



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

2

(دویم است جدید)

کتاب عقل

تأليف دكتور محمد سعيد محمد بنى
مستشار جامعة القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب عقل : تحریر درس گفتارهای دکتر سید محمد بنی هاشمی

نویسنده:

امیر مسعود جهان بین

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۶	کتاب عقل: تحریر درس گفتارهای دکتر سید محمد بنی هاشمی
۱۶	مشخصات کتاب
۱۷	اشاره
۲۱	اشاره
۲۳	فهرست مطالب
۴۱	پیشگفتار چاپ سوم (ویرایش دوم)
۴۵	فصل ۱: تعریف عقل
۴۵	۱-۱- روش شناسی بحث درباره ی شناخت عقل
۴۶	۱-۲- تذکراهایی به وجدان مشترک عقلا از عقل
۴۶	اشاره
۴۸	۱-۲-۱- عدم درک کودک نابالغ از حسن و قبح «عقلی»
۴۹	۱-۲-۲- تفکیک عاقل از مجنون به نور عقل
۵۰	۱-۳- عقل: کاشف حسن و قبح افعال
۵۰	۱-۴- عقل: کشف و نور و ظهور
۵۱	۱-۵- حافظه: کشف و ظهور
۵۱	۱-۶- شواهد لغوی بر دریافت وجدانی از عقل
۵۱	اشاره
۵۲	عقل. بستن
۵۲	عقل: حبس و منع و نهی
۵۵	فرق علم و عقل در لغت
۵۷	عقل: نور روحانی
۵۸	۱-۷- تفاوت علم و عقل
۶۲	۱-۸- شواهد نقلی بر تعریف عقل

۶۲ اشاره
۶۲ ۱-۸-۱ عقل: مایه‌ی پای بندی
۶۳ ۱-۸-۲ عقل: نور فارق بین حقّ و باطل
۶۳ ۱-۸-۳ وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ
۶۸ ۱-۸-۴ بی عقلی در شهوت و غضب
۶۸ ۱-۸-۵ عقل: روشنایی روح
۷۱ فصل ۲: معرفت نور علم و عقل
۷۱ ۲-۱-۱ فقر ذاتی عاقل (بحث انتیت)
۷۱ اشاره
۷۲ ۲-۱-۱-۱ تعبیر «ذاتی»
۷۲ ۲-۱-۲ ذات (انتیت) ثابت عالم: مشاژ الیه لفظ «من»
۷۳ ۲-۱-۳ کشف، ذاتی «من» نیست
۷۳ ۲-۲ تنبّه به نور علم و عقل
۷۳ ۲-۱-۱-۲ تحقّق عالم شدن به واسطه ی نور علم
۷۴ ۲-۲-۲ نور علم و ظلمت عالم و معلوم
۷۵ ۲-۲-۳ مالکیت و واجدیت نور علم
۷۷ ۲-۳ معرفت عقل، به عقل محقّق می شود (معرفه العقل بالعقل)
۷۷ اشاره
۷۷ ۲-۳-۱ نور: «الظاهر بذاته و المظهر لغيره»
۷۸ ۲-۳-۲ معقولات: مظهر عقل، نه مظهر آن
۷۸ ۲-۳-۳ ظهور: غیر قابل مخفی شدن
۷۹ ۲-۳-۴ معرفت «بسیط» و «ترکیبی» به نور و ظهور
۸۱ ۲-۳-۵ معرفت عقل به خود عقل
۸۳ ۲-۳-۶ دلّیلت و آیتیت معقولات بالعقل است
۸۴ ۲-۴ معرفت عقل در عین احتجاب آن
۸۵ ۲-۵ مستور بودن عقل در عین ظهور آن

۸۷	۶-۲ - یک مرحله بودن اثبات و معرفت ترکیبی به نور عقل
۸۸	۷-۲ - حیثیت «اثبات» نور مغایر با حیث «معرفت» آن
۸۹	۸-۲ - معرفت عمومی (طریقی) نسبت به عقل
۹۰	۹-۲ - معرفت قوی (موضوعی) به عقل
۹۱	۱۰-۲ - دلیل بودن عقل بر آیه ی خودش
۹۱	۱۱-۲ - نظر آلی (نه استقلالی) به نور عقل
۹۳	فصل ۳: تباین عقل و عاقل و معقول
۹۳	مقدمه
۹۴	۱-۳ - تباین عقل و معقول
۹۶	۲-۳ - تباین عقل و عاقل
۹۷	۳-۳ - مغایرت عقل و عاقل و معقول
۹۹	فصل ۴: مستقلات عقلیه
۹۹	مقدمه
۹۹	۱-۴ - تعریف مستقلات عقلیه
۱۰۰	۲-۴ - مستقلات عقلیه: حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول
۱۰۲	۳-۴ - وجوب و حرمت یا حسن و قبح: عنوان اولی مستقلات عقلیه
۱۰۳	۴-۴ - کشف حُسن و قُبْح ذاتی به وسیله ی تنبّه
۱۰۴	۵-۴ - رابطه ی حسن و قبح ذاتی با عقل و اختیار
۱۰۶	۶-۴ - اختلاف مراتب در کشف مستقلات عقلیه
۱۰۷	۷-۴ - عقل کل: نبی مکرم اسلام (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ)
۱۰۸	۸-۴ - بررسی دو دیدگاه درباره ی مستقلات عقلیه
۱۰۸	اشاره
۱۰۸	الف) دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده اند
۱۰۸	اشاره
۱۱۴	نقد دیدگاه اول
۱۱۴	اشاره

- شاهد اول ۱۱۵
- شاهد دوم ۱۱۶
- (ب) دیدگاه دوم: حُسن و قبح عقلی از امور اعتباری اند ۱۱۶
- اشاره ۱۱۶
- نقد دیدگاه دوم ۱۳۲
- فصل ۵: حجّیت عقل ۱۳۵
- مقدمه ۱۳۵
- ۱-۵ - معنای حجّت و حجّیت ۱۳۵
- ۵ - ۲ - حجّیت ذات عقل ۱۳۷
- ۵-۳ - شواهد نقلی ۱۳۹
- ۵-۳-۱ - عقل: مطیع محض خداوند ۱۳۹
- ۵-۳-۲ - عاقل، مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند ۱۳۹
- ۵-۳-۳ - عقل: شرع درونی و رسول حقّ ۱۴۲
- ۵-۳-۴ - مذاقّه در حساب، متناسب با عقول افراد ۱۴۲
- ۵-۳-۵ - ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل ۱۴۳
- ۵-۳-۶ - عقل، معیار ارزش گذاری عبادت ۱۴۷
- ۵-۴ - حجّیت و پاسخ به شکاکیت ۱۴۸
- اشاره ۱۴۸
- مغایرت علم با قطع و یقین ۱۴۸
- وجدان: تنها نشانه ی واقعی بودن ۱۴۸
- معصوم بودن وجدان از خطا ۱۵۰
- اشکال به معصومیت وجدان و پاسخ به آن ۱۵۱
- انطباق مقام ثبوت با مقام اثبات ۱۵۲
- خود معیار بودن وجدان ۱۵۳
- خود معیار بودن «بدهت» ۱۵۴
- «کشف» یا «توهم کشف»؟! ۱۵۵

۱۵۷	«واقعی» هم ارز با «وجدانی»
۱۵۹	تلاش برای بنا کردن واقع گرایی بر سیره ی عقلا
۱۶۰	ضرورت «خود-معیار بودن نور علم و وجدان»
۱۶۱	مبتنی بودن سیره ی عقلا بر نور بودن عقل
۱۶۳	بدهت: نام دیگری برای نور علم
۱۶۴	ضرورت عقلی التزام به سیره ی عقلائی
۱۶۴	حجّیت عقلائی ی خبر ثقه
۱۶۵	حجّیت عقلائی در فرض «عدم قرینه برخلاف»
۱۶۶	تفاوت کشف عقلانی با سیره ی عقلائی
۱۶۷	نفی حجّیت عقلائی با نفی معصومیت عقل
۱۶۸	نفی احتمال خلاف: در رتبه ی متأخر از وجدان
۱۶۹	نفی شکاکیت: فقط براساس نور بودن عقل
۱۶۹	وجدان: تنها زیربنای شناخت بشر
۱۷۱	تفاوت وجدان با حواس
۱۷۱	خطای در حس: نشانه ی خطاناپذیری وجدان
۱۷۲	تحلیل خطای واقعی
۱۷۳	نوع دوم: خطای توهم
۱۷۴	طرح اشکال: احتمال وجود خطاهای ناشناخته
۱۷۵	ضرر نزدن این اشکال به نور بودن علم
۱۷۶	غیب بودن نور علم از حواس
۱۷۸	کاشفیت حواس به واسطه ی نور علم
۱۷۹	کشف مطابقت و عدم مطابقت با واقع به نور علم
۱۸۱	فصل ۶: عقل و دین
۱۸۱	مقدمه
۱۸۱	۶-۱ - تعریف دین
۱۸۵	۶-۲ - عقل: بیان تکوینی خداوند

۱۸۷ ----- ۳-۶ - دینداری در حوزه ی مستقلات و غیر مستقلات عقلیه

۱۸۷ ----- اشاره

۱۸۸ ----- دینداری در غیر مستقلات عقلیه

۱۸۸ ----- اشاره

۱۸۸ ----- الف - احکام ارشادی (تأکیدی)

۱۸۹ ----- ب - احکام مولوی (تأسیسی)

۱۸۹ ----- ۴-۶ - دو حجت خداوند بر مردمان

۱۸۹ ----- اشاره

۱۹۰ ----- عدم حجیت مطلق رویاها و مکاشفات

۱۹۵ ----- ۵-۶ - تعریف مستضعف

۱۹۶ ----- ۶-۶ - همسویی عقل و وحی

۱۹۶ ----- اشاره

۱۹۸ ----- تحلیل ماجرای ذبح فرزند توسط حضرت ابراهیم

۱۹۹ ----- شرح ماجرای حضرت خضر و موسی

۲۰۲ ----- تحلیل امام صادق (علیه السلام) از ماجرای خضر و موسی

۲۰۶ ----- قیاس در فقه

۲۰۸ ----- ۷-۶ - عقل و دین، در کلام گویای حجج ظاهری (علیهم السلام)

۲۰۸ ----- اشاره

۲۰۸ ----- ۱-۷-۶ - اثبات حقانیت حجت خدا با عقل

۲۱۱ ----- ۲-۷-۶ - ملازمت عقل و دین

۲۱۴ ----- ۳-۷-۶ - عقل: راهنمای ایمان مؤمن

۲۱۵ ----- ۴-۷-۶ - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت

۲۱۶ ----- ۵-۷-۶ - عقل: برترین نعمت الهی

۲۲۰ ----- ۶-۷-۶ - عقل: سودبخش ترین مال

۲۲۲ ----- فصل ۷: عقل و علم

۲۲۲ ----- ۱-۷ - علم: نور هدایت (حدیث عنوان بصری)

- ۲۲۶ - ۲-۷ - منبع نور علم
- ۲۳۶ - ۳-۷ - علم مطبوع و علم مسموع
- ۲۴۰ - ۴-۷ - طلب حقیقی علم
- ۲۴۰ - اشاره
- ۲۴۲ - حقیقت عبودیت
- ۲۵۰ - نکوهش برتری خواهی در دنیا
- ۲۵۸ - نه سفارش به رهجویان (ادامه ی حدیث عنوان بصری)
- ۲۵۹ - سه سفارش در ریاضت
- ۲۶۰ - سه سفارش در حلم
- ۲۶۱ - سه سفارش در علم
- ۲۶۳ - ۵-۷ - وجوب عقلی طلب علم
- ۲۶۴ - ۶-۷ - همراهی عقل و علم
- ۲۶۶ - ۷-۷ - امامت علم برای عقل
- ۲۷۰ - ۸-۷ - شناخت عقلی علم صحیح
- ۲۷۲ - ۹-۷ - شکوفایی عقل به نور علم
- ۲۷۲ - اشاره
- ۲۷۴ - تأیید عقل با نور
- ۲۷۶ - حفظ و علم
- ۲۸۰ - ۱۰-۷ - نقش علم در حجاب زدایی از عقل
- ۲۸۱ - ۱۱-۷ - عقل و حکمت
- ۲۸۳ - ۱۲-۷ - کشتی عقل و کشتیبان علم
- ۲۸۶ - فصل ۸: عقل و فکر
- ۲۸۶ - ۱-۸ - فکر و تفکر
- ۲۸۷ - ۲-۸ - تفکر عاقلانه و ممدوح، یا غیر عاقلانه و مذموم
- ۲۹۲ - ۳-۸ - نمونه هایی از تفکر عاقلانه
- ۲۹۵ - ۴-۸ - نمونه هایی از تفکر غیر عاقلانه

۲۹۹	۵-۸ - تفکر عالمانه، تفکر غیر عالمانه
۲۹۹	۶-۸ - تفکر: مایه ی زندگی قلب انسان بینا
۳۰۰	۷-۸ - عقل: نور تفکر
۳۰۲	۸-۸ - صفای فکر
۳۰۲	۹-۸ - نشانه ی تفکر
۳۰۳	۱۰-۸ - فکرت و عبرت، مایه ی رحمت
۳۰۶	فصل ۹: نشانه های عقل
۳۰۶	مقدمه
۳۰۸	۱-۹ - ده خصلت؛ نشانه ی کمال عقل
۳۰۸	اشاره
۳۰۸	خصلت اول و دوم
۳۱۰	خصلت سوم
۳۱۳	خصلت چهارم
۳۱۶	خصلت پنجم
۳۱۸	خصلت ششم
۳۱۹	خصلت هفتم
۳۲۳	خصلت هشتم
۳۲۴	خصلت نهم
۳۲۵	خصلت دهم
۳۲۸	۲-۹ - نگرش عاقل به عیوب خویش
۳۳۱	۳-۹ - قناعت و عفت، دو زینت عاقل
۳۳۲	۴-۹ - مدارا با جهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان
۳۳۸	۵-۹ - دنیا و آخرت در نگاه عاقل
۳۴۴	۶-۹ - عمل عاقل برای معاد
۳۴۶	۷-۹ - طاعت رب و جهاد با نفس، حال همیشگی عاقل
۳۵۴	فصل ۱۰: حجاب های عقل

- مقدمه - ۳۵۴
- ۱۰- ۱- حجاب هوی و شهوت ۳۵۵
- اشاره ۳۵۵
- انگیزه ی غلبه بر شهوت ۳۵۸
- عفت، راه غلبه بر شهوت ۳۶۰
- نکوهش شهوت پرستی ۳۶۲
- میل به مباح، تا به کجا؟ ۳۶۵
- عقل والا در کلام مولا ۳۶۸
- اشاره ۳۶۸
- اول - توصیه به تقوا ۳۶۸
- دوم - آثار اولیه ی تقوا ۳۷۱
- سوم - آثار برتر تقوا ۳۷۳
- چهارم - از بین رفتن دوستی دنیا ۳۷۳
- پنجم - اکتفا به حدّ ضرورت ۳۷۵
- ششم - تقویت بدن و تشدید عقل ۳۷۶
- هفتم - نتیجه گیری مولا از کلام خویش ۳۷۷
- بحثی درباره ی «عشق» ۳۸۲
- آیا عشق قابل توصیه است؟ ۳۹۹
- لفظ عشق در احادیث ۴۰۱
- اشاره ۴۰۱
- حدیث اول ۴۰۲
- حدیث دوم ۴۰۳
- ۱۰- ۲- حجاب غضب ۴۰۴
- ۱۰- ۳- حجاب طمع ۴۰۸
- ۱۰- ۴- حجاب امل ۴۱۱
- ۱۰- ۵- حجاب کثرت لهو ۴۲۰

- ۴۲۵ ۱۰-۶ - حجاب کثرت هزل
- ۴۲۶ ۱۰-۷ - حجاب عُجب
- ۴۲۹ ۱۰-۸ - حجاب کبر
- ۴۳۴ ۱۰-۹ - حجاب استغناء به عقل خویش
- ۴۳۹ ۱۰-۱۰ - حجاب همنشینی با جاهل
- ۴۴۰ ۱۰-۱۱ - حجاب زیاده خواهی
- ۴۴۱ ۱۰-۱۲ - حجاب بیکاری
- ۴۴۵ ۱۰-۱۳ - حجاب دنیادوستی
- ۴۴۵ اشاره
- ۴۵۰ زهد در دنیا
- ۴۵۴ زهد: مولودِ یاد مرگ
- ۴۵۹ ۱۰-۱۴ - مستی های پنج گانه
- ۴۶۴ فصل ۱۱: لشکریان عقل و جهل
- ۴۸۸ فصل ۱۲: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب
- ۴۸۸ مقدمه
- ۴۸۸ ۱۲-۱-۱ - موت و حیات قلب
- ۴۸۹ ۱۲-۲-۲ - عوامل مرگ قلب
- ۴۸۹ ۱۲-۲-۱ - گناه
- ۴۹۱ ۱۲-۲-۲ - کمی ورع
- ۴۹۳ ۱۲-۲-۳ - خنده ی بسیار
- ۴۹۴ ۱۲-۲-۴ - غلبه ی غفلت
- ۴۹۵ ۱۲-۲-۵ - خوردن بسیار
- ۴۹۷ ۱۲-۳-۳ - عوامل کمال عقل
- ۴۹۷ اشاره
- ۴۹۷ ۱۲-۳-۱ - افزایش سن و سیر تکاملی عقل
- ۴۹۹ ۱۲-۳-۲ - ادب

- ۵۰۵ ۱۲ - ۳ - ۳ - ذکر
- ۵۰۸ ۱۲ - ۳ - ۴ - زهد در دنیا
- ۵۱۱ ۱۲ - ۳ - ۵ - پیروی از حق
- ۵۱۲ ۱۲ - ۳ - ۶ - همنشینی با حکماء
- ۵۱۳ ۱۲ - ۳ - ۷ - تقوی و مجاهده با نفس
- ۵۱۹ ۱۲ - ۴ - خوراکی ها و تقویت عقل
- ۵۱۹ اشاره
- ۵۱۹ ۱۲ - ۴ - ۱ - دهن (روغن)
- ۵۱۹ ۱۲ - ۴ - ۲ - دُبَاء (کدو)
- ۵۲۰ ۱۲ - ۴ - ۳ - گلابی
- ۵۲۰ ۱۲ - ۴ - ۴ - کرفس
- ۵۲۰ ۱۲ - ۴ - ۵ - بُیان (کندر)
- ۵۲۰ ۱۲ - ۴ - ۶ - سرکه
- ۵۲۰ ۱۲ - ۴ - ۷ - آب
- ۵۲۱ ۱۲ - ۵ - درخواست از خداوند برای تکمیل عقل
- ۵۲۲ ۱۲ - ۶ - ظهور امام عصر (علیه السلام) و تکمیل عقول بندگان
- ۵۲۵ فهرست منابع
- ۵۳۲ درباره مرکز

کتاب عقل : تحریر درس گفتارهای دکتر سید محمد بنی هاشمی

مشخصات کتاب

سرشناسه: بنی هاشمی، سید محمد، 1339 -

عنوان و نام پدیدآور: کتاب عقل : تحریر درس گفتارهای دکتر سید محمد بنی هاشمی / امیر مسعود جهان بین.

وضعیت ویراست: [ویراست 2؟].

مشخصات نشر: تهران: موسسه فرهنگی نبا، 1398.

مشخصات ظاهری: 496ص.

شابک: 400000 ریال 9-094-264-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: ...A book on wisdom

یادداشت: کتاب حاضر در سال 1385 توسط همین ناشر به صورت جلدی منتشر شده است.

یادداشت: کتابنامه: ص. [493]-496؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: عقل و ایمان (اسلام)

Faith and reason -- Islam

قرآن و عقل

Qur'an and reason

عقل گرایی (اسلام)

(Rationalism (Islam*

شناسه افزوده: جهان بین، امیر مسعود، 1357 -

رده بندی کنگره: 15/BP216/ب9ک2 1398

رده بندی دیویی: 297/42

شماره کتابشناسی ملی: 5468463

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فاپا

ص: 1

اشاره

کتاب عقل

تحریر درس گفتارهای

دکتر سید محمد بنی هاشمی

امیر مسعود جهان بین

انتشارات نبأ

ص: 2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 3

اشاره

به پیشگاه

عقل کل و سید رسل

حضرت خاتم الانبیا محمد مصطفی (صلی الله علیه وآله وسلّم)

به نیابت از

احیاگران معارف ناب نبوی

ص: 5

پیش گفتار چاپ سوم (ویرایش دوم)..... 17

فصل 1: تعریف عقل 21

1-1-1- روش شناسی بحث درباره ی شناخت عقل 21

1-1-2- تذکراهایی به وجدان مشترک عقلا از عقل 22

1-1-2-1- عدم درک کودک نابالغ از حسن و قبح «عقلی»..... 24

1-2-2- تفکیک عاقل از مجنون به نور عقل 25

1-3- عقل: کاشف حسن و قبح افعال... 26

1-4- عقل: کشف و نور و ظهور..... 26

1-5- حافظه: کشف و ظهور 27

1-6- شواهد لغوی بر دریافت وجدانی از عقل 27

عقل: بستن 28

عقل: حبس و منع و نهی 28

فرق علم و عقل در لغت 31

عقل: نور روحانی 33

1-7- تفاوت علم و عقل... 34

1-8- شواهد نقلی بر تعریف عقل 38

1-8-1- عقل: مایه ی پای بندی..... 38

1-8-2- عقل: نور فارق بین حقّ و باطل 39

- 1-8-3 - وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ... 39
- 1-8-4 - بی عقلی در شهوت و غضب..... 44
- 1-8-5 - عقل: روشنائی روح... 44
- فصل 2: معرفت نور علم و عقل..... 47
- 2-1-1 - فقر ذاتی عاقل (بحث اثبِت)..... 47
- 2-1-1-1 - تعبیر «ذاتی»..... 47
- 2-1-2 - ذات (اثبِت) ثابت عالم: مشارّالیه لفظ «من»... 48
- 2-1-3 - کشف، ذاتی «من» نیست.... 49
- 2-2 - تنبّه به نور علم و عقل..... 49
- 2-2-1 - تحقّق عالم شدن به واسطه ی نور علم..... 49
- 2-2-2 - نور علم و ظلمت عالم و معلوم..... 50
- 2-2-3 - مالکیت و واجدیت نور علم.... 51
- 2-3 - معرفت عقل، به عقل محقق می شود (معرفه العقل بالعقل)..... 53
- 2-3-1 - نور: «الظّاهر بذاته و المّظهر لغيره»..... 53
- 2-3-2 - معقولات: مّظهر عقل، نه مّظهر آن..... 54
- 2-3-3 - ظهور: غیر قابل مخفی شدن... 54
- 2-3-4 - معرفت «بسیط» و «ترکیبی» به نور و ظهور.... 55
- 2-3-5 - معرفت عقل به خود عقل..... 57
- 2-3-6 - دلّیلت و آیتت معقولات بالعقل است.... 59
- 2-4 - معرفت عقل در عین احتجاب آن.... 60
- 2-5 - مستور بودن عقل در عین ظهور آن..... 61

6-2 - یک مرحله بودن اثبات و معرفت ترکیبی به نور عقل. 63.

2-7 - حیثیت «اثبات» نور مغایر با حیث «معرفت» آن... 64.

2-8 - معرفت عمومی (طریقی) نسبت به عقل... 65.

2-9 - معرفت قوی (موضوعی) به عقل... 65.

2-10 - دلیل بودن عقل بر آیدی خودش... 67.

2-11 - نظر آلی (نه استقلال) به نور عقل... 67.

ص: 8

فصل 3: تباین عقل و عاقل و معقول.....69

مقدمه.....69

1-3 - تباین عقل و معقول....70

3-2 - تباین عقل و عاقل....72

3-3 - مغایرت عقل و عاقل و معقول....73

فصل 4: مستقلات عقلیه.....75

مقدمه....75

1-4 - تعریف مستقلات عقلیه.....75

4-2 - مستقلات عقلیه: حقایقی مکشوف نه اعتباراتی مجعول.76

4-3 - وجوب و حرمت یا حسن و قبح: عنوان اولی مستقلات عقلیه....78

4-4 - کشف حُسن و قبح ذاتی به وسیله ی تنبّه.....79

4-5 - رابطه ی حسن و قبح ذاتی با عقل و اختیار...80

4-6 . اختلاف مراتب در کشف مستقلات عقلیه.....82

4-7- عقل کل: نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)

83 ...

4-8- بررسی دو دیدگاه درباره ی مستقلات عقلیه.....84

الف) دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده اند84

نقد دیدگاه اول...90

شاهد اول.....91

شاهد دوم

ب) دیدگاه دوم: حُسن و قبح عقلی از امور اعتباری اند.....92

تقد دیدگاه دوم108

فصل 5: حجّیت عقل111

مقدّمه111

5-1 - معنای حجّت و حجّیت111

5-2 - حجّیت ذات عقل113

5-3 - شواهد نقلی115

5-3-1 - عقل: مطیع محض خداوند115

ص: 9

5-3-2 - عاقل: مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند... 115

5-3-3 - عقل: شرع درونی و رسول حقّ... 118

5-3-4 - مذاقّه در حساب، متناسب با عقول افراد... 118

5-3-5 - ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل... 119

5-3-6 - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت... 123

5-4 - حجّیت و پاسخ به شکاکیت... 124

مغایرت علم با قطع و یقین... 124

وجدان: تنها نشانه ی واقعی بودن... 124

معصوم بودن وجدان از خطا... 126

اشکال به معصومیّت وجدان و پاسخ به آن... 127

انطباق مقام ثبوت با مقام اثبات... 128

خود معیار بودن وجدان... 129

خود معیار بودن «بدهت»... 130

«کشف» یا «توهم کشف»؟!... 131

«واقعی» هم ارز با «وجدانی»... 133

تلاش برای بنا کردن واقع گرایی بر سیره ی عقلا... 135

ضرورت «خود-معیار بودن نور علم و وجدان»... 136

مبتنی بودن سیره ی عقلا بر نور بودن عقل... 137

بدهت: نام دیگری برای نور علم... 139

ضرورت عقلی التزام به سیره ی عقلائیّه... 140

حجّیت عقلائیّه ی خبر ثقه... 140

حجّیت عقلائیّه در فرض «عدم قرینه برخلاف» 141.....

تفاوت کشف عقلائی با سیره ی عقلائیّه ... 142

نفی حجّیت عقلائیّه با نفی معصومیّت عقل ... 143

نفی احتمال خلاف: در رتبه ی متأخّر از وجدان 144

نفی شکاکیت: فقط براساس نور بودن عقل 145

وجدان: تنها زیربنای شناخت بشر 145

تفاوت وجدان با حواس 147

خطای در حس: نشانه ی خطاناپذیری وجدان 147

ص: 10

تحلیل خطای واقعی... 148

نوع دوم: خطای توهم... 149

طرح اشکال: احتمال وجود خطاهای ناشناخته... 150 ضرر نزدن این اشکال به نور بودن علم... 151

غیب بودن نور علم از حواس... 152

کاشفیت حواس به واسطه ی نور علم... 154

کشف مطابقت و عدم مطابقت با واقع به نور علم... 152

فصل 6: عقل و دین... 157

مقدمه... 157

1-6 - تعریف دین... 157

6-2 - عقل: بیان تکوینی خداوند... 161

6-3 - دینداری در حوزه ی مستقلات و غیر مستقلات عقلیه... 163

دینداری در غیر مستقلات عقلیه... 164

الف - احکام ارشادی (تأکیدی)... 164

ب - احکام مولوی (تأسیسی)... 165

6-4 - دو حجّت خداوند بر مردمان... 165

عدم حجّیت مطلق رویاها و مکاشفات... 166

6-5 - تعریف مستضعف... 171

6-6 - همسویی عقل و وحی... 172

تحلیل ماجرای ذبح فرزند توسط حضرت ابراهیم... 174

شرح ماجرای حضرت خضر و موسی... 175

تحلیل امام صادق (علیه السّلام) از ماجرای خضر و موسی... 178 قیاس در فقه... 182

6-7- عقل و دین، در کلام گویای حجج ظاهری (علیهم السّلام) 184

6-7-1 - اثبات حقانیت حجّت خدا با عقل... 184

6-7-2 - ملازمت عقل و دین..... 187

6-7-3 - عقل: راهنمای ایمان مؤمن..... 189

6-7-4 - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت.... 190

ص: 11

6-7-5 - عقل: برترین نعمت الهی... 191

6-7-6 - عقل: سودبخش ترین مال... 195

فصل 7: عقل و علم... 197

7-1 - علم: نور هدایت (حدیث عنوان بصری)... 197

7-2 - منبع نور علم... 201

7-3 - علم مطبوع و علم مسموع... 210

7-4 - طلب حقیقی علم... 214

حقیقت عبودیت... 216

نکوهش برتری خواهی در دنیا... 224

نُه سفارش به رهجویان (ادامه ی حدیث عنوان بصری). 231

سه سفارش در ریاضت... 232

سه سفارش در حلم... 233

سه سفارش در علم... 234

7-5 - وجوب عقلی طلب علم... 236

7.6 - همراهی عقل و علم... 237

7-7 - امامت علم برای عقل... 239

7-8 - شناخت عقلی علم صحیح... 243

7.9 - شکوفایی عقل به نور علم... 245

تأیید عقل با نور... 247

حفظ و علم... 249

7-10 - نقش علم در حجاب زدایی از عقل... 253

11.7 - عقل و حکمت ... 254

7-12 - کشتی عقل و کشتیان علم ... 256

فصل 8: عقل و فکر ... 259

8-1 - فکر و تفکر ... 259

8-2 - تفکر عاقلانه و ممدوح، یا غیر عاقلانه و مذموم .. 260

8-3 - نمونه هایی از تفکر عاقلانه ... 265

ص: 12

8-4 - نمونه هایی از تفکر غیرعقلانه.....268

8-5 - تفکر عالمانه، تفکر غیر عالمانه272

8-6 - تفکر: مایه ی زندگی قلب انسان بینا272

8-7 - عقل: نور تفکر.....273

8-8 - صفای فکر275

8-9 - نشانه ی تفکر ...275

8-10 - فکرت و عبرت، مایه ی رحمت276

فصل 9: نشانه های عقل279

مقدمه279

9-1 - ده خصلت؛ نشانه ی کمال عقل...281

خصلت اول و دوم...281

خصلت سوم283

خصلت چهارم...286

خصلت پنجم....289

خصلت ششم.....291

خصلت هفتم.....292

خصلت هشتم...296

خصلت نهم297

خصلت دهم.....298

9-2 - نگرش عاقل به عیوب خویش ...301

9-3 - قناعت و عفت، دو زینت عاقل...304

9-4- مدارا با جهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان.... 305

9-5- دنیا و آخرت در نگاه عاقل..... 311

9.6- عمل عاقل برای معاد... 317

9-7- طاعت رب و جهاد با نفس، حال همیشگی عاقل.. 319

فصل 10: حجاب های عقل..... 327

مقدمه..... 327

ص: 13

10-1- حجاب هوی و شهوت 328

انگیزه ی غلبه بر شهوت ... 328

عفت، راه غلبه بر شهوت ... 331

نکوهش شهوت پرستی 335

میل به مباح، تا به کجا؟! ... 338

عقل والا در کلام مولا 341

اول - توصیه به تقوا ... 341

دوم - آثار اولیه ی تقوا ... 344

سوم - آثار برتر تقوا ... 346

چهارم - از بین رفتن دوستی دنیا 346

پنجم - اکتفا به حدّ ضرورت 348

ششم - تقویت بدن و تشدید عقل 349

هفتم - نتیجه گیری مولا از کلام خویش 350

بحثی درباره ی «عشق» 355

آیا عشق قابل توصیه است؟ 372

لفظ عشق در احادیث 374

حدیث اول 375

حدیث دوم 376

10-2- حجاب غضب 377

10-3- حجاب طمع ... 381

10-4- حجاب امل 384

10 - 5 - حجاب کثرت لهو 393

10 - 6 - حجاب کثرت هزل 398

10 - 7 - حجاب عُجب ... 399

10 - 8 - حجاب کبر ... 402

10 - 9 - حجاب استغناء به عقل خویش 406

10 - 10 - حجاب همنشینی با جاهل 411

10 - 11 - حجاب زیاده خواهی 412

10 - 12 - حجاب بیکاری 413

ص: 14

10 - 13 - حجاب دنیا دوستی 417

زهد در دنیا 421

زهد: مولود یاد مرگ 425

10 - 14 - مستی های پنج گانه... 430

فصل 11: لشکریان عقل و جهل . . . 435

فصل 12: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب..... 457

مقدمه 457

12 - 1 - موت و حیات قلب 457

12 - 2 - عوامل مرگ قلب..... 458

12 - 2 - 1 - گناه 458

12 - 2 - 2 - کمی ورع 460

12 - 2 - 3 - خنده ی بسیار..... 462

12 - 2 - 4 - غلبه ی غفلت... 463

12 - 2 - 5 - خوردن بسیار 464

12 - 3 - عوامل کمال عقل . . . 465

12 - 3 - 1 - افزایش سن و سیر تکاملی عقل..... 465

12 - 3 - 2 - ادب 467

12 - 3 - 3 - ذکر 473

12 - 3 - 4 - زهد در دنیا... 476

12 - 3 - 5 - پیروی از حق 479

12 - 3 - 6 - همشینی با حکماء 480

12 - 3 - 7 - تقوی و مجاهده با نفس 481

12 - 4 - خوراکی ها و تقویت عقل ... 487

12 - 4 - 1 - دهن (روغن) 487

12 - 4 - 2 - دباء (کدو) 487

12 - 4 - 3 - گلابی 488

12 - 4 - 4 - کرفس 488

ص: 15

12 - 4 - 5 - بُتَان (کندر) 488.....

12 - 4 - 6 - سرکه 488...

12 - 4 - 7 - آب 488...

12 - 5 - درخواست از خداوند برای تکمیل عقل 489....

12 - 6 - ظهور امام عصر (علیه السلام) و تکمیل عقول بندگان.. 490..

فهرست منابع 493....

ص: 16

بیش از چهارده قرن از وقوع مهم ترین رویداد در عالم بشریت - بعثت ختم رسل، حضرت محمد مصطفی (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) می گذرد. این واقعه ی عظیم، نقطه ی عطفی بود در حرکتی که قرن ها پیش از آن، برگزیدگان خداوند و جانشینان ایشان در زمین آغاز کرده بودند. این رخداد بی نظیر، می بایست انسان ها را در مسیر هدف از خلقت خویش، به بالاترین مراتب معرفت و عبادت پروردگارشان نائل می کرد و آنان را از هرگونه لغزش و انحراف بندگی باز می داشت. اما هزاران افسوس، که این انسان کفور، گویی با سعادت خویش بر سر جنگ است و به آن چه مایه ی ترقی و تکامل اوست، تن در نمی دهد. خوان گسترده ای که توسط بافضیلت ترین و عاقل ترین آفریده ی خداوند برای بشریت فراهم شد، مورد استقبال و استفاده ی اکثریت ایشان واقع نگردید.

اوصیای او هم - که در علم و عقل از همان گوهر الهی بودند - مهجور و متروک ماندند.

انسان قدر ناشناس به جای آن که از سرچشمه ی زلال معارف الهی سیراب شود، به سیر در آراء التقاطی مسموم و افکار وارداتی مذموم جاهلان عصر جاهلیت پرداخت؛ افکاری که توده ی مردمان را از دین و آیین الهی دور می ساخت.

آری اکثریت امت خاتم انبیاء (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) از انحرافات عقیدتی که در امت های پیشین، پیش آمده بود؛ درس عبرت نگرفتند و به جای بهره بردن از معارف ناب الهی - که به زبان قرآن و احادیث رسول اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) و جانشینان او بیان می شد - دست نیاز به سوی منحرفانی دراز نمودند که افکارشان سبب گمراهی گذشتگان شده بود. به این ترتیب

همان عقاید انحرافی که آیین حضرت موسی (علیه السلام) و حضرت عیسی (علیه السلام) را از مسیر اصیل و صحیح خود خارج کرد، در تعالیم ارزشمند پیامبر آخرالزمان (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) هم راه پیدا کرد و عامه‌ی مردم را از چشیدن گوهر معارف ناب محمدی (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) محروم نمود. در این وادی ضلالت، «معرفت نفس» و «معرفت رب» مجهول و مهجور ماندند و بسیاری از اسلام خواهان از شناخت گوهر «عقل» خود هم ناتوان و درمانده شدند. خلط معارف الهی با گمراهی های شیطانی، کار تشخیص حق از باطل را برای عموم دینداران مشکل نمود؛ تا آن جا که از شناخت پایه ای ترین اساس دینداری - عقل - نیز محروم گردیدند. (1)

معرفت «عقل» اولین قدم در مسیر بندگی خداوند متعال است و اگر خطایی در برداشتن این گام رخ دهد، گامهای بعدی، انسان را از هدفش دورتر می سازد. اما اگر کسی حقیقتاً از پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) و اهل بیت گرامی ایشان (علیهم السلام) و پیروی کند، اولین موهبتی که نصیب می برد، وجدان عقل و آثار و لوازم آن است. سپس سایر پایه های دین هم بر این اصل و اساس بنا می شود و شکل می گیرد. از این رو معرفت صحیح «عقل» جایگاه منحصر به فردی در میان همه ی معارف دینی دارد.

اکنون خداوند را شاکریم که به یمن وجود دانشمندانی که معارف الهی را تنها از امامان معصوم (علیهم السلام) تلقی کرده اند، قطره ای از اقیانوس علوم ایشان را چشیده ایم. به شکرانه ی این نعمت گرانبه بر آن شدیم تا گامی کوچک در مسیر معرفتی «عقل» بر پایه ی آموزه های دینی برداریم. به همین منظور در سال 1385 «کتاب عقل» که حاصل تدریس این مباحث در جمع دوستان علاقمند به معارف اهل بیت (علیهم السلام) بود، در سه مجلد منتشر گردید. این کتاب در سال 1389 با اعمال بعضی تغییرات بسیار جزئی برای بار دوم در یک مجلد به چاپ رسید.

همچنین «کتاب عقل» در سال 1388 به همت تحریرکننده ی فاضل، جناب آقای دکتر امیر مسعود جهان بین، تلخیص و تحت عنوان «پرتو خرد» به صورت مستقل منتشر گردید. البته هفت سال بعد، همان کتاب (پرتو خرد) بر اساس آراء فقیه اهل

ص: 18

1- از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده که فرمودند: «قَوَاعِدُ الْإِسْلَامِ سَبْعَةٌ فَأَوَّلُهَا الْعَقْلُ»: «پایه های اسلام هفت تاست که اول آن ها عقل است.» تحف العقول ص 196.

بیت (علیهم السّلام)، مرحوم آیت الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی (قدس سرّه)، بازنگری شد و با اصلاحاتی در سال 1395 به چاپ دوم رسید.

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

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

ناگفته نماند که بحث کامل تر و مبسوط تر درباره ی «عقل» در ضمن کتاب دیگری به نام «انوار ملکوت» آمده است که می تواند مکمل مطالب «کتاب عقل» باشد. امیدواریم با امضای کریمانه ی عقل کل و سید رسل، حضرت خاتم النبیین (صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم)، این تلاش از جانب همه ی عزیزانی که دست اندرکار تهیه ی آن بوده اند، مورد قبول درگاه پروردگار متعال قرار گیرد و کاستی های آن به لطف و کرم آن حضرت نادیده گرفته

شود.

سید محمد بنی هاشمی

ذی قعدة الحرام 1439 تیرماه 1397

ص: 19

1-1- روش‌شناسی بحث درباره‌ی شناخت عقل

در گام نخست باید منظور از تعریف عقل و روش آن را تبیین کنیم. نکته‌ی محوری آن‌که: «عقل» حقیقتی وجدانی است؛ یعنی کمالی که آن را می‌یابیم و در زندگی روزمره‌ی خود با آن سر و کار داریم. لذا باید دید تعریف یک حقیقت وجدانی به چه معناست و چه تعریفی برای آن پذیرفتنی است. (1)

بحث ما از تعریف عقل بر سه بنیان استوار می‌شود:

1- وجدان، 2- معنای لغوی، 3- آیات و روایات

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

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

ص: 21

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

عقل متذکر می کند و مایه ی بازشناسی و خروج از غفلت نسبت به آن می شود.

بنیان دوم، مراجعه‌ی به لغت است تا ببینیم که هر لفظی برای چه حقیقتی وضع شده است. توجه داریم که الفاظ برای حقائق خارجی وضع شده و در همان ها نیز استعمال می شوند. «معنا» یا «موضوع له» الفاظ، مفاهیم ذهنی نیستند. باید دید که در عرف عام عرب زبان، کلمه عقل به چه معنایی (و برای اشاره به کدام حقیقت خارجی) به کار رفته است.

بنیان سوم، آیات و روایات است. اصل بر این است که الفاظ قرآن و حدیث هم به معانی لغوی خود به کار رفته اند. لذا بدون وجود قرینه ی قطعی، نباید هیچ آیه و روایتی را حمل بر معانی اصطلاحی کرد. این مطلب در مورد کلمه ی «عقل» و مشتقات آن نیز برقرار است.

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

1-2 - تذکراهایی به وجدان مشترک عقلا از عقل

اشاره

گفته شد که راه شناخت عقل، دیدن آن به خودش است. عاقل برای آنکه بداند و بفهمد که عقل چیست، به تصوّر و تفکر نیاز ندارد؛ بلکه بی هیچ واسطه ی ذهنی، این کمال را در خویش می یابد. بنابراین، باید اعتراف کنیم که عقل فقط برای عاقلان قابل شناخت است و هرکه فهم عقلی ندارد، از معرفت آن نیز محروم است.

از این رو کسی جز عاقل نمی تواند درباره ی چستی عقل گفتگو کند. توصیفات او نیز تنها برای عاقلان، مفید فایده است. غیر عاقل نه کلامی درباره ی عقل می تواند بگوید و نه از شنیدن توصیف آن نصیبی می برد. البته عاقل پیش از شنیدن اوصاف عقل، آن را می شناخته است و به برکت همان معرفت پیشین، توصیف ما از عقل برای او معنادار می شود و نسبت به آن چه که دارد، تنبّه می یابد. آنگاه در پی این تذکر، بین او و سایر عقلا- تفاهم حاصل می شود. هر عاقلی وقتی توصیف دیگران از عقل را می شنود، می یابد که گوینده به معروفی مشترک میان هر دو اشاره می کند. این تفاهم و توافق مسأله ای حائز اهمیت و در خور عنایت است.

با توجه به نکات فوق به شناخت مشترک عقلا از عقل رجوع می کنیم. همه ی عاقلان معترفند که اکنون دارای کمالی هستند که از ابتدای تولد آن را نداشته اند؛ بلکه از سنّی خاص که آن را بلوغ عقلی یا سنّ تمیز می خوانند، کمالی را در خود می یابند که با داشتن آن، دیگر دست به هر کاری نمی زنند. این کمال که باعث باز داشته شدن عاقل می شود، همان عقل است که با ظهور آن، مسؤولیت نیز پدیدار می شود. انسان عاقل هم خود را نزد خویش مسؤول می داند و هم دیگران را مجاز می داند که درباره ی برخی رفتارها که عاقلان آن را زشت می شمارند، او را مؤاخذه و حتی عقوبت کنند.

بررسی حالت «بی عقلی» نیز می تواند نکات سودمندی را در شناخت عقل به همراه آورد. بی عقلی حالتی است که فقط فرد عاقل آن را می شناسد. غیر عاقلان یعنی موجودات فاقد عقل - مثل مجانین، و حتی کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است - درکی از بی عقلی خویش ندارند. یعنی در بی عقلی فقط در پرتو شناخت عقل، سامان می یابد. عاقل، هنگامی که عاقل است، به خویش نظر می کند و می بیند که به برخی فهم های خاص دست یافته که در کودکی از آنها محروم بوده است و به اعتبار کمالی که الان دارد، حالت قبلی را بی عقلی می نامد.

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

نمونه ی دیگر بی عقلی، هنگامی است که انسان به خواب می رود. تنها پس از بیدار شدن و در هنگامی که به ادراک های عقلی دست می یابد می فهمد که در حین خواب، این ادراک های عقلی برای او محقق نبوده است.

حالت دیگر از حالاتی که در آن بی عقلی رخ می دهد، غضب یا شهوت «شدید» است. این حالت ها نیز می تواند مایه ی تذکر به حقیقت عقل شود. انسان می یابد که در هر دو مورد، حالتی بر او حاکم می شود که قبح کاری را که انجام می دهد، نمی فهمد. این عدم فهم، همان زوال عقل است که انسان گرفتار آن می شود. بعد که از آن حالت خارج شد، قبح آن کار مکشوف می شود. و چه بسا در حالت وجدان عقل، به خاطر افعالی که

پیشتر مرتکب شده است دچار غم و حسرت شود.

در این حالت، انسان به خاطر ارتکاب مقدمات اختیاری که منجر به ایجاد غضب یا شهوت شدید شده، سزاوار کیفر و مستحق مؤاخذه به خاطر کار قبیح خود می شود، وگرنه چه بسا قبح کاری را که در حین غضب یا شهوت شدید انجام داده، نمی فهمیده است و اکنون با وجدان آن پس از فقدانش، به خوبی حقیقت نور عقل را می شناسد.

بر این مبنا، این عاقل است که معنای عقل و بی عقلی را در حین عاقل بودن می فهمد. نتیجه ی این مباحث آن که برای شناخت عقل، به تعاریفی که دیگران درباره ی آن گفته اند و می گویند نیاز نداریم؛ بلکه باید سخنان آنان را به یافته های خویش عرضه کنیم و در محکمه ی درون، بامحک و وجدانی خود، کلام آنان را بپذیریم یا رد کنیم. اگر هم بحثی با عنوان تعریف عقل مطرح می شود، مراد آشکار نمودن آن که خود ذاتاً آشکار است - نیست؛ بلکه به بیان اوصاف وجدانی عقل - یعنی آن چه عاقل با مراجعه به کمال خویش می یابد - بسنده می شود.

1-2-1- عدم درک کودک نابالغ از حسن و قبح «عقلی»

گفته شد که کودک پیش از رسیدن به سنّ بلوغ، حُسن و قُبْح کارهایش را نمی فهمد.

اما باید دید که مقصود از حسن و قبح در تذکر به عقل، کدام خوبی و بدی است؟

بدیهی است که کودکان پیش از سنّ بلوغ نیز برخی کارها را خوب و برخی دیگر را بد می دانند و این خوب یا بد دانستن، نوعی درک و فهم است که کودک واجد آن است. این خوبی و بدی منشأ قراردادی دارد:

مثلاً به او گفته می شود که با کفش روی فرش قدم نگذارد. در اثر این قرارداد و آموزش به کودک، او «می فهمد» و این کار را قبیح می شمارد. قبیح شمردن او به این معناست که در صورت انجام این کار با نهی مرتبی خود و احیاناً توبیخ او مواجه شود. همین که او می فهمد: «اگر با کفش روی فرش پا بگذارد، مورد اعتراض یا نهی یا توبیخ واقع می گردد»، به معنای درک و فهم او از قبح «با کفش روی فرش آمدن» است. این درک وابسته به و برخاسته از قرار داد و آموزش و واکنش های مربوط به آن است.

اکنون باید توجه داشت که مقصود ما از حسن و قبح عقلی، این گونه حسن و قبح

قراردادی نیست. حسن و قبح عقلی آن چیزی است که پس از بلوغ عقلی برای انسان حاصل می شود و فهمی فراتر از آن گونه ای است که برای کودک بیان شد. به سبب همین فهم است که فرد بالغ، حالتِ پیش از بلوغ خود را - که در آن حسن و قبح عقلی را می فهمید - درک می کند. طفل در زمان طفولیت از فاقد بودن فهم های آن هنگام، هیچ درکی ندارد. پس از بلوغ می فهمد که چه فهمی را پیش از آن واجد نبوده است.

به عنوان مثال آن چه کودک مُمیز با بلوغ عقلی می فهمد، این است که تصرّف در مال دیگری بدون اجازه ی او ظلم و قبیح است و او نباید مرتکب چنین کاری شود. پیش از بلوغ اگر چنین کاری می کرد، قُبْحِ کارش را نمی فهمید. حداکثر ممکن بود با اعتراض و توبیخ پدر و مادرش مواجه شود که در آن صورت قُبْحِ آن کار برای او جنبه ی قراردادی پیدا می کرد و نیاز به آموزش داشت. اما با رسیدن به سنّ بلوغ، نیازی به قرار دادِ کسی ندارد و خودش قُبْحِ آن را درک می کند.

تمییز یا تمییز که کودک بالغ واجد آن می شود، همان «تشخیصِ حُسن و قبح» در افعال است که طفل پیش از بلوغ فاقدش بود. اکنون که این درک را دارد، می فهمد که پیش از سنّ بلوغ فاقد چنین تشخیصی بوده است و لذا بین عقل و بی عقلی فرق می گذارد.

1-2-2 - تفکیک عاقل از مجنون به نور عقل

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

پاسخ روشن است. اگر به نحوی روشن شود که این شخص مُجرم، زشتی جرمش را نمی فهمیده؛ از محاکمه صرف نظر می کنند و در حقیقت او را مسؤولِ جرمی که مرتکب شده، نمی دانند. چرا؟ چون قبح عملش را کشف نمی کرده است.

مثلاً اگر مرتکب دزدی شده باشد، وقتی به او بگویند: «چرا دزدی کردی؟ چرا مال دیگری را بدون اجازه ی او برداشتی؟» اگر بگوید: «چه اشکالی دارد؟!» به او می گویند: «نمی فهمیدی که این کار بد است؟» اگر بگوید: «چرا بد است؟» در صورتی که عقلاً اطمینان پیدا کنند که دروغ نمی گوید و واقعاً قبح دزدی را نمی فهمیده، حساب او را از عقلاً جدا می کنند. دیگر به چنین شخصی اعتماد نمی ورزند و او را جزء مجانین به حساب می آورند.

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

1-3- عقل: کاشف حسن و قبح افعال

تعبیر دیگری که برای اشاره به عقل می توان به کار برد، «کاشف حسن و قبح» است.

کودک می فهمد که آن چه در زمان طفولیت انجام می داد، بر او مخفی نبوده و همان زمان نسبت به کارهایش آگاهی داشته است. اما علی رغم این آگاهی حسن یا قبح آنها را درک نمی کرده، ولی اکنون چیزی را واجد است که پیش تر فاقد آن بوده و آن چیز روشن کننده» و «کاشف» از حسن و قبح کارهایش است. پس از بلوغ وقتی به همان کارهایی که پیش تر انجام می داد، توجه می کند؛ حُسن یا قبحش را می فهمد در حالی که

پیش تر فاقد چنین فهمی بود.

1-4 - عقل: کشف و نور و ظهور

«نور» یعنی روشنایی و «ظهور». کلمه ی «ظهور» نیز برای اشاره به عقل تعبیری رساست. تمییز خوب از بد، عین «آشکار شدن زشتی و زیبایی» افعال است. این کشف و ظهور حسن احسان و قبح ظلم است که پیش از بلوغ، محقق نشده بود. «کشف» به خود «روشنایی» گفته می شود و چون حسن و قبح به برکت آن روشن می شود، به این لحاظ می توان آن را «کاشف» نامید. بنابراین «کشف» و «کاشف» در حقیقت نیستند، یک حقیقت است که ذاتش همان کشف است و به جهت روشن کننده ی حسن و قبح

بودنش، «کاشف» نامیده می شود. به همین ترتیب عقل را می توان از جهتی ظهور و از جهتی دیگر مظهر و آشکار کننده ی حسن و قبح ها نامید.

1-5 - حافظه: کشف و ظهور

نکته ی دیگر در این جا این است که عاقل پس از بلوغ، کارهایی را که در گذشته انجام داده کشف می کند و به سبب کشف آنها، حُسن یا قبحشان را نیز می فهمد. ما وجداناً کارهای خوب یا بد خود را در سنّ طفولیت کشف می کنیم و به سبب همین کشف، حَسَن یا قبیح بودن آنها را که پیش تر درک نمی کردیم. اکنون می فهمیم. از این کشف خود تعبیر به «یادآوری» می کنیم و می گوئیم: «اکنون به یاد دارم که در زمان کودکی فلان کار خوب یا بد را انجام دادم در حالی که خوبی و بدی این کارها را آن

زمان نمی فهمیدم.»

این یادآوری یا حافظه نیز، حقیقتی جز «کشف» ندارد. در فصل هفتم (عقل و علم) به تفصیل به این نکته خواهیم پرداخت. اکنون در حدّ یک تذکر وجدانی توجه دهیم که وقتی می گوئیم: «یادم می آید»، یعنی کشف می کنم و براین روشن است. یعنی «حفظ» و «حافظه» هم چیزی جز کشف و ظهور نمی باشد و ما در مواردی که وقوع چیزی را در ظرف زمان گذشته به یاد می آوریم، در حقیقت، آن چیز را در ظرف وقوعش کشف می کنیم.

1-6 - شواهد لغوی بر دریافت وجدانی از عقل

اشاره

اکنون نظری گذرا بر مباحث دانشمندان لغت شناس درباره ی عقل می افکنیم. اما توجه داریم که در این جستجوی لغوی، از مبنای اساسی بحث خود یعنی «وجدان» عدول نمی کنیم، زیرا قصد ما از این کاوش، یافتن تعریف اصطلاحی و قراردادی برای عقل نیست. استفاده از کتب لغت در این جا بدان منظور است که ببینیم کلمه ی عربی «عقل» به کدامین امر وجدانی در انسان اطلاق می شود. اگر «مسمّی» و «مدلول» این لغت به دقت روشن شود، فهم مطالب دیگری چون رابطه ی میان عقل و علم نیز آسان می گردد. همچنین چنان که پیش تر اشاره شد، باید توجه داشت که همه ی الفاظ از

ص: 27

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

عقل. بستن

1 - «القاموس العصری»، «عَقَلَ» را به معنای «رَبَطَ» دانسته است. پس «عَقَلَ» نیز همچون «رَبَطَ» به مفهوم بستن است. زمانی که کسی شتری را می‌بندد، عرب گوید: «عَقَلَ البعیرَ». (1)

2 - «اقرب الموارد»، «عَقَلَ» را وسیله ی بستن معرّفی می‌کند. (2)

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

عقل: حبس و منع و نهی

3 - «معجم مقاییس اللّغه»: «العَقْلُ الحَیْسُ عَن ذَمِیْمِ الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ». (3) عقل، مانع از

گفتار و کردار ناپسند است.

4- «لسان العرب»: «العَقْلُ: الحِجْرُ وَ النَّهْيُ، ضِدُّ الحُمُقِ» (4) «حِجْر» یعنی حرمت و محدودیت. به همین خاطر، آن را که ممنوع التّصَرّف است و به بیان دیگر تصرّف 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 هنگام عاقل بودنش، انجام پاره ای 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

ص: 28

1- القاموس العصری، ترجمه فارسی اص 450.

2- اقرب الموارد / ص 812.

3- معجم مقاییس اللّغه / ج 4 ص 69.

4- لسان العرب ج 11 / ص 458.

را از بی قیدی خارج می کند و به بند تقید می کشد. در مقابل، برای کسی که فاقد این فهم است، چنین محدودیتی معنا ندارد. او از هر قید و بندی آزاد است، چون آن چه را که عاقل می فهمد، او نمی فهمد. از این عدم فهم، به حُماقت یا حماقت تعبیر می شود.

البته این حماقت ممکن است فقط در انجام برخی از کارهای زشت باشد و در برخی دیگر نباشد. اگر کسی یک عمل زشت را مرتکب شود، کار او احمقانه تلقی می شود و اگر پس از انجام، عیبی در کارش نبیند، عقلا او را احمق می دانند.

بله می توان فرض کرد که کسی با وجود روشن بودن قبح یک عمل، باز هم مرتکب آن بشود؛ در این صورت نیز عمل او احمقانه تلقی می شود، زیرا هیچ عاقلی انجام آن را روا نمی دارد و از کسی که به قبح آن واقف است نیز نمی پذیرد که به چنین کاری دست بزند. در حقیقت انجام این عمل قبیح - از نظر عقلا - فقط از کسی پذیرفته است که زشتی آن را نمی فهمد و لذا هر کس آن را مرتکب شود، نسبت به انجام آن عمل، «غیر عاقل» خوانده می شود و به تعبیر دقیق تر «عمل او»، «غیر عاقلانه» ارزیابی می شود. «لسان العرب» در ادامه می افزاید:

«الْعَاقِلَ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسِهِ وَيُرَدِّهَا عَنْ هَوَاهَا.»

«عاقل کسی است که نفس خود را حبس می کند و آن را از آن چه میل دارد باز می دارد.»

«أَخَذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدْ اعْتَقِلَ لِسَانَهُ إِذَا حَبَسَ وَمَنَعَ الْكَلَامَ.»

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

در پایان، ابن منظور در بیان وجه تسمیه ی عقل، «يعقل» را در کنار «يحبس» می نشاند

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

«عقل را عقل نامیده اند، زیرا که دارنده ی خود را از فروغلطیدن به مهلکه ها باز می دارد.»

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

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

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

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

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

بلکه حوزه ی دیگری از معقولات هم مطرح است که از آن تعبیر به «وجوب و حرمت ذاتی» می کنیم. توضیح آن که: عاقلی که بالغ می شود، علاوه بر حسن و قبح ها، برای برخی افعال خود، اولاً و بالذات وجوب یا حرمت می یابد. یعنی بدون آن که درک حسن یا قبح واسطه شود، فعلی را ذاتاً حرام یا واجب می بیند. به عنوان مثال وقتی بنده به خدا معرفت پیدا می کند، لزوم انقیاد و تسلیم در برابر خداوند را در می یابد. درست است که حسن انقیاد و قبح انکار را هم عقلاً می یابیم، اما وجوب انقیاد و حرمت انکار را بدون وساطت و بدون توجه به حسن و قبح آنها درک می کنیم. در این باره، ذیل تعابیر جید و ردی و فریضه و سنت در حدیث پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) توضیح خواهیم داد.

در معانی ذکر شده که عقل را حابس، حجر و نهی نامیده اند، نظر به آثار عقل داشته اند. اما عقل اساساً نوعی فهم و علم است و این همه آثار در پی رخ دادن آن فهم پدید می آید. در نقل قول آینده به این حقیقت تصریح شده است:

فرق علم و عقل در لغت

5- در کتاب «معجم الفروق اللغویه» - که تفاوت های میان معانی کلمات قریب المعنی را بیان می دارد. درباره ی علم و عقل می خوانیم:

«الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْعَقْلِ أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي يَزْجُرُ عَنِ الْقَبَائِحِ وَ كُلِّ مَنْ كَانَ زَاجِرَهُ أَقْوَى ، كَانَ أَعْقِلُ.» (1)

«فرق میان علم و عقل، آن است که عقل، دانش نخستین است که از زشتی ها باز می دارد. و هر که بازدارنده اش قوی تر است، عاقل تر 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 این البته، امری وجدانی است.

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

ص: 31

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

باردیگر تذکار ابتدایی ما در بحث لغوی را به خاطر آورید. گفتیم که کتاب لغت به ما مسَمای وجدانی عقل را می نمایاند؛ صِحّت این گفته این جا مشهود است. ما در خود می یابیم که قبل از بلوغ عقلانی و عاقل شدن، این علم اولی را که اکنون ما را از ارتکاب زشتی ها باز می دارد، نداشتیم. از سوی دیگر، به هیچ یک از ما این حسن و قبح ها را نیاموخته اند؛ بلکه به صرف بلوغ عقلی بدان ها رسیده ایم.

البته چنانکه خواهیم دید، این عقل قابل رشد و تکمیل است. به این معنا که فهم های عقلانی ما از سنّ بلوغ به بعد- تا یک مدّت زمانی بیشتر می شود. عبارت آخر این قول نیز، امکان کمال عقل را بیان می کند: « وَ كَلَّ مَنْ كَانَ زَا جِرَهُ أَقْوَى كَانُ أَعْقَلُ .» (1)

بنابراین عاقل شدن، نوعی عالم شدن است که به خاطر متعلّق آن، از مطلق علم جدا می شود. متعلّق آن علم، حُسن ها و قُبْح هایی است که وجداناً بدون نیاز به آموزش دیدن می فهمیم. حتّی انسانی که در پشت کوهی، به دور از اجتماعات بشری نشو و نما یافته باشد، وقتی به بلوغ می رسد برخی از خوبی ها و بدی ها را می فهمد. او بدی ظلم را می فهمد. البته ظلم، مصادیق متعدد و گستره ی وسیعی دارد، چرا که هر ظلمی مبتنی بر رعایت نکردن حقّی است و حقوق هم متعدّدند. اگر او بداند که حق چیست، قطعاً قُبْح نادیده گرفتن آن را هم می فهمد. (2)

ص: 32

1- ذکر این نکته ضروری است که این تعریف، تعریفی حدّاقلی است. یعنی فقط در صدد تبیین مرز میان عقل و بی عقلی است. می خواهد بگوید اگر آدمی به این جا رسید، در جرگه ی عاقلان درآمده است. و این ناظر به همان حسن و قبح های اولیه ای است که افراد معمولی - اعم از متشرّع و غیر متشرّع - آن ها را می فهمند. این حدّاقل است که عاقل را از غیر عاقل جدا می کند و او را در جایگاه بازخواست و کیفر قرار می دهد. اما علاوه بر این معتقدیم که اگر کسی در مکتب انبیاء و اولیاء (علیهم السّلام) پرورش یابد، عقلش به کمال گراید و زاجرش قوّت گیرد.

2- 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.

البته گاه حق بودن یک حق را شرع معین می کند و این نکته ای قابل توجه است. به عنوان مثال، ترک نماز دو رکعتی صبح (در نخستین نگاه) برای یک انسان عاقل - بدون آشنایی با شرع - حرام نیست. اما اگر برای مسلمانی که خداوند را به ألوهیت پذیرفته، مسلم شد که خداوند به این نماز خاص امر فرموده، ترک نماز صبح - از آن جهت که مصداق نافرمانی خداوند است - عقلاً حرام می نماید. بی تردید، حرمت نافرمانی خداوند، برای او ذاتی است و عقل، آن را مستقلاً می یابد. این فهم و درک در دایره ی همان علم اول می گنجد؛ زیرا که اول بود این علم بدان معنا نیست که به هیچ مقدمه ای نیاز نداشته باشد؛ بلکه چنانکه گفتیم، اکتسابی نبودن مدنظر است. چه بسا درک حرمت یک عمل، مبتنی بر مقدمه ای غیر عقلی باشد؛ همچون معرفه الله در این مثال. (1) اما درک این نکته که نافرمانی خداوند حرمت ذاتی دارد، اکتسابی نیست و علم اول به شمار می آید.

توجه داریم که در مثال اخیر، از سنخ معقولاتی مثال زدیم که بدون وساطت علّت دیگری، وجوب یا حرمت ذاتی آن ها را عقلاً در می یابیم. نافرمانی خداوند از جمله معقولاتی است که مستقیماً حرمت ذاتی آن ها درک می شود و لازم نیست که ابتدا قبح آن را بیابیم و درک آن قبح، واسطه ی درک حرمتش باشد. پیش تر درباره ی دو سنخ معقولات (حسن و قبح های ذاتی - واجب و حرام های ذاتی) سخن گفتیم و در شواهد

نقلی - ذیل حدیث پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) - نیز به آن اشاره ای خواهیم داشت.

عقل: نور روحانی

6- در کتاب «القاموس» نیز عقل «نور روحانی» نامیده شده است. (2) «روحانی» در لغت به هر امر لطیف و غیر جسم کثیف اطلاق می گردد. (3) لذا در لغت نیز به صراحت تعبیر «نور» برای توضیح عقل در آمده است.

ص: 33

1- تبیین مقصود از غیر عقلی بودن معرفه الله، نیازمند بحثی جداگانه است.

2- القاموس المحيط اج 3 ص 575. نیز: مجمع البحرين اج 5 ص 425 و تاج العروس اج 15 ص 504 قَالَ فِي الْقَامُوسِ: نُورٌ رُوحَانِي يَدْرِكُ بِهِ النَّفْسُ الْعُلُومَ الصَّرُورِيَةَ وَالنَّظْرِيَةَ

3- تهذيب اللغة اج 5 ص 146 و لسان العرب ج 2 ص 463 و مجمع البحرين اج 2 ص 364.

از مباحث پیشین برآمد که عقل همان علم و نور بازدارنده از کارهای زشت می باشد. این عامل بازدارنده را انسان در هنگام عاقل بودن می یابد و اگر از او پرسیم: «چیست؟» می گوید: «همان ظهور (نور) و آشکار بودن قبح یک گفتار یا کردار زشت».

همین ظهور و روشنائی (علم) است که عاقل را محدود و محبوس می کند و اجازه ی انجام کارهای قبیح را به او نمی دهد.

تفاوت عقل و علم، به متعلق (1) هر کدام - یعنی معلوم و معقول - باز می گردد. توضیح آن که ما دو نوع معلوم داریم: نوع اول حسن و قبح یا وجوب و حرمت ذاتی است. در این صورت آن معلوم را که به عقل دریافته ایم، معقول نیز می نامیم. در نوع دوم، حسن و قبح یا وجوب و حرمت عقلی (ذاتی) مطرح نیست. در این مورد، عنوان معقول بر معلوم ما صدق نمی کند؛ بنابراین هر معقولی معلوم است ولی هر معلومی معقول نمی باشد.

ویژگی دیگر معقولات انسان، این است که از سنّ خاصی برای او مطرح می شوند و مقارن با مکشوف شدن آن ها تکلیف رخ می نماید. تا پیش از آن، انسان در معرض بازخواست و کیفر نیست، اما بعد از آن، انتظارات دیگران (حتّی خودش) از او متفاوت می شود. پس آن علمی عقل است که با آن، حساب خود را از افراد مجنون جدا می کنیم و وجدانا می یابیم که در کودکی فاقد چنین فهم هایی بوده ایم. آن زمان کارهایی انجام می دادیم که اکنون با نظر به آن ها، حُسن یا قبحشان را می یابیم و حتّی گاه از

کرده ی خود پشیمان می شویم. جالب آنکه در هنگام کودکی آگاهانه کارهایمان را انجام می دادیم؛ اما زشتی کارهای زشت خود را درک نمی کردیم.

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

ص: 34

1- باید توجه داشت که متعلق و طرف داشتن، از ویژگی های تفکیک ناپذیر علم و عقل است. البته این متعلق می تواند محقق شده و اکنون موجود باشد و می تواند محقق نشده باشد. مثلاً آنچه من خود را قادر بر انجام آن می یابم، در رتبه ای که هنوز محقق نشده، متعلق علم من است. این علم را اصطلاحاً می توان «علم بلا- معلوم» نامید. بلا- معلوم بودن علم، نه به معنای طرف و متعلق نداشتن بلکه به معنای نفی طرف («موجود») است.

هیچ کدام از این امور، مصداق عقل او نیست. مثلاً فرض کنید وسیله ای جای خاصی داشته است و اکنون آن را جابجا کرده اید. حال کودک خردسالی که در منزل شماست، با زبان بی زبانی به شما می فهماند که جای فلان ابزار، این جا نیست و وقتی شما آن را در جای خود قرار می دهید، آرام می گیرد و راضی می شود. آیا این اعتراض - که حکایت از فهم خاصی در او می کند. درک عقلانی او است؛ در این مورد، پاسخ روشن است. این کودک «می داند که آن ابزار «باید» در فلان مکان گذاشته شود، اما نه این «باید» به معنای حُسن یا وجوب عقلی است و نه آن «دانستن» نشانه ی عقل می باشد.

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

« الْعَقْلُ غَرِيْزَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا الْإِنْسَانُ إِلَى فَهْمِ الْخُطَابِ ، فَالرَّجُلُ عَاقِلٌ » (1)

«عقل، غریزه ای است که انسان به وسیله ی آن، برای فهم خطاب آماده می شود، و چنین کسی عاقل است.»

آیا درک مقصود مخاطب، نوعی فهم عقلی شمرده می شود؟ ما هیچ گاه کودکی را به خاطر درک مقصود گوینده، عاقل به حساب نمی آوریم و این امر کاملاً وجدانی است.

پس منشأ این اشتباه کجاست؟ این است که هرآن چه را نشانه ی فهم است، نشانه ی عقل هم بدانیم؛ در حالی که فهم و علم، اعم از عقل است. چه بسیار درک و فهم هایی که متعلق های آنها حُسن و قبح یا وجوب و حرمت عقلی نیستند، بنابراین ادراک عقلی شمرده نمی شوند.

این اشتباه در تقسیم بندی متداول عقل به عقل نظری و عقل عملی نیز روی داده است. گفته اند:

«عقل نظری، اشیاء را بدان گونه که هستند ادراک می کند، نه بدان گونه که باید انجام پذیرند یا نپذیرند.» (2)

ص: 35

1- المصباح المنیر اص 579.

2- ماجرای فکر فلسفی در اسلام اج 3 / ص 426. تقسیم عقل به نظری و عملی در میان مسلمانان، نخستین بار توسط فارابی 338 - 257 هجری قمری به صورت فوق بیان شد و پس از او 39 ق کتاب عقل بزرگانی در فلسفه این تعریف را پذیرفته اند، نظیر مرحوم حاج مآلهادی سبزواری در شرح منظومه / ص 305. به طور کلی اختلافی که در این جا میان فلاسفه وجود دارد، در مورد عقل عملی است که برخی آن را یک قوه ی «مدرکه» و بعضی دیگر قوه ی «عامله» دانسته اند، ولی در تعریف عقل نظری اختلاف اساسی میان ایشان وجود ندارد. در این باره رجوع کنید به کتاب «حسن و قبح عقلی» از آیت الله جعفر سبحانی، فصل ششم.

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 می کنند.

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

روشن است که آنچه تاکنون درباره ی عقل گفتیم و آن را ادراک خوبی و بدی یا وجوب و حرمت دانستیم، با قسم دوم سازگار است. اما با این نحوه ی بحث، ممکن است متهم شویم که ارزشی برای عقل نظری قائل نشده ایم و همه چیز را در عقل عملی خلاصه کرده ایم. حال باید دید که منظور از عقل نظری چیست و اساساً آیا تسمیه ی آن چه به نام عقل نظری خوانده می شود به این نام صحیح است یا خیر؟

معمولاً «اولیات» به عنوان بدیهیات عقل نظری ارائه می شوند. مثلاً «اجتماع نقیضین محال است»، «اول الاوائل محسوب می شود که نیازمند استدلال نیست. مثال دیگر، «بزرگ تر بودن کل از جزء» است.

اکنون سخن در این است که این قبیل فهم ها، ادراک های عقلی (به معنای دقیق کلمه) نیستند. شاهد وجدانی این مدعا آن که بسیاری از افراد، مفهوم هایی چون «بزرگ بودن کل از جزء» یا «محال بودن اجتماع دو نقیض» را می فهمند، اما آن ها را به این دلیل عاقل نمی شماریم. آیا در مورد خودمان فهم این قضایا را نشانه ی عقل می دانیم و به این دلیل حساب خود را از افراد مجنون جدا می کنیم؟ بی تردید، چنین نیست. کودک

خردسالی که همه او را فاقد درک عقلانی می دانند، این قبیل مسائل را می فهمد، اگرچه نتواند گزاره ای در قالب الفاظ برای آن ارائه کند. مثلاً اگر تگه ای از یک نان را جدا کنید و زبان کودکی بگشایید و از او پرسید که کدامیک بزرگ تر است، به پاسخ صحیح می رسید. بارها این مطلب را تجربه کرده اید، اما هرگز این فهم کودک را ادراک عقلی به شمار نمی آورید.

اصل «اجتماع دو نقیض محال است» نیز چنین است. کودک نمی تواند 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 نمی پذیرد که شیء در مکان و زمان خاصی با حفظ وحدت همه ی شرایط دیگر هم باشد و هم نباشد. اما آیا این نشانه ی عاقل بودن او است؟ واضح است که اینها نشانه های فهم به معنای عام آن هستند، نه عقل. در حقیقت نمی توانیم هر چیزی را که انسان عاقل می فهمد، نوعی ادراک عقلی بدانیم. انسان عاقل، کمالات متعددی می تواند داشته باشد. باید آن فهم عقلانی را که نشانه ی وجود عقل در اوست، از کمالات دیگرش جدا کرد. به این ترتیب، بین آن چه مطلق علم و فهم نامیده می شود و آن چه به طور خاص عقل نام دارد، تفکیک می کنیم. پس هرگونه فهمی را ادراک عقلی دانستن و در نتیجه، تسمیه ی هر فهمی به عقل نظری، خطایی بزرگ است. این اشتباه، نتایج ناگوار دارد. حداقل آن نتایج، متهم کردن مخالفان این تقسیم بندی است؛ اتهام به این که آنان، جایی برای عقل نظری مصطلح قائل نیستند. ولی با توضیحات فوق روشن شد که ما آن ها را نشانه های فهم می دانیم، اما هر فهمی، فهم عقلانی نیست. توجه دارید که این جابحث، اصلاً لفظی نیست. چنان نیست که لفظ عقل را برگزینیم، آن گاه در پی معنای لغوی آن باشیم، بلکه معیار، وجدان است. وجداناً می بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حُسن و قبح های عقلی تفاوت می کند و... بعد از این نگاه وجدانی، کاوش لفظی و لغوی را آغاز می کنیم. می بینیم آن چه که به واسطه ی داشتن آن، آدمی مسؤول و مکلف می شود و از او بازخواست می کنند، ادراک عقلی نامیده می شود. از طرف دیگر، فهم نکاتی از قبیل «بزرگتری کل از جزء» آن ویژگی را ندارد. از این رو، به خود اجازه نمی دهیم آن ها را در دایره ی ادراکات عقلی وارد کنیم. در عین حال، با عنایت به فهم و علم بودن، آن ها را

در جایگاه خود می‌نشانیم.

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

کاربرد لفظ، لحاظ نشده است.

1-8 - شواهد نقلی بر تعریف عقل

اشاره

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

1-8-1. عقل: مایه‌ی پای بندی

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: «إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ، وَالنَّفْسُ مِثْلُ أَحْبَتِ الدَّوَابِّ. فَإِنْ لَمْ تُعَقَّلْ حَارِثٌ.» (1)

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

ص: 38

1- تحف العقول ص 15.

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

1-8-2- عقل: نور فارق بین حق و باطل

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند:

«الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يَفْرُقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ» (1)

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

ملاحظه می شود که «نور» بودن عقل به صراحت در فرمایش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ذکر شده که مؤید تذکرات وجدانی درباره ی عقل است.

فرق نهادن میان حق و باطل به وسیله ی عقل، می تواند نتیجه ی تشخیص حسن از قبیح یا واجب و حرام ذاتی باشد. مثلاً انسان بهره مند از نور عقل، خوب را از بد تشخیص می دهد؛ آن گاه می فهمد که حسن یک حسن مانند عدل، حق است و قبیح آن باطل می باشد. یعنی تشخیص حق و باطل، به دنبال فهم حسن و قبح برای عاقل پیدا می شود. این تشخیص حق و باطل، ممکن است در پی فهم وجوب یا حرمت ذاتی یک عمل پدید آید؛ پیش تر به این سنخ از معقولات اشاره کردیم.

از سوی دیگر عاقل به وسیله ی نور عقل، میان نور و غیر نور تفاوت می گذارد. او یکی از مصادیق حق و باطل را که در مورد خود عقل است، می فهمد و آن این که: معرفتی عقل به عنوان نور، حق است و تصوّر و فکر و استدلال را جای عقل نشانندن، باطل است. یکی دانستن این ها با نور عقل، خود باطلی آشکار است که به نور عقل فهمیده می شود.

1-8-3- وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدند: «خداوند عزّ و جلّ، عقل را از چه آفرید؟»

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

ص: 39

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) پاسخ دادند:

« خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُءُوسٌ بَعْدَ الْخَلَائِقِ مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ بِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهُ وَ لِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُءُوسِ الْعَقْلِ وَ اسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ ، وَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلَقَى لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ ، حَتَّى يُوَلَّدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَ يَبْلُغَ حَدَّ الرَّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ ، وَ إِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَمُتُّهُمُ الْفَرِيضَةُ ، وَ السُّنَّةُ وَ الْجَيِّدُ وَ الرَّدِيُّ ، أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ . » (1)

« [خلقت عقل همچون] خلقت فرشته ای است. عقل، سرهایی به تعداد مردمان دارد؛ آن ها که خلق شده اند و آن ها که تا روز قیامت خلق می شوند. 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 پرده ای افتاده است. آن پرده، از آن صورت برداشته نمی شود؛ تا وقتی که آن مولود متولد شود و به سن بلوغ مردان یا زنان برسد. پس وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار می رود و آنگاه در قلب این انسان نوری می افتد و در نتیجه، فریضه و سنت و خوب و بد را می فهمد. آگاه باشید که عقل در قلب، مانند چراغ در وسط اتاق است. »

در مورد عبارت اول، مرحوم علامه ی مجلسی سه احتمال داده اند که ما احتمال اول را ترجیح می دهیم:

قوله: خَلَقَهُ مَلَكٌ لَعَلَّهُ بِالْإِضَافَةِ ، أَي خَلَقْتَهُ كَخَلَقَهُ الْمَلَائِكَةُ فِي لَطَافَتِهِ وَ رُوحَانِيَّتِهِ « (2)

در واقع خلقت در این جا مفعول مطلق نوعی است؛ یعنی پیامبر به پرسشگر بیان می کنند که اگر درباره ی خلقت عقل و منشأ آن پرسیده ای، می گویم که خلقت عقل

ص: 40

1- علل الشرایع / ص 98.

2- بحار ج 1 / ص 105.

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

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

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

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

به تجربه می بینیم برای پسران، پیش از 15 سالگی و دختران قبل از 9 سالگی، حُسن و قُبْح ذاتی بعضی اعمال روشن می شود. در این زمان، مانع متور شدن قلب به نور عقل از میان می رود و به دنبال آن، فهم خوب و بد برای فرد پدید می آید. بنابراین یکی از نکات جالب توجه حدیث، آن است که از زمانی خبر می دهد که ما در آن، وجدانی از عقل نداشته ایم؛ یعنی پیش از بلوغ که انسان درباره ی عقل نمی تواند کلامی بر زبان بیاورد. اما حدیث بیان می کند که پیش از بلوغ، اجازه ی بهره مندی از آن (نور عقل) به وسیله ی خداوند داده نشده است و با رسیدن به سنّ بلوغ، این اجازه ی تکوینی از جانب صاحب اختیار این نور، برای بهره مندی از آن صادر می شود. در حدیث چنین آمده است:

« إِذَا بَلَغَ كَشَفَ ذَلِكَ السُّتْرَ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِهِ هَذَا الْإِنْسَانَ نُورًا. » یعنی: وقتی آن پرده کنار رود، نور در قلب انسان بالغ می افتد. در نتیجه، در زمان بلوغ، نور در قلب انسان می افتد، چون اذن تکوینی داده می شود.

آن چه ستر (پرده) نامیده شده، عدم اجازه برای بهره مندی قلب از نور عقل است. در واقع، صاحب اختیار و ربّ عقل، خداوند است. به اذن و اختیار او، قلب انسان به نور عقل روشن می شود و در نتیجه ی این نورانیت، فهم فریضه و سنّت و جید و ردیّ برای او رخ می دهد. در حقیقت، در زمان بلوغ عقلی، با متور شدن قلب انسان به نور عقل، پرده کنار می رود و فهم های عاقلانه پدید می آید.

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

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

عاقلی که بالغ می شود برخی وجوب و استحباب ها را اولاً و بالذات در می یابد؛ یعنی دلیل و واسطه ی دیگری برای این وجوب و استحباب نمی طلبد.

از افعال اختیاری انسان ها مثال بزنیم که آن ها را با علم و قدرت انجام می دهند. بر برخی از آن ها حکم فریضه بودن و وجوب، بدون واسطه بار می شود. مثلاً عاقل بالغ،

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

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

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

تا این جا «وجوب و حرمت ذاتی» را که مصداق «فریضه» هستند، توضیح دادیم.

همچنین تعبیر «سنت» شامل افعالی می شود که عقل انجام آن ها را نسبت به ترکشان اولی و راجح می یابد.

اما در مورد جید و ردی، مثلاً عدل و ظلم، به ترتیب حسن و قبح آنها را می یابیم و آن گاه حکم به وجوب و حرمت آن ها می کنیم.

توجه داریم که در این جا جید و ردی، حسن و قبیح های ذاتی هستند. یعنی کارهایی که به خودی خود نیکو یا زشت هستند - و عقل را می توان خرد و دانش خوب و بد دانست یعنی نوری که خوب و بد را آشکار می کند. ظلم و چیرگی بر مال دیگران، به خودی خود زشت است و احسان و نیکی کردن به مؤمن، به خودی خود، خوب و زیباست. پس اولی از جهت ذاتش بد است و دومی از جهت ذاتش خوب می باشد و حسن و قبح آن ها از غیرذاتشان نیست.

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

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

1-8-4 - بی عقلی در شهوت و غضب

از حالاتی که در آن بی عقلی رخ می دهد، غضب یا شهوت («شدید») است. انسان می یابد که در هر دو مورد، حالتی بر او حاکم می شود که قبح کاری را که انجام می دهد، نمی فهمد. این عدم فهم، همان زوال عقل است که انسان گرفتار آن می شود. در روایت از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده است که فرمودند:

« زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ. » (1)

«از میان رفتن عقل، در گیرودار انگیزه های 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 می شود، وگرنه چه بسا قبح فعلی را که در حین غضب یا شهوت شدید انجام داده، نمی فهمیده است.

همچنین امیر المؤمنین (علیه السلام) درباره ی شهوت و هوای نفس می فرمایند:

ذَهَابُ الْعَقْلِ بَيْنَ الْهَوَى وَالشَّهْوَةِ .

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

این گونه توصیفات ائمه (علیهم السلام) از عقل، جنبه ی تذکری نسبت به آنچه هر عاقلی می یابد، دارد و صحت مضمون آن ها را هر عاقلی می یابد.

1-8-5 - عقل: روشنایی روح

در حدیث مذکور در قسمت 1 - 8 - 3 دیدیم که نور عقل بسان چراغی در وسط اتاق، قلب را منور می سازد. «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 تعابیری که برای خلقت ارواح به کار رفته، (2) برای خلقت قلوب نیز استفاده شده است (3). در هر دو

ص: 44

1- مستدرک الوسائل ج 11 / ص 211.

2- کافی ج 1 / ص 389 ح 1.

3- کافی ج 1 ص 390 / ح 4.

