارایه‌ی روشی در نقد اندیشه‌ها، اعتقادی حاصل از جدل، عرضه کرده و آن را به نام ایمان، بر عقول مؤمنان تحمیل کرده است و خود را یک جانبه نماینده‌ی عقل و دین می‌دانست و هرگونه انتقادی را غیرعقلانی و مستلزم کفر می‌پنداشت.

از این رو، کلام در اندیشه‌ی اسلامی، سرحد نهایت خردگرایی و تنها راه دستیابی به ساحل امن ایمان تلقی می‌شد؛ در حالی‌که مخالفان سنتی کلام از اصحاب حدیث و ظاهریان تا مخالفان جدی‌تر، چون فیلسوفان و عارفان بر این مطلب اتفاق نظر دارند که: کلام نه بر مبنای عقلانیت استوار است و نه خدمتی به ایمان مؤمنان ارایه می‌دهد، بلکه تنها سود آن، در مجالس مناظره و مجادله است.^(۱)

فهرست منابع

- ۱ - ابن ابیالحدید، عزالدین. *شرح نهج البلاغة*. بیروت: مؤسسه اعلمنی، چاپ اول، ۱۴۱۵.
- ۲ - ابن حبان. *صحیح ابن حبان*، مؤسسه الرسالله. چاپ دوم، ۱۴۱۴/۱۹۹۳.
- ۳ - ابن حجر. *فتح الباری*. بیروت: دارالمعرفة، چاپ دوم، بی‌تا.
- ۴ - ابن حنبل، احمد. *مسند احمد بن حنبل*. بیروت: دار صادر، بی‌تا.
- ۵ - ابن فارس، احمد. *معجم مقایيس اللغة*. بیروت: دارالجبل، ۱۴۲۰/۱۹۹۹.
- ۶ - ابن قتیبه. *تأویل مختلف الحديث*. بیروت: دارالكتب العلمية، بی‌تا.
- ۷ - ابوزهوه، تاریخ الجدل. دارالفکر العربي، بی‌تا.
- ۸ - ابی داود. *سنن ابی داود*. بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.
- ۹ - اشعری، ابوالحسن. *مقالات الاسلامیین*. بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، بی‌تا.
- ۱۰ - باقلانی، محمدبن طیب. *تمهید الاوائل فی تلخیص الدلائل*. لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۰۷ق./۱۹۸۷م، چاپ اول.
- ۱۱ - بخاری. *صحیح بخاری*. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.
- ۱۲ - بشروی خراسانی. *الوافیه فی اصول الفقه*. قم: مجتمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲.
- ۱۳ - نفتازانی. *شرح المقاصد*. پاکستان: دارالمعارف النعمانیة، چاپ اول، ۱۴۰۱-۱۹۸۱.
- ۱۴ - ثلاثی، محسن (مترجم). *زنگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. تهران:

انتشارات علمی.

- ١٥ - جرجانی، شریف. *التعريفات*. بیروت: دارالکتاب العربي، چاپ اول، ۱۴۰۵.
- ١٦ - جصاص. *أحكام القرآن*. مکه: المکتبة التجاریة، بی تا.
- ١٧ - حر عاملی. *وسائل الشیعة*. آل البيت علیهم السلام، قم: ۱۴۱۴.
- ١٨ - حلبی، محمد بن سلیمان. *نخبة الالئی*. مکتبة الحقيقة، بی تا.
- ١٩ - حلّی (علامه)، حسن بن یوسف. *كشف المراد*. اسماعلیان، بی تا.
- ٢٠ - دایرة المعارف قرآن کریم. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- ٢١ - راغب اصفهانی، حسین بن محمد. *مفردات غریب القرآن*. دفتر نشر کتاب، چاپ اول، ۱۴۰۴.
- ٢٢ - رسّی، قاسم. *رسائل العدل و التوحید*. قاهره: دارالهلال، ۱۹۷۱.
- ٢٣ - زبیدی، مرتضی. *تاج العروس*. بیروت: مکتبة الحياة، بی تا.
- ٢٤ - سبحانی. *رسالة فی التحسین و التقبیح*. بدون مشخصات.
- ٢٥ - سید رضی. *نهج البلاعه*. بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
- ٢٦ - سید مرتضی. *تنزیه الانیاء*. بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۹.
- ٢٧ - شهرستانی، محمد. *الملل والنحل*. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۴.
- ٢٨ - شهید اول. *الذکری*. چاپ سنگی، بدون مشخصات.
- ٢٩ - شیخ محمد تقی. *هدایة المسترشدین*. بدون مشخصات.
- ٣٠ - طباطبایی، سید محمد حسین. *المیزان*. طباطبایی، قم: جامعه مدرسین، بی تا.
- ٣١ - ———. *نهاية الحكمة*. قم: جامعه مدرسین.
- ٣٢ - طبرسی، فضل بن حسن. *مجمع البيان*. بیروت: دارالمعرفة، افست تهران، ۱۴۰۶.
- ٣٣ - طوسری، محمد. *التبیان*. بیروت: دار احیاء التراث العربي، بی تا.

- ٣٤ - عابد جابری، محمد. **تكوين العقل العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٣٥ - العروی، عبدالله. **مفهوم العقل**. مراكش: المركز الثقافي العربي، چاپ سوم، ١٩٩٧.
- ٣٦ - عسکری، ابوهلال. **الأوائل**. دمشق: وزارة الثقافة، بی تا.
- ٣٧ - غزالی، محمد. **قواعد العقائد**. لبنان: عالم الكتب، چاپ دوم، ١٩٨٥/١٤٠٥.
- ٣٨ - فخر رازی. **تفسير کبیر**. قم: دفتر تبلیغات، چاپ چهارم، ١٤١٣.
- ٣٩ - ———. **المحصل**. قاهره، ١٣٢٣.
- ٤٠ - فراهیدی، خلیل. **العين**. دارالهجرة، چاپ دوم، ١٤٠٩.
- ٤١ - قاضی عبد الجبار معتزلی. **المغني**، جلد‌های «النظر و المعرف» و «الشعریات».
- ٤٢ - قاضی عضد ایجی. **الموافق**. بيروت: دارالجیل، ١٩٩٧/١٤١٧.
- ٤٣ - قرطبی. **تفسیر قرطبی**. بيروت: دارالكتاب العلمیة، چاپ پنجم، ١٤١٧.
- ٤٤ - کلینی، محمد. **أصول کافی**. تهران: دارالكتاب الاسلامیة، چاپ سوم، ١٣٨٨ ق.
- ٤٥ - مازندرانی، ملا صالح. **شرح اصول کافی**. تهران: اسلامیة.
- ٤٦ - مجتهد شبستری، محمد. **هرمنویک کتاب و سنت**. تهران: طرح نو، چاپ اول، ١٣٧٥.
- ٤٧ - مجلسی، محمدباقر. **بحار الانوار**. بيروت: مؤسسه الوفاء، ١٩٨٣/١٤٠٣.
- ٤٨ - محاربی، حارث بن اسد. **العقل و فهم القرآن**. دارالکندی.
- ٤٩ - محقق حلی. **المعتبر**. مؤسسه سید الشهداء، ١٣٦٣.
- ٥٠ - محمد، جلال. **نشأة الاشاعرة و تطورها**. بيروت: دارالكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
- ٥١ - مسلم. **صحیح مسلم**. دارالفکر، بيروت، بی تا.
- ٥٢ - مصباح یزدی، محمدتقی. **آموزش فلسفه**. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

بررسی تطبیقی عقل معتزلی و اشعری / ۱۳۹

- ٥٣ - مصطفوی، حسن. *التحقيق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۴.
- ٥٤ - مفید، محمد. *اوائل المقالات*. بیروت: دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴.
- ٥٥ - مقدس اردبیلی، احمد. *زبدة البيان*. قم: انتشارات مؤمنین، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- ٥٦ - مقدسی. *البلاء والتاريخ*. مصر: مكتبة الثقافة الدينية، بي تا.
- ٥٧ - النشار، سامي. *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*. قاهره: دارالمعارف، بي تا.
- ٥٨ - ولحسن. *فلسفه علم کلام*. ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی، چاپ اول، ۱۳۶۸.

عقل از دیدگاه ابن سینا

رضا برنجکار*

به طور کلی در فلسفه‌ی ابن سینا، همچون فلسفه‌ی اکثر فیلسوفان، اصطلاح عقل در دو مورد متفاوت و در عین حال مرتبط با هم، به کار می‌رود. گاه مراد از عقل، جوهری ذاتاً و فعلاً مجزد است که مستقل و بدون تعلق به نفس و بدن، موجود است که به این عقل، عقل مفارق می‌گویند که گاه مقصود، قوهای از قوای نفس انسانی است که او را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد.

عقل به معنای دوم به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. البته عقل مفارق نیز به عقول طولی و عقول عرضی تقسیم می‌شود، اماً چون این تقسیم توسط شیخ اشراف مطرح شد و این سینا تنها عقول طولی را قبول دارد و به عقول عرضی معتقد نیست، لذا از نظر این سینا سه نوع عقل خواهیم داشت: عقل مفارق، عقل نظری انسان، عقل عملی انسان.

پس به ترتیب به این سه عقل، از دیدگاه ابن سینا می‌پردازیم؛ اماً از آن‌جا که

* . رضا برنجکار، متولد ۱۳۴۲ رشت

تحصیلات: کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه غرب از دانشگاه تهران، خارج فقه و اصول، اتمام دروس کارشناسی ارشد فلسفه دین و کلام در مؤسسه امام خمینی، تحصیل فلسفه اسلامی و کلام اسلامی در نزد اساتید بزرگ حوزه علمیه قم.

تألیف و ترجمه بیش از ۱۵ جلد کتاب در زمینه کلام و فلسفه و انتشار بیش از ۴۵ عنوان مقاله در نشریات معتبر داخلی و خارجی. تدریس در مراکز حوزه‌ی و دانشگاهی مانند پردیس قم، دانشگاه باقر العلوم علیله، دانشگاه مفید، دانشکده حدیث و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. دانشیار دانشگاه تهران.

مطلوب او در مورد دو عقل نخست، روش و تقریباً یکسان با دیگر فیلسوفان مسلمان است، به اختصار درباره‌ی آن بحث می‌کنیم؛ اما قسم سوم را - که در سخنان این سینا مبهم است - و تعبیر متفاوت و گاه متعارضی در این‌باره دیده می‌شود، به تفصیل مطرح خواهیم کرد.

عقل مفارق

موجودی ممکن الوجود و یکی از اقسام پنج‌گانه‌ی جوهر است؛ یعنی جوهری که هم ذاتاً و هم در مقام فعل مجرّد است و مستقل از نفس و بدن موجود است. این سینا از راه‌های متعدد به ضرورت وجود چنین جوهری رسیده است. یکی از این راه‌ها تبیین چگونگی ارتباط واجب الوجود مجرّد و بسیط و واحد با ممکن‌الوجودهای مادی و متکثّر است. بر اساس قاعده‌ی «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد»، کثیر از واجب الوجود واحد صادر نمی‌شود. بنابر این، باید میان واحد و کثیر قائل به واسطه شویم.^(۱) این واسطه همان عقل مفارق است که واسطه‌ی فیض میان واجب الوجود و ممکنات کثیر می‌باشد.

هم چنین یک عقل مفارق فاصله‌ی بسیار میان واحد و کثرات را پر نمی‌کند، لذا باید به عقول مفارق متعددی قائل شد. این سینا تعداد این عقول را ده عدد معروفی می‌کند تا جهان‌شناسی او با هیئت بطل‌میوسی - که مورد قبول این سیناست - سارگار شود. تبیین این سینا از چگونگی صدور عقول بر اساس اصل تعقل چنین است:^(۲)

واجب الوجود ذات خود را تعقل می‌کند و به واسطه‌ی این تعقل، عقل اول صادر می‌شود. چون عقل اول واجب الوجود را تعقل می‌کند، عقل دوم از او صادر می‌شود و چون خود را تعقل می‌کند، از آن‌جهت که واجب الوجود بالغیر است، نفس فلک اول صادر می‌شود و چون خود را تعقل کند از آن‌جهت

۱. التعليقات: ۱۰۰، ۶۴۹، ۶۵۲ - الهيات شفا: ۴۰۲.

۲. النجاة: ۶۵۱؛ الهيات شفا: ۴۰۳؛ اشارات ۳: ۱۵۰ و ۱۵۱.

که ممکن‌الوجود است، جرم فلک از او صادر می‌شود. به این ترتیب، اولین کثرت پدید می‌آید.

عقل دوم نیز به ترتیب مشابهی به تعقل می‌پردازد تا سلسله‌ی عقول و نفوس و افلاتک تا عقل دهم و فلک نهم به وجود آید.^(۱) پس، در عقل دهم -که عقل فعال نیز می‌نامند- به اندازه‌ای که جهات کثیرت رخ داده است، جهان طبیعت از آن صادر می‌شود.

ابن سینا از طریق فرض کردن افلاتک ^{نه} گانه و حرکت‌های آن‌ها نیز به اثبات عقول مفارق می‌پردازد. او ابتدا بر اساس دلایلی^(۲)، مبدأ حرکت‌های افلاتک را نفوس افلاتک معزّفی می‌کند. پس از این، غاییت نفس فلک در حرکت، خود را تشتبه به موجودی که فعلیّت تمام دارد می‌داند.^(۳) این موجود همان عقل مفارق است.

سپس بر کثرت عقول مفارق چنین استدلال می‌کند که اگر یک عقل معشوق همه‌ی افلاتک بود، باید حرکت‌های افلاتک یکسان می‌بود، در حالی که افلاتک با سیارات‌شان حرکت‌های مختلفی دارند.^(۴) بنابراین به تعداد افلاتک، عقول مفارق خواهیم داشت. و نفس هر فلک عاشق، عقل خاصی خواهد بود که در رسیدن به آن، عقل حرکتی همیشگی و دایره‌وار دارد.

بدین سان، در هیئت بطمیوسی، ^{نه} فلک وجود دارد، بنابراین باید ^{نه} عقل نیز وجود داشته باشد.

اماً عقل دهم یا عقل فعال، در جهان طبیعت عمل می‌کند و تدبیر آن را بر عهده دارد. از این عقل، ماده‌ی نخستین (هیولی) افاضه می‌شود که منشأ عناصر اربعه (آب و خاک و هوا و آتش) است. هم‌چنین عقل فعال، هنگامی که زمان پیدایش اشیا

۱. همان، ۶۵۶، ۶۴۸؛ الهیات شفا: ۴۰۶.

۲. اشارات ۳: ۱۵۴ - ۱۵۹.

۳. همان، ۱۶۴.

۴. همان، ۱۶۵. ابن سینا در اثبات عقول مفارق، از نامتناهی بودن حرکت‌های افلاتک نیز استفاده می‌کند. (همان، ۲۰۲ و ۲۰۳).

فرا می‌رسد، صورتی به آن می‌دهد (مثلاً صورت یخی را به آب یا صورت بوته را به دانه می‌دهد) تا موجود شود؛ بنابر این عقل دهم را واهب الصور نیز می‌نامند. عقل فعال عقل آدمی را نیز کمک می‌کند و او را در درک کلیات، یاری می‌دهد. یکی از راه‌های اثبات عقل فعال، ادراک کلیات توسعه عقل انسان است. انسان در هنگام تولد فاقد صور عقلی و کلی است. این صورت‌های کلی در عقل فعال موجودند و آدمی هنگام فعالیت عقلانی از طریق اشراقی که از عقل فعال دریافت می‌کند، این صورت‌ها را درک می‌کند. پس کلیات در عقل فعال وجود دارند و از آن، به عالم ماده هبوط می‌کنند تا به شکل صور اجسام مادی در آیند و جزئی شوند. سپس بار دیگر در ذهن آدمیان از طریق اشراق عقل فعال صعود پیدا می‌کند و دوباره به درجه‌ی کلیت می‌رسند.

به این ترتیب، عقل فعال نه تنها سبب آفرینش و فیض وجودی است، بلکه وسیله‌ی اشراق و فیض معرفتی هم می‌باشد.^(۱)

خلاصه‌ای از علم النفس ابن سینا

به منظور درکِ روشن‌تر از سخنان ابن سینا، درباره‌ی عقل نظری و عملی، اشاره به انسان‌شناسی او، مفید به نظر می‌رسد. به عقیده‌ی ابن سینا، جز جمادات، همه‌ی موجوداتِ ممکن، دارای نفسم هستند. بدین ترتیب همه‌ی موجودات زنده، اعمّ از گیاهان و حیوانات و انسان‌ها و نیز افلاک، از نفسم برخوردارند و نفسم منشأ حیات و زندگی است. ابن سینا نفس را «کمال اول در جسم طبیعی آلتی» (جسم طبیعی که آلت نفس است در انجام فعل) معرفی می‌کند.^(۲)

به نظر او، انسان از سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی برخوردار است.^(۳) نفس نباتی سه قوّه و در نتیجه سه کارکرد دارد:

۱. همان، ۶۴۸؛ عقل در حکمت مشا: ۳۲۹ - ۳۲۳.

۲. رساله نفس: ۱۱؛ طبیعت شفا: ۲: ۱۰.

۳. رساله‌ی نفس: ۱۱ - ۱۳.

اول قوّهی غاذیه، که عمل هضم غذا را انجام می‌دهد.

دوم قوّهی نمو یا منجمیه یا نامیه، که عمل نشوونما و زیاد کردن جسم از اوست.

سوم قوّهی مولده که عمل تولید مثل را انجام می‌دهد.^(۱)

نفس حیوانی دو قوّهی محرکه و مُدرکه دارد. با قوّهی محرّکه، نفس به‌طور ارادی

بدن را به حرکت و اراده و با قوّهی مدرکه، جزئیات را درک می‌کند.^(۲)

نفس انسانی از دو قوّهی عالیمه و عامله برخوردار است. به این دو، قوّهی عقل نظری و عقل عملی نیز گفته می‌شود.

بدین ترتیب، دو قوّهی محرّکه و مُدرکه، میان انسان و دیگر حیوانات مشترک است، اماً دو قوّهی عالیمه (عقل نظری) و عامله (عقل عملی) به انسان اختصاص دارد. گفتیم که نفس بر اساس قوّهی محرّکه، به‌طور ارادی بدن را به حرکت در می‌آورد و با قوّهی مدرکه، جزئیات را درک می‌کند. این دو عمل - یعنی تحریک ارادی و ادراک جزئی - میان انسان و چارپایان مشترک است؛ اماً نوع خاصی از ادراک یعنی ادراک کلّیات و نوع خاصی از عمل، یعنی عمل بر اساس تأمّل عقلاتی وجود دارد که ویژه‌ی انسان است.

عقل نظری

به‌طور کلّی کارکرد عقل نظری از دیدگاه ابن‌سینا، ادراک کلّیات است؛ خواه در قسمت تصوّرات و خواه تصدیقات؛ اماً عقل نظری نسبت به صور مجرّد و کلّی چهار حالت دارد و از این‌رو، ابن‌سینا هم‌چون فارابی عقل نظری را به چهار درجه تقسیم می‌کند:

۱. **عقل هیولانی**: پایین‌ترین درجه‌ی عقل نظری عقل هیولانی است. عقل نظری در این مرحله، نسبت به صورت کلّی، حالت استعداد دارد. ابن‌سینا می‌گوید:

۱. همان؛ اشارات ۲: ۴۰۷ - ۴۰۹؛ طبیعت شفا ۲: ۳۲ و ۳۳؛ النّجاة: ۳۱۸ - ۳۲۰.

۲. رساله‌ی نفس: ۱۳، ۱۵؛ النّجاة: ۳۲۰ و ۳۲۱؛ طبیعت شفا ۲: ۳۲ و ۳۳.

فَأُولِيهَا قوَّةٌ استعداديةٌ لِّا خُوا المَعْقُولاتِ. وقد يسمّيهَا قومٌ عَقْلًا هِيَ لَاتِيَا.^(۱)

همه‌ی انسان‌ها این درجه از عقل نظری را برخوردارند. در این مرحله، عقل فاقد صورت‌های کلّی است و تنها فعلیّتی که دارد، همان حالت استعداد و پذیرندگی صورت مجرّد است، همان‌طور که هیولی نسبت به ماده چنین حالتی دارد. به همین دلیل در این مرحله از عقل، عقل هیولانی گفته می‌شود.

۲. عقل بالملکه: مرحله‌ی پس از عقل هیولانی است. در این مرحله، عقل به اصول معرفت نظری -که همان معقولات اولی و بدیهیّات است - دست می‌یابد و آماده می‌شود تا از معقولات اولی، معقولات ثانیه و امور نظری را استنباط کند. ابن سینا می‌گوید:

**وَتَتَلَوُهَا قوَّةٌ أُخْرَى تَحْصُلُ لَهَا عِنْدَ حَصُولِ الْمَعْقُولاتِ الْأُولَى فَتَهْيَأُ لَهَا لَاكْتَسَابِ
الثَّوَانِيِّ.**^(۲)

در این مرحله، عقل به این فعلیّت رسیده است که بدیهیاتی هم‌چون «اجتماع نقیضین محال است» یا «کل بزرگ‌تر از جزء است» را درک کند؛ اما نسبت به نظریات، حالت قوّه و استعداد دارد. پس در این مرحله، عقل نظری از یک سو، حالت فعلیّت دارد و از سوی دیگر، حالت قوّه دارد. البته فعلیّت این مرحله -که درک بدیهیات است - به صورت فطری یا الهام الهی است و نیازمند فعالیّت خاص عقلانی و استدلال نیست. از این‌رو، عموم انسان‌ها از این مرحله‌ی عقل نیز برخوردارند.

۳. عقل بالفعل: در این مرحله، معقولات ثانیه نیز در نفس حاصل شده است، اما انسان بالفعل به آن‌ها توجه ندارد، بلکه هرگاه بخواهد به این معقولات توجه می‌کند و آن‌ها را خود به فعلیّت می‌رساند. البته این مرحله از عقل، نسبت به مرحله‌ی بعد -که نفس نه تنها دارای معقولات ثانیه است، بلکه به صورت بالفعل به آن‌ها توجه دارد - حالت قوّه و استعداد دارد؛ از این‌رو، ابن سینا این عقل را نسبت به عقل

۱. الأشارات والتشبيهات ۲: ۳۵۳.
۲. همان.

بعدی - که عقل مستفاد است - قوّه می‌نامد و عقل بعدی را کمال معّرفی می‌کند. او می‌گوید:

ثُمَّ يَحْصُلُ لَهَا بَعْدَ ذَلِكَ قُوَّةٌ وَكَمَالٌ: إِمَّا الْكَمَالُ، فَأَنْ يَحْصُلُ لَهَا الْمَعْقُولَاتُ بِالْفَعْلِ
مَشَاهِدَةً مَتَمَثَّلَةً فِي الْذَّهَنِ وَهُوَ نُورٌ عَلَى نُورٍ. وَإِمَّا الْقُوَّةُ، فَأَنْ يَكُونَ لَهَا أَنْ يَحْصُلُ
الْمَعْقُولُ الْمُكَتَسِبُ الْمُفْرُوغُ مِنْهُ كَالْمَشَاهِدِ مَقْتَى شَاءَتْ مِنْ غَيْرِ افْتِقارِ إِلَى اكْتِسَابِ.
وَهُوَ الْمُصْبَاحُ: وَهَذَا الْكَمَالُ يُسَمَّى عَقْلًا مَسْتَفَادًا، وَهَذِهِ الْقُوَّةُ تُسَمَّى عَقْلًا
بِالْفَعْلِ.^(۱)

۴. عقل مستفاد: این مرحله آخرین مرحله‌ی عقل نظری است. در این درجه، عقل نظری به فعلیّت مطلق رسیده و صور معقول به صورت بالفعل در نفس حاضر است و مورد مشاهده قرار می‌گیرد.

در این مرحله، عقل نظری مانند عقل فعال است که معقولات به نحو حضوری، در آن حاضر است. تفاوت این دو عقل این است که عقل مستفاد فعلیّت خود را از عقل فعال گرفته است و نسبت به عقل فعال حالت انفعالي دارد. از این‌رو، ابن‌سینا پس از عبارت اخیر، بی‌فاصله، به این نکته اشاره می‌کند که تکامل نفس و رسیدن به درجات بالاتر عقل، به وسیله‌ی عقل فعال صورت می‌پذیرد:

وَالَّذِي يُخْرِجُ مِنَ الْمَلْكَةِ إِلَى الْفَعْلِ التَّامِ وَمِنَ الْهَيْوَانِ إِيْضًا إِلَى الْمَلْكَةِ فَهُوَ الْعُقْلُ
الفعال.^(۲)

عقل عملی

عبارات ابن‌سینا در مورد عقل عملی، یکسان نیست و جایگاه عقل عملی، هم‌چون عقل مفارق و عقل نظری روشن نیست؛ از این‌رو، در این قسمت، ضمن نقل سخنان ابن‌سینا درباره‌ی عقل عملی، به تحلیل این سخنان و در نهایت

۱. همان، ۳۵۳ و ۳۵۴.

۲. همان، ۳۵۴.

جمع‌بندی آن‌ها خواهیم پرداخت.^(۱)

ابن سینا در طبیعت شفا و نجاة می‌گوید:

عقل عملی مبدأ تحریک کننده‌ی بدن انسان، به افعال جزئی برآمده از رویه و
تفکّر است.^(۲)

آنگاه در توضیح کارکردهای عقل عملی می‌گوید:

عقل عملی سه اعتبار و جهت دارد که بر اساس هر یک از این جهات، اعمال
خاصی از انسان صادر می‌شود: جهت اول در مقایسه با قوه‌ی حیوانی نزوعی،
جهت دوم در مقایسه با قوه‌ی حیوانی متخلّله و متوجه، جهت سوم در
مقایسه با خودش.^(۳)

عقل عملی در مقایسه با قوه‌ی حیوانی نزوعی، سبب حدوث حالاتی هم‌چون
خجالت، حیا، خنده یا گریه می‌شود که مختص انسان است. عقل عملی در اثر فعل
و انفعالی -که به سرعت در انسان رخ می‌دهد- آماده می‌شود تا این‌گونه حالات را
در انسان تولید کند.

عقل عملی در مقایسه با قوه‌ی حیوانی متخلّله و متوجه، قوه‌ای است که قوه‌ی
حیوانی متخلّله و متوجه را در استنباط تدبیر امور حادث و فاسد شدنی و استنباط
صناعی انسانی به کار می‌گیرد.

عقل عملی در مقایسه با خودش، قوه‌ای است که با کمک عقل نظری، به نظراتی
که به اعمال تعلق دارد و مشهورات نامیده می‌شود، دست می‌یابد؛ مثل این‌که دروغ
و ظلم، قبیح و زشت است.^(۴)

ابن سینا مشابه مطالب شفا و نجاة را در کتاب عیون الحکمة ذکر می‌کند و

۱. بحث مربوط به عقل عملی را از مقاله‌ای که در قبیل، از نگارنده، در مجله‌ی نامه‌ی مفید چاپ شده
است، آوردیم.

۲. طبیعت شفا ۲: ۳؛ النجاة: ۳۳۰.

۳. همان.

۴. طبیعت شفا ۲: ۳۷؛ النجاة: ۳۳۰ و ۳۳۱.

بی آنکه از عقل عملی یا قوّه‌ی عامله سخنی به میان آورد، می‌گوید:

از جمله حیوانات، انسان است که نفس ناطقه دارد. برخی از خواص نفس ناطقه، در باب ادراک است و برخی از باب فعل و برخی هم باب انفعال. از میان این سه، تنها ادراک ویژه‌ی انسان (ادراک کلّیات) بدون نیاز به بدن، از نفس صادر می‌شود.

فعل و انفعال‌های نفس نیز به کمک بدن، از نفس صادر می‌گردد. افعالی که با مشارکت بدن و قوای بدنی از نفس صادر می‌شود عبارت است از: تعقّل و شیوه‌ای در امور جزئی، در کارهایی که انجام آن‌ها سزاوار است یا نیست، به حسب اختیار.

استنباط صناعات عملی و تصریف در آن‌ها، مانند کشاورزی و نجّاری نیز به همین باب تعلق دارد. آن‌گاه پس از استعدادها و آمادگی‌هایی که با مشارکت نفس ناطقه بر بدن عارض می‌شوند، حالت‌هایی پدید می‌آیند که آن‌ها را انفعالات می‌نامیم. مانند: استعداد خنده، گریه، خجلت، حیا، رحمت، رأفت و الفت.^(۱)

در عبارت‌های بالا، انفعالات از افعال جدا شده است؛ اما همه‌ی این‌ها، از امور عملی مختص به انسان بیان شده‌اند که از نفس، با مشارکت بدن صادر می‌گردند. خود افعال هم به دو قسم «استنباط حُسن و قُبْح در امور جزئی» و «استنباط صنایع» تقسیم شده است. بنابراین، ابن سینا سه عملکردی را که در شفا و نجات به عقل عملی نسبت داده، در عيون الحکمه به نفس ناطقه - از آن جهت که با بدن مرتبط است - منسوب کرده است. وی در تبیین اول - که در شفا و نجاة ذکر شده است - کارکرد سوم عقل عملی را «ادراک آرایی که به اعمال تعلق می‌گیرد» بیان کرده است. این آرا چه بسا آرای کلّی مربوط به عمل باشد، هم‌چون «ظلم قبیح است» یا آرای جزئی مربوط به عمل، هم‌چون «این کار قبیح است و نباید انجام شود»؛ اما در تبیین

دوم - که در عیون الحکمة آمده است - تنها آرای جزئی مربوط به عمل مطرح است. به هر حال، بر اساس سخنانی که در شفا و نجاه و عیون الحکمه ذکر شده است، عقل عملی سه کارکرد دارد: انفعالات مختص به انسان، استنباط صنایع انسانی، ادراک حسن و قبح اخلاقی. از این میان، کارکرد اوّل عملی است و دو مورد دیگر، هر چند مربوط به عمل، ولی ادراکی اند. بنابراین، عقل عملی قوه‌ای صرفاً عملی یا ادراکی نیست، بلکه هم عمل‌کننده است و هم ادراک‌کننده؛ اما از آنجاکه مدرکات او، مقدماتی در انجام اعمال اند، به آن قوه‌ی عامله می‌گویند.

ابن سینا در رساله‌ی نفس، از میان این سه کارکرد، تنها به مورد دوم و سوم اشاره می‌کند:

قوه‌ی عامله آن است که وی را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد از او می‌آید و استنباط صناعت.^(۱)

ابن سینا عقل عملی را مبدأ اخلاق نیک و بد می‌شناساند؛ یعنی عقل عملی با ادراک افعال خوب و بد، منشأ اخلاق خوب و بد می‌گردد، زیرا ادراک اعمال خوب و بد، مبدأ عمل است، هر چند مبدأ بعید. از این عبارت ابن سینا، نمی‌شود فهمید که کارکرد عقل عملی، درک احکام جزئی عمل است یا درک هرگونه حکم مربوط به عمل، اعمّ از حکم کلّی یا جزئی.

ابن سینا در کتاب اشارات، تنها کارکرد سوم عقل عملی را با تفسیر خاصی ارائه می‌کنند و می‌گوید:

از جمله قوای نفس، قوه‌ای است که نفس به جهت تدبیر بدن به آن نیاز دارد و نام عقل عملی مخصوص همین قوه است. کار این قوه، استنباط آن گروه از کارهای انسانی و جزئی است که باید انجام شود، تا انسان به اهداف اختیاری خود برسد. این استنباط، از مقدمات کلّی اولی و مشهورات تجربی عقل نظری

است.^(۱)

سخنان ابن سینا در اشارات، نیاز به توضیح دارد، به خصوص با توجه به این که اشارات، در میان کتاب‌های مشهور ابن سینا، آخرین کتاب اوست و در نتیجه، آرای او در این کتاب، نهایی ترین نظرات است.

بر اساس سخنان ابن سینا در اشارات، عقل عملی قوّه‌ای است که نفس با آن، احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلّی عملی استنباط می‌کند؛ اماً استنباط احکام کلّی عملی، بر عهده‌ی عقل نظری است. بدین ترتیب، عقل نظری استنباط احکام کلّی حکمت نظری و عملی را بر عهده دارد؛ اماً عقل عملی، استنباط احکام جزئی عملی از احکام کلّی را عهده‌دار است. در مثال، این احکام را در نظر می‌گیریم: «عدل نیکوست»، «ظلم فبیح است»، «راستگویی خوب است». می‌شود این احکام را احکام اولی بدانیم یا از مشهورات یا احکامی که انسان بر اساس تجرب خویش، به آن‌ها دست یافته است. به هر حال، احکامی هستند که عقل نظری آن‌ها را استنباط می‌کند؛ وقتی عقل نظری این احکام را صادر کرد، هر یک از این احکام به منزله‌ی کبرای قیاس لحاظ می‌شوند، که پس از پیوست صغیری به آن، عقل عملی حکم جزئی استنباط می‌کند. مانند این که از دو مقدمه‌ی «این عمل عادلانه است» و «عدل نیکوست»، نتیجه می‌گیرد که «این عمل نیکو است». صغیری معنایی جزئی است و ادراک معانی جزئی بر عهده‌ی قوّه‌ی وهم است؛ سپس قوّه‌ی وهمه آن را ادراک می‌کند. هم‌چنین کبری حکم کلّی است و ادراک حکم کلّی بر عهده‌ی عقل نظری است. بنابراین، عقل نظری آن را درک می‌کند. در نهایت، این عقل عملی است که پس از اخذ دو مقدمه‌ی مذکور، نتیجه را از آن‌ها استنباط می‌کند، زیرا نتیجه‌ی حکم جزئی مربوط به عمل است و استنباط چنین حکمی را عقل عملی به عهده دارد.

بدین سان، عقل عملی به کمک عقل نظری، حکم جزئی را ادراک می‌کند و

وظیفه‌ی عقل عملی، ادراک حکم جزئی عملی و استنباط این حکم از حکم کلی عملی است.^(۱)

در کتاب شفا، مطلب کتاب اشارات را با توضیحی بیشتر می‌خوانیم:

انسان قوهای دارد که ویژه‌ی درک آرا و احکام کلی است. قوهای نیز دارد که مختصّ رویه و تفکر در آن دسته از امور جزئی مفید و مضر است که باید به آن‌ها عمل شود یا از آن‌ها اجتناب شود؛ یعنی امور خوب و بد و خیر و شر. این کار، از طریق نوعی قیاس و تأثیر انجام می‌گیرد. این قوه در قیاس خود، کبری را از قوه‌ی اولی -که کلیات را ادراک می‌کند -می‌گیرد، سپس خود به نتایج جزئی مربوط به عمل دست می‌یابد.

قوه‌ی اول، عقل نظری و قوه‌ی دوم عقل عملی نام دارد. عقل نظری با صدق و کذب کار دارد و عقل عملی با خیر و شر در جزئیات. عقل نظری با واجب و ممتنع و ممکن کار دارد و عقل عملی با قبیح و جمیل و مباح. مبادی عقل نظری اولیات است، اما مبادی عقل عملی، مشهورات و مقبولات و مظنونات و تجربیات ادراک شده با وهم ظنی.^(۲)

ابن سینا قوه‌ی مورد بحث را عقل عملی یا قوه‌ی عامله می‌نامد، زیرا عمل قوه‌ی مذکور در مبادی عملی انسان واقع می‌شود؛ به این بیان که در فعل انسانی،

۱. خواجه نصیر الدین طوسی - در شرح عبارت‌های ابن سینا در اشارات که نقل شد - می‌گوید که عقل عملی حکم کلی مربوط به عمل را از مقدمات کلی عقل نظری استنباط می‌کند؛ آنگاه از این حکم کلی -که به منزله‌ی کبری است - و نیز صغیرای جزئی، حکم جزئی مربوط به عمل را استنباط می‌کند. بنابر این، استنباط حکم کلی و جزئی، از کارکردهای عقل عملی است.

این سخن چه بسا در جای خود، سخنی درست باشد؛ اما از کلمات ابن سینا به سختی برداشت می‌شود، زیرا او به روشنی می‌گوید که عقل عملی، حکم جزئی را از مقدمات کلی عقل نظری استنباط می‌کند. سخنان ابن سینا نیز که پس از این، نقل خواهد شد، مؤیدی است بر این مطلب. باید توجه داشت که سخن بر سر استنباط حکم کلی مربوط به عمل است، نه صرف ادراک آن. ظاهر سخن ابن سینا این است که حکم کلی مربوط به عمل را عقل نظری استنباط می‌کند و عقل عملی، پس از اخذ این حکم کلی و ادراک آن با ضمیمه کردن صغیری، نتیجه را استنباط می‌کند.

۲. طبیعتیات شفا: ۲: ۱۸۴ و ۱۸۵.

همین احکام عقل، باعث شوق و اراده و در نتیجه، عمل می‌گردد.
عقل نظری تنها احکام کلی را درک می‌کند. حکم کلی - حتی اگر مربوط به عمل
باشد - باعث برانگیخته شدن شوق و اراده و انجام عمل نمی‌گردد و تنها امری
نظری و فکری است. از این‌رو، ابن سینا قوه‌ی درک‌کننده‌ی احکام کلی را عقل
نظری می‌نامد؛ خواه احکام کلی صرفاً نظری و خواه احکام کلی مربوط به عمل.
در ابتدای بحث عقل عملی، عبارتی از کتاب شفا و نجاة نقل کردیم که ابن سینا،
عقل عملی را به نام مبدأ تحریک‌کننده‌ی بدن وصف کرد؛ حال تفسیر این عبارت
چیست؟ بر اساس مطالبی که ذکر شد، منظور ابن سینا این نیست که عقل عملی،
مستقیم باعث تحریک بدن می‌گردد - همان‌طور که کارکرد قوه‌ی متحرّکه همین بود -
بلکه مقصود این است که عقل عملی، یکی از مبادی تحریک‌کننده‌ی بدن است، هر
چند مبدأ بعید و با واسطه. به دیگر سخن، تنها مبدأ تحریک‌کننده‌ی بدن - که
مختصّ به انسان است - عقل عملی است؛ چرا که دیگر مبادی میان انسان‌ها و
چارپایان مشترک است.

به همین دلیل، ابن سینا عقل عملی یا قوه‌ی عامله را از قوه‌ی محركه تمایز
می‌دهد و عقل عملی یا قوه‌ی عامله را مختصّ انسان می‌داند. بدین‌سان، عقل
عملی قوه‌ای است که مبدأ عمل و مختصّ انسان است. پس می‌شود آن را قوه‌ی
عامله‌ی انسانی نامید. جمله‌ی ابن سینا در شفا و اشارات چنین بود:
قوه‌ی عامله (عقل عملی)، مبدأ تحریک‌کننده‌ی بدن انسان به افعال جزئی بر
آمده از رویه و تفکر است.^(۱)

ابن سینا در رساله‌ی حدود، ضمن بیان معانی مختلف عقل، درباره‌ی عقل
عملی می‌گوید:

قوه‌ای که مبدأ تحریک قوه‌ی شوقيه است، به سوی جزئياتی که اختیار می‌شود

تا آدمی به غایات ظنی یا عملی دست یابد.^(۱)

وی، هم‌چنین در عيون الحکمة می‌گوید:

نفس ناطقه دو قوه دارد که یکی از آن دو، زمینه‌ی عمل را فراهم می‌کند و این قوه به بدن ارتباط دارد که آن، میان آن‌چه سزاوار عمل کردن است و ضد آن، یعنی میان خوب و بد، در جزئیات تمیز داده می‌شود. این قوه، عقل عملی نام دارد. قوه‌ی دوم، نفس را آماده‌ی نظر می‌کند. این قوه به عالم بالا مرتبط است و فیض الهی را دریافت می‌کند و به ادراک معقولات و کلیات نایل می‌گردد [که عقل نظری نامیده می‌شود].^(۲)

می‌بینیم که سخنان ابن سینا در رساله‌ی حدود و جملات نقل شده از عيون الحکمه، با سخنان او در اشارات هماهنگی دارد.

سخنان ابن سینا درباره‌ی عقل عملی را به چهار قسم (و با ملاحظاتی به سه یا دو قسم) تقسیم می‌کنیم:

۱. عقل عملی سه کارکرد دارد. یکی مستقیم عملی و دو مورد دیگر، ادراکی و به طور غیر مستقیم عملی است. این سه کارکرد عبارت‌اند از: انفعالات، استنباط صنایع انسانی، ادراک خوب و بد اعمال. این بیان در کتاب‌های شفا و نجاهه دیده می‌شود.

۲. در موضعی از عيون الحکمة، همان بیان اوّل را آورده است، با این تفاوت که کارکرد سوم، استنباط احکام جزئی مربوط به عمل تفسیر شده است، نه ادراک هر نوع حکم جزئی و کلی درباره‌ی عقل.

۳. در رساله‌ی نفس، تنها به دو کارکرد اخیر اشاره کرده است. کارکرد سوم نیز به شکل مبهم بیان شده است. پس شاید آن را هم به تفسیر بیان اوّل و هم به تفسیر بیان دوم تأویل کنیم.

۴. در کتاب اشارات و فقره‌ای از کتاب شفا، تنها کارکرد سوم در مورد عقل عملی

۱. رساله‌ی الحدود: ۸۸.

۲. عيون الحکمة: ۳۶۲.

بیان می شود و آن هم به معنای استنباط احکام جزئی مربوط به عمل است. با توجه به تصریحاتی که در کتاب های اشارات و شفا و عیون الحکمة در مورد تفسیر کارکرد سوم وجود دارد، نتیجه می گیریم: عبارات بیان اول و سوم درباره کارکرد سوم، بر تفسیری که در بیان دوم و چهارم آمده حمل می شود و تنها ادراک احکام جزئی عملی وظیفه عقل عملی است و ادراکات کلی مرتبط با عمل، به عقل نظری منسوب است. بدین ترتیب، بیان اول و دوم، بیان واحدی خواهند شد و سخنان ابن سینا سه قسم خواهد بود.

هم چنین اگر پرسند: آیا عقل تنها قوه ای ادراکی است؟ یا غیر از ادراک، انفعالات مختص انسان نیز از او صادر می شود؟ بر مبنای این پرسش، سخنان ابن سینا به دو قسم تقسیم می شود. وی در برخی بیان ها (بیان اول و دوم) عقل عملی را دارای کارکرد ادراکی و غیر ادراکی می داند، اما در برخی بیان ها (بیان سوم و چهارم) تنها کارکرد ادراکی را در مورد عقل عملی قائل است.

به هر حال، در مقام جمع بندی سخنان ابن سینا، دو راه حل پیش روی ماست: راه نخست این که کتاب اشارات را اصل قرار دهیم و بگوییم: این کتاب، آخرین کتاب ابن سیناست. پس او در اشارات، دو کارکرد اول عقل عملی را کنار گذاشته است و تنها استنباط حکم جزئی عملی را به عقل عملی نسبت می دهد. راه آخر این که مطالب کتاب های دیگر را نیز معتبر بدانیم و بگوییم: ابن سینا هر سه کارکرد را پیرامون عقل عملی در نظر می گیرد؛ ولی گاه تنها به دو مورد و گاه به یکی از آن ها اشاره می کند.

به اقتضای قاعده‌ی «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» راه حل دوم درست تر به نظر می رسد. به این ترتیب، همه‌ی سخنان ابن سینا معتبر خواهد ماند؛ البته با برخی تفسیرها که ذکر شد.

در تأیید این نظر، باید گفت: به اعتقاد ابن سینا، کارکرد سوم مهم‌ترین کارکرد عقل عملی است؛ پس حتی در شفا و اشارات پس از بیان سه کارکرد در مورد عقل عملی؛ تنها کارکرد سوم را عملی فی نفسه‌ی عقل عملی می داند و همان را عمل این

قوه در مقایسه با خودش می‌شناساند. در نتیجه، دو کارکرد دیگر را اعمال عقل عملی در مقایسه با قوای حیوانی معزّفی می‌کند. بر این اساس، هدف ابن سینا در کتاب اشارات، توضیح کارکرد اصلی عقل عملی است.

اکنون در مورد دو کارکرد دیگر عقل عملی چه بگوییم؟ به خصوص کارکرد اول که در اصول عملی، غیر معرفتی است؟ ابن سینا تمایز نفس انسانی نسبت به نفس حیوانی را داشتن دو قوه‌ی عالمه و عامله یا عقل نظری و عملی می‌داند. از سوی دیگر، قوه‌ی عالمه یا عقل نظری، تنها به ادراک کلّیات می‌پردازد و با عالم بالا و عقل فعال ارتباط دارد، بنابر این بقیه فعالیّت‌های انسانی، اعم از ادراکی و غیرادراکی را باید به قوه‌ی باقی مانده، یعنی قوه‌ی عامله یا قوه‌ی عملی نسبت داد. بدینسان نه تنها ادراک احکام جزئی مربوط به عمل انسانی و اخلاقی، بلکه استنباط صنایع انسانی -که حیوانات نیز قادر به آن نیستند- و انفعالاتی چون خجالت و تعجب و خنده و گریه که در دیگر حیوانات وجود ندارد نیز باید به قوه‌ی عامله و عقل عملی نسبت داده شود. البته در میان این‌ها، مهم‌ترین و اصلی‌ترین عمل‌کرد عقل عملی، ادراک احکام جزئی عملی است.

سخنان ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد، تأییدی بر این وجه جمع‌بندی است که او می‌گوید:

نفس ناطقه دو قوه دارد: یکی قوه‌ی مدرکه‌ی عالمه و دیگری قوه‌ی محركه‌ی عامله. قوه‌ی مدرکه‌ی عالمه تنها کلّیات را ادراک می‌کند و قوه‌ی محركه‌ی عامله به اعمال مختص انسان مربوط است. از این‌رو، این قوه صناعات انسانی را استنباط می‌کند و به خوب و بد اعمال معتقد می‌شود.... زیرکی و نادانی و حکمت عملی -که در میان این دو است- و به‌طور کلی همه افعال انسانی به قوه‌ی عامله مربوط می‌شود. این قوه در موارد بسیار، از قوه‌ی عامله و نظری کمک می‌گیرد. به این صورت که حکم کلی در نزد قوه‌ی نظری و حکم جزئی مربوط به عمل، در نزد قوه‌ی عملی است.^(۱)

فهرست منابع

- ۱ - ابن‌سینا، حسین. *الشفا*. تفسیر: ابراهیم مذکور. قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ۲ - ———. *التعليقات*. تحقیق: عبدالرحمن بدوى. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۳ - ———. *النجاة*. تصحیح: محمد تقی دانشپژوه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.
- ۴ - ———. *الاشارات والتنبيهات*. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ قو
- ۵ - ———. *رسالة نفس*. تصحیح: موسی عمید. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ش.
- ۶ - ———. *عيون الحكمة*. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ش.
- ۷ - ———. *حدود يا تعريفات*. ترجمه: محمد‌مهدی فولادوند. تهران: سروش، ۱۳۶۳ش.
- ۸ - ———. *المبدأ و المعاد*. به اهتمام: عبدالله سورانی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.

جایگاه عقل در عرفان اسلامی

*سعید رحیمیان

مقدمه

با تفحّص در آثار ادبیان عرفانی، در وهله‌ی نخست با تقسیم‌بندی‌های گوناگون و سپس به دو دیدگاه با عقل مواجه می‌شویم؛ یعنی از سویی اکرام آن و از دیگر سو، تحقیر آن. در پی‌گیری هدف اساسی این مقاله و رابطه‌ی آن با دیگر منابع یا ابزارهای شناخت در نگرش عرفانی، توجه به این دو مطلب ضروری است.

ابتدا می‌گوییم، در قرآن کریم و احادیث -که از منابع معرفتی عرفان اسلامی هستند- تکریم عقل را می‌بینیم^(۱) که یا با نام موجودی از موجودات عالم روحانی -که اشرف از دیگر مخلوقات و نخستین آن‌هاست (اول ما خلق الله) - یا بعده‌ی از

* . سعید رحیمیان، متولد ۱۳۴۴ شیراز

آغاز تحصیلات حوزوی از سال ۱۳۶۲-۱۳۶۸ در شیراز نزد حضرت آیت الله نجابت شیرازی و سید

علی محمد دستغیب شیرازی و از سال ۱۳۶۸-۱۳۷۵ در حوزه علمیه قم نزد حضرات آیات فاضل،

تبریزی، جوادی آملی، شاهروodi و منتظری

تحصیلات دانشگاهی ۱۳۶۸-۱۳۷۲ کارشناسی ارشد معارف اسلامی دانشگاه قم.

۱۳۷۲-۱۳۷۷ دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس.

همراه با تدریس در حوزه و دانشگاه، تحقیق و تألیف حدود ۱۴ کتاب و ۵۵ مقاله تاکنون در زمینه‌های فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی و فقه.

دانشیار دانشگاه شیراز بخش الهیات و معارف اسلامی.

۱ - ر.ک: اصول کافی ۱: ۱۰ - ۲۹ - ۱۵۹؛ بحار الأنوار ۱: ۸۱؛ المیزان فی تفسیر القرآن ۱: ۴۷؛ میزان

الحكمه ۶: ۳۶۵؛ احیاء علوم الدین ۱: ۱۴۰ - ۱۴۵؛ المحجه البيضاء ۱: ۱۶۹ - ۱۸۵.

