

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پرتو خرد

(خلاصه کتاب عقل)

تحریر درس گفتارهای
دکتر سید محمد بنی هاشمی

به قلم
امیر مسعود جهان بین



انتشارات نبأ

سرشناسه	: جهان‌بین، امیرمسعود.
عنوان و پدیدآور	: پرتو خرد : تحریر درس‌گفتارهای دکتر سید محمد بنی‌هاشمی / امیرمسعود جهان‌بین.
مشخصات نشر	: تهران: نیا، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری	: ۱ ج ۲۲۴ ص
شابک	: ۱ - ۷۷ - ۸۳۲۳ - ۹۶۴ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتابنامه به صورت زیر نویس
موضوع	: عقل (اسلام)
موضوع	: عقل (اسلام) -- احادیث
موضوع	: قرآن و عقل
موضوع	: عقل‌گرایی (اسلام)
شناسه افزوده	: بنی‌هاشمی، محمد، ۱۳۳۹ - . کتاب عقل
رده‌بندی کنگره	: BP ۱۵ / ۲۱۶ / ب ۹ ک ۱۳ ۱۳۸۸
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷ / ۴۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۶۲۳۲۰۸۱
تاریخ درخواست	: ۱۳۸۸ / ۰۵ / ۱۰
تاریخ پاسخگویی	:
کد پیگیری	: ۱۸۰۱۲۹۳

« پرتو خرد »

تحریر درس‌گفتارهای دکتر سید محمد بنی‌هاشمی / حروفچینی: انتشارات نیا

لیتوگرافی: نور / چاپ: الوان / چاپ اول: ۱۳۸۸

شمارگان: ۵۰۰۰ نسخه / قیمت: ۴۰۰۰۰ ریال / کد: ۱۳۱ / ۲۰۱

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

شبستری، خیابان ادیبی شماره ۲۶ تلفکس: ۷۷۵۰۶۶۰۲ - ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ۱ - ۷۷ - ۸۳۲۳ - ۹۶۴ - ۹۷۸ - I 77 - 8323 - 964 - ISBN:978

به پیشگاه:

دختر عقل و همسر عدل

سرور بانوان دو سرا

حضرت صدیقه کبری علیها السلام

به نیابت از:

احیاگران معارف اهل بیت علیهم السلام

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۱۴
فصل ۱) تعریف عقل.....	۱۷
مقدمه.....	۱۹
۱ - ۱- وجدان مشترک عقلا از عقل.....	۱۹
۱ - ۲ - شواهد لغوی بر دریافت وجدانی از عقل.....	۲۱
۱ - ۳ - تفاوت علم و عقل.....	۲۶
۱ - ۴ - تفاوت فکر و عقل.....	۳۱
بررسی دو تعریف مشهور از عقل.....	۳۳
۱ - عقل مُدرک کَلِّیات است.....	۳۳
۲ - عقل توانایی تفکّر و اندیشیدن است.....	۳۵
۱ - ۵ - شواهد نقلی بر تعریف عقل.....	۳۷
۱ - ۵ - ۱ - عقل: مایه پای بندی.....	۳۷
۱ - ۵ - ۲ - عقل: نور فارق بین حقّ و باطل.....	۳۷
۱ - ۵ - ۳ - وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ.....	۳۸
۱ - ۵ - ۴ - بی عقلی در شهوت و غضب.....	۴۰
۱ - ۵ - ۵ - عقل: روشنایی روح.....	۴۰
۱ - ۵ - ۶ - نمونه ای از تفکّر عاقلانه.....	۴۱

۴۲	۱ - ۵ - ۷ - نمونه‌ای از تفکر غیر عاقلانه
۴۳	۱ - ۵ - ۸ - تفکر: مایه زندگی قلب انسان بینا
۴۴	۱ - ۵ - ۹ - عقل: نور تفکر
۴۴	۱ - ۵ - ۱۰ - نشانه تفکر
۴۷	فصل ۲) مستقلات عقلیه
۴۹	مقدمه
۴۹	۲ - ۱ - تعریف مستقلات عقلیه
۵۰	۲ - ۲ - مستقلات عقلیه: حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول
۵۱	۲ - ۳ - حسن و قبح: عنوان اولی مستقلات عقلیه نه عنوان ثانوی آنها
۵۴	۲ - ۴ - کشف حُسن و قُبُح ذاتی به وسیله تنبیه
۵۴	۲ - ۵ - حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار
۵۶	۲ - ۶ - حُسن و قبح ذاتی: صفت «ماهیت کلی فعل»
۵۹	۲ - ۷ - اختلاف درجات عاقلان
۶۲	۲ - ۸ - عقل کل: نبی مکرم اسلام ﷺ
۶۴	۲ - ۹ - حُسن صدق و قبح کذب، ذاتی یا غیر ذاتی؟
۶۵	۲ - ۱۰ - بررسی دو دیدگاه درباره مستقلات عقلیه
۶۵	الف) دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده‌اند.
۶۸	نقد دیدگاه اول
۶۹	شاهد اول
۷۰	شاهد دوم
۷۱	ب) دیدگاه دوم: حُسن و قبح عقلی از امور اعتباری‌اند.
۷۳	نقد دیدگاه دوم
۷۸	فصل ۳) حجیت عقل
۷۹	مقدمه

۳- ۱- معنای حجت و حجّیت.....	۷۹
۳- ۲- ذاتی بودن حجّیت عقل.....	۸۱
۳- ۳- شواهد نقلی.....	۸۳
۳- ۳- ۱- عاقل: مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند.....	۸۳
۳- ۳- ۲- عقل: شرع درونی و رسول حقّ.....	۸۴
۳- ۳- ۳- مذاقّه در حساب، متناسب با عقول افراد.....	۸۵
۳- ۴- ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل.....	۸۵
۳- ۵- عقل: معیار ارزش گذاری عبادت.....	۸۹
فصل ۴) عقل و دین.....	۹۳
مقدمه.....	۹۵
۴- ۱- تعریف دین.....	۹۵
۴- ۲- عقل: بیان تکوینی خداوند.....	۹۸
۴- ۳- دینداری در حوزه مستقلّات و غیر مستقلّات عقلیه.....	۱۰۱
دینداری در غیر مستقلّات عقلیه.....	۱۰۲
الف- احکام ارشادی (تأکید).....	۱۰۲
ب- احکام مولوی (تأسیسی).....	۱۰۲
توضیح قاعده ملازمه.....	۱۰۲
دو حجّت خداوند بر مردمان.....	۱۰۴
۴- ۴- تعریف مستضعف.....	۱۰۵
۴- ۵- همسویی عقل و وحی.....	۱۰۵
۴- ۶- اثبات حقّانیت حجّت خدا با عقل.....	۱۱۴
۴- ۷- تلازم عقل و دینداری.....	۱۱۶
۴- ۸- عقل: برترین نعمت الهی.....	۱۱۹

فصل ۵) عقل و علم	۱۲۱
۵- ۱- علم: نور هدایت	۱۲۳
۵- ۲- منبع نور علم	۱۲۴
۵- ۳- علم مطبوع و علم مسموع	۱۲۶
۵- ۴- وجوب عقلی طلب علم	۱۲۸
۵- ۵- امامت علم برای عقل	۱۳۰
۵- ۶- شکوفایی عقل به نور علم	۱۳۳
۵- ۷- عقل و حکمت	۱۳۵
فصل ۶) نشانه‌های عقل	۱۳۷
مقدمه	۱۳۹
۶- ۱- ده خصلت؛ نشانه کمال عقل	۱۴۱
۶- ۲- قناعت و عفت، دو زینت عاقل	۱۵۰
۶- ۳- مدارا با جهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان	۱۵۰
۶- ۴- دنیا و آخرت در نگاه عاقل	۱۵۲
فصل ۷) حجاب‌های عقل	۱۵۶
مقدمه	۱۵۷
۷- ۱- حجاب هوی و شهوت	۱۵۷
انگیزه غلبه بر شهوت	۱۵۹
عفت، راه غلبه بر شهوت	۱۶۰
بحثی درباره «عشق»	۱۶۰
آیا عشق قابل توصیه است؟	۱۷۰
لفظ عشق در احادیث	۱۷۲
حدیث اوّل	۱۷۳
حدیث دوم	۱۷۴

۱۷۵	۷-۲- حجاب غضب
۱۷۸	۷-۳- حجاب عجب
۱۸۴	۷-۴- حجاب کبر
۱۸۸	۷-۵- حجاب همنشینی با جاهل
۱۸۹	۷-۶- حجاب دنیا دوستی
۱۹۳	زهد در دنیا
۱۹۴	زهد: مولودِ یاد مرگ
۱۹۴	۷-۷- مستی های پنج گانه
۲۰۰	فصل ۸) عوامل کمال و زوال عقل
۲۰۳	مقدمه
۲۰۴	۸-۱- عوامل زوال عقل
۲۰۴	۸-۱-۱- گناه
۲۰۵	۸-۱-۲- خنده بسیار
۲۰۵	۸-۱-۳- غلبه غفلت
۲۰۶	۸-۱-۴- خوردن بسیار
۲۰۶	۸-۲- عوامل کمال عقل
۲۰۷	۸-۲-۱- افزایش سن و سیر تکاملی عقل
۲۰۹	۸-۲-۲- ادب
۲۱۳	۸-۲-۳- ذکر
۲۱۴	۸-۲-۴- همنشینی با حکما
۲۱۵	۸-۲-۵- تقوی
۲۲۲	۸-۲-۶- خوراکی ها و تقویت عقل
۲۲۳	۸-۳- درخواست از خداوند برای تکمیل عقل
۲۲۴	۸-۴- ظهور امام عصر (عجل الله تعالی فرجه) و تکمیل عقول بندگان
۲۲۷	فهرست منابع

پیشگفتار

خداوند را شاکریم که سه سال پیش، توفیق ارائه بحث نسبتاً کاملی درباره عقل از منظر وجدان، کتاب و سنت عنایت نمود. در کتاب عقل بنا بر رعایت اختصار نبود و سعی بر آن رفت که مطالب به گونه‌ای مستوفی مطرح شود. تلقی این شد که دوره سه جلدی مذکور، بیشتر برای محققان اهل نظر مفید افتاده و از حدّ حوصله طالبان اختصار بیرون است. از سوی دیگر کسانی که می‌خواهند برای اولین بار با اساس بحث عقل آشنا شوند، لازم نیست به تفصیلات کتاب عقل وارد شوند. از این رو در پاسخ به پیشنهاد بسیاری از دوستان، به تلخیص سه دفتر کتاب عقل همّت گماشتیم. «پرتو خرد» می‌تواند گام نخست در جهت آشنایی عمیق با عقل باشد. در این کتاب از ساده‌ترین پایه‌های وجدانی در شناخت عقل آغاز نموده، به بیان کلیدی‌ترین مطالب در موضوع عقل اکتفا کرده‌ایم. شاید بسیاری از قسمتهای کتاب، نیازی به مدرّس نداشته باشد؛ اما قطعاً اگر به دقت درس گرفته شود، ظرائف بیشتری از آن برای خواننده روشن می‌شود. نهایت سعی بر این بوده است که نکات اصلی بحث، در کمترین حجم ممکن ارائه شود. بدین منظور گزیده‌ای از توضیحات و آیات و روایات با رعایت سیر منطقی مباحث انتخاب شده است.

امید است این تلاش‌ها اهداف مورد نظر از تلخیص کتاب عقل را برآورده سازد. البته روشن است برخی نکات تخصصی مهم در این خلاصه نیامده است. بنابراین عصاره عقل جای کتاب عقل را نخواهد گرفت. ان شاء الله کتاب حاضر در ترسیم پایه‌های معارف اهل

بیت علیّه توفیق یابد و به عنایت امام عصر علیّه مورد قبول خداوند متعال قرار گیرد.
در پایان از زحمات جناب آقای امیر مسعود جهان بین در تحریر و تدوین این کتاب و از
ناشر محترم برای قبول نشر آن سپاسگزاری می نمایم.

سید محمد بنی هاشمی

شعبان المعظم ۱۴۳۰ / مرداد ۱۳۸۸

فصل ١

تعريف عقل

مقدمه

در این فصل هدف، تعریف عقل است. ابتدا باید دید راه شناخت عقل و سپس توصیف آن چیست؟

راه شناخت عقل، وجدان (یافتن) آن است. عاقل برای آنکه بداند و بفهمد که عقل چیست، به تصوّر و تفکر نیاز ندارد، بلکه بی‌هیچ واسطه ذهنی، این پدیده وجدانی را در خویش می‌یابد. از این بالاتر، باید اعتراف کنیم که وجدان عقل، تنها راه شناخت آن است و هرکه فهم عقلی ندارد، از معرفت آن نیز محروم است.

همچنین کسی جز عاقل نمی‌تواند درباره چستی عقل گفتگو کند. توصیفات او نیز تنها برای عاقلان، مفید فایده است. غیر عاقل نه کلامی درباره عقل می‌تواند بگوید و نه از شنیدن توصیف آن نصیبی می‌برد. البته بهره عاقل از توصیف نیز بدان پایه نیست که او را به معرفتی از عقل برساند؛ بلکه او پیش از شنیدن اوصاف عقل، شناختی از عقل داشته است. از این رو، به برکت همان معرفت پیشین، توصیف ما از عقل برای او معنادار می‌شود. افزون بر آن، وقتی مفهوم این توصیف را می‌فهمد، نسبت به آنچه که دارد، تنبّه می‌یابد. آنگاه در پی این تذکر، بین او و سایر عقلا تفاهم حاصل می‌شود. هر عاقلی وقتی توصیف دیگران از عقل را منطبق بر یافته‌های خود می‌بیند، شناخت وجدانی خود را یادآور می‌شود، و می‌یابد که گوینده به معروفی مشترک میان هر دو اشاره می‌کند. این

تفاهم‌ها و توافقاتها- یعنی آن حداکثر فایده‌ای که از بحث دربارهٔ امور وجدانی نصیب افراد می‌شود- مسأله‌ای حائز اهمّیت و درخور عنایت است.

۱-۱- وجدان مشترک عقلا از عقل

با توجه به مقدمات فوق به وجدان مشترک عقلا از عقل رجوع می‌کنیم. همه عاقلان معترفند که اکنون دارای کمالی هستند که از ابتدای تولد آن را نداشته‌اند. بلکه از سنی خاص که آن را بلوغ عقلی یا سن تمیز می‌خوانند، کمالی را در خود می‌یابند که با داشتن آن دیگر دست به هر کاری نمی‌زنند. این قوه بازدارنده همان عقل است که با ظهور آن، مسؤولیت نیز پدیدار می‌شود. انسان عاقل هم خود را نزد خویش مسؤول می‌داند و هم دیگران را مجاز می‌داند که درباره برخی رفتارها که عاقلان آن را زشت می‌شمارند، او را مؤاخذه و حتی عقاب کنند.

بررسی حالت بی‌عقلی نیز می‌تواند نکات سودمندی را در شناخت عقل به همراه آورد. کسی که توانایی فهم عقلی ندارد و کمال عقل را واجد نیست، به همین دلیل از دست یافتن به ادراک‌های عقلانی هم محروم می‌ماند. بی‌عقلی نیز حالتی است که فقط فرد عاقل آن را می‌شناسد. غیر عاقلان یعنی موجودات فاقد عقل - مثل جماد و نبات و حیوان، و حتی کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است - درکی از بی‌عقلی خویش ندارند. یعنی درک بی‌عقلی فقط در پرتو شناخت عقل، سامان می‌یابد. مثلاً عاقل، هنگامی که عاقل است، به خویش نظر می‌کند و می‌بیند که به برخی فهم‌های خاص دست می‌یابد که در کودکی از رسیدن به آنها محروم بوده است و نیز قوه توانایی خاصی در خود می‌یابد که در کودکی

فاقد آن بوده است. به اعتبار حالتی که الآن دارد، حالت قبلی را بی‌عقلی می‌نامد. مثال دیگر بی‌عقلی، هنگامی است که انسان به خواب می‌رود. تنها پس از بیدار شدن و در هنگامی که به ادراکهای عقلی دست می‌یابد می‌فهمد که در حین خواب، این ادراکهای عقلی برای او محقق نمی‌شده است. نمونه دیگری از حالاتی که در آن بی‌عقلی رخ می‌دهد، غضب یا شهوت «شدید» است. انسان می‌یابد که در هر دو مورد، حالتی بر او حاکم می‌شود که قبح کاری را که انجام می‌دهد، نمی‌فهمد. این عدم فهم، همان زوال عقل است که انسان گرفتار آن می‌شود. در این حالت، انسان به خاطر ارتکاب مقدمات اختیاری که منجر به ایجاد غضب یا شهوت شدید شده است، سزاوار کیفر و مستحق مؤاخذه می‌شود، وگرنه چه بسا قبح فعلی را که در حین غضب یا شهوت شدید انجام داده، نمی‌فهمیده است.

بر این مبنا، این عاقل است که معنای عقل و بی‌عقلی را در حین عاقل بودن می‌فهمد.

نتیجه این مباحث آنکه برای شناخت عقل، به تعاریفی که دیگران درباره آن گفته‌اند و می‌گویند نیاز نداریم. فراتر از آن، باید سخنان آنان را به یافته‌های خویش عرضه کنیم و در محکمه درون، بامحک و جدانی خود، کلام آنان را بپذیریم یا رد کنیم. اگر هم بحثی با عنوان تعریف عقل مطرح می‌شود، مراد ما آشکار نمودن آن - که خود ذاتاً آشکار است - نیست، بلکه به بیان اوصاف وجدانی عقل - یعنی آنچه عاقل با مراجعه به خویش می‌یابد - بسنده می‌شود.

۱ - ۲ - شواهد لغوی بر دریافت وجدانی از عقل

اکنون نظری گذرا بر مباحث دانشمندان لغت‌شناس درباره عقل می‌افکنیم.^(۱) اما

۱ - لازم به ذکر است که لغت «عقل» دارای دو معنای مصدری (فعلی) و اسمی است. عقل در معنای مصدری، معادل رسیدن به فهم عقلانی است و در معنای اسمی کمالی است نورانی که بشر با واجدیت آن،

توجه داریم که در این جستجوی لغوی، از مبنای اساسی بحث خود یعنی «وجدان» عدول نمی‌کنیم، زیرا قصد ما از این کاوش، یافتن تعریفی برای عقل نیست. استفاده از کتب لغت در اینجا بدان منظور است که بیابیم کلمه عربی عقل به کدامین امر وجدانی در انسان اطلاق می‌شود. اگر «مسمی» و «مدلول» این لغت به دقت روشن شود، فهم مطالب دیگری چون رابطه میان عقل و علم نیز آسان می‌گردد. با عنایت به این نکته لطیف، به کتاب‌های لغت رجوع می‌کنیم:

۱ - «القاموس العصری»، «عَقْل» را به معنای «رَبَط» دانسته است. پس «عَقْل» نیز همچون «رَبَط» به مفهوم بستن است. زمانی که کسی شتری را می‌بندد، عرب گوید: «عَقَلَ البعیر».^(۱)

۲ - «اقرّب الموارد»، «عقال» را وسیله بستن معرفتی می‌کند.^(۲)

نتیجه آنکه: عقل، نوعی حبس کردن و محدود نمودن است.

۳ - «معجم مقاییس اللغة»: «الْعَقْلُ الْحَابِسُ عَنْ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ».^(۳) عقل، مانع از گفتار و کردار ناپسند است.

۴ - «لسان العرب»: «الْعَقْلُ: الْحِجْرُ وَ النَّهْيُ، ضِدُّ الْحُمُقِ».^(۴) «حجر» یعنی حرمت و محدودیت. به همین خاطر، آن را که ممنوع التصرف است - و به بیان دیگر تصرف بر او حرام گشته است - اصطلاحاً محجور می‌نامند. «نهی» نیز از نهی به معنی «بازداشتن» مشتق شده است. علاوه بر این حُمُق یا حماقت نیز در مقابل عقل جای دارد. براساس این سخنان، عقل نوعی حبس و ممنوعیت برای انسان است. انسان در

بر ادراک عقلانی توانا می‌شود. در این کتاب، بیشتر به معنای اسمی عقل نظر داشته‌ایم. خوانندگان می‌توانند برای آگاهی از ویژگی‌های هر معنا و رابطه میان آن دو به کتاب عقل دفتر اول مراجعه نمایند.

۱ - القاموس العصری، ترجمه فارسی / ص ۴۵۰. ۲ - اقرّب الموارد / ص ۸۱۲.

۳ - معجم مقاییس اللغة / ج ۴ / ص ۶۹.

۴ - لسان العرب / ج ۱۱ / ص ۴۵۸.

هنگام عاقل بودنش، انجام پاره‌ای اعمال را ممنوع می‌یابد. این وجدان به خاطر آن است که عقل، نوعی ادراک و فهمیدن است. شخص خود را مجاز به انجام اعمال ناشایست نمی‌داند، زیرا که زشتی آن را می‌فهمد. بنابراین فهم و ادراک عقلانی، انسان را از لاقیدی خارج می‌کند و به بند تقید می‌کشد. در مقابل، برای کسی که فاقد این فهم است، چنین محدودیتی معنا ندارد. او از هر قید و بندی آزاد است، چون آنچه را که عاقل می‌فهمد، او نمی‌فهمد. از این عدم فهم، به حُمل یا حماقت تعبیر می‌شود.

«لسان العرب» در ادامه می‌افزاید:

«الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَيَرُدُّهَا عَنْ هَوَاهَا.»

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

«أَخَذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدْ اغْتَقِلَ لِسَانُهُ إِذَا حُبِسَ وَمُنَعَ الْكَلَامَ.»

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

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

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

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

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

ملاحظه می‌شود کلمه عقل به اعتبار تسمیه‌اش به عقل، در ردیف تعبیری از قبیل منع و حبس و نهی و حَجْر و زَجْر و... قرار دارد. تمام این موارد درباره زشتی‌ها به کار می‌روند. اما اندکی تأمل کافی است تا دو سویه بودن مسأله را بنمایاند: ادراک حُسن و قبح در انسان عاقل، همزمان تحقق می‌یابد، یعنی: فهم خوبی و زیبایی رویه دیگر فهم بدی و زشتی است. چنان نیست که هنگام درک عقلانی، در ما حالتی پیدا شود که فقط قبح قبیح

را بفهمیم و حُسن حَسَن را نفهمیم، بلکه این دو باهم ایجاد می‌گردد. شاهد بر این واقعیت، وجدانی 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، اما 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 شایسته مؤاخذه می‌دانیم. مثال بارز آن، ظلم است. اگر برای ما روشن شود که دزدی، به ناحق آبرو بردن از کسی و... مصداق ظلم است، زشتی آن به گونه‌ای برای ما روشن است که آن را حرام می‌دانیم یا به تعبیر دیگر، ترک آن را حَسَن در حد واجب می‌شماریم. اما 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 قُبْح برخواستن پیش پای والدین در حد حرام عقلی نیست، چون ترک آن حَسَن است، اما نه در حد وجوب، بلکه در حد بهتر بودن (استحباب عقلی) است.

اما در هر دو مورد، تشخیص یک قبیح، ملازم با تمیز یک حُسن است. همین تلازم، این واقعیت را نشان می‌دهد که درک خوبی‌ها و بدی‌ها، در انسان عاقل به طور همزمان پدید می‌آید. اما کتاب لغت - از آنجا که 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 منزله سرنخی است که با پی‌گیری آن، به رشته اصلی - یعنی وجدان ما از درک عقلانی - می‌رسیم. بنابراین ضرورت ندارد که همه جوانب آنچه ما وجدان 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 وجدانی ماست، ملازم است.

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

«الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْعَقْلِ أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي يَرْجُو عَنْ الْقَبَائِحِ وَكُلُّ مَنْ كَانَ زَاجِرُهُ أَقْوَى، كَانَ أَعْقَلَ.»^(۱)

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

باز می‌دارد. و هر که بازدارنده‌اش قوی‌تر است، عاقل‌تر است.»

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

اما آنچه عقل را نسبت به علم تمایز می‌دهد، بنابر گفته یاد شده، دو نکته است: یکی آنکه عقل، «علم اوّل» است و دیگر آنکه عقل، بازدارنده از بدی‌ها است. بهترین معنایی که برای «اوّل» بودن این علم خاص (عقل) به نظر می‌رسد، آن است که بگوییم عقل اکتسابی نیست. ادراک‌های عقلی مبتنی بر تعلیم و تعلّم 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 قُبَح افعال ندارد، عامل بازدارنده هم ندارد. اما همین که این علم پدید آمد، او را از ارتکاب قبایح منع می‌کند.

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

البته چنانکه خواهیم دید، این عقل قابل رشد و تکمیل است. به این معنا که فهم‌های

عقلانی ما از سنّ بلوغ به بعد - تا یک مدّت زمانی - بیشتر می‌شود. عبارت آخر این قول نیز، امکان کمال عقل را بیان می‌کند: «وَكُلُّ مَنْ كَانَ زَاجِرُهُ أَقْوَىٰ كَانَ أَعْقَلًا»^(۱)

بنابراین عاقل شدن، نوعی عالم شدن است که به خاطر متعلّق آن، از کُلّی علم جدا می‌شود. متعلّق آن علم، حُسن‌ها و قُبَح‌هایی است که وجداناً بدون نیاز به آموزش می‌فهمیم. حتّی انسانی که در پشت کوهی، به دور از اجتماعات بشری نشو و نما یافته باشد، وقتی به بلوغ می‌رسد برخی از خوبی‌ها و بدی‌ها را می‌فهمد. او بدی ظلم را می‌فهمد. البتّه ظلم، مصادیق متعدّد و گستره وسیعی دارد، چرا که هر ظلمی مبتنی بر رعایت نکردن حقّی است و حقوق هم متعدّدند. اگر او بداند که حق چیست، قطعاً قُبَح نادیده گرفتن آن را هم می‌فهمد.^(۲)

البتّه گاه حق بودن یک حق را شرع معین می‌کند و این نکته‌ای قابل توجّه است. به عنوان مثال، ترک نماز (در نخستین نگاه) برای یک انسان - بدون آشنایی با شرع - قبیح نیست. اما اگر برای مسلمانی که خداوند را به الوهیت پذیرفته، مسلم شد که خداوند به نماز امر فرموده، ترک نماز - از آن جهت که مصادق نافرمانی خداوند است - قبیح می‌نماید. بی‌تردید، قُبَح نافرمانی خداوند، برای او ذاتی است و عقل، آن را مستقلاً می‌یابد. این فهم و درک در دایره همان علم اوّل می‌گنجد. زیرا که اوّل بودن این علم بدان معنا

۱ - ذکر این نکته ضروری است که این تعریف، تعریفی حدّاقلی است. یعنی فقط درصدد تبیین مرز میان عقل و بی‌عقلی است. می‌خواهد بگوید اگر آدمی به اینجا رسید، در جرگه عاقلان درآمده است. و این ناظر بر همان حسن و قبح‌های اوّلیه‌ای است که افراد معمولی - اعم از متشرّع و غیر متشرّع - آنها را می‌فهمند. این حدّاقل است که عاقل را از غیر عاقل جدا می‌کند و او را در جایگاه بازخواست و کیفر قرار می‌دهد. وگرنه اعتقاد بر این است که اگر کسی در مکتب انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام پرورش یابد، عقلش به کمال گراید و زاجرش قوّت گیرد.

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

نیست که به هیچ مقدمه‌ای نیاز نداشته باشد. بلکه چنانکه گفتیم، اکتسابی نبودن مدّ نظر است. چه بسا درک قبح یک عمل، مبتنی بر مقدمه‌ای غیر عقلی باشد؛ همچون معرفة الله در این مثال.^(۱) اما این نکته که نافرمانی خدا قبیح است، دیگر اکتسابی نیست و علم اوّل به شمار می‌آید.

۱ - ۳ - تفاوت علم و عقل

عقل و علم، تفاوت وجدانی دارند. این تفاوت به متعلّق هر کدام - یعنی معلوم و معقول - بازمی‌گردد. توضیح آنکه ما دو نوع معلوم داریم: نوع اوّل معلوم، یک حسن یا قبح ذاتی است. در این صورت آن معلوم را که به عقل دریافته‌ایم، معقول نیز می‌نامیم. در نوع دوم معلوم، حسن یا قبح عقلی (ذاتی) مطرح نیست. در این مورد، عنوان معقول بر معلوم ما صدق نمی‌کند. به عبارت دیگر، علم لا بشرط از آن است که به یک حسن و قبح یا غیر آن دو تعلّق گیرد. پس عقل اخص از علم و زیرمجموعه‌ای از آن است؛ بنابراین هر معقولی معلوم است ولی هر معلومی معقول نمی‌باشد.

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

نکته ظریف در این جاست که بسیاری از دانش‌ها این ویژگی‌ها را ندارند، اما

۱ - تبیین مقصود از غیر عقلی بودن معرفة الله، نیازمند بحثی جداگانه است.

برخی آنها را نشانهٔ عقل می‌پندارند. همهٔ انسانها می‌پذیرند که کودک خردسال، ادراک عقلی ندارد. نشانه‌اش آنکه هیچ‌گاه کسی کودکی را به محکمه نبرده و نمی‌برد. اما همین کودک، نسبت به بسیاری از امور، فهم دارد و عالم است؛ در حالی که هیچ‌کدام از این امور، مصداق عقل او نیست. مثلاً فرض کنید وسیله‌ای جای خاصی داشته است و اکنون آن را جابجا کرده‌اید. حال کودک خردسالی که در منزل شماست، با زبان بی‌زبانی به شما می‌فهماند که جای فلان ابزار، 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 قُبْح عقلی درمی‌آید و نه آن «دانستن» نشانهٔ عقل است.

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

«الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا الْإِنْسَانُ إِلَى فَهْمِ الْخِطَابِ، فَالرَّجُلُ عَاقِلٌ.»^(۱)

«عقل، غریزه‌ای است که انسان به وسیلهٔ 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 وجدانی است. پس منشأ این اشتباه کجاست؟ این است که هرآنچه را نشانهٔ فهم است، نشانه عقل هم بدانیم؛ در حالی که فهم و علم، اعم از عقل هستند. چه بسیار درک و فهم‌هایی که متعلقات آنها حُسن یا قُبْح 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 بدان گونه که هستند ادراک می‌کند، نه بدان گونه 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، معرفی می‌کنند.

روشن است که آنچه تاکنون درباره عقل گفتیم 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 تسمیه آنچه به نام عقل نظری خوانده می‌شود به این نام صحیح است یا خیر؟

معمولاً «اوئیات» به عنوان بدیهیات عقل نظری ارائه می‌شوند. مثلاً «اجتماع نقیضین محال است»، «اول الاوائل محسوب می‌شود که نیازمند استدلال نیست. مثال دیگر، «بزرگتر بودن کل از جزء» است.

اکنون سخن در این است که این قبیل فهم‌ها، ادراک‌های عقلی (به معنای دقیق کلمه) نیستند. شاهد وجدانی این مدعا آنکه بسیاری از افراد، مفهوم‌هایی چون «بزرگتر بودن کل از جزء» یا «محال بودن اجتماع دو نقیض» را می‌فهمند، اما چنین کسانی را عاقل نمی‌دانیم. آیا در مورد خودمان فهم این قضایا را نشانه عقل می‌دانیم و به این دلیل حساب

۱ - ماجرای فکر فلسفی در اسلام / ج ۳ / ص ۴۲۶. تقسیم عقل به نظری و عملی در میان مسلمانان، نخستین بار توسط فارابی (۳۳۸ - ۲۵۷ هجری قمری) به صورت فوق بیان شد و پس از او بزرگانی در فلسفه این تعریف را پذیرفته‌اند، نظیر مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه / ص ۳۰۵. به طور کلی اختلافی که در اینجا میان فلاسفه وجود دارد، در مورد عقل عملی است که برخی آن را یک قوه «مدرکه» و بعضی دیگر قوه «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.

خود را از افراد مجنون جدا می‌کنیم؟ بی‌تردید، چنین 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 تگه‌ای از یک نان را جدا کنید و زبان کودکی بگشایید و از او بپرسید که کدامیک بزرگ‌تر است، به پاسخ صحیح می‌رسید. بارها این مطلب را تجربه کرده‌اید، اما هرگز این فهم کودک را ادراک عقلی به شمار نمی‌آورید.

اصل «اجتماع دو نقیض محال است» نیز چنین است. کودک نمی‌تواند این قضیه را با اصطلاحات مربوطه بیان کند. چه بسا معانی این اصطلاحات را هم نداند، اما این بدان معنا نیست که فهمی از آن ندارد. مثلاً هرگز نمی‌پذیرد که شیء در مکان و زمان خاصی با حفظ وحدت همه شرایط دیگر هم باشد و هم نباشد. اما آیا این نشانه عاقل بودن او است؟ واضح است که اینها نشانه‌های فهم به معنای عام آن هستند، نه عقل. درحقیقت نمی‌توانیم هرچیزی را که انسان عاقل می‌فهمد، نوعی ادراک عقلی بدانیم. انسان عاقل، کمالات متعددی می‌تواند داشته باشد. باید آن فهم عقلانی را که نشانه 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 در نتیجه، تسمیه هر فهمی به عقل نظری، خطایی 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 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 معیار، وجدان است. وجداناً می‌بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حسن و قبح‌های عقلی تفاوت می‌کند و... بعد از این نگاه وجدانی، کاوش لفظی و لغوی را آغاز می‌کنیم. می‌بینیم آنچه که به واسطه 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 دایره ادراکات عقلی وارد کنیم. در عین حال، با عنایت به فهم و علم بودن، آنها را در جایگاه خود می‌نشانیم.^(۱)

نکته دیگر آنکه این خط‌کشی میان علم و عقل بسیار ظریف است و همه جا این مرز رعایت نمی‌شود. گاه به عقل، علم اطلاق می‌کنیم و گاه به علم، عقل؛ چرا که این دو، معنای بسیار نزدیکی دارند؛ تا حدی که یکی زیرمجموعه دیگری است. در چنین مواردی، این عبارت، درباره دو لغت صدق می‌کند: «إذا افترقا اجتماعا و إذا اجتمعا افترقا». آنگاه که در صدد تفکیک میان آن دو نیستیم، و هر یک را جداگانه به کار می‌بریم، به خاطر مشترکات میانشان، ممکن است یکی را به جای دیگری به کار ببریم. اما وقتی این دو در کنار یکدیگر بیایند، باید مرز دقیق میان معانی آنها رعایت شود. در کاربرد جداگانه علم و عقل نیز، در بسیاری از موارد، یکی در معنای دیگری به کار می‌رود. در این صورت، آن تفاوت وجدانی همچنان برقرار است و صرفاً در مقام کاربرد لفظ، لحاظ نشده است.

۱ - ۴ - تفاوت فکر و عقل

در این قسمت به بررسی رابطه عقل و فکر می‌پردازیم. ابتدا درباره لفظ فکر و تفکر تأملی داریم. «فکر» دارای دو معنای اسمی و فعلی است. فکر در معنای فعلی یعنی اندیشیدن و در معنای اسمی یعنی اندیشه. فکر در معنای اسمی می‌تواند اختیاری یا غیراختیاری باشد. یعنی آنچه که در ذهن ما حاصل می‌شود ممکن است با قصد قبلی ایجاد آن بوده باشد مثلاً تصمیم گرفته‌ایم که درباره یک سیب فکر کنیم؛ در این صورت فکر سیب یک فکر اختیاری در ماست. چون خود، آن را ایجاد کرده‌ایم. گاهی هم همین فکر بدون اختیار ما در ذهنمان می‌افتد. حال اینکه چگونه و از کجا این فکر در ذهن ما ایجاد شد، گاهی برای ما روشن است و گاهی هم منشأ آن را متوجه نمی‌شویم. حالت اول اینکه،

۱ - عجیب آنکه در فلسفه، آنقدر بر عقل نظری تکیه شده است که عقل به معنای حقیقی‌اش (دانش

خوب‌ها و بد‌ها، و در اصطلاح فلاسفه، عقل عملی) منزلتی را که مستحق آن بوده، نیافته است.

کسی دربارهٔ سبب صحبت می‌کند. شنیدن آن، ما را به یاد سبب می‌اندازد. در این صورت ممکن است این فکر بدون قصد و اختیار ما، مدّتی ذهنِ ما را به خود مشغول سازد. در این حالت، فکر سبب و صورت ذهنی آن، نوعی فکر غیراختیاری است. اما گاهی منشأ این فکر را هم نمی‌فهمیم؛ مثلاً بدون هیچ زمینه و مقدّمه‌ای فکر آن در ذهنِ ما می‌افتد و سپس ما را به خود مشغول می‌سازد. در هر دو حالت - چه منشأ ایجاد آن را بدانیم و چه ندانیم - اصل اینکه فکری بدون اختیار، ذهنِ ما را مشغول ساخته کاملاً وجدانی است. اما «تفکر» معمولاً معنای اختیاری دارد و در مواردی استعمال می‌شود که انسان بخواهد روی افکار و اندیشه‌هایی با تعمد کار کند. اختیار تفکر نوعاً بدست خود ماست. ما می‌توانیم روی یک فکر کار کنیم یا می‌توانیم آن را رها کنیم و بدان اعتنا ننماییم. گاهی فکری ما را رها نمی‌کند و بی‌اختیار به خود مشغول می‌سازد. این مشغولیت غیراختیاری، «تفکر» نامیده نمی‌شود و اگر هم کسی تعبیر «تفکر» را برای آن به کار ببرد باید حساب آن را با نوع تفکرات انسان که اختیاری هستند؛ کاملاً جدا کرد. همین تفکر اختیاری است که مورد امر یا نهی و ستایش یا نکوهش قرار گرفته است که ادامه بحث بدان اختصاص دارد. یکی از ویژگی‌های وجدانی عقل، فکری و ذهنی نبودن آن است.^(۱) عقل از سنخ کشف است و وجداناً با فکر و صورتهای ذهنی متفاوت است. کار عقل، نمایاندن خوبی و بدی ذاتی است که با فکر متفاوت است. بنابراین آنچه باعث عاقل نامیدن عاقل می‌گردد توانایی تفکر و اندیشیدن در او نیست. به عنوان تنبیهی برای این حقیقت، می‌توان افکار غیرعاقلانه را مثال زد. بهترین دلیل برای جداسازی دو مقوله فکر و عقل، آن است که عقل از آن جهت که عقل است می‌تواند دربارهٔ تفکر، بسته به آنکه متعلق آن چیست و یا اینکه چه نتیجه‌ای پدید می‌آورد، نظر دهد. مثلاً عقل در مورد قبح طرح نقشه یک جنایت، مانند ظلم یا سرقت، صریحاً شهادت می‌دهد. اما در مقابل، تفکر دربارهٔ چگونگی ایثار و خدمت به خلق را حسن می‌یابد.

بنابر این تفکر به طور مطلق دارای بار ارزشی و ممدوح نیست؛ بلکه مورد به مورد باید آن را از جهت متعلقش، به میزان عقل عرضه و با آن ارزیابی نمود تا عاقلانه یا غیرعاقلانه بودن و در نتیجه ممدوح یا مذموم بودن آن در پرتوی نور عقل روشن شود.

در اقرب الموارد در بیان معنای لغوی فکر آمده است:

«فَكَرَّ فِي الشَّيْءِ... أَعْمَلَ النَّظَرَ فِيهِ وَتَأَمَّلَهُ... الْفِكْرُ تَرَدُّدُ الْقَلْبِ بِالنَّظَرِ وَالتَّدَبُّرِ بِطَلَبِ الْمَعْنَى.»^(۱)

«در آن چیز فکر کرد یعنی... در آن اعمال نظر و تأمل نمود... فکر، رفت و آمد

قلب است با نظر و تدبّر برای طلب معانی.»

نیز در لسان العرب می‌خوانیم:

«الْفِكْرُ: إِعْمَالُ الْخَاطِرِ فِي الشَّيْءِ.»^(۲)

«فکر به کار بستن خاطر (آنچه که به قلب خطور می‌کند) در مورد یک چیز

است.»

آنچه از بیانات فوق برمی‌آید و با درک ما از فکر سازگار است این است که فکر در معنای اختیاری آن (تفکر)، به معنای اعمال نظر و خاطر و تأمل درباره یک چیز است. که از آن در اقرب الموارد به «تَرَدُّدُ الْقَلْبِ بِالنَّظَرِ» تعبیر شده بود. یعنی رفت و آمد قلب همراه بانگریستن. حال اگر این نظر قلبی در پرتو نور عقل باشد یعنی قلب منور و بینا در پرتو نور عقل ببیند، امکان کشف مجهولات و رسیدن به معقولات و معلومات جدید وجود دارد.

۱ - اقرب الموارد / ص ۹۳۹.

۲ - لسان العرب / ج ۵ / ص ۶۵.

بررسی دو تعریف مشهور از عقل

۱- عقل مُدرِک کلیّات است.

یکی از تعاریف مشهور فلاسفه از عقل، آن است که عقل مُدرِک کلیّات است.^(۱) گویند: ادراک کلیّات، مربوط به قوّه عاقله انسان است؛ در مقابل قوای حسّ و خیال که مُدرِک جزئیّات می‌باشند. در زمانی که محسوس نزد حاس حاضر باشد، حس کاربرد دارد. و آن هنگام که محسوس غائب است، خیال به کار می‌آید. البتّه وجود صورت ذهنی در هر سه مورد، مشترک گرفته می‌شود: صورت حسّی و صورت خیالی (در مورد جزئیّات) و صورت عقلی (در باره کلیّات). سپس گفته می‌شود که آنچه انسان را از حیوان جدا می‌کند، همین ادراک کلیّات است یعنی حیوان از ادراک کلیّات ناتوان است. با این تعریف، فهم عقلانی مساوی با ادراک مفاهیم کلی است، که آن هم چیزی جز یک تصوّر ذهنی از کلیّات نیست.

حال ببینیم که آیا بر مبنای وجدان می‌توان این بیان را به عنوان تعریف عقل پذیرفت؟ در پاسخ، ابتدا باید دید که منظور از ادراک کلیّات چیست؟ اگر مقصود این باشد که عاقل می‌تواند مفاهیم کلی را تصوّر کند و تأکید بر «تصوّر» باشد، می‌گوییم این نشانه عاقل بودن نیست. چرا؟ چون صرف تصوّر کردن، اگرچه تصوّر کلی باشد، نشانه عالم بودن نیست، چه رسد به عاقل بودن. این جا هم به تعریف علم بازمی‌گردیم و می‌پرسیم که علم چه زمانی حاصل می‌شود؟ علم تنها وقتی محقّق می‌شود که انکشاف و وجدان واقعیّتی در کار باشد و نیز تصوّر، عین انکشاف نیست و نتیجه ضروری تصوّر نیز، کشف از واقع نمی‌باشد.^(۲) چون چنین است، پس تصوّر علم نیست. و چون علم نیست، به طریق اولی عقل هم نخواهد بود. به تعبیر دیگر، اینکه تصوّراتی در ذهن من موجود است، دلیل آن نمی‌شود که واقعیّاتی هم برای من مکشوف شده باشد. زیرا ممکن است

۱- اسفار اربعه / ج ۳ / ص ۳۶۰ تا ۳۶۲ و شرح منظومه سبزواری / ص ۸۹.

۲- برای اثبات این مدّعا به کتاب عقل، دفتر اوّل، ویژگی دوم علم مراجعه کنید.

تصوّراتی باطل که از کشف حقیقت برنیامده‌اند، در ذهن داشته باشیم. پس داشتن تصوّرات کلی در ذهن، نشانه عالم بودن و به طریق اولی نشانه عاقل بودن نیست.

اما اگر در ادراک کلیات، تکیه بر «ادراک» باشد، درست است که بگوییم ادراک کلیات نشانه عالم بودن است. زیرا ادراک، همان رسیدن به واقعیت است و علم نیز چیزی جز دست‌یابی به واقع نیست. اما اگر منظور از ادراک، کشف از واقعیت و نیل به آن باشد، دیگر تفاوتی بین ادراک کلی و جزئی در وقت عالم شدن وجود ندارد. عالم شدن، در ادراک کلی و ادراک جزئی به یک میزان معنا دار است؛ چون تکیه بر ادراک است و ادراک هم یعنی کشف از واقع. واقع که همان «مُدْرک» است، می‌تواند جزئی باشد یا کلی. ولی نکته مهم‌تر، آن است که باید بگوییم: ما بر مبنای وجدان از این جهت که کلی را می‌فهمیم، به خود، عاقل نمی‌گوییم. چه بسا کودکی هم که هنوز عاقل نشده است، کلیاتی را بفهمد. عاقل شدن، آثار و انتظاراتی به همراه دارد که وجود این آثار و توقّعات، به دلیل فهم آن کلی‌ها نیست. نکته کلیدی آن است که عاقل، توانایی‌های بسیاری، از جمله فهم کلیات را داراست، اما همه این توانایی‌ها و دارایی‌ها نشانه عاقل بودن او نیست. انواع علم را داراست. از جمله اینکه ادراک کلیات می‌کند (یعنی کلیات، برای او مکشوف می‌شود)، اما از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که ادراک کلیات، نشانه عاقل بودن اوست. درست مثل آنکه چون عقلا روی دو پای خود راه می‌روند، بر دو پا راه رفتن را نشانه عقل بدانیم! به همین ترتیب نمی‌توان همه فهم‌های انسان عاقل را فهم عقلانی دانست. بلکه در توضیح فهم عقلانی، باید در پی نکته‌ای باشیم که عقلانی بودن فهم به خاطر آن است. اما ادراک کلی - از حیث کلی بودنش - به عقل عاقل ربطی ندارد. خود ما هم قبل از بلوغ عقلی کلیاتی را می‌فهمیده‌ایم که فهم خود را از آنها به هیچ وجه عقلانی نمی‌دانیم. به این ترتیب، نارسایی این تعریف روشن می‌شود.

۲- عقل توانایی تفکر و اندیشیدن است.

گاه در تعریف عقل، آن را قوّه تفکر (توانایی اندیشیدن) دانسته‌اند. یعنی همین که کسی می‌تواند فکر کند و کارهای خود را با فکر انجام دهد، می‌توان او را عاقل نامید.

گاهی این تعریف را به تعریف قبلی ضمیمه کرده و گفته‌اند: توانایی اندیشیدن محقق نمی‌شود، مگر با ادراک کلیات. خصوصاً اگر آن اندیشیدن از لحاظ قواعد منطقی صورت برهانی داشته باشد، مانند تشکیل قیاس در منطق.^(۱) مثلاً تشکیل شکل اول از اشکال اربعه قیاس (مانند اینکه گفته شود: هر انسان فانی است و سقراط انسان است، پس سقراط فانی است) را به وسیله ادراک کلیات ممکن می‌دانند. اگر نتوانیم کلی را - بما هو کلی - ادراک کنیم، کُبرای قیاس (مثلاً هر انسانی فانی است) را نمی‌فهمیم و نمی‌توانیم قیاس برهانی تشکیل دهیم و در نتیجه باب اندیشه و تفکر منطقی (مبتنی بر قیاس برهانی) بر ما بسته خواهد شد.

ما در اینجا تعریف دوم را جداگانه بررسی می‌کنیم. اگر مشخص شود که این هم در عقل بودن عقل مدخلیتی ندارد، آنگاه تکلیف هر دو تعریف به ضمیمه یکدیگر نیز معلوم خواهد بود.

سؤال در این است که آیا «تفکر» می‌تواند نشانه عقل در آدمی باشد؟ آیا می‌توانیم عاقل بودن عاقل را به توانایی تفکر در او بدانیم؟

بی‌تردید یکی از توانایی‌های عاقل، تفکر اوست. اما این منطقاً باعث نمی‌شود که قدرت تفکر او را نشانه عاقل بودنش بدانیم. باید توجه داشت که تفکر، کار عاقل بما هو عاقل نیست؛ بلکه کاری است که نفس عاقل انجام می‌دهد. با یک مثال ساده، مسأله روشن می‌شود: گاه انسانی فکر خود را در مسیر ظلم به دیگران به کار می‌اندازد و همواره در این اندیشه است که چگونه می‌تواند بهتر جنایت کند. چنین کسی هم تفکر می‌کند و هم کُبرای قیاس منطقی را می‌فهمد و توانایی تشکیل قیاس را دارد. اما آیا اینها نشانه عقل اوست؟ در این مورد، همه عقلاً تصدیق می‌کنند که توانایی تفکر درباره بهتر جنایت کردن و اندیشیدن در آن، نشانه وجود عقل نیست، بلکه شیطنت است و این فریب

۱ - ماجرای فکر فلسفی / ج ۳ / ص ۴۲۵ تا ۴۲۷. در نظر نویسنده، «توانایی استدلال بوسیله قیاسی

که صورت برهانی دارد»، کاملترین مظهر عقل نظری است.

کاری‌ها محصول فکر اوست. این انسان عاقل، عقل دارد، اما با تلاش فکری در صدد دستیابی به خدعه‌ای کارا تر است و این دیگر برخاسته از عقل او نیست. بی‌تردید، فرد جنایت پیشه هم عاقل است، چرا که اگر عاقل نمی‌بود، شایسته نکوهش هم نبود. اما عاقل بودن او به این نیست که می‌تواند فکر کند و این فکر را در جاده باطل به راه اندازد. بلکه عقل او به این است که می‌فهمد ظلم و جنایت بد است. در اینجا باز هم تعریف وجدانی عقل - دانش خوبی و بدی - رخ نمایی می‌کند.

با توجه به این مثال نقض، هر تفکری را عاقلانه (مورد تأیید عقل) نمی‌توان دانست. از آن رو که این تفکر، عاقلانه نیست، قطعاً نشانه عقل هم نیست. از سوی دیگر، فکری ممدوح است که عقل بر آن صحه بگذارد، مانند تفکری که در جهت تأمین عدالت است.^(۱) به این ترتیب، «عاقلانه بودن تفکر» با معیاری خارج از خود «تفکر» معلوم می‌شود. آنچه عاقلانه بودن یک تفکر را تضمین می‌کند، همان کشف عقلی است که از سنخ فکر نیست.

حال که دریافتیم فکر - بما هو فکر - نشانه عقل نیست، اگر تعریف اول به تعریف دوم ضمیمه شود، باز هم نمی‌توان آن را به عنوان نشانه عقل ارائه کرد. نشانه عاقل بودن نه توانایی اندیشیدن - بطور مطلق - است و نه توانایی اندیشیدن از طریق ادراک کلیات و تشکیل قیاس منطقی. عاقل، این ویژگی‌ها را دارد، اما این همه، نشانه عقل نیست.

۱ - ۵ - شواهد نقلی بر تعریف عقل

۱ - ۵ - ۱ - عقل: مایه پای بندی

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

۱ - البته باید تذکر دهیم که خوب یا بد بودن یک تفکر، لزوماً به خوبی یا بدی محصول آن فکر بر نمی‌گردد. بلکه خود فکر هم گاه مذموم و گاه ممدوح است. مثلاً عاقل از آن جهت که عاقل است، نفس تفکر در ذات خداوند را مذموم می‌داند، چنانکه در بحث «توحید» مطرح است.

«إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ، وَ النَّفْسُ مِثْلُ أَخْبَثِ الدَّوَابِّ. فَإِنْ لَمْ تُعَقَّلْ حَارَتْ.»^(۱)

«عقل، عقال (مانع) از جهل است و نفس مانند خبیث ترین مرکب هاست. اگر بسته نشود سرگردان می گردد.»

چنانکه آمد، از معانی لغوی عقل، بستن و حبس و منع است. نفس بشر نیز بسان مرکبی ناآرام است که اگر رها شود، به وادی سرگردانی می رود. عقل این مرکب را رام کرده، آن را از زشتی ها باز می دارد و به نیکی ها راهنمون می سازد.

۱- ۵- ۲- عقل: نور فارق بین حق و باطل

پیامبر اکرم ﷺ فرمودند:

«الْعَقْلُ نُورٌ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ.»^(۲)

«عقل نوری است که به وسیله آن، میان حق و باطل فرق نهاده می شود.»

فرق نهادن میان حق و باطل، همان تشخیص حسن از قبیح است که با کشف حسن و قبح قبیح صورت می پذیرد. انسان با واجدیت این نور (عقل) توانایی تشخیص خوب از بد را دارا می شود. مثلاً همه عقلا، عدل را حق و ظلم را باطل می یابند. این حسن و قبح ها واقعی اند؛ یعنی اعتباری، قراردادی یا سلیقه ای نیستند. به تعبیر دیگر، حق بودن عدل یا بطلان ظلم، مطلق است نه نسبی. گفتگوی مستوفی در این باره به بحث مستقلات عقلیه موکول می شود.