گروه روایات، روح و قلب در مقابل جسد و بدن قرار گرفته است. به عنوان نمونه ای دیگر، گاهی روایات، ارواح را «جنود مجتهد» می دانند (1) و گاه این ویژگی را برای قلوب بیان کرده اند. (2) بنابراین یکسانی قلب و روح در روایات، امری مسلم است.

امام کاظم (علیه السلام) درباره ی عقل می فرماید:

« اِنَّ ضَوْءَ الرُّوحِ الْعَقْلُ .» (3)

«روشنایی روح، عقل است.»

در روایات دیگر، بهره مندی ما از نور با تعبیر استضاءه بیان شده است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حدیث معروفشان به کمیل که مردمان را بر سه قسم دانسته اند، یکی از اوصاف قسم سوم را عدم استضاءه به نور علم بر شمرده اند

... وَ هَمْجٌ رَعَاؤُ اتْبَاغٍ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ فِيهِتَدُوا وَلَمْ يَلْجِئُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ فَيَنْجُوا (4)

.. و [دیگران] همه ابلهان و نادانانند که در پی هر بانگ زننده ای به راه می افتند، با هر بادی به سوی متمایل می شوند، به نور علم کسب روشنی نکرده اند که هدایت شوند، و نه به پایه ای محکم پناه برده اند تا نجاتیابند.

ص: 45

1- من لا يحضره الفقيه ج 4 ص 380 ح 5818.

2- امالی شیخ طوسی ص 595 / ح 6.

3- تحف العقول ص 396.

4- تحف العقول ص 170.

اشاره

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

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

در مقام معرفی «ذات» انسان، با این پرسش روبرو هستیم که انسان - بدون در نظر گرفتن همه ی کمالات و دارایی های خود و با نظر به ذاتش - چه ویژگی هایی دارد؟ اگر در تعریف ذات انسان، در پی بیان ذاتیات او باشیم، با تنبیهات آینده به این پاسخ می رسیم که ذات انسان غیر از «فقر و ناداری»، ذاتی دیگری را دارا نیست.

بنابراین وقتی که می گوئیم: «عالم فقر ذاتی دارد» یا «عالم ذاتاً فقیر است»، مراد ما این است که اگر به ذات عالم نظر کنیم، آن را فاقد علم می یابیم. این مطلب در مورد هر کمال دیگری غیر از علم نیز صادق است. هر کسی که کمالی دارد، با نظر به ذاتش فاقد آن کمال می باشد. علم نیز کمالی است که از خارج ذات عالم سرچشمه می گیرد و از ذات او نمی جوشد.

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

2-1-2 - ذات (ائیت) ثابت عالم: مشارُ الیه لفظ «من»

حال که مدّعی اصلی در بحث فعلی طرح شد، با تذکارات و وجدانی - نه تصوّرات ذهنی - مقصود خود را از ذات عالم توضیح می دهیم.

ذات عالم همان چیزی است که عالم با لفظ «من» از آن یاد می کند؛ لذا این ذات را «انیت» می نامیم. هر فردی، در وجدانی که از خود دارد، وقتی با کاربرد لفظ «من» به خود اشاره کند، در واقع به ذات خود اشاره کرده است. بنابراین ذات عالم یا انیت او، چیزی نیست جز آن چه با لفظ «من» بدان اشاره می شود (ما يُشارُ الیه بآنا). لفظ «من» برای هر فرد، یک مُشارُ الیه بدیهی دارد. این اشاره، البته اشاره ای ذهنی و فکری نیست. یعنی هر فردی اوصاف و کمالاتی دارد که در مقام اشاره ی وجدانی به خود و اخبار از این دارایی ها می گوید: «من» اوصاف و کمالاتی دارم که آن ها را واجد هستم.

نکته ی مهم آن است که این «من»، در همه ی کمالاتی که یک شخص می یابد یا از دست می دهد، ثابت است و تغییری نمی کند.

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

2-2 - تنبّه به نور علم و عقل

2-1-1- تحقّق عالم شدن به واسطه ی نور علم

مقصود از فقر ذاتی عالم رادریافتیم. وقتی من، خود را به عنوان عالم در نظر می گیرم، می یابم که در عالم شدن خود، نقشی نداشته ام و ندارم. علم از خودم نیست، اما در عین حال خود را عالم می یابم. بی درنگ این سؤال مطرح می شود: پس دخالت

چه عاملی سبب می شود که من ذاتاً فقیر (و در این جا من ذاتاً جاهل) عالم شوم؛ زیرا که اگر من باشم و خودم، به تنهایی عالم نمی شوم. بنابراین باید چیزی غیر من در کار باشد تا من به واسطه ی آن عالم شوم. این واسطه که به برکت آن، چیزی برای من مکشوف می شود و خود را به آن عالم می یابم همان کشف و نور علم است؛ که پیش تر گفتیم که به اعتباری کشف و به اعتباری کاشف و مابه الکشف است.

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

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

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

2-2-2 - نور علم و ظلمت عالم و معلوم

چرا واسطه ی دخیل در عالم شدن به چیزی را نور می نامیم؟ علت آن با دقت در معنای نور آشکار می شود. بدهتاً نور چیزی است که به خودش آشکار است و غیر خود را نیز آشکار می کند (الظَّاهِرُ بذاته و المُّظَهَّرُ لغيره). این ویژگی درباره ی نور علم برقرار است. به نور علم، یعنی به کشف، معلومات آشکار می شوند؛ به علاوه، کشف به خودی خود آشکار است. هم چنان که در مثال حسّی بینایی - که برای تقریب به وجدان بیان شد - چنین است. یعنی در دیدن های ما، باید واسطه ای در کار باشد که به خودی خود آشکار باشد، و به تعبیر دیگر برای آشکار شدن به واسطه ی دیگری نیاز مند نباشد.

من ذاتاً فقیر، از خود روشنی ندارم و به خودی خود، چیزی برایم مکشوف نمی شود. هم چنین آنچه معلوم من می شود، از خود روشنی ندارد و مثل من، ذاتاً فاقد روشنایی است. بنابراین هم عالم و هم معلوم، ذاتاً ظلمانی هستند.

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

نکته ای بس مهم باید در این جا مورد توجه قرار گیرد: تمثیل نور علم به نور حسّی که دیدنی ها را قابل دیدن می کند، تنها از این جهت مُقَرَّب است که ایت ظلمانی الذات

انسان به وساطت آن، نسبت به خود و اشیاء دیگر، عالم می شود؛ مجهولات در پرتو آن نور برای انبیت مامکشوف و معلوم می گردند. به عبارت دیگر، وجه مقرب، این است که هر دو نور، «ظهور ذاتی» دارند و غیر را ظاهر می سازند. (1)

2-2-3 - مالکیت و واجدیت نور علم

بر این نکته باید تأکید کرد که نور علم، چیزی غیر از ماست. و زمانی که واجد کمال علم می شویم، باز هم آن نور، عین ذات یا جزء ذات ما نمی شود، بلکه ما، به واسطه ی نور علم، عالم می شویم. آن چه کمال ما محسوب می شود، عالم شدن به سبب این نور است، نه احاطه و تسلط بر آن. این نکته در مورد نور حسّی نیز صادق است. وقتی شیئی را می بینیم، نور به چنگ مانمی آید.

بنابراین به سه نکته درباره ی نور علم باید توجه داشت: اول این که این نور، عین «من» نیست. دوم آن که جزئی از «من» یا جزئی از معلوم «من» هم نیست. سوم این که من بر این نور احاطه نمی یابم و رابطه ام با این نور، استضاءه و بهره مندی از آن است.

از این بهره مندی به «مالکیت نور علم» تعبیر می کنیم، ولی مالکیتی که همواره در سایه ی نکات یادشده قرار دارد.

وقتی انسان خود را به چیزی عالم می یابد، این صفت عالم را حقیقتاً به خود نسبت می دهد. دیگر کمالات انسان نیز - به مانند توانا بودن، زنده بودن و... این چنین هستند. همان گونه که یادآور شدیم، هیچ کدام از این کمالات - یعنی قدرت، حیات و... - ذاتی انسان نیستند؛ بلکه همگی «بالغیر» بر انسان حمل می شوند. (ذاتی نبودن و بالغیر بودن مساوق یکدیگرند). اما در عین حال، این حمل، مجازی نیست. برای این که بگوییم این کمالات را بالغیر واجد شده ایم، رساترین تعبیر، «تملیک» کمالات از جانب غیر به ماست، که در دیدگاه توحیدی، آن غیر، خداست و نتیجه ی این تملیک، همان مالکیت مورد بحث ماست. البته تعبیر «تملیک»، برگرفته از مکتب نورانی اهل البیت (علیهم السلام)

ص: 51

1- البته باید توجه داشت که به «نور حسّی» به معنای واقعی کلمه، نمی توان ظهور ذاتی نسبت داد؛ چرا که به نور علم درک میشود و ظهور ذاتی فقط ویژگی خود علم است. اما از این جهت که در دیدن اشیا به نور حسّی محتاجیم و از سویی نور حسّی به نور دیگری دیده نمی شود، تعبیر ظهور ذاتی را با مسامحه برای آن به کار می بریم.

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

«إِنَّا لَا نَمْلِكُ مَعَ اللَّهِ شَيْئاً وَ لَا نَمْلِكُ إِلَّا مَا مَلَكْنَا، فَمَتَى مَلَكْنَا مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنَّا، كَلَفْنَا. وَ مَتَى أَخَذَهُ مِنَّا، وَضَعَ تَكْلِيفَهُ عَلَيْنَا» (1)

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

از این سخن نورانی بر می آید که:

ما فقط مالک چیزهایی هستیم که خداوند به ملک ما در آورده است و مالکیت ما در عرض مالکیت خداوند نیست. از سوی دیگر، هر آن چه را که به ملک ما در می آورد، از ملک خودش خارج نمی شود؛ یعنی «مالکیت» مانسبت به کمالات، با حفظ املکیت اوست. او هر لحظه بخواهد، می تواند آن ملک را از ما بازپس گیرد.

بنابراین در این تملیک، مملک خداست که ما انسان ها و سایر مخلوقات را مالک می گرداند. و ملک ما، همان کمالاتی است که واجد می شویم. در عین حال، املکیت خداوند نسبت به دارایی های مخلوقات برقرار است. داناشدن انسان یعنی مالکیت علم و توانا گشتن یعنی مالکیت قدرت.

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

ص: 52

1- نهج البلاغه / ص 547 / ح 404. باید توجه داشت که فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) فقط درباره ی تملیک «قدرت» به انسان نیست و شامل همه ی کمالات از جمله علم و عقل هم می شود؛ زیرا که علم و عقل و قدرت و... همگی شرط مکلف شدن آدمی هستند و با سلب یکی از آن ها، تکلیف نیز برداشته می شود. ما در این بحث، از حدیث مذکور درباره ی تملیک علم استفاده برده ایم.

اما مفهوم دیگر از همان حقیقت نور، از این حیث که مایه ی غنای شخص عالم و عاقل است، همان است که با مصدر جَدَه یا وجد بیان می شود و در کتب لغت نیز به مفهوم بی نیاز شدن و توانگری ذکر شده است. (1) در مجمع البحرین نیز آمده است: «وَجَدَ بَعْدَ فَقْرٍ: اسْتَعْنَى» (2) بنابراین انسان ذاتاً فقیر، با مالک و واجد شدن نور علم، بالغیر بی نیاز می شود. «واجد» بودن انسان به این مفهوم (بی نیازی به نور علم)، با واجد شدن انسان معلوم را، به معنای یافتن (وجدان) آن، دارای معنا و حقیقت واحدی است.

گفتیم که اختیار این نور به دست ما نیست. یعنی «من» ظلمانی الذَّاتِ، حتّی به هنگام عالم شدن، همان من ذاتاً فقیر است که وقتی واجد این نور می شود، خود را عالم می یابد. پس هر عالمی می یابد که این نور علم که او را بی نیاز کرده، خارج از ذات او و به اختیار تملیک کننده ی آن (خداوند) است. یعنی می یابد که بالغیر غنی شده است و هر لحظه ممکن است این دارایی از او گرفته شود.

در ادامه به ذکر نکاتی تکمیلی درباره ی معرفت عقل می پردازیم:

2-3 - معرفت عقل، به عقل محقق می شود (معرفه العقل بالعقل)

اشاره

در توضیح مدّعی فوق، خواننده را به پی گیری نکات زیر دعوت می کنیم:

2-3-1 - نور: «الظاهر بذاته و المظهر لغيره

ما عقل را نور دانستیم و نور را هم با دو ویژگی اش تعریف کردیم: نور، هم به ذات خود ظاهر است و هم مُظهر غیر خود می باشد (الظاهر بذاته و المظهر لغيره). دقت در این نکته که نور، مُظهر برای غیر است، سرنخ معرفت نور عقل را به دست می دهد. یعنی اگر در صدد معرفت نور عقل باشیم، در وهله ی نخست باید متذکر معقولات خود شویم. برای تقریب به وجدان، نور حسی را در نظر بگیرید. مثلاً نور مکانی را که در آن مطالعه می کنید، چگونه تشخیص می دهید؟ شما خود و کتاب و ... را می بینید. این ها،

ص: 53

1- لاروس /ص 2162.

2- مجمع البحرین /ج 3 ص 154.

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

2-3-2- معقولات: مظهر عقل، نه مظهر آن

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

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

2-3-3- ظهور: غیر قابل مخفی شدن

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

«ظهور» ظاهر است. پس - غیر خداوند - تنها حقیقتی که ظاهر به ذاتِ خود می باشد، خود ظهور می باشد.

این ویژگی ظهور تنها با مقایسه با آن چه قابل مخفی شدن است، روشن می گردد. آنچه به ذات خودش ظاهر نیست در حقیقت «ظلمانی» یا «ظلمانی الذات» است، چون ذاتش ظهور و نور نمی باشد.

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

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

2-3-4 - معرفت «بسیط» و «ترکیبی» به نور و ظهور

این جا سخن از دو گونه معرفت است که برای روشن شدن مقصود، یکی را «معرفت بسیط» و دیگری را «مرکّب» یا «ترکیبی» می نامیم.

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

بسیاری از ما وقتی در پرتو نور چراغ به اشیاء داخل خانه می نگریم، از نوری که واسطه ی دیدن آن ها شده غافلیم و اصلاً توجهی به آن نمی کنیم. همه ی توجه و حواس

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

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

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

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

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

شناخت خود غافل بوده است.

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

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

2-3-5 - معرفت عقل به خود عقل

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

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

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

تنها راه رفع حجاب از عاقل محبوب نسبت به معرفت ترکیبی به نور عقل، تذکر به خود عقل است. اصولاً چون نور عقل به خود آشکار است، شناخت آن یعنی: «رفع محجوبیت از عاقل نسبت به نور عقلش». این عاقل است که محبوب می‌گردد و خود عقل هیچ‌گاه محبوب نمی‌شود. بنابراین رفع حجاب از «شخص عاقل» معنا دارد نه از خود «عقل» و معرفت ترکیبی عقل چیزی جز رفع حجاب از شخص محبوب نیست. جالب این است که همین رفع حجاب فقط و فقط به خود نور عقل حاصل می‌شود و این یعنی: «تذکر به نور عقل، عین رفع حجاب از محجوبین است به واسطه ی خود عقل».

بنابراین در حقیقت عقل فقط به خودش شناخته می‌شود و تذکر هم چیزی جز عیان و آشکار بودن نور عقل به ذات خودش برای عاقل نیست.

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

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

آن‌گاه یکی از آثار و لوازم این تذکر، آن است که در می‌یابد محال است ذات عقل مانند ظلماتیات، معلوم و معقول گردد؛ چه رسد به این که دانش به غیر خودش شناخته شود. غیر خودش، معلومات و معقولات ظلمانی و نیز افکار و تصورات ذهنی هستند

(که این‌ها هم ظلمانی‌اند). همچنین اثر دیگر تذکر عاقل به نور عقل، آن است که نور عقل را آشکارتر و نزدیک‌تر به خود از هر چیز دیگری می‌یابد. وقتی از عاقل رفع حجاب شود، می‌یابد که نور عقل همان حقیقتی است که او آن را می‌شناخته و با آن

زندگی می کرده و خوب و بد و فریضه و سنت را با آن تشخیص می داده، اما از آن چه داشته، غافل بوده است. او اکنون که محجوبیتش رفع شده، می یابد که این نور از هر چیزی به او نزدیک تر و آشکارتر بوده، اما فقط توجه به آن نداشته است. جالب این است که بی توجهی و غفلت او از نور، سبب دوری و جدایی نور از او نبوده و همواره (حتی در زمان غفلت و محجوبیت هم) با آن زندگی کرده و هیچگاه از حقیقت آن دور نبوده، هر چند که گویی آن را نمی دیده است. در مقام تشبیه و تمثیل مانند ماهی در آب که حیاتش به آن است و لحظه ای بدون آب نمی تواند زنده بماند، عاقل هم لحظه ای بدون عقل زندگی نمی کند و مشی عاقلانه ی خود را مدیون عقل بوده و هست، اما پس از معرفت ترکیبی به آن، می فهمد که پیش از این، از آن غافل و نسبت به آن محجوب بوده است.

2-3-6 - دلالت و آیت معقولات بالعقل است

معقولات، آیات و نشانه های عقل هستند، اما این نشانه بودن به خود آن ها نیست؛ بلکه به عقل است؛ چرا که معقول، خود به نور عقل روشن شده است. در مثال حسّی نیز اگر وجود جسم مرئی را دلیل نور می دانیم، دیدنی شدن این شیء هم به خود نور بوده است. از طرفی می گوئیم تا شیء مرئی را نبینیم، نوری را نیز تشخیص نمی دهیم. این به معنای آیت منور برای نور است. اما از سوی دیگر توجه داریم که خود این نور، منور را روشن ساخته، یعنی آیه را آیه کرده است.

جالب آن است که وقتی معقول را دلیل عقل می دانیم، هم چنان سنخیتی میان این دو لازم نمی آید. عقل هم چنان واقعیتی نوری الذات است، در حالی که معقولات، ظلمانی الذات هستند که اکنون به عقل، معقول شده اند. و اگر غیر از این بود، معقولات آیه ی عقل نبودند. پس لازمه ی آیه بودن چیزی سنخیت آن با «ذوالآیه» نمی باشد.

از همه ی نکات یادشده بر می آید که عقل به خودش شناخته می شود. البته معقول، دلیل و آیه برای عقل است. اما این دلالت نیز بالعقل است. پس در واقع عقل به عقل شناخته می شود. این ثمره ی نهایی بحث معرفت نور عقل است.

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

آشکار می کند و در نهایت به این جا رسیدیم که عقل، خود آشکار است (ظاهر بذاته).

ظهور ذاتی عقل، معنایی جز این ندارد که عقل به خودش شناخته می شود.

تعبیر دیگر در این مورد، تعبیر سلبی است: عقل به چیزی غیر از خودش شناخته نمی شود. یعنی ما نمی توانیم با تعابیر اثباتی، در مورد کیفیت و نحوه ی حصول این شناخت توضیحی ارائه دهیم؛ ولی همین اندازه می توانیم گفت که عقل برای من ظاهر می شود و این ظهور، به خودش است، نه این که محتاج به دیگری باشد.

بنابراین همه چیز به خود عقل بر می گردد. به همین دلیل، در عین حفظ وساطت آیه و دلیل (که معقول است)، به طور خلاصه می گوئیم: معرفه العقل، بالعقل است.

2 - 4 - معرفت عقل در عین احتجاب آن

در تکمیل بحث معرفت عقل، باید به نکته ای بس مهم اشاره کرد: معرفت عقل در عین احتجاب است. یعنی آدمی نسبت به عقل، معرفت می یابد، اما گرفتار و له و تحیری خاص می شود. این و له ناشی از این است که انسان، به نور عقل معرفت می یابد، اما در عین حال، ذات آن - به گونه ای که ظلمات را کشف می کند - برایش مکشوف نمی شود و بر آن احاطه پیدا نمی کند. لذا نور عقل همواره برای شخص غیر قابل توصیف می ماند.

چنین و لهی لازمه ی معرفت عقل است. اگر این و له نباشد، می توان حکم کرد که شخص، راه معرفت عقل را به درستی نیموده است.

در بحث معرفت نور عقل، باید توجه داشت که برای شناخت عقل به سراغ معقول شدن آن نمی رویم. نور عقل، هرگز معقول نمی شود. به بیان دیگر، شناخت عقل را بالعقل می دانیم. اما این بدان معنا نیست که عقل، معقول شود. در توضیح، باید گفت که معقول شدن، در مورد حقائق ظلمانی الذات معنا دارد. معقول شدن، یعنی آشکار شدن به نور عقل؛ اما نور عقل، خود آشکار است و ظلمتی ندارد تا برای آشکار شدن به غیر خودش نیاز داشته باشد. لذا آشکار شدن برای آن بی معناست. آشکار شدن یک چیز، با این که آن چیز به ذات خود آشکار باشد، منافات دارد. نور عقل به خودش و به ظهور ذاتی اش شناخته می شود و شناخت آن واسطه لازم ندارد.

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

عقل معروف می شود، اما معقول و معلوم نمی گردد؛ زیرا هر معرفتی، با مکشوفیت به نور علم یا عقل، مساوی نیست. برخی معرفت‌ها (وجدان‌ها) حاصل می شوند؛ بی آن که معرفی در پرتو نور عقل مکشوف شده باشد. معرفت عقل نیز به خودشاست اما «عقلی» نیست (یعنی عقل معقول نمی شود).

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

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

2 - 5 - مستور بودن عقل در عین ظهور آن

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

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

که عدم روشنایی خود را در ماورای این حوزه می یابد؛ اما چگونگی روشننگری عقل از اموری است که برای عاقل روشن و مکشوف نمی گردد.

معرفت از عجائب صنع خداست. شگفت بودن معرفت از همین جا نشأت می گیرد که در حال تحقق آن هیچ تردید و ابهامی، از جهت رسیدن به خود معروف برایمان باقی نمی ماند؛ اما وقتی در مقام توصیف چگونگی حصول معرفت قرار می گیریم، عجز خود را از توصیف و ارائه تفسیر می یابیم. لذا لب فرو می بندیم و به جهل خود در این وادی اقرار می کنیم. معرفت عقل در عین احتجاب، به همین معناست.

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

نکته ی آخر آنکه اگر ما نیز واجد شدن نور عقل را به صورت بهره مندی از آن مطرح کردیم، نمی خواهیم توصیفی از چگونگی واجدیت عقل ارائه دهیم؛ لذا پس از معرفت عقل، درک عاقل در این حدّ است که از نور عقل، نفی تعطیل می کند و می گوید: «نیست» نیست. اما، هیچ توضیحی درباره ی نحوه ی مالکیت نور عقل نمی تواند بدهد.

مجموع آن چه گفتیم، در یکی از عبارات امام صادق (علیه السلام) خلاصه می شود. این سخن از جمله فرمایش های ایشان است که صحابی ایشان، مفضل بن عمر، به دستور خود حضرت نگاشته و به کتاب توحید مفضل شهرت دارد. امام (علیه السلام) پس از بیان مطالبی توحیدی می فرماید:

« وَ كَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضاً ظَاهِرٌ بِشَوَاهِدٍ وَ مَسْتَوْرٌ بِذَاتِهِ » (1)

«و هم چنین عقل اینگونه است: به شواهد ظاهر است و به ذات خود پوشیده.»

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

ص: 62

1- بحارالانوار ج 3 ص 149. این عبارت در کتاب توحید مفضل که جداگانه منتشر گشته، این گونه نقل شده است: « وَ كَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضاً ظَاهِرٌ بِشَوَاهِدٍ وَ مَسْتَوْرٌ بِذَاتِهِ . » (توحید مفضل / ص 179).

درک می شوند (عقل)، نمی توان خود عقل را درک کرد. در نتیجه از ذات آن آگاه نمی شویم و چستی آن را هم نمی توانیم تعریف کنیم. پس به معقولات - یعنی به همراه معقولات و در ظرف آن ها - نور عقل را می شناسیم ولی این شناخت، با عجز از معرفت حقیقت و کنه ذات آن همراه است. نتیجه ی آن معرفت و این جهل، تحیر و ولّهی است که هم چنان در عین معرفت عقل باقی می ماند.

لذا می بینیم که در بیان امام صادق (علیه السلام) دو کلمه ی متضادّ «ظاهر» و «مستور» در وصف عقل به کار رفته است، اما توجه داریم که هر دو در کنار یک قید آمده اند: «ظاهر بشواهد» و «مستور بذاته». وجود این دو قید، دو معنا را می رساند که هر دو با هم قابل جمع است:

عقل به شواهد ظاهر است، یعنی به وسیله ی آیات خود - که معقولات هستند - معروف واقع می شود. ولی در عین حال، به ذات خود مستور است. یعنی معروف می شود، اما معروفیت او به این صورت نیست که ذاتش معلوم و معقول انسان شود. پس می توان این جا مستور را مقابل مکشوف گرفت، یعنی ذات عقل مکشوف نمی شود. و این مستوریت در عین ظهور، دوروی سگّه ی «معرفتِ وله آمیز» عقل است.

2-6 - یک مرحله بودن اثبات و معرفت ترکیبی به نور عقل

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

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

ایم و دنبال منشأ آن می گردیم. پس وجداناً «کشف» را می شناسیم، اگر آن را شناختیم، نمی توانستیم سراغ از منشأ آن بگیریم. بنابراین اثبات کشف با خودکشف صورت می پذیرد نه از راه دیگر. پس «معرفت» کشف از جهتی مقدم بر اثبات آن است و در حقیقت اثبات کشف یکی از آثار و نتایج معرفت به آن است.

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

2-7- حیثیت «اثبات» نور مغایر با حیث «معرفت» آن

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

منظور از «اثبات عقلی» نور این است که: اگر عاقل به آن چه در ذات خود، ظلمانی است و اکنون برایش روشن شده (همانند قبح ظلم) نظر کند، به نور عقل در می یابد که «باید» روشن کننده ای (کاشفی) در کار باشد که این امر ظلمانی الذات، اکنون به آن، روشن و آشکار شده است. این «باید باشد» به نور عقل کشف می شود و از احکام عقل به حساب می آید. عاقل در کشف این «باید باشد»، نظر به خود روشنایی و حقیقت آن (که عین کشف است) ندارد و صرفاً به این که «فلان امر معقول بدون این که کاشفی در کار باشد، قابل ادراک نبوده است» توجه می کند و به همین دلیل «روشن کننده» و «کاشف» را به صورت نکره به کار می برد و می گوید: «باید کاشفی در کار باشد.» این نگاه عقلی یا «بالعقل» است که نتیجه اش «اثبات عقلی نور» می باشد. عاقل به همین کاشف (روشن کننده) می تواند از منظر دیگر بنگرد و به خود آن توجه نماید. در این صورت، معرفت به نور عقل، شکل می گیرد که این را نمی توانیم بگوئیم «عقلی» یا «بالعقل» است. چرا که

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

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

2-8 - معرفت عمومی (طریقی) نسبت به عقل

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

راه عمومی برای هر کس عبارت است از: معرفت عقل به آیه ی آن. آیه و نشانه ی عقل، حُسن و قُبْح افعالی است که در زمان وجدان عقل برای ما ظهور دارد. به عنوان مثال «قُبْح ظلم» آیه و نشانه ی عقل است که مستقلاً مورد توجه قرار می گیرد و عاقل، نور عقل را به «روشنایی قُبْح ظلم» نزد خودش می شناسد. این معرفتی است که برای همگان نسبت به نور عقل حاصل است. چرا که هر عاقلی «روشنایی قُبْح ظلم» را در می یابد.

همین که عاقل به «ظهور قُبْح ظلم» توجه کند و متذکر شود که این ظهور، مربوط به خود «قُبْح ظلم» نیست در می یابد که باید «ظهور»ی باشد تا قُبْح ظلم به آن، آشکار شود.

این همان چیزی است که آن را «معرفت عام یا طریقی» نسبت به نور عقل نامیم.

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

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

2-9 - معرفت قوی (موضوعی) به عقل

«معرفت قوی» وقتی حاصل می شود که در حین روشن بودن معقولات برای عاقل، به خود روشنایی، مستقل از این که چه متعلقی دارد، توجه موضوعی کند. دقت شود که «توجه موضوعی» به توجهی گفته می شود که عاقل بتواند حساب متعلق نور را از خود نور جدا بیند و منورات او را به خود مشغول نکند. یعنی با این که قطعاً متعلقی در کار است و «نور بدون متعلق»، معنا ندارد، اما بتواند به کشف، از آن جهت که «مطلق

کشف» است، نظر کند؛ نه از این جهت که متعلق خاصی به واسطه ی آن، کشف شده است، این توجه را «توجه موضوعی» به نور می نامند. توجه موضوعی در مقابل «توجه طریقی» است.

در توجه موضوعی، به نور عقل در حالی که «کاشف» از متعلقاتش است، نظر کنیم.

بنابراین در توجه موضوعی به عقل هم، به «عقل کاشف» نظر می کنیم، یعنی به «نور عقل روشن کننده». عاقل در این مرتبه، حساب «کشف بما هو کشف» را از حساب همه ی ظلماتیات به طور کلی جدا می بیند. این ظلماتیات شامل افعال حسن و قبیح و نیز روح و بدن عاقل می شود. لذا بدون آن که کشف را محدود و مقید به معقول خاصی ببیند، می تواند احکام آن را از احکام ظلماتیات جدا کند. وقتی عاقل به این درجه از شناخت عقل، نائل شود نسبت به آن، معرفت قوی پیدا کرده است.

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

2-10 - دلیل بودن عقل بر آیه ی خودش

در هر دو طریق، ما در واقع به نور عقل به واسطه ی خودش نظر می کنیم چرا که حتّی وقتی حُسن و قُبْح افعال، دلیل و آیه ی عقل می شوند، دلیل بودن آن ها هم به نور عقل است نه به ذات خودشان. حُسن و قُبْح، خودشان ظلمانی اند و به ذات خودشان درک نمی شوند. آن چه آن ها را معقول عاقل می کند، خود نور عقل است. حُسن و قُبْح به جهت معقول بودنشان، نشانه و آیه ی عقل به شمار می آیند و همین معقولیتشان به برکت نور عقل است. به بیان دیگر، دلیل بود حُسن و قُبْح برای نور عقل به «معقول شدنشان برای عاقل» بر می گردد و این «معقول شدن» هم به خود نور عقل است. پس در واقع آن چه دلیل و نشانه ی عقل را «نشانه» کرده، خود نور عقل می باشد. بنابراین هر چند حُسن و قُبْح آیه و نشانه ی نور عقل به حساب می آیند، امّا دلیلّیت آن ها برای عقل به خود عقل است و این گونه عقل، مصداق «هُوَ الدَّالُّ بِالذَّلِيلِ عَلَيْهِ» شمرده می شود.

نتیجه این که در حقیقت عقل است که دلیل بر خودش می باشد و نیز عقل است که دلیل بر آیه و نشانه ی خودش می باشد. اصولاً چیزی که به ذات خودش آشکار است و ذاتش چیزی جز ظهور نیست نمی تواند احتیاج به دلیلی جز خودش داشته باشد. دلیلی هم اگر باشد. که هست - دلالتش را مدیون خود نور است، با این ترتیب طریق اوّل و دوم در معرفت نور عقل، از هم جدا نیستند؛ دو دیدگاه هستند که در یک بستر با هم تحقّق پیدا می کنند، بستگی به تذکّر و تنبّه عاقل دارد که کدام یک از این دو را وجدان بکند.

2-11 - نظر آلی (نه استقلالی) به نور عقل

توجّه شود این که می گوییم «عقل را باید به خودش شناخت»، مقصود این نیست که ذات عقل، قابل کشف شدن می باشد. برعکس، اگر کسی بخواهد ذات عقل را کشف کند، از شناخت آن محروم و محجوب می گردد. این را نظر استقلالی به نور می نامیم.

توجّه شود که «نظر استقلالی» به نور، غیر از «توجّه موضوعی» به آن است. «نظر

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

بنابراین راه شناخت عقل، این نیست که ذات آن مکشوف گردد که این امری محال است.

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

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

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

در فصل های قبلی با ذکر مقدماتی که ویژگی های ذات عاقل را بر می شمرد، زمینه ی تنبّه به نور علم و عقل فراهم گشت. تأکید کردیم که مقصود از «اثبات» و «معرفت» نور عقل، چیزی جز «تنبّه» به آن نیست. مسیری که ما در توضیح این نور پی گرفتیم، خود مؤید این معناست: بحث در اثبات و معرفت نور علم و عقل، شکل استدلال و برهان منطقی به خودنگرفت؛ بلکه در بستر تذکر به خصوصیات ذات (ائیت) عاقل، خواننده را به نور عقل متنبّه ساختیم و گفتیم که بهترین زمینه ساز تنبّه و تذکر به این نور، کلام نورانی اهل البیت (علیه السلام) است. با توجه به این نکته، به عنوان شواهدی، از دلالت های ایشان بهره جستیم و دیدیم که آن چه در احادیث، سبب عاقل شدن معرفی شده است (نور عقل)، همان است که با توجهات وجدانی آن را می یابیم.

اکنون بر آنیم تا با توجه به گفته های پیشین، نکاتی چند، در مقام بیان احکام عقل و عاقل و معقول بیفزاییم و رابطه ی میان این سه را بررسی کنیم. [\(1\)](#)

ص: 69

1- از مطالب مهم در فلسفه ی موسوم به حکمت متعالیه، بحث «اتّحاد عقل و عاقل و معقول» است. در این فصل، بحث ما به طور خاص، ناظر به نقد آن بحث فلسفی نیست، زیرا که نقد هر نظر باید مسبق به ذکر آن باشد که آن هم مجال دیگری می طلبد. ما تنها با تکیه بر مباحث پیشین خود، رابطه ی میان عقل، عاقل و معقول را بیان می کنیم. آن گاه با توجه به خصوصیات بیان شده برای این سه، نظر خود را درباره ی اتحاد یا عدم اتّحاد میان آن ها بیان خواهیم کرد.

معقول چیزی است که کشف می گردد (مکشوف). کشف یا کاشف (ما به الکشف)، نور عقل است و آن که کشفی برایش رخ می دهد (مکشوف له)، عاقل است.

یادآوری مجدد این نکته خالی از فایده نیست که همه ی این نکات درباره ی علم و عالم و معلوم نیز برقرار است. «کشف» در مورد هر علمی مطرح است. پیش تر نیز اشاره شد که تفاوت جوهری میان علم و عقل وجود ندارد. حیثیت خاص عقل که آن را به عنوان علمی خاص نمایانده، این است که در مورد نور عقل، منور و مکشوف، یک نیکی و بدی ذاتی یا وجوب و حرمت ذاتی است. پایه ی وجدانی در همسانی و هم سنخی نور علم و عقل، همین است که ما حقیقت علم را چیزی متفاوت از حقیقت عقل نمی یابیم. این نکته ی مهم، اساس وجدانی یکسانی نور علم و عقل است. بنابراین عقل و عاقل و معقول را می توان هم ارز «کشف / کاشف / ما به الکشف» و «مکشوف له» و مکشوف دانست. حال به ذکر ویژگی های هریک می پردازیم:

معقولات، ظلمانی الذات می باشند. تعبیر هم ارز این بیان چنین است: معقولات، ذاتاً مکشوف نیستند، از خود نوری ندارند و مکشوفیت و معقولیت، ذاتی آن ها نیست. کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است، معقولی ندارد. از این رو، نه می تواند درباره ی معقولات سخن بگوید و نه با شنیدن وصف معقولات، به معقولیت آن ها پی ببرد. اما پس از عاقل شدن، اذعان می کند که اکنون حقایقی برایش مکشوف شده که پیش تر مکشوف نبوده اند.

در این جا دو حقیقت که تمایز ذاتی دارند، در مقابل هم می ایستند: یکی «نور» و دیگری «منور». اساساً لفظ «مکشوف» را در این جا برای چیزی به کار می بریم که ذاتش عین کشف و ظهور نیست؛ بلکه به چیزی غیر خودش مکشوف و ظاهر می شود. هیچ یک از معقولات انسان، پیش از سن بلوغ مکشوف او نیستند؛ بلکه بعدها به نور عقل روشن و منورگشته اند. اما آنچه «ما به الکشف و الظهور» است، همان کشف

است که آن ماهیات ظلمانی را منور می کند.

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

نکته ی دیگر آن است که وقتی شیء ظلمانی الذات لباس معقولیت بر تن می کند، ذاتش تغییری نمی کند، یعنی ذاتاً نورانی نمی شود؛ بلکه با حفظ آن «ظلمت ذاتی» که داشته است، فقط به نور عقل منور می گردد. لذا معقول، به نور عقل مبدل نمی شود. عقل و معقول یکی نمی گردند، زیرا که عقل و معقول تفاوت ذاتی دارند: حقیقت عقل که نوری الذات است، با حقیقت معقول که ظلمانی الذات است، مابینت دارد و از این جهت بین آن ها سنخیت و اشتراکی نیست.

شاهد وجدانی این حقیقت آن که: عقل، به تعدد معقولات، متعدّد نمی شود. یعنی ما در مواجهه با معقولات مختلف می یابیم که معقولیت، برای همه ی آن ها وصف یکسانی است. حُسن عدل و قبح ظلم به یک معنا برای ما «مکشوف» می شوند و میان این دو، در مکشوفیت تفاوتی نیست. وقتی معقولات مختلفی را می یابیم، نورهای مختلفی «وجدان نمی کنیم»؛ بلکه همه ی معقولات به یک نور مکشوف می شوند. این نیز امری بدیهی است که کشف در همه ی این موارد، چه کشف قبح ظلم و چه کشف حسن عدل، مفهومی یکسان و معنایی واحد (کاشفیت) دارد.

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

اختلاف و تعدّد در عقول هم راه پیدا کند. اما وجداناً می دانیم که چنین نیست؛ بلکه ما همه ی معقولات را به عقلِ واحدی مکشوف و منور می یابیم. بنابراین می توانیم بگوییم که تفاوت معقولات، از حیث معقولیت آن ها نیست؛ بلکه همه ی آن ها در این وصف (روشن نبودن در زمانی و منور گشتن در زمانی دیگر) یکسان اند. تفاوت، تنها در چیزهایی است که معقول می شوند. مثال نور حسّی در این جا نیز مفید است:

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

این نکته ی وجدانی، تباین عقل و معقول را نشان می دهد: معقولات ظلّمانی الذات هستند و برای ظاهر شدن به غیر خود نیاز دارند. اما نور عقل به ذات خود، ظاهر است و ظهور همه ی معقولات به اوست. معقولات متعدّدند، اما همگی به نوری واحد (نور عقل) مکشوف می شوند. در هنگام مکشوف شدن، ذات هیچ یک از آن ها مبدّل به نور نمی گردد؛ بلکه آن ها هم چنان ظلّمانی الذاتهایی هستند که به نور عقل، منورگشته اند.

پس معقولات در حین معقول بودن، ذاته ظلّمانی و بالغیر منور و معلوم هستند. از این توضیحات، در می یابیم که تباین میان عقل و معقول، تباین در ذات آن ها است.

3 - 2 - تباین عقل و عاقل

در بحث تبّنه به نور علم و عقل، متذکّر شدیم که ائیت عاقل (همان که عاقل با «من» بدان اشاره می کند)، ذاتاً هیچ کمالی ندارد. خداوند، من ظلّمانی الذات را مالک عقل نوری الذات می کند و آن ذات عاقل می شود. البّته چنان که در گذشته گفته ایم، «تملیک» نور عقل به ما، سبب تسلّط وجودی ما بر آن نمی گردد. هم چنین نور عقل، جزئی از ما نمی گردد. بنابراین مغایرتِ وجدانی عقل و عاقل روشن است. این تمایز نیز، تباینی ذاتی است. «من» با عاقل شدن به هنگام بلوغ عقلی و نیز در زمان درکِ تکِ معقولات، کمال می یابد. اما در ذات «من» که ظلّمانی است تغییری رخ نمی دهد (عین نور و متحد با آن نمی گردد)، هم چنان که عقل هم نوری الذات باقی می ماند. لذا پس از عاقل شدن نیز، میان عقل و عاقل اتّحادی برقرار نمی گردد.

نکته ای ظریف در این جا مطرح است: با آن که نور عقل عین «من» و جزء «من» نیست، ولی شرط لازم برای وجدان «من» (انیت) است. یعنی اگر من، عاقل نباشم، «من» ذاتاً نادر خود را وجدان نمی کنم. به بیان دیگر، غیر عاقل را نمی توان به انیتش تذکر داد. مثلاً: کودک نابالغ، گویی خود را به کمالاتش می شناسد و آن «من» ظلمانی الذات که در بحث خود، قدم به قدم بدان تذکر دادیم و بر مغایرت آن با همه ی کمالات تأکید کردیم، برای او قابل فهم نیست. وجدان این مغایرت - و به عبارت دیگر، در یافتن فقر و ظلمت ذاتی - خود تنها برای عاقل میسر است.

3-3 - مغایرت عقل و عاقل و معقول

با توجه به تباین ذاتی عقل و معقول از سویی، و تباین ذاتی عقل و عاقل از سوی دیگر، باید گفت: نمی توان «عقل» را واسطه قرار داد و برای این سه، اتحادی اثبات کرد.

بنابراین عاقل و معقول هم نمی توانند متحد باشند. پیش تر یادآور شدیم که این مغایرت، امری روشن و بدیهی است. مغایرت وجدانی میان عقل و عاقل و معقول، از مقوله ی مغایرت کشف / کاشف / مابه الکشف و مکشوف له و مکشوف است.

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

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

این که انسان خود را می شناسد، لازمه اش اتحاد عالم و معلوم نیست. در تحلیل علم به «خود» می گوئیم: من وقتی خود را می شناسم، «انیت» خود را مغایر و متفاوت با علم خود به آن می یابم. ذات خود را ظلمانی و علم به ذات خود را عین ظهور و روشنائی می یابم. بنابراین وقتی به خود عالم می شوم، علم و عالم متحد نمی گردند. از سوی دیگر، «من» معلوم شده ام، اما معلوم ظلمانی الذات با علم متحد نیست. پس با این که انیت - در علم به خود - هم عالم است و هم معلوم، ولی عالمیت و معلومیت، خارج از ذات آن و غیر متحد با آن است.

این نکته ی مهم، فارق اساسی میان بحث ما و نظریه ی اتحاد عالم و معلوم در فلسفه است. آن ها از طرفی عالم و علم را متحد می دانند و از طرف دیگر، علم و معلوم را.

یعنی اتحاد عالم و معلوم را به واسطه ی یکی بودن آن دو با «علم» ثابت می کنند. در حالی که وجدان، نه عالم با علم متحد است و نه علم با معلوم. بلکه در خصوص علم به ذات خود، عالم و معلوم یکی اند ولی نه از این جهت که این دو با علم متحدند؛ بلکه در این جا هم تمایز و تباین میان «علم و عالم» و «علم و معلوم»، به قوت خود باقی است.

ص: 74

گفتیم که انسان به نور عقل، خوبی ها و بدی هایی را می فهمد. به بیان دیگر، کشف خوبیِ خوب ها و بدیِ بدها به نور عقل حاصل می شود. آن چه را که به نور عقل فهمیده ایم، معقول می نامیم و از معقول به عقل پی می بریم. وقتی در کسی آثار فهم حُسن یا قُبْح عقلی یک فعل را می بینیم، او را عاقل می خوانیم، یعنی وقوع نور عقل در دل او را تصدیق می کنیم. بنابراین معقولات، نشانه ها و شواهد نور عقل، به شمار می آیند.

دقت و تأمل بیش تر در معقولات (یا مستقلات عقلیه)، نکات مهم دیگری را نیز روشن می سازد. اینک برآنیم برخی از این نکات را -با توجه ویژه به تعبیر «مستقلات عقلیه»- برشماریم. بدیهی است نقل و نقد برخی نگرش های دیگر درباره ی مستقلات عقلیه، ما را در تبیین مقصودمان یاری خواهد رساند.

4-1 - تعریف مستقلات عقلیه

مستقلات عقلیه، حقایقی هستند که عقل آن ها را به عنوان اولی، کشف می کند.

در این تعریف بر سه نکته تأکید رفته است:

اولاً مستقلات عقلیه حقایقی کشف شدنی هستند.

ثانیاً: به عنوان اولی کشف می شوند.

ثالثاً: عقل آنها را کشف می کند.

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

پیش از توضیح این موارد، نکته ای را یادآور می شویم:

در یافتن معقولات، ماسه امر متمایز را تشخیص می دهیم:

اول خود ما، به عنوان فاعل شناسا؛ یعنی کسی که برای او کشف رخ می دهد مکشوفُ له). دوم، چیزی است که کشف می شود (مکشوف). و سوم همان یافتن ماست که کشف است و از آن تعبیر به نور کردیم. تأکید می کنیم منظور ما از نور عقل چیزی غیر از این کشف نیست. پس اگر گاهی تعبیر می کنیم که به نور عقل کشف می کنیم یا نور عقل را «کاشف» می خوانیم، چیز چهارم می غیر از کشف معقول را اراده نمی کنیم. ما به عقل کشف می کنیم یعنی به برکت تعلق کشف به معقول (روشن شدن معقول) معقول را می یابیم. همین «یافتن» که عین «کشف» است، «کاشف» معقولات می باشد. بنابراین کشف نامیدن عقل و کاشف خواندن آن به دو حقیقت اشاره نمی کند؛ بلکه یک حقیقت است که به دو اعتبار، دو عنوان مختلف پیدا می کند.

4-2 - مستقلات عقلیه: حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول

حقیقت داشتن و واقعی بودن مستقلات عقلیه، از دو جهت حائز اهمیت است:

جهت اول آن که: امر حقیقی و واقعی در برابر امر موهوم و خیالی است. مستقلات عقلیه حقیقت دارند، یعنی ساخته ی تخیلات و برخاسته از توهمات نیستند. چنان نیست که آدمی بر تن افعال خود، لباسی خیالی و ذهنی بپوشاند و آن را حَسَن یا قبیح بنامد؛ بلکه صفت حُسن یا قبح (عقلی)، امری است کاملاً واقعی که موضع انسان در برابر آن ها، «یافتن» است. این حقایق، به نور عقل که کاشف است، کشف می شوند. نقش انسان در این جا تنها آن است که کشف برای او رخ می دهد، یعنی او

جهت دوم با دقت در معنای «کشف» روشن می شود. کشف در این جا، در مقابل قرارداد و اعتبار کردن است. مستقلات عقلیه، خوبی ها و بدی هایی واقعی هستند که ما آن ها را کشف می کنیم، نه این که به عنوان «قرارداد» بپذیریم. حسن و قبح های عقلی (مستقلات عقلیه)، وابسته به اعتبار اعتبار کننده ای نیستند. هیچ حَسَن یا قبیح عقلی به سبب جعل کسی حُسن یا قُبَح پیدا نمی کند. دقت در یک مثال، این مطلب را روشن می سازد:

فرض کنید معلّمی با دانش آموزان خود، برای آغاز درس، ساعت 6 بعدازظهر را قرار می گذارد. در این صورت، حضور در ساعت 6، حَسَن است و آمدن در ساعت 6:30 قبیح. بدیهی است که آن حُسن و این قبح، اعتباری است. یعنی به دلیل جعل و قرارداد میان آنان، آمدن در ساعت 6:30 را قبیح می نامیم. همچنانکه اگر در ساعت قرار می گذاردند، آمدن در ساعت 6:30 حَسَن می شد. قبح حضور در ساعت 6:30 در حالت اول، مطلبی عقلی نیست که توسط عقل کشف شده باشد. این قبح، ناشی از قرارداد طرفین است، که می تواند به گونه دیگری باشد.

بنابراین می توان برخی امور را حَسَن یا قبیح دانست، به گونه ای که حُسن یا قُبَح آن ها متکی به کشفی عقلانی نباشد. حُسن و قُبَح این گونه امور، جعلی است؛ ولی مستقلات عقلیه چنین نیستند. در مورد آن ها، به حُسن و قُبَح واقعی نظر داریم.

در مثال فوق اگر عمل اختیاری «تأخیر از زمان موعود» را لحاظ کنیم، دیگر قبح آن قراردادی نیست. عاقل به نور عقل در می یابد که تأخیر کردن از وقتی که انسان متعهد به رعایت آن شده، ذاتاً قبیح است، چرا که خُلف وعده قبح ذاتی دارد.

مثال دیگر برای حسن و قبح قراردادی: نوع پوشش اقوام گوناگون یا آرایش ظاهری آن ها- صرف نظر از دستورات شرعی در این باره- است. یعنی اگر گروهی برای لباسی خاص احترام و حُسن ویژه ای قائلند، آن حُسن، از کشفی عقلی برنخاسته است.

همین سان است آرایش مو، که هرچه فرد عاقل به عقل خود تأمل کند، حسن یا قبحی برای آن کشف نمی کند. در این موارد، انسان فقط بر اساس جوّ حاکم بر محیط و حُسن و قبح های قراردادی در جامعه، تصمیم می گیرد. اما مستقلات عقلیه این گونه نیستند.

بار دیگر تأکید می‌کنیم که مستقلات عقلیه کشف شدنی اند، چرا که عقل نور است و معقولات به نور آشکار می‌شوند نه این که توسط نور، اعتبار و قرارداد شوند. بنابراین موضوع کشفی بودن مستقلات عقلیه و قراردادی نبودن آن‌ها، به همان نکته باز می‌گردد که نور، «مُظْهِرٌ لِغَيْرِهِ» 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 حَسَن و قبیح‌های غیر عقلی، به اعتبار معتبر و صرف قرارداد وابسته اند.

4-3 - وجوب و حرمت یا حسن و قبح: عنوانِ اوّلی مستقلات عقلیه

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

ما هر اندازه در عنوان «بعد از ساعت 6 آمدن» تأمل می‌کنیم، قبحی در آن نمی‌یابیم. مگر آن که بگوییم: «بعد از ساعت 6 آمدن» (در صورتی که ساعت 6 مقرر شده باشد)، مصداق نقض عهد یا خُلف وعده است و بنابراین قبیح است.» پس این عنوان به خودی خود قُبحی ندارد؛ بلکه زمانی قبیح می‌شود که مصداق عنوان دیگری گردد.

در نقطه‌ی مقابل اگر ظلم را به تنهایی مدّ نظر قرار دهیم، عنوان ظلم به خودی خود (لَوْحُلِّي وَ نَفْسِه) نزد عاقل قبیح است. می‌گوییم: ظلم به عنوان اوّلی قبیح است، پس قبح ظلم، از مستقلات عقلیه است. اما در مثال اوّل، عنوانی ثانوی (مانند نقض عهد) در کار آمده و به دلیل آن عنوان ثانوی، «بعد از ساعت 6 آمدن» قبیح شده است. به بیان دیگر، وقتی می‌گوییم «ظلم قبیح است»، دلیل ما بر این حکم، چیزی جز خود عنوان ظلم نیست. عنوانی روشن تر از خود ظلم وجود ندارد که به خاطر آن، ظلم را قبیح بدانیم.

اکنون مثال دیگری را در نظر بگیرید: اطاعت خدا به عنوان اوّلی واجب و انکار و عدم تسلیم در برابر او به عنوان اوّلی، حرام است. اگر ما پروردگار را بشناسیم (انعام او به خود را بیابیم و نسبت به آن متنبّه شویم)، وجوب شکر او را با عقل کشف می‌کنیم. بنابراین وجوب شکر خدا یکی از مستقلات عقلیه است. اما وجوب نماز خواندن به

گونه ای خاص با حدود و ثغوری که برای آن در شریعت معین شده - مثلاً نماز دو رکعتی صبح - به عنوان اولی برای ما مکشوف نمی شود. اگر عاقل باشد و عقلش، درباره ی وجوب نماز دو رکعتی صبح کشفی ندارد. ولی همین شخص، اگر به اخبار شرع بفهمد که اقامه ی نماز صبح، مصداق شکر و اطاعت خداست، به وجوب آن پی می برد. در این حالت، مقدمه ای شرعی (و نه عقلی) در میان می آید تا وجوب نماز صبح فهمیده شود. لذا نماز صبح خواندن به عنوان ثانوی، واجب عقلی است.

با توجه به این مثال ها می توان گفت: وجوب و حرمت یا حُسن و قبحِ مستقلات عقلیه ذاتی آن هاست؛ زیرا به عنوان اولی کشف می شود. حُسن، از ذات عملی مثل «عدل»، فهمیده می شود. اما ذات عملی مثل «حضور در ساعت 6» به خودی خود مقتضی حُسن نیست. پس حسن این گونه امور ذاتی آن ها نیست؛ هم چنین نماز صبح خواندن به عنوان ثانوی واجب عقلی است. نماز صبح به خودی خود وجوب عقلی ندارد؛ بلکه چون مصداق اطاعت خداست و اطاعت خدا واجب است، عقلاً واجب می شود.

خلاصه: عاقل به نور عقل، حُسن و قبح یا وجوب و حرمت «ذاتی» برخی امور را کشف می کند، که آن ها را مستقلات عقلیه می نامیم، چون فهم آن ها وابسته به عنوان ثانوی دیگری نیست.

4-4 - کشف حُسن و قُبح ذاتی به وسیله ی تنبّه

برای کشف و فهم حُسن و قُبح های ذاتی عقلی (مستقلات عقلیه) به استدلال اصطلاحی نیاز نداریم. کسی که حُسن عدل را می فهمد، 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 می یابد. پس تنبّه دقیق و بجا، برای درک حُسن و قبح های ذاتی کافی است.

البته لازمه ی این که حسن یا قبح چیزی بدیهی باشد، این نیست که همه ی 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 ی برهان و استدلال نیست.

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

4-5 - رابطه ی حسن و قبح ذاتی با عقل و اختیار

یکی از مسائلی که باید درباره ی حسن و قبحهای ذاتی پاسخ داده شود، این است که حسن و قبح ذاتی، چه نسبت و رابطه ای با دو عنصر «عقل» و «اختیار» دارد؟

پاسخ را در چند مرحله ارائه می دهیم:

اولاً: حسن و قبح مورد بحث، مربوط به افعال بندگان است نه هر موجودی که در عالم هست. مثال هایی از حسن و قبح هایی که آوردیم، همگی به مجموعه ی افعال بندگان تعلق دارد. عدل یا ظلم، شکر یا کفر نعمت، همه از افعالی است که بنده مرتکب آن می شود و عقل درباره ی آنها حسن یا قبحی را کشف می کند.

بنابراین سؤال مذکور این گونه قابل بیان است: آیا برای آنکه فعلی مّصّف به حسن یا قبح ذاتی شود، باید فاعل به هنگام انجام آن اختیار و عقل داشته باشد یا خیر؟

ثانیاً: حسن و قبح به افعال «اختیاری» بر می گردد. اگر از انسانی، عملی بی اختیار سرزنند، یعنی قصد و اراده ای در انجام آن کار نداشته باشد [مثلاً در خواب ضربه ای به اموال شکستنی شخص دیگری بزند و آن را بشکند] یا در انجام کاری مجبور شده باشد؛ به طوری که آن عمل در شرایط اختیاری ظلم محسوب شود، نمی توان آن عمل را ظلم نامید؛ زیرا او در انجام آن اختیاری نداشته است.

ثالثاً: ممکن است شخصی اختیاراً و با قصد و نیت قلبی کاری را انجام دهد. مثلاً شیشه ی خانه ی کسی را بشکند؛ اما قبح کار خود را نفهمد. مثلاً کودکی که هنوز به بلوغ عقلی نرسیده است، اختیاراً چنین کاری می کند و می فهمد که در مال دیگری، بدون اجازه ی او تصرف کرده است؛ اما نمی فهمد که این تصرف، مجاز نیست؛ او چنین قبحی را نمی فهمد. بنابراین وقتی این فعل از او سر می زند شایسته ی نکوهش و

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

به نظر می رسد این کار فی نفسه قبح عقلی دارد. در واقع از این جهت که حقی از کسی پایمال شده، کودک بعد از بلوغ عقلی خودش را (یا ناظر عاقل دیگر، او را) در نفس الامر مرتکب کار بد می یابد و چنین گزارش می دهد که «بد شد»؛ اما چون در هنگام ارتکاب، قبح را نمی فهمیده، نمی توان گفت «بد کرده است و شایسته ی عقوبت است».

به بیان دیگر، در این حالت، کودک غیر عاقل با اختیار خود کاری را انجام داده و به سبب این فعل اختیاری او، حق دیگری ضایع شده است. همین کافی است تا بگوییم آن چه کودک با اختیار خود انجام داده، فی نفسه قبح دارد. یعنی از نظر یک ناظر عاقل، فعلی قبیح رخ داده است؛ هرچند نمی توان گفت که فاعل بد کرده است و لذا کار او قبح فاعلی ندارد.

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

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

اما حسن و قبح فعلی به معنای اسم مصدری باز می گردد؛ حسن و قبح فعلی منوط به علم به خوبی و بدی نیست و به خود فعل، صرف نظر از نیت خیر یا شر فاعل مربوط است. در همان مثال پرتاب سنگ به شیشه ی همسایه توسط کودک می گوییم بد شد اما نمی گوییم کودک بد کرد. به همین جهت است که عَقلاً کودک غیر عاقل را به خاطر

شکستن شیشه، مستحق عقوبت نمی‌شمرند، با این که این کار را منسوب به او می‌دانند.

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

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

4-6 - اختلاف مراتب در کشف مستقلات عقلیه

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

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

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

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

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

4-7 - عقل کل: نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)

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

می گیرند. انبیاء و رسل الهی و نیز اوصیاء ایشان - که همگی معصوم هستند. در رتبه ی بالاتری از دیگران می باشند. در ضمن بیانی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می خوانیم:

«... وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ» (1)

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

4-8- بررسی دو دیدگاه درباره ی مستقلات عقلیه

اشاره

پیش از اتمام بحث مستقلات عقلیه، مناسب است به برخی از نگرش های دیگر در این باره اشاره کنیم و آن ها را با آن چه گفتیم، بسنجیم. در این جا به نقل و نقد دو نظر معروف اکتفا می کنیم:

الف) دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده اند

اشاره

طبق یک نظر رایج، آن چه که ما آن را «مستقلات عقلیه» نامیدیم، از «مشهورات» محسوب می شود.

چنان که خواهیم دید این نگرش، متأثر از مشی فلسفی بوعلی است.

مرحوم علاء مه ی مظفر در کتاب «المنطق»، در بحث از مبادی هشت گانه اقیسه (مانند یقینیات و مظنونات و ...)، مشهورات را سومین مبدأ از مبادی اقیسه می داند.

دلیل ایشان در تسمیه ی مستقلات عقلیه به مشهورات، چنین است:

«لأنها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم»

الاعتراف بها، كحسب العدل و قبح الظلم» (2) «چون مشهورات، قضایایی هستند که تنها پشتوانه ی قابل اعتماد در باور به آن ها، شهرت و اذعان عموم است، مانند خوبی عدل و بدی ظلم»

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

ص: 84

1- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 11.

2- المنطق / ص 293.

«تأدیبات صلاحیه - که محمودات یا آراء محموده هم نامیده می شوند - چیزهایی هستند که نظرها - به خاطر اقتضای مصلحت عموم برای حکم به آن ها - بر آن اتفاق دارند، به اعتبار این که به سبب آن ها نظام حفظ می شود و نوع بشر باقی می ماند؛ مانند قضیه ی نیکی عدل و بدی ظلم. معنای حُسن عدل، آن است که فاعل آن را نزد عقلا می ستایند. و معنای بدی ظلم، آن

است که فاعل آن نزد ایشان نکوهش می شود.»(1)

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

«این قضایا که نظر عقلا در مورد آن ها از نظر مدح یا ذم - به خاطر دست یابی به مصلحت عموم از طریق آن ها - یکسان است، آراء محموده یا تأدیبات صلاحیه نامیده می شوند. و این ها واقعیّتی - جز آن که مورد اتفاق نظر عقلا هستند - ندارند. و سبب اتفاق نظر ایشان، درک همگی آن هاست از مصلحت عامّه ای که در آن قضایا وجود دارد.»(2)

مرحوم مظفر، در ادامه مجدداً تأکید می ورزد براین که مشهورات، واقعیّتی و رای اتفاق نظر عقلا ندارند. سپس چنین می افزاید:

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

ص: 85

1- همان / ص 294، «التأدیبات الصّلاحیه، و تسمی المحمودات والآراء المحموده. وهی ما تطابق علیها الآراء من أجل قضاء المصلحه العامّه للحکم بها، باعتبار أن بها حفظ النظام و بقاء النوع، كقضیه حُسن العدل و قبح الظلم. و معنی حُسن العدل أنّ فاعله ممدوح لدی العقلاء. و معنی قبح الظلم أنّ فاعله مذموم لدیهم.»

2- المنطق / ص 295، «و هذه القضايا الّتی تطابقت علیها آراء العقلاء من المدح و الذمّ، لأجل تحصيل المصلحه العامّه، تسمی «الآراء المحموده» و التأدیبات الصّلاحیه. و هی لا- واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. و سبب تطابق آرائهم، شعورهم جمیعاً بما فی ذلک من مصلحه عامّه.»

اثبات کرده اند. پس عدلیّه که به حُسن و قبح عقلی عقیده دارند، چنین اراده می کنند که حُسن و قبح، از آراء محموده و قضایای مشهوره ای هستند که آراء در مورد آن ها یکسان است؛ به خاطر تأدیبات صلاحیه که در آن هاست و واقعیتی غیر از تطابق آراء ندارند.»⁽¹⁾

بنابراین، از نظر علامه ی مظفر، معنایی از حسن و قبح عقلی که نزاع تاریخی اشاعره و عدلیّه بر سر آن شهرت دارد، همان حسن و قبح هایی است که از مشهورات و آراء پسندیده است.

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

از دیدگاه فلاسفه در بحث عقل، عمده و اساس، «عقل نظری» است که گزاره هایی را از قبیل «کل از جزء بزرگ تر است» ادراک می کند. این گزاره ها، در زمره ی ضروریات» به شمار می آیند و قیاس آن ها با «مشهورات»، قیاس مع الفارق است؛ زیرا آن چه واقعی است و برای آن ما بازای خارجی یافت می شود، توسط عقل نظری کشف می گردد. اما برای حسن و قبح، نمی توان ما بازایی در خارج معرفی کرد. لذا این ها نه واقعیات، بلکه اعتباریاتی هستند که عقل عملی بدانها حکم می کند. بدین ترتیب، باب گفتگو درباره ی اعتباری بودن یا نبودن حُسن و قبح های عقلی گشوده می شود که بحث بعدی ما، بدان اختصاص دارد. حال به منظور تبیین بیش تر بحث مشهورات، به بخش هایی از کتاب «اصول الفقه» مرحوم مظفر نیز اشاره می شود.

به عقیده ی مرحوم مظفر، باید ابتدا معنی دقیق حُسن و قبح را معین کرد و سپس به

ص: 86

1- همان، «و هذا هو معنى التّحسين و التّجبيح العقلين اللّذين وقع الخلاف في اثباتهما بين الأشاعره و العدليه، فنقّتهما الفرقه الاولى و اثبتتهما الثّانيه . فأذ يقول العدليه بالحسن و القبح العقلين يريدون أنّ الحسن والقبح من الآراء المحموده و القضایا المشهوره الّتي تطابقت عليها الآراء لما فيها من التّأديبات الصّلاحيه و ليس لها واقع وراء تطابق الآراء.»

«حُسن و قبح فقط به یک معنا به کار نمی روند؛ بلکه برای هریک سه معنا وجود دارد. کدام معنا مورد نزاع است؟ می گوییم:

اولاً: گاهی حُسن و قبح به کار می رود، و کمال و نقص مورد نظر است. به این معنا، به عنوان وصفی برای افعال اختیاری و آنچه متعلّق به افعال است، قرار می گیرند. به عنوان مثال، گفته می شود: علم خوب است و تعلّم خوب است. در مقابل آن می گویند: جهل بد است و سستی در تعلّم بد است. مراد از این تعبیر آن است که علم و تعلّم کمالی برای نفس و تحوّل در وجود اوست، و جهل و سستی در تعلّم نقصی در اوست که عقب افتادگی نفس را در پی دارد.»⁽¹⁾

ایشان، پس از ذکر معنای اول حسن و قبح، متذکّر می شود که اشاعره در این معنا نزاعی ندارند؛ زیرا که این ها از قضایای یقینی هستند که عقل نظری به آن ها حکم می کند. و این ها واقعیّاتی خارجی نیز دارند. مثلاً علم واقعاً کمال است، لذا بدین معنا حُسن است.

ثانیاً: حسن و قبح گاهی به معنای سازگاری با نفس و ناسازگاری با آن به کار می روند. و به این معنا هم، به عنوان وصفی برای افعال و متعلّقات آن ها - اعم از عینی و غیر عینی - واقع می شوند. پس درباره ی متعلّقات گفته می شود. این منظره خوب و زیباست؛ این صدا خوب و شادی آور است؛ این چشیدنی شیرین و خوب است و به همین ترتیب.

در مورد افعال نیز گویند: خواب کوتاه (قبل از ظهر) خوب است، خوردن به هنگام گرسنگی خوب است، نوشیدن بعد از تشنگی خوب است و همین طور.»⁽²⁾

به گفته ی مرحوم مظفر، منشأ این معنا از حسن و قبح، لذّت و الم، مصلحت و مفسده یا ملائمت و منافرت با طبع است و این نیز مورد نزاع اشاعره نیست؛ زیرا آن ها

ص: 87

1- اصول الفقه / ج 1 / ص 200.

2- همان / ص 201.

نیز ادراک چنین مسائلی را متوقف بر شرع نمی دانند؛ بلکه این حُسن و قبح ها نیز به عنوان صفات واقعی به عقل نظری ادراک می شوند.

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

ثالثاً: آن دورا، به معنی مدح و ذم به کار می برند. به این معنا، فقط وصف افعال اختیاری واقع می شوند. یعنی: خوب، آن فعلی است که فاعل آن به خاطر آن، نزد همه ی عقلا- شایسته ی ستایش و پاداش می شود. و بد، آن فعلی است که فاعل آن نزد همه ی عقلا سزاوار نکوهش می شود.

این معنای سوم، همان معنای مورد اختلاف است. در این مورد، اشاعره منکر شده اند که عقل - صرف نظر از شرع - درکی از آن داشته باشد، اما عدلیّه با آن ها مخالفت کرده و برای عقل در این حد، بهره ای از ادراک قائل شده اند. [\(1\)](#)

ایشان بعد از بحثی درباره ی عقل نظری و عقل عملی این گونه می فرماید:

«مراد عدلیّه - که به حسن و قبح عقلی عقیده دارند- به آن است که حُسن و قبح، از آراء محموده و قضایای مشهوره ای هستند که از تأدیبات صلاحیه شمرده می شوند و عقلا از آن جهت که عاقلند بر آن ها اتفاق نظر دارند. و واقعیت قضایای مشهوره چیزی غیر از تطابق آراء بر آن ها نیست، یعنی واقعیت آن ها همان تطابق آراء است. پس معنای حُسن عدل یا علم نزد آن ها، این است که فاعل آن نزد عقلا پسندیده است. و معنای قبح ظلم و جهل، آن است که فاعل آن نزد ایشان نکوهیده است.» [\(2\)](#)

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

«ما می گوئیم که امثال این قضایا در مشهوراتی داخل می شوند که واقعیتی

ص: 88

1- اصول الفقه / ج 1 / ص 202.

2- همان / ص 207. «انّ العدلیّه - اذ یقولون بالحسن والقبح العقلیین - یریدون انّ الحسن والقبح من الآراء المحموده والقضایا المشهوره المحموده من التأدیبات الصّلاحیه و هی الّتی تطابقت علیها آراء العقلاء یماهم عقلاء، و القضایا المشهوره لیس لها واقع وراء تطابق الآراء، ای انّ واقعها ذلك. فمعنی حسن العدل او العلم عندهم انّ فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنی قبح الظلم و الجهل انّ فاعله مذموم لديهم.»

جز شهرت ندارند و از قسم ضروریات نیستند. شاهد بر این مدعا، کلامی است که شیخ الرئیس در منطق اشارات گفته است.» لذا نگرش یادشده، متأثر از مشی فلسفی بوعلی است. در اشارات چنین آمده است:

«و از جمله ی آن ها (مشهورات)، آراء محموده اند که می توانیم به آن ها نام مشهوره را اختصاص بدهیم؛ زیرا که هیچ پشوانه ای جز شهرت ندارند. و این ها آرائی هستند که اگر انسان باشد و عقل خالص او و حسّ و وهمش یعنی طوری تربیت نشده باشد که این قضایا را بپذیرد و بدان اعتراف آورد، و استقراء - به جهت کثرت مصادیق جزئی همراه با گمان قوی - او را مایل به پذیرش حکمی نکرده باشد و دلسوزی و خجالت و غرور و غیرت انسانی، او را به قبول آن فرانخوانده باشد، آن گاه انسان به جهت پیروی از عقل یا وهم یا حسّ خویش، آن را نمی پذیرد، مانند حکم ما به اینکه گرفتن مال انسان قبیح است و یا این که دروغ گفتن قبیح است و شایسته نیست کسی آن را انجام دهد. و از همین قبیل است آن چه بسیاری از مردم می پندارند با این که شرع برخلاف آن حکم کرده، مانند زشتی ذبح حیوان، که از روی غریزه ی رقّت، اکثر مردم چنین می پندارند. حال آن که هیچ یک از این احکام را عقل ساده، واجب نمی داند.»(1)

مرحوم علامه ی خواجه نصیر نیز در شرح خود بر اشارات معنای فوق را تأیید می کند و می افزاید:

«و شهرت، علل و اسبابی دارد... یکی آن که مصلحتی فراگیر برای عموم در برگیرد، مانند این که می گوئیم: عدل خوب است.»(2)

ص: 89

1- الإشارات و التنبیها با شرح خواجه نصیر / ص 220، «و منها الآراء المسماة بالمحمودة و ربّما خصّصناها باسم المشهوره اذ لا عمد لها الا الشهرة و هي آراء لو خلت الانسان و عقله المجرد و همه و حسّه و لم يؤدّب بقبول قضایاها و الاعتراف بها و لم يمل الاستقراء بظنّه القوی الی حکم لكثرة الجزئیات و لم يستدع اليها ما فی طبیعه الانسان من الرحمه و الخجل و الأنفه و الحمیه و غیر ذلك، لم يقض بها الانسان طاعه لعقله او همه او حسّه مثل حکمنا ان سلب مال الانسان قبیح و انّ الكذب قبیح لا ینبغی ان يقدم علیه. و من هذا الجنس ما يسبق الی وهم كثير من الناس و انّ صرف كثيرا عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتّباعا لما فی الغریزه من الرقّه لمن یكون غریزه ته كذلك و هم اكثر الناس. و ليس شيء من هذا یوجب العقل السّادج.»

2- همان ص 221، «و للشّهره اسبابٌ... منها كونه مشتملاً علی مصلحه شامله للعموم كقولنا العدل حسن.»

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

«و اما غیر یقینیات، آن‌هایی هستند که عقل به تنهایی در حکم به آن‌ها متوقف می‌شود، ولی عموم مردم به آن‌ها اعتراف می‌کنند و آراء محموده نامیده می‌شود، و گاهی هم به طور خاص مشهورات نامیده می‌شوند.»⁽¹⁾

نقد دیدگاه اول

اشاره

در نقد این نظر، به نکات زیر توجه می‌کنیم:

نکته ی 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 اقتضات آن توجهی داشته باشیم، حُسن عدل و قبح ظلم برای ما مکشوف می‌گردد. لذا این ادعا که حُسن و قبح‌های عقلی، واقعیتی جز شهرت ندارند، پذیرفتنی نیست. این صفات نیز واقعیتی دارند. البته این واقعیت را با واقعیاتی محسوس هم چون رنگ اشیاء نباید قیاس کرد، گرچه هر دو در واقعی بودن مشترکند. عدل حُسن است، چه عموم مردم بپذیرند، چه نپذیرند؛ هم چنان که زمین گرد است، چه مقبول عامه ی مردم باشد، چه نباشد. موضع ما در هر دو حالت یکسان است: واقعیتی برایمان مکشوف می‌شود.

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

ص: 90

1- الإشارات و التنبیهاً با شرح خواجه نصیر / پاورقی ص 220، «و اما غیر یقینیات و هی الّتی یتوقّف العقل الصّرف فی الحکم بها؛ لکن لعموم الناس بها اعتراف و تسمی آراء محموده و ربّما تخصّص باسم المشهورات.»

مدح می کنند. مدح عادل یا مذمت ظالم، فرع بر تشخیص حُسن عدل یا قبح ظلم است. لذا ملاک اَوّلی و اصلی حُسن یا قبح، ممدوح یا مذموم بودن فاعل نیکی یا بدی نیست. باید میان این دو تفکیک کرد. آری، عاقل بعد از آن که حَسَن بودن عدل را به عنوان یک واقعیت می یابد، عادل را شایسته ی مدح می بیند.

نکته ی سوم: گفته بودند که قضایایی مثل حُسن عدل و قبح ظلم، پشتوانه ای جز شهرت و اعتراف عمومی مردم به آن ها ندارند (لأنّها القضايا التي لا عمده لها في التصديق إلا الشهرة و عموم الاعتراف بها). در حالی که ما، در تشخیص حُسن و قبح های عقلی، هرگز همه پرسى نمی کنیم. اگر روزی عموم مردم به قبح عدل رأی دهند، عاقل از اعتقادش به حُسن عدل باز نمی گردد. و اگر زمانی همه رأی دادند که ظلم خوب است، عاقل در کشف عقلی خود، تردیدی راه نمی دهد؛ بلکه دیگران را به بی عقلی محکوم می سازد. در چنین حالتی، وجدان عاقل از کشف عقلی اش، به او می گوید 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 آن چه واجدیم، رجوع می کنیم. ارزش اساسی و اصیل، از آن کشف عقلی ماست، نه آن چه که شایع شده است. لذا شهرت، ملاک حُسن یا قبح افعال نیست.

دیدیم که ریشه این اعتقاد را در کلام ابن سینا می توان یافت. اما برخی از فلاسفه ی معاصر، موضعی مخالف او دارند. اینان می گویند: این قضایا، از حیث اعتراف عمومی افراد، جزء مشهورات هستند، اما چنین نیست که جز شهرت پشتوانه ای نداشته باشند؛ بلکه می توان آن ها را جزء بدیهیات عقلی دانست؛ از این حیث که عقل مستقلاً آن ها را می یابد. این بحث را با نقل دو شاهد در تأیید این نظر خاتمه می دهیم.

شاهد اوّل

«قضیه ی «العدل حَسَن»»، قضیه ای خودکفا می باشد یعنی شما احتیاج به دلیل از خارج و یا چیز دیگر غیر از ارگان های 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 نمی پذیرد. این بدان معناست که همین که شناسایی تصویری شما تکمیل شد، بلافاصله اذعان به نسبت و داوری خود به خود حاصل می شود. همین داوری را شناسایی تصدیق گویند. (1)

.. 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» (2)

شاهد دوم

شاهد دوم (3)

«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. (4)

حکم به حُسن عدل و قبح ظلم، سرچشمه ای فطری دارد و از مسائل وجدانی است که نه تنها خود بدیهی است، بلکه بداهت آن هم بدیهی و نمودار است.» (5)

ب) دیدگاه دوم: حُسن و قبح عقلی از امور اعتباری اند

اشاره

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

ص: 92

1- دکتر مهدی حائری یزدی، کاوش های عقل عملی /صص 108 - 109.

2- همان صص 113 - 114.

3- در کتاب حسن و قبح عقلی، فصل هفتم دارای چنین عنوانی است: «حسن و قبح عقلی از یقینیات است نه از مشهورات.» در آن جا 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.

4- استاد جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی اصص 59.

5- همان صص 66. (پایان فصل هشتم با عنوان قضایای خود-معیار حکمت عملی)

اعتباری بود حُسن و قبح عقلی را بررسی کنیم، تا تفاوت بحث ما با ایشان مشخص شود. البته قرار دادن حُسن و قبح های عقلی در مجموعه ی مشهورات، مانند اعتباری دانستن آن هاست و این دو نظر، دوروی یک سگّه اند. توضیحات زیر، این نکته را روشن خواهد کرد:

در میان فلاسفه ی متأخر، بیش از همه، مرحوم علامه ی طباطبایی در این باره بحث کرده است. در آثار ایشان، دفاع از اعتباری بودن حُسن و قبح به صراحت آشکار است. ما در این کاوش، از توضیحات استاد مطهری در کتاب «نقدی بر مارکسیسم» نیز مدد خواهیم جست. (1) می دانیم که در نظر مارکسیسم، اصل اول از اصول چهارگانه ی دیالکتیک، اصل حرکت است. براساس این اصل، همه چیز دائماً در تغییر و تحوّل است. لذا این سؤال مطرح می شود که آیا اصول اخلاقی ثابت داریم یا

خیر؟

در اوایل بحث جاودانگی اصول اخلاقی، در آن کتاب تفکیک حساب اخلاق از حقیقت در مارکسیسم پذیرفته شده و در توجیه آن گفته اند که باید اخلاق را داخل در حکمت عملی و حقیقت را داخل در حکمت نظری دانست. آن گاه بحث در جاودانه

بودن یا نبودن اصول اخلاقی چنین آغاز شده است:

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

ص: 93

1- این کتاب، مجموعه ی گفتارهای ایشان پیرامون فلسفه ی مارکسیسم و نقد آن است که دو بحث آن، به «جاودانگی حقیقت» و «جاودانگی اصول اخلاقی» اختصاص دارد.

ولا یختلف. و تا عالم عالم است، حُسن حُسن است و قبح قبح. عقل هم به حکم بداهت عقلی - که جای بَم و لِم در آن نیست. حکم می کند آنچه خوب است باید انجام داد و آن چه بد است باید ترک کرد. این بیاناتی است که برای جاوید بودن اخلاق ممکن است ذکر شود. و معمولاً هم به همین ذاتی بودن حُسن و قبح استناد می شود و این حُسن و قبح به عنوان یک صفت

عینی تلقی می شود. (1)

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

«اما این مطلب را می توان مورد خدشه قرار داد. خود حکمای ما اگرچه این مطلب را بحث نکرده اند، ولی بنای کلامشان بر این است، می بینید که در منطق، استناد به حُسن و قبح را از قبیل استناد به مشهورات می دانند که به درد جدل و خطابه می خورد. و حتی به این نکته هم توجه شده است که این حُسن و قبح ها نزد ملل و اقوام گوناگون مختلف است. لذا می گویند: «كُفَّح ذَبْح الحیوانات عند اهل الهند». ولی بیش از این بحث نمی کنند و نمی گویند چرا حُسن و قبح را ما از مبادی برهان نمی گیریم و توضیح نمی دهند که چرا با قضایای ریاضی فرق می کند و ملاک این فرق چیست؟ همین قدر می گویند: حُسن و قبح از احکام عقل عملی است. ولی خوب، معلوم است که عقل عملی برای توسعه ل به یک مقصود، این معانی را برای انسان می سازد. به هر حال، بیش از این تشریح نکردند و توضیح ندادند.» (2)

بنابراین از دید فلاسفه، این قبیل حُسن و قبح ها را نباید همدوش قضایای ناظر به واقعیت و نفس الامر دانست؛ بلکه باید آن ها را در زمره ی مشهوراتی قرار داد که فقط فایده ی جدلی و خطابی داشته، فاقد ارزش برهانی اند.

ص: 94

1- نقدی بر مارکسیسم / صص 189 - 190.

2- همان اص 190.

سپس ایشان از مرحوم علامه ی طباطبایی، به عنوان کسی که از میان فلاسفه، بیش از همه به این موضوع پرداخته یاد می کند و متذکر می شود که ایشان از علم اصول (و نه فلسفه و با الهام از سخنان مرحوم علامه شیخ محمد حسین اصفهانی در باب اعتبارات به این نتایج رسیده است. (1) از نظر استاد مطهری، بحث ایشان، با حرفهای قدما ی فلاسفه که جنبه ی عینی و واقعی برای حُسن و قبح ها قائل نبودند و آن ها را داخل در مشهورات می دانستند، موافق است. (2)

پس از این مقدمات، به بررسی نظر علامه ی طباطبایی در این باب می پردازیم. (3)

ابتدا ببینیم مقصود از «اعتبار» چیست:

«یک قدرت و یک کار برای ذهن، این است که اندیشه هایی را که از اشیاء خارجی و عینی می گیرد- که اندیشه ی حقیقی است و ذهن در گرفتن آن ها اختراع ندارد - بر یک واقعیت دیگر منطبق می کند، یعنی حدّ یک شیء را بر شیء دیگر منطبق می کند. به تعبیر اصطلاحی و ادبی، مجاز و تجوّز به خرج می دهد. مجاز [مخصوصاً طبق نظر سگّاکي این نیست که یک لفظ را بردارند و به معنای دیگر به کار ببرند، مثلاً لفظ شیر را از معنای خودش منسلخ بکنیم و در معنای یک فرد از افراد انسان که شباهتی با آن داشته باشد (رجل شجاع) به کار بریم، نه، مجاز تصرّف در معنی است، نه تصرّف در لفظ و در واقع مسأله به این شکل است که مثلاً زید را مصداق معنای شیر می بینیم، و بعد لفظ شیر را در آن به کار می بریم. و این کار، در واقع یک نوع

انشاء و ایجاد است که ذهن انجام می دهد.» (4)

خلاصه ی کلام آن که اگر ما حدّ چیزی را از خارج بگیریم و سپس در توهم و پندار خویش، آن را به چیز دیگری نسبت دهیم، «اعتبار» محقق می شود. برای تبیین این معنا از اعتبار، به یکی از اقوال مهم درباره ی مجاز ادبی اشاره شده است. مثالی از مجاز را در

ص: 95

1- نقدی بر مارکسیسم / پاورقی ص 190.

2- همان ص 194.

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

4- نقدی بر مارکسیسم / ص 191.