ابعاد انسانی -که سرمایه‌ی عبودیت خداوند و مایه‌ی دستیابی به نعمت‌های بهشت و ملاک ثواب و عقاب و حجّت باطنی در انسان و مددکار حجج ظاهري =انپیاست روبه‌رو می‌شویم که سپاهیان آن (جنود العقل) پیوسته با لشکر نادانی (جنود جهل) در ستیزند و پیروی از آن، ضمانت بخش حیات نیکو و زندگی توأم با فضیلت است.^(۱) از جمله نشانه‌های عاقل، طلب کمال، عبرت گرفتن از امور، صدق در سخن، سکوت، حفظ اعتدال، اندک پنداشتن باطل (نه تنها کناره‌گیری از گناهان)، ترک لهو و شهوت، اطاعت حق متعال و... دانسته شده است؛^(۲) از این جهت، تأثیر این موارد را بر ادبیات عرفانی می‌بینیم، چنان‌که برخی عارفان عقل را جوهر انسان و لطیفه‌ی ربیانی و حاصل توفیق الهی^(۳) و برخی لسان و ترجمان روح^(۴) و دیگری قلب را محل ظهور عقل تلقی کرده‌اند^(۵) مولانا در این باره چنین سروده است:

افتد در خطا و در غلط
 عقل باشد در اصابات‌ها فقط (مثنوی ۳: ۳۵۷۰)
 تا چه عالم‌هاست در سودای عقل
 تا چه با پهناست این دریای عقل (مثنوی ۱: ۱۱۱۳)
 عقل و دل‌ها بی‌گمان، خود عرشی‌اند
 بی‌حجاب از نور عرشی می‌زی‌اند (مثنوی ۵: ۶۱۹)
 عقل ضد شهوت است ای پهلوان!
 آن‌که شهوت می‌تنند عقلش میخوان (مثنوی ۴: ۲۳۰۰)

١ - ميزان الحكمة ٦: ٣٩٦ - ٤٠٧

۴۲۷ - ۴۱۵ - ۲ - همان.

٣- حارث محاسبي: لكل شيء جوهر و جوهر الإنسان عقله و جوهر العقل توفيق الله؛ دفتر عقل و آيات عشق: ٢٦.

^٤ - سهیوردی: اما العقل فهو لسان الدرج و ترجمان بصيرة (عوارف المعرف: ٤٥٤).

۱۵ - رساله‌ی عقل و عشق:

گفت پیغمبر که هر که احمق است
او عدو ماست، غول رهزن است (مثنوی ۴. ۱۹۴۶)
هر که او عاقل بود، او جان ماست
روح روح و راح هم ریحان ماست (مثنوی ۴. ۱۹۴۷)
عقل را اندیشه یوم الدین بود
وین هوا پر حرص و حالی بین بود

اما از دیگر سو، با مذمّت‌ها و تنقیص‌هایی نه چندان اندک نیز در آثار عارفان شاهدیم؛ چنان‌که آن را نامحرم، بوقضول، ضعیف رأی، مغلوب، آلت ظن و مانند آن دانسته‌اند.

در شناخت جایگاه عقل و موارد مدح و ذم آن، راهی جز بررسی اقسام و تعاریف گوناگون و آنگاه نقش و موقعیّت آن در بعد عرفان نظری و عرفان عملی نیست.

عقل در نزد اندیشمندان اسلامی و عارفان:

الف - عقل نظری و عقل عملی: عقل نظری شناسنده‌ی حقایق اشیا و امور واقعی است (هست‌ها) و در اصطلاح به هستی‌های غیر مقدور در بشر تلقی می‌گردد و عقل علمی شناسنده‌ی حسن و قبح و خیر و شرّ افعال و اشیاست (باید‌ها و نباید‌ها) و به هستی‌های مقدور بشر مربوط است.^(۱)

ب - عقل جزئی و عقل کلی: این تقسیم‌بندی دو معنا و دو جنبه دارد:

ب - ۱ - به عنوان دو ساحت از ساحت‌های وجودی انسان که عبارت‌اند از:
۱- نیروی اندیشه‌گر و حساب‌گر و استدلال‌کننده در انسان - که بدان عقل معاش نیز گویند - و بشر به کمک آن، زندگی خویش را آباد و امور خود را محاسبه و

۱ - جرجانی در التعريفات، عقل را هم به «نور في القلب يعرف الحق و الباطل» معنی کرده است و هم به «ما يعقل به حقائق الأشياء» و از این رو می‌گوید: قيل محله الرأس و قيل محله القلب.

برنامه‌ریزی و علوم و صناعات و تمدن را پایه‌ریزی و کامل می‌کند. ۲- عقل معاد که با آن، آدمی فضیلت را شناخته و خواهان سعادت خویش است و سامان بخش مؤوابی نهایی.

سپهوردی در عوایر المعارف گوید: (۱)

عقل بر دو نوع است یکی آن که در امر دنیايش بیناست - که از نور روح است - و دیگری آن که در امر آخرت بیناست و از نور هدایت است. عقل نخست در بعضی فرزندان آدم موجود است و عقل دوم تنها در موحدان است.
مولانا نیز با توجه به این دو عقل، نجات انسان را در داشتن هر دو دانسته است:
مر تو را عقلی است جزوی در نهان

کامل العقلی بجو اندر جهان (مثنوی ۱: ۲۰۵۶)
 جزو ت--- و از کل او کلی شود

عقل تو بر نفس چون غلی شود (مثنوی ۱: ۲۰۵۷)
 ع---قل جزوی عقل را بدنام کرد

کام دنیا مرد را ناکام کرد (مثنوی ۵: ۴۶۳)
 ب---اد ع---قل از بس بسلاها وارهی

پای خود بر اوج گردون ها نهی (مثنوی ۴: ۱۲۶۳)

ب - ۲ - به عنوان دو عالم متفاوت از جهان‌های هستی: اولی همان نفس ناطقه و مذرک کلیّات در انسان است و دومی عالمی فراتر از عالم طبیعت و مثال و نفس^(۲). یعنی عالمی که در ذات و در افعال هر دو، مجرد از ماده و لوازم و آثار آن است. نخستین موجود صادر شده از حق، از همین عالم بوده (اول ما خلق الله) و تا وصول

۱- عوارف المعارف: ۴۵۶؛ همچنین گفته‌اند: عقل دو قسم است، یکی عقل معاش- که محل آن سر است- و دیگر- که محل آن دل است- عقل معاد؛ ر.ک: فرهنگ اصطلاحات عرفانی (به نقل از اسرار التوحید). ۳۳۶

۲- جرجانی در ذکر معنای عقل، بدین وجه اشاره دارد و می‌گوید: جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة (التعريفات: ٦٥).

به عالم نفس و مثال و طبع، عقول دیگری نیز واسطه گشته است، چنان‌که مولانا گوید:

کل عالم صورت عقل کل است
کاواست ببابی هر آنک اهل قل است (مثنوی ۳۲۵۸)
باز غیر عقل و جان آدمی
هست جانی در ولی آن دمی (مثنوی ۴۰۹)
غیر از عقل تو حق را عقلهاست
که بدان تدبیر اسباب شماست

عزیزالدین نسفی در مقصد اقصی هر دو معنای ذکر شده را در این عبارت ادغام کرده است: (۱)

این نفس ناطقه را هم عقل می‌گویند و این عقل است که از معرفت خدای بی‌بهره و بی‌نصیب است و این عقل است که پادشاه روی زمین است و این عقل است که بر روی زمین، آب‌ها روان کند و مزرعه‌ها ساز دهد و... مانند این بسیار می‌کند و این عقل معاش را در منازل السایرین، در منزل هفتم، به شرح تقریر کرده‌ام و آن عقل را که رسول الله ﷺ فرموده است: «العقل نور في القلب يفرق به بين الحق والباطل» آن عقل دیگر است؛ کار آن عقل دارد، این عقل، عمارت جان و دل می‌کند و عقل معاش عمارت آب و گل می‌کند و آدمیان تا به روح انسانی نرسند، به این عقل - که حضرت رسول فرموده است - نرسند و روح انسانی را روح اضافی گویند از جهت آن‌که خدای تعالی روح انسان را به خود اضافت کرد... روح اضافی اسامی بسیار دارد: عقل اوّل و قلم اعلی و روح اعظم و روح محمدی و مانند این.

ج - عقل فطری و عقل کسبی^(۱): از نخستین تبیین‌های میان عقل در احادیث اسلامی سخن امام علی علیهم السلام در نهج البلاغه^(۲) است که عقل را به مطبوع و مسموع تقسیم کرده و اصالت را به عقل مطبوع (سرشته - درونی و فطری) داده است. عقل فطری یا مطبوع همان فطرت شناختی و ودیعت الهی در قالب علوم غیر اکتسابی و غیر حصولی است که با جان انسان آمیخته و زمینه‌ساز کسب شهود حقایق می‌باشد. عقل کسبی عقل مبتنی بر تجربه و ابزارهای شناختی و مفهوم و تصوّر و تصدیق و استدلال است. مولانا در این باره گوید:

عقل دو عقل است اول مکتبی
که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
از معانی در علم خوب و بکر
عقل تو افزون شود بر دیگران
لیک تو باشی ز حفظ آن گران (م.د: ۴ ب ۱۹۶۱ - ۱۹۵۹)
عقل دیگر بر خشنی زدان بسود
چشمی آن در میان جان بود (همان، ب ۱۹۶۳)

د - عقل منور و عقل غیر منور: عقل نخست عقلی است که با تأیید الهی به قوه‌ی قدسیه‌ی حدسیه دست یافته و به مرزهای شهود رسیده و عقل دام عقل محصور مانده در مرزهای تصوّری و تصدیقی و استدلالهای غایبانه گرفتار آمده و درنتیجه نسبت به ماورای مفاهیم، به حریت مبتلاست.

سهروردی عقل نخست را عقل ایمان می‌داند که در قلب است و لسان روح و ترجمان دل است. در ضمن می‌افزاید:

۱ - تفکیک میان عقل فطری (یا کلی) و عقل اکتسابی (جزئی) در فرهنگ‌های مختلف سابقه دارد در آیین هندو به صورت تمایز میان منس و بودی، در قرون وسطای غرب در قالب تفاوت بین ریزن و اینتلکتوس.

۲ - نهج البلاغه، قصار الحکم: ۳۳۸؛ بحار الأنوار: ۷۸: ۹.

در واقع بشر یک عقل دارد، اما اگر این عقل راه مستقیم پیماید و اعتدال ورزد و با بصیرت توأم گردد، عقل ایمان و عقل منور به نور شرع می‌گردد که بدین‌سان روح چنین عقلی به نور شرع منور می‌شود و بر عالم ملکوت - که باطن کائنات است - مطلع می‌گردد و در غیر این صورت، چنان‌که بر صرف عقل - بدون تأیید از جانب شرع - جمود ورزد، فقط به علوم کائنات (و عالم مُلک) دانا می‌گردد.^(۱)

ابن عربی صاحبان عقل را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱ - صاحب عقل عادی و عرفی که به انحصار معلومات عقل در دستاوردهای فکری‌شان قائل شده و بدان بسنده کرده‌اند و ایشان راهی نفوذ به عالم ورای طور عقل و دریافت امور فرا عقلی ندارند. ۲ - صاحب عقل منور (بصیرت) که به عجز عقل و محدودیت آن اقرار دارند و در نتیجه به‌طوری ورای طور عقل رهنمون می‌شوند و معارف و دستاوردهای عقلانی‌شان هم متلازم با وحی و شرع است^(۲) و هم سازگار با دریافت‌های قلب. به اعتقاد او همین گروه اخیرند که به مدد «عقل منور» (متصل به عقل کلی) مستعد فرارفتن از طور عقل و وصول به معارف قلبی^(۳) و عالم مکاشفه‌اند. سید حیدر آملی در بحثی در ارتباط شریعت و مراتبت و صورت، ضمن تقسیم علم به قشر (علم رسمی و ظاهری) لب (علم باطن) و لب لب می‌گوید:

لب همان عقل منور به نور قدسی است که از ظواهر اوهام و تخیلات پیراسته شده و لب لب همان گوهر نور قدسی الهی است که مؤید عقل است در پیرایش از پوسته‌ها و ظواهر و نیز کمک آن در ادراک علوم متعالی ناشی از ادراکات قلبی.^(۴)

۱ - عوارف المعرف: ۴۵۷.

۲ - مصالح و احکام شرعی نیز به دیدگاه او علومی است فراتر از طور عقل. به بیان وی، عقول انبیا و اولیاء آن اخبار الهی (تنزّل یافته) را پذیرفته و ایمان آورده‌اند؛ زیرا چنین می‌دیدند که تعلیم از پروردگارشان، در معرفت او، از تقلید افکارشان بهتر و اولی است. (فتوحات، چاپ چهار جلدی، ۱: ۲۸۹)

۳ - فتوحات ۱: ۵۶.

۴ - ر. ک: جامع الأسرار: ۳۵۳.

مولانا در این باب ضمن برابر نهادن عقل ایمانی (منور) با عقل جزئی می‌گوید:

عقل جزوی گاه چیده، گه نگون

عقل کلی ایمن از ریب المعنون (مثنوی ۳: ۱۱۴۵)

عقل ایمانی چو شحنه‌ی عادل است

پاسیان و حاکم شهر دل است (مثنوی ۴: ۱۹۸۵)

بس نک و گفت آن رسول دل نواز

ذرّه‌ای عقلت به از صوم و نماز (مثنوی ۵: ۴۵۶)

پس از بررسی اقسام عقل در نظرگاه عارفان، به بررسی جایگاه عقل در بینش عرفانی و موارد مدرج و ذم آن در دو فصل می‌پردازیم. اجمال مطلب آنکه عقل در اصطلاح عارفان، گاه در مقابل کشف و محل آن یعنی قلب مطرح می‌شود (در عرفان نظری) و گاه در مقابل عشق (در عرفان عملی).

از این رو بحث را در حیطه‌ی دونوع عرفان مزبور، ادامه می‌دهیم:

الف - عقل در عرفان نظری:

عرفان در بُعد نظری، به فلسفه و حکمت شبیه است؛ با این تفاوت که به تعبیر استاد مطهری:

فلسفه در استدلال‌های خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند، اما عرفان مبادی و اصول کشفی را مایه‌ی استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آن‌ها را به زبان عقلی توضیح می‌دهد؛ یعنی عارف آن‌چه را که با دیده‌ی دل شهود کرده است با زبان عقل توضیح می‌دهد.^(۱)

بر این اساس، عقل در تنظیم عرفان نظری عبارت است از اندیشه‌ها و بینش‌های مدقّون عرفانی که موضوع آن اسم، صفت و فعل حق تعالی است.^(۲) هم چنین یکی

۱ - کلیات علوم اسلامی: ۷۶ - ۷۷.

۲ - قیصری پیرامون عرفان می‌گوید:

از مهم‌ترین منابع شناختی، جهت تدوین عقاید و استدلال‌های عارفان نیز به حساب می‌آید؛ اماً چون اساسی‌ترین منبع معرفتی عارفان، قلب و کشف و شهود آن است، در اثنای این بحث، محدودیت و نقصان عقل نیز مطرح می‌شود.

عقل و قلب در عرفان نظری، وجود اشتراک و افتراق متعددی را واحد می‌باشند که تبیین عقل در عرفان نظری را شامل می‌شود: هم‌چنان‌که از حیث وجود و متشابه، دلیل مدح عقل و از جهت وجود افتراق، دلیل مذمّت آن را نیز دریافت.

الف - ۱ - وجوده تشابه و ارتباط عقل و قلب (از دیدگاه عارفان) :

الف - ۱ - ۱ - وجوده تشابه عقل و قلب :

الف - ۱ - ۱ - ۱ - هر دو جزئی از ساحت وجودی انسان‌اند: اگر ساحت‌های اساسی وجود انسان را چنین بدانیم: ۱- معرفت ۲- اراده ۳- محبت، عقل نظری و قلب دو منبع شناخت و ابزار معرفت‌اند، هرچند قلب نیز از شناخت، جایگاه اراده و اشتیاق و محبت نیز هست.^(۱)

الف - ۱ - ۱ - ۲ - از هردو با نام «جوهر اصلی انسان» یاد شده است: از قلب و عقل، هر دو به نام لطیفه‌ی الهی و جوهر ربانی در انسان که اکمل انواع مخلوقات نام برده شده است، یاد می‌شود.

سخن نجم رازی در این باب چنین است:^(۲)

پس چنان‌که شخص انسانی مُبني است از ذات روح، محل هر صفتی از شخص انسان مُبني است از آن صفت روح را، چنان‌که چشم محل بینایی است... دل به حقیقت، محل ظهور عقل آمد و مُبني است از آن‌که روح موصوف است به صفت عقل، چه عقل دانش محضر است... اشارت «انی جاعل فی الارض

هو العلم بالله سبحانه من حيث اسمائه و صفاتيه و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقائق العالم وبكيفية رجوعها الى حقيقة واحدة... (رساله التوحيد والنبوة والولاية: ۷)

۱ - ابن عربی معارف کشفی و نقلی را از سنتخی می‌داند که از راه اراده (و اشتیاق) و محبت حاصل می‌شوند. (فتحات ۲: ۵۲۱).

۲ - رساله‌ی عقل و عشق: ۱۵ و ۱۶.

خلیفه» بدین معنی است.

الف - ۱ - ۳ - هر دو ذومراتب و دارای درجات‌اند: صاحبان خرد و اهل دل درجاتی گوناگون دارند که اهل هر درجه‌ی والتر، واجد معارف درجات پایین‌ترند. پس صاحب‌کشف‌اعظم (مکاشفه عالم لاهوت) نسبت به صاحب‌کشف در عوالم مادون، دارای احاطه و اولویت است.^(۱)

الف - ۱ - ۴ - هر دو حیرت‌زایی و حیرت‌زادایی دارند: عقل به نشانه‌ی قوه‌ی آگاهی بخش و طالب معرفت، به طبع خواستار حیرت‌زایی و رفع ابهام از متعلق آگاهی (علوم) خودش است، اما هنگامی که به بن‌بست‌ها و مرزهای محدود ادراکی خویش برخورد، دچار حیرت می‌شود. درک قلبی نیز هرچند به نوبه‌ی خود واجد وضوح و یقینی بودن است، اما به اعتراف عارفان در مراتب عالیه، حیرتی خاص نیز بر آن عارض می‌شود. البته نوع آن حیرت ممدوح با حیرت مذموم عقل، متفاوت است. بر این اساس، هرچند عقل و قلب در پی حیرت‌زادایی‌اند، اما حیرت‌زا نیز می‌باشند.^(۲)

الف - ۲ - وجوه ارتباط عقل و قلب:

الف - ۲ - ۱ - ارتباط ظهور و بطنون: این وجه از وجوه، هم امتیاز عقل و قلب است، هم از وجوه ارتباط آن دو. بر این اساس، نوعی تکمیل‌گری بین این دو و راه

۱ - ر.ک: سخنان حکیم ترمذی (دفتر عقل و آیت عشق: ۲۲).

۲ - این را نیز بر حسب استنباط برخی محققان متأخر، به موارد فوق می‌افزاییم که: هر دو منشأ نوعی سیر و سلوک‌اند و بین اهل نظر معروف است که منشأ تصوّف قلب است، اما برخی محققان به نوعی تصوّف عقلی در بین فلاسفه و عارفان، به خصوص در قرون سوم و چهارم هجری (چونان تصوّف فارابی، ابن‌سینا، عامری، حارث محاسیبی، حکیم ترمذی و...) اشاره کرده‌اند که در آن، ذکر و تفکر همواره هم‌سو و همراه خواهند بود.

دکتر ابراهیمی دینانی با اشاره به شموه‌ی زیست فارابی چنین می‌گوید: فارابی کوشید که از طریق فکر و ذکر و تأمل و تفکر به عقل فعال اتصال پیدا کند و با اتصال به عقل فعال از اشرافات و افاضات آن به شهود حقایق دست یابد.

ایشان کیوان قزوینی (مؤلف کتاب عرفان‌نامه) را نیز از قائلان به دو نوع تصوّف روحی و تصوّف عقلی برشمرده‌اند. (دفتر عقل و آیت عشق: ۱۰۷ - ۱۰۶)

معرفتی تعریف می‌گردد؛ چنان‌که دیدیم نجم رازی چنین می‌گوید:

قلب محل ظهر عقل است و نور عقل قابل شعله‌ی فروزان عشق.^(۱)

وی هم چنین نسبت عقل به قلب را مانند چشم به نفس دانسته است که نبود عقل به ناتوانی قلب در ادراکاتش می‌انجامد.^(۲)

چه بسا سخن سید حیدر آملی شرح کلام نجم رازی باشد. آملی «عقل» را جنبه‌ی برتر وجود انسانی و آن را مظہر اسمای لطفی (جملای) می‌دانست. و «نفس» را مظہر اسمای قهری (جلالی). قلب را -که تقلب و تحول در همه‌ی اطوار دارد- مظہر همه‌ی اسماء و صفات و کمالات حق می‌داند که رویی به عقل و روح دارد و رویی به نفس و جسد. او می‌گوید:

هرگاه که قلب به جانب عقل متمايل شد، از اصحاب یمين می‌شود و آنگاه که

به جانب نفس گرایید از اصحاب شمال.^(۳)

الف - ۱ - ۲ - ۲ - مقام تفکر: از وجوده ارتباط عقل و قلب (به معنی سیر و سلوك قلبی) «مقام تفکر» است که عارفان از آن به نام یکی از مقامات مطرح در بدايات سلوك ذکر کرده و بالحاظ برخی قیود و اوصاف، حلقه‌ی اتصال روشن فلاسفه و عارفان محسوب می‌شود. خواجه عبدالله انصاری که تفکر را منزل پنجم از بدايات دانسته و آن را پژوهندگی بصیرت در دریافتمن مطلوب معرفی می‌کند^(۴)، شرط تفکر صحیح را رهایی از قید شهوت و تأمل نیکو در مبادی نعمت‌ها و نیز پذیرا بودن عقل و دل انسان نسبت به اشارات‌ها دانسته است. ابن سینا نیز در فصول عرفانی (نمط نهم) اشارات، فکر لطیف را در کنار عشق عفیف، از عوامل مددسان به

۱ - عقل و عشق: ۱۵.

۲ - همان: ۱۶.

۳ - جامع الأسرار: ۱۳۷ - ۱۳۸.

۴ - منازل السائرين: ۳۴ و ۳۵. وی در همان‌جا، تفکر در ذات و در عین توحید را ناصحیح (صد میدان: ۳۲) و از سinx تفکر حرام دانسته و تفکر در لطایف صنع الهی را موجب آبیاری کشت حکمت و در [کتاب] صد میدان مستحب و تفکر در معانی اعمال و احوال و تصحیح کار خویش را باعث آسانی پیمودن راه حقیقت و در [کتاب] صد میدان از سinx شکر واجب دانسته است. (صد میدان: ۳۳).

سالک راه حق، جهت تلطیف سرّ وی دانسته و عبادت همراه با تفکر را نیز موجب
مطیع نمودن نفس امّاره تلقی کرده است.^(۱)

الف - ۲ - تمایزات عقل و قلب :

موارد ذیل از وجوه تمایز بین معرفت و آگاهی‌های عقل و قلب است:

الف - ۲ - ۱ - محدودیت عقل و نامحدودی قلب :

عقل محدود است و مقید و عارفان آن را هم خانواده و هم معنی عقال (پای‌بند)
دانسته‌اند به گفته‌ی حافظ :

گردد دیوانگان عشق مگرد

که به عقل عقیله مشهوری (دیوان، تصحیح قزوینی - غزل ۴۵۳)

چه این‌که فعالیت ادراکی آن در حیطه‌ی تصور و تصدیق و امور تصور پذیر قابل
ادراک تصوری است و این قالب مشخص کننده‌ی محدوده‌ی ادراک عقل است؛ از
این‌روست که گفته‌اند: عقل تا عالم جبروت راه دارد، نه فوق آن (عالیم لاهوت).^(۲)
هم‌چنین برخی دیگر از عارفان، علم به خداوند را در علم و عقل و فلسفه‌ی علم
سلبی دانسته‌اند (از راه مفاهیم سلبی) به خلاف علم عارفان که ایجابی است.^(۳)
ویژگی دیگر از این حیث را نیز این دانسته‌اند که قلب، قابلیت دگرگونی بی‌نهایت و
متنوع دارد (با تجلیات غیر مکرر حق) و به تعبیر ابن عربی از این جنبه نامحدود
است^(۴). وی می‌گوید:

قلب از آن جهت قلب نامیده شده که دائم در بین تجلیات گوناگون در تقلب و
تحوّل است. و ثابت و محدود باقی نمی‌ماند، برخلاف عقل که عقال است و
قید.

۱ - شرح الاشارات: ۳: ۲۸۰.

۲ - ر.ک: مرصاد العباد: ۱۱۴ - ۱۱۷.

۳ - فتوحات ۲: ۹۴ و ۹۵.

۴ - همان، ۱: ۴۱.

او می‌گوید تذکر به معارف الهی نیز با توجه به آیه‌ی شریفه: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا مِّنْ كَانَ لِهِ قَلْبٌ» (ق: ۳۶). در مورد کسی حاصل می‌شود که از طریق مشاهده و تجلی، حقیقت را دریابد.

الف - ۲ - غایبانه بودن عقل و حضوری بودن قلب:

در مقابل بینش و شهود قلبی - که مشتمل بر علم حضوری و به نحو بالمعاینه است و نوعی رؤیت و دیدار تلقی می‌شود (عین اليقین) - ادراک عقلی حتی در عالی‌ترین حالت (علم اليقین)، غایبانه و از طریق واسطه‌ها (پرده و حجاب تصویرات) صورت می‌پذیرد. مولانا از این خصوصیت به حرکت با عصا تعبیر کرده است که البته در غیاب چشم، قابل توجیه و توصیه نیز می‌باشد:

چشم اگر داری تو کورانه میا
ورنداری چشم، دست آور عاصا
آن عاصای حزم و استدلال را
چون نداری دید، می‌کن پیشوا (مثنوی ۳. ۷ - ۲۷۶)

الف - ۳ - شیء وارگی مدرکات عقل:

آن‌چه موضوع ادراک عقل واقع می‌شود به نام یک شی مطرح است و بر این اساس، در ادراک مدرک یا آن‌چه از مدرک به او نزدیک‌تر است، گویی ویژگی اصلی (شخص‌واری و زنده بودن) فوت می‌شود، به خلاف ادراک قلبی که قلب در آن، نه تنها منشأ معرفت است، بلکه توأم با شدت و عواطف و محبت نیز هست. و بدین سبب در جریان تجربه‌ی درونی خویش، مشارکت زنده در متعلق آگاهی اش دارد. شمس در این باب، خدای عارفان را چنین توصیف می‌کند:

خدای زنده داریم تا چه کنیم خدای مرده را. المعنی هو الله^(۱)

الف - ۲ - ۴ - راهیابی شبهه در عقل و قطعیت و وضوح در معارف قلبی:

ابن عربی پس از ذکر دو طریق کشف و عقل و توصیف طایفه نخست به این‌که کسانی هستند که امور را از راه ذوق یا تجلی‌الهی بدون انکشاف دلیل درمی‌یابند، در توضیح راه دوم می‌گوید:

طریق فکر و استدلال با برهان عقلی، دون طریق کشف است؛ زیرا گاهی به دلیل اهل نظر، شبهه‌ای عارض می‌شود و دلیل را قدر می‌کند که در این صورت، در رفع آن‌ها و بحث از وجه حق، به تکلف می‌افتد.^(۱)

مولانا در این باب گوید:

عقل جزوی آلت وهم است و ظن زان‌که در ظلمات، او را شد وطن

الف - ۲ - ۵ - وابستگی و تقلید عقل و استقلال قلب :

ابن عربی از ویژگی‌های عقل و ادراکات عقلی را مقلد بودن و وابسته بودن آن به دیگر منابع معرفتی مانند حس می‌داند. او بر نقش دوگانه‌ی عقل -که دو حکم متفاوت را نیز در پی دارد - تأکید می‌ورزد و می‌گوید: عقل از جنبه‌ی « فعل » متناهی است و از جنبه‌ی قبول، نامتناهی. مقصود وی، تفاوت نهادن میان عقل به نشانه‌ی ابزار شناخت و عقل به مثابه‌ی منبع شناخت است که وی آن را در معنای اخیر « فکر » می‌نامد.

او می‌گوید: عقل در مقام فعالیت (یا فکر) بُرد محدود و قلمرو معین دارد که درک بیش از آن، او را مقدور نیست و خود آن نیز به این عجز، در شرایطی اقرار دارد. به هر حال عقل یا فکر در این معنی در کنار حس و شهود و وحی، یکی از منابع شناخت آدمی است، اما عقل در مقام قبول (پذیرش از منبعی دیگر مانند حس یا قلب یا وحی) حدّ و مرزی ندارد و از هر منبع موقّع دیگری توان دریافت اطلاعات را می‌گیرد و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. عقل در این وجه، مقلد و

صرف‌کننده است.^(۱) او پس از بیان مطلب مزبور در انتقاد از برخی صاحبان عقول و بعضی فلاسفه می‌افزاید:

تعجب است از آن‌ها که حاضرند عقل را مقلد یا مصرف‌کننده‌ی حواس پنج‌گانه بدانند و معلومات خود را از آن طریق، دریافت کنند. اما حاضر نیستند عقل را مقلد و مصرف‌کننده‌ی وحی و شرع یا دریافت‌های قلبی قرار دهند؛ حال آن‌که مصوّتیت از خطأ، در این دو مورد بیشتر است.^(۲)

الف - ۲ - کسبی بودن عقل و وهبی بودن علم قلب:

علوم عقلی چه در ناحیه‌ی مبادی و پیش‌دانسته‌ها و چه در روش یا ابزار کسب، مبتنی بر سلسله اسباب، حدود وسط و میانجی‌ها می‌باشند؛ اما علوم قلبی در اصطلاح، لدّی یا وهّبی (موهوب) و غیر متوقف بر سلسله اسباب (یا دست کم اسباب ظاهری) اند.

۱ - او در این باب می‌گوید ممکن است عقل امری را به اقتضای فکرشن (حتّی) محال بداند ولی آن از ناحیه‌ی نسبت‌اللهی، محال نباشد. (فتوات ۱: ۴۱؛ مجموعه‌ی رسائل ابن‌العربی؛ ۳؛ رساله‌ی شیخ به فخر رازی). مولانا نیز مقلد و مصرف‌کننده‌ی بدون عقل (عقل جزوی و عقل تحصیلی) را چنین تبیین می‌کند که در عقل جزوی اکتسابی:

عقل تحصیلی مثال جزوی‌ها

کان رود در خانه‌ها از کسوی‌ها
راه آش بسته شد، شد بینوا
از درون خویشتن جو چشم‌ه را (مثنوی ۴: ۷ - ۱۹۶۶)

اما در عقل غیر اکتسابی:

چون ز سینه، آب دانش جوش کرد
نیه شود گنده نه دیرینه نه زرد
گرد ره نبعش بود بسته چه غم
کوهی جوشد زخانه دمدم (مثنوی ۵: ۵ - ۱۹۶۴)

۲ - فتوحات ۱: ۲۸۸ و ۲۸۹. وجه مصوّتیت از خطأ در این دو مورد، در اتکای این دو منبع به علم حضوری است. در این باب مولانا چنین می‌گوید:

عقل جزوی عقل استخراج نیست!
قابل تعلیم و فهم است این خرد،
لیک، صاحب وحی تعلیمش دهد (مثنوی ۵: ۵ - ۱۹۶۴)

ابن عربی در این مورد، مسلکی خاص دارد. وی نه تنها علوم ظاهری حاصل از اسباب ظاهری، (مؤدیات عقل کسبی) بلکه علوم باطنی حاصل از اسباب باطنی، مانند علوم حاصل شده از راه تقوی (مؤدیات عقل فطري) رانیز کسبی می‌داند. وی از تفکر و تقوی به نام دو طریق کسب علم یاد می‌کند و علوم وهی را علومی می‌داند که بی‌واسطه از ناحیه‌ی حق، افاضه شده و در پیدایش آن تحمل و فقصد وجهدی نداشته است، نظیر نبوات و علوم انبیا.^(۱)

موارد مذمّت عقل

در اینجا، به سه مورد از موارد مذمّت عقل -که برخاسته از وجوده تمایز مزبور است - می‌پردازیم:

اول: عقل مدعی انحصار: عارفان معتقدند آن‌جاکه عقل ادعای انحصار طریق معرفت کند و خود را یگانه ابزار دستیابی به حقیقت بدانند، دعوایی گزاف ادعا کرده و از این‌جا بین عقل و عشق و حیطه‌ی دریافت آن دو تقابل می‌افتد.

عقل در حالت مزبور، چه بسا به انکار آن‌چه بدان دست نیافته (یا در اصل دست نیافتنی و فراعقلی باشد) بپردازد که مرتکب نوعی از مغالطه‌ی ایهام انعکاس (یا دلالت ندیدن و نیافتن بر نبودن) شود.^(۲)

کشف این نزد عقل کارافزا شود	بندگی کن تا تو را پسیدا شود
بند معقولات آمد فلسفی	شهسوار عقل عقل آمد صفحی
مولانا در این باب با ذکر مثالی گوید:	
نـطق آب و نـطق خـاک و نـطق گـل	

هست مـحسوس حـواس اـهل دـل

۱ - فتوحات، چاپ عثمان یحیی ۴: ۱۲۰ و ۱۲۱.

۲ - همان، ۲: ۱۱۴.

فلسفی کومنکر حنانه است

از حواس اولیا بیگانه است^(۱) (مثنوی ۶: ۳۲۸۴ - ۵)

عقل در این وضعیت، به جای نزدیک شدن به مقصود کمالی و معرفتی خویش، از آن دورتر می‌شود. مولانا در داستان تیرانداز خواب‌نما شده (برای یافتن گنج)، و تطبیق آن با فیلسوفان منکر هر چیز غیر از عقل، می‌گوید:

ای کمان و تیرها بر ساخته

صید نزدیک و تو دور اندادخته

هر که دور اندادتر، او دورتر

وز چنین گنج است او مهجهورتر

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت

گوبندوکورا سوی گنج است پشت

گو بندو چندانک افزون می‌دود

از مراد دل جداتر می‌شود (مثنوی ۶: ۲۳۵۴ - ۲۳۵۸)

دوم: اکتفا به عقل از کشف یا پس از حصول کشف: از موارد خدمت عقل نزد عارفان، آن جاست که عقل در حیطه‌ی فرا عقلی، دخالت و قضاوت کند؛ همان‌طور که با چشم حسّی نمی‌شود از معقولات و اوصاف جنس و عقل خبر داد، با ابزار عقل نیز نمی‌شود از قلمروهای مختصّ به قلب و رایت شهودی خبر داد. به تعبیر حافظ :

۱ - در جایی دیگر با توبیخ منکران غیب از متفلسفان گوید:

در پنهان خلق، روشن دیده‌اند	با عصا، کوران اگر ره دیده‌اند
جمله کوران خود بمردندی عیان	گرنه بینایان بدندی و شهان
در شکستی چوب استدلالشان	گر نکردی رحمت و افضلشان
آن عصا که دادشان بینا حلیل	این عصا چه بود قیاسات دلیل
آن عصا از خشم هم بر وی زدید	او عصاتان داد تا پیش آمدید

عاقلان نقطه‌ی پرگار وجودند ولی

عشق داند که در این دایره سرگردانند

(دیوان تصحیح فروینی - غزل ۱۹۳)

* * *

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست

ف---هم ض---عیف رأی ف---ضولی چرا کند

ما را که درد عشق و بلای خمار کشت

یا وصل دوست یا می صافیدوا کند (همان غزل ۱۸۶)

و به تعبیر مولانا در چنین حیطه‌هایی، عقل فلسفی مانند پایی چوبین و لغزان

است که بخواهد در ریگزاری قدم زند. پس می‌گوید:

پ---ای اس---تدلالیان چ---وبین ب---سود

پای چوبین سخت بی‌تمکین بود (مثنوی ۱: ۲۱۳۲)

هم چنین است هنگامی که شخص در مرتبه‌ی عیان (شهود و عین‌الیقین) باشد یا

در آن مرحله‌ی متعالی قرار گیرد، اما از خورشید شهود، به سایه‌ی ابهام آینه‌ی

استدلال و قیاس پناه برد. (۱)

اما «خبر» عقل را جایگزین «مشاهده» قلب کند. در این وضعیت - که نوعی

عقب‌گرد (از عین‌الیقین به علم‌الیقین) محسوب می‌شود - تمیّک به عقل، مذموم

عارفان تلقی می‌گردد. به تعبیر مولانا:

ج---ز ب---ه م---صنوعی ن---دیدی ص---انعی

ب---ر ق---یاس اق---تران---ی ق---انعی

۱ - مولانا نخستین مرتكب این شیوه‌ی نادرست را ابلیس دانسته است و می‌سراید:

پیش انوار خدا، ابلیس بود
اول آنکس کاین قیاسک‌ها نمود

یا به شب مرقبه را کرده است حبر
این قیاسات و تحیری روز ابر

لیک با خورشید و کعبه پیش رو
این قیاس و این تحیری را مجو

از قیاس و الله اعلم بالصواب.
کعبه نادیده مکن روی و متاب

می فزاید در وسایط لسفلی
از دلایل باز بر عکسش صافی
گر دخان او را دلیل آتش است
بی دخان ما را در آن آتش خوش است (مثنوی ۵: ۵۷۱ - ۵۶۸)

* * *

آن که او این نور را بینا بود شرح او کسی کار بوسینا بود
چون شدی بر بام‌های آسمان سرد باشد جست و جوی نردهان

سوم: مقهوریت عقل در برابر خیال: عارفان از مهم‌ترین موانع سیر و سلوک و شناخت حقیقت را «خیال» و سلطه‌ی آن می‌دانند و معتقدند بسیاری از عبادات و ریاضات برای مهار خیال و نفی اوهام و رهایی از جزئیات عالم صورت، وضع شده‌اند؛ از این‌رو اگر عقل که شأن آن درک کلیّات و فوق حس و خیال و وهم است - ضعیف شود، مقهور قوه‌ی خیال گشته و در اصابت به واقع، دچار خبط و خلل می‌شود. مولانا در این باب غالب عقول را منقاد خیال می‌داند و می‌گوید:

غیر قگشته عقل‌های چون جبال
در ضلال وهم و گرداد خیال
عقل جزوی آفتش وهم است و ظن
زان که در ظلمات شد او را وطن (مثنوی ۳: ۱۵۵۸)

او هم‌چنین فیلسوف نمایانی را که به انکار غیب و ماورای افق دریافت خویش پرداخته‌اند، دچار خیال‌زدگی می‌داند و آن‌ها را از حقیقت نهایی یعنی وصال حق و وصول به حق‌الیقین محروم می‌داند:

قبله‌ی عارف بود نور وصال قبله‌ی عقل مفسد شد خیال

مقایسه معرفت عقلی و قلبی:

ابن عربی محصول نظر فکری را «علم العقل» نام می‌نهد (مانند اثبات اصل بهشت و جهنم) و محصول ذوق و چشیدن معارف را «علم الأحوال» (مانند چشیدن چشمه‌ی بهشت در کشف مثالی) و محصول دریافت موهبت‌های رحمانی از طریق روح القدس را -که مختص ولی و نبی است- «علم الأسرار» (مانند یافتن وحدت وجود و اعتقاد به آن). مفاد علم الأسرار خود برد دو قسم است: یا به واسطه‌ی عقل درک می‌شود (مانند اعتقاد به آخرت) یا آنکه عقل را بدان راهی نیست و تنها باکشف به دست می‌آید (مانند احوال پس از مرگ) که در این صورت؛ یا: (الف) به علم الأحوال راجع می‌شود، اما به صورت یقینی ترو اشرف، یا: (ب) به علم اخبار (نقل و وحی) که حاصل اخبار معصوم از عوالم غیب است (مانند آن‌چه فرد به عقل یا کشف نیافته و از طریق وحی، بدان معتقد است).^(۱)

او علمی را که مختص به عارفان و محل آن در قلب ایشان است، «علم الأختصاص» (دانش انحصاری اهل حق) و اساس آن را هفت مسأله می‌داند که اگر کسی بدان آگاهی یابد، شناسایی حقایق بر او سهل می‌گردد؛ آن مسائل عبارت‌اند از:

۱- معرفت اسمای الهی ۲- معرفت تجلیات حق ۳- معرفت خطاب حق تعالی که به زبان شرایع آورده شده است (در باب متشابهات و صفات تشییه‌ی حق)
 ۴- معرفت کمال وجود و نقص آن (علم به نظام احسن و اینکه حتی نفایص ظاهری نیز حکایت از کمال دارد) ۵- معرفت انسان به حقیقت خویش ۶- علل کشف خیالی و شناخت خیال متصل و منفصل ۷- علم امراض و ادویه در سلوک عملی.^(۲)
 او در جای جای آثار خویش، به علوم ویژه‌ای اشاره می‌کند که حاصل دریافت‌های فراتر از عقل بوده و نصیب او گشته است. مانند: علم حروف، علم

۱- فتوحات ۱: ۳۱ و ۳۲.

۲- همان.

موازین علم منازل صالحان، علم به سرّالقدر و...^(۱).

ب - عقل و عشق در عرفان عملی:

تأکید اصلی در عرفان عملی، بر تغییر مبدأ میل در انسان است که خود، مقدمه‌ی دریافت نوعی فهم و معرفت است. از اساسی ترین راه‌های این تغییر مبدأ میل، تحبّب و محبّب و وصول به مقام عشق است که در مقابل راه ریاضت، راهی نزدیک‌تر و در عین حال، خطرناک‌تر است. از ویژگی‌های عشق را آن شمرده‌اند که با حساب‌های عقلی سازگار نیست. در اینجا به پاره‌ای تمایزات بین عشق و عقل اشاره می‌شود:

تمایزات عشق و عقل در عرفان عملی:

ب - ۱) راه عقل براساس بقا و میل به حفظ هستی است (حافظ وضع فرد)؛ اما راه عشق میل به فنا در معشوق و رهیدن از قید هستی است.^(۲)

ب - ۲) عقل در نهایت به ماهیّت اشیا پی خواهد برد، اما عشق مدرک حقیقت اشیا - چنان‌که هستند - می‌باشد.^(۳)

به علاوه برد عقل محدود است، به آن‌چه از آن مفهومی دارد؛ اما برد عشق نامحدود است. به تعبیر مولانا:

عقل گوید شش جهت حدّ است و بیرون راه نیست

عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها (غزل ۱۳۲)

ب - ۳) عقل مایل به حساب‌گری و سودانگاری و آبادانی است؛ اما عشق

۱ - همان، ۱: ۱۹۰؛ همان، ۲: ۴۲۴، ۶۳: ۲.

۲ - نجم رازی گوید: ضدّیت عقل و عشق این‌جا محقّق می‌شود که بازداشت که عقل قهرمان آبادانی دو عالم جسمانی و روحانی است و عشق، آتشی خرم‌من سوز و وجود برانداز این دو عالم است. (رساله‌ی عقل و عشق: ۲۴)

۳ - نجم رازی گوید: ما بدین عقل که ضدّ عشق می‌خوانیم عقل انسانی می‌خواهیم که... مدرک ماهیّت اشیا می‌شود... کمالیّت عقل آن است که مدرک مثل مثال ماهیّت اشیای لاکماهی نه مدرک حقیقت اشیا شود کماهی.... همان، ۳۰؛ مرصاد العباد: ۱۱۷ و ۱۱۸.

۱۸۰ / سرچشمه‌ی حکمت

ویران‌گر و فارغ از حساب و کتاب و جزئیات معاش.^(۱) به تعبیر مولانا:
عشق را با پنج و با شش کار نیست مقصود او جز که جذب یار نیست
او در غزلیات شمس گوید:
عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد
عشق دیده زان سوی بازار او بازارها (غزل ۱۳۲)

ب - ۴) عقل متوجه نفع دنیوی یا حداکثر نفع دنیوی و اخروی است، اما عشق
بی‌اعتنای به دو عالم است.

ب - ۵) عقل در بند آداب و رسوم و در پی یافتن راه سلامت است؛ اما عشق
فارغ از قیود و حدود و درنتیجه، معروض ملامت است.^(۲) به تعبیر مولانا در
غزلیات شمس:

مجلس ایثار و عقل سخت‌گیر
صرفه‌ی اندیشه‌ی عاشقی باشد و با
عقل تا تدبیر و اندیشه‌ی کند

رفته باشد عشق تا هفتم سما (غزل ۱۸۲)

ب - ۶) عقل به خدای واجب الوجود یا محرك یا فاعل و... پی‌می‌برد؛ اما عشق
انسان را به سوی خدای زنده (حی) و حاضر و محبوب انسان^(۳) راه می‌برد. به تعبیر
مولانا:

عقل بنفروش و همنز، حیرت بخر
تاز حیرت باریابی ای پسر

۱ - عقل را در اینجا مجال جولان نیست؛ زیرا که عقبه‌ی عالم فناست و راه بر نیستی مخصوص است و عقل
را سیر در عالم بقاست... اما عشق صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است. (عقل و عشق: ۲۴)

۲ - عقل و عشق: ۸۹ و ۹۰
۳ - همان.

چون بسازی عقل در عشق صمد

عشر امثالت دهد تا هفتتصد (مثنوی ۵: ۳۲۳۴)

ب - ۷) شاید عقل تابع غرایز و مقهور قوای مادون خویش در انسان شود؛ اما عشق دیگر تمایلات و غرایز قوا را تحت الشعاع خویش قرار می‌دهد و انسان را تعالی می‌بخشد.^(۱) به تعبیر مولانا:

چونکه عقل تو عقیله‌ی مردم است

آن نه عقل آمد که مار و کژدم است (مثنوی ۱: ۲۳۳۳)

کشتن این کار عقل و هوش نیست

شیر باطن سخره‌ی خرگوش نیست

ب - ۸) عقل، معلوم خویش را به سان «شیء» درمی‌یابد و عشق، محظوظ را به سان «شخص».

ب - ۹) راه عقل راهی طولانی و تدریجی است و راه عشق راهی کوتاه و سریع (هرچند پرخطر).^(۲)

عقل تات مدبر و اندیشه‌کنند

رفته باشد عشق تا هفتم سمالدیوان شمس غزل (۱۸۲)

ب - ۱۰) راه عقل راهی اكتسابی و علم حاصل از آن آوردانی و مسبب به سبب عادی و کوئی (= ما سوی الله) است؛ اما راه عشق حاصل اعطای الهی و لطف و جذبه‌ی اوست و علم حاصل از آن آمدنی و لدنی و ذوقی و موهبتی است.^(۳)

۱ - همان.

۲ - نسفی در رساله‌ی بیان عشق (مندرج در الأنسان الكامل: ۱۲۵) گوید: عشق برآق سالکان و مرکب روندگان است؛ هرجه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک دم، آن جمله را بسویاند و عاشق را پاک و صافی گردانند....

۳ - ابن عربی درباره‌ی اهل کشف معتقد است که ایشان بخلاف اهل عقل، علمشان هبی الهی است. علم و هبی از سبی حاصل نمی‌شود... و علم به خدا از راه اراده (اشتیاق) و فتوح، مکاشفه است. (مجی الدین بن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی: ۱۶۹ - ۱۶۹).

اندر این بحث از خرد ره بین بدی
فخرای رازدار دین بدی
لیک چون من لم یذق لم یذر بود

عقل و تخیلات او حیرت فزود (مثنوی ۵: ۶ - ۴۱۴۵)
خواجه عبدالله انصاری در مکتوب عقل و عشق^(۱)، در قالب گفت و گوی عقل و
عشق تمایزات این دو را چنین می‌گوید (که موارد نه گانه‌ی زیر قابل درج است):

عشق	عقل
۱ - نه در بند خیالات	۱ - سبب کمالات
۲ - پروانه‌ی دیوانه‌ی مخمور	۲ - جامع معمور
۳ - جرعه‌ی فنا	۳ - شعله‌ی غنا
۴ - زندان ملامت	۴ - بوستان سلامت
۵ - قلندر درگاه	۵ - سکندر آگاه
۶ - صراف نقره‌ی خصال	۶ - صراف نقره‌ی خصال
۷ - بی‌اعتنای دعوا	۷ - مدعی تقوای
۸ - برتر از بود و وجود	۸ - مهتر شهر وجود
۹ - از دوکون فراغت	۹ - عالیم به علم و بلاغت
۱۰ - متقاضی و دیعت	۱۰ - قاضی شریعت
۱۱ - مقرب درگاه	۱۱ - مؤدب راه

علی‌رغم این وجود تمایز در کلام عارفان، میان عقل و عشق به نوعی ارتباط و هماهنگی بر می‌خوریم، همانند: هماهنگی درجات کمالی بین عقل و عشق؛ بدین معنی که هر اندازه نور عشق بیشتر باشد، نور عقل نیز بیشتر خواهد بود. هرچند عکس این معنا همیشه صادق نیست، این سخن مقدمه‌ی این حکم است که این دو در نهایت واحدند و در عالی‌ترین درجات، اختلاف، رخت بر می‌بندند و به تعبیر

۱ - ارکان عرفان: ۸۹ و ۹۰.