۱- ۵- ۳- وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ

از پیامبر اکرم ﷺ پرسیدند:

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

پیامبر ﷺ پاسخ دادند:

«خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَ الْخَلَائِقِ، مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ

لِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَلِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ. وَاسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ. وَعَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقَى، لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ، حَتَّى يُوَلَّدَ هَذَا الْمُؤَلَّدُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ. فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيَّ. أَلَا وَمَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ.»^(۱)

«آفرینش او مَلکی است. عقل، سرهای بی به تعداد مردمان دارد؛ آنها که خلق شده‌اند و آنها که تا روز قیامت خلق می‌شوند. و هر سری صورتی دارد. و هر انسانی سری از سرهای عقل را داراست. و 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 سنّ بلوغ مردان یا زنان برسد. پس وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار می‌رود و آنگاه در قلب این انسان نوری می‌افتد و در نتیجه، فریضه و سنت و خوب و بد را می‌فهمد. آگاه باشید که عقل در قلب، مانند چراغ در وسط اتاق است.»

پیش از هر چیز، تذکر می‌دهیم که ادّعای فهم همه ظرائف این حدیث و حقیقت همه تعابیر موجود در آن را نداریم. مثلاً کیفیت خلقت عقل و نیز حقیقت سرهای عقل و صورت‌های این سرها را نمی‌فهمیم. اما نفهمیدن برخی از این تعابیر، باعث نمی‌شود که کلّ حدیث را کنار بگذاریم. شیوه صحیح آن است که در حدّ فهم خود، برداشت خود از حدیث را بیان کنیم و همان نکات قابل استفاده از حدیث را غنیمت شماریم.

مسلم آن است که تا پیش از دوران بلوغ انسان، نور عقلی بوده که عاملی بهره‌مندی او از این نور را مانع شده است. وقتی که او به سنّ بلوغ می‌رسد، این مانع برطرف می‌شود و او دیگر از نور عقل محروم نمی‌ماند. اینجاست که نوری در دل انسان می‌افتد و در پی آن، مطالبی را می‌فهمد که تا قبل از بلوغ نمی‌فهمید. در اینجا منظور ما از بلوغ، بلوغ عقلی

است، نه بلوغ شرعی. بلوغ عقلی، لزوماً همزمان با بلوغ شرعی تحقق نمی‌یابد. ممکن است حتّی پیش از بلوغ شرعی - که حدّ آن در شرع معین شده است - مطالبی عقلی برای انسان روشن شود. یعنی با پدید آمدن اولین کشف‌ها برای یک شخص، می‌توان او را عضوی از مجموعه عاقلان دانست، که به «بلوغ عقلی» رسیده است.

به تجربه می‌بینیم برای پسران پیش از ۱۵ سالگی و دختران قبل از ۹ سالگی، حُسن و قُبْح بعضی اعمال روشن می‌شود. در این زمان، مانع منوّر شدن قلب به نور عقل از میان می‌رود و به دنبال آن، فهم خوب و بد برای فرد پدید می‌آید. بنابراین یکی از نکات جالب توجّه حدیث، آن است که از زمانی خبر می‌دهد که مادر آن، وجدانی از عقل نداشته‌ایم؛ یعنی پیش از بلوغ که انسان درباره عقل نمی‌تواند کلامی بر زبان بیاورد. اما حدیث بیان می‌کند که پیش از بلوغ، بهره هر فرد از این نور (عقل)، مشخص بوده است و با بلوغ، موانع بهره‌مندی از این نور، برطرف می‌شود. در حدیث چنین آمده است: «إِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِهِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ». یعنی: وقتی آن پرده کنار رود، نور در قلب انسان بالغ می‌افتد. در نتیجه، در زمان بلوغ، نور در قلب انسان می‌افتد، چون مانع به کناری رفته است.

نکته دیگری از حدیث برمی‌آید: جای این نور در قلب انسان، مانند چراغ در وسط اتاق است. درباره این نکته در ادامه توضیح خواهیم داد.

فریضه و سنّت، جَیّد و ردّی: در حدیث خواندیم که به هر انسانی، یک سر از عقل مربوط است که پرده‌ای پوشاننده دارد. وقتی آن پرده کنار رفت، نوری در دل آن انسان بالغ می‌افتد. آنگاه فریضه و سنّت، جَیّد و ردّی را می‌فهمد. جَیّد و ردّی یعنی خوب و بد، فریضه و سنّت یعنی واجب و مستحب. انسان عاقل، این‌ها را می‌فهمد. (به عبارت دیگر، این‌ها برای او مستقلّ عقلی می‌شوند.) وجه اشتراک واجب و مستحب (فریضه و سنّت) در این است که درباره 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 مذمّت می‌دانیم). در حالی که انجام سنّت را حَسَن می‌یابیم ولی در صورت ترک آن، خود را

شایسته مذمت و مؤاخذه نمی‌بینیم.

۱ - ۵ - ۴ - بی‌عقلی در شهوت و غضب

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

«زَوَالُ الْعُقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ.»^(۱)

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

در این حالت، انسان به خاطر ارتکاب مقدمات اختیاری که منجر به ایجاد غضب یا شهوت شدید شده است، سزاوار کیفر و مستحق مؤاخذه می‌شود، وگرنه چه بسا قبح فعلی را که در حین غضب یا شهوت شدید انجام داده، نمی‌فهمیده است.

۱ - ۵ - ۵ - عقل: روشنایی روح

در حدیث مذکور در قسمت ۱ - ۵ - ۳ دیدیم که نور عقل بسان چراغی در وسط اتاق، قلب را منور می‌سازد. «قلب» در آیات و روایات به معنای «روح» به کار رفته است. دلائل متعددی بر این امر وجود دارد. در احادیث مربوط به خلقت انسان، تقابلی میان «روح و بدن» و نیز «قلب و بدن» قرار داده شده است. همان تعبیری که برای خلقت ارواح به کار رفته،^(۲) برای خلقت قلوب نیز استفاده شده است.^(۳) در هر دو گروه روایات، روح و قلب در مقابل جسد و بدن قرار گرفته است. به عنوان نمونه‌ای دیگر، گاهی روایات، ارواح را «جنود مجنّده» می‌دانند^(۴) و گاه این ویژگی را برای قلوب بیان

۱ - مستدرک الوسائل / ج ۱۱ / ص ۲۱۱.

۲ - کافی / ج ۱ / ص ۳۸۹ / ح ۱.

۳ - کافی / ج ۱ / ص ۳۹۰ / ح ۴.

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

کرده‌اند.^(۱) بنابراین یکسانی قلب و روح در روایات، امری مسلم است.

امام کاظم علیه السلام درباره عقل می‌فرماید:

«إِنَّ ضَوْءَ الرُّوحِ الْعَقْلُ»^(۲)

«روشنایی روح، عقل است.»

۱ - ۵ - ۶ - نمونه‌ای از تفکر عاقلانه

راوی می‌گوید:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَمَّا يَرَوِي النَّاسُ أَنَّ: «تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ» قُلْتُ:

كَيْفَ يَتَفَكَّرُ؟»

«از امام صادق علیه السلام درباره آنچه مردم روایت می‌کنند که تفکر در یک ساعت

بهرتر از قیام یک شب (برای عبادت) است، پرسیدم. عرض کردم: چگونه

تفکر کند؟»

ساعت به دو معنا به کار می‌رود: یا جزئی از ۲۴ جزء شبانه روز و یا جزء اندکی از

روز یا شب.^(۳) تفکر در یک ساعت از بیداری تمام یک شب برای عبادت برتر دانسته

شده است. در مقام بیان مصادیق این فکر، حضرت فرمودند:

«يَمُرُّ بِالْخَيْرَةِ أَوْ بِالْذَّارِ فَيَقُولُ: أَيُّنَ سَاكِنُوكَ؟ أَيُّنَ بَانُوكَ؟ مَا بِأَلِكِ لَا

تَتَكَلَّمِينَ؟»^(۴)

«(این گونه تفکر کند) که از ویرانه‌ها یا خانه‌ای بگذرد و بگوید: کجایند

ساکنان تو؟ کجایند سازندگان تو؟ تو راجه شود که سخن نمی‌گویی؟»

روشن است که این فکر، یعنی فکر درباره مرگ و ترک دیار دنیا و آینده در انتظار،

فکری زندگی‌ساز و اثرگذار است. انسان با نگرستن به سرنوشت زندگان دیروز، به فکر

۲ - تحف العقول / ص ۳۹۶.

۱ - امالی شیخ طوسی / ص ۵۹۵ / ح ۶.

۳ - لسان العرب / ج ۸ / ص ۱۶۹.

۴ - کافی / ج ۲ / ص ۵۴ / ح ۲.

فرو می‌رود که دیر یا زود بدانان خواهد پیوست. آن‌ها که خانه‌ها ساختند اکنون کجایند؟ خانه‌های بسیاری از آنان خراب گشته و اگر خانه‌هایشان ویران نیست، یا خالی از سکنه و یا در ملک دیگران است. و همین قصه تا قیامت برقرار است. کسی در تأثیر یاد مرگ تردید ندارد. اگر انسان با اختیار خود بستر جولان این فکر را فراهم کند، با پی‌گیری آن به نتایجی عاقلانه دست می‌یابد. می‌فهمد که باید آخرت را بر دنیا ترجیح دهد و چنان زید که چون برود از گذشته‌اش پشیمان نگردد. این مکشوفات عقلی، او را از غفلت خارج کرده، به عمل فرامی‌خواند و منشأ همه خیرات می‌گردد. لذا سرّ بهتر بودن چنین تفکری (گرچه در مدّتی کوتاه انجام شود) نسبت به بیداری یک شب، همین است که این تفکر عاقلانه، پایه‌گذار عبادت‌های مختلف از جمله قیام در شب است. تا تفکر نباشد، توجیه عاقلانه‌ای برای لزوم عبادت خداوند هم بدست نمی‌آید. بدیهی است هرچه در مدح این قبیل افکار بگوییم کم گفته‌ایم.

۱ - ۵ - ۷ - نمونه‌ای از تفکر غیر عاقلانه

یکی از نمونه‌های تفکر غیر عاقلانه، فکر درباره گناهان است. اگر فکر معاصی و لذّات در انسان زیاد شود بر او غلبه می‌کنند. لذا اگرچه در بسیاری موارد، پیدایش اوّلیه فکر گناه اختیاری نیست اما به محض ورود آن در ذهن باید توجه خود را از آن برداریم و ذهن را به سمتی دیگر سوق دهیم تا فکر گناه از ذهن محو گردد. البتّه این کاری است که نیازمند مجاهده می‌باشد و دارای فضیلت هم هست:

«صِيَامُ الْقَلْبِ عَنِ الْفِكْرِ فِي الْآثَامِ أَفْضَلُ مِنْ صِيَامِ الْبُطْنِ عَنِ الطَّعَامِ»^(۱)

«روزه‌داری قلب از فکر در مورد گناهان برتر است از روزه‌داری شکم از (خوردن) غذا.»

۱ - ۵ - ۸ - تفکر: مایه زندگی قلب انسان بینا

تفکر صحیح که همان تفکر عاقلانه و عالمانه است، می تواند باعث رفع حجاب از عقل و احیای قلب شود. امام صادق علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین نقل کرده اند:

«التَّفَكُّرُ حَيَاةٌ قَلْبُ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمَاشِي فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ بِحُسْنِ التَّخْلِصِ وَقَلَّةِ التَّرَبُّصِ»^(۱)

«تفکر مایه حیات قلب (انسان) بیناست همان گونه که رهرو در تاریکی ها با نور راه می رود با رهایی نیکو و درنگ اندک.»

قلب انسان بصیر همان قلبی است که مالک نور علم و عقل شده است. تفکر برای چنین قلبی - و نه هر قلبی - مایه حیات آن است. در بیان حضرت تشبیهی به چشم می خورد. همان گونه که رهرو در تاریکی ها به وسیله نور، پیش پای خود را روشن می کند و حرکت می نماید، قلب بشر نیز زمانی می تواند با پای تفکر حرکت کند که به نور روشن گشته باشد.^(۲) در این صورت به نیکی از مشکلات فکری بیرون می آید و رهامی شود (با حسن تخلص) و احتیاج به معطلی و درنگ پیدا نمی کند. در صورتی که چنین باشد، خود این تفکر می تواند مایه زنده بودن این قلب شده آن را به کشفایی در مراتب بالاتر برساند. در مقابل، کسی که گرفتار حجابهای عقل است از نور تفکر که همان عقل است محروم می باشد و لذا تفکرش کارگشا و عبرت آفرین نیست.

۱ - ۵ - ۹ - عقل: نور تفکر

گفته شد که فکر، بما هو فکر، از سنخ علم و عقل نیست و لذا نور نمی باشد و نور تفکر، چیزی جز علم و عقل نیست. چنانکه امام کاظم علیه السلام فرمودند:

۱ - کافی / ج ۱ / ص ۲۸ / ح ۳۴.

۲ - تعبیر راه رفتن رونده در ظلمات به نور در حدیث مورد بحث، یادآور معانی لغوی تفکر که ذکر شد می باشد؛ که تردد قلب بالنظر است. رفت و آمد قلب نیز در پرتوی نور عقل باید انجام گیرد تا قلب زنده بماند.

«یا هشام! مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَانَتْما أَعَانَ عَلَى هَدَمِ عَقْلِهِ: مَنْ أَظْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ وَ مَحَا طَرَائِفَ حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ وَأَطْفَأَ نُورَ عِبَرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ فَكَانَتْما أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدَمِ عَقْلِهِ وَ مَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَ دُنْيَاهُ.» (۱)

«ای هشام! هرکس سه چیز را بر سه چیز چیره گرداند، گویی که به خرابی عقلش کمک رسانده است: کسی که نور تفکرش را به درازی آرزویش تاریک کند و حکمت‌های تازه‌اش را به زیادی کلامش محو کند و نور عبرتش را با شهوات‌های نفسش خاموش کند؛ پس گویی که هوای خود را در نابودی عقلش یاری رسانده و کسی که عقلش را نابود کند دین و دنیای خود را بر خود تباه ساخته است.»

در این کلام حضرت علیه السلام تعبیر نور تفکر و نور عبرت به کار رفته است که به عقل و علم اشاره دارد. با طول امل و شهوات نفس - که از حجاب‌های عقلند - این نور خاموش می‌گردد. از این مباحث روشن می‌شود که تفکر، تنها در صورتی ارزشمند و مفید است که دارای نور باشد و این نور - همانطور که بیان شد - از خود فکر بر نمی‌آید. پس همه احادیثی که امر به تفکر کرده‌اند، یا آن را دارای ارزش مثبت دانسته‌اند، حمل بر تفکری می‌شوند که همراه با نور عقل یا علم باشد.

۱ - ۵ - ۱۰ - نشانه تفکر

امام کاظم علیه السلام فرمودند:

«یا هشام! إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا وَ دَلِيلُ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ وَ دَلِيلُ التَّفَكُّرِ الصَّمْتُ.» (۲)

«ای هشام! برای هر چیز نشانه‌ای است و نشانه عقل تفکر است و نشانه تفکر سکوت است.»

حضرت به مطلبی کاملاً وجدانی اشاره فرموده‌اند. اندیشیدن هرکس بیانگر آن است که با عقل، حسن تفکر ارزشمند را دریافته است و لذا تفکر نشانه عقل است. البته مجدداً تأکید می‌کنیم که با توجه به نکات پیش گفته، هر تفکری نشانه عقل نیست؛ بلکه تفکر صحیح و ممدوح که عاقلانه باشد، مقصود است. یعنی تفکری که انسان را به یاد حقائق بیندازد و مایه عبرت شود. و البته این تفکر نیازمند سکوت است. مثلاً برای آنکه آدمی به فانی بودن دنیا بیندیشد و سپس به این نتیجه عاقلانه برسد که باید برای آخرت باقی کار کند، باید از تشنّت خاطر خارج شود و عدم سکوت یکی از عواملی است که تفرّق خاطر ایجاد کرده، تمرکز را از قلب، سلب می‌نماید. پس برای تفکر عبرت‌آموز و غفلت زدا باید سکوت کرد و این سکوت که بستر فکرهای عالمانه و عاقلانه را فراهم می‌آورد، مورد نظر است، نه هر سکوتی. چه بسا سکوت‌هایی همراه با غفلت یا آمیخته با افکار باطل باشند، در این صورت سکوت نه تنها ممدوح نیست بلکه اگر سخن گفتن باعث می‌شود که رشته آن افکار انحرافی پاره شود، عقل بر لزوم آن فتوا می‌دهد.

فصل ٢

مستقلات عقلیه

مقدمه

گفتیم که انسان به نور عقل، خوبی‌ها و بدی‌هایی را می‌فهمد. به بیان دیگر، کشف خوبیِ خوب‌ها و بدیِ بد‌ها در اثر منور شدن دل به نور عقل حاصل می‌شود. آنچه را که به نور عقل فهمیده‌ایم، معقول می‌نامیم و از وجود معقول به وجود عقل پی می‌بریم. وقتی در کسی آثار فهم حُسن یا قُبْح فعلی را می‌بینیم، او را عاقل می‌خوانیم، یعنی وقوع نور عقل در دل او را تصدیق می‌کنیم. بنابراین معقولات، نشانه‌ها و شواهد نور عقل، به شمار می‌آیند. دقت و تأمل بیشتر در معقولات (یا مستقلّات عقلیه)، نکات مهمّ دیگری را نیز روشن می‌سازد. اینک برآنیم برخی از این نکات را - با توجّه ویژه به تعبیر «مستقلّات عقلیه» - برشماریم. بدیهی است نقل و نقد برخی نگرش‌های دیگر درباره‌ی مستقلّات عقلیه، ما را در تبیین مقصودمان یاری خواهد رساند.

۲-۱- تعریف مستقلّات عقلیه

مستقلّات عقلیه، حقایقی هستند که عقل آنها را به عنوان اوّلی، کشف می‌کند.

در این تعریف بر سه نکته تأکید رفته است:

اوّلًا: مستقلّات عقلیه حقایقی کشف شدنی هستند.

ثانیًا: به عنوان اوّلی کشف می‌شوند.

ثالثًا: عقل آنها را کشف می‌کند.

حلقه‌ی اتصال این سه ویژگی، همان «کشف» یا «انکشاف» است. کشف یعنی کنار رفتن پرده از چهره‌ی حُسن و قُبْح؛ حُسن‌ها و قُبْح‌هایی که انسان تا قبل از وقوع نور عقل در دل (بلوغ عقلی)، آنها را نمی‌فهمیده است. اما در مورد این که این مکشوفات، حقیقت

دارند و کشف آنها به عنوان اولی است، باید توضیح بیشتری بدهیم.

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

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

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

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

بنابراین می‌توان برخی امور را حسن یا قبیح دانست، به گونه‌ای که حسن یا قبح آنها متکی به کشفی عقلانی نباشد. حسن و قبح این گونه امور، جعلی است؛ ولی مستقلات

عقلیه چنین نیستند. در مورد آنها، به حُسن و قُبَح واقعی نظر داریم. مثال دیگر: نوع پوشش اقوام گوناگون یا آرایش ظاهری آنها - صرف نظر از دستورات شرعی در این باره - امری قراردادی است. یعنی اگر گروهی برای لباسی خاص احترام و حُسن ویژه‌ای قائلند، آن حُسن، از کشفی عقلی برخاسته است. همین سان است آرایش مو، که هرچه فرد عاقل به عقل خود تأمل کند، حسن یا قبحی برای آن کشف نمی‌کند. در این موارد، انسان فقط براساس جوّ حاکم بر محیط و حُسن و قُبَح‌های قراردادی در جامعه، تصمیم می‌گیرد. اما مستقلات عقلیه این‌گونه نیستند. بار دیگر تأکید می‌کنیم که مستقلات عقلیه کشف شدنی‌اند، چرا که عقل نور است و کار نور، نه وضع و جعل و قرارداد، بلکه کشف حقایق است. نور، حسن یا قبح را ایجاد نمی‌کند، بلکه آن را آشکار می‌سازد. همچنانکه اگر پرتو نوری در اتاقی بیفتد، در پرتو آن نور، اشیاء چنانکه هستند، دیده می‌شوند؛ تنها به این دلیل که نور بر آنها پرتو افکننده است. نور، اشیاء را خلق نمی‌کند؛ بلکه اشیاء را به عنوان واقعیّات موجود آشکار می‌سازد. بنابراین موضوع کشفی بودن مستقلات عقلیه و جعلی نبودن آنها، به همان نکته باز می‌گردد که نور، «مُظْهِرٌ لِّغَیْرِهِ» است. ما مستقلات عقلیه را به نور عقل کشف می‌کنیم و خلاف آنها را نمی‌توانیم قرارداد کنیم. عدل را همیشه حَسَن می‌یابیم و هرگز نمی‌توانیم بنابر قراردادی، آن را قبیح بدانیم. مستقلات عقلیه قابل تغییر نیستند. در حالی که حُسن و قبح‌های غیر عقلی، به اعتبار معتبر و جعل جاعل وابسته‌اند.

۲-۳- حسن و قبح: عنوانِ اوّلی مستقلات عقلیه نه عنوان ثانوی آنها

در تعریف مستقلات عقلیه به این نکته نیز برخوردیم که مستقلات عقلیه را به عنوان اوّلی می‌فهمیم. اکنون به مثال اوّل (حضور در ساعت مقرر) از زاویه‌ای دیگر می‌نگریم.

ما هر اندازه در عنوان «بعد از ساعت ۶ آمدن» تأمل می‌کنیم، قبحی در آن نمی‌یابیم. مگر آنکه بگوییم: «بعد از ساعت ۶ آمدن (در صورتی که ساعت ۶ مقرر شده

باشد)، مصداق نقض عهد یا خُلف وعده است و بنابراین قبیح است.» پس این عنوان به خودی خود قُبْحی ندارد. بلکه زمانی قبیح می‌شود که ویژگی دیگری به آن ضمیمه شود. در نقطه مقابل اگر ظلم را به تنهایی مدّ نظر قرار دهیم، عنوان ظلم به خودی خود (لَوْ حُلِّيَ وَ نَفْسُهُ) نزد عاقل قبیح است. می‌گوییم: ظلم به عنوان اوّلی قبیح است، پس قبح ظلم، از مستقلّات عقلیه است. اما در مثال اوّل، عنوانی ثانوی (مانند نقض عهد) در کار آمده و به دلیل آن عنوان ثانوی، «بعد از ساعت ۶ آمدن» قبیح شده است.^(۱) به بیان دیگر، وقتی می‌گوییم «ظلم قبیح است»، دلیل ما بر این حکم، چیزی جز خود عنوان ظلم نیست. عنوانی روشن‌تر از خود ظلم وجود ندارد که به خاطر آن، ظلم را قبیح بدانیم. اکنون مثال دیگری را در نظر بگیرید: شکر نعمت به عنوان اوّلی حَسَن و کفر نعمت به عنوان اوّلی، قبیح است. اگر ما مُنعم خویش را بشناسیم (انعام او به خود را بیابیم و نسبت به آن متنبّه شویم) حُسن سپاسگزاری از او را با عقل کشف می‌کنیم. بنابراین شکر مُنعم یکی از مستقلّات عقلیه است. اما نماز خواندن به عنوان اوّلی حُسنی ندارد. اگر عاقل باشد و عقلش، درباره حُسن نماز خواندن کشفی ندارد. ولی همین شخص، اگر به اخبار شرع بفهمد که اقامه نماز، مصداق اطاعت از خدا یا شکر منعم است، به حُسن آن پی می‌برد. در این حالت، مقدّمه‌ای شرعی (و غیر عقلی) در میان می‌آید تا حُسن نماز فهمیده شود. لذا نماز خواندن به عنوان ثانوی حَسَن است. (به این ترتیب: نماز خواندن، مصداق اطاعت خداست. اطاعت خدا حَسَن است. بنابراین: نماز خواندن به عنوان ثانوی حَسَن است.)

با توجّه به این مثال‌ها می‌توان گفت: حُسن و قبیح مستقلّات عقلیه ذاتی آنهاست؛

۱ - البتّه باید یادآور شویم که در مورد قبیح نقض عهد هم دو تفسیر وجود دارد؛ تفسیر اوّل آنکه وجداناً ما نقض عهد را قبیح می‌یابیم و قبح آن را به چیز دیگری نمی‌دانیم. اما تفسیر دوم آن است که چون نقض عهد مصداق ظلم به دیگری است، عقلاً قبیح است. اینکه کدام تفسیر به وجدان انسان عاقل نزدیک‌تر است، باید مورد تأمل قرار گیرد.

زیرا به عنوان اوّلی کشف می‌شود. حُسن، از ذات ماهیّت عملی مثل «عدل»، فهمیده می‌شود. امّا ماهیّت عملی مثل «حضور در ساعت ۶» به خودی خود مقتضی حُسن نیست. پس حسن این‌گونه امور ذاتی آنها نیست؛ همچون نماز خواندن، که به عنوان ثانوی حَسَن است. نماز خواندن به اعتبار خودش (صلاة بما هی صلاة) حَسَن نیست؛ بلکه حَسَن است به حُسن غیر ذاتی، به این اعتبار که مصداق اطاعت خداست و اطاعت خدا حُسن ذاتی دارد.

خلاصه: عاقل به نور عقل، حُسن و قبح «ذاتی» برخی امور را کشف می‌کند، که آنها را مستقلّات عقلیه می‌نامیم، چون فهم آنها وابسته به عنوان ثانوی دیگری نیست. این دو ویژگی که در تعریف «مستقلّات عقلیه» آوردیم، همواره همراه یکدیگرند؛ امّا وجداناً میان آن دو تفکیک می‌کنیم. گفتیم که مستقلّات عقلیه: اوّلاً حقایقی واقعی هستند؛ ثانیاً به عنوان اوّلی کشف می‌شوند. واقعی در مقابل اعتباری است؛ یعنی چیزی که خلاف آن را نمی‌توان قرارداد کرد. امّا کشف شدن به عنوان اوّلی، در مقابل مکشوفیّت به عنوان ثانوی است. روشن است که این دو مطلب، متمایزند. همچنین توجّه داریم که امری واقعی، ممکن است به عنوانی ثانوی کشف شود. مثلاً فرائض و سُنن^(۱) شرعی (که عقل، کشفی درباره آنها ندارد)، اموری کاملاً واقعی هستند، که آثار واقعی از آنها نشأت می‌گیرد. بنابراین وقتی گفته می‌شود که خداوند حکیم، فعلی را حرام یا واجب قرار داده است، باید توجّه کنیم که جعل خدا، شبیه جعل ما نیست که قابل تغییر توسط ما باشد. جعل ما، تابع سلیقه ما و شرایط است؛ امّا وقتی خدای سبحان کاری را حرام می‌کند، آن عمل، قُبْحی واقعی می‌یابد و آثار واقعی بر آن مترتّب می‌شود. نشانه این حقیقت، آن است که ما نمی‌توانیم خلاف آن را قرارداد کنیم. لذا موضع بندگان در برابر این جعل‌های الهی نیز «کشف» است. البتّه این بار، کشف به عنوان ثانوی مطرح می‌شود.

۱ - فرائض یعنی واجبات و سُنن یعنی مستحبّات.

پس در دو حالت، از امری واقعی خبر می‌دهیم: یکی وقتی که می‌گوییم ظلم قبیح است (کشف به عنوان اوّلی)، دیگر، وقتی که می‌گوییم نماز خواندن حَسَن است (کشف به عنوان ثانوی). این بیان، نشان می‌دهد که واقعی بودن یک امر، مطلبی است و کشف شدن آن به عنوان اوّلی، مطلب دیگر.

۲-۴- کشف حُسن و قُبَح ذاتی به وسیله تنبّه

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

البته لازمه این که حسن یا قبح چیزی بدیهی باشد، این نیست که همه عقلا آن حسن یا قبح را بالفعل بفهمند. بلکه باید از آن سو به مسأله بنگریم؛ یعنی باید بگوییم که اگر عاقلی آن حُسن یا قبح عقلی را فهمید، این فهم، نتیجه برهان و استدلال نیست. بنابراین نمی‌توان گفت که هر آنچه به استدلال نیاز ندارد، لزوماً برای همگان مفهوم و مقبول است؛ بلکه بسا افرادی که از آن امر بدیهی غافل باشند. (تنبّه برای آنها حاصل نشده باشد). این غفلت‌ها را با تنبیه و تذکار می‌توان زدود و شخص غافل را به مرحله تنبّه رساند؛ اما روشن است که تذکر دادن با آوردن دلیل و برهان تفاوت دارد. اگر بخواهیم مقصود خود را از سطور فوق به بیان فلسفی بگوییم، می‌توان گفت که برای حمل نیکی بر عدل، لازم نیست از چیزی غیر از خود عدل کمک بگیریم و آن را به عدل ضمیمه کنیم تا به وسیله این انضمام، عدل را حَسَن بدانیم. بلکه از نفس تصوّر عدل، حُسن لازم می‌آید، همچنانکه با تصوّر عدد چهار، مفهوم زوج بودن ضرورتاً بر آن حمل می‌شود.

۲-۵- حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار

از تأمل وجدانی در حُسن و قبح‌های ذاتی نکته دیگری نیز آشکار می‌شود. می‌یابیم که حُسن و قبح فقط ویژگی فعل عاقل مختار است. در سه مرحله به توضیح این نکته می‌پردازیم:

اولاً: حسن و قبح مورد بحث، مربوط به افعال است نه هر موجودی که در عالم وجود دارد. مثال‌هایی از حَسَن و قبیح‌هایی که آوردیم، همگی به مجموعه افعال انسان تعلّق دارد. عدل یا ظلم، شکر یا کفر نعمت، همه از افعالی است که انسان مرتکب آن می‌شود و عقل درباره آنها حُسن یا قبحی را کشف می‌کند.

ثانیاً: این‌گونه افعال، زمانی به حُسن یا قبح متّصف می‌شوند که از عاقل سر زده باشند. مثلاً ما که عاقلیم، تصرف عدوانی در مال غیر (غصب) را قبیح می‌دانیم و در صورت انجام آن، خود را سزاوار نکوهش می‌یابیم. 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 او بردارد. آیا می‌توانیم این عمل او را قبیح بدانیم؟ و یا اصلاً آن را غصب یا ظلم بنامیم؟ بدیهی است که نمی‌توانیم؛ زیرا که عمل قبیح، سبب نکوهش عامل خود می‌شود. ولی در این جا، کسی کار کودک را مذموم و قابل مؤاخذه نمی‌داند، زیرا که او عاقل نیست. اصلاً فعل او را مصداق غصب یا ظلم هم نمی‌توان نامید؛ اگرچه از لحاظ ظاهری مشابه ظلمی است که عاقلی، مرتکب آن می‌شود. اساساً ناظر عاقل، که این تشابه را برقرار می‌کند، نمی‌تواند کودک را مرتکب ظلمی بداند. زیرا کودک، فهمی از حق ندارد که آن را زیر پای گذارد. تنها گفته پذیرفتنی ناظر عاقل، آن است که: اگر من جای او بودم و چنان کاری می‌کردم، آن عمل قبیح می‌بود.

نکته قابل توجّه درخصوص فهم کودک از حُسن و قبح این است که برای او آن عملی که مورد تحسین و تشویق اطرافیان قرار گیرد، «خوب» و آنچه موجب تنبیه و مؤاخذه او گردد، «بد» شمرده می‌شود. به عنوان مثال اگر کودکی یک اسباب‌بازی را از دیگری به زور بگیرد و والدین او را تشویق کنند، کار خود را «خوب» تلقی می‌کند و اگر

بابت همان کار او را توبیخ نمایند، عمل خود را «بد» می‌شمارد. بنابراین «خوب» را مساوی با آنچه موجب تعریف و تشویق می‌شود، می‌داند و «بد» را معادل 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: حُسن 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 مسأله، 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 دقت 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.

۲-۶- حُسن و قبح ذاتی: صفت «ماهیت کلی فعل»

در تکمیل نکته پیش، باید افزود که حُسن یا قبح به «ماهیت کلی فعل» عاقل مختار بازمی‌گردد. در این تعبیر، دو نکته نهفته است:

نکته اول: عاقل، کلی یک فعل را حَسَن یا قبیح می‌یابد. به عنوان مثال، می‌یابد که کلی ظلم، قبیح است. به همین دلیل، در مواجهه با عملی که آن را مصداق ظلم تشخیص می‌دهد، به قبح آن نیز اذعان می‌کند. به بیان دیگر، از دید عاقل، هر آنچه مصداق ظلم

۱- در فرض مذکور، تذکار و تنبیه نیز اثری در فهم کودک از مستقلات عقلیه ندارد.

باشد قبیح و هر آنچه مصداق عدل باشد، حسن است. این نشانه کلی بودن ادراک او از قبح ظلم و حُسن عدل است.

به عبارت دیگر عاقل می‌یابد که: «اگر چیزی مصداق عدل باشد» انجام آن حَسَن و «اگر چیزی مصداق ظلم باشد» ارتکاب آن قبیح است. اما غیر از این ادراک کلی که کار عقل است، عقل به تنهایی توانایی تشخیص حسن یا قبح مصادیق را ندارد و همواره برای این کار، نیازمند آگاهی‌های جانبی دیگری است تا پس از ضمیمه شدن به آن ادراک کلی، فهم حسن یا قبح یک مصداق، 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 پشتوانه عقلش - هیچ‌گونه قضاوت صحیحی دربارهٔ خوب یا بد بودن کار آن شخص نمی‌تواند بکند. او نمی‌داند حق با کیست. یک فرض این است که شخص، غاصب باشد و حقی 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 باز پس می‌گیرد، درحقیقت حق خودش را از غاصب می‌ستاند. در این حالت کارش عقلاً مصداق عدل و خوب شمرده می‌شود. حال آنچه اتفاق می‌افتد، کدامیک از این دو فرض می‌باشد، با عقل تنها قابل تشخیص نیست و احتیاج به دانستن امور جزئی از آن حادثه و آن دو نفر دارد. همین آگاهی‌های جنبی است که تعیین می‌کند، حادثه مشاهده شده مصداق عدل است یا ظلم و آنگاه حسن یا قبح ذاتی (عقلی) آن هم روشن می‌شود. روشنگری عقل صرفاً به همین قسمت اخیر مربوط می‌شود و علوم دیگر ماست که معلوم می‌کند چه کاری مصداق عدل و چه عملی مصداق ظلم می‌باشد.

علاوه بر این حقیقت، گاهی برای آنکه عقلاً عملی را خوب یا بد بدانیم، باید برخی آگاهی‌های کلی دیگر - غیر از کشف‌های کلی عقلی - هم داشته باشیم. بخشی از این آگاهی‌ها فقط از طریق شرع و علم فقه به دست می‌آیند. درواقع احکام شرعی بیان‌کننده 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.

مثلاً در مورد حقوق مالی که در شرع بر مسلمانان واجب شده است - همچون خمس و زکات - می‌توان گفت که وجوب پرداخت آنها مستقلاً عقلی نیست. اما اگر شرع آن را مصداق عدل بداند و مقرر کند که باید در برخی از اموال مؤمنان، حقوقی برای غیر خودشان در نظر گرفته شود، از این جهت، نپرداختن این حقوق مصداق ظلم می‌شود و انسان، عقلاً قبیح آن را می‌یابد.

در نتیجه وقتی عاقل، افعالی را که عنوان اولی آنها حسن یا قبیح است، به صورت کلی ادراک می‌کند، قبیح یا حسن آنها را مستقلاً عقلی می‌یابد.

نکته دوم: قبیح یا حسن، متوجه «ماهیت» فعل است. معمولاً «ماهیت» در مقابل «وجود» به کار می‌رود. وقتی ما کاری را انجام می‌دهیم، در حقیقت ماهیتی را موجود می‌کنیم. فعل ما، همان ایجاد ماهیت فعل است. سؤال در این است که حسن یا قبیح این فعل، از کجا برمی‌خیزد؟ آیا نفس «ایجاد نمودن» ما حسن یا قبیح است؟ با اندک تأملی تصدیق خواهید کرد که حسن یا قبیح، نه به اصل ایجاد ما، بلکه به ایجاد ماهیت یک فعل خاص مربوط می‌شود.

به عنوان مثال، آنچه قبیح است، ایجاد ماهیت خاصی مانند ظلم است، نه مطلق ایجاد. بنابراین قبیح، برخاسته از «ماهیت» ظلم است. شاهد وجدانی این مطلب، آن است که در اعتراض به یک ظالم نمی‌گوییم: «چرا ایجاد کردی؟» بلکه می‌گوییم: «چرا این ماهیت خاص را ایجاد کردی؟» پس ظلم نمودن یعنی ایجاد ماهیت ظلم. ظالم ایجاد کننده است و ماهیت ظلم موجود می‌شود. اما ظلم، به اعتبار ایجادش به دست ظالم، قبیح نیست، بلکه به اعتبار ماهیتش صفت قبیح دارد. (ایجاد - بما هو ایجاد - قبیح نیست، بلکه متعلق ایجاد، یعنی ماهیت ظلم، قبیح است.)

با توضیح فوق، معنای دقیق این گزاره آشکار می‌شود که: «قبیح ظلم، ذاتی است.» پیشتر گفتیم که لازم نیست چیزی به ظلم ضمیمه شود تا بتوان قبیح آن را درک کرد. دلیل

این مطلب همان است که در این جا گفتیم. یعنی قبح، از ذات ظلم برمی خیزد و هر جا که ماهیت موجوده ظلم را ببینیم - صرف نظر از آنکه فاعل (ایجاد کننده) آن کیست - قبح آن را می یابیم. از این سخن بر نمی آید که قبیح، صفت ماهیت معدوم است. ماهیتی که موجود نیست، هیچ صفتی هم ندارد. بلکه اصولاً تنها زمانی می توانیم از ماهیت ظلم سخن بگوییم که موجود شده باشد. یا حداقل، وجود آن را فرض کرده باشیم. در ظرف (یا فرض) موجودیت ماهیت ظلم، اول کلامی که بر زبان می رانیم، سخن درباره صفت ذاتی آن (یعنی قبح) است.

اکنون که مقصود از ماهیت فعل و جایگاه آن در حسن یا قبح های عقلی روشن شد، مناسب است درباره دو مثال مذکور در قسمت ۲ - ۶ دقتی مجدد به خرج دهیم. گفتیم که درباره فعل کودک غیر عاقل و نیز فعلی که بی اختیار و بدون توجه از کسی صادر می شود، حسن یا قبحی مطرح نیست. اکنون می افزاییم که در واقع، ماهیت فعلی که از کودک غیر عاقل سر می زند، با ماهیت فعل عاقل کاملاً متفاوت است؛ اگرچه هر دو فعل، شکل ظاهری یکسان داشته باشند. (مانند مثالی که ذکر شد: ماهیت فعل کودکی که بی اجازه مال دیگری را برمی دارد، با ماهیت فعل عاقل بالغی که بی اذن صاحب مال در مالی تصرف می کند، واقعاً تفاوت دارد).

به همین خاطر، در مورد فعل عاقل، می توان از حسن و قبح سخن گفت، اما فعل کودک چنین نیست. همچنین بسته به اینکه در فعلی، توجه اختیاری فاعل، وجود داشته باشد یا خیر، دو ماهیت کاملاً متفاوت موجود می شود. مثلاً گاهی ظرفی از دست شما می افتد و می شکند، اما زمان دیگر آن را می اندازید و می شکنید. نتیجه این دو کار، در خارج یکسان است، ولی ماهیت های متفاوت دارند. به همین جهت، دو کار مختلف هستند و احکام یکی به دیگری سرایت نمی کند. این تمایز، وجدانی است و ماهیت های متمایز، احکام متفاوت دارند. خلاصه این مبحث آنکه ماهیت کلی فعل عاقل مختار متصف به حسن یا قبح می شود.

۲-۷- اختلاف درجات عاقلان

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

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

کشف حُسن ذاتی عدل، یک امر نسبی نیست؛ یعنی عاقل یا آن را وجدان می‌کند یا خیر. اصل این کشف، زیادت و نقصان نمی‌پذیرد. و همه 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 مرحله حدّ اقلی نیست. یعنی چنین نیست که عاقلی ظلم را بد بیابد و عاقل دیگری خوب، یا عاقلی ظلم را هفتاد درصد بد بیابد و دیگری صد 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 حُسن یا قبح یک کار استقلال داشته باشد، (یعنی برای او، حُسن یا قبح از عنوان اوّلی آن فعل برآید)، هر عاقل دیگری نیز - در صورتی که آن حُسن یا قبح را بیابد - در این یافتن خویش مستقل است. یعنی در این کشف و فهم، عنوانی ثانوی دخالت نکرده است. با یک مثال مطلب روشن‌تر می‌شود:

اگر کسی شیء سیاه‌رنگی را «واقعاً» ببیند (نسبت به وجود آن تنبّه یابد)، از سیاهی آن به عنوان واقعیّتی خبر می‌دهد. یعنی قاطعانه می‌گوید که اگر دیگران نیز این شیء را ببینند، به سیاهی آن اعتراف می‌کنند، مشروط بر آنکه «واقعاً» آن را دیده باشند؛ یعنی به توهم گرفتار نیامده و - به سبب بیماری یا مشکلات دیگر - از دیدن حقیقی آن محروم

نشده باشند.

همچنین اگر کسی واقعاً بیابد که آن شیء زرد نیست، باز هم می‌تواند بگوید که این شیء برای دیگران هم که آن را می‌بینند، زرد نیست.

وضعیت مستقلات عقلیه 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 می‌کند که این قبح برای بقیة عقلا نیز مستقلّ عقلی خواهد بود. اکنون می‌توان گفت: حدّ پایین مستقلات عقلیه را وجدان همه عاقلان تعیین می‌کند. هر عاقلی - هرچند که بهره زیادی از نور عقل نداشته باشد - حدّاقلّ مستقلات عقلیه - که برای او تعیین وظیفه و مسؤولیت می‌کند - برایش مکشوف است و به سبب همین انکشاف، حکم می‌نماید که سایر عقلا هم این حدّاقل را می‌یابند. بنابراین اطمینان می‌یابد که هیچ عاقلی - چه کامل‌تر و چه ناقص‌تر از او - خلاف آنچه را که برای او مکشوف است، مستقلاً نمی‌یابد. اما نمی‌توان گفت که هر انسان عاقلی لزوماً همه مستقلات عقلیه را کشف می‌کند. ممکن است کسی به خاطر ضعف مالکیت نور عقل یا محجوب شدن عقلش، برخی یا بسیاری از مستقلات عقلیه را کشف نکند. این ضعف یا محجوبیت، تأثیری در واقعیت امر نمی‌گذارد؛ زیرا عاقل دیگری که عقل کامل‌تری دارد یا از حجابهای عقل مصون مانده است، چیزهایی را بالاستقلال می‌یابد که این فرد اول از یافتن آنها محروم است. بنابراین باید گفت که همه مستقلات عقلیه را تنها کسی تشخیص می‌دهد که بالاترین درجه عقل را دارد و از همه 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 می‌یابد، احتمال وجود عاقل یا عاقلانی کامل‌تر از خود را بدهد. با صرف وجود این احتمال نمی‌تواند تنها تشخیص خود را ملاک مستقلّ عقلی بودن یک امر بداند. همین مطلب هم خود یک حکم عقلی است. آیا کسی هست که بتوان او را عاقل‌ترین فرد دانست و اگر باشد، کیست؟ این‌ها عقلاً قابل کشف نیستند بلکه تنها راه صحیح، مراجعه به ادله نقلی در این زمینه است.

بنابر این معیار تشخیص اینکه حُسن یا قبحی مستقلّ عقلی است یا خیر، کامل‌ترین عقل (یا به تعبیر دقیق‌تر، برترین عاقل) است. همان‌طور که 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 پی نبرده‌ایم (البته این در صورتی است که به نقص خویش در برابر کمال آن سالم‌ترین و تیزبین‌ترین افراد، اذعان داشته باشند).

درباره مستقلّات عقلیه چه باید گفت؟ اگر عاقل‌ترین فرد مطلبی را مستقلّ عقلی تشخیص دهد، دیگرانی که از فهم آن عاجزند، نباید حکم به عدم استقلال عقلی آن کنند. مثلاً در مورد شکر منعم، ممکن است برخی افراد، آن را در حدّ وجوب نیابند (یعنی قُبَح ترک آن را مستقلّ عقلی نیابند). در این صورت نمی‌توانند حکم کنند که ترک شکر منعم، قبیح نیست. این مطلب، یادآور این نکته است که قبیح ندیدن یک عمل، با غیر قبیح دیدن آن متفاوت است.^(۱) در بسیاری از موارد که قُبَح ذاتی فعلی با عقل محجوب^(۲) ما مکشوف نمی‌شود، چنان نیست که ما آن فعل را غیر قبیح بباییم. بلکه تفسیر درست، آن است که بگوییم ما آن را قبیح نیافته‌ایم. لذا ملاک تعیین حدّ بالای تعداد مستقلّات عقلیه، عقل عاقل کلّ است. چه بسا قبیح انجام فعلی، برای عاقل‌ترین انسان، مستقلّ عقلی باشد؛ ولی عقل محجوب دیگران به فهم آن نرسد.

۱ - نگاه کنید به کتاب عقل، دفتر اول، قسمت ۲ - ۱ - ۳ - ۵.

۲ - درباره حجاب‌های عقل، در فصل هفتم سخن خواهیم گفت.

۲- ۸- عقل کل: نبی مکرم اسلام ﷺ

برای یافتن کامل‌ترین عاقل، باید به دلائل نقلی رجوع کنیم؛ زیرا صرفاً با تکیه بر عقل خود، معیاری برای این تشخیص نداریم. بنابر روایات معتبر، عاقل‌ترین بنده خدا، ختم رسل، حضرت محمد مصطفی ﷺ است. درک و فهم حضرتش میزان و معیاری است تا بدانیم حسن یا قبح کاری مستقل عقلی است یا خیر. پس از ایشان، امامان معصوم علیهم‌السلام 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 علیهم‌السلام، دیگران به اندازه واجدیت خود نسبت به نور عقل، در مراتب پایین‌تر قرار می‌گیرند. انبیاء و رسل الهی و نیز اوصیاء ایشان - که همگی معصوم هستند - در رتبه بالاتری از دیگران می‌باشند. در ضمن بیانی از پیامبر اکرم ﷺ می‌خوانیم:

«...وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ...» (۱)

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

بار دیگر تأکید می‌کنیم که افعال، دوگونه‌اند: گاه حُسن و قبح، عنوان اولی آنهاست و گاه چنین نیست. براساس عقل عاقل‌ترین 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 همه مستقلات عقلیه تنبّه دارند. بنابراین اگر پیامبر اکرم ﷺ درباره فعلی، حُسن یا قبحی ذاتی نیابند، می‌توان گفت که آن فعل، جزء مستقلات عقلیه نیست. اما اگر برای ایشان قبح یا حُسن فعلی، مستقل عقلی باشد، می‌توان فهمید که دیگران هم - در صورت رفع حجاب از عقل‌هایشان - می‌توانند آن قبح یا حُسن را مستقلاً 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، لازمه ادراک یک مستقل عقلی نیست. اما برای این تنبه، احتیاج خود را به وحی و ادله نقلی - لااقل در برخی موارد - تصدیق می‌کنیم. بدون تنبه از طریق وحی ممکن است که آن درک و فهم برای ما حاصل نشود. به تعبیر دلنشین امیرالمؤمنین (علیه السلام)، یکی از شؤون انبیاء، برانگیختن گنجینه‌های عقول آدمیان است:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ... يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ.»^(۱)

«دفینه‌های عقول» همان مستقلات عقلیه‌اند که هر عاقلی «می‌تواند» آنها را وجدان کند و کار انبیاء و ائمه (علیهم السلام) رشد دادن عقلا و رفع حجاب از عقول آنهاست. بنابراین، دستورات شرع - که همان تذکرها و تنبیهات اهل بیت (علیهم السلام) است - انسانی را که عقلش به کمال نیست، تربیت می‌کند و کامل می‌گرداند؛ یعنی حجابها را از چهره عقل او برمی‌گیرد و زمینه تنبه بیشتر او نسبت به درک مستقلات عقلیه را فراهم می‌آورد. بنابراین عقل هر کسی - در هر مرتبه‌ای از عقل که باشد - نسبت به انبیاء و اوصیاء (علیهم السلام) ضعیف و ناقص است. از این رو، هیچگاه بی‌نیاز از دستگیری آنان نیست. تنها با تکیه بر ارشاد ایشان، از پله‌ای به پله بالاتر می‌توان رفت. فقط به خود اعتماد داشتن و چشم را بر آموزه‌های دینی بستن، ماندن در جهل مرکب است. بی‌تردید، از جهل مرکب تا کشف واقع راهی دراز است. لذا علاوه بر شأن تعلیمی پیامبر و ائمه (علیهم السلام)، آموزه‌های ایشان جنبه تنبیهی نیز دارد. چه بسیار بدیهیاتی که حجاب‌ها ما را از دیدن آنها محروم می‌دارد. پس برای تضمین سلامت قلب، باید دل به شرع سپرد. در فصل چهارم، درباره رابطه عقل و دین به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۱ - نهج البلاغه / خطبه اول.

۲-۹- حُسن صدق و قبح کذب، ذاتی یا غیر ذاتی؟

می‌خواهیم فهمی ژرف‌تر یابیم از این نکته که حُسن و قبح، ذاتی است یا غیر ذاتی. بدین منظور، تأملی گذرا در مورد حُسن صدق و قبح کذب انجام می‌دهیم. مطلب این است که حُسن و قبح برای اموری همچون عدل و ظلم ذاتی است. یعنی در هیچ موقعیتی عدل را قبیح و ظلم را حَسَن نمی‌یابیم، چرا که دو صفت حُسن و قبح، هرگز از عدل و ظلم جدا نمی‌شوند. اما در مورد افعالی مانند راستگویی یا دروغگویی چه می‌توان گفت؟ آیا صدق همواره حَسَن و کذب همیشه قبیح است؟

این سؤال از آنجا سرچشمه می‌گیرد که گاه انسان در موقعیتی قرار می‌گیرد که به حکم عقل، باید دروغ گفتن را برگزیند. مثلاً زمانی که حفظ جان یکی از اولیای خدا در میان باشد و فقط با دروغ گفتن بتوان جان او را از خطر رهاوند، راستگویی دیگر روا نیست. به این مثال و مانند آن توجه کنید، همچنین به این نکته که به هر حال، تمام عقلا تفاوتی ارزشی میان صدق و کذب قائلند. از اینجا به این پرسش می‌رسیم که بالاخره حُسن صدق و قبح کذب، از چه سنخ است؟ آیا خوبی و بدی، عنوانِ اولی صدق و کذب به شمار می‌آیند یا خیر؟ مسأله را دربارهٔ «صدق» بررسی می‌کنیم و می‌کوشیم جوابی بر مبنای وجدان خود ارائه دهیم.

در پاسخ می‌توان گفت که راستگویی، در صورتی خوب است که مفسده‌ای به همراه نداشته باشد. عقلا در مواجهه با صدق - به صورت کلی - به شرطی آن را خوب می‌دانند که مفسده‌ای در پی آن نبینند. با چنین نگرشی، «صدق غیر مُفسِد، حَسَن است.» گزارهٔ اخیر با گزارهٔ «عدل حَسَن است» یک تفاوت دارد: موضوع در گزارهٔ نخست (صدق) مقید است، ولی موضوع در گزارهٔ دوم (عدل) مطلق است. اما در هر دو مورد، خوبی عنوانِ اولی این دو موضوع است.

لذا وقتی می‌گوییم که عقلا تفاوتی ارزشی میان صدق و کذب قائلند، این نکته را مفروض گرفته‌ایم که دربارهٔ صدق مقید سخن می‌گوییم. حُسن برای چنین صدقی (صدق غیر مفسد) ذاتی است. و لذا یک مستقل عقلی به شمار می‌آید، زیرا که این حُسن هرگز از

صدق غیر مفسد، قابل سلب نیست.