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

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

کلام علامه ی طباطبایی در اصول فلسفه چنین است:

«این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند، یعنی در ظرف تخیل و توهم. مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست. یعنی در پندار، حدّ شیر یا ماه به انسان داده شده، اگرچه در خارج از آن یک موجود دیگری است... (1)»

هریک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است. یعنی هر حدّ وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آن جا گرفته شده. مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم، یک شیر واقعی نیز هست که حدّ شیر، از آن اوست. (2)»

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

افعال، وصف واقعی آن‌ها نیست؛ بلکه حُسن و قبح را از جای دیگری بر می‌گیریم و برای مستقلات عقلیه اعتبار می‌کنیم. توضیح چگونگی این اعتبار را از تفسیر «المیزان» می‌خوانیم: (1)

«چنین می‌نماید که اولین مرتبه‌ای که آدمی متوجه معنای «خوبی» یا «حُسن» شد، از راه مشاهده‌ی جمال هم‌نوعان خود - یعنی اعتدال خلقت و تناسب اعضاء بدن مخصوصاً تناسب و اعتدال صورت - بوده است. بعداً کم‌کم، در سایر امور طبیعی محسوس، این مشاهده راه یافته است. بالاخره «حُسن» یعنی: هر چیزی که موافق باشد با مقصودی که از نوع آن چیز در نظر گرفته شده است.» (2)

بنابراین معنای حُسن از ملائمت یک چیز با طبع انسان سرچشمه می‌گیرد. مثلاً:

«نیکویی صورت انسان، این است که: چشم، ابرو، گوش، بینی، دهان و سایر اجزاء صورت، حالتی داشته باشد که سزاوار و شایسته است و بعلاوه نسبت هر یک نیز به دیگری مناسب باشد. در این حال است که نفس آدمی مجذوب می‌شود و طبع انسان، راغب و مایل به آن می‌گردد. چیزی که برخلاف این باشد، برحسب اعتبارات و ملاحظات مختلف و گوناگون، می‌گویند: بد است، ناجور است، زشت است.» (3)

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 نیز سرایت می‌دهد.

این «تعمیم»، همان «اعتبار کردن» است:

«انسان، کم‌کم، معنی خوبی و بدی را در مورد افعال خارجی و معانی اعتباری و عناوینی که از طرف اجتماع مورد عنایت و توجه قرار می‌گیرد، تعمیم داد.

ملاک خوبی و بدی این امور، این است که با غرض اجتماع - یعنی: سعادت

ص: 97

1- المیزان / ج 5 ص 6، «الإنسان أول ما تنبه على معنى الحسن تنبه عليه من مشاهدة الجمال في ابناء نوعه آذى هو اعتدال الخلقه، و تناسب نسب الأعضاء و خاصه في الوجه ثم في سائر الأمور المحسوسه من الطبعيات و يرجع بالأخره الى موافقه الشيء لما يقصد من نوعه طبعاً.»

2- همان.

3- همان.

زندگی انسان با بهره برداری از زندگی - ملایم و موافق باشد یا نباشد. عدل و داد، خوب است. احسان به مستحق خوب است. تعلیم و تربیت، نصیحت و خیرخواهی خوب است. ولی ظلم و عدوان، ستمگری و دشمنی، بد و زشت است. چون دسته ی اول با سعادت با بهره برداری کامل انسانی در ظرف اجتماع، موافق و دسته دوم مخالف است.» (1)

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

« وَ هَذَا الْقِسْمُ مِنَ الْحَسَنِ وَ مَا يُقَابِلُهُ تَابِعٌ لِلْفِعْلِ الَّذِي يَتَّصِفُ بِهِ مِنْ حَيْثُ مَلَائِمَتُهُ لِغَرَضِ الْجَمَاعِ بَيْنَ الْأَفْعَالِ مَا حَسُنَهُ دَائِمِيٌّ ثَابِتٌ ، إِذَا كَانَ مَلَائِمَتُهُ لِغَايَةِ الْجَمَاعِ وَ غَرَضُهُ كَذَلِكَ كَالْعَدْلِ وَ مِنْهَا مَا قُبِحَ كَذَلِكَ كَالظُّلْمِ .» (2)

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

نیست، مثل ظلم و ستم.»

مطلب بعد، آن است که انسان وقتی نتیجه ی فعلی را ملائم با طبع خویش تشخیص می دهد، نزد خود چنین می گوید که خوب است آن کار را انجام دهم (یا باید آن کار را انجام دهم). این نیز نوعی اعتبار است که آن را «اعتبار و جوب» نامیده اند:

ص: 98

1- «ثم عمم ذلك الى الأفعال و المعانى الاعتبارية و العناوين المقصوده فى ظرف الاجتماع من حيث ملائمتها لغرض الاجتماع و هو سعاده الحياه الانسانيه أو التمتع من الحياه و عدم ملائمتها فالعدل حسن و الإحسان الى مستحقه حسن و التعلیم و التربيه و النصح و ما أشبه ذلك فى موارد حسنات و الظلم و العدوان و ما أشبه ذلك سيئات قبيحه لملائمه القبيل الأول لسعاده الإنسان او لتمتع التام فى ظرف اجتماعه و عدم ملائمه القبيل الثانى لذلك.» الميزان فى تفسير القرآن / ج 5 ص 6.

2- الميزان / ج 5 ص 6.

«ایشان [آقای طباطبایی] می گویند: رابطه ای است میان طبیعت و غایات خودش، که این رابطه، رابطه‌ی وجوب و ضرورت است، وجوب و ضرورتی از نوع وجوب و ضرورت عینی و تکوینی و فلسفی که میان هر علت با معلول خودش هست، ولی انسان در عالم اعتبار خودش می آید و همان وجوب عینی را که در طبیعت در مقابل امکان و امتناع قرار دارد، میان دو چیز که واقعاً میان آن ها این رابطه برقرار نیست برقرار می کند، همان گونه که حدّ شیر را به انسان شجاع می دهد، این جا هم می آید آن حدّ وجوب را که در طبیعت عینی و «بایدها» که ذهن خلق می کند، که معتقدند این «باید» در هر فعل اختیاری حیوان ذی شعوری، وجود دارد از همین اعتبار ناشی می شود.

ایشان (آقای طباطبایی) می گویند: چنین اعتباری در اینجا پیدا می شود، خوب است» هم پیش از این نیست. وقتی می گوئیم «باید انجام دهم»، «خوب است» هم از همین انتزاع می شود، البته حالا باید دید که «خوب است» از «باید» انتزاع می شود یا بالعکس؟ ولی چون «باید» را اولین اعتبار می دانند، «خوب است» از آن انتزاع می شود. این «خوب است» در واقع بیان کننده ی یک نوع ملایمت است. این هم در واقع، مثل این است که حُسن های واقعی و عینی را انسان اعتبار می کند. در این جاها، یک حُسن ها و زیبایی های حسی در خارج وجود دارد که انسان به سوی آن ها کشیده می شود. بعد در مورد غایت یک فعل که انسان تصور می کند آن را، این «باید» را میان خود و آن فعل و غایت برقرار می کند. این جا این مفهوم خوبی باز یک مفهوم نسبی است، زیرا «خوب است» یعنی برای من خوب است، این جز رابطه ی میان خود و آن شیء و ملایمت میان خود و آن شیء چیز دیگری نیست و ملایمت، یک امر اضافی و نسبی است.»⁽¹⁾

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

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

ص: 99

نسبت وجوب است و این اولین حلقه ی دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت، گرفتار وی می شود. اعتبار وجوب، اعتباری است که هیچ فعلی از وی استغناء ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می شود، با اعتقاد وجوب صادر می شود.» (1)

آن گاه درباره ی اعتبار حُسن و قبح گفته شده است:

«اعتبار دیگری که می توان گفت زاییده ی بلافصل اعتبار وجوب عام می باشد، اعتبار حُسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً آن ها را اعتبار خواهد نمود. تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می دانیم، دوست داریم. و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد می دانیم، دشمن داریم. بسیاری از اندام ها و مزه ها و بوی ها را از راه ادراک حسی - نه از راه خیال - خوب می شماریم، و بسیاری دیگر را به مانند آواز الاغ و مزه ی تلخی و بوی مردار - بد می شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل، نمی توان خوبی و بدی آن ها را مطلق انگاشته و به آن ها واقعیت مطلق داد، زیرا می بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آن ها به خلاف روش ما می باشد. الاغ، آواز خود را دنواز پنداشته و از وی لذت می برد. و جانورانی هستند که از فاصله های دور، به بوی مردار می آیند و یا مثلاً از مزه ی شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت: دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما - مثلاً - می باشند.

پس می توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می باشد. و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت وجوب انجام می گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می دهیم، به اعتقاد این که به مقتضای قوه ی فعاله است، انجام می دهیم، یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه ی فعاله می دانیم، و هم چنین ترک را ناسازگار می دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می دانیم و در

ص: 100

مورد ترک، فعل را بد می دانیم.

از این بیان نتیجه گرفته می شود: خوب و بد، «حُسن و قبح در افعال»، دو صفت اعتباری میباشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته - اعم از فعل انفرادی و اجتماعی - معتبرند.»(1)

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

«ما می گوئیم انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می خواهد (اعتبار استخدام). و برای سود خود، سود همه را می خواهد (اعتبار اجتماع). و برای سود همه، عدل اجتماعی را می خواهد (اعتبار حُسن عدالت و قبح ظلم).»(2)

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

«بعد ایشان [علاوه ی طباطبایی] یک حرف دیگری می زنند که خیلی هم آن را در جاهای مختلف - مثل تفسیر المیزان - تکرار می کنند. و آن این است که: یک اعتبار از اعتبارات، اعتبار استخدام است. و آن این است که: انسان، یک رابطه ای دارد با قوا و اعضاء خودش، که این رابطه، رابطه ی عینی و تکوینی و واقعی است. این که قوه ی دست ما در خدمت ما هست، خود این یک امر تکوینی است، یعنی واقعاً و تکویناً در خدمت من هست. تمام اجزاء وجودی انسان، مملوک واقعی انسان است و واقعاً در خدمت انسان است.

بعد ایشان می گویند: همین جور که این دست مال اوست، این ماده و این و آن را هم مال خودش می داند. همین جور (که این دست ابزار او است)، هر ماده ی خارجی برای انسان شکل یک ابزار و یک وسیله را پیدا میکند. یعنی به همه چیز توسعه می دهد و این، توسعه همان اعتبار است، و حدّ آن چه را

ص: 101

1- اصول فلسفه / ج 2 ص 191.

2- همان / ص 192.

که واقعیتش محدود به وجود خودش است، توسعه می دهد به اشیاء دیگر، و این گونه اعتبار را هم یک امر غریزی برای انسان می دانند.

و بعد می گویند که این اعتبار، اختصاص به مواد خارجی و جمادات و نباتات و این ها ندارد، انسان به هر انسانی هم به چشم استخدام نگاه می کند، و این را هم یک اعتبار عمومی، و یک امر فطری برای انسان می دانند، که انسان بالطَّبع «استثمارگر»! آفریده شده است.

بعد، مسائل اجتماعی و اخلاقی را به حکم یک اصل ثانوی می خواهند بپذیرند. که اتفاقاً در این مقاله، راجع به این مطلب بحث نکرده اند. ولی در تفسیر المیزان ذیل آیه 213 از سوره ی بقره «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ..» بحث کرده اند. و شاید بین گفته های ایشان در جاهای مختلف، اختلاف هم وجود داشته باشد (ولو بحسب ظاهر).

در این جا می خواهند بگویند استخدام یک امر فطری است. در عین حال، عدالت اجتماعی هم یک امر فطری است. ولی این فطرتی است که با فطرت دیگر تعدیل شده، که یک فطرت را کنار فطرت دیگر قرار داده اند که یک امر فطری، یک امر فطری دیگری را تعدیل می کند. و گاهی در تفسیر تصریح می کنند که انسانی مدنی بالطَّبع نیست؛ بلکه مدنی بالتَّبَع است (که فہرا به همان بحث ارسطو برمی گردد که آیا انسان مدنی بالطَّبع هست یا نه؟) - در این جا می گویند: انسان مدنی بالطَّبع است. ولی طبعی که این جا می گویند، همان طبعی است که جاهای دیگر می گویند. یعنی قبول ندارند این مطلب را که انسان به حسب غریزه اجتماعی آفریده شده باشد، اجتماعی بودن را نتیجه ی تعادل و تراحم دو «غریزه» می دانند. در این جهت، حرف ایشان تا اندازه ای شبیه حرف پیروان نظریه ی تکامل و داروی نیست های امروز می شود، که اصل در انسان و حیوان، تنازع است و همین اصل استخدام بالاخره صورت محترمانه ای!! از تنازع بقاء است که اصل در انسان، تنازع است و تعاون، در اثر تنازع پیدا شده است.

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

عقل خودشان احساس می کنند که به تنهایی نمی توانند با او معارضه کنند و یگانه راه تقاومشان همدست شدن با دیگران است. و از این جا است که اساس تعاون به وجود می آید، مثل پیمان های سیاسی که دولت ها با یکدیگر می بندند. این پیمان ها که روی حسّ انسانی نیست، تنها برای دفع خطر مشترک است، و درحقیقت این تعاون، ناشی از تنازع است.

و لهذا دشمن مشترک که از بین برود، جنگ بین دوست ها شروع می شود، و باز پس از مدّتی میان گروه غالب اختلاف پیدا می شود و جنگ در می گیرد و هم چنین؛ و اگر در نهایت امر، دو نفر باقی بمانند، بین آن ها هم جنگ واقع می شود، و هرچه که دستوره های اخلاقی در مورد تعاون و دوستی و یگانگی و این ها داریم، اگر ریشه اش را بگردیم، از تنازع ناشی می شود. و معنایش این است که اگر می خواهی در مقابل دشمن باقی بمانی، راهش راستی و درستی و نظایر این دستورات است. این حرف پیروان نظریه ی تکامل است، و می شود چنین حرفی را از کلمات ایشان (آقای طباطبایی) استنباط کرد. هرچند صریحاً چنین حرفی را نرده اند، ولی لازمه ی حرفشان این است. (1)

با توجه به مطالب نقل شده، نتیجه می گیریم که اگر حُسن عدل و قبح ظلم را اعتباری بدانیم، بدین معناست که این حُسن و قبح ها ذاتی نیست. هر انسانی چون عدل را ملایم با طبع و رساننده به مطلوب خویش می بیند، حُسن آن را اعتبار می کند. نه این که حُسن را از ذات عدل کشف کند؛ هم چنین است مسأله ی قبح ظلم.

جالب است بدانیم که استاد مطهری، در این جا به شباهت بین نظریات علامه ی طباطبایی و راسل اشاره می کند:

«موضوع دیگری که در این جا هست و به حرف ایشان اهمّیت بیشتری می دهد، این است که: حرف کسانی مثل راسل - که یک فلسفه ی نوی (به اصطلاح خودشان) در دنیای امروز آورده اند. تمام حرفشان به همین یک حرف برمی گردد. و بدون شک، آقای طباطبایی از حرف آنها اطلاع نداشتند.»

ص: 103

و حتی خود من هم وقتی اصول فلسفه را می نوشتم، توجه نداشتم که حرفی که ایشان درباره ی علوم عملی و علوم اخلاقی دارند، یک فلسفه ی بسیار جدیدی است و آخرین نظریه ای که امروزه درباره ی اخلاق می دهند، همین حرف آقای طباطبایی است. و شاید تکوّن این فکر برای ایشان، در حدود چهل سال پیش در نجف - مقارن با به وجود آمدن این فکر برای اروپائیان - بود (نه مسبوق به آن) و در هر صورت قطعاً ایشان از نظریه آن ها مطلع نبوده است.

در میان متجدّین، این راسل است که آمده و این حرف را شکافته است. و اگر انسان تاریخ فلسفه ی راسل را مطالعه بکند. مخصوصاً آن جا که راجع به نظریه ی افلاطون بحث می کند به نظر او راجع به این مسأله معلوم می شود. افلاطون در باب اخلاق، یک سخنی گفته است که در عین این که سخنش عالی است، ولی از نظر او، حکمت نظری و حکمت عملی یک جورند و هر دو را با یک چشم دیده است؛ چون او آمده است مسأله ی خیر را در اخلاق مطرح کرده است و گفته است که «اخلاق» این است که انسان طالب خیر باشد و خیر، خود، یک حقیقتی است مستقلّ از نفس انسانی، و باید خیر را شناخت یعنی مطلوب انسان در باب اخلاق و در باب حقیقت یکی است، مثل ریاضیات که درباره ی اعداد بحث می کند که مستقلّ از ذهن ما یک نحوه ی وجودی دارند، یا پزشک که درباره ی پزشکی بحث می کند مستقلّ از ذهن او جریانی در خارج هست و هم چنین علوم دیگر.

از حرف افلاطون بر می آید که خیر اخلاقی یک امری است که مستقلّ از وجود انسان وجودی دارد، و انسان فقط باید آن را بشناسد، هم چنان که هر حقیقتی را باید بشناسد. در این جا (ضمن نقل نظر افلاطون)، راسل حرف خودش را می زند و می گوید ما مسأله ی اخلاق را باید بشکافیم و ببینیم چه از آب در می آید. افلاطون چه فکر کرده است که می گوید خیر در ماوراء وجود ما وجود دارد، آن وقت خودش تحلیل می کند و تحلیل عین تحلیل آقای طباطبایی در می آید.

می گوید: اصل خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است، یک امری است که در رابطه ی انسان با اشیاء مطرح است. مثلاً وقتی مایک هدف و مقصدی

داریم و می خواهیم به آن مقصد برسیم، بعد می گوییم فلان چیز خوب است، یعنی چه؟ یعنی برای رسیدن به آن مقصد، باید از این وسیله استفاده بکنیم و همین «باید استفاده بکنیم»، معنای «خوب است» می باشد، نه این که خوبی یک صفتی است واقعی در آن شیء.

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

این جاست که راسل و دیگران که آمدند تحلیل منطقی کردند (که فلسفه شان فلسفه ی تحلیل منطقی است)، در اخلاق که تحلیل کردند، رسیدند به این که اصلاً خوبی و بدی اعتباری است و اشتباهی که فلاسفه از قدیم تا به امروز دچار آن شده اند، این است که خیال کرده اند مسائل اخلاقی هم مثل مسائل ریاضی و طبیعی است، و درباره ی اخلاقی به گونه ای اندیشیده اند که در مسائل ریاضی و طبیعی می اندیشند. مثلاً همان طور که در طبیعت کاوش می کنیم که ببینیم مغناطیس فلان جور هست یا نیست، در اخلاق هم می خواهند ببینند که فلان کار، خوب هست یا نیست.

یعنی فکر کردند که خوبی و بدی هم یک چیز کشف کردنی است، و حال آنکه مسأله ی بایدها و خوب ها و بدها در واقع بیان کننده ی رابطه ی انسان با یک فعل معین است و ناشی از احساسات انسان است. یعنی طبیعت است، یک غایتی را می خواهند. بعد انسان در دستگاه شعور و ادراکش متناسب با خواسته ی احساساتی پیدا می کند. آن وقت همان چیزی را که مطلوب طبیعت است، در احساسات خودش می خواهد. و آخرش برمی گردد به این که من دوست دارم. و وقتی مسأله، «من دوست دارم» است، دلیل نمی شود که دیگری هم همین جور دوست داشته باشد. دیگری ممکن است چیز دیگری دوست داشته باشد، پس برای من یک چیز خوب است و برای دیگری چیز

دیگر. برای مردم زمان گذشته، آن چه را که دوست داشتند خوب بود و برای مردم زمان های بعد، چیزهای دیگر. البته نتیجه ی این حرف این نیست که اخلاق به طور کلی بی حقیقت است.»(1)

در پایان این بحث، استاد مطهری با ردّ نسبی بودن اخلاق به بیان نظریه ی صحیح از دیدگاه خود پرداخته اند. ایشان در توجیه وجود بایدهای کلی (و این که اخلاق به طور کلی بی حقیقت نیست) چنین آورده اند:

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

من سفلی و من علوی بدین معنی است که هر فرد، یک موجود در درجه ای است. در یک درجه، حیوان است، مانند همه ی حیوان های دیگر. و در یک درجه ی دیگر، دارای یک واقعیت علوی است. این واقعیت است و نظریه ی صحیح همین است.

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

انسان دارای یک واقعیت وجودی است که دستگاه احساسی او در خدمت این واقعیت وجودی است. واقعیت وجودی انسان در یک قسمت و در یک درجه، واقعیت حیوانی اوست و در یک درجه ی دیگر که بالاتر است و واقعیت انسان بیشتر وابسته به آن است و بخش اصیل تر وجود انسان است - واقعیت ملکوتی انسان است. پس وقتی گفته می شود طبیعت انسان به سوی کمال می شتابد، مقصود طبیعت حیوانی، واقعیت انسان است.

ص: 106

انسان، این «من» علوی را کاملاً در خودش احساس می کند و بلکه این «من» را اصیل تر هم احساس می کند. در وقتی که میان مقتضیات حیوانیو میان آن چه انسان با عقل و اراده خودش برخلاف مقتضیات حیوانیش تشخیص داده است، مبارزه در می گیرد و انسان تصمیم می گیرد مقتضای عقل را بر جنبه های حیوانی غلبه بدهد، در حالت پیدا میکند: گاهی موفق می شود و گاهی موفق نمی شود. مثلاً در مورد غذا خوردن و کیفیت و مقدار آن، عقل مقتضائی دارد و میل و شهوت مقتضای دیگر. انسان وقتی مغلوب شهوت قرار می گیرد، حالتش حالت یک انسان شکست خورده است. در وقتی که بر میل و شهوت غالب می شود، در خودش احساس فتح و پیروزی می کند و حال آن که در واقع کسی بر او پیروز نشده و یا بر کسی پیروز نشده، یک جنبه ی وجودش بر جنبه ی دیگر غالب شده، و به حسب ظاهر مطلب، باید در هر دو حالت، هم احساس شکست بکند و هم احساس پیروزی؛ چون هر دو آن ها در مملکت وجودش واقع شده است. ولی عملاً می بینیم این جور نیست. در موقع غلبه ی عقل، احساس پیروزی می کند و هنگام غلبه ی شهوت، احساس شکست.

این برای این است که «من» واقعی اش، همان من عقلانی و ارادی است و جنبه ی حیوانی که جنبه ی سفلی اوست. در واقع یک مقدمه ایی است برای «خود» واقعی او و جنبه ی سفلی، یک خودی است که در عین حال جز خود است. اگر به چنین دوگانگی در وجود انسان قائل بشویم، توجیه اصول اخلاقی چنین می شود:

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

علوی؟ آن جا که «من علوی» انسان دوست داشته باشد، می شود اخلاق و ارزش. و اینکه انسان برای اخلاق یک علوی احساس می کند، ناشی از همین جاست.

و این که انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست؛ بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می کند و تمام کمالات هم، به همان وجود و اشتداد در آن برمی گردد، و همه ی نقصها هم به عدم.

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

نفس انسان... در ماوراء طبیعت، کمالاتی دارد. بعضی کارها و ملکات، متناسب با آن کمالات است. و بایدها و نبایدها و خوب و بدهای کلی، توجیهش این است که: انسان ها در آن چه کمال نفسشان هست، متشابه آفریده شده اند. و وقتی متشابه آفریده شده اند، دوست داشتن ها هم همه یک رنگ می شود، دیدگاه ها هم در آن جا یک رنگ می شود. یعنی علی رغم این که انسان از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موضع ها و موقع های مختلف قرار گرفته اند و در شرایط مختلف نیازهای بدنی متغیر است، از جنبه ی آن کمال صعودی و کمال معنوی، همه ی انسان ها در وضع مشابهی قرار گرفتند. و قهرا دوست داشتن ها و خوب ها و بدها در آن ها یکسان و کلی و دائم می شود و تمام فضائل اخلاقی - چه اجتماعی و چه غیر اجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن - با این بیان توجیه می شود. (1)

نقد دیدگاه دوم

با توجه به مباحث آغازین ما در باب مستقلات عقلیه، اشکالات نظریه ی اعتباری بودن حسن و قبحهای عقلی، واضح و آشکار است. اگر این قبیل حسن و قبح ها را اعتباری بدانیم، در واقع آن ها را ذاتی ندانسته ایم. مثلاً قول به اعتباری بودن حسن عدل، ما را به جستجوی ریشه ی این حسن در چیزی غیر از خود عدل وا می دارد، مانند این که

ص: 108

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

این تلقی از عدل، یعنی این که حُسن آن جعلی و اعتباری و وضع شدنی است، نه یک امر واقعی کشف شدنی. اما در دیدگاه ما - که سعی شد براساس وجدان بنا و بیان شود؛ نه بر پیش فرض های ذهنی غیر موجه - مستقلات عقلیه اموری کاملاً واقعی هستند که عقل انسان آن ها را کشف می کند. (1)

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

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

البته ایشان معنای خوب و بد را به دوست داشتن و دوست نداشتن برگردانده اند. ولی دوست داشتن اموری نظیر حسن عدل و قبح ظلم را به «من» علوی نسبت می دهند. 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.

این گونه دوست داشتن ها به هیچ وجه به احساسات و تمایلات روحی انسان (با صرف نظر از عقل او) مربوط نمی شود. از این رو به نظر می آید که تعبیر دوست داشتن برای حسن و قبح ذاتی، تعبیر رسایی نیست. به هر حال نکته ی اساسی این است که: اگر انسان نخواهد به اعتباری و نسبی بودن

ص: 109

1- البته ما وجود حُسن و قبح های اعتباری را نیز منکر نیستیم. همان طور که پیش تر مثال زدیم، حضور در زمان و مکان معین، با قرارداد و اعتبار انسانها نیکو یا زشت شمرده می شود. البته حُسن حضور به موقع، به واسطه ی حُسن وفای به عهد است که آن یک امر واقعی است. ما وجدانا این دو حُسن (وفای به عهد و حضور به موقع در مکان معین) را با یکدیگر متفاوت می یابیم.

ارزش های اخلاقی تن دهد، چاره ای ندارد جز قبول این که این گونه ارزش ها، واقعی و حقیقی اند. مطلق بودن حسن و قبح های اخلاقی با اعتباری و قراردادی بودن آن ها سازگار نیست. بنابراین استاد مطهری هم - که از تزلزل ارزش های اخلاقی و مطلق نبودن آن ها نگران بوده اند - چاره ای جز تن دادن به واقعی و غیراختیاری بودن آن ها نداشته اند. در این صورت حسن و قبح های عقلی کشف شدنی خواهند بود، اعم از این که با احساس و طبع انسان ها ملایم باشند یا نباشند، دوست داشتنی باشند یا نباشند. نکته ی اساسی این است که واقعی و حقیقی بودن با کشف شدنی بودن ملازم دارد، نمی توان

حسن و قبح را واقعی و غیر اعتباری دانست و در عین حال ادّعی جعلی بودن و کشفی نبودن آن را کرد.

خلاصه این که اگر بخواهیم اخلاق و ارزش های اخلاقی را حفظ کنیم، باید آن ها را مطلق (غیر نسبی) بدانیم و لازمه ی مطلق دانستن آن ها هم، اعتباری نبودن و واقعی دانستن آن هاست. واقعی بودن نیز نتیجه ای جز کشف شدنی بودن آن ها ندارد. این همان نکته ی کلیدی بحث است که از آغاز تعریف «عقل» بر آن تأکید کردیم.

با ذکر نکته ای بحث مستقلات عقلیه را به پایان می بریم:

گاه از بایدها و نبایدهای شرعی نیز، به عنوان اموری اعتباری یاد می شود. این نظر نیز قابل قبول نیست. پیش تر نیز اشاره کردیم که حسن و قبح های شرعی هم اموری واقعی هستند، یعنی واقعیاتی قابل کشف و خارج از دایره ی قراردادهای بشری می باشند. همان خدای هست ها که خالق موجودات است، حُسن و قبح هایی را قرار داده است. به بیان دقیق تر، درست است که احکام شرع توسط خدای متعال وضع و جعل شده، ولی امر و نهی الهی در حقیقت، «جعل واقعیّت» است، یعنی جعل اموری که آثار و لوازم واقعی و غیر اعتباری دارد. لذا موضع انسان در برابر حُسن و قبح های شرعی نیز موضع کشف است. البتّه این بار، کشف ها به واسطه ی وحی انجام می گیرد، نه عقل بشر عادی. پس به طور کلی می توان گفت که حسن و قبح های عقلی و شرعی هیچ کدام اعتباری نیستند؛ بلکه همه ی آن ها واقعی بوده، به وسیله ی عقل یا شرع کشف می شوند.

در فصول گذشته مقصود از عقل روشن شد. در ادامه برآنیم تا ابتدا عقل را به عنوان حجّت الهی بشناسیم؛ آن گاه درباره ی نقش عقل در اثبات حجّت های ظاهری- یعنی انبیاء و اوصیاء ایشان - سخن بگوییم. با توضیحاتی که خواهد آمد، می توانیم عقل را «شرع درونی» و شرع را «عقل برونی» بنامیم. به این ترتیب راه برای تبیین رابطه ی عقل و دین در فصل ششم نیز هموار خواهد شد.

5-1 - معنای حجّت و حجّت

حجّت یعنی حجّت بودن و حجّت یعنی دلیل قاطع و برهان بُرنده این معنا از دو سو قابل بیان است. یک طرف این که اگر عاقل، حجّتی داشته باشد و مطابق آن عمل کند، نه خود به نکوهش خویش 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 حجّت عمل کند، آن گاه هم خود، خویشتن 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 اولیه ی عقل ذکر می کنیم: عاقلی که ظلم و قبح آن را

می فهمد، وقتی ظلمی به دیگری روا می دارد، از این که برخلاف کشف عقلی اش گام برداشته، خود را مذمت می کند و عمل خود را هم سزاوار تقبیح عقلاً می داند. همچنین می پذیرد که برای کیفر آن کار ناشایست، استحقاق دارد. ولی اگر از ظلم بپرهیزد، آسوده خیال است که عمل قبیحی انجام نداده و نزد خود سرافکننده نیست و به دیگران هم حق نمی دهد 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، می گوئیم حجت برای اوست (له الحجّه) و زمانی که مخالف حجت عمل کند، می گوئیم حجت بر اوست (علیه الحجّه). در حالت اخیر، جایی برای اعتذار و بهانه جویی باقی نمی ماند؛ لذا حجت را قاطع عذر و بهانه می دانیم.

توجه داریم که هر نوع دلیل و برهانی - اعم از عقلی یا شرعی - را می توان حجت نامید. و انسان - اگر می خواهد 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 ی خداییم و صاحب اختیار خود نیستیم، باید برای تک تک اعمالمان دلیلی که مقبول پروردگار مان است، داشته باشیم. در این صورت نگران مؤاخذه ی مولای خود نخواهیم بود. در غیر این صورت ممکن است به ورطه ی مخالفت با پروردگار بلغزیم و شایسته ی مؤاخذه و کیفر او گردیم. آن گاه راه هرگونه عذر و بهانه آوردن بسته خواهد بود. (1)

در مورد حجت عقلی باید گفت: عاقل، آن چه را به نور عقل کشف می کند، برای کردار خود حجت می داند و این حجیت در مکشوفات به نور عقل وجود دارد. البته این ویژگی را خداوند به عقل انسان بخشیده است؛ پس می توانیم آن را حجت الهی بدانیم و می توان تصدیق کرد که خداوند، عمل کردن انسان بر طبق روشنگری های عقل خود را می پذیرد. 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

ص: 112

1- رابطه ی حجت های شرعی و عقلی، در بحث عقل و دین، به تفصیل بررسی می شود. فعلاً این نکته محل بحث است که برای هر کاری باید نزد خداوند دلیل داشت و این پایه گذار بندگی و دینداری است.

امنیت و آرامش خواهد بود که خداوند، او را مؤاخذه نمی کند و کیفر نمی دهد. (1)

در نقطه ی مقابل، اگر عاقل براساس مکشوفات عقلی خود عمل نکند، به دلیل همان روشنگری های عقل، سزاوار مؤاخذه و کیفر است. از این جهت، حجّت را «ما یصیحُّ به الإحتجاجُ» نیز معنا کرده اند. یعنی اگر کسی مطابق کشف های عقلی خود عمل نکرد،

«برای» خداوند «بر» او حجّت است و خداوند می تواند احتجاج کند که چرا مطابق آن ها گام برنداشته ای؟

5-2 - حجیت ذات عقل

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

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

ص: 113

1- عمل کردنِ عاقل به کشف عقلی خویش یعنی عمل عاقلانه مطابق با حجّت، او را از نگرانی هایی از قبیل آن چه اشاعره معتقدند، خارج می کند. آن ها قائلند که حتی 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. آن ها خلاف این اعتقاد را، برای خداوند، محدودیت اور می دانند. بطلان سخن اشاعره براساس قبول حسن و قبح ذاتی عقلی روشن و آشکار است.

ذات عقل حجت است که عبارت است از روشنایی. در درجه ی بعدی آن چه به این روشنایی روشن می شود (مانند قبح ظلم) حجیت می یابد.

توجه داریم برای وجوب التزام و عمل به مکشوف عقلی، بیرون از خود عقل، دلیلی دیگر نمی توان ارائه کرد؛ زیرا که این وجوب از بدیهیات است و با منکر بدیهی، بیش از این نمی توان بحثی داشت. این ناتوانی، البته نشانه ی ضعف مطلب نیست؛ بلکه قوت بحث را می رساند. اگر چیزی آنچنان بدیهی و واضح باشد که روشنی اش به خودش باشد («ظاهر بذاته» باشد)، دیگر نیاز مند دلیل دیگری نیست و نباید باشد؛ عقل نیز چنین است.

همه ی بحث ها درباره ی عقل و نقض و ابرام هایی که در این وادی انجام می دهیم، برخاسته از حجت بودن ذات عقل است. دلیل امکان رسیدن به تفاهم نیز همین است که همگی عاقلیم و عقل هم برای حجیت خود کافی است. با عقل، حسن و قبح ها را در می یابیم و مطابق آن قضاوت می کنیم و اساس و پایه ی همه ی بایدها نهایتاً به عقل بر می گردد. پایه بودن عقل به خودی خود موجه است و با رأی گیری از عقلا حاصل نمی شود. مستقلات عقلیه حقایقی هستند که همه ی عاقلان، آن را- به صورت مستقل از شرع و از یکدیگر - می فهمند.

اگر کسی تشکیک کند که ممکن است شما یکی از مستقلات را قبیح بدانید اما دیگری آن را قبیح نشمارد، چنین شخصی بدیهیات عقلی را انکار کرده است. بدیهی عقلی، پایه و اساس همه ی احکام است و انکار آن به انکار خود عقل می انجامد. بداهت بدیهی عقلی هم به خود عقل متکی است. و اگر کسی عقل را می پذیرد، بدیهیات عقلی را هم باید بپذیرد؛ در غیر این صورت، ارزشی برای عقل باقی نمی ماند.

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

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

فایده ای نمی بینیم؛ چرا که با انکار عقل، پایه و اساس همه ی براهین نفی می شود. بنابراین در ردّ کسی که عقل یا حجّیت ذات آن را منکر شود، نمی توانیم دلیلی بیاوریم. این ناتوانی نه به جهت ضعف معرفت عقلی، بلکه از آن روست که عقل، مبنایی است که نمی توان اعتبار آن را به چیزی دیگر ارجاع داد.

5-3- شواهد نقلی

5-3-1. عقل: مطیع محض خداوند

5-3-2 - عاقل، مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند

امام باقر (علیه السلام) فرموده اند:

«لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ. ثُمَّ قَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي، مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ. وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيْمَنْ أَحَبُّ. أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَإِيَّاكَ أُعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ» (1)

هنگامی که خداوند عقل را آفرید، او را به سخن آورد. آن گاه به او فرمود: رو کن، رو کرد. آن گاه به او فرمود: روی گردان، روی گردانید. سپس فرمود: قسم به عزّت و جلالم، هیچ خلقی را نیافریدم که نزد من محبوب تر از تو باشد و تو را کامل نگردانیدم جز در کسی که دوست می دارم. من فقط به تو امر می کنم، و تنها تو را نهی می کنم، و فقط به تو کیفر می دهم و تنها تو را پاداش می بخشم.»

اینک به نتایج این حدیث شریف بنگریم:

الف - عقل، مطیع امر الاهی است. به امر خداوند، روی می آورد، و به امر الاهی روی می گرداند. این اطاعت محض، بیانگر ذات عقل است.

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

ص: 115

1- کافی / کتاب العقل و الجهل ح 1.

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

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

صفت دیگر عقل - که بی ارتباط با صفت اخیر نیست - «حجّه الله» است. یعنی اگر عاقل به کشف عقلی اش گردن نهد، در واقع خداوند را اطاعت کرده است و دیگر نگران نیست که به سبب عصیان، مورد عقاب او قرار گیرد. از سوی دیگر، در صورت مخالفت با کشف عقلی، خود را سزاوار مؤاخذه خواهد دید. و این همان معنای حجیت عقل است. (1)

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

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

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

ص: 116

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

خدا باشد. توجّه داریم که در باب دیگری از احادیث، پیامبر اکرم و خاندان گرامی او (علیهم السّلام) محبوب ترین آفریدگان نزد خدا قلمداد شده اند. (1) این نکته با مطلب اخیر، قابل جمع است؛ توضیح، این که:

1. عقل، خلق نوری الذات خداوند است.
 2. خلقت به تملیک نور به انیت های ظلمانی الذات است.
 3. هرچه انیت، بهره ی بیشتری از کمال داشته باشد، در مرتبه بالاتری قرار می گیرد.
 4. انیت پیامبر اکرم (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) واجد نور عقل و مالک کلّ آن است.
 5. سایر مخلوقات به واسطه ی ایشان از نور عقل بهره مند می شوند.
 6. بهره ی ایشان از این کمال از همه ی مخلوقات دیگر افزون تر است.
 7. عقل که محبوب ترین خلق نوری الذات است - در پیامبر اکرم (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) کامل شده است.
 8. ایشان هم محبوب ترین مخلوق خداست، پس واجد کامل ترین رتبه ی عقل می باشد.
- با این توضیح، در می یابیم که هم عقل، بالاترین محبوب خداوند است و هم وجود مقدّس پیامبر خاتم (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ)؛ پس میان این دو مطلب هیچ تعارضی نیست.
- ج - خداوند خطاب به عقل می فرماید:
- «أَمَّا اِنِّي اِيَّاكَ اَمْرٌ وَاِيَّاكَ اَنْهِي وَاِيَّاكَ اُعَاقِبُ وَاِيَّاكَ اُثِيْبُ.»
- این خطاب نیز، همان معنای حجّیت را کامل می کند. تقدیم مفعول (اِيَّاكَ) بر فعل و فاعل، حصر را می رساند؛ بنابراین امر و نهی خداوند، فقط به عقل است. عاقل فقط از آن جهت مورد امر و نهی خداوند قرار می گیرد 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 می کند. این نکات، جایگاه بی بدیل عقل را از جهت

ص: 117

1- توضیح این مطلب به همراه ادلّه ی آن در کتاب «معرفت امام عصر (علیه السّلام)»، صفحات 165 تا 167 آمده است.

حجّیش - نشان می دهد.

5-3-3- عقل: شرع درونی و رسول حق

امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمودند:

«الْعَقْلُ شَرَعٌ مِنْ دَاخِلٍ وَالشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ.» (1)

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

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

از سوی دیگر، شرع، در معنای اصطلاحی آن - یعنی آن چه پیامبران از جانب خداوند آورده اند - زندگی انسان را مقید به قیدهایی می کند. چنان که پیش تر گفتیم، معنای لغوی عقل نیز این تفسیر را می رساند. لذا شرع را می توان «عقلی از خارج» نامید.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کلام دیگری فرموده اند:

«الْعَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ.» (2)

«عقل فرستاده ی حق است.»

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

5-3-4 - مدارقه در حساب، متناسب با عقول افراد

امام باقر (علیه السلام) فرموده اند:

«أَتَمَّا يُدَاقُّ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنْ

ص: 118

1- مجمع البحرين / ج 5 ص 425.

2- غررالحکم و دررالکلم ص 50 ح 296.

«همانا خداوند، حساب بندگان را در روز قیامت، به اندازه ی عقلی که در دنیا به آن ها داده است، مورد مذاقه قرار می دهد.»

مذاقه در حساب یا سختگیری در حسابرسی، خود درجاتی دارد، که با میزان بهره ی هر شخصی از عقل متناسب است. مذاقه در حساب، درباره ی عمل انسان به اوامر و نواهی الهی و در پی آن، ثواب و عقاب، زمانی معنادار است که حجت بر او تمام شده باشد. به بیان دیگر زمانی عقل، ملاک ثواب و عقاب است که حجیت ذاتی ی آن ثابت باشد. از آنجا که عقل، به ذات خود، حجت است، راه عذر و بهانه بسته می شود. هرچه راه بهانه بسته تر، مذاقه در حساب بیشتر. البته در حداقل مشترک و پایه ای، همه ی 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 می شود، به میزان عقل است:

5-3-5 - ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که:

« قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) : إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ فَانظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ ، فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ. » (2).

«پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) 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 ی اشخاص از عقل دانسته اند. (3) زیرا عبادتی به معنای واقعی کلمه عبادت است که برخاسته از فهم باشد و این هم مرهون عقل انسان است.

ص: 119

1- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 7.

2- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 9.

3- به حصری که توسط «انما» در عبارت وجود دارد، توجه کنید. یعنی فقط و فقط به قدر عقل است که بنده جزا داده می شود، نه معیار دیگر.

به حدیث دیگری در این باره توجه کنید:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فُلَانٌ مِنْ عِبَادَتِهِ وَدِينِهِ وَفَضْلِهِ. فَقَالَ كَيْفَ عَقْلُهُ؟ قُلْتُ لَا أَدْرِي. فَقَالَ: إِنَّ الثَّوَابَ عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ. إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فِي جَزِيرَةٍ مِنْ جَزَائِرِ الْبَحْرِ، خَصَّ رَاءَ نَصْرِهِ كَثِيرَةً، الشَّجَرِ ظَاهِرَهُ الْمَاءُ. وَإِنَّ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَرَّ بِهِ، فَقَالَ: يَا رَبِّ أَرِنِي ثَوَابَ عَبْدِكَ هَذَا. فَأَرَاهُ اللَّهَ تَعَالَى ذَلِكَ، فَاسْتَقَلَّهُ الْمَلَكُ، فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ أَنْ إِصْحَبْهُ. فَأَتَاهُ الْمَلَكُ فِي صُورِهِ إِنْسِي، فَقَالَ لَهُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا رَجُلٌ عَابِدٌ؛ بَلَّغْنِي مَكَانَكَ وَعِبَادَتَكَ فِي هَذَا الْمَكَانِ، فَأَتَيْتُكَ لِأَعْبُدَ اللَّهَ مَعَكَ. فَكَانَ مَعَهُ يَوْمَهُ ذَلِكَ. فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ لَهُ الْمَلَكُ: إِنَّ مَكَانَكَ لَنَزَةٌ وَمَا يَصْلُحُ إِلَّا لِلْعِبَادَةِ. فَقَالَ لَهُ الْعَابِدُ: إِنَّ لِمَكَانِنَا هَذَا عَيْبًا. فَقَالَ لَهُ وَمَا هُوَ؟ قَالَ لَيْسَ لِرَبَّنَا بِهِمَةٌ. فَلَوْ كَانَ لَهُ حِمَارٌ، رَعَيْنَاهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، فَإِنَّ هَذَا الْحَشِيشَ يَصِيغُ فَقَالَ لَهُ ذَلِكَ الْمَلَكُ: وَمَا لِرَبِّكَ حِمَارٌ؟ فَقَالَ لَوْ كَانَ لَهُ حِمَارٌ، مَا كَانَ يَصِيغُ مِثْلَ هَذَا الْحَشِيشِ. فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى الْمَلَكِ: إِنَّمَا أُثْبِتُهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ. مِمثَلِ هَذَا الْحَشِيشِ. فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى الْمَمْلُوكِ: إِمَّا أُثْبِتُهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ.» (1)

«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 ی 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 ی انسانی

ص: 120

نزد او آمد. عابد بنی اسرائیلی به او گفت: کیستی؟ گفت: من مردی عابدم که از مکان تو و عبادتت در این مکان، به من خبر رسید و نزد تو آمدم تا به همراه تو، خدا را عبادت کنم. در آن روز با او بود. هنگامی که صبح فردا شد، فرشته به او گفت: تو در مکان پاکیزه ای 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 می چرانیم؛ چرا که این علف ها تباہ می شود! آن فرشته به او گفت: مگر خدا الاغی ندارد؟ گفت: اگر الاغی می داشت، این چنین علفی از بین نمی رفت! آن گاه خداوند به فرشته وحی کرد که: او را به مقدار عقلش ثواب

می دهم.»

در این روایت تصریح شده که بهره ی آن عابد از عقل، اندک بوده است. چون ثواب عبادت به قدر عقل است، فرشته پاداش آن عابد را کم دیده است. اما از گفتگوی فرشته با او بر می آید دلیل و نشانه ی ضعف عقل آن عابد، اظهار نظر او در خارج از حوزه ی مستقلات عقلیه است. آن عابد آرزو کرده است که ای کاش الاغی در آن مکان می بود و می چرید تا آن علف ها ضایع نگردد. در حقیقت، اشتباه او از همین جا نمایان می شود که او در مورد امری غیر معقول نظر داده است. او در ذهن خود تصوّر می کرده که خداوند، علف را فقط برای استفاده ی چهار پایان آفریده است و اکنون که الاغی در این مکان وجود ندارد، کار خدا عبث می شود. او با این تصوّر، برای آفرینش خدا، از پیش خود هدفی فرض کرده است. و این چیزی نیست، جز پا را از دایره ی مستقلات عقلیه فراتر نهادن.

او در موردی اظهار نظر کرده که در حوزه ی کشف عقل نیست و این کار، خود عقلاً قبیح است. (عاقل، جهل خود را در این مورد می یابد) ما در پرتو نور عقل می یابیم که قطعاً کار خداوند از روی حکمتی است؛ گرچه به همین عقل می یابیم که - در خارج از حوزه ی مستقلات عقلیه - در مورد حکمت افعال او باید ساکت باشیم، زیرا عقل ما کشفی از آن حکمت ها ندارد. در این جا نیز، کشف حکمت الهی از خلق علف ها، در محدوده ی مستقلات عقلیه ما نیست. بنابراین ضعف عقل آن عابد، به دلیل فراتر

ص: 121

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

2- در یکی از ترجمه های رایج اصول کافی، مترجم محترم، در پایان حدیث، این توضیح را آورده اند: «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 1 / ص 13، ترجمه ی مرحوم سید جواد مصطفوی ظاهراً برداشت ایشان این است که آن عابد، خدا را جسم می دانسته و می پنداشته که خداوند باید الاغی داشته باشد که بر آن سوار شود و در نتیجه او خداشناس نبوده؛ بلکه مستضعف بوده است. این برداشت در ترجمه ی ایشان، از عبارت فرشته ظاهر می شود که گفته: «وما لرَبِّکَ حمًا؟» ایشان این جمله را اخباری ترجمه کرده اند: «پروردگار که خر ندارد.» اما این ترجمه و آن برداشت صحیح نیست، زیرا این عابد مستضعف نبوده، بلکه خدا را می شناخته و فقط به دلیل ضعف خرد، ثواب کمی داشته است. در اثبات این مطلب به دلایل زیر توجه می کنیم: اولاً: در متن حدیث آمده است که: «إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَعْْبُدُ اللَّهَ...» پس او خدا را عبادت می کرده است. و می دانیم که عبادت و بندگی خداوند، فرع بر معرفت و شناخت اوست. پس او موحد بوده و خدا (الله) رامی شناخته است. ثانیاً: بر طبق روایات، به «مستضعف» وعده ی ثوابی داده نشده؛ بلکه امر او به قیامت واگذار شده است (اصول کافی کتاب الایمان والکفر / باب الضلال / ح 2). در صورتی که در پایان حدیث می خوانیم: «أَتَمَّا أُثِيبُهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ...» پس خداوند او را ثواب می دهد؛ و لذا او مستضعف نبوده است. ثالثاً: عابد تمنا کرده بود که: «لیس لرَبَّنَا بهیمه، فلو کان له حمًا، رعیناه فی هذا الموضع، فانّ هذا الحشیش یضیع.» از این عبارت نمی توان برداشت کرد که او جسمیت را به خدا نسبت می داده است؛ زیرا که لام در «لرَبَّنَا» دو معنا تواند داشت: اول آن که لام، لام انتفاع باشد، یعنی مقصود عابد را این بدانیم که خدا الاغی داشته باشد که بر آن سوار شود و از آن نفعی ببرد. دوم آن که: لام، لام اختصاص یا ملکیت باشد، که این معنا در مورد خدا مشکل ایجاد نمی کند و با این معنا، جسمانیت برای او در نظر گرفته نمی شود. منظور عابد نیز معنای دوم بوده است. مؤید این ادعا، آن است که فرشته در پاسخ به تمنا ی عابد گفته است: «ما لرَبِّکَ حمًا؟» 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 می کند: «اگر برای خدا الاغی (در این جا) وجود می داشت، چنین علفی ضایع نمی گشت.» این آرزوی او، به معنای فرض جسمیت 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.

اسحاق بن عمّار گوید که به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

«قربانت گردم. من همسایه ای دارم که نماز خواندن، صدقه دادن و حج رفتن او بسیار است، [و ظاهراً] عیبی ندارد.»

حضرت می پرسند:

«یا اسحاق! کَيْفَ عَقْلُهُ؟»

«ای اسحاق! عقل او چگونه است؟»

اسحاق پاسخ می دهد:

«جُعِلْتُ فِدَاكَ! لَيْسَ لَهُ عَقْلٌ.»

«قربانت گردم، آنچنان عقلی ندارد.»

حضرت می فرمایند:

«لَا يَرْتَفِعُ بِذَلِكَ مِنْهُ.»⁽¹⁾

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

بنابراین کثرت عمل ملاک نیست؛ بلکه عمل باید مبتنی بر عقل و معرفت باشد تا مورد قبول واقع شود و با ارزش گردد. و اگر چنین نباشد، سودی نمی بخشد. پیامبر اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) نیز در بیانی به همین نکته اشاره فرموده اند:

«إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ وَكَثِيرَ الصِّيَامِ، فَلَا تُبَاهُوا بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا كَيْفَ عَقْلُهُ.»⁽²⁾

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

یعنی آنچه مایه ی مباهات می تواند باشد، نماز و روزه های بسیار نیست؛ بلکه عقلی که پایه گذار این اعمال است، می تواند آن ها را دارای ارزش و افتخارگرداند.

ص: 123

1- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 19.

2- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 28.

اشاره

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

مغایرت علم با قطع و یقین

یکی از اشتباهات فاحش که عموم فیلسوفان و منطقی‌ها به آن گرفتار شده و متأسفانه از طریق آنان دامن گیر بسیاری از اصولی‌ها هم شده است، این که: حالت نفسانی «قطع و یقین» را با علم اشتباه گرفته و به «یکی بودن علم و یقین» قائل شده‌اند.

حالت قطع و یقین یک حالت نفسانی است که هر عاقلی ظلمانی بودن آن را می‌یابد. ما یقین خود را عین کشف و ظهور نمی‌یابیم، بلکه آن را مکشوف و مظهر می‌یابیم. همین که قطع و یقین، عین کشف و ظهور نیست، کافی است برای آن که نور نباشد و ظلمانی‌الذات باشد. دنبال شاهد دیگری نباید بگردیم. هیچ کس قطع و یقین خود را عین «ظهور» نمی‌یابد. به بیان دیگر هیچ قاطعی، قطع خود را به خود قطع نمی‌یابد. اگر پرسیم: «قطع داری؟» می‌گوید: «آری»، می‌پرسیم: «چطور؟» می‌گوید: «می‌یابم که قطع دارم». همین «یافتن»، نور علم است.

وجدان: تنها نشانه‌ی واقعی بودن

اگر کسی در قاطع بود فرد قاطع، تشکیک کند، ذره‌ای در او تردید پیدا نمی‌شود.

چرا که می گوید: «من در این که قاطع هستم نمی توانم شک کنم!»، اگر پرسیم: «چرا؟» می گوید: «چون قطع خود را وجدان می کنم و آن را می یابم». هیچ فرد عاقلی در اعتبار وجدانی خودش شک نمی کند. اصولاً هیچ نشانه ای جز خود وجدان وجود ندارد که بخواهیم واقعی و موهوم را از یکدیگر تشخیص دهیم.

اگر ما راهی به سوی وجدان یک چیز نداشته باشیم، نمی توانیم از «واقعی» یا «غیرواقعی» بودن آن، سخنی بگوییم. وقتی چیزی را وجدان می کنیم، می گوئیم: «واقعیت دارد». مثلاً «خود» را «واقعی» و «غیر موهوم» میدانم، چون خود را می یابم. اگر کسی در واقعیت داشتن «من» تردید کند، به تشکیک او واقعی نمی نهم؛ چون «خود» را وجدان می کنم. در مقابل اگر چیزی را وجدان نکنم نمی توانم کلمه ی «واقعی» و «حقیقی» را برای گزارش دادن و حکایت کردن از آن به کار ببرم. اگر چیزی را وجدان نکرده باشم و دیگری از واقعیت داشتن آن، خبر داده باشد، حداکثر می توانم بگویم که: «به واقعی بودن آن، اطمینان یا یقین دارم» ولی اگر خبر مذکور، اطمینان آور نباشد می گویم: «احتمال دارد واقعیت داشته باشد یا می گویم: «به واقعی بودن آن، شک دارم» به هر حال تا خود، آن را کشف و وجدان نکرده باشم، نمی توانم بدون استناد به حالت نفسانی خود (اعم از یقین، اطمینان، احتمال یا شک)، آن چیز را «واقعی» و «حقیقی» بنامم.

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

به این ترتیب اگر کسی به فرد قاطع بگوید که: «قطع تو یک توهم است و تو در واقع قطع نداری و خیال می کنی که قطع داری!» پاسخ می دهد: «خیر، قطع من توهم و خیال پردازی نیست؛ بلکه «واقعیت» دارد، چون آن را وجدان می کنم». این پاسخ،

برای همه ی عَقَلًا قابل قبول است، چون هیچ معیاری جز «وجدان» برای این که چیزی را واقعی و غیر خیالی و غیر مشکوک بدانند، وجود ندارد.

کسی که در معیار بودن «وجدان» شک کند، به معنای واقعی کلمه، شکاک نامیده می‌شود و سخنانش فاقد اعتبار عقلی خواهد بود. در خود وجدان، خطا راه ندارد. آن چه خطاپذیر می‌باشد، قطع و یقین است. قطع انسان اگر مطابق با واقع باشد، مصیب و گرنه مخطی است. صواب و خطا در قطع معنا دارد؛ چون یک حالت نفسانی است که ممکن است مطابق با واقع باشد یا نباشد. (1) اما در «وجدان»، اصابه و عدم اصابه به واقع

ص: 126

1- قطع و یقین غیر مطابق با واقع همان جهل مرکب است. اصولی‌هایی که برای قطع حجیت ذاتی قائل هستند، بین یقین و جهل مرکب از جهت حجیت تفاوتی قائل نیستند؛ چراکه شخص قاطع (در حال قطع و یقین) واقع را همان چیزی می‌داند که به آن قطع دارد، چه قطع او مطابق واقع باشد چه نباشد. بنابراین از آنجا که بین قطع و علم تفاوتی قائل نیستند، لازم می‌آید که قطع غیر مطابق با واقع (که همان جهل مرکب است) را از مصادیق علم بدانند. نمونه‌ی این اعتراف در بیان مرحوم مظفر در «اصول الفقه» به چشم می‌خورد. ایشان در این باره می‌نویسند: «ما يجب التنبيه عليه أنّ المراد من العلم هنا هو «القطع»، أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه، وأن كان في نظر القاطع ليس إلا مطابقاً للواقع، فالقطع - الذي هو حجته تجب متابعتها - أعم من اليقين والجهل المركب، يعني أنّ المبحوث عنه هو العلم من جهة أنّه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع (اصول الفقه / 380). این دیدگاه برخاسته از نظر فلسفی به تعریف «علم» است که طبق آن «علم» را اعم از «تصور و تصدیق» و «جهل مرکب» را از اقسام «تصدیق» دانسته‌اند؛ بنگرید به مجموعه‌ی رسائل فلسفی صدر المتألهین / ص 197؛ شرح الاشارات و التنبیها / ج 1 ص 13؛ شرح المنظومه / ج 1 ص 323؛ الحاشیه علی تهذیب المنطق / ص 111، القواعد الجلیّه / ص 394. البته مرحوم مظفر در کتاب «المنطق» جهل مرکب را از اقسام علم ندانسته‌اند؛ اما از آنجا که نمی‌توانند ملاکی برای تمیز قطع مطابق با واقع از قطع مخالف با واقع (جهل مرکب) ارائه دهند، باید قطع را به طور مطلق حجت بدانند و ملاک آن را «مطابقت با واقع در نظر قاطع» معرفی کنند. یعنی چون قاطع در حین قطع، واقع را همان «مقطوع به» خود می‌داند، پس چاره‌ای ندارند از اینکه قطع او را حجت بدانند؛ چه در حقیقت مطابق با واقع باشد چه نباشد. این در حالی است که از دیدگاه فلسفی و نیز اصولیانی که متأثر از مبنای فلسفی‌اند، دارایی انسان در حال علم چیزی بیش از قطع و یقینش نیست. به عبارت دیگر ملاکی جز خود حالت قطع و یقین برای عالم بودن شخص، معرفی نمی‌کنند تا بر طبق آن میان قطع مصیب و غیر مصیب تفاوت بگذارند. لذا تفاوتی که مرحوم مظفر در کتاب «المنطق» میان علم و جهل مرکب قائل شده‌اند، بر اساس عقل و وجدان کاملاً صحیح است؛ اما مبنای ایشان در تعریف «علم» این تفاوت را توجیه نمی‌کند. این نکته‌ای است که برخی فیلسوفان معاصر نیز بر آن تأکید کرده‌اند. (بنگرید به تعلیقه‌ی آقای فیاضی بر کتاب المنطق / ج 1 ص 49).

بی معناست، چون وجدان عین اصابه به واقع است و اصولاً نشانه‌ی واقعی بودن یک امر، چیزی جز وجدانی بودن آن نیست و همان طور که گفتیم، تنها ملاک ما برای واقعی دانستن یک چیز، وجدان آن می باشد. این وجدان چیزی جز کشف و ظهور نیست که حقیقت نور علم می باشد.

وجدان، خطا بردار نیست و اصولاً فرض خطا در آن راه ندارد. وجدان یعنی «کشف از واقع» و در کشف از واقع فرض خطا مُحال است. نمی توانیم کشف از واقعی را فرض کنیم که کشف از واقع نکند، این فرض به خُلف محال می انجامد. «خُلف» است چون لازم می آید که کشف از واقع، کشف از واقع نباشد. «محال» است چون به تناقض انجامد.

اشکال به معصومیت وجدان و پاسخ به آن

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

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

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

ثانیاً: به عنوان یک پاسخ نقضی می توانیم به او بگوییم: «آیا در این که شک می کنی هم شک داری؟! اگر بگوید: «آری»، می گوییم این بدترین نوع شگاکیت است که به آن «لا ادری گری» گفته می شود و هیچ عاقلی آن را نمی پذیرد. اگر بگوید: «خیر» یعنی «در

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

انطباق مقام ثبوت با مقام اثبات

ممکن است اشکال به معصومیت وجدان، به این بیان مطرح شود: «آنچه درباره ی خطاناپذیری وجدان ادعا می کنید، به مقام «ثبوت» و «عالم واقع» مربوط است. در حالی که همه ی سخن در مقام «اثبات» و «روشن شدن برای ما» است. به چه دلیل خطاناپذیری در مقام «ثبوت» را به مقام «اثبات» سرایت می دهید؟»

پاسخ این است که: جز با معیار «وجدان» سخن از «واقعی» و «حقیقی» نمی توان گفت و به همین جهت، «ثبوت» چیزی از «اثبات» آن، قابل تفکیک نیست. اصولاً ما کلمه ی «واقعی» را چه موقع و با چه مجوزی به کار می بریم؟ با چه معیاری میان «واقعی» و «موهوم» تفاوت می گذاریم؟

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

ثبوتاً هم مختار باشی؟» سخن مستشکل این است که: «شما حداکثر می توانید بگویید که من خود را مختار «می دانم» ولی چگونه از مختار دانستن به واقعی بودن اختیار، پُل می زنید؟»

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

خود معیار بودن وجدان

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

در پاسخ می گوئیم:

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

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

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

وجدان، «خود بنیاد» و «خود معیار» است.

در این جا تذکر به دو نکته لازم است:

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

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

محرومند.

خود معیار بودن «بدهت»

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

ص: 130

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

نمی توان دلیل بدیهی بودن چیزی را غیر از «بدهت» آن دانست. در منطق و فلسفه ی رایج هم وقتی بر وجود چیزی برهان و استدلال می آورند، در حقیقت قضایای نظری و اکتسابی را به قضایای بدیهی و ضروری باز می گردانند.

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

«کشف» یا «توهم کشف»؟!

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

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

در پاسخ به این اشکال باید توجه کنیم که:

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

خلاصه این که ما تفاوت میان «موهوم» و «غیر موهوم» را می فهمیم و خود را در این فهم دچار توهم نمی دانیم. حال آیا می توانیم درباره ی تنها معیاری که با آن، میان «توهم» و «غیر توهم» فرق می گذاریم احتمال «توهمی بودن» بدهیم؟ اگر این معیار،

توهمی باشد دیگر با چه ملاکی می توانیم درباره ی توهم و غیر توهم صحبت کنیم؟ بنابراین دیگر حق نداریم اصلاً سخنی از «واقعی» و «موهوم» به بیان آوریم. این در حالی است که ما «بالبداهه والوجدان» فرق میان موهوم و غیر موهوم را تشخیص می دهیم. این خود شاهی است بر این که به تنها معیار فارق میان «واقعی» و «غیر واقعی»، دسترسی داریم.

«واقعی» هم ارز با «وجدانی»

با این همه، توجه داریم که ما همیشه و در همه حال به واقع دسترسی نداریم. یعنی ادعا نمی کنیم که همه ی واقعیات عالم، مکشوف ما می شوند. در واقع از یک سو نمی توان دسترسی بشر به نور علم و وجدان را نفی کرد و از سوی دیگر نمی توان ادعا کرد که همیشه، هرکس این نور را واجد می شود. همین که عقلاً خود را واقع گرا (رنالیست) می دانیم و ایده آلیست نمی دانیم، به برکت خود معیار بودن نور علم است. اما هیچ واقع گرایی نمی تواند ادعا کند که همه ی واقعیات موجود در عالم را شناخته است. ولی از طرف دیگر هیچ ایده آلیستی نمی تواند به او اشکال کند که: «چون به همه ی واقعیات نرسیده ای، پس اصلاً از کجا می فهمی که به واقعیّت راه داری؟!»، اینگونه استدلال کردن، یک مغالطه ی آشکار است که باید از آن حذر کرد.

نکته ی اصلی این است که عقلاً نمی توان «خود معیار بودن علم و وجدان» را زیر سؤال برد. اگر در یک جا و فقط یک جا- به امری واقعی دسترسی داشته باشیم، همان یک مورد برای این که علم را خود - معیار بدانیم کفایت می کند. اصل مدعا این است

که «واقعی» هم ارز با «وجدانی» است و معیاری جز علم و وجدان برای این که واقعی را از غیر واقعی تشخیص دهیم، وجود ندارد. این مدعا در مواردی که می دانیم چیزی واقعیّت دارد» یا «می دانیم چیزی واقعیّت ندارد» و یا «نمی دانیم چیزی واقعیّت دارد یا نه؟» در هر سه حالت صحیح است.

توضیح مطلب این که: حال انسان نسبت به هر چیز از سه حالت خارج نیست: می داند آن چیز، واقعیّت دارد.

می داند آن چیز واقعیّت ندارد.

نمی داند آن چیز واقعیت دارد یا ندارد.

در حالت اول که می داند چیزی واقعیت دارد درست به این دلیل است که آن را وجدان می کند و می یابد. مانند این که خودش را واقعی می داند و موهوم نمی داند.

در حالت دوم که می داند چیزی واقعیت ندارد، صرفاً به این دلیل است که می داند آن چیز، قابل وجدان (یافت شدنی) نیست یا به تعبیر دیگر می داند که «نیافتنی» یا «نایاب» است. مانند «سفید ناسفید» یعنی چیزی که در عین آن که سفید است سفید نیست. چون می دانیم که چنین چیزی نیافتنی است آن را غیر واقعی و معدوم می دانیم.

در حالت سوم که نمی داند چیزی واقعیت دارد یا ندارد، دقیقاً به این دلیل است که نمی داند یافت می شود یا یافت نمی شود؛ یعنی «شک در واقعیت داشتن یا نداشتن یک چیز» فقط و فقط از «شک در یافتنی یا نیافتنی بودن آن» ناشی می شود و دلیل دیگری ندارد. مثلاً ما نمی دانیم «انسان هفت سر» واقعیت دارد یا ندارد؟ دلیلش این است که «نمی دانیم یافت شدنی است یا نایاب». اگر مطمئن باشیم یافت شدنی است (هرچند خود آن را نیافته باشیم) میگوییم: «مطمئنیم واقعیت دارد»

نتیجه این که: دسترسی داشتن یا نداشتن ما به واقعیات عالم، اشکالی در اصل مدّعی ما که همانا «خود معیار بودن» و «قابل اعتماد بودن» علم و وجدان است وارد نمی کند؛ بلکه در هر حال آن را تأیید می کند. پس این حقیقت که در مواردی به واقعیات، دسترسی نداریم ما را در اعتماد به وجدانیات و یافته های خود، به تردید نمی اندازد. این موارد به نقص و کمبود ما در بهره مندی (استصانه) از نور علم بر می گردد؛ نه این که اعتبار نور علم را مخدوش نماید.

نتیجه ی نهایی بحث این است که: تنها راه برای اثبات واقع گرایی (رنالیسم) و نفی شکاکیت، اعتماد به کشف و وجدان است و هر انسان عاقلی صرفاً با همین معیار، راه خود را از شکاکیت و ایده آلیسم جدا می کند. اگر علم و وجدان را معیار ندانیم، هیچ معیار دیگری برای واقع گرایی، وجود نخواهد داشت.

بنابراین شک در خود معیار بودن وجدان، انسان را به نفی واقع گرایی می کشاند؛ چه خود به این امر، توجه داشته باشد و چه نداشته باشد. در ادامه ی بحث، روشن می شود که با نفی این معیار، عقلاً راه دیگری برای نفی شکاکیت برای بشر باقی نمی ماند

و تلاش‌هایی که در این زمینه، صورت گرفته است، بی نتیجه است.

تلاش برای بنا کردن واقع‌گرایی بر سیره‌ی عقلا

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

ممکن است گفته شود:

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

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

«در مواردی که عقلا-عموماً به یقین می‌رسند، هر چند احتمال اصابه نکردن یقین آن‌ها به واقع، منتفی نیست، اما این احتمال در برابر احتمال اصابه کردن یقین به واقع، مرجوح است و هیچ عاقلی راجح را فدای مرجوح نمی‌کند. (1) مثلاً کسی که در مسیر حرکت خود، چاله‌ای را می‌بیند یقین عقلایی به وجود چاله پیدا می‌کند. در این

ص: 135

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

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

ضرورت «خود-معیار بودن نور علم و وجدان»

نتیجه ی این تلاش آن است که برای نجات از ورطه ی شکاکیت به «حجّیت عقلائیه ی یقین عقلایی» روی می آورند.

اما در این تلاش، توجه نشده که:

اولاً: این که ما در اثبات یقین خود، مشکل نداریم به جهت «خود-معیار بودن یقین» نیست. آنچه باعث می شود بفهمیم به یقین رسیده ایم، «نور عقل و وجدان» است نه «خود یقین». حتی همین که می گوئیم: «بفهمیم» به یقین رسیده ایم، ناخودآگاه به نور علم و وجدان اعتماد کرده ایم؛ زیرا «فهم» چیزی جز «علم» و «وجدان» نیست. در حقیقت آن چه باعث اعتماد ما به یقین هایمان است، صرفاً «نور علم و وجدان» است نه چیز دیگر. بنابراین در جایی که به قطع و یقین خود، اعتماد می کنیم نیز در واقع پشتوانه ی ما صرفاً «نور علم و عقل» است.

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

متکی به غیر خودش باشد.

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

خلاصه این که چون هر معیاری جز خود «کشف» برای «کشف» ادعا شود باید کشف شود»، ما اگر علم و کشف را «خود-معیار» ندانیم، به تسلسل مُحال می افتیم و لازم می آید که هیچگاه هیچ کشفی برایمان حاصل نشود؛⁽¹⁾ که این خود خلاف بداهت و وجدان است.

مبتنی بودن سیره ی عقلا بر نور بودن عقل

اکنون با توجه به آن چه گذشت، در می یابیم که اگر نور بودن علم و عقل را نپذیریم، اصولاً هیچ واقعیّتی در عالم، اثبات نمی شود. از جمله ی این واقعیّات، «یقین عقلایی» و «حجّیت عقلائی» است.

چنان که پیش تر گفتیم «واقعی بودن قطع و یقین» فقط براساس «نور علم» پذیرفته می شود و کسی که به «خود-معیار بودن نور علم» ملتزم نیست، قطع خود را هم نمی تواند «واقعی» بداند و حداکثر باید بگوید: «من تصوّر می کنم به قطع رسیده ام!»

ص: 137

1- روشن است که این بیان صرفاً جنبه ی جدلی دارد. ما در این جا نخواسته ایم «خود-معیار بودن کشف» را با «بطلان تسلسل» اثبات کنیم. چرا که خود «بطلان تسلسل» نیز یکی از مکشوفات ماست و بطلان آن، از این که «مکشوف ما» است مایه می گیرد. غرض این است که نشان بدهیم کسی که خود-معیار بودن کشف را انکار می کند، هیچگاه نمی تواند مبنایی را برای واقع گرایی معرفی کند و بالاخره به شکاکیت می رسد. به بیان دیگر دوراه بیش تر وجود ندارد: یا باید به شکاکیت تن داد و یا خود-معیار بودن کشف را پذیرفت.

«سیره ی عقلا» را هم نمی تواند یک امر واقعی بداند، حداکثر می تواند ادعا کند: «من چنین می پندارم که عقلا سیره ی یکسان دارند» حتی نمی تواند ادعا کند که مقصود از عقل و عاقل «را» «می فهمد» و کشف می کند. از کجا معلوم آن چه او «عقل و عاقل» می نامد واقعاً «عقل و عاقل» باشد؟!

چنین کسی نمی تواند بگوید: من «فهمیدم» که فلانی عاقل است. حداکثر باید بگوید: «من تصوّر می کنم که فلان کس عاقل است»؛ تازه اگر معنای «عاقل» را بفهمد که این هم فقط براساس «نور بودن علم» پذیرفتنی است. به همین ترتیب می توان گفت که منکر نور بودن علم، نمی تواند ادعا کند که معانی واژه های «راجح»، «مرجوح» و «ترجیح راجح بر مرجوح» را «می فهمد». همچنین نمی تواند ادعا کند که سیره ی عقلا را در ترجیح راجح بر مرجوح، کشف کرده است.

اصولاً اگر کشف و کاشفیتی قابل اثبات نیست، از کجا معلوم که فهم عقلا از «راجح» و «مرجوح» و «ترجیح راجح بر مرجوح» یکسان باشد؟ شاید آن چه را که یکی «راجح» می نامد، نزد دیگری «مرجوح» باشد. شاید تلقی افراد از آن چه «ترجیح راجح بر مرجوح» می نامند، متفاوت باشد. از کجا معلوم که آنچه مورد اعتنا و عمل یک عاقل است، با آن چه دیگری به آن ترتیب اثر می دهد یکی باشد؟! بنابراین نمی تواند ادعا کند که در این زمینه تفاهمی میان عقلا وجود دارد.

چنین کسی حتی نمی تواند ادعا کند که وقتی لفظ «راجح» یا «مرجوح» را از دیگری می شنود، واقعاً درست شنیده است و در این که چه چیزی شنیده، اشتباه نمی کند. اگر قرار باشد که بهره مندی انسان از نور علم و وجدان، قابل اثبات نباشد، همه ی این سؤالات مطرح می شود و پاسخ معقول و مقبولی هم نخواهد داشت. علت این است که اگر علم و فهم را «نور و عین کشف» ندانیم، سنگ روی سنگ بند نمی شود و هیچ امر واقعی در عالم، اثبات نمی گردد. بنابراین «سیره ی عقلائی» هم به عنوان «یک امر واقعی» اثبات نمی شود.

مگر ادعا نمی شود که سیره ی عقلا کشف می شود؟ بدون احراز نور بودن علم، چگونه می توان سیره ی عقلا را کشف کرد؟ از کجا معلوم که این سیره، یک امر واقعی باشد؛ به همین جهت است که می گوییم: «سیره ی عقلا و حجّیت آن، بدون پذیرفتن

نور علم و عقل، نه قابل احراز است و نه قابل اثبات.» اگر نتوان کاشفیت نور عقل را اثبات کرد نه جایی برای کشف سیره ی عقلا می ماند و نه راهی برای اثبات آن.

بنابراین وقتی می گوئیم: «سنگ روی سنگ بند نمی شود» یعنی این که:

شالوده ی معرفت بشر و اساس و بنیان آن، فقط و فقط براساس نور علم و وجدان استوار می گردد و شک در «نور بودن» با «خود - معیار بودن آن، به شکاکیت در همه ی آن چه که انسان، «واقعی» می نامد، می انجامد و اینگونه، راهی برای نجات از ورطه ی شکاکیت محض باقی نمی ماند. بنابراین به طریق اولی، جایی برای کشف سیره ی عقلا - و اعتماد به آن هم باقی نمی ماند. نتیجه این که: اگر کسی در معصومیت نور علم و وجدان تشکیک کند، دیگر دلیلی برای تمسک به سیره ی عقلا برایش باقی نمی ماند.

بدهت: نام دیگری برای نور علم

حال اگر از چنین کسی بپرسیم: «به چه دلیل، سیره ی عقلا ترجیح دادن راجح بر مرجوح است؟» چه پاسخی می تواند بدهد؟ تنها پاسخ صحیح ایناست که بگوید: «این که معلوم است! روشن و بدیهی است!» و آن گاه که ادعای بدهت می کند، آن را محتاج اثبات نمی داند و این دقیقاً مصداق «کر علی مافراً» است یعنی «روی آوردن و پذیرفتن آن چه که از آن می گریخت!». «بدهت» چیزی جز روشنایی و نور علم نیست. برخی تصور می کنند که می توان بدون پذیرفتن «معصومیت نور علم از خطا» سخن از «بدهت» به میان آورد. اینان باید از خود بپرسند که: «حقیقت بدهت چیست؟ آیا بدهت جز روشنایی و ظهور است؟ و آیا علم، حقیقتی جز روشنایی و ظهور دارد؟» آیا مشکل ایشان در پذیرفتن «نور علم»، فقط نام و لفظ آن است؟ در این صورت ما با لفظ «بدهت» از این حقیقت یاد می کنیم. تا دیگر عذری برای نپذیرفتن آن، باقی نماند.

ملاحظه می شود که عقلاً چاره ای از پذیرفتن یک حقیقت نوری نداریم و نام این حقیقت هر چه باشد، تأثیری در لزوم پذیرش آن ندارد و لازمه ی پذیرفتن این حقیقت، تن دادن به حجت ذاتی و معصومیت آن از خطاست. در غیر این صورت باید برای همیشه از عالم واقعیت خداحافظی کرد و هیچ سخنی از «عقل» و «عاقل» و

«سیره ی عقلانی» و... به میان نیاورد.

نتیجه این که: «سیره ی عقلا» و «حجّیت یقین عقلایی»، فقط و فقط براساس «نور بودن علم و عقل» قابل قبول است. کسی که علم و عقل را «نور» و «معصوم از خطا» می داند، سیره ی عقلا را هم نمی تواند حجّت بداند.

ضرورت عقلی التزام به سیره ی عقلانی

اگر به بحث اصلی خود برگردیم، روشن است که برای نفی شکاکیت، هیچ راهی جز قائل شدن به «نور علم» و «معصومیت آن از خطا» نداریم و «اعتماد به سیره ی عقلا» هم یکی از نتایج همین مبناست. «اعتماد به کشف عقلانی»، «التزام به سیره ی عقلا» را لازم می آورد. بنابراین از طرفی سیره ی عقلانی «به خودی خود» قابل اعتماد نیست و حجّیت ندارد و از سوی دیگر نور عقل، «ضرورت التزام به این سیره» را کشف می کند.

باید توجه داشت که حجج عقلانی و امارات به نور عقل برای هر عاقلی آشکار می گردد و از آن جا که این امور، حجّیت عقلانی دارد، منوط به «عدم ردع شارع» می باشد. برای آن که مقصود از «حجّیت عقلانی» و تفاوتش با «حجّت عقلی» روشن شود یکی از امارات را که از مصادیق «سیره ی عقلانی» است توضیح می دهیم.

حجّیت عقلانی ی خبر ثقه

اگر فرد مورد اعتمادی از آن چه که خود شاهد بوده، خبر دهد، با این گزارش، مورد اعتنا و اعتماد عقلا قرار می گیرد. آن چه ممکن است باعث بی اعتمادی عقلا شود، یکی: «احتمال خطای در حس» است و این که فرد خبر دهنده، در تلقی آن چه شاهدش بوده، اشتباه کرده باشد و دیگر این که: او در گزارش دانش، تعمداً دروغ گفته باشد. احتمال اول مورد اعتنا و توجه عقلا قرار نمی گیرد و «غیرعقلایی» است. به احتمال دوم نیز عقلا با توجه به ثقه بودن فرد گزارش دهنده، ترتیب اثر نمی دهند.

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

عقل، اعتماد نکردن «بدون دلیل» به خبر ثقه را قبیح می یابد و در صورت ارتکاب آن، خود را مستحق مؤاخذه و ملامت می شمارد و این بهترین شاهد است بر این که حجیت عقلائیة ی اماراتی همچون «خبر ثقه» بر نور عقل و حجیت ذاتیة ی آن، استوار می باشد.

حجیت عقلائیة در فرض «عدم قرینه برخلاف»

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

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

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

نتیجہ ی نهایی بحث این است که دلیل «سیره ای عقلائیة» یا بهتر بگوییم «عمل به

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

تفاوت کشف عقلانی با سیره ی عقلانیه

تفاوت سیره ی عقلانی با کشف عقلانی در همین نکته است. در کشف عقلانی احتمال وجود چنین قرینه ای در کار نیست. مثلاً عقلاً هیچگاه احتمال نمی دهند که در فرض وجود قرینه ای، ارتکاب ظلم، قبیح نباشد. عاقل ظلم را «در هر شرایطی» و «بدون دخالت داشتن هر قرینه ای» قبیح می یابد. بله، شرایط و قرائن خاص ممکن است عملی را از این که «موضوع ظلم» قرار گیرد، خارج نماید؛ نه این که با وجود ظلم بودن آن عمل، قبیح بودنش را در نیابد. چنین فرضی امکان پذیر نیست. مثلاً کسی که در مقام دفاع از جان خود - وقتی مورد هجوم و تجاوز دیگری قرار می گیرد - صدمه ای به مهاجم می زند، خسارتی که در این شرایط به فرد مقابل، وارد می کند دیگر «مصدق ظلم» نیست و چون مشمول عنوان «ظلم» نمی باشد «قبیح» هم نیست. این در حالی است که ارتکاب ظلم «در هر شرایطی» و «بدون دخالت هر قرینه ای» قبیح عقلی است.

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

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

اما با نگاه عمیق تر می گوئیم:

چون تنها چیزی که حجیت ذاتی و «به خودی خود» دارد، «نور و کشف و وجدان» است، پس سیره ی عقلا، حجیت ذاتی ندارد. چرا که «عین نور و کشف عقلانی» نیست. بنابراین اگر بخواهد حجیت پیدا کند باید به کشف عقلی و وجدان، متکی و مبتنی باشد. اما کسی که بالاترین دارایی بشر را در معرفتش «قطع و یقین» می داند، در حقیقت نور بودن کشف و وجدان را منکر است. بنابراین راهی برای اثبات «حجیت یقین عقلایی و سیره ی عقلا» ندارد. به همین جهت است که می گوئیم: چنین کسی به سیره ی عقلا هم نمی تواند اعتماد کند و براساس منطق خودش، از واقعیت داشتن هیچ چیز نمی تواند سخن بگوید. حداکثر ادعایی که می تواند بکند این است که: «ما فرض می کنیم» فلاّن چیز واقعیت دارد یا این که «بنا می گذاریم» بر این که فلاّن چیز واقعیت دارد. پس به صورت واقعی و حقیقی نمی تواند به واقعیت داشتن چیزی ملتزم باشد. روشن است که این ادعا دقیقاً اقرار به این است که «ما راهی به سوی کشف هیچ واقعیتی نداریم» و این ملاک شکاکیت و لادری گری است.

تا این جا روشن شد که کشف عقلانی، پایه و اساس سیره ی عقلاست و از آن جا که حجیت عقلانیّه ی اموری همچون خبر تقه، لازمه ی معصومیت کشف عقلانی است و

کشف عقلانی هم پایه و اساس واقع گرایی است، بنابراین لازمه ی واقع گرایی، التزام و اعتماد به سیره ی عقلا و حجّت دانستن اموری همچون خبر ثقه می باشد. لذا هرچند واقع گرایی، مبتنی بر سیره ی عقلانیّه نیست، اما التزام و متعهد بودن به سیره ی عقلا، لازمه ی واقع گرایی است.

نفی احتمال خلاف: در رتبه ی متأخر از وجدان

اکنون با توجه به آنچه گفتیم، روشن شد که واقع گرایی و نفی شکاکیت، فقط و فقط مبتنی بر کشف عقلانی است. انسان عاقل در مواردی که به کشف نائل می گردد، اصلاً فرض احتمال خلاف برایش مطرح نمی شود. مثلاً وقتی عاقل «خودش» را می یابد، هرگز احتمال خلاف آن چه وجدان می کند برایش مطرح نیست. یا وقتی انسان عاقل در نماز «می داند» و «می یابد» که در رکعت چندم است، به حساب احتمالات روی می آورد تا چون احتمال خلاف نمی دهد به اطمینان نفسانی خود تکیه و اعتماد کند. در اینگونه موارد، اصلاً نوبت به بررسی احتمالات نمی رسد. عاقل وقتی سراغ بحث احتمالات می رود که خود واقع، برایش مکشوف و معلوم نباشد. به طور کلی احتمال و شک و ظن (گمان) و یقین، همگی امور ظلمانی هستند و در رتبه ای که کشفی در کار نباشد مطرح می شوند.

اما وقتی عاقل به مرتبه ی علم و کشف، نائل می گردد اصلاً سراغ احتمالات نمی رود. مثلاً عاقل وقتی «خود» را به عنوان «یک امر واقعی» می یابد هرگز سراغ این که «احتمال واقعی بودنش چقدر است؟» نمی رود. بنابراین اعتماد عاقل به واقعی بودن خودش، به خاطر یقین و نفی احتمال خلاف نیست؛ بلکه به سبب کشف و علمی است که برایش حاصل می شود. چون علم او فراتر از حال یقین و قطع (که امور ظلمانی اند)

قرار دارد، بنابراین احتمال خلاف دادن برای او موضوعاً منتفی است. این زمانی است که عاقل به رتبه ی کشف و علم می رسد که در این صورت، براساس «حجّیت ذاتی عقل» عمل می کند و باید چنین کند. اما وقتی به رتبه ی کشف نمی رسد، با رویکرد عقلایی و براساس حجّیت عقلانیّه - مطابق آن چه توضیح دادیم - شکاکیت را رد می کند و واقع گرایی را در عمل پیش می گیرد.