نجم رازی، عالی ترین درجه‌ی عشق و کامل ترین مرتبه‌ی عقل همانا وجود ختمی مرتبت علیه السلام است.^(۱)

مولانا نیز در غزلی با التزام به دو واژه‌ی عقل و عشق، در غالب ابیات، مقایسه‌ای این چنین به دست داده است:

شدم ز «عشق» به جایی که عشق نیز نداند

رسید کار به جایی که «عقل» خیره بماند

هزار ظلم رسیده ز «عقل» گشت رهیده

چو عقل بسته شد اینجا بگو کی اش برهاند

دلا مگر که تو مستی؟ که دل به «عقل» ببستی

که او نشست نباید تو را کجا بنشاند؟

مناع «عقل» نشانست و عشق روح فشانست

که «عشق» وقت نظاره نشار جان بفشناند

هزار جان و دل و «عقل» گر به هم تو ببندی

چو «عشق» با تو نباشد به روزنش نرساند^(۲)

استنتاج

با توجه به آن‌چه گفته شد، ممدوح یا مذموم بودن عقل در نزد عارفان، به میزان اشتراک و افتراق بین عقل و قلب از طرفی، و عقل و عشق از سوی دیگر است؛ توضیح آن‌که:

عقل در صورتی که ابزار شناسایی حقیقت «در حیطه‌ی خاص خویش» و بدون انکار «طور ورای طور عقل» عمل کند و مشروط به آن‌که مقهور غراییز و قوای مادون خویش نگردد و دستاوردهای قلب و روح و شرع را تخطیه نکند و نیز با دو قید تحقیقی بودن و تنور به نور شرع، ممدوح است. اما در موارد ذیل، به ترتیب در دو

۱ - عقل و عشق: ۳۳.

۲ - غزلیات شمس، غزل ۹۰۵.

عرصه‌ی عرفان نظری و عرفان عملی، در نزد عرفا مذموم تلقی می‌گردد:

الف - در حیطه‌ی عرفان نظری:

- ۱ - در قید جزئیات و امور مقید و محدود بودن
- ۲ - در قید ظواهر بودن
- ۳ - مقید و متعین به اسباب بودن
- ۴ - مقلد بودن
- ۵ - در ابهام و حیرت ماندن

ب - در حیطه‌ی عرفان عملی

- ۱ - در معرض تبعیت از غرایز و مقهور وهم یا قوای طبیعی و حیوانی بودن.
- ۲ - مقید به امور زودگذر و فانی و جزئی و نیز مصالح این جهانی شدن.
- ۳ - حساب‌گر و سودانگار شدن.
- ۴ - ابزارانگارانه و برخورد شیءوار و بدون عواطف با ماسوای خویش داشتن.

فهرست منابع

- ۱ - امام علی علیہ السلام. *نهج البلاغه*. تحقیق: صبحی الصالح. بیروت: افست ایران. مرکز البحوث الاسلامیة.
- ۲ - آملی، سید حیدر. *جامع الاسرار*. تحقیق: عثمان یحیی. انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۳ - ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *دفتر عشق و آیت عقل*. تهران: انتشارات طرح نور، ۱۳۸۰.
- ۴ - ابن سینا، حسین بن عبدالله. *اشارات (شرح الطوسي)*. تهران: مطبعه حیدری، ۱۴۰۳.
- ۵ - ابن عربی، محبی الدین. *الفتوحات المکیّة* (۴ جلد). بیروت: افست طبع قاهره، دار احیاء، بی تا.
- ۶ - _____. *الفتوحات المکیّة* (۱۴ جلد). تحقیق: عثمان یحیی. بیروت: افست طبع قاهره.
- ۷ - _____. *مجموعه رسائل ابن العربی*. بیروت: افست طبع هند. دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۸ - انصاری هروی، عبدالله. *صد میدان*. تصحیح: انصاری. تهران: طهوری، ۱۳۵۸.
- ۹ - _____. *مکتوب عقل و عشق*. تهران: انتشارات نور فاطمه (س)، ۱۳۶۱.
- ۱۰ - _____. *منازل السائرين*. تصحیح فرهادی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
- ۱۱ - بلخی رومی، مولانا جلال الدین. *مثنوی معنوی*. تحقیق: سروش. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸.

- ۱۲ - ——. **غزلیات شمس**. تصحیح: محمد عباسی. تهران: نشر طلوع، ۱۳۵۸.
- ۱۳ - جرجانی، سید شریف. **التعاریفات**. تهران: انتشارات ناصرخسرو، بی‌تا.
- ۱۴ - رازی، نجم الدین. **رساله عقل و عشق**. (مندرج در ارکان عرفان) تهران: انتشارات نور فاطمه (س)، ۱۳۶۱.
- ۱۵ - ——. **مرصاد العباد**. تحقیق: دکتر امین ریاحی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۶ - سجادی، سید جعفر. **فرهنگ اصطلاحات عرفانی**. تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.
- ۱۷ - سهروردی، عبدالقاہر. **عواوِف المَعَارف**. بیروت: دارالكتاب العربی، ۱۹۸۳.
- ۱۸ - طباطبایی، سید محمد حسین. **المیزان فی تفسیر القرآن** (۲۰ جلد). ایران: افسٰت طبع بیروت، بی‌تا.
- ۱۹ - غزالی، محمد. **احیاء علوم الدین** (۸ جلد). بیروت: الكتاب العربی، بی‌تا.
- ۲۰ - فیض کاشانی، محسن. **المحجۃ البیضاء** (۸ جلد). تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴ ق.
- ۲۱ - کلینی، محمد. **اصول کافی** (۲ جلد). تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۶۲.
- ۲۲ - مجلسی، محمد باقر. **بحار الانوار**. بیروت: داراحیاء التراث العربی. افسٰت از طبع ایران، بی‌تا.
- ۲۳ - محمدی ری شهری، محمد. **میزان الحکمة** (۱۰ جلد). قم: انتشارات دفتر تبلیغ اسلامی، ۱۳۶۳ - ۱۳۶۲.
- ۲۴ - نسفی، عزیزالدین. **الانسان الكامل**. تحقیق: هانری کرین. انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.
- ۲۵ - ——. **مقصد اقصی**. به تصحیح حامد ریانی. تهران: کتابخانه علمیه حامدی، بی‌تا.

عقل از نظر ملاصدرا

محمد تقی فعالی*

حکمت متعالیه - که میراث دار حکمت های گذشته است - بر روی مبانی خاصی استوار است که بدون شناخت عمیق آنها نمی توان به دیدگاه متفاوت آن در مورد هر موضوع، از جمله موضوع عقل، پی برد؛ لذا باید ابتدا مبانی هستی شناختی و انسان شناختی را به اجمال بیان داشت و سپس به بررسی معنای عقل در حکمت متعالیه پرداخت.

* . محمد تقی فعالی، متولد ۱۳۴۱ تهران

تحصیلات: فراگیری فقه و اصول (دوره سطح و خارج) نزد آیات عظام اشتهرادی، اعتمادی، وجدانی فخر، ستوده تهرانی و قافی یزدی، وحید خراسانی، شیخ جواد تبریزی، بهجت و مکارم شیرازی. فراگیری فلسفه و عرفان نزد آیات عظام جوادی آملی ، مصباح یزدی، حسن زاده آملی و انصاری شیرازی. شرکت در دوره ۶ ساله مؤسسه در راه حق شامل دروس علوم انسانی، زبان، فلسفه اسلامی و تفسیر موضوعی. شرکت در دوره تخصصی بنیاد فرهنگی باقرالعلوم ^{للهم} در دو گروه فلسفه و تفسیر،

کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی از تربیت مدرس قم (۱۳۷۴).

دکتری عرفان اسلامی از دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات (۱۳۷۹).

در حد پست دکتری دوره فشرده فلسفه تطبیقی دانشگاه مک گیل کانادا نزد پروفسور لکی، پروفسور ابیلسون، پروفسور لندورت و پروفسور معین (۱۳۶۹).

سطح ۴ (دکتری) فلسفه و کلام اسلامی حوزه علمیه قم (۱۳۷۶).

تألیف ۱۱ عنوان کتاب در زمینه فلسفه و عرفان و انتشار بیش از ۸۴ عنوان مقاله در نشریات معتبر داخلی و ارائه در همایش های علمی.

تدريس در دانشگاه های آزاد اسلامی، شهید بهشتی، علامه طباطبائی دانشکده الهیات دانشگاه تهران و مفید در مقاطع گوناگون.

الف - مبانی

مبانی هستی شناسانه اصلت وجود

ملاصدرا با قبول «اصلت وجود» و اعتقاد به تقدّم وجود بر ماهیّت، ترکیب وجود و ماهیّت در اشیا را نفی می‌کند. آن‌چه در خارج است و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد و دارای آثار است، وجود آن‌هاست و ماهیّت فقط ظهور آن وجود در ذهن است^(۱). ماهیّت به این معنا، فقط وجودی تبعی دارد و از وجود حقیقی و اصیل محروم است.

با قبول اصلت وجود، تمام موجودات جهان، پیوستگی می‌یابند؛ در حالی که نظریه‌ی اصلت ماهیّت، جهانی را عرضه می‌کند که در آن، موجودات متباین، راهی برای ارتباط با هم ندارند. این مسأله بر تمام حوزه‌های فلسفه و الهیّات اثر می‌گذارد، زیرا شناخت موجودی که مباین با من است، یا غیرممکن است یا به غایت دشوار.

وحدت تشکیکی وجود

ملاصدرا در ابتدا و برای تعلیم و بحث، نظریه‌ی «وحدت تشکیکی وجود» را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، وجود دارای سه مرتبه است:

۱. «وجود صرف» که هیچ قیدی ندارد و همان «هویّة غیبیّة» و «ذات احدیّة» است.

۲. «وجود منبسط» که قید آن اطلاق است.

۳. «وجودهای مقید» که همان عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مركّبات هستند.^(۲)

وجود منبسط را می‌توان به پرده‌ای تشبیه کرد که وجودهای مقید، به منزله‌ی صورت‌ها و نقش‌هایی بر روی آن به حساب می‌آیند. وجودهای مقید، دارای

۱. الأسفار الأربعه : ۴۹

۲. همان، ۲: ۳۲۷ و ۳۲۸

سلسله مراتب‌اند و بین آن‌ها رابطه‌ی علی و معلولی وجود دارد. ابتدا عالم عقول قرار دارد و سپس عالم مثال و در مرتبه‌ی آخر، عالم ماده. بنابراین، وجود در عالی‌ترین مرتبه‌ی خود، همان ذات‌اللهی است و در پست‌ترین مرتبه به هیولای اولی می‌رسد که فقط استعداد و قوّه‌ی محض است.

ملاصdra در انتهای مسیر فلسفه خود، به طریقه‌ی اولیا و عرفا -که اهل کشف و بقین‌اند- می‌رسد و به وحدت شخصی وجود معتقد می‌شود.^(۱) او از تحلیل رابطه‌ی علّت و معلول به این نتیجه می‌رسد که نسبت معلول به علّت خودش، صرف الربط و تمام وجودش برای علّت است. اگر در جهان هستی، سلسله‌ی علل به خدا و ذات‌اللهی -که بسیط‌ترین ذات است- برسد، آن‌گاه وجود همه‌ی موجودات برای آن ذات احتمل خواهد بود. بنابراین، در این دیدگاه، تمام موجودات، مراتب و پرتوهای آن نور واحد حقیقی و تجلیّات آن یگانه وجود قیّوم‌اللهی هستند.^(۲)

تفاوت دو نظریه‌ی «وحدة تشکیکی» و «وحدة شخصی وجود» در این است که در نظریه‌ی اول، خود وجود دارای تشکیک است و از بالاترین مرتبه -که واجب الوجود و خداوند است- آغاز و تا پایین‌ترین مرتبه -که هیولای اولی است- ادامه می‌یابد. بر اساس نظریه‌ی دوم، فقط یک وجود در عالم است و آن ذات خداست که در آن تشکیک نیست، اما مظاهر آن دارای تشکیک است. به عبارت دیگر، در ابتدا تشکیک در وجود مطرح است و در انتهای تشکیک در مظاهر.

حرکت جوهری

در نظریه‌ی «حرکت جوهری»، ملاصدرا معتقد است وجود یا ثابت است یا سیال و حرکت نیز نحوه‌ی وجود سیال است. بنابراین، حرکت در واقع «تجدد الأمر» است، نه «الأمر المتجدد» و عارض بر جسم نمی‌شود، بلکه از «عوارض

۱. همان، ۱:۷۱.

۲. همان، ۲:۲۹۱.

تحلیلی» آن است. به عبارت دیگر، حرکت جوهری، از لواحق جسم نیست، بلکه از مبادی آن و در واقع، فصل جسم است.^(۱) بر اساس این نظریه هر جسمی حرکتی در ذات دارد و به سوی مقصدی می‌رود و تمام حرکات عرضی نیز باید به‌نحوی، به این حرکت ذاتی برگردند. در حال حرکتند - پدیده‌های مجرد، مانند ملائکه، قرار دارند که ثابت و دارای مقامی معلوم‌اند.

وجود سیال دو صورت دارد؛ از سویی همانند زمان، وجودی فراگیر و گسترده دارد و از سوی دیگر، دارای وحدت اتصالی و تشخّص است؛ لذا باقی آن، عین فنای آن است.^(۲)

قوس نزول و صعود

براساس اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه‌ای برای مراتب پایین‌تر علت است و بر اساس قاعده‌ی امکان اشرف، از وجود مراتب پایین، می‌توان به وجود مراتب بالا پی برد؛ زیرا فیض وجود نمی‌تواند بدون عبور از مراتب بالاتر به مرتبه‌ی پایین‌تر برسد^(۳)؛ لذا، وجود باید از واجب الوجود - که در کمال و فعلیت، غیرمتناهی است - تنزل کند تا به پایین‌ترین مرتبه، یعنی هیولای اولی - که در امکان و قوّه، بی‌نهایت است - برسد و به این ترتیب، قوس نزول شکل می‌گیرد.

از طرف دیگر، بر اساس دو نظریه‌ی حرکت جوهری و قاعده‌ی امکان اخّس، می‌توان از وجود مرتبه‌ی اشرف پی برد که وجود با حرکت جوهری و در سیر صعودی خود، بدون هیچ‌گونه طفره‌ای به سوی مبدأ خود باز می‌گردد و بدین‌گونه، قوس صعود پدید می‌آید.^(۴)

بنابراین، مبدأ اعلیٰ بخاطر سعه‌ی وجودی‌اش، هم اول است هم آخر و فاعل و غایت تمام موجودات است و با وحدتی غیر عددی، جامع تمام کثرات. در ابتدا،

۱. همان، ۷۴:۳.

۲. همان، ۱۰۱.

۳. همان، ۷:۲۲۵ - ۲۲۶.

۴. همان، ۲۵۷.

تمام موجودات از او تنزّل و در انتهای، تمام اینیات به سوی او صعود می‌کنند.^(۱)

مبانی انسان شناسانه

هستی نفس

استدلال بر وجود مطلق نفس را می‌توان چنین بیان کرد: از برخی از اجسام، آثاری چون: حس، حرکت، تغذیه، رشد و تولید مثل صادر می‌شود و چنین نیست که این آثار بر یک منوال و بدون اراده باشند. این آثار می‌توانند از ماده‌ی اولی باشد یا از صورت جسمیّه‌ی مشترکه یا از قوه‌ای فاعلی که نفس نامیده می‌شود. از ماده‌ی اولی نیست؛ زیرا قوه‌ی محض است و هیچ‌گونه فعلیّت و تأثیری ندارد. از صورت جسمیّه نیز نمی‌تواند باشد و گرنه آثار مختلف از اجسام، دیده ننمی‌شد؛ پس مربوط به امری به نام نفس است.^(۲)

باید توجه داشت این استدلال -که ابن سینا هم آن را ذکر نموده است^(۳)- شامل تمام مراتب نفس می‌شود؛ زیرا چیزی که مبدأ آثار است یا آثار مختلف دارد یا اثری یکسان. اگر اثرش یکسان و بدون اراده باشد، این مبدأ را صورت معدنی می‌نامند و اگر چنین نباشد، نفس نامیده می‌شود. اگر آثار، یکسان، ولی از روی اراده باشد، نفس فلکی است. اگر آثار، مختلف باشد و بدون اراده، نفس نباتی و اگر با اراده باشد، نفس حیوانی است.^(۴)

تعريف نفس

نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلتی است. کمال اول، یعنی کمالی مثل فصل که نوعیّت نوع، وابسته به آن است، در حالی که کمال ثانی، مثل حرکت، بعد از قوام نوع و به تبع آن حاصل می‌شود. منظور از جسم طبیعی آلتی، جسمی است که

۱. همان، ۹:۱۴۱.

۲. همان، ۸:۶.

۳. الشفاء، كتاب النفس: ۱۳.

۴. عيون مسائل النفس: ۹۲.

می‌تواند کمالاتی را با ابزار و قوای خود، به دست آورد.^(۱)

باید توجه داشت که نفس انسان از حیث هویت و ماهیّت، مقام معین و معلومی ندارد؛ یعنی مانند سایر موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی، درجه‌ای معین در مراتب وجود ندارد، بلکه دارای مقامات و درجاتی متفاوت است و نیز عوالمی قبل و بعد از دنیا و در هر جا، صورتی دارد غیر از صور دیگر.^(۲) به عبارت دیگر، نفس بعد از حدوث در ماده، ابتدا تجرّد برزخی پیدا می‌کند و سپس تجرّد عقلی و در نهایت می‌تواند از مرتبه‌ی عقول فراتر برود و به مقام فوق تجرّد برسد و وارد عالم اسماء و صفات شود.

حدوث و بقای نفس

نفس در نظر ملاصدرا، نه قدیم است - که پیش از بدنه خلق شده باشد (نظر منسوب به افلاطون) - و نه روحانیّة الحدوث است - که همزمان با آن به وجود آمده باشد (نظر ابن سینا) - بلکه از خود جسم به وجود می‌آید و بر اثر حرکت جوهری، به تدریج مجرّد می‌شود. بنابراین، نفس «جسمانیّة الحدوث و التصرف و روحانیّة البقاء و التعقل» است.^(۳)

ملاصدرا قول افلاطون را چنین توجیه می‌کند که منظور او از قدم نفس، قدم منشأ آن است - که بعد از انقطاع از دنیا به آن باز می‌گردد -^(۴) نه این که نفوس بشری با همین تعیّنات جزیی، قبل از بدنه موجود باشند.^(۵) اما با این حال، هم‌چون ابن سینا^(۶)، نظریه‌ی قدیم بودن نفس را رد می‌کند.^(۷) او نظر ابن سینا را نیز دارای اشکال می‌داند و معتقد است نمی‌توان پذیرفت که

۱. الأسفار الأربعه: ۸: ۱۶.

۲. همان، ۳۴۳.

۳. همان، ۳۴۷.

۴. همان، ۳: ۴۸۸.

۵. همان، ۸: ۳۳۲.

۶. الشفاء، كتاب النفس: ۷: ۳۰۷.

۷. الشواهد الربويّة: ۲۲۱.

از ترکیب صورت عقلی با ماده جسمانی، نوع جسمانی واحدی ایجاد شود. در بحث ادراک نیز، اتحاد مدرک و مدرک را شرط می‌داند، درحالی‌که با قبول نظر ابن‌سینا، نفس روحانی نمی‌تواند با بدن جسمانی متحد شود و آن را و هم‌چنین سایر امور مادی را درک کند.

قوای نفس

نفس دارای قوای متعدد است؛ زیرا: اولًاً با از بین رفتن یک قوه، قوای دیگر از بین نمی‌روند ثانیاً بین افعال وجودی مثل «جذب و دفع» یا «قبول و حفظ» تنافق دیده می‌شود.^(۱)

البته باید توجه داشت که نفس ناطقه، به اعتبار تجرد از ماده، احتیاج به قوای متعدد ندارد و جمیع قوایی که از حیث ارتباط نفس به بدن، از جهات متعدد موجود می‌شوند، در مقام تجرد نفس، به یک وجود محقق‌اند. سرّ این معنا آن است که این عالم، عالم تفرق و انفصل است و وجود مادی به واسطه‌ی ضعف و نقص نمی‌تواند جامع کمالات باشد. بنابراین، انسان، مادام -که در این عالم است- قوه‌ی سمعش غیر از قوه بصر و قوه‌ی برش غیر از قوه‌ی لمس است، ولی در مقام روحانیت نفس، سمع، بصر، لمس، ذوق، به یک وجود، موجودند.

از دیدگاه حکمت متعارفه، هر بدن، یک نفس دارد و قوا، معلول آن نفس و منشعب در اعضاست؛ اما از دیدگاه حکمت متعالیه، نفس، با تمام قوا وحدت دارد و مبدأ و غایت آن‌هاست. بر اساس نظریه‌ی «وحدت شخصیه‌ی وجود»، نسبت قوا به نفس را باید نسبت «ظاهرات وجود» به وجود دانست.^(۲)

وقتی ما به نفس خود توجه می‌کنیم، آن را محدود به حد و مرتبه‌ای معین نمی‌یابیم، بلکه درمی‌یابیم که نفس در عین برخورداری از وحدت و بساطت، پدیده‌های معقول و صور متخیل و محسوس را با ذات خویش، درک می‌کند. چنین

۱. الأسفار الأربعه: ۶۲.

۲. همان، ۵۱.

نیست که معقولات را با ذات و غیر آن را با ابزار درک کند. بنابراین، نفس انسان با این‌که دارای وجود و هویتی واحد است، درجاتی دارد و در هر یک از عوالم عقل و مثال و طبیعت، دارای مقامی است؛ حتی هر یک از قوانیز از مراتبی برخوردارند. برای مثال، بصر، قوی‌تر از سمع است یا قوه‌ی خیال یک شاعر از قوه‌ی خیال افراد دیگر، قوی‌تر است.^(۱)

ب - معناشناسی عقل

صدرالمتألهین به وضع عناوین سه گانه‌ی قلم، نور، روح، به جای عقل و وجود آن، اشاره می‌کند.^(۲) بدین ترتیب که به اشرف ممکنات، یعنی عقل، قلم می‌گویند؛ زیرا واسطه‌ی حق در تصویر علوم و حقایق، به الواح نفسانی است. قلم خدا جسم و آهن نیست؛ چنان‌که لوح آن نیز سنگ و کاغذ نیست، بلکه وجودی خاص است که سبب نقش‌پذیری از علوم و معارف می‌شود. به علاوه، به اوّلین مخلوق، نور هم گفته می‌شود؛ زیرا نور، وجود است و ظلمت، عدم و عقل، صادر اولی است که عین وجود است و بالآخره گاهی آن را روح هم می‌نامند، از آن‌رو که عقل، اصل حیات است.

عقل مفارق

صادر اول

گفته شد که براساس اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه‌ای از هستی، برای مراتب پایین‌تر علت است. از طرفی، بنابر قاعده‌ی «الواحد»، اوّلین موجودی که از ذات احادی نشأت می‌گیرد، وحدتی مشابه وحدت ذات حق دارد. این موجود مطلق، دارای «وحدة حقه‌ی ظلیه» است؛ وحدتی غیر عددی، غیر نوعی و غیر جنسی که شامل تمام کثرات مترتب بر وجودات خاصه می‌شود؛ لذا این وجود، در

۱ . همان، ۷: ۲۵۵.

۲ . شرح الأصول الكافی: ۱۷.

عین کثرت، وحدت و در عین وحدت، کثرت دارد.^(۱) این اوّلین مخلوق را وجود منبسط می‌نامند؛ وجودی که شامل تمام مراتب است و سایر موجودات، هم‌چون نقشی بر این پرده‌اند. این لایه را که از لایه‌ی موجودات خاصه، عجیق‌تر است و همانند وجودات خاصه، اصالت و حقیقت دارد «عمی»، «مرتبة الجمع»، «حقيقة الحقائق»، «حضرۃ احدیۃ الجمع» نیز نامیده‌اند.^(۲)

انشای این وجود، به طریق علیّت نیست؛ زیرا لازمه‌ی علیّت، از حیث علیّت، مباینت علّت و معلول است و چنین چیزی فقط در مورد موجودات خاصه و متعینه، از حیث تعیین آن‌ها و اتصاف هر یک از آن‌ها به عین ثابتش می‌تواند معنا داشته باشد.

ملاصدرا، این سخن حکما را که عقل اوّل، صادر اوّل نیز هست، بیان می‌کند^(۳)؛ اما در نهایت، آن را حرفی مجمل می‌داند که در قیاس بین عقل اوّل و سایر موجودات متعین و متباین و دارای آثار مختلف، معنا می‌یابد؛ زیرا عقل اوّل نیز در تحلیل ذهنی، به وجود مطلق و ماهیّت خاص و امکانی، قابل تحلیل است.

وقول الحکماء إن أول الصوادر هو العقل الاول -بناءً على أن الواحد لا يصدر

عنه الا الواحد - كلام جملی بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباعدة المتخالفة

الآثار، فالاولية ها هنا بالقياس الى سائر الصوادر المتباعدة الذوات والوجودات

و الا فعند تحليل الذهن، العقل الاول الى وجود مطلق و ماهية خاصة و نقص و

امكان حکمنا بان اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط. و يلزمـه بحسبـ كل

مرتبة ماهية خاصة و تنزل خاص يلحقـه امكانـ خاص.^(۴)

بنابراین، باید صادر اوّل را وجود منبسطی دانست - که دارای مراتب است - و بر حسب هر مرتبه، ماهیّتی خاص دارد و عقل اوّل، نخستین مرتبه از این مراتب است.

۱. همان، ۲: ۳۳۱.

۲. همان.

۳. الشواهد الربوبيّة: ۱۳۹.

۴. الأسفار الأربعـه: ۲: ۳۳۲.

این تفاوت بین صادر اول و عقل اول در کتب عرفای پیشین، مثل قونوی هم ذکر شده است.^(۱)

پیدایش کثرت طولی

ملاصدرا برای توجیه پیدایش کثرت از وحدت، با توجه به مبانی حکمت متعالیه، می‌گوید که فیض اول، وحدت بالذات دارد، زیرا از «اول»، تعالی، فایض شده است و کثرت بالعرض دارد؛ زیرا ماهیّت بدون هیچ‌گونه جعلی و فقط به خاطر نقص ذاتی اش، به آن لاحق شده است. صادر اول دارای جهات مختلفی است که از هر جهت، امری از آن صادر می‌شود.

إن للفيض الأول وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فايضاً عن الاول. و له كثرة بالعرض من جهة لحوق الماهية به من غير جعل و تأثير، بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الاول تعالى. فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء؛ و من جهة مشاهدة معبوده و وجوبه و عشقه له شيء و من جهة ماهيته و امكانه و فقره شيء، الاشرف بالشرف والاخير بالاخير. ثم يزيد التكثير في الاسباب، فيزداد الكثرة في المسببات. والكل منسوب اليه تعالى بالذات.

به این ترتیب، از تعقل ذات واجب، تعالی، توسط صادر اول، عقل بعدی به وجود می‌آید و از تعقل ذات خودش از حیث واجب بالغیر بودن، نفس فلک اول حاصل می‌شود و از تعقل خودش از حیث ممکن بودن، جرم فلک اول به وجود می‌آید.^(۲)

از نظر ملاصدرا تعداد عقول، نه ده تا، بلکه به اندازه‌ی تعداد اجرام متتحرّک و نفوس مدلّب آن‌هاست؛ زیرا هر متتحرّکی، محركی می‌خواهد و حرکات طبیعی مستند به شوق و اراده‌اند و شوق به غایت عقلی بر می‌گردد. چون تعداد افلاک و کرات متتحرّک، بسیار زیاد است، از این‌رو، غیر از خداکسی تعداد آن‌ها را نمی‌داند.

۱. دو رساله در مثل و مثال: ۲۶.

۲. همان، ۱۴۱.

عقل از نظر ملاصدرا / ۱۹۷

والعقول اعلاها مرتبة و اقربها منزلة من الحق و اشدتها عبودية و عشقًا له،
فعددها على عدد الكر و عدد مدبراتها، فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الا هو،
كما قال: وما يعلم جنود ربک الا هو (مدثر، ۳۱).

پیدایش کثرت عرضی

از نظر حکمت متعالیه، برای هر طبیعت حسّی، اعمّ از فلکی یا عنصری،
طبیعتی دیگر در عالم الهی هست که عبارت است از همان مُثُل الهی و صور مفارق.
خود این مجموعه از صور مفارق، صور آن چیزهایی هستند که در علم خدا وجود
دارد. به نظر می‌رسد که منظور افلاطون و پیروان او از مُثُل نوری، همین صور
باشد. (۱)

باید به این نکته توجه کرد که مثل نوری - همانگونه که فارابی عقیده داشت -
علم خدا نیستند، بلکه صوری ناشی از علم خدا هستند. (۲) بنابراین، تکثیر مُثُل
نوری، ناشی از تکثیر موجود در علم خداست؛ زیرا عالم مُثُل نوری، تصویر عالم
علم الهی است.

به اعتقاد ملاصدرا، کثرت انواع در عالم مادی را نمی‌توان فقط با تکثیر قوابل یا
جهات قابلی توجیه کرد، بلکه یا باید نظر افلاطون مبنی بر وجود مبادی متعدد
عقلی و ارباب انواع را قبول کرد یا باید وجود جهات متعدد در عقل آخر یا همان
عقل فعال را پذیرفت.

لأن الانواع المختلفة لا يكفي في تكررها و وجودها تكرر القوابل أو تكرر جهاته
القابلية، بل يحتاج أما إلى مبادى متعددة عقلية كما رأه الأفلاطونيون من أن علل
الانواع المتكررة في هذا العالم، عقول متكررة هي اربابها؛ و أما جهات متعددة
فاعالية في العقل الأخير كما هو رأى المشائين. (۳)

۱. الأسفار الأربعه: ۵: ۲۰۲.

۲. دو رساله در مثل و مثال: ۱۰۰.

۳. الأسفار الأربعه: ۷: ۲۷۹.

باید توجه داشت که وحدت عقل فعال به گونه‌ای است که وجود صور کثیر در آن و نیز اتحادش با نفس، موجب تکثر آن نمی‌شود؛ زیرا این وحدت، عددی نیست، بلکه وحدت مرسله و عقلی است؛ یعنی وحدتی که با کثرت قابل جمع است.^(۱)

عقل انسانی

گذشته از مقام فوق تجرّد نفس در عالم اسما و صفات، عقل عالی ترین مرتبه‌ی نفس است و بالاترین درجه‌ی تجرّد را دارد.

به علاوه، بر اساس تشکیک وجود، عقل^(۲) واحد تمام کمالات مراتب پایین تراز خود است. از این‌رو، شناخت نفس، بدون شناخت عمیق‌ترین لایه‌ی نفس، یعنی مرتبه‌ی عقل، شناختی ناقص خواهد بود.

از طرف دیگر، شناخت مراتب پایین‌تر نفس، وقتی به کمال نزدیک می‌شود که مرتبه‌ی بالاتر -که در واقع علت آن‌هاست- شناخته شود؛ زیرا شناخت معلول فقط به واسطه‌ی شناخت علت آن، ممکن خواهد بود.

عقل نظری و عملی

نفس انسان دارای دو نیروی عالمه و عامله است که از هم جدا نیستند. به عکس در حیوانات، این دو نیرو از هم جدا نیزند چراکه نفس حیوان، پست است و به مرتبه‌ای نرسیده است که قوای آن متّحد و مجتمع باشند. عقل در مورد هر یک از قوای عالمه و عامله به معانی مختلفی به کار می‌رود که با هم، اشتراک لفظی دارند. ۱) در مورد نیروی عامله یا عقل عملی، عقل در سه معنا، با اشتراک لفظی، به کار می‌رود؛ به سبب آن که افعال انسان، گاه قبیح و گاه حسن است و این حسن و قبیح، گاه اکتسابی است و گاه غیر اکتسابی.

اما العاملة: فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة. و

۱ . همان، ۳:۳۳۷.

۲ . برای آگاهی بیش‌تر از موضوع عقل، به پیوست این گفتار رجوع شود.

ذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلاً من غير كسب، وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما. فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة: الأول، القوة التي يكون بها التمييز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة. والثاني، المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة. والثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة. واسم العقل واقع على هذه المعانى الثلاثة بالاشتراك الاسمى.^(۱)

معانی سه گانه‌ی عقل عبارت‌اند از:

- عقل به معنای اول، در حوزه‌ی عقل عملی نیرویی است که با آن، میان امور زشت و زیبا تمیز و تفکیک می‌دهیم. در وجود آدمی قوّه‌ای قرار دارد که با آن می‌توان زشت و زیبا یا قبیح و حسن را از یکدیگر جدا کرد. به این قوّه، عقل اطلاق می‌شود.

گاه، تفکیک میان امور زشت و زیبا، نیازمند تنظیم مقدماتی است تا بتوان از طریق این مقدمات، زشت یا زیبا را میان امور استنباط نمود. عقل در اصطلاح دوم، به این مقدمات اطلاق می‌شود.

- بعد از شناخت امور زشت و زیبا و تمیز آن‌ها از یکدیگر، براساس آن، اعمال و افعالی انجام می‌شود که طبعاً بر دو قسم است: زشت و زیبا. عقل در معنای سوم بر همین افعال زشت و زیبا اطلاق می‌شود.

پس معنای نخست عقل همان است که عموم مردم به کار می‌برند؛ یعنی قوّه‌ای که تمیز دهنده است. برای مثال، گاه معاویه را عاقل می‌دانند و گاه نمی‌دانند. منظور آن‌ها از عاقل، کسی است که عالم و فاضل است و برای فهم امور خیر یا شر فکری نیکو دارد.

فالاًول هو العقل الذي يقول الجمّهور في الإنسان إنه عاقل. وربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلاً. وربما ينتنعون أن يسمّوه عاقلاً ويقولون إن العاقل من له

دین. و هؤلاء إنما يعنون بالعقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر.^(۱)

معنای دوم عقل در زیان متكلّمان به کار می‌رود. منظور ایشان، مقدّماتی است که از طریق آن‌ها، می‌توان امور حسن یا قبیح را شناسایی کرد؛ چنان‌که هنگام اقامه‌ی دلیل، برای اثبات چیزی یا نفی آن، می‌گویند این امر چیزی است که عقل آن را تأیید یا رد می‌کند. مراد آن‌ها از عقل، همان مقدّمات مقبوله و آرای محموده است. و الثانی هو العقل الذي يردد المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله أو يردد، فإنما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع؛ فإن بادي الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة و الآراء المحمودة عند الناس، يسمونه العقل.^(۲)

معنای سوم در کتب اخلاقی است که به خود افعال حسن یا قبیح، عقل گفته می‌شود. منظور آن‌ها مراقبت از افعال خود، در طول زمان است تا ملکات اخلاقی کسب شوند. این افعال برای عقل عملی، همانند مبادی تصوّری و تصدیقی اند برای عقل نظری.

و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق. و يراد به المواظبة على الأفعال التجريبية و العادية على طول الزمان، ليكتسب بها خلقاً و عادةً. و نسبة هذه الأفعال إلى ما يستتبع من عقل عملي، كنسبة مبادى العلم التصورية والتصديقية إلى العقل النظري.^(۳)

۲) در نیروی عالمه یا عقل نظری، عقل به سه معنا به کار می‌رود: گاه به خود قوّه، عقل می‌گویند و گاه به ادراکات آن. از آن جاکه قسمتی از ادراکات آن اکتسابی و قسمت دیگر غیر اکتسابی اند، گاه فقط به آن دسته که اکتسابی اند، عقل می‌گویند. بنابراین، معنای سه گانه‌ی عقل نظری بدین شرح می‌باشند:

۱. همان. ۴۱۹.

۲. همان.

۳. همان.

- معنی نخست عقل به خود قوه‌ی عالمه یا عقل نظری، اطلاق می‌شود. خداوند به انسان نیرویی داده است که با آن می‌توان مفاهیم کلی را ادراک کرد. نیروی ادارک کننده‌ی مفاهیم کلی، عقل است. به تعبیر دیگر، عقل نام مدرک است.

- انسان با نیروی مزبور ادراک کلیات می‌کند؛ لذا مفاهیم کلی، مدرک محسوب می‌شود. عقل در اصطلاح دوم به مدرکات - که همان مفاهیم کلی و متعلق ادراک هستند - اطلاق می‌شود.

- اصطلاح سوم عقل، خاص است؛ ادراکات کلی اعم از تصوّری یا تصدیقی، به دو گونه حاصل است: اکتسابی و غیر اکتسابی. اگر ادراکات کلی به صورت اکتسابی حاصل شوند، عقل نامیده می‌شوند.

وأما القوة العالمية – وهي العقل المذكور في كتاب النفس – فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على إدراكات هذه القوة. وأما الإدراكات، فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو المحصلة لها بالاكتساب. وقد يختصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب.^(۱)

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت: عقل از نظر ملاصدرا، به شش معنا اطلاق می‌شود و این معانی عقل، به صورت اشتراک لفظی است. معانی شش‌گانه عقل به شرح ذیل است:

- نیروی تمییز دهنده‌ی میان امور زشت و زیبا

- مقدّماتی که با آن‌ها، امور زشت و زیبا استنباط می‌شوند.

- افعالی که متّصف به زشت و زیبا می‌گردند.

- نیروی مدرک کلیات

- مفاهیم و ادراکات کلی

- ادراکات کلی اکتسابی

البته سه معنای اول، مربوط به عقل عملی و سه معنای دوم، مربوط به عقل

نظری است.

ملاصدرا در موضعی، اطلاق‌های عقل را شش قسم می‌خواند^(۱): معنای نخست عقل، غریزه است که انسان با آن، مستعد قبول علوم می‌شود. حکما عقل را بدین معنا، در کتاب برهان استفاده می‌کنند. معنای دوم، عقل در لسان متکلمین است. اهل کلام گاه می‌گویند: این چیزی است که عقل آن را اثبات یا نفی می‌کند. مراد از آن، علوم ضروری و غیرکسبی است. معنای سوم عقل را باید در کتاب‌های اخلاقی یافت. علمای اخلاق عقل را جزئی از نفس می‌دانند که انسان با آن، افعال رشت و زیبا را تشخیص و تمیز می‌دهد. چهارمین معنای عقل به معنای رویه و سرعت تفطّن است. عرف معمولاً عقل را به این معنا، به کار می‌برد. معنای دیگر عقل در کتاب نفس کاربرد دارد که به مراتب چهارگانه‌ی عقل، یعنی عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالمستفاد و عقل بالفعل ناظر است. آخرین معنای عقل نیز در کتاب الهیات به کار می‌رود. عقل در این کاربرد، قوه‌ای است که با آن، معرفت به ذات حق و اسماء و صفات او پیدا می‌کنیم.

نفس انسان دارای دو حیثیت است: از آن حیث که افاضات را از مافوق خود قبول می‌کند، قوه‌ی علامه نامیده می‌شود. از آن حیث که در مادون خود، تأثیر می‌گذارد، به آن، قوه‌ی فعاله می‌گویند. قوه‌ی اول را -که مدرک تصوّرات و تصدیقات است و حق و باطل را می‌فهمد- عقل نظری می‌نامند و قوه دوم را -که مُدرک فنون و صناعات انسانی است و حسن و قبح را می‌فهمد- عقل عملی می‌گویند.

قوه‌ی فعاله دارای دو جنبه است.

- با استفاده از قدرت علامه‌ی خود، رسوم و صورت‌ها را از دل هیولای آنها بیرون می‌کشد و آنها را تصوّر می‌کند. در این کار، همانند ملک الموت است که ارواح را از اجساد بیرون می‌کشد و به عالم آخرت می‌برد. نفس در این مرحله

۱. شرح الاصول الكافی: ۱۸ - ۲۰.

هم چون هیولای اولی، این صورت را در خود می‌پذیرد.

- با استفاده از قدرت فعاله خود، می‌تواند صوری را که در خود دارد، در هیولای جسمانی منتقلش کند و از این راه، مصنوعات بشری را به وجود آورد.
قوه‌ی علامه یا عقل نظری می‌تواند صور معارف و معقولاتی را بپذیرد که از بالا افاضه می‌شوند. به بیان دیگر، صور معقولات از عالم بالا و از سوی واهب الصور -که همان عقل فعال است - افاضه می‌شود و عقل نظری، از این لحاظ آنها را می‌پذیرد و نسبت به آنها حالت قبول دارد.^(۱)

مراتب عقل نظری عبارت اند از:

عقل هیولانی: انسان در ابتدا و بر حسب فطرتش، دارای استعداد پذیرش جمیع معقولات است. چون نفس در این مرحله، از جمیع صور خالی است و فقط قوه‌ی محض می‌باشد و شبیه هیولای مادی است -که هیچ‌گونه صورت حسی را ندارد - و به همین خاطر، نام آن را عقل هیولانی نهاده‌اند؛ لذا عقل در آغاز، استعداد محض است و می‌تواند تمام صور معقول را پذیرا باشد.^(۲)

عقل بالملکه: با تابیدن نور حق تعالی، اوّلین ادراکات عقلی در انسان آشکار می‌شود، ادراکات اوّلیه‌ای مثل «کل بزرگ‌تر از جزء است» یا «آتش گرم است». با حصول این ادراکات، انسان به طور طبیعی، به سوی استنباط می‌رود. این مرحله را عقل بالملکه می‌گویند؛ زیرا کمال اول برای قوه‌ی عاقله است.^(۳)

عقل بالفعل: نفس با ادامه‌ی حرکات ارادی فکری - مثل استفاده از قیاسات و تعاریف، به خصوص برهان و حدود - و با ادامه‌ی تابیدن انوار الهی، به مرحله‌ای می‌رسد که به آن، عقل بالفعل می‌گویند. در این مرحله، عقل می‌تواند معقولات اکتسابی را هر وقت که بخواهد، مشاهده کند؛ بدون این‌که متحمل زحمت کسب دویاره باشد. این امر، به خاطر کثرت مطالعه‌ی معقولات و کثرت رجوع به مبدأ

۱. مفاتیح الغیب: ۵۱۵.

۲. همان، ۵۱۷؛ شرح الاصول الکافی: ۲۵.

۳. همان، ۵۲۱.

واهб الصور است؛ تا جایی که این رجوع و اتصال برای نفس، ملکه می‌شود و دیگر مانع داخلی برای آن وجود ندارد؛ امّا مانع خارجی تا وقتی که نفس در این دنیاست، وجود خواهد داشت. این مانع خارجی، دست فرد را از وصول به کنه اتصال و صفاتی کامل دور می‌کند.^(۱)

عقل مستفاد: به‌هنگام اتصال نفس به مبدأ فعال، به همان عقل بالفعل -که به مشاهده‌ی معقولات می‌پردازد- عقل مستفاد گفته می‌شود؛ زیرا در این هنگام، نفس از مافوق خودش استفاده می‌کند. انسانی که به این مرحله می‌رسد، تمام قوس صعود را طی کرده است. غایت عالم هستی، خلقت انسان است و غایت خلقت انسان عقل مستفاد؛ یعنی مشاهده‌ی امور معقول و اتصال به ملاء اعلا.^(۲)

مراتب عقل عملی عبارت‌اند از:

- تهذیب ظاهر: این امر به واسطه‌ی عمل کردن به شریعت و آداب نبوی حاصل می‌شود.

- تهذیب باطن: تصفیه‌ی درون، از اخلاق و ملکات رذیله و خواطر شیطانی.

- نورانی کردن باطن: درون به واسطه‌ی صور علمی و معارف حقیقی و ایمانی روشن می‌شود.

- فنا نفسم: نفس از ذات خویش و با نگاه نکردن به ماسوا، به مقام فناه فی الله و بقاء بالله می‌رسد.^(۳)

غایت حکمت نظری یا عقل نظری این است که نفس انسان، نظامی مشابه نظام عینی و خارجی پیدا کند. به تعبیری، جهان هستی دارای نظام خاصی است. اگر انسان تلاش کند تا این نظام خارجی را درونی و عقلانی کند، یعنی عقل، نظامی مشابه نظام عالم عین پیدا کند، در این صورت غایت عقل نظری فراهم شده است. بر این اساس عقل توانسته است اشیارا آنگونه که در عالم خارج هستند، تعقل کند.

۱. همان، ۵۲۲.

۲. همان.

۳. همان، ۵۲۳؛ شرح الاصول الكافی: ۲۰.

از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است که فرمود: «پروردگار! اشیا را همان‌گونه که هستند، به من بنما.» شبیه این دعا، دربارهٔ حضرت ابراهیم علیہ السلام نیز نقل شده است. مضمون دعای مزبور هم اشاره به غایت عقل نظری دارد.

عقل عملی هم، دارای هدف و ثمره‌ای است. غایت عقل عملی این است که انسان، همواره، اعمال نیک به جای آورده تا در این صورت، نفس تعالیٰ یابد و بدن نیز در اختیار نفس قرار گیرد. اگر این هدف تأمین شود، انسان متخلّق به اخلاق الهی گردیده و در زمرةٰ صالحین درآمده است.

اما النظرية، فغايتها انتقال النفس بصورة الوجود على نظامه بكمائه و تقامه، و صيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني، لا في المادة بل في صورته و هيئته و نقشه. وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه ﷺ إلى ربه، حيث قال: رب أرنا الأشياء كما هي، وللخليل علیه السلام أيضاً حين سأله رب هب لي حكماً. الحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً.^(۱)

چگونگی تعقل

در نگاه بدوى، به نظر مى رسد که ملاصدرا دو نظریهٰ متفاوت در باب تعقل دارد؛ در جایی، ادراک حسّی و خیالی را معلول نفس می داند و ادراک عقلی را حاصل اضافهٰ اشرافی ذوات عقلی و نوری واقع در عالم ابداع می داند. واما حل النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتأصلة، فهى بمجرد اضافة اشرافية تحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع، نسبتها الى اصنام انواعها الجسمية كنسبة المعقولات، التي ينتزع الذهن عن المواد الشخصية على ما هو المشهور، الى تلك الاشخاص، بناءً على قاعدة المثل الافلاطونية.^(۲)

اما ملاصدرا در جای دیگر، با صراحة بیان می کند که ادراک حقایق اشیا، در

۱ . الأسفار الأربعه ۱ : ۲۱ .

۲ . همان ، ۱ : ۲۸۸ .

هنگام تجرّد نفس و اتصال آن به مبدأ فیاض، نه از طریق «رشح» است، نه از طریق افاضه‌ی صور بر ذات نفس و نه از راه مشاهده‌ی آن صور، در ذات مبدأ فعال. نفس برای ادراک حقایق، باید فانی از ذات خود و باقی به حق متعال شود تا بتواند مستغرق در مشاهده‌ی ذات حق شود. اگر نفس به فنا رسید، خود حقایق اشیا را درک می‌کند، نه صورت آن‌ها؛ زیرا در غیر این صورت، تکرار در تجلی لازم می‌آید و این امری باطل است. پس، نفس فانی مستغرق مشاهده‌ی حق و علل العلل می‌شود و از طریق او، به حقائق اشیا می‌رسد. بر این اساس، حقایق - آن‌گونه که هستند - در اختیار نفس قرار می‌گیرند.

انه قد اختلف الحكماء في أنَّ ادراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها و اتصالها بالمبأدا الفياض، فهو على سبيل الرشح، أو على نهج العكس أى من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال، و لكل من المذهبين وجوه و دلائل مذكورة في كتب أهل الفن. و عند التحقيق يظهر على العارف البصير إنه لا هذا ولا ذاك، بل بأنَّ سبب الاتصال التام للنفس بالمبأدا لما كان من جهة فنائها عن ذاتها و اندكاك جبل انيتها و بقائها بالحق و استغراقها في مشاهدة ذاته، فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج، لأنَّ ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان، والا يلزم التكرار في التجلی الالهي وهو مما قد ثبت بطلانه.^(۱)

برای توجیه این نظر به ظاهر متفاوت، باید به این نکته توجه داشت که از نظر ملاصدرا، نفس چون از عالم مملکوت است، هم صور عقلی قائم به ذات را ابداع می‌کند و هم صور طبیعی قائم به ماده را. این صور، در نفس، حلول نمی‌کنند؛ بلکه برای نفس هستند؛ همان‌گونه که تمام موجودات برای خداوند متعال حاصل و نزد او حاضرند، بدون این که خدا قابل آن‌ها باشد. بنابراین، نفس انسانی در عالم خاص به خود، دارای جواهر و اعراض مفارق و مادی است و آن‌ها را بدون وساطتِ

صورتِ دیگری مشاهده می‌کند. اگر مشاهده‌ی صورت، از طریق صورت دیگر تحقّق یابد، تسلسل لازم می‌آید و این امر، محال است.

نکته‌ی مهم این است که نفس با وجود قدرت ایجاد، به دلیل این‌که در مراتب پایین نزول قرار دارد و وسایطی میان او و مبدئش وجود دارد، دچار ضعف است؛ لذا صور خیالی و عقلی‌ای که در او به وجود می‌آیند، سایه و شبح موجوداتی هستند که از مبدئش به وجود می‌آیند. به این موجوداتِ سایه مانند، موجودات ذهنی می‌گوییم. البته اگر فردی لباس بشری را کنار نهاد، می‌تواند به خاطر شدت اتصالش به عالم قدس، امور خارجی را نیز ایجاد کند.^(۱)

نفس مادام که به جسم خود توجه و تعلق دارد، ادراک صور عقلی، از طریق اضافه‌ی اشرافی بین نفس و ذات نورانی (مثل مجرد) حاصل می‌شود. نفس به دلیل اسارت در ماده، وجود ضعیفی دارد که درک حضوری و زلالی از آن ذات نورانی ندارد؛ لذا آن‌ها را مبهم و کلّی مشاهده می‌کند؛ ولی با مفارقت از جسم مادی، قادر به مشاهده‌ی کامل و حضوری می‌شود.^(۲)

به عبارت دیگر، در ادراک عقلی، این نفس است که از محسوس به متخيّل و از متخيّل به معقول منتقل می‌شود؛ آنگاه با عبور از عالم ماده و مثال به عالم عقل می‌رسد و معقولات را درک می‌کند؛ یعنی در این مسأله، ملاصدرا از حرکت جوهری در نفس، بهره برده است. یکی از ابتكارات ارزشمند صدر المتألهین، مسأله‌ی حرکت جوهری است. بدین معناکه غیر از اعراض، جواهر هم متحرّک‌اند. جواهر، در نفس و ذات خود حرکت دارد و حرکت، در متن ذات جواهر واقع می‌شود. یکی از جواهر، نفس است؛ لذا نفس هم دارای حرکتی در ذات و جواهر خود می‌باشد. یکی از وجوه این حرکت نفس، در زمینه‌ی ادراکات حاصل می‌شود. اگر نفس، ادراک حسّی داشته باشد، خود نفس در مرتبه‌ی حسّ قرار دارد و اگر نفس، واجد ادراک خیالی شود، خود نفس در مرتبه‌ی خیال قرار می‌گیرد و اگر نفس

۱. همان، ۱: ۲۶۵ و ۲۶۶.