۲- ۱۰- بررسی دو دیدگاه دربارهٔ مستقلات عقلیه

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

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

طبق یک نظر رایج، آنچه که ما آن را «مستقلات عقلیه» نامیدیم، از «مشهورات» محسوب می‌شود. این نگرش، متأثر از مشی فلسفی بوعلی است. در اشارات چنین آمده است:

«و از جمله آنها (مشهورات)، آراء محموده‌اند که می‌توانیم به آنها نام مشهوره را اختصاص بدهیم. زیرا که هیچ پشتوانه‌ای جز شهرت ندارند. و اینها آرائی هستند که اگر انسان باشد و عقل خالص او و حس و وهمش، یعنی طوری تربیت نشده باشد که این قضا یا را بپذیرد و بدان اعتراف آورد، و استقراء - به جهت کثرت مصادیق جزئی همراه با گمان قوی - او را مایل به پذیرش حکمی نکرده باشد و دلسوزی و خجالت و غرور و غیرت انسانی، او را به قبول آن فرانخوانده باشد، آنگاه انسان به جهت پیروی از عقل یا وهم یا حس خویش، آن را نمی‌پذیرد، مانند حکم ما به اینکه گرفتن مال انسان قبیح است و یا اینکه دروغ گفتن قبیح است و شایسته نیست کسی آن را انجام دهد. و از همین قبیل است آنچه بسیاری از مردم می‌پندارند با اینکه شرع برخلاف آن حکم کرده، مانند زشتی ذبح حیوان، که از روی غریزه رقت، اکثر مردم چنین می‌پندارند. حال آنکه هیچ یک از این احکام را عقل ساده،

واجب نمی‌داند.»^(۱)

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

«و شهرت، علل و اسبابی دارد... یکی آن که مصلحتی فراگیر برای عموم دربرگیرد، مانند این که می‌گوییم: عدل خوب است.»^(۲)
 قطب‌الدین رازی نیز در شرح الشرح اشارات، مشهورات را به عنوان غیر یقینیات در مقابل یقینیات می‌نشانند:

«و اما غیر یقینیات، آنهایی هستند که عقل به تنهایی در حکم به آنها متوقف می‌شود، ولی عموم مردم به آنها اعتراف می‌کنند و آراء محموده نامیده می‌شود، و گاهی هم به طور خاص مشهورات نامیده می‌شوند.»^(۳)
 مرحوم علامه مظفر در کتاب «المنطق»، در بحث از مبادی هشت‌گانه اقیسه (مانند یقینیات و مظنونات و...)، مشهورات را سومین مبدأ از مبادی اقیسه می‌داند. دلیل ایشان در تسمیه مستقلات عقلیه به مشهورات، چنین است:

«چون مشهورات، قضایایی هستند که تنها پشتوانه قابل اعتماد در باور به آنها، شهرت و اذعان عموم است، مانند خوبی عدل و بدی ظلم.»^(۴)
 آنگاه به عنوان یکی از اقسام مشهورات، تأدیهات صلاحیه (محمودات یا آراء محموده) را معرفی کرده است.

بنابراین مسائلی چون حُسن عدل و قبح ظلم، مورد پسند و اتفاق نظر عقلاست، زیرا که رعایت آنها به مصلحت فرد و اجتماع انسانها و موجب حفظ نظام و نوع بشر

۱ - الإشارات و التنبیها (با شرح خواجه نصیر) / ص ۲۲۰.

۲ - الإشارات و التنبیها / ص ۲۲۱.

۳ - الإشارات و التنبیها / پاورقی ص ۲۲۰.

۴ - المنطق / ص ۲۹۳.

است. (۱)

همچنین مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه بعد از بحثی درباره عقل نظری و عقل عملی این‌گونه می‌فرماید:

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

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

«ما می‌گوییم که امثال این قضایا در مشهوراتی داخل می‌شوند که واقعیتی جز شهرت ندارند و از قسم ضروریات نیستند. شاهد بر این مدعا، کلامی است که شیخ الرئیس در منطق اشارات گفته است.»

نقد دیدگاه اول:

در نقد این نظر، به نکات زیر توجه می‌کنیم:

نکته اول: تفاوت اصلی این دیدگاه با نگرش ما، در این است که با توضیحات وجدانی ما، حُسن و قبح عقلی، صفاتی واقعی و حقیقی هستند که کشف می‌شوند. عاقل، از آن جهت که عاقل است، حُسن عدل یا قبح ظلم را می‌یابد. این حُسن و قبح، عنوان‌های اولی برای عدل و ظلم هستند، یعنی بدون آنکه به مصلحت جامعه و اقتضاءات آن

توجّهی داشته باشیم، حُسن عدل و قبح ظلم برای ما مکشوف می‌گردد. لذا این ادّعا که حُسن و قبح‌های عقلی، واقعیتی جز شهرت ندارند، پذیرفتنی نیست. این صفات نیز واقعیتی دارند. البته این واقعیت را با واقعیّاتی محسوس همچون رنگ اشیاء نباید قیاس کرد، گرچه هر دو در واقعی بودن مشترکند. عدل حَسَن است، چه عموم مردم بپذیرند، چه نپذیرند؛ همچنان که زمین گرد است، چه مقبول عامّه مردم باشد، چه نباشد. موضع مادر هر دو حالت یکسان است: واقعیتی برایمان مکشوف می‌شود.

نکته دوم: در نگرش مذکور، یکی از معانی حُسن عدل، آن است که فاعل آن نزد عقلا پسندیده باشد. (... فمعنی حُسن العدل أو العلم عندهم أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء...) ^(۱) در این باره می‌گوییم که ممدوح بودن عادل نزد عقلا، اثر و نتیجه حَسَن دانستن عدل است، نه معنای آن. عاقلان چون عدل را حَسَن می‌یابند، عادل را مدح می‌کنند. مدح عادل یا مذمت ظالم، فرع بر تشخیص حُسن عدل یا قبح ظلم است. لذا ملاک اوّلی و اصلی حُسن یا قبح، ممدوح یا مذموم بودن فاعل نیکی یا بدی نیست. باید میان این دو تفکیک کرد. آری، عاقل بعد از آنکه حَسَن بودن عدل را به عنوان یک واقعیت می‌یابد، عادل را شایسته مدح می‌بیند.

نکته سوم: در نظریّه مذکور، قضایایی مثل حُسن عدل و قبح ظلم، پشتوانه‌ای جز شهرت و اعتراف عمومی مردم به آنها ندارند. (لأنّها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة و عموم الاعتراف بها) ^(۲) در حالی که ما، در تشخیص حُسن و قبح‌های عقلی، هرگز همه‌پرسی نمی‌کنیم. اگر روزی عموم مردم به قبح عدل رأی دهند، عاقل از اعتقادش به حُسن عدل باز نمی‌گردد. و اگر زمانی همه رأی دادند که ظلم خوب است، عاقل در کشف عقلی خود، تردیدی راه نمی‌دهد؛ بلکه دیگران را به بی‌عقلی محکوم می‌سازد. در چنین حالتی، وجدان عاقل از کشف عقلی‌اش، به او می‌گوید که شهرت، در مقابل کشف عقلی او، هیچ ارزش و اعتباری ندارد. به همین دلیل، ما برای تشخیص نیکی

یا بدی یک فعل، به شهرت نیکی یا بدی آن نزد دیگران کاری نداریم. بلکه به عقل خود و آنچه واجدیم، رجوع می‌کنیم. ارزش اساسی و اصیل، از آن کشف عقلی ماست، نه آنچه که شایع شده است. لذا شهرت، ملاک حُسن یا قبح افعال نیست. دیدیم که ریشهٔ این اعتقاد را در کلام ابن‌سینا می‌توان یافت. اما برخی از فلاسفهٔ معاصر، موضعی مخالف او دارند. اینان می‌گویند: این قضایا، از حیث اعتراف عمومی افراد، جزء مشهورات هستند، اما چنین نیست که جز شهرت پشتوانه‌ای نداشته باشند. بلکه می‌توان آنها را جزء بدیهیات عقلی دانست؛ از این حیث که عقل مستقلاً آنها را می‌یابد. این بحث را با نقل دو شاهد در تأیید نظر اخیر خاتمه می‌دهیم.

شاهد اول:

«قضية العدل حسن»، قضیه‌ای خودکفا می‌باشد یعنی شما احتیاج به دلیل از خارج و یا چیز دیگر غیر از ارگان‌های درونی قضیه برای اثبات آن ندارید. عقل در داوری و تصدیق که عدل نیکو است و ظلم قبیح است، استقلال دارد و از بیرون قضیه کمک نمی‌پذیرد. این بدان معناست که همین که شناسایی تصویری شما تکمیل شد، بلافاصله اذعان به نسبت و داوری خود به خود حاصل می‌شود. همین داوری را شناسایی تصدیق گویند.^(۱)

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

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

۲ - کاوش‌های عقل عملی / صص ۱۱۳ - ۱۱۴.

شاهد دوم^(۱):

«شمارش حسن و قبح عقلی از قضایای غیر یقینی - و به اصطلاح، آراء محموده و صلاحیات تأدیبیه - اشتباهی است که دامن این بزرگان را گرفته است؛ در حالی که این قضایا جزء قضایای یقینی و بدیهی و به اصطلاح «قضایای خود معیار» حکمت عملی است.^(۲)

حکم به حُسن عدل و قبح ظلم، سرچشمه‌ای فطری دارد و از مسائل وجدانی است که نه تنها خود بدیهی است، بلکه بداهت آن هم بدیهی و نمودار است.^(۳)

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

ما در بحث خود، بر واقعی بودن حُسن و قبح‌های عقلی تأکید کردیم و گفتیم: این حقایق به عقل برای انسان مکشوف می‌گردند. اکنون مناسب است قول قائلان به اعتباری بودن حُسن و قبح عقلی را بررسی کنیم، تا تفاوت بحث ما با ایشان مشخص شود. البته قرارداد حُسن و قبح‌های عقلی در مجموعه مشهورات، مانند اعتباری دانستن آنهاست و این دو نظر، دو روی یک سکه‌اند. توضیحات زیر، این نکته را روشن خواهد کرد: در میان فلاسفه متأخر، بیش از همه، مرحوم علامه طباطبایی در این باره بحث کرده‌اند. در آثار ایشان، دفاع از اعتباری بودن حُسن و قبح به صراحت آشکار است. اگر حُسن و قبح را اعتباری بدانیم، باید بگوییم که حُسن و قبح افعال، وصف واقعی

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

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

۳ - حسن و قبح عقلی / ص ۶۶. (پایان فصل هشتم با عنوان قضایای خودمعیار حکمت عملی)

آنها نیست، بلکه حُسن و قبح را از جای دیگری برمی‌گیریم و برای مستقلات عقلیه اعتبار می‌کنیم.

در تفسیر «المیزان» در توضیح چگونگی این اعتبار، گفته‌اند که معنای حُسن از ملائمت یک چیز - مثلاً جمال هم‌نوعان - با طبع انسان سرچشمه می‌گیرد و سپس انسان آن را به سایر امور طبیعی محسوس تعمیم می‌دهد.^(۱)

بنابراین مثلاً نیکویی صورت انسان، به اعتدال و تناسب اجزاء صورت، نسبت به هم است که موجب جذب نفس آدمی و رغبت طبع اوست و آن چیزی که برخلاف این باشد، برحسب اعتبارات و ملاحظات مختلف، بد و زشت خوانده می‌شود.^(۲)

اما قصه بدین جا پایان نمی‌گیرد، بلکه انسان این حُسن و قبح‌ها را - که به صورت جمال ابناء بشر و زیبایی‌های طبیعت ادراک کرده است - به افعال خارجی همچون عدل، احسان، تعلیم و تربیت، نصیحت و خیرخواهی نیز سرایت می‌دهد. این «تعمیم»، همان «اعتبار کردن» است. این امور با سعادت زندگی انسان ملایم و موافق است. در نقطه مقابل ظلم و عدوان قرار دارد که بد و زشتند.^(۳)

طبق این نظر - یعنی اعتباری بودن حُسن افعال و حقیقی و ذاتی نبودن آن - هر فعل را تنها تا زمانی می‌توانیم حسن بدانیم که ما را به مقصود ملائمت با طبعمان برساند. بدین ترتیب کارهایی به طور ثابت و دائمی خوب است، چون همیشه با هدف و غرض اجتماع موافقت دارد، مانند عدل و داد. برعکس چیزهایی هست که به طور ثابت و دائمی بد است، چون هیچگاه با غرض اجتماع موافق نیست، مثل ظلم و ستم.^(۴)

مطلب بعد، آن است که انسان وقتی نتیجه فعلی را ملائمت با طبع خویش تشخیص می‌دهد، نزد خود چنین می‌گوید که خوب است آن کار را انجام دهم (یا باید آن کار را انجام دهم). این نیز نوعی اعتبار است که آن را «اعتبار وجوب» نامیده‌اند. به عبارت

۱ - المیزان / ج ۵ / ص ۶.

۲ - المیزان / ج ۵ / ص ۶.

۳ - المیزان / ج ۵ / ص ۶.

۴ - المیزان / ج ۵ / ص ۶.

دیگر، انسان رابطه وجوب و ضرورت عینی و تکوینی و فلسفی که میان طبیعت و غایات خودش، و نیز هر علت با معلول خودش هست، را میان دو چیز که واقعاً میان آنها این رابطه برقرار نیست برقرار می‌کند.

از دید علامه طباطبایی، «باید آن کار را انجام دهیم» و «فلان چیز خوب است» چیزی جز این اعتبار و انتزاع نیست. انسان با تصوّر غایت یک فعل این «باید» را میان خود و آن فعل و غایت برقرار می‌کند. اینجا این مفهوم خوبی باز یک مفهوم نسبی است، زیرا «خوب است» یعنی برای من خوب است، این جز رابطه میان خود و آن شیء و ملایمت میان خود و آن شیء چیز دیگری نیست و ملایمت، یک امر اضافی و نسبی است.^(۱)

با توجّه به مطالب نقل شده، نتیجه می‌گیریم که اگر حُسن عدل و قبح ظلم را اعتباری بدانیم، بدین معناست که این حُسن و قبح‌ها ذاتی نیست. هر انسانی چون عدل را ملایم با طبع و رساننده به مطلوب خویش می‌بیند، حُسن آن را اعتبار می‌کند. نه اینکه حُسن را از ذات عدل کشف کند؛ همچنین است مسأله قبح ظلم.

مرحوم استاد مطهری در کتاب نقدی بر مارکسیسم، در بحث از جاودانگی حقیقت و جاودانگی اصول اخلاقی، ضمن شرح و بسط نظریه علامه طباطبایی، به نقد و بررسی عقیده استاد خویش پرداخته است. ایشان در توجیه وجود باید‌های کلی (و اینکه اخلاق به طور کلی بی حقیقت نیست)، انسان را موجودی دو درجه‌ای و دارای دو «من» دانسته‌اند: «من» سفلی و «من» علوی. «من» سفلی به طبیعت مادی و حیوانی او و «من» علوی به طبیعت انسانی او اشاره دارد. ایشان ضمن تعجب از اینکه چرا علامه طباطبایی چنین سخنی نگفته‌اند،^(۲) با توجّه به این دوگانگی در وجود انسان، در توجیه اصول اخلاقی اصل خوبی و بدی را همچون علامه طباطبایی به دوست داشتن یا نداشتن مربوط می‌دانند؛ اما می‌گویند اینجا دوست داشتن «من» علوی مطرح است و این معنای اخلاق و

۱ - نقدی بر مارکسیسم / ص ۱۹۳.

۲ - نقدی بر مارکسیسم / ص ۲۰۷.

ارزش است. ایشان تصریح می‌کنند:

اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می‌کند و تمام کمالات هم، به همان وجود و اشتداد در آن برمی‌گردد، و همه نقصها هم به عدم. روی این نظر، راستی، درستی، احسان، رحمت، خیررساندن و امثال این‌گونه یک سلسله معانی مسانخ و مناسب با «من علوی» انسان است.^(۱)

نقد دیدگاه دوم:

با توجه به مباحث آغازین ما در باب مستقلات عقلیه، اشکالات نظریه اعتباری بودن حُسن و قبح‌های عقلی، واضح و آشکار است. اگر این قبیل حُسن و قبح‌ها را اعتباری بدانیم، در واقع آنها را ذاتی ندانسته‌ایم. مثلاً قول به اعتباری بودن حُسن عدل، ما را به جستجوی ریشه این حُسن در چیزی غیر از خود عدل وامی‌دارد، مانند اینکه چون عدل ملائم با طبع آدمی است و یا او را به مطلوب اجتماعی خود می‌رساند، مفهوم حُسن برایش اعتبار می‌شود. به عبارت دیگر حُسن عدل به عنوان ابزاری برای نیل به مقصود به کار گرفته می‌شود (نظریه استخدام).

این تلقی از عدل، یعنی اینکه حُسن آن جعلی و اعتباری و وضع‌شدنی است، نه یک امر واقعی کشف‌شدنی. اما در دیدگاه ما - که سعی شد براساس وجدان بنا و بیان شود - نه بر پیش‌فرض‌های ذهنی غیر موجه - مستقلات عقلیه اموری کاملاً واقعی هستند که عقل انسان آنها را کشف می‌کند.^(۲)

۱ - نقدی بر مارکسیسم / ص ۲۰۸.

۲ - البته ما وجود حُسن و قبح‌های اعتباری را نیز منکر نیستیم. همانطور که پیشتر مثال زدیم، حضور در زمان و مکان معین، با قرارداد و اعتبار انسانها نیکو یا زشت شمرده می‌شود. البته حُسن حضور به موقع،

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

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

البته ایشان معنای خوب و بد را به دوست داشتن و دوست نداشتن برگردانده‌اند. ولی دوست داشتن اموری نظیر حسن عدل و قبح ظلم را به «من» علوی نسبت می‌دهند. از سویی دوست داشتن «من» علوی، از نظر ایشان یک امر واقعی است نه قراردادی و اعتباری. پس مقصود از دوست داشتن «من» علوی، همان چیزی است که ما به کشف عقلانی از امور واقعی تعبیر کردیم. این‌گونه دوست داشتن‌ها به هیچ وجه به احساسات و تمایلات روحی انسان (با صرف نظر از عقل او) مربوط نمی‌شود. از این رو به نظر می‌آید که تعبیر دوست داشتن برای حسن و قبح ذاتی، تعبیر رسایی نیست. به هر حال نکته اساسی این است که: اگر انسان نخواهد به اعتباری و نسبی بودن ارزش‌های اخلاقی تن دهد، چاره‌ای ندارد جز قبول اینکه این‌گونه ارزش‌ها، واقعی و حقیقی‌اند. مطلق بودن حسن و قبح‌های اخلاقی با اعتباری و قراردادی بودن آنها سازگار نیست. بنابراین مرحوم مطهری هم - که از تزلزل ارزش‌های اخلاقی و مطلق بودن آنها نگران بوده‌اند - چاره‌ای جز تن دادن به واقعی و غیراختیاری بودن آنها نداشته‌اند. در این صورت حسن و قبح‌های عقلی کشف‌شدنی خواهند بود، اعم از اینکه با احساس و طبع انسانها ملایم باشند یا نباشند، دوست داشتنی باشند یا نباشند. نکته اساسی این است که واقعی و حقیقی بودن با

به واسطه حسن وفای به عهد است که آن یک امر واقعی است. ما وجداناً این دو حسن (وفای به عهد و حضور به موقع در مکان معین) را با یکدیگر متفاوت می‌یابیم.

کشف‌شدنی بودن ملازمت دارد، نمی‌توان حسن و قبح را واقعی و غیراعتباری دانست و در عین حال ادّعای جعلی بودن و کشفی نبودن آن را کرد.

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

با ذکر نکته‌ای بحث مستقلّات عقلیه را به پایان می‌بریم:

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

فصل ٣

حجّیت عقل

مقدمه

در فصول گذشته، مقصود از عقل روشن شد. در این فصل برآنیم تا ابتدا عقل را به عنوان حجت الهی بشناسیم؛ آنگاه از این طریق، حجّت حجت های ظاهری - یعنی انبیاء و اوصیاء ایشان - را اثبات کنیم. با توضیحاتی که خواهد آمد، می توانیم عقل را «شرع درونی» و شرع را «عقل برونی» بنامیم. به این ترتیب راه برای تبیین رابطه عقل و دین در فصل چهارم هموار خواهد شد.

۳-۱- معنای حجت و حجّت

حجّت یعنی حجت بودن و حجت یعنی دلیل قاطع و برهان بُرنده. این معنا از دو سو قابل بیان است. یک طرف این که اگر عاقل، حجتی داشته باشد و مطابق آن عمل کند، نه خود به نکوهش خویش می پردازد 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 حجت عمل کند، آنگاه هم خود، خویش را سزاوار کیفر و نکوهش می داند که چرا چنین کردم و هم وقتی که از جانب دیگران مذمت و مؤاخذه شود، آن را بیجا نمی شمارد.

مثال ساده را از کشف های اوّلیّه عقل ذکر می کنیم: عاقلی که ظلم و قبح آن را می فهمد، وقتی ظلمی به دیگری روا می دارد، از اینکه برخلاف کشف عقلی اش گام برداشته، خود را مذمت می کند و عمل خود را هم مستحقّ آن می داند که مورد تقبیح عقلا واقع شود. همچنین می پذیرد که برای کیفر آن کار ناشایست، استحقاق دارد. ولی اگر از ظلم کردن خودداری کند و مرتکب ظلم نشود، آسوده خیال است که عمل قبیحی انجام

نداده و نزد خود سرافکنده نیست و به دیگران هم حق نمی‌دهد که او را مؤاخذه کنند. بنابراین مسأله دو طرفه است. در یک طرف، موافقت با حجت است که وقتی عاقل مطابق با حجت عمل کند، می‌گوییم حجت برای اوست (له الحجة) و زمانی که مخالف حجت عمل کند، می‌گوییم حجت بر اوست (عليه الحجة). در حالت اخیر، جایی برای اعتذار و بهانه جویی باقی نمی‌ماند؛ لذا حجت را قاطع عذر و بهانه می‌دانیم. توجه داریم که هر نوع دلیل و برهانی - اعم از عقلی یا شرعی - را می‌توان حجت نامید. و انسان - اگر می‌خواهد از طریق بندگی خداوند خارج نشود - به طور کلی باید برای رفتارهای خود حجت مورد قبول پروردگار داشته باشد، یا حجت عقلی و یا شرعی. ما چون بنده خداییم و از خود اختیاری (در برابر خدای خود) نداریم، باید برای تک‌تک اعمالمان دلیلی که مقبول پروردگارمان است، داشته باشیم. در این صورت نگران مؤاخذه مولای خود نخواهیم بود. در غیر این صورت ممکن است به ورطه مخالفت با پروردگار بلغزیم و شایسته مؤاخذه و کیفر او گردیم. آنگاه راه هرگونه عذر و بهانه آوردن بسته خواهد بود.^(۱)

در مورد حجت عقلی باید گفت: عاقل، آنچه را به نور عقل کشف می‌کند، برای کردار خود حجت می‌داند و این حجیت در مکشوفات به نور عقل وجود دارد. البته این ویژگی را خداوند به عقل انسان بخشیده 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 امتیت و آرامش خواهد بود که خداوند، او را مؤاخذه نمی‌کند و کیفر نمی‌دهد.^(۲)

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

۲ - عمل کردن عاقل به کشف عقلی خویش (عمل عاقلانه مطابق با حجت)، او را از نگرانی‌هایی از

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

۳-۲- ذاتی بودن حجّیت عقل

گفتیم که عقل، حجّیت دارد. یعنی عقل، برای عمل عاقلانهٔ عاقل و تسلیم او نسبت به کشف عقلی‌اش، حجّت است. (اگر عاقلی بخواهد حجّتی 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، حجّیت عقل به خود عقل بازمی‌گردد و این معنای حجّیت ذاتی عقل است. یعنی عقل، حتّی بر حجّیت خودش نیز حجّت است.

با این توضیح، «دور» لازم نمی‌آید. زیرا کشف عقلی ما، از مبنایی‌ترین معرفت‌های ماست. نقطهٔ 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 متّکی به چیز دیگری نیست.

قبیل آنچه اشاعره معتقدند، خارج می‌کند. آنها قائلند که حتّی اگر انسان مرتکب ظلمی نشده باشد، باید همچنان هراسناک باشد که مبادا خداوند، او را - به خاطر ظلمی که مرتکب نشده است - مؤاخذه و عقاب کند. آنها خلاف این اعتقاد را، برای خداوند، محدودیت آور می‌دانند. بطلان سخن اشاعره براساس قبول حسن و قبح ذاتی (عقلی) روشن و آشکار است.

در توضیح حجّیت ذاتی عقل به این مثال توجّه کنید:

فرض کنید در محکمه عدالت به کسی که مرتکب ظلمی شده است بگویند: «آیا قبیح کار خود را می‌فهمی؟» و او پاسخ مثبت دهد. آنگاه چنین شخصی پرسد: «به چه دلیل نباید این قبیح را مرتکب شوم؟» و مدّعی شود که دلیل آن را نمی‌داند. این سخن و ادّعاى او، مورد قبول هیچ عاقلی نیست. عَقلاً به او می‌گویند که اگر تو عقل داری و قبیح ظلم را می‌یابی، این مطلب را نیز باید بفهمی که نباید مرتکب ظلمی شوی وگرنه مستحقّ کیفر هستی. به طور کلی، فهم عاقل از قبیح عقلی ذاتی، به گونه‌ای است که او به همراه یافتن آن قبیح، این مطلب را نیز می‌یابد که نباید مرتکب قبیح شد. این از خواصّ 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 بامنکر بدیهی، بیش از این نمی‌توان بحثی داشت. این ناتوانی، البته نشانه ضعف مطلب نیست، بلکه قوّت بحث را می‌رساند. اگر چیزی آنچنان بدیهی و واضح باشد که روشنی‌اش به خودش باشد («ظاهر بذاته» باشد)، دیگر نیازمند دلیل دیگری نیست و نباید باشد؛ عقل نیز چنین است.

همه بحث‌ها درباره عقل و نقض و ابرام‌هایی 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 قبیح‌ها را درمی‌یابیم و مطابق آن قضاوت می‌کنیم و اساس و پایه همه بایدها نهایتاً به عقل برمی‌گردد. پایه بودن عقل به خودی خود موجّه است و با رأی‌گیری از عقلاً حاصل نمی‌شود. مستقلّات عقلیه حقایقی هستند که همه عاقلان، آن را - به صورت مستقلّ از شرع و از یکدیگر - می‌فهمند.

اگر کسی تشکیک کند که ممکن است شما یکی از مستقلّات را قبیح بدانید اما دیگری آن را قبیح نشمارد، چنین شخصی بدیهیات عقلی را انکار کرده است. بدیهی عقلی، پایه و اساس همه احکام است و انکار آن به انکار خود عقل می‌انجامد. بداهت بدیهی

عقلی هم به خود عقل متّکی است. و اگر کسی عقل را می‌پذیرد، بدیهیات عقلی را هم باید بپذیرد؛ در غیر این صورت، ارزشی برای عقل باقی نمی‌ماند.

بنابراین انکار ذاتی بودن حجّیت عقل، به انکار حجّیت آن می‌انجامد، چرا که عقل، حجّیت خود را و امدار عامل دیگری نیست. به عبارت دیگر، عقل به چیز دیگری غیر از خود عقل قابل ارجاع نیست. بلکه حجّیت حجت‌های دیگر نیز به حجّیت عقل برمی‌گردد.

عقل، اگر عقل است، به ذات خود روشن است و از جای دیگری روشنی نمی‌گیرد. حجّیت ذاتی عقل هم از همین جا برمی‌خیزد. البته معنایی که از حجّیت می‌فهمیم، غیر از معنایی است که از خود عقل و روشنگری آن می‌یابیم. اما این معنا (حجّیت) همواره همراه عقل و لازمه آن است. پس کسی که حجّیت ذاتی عقل را منکر شده، حجّیت 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 اقامه برهان هم کوتاه می‌شود. اگر با کسی برخورد کنیم که منکر اعتبار احکام عقلی باشد، در ارائه استدلال برای او فایده‌ای نمی‌بینیم؛ چرا که با انکار عقل، پایه و اساس همه براهین نفی می‌شود. بنابراین در ردّ کسی که عقل یا حجّیت 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.

۳-۳ - شواهد نقلی

۳-۳-۱ - عاقل: مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند

در حدیثی، امام باقر علیه السلام از مخاطبه خداوند متعال با عقل پس از آفریدن آن خبر داده‌اند. در بخشی از آن می‌فرمایند:

«لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ، اسْتَنْطَقَهُ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: ... أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُّ وَإِيَّاكَ أَنْهِي وَ

إِيَّاكَ أَعَابِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ»^(۱)

«هنگامی که خداوند عقل را آفرید، او را به سخن آورد. آنگاه به او فرمود: ...
من فقط به تو امر می‌کنم، و تنها تو را نهی می‌کنم، و فقط به تو کیفر می‌دهم و
تنها تو را پاداش می‌بخشم.»

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

۳-۲- عقل: شرع درونی و رسول حق

امیرمؤمنان (علیه السلام) فرمودند:

«الْعَقْلُ شَرْعٌ مِنْ دَاخِلٍ وَ الشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ»^(۲)

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

شرع، راه و روشی روشن است که خداوند، به عنوان طریقهٔ 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 تقييد را می‌رساند. لذا شرع را می‌توان «عقلی از خارج» نامید.

۱ - کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱.

۲ - مجمع البحرين / ج ۵ / ص ۴۲۵.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کلام دیگری فرموده‌اند:

«الْعَقْلُ رُسُولُ الْحَقِّ» (۱)

«عقل فرستاده حق است.»

اگر مراد از «حق» در این حدیث، حقیقت باشد، معنای آن این 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، فرستاده خدای متعال می‌باشد.

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

امام باقر (علیه السلام) فرموده‌اند:

«إِنَّمَا يُدَاقُّ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ

فِي الدُّنْيَا» (۲)

«همانا خداوند، حساب بندگان را در روز قیامت، به اندازه 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 بهره هر شخصی از عقل متناسب است. مذاقه در حساب، درباره عمل انسان به اوامر و نواهی الهی و در پی آن، ثواب و عقاب، زمانی معنادار است که حجّت بر او تمام شده باشد. به بیان دیگر زمانی عقل، ملاک ثواب و عقاب است که حجّیت ذاتیه آن ثابت باشد. چون عقل، به ذات خود، حجّت است، راه عذر و بهانه بسته می‌شود. هرچه راه بهانه بسته‌تر، مذاقه در حساب بیشتر. البته در حذاقل مشترک و پایه‌ای، همه عقلا از عقل بهره دارند که دین نیز بر همین مبنا، بنا شده است.

نه تنها مذاقه، بلکه اثری نیز که بر این مذاقه مترتب می‌شود، به میزان عقل است:

۱ - غررالحکم و دررالکلم / ص ۵۰ / ح ۲۹۶.

۲ - کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۷.

۳-۴- ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ فَأَنْظَرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ، فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ.»^(۱)

«پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: وقتی که از مردی، نیکی حالی به شما رسید [مانند عبادت او و...] در نیکی عقل او بنگرید، زیرا که تنها به میزان عقلش جزا داده می شود.»

در این حدیث به صراحت، پاداش عبادت را متناسب با میزان بهره اشخاص از عقل دانسته اند.^(۲) زیرا عبادتی به معنای واقعی کلمه عبادت است که برخاسته از فهم باشد و این هم مرهون عقل انسان است.

به حدیث دیگری در این باره توجه کنید:

«از محمد بن سلیمان دیلمی از پدرش نقل شده که گفت: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فلانی در عبادت و دین و فضلش چنین و چنان است. حضرت فرمودند: عقل او چگونه است؟ عرض کردم: نمی دانم. فرمودند: به راستی ثواب به اندازه عقل است. مردی از بنی اسرائیل، خداوند را در جزیره ای از جزائر دریا عبادت می کرد که سبز و خرم و پردرخت و دارای آب آشکار بود. فرشته ای از فرشتگان بر او گذشت و عرض کرد: پروردگارا! ثواب این بنده ات را به من بنمایان. خداوند متعال آن را به او نمایاند. فرشته آن را اندک شمارد. خداوند متعال به او وحی کرد که: با او همنشین شو. فرشته در چهره انسانی نزد او آمد. عابد بنی اسرائیلی به او گفت: کیستی؟ گفت: من مردی

۱- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۹.

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

که بنده جزا داده می شود، نه معیار دیگر.

عابدم که از مکان تو و عبادتت در این مکان، به من خبر رسید و نزد تو آمدم تا به همراه تو، خدا را عبادت کنم. در آن روز با او بود. هنگامی که صبح فردا شد، فرشته به او گفت: تو در مکان پاکیزه‌ای هستی که جز برای عبادت مناسب نیست. عابد به او گفت: این مکان ما یک عیب دارد. فرشته به او گفت: آن عیب چیست؟ گفت: پروردگار ما چارپایی ندارد. اگر الاغی داشت، ما او را در این مکان می‌چرانیم؛ چرا که این علف‌ها تباہ می‌شود! آن فرشته به او گفت: مگر خدا الاغی ندارد؟ گفت: اگر الاغی می‌داشت، این چنین علفی از بین نمی‌رفت! آنگاه خداوند به فرشته وحی کرد که: او را به مقدار عقلش ثواب می‌دهم.»^(۱)

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

او در موردی اظهار نظر کرده که در حوزه کشف عقل نیست و این کار، خود عقلاً قبیح است. (عادل، جهل خود را در این مورد می‌یابد) ما در پرتو نور عقل می‌یابیم که قطعاً کار خداوند از روی حکمتی است؛ گرچه به همین عقل می‌یابیم که - در خارج از حوزه مستقلّات عقلیه - در مورد حکمت افعال او باید ساکت باشیم، زیرا عقل ما کشفی از آن

حکمت‌ها ندارد. در اینجا نیز، کشف حکمت الهی از خلق علف‌ها، در محدودهٔ مستقلات عقلیه ما نیست. بنابراین ضعف عقل آن عابد، به دلیل فراتر رفتن از محدودهٔ مستقلات عقلیهٔ اوست.^(۱) به همین دلیل، ثواب او نیز اندک خواهد بود.^(۲)

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

۲- در یکی از ترجمه‌های رایج اصول کافی، مترجم محترم، در پایان حدیث، این توضیح را آورده‌اند:

«یعنی حال این عابد، مانند مستضعفین و کودکان است که چون سخنش از روی ساده دلی و ضعف خرد است، مشرک و کافر نیست، لیکن عبادتش هم پاداش عبادت عالم خداشناس را ندارد.» (اصول کافی / ج ۱ / ص ۱۳، ترجمه مرحوم سید جواد مصطفوی)

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

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

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

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

ثالثاً: عابد تمنا کرده بود که: «لیس لربنا بهیمه، فلو كان له حماز، رعيناه فی هذا الموضع، فإن هذا الحشیش یضیع.»

از این عبارت نمی‌توان برداشت کرد که او جسمیت را به خدا نسبت می‌داده است. زیرا که لام در

۳- ۵ - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت

اسحاق بن عمار گوید که به امام صادق علیه السلام عرض کردم:
 «قربانت گردم. من همسایه‌ای دارم که نماز خواندن، صدقه دادن و حج رفتن
 او بسیار است، [و ظاهراً] عیبی ندارد.»
 حضرت می‌پرسند:
 «یا اسحاق! کَیْفَ عَقْلُهُ؟»
 «ای اسحاق! عقل او چگونه است؟»
 اسحاق پاسخ می‌دهد:
 «جُعِلْتُ فِدَاكَ! لَيْسَ لَهُ عَقْلٌ.»
 «قربانت گردم، آنچنان عقلی ندارد.»
 حضرت می‌فرمایند:
 «لَا يُرْتَفَعُ بِذَلِكَ مِنْهُ.»^(۱)

«به همین دلیل، چیزی از آن اعمال، از او بالا نمی‌رود. (پذیرفته نمی‌شود.)»
 بنابراین کثرت عمل ملاک نیست. بلکه عمل باید مبتنی بر عقل و معرفت باشد تا

«لربّنا» دو معنا تواند داشت: اوّل آنکه لام، لام انتفاع باشد، یعنی مقصود عابد را این بدانیم که خدا الاغی داشته باشد که بر آن سوار شود و از آن نفعی ببرد. دوم آنکه: لام، لام اختصاص یا ملکیت باشد، که این معنا در مورد خدا مشکل ایجاد نمی‌کند و با این معنا، جسمانیّت برای او در نظر گرفته نمی‌شود. منظور عابد نیز معنای دوم بوده است. مؤید این ادّعا، آن است که فرشته در پاسخ به تمنّای عابد گفته است: «ما لربّک جِماز؟» یعنی استفهام انکاری کرده است که مگر خدا الاغی ندارد؟ زیرا که خداوند، این همه الاغ آفریده است. جواب عابد نیز این معنا را تأیید می‌کند: «اگر برای خدا الاغی «در اینجا» وجود می‌داشت، چنین علفی ضایع نمی‌گشت.» این آرزوی او، به معنای فرض جسمیّت برای خداوند متعال نیست. پس او موحد بوده، نه مستضعف. بنابراین ضعف عقل او - و در نتیجه ثواب اندک او - به همان دلیل است که بیان شد.

۱ - کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۹.

مورد قبول واقع شود و با ارزش گردد. و اگر چنین نباشد، سودی نمی‌بخشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در بیانی به همین نکته اشاره فرموده‌اند:

«إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ وَكَثِيرَ الصِّيَامِ، فَلَا تُبَاهُوا بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا كَيْفَ عَقْلُهُ.» (۱)

«اگر کسی را پر نماز و روزه دیدید، به او مباحات نکنید تا بنگرید که عقلش چگونه است.»

یعنی آنچه مایه مباحات می‌تواند باشد، نماز و روزه بسیار نیست. بلکه عقلی که پایه‌گذار این اعمال است، می‌تواند آنها را دارای ارزش و افتخار گرداند.

فصل ۲

عقل و دین

مقدمه

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

۴-۱- تعریف دین

پیشتر، دربارهٔ عقل سخن گفتیم و ویژگی‌های آن را برشمردیم. در اینجا پس از تعریف دین به بحث عقل و دین می‌پردازیم.

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

ما معتقدیم که دین، همان آیین بندگی خداست و راه و رسم عبادت را به انسان می‌آموزد. فعلاً این مطلب را مفروض می‌گیریم که صانعی را اثبات کرده‌ایم و در گام بعد، معرفتی از او نصیب ما شده که او را همه‌کارهٔ خود می‌دانیم و به واسطهٔ عقل، سزاوار بندگی یافته‌ایم. بندگی خداوند، همان خضوع تام در برابر اوست. بندگی، آن است که «بشر» در برابر خداوند - به خاطر خود او و نه به دلیلی دیگر - سر تسلیم فرود آورد و به

امر او - هر چه باشد - تن دهد.

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

از این پس مفروض می‌گیریم که عاقل، لزوم بندگی خدایی را که شناخته است، به واسطه عقل کشف می‌کند. اگر کسی در این باره مسأله و شبهه‌ای داشته باشد، باید به بحثی عقلی با او نشست، زیرا که استناد به آیات و روایات، در اینجا که هنوز حجّیت شرع ثابت نشده کارساز نیست؛ مگر اینکه از جنبه «تنبيه و تذکار شرع نسبت به کشف‌های عقلی» استفاده کنیم.

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

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

تعریف خالص «دین»، که بر معارف کتاب و سنت انطباق دارد، همین راه بندگی خداست. اگر انسان در خود دقیق بنگرد، ذلت، حقارت و استکانت خود را در مقابل خداوند می‌یابد. کمالات انسان همگی عاریه‌ای است. آیا این انسان می‌تواند بنده خداوند نباشد؟ کافی است او فقر ذاتی خویش را بفهمد، آنگاه ضرورت بندگی (نهایت خضوع و تذلل) در برابر خالق خود را - به عنوان «باید»ی بدیهی - خواهد یافت. از آن سو، کسی که چنین نگرشی درباره انسان ندارد و همه دارایی‌هایش را از آن خود می‌بیند، در سرچشمه انحراف قرار می‌گیرد، او نمی‌تواند خدا را حقیقتاً به خدایی بشناسد و لذا بندگی او را هم امری پذیرفتنی نمی‌داند.

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

در حالی که از تذکرات پیشین چنین برمی‌آید که اگر بخواهیم به دینی معتقد باشیم، خودبخود «اومانیسم» و انسان محوری محو می‌گردد. اگر انسان واقعاً خود را بشناسد، فقر و بیچارگی خود را می‌یابد؛ آنگاه، از این آیت درونی به خدایی خدایش پی می‌برد و این بدیهی عقلی را که خدا شایسته بندگی است، تصدیق می‌کند. آری! «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»^(۱) «هر که خویشتن خود را بشناسد، پروردگارش را شناخته است». یعنی ربوبیت ربّ نقش سگّه‌ای است که بر روی دیگرش عبودیت عبد، نقش بسته است. دین همان روش بندگی خداست. بنابراین باید مطابق خواست خدا باشد. یعنی اگر به مفهوم اطاعت محض و خضوع کامل در مقابل خدا قائل باشیم، دیگر نمی‌توانیم به دلخواه خود، از هر راهی به وادی بندگی وارد شویم. گونه بندگی خدا، باید مطابق خواست

و رضای خود او باشد و هر شیوه رفتاری را نمی‌توانیم بندگی نام نهمیم. مثلاً خداوند به ابلیس امر به سجده بر آدم می‌کند.^(۱) اما او تسلیم نمی‌گردد و عرضه می‌دارد: اگر مرا از سجده بر آدم معاف کنی، تو را چنان عبادت کنم که کسی تاکنون آنگونه تو را عبادت نکرده باشد.^(۲) این رفتار، عین تمرد و سرکشی است نه تعبد و بندگی! عقل می‌گوید که در کار بندگی خدا، باید رضا و خواست او ملحوظ باشد، وگرنه بندگی او نیست. خلاصه آنکه دین، آیین بندگی خداست، مطابق با خواست و بیان خود او و هرگونه تعریف دیگری از دین، پذیرفتنی نیست.

۴-۲- عقل: بیان تکوینی خداوند

دانستیم که دین، عبارت است از آیین بندگی خدا، مطابق با بیان او. حال نوبت به توضیح درباره «بیان» خداوند درباره عبادت او می‌رسد. این بیان به دو گونه تحقق می‌یابد: تکوینی و تشریعی. بیان تکوینی خداوند، یعنی: اعطاء عقل به بندگان و بیان

۱- باید توجه داشت که سجده بر آدم عَلَيْهِ السَّلَام به معنای معبود بودن آدم عَلَيْهِ السَّلَام نبوده؛ بلکه سجده در برابر حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام به امر خدای متعال و به همین جهت مصداق عبادت او بوده است. از طرف دیگر، در روایات، این سجده را مصداق تعظیم و اکرام دانسته‌اند. چنانکه امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ وَأَوْدَعَنَا صُلْبَهُ. وَ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لَهُ تَعْظِيماً لَنَا وَ إِكْرَاماً وَ كَانَ سُجُودُهُمْ لِلَّهِ تَعَالَى عِبُودِيَّةً وَ لَأَدَمَ إِكْرَاماً وَ طَاعَةً لِكُونِنَا فِي صُلْبِهِ...»: «همانا خداوند تبارک و تعالی، آدم را آفرید و ما را در صلب او به ودیعت نهاد. و ملائکه را به سجده در برابر او امر کرد، به خاطر بزرگداشت و گرامی داشت ما. و سجود آنان برای خدای متعال از سر عبودیت و در برابر آدم به خاطر اکرام و طاعت بود، به جهت قراردادن ما در صلب او...» (عیون اخبار الرضا عَلَيْهِ السَّلَام / ج ۱ / ص ۲۶۳)

۲- ... فقال ابليس: «يَا رَبِّ اعْفُفْنِي مِنَ السُّجُودِ لَأَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَام وَ أَنَا أَعْبُدُكَ عِبَادَةً لَمْ يَعْبُدْهَا مَلَكٌ مَقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ». قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «لَا حَاجَةَ لِي إِلَى عِبَادَتِكَ؛ إِنَّمَا أُرِيدُ أَنْ أُعْبَدَ مِنْ حَيْثُ أُرِيدُ لَا مِنْ حَيْثُ تُرِيدُ». فَأَبَى أَنْ يَسْجُدَ... (تفسير القمي / ج ۱ / ص ۴۲)

تشریعی یعنی ارائه همان مطالبی که رسولان الهی به عنوان شرع به بشر عرضه داشته‌اند. در مورد بیان تکوینی، در بحث حجّیت عقل توضیح دادیم. خداوند، عقل را حجّت الهی از سوی خود قرار می‌دهد، و این همان بیان تکوینی اوست. وقتی چیزی به سبب عقل مکشوف می‌شود، می‌توان آن را به خداوند نسبت داد و حاکی از رضا و سخط او دانست. همچنین است وقتی که کلامی از رسولی یا امامی می‌شنویم که انتساب او به خداوند، عقلاً برایمان ثابت شده است. آن سخن نیز رضا و سخط الهی را می‌نمایاند. در اینجا حدیثی را که در بحث حجّیت عقل آوردیم، مجدداً یادآور می‌شویم. امام امیرالمؤمنین علیه السلام عقل را شرعی از درون و شرع را عقلی از برون دانسته‌اند.^(۱)

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

برای دانستن رابطه میان بیان تکوینی خداوند با بیان تشریعی او، باید مصادیق بیان تکوینی خداوند را - که پایه گذار دینداری است - برشماریم. از نخستین و مهم‌ترین اصل اعتقادی یعنی توحید آغاز می‌کنیم. توحید خداوند، یعنی واحد شمردن و یکتا دانستن او که انسان، با عقل خویش به این عقیده می‌رسد. انسان عاقل، بعد از آنکه تنبّه به وجود خدایش یافت، ضرورت ایمان و اعتقاد به او را درمی‌یابد. همچنین می‌یابد که باید او را خارج از دو حدّ تعطیل و تشبیه بداند. در مبحث توحید بیان می‌شود که معرفت الله (برخلاف اثبات صانع) با عقل حاصل نمی‌شود، اما به هر حال، توحید (نفی تعطیل و نفی تشبیه) کاملاً عقلی است.

رکن دوم از اعتقادات، اعتقاد به نبوّت نبی است. در این مورد هم، انسان عاقل می‌فهمد که چه کسی پیامبر است. آنگاه با عقل خویش درمی‌یابد که «باید» به این پیامبر، مؤمن و معتقد گردد. همچنین است امامت ائمه علیهم السلام که برای انسان عاقل روشن می‌شود. آنگاه ضرورت اعتقاد به امامت به عنوان مقامی الهی (در ادامه نبوّت) نیز عقلاً ثابت

می‌گردد. حکم عقل در اینجا لزوم اطاعت از دستور پیامبر ﷺ در خصوص اعتقاد به امامان علیهم‌السلام است. یا اینکه عاقل با دیدن معجزاتی از امام علیهم‌السلام عقلاً به مقام الهی و صدق ادعای ایشان پی ببرد.

هدف از بحث اخیر، این است که مشخص شود اگر ما قائل به عقل باشیم، تا کجا باید پیش آییم. معلوم شد که ضرورت ایمان به خدا و اعتقاد به نبوت نبی و امامت امام، از طریق عقل مکشوف می‌شود. این هر سه، لب دین و بنیان دینداری هستند.

البته باید دانست که اصل بعث نبی از جانب خداوند، ضرورت عقلی ندارد. همچنین نمی‌توان به ضرورت عقلی گفت که پیامبر باید واجد همه کمالات باشد. تنها این مطلب عقلی است که پیامبر، باید در پیامبری خود - یعنی در دریافت پیام خداوند و ابلاغ آن به مردم - از اشتباه و خطا معصوم باشد. در مورد امام هم باید یادآور شویم که ضرورت وجود امام و تعریف او عقلی نیست. البته بیاناتی به عنوان ادله عقلی بر لزوم بعث نبی یا وجود امام مطرح می‌شود که همگی مخدوش هستند و در بحث نبوت و امامت قابل طرح و نقد می‌باشند.

باید توجه داشت که وقتی چیزی واقعاً عقلی نیست، نباید آن را عقلی جلوه داد. شیوه منصفانه آن است که از ابتدا آنچه را که در دایره مکشوفات عقل می‌گنجد، از آنچه عقلی نیست، جدا کنیم. ما عقل را نعمتی بس با برکت و اهمّیت، و مبنایی بی‌بدیل برای دینداری می‌دانیم. ولی در عین حال تأکید می‌کنیم که دایره و قلمرو آن در گام اول محدود است و شامل بسیاری از اموری که برخی آنها را عقلی پنداشته‌اند نمی‌شود. لزوم بعث نبی و تعیین امام نیز، از جمله مواردی است که نمی‌توان گفت عقل درباره آنها کشفی دارد. اما در یک نگرش پسینی، برای ما مسلم می‌شود که خداوند، رسولانی برانگیخته و امر پیام‌آوری را به آنان سپرده است. پس از آن عقلاً کشف می‌کنیم که در کار رسالت رسول الهی، نباید خطایی راه یابد. چرا که در آن صورت، نقض غرض می‌شود و خلاف حکمت خداوند، محقق می‌گردد. همچنین اکنون که می‌بینیم «امامت» - با مفهوم خاصی که پیامبر ﷺ تعریف کرده است - واقعیت دارد، باز هم عقلاً می‌گوییم که امام، حداقل

در اموری که مربوط به شؤونِ امامتی اوست، باید مصون از اشتباه و معصوم از خطا باشد. اما عقل در مورد دیگر شؤون و کمالات نبی و امام، ساکت است. تفصیل این بحث را در جایگاه خود باید یافت.

۴-۳- دینداری در حوزه مستقلات و غیر مستقلات عقلیه

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

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

با سیر اندکی در مباحث اخلاقی دین،^(۱) روشن می‌شود که در حوزه وسیع اخلاقیات، کمتر حکمی یافت می‌گردد که عقل درباره آن ساکت باشد. مثلاً قبح کبر، بخل و حسد از یک سو، و حسن ایثار، کظم غیظ، حلم و احسان به والدین از سوی دیگر با عقل

۱ - به عنوان نمونه به مجموعه شریف بحارالانوار، کتاب الایمان و الکفر، بحث مکارم الاخلاق و

مساوی الاخلاق مراجعه کنید.

روشن می‌گردد. بخش عمده‌ای از مستقلّات عقلیه - اگر نگوییم همه آنها - را همین امور اخلاقی تشکیل می‌دهند که اهمّیت فراوان دارند. هدف از ذکر نکته اخیر، توجّه دادن به وسعت مکشوفات عقلی دین است. البته ممکن است عقل، موضوعی را در حدّ سنت (مستحب) یا نکوهیده (مکروه) بیابد، حال آنکه شرع آن را فریضه (واجب) یا حرام بداند.

دینداری در غیر مستقلّات عقلیه

احکام شرع بر دو گونه است:

الف - احکام ارشادی (تأکیدی)

گاهی عاقل در حوزه مستقلّات عقلیه به حکمی شرعی برمی‌خورد و آن حکم را دارای جنبه ارشادی می‌بیند؛ یعنی حکم شرع او را به کشف عقلانی او ارشاد می‌کند. در این گونه موارد، شرع، فقط شأن تذکّاری و تنبیهی دارد. به عنوان مثال، وجوب اطاعت از خداوند و فرستاده او از مستقلّات عقلی است. بنابراین، حکم شرع به اطاعت از خداوند و رسول، حکمی ارشادی است:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ.» (۱)

«خداوند و رسول را اطاعت کنید.»

ب - احکام مولوی (تأسیسی)

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

توضیح قاعده ملازمه

قاعده ملازمه قاعده‌ای است که فقها و اصولیین آن را وضع کرده‌اند. می‌گویند: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَكُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» ظاهر این قاعده، قضیه‌ای دو شرطی است. اما در واقع متشکل از دو قضیه شرطیه جدا از هم است که هر کدام به گونه‌ای خاص و متفاوت از دیگری معنا می‌شود. با توجه به توضیحات اخیر معنای هر کدام را می‌توان یافت.

قضیه شرطیه اول: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»: هر آنچه عقل بدان حکم کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند. این مطلب در حوزه مستقلات عقلیه مطرح می‌شود. اموری را که عقل مستقلاً تشخیص می‌دهد، مورد تأیید شرع نیز هست. مثلاً عقل، حُسن احسان به والدین را می‌نماید و ما به دلیل حجّیت عقل - حتی پیش از رجوع به کتاب و سنت - می‌دانیم که این مطلب مورد تأیید شرع نیز هست. البته ممکن است عقل، امری را مستحب یابد، اما شرع آن را واجب بداند. ولی به هر حال، مخالفت شرع با آن امکان ندارد. یعنی چنان نیست که - مثلاً - در شرع، احسان به والدین حَسَن نباشد.