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

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

معیار «واقعی بودن واقعی» نور علم و وجدان است نه یقین ظلمانی.

وجدان: تنها زیربنای شناخت بشر

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

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

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

علاوه بر این، اگر ما حدّاکثر به قطع دسترسی داشتیم اصولاً «اصابه» و «عدم اصابه»ی آن، برای ما فرض نداشت. همین که برخی یقین های ما می تواند «مصیب» و برخی دیگر «غیر مصیب» باشد به برکت نور علم است که کشف می کند کدام قطع نفسانی، «مطابق با واقع» و کدامیک «غیر مطابق با واقع» است. بنابراین نفس فرض اصابه» و «عدم اصابه»ی قطع به واقع، اثبات کننده ی نور علم می باشد.

خلاصه این که با تذکرات وجدانی می توانیم مدّعی شویم که معیار «اصابه» و «عدم اصابه»ی قطع به واقع را به دست آورده ایم. این معیار:

اولاً خود قطع نمی تواند باشد (چون از خود قطع، اصابه یا عدم اصابه ی آن، احراز نمی شود)

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

به طور کلی هیچ عاقلی در وجدانیات خودش شک نمی کند و اگر کسی باتشکیک های نظری و فکری بخواهد به اعتبار وجدانیاتش خدشه وارد کند، از او نمی پذیرد؛ هر چند که پاسخ اشکالات او را هم نداند. مثلاً ممکن است مستشکلی با طرح بعضی نظریات فلسفی به زعم خود اثبات کند که انسان اختیاری ندارد و در آن چه که خود را مختار می داند، در حقیقت مجبور و مضطرّ می باشد. عاقل مختار در برابر این ادّعا وقتی به وجدان خود رجوع می کند و خود را در انجام افعال اختیاری،

حُرّ می یابد؛ به اشکالات مستشکل وقعی نمی نهد و در آن چه می یابد، به خودشک راه نمی دهد؛ هرچند که جواب آن اشکالات را هم نداند. همین طور است اگر کسی در اصل وجود انسان تشکیک کند، عاقل بدون این که تحت تأثیر این تشکیکات قرار بگیرد، خود را در وجدانش، «مصیب» می داند و احتمال خطا را نامعقول می خواند.

نتیجه این که: وجدان در همه جا و همه ی موارد، معصوم از خطاست. چراکه احتمال خطا در «نور و ظهور» بی معناست.

تفاوت وجدان با حواس

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

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

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

خطای در حس: نشانه ی خطاناپذیری وجدان

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

وجود خطای حسّی یکی از نشانه های خطاناپذیر بودن وجدان است. «خطا» خود یک امر واقعی است و کشف آن از مصادیق «وجدان» می باشد. به عنوان مثال وقتی «آتش گردان» را «دایره ی آتش» می بینیم، خطایی در حسّ بینایی ما رخ داده که با کشف آن، به واقعیت خطا پی می بریم. این که ما خطای احساس خود را تشخیص می دهیم، به روشنگری نور علم است. این امر نشان می دهد که محدودیت های حسّ ما، علم ما را محدود و محصور نمی کند و ما به نور علم می توانیم خطای یک حس را کشف کنیم. در حقیقت، «واقعیت» لزوماً آن چیزی نیست که ما حس می کنیم، بلکه نور علم فراتر از یک یا چند حسّ خاص؛ امور واقعی را برای ما کشف می کند و یکی از همین واقعیت ها، خطای حسّی در ماست. بنابراین وجود بعضی از خطاهای حسّی نه تنها اعتماد ما را به وجدان کم نمی کند؛ بلکه کشف خطا، خود از شواهد خطاناپذیری وجدان است.

تحلیل خطای واقعی

به طور کلی هر لفظی بربیک «حقیقت خارجی» دلالت دارد و لفظ «خطا» هم از یک امر حقیقی و واقعی، حکایت می کند. تحقّق این امر واقعی به دو گونه ممکن است:

یکی مربوط به ابزارهای حسّی ما می شود. مانند این که چوب داخل ظرف آب را شکسته» حس می کنیم. یا این که «آتش گردان» را «دایره ای از آتش» می بینیم.

در اینگونه موارد، اگر واقعیت را به نور علم کشف کنیم و به واسطه ی کشف از واقع، مغایرت آن چه حس کرده ایم را با واقع معلوم کشف کنیم، می گوئیم: «حسّ ما به خطا رفت» یا این که «در دیدن خود به خطا افتادیم». پس ملاک خطا، «مغایرت محسوس با معلوم» است. مثلاً وقتی به نور علم، کشف می کنیم که آنچه واقعیت دارد، «دایره ی آتش» نیست، آن گاه «دایره دیدن» یا «دایره حس کرد» آتش گردان را «خطا» می نامیم. در حقیقت با این کلمه (خطا) از «احساسی که مغایر با واقع معلوم و مکشوف است» خبر می دهیم. بنابراین «خطا»، «نامی است برای احساس مغایر باکشف»..

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

می دانیم. آن چه را که به واقع می توانیم «خطای حسّی» بنامیم همین نوع از خطاهای ماست. از همین قبیل است: «احساس مزه ی تلخی برای فرد بیماری که به سبب اختلال در دستگاه عصبی بدنش، شیرینی را تلخ حس می کند.»

اینها مثالهایی است برای آنچه به واقع «خطای حسّی» یا «خطای احساس» نام دارد.

نوع دوم: خطای توهم

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

در این صورت وقتی «سراب بودن آنچه آب انگاشته بودیم» را کشف می کنیم، به «مغایرت آن چه پنداشته ایم با واقع مکشوف» پی می بریم. این جاست که کلمه ی «خطا» را به کار می بریم و می گوئیم در «آب انگاشتن» آن چه احساس کرده ایم، مرتکب خطا شده ایم. این جا نمی گوئیم: «احساس ما مغایر با واقع است» بلکه «پندار ماست که مخالف با واقع مکشوف می باشد.» و همین «پنداره ی مغایر با واقع معلوم» را «خطا» می نامیم و این مثال برای خطایی است که مقدمات حسّی دارد اما خود این مقدمات، مصداق خطای حسّی نیستند بلکه توهم شخص، مصداق خطا می باشد.

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

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

واقع مکشوف است و در صورتی که این مخالفت و مغایرت به نور علم کشف شود، کلمه ی «خطا» برای گزارش از «توهّم و موهوم مغایر با واقع» به کار می رود. البته تعبیر دقیق تر این است که «خطا» نامی است برای «توهّم کردن مغایر باکشف».. چنان که در نوع اول خطا، «احساس مغایر باکشف» را خطا نامیدیم، این جا هم «توهّم مخالف با کشف» را «خطا» می خوانیم.

روشن است که این دو نوع خطا بایکدیگر متفاوتند؛ هرچند که وجه اشتراکشان در «خطا نامیده شدن» روشن است. در نوع اول وقتی خطا کشف می شود، می گوئیم: «درست ندیدم» و «چشمم خطا کرد» یا این که «باصره ام نارسایی دارد» در حالی که در صورت کشف خطای دوم می گوئیم: «به غلط قضاوت کردم» و «زود قضاوت کردم» یا فکرم اشتباه کرد». به هر حال نتیجه ای که از وجود هر دو نوع خطا در ادراکات خود می گیریم این است که: وجود خطای واقعی، مؤیدی برای راه داشتن ما به واقعیات است و اگر خطاهای خود را کشف نمی کردیم (مثلاً نارسایی باصره مکشوف ما نمی شد) از رسیدن به واقع، اطمینان پیدا نمی کردیم.

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

طرح اشکال: احتمال وجود خطاهای ناشناخته

با توجه به آنچه درباره ی تحلیل خطا گفتیم این سؤال مطرح می شود که: «از کجا معلوم خطاهای بشر به آن چه تاکنون کشف کرده محدود باشد؟ آیا این احتمال وجود ندارد که در آینده، خطاهای بیشتری برای انسان ثابت شود که تاکنون کشف نشده اند؟ اگر این احتمال منتفی نیست - که نیست - پس دلیلی برای اعتماد به آن چه تاکنون کشف شده، وجود ندارد و اینگونه، راه برای واقع گرایی بسته می شود و عملاً به شگاکیت

گاهی برای تقویت این اشکال گفته می شود که: «دستگاه ادراکی انسان نارسایی هایی دارد که موجب می شود همه ی خطاهایش را کشف نکند. مثلاً انسان، وقتی آب میوه ای را، که محتوی پالپ های آن میوه است، می نوشد متوجه نمی شود که این پالپ ها، طبیعی اند یا مصنوعی؟ چرا که مزه ی هردو یکسان است و انسان با نوشیدن نمی تواند این دورا از هم تشخیص دهد یا گاهی با ارسال پالس هایی، سیستم عصبی انسان را به گونه ای تحریک می کنند که تصور می کند صحنه ای روبروی خود می بیند، در حالی که چنین چیزی واقعیت ندارد. وجود اینگونه خطاها، موجب می شود که انسان نتواند به آن چه حس می کند، اعتماد نماید و به این ترتیب دسترسی به واقعیات به طور جدی مورد اشکال قرار می گیرد».

ضرر زدن این اشکال به نور بودن علم

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

ما اگر در رتبه ی وجدان و کشف قرار بگیریم، طرح احتمال خلاف، موضوعاً منتفی می شود. مثال بارز این امر، وجدان «خود و کمالاتی نظیر حرّیت و آزادی خود» است. برای کسی که خودش و حرّیت خودش را در حوزه ی افعال اختیاری اش - می یابد، هرگز احتمالاتی از قبیل آن چه در طرح اشکال بیان شد، مطرح نمی شود. در اینگونه موارد، احتمال خطا، موضوعاً منتفی است و باکشف واقع، جایی برای شکاکیت باقی نمی ماند.

حالت دیگر این است که عاقل به وجدان و کشف، نائل نمی گردد و رویکرد عقلایی را در طریق کشف از واقع، طی می کند. مثلاً به یقین عقلایی که برخاسته از منشأ عقلایی است، اعتماد می کند. در این حالت به احتمالات غیرعقلایی، اعتنا نمی کند و خود را به وسوسه و شک نمی اندازد. چنان که پیش تر گفتیم، این حالت نه تنها منافاتی با «نور بودن علم و وجدان» ندارد بلکه مؤید و لازمه ی آن است. ضرورت التزام به این سیره ی عقلاییّه به نور علم کشف می شود. بنابراین پیش گرفتن سیره ی عقلا در این

موارد، خود نشانه ای برای «کشف از واقع و خطاناپذیری نور علم» است.

نتیجه این که: عاقل در هر دو حوزه، به واسطه ی بهره مندی از نور علم و با اتکا به معصومیت آن، از «شگاکیت» فاصله می گیرد و به «واقع گرایی» وفادار می ماند. اما کسی که دسترسی به نور علم را انکار می کند و تصوّرش این است که این امر، قابل اثبات نیست، در هیچ یک از این دو حوزه نمی تواند از ورطه ی شگاکیت نجات یابد. او به غلط می پندارد که بالاترین سرمایه ی معرفتی بشر، یقین اوست و براین اساس نه می تواند واقعیّتی را در عالم بپذیرد و نه حتّی به سیره ی عقلانیّه، اعتماد نماید.

نتیجه و حاصل بحث این است که: نفی شگاکیت خارج از این دو قلمرویی که گفتیم، صورت نمی پذیرد. در قلمرو نخست، احتمال وجود خطابلا موضوع است (چه خطاهای شناخته شده و چه خطاهای ناشناخته ی احتمالی) و در قلمرو دوم احتمال وجود خطاهایی غیر از آن چه به نور علم کشف شده، «غیر عقلایی» و «غیر قابل اعتنا» است.

روشن است که در هر دو قلمرو، پایه و اساس، چیزی جز نور علم و عقل نیست و این تنها مبنای واقع گرایی و نفی شگاکیت است. پس در مجموع می توان گفت که احتمال وقوع خطاهای ناشناخته، نه به معصومیت علم و وجدان لطمه ای می زند و نه راهی به سوی شگاکیت می گشاید. اما این احتمال، کسانی را که نور علم را انکار می کنند به شگاکیت محض می اندازد، چرا که نه مجالی برای کشف از واقع در قلمرو اول باقی می گذارد و نه مجوّزی برای عدم اعتنا به احتمالات غیر عقلایی می دهد. به تعبیر دیگر، نه برای «حجّیت عقلی» دلیلی باقی می ماند و نه «حجّیت عقلایی» مبنا و اساسی پیدا می کند. روشن است که «نفی حجّیت عقلی و عقلایی» نتیجه ای جز شگاکیت محض ندارد.

غیب بودن نور علم از حواس

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

«نور علم» در این که مطلقاً از غیب در نمی آید و محال است که با حواس درک شود، آیه و نشانه ای برای معرفت پروردگار متعال محسوب می گردد. چون «نور علم» به حس در نمی آید، نقش محوری و اصلی آن در کشف از واقع نادیده گرفته می شود و افراد غافل و محجوب از نور علم، گمان می کنند که «ادراک» محسوسات، کار حواس است. مثلاً «دیدن» را که نوعی فهم و ادراک است، به «چشم» نسبت می دهند. غافل از این که اگر مراد از «دیدن»، صرف چشم دوختن و نگریستن به چیزی باشد، این کار مربوط به چشم سالم است؛ اما این که «چشم دوختن» و «نگریستن» به «فهم و ادراک» منتهی شود، این مربوط به نور علم و وجدان می شود که متأسفانه مغفول می ماند.

امام صادق (علیه السلام) در خصوص «ایصار» می فرماید:

لَوْلَا أَنَّ التُّورَ فِي بَصَرِهِ لِمَا أَبْصَرَ (1).

اگر نور در دیده اش نبود هیچگاه نمی دید.

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

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيَّكَ صَلَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ اجْعَلِ التُّورَ فِي بَصَرِي (2). خداوند! همانا من از تو به حق پیامبر اکرم و خاندان ایشان درخواست می کنم که بر پیامبر اکرم و خاندان ایشان درود فرستی و در دیده ی من، نور قرار دهی.

«بصر»، چشم است و «ایصار» دیدن و درک است و اگر نور علم در بصر، نباشد، «ایصار» محقق نمی شود. طبق سنت اکثری خداوند، بین سلامت چشم و بینایی (ادراک) مقارنت وجود دارد ولی این مقارنت، ضرورت ندارد. گاهی هم خداوند به چشم ناسالم، نور علمی عطا می کند که با همان، ایصار و ادراک محقق می شود. مثال این امر، دیدن ابوهارون نایینا (مکفوف) بود امام باقر (علیه السلام) را، با این که مدت ها نایینا

ص: 153

1- الخصال / ج 1 / ص 227.

2- الکافی / ج 2 / ص 550..

به طور کلی در هر یک از دیدن، شنیدن، بوییدن، لمس کردن و چشیدن با حواس پنجگانه دو جنبه وجود دارد، یک جنبه ی آن به حواس و ابزار سالم حسّی در بدن بر می گردد ولی جنبه ی دیگرش غیر حسّی است و مربوط به نور علم می شود که همواره «در غیب از حواس» می باشد.

کاشفیت حواس به واسطه ی نور علم

با استناد به روایات ائمه (علیهم السّلام) می توان نشان داد که حواسّ ما به واسطه ی نوری که مالک شده اند، کاشف از محسوسات هستند. در فرمایش امام صادق (علیه السّلام) به صراحت ملاحظه می شود که فرمودند: «اگر حسّ بینایی فاقد نور باشد، آن فرد نمی بیند».

«ابصار»، که نوعی فهم و ادراک است، تنها وقتی محقق می شود که حسّ فرد، مالک نور علم باشد. به تعبیر ساده تر اگر دیدن را به چشم نسبت دهیم فقط به اعتبار مالک شدن چشم است نور علم را، در غیر این صورت نمی توانیم «ابصار» را به چشم نسبت دهیم.

حدیث دیگر که در این بحث، می توان از آن استفاده کرد، فرمایش گهربار امام هشتم (علیه السّلام) است که فرمودند:

كُلُّ حَاسَّةٍ تَدُلُّ عَلَى مَا جَعَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهَا فِي إِدْرَاكِهَا وَالْفَهْمُ مِنَ الْقَلْبِ بِجَمِيعِ ذَلِكَ كُلِّهِ. (2)

هر ابزار حسّی دلالت بر چیزی می کند که خداوند عزّوجلّ برای آن در ادراکش نهاده است و فهم به طور کلی و با تمامی این حواس، از روح [منوّر] نشأت می گیرد.

بنابراین حواس، مالک نوری می شوند که خداوند برایشان قرار داده است، پس محسوسات را آشکار می کنند و به سبب مالک نور شدنشان، آنچه را که آشکار می کنند به وجدان انسان در می آورند؛ این تعبیر (به وجدان در آوردن محسوسات توسط حواس) از کلام امام هشتم (علیه السّلام) اقتباس می شود که قبل از این فرمایش خود،

ص: 154

1- بحار الأنوار / ج 46 ص 243 به نقل از الخرائج و الجرائح.

2- عیون أخبار الرضا (علیه السّلام) / ج 1 ص 176.

اعْلَمُ أَنَّ كُلَّ مَا أَوْجَدْتُكَ الْحَوَاسَّ فَهُوَ مَعْنَى مُدْرِكٍ لِلْحَوَاسِّ. (1)

بدان هر آن چه که حواس به وجدانت در می آورند معنایی است که حواس آن را در می یابند.

«معنی» همان شیء خارجی است که با حواس درک می شود و مراد از آن «محسوسات» است. حواس ما به واسطه ی نوری که مالک می شوند، کاشف و مُدرک محسوساتند و آن ها را به وجدانی روح و نفس مُدرک در می آورند. در مباحث مربوط به خلقت روح و بدن، روشن می شود که بدن انسان (که شامل چشم و گوش و سایر حواس او می شود) از نوری که قلب و روح او مالک شده، مستضیء می شود و اگر چشم و گوش، چیزهایی را ادراک می کنند، به نور قلب، درک و شعور پیدا می کنند. لذا ما ادراک شخص را حقیقتاً به روح او نسبت می دهیم، در عین حال که به اعضا و جوارح حس کننده اش نیز منسوب می کنیم.

به هر حال، ادراک و وجدان و احساس، به واسطه ی نور علم صورت می پذیرد. اگر حسّی فاقد نور علم باشد، ادراک و فهم ندارد و به خطا می افتد. خطای انسان، مربوط به حسّ فاقد نور علم است و البته همان طور که گفتیم همین خطای حسّی را انسان به برکت نور علم تشخیص می دهد و به همین دلیل در ورطه ی شگاکیت گرفتار نمی شود.

کشف مطابقت و عدم مطابقت با واقع به نور علم

در واقع همین نور علم به ما امکان می دهد که به آن چه حس می کنیم، محدود نشویم و فراتر از حواس خود، ادراک و فهم داشته باشیم و همین نور علم است که خطای برخی از حواس ما را کشف می کند و همین نور علم است که مصیب یا مخطئ بودن قطع و یقین را تشخیص می دهد. ما حالت «قطع» خود را می یابیم و آن را به نور علم درک می کنیم، واقعیت خارج را هم به نور علم وجدان می کنیم. یعنی خارج از چارچوب یقین و فراتر از آن، واقع را درک می کنیم. به همین دلیل است که می توانیم

ص: 155

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

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

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

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

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

6-1 - تعریف دین

نخستین و مهم‌ترین نکته درباره‌ی «دین»، این‌که زمانی سخن گفتن از دین موجه و مقبول است که وجود «خداوند» اثبات شده باشد. در مفهوم دین، ارتباطی با خداوند نهفته است؛ آن‌هم خداوندی که شایسته 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 معرفتی از او نصیب ما شده که او را همه‌کاره‌ی خود می‌دانیم و به واسطه‌ی عقل، سزاوار بندگی

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

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

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

به طور خلاصه، مدّعی ما این است که خدایی را که بدو معرفت می‌یابیم، خدایی واقعی است. ما به وجود مدبّر و ربّ خود پی می‌بریم و بر روی دیگر سکه‌ی ربوبیت او، مربوب و مملوک بودن خود را می‌بینیم. نکته در این جاست که تا زمانی که بدین نقطه نرسیده ایم، 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 منطقی‌نوبت به بحث از دین برسد. غفلت از این نکته‌ی بسیار مهم، منشأ برخی سوء تفاهم‌ها و مشکلاتی در بحث عقل و دین می‌شود که ما برای احتراز از آن‌ها، دیدگاه خود را به روشنی تبیین کردیم.

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

بدیهی نمی یابیم؛ در این صورت جای بحث و گفتگو باز می شود و تنها کار ما به عنوان کسانی که بداهت مطلب را ادعا می کنیم به این است که او را متذکر و متنبه سازیم.

کسی که مملوکیت خود را در مقابل مالکیت خداوند بباید، لزوم عبودیت تشریحی خود را هم تصدیق می کند. این مُدل، مدل استنتاج منطقی نیست که از آن جهت مورد اشکال واقع شود. آری، می پذیریم که وقتی در مقدم، وجوب و بایندی به کار نرفته باشد، نمی توانیم از آن قضیه ای را نتیجه بگیریم که حاوی ضرورت و وجوب باشد و استنتاج منطقی در چنین مواردی کارساز نیست. بنابراین هر جا سخن از «باید»ی در میان باشد، یا خودش بدیهی است و یا در نهایت به یک «باید» بدیهی متکی است. مثلاً وقتی می گوئیم: «عدل خوب است» خودش بدیهی عقلی است و مدّعی ما این است که قضیه ی «اطاعت خدا لازم است» هم قضیه ای بدیهی و عقلی است. این قضیه از جایی استنتاج نشده؛ بلکه بداهت، دلیل استحکام آن است. و این استحکام، کمی از استواری قضایای بدیهی اخلاقی ندارد.

بنابراین، از این پس، اصل موضوع را این مطلب می گیریم 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 ی آن - البته نزد برخی امروزی ها نیست که انواع نحله های رفتار و سلوک مانند بودیسم (بودایی گری) و ... را در بر می گیرد. دین، راه بندگی خدایی است که به او معرفت یافته ایم و او را به عنوان خداوندی واقعی، مدّبر و قیوم خود می یابیم و البته او را از هر صفت مخلوقی تنزیه می کنیم. دین، پس از معرفت به خدای واحد منزّه، شکل می گیرد.

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 می یابد. کمالات انسان همگی عاریه ای است. آیا این انسان می تواند بنده ی 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 می یافت. از آن سو، کسی که چنین نگرشی درباره ی انسان ندارد و همه ی دارایی هایش را از آن خود می بیند، در سرچشمه ی انحراف قرار می گیرد، او نمی تواند 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، با نگرش اومانستی حاکم بر پاره‌ای از فلسفه‌ها هرگز سازگار نیست. همه‌ی این فلسفه‌ها انسان را اصل گرفته‌اند و خدایی را معرفی می‌کنند که باید حقوق این انسان را تأمین کند. گویی که انسان، حقوق ذاتی و اولیه‌ای دارد که اگر خداوند بخواهد خدایی کند، باید آن حقوق را مطابق میل انسان برآورده سازد.

در حالی که از تذکرات پیشین چنین بر می‌آید که اگر بخواهیم به دینی معتقد باشیم، خود به خود «اومانسیم» 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 شایسته‌ی بندگی است، تصدیق می‌کند. آری! «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» (1)، «هر که خویشتن خود را بشناسد، پروردگارش را شناخته است.» یعنی ربوبیت ربّ نقش سکه‌ای است که بر روی دیگرش عبودیت عبد، نقش بسته است.

دین همان روش بندگی خداست. بنابراین باید مطابق خواست خدا باشد. یعنی اگر به لزوم اطاعت محض و خضوع کامل در مقابل خدا قائل باشیم، دیگر نمی‌توانیم به دلخواه خود، از هر راهی به وادی بندگی وارد شویم. گونه‌ی بندگی خدا، باید مطابق خواست و رضای خود او باشد و هر شیوه‌ی رفتاری را نمی‌توانیم بندگی نام نهمیم. مثلاً خداوند به ابلیس امر به سجده بر آدم می‌کند. (2) اما او تسلیم نمی‌گردد و عرضه می‌دارد:

ص: 160

1- غررالحکم ح 4637.

2- باید توجه داشت که سجده بر آدم (علیه السلام) به معنای معبود بودن آدم (علیه السلام) نبوده؛ بلکه سجده در برابر حضرت آدم (علیه السلام) 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 (علیه السلام) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ وَ أَدْعَانَا صَّ لَمْبُهُ . وَ أَمْرُ الْمَلَائِكَةِ بِالسُّجُودِ لَهُ تَعْظِيمًا لَنَا وَ إِكْرَامًا وَ كَانَ سَجُودُهُمْ لِلَّهِ تَعَالَى عِبُودِيَّةً وَ لِآدَمَ إِكْرَامًا وَ طَاعَةً لِيَكُونْنَا فِي صَدِّ لَمْبُهُ ...»: «همانا خداوند تبارک و تعالی، آدم را آفرید و ما را در صلب او به ودیعت نهاد. و ملائکه را به سجده در برابر او امر کرد، به خاطر بزرگداشت و گرامیداشت ما. و سجود آنان برای خدای متعال از سر عبودیت و در برابر آدم به خاطر اکرام و طاعت بود، به جهت قرار داشتن ما در صلب او.» عیون اخبار الرضا (علیه السلام) / ج 1 / ص 263.

اگر مرا از سجده بر آدم معاف کنی، تو را چنان عبادت کنم که کسی تاکنون آنگونه تو را عبادت نکرده باشد. (1) این رفتار، عین تمرد و سرکشی است نه تعبد و بندگی! عقل می گوید که در کار بندگی خدا، باید رضا و خواست او ملحوظ باشد، وگرنه بندگی او نیست.

خلاصه آن که دین، آیین بندگی خداست، مطابق با خواست و بیان خود او و

هرگونه تعریف دیگری از دین، پذیرفتنی نیست.

6-2- عقل: بیان تکوینی خداوند

دانستیم که دین، عبارت است از آیین بندگی خدا، مطابق با بیان او. «بیان» خداوند درباره ی عبادت او به دو گونه تحقق می یابد: تکوینی و تشریحی. بیان تکوینی خداوند، یعنی: اعطاء عقل به بندگان و بیان تشریحی یعنی ارائه ی همان مطالبی که رسولان الهی به عنوان شرع به بشر عرضه داشته اند.

در مورد بیان تکوینی، در بحث حجیت عقل توضیح دادیم. خداوند، عقل را حجت الهی از سوی خود قرار می دهد، و این همان بیان تکوینی اوست. وقتی چیزی به سبب عقل مکشوف می شود، می توان آن را به خداوند نسبت داد و حاکی از رضا و سخط او دانست. همچنین است وقتی که کلامی از رسولی یا امامی می شنویم که انتساب او به خداوند، عقلاً برایمان ثابت شده است. آن سخن نیز رضا و سخط الهی را می نمایاند. به همین جهت در حدیثی که در فصل پنجم آوردیم، امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) عقل را شرعی از درون و شرع را عقلی از برون دانسته اند. (2)

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

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

ص: 161

1- ... فقال ابليس: «يا رَبِّ اغْفِنِي بَيْنَ السُّجُودِ لِأَدَمَ (عليه السلام) وَ أَنَا أَعْبُدُكَ عِبَادِهِ لَمْ يَعْبُدْكَهَا مَلَكٌ مُّقْرَّبٌ وَ لَأَنْبِيٌّ مُّرْسَلٍ». قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «لَا حَاجَةَ لِي إِلَى عِبَادَتِكَ؛ إِنَّمَا أُرِيدُ أَنْ أَعْبُدَ مِنْ حَيْثُ أُرِيدُ لَا مِنْ حَيْثُ تُرِيدُ.» فَأَبَى أَنْ يَسْجُدَ.... تفسير القمي
/ج 1/ص 42.

2- مجمع البحرين /ج 5 ص 425.

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

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

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

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

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

آن چه عقلی نیست، جدا کنیم. ما عقل را نعمتی بس بابرکت و اهمّیت، و مبنایی بی بدیل برای دینداری می دانیم. ولی در عین حال تأکید می کنیم که دایره و قلمرو آن در گام اول محدود است و شامل بسیاری از اموری که برخی آن ها را عقلی پنداشته اند نمی شود. لزوم بعث نبی و تعیین امام نیز، از جمله مواردی است که نمی توان گفت عقل درباره ی آنها کشفی دارد.

اما در یک نگرش پسینی، برای ما مسلّم می شود که خداوند، رسولانی برانگیخته و امر پیام آوری را به آنان سپرده است. پس از آن عقلاً کشف می کنیم که در کار رسالت رسول الهی، نباید خطایی راه یابد؛ چرا که در آن صورت، نقض غرض می شود و خلاف حکمت خداوند، محقّق می گردد. همچنین اکنون که می بینیم «امامت» - با مفهوم خاصّی که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلّم) تعریف کرده است. واقعیت دارد، باز هم عقلاً می گوئیم که امام، حدّ اقل در اموری که مربوط به شؤون امامتی اوست، باید مصون از اشتباه و معصوم از خطا باشد. اما عقل در مورد دیگر شؤون و کمالات نبی و امام، ساکت است.

تفصیل این بحث را در جایگاه خود باید یافت.

6-3 - دینداری در حوزه ی مستقلات و غیر مستقلات عقلیه

اشاره

«تعبد» - به معنای لغوی آن یعنی دینداری و بندگی - در حوزه ی مستقلات عقلیه، با تسلیم نسبت به آن مستقلات حاصل می شود. چنان که گفتیم، ضرورت ایمان به خداوند و نبوت نبی و امامت امام با عقل روشن می شود؛ یعنی این هر سه، مستقلّ عقلی هستند. «تسلیم» نسبت به این مستقلات عقلیه یعنی توحید (واحد دانستن) خداوند و معتقد به نبوت و امامت شدن. بخشی از فروع دین هم در حوزه ی مستقلات عقلیه قرار می گیرند که تسلیم نسبت به آن ها هم یعنی عمل بر طبق یافته های عقلی خویش در مورد آن ها. با عمل به مکشوفات عقل - هم در اصول و هم در فروع - می توان گفت که عبادت خداوند تحقّق یافته و این، ارزش بسیار مهم و انکارناپذیر عقل را می نمایاند. به طور کلی همه ی اموری که عقل مستقلاً درباره ی آن ها کشفی دارد. چنان که پیش تر گفته ایم - از مستقلات عقلیه محسوب می شوند و عمل به آن ها، 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 ی مستقلات عقلیه، نمایاننده ی این خواست الهی است.

با سیراندکی در مباحث اخلاقی دین، (1) روشن می شود که در حوزه ی وسیع اخلاقیات، حکمی نمی توان یافت که عقل درباره ی آن ساکت باشد. مثلاً قبح کبر، بخل و حسد از یک سو، و حسن ایثار، کظم غیظ، حلم و احسان به والدین از سوی دیگر با عقل روشن می گردد. بخش عمده ای از مستقلات عقلیه - اگر نگوئیم همه ی آن ها را همین امور اخلاقی تشکیل می دهند که اهمیت فراوان دارند.

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

دینداری در غیر مستقلات عقلیه

اشاره

احکام شرع بر دو گونه است:

الف - احکام ارشادی (تأکیدی)

گاهی عاقل در حوزه ی مستقلات عقلیه به حکمی شرعی بر می خورد و آن حکم را دارای جنبه ی ارشادی می بیند؛ یعنی حکم شرع او را به کشف عقلانی او ارشاد می کند. در این گونه موارد، شرع، فقط شأن تذکاری و تنبیهی دارد. به عنوان مثال، وجوب اطاعت از خداوند و فرستاده او از مستقلات عقلی است. بنابراین، حکم شرع به اطاعت از خداوند و رسول، حکمی ارشادی است:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (2)

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

ص: 164

1- به عنوان نمونه به مجموعه ی شریف بحار الانوار، کتاب الایمان والکفر، بحث مکارم الاخلاق و مساوی الاخلاق مراجعه کنید.

2- نساء / 59.

گاه برای عاقل و جوب عمل به کاری مطرح می شود، صرفاً به این دلیل که مولا به آن امر کرده است. بسیاری از فروع عملیه ی جوارحی دین، چنین هستند که از احکام مولوی به شمار می روند. مثلاً انسان مناسک حج و احکام آن را عقلاً کشف نمی کند. فقط از این جهت بدان تسلیم می شود و بر طبق آن ها عمل می کند که آن احکام مورد امر مولا است. دینداری در حوزه ی غیر مستقلات عقلیه اینگونه محقق می شود.

4-6 - دو حجت خداوند بر مردمان

اشاره

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

«یا هشام! إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً. فَأَمَّا الظَّاهِرَةَ، فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيِّمَةُ (عليهم السلام). وَأَمَّا البَاطِنَةَ، فَالْعُقُولُ.» (1)

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

خداوند، به وسیله ی حجت ظاهری (فرستادگان او) و حجت باطنی (عقول)، حجت را بر بندگان خود تمام کرده است. زمانی که آن ها به این حجت ها تن ندهند و برخلاف مقتضای آن ها عمل کنند، خداوند با ایشان احتجاج می کند؛ زیرا که اتمام حجت، زمینه ی احتجاج و مؤاخذة را فراهم می آورد.

این نکته مهم است که در دیدگاه دینی، فقط عقل و شرع حجت هستند و بقیه ی امور، از قبیل مکاشفات، الهامات، رؤیاها و القائنات - برای غیر انبیاء و ائمه (علیه السلام) هیچ یک حجت ندارند؛ زیرا دلیلی از عقل و نقل برای حجت آنها نداریم. همه ی این ها تنها در صورتی قابل تأییدند که پشتوانه ی عقلی یا نقلی داشته باشند. این گونه

ص: 165

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

عدم حجّیت مطلق رویاها و مکاشفات

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

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

گهگاه می‌شنویم که شخصی یکی از ائمه (علیهم السّلام) را در خواب دیده است. آیا می‌توان گفت که همه ی این مدّعیان، رؤیای صادقه دیده‌اند؟ آیا هرکسی را که انسان در خواب ببیند و امام (علیه السّلام) بپندارد، واقعا امام (علیه السّلام) است؟

البّته روایتی داریم که از آن بر می‌آید شیطان به صورت پیامبر (صلّی اللّهُ علیهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) و امام (علیه السّلام)

متمثل نمی شود. (1) اما اولاً باید توجه کنیم که چه وقت این روایت، مصداق راستین می یابد. اگر کسی امام (علیه السلام) را بشناسد - به پشتوانه ی این روایت - اطمینان می یابد که شخصی را که در خواب به صورت ایشان دیده، خود امام معصوم است. اما این موضوع مربوط به کسانی است که به طور عادی و معمولی ائمه (علیهم السلام) را می بینند و می شناسند. و این امر در عصر غیبت امام زمان (علیه السلام) کاربرد عمومی ندارد؛ زیرا در زمان غیبت، روال کلی این است که مردم، چهره ی امام خویش را نشناسند. (یرونه و لا یعرفونه) (2) بنابراین ممکن است دچار اشتباه شوند. در زمان های گذشته (قبل از غیبت امام عصر (علیه السلام)) خداوند به طور عادی و معمول راه چنین اشتباهی را بسته بود. ان شاء الله وقتی دولت ظهور فرا رسد و حرمان غیبت به سرآید، بار دیگر خداوند، امکان حضور با معرفت را دست کم برای دوستان حضرتش فراهم می آورد. ولی اکنون که چنین نیست، باید بسیار با احتیاط برخورد کرد. البته همان طور که همه ی ادعاها را نمی توان تصدیق کرد، تکذیب قطعی هم روا نیست؛ چون ما یقین نداریم که همه ی آنها خلاف واقع باشند. ولی به طور کلی حجیت این دیدارها (در خواب) احتیاج به دلیل دارد؛ در حالی که همه ی ادعاها چنین دلیلی ندارند. پس اصل، عدم حجیت آنهاست.

عین بحث اخیر درباره ی تشرفات به حضور حضرت صاحب الامر (علیه السلام) نیز قابل طرح است. حدیث «یرونه و لا یعرفونه»، دیدن امام در بیداری را نیز در بر می گیرد. بنابراین کسی که حضرتش را به سیما و علائم ظاهری ایشان نمی شناسد، نمی تواند با اطمینان ادعا کند که واقعاً به حضور امام زمان خود رسیده است، مگر آن که قرینه ای قطعی و مورد اعتماد برای ادعایش داشته باشد. اصل عدم حجیت در این جا نیز جاری می شود. البته امکان تکذیب همه ی این ادعاها هم نیست. بنابراین تنها راه، حسن اعتماد به شخص مدعی است؛ وگرنه ادعای تشرف به خودی خود حجّت نیست. اگر کسی در تشرف ادعایی خود از امام (علیه السلام) مطالبی بشنود و برای او آن مطالب قطع بیاورد، برای خود او حجّت است، اما برای دیگران «لزوماً» حجیت شرعی ندارد؛ زیرا

ص: 167

1- «عن رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) : مَنْ رَأَى فِي مَنَامِهِ فَقَدْ رَأَى ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي وَلَا فِي صُورَةِ أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَائِي.» بحار الانوار ج 61/ص 176 / ح 36.

2- کمال الدین ج 2 ص 350.

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

کسانی که مثلاً در زمان امام صادق (علیه السلام) به حضور ایشان می رسیدند، اولاً در بیداری توفیق بر این کار می یافتند. ثانياً نزد عموم افراد معلوم بوده است که امام صادق (علیه السلام) کدام فرد هستند و بنابر شیوه ی عقلایی جاری در امور عادی زندگی، دیگران نیز می توانستند به این تشرف استناد کنند. اما در روزگار ما، از کجا بدانیم شخصی را که دیده اند، واقعا امام زمان (علیه السلام) بوده است؟ آیا صرف دیدن چهره ای نورانی یا عمامه ای سبز و دلیلی کافی است؟ خیر. (1) لذا انسان عاقل باید در این گونه موارد با دقت و احتیاط بسیار عمل کند. البته هرچه میزان اعتماد انسان بر کسی بیشتر باشد، احتمال صدق ادّعی تشرف از جانب او بالاتر می رود. بدین ترتیب درباره ی تشرفات بزرگانی قابل اعتماد و اعتناء - هم چون سید بحرالعلوم، مقدّس اردبیلی و شیخ انصاری رحمه الله علیهم - به طور معمول، اطمینان به صدق ادّعی ایشان برای انسان حاصل می شود. ملاک اعتبار در اعتماد به آن ادّعاها همین اطمینان است، وگرنه هیچ کدام از این ادّعاها حجّت شرعی و تعبّدی نیست. به هر حال موضع ما از این حد فراتر نمی رود، یعنی فقط می توانیم بر اعتماد شخصی به افراد تکیه کنیم. پس هرچه اعتماد به کسی کمتر باشد، احتمال صحّت ادّعی او هم کمتر است.

اگر پرسند: کسانی که در زمان ظهور، خدمت ائمه (علیهم السلام) می رسیده اند، با بزرگانی قابل اعتماد که از آن ها تشرفی نقل شده، چه تفاوتی دارند؟

باید پاسخ دهیم: قصّه ی زمان ظهور با غیبت متفاوت است. ادلّه ی حجّیت خبر ثقه (یا خبر موثوق الصدور)، اعتبار آن را در زمان ظهور جسمانی امام (علیه السلام) ثابت می کند. سیره ی عقلا، دلیلی روشن بر اعتبار این اخبار است. در اصول فقه در اثبات حجّیت خبر واحد، دو مبنا وجود دارد. برخی «خبر ثقه» و برخی دیگر «خبر موثوق الصدور» را حجّت دانسته اند. عمده ترین ادلّه ی هر کدام، سیره ی عقلاست. البته بحث درباره ی هریک و ترجیح یکی از دو مبنا بر دیگری، مجال خاصّ خود را می طلبد. در بحث فعلی مهم این است که در هر دو مبنا، فرض بر ایناست که شخص به صورت عادی و

ص: 168

1- در این گونه موارد ممکن است اصل تشرف در خواب یا بیداری صحیح باشد ولی کسی که مشاهده شده یکی از اوتاد و اخیار یا از کارگزاران امام زمان (علیه السلام) باشد نه لزوماً خود حضرت.

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

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

نکته ی آموزنده دیگر در این بحث، توجّه به سیره ی کسانی است که می دانیم مورد عنایت خاص امام عصر (علیه السلام) بوده اند. دقت نظر آن ها در مورد این مسأله، باب بسیاری از سوء استفاده ها را بسته است. فقهای شیعه هیچ گاه احکام شرعی را مستند به این تشرّفات نکرده اند. سیره ی فقها در زمان غیبت، این بوده که وظیفه ی شرعی و تکلیف دینی را از زبان امام عصر (علیه السلام) نقل کنند. به عنوان مثال، سید بحرالعلوم بارها شرف حضور به خدمت حضرت ولی عصر (علیه السلام) می یافته و پاسخ مسائل خویش را از آن بزرگوار می گرفته، اما از ایشان نقل نمی کرده است. حتّی مشهور این است که گاهی نقل اجماع می کرده که اهل تحقیق به این نتیجه رسیده اند که آن فقیه بزرگ برای احتراز از سوء استفاده ی دیگران می گفته است که اجماع بر فلان مطلب است؛ در حالی که آن را از امام با شنیده بوده است. (1) این توجّه سید بحرالعلوم، جای بسی تأمل دارد. امثال

ص: 169

1- محدّث نوری، این نظریه را از علامه ی بحرالعلوم نقل کرده است. رجوع شود به: رساله جنّه المأوی چاپ شده به ضمیمه ی بحارالانوار ج 53 / ص 320.

این برخوردها، از این جهت آموزنده است که فقها نخواستند بایستی بگشایند که فقط در زمان ظهور باز بوده و خداوند آن را در غیبت بسته خواسته است. رفتار برخلاف این مشی، اساساً با مفهوم غیبت سازگار نیست. معنای غیبت آن است که شیعه از دسترسی عادی به امام خویش محروم است و خداوند، آنان را این چنین می آزماید. اگر قرار شود که بی هیچ ضابطه ای به هر تشرّف ادّعایی اعتناء کنیم، در صورت قبول یکی، باید صدها نمونه دیگر را هم بپذیریم؛ زیرا که «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد.» آن گاه غیبت، معنای واقعی خود را از دست می دهد.

علمای شیعه با دیده ی تیزبین و نگرش فقیهانه ی خود، هرگز معنای غیبت را از

جایگاه اصلی آن خارج نکرده اند. غیبت، حقیقتی است که باید آن را با همه ی تلخی اش پذیرفت و به عنوان امتحانی در نظر گرفت. اما متأسفانه امروزه با رواج سخنانی مستمع پسند، گاه این نکات از یاد می رود و معنای غیبت تأویل می گردد. این جاست که دقت نظر عالمانی مرزبان تشیع، تحسین آدمی را بر می انگیزد که چه زیبا به عمق معنای غیبت و وظائف خطیر خود در آن آگاه گشته اند و با رعایت ضوابط درباره ی تشرّفات ادّعایی احتیاط ورزیده اند و اجازه نداده اند که درک فیض محضر امام غائب عجل الله تعالی فرجه به عنوان امری عادی و روالی معمول در این عصر مطرح گردد.

خلاصه ی بحث در باب حجّیت ادّعاهای تشرّف، این که دو فرض در مورد ادّعای

تشرّف قابل تحقّق است:

فرض اول این که از آن ادّعا برای ما اطمینان حاصل شود. در این صورت از باب حجّیت قطع و یقین، آن تشرّف برای ما نیز حجّت است و تمام لوازم حجّیت را در پی دارد. مثلاً اگر شخص امر به کاری را از حضرتش نقل کند، این امر باید اطاعت گردد.

فرض دوم این که از ادّعای او برای ما اطمینان حاصل نشود. در این حالت ادّعای تشرّف - آن گونه که خبر واحد ثقه دارای حجّیت است. برای ما حجّیت تعبّدی ندارد؛ زیرا که خبر ثقه به دلیل سیره عقلایی جاری در عصر ظهور حجّیت تعبّدی و شرعی دارد. اما در عصر غیبت وضعیتی به گونه ای است که رسیدن به محضر امام (علیه السلام) امری خلاف عادت است و لذا آن دلایل را نمی توان دالّ بر حجّیت تشرّفاتی دانست که اطمینان شخصی نمی آورد.

نکته ی پایانی آن که به این دلیل که احتمال خطا و اشتباه شخص در ادّعی تشرّف، وجود دارد، نمی توان قول همه ی مدّعیان را تکذیب کرد؛ همان گونه که همه ی ادّعاها در این زمینه قابل تصدیق نیست؛ بلکه عواملی چون صفات شخص مدّعی - مانند تقفّه در دین و تقوای او - و نیز قرائن موجود در خود تشرّف یا قرائن بیرونی آن، می تواند ما را به درجه ای از اعتماد و اطمینان برساند که تشرّف از باب حجّیت اطمینان و یقین عرفی برای ما حجّت گردد. بنابراین راه اطمینان به تشرّفات بسته نیست. البتّه در این راه باید به مجموعه نکات پیش گفته، عنایت کامل داشت. (1)

6-5 - تعریف مستضعف

کسانی از بشر هستند که خداوند بر آن ها، حجّت ظاهری یا هر دو حجّت باطنی و ظاهری را تمام نکرده است. در لسان دین مبین اسلام، این گونه افراد را «مستضعف» می نامند. اگر خداوند به کسی عقل عطا نکرده باشد، طبیعتاً حجّت ظاهری هم بر او تمام نمی گردد. باید توجه کنیم که اتمام حجّت و اعطاء هدایت، بر خداوند، واجب نیست. اتمام حجّت، تنها مقدّمه ای است بر این که خداوند در صورت تخلف بندگان، آن ها 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 می روند و به بهره مندی از نور عقل نمی رسند، از جمله مستضعفان هستند. این واقعیت هرگز مخالف عدل و حکمت الهی نیست. اساساً ما چه می دانیم که هدف خداوند از خلق آن ها چه بوده است. بنابراین اظهاراتی از قبیل این که چنین افرادی عبث خلق شده و به هدف از خلقت نرسیده اند، موجه 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 بهره مند می سازد. 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 آن که اصل وجود

ص: 171

1- بحث کامل تر و بیان دو گرایش افراطی و تقریپی و نحوه ی برخورد با آن ها را در این موضوع می توانید در کتاب «راز پنهانی و رمز پیدایی» بخش 1، فصل 5 مطالعه فرمایید.

مستضعف- با مفهومی که آمد امری کاملاً محتمل است و هیچ خلاف حکمتی را پیش نمی آورد، گرچه تشخیص مصادیق آن، با دیده ی محدود بشری ما بسیار دشوار است.

6-6- همسویی عقل و وحی

اشاره

عقل، نوری است که تاریکی جهل را تا شعاع وسیعی می زداید و پاره ای از حقایق را به عنوان مستقلات عقلیه برای عاقل آشکار می سازد. حجّیت عقل در این قلمرو جای هیچ گونه تردید و ابهامی ندارد. در محدوده ای که عقل روشنگری دارد، قطعاً حجت است. نیز گفته شد که حجیت عقل، ذاتی است. از طرف دیگر، وحی نیز حجّت است. حجّیت معارف و حیانی (اعمّ از قرآن و کلام انبیاء و اوصیاء (علیهم السّلام) بر پایه ی حجّیت عقل اثبات می شود. البتّه گستره ی حقائق مکشوف به وحی، بسیار بزرگ تر از دایره ی مستقلات عقلیه است.

بخشی از احکام وحی، جنبه ی ارشادی و امضایی نسبت به احکام عقل دارد (مانند برخی مطالب اخلاقی). اما بسیاری از احکام شرعی، غیر مستقلات عقلیه هستند که به نور عقل مکشوف نمی شوند (مانند وجوب اقامه ی نماز).

نکته ی مهمّ مورد بحث در این جا، آن است که عقل و وحی در واقع نمی توانند باهم تعارض داشته باشند؛ چون هر دو حجّت خداوند و کاشف از رضا و سخط اویند. عقلاً نمی توان در امر متعارض را حجّت های خداوند تلقّی کرد. پس می توان گفت: محال است که این دو، در چیزی تعارض و اختلاف «واقعی» داشته باشند. البتّه گاه تعارضاتی «ظاهری» میان آن چه مدلول عقل و وحی می انگارند، به نظر می رسد که باید بررسی شود. در چنین مواردی، دو حالت قابل فرض است:

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

مثال نوع اوّل: آنان که معتقدند: «خدا با چشم سر در قیامت دیده می شود»، سخنی بی اساس به دین نسبت داده اند که مخالفت صریح با حکم آشکار عقل دارد. در این مورد، با مراجعه به منابع معتبر نقلی و بررسی سندی چنین گزاره ای، به دینی نبودن آن

مثال نوع دوم: در مورد آیه ی شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (2) با عقل خویش، استواء و استقرار جسمانی خداوند متعال بر عرش را با قطعیت نفی می کنیم (و سایر آیات و روایات محکم را مؤید این نفی قطعی می دانیم). لذا در می یابیم که این ظاهر باید تأویل شود؛ البته تأویلی روشمند و مضبوط، که جز از راسخان در علم (اهل البیت (علیه السلام) ساخته نیست.

نتیجه آن که در هر دو نوع، تعارضی «واقعی» میان حکم عقل و وحی وجود ندارد.

اکنون به حالت دوم می پردازیم

ب - برخی تعارضات ظاهری، ریشه در آن دارد که مطلبی را که عقلی نیست، عقلی و متعارض با مدلول وحی «می پندارند». منشأ این پندار، راهیابی خطا در برداشت های انسان به سبب محجوب گشتن عقل اوست. با اندکی تأمل عقلانی به مدد شأن تنبیهی حجج ظاهری، می توان این حجاب ها را زدود. به عنوان مثال: قصه ی امر الهی به حضرت ابراهیم (علیه السلام) به ذبح فرزندش، از حقائق قرآنی است. (3) اما ممکن است کسانی این امر را مصداق امر به قبیح و معارض با حکم عقل پندارند و بعضا توجیهاتی

ص: 173

1- در جوامع حدیثی اهل سنت، امثال این احادیث، فراوان به چشم می خورد. به عنوان مثال، در صحیح بخاری ج 1 باب فضل صلاه العصر چنین آمده است: «جریر میگوید: یک شب چهاردهم در حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بودیم. آن حضرت نگاهی به قرص ماه کرد. آن گاه فرمود: همان طور که قرص این ماه را می بینید، خدا را نیز خواهید 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 آن چه 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 ی تدوین احادیث شیعه، اینگونه احادیث در کتب روایی معتبر شیعه یافت نمی گردد.

2- طه / 5.

3- «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ» قال: «يَا بَنِيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ»: «پس وقتی که به حد کارکردن رسید، گفت: ای فرزندم در خواب می بینم که تو را ذبح می کنم. بنگر که نظرت چیست؟ گفت: ای پدرم آن چه را امر شده ای انجام ده. ان شاء الله مرا از صابران خواهی یافت.» صفات / 102.

تحلیل ماجرای ذبح فرزند توسط حضرت ابراهیم

در توضیح می توان چنین گفت:

1. خداوند متعال نسبت به آفریده های خود مالک علی الاطلاق است.

2. هیچ قبحی ندارد که خداوند بنده ای از بندگانش را به چیزی امر کند که نتیجه ی آن طبق روال عادی، مردن فرد بی گناهی باشد، همان گونه که همواره عزرائیل را امر به قبض روح بندگان می کند. این نکته، مکشوف عقل است که از نکته ی پیشین نتیجه می شود.

3. این بار هم حضرت ابراهیم (علیه السلام) مأمور انجام عملی شد که روی روال عادی منتهی به مردن حضرت اسماعیل می گردید.

4. درباره ی ایجاد سبب عادی مردن، عقل به طور کلی حکم نمی کند که قبیح است؛ بلکه قبح آن را مشروط می یابد. یعنی عقل می گوید: در شرایطی که خداوند به کشتن فردی امر نکرده باشد، ایجاد چنین سببی جائز نیست. ولی اگر امر خدایی در کار باشد، دیگر عقل قبحی نمی یابد.

5. انسان مجرم را قصاص می کنند. علت جواز این قصاص، باز هم امر خداست؛ وگرنه عقل به خودی خود - جواز قصاص یک قاتل را کشف نمی کند، بلکه این امر خداست که به عنوان مالک انسان ها، قصاص را جائز یا غیر جائز می کند.

بنابراین عقلی که خدا را پذیرفته است، در مورد ایجاد سبب عادی مردن یک انسان، حکمی مشروط دارد. یعنی می گوید: این عمل قبیح است، مشروط بر این که خداوند بدان امر نکرده باشد. همچنین باید توجه داشت که وقتی خداوند امر به انجام کاری می کند که عادتاً منجر به مرگ کسی می شود، لزوماً این امر به خاطر کیفر و مجازات آن شخص نیست؛ تا برای صحت آن امر و جنبه ی کیفری داشتن آن، گناهکار بودن آن شخص لازم باشد. اساساً در این مورد و در قبض روح بندگان توسط ملک الموت - بحث کیفر و مجازات مطرح نیست؛ بلکه خداوند مالک علی الاطلاق، اراده فرموده که امانت حیات را از انسانی باز پس بگیرد و این اراده و امر در پی آن،

هرگز قبیح نیست. آری، اگر امر خداوند جنبه ی کیفی داشته باشد، شرط لازم برای صحّت آن امر، گناهکار بودن فردی است که طبق حکم الهی مورد کیفر واقع می شود؛ چون مجازات انسان به خاطر کاری که انجام نداده عقلاً قبیح است. در واقع عاقل، این کار را مصداق «ظلم» می یابد. جان هرکس به تملک 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 می باشد. در مورد امر به ذبح اسماعیل (علیه السّلام)، مجموعه نکات گفته شده مغفول مانده و از آن به غلط، «تعارض حکم عقل با وحی» را نتیجه گرفته اند.

مثال دیگر: در قصّه ی حضرت موسی و حضرت خضر (علیهما السّلام) و کارهای اعتراض برانگیز جناب خضر، ایشان حکمت کارهای خود را توضیح می دهد. آنگاه روشن می شود که همه ی آن ها جزء «غیر مستقلات عقلیه» بوده اند و حضرت خضر به حکم خداوند، آنها را انجام داده بود.

شرح ماجرای حضرت خضر و موسی

این داستان در آیات 60 تا 82 سوره ی مبارکه کهف آمده است.

حضرت خضر (علیه السّلام) پیش چشم حضرت موسی (علیه السّلام) سه کار انجام داد که در ظاهر عاقلانه جلوه نمی نمود. ایشان ابتدا به سوراخ کردن یک کشتی پرداخت که بر آن سوار بودند. سپس نوجوانی را کشت و بعد دیواری را که در حال فرو ریختن بود، تعمیر کرد. این همه اعتراض حضرت موسی (علیه السّلام) را برانگیخت و حضرت خضر (علیه السّلام) حکمت تک تک این کارها را برشمرد. فرمود که کشتی متعلّق به بیچارگانی بود که در دریاکار می کردند. خواستم آن را معیوب کنم تا فرمانروایی که به دنبال آن است، آن را به غضب نگیرد. (کهف/79) آن نوجوان هم پدر و مادر مؤمنی داشت که ترسیدم مبادا باعث طغیان و کفر آن ها شود. (کهف/80) و آن دیوار هم از آن دو نوجوان یتیم در شهر بود که زیر آن گنجی مخفی بود. پدر آن ها صالح بود و پروردگار خواست که آن دو به سنّ بلوغ رسند تا گنجشان را بیرون آورند. (کهف/82)

نکته ی اساسی و محوری در همه ی این موارد- که فهم صحیح مسأله را ممکن

می سازد. این است که هیچ کدام، از مستقلات عقلیه نبوده اند. به همین جهت تنها معیار کشف حسن یا قبح آن ها، امر خداوند در آن موارد است. توضیحاتی که حضرت خضر (علیه السلام) برای کارهای شان داده اند، هیچ کدام آن ها را جزء مستقلات عقلیه قرار نمی دهد. به عبارت دیگر «سوراخ کردن کشتی» قبح ذاتی ندارد. با توجه به توضیحاتی که در فصول پیشین گذشت، نفس این عمل (سوراخ کردن کشتی) نه محکوم به حُسن است و نه قبح. آن چه ذاتاً قبیح می باشد، «ظلم» است و در مواردی که «سوراخ کردن کشتی» مصداق ظلم باشد، قبیح می شود 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، تنها با اجازه ی صاحب آن جایز است. در این شرایط «سوراخ کردن کشتی» بدون اجازه ی صاحب آن مصداق «ظلم» می شود. اما اگر شرایط تغییر کند، مثلاً امر خاصی از جانب خداوند به یکی از بندگان برگزیده اش صادر شود که «فلان کشتی را سوراخ کن»، در این صورت همان خدایی که تصرف در اموال دیگران را بدون اجازه ی ایشان به طور کلی - جایز ندانسته بود؛ به خاطر املکیتی که نسبت به ملک دیگران دارد، اجازه فرموده بلکه امر کرده) که حضرت خضر (علیه السلام) کشتی را سوراخ نماید. در این جا دیگر، «سوراخ کردن کشتی» مصداق ظلم نیست و به همین دلیل قبیح هم نیست.

بیان خود حضرت خضر (علیه السلام) در قرآن از قول ایشان نقل شده، پرده از همین واقعیت بر می دارد:

«وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي.» (1)

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

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

ص: 176

در مورد «کشتن نوجوان» همان توضیحی که درباره ی 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، غیر قبیح است. در شرایطی که امر خاصی در کار نباشد، «قتل غلام» ظلم است، چرا؟ چون اختیار جان های افراد به دست خداست و خداوند به طور طبیعی اجازه ی چنین تصرفی را در ملک خودش به کسی نداده است. توضیحات حضرت خضر (علیه السلام) در بیان حکمت کارهای مذکور، هیچ کدام صورت مسأله را تغییر نمی دهد.

بنابراین اگر بدانیم که کسی در آینده مرتکب گناهی می شود، مثلاً پدر و مادر خود را به کفر و اوستاد، این علم ما مجوز آسیب رساندن به او را صادر نمی کند؛ چه رسد به این که مجاز به کشتن او شویم.

حضرت خضر (علیه السلام) هم در بیانات خودشان صرفاً برخی از حکمت های پنهان امر خداوند را آشکار کرده اند و نخواسته اند با این توضیحات، عمل خود را به صورت کاری «ذاتاً خوب» ارائه دهند. همان طور که گفتیم، هیچ یک از کارهای ایشان، «ذاتاً» نه خوب بود و نه بد. آن چه مهم است و تنها معیار قضاوت درباره ی اعمال ایشان می باشد، همان است که فرمود: «وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي» بقیه ی توضیحات ایشان، صرفاً آگاهی ما (و در آن زمان حضرت موسی (علیه السلام) را نسبت به حکمت های پنهان بالا می برد 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 جان ها خداست و همو خواسته که یکی از بندگان، سبب عادی قبض روح بنده ای 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 بی گناه را پیش از گناه مجازات کرده اند؟! امر خداوند به کشتن نوجوان اصلاً جنبه ی کیفری نداشته است. بنابراین بی گناهی نوجوان، در قضاوت ما نسبت به حسن یا قبیح کار حضرت خضر (علیه السلام) دخالتی ندارد.

حدیثی زیبا که از امام صادق (علیه السلام) درباره ی ماجرای حضرت خضر (علیه السلام) و کارهای عجیب ایشان نقل شده، تأییدی است بر همه ی آن چه 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 - أَللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ - بَلْ أَمْرُ اللَّهِ يَحْكُمُ عَلَيْهَا، فَسَلِّمْ لِمَا تَرَى مِنِّي وَاصْبِرْ عَلَيْهِ، فَقَدْ كُنْتُ عَلِمْتُ أَنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا.» (1)

«همانا عقلها بر امر خداوند - تعالی ذکره - حاکم نیست؛ بلکه امر خداوند بر آنها حکومت می کند. پس تسلیم چیزی شو که از من می بینی و بر آن صبر

کن و من می دانستم که تو توانایی شکیبایی با من نداری.»

بنابراین در قلمروی غیر مستقلات عقلیه، عقل حکمی نسبت به اوامر الهی ندارد؛ بلکه تنها حکم عقل - در اینگونه موارد - تسلیم به امر خداوند است. این که حضرت فرموده اند: امر خداوند بر عقول حاکم است، می تواند ناظر به همان نکته ی لطیفی باشد که گفتیم. امر الهی در تعیین مصداق حکم کلی عقل دخالت دارد و می تواند عمل خاصی را از این که مصداق «ظلم» باشد، خارج کند و به این ترتیب قبح عقلی آن را از بین ببرد. جمله ی اول کلام فوق هم ناظر به این حقیقت است که عقل - در محدوده ی روشنگری خود که فقط ماهیت کلی ظلم را قبیح می یابد. در مورد امر خداوند - که مصداق ظلم و عدل را مشخص می کند. حکمی ندارد. لذا دو حوزه ی عقل و شرع هیچ تعارضی با هم پیدا نمی کنند.

در تحلیل اعتراضات حضرت موسی به حضرت خضر (علیهما السلام) باید گفت که در واقع این اعتراضات، از قیاس ظاهر افعال حضرت خضر (علیه السلام) با افعال مشابه دیگر، برخاسته است. مثلاً حضرت موسی (علیه السلام)، کشتن آن نوجوان را با کشتن هر فرد بی گناه - بدون امر الهی - چنین قیاس کرده که: تنها کشتن موجه، کشتن از باب مجازات و عقوبت است و چون آن جا هیچ گناهی ندیده بود اعتراض کرد. این جا، قیاس کشتن ها با یکدیگر منشأ

ص: 178

این قیاس ها و به طور کلی همه ی قیاس ها، برخاسته از جهل به موضوع می باشد.

چنان که دیدیم وقتی حضرت خضر (علیه السلام) از علم خویش به حضرت موسی (علیه السلام) آگاهی بخشید، او قانع شد. این مواجهه ی حضرت موسی با حضرت خضر (علیهما السلام) برای نشان دادن این نکته به حضرت موسی بود که اعلم از او هم وجود دارد.

در حدیثی که از امام صادق (علیه السلام) در علل الشرائع (1) نقل شده، آمده است که وقتی خداوند با حضرت موسی (علیه السلام) تکلم کرد و معجزات خاصی را به او عطا نمود، او با خود گفت: «نمی بینم که خدا، خلقی را عالم تر از من خلق کرده باشد.» آن گاه خداوند به جبرئیل وحی کرد که: «بنده ی من! موسی، را دریاب؛ پیش از آن که هلاک شود و به او بگو که مرد عابدی در ملتقی البحرین حضور دارد، از او تبعیت کن و علم بیاموز.»

جبرئیل این سخن خداوند را به حضرت موسی (علیه السلام) منتقل کرد. ایشان فهمید که این امر به خاطر آن چیزی است که در نفس خوش گذرانده است. پس به همراه یوشع بن نون، خضر را در ملتقی البحرین یافتند:

«فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَنِي رُشْدًا.»

آن گاه بنده ای از بندگان ما را یافتند که رحمتی از نزد خود به او دادیم و از جانب خود به او علمی آموختیم. موسی به او گفت: آیا من تو را دنبال کنم تا از آن چه آموخته ای، هدایتی به من بیاموزی؟ (2)

قَالَ لَهُ الْخَضِرُ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا لِأَنْتَى وَكَلْتَ بِعِلْمٍ لَا تُطِيقُهُ وَوَكَلْتَ أَنْتَ بِعِلْمٍ لَا أُطِيقُهُ.

خضر به او گفت: تو یارای صبر با من نداری؛ (3) زیرا من به علمی گماشته شده ام که تو طاقت آن را نداری و تو بر علمی وکیل قرار داده شده ای که من

ص: 179

1- علل الشرائع / ج 1 / ص 2.

2- کهف / 65 و 66.

3- کهف / 67.

طاقت آن را ندارم.

قَالَ مُوسَى لَهُ بَلْ أَسْتَطِيعُ مَعَكَ صَبْرًا.

موسی به او گفت: من می توانم در همراهی با تو صبر پیشه کنم.

فَقَالَ لَهُ الْخَضِرُ الْقِيَّاسَ لَا مَجَالَ لَهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ وَ أَمْرِهِ وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا؟

خضر به او گفت: همانا برای قیاس، مجالی در علم و امر خدا نیست. و تو چگونه بر چیزی که به آن آگاهی نداری صبر پیشه می کنی؟ (1)

قَالَ مُوسَى سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا.

موسی به او گفت: ان شاء الله مرا از صابران خواهی یافت و از امری تو را نافرمانی نخواهم کرد. (2)

فَلَمَّا اسْتَنْتَى الْمَسِيئَةَ قَبْلَهُ.

پس وقتی که حضرت موسی مشیت الهی را استننا کرد، خضر او را پذیرفت. سپس حضرت خضر شرط می کند که اگر از من تبعیت کردی از چیزی از من سؤال نکن تا من خود از آن ذکری به میان آورم. آنگاه ماجرای سوراخ کردن کشتی رخ داد و حضرت موسی اعتراض کرد و حضرت خضر فرمود که آیا نگفتم که نمی توانی با من صبر کنی؟

قَالَ مُوسَى لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ إِي بِمَا تَرَكَتَ بَيْنَ أَمْرِكَ.

حضرت موسی عرضه داشت: مرا به سبب آن چه فراموش کردم مؤاخذه نکن.

یعنی به سبب آن چه که از امر تو ترک کردم. (3)

و بعد ماجرای قتل نوجوان رخ داد که در پی اعتراض حضرت موسی، حضرت خضر همان بیانی را فرمود که در صفحات قبل آمد؛ با این مضمون که: عقول بر امر الهی حکومت نمی کنند. خلاصه آن که حضرت موسی می دانست که خضر از او عالم تر

ص: 180

1- کهف / 68.

2- کهف / 69.

3- کهف / 73.

است و باید در آن چه پیش می آید از او تبعیت کند و زبان به اعتراض نگشاید، اما به تصریح خود، دچار نسیان شد و نتوانست بر افعال حضرت خضر صبر پیشه کند. در پی این غفلت و نسیان، حضرت موسی، دچار قیاس در مورد علم و امر الهی شد و البته بعد از آن که حضرت خضر تصریح کرد که «و ما فعلته عن امری» دوباره حضرت موسی از غفلت خارج شد.

چنان که پیداست این ماجرا از سر لطف خدا بود برای جلوگیری از هلاکت حضرت موسی به سبب گمانی که کرده بود که عالم تر از او آفریده نشده است. البته این اعتراضات هم به علت نسیان بود و با مقام عصمت و جلالت قدر و عظمت شأن آن نبی خداوند منافاتی نداشت. خود حضرت خضر هم در ابتدای امر هشدار داده بود که آنچه باعث لغزش احتمالی حضرت موسی (علیه السلام) می شود، خطر قیاس در امر خدا بود و دقیقاً از همین ناحیه ایشان مرتکب خطا گردید، چون لحظه ای خداوند ایشان را به حال خود رها کرد.

بیشتر توضیح قیاس در مورد کشتن نوجوان گذشت. در مورد سوراخ کردن کشتی

حضرت موسی اینگونه ابراز نمود:

«أَخْرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتُ شَيْئًا إِمْرًا».

آیا آن را سوراخ کردی تا اهل آن را غرق کنی؟ همانا کاری عجیب کردی. (1)

در این جا هم ظاهر این کار با موارد مشابه آن مقایسه شده است که نوعاً منجر به غرق شدن اهل کشتی می شود؛ لذا چنین کاری برای حضرت موسی (علیه السلام) عجیب و بی حکمت آمده است. اما وقتی که حضرت خضر او را آگاه ساخت که می دانست این کشتی متعلق به مساکینی است که با آن در دریا کار می کنند و پادشاهی در پی غضب آن است (2) مطلب برای حضرت موسی روشن شد و بر قبح قیاس خود آگاه گشت.

فعل دیگر حضرت خضر برپا داشتن دیواری بود که در حال ریختن بود. این دیوار

در روستایی واقع شده بود که اهل آن از میزبانی و اطعام حضرت خضر و موسی (علیهما السلام)

ص: 181

1- کهف / 71.

2- کهف / 79.

سرباز زدند. در چنین وضعیتی حضرت موسی اینگونه اعتراض کرد:

«لَوْ شِئْتَ لَا تَتَّخِذْتَ عَلَيْهِ أُجْرًا»

اگر می خواستی برای این کار مزدی بر می گرفتی!⁽¹⁾

این جا نیز، ساختن دیوار بدون آن که برای آن مزدی دریافت شود، کاری بیهوده تلقی گردیده بود؛ چون به طور معمول، تکمیل دیوار افرادی بیگانه، بدون مزد در شرایط احتیاج به آن مزد، کاری بیهوده است. اما حضرت خضر از حکمت آن چنین پرده برداشت که این دیوار متعلق به دو نوجوان یتیم در شهر بود و زیر آن گنجی قرار داشت و به امر الهی این دیوار را به پا داشتیم تا آن ها بعد از بلوغ این گنج را استخراج کنند.⁽²⁾

همه ی این افعال به امر الهی انجام شده بود و توجه به تأویل این افعال، دیگر جای اعتراضی باقی نمی گذاشت. حضرت موسی می بایست با همان علم اولیه ی خود نسبت به اعلم بودن خضر و لزوم تبعیت از او، به قول و قرار با ایشان (صبر بر آن چه می کند) وفادار می ماند. در واقع طبق روایت امام صادق (علیه السلام) در علل الشرائع - حضرت خضر (علیه السلام) همان ابتدای گفت و گو به نوعی پیشگویی کرده بود که حضرت موسی (علیه السلام) بر آن چه نسبت آن آگاهی ندارد نمی تواند صبر کند. حضرت خضر (علیه السلام) با بیان جمله «إِنَّ الْقِيَّاسَ لَا مَجَالَ لَهُ فِي عِلْمِ اللَّهِ وَ أَمْرِهِ»، پیشاپیش لغزشگاه موسی را قیاس معرفی کرده بود.

قیاس در فقه

قیاس مصطلح در فقه نیز تعارض ظاهری میان عقل و وحی پدید می آورد. به عنوان مثال ابان بن تغلب از امام صادق (علیه السلام) درباره ی دیدی قطع انگشت های زنی توسط مردی می پرسد. حضرتش در پاسخ، ده شتر برای قطع یک انگشت، بیست شتر برای دو انگشت و سی شتر را برای سه انگشت بیان می فرمایند. اما وقتی او درباره ی چهار انگشت می پرسد، حضرت بیست شتر را دیه ی قطع چهار انگشت می دانند. در این جا

ص: 182

1- کهف / 77.

2- کهف / 82.

ابان باشگفتی می گوید:

« سُبْحَانَ اللَّهِ! يَقْطَعُ ثَلَاثًا، فَيَكُونُ عَلَيَّ؛ ثَلَاثُونَ، فَيَقْطَعُ أْبْعَا، فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ؟. إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَتُبَّ بِالْعِرَاقِ، فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَنَقُولُ: الَّذِي قَالَهُ شَيْطَانٌ »

«خداوند (از اینگونه نسبت ها) منزّه است! (وقتی) سه انگشت قطع می کند بر او سی شتر است؟ آن گاه (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 ی آن بیزاری می جستیم و می گفتیم: کسی که آن را گفته، شیطانی است.»

امام صادق (علیه السلام) پاسخ می دهند:

«مَهْلًا يَا أَبَانَ! هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) إِنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ. فَإِذَا بَلَغَتْ الثُّلْثَ، رَجَعَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى النِّصْفِ. يَا أَبَانَ؛ أَنْكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ (1) وَ السُّنَّةِ إِذَا قَيْسَتْ، مُحِقَّ الدِّينِ» (2)

«دست نکه دار ای ابان! رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) چنین حکم کرده است. (دیه ی) زن با مرد، تا یک سوم دیه برابر است. وقتی که به یک سوم می رسد، (دیه ی) 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.»

آبان، در این جا بر مبنای قیاس سخن گفته و درباره ی مطلبی که اساساً عقلی نیست، اظهار نظر کرده است. اصل وجوب پرداخت دیه عقلی نیست، چه رسد به این که بتوان میزان آن را با عقل تعیین کرد. همچنین تناسب میزان دیه با اندازه ی جنایت، از مستقلات عقلیه نیست. آن چه عقلاً درباره ی آن کشف داریم، قبح جنایت و ایجاد استحقاق مؤاخذة و عقاب در پی آن است. اما این که به عنوان عقاب و برای جبران جنایت، چه باید کرد، پرسشی است که عقل پاسخی برای آن ندارد و خداوند است که

ص: 183

1- أَخَذَهُ بِالْأَمْرِ: اورا ملزم به آن کار کرد. لاروس / ص 82.

2- من لا يحضره الفقيه / ج 4 ص 118 - 119.

توسط شرع، دیه را به عنوان کفاره ای برای جنایت وضع می کند. عقل، انسان را به تسلیم نسبت به این وضع الهی وا می دارد. بنابراین عقل نه در اصل دیه و نه در مورد تناسب آن با میزان جنایت، مستقلاً کشفی ندارد. بی توجهی به این نکات، این گونه توهمات را پدید می آورد. بنابراین پیش از آن که دچار تعارضات ظاهری خود - پنداشته شویم، باید آراء خود را به کناری نهیم و از قیاس بپرهیزیم و نباید آن چه را که عقلی نیست، عقلی پنداریم و خارج از مستقالات عقلیه سخنی بگوییم.

6-7 - عقل و دین، در کلام گویای حجج ظاهری (علیهم السلام)

اشاره

در این جا به ذکر پاره ای از احادیث می پردازیم که به نحوی ارتباط عقل و دین را

بهتر تبیین می کنند.

6-7-1 - اثبات حقانیت حجّت خدا با عقل

ابن سگیت گوید از امام ابی الحسن الهادی (علیه السلام) پرسیدم: (1)

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

امام (علیه السلام) پاسخ دادند:

«إِنَّ اللَّهَ لَمَّا بَعَثَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانِ الْغَالِبِ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ السَّحَرِ فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وُسْعِهِمْ مِثْلَهُ وَمَا أَبْطَلَ بِهِ سِحْرَهُمْ وَ»

ص: 184

1- در متن روایت ثقة الاسلام کلینی، نام معصوم، «ابوالحسن» آمده، که کنیه مشترک میان سه امام معصوم است: امام کاظم، امام رضا و امام هادی (علیهم السلام). برخی از منابع، در این حدیث، ابوالحسن را امام رضا (علیه السلام) دانسته اند. این قول، شهرت زیادی دارد. اما ابن سگیت، بیشتر با امام هادی (علیه السلام) معاصر بوده، و در منابع رجالی، او را از راویان حضرت رضا (علیه السلام) نام نبرده اند. از این رو، نظریه ای که در متن آمده، تقویت می شود. بعلاوه، جناب ابن شهر آشوب - از مشایخ حدیثی شیعه در قرن ششم - خلاصه ای از این روایت را در کتاب خود «مناقب آل ابی طالب» آورده و آن را به «ابوالحسن ابن الرضا» نسبت داده است. «ابن الرضا» لقب مشترک میان سه امام معصوم امام جواد، امام هادی، امام عسکری (علیهم السلام) است. این تصریح، نیز نظر ما را تأیید می کند. (رجوع شود به: بحار الانوار آج 50 / صص 164 - 165)

أَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ.

وَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي وَقْتٍ قَدْ ظَهَرَتْ فِيهِ الزَّمَانَاتُ وَاجْتَاكَ النَّاسُ إِلَى الطَّبِّ فَاتَّاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ مِثْلُهُ وَبِمَا أَحْيَى لَهُمُ الْمَوْتَى وَأَبْرَأَ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ.

وَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي وَقْتٍ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ الْخُطْبَ وَالْكَلامَ فَاتَّاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ مَوَاعِظِهِ حُكْمِهِ مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ وَأَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ.»

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

و خداوند، عیسی (علیه السلام) را در زمانی برانگیخت که در آن، بیماری های 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 پستی را به اذن خداوند شفا داد و بدان، حجّت را بر ایشان ثابت (تمام) کرد.

و خداوند، محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را در زمانی برانگیخت که آنچه بر اهل زمان او غلبه داشت، خطبه ها و سخنوری بود. چنین شد که او از جانب خداوند، موعظه ها و حکمت هایی برای آن ها آورد که گفتار آنان را به سبب آن باطل ساخت و به وسیله ی آن، حجّت را بر ایشان ثابت (تمام) کرد.»

ابن سکیت پس از شنیدن این پاسخ گفت:

«قسم به خداوند که مانند شما را هرگز ندیده ام. پس در این روزگار حجّت بر

مردمان چیست؟»

امام (علیه السلام) پاسخ دادند:

«الْعَقْلُ ، يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيَصَدِّقُهُ ، وَ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيَكْذِبُهُ .»

«عقل است که به وسیله ی آن کسی که نسبت راست به خداوند می دهد، شناخته می شود پس او را تصدیق می کند و (نیز) به سبب آن، کسی که بر خدا دروغ می بندد، شناخته می شود پس او را تکذیب می کند.»

ابن سکیت اذعان می کند:

«هَذَا وَ اللَّهُ هُوَ الْجَوَابُ» (1)

«قسم به خداوند که این همان پاسخ (پرسش من) است.»

این حدیث می رساند که حجّیت و حقّانیت کسی که خود را از جانب خدا می داند، با عقل دریافته می شود. عقل است که با آن می توان راستگو را از دروغگو تشخیص داد.

توضیح آن که وقتی فرستاده ی خدا از عقل سخن می گوید و آن را نور معرفّی می کند، تمایز او با بشر عادی که عقل را فکر و ظلمت معرفّی می کند روشن می گردد. لذا عاقل بالعقل می تواند صادق علی الله را تشخیص دهد.

بعد از این شناخت عقلی، عاقل با عقل خویش صادق را تصدیق و کاذب را تکذیب

می کند.

البته خود این مطلب، عقلی است و ما حدیث را به عنوان ارشاد به حکم عقل آوردیم. بنابراین پایه ای ترین سرمایه ی معرفتی بشر، همان عقل اوست، که حتّی حجّیت و وحی نیز بر آن تکیه دارد. البته چنین نیست که عقل تنها نردبانی برای رساندن انسان به حجّت های 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 می ریزد. این نکته ای بس مهم است که نباید از آن غفلت کرد.

در حدیث دیگری، امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

« حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ .» (2)

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

ص: 186

1- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 20.

2- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 22.

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 و سلم) در حجت ظاهری است.

6-7-2 - ملازمت عقل و دین

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«هَبَطَ جِبْرِئِيلُ عَلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ يَا آدَمُ إِنِّي أُمِرْتُ أُحْيِيكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَأَخْتَرْتُ وَاحِدَةً وَدَعَيْتُ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ آدَمُ وَيَا جِبْرِئِيلُ! وَمَا الثَّلَاثُ؟ فَقَالَ الْعَقْلُ وَالْحَيَاءُ وَالذِّينُ قَالَ آدَمُ (عليه السلام) إِنِّي اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جِبْرِئِيلُ لِلْحَيَاءِ وَالذِّينِ انصِرْفَا فَقَالَ يَا جِبْرِئِيلُ إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَشَأْنُكُمَا وَعَرَجٌ...» (1)

«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 در مورد دیگر را واگذار. آدم به او گفت: ای جبرئیل! آن سه مورد چیست؟ گفت: عقل و حیا و دین. آدم (علیه السلام) گفت: من عقل را برگزیدم. جبرئیل به حیا و دین گفت: بازگردید و او را واگذارید. آن دو گفتند: ای جبرئیل! به ما امر شده که با عقل باشیم، هر جا که باشد. جبرئیل گفت: امرتان با خودتان است. (این را گفت) و بالا رفت.»

این حدیث، تنبیهی است بر این نکته که حیا و دین همواره با عقل همراهند. نمی توان فرض کرد کسی عاقل باشد و به عقل خویش عمل کند، اما حیا و دین نداشته باشد. البته دینداری، علامت عقل است نه علت آن. اول، آدمی عاقل می شود و سپس دیندار، همچنین حیا لازمه ی عاقلانه عمل کردن است. در این تذکار، بار دیگر، اهمیت عقل و نقش بنیادین آن را می بینیم. عاقل واقعی کسی است که خدا را واحد می شمارد و خود را به طاعت او می گمارد.

نقل شده که مردی نصرانی از اهل نجران به مدینه آمد. او دارای بیان و وقار و هیبتی بود. به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض شد که:

ص: 187

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

حضرت گوینده این سخن را باز داشتند و فرمودند:

«مَنْ اللَّهُ الْعَاقِلُ مَنْ وَحَدَّ اللَّهُ وَعَمِلَ بِطَاعَتِهِ.» (1)

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

عمل کند.»

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

در حدیث دیگری راوی از امام صادق (علیه السلام) می پرسد: «عقل چیست؟» حضرت پاسخ می دهند:

«مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اُكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ»

«چیزی است که بدان خداوند رحمان عبادت شود و به وسیله ی آن بهشت ها

بدست آید.»

یعنی به برکت عقل، بشر به این حقیقت می رسد که باید تسلیم خدا گردد و بنده ی او شود. بنابراین تمام دین در پی عقل می آید. و همین دینداری است که سعادت اخروی - یعنی ورود به بهشت بی پایان را تضمین می کند. سپس راوی می پرسد:

«پس آن چه که در معاویه بود، چه بود؟»

حضرت پاسخ می دهند:

«تِلْكَ النَّكَرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ. وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ، وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ.» (2)

«آن، نیرنگ است، آن شیطنت است که شبیه به عقل است؛ ولی عقل

نیست.»

از این بیان بر می آید که عقل همیشه حجت رحمانی و همواره راهبر به سوی خیر و

ص: 188

نیکی است. اما زرنگی هایی از قبیل آن چه در معاویه بود، عقل نیست؛ بلکه نیرنگ و شیطنت است که نباید آن را با عقل اشتباه گرفت. متأسفانه گاهی میان تیزهوشی و عقل خلط می شود. تیزهوشی با عقل فرق دارد. تیزهوشی تنها در صورتی ممدوح است که در پرتو نور عقل به کار گرفته شود. در این حالت، نتیجه اش مقبول است و گرنه مذموم خواهد بود. بنابراین تقسیم عقل بر دو نوع رحمانی و شیطنی، 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. آن گاه گفتم که او مردی عاقل است. حضرت فرمودند:

«وَأَيُّ عَقْلٍ لَهُ وَهُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ؟!»