۲. سه رساله فلسفی: ۲۳۴.

به ادراک مفاهیم کلّی نایل آید، در این صورت، خود نفس تعالیٰ یافته و به مرتبه‌ی عقلانیّت رسیده است؛ لذا نفس با هر رتبه‌ی ادراکی، مرتبه‌ای بالاتر را به دست می‌آورد. پس مراتب ادراک در حقیقت، چیزی جز مراتب نفس نیست.

واقعیّت این‌گونه نیست که نفس ثابت باشد و از مرتبه‌ی خود، خارج نشود و در عین حال، برای او ادراکات حسّی یا خیالی یا عقلی حاصل آید، که اگر این‌گونه باشد، ادراکات عقلی از طریق تجربه و تقسیم خواهد بود؛ چنان‌که مشائین بر این عقیده بودند. نفس با تعالیٰ ادراکات، تعالیٰ و با تنزّل معرفت، تنزّل می‌یابد. نفس دائم در حال شدن و صیرورت است و این شدن‌ها، دو سو دارد: بالا یا تعالیٰ و پایین یا تنزّل. یکی از راه‌های تعالیٰ یا تنزّل نفس، ادراکات است. با هر ادراک تعالیٰ یافته، نفس هم یک گام به سمت تعالیٰ بر می‌دارد و در صورتی که آخرین حدّ ادراکات، یعنی کلّیات برای نفس حاصل شود، در این صورت، نفس به شهود و مشاهده‌ی ذوات عقلانی دست می‌یابد و از این طریق، ادراک کلّی حاصل می‌شود.

إِنَّ النَّفْسَ عِنْدَ ادْرَاكِهَا لِلمُعْقُولَاتِ الْكَلِيَّةِ تَشَاهِدُ ذُوَاتًا عُقْلَيَّةً مُحْرَدَةً، لَا بِتَجْرِيدِ

النَّفْسِ إِيَّاهَا وَ اِنْتِزَاعِهَا مَعْقُولًا مِنْ مَحْسُوسِهَا - كَمَا هُوَ عِنْدَ جَمِيعِ الْحَكَمَاءِ - بَلْ

بِانتِقالِهَا مِنَ الْمَحْسُوسِ إِلَى الْمُعْقُولِ، وَ اِرْتِحَالِهَا مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ، ثُمَّ إِلَى

مَا وَرَأَهُمَا وَ سَفَرَ مِنْ عَالَمِ الْاجْرَامِ إِلَى عَالَمِ الْمَثَالِ، ثُمَّ إِلَى عَالَمِ الْعُقُولِ. (۱)

بنابراین، در مورد ادراک عقلی، ملاصدرا معتقد است که نفس در ابتدا، صور عقلیّه را از دور مشاهده می‌کند. در مرحله‌ی متوسّط، هنگام تعقّل با عالم عقل و به خصوص عقل فعال، ارتباط برقرار می‌کند و با آن متّحد می‌شود و بالآخره، در مراتب عالی خود، فانی در حقّ متعال می‌شود و به مرتبه‌ای بالاتر از عالم عقول می‌رسد و خودش خالق صور عقلی می‌گردد. (۲)

۱. الأسفار الأربعه ۱: ۲۸۹ - ۲۹۰.

۲. دروس اتحاد عاقل به معقول: ۳۵۳.

ج - کاربرد عقل خدا شناسی

آیا عقل انسان، قادر به شناخت حق تعالی است؟ جواب ملاصدرا منفی است. دلیل آن است که انسان، با حسّ، عالم خلق و با عقل، فقط امور عالم امر را ادراک می‌کند؛ لذا موجودی که فوق عالم خلق و امر است، از دسترس حسّ و ادراک عقل، خارج است. انسان فقط از راه نوری که حضرت حق می‌فرستد، می‌تواند او را به واسطه‌ی او، درک کند. به بیان دیگر، شناخت حق دوگونه است: شناخت ائمّی و شناخت لمّی. شناخت ائمّی از طریق ماسوا حاصل می‌شود؛ اگر انسان از طریق عالم امکان و جهان معلول، به علّت پی‌برد و از این طریق، شناختی از خدا حاصل کرد، معرفت ائمّی در اختیار اوست؛ اما اگر خدا را با خدا شناخت و چیز دیگری واسطه‌ی شناخت خدا نباشد، معرفت لمّی نسبت به خدا حاصل آمده است. از نظر ملاصدرا، عقل در معرفت ائمّی راه دارد و عقل از این طریق، می‌تواند معرفتی نسبت به خدا پیدا کند؛ اما معرفت اصلی نسبت به خدا، معرفت لمّی است که عقل از این طریق، راهی به معرفت خدا ندارد.

فإن تصرف الحسّ و ما يجري مجرّاً، لما كان فيها هو من عالم الخلق و التقدير. و تصرف العقل، لما كان فيها هو من عالم الأمر و التدبير، فالذى يكون فوق الخلق والأمر جميعاً، فهو محتجب عن الحسّ والعقل جميعاً؛ فلا يدرك نور الحق إلا البنور الحق ولا ينال إلا بقاة من له الأمر والخلق؛ كما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة وأولى الأمر بالأمر بالمعروف - الحديث.^(۱)

منظور ملاصدرا از عالم خلق، عالم دنیاست - که با حواسّ ظاهر، قابل درک است - و مراد از عالم امر، عالمی است که با حواسّ پنجگانه باطنی، یعنی نفس، قلب، عقل، روح، سرّ، قابل درک است. علّت نامگذاری این عالم به عالم امر، این

۱ . الأسفار الأربعه: ۷: ۳۸.

است که با امر الاهی و «کن وجودی» ایجاد می‌شوند. پس عوالم دو عالم‌اند: عالم خلق و عالم امر. و هر یک، دلالت بر مرتبه‌ای از وجود دارد؛ ولی عالم امر فوق عالم خلق است و به حق، نزدیک‌تر.

العوالم مع كثرتها منحصرة في قسمين: عالم الأمر و عالم الخلق. فعبر عن عالم الدنيا - وهو ما يدرك بهذه الحواس الظاهرة الخمس - بالخلق لقبوله المساحة و التقدير. و عبر عن عالم الأمر - وهو ما يدرك بالحواس الخمسة الباطنة، وهي النفس والقلب والعقل والروح والسرّ - بالأمر، لأنّه وجد بأمر «كُنْ»، دفعه بلا واسطة شيء آخر.

علّت این‌که نمی‌توان خدا را با عقل درک کرد، این است که مُدرِّک فقط می‌تواند آن چیزی را که از جنس اوست، درک کند. حس، خیال، وهم، عقل فقط مدرکاتی از جنس خودشان را ادراک می‌کنند. اگر انسان با سلوک خود، از مرتبه‌ی نفس و قلب و صفات آن‌ها بگذرد، به مقام سرّ می‌رسد و می‌تواند حقیقت قلب و نفس و حس را بداند. هنگامی که انسان از مقام سرّ عبور کند، به عالم ارواح می‌رسد و حقیقت سرّ را می‌فهمد. سالک با عبور از عالم ارواح، به ساحل دریای حقیقت وصل می‌شود و صفات جمالی عالم ارواح و مادون آن را مشاهده می‌کند. اگر سالک با انوار جلالی حق تعالیٰ، از منیّت خود فانی شد و به اعماق دریای حقیقت دست یافت، به هویّت حق تعالیٰ نائل شده است و با غرق شدن در این هویّت یگانه و باقی شدن به بقای الهی، در نهایت، خدا را با خدا خواهد شناخت. در این حالت، انسان فانی خدا را تقدیس می‌کند و به واسطه‌ی او، تمام اشیا شناخته خواهد شد.

فَإِنَّهُمْ لَا عَبَرُوا بِالسُّلُوكِ عَنِ النَّفْسِ وَ صَفَاتِهَا وَ الْقَلْبِ وَ صَفَاتِهِ، وَ وَصَلُوا إِلَى مَقَامِ السَّرِّ وَ عَرَفُوا بِعِلْمِ السَّرِّ مَعْنَى الْقَلْبِ وَ النَّفْسِ وَ الْحَسْنِ ... وَ إِذَا عَبَرُوا عَنِ السَّرِّ وَ وَصَلُوا إِلَى عَالَمِ الْأَرْوَاحِ، عَرَفُوا بِنُورِ الرُّوحِ السَّرِّ. وَ إِذَا عَبَرُوا عَنِ عَالَمِ الرُّوحِ وَ وَصَلُوا إِلَى سَاحِلِ بَحْرِ الْحَقِيقَةِ، عَرَفُوا بِأَنوارِ مَشَاهِدَاتِ صَفَاتِ الْجَمَالِ، عَالَمِ الْأَرْوَاحِ وَ مَا دُونَهَا. وَ إِذَا فَنُوا بِسُطُوقَاتِ الْجَلَالِ عَنِ إِنْسَانِيَّةِ وَجُودِهِمْ وَ

وصلوا إلى جهة بحر الحقيقة، كوشفوا بهوية الحق تعالى. وإذا استغرقوا في بحر
الهوية الأُحدية وبقوا ببقاء الألوهية، عرفوا الله بالله ووحدوه وقدسوا وعرفوا
به كل شيء.^(۱)

بنابراین، صدر المتألهین در گروه طرفداران الهیّات سلبی قرار نمی‌گیرد. او
هم چنین عقیده‌ی تعطیل را نمی‌پذیرد؛ چنان‌که از نظر او، تشبیه هم قابل قبول
نیست. ملاصدرا هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها را قابل دفاع نمی‌داند. از منابع اسلامی و
شیعی (آیات و احادیث اهل بیت علیهم السلام) نیز به دست می‌آید که انسان از شناخت حق
محروم نیست؛ هم‌چنین نباید خدا را تنزل داد که در حد انسان، قرار گیرد؛ لذا
می‌توان به شناختی از او دست یافت. آن‌چه عقل به آن دست می‌یابد، معرفت ائمّه
است؛ ولی معرفت حقیقی به خدا، از طریق عقل حاصل نمی‌شود، بلکه باید رنج
سلوک طولانی را تحمل کرد و با بصیرت، به او راه یافتد.

وجود شناسی (نظریه اتحاد عاقل و معقول)

حقیقت علم نزد پیشینیان، متفاوت است. شارح مطالع، علم را این‌گونه تعریف
کرده است: علم صورتی است که از شی، نزد ذات مجرّد حاصل است.^(۲) قاضی
عضدالدین ایجی درباره حقیقت علم، سه رأی پیش نهاده است.^(۳) فخر رازی
علم را بی نیاز از تعریف، و تصوّر آن را بدیهی می‌داند؛ او بر این امر، دو استدلال هم
بیان کرده است. دیدگاه دیگر، مربوط به محمد غزالی است. او معتقد است که علم
تعریف دارد؛ اما تعریف آن ساخت است. دیدگاه دیگری که ایجی بیان می‌کند،
شامل شش تعریف از علم می‌شود که از سوی معتزله و اشاعره و حکمانقل می‌کند.
مهمنترین تعریف علم، از سوی حکما مطرح شده است. آن‌ها معتقدند که علم
حصول صورتی از شیء، نزد عقل است. ابن سینا هم تعریفی مشابه تعریف حکما،

۱. همان، ۱۰۶.

۲. شرح المطالع: ۸.

۳. شرح المواقف: ۶۲ - ۸۶.

از علم، بیان می‌کند.^(۱)

از نظر ملاصدرا، بیان‌های سابق در مورد حقیقت علم، چندین اشکال و ایراد دارد: یکی این‌که هیچ‌کدام شامل علم حضوری نمی‌شود. دیگر آن‌که معقولات ثانیه، از تمامی تعاریف خارج می‌مانند. به بیان دیگر، تمامی تعاریف پیش‌گفته، تنها علوم ماهوی را شامل می‌شوند. بدین لحاظ، تمامی آن‌ها بُوی اصالت ماهیّت می‌دهند.

از نظر صدر المتألهین، علم از سُنخ وجود است. وجود دو قسم است: مادّی و مجرّد، پس علم از سُنخ وجود مجرّد است.^(۲) ملاصدرا در این جا، در واقع، تأثیر مساله‌ی اصالت وجود و اعتباریّت ماهیّت را به خوبی نشان داده است. اگر ما اصالت را تنها به وجود دادیم و متن واقع را فقط با وجود پرکردیم، در علم هم باید از این اصل، پیروی کنیم و علم را امری وجودی بدانیم. البته علم بودن این امر وجودی، از آن‌جهت است که حاکی از خارج است و به آن، نگاه آلی داریم.

توضیح آن‌که یک مفهوم را از دو سوی مختلف، می‌توان نظر کرد: گاهی مفهوم، حاکی و مراتب برای خارج از خود قرار می‌گیرد؛ به طوری که وقتی نفس به آن توجّه می‌کند، خارج آن را می‌بیند نه خودش را. در چنین نظری، خود مفهوم، مستقل‌اً مورد توجّه نیست، بلکه مصدق و خارج آن، در توجّه و نگاه قرار می‌گیرد و به مفهوم تنها از آن‌جهت که وسیله و راهی است برای خارج از خود، التفات شده است؛ به چنین نظری نظر آلی گویند. در این نظر، اگر مفهوم، موضوع واقع شود و محمولی بر آن بار شود، این محمول در واقع، بیان‌کننده‌ی حکم و خاصیّت مصدق آن مفهوم است، نه خود آن. در محاورات عرفی، تمام مفاهیم همین‌گونه به کار می‌روند؛ مثل «دیوار سفید است»، «جسم وزن دارد».

در مقابل، نظر استقلالی قرار دارد؛ در این نظر، هیچ توجّهی به مصدق و خارج و محکی مفهوم نیست، بلکه تمام توجّه انسان، به خود مفهوم است که نظر استقلالی

۱. التعليقات: ۶۹.

۲. الأسفار الأربعه: ۳: ۲۹۹.

گویند. با چنین نگرشی اگر مفهوم، موضوع و محمولی بر آن حمل شود، این محمول، بیان کننده‌ی حکم و خاصیت خود مفهوم است، نه مصدق و محکی آن؛ مثلاً «انسان کلی است» و «انسان نوع است» که کلی بودن و نوع بودن، ویژگی مفهوم انسان است، نه مصاديق و افراد خارجی آن. در این دو مثال، مفهوم انسان از آن جهت که حاکی از مصاديق و افراد خارجی است، موضوع واقع نشده است، بلکه خود مفهوم، از آن جهت که مفهوم است، موضوع قضیه می‌باشد. گاهی به جای اصطلاح «نظر آلی» از اصطلاح «مفهوم»، از آن جهت که حاکی از خارج است» یا «مفهوم، هنگامی که «ما به یُنْظَر» است» استفاده می‌شود و به جای «نظر استقلالی» اصطلاح «مفهوم از آن جهت که مفهوم است» یا «مفهوم هنگامی که «ما فیه یُنْظَر» است» به کار می‌رود.

حکم مذکور یا همان دونگرش به مفهوم، در مورد وجود علم هم صادق است؛ یعنی معنا که اگر علم را از سنخ وجود دانستیم، به آن، دوگونه می‌توان نگریست: استقلالی و آلی. در صورتی که نگاه آلی به آن داشته باشیم، ما علمی از خارج خواهیم داشت؛ اما اگر به این وجود نگرشی استقلالی شد، این خود نوعی وجود است همانند سایر وجودهای خارجی و از این جهت نمی‌توان، علم به آن اطلاق نمود؛ مگر آن‌که آن را نوعی علم حضوری بدانیم که در این صورت نیز، باز علم، صرف وجود محض نیست؛ زیرا خاصیت ذاتی علم، کشف و شهود است. از این‌رو لازم است این معنا را در تعریف علم گنجاند.

از سوی دیگر، اگر در مقام بیان حقیقت علم، آن را امری وجودی بدانیم، در آن صورت به بحث وجودشناسی علم وارد شده‌ایم و دیدیم که این نگاه به علم، در حیطه‌ی بحث معرفت‌شناسی و منطقی نیست. به نظر می‌رسد ملاصدرا بیشتر در پی اثبات تجرّد علم است. بر این اساس، نگاهی به حیثیت کشف و حکایت و مرآت بودن علم ندارد و از آن، سخنی به میان نمی‌آورد.

حصول ماهیّت شیء معلوم برای عالم، چند حالت دارد:

- حصول هویّت عینی شیء خارجی برای عالم مانند: علم علّت به معلول خود.

- حصول هویت شیء برای ذات خودش مانند: علم عالم به ذات خودش.
- حصول صورت یک امر خارجی برای عالم مانند: علم نفس به صور موجودات خارج.

حقیقت علم، نفس وجود و حصول یک امر برای عالم است؛ لذا هر چیز که بهنحوی برای امر دیگر، یعنی عالم موجود باشد، برای آن چیز، معلوم خواهد بود. پس هر موجودی که وجودی لغیره دارد، برای ذات خودش معلوم نخواهد بود؛ زیرا وجود آن موجود لغیره برای موضوع می‌باشد و نه برای خودش؛ لذا چنین موجودی از ذات خودش آگاه نیست.

حصول علم دو حالت دارد: یکی به صورت اتحاد و دیگری به صورت علاقه‌ی وجودی و ذاتی که این امر، فقط در رابطه‌ی علیٰ حاصل می‌شود؛ لذا، هر موجود مستقلی به ذات خودش و معلومات خودش که وجودی حقیقی دارند، علم حضوری دارد و به معلوم‌هایی که وجود ذهنی و ظلی دارند، علم حضوری. صور موجود در ذهن، معلوم بالذات هستند و مطابق آنها در خارج، معلوم بالعرض محسوب می‌شوند.^(۱)

بنابراین، علم از نظر حکمت متعالیه، از سنخ «وجود» است و عالم ظرف معلوم نیست، بلکه خود علم است. عالم بر اثر ازدیاد علم، قوی‌تر و نورانی‌تر می‌گردد. نفس از جنس وجود است و علم نیز امری وجودی است. بنابراین، اتحاد آن دو امکان‌پذیر است. اتحاد عاقل با معقول بخشی از نظریه اتحاد عالم با معلوم است؛ زیرا عقل نیز مرتبه‌ای از ادراک و علم است. بنابراین، قوه‌ی حس با محسوس و قوه‌ی خیال با متخیّلات خودشان، متّحد هستند.

صور اشیا چند‌گونه است؛ گاهی صورت مادی است که در این صورت، فوام وجود آن، به ماده و عوارض مادی است. این‌گونه صورت‌ها هرگز معقول بالفعل نمی‌شوند؛ چنان‌که محسوس بالفعل هم نخواهند بود، مگر بالعرض. دسته‌ی

دیگری از صور وجود دارند که صورت امر مجرّد است. صور مجرّد هم به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ تام و ناقص. صورتی که به تحرید تام رسیده باشد، معقول بالفعل است و صورتی که مجرّد ناقص باشد، متخیل یا محسوس بالفعل خواهد بود. در میان اقسام مزبور، صورتی که معقول بالفعل است، خصوصیتی دارد و آن این‌که وجودش برای خودش وجودش برای عاقل یکی است؛ چنان‌که صورت محسوس، همین ویژگی را دارد؛ یعنی وجودش برای خودش وجودش برای جوهر خاص یکی است و اتحاد عاقل و معقول یا به تعبیر دقیق‌تر، اتحاد عالم و معلوم، چیزی جز این نیست.

إن صور الأشياء على قسمين: إحداهما صورة مادية قوام وجودها بال المادة والوضع والمكان وغيرها. ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي، معقوله بالفعل، بل ولا محسوسة أيضاً كذلك إلا بالعرض. والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تحريداً، إما تاماً فهـي صورة معقولـة بالفعل أو ناقصـاً فـهي متخيلـة أو محسوـسة بالـفعل. وقد صحـ عند جميع الحـكمـاء أـنـ الصـورـةـ المـعـقـولـةـ بـالـفـعـلـ، وجودـهاـ فـيـ نـفـسـهـاـ وـجـودـهاـ لـلـعـاقـلـ شـيءـ واحدـ منـ جـهـةـ وـاحـدـةـ بـلـ اختـلافـ. وكـذاـ المـحـسـوسـ بـاـهـوـ مـحـسـوسـ وـجـودـ فـيـ نـفـسـهـ وـجـودـهـ لـلـجـوـهـرـالـحـاسـشـ شـيءـ واحدـ بـلـ اختـلافـ جـهـةـ.^(۱)

اتحاد بین دو چیز، سه معنا دارد:

- اتحاد در معنای اول، یکی شدن دو وجود متباین است.

- اتحاد در معنای دوم، یکی شدن دو مفهوم متباین است که این دو نوع اتحاد، محال است.

- اتحاد در معنای سوم، یعنی این‌که موجودی بر اثر دگرگونی و استكمال وجودی، به‌گونه‌ای شود که مفهوم عقلی و ماهیت کلی جدیدی بر آن صدق کند که پیش از این، بر آن صدق نمی‌کرد. برای مثال تمام معانی جماد و نبات و حیوان، بر

انسان صدق می‌کند. به عبارت دیگر، نفس می‌تواند بر اثر حرکت جوهری، در عین وحدت، با تمام این معانی متّحد شود؛ یعنی نفس در مرحله‌ای جماد و در مرحله‌ای نبات و در مرحله‌ای بالاتر، حیوان است.^(۱)

معرفت شناسی

عقل یکی از مهم‌ترین و استوارترین منابع معرفت است. مهم‌ترین مسأله‌ای که امروز در معرفت‌شناسی عقل وجود دارد، مسأله مطابقت است. عقل واجد یک سلسله مفاهیم کلی است. سؤال این است که آیا این مفاهیم، با جهان خارج مطابقت دارند؟ در صورتی که جواب مثبت باشد، این تطابق تا چه حدی است؟ پاسخ به این سؤالات، دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی را پدید آورده است. بر اساس حکمت متعالیه، در معرفت عقلی، با مشکل تطابق رویه‌رو نیستیم؛ زیرا شناخت عقلی کامل، حاصل اتحاد با عقل فعال است. انسان با این اتحاد، در واقع با مرتبه‌ی علت جهان مادی و حتی مثالی، متّحد شده است. از سوی دیگر، می‌دانیم که شناخت علت نسبت به معلول، شناختی کامل است؛ زیرا معلول در واقع، رقیقه علت است و به عبارت دیگر، علت و معلول را می‌توان به حمل «حقیقت و رقیقت» بر یکدیگر بیان کرد. پس، هر آن‌چه معلول دارد، در مرتبه‌ی بالاتر، علت واجد آن است؛ لذا اگر معرفت عقلی از طریق اتحاد با عقل فعال، حاصل می‌شود و عقل فعال علت موجودات و معالیل است، پس معرفت‌های عقلی مطابق موجودات جهان خارج است.^(۲)

باید توجه داشت که مشکل تطابق، مبنی بر پیش‌فرضی مهم، یعنی ثنویّت انسان و جهان است. این پیش‌فرض، اثبات نشده و در اندیشه‌ی شگاکان و در اکثر فلسفه‌های مدرن پس از دکارت، مشکل تطابق را به وجود آورده است. بر اساس حکمت متعالیه، انسان می‌تواند با سیر تکاملی خود، به مرتبه‌ای برسد که تمام

۱ . الشواهد الربويّة: ۳۲۵
۲ . الأسفار الأربع: ۲ - ۲۹۹ - ۳۰۰

جهان، معلوم او باشند و از بلندای «مرتبه‌ی علت بودن» به تمام مخلوقات علم پیدا کنند؛ علمی که عین واقع است. بنابراین، در حکمت متعالیه، مسأله‌ی عینیت مطرح است، نه مطابقت؛ یعنی معرفت عقلی عین عالم خارج است، نه مطابق با آن. البته در این صورت، مسأله‌ی خطا در ادراکات مطرح می‌شود که ملاصدرا به گونه‌ای آن را حل می‌کند.^(۱)

معاد شناسی

ملاصدرا همانند فیلسوفان گذشته، معاد روحانی را برای افرادی می‌داند که به مرحله‌ای از ادراکات عقلانی رسیده باشند؛ اما آن‌ها در تبیین معاد افرادی که به این مرحله نرسیده‌اند دچار مشکل می‌شوند؛ در حالی که صدر المتألهین آن را بر طرف می‌سازد.

از نظر ابن سینا، بقای نفوسی که به مرحله‌ی عقلانی نرسیده‌اند، با مشکل مواجه است؛ یعنی حداقل ادراکات عقلی مثل تصوّرات و تصدیقات یقینی، از مبادی مفارق و علل حرکات کلّی را کسب نکرده‌اند. این نفوس با نابودی بدن، محل و موضعی برای حلول ندارند؛ لذا یا باید بعد از مرگ، به طور کامل معدوم شوند - که امری مخالف عقاید دینی است - یا این‌که نوعی تعلق، به بدن افلاک پیدا می‌کنند (نظر فارابی) که از نظر ابن سینا، استدلال محکمی برای آن وجود ندارد.^(۲)

ملاصدرا این مشکل را ناشی از عدم اطّلاع آن‌ها می‌داند؛ یعنی وجود عالمی در معاد، برای نفوسی که در حل خیال مانده‌اند. این عالم، عالم مثال است. به نظر او، در مورد نفوس ناقص، داشتن معقولات اوّلیّه کمکی نمی‌کند؛ زیرا این‌گونه مطالب، لذت یا درد به همراه ندارند و اگر داشته باشند، بین قوّه‌ی خیال و این‌گونه معقولات، تناسبی نیست. تعلق به اجرام سماوی هم، کمکی نمی‌کند؛ زیرا این نفوس قبل از مرگ، هیچ‌گونه تعلقی به آن اجرام نداشتند تا بخواهند یا بتوانند

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، مقاله چهارم.

۲. الالهیات من کتاب الشفاء: ۴۶۹ - ۴۷۳.

یه‌سوی آن‌ها جذب شوند.^(۱)

از نظر ملاصدرا، خود وجود و نیز ادراک آن، خیر و سعادت است. هر چه وجود کامل‌تر و خالص‌تر باشد، خیر و سعادت آن بیش‌تر است و هرچه نقص آن بیش‌تر، شرّ و شقاوت فزوون‌تری در آن یافت می‌شود.

بنابراین، نفس هر چه کامل‌تر و از بدن مادی بیش‌تر قطع علاقه‌کند و رجوع بیش‌تری به ذات حقیقی خود و ذات مبدأ داشته باشد، دارای بهجهت و سعادت شدیدتر و عمیق‌تری می‌شود، سعادتی که قابل قیاس بالذات دنیوی نیست؛ زیرا اوّلًا در ادراکات عقلی، هم مدرک و هم مدرک قوی‌تر از ادراکات حسّی‌اند و ثانیًا مدرکات عقلی بیش‌ترند، زیرا کل اشیارا شامل می‌شوند و ثالثاً صور عقلی، متّحد با ذات نفس هستند و باعث کمال آن می‌شوند؛ لذا صور عقلی بیش‌تر از صور حسّی، ملازم با ذات نفس هستند.

كمال نفسِ ناطقه، اتحاد با عقل کلّی و ارتسام صور کلّیه‌ی موجودات در اوست تا از این طریق، عالمی عقلی گردد و به جایگاه اصلی خود باز گردد. علت عدم تمایل انسان به آن کمال و سعادت برتر، ناشی از چند چیز است: یکی وابستگی به بدن و تعلق خاطر به مقاصد دنیوی که در نتیجه، تخدیر از آن حاصل است. عامل دیگر، عدم درک معقولات عینی و قناعت به درک وجود ذهنی آنهاست. به عبارت دیگر، صرفاً با گردآوری و حفظ صور عقلی، نمی‌توان به آن لذات دست یافت، بلکه باید آن‌ها را مشاهده نمود. کسی که به تقلید بستنده‌کند و نفس پاکی دارد، در بهشت برزخی وارد می‌شود و از صور موجود در آن بهشت، لذت می‌برد.^(۲)

ملاصدرا اعتقاد دارد که حدّ نصاب علم، برای رسیدن به سعادت حقیقی، عبارت است از:

- علم به خدا و وجودی که لایق اوست؛ مانند: علم به صفات او مثل علم مطلق و غیر انفعالي او، علم به قدرت کامل او نسبت به ایجاد تمام ممکنات و نیز علم به

۱ . الشواهد الربوبية: ۲۸۵

۲ . همان، ۱۲۸.

عنایت و رحمت واسعه‌ی او.

- علم به عقول فعاله که کلمات تام و بی‌انتهای الاهی و ملائکه‌ی علمیه می‌باشند.

- علم به نفوس کلیه که کتب و ملائکه‌ی عملیه هستند.

- علم به ترتیب نظام نزولی و صعودی و اینکه وجود از خدا به عقل و از عقل به نفوس و بعد به طبایع و اجسام می‌رسد. این نظام، سپس صعود می‌کند تا اوّل معادن و بعد گیاهان و سپس حیوانات را به وجود آورد تا اینکه به درجه‌ی عقل مستفاد می‌رسد و در نهایت، به مبدأ خود باز می‌گردد.^(۱)

در مقابل سعادت حقیقی، شقاوت حقیقی وجود دارد؛ شقاوت حقیقی دو حالت دارد: یکی شقاوتی است که به خاطر اعراض از کسب علوم حقیقی و توجه به بدن و امیال حیوانی حاصل می‌شود و قرآن این گروه را از غافلین و قاصرین و اهل حجاب می‌داند، غافلینی که بر قلبهاشان مهر نهاده‌اند.

حالت دوم مربوط به کسانی است که برای رسیدن به مقاصد دنیوی، حقیقت را انکار کرده‌اند. این گروه، با این که دارای استعداد درک معارف عقلی بودند؛ اما آن را ضایع کردند و به جای آن، شیطنت و اعوجاج را در خود پدید آورdenد. قرآن این گروه را منافق و اهل عقوبت می‌نامد.^(۲)

از نظر ملاصدرا، دو گونه بهشت داریم: بهشت معقول و بهشت محسوس. چنان‌که خداوند در قرآن فرموده است: «و لمن خاف مقام ربہ جنتان»^(۳) که ناظر بر بهشت معقول است، در حالی که آیه «من کل فاکهة زوجان»^(۴) ناظر به بهشت محسوس. جهنم هم دو گونه است: جهنّم محسوس و جهنهّم معنوی. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، این است که بهشت محسوس و نیز نار محسوس، هر دو مربوط

۱. همان، ۱۳۰.

۲. همان، ۱۳۱ - ۱۳۳.

۳. الرحمن () : ۴۶.

۴. الرحمن () : ۵۲.

به عالم بزرخ و همراه با صورت مقداری‌اند؛ اماً یکی صورت رحمت خداست و دیگری صورت غضب.

فاعلم أن الجنة جنتان: محسوسة و معقولة، كما قال تعالى: وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ
جَنَّتَانِ، قوله: فِيهِمَا مِنْ كُلٌّ فَاكِهَةٌ زَوْجَانِ، المحسوسة لأصحاب اليدين و
المعقولة للمقربين وهم العليون. ولذا النار ناران: محسوسة و معنوية كما مر. و
كلّ من الجنة و النار المحسوستين، عالم مقداري: أحدهما صورة رحمة الله و
الأخرى صورة غضبه، قوله تعالى: وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَصَّبٌ فَقَدْ هُوَ. ولذلك
تصول على الجبارين و تقصم المتكبرين.^(۱)

عقل و دین

ملاصدرا معتقد است عقل و دین به طور کامل با هم منطبق هستند؛ زیرا هدف
هر دو این است که خدا و اسماء و صفات او را بشناسند؛ اماً یکی از راه وحی که
نبوّت نامیده می شود و دیگری از طریق اکتساب که حکمت و ولایت نام دارد.
قد أشرنا مراراً إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرع الحقة الإلهية، بل المقصود
منها شيء واحد، هي معرفة الحق الأول و صفاتة وأفعاله. وهذه تحصل تارة
بطريق الوحي والرسالة، فتسمى بالنبوة؛ وتارة بطريق السلوك والكسب،
فتسما بالحكمة والولاية^(۲)

برای مثال، ملاصدرا به‌هنگام بحث از معاد جسمانی، تأکید می‌کند که بدن
اخروی - همان‌طور که شریعت گفته است - به‌طور کامل، شبیه بدن دنیوی است.^(۳)
در مسأله‌ی تجرّد نفس، علاوه بر ادله‌ی عقلی، ادله‌ی نقلی را نیز ذکر می‌کند تا
معلوم گردد که عقل و شرع در این مسأله، مطابق هم هستند. صدر المتألهین
می‌گوید: حاشا که شریعت حقّه با معارف یقینی مخالف باشد و ننگ بر فلسفه‌ای که

۱. عرب‌شیعه: ۲۷۳.
۲. الأسفار الأربعه: ۳۲۷.
۳. همان، ۹: ۳۰۷.

قوانين آن، مطابق کتاب و سنت نباشد.

فلنذکر أدلة سمعية لهذا المطلب، حتى يعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة، كما فيسائر الحكيمات. وحاشي الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية. وتبًا للفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة.^(۱)

از نظر ملاصدرا، فقط کسانی که ظاهر شریعت را می فهمند، تناقضی بین شریعت و فلسفه می بینند و دچار حیرت می گردند؛ اما کسانی که به عمق عقل و فلسفه نائل شوند و از ژرفای شریعت آگاه‌اند، احکام شریعت و عقل را منطبق بر یکدیگر می بینند.

لأن في الناس أقواما من المتكلسين، لا يعرفون من الشريعة إلا رسماها،
يتصدرون ويتكلّمون بما لا يحسنون و يتناطرون فيما لا يدرؤن، فيناقضون تارة
الفلسفة بالشريعة وتارة الشريعة بالفلسفة، فيقعون في الحيرة والشكوك،
فيضلّون ويُضلّون و هم لا يشعرون.^(۲)

علم‌شناسی

یکی از موارد کاربرد عقل در اندیشه‌های ملاصدرا، مربوط به حوزه‌ی علم‌شناسی است. مفاهیم عقلی دو گونه‌اند: برخی مربوط به ماهیّات‌اند -که به آن معقولات اولی گفته می‌شود - و بعضی دیگر، مربوط به مفاهیمی‌اند که از سنتخ ماهیّات نیستند که به آن، معقولات ثانیه اطلاق می‌شود. معقولات اولی از سنتخ علوم درجه‌ی اوّل‌اند و معقولات ثانیه از نوع علوم درجه‌ی دوم.

اساس و پایه‌ی تمامی علوم تجربی، از مفاهیم ماهوی تشکیل شده‌اند. به تعبیری ساختار علوم تجربی و مفاهیم کلیدی آن‌ها از معقولات اولی تشکیل می‌شود. از سوی دیگر، مفاهیم اصلی فلسفی از سنتخ معقولات ثانیه هستند؛ لذا

۱. همان، ۳۰۳:۸

۲. مبدأ و معاد: ۳۲۳

هم مفاهیم اصلی علوم تجربی و هم مفاهیم اساسی فلسفه را معقولات تشکیل می‌دهند. بنابراین، عقل‌شناسی صدرایی منشأ تحلیل سنخ‌شناسی مفاهیم اصلی و اساسی علوم تجربی و نیز فلسفه می‌باشد.

نتیجه‌گیری

نگاه متفاوت ملاصدرا به عقل، منشأ ابتکارات متعدد او در حوزه‌های مختلف است. صدر المتألهین در زمینه‌هایی چون خداشناسی، وجودشناسی، معرفت‌شناسی، معادشناسی، علم‌شناسی و نیز حوزه‌ی نسبت عقل و دین ابداعاتی دارد که تمامی آنها، ریشه در نگرش جدید او به مسأله‌ی عقل و ادراکات عقلی دارد.

اگر نگاه جدید ملاصدرا را نسبت به عقل، پی‌گیریم، به ریشه‌هایی عمیق‌تر برخورد می‌کنیم. باید سراغ اصول و مبانی حکمت صدرایی را گرفت. دیدگاه‌های ملاصدرا در باب اصالت وجود، تشکیک وجود و نیز حرکت جوهری را نمی‌توان نادیده گرفت. از این مبانی است که می‌توان مسائلی چون کثرت صور در عقول مفارق، کثرت صور در عقل انسان‌ها، مرتبه‌ی خیال برزخی و چگونگی تعقل را توجیه کرد و از این طریق می‌توان به عقل‌شناسی صدرایی در حکمت متعالیه نایل شد.

پیوست - پیشینه‌ی بحث در مورد عقل در یونان

فیلسوفان پیش سقراطی

مفهوم عقل نزد فلاسفه‌ی ایونیا (طالس، آنکسیمندر، آناکسیمنس) دیده نمی‌شود. هرالکلیتوس -که اصل عالم را عنصری واحد به نام آتش می‌داند- آن را خدا و عقل (لوگوس) نامیده و آن را همان قانون کلی و جهانی می‌داند که درون همه‌ی اشیاست و تغییر دائم جهان را معین می‌سازد. او عقل انسانی را جزیی از آن

عقل کلی می‌داند که عقل انسانی باید به آن برسد.^(۱) پارمنیدس -که بر خلاف هراکلیتوس مخالف تغییر است - حقیقت را در عقل و معقول را با وجود یکی می‌داند. حقیقت در عقل است و نه در حس. او معتقد است فقط با فکر می‌توان وجود را دریافت؛ وجودی که واحد و متعین و از نظر مکانی متناهی و مستدیر است.^(۲)

آنکساگوراس علت محرّک را از ماده متحرّک جدا کرد و علت منفرد را ذهن یا عقل (نوس) نامید. عقل علت حرکت همه چیز و پاک‌ترین و لطیف‌ترین چیزهاست -که جدای از هرگونه امر مادی است - و جنبه‌ای از آپایرون (امر نامعین) آنکسیمندر است که بر همه چیز، فرمان می‌دهد و نیز جنبه‌ای از آتش هراکلیتوس است که سزاوار نام لوگوس و خردمند است. عقل خالق ماده نیست، بلکه فقط عامل ایجاد حرکت و نظم است.^(۳)

افلاطون

از نظر او مُثُل دارای سلسله مراتبی‌اند که در رأس آن‌ها «مثال خیر» قرار دارد. همان‌گونه که در جهان محسوس، خورشید، انگیزه‌ی زندگی و موجب رویش و نیز روشنایی چشم است، به همان‌سان در جهان فراسوی محسوس، همه‌ی چیزهای شناختنی، نه تنها، شناخت پذیری خود را مدبیون آنند، بلکه وجود و باشندگی خود را نیز مدبیون آن می‌باشند. البته خود «خیر» یک هستی نیست، بلکه در ارجمندی و نیرومندی فرا سوی هستی است.^(۴)

از نظر او، روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود در دنیای مجازی، در عالم معقولات و مُثُل بوده و آن‌ها را درک کرده است؛ ولی زمانی که لباس تن را در بر کرد، آن حقایق را فراموش کرد. انسان به واسطه‌ی دیدن این محسوسات و سایه‌ها و با

۱. تاریخ فلسفه ۱: ۵۵.

۲. همان، ۶۳ - ۶۴.

۳. تاریخ فلسفه یونان ۸: ۲۵ - ۲۸.

۴. دوره‌ی آثار افلاطون: ۸، ۵۰۸.

سیر و سلوک عقلانی (دیالکتیک) دوباره آن حقایق مجرد و عقلانی را به یاد می‌آورد و به عبارت دیگر، انسان آن چیزی را می‌فهمد که زمینه‌ی آن را در درون خود داشته باشد.

اولین مرحله‌ی سیر و سلوک، خیال (آیکازیا) است که متعلق آن تصاویر، سایه‌ها، انعکاسات در آب، اجسام سخت و صاف و شفاف است. مرحله‌ی دوم عقیده (پیستیس) است که متعلق آن، متعلقات واقعی مطابق با تصاویر بخش خیال است که حیوانات و طبیعت و امور هنری از جمله‌ی آن‌ها هستند. در این دو مرحله ما با عالم محسوسات (دوکساستا) در ارتباط هستیم و حاصل آن گمان یا ظن (دوکسا) نامیده می‌شود.

در مرحله‌ی سوم، ما با استفاده از فرضیات، شروع به تعقل یا استدلال (دیانویا) می‌کنیم و متعلق معرفت‌مان، مفاهیم ریاضی یا صور واسطه (ماته ماتیکا) است. این صور، بالاتر از محسوسات‌اند؛ زیرا ازلی و ابدی‌اند، اما پایین‌تر از مثل قرار دارند؛ زیرا همانندهای زیادی دارند و مانند مثل یگانه نیستند.

در مرحله‌ی چهارم، فرد به علم (نوئزیس) می‌رسد و صور اولیه یا مبادی (آرخای) را درک می‌کند و بالآخره با تلاش فراوان، می‌تواند مثال خیر و علت کلی تمام اشیا را مشاهده کند. در این دو مرحله‌ی آخر، ما با عالم عقول (نوئتا) مواجه می‌شویم و حاصل آن، معرفت (پیستیمه) است.^(۱)

ارسطو

در دیدگاه او، معرفت از احساس، شروع می‌شود و از قوّه، به‌سوی فعل می‌رود و معرفت هر مرحله‌ای از مرحله‌ی دیگر، به دست می‌آید. مرحله‌ی عقلی به صورت بالقوّه، در مرحله‌ی حسّی وجود دارد و تعقل، علت غایی احساس است و عقل خود این مفاهیم کلی یا موحد آن‌هاست. احساس و تخیل شرط ادراک عقلی و کلی است.

در عقل نیز مراحلی است که از مرحله‌ی انفعال، شروع می‌شود و به مرحله‌ی فعلیت می‌رسد. ارسسطو مرحله‌ی میانی را مرحله‌ی نطقی می‌نامد. از نظر او، عقل هم معقولات را به وجود می‌آورد و هم در این ضمیم، به تحقق و فعلیت می‌رسد.^(۱)

ویژگی‌های عقل هیولانی (= قابل، امکانی، بالقوه، منفعل) عبارت‌اند از:

- مفارق از بدن است؛ زیرا آلتی ندارد یا خواص مادی مثل گرمی و سردی ندارد و قدرت ادراک آن، نامحدود است. بعد از تعقل، معقول قوی می‌تواند معقول ضعیف را درک کند و به نفسه، فساد و ضعف را نمی‌پذیرد.

- از هرگونه صورتی، عاری است.

- فقط حالت قابلی دارد، اما منفعل نمی‌شود؛ زیرا ماده و صورت ندارد و اسم عقل منفعل، اسمی مسامحی است.

- وجودی بالقوه دارد و قبل از تفکر، هیچ واقعیت بالفعلی ندارد.^(۲)

در مورد عقل فعال، می‌توان گفت: موجودی است که صور معقول بالقوه در اشیای محسوس را بالفعل می‌کند؛ لذا باید خودش از قبل، بالفعل باشد. ارسسطو در طرز عمل این عقل، دو تشییه دارد:

- صنعت کار: ماده‌ای که استعداد قبول صورتی را دارد، چنان تحت تأثیر قرار می‌دهد که آن صورت، در آن ماده فعلیت یابد.

- نور: رنگ‌های بالقوه را در اشیا، بالفعل می‌کند.

در میان مفسران ارسسطو، بر سر وجود دو عقل یا دو جنبه از یک عقل، اختلاف وجود دارد. دسته‌ی اول می‌گویند: عقل فعال جوهری برتر و جدا از عقل منفعل است؛ زیرا:

- در تشییه عقل به صنعت و نور، این دو چیز، از جسم یا رنگ جدای‌اند.

- عقل فعال اوصافی دارد که با مفارق بودن آن، مناسبت بیشتری دارند؛ برای مثال ارسسطو معتقد است که: عقل جنبه‌ی الهی وجود انسان است یا عقل، جنبه‌ی

۱. عقل در حکمت مشا: ۷۹ - ۷۷

۲. همان، ۸۴ - ۸۷

الهی دارد.

دسته‌ی دوم معتقد به یک جوهر عقلی واحد، با دو جنبه‌اند؛ زیرا:

- اگر دو عقل متمایز داشته باشیم، آنگاه معرفت - که عملی واحد و بسیط است - از بین می‌رود.

- انسان - که یک چیز است - دارای دو صورت می‌شود.

- اگر عقل فعالی، جدا از عقل منفعل و حاوی صور بالفعل باشد، این امر همان عالم مُثُل افلاطونی می‌شود و این چیزی است که ارسسطو سخت با آن، مخالف است.^(۱)

افلوطین

او همانند پارمنیدس، اندیشیدن را با هستی یکی می‌دانست و به طور مکرّر این یکسان بودن عقل، معقول، موجود، جوهر، هستی را یادآور می‌شود. او همانند افلاطون، مشاهده‌ی طبیعت و نظم آن را، راه رسیدن به الگوی آغازین و حقیقت می‌داند، جایی که همه‌ی این حقایق، به صورت معقول و جاویدان در آن وجود دارند.

عقل ناب یعنی خدایی که کمال و عقل موجود و در بر دارنده‌ی همه‌ی چیزهای نامیراست. او همه‌ی چیزهایست؛ لذا ساکن و همیشگی است. عقل هستی را با اندیشیدن به آن هست می‌کند و هستی عقل را با اندیشه دادن به آن و هر دوی آنها علّتی غیر از خودشان دارند؛ زیرا با هم وجود دارند. عقل هم‌چون اندیشنده و هستی هم‌چون اندیشیده شده. این دوگانگی اصل‌های نخستین، عدد و کمیّت را می‌سازد و ویژگی هر کدام، کیفیّت را و این دو، هر چیز دیگری پدید می‌آید.

عقل، وحدتی در عین کثرت دارد و همین امر، او را از «واحد» - که وحدت عددی دارد - متمایز می‌کند. همه‌ی موجودات و معقولات در عقل اند، همان‌گونه که تمام اجزای یک موجود زنده، در نطفه‌ی آن، موجود می‌باشند. عقل دو وظیفه‌ی

همزمان دارد: اندیشیدن به ایده‌ها و اندیشیدن به خود.

عقل از «واحد» صادر شده است و «روح» از عقل؛ زیرا عقل کامل است و به حکم این کمال، باید ایجاد کننده باشد. نحوه‌ی صدور عقل از واحد و روح از عقل، «فیضان» است؛ یعنی همان‌گونه که انوار بر اثر فیضان منبع نور، از آن به وجود می‌آیند، این موجودات نیز بر اثر فیضان موجودی برتر به وجود می‌آیند.^(۱)

از نظر او، همه‌ی انسان‌ها پس از زاییده شدن، ادراک حسّی را پیش از عقل، به کار می‌گیرند و محسوسات را درک می‌کنند. بعضی از انسان‌ها، همه‌ی عمر در محسوسات متوقف می‌مانند و آن‌ها را آغاز و انجام همه‌چیز می‌دانند. انسان‌های دیگری وجود دارند که بخش بهتر روحشان، آن‌ها را بر انگیخته و می‌خواهند از آن‌چه دل‌پسند است، به زیبایی بزرگتری بگرایند؛ اماً چون نمی‌توانند بالاتر را ببینند و زمینه‌ی دیگری -که بر آن بایستند - ندارند، به پایین کشیده می‌شوند.

دسته سومی از انسان‌های الهی وجود دارند که به یاری نیروی بزرگ‌تر خود و تیزبینی چشمنشان، عظمت آن‌چه را که بالایی است، می‌بینند و به سوی آن می‌روند. این‌ها افرادی‌اند که عاشق «زیبایی‌های روح»‌اند. روش آن‌ها برای رسیدن به آن بلندی همان سیر و سلوک (دیالکتیک) است.

این سیر دو مرحله دارد:

- رفتن به عالم معقولات.

- سیر در عالم معقولات و رسیدن به قله‌ی آن.

این دیالکتیک، انسان را از سرگردانی در جهان محسوسات، نجات می‌دهد و او را به جهانی معقول می‌برد. جهانی که در آن می‌تواند از «حقیقت صاف و ساده» (به تعبیر افلاطون) تغذیه نماید. مبادی این دانش را عقل در اختیار هر روحی قرار می‌دهد که بتواند آن‌ها را دریابد. دیالکتیک، نظریه و قواعد محض نیست؛ بلکه با اشیا سر و کار دارد و ماده و مایه‌ی آن، موجودات واقعی‌اند.^(۲)

۱ . دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۸ : ۵۹۶ - ۵۹۸ .

۲ . همان، ۵۹۹ - ۶۰۰ .

فهرست منابع

- ۱ - ابن سینا. *الاشارات و التنبيهات*. تحقیق: مجتبی زارعی. قم: بستان کتاب قم، ۱۳۸۱ ش.
- ۲ - _____. *الاہیات من کتاب الشفاء*. تحقیق: حسن زاده آملی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.
- ۳ - _____. *الشفاء، کتاب النفس*. قم: منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۵.
- ۴ - _____. *التعلیقات*. قم: انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- ۵ - ارموی، ابی بکر. *شرح المطالع*. قم: نجفی، ۱۴۱۶.
- ۶ - افلاطون. *دوره آثار افلاطون*. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
- ۷ - ایجی، عضدالدین. *شرح المواقف*. قم: منشورات شریف رضی، ۱۳۷۰.
- ۸ - حسن زاده آملی، حسن. *دروس اتحاد عاقل به معقول*. قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۵ ش.
- ۹ - _____. *دو رساله در مثل و مثال*. قم: نشر طوبی، ۱۳۸۲.
- ۱۰ - _____. *عيون المسائل النفس و سرح العيون فی شرح العيون*. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۱ - خراسانی، شرف الدین. «*افلوطین*». *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۸. تهران: ۱۳۷۹ ش.
- ۱۲ - _____. «*اسکندر افریدوسی*». *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۸.