قضیه شرطیه دوم: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ»: هر آنچه شرع بدان حکم کند، عقل نیز به آن حکم می‌کند. این قضیه در حوزه غیر مستقلات عقلیه مطرح می‌شود. البته در حوزه مستقلات نیز، این جمله معنادار است، اما اطلاع جدیدی به دست نمی‌دهد. زیرا در مستقلات عقلیه، حکم شرع همان حکم عقل است. در این صورت معنای قضیه شرطیه چنین می‌شود: هر چیزی که عقل بدان حکم می‌کند، عقل به همان حکم می‌کند. (توتولوژی) اما برخی امور، غیر مستقلات عقلیه‌اند. مثال بارز آن، احکامی از شرع است که عقل، حکمی درباره آن ندارد؛ مانند وجوب نماز خواندن. عقل فقط نشان می‌دهد که شکر منعم نیکوست. ولی اینکه نماز گزاردن مصداق شکر منعم است، در دایره فهم‌های عقلی نیست. حال اگر شرع به اقامه نماز حکم کرد، عاقلی که به عقل خویش حجّیت شرع را دریافته است، آن را تأیید می‌کند و لزوم اطاعت از شرع را درمی‌یابد. در نتیجه عقل، ضرورت اقامه نماز را کشف می‌کند، اما نه اینکه حکم نماز از مستقلات

عقلیه باشد. در اینجا، مستقلّ عقلی، همان لزوم تبعیت از شرع است. عاقل، به واسطه همین کشف عقلانی، به وجوب اقامه نماز پی می‌برد.

بنابراین، عقل اصل عبودیت را تأیید می‌کند و لازم می‌شمارد؛ اما لزوماً همه مصادیق عبادت را نشان نمی‌دهد. معنای صحیح قضیه دوم هم همین است.

دو حجّت خداوند بر مردمان

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

«يَا هِشَامُ! إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ، فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ، فَالْعُقُولُ.»^(۱)

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

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

این نکته مهمّ است که در دیدگاه دینی، فقط عقل و شرع حجّت هستند و بقیه امور، - از قبیل مکاشفات، الهامات، رؤیاها و القائات - برای غیر انبیاء و ائمه علیهم السلام هیچ یک حجّیت ندارند؛ زیرا دلیلی از عقل و نقل برای حجّیت آنها نداریم. همه اینها تنها در صورتی قابل تأییدند که پشتوانه عقلی یا نقلی داشته باشند. این گونه امور، گاهی بیش از یک بحث علمی دقیق، در افراد اثر می‌گذارد و جالب جلوه می‌کند؛ در حالی که به خودی

خود حجّت ندارند و باید آنها را برای بررسی و ارزیابی به عقل و شرع ارجاع داد. عقل، حجّت باطنی است و حجّت پیامبران و ائمه علیهم السلام هم به عقل اثبات می‌گردد، بنابراین شرع هم به پشتوانه عقل حجّت می‌یابد. لذا حجّت در حجّت عقلی و شرعی منحصر است و غیر از این دو چیزی حجّت ندارد. توجه به این نکته، باب بسیاری از ادّعاهای نابجا و انحرافات ناروا در دین را می‌بندد.

۴-۴- تعریف مستضعف

کسانی از بشر هستند که خداوند بر آنها، حجّت ظاهری یا هر دو حجّت باطنی و ظاهری را تمام نکرده است. در لسان دین مبین اسلام، این گونه افراد را «مستضعف» می‌نامند. اگر خداوند به کسی عقل عطا نکرده باشد، طبیعتاً حجّت ظاهری هم بر او تمام نمی‌گردد. باید توجه کنیم که اتمام حجّت و اعطاء هدایت، بر خداوند، واجب نیست. اتمام حجّت، تنها مقدمه‌ای است بر اینکه خداوند در صورت تخلف بندگان، آنها را مؤاخذه کند و کیفر دهد. لذا اگر حجّت را بر کسی تمام نکرد، مؤاخذه و کیفر نیز مطرح نخواهد بود. کودکان خردسالی که در کودکی از دنیا می‌روند و به بهره‌مندی از نور عقل نمی‌رسند، از جمله مستضعفان هستند. این واقعیّت هرگز مخالف عدل و حکمت الهی نیست. اساساً ما چه می‌دانیم که هدف خداوند از خلق آنها چه بوده است. بنابراین اظهاراتی از قبیل اینکه چنین افرادی عبث خلق شده و به هدف از خلقت نرسیده‌اند، یاوه‌گویی‌هایی بیش نیست. دست خداوند در اعطا و منع هدایت باز است و ضرورتی برای او در امر اتمام حجّت وجود ندارد. هرکس را به هر میزان که بخواهد، از هدایت خویش بهره‌مند می‌سازد. مثلاً ممکن است به کسی عقل بدهد، اما او را از دریافت و تلقی شرع محروم بدارد. بر چنین کسی که خود در محرومیت از شرع، مقصّر نیست، حجّت ظاهری تمام نگردیده است. خلاصه آنکه اصل وجود مستضعف - با مفهومی که آمد - امری کاملاً محتمل است و هیچ خلاف حکمتی را پیش نمی‌آورد، گرچه تشخیص مصادیق آن، با دیده محدود بشری ما بسیار دشوار است.

۴-۵ - همسویی عقل و وحی

پیشتر در باره هماهنگی عقل و شرع - در قالب توضیح قاعده ملازمه - مطالبی گفته شد. در این قسمت، ضمن تأکید مجدد بر این هماهنگی، به عدم مخالفت میان آن دو نظر می‌افکنیم.

عقل، نوری است که تاریکی جهل را تا شعاع وسیعی می‌زداید و پاره‌ای از حقایق را به عنوان مستقلّات عقلیه برای عاقل آشکار می‌سازد. حجّیت عقل در این قلمرو جای هیچ‌گونه تردید و ابهامی ندارد. در محدوده‌ای که عقل روشنگری دارد، قطعاً حجّت است. نیز گفته شد که حجّیت عقل، ذاتی است. از طرف دیگر، وحی نیز حجّت است. حجّیت معارف و حیانی (اعمّ از قرآن و کلام انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام) بر پایه حجّیت عقل اثبات می‌شود. البتّه گستره حقائق مکشوف به وحی، بسیار بزرگتر از دایره مستقلّات عقلیه است.

بخشی از احکام وحی، جنبه ارشادی و امضائی نسبت به احکام عقل دارد (مانند مطالب اخلاقی). اما بسیاری از احکام شرعی، غیر مستقلّات عقلیه هستند که به نور عقل مکشوف نمی‌شوند (مانند وجوب اقامه نماز).

نکته مهمّ مورد بحث در این جا، آن است که عقل و وحی در واقع نمی‌توانند باهم تعارض داشته باشند. چون هر دو حجّت خداوند و کاشف از رضا و سخط اویند. عقلاً نمی‌توان دو امر متعارض را حجّت‌های خداوند تلقی کرد. پس می‌توان گفت: محال است که این دو، در چیزی تعارض و اختلاف «واقعی» داشته باشند. البتّه گاه تعارضاتی «ظاهری» میان آنچه مدلول عقل و وحی می‌انگارند، به نظر می‌رسد که باید بررسی شود. در چنین مواردی، دو حالت قابل فرض است:

الف - آنچه را مدلول وحی می‌دانند و با عقل تعارض دارد، واقعاً مدلول وحی نباشد. این حالت خود بر دو نوع است: یا اساساً آن مطلب در لسان وحی نیامده و یا اینکه از گزاره‌ای دینی برداشت شده که ظاهر آن مراد نیست.

مثال نوع اوّل: آنان که معتقدند: «خدا با چشم سر در قیامت دیده می‌شود»، سخنی

بی‌اساس به دین نسبت داده‌اند که مخالفت صریح با حکم آشکار عقل دارد. در این مورد، با مراجعه به منابع معتبر نقلی و بررسی سندی چنین گزاره‌ای، به دینی نبودن آن پی‌می‌بریم.^(۱)

مثال نوع دوم: در مورد آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^(۲) با عقل خویش، استواء و استقرار جسمانی خداوند متعال بر عرش را با قطعیت نفی می‌کنیم (و سایر آیات و روایات محکم را مؤید این نفی قطعی می‌دانیم). لذا درمی‌یابیم که این ظاهر باید تأویل شود؛ البتّه تأویلی روشمند و مضبوط، که جز از راسخان در علم (اهل البیت علیهم‌السلام) ساخته نیست.

نتیجه آنکه در هر دو نوع، تعارضی «واقعی» میان حکم عقل و وحی وجود ندارد. اکنون به حالت دوم می‌پردازیم:

ب - برخی تعارضات ظاهری، ریشه در آن دارد که مطلبی را که عقلی نیست، عقلی و متعارض با مدلول وحی «می‌پندارند». منشأ این پندار، راهیابی خطا در برداشت‌های انسان به سبب محجوب گشتن عقل اوست. با اندکی تأمل عقلانی به مدد شأن تنبیهی حجج ظاهری، می‌توان این حجابها را زدود. به عنوان مثال: قصّه امر الهی به

۱ - در جوامع حدیثی اهل سنت، امثال این احادیث، فراوان به چشم می‌خورد. به عنوان مثال، در صحیح بخاری ج ۱ باب فضل صلاة العصر چنین آمده است: «جریر می‌گوید: یک شب (شب چهاردهم) در حضور رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودیم. آن حضرت نگاهی به قرص ماه کرد. آنگاه فرمود: همانطور که قرص این ماه را می‌بینید، خدا را نیز خواهد دید و در دیدار خداوند، هیچ فشار و ناراحتی بر شما وارد نخواهد گشت.» این گونه موارد معارض با حکم عقل مانند نسبت دادن صورت، چشم، دست، انگشت، کمر، ساق و پا - با تشبیه به آنچه در انسان است - به خداوند در جوامع حدیثی اهل سنت وجود دارد. برای تحقیق بیشتر در این زمینه، به کتاب «سیری در صحیحین» مراجعه نمایید.

البته با توجه به نحوه تدوین احادیث شیعه، اینگونه احادیث در کتب روایی شیعه یافت نمی‌گردد.

حضرت ابراهیم علیه السلام به ذبح فرزندش، از حقائق قرآنی است.^(۱) اما ممکن است کسانی این امر را مصداق امر به قبیح و معارض با حکم عقل بیندارند و بعضاً توجیهاتی هم ارائه کنند. در توضیح می‌توان چنین گفت:

۱. خداوند متعال نسبت به آفریده‌های خود مالک علی‌الاطلاق است.
 ۲. هیچ قبحی ندارد که خداوند بنده‌ای از بندگانش را به چیزی امر کند که نتیجه آن طبق روال عادی، مردن فرد بی‌گناهی باشد، همانگونه که همواره عزرائیل را امر به قبض روح بندگان می‌کند. این نکته، مکشوف عقل است که از نکته پیشین نتیجه می‌شود.
 ۳. این بار هم ابراهیم علیه السلام مأمور انجام عملی شد که روی روال عادی منتهی به مردن حضرت اسماعیل می‌گردید.
 ۴. درباره ایجاد سبب عادی مردن، عقل به طور کلی حکم نمی‌کند که قبیح است، بلکه قبح آن را مشروط می‌یابد. یعنی عقل می‌گوید: در شرایطی که خداوند به کشتن فردی امر نکرده باشد، ایجاد چنین سببی جائز نیست. ولی اگر امر خدایی در کار باشد، دیگر عقل قبحی نمی‌یابد.
 ۵. انسان مجرم را قصاص می‌کنند. علت جواز این قصاص، بازهم امر خداست؛ وگرنه عقل - به خودی خود - جواز قصاص یک قاتل را کشف نمی‌کند. بلکه این امر خداست که به عنوان مالک انسانها، قصاص را جائز یا غیرجائز می‌کند.
- بنابراین عقلی که خدا را پذیرفته است، در مورد ایجاد سبب عادی مردن یک انسان، حکمی مشروط دارد. یعنی می‌گوید: این عمل قبیح است، مشروط بر اینکه خداوند بدان امر نکرده باشد. و همچنین باید توجه داشت که وقتی خداوند امر به انجام کاری

۱ - «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ: يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ. قَالَ: يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ»: «پس وقتی که به حد کارکردن رسید، گفت: ای فرزندم در خواب می‌بینم که تو را ذبح می‌کنم. بنگر که نظرت چیست؟ گفت: ای پدرم آنچه را امر شده‌ای انجام ده. ان شاء الله مرا از صابران خواهی یافت.» (صافات / ۱۰۲)

می‌کند که عادتاً منجر به مرگ کسی می‌شود، لزوماً این امر به خاطر کیفر و مجازات آن شخص نیست؛ تا برای صحت آن امر و جنبه کیفری داشتن آن، گناهکار بودن آن شخص لازم باشد. اساساً در این مورد - و در قبض روح بندگان توسط ملک الموت - بحث کیفر و مجازات مطرح نیست. بلکه خداوند مالک علی الاطلاق، اراده فرموده که امانت حیات را از انسانی بازپس بگیرد و این اراده و امر در پی آن، هرگز قبیح نیست. آری، اگر امر خداوند جنبه کیفری داشته باشد، شرط لازم برای صحت آن امر، گناهکار بودن فردی است که طبق حکم الهی مورد کیفر واقع می‌شود. چون مجازات انسان به خاطر کاری که انجام نداده عقلاً قبیح است. در واقع عاقل، این کار را مصداق «ظلم» می‌یابد. جان هرکس به تملیک خداوند به ملک او درآمده و مالک حقیقی آن خود خداست. بنابراین تصرف هرکس - حتی خود شخص - در آن، بدون اذن پروردگار، تصرف عدوانی محسوب شده، مصداق ظلم می‌باشد. در مورد امر به ذبح اسماعیل علیه السلام، مجموعه نکات گفته شده مغفول مانده و از آن به غلط، «تعارض حکم عقل با وحی» را نتیجه گرفته‌اند.

مثال دیگر: در قصه حضرت موسی و خضر علیه السلام و کارهای اعتراض برانگیز جناب خضر، ایشان حکمت کارهای خود را توضیح می‌دهد. آنگاه روشن می‌شود که همه آنها جزء «غیر مستقلات عقلیه» بوده‌اند و حضرت خضر به حکم خداوند، آنها را انجام داده و هیچ یک از آنها جزء مستقلات عقلیه نیستند.

این داستان در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره مبارکه کهف آمده است.

حضرت خضر علیه السلام پیش چشم حضرت موسی علیه السلام سه کار انجام داد که در ظاهر عاقلانه جلوه نمی‌نمود. ایشان ابتدا به سوراخ کردن کشتی پرداخت که بر آن سوار بودند. سپس نوجوانی را کشت و بعد دیواری را که در حال فرو ریختن بود، تعمیر کرد. این همه اعتراض موسی علیه السلام را برانگیخت و حضرت خضر، حکمت تک تک این کارها را برشمرد. فرمود که کشتی متعلق به بیچارگانی بود که در دریا کار می‌کردند. خواستم آن را معیوب کنم تا فرمانروایی که به دنبال آن است، آن را به غصب نگیرد. (کهف / ۷۹) آن نوجوان هم پدر و مادر مؤمنی داشت که ترسیدم مبادا باعث طغیان و کفر آنها شود. (کهف / ۸۰) و آن

دیوار هم از آن دونو جوان یتیم در شهر بود که زیر آن گنجی مخفی بود. پدر آنها صالح بود و پروردگار خواست که آن دو به سن بلوغ رسند تا گنجشان را بیرون آورند. (کَهِف / ۸۲)

نکته اساسی و محوری در همه این موارد - که فهم صحیح مسأله را ممکن می‌سازد - این است که هیچ کدام، از مستقلات عقلیه نبوده‌اند. به همین جهت تنها معیار کشف حسن یا قبح آنها، امر خداوند در آن موارد است. توضیحاتی که حضرت خضر علیهِ السلام برای کارهایشان داده‌اند، هیچ کدام آنها را جزء مستقلات عقلیه قرار نمی‌دهد. به عبارت دیگر «سورخ کردن کشتی» قبح ذاتی ندارد. با توجه به توضیحاتی که در فصول پیشین گذشت، نفس این عمل (سورخ کردن کشتی) نه محکوم به حُسن است و نه قبح. آنچه ذاتاً قبیح می‌باشد، «ظلم» است و در مواردی که «سورخ کردن کشتی» مصداق ظلم باشد، قبیح می‌شود و اگر مصداق ظلم نباشد قبیح نخواهد بود. بدین ترتیب در شرایط عادی، (وقتی امر خاصی از جانب خداوند وجود نداشته باشد) کشتی از آن صاحب کشتی است و «طبق امر خداوند» هرگونه تصرفی در کشتی با اجازه صاحب آن جایز است. لذا کسی بدون اذن صاحب کشتی هیچ‌گونه تصرفی در آن نمی‌تواند بکند. در این شرایط «سورخ کردن کشتی» بدون اجازه صاحب آن مصداق «ظلم» می‌شود. اما اگر شرایط تغییر کند، مثلاً امر خاصی از جانب خداوند به یکی از بندگان برگزیده‌اش صادر شود که «فلان کشتی را سورخ کن»، در این صورت همان خدایی که تصرف در اموال دیگران را بدون اجازه ایشان - به طور کلی - جایز ندانسته بود؛ به خاطر املکیتی که نسبت به ملک دیگران دارد، اجازه فرموده (بلکه امر کرده) که حضرت خضر علیهِ السلام کشتی را سورخ نماید. در اینجا دیگر، «سورخ کردن کشتی» مصداق ظلم نیست و به همین دلیل قبیح هم نیست.

بیان خود حضرت خضر علیهِ السلام که در قرآن از قول ایشان نقل شده، پرده از همین واقعیت برمی‌دارد:

«وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي.» (۱)

«و من آن را از جانب خود (سر خود) انجام ندادم.»

کلام ایشان - به تلویح - بر این حقیقت دلالت می‌کند که انجام چنان کارهایی به صورت سرخود جایز نیست. بلکه تنها اگر امر خاصی از جانب خداوند به کسی باشد، مجاز به انجام آنها می‌شود. دلیل جواز آنها هم همان است که در صورت وجود امر خاصی از جانب پروردگار هیچ‌یک از آن کارها مصداق ظلم نخواهد بود.

در مورد «کشتن نوجوان» همان توضیحی که درباره سوراخ کردن کشتی بیان شد، مطرح است. «کشتن نوجوان» فی نفسه (ذاتاً) نه قبیح است و نه حسن. اگر این عمل مصداق «ظلم» باشد، قبیح و اگر نه حسن است. در شرایطی که امر خاصی در کار نباشد، «قتل غلام» ظلم است، چرا؟ چون اختیار جانهای افراد به دست خداست و خداوند به طور طبیعی اجازه چنین تصرفی را در ملک خودش به کسی نداده است. توضیحات حضرت خضر علی‌ه السلام در بیان حکمت کارهای مذکور، هیچ‌کدام صورت مسأله را تغییر نمی‌دهد.

بنابراین اگر بدانیم که کسی در آینده مرتکب گناهی می‌شود، مثلاً پدر و مادر خود را به کفر وامی‌دارد، این علم ما مجوز آسیب‌رساندن به او را صادر نمی‌کند؛ چه رسد به اینکه مجاز به کشتن او شویم.

حضرت خضر علی‌ه السلام هم در بیانات خودشان صرفاً برخی از حکمت‌های پنهان امر خداوند را آشکار کرده‌اند و نخواستند با این توضیحات، عمل خود را به صورت کاری «ذاتاً خوب» ارائه دهند. همانطور که گفتیم هیچ‌یک از کارهای ایشان، «ذاتاً» نه خوب بود و نه بد. آنچه مهم است و تنها معیار قضاوت درباره اعمال ایشان می‌باشد، همان است که فرمود: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي.» بقیه توضیحات ایشان، صرفاً آگاهی ما (و در آن زمان حضرت موسی علی‌ه السلام) را نسبت به حکمت‌های پنهان بالا می‌برد و تأثیری در نوع قضاوت عقل نسبت به کارهای عجیب حضرت خضر علی‌ه السلام ندارد.

بله وقتی امر خدا - نسبت به قتل غلام - در کار باشد، دیگر عمل حضرت خضر علی‌ه السلام مصداق «ظلم» نخواهد بود؛ چون مالک جانها خداست و همو خواسته که یکی از

بندگان، سبب عادی قبض روح بنده‌ای دیگر را فراهم کند. در این جا هم - مانند ذبح فرزند حضرت ابراهیم علیه السلام - بحث مجازات و کیفر مطرح نیست تا اعتراض شود که چرا این نوجوان بی‌گناه را پیش از گناه مجازات کرده‌اند؟! امر خداوند به کشتن نوجوان اصلاً جنبه کیفری نداشته است. بنابراین بی‌گناهی نوجوان، در قضاوت ما نسبت به حسن یا قبح کار حضرت خضر علیه السلام دخالتی ندارد.

حدیثی زیبا که از امام صادق علیه السلام درباره‌ی ماجرای حضرت خضر علیه السلام و کارهای عجیب ایشان نقل شده، تأییدی است بر همه آنچه در این جا بیان شد. در این حدیث از قول حضرت خضر علیه السلام به حضرت موسی علیه السلام آمده است:

«إِنَّ الْعُقُولَ لَا تَحْكُمُ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ - تَعَالَى ذِكْرُهُ - بَلْ أَمَرَ اللَّهُ بِحُكْمٍ عَلَيْهَا فَسَلِّمْ لِمَا تَرَى مِنِّي وَاصْبِرْ عَلَيْهِ فَقَدْ كُنْتُ عَلِمْتُ أَنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا.»^(۱)

«همانا عقلها بر امر خداوند - تعالی ذکره - حاکم نیست؛ بلکه امر خداوند بر آنها حکومت می‌کند. پس تسلیم چیزی شو که از من می‌بینی و بر آن صبر کن و من می‌دانستم که تو توانایی شکیبایی با من نداری.»

بنابراین در قلمروی غیر مستقلات عقلیه، عقل حکمی نسبت به اوامر الهی ندارد. بلکه تنها حکم عقل - در اینگونه موارد - تسلیم به امر خداوند است. اینکه حضرت فرموده‌اند: امر خداوند بر عقول حاکم است، می‌تواند ناظر به همان نکته لطیفی باشد که گفتیم. امر الهی در تعیین مصداق حکم کلی عقل دخالت دارد و می‌تواند عمل خاصی را از اینکه مصداق «ظلم» باشد، خارج کند و به این ترتیب قبح عقلی آن را از بین ببرد. جمله اول کلام فوق هم ناظر به این حقیقت است که عقل - در محدوده روشنگری خود که فقط ماهیت کلی ظلم را قبیح می‌یابد - در مورد امر خداوند - که مصداق ظلم و عدل را مشخص می‌کند - حکمی ندارد. لذا دو حوزه (عقل و شرع) هیچ تعارضی با هم پیدا نمی‌کنند. قیاس مصطلح در فقه نیز تعارض ظاهری میان عقل و وحی پدید می‌آورد. به عنوان

مثال ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام درباره دیه قطع انگشت های زنی توسط مردی می پرسد. حضرتش در پاسخ، ده شتر برای قطع یک انگشت، بیست شتر برای دو انگشت، سی شتر را برای سه انگشت بیان می فرمایند. اما وقتی او درباره چهار انگشت می پرسد، حضرت بیست شتر را دیه قطع چهار انگشت می دانند. در اینجا ابان با شگفتی می گوید: «سُبْحَانَ اللَّهِ! يَقْطَعُ ثَلَاثًا، فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ، فَيَقْطَعُ أَرْبَعًا، فَيَكُونُ عَلَيْهِ عِشْرُونَ؟ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَنَحْنُ بِالْعِرَاقِ، فَتَبَرُّ مِمَّنْ قَالَهُ وَنَقُولُ: الَّذِي قَالَهُ شَيْطَانٌ.»

«خداوند (از اینگونه نسبت ها) منزّه است! (وقتی) سه انگشت قطع می کند بر او سی شتر است؟ آنگاه (وقتی) چهار انگشت قطع می کند، بر او بیست شتر است. این مطلب زمانی که ما در عراق بودیم به گوش ما می رسید. پس، از گوینده آن بیزاری می جستیم و می گفتیم: کسی که آن را گفته، شیطان است.»

امام صادق علیه السلام پاسخ می دهند:

«مَهْلًا يَا أَبَانُ! هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلُثِ الدِّيَةِ. فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ، رَجَعَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى النِّصْفِ. يَا أَبَانُ! إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ^(۱) وَالسُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ، مُحِقَّ الدِّينِ.»^(۲)

«دست نگه دار ای ابان! رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین حکم کرده است. (دیه) زن با مرد، تا یک سوم دیه برابر است. وقتی که به یک سوم می رسد، (دیه) زن به نصف باز می گردد. ای ابان! تو (با این سخنان خود) مرا به قیاس ملزم کردی، در حالی که هرگاه در مورد سنت قیاس شود، دین از بین می رود.»

ابان، در اینجا بر مبنای قیاس سخن گفته و درباره مطلبی که اساساً عقلی نیست، اظهار نظر کرده است. اصل وجوب پرداخت دیه عقلی نیست، چه رسد به اینکه بتوان

۱ - أَخَذَهُ بِالْأَمْرِ: او را ملزم به آن کار کرد. (لاروس / ص ۸۲)

۲ - من لا يحضره الفقيه / ج ۴ / صص ۱۱۸ - ۱۱۹.

میزان آن را با عقل تعیین کرد. همچنین تناسب میزان دیه با اندازه جنایت، از مستقلات عقلیه نیست. آنچه عقلاً درباره آن کشف داریم، قبح جنایت و ایجاد استحقاق مؤاخذه و عقاب در پی آن است. اما اینکه به عنوان عقاب و برای جبران جنایت، چه باید کرد، پرسشی است که عقل پاسخی برای آن ندارد. و خداوند است که توسط شرع، دیه را به عنوان کفاره‌ای برای جنایت وضع می‌کند. عقل، انسان را به تسلیم نسبت به این وضع الهی وامی‌دارد. بنابراین عقل نه در اصل دیه و نه در مورد تناسب آن با میزان جنایت، مستقلاً کشفی ندارد. بی‌توجهی به این نکات، این‌گونه توهمات را پدید می‌آورد. بنابراین پیش از آنکه دچار تعارضات ظاهری خود پنداشته شویم، باید آراء خود را به کناری نهیم و از قیاس پرهیزیم و نباید آنچه را که عقلی نیست، عقلی پنداریم و خارج از مستقلات عقلیه سخنی بگوییم.

۴-۶- اثبات حقانیت حجّت خدا با عقل

ابن سکیت گوید: از امام ابی الحسن الهادی علیه السلام پرسیدم:

«چرا خداوند، حضرت موسی بن عمران علیه السلام را با عصا و ید بیضاء و ابزار (ابطال) جادو فرستاد؟ و حضرت عیسی را با ابزار طبابت برانگیخت؟ و حضرت محمد را - که بر او و خاندانش و بر همه پیامبران درود خدا باد - با کلام و خطبه‌ها مبعوث کرد؟»

امام علیه السلام پاسخ دادند:

«خداوند، وقتی موسی علیه السلام را مبعوث کرد، آنچه بر اهل زمان او غلبه داشت، جادوگری بود. این شد که او، چیزی از جانب خداوند آورد که مانند آن در توانایی آنان نبود و بدان، جادوی ایشان را باطل ساخت و حجّت را بر آنها ثابت (تمام) کرد.

و خداوند، عیسی علیه السلام را در زمانی برانگیخت که در آن، بیماری‌های مزمن پدید آمده بود و مردم به طب نیازمند گشته بودند. چنین شد که او چیزی از

جانب خداوند آورد که مانند آن نزد ایشان نبود و به سبب آن، برایشان مردگان را حیات بخشید و کور مادرزاد و مبتلا به پیسی را به اذن خداوند شفا داد و بدان، حجّت را بر ایشان ثابت (تمام) کرد.

و خداوند، محمد ﷺ را در زمانی برانگیخت که آنچه بر اهل زمان او غلبه داشت، خطبه‌ها و سخنوری بود. چنین شد که او از جانب خداوند، موعظه‌ها و حکمت‌هایی برای آنها آورد که گفتار آنان را به سبب آن باطل ساخت و بوسیله آن، حجّت را بر ایشان ثابت (تمام) کرد.

ابن سگیت پس از شنیدن این پاسخ گفت:

«قسم به خداوند که مانند شما را هرگز ندیده‌ام. پس در این روزگار حجّت بر مردمان چیست؟»

امام علی علیه السلام پاسخ دادند:

«الْعَقْلُ، يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ، وَالْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُهُ.» (۱)

«عقل است که به وسیله آن کسی که نسبت راست به خداوند می‌دهد، شناخته می‌شود پس او را تصدیق می‌کند و (نیز) به سبب آن، کسی که بر خدا دروغ می‌بندد، شناخته می‌شود پس او را تکذیب می‌کند.»

این حدیث می‌رساند که حجّیت و حقّانیت کسی که خود را از جانب خدا می‌داند، با عقل دریافته می‌شود. عقل است که با آن می‌توان راستگو را از دروغگو تشخیص داد. بعد از این شناخت عقلی، عاقل با عقل خویش صادق را تصدیق و کاذب را تکذیب می‌کند. البته خود این مطلب، عقلی است و ما حدیث را بعنوان ارشاد به حکم عقل آوردیم. بنابراین پایه‌ای‌ترین سرمایه معرفتی بشر، همان عقل اوست، که حتّی حجّیت وحی نیز بر آن تکیه دارد. البته چنین نیست که عقل تنها نردبانی برای رساندن انسان به حجّت‌های

ظاهری باشد و بعد از آن دیگر محتاج آن نباشیم. بشر همواره نیازمند عقل و تنبّه به مکشوفات آن است و اگر این پایه را نادیده گیرد، تمامی بنای معرفتی او فرو می‌ریزد. این نکته‌ای بس مهم است که نباید از آن غفلت کرد.

در حدیث دیگری، امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ. وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ.»^(۱)

«حجت خداوند بر بندگان، نبی است. و حجت میان بندگان و خداوند، عقل است.»

این حدیث نیز، به دو حجت ظاهری و باطنی اشاره دارد. حجت ظاهری، نبی خداوند و حجت باطنی، عقل است. البته امام معصوم، جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله در حجّت ظاهری است.

۴ - ۷ - تلازم عقل و دینداری

امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«جبرئیل علیه السلام بر حضرت آدم علیه السلام نازل شد و گفت: ای آدم! من مأمورم که تو را به یکی از سه چیز، مخیر کنم، پس یکی را برگزین و دو مورد دیگر را واگذار. آدم به او گفت: ای جبرئیل! آن سه مورد چیست؟ گفت: عقل و حیا و دین. آدم علیه السلام گفت: من عقل را برگزیدم. جبرئیل به حیا و دین گفت: بازگردید و او را واگذارید. آن دو گفتند: ای جبرئیل! به ما امر شده که با عقل باشیم، هر جا که باشد. جبرئیل گفت: امرتان با خودتان است. (این را گفت) و بالا رفت.»^(۲)

این حدیث، تنبیهی است بر این نکته که حیا و دین همواره با عقل همراهند. نمی‌توان

۱ - کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۲.

۲ - کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲.

فرض کرد کسی عاقل باشد و به عقل خویش عمل کند، اما حیا و دین نداشته باشد. البته دینداری، علامت عقل است نه علت آن. اوّل، آدمی عاقل می‌شود و سپس دیندار، همچنین حیا لازمه عاقلانه عمل کردن است. در این تذکار، بار دیگر، اهمّیت عقل و نقش بنیادین آن را می‌بینیم. عاقل واقعی کسی است که خدا را واحد می‌شمارد و خود را به طاعت او می‌گمارد.

نقل شده که مردی نصرانی از اهل نجران به مدینه آمد. او دارای بیان و وقار و هیبتی بود. به پیامبر ﷺ عرض شد که:

«ای رسول خدا! این نصرانی چقدر عاقل است!»

حضرت گوینده این سخن را بازداشتند و فرمودند:

«مَنْ إِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ وَحَّدَ اللَّهَ وَ عَمِلَ بِطَاعَتِهِ.» (۱)

«ساکت باش، همانا عاقل کسی است که خدا را واحد بشمارد و به طاعت او عمل کند.»

در آیین نصرانیت، توحیدی که از تعالیم حضرت عیسی علیه السلام بود به «تثلیث» تحریف شده بود که خلاف عقل است. عقل مستقلاً بر واحد (بدون شبیه و نظیر) بودن خداوند، دلالت می‌کند. بنابراین کسی که قائل به توحید پروردگار نیست، عاقلانه عمل نمی‌کند، هرچند که دارای وقار و هیبت باشد.

در حدیث دیگری راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: «عقل چیست؟» حضرت پاسخ می‌دهند:

«مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ.»

«چیزی است که بدان خداوند رحمان عبادت شود و بوسیله آن بهشت‌ها بدست آید.»

یعنی به برکت عقل، بشر به این حقیقت می‌رسد که باید تسلیم خدا گردد و بنده او

شود. بنابراین تمام دین در پی عقل می‌آید. و همین دینداری است که سعادت اخروی - یعنی ورود به بهشت بی‌پایان - را تضمین می‌کند. سپس راوی می‌پرسد:

«پس آنچه که در معاویه بود، چه بود؟»

حضرت پاسخ می‌دهند:

«تِلْكَ النَّكَرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ. وَهِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ، وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ»^(۱)

«آن، نیرنگ است، آن شیطننت است که شبیه به عقل است؛ ولی عقل نیست.»

از این بیان برمی‌آید که عقل همیشه حجت رحمانی و همواره راهبر به سوی خیر و نیکی است. اما زرنگی‌هایی از قبیل آنچه در معاویه بود، عقل نیست، بلکه نیرنگ و شیطننت است که نباید آن را با عقل اشتباه گرفت. متأسفانه گاهی میان تیزهوشی و عقل خلط می‌شود. تیزهوشی با عقل فرق دارد. تیزهوشی تنها در صورتی ممدوح است که در پرتو نور عقل به کار گرفته شود. در این حالت، نتیجه‌اش مقبول است و گرنه مذموم خواهد بود. بنابراین تقسیم عقل بر دو نوع رحمانی و شیطانی، جفایی نابخشودنی به عقل است. عقل، معصوم از خطا و کاشف از رضا و سخط خداوند رحمان است و آن را کاری با امیال شیطان نیست.

عبدالله بن سنان گوید: نزد امام صادق علیه السلام از کسی یاد کردم که گرفتار وسواس در وضو و نماز است. آنگاه گفتم که او مردی عاقل است. حضرت فرمودند:

«وَأَيُّ عَقْلٍ لَهُ وَهُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ؟!»

«چه عقلی دارد، در حالی که او از شیطان اطاعت می‌کند؟!»

عبدالله بن سنان می‌پرسد: «چگونه اطاعت شیطان می‌کند؟» حضرت پاسخ می‌دهند:

«از او پرس که این [وسواس] که به سراغ او می‌آید، از چه چیز نشأت

می‌گیرد. او به تو خواهد گفت که منشأ آن، کار شیطان است.»^(۲)

۱ - کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۳.

۲ - کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۰.

یعنی اگر از وجدان شخص و سواسی بپرسیم که حقیقتاً چه چیز تو را به چنین رفتاری وامی‌دارد، خود او اذعان خواهد کرد که این حالت، از سر عقل و فهم دینی نیست، بلکه عقل و شرع، خلاف آن را می‌گویند. بنابراین سرچشمه و سواس، دعوت شیطانی است.

۴-۸- عقل: برترین نعمت الهی

رسول خدا ﷺ فرموده‌اند:

«مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ ... وَ مَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ. وَلَا بَلَغَ جَمِيعُ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ. وَالْعُقَلَاءُ هُمْ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ.»^(۱)

«خداوند، چیزی را برتر از عقل برای بندگان تقسیم نکرد... و بنده فرائض خدا را ادا نمی‌کند، مگر اینکه از او به عقل دریابد. و همه عابدان در فضیلت عبادتشان، به درجه‌ای که عاقل بدان رسیده است، نرسیده‌اند. و عقلا، همان اولوالالباب‌اند؛ کسانی که خداوند متعال (در باره آنها) فرمود: وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ: جز صاحبان عقل کسی متذکر نمی‌گردد.»^(۲)

از این کلام پیامبر اکرم ﷺ بر می‌آید که عقل، برترین نعمتی است که خداوند به بندگان خود ارزانی می‌دارد؛ زیرا اعتقاد به خدا و پیامبر ﷺ و امام علی (ع) - یعنی همه دین و شرع الهی - به برکت عقل حاصل می‌شود.

۳- نکته دیگر این حدیث در این عبارت نهفته است: «و مَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ.» یعنی «بنده فرائض خداوند را ادا نمی‌کند، مگر بعد از آنکه آنها را از خداوند بگیرد و به عقل دریابد.» فعل «عَقَلَ» در کاربرد رایج خود، دارای حرف اضافه

۱ - کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۱.

۲ - این عبارت، در قرآن کریم اینگونه است: «و مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ» (بقره / ۲۶۹، آل عمران /

«عن» نیست. بنابراین در آن، معنای فعل دیگری تضمین شده که «عن» حرف اضافه آن است. مانند فعل «أَخَذَ عَنْ»؛ پس معنای عبارت چنین است: «وَمَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ [وَأَخَذَ] عَنْهُ.»

نکته مهم در این جاست که بنده باید بفهمد که چرا فلان فعل را به عنوان عبادت خداوند انجام می‌دهد و باید انجام دهد، یعنی عبادت او باید مبتنی بر تفقه و فهم عاقلانه باشد، زیرا که فرموده‌اند:

«لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَا فِقْهَ فِيهَا.» (۱)

«عبادتی که در آن فهم عمیق نیست، خیری ندارد.»

از آنچه در این فصل آمد، ارزش عقل و برکات آن روشن می‌شود. عقل، پایه گذار دین است و دین هم سعادت اخروی بشر را تضمین می‌کند. بنابراین عقل سرمایه‌ای است که سود آن از هر چیز دیگری بیشتر است.

همچنین همه خیرها که سعادت اخروی در رأس آنهاست، با عمل بر طبق عقل بدست می‌آید؛ همچنانکه پیامبر اکرم ﷺ فرموده‌اند:

«هَمَّةٌ خَيْرٌ، فَقَطْ بِأَعْقَلٍ بِه دَسْتُ مِی آید وَ هَر کَس عَقْل نَدَارِد، دِین هَم نَدَارِد.» (۲)

۱ - کافی / ج ۱ / ص ۳۶ (باب صفة العلماء) / ح ۳.

۲ - تحف العقول / ص ۵۴: «إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ. وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ.»

فصل ٥

عقل و علم

۵- ۱- علم: نور هدایت

در مباحث پیشین، درباره رابطه علم و عقل به این مقدار بحث شد که عقل، نوعی علم است. در این فصل برآنیم تا به تفصیل، درباره علم و رابطه آن با عقل سخن بگوییم. بحث را با بخشی از حدیث سترگی آغاز می‌کنیم که «عنوان بصری» از امام صادق علیه السلام نقل کرده است:

«يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ.»^(۱)

«ای ابا عبدالله! علم به تعلّم نیست. (بلکه) فقط نوری است که در قلب کسی می‌افتد که خدای تبارک و تعالی می‌خواهد او را هدایت کند.»

درباره معنای عبارت «لیس العلم بالتعلّم» می‌توان گفت:

این کلام، تصریحی است بر این نکته که: تعلّم برای علم و عالم شدن، نه شرط لازم است و نه شرط کافی. از طرفی چنان نیست که تعلّم ضرورتاً علم را نتیجه دهد. از سوی دیگر، محال نیست علمی بدون تعلّم حاصل شود. آری، تعلّمی که انسان از روی اختیار انجام می‌دهد، اگر خداوند بخواهد، منتهی به عالم شدن او می‌شود. ولی اگر خدا نخواهد و این اثر را نبخشد، تعلّم هم بی‌نتیجه خواهد ماند.

در توضیح دومین عبارت نیز باید گفت که علم نوری است که در قلب می‌افتد؛ قلب کسی که اراده خداوند بر هدایت او تعلّق گرفته باشد.

۵-۲- منبع نور علم

چهارده معصوم علیهم السلام، نور علم را به طور کامل، واجدند. نور علم، از قلوب مقدس آنان بر دیگران می‌تابد. تصریحات فراوان روایی بر این حقیقت دلالت دارند که در اینجا، به دو نمونه اشاره می‌شود.

در برخی روایات، «مردمان»، براساس رابطه‌ای که با علم دارند، به گروه‌هایی تقسیم شده‌اند. در این میان، تنها آل محمد علیهم السلام را لایق اتصاف به صفت «عالم» دانسته‌اند؛ چنانکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«يَعْدُو النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ: عَالِمٍ وَ مُتَعَلِّمٍ وَ غُثَاءٍ. فَتَحْنُ الْعُلَمَاءُ وَ شِيعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ، وَ سَائِرُ النَّاسِ غُثَاءٌ.»^(۱)

«مردمان بر سه گروهند: عالم و متعلم و غثاء. ما (اهل بیت) عالمان هستیم، و شیعیان ما متعلمان، و بقیه مردمان، غثاء.»

در معنای «غثاء» گفته‌اند:

«غثاء به ضمّ و مدّ: آنچه که بر روی سیل حمل می‌شود، مانند کف و چرک و غیر آن.»^(۲)

اهل بیت علیهم السلام به تعلیم الهی عالم گشته‌اند و به تعلّم از غیر خداوند نیاز ندارند. مردمان دیگر، اگر در علم و عمل از ایشان پیروی کنند، در مسیر علم‌آموزی و نیل به نجات قرار گرفته‌اند (که صفت «متعلم» برازنده آنان است) و اگر چنین نباشند، به کف روی سیل می‌مانند. وجه شبه، در آن است که غیر دو گروه عالم و متعلم، به تحریک شهوات نفسانی و تسویل‌های شیطانی، بی‌هدف به این سو و آن سو می‌روند و پایان کارشان معلوم نیست.

۱- کافی / ج ۱ / ص ۳۴ / ح ۴.

۲- «الْغُثَاءُ بِالضَّمِّ وَ الْمَدِّ: مَا يَجِيءُ فَوْقَ السَّيْلِ مِمَّا يُحْمَلُ مِنَ الزَّبَدِ وَ الْوَسَخِ وَ غَيْرِهِ.» (مجمع البحرین

/ ج ۱ / ص ۳۱۲)

در حدیثی دیگر زُراره گوید: نزد امام باقر علیه السلام بودم که یکی از اهل کوفه، درباره این قول امیرالمؤمنین علیه السلام از حضرتش پرسید. فرمودند:

«إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ عِنْدَهُ عِلْمٌ شَيْءٍ إِلَّا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام. فَلْيَذْهَبِ النَّاسُ حَيْثُ شَاءُوا. فَوَاللَّهِ لَيْسَ الْأَمْرُ إِلَّا مِنْ هَاهُنَا (وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى بَيْتِهِ).» (۱)

«به راستی نزد هیچ کس علم چیزی نیست، مگر آنکه از نزد امیرالمؤمنین علیه السلام خارج شده باشد. پس مردم، هر کجا که خواهند، بروند. قسم به خدا، امر جز از این جا نیست (و با دست (مبارک) خود به خانه شان اشاره کردند).»

در این سخن حضرت با قسم به خداوند فریاد برآورده اند: ای انسانها! هر جا که خواهید بروید، اما یقین بدانید که جز از در این خانه به حقیقت نخواهید رسید. صد عجب و اسف که مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام از صدر اسلام تا هم اینک - خواسته و ناخواسته - همچنان مهجور مانده است. در عین حال، هزاران شکر که همین جنبه علمی ایشان، دشمنان را از محو نام اهل بیت علیهم السلام و اطفاء نور ایزدافروخته ایشان مانع شد. باب منازل ملک مهبط امامان معصوم علیهم السلام را بستند، به جنگشان رفتند، مظلومانه کشتند و به اسارت بردند و به زندان افکندند، ولی باب مدینه علم نبوی را بستن نتوانستند.

حقیقت جویان سراسر تاریخ - گرچه به شماره اندک - جرعه ها و جانها از این سرچشمه زلال آب حیات برگرفتند، سعادت خود را خریدند و به مقام «مِنَّا» رسیدند، همان گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام به کمیل فرمودند:

«يَا كَمِيلُ! لَا تَأْخُذْ إِلَّا عَنَّا تَكُنْ مِنَّا.»

«ای کمیل! جز از ما (علم) برمگیر تا از ما باشی.»

هر کاری دشمنان کردند، نتوانستند مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام را به بوتۀ فراموشی بسپارند. حتی خود، بارها و بارها بر فضل آنان اقرار کردند. دل های پاک مؤمنان، انوار

علوم بندگان هادی معصوم را پذیرا شد و به مرداب‌های را کد بافته‌های بشر عادی غیر معصوم قانع نگشت.

باری، حکومت ظاهری دنیا غصب‌شدنی بود، اما خلافت علمی رسول الله ﷺ را نمی‌توان سلب کرد، زیرا خدا چنین خواسته که نور علم را نیفکند جز در قلب کسی که می‌خواهد.

۵-۳- علم مطبوع و علم مسموع

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

«الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ. وَ لَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَطْبُوعُ.» (۱)

«علم دو گونه است: مطبوع (سرشته شده در نهاد آدمی) و مسموع (شنیده

شده). و (علم) مسموع سودی ندارد، وقتی (علم) مطبوع نباشد.»

علم مطبوع، در طبیعت و سرشت آدمی نهاده شده است و به آموزش نیاز ندارد. مثال روشن آن، مستقلات و بدیهیات عقلیه است که احتیاج به شنیدن از عالم ندارد. از این کلام درمی‌یابیم که کسی که فاقد علم مطبوع باشد، به علم مسموع دست نمی‌یابد، زیرا علم مطبوع، پایه و اساس فهم علم مسموع است. مصادیق علم مطبوع یا همان بدیهیات، معدود و محدود، اما در عین حال بسیار ارزشمندند. سرمایه‌آسای بشر در وادی معرفت، همین بدیهیات است که هرگز نباید آنها را وانهد.

با توجه به مباحثی که درباره منبع نور علم آمد، مصداق علم مسموع را باید علم صحیح و راستین اهل بیت علیهم السلام بدانیم. علم مسموع ایشان، چه در قلمرو مستقلات عقلیه - که جنبه تنبیهی دارد - و چه در حوزه غیر مستقلات عقلیه - که شأن تعلیمی برای آنان قائلیم - برپایه علم مطبوع فهم می‌گردد.

شان تنبیهی علوم ایشان به این است که در بسیاری موارد، بیان ایشان، انسان را متذکر علوم مطبوع خویش می‌سازد. علم مطبوع، گاه محبوب می‌شود و حتی گاه آدمی در مقام تشخیص مصداق آن - که آیا امری بدیهی است یا خیر - ممکن است دچار اشتباه شود و امری غیر بدیهی را بدیهی و مستقلّ عقلی بداند.

این رخداد، در بسیاری مکاتب فکری بشری روی داده است. امور غیر بدیهی را به غلط، بدیهی و یا برآمده از بدیهی به صورت بدیهی می‌دانند، سپس نظامی فکری آمیخته از حق و باطل بنا می‌کنند و دیگران را به استماع سخنانشان فرامی‌خوانند. اما وقتی مدّعیان را به علم مطبوع خویش - در پرتو علم مسموع از اهل بیت (علیهم‌السلام) - ارجاع می‌دهیم، نادرستی آن را وجداناً می‌یابیم.

بنابراین می‌توان گفت که از شوون علم مسموع، حجاب زدایی از علوم مطبوع است. به دلیل وجود احتمال غفلت و آمیختگی علوم بشر با هزاران گونه جهل مرکّب، بشر بی‌نیاز از علم مسموع نیست.^(۱) می‌توان گفت: در صورتی که علم مسموع نباشد، علم مطبوع نفع شایان و کامل مورد انتظار را عملاً نخواهد رساند. جالب آنکه در غررالحکم درباره علم مسموع و مطبوع اینگونه آمده است:

«الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ. وَلَا يَنْفَعُ الْمَطْبُوعُ إِذَا لَمْ يَكُ مَسْمُوعٌ.»^(۲)

«علم دو گونه است: مطبوع و مسموع. و (علم) مطبوع سودی ندارد، وقتی که

(علم) مسموع نباشد.»

نقل نهج البلاغه و نقل غررالحکم، به دو حقیقت مکمل یکدیگر اشاره دارند. تا وقتی علم مطبوع نباشد، علم مسموع اثری ندارد. علم مسموع نیز، اگر نباشد، محبوب شدن علم مطبوع بسیار محتمل است و لذا سودی نخواهد داشت.^(۳) این دو کلام، هر دو صحیح

۱ - به مباحث ذیل حجاب همنشینی با جاهل (در فصل هفتم) رجوع کنید.

۲ - غررالحکم / ح ۱۷۹.

۳ - سودمند نبودن علم مطبوع در صورتی که علم مسموع نباشد، وجه دیگری دارد که در قسمت ۵ از

است و هر کدام محملی جدا از دیگری دارد. اولی جنبه منطقی و برهان عقلی دارد و دومی جنبه تجربی و عملی، که ضعف علمی بشر را به خوبی نشان می‌دهد. بهترین دلیل و شاهد بر این مدعا، تاریخ معرفت و فکر بشر است که در عمل، هرگاه از تنبیهات مسموع اهل البیت علیهم‌السلام دور افتاده‌اند، از بدیهی‌ترین علوم مطبوع خود هم محروم شده‌اند.

به عنوان مثال: در بحث عدل و جبر و اختیار، انحراف طرفداران جبر و تفویض که هر دو، راه خطا پیمودند، از بی‌اعتنایی به علوم مطبوع آغاز شد. در حالی که اگر به تذکار مسموع خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام توجه کرده بودند، چنین سرنوشتی نداشتند. فقط و فقط منبع علم صحیح، اعتقاد درخشان به «امر بین الامرین» را نمایند. تاریخچه مباحث جبر و اختیار را باید خواند تا این نکته را به روشنی دریافت و از سرنوشت آن عبرت گرفت. مسأله اختیار و حقیقت حریت، وجدانی و از روشن‌ترین علوم مطبوع است. اما چه شد که گرفتاران اصطلاحات و غافلان از بدیهیات آن را مغفول نهادند و دست به توجیهات زدند؟

این انحراف، ناشی از ترک باب علم حقیقی است. اگر در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام زانو می‌زدند و از سرِ باور، تنبیهاتِ تابناک ایشان را می‌شنیدند، همان علوم مطبوع بدیهی برایشان می‌درخشید و گوهر اختیار را بی‌هیچ زنگار می‌یافتند. اما افسوس که با تکیه بر پای چوبین علم اندک خود، به سوی حلّ مسأله قدم برداشتند و شنیدن از «ذوی العقول» را در برنامه فکری خویش نگنجانده‌اند، و تا آنجا پیش رفتند که انسان را مضطرب در چهره مختاران انگاشتند.^(۱)

۱ - آشنایان با بحث جبر و اختیار، در فلسفه‌ای که آن را حکمت متعالیه نامیده‌اند، به صحت این

مطلب گواهی می‌دهند. رجوع شود به: اسفار / ج ۶ / ص ۳۱۲.

۵-۴- وجوب عقلی طلب علم

از امام صادق علیه السلام پرسیدند:

«آیا بندگان می توانند به عقل، از غیر آن اکتفا کنند؟ (عقل را کافی بدانند؟)»

حضرت پاسخ دادند:

«إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ، عِلْمٌ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عِلْمٌ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً. فَلَمْ يَجِدْ عَقْلُهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَ عِلْمٌ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَ طَلَبِهِ وَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصَبِّ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ. فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَ الْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ.»