«چه عقلی دارد، در حالی که او از شیطان اطاعت می کند؟!» عبدالله بن سنان می پرسد: «چگونه اطاعت شیطان می کند؟» حضرت پاسخ می دهند:

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

می گیرد. او به تو خواهد گفت که منشأ آن، کار شیطان است.» (1)

یعنی اگر از وجدان شخص وسواسی بپرسیم که حقیقتاً چه چیز تو را به چنین رفتاری وا می دارد، خود او اذعان خواهد کرد که این حالت، از سر عقل و فهم دینی نیست؛ بلکه عقل و شرع، خلاف آن را می گویند. بنابراین سرچشمه ی وسواس، دعوت شیطنی است.

6-7-3 - عقل: راهنمای ایمان مؤمن

امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«العقل دليل المؤمن» (2)

«عقل، راهنمای مؤمن است.»

ص: 189

1- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 10.

2- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 24.

آن چه که مؤمن را به ایمان و لوازم آن راهنمایی می کند، عقل اوست. در مباحث گذشته هم دیدیم که ارکان ایمان با هدایت عقل، شناخته و پذیرفته می شود. بنابراین کشف احکام شرع هم به یک معنا مدیون عقل است. هرچند که بسیاری از آن ها خود جزء مستقلات عقلیه اند.

6-7-4 - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت

اسحاق بن عمار گوید که به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

«جُعِلْتُ فِدَاكَ! إِنَّ لِي جَارًا كَثِيرًا الصَّلَاةِ كَثِيرًا الصَّدَقَةِ كَثِيرًا الْحَجِّ، لَا بَأْسَ بِهِ»

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

او بسیار است، [و ظاهراً] عیبی ندارد.»

حضرت می پرسند:

«یا اسحاق! كَيْفَ عَقْلُهُ؟»

«ای اسحاق! عقل او چگونه است؟»

اسحاق پاسخ می دهد:

«جُعِلْتُ فِدَاكَ؟ لَيْسَ لَهُ عَقْلٌ.»

«قربانت گردم، آن چنان عقلی ندارد.»

حضرت می فرمایند:

«لَا يَرْفَعُ بِذَلِكَ مِنْهُ» (1)

«به همین دلیل، چیزی از آن اعمال، از او بالا نمی رود. (پذیرفته نمی شود.)» بنابراین کثرت عمل ملاک نیست؛ بلکه عمل باید مبتنی بر عقل و معرفت باشد تا مورد قبول واقع شود و با ارزش گردد. و اگر چنین نباشد، سودی نمی بخشد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز در بیانی به همین نکته اشاره فرموده اند:

ص: 190

«إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ وَكَثِيرَ الصِّيَامِ ، فَلَا تُبَاهُوا بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا كَيْفَ عَقْلُهُ. (1)»

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

چگونه است.»

یعنی آنچه مایه ی مباحات می تواند باشد، نماز و روزه ی بسیار نیست؛ بلکه عقلی که پایه گذار این اعمال است، می تواند آن ها را دارای ارزش و افتخارگرداند.

6-7-5 - عقل: برترین نعمت الهی

رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرموده اند:

«مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنْ الْعَقْلِ فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهْرِ الْجَاهِلِ وَإِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سُخُوصِ الْجَاهِلِ وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسَّ تَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ وَ مَا يُضْمِرُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي نَفْسِهِ أَفْضَلَ مِنْ اجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِينَ وَ مَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَايِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ وَلَا يَبْلُغُ جَمِيعَ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا يَبْلُغُ الْعَاقِلُ وَالْعُقَلَاءُ هُمْ أَوْلُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ» (2)

«خداوند، چیزی را برتر از عقل برای بندگان تقسیم نکرد. از این رو، خواب عاقل، از شب بیداری جاهل برتر است. و اقامت عاقل، از مسافرت جاهل [به سوی حج یا جهاد] برتر است. و خداوند نبی و رسولی را مبعوث نکرد، مگر این که در عقل به کمال برسد و عقل او از جمیع عقل های امتش برتر باشد. و آن چه نبی (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) در نفس خود پنهان می دارد، برتر از کوشش تلاشگران است و بنده فرائض خدا را ادا نمی کند، مگر این که از او به عقل دریابد. و همه ی عابدان در فضیلت عبادتشان، به درجه ای که عاقل بدان رسیده است،

ص: 191

1- همان ح 28.

2- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 11.

نرسیده اند. و عقلا، همان اولوالالباب اند؛ کسانی که خداوند متعال (درباره ی آن ها) فرمود: **وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**: جز صاحبان عقل کسی متذکر

نمی گردد.»(1)

نکات مهمی در این کلام پیامبر اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وجود دارد که برخی از آن ها را بر می شماریم:

1- عقل، برترین نعمتی است که خداوند به بندگان خود ارزانی می دارد؛ زیرا اعتقاد به خدا و پیامبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) و امام (علیه السلام) - یعنی همه ی دین و شرع الهی - به برکت عقل حاصل می شود. اعمال عاملان به پشتوانه ی این نعمت والا ارزش می یابد. لذا جاهلی که از عقل بهره ندارد (یا کسی که اعمال او عاقلانه نیست؛ یعنی مبتنی بر عقل و در پرتو آن نیست) به ظاهر کوشش هایی می کند، مثلاً شب بیدار می ماند یا برای جهاد و حج از خانه بیرون می رود؛ اما این کارهای او، حتی در مقایسه با خواب عاقل و اقامت او در منزل، ارزش چندانی ندارد.

2- تا زمانی که شخصی در امتی به کمال عقل نرسد و سرآمد عاقلان زمانه ی خویش نگردد، خداوند او را به مقام نبوت و رسالت نمی رساند. در توضیح حدیث اول از کتاب العقل والجهل اصول کافی(2) گفته شد که خداوند، عقل را محبوب ترین خلقش نامیده است که آن را در محبوب ترین انسان ها کامل گردانیده است. در نتیجه عقل نبی (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) از عقول همه ی امت کامل تر می شود. به همین جهت، آن چه پیامبر در نفس خود مخفی می دارد، از تلاش و زحمت کوشش کنندگان برتر است. یعنی: معرفت، نیت، اعتقاد و این قبیل امور که در نفس شریف پیامبر خاتم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) جریان دارد و به ظهور و بروز هم نرسیده، از تلاش و کوششی که اهل عبادت و ریاضت در ظاهر انجام می دهند، برتر و با فضیلت تر است. ملاک این برتری همان کمال عقل است؛ زیرا - چنان که تذکر داده شد - ارزش عبادت هرکس به میزان عقل اوست؛ نه زحمت و تلاشی که در عمل به آن متحمل می شود. این که انسان چه عملی را برگزیند و آن را با چه نیتی و برخاسته از چه معرفتی انجام دهد، بسیار مهم تر است از تلاش و

ص: 192

1- این عبارت، در قرآن کریم این گونه است: **«وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»** بقره / 269، آل عمران / 7.

2- به فصل حجیت عقل، اولین شاهد نقلی مراجعه نمایید.

کوششی که برای تحقق خارجی اعمال عبادی صرف می کند؛ چون آن امور به روح عمل مربوط است و تلاش خارجی به ظاهر و جسم عمل. می دانیم که ارزش هر عملی به عواملی برمی گردد که روح آن را تشکیل می دهد و برتری عقل دقیقاً در این عوامل اثرگذار است.

3- نکته ی دیگر این حدیث در این عبارت نهفته است: « وَ مَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ .» یعنی «بنده فرائض خداوند را ادا نمی کند، مگر بعد از آن که آن ها را از خداوند بگیرد و به عقل دریابد.» فعل «عَقَلَ» در کاربرد رایج خود، دارای حرف اضافه ی «عن» نیست. بنابراین در آن، معنای فعل دیگری تضمین شده که «عن» حرف اضافه ی آن است. مانند فعل «أَخَذَ عَنْ»؛ پس معنای عبارت چنین است: «وما أَدَّى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ [وَأَخَذَ] عَنْهُ.»

نکته ی مهم در این جا است که بنده باید بفهمد که چرا فلان فعل را به عنوان عبادت خداوند انجام می دهد و باید انجام دهد، یعنی عبادت او باید مبتنی بر تفقه و فهم عاقلانه باشد، زیرا که فرموده اند:

« لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَا فِقْهَ فِيهَا .» (1)

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

4- در محدوده ی مستقلات عقلیه، فرائض الهی، همان حُسن و قُبْح ها و وجوب و حرمت های ذاتی است که به بیان تکوینی خداوند، برای انسان عاقل مکشوف می شوند. مثلاً عقل، وجوب ترک ظلم را می یابد و عاقل، این یافته ی عقلی را مبنای عمل خویش قرار می دهد. بدین ترتیب، «عقل و اخذ از جانب خداوند» تحقق می یابد و فریضه توسط عبد ادا می گردد.

اما در حوزه ی غیر مستقلات عقلیه، عقل ابتدا لزوم بندگی و تعبد را کشف می کند و سپس آدمی را به عمل به مصادیق بندگی خداوند فرا می خواند که با بیان تشریحی او روشن شده است. عقل انسان کشف می کند که در غیر مستقلات، شرع باید ملاک عمل باشد. بنابراین در محدوده ی مستقلات عقلیه ادای فریضه محقق نمی شود، مگر با عمل

ص: 193

به کشف عقلی. در غیر مستقلات، نیز همان عقل است که حسن تعبد و لزوم امتثال امر الهی را کشف می کند. لذا به طور کلی ادای فریضه، مبتنی بر عقل و فقه و فهم خواهد بود. همین فهم است که به عبادت ارزش می بخشد، وگرنه صیرف کثرت نماز و طول دادن سجده ملاک نیست. مهم آن است که انجام این نماز و سجده مبتنی بر تفقه باشد و با معرفت و نیت صحیح انجام شود. رتبه و درجه ی مقبولیت آن نیز به میزان معرفت و نیت شخص بر می گردد.

به بیان دیگر زمانی «دینداری» به معنای واقعی کلمه دینداری است که براساس دین شناسی «صحیح بنا شده باشد. دیدیم که عقل، بنیانگذار تفقه دینی است. لذا کسی که اصلاً عقل ندارد، خداوند در امر و نهی به او خطایی ندارد. برای چنین کسی مؤاخذه یا پاداش الهی مطرح نیست. از سوی دیگر هر که در درجه ی بالاتری از عقل قرار داشته باشد، جایگاه بلندتری در مخاطبه با خداوند و آثار و لوازم آن خواهد داشت.

حسن بن جهم، از محضر امام ابو الحسن الرضا (علیه السلام) این گونه خبر می دهد:

«نزد حضرتش، از یارانمان یاد شد و ذکر عقل به میان آمد.»

حضرت فرمودند:

«لَا يُعْبَأُ بِأَهْلِ الدِّينِ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ»

«از اهل دین، به آن ها که عقلی ندارند، اعتباری نیست.»

راوی گوید عرض کردم:

«فدایتان کردم. در میان کسانی که به این امر (یعنی امر امامت) قائلند،

گروهی هستند که از نظر ما بی عیب هستند، ولی آن چنان عقلی هم ندارند.»

حضرت فرمودند:

«لَيْسَ هُوَ لَا مِنْ خَاطَبِ اللَّهِ. إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعُقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَقْبَلْ، فَأَقْبَلَ. وَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ. فَقَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي، مَا خَلَقَ شَيْئاً أَحْسَنَ مِنْكَ أَوْ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ. بِكَ آخِ وَبِكَ أُعْطِيَ.» (1)

ص: 194

«آنان، از کسانی نیستند که خداوند با ایشان مخاطبه کرد. خداوند، عقل را آفرید و به او فرمود: روکن، رو کرد. آن گاه به او فرمود: پشت کن، پشت کرد. سپس خداوند فرمود: قسم به عزّت و جلالم، چیزی بهتر از تو یا محبوب تر از تو نزد خود، خلق نکردم. تنها به سبب تو می گیرم و تنها به سبب تو می بخشم.»

آدمیان به برکت وجدان عقل، مورد خطاب الهی قرار می گیرند و ثواب و عقاب هم مبتنی بر عقول اشخاص است. این نکته در فصل حجّیت عقل، توضیح داده شد.

6-7-6 - عقل: سودبخش ترین مال

از مطالب گذشته، ارزش عقل و برکات آن روشن می شود. عقل، پایه گذار دین است و دین هم سعادت اخروی بشر را تضمین می کند. بنابراین عقل سرمایه ای است که سود آن از هر چیز دیگری بیش تر است.

حضرت خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله و سلّم) به امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

«يَا عَلِيُّ لَا فَقْرَ أَشَدُّ مِنَ الْجَهْلِ وَلَا مَا أَعْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ.» (1)

«ای علی! هیچ فقری سخت تر از جهل و هیچ مالی سودبخش تر از عقل

نیست.»

هم چنین همه ی خیرها که سعادت اخروی در رأس آن هاست، با عمل بر طبق عقل به دست می آید؛ هم چنان که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) فرموده اند:

«أَنْمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ . وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ.» (2)

«همه ی خیر، فقط با عقل به دست می آید و هر کس عقل ندارد، دین هم

ندارد.»

ص: 195

1- کافی / کتاب العقل و الجهل ح 25.

2- تحف العقول / ص 54.

7-1 - علم: نور هدایت (حدیث عنوان بصری)

در مباحث پیشین، درباره ی رابطه ی علم و عقل به این مقدار بحث شد که عقل، نوعی علم است. در این فصل برآنیم تا به تفصیل، درباره ی علم و رابطه ی آن با عقل سخن بگوییم. بحث را از حدیث سترگی آغاز می کنیم که «عنوان بصری» از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است. قصه ی شرف یابی او به محضر حضرتش - به نوبه خود - شنیدنی است. او که پیرمردی نود و چهار ساله بود می گوید:

«سالها نزد مالک بن انس آمد و شد می کردم. وقتی که جعفر صادق (علیه السلام) به مدینه آمد، به نزد ایشان رفتم. دوست داشتم که آنچه را که از مالک (علم) برگرفتم، از ایشان نیز برگیرم. روزی به من فرمود:

«من مردی هستم که مرا می طلبند. با این حال، در هر ساعتی از لحظات شب و روز، وردهایی دارم. (1) پس مرا از وردم باز مدار و از مالک برگیر و نزد او برو، همان گونه که (پیش از این) نزد او می رفتی.»

ص: 197

1- «ورد» در لغت به معنای جزئی از قرآن است که انسان آن را قرائت کند «التَّصْبِيبُ مِنَ قِرَائَةِ الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ يَجْزِيهِ عَلَى نَفْسِهِ اجْزَاءً: فَيَقْرُؤُهُ وَرَدًا وَرَدًا.» کتاب العین / ج 8 ص 65 بدیهی است که منظور از ورد، در کلام حضرت، ورد و ذکر صوفیانه نیست که انسان را از وظایف فردی و اجتماعی عقلی و شرعی باز می دارد و او را به بی عملی می راند. چنان که در سیره ی ائمه (علیهم السلام) آمده، آن ها اهل تلاش حتی برای تأمین معاش بوده اند و همواره از بی عملی های صوفیان نهی می کرده اند.

من از این (سخن) غمین گشتم و از نزد او برون رفتم و پیش خود گفتم: «اگر خیری در من می یافت، از آمد و شد به نزدش و برگرفتن از او باز نمی داشت.» به مسجد پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) داخل شدم و بر او سلام کردم. سپس فردا به روضه (مطهره نبوی) بازگشتم، در آن دو رکعت نماز گزاردم و عرضه داشتم: «ای خدا! ای خدا! از تو می خواهم که قلب جعفر را بر من عطف سازی و آنچه را که مایه ی اهتداء من به صراط مستقیم توست، از علم او نصیبم کنی.» به خانه ام غمگنانه برگشتم و دیگر به نزد مالک بن انس نرفتم، به خاطر محبتی از جعفر که قلبم را لبریز ساخته بود. جز برای نماز واجب از خانه ام خارج نشدم، تا این که صبرم به سرآمد. چون سینه ام به تنگ آمد، نعلین به پا کردم، ردا بر تن افکندم و آهنگ جعفر کردم. این بعد از آن بود که نماز عصر را خوانده بودم. وقتی به در خانه ی او رسیدم، اجازه خواستم. خادم ایشان بیرون آمد و گفت: «حاجت چیست؟» گفتم: «سلام دادن بر شریف.» گفت: «او در مصلائی خود به نماز ایستاده است.» مقابل در منزلش ایستادم. اندکی درنگ نکرده بودم که خادمی بیرون آمد و گفت: «به برکت خدا داخل شو.» وارد شدم و بر او سلام کردم. سلام را پاسخ گفت و فرمود:

«بنشین، خداوند تو را پیامرزد.»

نشستم. لحظه ای سر به سکوت به زیر انداخت. سپس سر بلند کرد و فرمود:

«کنیه ات چیست؟» عرض کردم: «ابوعبدالله.» فرمود:

«خداوند، کنیه ات را ثابت گرداند و توفیقت دهد. ای ابا عبدالله! خواسته ات چیست؟»

نزد خود گفتم: «اگر از زیارت و سلام (بر) او برای من بهره ای غیر از این دعا نبود، (باز هم بسیار بود.)»

سر بلند کرد و فرمود: «خواسته ات چیست؟»

عرض کردم: «از خداوند خواستم که قلبت را بر من عطف سازد و مرا از علمت روزی دهد. و امیدوارم که خداوند، درباره ی آن شریف، آن چه را از او خواستم، اجابت کند.»

ایشان فرمودند:

ص: 198

«يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! لَيْسَ اللَّهُ بِالَّتَعَلُّمِ، إِنَّمَا هُوَ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ.» (1)

«ای ابا عبدالله! علم به تعلّم نیست. بلکه فقط نوری است که در قلب کسی

می افتد که خدای تبارک و تعالی می خواهد او را هدایت کند.»

درباره ی معنای عبارت «لیس العلم بالتعلّم» می توان 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 می دهد، اگر خداوند بخواهد، منتهی به عالم شد او می شود. ولی اگر خدا نخواهد و این اثر را نبخشد، تعلّم هم بی نتیجه خواهد ماند.

اما در توضیح دومین عبارت باید گفت که علم نوری است که در قلب می افتد؛ قلب کسی که اراده ی خداوند بر هدایت او تعلق گرفته باشد. درباره ی معنای این عبارت، می توان دو احتمال مطرح کرد:

اول آن که خداوند وقتی بخواهد کسی را هدایت کند، نور علم را در دل او قرار می دهد، یعنی قلبش را نورانی می سازد، خواه او، این هدایت را بپذیرد و به علمش ترتیب اثر دهد، خواه هدایت را رد کند. بر مبنای این احتمال، کسی که هدایت را نپذیرفته، یعنی «مهتدی» نگردیده، می تواند مشمول این عبارت باشد. چنین کسی علم یافته و حجت بر او اتمام گشته است. از این پس، اوست و عمل اختیاری اش.

احتمال دوم آن که مراد از کسی که خدا هدایت او را خواسته است. در این عبارت به طور خاص - همان کسی باشد که هدایت را بپذیرد و مهتدی گردد. (2) این احتمال با توجه به فضای حدیث - به ویژه در بیانات بعدی امام (علیه السلام) - نسبت به احتمال نخست راجح است. توضیح آن که: به یک معنا، هر کشفی از واقع، مصداقی از علم است، و علم

ص: 199

1- بحار الانوار ج 1/ص 225 /ح 17.

2- از قرائن مؤید این احتمال، همان مسألت عنوان بصری از خداوند است که ترجمه ی آن در قصه ی شرفیابی او آمد: «أَسْأَلُكَ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ أَنْ تَعْطِفَ عَلَيَّ قَلْبَ جَعْفَرٍ، وَ تَرْزُقَنِي مِنْ عِلْمِهِ مَا أَهْتَدِي بِهِ إِلَى صِرَاطِكَ الْمُسْتَقِيمِ.» پس قصد او علمی بوده است که منتهی به اهتداء او شود.

هم نور می باشد، خواه شخص آن را قبول، خواه رد کند. اما وقتی در فرهنگ آیات و روایات، «علم» به کار برده می شود و نوعی بار ارزشی دارد؛ منظور همان علمی است که شخص به ندای آن پاسخ می دهد و آن را قلبا می پذیرد. همین پذیرش قلبی نوعی عمل به علم است. عالم حقیقی کسی است که به علمی که یافته عمل می کند،⁽¹⁾ وگرنه اصطلاحا جاهل است، گرچه حجّت بر او تمام گشته باشد. در قرآن می فرماید:

«إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»⁽²⁾

«از بندگان خدا فقط عالمان، از خداوند خشیت دارند.»

امام صادق (علیه السلام) درباره ی این آیه فرمودند:

«يَعْنِي بِالْعُلَمَاءِ مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ . وَ مَنْ لَمْ يُصَدِّقْ فِعْلُهُ قَوْلَهُ ، فَلَيْسَ بِعَالِمٍ.» کافی / ج 1 / ص 36 / ح 2.

«مقصود (خداوند) از علما کسانی است که کردار آن ها گفتارشان را تأیید کند.

و هرکس که کردارش گفتارش را تصدیق نکند، عالم نیست.»

این است معنای علمی که با خشیت از خداوند، همراه است. عبارت «فلیس بعالم» بدین معنا نیست که چنان شخصی هیچ آگاهی و اطلاعی ندارد؛ بلکه مقصود از عالم نبودن، همان عامل نبودن به علم است. درباره ی «عاقل» هم این نکته برقرار است؛ در بسیاری از بیانات معصومین (علیهم السلام)، عاقل یعنی کسی که به عقل خویش پای بند است و در غیر این صورت، جاهل است.⁽³⁾ شخص می تواند عالم - به معنای عام آن باشد، ولی جهل ورزد که همین جهل، مایه ی قتل اوست:

«رُبَّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ ، وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لَا يَنْفَعُهُ.»⁽⁴⁾

ص: 200

1- امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَى الْعَمَلِ . فَمَنْ عَلِمَ عَمَلٍ . وَ الْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ ، فَإِنْ أَجَابَهُ وَإِلَّا اِزْتَحَلَ عَنْهُ.»

کافی ج 1 / ص 44 ح 2.

2- فاطر / 28.

3- الْعَاقِلُ مَنْ صَدَّقَ أَقْوَالِهِ أَفْعَالِهِ غَرَّرَ الْحَكَمَ ح 4065.

4- نهج البلاغه / ص 487 / حکمت 107.

«چه بسا عالمی که جهلش او را کشته است، در حالی که علم همراه او سودی

به او نمی رساند.»

امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

«يَا هِشَامُ إِنَّ كُلَّ النَّاسِ يُبْصِرُ النُّجُومَ وَلَكِنْ لَا يَهْتَدِي بِهَا مِنْهُمْ إِلَّا مَنْ يَعْرِفُ مَجَارِيَهَا وَمَنَازِلَهَا وَكَذَلِكَ أَنْتُمْ تَدْرُسُونَ الْحِكْمَةَ وَلَكِنْ لَا يَهْتَدِي بِهَا مِنْكُمْ إِلَّا مَنْ عَمِلَ بِهَا.» (1)

«ای هشام! همه ی مردم ستارگان را می بینند، اما به آن ها هدایت نمی یابند مگر کسانی که مجاری و منازل آن ها را می شناسند. و شما نیز این گونه اید: حکمت را می آموزید، اما کسی از شما هدایت نمی یابد، مگر آن که بدان عمل

کند.»

از تشبیه زیبای حضرت کاظم (علیه السلام) به صراحت در می یابیم که ممکن است بسیاری افراد هدایت شوند و حقیقت را ببینند. اما تا زمانی که آن را به کار نبنند، مهتدی نمی گردند.

به هر حال، علم نوری است که در قلب آدمی جای دارد و به وسیله ی آن انسان هدایت می گردد. حال باید دید که منبع این نور کجاست؟ از کدام روزن می تابد و دل را روشن می سازد؟

2-7 - منبع نور علم

چهارده معصوم (علیهم السلام)، نور علم را به طور کامل، واجدند. نور علم، از قلوب مقدّس آنان بر دیگران می تابد. تصریحات فراوان روایی بر این حقیقت دلالت دارند که در این جا، به برخی از آن ها اشاره می شود.

در کتاب بصائر الدرّجات جزء دوم باب اوّل، در نه روایت، وصف «معدن العلم» برای اهل بیت (علیهم السلام) به کار رفته است. از این تعبیر عمیق، در می یابیم که علم، اساساً از این سرچشمه می تراود و هیچ گوهر معرفتی نیست که از این معدن استخراج نشده

ص: 201

باشد. رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرموده اند:

«إِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، أَهْلُ بَيْتِ الرَّحْمَةِ وَشَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَمَوْضِعَ الرَّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفَ الْمَلَائِكَةِ وَمَعَ الْعِلْمِ.» (1)

«ما اهل بیت، خاندان رحمت، درخت نبوت، جایگاه رسالت، محل آمد و شد

فرشتگان و معدن علم هستیم.»

هم چنین در وصف آن خاندان، تعبیر «خَزَنَةُ عِلْمِ اللَّهِ» آمده، چنان که امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«نَحْنُ وُلاَةُ أَمْرِ اللَّهِ وَ خَزَنَةُ عِلْمِ اللَّهِ وَ عَيْبُ وَحْيِ اللَّهِ.» (2)

«ما، والیان امر خداییم و خازنان علم خدا و رازدانان وحی خدا»

«فَنَحْنُ حُجَجُ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ وَ شُهَدَاؤُهُ فِي خَلْقِهِ وَ أَمْنَاؤُهُ وَ خَزَائِنُهُ عَلَيَّ عِلْمِهِ.» (3)

«پس ماییم حجت های الهی در بندگانش، شاهدان او در آفریدگانش، امینان

و خازنان او بر علمش»

کلمه ی «خَزَان» جمع خازن است، به معنای نگاهبان و ذخیره کننده و پوشاننده:

«خُزِنَ الشَّيْءُ . . . أَحْرَزَهُ وَ جَعَلَهُ فِي خِزَانِهِ . . . وَ خُزِنَ الْمَالُ : إِذَا غَيْبَهُ . . . وَ خَزَنَةُ السِّرِّ . . . كَتَمْتُهُ.» (4)

اهل البيت (علیه السلام)، معدن علم الهی هستند، اما اسرار این علم را نگاه می دارند. پس اگر کسی جواهر علوم ایشان را بجوید، باید از آن بزرگواران اذن ورود به آن معدن بخواهد. تا باب علم را بر روی او بگشایند.

در برخی روایات، «مردمان»، براساس رابطه ای که با علم دارند، به گروه هایی

ص: 202

1- بصائر الدرجات / ص 56 / ح 1.

2- همان ص 105 / ح 8 نیز کافی ج 1 / ص 192 ح 1؛ عیب یعنی کیسه چرمی.

3- همان / ص 61 / ح 4.

4- «خُزِنَ الشَّيْءُ»: آن را در حرز و گنجینه ای قرار داد... و خُزِنَ الْمَالُ: آن را پنهان کرد و خَزَنَتُ السِّرِّ: ... آن را مخفی کردم.» لسان

العرب / ج 13 / ص 139.

تقسیم شده اند. در این میان، تنها آل محمد (علیهم السلام) را لایق اتصاف به صفت «عالِم» دانسته اند؛ چنان که امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«يَعْدُو النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ: عَالِمٌ وَ مُتَعَلِّمٌ وَ غُثَاءٌ. فَتَحَ الْعُلَمَاءُ وَ شَيَعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ، وَ سَائِرُ النَّاسِ غُثَاءٌ» (1)

«مردمان بر سه گروهند: عالم و متعلم و غثاء. ما (اهل بیت) عالمان هستیم

و شیعیان ما متعلمان، و بقیه ی مردمان، غثاء.»

در معنای «غثاء» گفته اند:

«غثاء به ضمّ و مدّ: آن چه که بر روی سیل حمل می شود، مانند کف و چرک و غیر آن.» (2)

اهل بیت (علیهم السلام) به تعلیم الهی عالم گشته اند و به تعلّم از غیر خداوند نیاز ندارند. مردمان دیگر، اگر در علم و عمل از ایشان پیروی کنند، در مسیر علم آموزی و نیل به نجات قرار گرفته اند (که صفت «متعلم» برازنده آنان است و اگر چنین نباشند، به کف روی سیل می مانند. وجه شبه، در آن است که غیر دو گروه عالم و متعلم، به تحریک شهوات نفسانی و تسویل های شیطانی، بی هدف به این سو و آن سو می روند و پایان کارشان معلوم نیست.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) این گروه را همانند مگس های پست، دانسته اند و وجه شبه را به نیکوترین وجه نمایانده اند:

«يَا كَمِيلُ! احْفَظْ عَنِّي مَا أَقُولُ لَكَ. النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: عَالِمٌ رَبَانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاهٍ، وَ هَمَجٌ رَعَاعٌ؛ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعٍ، يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ، لَمْ يَسْتَضِيئُوا نُورَ الْعِلْمِ، وَ لَمْ يَلْجَأُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ» (3)

«ای کمیل! آنچه را برایت می گویم، از من فراگیر. مردم بر سه گروه اند:

ص: 203

1- کافی ج 1 / ص 34 / ح 4.

2- «الغثاء بالضمّ و المدّ: ما يجيء فوق السيل مما يحمل من الزيد و الوسخ و غيره.» مجمع البحرين / ج 1 ص 312.

3- خصال / ج 1 / ص 186.

عالم ربّانی، متعلّم در راه نجات، مگس های پست که هر بانگ زنده ای را پیروی کنند، با هر بادی به این سو و آن سو می شوند، از نور علم پرتو نگرفته اند و به پایه ای محکم پناه نبرده اند.»

ظاهراً در حدیث اخیر منظور از عالم ربّانی کسی جز ائمه معصومین (علیهم السّلام) نیست.

امیرالمؤمنین (علیه السّلام) به جناب سلمان (رحمه الله) می فرماید:

« يَا سَلْمَانَ! أَمَا قَرَأْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، حَيْثُ يَقُولُ: عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ؟ »

«ای سلمان! آیا کلام خدای عزّوجلّ را نخوانده ای، آن جا که می فرماید: عالم

الغیب فلا یظهر علی غیبه أحدا الا من ارتضی من رسول؟» (1)

سلمان پاسخ داد:

«آری، ای امیر مؤمنان»

حضرت فرمودند:

«أَنَا ذَلِكَ الْمُرْتَضَى مِنَ الرَّسُولِ الَّذِي أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَى غَيْبِهِ . أَنَا الْعَالِمُ الرَّبَّانِيُّ» (2)

«منم آن برگزیده از رسول، که خدای عزّوجلّ، او را بر غیب خویش آگاه

نموده است. منم عالم ربّانی» (3)

در بخشی از کلام جاودانه ی امام کاظم (علیه السّلام) به هشام - که متن کامل و توضیح آن در ادامه خواهد آمد. می خوانیم:

« وَلَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِيٍّ » (4)

«و علمی نیست، مگر (آن چه) از عالم ربّانی (نشأت گرفته باشد).»

اگر در پی علم حقیقی هستیم، باید از این عالمان ربّانی بنخواهیم. نور علم، تنها از

ص: 204

1- جن / 27 - 26.

2- بحار الانوار ج 42 / ص 52.

3- در تفسیر فرات ذیل همین آیات از امام باقر (علیه السّلام) آمده است: « یعنی علی المرتضی من رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلّم) و هو منه: » « یعنی علی مرتضی از رسول خداست و پیامبر نیز از اوست. » تفسیر فرات اص 511.4.

خاندان نبوت و امامت ساطع می شود. امام صادق (علیه السلام) به سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه فرمودند:

«شَرْقًا وَغَرْبًا لَنْ تَجِدَا عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا يَخْرُجُ مِنْ عِنَّا أَهْلِ الْبَيْتِ.» (1)

(به شرق و غرب روید، علم صحیحی نمی یابید مگر آنچه از نزد ما اهل بیت

خارج می شود.)

در این حدیث، صفت «صحیح» برای «علم» بکار رفته است. علم، اگر حقیقتاً علم باشد، کشف از واقع و صحیح است، لذا کلمه ی «صحیح» صفت تأکیدی است. این صفت، «علم» را از «علم نما» (آن چه توهم می شود علم است) تفکیک می کند. هر چه به راستی علم است، از این خاندان جاری می شود، و مابقی جهل است. این نکته به تواتر در احادیث به چشم می خورد. ابوبصیر نقل می کند که امام باقر (علیه السلام) درباره ی حکم بن عتیبه فرمود:

«فَلْيَذْهَبِ الْحَكْمُ يَمِينًا وَشِمَالًا فَوَاللَّهِ لَا يُوجَدُ الْعِلْمُ إِلَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَزَلَ عَلَيْهِمْ جَبْرِيْلُ.» (2)

(حکم (بن عتیبه) به راست و چپ برود؛ قسم به خدا، علم یافت نمی شود،

مگر نزد اهل بیتی که جبرئیل بر آن ها فرود آمده است.)

امام باقر (علیه السلام) قسم جلاله یاد می کنند و با تأکید «لا» و «الا»، بیان می دارند که علم در اهل بیت وحی منحصر است و کدامین تأکید، بالاتر از این؟ باز هم تأکیدی دیگر:

«كُلُّ مَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ بَاطِلٌ» (3)

(هر آن چه از این خانه (بیت وحی) خارج نگشته باشد، باطل است.)

آری، اگر کلام حقی در سخن کسی یافت شود، جز از آن سرچشمه ی زلال جاری نگشته است، خواه گوینده آگاه، خواه غافل از آن باشد. هر مطلب صحیح و حقی

ص: 205

1- بصائر الدرجات / ص 10.

2- کافی ج 1 / ص 400 / ح 5.

3- بصائر الدرجات / ص 511 / ح 21.

(خصوصاً در معارف دینی) بالاخره ریشه ای در سخنان اهل بیت (علیهم السّلام) دارد و آن ها . هرچند به صورت اشاره به آورده اند. بنابراین مطالبی که ریشه در کلام حکمت آمیز ایشان ندارد، جز یاوه ای نیست. این پوچی و بطلان را هم جز به عنایت و هدایت ایشان و آگاهی از معارفشان نمی توان دریافت. نیز اگر قضاء به حقّ و عدلی نیز در عالم دیده شود، به امیرالمؤمنین (علیه السّلام) باز می گردد. امام باقر (علیه السّلام) می فرماید:

« أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ عِنْدَنَا لِأَحَدٍ بَيْنَ النَّاسِ حَقٌّ وَ لَاصَوَاتِ إِلَّا مِنْ شَيْءٍ أَخَذُوهُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ . وَلَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يُقْضَى بِحَقٍّ وَعَدْلٍ وَ صَوَابٍ إِلَّا مِفْتَاحُ ذَلِكَ الْقَضَاءِ وَ بَابُهُ وَ أَوَّلُهُ وَ سَبَبُهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (علیه السّلام) فَإِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِمُ الْأُمُورُ ، كَانَ الْخَطَأُ مِنْ قِبَلِهِمْ إِذَا أَخْطَأُوا وَ الصَّوَابُ مَنْ قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (علیه السّلام) .» (1)

(بدانید! در نظر ما کسی از مردم را حق و صوابی نیست، مگر این که ریشه اش را از ما اهل بیت اخذ کرده اند. و هیچ یک از مردم به حقّ و عدل و صواب قضاوت نمی کند، مگر آن که کلید آن قضاوت و باب آن و آغازگر و سبب آن علی بن ابی طالب (علیه السّلام) است. پس وقتی که امور بر آن ها مشتبه می شود اگر خطا کنند، خطا از جانب خود ایشان و صواب از جانب علی بن ابی طالب (علیه السّلام) است.)

باری اگر قضاء حق و عدلی رخ می دهد، کلید گشاینده ی آن قضا و باب آن و سبب و آغازگر آن امیرالمؤمنین (علیه السّلام) است. اما وقتی که حق و باطل آمیخته شود، خطا از جانب دیگران است و صواب، همان است که از امیرالمؤمنین (علیه السّلام) اخذ می شود. چه بسا خود خطاکاران نفهمند که خطایشان از کجا ناشی شده، اما واقعیت این است که اگر به آن چه از ائمه (علیهم السّلام) رسیده وفادار می بودند، به خطا نمی افتادند. علم اهل بیت (علیهم السّلام) بسان آب زلال سرچشمه ای است که ذره ای کدورت در آن راه ندارد. اما آن هنگام که با آراء بشری مبتنی بر خطا در می آمیزد، به گل و لای افکار ناقص یا باطل

ص: 206

آنان آلوده می شود، و انحرافات و بدعت ها از این همین جا پدید می آید. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ضمن کلام خود به این کتّاء می فرمایند:

«فَلَا سَوَاءَ مَنْ اِعْتَصَمَ النَّاسُ بِهِ، وَلَا سَوَاءَ حَيْثُ ذَهَبَ النَّاسُ اِلَى عِيُونِ كَدِرِهِ، يُفْرَعُ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ، وَ ذَهَبَ مَنْ ذَهَبَ اِلَيْنَا اِلَى عِيُونِ صَافِيَةٍ تَجْرِي بِأَمْرِ رَبِّهَا، لَا تَفَادُ لَهَا، وَلَا اِنْقِطَاعَ...» (1)

« آنان که مردم بدیشان چنگ زده اند مساوی نیستند (با آنانکه شما بدانها پناهنده شده اید) زیرا مردم به سوی چشمه های کدری رفتند که بعضی از آن در بعضی می ریزد. اما آنانکه بهما رو آوردند، به سوی چشمه های زلالی

رفتند که به امر پروردگارش جاری است و تمامی و انقطاع ندارد.»

امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) بارها می فرمودند:

«سَلُونِي عَمَّا سَنَيْتُمْ، فَلَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ بِهِ.»

«مرا از آن چه می خواهید، پرسید، چرا که درباره ی چیزی از من نمی پرسید،

مگر این که شما را بدان خبر دهم.»

زُراه گوید: نزد امام باقر (علیه السلام) بودم که یکی از اهل کوفه، درباره ی این قول امیرالمؤمنین (علیه السلام) که فرمودند: «سَلُونِي عَمَّا سَنَيْتُمْ، فَلَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ بِهِ.» از حضرتش پرسید. فرمودند:

«إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ عِنْدَهُ عِلْمٌ شَيْءٍ إِلَّا خَرَجَ مِنْ بَيْنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلِيهِ السَّلَامُ). فَلْيَذْهَبِ النَّاسُ حَيْثُ شَاءُوا. فَوَاللَّهِ لَيْسَ الْأَمْرُ إِلَّا مِنْ هَاهُنَا (وَ أَشَارَ بِيَدِهِ اِلَى بَيْتِهِ).» (2)

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

ص: 207

1- کافی ج 1 / ص 184 / ح 9.

2- کافی ج 1 ص 399.

در این سخن حضرت با قسم به خداوند فریاد برآورده اند: ای انسان ها! هر جا که می 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 السّلام) از صدر اسلام تا هم اینک - خواسته و ناخواسته همچنان مهجور مانده است. در عین حال، هزاران شکر که همین جنبه ی علمی ایشان، دشمنان را از محو نام اهل بیت (علیهم السّلام) و اطفاء نور ایزد افروخته ی ایشان مانع شد. باب منازل ملک مهبطِ امامان معصوم (علیهم السّلام) را بستند، به جنگشان رفتند، مظلومانه کشتند و به اسارت بردند و به زندان افکندند، ولی باب مدینه ی علم نبوی را بستن نتوانستند.

حقیقت جویان سراسر تاریخ - گرچه به شماره اندک . جرعه ها و جان ها از این سرچشمه ی زلال آب حیات برگرفتند، سعادت خود را خریدند و به مقام «مِنّا» رسیدند، همان گونه که امیرالمؤمنین (علیه السّلام) به کمیل فرمودند:

«يَا كَمِيلُ! لَا تَأْخُذِ إِلَّا عَنَّا تَكُنْ مِنَّا.» (1)

«ای کمیل! جز از ما (علم) بر مگیر تا از ما باشی»

هر کاری دشمنان کردند، نتوانستند مرجعیت علمی اهل بیت (علیهم السّلام) را به بوته ی 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 مرداب های راکد بافته های بشر عادی غیر معصوم قانع نگشت.

باری، حکومت ظاهری دنیا غصب شدنی بود، اما خلافت علمی رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) را نمی توان سلب کرد؛ زیرا خدا چنین خواسته که نور علم رانیفکند جز در قلب کسی که خود می خواهد.

این عالمان حقیقی و حکیمان واقعی، خود به امت پیامبر خاتم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) و هشدار داده بودند که تا قبل از این که حجت الهی برداشته شود، از سرچشمه ی علم ایشان استفاده کنند. امام کاظم (علیه السّلام) فرموده اند:

«اعْلَمُوا أَنَّ الْكَلِمَةَ مِنَ الْحِكْمَةِ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ فَعَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ قَبْلَ أَنْ

ص: 208

«و بدانید که کلمه ی حکمت، گمشده ی مؤمن است. پس بر شما باد به علم، قبل از آن که برداشته شود. و برداشتن آن به این است که عالم شما از میان

شما غایب گردد.»

ولی افسوس که قبل از استفاده ی کامل و فراگیرامت از این سرچشمه های زلال علم و معرفت، این سنت الهی جاری شد. و امروز ماییم و محرومی از دیدار عالم ربّانی روزگار.

نکته ی مهمّ دیگری که از کلام امام هفتم (علیه السلام) استفاده می شود، این است که در این جاحکمت را گمشده ی مؤمن دانسته اند و در احادیث دیگری فرموده اند که مؤمن هر جا آن را بیابد (ولو در دست مشرک یا منافق باشد) بر می گیرد. (2) مقصود از آن، چیزی نیست جز علم و معرفتی که از خود ایشان نشأت گرفته باشد. چه بسا مطلب صحیحی از اهل البیت (علیهم السلام) در زبان یا نوشتار کار بیاید؛ مؤمن گوهرشناس است و آن را هر جا باشد اخذ می کند.

به هر حال، با وجود غیبت عالم ربّانی، خدای را سپاس که هنوز رگه هایی از گوهر علم راستین را از معدن سیاهی بر سپیدی ها، به خواست خدا و عنایت حضرتش عجل الله تعالی فرجه می توانیم یافت. (3)

سخن را در این قسمت، با کلامی اثرگذار از امیرکلام (علیه السلام) به پایان می بریم:

« نَحْنُ الشُّعَاظُ وَالْأَصْحَابُ ، تَحْتُ الْخَزَنَةِ وَالْأَبْوَابِ . وَلَا تُؤْتَى الْبُيُوتُ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا ، فَمِنْ أَتَاهَا مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا ، سَمِيَ سَارِقًا .» (4)

ص: 209

1- تحف العقول ص 394.

2- رجوع کنید به مجموعه ورام / ج 1 / ص 81 و نهج البلاغه / ص 481.

3- اشاره به کلام خاتم النبیین به امیرالمؤمنین صلوات الله علیهما و آلهما: « یا علی ! وَاعْلَمْ أَنَّ أَعْجَبَ النَّاسِ أَيْمَانًا وَاعْظَمُهُمْ يَقِينًا ، قَوْمَ يَكُونُونَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ ، لَمْ يَلْحَقُوا النَّبِيَّ وَحُجَّتُهُمْ الْحِجَّةُ ، فَاَمِنُوا بِسَوَادِ عَلِيٍّ بِيَاضٍ »: «ای علی! بدان که شگفت آورترین مردم از نظر ایمان و عظیم ترین آنان از لحاظ یقین، قومی هستند در آخر الزمان که با نبی - از نظر زمانی - پیوند ندارند و حجّت از آنان در حجاب است. پس به سیاهی بر سپیدی ایمان آوردند.» (کمال الدین / ج 1 / ص 288 ح 8)

4- نهج البلاغه / ص 215 / خطبه 154.

«ماييم شِعَار(1) و اصحاب، ماييم خازنان و ابواب. و خانه ها را جز از باب ها وارد نمی شوند. هر که از غير درهای آن ها داخل آن ها شود، سارق نامیده می شود.»

این تعبیر بسیار تکان دهنده است. حتی اگر کسی به چیزی از حقیقت دست یابد، اما از راه صحیح وارد نشود، سارق است. همه می دانیم که سارق حقّ تصرف در مال سرقتی ندارد و نکوهش و کیفر در انتظار اوست. بنابراین جویای هر علم صحیحی باید بداند که منشأ این علم کجاست و آن را باید از چه کسی برگیرد. ندانستن این امر، کفران نعمت بی بدیل الهی است. از آن بدتر، این که سخن حقّ و علم صحیح را نادانسته از اهل بیت (علیهم السّلام) بگیرند و به دیگران نسبت دهند، در آن دخل و تصرف نابجا کنند، و آن تحریف شده ها را به حضرات معصومین (علیهم السّلام) نسبت دهند!

7-3- علم مطبوع و علم مسموع

در نهج البلاغه آمده است که امیرالمؤمنین (علیه السّلام) فرمودند:

« الْعِلْمُ عِلْمَانِ : مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ . وَ لَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَطْبُوعُ . » (2)

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

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

علم مطبوع، در طبیعت و سرشت آدمی نهاده شده است و به آموزش نیاز ندارد.

مثال روشن آن، مستقلات و بدیهیات عقلیه است که احتیاج به شنیدن از عالم ندارد. از این کلام در می یابیم که کسی که فاقد علم مطبوع باشد، به علم مسموع دست نمی یابد؛ زیرا علم مطبوع، پایه و اساس فهم علم مسموع است. مصادیق علم مطبوع یا همان بدیهیات، محدود و محدود، اما در عین حال بسیار ارزشمندند. سرمایه ی اساسی بشر در وادی معرفت، همین بدیهیات است که هرگز نباید آنها را وانهد.

ص: 210

1- «شِعَار» به لباسی که از همه ی لباس ها به بدن نزدیک تر است اطلاق می شود و «نحن الشّعار» در فرمایش حضرت (علیه السّلام) اشاره به نزدیکی امامان و اختصاص ایشان به پیامبر اکرم (صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم) دارد.

2- نهج البلاغه / ص 534 / حکمت 338.

با توجه به مباحثی که درباره ی منبع نور علم آمد، مصداق علم مسموع را باید علم صحیح و راستین اهل بیت (علیهم السّلام) بدانیم. علم مسموع ایشان، چه در قلمرو مستقلات عقلیه - که جنبه ی تنبیهی دارد. و چه در حوزه ی غیر مستقلات عقلیه - که شأن تعلیمی برای آنان قائلیم - بر پایه ی علم مطبوع فهم می گردد.

شأن تنبیهی علوم ایشان به این است که در بسیاری موارد، بیان ایشان، انسان را متذکر علوم مطبوع خویش می سازد. علم مطبوع، گاه محجوب می شود و حتی گاه آدمی در مقام تشخیص مصداق آن که آیا امری بدیهی است یا خیر ممکن است دچار اشتباه شود و امری غیر بدیهی را بدیهی و مستقل عقلی بینگارد.

این رخداد، در بسیاری مکاتب فکری روی داده است. امور غیر بدیهی را به غلط،

بدیهی و یا برآمده از بدیهی با استنتاج بدیهی می دانند، سپس نظامی فکری آمیخته از حق و باطل بنا می کنند و دیگران را به استماع سخنانشان فرامی خوانند. اما وقتی مدّعیان را به علم مطبوع خویش - در پرتو علم مسموع از اهل بیت (علیهم السّلام) - ارجاع می دهیم، نادرستی آن را وجدانا می یابیم.

بنابراین می توان گفت که از شؤون علم مسموع، حجاب زدایی از علوم مطبوع است. به دلیل وجود احتمال غفلت و آمیختگی علوم بشر با هزاران گونه جهل مرکب، بشر بی نیاز از علم مسموع نیست. (1) می توان گفت: در صورتی که علم مسموع نباشد، علم مطبوع، نفع شایان و کامل مورد انتظار را عملاً نخواهد رساند. جالب آن که در غررالحکم درباره ی علم مسموع و مطبوع اینگونه آمده است:

«الْعِلْمُ عِلْمَانِ : مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ . وَ لَا يَقَعُ الْمَطْبُوعُ إِذَا لَمْ يَكُ مَسْمُوعًا .» (2)

«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

ص: 211

1- به مباحث ذیل حجاب همنشینی با جاهل در فصل دهم رجوع کنید.

2- غررالحکم ح 179.

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. (1) این دو کلام، هر دو صحیح است و هر کدام محملی جدا از دیگری دارد. اولی جنبه ی منطقی و برهان عقلی دارد و دومی جنبه ی تجربی و عملی، که ضعف علمی بشر را به خوبی نشان می دهد. بهترین دلیل و شاهد بر این مدعا، تاریخ معرفت و فکر بشر است که در عمل، هرگاه از تنبیهات مسموع اهل البیت (علیهم السّلام) دور افتاده اند، از بدیهی ترین علوم مطبوع خود هم محروم شده اند.

به عنوان مثال: در بحث عدل و جبر و اختیار، انحراف طرفداران جبر و تقویض که هر دو، راه خطا پیمودند، از بی اعتنایی به علوم مطبوع آغاز شد. در حالی که اگر به تذکار مسموع خاندان عصمت و طهارت (علیهم السّلام) توجه کرده بودند، چنین سرنوشتی نداشتند. فقط منبع علم صحیح، اعتقاد درخشان به «امر بین الأمرین» را نمایند. تاریخچه ی مباحث جبر و اختیار را باید خواند تا این نکته را به روشنی دریافت و از سرنوشت آن عبرت گرفت. مسأله ی اختیار و حقیقت حریت، وجدانی و از روشن ترین 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 (علیهم السّلام) زانو می زدند و از سرِ باور، تنبیهاتِ تابناک ایشان را می شنیدند، همان علوم مطبوع بدیهی برایشان می درخشید و گوهر اختیار را بی هیچ زنگار می یافتند. اما افسوس که با تکیه بر پای چوبی علم اندک خود، به سوی حلّ مسأله قدم برداشتند و شنیدن از «ذوی العقول» را در برنامه ی فکری خویش نگنجانند، و تا آنجا پیش رفتند که انسان را مضطرب در چهره ی مختاران انگاشتند. (2)

صد اسف که در این راه به همان مقدار اکتفا نشد. آنان مبنای فکری و معرفتی را با

ص: 212

-
- 1- سودمند نبودن علم مطبوع در صورتی که علم مسموع نباشد، وجه دیگری دارد که در ادامه ی همین فصل بدان می پردازیم.
 - 2- آشنایان با بحث جبر و اختیار، در فلسفه ای که آن را حکمت متعالیه نامیده اند، به صحت این مطلب گواهی می دهند. رجوع شود به: اسفار / ج 6 ص 312.

سنگ های استوار علم مسموع اهل بیت (علیه السلام) بر پایه های محکم علم مطبوع نساختند. دریغا که پس از بنای نظام فکری خویش به سراغ احادیث رفتند و حقائق معارف روایی را با پیش فرض های نامقبول خود تأویل کردند. قدر معارف اهل بیت (علیهم السلام) را وقتی خواهیم شناخت که از تاریخ تاریک این انحراف ها آگاه شویم و حیرت کسانی را که از باب انحصاری علم وارد نشدند، به عیان ببینیم. ذکر نمونه های دیگر این انحرافات، مجال دیگری می طلبد. در این جا مثال جبر و اختیار، به منزله ی مثنوی نمونه خروار بیان شد.

برای دست یابی به علم مسموع، باید رفت و آن را شنید. سنت الهی این است که باید در مقابل عالمان حقیقی زانو زنیم تا از علم ایشان نصیب بریم. اکنون در زمان غیبت حجت الهی عجل الله تعالی فرجه، با توسل به آن یگانه ی دوران، باید رجوع به آیات قرآن همراه با احادیث امامان معصوم (علیهم السلام) را وجهه همّت خود قرار دهیم. با احادیث نباید بسان کلام دیگر متفکران معمولی بشر برخورد کنیم؛ که مثلاً بگوییم:

«اثمه ی شیعه هم سخنانی شنیدنی داشته اند»! بلکه اگر کلامی سزاوار سمع باشد، کلام ایشان است و بس.

در این جا ممکن است شبهه های رایج درباره ی سند احادیث را مطرح کنند. و به بهانه ی وجود احادیث غیر معتبر در لابلای مجموعه های روایی، ادّعا شود که رجوع به احادیث ثمری ندارد. پاسخ این است: اولاً باید گوهرشناس بود تا قدر گوهر دانست و آن را از بدل بازشناخت. ثانیاً اگر احتمالاً خس و خاشاکی در این دریاست، سبب نمی شود که انسان حقیقت جو از جواهر فراوان آن چشم بپوشد.

به هر حال باید اولویت اول همّت خود را رجوع به احادیث در تمام زمینه های معارفی - اعم از احکام و اخلاق و عقائد - قرار دهیم. متأسفانه شأن اهل بیت (علیهم السلام) در بسیاری از حوزه های علمی - حتی در شیعه - به مرجعیت ایشان در فقه جوارحی (احکام فروع دین) خلاصه شد، و کم تر کسی در معارف بلند توحیدی و... رجوع به آنان را وظیفه ی خود دانست. در دا و دریغا که عموماً برای کتب حدیثی - حتی به قدر کتاب یک فیلسوف بشری یا عارف قرنهای پیش - ارزش قائل نیستند. برای شیعه، شرم آور است که آن طور که در عبارات فلان صوفی دقت به خرج می دهند و به تنقیح و

تصحیح نوشته هایش می پردازند، برای کلام امام صادق (علیه السلام)، که حجّت خداست - عظمت قائل نیستند.

این درد استخوان سوزِ امروز نیز هست. در قالب مثالی روشن، مقصود را بیان می کنیم: اگر در محفلی دانشگاهی، مدرّسی، حدیث بخواند و فراتر از تیمّن و تبرک و به نیت اخذ علم از منبع حقیقی بدان بنگرد، اکفاء و اقران، درس او را عوامانه می خوانند. اما اگر سخن خود را به اصطلاحات رایج مکاتب غرب و شرق بیاراید، مخاطبان او را تحسین می کنند، کلامش می خردند و بر چشم می نهند.

شگفتی بیش تر این که این آفت در بعضی از حوزه های علمیه نیز تا حدّی سرایت کرده است. مرجعیت علمی اهل بیت (علیهم السلام)، عمدتاً در دایره ی کم شعاع احکام فقه جوارحی محبوس گشته است. در اعتقادات و اخلاق، کمتر کسی، معدن و منبع و مأخذ علم را «منحصر» در خانه ی آن خاندان می داند.

بار دیگر سخنان امامان خویش (علیهم السلام) و فریادهای ایشان را به یاد می آوریم که:

«... هرگز علمی نیابید مگر آنچه از نزد ما - اهل البیت - صادر شود.»

سوگندهای امام باقر (علیه السلام) به خداوند را از یاد نبریم تا این حقیقت برایمان روشن می شود. اگر مدّعی تشیع هستیم، در علم و عمل باید پیرو پیشوایان باشیم. معرفت جویی و علم آموزی، تنها از این راه مستقیم امکان دارد. از غیر این راه اگر هم «دست یابی به واقع» رخ دهد، نتیجه ای مسروقه به دست آمده است.

حال که دانستیم مرکز و منبع علم کجاست، گام بعدی شناخت راه های طلب این

علم است.

7-4 - طلب حقیقی علم

اشاره

براساس عبارت حضرت صادق (علیه السلام) (لیس العلم بالتعلّم) گفتیم که تعلّم، شرط لازم و کافی برای علم نیست. اما اگر خداوند اراده کند، همین مقدمات معمولی و اسباب عادی در طلب علم، می تواند منتهی به وقوع نور در قلب انسان گردد. هم چنین اختیاری نبودن حصول علم و عدم ضرورت تعلّم برای علم، وظیفه و تکلیف تعلّم را از عهده ی بشر ساقط نمی کند.

ص: 214

همه ی ما امر به طلب علم شده ایم تا از ظلمت جهل به درآییم. راه طلب علم را باید از عالمان حقیقی آموخت. پس بهادامه ی کلام امام صادق (علیه السّلام) خطاب به «عنوانی بصری» توجه می کنیم.

«فَإِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ ، فَاطْلُبْ أَوَّلًا فِي نَفْسِكَ حَقِيقَةَ الْعُبُودِيَّةِ .»

پس اگر علم خواستی، ابتدا در خودت حقیقت عبودیت را طلب کن»

معنای حقیقت عبودیت در ادامه بیان امام (علیه السّلام) خواهد آمد.

«وَاطْلُبِ الْعِلْمَ بِاسْتِعْمَالِ ..»

«برای این که علم بخواهی، آن را به کار بند.»

از این بیان در می یابیم که شرط طلب واقعی علم، عمل کردن است به آن چه می دانیم. گفتیم که درس خواندن و عالم شدن، رابطه ی ضروری علی و معلولی ندارند. علم صنع خداست. بسا کسی سالیانی درس بخواند، اما از صنع الهی محروم ماند و در وادی علم قدمی پیش نرود. اگر در محفل درسی شرکت می کنیم، می شنویم، می نویسیم و می خوانیم، همه و همه از این جهت است که خداوند، این ها را مقدمه ی عادی حصول علم قرار داده است. یکی از مقدمات حصول علم، در کنار درس خواندن، عمل به علمی است که تاکنون یافته ایم؛ زیرا که فرموده اند:

«مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ ، وَرَثَةُ اللَّهِ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.» (1)

«هرکس عمل کند بدان چه می داند، خداوند علم آن چه را نمی داند به او

می آموزد.»

یکی دیگر از مقدمات، استعانت از خداوند متعال است که در ادامه ی کلام

امام (علیه السّلام) به عنوان آمده است:

«إِسْتَفْهِمِ اللَّهَ يُفْهِمَكَ .»

«از خداوند فهم بخواه، تا به تو بفهماند.»

وقوع نور علم در قلب، وابسته به اراده ی خدای متعال است، پس علم را باید از

ص: 215

خداوند خواست. علم، نوعی روزی و هم چون رزق دنیوی است. برای حصول آن، باید دعا کرد و در عین حال، مقدمات توصیه شده و راه های معمول تعلّم را پیمود. خداوند، خود همین عملکرد را از ما خواسته است. کسی که برای رزق یا علم، فقط دعا می کند و بعد در کنج خانه ایام به بطالت می گذراند، دعای خویش را به سخره گرفته است؛ زیرا هر که به چیزی امید دارد، آن را طلب می کند و در جهت نیل بدان قدم برمی دارد.

حقیقت عبودیت

عنوان بصری می گوید:

«گفتم: ای شریف!»

امام (علیه السلام) می فرمایند:

«بگو، ای اباعبدالله»

عنوان می پرسد:

«یا ابا عبد الله! ما حقیقه العبودیة؟»

«ای ابا عبدالله! حقیقت عبودیت چیست؟»

امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«ثَلَاثَةٌ أَشَدُّ بَيَاءً: أَنْ لَا يَرَى الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِيمَا حَوَّلَهُ اللَّهُ مَلَكًا، لِأَنَّ الْعَبِيدَ لَا يَكُونُ لَهُمْ مَلِكٌ، يَرُونَ الْمَالَ مَالُ اللَّهِ، يَصْعَوْنَهُ حَيْثُ أَمَرَهُمُ اللَّهُ بِهِ. وَلَا يُدَبِّرُ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ تَدْبِيرًا، وَجُمْلِهِ اسْتِعَالِهِ؛ فِيمَا أَمَرَهُ تَعَالَى بِهِ وَنَهَاةً عَنْهُ.»

«(حقیقت عبودیت) سه چیز است: (اول) این که بنده برای خودش در آن چه خداوند به او بخشیده، ملکی نبیند، زیرا که بندگان ملکی ندارند، مال را مال خداوند می بینند و آن را در جایی که خداوند ایشان را امر کرده قرار می دهند. (دوم) این که عبد برای خودش تدبیری نیندیشد. (سوم) این که همه ی اشتغالش به اموری باشد که خداوند تعالی او را بدان امر یا او را از آن نهی

کرده است.»

امام صادق (علیه السلام)، لُبُّ لُبَابِ دینداری و بندگی را در این سه چیز بیان می کنند:

ص: 216

اول آن که انسان به درجه ای از معرفت برسد که همه کارهی عالم تکوین را خدا بداند. اگر قدرت جلب نفع یا دفع ضرری دارد، بالله دارد. لا- حول و لا قوه الا بالله. حتی نفس کشیدنش به اختیار خودش نیست؛ چه رسد به عاقل و عالم شدنش. پس هرچه انسان یا هر بنده ی دیگری دارد، از آن خودش نیست؛ بلکه مالکیتش بالله است.

در حقیقت مالک اصلی خداست*** این امانت بهر روزی دست ماست

بنده وقتی ملکیت خداوند متعال را باور کند، ملک حقیقی را از آن مولایش خواهد دانست. لذا مالش را فقط در جایی صرف می کند که خدا می خواهد. امام صادق (علیه السلام) اثر این نگرش را در عمل عبد، چنین بیان می فرمایند:

« إِذَا لَمْ يَرِ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِيمَا حَوَّلَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَلَكًا ، هَانَ عَلَيْهِ الْإِنْفَاقُ فِيمَا أَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُنْفِقَ فِيهِ . »

(وقتی که بنده در آن چه خدا به او عطا کرد برای خویش ملکی نبیند، انفاق، در مورد آنچه خدای تعالی او را به انفاق آن امر کرده، برایش آسان می شود.)

این انفاق فقط انفاق مال نیست؛ بلکه انفاق تمام مایملک خود است، اعم از عمر و علم و قدرت و... در راهی که خداوند به آن امر فرموده است.

دومین رکن عبودیت، این است که بنده برای خویش تدبیر نکند. این عدم تدبیر، به معنای ترک دوراندیشی و عاقبت نگری نیست. (1) بلکه بدین مفهوم است که پیش خود نگوید: «فردا چنین و پس فردا چنان کنم.» و در این آینده نگری ها هیچ نقشی برای تقدیر الهی قائل نباشد. بنده، در پی شناخت درست وظیفه ی خویش است و سپس در حدّ عقل و فهم خود و در محدوده ی شرع، برای انجام وظیفه ی مطلوب برنامه می ریزد، و مابقی را به خدای خود را می گذارد. دست خداوند همواره باز است. چه بسا خیر ما را در آنچه ما دوست می داریم قرار نداده باشد؛ بلکه صلاح ما را در اموری قرار دهد که برای ما خوشایند نیست. ممکن است ما را به بلایی و یا مصیبتی گرفتار

ص: 217

1- زیرا فرموده اند: أَعْقَلُ النَّاسِ أَنْظَرُهُمْ لِلْعَوَاقِبِ (غررالحکم ح 393)؛ عاقل ترین مردم، عاقبت نگرترین آن هاست.

کند که در ظاهر، ما را از رسیدن به هدف مورد نظرمان باز دارد. اما بنده ای که مدبر حالاتش را خداوند می داند و همه چیز را پیش چشم او، به اذن او جاری می بیند، در مشکلات قدرت تحمل و در مصائب طاقت صبر می یابد:

« وَإِذَا فُوضَ الْعَبْدُ تَدْبِيرِ نَفْسِهِ عَلَى مُدْبِرِهِ، هَانَ عَلَيْهِ؛ مَصَائِبِ الدُّنْيَا »

(وقتی که بنده تدبیر خویش را به مدبرش واگذارد، (تحمل) مصیبت های دنیا

بر او آسان می شود.)

سومین رکن عبودیت این است که بنده فقط به انجام اوامر و ترک نواهی خداوند اشتغال دارد. وقتی چنین شد، همه ی فکر و ذهن او، این خواهد بود که چگونه می تواند بهتر به اوامر خدایش جامه ی عمل پوشاند و نواهی او را ترک گوید. در این صورت، دستورات الهی برای او اهمیت می یابد نه قضاوت های دیگران. لذا کار او به مرء(1) و مباحات با مردمان نخواهد رسید. او هرگز به نکودیدن و نکوهیدن ایشان وقعی نخواهد نهاد و در راه بندگی، نمی کوشد که اعمال خود را مورد پسند مردم قرار دهد.

« وَإِذَا اشْتَغَلَ الْعَبْدُ بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَ نَهَاَهُ، لَا يَتَفَرَّغُ مِنْهُمَا إِلَى الْمِرَاءِ وَ الْمُبَاهَاةِ مَعَ النَّاسِ »

(وقتی که بنده اشتغال باید بدانچه خداوند تعالی او را بدان امر کرده و از آن باز داشته، هرگز از (اشتغال به) امر و نهی الهی بیکار نمی شود (تا) به مرءو

مباحات با مردمان پردازد.)

تا این جا امام (علیه السلام) آثار هریک از سه رکن عبودیت را برشمردند. سپس چنین فرمودند:

« فَإِذَا أَكْرَمَ اللَّهُ الْعَبْدَ بِهَذِهِ الثَّلَاثِ، هَانَ عَلَيْهِ الدُّنْيَا، وَ إِبْلِيسَ، وَ الْخُلُقِ، وَ لَا يَطْلُبُ الدُّنْيَا تَكَاثُرًا وَ تَفَاخُرًا، وَ لَا يَطْلُبُ مَا عِنْدَ النَّاسِ عِزًّا وَ عُلْوًا، وَ لَا يَدْعُ أَيَّامَهُ بَاطِلًا؛ . وَ عِزًّا، وَ عُلْوًا، وَ لَا يَدْعُ أَيَّامَهُ بَاطِلًا. فَهَذَا أَوَّلُ دَرَجَةِ التَّقَى. قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «تِلْكَ الدُّارُ الْآخِرَةُ نَجَعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لَا فَسَادًا وَ

ص: 218

1- مرء، در لغت از ریشه ی «مری» و در باب مفاعله است. مرء به معنای جدال، خصومت و منازعه میان دو طرف است که هر دو با تعصب و بی دلیل روی یک مطلب پای می فشارند.

پس هنگامی که خداوند، بنده را بدین سه ویژگی اکرام کند، دنیا و ابلیس و مردم نزد او خوار می شوند، دنیا را برای تکاثر و تفاخر طلب نمی کند، آن چه را که نزد مردم است برای عزت و علو نمی خواهد و روزگارش را به بطالت نمی گذراند. این نخستین درجه ی تقوی است. خداوند تبارک و تعالی فرمود: **تِلْكَ الدُّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.» (1)**

اکرام عبد یعنی گرامی داشتن او. خداوند با این سه ویژگی، بنده ی خویش را بزرگ می دارد؛ زیرا بشر به توفیق الهی به حقیقت عبودیت فائز می شود. معرفتی که منتهی به چنین صفاتی می شود، صنع خداست و شرایط مساعد اّتّصاف به این صفات را خداوند، خود فراهم می آورد. خداوند بنده را برای رسیدن به این مرتبه از عبودیت یاری می دهد و او را بزرگ می دارد.

این نکته حائز اهمیت است که ما چه چیز را مصداق اکرام خداوند به خود بدانیم.

آیا همین که نعمت های دنیوی کسی را در برگیرد، می توانیم گفت خدا او را گرامی داشته است؟ سخن را روی با صاحب‌دلان است. صاحب‌دلان و عاقلان، پاسخ را منفی می دانند. در نظر آنان، تمتّع دنیوی - فی نفسه - نشانه و ملاک اعزاز بنده توسط خدا نیست. آری، اگر عبد بتواند از علم، ثروت، قدرت و ... استفاده ی اخروی بگیرد و حقیقت عبودیت را در مورد آن ها پیاده کند، می توان گفت که مورد اکرام خداوند واقع شده است. اما اگر همین امکانات و بال او شود و حجتی بر او گردد و او با سوء اختیار خویش بساط بندگی برچیند، جز افسوس نصیبی نخواهد برد.

این تمتّعات، همگی قسمت چند روزه ای است که چشم بر هم زدنی می گذرد، مرگ می آید و علمها و ثروتها و قدرتها را با خود می برد و در پایان، برای کسی که از آن ها بهره ای ماندنی نبرده، فقط روسیاهی بر جای می نهد.

بر اساس بیان امام صادق (علیه السلام) پس از گرامی داشت بنده از جانب خدا، سه چیز نزد

ص: 219

1- قصص / 83: آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می دهیم که در زمین نه برتری می جویند و نه فساد و سرانجام نیک از آن پرهیزگاران است.

بنده خوار می گردد: دنیا و ابلیس و خلق. خوار شدن هر کدام از این سه، در نگاه عبد معنای خاص خود را داراست:

1- جلوه ها و عشوه های دنیا در دیده ی او کوچک می شود. در بحث علامات و آفات عقل، درباره ی نسبت عاقل با دنیا سخن خواهیم گفت. (1) این جا نیز، سخن از عالمی است که در مسیر اراده ی علم، حقیقت عبودیت را در خود می طلبد و چون عقل و علم جدای از یکدیگر نیستند، این سه اکرام در واقع نصیب عبیر عالم عاقل می گردد. خواری دنیا در چشم او مشهود است، چنان که امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

« فَلْتَكُنِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِكُمْ أَصْغَرَ مِنْ حُثَالِهِ الْقَرِظِ وَفُرَاصَةَ الْجَلَمِ. » (2)

«پس باید دنیا در دیدگان شما، کوچک تر از خُرده های برگ درخت سَلَم (3) و ریزه های قیچی پشم چینی (4) باشد.»

امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) حقارت دنیا را به خواری خُرده ریزه های پارچه در خیاطی تشبیه کرده اند؛ همان ها که دور می ریزند. این خواری دنیا در چشم عابد عالم عاقل، به دلیل خواری دنیا نزد پروردگار است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

«وَأَحَذِرُكُمْ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا مَنْزِلُ قُلْعِهِ وَ لَيْسَتْ بِدَارِ نُجْعِهِ قَدْ تَزَيَّنَتْ بِغُرُورِهَا وَ غَرَّتْ بِزِينَتِهَا دَارَ هَانَتْ عَلَى رَبِّهَا فَخَلَطَ حَلَالَهَا بِحَرَامِهَا وَ خَيْرَهَا بِشَرِّهَا حَيَا تَهَا بِمَوْتِهَا وَ حُلُوهَا بِمُرِّهَا... » (5)

«و شما را از این دنیا بر حذر می دارم که منزلی است ناپایدار، نه سرایی برای یافتن علف و گیاه، به فریبایی اش آراسته و به آراستگی اش فریفته. خانه ای که نزد پروردگارش خوار گشته، از این رو حلالش را به حرامش و خیرش را به

ص: 220

1- رجوع شود به فصل نهم و دهم.

2- نهج البلاغه / ص 76 / خطبه 33.

3- القَرِظ: برگ درخت سَلَم که با آن پوست را دباغی کنند. مفرد آن قَرِظهاست. فرهنگ لاروس / ص 1629.

4- الجَلَم: قیچی بزرگی که با آن پشم چینند. فرهنگ لاروس / ص 760.

5- نهج البلاغه / ص 167 / خطبه 113.

وقتی دنیا در نگاه بنده ای خوار شد، دیگر دنیا را برای تکاثر و تفاخر و عَزَّ و علو طلب نمی کند. در بحث های آینده (1) گفته خواهد شد که دنیا خواهی برای فخر فروشی و تکاثر مذموم است، تنها در حدِّ بلاغ باید از دنیا برگرفت و اگر بنده ای تمام دارایی های خود را در دنیا از آن خود نبیند و به مالکیت غیر خود یقین کند، دیگر چه جای فخر؟

2- پس از دنیا، ابلیس در نظر بنده ی گرامی داشته ی خدا خوار می گردد. وقتی امر و نهی خدا برای او اهمیت یافت و به کار بستن آن ها را وجهه ی همّت خویش قرار داد. با استعانت از لطف و توفیق الهی - وسواس ابلیس بر او عظیم و گران نمی آید و رویارویی با او برایش دشوار نخواهد بود.

3- مردم هم در نگاه او خفیف می گردند. خواری خلق بدین معناست که نه برای تمجید و تشویق و تحسین مردمان ارزشی قائل است و نه برای توییح و تقبیح ایشان. در نظر او، مهم ترین امر، جلب رضای خالق است. خوار دیدن خلق، بدین معنا نیست که انسان خود را برتر و بهتر از دیگران بداند. عاقل با حفظ تواضع و حقیر دیدن خود، برای اظهار نظر دیگران ارزشی قائل نیست. (2) اگر به حقیقتی برسد و همه ی مردمان حَقانیت آن حقیقت را نفی کنند و حتی آن را وارونه جلوه دهند، هرگز در مشی او تأثیری نخواهد گذاشت. او به علم حقیقی نسبت به آن واقعیت دست یافته و فقط علم، حجت است که باید مبنای عمل قرار گیرد.

امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

« يَا هِشَامُ! لَوْ كَانَ فِي يَدِكَ جَوْزَةٌ وَقَالَ النَّاسُ فِي يَدِكَ لَوْلُؤَةٌ؛ مَا كَانَ يَنْفَعُكَ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا جَوْزَةٌ. وَلَوْ كَانَ فِي يَدِكَ لَوْلُؤَةٌ وَقَالَ النَّاسُ أَنَّهَا جَوْزَةٌ، مَا ضَرَكَ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا لَوْلُؤَةٌ.» (3)

«ای هشام. اگر در دست تو گردویی باشد و مردم بگویند در دستت گوهری

ص: 221

1- رجوع شود به فصل نهم و دهم.

2- به فصل نشانه های عقل، توضیحات ذیل خصلت هفتم عاقل رجوع کنید.

3- تحف العقول ص 386.

است، تو را سودی نبخشد، در حالی که می دانی گردوست. و اگر در دست تو گوهری باشد و مردم بگویند گردویی است، ضرری به تو نمی رساند، در حالی

که می دانی گوهری است.»

وقتی که خلق خدا نزد بنده ای خوار شدند، او با عمق جان معتقد می گردد که مردم، به او عترت نمی بخشند و عزّت و شرف را فقط خداوند می دهد. عزّت و برتری به این نیست که انسان در میان دیگران، از زینت های دنیوی بیش تر بهره گیرد. عزّت بنده نزد خداوند اهمیت دارد که ملاک آن هم، این ظواهر فریبنده نیست. معیار، عبودیتی است که شخص بدان متّصف می گردد. عزّت های ظاهری در نگاه مردم، با درگذشتن آنان از دنیا می گذرد و آن چه می ماند عزّت مع الله است.

عبد، دنیا را برای علو نیز نمی خواهد. درباره ی علو در سطور آینده توضیحاتی

خواهد آمد.

اکرام بنده توسط خداوند، سبب می شود که او روزگار خود را به بطالت نگذراند و لحظه لحظه ی عمرش را فقط در راه بندگی پروردگارش مصروف دارد. او این نفس های معدود و عمر محدود را غنیمت می شمرد و یقین دارد که اگر هزاران هزار ثروت بدهد، بازگرداندن لحظه ای از این لحظات را نتواند. عمر که با آن می توان رضایت ربّ را خرید، سرمایه ای تجدیدناپذیر است و لذا بدون کسب منفعت، نباید آن را از کف داد.

امام صادق (علیه السلام) در کلام خود خطاب به عنوان بصری، پس از ذکر این آثار با عظمت فرموده اند: « هَذَا أَوَّلُ دَرَجَةِ التَّقَى »: «این نخستین پله ی پرهیزگاری است.» و سپس این آیه ی شریفه را خوانده اند

«تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (1)

«آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می دهیم که در زمین نه برتری می جویند و نه فساد می و سرانجام (نیک) از آن پرهیزگاران است.»

ص: 222

در این آیه با اسم اشاره به دور (تلك) به سرای آخرت اشاره شده است. شاید این چنین اشاره ای از باب تعظیم و تقخیم سرای آخرت باشد. (1) خداوند، آن سرای با عظمت را نصیب کسانی می دارد که در پی علو و فساد در زمین نباشند. علو در زمین یعنی تجبر و تکبر در آن:

می گویند: *عَلَا فِي الْأَرْضِ*، یعنی طغیان کرد و خود را بزرگ پنداشت. (2)

«عَلَا فِي الْأَرْضِ، یعنی در زمین تجبر و تکبر کرد.» (3)

تعبیر علو و فساد در زمین به همین معنا، در آیات دیگری از قرآن کریم هم آمده

است:

«وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوجًا كَبِيرًا» (4)

«و در کتاب به بنی اسرائیل، اعلام کردیم (5) که دو بار در زمین فساد می کنید و گردنگشی بزرگی می کنید.»

خداوند در مورد کافران فرموده است:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (6)

«از روی ظلم و سرکشی آیات ما را انکار کردند، در حالی که جان های شان

بدان یقین داشت، پس بنگر که فرجام مفسدان چگونه بود.»

«علو» به معنای طغیان و استکبار و تجبر، صریحا با روح عبودیت در پیشگاه خداوند متعال تضاد دارد. علو و جبروت و کبریا، از آن

خداوند متعال است. دیگران

ص: 223

1- مجمع البحرين ج 1 / ص 302.

2- کتاب العین ج 2 / ص 245. يقال علا في الأرض، ای طغی و تعظّم.

3- مجمع البحرين ج 1 / ص 302. علا في الارض ای تجبر و تکبر فيها.

4- اسراء / 4.

5- در حدیثی امیرالمؤمنین (علیه السلام) «قضاء» را بر چهار قسم دانسته اند: قضاء الخلق، قضاء الحکم، قضاء الأمر و قضاء العلم. برای

قضاء العلم، آیه 4 سوره ی اسراء را شاهد آورده اند و فرموده اند که معنای آن این است: «وَعَلِمْنَا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ». بحار الانوار ج 5 ص

124 / ح 73.

6- نمل / 14.

همگی به او نیاز دارند، و در برابر جبروتش خاضع و ذلیل اند. آنانکه در این دنیا در پی علو و فسادند، گرچه بر اطرافیان برتری و در زمین فرصت فساد یابند، اما نصیبی از آخرت ندارند.

در همه ی مراتب سلوک راستین و صحیح، باید این آیه نصب العین انسان باشد.

برای هر کسی و در هر رتبه ای علو و فساد به گونه ای مطرح است.

علو در زمین، صفتی خاص فرعون و فرعونیان نیست. دنیا چنان رنگارنگ است و کالاهای گوناگون چنان آن را انباشته، که به آسانی دل از آن ملول نمی گردد. هر کسی در هر رده ای که باشد، از فریبندگی های دنیا رها نیست. دنیای فریبا، به فساد فرا می خواند و از بندگی خدا باز می دارد. و تنها آنان که بندگی خدا پیشه کردند، تیشه بر ریشه ی فریبندگی دنیا می زنند.

نکوهش برتری خواهی در دنیا

در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (رحمه الله) ذیل این آیه شریفه، روایت شده که امام صادق (علیه السلام) به حفص بن غیاث فرمودند:

« يَا حَفْصُ! مَا مَنَزَلَهُ الدُّنْيَا مِنْ نَفْسِي إِلَّا بِمَنَزَلِهِ الْمَيِّتَةِ ، إِذَا اضْطُرِرْتُ إِلَيْهَا أَكَلْتُ مِنْهَا .»

«ای حفص! جایگاه دنیا نزد من، نیست مگر به منزله ی مرداری که فقط

وقتی از آن بخورم که به اضطرار بیفتم.»

اگر انصاف دهیم، این ادعا را حقیقتاً زیننده ی امام (علیه السلام) می یابیم. آیا دنیا در نگاه ما نیز چنین است؟! در ادامه ی همان حدیث می خوانیم:

« يَا حَفْصُ! إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَّمَ مَا الْعِبَادُ عَامِلُونَ وَإِلَى مَا هُمْ صَائِرُونَ ، فَحَلَمَ عَنْهُمْ عَدَدَ أَعْمَالِهِمُ السَّيِّئَةِ لَعَلَّمَهُ السَّابِقِ فِيهِمْ ، فَلَا يَغُرُّكَ حُسْنُ الطَّلَبِ مِمَّنْ لَا يَخَافُ الْفُوتِ .»

«ای حفص! خداوند تبارک و تعالی می داند که بندگان چه می کنند و به سوی چه می شوند. از این رو، در برابر کارهای بدشان - به خاطر علم پیشین خود درباره ی آن ها - بردباری ورزید. پس نیکو طلبیدن، از جانب خداوند، آن که نسبت به فوت (از دست دادن) هراسناک نیست، تو را نفریبد.»

عبارات اخیر امام (علیه السلام) به این سنت الهی اشاره دارد که بنای خداوند در این دنیا، کیفر بی درنگ همه ی بدکاران نیست؛ بلکه این جا دار امتحان است و خداوند، در برابر اعمال ناشایست بندگان، بردباری می ورزد. علت این حلم، علم پیشین خداوند نسبت به اعمال بندگان - البته با حفظ اختیار ایشان است. خدایی که سرانجام بندگان را می داند، نیازی به عجله در کیفر دادن ندارد. (1)

امام صادق (علیه السلام) از حلم خداوند در برابر رفتار بندگان، به «حسن طلب» (نیکو طلبیدن) از جانب خداوند تعبیر کرده اند. مقصود این است که خداوند بر ظالمان سخت نمی گیرد و با زبان خوش از آن ها طلب اصلاح می نماید. حُسن طلب خداوند از آن روست که او نسبت به فوت (از دست رفتن) هراسی ندارد. (2) در مکالمات خداوند متعال با حضرت عیسی (علیه السلام) در حدیث قدسی آمده است که خداوند متعال خطاب به آن حضرت فرمود:

«يَا عِيسَى كَمْ أُطِيلُ النَّظَرَ وَأَحْسِنُ الطَّلَبَ وَالْقَوْمُ فِي غَفْلَةٍ لَا يَرَجِعُونَ تَخْرُجُ الْكَلِمَةُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ لَا تَعْيَهَا قُلُوبُهُمْ يَتَعَرَّضُونَ لِمَقَاتِي وَ يَتَحَبَّبُونَ إِلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ» (3)

«ای عیسی! تا به کی (نسبت به بندگان خود) بلند نظر باشم و (از آنان) به نیکی بازخواست کنم در حالی که این قوم در غفلتی هستند (که از آن) بر نمی گردند؟ سخن از دهان هایشان خارج می شود (اما) دل های شان آن را در نمی یابد. خود را (با ارتکاب معاصی) در معرض دشمنی با من قرار می دهند، و در عین حال می خواهند با تقرّب به من، نزد مؤمنان محبوبیت پیدا کنند!»

ص: 225

1- در نقل این حدیث در تفسیر سعد السعود سید بن طاووس عبارات آخر چنین است: ... فَحَلَمَ عَنْهُمْ عِنْدَ أَعْمَالِهِمُ السَّيِّئَةَ لِعَلْمِهِ السَّابِقِ فِيهِمْ وَإِنَّمَا يَعَجَلُ مَنْ لَا يَعْلَمُ فَلَا يَغْرُزُكَ حُسْنُ الطَّلَبِ مِمَّنْ لَا يَخَافُ الْفُوتِ . سعد السعود / ص 87.

2- در نقل ارشاد القلوب چنین آمده است: وَإِنَّمَا يَعَجَلُ لَا يَخَافُ الْفُوتِ فَلَا يَغْرُزُكَ تَأْخِيرُ الْعُقُوبَةِ. ارشاد القلوب / ج 1 / ص 105.

3- کافی ج 8، ص 134.