تهران: ۱۳۷۷ ش.

- ۱۳ - داودی، علیمراد. عقل در حکمت مشاء. تهران: دهدخدا، ۱۳۴۰ ش.
- ۱۴ - شیخ اشراق. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۵ - طباطبائی، سید محمد حسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: دارالعلم، ۱۳۵۰.
- ۱۶ - کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
- ۱۷ - گاتری، سی. تاریخ فلسفه یونان. تهران: فکر روز، ۱۳۷۷ ش.
- ۱۸ - ملاصدرا. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۹ - _____. مبدأ و معاد. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴ ش.
- ۲۰ - _____. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. با تحقیق، تعلیقات و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. بیروت: المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
- ۲۱ - _____. عرشیه. به تصحیح غلام حسین آهنی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.
- ۲۲ - _____. مفاتیح الغیب. تصحیح: محمد خواجه‌ی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۳ - _____. سه رساله فلسفی. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
- ۲۴ - _____. اسرار الایات. تحقیق: سید محمد موسوی. تهران: حکمت، ۱۳۸۵ ش.
- ۲۵ - _____. شرح الاصول الکافی. تهران: مکتبة المحمودی، ۱۳۹۱ ق.

عقل از دیدگاه اخباریان

محمد بیابانی اسکویی*

۱- اهمیّت خردورزی در قرآن و روایات

قرآن کریم در آیات بسیار به تعقل و خردورزی فرامی خواند و آنان را که به عقل با خرد خویش اهمیّت نمی‌دهند و خردورزی را رها و پیروی از پدران خویش را الگو می‌سازند، نکوهش می‌کنند و می‌فرمایند:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ اللَّهُ قَالُوا إِنَّا بِمَا تَبَيَّنَ مِنَ الْفِتْنَةِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُونَ﴾^(۱)

﴿وَآنَّ گاه که به آنان گفته می‌شود: از آن‌چه خدا نازل کرده است پیروی کنید، می‌گویند: بلکه ما از آن‌چه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می‌کنیم. آیا اگرچه پدرانشان چیزی را تعقل نکنند و هدایت نیابند؟!﴾

* . محمد بیابانی اسکوئی، متولد ۱۳۴۱ اسکو

تحصیل در حوزه های تبریز (از سال ۵۸-۶۱)، مشهد (۶۱-۶۴) و قم (از سال ۶۴) در محضر آیات عظام نمازی شاهروodi، مروارید، اعتمادی، پایانی، شیخ جواد تبریزی، محمد باقر ملکی میانجی، وحید خراسانی و اتمام دوره خارج فقه و اصول و گذراندن دوره تحصصی کلام (سطح دکتری) در مؤسسه امام صادق علیه السلام.

تألیف و ترجمه و تنظیم ده جلد کتاب و انتشار ۲۵ عنوان مقاله در نشریات معتبر داخلی در زمینه کلام، معارف و تفسیر. تدریس در مراکز حوزوی و دانشگاهی از جمله دانشکده حدیث، جامعه المصطفی العالمیة و بنیاد نهج البلاغه.

۱ . البقرة (۲): ۱۷۰

قرآن کسانی را که در آیات الهی به تعلّق و تدبیر می‌پردازند و از تاریخ گذشتگان و حوادث اطراف پند می‌گیرند، انسان‌هایی با تدبیر می‌خواند، درحالی که کافران و مشرکان و ناسی‌سازان را از خردورزی به دور می‌دانند.

﴿وَأَخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيِي بِهِ الْأَرْضَ
بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفُ الرِّياحِ آيَاتُ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.^(۱)
 «همانا در آمد و شد شب و روز و بارانی که خداوند از آسمان فرو می‌فرستد و زمین را بعد از مردن با آن [آب باران] زنده می‌کند و [هم‌چنین در] و زش بادها، خردورزان را نشانه‌هایی است.»

قرآن کریم بیشتر مردمان را از تعلّق به دور می‌داند:
 ﴿أَكْثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾.^(۲)

﴿[از مردم] بسیارشان خردورزی نمی‌کنند.﴾

عقل در روایات امامان معصوم علیهم السلام جایگاه مهمی دارد. این بزرگواران عقل را حجّت باطنی خداوند متعال می‌دانند که به واسطه‌ی رسولان الهی -که حجّت‌های ظاهری خداوند سبحان‌اند- بروز و ظهرور می‌کند و انسان را نیز به تکامل می‌رساند. حضرت موسی بن جعفر علیه السلام رو به هشام می‌فرماید:

«يا هشام! ما بعث الله انبیاءه و رسله إلى عباده الا ليعقلوا عن الله، فاحسنهم
استجابة احسنهم معرفة، و أعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، و أكملهم عقلاً
أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة.

يا هشام! إن الله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة و حجّته باطنية. فاما الظاهرة،
فالرسول والأنبياء والائمة علیهم السلام و أمّا الباطنية، فالعقلول﴾.^(۳)

۱ . الجاثية (۴۵): ۵.

۲ . المائدۃ (۵): ۱۰۳.

۳ . هشام! خداوند پیامبران و رسولان را بر بندگان نفرستاد، مگر این‌که در آن‌چه از سوی خدا می‌آیدشان، تعقل کنند. پس بهترین احابت‌کنندگان، عارف‌ترین آنهاست. و داناترین آنان به امر الهی، عاقل‌ترین

امام صادق علیه السلام نیز می فرماید:

«... وَالْحِجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ». (۱)

امام رضا علیه السلام نیز عقل را در تشخیص پیامبران راستین و دروغین، حجتی از جانب خدا می داند:

«يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكافر فيكذبه». (۲)

پیامبر گرامی اسلام علیه السلام عقل را روشنایی قلب و روح انسان می داند و می فرماید:

«أَلَا وَمِثْلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثْلُ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ». (۳)

همین طور در حدیثی دیگر، عقل را چون نوری می شمارد که با آن، حق از باطل شناخته می شود:

العقل نور في القلب يفرق به بين الحق والباطل. (۴)

پس عقل با این که همانند نوری، روشنگر و راهنمای انسان به حق و واقع است، ولی چنان که حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمود، این نور باطنی انسان است و با اطاعت از خدای سبحان کامل تر می شود. به بیان امیر المؤمنین علیه السلام نیز پیامبران و مریبان الهی پرده‌هایی را -که مانع روشنگری عقل می شوند- کنار می زنند که در پی آن، روشنایی باطنی انسان، ظاهر می شود و روح و دل او نورانی می گردد. بدین ترتیب راستی و درستی پیامبران و رسولان پروردگار عالمیان برای انسان آشکار می گردد:

آنهاست که در دنیا و آخرت بالاترین آنهاست. ای هشام! خداوند را بر مردم دو برهان است: ظاهری و باطنی. حجت نخست همان رسولان و پیامبران و امامان، و حجت دیگر خرد [انسان] هاست. (کافی ۱: ۱۶)

۱. ... و حجت میان خدا و بندگان، خرد است. (کافی ۱: ۲۵)

۲. با عقل، راستگو بر خداوند متعال را می شناسد [پیامبر] و [او را] تصدیق می کند و دروغگو [بر خداوند متعال] را می شناسد [مدّعی] و [او را] تکذیب می کند. (همان)

۳. آگاه باش! عقل در قلب انسان، مانند چراغی [نورافشان] در میان خانه است. (علل الشّرایع: ۹۸)

۴. ارشاد القلوب: ۱۹۸

فبعث فیهم رسلاه و اواتر الیهم انبیاءه... و یشروا لهم دفائن العقول.^(۱)

این کلام مولا امیرالمؤمنین علیه السلام دلالت دارد که اگر پیامبران الهی در میان بندگان مبعوث نمی‌شدند و آن‌ها را با اخلاق الهی و احکام و قوانین انسان‌ساز الهی آشنا نمی‌کردند، انسان‌ها راهی به آن آداب نداشتند؛ البته این امر بر طبق سنت و خواست الهی به این صورت تحقیق یافته است و اگر خدای متعال بخواهد به صورت دیگری، همه‌ی انسان‌ها را متذکر و متوجه احکام الهی بکند، هیچ‌گونه اشکالی از جانب خدای سبحان نخواهد داشت؛ این بدان معنا نیست که انسان‌ها در مقابل پیامبران الهی متعبد محض‌اند و هیچ‌گونه فهم و ادراکی از آن‌چه آنان بر ایشان می‌آورند، ندارند؛ بلکه دلالت دارد بر این که انسان‌ها کلام و سخنان رسولان الهی را می‌فهمند و با شعور و آگاهی آن را می‌پذیرند یا انکار می‌کنند.

پس اگر پیامبر می‌فرماید که در مورد خداوند متعال تفکر و تعقل نکنید و در قدر و قضای الهی تعمّق نکنید، به این معنا نیست که انسان به تعبّد از پیامبر، این را پذیرد؛ بلکه به تذکرات و تنبهات آنان متوجه می‌شود که این‌گونه امور، از دسترس [عقل] دور می‌باشند و نباید در رسیدن به آن‌ها به عقل خویش تکیه داشت که راهی بسیار تاریک و دریایی است عمیق که سیر کردن در آن و افتادن در دریایی این چنین، وسیله‌ای مناسب آن را لازم دارد که خرد انسانی خود را در آن حدّ و اندازه نمی‌یابد.

۲- افراط و تفریط در باره‌ی عقل

با تصریح فراوان در نصوص دینی درباره منزلت عقل و بیان حدود روش‌نگری آن توّسّط پیامبر گرامی اسلام صلوات الله عليه و آله و سلم انتظار می‌رفت با درک صحیح عالمان دینی از بیانات آن بزرگوار، حرمت این نور ارزشمند را مراعات کنند؛ ولی گروهی از آن‌ها راه افراط پیش گرفتند و گروهی دیگر به تفریط افتادند.

۱ . رسولان را در میان آنان برانگیخت و پیامبران را در بی هم فرستاد... تا گنج های پنهان خرد هایشان را بیرون آورند. (نهج البلاغه، خطبه ۱)

عقل‌گرایان اسلامی - که آنان را معتزله می‌نامند - در معارف دینی بیش از اندازه به تجزیه و تحلیل عقلی پرداختند، غافل از آن که بیشتر معارف الهی فراتر از عقول ناقص بشری است. پس آنان از معارف اصیل دینی دور شدند، حتی از تکامل و رشد عقل نیز مانع گردیدند؛ زیرا چنان‌که گفتیم خرد انسانی با پیروی از آموزه‌های دینی به رشد و تکامل می‌رسد، نه با تصوّرات و خیالات بشری که معقولات نامیده می‌شود.

از امام باقر علیہ السلام است که خداوند متعال - آنگاه که عقل را آفرید، او را امتحان کرد و وقتی در امتحان الهی، سربلند شد - فرمود:

و عزّتی و جلالی ما خلقت خلقاً هو أحب إلى منك؛ ولا أكملك إلا فيمن أحبّ.^(۱)
هم چنین معلوم است که رستگاری و هدایت تنها با شناخت عقل و پیروی از آن میسر است. امام صادق علیہ السلام بعد از بیان لشکریان عقل و جهل - که ریشه‌ی همه‌ی کردارهای خوب و بد هستند - می‌فرماید:

فلا تجتمع هذه الخصال كلّها من أجناد العقل، إلّا في نبيٍّ أو وصيٍّ أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان. و أمّا سائر ذلك من مواليينا فإنّ أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود، حتّى يستكمل و ينقى من جنود الجهل؛ فعند ذلك يكون في الدرجة العليا مع الأنبياء والأوصياء علیهم السلام و إنما يدرك الفوز بمعرفة العقل و جنوده و مجانية الجهل و جنوده. و فَقْنَا الله و ایاكم لطاعتة و مرضاته.^(۲)

پس کمال عقل در سایه‌ی آراسته شدن به اخلاق و آداب انسانی و پرهیز از پلیدی‌ها و دوری از شیطان جهل و نادانی است، به همراه فهم و شعور که همان

۱ . سوگند به بزرگواری و مقام که خلقی محبوب‌تر از تو نیافریدم و تو را در کسی که دوست می‌دارم کامل می‌گردانم. (بحارالأنوار ۱: ۹۶)

۲ . سپاهیان عقل جز در پیامبر یا جانشین پیامبر یا مؤمنی - که دلش با ایمان امتحان شده باشد - جمع نمی‌شود؛ امّا غیر آنان از دوستان ما نیز هیچ‌کدام خالی از برخی سپاهیان عقل نیستند تا این که در ایشان کامل شود و همین طور هم از سپاهیان جهل پاک شوند. در این صورت در مقام ما و با پیامبران و اوصیا خواهند بود که رستگاری با شناخت عقل و سپاه آن و دوری از جهل و لشکر آن حاصل می‌شود. (کافی ۱: ۲۳)

پیروی آگاهانه و هوشیارانه است.

از طرف دیگر، اهل حدیث یعنی حشویه از اهل سنت، با انکار هرگونه درک و فهم عقلی جایگاه عقل را در معارف دینی نمی‌پذیرند و عقل را پایین تراز منزلتی که خداوند متعال تعیین کرده است می‌دانند و حجیت آن را هم نادیده می‌گیرند و فهم انسانی را از احکام دینی و حقایق وحیانی، در حدّ تعبد در تمام موارد، پایین می‌آورند.^(۱)

پس گروه اول با پای بندی بیش از حد به عقول ناقص بشری و گروه دوم به جهت تعبد تامّ به الفاظ و متون دینی و نفی هرگونه فهم حقایق معنوی، دین حقیقی را هم چون تنی بی‌روح به بندگان الهی عرضه داشتند؛ بلکه گروه نخست نه تنها روح دین را از دست بشر گرفتند که حتّی روحی که خود ساخته بودند بر کالبد دین پوشاندند و بر جویندگان حق، عرضه داشتند. اکنون روایتی پیرامون آنان در بحث جبر و اختیار می‌آوریم که:

مساکین القدریه أرادوا أن يصفوا الله عزوجل بعدله، فأخرجوه من قدرته و
سلطانه.^(۲)

پروردگاری که هیچ‌گونه سیطره‌ای بر بندگانش نداشته باشد، دیگر چگونه مورد عبادت و خضوع قرار می‌گیرد؟! و همین‌گونه کسی که چنین برداشتی از اختیار بندگان دارد، توحید و خداشناسی او هم صحیح نخواهد بود.

اهل حدیث و به تبع آنان آشاعره و سلفیه، چون فهم بشر را از متون دینی نفی کرده و هیچ راهی به فهم دین، جز تعبد قائل نشده و عقل را به‌طور کلّی از کار انداخته‌اند، در درک مضامین دینی هم با مشکل مواجه‌اند و به توحید خالص راه نیافتنند؛ بلکه برخی از آنان خداوند را هم چون بشر -که دارای دست و پا و اندام‌های

۱ . ر.ک: آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی.

۲ . بیچاره قدریه -که قائل به تفویض‌اند- خواستند خداوند را به عدالت توصیف کنند، [اماً در آخر] او را از قدرت و پادشاهی [هم] بیرون کردند. (فقه الرضا علیه السلام: ۳۴۹؛ بحار الانوار: ۵: ۵۴)

جسمانی است - می‌دانند.^(۱)

۳- عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی در امامیّه

روایات فراوان امامان معصوم علیهم السلام - که پس از بروز حوزه‌های فکری علمای عامّه نسبت به معارف دینی از ائمّه صادر شده است - موجب محفوظ ماندن علمای شیعی از عقل‌گرایی معتزلیان عامّه و نصّ‌گرایی اهل حدیث شده است؛ ولی از آن‌جا که علمای امامیّه همیشه در اثبات و تبیین باورهای شان با علمای عامّه گفت و گوهایی داشته‌اند؛ لذا از قواعد کلامی و اصولی آنان بهره می‌برند و در کتاب‌های خویش، روش آنان را به کار می‌گرفند. این امر سبب شد که برخی از عالمان شیعی - که این روش را نمی‌پسندیدند - شیوه‌ی دیگری را به کار گیرند. شکل‌گیری عالمان اخباری و اصولی نیز در حوزه فکری امامیّه چنین بوده است. اگرچه بیشترین جلوه‌ی اخباری‌گری در حوزه‌ی علم فقه و اصول یا احکام است، ولی اخباریان هم در حوزه‌ی عقاید و هم در حوزه‌ی احکام به احادیث تکیه دارند؛ لذا در این مقاله، عقل از دیدگاه اخباریان را در هر دو زمینه بررسی می‌کنیم.

اما این بدان معنا نیست که اخباریان به عقل هیچ ارزشی قائل نیستند، چون حجّیت عقل در روایات مورد تأکید قرار گرفته است. به همین سبب ملا محمد امین استرآبادی در حاشیه بر اصول کافی، ذیل فقره‌ی «أكمل للناس الحجج بالعقل» - از سخنان امام موسی بن جعفر علیه السلام - می‌نویسد:

خلق في الناس العقل بمعنى الغريرة. ولو لا ذلك لما تمّ لأحد حجّة و دليل على الآخر، لأنّ العقل المناظر المتفكّر لا يستطيع أن يحتج المقدّمات الواضحة الاستلزمات المدعى.^(۲)

۱ . ر.ک: نقش ائمّه در احیای دین ۱۰: ۳۵ - ۴۱؛ آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی: ۱۲۰ - ۱۴۶.

۲ . خداوند در مردم، عقل (=غریزه) را آفرید که اگر آن نبود، احدی نسبت به دیگری حجّت و برهانی نداشت؛ زیرا عقل مناظره‌کننده‌ی متفکّر، مقدمات واضح مدعّا را منکر نمی‌شود. (میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم: ۲۸۱ و ۲۸۲)

۴- پیشینه‌ی اخباری‌گری

روش همه‌ی اصحاب ائمه و محدثین بزرگ هم‌چون مرحوم کلینی و شیخ صدوق و دیگران را روش اخباری گویند. محمد امین استرآبادی از صدوق و پدر او و محمد بن یعقوب کلینی و استاد او علی بن ابراهیم به نام اخباریان قدیم یاد می‌کند.^(۱)

او معتقد است تقسیم علمای شیعه به اخباری و اصولی در گذشته هم، مشهور بوده است. هم‌چنین می‌گوید:

شهرستانی در ملل و نحل و سید شریف جرجانی در شرح موافق و علامه حلی
در نهایة الوصول به این امر تصریح کرده‌اند.

شهرستانی - که در قرن ششم قمری می‌زیسته است - می‌گوید:

ثم إن الإمامية... كانوا في الأول على مذهب أئمّتهم في الأصول، ثم لما اختلفت
الروايات عن أئمّتهم و تبادل الزمان، فاختارت كلّ فرقة منهم طريقه، فصارت
الإمامية بعضها معتزلية، إماً و عيدية و إماً تفضيلية؛ وبعضها اخبارية، إماً
مشبهة و إماً سلفية.^(۲)

در جای دیگر می‌گوید:

وبين الاخبارية منهم والكلامية سيف و تكفير و كذلك بين التفضيلية و
الوعيدية قتال و تضليل.^(۳)

سید شریف - که در قرن هشتم و نهم می‌زیسته است - می‌گوید:
کانت الإمامية أوّلاً على مذهب أئمّتهم، حتى تبادل بهم الزمان، فاختلفوا و

۱. الفوائد المدنية: ۹۱

۲. امامیه ابتدا در اصول، بر مذهب امامان خویش بودند؛ سپس اختلاف روایات امامانشان و گذشت زمان موجب شد که هر فرقه‌ای روشی برگزید؛ برخی روش اعتزال را پیش گرفتند که یا عیدیه شدند یا تفضیلیه؛ بعضی هم روش اخباری را اختیار کردند که یا مشبهه شدند یا سلفیه. (ملل و نحل: ۱۶۵: ۱)

۳. اخباریان امامیه و اهل کلام یکدیگر را تکفیر کردند و با هم درگیر شدند. میان تفضیلیه و عیدیه هم ستیز بود و به یکدیگر نسبت گمراهی می‌دادند. (همان، ۱۷۲)

تشعّبٌ متَّهِّرٌ هم إِلَى مُعْتَزِّلَةٍ، أَمَا وَعِيْدَيْهِ أَوْ تَفْضِيلَيْهِ وَإِلَى اخْبَارِيَّهِ، يَعْتَقِدونَ ظَاهِرٌ مَا وَرَدَ بِهِ الْأَخْبَارُ الْمُتَشَابِهُّ. وَ هُؤُلَاءِ يَنْقَسِمُونَ إِلَى مُشَبِّهِيْهِ يَجْرُونَ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى أَنَّ الْمَوَادَ بِهَا ظَواهِرُهُا، وَ سَلْفِيَّةٍ يَعْتَقِدونَ أَنَّ مَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَا حَقًّا بِلَا تَشْبِيهٍ كَمَا عَلَيْهِ السَّلْفُ.^(۱)

مرحوم استرآبادی بعد از نقل عبارت شرح موافق و ملل و نحل، از علامه حلی
نقل می‌کند که گفته است:

الاخباريان اماميّه در اصول دین و فروع آن به اخبار آحاد اعتماد می‌کنند.^(۲)

مرحوم شیخ حرّ عاملی صاحب وسائل الشیعه هم این مطلب را -که تقسیم علمای شیعه پیش از استرآبادی، به اخباری و اصولی مشهور بوده است -تأیید کرده و عین کلمات مرحوم استرآبادی را نقل^(۳) و اضافه می‌کند:

إِنَّ رَئِيسَ الْأَخْبَارِيِّينَ هُوَ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ الْأَئِمَّةُ الْمُتَّكَلِّمُونَ لِأَنَّهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ بِالْاجْتِهَادِ، وَ إِنَّمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ فِي الْأَحْكَامِ بِالْأَخْبَارِ قَطْعًا، ثُمَّ خَواصُ أَصْحَابِهِمْ، ثُمَّ بَاقِ شَيْعَتِهِمْ فِي زَمَانِهِمْ.^(۴)

به عقیده مرحوم صاحب حدائق -که از اخباریان است - نخستین کسی که شیعه را به اخباری و مجتهد تقسیم کرد، محمد امین استرآبادی است.^(۵)

مرحوم محمد تقی اصفهانی صاحب هدایة المسترشدین هم سابقه‌ی

۱. امامیّه ابتدا بر مذهب امامان خود بودند تا اینکه با گذشت زمان، اختلاف در میان آنان پدید آمد و [به دو گروه] تقسیم شدند: متاخران آنان به معتزله یعنی وعیدیه یا تفضیلیه و اخباری -که به ظواهر اخبار متشابه معتقد بودند- تقسیم شدند. اینان یا مشبه‌اند -که اخبار متشابه را بر ظاهر خود جاری می‌کنند- یا سلفیه‌اند که مانند سلفه اهل سنت معتقد‌ند ظاهر آنها مراد خداست بدون تشبيه. (شرح موافق ۲۹۲: ۸)

۲. الغوائد المدنية: ۹۷ به نقل از نهاية الوصول مخطوط: ۱۴۷.

۳. الغوائد الطوسيه: ۳۷۱.

۴. رئیس اخباریان، پیامبر ﷺ و بعد از او ائمه الْمُتَّكَلِّمُونَ است؛ زیرا آنان به اجتهاد عمل نمی‌کردند، بلکه در احکام، تنها به اخبار عمل می‌کردند و بعد خواص اصحابشان و باقی شیعیانشان همگی اخباری‌اند. (همان، ۴۴۴)

۵. لعلة البحرين: ۱۱۷.

اخباری‌گری را پیش از محمدامین استرآبادی، نفی نموده است.^(۱) در این‌که مرحوم محمدامین استرآبادی نخستین کسی است که اخبارگری را به نام گروهی خاص با روشی جدا از دیگر علمای شیعه مطرح کرد، جای هیچ‌گونه تردیدی نیست، ولی آیا روش محدثان شیعه و قدماه اصحاب هم همین بوده است؟

به نظر می‌رسد تقارن عصر ائمه^{علیهم السلام} با اصحابشان موجب شده است که آنان برای حل مسائل به امامان و راویان حدیث مراجعه کنند و با استفاده از قوانین کلی اصولی و کلامی در زمینه‌ی احکام و اصول عقاید بی‌نیاز باشند.

با گذشت زمان و دوری از عصر حضور، این نیاز در جامعه‌ی علمی شیعه هم احساس گردید و عده‌ای از علماء، با توجه به شرایط، قواعد اصول و کلام را برای حل مشکلات علمی به کار گرفتند و این علوم را سامان دادند؛ ولی چنان که گفتیم، در میان علمای امامیّه و اصحاب ائمه^{علیهم السلام} فرقه‌ای نمی‌یابیم که هم‌چون حشویه و سلفیه اهل سنت قائل به تجسم خدای سبحان و نفی حسن و قبح عقلي و اعتقاد به جبر داشته باشند، یا مانند معتزله اهل سنت عقل‌گرای محض شوند و همه‌ی ظواهر دینی را که با عقل توافق نکند تأویل و توجیه کنند. مرحوم آیة الله مرعشی نجفی در شرح احقاق الحق، درباره اصحاب حدیث می‌نویسد:

اصحاب حدیث گاهی به جماعتی از علماء اطلاق می‌شود که حکم عقل و اجماع را ترک و تنها به حدیث اکتفا می‌کنند و نصوص کتاب و ظواهر آن را متشابه می‌دانند. به این گروه «اخباری» گفته می‌شود که بسیارند.

اینان در میان علمای شیعه مانند امین استرآبادی و شیخ خلف و دیگران از علمای بحرین می‌باشند و در عالمه محمدبن ابی ذئب و زائدة بن قدامه ثقیل و سعیدبن ابی عروجه و غیر آنان می‌باشند که به آنان حشویه گفته می‌شود. از اصحاب حدیث اهل سنت، اموری عجیب حکایت شده است؛ مثل تجسم

۱. هدایة المسترشدین: ۴۸۳ و ۴۸۴.

خدای سبحان و رؤیت او. آنان در این امر، ظواهر کلماتی را اخذ کرده‌اند که معانی آن‌ها به خدای تعالی نسبت داده شده است. مثل: دست، چشم، گوش، استوا، آمدن، نگاه کردن، دیده شدن و غیر این‌ها از اموری دیگر که ساحت قدس خدای سبحان از آن‌ها منزه و متعالی است. اما اصحاب حدیث شیعه به این‌گونه گفتارها زبان نگشوده‌اند.^(۱)

پس نسبت اخباری‌گری به معنای خاص آن در نزد اهل سنت -که اهل حدیث و حشویه و سلفیه آن را دنبال می‌کردند - در مورد هیچ‌یک از علمای امامیه صحیح نیست. نسبت عقل‌گرایی معتزلی -که هر آیه و روایتی اگر ظاهر آن با ادله‌ی عقلی اثبات شود، باید تأویل و توجیه گردد - هم به هیچ‌وجه صحیح نیست؛ بنابراین نسبتی که صاحب ملل و نحل و شارح موافق به علمای شیعه‌ی امامیه داده است، به قطع در مورد هیچ‌یک از آنان صحیح نیست و سند روشنی بر این امر، ارائه نشده است.

۵- روش اخباریان در احکام و اصول عقاید

روش اخباریان در اثبات اصول عقاید دینی و رسیدن به احکام شریعت اسلام، منحصر در روایات اهل بیت علیهم السلام است. آنان نه تنها عقل را به تنها یی مر جع دست یابی به احکام و اثبات اصول عقاید نمی‌دانند، بلکه ظواهر قرآن را هم بدون بیان اهل بیت علیهم السلام از ادله‌ی احکام و عقاید به حساب نمی‌آورند؛ در صورتی که مجتهدان و اصولیان در مواردی خاص، عقل را در دستیابی به حقایق دین لازم می‌دانند. اینان ظواهر قرآن را حجّت و یکی از ادله‌ی استنباط احکام الهی می‌شمارند.

بدین ترتیب قواعد علم اصول و کلام، نزد مجتهدین و اصولیان معتبر و در اثبات اصول عقاید دینی و احکام شرعی ضروری گردید. این در صورتی است که از نظر

۱. شرح احقاق الحق ۱: ۱۶۸.

اخباریان، نه تنها قواعد آن دو علم، ضرورتی ندارد، بلکه زیان‌بار است. مرحوم فیض کاشانی اختلافات در اصول عقاید دینی را ناشی از علم کلام می‌دانست. او می‌نویسد:

سبب آن اختلافات [اختلاف در اصول دین و فروع احکام] آن بود که چون اهل ضلالت [اهل ستّ] سر از متابعت کتاب و اهل بیت رسول الله ﷺ باز زدند، علم کلام و فن جدل را - که به جهت رد مبتدعه و اسکات اعدای دین موضوع است - تدوین کردند و تکثیر مسائل آن به آرا و اهواخ خود نمودند؛ به گمان آن‌که تصحیح اصول عقاید دینیه خود، بدان می‌کنند.

همچنین علم اصول فقه را - که آن نیز فنی است از جدل و بنای آن بر ظنون واهیه است که اتفاق آرا در آن بسیار نادر است - وضع کردند تا استنباط احکام شرعیه و مسائل فرعیه به آن نمایند. طایفه‌ی امامیه در زمان خوف و تقویه می‌بودند و با منسوبین به علم اهل ضلالت، مخالفت تمام می‌نمودند و از ایشان سخنان باطل، در کسوت حق می‌شنیدند؛ بلکه در صغر سن، با کتب ایشان الفت می‌گرفتند.... چراکه متعارف و متداول در مدارس و مساجد و غیر آن، کتب ایشان می‌بود و تعلیم و تعلم آن جاری می‌شد.

... و بدین منوال مدت‌ها گذشت تا آن که اشتباه تمام در اصول طائفتین پیدا شد و علم با جهل مختلط گردید. و در اموری چند که خدا و رسول خدا در آن‌ها سخن نگفته بودند و از آن سکوت فرموده بودند، سخن‌ها گفتند و مجادله و مناظره نمودند و کار به این حد از اختلاف انجامید؛ و طریق قدمای مشایخ امامیه رضوان الله علیهم - که اقتصار بر مجرد سمع بود از اهل عصمت ﷺ - در همه‌ی احکام، از اصول و فروع متروک شد و حکم به آرا و اهوا - که شیوه‌ی اهل ضلالت است - در آن طایفه نیز پدید آمد؛ با آن‌که در محکمات قرآن، چندین جا نهی از متابعت ظن و رأی وارد شده است و در اخبار اهل

بیت ﷺ نیز چندین موضع نهی از متابعت رأی و اجتهاد و فتوا به غیر سماع از اهل عصمت و سؤال از اهل ذکر که امر به آن در قرآن واقع شده است. و چون متابعت ظن و رأی و پیروی عقل و عاقلی در امور دینیه و مسائل شرعیه از اصول تا فروع توان نمود، با این همه اختلاف و تباين که در عقول و آرای بني آدم می باشد؟!

هیهات! هیهات! بهترین طریق آن است که همهی امّت، جمیع مسائل شرعیه را، از اصول و فروع، از پیغمبر ﷺ یا از اوصیای پیامبر -که از خطا و زلل معصوم‌اند-أخذ نموده و به آن متمسک شوند و در هر چه، حکمی معتبر نرسیده باشد، توقف کنند و به عقل ناقص خود تصرّف نکنند.^(۱) سپس ایشان در جواب این سؤال که: بسیاری از مسائل دینی در قرآن و احادیث یافت نمی‌شود و اگر علم کلام و اصول فقه را هم کنار بگذاریم، از فهم آن مسائل، ناتوان خواهیم بود؟ می‌گوید:

هرچه مکلف را در کار است، از اعتقادیات و عملیات و اخلاق، همه در قرآن هست.

بعد با اشاره به قواعد کلی در روایات بیان می‌کند که اگر مسئله‌ای خاص هم در قرآن و روایات مطرح نباشد، با توجه به آن قواعد کلی استنباط می‌شود.^(۲) آنگاه ایشان با اشاره به مرحوم کلینی و صدوق و سید این طاوس و تعداد اندکی از متأخرین، می‌گوید:

بر مصنفات ایشان اعتماد تمام هست و سخنان ایشان هرگز نمی‌میرد؛ زیرا که قول ایشان نقل از خدا و رسول خداست که متبدّل و متغیر نمی‌شود تا روز قیامت... لهذا ایشان هرگز در علم کلام و اصول فقه، تصنیف نکرده‌اند؛ مگر بر سبیل رد اهل جدل و تعلیل مسائل آن دو فن و ارجاع آن‌ها به قرآن و حدیث

۱. ده رساله، رساله‌ی راه صواب: ۱۱۷ - ۱۱۹.

۲. همان، ۱۲۲.

اهل بیت علیهم السلام.^(۱)

مرحوم محمد امین استرآبادی تصریح می‌دارد که:

در نیل به همه‌ی مسائل - که از ضروریات دین نیستند - راهی جز احادیث اهل

عصمت صلوات الله علیہم وجود ندارد.^(۲)

با این وجود، چون در اثبات رسالت پیامبر ﷺ نمی‌توان به احادیث رجوع کرد،
می‌گوید:

این مسأله یا از باب آن است که وقتی انسان با معجزه‌ی پیامبر ﷺ مواجه
می‌شود، از باب حدس، قطع به صدق مدّعای او می‌کند؛ چنان‌که از احادیث هم
ظاهر می‌شود یا از جمله اموری است که نظر و فکر در آن مقبول است، مانند
استنباط و استخراج مسائل فرعی از قواعد کلی که از ائمه علیهم السلام رسیده است.

باید توجه داشت که علم کلام در زمان حضور ائمه علیهم السلام هم بوده است و شیعیان
با آن آشنایی شده بودند و روایاتی هم در تأیید یا نهی از آن وارد شده است. با توجه به
این امور است که مرحوم شیخ حرّ عاملی - با طرح این مسأله که روایات در نهی از
علم کلام، تواتر معنوی دارند - دو اشکال مطرح می‌کند: این روایات با ادله‌ی
دیگری که بر حُسن مجادله‌ی احسان دلالت دارند، تعارض دارد. و نیز با ادله‌ی که
حجیّت عقل را اثبات می‌کنند در تعارض اند.

مرحوم شیخ حرّ عاملی بعد از طرح این دو اشکال، به جواب می‌پردازد که: امر
به جدال أحسن، صراحتی در جواز استدلال و جدال به آن‌چه از ائمه علیهم السلام نرسیده،
ندارد؛ نه از جهت دلیل و نه از جهت مدلول. [یعنی نمی‌شود به دلیلی که در کلام
ائمه وجود ندارد، مجادله و استدلال کرد یا به چیزی که مدلولش وجود ندارد] و نیز
این روایات دلالت نمی‌کند که استدلال به دلیل عقلی ظنّی جایز است؛ در
صورتی که بیش‌تر ادله‌ی متكلّمین، ظنّی و مشمول نهی ائمه‌اند.

۱. همان، ۱۲۵.

۲. فوائد مدنیه: ۲۵۴.

اما آن‌چه دلالت بر حجیّت عقل می‌کند، در مورد اموری مقبول و مسلم است که حجیّت دلیل نقل بر آن متوقف است و این موارد، اندک و قطعی‌اند و اضافه از آن، دلیلی بر حجیّت عقل در آن وجود ندارد.

بعد تذکر می‌دهد که نهی از اثبات صفات خداوند متعال از غیركتاب و سنت به صورت متواتر نقل شده است. پس جدال احسن باید اختصاص پیدا کند به ادله‌ی عقلی که در تأیید آنچه در کتاب و سنت وارد شده، اقامه شده باشد که در این صورت، استدلال به عقل و نقل شده و از ورود در حوزه ممنوع شده، سالم می‌ماند.

آنگاه روایاتی را نقل می‌کند که امام علیہ السلام به طیار، اجازه‌ی کلام و مجادله داده است؛ بعد می‌گوید:

هذا غير صريح في أنّ هذا الرجل أن يتكلّم بعقله و يستدلّ بالدليل الظني او
بدليل غير منقول عنهم علیہ السلام أو في إثبات شيء لم يرد عنهم علیہ السلام في إثباته.^(۱)
هم چنین از هشام بن حکم نقل می‌کند که پیرامون پانصد مسأله‌ی کلامی از موسی بن جعفر علیہ السلام پرسیدم و حضرت جواب داد که بعدها با آن‌ها احتجاج می‌کردم. سپس می‌گوید:

و معلوم أنّ مطالب الكلام لا تزييد عن ذلك. و من كان ملتزماً بذلك لم يكن داخلاً في النهي.^(۲)

آنگاه تصريح می‌کند که کلام مجاز آن است که یا عیناً در کلام ائمه وجود دارد یا معنای آن در احادیث وجود دارد و این با کلامی که امروز مشهور شده است منافات دارد؛ بلکه ادله‌ی علم کلام در بیشتر تفاصیل آن، با احادیث ائمه علیہ السلام مخالفت دارد.

۱. این روایت صراحة ندارد که طیار مجاز آن است که به عقل خود سخن‌گوید و استدلال کند به دلیل ظنی یا به دلیلی که از ائمه علیہ السلام نقل نشده است یا در اثبات آن، از آنان نصی وارد نشده است.

۲. معلوم است که مطلب کلام از این پانصد مسأله فراتر نمی‌رود و کسی که ملزم به آن‌ها شود، مشمول نهی نخواهد شد.

هم چنین یادآوری می‌کند که احادیث اهل بیت علیهم السلام که در مطالب کلامی در کتب روایی وارد شده، فراوان است و کسی که در آن‌ها تتبّع کند، قادر بر دفع همه‌ی شباهات به ادله‌ی تفصیلی خواهد بود و هیچ معاند و ملحدی توان ایجاد تشکیک در او نخواهد داشت.^(۱)

بدین ترتیب روش گردید که روش اخباریان در اثبات اصول عقاید دینی و رسیدن به احکام شریعت محمدی تنها با مراجعته به روایات اهل بیت علیهم السلام می‌رسد. است و راه دیگری وجود ندارد و عقل نیز به تنها‌یی در این مسائل راه‌گشا نیست. تنها موردی که می‌توان استدلال عقلی را در آن لازم و ضروری دانست امری است که حجّیت ادله‌ی نقلی بر آن موقوف است و آن عبارت است از: اثبات نبوّت پیامبر خاتم النبیوں. آن‌هم - چنان که گفته شد - دلیل عقلی قطعی دارد و اخباریان هم در صورتی که دلیلی عقلی و قطعی در موردی اقامه گردد، مخالفتی ندارند؛ ولی معتقدند که بیش‌تر مسائل مطرح در علم کلام و اصول فقهه دارای ادله‌ی عقلی قطعی نیستند و اختلاف متکلمان و اصولیان را در بیش‌تر مسائل کلامی و اصولی شاهد صدق این اعتقاد خویش می‌دانند که در ادامه در این‌باره بیش‌تر سخن خواهیم گفت.

۶- حجّیت عقل از نظر اخباریان

هرکس انداز شناختی از عقل داشته باشد - که عقل چه جایگاهی در شناخت انسان دارد - در حجّیت آن تردید نمی‌کند؛ به‌ویژه اگر خود را پیرو اخبار آل محمد علیهم السلام پنداشته باشیم؛ زیرا در روایات اهل بیت علیهم السلام عقل را حجّت باطنی و ملاک حسن و قبح و حق و باطل می‌دانند.

اما افراط برخی از عالمان درباره عقل، موجب تفریط برخی دیگر شده است. گفتیم که در میان فرقه‌های اهل سنت، این افراط و تفریط در زمان‌های آشکارا

گزارش شده است؛ ولی در میان عالمان شیعی و پیروان اهل بیت علیهم السلام، به جهت روش‌نگری‌های امامان علیهم السلام، چنین اتفاقی صورت نگرفته است و چون برخی از آنان، عقل را در فهم معارف و احکام دینی، بیش از حد دخیل دانسته‌اند، گروهی هم به تفسیر طبقه‌گردانیده، در مقابل آنان، حد فهم عقل را در شناخت دین، کم تأثیر بیان کرده‌اند، نه این که برایش هیچ نقشی قائل نشوند. حقیقت آن است که عقل در رسیدن به معارف و احکام دینی، محدودیت‌هایی دارد، که در مورد احکام، بسیار آشکار و مورد اتفاق است. اصل در بیشتر احکام، تعبد است، نه تعقل و تفکر؛ گرچه عقل در مواردی هم، اضافه بر شناخت حسن و قبح، وجوب و حرمت و باید و نباید را هم درک می‌کند. در حوزه‌ی اخلاق هم - چنانکه در ابتدای مقاله آوردم - عقل نقش مهمی ایفا می‌کند و بیشتر روایات اهل بیت علیهم السلام هم جنبه‌ی تذکری دارند؛ البته این بدان معنا نیست که عقل هرکس می‌تواند به آن امور به سادگی دست یابد؛ بلکه بهره‌مندی انسانها از این نور الهی به درجات مختلف و در مراتب متفاوت است و این امر وجودی همه انسانهاست که هر اندازه رشد فکری انسان زیاد می‌شود، تأثیری در رشد عقل او نیز می‌کند. هم‌چنین مسلم است که این نور، نعمت الهی است که خداوند متعال آن را در اشخاص به کمال می‌رساند که او را بندگی کنند و از نافرمانی و استکبار، بپرهیزنند.

اما در معارف اعتقادی دینی، دیدگاه‌های علمای شیعه مختلف است. گروهی مانند برخی از فیلسوفان شیعی سعی دارند رسیدن به اصول عقاید دینی را حق مطلق عقل بدانند و تمسّک به متون دینی را در این باره، بی‌پایه و اساس شمارند و در مقابل، برخی دیگر، آن را فقط در مواردی که حاجیت متون دینی بدان متوقف است مورد استناد می‌دانند و در غیر آن موارد، در همه‌ی اصول عقاید دینی، تنها تمسّک به متون دینی را ضروري شمرده‌اند.

البته باید توجه داشت که دین بدان معنا نیست که آنان عقل را در این زمینه، به طور کامل از کار انداخته‌اند؛ بلکه منظور این است که عقل در عقاید دینی، نظری جداگانه ندارد و به تنها‌ی کارساز و راه‌گشایی کار نماید و به روش‌نگری اهل بیت علیهم السلام نیاز

میرم دارد و در خیلی از امور جزئی اصول عقاید دینی و ویژگی‌های آن، تنها راه پذیرش و تصدیق و اعتقاد، متون دین است و بدون توجه به این نصوص دینی، عقل به هیچ وجه به آن‌ها راه نمی‌یابد.

مرحوم ملا محمد امین استرآبادی مدرک انحصاری مسائل دینی غیر ضروری، اعمّ از مسائل اصولی و فرعی را روایات اهل بیت می‌داند و در اثبات آن، ادله‌ای اقامه می‌کند و چنین می‌نویسد:

علوم نظری دو قسم‌اند: یک قسم از مقدماتی تشکیل می‌شوند که مواد آن‌ها نزدیک به احساس‌اند، مانند: علم هندسه و حساب و اکثر ابواب منطق. در این قسم، خطأ و اختلافی وجود ندارد؛ زیرا خطأ در فکر، یا از جهت صورت است یا ماده. خطأ از جهت صورت در عالمان پدید نمی‌آید؛ زیرا اوّلاً شناخت صورت با اذهان غیر منحرف واضح است و ثانیاً عالمان به قواعد منطقی عارف‌اند و آن [قواعد] ذهن را از خطأ در صورت، حفظ می‌کند، اما از جهت ماده هم در این علوم، خطأ متصور نیست؛ زیرا مواد این علوم به احساس نزدیک‌اند.

قسم دیگر از مقدماتی تشکیل می‌شود که مواد آن‌ها از احساس به دورند، همانند: حکمت الهی و طبیعی و علم کلام و اصول فقه و مسائل نظری فقهی و بعضی از قواعد منطقی و... عامل مهم ایجاد اختلاف دائم میان فلاسفه در حکمت الهی و طبیعی و میان علمای اسلام در اصول فقه و مسائل فقهی و علم کلام و علوم دیگر نیز همین امر است.

وی در جای دیگر می‌گوید:

دیدگاه‌های عقلی دو پاره‌اند: یکی آن‌چه ماده فکر، بلکه صورت آن نیز از اصحاب عصمت باشد، دوم آن‌چه این‌گونه نباشد. قسم اوّل نزد خدای تعالی مقبول و مورد رغبت الهی است؛ زیرا از خطأ مصون و معصوم است، اما قسم دوم، به جهت وقوع خطای کثیر در آن، مقبول نیست. اثبات رسالت

پیامبر ﷺ بر امت، یا از این باب است که اطّلاع بر معجزه‌اش موجب قطع به صدق ادعای او می‌شود حداً، همانطور که از احادیث استفاده می‌شود، یا از قسم اول است که استدلال عقلی و استخراج فروع از قواعد کلّی است که در احادیث آمده است.^(۱)

مرحوم شیخ حسین کرکی^(۲) و فیض کاشانی^(۳) نیز در این جهت با محدث استرآبادی موافق‌اند.

مرحوم استرآبادی در حاشیه بر اصول کافی، اثبات وجود خداوند متعال را از طریق حدوث، به اثبات از باب امکان و وجوب ترجیح داده است و آن را مطابق روایات اهل بیت علیهم السلام می‌داند و نظر کسانی را که می‌گویند رسالت رسولان الهی به معجزات اثبات نمی‌شود، تخطیه کرده و معتقد است که معجزه رسالت رسولان را هم ثابت می‌کند؛ بلکه در اثبات توحید خداوند متعال، برهان تمانع متكلّمین را هم مطرح کرده و ادله‌ای عقلی بر این امر اقامه کرده است که در روایات هم به آن تأکید شده است.^(۴)

از این کلمات استفاده می‌شود که اخباریان، پذیرش و تصدیق و اعتقاد به ضروریات دین را بدون هیچ‌گونه رجوع به روایتی می‌پذیرند. منظور از ضروری دین هم در نظر آنان، اموری است که دلیلش نزد علمای اسلام به صورتی روشن و واضح است که جای هیچ‌گونه اختلافی در آن وجود ندارد.^(۵)

اماً در غیر ضروریات اموری مانند اثبات نبوّت پیامبر خاتم النّبیّین را - که حجّیت روایات، متوقف بر اثبات آنهاست - در حوزه‌ی شناخت عقل می‌دانند و عقل را در اثبات آن‌ها کافی و لازم می‌دانند؛ البته با توجه به صدور معجزه از دست پیامبر ﷺ.

۱. فوائد مدنیه: ۳۱۲.

۲. هدایة الأبرار: ۳۰۲ - ۳۰۳.

۳. ده رساله، رساله راه صواب: ۱۱۷ - ۱۲۵.

۴. میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم: ۲۹۴ - ۲۹۹.

۵. فوائد مدنیه: ۲۵۲.

ولی در این زمینه، بیان صحیح و روشنی ارائه نداده‌اند که عقل در این موارد، به چه طریقی در اثبات این امور عمل می‌کند؟

به نظر می‌رسد برای اثبات امری مانند نبوّت پیامبر خاتم صلوات‌الله‌علی‌ہ چاره‌ای جز تمسّک به حسن و قبح ذاتی نیست که مورد قبول همه‌ی اخباریان نیز هست.^(۱) اما باید توجّه داشت این همه در صورتی صحیح خواهد بود که جریان معجزه در دست مدعی دروغین نبوّت، امری قبیح تلقی شود که اثبات آن نیز کار ساده‌ای نیست. اضافه براین‌که تشخیص معجزه از دیگر خوارق عادات، کار چندان ساده‌ای نیست.

عامل اصلی -که موجب شده است اخباریان در مورد اثبات نبوّت به عقل تمسّک کنند - اشکال دُوری است که در مسأله وجود دارد؛ زیرا اثبات نبوّت پیامبر خاتم با توجه به روایت خود او، امری محال است که از نظر هیچ عاقلی پذیرفتنی نیست.

بنابراین چاره‌ای نیست جز اینکه اثبات نبوّت به واسطه‌ی عقل صورت گیرد و بعد از اثبات نبوّت، امور دیگر، به واسطه‌ی روایات پیامبر و اوصیای او روش‌گردد. ولی با این وجود، نکته‌ای در اینجا وجود دارد که اگر اثبات نبوّت در انحصار محدوده‌ی شناخت عقل باشد، پس چرا در موارد دیگری از اصول اعتقادات دینی -که اثبات آن آسان‌تر از اثبات نبوّت است - نقش عقل باید نادیده گرفته شود؟! اگر مواردی که در مقدمات به کار گرفته در اثبات نبوّت، نزدیک به احساس بوده باشد -که چنین نیست - پس چرا مواردی که در مقدمات امور دیگر به کار گرفته می‌شود، نزدیک به احساس بوده باشد؟!

اضافه بر این‌که حجّیت روایات پیامبر صلوات‌الله‌علی‌ہ تنها با اثبات نبوّت ایشان تمام نمی‌شود، بلکه پیش از اثبات نبوّت باید وجود خداوند متعال و توحید و صفات و کمالاتش و از همه مهم‌تر، عدل الهی اثبات گردد و آنگاه به اثبات نبوّت برسد و بعد

۱. پیرامون حسن و قبح ذاتی بحث خواهد شد.