«عاقل به دلالت عقل خویش - که خداوند، آن را استواری و زینت و هدایت او قرار داده است - دانست که الله، حق است. و خداوندگارش است. و دانست که خالقش برخی موارد را خوش و پاره‌ای را ناخوش می‌دارد و برای او طاعت و معصیتی است. آنگاه عقل خود را راهنما به سوی آن (محبت و کراهیت و طاعت و معصیت) نیافت و دانست که بدان نمی‌توان دست یافت مگر به وسیله علم و طلب آن. و (دانست که) اگر با علمش به این امور نرسد (علم به این‌ها نیابد)، از عقلش سودی نمی‌برد. پس بر انسان عاقل واجب است که طلب علم کند و نیز به دنبال کسب ادبی باشد که جز به آن استوار نمی‌گردد.»

وقتی عاقل بفهمد که خالق و مدبری دارد و پروردگارش را بشناسد، عقلاً حق امر و نهی برای خداوند قائل می‌شود و می‌یابد که با عقل خویش، راهی به سوی محبت و کراهیت و طاعت و معصیت خداوند ندارد. لذا درمی‌یابد که اگر کسانی از جانب خداوند آمدند و صدق مدعایشان اثبات شد، برای اطلاع از اوامر و نواهی الهی باید به آن حجج الهی رجوع کند. در گذشته گفتیم که علم مطبوع، نیازمند علم مسموع است. و وجه این نیازمندی را در این حقیقت یافتیم که چه بسیار علوم مطبوعی که به علت وجود حجابها،

مغفول واقع می‌شوند و علم مسموع از حجج الهی - بنابر شأن تنبیهی که آنان واجدند - می‌تواند این حجابها را بزدايد.

اما در این قسمت - با توجه به کلام امام علیه السلام - وجه دیگری از احتیاج علم مطبوع به علم مسموع ظاهر می‌شود. حضرت می‌فرمایند: «عَلِمَ... أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ»: «می‌فهمد که ... اگر به این امور علم پیدا نکند، از عقلش سودی نمی‌برد.» بنابراین در اینجا، احتیاج علم مطبوع (یعنی عقل عاقل که حجت باطنی است)، به شأن تعلیمی علم مسموع از حجت‌های ظاهری مطرح شده است. انبیاء و ائمه علیهم السلام در بسیاری موارد، حقائق را به بشر می‌آموزند که او با عقل خویش به آنها راه نمی‌یابد. از مهم‌ترین این موارد، نمایاندن مواردی است که خداوند، خشنود یا ناخشنود است و مواردی که طاعت و معصیت او را نشان می‌دهد. عاقل می‌فهمد که آنچه با عقل خویش می‌یابد، پایان راه نیست و نباید به آن اکتفا کند، پس این را هم می‌یابد که اگر به این غیر مستقلات عقلیه علم پیدا نکند، عقل به تنهایی سودی به حالش ندارد. بهره عقل وقتی به او می‌رسد که او را تا در خانه حجت خدا ببرد و به دریای علم او پیوند دهد. لذا علم را - و همراه آن ادب را - عقلاً طلب می‌کند. در مباحث قبل، آمد که ادب عالمان، مایه افزایش عقل نیز هست.

۵ - ۵ - امامت علم برای عقل

امام سید الساجدین علیه السلام، هنگامی که در بستر شهادت قرار داشتند، به فرزندشان امام باقر علیه السلام وصایایی فرموده‌اند که در ضمن آن آمده است:

«يَا بُنَيَّ! إِنَّ الْعَقْلَ رَأْدُ الرُّوحِ، وَالْعِلْمُ رَأْدُ الْعَقْلِ، وَالْعَقْلُ تَرْجَمَانُ الْعِلْمِ.»^(۱)
«رائد» در لغت چنین معنا شده است:

«فرستاده‌ای است که گروهی او را به جایی که می‌خواهند در آن فرود آیند

۱ - مستدرک الوسائل / ج ۹ / ص ۳۸ به نقل از کفایه الاثر / ص ۲۳۹.

می‌فرستند تا آنجا را شناسایی کند. پیشرو، بلد، راهنما»^(۱)

«رائد» یک قافله، شخصی است که از طرف قافله، راه پیش روی آنان را شناسایی می‌کند و مسیر را برای حرکت قافله هموار می‌سازد، زیرا به خطرات مسیر آشناست. در بیان امام علی^(ع)، عقل را «رائد روح» معرفی فرموده‌اند. از اینجا متذکر مباحث قبلی می‌گردیم که عقل را ضوء و روشنایی روح دانسته بودند. عقل با روشن کردن روح (قلب) انسان، آن را بینا می‌سازد و زمینه پیشروی روح - یعنی درک و فهم بیشتر او - را فراهم می‌آورد. اما رائد عقل نیز علم است. یعنی علم راستین صحیح - که همان علوم اهل بیت علیهم‌السلام است - زمینه پیشروی عقل را پدید می‌آورد. و راهنمایی عقل را برعهده دارد. بهره‌مندی از نور علم، باعث تقویت عقل و توسعه افق عقلی و گستره معقولات می‌شود.

درباره معنای جمله آخر کلام امام علی^(ع) (العقلُ تَرْجَمَانُ الْعِلْمِ) نیز با توجه به معنای «ترجمان»^(۲) می‌توان گفت:

هرکس به اندازه عقلش از نور علم بهره می‌برد. ممکن است به دو نفر، علم یکسانی عطا شود، ولی بهره آنها از آن علم به تناسب درجه عقل آنها تفاوت می‌یابد. آنکه عقل کامل‌تری دارد، از علم خود بهتر و بیشتر استفاده می‌برد. ترجمه یک چیز، معرف و گویای خود آن است. عقل هرکس نیز گویای میزان علم اوست. چون هیچکس، بیشتر از حد عقلش نمی‌تواند از نور علمش منتفع گردد. به تعبیر دیگر، اگر هم علمش زیاد باشد نهایتاً از آن نور علم بهره کافی و شایسته نمی‌برد، چون عقل استفاده از آن را ندارد. در بیان دیگری، امیرالمؤمنین علی^(ع) در ضمن کلامی که در آن سفارش به طلب علم فرموده‌اند، رابطه علم و عقل را چنین توصیف می‌کنند:

۱ - لاروس / ص ۱۰۳۸.

۲ - التَّرجُمان و التَّرجُمان : المُفسِّر لِللِّسان (لسان العرب / ج ۱۲ / ص ۶۶)؛ يقال تَرْجَمَ فُلَانٌ كَلَامَهُ: بَيَّنَّهُ

و أَوْضَحَهُ (مجمع البحرين / ج ۶ / ص ۲۱)

«الْعِلْمُ إِمَامُ الْعَقْلِ وَالْعَقْلُ تَابِعُهُ» (۱)

«علم پیشوای عقل است و عقل پیرو آن است.»

رابطه مطلوب میان علم و عقل، رابطه پیشوایی و پیروی است. البته این پیروی عقل از علم، با استقلال عقل در قلمرو روشنگری آن هیچ منافاتی ندارد. عقل، خود مستقلات عقلیه را کشف می‌کند، اما تبعیت از علم، اثاره و انگیزش گنجینه‌های پنهان عقل (یعنی شدت یافتن واجدیت عاقل نسبت به نور عقل) را سبب می‌شود. پس عقل تابع علم، در مقایسه با عقلی که تحت هدایت علم نیست، روشنگری بیشتری دارد.

علاوه بر این، پیروی عقل از علم برکات دیگری نیز تواند داشت. از جمله این که بسیار پیش می‌آید که عقل عاقل محجوب گردد، در نتیجه او چیزی را به غلط معقول و عقلی می‌پندارد که مستقل عقلی نیست. از سوی دیگر: چه بسا مطلبی از مستقلات عقلیه باشد، ولی عاقلی به خاطر غلبه افکار نادرست و حجابهای دیگر بر قلب، از عقلی بودن آنها غافل باشد.

در هر دو حالت، تبعیت از علم صحیح و راستین (نور قرآن و کلام اهل بیت علیهم‌السلام) می‌تواند عاقل را از حجاب غفلت درآورد و وجدانش را روشن نماید.

تقید به مخالفت نکردن با مدلول آیات و روایات، عاقل را از غفلت خارج می‌کند و حجاب را از عقل او برمی‌دارد. این هم مصداق دیگری از «اثاره عقل» به شمار می‌آید. در این حالت، ممکن است عاقل به اشتباه خود پی‌برد و آراء خود را اصلاح کند و یا اینکه حدّ اقل - در فرض صراحت داشتن ادله نقلی در مخالفت با آراء او - عقل، او را به توقف وامی‌دارد.

علم صحیح و واقعی - که از اهل بیت علیهم‌السلام سرچشمه می‌گیرد - می‌تواند حجاب‌های عقل را برطرف و دل‌های مرده را زنده کند.
در حدیث آمده است که:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَذَكَّرُوا وَتَلَقَّوْا وَتَحَدَّثُوا، فَإِنَّ الْحَدِيثَ جِلَاءٌ لِلْقُلُوبِ.

إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَرَيْنُ كَمَا يَرِينُ السَّيْفُ، جِلَاءُهَا الْحَدِيثُ.»^(۱)

«مذاکره و ملاقات کنید و حدیث بگویید، زیرا که حدیث جلاء دلهاست. به راستی دلها زنگار می گیرند، همان گونه که شمشیر زنگار می گیرد. جلاء آنها حدیث است.»

این سخن به صراحت نشان می دهد که همه افراد عادی، به شنیدن و خواندن حدیث نیاز دارند، زیرا قلبهای همه در معرض زنگارهای فراوان دنیوی است، چنانکه در بحث حجابهای عقل خواهیم دید.

منظور از «حدیث» کردن، چیزی جز ذکر کلام اهل بیت علیهم السلام نیست که در فرهنگ روایات، آن را مصداق احیاء امر ایشان علیهم السلام دانسته اند.

۵ - ۶ - شکوفایی عقل به نور علم

علم می تواند عقل را شکوفاتر و وجدان عاقل را روشن تر کند، به طوری که عاقل، از علم بهره گیرد و نکاتی بیابد که پیشتر نمی یافت. به عبارت دیگر، نور علم می تواند نور عقل را تقویت کند. یکی از آثار کمال عقل، می تواند این باشد که عاقل، معقولات بیشتری را بیابد. مثلاً انسان ابتدا، برخی از حُسن و قبح های اخلاقی را با عقل خویش می یابد. حال با افزایش علم و بهره مندی از آن و تأیید نور علم، می تواند به حسن و قبح های اخلاقی بیشتر پی برد. و حتی برخی از احکام جوارحی را - اگر از مستقلات عقلیه باشند - در اثر رفع حجاب از عقل بیابد. در برخی احکام جوارحی، ممکن است آنچنان از عقل رفع حجاب گردد که قبح برخی قبیح ها را بیابیم. مثلاً ممکن است کسی با تقویت عقل به نور علم، قبح عمل برخی از اعمال نامشروع را بیابد.

لذا در مباحث قبل گفتیم که ملاک صحیح برای این که امری را مستقل عقلی

بدانیم، عقل‌های ناقص ما نیست، بلکه عقل کامل‌ترین عالم عاقل، حضرت خاتم النبیین ﷺ است. اگر علم واقعی در ما نیز تقویت شود، عقلمان شکوفا می‌شود و دامنه معقولاتمان گسترش می‌یابد. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند:

«كَثْرَةُ النَّظَرِ فِي الْعِلْمِ يَفْتَحُ الْعَقْلَ» (۱)

«نگرش بسیار در علم، عقل را می‌گشاید.»

نظر، نگاه همراه با دقت و تأمل است. وقتی دانستیم که مصداق اصلی و انحصاری علم حقیقی و راستین، کلام اهل بیت علیهم السلام است، نگرستن با تأمل و دقت در کلام ایشان، عقل آدمی را شکوفا و باز می‌کند و حجاب‌ها از آن برمی‌گیرد. «باز شدن عقل»، از طریق بیشتر شدن واجدیت عاقل نسبت به نور عقل محقق می‌شود و به دنبال آن، روشنگری عقل گسترش می‌یابد.

آدمی باید حقیقتاً با دقت نظر به احادیث بنگرد. همان شیوه علمی که فقها در فقه جوارحی دارند و کلام معصومین علیهم السلام را با ریزینی تمام بررسی می‌کنند، باید در تمامی شاخه‌های معارف اهل بیت علیهم السلام جاری و ساری شود. پیشتر شکوه کردیم و گفتیم که متأسفانه این دقت نظر در احادیث اعتقادی و اخلاقی کمتر به چشم می‌خورد و کسری از دقتی که در عبارات فلاسفه و عرفای اصطلاحی انجام می‌شود، در احادیث اهل بیت علیهم السلام به کار نمی‌رود، حال آنکه همه یقین داریم که اگر علم صحیحی وجود داشته باشد، جز در کلام ایشان نیست (و اگر در عمل چنین نیستیم، در یقین خود باید شک کنیم!)

البته به این نکته هم باید تذکر داد که وقتی بحث تخصصی می‌شود، کثرت نظر در احادیث تنها برای «متخصص» چنان فائده‌ای دارد. لذا باید مدّت مدیدی به مدد پیشگامان فهم احادیث اهل بیت علیهم السلام و در سایه تعلیم و تربیت آنان حرکت کرد تا به تدریج صاحب نظر شد. بنابراین کثرت نظر برای اهل نظر سودمند است. مثلاً در اعتقادات، انسان باید تحت تعلیم کسانی قرار گیرد که چارچوبی اساسی و سازگار از قرآن

و احادیث برگرفته‌اند و اهلیت و خبرویت این کار را دارند تا کم کم، خود، اهلیت یابد؛ همان شیوه علمی که در وادی استنباط احکام فقهی مرسوم است.

در تعبیر دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است:

«كَثْرَةُ النَّظَرِ فِي الْحِكْمَةِ تُلْقِحُ الْعَقْلَ»^(۱)

«بسیار نگرستن در حکمت، عقل را بارور می‌کند.»

معنای حقیقی حکمت همان تفقه دینی است. طبیعتاً سرچشمه آن، همان علم صحیح اهل بیت علیهم السلام است و لا غیر.^(۲) با توجه به این بیان، گویا که عقل بی حکمت، میوه و ثمری که شایسته آن است ندارد؛ اما کثرت نظر در حکمت، آن را بارور می‌سازد. در بحث عقل و فکر دیدیم که یکی از مصادیق این «نظر» را می‌توان نظر قلبی دانست که به معنای تفکر عاقلانه است.

۵-۷- عقل و حکمت

در سطور پیشین گفتیم که حکمت، عقل را بارور می‌کند. در این جا به بیان لطیفی از امیرالمؤمنین علیه السلام توجه می‌کنیم که در آن، رابطه دو طرفه عقل و حکمت به بهترین وجه ترسیم شده است. امام صادق علیه السلام فرمودند:

«كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ غَوْزُ الْحِكْمَةِ، وَبِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ غَوْزُ الْعَقْلِ»^(۳)

«امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمودند: به وسیله عقل، (گوهرهای) عمق حکمت، و به وسیله حکمت، (گوهرهای) عمق عقل استخراج می‌شود.»

۱ - تحف العقول / ص ۳۶۴.

۲ - امام صادق علیه السلام فرمودند: «نَحْنُ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ وَبَيْتُ الرَّحْمَةِ وَمَفَاتِيحُ الْحِكْمَةِ وَمَعْدِنُ الْعِلْمِ.»

(کافی / ج ۱ / ص ۲۲۱ / ح ۳)

۳ - کافی / ج ۱ / ص ۲۸ / ح ۳۴.

این حدیث از دو جمله تشکیل شده است که روی هم تأثیر و تأثر متقابل عقل و حکمت را نشان می‌دهند. وقتی که انسان، با عقل خویش، وجوب رجوع به اهل بیت علیهم‌السلام و برگرفتن علم از ایشان را یافت و بدان معتقد شد، در مکتب ایشان زانو می‌زند و به حکمت آموزی می‌پردازد. یعنی به هدایت عقل، درجه یا درجاتی از علوم اهل بیت علیهم‌السلام را که حقیقت حکمت است واجد می‌شود.

از طرف دیگر، می‌دانیم که علم و حکمت آن بزرگواران بهترین سبب بارور شدن عقل بشر است. پس در پی کسب معرفت از مکتب ایشان، عقل هم کامل‌تر می‌شود (یا به تعبیر روایات «اثاره» می‌گردد). در این صورت قلب عاقل منورتر شده و حقایق بیشتری را از آیات و روایات وجدان می‌کند. در نتیجه حکمت افزونتری نصیب آدمی می‌گردد. این تأثیر و تأثر متقابل، در مرتبه بالاتر هم تکرار می‌شود. بهره بیشتر از حکمت، عقل را بیشتر اثاره می‌کند. همچنین کمال عقل، زمینه را برای عمیق‌تر شدن حکمت فراهم می‌سازد. و این روند، تا جایی ادامه می‌یابد که شخص را به عمق عقل و قعر حکمت می‌رساند.

فصل ۶

نشانه‌های عقل

مقدمه

پس از آشنایی با عقل و جوانبی از آن که تاکنون گذشت، نوبت به ذکر نشانه‌های عقل می‌رسد؛ یعنی آثاری که در انسان عاقل - از آن جهت که در پرتو روشنگری نور عقل قرار گرفته و به عقل خویش پای‌بند است - مشاهده می‌گردد. لذا نشانه‌های عقل را صفات عاقل نیز می‌توان دانست؛ یعنی خصلاتی که انتظار می‌رود عاقل به سبب عقل خویش و عمل به مکشوفات آن، واجد آنها گشته باشد.

می‌دانیم که تنها عاقلان می‌توانند نشانه‌های عقل را برشمارند و تصدیق کلام ایشان هم، جز از عاقل ساخته نیست. همچنین آنان که بهره بیشتری از عقل دارند، در بیان نشانه‌های عقل تواناترند. بنابراین در این فصل، به کلام الهی عاقلان کامل گوش جان می‌سپاریم و از بیان آن بزرگواران، احادیثی چند در باب عقل برمی‌شمایم. بدیهی است که در این اوراق محدود، تنها ذکر مواردی معدود از آن دریای بی‌کران میسر است. پیش از ذکر احادیث، تذکر به نکاتی چند ضروری است:

الف - بسیاری از مطالب مورد اشاره در سخنان اهل البیت علیهم‌السلام برای ما به عنوان مستقلّ عقلی قابل وجدان است و لذا کلام آنان در این‌گونه موارد، علاوه بر صبغه تعلیمی، جنبه تنبیهی هم دارد. یعنی یادآور و مذکر همان مطالب وجدانی است که ما نیز خود می‌یابیم. لذا برای رجوع به احادیث، در ابوابی مشابه بحث فعلی، بر دو جهت تکیه می‌کنیم: اول اینکه: در احادیث معصومین علیهم‌السلام خطا راه ندارد و آنان عاقلانی هستند که

عقلشان هیچگاه محجوب واقع نمی‌شود.^(۱) دوم اینکه: ما نیز شاهد و مؤید کلام ایشان را با وجدان خود می‌یابیم.

ب - به فرموده خود ایشان، آنان هرگز براساس بالاترین حدّ عقل خویش با مردمان سخن نگفته‌اند. یعنی تنها بخشی از آنچه را که عقلاً می‌یافته‌اند، به بشر عرضه کرده‌اند، زیرا که اساساً به غیر آن روش مأمور بوده‌اند. چنانکه امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

«مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ.»

«پیامبر خدا، هرگز با کُنْهِ عقل خود با بندگان سخن نگفت.»

سپس نقل کردند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند:

«إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ.»^(۲)

«ما گروه پیغامبران، امر شده‌ایم که با مردمان به اندازه عقلهایشان سخن بگوییم.»

با مراجعه اجمالی به احادیث می‌بینیم که این اصل در آنها رعایت شده است و نوع صفاتی را که برای عاقلان برشمرده‌اند، برای ما نیز قابل تصدیق و اذعان وجدانی است. البته مخاطبان در رتبه‌های مختلف عقلی قرار داشته‌اند. از این رو، سخنان ایشان نیز با رعایت آن مراتب، درجات دارد. گزاره‌هایی چون «ظلم قبیح است»، از بنیادی‌ترین مکشوفات عقل است و همه گزاره‌های عقلی در سطح آن قرار نمی‌گیرند. صاحبان عقول مراتب بالاتر، حُسن و قبح‌های دیگری نیز ادراک می‌کنند. برای تذکر نسبت به آن مراتب برتر، رجوع به احادیث معصومان علیهم السلام و عمل بر طبق توصیه‌های ایشان ضروری است.

ج - پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت گرامی ایشان علیهم السلام در بالاترین مرتبه عقلی قرار دارند. آن عاقلان کامل عالم، ممکن است اموری را عقلی بیابند که ما انسانهای عادی آنها

۱ - در فصل هفتم مفهوم حجاب عقل و مصادیق آن را خواهیم دید.

۲ - کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۵.

را نمی‌یابیم. به همین دلیل، بیشتر گفته شد که برای آنکه امری را مستقلّ عقلی بدانیم، باید به عقل عاقل کل رجوع کنیم. لذا انسانهایی که در مراتب پایین‌تر عقلی قرار دارند همواره باید خود را در معرض تنبیه و تذکار آن بزرگواران قرار دهند. و اگر مطلبی از کلام ایشان را وجدان نکردند، بلافاصله به ردّ و انکار آن نپردازند.

د - بسیاری از ویژگی‌هایی که برای عاقل برشمرده‌اند، برای عاقل «دیندار» که عقلش به برکت تربیت دینی رشد یافته است، وجدانی گشته و نشانه محسوب می‌شود. نمونه‌هایی از این موارد را در همین فصل نقل می‌کنیم.

۶-۱- ده خصلت؛ نشانه کمال عقل

ذکر نشانه‌های عقل را، با بیانی گهربار از امام کاظم علیه السلام خطاب به صحابی خاصّ ایشان، هشام بن حکم، آغاز می‌کنیم.^(۱)

«یا هشام! کانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: مَا عَبْدَ اللَّهَ بَشَيٍّ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ.»
«ای هشام! امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرمودند: خداوند به چیزی برتر از عقل عبادت نگر دیده است.»

«وَمَا تَمَّ عَقْلُ امْرِئٍ حَتَّى يَكُونَ فِيهِ خِصَالُ شَتَّى.»
«و عقل انسانی کامل نگشته، مگر آنکه در او ویژگی‌هایی چند، موجود باشد.»

خصلت اول و دوم

«الْكُفْرُ وَالشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونَانِ، وَالرُّشْدُ وَالْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولَانِ.»

۱ - کامل‌ترین نقل از حدیث مفصل و مشهور امام کاظم علیه السلام به هشام، در کتاب تحف العقول، صفحات ۳۸۳ تا ۴۰۲ آمده است. در این حدیث سراسر حکمت، امام علیه السلام بیش از هشتاد بار با ندای «یا هشام»، این صحابی خود را خطاب می‌کنند و صفات عقل را برای او برمی‌شمارند. قسمتهایی از این حدیث در کتاب العقل و الجهل کافی، حدیث ۱۲ نیز آمده است.

«ترس کفر و شرّ از او نمی‌رود، و رشد و خیر از او امید می‌رود.»

«رشد» به معنی هدایت و در مقابل کفر است. خیر نیز در برابر شرّ است. بدین معنا، کفر و رشد، رنگ دینی می‌یابند. گفته شد که دین، پایه عقلانی دارد. خیر و شر هم می‌توانند عقلی یا شرعی باشند. انسان عاقل چنان است که دیگران از شرّ او در امانند و در عوض به خیر او امیدوار.

با اندکی توجّه درمی‌یابیم که هر عاقلی به عقل خود می‌فهمد و می‌پذیرد که این خصوصیات پسندیده‌اند.

حال آیا عمل او نیز سازگار با این فهم عقلی هست یا خیر؟ این مطلبی دیگر است. عمل در مرحله‌ای پس از فهم قرار دارد. عموم عاقلان که عقلشان در حجاب نیست، حُسن عمل خیر و قبح عمل شرّ را می‌فهمند؛ هرچند که در عمل، تقیدشان به این فهم تفاوت دارد.

خصلت سوم

«وَفَضْلُ مَالِهِ مَبْدُولٌ.»

«و زیادی مالش بخشیده شده است.»

انسان می‌تواند به این درجه از فهم برسد که باید زیادی مال خود را ببخشد. ولی شاید این کار، نیازمند اندکی تذکر باشد و در نگاه نخستین، حُسن بخشش فزونی اموال، مانند روشنی قبح ظلم نباشد. اما وقتی تذکار و تنبیه قرآن کریم و عاقلان کامل را می‌شنویم، اذعان به نیکی انفاق آسان می‌شود. امام صادق علیه السلام یکی از مهمترین تبعات مال بسیار را چنین معرفّی فرموده‌اند:

«أَوْحَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِلَى مُوسَى عليه السلام: لَا تَفْرَحْ بِكَثْرَةِ الْمَالِ، وَلَا تَدْعُ ذِكْرِي عَلَى

كُلِّ حَالٍ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْمَالِ تُنْسِي الذُّنُوبَ، وَ تَرْكُ ذِكْرِي يُفْسِي الْقُلُوبَ.»^(۱)

«خداوند عزّوجلّ به موسی علیه السلام وحی فرستاد: به زیادی مال خوشحال مشو و

یاد مرا در هر حالی وامگذار، زیرا که زیادی مال، گناهان را از یاد می‌برد و ترک یاد من، دلها را به قساوت می‌کشاند.»

کثرت مال، مستی آور و غفلت‌زا و از حجابهای عقل است، گناهان گذشته را از خاطر انسان می‌برد و خود می‌تواند به افزونی گناهان منجر شود که در کلام قدسی خداوند حکیم به حضرت موسای کلیم علیه السلام باز آمده است:

«وَلَا تَغْبِطْ أَحَدًا بِكَثْرَةِ أَمْوَالِهِ، فَإِنَّ مَعَ كَثْرَةِ أَمْوَالٍ تَكْثُرُ الذُّنُوبُ لِوَاجِبِ الْحَقُّوقِ.» (۱)

«به حال کسی، به سبب زیادی مال (او) غبطه مخور، زیرا که با زیادی مال، گناهان زیاد می‌شود؛ به خاطر حقوق واجب (که بر عهده صاحب مال می‌آید و او آنها را نمی‌پردازد).»

خصلت چهارم

«وَفَضْلُ قَوْلِهِ مَكْفُوفٌ.»

«و زیادی گفتارش بازداشته شده است.»

عاقل با خود می‌اندیشد که اگر بیش از نیاز سخن گویم، گرفتار گفتار ناشایست می‌شوم، و چه بسا به گفتن حرام گرفتار آیم یا کسی را با کلام خویش برنجانم. بدین سان، انصاف می‌دهد که باید از زیادی گفتار بپرهیزد. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیت به امام حسین علیه السلام می‌فرماید:

«مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ، كَثُرَ خَطْوُهُ. وَ مَنْ كَثُرَ خَطْوُهُ، قَلَّ حَيَاؤُهُ. قَلَّ حَيَاؤُهُ، قَلَّ وَرَعُهُ. وَ مَنْ قَلَّ وَرَعُهُ، مَاتَ قَلْبُهُ. وَ مَنْ مَاتَ قَلْبُهُ، دَخَلَ النَّارَ.» (۲)

«کسی که کلامش فزونی یابد، خطایش زیاد گردد. کسی که خطایش زیاد شود، حیایش کم گردد. کسی که حیایش کم شود، ورعش اندک گردد. کسی که ورعش اندک شود، قلبش می‌میرد. کسی که قلبش بمیرد، داخل در آتش

می شود.»

خصلت پنجم

«وَنَصِيبُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقُوْتُ.»

«و بهره او از دنیا (در حدّ) قوت است.»

در معنای «قوت» گفته اند: «مَا يُمَسِّكُ الرَّمَقَ مِنَ الرُّزْقِ»: «آنچه از رزق که حفظ رmq می کند.»^(۱) بهره عاقل بیش از قوتی که نیازش را برآورد، نیست. او می کوشد خودش رفع نیازهای خود را برعهده بگیرد تا برعهده دیگران نیفکند. این کاملاً عاقلانه است، که به رزق در حدّ قوت خویش دست یابد؛ اما از آن پس، ده را صد و صد را هزار کردن، مطابق با عقل نیست. این نکته به تعلیم نیاز ندارد. عاقل با تنبیه و تذکّاری ساده، آن را خواهد یافت. اما کدامین هشدار، کارسازتر از گفتار معصومین علیهم السلام؟ امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«يَا ابْنَ آدَمَ! مَا كَسَبْتَ فَوْقَ قُوَّتِكَ، فَأَنْتَ فِيهِ خَازِنٌ لِّغَيْرِكَ.»

«ای فرزند آدم! آنچه را که بیش از قوت خود به دست می آوری، (در

حقیقت) آن را برای غیر خود ذخیره می کنی.»

آنچه مازاد بر قوت باقی بماند، معمولاً بهره وارثان می شود.

خصلت ششم

«لَا يَشْبَعُ مِنَ الْعِلْمِ دَهْرُهُ.»

«در طول عمرش، از علم سیر نمی گردد.»

روشن است که مقصود، علم به آیات خداوند در عالم تکوین و اوامر تشریعی او است که عاقل را به مسیر بندگی خداوند می کشاند. چنین علمی سیر شدنی نیست. هرچه انسان از این چشمه بنوشد، اشتها و اشتیاقش برای نوشیدن جرعه های بعدی افزون می شود. در بحث علم و عقل دیدیم که این علم، جز علم صحیح نزد اهل البیت علیهم السلام نیست و شناخت این علم و صاحبان آن، جز از عاقل بر نمی آید. عاقل، قدر علم و نیاز خود به آن را خوب

می‌شناسند و این احتیاج را همیشگی می‌داند. در مقابل، غیر عاقل، سیری از مال دنیا ندارد، چنانکه امام صادق علیه السلام فرمودند:

«مَنْهُوَ مَنْ لَا يَشْبَعَانِ: مَنْهُوَ عِلْمٌ وَ مَنْهُوَ مَالٌ»^(۱)
«دو گرسنه‌اند که سیری ندارند: گرسنه علم و گرسنه مال.»

خصلت هفتم

«الذُّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مَعَ اللَّهِ، مِنَ الْعِزِّ مَعَ غَيْرِهِ.»

«ذلت با خدا را از عزت با غیر او بیشتر دوست می‌دارد.»

تمام هم و غم عاقل، گام زدن در مسیر طاعت و عبادت خداست. اگر پیمودن این راه، منتهی به ذلت ظاهری او نزد غیر خدا شود، تحمل این ذلت برای او نه دشوار، که محبوب است. امر مهم برای او تحصیل رضای خداست. لذا اگر عزت نزد مردم جز با معصیت خدا حاصل نگردد، او این عزت را به آن ذلت می‌فروشد تا از طریق طاعت بیرون نرفته باشد. این رفتار، از اعتقاد به این سخن برمی‌خیزد که:

«أَلَا إِنَّ الذُّلَّ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، أَقْرَبُ إِلَى الْعِزِّ مِنَ التَّعَاوُنِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ.»^(۲)

«آگاه باشید که ذلت در طاعت خداوند، به عزت نزدیک‌تر است تا یاری

یکدیگر به معصیت خدا.»

گاهی انسان، طاعت خدا را بر قضاوت مردم ترجیح می‌دهد و در مسیر طاعت تنها می‌ماند. همین صبر بر تنهایی خود نشانه نیرومندی عقل است. عاقل، فقط به انس با خدا و عزتی که او می‌بخشد، امید می‌بندد.

خصلت هشتم

«التَّوَاضُّعُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الشَّرَفِ.»

«تواضع برای او محبوب‌تر از شرف است.»

۱ - خصال / ج ۱ / ص ۵۳ / ح ۶۹.

۲ - تحف العقول / ص ۲۱۷، از بیانات امیرالمؤمنین علیه السلام.

در این جا «شرف» به معنای مذموم آن - یعنی کبر و برتری خواهی - در مقابل تواضع قرار گرفته است.^(۱) اصل و اساس تواضع، یک حقیقت باطنی و فعل قلبی است که از درون انسان می‌جوشد. تواضع به تعبیر ساده، آن است که انسان، خود را کسی نداند و سزاوار تکریم و تعظیم نبیند. حفظ چنین حالتی - به ویژه وقتی که شخص بهره‌ای از کمال دارد - تنها از انسان خودساخته برمی‌آید. عاقلی که به فقر و احتیاج همیشگی خود متذکر است، همه کمالاتی را که دارد، به فضل و بخشش الهی می‌داند. از این رو، به جای جامه تکبر، لباس تواضع می‌پوشد.

«شرف» به معنای پسندیده آن، حقیقتاً از آن کسی است که تواضع به خرج می‌دهد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده‌اند:

«مَا اكْتَسَبَ الشَّرَفُ بِمِثْلِ التَّوَّاضُعِ.»^(۲)

«چیزی همانند تواضع، شرف را حاصل نمی‌کند.»

و نیز:

«تَمَامُ الشَّرَفِ التَّوَّاضُعُ.»^(۳)

«همه شرف به تواضع است.»

خصلت نهم

«يَسْتَكْبِرُ قَلِيلَ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِهِ، وَيَسْتَقِلُّ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ مِنْ نَفْسِهِ.»

«نیکی اندک دیگران را بسیار و نیکی بسیار خود را اندک می‌شمارد.»

تصدیق این نشانه، برای بسیاری از عقلا بی‌نیاز از تذکر نیست. در نظر عاقل، کار نیک دیگران - هرچند اندک باشد - واقعاً بزرگ جلوه می‌کند. بالعکس، عمل خوب خود را کوچک می‌بیند. او می‌داند که سهم خودش در انجام کار خیر، نسبت به خدای متعال

۱ - درباره «کبر» در فصل حجابهای عقل، سخن خواهیم گفت. نیز علاقمندان به کتاب بحارالانوار / ج

۷۵، باب التَّوَّاضُع رجوع کنند. ۲ - غررالحکم / ح ۵۱۷۴.

۳ - غررالحکم / ح ۵۱۴۴.

بسیار ناچیز است و هر خیری از او سرزده، از ابتدا (تیت انجام فعل) تا انتها (تحقق خارجی فعل)، همه و همه مرهون و مدیون توفیق الهی بوده است. از این رو، عاقل نسبت به آن سهم ناچیز خود، واقعاً نگران است (خوف دارد) که آیا عملش مقبول افتاده یا خیر. لذا هرگز به خود مغرور نمی‌شود و کار نیک خود را چیزی به حساب نمی‌آورد.

در مقابل، از باطن افراد و رابطه آنان با خدایشان بی‌خبر است. از این رو، با حسن نظر، به خیرات ایشان می‌نگرد، عمل به ظاهر اندکشان را در باطن امر بزرگ می‌شمارد، یقین دارد که بسیاری عمل، به کثرت ظاهری آن نیست و معیار قضاوت الهی هم ظاهر عمل نیست.

حاصل همه این ملاحظات عاقلانه، آن است که عاقل، واجد ویژگی مذکور می‌شود و گامی دیگر به سوی تمام عقل نزدیک می‌شود.

اما کسی که عاقل نیست، عکس این حالت را دارد. طاعت‌های خودش را که به «ظاهر» کثیر است، کثیر می‌شمارد، زیرا غافل است که اندکی یا بسیاری ارزش یک عمل به کثرت ظاهری آن عمل نیست. همچنین اعمال به ظاهر اندک دیگران را کم ارزش می‌بیند، چرا که غافل از همه ملاحظات عاقلانه‌ای است که درباره نگرش عاقل توضیح دادیم.

خصلت دهم

«يَرَى النَّاسَ كُلَّهُمْ خَيْرًا مِنْهُ وَأَنَّهُ شَرُّهُمْ فِي نَفْسِهِ، وَهُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ.» (۱)

«همه مردم را بهتر از خود می‌بیند و خود را در ذاتش بدترین آنها می‌داند و این پایان کار است.»

با داشتن این خصلت - که دشوارتر از همه به نظر می‌رسد - عقل آدمی تمام می‌گردد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در کلامی مشابه این حدیث، سر متصف بودن عاقل به چنین خصلتی را بیان فرموده‌اند. کلام ایشان در مورد دهمین خصلت عاقل چنین است:

وَالْعَاشِرَةُ وَمَا الْعَاشِرَةُ؟ لَا يَرَى أَحَدًا إِلَّا قَالَ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي وَأَتَّقِي.

و دهمین، و چيست دهمین؟ هیچکس را نبیند، مگر آنکه بگوید: او از من بهتر و پرهیزگارتر است.»

سپس حضرت رسول خدا ﷺ سبب این نگرش عاقل را بیان می‌فرماید:

«إِنَّمَا النَّاسُ رَجُلَانِ: فَرَجُلٌ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَأَتَّقِي، وَآخَرُ هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَأَذْنَى. فَإِذَا رَأَى مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَأَتَّقِي، تَوَاضَعَ لَهُ لِيَلْحَقَ بِهِ. وَإِذَا لَقِيَ الَّذِي هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَأَذْنَى، قَالَ: عَسَى خَيْرٌ هَذَا بَاطِنٌ وَشَرُّهُ ظَاهِرٌ، وَعَسَى أَنْ يُخْتَمَ لَهُ بِخَيْرٍ. فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ، فَقَدْ عَلَا مَجْدُهُ وَسَادَ أَهْلَ زَمَانِهِ.»^(۱)

«مردمان بر دو گروهند: گروهی از او بهتر و پرهیزگارتر، و گروهی دیگر از او بدتر و پست‌ترند. زمانی که بهتر و پرهیزگارتر از خود را می‌بیند، در برابر او تواضع کند تا بدو ملحق شود. و وقتی بدتر و پست‌تر از خود را دیدار می‌کند، بگوید: شاید نیکی او پنهان و شرش آشکار باشد، و شاید که عاقبت او ختم به خیر شود. وقتی [عاقل] چنین کند، سروری‌اش بلندی گیرد و به آقایی اهل زمانش رسد.»

عاقل وقتی کسی را می‌بیند، که بهتر و متقی‌تر از خود اوست، عقلاً در مقابل او تواضع می‌کند و خود را در پیشگاه او کوچک می‌یابد. این تواضع - به تعبیر رسول خدا ﷺ - می‌تواند او را به رتبه‌ای بالاتر برساند و توفیق پیوستن به شخص متقی‌تر عطايش کند. اما اگر با کسی برخورد که اعمال او از خودش بدتر است، با خود چنین می‌اندیشد: من این شخص را بد می‌دانم، چون در ظاهر، اعمال بد او را می‌بینم، شاید او نیکی پوشیده‌ای دارد که در باطن اوست و دیده‌ها آن را نمی‌بینند. پس به ظاهر نشاید حکم کرد. همچنین عاقل به خود می‌گوید: شاید فرجام این شخص - با همه شرور ظاهری که دارد - به خاطر همان خیر پنهان، به نیکی گراید. و حتی ممکن است در پایان کار تغییر مسیر دهد و از مسیر شر

و شقاوت به طریق خیر و سعادت ببیوندند، اما من - با همهٔ اعمال خیری که دارم - فرجام کارم ختم به خیر نگردد.

کسی که خود را بندهٔ نادار و عبد ذلیل خدا می‌داند، همواره هراسناک است از اینکه خدا لحظه‌ای او را به حال خود رها کند؛ نه اینکه به محض انجام یک کار خیر، توفیق الهی را فراموش کند و به خود امیدوارتر گردد. همواره باید این حقیقت را به یاد داشته باشیم که معیار، حال حاضر و نمود ظاهر افراد نیست، بلکه به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام:

«مِلَاكُ الْأُمُورِ حُسْنُ الْخَوَاتِمِ»^(۱)

«ملاک کارها نیکی پایانه‌است.»

ممکن است کسی امروز کافر باشد و مؤمن از دنیا برود؛ اما آنکه امروز مؤمن است، فردا جز کفر به سرای دیگر نبرد. مؤمن در مواجهه با کافر، کفر او را نکوهش می‌کند و ایمان خود را از او بهتر می‌داند، اما در عین حال حساب خود را از ایمانش جدا می‌داند و می‌اندیشد که مبدا ایمان من عاریه باشد و با دست خالی از دنیا بروم.^(۲) نتیجه آنکه در عین بیزاری جستن از افعال ناشایست دیگران، همچنان نباید خود را بهتر از آنها بدانیم. دلیل دیگر قابل اشاره آنکه: ممکن است فرد گنه‌کار مورد مغفرت خدا قرار گیرد، ولی آنکه مطیع خداست، طاعتش مقبول خداوند نیفتد و حتی معاصی او مایهٔ حبط اعمال نیکش شود.

بدین ترتیب، توضیح ده خصلت عاقل - که عقل او به آنها تمام می‌گردد - پایان می‌پذیرد. در ادامهٔ این فصل، ذیل چند عنوان به نشانه‌هایی دیگر از عاقل اشاره

۱ - غرالحکم / ح ۱۰۹۲۲.

۲ - بنابر کتاب و سنت، ایمان افراد بر دو نوع است: «مستقر» و «مستودع». ایمان «مستقر»، ایمانی است ماندنی که تا پایان عمر همراه شخص می‌ماند. ایمان «مستودع» نزد صاحبش به ودیعه و عاریه است؛ اما تا هنگام مرگ نمی‌ماند. علاقمندان به بحث تفصیلی در این زمینه به کتاب «معرفت امام عصر علیه السلام» صص ۲۵۲ - ۲۶۲ مراجعه نمایند.

می‌کنیم.

۶-۲- قناعت و عفت، دو زینت عاقل

قناعت یعنی خرسندی و اکتفا نسبت به آن چیزی که خداوند، نصیب انسان ساخته است. بنابراین قناعت، امری قلبی و حالتی روحی است. آنچه بی‌نیازی واقعی و غنای حقیقی به انسان عطا می‌کند، همین حالت قناعت است، یعنی آنکه انسان در روح خویش احساس نیاز و وابستگی به دنیا نداشته باشد. برای رسیدن به غنای حقیقی، لازم نیست پیوسته اموال و امکانات را گرد آوریم و همواره بر آنها بیفزاییم. قناعت هم ثمره و نشانه عقل است.

اگر انسان حال روحی قناعت را در خود تقویت کند، به همان مقدار از حلال که خداوند نصیب او کرده، قانع می‌شود. در نتیجه در مورد آنچه حرام است، به راحتی عفاف می‌ورزد و از بسیاری اندوه‌ها رهایی می‌یابد. از این رو امیرالمؤمنین علیه السلام عفت و قناعت را دو زینت عاقل دانسته‌اند:

«يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِالتَّحَلِّيِّ بِالْعِفَّةِ وَالْقَنَاعَةِ.»^(۱)

«برای دلیل آوردن بر عقل انسان، بر آراستگی او به عفت و قناعت، استدلال می‌شود.»

۶-۳- مدارا با جهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان

مدارا با دیگران - چه عالم و چه جاهل - نشانه عقل است:

«يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِكَثْرَةِ وَقَارِهِ وَحُسْنِ اخْتِمَالِهِ.»^(۲)

«عقل انسان، به وقار بسیار و تحمل نیکوی او شناخته می‌شود.»

اهمیت مدارا تا حدی است که امام صادق علیه السلام فرمودند:

«عاقل‌ترین مردم کسی است که مدارایش با مردم بیش از دیگران

باشد.»^(۱)

امیرالمؤمنین علیه السلام نحوه رفتار با جاهل را چنین ترسیم می‌نمایند:

«برای عاقل سزاوار است که با جاهل همچون مخاطبه طیب با مریض، رفتار

کند.»^(۲)

می‌دانیم که «جاهل» در مقابل «عاقل» است. مخاطبه عاقل با جاهل باید از نوع مواجهه طیب با مریض باشد. عاقل باید همچون طبیبی دلسوز و حاذق، جاهل را دردمند بداند و با آغوش باز او را بپذیرد، دردش را تشخیص دهد و صادقانه از سر دلسوزی در صدد درمان برآید. از همه مهم‌تر آنکه عاقل هرگز نباید به صرف آنکه از درد جهل در امان است، به جاهل فخر بفروشد؛ همچنانکه هرگز ندیده‌ایم طبیبی به مریضی مباحات کند که تو فلان مرض را داری و من ندارم!

حتی گاه ممکن است مریض، غافل از بیماری و درد خویش، به طبیبی دلسوز، جسارت و اهانت کند. در اینجا اگر کاری از طبیب ساخته نیست، بر نمی‌آشوبد؛ بلکه پا را از سکوت فراتر نمی‌نهد. حکایت عاقل در برابر جهال نیز چنین است:

«أَعْقَلَ النَّاسِ مَنْ لَا يَتَجَاوَزُ الصَّمْتَ فِي عُقُوبَةِ الْجَهَّالِ.»^(۳)

«عاقل‌ترین مردم کسی است که در عقوبت جاهلان، از سکوت فراتر

نمی‌رود.»

اکنون قصه‌ای بشنویم از مالک اشتر، آن تربیت‌یافته مکتب علوی که مواعظ مولایش

امیرالمؤمنین علیه السلام را در تحمّل جاهلان به جان خریده بود:

«مالک اشتر از بازاری می‌گذشت، در حالی که لباس و عمامه‌ای از کرباس بر

تن داشت. یکی از مردم بازار، او را دید. ظاهر او را کوچک شمرد و چیزی به

نشانه خوار شمردنش به طرف او پرتاب کرد. مالک گذشت و به او توجهی

۱ - امالی شیخ صدوق (ره) / ص ۲۰.

۲ - غرالحکم / ح ۴۹۱.

۳ - غرالحکم / ح ۳۹۰.

نکرد. به آن شخص گفته شد که: وای بر تو! می دانی به چه کس اهانت کردی؟ گفت: نه. گفته شد: این شخص، مالک، یار امیرالمؤمنین علیه السلام است. لرزه بر اندام مرد افتاد، و آمد تا از او عذر بخواهد. دید که مالک به مسجدی وارد شده و به نماز ایستاده است. وقتی مالک نماز را به پایان برد، آن مرد بر پاهای او افتاد و بدان بوسه زد. مالک گفت: این چه کاری است؟ مرد گفت: بخاطر آنچه نسبت به تو روا داشتم، از تو عذر می طلبم. مالک گفت: اشکالی ندارد. قسم به خدا وارد مسجد نشدم، مگر برای آنکه برای تو استغفار کنم.»^(۱)

۶-۴- دنیا و آخرت در نگاه عاقل

امام کاظم علیه السلام می فرماید:

«يَا هِشَامُ! إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا، وَرَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ.»^(۲)

«ای هشام! عاقلان نسبت به دنیا زهد ورزیدند، و میل به آخرت یافتند.»

حضرت کاظم علیه السلام علت زهد عاقلان در دنیا و رغبت ایشان به آخرت را این چنین بیان

می کنند:

«لَا تَنْهَمُ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ، وَالْآخِرَةُ طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ. فَمَنْ طَلَبَ الْآخِرَةَ، طَلَبَتْهُ الدُّنْيَا حَتَّى يَسْتَوْفِيَ مِنْهَا رِزْقَهُ. وَمَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا، طَلَبَتْهُ الْآخِرَةُ، فَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ، فَيُفْسِدُ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ وَآخِرَتَهُ.»^(۳)

«زیرا آنان دانستند که دنیا، خواهان (و) خواسته شده است، و آخرت هم

خواهان (و) خواسته شده است. پس کسی که آخرت را بخواهد، دنیا او را

۱- بحار الانوار / ج ۴۲ / ص ۱۵۷ به نقل از تنبيه الخاطر.

۲- کافی / ج ۱ / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۲.

۳- کافی / ج ۱ / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۲.

می‌طلبد تا روزی خود را به طور کامل از آن برگیرد. و آنکه دنیا را بخواهد، آخرت او را می‌طلبد، آنگاه مرگ به سراغش می‌آید و دنیا و آخرتش را بر او تباه می‌سازد.»

سنت الهی بر این است که اگر کسی با تبت خالص برای خدا، در پی طلب آخرت باشد، خداوند روزی او را در دنیا به طور کامل نصیبش می‌گرداند. البته طلب آخرت بدین معنا نیست که شخص به دنبال اسباب عادی حصول رزق نرود؛ بلکه بدین معناست که در کسب رزق هم، برای جلب رضای خداوند قدم بردارد و همه امیدش فقط به او باشد، یعنی روزی دنیا را برای دنیا نخواهد که این خود، مصداق طلب آخرت است. اما آنکه از خدا غافل است، کسب و کارش دنیاطلبی می‌شود و نهایتاً آخرت، او را می‌طلبد. یعنی مرگش فرامی‌رسد، در حالی که از دنیا هیچ توشه‌ای برای آخرت برنگرفته است. چنین کسی نه به دنیا، آن‌گونه که می‌خواسته، دست یافته و نه در آخرت، جایگاه مناسبی خواهد یافت.

زهد، یعنی عدم رغبت. لذا امری قلبی است که البته آثار آن بر جوارح آدمی جاری می‌شود. نیز لازم به ذکر است که آخرت‌طلبی به معنای گذران بیهوده عمر در دنیا نیست. بلکه با استفاده از متاع دنیوی و در ضمن بهره‌مندی از آن، باید برای آخرت توشه برگرفت. پس زهد به مفهوم عدم تعلق خاطر و دلبستگی به دنیاست، نه بی‌نصیبی از دنیا. اگر آدمی چنین شد، به خاطر از کف دادن دنیا غمگین و در دستیابی به آن خوشحال نمی‌گردد.

تأکید می‌کنیم که سبب حذر از دنیا، عقل انسان است. این حذر کردن از دنیاشناسی صحیح نشأت می‌گیرد. به هر حال، عاقل در بهره‌مندی از دنیا زیاده‌خواهی نمی‌کند و چنین رفتاری اثری بس عظیم دارد:

«یا هشام! إِنَّ الْعُقَلَاءَ تَرَكُوا فُضُولَ الدُّنْيَا، فَكَيْفَ الذُّنُوبُ؟! وَ تَرَكُوا الدُّنْيَا مِنْ

الْفَضْلُ، وَ تَرَكُ الذُّنُوبِ مِنَ الْفَرَضِ»^(۱)

«ای هشام! عاقلان زیادی‌های دنیا را وانهادند؛ چه رسد به گناهان؟! در حالی که ترک دنیا، فضیلت است و ترک گناهان، فریضه.»
کسی که در جاده‌ی زیاده‌خواهی قرار می‌گیرد، هرگز به پایان آن نمی‌رسد. اما عاقلی که زیادی‌های دنیا را ترک می‌گوید، نفس خود را تقویت کرده است. بدین ترتیب، ترک گناهان - که از واجبات است - برای او آسان می‌شود.

سخن در باب زهد در دنیا بسیار است. در اینجا، به همین اندازه بسنده می‌کنیم^(۲) و این قسمت را با سفارشی از امیرالمؤمنین علیه السلام خُسن ختام می‌بخشیم:
«كُنْ عَاقِلًا فِي أَمْرِ دِينِكَ، جَاهِلًا فِي أَمْرِ دُنْيَاكَ»^(۳)
«در باره‌ی امر دینت عاقل و در مورد دنیایت جاهل باش.»

مقصود از دنیا در این حدیث، همان دنیای پست با متعلقاتی از آن است که در مقابل دین قرار می‌گیرد. دین یعنی راه سعادت اخروی و آیین بندگی. عاقل بودن در امر دین و جاهل بودن در مورد دنیا، بدین معناست که آدمی باید به امور دینی اهمّیت بسیار دهد، دقّت و نگرانی نسبت به آن داشته باشد، به حساب و کتابش دقیقاً رسیدگی کند و هیچ‌گونه سهل‌انگاری نسبت به آن را مجاز نشمرد. از سوی دیگر، نباید به امور دنیوی - صرف نظر از آثار اخروی آن - اهمّیت دهد و نگرانی و دلواپسی نسبت به آن داشته باشد بلکه باید سخت‌گیری و دقّت و ریزینی را در این امور کنار بگذارد. بنابراین تسامح و تساهل در امور دنیوی بسیار پسندیده و مقبول است، اما در امر دین نباید چنین بود؛ درست برعکس آنچه معمول مردم است! عاقل از دنیا بهره می‌برد تا توشه برای آخرت بگیرد. در این مسیر، تنها به کسب رضایت خداوند می‌اندیشد و با توکل بر او، در صدد تأمین سعادت اخروی خویش برمی‌آید.

۱ - کافی / ج ۱ / ص ۱۷ و ۱۸.

۲ - نظر به اهمّیت این بحث، در فصل حجابهای عقل به مناسبت حجاب «حبّ دنیا» بدان

۳ - غرالحکم / ح ۴۸۱۰.

باز می‌گردیم.