در دعای امام سجّاد (علیه السّلام) در صحیفه چنین آمده است:

« وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ وَلَا فِي نِقْمَتِكَ عَجَلَةٌ، وَإِنَّمَا يَعَجَلُ مَنْ يَخَافُ الْفُوتَ. » (1)

(و دانسته ام که نه در حکم تو ظلمی است و نه در عذاب تو شتابی و فقط

کسی که از فوت می هراسد عجله می کند.)

در ادامه ی حدیث مورد بحث، حفص بن غیاث می گوید:

ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ: « تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ » الْآيَةَ، وَ جَعَلَ يَبْكِي وَيَقُولُ: ذَهَبَتْ وَاللَّهِ الْأَمَانِي عِنْدَ هَذِهِ الْآيَةِ. »

« سپس امام صادق (علیه السّلام) این کلام الهی را تلاوت کردند: «تلك الدار الآخرة...» و گریستند و فرمودند: قسم به خدا، با وجود این آیه، آرزوها بر باد رفته است.»

« ثُمَّ قَالَ: فَازَ وَاللَّيْنُ الْأَبْرَارِ، أَتَدْرِي مَنْ هُمْ؟ هُمُ الَّذِينَ لَا يُؤْذُونَ الذَّرَّ. »

«سپس فرمودند: قسم به خداوند که ابرار رستگار شدند. آیا می دانی که آن ها

کیانند؟ آنان کسانی هستند که (حتّی) مورچه ای را آزار نرسانند.»

پیش تر گفته شد که اراده ی علوّ و فساد، برای هر کسی در هر مرتبه ای می تواند مطرح باشد. حتّی کسی که قدرتی در حدّ آزار رساندن به یک مورچه ی ضعیف را دارد، اگر از این قدرت بهره نگیرد و خویشان دار باشد، از ابرار خواهد بود. کسی که خود را عبد حقیر و خوار و خاضع می بیند، هرگز به خود اجازه ی زورگویی و اعمال سوء قدرت نمی دهد. او همواره فقر و ذلّت و مسکنت خود را به یاد می آورد، لذا به دیگران دراز دستی نمی کند.

هر کسی با هر اندازه قدرت و توانی در هر زمینه ای ممکن است مصداق این آیه گردد، از صاحب یک تجارت تا والی یک ولایت، چنان که راوی ذیل همین آیه گوید:

«رَأَيْتُ عَلِيًّا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) . . . يَمُرُّ فِي الْأَسْوَاقِ . . . وَ هُوَ يَقْرَأُ هَذِهِ الْآيَةَ: « تِلْكَ الدَّارِ

ص: 226

الْآخِرَةَ نَجْعَلَهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ « ثُمَّ يَقُولُ : هَذِهِ الْآيَةُ أَنْزَلَتْ فِي الْأُولَاءِ وَذَوِي الْقُدْرَةِ مِنَ النَّاسِ
(1)»

علی (علیه السلام) را دیدم که در بازارها عبور می کردند... و این آیه را می خواندند: تلك الدار» سپس می فرمودند: این آیه درباره ی
والیان و مردمان صاحب

قدرت نازل شده است.»

دقت کنیم که امیرالمؤمنین (علیه السلام) این آیه را در بازار برای اهل کسب و تجارت می خواندند. یعنی حتی اگر یک فروشنده در
کارش، خوش انصافی به خرج ندهد و فساد در کسب و کار داشته باشد و برتری خواهی کند، از دار آخرت محروم خواهد بود. مثلاً برتری
جویی کاسب به این است که به هر نحوی - حتی به دروغ - ابراز کند که کالای من بهتر از دیگران است.

این علو خواهی، گریبان هرکسی را می تواند بگیرد. آن کس که قدرت علمی دارد، ممکن است در پی شهرت و برتری نسبت به سایر علما
باشد و قلبا بخواهد مردم به او و علمش به چشم دیگری نگاه کنند.

نکته ی قابل توجه در آیه ی مورد بحث، این است که خداوند، «اراده ی علو» را نکوهیده است. گفتیم که «علو» یعنی برتری. در معنای
نکوهیده ی آن که در قرآن به کار رفته، به معنای سرکشی و طغیان و ضد عبودیت است. علو، امری خارجی است که ظهور و بروز بیرونی
دارد. اما اراده ی علو، ظریف تر از آن و امری قلبی است. در آیه ی شریفه، حتی داشتن این صفت قلبی هم مذمت شده است، یعنی برتری
خواهی؛ که انسان، برتری بر دیگران در علم یا قدرت یا ثروت یا... را قلبا دوست بدارد.

سیدبن طاووس در کتاب سعد السعود، به ظرافت، دامنه ی اراده ی علو را، در روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) بیان کرده است.
بنگرید که اراده ی علو تا کجا گسترش می یابد:

« إِنَّ الرَّجُلَ لِيُعْجِبُهُ أَنْ يَكُونَ شَرَاكَ نَعْلِهِ أَجْوَدَ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِ صَاحِبِهِ ،

ص: 227

«(گاه) شخصی، از این که بند کفشش از بند کفش رفیقش بهتر باشد، به غرور

می آید. پس (با این حالت قلبی) مشمول این آیه می شود.»

بسیار شگفت آور است. همه ی ما کودکان را دیده ایم که آنچه را دارند به رخ همسالان خود می کشند. با غرور و افتخار می گویند: لباس من، کفش من، اسباب بازی من و ... و این همه را بهتر از مال دیگران می بینند. حال از خود پیرسیم که: آیا ما از این حالت قلبی رها گشته ایم؟ و واقعا از کودکی به درآمده ایم؟! آیا کاسب به کالایش، کاتب به کتابش، سخنران به سخنش و عالم به علم خویش نمی نازند که آنچه ما داریم بهتر است از آنچه دیگران دارند؟ آری این کمالات هم در بزرگسالی، رقیبان را به بازی گرفته اند و حالت کودکانه ی برتری خواهی را در آنان زنده نگه داشته اند. حتی اگر یک بند کفش ناقابل در ما این حالت را ایجاد کند، اراده ی علو کرده ایم. واقعا تکان دهنده و کمرشکن است. اگر آخرت می خواهیم، باید این گونه از برتری خواهی بگریزیم. بی جهت نیست که حضرتش در حال گریه فرمودند که آرزوها با این آیه از دست رفته است! و اگر همواره در قلب خود «مَنْ» بگوییم، نباید رستگاری را انتظار بریم. بهترین راه برای فرار از اراده ی علو، این است که از «من» برون آییم. اگر کمالی داریم، اولاً بدانیم که از جانب خود نداریم. این دارایی ها و کمالات، همگی از غیر ماست و هر لحظه می تواند سلب شود. پس دیگر جایی برای مقایسه و مفاخره نیست. اگر همین کمالات، مایه ی عجب و علو در ما شود، جز بیچارگی و سقوط، برایمان نخواهد داشت.

ثانیا این کمالات، تنها به عنوان امانتی در دست ماست. درباره ی علم، قدرت،

شهرت، ثروت، آبرو و ... باید همزبان با سلیمان حشمه الله (علیه السلام) اذعان کنیم:

« هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ » (2)

هر چه داریم، فضل خداست و مستحق آن هم نبوده ایم. اصلاً ما نبوده ایم که حقی بخوایم. او خود ما را حیات بخشید، از ضعف به قدرت رسانید، از جهل درآورد و

ص: 228

علم داد و ... این ها همه فضل خداوند است. اگر کمال کسی بر دیگری برتری دارد، این برتری از جانب خود او نیست. به علاوه، این همه مایه ی امتحان و ابتلاء است، تا بنگرند چه کسی بهتر عمل می کند. بنابراین باز هم به قبح برتری خواهی پی می بریم.

یادآوری این نکته ی مهم ضروری است که انسان نباید عرصه ی عمل و اقدام را ترک گوید، از ترس این که مبادا گرفتار اراده ی علو شود. شیطان لعین در این مورد هم بیکار نیست. مثلاً کسی را که توانایی نصرت دین با کلام و قلم یا قدم خویش دارد، با این بهانه به عزلت گزیدن، و بطالت ورزیدن فرامی خواند که نکند گرفتار عجب و برتری خواهی شوی. این حالت نیز نوعی تفریط است، و تفریط و افراط، هر دو از روی جهل است. اراده ی علوی که مذموم است و انسان را از آخرت محروم می دارد، همان تکبر است، حالتی قلبی که به دست و زبان هم ممکن است سرایت کند و گاهی هم در چهره ی ظلم رخ می نماید. اما اگر انسان، از اهل عدل و تواضع باشد (1) و به جای کبر، تواضع در قلب خود بکارد و عدل بردارد، از دار آخرت برخوردار می شود.

راه درست، آن است که آدمی هر چه بیشتر در انجام وظایف فردی و تکالیف اجتماعی خود بکوشد و در عین حال قلباً و عملاً از کبر و برتری خواهی دوری گزیند. آری، ممکن است در سایه ی عمل به اوامر الهی و ترک مناهی او، انسان علاوه بر عزت در پیشگاه الهی، در دیده ی مؤمنان هم بزرگی یابد، اما این عزت ظاهری در چشم مردم، با علو در قلب خود او برابر نیست. باید از کبر و علو گریخت که با روح بندگی ناسازگار است.

نکته ی اخیر در موارد دیگری هم قابل بیان است؛ مثلاً این که مسلمانان به علوم روز مجهز شوند و از این طریق موجبات عزت خویش را در دنیا فراهم آورند، هرگز با روح عبودیت ناسازگار نیست. آنان می توانند در عین عزت ظاهری و بی نیازی از غیر مسلمانان، از کبر و علو قلبی بپرهیزند. و از قدرت خویش در نصرت و خدمت به دین بهره جویند.

ص: 229

1- کنز الدقائق / ج 10 / ص 107 به نقل از مجمع البیان ج 4 / صص 268 - 269: « نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي أَهْلِ الْعَدْلِ وَ التَّوَّاعِعِ مِنَ الْوَلَاةِ وَ أَهْلِ الْقُدْرِ مِنَ النَّاسِ »، از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام).

به ادامه ی کلام امام صادق (علیه السلام) خطاب به حفص بن غیاث توجّه می کنیم:

«كفى بِخَشِيَةِ اللَّهِ عِلْمًا، وَكفى بِالْإِغْتِرَارِ بِاللَّهِ جَهْلًا.»

برای عالم بودن، خشیت از خداوند کافی است و برای جاهل بودن، اغترار به

خدا (فریب رحمت او را خوردن)، بس است.»

پیش تر درباره ی علم و خشیت از خداوند سخن گفته ایم. اغترار به خدا، یعنی آن که شخص به گونه ای به رأفت و رحمت خدا دل ببندد که از سخط او غافل شود و گرفتار گناهان گردد. حضرت صادق (علیه السلام) سپس می فرماید:

«يا حَفْصِ! إِنَّهُ يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ.»

«ای حفص! پیش از آن که برای عالم یک گناه آمرزیده شود، برای جاهل

هفتاد گناه آمرزیده می شود.»

از کسی که علم یافته و حجت بر او تمام گشته، هرگز انتظار گناه نمی رود. لذا

آمزش گناهان او، هفتاد بار دشوارتر از آمزش گناه جاهل است.

«مَنْ تَعَلَّمَ وَعَمِلَ بِمَا عَلِمَ دُعِيَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ عَظِيمًا قَبِيلَ تَعَلَّمَ لِلَّهِ عَلَمٌ لِلَّهِ وَعَمِلَ لِلَّهِ»

«کسی که علم فراگیرد و آن را به دیگران بیاموزد و بدان چه می داند عمل کند، در ملکوت آسمان ها بزرگش خوانند. و گفته می شود که برای خدا آموخت،

برای خدا آموزش داد و برای خدا عمل کرد.»

برای آن که انسان در ملکوت آسمانها به عظمت یاد شود، باید تعلّم و تعلیم و عمل را برای خداوند خالص کند.

حفص می پرسد:

«جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَا حَدُّ الرَّهْدِ فِي الدُّنْيَا؟»

«فدایت کردم، حدّ زهد در دنیا، چیست؟»

امام (علیه السلام) پاسخ می دهند:

«قَدْ حَدَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا

تَفَرَّحُوا بِمَا آتَاكُمْ . « اللَّهُ أَعْلَمُ النَّاسِ بِاللَّهِ ، أَخَوْفُهُمْ لِلَّهِ . وَ أَخْوَهُمْ لَهُ أَعْلَمُهُمْ بِهِ . وَ أَعْلَمُهُمْ بِهِ ، أَرْهَدُهُمْ فِيهَا . »

«خداوند، حد آن را در کتابش معین فرموده است: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ.» (1) عالم ترین مردم به خداوند، خائف ترین آنان از اوست. و خائف ترین آنان از او، عالم ترین ایشان به اوست. و عالم ترین ایشان به او، زاهدترین آن ها در دنیاست.»

چنان که می دانیم زهد امری قلبی است، و آیه ی یاد شده، ثمره ی بی رغبتی (عدم دل بستگی) به دنیا را نشان می دهد. (2) از سوی دیگر می خوانیم که هر که علمش بیشتر، خوفش بیشتر، و هرکه خوفش بیشتر، علمش بیش تر است. اگر علم، علم صحیح است باید خوف خدا (نگرانی از عدل الهی) را در انسان پدید آورد و اگر در کسی خوف از خدا دیدیم، می توانیم به علم او پی ببریم. هرچه این علم بیشتر شود، زهد بیشتری نسبت به دنیا به ارمان می آورد. اگر کسی حقیقت دنیا و آخرت را بشناسد، زهد و بی رغبتی به دنیا ثمره ی طبیعی این شناخت خواهد بود.

حفص گوید که مردی به امام (علیه السلام) عرض نمود: به من سفارشی کن. حضرت فرمودند:

« اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُ كُنْتَ ، فانك لا تسوّجش . » (3)

«هر کجا هستی از خدا پروا داشته باش، که در این صورت، دچار وحشت نمی گردی.»

نه سفارش به رهجویان (ادامه ی حدیث عنوان بصری)

به شرح ادامه ی حدیث عنوان بصری باز می گردیم. عنوان گوید که به امام

صادق (علیه السلام) عرض کردم:

ص: 231

1- حدید / 23: تا اینکه بر آن چه از دست شما رفته است محزون نشوید و بدان چه به دست آورده اید خوشحال نگردید.

2- در فصل دوازدهم درباره ی زهد به تفصیل بحث خواهد شد - ان شاء الله.

3- تفسیر قمی / ج 2 / ص 146.

«يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! أَوْصِنِي.»

«ای ابا عبدالله! مرا وصیت کن.»

حضرت می فرماید:

«أَوْصِيكَ بِتَسْعَةِ أَشْيَاءَ فَإِنَّهَا وَصِيَّتِي لِمُرِيدِي الطَّرِيقِ إِلَى اللَّهِ وَاسْأَلْ أَنْ يُوفِّقَكَ بِاسْتِعْمَالِهِ.»

تورا به نه چیز وصیت می کنم. آن ها سفارش من است به رهجویان به

سوی خداوند تعالی. و از خداوند می خواهم که تورا برای عمل به آن ها موفق

بدارد.»

«ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي رِيَاضَةِ النَّفْسِ وَ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي الْحِلْمِ وَ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي الْعِلْمِ.» «سه وصیت از آن وصایا در ریاضت نفس، و سه تا در

بردباری، و سه تا در علم است.»

«فَاَحْفَظْهَا وَ إِيَّاكَ وَ التَّهَؤُنَ بِهَا.»

«پس آن ها را نگاه دار و مبادا که سبک شماریشان.»

عنوان گوید:

«فَفَرَّغْتُ قَلْبِي لَهُ.»

«پس قلبم را برای شنیدن آن خالی (آماده) ساختم.»

سه سفارش در ریاضت

«فَقَالَ أَمَّا اللَّوَاتِي فِي الرِّيَاضَةِ فَإِيَّاكَ أَنْ تَأْكُلَ مَا لَا تَشْتَهِيهِ فَإِنَّهُ يُورِثُ الْحِمَاقَةَ وَ الْبَلَةَ وَ لَا تَأْكُلْ إِلَّا عِنْدَ الْجُوعِ وَ إِذَا أَكَلْتَ فَكُلْ حَلَالًا وَ سَمَّ

اللَّهِ وَ أَدْكُرْ حَدِيثَ الرَّسُولِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) مَا مَلَأَ أَدَمِيَّ وَعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنِهِ فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ فَنُلْتُ لِبَطْنِي وَ ثَلْتُ لِبَطْنِي وَ ثَلْتُ

لِنَفْسِي.»

«حضرت فرمود: اما آن سه که در ریاضت است: (اول) پرهیز از این که آن چه

را میل ننداری بخوری، که حماقت و ابله‌ی را باعث می‌شود. (دوم) مخور، مگر هنگام گرسنگی. (سوم) وقتی خوردی، حلال بخور و نام خدا را ببر، و حدیث پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) را یادآور که فرمود: آدمی، ظرفی بدتر از شکمش پرنکرده است. پس اگر چاره‌ای نبود، یک سوم برای خوردنی، یک سوم برای نوشیدنی و یک سوم برای نفس خود قرار دهد.)»

توجه داریم که منظور از «ریاضت» در این کلام حضرت، ریاضت‌های اصطلاحی صوفیانه نیست که مورد تأیید شرع نمی‌باشد، بلکه همان معنای لغوی ریاضت مراد است. دلیل ریاضت نامیدن موارد بر شمرده شده، آن است که این گونه امور باعث ورزیده شدن نفس در طاعت و بندگی خدا می‌شود. معنای لغوی «ریاضت»، تمرین و ورزش است. ریاضت به معنای رام کردن حیوانات وحشی هم به کار رفته است. (1)

نفس آدمی به گونه‌ای است که تحت تأثیر امیال و شهوات ممکن است درنده خوشود. بنابراین با مقید کردن آن به احکام و دستورات شرع باید به آن عقاب زد تا در مسیر طاعت خداوند قرار گیرد. در این باره در ادامه به تفصیل سخن خواهیم گفت.

ضمناً باید توجه داشت که مرتاضان برای به دست آوردن برخی قدرت‌های روحی، سختی را بر خود هموار می‌کنند که در شرع به چنین دستوراتی مأمور نیستیم. مثلاً در خوراک خویش غذاهای حیوانی (اعم از گوشت و لبنیات) را به کلی بر خود حرام می‌کنند. در حالی که در اسلام به خلاف این سفارش شده‌ایم. آنچه در دین مطرح شده کم خوردن و حلال خوردن است که این امور لزوماً منتهی به کسب قدرت‌های روحی هم نمی‌شوند. نیز قدرت روحی نشانه‌ی آن نیست که شخص لزوماً در مسیر طاعت و بندگی خدا قرار گرفته است. آنچه اهمیت دارد، همان عبودیت است؛ به گونه‌ای که پروردگار می‌خواهد.

سه سفارش در حلم

«وَأَمَّا اللَّوَاتِي فِي الْجِلْمِ: فَمَنْ قَالَ لَكَ: إِنَّ قُلْتَ وَاحِدَةً سَمِعْتَ عَشْرًا،

ص: 233

فَقُلْ: إِنْ قُلْتُمْ عَشْرًا لَمْ تَسْعَ وَاحِدَةً: وَمَنْ شَاءَ تَمَكَّ فَقُلْ لَهُ: إِنْ كُنْتَ صَادِقًا فِيمَا تَقُولُ - فَالَلَّهَ أَسْأَلُ أَنْ يَغْفِرَهَا لِي وَإِنْ كُنْتَ كَاذِبًا فِيمَا تَقُولُ فَالَلَّهَ أَسْأَلُ أَنْ يَغْفِرَ لَكَ - وَمَنْ وَعَدَكَ بِالْخَنَى فَعِدُّهُ بِالنَّصِيحَةِ وَالرَّعَا»

«و اما آن سه که در حلم هستند: (اول) هر که به تو گفت: اگر یکی بگویی ده تا می شنوی، به او بگو: اگر ده تا بگویی یکی هم نمی شنوی؟ (دوم) هر کس ناسزایت گفت به او بگو: اگر تو در گفتارت صادق باشی، از خداوند می خواهم که مرا بیامرزد و اگر در گفتارت کاذب باشی، آمرزش تو را از خداوند می خواهم. (سوم) هر کس که تو را به دشنام دادن تهدید کرد تو او را به خیرخواهی و مراعات، بشارت بده.»

آن چه به عنوان حلم و بردباری در این جا مورد سفارش قرار گرفته، حالتی است در مقابل انتقام و کینه جویی. اما این بدان معنا نیست که انسان در مقابل ظلم و ستم، به گونه ای رفتار کند که مصداق ظلم پذیری (انظلام) باشد؛ بلکه مقابله با ظلم و جور و ستم و زور لازم است. اما آن جا که جای گذشت است، انتقام و کینه توزی روا نیست.

سه سفارش در علم

«وَأَمَّا اللَّوَاتِي فِي الْعِلْمِ: فَاسْأَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتِ، وَإِيَّاكَ أَنْ تَسَّ أَلَهُمْ تَعْتًا وَتَجْرِبَةً. وَإِيَّاكَ أَنْ تَعْمَلَ بِرَأْيِكَ شَيْئًا، وَتُخَذَّ بِالْإِحْتِيَاظِ فِي جَمِيعِ مَا تَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَأَهْرُبُ مِنَ الْفُتْيَا، هَرَبَكَ مِنَ الْأَسَدِ، وَلَا تَجْعَلْ رَقَبَتَكَ لِلنَّاسِ جِسْرًا»

«و اما آن سه که در علمند: (اول) آن چه را نمی دانی از علما بپرس و مبادا که از آنان برای آزار و آزمایش بپرسی. (دوم) برحذر باش از این که به رأی خود عملی انجام دهی، و در هر چه امکان احتیاط می یابی احتیاط کن. (سوم) از

فتوا بگریز همانند گریختن از شیر. و گردنت را پل برای مردم قرار مده.»

اولین توصیه درباره ی علم، امر به سؤال است درباره ی آن چه نمی دانیم. وجوب طلب علم مطلبی عقلی است که در مباحث بعدی بدان خواهیم پرداخت. قفل گنجینه ی علوم را نمی توانیم بازکنیم، مگر به پرسش. امام صادق (علیه السلام) فرموده اند:

«أَيْنَ هَذَا الْعِلْمِ عَلَيْهِ قُفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ» (1)

«این علم (که در سینه امام معصوم (علیه السلام) است) قفلی دارد و کلید آن پرسش است.»

توصیه ی دیگر این است که این پرسش باید فقط به انگیزه ی خروج از جهل و رسیدن به علم باشد. انگیزه های دیگر هم چون سؤال برای آزمایش و آزار علما - عقلاً مردود است.

هم چنین امام (علیه السلام) ما را از عمل به رأی و مخالفت با احتیاط نهی فرموده اند. در بحث های آینده خواهیم گفت که استغناء به «رأی» مذموم است و انسان برای تصحیح آراء خود، همواره باید به علم عالمان و عقل عاقلان پناه برد و بدون ملاحظه ی علم حقیقی و با اتکاء به آراء خود عمل نکند.

سفارش سوم درباره ی فتوی دادن است. ظاهراً مقصود این است که تا وقتی انسان به علم قطعی و یقینی دست نیافته، هرگز نباید به چیزی حکم دهد. این نکته، به ویژه برای عالمان دینی که بر مسند فتواتکیه می زنند، اهمیت فراوان دارد. در این جا عالم دینی به معنای عام و فتوا نیز به معنای کلی آن - صادر کردن حکم براساس قرآن و حدیث - است. فتوا دادن به معنای نسبت دادن حکمی به دین الهی است، پس نباید بی دلیل روشن و حجت متقن، اقدام به افتاء کنند که در این صورت، گردن خود را پلی برای عبور مردم از آن قرار داده اند؛ بدین معنا که از طریق فتوای نادرست، مردم به گمراهی می لغزند و عملاً گردن فتوا دهنده، پلی برای عبور مردم از آن به سوی ضلالت می گردد.

امام صادق (علیه السلام) در پایان می فرمایند:

«قُمْ عَنِّي يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ!، فَقَدْ نَصَحْتُ لَكَ، وَ لَا تُفْسِدْ عَلَيَّ وَرَدِي؛ فَإِنِّي امْرُؤٌ ضَالٌّ بِنَفْسِي، وَ السَّلَامُ عَلَيَّ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى» (2)

«ای ابا عبدالله! از نزد من برخیز که برای تو، خیر خواستم و وردم را بر من تباه مساز، چرا که من مردی هستم که نسبت به خودم (وقت و عمرم) بخيلم. و سلام بر کسی که از هدایت پیروی کرد.»

ص: 235

1- کافی ج 1 ص 40.

2- بحار الانوار ج 1/صص 224 - 226

از امام صادق (علیه السلام) پرسیدند:

«هَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ؟»

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

حضرت پاسخ دادند:

«إِنَّ الْعَاقِلَ لَيَدْلَاهُ عَقْلُهُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَزِينَتَهُ وَهَدَايَتَهُ، عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ هُوَ رَبُّهُ وَعَلِمَ أَنَّ لِحَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَعَلِمَ أَنَّه لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ وَأَنَّه لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلْبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ.» (1)

«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 پاره ای را ناخوش می دارد و برای او طاعت و معصیتی است. آن گاه عقل خود را راهنما به سوی آن (محبت و کراهیت و طاعت و معصیت) نیافت و دانست که بدان نمی توان دست یافت مگر به وسیله ی علم و طلب آن. و (دانست که) اگر با علمش به این امور نرسد (علم به این ها نیابد)، از عقلش سودی نمی برد. پس بر انسان عاقل واجب است که طلب علم کند و نیز به دنبال کسب ادبی باشد که جز به آن استوار نمی گردد.»

وقتی عاقل بفهمد که خالق و مدبری دارد و پروردگارش را بشناسد، عقلاً حق امر و نهی برای خداوند قائل می شود و می یابد که با عقل خویش، راهی به سوی محبت و کراهیت و طاعت و معصیت خداوند ندارد. لذا در می یابد که اگر کسانی از جانب

ص: 236

خداوند آمدند و صدق مدعیان 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 حجاب ها، مغفول واقع می شوند و علم مسموع از حجج الهی بنابر شأن تنبیهی که آنان واجدند. می تواند این حجاب ها را بزدايد.

اما در این قسمت با توجه به کلام امام (علیه السلام) وجه دیگری از احتیاج علم مطبوع به علم مسموع ظاهر می شود. حضرت می فرماید:

«عَلِمَ . . . أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِيهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ»:

«می فهمد که اگر به این امور علم پیدا نکند، از عقلش سودی نمی برد.» بنابراین در این جا، احتیاج علم مطبوع (یعنی عقل عاقل که حجت باطنی است)، به شأن تعلیمی علم مسموع از حجت های ظاهری مطرح شده است. انبیاء و ائمه (علیهم السلام) در بسیاری موارد، حقایقی را به بشر می آموزند که او با عقل خویش به آن ها راه نمی یابد.

از مهم ترین این موارد، نمایاندن مواردی است که خداوند، خشنود یا ناخشنود است و مواردی که طاعت و معصیت او را نشان می دهد. عاقل می فهمد که آنچه با عقل خویش می یابد، پایان راه نیست و نباید به آن اکتفا کند، پس این را هم می یابد که اگر به این غیر مستقلات عقلیه علم پیدا نکند، عقل به تنهایی سودی به حالش ندارد. بهره ی عقل وقتی به او می رسد که او را تا در خانه ی حجت خدا ببرد و به دریای علم او پیوند دهد. لذا علم را - و همراه آن ادب را - عقلاً طلب می کند. در مباحث قبل آمد که ادب عالمان، مایه ی افزایش عقل نیز هست.

6-7 - همراهی عقل و علم

امام کاظم (علیه السلام) در بیان رابطه ی علم و عقل به هشام می فرماید:

«يَا هِشَامُ! إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ.» (1)

«ای هشام! عقل همراه علم است.»

ص: 237

سپس آیه ی چهل و سوم از سوره ی عنکبوت را تلاوت می نمایند

«وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ.»

«و آن مثل ها را برای مردم می زنیم، و آن ها را جز عالمان، به عقل

در نمی یابند.»

برای فهم معنای آیه به آیات قبل (41 و 42) توجه می کنیم:

«مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ.»

«إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.»

«مَثَلِ کسانی که غیر خدا دوستانی برگرفتند، مانند عنکبوت است که خانه ای برگرفته است. و به راستی، شست ترین خانه ها، خانه ی عنکبوت است، اگر می دانستند.»

«براستی خداوند هر آنچه را که غیر از او می خوانند، می داند. و او عزیز

حکیم است.»

در مباحث پیشین گفته شد که عقل، کشف و فهم خوبی یا بدی افعال است. خداوند در این آیات، برگرفتن ولی غیر خدا را به خانه ساختن عنکبوت مانند ساخته است. کسی که در این تشبیه به وجه شبه، علم پیدا می کند، قبح آن کار (اتخاذ ولی غیر خدا) را در خواهد یافت. وجه تمثیل در این جا، سستی خانه ی عنکبوت است و کار آنان که ولایت غیر خدا را می پذیرند نیز، پایه و اساسی ندارد. به بیان دیگر، همواره عقل برخاسته از نوعی علم و به همراه آن است. فهم حسن یا قبح یک امر، منوط به واجد بودن یک دانش نسبت به آن است. در این جا وقتی که انسان به سستی کار این گروه علم می یابد، به قبح و ناپسندی آن اذعان می کند. تا آن علم نباشد، فهم آن قبح حاصل نمی شود. این است که می فرماید: «يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ.»

تمثیل مذکور، تنها نمونه ای از همراهی علم و عقل بود، اما این مطلب کلی در موارد بسیار دیگر نیز مصداق می یابد. در بحث از نشانه های عقل، (1) یادآور خواهیم شد که

ص: 238

بسیاری از مطالب عقلی برشمرده شده در آن بحث، برای عاقل دیندار، عقلی می شود. اکنون به بیان سرّ این سخن می پردازیم.

نکته در این جاست که گسترهی آگاهی و علم بشر، از طریق شرع وسیع تر می گردد.

به عنوان مثال، عاقل، فنا پذیری و زوال دنیا را به تجربه ی عینی می بیند. سپس از طریق وحی به بقاء و دوام آخرت آگاه می شود. آنگاه عقلاً کشف می کند که ترجیح آخرت بر دنیا واجب است.

نکته ی اخیر، خود وجهی از وجوه نیاز عقل به علم است. وقتی که دایره ی معلومات عاقل بیش تر می شود، بالطبع و به تبع، این رشد علمی می تواند زمینه رشد عقلی را نیز فراهم آورد و شعاع دایره ی معقولات را بگستراند. در این باره در قسمت دهم همین فصل سخن خواهیم گفت.

7-7 - امامت علم برای عقل

امام سید السّاجدین (علیه السّلام)، هنگامی که در بستر شهادت قرار داشتند، به فرزندشان امام باقر (علیه السّلام) وصایایی فرموده اند که در ضمن آن آمده است:

«يَا بَنِي! أَيُّنَ الْعُقُلِ رَأَيْدُ الرُّوحِ، وَ الْعِلْمِ رَأَيْدُ الْعُقُلِ، وَ الْعُقْلَ تَرْجُمَانُ الْعِلْمِ.» (1)

«رائد» در لغت چنین معنا شده است:

«فرستاده ای است که گروهی او را به جایی که می خواهند در آن فرود آیند

می فرستند تا آن جا را شناسایی کند. پیشرو، بلد، راهنما» (2)

«رائد» یک قافله، شخصی است که از طرف قافله، راه پیش روی آنان را شناسایی می کند و مسیر را برای حرکت قافله هموار می سازد؛ زیرا به خطرات مسیر آشناست.

در بیان امام (علیه السّلام)، عقل را «رائد روح» معرفی فرموده اند. از این جا متذکر مباحث قبلی می گردیم که عقل را ضوء و روشنایی روح دانسته بودند. عقل با روشن کردن روح (قلب) انسان، آن را بینا می سازد و زمینه ی پیش روی روح - یعنی درک و فهم بیش تر

ص: 239

1- مستدرک الوسائل / ج 9 ص 38 به نقل از کفایه الاثر / ص 239.

2- لاروس / ص 1038.

او - را فراهم می آورد. اما رائد عقل نیز علم است. یعنی علم راستین صحیح - که همان علوم اهل بیت (علیهم السلام) است - زمینه ی پیش روی عقل را پدید می آورد. و راهنمایی عقل را برعهده دارد. بهره مندی از نور علم، باعث تقویت عقل و توسعه ی افق عقلی و گستره معقولات می شود.

درباره ی معنای جمله آخر کلام امام (علیه السلام) (*الْعَقْلُ تَرْجُمَانُ الْعِلْمِ*) نیز با توجه به معنای «ترجمان» (1) می توان گفت:

هرکس به اندازه ی عقلش از نور علم بهره می برد. ممکن است به دو نفر، علم یکسانی عطا شود، ولی بهره ی آن ها از آن علم به تناسب درجه ی عقل آن ها تفاوت می یابد. آن که عقل کامل تری دارد، از علم خود بهتر و بیشتر استفاده می برد. ترجمه ی یک چیز، معرف و گویای خود آن است. عقل هرکس نیز گویای میزان علم اوست؛ چون هیچ کس، بیشتر از حدّ عقلش نمی تواند از نور علمش منتفع گردد. به تعبیر دیگر، اگر هم علمش زیاد باشد نهایتاً از آن نور علم بهره ی کافی و شایسته نمی برد، چون عقل استفاده از آن را ندارد.

در بیان دیگری، امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ضمن کلامی که در آن سفارش به طلب علم فرموده اند، رابطه ی علم و عقل را چنین توصیف می کنند:

«*الْعِلْمُ إِمَامُ الْعَقْلِ وَالْعَقْلُ تَابِعُهُ*» (2)

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

رابطه ی مطلوب میان علم و عقل، رابطه ی 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 می کند، اما تبعیت از علم، اثاره و انگیزش گنجینه های پنهان عقل (یعنی شدت یافتن واجدیت عاقل نسبت به نور عقل) را سبب می شود. 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

ص: 240

1- التَّرْجُمَانُ وَ التَّرْجَمَانُ: الْمُفَسِّرُ لِّلْسَانِ (لسان العرب ج 12 / ص 66)؛ يُقَالُ: تَرْجَمَ فُلَانٌ كَلَامِهِ : بَيَّنَّهُ وَ أَوْصَحَّهُ (مجمع البحرين / ج 6

ص 21)

2- امالی صدوق ص 915.

بسیار پیش می‌آید که عقل عاقل محبوب 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 غلبه‌ی افکار نادرست و حجاب‌های دیگر بر قلب، از عقلی بودن آن‌ها غافل باشد.

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

تقید به مخالفت نکردن با مدلول آیات و روایات، عاقل را از غفلت خارج می‌کند و حجاب را از عقل او بر می‌دارد. این هم مصداق دیگری از «اثره‌ی عقل» به شمار می‌آید. در این حالت، ممکن است عاقل به اشتباه خود پی ببرد و آراء خود را اصلاح کند و یا این که حداقل در فرض صراحت داشتن ادله‌ی نقلی در مخالفت با آراء او - عقل، او را به توقف وامی‌دارد.

از مثالهای آموزنده و جالب در این باره، نحوه‌ی برخورد یکی از بزرگان فلاسفه معاصر با بحثی فلسفی در هنگام تقابل آن با ادله‌ی نقلی است. مرحوم میرزا احمد آشتیانی، ابتدا براساس مباحث فلسفی، قدیم بودن عالم را نتیجه گرفته، سپس اشکال وارد بر قول فلاسفه را چنین مطرح ساخته است:

«اشکالی که بر این قول وارد است، این است که در احادیث مرویه رسیده است:

كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ : خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود. پس بنا بر مفاد آن حدیث مبارک، موقعی خداوند متعال بوده و هیچ خلقی در عالم وجود نبوده و این مفاد، با قدیم بودن سنخ عوالم هم منافی است. و چنانچه این

حدیث شریف، از جهت سند قطعی و متواتر باشد، رادع از قول اخیر است.» سپس ایشان با جملات زیر، توقف خود را در این موضوع، به تصویر کشیده است:

«... بالجمله این مطلب هم چنان که ذکر شد، از مطالب مشکله است و وصول به حقیقت امر به عقول بشریه بسی دشوار است، در تعریف علم حکمت هم مذکور است که تحقیق احوال موجودات در آن علم به اندازه‌ی طاقت بشریه خواهد شد.»

و باز بعد از نقل قول دیگری از قائلان به قدم زمانی عالم جسمانی چنین قضاوت

نموده است:

«... حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» با این رأی موافقت ندارد و وصول

به حقیقت و واقع در این مقام دشوار است و خوش گفت آن که گفت:

پسّه کی داند که این باغ از کی است؟*** در بهاران زاد و مرگش در دی است»⁽¹⁾

این نگرش عاقلانه، یعنی تحکم آمیز به جنگ احادیث نرفتن و زبان به تأویل بی دلیل ادله نقلی نگشودن، بسیار آموزنده است. این نکته برای عاقل اهمیت بسیار دارد که عقل بشری خود را محدود بداند و احتمال دهد که از بسیاری حقائق محجوب باشد. در پی آن، با عقل بشری در پی فهم همه ی حقائق و اظهار نظر درباره ی همه ی مطالب (هرچند خلاف مدلول وحی) نباشد؛ بلکه راه را برای هدایت و امامت علم نسبت به عقل خود باز بگذارد.

این گونه برخورد، کمال عقل و تواضع عالمانه انسان را می نمایاند که به خود اجازه ی تجاوز به حریم مفاد قطعی وحی را نمی دهد، و حرمت قرآن و احادیث را نگاه می دارد.

این قسمت را با کلامی از فقیه بزرگ شیعه، مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی (صاحب قوانین الاصول) در «رساله ی رکنیه» - که در پاسخ به پرسش های مولی علی مازندرانی نوشته - به پایان می بریم:

«تخلیه و میرا کردن نفس در این جا بسیار صعب است، چرا که هیچ لذتی در دنیا فوق لذت ادراک نیست. و هیچ مایه ی دنیایی فریبنده تر از علم نیست. از همه چیز زودتر، آدمی را هلاک می کند. و ادراک، هرچه دقیق تر و لطیف تر باشد، فریبنده تر است. بسیار مرد بزرگی می خواهد که بعد (از) مجاهده ی بسیار، مطلبی را بفهمد و منظم کند، و به مجرد این که کلامی از معصوم به او برسد، از فکر خود دست بردارد، و به حقیقت کلام معصوم عمل کند؛ بلکه چون امر او مردّد بین المحذورین می شود، سعی مالاکلام مبدول دارد که میانه ی آن ها جمع کند. چون کلام خود را، دل نمی گذارد که دست بردارد،

ص: 242

کلام معصوم را تأویل می کند. فهم و ذهن و شعور و قَاد، مایه ی امتحانی است به جهت انسان، که در هر زمانی، دینی می توان به اثبات آورد با ادله ی تمام، و سخت شبیه است ذهن و قَاد به صوت بسیار خوب، که حق تعالی کسی را بسیار خوش صدا کرده باشد، و می گوید که غنا مکن که حرام است. پس هر چند افلاطون را به شاگردی قبول نداشته باشی، و ابوعلی را خوشه چین خرمن خود ندانی، همین که یک حدیث از معصوم به تو رسید و دانی که از معصوم است، همان جا بایست و بسیار اجتهاد و سعی کن تا تخلیه ی کامل کنی، و از خدا بخواه که راهنمایی به حقیقت بکند.» (1)

7-8 - شناخت عقلی علم صحیح

در کلام امام کاظم (علیه السلام) به هشام می خوانیم:

« يَا هِشَامُ نَصَبُ الْحَقِّ لِعِطَاعِهِ اللَّهِ ، وَ لَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ ، وَ الطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ ، وَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ وَ التَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ ، وَ لَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِي ، وَ مَعْرِفَةَ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ .» (2)

«ای هشام. قرار دادن حق (از جانب خدا) برای طاعت خداست. و نجاتی نیست مگر به طاعت. و طاعت با علم تحقق می یابد. و علم به تعلّم است. و اعتقاد به تعلّم با عقل حاصل می شود. و علمی نیست مگر از عالمی ربّانی. و

شناخت این علم به عقل است.»

خداوند، حقائق را قرار داده است، برای این که بندگان به اطاعت او پردازند، و بدانند که اگر در پی رستگاری هستند، نجات جز با طاعت به دست نمی آید. برای آن که بتوان خدا را اطاعت کرد، باید به رضا و سخط و اوامر و نواهی او علم داشت. و علم به تعلّم حاصل می شود.

نکته ی مهم این که: عبارت «و العلم بالتّعلم» در این کلام امام کاظم، با فرمایش پدر بزرگوارشان (علیه السلام) به «عنوان بصری» که: «لیس العلم بالتّعلم» تناقض ندارد. در آن جا

ص: 243

1- رساله ی رکنیه به ضمیمه کتاب قم نامه/ صص 366 - 367.

2- کافی ج 1 / ص 17 / ح 12.

توضیح دادیم که منظور، عدم ضرورت علی میان تعلّم و علم است و در این جا کلام امام کاظم (علیه السلام) به هشام، ناظر به سنت الهی در این خصوص است.

سنت خدا بر این است که اگر علم می خواهیم، باید آن را بیاموزیم و در محضر عالم زانو بزنیم، اما در عین حال بدانیم که با این تعلّم، ضرورتاً علم حاصل نمی شود. اما به وجوب طلب علم (تعلّم)، با عقل معتقد می شویم. این نکته، همان موضوع بحث ما در این قسمت است که التزام و اعتقاد به تعلّم، امری عقلی است.

در اواخر این کلام، امام کاظم (علیه السلام) فرموده اند که علمی نیست مگر از عالمی ربّانی.

گفتیم که عالمان ربّانی یعنی معصومین (علیهم السلام) که معدن علم هستند. جمله پایانی هم این است که معرفت علم به عقل است، یعنی شناخت علم صحیح با عقل میسر می شود. در برخی نسخه ها، «معرفه العالم بالعقل» آمده (1) که معنای آن روشن است: با عقل، حجت های ظاهری راستین را می شناسیم، و ملتزم به اخذ علم از ایشان می شویم.

اساساً هدف از بعثت انبیاء، چیزی جز آموزش راه بندگی به مردم بر مبنای عقلشان نیست. امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

«یا هِشَام! مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرَسُولَهُ عِبَادَهُ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ، فَأَحْسَدَ نُهُمْ اسْتِجَابَةَ أَحْسَدَ نُهُمْ مَعْرِفَهُ، وَاعْلَمَهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنَهُمْ عَقْلاً، وَ أَكْمَلَهُمْ عَقْلاً أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.» (2)

«ای هشام! خداوند، انبیاء و رسل خود را به سوی بندگانش نفرستاد، مگر آن که به عقل از خداوند دریابند. پس کسانی از ایشان که (دعوت پیامبران را) بهتر پاسخ گویند، از لحاظ معرفت برترند. و عالم ترین آن ها به امر الهی، عاقل ترین آنان است. و کامل ترین آن ها از لحاظ عقل، برترین درجه در دنیا و آخرت را داراست.»

پیش تر توضیح داده ایم که ترکیب «عقل عن الله» یعنی مطلبی را به عقل از جانب خداوند دریافتن. شاهد ما در این سخن، هدف غایی از بعثت انبیاء و رسل است. آن ها

ص: 244

1- تحف العقول ص 387.

2- کافی ج 1/ص 15 / ح 12.

آمده اند تا مردمان با استجاب دعوت ایشان، حقایق را بر مبنای عقل (علم مطبوع) خویش در یابند و به امر خداوند، عالم گردند و نهایتاً به درجات رفیع دنیوی و اخروی برسند.

7-9 - شکوفایی عقل به نور علم

اشاره

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 پیش تر 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 حُسن و قبح های اخلاقیِ بیش تر پی ببرد. و حتی برخی از احکام جوارحی را - اگر از مستقلات عقلیه باشند - در اثر رفع حجاب از عقل بیابد. در برخی احکام جوارحی، ممکن است آنچنان از عقل رفع حجاب گردد که قبح برخی 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 مستقلّ عقلی بدانیم، عقل های ناقص ما نیست؛ بلکه عقل کامل ترین عالم عاقل، حضرت خاتم النبیین (صلی الله علیه و آله و سلم) است. اگر علم واقعی در مانیز تقویت شود، عقلمان شکوفا می شود و دامنه ی معقولاتمان گسترش می یابد. امام صادق (علیه السلام) فرموده اند:

«كَثْرَةُ النَّظَرِ فِي الْعِلْمِ يُفْتَحُ الْعَقْلَ.» (1)

«نگرش بسیار در علم، عقل را می گشاید.»

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 می کند و حجاب ها از آن بر می گیرد. «باز شدن عقل»، به معنای بهره مندی بیش تر عاقل از نور عقل و در نتیجه افزایش گستره ی معقولات اوست.

ص: 245

آدمی باید حقیقتاً با دقت نظر به احادیث بنگرد. همان شیوه‌ی علمی که فقها در فقه جوارحی دارند و کلام معصومین (علیهم‌السلام) را با ریزینی تمام بررسی می‌کنند، باید در تمامی شاخه‌های معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) جاری و ساری شود. پیش‌تر شکوه کردیم و گفتیم که متأسفانه این دقت نظر در احادیث اعتقادی و اخلاقی کمتر به چشم می‌خورد و کسری از دقتی که در عبارات فلاسفه و عرفا انجام می‌شود، در احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) 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 مدت مدیدی به مدد پیشگامان فهم احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) و در سایه‌ی تعلیم و تربیت آنان حرکت کرد تا به تدریج صاحب نظر شد. بنابراین کثرت نظر برای اهل نظر سودمند است. مثلاً در اعتقادات، انسان باید تحت تعلیم کسانی قرار گیرد که چارچوبی اساسی و سازگار از قرآن و احادیث برگرفته‌اند و اهلیت و خبرویت این کار را دارند تا کم‌کم، خود، اهلیت یابد؛ همان شیوه‌ی علمی که در وادی استنباط احکام فقهی مرسوم است.

در تعبیر دیگری از امام صادق (علیه‌السلام) آمده است:

«كَثْرَةُ النَّظَرِ فِي الْحِكْمَةِ تَلْقَحُ الْعُقْلَ» (1)

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

معنای حقیقی حکمت همان تقه‌دینی است. طبیعتاً سرچشمه‌ی آن، همان علم صحیح اهل بیت (علیهم‌السلام) است و لاغیر (2). با توجه به این بیان، گویا که عقل بی حکمت، میوه و ثمری را که شایسته‌ی آن است ندارد؛ اما کثرت نظر در حکمت، آن را بارور می‌سازد. در بحث عقل و فکر خواهیم دید که یکی از مصادیق این «نظر» را می‌توان

ص: 246

1- تحف العقول ص 364.

2- امام صادق (علیه‌السلام) فرمودند: «نَحْنُ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَ بَيْتُ الرَّحْمَةِ وَ مَفَاتِيحُ الْحِكْمَةِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ.» کافی / ج 1 / ص 221 / 3.

تأیید عقل با نور

امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

« دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ وَالْبَعْلُ يَكْمُلُ وَهُوَ دَلِيلُهُ وَ مُبْصِرُهُ وَ مِفْتَاحُ أَمْرِهِ فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ عَقْلِهِ مِنَ النُّورِ كَانَ عَالِمًا حَافِظًا ذَاكِرًا فَطِنًا فَهَمًّا فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ وَ لِمَ وَ حَيْثُ وَ عَرَفَ مَنْ نَصَحَهُ وَ مَنْ غَشَّهَ فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ عَرَفَ مَجْرَاهُ وَ مَوْصُولَهُ وَ مَفْصُولَهُ وَ أَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ لِلَّهِ وَ الْإِفْرَازَ بِالطَّاعَةِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ مُسْتَدْرِكًا لِمَا فَاتَ وَ وَارِدًا عَلَى مَا هُوَ آتٍ يَعْرِفُ مَا هُوَ فِيهِ وَ لِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ هَاهُنَا وَ مِنْ أَيْنَ يَأْتِيهِ وَ إِلَى مَا هُوَ صَائِرٌ وَ ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ تَأْيِيدِ الْعَقْلِ ..» (2)

«ستون انسان، عقل است و زیرکی و فهم و حفظ و علم، همه از عقل است. (انسان) با عقل کمال می یابد و عقل، راهنمای او و بینا کننده ی او و کلید کار اوست. پس وقتی که تأیید (شدن) عقل او با نور انجام شد، عالم، حافظ، ذاکر، زیرک و صاحب فهم می شود، و بدین وسیله چگونگی و چرایی و کجایی را می فهمد، کسی را که خیرخواه است و کسی را که فریبنده ی اوست، می شناسد. وقتی که این را شناخت، راه خود و آن چه را برایش پیوستنی و بریدنی (سزاوار وصل و فصل است، می شناسد و در اعتقاد به وحدانیت برای خدا و اقرار به طاعت (او) اخلاص می ورزد. وقتی چنین کند، آن چه را از دست رفته، جبران می کند و بر آن چه فرا خواهد رسید (با آمادگی) وارد می شود. می فهمد که در چه وضعیتی است و برای چه این جاست و از کجا (نعمت ها و خیرات) به او می رسد و چه وضعیتی پیدا می کند. (فهم) این همه، از تأیید (شدن) عقل است.»

ص: 247

1- فصل هشتم را بنگرید.

2- کافی ج 1 / ص 25.

از این حدیث شریف، این نکات قابل استنباط است: 1- عقل ستون انسان است.

2- زیرکی و فهم و حفظ و علم از عقل است. 3- عقل آدمی با نور تأیید می شود. (علی القاعده مراد نور علم است.) (1) 4- آن گاه انسان عالم، حافظ، ذاکر، زیرک و صاحب فهم می شود. 5- حاصل تأیید عقل به نور، بهره مندی بیش تر از عقل است. 6- علم و حفظ و ذکر و زیرکی و فهم، همه از سنخ عقل هستند. 7- با تأیید شدن عقل توسط نور علم، بهره ی شخص عاقل از همه ی این خصلت ها، تقویت می شود و آثار و برکات ویژه ای نیز بر آن مترتب می گردد. 8- کسی که در مراحل ابتدایی بهره مندی از عقل است، لزوماً حافظ، ذاکر، فهم و فطن - در درجه ای که حدیث به آن اشاره دارد - نیست. (2) 9- این صفات را به همراه با آثار و برکات مذکور در حدیث - در کسی می توان یافت که عقلش کامل گشته است. 10 البته چنین نیست که هر درجه ای از فطنت و فهم و حفظ و ذکر، ویژه ی عاقل باشد. کودک غیربالغ هم که بهره ای از علم داراست، تا درجاتی، همراه با واجدیت نور علم، واجد این خصال می گردد. 11 - این که فرموده اند: «العقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم»، به معنای آن نیست که هر درجه ای از این امور، از عقل سرچشمه می گیرد بلکه مقصود، بیان هم سنخی فطنت و فهم و حفظ و ذکر با حقیقت عقل است. 12- عاقلی که عقلش مؤید به نورگشته، معرفت های ارزشمندی پیدا می کند. او خیرخواه خود را از آن کس که در پی فریب اوست، باز می شناسد. پاسخ نوع چراها، چگونه ها و کجاها را - که دیگر انسان ها نمی دانند - می فهمد. در نتیجه، می داند که از کجا باید ببرد و چه مسیری را باید طی کند و به کجا باید پیوندد. 13 - نتیجه این خواهد بود که در توحید خداوند و اطاعت از او خلوص می ورزد. بدین ترتیب آن چه را در گذشته ی عمرش - در اثر عدم تأیید عقل به نور - از کف داده باز می یابد و آماده ی ورود به آینده و رخدادهای آن می شود. دنیای پیرامون را می شناسد و می داند که برای چه در آن به سر می برد و نهایت امر او به کجا می انجامد.

ص: 248

1- در بحث حجاب های عقل، حدیثی خواهد آمد که عبارتی از آن چنین است: « وَ مُؤَيِّدُ الْعَقْلِ الْعِلْمُ . » غررالحکم ح 448؛ رجوع شود به فصل دهم.

2- فهم یعنی کسی که به سرعت می فهمد (رجل فهم: سریع الفهم. کتاب العین / ج 4 ص 61). فطنه نیز به معنای زیرکی و تیزهوشی است. درباره ی حفظ و ذکر نیز در ادامه توضیح خواهیم داد.

این‌ها معرفت‌های مهمی است که نوعاً انسان‌ها از آن‌ها بهره‌ی کاملی ندارند و لذا حیرت و نادانی فراوانی در بیشتر با همه‌ی طول عمر خود دارند. 14- امام (علیه‌السلام) بار دیگر تأکید فرموده‌اند که این‌ها همه ثمره‌ی تأیید عقل به نور است. در واقع اگر عقل کسی در پرتو نور رشد و کمال یابد، این معرفتها و ثمرات را در پی خواهد داشت.

آری، این برکات نتیجه بهره‌مندی وجدانی از نور علم اهل بیت (علیهم‌السلام) است که عقل را باز و بارور می‌گرداند و دایره‌ی نور آن را گسترش می‌بخشد.

حفظ و علم

در حدیث اخیر خواندیم: «و العقل منه الفطنه و الفهم و الحفظ و العلم.» بنابراین حقایقی چون فطنت (زیرکی) و فهم و حفظ و علم، از سنخ عقل هستند. درباره‌ی فطن و فهم بودن توضیح دادیم. اکنون به تأملی درباره‌ی حفظ و ذکر (یا حافظه و ذاکره) و رابطه‌ی آن دو با علم و عقل می‌پردازیم.

این حدیث، میان «حافظه» و «ذاکره» تمکیک قائل شده است: حافظه، نگهداری و ذاکره یادآوری است که ارتباط میان آن دو در ادامه بیان خواهد شد. توانایی حفظ در انسان - مانند خود علم - از عجائب است. و چه بسا توضیحی در مورد کیفیت آن نتوان ارائه کرد. لذا توصیف آن دشوار خواهد بود. ما هم در این قسمت، مدعی توضیح کیفیت «حفظ» نیستیم. اما در این حد می‌گوییم: روایت تذکر می‌دهد و بر وجدان ما هم منطبق است که حقیقت حفظ و ذکر، از سنخ علم می‌باشند.

به بیان دیگر، حفظ از سنخ امور ذهنی نیست؛ بلکه از سنخ علم و عقل، یعنی کشف از واقع است. می‌توان حفظ را به کشف شدن یک حقیقت مکشوف در گذشته تحلیل کرد. (1)

به منظور توضیح بیشتری برای هم‌سنخی حفظ با علم و عقل، خواننده را به نکاتی چند توجه می‌دهیم:

ص: 249

1- در حدیث جنود عقل و جهل نیز - که توضیح آن در فصل یازدهم خواهد آمد - حفظ و نسیان به ترتیب از لشکریان عقل و جهل دانسته شده‌اند.

اولاً علم به یک چیز، به حصولِ صورتِ ذهنی از آن برای انسان نیست؛ بلکه عالم شدن، همان ادراکِ شیء، بدون وساطتِ صورتِ هایِ ذهنی است. در مقامِ بیانِ تمایزِ میانِ علم و تصور نیز باید گفت که صورتِ ذهنی ما از امری محسوس یا غیر محسوس (مثل محبت)، مساویِ علم، به آن نیست؛ بلکه حکایتِ گریِ صورتِ ذهنی یک معلوم از خود آن معلوم، به برکتِ کشفی است که بدون وساطتِ آن صورتِ ذهنی، برای ما حاصل گشته است.

اکنون باید بگوییم که تصوّرات ما، خود به نور علم مکشوف می شوند و از خود نوری ندارند. چیزی که از خود نور ندارد، عینِ روشنایی و ظهور نیست، لذا با علم تباین ذاتی دارد. پس این نور علم است که معلوم را برای ما مکشوف می دارد و عالم بودنِ ما به آن شیء را فراهم می آورد، نه تصوّر داشتن از آن شیء. صورتِ مطابق با واقع داشتن از یک شیء، فرع بر عالم بودن نسبت به آن است.

وقتی که تباین علم و صورتِ هایِ ذهنی را برای مخاطبی مطرح می کنیم، ممکن است بگویید: «صورتِ ذهنی یک شیء در پیدایش نخستین علم انسان به آن شیء مؤثر و دخیل نیست، اما در توجیه حقیقت «حفظ» (بقاء آن علم) ناچاریم که به صورتِ هایِ ذهنی تمسک کنیم.» مقصود گوینده این است که وقتی مواجهه ی انسان با شیء و معلوم اتمام می یابد، آن چه می ماند، صورتِ ذهنی آن معلوم است و حافظه ی چیزی جز همین صورتِ هایِ ادراکی در موطن نفس نیست. او در مقام تمثیل، نفس انسان را به دوربین عکاسی مانند می سازد که از معلومات خود تصویر بر می دارد و آن عکس ها را در خود نگاه می دارد. لذا حافظه را به بایگانی همان عکس هایی تفسیر می کند که انسان از معلومات خویش فراهم آورده است. این جاست که بحث جدی حفظ و علم و رابطه ی میان آن دو با صورتِ هایِ ذهنی، دوباره طرح می گردد.

در پاسخ می گوئیم: ما، در هنگام حفظ و نگهداری، منکر این حقیقت نیستیم که اثری از شیء معلوم و معروف در ما باقی می ماند، هر چند که درباره ی حقیقت آن، گزارش وجدانیِ چندان دقیقی نمی توانیم ارائه دهیم. اما نکته ی مهم آن است که علمِ مجدد ما به شیء، با صورت یا اثر باقیمانده از آن در نفس تفاوت دارد و حقیقت حافظه، همان علمِ مجدد است نه صورتِ هایِ بایگانی شده در نفس.

توضیح آن که: علم انسان به شیء، مساوی با صورت ذهنی آن در نفس نیست. حکایت صورت های ذهنی از معلومات، متکی بر نور علم است؛ یعنی کشف اشیاء به طور مستقیماً و بدون وساطت صورتها. اگر علم نباشد، اساساً رابطه ی نفس با صور ذهنیه اش قطع می گردد. در مثال تصویر یک شخص، اگر ما صاحب عکس را جدای از عکس او بشناسیم (یعنی به او عالم باشیم)، با دیدن آن عکس می توانیم بفهمیم که عکس به او تعلق دارد. بنابراین حکایت صورت و عکس از صاحب آن، مبتنی بر کشف یک «این همانی» است. به طور کلی، یک صورت، زمانی حاکی واقعی و نماینده حقیقی یک شیء می شود که صورت «همان» شیء خارجی باشد.

پس علاوه بر دارا بودن صورت، باید خود آن شیء را هم بشناسیم تا بتوانیم صورت را صورت او بدانیم و تطبیق مذکور را انجام دهیم. این شناخت، نمی تواند به واسطه ی آن صورت یا صورت دیگر تحقق یابد، زیرا کلام به آن صورت دوم و رابطه اش با شیء معلوم نقل می یابد، تا این که به ضرورت وجود علم و کشف نسبت به آن شیء بدون وساطت صورت اعتراف کنیم، که حکایت گری همه ی صورتها هم به برکت آن علم بی واسطه و مستقیم است.

بنابراین می توانیم تصدیق کنیم که آثار باقی مانده از اشیاء در نفس (که فلاسفه آن ها را صور ذهنیه می نامند)، خاصیت کشف از معلومات را ندارند. لذا حقیقت «حفظ» چیزی غیر از آن صورت های بایگانی شده در نفس است؛ بلکه وقتی می توانیم از حافظه ی خود نسبت به یک شیء خبر دهیم که علم مجدّدی نسبت به آن بیابیم که این علم مجدّد، به صرف وجود صورتی از آن در نفس تحقق نمی یابد.

به بیان دیگر، با توضیحات فوق معلوم می شود که حقیقت حافظه، همان کاشفیت نور علم از شیء معلوم، در ظرف و وعاء جدید است که آن را با همان شیء ادراک شده در ظرف و وعاء قبلی تطبیق می دهیم. وقتی که ما یک بار به سبب نور علم چیزی را شناختیم، اگر بار دیگر به وساطت نور علم، همان شیء را مجدّداً در ظرف تحقق جدیدش بشناسیم و این دو معلوم را با یکدیگر تطبیق دهیم، در این صورت نسبت به آن شیء که پیش تر شناخته ایم - حافظه داریم.

نکته ی مهم و جالب توجه در بحث حافظه، همین است که انسان می تواند اشیاء

معروف خود را جدا از ظرف زمان و مکان و شرایط دیگر کشف کند. مثلاً شخصی را که مدت ها پیش دیده ایم و شناخته ایم، وقتی دوباره می بینیم، رخداد دو حالت ممکن است: یا او را به یاد می آوریم، یا به یاد نمی آوریم. اگر او را از خاطر برده باشیم، معلوم می شود که اکنون نسبت به او، در وعاء تحقّقش در زمان گذشته علمی نداریم تا بتوانیم آن را با علمی که اکنون در وعاء تحقّق فعلی و جدید او یافته ایم، تطبیق دهیم. در این جا می توانیم بگوییم: حافظه ای نسبت به او نداریم. اما اگر او را به یاد آوریم، به این علت است که اکنون به سبب نور علم، همان معروف پیشین را در زمان و مکان و وضعیت جدید او - مثل لباس نو و... کشف می کنیم، آن گاه میان او که مجدداً مکشوف ما شده است و آن معلومی که پیش تر شناخته ایم، رابطه ی این همانی برقرار می کنیم. منظور ما از وعاء تحقّق، همان وضعیت و موقعیت - هم چون زمان و مکان است که شیء در آن آبه سر می برد.

با این توضیحات، رابطه ی میان ذکر (ذاکره) و حفظ (حافظه) روشن می گردد. وقتی ذکر و یادآوری نسبت به چیزی برای ما تحقّق یابد، می توانیم آن ذکر را نشانه ای برای داشتن حافظه نسبت به آن چیز بدانیم. به بیان دیگر، اگر حافظه را از دست دهیم، دیگر امکان رخ دادن ذکر و یادآوری وجود ندارد.

حقیقت ذکر و یادآوری نیز از سنخ علم است. وقتی امری را پیش تر شناخته ایم و فراموشی و نسیان نسبت به آن برای ما حاصل می شود، اگر بعد از مدتی نسیان، دوباره نسبت به آن شیء در وعاء پیشین علم یابیم، می توانیم بگوییم آن را به یاد آورده ایم و این یادآوری را نشانه ای برای وجود حافظه بدانیم. البته باید تأکید کنیم که وجود ذکر، نشانه ای برای حفظ است و اگر حافظه نباشد، ذکر نیز پدید نمی آید. اما از سوی دیگر، عدم ذکر چیزی، نشانه ی این نیست که نسبت به آن حافظه نداریم. در بسیاری موارد، چیزی را در حافظه داریم که متذکر آن نیستیم. اما با فراهم شدن زمینه های اختیاری و حتی غیراختیاری، حقیقت ذکر که خود غیر اختیاری است برای ما حاصل می شود.

این توضیحات برای فهم حدیث امام صادق (علیه السلام) بود که بین حافظه و ذاکره تفکیک فرموده اند. صرف نظر از حدیث مذکور، وقتی تعبیر «حافظه» یا «حفظ» را به کار می بریم، مجموع حافظه و ذاکره مقصود است.

نتیجه آن که انسان می تواند اموری را که پیش تر شناخته در وعاء تحقّق جدیدشان کشف کند و همین کشف مجدّد و برقراری «این همانی» مذکور حقیقت حافظه را تشکیل می دهد. پس حافظه یا حفظ در انسان، هم سنخ علماست. و همان طور که علم به شیء از صورت ذهنی متمایز است، حفظ شیء نیز غیر از بقاء صورت ذهنی آن در نفس می باشد و همان طور که گفته شد، صور ذهنی اشیاء بدون نور علم، خاصیت کشف و یادآوری ندارند؛ بنابراین برای توجیه حافظه ی انسان، صرف قائل شدن به بقاء صورت های ذهنی کافی نیست. و اصل و حقیقت حفظ، چیزی غیر از خود آن صورتهاست. خود این صورتهای از جنس ادراک و علم نیستند و حکایت گری آن ها متوقّف بر کاشفیت نور علم از معلومات در وعاء خودشان می باشد. بنابراین در بحث حافظه نباید اصل و حقیقت مطلب را که همان کشف است فراموش کنیم و آن را به اشتباه، بایگانی صور ذهنیه - بدون نور علم و روشنگری آن بپنداریم. جدایی و مباینت میان نور علم و اشیاء خارجی معلوم و نیز صورت های ذهنی آن ها در بحث حافظه کاملاً واضح است.

حال به اصل بحث باز می گردیم.

7-10 - نقش علم در حجاب زدایی از عقل

علم صحیح و واقعی که از اهل بیت (علیهم السّلام) سرچشمه می گیرد. می تواند حجاب های عقل را برطرف و دلهای مرده را زنده کند. امام صادق (علیه السّلام) روایت می کند که پیامبر اکرم (صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم) فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: تَذَاكُرُ الْعِلْمِ بَيْنَ عِبَادِي، مِمَّا تَحْيِي عَلَيْهِ الْقُلُوبُ الْمَيِّتَةَ إِذَا هُمْ انْتَهَوْا فِيهِ إِلَى أَمْرِي»⁽¹⁾

«خداوند عزّوجلّ می فرماید: مذاکره ی علم بین بندگان من، از اموری است که دلهای مرده بدان زنده می گردد، وقتی که نتیجه ی آن (مذاکره)، رسیدن به امر من (خداوند) باشد.»

ص: 253

در حدیث دیگر آمده است:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) : تَذَاكُرُوا وَتَلَاقُوا وَتَحَدَّثُوا فَإِنَّ الْحَدِيثَ جِلَاءُ الْقُلُوبِ إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَرِينٌ كَمَا يَرِينُ السَّيْفُ وَ جِلَاءُهَا الْحَدِيثُ»(1)

«مذاکره و ملاقات کنید و حدیث بگوئید، زیرا که حدیث جلاء دلها زنگار می گیرند، همان گونه که شمشیر زنگار می گیرد. جلاء آن ها

حدیث است.»

این سخن به صراحت نشان می دهد که همه ی افراد عادی، به شنیدن و خواندن حدیث نیاز دارند، زیرا قلب های همه در معرض زنگارهای فراوان دنیوی است، چنان که در بحث حجاب های 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، امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«اتَّقُوا اللَّهَ، وَكُونُوا إِخْوَةَ بَرَرَةٍ، مُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ، مُتَوَاصِلِينَ، مُتَرَاحِمِينَ؛ تَزَاوَرُوا وَتَلَاقُوا، وَتَذَاكُرُوا وَأَحْيُوا أَمْرَنَا»(2)

«از خداوند پروا دارید و برادران نیکو باشید که در راه خدا به یکدیگر محبت می ورزند و می پیوندند و مهربانی می کنند. یکدیگر را دیدار و ملاقات کنید و

یادآور شوید و امر ما را زنده سازید.»

البته حدیث خواندنی دارای چنین اثری است که فهم گردد و شنونده، آن را تحمل کند، نه این که بخوانند و نفهمند، ردّ یا تأویل کنند، و در برابر آن به راستی تسلیم نشوند.

7-11 - عقل و حکمت

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

ص: 254

1- همان ا/ص 41 / ح 8.

2- بحار الانوار / ج 74 / ح 352.

«كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَقُولُ: بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ غَوْزُ الْحِكْمَةِ، وَبِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ غَوْزُ الْعَقْلِ.» (1)

«امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمودند: به وسیله ی عقل، (گوهرهای) عمق حکمت، و به وسیله ی حکمت، (گوهرهای) عمق عقل استخراج می شود.»

این حدیث از دو جمله تشکیل شده است که روی هم تأثیر و تأثر متقابل عقل و حکمت را نشان می دهند. وقتی که انسان، با عقل خویش، و جوب رجوع به اهل بیت (علیهم السلام) و برگرفتن علم از ایشان را یافت و بدان معتقد شد، در مکتب ایشان زانو می زند و به حکمت آموزی می پردازد. یعنی به هدایت عقل، درجه یا درجاتی از علوم اهل بیت (علیهم السلام) را که حقیقت حکمت است واجد می شود.

از طرف دیگر، می دانیم که علم و حکمت آن بزرگواران بهترین سبب بارور شدن عقل بشر است. پس در پی کسب معرفت از مکتب ایشان، عقل هم کامل تر می شود (یا به تعبیر روایات «اثاره» می گردد). در این صورت قلب عاقل منورتر شده، حقایق بیشتری را از آیات و روایات وجدان می کند. در نتیجه حکمت افزونتری نصیب آدمی می گردد. این تأثیر و تأثر متقابل، در مرتبه ی بالاتر هم تکرار می شود. بهره ی بیشتر از حکمت، عقل را بیش تر اشاره می کند. همچنین کمال عقل، زمینه را برای عمیق تر شدن حکمت فراهم می سازد. و این روند، تا جایی ادامه می یابد که شخص را به عمق عقل و قعر حکمت می رساند.

بنابراین تنبیهات اهل بیت (علیهم السلام) در حوزه های مختلف معارفی، عقل را شکوفا می کند و موانع اثاره را از روی آن بر می دارد. برای حصول تنبّه، راهی جز زانو زدن در مکتب علمی ایشان و سؤال از آنان وجود ندارد. امام کاظم (علیه السلام) از قول حضرت مسیح (علیه السلام) برای هشام چنین نقل می کنند:

«يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ! رَاحِمُوا الْعُلَمَاءَ فِي مَجَالِسِهِمْ، وَ لَوْ جُثُوا عَلَى الرُّكْبِ فَإِنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْقُلُوبَ الْمَيِّتَةَ بِنُورِ الْحِكْمَةِ كَمَا يُحْيِي الْأَرْضَ الْمَيِّتَةَ بِوَابِلِ الْمَطَرِ.» (2)

ص: 255

1- کافی / ج 1 / ص 28 / ح 34.

2- تحف العقول ص 393.

«ای بنی اسرائیل در مجالس دانشمندان (برای استفاده بیشتر از ایشان و رونق بخشیدن به محفل آن ها) فشرده بنشینید، اگر چه به نشستن بر زانوان، چرا که خداوند، دل‌های مرده را زنده می‌سازد، همان گونه که زمین را به وسیله ی باران شدید، زنده می‌گرداند.»

برای بهره مندی از احادیث، باید پیش فرض های ذهنی خود را به کناری نهیم و هر چه داریم به علم آنان عرضه کنیم. نه این که با رسوبات ذهن آمیخته از حق و باطل خویش، کلامان را رد یا تأویل کنیم.

البته مکرر گفته شد که شنیدن کلام حکمت آموز، به تنهایی کافی نیست؛ بلکه فهم آن در درجه ی اول، تسلیم و پذیرش آن در مرتبه ی دوم، و عمل بدان در پله ی سوم ضرورت دارد تا بنای حکمت در دل، استوار گردد.

7-12 - کشتی عقل و کشتیان علم

بحث این فصل را با قسمتی دیگر از کلام امام کاظم (علیه السلام) به هشام به پایان می‌بریم:

«یا هِشامُ! إِنَّ لِقَمَانَ قَالَ لِإِبْنِهِ... يَا بَنِيَّ إِنَّ الدُّنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ قَدْ غَرِقَ فِيهَا عَالَمٌ كَثِيرٌ فَلْتَكُنْ سَفِينَتَكَ فِيهَا تَقْوَى اللَّهِ وَ حَشْوُهَا الْإِيمَانَ وَ شِرَاعُهَا التَّوَكُّلَ وَ قَيْمُهَا الْعَقْلَ وَ دَلِيلُهَا الْعِلْمَ وَ سَكَّانُهَا الصَّبْرَ» (1)

«ای هشام! لقمان به پسرش گفت: ... پسرکم! به راستی که دنیا دریایی است ژرف که عالمی بسیار در آن غرق گشته اند. پس باید کشتی (نجات) تو در آن، پروا از خدا، توشه ی آن (2) ایمان، بادبانش توکل، ناخدایش عقل، راهنمایش

علم و سکان آن صبر باشد.»

این گفته ی حکمت آموز لقمان - که با نقل امام کاظم (علیه السلام) ماندگار گشته است. به خوبی رابطه ی عقل و علم و دیگر حقائق مورد نیاز انسان برای نجات از غرق شدن در دریای عمیق دنیا را می‌نمایاند:

ص: 256

1- کافی / ج 1 / ص 16 ح 12.

2- حشوها: ای: ما یحشی فیها و تُملاً منها مرآة العقول / ج 1 / ص 55 «حشو» کشتی یعنی آن چه در آن پر می‌کنند، که ظاهراً مقصود، بار و توشه ی کشتی است.

1- برای نجات در دریای دنیا باید سوار کشتی شد، که اگر نباشد، هلاکت مسلم است، و آن کشتی چیزی جز «تقوی» نیست. گریزی از «تقوی» نیست، یعنی راه میانبری نیست که بتوان تقوی را با آن نادیده گرفت: اگر عقل و علم و معرفت داشته باشیم اما متقی نباشیم، سودی به حالمان نخواهد داشت. عقل و علم و معرفت، همگی صنع خداوند متعال و سبب اتمام حجت بر ماست که اگر بدان عمل نگرده، و بالی بیش نخواهد بود، چنان که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند:

«الْعِلْمُ بِلَا عَمَلٍ وَبَالَ» (1)

«علم بدون عمل، وبال است.»

2- در این کشتی برای حرکت به ساحل نجات، به بار و بُنه ای نیاز داریم که ایمان است.

3- این سفینه را، توکل پیش می برد که به بادبان کشتی مانندش ساخته اند.

4- آن که کشتی را می راند، عقل آدمی است.

5- کشتیبان هم به راهنما نیاز دارد، که آن راهنما چیزی جز علم نیست. علم،

راهنما و مؤید عقل در طی مسیر سعادت است.

6- صبر، به سگان کشتی تشبیه شده، زیرا در تلاطمات زندگی، آن چه سکون و

آرامش آدمی را در پی دارد، صبر است. (2)

نتیجه آن که: ما برای عقل، حجیت ذاتیه قائلیم، اما در عین حال آن را نیازمند نور علم می دانیم. عقل، ناخدای کشتی نجات است. ولی آن چه تضمین می کند ناخدا درست براند، گرفتار جهل مرکب نشود و انسان را سالم به مقصد سعادت برساند، علم است. انسان عاقل، دائماً باید خویشتن را به میزان و معیار علم اهل بیت (علیهم السلام) محک زند.

ضرورت این سنجش و ارزیابی، وقتی ملموس تر می شود که توضیحات مربوط به

حجاب «استغناء به عقل» را ملاحظه نماییم. (3) انسان واجد گوهر عقل، در معرض حجاب های زنگار آفرین برای این گوهر است. و اگر تنها به عقل خویش اکتفا کند و

ص: 257

1- غررالحکم ح 166.

2- مرآه العقول / ج 1 / ص 56: «وقال فی المغرب: السَّكَّانُ ذَنْبُ السَّفِينَةِ، لِإِنَّهَا بِه تَقُومُ وَتَسْكُنُ.»

3- در این باره به فصل دهم (حجاب های عقل) رجوع کنید.

بدان قانع شود، محبوب شدن او از عقل بسیار محتمل است. این ضعف معرفتی بشر و البتّه مایه ی امتحان اوست، تا معلوم شود که آیا به کشف عقلی خویش درباره ی وجوب رجوع به عالمان حقیقی تسلیم می شود یا خیر.

بنابراین لحظه به لحظه باید عقل خویش را به تأیید علم نبی مکرم و خاندان معصوم حضرتش برسانیم، صلوات الله علیهم اجمعین. خداوند، همه ی ما را در این مهم توفیق دهد.

ص: 258

برآنیم در این فصل به بررسی رابطه ی عقل و فکر پردازیم. ابتدا درباره ی 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 می تواند اختیاری یا غیراختیاری باشد. یعنی آن چه که در ذهن ما حاصل می شود ممکن است با قصد قبلی ایجاد آن بوده باشد مثلاً تصمیم گرفته ایم که درباره ی یک سیب فکر کنیم؛ در این صورت فکر سیب یک فکر اختیاری در ماست؛ چون خود، آن را ایجاد کرده ایم. گاهی هم همین فکر بدون اختیار ما در ذهنمان می افتد. حال این که چگونه و از کجا این فکر در ذهن ما ایجاد شد، گاهی برای ما روشن است و گاهی هم منشأ آن را متوجه نمی شویم. حالت اول این که کسی درباره ی سیب صحبت می کند. شنیدن آن، ما را یاد سیب می اندازد. در این صورت ممکن است این فکر بدون قصد و اختیار ما، مدتی ذهن ما را به خود مشغول سازد. در این حالت، فکر سیب و صورت ذهنی آن، نوعی فکر غیراختیاری است. اما گاهی منشأ این فکر را هم نمی فهمیم؛ مثلاً بدون هیچ زمینه و مقدمه ای فکر آن در ذهن ما می افتد و سپس ما را به خود مشغول می سازد. در هر دو حالت به چه منشأ ایجاد آن را بدانیم و چه ندانیم - اصل این که فکری بدون اختیار، ذهن ما را مشغول ساخته کاملاً وجدانی است. اما «تفکر» معمولاً معنای اختیاری دارد و در

مواردی استعمال می شود که انسان بخواهد روی افکار و اندیشه هایی با تعمد کار کند. اختیار تفکر نوع به دست خود ماست. ما می توانیم روی یک فکر کار کنیم یا می توانیم آن را رها کنیم و بدان اعتنا ننماییم. گاهی فکری ما را رها نمی کند و بی اختیار به خود مشغول می سازد. این مشغولیت غیراختیاری، «تفکر» نامیده نمی شود 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 یانهی و ستایش بانکوهش قرار گرفته است که ادامه ی بحث بدان اختصاص دارد.

8-2 - تفکر عاقلانه و ممدوح، یا غیر عاقلانه و مذموم

عقل کشف است و وجدانا با فکر و صورت های ذهنی متفاوت است. کار عقل، نمایاندن خوبی و بدی ذاتی است که با فکر متفاوت است. نیز آنچه باعث عاقل نامیدن عاقل می گردد توانایی تفکر و اندیشیدن در او نیست. به عنوان تنبیهی براین حقیقت، افکار غیر عاقلانه را می توان مثال زد؛ یکی از ادله برای جداسازی دو مقوله ی فکر و عقل، آن است که عقل از آن جهت که عقل است می تواند درباره ی تفکر، بسته به آن که متعلق آن چیست و یا این که چه نتیجه ای پدید می آورد، نظر دهد. مثلاً عقل در مورد قبح طرح نقشه ی یک جنایت، مانند ظلم یا سرقت، صریحاً شهادت می دهد. اما در مقابل، تفکر درباره ی چگونگی ایثار و خدمت به خلق را حسن می یابد.

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

در اقرب الموارد در بیان معنای لغوی فکر آمده است:

«فَكَرَّ فِي الشَّيْءِ... أَعْمَلُ النَّظْرَ فِيهِ وَتَأَمَّلَهُ... الْفِكْرُ تَرَدَّدُ الْقَلْبِ بِالنَّظْرِ وَالتَّدَبُّرُ بِطَلَبِ الْمَعَانِي.» (1)

ص: 260

«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 می خوانیم:

«الْفِكْرُ: أَعْمَالُ الْخَاطِرِ فِي الشَّيْءِ ۶» (1)

«فکر به کار بستن خاطر (آن چه که به قلب خطور می کند) در مورد یک چیز

است.»

آن چه از بیانات فوق بر می آید و با درک ما از فکر سازگار است این است که فکر در معنای اختیاری آن (تفکّر)، به معنای اعمال نظر و خاطر و تأمل درباره ی یک چیز است. که از آن در اقرب الموارد به «تردد القلب بالنظر» تعبیر شده است. یعنی رفت و آمد قلب همراه بانگریستن. حال اگر این نظر قلبی در پرتو نور عقل باشد یعنی قلب متور و بینا به نور عقل ببیند، امکان کشف مجهولات و رسیدن به معقولات و معلومات جدید وجود دارد. بنابراین تفکّر عاقلانه همان تفکّری است که به امامت و هدایت عقل انجام می گیرد. چنان که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«الْعُقُولُ أَيْمَةٌ الْأَفْكَارِ وَالْأَفْكَارُ أَيْمَةٌ الْقُلُوبِ وَالْقُلُوبُ أَيْمَةٌ الْحَوَاسِّ وَالْحَوَاسُّ أَيْمَةٌ الْأَعْضَاءِ.» (2)

عقل می تواند هدایت افکار را بر عهده گیرد و چون دل به دنبال فکر حرکت می کند و آن چه افکار انسان را به خودش جلب کند، دل هم به سوی آن متمایل می شود، پس عقل می تواند هدایت دل را از طریق فکر عهده دار گردد. از طرفی دل رهبر حواس است و حواس هم امام اعضاء اند، پس فکر عاقلانه می تواند انسان را به کارهای خیر و نیک وادار کند. به تعبیر روشن تر می توان گفت که تمایلات قلبی، حواس انسان، اعمّ از دیدن و شنیدن و لمس کردن و ... را به دنبال خود می کشاند و اعضاء و جوارح نیز در خدمت حواس آدمی هستند. بنابراین با هدایت فکر توسط عقل، دل هم که تابع فکر است هدایت می شود و در نتیجه حواس و اعضاء آدمی نیز در مسیر

ص: 261

1- لسان العرب ج 5 ص 65.

2- بحار الانوار ج 1 ص 96 به نقل از کنز الفوائد / ج 1 ص 200.

اما وقتی که فکر تحت امامت لشکریان جهل مانند شهوت و غضب و قرار گیرد، در مسیر ضلالت می افتد و نتایج ناگواری را پدید می آورد. فکر انجام گناه از همین افکار است. ممکن است فکر گناه در ابتدا بدون اختیار شخص ایجاد شود ولی پروراندن آن فکر به دست خود اوست. اگر او عاقلانه تأمل نکند، آن افکار ممکن است به بروز و ظهور گناه از او منجر شود. علاوه بر این که خودفکر، گاهی گناه است؛ مثلاً فکر کردن درباره ی یک صحنه ی شهوت برانگیز حرام، خود باعث تحریک شهوت شخص می گردد و گناه قلب محسوب می شود.