از آن هم، باید اثبات عصمت و حجّیت پیامبر شود تا به واسطهٔ اثبات این امور، حجّیت سخنان پیامبر ﷺ اثبات گردد و بدون اثبات همهٔ این امور، حجّیت روایات به آن معنایی که یک اخباری آن را دنبال می‌کند، تمام نخواهد شد. ولی آن‌چه مسئله را روشن می‌کند، این است که دین مجموعه‌ای [از قوانین] منسجم و مرتب و منظم است و عقل همهٔ عقایل عالم و دانش و معرفتشان، همهٔ از آن صاحب دین است؛ پس نمی‌شود در این مجموعه، روش و راهکاری در پذیرش و اثبات دین ارائه نشده باشد. بنابراین مراجعه به روایات و متون مقدس دینی در همه‌جا به معنای تعبد و تسلیم در قبال آن‌ها نیست؛ بلکه در مواردی، موجب روشنایی و تذکر است؛ اضافه بر این‌که افراد هم در بهره‌مندی از عقل و دانش، مراتب مختلفی دارند و ممکن است فردی از باب تعبد، موردی را پذیرد، ولی همان امر، برای دیگری، از باب فهم و شعور و آگاهی و نیل به حقانیت آن باشد.

پس اگر کسی در معرفت و اوصاف و کمالات خداوند متعال و همین طور عدل الهی یا اثبات نبوّت انبیا و عصمت آن‌ها به متون مقدس دینی مراجعه کند و حق بر دل او آشکار گردد، مشکلی در پذیرش و تصدیق و اعتقاد نخواهد داشت. در مقام اثبات و احتجاج نیز همین روش موجب تنبیه غافلان و حجّت بر منکران و ثبات ایمان در قلب مؤمنان است. وظیفه انبیا و اوصیای الهی و عالمان ربانی و مریان دینی چیزی جز این نیست و بنده‌گان الهی با اطاعت و قرار گرفتن در حوزه‌ی تربیتی آنان و عمل به دستورات آن‌ها، به تدریج به درجات عالی از دین و ایمان نایل خواهند گردید و با اطمینان کامل و قلبی آکنده از نور دانش و معرفت، راه سعادت را ادامه خواهند داد.

پس با این بیان، کسانی که در تمام معارف دینی، حتّی در اثبات وجود خداوند متعال و سایر اصول عقاید، می‌خواهند از متون مقدس دینی کمک بگیرند و با راهکارهایی که در آن آمده است، به مقابله با منکران و غافلان پردازنند، این‌گونه اشخاص را نباید به سادگی مخالف با عقل و خرد انسان‌ها دانست، چرا که با

مراجعه به متون دینی و عمل به مضامین آنها، تردیدی در درستی کارشان نیست.
شاید کلام مرحوم علامه محمد تقی مجلسی در عدم نیاز به کتاب‌های کلامی،
ناظر بر همین بیان باشد. ایشان با بیان این که معرفة الله و معرفت نبی و معرفت
امامان معصوم علیهم السلام بهترین علوم است، می‌گوید:

دلایل این معارف (یعنی معرفت خدا و رسولان و امامان) همگی در قرآن و
اخبار از ائمه‌ی اطهار سلام الله علیهم مافق حصر است و این علم مسمی است
به علم کلام و ظاهراً، احتیاج به کتب متكلّمین نیست؛ بلکه آیات و اخبار
کافی است.^(۱)

ایشان در توضیح این کلام مرحوم صدوق که فرموده است:
و لا مع عدم الخبر الصادق ما لا يدرك الا به.

می‌فرماید:

یعنی: تکلیف نفرمودی بدون خبردهنده‌ی راستگوی، بی‌دغدغه که آن معصوم
است از انبیا و اوصیا صلوات الله علیهم چیزی را که بدون مخبر صادق به آن
نتوان رسید؛ یعنی در تکالیف عقلیه محتاج به مخبر صادق نبودیم؛ بلکه مخبر
صادق را به عقل دانسته‌ایم که مخبر صادق است. ولکن در کیفیت معارف و
تکالیف، عقل مستقل نبود تا انبیا نفرستادی آن تکالیف را نکرده.^(۲)

در ظاهر این دو سخن، در بد و نظر، تناقض دیده می‌شود؛ ولی با توجه به مطالبی
که در این زمینه گفته شد، معلوم است که منظور ایشان از مراجعه به روایات در باب
معرفت خدا و رسولان و امامان، این نیست که در این امور، انسان متعبد و مقلد
باشد، بلکه منظور آن است که روایات در رسیدن به معرفت خدا و نبوّت و امامت
بهترین راه را ارائه کرده که همان راه، مؤمنین را کافی است، بدون آن که نیازی به
راه‌های دیگران باشد.

۱. لوامع صاحب قرانی ۱: ۲۲.

۲. همان، ۱۶۵.

به ظاهر ملا محمد امین استرآبادی هم متوجه این نکته بوده است. او فصل بازدهم کتاب فوائد مدنیّه خویش را به اشکال بر معتزله و اشاعره درباره تعیین نخستین واجب از امور دینی قرار داده است و می‌گوید:

همه‌ی آنان که در نخستین واجب از امور دینی و همین طور در اهل فترت و اطفال و نظایر آن‌ها به مقتضای عقل و خرد خویش سخن گفته‌اند - یعنی معتزله و اشاعره و اندکی از فضلای اصحاب ما - قدم‌هایشان لغزیده است... و آنانی که در این دو مسأله و در غیر آن دو، به معصومین ﷺ - که حافظان امت از خطا، در مسائل نظری اند - مراجعه کرده‌اند، عبارت اند از اخباریان اصحاب ما - که در مسائل غیر ضروری دینی، ملتزم به تمسک به سخنان عترت پاک پیامبر ﷺ هستند - [و ایشان] نجات پیدا کرده‌اند.

آنگاه با نقل کلماتی از معتزله و اشاعره، از شرح موافق نقل می‌کند که نظر در معرفت خدا، به دلیل تحصیل معرفت، به اتفاق اشاعره و معتزله واجب است و نیز از همان کتاب نقل می‌کند که ابوالحسن اشعری عقیده دارد نخستین واجب معرفت خداست؛ زیرا که معرفت خدا اصل و ریشه‌ی همه‌ی معارف و عقاید دینی است....

بعد می‌گوید:

در اخبار اهل بیت ﷺ به تواتر نقل شده است که معرفت خداوند متعال و معرفت توحید خدا به عنوان این‌که خداوند خالق عالم است و این‌که او را خوشنودی و غضبی هست و این‌که از سوی خدا، معلمی لازم است تا موارد خشم و رضایت او را تعلیم دهد، همه‌ی این امور، از فطريّاتی است که در دل‌ها، به الهام فطري‌الهي واقع می‌شود؛ چنان‌که حکما می‌گویند: تعلق طفل به پستان مادرش، به الهام فطري‌الهي است.

بعد در توضیح می‌آورد:

خداؤند متعال این قضایا را به همه‌ی انسان‌ها الهام کرده است؛ یعنی معرفت

این امور را در دلهای شان آفریده و ادله‌ی واضح و روشن این قضایا را برایشان الهام نموده و بعد رسول و کتاب برایشان فرستاده و امر و نهی کرده است.
پس از آن می‌گوید:

معرفت خداوند متعال بر آن‌ها، پیش از خطابِ تکلیف به الهام الهی حاصل شده است.... پس اولی واجبات، اقرار زبانی به شهادتین است.
در اخبار متواتر، نقل شده است که تعریف و بیان بر عهده‌ی خداست و وقتی خداوند متعال معزّی کرد، بر عهده‌ی خلق است که بپذیرند....
بنابراین کسی که تعریف خداوندی و اموری که ذکر گردید بر او الهام نشده باشد - اعم از این که از اهل فترت باشد یا مانع دیگری در کار بوده باشد - در دنیا تکلیفی بر او نخواهد بود و عوض آن در آخرت، خدای تعالی او را تکلیف خواهد کرد....

از کلمات اولیاء الله علیهم السلام فهمیده می‌شود که اعتراف و اقرار قلبی غیراز معرفت تصدیقی است که مغایر تردید است؛ اولی فعل مطلوب خداوند متعال از بندگان می‌باشد و دومی کاری است که خداوند متعال در دل‌هایشان ایجاد می‌کند.^(۱)
هم‌چنین پس از نقل روایاتی در باب معرفت خداوند و حجّیت عقل می‌نویسد:
خداوند متعال راه خیر و شر را با منبهاتی برای هریک از آن دو، در دل انسان قرار می‌دهد و شیطان برخلاف آن [دو] را در قلب قرار می‌دهد. پس عقل میان صواب و خطا و ظن و یقین را تمییز می‌دهد و صواب و یقین را بر می‌گزیند. حجّت بودن عقل به همین معناست؛ چنان‌که از روایات استفاده می‌شود.^(۲)

سپس با نقل روایات فراوانی - در باب این‌که معرفت و هدایت فعل خداست و کار بندگان تنها اقرار و تسلیم است، می‌نویسد:

۱. فوائد مدنیه: ۴۰۵ - ۴۰۸.

۲. همان، ۴۲۷.

از این روایات استفاده می‌شود که بندگان، مکلف به تحصیل معرفت نیستند و تعریف و بیان، در مرحله‌ی اوّل به الهام محض و در مرحله‌ی دوم به ارسال رسول و انزال کتاب و اظهار معجزه به دست او بر عهده‌ی خداست و بعد از تعریف خداوند، بر بندگان است که قبول و تصدیق کنند.^(۱)

ایشان در حاشیه‌اش بر اصول کافی، ذیل این روایت که: «حجّة الله على العباد النبي» می‌گوید: این معنا به سه صورت در روایات بیان شده است. نخست: خدا را بر خلق، دو حجّت است؛ ظاهر و باطن. صورت دوم: حجّت بر خلق امروز عقل است که صادق و کاذب به آن شناخته می‌شود. صورت آخر، همین عبارت مورد بحث است که معنای هرسه، یکی است؛ بدین معنا که تکالیف وقتی بر مکلف تعلق می‌گیرد که دارای دو ویژگی باشد؛ اوّل: خدای تعالی در او غریزه‌ای خلق کند که بدون آن، خطاب را نمی‌فهمد و بین خطاب و صواب تمیز نمی‌دهد. دوم: دعوت پیامبر که خلق را به سوی خدا فرامی‌خواند، آگاه شود.^(۲)

با این بیان، حجّیت عقل میان همه‌ی عالمان شیعی امری مسلم است و اخباریان نیز، این اصل را پذیرفته‌اند و هیچ‌گونه مخالفتی با آن ندارند و مخالفت آنان تنها به محدوده‌ی حجّیت آن محدود می‌شود.

نیز روش‌گردید که عقل به واسطه‌ی دین الهی شکوفا می‌شود و به رشد و کمال می‌رسد. بدین ترتیب حجّت باطنی و حجّت ظاهری مؤید هم‌دیگر می‌شوند و اختلاف و تنازع میان این دو حجّت الهی، موجب زوال اعتبار هر دو می‌شود. نکته‌ی قابل توجه این است که مباداً تصوّر شود تنها اخباریان درک عقل را محدود کرده‌اند؛ بلکه روش‌نیز است که عارفان نیز، محدودیت عقل را در رسیدن به اصول معارف دینی و حقایق اشیا پذیرفته‌اند و به آنان‌که می‌خواهند با ادله‌ی عقلی خویش به حقایق دست یابند، خرده‌گرفته و به تحفیر آنان پرداخته‌اند.

البته علامه طباطبائی هم در این زمینه، سخنی قابل تأمل دارند. ایشان در جواب

۱. همان، ۴۴۵؛ ر.ک: نظریه‌ی مطالب در شرح اصول کافی مرحوم ملا صالح مازندرانی ۵: ۴۸.

۲. میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم: ۲۸۴.

معترضی می‌گوید:

ما و شما انسانیم و به مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی خود، چیزهایی را درک می‌کنیم که در میان آنها، یک سلسله قضایایی است که در صحّت آنها هیچ‌گونه تردید نداشته و اضطراراً آنها را می‌پذیریم. مانند این‌که یک نصف [عدد] دو است و [عدد] چهار از دو بیش‌تر است.

این‌گونه ادراکات و تصدیقات را عقل قطعی می‌نامیم و معنای حجّیت آنها، همان قبول اضطراری ماست و اگر ما بخواهیم مجھولی از مجهولات مسائل مبدأ و معاد و کلیات آفرینش را با این‌گونه معلومات بدیهی اضطراری حل نماییم، اصطلاحاً این بحث را بحث فلسفی می‌نامیم.

بنابراین چنان‌که روشن است هیچ دین و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری، از هیچ راهی نمی‌تواند حجّیت عقل قطعی و صحّت بحث فلسفی را نفی نموده و الغاء کند.^(۱)

با اندکی تأمّل می‌یابیم که روح این سخن، در حقیقت همان سخن ملا محمد امین استرآبادی و سایر اخباریان است که عقل را تنها در اموری که نزدیک به احساس و قطعی به تمام معنا باشد، قبول می‌کنند و آن هم تنها در ریاضی و منطق وجود دارد و بس.

پس معلوم می‌شود در حقیقت مطلب، اختلافی وجود ندارد و تفاوت در موضوعات و مصادیق این مطلب اصلی می‌باشد که اخباریان آن را خیلی اندک می‌دانند، ولی فلاسفه آن را در بیش‌تر مسائل جاری دانسته و نیز سعی می‌کنند همه‌ی مسائل دینی را هم‌چون مسائل فلسفی مورد بحث قرار دهند. سخنی از مرحوم سید نعمت‌الله جزائری در این زمینه، معلوم می‌دارد که اگر مباحث فلسفی و کلامی و اصولی همه از بدیهیات اوّلیه بودند، اخباریان هم آن را قبول می‌کردند. ایشان دلیل عقلی را سه قسم می‌داند و می‌گوید:

الأول: ما كان بديهياً ظاهراً في البداهة و لا يعارضه آخر، مثل الواحد نصف الاثنين و ما في: درجه من البديهيات. الثاني: ما كان دليلاً عقلياً عارضه نقلٌ إلا أن ذلك العقلي قد تعاضد مع نقلٍ آخر. وهذا أيضاً يترجح على الدليل النقلي عند التعارض ولكن التعارض في الحقيقة إنما هو بين النقليات... الثالث: ما تعارض فيه محض العقل و النقل من غير تأييد بالنقل. وهذا لا نرجح فيه العقل بل نعمل بالنقل...^(۱)

چنان‌که می‌بینیم، سید نعمت الله جزائری -که از اخباریان است - دلیل نقلی را قابل معارضه با دلیل عقلي بدهی نمی‌داند و آن را به تنها‌یی حجت می‌شمارد، اگرچه دلیل نقلی با آن همراهی نکند.

۷- حسن و قبح عملی

در این باره، سه نظریه میان علمای اسلام وجود دارد:

اول: حسن و قبح، از مشهورات عامه است.

فلسفه و برخی از اصولیان، حسن عدل و قبح ظلم را از جمله مشهوراتی می‌دانند که عقلاً به جهت مصلحت نظام حیات اجتماعی خویش آن را اعتبار کرده‌اند. بنابراین، نظریه حسن و قبح، از امور اعتباری است که هیچ‌گونه واقعیتی و رای اعتبار عقلاً بر آن متصور نیست. ابن سینا می‌گوید:

هرگاه خواستی فرق میان شایع و مشهور را با امر فطری بفهمی، قضیه «عدل زیباست و دروغ بد است» را بر فطرت خویش عرضه کن و بکوش تا در آن دو،

۱. اول از اقسام دلیل عقلي آن است که امری بدهی و ظاهر باشد بدون معارض. مانند [عدد] یک که نصف [عدد] دو است و نیز همه‌ی اموری که همانند این از بدهیات هستند. دوم آن که دلیل عقلي با دلیل نقلی معارض باشد، ولی دلیل عقلي را نقلی دیگر، تأیید کند؛ در این صورت نیز [دلیل] عقلي مقدم به [دلیل] نقلی می‌شود. البته در این صورت تعارض در حقیقت میان دو [دلیل] نقلی است.

سوم آنکه تعارض فقط میان دلیل عقلي و نقلی باشد و دلیل عقلي را [دلیل] نقلی دیگر تأیید نکند؛ در این صورت ما دلیل عقلي را بر [دلیل] نقلی مقدم نمی‌کنیم. انوار نعمانیه ۳: ۱۳۳.

شک کنی. در این صورت خواهی یافت که شک در این دو، جایز و ممکن است؛ ولی در قضیه «کل از جزء بزرگ‌تر است» ممکن نیست.^(۱) مرحوم شیخ محمد حسین غروی اصفهانی -که از اصولیان به شمار می‌آید - می‌نویسد:

المراد بأن العدل يستحق عليه المدح والظلم يستحق عليه الذم، هو أنهما كذلك
عند العقول و بحسب تطابق آرائهم لا في نفس الأمر.^(۲)

بنابر این نظریه، هیچ فعلی دارای حسن و قبح ذاتی نخواهد بود و عقل نیز حسن و قبح را درک نمی‌کند؛ بلکه حسن و قبح امری عقلایی و قراردادی خواهد بود و عقل به دلایلی از جمله منافع اجتماعی، آن را جعل نموده‌اند. مرحوم علامه طباطبائی در شکل‌گیری حسن و قبح می‌نویسد:

انسان ابتدا با مشاهده همنوعان خویش به تناسب اعضا و اعتدال خلقた،
به‌ویژه در صورت او، متوجه معنای حسن شد... و خلاف تناسب و اعتدال را
قبيح و بد دانست... سپس آن را به افعال و معانی اعتباری و عنوانین مقصود در
ظرف اجتماع هم تعمیم داد و آن‌چه موافق با غرض اجتماع و سعادت زندگی
انسانی ولذائذ حیات او بود، خوب شمرد و غیرموافق را بد دانست. سپس عدل
واحسان به مستحق و تعلیم و تربیت و نصیحت و اموری دیگر از این قبیل،
خوب نامیده و ظلم و دشمنی و نظایر آن، بد شمرده شد....

برخی از این افعال به جهت توافق دائمی با اهداف اجتماع انسانی، خوب دائمی شدند؛ مانند عدل. و برخی دیگر، قبح دائمی پیدا کردند؛ ولی برخی از افعال با اختلاف اوضاع و احوال و ازمنه و امکنه و اجتماعات، خوب و بدی‌شان مختلف می‌شود؛ مثلاً خنده و شوخی در پیش بزرگان بد، ولی نزد دوستان

۱. نجات: ۶۳.

۲. استحقاق مدح بر عدل و نکوهش بر ظلم، تنها نزد عقول و به جهت تطابق آرا و نظرات آنهاست؛ نه این‌که در حقیقت و نفس الأمر، عدل استحقاق مدح و ظلم استحقاق ذم داشته باشد. (نهایة الدّراية ۲: ۱۲۵)

خوب است.^(۱)

اعتباری دانستن حُسن و قُبح نه تنها استقلالِ عقل در شناخت حسن و قبح را از کار می‌اندازد، بلکه در مورد افعال الهی هم، تعمیم نمی‌یابد. مرحوم استاد مطهری در این زمینه می‌نویسد:

از نظر حکما، اندیشه‌ی حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان -که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است - اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه‌ی اعتباری، ارزش عملی است؛ نه علمی و کشفی. همه‌ی ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای این که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد، ناچار است به عنوان «آلت فعل» این‌گونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدس احادیث - که وجود صرف و کمال محض و فعلیت خالص است - از این‌گونه فاعلیت‌ها و این‌گونه اندیشه‌ها و از استخدام «آلت» به هر شکل و هر کیفیت منزه است.^(۲)

این نظریه با نظریه بعدی -که همان دیدگاه اشعاره است - در انکار حسن و قبح عقلی مشترک است؛ اگرچه در جهاتی با آن، تفاوت دارد. تحلیل این نظریه در تفسیر پیام قرآن چنین آمده است:

بعضی در تعریف حُسن و قُبح و تشخیص موارد و مصاديق آن، توافق میان عقلا را شرط دانسته‌اند و گفته‌اند: حُسن چیزی است که عقلا توافق بر مدح فاعل آن داشته باشد و قبح چیزی است که عقلا متفق بر مذمت او باشد.

در حالی که این یک اشتباه است. موافقت عقلا در یک امر مربوط به قوانین قراردادی و به اصطلاح تشریعی است...؛ اما مواردی که جنبه‌ی قراردادی ندارد، بلکه [جنبه‌ی] عینی و تکوینی دارد، معیار در آن، درک انسانی است.... در مسأله‌ی حُسن و قُبح احسان و ظلم، هیچ نیازی به این نیست که در انتظار

۱. المیزان ۵: ۱۰، ذیل آیه‌ی ۷۷ - ۸۰ سوره‌ی نساء.

۲. عدل الهی: ۵۲.

توافق عقلا و قضاوت عمومی آنها بنشینیم. این مطلبی است که آن را ما به صراحت و جدان درک می‌کنیم؛ مانند سایر ادراکات ما در مورد رشتی‌ها و زیبایی‌ها....

کوتاه سخن این‌که حسن و قبح، عقلی است؛ نه عقلایی و تفاوت میان این دو، بسیار است.^(۱)

مرحوم شهید سید محمد باقر صدر نیز قائلین به حسن و قبح اعتباری را با اشاعره در انکار حسن و قبح عقلی، مشترک می‌داند و یادآور می‌شود که اشاعره به صراحت، منکر حسن و قبح عقلی شده‌اند؛ ولی فلاسفه به صورت پنهانی؛ زیرا حسن و قبح عقلی را به امور عقلایی و قضایای مشهوره برگردانده‌اند.^(۲) ایشان در جای دیگر، عقلایی شمردن حُسن و قُبح را مخالف و جدان و تجربه می‌داند و می‌افزاید:

و جدان انسان، قُبح ظلم را با صرف نظر از جعل هر جاعلی، ثابت می‌داند؛
مانند امکان ممکن.

و تجربه هم حُسن و قُبح را تابع مصالح و مفاسد در خارج نمی‌داند؛ زیرا گاهی اوقات مصلحت در قبیح، بیشتر از مفسد می‌شود، ولی با وجود این، عقلاً آوردن دارویی از دل او، برای نجات دو انسان دیگر، اگر از نظر مصالح و مفاسد ملاحظه شود، مصلحت آن بیشتر از مفسده‌اش است؛ ولی با وجود این، احدی در قبیح و ظلم بودن آن شک نمی‌کند.^(۳)

استاد حضرت آیة الله حاج شیخ حسین وحید خراسانی هم در درس خارج اصولشنan، در این زمینه فرموده‌اند:
در این‌باره مرحوم اصفهانی نظری دارد و آن این‌که در موارد حسن و قبح

۱. پیام قرآن ۴:۴۲۴ و ۴۲۵.

۲. بحوث فی علم الأصول ۲:۳۱.

۳. همان، ۵۶.

عقلی، ما قضیه برهانی نداریم؛ بلکه از مشهوراتی است که: تطابقت علیها آراء العقلاء حفظاً للنظام.

پس حُسن عدل و قُبْح ظلم نه از اولیات است و نه از فطریات و نه از تجربیات و نه از حدسیات و نه از متواترات و نه از حسیّات ظاهری و باطنی. از هیچ یک از این اقسام نیست که برهان از آن‌ها تنظیم می‌شود؛ یعنی از مبادی برهان نیست. این نظریه اشکالاتی دارد...

اشکال دوم این‌که لزوم طلب و فحص از اصول و مبانی دین، یعنی مبدأ و معاد و نبؤت و غیر این‌ها همه‌ی شان منتهی به حسن و قبح می‌شود. و اگر این دو هم جعلی عقلایی باشند، چه ملزمی برای فحص از آن‌ها می‌ماند؟

اشکال سوم این است که اگر حُسن عدل و قُبْح ظلم، جعلی عقلایی باشد و معلّل بر تحفظ بر مصالح و تحرّز از مفاسد به جهت حفظ نظام باشد، باید ملتزم شویم در مواردی که مفسده نوعی به ظلم نباشد، نباید آن ظلم قبیح باشد. و همین‌طور مصلحت نوعی اگر بر فعلی نبود، نباید آن فعل، حَسَن باشد. و در این صورت، باید ملتزم به انتفاعی حسن و قبح و مدح و ذم و ثواب و عقاب در بیش‌تر احکام شرعی، به‌ویژه عبادات شد و این سخن را کسی ملتزم نمی‌شود.

این نظریه - چنان‌که بیان شد - اشکالات متعددی دارد و اگر پذیرفته شود، نه تنها اساس استدلال‌های کلامی در بیش‌تر ابواب اصول عقاید دینی به هم می‌خورد، بلکه اساس احکام عبادی الهی و ثواب و عقاب هم - که استاد آیة الله وحید خراسانی فرمودند - دچار اشکال خواهد شد. اضافه بر همه‌ی این‌ها، ریشه‌ی اخلاق - که بر حسن و قبح استوار است - زده خواهد شد. پس بدین ترتیب معلوم می‌شود، این نظریه‌ای نیست که مورد اعتماد و قابل قبول باشد.

دوم: حسن و قبح، شرعی است

این نظریه اشعاره است. آنان قائل به جبر در افعال انسان‌اند، پس عقلی بودن

حسن و قبیح را انکار می‌کنند؛ زیرا نمی‌شود هم در افعال آدمیان قائل به جبر شد و هم عذاب و عقاب الهی را برهمان افعال درست دانست و هم قائل به حسن و قبیح عقلی گردید؛ چون که لازمه‌ی چنین امری، صدور قبیح از خدا خواهد بود. بنابراین در صحّت عقاب عملی که انجام نشده است، حسن و قبیح عقلی را انکار کرده و گفته‌اند: هر چیزی که شارع انجام دهد و امر کند، نیکوست و هر چیزی که شارع آن را ترک و نهی کند، قبیح است.

در شرح موافق در این باره می‌نویسد:

در نزد ما (یعنی اشاعره) قبیح آن است که مورد نهی تحریمی یا تنزیه‌ی واقع شده و حسن آن است که از آن نهی نشده باشد. مثل واجب و مستحب و مباح و مانند فعل خداوند که همیشه حسن است.^(۱)

انکار حسن و قبیح عقلی پیامدهایی دارد که یکی از آن‌ها این است: جایز است که خداوند سبحان همه‌ی مؤمنین را به دوزخ برد و همه‌ی کافران و مشرکان و منافقان را به بهشت درآورد.

گاه پاسخ می‌دهند که خداوند متعال چنین نمی‌کند؛ نه از آن‌رو که چنین کاری از نظر عقلی نارواست، بلکه چون خدای تعالی از عقاب کافران خبر داده است و هیچ‌گاه کذب، به اخبار الهی راه نمی‌یابد.^(۲)

باید از همین پاسخ اشعریان علیه خود آنان سود جست؛ زیرا اگر دروغ و خُلف و عده در منظر عقل قبیح نیست، چرا از خدا، قبیح و ناممکن باشد؟ اشاعره غافل‌اند که اگر تنها، حسن و قبیح شرعی در میان باشد، اثبات شرایع الهی و نبوّت و رسالت پیامبران و رسولان نیز غیرممکن خواهد شد.

۱. شرح موافق ۸: ۱۸۱.

۲. ر.ک: ملل و نحل ۱: ۱۰۱ و ۱۰۲.

سوم: حسن و قبح، عقلی است

معتزله^(۱) و متكلّمین امامیه^(۲) و بسیاری از اصولیان^(۳) معتقدند که حسن و قبح افعال، عقلی است. آیة الله وحید خراسانی در درس خارج اصولشان فرموده‌اند: حرف صحیح در این باره آن است که حُسن عدل و قبح ظلم [هم] چون قضیه‌ی «کل بزرگ‌تر از جزء است»، می‌باشد و عقل درک می‌کند که ظلم بر مولای حقیقی قبیح است و استحقاق عقاب دارد؛ چه عاقلی و عقلایی در عالم باشد که اعتبار قبیح بکند و چه نباشد.

و استاد مصباح می‌فرماید:

نظریه سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیات عقل عملی است و مانند بدیهیات عقل نظری، برخاسته از فطرت عقل و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشد و ملاک صدق و کذب آن‌ها موافقت و مخالفت با وجودان انسان‌هاست.^(۴)

با توجه به آیات و روایات -که در ابتدای مقاله ذکر گردید- روشن است که شناخت حسن و قبح افعال، به عقل انسان است و هرکس با نور عقل خویش بدون این که اجتماع و انسان‌هایی در کار باشند یا نه، خوبی و بدی یا حق و باطل را می‌شناسد و خود و دیگران را به ارتکاب آن‌ها، مدرج و ذم می‌کند.

۸- اخباریان و حسن و قبح افعال

مرحوم صدوق از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

«کل شیء مطلق حق برد فیه نهی.»^(۵)

مرحوم محمد امین استرآبادی بعد از نقل حدیث مذکور، می‌نویسد:

۱. ر.ک: شرح الاصول الخمسة: ۲۱۹ و ۲۲۰.

۲. تقریب المعارف: ۵۸؛ شرح تجرید: ۳۲۷؛ قواعد المرام: ۱۰۴.

۳. ر.ک: الذریعة: ۵۷۱؛ عدّة الاصول: ۲؛ ۵۶۳؛ الوفیه: ۱۷۱؛ فوائد الاصول: ۳: ۵۹.

۴. آموزش فلسفه: ۱: ۲۳۰.

۵. همه‌ی اشیا مباح‌اند تا این‌که نهی‌ای درباره‌ی آن وارد شود. من لا يحضره الفقيه: ۱: حدیث ۹۳۷.

لا يقال: يلزم من الحديث الذي ذكره ابن بابويه بطلان الحسن والقبح الذاتيين كما ذهب اليه جمهور الأشاعرة، حيث قالوا: لو عكس الله تعالى وجعل الكفر واجباً وخلافه حراماً لما كان قبيحاً ولا محالاً ذاتياً.

لأننا نقول: هنا مسائلتان: احدهما، الحسن والقبح الذاتيان. والأخرى، الوجوب والحرمة الذاتيان. والذى يلزم من ذلك، بطلان الثانية لا بطلان الأولى. وبين المسائلتين بون بعيد. الاترى أنّ كثيراً من القبائح العقلية ليس بجرائم في الشريعة. ونقضه ليس بواجب في الشريعة.^(۱)

سپس یکی از اشاعره نقل می‌کند که قائل به حسن و قبح ذاتی است. او از بدرالدین زركشی نقل می‌کند:

فها هنا أمران: احدهما ادراك العقل حسن الاشياء و قبحها. و الثاني أنّ ذلك كاف في الثواب والعقاب وإن لم يرد شرع. ولا ملزمة بين الأمرين بدليل: «و ما كان ربك مهلك القرى بظلم» أى بقبح فعلهم «و أهلها غافلون»^(۲) أى لم يأتمهم الرسل والشعرايع. ومثله: «لو لا أن تصيبهم مصيبة بما قدّمت أيديهم» أى من القبائح «فيقولوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا»^(۳)^(۴).

۱ . گفته نشود: حدیث مذکور دلالت دارد بر بطلان حُسْن و قبح ذاتی چنان‌که همه‌ی اشاعره به آن معتقدند؛ زیرا آنان می‌گویند: اگر خدای تعالی، بر عکس آن‌چه تا به حال تکلیف کرده است، کفر را واجب و ایمان را حرام کند، نه قبیح خواهد بود و نه محال. هم‌چنین ما می‌گوییم، درینجا دو مسأله است: اول حسن و قبح ذاتی، دوم و جوب و حرمت ذاتی. حدیث مذکور دلالت بر بطلان دوم دارد؛ نه اول. بین این دو مسأله، تفاوت زیاد است. آیا نمی‌بینی که بیش تر قبایح عقلی در شرع، حرمتی ندارد و نقض آن نیز در شرع، وجوبی ندارد. فوائد مدنیه: ۳۲۸.

۲ . الأنعام (۶): ۱۳۱.

۳ . قصص (۲۸): ۴۷.

۴ . در اینجا دو امر است: اول حُسْن و قُبْح عقلی اشیاء؛ دوم کفایت ادراك عقل در ثواب و عقاب، اگرچه شرعاً نبوده باشد. بین این دو امر ملازمه‌ای وجود ندارد؛ زیرا خدای تعالی می‌فرماید: «برور دگارت آبادی‌ها را به ستم از بین نمی‌برد» یعنی به قبیح فعلشان «در حالی که اهل آبادی‌ها غافل‌اند» یعنی رسولان و شرعاً به ایشان ارسال نشده باشد. و مثل آیدی مذکور این آیه است: «اگر بیش از فرستادن پیامبر، مصیبتي بر اثر اعمالشان به آنان می‌رسید» یعنی اعمال قبیحشان؛ «می‌گفتند: پروردگارا چرا رسولی برای ما نفرستادی؟» فوائد مدنیه: ۳۳۲.

و در جای دیگر می‌گوید:

از ظواهر آیات قرآن کریم و نصوص روایات، بطلان وجوب و حرمت ذاتی استفاده می‌شود؛ بلکه می‌گوییم: عقل هم دلالت بر بطلان آن دارد؛ زیرا اگر وجوب و حرمت به معنای استحقاق عقاب ذاتی باشد، در مورد افعال الهی نیز جاری خواهد بود و این امر در مورد خدای تعالیٰ به اتفاق همه باطل است و قبیح ذاتی، فعلی است که دارای صفتی است که وقتی شخص حکیم آن را بشناسد، از آن دوری می‌کند... و هر کس که معتقد است به قبح ذاتی، به معنای مذکور، معتقد است که فاعل آن عالمًا و عامدًا نزد شخص حکیم مستحق ذم و نکوهش است...

مرحوم شیخ حسین کرکی نیز بر این امر تأکید دارد و می‌نویسد:

حسن بعضی افعال، مانند عدل، به این معناست که فاعل آن نزد عقلاً، مستحق مدح و ثواب است و قبح بعضی دیگر مانند ظلم به این معناست که فاعل آن مستحق ذم و عقاب است. این از اموری است که عقول به آن شهادت می‌دهند؛ حتی کسی که معرفت شرایع را ندارد و اقراری به صانع نمی‌کند...

سپس می‌فرماید:

بدان همان طور که حسن و قبح عقلی‌اند، همین‌طور حلیت و حرمت هم عقلی‌اند، ولی ذاتی نیستند؛ بلکه حلیت و حرمت به وجوده و اعتبارات‌اند و به همین‌جهت است که تبدیل آن‌ها جایز است. پس می‌شود چیزی در شریعتی حلال باشد و در شریعتی دیگر حرام. شرع [هم] در جایی که عقل، حلیت و حرمت رادرک نمی‌کند، کاشف است....

بعد می‌فرماید:

کسی که حسن و قبح عقلی را انکار می‌کند، جزم به چیزی از امور دین برای او ممکن نخواهد بود؛ زیرا در نظر او اجرای معجزه بر دست دروغگو خلف

وعده از خدای تعالی جایز خواهد بود.^(۱)

با توجه به آن‌چه نقل شد، مسأله حسن و قبح عقلی و وجوب و حرمت ذاتی افعال در دو جهت مورد بحث است:

الف: آیا حسن و قبح افعال عقلی است یا شرعی یا اعتباری عقلایی؟ در این جهت - چنان‌که ذکر شد - سه نظریه وجود دارد و با توجه به آن‌چه از اخباریان نقل شد، معلوم گردید که آنان برخلاف اشاعره و فلاسفه، از جمله کسانی‌اند که حسن و قبح عقلی افعال را قبول دارند و با متکلمین و اصولیان اتفاق نظر دارند.

البته روشی است که منظور از حسن و قبح عقلی، یعنی این‌که هر انسان عاقلی حسن و قبح برخی از افعال را به بداهت درک می‌کند و در مورد آن، به هیچ وجه تردیدی به خود راه نمی‌دهد و فاعل آن را - اگر عالم و عامد باشد - ذمّ یا مدح می‌کند.

ولی این‌که آیا هر انسانی وقتی به مرحله‌ی بلوغ یا تمیز رسید، از این مقدار نور عقل، برخوردار می‌شود؟ اگرچه در جامعه تربیت نیابد و رشد نکند و هیچ تربیت الهی در آنجا وجود نداشته باشد؟

به نظر می‌رسد اثبات چنین امری در همه‌ی انسان‌ها، به صورت کلی مشکل باشد و با توجه به این‌که امیرالمؤمنین علیه السلام یکی از وظایف مهم پیامبران الهی علیهم السلام را بیرون آوردن احکام و دفینه‌های عقول به شمار آورده است «یشروا لهم دفائن العقول»، می‌توان گفت که: تعالیم و تربیت‌های انبیای الهی در این‌باره، تأثیر شایان دارد و نقش آنان را در این زمینه، نباید نادیده گرفت.

پس منظور از مستقلات عقلی - که در علم اصول مطرح است - بدین معنا نیست که همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی شرایط، دارای این درک باشند؛ چنان‌که اگر در مورد اطفالی که به تدریج رشد می‌کنند و به کمالات انسانی می‌رسند، دقت شود، این امر روشن می‌گردد؛ زیرا اطفال در ابتدای امر، هیچ فهمی از خوبی و بدی ندارند و

به تدریج که در دامان خانواده‌ای فهمیده و با تربیت، بزرگ می‌شوند و رشد پیدا می‌کنند، خوبی‌ها و بدی‌ها در متن خانواده بر ایشان روشن می‌شود. هر مقدار خانواده به تربیت فرزندان بیشتر اهمیّت دهد و دفینه‌های خردمندان را با تعالیم الهی بیشتر بیرون آورد، به همان اندازه، درک آن‌ها از خوبی‌ها و بدی‌ها بیشتر می‌شود.

پس منظور از حسن و قبح عقلی افعال، این است که انسان وقتی خوبی و بدی فعلی به او گفته می‌شود، آن را بفهمد و درک کند و در پذیرش آن، تعبدی در کار نباشد.

بنابراین [درک] مستقلات عقلی و حسن و قبح‌ها در مورد انسان‌ها، به درجات و مراتب متفاوتی است و انسان‌های کامل در مورد خیلی از افعال، درک حسن و قبح را دارند؛ ولی انسان‌های عامی و ابتدایی از درک خیلی از آن‌ها عاجزند؛ یعنی هر اندازه انسان از نور عقل، بیشتر بهره‌مند گردد، حسن و قبح افعال بیشتری بر او روشن خواهد شد.

ب: جهت دوم این که آیا درک حسن و قبح با وجوب و حرمت، دو امر است یا نه؟ ظاهراً همه‌ی اصولیان در این زمینه، اتفاق نظر دارند که وجوب و حرمت برخلاف حسن و قبح عقلی نیست؛ یعنی هیچ فعلی به این صورت نیست که فاعلش به واسطه‌ی ارتکاب آن مستوجب عقاب و شواب گردد؛ بلکه ثواب و عقاب در صورتی بر افعال تعلق می‌یابد که امر و نهی مولوی بر آن‌ها تعلق گیرد، در حالی که کار عقل انسانی تنها کشف است و هیچ حکمی بر آن متصوّر نیست. هرگاه اندکی در این امر نیز تأمّل شود، باز معلوم می‌گردد که عقل نه تنها حسن و قبح افعال را کشف می‌کند، بلکه وجوب و حرمت آن‌ها را نیز درک می‌کند. در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ بر این امر تصریح شده است:

فیقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنة والجيد والرديّ. (۱)

۱. پس در قلب همین انسان، نوری واقع می‌شود که به وسیله‌ی آن، فریضه و سنت و نیک و بد را می‌فهمد. علل الشرایع: ۹۸

در اصل اگر چنین حکمی بر عقل حاکم نباشد، اشکال قائلین به حسن و قبح عقلی بر مخالفان - که کسی که حسن و قبح عقلی را قبول ندارد، هیچ‌گونه الزامی در فحص از شرایع، بر او نخواهد بود - وارد نخواهد بود؛ زیرا عقل تنها به ایشان می‌گوید که این کار خوب است یا بد و نمی‌گوید که باید از این کار بد اجتناب شود و کار خوب را باید انجام داد.

البته باید توجه داشت که این بحث هم با عنایت به این‌که حجّت ظاهری همیشه در میان انسان‌ها بوده است و - چنان‌که گفتیم درک عقل از حسن و قبح افعال هم به‌وسیله آن‌ها، از انسان‌ها اشاره شده و پیرون ریخته شده است - جز در اندکی از تاریخ، که زمان فترت بوده است و انسان‌ها از حجّت الهی به دور بوده‌اند، که خداوند متعال با آنان هم‌چون اطفال و مجانین برخورد می‌کند. پس معلوم می‌شود که این بحث هم ثمره‌ی مهمی نخواهد داشت؛ زیرا در هر جایی که کشف عقل بوده، معمولاً حکم مولوی الهی هم به او رسیده است.

والسلام على من اتبع اهدي

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، صبحی صالح.
- ۳- ابن سینا. شیخ الرئیس، النجاة. مطبعه مرتضویه.
- ۴- استرآبادی، محمد امین. الفوائد المدنیة. تحقیق: رحمة الله رحمتی. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۴ ق. چاپ اول.
- ۵- اصفهانی، محمد تقی. هدایة المسترشدین. سنگی.
- ۶- اصفهانی، محمدحسین. نهاية الدرایة. قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق.
- ۷- بحرانی، شیخ یوسف. لؤلؤة البحرين.
- ۸- برنجکار، رضا. آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی. قم: طه، ۱۳۷۸، چاپ اول.
- ۹- بحرانی، میثم. قواعد المرام. تحقیق: سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی، ۱۴۰۶ ق.
- ۱۰- تونی، فاضل. الواقیه. تحقیق: سید محمدحسین رضوی، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق. چاپ اول.
- ۱۱- جرجانی، سید شریف. التعیریفات، قم: شریف رضی.
- ۱۲- جزائری، سید نعمت الله. الانوار النعمانیة. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- ۱۳- حر عاملی، محمدبن حسن. الفوائد الطوسيه. تحقیق: سید مهدی لاجوردی و محمد درودی. قم: مطبعه علمیه.
- ۱۴- حلبي، ابی الصالح. تقریب المعارف. تحقیق: رضا استادی. قم: ۱۳۶۳ ش.

- ۱۵- حلّی، علامه. *کشف المراد فی شرح التجرید*. تحقیق: زنجانی. قم: انتشارات شکوری، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۶- دیلمی، حسن بن محمد. *ارشاد القلوب*. بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۸ ق.
- ۱۷- سید مرتضی‌الذریعة. تحقیق: دکتر ابوالقاسم گرجی. دانشگاه تهران.
- ۱۸- شهرستانی. *ملل و نحل*. تحقیق: سید محمد کیلانی. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۲ ق.
- ۱۹- صدر، سید محمد باقر. *بحوث فی علم الأصول*. به تقریر سید محمود هاشمی. قم: مرکز الغدیر ۱۴۱۷ ق، چاپ دوم.
- ۲۰- صدق، محمدبن علی. *علل الشرایع*. قم: مکتبه داوری.
- ۲۱- صدق، محمدبن علی. *من لا يحضره الفقيه*. تحقیق: سید حسن موسوی خرسان. تهران: دارالکتب الاسلامیّه، ۱۴۱۰ ق.
- ۲۲- عسکری، سید مرتضی. *نقش ائمه در احیای دین*. مجمع علمی اسلامی.
- ۲۳- طباطبایی، سید محمدحسین. *المیزان*. بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۷ ق.
- ۲۴- طباطبایی، سید محمدحسین. *شیعه، مجموعه مذاکرات با هانری کربن*. مرکز بررسی‌های اسلامی قم.
- ۲۵- طوسی، محمدبن حسن. *عدّة الأصول*. تحقیق: محمدرضا انصاری. قم: ستاره، چاپ اول.
- ۲۶- فیض کاشانی، ملامحسن. *دہ رسالہ*. تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین علیہ السلام، اصفهان: ۱۲۷۱ ش.
- ۲۷- قاضی عبدالعباد. *شرح الأصول الخمسة*. تحقیق: احمدبن حسین. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۲۸- کاظمی، محمدعلی. *فوائد الأصول*. تقریرات میرزای نائینی، تحقیق: رحمت الله رحمتی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ ق. چاپ اول.
- ۲۹- کرکی، حسین. *هداية الأبرار*. رؤوف جمال الدین.
- ۳۰- کلینی، محمدبن یعقوب. *الكافی*. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب

الاسلامیة، ۱۳۶۵ ش.

- ۳۱- مازندرانی، ملا صالح. *شرح اصول کافی*. تحقیق: سید علی عاشور. بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- ۳۲- مجلسی، محمد تقی. *لوامع صاحب قرآنی*. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- ۳۳- مجلسی، محمد باقر. *بحار الانوار*. تهران: دارالکتب.
- ۳۴- مرعشی نجفی، سید شهاب الدین. *شرح احقاق الحق*. قم: مکتبه آیة الله مرعشی نجفی.
- ۳۵- مصباح، محمد تقی. *آموزش فلسفه*. سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ ش. چاپ اول.
- ۳۶- مطهری، مرتضی. *عدل الهی*. قم: انتشارات صدر.
- ۳۷- مکارم شیرازی، ناصر. *تفسیر پیام قرآن*. قم: هدف، چاپ دوم.
- ۳۸- مهریزی و صدرایی. *میراث حدیث شیعه*. دفتر هشتم، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۱ ش، چاپ اول.

عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی

* سید محمد بنی‌هاشمی

مقدمه

پیش از طرح آراء مرحوم میرزای اصفهانی، یادآور می‌شویم که دیدگاه ایشان بر سه پایه استوار است، پایه‌ی نخست محور اصلی و پایه‌های دیگر نیز بر آن متکی هستند.

نخستین پایه - که زیربنای همه‌ی سخنان ایشان است - «وجدان عاقل» است؛ یعنی آنچه هر عاقلی می‌یابد یا در خود شهود می‌کند. رکن دوم، آیات و روایاتی

* . سید محمد بنی‌هاشمی، متولد ۱۳۳۹ تهران.

تحصیلات حوزوی (سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۰)

سطح و خارج فقه و اصول در حوزه‌های تهران، قم و مشهد اساتید: آیات عظام سید رضی شیرازی، شیخ محمد تقی شریعتمداری، وجданی فخر، اشتهرادی، اعتمادی، ترابی، سیبویه. و مراجع عظام: وحید خراسانی و مرحوم فاضل لنکرانی.

فلسفه و عرفان: آیات عظام سید رضی شیرازی، حسن‌زاده آملی، جوادی آملی.

تحصیلات دانشگاهی (سال ۱۳۶۴ تا ۱۳۷۷)

کارشناسی ارشد: فلسفه غرب دانشگاه تهران

دکتری: عرفان اسلامی واحد علوم و تحقیقات

تدریس (از سال ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۸)

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی

تألیف (از سال ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۸)

۲۰ عنوان کتاب در ۲۴ مجلد درباره کلام و معارف اسلامی (ازجمله کتاب عقل در سه دفتر شامل مباحث علم و عقل، عقل و فکر و دین، نشانه‌ها و حجاب‌های عقل)

است که درخصوص عقل و عاقل و... وارد شده است و جنبه‌ی تذکری دارند؛ یعنی عقلا از این طریق، به ویژگی‌های عقل و عاقل متذکر می‌شوند و نسبت به آن‌ها تنبّه وجودانی می‌یابند. رکن یا پایه‌ی سوم تکیه بر معنای لغوی عقل و عدم جعل اصطلاح درخصوص آن است.

ایشان در بیشتر نوشه‌های خود اصطلاحاتی را که فلاسفه در مورد معانی و مراتب «عقل» وضع کرده‌اند، نمی‌پذیرد و بر همان معنای لغوی -که اشاره به حقیقت و واقعیت خارجی عقل دارد- تکیه می‌کند.

از این سه رکن، محور اصلی، همان محور اول، یعنی «وجدان عاقل» است و دو رکن دیگر نیز متکی بر همان است.

عبارات مرحوم میرزا در تعریف عقل:

در ابتدا تعریف ایشان را از عقل با بیان چند عبارت -که در رساله‌های مختلف خود آورده‌اند - ارائه می‌کنیم؛ نخستین عبارت را از رساله‌ی «ابواب الهدی» می‌آوریم:

۱- كلّ عاقلٍ بعد مُضي زمانٍ مِنْ حال طفوليته - التي لا يجد في تلك الحال حُسْنَ افعاله و قُبَحَها - يَصُلُّ إلَى رُتبةٍ مِنَ السِّنِّ، فَيَجِدُ ما كان فاقداً لِهِ فِي الزَّمْنِ السَّابِقِ، وَهُوَ التَّمِيزُ بَيْنَ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي افعالِهِ أَوْ أَفْعَالِ غَيْرِهِ. فالبداهة الاوليية ما كان سابقاً واجداً لِحُسْنِ الْأَفْعَالِ وَقُبَحَها، وَالآن قد صار واجداً لِذَلِكَ فلابدّ وَأَنْ ينتهي ذلك الوجودان إلَى شَيْءٍ كَاشِفٍ لِلْحُسْنِ وَالْقُبْحِ. وَالكافِف لِلشَّيْءِ هو النور الظاهر بذاته. فهذا النور الكاشف ما كان ظاهراً للطفل حال طفوليته وبعدها يَظْهَرُ لَهُ حين توجّهه إلَى الفعل الحَسَنِ وَالْقُبْحِ؛ فَيُعْرَفُ بذلك النور حُسْنَ الْإِحْسَانِ وَقُبْحَ الظُّلْمِ. وقد يفقده في حال الغضب الشديد و الشهوة الشديدة، فيصدر منه فعل القبيح، ثمّ بعد ذهاب تلك الحالة يَظْهُرُ لَهُ و

یجد آن ما فعله کان قبیحاً^(۱)

هر عاقلی بعد از گذشت زمانی از حال کودکیش - که در آن حال، حسن و قبح افعال خود را نمی‌یابد - به رتبه‌ای از سن می‌رسد که آن چه را در زمان گذشته فاقد بود، واجد می‌شود و آن تشخیص حسن و قبح در افعال خود و دیگران است. پس بداهت اوئیه این است که او در گذشته حسن و قبح افعال را وجودان نمی‌کرد و اکنون آن را وجودان می‌کند. پس ناگزیر آن وجودان به چیزی - که کاشف حسن و قبح است - منتهی می‌شود و کاشف شیء همان نور ظاهر بالذات است. پس این نور کاشف در حال کودکی برای کودک ظاهر نبود و سپس، در هنگام توجه به فعل حسن و قبح، برایش آشکار می‌شود و با آن نور، حسن احسان و قبح ستم را می‌فهمد. گاهی در حالت غضب یا شهوت شدید، فاقد آن نور می‌شود و فعل قبح از او صادر می‌شود، سپس بعد از رفتن آن حالت، برایش آشکار می‌شود و می‌یابد که آن چه انجام داده، قبح بوده است.