فصل ۷

حجاب‌های عقل

مقدمه

گفته شد که قلب انسان، نوری را مالک می‌شود (به آن منور می‌شود)، آنگاه معقولاتی را می‌بیند. اگر این قلب تیرگی‌هایی بیابد، به میزان آن کدورتها، بهره و مالکیتش نسبت به نور عقل کم خواهد شد. عواملی را که مانع منور شدن بیشتر قلب به نور عقل می‌گردد، «حجاب عقل» می‌نامیم. به بیان دیگر، قلب مطهر، منقح و صافی، کاملاً منور به نور عقل است و هر اندازه که زنگار در میان آید، محرومیت از عقل حاصل می‌شود. از آن عوامل زنگار آفرین، به «حجابهای عقل» تعبیر می‌شود.

در روایات، این عوامل «آفات عقل» نیز نام گرفته‌اند. برای شناخت بیشتر قدر و منزلت نور بی‌بدیل عقل، توجه به آفات آن، توجهی سودمند و مبارک است. شناخت ضدّ یک عامل، اگر تنها راه شناخت آن عامل نباشد، قطعاً در شناخت بهتر آن، مدد می‌رساند. پیامد این بحث، باید این ثمره عملی باشد که عاقل، موانع روشنگری عقل را بشناسد، آنگاه برای دوری از آنها بکوشد تا بستر بهره‌مندی از عقل را بهتر فراهم کند. در این فصل، برخی از حجابهای عقل را به تذکار معصومین علیهم‌السلام، بیان می‌داریم و روشهای زدودن آن را از کلام ایشان می‌جوئیم.

۷-۱- حجاب هوی و شهوت

هوی یعنی میل و شهوت. طبیعت انسان به گونه‌ای سرشته شده که به پاره‌ای از شؤون دنیا و بهره‌مندی‌های آن تمایل و کشش دارد. همین کشش از سویی و اوامر و نواهی الهی از سوی دیگر، زمینه امتحان را برای او فراهم می‌آورد. اموری که مورد تمایل و اشتیاق انسان است، مصادیق بسیار دارد.

از یک منظر می‌توان شهوت را به دو گروه حیوانی و انسانی تقسیم کرد. مثال شهوت حیوانی، شهوت شکم و شهوت جنسی است که انسان و حیوان در آن مشترکند. گروه دوم (شهوات انسانی) ویژه انسان است، مانند حبّ او نسبت به مال دنیا و مسکن و مرکب و... و نیز دوستی جاه و مقام و ریاست، که در طبیعت هر انسانی نهفته است. در میان شهوات حیوانی، شهوت جنسی را می‌توان قوی‌ترین شهوت دانست. نشانه وجدانی این قضاوت آن است که انسان برای ارضاء شهوت جنسی، از شهوات‌های دیگر همچون خوردن چشم می‌پوشد. شهوات خاصّ انسان نیز همین‌گونه است. مثلاً انسان گاه از مال می‌گذرد و به ظاهر زهد می‌فروشد، تا اینکه در میان مردم به منزلت و مقامی برسد. درباره مقایسه میان شهوات حیوانی و انسانی، در ادامه سخن خواهیم گفت. هر عاقلی تصدیق می‌کند که اگر در پی امیال و شهوات نفسانی خود برود، در حقیقت به عقل خود بی‌اعتنایی کرده است. به تعبیر دیگر «هوی» از حجاب‌های عقل است. در روایات، «هوی» را در تقابل کامل با «عقل» نهاده‌اند:

«الْهَوَىٰ ضِدُّ الْعَقْلِ»^(۱)

«هوی ضدّ عقل است.»

کلام اخیر، مفهوم ضدیّت عقل با هوی و شهوت را تأیید می‌کند. نفس آدمی، همواره در کشاکش میان لشکر رحمانی عقل و لشکر شیطانی هوی است. هرکدام از این دو که غلبه یابد، نفس را به سوی خود فرا می‌خواند: «الْعَقْلُ صَاحِبُ جَيْشِ الرَّحْمَنِ وَالْهَوَىٰ قَائِدُ جَيْشِ الشَّيْطَانِ، وَالنَّفْسُ مُتَجَادِبَةٌ بَيْنَهُمَا. فَأَيُّهُمَا غَلَبَ كَانَتْ فِي حَيْزِهِ»^(۲)

«عقل، فرمانده لشکر رحمان و هوی، امیر سپاه شیطان است و نفس میان آن دو در کشمکش است. پس هرکدام از آن دو غلبه یافت، (نفس) در سمت او خواهد بود.»

در روایات، هیچ امری به اندازه غلبه شهوت بر انسان مذمت نشده است. امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کلامی به مقایسه انسانها، فرشتگان و چهارپایان پرداخته‌اند، انسان را به داشتن عقل همراه با شهوت شناسانده‌اند:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلا شَهْوَةٍ، وَ رَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلا عَقْلٍ، وَ رَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا. فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ، فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. وَ مَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ، فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ.»^(۱)

«خداوند عز و جل، در فرشتگان عقلی بدون شهوت ترکیب کرد و در چهارپایان، شهوتی بدون عقل را. و در بنی آدم هر دو را درآمیخت. پس هر که عقلش بر شهوتش غلبه کند، از ملائکه برتر است. و هرکس شهوتش بر عقلش غلبه یابد، از چهارپایان بدتر است.»

انگیزه غلبه بر شهوت

یکی از مهم‌ترین انگیزه‌ها برای ترک شهوت و غلبه بر آن، اعتقاد به آخرت است. عاقلی که با هدایت عقل و یادآوری شرع، وجود آخرت پس از دنیا را باور کرده باشد، می‌داند که ترک شهوت و غلبه بر هوی، از مصادیق خرید آخرت به قیمت دنیا است. از این رو، لذات فانی دنیوی را فدای نعمات باقی اخروی می‌سازد. انسان عاقل، از کیفر، نگران و به پاداش الهی امیدوار است. توجه او به غلبه بر شهوت، با ایمان و یقین به این دو کلام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تقویت می‌شود:

«أَكْثَرُ مَا تَلِجُ بِهِ أُمَّتِي النَّارَ، الْأَجُوفَانِ، الْبُطْنُ وَالْفَرْجُ.»^(۲)

«بیشترین چیزی که امت من به سبب آن وارد آتش می‌شوند، دو تو خالی است: شکم و آلت تناسلی.»

این همه تأکیدات فراوان، اهمیتی و جدّیت این امر و ابتلای همگانی افراد به آن را

۱ - علل الشرائع / ج ۱ / ص ۴.

۲ - کافی / ج ۲ / ص ۷۹ / ح ۵.

نشان می‌دهد. لذا یکی از مهم‌ترین اهداف یک عاقل دیندار، آن است که راهی برای غلبه بر شهوت بیابد.

عَقَّتْ، راه غلبه بر شهوت

گفتیم که خداوند، عقل و شهوت را در انسان درآمیخته و همین را مایهٔ ابتلا و امتحان او قرار داده است. نیز او را قدرتی بخشیده که با اختیار خود، عقل خویش را بر شهوتش غلبه دهد تا بدین ترتیب، از مرتبه بهائم برون آید و به درجه‌ای برتر از ملائک نائل شود. راه رسیدن به این هدف، چیزی جز «عَقَّتْ» و «حیا» نیست. در بحث حَجَّتْ عقل، همراهی حیا با عقل را دیدیم. و در فصل نشانه‌های عقل گفتیم که منشأ عَقَّتْ در انسان، عقل اوست. عَقَّتْ یعنی: بازداشتن نفس از امور غیر حلال. با عَقَّتْ و خویشنداری، می‌توان شهوت را به ضعف کشاند:

«الْعَفَّةُ تُضَعِّفُ الشَّهْوَةَ.»^(۱)

«عَقَّتْ، شهوت را ضعیف می‌کند.»

اگر انسان دائماً به ندای شهوت خویش پاسخ مثبت دهد، در آتش آن دمیده و به آن شدت بخشیده است:

«رَدُّ الشَّهْوَةِ أَقْضَى لَهَا وَقَضَائُهَا أَشَدُّ لَهَا.»^(۲)

«پاسخ منفی دادن به شهوت، بیشترین اثر را در محو آن دارد. و برآوردن آن، شدت بیشتری به آن می‌بخشد.»^(۳)

بحثی دربارهٔ «عشق»

به مناسبت بحث دربارهٔ حجاب «هوی» و «شهوت»، مناسب است اشاره‌ای هم به مسأله «عشق» و رابطهٔ آن با عقل داشته باشیم.

۱ - غرالحکم / ح ۵۴۲۱.

۲ - غرالحکم / ح ۶۹۵۶.

۳ - «قضاء» دو معنا دارد: یکی به معنای از بین بردن و به پایان رساندن، و دیگری برآوردن و به جای آوردن. و هر دو معنا در این کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است.

عشق یعنی محبت شدید و بی حساب،^(۱) که آدمی را از فرمان عقل و حکومت آن خارج می‌سازد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید:

«... وَ مَنْ عَشِقَ شَيْئاً أَغْشَى بَصَرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ. فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِحَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ. قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَ أَمَاتَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ وَ وَلِهَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ. فَهُوَ عَبْدٌ لَهَا وَ لِمَنْ فِي يَدَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا. حَيْثُمَا زَالَتْ زَالَ إِلَيْهَا وَ حَيْثُمَا أَقْبَلَتْ أَقْبَلَ إِلَيْهَا. لَا يَنْزَجِرُ مِنَ اللَّهِ بِزَاجِرٍ وَ لَا يَتَّعِظُ مِنْهُ بِوَاعِظٍ.»^(۲)

«... و هرکس عاشق چیزی شود، دیده‌اش را کور و دلش را بیمار سازد. این است که با چشمی نابینا بنگرد و با گوش ناشنوا بشنود. شهوات، عقلش را دریده و دنیا قلبش را میرانده و نفسش شیفته آن گشته، پس در برابر آن (دنیا) و در برابر کسی که چیزی از آن در دستش دارد، به بندگی افتاده است. هر جا که (دنیا) برود، او به سویش برود و بر هر جا رو کند، به سوی آن رو کند. نه با (گفته) بازدارنده‌ای از جانب خدا بازداشته می‌شود و نه با واعظی از جانب او پند می‌پذیرد.»

همان‌گونه که از بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) برمی‌آید، خاصیت عشق، سلب بینایی و شنوایی و در نتیجه بیماردلی است. در نتیجه عشق، انسان از دیدن و شنیدن حقیقت محروم می‌گردد.

اما در مذاق عرفان اصطلاحی - و نه عرفان اسلامی - و نیز بر مبنای مشی فلسفی در آنچه حکمت متعالیه خوانده می‌شود، برای عشق، معنایی لطیف و روحانی در نظر گرفته‌اند و حساب آن را از شهوت حیوانی جدا کرده‌اند. ملاصدرای شیرازی در کتاب اسفار اربعه بحث مفصّلی به این موضوع اختصاص داده است. او، فصل نوزدهم از موقف

۱ - لسان العرب / ج ۱۰ / ص ۲۵۱: «العشق: فرط الحب»؛ مجمع البحرين / ج ۵ / ص ۲۱۴: «فی

الحديث ذكر العشق و هو تجاوز الحد في المحبة.»

۲ - نهج البلاغه / ص ۱۵۹ / خطبه ۱۰۹.

هشتم سفر سوم را بدین عنوان آورده است: «فی ذکر عشق الظرفاء و الفتیان للأوجیه الحسان»: «در ذکر عشق ظریفان و جوانان به چهره‌های زیبا» ذیل این عنوان، بحث در باب عشق چنین آغاز شده که میان حکیمان دربارهٔ این عشق و ماهیت خوب یا بد آن اختلاف است. برخی آن را از رذائل دانسته و زشتی‌هایش را برشمرده‌اند. در مقابل، برخی دیگر آن را فضیلتی نفسانی انگاشته و به مدحش نشسته‌اند.

آنگاه صاحب اسفار در مقام بیان نظر خویش، بر ستوده بودن عشق - یعنی لذت بردن شدید از نیکویی چهرهٔ زیبا و محبت مفرط به کسی که در او شمائل لطیف و تناسب اعضاء و زیبایی ترکیب یافت می‌شود - استدلال نموده است؛ بدین سان که عشق، امری طبیعی است که خداوند در نفوس بیشتر امت‌ها آن را نهاده است. لذا حکمت‌ها و مصلحت‌هایی بر آن مترتب می‌گردد، خصوصاً وقتی که مبدأ و سرآغازی با فضیلت و غایت و سرانجامی با شرافت داشته باشد.^(۱) ملأصدرا در تبیین آن مبادی فاضلهٔ عشق چنین نوشته است:

«امّا در مورد مبادی؛ چون ما بیشتر جان‌های امت‌هایی را که آموزش علوم و صنائع لطیف و آداب و ریاضیات بدانها اختصاص دارد - مانند اهل فارس و عراق و شام و روم و هر قومی که علوم دقیق و صنائع لطیف و آداب نیکو در آنها هست - غیر خالی از این عشق لطیف می‌یابیم که سرچشمهٔ آن نیکو شمردن شمائل محبوب است و هیچ‌کس را که قلبی لطیف و طبعی دقیق و ذهنی با صفا و روحی مهربان دارد، خالی از این محبت در اوقات عمرش نمی‌یابیم؛ ولی عموم جانهای خشن و دل‌های سخت و طبایع خشک - از کردها و اعراب و ترک و زنگی - را خالی از این نوع محبت می‌یابیم. و اکثر ایشان، فقط بر محبت مردان به زنان و زنان به مردان بسنده کرده‌اند؛ به سبب طلب کردن نکاح و جفت‌یابی همان‌گونه که در نهاد دیگر حیوانات، حبّ

۱ - الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیة الأربعة / ج ۷ / ص ۱۷۲.

ازدواج و جفت‌گیری نهاده شده است که هدف آن در طبیعت، باقی گذاردن نسل است.»^(۱)

در اینجا تفاوت میان دو نوع محبت مذکور و ملاک فرق نهادن میان آن دو را بیش از این توضیح نداده است. محبت نوع اول را، مخصوص سرشت‌های لطیف و منشأ آن را نیکو شمردن شمائل محبوب می‌داند. محبت نوع دوم را نیز، همان محبتی می‌داند که انگیزه نکاح می‌گردد و میان حیوانات و طبع‌های خشن از انسانها مشترک است. اما خواننده زیرک، از ادامه بیانات صدر المتألهین - در بیان غایات این عشق مستحسن - درمی‌یابد که فرق چندانی میان استحسان شمائل معشوق و شهوت انسانی مشترک با حیوان نیست. به سطور زیر توجه کنید:

«و اما غایت در این عشق موجود در ظریفان و صاحبان لطافت طبع، آثاری است که بر آن مترتب می‌شود. مانند تأدیب نوجوانان و تربیت کودکان و پاک نمودن آنها و آموزش علوم جزئی به آنان، مانند نحو و لغت و بیان و هندسه و غیر آن... وقتی کودکان از تربیت پدران و مادران بی‌نیاز می‌شوند، از آن پس به آموزش استادان و آموزگاران و حُسن توجه و عنایت آنان بدیشان، با نگاه مهربانی و عطوفت نیاز پیدا می‌کنند. بدین سبب، عنایت الهی در جانهای مردان بالغ، میلی به کودکان و محبت و عشق ورزیدنی به نوجوانانِ خوبر و قرار داده است، تا انگیزه‌ای برای آنان در تأدیب و تهذیب ایشان و تکمیل نفوس ناقص و رساندنشان به غایات مقصود از خلقت آنها باشد. و اگر چنین نبود، خداوند این رغبت و محبت را در بیشتر ظریفان و عالمان، عبث و بیهوده آفریده بود. پس بناچار در وجود این عشق نفسانی در نفس‌های لطیف و قلب‌های رقیق غیر قسی و سخت، باید فایده‌ای حکیمانه و غایتی

صحیح باشد.»^(۱)

آنگاه ملاصدرا در مقام نتیجه گیری می گوید:

«و نحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها؛ فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الإنسان معدوداً من جملة الفضائل و المحسنات، لا من جملة الرذائل و السيئات.»^(۲)

«ما مترتب شدن این غایت هایی را که ذکر کردیم می بینیم. پس بدون شک، وجود این عشق در انسان، از جمله فضائل و نیکی ها شمرده می شود، نه از رذائل و زشتی ها.»

در بررسی و نقد این مطالب به چند نکته باید توجه شود:

۱- اگر حقیقتی بدون تکلف و تصنع در اکثر نفوس مردمان یافت شود، نمی توان آن را مطلقاً نیکو شمرد. بسیاری از امور طبیعی نکوهیده - مانند حسد و کینه و برتری خواهی - در طبیعت نوع انسان ها وجود دارند؛ اما نمی توان گفت که این امور، به خودی خود، مطلوب خالق حکیم بوده اند. چه بسا حکمت ایجاد چنین طبایعی، آن بوده که خداوند متعال، بشر را در بستر امتحان قرار دهد. همچنانکه در حدیثی گویا از امیرالمؤمنین علیه السلام در توصیف نفس آمده است که آدمی بر «سوء ادب» سرشته شده است و بنابر طبیعت خویش، میل به حرکت در میدان مخالفت دارد. در مقابل این تمایل به بدی ها، بنده از جانب خدا به همراهی با آداب دعوت شده است تا با مجاهده، عنان خواهش های نفسانی را به کف گیرد و نفس خود را از تباهی باز دارد:

«النَّفْسُ مَجْبُوءَةٌ عَلَى سُوءِ الْأَدَبِ، وَالْعَبْدُ مَأْمُورٌ بِمُلَازِمَةِ حُسْنِ الْأَدَبِ. وَ النَّفْسُ تَجْرِي بِطَبْعِهَا فِي مَيْدَانِ الْمُخَالَفَةِ، وَالْعَبْدُ يَجْهَدُ بِرَدِّهَا عَنْ سُوءِ الْمُطَالَبَةِ. فَمَتَى أَطْلَقَ عِنَانَهَا، فَهُوَ شَرِيكٌ فِي فُسَادِهَا. وَمَنْ أَعَانَ نَفْسَهُ فِي

هَوَىٰ نَفْسِهِ، فَقَدْ أَشْرَكَ نَفْسَهُ فِي قَتْلِ نَفْسِهِ»^(۱)

بر این اساس نمی‌توان گفت که هر خصلتی که در طبیعت انسان وجود دارد، نیکو و پسندیده است.

ملاصدرا، در ردّ سخن کسانی که عشق را از کارهای اهل باطل می‌دانند، چنین می‌گوید: «آنانکه بر این باورند که این عشق از کارهای اهل باطل است... ندانستند که خداوند (تعالی) چیزی را در سرشت جانها نمی‌آفریند، مگر برای حکمتی جلیل و غایتی عظیم»^(۲)

ما می‌گوییم: درست است که هرآنچه خدا آفریده از روی حکمتی گرانقدر و غایتی گرانسنگ است، اما حکمت و غایت آن را باید از خود خداوند طلبید و در رضای او جست. به فرض اینکه خداوند در نهاد بشر، محبت شدیدی نهاده باشد، نمی‌توان مطلوبیت اعمال این محبت و افراط در آن را نتیجه گرفت. بلکه همان خداوند محبت آفرین، عقل را هم آفریده است و شرع را نیز به تأیید عقل فرستاده است. بشر در مقام استنباط غایت مطلوب آفریدگار خویش، باید در کنار توجه به دارایی‌ها و نهاده‌های بشری، در پی درک رضا و سخط الهی نیز باشد.

چنانکه گفتیم، نماینده رضا و سخط الهی، حجت الهی است، یعنی عقل و شرع که چیز دیگری جز آنها حجت ندارد. این دو حجت، آدمی را از آزادی بی‌قید و شرط خارج می‌سازد و پای‌بندی او را در چارچوبی خاص فراهم می‌آورد. البته ما، در اینجا عشق (محبت شدید) را به طور مطلق مذمت نمی‌کنیم؛ اما می‌خواهیم بگوییم که از آمیختگی سرشت بشر با عشق - چنانکه ملاصدرا ادعا کرده است - نمی‌توان مقدس بودن آن را استنباط کرد و چنین نتیجه گرفت که عشق فی نفسه مطلوبیت خدایی دارد و بنابراین در هیچ جا نباید محدود و مقید یا مطرود و محکوم گردد.

خداوند متعال، برای اعمال این محبت و رغبت نیز، اصول و مرزهایی ترسیم کرده،

۱ - مستدرک الوسائل / ج ۱۱ / ص ۱۳۷ / ح ۴.

۲ - اسفار / ج ۷ / ص ۱۷۵.

همچنانکه نسبت به افراط در اعمال شهوت - حتّی از نوع حلال - بیم داده است. بنابراین به صرف طبیعی بودنِ رغبت و محبّت در نهاد بشر، نمی‌توان به نتایج مورد نظر ملاّصدرا رسید.

۲ - با اندکی تأمل در مثالهایی - مانند محبّت به غلمان و صبیان - که ملاّصدرا در تبیین غایات عشق آورده، این پرسش همراه با تعجّب پدید می‌آید که فرق میان رغبت و محبّت به خوبرویان (حسان الوجوه) با شهوت نسبت به ایشان چیست؟ هر فرد منصفی با مراجعه به وجدان خویش درمی‌یابد که آن محبّت افراطی که ملاّصدرا از آن به تعشّق تعبیر کرده است، در بسیاری اوقات، همراه با لذّت بردن و خوش آمدن از چهره زیبای آن محبوب خواهد بود. اگر این التذاذ را نتوان مصداق شهوت دانست، پس چه حالتی را باید شهوت نام نهاد؟! چه فرقی است میان این التذاذ (که او آن را عشق لطیف نام نهاده و منشأ آن را استحسان شمائل محبوب دانسته است!) با محبّتی که مردان به زنان می‌ورزند و انگیزه نکاح می‌گردد و بقاء نسل را تضمین می‌کند؟^(۱) و با چه ملاکی، این محبّت را محبّت انحصاری رایج در میان مردمان با طبع خشک و خوی خشن می‌داند؟

به عقیده ما ماهیت لذّت بردن از چهره نوجوانان نابالغِ خوبرو با لذّت بردن مردان از روی زیبای زنان تفاوت ندارد. همچنین ملاکی نمی‌توان یافت که اوّلی را مصداق عشق لطیف و روحانی و دومی را عشق حیوانی یا شهوانی برشمرد.

البته ما نمی‌گوییم که هر محبّت افراطی جنبه شهوانی و حیوانی دارد. بلکه بسیاری محبّت‌ها - مانند محبّت مادر به نوزاد خویش - شهوانی نیست. امّا تأکید می‌کنیم براینکه بسیاری از بزرگان عرفان صوفیانه که در این وادی قلم و قدم زده‌اند و سخن از عشق عقیف رانده‌اند، در توصیه به عشق، مصادیقی را برشمرده‌اند که شائبه شهوانی در آن بسیار

۱ - و جای بسی تعجّب بیشتر، که خداوند برای التذاذ از چهره زیبای غلامان حرمت قائل شده، در

حالی که نکاح را از سنن رسول خویش معرفی کرده است!

محتمل - و بلکه قطعی - است. از سیره برخی از آنان برمی‌آید که این شائبه در بسیاری اوقات، در صحنه عمل نیز پدیدار گشته است. حتی اگر ما تقسیم کلی عشق به شهوانی و غیرشهوانی را هم بپذیریم، مواردی که آنان بر شمرده‌اند، معمولاً سرانجامی جز گرفتاری در دام شهوت نداشته؛ همان شهوت حرامی که اکیداً از جانب شرع مقدس اسلام - یعنی طریقه عرفان راستین - نهی شده است. عبارات زیر را بخوانید و در مورد آن قضاوت کنید: «و بدین خاطر، این عشق نفسانی برای شخص انسان، وقتی که سرآغازش افراط شهوت حیوانی نباشد - بلکه نیکو شمردن شمائل معشوق و نیکویی ترکیب و موزون بودن مزاج و حسن اخلاق و تناسب حرکات و افعال و ناز و کرشمه او باشد - از جمله فضیلت‌ها به شمار می‌آید.»^(۱)

گیریم که استحسان اخلاق نیکوی معشوق، از باب میل به امری روحانی و معنوی باشد، اما آیا تناسب حرکات و افعال - و از آن بالاتر «غنج» و «دلال» یعنی ناز و کرشمه معشوق - را هم می‌توان سرچشمه عشق لطیف و روحانی دانست؟! این عشق، از نیکو شمردن شمائل معشوق و ترکیب خوش و ناز و کرشمه او سرچشمه می‌گیرد؛ در عین حال، قرار است که مبدأ آن افراط شهوت حیوانی نباشد! شگفتا که در وصف آن می‌خوانیم: «آن (عشق) قلب را نرم می‌کند، ذهن را برمی‌فروزد، جان را بر ادراک امور شریفه بیدار می‌سازد و بدین خاطر مشائخ مریدانشان را در آغاز (کار)، به عشق امر می‌کردند. و گفته شده است که: «عشق عقیف، وافی‌ترین سبب در لطیف و نورانی ساختن قلب است.»^(۲)

ما می‌گوییم: حتی اگر عشق دارای خاصیت ترقیق قلب باشد، آیا نرم گشتن دل از هر راهی معقول و مشروع است؟ بی‌تردید، پاسخ منفی است. علاوه بر این، ادعای تلطیف نفس و تنویر قلب با عشق را با کلام مولایمان امیرالمؤمنین علیه السلام مقایسه کنید؛ راه راست را

۱ - اسفار / ج ۷ / ص ۱۷۳.

۲ - اسفار / ج ۷ / صص ۱۷۳ - ۱۷۴.

خود برگزینید:

«... هرکس عاشق چیزی شود، دیده‌اش را کور و دلش را بیمار سازد. پس با چشمی نابینا بنگرد و با گوش ناشنوا بشنود، شهوات عقلش را دریده و دنیا قلبش را میرانده است.»^(۱)

عشقی که عرفا، عقیف می‌دانند و مصادیق آن آمد، همان حقیقتی است که دیده را نابینا می‌کند. می‌پرسیم: دیده نابینا را با «ادراک امور شریفه» چه کار؟! عشق، قلب را بیمار می‌کند نه منور. و قلب بیمار را توان دیدن و شنیدن نیست. آنچه قلب را منور می‌سازد و رقت مطلوب را در آن جایگزین قساوت می‌کند، عقل است، نه عشق شهوت آلودی که عقل را پاره می‌سازد.

بنابراین در پس تعابیر زیرکانه‌ای مانند آنچه نقل شد، نمی‌توان توصیه‌های بزرگان عرفان صوفیانه به مریدان خود را توجیه کرد و ندای «المجاز قنطرة الحقيقة» سر داد. بسا کسانی که با همان نگاه شهوت آلودی که - به گفته آقایان - مقدمه «استحسان شمائل محبوب» می‌شود، هدف تیر مسموم شیطان قرار گرفته‌اند، از آن پل مجاز به ورطه هلاکت افتاده و آرزوی رسیدن به حقیقت را به گور برده‌اند. مگر چنین نیست که:

«النَّظْرَةُ بَعْدَ النَّظْرَةِ تَزْرَعُ فِي الْقَلْبِ الشَّهْوَةَ وَكَفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةً.»^(۲)

«یک نگاه بعد از نگاه اول، شهوت را در قلب می‌کارد و همان نگاه (دوم) برای فریب خوردن صاحبش کفایت می‌کند.»

همین نگاه، تیری از تیرهای مسموم شیطان است:

«النَّظْرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ. وَكَمْ مِنْ نَظْرَةٍ أَوْرَثَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً.»^(۳)

۱ - نهج البلاغه / ص ۱۵۹ / خطبه ۱۰۹.

۲ - الفقیه / ج ۴ / ص ۱۸ / ح ۴۹۷۰. امام صادق علیه السلام.

۳ - کافی / ج ۵ / ص ۵۵۹ / ح ۱۲. امام صادق علیه السلام.

«نگاه (گناه)، تیری از تیرهای زهرآلود شیطان است. و چه بسا نگاهی که حسرتی طولانی باقی می‌گذارد.»

کلام یکی از علمای متقی معاصر در این باب شنیدنی است:

«باید گفت بنابر این جای بسی شگفت است از شارع مقدس اسلام، که با اهمیتی که در دعوت و سوق مردم به سوی خدا داشته، چگونه این پل و قنطرة خدایی (یعنی عشق ورزی به حسان الوجوه) را که مطلوب همه نفوس - و یا اقلّاً به گفته بعضی: مطلوب نفوس ظریفه و لطیفه و امری آسان - است فراموش کرده و پشت سر انداخته است، و هرگز مردم را از این راه به سوی خدا سوق نداده است. گویا عرفا و اولیای صوفیه، از پیغمبر اکرم ﷺ و ائمه دین ﷺ به راههای خدایی و مصالح و حکم واقعی داناتر و در هدایت مردم دلسوزتر بوده‌اند.»^(۱)

شگفت‌تر آنکه شارع مقدس، نه فقط پیمودن این طریق آسان را نفی کرده است، بلکه راه دشوار بندگی عاقلانه و مبتنی بر تقوا را تنها راه رساننده به سعادت ابدی معرفی کرده است.

۳ - مصادیق برشمرده شده برای «عشق عفیف نفسانی» را به هیچ وجه و با هیچ‌گونه تأویلی نمی‌توان غیر از «شهوة جنسی حیوانی» دانست. برای تأکید بر این مطلب، نظراتان را به عبارات پایانی ملاصدرا در بحث عشق جلب می‌کنیم. این جملات در توضیح وصال به اصطلاح عارفانه و در مقام توجیه مراتب تمنای اتحاد عاشق با معشوق بیان شده است: «إِنَّ الْعَاشِقَ إِذَا اتَّفَقَ لَهُ مَا كَانَتْ غَايَةً مَتَمَّنَّاهُ، وَ هُوَ الدَّنْوُ مِنْ مَعْشُوقِهِ وَ الْحُضُورُ فِي مَجْلَسِ صَحْبَتِهِ مَعَهُ، فَإِذَا حَصَلَ لَهُ هَذَا الْمَتَمَّنَى يَدَّعِي فَوْقَ ذَلِكَ، وَ هُوَ تَمَنَّى الْخُلُوةَ وَ الْمَجَالِسَةَ مَعَهُ مِنْ غَيْرِ حُضُورٍ أَحَدٍ فَإِذَا سَهَلَ ذَلِكَ وَ خَلَّى الْمَجْلِسَ عَنِ الْأَغْيَارِ تَمَنَّى الْمَعَانِقَةَ وَ التَّقَبُّلَ، فَإِنْ تيسَّرَ ذَلِكَ تَمَنَّى الدَّخُولَ فِي

۱ - عارف و صوفی چه می‌گویند؟ / ص ۵۵ (اثر مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی).

لحاف واحد و الالتزام بجميع الجوارح أكثر ما ينبغي.»^(۱)

باز هم این پرسش را با خود مطرح سازید و جواب آن را بیابید که اگر اوج شهوت جنسی حیوانی را بخواهیم توصیف کنیم، آیا جز تعبیر فوق را می‌توانیم به کار ببریم؟! آیا ملاصدرا این مرتبه از فنای عاشق در معشوق را هم عشق عقیف انسانی می‌نامد؟! اگر این هم عقیف است، پس غیر عقیف آن کدام است؟ پس بدانیم که در لسان عشق جویان عارف نما قصه به استحسان شمائل معشوق، ختم نمی‌گردد.

آیا عشق قابل توصیه است؟

ادّاعای هواداران عشق صوفیانه را از زوایای گوناگون به نقد کشیدیم. حال، با صرف نظر از عشق باطل مذکور، از جنبه‌ای دیگر این سؤال را مطرح می‌سازیم که آیا اساساً عشق به معنای محبت شدید، امری قابل توصیه است یا خیر؟ عرفا گفته‌اند: عاشق با معشوق به اتحاد می‌رسد و هرچه عشق خالص‌تر، اتحاد قوی‌تر. عشق، دل انسان را یکدله می‌کند، او را از غیر معشوق می‌برد و فکر و ذکر او را گرد یک کانون، متمرکز می‌سازد. لذا صوفیان، عشق مجازی را تمرینی برای رسیدن سالک به وحدت مطلوب خود، یا تجربه‌ای از وحدت و توحید کامل مقصود، در مقیاسی کوچک‌تر می‌دانند. و اگر عشق را مدح و تجویز می‌کنند، به خاطر اثر کیمیای صفتی است که دارد. در اینجا پرسشی مطرح می‌شود: بر فرض بپذیریم که عشق چنین خاصیتی دارد و واقعاً می‌تواند انسان را از خود بیخود کند و او را در یک نقطه متمرکز سازد؛ آیا می‌توانیم آن را به خاطر داشتن این ویژگی توصیه کنیم؟ آیا هر چیزی که چنین خاصیتی دارد، قابل تجویز است؟ ممکن است مسکرات و مواد مخدر هم چنین اثری دارا باشند. ولی آیا قابل توصیه‌اند؟!

نکته مهم این است که اصل محبت و عشق غیراختیاری است، ولی پروراندن و دمیدن در شعله آن به اختیار انسان است. سؤال این است که آیا محبت شدید - به نحوی

۱ - اسفار / ج ۷ / ص ۱۷۹. از ترجمه عبارات به خاطر رعایت ادب معذوریم!

که چشم و گوش را ببندد - به خودی خود، پسندیده است یا نکوهیده؟
 قاعده کلی و مسلم، این است که در محبت شدید، باب عقل و فهم بسته می‌شود. در چنین وضعیتی همیشه احتمال خطا وجود دارد و لزوماً دستیابی به واقع رخ نمی‌دهد. حجت بر ما، عقل است که هرگز نباید از آن فاصله بگیریم. عقل، حجت همیشگی خداست. و اگر عشق و محبتی با عقل سازگار نبود، دور آن عشق را باید خط کشید. مادر همه کارهایمان - از جمله: محبت ورزیدن‌ها و دامن زدن به این محبت‌ها - باید بر طبق حجت‌های شرعی و عقلی حرکت کنیم. فرض کنید عشق به یک معشوقه در کسی پدید آید. بدیهی است که پی‌گیری آن، مشروع نیست و لذا شخص باید به محض ورود فکر آن در ذهن یا برافروختن شعله اولیّه آن در دل، با آن فکر و جذبه قلبی مبارزه کند و خود را از آنها خلاص کند.

ما همیشه مکلف به عقل و شرع و اقتضائات آن دو هستیم. حتی در مواردی که محبت مشروع و معقولی مطرح باشد - مانند محبت به اهل بیت (علیهم‌السلام). ممکن است این محبت‌ها شعله‌ور شود و انسان را از خود بیخود کند. درست است که در این‌گونه موارد، محبوب، شایسته محبوبيّت است؛ ولی نکته مهم در این جاست که وقتی انسان در مسیر حب شدید و از خود بیخود شدن می‌افتد، معلوم نیست سرانجام برای او دستیابی به هدف واقعی رخ دهد. هرگونه انحرافی در این مسیر، محتمل است. لذا رسیدن به چنان حالتی را نمی‌توان مطلوب دانست و برای آن برنامه‌ریزی کرد.

به بیان دیگر، در اینجا باید میان دو مقام تفکیک کرد: مقام اوّل، حصول غیراختیاری این حالت است، یعنی به طور طبیعی و خود بخود، انسان در مسیری بیفتد که از فرط محبت، اختیار از کف بدهد. در مورد حبّ اهل بیت (علیهم‌السلام) برای مصون ماندن از خطراتی که در حالت مذکور احتمال می‌رود، تنها به دستگیری و عنایت خود آن حضرات باید امید داشت؛ در این مقام فعلاً بحثی نداریم. اما مقام دوم که در اینجا مورد بحث است، اینکه خود انسان پای در مسیری قرار دهد که منجر به چنان حالاتی گردد. در این مقام است که می‌گوییم: تلاش برای رسیدن به آن حالات، قابل توصیه نیست. همچنین

ایجاد حرارت و هیجانی که غفلت از وظائف و مسؤولیت‌ها را در پی داشته باشد، ناپسند است.

مثلاً یک مبلغ دینی که لحنی مؤثر و کلامی نافذ دارد، نباید وظائف منتظران ظهور امام عصر علیه السلام را ناگفته بگذارد و به جای آن در آتش احساسات آنها بدمد، به گونه‌ای که هیجان و احساسات برای آنها هدف گردد و از تکالیف فردی و اجتماعی یک منتظر واقعی بازمانند.

ما تأثیر احساسات را در برانگیختن انسانها به کارهای خیر خداپسندانه انکار نمی‌کنیم. آنچه در اینجا نفی می‌کنیم، حدّ افراطی این قضیه است. یعنی حالتی که انسان، دیگر از فهم در پرتو نور عقل خارج شود. هدف از عزاداری‌ها، ابراز محبت و ارادت به آستان مقدّس اهل‌البیت علیهم السلام است، نه اینکه اختیار از کف دهیم و از خود بیخود شویم. ملاکها را نباید گم کرد. سر و صدای بیشتر، به تنهایی دلیل بر معرفت و محبت بیشتر نیست.

متأسفانه در این روزگار، در گوشه و کنار، انحراف‌هایی در این زمینه دیده می‌شود. می‌پندارند که تقرب به اهل‌البیت علیهم السلام با این حالت‌های احساسی و هیجانی به دست می‌آید. حال آنکه تقرب به خاندان عصمت علیهم السلام، با عمل به دستورهای ایشان حاصل می‌شود که آن هم نیازمند معرفت و تفقه است. و آنچه از مجالس ذکر ائمه علیهم السلام انتظار می‌رود، دریافت این فهم‌ها و معرفت‌هاست، که با تعطیل عقل، امکان دریافت آنها از بشر سلب می‌گردد.

لفظ عشق در احادیث

پیشتر روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آوردیم که به صراحت، در مذمت عشق بیان شده است. در اینجا روایاتی دیگر را بررسی می‌کنیم که مشتقات لفظ عشق در آنها به کار رفته است.^(۱)

۱ - توجه کنید که در این قسمت، روایات شیعی مستند، ملاک و معیارند؛ نه آنچه صرفاً در منابع اهل

حدیث اول

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند:

«أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ، فَعَانَقَهَا وَأَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ، وَبَاشَرَهَا بِجَسَدِهِ، وَتَفَرَّغَ لَهَا. فَهُوَ لَا يُبَالِي عَلَى مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا، عَلَى عُشْرِ أُمِّ يُسْرِ»^(۱)

«برترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد، پس آن را در آغوش گیرد و با قلبش دوست بدارد و به بدنش با آن مباشره کند (با بدنش به انجام عبادت پردازد)، و برای آن فارغ شود. چنین کسی را باکی نیست که چه حالی در دنیا دارد: سختی یا راحتی.»

ظرافت کاربرد عشق در این حدیث، در آن است که عشق نه به شخصی از انسانها یا حتی خداوند، بلکه به عبادت تعلق گرفته است. عبادت، یعنی عملی که برخاسته از عقل و

سنت آمده و در کتب دیگری چون اسفار اربعه و مثنوی مولوی از آن استفاده شده است. این قبیل احادیث از نظر ما معتبر نمی‌باشند و نوبت به بررسی متن آنها نمی‌رسد. برای آگاهی بیشتر از این احادیث، می‌توانید به کتاب «میزان الحکمة»، ج ۶، ص ۳۳۰ مراجعه کنید. در آن کتاب که مجموعه‌ای موضوعی از احادیث می‌باشد، تعدادی از اخبار منقول در موضوع «عشق» فقط از منابع اهل سنت است که در آنها «عشق» مورد مدح قرار گرفته است. بطور کلی در نقل حدیث از کتاب «میزان الحکمة» همواره باید به دو نکته مهم عنایت داشت: اولاً: آن کتاب، یک منبع دست اول حدیثی نیست. ثانیاً: احادیث شیعه و سنی، یکجا در آن گرد آمده است.

جالب آنکه بدانید، صدر المتألهین هم که خود از ضوابط نقل حدیث آگاه بوده، در برشمردن سخنانی در باب عشق چنین می‌نویسد:

و قيل: «من عشق و عَفَّ و كَتَمَ و مات، مات شهيداً.» (اسفار اربعه / ج ۷ / ص ۱۷۴) یعنی با کلمه «قيل» (گفته شده است) ابراز می‌دارد که این خبر از اعتبار چندانی برخوردار نیست. (مشابه آن در میزان الحکمة / ج ۶ / ص ۳۳۱ به نقل از کنز العمال آمده است.)

۱ - کافی / ج ۲ / ص ۸۳ / ح ۳.

فهم و همراه با فقه باشد، وگرنه عبادت نیست. روح عبادت به این است که قصد قربت در آن باشد و از سر تفقه به طاعت خدا پرداخته شود. بنابراین با تعلّق عشق به عبادت، جنبه مذموم آن - یعنی خروج از حکومت عقل - منتفی است. آری، کسی که به عبادت و ذکر خداوند خو بگیرد؛ آن را دوست می‌دارد و از آن لذّت می‌برد. مثلاً برای رسیدن وقت نماز، لحظه شماری می‌کند و این عشق نسبت به عبادت، در عین حضور عقل یک امر پسندیده است.

حدیث دوم

از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره سرزمین مقدّس کربلا روایت شده است:

«مُنَاخُ رِکَابٍ وَ مَصَارِعُ عُشَاقٍ»^(۱)

و البته قابل ذکر است که این عبارت با این نقل در جلد ۴۱ بحارالانوار به نقل از خرائج آمده است؛ در حالی که در نسخه تصحیح شده از خرائج، کلمه «عشاق» به چشم نمی‌خورد.^(۲) همچنین در کتب تهذیب، وسائل الشیعه، کامل الزیارات و نیز در جلد ۹۸ بحارالانوار این حکایت چنین نقل شده که امیرالمؤمنین علیه السلام وقتی از سرزمین کربلا می‌گذشتند، سوار بر مرکب، طوافی بر قربانگاه آن شهیدان آینده انجام دادند و فرمودند: «مُنَاخُ رِکَابٍ وَ مَصَارِعُ شُهَدَاءَ لَا یَسْبِقُهُمْ مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ وَ لَا یَلْحَقُهُمْ مَنْ كَانَ بَعْدَهُمْ»^(۳)

«(این سرزمینی است که) اقامتگاه اشتران (است) و قتلگاه شهدائی که از ایشان پیشی نگیرند کسانی که قبل از آنان بودند و بدانان نرسند کسانی که بعد از ایشان آیند.»

بنابراین، آنچه در جلد ۴۱ بحارالانوار آمده، در مقابل نقل دیگر کتب، ضعیف

۱ - بحارالانوار / ج ۴۱ / ص ۲۹۵. ۲ - خرائج / ج ۱ / ص ۱۸۳.

۳ - تهذیب / ج ۶ / ص ۷۲، وسائل الشیعه / ج ۱۴ / ص ۵۱۶، کامل الزیارات / ص ۲۷۰، بحارالانوار / ج ۹۸ / ص ۱۱۶ / ح ۴۲.

می‌نماید. به فرض وجود چنین نقلی که کلمه عشاق در آن به کار رفته باشد، باید گفت: در این بیان، متعلقی برای عشق ذکر نشده است. لذا می‌توانیم جنبه مثبت یاد شده را قائل شویم و آن شهداء را عاشقان «عبادت» بدانیم. چه عبادتی برتر از یاری حجت عصر، نصرت دین و کشته شدن در رکاب سیدالشهداء (علیه السلام)؟

بنابراین در روایات اهل البیت (علیهم السلام) مدح عشق به معنای محبت افراطی - که گوش و چشم را کر و کور کند - هرگز به چشم نمی‌خورد، بلکه نکوهش این معنا از عشق، امری مسلم است؛ مفضل بن عمر گوید: از امام صادق (علیه السلام) درباره «عشق» پرسیدم. در پاسخ فرمودند:

«قُلُوبٌ خَلَتْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ، فَأَذَاقَهَا اللَّهُ حُبَّ غَيْرِهِ»^(۱)

«دل‌هایی (گرفتار عشق است که) از یاد خدا خالی است، پس خداوند، حب غیر خود را بدان‌ها چشانیده است.»

بنابراین کسی که در فضای فرهنگی معارف اهل البیت (علیهم السلام) تنفس می‌کند، در قاموس خویش، باب چندان وسیعی برای مدخل «عشق» نمی‌گشاید، بر کاربرد لفظ «عشق» آنچنان اصرار نمی‌ورزد و توجه دارد که آنچه در دین مطلوب است، «حب» خداوند و حب کسی است که نزد خدا محبوب است. این حب، در عین حضور عقل و از جنود آن است. بنابراین نحوه این محبت و چگونگی اعمال و ابراز آن، همه و همه باید در پرتو روشنگری عقل باشد و به امضای شرع نیز برسد.

۷-۲- حجاب غضب

دومین حجاب مهم عقل، غضب است. در روایات فراوان، غضب را به همراه شهوت، باعث زوال عقل دانسته‌اند. امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده‌اند:

«زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ»^(۲)

۱- علل الشرائع / ج ۱ / ص ۱۴۰.

۲- مستدرک الوسائل / ج ۱۱ / ص ۲۱۱.

«نابودیِ عقل، در میانه انگیزه‌های شهوت و غضب است.»

آدمی به هنگام غضب شدید می‌یابد که تحت حکومت عقل نیست، لذا تصمیم‌ها و اقدامهایش عاقلانه نیست. البته توجه داریم که حصول اصل غضب - مانند نقطه مقابلش، رضا - به اختیار انسان نیست.^(۱) اما او در فراهم آوردن برخی مقدماتی که منتهی به این حالت می‌شود، مختار است. لذا در درجه اول باید از این زمینه‌های اختیاری پرهیزد و بستر رویش غضب را هموار نسازد. اما اگر غضب پدید آمد، هرچه بیشتر شدت یابد، بهره‌مندی از عقل کمتر می‌گردد. لذا در مراحل اولیه تکون غضب، باید در پرتو بهره باقیمانده از عقل، کاری کرد که غضب فروکش کند. در مجموعه اخلاقی ورام بن ابی‌فراس - جدّ سیدبن طاووس - (رحمة الله علیهما) از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است که فرمودند:

«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا مِنْ عَدُوٍّ أَعْدَى عَلَى الْإِنْسَانِ مِنَ الْغَضَبِ وَالشَّهْوَةِ.»

«قسم به آن (خدایی) که جانم به دست اوست، هیچ دشمنی دشمن‌تر از غضب و شهوت برای انسان نیست.»

تعبیر حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام)، سزاوار تأمل بسیار است. به خدای جان آفرین قسم یاد می‌کنند و غضب و شهوت را دشمن‌ترین دشمن‌های انسان می‌شناسانند. سپس در مقام توصیه، انسان را به مقابله با این دشمنان سرسخت فرا می‌خوانند:

«فَاقْصِمُوهُمَا وَاغْلِبُوهُمَا وَ اكْظِمُوهُمَا.»^(۲)

«آن دو را فروکوبید و بر آن دو، چیره گردید و فروبریدشان.»

همه ما تجربه کرده‌ایم که تا زمانی که غضب بر ما غلبه نکرده است، اگر بر آن چیره نشویم، غلبه از آن غضب خواهد بود که بسان شهوت، مالکیت عقل را از ما سلب خواهد کرد:

۱ - سِتَّةُ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرُّضَا وَالْغَضَبُ وَالنُّوْمُ وَالْيَقَظَةُ (خصال / ج

۱ / ص ۳۲۵ / ح ۱۳) شش چیز است که برای بندگان در آن صناعی نیست: معرفت و جهل و رضا و غضب

و خواب و بیداری. ۲ - مجموعه ورام / ج ۲ / ص ۱۱۵.

«کسی که مالک غضبش نباشد، مالک عقلش نیست.»^(۱)

اصل غضب، اختیاری نیست. پس مالک نبودن آن، یعنی این که انسان در وهلهٔ اوّل، از مقدّماتی که منتهی به غضب می‌شود، پرهیز نکند. یا در مرتبهٔ بعد در صورت پیدایش غضب، به هر علّتی، بر آتش آن بدمد و سعی در فرونشاندن آن نکند. در این صورت، مالکیت عقل از او سلب می‌شود؛ همان مالکیتی که به معنای استضائه از نور عقل است. انسان در حالت عادی، پاره‌ای از امور را قبیح می‌یابد و از آنها کناره می‌گیرد. امّا به هنگام غلبهٔ حجاب‌های عقل مانند غضب و شهوت - بسته به شدّت آنها - بهره‌مندی از نور عقل، کم و کمتر می‌گردد، تا جایی که بهرهٔ انسان اسیر حجابها از عقل، به صفر می‌گراید. نتیجه آنکه عاقل - با شناختی که از خود دارد - همواره از خشم دشمنانی که در کمین عقل او نشسته‌اند، می‌هراسد و هرگز خود را از کین آنها در امان نمی‌بیند.

در پایان، به توصیه‌هایی دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام در برخورد با غضب اشاره می‌کنیم: «حمیّت (غیرت و تکبر) نفّست و بیدادگری غضبت و چیرگی دستت و تندی زبانت را مالک باش. و دربارهٔ این همه، با تأخیر در اقدام و نگهداشت چیرگی، خوشتن‌داری کن، تا اینکه غضبت فرو نشیند و عقلت به تو بازگردد.»^(۲)

این مطلب وجدانی است که غالباً انسان در جایی غضب خویش را می‌پرورد که نسبت به مغضوب خود، به لحاظ قدرت و چیرگی احساس برتری می‌کند. وقتی قدرت بیشتری دارد، اگر غضب خود را باز ندارد، گاهی کار به جایی می‌رسد که به ضرب و جرح شخص مقابل نیز می‌پردازد. زمانی که قدرت زبانی دارد، می‌تواند با کلمات تند و بدگویی، غضب خود را پدیدار کند.

۱ - کافی / ج ۲ / ص ۳۰۵ / ح ۱۳ از امام صادق علیه السلام.

۲ - غرالحکم / ح ۶۸۶۳. مشابه این تعبیر در نامهٔ امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر نخعی آمده است.

(نهج البلاغه / نامه ۵۳)

همه این‌ها از مظاهر غضب است و اقدامهای انسان غضبناک نوعاً از این موارد بیرون نیست که به نوبه خود، می‌تواند آتش نزاع میان دو تن را بیشتر برافروزد. مسلماً این اقدام‌ها مورد تأیید عقل نیست. و هرچه دامنه آن گسترش یابد، غضب بیشتر و حکومت عقل ضعیف‌تر می‌گردد. لذا در این حدیث توصیه فرموده‌اند که تا وقتی غضب فروکش نکرده و عقل بازنگشته، هرگونه اقدامی را به تأخیر بیندازیم. در عوض باید با کظم و حلم به مجاهده با غضب برویم:

«خود را از بیدادگری غضب نگاه دارید و برای مجاهده با آن، کظم (فروبردن خشم) و حلم را آماده سازید.»^(۱)

غضب از دشمنان انسان است، پس باید با آن مجاهده کند. بهترین وسیله جنگ با غضب و چیرگی بر آن، کظم (فروبردن خشم) و حلم (بردباری) است.

۷-۳- حجاب عجب

عجب یعنی: خوش آمدن و خشنودی از خود. اصلی‌ترین منشأ عجب، آن است که انسان در حسنات خود، توفیق الهی را دخیل نداند و فقط خود را ببیند. عاقلی که به فقر و بیچارگی ذاتی خود عالم است، خود را مدیون توفیق الهی و اعطای او می‌بیند. او اذعان می‌کند که اگر نصر و یاری خدایی در کار نبود، هرگز موفق به انجام امور خیر نمی‌شد. با چنین نگرشی جایی برای رضایت از نفس و خودپسندی باقی نمی‌ماند. در مقابل، کسی که راضی از خویشتن است، عقل کاملی ندارد:

«رِضَاكَ عَنْ نَفْسِكَ مِنْ فَسَادِ عَقْلِكَ.»^(۲)

«خشنودی تو از خودت، از تباهی عقل تو است.»

نیز فرموده‌اند:

«عُجِبُ الْمَرْءُ بِنَفْسِهِ أَحَدُ حُسَادِ عَقْلِهِ»^(۱)

«خشنودی انسان از خودش، یکی از حاسدانِ عقل اوست.»