در روایت دیگری از تفکر عاقلانه به «تفکر قلب بالعقل» تعبیر شده است. یعنی تفکری که قلب همراه با عقل (2) انجام می دهد. چنین تفکری صحیح، ارزشمند و ثمربخش است. در قسمتی از حدیث معروف به «اهلیلجه» که «مفضل بن عمر» آن را از امام صادق (علیه السلام) درباره ی توحید خداوند متعال نقل کرده است، حضرت به عنوان یکی از آیات الهی از «باد» یاد می کنند و به نحوه ی اندیشیدن عاقلانه ی قلب در این باره و نتایج آن اشاره می نمایند. حضرت می فرمایند:

«ثُمَّ سَمِعَتِ الْأُذُنُ صَوْتَ الرِّيحِ الشَّدِيدَةِ الْعَاصِفَةِ وَاللِّيْنَةَ الطَّيِّبَةَ وَعَايَنَتِ الْعَيْنُ مَا يَقْلَعُ مِنْ عِظَامِ الشَّجَرِ وَيُهْدَمُ مِنْ وَثِيقِ الْبُنْيَانِ وَتُسْفَى مِنْ تِقَالِ الرَّمَالِ تُحَلَّى مِنْهَا نَاحِيَهُ وَتَصْبُّهَا فِي أُخْرَى بِلَا سَائِقٍ تُبْصِرُهُ الْعَيْنُ وَلَا تَسْمَعُهُ الْأُذُنُ وَلَا يَدْرِكُ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَوَاسِّ وَ لَيْسَتْ مُجَسَّدَةً تُلْمَسُ وَلَا مَحْدُودَةً تُعَايَنُ فَلَمْ تَزِدِ الْعَيْنُ وَالْأُذُنُ وَ سَائِرُ الْحَوَاسِّ عَلَى أَنْ دَلَّتِ الْقَلْبُ أَنَّ لَهَا صَانِعاً»

«سپس گوش صدای بادهای شدید طوفانی و بادهای ملایم پاکیزه را بشنید

ص: 262

-
- 1- و البته چنان که در فصل عقل و علم دیدیم، عقل هم باید تحت هدایت و امامت علم صحیح قرار گیرد.
 - 2- البته مقصود انیت انسان است که مالک روح و قلب شده و ذات دارای روح مالک نور عقل گردیده است.

و چشم (نیز) درختان بزرگی را که از ریشه برکنده می شوند و ساختمان های محکمی را که نابود می شدند، دید و (نیز) ریگهای سنگینی را دید که باد منطقه ای را از آن خالی می کند و در جای دیگر می ریزد، بدون راننده ای که چشم آن را ببیند و گوش صدایش را بشنود و با چیزی از حواس، ادراک گردد و (باد) دارای جسدی نیست که لمس گردد و محدود نیست که دیده شود. پس حداکثر این است که چشم و گوش و حواس دیگر، قلب را به این که (آن حوادث) صانعی دارند، دلالت می کند.»

بنابراین اگرچه گوش صدای طوفان های شدید یا بادهای ملایم مطبوع را می شنود و چشم هم آثار آن را می بیند اما چشم و گوش و سایر حواس، از ادراک سائق و راننده ی این باد ناتوان هستند و حداکثر کاری که می کنند این است که قلب را به این که صانع صانعی در کار است، دلالت می نمایند. حضرت در مقام تبیین چرایی این حقیقت می فرماید:

«وَذَلِكَ أَنَّ الْقَلْبَ يُفَكِّرُ بِالْعَقْلِ الَّذِي فِيهِ.»

«و این بدان خاطر است که قلب با عقلی که در آن (جای گرفته) است تفکر

می کند.»

ثمره ی این تفکر عاقلانه ی قلب در مظاهر و آثار باد، معرفت های جدیدی است که برای قلب (روح) آدمی پدید می آید. اولین معرفت آن است که باد از جانب خود دارای چنین آثاری نیست:

«فَيَعْرِفُ أَنَّ الرِّيحَ لَمْ تَتَحَرَّكَ مِنْ تَلْقَائِهَا وَأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ هِيَ الْمُتَحَرِّكَةَ لَمْ تَكُفَّ عَنِ التَّحَرُّكِ وَلَمْ تَهْدِمْ طَائِفَةً وَتُعْفَى أُخْرَى وَلَمْ تَقْلَعْ شَجَرَةً وَتَدْعُ أُخْرَى إِلَى جَنْبِهَا وَلَمْ تَصَبَّ أَرْضاً وَتَنْصَرِفَ عَنْ أُخْرَى.»

«پس (قلب) می فهمد که باد از جانب خود به جنبش درنیامده است و این که اگر ذاتاً متحرک بود، از تحرک بازمی ایستاد و چنین نبود که طائفه ای را نابود کند در حالی که دیگری را ترک گوید و درختی را از ریشه برکند در حالی که دیگری را به کنار نهد و به زمینی برخورد در حالی که از دیگری منصرف شود.»

ص: 263

در پی این معرفت، یعنی ذاتی نبودن حرکت باد، وجود محرکی برای باد، معلوم

قلب می گردد:

«فَلَمَّا تَفَكَّرَ الْقَلْبُ فِي أَمْرِ الرِّيحِ عَلِمَ أَنَّ لَهَا مُحَرَّكَاً هُوَ الَّذِي يَسُوقُهَا حَيْثُ يَشَاءُ وَيَسَدُّ كُنُهَا إِذَا شَاءَ وَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَ يَصْرِفُهَا عَمَّنْ يَشَاءُ»

«پس هنگامی که قلب در امر باد تفکر کرد، می فهمد که برای آن محرکی است که هر جا بخواهد آن را می راند و هرگاه بخواهد او را آرام می کند و آن را

به هر که بخواهد می رساند و از هر که بخواهد باز می گرداند.»

این معرفت ها و علم ها همگی به دنبال «نظر قلب» یعنی نگرش قلب بینا به نور

عقل، حاصل می گردد که نتیجه ی آن «وجدان» است:

«فَلَمَّا نَظَرَ الْقَلْبُ إِلَى ذَلِكَ وَجَدَهَا مُتَّصِئَةً بِالسَّمَاءِ وَ مَا فِيهَا مِنَ الْآيَاتِ فَعَرَفَ أَنَّ الْمُدَبِّرَ الْقَادِرَ عَلَى أَنْ يُمْسِكَ الْأَرْضَ وَ السَّمَاءَ هُوَ خَالِقُ الرِّيحِ وَ مُحَرَّكُهَا إِذَا شَاءَ وَ مُمَسِّكُهَا كَيْفَ شَاءَ وَ مُسَلِّطُهَا عَلَى مَنْ يَشَاءُ.» (1)

«پس هنگامی که قلب بدین (امور) نگریست باد را و آیات موجود در آن را متصل به آسمان می یابد؛ پس می فهمد که تدبیرکننده ی قادر بر نگهداشتن زمین و آسمان، همان آفریننده ی باد و محرک آن در هر زمان که می خواهد و بازدارنده ی آن، آن گونه که می خواهد و چیره کننده آن بر هر کسی که

می خواهد، می باشد.»

شاهد اصلی بحث در این حدیث شریف، عبارت: «و ذلك أن القلب يفكر بالعقل الذي فيه» می باشد که با توجه به معنای لغوی «فكر» باید گفت مراد تردد و آمد و شد قلب به نور عقل است. قلبی که منور به نور عقل شده، وقتی با این نور تردد می نماید، تفکرش عاقلانه خواهد بود و به همین دلیل معرفت هایی برایش حاصل می شود از قبیل این که حوادثی هم چون باد دلالت بر وجود صانع می کنند. بنابراین عقل نوری

ص: 264

است که قلب می تواند با آن جولان و تردد نماید و به کشف های جدید نائل گردد. در این صورت تفکر عاقلانه می شود.

حال که معنای تفکر عاقلانه را دانستیم نکاتی را درباره ی تعقل یادآور می شویم:

تعقل نیز، با عقل متفاوت است. تعقل اختیاری است و در لغت به «تکلف العقل» معنا شده است. یعنی انسان با زحمت و کلفت پای بند به عقل خویش شود. با این معنا یکی از مصادیق تعقل را می توان تفکر عاقلانه دانست. یعنی انسان از ابتدای پیدایش فکر، آن را در معرض نور عقل (یا علم صحیح) قرار دهد، صحت یا سقم آن را بسنجد و روایی یا نازوایی آن را دریابد، اگر صحیح و رواست آن را در پرتو نور عقل (یا علم) پیروید و گرنه به کناری نهد. در ابواب مختلف روایات هم جایی که سخن از مدح فکر و دعوت به تفکر است، مقصود همین اندیشیدن ممدوح است که در پرتو نور عقل به حسن آن اذعان می کنیم. از باب مثال، به چند نمونه اشاره می کنیم.

8-3 - نمونه هایی از تفکر عاقلانه

راوی می گوید:

« سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَمَّا يَرَوِي النَّاسُ إِنَّ «تَفَكَّرَ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قِيَامٍ لَيْلَةٍ قُلْتُ كَيْفَ يَتَفَكَّرُ؟»

«از امام صادق (علیه السلام) درباره ی آنچه مردم روایت می کنند که تفکر در یک ساعت بهتر از قیام یک شب (برای عبادت) است، پرسیدم. عرض کردم:

چگونه تفکر کند؟»

ساعت به دو معنا به کار می رود: یا جزئی از 24 جزء شبانه روز و یا جزء اندکی از روز یا شب. (1) تفکر در یک ساعت از بیداری تمام یک شب برای عبادت برتر دانسته شده است. در مقام بیان مصادیق این فکر، حضرت فرمودند:

«يَمُرُّ بِالْخَرِبَةِ أَوْ بِالْدَّارِ فَيَقُولُ أَيْنَ سَاكِنُوكِ وَأَيْنَ بَانُوكِ مَا لَكِ لَا تَتَكَلَّمِينَ؟» (2)

ص: 265

1- لسان العرب ج 8 ص 169.

2- کافی ج 2 ص 54 / ح 2.

«این گونه تفکر کند) که از ویرانه ها یا خانه ای بگذرد و بگوید: کجایند ساکنان

تو؟ کجایند سازندگان تو؟ تو را چه شود که سخن نمی گویی؟»

روشن است که این فکر، یعنی فکر درباره ی مرگ و ترک دیار دنیا و آینده ی در انتظار، فکری زندگی ساز و اثرگذار است. انسان بانگریستن به سرنوشت زندگان دیروز، به فکر فرو می رود که دیر یا زود بدانان خواهد پیوست. آن ها که خانه ها ساختند اکنون کجایند؟ خانه های بسیاری از آنان خراب گشته و اگر خانه های شان 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 می یابد. می فهمد که باید آخرت را بر دنیا ترجیح دهد و چنان زید که چون برود از گذشته اش پشیمان نگردد. این مکشوفات عقلی، او را از غفلت خارج کرده، به عمل فرا می خواند و منشأ همه ی خیرات می گردد. لذا سرّ بهتر بودن چنین تفکری (گرچه در مدّتی کوتاه انجام شود) نسبت به بیداری یک شب، همین است که این تفکر عاقلانه، پایه گذار عبادت های مختلف از جمله قیام در شب است. تا تفکر نباشد، توجیه عاقلانه ای برای لزوم عبادت خداوند هم به دست نمی آید. بدیهی است هر چه در مدح این قبیل افکار بگوییم کم گفته ایم.

در روایت دیگری راوی از امام ابی الحسن الرضا (علیه السلام) نقل می کند که حضرت فرمودند:

« لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ أَمَّا الْعِبَادَةُ التَّقْوَى فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ. »

«عبادت (به) زیادی نماز و روزه نیست؛ بلکه عبادت فقط تقوّر در امر خداوند

عزّوجلّ است.»(1)

حصر در عبارت دوم این فرمایش، حصر اضافی از نوع قلب می باشد(2). یعنی

ص: 266

1- همان ص 55 ح 4.

2- حصر بر دو نوع حقیقی و اضافی می باشد، حصر حقیقی در جایی مطرح می شود که حکمی به شکل حقیقی و مطلق برای محصور، ثابت و از غیر آن نفی می شود؛ مثل لا اله الا الله. اما در حصر اضافی به طور حقیقی و مطلق حکم از همه ی اشیاء غیر محصور، نفی نمی شود بلکه به طور اضافی و نسبی در یک مجموعه ی مرجع خاص، حکم را برای محصور می دانیم. حصر اضافی را بر سه نوع قلب و تعیین و افراد دانسته اند. با حصر اضافی از نوع قلب، خلاف و نقطه ی مقابل مطلبی را که در ذهن مخاطب قرار دارد بیان می کنیم.

حضرت خطاب به کسی که پنداشته عبادت منحصر در نماز و روزه کثیر است، نگرش او را اصلاح می نمایند که اگر آن عبادت های ظاهری، دارای روح عبادت که همانا تفکر در امر خداوند متعال است نباشند، عبادت حقیقی نیستند. انسان باید با حضور قلب، و جمع خاطر بداند که چرا و به چه نیتی رو به قبله می ایستد و کلماتی را بر زبان می راند و یا این که به چه انگیزه ای و برای چه از بامدادان تا شامگاهان لب از طعام و شراب می بندد و همین انگیزه ها و نیت هاست که نماز و روزه را ارزشمند می نماید.

چنان که در وصیت پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) به ابوذر غفاری می خوانیم:

«يَا أَبَا ذَرٍّ رَكْعَتَانِ مُقْتَصِدَتَانِ فِي تَفَكُّرٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامٍ لَيْلَةٍ وَ الْقَلْبُ سَاهٍ» (1)

«ای اباذر! دو رکعت با میانه روی (2) همراه با تفکر بهتر است از شبی با غفلت و

بدون حضور قلب به عبادت برخاستن»

بنابراین از جمله تفکرات ممدوح، تفکر در امر الهی است و «امر» می تواند شامل امر تکوینی و تشریحی باشد. تفکر در امر تکوینی خداوند، عبارت است از اندیشیدن درباره ی مظاهر قدرت الهی و عجائب صنع و بدایع خلق او که منتهی به معرفت و خشیت بیشتر نسبت به ذات مقدس پروردگار می گردد. با مشاهده ی آثار عظمت و آیات جلالت خداوند، خضوع عمیق تری در ساحت قدس او حاصل می شود. و این همان تفکر صاحبان عقل (اولوالالباب) است که وقتی در خلقت آسمانها و زمین می اندیشند خدایشان را خطاب و اعتراف می کنند که ای خدا، این همه را به بیهودگی نیافریده ای :

ص: 267

1- مکارم الاخلاق / ص 465.

2- در نقل های دیگر، رکعتان مُقْتَصِرَتَانِ آمده است که به معنای دو رکعت نماز کوتاه است که حاصل معنا همان رکعتان مقتصدتان می شود. درباره ی موضوع اقتصاد در عبادت، به کتاب کافی / ج 2 / ص 86 باب الاقتصاد فی العباده مراجعه نمایید.

«الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (1)

«آنان که خداوند را ایستاده و نشسته و بر پهلویشان (خوابیده) یاد می کنند و در آفرینش آسمانها و زمین تفکر می نمایند که پروردگارا! این ها را بیهوده

نیافریده ای، منزهی تو پس ما را از عذاب آتش نگهدار.»

علاوه بر امر تکوینی، تفکر در امر تشریحی خداوند هم سودمند است. وقتی انسان در اوامر و نواهی و تکالیف و ثواب و عقاب الهی بیندیشد، به وظائف بندگی خود بهتر آشنا می شود و با انگیزه ی بهتری رسم عبودیت پروردگار را به جا می آورد.

8-4 - نمونه هایی از تفکر غیرعقلانه

گفته شد که «تفکر فی امر الله» ممدوح است و توضیح آن آمد. اما در روایات از «تفکر فی الله» یعنی اندیشیدن در ذات خداوند، اکیدا نهی شده است. و البته قبح این تفکر را عقل، مستقلاً می یابد. گرچه این موضوع - یعنی نادرستی تفکر در ذات خدا - به بحث توحید مربوط است، اما در چند جمله در حد تذکر بدان اشاره می کنیم.

شخصی که به خداوند معرفت یافته، عقلاً او را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج می داند و خود را از هرگونه کشف عقلی نسبت به ذات خداوند متعال عاجز می یابد و لذا به نور عقل می یابد که هرگونه تفکر در ذات خدای متعال ممنوع است؛ زیرا منجر به نوعی تشبیه او به مخلوقات می شود. توضیح مطلب این که بشر، به خدا معرفت می یابد، اما هیچ کشفی از ذات او ندارد؛ زیرا مکشوف شدن به نور عقل مختص معقولات ظلمانی الذات است. وقتی کشفی عقلی از خدا نداریم، (2) هرگونه تفکری در ذات او نیز در پرتو نور عقل نبوده، لذا نه تنها ممدوح نیست، بلکه عقلاً ممنوع است.

بنابراین به جای تفکر در ذات خداوند باید در امر یا خلق و صنع او نگریم و

ص: 268

1- آل عمران / 191.

2- أحتجب عن العقول كما أحتجب عن الابصار (تحف العقول ص 244)؛ خداوند از عقلها پوشیده است؛ همان گونه که از دیدگان در پرده است.

اندیشید. آیات و روایات بسیار به این معنا تذکر داده اند. در این جا به مواردی از آن ها اشاره می کنیم.

امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ لَا تَيْهَأَ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُوصَفُ بِمِقْدَارٍ» (1)

«بر حذر باشید از تفکر در خدا که تفکر در خدا جز بر گمراهی نمی افزاید؛ زیرا

که دیدگان خداوند عزوجل را دریابند و او به مقدار وصف نمی گردد.» (2)

نتیجه تفکر در خداوند، جز گمراهی، حیرت و سرگشتگی نیست و لذا به فرموده

امام باقر (علیه السلام) به جای تفکر درباره ی خدا باید در آفرینش او اندیشید:

«إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ وَ لَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ . فَأَنْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ» (3)

«بر حذر باشید از تفکر در خدا ولی هرگاه خواستید به عظمت او بنگرید به

آفرینش عظیم او بنگرید.»

تفکر در ذات خدا چنان مذموم است که آن را مساوی الحاد دانسته و چنین

متفکری را زندیق خوانده اند:

«مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ الْحَدَّ.» (4)

«مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَزُنَّدَقَ.» (5)

ص: 269

1- توحید صدوق (رحمه الله) / ص 457.

2- حضرت جواد الائمه (علیه السلام) در توضیح آیه ی شریفه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» انعام / 103 فرمودند: «أَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِكُهُ فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعِيُونِ» (کافی ج 1 / ص 99 / ح 11) «اوهام و تصوّرات قلب ها او را درک نمی کنند، چه رسد به دیدگان سر.» بنابراین آیه 103 سوره ی انعام، فقط شامل دیدگان سر نمی شود؛ بلکه در درجه ی اوّل اوهام و تصوّرات که دقیق تر از چشمها هستند نمی توانند او را دریابند، به طریق اولی چشمان سرهم او را نمی بینند.

3- کافی ج 1 / ص 92 / ح 7.

4- غررالحکم ح 1284.

5- همان / 1285.

وبالعکس تفکر در صنع الهی در زمره ی برترین عبادات آمده است:

«لَا عِبَادَةَ كَالْتَّفَكُّرِ فِي صَنِعِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ» (1)

«هیچ عبادتی مانند تفکر در خلقت خداوند عزوجل نیست.»

و لذا به فرموده ی امام صادق (علیه السلام) ابوذر (رحمه الله) این عبادت را بیش تر از همه ی عبادات دیگر انجام می داد:

«كَانَ أَكْثَرَ عِبَادَةٍ أَبِي ذَرٍّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ حَصَلَتَيْنِ التَّفَكُّرُ وَالْإِعْتِبَارُ.» (2)

«بیشترین عبادت ابی ذر (رحمه الله) تفکر و عبرت گیری بود.»

باز هم بار ارزشی مورد نظر برای تفکر در این حدیث مشخص است.

تفکری که همراه با عبرت گرفتن باشد، عبادت است و ارزش دارد.

بحث فکر در ذات خدا را با ذکر نکته ای درباره ی بیانی از امام صادق (علیه السلام) خاتمه می دهیم

«أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِذْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ...» (3)

«برترین عبادت، تفکر مدام درباره ی خدا و درباره ی قدرت اوست.»

در توضیح باید گفت که معنای «تفکر فی قدره الله» مشخص است. اما تعبیر «تفکر فی الله» در این بیان حضرت، ممکن است مبهم باشد. با توجه به قرائن عقلی و نقلی فراوان که پیش تر آمد، باید گفت در این جا منظور، تفکر در ذات خدا نیست؛ بلکه می توان گفت منظور، تفکر در امر الله است. احتمال دیگر این است که تفکر فی الله را فقط تفکر حول همین موضوع بدانیم که نباید در ذات خدا تفکر کرد. مثلاً وقتی کسی تنبیهات اهل بیت (علیهم السلام) را درباره ی تشبیه ناپذیری خدا و احتجاب او از عقول می شنود، به فکر فرو می رود و به این نتیجه می رسد که در ذات خدا نمی توان و نباید تفکر کرد. شاید همین تفکر را که چنین نتیجه ای دارد، تفکر فی الله نامیده باشند.

به هر حال مطلب مسلمی که ملاک و معیار این بحث می باشد همین است که «تفکر

ص: 270

1- امالی طوسی / ص 146.

2- خصال / ج 1 / ص 42.

3- کافی / ج 2 / ص 55 / ح 3.

فی الله» به معنای «تفکر فی ذات الله» غیر عاقلانه است و بشر از آن نهی شده است.

از نمونه های دیگر فکر مذموم می توان به فکر درباره ی گناهان اشاره نمود. نفس آدمی چنان است که اگر فکر و ذکرش متوجه معاصی شود، کم کم میل به آن می کند به تعبیر امیرالمؤمنین (علیه السلام):

«مَنْ كَثُرَ فِكْرُهُ فِي الْمَعَاصِي دَعَتْهُ إِلَيْهَا.» (1)

«کسی که فکر کردنش در گناهان زیاد گردد، معاصی او را به سوی خود

فرامی خوانند.»

« مَنْ كَثُرَ فِكْرُهُ فِي الذَّاتِ غَلَبَتْ عَلَيْهِ.» (2)

«کسی که فکرش در لذتها زیاد گردد، (لذات) بر او غلبه می یابد.»

اگر فکر معاصی و لذات در انسان زیاد شود بر او غلبه می کنند. لذا اگرچه در بسیاری موارد، پیدایش اولیه ی 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. و البته این کاری است که نیازمند مجاهده می باشد و دارای فضیلت هم هست:

«صِيَامُ الْقَلْبِ عَنِ الْفِكْرِ فِي الْأَثَامِ أَفْضَلُ مِنْ صِيَامِ الْبُطْنِ عَنِ الطَّعَامِ ..» (3)

«روزه داری قلب از فکر در مورد گناهان برتر است از روزه داری شکم از

خوردن غذا.»

اهمیت این بحث وقتی بهتر روشن می شود که بدانیم اکثر گناهانی که انسان ها به آن ها مبتلا هستند، از چنین مقدمات فکری شروع می شود. لذا امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«الْفِكْرُ فِي غَيْرِ الْحِكْمَةِ هَوَسٌ.» (4)

«فکر در غیر حکمت هوس است.»

ص: 271

1- غررالحکم ح 3543.

2- همان ح 3563.

3- غررالحکم ح 3365.

4- همان /ح 608.

به طور کلی فکر در هر آن چه که مورد تأیید حکمت و علم صحیح نباشد، فکری غیر عاقلانه و مذموم است و مطلق فکر، بار ارزشی ندارد، بلکه عقل است که قبح یا حسن فکری خاص را روشن می کند.

8-5 - تفکر عالمانه، تفکر غیر عالمانه

همان طور که تفکر، عاقلانه یا غیر عاقلانه است؛ از منظری مشابه می توان تفکر را بر دو نوع عالمانه یا غیر عالمانه دانست. در فصل عقل و علم گفتیم که مقصود از علم حقیقی چیزی جز علوم و معارف اهل بیت (علیهم السلام) نیست. همچنین نیازمندی عقل بشر به تأیید علم را دیدیم. با این مقدمه می توان گفت: تفکری که در پرتو روشنگری علم راستین اهل بیت (علیهم السلام) قرار گیرد و منطبق بر موازین آن پیش رود، تفکری عالمانه است. علوم اهل بیت (علیهم السلام) در حوزه ای که مستقل عقلی هم در کار نیست، دارای روشنگری است. در آن حوزه با بهره مندی از روشنگری علم می توان متفکرانه پیش روی نمود. در بحث های عمیق معارف دینی که عقل و علم بشر عادی بدان راه ندارد، مثل بحث خلقت، عالم ذر و... باید صرفاً با تکیه بر نور علم اهل بیت (علیهم السلام) پیش رفت وگرنه تفکر در امثال این امور، قطعاً آدمی را به بیراهه خواهد کشاند.

8-6 - تفکر: مایه ی 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 حَيَاةُ قَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمَاشِي فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ بِحُسْنِ التَّحَلُّصِ وَقَلْبُهُ التَّرْبُصِ.» (1)

«تفکر مایه ی 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 ی حیات آن است. در بیان حضرت تشبیهی به چشم

ص: 272

می خورد. همان گونه که رهرو در تاریکی ها به وسیله ی نور، پیش پای خود را روشن می کند و حرکت می نماید، قلب بشر نیز زمانی می تواند با پای تفکر حرکت کند که به نور روشن گشته باشد. (1) در این صورت به نیکی از مشکلات فکری بیرون می آید و رها می شود (با حسن تخلص) و احتیاج به معطلی و درنگ پیدا نمی کند. در صورتی که چنین باشد، خود این تفکر می تواند مایه ی زنده بودن این قلب شده آن را به کشفهایی در مراتب بالاتر برساند. در مقابل، کسی که گرفتار حجاب های عقل است از نور تفکر که همان عقل است محروم می باشد و لذا تفکرش کارگشا و عبرت آفرین نیست.

7-8 - عقل: نور تفکر

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

«يَا هِشَامُ! مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَانَ مَا أَعَانَ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ مَنْ أَظْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ وَ مَحَا طَرَائِفَ حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ وَ أَطْفَأَ نُورَ عِبْرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ فَكَانَ مَا أَعَانَ هَوَاةَ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ وَ مَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَ دُنْيَاةَ.» (2)

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

ص: 273

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

2- کافی / ج 1 / ص 17.

در این کلام حضرت (علیه السلام) تعبیر نور تفکر و نور عبرت به کار رفته است که به عقل و علم اشاره دارد. با طول امل و شهوات نفس - که از حجاب های عقلند. این نور خاموش می گردد. از این مباحث روشن می شود که تفکر، تنها در صورتی ارزشمند و مفید است که دارای نور باشد و این نور - همان طور که بیان شد از خودفکر بر نمی آید. پس همه ی احادیثی که امر به تفکر کرده اند، یا آن را دارای ارزش مثبت دانسته اند، حمل بر تفکری می شوند که همراه با نور عقل یا علم باشد.

اینگونه افکار نورانی باعث رفع حجاب از عقل و دست یابی به علوم جدید

می گردد. به احادیثی در این باب اشاره می کنیم:

«الْفِكْرُ جَلَاءٌ الْعُقُولِ» (1)

«فکر جلاء (زنگار برگیرنده) عقلهاست.»

«الْفِكْرُ يُنِيرُ اللَّبَّ» (2)

«فکر، لب (عقل) را روشن می کند.»

«مَنْ أَكْثَرَ الْفِكْرَ فِيمَا تَعَلَّمَ (يَعْلَمُ) اتَّقَنَ عِلْمَهُ وَ تَفَهُمَ مَا لَمْ يَكُنْ يَفْهَمُ.» (3)

«کسی که در آن چه آموخته (یا می داند) زیاد اندیشه کند علمش را استوار

می کند و آن را که نمی دانسته می فهمد.»

و نیز امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند:

«بَبَّهَ بِالتَّفَكُّرِ قَلْبَكَ»

«با تفکر قلبت را بیدار کن.»

و بار دیگر تذکر می دهیم که افکار ظلمانی نه فقط قلب را بیدار نمی کنند، بلکه سبب غافل و تاریک تر شدن و نهایتاً مرگ آن می گردند. و چنان که دیدیم، مثال افکار ظلمانی، فکر درباره ی گناه و نیز فکری است که خود گناه باشد.

ص: 274

1- غررالحکم ح 539.

2- غررالحکم ح 536.

3- همان /ح 573.

8-8 - صفای فکر

در مقابل از جمله فوائد کم خوری صفای فکر است:

«مَنْ قَلَّ أَكَلُهُ صَفَا فِكْرُهُ.» (1)

«کسی که خوردنش کم گردد، فکرش پاکیزه گردد.»

«كَيْفَ تَصْفُو فِكْرَهُ مَنْ يَسْتَدِيمُ الشَّبْعَ.» (2)

«چگونه فکر کسی که دائماً سیر است، صفا می یابد؟»

«صفاء» یعنی پاک و خالص گشتن (صفا یصفو صفاء) و آن که دائماً سیر است نباید انتظار داشته باشد که افکارش همگی در مسیر صحیح و پاک از هر عیب و نقصی باشد. البته تعبیر صفاء برای قلب هم به کار رفته است و چنان که در فصل دوازدهم خواهیم دید کثرت طعام و شراب مایه ی مرگ قلب می شود. حال که رابطه ی فکر و قلب و عقل را بیان نموده ایم رابطه ی صفای فکر و صفای قلب هم معلوم است.

8-9 - نشانه ی تفکر

امام کاظم (علیه السلام) فرمودند:

«يَا هِشَامُ إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا وَ دَلِيلَ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ وَ دَلِيلَ التَّفَكُّرِ الصَّمْتُ.» (3)

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

حضرت به مطلبی کاملاً وجدانی اشاره فرموده اند. اندیشیدن هرکس بیانگر آن است که با عقل، حسن تفکر ارزشمند را دریافته است و لذا تفکر نشانه ی عقل است.

البته مجدداً تأکید می کنیم که با توجه به نکات پیش گفته، هر تفکری نشانه ی عقل نیست؛ بلکه تفکر صحیح و ممدوح که عاقلانه باشد، مقصود است. یعنی تفکری که

ص: 275

1- همان / ح 7402.

2- همان ح 8155.

3- کافی ج 1 / ص 15.

انسان را به یاد حقائق بیندازد و مایه ی عبرت شود. و البته این تفکر نیازمند سکوت است. مثلاً برای آن که آدمی به فانی بودن دنیا بیندیشد و سپس به این نتیجه ی عاقلانه برسد که باید برای آخرت باقی کار کند، باید از تشوّت خاطر خارج شود و عدم سکوت یکی از عواملی است که تفرّق خاطر ایجاد کرده، تمرکز را از قلب، سلب می نماید. پس برای تفکر عبرت آموز و غفلت زدا باید سکوت کرد و این سکوت که بستر فکرهای عالمانه و عاقلانه را فراهم می آورد، مورد نظر است، نه هر سکوتی. چه بسا سکوت هایی همراه با غفلت یا آمیخته با افکار باطل باشند، در این صورت سکوت نه تنها ممدوح نیست؛ بلکه اگر سخن گفتن باعث می شود که رشته ی آن افکار انحرافی پاره شود، عقل بر لزوم آن فتوا می دهد.

8-10 - فکرت و عبرت، مایه ی رحمت

حسن ختام این فصل را کلامی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در باب تفکر و اعتبار قرار می دهیم:

«انظروا إلى الدنيا نظر الزاهدين فيها؛ فإنّها عن قليل تزيل الساكين و تفعج المترف فلا تغرتكم كثرة ما يعجبكم فيها لقله ما يصعب عليكم منها فرحهم الله إمرأ تفكراً و اعتباراً و أبصاراً إنبازاً ما قد أدبر و حضوراً ما قد حضر فكأن ما هو كائن من الدنيا عن قليل لم يكن و كأن ما هو كائن من الآخرة لم يزل و كل ما هو آت قريب فكم من مؤمل ما لا يدركه و جامع ما لا يأكله و مانع ما لا يتركه و لعله من باطل جمعه أو حق منعه أصابه حراماً و ورثه عدواناً فاحتمل ما صرّه و بآء بورره و قدم على ربه أسفاً لا هفاً - خسر الدنيا و الآخرة و ذلك هو الخسران المبين» (1)

(به دنیا، چونان نگرستن زاهدان در آن، بنگرید که همانا اندک زمانی ساکن (خود) را نابود و خوشگذران را دردمند می سازد. پس بسیاری آن چه خوشایندتان است، شما را نفریبد؛ به خاطر اندکی همراهی آن ها با شما.

ص: 276

خداوند رحمت کند آن که را تفکر نمود و عبرت گرفت و بینا شد به پشت کردن آن چه که پشت کرده و حضور آن چه که حاضر شده است. پس گویا که آنچه از دنیا هست به زودی (به نظر می رسد که هرگز) نبوده است و گویا که آنچه متعلق به آخرت است، از ازل بوده است و هر آن چه آمدنی است، نزدیک است. پس چه بسیار آرزومندی که به آن نمی رسد و جمع کننده ی چیزی که آن را نمی خورد و بازدارنده ی مالی که آن را وامی گذارد که آن را از راه باطل جمع نموده یا حقی (بوده) که آن را پرداخت نکرده، به حرام بدان رسیده یا با ستم و تجاوزی آن را به ارث برده؛ پس چیزی را که او به ضرر می زند، برداشته و بار آن را به دوش کشیده و به پیشگاه پروردگارش با تأسف و حسرت وارد شده است. (چنین کسی در دنیا و آخرت زیان کرده است که این آن زیانکاری آشکار است.)»

در این کلام عبرت آموز، امیرالمؤمنین (علیه السلام) مخاطبان را به نگرستن زاهدانه به دنیا فرا می خوانند و صفات ذاتی دنیا را که زهد و بی رغبتی نسبت به آن را موجه می سازد، بر می شمارند. به عنوان نمونه: دنیا به ساکنان خود رحم نمی آورد و آنان را دیر یا زود نابود می سازد و خوشگذرانان را به ناخوشی مبتلا می کند. بنابراین با توجه به گذرا بودن خوشی های زندگی، نباید فریفته ی آن ها شویم. سپس، حضرت رحمت الهی را برای کسی طلب می کنند که در این امور فکر می کند و در پی این فکرت، عبرت می گیرد. حضرت در توضیح «اعتبار» (عبرت گرفتن)، بینا شدن نسبت به اموری چند را مطرح می نمایند. از جمله این که انسان بفهمد که زمان در گذر است و لحظه ی حال همواره به گذشته می پیوندد و آینده فرا می رسد. و آنچه در دنیا هست به زودی چنان می شود که گویی هرگز نبوده و آنچه مرتبط به آخرت است، گویی از ازل بوده است. اما با وجود این، بی توجهان نسبت به این حقائق هم چنان چیزهایی را آرزو می کنند که هرگز بدان نمی رسند و مال هایی جمع می کنند که خود از آن بهره ای نمی برند و چه بسا جمع این مال ها به وسیله ی ارتکاب حرامی میسر گشته است. در این حالت، شخص به ناچار، وزر و وبال برای خود ایجاد می کند و در حالی که در دنیا و آخرت زیانکار گشته با تأسف به پیشگاه خداوند حاضر می شود.

امید که خداوند ما را از اینان قرار ندهد؛ بلکه از اندیشمندان پندآموز به شمار

آورد. ان شاء الله.

ص: 278

پس از آشنایی با عقل و جوانبی از آن که تاکنون گذشت، نوبت به ذکر نشانه های عقل می رسد؛ یعنی آثاری که در انسان عاقل - از آن جهت که در پرتو روشننگری نور عقل قرار گرفته و به عقل خویش پایبند است - مشاهده می گردد. لذا نشانه های عقل را صفات عاقل نیز می توان دانست؛ یعنی خصلتی که انتظار می رود عاقل به سبب عقل خویش و عمل به مکشوفات آن، واجد آن ها گشته باشد.

می دانیم که تنها عاقلان می توانند نشانه های عقل را برشمارند و تصدیق کلام ایشان هم، جز از عاقل ساخته نیست. همچنین آنان که بهره ی بیشتری از عقل دارند، در بیان نشانه های عقل تواناترند. بنابراین در این فصل، به کلام الهی عاقلان کامل، گوش جان می سپاریم و از بیان آن بزرگواران، احادیثی چند در باب عقل بر می شماریم. 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 (علیهم السلام) برای ما به عنوان مستقلّ عقلی قابل وجدان است و لذا کلام آنان در این گونه موارد، علاوه بر جنبه ی تعلیمی، جنبه ی تنبیهی هم دارد. یعنی یاد آور و مذکر همان مطالب وجدانی است که

ما نیز خود می یابیم. لذا برای رجوع به احادیث، در ابوابی مشابه بحث فعلی، بر دو جهت تکیه می کنیم: اول این که: در احادیث معصومین (علیهم السّلام) خطا راه ندارد و آنان عاقلانی هستند که عقلشان هیچگاه محجوب واقع نمی شود. دوم این که: ما نیز شاهد و مؤید کلام ایشان را با وجدان خود می یابیم.

ب - به فرموده ی خود ایشان، آنان هرگز براساس بالاترین حدّ عقل خویش با مردمان سخن نگفته اند. یعنی تنها بخشی از آن چه را که عقلاً می یافته اند، به بشر عرضه کرده اند، زیرا که اساساً به غیر آن روش مأمور بوده اند. چنان که امام صادق (علیه السّلام) می فرمایند:

«مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ»

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

سپس نقل کردند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) فرموده اند:

«إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ...» (1)

«ما گروه پیغامبران، امر شده ایم که با مردمان به اندازه ی عقل های شان سخن بگوییم.»

با مراجعه ی اجمالی به احادیث می بینیم که این اصل در آن ها رعایت شده است و نوع صفاتی را که برای عاقلان برشمرده اند، برای ما نیز قابل تصدیق و اذعان وجدانی است. البتّه مخاطبان در رتبه های مختلف عقلی قرار داشته اند. از این رو، سخنان ایشان نیز با رعایت آن مراتب، درجات دارد. حقایقی چون «ظلم قبیح است»، از بنیادی ترین مکشوفات عقل است و همه ی مستقلات عقلی در سطح آن قرار نمی گیرند. صاحبانِ عقول مراتب بالاتر، حُسن و قبح های دیگری نیز ادراک می کنند. برای تذکر نسبت به آن مراتب برتر، رجوع به احادیث معصومان (علیهم السّلام) و عمل بر طبق توصیه های ایشان ضروری است.

ج - پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) و اهل بیت گرامی ایشان (علیهم السّلام) در بالاترین مرتبه ی عقلی قرار دارند. آن عاقلان کامل عالم، ممکن است اموری را عقلی بیابند که ما انسان های

ص: 280

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

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

9-1 - ده خصلت؛ نشانه‌ی کمال عقل

اشاره

ذکر نشانه‌های عقل را، با بیانی گهربار از امام کاظم (علیه السلام) خطاب به صحابی خاصّ ایشان، هشام بن حکم، آغاز می‌کنیم. (1)

«یا هشام! کان امیر المؤمنین (علیه السلام) یقول: «یا هِشامُ کَانَ امیرُ الْمُؤْمِنینَ عَلَیْهِ السَّلَامُ یَقُولُ مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَیْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعُقْلِ». «ای هشام! امیر مؤمنان (علیه السلام) می‌فرمودند: خداوند به چیزی برتر از عقل عبادت نگردیده است.»

«وَمَا تَمَّ عَقْلُ امْرِئٍ حَتَّى یَكُونَ فِیهِ خِصَالُ سِتِّیْ.»

«و عقل انسانی کامل نگشته، مگر آن‌که در او ویژگی‌هایی چند، موجود باشد.»

خصلت اوّل و دوم

«الْكُفْرُ وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونَانِ، وَ الرُّشْدُ وَ الْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولَانِ.»

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

ص: 281

1- کامل‌ترین نقل از حدیث مفصّل و مشهور امام کاظم (علیه السلام) به هشام، در کتاب تحف العقول، صفحات 383 تا 402 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 12 نیز آمده است.

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

با اندکی توجّه در می یابیم که هر عاقلی به عقل خود می فهمد و می پذیرد که این خصوصیات پسندیده اند.

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

البته در این جانکته ای لطیف و ظریف هست: غالب افراد نیکی خیر را می یابند و از بدی شر آگاهند. عمل نیز در مرحله ی بعد از فهم قرار دارد. «فهم» هم، از آن جهت که شخص، حُسن و قبح را کشف می کند یا نمی کند، درجه بردار نیست. اما از این سه گزاره نمی توان نتیجه گرفت که تفاوت موجود در افراد مختلف در مرحله ی عمل، «فقط» به عمل و اختیار آن ها در عملشان باز می گردد؛ بلکه باید در این جا عاملی دیگر را نیز مؤثر دانست:

پیش تر گفتیم که عاقل تر بودن را می توان به بهره مندی بیش تر از نور عقل تحلیل کرد. کسی که بهره مندتر است، معقولات بیشتری را فهمیده است. همین عامل غیراختیاری سبب می شود که عقل کسی را از عقل دیگری کامل تر بدانیم.

مطلب دیگر این که: کشف بما هو کشف درجه بردار نیست. (یا کسی قبح عملی را یافته است یا آن را نیافته است.) این مطلب مورد تأیید وجدان است. به بیان ساده، از «کشف» و «کشف تر» نمی توان سخن گفت. با وجود این، این که شخصی، عملی را قبیح و دیگری قبیح تر بیابد با معناست. قبیح تر بودن یک عمل، به این است که قبح های بیشتری از آن عمل برای شخص آشکار شود. به عنوان مثال: می بینیم که برخی قبح بیشتری برای خلف وعده قائلند و این در رفتار آن ها پدیدار می شود. اما قبیح تر یافتن خلف وعده به معنای درجه دار بودن «کشف» نیست؛ بلکه در این جا خودمکشوف

است که مورد شناخت بیش تر قرار می گیرد. مثلاً وقتی به کسی که از خلف وعده غافل است، تذکر می دهیم که وعده دادن به کسی برای او حق ایجاد می کند و خلف وعده یعنی پایمال کردن آن حق، او می فهمد که خلف وعده می تواند مصداق ظلم باشد.

(عنوان ظلم بودن را برای خلف وعده کشف می کند) و لذا به قبح آن اذعان می کند. و یا اگر پیشتر، ترک آن را در حد «سنت» (استحباب عقلی) خوب می یافت اکنون به «فریضه» (واجب عقلی) بودن آن اعتراف می کند. طبیعتاً این شناخت بیش تر از خلف وعده، در پای بندی و التزام عملی او تأثیر بسزایی خواهد داشت. این شناخت بیشتر را می توان به نوبه ی خود ناشی از بهره مندی بیش تر از نور عقل دانست.

نکته ی فوق را گفتیم، تا بدانیم که در عملکرد عاقلانه ی عاقلان و پای بندی آنان به کشف های عقلی، علاوه بر اختیار در مرحله ی عمل، نقش خود عقل و فهم های عقلی را نمی توان انکار کرد. به هر حال در حدیث مورد بحث، همه ی عقلا - دست کم پس از اندکی تذکر و تنبیه - صفات یاد شده را صفات عاقل می دانند (یعنی صفاتی که انتظار می رود هر عاقلی به واسطه ی عقل خویش به آن ها متصف باشد) گرچه خود عملاً بدان پایبند نباشند. اما بدیهی است که در این احادیث، «عاقل»، یعنی کسی که علاوه بر فهم عقلی، در مقام عمل نیز بدان فهم پایبند باشد. (1)

خصلت سوم

«وَفَضْلُ مَالِهِ مَبْدُولٌ.»

«و زیاده ی مالش بخشیده شده است.»

انسان می تواند به این درجه از فهم برسد که باید زیاده ی 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 می شنویم، اذعان به نیکی انفاق آسان می شود.

مال دنیا، مایه ی آزمایش است، چنان که خداوند می فرماید:

ص: 283

1- چنین کاربردی برای کلمه ی «عالم» نیز در اقوال لغوی ها دارای مؤید است: «و قال بعضُهم: العالمُ الَّذی یعملُ بما یعلم.» لسان العرب ج 12 / ص 416.

«إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ.» (1)

«اموال و فرزندان شما تنها فتنه اند. و خداوند است که اجر بزرگ نزد

اوست.»

مال دنیا هم چنین زینت زندگانی دنیاست:

«الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا.» (2)

«مال و پسران، زیور زندگی دنیا هستند.»

در دو آیه ی اخیر، مال و فرزند به عنوان «فتنه» و «زینت» معرفی شده اند. کلمه ی «فتنه» در زبان عرب یعنی وسیله ی ابتلاء و امتحان. اصل آن از داخل کردن طلا و نقره در آتش برای جداسازی سره از ناسره گرفته شده است. (3)

شیخ فخرالدین طریحی در مجمع البحرین، ذیل ماده «فتن» گوید:

«(در) قول خداوند: «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» [انفال / 28]، فتنه یعنی بلاء و محنت و سبب افتادن شما در جرائم و گناهان بزرگ. یعنی: خداوند سبحان، مردم را با اموال و اولاد می آزماید تا ناخشنود از روزی او و خشنود به قسمت او از هم تشخیص داده شوند. البته خداوند سبحان، از ایشان به خودشان آگاه تر است، اما آزمودن برای آن است که افعالی (از آنان) پدیدار شود که به سبب آن، شایستگی ثواب و عقاب پدید می آید، چرا که (مثلاً) برخی از آن ها پسر را دوست و دختر را ناپسند می دارد، و برخی از آن ها تکثیر مال را دوست می دارد. این گونه از امام معصوم (علیه السلام) در تفسیر این آیه نقل

شده است.» (4)

مال و فرزند هم، به سان دیگر دارایی ها و کمالات انسان است؛ هم چون سلامت، قدرت، جوانی، جمال، علم و... که زمینه ی امتحان در این دنیا را فراهم می آورند. چه بسا به شخصی فرزند و مال عطا نمی شود تا عمل او در قبال فقدان این نعمت ها مشخص

ص: 284

1- تغابن / 15.

2- کهف / 46.

3- لسان العرب / ج 13 / ص 317.

4- مجمع البحرین / ج 6 ص 29.

شود که آیا برداشتن فرزندان، شکیبیا و به قسمت خداوند، راضی است یا خیر؟

نحوه ی دیگر امتحان، آزمونِ کسانی است که از این نعمت برخوردارند. خداوند، گاه بنده اش را می آزماید، به این که فرزندش را از او می گیرد. و گاه، او را به خاطر فرزندان و خواسته های آنان می آزماید که چه بسا به واسطه ی این امور در مهلکه ها می افتد. در مورد فتنه و زینت بودن مال نیز، می توان گفت:

اگر آدمی مفتون این زینت نگردد و آن را در جهت رضای خداوند به کار گیرد، امید می رود از پاداشی که نزد اوست، بهره مند شود. اما همین مال به ویژه کثرت و عدم انفاق آن - مایه ی خسران می شود. چه خسرانی بالاتر از غفلت از یاد خداوند؟ و این هشدار کلام الله است که فرمود:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ.» (1)

«ای کسانی که ایمان آوردید، اموال و فرزندان، شما را از یاد خدا غافل نکند. و کسانی که چنین کنند، آنانند زیانکاران»

امام صادق (علیه السلام) یکی از مهمترین تبعات مال بسیار را چنین معرفی فرموده اند:

«أَوْحَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا مُوسَى لَا تَفْرَحْ بِكَثْرَةِ أَمْوَالِكَ - وَلَا تَدْعُ ذِكْرِي عَلَى كُلِّ حَالٍ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْمَالِ تُنْسِي الذُّنُوبَ، وَ إِنْ تَرَكَ ذِكْرِي يُقْسِي الْقُلُوبَ.» (2)

«خداوند عزوجل به موسی (علیه السلام) وحی فرستاد: به زیادی مال خوشحال مشو و یاد مرا در هر حالی وامگذار، زیرا که زیادی مال، گناهان را از یاد می برد و ترک یاد من، دلها را به قساوت می کشاند.» کثرت مال، مستی آور و غفلت زا و از حجاب های عقل است، گناهان گذشته را از خاطر انسان می برد و خود می تواند به افزونی گناهان منجر شود که در کلام قدسی خداوند حکیم به حضرت موسای کلیم (علیه السلام) باز آمده است:

ص: 285

1- مناقون /9.

2- کافی ج 2 ص 497 ح 7.

« وَلَا تَغْبِطْ أَحَدًا بِكَثْرَةِ الْمَالِ ، فَإِنَّ مَعَ كَثْرَةِ الْمَالِيِّ تَكْثِيرَ الذُّنُوبِ لِوَأَجِبِ الْحُقُوقِ . » (1)

«به حال کسی، به سبب زیادی مال (او) غبطه مخور، زیرا که با زیادی مال، گناهان زیاد می شود؛ به خاطر حقوق واجب (که بر عهده ی صاحب مال می آید و او آن ها را نمی پردازد.)»

لذا انسان عاقل برای فرار از دام مستی مال، افزون بر نیاز خود را در راه خدا انفاق می کند.

در مقابل، اموری که مانع از انفاق و باعث جمع مال می شود، جز در غیر عاقل یافت نمی شود. امام رضا (علیه السلام) می فرمایند:

«يَجْتَمِعُ الْمَالُ إِلَّا بِخِصَالٍ خَمْسٍ: بِبُخْلِ شَدِيدٍ وَ أَمَلٍ طَوِيلٍ وَ حِرْصٍ غَالِبٍ وَ قَطِيعَةٍ الرَّحِمِ وَ إِثَارِ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ ..» (2)

«مال، جز به سبب پنج خصلت جمع نمی گردد: به سبب بخلی شدید و آرزویی دراز و حرصی غالب و قطع از خویشاوند و برگزیدن دنیا بر آخرت»

در فصل بعد خواهیم گفت که آرزوی دراز و حرص و حبّ دنیا، چگونه در برابر عقل، حجاب می شوند. بخیل، آرزوی دراز در سر می پرورد که اگر مالش از ده به صد و از صد به هزار افزون شود، چنین و چنان می کند. آن گاه برای رسیدن به این آرزو، مال را نگاه می دارد. حتی اگر خویشاوندی بدان نیازمند باشد، حرص مانع از رفع نیاز او می شود و بدین گونه توفیق صله ی رحم از او سلب می گردد. هم چنین کسی که ثواب و اجر باقی نزد خداوند را و می نهد و دل به زینت فانی دنیوی خوش می دارد، در حقیقت دنیا را بر آخرت ترجیح داده و مسلماً جاهل است.

خصلت چهارم

«فَضْلُ قَوْلِهِ مَكْفُوفٌ .»

«و زیادی گفتارش بازداشته شده است.»

ص: 286

1- کافی / ج 2 ص 136 / ح 21.

2- خصال ج 1 / ص 282 ح 29.

عاقل با خود می اندیشد که اگر بیش از نیاز سخن گویم، گرفتار گفتار ناشایست می شوم و چه بسا به گفتن حرام گرفتار آیم یا کسی را با کلام خویش برنجانم. بدین سان، انصاف می دهد که باید از زیادی گفتار بپرهیزد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصیت به امام حسین (علیه السلام) فرماید:

«مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ، كَثُرَ خَطْوُهُ. وَ مَنْ كَثُرَ خَطْوُهُ، قَلَّ حَيَاؤُهُ. وَ مَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ، قَلَّ وَرَعُهُ. وَ مَنْ قَلَّ وَرَعُهُ، مَاتَ قَلْبُهُ. وَ مَنْ مَاتَ قَلْبُهُ، دَخَلَ النَّارَ» (1)

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

کلام هرکس، عقل او را می نمایاند و اگر در آن عیبی دیده شود، نشان از کمی عقل او دارد:

«كَلَامُ الرَّجُلِ مِيزَانُ عَقْلِهِ» (2)

«سخن انسان ترازوی عقل اوست.»

از کلام اشخاص می توان به مرتبه ی عقل آنان پی برد.

نکته ی دیگر این که برای هر سخنی نیاز و دلیلی لازم است:

«الْعَاقِلُ لَا يَتَكَلَّمُ إِلَّا بِحَاجَتِهِ أَوْ حُجَّتِهِ، وَلَا يَشْتَمِلُ إِلَّا بِصَلَاحِ آخِرَتِهِ.» (3)

«عاقل سخن نمی گوید مگر به سبب نیازش یا دلیل موجهی که (برای سخن گفتنش) دارد. و نیز مشغول نمی گردد جز بدان چه صلاح آخرت

اوست.»

هم چنین امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«يُعْجِبُنِي مِنَ الرَّجُلِ أَنْ يَرَى عَقْلَهُ زَائِدًا عَلَى لِسَانِهِ وَلَا يَرَى لِسَانَهُ زَائِدًا

ص: 287

1- تحف العقول ص 88.

2- غرر الحکم ح 4032.

3- همان ح 456.

«من چنین می پسندم که عقل انسان بیش از زبانش دیده شود و زبانش بیش از عقلش دیده نشود.»

عقل بیش از آن چه به زبان می آورد، می فهمد و این ویژگی را نزدیکان او می بینند.

این نکته را امیرالمؤمنین (علیه السلام) به بیان های دیگر هم فرموده اند:

«لِسَانُ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ وَ قَلْبُ الْأَحْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ.» (2)

«زبان عاقل پشت قلب اوست و قلب احمق پشت زبان اوست.»

برای توضیح کلام امام (علیه السلام) باید به دو نکته توجه شود:

الف - جایگاه نور عقل، قلب آدمی است.

ب - احمق در مقابل عاقل است. در نتیجه: زبان عاقل تابع عقل اوست، ولی برعکس - عقل آدم نادان پیرو زبان اوست. عاقل، اول می اندیشد و می سنجد و سپس سخن می گوید، اما احمق ابتدا می گوید و سپس بدان چه بر زبان رانده، می اندیشد.

«قَلْبُ الْأَحْمَقِ فِي فِيهِ وَ لِسَانُ الْعَاقِلِ فِي قَلْبِهِ.» (3)

«قلب احمق در دهان اوست و زبان عاقل در قلب اوست.»

با توجه به این که قلب جایگاه عقل است، مقصود امیرالمؤمنین (علیه السلام) روشن می شود که کلام عاقل از عقل او نشأت می گیرد ولی عقل نادان در دهانش محصور است. در حقیقت جاهل به جای فهمیدن، حرف می زند!

کلام آخر در باب کلام، این که:

«إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامَ.» (4) «وقتی که عقل کامل شود، کلام کاستی یابد.»

ص: 288

1- غررالحکم ح 515. 2.

2- نهج البلاغه / ص 476 / حکمت 40.

3- همان / حکمت 41.

4- نهج البلاغه / ص 480 / حکمت 71.

«وَنَصِيبُهُ مِنَ الدُّنْيَا القُوْتُ»

«و بهره ی او از دنیا (در حدّ) قوت است.»

در معنای «قوت» گفته اند: «مَا يُمَسِكُ الرَّمَقَ مِنَ الرِّزْقِ»: «آن چه از رزق که حفظ رمق می کند.»⁽¹⁾ بهره ی عاقل بیش از قوتی که نیازش را برآورد، نیست. او می کوشد خودش رفع نیازهای خود را بر عهده بگیرد تا بر عهده ی 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 باتنبیه و تذکّاری ساده، آن را خواهد یافت. اما کدامین هشدار، کارسازتر از گفتار معصومین (علیهم السّلام)؟ امیرالمؤمنین (علیه السّلام) فرموده اند:

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

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

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

آن چه مازاد بر قوت باقی می ماند، فایده و بهره اش به دیگران می رسد.

امام صادق (علیه السّلام) از پدرانسان نقل کرده اند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) فرمودند:

«أَيُّكُمْ مَالٌ وَارِثُهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ مَالِهِ؟»

«کدام یک از شما، مال وارثش پیش او محبوب تر از مال خودش است؟» اصحاب پاسخ دادند:

«مَا فِينَا أَحَدٌ يُحِبُّ ذَلِكَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ.»

«ای نبی خدا! کسی در میان ما نیست که آن را دوست بدارد.»

حضرت فرمودند:

«بَلْ كُلُّكُمْ يُحِبُّ ذَلِكَ!»

«(چنین نیست!) بلکه همه ی شما آن را دوست دارید!»

ص: 289

يَقُولُ ابْنُ آدَمَ: مَالِي مَالِي وَ هَلْ لَكَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَفْقَيْتَ؟ أَوْ لَبِئْتَ فَأَبْلَيْتَ؟ أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتَ؟ وَ مَا عَدَا ذَلِكَ فَهُوَ مَالُ الْوَارِثِ
«(1)»

«فرزند آدم می گوید: مال من! مال من! (و حال آن که باید از او پرسید: آیا بهره ی تو، از مالت جز آن مقداری است که خورده ای و نابود ساخته ای؟ یا پوشیده ای و پوسانده ای؟ یا صدقه داده ای و (عطا و بخشش خود را اجرا کرده ای؟) (2) و هر آن چه غیر از اینهاست، مال وارث است.»

باری، وارثان نیز اگر از اموال در انجام طاعت بهره گیرند، سعادت می یابند، با آن که شخصی که میراث نهاده خود بی نصیب مانده است. اما اگر آن را در مسیر معصیت به کار بندند، به واسطه ی همان میراث به شقاوت می رسند. لذا برای پرهیز از این هر دو حال، باید به کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) گوش فرا داد:

«أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ مَا فِي يَدِكَ مِنَ الْمَالِ قَدْ كَانَ لَهُ أَهْلٌ قَبْلَكَ وَ هُوَ صَائِرٌ إِلَى أَهْلِ مِنْ بَعْدِكَ إِنَّمَا لَكَ مِنْهُ مَهْدَتٌ لِنَفْسِكَ فَأَثِرُ نَفْسِكَ عَلَى صَدَاحِ وُلْدِكَ فَإِنَّمَا أَنْتَ جَامِعٌ لِأَحَدٍ رَجُلَيْنِ إِمَّا رَجُلٍ عَمِلَ فِيهِ بِطَاعَةِ اللَّهِ فَسَدَّ عِدَّ بِمَا شَقِيَتْ وَ إِمَّا رَجُلٍ عَمِلَ فِيهِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَشَقِيَتْ بِمَا جَمَعَتْ لَهُ وَ لَيْسَ مِنْ هَدْيَيْنِ أَحَدٌ بِأَهْلٍ أَنْ تُؤَثِّرَهُ عَلَى نَفْسِكَ وَ لَا تُبْرِدَ لَهُ عَلَى ظَهْرِكَ فَأَرْجُ لِمَنْ مَضَى رَحْمَةَ اللَّهِ وَ ثِقَى لِمَنْ بَقِيَ بَرِزْقِ اللَّهِ» (3)

«اما بعد، آن چه از مال که در دست توست، پیش از تو صاحبی داشته است و بعد از تو، به اهلش باز می گردد. و بهره ی تو از آن (مال) فقط آن مقداری است که برای (صلاح) خودت، آماده ساخته ای. پس (صلاح کار خودت را بر صلاح (مالی) فرزندان ترجیح بده؛ زیرا که (مال را تنها برای دو فرد جمع

ص: 290

1- امالی شیخ طوسی (رحمه الله) / 519 / ح 48.

2- لسان العرب / ج 15 / ص 283: «و فی الحدیث: لیس لک من مالک إلا ما تصدقت فأمضیت، أی: أنفدت فیہ عطاءک و لم تتوقف فیہ.»

3- کافی ج 8 ص 72.

می‌کنی یا کسی که آن را در طاعت خداوند به کار می‌بندد، پس به وسیله‌ی چیزی سعادت‌مند می‌شود که تو با آن بدبخت شده‌ای. و یا کسی که آن را در معصیت خداوند به کار می‌بندد، پس به وسیله‌ی چیزی بدعاقبت می‌شود که تو برایش جمع کرده‌ای. و هیچ‌کدام از این دو تن سزاوار این نیست که او را بر خود ترجیح دهی و (لذا) باری از او بر دوش خود منهد. (1) و برای رفتگان (از فرزندان) (2) به رحمت خداوند، امید داشته باش و برای آنان که باقی مانده‌اند، به روزی خدا اعتماد کن.»

نتیجه آن که اکتفا به قوت، مطلبی کاملاً عقلی است. لذا باب گسترده‌ای از روایات به بحث «اجمال در طلب» اختصاص یافته است. (3) اجمال در طلب، از نشانه‌های عقل است:

«كَفَى بِالْمَرْءِ عَقْلاً أَنْ يُجْمَلَ فِي مَطَالِبِهِ.» (4)

«از (نشانه‌های) عقل انسان، همین بس که در خواسته‌هایش اعتدال ورزد.»

اجمال در طلب، یعنی میانه روی در جستجوی رزق (5) یعنی: انسان در عین این که به اسباب و وسایل عادی حصول رزق تمسک می‌کند، دچار افراط نگردد و گرفتار حرص نشود. و اگر از طرق عادی حلال، رزق او به سختی و با تأخیر حاصل می‌شود، سراغ راه‌های حرام نرود.

خصلت ششم

«لَا يَشْبَعُ مِنَ الْعِلْمِ دَهْرَةٌ»

«در طول عمرش، از علم سیر نمی‌گردد.»

ص: 291

1- لا تبرد له علی ظهرک یعنی: لا تثبت له وزراً علی ظهرک (مرآة العقول / ج 25 / ص 168)

2- فارح لمن مضی ای من اولادک؛ همان.

3- کافی / ج 5 / ص 80. باب الاجمال فی الطلب مرحوم شیخ انصاری بخشی از همین احادیث را در خاتمه کتاب البیع مکاسب، به عنوان یکی از مهم‌ترین آداب شرعی کسب و کار، روایت کرده است. (مکاسب، چاپ سنگی تبریز، 1375 قمری، ص 213).

4- غرر الحکم ح 11089.

5- «اجمل فی طلب الشئ: إئتاد و اعتدل فلم یفرط.» لسان العرب / ج 11 / ص 127.

روشن است که مقصود، علم به آیات خداوند در عالم تکوین و اوامر تشریحی او است که عاقل را به مسیر بندگی خداوند می کشاند. چنین علمی سیر شدنی نیست. هرچه انسان عاقل 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 برنمی آید. عاقل، قدر علم و نیاز خود به آن را خوب می شناسد و این احتیاج را همیشگی می داند. در مقابل، غیر عاقل، سیری از مال دنیا ندارد، چنان که امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«مَنْهُمَانِ لَا يَشْبَعَانِ: مَنْهُمُ عِلْمٌ وَمَنْهُمُ مَالٌ» (1)

«دو گرسنه اند که سیری ندارند: گرسنه ی علم و گرسنه ی مال»

خلاصه هفتم

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

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

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 می فروشد تا از طریق طاعت بیرون نرفته باشد. این رفتار، از اعتقاد به این سخن بر می خیزد که:

«أَلَا إِنَّ الذُّلَّ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، أَقْرَبُ إِلَى الْعِزِّ مِنَ التَّعَاوُنِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ.» (2)

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

یکدیگر به معصیت خدا.»

گاهی انسان، طاعت خدا را بر قضاوت مردم ترجیح می دهد و در مسیر طاعت تنها می ماند. همین صبر بر تنهایی خود نشانه ی نیرومندی عقل است. عاقل، فقط به انس با خدا و عزتی که او می بخشد، امید می بندد.

ص: 292

1- خصال / ج 1 / ص 53 / ح 69.

2- تحف العقول ص 217، از بیانات امیرالمؤمنین (علیه السلام).

به مناسبت این نکته، بخشی دیگر از کلام امام کاظم (علیه السلام) به هشام را به همراه توضیحاتی می خوانید:

«يَا هِشَامُ الصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ، عَلَامَةٌ قُوَّةِ الْعَقْلِ. فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ اِعْتَرَلَ اَهْلَ الدُّنْيَا وَالرَّاغِبِينَ فِيهَا، وَرَغِبَ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ اُنْسَهُ فِي الْوَحْشَةِ وَصَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ وَغِنَاهُ فِي الْعَيْلَةِ وَمُعِزَّهُ مِنْ غَيْرِ عَشِيرَةٍ...» (1)

«ای هشام! صبر بر تنهایی نشانه ی قوت عقل است. پس هر که به عقل از خداوند دریافته باشد، (2) از اهل دنیا و راغبان نسبت به آن گوشه گیرد، و بدان چه نزد خداست رغبت یابد. و خداوند، انس او در وحشت، و همراهش در تنهایی، و بی نیازیش در تنگدستی و عزت دهنده اش بدون خویشان است.»

... يَا هِشَامُ الصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ، عَلَامَةٌ قُوَّةِ الْعَقْلِ.

امام (علیه السلام) در این بخش از بیان خویش، شکیبایی بر تنهایی را نشانه ی نیرومندی عقل دانسته اند. کسی که از خود فراری نباشد و خلوت با خویش را تحمل بتواند، فرصت می یابد تا اندکی در حقیقت خود و سرنوشت خویش تفکر کند؛ این که از کجا آمده است و به کجا می رود.

توفیقاتی از قبیل توفیق بر این تفکرات ارزشمند، فقط در حین تنهایی برای آدمی حاصل می شود. در مقابل، کسانی که از تنهایی گریزانند، دائم در پی سرگرمی و دل مشغولی به غیر خودند. همواره بهانه ای می جویند که هم خودشان و هم حقائق عالم را - که نوعاً برایشان خوشایند نیست - از یاد آنان ببرد. اینان توانایی مواجهه با حقایق را ندارند. عقلاً در مقام مقایسه بین این دو گونه افراد، توجه به حقیقت خویش را - که به برکت تحمل تنهایی حاصل می شود. کمال می شمارند. اما فرار از تنهایی را که با- غفلت از خود همراه است - ناپسند می دانند. صد البته تعبیر «صبر»، می رساند

ص: 293

1- تحف العقول ص 387.

2- فعل «عقل» از لحاظ لغوی، حرف اضافه ی «عن» ندارد. لذا در این جا صنعت تضمین به کار رفته است، یعنی: «فَمَنْ عَقَلَ وَ اَخَذَ عَنِ اللَّهِ...» که به صورت فوق ترجمه شد.

که تحمل تنهایی، مشقت دارد.

البته وقتی بودن در جمع، وظیفه محسوب می شود، انسان باید با رعایت آداب معاشرت - که خود مصداق بندگی خداوند است - به وظائف اجتماعی خود عمل کند و نقش لازم را ایفا نماید. حتی در جایی که ضرورت سخن گفتن پدید می آید، از کلام بجا نیز دریغ نکند. ولی آن جا که سخن سودمندی در میان نباشد، نیازی به لب گشودن نیست. در چنین مواردی، دم فرو بستن بندگی خداوند است، اگر چه مشکل باشد. چرا که عقل به نیکی آن گواهی می دهد و بنابر حجیت عقل، آن چه عقل می نمایاند، نشانگر رضای الهی است.

انسان عاقل، آن جا که در شرایط تنهایی قرار می گیرد، انیس خویش را خدای خود می یابد و به حالات وجدانی ارزشمندی چون یافتن من (انیت) خود می رسد که سراسر فقر و سراپا عجز است. اما کسی که تمام هم و غممش تعلقات روزمره ی زندگی است، به وجدان این حالات دست نمی یابد. (1)

..فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ إِعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَالرَّاعِيْنَ فِيهَا وَرَغِبَ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ .

برخی افراد، از جانب خداوند به عقل خویش دریافته اند که دلبستگی به اموری از دنیا که با بندگی خداوند منافات دارد، با میل به رضای الهی در تقابل است. اینان مجالست با دنیا خواهان را ترک می گویند، زیرا یقین دارند که همنشینی با این افراد، همرنگی با آنان را در پی دارد و مجالی برای زهد در دنیا (عدم دلبستگی به دنیا) باقی نمی گذارد. چنین کسانی خداوند را انیس در وحشت و همراه در وحدت

خویش می یابند:

... كَانِ اللَّهُ أُنَيْسَهُ فِي الْوَحْشَةِ وَصَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ.

ص: 294

1- متأسفانه دنیای امروز، چنان سرگرم کننده است که آدمی را از دمی تفکر در خود و در نتیجه خودشناسی محروم می سازد. داستانها، فیلمها و به طور کلی سرگرمی هایی در مقام نخست قرار می گیرند که در بیگانه ساختن مخاطبان از خود، توفیق بیشتری بیابند، معیار امتیاز این محصولات - به اصطلاح فرهنگی - توانایی آن هاست در دور کردن انسان از واقعیات زندگی و راندن او به خیالات موهوم، که اثری از واقعیت ندارند.

اینان در فقر و نیازمندی، خداوند را مایه ی غنا و بی نیازی خویش می یابند و به کسی جز او احساس نیاز نمی کنند. حالت غنا خصلتی روحی و معنوی است نه ظاهری. ممکن است کسی با داشتن کلید همه ی گنجینه های عالم، باز هم به بیش از آن حرص ورزد و زیاده بخواند. حریص، با وجود بهره مندی های ظاهری، هرگز حلاوت بی نیازی را نمی چشد. اما در مقابل، آن که بدان چه خدا روزی او کرده قناعت ورزد، حقیقت خود را نسبت به زائد بر آن، بی نیاز می بیند. بدیهی است که آن قناعت نیز ثمره ی عقل است. (1)

.. وَ غِنَاهُ فِي الْعَيْلَةِ وَ مُعْرَهُ مِنْ غَيْرِ عَشِيرَةٍ.

نیز آن کس که از جانب خدا به مقام رفیع عقلا دست می یابد، خداوند را عترت بخش خود می یابد؛ اگرچه تنها باشد. برای او عشیره و قبیله داشتن و تعدد خویشان، عزت حقیقی نیست. او اگرچه از مال و منصب به دور باشد، عزت را در ایمان خود - یعنی آبرومندی نزد خداوند می بیند. این نیز مانند دیگر حالات پیش گفته - حالتی درونی است که روزی عاقل می گردد. این حالت، «اخلاص در عمل» را هم نتیجه می دهد.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید:

«يَا بَادِرُ! لَا يَفْقَهُ الرَّجُلُ كَلَّ الْفَقْهِ، حَتَّى يَرَى النَّاسَ أَمْثَالَ الْأَبَاعِرِ فَلَا يَحْفَلُ بِوُجُودِهِمْ وَلَا يُغَيِّرُهُ ذَلِكَ، كَمَا لَا يُغَيِّرُهُ وُجُودُ بَعِيرٍ عِنْدَهُ ثُمَّ يَرْجِعَ هُوَ إِلَى نَفْسِهِ، فَيَكُونُ أَعْظَمَ حَاقِرٍ لَهَا..» (2)

«ای ابادر! انسان به فقه (فهم) کامل دست نمی یابد، مگر این که مردمان را به سان اشتران ببیند؛ پس اهمیتی به وجود آنان ندهد و تغییری در او پدید نیاورد، همان گونه که وجود شتری نزد او دگرگونش نسازد، سپس به خویشتن خود رجوع می کند که در آن حال، برترین حقیر شمارنده ی آن است»

ص: 295

1- به عنوان «قناعت و عفت، دو زینت عاقل» در همین فصل مراجعه کنید.

2- بحار الانوار ج 72 / ص 304.

نتیجه‌ی کمال فقه آن است که نگرش دیگران به انسان برای او مهم نیست و ذرّه‌ای تغییر در رفتار او ایجاد نمی‌کند. کسی در فقه کامل است که همه‌ی افعال خود را برای خدای خویش خالص می‌گرداند نه خرسندی مردم. توجّه داریم که وجه شبهه، در تشبیه مردمان به اشتران، در نگاه انسان فهیم، همان است که گفته شد؛ یعنی ارزش قائل نشدن برای نگرش دیگران. البته حضرت تذکر داده اند که این حالت باید به همراه کمال تواضع باشد، یعنی در عین این که فقیه این گونه است، باز هم وقتی به نفس خود رجوع می‌کند، بیش از همه نفس خود را حقیر می‌شمارد. (1) این همان تواضعی است که عاقل بدان متّصف می‌شود، و هشتمین خصلت در سخن امیرالمؤمنین (علیه السّلام) بدان اشاره دارد:

خصلت هشتم

«التَّوَّاضِعُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الشَّرَفِ.»

«تواضع برای او محبوب تر از شرف است.»

در این جا «شرف» به معنای مذموم آن یعنی کبر و برتری خواهی - در مقابل تواضع قرار گرفته است. (2) 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 بر می‌آید. عاقلی که به فقر و احتیاج همیشگی خود متذکر است، همه‌ی کمالاتی را که دارد، به فضل و بخشش الهی می‌داند. از این رو، به جای جامه‌ی تکبر، لباس تواضع می‌پوشد.

«شرف» به معنای پسندیده‌ی آن، از آن کسی است که تواضع به خرج می‌دهد.

امیرالمؤمنین (علیه السّلام) فرموده اند:

ص: 296

- 1- درباره‌ی حقیر شمردن خود و دیگران را از خود بهتر دیدن، به توضیحات ذیل خصلت نهم و دهم مراجعه کنید.
- 2- درباره‌ی «کبر» در فصل حجاب های عقل، سخن خواهیم گفت. نیز علاقمندان به کتاب بحار الانوار ج 75، باب التّواضع رجوع کنند.

«مَا أُكْتَسِبَ الشَّرْفُ بِمِثْلِ التَّوَاضُعِ.» (1)

«چیزی همانند تواضع، شرافت را حاصل نمی کند.»

و نیز:

«تَمَامُ الشَّرْفِ التَّوَاضُعُ.» (2)

«تواضع مایه ی کامل شدن شرافت است.»

خصلت نهم

«يَسْتَكْبِرُ قَلِيلَ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِهِ وَ يَسْتَعِزُّ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ مِنْ نَفْسِهِ»

«نیکی اندک دیگران را بسیار و نیکی بسیار خود را اندک می شمارد.» تصدیق این نشانه، برای بسیاری از عقلا بی نیاز از تذکر نیست. در نظر عاقل، کار نیک دیگران - هر چند اندک باشد - واقعا بزرگ جلوه می کند. بالعکس، عمل خوب خود را کوچک می بیند. او می داند که سهم خودش در انجام کار خیر، نسبت به خدای متعال بسیار ناچیز است و هر خبری از اوسرزده، از ابتدا (نیت انجام فعل) تا انتها (تحقق خارجی فعل)، همه و همه مرهون و مدیون توفیق الهی بوده است. از این رو، عاقل نسبت به آن سهم ناچیز خود، واقعا نگران است (خوف دارد) که آیا عملش مقبول افتاده یا خیر. لذا هرگز به خود مغرور نمی شود و کار نیک خود را چیزی به حساب نمی آورد.

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

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

اما کسی که عاقل نیست، عکس این حالت را دارد. طاعت های خودش را که به

ص: 297

1- غررالحکم ح 5174.

2- غررالحکم ح 5144.

«ظاهر» کثیر است، کثیر واقعی می‌پندارد، زیرا غافل است که اندکی یا بسیار ارزش یک عمل به کثرت ظاهری آن عمل نیست. همچنین اعمالی به ظاهر اندک دیگران را کم ارزش می‌بیند، چرا که غافل از همه‌ی ملاحظات عاقلانه‌ی ای است که درباره‌ی نگرش عاقل توضیح دادیم.

خصلت دهم

«وَيَرَى النَّاسَ كُلَّهُمْ خَيْرًا مِنْهُ وَ اللَّهُ سَرَّهُمْ فِي نَفْسِهِ، وَ هُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ.» (1)

«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، سرّ متّصف بودن عاقل به چنین خصلتی را بیان فرموده‌اند. برای آگاهی از آن، متن کامل حدیث را می‌آوریم:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَمْ يُعْبَدِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ وَلَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ عَاقِلًا حَتَّى تَجْتَمِعَ فِيهِ عَشْرُ خِصَالٍ.»

از امام باقر (علیه السلام) نقل شده که پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: خداوند - عزّوجلّ - به چیزی برتر از عقل عبادت نشده است. و مؤمن عاقل نیست، مگر آن که در او ده ویژگی جمع آید. الْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولٌ: خیر از او امید رود.

وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونٌ: و خوف شرّ از او نرود.

يَسْتَكْثِرُ قَلِيلَ الْخَيْرِ مِنْ غَيْرِهِ: نیکی اندک دیگران را بسیار شمارد.

وَ يَسْتَقِيلُ كَثِيرَ الْخَيْرِ مِنْ نَفْسِهِ: و نیکی بسیار خود را اندک شمارد.

وَ لَا يَسْنَأُ مِنْ طَلَبِ الْعِلْمِ طُولَ عُمْرِهِ: و از طلب علم در طول عمرش

ص: 298

وَلَا يَتَّبِرُمْ بِطَلَابِ الْحَوَائِجِ قَبْلَهُ: و از (رفت و آمد) حاجت خواهان به نزدش به ستوه نیاید. (1)

الذُّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْعِزِّ: ذلّت نزد او از عزّت محبوب تر باشد.

وَالْفَقْرُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْغِنَى: و فقر نزد او از غنا محبوب تر باشد. (2)

نَصِيْبُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقَوْتُ: بهره ی او از دنیا قوت است.

وَالْعَاشِرُهُو مَا الْعَاشِرَةُ؟ لَا يَرَى أَحَدًا إِلَّا قَالَ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي وَآتَقَى.

و دهمین، و چیست دهمین؟ هیچ کس را نبیند، مگر آن که بگوید: او از من بهتر و پرهیزگارتر است.

ص: 299

1- و این سرّ آن است که به حاجت خواهی از صاحبان عقل امر شده ایم. امام کاظم (علیه السلام) به هشام می فرماید: وَقَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ (عليهما السلام): إِذَا طَلَبْتُمُ الْحَوَائِجَ فَاطْلُبُوهَا مِنْ أَهْلِهَا. قِيلَ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! وَمَنْ أَهْلِهَا؟ قَالَ: الَّذِينَ قَصَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَذَكَرَهُمْ، فَقَالَ: «أَتَمَّا يَتَذَكَّرُ أَوْلُو الْأَلْبَابِ». قال هم اولو العقول. امام حسن بن علی (عليهما السلام) فرمود: اگر حاجت خواستید، از اهل آن طلب کنید. گفته شد: ای فرزند رسول خدا! اهل آن کیستند؟ فرمود: همانها که خداوند در کتابش از آن ها خبر داده و از آنان یاد کرده و فرموده: «انما يتذكر أولو الالباب». امام مجتبی (علیه السلام) فرمود: آن ها صاحبان عقل ها هستند. کافی ج 1 / ص 20.

2- با توجه به توضیحات پیشین برای معنای ذلّت و فقر در این حدیث، باید قیدی هم چون «مع الله» در نظر گرفت که نزد عاقل از عزّت و غناء مع غیرالله محبوب تر است. شعیب عَقْرُقُوفِي گوید که به ابی عبدالله - امام صادق (علیه السلام) - عرض کردم: شَيْءٌ يُرَوَى عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: ثَلَاثٌ يُبْغِضُهَا النَّاسُ وَأَنَا أَحِبُّهَا، أَحِبُّ الْمَوْتَ وَأَحِبُّ الْفَقْرَ وَأَحِبُّ الْبَلَاءَ: از ابی ذر (رحمه الله) روایت می شود که او می گفت: سه چیز است که مردم دشمن می دارند، در حالی که من آن ها را دوست دارم. مرگ را دوست می دارم و فقر را دوست می دارم و بلاء را دوست می دارم. حضرت فرمودند: لَيْسَ عَلَيَّ مَا يَرُؤُونَ. أَنَّمَا عَنِيَ: الْمَوْتُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْحَيَاةِ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَ الْبَلَاءُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الصِّحَّةِ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَ الْفَقْرُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْغِنَى فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ آن گونه که آنان روایت می کنند، نیست. مقصود او این بود که مرگ در طاعت خدا از زندگی در معصیت خدا، بلاء در طاعت خدا از صحت در معصیت خدا و فقر در طاعت خدا از غنا در معصیت خدا نزد من محبوب تر است. (کافی / ج 8 ص 222 ح 279) نیز به فصل دوازدهم و توضیح درباره ی غنا و فقری که به ترتیب از جنود عقل و جهلند مراجعه کنید.

سپس حضرت رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) سبب این نگرش عاقل را بیان می فرمایند:

«انما الناس رجالان: (إِنَّمَّا النَّاسُ رَجُلَانِ: فَجَبَلٌ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَأَنْتَقَى وَآخَرٌ هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَأَذْنَى فَإِذَا رَأَى مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَأَنْتَقَى 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 وَ سَادَ أَهْلَ زَمَانِهِ.» (1)

«مردمان بر دو گروهند: گروهی از او بهتر و پرهیزگارتر، و گروهی دیگر از او بدتر و پست ترند. زمانی که بهتر و پرهیزگارتر از خود را می بیند، در برابر او تواضع کند تا بدو ملحق شود. و وقتی بدتر و پست تر از خود را دیدار می کند، بگوید: شاید نیکی او پنهان و شرش آشکار باشد، و شاید که عاقبت او ختم به خیر شود. وقتی [عاقل] چنین کند، بزرگواری اش اوج گیرد و به آقایی اهل زمانش رسد.»

عاقل وقتی کسی را می بیند، که بهتر و متقی تر از خود اوست، عقلاً در مقابل او تواضع می کند و خود را در پیشگاه او کوچک می یابد. این تواضع - به تعبیر رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) می تواند او را به رتبه ای بالاتر برساند و توفیق پیوستن به شخص متقی تر عطايش کند. اما اگر با کسی برخورد که اعمال او از خودش بدتر است، با خود چنین می اندیشد: من این شخص را بد می دانم، چون در ظاهر، اعمال بد او را می بینم، شاید او نیکی پوشیده ای دارد که در باطن اوست و دیده ها آن را نمی بینند. پس به ظاهر نشاید حکم کرد. همچنین عاقل به خود می گوید: شاید فرجام این شخص - با همه ی شرور ظاهری که دارد به خاطر همان خیر پنهان، به نیکی گراید. و حتی ممکن است در پایان کار تغییر مسیر دهد و از مسیر شر و شقاوت به طریق خیر و سعادت بپیوندد، اما من با همه ی اعمال خیری که دارم - فرجام کارم ختم به خیر نگردد.

کسی که خود را بنده ی نادار و عبد ذلیل خدا می داند، همواره هراسناک است از این

ص: 300

که خدا لحظه ای او را به حال خود رها کند؛ نه این که به محض انجام یک کار خیر، توفیق الهی را فراموش کند و به خود امیدوارتر گردد. همواره باید این حقیقت را به یاد داشته باشیم که معیار، حال حاضر و نمود ظاهر افراد نیست؛ بلکه به تعبیر امیرالمؤمنین (علیه السلام)

«مَلَائِكُ الْأُمُورِ حُسْنُ الْخَوَاتِمِ»⁽¹⁾

«ملاک کارها نیکی پایانهاست.»

ممکن است کسی امروز کافر باشد و مؤمن از دنیا برود؛ اما آن که امروز مؤمن است، فردا جز کفر به سرای دیگر نبرد. مؤمن در مواجهه با کافر، کفر او را نکوهش می کند و ایمان خود را از او بهتر می داند، اما در عین حال حساب خود را از ایمانش جدا می داند و می اندیشد که مبدا ایمان من عاریه باشد و با دست خالی از دنیا بروم.⁽²⁾

نتیجه آن که در عین بیزاری جستن از افعال ناشایست دیگران، همچنان نباید خود را بهتر از آن ها بدانیم.