عبارت دوم از رساله‌ی «مصابح الهدی» نقل می‌شود:

۲-...العقل الذى هو ظاهر ذاته لكل عاقل - بعد فقدانه اىّاه في حال الطفوالية
و الغضب والشهوة الشديدة - و به يميّز العقلاء انفسهم عن المجانين. وهذا هو
الحجّة التي وردت الاحاديث بأنه الحجّة الباطنية و يُعاقب الانسان عند
عصيانه... وهو الحجّة والفارق بين الحقّ والباطل وبين الصدق والكذب، و
بين الحَسَنِ والقبيح والجيّد والرديّ والفريضة والستنة.^(۲)

... عقل است که برای هر عاقلی ظاهر بالذات است، پس از آن که در حال کودکی و غضب و شهوت شدید، فاقد آن بود، و به وسیله آن، عاقلان خود را از دیوانگان متمایز می‌کنند. و این همان حجّتی است که احادیث واردہ آن را حجّت باطنی دانسته‌اند. و انسان هنگام نافرمانی آن، عقوبت می‌شود... و آن

۱ . ابواب الهدی: ۲۰ و ۲۱.

۲ . مصابح الهدی: ۴ و ۵.

حجّت و فرق گذارنده‌ی میان حق و باطل، صدق و کذب، حسن و قبیح، خوب و بد، فریضه و سنت است.

عبارت سوم از رساله‌ی «انوار الهدایة» چنین است:

۳- اماً صاحبُ شرع الاسلام عَرْفَهُ (العقل) بِحَقِيقَتِهِ الْخَارِجِيَّةِ، وَهُوَ تَمِيزُ الْجَيْدِ
مِنَ الرَّدِيْءِ. وَهَذَا التَّمِيزُ قَدْ يَحْصُلُ لَهُ، وَقَدْ لَا يَحْصُلُ لَهُ فَيُرَتَكِبُ الْقَبِيْحَ، ثُمَّ بَعْدَ
مَدَّةٍ يَلْتَفِتُ إِلَى قَبِيْحِهِ. وَالْفَارَقُ بَيْنَ الْحَالَيْنِ لَيْسَ إِلَّا ظَهُورُ الْقَبِيْحِ وَعَدْمُ ظَهُورِهِ.
وَالْتَّمِيزُ عَبَارَةٌ عَنِ الظَّهُورِ وَالْكَشْفِ.^(۱)

اماً صاحب دین اسلام، عقل را با حقیقت خارجی آن تعریف کرده است. و آن عبارت است از تشخیص خوب از بد. این تشخیص گاهی برای عاقل حاصل می‌شود و گاهی حاصل نمی‌شود که (انسان) مرتكب فعل قبیح می‌شود. سپس بعد از مدتی متوجه قبح فعل می‌شود. تفاوت میان این دو حالت، چیزی جز ظهور قبح و عدم ظهور آن نیست و تشخیص عبارت است از ظهور و کشف.

عبارت چهارم به نقل از «معارف القرآن» چنین است:

۴- اماً الَّذِي نَبَّهَ عَلَيْهِ صَاحِبُ الشَّرِيعَةِ فَهُوَ عَبَارَةٌ عَنِ النُّورِ الَّذِي يَعْرَفُهُ كُلُّ
عَاقِلٍ بِنَفْسِ ذَاتِهِ، وَبِهِ يَدْرُكُ حُسْنَ افْعَالِهِ وَقَبْحَهَا... بِيَانِ ذَلِكِ أَنَّ مِنَ الْوَاجِبِ
فِي كَشْفِ مَرَادَاتِ الشَّارِعِ، حِمْلُ الْأَلْفَاظِ الصَّادِرَةِ عَنْهُ وَعِنْ خَلْفَائِهِ عَلَى الْمَعْنَى
اللُّغُوِيِّ الَّذِي يَعْرَفُهُ كُلُّ أَخَدٍ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ. فَبِالْتَّذْكِرِ إِلَى مَا يُذَكَّرُ بِهِ مِنْ حَقِيقَتِهِ
الَّذِي يَعْرَفُهُ كُلُّ عَاقِلٍ وَمِنْ احْكَامِهِ وَأَوْصَافِ الْعَاقِلِ، يَظْهُرُ الْمَرَادُ.^(۲)

اما آن چیزی که صاحب دین به آن تنبه داده عبارت است از نوری که هر عاقلی آن را بذاته می‌شناسد و به وسیله‌ی آن حسن و قبح افعال را درک می‌کند... توضیح این که در کشف مقاصد شارع، لازم است که الفاظ صادر شده از جانب او و جانشینانش بر معنای لغوی - که هرگز آن را می‌فهمد - حمل

۱ . انوار الهدایه: ۸.

۲ . معارف القرآن: ۲۳.

شود، چنانکه واضح است.

پس به سبب تذکر به آنچه او (شارع) از حقیقت آن (عقل) -که هر عاقلی آن را می‌فهمد - و احکامش و اوصاف عاقل تذکار داده است، مقصود آشکار می‌شود.

عبارت پنجم نیز از «معارف القرآن» نقل می‌شود:

۵- العقل ما يعبر عنه بالفارسية «خرد و دانش خوب و بد»، فهو النور المظهر للجيّد والرديّ والفرضيّة والسنّة. و مبدء اشتقاقه من قوله عقلت الدابة أى حبسها... فقال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْعُقْلَ عَقْلٌ مِّنَ الْجَهْلِ، وَ النَّفْسُ مِثْلُ أَخْبَثِ الدَّوَابِّ. فَإِنْ لَمْ تَعْقُلْ حَارَّتْ...»^(۱)

عقل آن است که در فارسی از آن به خرد و دانش خوب و بد تعبیر می‌شود. پس آن نوری است که آشکارکننده خوب و بد و فرضیه و سنّت است. و مبدأ اشتقاقد (لفظ) آن، از این قول عرب است که می‌گویند: عَقْلُتُ الدَّابَّةَ یعنی مرکب را بستم... پیامبر ﷺ فرمودند: عقل، عقال (مانع) از جهل است و نفس مانند خبیث‌ترین مرکب‌هاست. اگر بسته نشود سرگردان می‌گردد.^(۲)

عبارت ششم در بیان تفاوت میان نور عقل با نور علم است:

۶- نورالعلم كنور العقل... إِلَّا أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهَا أَنَّ نُورَ الْعُقْلِ يَكْشِفُ الْحُسْنَ وَ الْقُبْحَ لِلْمُمِيَّزِ الْبَالِغِ... وَ نُورُ الْعِلْمِ أَوْسَعُ مِنْهُ، يَظْهُرُ لِلصَّبِّيِّ أَيْضًاً... وَ هُوَ فِي الْمَعْقُولَاتِ كَالسَّرَاجِ فِي الظُّلْمَةِ لِلْمُبْصَرَاتِ.^(۳)

نور علم مانند نور عقل است... با این تفاوت که نور عقل، حسن و قبح را برای انسان ممیز بالغ کشف می‌کند. و نور علم از آن وسیع‌تر است که برای کودک هم ظاهر می‌شود و آن (نور عقل) نسبت به معقولات، مانند چراغ در تاریکی نسبت به دیدنی‌هاست.

۱. معارف القرآن: ۳۶، ۴۰.

۲. تحف العقول: ۱۵.

۳. انوار الهدایة: ۱۴.

عبارةت هفتم نیز در بیان تعدد نور علم و عقل است:

۷- إنّ تعددَ الْعِلْمِ وَالْعُقْلِ يرجعُ إلَى الْوَاجِدِ وَمَا يَدْرِكُ وَمَا يَظْهَرُ بِهِما. فَنَّ حَيْثُ

وَجْدَانُ الْوَاجِدِ هَذَا النُّور... وَظَهُورُ حَسْنِ الْأَفْعَالِ وَقَبْحِهَا وَلَزْوَمِهَا وَحَرْمَتِهَا

بِهِ، عَقْلٌ. وَمَنْ حَيْثُ وَجْدَانُ الْوَاجِدِ أَيَّاهُ وَظَهُورُ غَيْرِهِ بِهِ، عَلْمٌ.^(۱)

تعدد علم و عقل به واجد و آنچه در ک می‌کند و آن چه به وسیله‌ی آن دو (علم

و عقل) ظاهر می‌شود، بر می‌گردد. از جهت وجودان واجد این نور را ... و ظهور

حسن و قبح افعال و لزوم و حرمت آنها به وسیله‌ی این نور، عقل است و از

جهت وجودان واجد این نور را و ظهور غیر او به وسیله‌ی آن، علم است.

ویژگی‌های عقل از دیدگاه مرحوم میرزا

از عباراتی که نقل شد، ویژگی‌های زیر در مورد «عقل» قابل استنباط است:

۱- عقل نور است.

۲- این نور پس از گذراندن دوران طفولیت، به فرد ممیز داده می‌شود.

۳- با این نور، خوبی و بدی یک سلسله از کارهای انسان کشف می‌شود. (مانند

خوبی احسان و بدی ظلم)

۴- انسان در حال غضب یا شهوت شدید، این نور را از دست می‌دهد و بدی کارش را ملتفت نمی‌شود.

۵- عاقلان به خاطر دارا بودن همین نور، خود را از دیوانگان متمایز می‌شمارند.

۶- انسان به خاطر مخالفت با عقل، مستحق کیفر می‌گردد.

۷- این نور، حجت باطنی (دروني) خداوند بر انسان عاقل است.

۸- نور عقل، فارق میان واجب عقلی (فریضه) و مستحب عقلی (ستّت) است.

۹- عقل و علم، از جهت حقیقت نوری با هم تفاوت ندارند.

۱۰- تفاوت میان علم و عقل به متعلق آنها بر می‌گردد.

۱. معارف القرآن: ۷.

این خصوصیاتی است که هر عاقلی می‌باید. مرحوم میرزا هم بر همین ویژگی «وجدانی بودن» اصرار می‌ورزد و استحکام سخنان خود را بر همین اساس می‌داند (رکن اول). علاوه بر این، ادله‌ی نقلی هم بر وجود همین خصوصیات تأکید دارند (رکن دوم). در کنار این دو رکن، معنای لغوی «عقل» هم دقیقاً بر همین ویژگی‌ها تطبیق می‌کند. این نشان می‌دهد که مرحوم میرزا در معنای عقل به جعل اصطلاح نپرداخته‌اند. ما ابتدا نمونه‌هایی از شواهد لغوی را می‌آوریم و آنها را براساس درک وجودانی خود (به عنوان یک عاقل) توضیح می‌دهیم و سپس به بیان مؤیدات نقلی از احادیث می‌پردازیم.

مستندات لغوی تعریف عقل

- ۱- «القاموس العصري»، «عقل» را به معنای «رَيْطٌ» دانسته است. پس «عقل» نیز همچون «رَيْطٌ» به مفهوم بستن است. زمانی که کسی شتری را می‌بندد، عرب گوید: «عقل البعير»^(۱)
- ۲- «اقرب الموارد»، «عقل» را وسیله‌ی بستن معروفی می‌کند.^(۲) نتیجه آنکه: عقل، نوعی حبس کردن و محدود نمودن است.
- ۳- «معجم مقاييس اللّغة»: «الْعُقْلُ: الْحَاسِنُ عَنْ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ». ^(۳) عقل، مانع از گفتار و کردار ناپسند است.
- ۴- «لسان العرب»: «الْعُقْلُ: الْحِجْرُ وَ النَّهْيُ، ضِدُ الْحُمُقِ»^(۴) «حجر» یعنی حرمت و محدودیت. به همین خاطر، آن را که ممنوع التصریف است - و به بیان دیگر تصریف بر او حرام گشته است - اصطلاحاً محجور می‌نامند. «نهی» نیز از نهی به معنی «بازداشت» مشتق شده است. علاوه بر این حُمق یا حماقت نیز در مقابل عقل جای

۱. القاموس العصري، ترجمه فارسي / ص ۴۵۰.

۲. اقرب الموارد / ص ۸۱۲.

۳. معجم مقاييس اللّغة ۴: ۶۹.

۴. لسان العرب ۱۱: ۴۵۸.

دارد.

براساس این سخنان، عقل نوعی حبس و ممنوعیت برای انسان است. انسان در هنگام عاقل بودنش، انجام پاره‌ای اعمال را ممنوع می‌باید. این وجودان به خاطر آن است که عقل، وسیله‌ی نوعی ادراک و فهمیدن است. شخص با وجود آن، خود را مجاز به انجام اعمال ناشایست نمی‌داند، زیرا که رشتی آن را می‌فهمد. بنابراین فهم و ادراک عقلانی، انسان را از لاقیدی خارج می‌کند و به بند تقیید 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 حُمق یا حماقت تعبیر می‌شود.

«لسان العرب» در ادامه می‌افزاید:

الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَيَرْدُهَا عَنْ هَوَاهَا.

عاقل کسی است که نفس خود را حبس می‌کند و آن را از آنچه میل دارد بازمی‌دارد.

أُخِذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدِ اعْتَقَلَ لِسَانُهُ إِذَا حُبِسَ وَ مُنْعَى الْكَلَامَ.

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

در پایان، این منظور در بیان وجه تسمیه‌ی عقل، «یَعْتَقِلُ» را در کنار «يَحْبِسُ» می‌نشاند:

سُمِّيَ الْعُقْلُ عَقْلًا، لَا تَهُوَيْعِقْلُ صَاحِبَهُ عَنِ التَّوْرُطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْبِسُهُ.

عقل را عقل نامیده‌اند، زیرا که دارنده‌ی خود را از فروغلتیدن به مهلکه‌ها بازمی‌دارد.

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

ملاحظه می‌شود کلمه‌ی عقل به اعتبار تسمیه‌اش به عقل، در ردیف تعابیری از

قبیل منع و حبس و نهی و حِجْر و زَجْر و... قرار دارد. تمام این موارد درباره‌ی زشتی‌ها به کار می‌روند. اماً اندکی تأمّل کافی است تا دو سویه بودن مسأله را بینمایاند: ادراک حُسن و قبیح در انسان عاقل، همزمان تحقّق می‌یابد، یعنی: فهم خوبی و زیبایی رویه‌ی دیگر فهم بدی و زشتی است. چنان نیست که هنگام درک عقلانی، در ما حالتی پیدا شود که فقط قبیح را فهمیم و حُسن حَسَن را نفهمیم، بلکه این دو با هم ایجاد می‌گردد.

شاهد بر این واقعیّت، وجودانی است که هر انسان عاقلی دارد. وقتی کسی ناپسندی کرداری را می‌یابد، فهم یک حَسَن هم برایش حاصل می‌شود. ترک آن قبیح، همان حَسَنی است که او می‌فهمد. نمی‌توان فرض کرد که کسی بدی کاری را درک کند، اماً خوبی ترک آن را نفهمد.

بنابراین ادراک قبیح هر عمل قبیح، با فهم حُسن یک عمل حَسَن تلازم دارد. البته درک این قبیح - و به تبع آن، همان حُسن - به دو گونه ممکن است: گاهی قبیحی را چنان زشت می‌دانیم که به هیچ وجه، خود را مجاز به انجام آن نمی‌بینیم و در صورت ارتکاب، خود را شایسته‌ی مؤاخذه می‌دانیم. مثال بارز آن، ظلم است. اگر برای ما روشن شود که دزدی، به ناحق آبرو بردن از کسی و... مصدق ظلم است، زشتی آن به گونه‌ای برای ما روشن است که آن را حرام می‌دانیم یا به تعییر دیگر، ترک آن را حَسَن در حدّ واجب می‌شماریم (فریضه).

اماً گاه زشتی یک ناپسند در این حد نیست؛ یعنی تنها می‌فهمیم که اگر آن را انجام ندهیم، بهتر است. (مکروه عقلی). رعایت نکردن برخی از آداب معاشرت چنین است؛ مثلاً قبیح برخاستن پیش پای والدین در حدّ حرام عقلی نیست، چون ترک آن حَسَن است، اماً نه در حدّ وجوب، بلکه در حدّ بهتر بودن (استحباب عقلی) است (سنّت).

اماً در هر دو مورد، تشخیص یک قبیح، ملازم با تمییز یک حُسن است. همین تلازم، این واقعیّت را نشان می‌دهد که درک خوبی‌ها و بدی‌ها، در انسان عاقل به طور همزمان پدید می‌آید. اماً کتاب لغت - از آنجاکه در مقام بیان وجه تسمیه است -

جهتی را بیان می‌کند که به قبایح مربوط می‌شود؛ مانند منع و حبس و... انتظار ما از کتاب لغت، بیش از این هم نیست. وجه تسمیه، به منزله‌ی سرنخی است که با پی‌گیری آن، به رشتہ‌ی اصلی - یعنی وجودان ما از درک عقلانی - می‌رسیم. بنابراین ضرورت ندارد که همه‌ی جوانِ آنچه ما وجودان می‌کنیم، در کتاب لغت ذکر شده باشد، بلکه هدف کتاب لغت، بیان وجه تسمیه است. برای این کار، لحاظ کردن همان جهت کافی است که اتفاقاً آن جهت، با جهت دیگری که وجودانی ماست، ملازمت دارد.

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

الْفَرْوُقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَ الْعَقْلِ أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي يَرْجُرُ عَنِ الْقَبَائِحِ . وَ كُلُّ مَنْ كَانَ زَاجِرُهُ أَقْوَى، كَانَ أَعْقَلَ. (۱)

این جا تصریح شده که عقل نوعی علم است: «العقل هو العلم»، یعنی اساساً عقل و علم، یک سinx دارند. هر دو از مقوله‌ی فهم و درک هستند و البته این به خودی خود، امری وجودانی است.

اما آنچه عقل را نسبت به علم تمایز می‌دهد، بنابرگفته‌ی یاد شده، دو نکته است: یکی آنکه عقل، «علم اول» است و دیگر آنکه عقل، بازدارنده از بدی‌هاست. بهترین معنایی که برای «اول» 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 قُبح افعال ندارد، عامل بازدارنده هم ندارد. اما همین که این علم پدید آمد، او را از ارتکاب قبایح منع می‌کند.

ما در خود می‌یابیم که قبل از بلوغ عقلانی، این علم اول را که اکنون ما را از ارتکاب زشتی‌ها بازمی‌دارد، نداشتمیم. از سوی دیگر، این خوب و بدتها را جایی

۱. معجم الفروق اللّغویّة: ۳۶۶.

آموزش ندیده‌ایم، بلکه با رسیدن به سن بلوغ این علم به ما داده شده است. البته باید توجه داشت که این دانش نخستین، مرز میان بی‌عقلی و عقل را بیان می‌کند و حداقل چیزی است که عاقل را از غیر عاقل جدا می‌سازد. می‌خواهد بگویید که اگر آدمی به این نقطه برسد، در جرگه‌ی عاقلان درآمده است. اما همین دانش غیرتعلیمی می‌تواند درجات مختلف داشته باشد و هر کس درجه‌ی بالاتری از آن را دارا شود، عاقل‌تر خواهد بود: کل من کان زاجره اقوی کان اعقل.

تفاوت علم و عقل

دیدیم که کتب لغت هم، عقل را نوعی علم شمرده‌اند و تفاوت میان آن دورا به متعلق‌های آنها دانسته‌اند. اگر آنچه به نور علم کشف و ظاهر می‌گردد، خوبی یا بدی ذاتی^(۱) باشد، همان نور را «عقل» می‌نامیم و در غیر این صورت، «علم» است. پس این حقیقت نوری، از این جهت که اموری را آشکار می‌سازد، علم و به این اعتبار که حُسن و قبح برخی از کارها را می‌نمایاند، عقل نام دارد. بنابراین می‌توانیم علم را اعم (یا به تعبیر مرحوم میرزا: اوسع) از عقل بخوانیم و عقل را اخص و زیرمجموعه‌ی آن بدانیم.

به تعبیر اهل منطق، رابطه‌ی میان علم و عقل، رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق است. هر مصدقاقی از عقل، نوعی علم است، اما هر مصدقاقی از علم، نوعی عقل نیست.

ویژگی دیگر عقل که آن را از مطلق علم جدا می‌سازد، این است که مقارن با اعطای آن، تکلیف و استحقاق کیفر رخ می‌نماید. تا پیش از آن، انسان در معرض بازخواست و کیفر نیست، اما بعد از آن، انتظارات دیگران (حتی خودش)، از او متفاوت می‌شود. پس آن علمی عقل است که با آن، حساب خود را از افراد مجنون جدا می‌کنیم و وجدانًا می‌یابیم که در کودکی فاقد چنین فهم‌هایی بوده‌ایم. آن زمان

۱. در ادامه مباحث معنای دقیق «ذاتی» خواهد آمد.

کارهایی انجام می‌دادیم که اکنون با نظر به آنها، حُسن یا قبح‌شان را می‌یابیم و حتّی گاه از کرده‌ی خود پشیمان می‌شویم. جالب آنکه آن هنگام می‌فهمیده‌ایم چه می‌کنیم، اما زشتی آن را درک نمی‌کردیم.

نکته‌ی ظریف در این جاست که بسیاری از دانش‌ها این ویژگی‌ها را ندارند، اما برخی آنها را نشانه‌ی عقل می‌پندارند. همه‌ی انسان‌ها می‌پذیرند که کودک خردسال، ادراک عقلی ندارد. نشانه‌اش آنکه هیچ‌گاه کسی کودکی را به محاکمه نبرده و نمی‌برد. اما همین کودک، نسبت به بسیاری از امور، فهم دارد و عالم است؛ در حالی که هیچ‌کدام از این امور، مصدق 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 زبان‌بی‌زبانی به شما می‌فهماند که جای فلان ابزار، اینجا نیست 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 از این «باید» حُسن یا قُبح عقلی درمی‌آید و نه آن «دانستن» نشانه‌ی عقل است.

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

الْعَقْلُ عَرِيزَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا الْإِنْسَانُ إِلَى فَهْمِ الْخَطَابِ، فَالَّرَّجُلُ عَاقِلٌ. (۱)

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 کودکی را به خاطر درک مقصود گوینده، عاقل به حساب نمی‌آوریم و این امر، کاملاً وجودانی است. پس منشأ این اشتباه کجاست؟ این است که هرآنچه را نشانه‌ی فهم

است، نشانه عقل هم بدانیم؛ در حالی که فهم و علم، اعمّ از عقل هستند. چه بسیار درک و فهم‌هایی که متعلق‌های آنها حُسن یا قبح عملی 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.^(۱)

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، معروفی می‌کنند.

روشن است که آنچه تاکنون درباره عقل گفته‌یم و آن را ادراک خوبی و بدی دانستیم، منطبق بر قسم دوم است. اما با این نحوه 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 آنچه به نام عقل نظری خوانده می‌شود، به این نام صحیح است یا خیر؟

معمولًا «اوّلیّات» به عنوان بدیهیّات عقل نظری ارائه می‌شوند. مثلاً «اجتماع نقیضین محال است»، اوّل 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 مدعّا آنکه بسیاری از افراد، مفهوم‌هایی چون

۱ - ماجراهی فکر فلسفی در اسلام: ۴۲۶-۳. تقسیم عقل به نظری و عملی در میان مسلمانان، نخستین بار توسط فارابی (۳۳۸-۲۵۷ هـ) به صورت فوق بیان شد. پس از او، بزرگانی در فلسفه این تعریف را پذیرفته‌اند، نظیر مرحوم حاج ملا‌هادی سیزوواری در شرح منظومه: ۳۰۵. به طور کلی اختلافی که در اینجا 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 استاد جعفر سبحانی، فصل ششم.

«بزرگتر بودن کل از جزء» یا «محال بودن اجتماع دو نقیض» را می‌فهمند، اما چنانی کسانی را عاقل نمی‌دانیم. آیا در مورد خودمان فهم این قضایا را نشانه‌ی عقل می‌دانیم و به این دلیل، حساب خود را از افراد مجنون جدا می‌کنیم؟ بی‌تردید، چنانی نیست. کودک 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 تکه‌ای 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 چنانی است. کودک نمی‌تواند این قضیّه 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. درحقیقت 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 اوست، از کمالات دیگرش جدا کرد. به این ترتیب، باید بین آنچه مطلق علم و فهم نامیده می‌شود و آنچه به طور خاص عقل نام دارد، تفکیک کنیم. پس هرگونه فهمی را ادراک عقلی دانستن و درنتیجه، تسمیه‌ی هر فهمی به عقل نظری، خطای بزرگ است. این اشتباه، نتایجی ناگوار دارد. حداقل 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 می‌گوییم که هر فهمی، فهم عقلانی نیست.

توجه دارید که اینجا بحث، اصلاً لفظی نیست. چنان نیست که لفظ عقل را برگزینیم، آنگاه در پی معنای لغوی آن باشیم. بلکه چنانکه بارها تأکید کردیم، معیار، وجودان است. وجودان می‌بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حُسن و

قبیح‌های عقلی تفاوت می‌کند و... . بعد از این نگاه و جدانی، 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.^(۱)

شواهد روایی تعریف عقل

حدیث اول در ضمن نقل قول مرحوم میرزا اصفهانی از معارف القرآن (عبارت پنجم) بیان شد.

حدیث دوم: پیامبر اکرم ﷺ فرمودند:
الْعَقْلُ نُورٌ يُنْهَقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ.^(۲)

عقل نوری است که به وسیله‌ی آن، میان حق و باطل فرق نهاده می‌شود. فرق نهادن میان حق و باطل، همان تشخیص حسن از قبیح است که با کشفی حسن حسن و قبیح صورت می‌پذیرد. انسان با واجدیت این نور (عقل)، توانایی تشخیص خوب از بد را دارا می‌شود. مثلاً همه‌ی عقلا، عدل را حق و ظلم را باطل می‌یابند. این حسن و قبیح‌ها واقعی‌اند؛ یعنی اعتباری، قراردادی یا سلیقه‌ای نیستند. به تعبیر دیگر، حق بودن عدل یا بطلان ظلم، مطلق است نه نسبی. گفت و گوی مستوفی در این مورد به بحث مستقلات عقليه موكول می‌شود.

حدیث سوم: از پیامبر اکرم ﷺ پرسیدند:
إِنَّمَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْعَقْلَ؟
خداؤند عز و جل، عقل را از چه آفرید؟

۱. عجیب آنکه در فلسفه، آن قدر بر عقل نظری تکیه شده است که عقل به معنای حقیقی اش (دانش خوب‌ها و بد‌ها، و در اصطلاح فلاسفه، عقل عملی) منزلتی را که مستحق آن بوده، نیافته است.

۲. ارشاد القلوب: ۱۹۸.

پیامبر ﷺ پاسخ دادند:

خَلْقُهُ مَلَكٌ، لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدِ الْخَلَقِ، مَنْ خُلِقَ وَمَنْ يُخْلَقُ إِلَيْ يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَلِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعُقُولِ. وَأَسْمُ ذُلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذُلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ. وَعَلَى كُلِّ وَجْهٍ سُتُّرٌ مُلْقٌ، لَا يُكْشَفُ ذُلِكَ السُّتُّرُ مِنْ ذُلِكَ الْوَجْهِ، حَتَّى يُولَدَ هَذَا الْمُولُودُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ. فَإِذَا بَلَغَ كُشَفَ ذُلِكَ السُّتُّرِ، فَيَقِعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَنْهَمُ الْفَرِيْضَةَ وَالسُّتُّرَ وَالْجَيْدَ وَالرَّدِّيَّ. أَلَا وَمَثَلُ الْعُقُولِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ.^(۱)

آفرینش او ملکی است. عقل، سرهایی به تعداد مردمان دارد؛ آنها که خلق شده‌اند و آنها که تا روز قیامت خلق می‌شوند. هر سری صورتی دارد. هر انسانی سری از سرهای عقل را داراست. نام آن انسان بر صورت آن سر نوشته شده است و بر هر صورتی 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. 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.

این حدیث شریف ظرائف زیادی دارد که اینجا مجال توضیح آنها نیست. فقط برخی عبارات پایانی آن را شرح می‌دهیم.

آنچه به صراحة مطرح شده، این است که در هنگام بلوغ، نوری در قلب انسان می‌افتد که بر اثر آن، فریضه و سنت و خوب و بد را می‌فهمد. این بلوغ، بلوغ شرعی - که حد آن در شرع معین شده - نیست. ممکن است کسی قبل از اینکه به حد بلوغ شرعی برسد، چنین نوری قلبش را روشن سازد، در این صورت بلوغ عقلی اتفاق افتاده، در حالی که هنوز زمان بلوغ شرعی نرسیده است. به هر حال حدیث ناظر به زمان بلوغ عقلی است. در چنین زمانی فریضه و سنت، جیّد و ردّی را می‌فهمد.

۱. عمل الشرایع: ۹۸

جیّد و ردّی یعنی خوب و بد، فریضه و سنت، یعنی واجب و مستحب. انسان عاقل، این‌ها را می‌فهمد. (به عبارت دیگر، این‌ها برای او مستقلّ عقلی می‌شوند.) وجهه اشتراک واجب و مستحب (فریضه و سنت) در این است که درباره‌ی هر دو، انسان حُسن انجام آنها را می‌یابد. اما فریضه، عملی است که فعل آن را حَسَن و ترک آن را قبیح می‌یابیم (در صورت ترک آن، خود را درخور مذمت می‌دانیم). در حالی که انجام سنت را حَسَن می‌یابیم ولی در صورت ترک آن، خود را شایسته‌ی مذمت و مؤاخذه نمی‌بینیم.

این جمله را که «ترک مستحب، مذموم نیست»، به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: تفسیر اول اینکه شخص می‌یابد که ترک مستحب، قبیح نیست (یَرِئِ تَوْكِهُ غَيْرَ قَبِح). تفسیر دوم اینکه شخص، قُبْح ترک مستحب را نمی‌یابد (لا يَرِئِ تَوْكِهُ قَبِحًا).^(۱) با اندکی تأمل، تفاوت میان این دو تفسیر روشن می‌شود. در تفسیر اول، شخصی مطلبی را می‌یابد. اما در تفسیر دوم، او چیزی نمی‌یابد. کدام تفسیر مطابق واقع است؟ بهتر است مثالی بزنیم. انجام کاری برای والدین، پیش از آنکه آن را از فرزند بخواهند، امری مستحب است (فعل آن حَسَن است) اما در مورد ترک آن، ظاهراً ما وجودانی نداریم. یعنی قبیح آن را نمی‌یابیم. بنابراین قبیح ترک آن، مستقلّ عقلی ما نیست.^(۲) شاهد این مطلب آن است که اگر شرع، این ترک کردن را قبیح می‌دانست و انجام آن را واجب می‌ساخت، تعارضی با عقل پیش نمی‌آمد. تعارض عقل و شرع در صورتی مطرح بود که می‌یافتیم ترک این کار قبیح نیست (تفسیر اول). اما با اندکی توجّه معلوم می‌شود که اگر شرع، این مستحب عقلی را واجب می‌کرد، تعارضی پیش نمی‌آمد و این نشانه‌ی درستی تفسیر دوم است. تفسیر دوم این بود که ما ترک آن را قبیح نمی‌یابیم. لذا اگر شرع حکم به قبیح آن دهد، این حکم با حکم عقل تعارض نخواهد داشت.

۱. تقریرات اصول میرزای اصفهانی، ص ۲۹.

۲. اصطلاحاً مطلبی را مستقلّ عقلی می‌دانیم که بالعقل نسبت به آن، کشف داشته باشیم. وقتی کشفی در کار نباشد، مستقلّ عقلی هم مطرح نیست.

بنابراین در مورد ترک مستحبات عقلیه، موضع ما، موضع «نیافتن» است نه «یافتن». یعنی قبح ترک مستحب را نمی‌یابیم، نه اینکه بیابیم ترک آن قبیح نیست. (این مطلب شایان دقت ویژه است).

بحث مشابهی نیز درباره‌ی «مباح» مطرح است. اگر منظور از اباوهی عقلی، «ادرک نکردن» حسن یا قبح عقلی باشد، دیگر نمی‌توان آن را جزء مستقلات عقلی دانست. زیرا چنانکه گفتیم، تنها وقتی که کشفی عقلانی در کار باشد، استقلال عقلی معنادار می‌شود. وقتی کشف و ادرکی در کار نیست، نمی‌توانیم بگوییم مستقل عقلی داریم. لذا، به این معنا «مباح عقلی» نداریم و احکام عقلی، تنها به چهار مورد، خلاصه می‌شود: واجب، مستحب، حرام و مکروه.

اما اگر منظور، ادرک عدم حسن یا قبح باشد، می‌توان گفت مباح عقلی معنادار است. ولی این فرض، خلاف وجدان است.^(۱)

اکنون با توجه به این توضیحات، بار دیگر در یکی از عبارات حدیث دقت می‌کنیم:

إِذَا بَلَغَ، كُشِفَ ذَلِكَ السُّتُرُ، فَيَقْعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَعْلَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجِيدَ وَالرَّدَى.

وقتی که بالغ شد، آن پرده‌کنار می‌رود. آنگاه در قلب این انسان نوری می‌افتد و درنتیجه، فریضه و سنت و خوب و بد را می‌فهمد.

عقل به معنای عاقل شدن را - به همراه صیرورتی وجودانی (فهم حسن و قبح‌ها) - در خود می‌یابیم. با تنبیهی که نسبت به نور عقل می‌یابیم، باید این نکته را افزود که «عاقل شدن» در حقیقت پدیده‌ای است که بر اثر افتادن این نور در دل انسان محقق می‌شود. این نور همانند چراغی که در وسط اتاق قرار دارد، قلب را منور می‌کند (به تعبیر دیگر، روشنایی روح است) و درنتیجه‌ی آن، فهم مستقلات عقلیه میسر می‌شود.

۱. تقریرات اصول میرزا اصفهانی، ص ۲۸.

حدیث چهارم: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

زوالُ العَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ.^(۱)

با وجود انگیزه‌های شهوت و غصب، عقل زائل می‌گردد.

شهوت و غصب دو حالت روحی در انسان هستند که اوّلی حالت جاذبه و دومی جنبه‌ی دافعه دارد. این دو حال، درجات مختلف دارند. هرچه میل و شهوت انسان به چیزی شدیدتر گردد، عیب‌های آن را کمتر می‌بینند. در واقع میل شدید، حجابی برای نور عقل است که مانع روشنگری آن می‌گردد و این شهوت ممکن است آنقدر اوج بگیرد که شخص در آن حال نفهمید که چه کار زشتی را مرتکب می‌شود. اماً بعد از فرونشستن آتش شهوت تازه به خود آید و قبح عملش را ببیند و آنگاه خود را ملامت نماید. اینجاست که زوال نور عقل در هنگام شهوت شدید، قابل وجود را می‌گردد. همین طور است غصب شدید که انسان می‌یابد در آنحال چه بسا اصلاً نفهمد چه عمل قبیحی را مرتکب می‌گردد و پس از خاموش شدن آتش غصب، بخود می‌آید و زشتی کارش را تشخیص می‌دهد. بنابراین غصب شدید هم باعث زوال نور عقل می‌گردد. مرحوم میرزا آنیجا که می‌گوید: «قد یقده في حال الغصب الشديد والشهوة الشديدة، فيصدر منه فعل القبيح، ثم بعد ذهاب تلك الحالة يظهر له وبجد أنّ ما فعله كان قبيحاً»، اشاره به همین حقیقت وجودانی کرده است که در توضیح فرمایش امیر مؤمنان علیه السلام بیان کردیم. ملاحظه می‌شود که تمام ویژگی‌های مورد اشاره‌ی مرحوم میرزا در تعریف عقل اوّلاً برگرفته از وجودان انسان عاقل، ثانیاً مبتنی بر احادیث اهل بیت علیهم السلام و ثالثاً دقیقاً منطبق بر معنای لغوی عقل است.

حسن و قبح ذاتی

گفتیم که از دیدگاه مرحوم میرزا، عقل نوری است که حُسن یا قبح ذاتی اشیاء را کشف می‌کند. اکنون باید با نقل عبارات ایشان، معنای دقیق حسن و قبح ذاتی را

توضیح دهیم. ایشان در مقدمه‌ی مباحث اصولی خود، برای حسن و قبح چهار معنای مختلف بیان کرده‌اند که معنای چهارم آن، همان حُسن و قبح ذاتی است. در تقریر فرمایش ایشان چنین آمده است:

يُطْلَقُونَ أَيْضًا عَلَى مَعْنَى رَابِعٍ، وَهُوَ كُونُ الشَّيْءِ بِعْنَوَانِهِ الْأَوَّلِ حَسَنًا، بِحِيثُ
لَا يَكُونُ لَهُ عَنْوَانٌ أَوْلَأً بِالذَّاتِ إِلَّا الْحُسْنُ أَوِ الْقَبْحُ... وَذَلِكَ كَشْكُرُ الْمُنْعَمِ وَ
كَفْرُهُ، فَإِنَّ الْعَنْوَانَ الْأَوَّلِ لَهُمَا هُوَ الْحُسْنُ وَالْقَبْحُ. وَلَا يَتَوَسَّطُ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ الْحُسْنِ وَ
وَالْقَبْحِ عَنْوَانٌ آخَرٌ يَكُونُ عَلَّةً لِطَرْوَاهُمَا. فَهُمَا يَكُونانِ ذَاتَيْنِ لِلشَّكْرِ وَالْكَفْرِ، أَيِّ
لَا يُعَلَّلُانِ بِأَمْرٍ آخَرٍ سُوَى نَفْسِ الشَّكْرِ وَالْكَفْرِ. وَهَذَا بِخَلَافِ الْحُسْنِ وَالْقَبْحِ
الظَّارِيْنِ إِيَّ الَّذِيْنِ يَكُونُ عَرْوَضُهُمَا عَلَى الْمَعْرُوضِ لِعَلَّةٍ وَوَاسْطَةٍ، بِحِيثُ لَمْ
يُعَنَّوْنَ بِعْنَوَانِ الْوَاسْطَةِ، لَمَّا طَرَأَ عَلَيْهِ الْحُسْنُ وَالْقَبْحِ.^(۱)

همچنین حسن و قبح بر معنای چهارمی هم اطلاق می‌شوند و آن حَسَن بودن چیزی به عنوان اولی است، به طوری که آن چیز اولًا و بالذات، عنوانی جز حسن یا قبح نداشته باشد... و آن مانند شکر منعم و کفران اوست که عنوان اولی آن دو، حسن و قبح است و عنوان دیگری واسطه‌ی بین آن دو و حسن و قبح نیست که علّت عارض شدن حسن و قبح بر آن دو باشد.

پس حسن و قبح، ذاتی شکر منعم و کفران اوست و معلول امر دیگری جز خود شکر و کفران نیست. و این به خلاف حسن و قبح عارضی است که عرض آن دو بر معروض، به خاطر علّت و واسطه‌ای است، به طوری که اگر به عنوان واسطه مطرح نشود، حسن و قبح بر آن عارض نمی‌گردد.

در تقریر مباحث اصول میرزای اصفهانی پس از توضیح حسن و قبح ذاتی چنین آمده است:

وَقَدْ عُبَّرُ عَنْهُمَا فِي لُسَانِ الْأَخْبَارِ وَالْأَهَادِيْثِ بِالْجَيْدِ وَالرَّدِيْ، الَّذِيْنِ يَعْبَرُ عَنْهُمَا

۱. تقریرات درس اصول میرزای اصفهانی به قلم مرحوم شیخ محمود حلبي تولاibi، ص ۲.

فی الفارسیة [به «خوب و بد» و القبیح المقابل للجمیل یُعَبِّر عنہما] (بزشت و زیبا).^(۱)

در لسان اخبار و احادیث، از آن دو به «جید» و «ردی» تعبیر شده است که در فارسی از آن دو به خوب و بد تعبیر می شود. و نیز به «قبیح» و «جمیل» تعبیر شده که در فارسی به زشت و زیبا تعبیر می شود.

استقلال عقلی

میرزای اصفهانی از بحثی که دربارهی حسن و قبح ذاتی مطرح کرده، استقلال عقل را در این حوزه نتیجه می گیرد:

و على هذا المعنى الرابع للحسن والقبح يتضح امرٌ، وهو أن بعض الافعال - و هو الذى كان عنوانه الاولى الحسن أو القبح - يستقل عقل كل عاقل بهما، متى ادركه كلياً أى كل عاقل إذا توجه الى ذلك الفعل و ادركه بنحو الكلية لاستقلاله. وذلك لكونه عنواناً أولياً له و البعض الآخر من الافعال و هو الذى لا يكون الحسن والقبح عنوانين اوليين له، لا يستقل بادراك حسه و قبحه عقل كل العقلاء.^(۲)

بر مبنای این معنای چهارم برای حسن و قبح، امری واضح می شود و آن این است که برخی افعال - و آن فعلی است که عنوان اولی آن، حسن یا قبح باشد - به طور مستقل، حسن و قبح مورد فهم هر عاقلى قرار می گیرد که آن را به صورت کلی درک می کند؛ یعنی هر عاقلى وقتی به آن فعل توجه می کند و آن را به نحو کلی درک می کند، حسنی را مستقلانه می فهمد و آن به خاطر این است که حسن، عنوان اولی آن است و برخی افعال - و آن فعلی است که حسن و قبح

۱ . همان: ۳. عبارت داخل کروشه به قلم خود مرحوم میرزا در حاشیه تقریرات به متن افزوده شده است.

۲ . همان، ۳

عنوان اولی آن نباید - به طور مستقل، حسن و قبح مورد فهم همه‌ی عقلا قرار نمی‌گیرد.

خلاصه‌ی دیدگاه مرحوم میرزا این است که: عقل، حُسن و قبح ذاتی اشیاء را به صورت مستقل و بدون نیاز به منبع دیگری همچون شرع کشف می‌کند؛ ولی حسن یا قبح غیرذاتی را عقل به استقلال نمی‌فهمد. برای روشن شدن مقصود ایشان مثالی مطرح می‌کنیم:

شکر نعمت به عنوان اولی، حَسَن است و کفر نعمت به عنوان اولی، قبیح. اگر ما مُنعم خویش را بشناسیم (انعام او به خود را ببابیم و نسبت به آن متنبّه شویم) حُسن سپاس‌گزاری از او را با عقل کشف می‌کنیم. بنابراین حُسن شکر مُنعم یکی از مستقلات عقلیه است. اما نماز خواندن به عنوان اولی حُسنی ندارد. اگر عاقل باشد و عقلش، درباره حُسن نماز خواندن کشفی ندارد. ولی همین شخص، اگر به اخبار شرع بفهمد که اقامه‌ی نماز، مصدق اطاعت از خدا یا شکر منعم است، به حُسن آن پی می‌برد. در این حالت، مقدمه‌ای شرعی (و غیر عقلی) در میان می‌آید تا حُسن نماز فهمیده شود. لذا نماز خواندن به عنوان ثانوی حَسَن است. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که نماز خواندن به عنوان اولی حَسَن نیست بلکه چون مصدق اطاعت خدادست، حَسَن می‌باشد.

مثال دیگر برای حسن و قبح ذاتی، عدل و ظلم است که عدل به خودی خود (فی نفسه) حَسَن است و ظلم ذاتاً قبیح، یعنی خوبی و بدی، عنادین اولی عدل و ظلم هستند. اما عملی مانند «گرفتن چیزی از دیگری» به خودی خود نه خوب است و نه بد. اگر آنچه از دست دیگری می‌گیریم، حق ماباشد، این «گرفتن» مصدق «عدل» و اگر همین عمل به تضییع حق او بینجامد، مصدق «ظلم» است. پس «گرفتن چیزی از دیگری» به عنوان اولی، نه خوب است نه بد، یعنی نه حُسن ذاتی دارد و نه قبح ذاتی. حسن یا قبح، به عنوان ثانوی بر آن صدق می‌کند.

نکته‌ی دقیقی که در تعریف مرحوم میرزا از استقلال عقلی مورد توجه قرار گرفته، قید: «می‌ادرکه کلیاً» است. توضیح این نکته - براساس تقریرات دروس

ایشان - این است که: «کل عاقل اذا توجه الى ذلك الفعل و ادركه بنحو الكلية، لاستقل بحسنه». برای اینکه مطلب کاملاً واضح شود، باید به این حقیقت توجه کنیم که: عاقل همیشه کلی یک فعل را حسن یا قبیح می‌باید. به عنوان مثال، می‌باید که کلی ظلم، قبیح است. به همین دلیل، در مواجهه با عملی که آن را مصدقاق ظلم تشخیص می‌دهد، به قبح آن نیز اذعان می‌کند. به بیان دیگر، از دید عاقل، هر آنچه مصدقاق ظلم باشد قبیح و هر آنچه مصدقاق عدل باشد، حسن است. این نشانه کلی بودن ادراک او از قبح ظلم و حسن عدل است.

به عبارت دیگر عاقل می‌باید که: «اگر چیزی مصدقاق عدل باشد» انجام آن حسن و «اگر چیزی مصدقاق ظلم باشد» ارتکاب آن قبیح است. اما غیر از این ادراک کلی که کار عقل است، عقل به تنها یعنی توانایی تشخیص حسن یا قبح مصاديق را ندارد و هماره برای این کار، نیازمند آگاهی‌های جانبی دیگری است تا پس از ضمیمه شدن به آن ادراک کلی، فهم حسن یا قبح یک مصدقاق، محقق شود. به عنوان مثال عاقلی را فرض کنید که - به عقل خویش و به طور کلی - ادراک می‌کند که ظلم قبیح است. اگر چنین فردی صحنه‌ای ببیند که در آن شخصی به زور چیزی را از دیگری می‌گیرد، در این حالت - صرفاً به پشتونه عقلش - درباره‌ی خوب یا بد بودن کار آن شخص نمی‌تواند هیچ‌گونه قضاوت صحیحی بکند. او نمی‌داند حق با کیست. یک فرض این است که شخص، غاصب باشد و حق در گرفتن آنچه به زور می‌گیرد، نداشته باشد. در این صورت کارش ظلم و قبیح عقلی است. فرض دوم این است که آن چیز ملک خود اوست که دیگری بدون اجازه آن را غصب کرده است. اکنون که مال خود را بازپس می‌گیرد، درحقیقت حق خودش را از غاصب می‌ستاند. در این حالت کارش عقلاً مصدقاق عدل و خوب شمرده می‌شود. حال آنچه اتفاق می‌افتد، کدام یک از این دو فرض است، با عقل تنها قابل تشخیص نیست و احتیاج به دانستن امور جزئی از آن حادثه و آن دونفر دارد.

همین آگاهی‌های جنبی است که تعیین می‌کند حادثه‌ی مشاهده شده مصدقاق عدل است یا ظلم، و آنگاه حسن یا قبح ذاتی (عقلی) آن هم روشن می‌شود.

روشنگری عقل صرفاً به همین قسمت اخیر مربوط می‌شود. اما علوم دیگر ما معلوم می‌کند چه کاری مصدق عدل است و چه عملی مصدق ظلم.

علاوه بر این حقیقت، گاهی برای آنکه عقلاً عملی را خوب یا بد بدانیم، باید آگاهی‌های کلی دیگر - غیر از کشف‌های کلی عقلی - هم داشته باشیم. بخشی از این آگاهی‌ها فقط از طریق شرع و علم فقهه به دست می‌آیند. در واقع احکام شرعاً بیان کننده‌ی حقوقی هستند که با علم به آنها می‌توان فهمید چه عملی «ظلم» و چه کاری «عدل» است. آنگاه عقل انسان تشخیص می‌دهد که آنچه شرعاً ظلم است، ارتکابش قبیح و آنچه شرعاً عدل است، انجامش حسن می‌باشد.

مثالاً در مورد حقوق مالی که در شرع بر مسلمانان واجب شده است - همچون خمس و زکات - می‌توان گفت که وجوب پرداخت آنها مستقل عقلی نیست. اما اگر شرع آن را مصدق عدل بداند و مقرّر کند که باید در برخی از اموال مؤمنان، حقوقی برای غیر خودشان در نظر گرفته شود، از این جهت، پرداختن این حقوق مصدق ظلم می‌شود و انسان، عقلاً قبح آن را می‌یابد.

در نتیجه وقتی عاقل، افعالی را که عنوان اویلی آنها حسن یا قبح است، به صورت کلی ادراک می‌کند، قبح یا حسن آنها را مستقل عقلي می‌یابد.

حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار

یک نکته‌ی ظریف دیگر نیز در تعریف میرزای اصفهانی درباره‌ی حسن و قبح ذاتی و استقلال عقلی، مورد توجه است که باید از آن غفلت شود. ایشان حسن و قبح مورد بحث خود را مختص به «بعضی از افعال» دانسته و فرموده‌اند که: «ان بعض الافعال وهو الذى كان عنوانه الاولى الحسن أو القبح» هم‌چنین توضیح مطلب چنین تقریر شده است: «كلّ عاقل اذا توجّه الى ذلك الفعل و ادركه بنحو الكلية...» این مطلب در قسمت دیگری از مقدمه‌ی درس اصول ایشان به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است:

إنَّ الْحُسْنَ وَ الْقَبْحَ راجِعٌ إِلَى الْأَفْعَالِ، لَا مُطْلَقاً، بَلِ الْأَفْعَالِ الصَّادِرَةُ عَنِ الْعَاقِلِ

بالفعل القادر المختار... فال فعل الذي يتصف بالحسن والقبح، هو الفعل المقدور الذي صدر عن الإنسان بما هو إنسان، عن اختيار وابتهاج من دون اضطرار أو الغفلة كحال الجهل مثلاً أو حال عدم كونه عاقلاً بالفعل كحال نومه.^(۱)

حسن و قبح به همهی افعال برنمی گردد بلکه راجع به افعالی است که از عاقل قادر مختار صادر می شود... پس فعلى که متصف به حسن و قبح می شود، آن فعل مقدوری (متعلق قدرت) است که از انسان - از آن جهت که انسان است - از روی اختیار و شوق صادر می شود، نه فعلی که از روی اضطرار یا غفلت صادر می شود، مانند حالت جهل؛ یا حالت عاقل نبودن مانند حالت خواب.

توضیح مطلب این است که:

أولاً: حسن و قبح مورد بحث، مربوط به افعال است نه هر موجودی که در عالم وجود دارد. مثال‌هایی از حسن و قبیح‌هایی که آورده‌یم، همگی به مجموعه‌ی افعال انسان تعلق دارد. عدل یا ظلم، شکر یا کفر نعمت، همه از افعالی است که انسان مرتکب آن می شود و عقل درباره‌ی آنها حسن یا قبیح را کشف می کند.

ثانیاً: این‌گونه افعال، زمانی به حسن یا قبح متصف می شوند که از عاقل سرزده باشند. مثلاً ما که عاقلیم، تصریف عدوانی در مال غیر (غصب) را قبیح می دانیم و در صورت انجام آن، خود را سزاوار نکوهش می باییم. اما فرض کنید کودکی - غیر عاقل - عملی را انجام دهد که از لحاظ صورت ظاهری، مشابه عمل غصب از سوی انسانی عاقل باشد، مثلاً مال دیگری را بدون اجازه ای او بردارد. آیا می توانیم این عمل او را قبیح بدانیم یا اصلاً آن را غصب یا ظلم بنامیم؟ بدیهی است که نمی توانیم؛ زیرا که عمل قبیح، سبب نکوهش عامل خود می شود. ولی در اینجا، کسی کار کودک را مذموم و قابل مؤاخذه نمی داند، زیرا که او عاقل نیست. اصلاً فعل او را مصدق غصب یا ظلم هم نمی توان نامید؛ اگرچه از لحاظ ظاهری مشابه ظلمی است که عاقلی، مرتکب آن می شود. اساساً ناظر عاقل، که این تشابه را برقرار

۱. تقریرات درس اصول مرحوم میرزا: ۱۴ و ۱۵.

می‌کند، نمی‌تواند کودک را مرتکب ظلمی بداند. زیرا کودک، فهمی از حق ندارد که آن را زیرپای گذارد. تنها گفته‌ی پذیرفتگی ناظر عاقل، آن است که: اگر من جای او بودم و چنان کاری می‌کردم، آن عمل قبیح می‌بود.

نکته‌ی قابل توجه درخصوص فهم کودک از حُسن و قبح، این است که برای او آن عملی که مورد تحسین و تشویق اطرافیان قرارگیرد، «خوب» و آنچه موجب تنبیه و مؤاخذه‌ی او گردد، «بد» شمرده می‌شود.

به عنوان مثال اگر کودکی یک اسباب بازی را از دیگری به زور بگیرد و والدین او را تشویق کنند، کار خود را «خوب» می‌پنداشد. و اگر برای همان کار، او را توبیخ کنند، عمل خود را «بد» می‌شمارد. بنابراین «خوب» را مساوی با آنچه موجب تعریف و تشویق می‌شود، می‌داند و «بد» را معادل آنچه باعث تنبیه و توبیخ می‌گردد.

کودک فهم دیگری از خوبی و بدی ندارد و چون عقل ندارد، حُسن و قبح عقلی (ذاتی) را نمی‌فهمد و تا وقتی به بلوغ عقلی نرسیده، آموزش دادن او نیز فایده‌ای به حالش ندارد.^(۱)

ثالثاً: حسن و قبح به افعال «اختیاری» عاقل باز می‌گردد. اگر از انسان عاقلی، عملی بی‌اختیار سرزند (مثلاً در انجام کاری مجبور شده باشد) و آن عمل در شرایط عادی مصداق ظلم محسوب شود، نمی‌توان آن عمل را ظلم نامید، زیرا که او در انجام آن اختیاری نداشته است. با نگرشی عمیق به مسئله، می‌توانیم ادعا کنیم که اساساً زمانی می‌توان چیزی را - به معنای واقعی کلمه - « فعل » کسی دانست که «اختیاراً» آن را انجام داده باشد. لذا تعبیر فعل غیراختیاری، با نوعی مسامحه همراه است. اگر با دقّت سخن بگوییم، تنها زمانی می‌توان انجام کاری را به کسی نسبت داد که آن کار را با اختیار انجام دهد. با توجه به این مطلب، اگر قید اختیار را در خود فعل بیاوریم، باید گفت: حُسن و قبح ذاتی، صفت « فعل عاقل » است.

۱ - در فرض مذکور، تذکار و تنبیه نیز اثری در فهم کودک از مستقلات عقلیه ندارد.

اختلاف درجات عقول

مطلوب دیگری که در تبیین بحث مستقلات عقلیه از دیدگاه مرحوم میرزا اهمیت دارد، اختلاف درجات عقول در تشخیص مستقلات عقلیه است. ایشان این اختلاف را کمی می‌داند نه کیفی. در تقریرات درس اصول چنین آمده است:

ان العقول مختلفة في ادراك المستقلات من حيث الكمية، فأن بعض العقول يستقل بعشرة أمور وبعضها بأكثر من ذلك وبعضها بأقل. ولكن ليس فيها اختلاف في مستقل واحد. وبعبارة أخرى اختلاف العقول إنما هو في التتبّه على مستقل من المستقلات و عدمه، فأن الضعيف لنقصه و ضعفه لا يتنبأ به و الكامل يتنبأه. ولكن الضعيف مع عدم استقلاله به لا يحكم بعدم الاستقلال، اي لا يحكم بكون ذلك الغير المدرك من غير المستقلات... بل يتوقف و كأنه يقول: لا ادرى فهو منها أم من غيرها، بخلاف الكامل، إذ يعلم أنه منها فالضعف و الشدة والنقص والكمال في العقول إنما هي في ذلك، لأن يكون الناقص لنقصه مدركاً لبعض المستقلات ادراكاً ناقصاً و يكون الكامل لمكانه مدركاً له ادراكاً تاماً، فأن القام والنقص هنا غير معقول. بل الامر دائري بين الوجود و العدم. فإن ادركه فهو مما يستقل به، وإلا فلم يدركه اصلاً. و لافرق فيما استقل العقل به بين عقل خاتم النبيين و عقل اضعف الضعفاء.^(۱)

عقل‌ها در ادراک مستقلات از جهت کمیت مختلف است. بعضی عقول ده مستقل عقلی را می‌فهمد و برخی بیشتر و برخی کمتر. ولی در یک مستقل عقلی بین عقول اختلافی نیست. به عبارت دیگر اختلاف عقل‌ها فقط در تتبّه یافتن به یک مستقل از مستقلات عقلی یا تنبّه نیافتن به آن است. در نتیجه یک عقل ضعیف به خاطر نقص و ضعف شدید به آن متنبّه نمی‌شود و یک عقل کامل متنبّه می‌شود. ولی عقل ضعیف با وجود این که آن را به عنوان مستقل

۱. تقریرات اصول: ۲۶

عقلی نمی‌یابد، حکم نمی‌کند به این که آن امر، مستقل عقلی نیست. یعنی حکم نمی‌کند که آن چه درک نکرده، از غیرمستقلات است... بلکه توقف می‌کند و گویی می‌گوید: نمی‌دانم که آن از مستقلات است یا از غیرمستقلات؛ برخلاف عقل کامل که می‌داند آن از مستقلات است. پس ضعف و شدت و نقص و کمال در عقول، فقط در آن است و چنین نیست که ناقص به خاطر نقصش بعضی از مستقلات را به طور ناقص درک کند و کامل به خاطر کمالش آن را به طور کامل درک کند؛ چرا که کمال و نقص در اینجا معقول نیست و امر دائر بین وجود و عدم است. اگر آن را ادراک کرد، آن جزء مستقلات است و گرنه اصلاً آن را ادراک نکرده است. و در مستقلات، فرقی میان عقل خاتم الانبیاء ﷺ و عقل ضعیفترین ضعیفان نیست.

اگر بخواهیم مقصود میرزا را به خوبی درک کنیم، ابتدا باید به این حقیقت توجه کنیم که کشف، از جهت کشف بودن (کشف بما هو کشف) درجه بردار نیست. مثلاً انسان نسبت به «عدل»، از دو حال خارج نیست: یا **حسن** آن برایش مکشوف است یا نیست. تنها در صورت اول می‌توانیم بگوییم که این انسان، عدل را فهمیده است و لذا **حسن** آن را می‌یابد.

کشف **حسن** ذاتی عدل، یک امر نسیبی نیست؛ یعنی عاقل یا آن را وجدان می‌کند یا خیر. اصل این کشف، زیادت و نقصان نمی‌پذیرد و همه‌ی عقلا در اینکه 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 حدّاً قابلی 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 درصد. بلکه همه عقلا ظلم را صد درصد بد می‌یابند، هرچند که درک آنها از بدی ظلم ممکن است متفاوت باشد.

با توجه به این مقدمه می‌توان گفت که اگر عاقلی در مورد یافتن **حسن** یا قبح یک

کار استقلال داشته باشد، (یعنی برای او، حُسن یا قبح، از عنوان اولی آن فعل برآید)، هر عاقل دیگری نیز - در صورتی که آن حُسن یا قبح را بباید - در این یافتن خویش مستقل است. یعنی در این کشف و فهم، عنوانی ثانوی دخالت نکرده است. با یک مثال مطلب روشن تر می شود:

اگر کسی شیء سیاه رنگی را «واقعاً» ببیند (نسبت به وجود آن تبّه باید)، از سیاهی آن به عنوان واقعیّتی خبر می دهد. یعنی قاطعانه می گوید که اگر دیگران نیز این شیء را ببینند، به سیاهی آن اعتراف می کنند، مشروط بر آنکه «واقعاً» آن را دیده باشند؛ یعنی به توهّم گرفتار نیامده و به سبب بیماری یا مشکلات دیگر از دیدن حقیقی آن، محروم نشده باشند.

همچنین اگر کسی واقعاً بباید که آن شیء زرد نیست، باز هم می تواند بگوید که این شیء برای دیگران هم که آن را می بینند، زرد نیست.

وضعیّت مستقلات عقلیّه نیز چنین است. یعنی چون حُسن و قبح، صفتی واقعی است، اگر عاقلی فعلی را قبیح دید (با فرض آنکه حقیقتاً کشف از واقع کرده باشد) حکم می کند که این قبح برای بقیّه عقلانیز مستقل عقلی خواهد بود. اکنون می توان گفت: حدّ پایین مستقلات عقلیّه را وجدان همهی عاقلان تعیین می کند.

هر عاقلی - هرچند که بهره‌ی زیادی از نور عقل نداشته باشد - حدّاًقل مستقلات عقلیّه - که برای او تعیین وظیفه و مسؤولیّت می کند - برایش مکشوف است و به سبب همین انکشاف، حکم می کند که سایر عقلان هم این حدّاًقل را می بینند. بنابراین اطمینان می یابد که هیچ عاقلی - چه کامل تر و چه ناقص تر از او - خلاف آنچه را که برای او مکشوف است، مستقلانمی یابد. اما نمی توان گفت که هر انسان عاقلی لزوماً همهی مستقلات عقلیّه را کشف می کند. ممکن است کسی به خاطر ضعف مالکیّت نور عقل یا محجوب شدن عقلش، برخی یا بسیاری از مستقلات عقلیّه را کشف نکند. این ضعف یا محجوبیّت، تأثیری در واقعیّت امر نمی گذارد؛ زیرا عاقل دیگری که عقل کامل تری دارد یا از حجابهای عقل مصون

مانده است، چیزهایی را بالاستقلال می‌باید که این فرد اول از یافتن آنها محروم است. بنابراین باید گفت که همه‌ی مستقلات عقلیه را تنها کسی تشخیص می‌دهد که بالاترین درجه‌ی عقل را دارد و از همه‌ی حجاب‌ها برکنار است. اگر او چیزی را عقلی بیابد، دیگران نمی‌توانند سخن او را رد کنند، چون هیچ‌گاه خلاف آنچه را که او یافته است بالاستقلال نمی‌یابند. این در فرضی است که هر عاقلی در کنار آنچه خود می‌باید، احتمال وجود عاقل یا عاقلانی کامل‌تر از خود را بدهد. با صرف وجود این احتمال، می‌بیند که نمی‌تواند تنها تشخیص خود را ملاک مستقل عقلی بودن یک امر بداند. همین مطلب هم خود یک حکم عقلی است. آیا کسی هست که بتوان اورا عاقل‌ترین فرد دانست و اگر باشد، کیست؟ این‌ها عقلاً قابل کشف نیستند بلکه تنها راه صحیح، مراجعه به ادله‌ی نقلی در این زمینه است.

معیار استقلال عقلی: کشف خاتم الانبیاء ﷺ

براساس مطالب پیش‌گفته، معیار تشخیص اینکه حُسن یا قبحی مستقل عقلی است یا خیر، کامل‌ترین عقل (یا به تعبیر دقیق‌تر، برترین عاقل) است. مثلاً ما وقتی رنگ اشیاء را به چشم سر می‌بینیم، برای اینکه بدانیم هر چیزی واقعاً چه رنگی دارد، از سالم‌ترین و تیزبین‌ترین بینندگان می‌پرسیم، آنگاه ملاک واقعی بودن آن رنگ (مثلاً سیاهی) را مشاهدات او می‌دانیم. دیگران در برابر آن واقعیت، یکی از دو حالت را دارند. یا آنها هم سیاهی شیء را می‌بینند که در این صورت، درک آنها از سیاهی، با شخص مذکور یکسان است؛ یا آن را نمی‌بینند. مهم این است که گروه دوم (محروم‌ماندگان از نیل به واقعیت) نمی‌توانند بگویند که «آن شیء سیاه نیست»؛ بلکه سزاوار، آن است که بگویند: ما به سیاهی آن شیء پی‌نبرده‌ایم (البتّه این در صورتی است که به نقص خویش در برابر کمال آن سالم‌ترین و تیزبین‌ترین افراد، اذعان داشته باشند).

درباره‌ی مستقلات عقلیه چه باید گفت؟ اگر عاقل‌ترین فرد مطلبی را مستقل عقلی تشخیص دهد، دیگرانی که از فهم آن عاجزند، باید حکم به عدم استقلال

عقلی آن کنند.

مثلاً در مورد شکر منع، ممکن است برخی افراد، آن را در حدّ وجوب نیابند (یعنی قُبیح ترک آن را مستقلّ عقلی نیابند). در این صورت نمی‌توانند حکم کنند که ترک شکر منع، قبیح نیست. این مطلب، همان نکته را به یاد می‌آورد که قبیح ندیدنِ یک عمل، با غیر قبیح دیدن آن متفاوت است. در بسیاری از موارد که قبیح ذاتی فعلی با عقل محجوبِ ما مکشوف نمی‌شود، چنان نیست که ما آن فعل را غیر قبیح ببابیم. بلکه تفسیر درست، آن است که بگوییم ما آن را قبیح نیافریم؛ لذا ملاک تعیین حدّ بالای تعداد مستقلّات عقلیّه، عقل عاقل کلّ است. چه بسا قبح انجام فعلی، برای عاقل‌ترین انسان، مستقلّ عقلی باشد؛ ولی عقل محجوب دیگران به فهم آن نرسد.

برای یافتن کامل‌ترین عاقل، باید به ادله نقلی رجوع کنیم؛ زیرا صرفاً با تکیه بر عقل خود، معیاری برای این تشخیص نداریم. بنابر روایات معتبر، عاقل‌ترین بندۀ خدا، ختم رسیل، حضرت محمد مصطفیٰ 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 درجه‌های فهم و عقل قرار دارند. دیگر عاقلان با این بزرگواران، فاصله‌ای بسیار زیاد دارند که قابل محاسبه نیست. پس از چهارده معصوم علیهم السلام، دیگران به اندازه‌ی واجدیّت خود نسبت به نور عقل، در مراتب پایین‌تر قرار می‌گیرند. انبیاء و رسول‌الله و نیز اوصیاء ایشان - که همگی معصوم هستند - رتبه‌ای بالاتر از دیگران دارند. در ضمن بیانی از پیامبر اکرم ﷺ می‌خوانیم:

... وَ لَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَ لَا رَسُولًا حَتَّىٰ يَسْتَكْمِلَ الْعُقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ
جَمِيعِ عُوْلَىٰ أُمَّتِهِ... (۱)

... و خداوند، نبی و رسولی را می‌عوشت نکرد، مگر آنکه به کمال عقل رسد و

عقل او برتر از همه عقلهای امتش باشد...

بار دیگر تأکید می‌کنیم که افعال، دوگونه‌اند: گاه حُسْن و قَبْح، عنوان اولی آنهاست و گاه چنین نیست. براساس عقل عاقل ترین انسان، می‌توان فهمید که کدام فعل در کدام دسته قرار دارد. زیرا فرض بر این است که برای پیامبر اکرم ﷺ هیچ حجاب عقلی وجود ندارد و حضرتش نسبت به همه‌ی مستقلات عقلیّه تنبه دارند. بنابراین اگر پیامبر اکرم ﷺ درباره فعلی، حُسْن یا قبحی ذاتی نیابند، می‌توان گفت که آن فعل، جزء مستقلات عقلیّه نیست. اما اگر برای ایشان قبح یا حُسْن فعلی، مستقل عقلی باشد، می‌توان فهمید که دیگران هم - در صورت رفع حجاب از عقل‌هایشان - می‌توانند آن قبح یا حُسْن را مستقلًا بیابند.

البته شرط «تنبه» در اینجا نقشی اساسی دارد. مستقل عقلی، امری است که درک و شهود آن، تنها به تنبه نیاز دارد. آموزش و اکتساب، لازمه‌ی ادراک یک مستقل عقلی نیست. اما برای این تنبه، احتیاج خود را به وحی و ادله‌ی نقلی - دست کم در برخی موارد - تصدیق می‌کنیم. بدون تنبه از طریق وحی ممکن است که آن درک و فهم برای ما حاصل نشود. به تعبیر دلنشیں امیرالمؤمنین علیہ السلام، یکی از شؤون انبیاء، برانگیختن گنجینه‌های عقول آدمیان است:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَةً وَاتَّرَأْتَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءً لِيَسْتَأْذُوْهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ... يُشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ.^(۱)

«دفینه‌های عقول» همان مستقلات عقلیّه‌اند که هر عاقلی «می‌تواند» آنها را وجدان کند و کار انبیاء و ائمه علیهم السلام رشد دادن عقاولا و رفع حجاب از عقول آنهاست. بنابراین، عمل به دستورات شرع - که همان تذکارها و تنبیهات اهل بیت علیهم السلام است - انسانی را که عقلش به کمال نیست، تربیت می‌کند و کامل می‌گرداند؛ یعنی حجابها را از چهره‌ی عقل او برمی‌گیرد و زمینه‌ی تنبه بیشتر او نسبت به درک مستقلات عقلیّه را فراهم می‌آورد. بنابراین عقل هر کسی - در هر مرتبه‌ای از عقل که باشد -

۱ - نهج البلاغه: خطبه‌ی اول.

نسبت به انبیاء و اوصیاء ﷺ ضعیف و ناقص است. از این رو، هیچگاه بسی نیاز از دستگیری آنان نیست. تنها با تکیه بر ارشاد ایشان، از پلّهای به پلّهای بالاتر می‌توان رفت.

خلاصه‌ی دیدگاه مرحوم میرزا در این بحث - مطابق آنچه در درس اصول ایشان آمده - چنین است:

فبحسب الواقع تكون الامور على قسمين و صنفين: احدهما ما لا يستقلّ عقل
أَحَدٌ مِنَ الْبَشَرِ بِهِ أَبْلَاكُهُ الَّذِي هُوَ عَبَارَةٌ عَنِ الْحَسْنِ وَالْقَبْحِ، حَتَّى عَقْلُ خَاتَمِ
الْأَنْبِيَاءَ ﷺ... وَ ثَانِيهَا مَا يَسْتَقْلُ بِهِ الْعَقْلُ كُلُّ أَيْ اكْمَلِ الْعُقُولِ، وَ هُوَ الْقَسْمُ
الَّذِي يَكُونُ مُسْتَقْلًا عَقْلِيًّا لَا يَحْتَاجُ إِلَى الشَّرْعِ وَ النَّاسُ فِي نِيلِ آحَادِ ذَلِكَ الْقَسْمِ
مُخْتَلِفٌ، فَبَعْضُهُمْ كَخَاتَمِ الرَّسُلِ قَدْ تَنبَّهَ عَلَى كُلِّهَا وَ بَعْضُهُمْ عَلَى جُلُّهَا وَ بَعْضُهُمْ
عَلَى عَدِّ أَقْلٍ وَ بَعْضُهُمْ عَلَى أَقْلٍ مِنَ الْأَقْلٍ وَ هَكُذا.^(۱)

پس به حسب واقع، امور بر دو قسم و صنف است: اول آن امری است که عقل هیچ بشری آن را مستقل نمی‌یابد. یعنی ملاک آن که عبارت از حسن و قبح است را هیچ بشری حتی خاتم الانبیاء ﷺ نمی‌یابد... دوم آن امری است که عقل کلّ یعنی کامل‌ترین عقول آن را مستقل می‌یابد و این همان قسمی است که مستقلّ عقلی است و نیازی به شرع ندارد و مردم در رسیدن به هریک از مصادیق این قسم، مختلف هستند؛ پس برخی مانند خاتم الانبیاء ﷺ به کل آن متنبه هستند و برخی به عمدۀ آن و برخی به تعدادی کمتر و برخی به تعدادی کمتر از این و همین‌طور...

تباین عقل و معقول

از نتایج بدیهی تعریف عقل در دیدگاه میرزای اصفهانی، تباین ذاتی میان عقل و معقولات است که عقل، نوری الذات است و معقولات، ظلمانی الذات یا مظلم

۱ . تقریرات درس اصول: ۲۷

الذات‌اند. عبارت ایشان در این خصوص چنین است:

حيث ذات... المقولات... حيث المظلمية والخفاء. والعقل برهان على أنه المعرف لها، لأنَّ الإنسان في حال الطفولية يفعل الأفعال القبيحة والحسنة. وفي عين صدورها عنه لا يعرف حُسْنَها وقُبْحَها. وبعد وجдан نور العقل يرى بنور العقل حُسْنَها وقُبْحَها، فيبيهِج بِحُسْنَها أو يلومُ نفْسَهُ عليها.^(۱)

حیثیت ذات مقولات، حیثیت تاریک بودن و پنهانی است. و عقل، برهانی است براینکه خود شناسانده‌ی مقولات است، چراکه انسان در زمان کودکی افعال قبیح و حسن را انجام می‌دهد و در عین صادر شدن این افعال از او، حسن و قبح آن را نمی‌فهمد و پس از واجد شدن به نور عقل، حسن و قبح آن را می‌بیند. پس به سبب حسن آن (در صورت انجام حَسَن) شاد می‌شود یا خود را به خاطر آن (در صورت ارتکاب قبیح) ملامت می‌کند.

مَعْقُولَاتٌ، ظُلْمَانِيَ الْذَّاتِ اَنَّدْ. تَعَابِيرِ هُمْ اَرْزَ اَيْنَ بِيَانِ چَنْنِيَ اَسْتَ: مَعْقُولَاتٌ، ذَاتٌ مَكْشُوفٌ نِيَسْتَنَدْ، اَزْ خَوْدِ نُورِي نَدَارَنَدْ وَ مَكْشُوفِيَّتٌ وَ مَعْقُولِيَّتٌ، ذَاتِيَ آَنَّهَا نِيَسْتَ. كودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است، معقولی ندارد. از این رو، نه می‌تواند درباره‌ی مقولات سخن بگوید و نه با شنیدن وصف مقولات، بهره‌ای می‌برد. اما پس از عاقل شدن، اذعان می‌کند که اکنون حقایقی برایش مکشف شده که پیشتر مکشف نبوده‌اند.

در اینجا دو حقیقت که تمایز ذاتی دارند، در مقابل هم می‌ایستند: یکی «نور» و دیگری «منور». اساساً لفظ «مکشف» را در اینجا، برای چیزی به کار می‌بریم که ذاتش عین کشف و ظهر نیست، بلکه به چیزی غیر خودش مکشف و ظاهر می‌شود. هیچ‌یک از مقولات انسان، پیش از سن بلوغ مکشف او نیستند، بلکه بعدها به نور عقل، روشن و منور گشته‌اند. اما آنچه «ما به الكشف و الظُّهور» است، همان نوری است که آن ماهیّات ظلمانی را منور می‌کند.

۱. معارف القرآن: ۱۰۶.

بنابراین به عنوان تذکری برای ظلمانی بودن ذوات معقولات، موقع فقدان عقل را شاهد می‌آوریم. در پاره‌ای از زمان‌ها، معقولی در کار نیست، مانند کودک نابالغ (غیر عاقل) یا انسان خواب. اگر قرار بود که معقولیتِ معقولات، ذاتی آنها باشد، دیگر نیازی به وجود عقل نبود. انسان خواب یا کودک نابالغ، عقلی ندارد (از تابش نور عقل بی‌بهره است)، لذا معقولی هم ندارد. بنابراین معقولات، ذاتاً معقول نیستند، بلکه عاملی آنها را روشن کرده که انسان به هنگام خواب یا کودکی، فاقد آن بوده است. آن عامل، همان نور کاشف است. برای تقریب مطلب به مثالی ساده توجّه کنید: ممکن است کسی ابتدا بپندراد که در اتفاقی، دیوار از خود نور دارد و خود به خود روشن است. اما در یک لحظه چراغ خاموش می‌شود: نه نوری حاضر است و نه دیواری دیده می‌شود. در این حال، انسان درمی‌یابد که روشنی دیوار، از آن خود دیوار نبوده است. این حالت او را می‌توان تنبه به ظلمت ذاتی دیوار دانست. خلاصه آنکه 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 متور می‌گردد. لذا معقول، به نور عقل مبدل 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، مباینت دارد و از این جهت بین آنها سنتیت و اشتراکی نیست.

شاهد وجدانی این حقیقت آنکه: عقل، به تعدد معقولات، متعدد 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 کاشف، همان نور عقل است که در همه‌ی این موارد، چه کشف قبح ظلم و چه کشف حسن عدل، حضوری یکسان و

حیثیتی واحد (کاشفیت) دارد.

نکته‌ی اساسی در این جا، همان «عدم وجودان» تعدد نور است و این نکته‌ای بس مهم است. اگر عقل و معقول متّحد بودند، چون معقولات متعدد و مختلف هستند، باید این اختلاف و تعدد در عقول هم راه پیدا کند. اما وجودان می‌دانیم که چنین نیست. بلکه ما همه‌ی معقولات را به عقل واحدی مکشوف و منور می‌بابیم. بنابراین می‌توانیم بگوییم که تفاوت معقولات، از حیث معقولیت آنها نیست، بلکه همه‌ی آنها در این وصف (روشن نبودن در زمانی و منور گشتن در زمانی دیگر) یکسان‌اند. تفاوت، تنها در چیزهایی است که معقول می‌شوند.

مثال نور حسّی در اینجا نیز مفید است:

میان در و دیوار، در این که در پرتو نور اتاق دیده می‌شوند، تفاوتی نیست. تفاوت در این است که یکی در است و دیگری دیوار. اما آنچه هر دو را مرئی کرده، نوری واحد است. ما هر دو را به یک نور می‌بینیم.

این نکته‌ی وجودانی، تباین عقل و معقول را نشان می‌دهد: معقولات ظلمانی الذات هستند و برای ظاهر شدن، به غیر خود نیاز دارند. اما نور عقل به ذات خود، ظاهر است و ظهرور همه‌ی معقولات به اوست. معقولات متعددند، اما همگی به نوری واحد (نور عقل) مکشوف می‌شوند. در هنگام مکشوف شدن، ذات هیچ‌یک از آنها مبدل به نور نمی‌گردد؛ بلکه آنها همچنان 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، درمی‌بابیم که تباین میان عقل و معقول، تباین در ذات آنها است.

تباین عقل و عاقل

همان‌گونه که میان عقل و معقول تباین برقرار است، میان عقل و عاقل نیز تباین وجود دارد. عاقل هم یک ماهیت ظلمانی الذات می‌باشد که با عقل نوری الذات سنتحیت ندارد. مرحوم میرزا در این باره چنین آورده است:

اولُ ما يظہر بذاته غیریة الواجد له و أنه سُنخ مباینُ له، فهذا هو الرسول و
السُّنخ المباین هو المرسل اليه.^(۱)

اولین چیزی که بالذات آشکار می شود، غیریت واجد عقل باعقل است و اینکه سُنخ او با آن مباین است. پس این رسول و فرستاده است و آن سُنخ مباین، مُرسُلُ اليه و فرستاده شده به سوی اوست.

ماهیّت عاقل، ظلمانی الذات است و همه‌ی کمالات - از جمله عقل - از او قابل سلب می باشد و فرض سلب آنها از او، تناقض آمیز نیست.

خداؤند، ماهیّت ظلمانی الذات را مالک عقل نوری الذات می کند و آن ماهیّت عاقل می شود. البته «تملیک» نور عقل به ما، سبب تسلط وجودی ما بر آن نمی گردد. همچنین نور عقل، جزئی از ما نمی گردد. بنابراین مغایرت وجودی عقل و عاقل روشن است. این تمایز نیز، تباینی ذاتی است. «من» با عاقل شدن به هنگام بلوغ عقلی و نیز در زمان درکِ تک تکِ معقولات، کمال می یابد. امّا در ذات «من» که ظلمانی است تغییری رخ نمی دهد (نوری الذات نمی گردد)، همچنانکه عقل هم نوری الذات باقی می ماند؛ لذا پس از عاقل شدن نیز، میان عقل و عاقل اتحادی برقرار نمی گردد.

نکته‌ای ظریف در اینجا مطرح است: با آنکه نور عقل، عین «من» و جزء «من» نیست، ولی شرط لازم برای وجودان «من» (ماهیّت) است؛ یعنی اگر من، عاقل نباشم، ماهیّت ذاتاً ندار خود را وجودان نمی کنم. به بیانِ دیگر، غیر عاقل را نمی توان به ماهیّتش تذکر داد. مثلاً: کودک نابالغ، گویی خود را به کمالاتش می شناسد و آن «من» که در بحث خود، قدم به قدم بدان تذکر دادیم و بر مغایرت آن با همه‌ی کمالات تأکید کردیم، برای او قابل فهم نیست. وجودان این مغایرت - و به عبارت دیگر، دریافتمن فقر و ظلمت ذاتی خود - تنها برای عاقل میسر است. خود این وجودان، از سُنخ علم است نه عقل، زیرا که حُسن یا قبحی در آن مطرح نیست.

ولی علمی است که تنها برای «عاقل» حاصل می‌شود. (دقت شود). نتیجه‌ی روشن این بحث، مغایرت میان عقل و عاقل و معقول است که با مدعای صدراییان در باب اتحاد عقل و عاقل معقول قابل مقایسه است.

تصریحات میرزا بر حجّیت عقل

از مهم‌ترین ویژگی‌های عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی، حجّیت ذاتیه‌ی آن می‌باشد. به تصریحاتی از خود آن مرحوم توّجّه فرمائید:

هذا العقل الذي هو حجّةٌ باطنيةٌ لكلّ عاقلٍ و واجِدٍ له، إِنَّا هُوَ مَنْ حُجَّجَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ... وَ الْعُقْلُ الَّذِي هُوَ حجّةٌ مَعْصُومٌ بِالذَّاتِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى... حجّةٌ بِذَاتِهِ عَلَى ذَاتِهِ وَ مَعْرِفَةٌ بِنَفْسِهِ... وَ حِيثُ نَفْسُهُ الْكَشْفُ وَ اظْهَارُ نَفْسِهِ وَ غَيْرُهُ، فَهُوَ الحجّةُ بِالذَّاتِ.^(۱)

این عقل که حجّت باطنی برای هر عاقل و واجد آن است، از حجّت‌های خدا بر آفریدگان اوست... و عقل که حجّت معصوم بالذات از جانب خدای متعال است... به ذات خود بر ذات خود، حجّت است و خود، خویش را معرفی می‌کند و حیثیت ذات آن، کشف و آشکار کردن خود و غیر خود است. پس آن، حجّت بالذات است.

همین مطالب در تقریرات درس حجّیت قرآن مرحوم میرزا - که به قلم یکی از شاگردان ایشان تقریر شده - اینگونه آمده است:

من البدیهیات الاولیة آن الحجّة بالذات هو العقل. و ذلك ايضاً بضرورة منه، إذ وفود كلّ الحجّ عنده بابه... و هي الحجّة الداخلية الالهیة كما ورد عليه الاخبار في الكاف و غيره من أنه رسول الله الداخلي و حجة الله الباطني و هو الشرع الداخلي كما أنّ الشرع هو العقل الخارج.^(۲)

۱ . معارف القرآن: ۶.

۲ . تقریرات درس حجّیت قرآن: ۱ و ۲.

از بدیهیات اوّلیه این است که حجّت بالذات همان عقل است و آن نیز ضرورت عقلی است، چراکه همهی حجّت‌ها به درگاه عقل وارد می‌شوند... و آن حجّت داخلی الهی است؛ چنانکه روایات در کافی و غیر آن بر این معنا وارد شده است که عقل رسول داخلی خدا و حجّت باطنی خدا و شرع داخل است؛ چنانکه شرع، عقل خارج است.

در تقریرات درس اصول میرزای اصفهانی هم چنین می‌خوانیم:

على هذا الاساس القيوم - اي حجية عقل كل عاقل على نفسه و معقولاته وعلى حجيته لمعقولاته - بُنِيَ اركان الاديان، اذ خطاب آمنوا متوجه الى كل العقلاة من الكل و المتوسطين و الضعفاء. و معلوم ان هذا الخطاب ليس بشرعاً، والا لدار الامر. بل هو حكم عقلی و مستقل اوّلی، لابد من تنبیه العقلاة الى ذلك المستقل. و الانبياء عليهم السلام إنما كانوا منبهين مذكرين لهذا الامر، و عليه بُنِيَ الفقه والاحكام.^(۱)

بر این اساس استوار - یعنی حجّیت عقل هر عاقل بر خودش و معقولاش و بر حجّیت خود نسبت به معقولاتش - پایه‌های ادیان بنا شده است چراکه خطاب «آمنوا» متوجه همهی عقلاه است، از کاملان گرفته تا متوسطان و ضعیفان. و معلوم است که این خطاب، شرعی نیست و گرنه دور لازم می‌آید. بلکه یک حکم عقلی و مستقل اوّلی است که باید عاقلان را به آن مستقل، تنبیه داد. انبیا علیهم السلام فقط تنبیه دهنده و تذکار دهنده به این امر بودند، و فقه و احکام بر همین اساس بنا شده است.

معنای حجّت و حجّیت

حجّیت یعنی حجّت بودن، و حجّت یعنی دلیل قاطع و برهان بُرنده. این معنا از

۱ . تقریرات درس اصول: ۱ و ۲.

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، خویشن را سزاوار کیفر و نکوهش می‌داند که چرا چنین کردم و هم وقتی که از جانب دیگران مذمّت و مؤاخذه شود، آن را بیجا نمی‌شمارد.

مثال ساده را از کشف‌های اوّلیّه‌ی عقلی ذکر می‌کنیم: عاقلی که ظلم و قبح آن را می‌فهمد، وقتی ظلمی به دیگری روا می‌دارد، از اینکه برخلاف کشف عقلی اش گام برداشته، خود را مذمّت می‌کند و عمل خود را هم مستحق آن می‌داند که مورد تقبیح عقاًلا واقع شود. همچنین می‌پذیرد که برای کیفر آن کار ناشایست، استحقاق دارد. ولی اگر از ظلم کردن خودداری کند و مرتکب ظلم نشود، آسوده خاطر است که عمل قبیحی انجام نداده؛ نه نزد خود سرافکنده است و نه به دیگران حق می‌دهد 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 (عليه الحجّة). در حالت اخیر، جایی برای اعتذار و بهانه‌جویی باقی نمی‌ماند؛ لذا حجّت را قاطع عذر و بهانه می‌دانیم.

توجه داریم که هر نوع دلیل و برهانی - اعمّ از عقلی یا شرعی - را می‌توان حجّت نامید. انسان - اگر می‌خواهد از طریق بندگی خداوند خارج نشود - به طور کلّی باید برای رفتارهای خود حجّت مورد قبول پروردگار داشته باشد، یا حجّت عقلی یا شرعی. ما چون بنده‌ی خداییم و از خود اختیاری (در برابر خدای خود) نداریم، باید برای تک‌تک اعمال‌مان دلیلی مقبول پروردگار مان داشته باشیم. در این صورت نگران مؤاخذه مولای خود نخواهیم بود. امّا در غیر این صورت ممکن است به ورطه‌ی مخالفت با پروردگار بلغزیم و سزاوار مؤاخذه و کیفر او گردیم. آنگاه راه

هرگونه عذر و بهانه آوردن بسته خواهد بود.

در مورد حجت عقلی باید گفت: عاقل، آنچه را به نور عقل کشف می‌کند، برای کردار خود حجت می‌داند و این حجت در مکشوفات به نور عقل وجود دارد. البته این ویژگی را خداوند به عقل انسان بخسیده است؛ پس می‌توانیم آن را حجت 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 حجت دارد. این البته بدان معنا نیست که خود را از خدا بستانکار بداند، بلکه مقصود آن است که انسان در امنیت و آرامش خواهد بود که خداوند، او را مؤاخذه نمی‌کند و کیفر نمی‌دهد.

در نقطه‌ی مقابل، اگر عاقل براساس مکشوفات عقلی خود عمل نکند، به دلیل همان روشنگری‌های عقل، سزاوار مؤاخذه و کیفر است. از این جهت، حجت را «ما یَصُحُّ بِهِ الْإِحْتِاجَاجُ» نیز معنا کرده‌اند؛ یعنی اگر کسی مطابق کشف‌های عقلی خود عمل نکرد، «برای» خداوند «بر» او حجت است و خداوند می‌تواند احتجاج کند که چرا مطابق آن‌ها گام برنداشته‌ای؟

ذاتی بودن حجت عقل

گفتیم که عقل، حجت دارد. یعنی عقل، برای عمل عاقلانه‌ی عاقل و تسلیم او نسبت به کشف عقلی اش، حجت است. (اگر عاقلی بخواهد حجتی بر او نباشد، باید عاقلانه عمل کند). شاید کسی بپرسد که: «چرا باید به آنچه نور عقل روشن ساخته، گردن نهاد و بدان عمل کرد؟»

پاسخ این پرسش در خود سؤال موجود است؛ یعنی: چون عقل می‌گوید و چون فلان مطلب به نور عقل روشن گردیده، باید تسلیم آن شد و دلیل دیگری - جز همین کشف عقلانی - وجود ندارد. به تعبیر دیگر، حجت عقل به خود عقل بازمی‌گردد و این معنای حجت ذاتی عقل است؛ یعنی عقل، حتی بر حجت خودش نیز حجت است.

با این توضیح، «دور» لازم نمی‌آید. زیرا کشف عقلی ما، از مبنایی ترین معرفت‌های ماست. نقطه‌ی آغازین و اساس بنیادین معرفت‌های ما، ضرورتاً دارای این ویژگی است که حجّیت آن به خاطر خودش است، نه عامل دیگری. مثلاً حجّیت شرع به عقل بازمی‌گردد، اما حجّیت عقل متکی به چیز دیگری نیست.

در توضیح حجّیت ذاتی عقل به این مثال توجه کنید:

فرض کنید در محاکمه عدالت به کسی که مرتکب ظلمی شده است بگویند: «آیا قبح کار خود را می‌فهمی؟» و او پاسخ مثبت دهد. آنگاه چنین شخصی بپرسد: «به چه دلیل نباید این قبیح را مرتکب شوم؟» و مدعی شود که دلیل آن را نمی‌داند. این سخن و ادعای او، مورد قبول هیچ عاقلی نیست. عقلاً به او می‌گویند که اگر تو عقل داری و قبح ظلم را می‌یابی، این مطلب را نیز باید بفهمی که نباید مرتکب ظلمی شوی و گرنم مستحق کیفر هستی. به طور کلی، فهم عاقل از قبح عقلی ذاتی، به گونه‌ای است که او به همراه یافتن آن قبح، این مطلب را نیز می‌یابد که نباید مرتکب قبیح شد. این از خواص نور عقل و مکشوفات آن است.

برای وجوب التزام و عمل به کشف عقلی، بیرون از خود عقل و کشف آن، دلیلی دیگر نمی‌توان ارائه کرد. زیرا که این وجوب از بدیهیات است و با منکر 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 روشنی اش به خودش باشد («ظاهر بذاته» باشد)، دیگر نیازمند دلیل دیگری نیست و نباید باشد؛ عقل نیز چنین است.

نتیجه‌ی انکار حجّیت ذاتی عقل

همه‌ی بحث‌ها درباره‌ی عقل و نقض و ابراهایی که در این وادی انجام می‌دهیم، برخاسته از حجّیت ذاتی عقل است. دلیل امکان رسیدن به تفاهم نیز همین است که همگی عاقلیم و عقل هم برای حجّیت خود کافی است. با عقل، حسن و قبح را درمی‌یابیم و مطابق آن قضاوت می‌کنیم و اساس و پایه‌ی

همه‌ی باید ها نهایتاً به عقل برمی‌گردد. پایه بودن عقل به خودی خود موجّه است و با رأی‌گیری از عقلا حاصل نمی‌شود. مستقلات عقیّه حقایقی هستند که همه‌ی عاقلان، آن را - به صورت مستقل از شرع و از یکدیگر - می‌فهمند.

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

بنابراین انکار ذاتی بودن حجّیّت عقل، به انکار حجّیّت آن می‌انجامد، چرا که عقل، حجّیّت خود را وامدار عامل دیگری نیست؛ به عبارت دیگر، عقل به چیز دیگری غیر از خود عقل قابل ارجاع نیست. بلکه حجّیّت حجّت‌های دیگر نیز به حجّیّت عقل برمی‌گردد.

عقل، اگر عقل است، به ذات خود روشن است و از جای دیگری روشنی نمی‌گیرد. حجّیّت ذاتی عقل هم از همین جا برمی‌خizد. البته معنایی که از حجّیّت می‌فهمیم، غیر از معنایی است که از خود عقل و روشنگری آن می‌یابیم. اما این معنا (حجّیّت) همواره همراه عقل و لازمه‌ی آن است. پس کسی که حجّیّت ذاتی عقل را منکر شده، حجّیّت آن را انکار کرده است و این انکار، به انکار خود عقل می‌انجامد؛ یعنی اصل نور بودن عقل و روشنگری آن را نفی کرده است.

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؛ چرا که با انکار عقل، پایه و اساس همه‌ی براهین نفی می‌شود. بنابراین در ردّ کسی که عقل یا حجّیّت ذاتی 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.

شواهد نقلی بر حجّیت عقل

این بحث را با نقل شواهدی از احادیث اهل بیت علیهم السلام درباره‌ی حجّیت عقل به پایان می‌بریم:

حدیث اول: حدیث قدسی، خطاب خداوند به عقل:

أما إِنِّي أَيَاكَ آمُرُّ وَأَيَاكَ أَهْمِيُّ وَأَيَاكَ أَعَاقِبُ وَأَيَاكَ أُثِيُّ.^(۱)

من فقط به تو امر و نهی می‌کنم و تنها به تو کیفر و پاداش می‌دهم.

حدیث دوم: از امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده است:

الْعُقْلُ شَرُوعٌ مِّنْ دَاخِلٍ وَ الشَّرْعُ عَقْلٌ مِّنْ خَارِجٍ.^(۲)

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 انسانها، کاشف از رضا و سخط خداوند است، پس می‌توان عقل را شرع درونی دانست.

از سوی دیگر، شرع، در معنای اصطلاحی آن - یعنی آنچه پیامبران از جانب خداوند آورده‌اند - زندگی انسان را مقید به قیدهایی می‌کند. چنانکه پیشتر گفتیم، معنای لغوی عقل نیز این تقيید را می‌رساند. لذا شرع را می‌توان «عقلی از خارج» نامید.

حدیث سوم: امیر المؤمنین علیه السلام در کلام دیگری فرموده‌اند:

الْعُقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ.^(۳)

عقل فرستاده‌ی حق است.

اگر مراد از «حق» در این حدیث، حقیقت باشد، حدیث به این معنا است که آنچه 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.

۱ - کافی (كتاب العقل و الجهل)، حدیث ۱.

۲ - مجمع البحرين ۵: ۴۲۵.

۳ - غرالحكم و درالكلم ۵۰: ۲۹۶.

حدیث چهارم: امام باقر علیہ السلام فرموده‌اند:

إِنَّمَا يُدَاقُّ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، عَلَىٰ قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا.^(۱)

خداوند، حساب بندگان را در روز قیامت، فقط براساس 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 اوامر و نواهی الهی و در پی آن، ثواب و عقاب، زمانی معنادار است که حجت بر او تمام شده باشد. به بیان دیگر زمانی عقل، ملاک ثواب و عقاب است که حجتیت ذاتیه‌ی آن ثابت باشد. چون عقل، به ذات خود، حجت است، راه عذر و بهانه بسته می‌شود. هرچه راه بهانه بسته‌تر، مذاقه در حساب بیشتر. البته در حداقل مشترک و پایه‌ای، همه‌ی عقلا از عقل بهره دارند که دین نیز بر همین مبنای، بنا شده است.

نه تنها مذاقه، بلکه اثری نیز که بر این مذاقه مترب می‌شود، به میزان عقل است:

حدیث پنجم: از امام صادق علیه السلام نقل شده است که:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا بَلَغْكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنٌ حَالٍ، فَأَنْظُرُوهُ إِلَيْهِ حُسْنِ عَقْلِهِ،
فَإِنَّمَا يُجَازِي بِعَقْلِهِ.^(۲)

پیامبر اکرم علیه السلام فرمودند: وقتی که از شخصی، 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 صراحة، پاداش عبادت را متناسب با میزان بهره‌ی اشخاص از عقل دانسته‌اند.^(۳) زیرا عبادتی به معنای واقعی کلمه، عبادت است که برخاسته از فهم باشد و این هم مرهون عقل انسان است.

۱ - کافی (كتاب العقل و الجهل)، حدیث ۷.

۲ - کافی (كتاب العقل و الجهل)، حدیث ۹.

۳ - به حصری که توسعه «إنما» در عبارت وجود دارد، توجه کنید، یعنی فقط و فقط به قدر عقل است که بندۀ جزا داده می‌شود، نه معیار دیگر.

فهرست منابع

- ۱ - ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *ماجرای فکر فلسفی در اسلام*. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
- ۲ - ابن فارس، احمد. *معجم مقاييس اللげ*. بیروت: دارالكتب العلمیة، ۱۴۲۰ ق.
- ۳ - ابن منظور. *لسان العرب*. بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ م.
- ۴ - اصفهانی، میرزا مهدی. *ابواب الهدی*. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- ۵ - ———. *مصباح الهدی*. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- ۶ - ———. *انوار الهدایه*. نسخه خطی به خط مؤلف، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد.
- ۷ - ———. *معارف القرآن*. نسخه خطی به خط مرحوم نمازی شاهرودی، کتابخانه مرکزی.
- ۸ - ———. *تقریرات درس اصول فقه*. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- ۹ - ———. *تقریرات درس حجیت قرآن*. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- ۱۰ - آمدی، عبدالواحد. *غور الحكم و درر الكلم*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
- ۱۱ - آنطوان، الیاس. *القاموس العصری*. تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۲ - حزانی، ابن شعبه. *تحف العقول*. تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۴ ش.
- ۱۳ - دیلمی، حسن. *ارشاد القلوب*. قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۴ - شرتونی، سعید. *اقرب الموارد*.
- ۱۵ - صدقق، محمد. *علل الشرایع*. قم: انتشارات مکتبة الدّاوري.

عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی / ۳۱۹

۱۶ - طریحی، فخرالدین. مجمع البحرين. تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۱۷ - عسکری، ابوهلال. معجم الفروق اللغوية. قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۲۱ ق.

۱۸ - فیومی. المصباح المنیر. قاهره: المطبعة الاميرية، ۱۹۲۸ م.

۱۹ - کلینی، محمد. الكافی. تهران: دارالكتب الاسلامية، ۱۳۴۸ ش.

۲۰ - نوری، میرزا حسین. مستدرک الوسائل. قم: مؤسسة آل البيت للإحياء التّراث، ۱۴۰۸ ق.