عقل حاسدانی دارد. حاسد یعنی آنکه کمال دیگری را یارای دیدن ندارد. عُجب نیز چنین است. عُجب و عقل در یک اقلیم نگنجند. راه علاج عُجب، تذکّر دائمی به ذلّت و بیچارگی ذاتی خود در پیشگاه خداوند است. هر کار انسان، حتّی اگر شکر نعمتی باشد، به توفیق الهی انجام می‌شود و لذا شکری بر آن واجب است و این رشته تا بی‌نهایت امتداد دارد. انسانی که خود را حتّی از شکر عاجز می‌بیند، در تمام مراحل فعل اختیاری - از اشتیاق و پیدایش انگیزه آن تا پایان کار - دست توفیق الهی را در کار می‌بیند. اگر شوقی نسبت به امر خیری دارد، برخاسته از علمی است که به نیکی آن خیر یافته و حصول علم هم به اختیار انسان نیست. پی‌گیری آن انگیزه هم، لحظه به لحظه به یاری خدا میسر می‌شود و تا عنایت او نباشد، قدم از قدم برداشتن امکان ندارد.

نکته مهمّ دیگر درباره حسنات و خیرات، این است که آدمی در این موارد، همواره باید به بحث قبولی اعمال توجّه داشته باشد. عوامل مختلفی در قبولی عمل اثر دارد، به ویژه داشتن تقوا، که در ادامه، درباره آن بحث خواهد شد. به طور کلی وقتی انسان موفق به انجام عمل نیکی شود، باید همواره نگران این باشد که آیا عملش در پیشگاه خداوند، پذیرفته شده است یا خیر؟ آیا آن عمل، خلوص لازم را دارا بوده و عاری از هر ریایی بوده است یا نه؟

علاوه بر این، باید از انجام اموری که باعث حبط آن اعمال نیک می‌شود، نگران و بیمناک باشد. وجود این بیم و امیدها، جایی برای عُجب باقی نمی‌گذارد. این نگرش عاقل در حسنات خویش است. امّا وقتی به سیئات می‌رسد، خود را شرمسار می‌یابد که چرا با همان نعمت‌هایی که خداوند در اختیارش نهاده، به

نافرمانی‌اش اقدام کرده است. لذا خدا را به حسناتش و خویشتن را به سیئاتش اولی (سزاوارتر) می‌داند. به هنگام ارتکاب گناه پشیمان می‌شود، توبه می‌کند، هرگز آن را از یاد نمی‌برد و در تدارک می‌کوشد. اما گرفتار عجب، از سویی گناهان خود را از یاد می‌برد و در صدد جبران بر نمی‌آید؛ از سوی دیگر عبادات خود را بزرگ می‌شمارد، به واسطه انجام آنها بر خداوند منت می‌نهد، نعمت‌های موهبتی خدا همچون حیات و قدرت را فراموش می‌کند، مغرور و فریفته به خود می‌گردد، می‌پندارد که نزد خدا منزلت و جایگاهی دارد، به مدح و ثنای خویش می‌پردازد و هیچ تقصیر و قصوری در کار خود نمی‌بیند. برای رهایی از همین حالت است که امام کاظم علیه السلام به یکی از فرزندان خود سفارش می‌کند که خود را از حد تقصیر (یعنی کوتاهی در عبادت و طاعت خدا) بیرون نداند. (۱)

توضیح اینکه: هر اندازه انسان خود را در بندگی خداوند، مقصّر نبیند؛ به همان اندازه گرفتار عجب است. حدّ وسطی بین این دو حالت وجود ندارد. آثار سوء عجب بسیار است. لذا عاقل آن را از سرچشمه سد می‌کند و بدان اجازه افساد عقل نمی‌دهد.

از مصادیق عجب، عجب به عقل و علم خویشتن است که در پی خود، استبداد به رأی را همراه می‌آورد. یعنی شخص، عقل و علم خود را در میان عالمان و عاقلان دیگر، برترین بیندارد و خویشتن را کامل و واصل به مراتب غایی عقل بداند. این شخص حاضر نیست در پیشگاه عالمان دیگر زانوی علمی بزند، زیرا که خود را بی‌نیاز می‌بیند. حال آنکه اندکی تأمل عاقلانه کافی است تا قبح آن پندار و این رفتار مشخص گردد. انسان عاقل، با نگرش به خود و معلوماتش و مقایسه آن با جهان پیرامونش، به کوچکی خود و اندکی معلوماتش اذعان می‌کند. لذا فرموده‌اند:

«أَحْمَقُ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ أَنَّهُ أَعْقَلُ النَّاسِ.» (۲)

«بیشترین حماقت، از آن کسی است که بیندارد عاقل‌ترین مردم است.»
عاقل به علم خویش می‌نگرد، به غیراختیاری بودن حصول آن متذکر می‌شود، آنگاه می‌یابد که در وادی علم هم جای خشنودی از خود نیست. اگر علمی دارد، آن را بدو عطا کرده‌اند. راه اعطای بیشتر علم و ترقی در مدارج علم همچنان باز است. با دیده واقع‌بین، می‌توان عالم‌تر و عاقل‌تر از خود را یافت. بنابراین اکتفای به علم و عقل خویش مجاز نیست، بلکه مایه لغزش است:

«مَنْ أُعْجِبَ بِرَأْيِهِ ضَلَّ وَمَنِ اسْتَعْنَى بِعَقْلِهِ زَلَّ وَمَنْ تَكَبَّرَ عَلَى النَّاسِ ذَلَّ.»^(۱)
«هرکس شیفته و دل‌باخته نظر خود شود، گمراه می‌گردد. و کسی که احساس بی‌نیازی (از عقل دیگران) به واسطه عقلش بکند، می‌لغزد. و کسی که بر مردم تکبر ورزد، خوار می‌شود.»

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کلامی دیگر فرموده‌اند:

«إِثْمُكُمْ عُقُولُكُمْ، فَإِنَّهُ مِنَ الثَّقَةِ بِهَا يَكُونُ الْخَطَأُ.»^(۲)

«عقل‌هایتان را متهم بدانید که از اعتماد به آن خطا سرچشمه می‌گیرد.»

عقل - بما هو عقل - نور است و ویژگی واقع‌نمایی دارد. عقل حجت خداست، لذا معصوم از خطاست. اما می‌بینیم که امام (علیه السلام) در اینجا می‌فرمایند که عقل‌هایتان را متهم کنید. این دو مطلب بایکدیگر تناقض ندارند. سخن فوق بدان معنا نیست که عقل را به صورت مطلق جائز الخطا بدانیم، بلکه فرموده‌اند: «إِثْمُكُمْ عُقُولُكُمْ»، یعنی عقل‌هایتان را - از آن جهت که عقل شماسست و کامل نیست - جائز الخطا بدانید، زیرا وقتی آدمی به کمال علم و عقل نرسیده باشد، همواره نسبت به مصادیقی از معقولات و معلومات، جاهل است. گاه همین جهل، در تشخیص، لغزش پدید می‌آورد. لذا انسان عاقل، هرگز به عقل

۱ - کافی / ج ۸ / ص ۱۹ / ح ۴ این جملات، فقراتی است از خطبه مشهور «وسیله»، از

امیرالمؤمنین (علیه السلام) که مضامین بلند معارف اهل بیت (علیهم السلام) را دربردارد.

۲ - غررالحکم / ح ۵۱۷.

خود اکتفا نمی‌کند. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«نهایت عقل، اعتراف به جهل است.»^(۱)

نهایت درجه عقل، آن است که آدمی به جهل خویش اعتراف کند، یعنی متذکر باشد که اگر هم بهره‌ای از علم و عقل دارد، این بهره‌مندی به خود او تعلق ندارد. او باید بداند که به خودی خود فقیر محض است و اگر در اوج دارا بودن علم و عقل، لحظه‌ای به حال خویش رها شود، به حضيض جهل فرو می‌غلطد و حتی اموری ساده را فراموش می‌کند. پس در هر آن و هر لحظه نباید به خود تکیه کند، بلکه در اوج عقلانیت هم باید خود را ذاتاً جاهل بشمارد. عدم اعتراف به جهل، نوعی استکبار است که در صورت تحقق، قوی‌ترین عالمان را بر زمین جهل می‌کوبد.

در توضیحی که آمد، اعتراف به جهل «ذاتی» مطرح شد. اعتراف به جهل، از جنبه دیگری هم قابل طرح است که آن را ذیل کلام لطیف دیگری مطرح می‌کنیم. امیرالمؤمنین علیه السلام در ترسیم سیمای عاقل می‌فرمایند:

«الْعَاقِلُ مَنِ اتَّهَمَ رَأْيَهُ وَلَمْ يَثِقْ بِكُلِّ مَا تُسَوَّلُ لَهُ نَفْسُهُ.»^(۲)

«عاقل کسی است که رأی خویش را متهم گرداند و بدانچه نفس او برایش می‌آراید، اعتماد نکند.»

عاقل نباید متکی و مستبد به رأی خود باشد، بلکه باید همواره خود را به مشورت با دیگر عاقلان، نیازمند بداند. انسان عادی و معمولی - که حسابش از انسان الهی و معصوم جداست - می‌داند که همواره احتمال تأثر از هوی و شهوت در او هست. لذا اتخاذ تصمیم غیرعاقلانه از او انتظار می‌رود.

در این جا، بحث رأی و نظر و تشخیص شخصی مطرح است، نه علم. اگر انسان حقیقتاً به علم و در حالت خاص به کشف عقلی دست یافته باشد، وظیفه کاملاً روشن است و هیچ ابهام و تردیدی باقی نمی‌ماند، زیرا که عقل و علم، هر دو حجت‌اند و باید مبنای عمل

۱ - غرالحکم / ح ۳۹۴، «غَايَةُ الْعَقْلِ الْإِعْتِرَافُ بِالْجَهْلِ».

۲ - غرالحکم / ح ۴۹۸.

قرار گیرند. اما نکته در این جاست که همان عجز و فقر ذاتی بشر، در بسیاری موارد چنین سربرمی‌آورد که وقتی انسان هنوز به علم حقیقی نرسیده، می‌پندارد که فهمیده است؛ غافل از اینکه نمی‌داند نتیجه‌ای که گرفته چقدر از علم و عقل برخاسته و تا چه حد، با جهل درآمیخته است. گاه انسان درباره امری به اشتباه، نظری قاطع می‌یابد؛ در حالی که این قاطعیّت ناشی از جهل مرکب است نه علم. این خود، لازمه فقر ذاتی بشر در معرفت‌های اوست.

البته این بحث، از نکات ظریف معرفت‌شناسی است که بدفهمی درباره آن، آدمی را به شکاکیت می‌افکند. ماشکاکیت را نفی می‌کنیم. در این تردید نداریم که اگر چیزی به عقل روشن گردد، عین واقع است. از سوی دیگر به حجّیت عقل صد در صد قائلیم.^(۱) اما همانطور که در گذشته توضیح دادیم، کار عقل ادراک ماهیّت کلی فعل است. عاقل - مثلاً - می‌یابد که «ظلم به صورت کلی» قبیح است، و در این مسأله شک ندارد. اما تشخیص این نکته در همه موارد آسان نیست که کدامین فعل مصداق ظلم است. و گهگاه شناخت آن غامض می‌شود.

در اعتبار آن ادراک‌های کلی، هرگز نمی‌توان خدشه کرد. ولی در مصادیق جزئی که در طی زندگانی فراروی انسان قرار می‌گیرد و او را به تصمیم‌فرامی‌خواند، گاه مسأله چندان روشن نیست. انسان با مجموعه دانسته‌های خود، در صدد کشف وظیفه برمی‌آید. در چنین مرحله‌ای است که نباید نسبت به رأی خود، استبداد به خرج دهد. یعنی در تشخیص مصداق و جستجوی وظیفه، باید همواره به عجز ذاتی خویش بنگرد و به کمبودهای خود در علم و معرفت اقرار کند تا راه را برای دریافت مشورت از دیگران باز بگذارد.

توجه شود که اساساً تعبیر «رأی» و «نظر»، در تشخیص موارد جزئی معنادار است. هیچ کس رأی و نظر دیگران را درباره حسن یا قبح ظلم جویا نمی‌شود. رأی‌گیری درباره این ادراک‌های کلی بی‌معناست. نظر در جایی مطرح است که پای مصادیق در میان آید.

انسان عاقل محتاط، همواره احتمال می‌دهد که در مصادیق دچار اشتباه شود. لذا رجوع به مشاوران عاقل امین را لازم می‌یابد و خود را نیازمند دستگیری آنان می‌داند. البته از میان مشاوران، رأی کسانی به صواب نزدیک‌تر است که عقل بیشتری دارند. امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«رأى انسان، ترازوى عقل اوست.»^(۱)

از این جاست که باب مشورت به روی انسان گشوده می‌شود و احتیاج بشر بدان محرز می‌گردد:

«حَقُّ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُضِيفَ إِلَى رَأْيِهِ رَأْيَ الْعُقَلَاءِ وَيَضُمَّ إِلَى عِلْمِهِ عُلُومَ الْحُكَمَاءِ.»^(۲)

«وظیفه عاقل است که رأی عاقلان را به رأی خود بیفزاید و علوم حکیمان را به علم خود ضمیمه سازد.»

اگر مشورت با شروط خاص و سفارش شده آن انجام شود، فوائد بسیاری دارد که مهم‌ترین آن، بهره‌مندی از نور عقل دیگران است:

«هرکس با صاحبان عقل مشورت کند، از انوار عقل‌ها پرتو گیرد.»^(۳)

۷-۴- حجاب کبر

کبر، از آثار عجب است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«بدترین آفت عقل، کبر است.»^(۴)

کبر یعنی خودبزرگ‌بینی و برتر دیدن خود نسبت به دیگران، به واسطه دارا بودن کمالات یا انجام کارهای نیک. کبر، هرکسی را تهدید می‌کند و از همه بیشتر، عابدان و

۱ - غررالحکم / ح ۴۹۳: «رَأَى الرَّجُلُ مِيزَانُ عَقْلِهِ.» ۲ - غررالحکم / ح ۴۹۶.

۳ - غررالحکم / ح ۱۰۰۸۰: «مَنْ شَاوَرَ ذَوِي الْعُقُولِ اسْتِضَاءً بِأَنْوَارِ الْعُقُولِ.»

۴ - غررالحکم / ح ۸۴۹: «شَرُّ أَفَاتِ الْعُقْلِ الْكِبَرُ.»

عالمان در معرض خطر آنند. هر که کمالات بیشتری دارد، در خطر بیشتر و سقوطش در دناک‌تر است. اگر انسان خود را بادیگران مقایسه کند و عاقلانه نیندیشد، ممکن است دچار کبر شود. اما اگر به خود تذکر دهد که علم از آن خودش نیست، بلکه نور علم حقیقتی خارج از اوست که قلب ظلمانی‌اش را منور ساخته است؛ آنگاه به فقر خود متنبه می‌شود و خضوع و تواضع، جای کبر را می‌گیرد. در مقابل، هر اندازه کبر به قلبی داخل شود، به همان میزان عرصه بر عقل تنگ می‌گردد:

«ما دَخَلَ قَلْبُ امْرِئٍ شَيْءٌ مِنَ الْكِبَرِ، إِلَّا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ مِثْلُ مَا دَخَلَهُ مِنْ ذَلِكَ، قَلَّ ذَلِكَ أَوْ كَثُرَ.»^(۱)

«هیچگاه در قلب کسی، چیزی از کبر داخل نمی‌شود، مگر آنکه به همان

مقدار که کبر داخل شده است - کم یا زیاد - از عقل او کاسته می‌شود.»

از این رو، در روایات، تکبر را عین حماقت دانسته‌اند.^(۲)

حماقت در مقابل علم و عقل است. در حدیث دیگری در توصیف حقیقت جنون

(دیوانگی واقعی)، یکی از خصال مجنون را تکبر معرّفی کرده‌اند:

به نقل امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، روزی پیامبر خدا ﷺ بر جماعتی گذشتند و پرسیدند:

«برای چه امری گردآمده‌اید؟»

آنها پاسخ دادند:

«ای پیامبر خدا! این مجنونی است که دچار صرع می‌گردد و بر او

گردآمده‌ایم.»

حضرت فرمودند:

«لَيْسَ هَذَا بِمَجْنُونٍ وَلَكِنَّهُ الْمُبْتَلَى.»

«این مجنون نیست، بلکه مبتلا (بیمار) است.»

۱ - امام باقر (علیه السلام)، بحارالانوار / ج ۷۸ / ص ۱۸۶.

۲ - غررالحکم / ج ۷۱۱۷: «التَّكَبُّرُ عَيْنُ الْجِمَاقَةِ.»

سپس فرمودند:

«أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْمَجْنُونِ حَقَّ الْمَجْنُونِ؟»

«آیا شما را از مجنون حقیقی آگاه نسازم؟»

گفتند: «آری، ای پیامبر خدا.» فرمودند:

«إِنَّ الْمَجْنُونَ حَقَّ الْمَجْنُونِ، الْمُبْتَخِرُ فِي مَشِيَّتِهِ، النَّاطِرُ فِي عِطْفِيهِ، الْمَحْرُكُ جَنْبِيهِ بِمَنْكَبِيهِ، يَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ جَنَّتَهُ وَهُوَ يَعْصِيهِ، الَّذِي لَا يُؤْمِنُ شَرَّهُ وَلَا يُرْجِي خَيْرَهُ. فَذَلِكَ الْمَجْنُونُ وَهَذَا الْمُبْتَلَى.»^(۱)

«مجنون حقیقی، کسی است که در راه رفتن خود تکبر می‌ورزد، خودپسند است.^(۲) دو پهلویش را همراه با شانه‌هایش حرکت می‌دهد (کنایه از راه رفتن همراه با خود بزرگ‌بینی)، امید بهشت خداوند را دارد در حالی که معصیت او را مرتکب می‌شود. (مجنون حقیقی) همان (است) که امان از شر او نیست و خیر از او امید نرود. چنان کسی مجنون است. و اما این شخص، مبتلا (بیمار) است.»

گفته شد که «کبر»، امری باطنی است که در قلب می‌رود و عقل را بیرون می‌راند. در حدیث یاد شده، آثار ظاهری شخص متکبر مانند راه رفتن با غرور و نخوت را، برشمرده‌اند. بدیهی است که این آثار، از همان امر قلبی درونی سرچشمه می‌گیرد. وقتی کسی چنین شد، عقل و قلبش پوشیده می‌شود و به معنای واقعی کلمه، باید او را «مجنون» نامید.

باید همچون امیرمؤمنان (علیه السلام) چشم خویش بگشاییم و بنگریم از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم، تا از کبر متکبران به شگفت آییم:

«در شگفتم از متکبری که دیروز نطفه‌ای بوده و فردا مرداری (چگونه کبر

۱ - خصال / ج ۱ / ص ۳۳۳ / ح ۳۱.

۲ - لاروس / ص ۱۴۶۲: عَطْفًا الرَّجُلُ: دو جانب مرد... «هُوَ يَنْظُرُ فِي عِطْفِيهِ»: او خودپسند شد.

می‌ورزد؟»^(۱)

عادل، به گذشته خویش بازمی‌گردد و سرآغاز خود را مایعی عَفِن و نجس می‌بیند. از سویی به آینده خود می‌نگرد که بعد از مرگ به مرداری بدبو مبدل می‌گردد، آنگاه به حقیقت سراپا نیاز خود بیشتر متذکر می‌شود و دیگر جایی برای کبر ورزیدن نمی‌بیند. او می‌یابد که کمالات مادی و معنوی چون سلامت، قدرت، جمال، علم و ... را خود به دست نیاورده است. همه آنها را در هر لحظه قابل زوال و در معرض نیستی می‌بیند. از این رو، دلیلی برای کبر ورزیدن نمی‌بیند.

کسی که مالی نزد او به امانت نهاده‌اند، شاید و نباید با مال غیر، به دیگران فخر بفروشد و کبر ورزد. کمالات ما نیز ودایعی است که به امانت نزد ما نهاده شده است. البته مُملک این کمالات، اجازه تصرف در آنها را در چارچوب خاصی به ما داده و ما را به حرکت در این محدوده می‌آزماید. اما انسان ناسپاس، چشم و گوش دل بر این حقائق می‌بندد، آنگاه می‌پندارد همه دارایی‌هایش ملک طلق اوست و می‌تواند با آنها بر دیگران برتری جوید و تکبر ورزد.

خداوند حکیم لطیف، بشر فراموشکار را به آغاز و انجام او (نطفه و جیفه) تذکر داده است. همچنین به وسیله تقلبات و تحولات این دنیایی او را به آفرینش همراه با ضعف خود توجه می‌دهد. با این همه، صد شگفت که باز هم تکبر، گریبان این انسان را رها نمی‌کند. امام امیرالمؤمنین علیه السلام در بیانی مشابه حدیث اخیر، یکی دیگر از مصادیق ضعف و عجز بشر در این دنیا و انگیزه‌های تکبر ستیزی را پیش چشمان او می‌نهد:

«عَجِبْتُ لِابْنِ آدَمَ، أَوَّلُهُ نُطْفَةٌ وَ آخِرُهُ جِيفَةٌ وَ هُوَ قَائِمٌ بَيْنَهُمَا عَاءٌ لِلْغَائِطِ، ثُمَّ يَتَكَبَّرُ.»^(۲)

«از فرزند آدم در شگفتم. آغاز او نطفه‌ای است و انجام او مرداری و او در

۱ - غرالحکم / ح ۷۱۳۰: «عَجِبْتُ لِمُنْتَكِبٍ كَانَ أَمْسٍ نُطْفَةً وَ هُوَ فِي غَدٍ جِيفَةً.»

۲ - علل الشرائع / ج ۱ / ص ۲۷۵.

میان آن دو به عنوان ظرفی از پلیدی ایستاده است، با این وجود تکبر می‌ورزد.»

عجب موجودی! ابتدایش نجاست، انتهایش نجاست و در میانه این دو نجاست، ظرفی است از نجاست! باز هم تکبر؟!

چون چنین است، باید توفیق مبارزه با کبر را از خداوند طلبید. و از کبر به او پناه برد: «اسْتَعِذُوا بِاللَّهِ مِنْ لَوَاقِحِ الْكِبْرِ، كَمَا تَسْتَعِذُونَ بِهِ مِنْ طَوَارِقِ الدَّهْرِ وَاسْتَعِذُوا لِمُجَاهَدَتِهِ حَسَبَ الطَّاقَةِ.»^(۱)

«از زمینه‌های ایجاد کبر به خداوند پناه برید، همان‌گونه که از حوادث روزگار به او پناه می‌برید. و برای مجاهدت با آن، به قدر توان آماده شوید.» «لواقح» در لغت به معنی بارورکننده‌ها است. لواقح الکبر، یعنی اموری که کبر را بارور می‌کنند، یعنی زمینه ایجاد کبر را در انسان فراهم می‌آورند و بستر رشد و ریشه‌دار شدن آن را هموار می‌سازند. اصلی‌ترین لواقح کبر، همان عواملی است که انسان را از تذکر به ضعف و عجزهای غافل می‌سازد و باید با آنها به مبارزه پرداخت تا کبر، ریشه کن شود.

۷-۵- حجاب همنشینی با جاهل

همانطور که مشورت با صاحبان عقل، بهره‌مندی بیشتری از نور عقل را به ارمغان می‌آورد، هم‌نشینی با جاهلان نیز، از عقل آدمی می‌کاهد.

«کسی که با جاهلی هم‌نشین شود، از عقلش کاسته می‌گردد.»^(۲)

این مطلب کاملاً وجدانی است. نشست و برخاست با افرادی که بینش و منش آنها عاقلانه نیست، حجاب عقل است. معاشرت با کسانی که گرفتار حجاب‌های عقل چون

۱- غررالحکم / ح ۷۱۲۱.

۲- کنزالفوائد / ج ۱ / ص ۱۹۹: «مَنْ صَحِبَ جَاهِلًا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ.»

شهوۃ، غضب، امل و طمع و ... هستند، در هر که باشد، به تدریج اثر می‌گذارد. لذا انسان باید در انتخاب هم‌نشین، کمال دقت را به خرج دهد. این تأثیرهای تدریجی، تا بدانجا پیش می‌رود که غفلت دائم، سراسر وجود انسان را فرا می‌گیرد و در نتیجه مرگ عقل پدید می‌آید:

«کسی که شنیدن از صاحبان عقل را ترک کند، عقلش می‌میرد.»^(۱)

پس به قصد حفظ حیات عقلی خویش، باید شنیدن از عاقلان را در برنامه خود بگنجانیم. نبی مکرم ﷺ و اهل بیت ایشان علیهم‌السلام در رأس عاقلان قرار دارند. آنان عقل کل‌اند و دیگران به میزانی که با ایشان پیوند علمی و عملی دارند، سخنان شنیدنی دارند. باید خود را در معرض نسیم جانفزای معارف اهل‌البیت علیهم‌السلام قرار دهیم و با مطالعه احادیث ایشان و رجوع به پیشگامان فهم کلامشان، قلب خود را به مواعظ آن بزرگواران زنده کنیم.

علاوه بر مطالعه، «استماع» خود موضوعیت دارد که: «آدمی فربه شود از راه گوش» شنیدن از عالم عاقل حقیقی - که عامل به علم خویش است - اثری بیش از مطالعه دارد. لذا باید اوقاتی از ایام عمر خود را به شنیدن علوم اهل‌البیت علیهم‌السلام و فراگیری آن اختصاص دهیم و از این طریق، بخشی از حجاب‌های غفلت‌زای زندگی دنیوی خود را بزدایم.^(۲)

۷-۶- حجاب دنیا دوستی

در فصل نشانه‌های عقل، درباره دنیا و آخرت در نگاه عاقل مطالبی آمد. دوستی دنیا، از حجاب‌های مهم و غفلت‌زای عقل است. آدمی در لحظه لحظه روزگار عمر، به یادآوری این نکته اساسی نیاز دارد. بهترین تذکار و تنبیه در این باب، کلام معصومین علیهم‌السلام است. سخن آن بزرگواران را - که خبیرترین دنیا شناسان و بصیرترین آخرت‌بینانند - باید

۱- کنزالفوائد / ج ۱ / ص ۱۹۹: «مَنْ تَرَكَ الْإِسْتِمَاعَ مِنْ دَوَى الْعُقُولِ، مَاتَ عَقْلُهُ.»

۲- بحث مفصل در این باره در بحث علم و عقل آمد.

شنید، پیش چشم گذارد و بدان گردن نهاد.

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده که فرمودند:

«سبب تباهی عقل، دوستی دنیا است.»^(۱)

محدث کلینی (رحمه الله) در کتاب شریف کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب ذم الدنیا و الزهد فیها، بیست و پنج حدیث گرانسنگ در نکوهش دنیا و زهد نسبت به آن روایت کرده است. در این جا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. و خواننده را به تأملی ژرف و اندیشه‌ای شگرف در آن بیانات فرا می‌خوانیم.

از امام علی بن الحسین، زین العابدین (علیه السلام) پرسیدند:

«کدامین کارها نزد خداوند - عزوجل - برتر است؟»

حضرتش پاسخ دادند:

«هیچ عملی بعد از معرفت خدای جلّ و عزّ و معرفت رسول او (صلی الله علیه و آله)، برتر از

دشمنی دنیا نیست.»

این تعبیر، بس تکان‌دهنده است و انسان را به فکر وامی‌دارد. امام (علیه السلام) بغض دنیا را - پس از معرفت و اقرار به خدایی خدا و فرستاده او - برترین اعمال معرفی کرده‌اند. عاقل در دل، حبّ دنیا نمی‌پرورد. افزون بر آن، بذر بغض آن را نیز می‌کارد. او خوب می‌داند که میان حبّ و بغض نسبت به دنیا جایگاهی نیست و این حقیقت به تجربه روشن گشته است. اگر بغض دنیا نداشته باشد، دلش خالی از حبّ دنیا نخواهد بود، همانطور که تا تواضع نیاید، کبر برون نرود. تا زمانی که دنیا را دشمن نداریم، ادّعای آزادی از اسارت دوستی دنیا را نمی‌توانیم.

«بغض دنیا» چنان مهمّ است که پس از پایه‌های دین یعنی معرفت الله و معرفت نبی - که به دلائل روشن و دیگر احادیث متقن، «معرفت امام» را هم همراه خود دارد - پیکره سترگ دین را می‌سازد. بغض دنیا روح دینداری است و تربیت دینی جز با تقویت بغض

۱ - غرالحکم / ح ۸۵۵: «سَبَبُ فُسَادِ الْعَقْلِ حُبُّ الدُّنْيَا.»

دنیا تحقق نمی‌یابد. در ایجاد این بغض، هیچ چیز به اندازه یاد مرگ و معاد، اثر ندارد. ادامه کلام امام سجّاد علیه السلام خود بهترین بیانگر این معانی است:

«آن (بغض دنیا) شعبه‌های بسیاری دارد. و گناهان نیز شعبه‌هایی دارند.»
همه اعمال صالح و خصال نیک از بغض دنیا ریشه می‌گیرند و در مقابل، معاصی قرار دارند. حُسن بسیاری از صفات نیکوی عاقلان، برای آخرت بینان و معاد باوران مکشوف می‌گردد.

آنگاه امام سجّاد علیه السلام شعبه‌های معاصی را برمی‌شمارند:
«پس نخستین گناهی که خدا بدان نافرمانی گردید، کبر است و آن معصیت ابلیس بود، آن گاه که (از اطاعت امر الهی) خودداری کرد و کبر ورزید و از کافران شد.»

«و حرص که نافرمانی آدم و حوّا بود»^(۱) هنگامی که خداوند عزّوجلّ به آنها فرمود: «از هر چه خواهید، بخورید و به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران باشید.»^(۲)

«سپس آنها چیزی برگرفتند که بدان حاجتی نداشتند. و این خصلت (حرص) در فرزندان آنها تا روز قیامت وارد شد. این است که بیشتر آنچه

۱ - شیطان به حضرت آدم علیه السلام گفت: یا آدمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَا يَبْلَى (طه / ۱۲۰)

ای آدم، آیا تو را به درخت جاودانگی و سلطنتِ باقی راهنمایی کنم؟

آدم علیه السلام در اثر وسوسه شیطان، متوجه حرص شد و طلب خلود کرد. این گناه اصطلاحی نبود، بلکه امر ارشادی خداوند را عصیان کرد (عَصَى)؛ که باعث خروجش از بهشت گردید. (بهشت به معنی باغی از باغ‌های دنیاست، نه بهشت معهود، به تصریح امام صادق علیه السلام در حدیثی که در تفسیر قمی و علل الشرایع روایت شده است.) رجوع شود به: کنزالدقائق، ج ۱، ص ۳۶۵، ذیل آیه ۳۵ سورة بقره «غَوَّی» یعنی دست نیافت و از هدف دور شد که با خروج از بهشت به آن مبتلا گردید.

۲ - اعراف / ۱۹.

فرزند آدم طلب می‌کند، چیزی است که بدان نیاز ندارد.»
 «سپس حسد که معصیت پسر آدم (قابیل) بود آن زمان که برادرش (هابیل) را کشت.»

«از این امور (کبر و حرص و حسد)، دوست داشتن زنان و دوست داشتن دنیا و دوست داشتن ریاست و دوست داشتن راحتی و دوست داشتن کلام و دوست داشتن برتری و ثروت منشعب می‌گردد که این‌ها هفت خصلت می‌شود، و همه در دوست داشتن دنیا گرد آمده‌اند.»

امام سجاد علیه السلام هفت خصلت را برخاسته از شعبه‌های معاصی (کبر و حرص و حسد) برمی‌شمارند. نخستین خصلت، حُبِّ نساء است که ناظر به محض شهوت می‌باشد نه اَتِّباع از سنت. دیگر خصلت‌ها، محبّت دنیا، ریاست، راحت، کلام، برتری و ثروت است.^(۱)
 سپس امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند که این‌ها همگی در حُبِّ دنیا جمع شده‌اند.^(۲)

عبارت پایانی امام سجاد علیه السلام در این حدیث چنین است:
 «فَقَالَ الْأَنْبِيَاءُ وَالْعُلَمَاءُ بَعْدَ مَعْرِفَةِ ذَلِكَ: حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ. وَالدُّنْيَا دُنْيَا آتٍ: دُنْيَا بِلَاغٍ وَدُنْيَا مَلْعُونَةٍ.»^(۳)

«از این رو، انبیا و علما بعد از شناخت این مطالب گفته‌اند: دوستی دنیا رأس هر خطایی است. دنیا، دو دنیا است (دو گونه است): دنیای بلاغ و دنیای

۱ - علاقمندان برای آگاهی تفصیلی از مذمت برتری خواهی به کتاب عقل دفتر دوم مراجعه نمایند.

۲ - در مورد این عبارت حضرت سجاد علیه السلام که «فَاجْتَمَعْنَ كُلُّهُنَّ فِي حُبِّ الدُّنْيَا»، این سؤال مطرح می‌شود: با توجه به آنکه در میان آن خصال، «حُبِّ دنیا» هم قرار داشت، جمع حُبِّ دنیا در حُبِّ دنیا چه معنایی دارد؟

غَوَاصُ بحار انوار قدسی، علامه مجلسی رضوان الله علیه، در توضیح این قسمت، سه احتمال مطرح کرده است که علاقمندان برای اطلاع از آن به مرآة العقول / ج ۸ / ص ۲۸۰ رجوع کنند.

۳ - کافی / ج ۲ / ص ۱۳۰ / ح ۱۱.

ملعونه.»

همه معاصی سر در آبشخور حبّ دنیا دارند. پس می‌توان آن را «رأس هر خطیئه» دانست. امام علیه السلام در کلام خود، دنیا را به دنیای «بلاغ» و دنیای «ملعونه» تقسیم کرده‌اند. علامه مجلسی می‌نویسد:

«دُنیا بلاغ»، یعنی دنیایی که به وسیله آن به آخرت رسند و رضای پروردگار تعالی بدان حاصل شود، یا دنیایی که به قدر ضرورت و کفاف باشد که زائد بر آن «ملعونه» است.^(۱)

حدیث اخیر بیانگر بهترین دنیاشناسی است؛ تلقی ظریف و لطیفی از دنیا که جز از انبیای عظام و علمای راستین - که اوصیا مصداق اتمّ آنند - ساخته نیست. آری، با آنکه محبت‌های نکوهیده، همه در محبت دنیا جمع آمده‌اند، انسان خواهان سعادت و گریزان از شقاوت، چاره‌ای جز عبور از پل دنیا ندارد. اگر می‌خواهد به منازل اعلای آخرت دست یابد، باید از این بستر سنگلاخ بگذرد و همین مایه امتحان اوست. او از بهره‌های حلال دنیا در حدّ «بلاغ» - یعنی وسیله وصال و به قدر کفاف - برمی‌گیرد، وگرنه سبب دوری خود از خداوند می‌شود. تمام هنر عاقل در این است که دنیا را بلاغ بداند و در عین حال، بغض دنیا را در مقام عمل ظاهر کند.

زهد در دنیا

از ثمرات بغض دنیا، بی‌رغبتی و زهد در آن است که روایات در این زمینه نیز آموختنی است.

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«همه خیر در خانه‌ای نهاده شد و کلید آن را زهد در دنیا قرار داده‌اند.»^(۲)
پس اگر انسان بخواهد به خیری از خیرات دست یابد ناگزیر باید با کلید زهد، باب

۱ - مرآة العقول / ج ۸ / ص ۲۸۰.

۲ - کافی / ج ۲ / ص ۱۲۸ / ح ۲: «جُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا.»

بیت خیر را بگشاید، وگرنه راهیابی به خیرات ممکن نیست. در مقابل، رغبت به دنیا (دل بستگی به دنیا) مایه محرومیت از همه نیکی‌هاست. مقصود از این خیر، خیر واقعی است و ماندگار، نه بهره ظاهری و بی اعتبار؛ خیری که مصداق والای آن چشیدن شیرینی ایمان است:

«حَرَامٌ عَلَى قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ، حَتَّى تَزْهَدَ فِي الدُّنْيَا.»^(۱)

«بر دلهای شما حرام است که شیرینی ایمان را بفهمد، مگر اینکه در دنیا زهد ورزد.»

زهد: مولودِ یاد مرگ

ابو عبیده حدّاء گوید که به امام باقر علیه السلام عرض کردم:

«سخنی به من بفرمایید که از آن بهره برم.»

امام علیه السلام فرمودند:

«يَا أَبَا عُبَيْدَةَ! أَكْثِرْ ذِكْرَ الْمَوْتِ، فَإِنَّهُ لَمْ يُكْثِرْ إِنْسَانٌ ذِكْرَ الْمَوْتِ، إِلَّا زَهَدَ فِي الدُّنْيَا.»^(۲)

«ای ابا عبیده! زیاد یاد مرگ کن، زیرا هیچ انسانی زیاد یاد مرگ نکرد؛ مگر اینکه در دنیا زاهد شد.»

امام باقر علیه السلام قاعده‌ای کلی بیان فرموده‌اند. از بهترین راه‌های ایجاد زهد، تقویت یاد مرگ است. در نهج البلاغه هم، یادآوری مرگ و تزهید در دنیا به زیبایی جمع آمده است. سخنی دل‌پذیر است که بر دل سخن‌پذیر به خوبی می‌نشیند. در آن زمان هم که - مثل هر زمان دیگر - نیازدگی رواج داشت، امام امیرالمؤمنین علیه السلام با آن خطبه‌های آتشین، پرده‌های غفلت می‌زدودند. شنیدن آن کلامها، نیاز امروزه ما نیز هست. نه فقط شنیدن که به کار بستن آنها در زندگی ضرورت دارد.

۱ - کافی / ج ۲ / ص ۱۲۸ / ح ۲.

۲ - کافی / ج ۲ / ص ۱۳۱ / ح ۱۳.

۷-۷- مستی‌های پنج‌گانه

کسی را که عقلش محجوب گشته، می‌توان بسان فردی مست دانست که عقل از کف داده است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَخْتَرِسَ مِنْ سُكْرِ الْمَالِ وَ سُكْرِ الْقُدْرَةِ وَ سُكْرِ الْعِلْمِ وَ سُكْرِ الْمَدْحِ وَ سُكْرِ الشَّبَابِ، فَإِنَّ لِكُلِّ ذَلِكَ رِيحاً خَبِيثَةً، تَسْلُبُ الْعَقْلَ وَ تَسْتَخِفُّ الْوَقَارَ.»^(۱)

«سزاوار است که عاقل، از مستی مال، مستی قدرت، مستی علم، مستی مدح و مستی جوانی بپرهیزد. اینها رائحه‌های پلیدی دارند که عقل را می‌رباید و وقار را خوار می‌سازد.»

در توضیح این حدیث شریف، به چند نکته می‌توان توجه کرد:

۱- در این حدیث شریف، پنج عامل را مُسکر (مست کننده) دانسته‌اند: مال، قدرت، علم، مدح، جوانی. این‌ها حجاب عقلند و مانع روشنگری آن می‌شوند. اساساً خاصیت مُسکر، این است که عقل را از میان می‌برد. البته وقتی انسان، مقدماتی را به اختیار فراهم آورد که به مستی می‌انجامد، نسبت به اعمالی که در حین مستی مرتکب می‌شود، مسؤول است و کیفر می‌بیند.

محجوب شدن عقل درجات دارد. هر قدر شدیدتر باشد، هوشیاری انسان نسبت به معقولات ضعیف‌تر می‌شود، تا آنجا که ممکن است به سلب کامل عقل بینجامد. این درجه شدید، «سُکر» نام دارد. اما غالباً پیش از آنکه شخص به این درجه برسد، با تنبیه‌ها و تذکارها، امید می‌رود که عقل او مقهور نشود و به مستی کامل نینجامد.

۲- پیشتر درباره مال و کثرت آن - که معمولاً گناهانی را به همراه دارد - سخن گفتیم. سُکری که از کثرت مال و دلبستگی به آن پدید می‌آید، انسان را از فهم بسیاری حقائق محروم می‌دارد. از این رو انسان عاقل مراقب است که به ورطه مال‌اندوزی نیفتد. فرد

مال‌اندوز، آن را در جهت سعادت واقعی خود خرج نمی‌کند. لذا اندک اندک، مال از وسیله به هدف مبدل می‌گردد. این فرد، رفتار خود را با چنین منطقی توجیه می‌کند که «من که می‌توانم چرا میدان مادیات زندگی‌ام را گسترش ندهم؟ اگر ضوابط شرعی را رعایت کنم، آیا باز هم اشکال دارد؟»^(۱)

اما عاقل به گونه‌ای دیگر می‌نگرد: «من که نیازهایم با این مقدار برآورده می‌شود، چرا برای بیش از آن حرص ورزم؟» این اعتقاد به خصوص وقتی قوت می‌گیرد که به گرفتاری‌های مال زیاد و عواقب سوء آن، به خوبی واقف شده باشد.

۳- قدرت در مراتب مختلف، ممکن است مانع از درک واقعیت شود. عاقل، از مستی قدرت در همه ابعاد - از یک خانواده تا گستره جامعه - می‌گریزد و با حربه تواضع، به جنگ مستی قدرت می‌رود. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا.»^(۲)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) نزول این آیه را درباره «ولاة و ذوی القدره من الناس» دانسته‌اند.^(۳) یعنی: هرکس، در هر گستره‌ای که دارای قدرت است، باید از برتری خواهی در زمین و فساد بپرهیزد تا از دار آخرت نصیب برد.

۴- علم، اگر با عمل شایسته همراه نباشد، مستی می‌آورد. این مسأله درباره همه علوم مطرح است، به ویژه علم دین. شکر علم، کار را به جایی می‌رساند که انسان خود را در مرتبه‌ای والا می‌پندارد، و انتقاد را از هیچ کس - حتی در برخی موارد، از استاد خویش هم - نمی‌پذیرد. اما عاقل عقیده دارد که علم و معرفت، صنع خداست. از این رو همواره احتمال می‌دهد که حتی یک شاگرد مبتدی، توفیق فهم مطلبی را یافته باشد که او خود از آن بی‌بهره است. علم صحیح، فروتنی و تواضع را در شخص عالم تقویت می‌کند.

۱ - مراد از ضوابط شرعی، در اینجا حدّ اقل واجبات و محرمات است. وگرنه کیست که نداند تمام

دستورات امامان معصوم (علیهم السلام) در مورد «اجمال در طلب»، دستورات شرعی است؟

۳ - العمده / ص ۳۰۸.

۲ - قصص / ۸۳.

۵- مدح و ستایش نیز مستی‌آور است. مورد ستایش قرار گرفتن اساساً همسو و منطبق بر تمایلات نفسانی انسان است. یکی از ضعف‌های انسان این است که اگر مورد مدح قرار گیرد، خودش را گم می‌کند. اما عاقل همواره عیب‌های خویش را می‌بیند و کمالاتش را به حساب لطف و توفیق الهی می‌گذارد. لذا با تعریف و تمجید دیگران، به خود فریفته نمی‌شود و کاستی‌هایش را از یاد نمی‌برد. همچنین در زمانی که ماندن در مسیر طاعت، او را آماج نکوهش دیگران گرداند، هرگز از مسیر طاعت بیرون نمی‌رود. در تعالیم دین، برای پرهیز از این نوع مستی، عاقل را از مدح کردن و در معرض مدح شدن قرار گرفتن باز داشته‌اند:

«أُخْتُوْا فِی وُجُوهِ الْمَدَّاحِیْنَ الثُّرَابِ»^(۱)

«در چهره‌های افرادی که (خود یا دیگران را) بسیار می‌ستایند، خاک پاشید.»

۶- پنجمین مستی که عاقل را از آن پرهیز داده‌اند، مستی جوانی است. این نکته، از دو جنبه اهمیت دارد: اولاً - بشر - به طور طبیعی - با افزایش سن، سیر تکاملی عقلی را می‌پیماید. لذا بهره عقلی در سنین جوانی و نوجوانی، به میزان عقل یک انسان آزموده نیست. در نتیجه غلبه حجاب‌های عقل همچون شهوت و غضب و...، در جوش و خروش جوانی بسیار محتمل است. این کشمکش در نوجوان همواره موجود است. لذا خود جوان و نوجوان، و نیز کسانی که با آنها مرتبط هستند همچون والدین و مربیان، باید به این نکته توجه کنند و همواره نسبت به سُکر و مستی جوانی برحذر باشند.

ثانیاً - فریفته و مغرور شدن خود جوان به خاطر قدرت‌هایی است که خداوند متعال در جوانی به او عطا کرده است. جوانی که از این قدرت، سرمست شده، فراموش می‌کند که از نشاط و طراوت خود، می‌تواند در خدمت به خلق - به ویژه سالمندان - بهره بگیرد. در نتیجه، جوانی خویش را مایه تفاخر بر دیگران قرار می‌دهد. از این حجاب عقل نیز

۱ - حدیث مناهی از پیامبر اکرم ﷺ، امالی شیخ صدوق (ره) / ص ۴۲۶.

باید اجتناب کرد. لذا در وصایای لقمان حکیم به فرزندش آمده است:

«الشَّبَابُ شُعْبَةٌ مِنَ الْجُنُونِ»^(۱)

توجه کنیم که «شباب» به اصطلاح روانشناسی امروزی هم شامل نوجوانی است و هم جوانی.^(۲) در این سنین به خصوص هنگام نوجوانی نوعاً عواطف و احساسات بر تشخیص‌های عقلی غلبه دارد و گاه عواطف، مکشوفات عقل را می‌پوشاند. پس منظور این نیست که نوجوان یا جوان، دیوانه و مریض‌اند. بلکه اگر به معنای لفظ «جنون» توجه کنیم، می‌بینیم که «جَنَنَ» یعنی پوشاند و «جنون» یعنی پوشیدگی.^(۳) این معنای لغوی، با توضیحی که آمد تناسب دارد. نوجوان، خود باید از این حقیقت آگاه باشد، لذا در سایه یک مربی پخته و با تجربه حرکت کند. مربی نیز با عنایت به این مطلب، شیوه‌ای مناسب در برخورد با جوان و نوجوان، در پیش گیرد.

۱ - اختصاص / ص ۳۴۲.

۲ - نوجوانی، اصطلاحاً به سنین دوازده - سیزده تا هجده - نوزده اطلاق می‌شود.

۳ - جَنَّ الشَّيْءَ: سَتَرَهُ. (لسان العرب / ج ۱۳ / ص ۹۲).



عوامل کمال و زوال عقل

مقدمه

در این فصل، دو موضوع مهم را مطرح می‌کنیم. اولاً عواملی را برمی‌شماریم که بهره‌ عقلی انسان را تضعیف می‌کند، آن را تا مرز زوال و قلب را تا سرحد مرگ پیش می‌برد. ثانیاً به اسبابی که بهره‌ او از عقل را کامل می‌سازد و قلب را حیات می‌بخشد، اشاره می‌کنیم.

همان‌گونه که بدن و جسم انسان دارای حیات و موت است، روح هم زندگانی و مرگ دارد. ما مرگ بدن را حس می‌کنیم و با چشم خویشتن، رفتن جان از بدن را می‌بینیم. اما در بسیاری اوقات، از مرگ روح غافلیم. ممکن است روح پیش از بدن بمیرد و همانند بدن مرده، اثر و خاصیت خود را از دست دهد. روح مرده، نه اثری می‌گذارد و نه اثری می‌پذیرد. در فصل اول گفتیم که «روح» و «قلب» در فرهنگ آیات و روایات، یک حقیقت‌اند و خداوند، عقل را همچون چراغی در میانه‌ خانه قلب می‌فروزد^(۱) و آن را «ضوء روح» قرار می‌دهد.^(۲)

حال، اگر کسی به عواملی - که در پی می‌آید - مجال تسلط بر قلب خویش دهد، آن عوامل باعث حجاب عقل و مانع از روشنگری آن می‌شوند. جایگاه عقل، قلب است؛ پس می‌توانیم حجاب‌های عقل را حجاب‌های قلب نیز بدانیم.^(۳) محجوب بودن قلب،

۱ - علل الشرائع / ج ۱ / ص ۹۸.

۲ - تحف العقول / ص ۳۹۵، ضمن کلام امام کاظم علیه السلام به هشام.

۳ - در سجده بعد از دعای صباح امیرالمؤمنین علیه السلام چنین می‌خوانیم: إلهی قَلْبی مَحْجُوبٌ وَ نَفْسِی

می‌تواند تا جایی پیش رود که منجر به مرگ آن شود؛ یعنی نعمت فهم و درک و عقل، از آن سلب گردد. تعبیر ختم و طبع بر قلب نیز، تعبیر مترادف بسته شدن باب فهم برای قلب^(۱) می‌باشند. طبع قلب برای کفار است، به کیفر کفری که - به سوء اختیار خود - دارند و برگزیده‌اند. امام باقر علیه السلام ذیل آیه: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا»^(۲) می‌فرماید: «أَيُّ طَبَعِ اللَّهِ عَلَيْهَا فَلَا تَعْقِلُ»^(۳)

«یعنی خداوند بر آن دلها مهر زده است، از این رو نمی‌فهمند.»
 اکنون به برخی از عواملی اشاره می‌کنیم که در روایات، آنها را باعث مرگ قلب دانسته‌اند.

۸-۱- عوامل زوال عقل

۸-۱-۱- گناه

از مهم‌ترین عوامل مرگ قلب، گناه است. امام سید الساجدین، زین العابدین علیه السلام، در مناجات التائبین اینگونه به پیشگاه خداوند عرضه می‌دارند:

«إِلَهِي أَلْبَسْتَنِي الْخَطَايَا ثَوْبَ مَذَلَّتِي، وَ جَلَلَنِي التَّبَاعُدُ مِنْكَ لِبَاسَ مَسْكَنَتِي، وَ أَمَاتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنَايَتِي. فَأَخِيهِ بِتَوْبَةٍ مِنْكَ يَا أَمَلِي وَ بُغْيَتِي، وَ يَا سُؤْلِي وَ

مَعْيُوبٌ، وَ عَقْلِي مَغْلُوبٌ وَ هَوَائِي غَالِبٌ، وَ طَاعَتِي قَلِيلٌ وَ مَعْصِيَتِي كَثِيرٌ وَ لِسَانِي مُقَرَّرٌ وَ مُعْتَرِفٌ بِالذُّنُوبِ. فَكَيْفَ حِيلَتِي يَا سَتَارَ الْعُيُوبِ وَ يَا عَلَامَ الْغُيُوبِ وَ يَا كَاشِفَ الْكُرُوبِ. إِغْفِرْ ذُنُوبِي كُلَّهَا بِحُرْمَةِ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ. يَا عَفَّارُ يَا عَفَّارُ يَا عَفَّارُ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. (بحار الانوار / ج ۹۱ / ص ۲۴۲)

۱- تعبیر طبع بر قلب، در آیات قرآن مکرر به کار رفته است؛ از جمله: نساء / ۱۵۵، اعراف / ۱۰۰ و ۱۰۱، توبه / ۸۷ و ۹۳، یونس / ۷۴، روم / ۵۹، غافر / ۳۵، محمد صلی الله علیه و آله و سلم / ۱۶، منافقون / ۳ و تعبیر ختم بر قلب در آیات زیر به کار رفته است: بقره / ۷، انعام / ۴۶، شوری / ۲۴، جاثیه / ۲۳.

۲- اعراف / ۱۷۹. ۳- تفسیر قمی / ج ۱ / ص ۲۴۹.

مُنِيَّتِي.» (۱)

«خدای من! خطاها لباس خواری بر من پوشانده و به خاطر دوری از تو لباس بیچارگی مرا دربرگرفته، و جنایت عظیم من، قلب مرا میرانده است. پس آن را با توبه‌ای از جانب خود زنده کن، ای آرزوی من و مطلوب من، و ای درخواست من و امید من.»

گناه و جنایت انسان، میراننده قلب است. البته تجدید حیات آن، از طریق توبه، امکان‌پذیر است. لغت توبه، دو گونه کاربرد دارد: توبه العبد إلى الله و توبه الله على العبد.

«تاب إلى الله، یعنی: أناب و رجع عن المعصية إلى الطاعة.» (۲)

«تاب الله عليه، یعنی: غفر له و أنقذه من المعاصي.» (۳)

در این مناجات دلنشین، تعبیر «توبه من الله» به چشم می‌خورد؛ یعنی توبه‌ای از جانب خدا. این تعبیر به این حقیقت اشاره دارد که اصل توفیق توبه را خداوند می‌دهد و آن را به بنده‌اش الهام می‌کند. در روایات، از این حقیقت به «اعطاء توبه» تعبیر شده است. (۴)

۸-۱-۲- خنده بسیار

در زمره مواعظ پیامبر اکرم ﷺ به جناب ابی‌ذر (ره)، نهی از خنده بسیار است:

«إِيَّاكَ وَكَثْرَةَ الضَّحِكِ، فَإِنَّهُ يُمِيتُ الْقَلْبَ وَيَذْهَبُ بِنُورِ الْوَجْهِ.» (۵)

«از بسیاری خنده پرهیز، زیرا که قلب را می‌میراند و نور صورت را می‌برد.» خنده بسیار، آدمی را به غفلت می‌کشاند و می‌توان آن را مصداق کثرت لهو دانست،

۱ - بحارالانوار / ج ۹۱ / ص ۱۴۲. (مناجات اول از مناجات خمس عشرة).

۲ - لسان العرب / ج ۱ / ص ۲۳۳.

۳ - مجمع البحرين / ج ۲ / ص ۱۵.

۴ - مَنْ أُعْطِيَ التَّوْبَةَ، لَمْ يُحْرَمِ الْقَبُولَ. (تحف العقول / ص ۴۱)

۵ - خصال / ج ۲ / ص ۵۲۶.

لذا مایه حجاب عقل است.

۸-۱-۳- غلبه غفلت

«مَنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْعَقْلَةُ، مَاتَ قَلْبُهُ.»^(۱)

«کسی که غفلت بر او غلبه کند، قلبش می میرد.»

زندگی بشر، آمیخته با زمینه های غفلت زاست. لذا او با نهایت تلاش خویش، باید با غلبه غفلت مبارزه کند تا قلبش نمیرد. یکی از بهترین راه های مبارزه با غفلت، آن است که انسان خود را در معرض نسیم مواعظ قرار دهد. امام امیرالمؤمنین علیه السلام به فرزندانش امام مجتبی علیه السلام می فرماید:

«أَخِي قَلْبُكَ بِالْمَوْعِظَةِ.»^(۲)

«قلبیت را با مواعظه زنده کن.»

۸-۱-۴- خوردن بسیار

ضرر عادت به پرخوری برای قلب، مسلم است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

«لَا تُمِيتُوا الْقُلُوبَ بِكَثْرَةِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ، فَإِنَّ الْقَلْبَ يَمُوتُ كَالزَّرْعِ إِذَا كَثُرَ عَلَيْهِ الْمَاءُ.»^(۳)

«قلب ها را با زیادی خوردنی و نوشیدنی نمیرانید؛ زیرا که قلب همانند زرع است که وقتی آب زیاد داده شود، می میرد.»

۸-۲- عوامل کمال عقل

برخی از موانع شکوفایی و رشد عقل و عوامل مرگ قلب را برشمردیم. اکنون، از برخی عوامل یاد می شود که حجاب از عقل برمی دارد و آن را کامل و قوی می دارد. البته

۱- غررالحکم / ح ۵۷۶۵.

۲- نهج البلاغه / ص ۳۹۲ / نامه ۳۱.

۳- مجموعه ورام / ج ۱ / ص ۴۶.

توجه داریم که افزایش نور عقل، نه در اختیار ما، بلکه به خواست خداوند متعال است. خداوند، برای نیل به این هدف، سنت‌هایی مقرر داشته است. در برخی از این سنن، افعال اختیاری ما نیز اثر دارد تا برای بهره‌گیری بیشتر از نور عقل، خود را مهیا کنیم. اکنون، از عوامل تکمیل عقل و نیز وسائل مؤثر در آن یاد می‌کنیم.

۸- ۲- ۱- افزایش سن و سیر تکاملی عقل

در حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، دیدیم که وقتی انسان بالغ می‌شود، حداقل بهره‌مندی او از عقل آغاز می‌گردد و به تدریج، فهم خوب و بد و فریضه و سنت برای او میسر می‌شود. سنت خدا بر این است که همگام با رشد جسمی و بدنی - تائیک حد نصاب خاص - عقل افزونتری به بشر ارزانی بدارد. در این زمینه، دلائل نقلی موجود است که به برخی اشاره می‌شود:

امیرالمؤمنین علیه السلام ضمن توضیح سیر تکاملی بشر، درباره تکامل عقل چنین می‌فرمایند:

«... وَ يَنْتَهِي عَقْلُهُ لِثَمَانٍ وَعِشْرِينَ سَنَةً إِلَّا التَّجَارِبَ.»^(۱)

«... عقل انسان تا بیست و هشت سالگی زیاد می‌شود مگر به سبب تجربه‌ها.»

در برخی احادیث دیگر، حد نصاب سنی دیگری برای تکامل عقل ذکر شده است که ممکن است این اختلاف به تفاوت رشد عقلانی در افراد گوناگون بازگردد.

«يُرَبَّى الصَّبِيُّ سَبْعًا وَيُؤَدَّبُ سَبْعًا وَيُسْتَحْدَمُ سَبْعًا وَ مُنْتَهَى طَوْلِهِ فِي ثَلَاثٍ وَ عِشْرِينَ سَنَةً وَ عَقْلُهُ فِي خَمْسٍ وَ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَ مَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَبِالتَّجَارِبِ»^(۲)

«کودک هفت سال پرورده می‌شود و هفت سال تأدیب می‌گردد و هفت سال

۱- کافی / ج ۷ / ص ۶۹.

۲- من لا يحضره الفقيه / ج ۳ / ص ۴۹۳ / ح ۴۷۴۶.

به خدمت گرفته می‌شود و پایان رشد قد او در بیست و سه سالگی و پایان رشد عقل او در سی و پنج سالگی است و بعد از آن به تجربه‌ها بر (عقل) او افزوده می‌شود.»

این احادیث، در این نکته مشترکند که تا یک سنّ خاص، عقل سرشتی (عقل الطّبع) در انسان کامل می‌شود. و از آن سن به بعد، عقل فقط به واسطه تجربه زیاد می‌گردد. (که آن را عقل التّجربه نامیده‌اند).^(۱) تجربه، پختگی حاصل از افزایش سنّ و سال و چشیدن گرم و سرد روزگار است که افزایش عقل را در پی دارد.

امام حسین علیه السلام فرمودند:

«طُولُ التَّجَارِبِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ.»^(۲)

«طولانی شدن تجربه‌ها، باعث افزونی عقل است.»

وقتی با افراد مجرب و دنیا دیده مشورت می‌کنیم، به خاطر تجربه طولانی‌شان، راه‌های روشن می‌نمایانند و جوانب پنهان از دیده جوانان را آشکار می‌سازند. زیرا عقل افراد آزموده، به تجربه تقویت گشته و حوزه روشنگری عقلشان گسترش یافته است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«إِذَا شَابَ الْعَاقِلُ شَبَّ عَقْلُهُ.»^(۳)

«وقتی که عاقل پیر شود، عقلش جوان می‌گردد.»

توجه کنید که جوانی عقل، برای پیری مطرح می‌شود که عاقل است و زندگی خود را بر مبنای کشف‌های عقلی پیموده است. چنین شخصی هرچه پیرتر شود، پخته‌تر می‌گردد و عقلش با تجربه در می‌آمیزد.

۱ - امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «الْعَقْلُ عَقْلَانِ: عَقْلُ الطَّبْعِ وَ عَقْلُ التَّجَرِبَةِ، وَ كِلَاهُمَا يُؤَدِّي إِلَى

الْمَنْفَعَةِ.»: «عقل بر دو گونه است: عقل طبع و عقل تجربه؛ و هر دو به فایده رسانی منتهی می‌شوند.»

(بحارالانوار / ج ۷۵ / ص ۶ به نقل از کتاب مطالب السؤول) ۲ - اعلام الدین / ص ۲۹۸.

۳ - غررالحکم / ح ۵۱۹.

اما در مورد جاهل چنین نیست:

«إِذَا شَابَ الْجَاهِلُ شَبَّ جَهْلُهُ»^(۱)

«وقتی که جاهل پیر گردد، نادانی اش جوان می شود.»

۸-۲-۲- ادب

«ادب» نیز عقل را تقویت می کند. ادب، یعنی نحوه رفتار و شیوه کرداری که در مقابل هر کس یا در هر زمان و مکان خاصی باید داشت. انسان در برخورد با پدر، مادر، فرزند، دوست، بزرگتر، کوچکتر و در مکان ها یا زمان های خاص، باید نکاتی را رعایت کند و مؤدب به آدابی باشد. در این قسمت، درباره ادب چند نکته بیان می شود:

۱- ادب، امری است که جز از انسان عاقل نمی توان انتظار داشت. به بیان دیگر، ادب نشانه عقل است.

به تعبیر گویای امام امیرالمؤمنین (علیه السلام):

«ادب، سیمای عقل است.»^(۲)

هر چیزی به صورتش شناخته می شود. ادب انسان صورت عقل اوست، پس عقل آدمی را نیز به ادب او می شناسند. از این تعبیر زیبا و گویا، می فهمیم که ادب انسان، برخاسته از فهم عقلی اوست. انسان به واسطه عقل خویش مؤدب به آداب می شود، و این وجه افتراق آدمی با غیر اوست.

۲- آداب، اکتسابی هستند، اما بر پایه عقول و هُبی بنا می شوند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید:

«عقلها موهبت هایی (بخششهایی از خدا) هستند و آداب کسب شدنی اند.»^(۳)

عقل، موهبت الهی و بخشی از جانب خداوند است، لذا به صرف تحمل مشقت و

۱- غرالحکم / ح ۱۱۲۵. ۲- غرالحکم / ح ۵۰۹۷: «الأدب صورة العقل.»

۳- کنزالفوائد / ج ۱ / ص ۱۹۹: «العقول موهبت والآداب مكاسب.»

سختی به دست نمی‌آید. در حالی که با تکلف می‌توان خویشتن را به ادب آراست. ابوهاشم جعفری گوید:

«نزد امام رضا علیه السلام بودیم، که از عقل و ادب یاد کردیم.»

حضرتش فرمودند:

«يَا أَبَا هَاشِمٍ! الْعَقْلُ حِبَاءٌ مِنَ اللَّهِ، وَالْأَدَبُ كُفَّةٌ. فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ، قَدَرَ عَلَيْهِ. وَمَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ، لَمْ تَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا.»^(۱)

«ای ابا هشام! عقل بخششی از خداوند است، اما ادب مشقت است. هر که با مشقت مؤدب گردد، بر ادب قادر می‌شود (مؤدب می‌گردد). ولی هر که با تکلف عقل را بجوید، با این کار جز بر جهل او افزوده نمی‌گردد.»

«حِبَاء» یعنی عطیه. عقل، عطیه و بخششی از جانب خداوند است، در حالی که ادب، روش نیکو در محاورات و مکاتبات و معاشرت‌هاست. ادب را می‌توان آموخت و اکتساب کرد و آن را با مشقت و سختی به دست آورد، و این معنای «تکلف ادب» است. اما آنچه که حصول آن براساس آفرینش و بخشش خداوند است - مانند عقل - با تکلف و تحمل مشقت به دست نمی‌آید. پس هر که با تکلف عقل را بخواهد، تنها بر جهلش افزوده می‌شود. ظاهراً مراد از خواستن عقل با تکلف این است که انسان بدون توجه به اوامر الهی که عمل به آنها زمینه رشد عقلانی را فراهم می‌سازد، بخواهد با زحمت زیاد و تحمل سختی‌هایی که به زعم خود آنها را پسندیده دانسته، به کمال عقل نائل گردد. بعنوان مثال به ریاضت و گفتن اوراد و اذکار روی آورد و از انجام وظایفی چون صلة رحم و احسان به والدین غفلت نماید؛ یا به بیان مرحوم علامه مجلسی بخواهد از اموری سردرآورد که عقل او به فهم آنها دسترسی ندارد.^(۲)

در عاقل - به میزان عقلی که دارد - تأدیب اثر می‌کند. و آنکه با ادب پند نمی‌گیرد، در

۱ - کافی / ج ۱ / ص ۲۳ / ح ۱۸.

۲ - مرآة العقول / ج ۱ / ص ۷۷.

واقع عاقل نیست. همچنین حالاتی را که در کودکان نابالغ به چشم می‌خورد، نمی‌توان ادب نامید، اگرچه در عرف بگویند: «این بچه مؤدب است.» ادب باید ریشه در فهم و شعور داشته باشد. چنانکه حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده‌اند:

«يُرَبَّى الصَّبِيُّ سَبْعًا وَيُؤَدَّبُ سَبْعًا.»^(۱)

در هفت سال نخست که کودک کشف‌های عقلی ندارد، او را پرورش دهند تا در هفت سال دوم - که به تدریج، معقولاتی برای او پیدا می‌شود - نوبت به تأدیب برسد.

۳- هریک از افعال، به ادب خاصی نیاز دارد. از جمله این امور و مهم‌ترین آنان، بندگی خداست که رسم و آیینی ویژه دارد. همان عقلی که انسان را به تدبیر و بندگی فرامی‌خواند، خداوند منعم را مُحَقِّق می‌بیند که خود نحوهٔ بندگی خود را معین کند. همان عقل، همچنین انسان را به التزام نسبت به آداب بندگی فرامی‌خواند. یک نگرش مهم به احکام مختلف دینی، این است که هر کدام را به چشم ادبی ویژه در پیشگاه خداوند متعال بنگریم؛ از افعال جوارحی (بیرونی) تا جوانحی (درونی)، همه و همه آدابی است که انسان متدبیر باید بدان ملتزم گردد.^(۲)

۴- گاهی در عرف، اموری را مصداق ادب می‌دانند. صد البته که در این تعیین عرفی آداب، شرع دارای حقّ تحدید و تقیید آداب است. آن رفتارهایی که در عرف مکان خاصی ادب به شمار می‌آید، اما در شرع مبین اسلام، حرمت آنها بیان شده، ادب حقیقی نیستند.

به عنوان مثال، مصافحه با نامحرم، در میان غیر مسلمانان ادب به شمار می‌آید، ولی از نظر شرع حرام است، و لذا حقیقتاً ادب بندگی نیست. مطلب کلی عقلی این است که اهمیت ندادن به افراد در حین ملاقات، بی‌ادبی است. ولی عقل دربارهٔ حدّ و مرز اظهار

۱- من لا یحضره الفقیه / ج ۳ / ص ۴۹۳ / ح ۴۷۴۶.

۲- رساله الحقوق امام سجاد (علیه السلام) را ژرف بنگرید، تا عظمت و جامعیت دین را در باب آداب دریابید:

خصال / ج ۲ / ص ۵۶۴ به بعد، تحف العقول / باب احادیث امام سجاد (علیه السلام) و منابع دیگر.

ادب و چگونگی ابراز تحیت به هنگام برخورد، دارای کشف مستقل عقلی نیست. این ۹ است که وقتی شرع، مصافحه با نامحرم را حرام می‌دارد، عقل هیچ اعتراضی نمی‌کند. در اینجا عجز بشر و نیاز او به حجج الهی احساس می‌شود. آنها شأن تأدیب مؤمنان و تعیین آداب را هم دارا هستند. به عنوان مثال، انسان می‌یابد که در برابر عظمت الهی باید خاضع و خاشع گردد، آنگاه به تعلیم الهی می‌فهمد که سر بر خاک ساییدن مصداق خضوع است، ولی آدابی چون سماع و رقص - که صوفیه بدعت کرده‌اند - مورد رضای خداوند نیست. امیرالمؤمنین علیه السلام به کمال فرمودند:

«يَا كَمِيلُ! إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم أَدَّبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ، وَ هُوَ أَدَّبَنِي، وَ أَنَا أُدِّبُ الْمُؤْمِنِينَ، وَ أُورِثُ الْأَدَبَ الْمُكْرَمِينَ.»^(۱)

«ای کمیل! خداوند عز و جل، رسول الله را تأدیب کرد و او مرا ادب کرد، و من مؤمنان را تأدیب می‌کنم و ادب را برای گرامیان به میراث می‌نهم.» خداوند پیامبر را تأدیب کرد و نیکو هم ادب کرد.^(۲) ایشان نیز امیرالمؤمنین علیه السلام و آن بزرگوار، مؤمنان را ادب می‌کنند. بنابراین باید بر ادب آموزی از اهل‌البیت علیهم السلام به عنوان یک وظیفه، معتقد و ملتزم شویم.

۵ - بحث اصلی، تأثیر ادب در ازدیاد عقل بود. به احادیثی در این باب توجه کنید:

امام امیرالمؤمنین به امام حسن علیه السلام فرمودند:

«ادب، بارورکننده عقل و برافروزنده قلب است.»^(۳)

تعبیر «لقاح عقل» بیانگر آن است که ادب، باعث بارور شدن و شکوفا گشتن عقل می‌گردد. نیز فرموده‌اند:

۱ - بحار / ج ۷۴ / ص ۲۶۹.

۲ - امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ، فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا اكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ، قَالَ: إِنَّكَ

لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ [قلم/۴]» (کافی / ج ۱ / ص ۲۶۶ / ح ۴)

۳ - ارشاد القلوب / ج ۱ / ص ۱۶۰: «الْأَدَبُ هُوَ لِقَاحُ الْعُقُلِ وَ ذِكَاءُ الْقُلُوبِ.»

«ذَكَ عَقْلَكَ بِالْأَدَبِ كَمَا تُذَكِّي النَّارَ بِالْحَطَبِ.»^(۱)

«عقلت را با ادب برافروز، همانگونه که آتش را با هیزم شعله‌ور می‌سازی.»

«آدابُ الْعُلَمَاءِ زِيَادَةُ فِي الْعَقْلِ.»^(۲)

«[رعایت] آداب عالمان، مایه افزونی عقل است.»

در رأس علماء واقعی، اهل البيت علیهم‌السلام هستند. در فصل پنجم، به تفصیل درباره نیاز عقل بشر به علم ایشان و نقش علم ایشان در رفع حجاب از عقل، سخن گفتیم.

۸-۲-۳- ذکر

دیدیم که غفلت، مایه مرگ قلب است. در مقابل غفلت، ذکر است. در این مورد، به چند نکته اشاره می‌شود:

۱- امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمودند:

«ذکر، نور عقل و حیات جان‌ها و جلاء سینه‌هاست.»^(۳)

ذکر، در معنای فعلی، یاد کردن و در معنای اسمی، یاد است. یاد کردن، اساساً امری قلبی است و ذکر زبانی - تا زمانی که از یاد قلبی برنخیزد - جز لقلقه زبان نیست. هدف غایی از همه اعمال عبادی، آن است که باعث تقویت ذکر در قلب انسان گردد. ذکر، نور عقل است. اما عقل، خود نور است، پس «الذُّكْرُ نُورُ الْعَقْلِ» بدین معناست که ذکر، باعث تشدید بهره‌مندی شخص از نور عقل می‌شود. ذکر، همچنین مایه زندگانی روح است. گفته شد که حیات روح هم جز به عقل نیست. پس ذکر، سبب تقویت عقل است. نیز، جایگاه عقل در قلب و قلب در صدر است. پس ذکر، جلاء صدور است. «جلاء» در لغت، یعنی: زنگار

۱- غررالحکم / ح ۵۱۰۰. در تحف العقول، این حدیث بدین صورت آمده که امام علیه‌السلام در نامه‌ای به

امام حسن نوشتند: ذَكَ قَلْبَكَ بِالْأَدَبِ، كَمَا تُذَكِّي النَّارَ بِالْحَطَبِ (تحف العقول / ص ۷۹) که با توجه به کاربرد ظرف در جای مطرووف معنای آن روشن است.

۲- کافی / ج ۱ / ص ۲۰ / ح ۱۲.

۳- غررالحکم / ح ۳۶۳۴: «الذُّكْرُ نُورُ الْعَقْلِ وَ حَيَاةُ النَّفْسِ وَ جِلَاءُ الصُّدُورِ.»

برگیرنده از شمشیر. ذکر، حجاب را از قلب برمی‌دارد و مجال روشنگری عقل را می‌گستراند.

۲- بهترین یاد، یاد خداوندِ عقل آفرین است که حقیقتاً زندگانی بخش قلب است:

«مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ، أَحْيَا اللَّهُ قَلْبَهُ وَنَوَّرَ عَقْلَهُ وَنُبَّهَ»^(۱)

«کسی که خداوند را - که منزّه است - یاد کند، خداوند، قلبش را زنده و عقل و خردش را روشن گرداند.»

۳- از مصادیق مهم ذکر خداوند، ذکر اهل البیت علیهم‌السلام است. امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

«شِيعَتُنَا، الرَّحَمَاءُ بَيْنَهُمْ، الَّذِينَ إِذَا خَلَوْا ذَكَرُوا اللَّهَ. إِنَّ ذِكْرَنَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ. إِنَّا إِذَا ذُكِّرْنَا، ذُكِّرَ اللَّهُ. وَإِذَا ذُكِّرَ عَدُوُّنَا، ذُكِّرَ الشَّيْطَانُ»^(۲)

«شیعیان ما، مهربانان بین یکدیگرند؛ کسانی که وقتی خلوت کنند، خدا را یاد

کنند. ذکر ما از (مصادیق) ذکر خداست. وقتی ما یاد شویم، خدا یاد شده

است و وقتی دشمن ما یاد شود، شیطان یاد شده است.»

همان ثواب و اثری که در ذکر خداوند است، در ذکر اهل البیت علیهم‌السلام نیز هست. لذا مجالسی که در آن، ذکر مناقب و مصائب اهل البیت علیهم‌السلام در میان است و علویشان در آن مذاکره می‌گردد و احادیث ایشان خوانده می‌شود، حقیقتاً غفلت را می‌زداید. هرکس که خود را شیعه اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند، باید اوقاتی از زندگی خویش را صرف شرکت در این مجالس کند. این محافل اگر همان گونه برقرار شود که خداوند متعال می‌پسندد و حدود آن مطابق دستور خود معصومین علیهم‌السلام رعایت شود، عبادت است و باید با قصد قربت در آنها شرکت کرد.

۴- مصداق دیگر ذکر الله در روایات، یاد کردن خداست؛ در زمانی که انسان با حلال

یا حرام الهی مواجه می‌شود.^(۳)

۱- غرالحکم / ح ۳۶۴۵. ۲- کافی / ج ۲ / ص ۱۸۶ / ح ۱.

۳- کافی / ج ۲ / ص ۸۰ / ح ۴.

۸-۲-۴- همنشین با حکما

حکیمان، یعنی عارفان و فقیهان «حقیقی» دین. حکمت، تفقه دینی به معنای عام آن است که عبادت معبود بر پایه آن استوار می‌گردد و هیچ‌یک از متدینین، گریزی از آن ندارد. تفقه، روح همه اعمال عبادی است که عبادت بدون آن، کالبدی بی جان و فاقد خیرات است.

«لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةِ لَا فِقْهَ فِيهَا.»^(۱)

مجالست با حکماء، کمال عقل را سبب می‌شود:

«جَالِسِ الْحُكَمَاءِ، يَكْمُلُ عَقْلُكَ وَ تَشْرُفُ نَفْسُكَ وَ يَنْتَفِعَ عَنْكَ جَهْلُكَ.»

«با حکیمان همنشین باش تا عقلت کمال یابد و نفست شریف شود و نادانی‌ات از تو منتفی گردد.»

شرافت در مقابل دنائت است. این مطلب وجدانی است که وقتی با غافلان می‌نشینیم، خواه ناخواه از آنها رنگ می‌پذیریم و دل‌باخته دنیا می‌شویم. اما وقتی در محضر حکیمان به سر می‌بریم، حقایق پنهان را یاد می‌آوریم و از گفتار و کردار آنها به گنجینه عقل‌هایمان دست می‌یابیم.

۸-۲-۵- تقوی

در این قسمت به بیانی عمیق از امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره تقوا و آثار آن توجّه می‌کنیم. حضرتش در موعظه به یکی از اصحاب، کلامی بلند دارند که در چند بند به نقل آن می‌پردازیم.

اوّل - توصیه به تقوا

«أَوْصِيكَ وَ نَفْسِي بِتَقْوَى مَنْ لَا تَحِلُّ مَعْصِيَتُهُ وَ لَا يُرْجَى غَيْرُهُ وَ لَا الْغِنَى إِلَّا

بِهِ.»

«تو را و خویشتن را به پرواداری از کسی سفارش می‌کنم که نافرمانی‌اش روا

نیست و به غیر او امید نباید بست و بی‌نیازی جز به او نیست.»

امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان نقطه نخستین حرکت به مقصد، (که در ادامه حدیث، از آن به «عقل برتر از اهل دنیا» تعبیر کرده‌اند) از توصیه به «تقوا» آغاز می‌کنند. تقوا یعنی پروا کردن و متقی، شخصی پروا پیشه است. تقوا همراه بانوعی خشیت و خوف از خداوند است. عاقلی که خدا را شناخته و او را واجد حقّ امر و نهی می‌یابد، می‌داند که او سزاوار معصیت نیست، بلکه باید به او امرش گردن نهاد و از نواهی‌اش گریخت. این ضرورت را غالب عاقلانِ خداشناس با اندک تأمل و تذکری می‌یابند، اما در مقام عملِ اختیاری به آن، در مراتب مختلف قرار می‌گیرند.

عاقل باید خدای مالک و صاحب اختیار خویش را به این وصف بشناسد که: «لا تحلّ

معصیته و لا یُرجی غیره و لا الغنی إلاّ به.»

اگر باور کنیم که بی‌نیاز کننده حقیقی اوست و جز به او نباید امید داشت، بدیهی و روشن می‌شود که باید به آنچه او می‌خواهد، تن دهیم و از آنچه نمی‌خواهد پرهیزیم. بدانیم که اگر غیر این روش بگیریم، نه به امیدهایمان می‌رسیم و نه بی‌نیاز خواهیم شد. اگر کسی این باور را در خود تقویت کند، به آثاری سترگ دست می‌یابد.

دوم - آثار اولیّه تقوا

«فَإِنْ مَنِ اتَّقَى اللَّهَ، جَلَّ وَعَزَّ وَقَوِيَ وَشَبَّعَ وَرَوِيَ.»

«پس هرکس از خدا پروا کند، بزرگی و عزّت و قوّت یابد، و سیر و سیراب

شود.»

هرکس تقوا پیشه کند، به بزرگی و عزّت واقعی - یعنی «عزّت مع الله» - دست می‌یابد. عزّت حقیقی و باقی که منحصرأً به خدا و رسول او و مؤمنان تعلق دارد، ^(۱) همین عزّتی است که انسان به واسطه طاعت و تقوا در پیشگاه الهی بدان می‌رسد، اگرچه شخص با

۱ - منافقین / ۸: وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ.

طاعتی که انجام می‌دهد، در دیدهٔ مردمان خوار باشد. ظاهراً مقصود از قدرت و قوت شخص متقی قدرتهای روحی و معنوی است که در اثر آن توانایی صبر بر مصائب و برخورد با معاصی را می‌یابد. به عبارت دیگر، او قدرت جهاد اکبر یعنی مبارزه با نفس و شیطان را به دست می‌آورد.^(۱)

اثر دیگر تقوا، سیر و سیراب گشتن از گرسنگی و تشنگی روحی و معنوی است. شخص متقی خود را متکی به خوردن و نوشیدن مادی نمی‌داند، بلکه به لحاظ معنوی به ساحل قناعت می‌رسد. این است که با اندک بهره‌ای از مادیات دنیا، به حالت روحی غنا می‌رسد.

سوم - آثار برتر تقوا

«وَرُفِعَ عَقْلُهُ عَنْ أَهْلِ الدُّنْيَا، فَبَدَنَهُ مَعَ أَهْلِ الدُّنْيَا، وَ قَلْبُهُ وَ عَقْلُهُ مُعَايِنُ الْآخِرَةِ.»

«و عقلش از اهل دنیا فراتر رود، به طوری که بدنش با اهل دنیا باشد، در حالی که قلب و عقل او آخرت بین است.»

امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، یکی از صفات متقی را چنین بیان می‌دارند:

عقل متقی، فراتر از عقلهای مردمان اهل دنیا می‌شود. در مورد معنای «رُفِعَ عَقْلُهُ عَنْ أَهْلِ الدُّنْيَا» احتمال دیگر، آن است که عقلش برتر از آن می‌شود که به دنیا و اهل آن بنگرد و دل به آنان مشغول دارد. بلکه اگر به برخی از شؤون آنان التفات می‌ورزد، به انگیزهٔ وظیفه‌ای است که در مورد هدایت و ارشادشان در خود احساس می‌کند.^(۲) او در میان مردم هست، زیرا بدنی زمینی دارد. اما با آنان، در افکار و عقائد باطلشان همراه نیست. بلکه بالاترین سرمایه خویش یعنی قلب سلیم خود را - که منور به نور عقل است - به آخرت پیوند می‌زند و قلبی آخرت بین می‌یابد. متقی در حد آگاهی اجمالی از آخرت فرو نمی‌ماند و به صِرف شنیدن قصه ایمان دل خوش نمی‌دارد، بلکه صورت ایمان نیز

۱ - مرآة العقول / ج ۸ / ص ۳۱۰.

۲ - برگرفته از بیان مرحوم علامه مجلسی در مرآة العقول / ج ۸ / ص ۳۱۰.

قسم چشم او می‌گردد. چنانکه گویی آخرت را با چشم دل می‌بیند.

چهارم - از بین رفتن دوستی دنیا

«فَأَطْفَأَ بَصَوِّ قَلْبِهِ مَا أَبْصَرَتْ عَيْنَاهُ مِنْ حُبِّ الدُّنْيَا»

«پس با نور قلبش، (آتش) آنچه را که دو چشمش از (مظاهر) دوستی دنیا

می‌بیند، فرومی‌نشاند.»

این تعبیر بسیار زیبا، درخور تأمل است. نور سراج عقل، چنان خانه قلب او را روشن می‌کند که کورسوی مظاهر حب دنیا در مقابل آن محو می‌شود. گویی که زرق و برق دنیوی، شمعی است در کنار خورشیدی که قلب او را نورانی ساخته است، شمع کجا و خورشید کجا؟!

«فَقَدِرَ حَرَامَهَا وَجَانِبَ شُبُهَاتِهَا»

«درنتیجه، حرام دنیا را پلید می‌یابد و از شبهات آن هم دوری می‌جوید.»

«قَدِرَ الشَّيْءُ» یعنی «وَجَدَهُ قَدِرًا» یا «كَرِهَهُ لَوْسَخِهِ وَاجْتَنَبَهُ»^(۱) فرد متقی، نه فقط

حرامهای دنیوی را لذیذ نمی‌داند، بلکه از پلیدی آنها متنفر است!

لذات حقیقی و باقی اخروی آن چنان برای او ملموس می‌شود که تمتعات فانی این دنیا برای او بی‌لذت می‌شود. بلکه او می‌یابد که این حرامها و شبهات، مانع و رادع آن لذات واقعی اخروی است. پس واقعاً اموری ناپسند و ناخوشایند هستند.

آری، شاید برای کسی که طفل راه پروا پیشگی و در مراحل اوّلیّه تمرین تقواست، بسیاری از معاصی لذت‌بخش باشد. مثلاً شنیدن موسیقی یا نگاه به نامحرم برای آنان که به این گناهان گرفتارند، لذت دارد؛ اما وقتی که انسان از این امور می‌پرهیزد و به وادی لذت حقیقی انس با خدا و تسلیم شدن در برابر اوامر او وارد می‌گردد، لذتی برتر را تجربه می‌کند که اساساً قابل مقایسه با لذتهای پست مادی نیست. لذتهای اهل معصیت، دیگر

۱ - قَدِرَ الشَّيْءُ: آن را پلید یافت یا به خاطر پلیدی آن از آن کراهت داشت و دوری کرد. المعجم الوسيط

برای شخص مطیع و متقی، جاذبه‌ای ندارد. بنابراین عنوان لذت بودن را از دست می‌دهند. بلکه در مرتبه بالاتر، وقتی متقی در این مسیر به بلوغ می‌رسد، آن لذات فانی غیر متقین را بر خلاف آن لذات باقی متقین می‌بیند. بنابراین نه تنها برای او لذتی ندارند بلکه منفور او می‌گردند و طبع او از آن می‌گریزد. و این چنین است که متقین به درجه‌ای می‌رسند که گناه را ناخوش می‌دارند و از آن نفرت می‌یابند.

نکته اصلی در اینجا است که باید به آن عقل والا و قلب بینا رسید تا بتوان شمه‌ای از آن لذت ابدی را دید و گوشه‌ای از آن را چشید. این حالت نیز جز با تقوا حاصل نمی‌شود. متقی به مرتبه‌ای می‌رسد که به حرام نزدیک نمی‌شود، نه فقط بدان دلیل که از آن نهی شده است. بلکه چون پلیدی آن را می‌یابد، از آن می‌پرهیزد. همان طور که هر انسان عادی، چنان به پلیدی فضولات مادی یقین دارد که همواره خود را از آن دور می‌دارد. و حتی بدان نمی‌اندیشد، چه رسد به اینکه از آن بهره‌ای ببرد. اما این هم پایان کار نیست.

پنجم - اکتفا به حد ضرورت

او نه فقط از حرام و شبهه کناره می‌گیرد بلکه در برابر حلال صافی هم این چنین رفتار می‌کند:

«وَأَضَرَّ وَاللَّهُ بِالْحَلَالِ الصَّافِي، إِلَّا مَا لَا بُدَّ لَهُ، مِنْ كِسْرَةٍ مِنْهُ يَشُدُّ بِهَا صُلْبَهُ، وَ ثَوْبٍ يُوَارِي بِهِ عَوْرَتَهُ، مِنْ أَعْلَظِ مَا يَجِدُ وَأَخْسَنِهِ.»

«به خدا سوگند که فرد متقی به (بهره‌اش از) حلال خالص ضرر می‌زند، مگر به آن مقداری که چاره‌ای از آن ندارد، از تکه نانی از دنیا که با آن پشت خود را می‌بندد و لباسی که با آن عورتش را بپوشاند، (آن هم) از غلیظ‌ترین و خشن‌ترین چیزی که می‌یابد.»

فرد متقی می‌بیند که بهره‌مندی بیش از حد نیاز، او را از یاد خدا بازمی‌دارد و کم‌کم به زیاده‌خواهی می‌کشاند. از این رو، به اندازه‌ای بسنده می‌کند که گزیری از آن ندارد. مثلاً کسی که می‌داند آن همه آثار و برکات دنیوی و اخروی برای شب‌زنده‌داری و نافله شب

وعده داده شده است، خواب نوشین بامدادی را مانع از رسیدن آن برکات می‌یابد. لذا حتی به خواب خود - که حلال خالص است - ضرر می‌زند و آن را اولی به اضرار می‌بیند. (۱)
به طور کلی سخاوت نسبت به مواهب دنیا و گذشتن از آنها نشانه کمال عقل است:
«مَنْ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنْ مَوَاهِبِ الدُّنْيَا فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْعَقْلَ.» (۲)
«کسی که نفسش از موهبت‌های دنیا بگذرد، به کمال عقل دست یافته است.»

ششم - تقویت بدن و تشدید عقل

انسان متقی، مقداری از حلال صافی را که چاره‌ای از آن ندارد، مورد استفاده قرار می‌دهد. در عین حال:

«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ فِيمَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ ثِقَةٌ وَلَا رَجَاءٌ، فَوَقَعَتْ ثِقَتُهُ وَرَجَاءُهُ عَلَى خَالِقِ الْأَشْيَاءِ.»

«و به آنچه چاره‌ای از آن ندارد، اعتماد و امیدی ندارد. پس به آفریننده اشياء، اعتماد و امید می‌ورزد.»

«فَجَدَّ وَاجْتَهَدَ وَأَتْعَبَ بَدَنَهُ حَتَّى بَدَتْ الْأَضْلَاعُ وَغَارَتِ الْعَيْنَانِ.»

«پس می‌کوشد و تلاش می‌کند و بدنش را به سختی می‌اندازد، تا اینکه استخوان‌های دنده‌اش پدیدار شود و چشمهایش به گودی بنشینند.»

اما خداوند، این همه را جایگزین می‌سازد:

«فَأَبْدَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ قُوَّةً فِي بَدَنِهِ وَشِدَّةً فِي عَقْلِهِ. وَ مَا ذُخِرَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ أَكْثَرُ.»

«پس خداوند، به جای آنها برای او قوتی در بدنش و شدتی در عقلش جایگزین می‌کند. و آنچه برای او در آخرت ذخیره شده، بیشتر است.»

او جسمی دنیایی دارد و همین بدن را به سختی می‌افکند. اما از یک قدرت جایگزین

۱ - کافی / ج ۲ / ص ۱۳۱: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: إِنْ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا إِضْرَارًا بِالْآخِرَةِ وَ فِي طَلَبِ

الْآخِرَةِ إِضْرَارًا بِالْدُّنْيَا. فَأَضْرِبُوا بِالْدُّنْيَا، فَإِنَّهَا أُولَى بِالْإِضْرَارِ. ۲ - غررالحکم / ح ۴۸۱۰.

بهره می‌گیرد. مثالی برای تقریب به ذهن می‌آوریم: سحرگاهی برای سفری هوایی به مقصدی چون خارج از کشور برنامه ریخته‌اید. آیا در آن شب، خواب راحت دارید؟ حتی ممکن است تمام شب تا به سحر، خواب به چشمانتان نیاید و دائم در اندیشه باشید که در بهترین حدّ آمادگی و حتی زودتر از موعد مقرر به میعاد حاضر شوید. اهمّیت هدف و شوق رسیدن به آن، تمام خستگی‌ها را از تن شما بیرون می‌کند.

حکایت ما و عمرمان در این دنیا نیز این چنین است. قافله عمر، خواهی نخواهی می‌گذرد، اجل می‌رسد و سفر به آفاق ابد آغاز می‌شود. کدامین توشه برای این راه، بهتر از تقواست؟ این امر مورد تأیید صاحبان عقول است که:

«تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ. وَ اتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ.» (۱)

«توشه بگیرید که بهترین توشه، تقواست و پروای من دارید ای صاحبان عقلها.»

کدامین گذرنامه معتبرتر از انجام واجبات، ترک محرمات، اجتناب از شبهات و اقدام به مستحبات، حتی گاهی اوقات به قیمت ترک مباحتات؟

هفتم - نتیجه‌گیری مولا از کلام خویش

«فَارْزُقْ الدُّنْيَا فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يُغْمِي وَيُصِمُّ وَيُبْكِمْ وَيُذِلُّ الرَّقَابَ.»

«پس دنیا را ترک کن که حبّ دنیا، کور و کر و لال می‌کند و گردن‌ها را به ذلّت می‌کشانند.»

حبّ دنیا نیز، از حجابهای عقل است که در فصل هفتم بدان پرداختیم. در ادامه حدیث می‌خوانیم:

«فَتَدَارِكُ مَا بَقِيَ مِنْ عُمْرِكَ. وَلَا تَقْلُ غَدًا أَوْ بَعْدَ غَدٍ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ، بِإِقَامَتِهِمْ عَلَى الْأَمَانِيِّ وَ التَّسْوِيفِ، حَتَّى أَتَاهُمْ أَمْرُ اللَّهِ بَغْتَةً وَ هُمْ غَافِلُونَ، فَتَقْلُوا عَلَى أَعْوَادِهِمْ إِلَى قُبُورِهِمْ الْمُظْلِمَةِ الضَّيْقَةِ، وَ قَدْ أَسْلَمَهُمُ الْأَوْلَادُ وَ

الْأَهْلُونَ. فَانْقَطِعْ إِلَى اللَّهِ، بِقَلْبٍ مُنِيبٍ مِنْ رَفُضِ الدُّنْيَا وَعَزْمٍ لَيْسَ فِيهِ انْكِسَارٌ
وَلَا انْخِرَالٌ. أَعَانَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ عَلَى طَاعَتِهِ وَوَقَّفَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ لِمَرْضَاتِهِ.»^(۱)
«پس آنچه از عمرت باقی مانده، دریاب و نگو فردا یا پس فردا، زیرا کسانی
که قبل از تو بودند، تنها به خاطر ماندنشان بر آرزوها و تأخیر انداختن^(۲)
هلاک شدند، تا اینکه امر الهی ناگهان به سراغ آنها آمد، در حالی که غافل
بودند، آنگاه بر تابوتهای چوبین خود، به قبرهای تاریک و تنگ خویش
منتقل شدند، و فرزندان و نزدیکان، آنها را وا گذاشتند. پس با قلبی انابه کننده
(بازگشت کننده از گناهان) به خدا روی آور، انابه ای که از کنار نهادن دنیا و
عزمی که در آن شکست و گسستی نیست، برخیزد. خداوند، ما و تو را به
طاعتش یاری رساند. و خداوند، ما و تو را برای خشنودی خود موفق
بدارد.»

۸-۲-۶- خوراکی ها و تقویت عقل

خداوندی که عقل را آفریده است و بهره های مختلفی از آن را به افراد بشر
عطا می کند، قادر است این بهره را از طریق اسباب گوناگون افزون کند. از
جمله آن اسباب و عوامل، می تواند اموری مربوط به بدن و جسم انسان باشد.
مثلاً خوراک انسان می تواند در میزان بهره عقلی او اثر گذارد. در احادیث اهل
بیت علیهم السلام، برخی خوردنی ها را مایه تقویت دماغ و تشدید عقل دانسته اند. از
جمله:

روغن^(۳)؛ کدو^(۴)؛ گلابی^(۵)؛ کرفس^(۶)؛ کُنْدَر^(۷)؛ سرکه^(۸)؛ آب^(۹)

۱- کافی / ج ۲ / ص ۱۳۶ / ح ۲۳.

۲- تسويف، از «سوف» می آید، یعنی: کار امروز را به فردا افکندن، و در توبه تأخیر کردن.

۳- امیرالمؤمنین علیه السلام، کافی / ج ۶ / ص ۵۱۹ / ح ۱.

۴- کافی / ج ۶ / ص ۳۷۱ / ح ۷.

۸-۳- درخواست از خداوند برای تکمیل عقل

مواردی که تا اینجا ذکر شد، بنابر سنت الهی عقل را می‌افزایند. ولی تا خداوند نخواهد، هیچ‌یک اثربخش نخواهند بود، چرا که «مسبب الاسباب»، اوست. لذا باید به فضل و اعطای الهی امید داشت و از او فهم و عقل خواست، چنانکه امام سجاد علیه السلام به درگاه خداوند حکیم عرضه می‌دارند:

«اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي عَقْلاً كَامِلاً وَ عَزْماً ثَابِتاً وَ لُبّاً رَاجِحاً وَ قَلْباً ذَكِيّاً وَ عِلْماً كَثِيراً وَ أَدَباً بَارِعاً، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ كُلَّهُ لِي وَ لَا تَجْعَلْهُ عَلَيَّ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» (۱۰)

«خدایا! مرا عقلی کامل و عزمی والا و مغزی برتر و قلبی تیز و علمی بسیار و ادبی برجسته روزی کن. و این همه را به نفع من قرار بده و به ضرر من قرار مده؛ به رحمتت ای مهربانترین مهربانان.»

آخرین درخواست امام علیه السلام جالب توجه و در خور تأمل است. باید از خداوند، عقل کامل و علم بسیار بخواهیم. در عین حال باید بخواهیم که آن را «به ضرر ما» قرار ندهد. علمی که بدان عمل نشود، وبال صاحبش خواهد بود و حجت بر اوست. (۱۱) لذا باید توفیق عمل به علم را نیز از خدا بخواهیم.

علاوه بر عقل کامل و قلب ذکی، باید همواره از خداوند بخواهیم که قلبهایمان دچار

۵- محاسن / ج ۲ / ص ۵۵۰.

۶- طب النبى صلی الله علیه و آله / ص ۳۱.

۷- بحار الانوار / ج ۷۳ / ص ۳۲۱.

۸- کافی / ج ۶ / ص ۳۲۹ / ح ۲.

۹- کافی / ج ۶ / ص ۳۸۱ / ح ۲.

۱۰- مصباح کفعمی / ص ۶۳.

۱۱- درباره تعبیر «حجت بر» در بحث حجیت عقل سخن گفتیم.

زیغ (کثری) بعد از هدایت نگردد، و این درخواست، شیوه صالحان است؛ به ویژه با علم به این حقیقت که قلب‌ها همواره در معرض خطر مرگ است:

امام کاظم علیه السلام در سفارش‌نامه جاودانه خود به هشام بن حکم فرمودند:
 «یا هشام! إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَ عَزَّ حَكِي عَنْ قَوْمٍ صَالِحِينَ أَنَّهُمْ قَالُوا: «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» حِينَ عَلِمُوا أَنَّ الْقُلُوبَ تَزِغُ وَ تَعُودُ إِلَى عَمَاهَا وَ رَدَاهَا.»^(۱)

«ای هشام! خداوند - جل و عز - درباره قومی شایسته حکایت کرد که دانستند دل‌ها به کثری می‌رود و به نابینایی و هلاکتش باز می‌گردد، از این رو گفتند: «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»^(۲) (ای خداوندگار ما! دل‌هایمان را بعد از اینکه هدایت‌مان کردی، کثر مساز و از جانب خود ما را رحمتی ببخش، که تو بسیار بخشنده‌ای.)»

۸-۴ - ظهور امام عصر علیه السلام و تکمیل عقول بندگان

امام عصر علیه السلام علاوه بر زدودن زنگار ظلم از چهره گیتی، حجاب‌های ظلمانی آدمیان را نیز برخواهند گرفت. به برکت و یمن وجود حضرتش - که سرسلسله عاقلان عصر است - عقل انسانها کامل می‌شود.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

«إِذَا قَامَ قَائِمُنَا، وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ، فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَّلَتْ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ.»^(۳)

«هنگامی که قیام کننده (از) ما (اهل البيت علیهم السلام) قیام کند، خداوند دست او را بر سرهای بندگان قرار می‌دهد، آنگاه بدان، عقلهای آنها را گردمی‌آورد و

۲ - آل عمران / ۸.

۱ - تحف العقول / ص ۳۸۷.

۳ - کافی / ج ۱ / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۱.

عقلهای ایشان^(۱) بدان کامل می شود.»

این گوهر تابناک الهی که با دست مبارک خویش، عقول انسانها را کامل می سازد، اکنون زنده و غائب است. ایشان هم اینک نیز بر احیای دلهای مرده و اکمال عقلهای ناقص تواناست. پس به آبروی ایشان، خدای را قسم می دهیم که ما دورافتادگان از محضر آن حجت الهی را با دست آن حضرت - که ید الله است - به او نزدیک سازد تا در هنگامه ظهورش، این همه شرمسار لطف و مرحمت او نگردیم.

در پایان این فصل، همنو با همه منتظران آن امام غائب غریب، دست دعا به درگاه خداوند برمی آریم و عرضه می داریم:

«اللَّهُمَّ فَأَخِي بَوَلِيِّكَ الْقُرْآنَ، وَأَرِنَا نُورَهُ سَرْمَدًا لَا لَيْلَ فِيهِ، وَأَخِي بِهِ الْقُلُوبَ الْمَيِّتَةَ، وَاشْفِ بِهِ الصُّدُورَ الْوَعِرَةَ وَاجْمَعْ بِهِ الْأَهْوَاءَ الْمُخْتَلِفَةَ عَلَى الْحَقِّ...»^(۲)

«خدایا! به دست ولی خود قرآن را زنده کن، و به ما نور او را جاودانه بنما که شبی در آن نباشد، و به او دلهای مرده را زنده ساز، و سینه های کینه توز را به سبب او درمان کن، و هواهای گوناگون را بر (محور) حق گردآور...»

۱ - «احلام» جمع «حلم» (به کسر) به معنای عقل است.

۲ - البلد الامین / ص ۳۰۸.

فهرست منابع

- ۱- الاختصاص، شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ قمری.
- ۲- ارشاد القلوب، حسن بن ابی الحسن دیلمی، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ قمری.
- ۳- الاشارات و التنبیها، ابن سینا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ قمری.
- ۴- اصول الفقه، محمد رضا مظفر، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰ شمسی.
- ۵- اصول کافی مترجم، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام).
- ۶- اعلام الدین، حسن بن ابی الحسن دیلمی، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۸ قمری.
- ۷- اقرب الموارد، سعید شرتونی.
- ۸- امالی صدوق، شیخ صدوق، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۹- امالی طوسی، شیخ طوسی، قم: انتشارات دارالثقافة، ۱۴۱۴ قمری.
- ۱۰- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، تهران: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۹۷ قمری.
- ۱۱- البلد الامین، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، چاپ سنگی.
- ۱۲- تحف العقول، ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرّانی، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۰۴ قمری.
- ۱۳- تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ قمری.

- ۱۴ - تفسیر کنزالدقائق، محمد بن محمد رضا القمی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ شمسی.
- ۱۵ - تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ شمسی.
- ۱۶ - حسن و قبح عقلی، جعفر سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ شمسی.
- ۱۷ - الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، صدرالدین شیرازی، بیروت: داراحیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ میلادی.
- ۱۸ - الخرائج و الجرائح، قطب الدین راوندی، قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ قمری.
- ۱۹ - الخصال، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۰۳ قمری.
- ۲۰ - الدعوات، قطب الدین راوندی، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۷ قمری.
- ۲۱ - سیری در صحیحین، محمد صادق نجمی، مشهد: المهدی علیه السلام، ۱۳۵۵ شمسی.
- ۲۲ - شرح منظومه، چاپ سنگی، ۱۳۶۷ قمری.
- ۲۳ - طب النبی، قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۲ شمسی.
- ۲۴ - عارف و صوفی چه می‌گویند؟ جواد تهرانی، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۹ شمسی.
- ۲۵ - علل الشرائع، شیخ صدوق، قم: انتشارات مکتبه الدّوری.
- ۲۶ - العمدّه، ابن بطریق حلّی، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ قمری.
- ۲۷ - عیون اخبار الرضا علیه السلام، شیخ صدوق، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ قمری.
- ۲۸ - غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد بن محمد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ شمسی.
- ۲۹ - فرهنگ لاروس، خلیل جرّ، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ شمسی.

- ۳۰- القاموس العصری، الیاس انطون، تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۶۲ شمسی.
- ۳۱- کافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲ شمسی.
- ۳۲- کامل الزیارات، ابن قولویه قمی، نجف: انتشارات مرتضویة، ۱۳۵۶ قمری.
- ۳۳- کاوشهای عقل عملی، مهدی حائری یزدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ شمسی.
- ۳۴- کفایة الاثر، علی بن محمد خزاز قمی، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ قمری.
- ۳۵- کنزالفوائد، شیخ ابو الفتح کراجکی، قم: انتشارات دار الذخائر، ۱۴۱۰ قمری.
- ۳۶- لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.
- ۳۷- ماجرای فکر فلسفی در اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶-۱۳۷۹ شمسی.
- ۳۸- مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ شمسی.
- ۳۹- مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ قمری.
- ۴۰- مجموعه ورام، ورام بن ابی فراس، قم: انتشارات مکتبه الفقیه.
- ۴۱- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ قمری.
- ۴۲- مستدرک الوسائل، محدث نوری، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۸ قمری.
- ۴۳- المصباح المنیر، فیومی، قاهره: المطبعة الامیریة، ۱۹۲۸ میلادی.
- ۴۴- معانی الاخبار، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۳۶۱ شمسی.
- ۴۵- معجم الفروق اللّغویة، ابوهلال عسکری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ قمری.
- ۴۶- المعجم الوسیط، ابراهیم مصطفی و...، استانبول: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۹۲ قمری.

- ۴۷- معجم مقایس اللغة، احمد بن فارس بن زكريا، قم: مكتبة الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ قمری.
- ۴۸- معرفت امام عصر^{عليه السلام}، سيد محمد بنی هاشمی، تهران: نيك معارف، ۱۳۸۳ شمسی.
- ۴۹- المنطق، محمدرضا مظفر، قم: انتشارات فيروزآبادی، ۱۳۷۵ شمسی.
- ۵۰- من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسين، ۱۴۱۳ قمری.
- ۵۱- ميزان الحكمة، محمد محمدی ری شهری، قم: مكتب الاعلام اسلامي، ۱۳۶۲ شمسی.
- ۵۲- الميزان في تفسير القرآن، سيد محمد حسين طباطبائي، تهران: دارالكتب الاسلاميّة، ۱۳۹۴ قمری.
- ۵۳- نقدي بر ماركسيسم، مرتضى مطهری، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۳ شمسی.
- ۵۴- نهج البلاغة، نسخه صبحی صالح، قم: انتشارات دارالهجرة.
- ۵۵- وسائل الشيعة، شيخ حرّ عاملی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ قمری.