دلیل دیگر قابل اشاره آن که: ممکن است فرد گنهکار مورد مغفرت خدا قرار گیرد، ولی آن که مطیع خداست، طاعتش مقبول خداوند نیفتد و حتی معاصی او مایه ی حبط اعمال نیکش شود.

بدین ترتیب، توضیح ده خصلت عاقل - که عقل او به آنها تمام می گردد - پایان می پذیرد. در ادامه ی این فصل، ذیل چند عنوان به نشانه هایی دیگر از عاقل اشاره می کنیم.

9-2- نگرش عاقل به عیوب خویش

در حدیث اخیر، خصلت نهم عاقل کامل را خواندیم. او کار خیر دیگران را بزرگ

ص: 301

1- غررالحکم ح 10922.

2- بنابر کتاب و سنت، ایمان افراد بر دو نوع است: «مستقر» و «مستودع». ایمان «مستقر»، ایمانی است ماندنی که تا پایان عمر همراه شخص می ماند. ایمان «مستودع» نزد صاحبش به ودیعه و عاریه است؛ اما تا هنگام مرگ نمی ماند. علاقمندان به بحث تفصیلی در این زمینه به کتاب «معرفت امام عصر (علیه السلام)» ص 252 - 262 مراجعه نمایند.

می شماردگرچه کوچک باشد. و در مورد خود، کارهای نیکش را اندک می بیند گرچه بسیار باشد. به همین مناسبت، در این جا به نگرشی اشاره داریم که عاقل باید نسبت به معاصی و عیوب خود و دیگران داشته باشد.

گناهان خود را کوچک دیدن و در مقابل، عظیم یافتن معاصی دیگران، از صفات عاقل نیست. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نکوهش این ویژگی فرموده اند:

«قَالَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِرَجُلٍ سَأَلَهُ أَنْ يَعِظَهُ: لَا تَكُنْ يَسَّ تَعْظُمُ مِنْ مَعْصِيَةِ غَيْرِهِ مَا يَسَّ تَقِلُّ أَكْثَرَ مِنْهُ مِنْ نَفْسِهِ وَ يَسَّ تَكْثُرُ مِنْ طَاعَتِهِ مَا يَحْتَقِرُهُ مِنْ طَاعَةِ غَيْرِهِ فَهُوَ عَلَى النَّاسِ طَاعِنٌ وَ لِنَفْسِهِ مُدَاهِنٌ.» (1)

«شخصی از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) موعظه خواست. حضرت فرمودند: از کسانی مباش که... معصیت غیر خود را بزرگ می شمارند؛ همان معصیتی که بیش از آن، از خودش سرزده ولی کوچکش می داند. و طاعت خودش را زیاد می شمارد، همان طاعتی که از غیر خودش حقیر می بیند. این است که بر مردم طعنه می زند و برای خویشان مداهنه می کند.»

«مداهنه» یعنی مدارا کردن و نرمی و رفق و سازش به خرج دادن (2) کسی که نکوهش او در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده است، وقتی نوبت به دیگران می رسد، زبانش به طعنه باز است، اما نسبت به خود سهل انگار است و با نفس خویش سازش می کند.

معنای دیگر «مداهنه»، دورویی و اظهار چیزی برخلاف باطن است. (3) بنابراین می توان گفت کسی که از عیوب خود چشم می پوشد، در حقیقت با نفس خویش تملق و دورویی می کند و به نوعی با او کنار می آید و سازش می کند. (4) در حالی که عاقل چنین نیست:

«أَعْقَلُ النَّاسِ مَنْ كَانَ بَعِيْبِهِ بَصِيْرًا وَ عَنْ عَيْبِ غَيْرِهِ ضَرِيْرًا.» (5)

ص: 302

-
- 1- نهج البلاغه / ص 497 / حکمت 150.
 - 2- «الادهان: المصانعه كالمداهنة.» مجمع البحرين / ج 6 ص 249.
 - 3- «وقيل: المداهنة إظهار خلاف ما يضمير.» لسان العرب ج 13 / ص 162.
 - 4- این هر دو معنای مداهنه در المعجم الوسيط / ص 301 آمده است: «اظهر خلاف ما اضممر، و داراه ولا ينه.» در حقیقت، این دو معنا در حدیث امام (علیه السلام) با هم جمع شده اند.
 - 5- غررالحکم ح 389.

«عاقل ترین مردم، کسی است که نسبت به عیب خود بینا باشد و از عیب غیر خود چشم پبوشد.»

از آثار و برکات عقل عاقل، این است که آن چنان به عیوب خویش مشغول می شود که عیوب دیگران را نمی بیند؛ نه این که ببیند و به روی خود نیاورد. اصلاً متوجه عیب های دیگران نمی شود، زیرا که وقتی اهتمام انسان به چیزی شدید گردد، از غیر آن غافل می شود. لذا فرموده اند:

«طُوبَى لِمَنْ شَغَلَهُ عَيْبُهُ عَنْ عُيُوبِ النَّاسِ.» (1)

«خوشا به حال کسی که عیب خود، او را از (پرداختن به) عیوب دیگران

مشغول ساخته است.»

در این جا می توان پرسید که شخص مرّبی در برابر عیوب مرّبی (فرد مورد تربیت خود) چه موضعی باید داشته باشد؟

در پاسخ باید گفت: مرّبی و معلّمی که تربیت فرزند خود یا دیگران را بر عهده دارد، باید بر اعمال و رفتار مرّبی به خوبی نظارت کند. مثلاً والدین به عنوان نزدیک ترین مرّبان فرزند خود، باید عیوب مرّبی را ببینند و آن را کوچک شمارند. چرا که اگر کوچک شمارند، اساساً نمی توانند در صدد یافتن و رفع اصلاح آن برآیند.

اما در عین حال، مرّبی نباید خود از مسیر صحیح عاقلانه خارج شود و خود را خالی از هر نقصی و مبرا از هر عیبی بینگارد. مرّبی هم چنان باید قلبا خود را حقیرتر از هر کسی از جمله مرّبی خویش - بداند. اما از جهت انجام وظیفه، وقتی عیبی در مرّبی می بیند، باید این گونه ببیند که این عیب ممکن است سرآغاز عیوب بسیاری باشد که صدها حُسن او را هم تحت الشعاع قرار دهد.

برای تقریب به ذهن به مثالی توجه کنید: پزشکی که در هنگام معاینه ی بیمار، نشانه های یک مرض خطرناک را می بیند، اگر به آن اهمیت ندهد مسؤول است؛ زیرا ممکن است آن مرض در مراحل ابتدایی باشد و معالجه و غلبه بر آن آسان باشد، اما نادیده گرفتن آن می تواند به پیش روی و لاعلاج گشتن آن بینجامد. در امور اخلاقی نیز

ص: 303

چنین است. وقتی مرتبی سرنخ رذیلتی چون کبریا حسد را در مرتبی یافت، باید به دنبال اصلاح آن برود، تا آن صفت ناپسند در جان او ریشه دارنگردد.

باید توجه کنیم که این جا اساساً مرتبی در صدد مقایسه ی عیوب مرتبی با عیب خود نیست تا آن را مانند غیر عاقل بزرگ بشمارد؛ بلکه این جا، همان حکایتِ طیب و مریض جریان دارد. اگر طبیعی خود از بیماری رنج می برد، در مقام درمان بیماریِ مریض دیگر، به بیماریِ خود نمی اندیشد و مقایسه ی بیماریِ خود با بیماریِ بیمارش را بی معنا می داند.

9-3 - قناعت و عفت، دو زینت عاقل

قناعت یعنی خرسندی و اکتفا نسبت به آن چیزی که خداوند، نصیب انسان ساخته است. بنابراین قناعت، امری قلبی و حالتی روحی است. آن چه بی نیازی واقعی و غنای حقیقی به انسان عطا می کند، همین حالتِ قناعت است، یعنی آن که انسان در روح خویش احساس نیاز و وابستگی به دنیا نداشته باشد. برای رسیدن به غنای حقیقی، لازم نیست پیوسته اموال و امکانات را گرد آوریم و همواره بر آن ها بیفزاییم. قناعت هم ثمره و نشانه ی عقل است.

امام کاظم (علیه السلام) درباره ی «بی نیازی بدون مال» چنین می فرماید:

«يَا هِشَامُ! مَنْ أَرَادَ الْغِنَى بِلَا مَالٍ وَرَاحَهُ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَالسَّلَامَةَ فِي الدِّينِ فَلْيَتَصَدَّقْ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ يُكْمَلَ عَقْلُهُ فَمَنْ عَقَلَ قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ وَ مَنْ قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ اسْتَعْنَى وَ مَنْ لَمْ يَقْنَعْ بِمَا يَكْفِيهِ لَمْ يُدْرِكِ الْغِنَى أَبَدًا» (1)

«ای هشام! هر که بی نیازی بدون مال و آسودگی قلب از حسد و سلامت در دین بخواهد، باید در زمینه ی درخواست خود، به پیشگاه خداوند - عزوجل - تضرع کند که عقل او را کامل گرداند. چرا که هر کس عاقل شد، قانع می شود به مقداری که برایش کافی است و هر کس به آن چه برایش بس است، بسنده

ص: 304

کند، احساس بی نیازی می کند. و هرکس قانع نشود به آن چه او را کافی است، هرگز بی نیازی را نخواهد یافت.»

اگر انسان حال روحی قناعت را در خود تقویت کند، به همان مقدار از حلال که خداوند نصیب او کرده، قانع می شود. در نتیجه در مورد آن چه حرام است، به راحتی عفاف می ورزد، و از بسیاری اندوه ها رهایی می یابد. به همین دلیل، امیرالمؤمنین (علیه السلام) ریشه ی عفاف را قناعت و میوه ی قناعت را اندکی اندوه ها دانسته اند:

أَصْلُ الْعَفَافِ الْقَنَاعَةُ وَ ثَمَرَتَهَا قِلَّةُ الْأَحْزَانِ. (1)

عفاف از قناعت بر می خیزد و قناعت از عقل، پس می توان عفت را نیز برخاسته از عقل دانست:

«مَنْ عَقَلَ عَفَّ.» (2)

از لحاظ لغوی، عَفَّ يَعِفُّ عَفَافًا وَعِفَّةً يَعْنِي: «كَفَّ عَمَّا لَا يَحِلُّ أَوْ لَا يَجْمَلُ.» (3)

از آن چه حلال یا زیننده نیست خودداری کرد. درباره ی مصادیق عفت و ثمرات آن، در فصل حجاب های عقل، حجاب شهوت، سخن خواهیم گفت. در این جا کلام را - درباره ی دوزینت عفت و قناعت برای عاقل - با سخنی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) به پایان می بریم:

«يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِالرَّجُلِ بِالتَّحَلِّيِ بِالْعِفَّةِ وَ الْقَنَاعَةِ.» (4)

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

9 - 4 - مدارا با جهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان

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

ص: 305

1- بحار الانوار / ج 78 / ص 7.

2- غرر الحکم ح 391.

3- المنجد، ماده عفت.

4- غرر الحکم ح 5419.

«يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِكَثْرَةِ وَقَارِهِ وَحُسْنِ إِحْتِمَالِهِ» (1)

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

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

«أَعْقَلُ النَّاسِ أَشَدُّهُمْ مُدَارَاةً لِلنَّاسِ» (2)

«عاقل ترین مردم کسی است که مدارایش با مردم بیش از دیگران باشد.»

البته مدارا با جاهلان، اهمیتی ویژه دارد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ وَزَكَاةُ الْعَقْلِ إِحْتِمَالُ الْجَهَّالِ.» (3)

«هر چیزی نکاتی دارد و زکات عقل، تحمل جاهلان است.»

زکات در اصل لغت، یعنی طهارت، رشد و برکت (4) و در اصطلاح، مقداری از مال است که از آن خارج می کنند تا مال را بدان تطهیر کنند. اما زکات، منحصر در زکات مال نیست؛ بلکه همه ی کمالات آدمی - که بدون هیچ گونه استحقاق اولیه، نزد او به امانت نهاده شده - زکات دارند. لذا در این حدیث فرموده اند:

«لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ»:

«هر چیزی را زکاتی است.»

زکات هرگونه دارایی، مایهی پاکیزگی، افزونی و برکت آن دارایی است. در روایات تذکر داده اند که «عقل» از کمالات شریفی است که خداوند حکیم در ردیف علم و معرفت به بشر می بخشد. لذا باید زکات این کمال را پردازد.

زکات عقل، تحمل کسانی است که از این نعمت، بی نصیب یا کم بهره اند. البته تحمل جاهلان، امری دشوار است که به چه در مرحله ی قلبی و چه در مرتبه ی عملی باید با ممارست و تمرین آن را کسب کرد. بدیهی است که هرچه عقل انسان بیشتر باشد، باید توجه بیشتری نسبت به آن داشته باشد.

ص: 306

1- غررالحکم ح 5195.

2- امالی شیخ صدوق (رحمه الله) ص 20.

3- غررالحکم ح 527.

4- لسان العرب ج 14 / ص 358.

بهترین آموزگار در این زمینه به هم چون موارد دیگر برخورد عاقلان کامل آفرینش یعنی اهل البیت (علیهم السّلام) با اطرافیان است که در سیره ی عملی آن بزرگواران دیده می شود. به عنوان مثالی روشن، نظری بیفکنید به رفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) در مقابل جهالت های مردمان عصر جاهلیت. موارد متعدّد از تحمّل ایشان در روایات آمده است و همین صبر و تحمّل، از دلایل عمده ی پیش روی دین بود که مردم، اسلام را پذیرفتند. (1) مثلاً کسانی را که سنگ بر او می زدند و او را استهزاء می کردند و ناسزایش می گفتند، دعا می کرد

«اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.» (2)

«خدایا قوم مرا هدایت کن که آنان نمی دانند.»

امیرالمؤمنین (علیه السّلام) نحوه ی رفتار با جاهل را چنین ترسیم می نمایند:

«يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يُخَاطَبَ الْجَاهِلَ مُخَاطَبَةَ الطَّيِّبِ الْمَرِيضِ.» (3)

«برای عاقل سزاوار است که با جاهل هم چون مخاطبه ی طیب با مریض، رفتار کند.»

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

حتّی گاه ممکن است مریض، غافل از بیماری و درد خویش، به طیبی دلسوز، جسارت و اهانت کند. در این جا اگر کاری از طیب ساخته نیست، بر نمی آشوبد؛ بلکه پا را از سکوت فراتر نمی نهد. حکایت عاقل در برابر جهّال نیز چنین است:

ص: 307

1- به عنوان نمونه به کتاب «خورشید اسلام چگونه درخشید؟» نوشته ی مرحوم شیخ محمدباقر علم الهدی بنگرید.

2- بحار الانوار ج 11 / ص 298.

3- غررالحکم ح 491.

«أَعْقَلُ النَّاسِ مَنْ لَا يَتَجَاوَزُ الصَّمْتَ فِي عُقُوبَةِ الْجُهَالِ» (1)

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

نمی رود.»

در حالات آموزنده ی امام مجتبی (علیه السلام) نقل شده است که وقتی بر مرکب سوار بودند، مردی شامی ایشان را دید و حضرتش را لعن کرد. امام (علیه السلام) پاسخی ندادند. وقتی که آن مرد ساکت شد، امام بر او سلام کردند و خندیدند و فرمودند:

«ای پیرمرد! گمان داریم که غریب باشی و شاید که اشتباه گرفته ای. پس اگر از ما رضایت بطلبی، تو را خشنود می کنیم. اگر درخواست کنی، به تو می بخشیم. اگر راه بجویی، راحت می نماییم. اگر بخواهی که بارت برداریم، تو را در برداشتن آن یاری کنیم. اگر گرسنه ای، سیرت می کنیم. اگر عریانی بپوشانیمت. اگر نیاز مندی، بی نیازت سازیم. اگر رانده شده ای، پناهت دهیم و اگر حاجتی داری، آن را برایت بر آوریم. پس اگر بار سفرت را نزد ما بیاوری و تا زمان بازگشتت مهمان ما باشی، برایت سودمندتر است؛ زیرا که ما مکانی

فراخ و منزلتی قابل توجه و مالی بسیار داریم.»

وقتی مرد، سخن حضرتش را شنید، گریست و گفت:

«شهادت می دهم که خلیفه ی خدا در زمین او، تویی. خداوند آگاه تر است که رسالت خود را در کجا قرار دهد. من با تو و پدرت بیش از همه ی خلق خدا دشمن بودم؛ ولی اکنون تو محبوب ترین خلق خدا نزد من هستی.»

سپس بار سفرش را به حضرت تحویل داد و تا وقتی که بازگشت، مهمان ایشان بود و به محبت آن خاندان معتقد شد. (2)

می بینید که امام مجتبی (علیه السلام) با برخورد طیب گونه ی خود، آن شامی را چگونه منقلب ساختند. ایشان به جای آن که به جسارت های او واکنش نشان دهند و او را عقاب کنند، مَهْر سکوت نشکستند و حتی خندیدند و سپس مداوای او را آغاز کردند. پاسخ بدی های او را با نیکی و احسان دادند. همین عمل، نه فقط عداوت

ص: 308

1- غررالحکم ح 390.

2- بحارالانوار ج 43 / ص 344.

و کینه ی آن مرد گمراه را فرونشاند، بلکه نعمت هدایت را بر او ارزانی داشت. آری:

بدی را بدی سهل باشد جزا*** اگر مردی، أَحْسِنِ إِلَى مَنْ أَسَا

نمونه ی آموزنده ی دیگر از این گونه برخوردها، درباره ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است. میثم تمار می گوید که در پیشگاه مولایم امیرالمؤمنین (علیه السلام) بودم که جوانی وارد شد و در میان مسلمانان نشست. وقتی که امام از قضاوت فارغ شدند، جوان به سوی ایشان برخاست و گفت:

«ای ابا تراب! من فرستاده ای به سوی تو هستم. و از جانب کسی برایت نامه ای آورده ام که کتاب خدا را از اوّل آن تا آخرش حفظ کرده، علم قضاوتها و حکمها را داراست و از تو در کلام، بلیغ تر و بدین مقام شایسته تر است. این نامه کوه ها را به لرزه در می آورد؛ پس برای جواب آماده باش و سخن را به دروغ میارای.»

غضب در چهره امیرالمؤمنین (علیه السلام) پدیدار شد و به عمّار فرمود:

«بر شترت سوار شو، در میان قبیله های کوفه بگرد و به آنها بگو دعوت علی را پاسخ گوید تا حق را از باطل و حلال را از حرام و صحت را از سقم بازشناسند.»

عمّار سوار شد. لحظه ای نگذشته بود که عَرَب را دیدم، همان گونه که خدامی فرماید:

«إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيِّحَةً وَاحِدَةً(1)... فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ.»(2)

«آن جز یک فریاد نبود... که آن ها از قبرهای شان به سوی پروردگارشان شتابان شدند.»

در مسجد کوفه جایی نماند و مردم در هم فشردند، همان گونه که ملخ ها بر کشت تازه در ابتدای رویش به طور فشرده هجوم می آورند. آن دانای دلیر و پهلوان

ص: 309

1- بخشی از آیه 53 سوره ی یس: «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيِّحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ»

2- بخشی از آیه ی 51 سوره ی یس: «وَتُفْجَخُ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ»

انزع(1) برخاست، از منبر بالا رفت و سینه صاف کرد. هر که در مسجد بود، ساکت گشت. امام (علیه السلام) خطاب به مردم فرمودند:

«رَحِمَ اللَّهُ مَنْ سَمِعَ فَوَعَى أَيُّهَا النَّاسُ! مَنْ يَزْعُمُ أَنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ؟ وَاللَّهِ لَا يَكُونُ الْإِمَامُ إِلَّا مَا حَتَّى يُحْيِيَ الْمَوْتَى أَوْ يُنْزِلَ مِنَ السَّمَاءِ مَطَرًا أَوْ يَأْتِيَ بِمَا يُشَاكِلُ ذَلِكَ مِمَّا يَعْجُزُ عَنْهُ غَيْرُهُ وَفِيكُمْ مَنْ يَعْلَمُ أَنِّي الْآيَةُ الْبَاقِيَّةُ وَالْكَلِمَةُ التَّامَّةُ وَالْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيَّ مُعَاوِيَةُ جَاهِلًا مِنْ جَاهِلِيَّةِ الْعَرَبِ عَجْرَفَ فِي مَقَالِهِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ لَوْ شِئْتُمْ لَطَحَنْتُمْ عِظَامَهُ طَحْنًا وَسَدَفْتُمْ الْأَرْضَ مِنْ تَحْتِهِ نَسْفًا وَخَسَفْتُمْ عَلَيْهَا خَسْفًا إِلَّا أَنْ إِحْتِمَالَ الْجَاهِلِ صَدَقَةٌ»(2)

«خدا رحمت آورد بر کسی که بشنود و بفهمد و نگاه دارد. ای مردم! چه کسی گمان دارد که امیرالمؤمنین است؟ قسم به خدا که امام، امام نیست مگر آن که مردگان را زنده کند یا از آسمان بارانی فرود آورد یا چیزی را شبیه این ها بیاورد که دیگران از آن ناتوان باشند. و در میان شما کسانی هستند که می دانند منم آن آیت ماندگار و کلمه ی تامه و حجّت بالغه. به راستی، معاویه جاهلی از جاهلیت عرب را به سوی من فرستاده که در گفتارش درشتی به خرج داده. (3) شما می دانید که اگر می خواستم، استخوانش را (همچون آرد) خرد و زمین زیر او را ویران می کردم و او را در آن زمین ویران فرو می بردم. (از این همه کار، مرا عاملی باز نمی دارد) مگر این که تحمل جاهل، صدقه است.»

چنان که می بینید در این جا نیز امیرالمؤمنین (علیه السلام) - که قدرتشان بر کسی پوشیده نیست. اعمال قدرت نمودند و علّت این تحمل را «صدقه بودن» تحمل جاهل دانستند. در حدیث دیگر دیدیم که این تحمل، زکات عقل است. آری امیرالمؤمنین (علیه السلام) به آن جاهل کیفر ندادند و در مقام عقاب او از این که او را جاهل خواندند، فواتر نرفتند.

ص: 310

1- انزع، یعنی: کسی که موی دو طرف پیشانی اش ریخته است. این کلمه، از صفات امیرالمؤمنین (علیه السلام) است.

2- بحار الانوار ج 57 / ص 344 / ح 36.

3- «العجرفة: درشتی در سخن و ناراستی در کار». لاروس / ص 1427.

اما در عین حال - چنان که در ادامه ی روایت میثم می بینیم - حضرتش معجزاتی شگفت آور نشان دادند، تا در مقام تربیت مردمان، وظیفه ی خود را انجام داده باشند و امارت خود بر مؤمنین را بار دیگر اثبات کنند. (1) روشن است که آن اقدامات اعجاز آمیز، خطاب به تمامی مردمان بود و مخاطب، تنها آن شخص نبود. لذا آن معجزات در مقام عقوبت او نبود. هم چنین روشن می شود که غضب اولیه ی حضرت

جنبه شخصی نداشته و به خاطر مشتبه شدن حق و باطل (در امر امامت) برای حامل نامه و سایر مردم بوده است.

اکنون قصه ای بشنویم از مالک اشتر، آن تربیت یافته ی مکتب علوی که مواعظ مولایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) را در تحمّل جاهلان به جان خریده بود:

«مالک اشتر از بازاری می گذشت، در حالی که لباس و عمامه ای از کرباس بر تن داشت. یکی از مردم بازار، او را دید. ظاهر او را کوچک شمرد و چیزی به نشانه ی خوار شمردنش به طرف او پرتاب کرد. مالک گذشت و به او توجهی 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: به خاطر آن چه نسبت به تو روا داشتیم، از تو عذر می طلبم. مالک گفت: اشکالی ندارد. قسم به خدا وارد مسجد نشدم، مگر برای آن که برای تو استغفار کنم.» (2)

9-5 - دنیا و آخرت در نگاه عاقل

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

ص: 311

-
- 1- علاقمندان برای آگاهی از ادامه ی ماجرا و معجزات حضرت به بحارالانوار ج 57 / ص 344 مراجعه نمایند. چنان که در آن جا آمده، پس از انجام همین معجزات بود که حضرت، خطبه ی معروف شششقیه را ایراد فرمودند.
 - 2- بحارالانوار ج 42 / ص 157 به نقل از تنبیه الخاطر.

«الْعَاقِلُ مَنْ زَهَدَ فِي دُنْيَا دُنْيَاهُ فَانِيَهُ وَرَغِبَ فِي جَنَّةِ سَنِيَّتِهِ خَالِدَهُ عَلَيْهِ..» (1)

«عقل، کسی است که نسبت به دنیای پست و از بین رفتنی، زهد می ورزد (به آن دل نمی بندد) و نسبت به بهشت گرانقدر پاینده ی بلندمرتبه رغبت می ورزد (دل به آن می بندد).»

«زهد» یعنی «روی گردانیدن از چیزی به سبب حقیر شمردن آن» (2) و در مقابل «رغبت» قرار دارد. انسان عاقل، نسبت به دنیا و مظاهر فریبنده ی آن رغبتی ندارد. این حالت، پیامد شناخت صحیح او از دنیا و آخرت است. وقتی عاقل، آخرت باقی و پایا را با دنیای فانی و گذرا مقایسه می کند، بر مبنای عقل، دل از دنیا بر می کند و به آخرت روی می آورد. هرچه دنیاشناسی عاقل بیش تر گردد، زهد در او افزون تر شود. بدیهی است صحیح ترین و کامل ترین معرفت نسبت به دنیا و آخرت را می توان در کلام حجج الهی (علیه السلام) جستجو کرد.

امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

«يَا هِشَامُ! إِنَّ الْعَاقِلَ نَظَرَ إِلَى الدُّنْيَا وَإِلَى أَهْلِهَا فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تُنَالُ إِلَّا بِالمَشَقَّةِ وَنَظَرَ إِلَى الآخِرَةِ فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تُنَالُ إِلَّا بِالمَشَقَّةِ فَطَلَبَ بِالمَشَقَّةِ أَبْقَاهُمَا..» (3)

«ای هشام! عاقل به دنیا و به اهل آن نگریست، و دانست که دنیا جز با مشقت به دست نمی آید. و از سوی دیگر به آخرت نگریست، و دانست که (آن هم) جز با مشقت به دست نمی آید. پس با مشقت، ماندنی تر را طلب کرد.»

هم دست یابی به دنیا سختی دارد و هم تحصیل آخرت. عاقل با توجه به این که قدرت، سلامت و عمر محدودی دارد، نیروی خود را صرف دست یابی به آخرت می کند که ماندگار است. و همت خود را متوجه دنیایی نمی کند که او را از سعادت باقی بازدارد.

ص: 312

1- بحارالانوار ج 42 / ص 157 / ح 463.

2- لاروس / ص 1142.

3- کافی ج 1 / ص 18.

امام (علیه السلام) در کلام دیگری می فرماید:

«يَا هِشَامُ! إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا وَرَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ.» (1)

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

حضرت کاظم (علیه السلام) علت زهد عقلاان در دنیا و رغبت ایشان به آخرت را این چنین بیان می کنند:

«لَا نَهُمُ عَالِمُونَ أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ وَ مَطْلُوبَةٌ، وَ الْآخِرَةُ طَالِبَةٌ وَ مَطْلُوبَةٌ. فَمَنْ طَلَبَ الْآخِرَةَ طَلَبَتْهُ الدُّنْيَا حَتَّى يَسْتَوْفِيَ مِنْهَا رِزْقَهُ. وَ مَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا طَلَبَتْهُ الْآخِرَةُ، فَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ فَيُفْسِدُ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ وَ آخِرَتَهُ.» (2)

«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 می طلبد تا روزی خود را به طور کامل از آن برگیرد. و آن که دنیا را بخواهد، آخرت او را می طلبد، آن گاه مرگ به سراغش می آید و دنیا و آخرتش را بر او تباہ می سازد.»

سنت الهی بر این است که اگر کسی با نیت خالص برای خدا، در پی طلب آخرت باشد، خداوند روزی او را در دنیا به طور کامل نصیبش می گرداند. 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 ی امیدش فقط به او باشد، یعنی روزی دنیا را برای دنیا نخواهد که این خود، مصداق طلب آخرت است.

اما آن که از خدا غافل است، کسب و کارش دنیا طلبی می شود و نهایتاً آخرت، او را می طلبد. یعنی مرگش فرا می رسد، در حالی که از دنیا هیچ توشه ای برای آخرت برنگرفته است. چنین کسی نه به دنیا، آن گونه که می خواسته، دست یافته و نه در آخرت، جایگاه مناسبی خواهد یافت.

ص: 313

1- کافی ج 1/ص 18.

2- همان.

گفته شد که زهد، یعنی عدم رغبت. لذا امری قلبی است که البته آثار آن بر جوارح آدمی جاری می شود. نیز تذکر دادیم که آخرت طلبی به معنای گذران بیهوده ی عمر در دنیا نیست؛ بلکه با استفاده از متاع دنیوی و در ضمن بهره مندی از آن، باید برای آخرت توشه برگرفت. پس زهد به مفهوم عدم تعلق خاطر و دلبستگی به دنیا است، نه بی نصیبی از دنیا. اگر آدمی چنین شد، به خاطر از کف دادن دنیا غمگین و در دست یابی به آن خوشحال نمی گردد.

در روایات نیز زهد را اینگونه معنا کرده اند. حفص بن غیاث به امام صادق (علیه السلام) عرض می کند:

«جُعِلْتُ فِدَاكَ! فَمَا حَدُّ الزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا؟»

«فدایت کردم! حدّ زهد در دنیا چیست؟»

حضرت پاسخ می دهند:

«قَدْ حَدَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ أَخْوَفُهُمْ لِيٍّ وَأَخْوَفُهُمْ لَهُ أَعْلَمُهُمْ بِهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِهِ أَزْهَدُهُمْ فِيهَا.» (1)

«خداوند، حدّ آن را در کتابش معین ساخته و فرموده است: لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ. (2) همانا عالم ترین مردم به خداوند، خائف ترین آن ها از خداست. و خائف ترین آن ها از خدا، عالم ترین آن ها به اوست. و عالم ترین آن ها به او، زاهدترین آن ها در دنیا است.»

از این روایات، مطلب مهم دیگری بر می آید که وجدان آدمی هم بر آن صحّه می گذارد: بهره مندی بیش از حدّ کفایت و غرق گشتن در مواهب دنیا، به تدریج رغبت به دنیا و شوق به زائد بر نیاز را به همراه می آورد و زهد قلبی واقعی را از انسان می گیرد.

این همان حالتی است که با قناعت منافات دارد. امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

ص: 314

1- تفسیر القمی / ج 2 / ص 146.

2- حدید / 23؛ تا این که بران چه از دست شما رفته است محزون نشوید، و بدان چه به دست شما آمده است، خوشحال نگردید.

«یا هشام! إِنْ كَانَ يُغْنِيكَ مَا يَكْفِيكَ فَادْنَىٰ مَا فِي الدُّنْيَا يَكْفِيكَ وَإِنْ كَانَ لَا يُغْنِيكَ مَا يَكْفِيكَ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الدُّنْيَا يُغْنِيكَ.» (1)

«ای هشام! اگر آن چه تو را کفایت کند، بی نیازت می دارد، کمترین بهره ای که در دنیاست، تو را کفایت می کند. و اگر آن چه تو را بس است، بی نیازت نمی کند، هیچ چیزی از دنیا تو را بی نیاز نمی دارد.» این تعبیر بسیار قابل تأمل است. اگر انسان به قدر کفاف خود بسنده کند، احساس بی نیازی برای او پدید می آید. اما در مقابل، اگر به حد کفاف قناعت نکند، هر اندازه که از مواهب دنیا بهره گیرد، باز هم حرص او بیشتر می شود و هرگز به غنای روحی نخواهد رسید.

این تمثیل زیبای امام (علیه السلام) درباره ی دنیاست:

«يَا هِشَامُ مِثْلُ الدُّنْيَا مِثْلُ مَاءِ الْبَحْرِ كُلَّمَا شَرِبَ مِنْهُ الْعَطْشَانُ زَادَ عَطْشًا حَتَّىٰ يَمُوتَ.» (2)

«ای هشام! مثل دنیا به سان آب (شور) دریاست که فرد تشنه هرچه از آن بنوشد، تشنگی اش افزون شود تا این که او را بکشد.»

شگفت آن که این فرجام کار طالب دنیاست که او به خاطر ظاهر فریبای دنیا، از آن غفلت دارد:

«يَا هِشَامُ! إِنْ مِثْلَ الدُّنْيَا مِثْلُ الْحَيَّةِ مَسَّهَا لَيْنٌ وَفِي جَوْفِهَا أَسَمٌ الْقَاتِلُ يَحْذَرُهَا الرَّجُلُ الْعَاقِلُ وَيَهْوَىٰ إِلَيْهَا الصَّبِيَانُ بِأَيْدِيهِمْ...» (3)

«ای هشام! همانا مثل دنیا به سان مار است که (ظاهر) لمس (شدنی) آن نرم است، در حالی که در شکم خود سم کشنده دارد. مردان صاحب عقل از آن می پرهیزند، اما کودکان با دستان خود بدان میل می کنند (به بازی با آن علاقمند هستند).»

دنیا به سان ماری خوش خط و خال است که طعمه ی خود را می فریبد. ظاهر

ص: 315

1- تحف العقول ص 387.

2- همان/ص 396.

3- تحف العقول ص 396.

زیبای دنیا و زرق و برق تمتعات دنیوی - مانند اموال و فرزندان یا مقام و شهرت و ... - می تواند دل از هر انسانی برباید. این ویژگی همیشگی دنیا، باعث امتحان مردمان در آن است. اما در پس این ظاهر فریبی آراسته، هلاکت آن ها نهفته است. اگر این زیبایی ها آدمی را به بندگی گیرد، هلاکت او حتمی است. اما عاقلی که نسبت به صفات دنیا آگاه شود و باطن مهلک آن را در پشت چهره ی آراسته اش ببیند، به حکم عقل، از آن حذر می کند.

تأکید می کنیم که سبب حذر، عقل انسان است. این نکته در کلام امام (علیه السلام) کاملاً مشهود است، هم چنان که مردان بالغ صاحب عقل از مار کناره می گیرند، چون به کشنده بودن سمّ شکم او باور دارند، انسان های عاقل نیز فریب ظاهر زیبای دنیا نمی خورند. اما همان طور که کودکان در پس پوست لطیف و ظریف، مار سمّی مهلک نمی بینند، جاهلان نیز باطن هلاک کننده ی دنیا را نمی بینند، به همین دلیل، بیش از حدّ نیاز، از دنیا بر می گیرند و در آن غرق می شوند.

نکته ی مهم در این میان، دنیاشناسی صحیح است که تا وقتی نباشد، حذر از دنیا معنا ندارد. در فصل حجاب های عقل، درباره ی دنیا و چهره ی رنگارنگ آن به تفصیل سخن خواهیم گفت.

به هر حال، عاقل زیاده خواهی نمی کند و چنین رفتاری اثری بس عظیم دارد:

«یا هشام! إِنَّ الْعُقَلَاءَ تَرَكُوا فُضُولَ الدُّنْيَا فَكَيْفَ الدُّنُوبَ؟ وَ تَرَكَ الدُّنْيَا مِنَ الْفَضْلِ وَ تَرَكَ الدُّنُوبَ مِنَ الْفَرَضِ.» (1)

«ای هشام! عاقلان زیادی های دنیا را وانهادند؛ چه رسد به گناهان؟! در حالی که ترک دنیا، فضیلت است و ترک گناهان، واجب.»

کسی که در جاده ی زیاده خواهی قرار می گیرد، هرگز به پایان آن نمی رسد. اما عاقلی که زیادی های دنیا را ترک می گوید، نفس خود را تقویت کرده است. بدین ترتیب، ترک گناهان که از واجبات است برای او آسان می شود.

سخن در باب زهد در دنیا بسیار است. در این جا، به همین اندازه بسنده می کنیم (2)

ص: 316

1- کافی ج 1 / ص 17 و 18.

2- نظر به اهمیت این بحث، در فصل حجاب های عقل به مناسبت حجاب «حَبّ دنیا» بدان باز می گردیم.

و این قسمت را با سفارشی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) حُسن ختام می بخشیم:

«كُنْ عَاقِلًا فِي أَمْرِ دِينِكَ جَاهِلًا فِي أَمْرِ دُنْيَاكَ.» (1)

«درباره ی 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 می گیرد. دین یعنی راه سعادت اخروی و آیین بندگی. عاقل بودن در امر دین و جاهل بودن در مورد دنیا، بدین معناست که آدمی باید به امور دینی اهمیت بسیار دهد، دقت و نگرانی نسبت به آن داشته باشد، به حساب و کتابش دقیقاً رسیدگی کند و هیچ گونه سهل انگاری نسبت به آن را مجاز نشمرد. از سوی دیگر، نباید به امور دنیوی - صرف نظر از آثار اخروی آن به اهمیت دهد و نگرانی و دلواپسی نسبت به آن داشته باشد؛ بلکه باید سخت گیری و دقت و ریزی 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 می برد تا توشه برای آخرت بگیرد. در این مسیر، تنها به کسب رضایت خداوند می اندیشد و با توکل بر او، در صدد تأمین سعادت اخروی خویش بر می آید.

9-6 - عمل عاقل برای معاد

به مناسبت بحث اخیر، در این قسمت درباره ی عمل عاقل برای معاد، توضیحاتی بیش تر ارائه می گردد.

«يُنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَعْمَلَ لِلْمَعَادِ وَيَسْتَكْتِرَ مِنَ الزَّادِ قَبْلَ زُهُوقِ نَفْسِهِ وَ حُلُولِ رَمْسِهِ.» (2)

«شایسته است که عاقل برای معاد عمل کند، و پیش از رفتن جانش و

فرارسیدن مرگش (3) بر توشه بیفزاید.»

ص: 317

1- غررالحکم ح 4810.

2- غررالحکم ح 2984.

3- «رَمْسٍ» در لغت به معنای قبر است و چون با فرا رسیدن مرگ، آدمی وارد قبر می شود، در ترجمه ی «حلولِ رَمْسِهِ»، فرارسیدن مرگ را معادل قرار داده ایم که در فارسی متداول تر است.

عاقل، اصل وجود معاد را به هدایت حجج باطنی و ظاهری الهی دریافته است. از این رو، دنیا را در مقابل آخرت، هم چون گامی در برابر فرسنگ گه‌گامی بیند. آن‌گاه تصدیق می‌کند که نباید منافع فانی دنیا را بر مواهب باقی آخرت ترجیح داد. این شناخت، انگیزه‌ای مهم برای عمل به وظایف می‌گردد. عاقل، همواره باید به خویشتن بنگرد و ببیند که چه اندازه برای آخرت خویش می‌کوشد و چه اندازه برای فردایش کار کرده است:

«وَلْتَنْتَظِرْ نَفْسُ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» (1)

«هر نفسی (به تنهایی) بنگرد که برای فردا چه پیش فرستاده است.»

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید:

«يُنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يُقَدِّمَ لِآخِرَتِهِ وَيَعْمُرَ دَارَ إِقَامَتِهِ...» (2)

«عاقل را چنین سزَد که برای آخرت خود پیش فرستد و خانه‌ی اقامتش را آباد کند.»

به تعبیر «تعمیر دار اقامت» توجه کنیم. دنیا جای اقامت نیست. بدیهی است که رفتار عاقل در قبال جایگاه موقتی و اقامتگاه دائم تفاوت دارد. هیچ عاقلی روی پل و گذرگاه، خانه نمی‌سازد. پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرموده اند:

«مَا لِي وَ لِلدُّنْيَا؟ مَا مَثَلِي وَ مَثَلُ الدُّنْيَا إِلَّا كَرَائِبٍ سَارَ فِي يَوْمٍ صَائِفٍ فَاسْتَطَلَّ تَحْتِ شَجَرِهِ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ ثُمَّ رَاحَ وَ تَرَكَهَا.» (3)

«مرا با دنیا چه کار؟ مثل من و دنیا نیست، مگر مانند سواری که در روز گرمی راه رفته، سپس لختی از روز زیر درختی سایه برگرفته، آن‌گاه به راه افتاده و آن را ترک کرده است.»

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند:

ص: 318

1- حشر / 18.

2- غررالحکم ح 2730.

3- مجموعه ورام / ج 1 / ص 78.

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ مَّجَازٍ وَ الآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ.» (1)

«ای مردم! دنیا فقط خانه ی گذار و آخرت خانه ی ماندگاری است. اینک، از گذرگاهتان برای اقامت گاه خود توشه بگیرید.»

بر مبنای این تذکرات، انسانی عاقلانه عمل کرده که به این گذرگاه و ظواهر زیبای آن دل نبسته و از امکانات آن در مسیر عبادت به نیت سعادت اخروی بهره برده است.

9-7 - طاعت رب و جهاد با نفس، حال همیشگی عاقل

«يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ لَا يَخْلُو فِي كُلِّ حَالٍ مِنْ طَاعَةِ رَبِّهِ وَ مُجَاهَدَةِ نَفْسِهِ ..» (2)

«سزاوار است که عاقل در هر حالی، از طاعت پروردگارش و جهاد با نفس خود، خالی نباشد.»

این کلام نورانی، از دو بخش مهم تشکیل شده است. باندکی تأمل در نخستین قسمت، می یابیم که گنجینه های عقل عاقل، در پرتو معارف و تعالیم دینی آشکار گشته، یعنی به نور عقل، اصل وجود خداوند و بازگشت به سوی او را یافته و دنیا را مقدمه ی آخرت می داند؛ از این رو، مشی او باید این چنین باشد. دینداری عاقل متدین برخاسته از عقل اوست. او اذعان می کند که در هیچ حال نباید بیرون از طریق بندگی خداوند متعال، گام برداشت؛ عمل به معقولات را وجهه همّت خود قرار داده است؛ معتقدانه، لحظه لحظه ی عمر را غنیمتی برای تقرّب به سوی خداوند می شمارد. از این که می تواند همه ی حرکات و سکنات خود را مصداق بندگی قرار دهد، غافل نمی شود؛ چه رسد به آن که با معاصی، اسباب دوری از رحمت الهی را فراهم آورد.

ص: 319

1- نهج البلاغه / ص 320 / خطبه 203.

2- غررالحکم ح 3492.

پیش تر به این نکته ی مهم اشارتی رفت که: می توان تمام شؤون زندگی را مصداق عبادت و مایه ی طاعت دانست. دست یابی به این هدف، البته نیازمند زیرکی است که مؤمن عاقل، از آن بی بهره نیست:

«الْمُؤْمِنُ كَيْسٌ عَاقِلٌ» (1)

«مؤمن، زیرک عاقل است.»

با تصحیح و ترفیع نیت، هر عمل عادی زندگی - مانند طلب رزق - را می توان از جنبه های گوناگون، به عبادت خداوند مبدل ساخت. مثلاً با این قصد به طلب مال پردازد که کسب حلال، خود عبادت است و متوجه باشد که تأمین روزی برای خانواده، مرضی خداوند متعال است. بدین ترتیب کسب و کار به عبادت بدل می شود. اگر برای این قبیل عبادت ها که نیت قربت به درگاه الهی، شرط صحّت آن ها نیست، قصد قربت کنیم؛ از ثواب های موعود بهره مند می شویم، زیرا که ثواب، وابسته به نیت است. حتی عملی چون خواب، با رعایت آداب، به طاعت رب الارباب مبدل می شود.

این زیرکی و تیزهوشی، باید در پرتو روشنگری نور عقل قرار گیرد. در غیر این صورت، انسان به جمع مال برای دنیا می پردازد و آن را در جهت طاعت خرج نمی کند. این مال اندوزی برای دنیاست، نه برای خدا:

«الدُّنْيَا دَارٌ مَنْ لَا دَارَ لَهُ وَ لَهَا يَجْمَعُ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ.» (2)

«دنیا خانه ی کسی است که خانه ندارد و برای آن جمع می کند کسی که عقلی ندارد.» (3)

ص: 320

1- غررالحکم ح 1512.

2- کافی ج 2 ص 129.

3- یک احتمال در معنای «الدُّنْيَا دَارٌ مَنْ لَا دَارَ لَهُ» می تواند این باشد که دنیا خانه ای است که ساکن آن، مالک آن نیست و دیر یا زود باید بگذارد و بگذرد، چنانکه امام کاظم (علیه السلام) به هشام می فرماید: «كُنْ فِي الدُّنْيَا كَسَاكِنِ دَارٍ لَيْسَتْ لَهُ، إِنَّمَا يَنْتَظِرُ الرَّحِيلَ»: «در دنیا مانند ساکن خانه ای باش که از آن او نیست. او فقط منتظر کوچ است.» (تحف العقول ص 398) احتمالات دیگر را علامه ی مجلسی این چنین مطرح کرده است: «من لا دار له»، ای فی الآخِرِه، فالمعنى أَنَّ الَّذِي يَهْتَمُّ لِتَحْصِيلِ الدُّنْيَا وَ تَعْمِيرِهَا لَيْسَتْ لَهُ دَارٌ فِي الْآخِرِه، أَوْ يَخْتَارُ الدُّنْيَا مَنْ لَا يُؤْمَنُ بِهَا كَمَا دَارٌ فِي الْآخِرِه، أَوْ مَنْ لَا دَارَ لَهُ اصْلاً، فَإِنَّ دَارَ الْآخِرِهَ قَدْ فُوتَهَا وَ دَارُ الدُّنْيَا لَا تَبْقَى لَهُ. (مرآة العقول ج 8 ص 274): «من لا دار له» یعنی در آخرت. پس معنای آن عبارت، این است که کسی که برای تحصیل دنیا و آباد کردن آن اهتمام می ورزد، خانه ای در آخرت ندارد؛ یا این که: کسی که ایمان ندارد که خانه ای در آخرت دارد، دنیا را برمی گزیند؛ یا این که کسی که اصلاً خانه ای ندارد، زیرا او خانه ی آخرت را از دست داده است خانه ی دنیا هم برای او باقی نمی ماند. این وجوه را علامه ی مجلسی بیان فرموده است. شاید وجه مشترک و مسلّم در همه ی این احتمالات، این معنا باشد که اگر کسی خانه آخرت را داشته باشد، هیچ گاه دنیا را خانه خودش نمی داند. و تنها کسانی دنیا را خانه خود می دانند که خانه ای در آخرت نداشته باشند.

بنابراین عاقل در میان همین نیازهای عادی زندگی جستجو کرده، وجوه خداپسندانه و عناوین شرعی محبوب خداوند در برآوردن این نیازها را می یابد و متناسب با آن ها نیت عبادت می نماید. مثلاً فرزند، کمک در کار منزل را واقعا باید احسان به والدین بداند. ثوابهای مترتب بر چنین نیت هایی حقیقتاً آدمی را رشد می دهد. اساساً ترقی روحی جز از این راه ها که در متن زندگی قرار دارد. حاصل نمی شود. کمال را باید در رفتارهای روزمره با والدین، همسر و فرزندان و حسن سلوک در برخورد با دیگران جست و نباید پنداشت که ترقی و کمال، نیازمند فراغتی خارج از این هاست. توصیه های فراوانی از قبیل سفارش به رعایت حقوق مؤمنان و مسرور کردن آنان، همه تأکیدی بر این نکته ی مهم می باشند. به عنوان نمونه، امام باقر (علیه السلام) فرموده اند:

«تَبَسُّمُ الرَّجُلِ فِي وَجْهِ أَخِيهِ حَسَنَةٌ وَصِرْفُهُ الْقَدَى عَنْهُ حَسَنَةٌ وَ مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ اللَّهُ مِنْ إِذْخَالِ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِ .» (1)

«تبسم مرد در روی برادرش حسنه است و برگرفتن خار (ناراحتی) از او حسنه است و خداوند به چیزی محبوب تر نزد خدا از داخل کردن سرور بر مؤمن عبادت نگشته است.»

امام صادق (علیه السلام) نیز فرموده اند:

« مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ آدَاءِ حَقِّ الْمُؤْمِنِ .» (2)

«خداوند، به کاری برتر از اداء حق مؤمن عبادت نشده است.»

ص: 321

1- کافی / ج 2 / ص 188 / ح 2.

2- همان / ص 170 / ح 4.

در این جا ذکر مجدد نکته ای ضروری می نماید: گفتیم که با تصحیح نیت، می توان امور عادی زندگی را مصداق عبادت خداوند قرار داد. این مطلب مسلم است و مثال هایی برای آن ذکر شد. اما این مطلب را نیز باید بدان ضمیمه کرد که نیت خالص به تنهایی کافی نیست؛ بلکه چون می خواهیم اعمال خود را عبادت «خداوند» قرار دهیم، باید بدانیم که خدا، چه اموری را به عنوان عبادت می پذیرد. لذا در توضیحات پیشین گفتیم که باید عناوین شرعی محبوب خداوند را بجوییم تا آن چه را او می خواهد، انجام دهیم، البته همان گونه که او می خواهد. به عنوان مثال، خداوند کسب رزق و کوشش برای خانواده را محبوب خود دانسته، اما در عین حال برای این طلب رزق و نحوه ی آن، حدود و ثغوری معین فرموده که تعدی از این حدود را نمی پسندد. انسان باید راه های حلال و حرام کسب و کار را به خوبی از هم باز شناسد و به احکام دین آشنا باشد، سپس بر مبنای این آگاهی و با نیت صحیح عبادی، اقدام به عمل کند.

مقصود اصلی، عبادت است و آیین عبادت در دین خداوند معین شده است. لذا باید به تقه دینی - یعنی فهم عمیق و جامع از دین - دست یابیم تا اعمالمان دینی شود. تنها در صورت شناخت مسیر صحیح و پیمودن درست آن، نیت صحیح می تواند کارساز باشد. به مناسبت این موضوع، به کلامی توجه می کنیم که امیرالمؤمنین (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده اند:

«لَا قَوْلَ إِلَّا بِعَمَلٍ، وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ، وَلَا عَمَلَ وَلَا نِيَّةَ إِلَّا بِإِصَابَةِ السُّنَّةِ.» (1)

«گفتاری نیست مگر به عمل. قول و عملی نیست مگر با نیت. قول و عمل و نیت (صادقانه ای) نیست، مگر با «اصابه ی سنت» (دست یابی به سنت و عمل براساس آن).»

گفتار انسان، سودی نمی بخشد، مگر وقتی که همراه با عمل باشد. عمل نیز درست نیست، مگر زمانی که مبتنی بر نیتی صادقانه باشد (یعنی کار را فقط برای رضای خدا

ص: 322

انجام دهد.) اما این سه نیز، اگر همراه با «اصابه ی سنّت» نباشند، به درگاه الهی مقبول نمی افتند. اصابه ی سنّت یعنی اخذ از سنّت و به جا آوردن عملی که موافق با سنّت است. (1) بنابراین صرف نیت خالص و عاری از ریا کافی نیست؛ بلکه این نیت باید به اعمال و اموری تعلّق گیرد که از سنّت اخذ شده و موافق با آن باشند. ضرورت تفقه دینی در این جا نیز رخ می نماید. به مثال هایی در این باره توجه کنید:

زیارت معصومین (علیه السلام) آثار و فوائد و برکات بسیاری دارد. اما این برکات، زمانی تحقّق می یابد که زیارت با شرایط آن ادا شود و با دیگر ایات منظومه ی دین سازگار باشد. مثلاً دینداران را به شدّت هشدار داده اند که مبدا مشمول عقوق والدین گردند. لذا عاقل جامع نگر به دین، هرگز به قیمت ایذاء پدر و مادر، عزم سفر برای زیارت نمی کند. نیت زیارت ائمه (علیهم السلام) تا وقتی که منطبق و همسو با دیگر خواسته های دین از زائر نباشد، سودی به حال او نخواهد داشت. مثال دیگر، سفر زیارت با مال غصبی است. متدینان، پیش روی خود نهی های فراوان نسبت به غصب اموال دیگران می بینند و می دانند که با ارتکاب حرام، نمی توان و نباید به اموری مستحب چون زیارت اقدام کرد. آن چه در دین ما اصالت و موضوعیت دارد، عمل به سنّت است که سرلوحه ی آن، اتیان واجبات و ترک محرمات است. بقیه ی اعمال نیک، در صورتی مقبول است که در سایه ی این عنوان قرار گیرند. اگر چنین شد، اعمال عبادی برترین ارزش را نزد خداوند متعال دارند. ممکن است این اعمال به ظاهر اندک باشند، اما چون بانیتی خداپسندانه انجام گرفته اند، ارزش می یابند. امام زین العابدین (علیه السلام) می فرماید:

«إِنَّ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ مَا عُمِلَ بِالسُّنَّةِ وَإِنْ قَلَّ.» (2)

«به راستی، برترین اعمال نزد خداوند، عملی است که (در) آن به سنّت عمل شود، اگرچه اندک باشد.»

حال با توجه به اهمّیت نیت و اصابه ی سنّت، به عنوان مثال به عمل ادخال سرور در دل مؤمن در کلام امام باقر (علیه السلام) باز بنگریم. باید گفت که نیت شاد کردن دل مؤمن

ص: 323

1- «باصابه السنّه» ای بالأخذ من السنّه و الإتيان بما يوافقها (مرآة العقول/ج 1/ص 231).

2- کافی/ج 1 ص 70/ح 7.

ممکن است ظهور و بروزهای گوناگونی داشته باشد، اما باید منطبق بر سنت باشد تا مقبول درگاه الهی افتد. ادخال سرور، از طریق مزاح های بی مورد و شوخی های ناموجه حاصل نمی شود؛ بلکه چه بسا باگه گشایی از کار یک فرد مؤمن، می توان او را شاد کرد.

به اصل بحث بازگردیم:

در قسمت دوم حدیث مورد بحث، مجاهده ی با نفس، حال همیشگی عاقل معرفی شده است. در این باره باید گفت: نفس آدمی، اگر به حال خود رها شود، به حضيض هلاکت سقوط می کند. لذا برای نیل به فضائل، باید برای آن برنامه ی تربیتی در نظر گرفت و بدون آن، اهل رذائل شدن حتمی است. حسود و متکبر و بخیل شدن، نیازی به برنامه ریزی ندارد! کافی است نفس انسان رها شود تا صفات قبیح را بپذیرد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید:

«أَكْرَهَ نَفْسَكَ عَلَى الْفَضَائِلِ فَإِنَّ الرِّذَائِلَ أَنْتَ مَطْبُوعٌ عَلَيْهَا.» (1)

«نفس خود را به فضائل مجبور کن، چرا که طبع تو بر رذائل، سرشته شده است.»

در قرآن کریم، از قول حضرت یوسف (علیه السلام) می خوانیم:

«وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي.» (2)

«و نفسم را تبرئه نمی کنم. همانا نفس بسیار امرکننده به بدی است، مگر زمانی که پروردگارم رحم آورد.»

قاعده ی کلی این است که نفس، آماره به سوء است. استثناء از این قاعده، تنها در صورتی روی می دهد که خداوند حکیم، رحمت آورد.

عاقلی که به چنین شناختی از نفس دست یافته، خود را برای جهاد با آن که جهاد اکبر است - (3) آماده می سازد و از دشمنی این دشمن هرگز غافل نمی شود، که پیامبر

ص: 324

1- غررالحکم ح 7314.

2- یوسف / 53.

3- کافی ج 5 ص 12 / ح 3: عن ابی عبدالله (علیه السلام): أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بَعَثَ بِسَرِيَّةٍ . فَلَمَّا رَجَعُوا ، قَالَ : مَرْحَبًا بِقَوْمٍ قَضَوْا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ ، وَبَقِيَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ . « قِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ ؟ قَالَ : « جِهَادُ النَّفْسِ . »

اکرم (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرموده اند:

«أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك.» (1)

«دشمن ترین دشمن تو، نفسی توست که میان دو پهلوی تو جای دارد.»

پس شایسته است که این دستور امام صادق (علیه السلام) را پیش چشمان نهیم و بدان عمل کنیم:

«لَا تَدْعِ النَّفْسَ وَهَوَاهَا فَإِنَّ هَوَاهَا فِي رَدَاهَا وَتَرَكُ النَّفْسَ وَمَا تَهْوَى أَذَاهَا وَكَفُّ النَّفْسِ عَمَّا تَهْوَى دَوَاهَا.» (2)

«نفس را با هوای آن رها مساز، که هوای آن در (طریقی است که به) هلاکتش (منتهی) است. و وانهادن نفس با آن چه که میل به آن دارد، آزار و مایه ی ضرر اوست. و بازداشت نفس از آن چه می خواهد، درمان اوست.»

توضیح بیشتر درباره ی هوای نفس و آثار آن، در بحث حجاب های عقل خواهد آمد.

در این جا فصل نشانه های عقل را پایان می دهیم. اما عاقل، نشانه های دیگری هم دارد. به ویژه عملکرد او در پیشگیری و پرهیز از گرفتاری در دام حجاب های عقل، در خور تأمل است. بحث در این باره را به فصل آینده وا می گذاریم.

ص: 325

1- مجموعه ورام / ج 1 / ص 59.

2- کافی ج 2 ص 336 ح 4.

گفته شد که قلب انسان، منور می شود و معقولاتی را می بیند. اگر این قلب تیرگی هایی بیابد، به میزان آن کدورت ها، بهره اش از نور عقل کم خواهد شد. عواملی را که مانع منور شد بیش تر قلب به نور عقل می گردد، «حجاب عقل» می نامیم. 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 می شود. از آن عوامل زنگار آفرین، به «حجاب های عقل» تعبیر می شود. بنابراین توجه داریم که خود عقل، نور است و ظلمت در آن راه ندارد، اگر تعبیر حجاب عقل می کنیم، به خاطر محجوبیت عاقل است.

در روایات، این عوامل «آفات عقل» نیز نام گرفته اند. برای شناخت بیش تر قدر و منزلت نور بی بدیل عقل، توجه به آفات آن، توجهی سودمند و مبارک است. شناخت ضد یک عامل، اگر تنها راه شناخت آن عامل نباشد، قطعاً در شناخت بهتر آن، مدد می رساند. پیامد این بحث، باید این ثمره ی عملی باشد که عاقل، موانع روشنگری عقل را بشناسد، آن گاه برای دوری از آن ها بکوشد تا بستر بهره مندی از عقل را بهتر فراهم کند.

در این فصل، برخی از حجاب های عقل را به تذکار معصومین (علیه السلام)، بیان می داریم و روش های زدودن آن را از کلام ایشان می جوییم.

هوی یعنی میل و شهوت. طبیعت انسان به گونه ای سرشته شده که به پاره ای از شوون دنیا و بهره مندی های آن تمایل و کشش دارد. همین کشش از سویی و اوامر و نواهی الهی از سوی دیگر، زمینه ی امتحان را برای او فراهم می آورد. اموری که مورد تمایل و اشتیهای انسان است، مصادیق بسیار دارد.

از یک منظر می توان 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 می توان قوی ترین شهوت دانست. نشانه ی وجدانی این قضاوت آن است که انسان برای ارضای شهوت جنسی، از شهوت های دیگر همچون خوردن چشم می پوشد. شهوات خاصّ انسان نیز همین گونه است. مثلاً انسان گاه از مال می گذرد و به ظاهر زهد می فروشد، تا این که در میان مردم به منزلت و مقامی برسد. درباره ی مقایسه ی میان شهوات حیوانی و انسانی، در ادامه سخن خواهیم گفت.

هر عاقلی تصدیق می کند که اگر در پی امیال و شهوات نفسانی خود برود، در حقیقت به عقل خود بی اعتنایی کرده است. به تعبیر دیگر «هوی» از حجاب های عقل است. در روایات، «هوی» را در تقابل کامل با «عقل» نهاده اند:

«الْهَوَىٰ ضِدُّ الْعَقْلِ...» (1)

«هوی ضد عقل است.»

هوی از مهم ترین حجاب های عقل است، چنان که فرموده اند:

«مَا ضَادُّ الْعَقْلِ كَالْهَوَىٰ.» (2)

«هیچ چیز مانند هوی، با عقل در تضادّ نیست.»

ص: 328

1- غررالحکم ح 813.

2- غررالحکم ح 820.

از این رو، هیچ کار عاقلانه ای در رتبه ی مخالفت با هوی نیست:

« لَا عَقْلَ كُمْخَالَفَةِ الْهَوَىٰ » (1)

هرکس با هوای خویش مخالفت ورزد، در حفظ عقلش کوشیده است:

« حِفْظُ الْعَقْلِ بِمُخَالَفَةِ الْهَوَىٰ. » (2)

«عقل به سبب مخالفت با هوی نگاه داشته می شود.»

آنکس که در غلبه بر شهوتش توفیق یابد، عقلش ظاهر می گردد:

« مَنْ غَلَبَ شَهْوَتَهُ ظَهَرَ عَقْلُهُ. » (3)

«هرکس بر شهوتش غلبه کند، عقلش ظاهر می شود.»

از آن سو، در دولت شهوت، عقل از میان بر می خیزد

« ذَهَابُ الْعَقْلِ بَيْنَ الْهَوَىٰ وَالشَّهْوَةِ. » (4)

«رفتن عقل، در میانه ی هوی و شهوت است.»

کلام اخیر، مفهوم ضدیت عقل با هوی و شهوت را تأیید می کند. نفس آدمی، همواره در کشاکش میان لشکر رحمانی عقل و لشکر شیطانی هوی است. هر کدام از این دو که غلبه یابد، نفس را به سوی خود فرا می خواند:

« أَلْعَقْلُ صَاحِبُ جَيْشِ الرَّحْمَنِ وَالْهَوَىٰ قَائِدُ جَيْشِ الشَّيْطَانِ وَالنَّفْسُ مُتَجَاذِبَةٌ بَيْنَهُمَا فَإَيُّهُمَا غَلَبَ كَانَتْ فِي حَيْزِهِ. » (5)

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

در بیانی مشابه فرموده اند:

ص: 329

1- تحف العقول ص 286 از امام باقر (علیه السلام).

2- غررالحکم/ح 419.

3- همان ح 842.

4- همان/ح 840.

5- غررالحکم ح 304.

«الْعَقْلُ وَالشَّهْوَةُ ضِدَّانِ وَ مُؤَيِّدُ الْعَقْلِ الْعِلْمُ وَ مُزَيِّنُ الشَّهْوَةِ الْهَوَىٰ وَ النَّفْسُ مُتَنَازِعَةٌ بَيْنَهُمَا فَأَيُّهُمَا فَهَرَ كَانَتْ فِي جَانِبِهِ» (1)

«عقل و شهوت ضدّ یکدیگرند. علم، تأییدکننده ی عقل (2) است و هوی آراینده ی شهوت. آن دو بر سر نفس با یکدیگر کشمکش دارند. پس هرکدام از آن دو پیروز شود، (نفس) در طرف او خواهد بود.» شخصی که در جنگِ عقل و شهوت، به جانب شهوت می رود، اسیر هوی می گردد:

«كَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسِيرٍ تَحْتَ هَوَىٰ أَمِيرٍ» (3)

«چه بسیار عقلی که در چنگ امیرِ هوی، اسیر است.»

در نتیجه نفسی بیمار خواهد داشت و بهره اش از عقل اندک است:

«قَرِينُ الشَّهْوَةِ مَرِيضٌ النَّفْسِ مَعْلُولُ الْعَقْلِ.» (4)

«همنشین شهوت، بیمار دل و کم عقل است.»

هرکس عنان شهوت از کف بدهد، مالک عقل خود نیست:

«مَنْ لَمْ يَمْلِكْ شَهْوَتَهُ لَمْ يَمْلِكْ عَقْلَهُ.» (5)

البته ما اساساً در داشتن عقل اختیاری نداریم. به عبارت دیگر، مالکیت ما در مورد عقل، مالکیت همراه با احاطه بر عقل نیست. اما منظور از عدم مالکیت عقل در این کلام علوی، آن است که گرفتار شهوت، نمی تواند عاقلانه عمل کند، زیرا شهوت بر او غالب شده است.

روایات اهل بیت (علیهم السلام)، هیچ امری را به اندازه ی غلبه ی شهوت بر انسان مذمت نکرده اند. امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کلامی به مقایسه ی انسان ها، فرشتگان و چهار پایان پرداخته اند، انسان را به داشتن عقل همراه با شهوت

ص: 330

1- غررالحکم ح 448.

2- درباره ی تأیید عقل توسط علم، در فصل هفتم (عقل و علم) سخن گفتیم.

3- نهج البلاغه / ص 506 / حکمت 211.

4- غررالحکم ح 6985.

5- همان ح 695.

«إِنَّ اللَّهَ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بِلاَ شَهْوَةٍ وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلاَ عَقْلٍ وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتَهُ عَقْلُهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ.» (1)

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

اراده ی الهی این است که انسان را در کشاکش عقل و شهوت بیازماید. شهوت، کشش انسان به سمت امری مطبوع برای نفس است و دامنه ای وسیع دارد. صد البته که آدمی در تشخیص مصادیق دقیق هوی و شهوت و راه غلبه بر آن، همواره به تنبیهات انبیاء و اوصیاء (علیهم السلام) نیازمند است.

از مهم ترین مصادیق شهوت، شهوت بطن و فرج (خوردن و میل جنسی) است که با تعابیر مختلف، در احادیث نسبت بدان هشدار داده اند. خطر این شهوات، تا بدان حد است که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده اند:

«ثَلَاثٌ أَحَافُهُنَّ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي: الضَّلَالَةُ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ وَ مَضَلَّتْ الْفِتْنِ وَ شَهْوَةُ الْبَطْنِ وَ الْفَرْجِ.» (2)

«سه چیز است که از آن ها بر امت خود بعد از خود نگرانم: گمراهی پس از معرفت، و فتنه های گمراه کننده، و شهوت شکم و فرج.»

انگیزه ی غلبه بر شهوت

یکی از مهم ترین انگیزه ها برای ترک شهوت و غلبه بر آن، اعتقاد به آخرت است.

ص: 331

1- علل الشرائع / ج 1 / ص 4.

2- کافی ج 2 ص 79 / ح 6.

عاقلی که با هدایت عقل و یادآوری شرع، وجود آخرت پس از دنیا را باور کرده باشد، می داند که ترک شهوت و غلبه بر هوی، از مصادیق خرید آخرت به قیمت دنیاست. از این رو، لذات فانی دنیوی را فدای نعمات باقی اخروی می سازد. چنان که فرموده اند:

«الْعَاقِلُ مَنْ هَجَرَ شَهْوَتَهُ وَبَاعَ دُنْيَاهُ بِآخِرَتِهِ.» (1) «عاقل کسی است که شهوتش را ترک کند و دنیایش را به آخرتش بفروشد.»

و نیز:

«الْعَاقِلُ مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ وَ لَمْ يَبِعْ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاهُ.» (2)

«عاقل کسی است که بر هوایش غلبه کند و آخرتش را به دنیایش نفروشد.»

انسان عاقل، از کيفر، 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 می شود:

«أَكْثَرُ مَا تَلِجُ بِهِ أُمَّتِي النَّارَ الْأَجْوَفَانِ الْبَطْنُ وَالْفَرْجُ.» (3)

«بیشترین چیزی که امت من به سبب آن وارد آتش می شوند، دو توخالی است: شکم و آلت تناسلی.»

«مَنْ سَلِمَ مِنْ أُمَّتِي مِنْ أَرْبَعِ خِصَالٍ، فَلَهُ الْجَنَّةُ: مِنَ الدُّخُولِ فِي الدُّنْيَا، وَ اتِّبَاعِ الْهَوَى، وَ شَهْوَةِ الْبَطْنِ، وَ شَهْوَةِ الْفَرْجِ.» (4)

«هر فردی از امت من که از چهار خصلت در امان بماند، بهشت برای اوست: داخل شدن در دنیا، پیروی از هوی، شهوت شکم و شهوت جنسی»

این همه تأکیدات فراوان، اهمیت و جدیت این امر و ابتلای همگانی افراد به آن را نشان می دهد. لذا یکی از مهم ترین اهداف یک عاقل دیندار، آن است که راهی برای غلبه بر شهوت بیابد.

ص: 332

1- غررالحکم ح 449.

2- همان ح 452.

3- کافی ج 2 ص 79 / ح 5.

4- خصال ج 1 / ص 223 / ح 54.

گفتیم که خداوند، عقل و شهوت را در انسان درآمیخته و همین را مایه ی 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 ی بهائم برون آید و به درجهای برتر از ملائک نائل شود. راه رسیدن به این هدف، چیزی جز «عَفَّتْ» و «حیا» نیست. در بحث حجیت عقل، همراهی حیا با عقل را دیدیم و در فصل نشانه های عقل گفتیم که منشأ عَفَّتْ در انسان، عقل اوست. عَفَّتْ یعنی: بازداشتن نفس از امور غیر حلال. با عَفَّتْ و خویشتن داری، می توان شهوت را به ضعف کشاند:

«الْعَفَّةُ تُضَعِّفُ الشَّهْوَةَ...» (1)

«عَفَّتْ، شهوت را ضعیف می کند.»

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

«رَدَّ الشَّهْوَةَ أَقْصَى لَهَا وَقَضَاءُهَا أَشَدُّ لَهَا.» (2)

«پاسخ منفی دادن به شهوت، بیشترین اثر را در محو آن دارد. و برآوردن آن، شدت بیشتری به آن می بخشد.» (3)

گفتیم که عفاف، ریشه در قناعت دارد. اگر انسان بدان چه از حلال، نصیب اوست قانع شود، نیازی به شکستن حریم عَفَّتْ پیدا نمی کند. در غیر این صورت، همواره به بیرون از این حریم می اندیشد، حتی بدان وارد می گردد. و گاه اعمالی را مرتکب می شود که جز اندوه، ثمری نخواهد داشت. بسیاری از غصّه ها - خصوصاً غم های جوانان - به همین عدم قناعت - خصوصاً نسبت به این دو زمینه ی عَفَّتْ بطن و فرج - باز می گردد. شنیدن مکرر این بیان تابناک امیرالمؤمنین (علیه السلام) بسیار سودمند است:

ص: 333

1- غررالحکم ح 5421.

2- همان ح 6956.

3- «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.

«أَصْلَ الْعَفَافِ الْقَنَاعَةُ وَثَمَرَتَهَا قِلَّةُ الْأَحْزَانِ.» (1)

«ریشه ی عفاف، قناعت است و میوه ی قناعت، کم شدن اندوه ها است.»

در مقابل، اعتنای به شهوت، مایه ی حسرت خواهد بود:

«عَجَبًا لِلْعَاقِلِ كَيْفَ يَنْظُرُ إِلَى شَهْوِهِ يُعْتَبِرُ النَّظْرَ إِلَيْهَا حَسْرَةً.» (2)

«شگفتا از عاقل که چگونه به شهوتی می نگرد که نظر به آن، برای او حسرت در پی دارد.»

لذا دائماً - به ویژه وقتی زمینه های شهوت برای انسان پدید می آید. باید مراقب بود و عفت را فراموش نکرد. کسی نباید و نمی تواند مصونیت از ابتلا در این مواقع را ادعا کند. همه کس - اعم از جوان و میانسال و پیر - باید مواظب زمینه های خارجی شهوت باشند و هرگز خویشتن را مبرا از ابتلا نبیند؛ بلکه همواره در پناه رحمت الهی بروند.

چنان که حضرت یوسف (علیه السلام) که معصوم به عصمت الهی نیز بود به سایه سار رحمت الهی رفت:

«وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (3)

«و نفسم را تبرئه نمی کنم. نفس بسیار امرکننده به بدی است، مگر وقتی که پروردگارم رحم آورد. همانا پروردگارم غفور رحیم است.»

البته می دانیم که عفت و کف نفس، نیازمند مجاهده است و این مسیر سختی هایی هم دارد. اما برای کسی که به خودشناسی دست یافته، پیمودن این راه آسان تر می شود. کسی که می داند در صورت غلبه بر شهوت از ملک فراتر می رود، بدین امید رنج راه به جان می خورد و برای چنین شخصی، دشواری به همواری مبدل می گردد.

چنان که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«مَنْ كَرَمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ» (4)

ص: 334

1- بحار الانوار ج 78 / ص 7.

2- کنز الفوائد ج 1 / ص 200 از امیرالمؤمنین (علیه السلام).

3- یوسف / 53.

4- نهج البلاغه / حکمت 449.

«کسی که نفسش برایش گرمی گردد، شهوت هایش برای او خوار می شود.»

نکته در این جاست که بفهمیم و بپذیریم، که به این دنیا آمده ایم تا از شهوات حیوانی بگذریم و با هدایت عقل، از مرتبه ی ملانک فراتر شویم. در این صورت است که نفس ما قیمت می یابد و آن را به بهای اندک هر شهوتی نخواهیم فروخت. بدین گونه

بی ارزشی شهوتها را می بینیم و مبارزه با آن را چندان دشوار نخواهیم یافت.

نکوهش شهوت پرستی

در بحث حجاب شهوت باید این نکته ی مهم مورد توجه قرار گیرد که آن چه مورد نکوهش است، «اصالت شهوت» می باشد که از آن به عنوان شهوت رانی و شهوت پرستی تعبیر می شود. برای روشن شدن مطلب، به مصادیق مختلف شهوت نگاهی جداگانه می افکنیم.

مثلاً میل به خوردن در نهاد هر بشری به عنوان یک نیاز فطری به طور طبیعی قرار داده شده است. آن چه اهمیت دارد، عدم افراط و تفریط در مورد این میل فطری است.

کسی که نفس خوردن را هدف بینگارد، غذاها را فقط به خاطر مزه ی آنها بخواد و اصل را بر خوش خوراک بودن بگذارد، گرفتار خصلت مذموم شکمبارگی است. اما اگر برای شخصی، اصل آن باشد که از حلال - به مقدار مورد نیاز و مطابق امر خداوند - بخورد، دچار صفت شهوت پرستی نیست. چنین شخصی در تعادل میان دو حد افراط و تفریط قرار می گیرد. حد تفریط آن است که انسان حتی از خوردنی های حلال نیز خود را محروم سازد. بنابراین اگر اصل بر تحصیل رضای الهی باشد، می توان در محدوده ای که خداوند خواسته، از غذاهای حلال استفاده کرد و از مزه ی خوش آن ها لذت برد. این لذت بردن منافاتی با ترک شهوت پرستی ندارد.

در مورد شهوت جنسی نیز باید عفت اصل باشد که خصلتی لازم و مطلوب در مواجهه با شهوات حرام است. عاقل برای ارضای این میل طبیعی، از راه های شرعی - که خداوند برای او قرار داده وارد می شود. دین مبین اسلام، رهبانیت را توصیه نمی کند؛ بلکه رغبت به سنت نکاح و ارضای غریزه جنسی از راه حلال، مطلوب دین

است. کسی که رهبانیت پیشه می‌سازد و ریاضت‌های غیر شرعی را بر خود هموار می‌دارد، شهوت (امیال نفسانی) خویش را محو و معدوم نکرده؛ بلکه آن را مخفی و مکتوم نگاه داشته است. لذا به محض آن که در بستر شهوتی حرام قرار می‌گیرد، زمینه‌ای آماده‌تر برای لغزش دارد، شهوتش سر بر می‌آورد و گریبانش را می‌گیرد. توصیه‌ی شرع به نکاح، از همین باب است، البته بعد از ازدواج هم نیاز به عفاف هم چنان باقی است.

پس آن چه برای عاقل اهمّیت و اصالت دارد، عبودیت خداست. او، نه تبعیت از شهوت را هدف می‌گیرد و نه به رُهبانیت دچار می‌شود. بنابراین اگر مثلاً به دنبال غذای حلال می‌رود یا به سنت نکاح عمل می‌کند، در محدوده‌ی مجاز شرع است و ارضای شهوت جنسی از طریق حلال، او را به ورطه‌ی شهوت پرستی نمی‌اندازد.

در مورد جایگاه و منزلت و احترام میان اطرافیان نیز، باید گفت که حبّ این گونه امور، ریشه در فطرت بشر دارد. هر انسانی نیاز دارد که در میان خویشان و دوستان، مورد احترام قرار گیرد. اما افراط در مورد این نیاز، خصلت مذموم جاه‌طلبی را در پی دارد. شخص جاه‌طلب و مقام‌دوست، حاضر است هر حقیقتی - حتی اوامر خالق خویش را زیر پای بی‌اعتنایی نهد. در حالی که اگر به اصل عبودیت توجه ورزد و در مقابل خالق خود تواضع کند، مشمول این وعده الهی می‌شود که:

«مَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ» (1)

«هر که برای خدا تواضع کند، خداوند مرتبه‌ی او را بالا می‌برد.» کسی که تقوا پیشه کند، در میان مردمان نیز جایگاهی بلند خواهد یافت. این عزّت و رفعت، نه تنها نكوهیده نیست، بلکه به صورت امری تبعی و طبیعی، از تواضع در برابر خدا حاصل خواهد شد.

خلاصه آن که در مورد هر کدام از امیال، راه صحیح و میانه‌ی برخورد با آن را باید پیمود. ملاک اصلی، خروج از حاکمیت شهوت و ورود به سلطنت خداوند متعال است.

ص: 336

به مناسبت این بحث، در این جا به نقل و توضیح در کلام از امیرالمؤمنین (علیه السلام) می پردازیم.

«إِنَّ أَفْضَلَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَأَمَاتَ شَهْوَتَهُ وَأَتَعَبَ نَفْسَهُ لِصَلَاحِ آخِرَتِهِ.» (1)

«برترین مردم نزد خداوند، کسی است که عقلش را حیات بخشیده و شهوتش را میرانده و جان خود را برای اصلاح آخرتش، به سختی انداخته است.»

هم چنین در وصف پرهیزکاران فرمودند:

«تَرَاهُ... مَيِّتَةً شَهْوَتُهُ.» (2)

«او را می بینی... که شهوتش مرده است.»

این جملات، به معنای آن نیست که شخص مَتَمِّی میل به نکاح ندارد، مطلقاً از خوردن گریزان است و یا مثلاً عظمت و احترام میان مردم را بد می شمارد؛ بلکه «اماته ی شهوت» در این دو کلام، کشتن صفاتی نکوهیده چون شهوت پرستی و اصالت قائل شدن برای کشتن های نفسانی است.

تعبیر «میت» نیز در این جا جای تأمل دارد. شخص باید چنان شود که ریشه ی شهوت پرستی را به کلی از قلب خود برکنده باشد، به گونه ای که شهوت برای او انگیزه ی اصلی و هدف نباشد؛ بلکه مثلاً با ازدواج، تحصیل رضای الهی را قصد کند و هدفش صرفاً اطفای شهوتی زودگذر نباشد. به این ترتیب، هم به نحو حلال به این نیاز فطری خود پاسخ می دهد و هم به رضا و خشنودی خداوند می رسد. این پاسخ گویی ضابطه مند به میل جنسی، می تواند هم با لذت و رغبت و هم با «اماته ی شهوت» - یعنی کشتن خصلت شهوت پرستی در خود به همراه شود.

پس برترین مردمان، کسانی هستند که از سلطه ی شهوت خود رهیده اند و به قلّه ی عبودیت خدا رسیده اند. ریشه ی اقدام های آنان را باید در رضای رب جُست، نه ندای نفس آنان.

ص: 337

1- غررالحکم /ح 308.

2- نهج البلاغه /ص 303.

خلاصه آن که از جمع روایات و آیات با هدایت عقل - چنین بر می آید که در مورد امیال نفسانی، انسان باید نسبت به فراتر از حدّ حلال، عفت ورزد. در حوزه ی حلال هم عقلاً باید در عین فرار از رهبانیت، از فزون طلبی و زیاده خواهی برکنار باشد.

البته همین محدود ساختن خود به حدّ حلال در عین لذّت بردن از این حدّ همراه با سختی و تعب است. عاقل به امید اصلاح آخرت خویش، بدان اقدام می کند و بدین وسیله عقل خویش را زنده می سازد.

ناگفته نماند که گاهی - ضمن حفظ اصل عبودیت و پرهیز از رهبانیت - می توان برخی لذّت های حلال دنیوی را هم به خاطر دست یابی به لذّت های باقی اخروی - کنار گذاشت. بحث مفصّل آن در ادامه خواهد آمد.

میل به مباح، تا به کجا؟

آیا فقط شهوت به امور حرام حجاب عقل می شود یا هر میل شدیدی - حتی به امور مباح - نیز می تواند از توجه به مکشوفات عقل بکاهد؟

در مقام «توصیف» واقعیت حاکم بر نظام آفرینش انسان، می توان گفت که هرچه انسان به ندای نفس خویش بیشتر پاسخ گوید، نفس او سرکش تر می شود. این واقعیت، وجدانی ماست که این ضعف عمیق، به عنوان امتحانی الهی در وجود ما هست که: اگر هر آن چه را نفس ما می پسندد فراهم آوریم، به طور طبیعی در مبارزه با خواسته های بعدی ضعیف تر می شویم. ما باید به این واقعیت تن دهیم. مثلاً کسی که به خورش های خوشگوار خوگرفته، دیگر به نان خشکی نمی تواند بسازد. اگر دیر زمانی در بستر نرم خوابیده، به جای سفت تکیه نمی تواند زد. هرچه عنان نفس نسبت به امیال دنیوی رهاتر گردد، غلبه بر آن دشوارتر می شود.

این حقیقت وجدانی را به عنوان یک قاعده ی کلی (طبیعی) باید پذیرفت که سختی دادنِ بیش تر به نفس (البته به صورت مشروع و با رعایت اعتدال)، باعث تقویت روزافزون جنبه ی عقلانی آن می شود. در مقابل، همواره به دنبال خوشامدِ نفس رفتن، اراده را در جلوگیری از نفس در همه ی موارد از جمله در موارد شهوت به حرام - ضعیف می سازد.

تأکید می‌کنیم که این مطالب در مقام «توصیف» واقعیت نفس بشر است. اما در مقام «توصیه» از ما خواسته‌اند که در درجه‌ی اول، در شهوت‌های حرام، مانع نفس خود شویم. ثانیاً در حدّ نیاز عرفی، بهره‌ی خود را از نعمت‌های مباح دنیوی بگیریم و گرفتار رهبانیت نشویم، بدون این که به زیاده‌خواهی گرفتار آییم. هر زمان که تعلق و وابستگی انسان به مقام و مال و ... زیاد شود، بیش از نیاز را می‌طلبد و در این راه ارتکاب معاصی را برای خود، آسان می‌بیند. در مقابل، محدود کردن نفس، مخالفت با هوس و افسار زدن بر امیال (از طریق عمل به دستورات پیشوایان معصوم (علیهم‌السلام))، انسان را قوی می‌سازد. لذا امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در توصیف نفس و عنان گسیختگی آن می‌فرمایند:

«النَّفْسُ مَجْبُولَةٌ عَلَى سُوءِ الْأَدَبِ وَالْعَبْدُ مَأْمُورٌ بِمُلازِمَةِ حُسْنِ الْأَدَبِ وَالنَّفْسُ تَجْرِي بِطَبْعِهَا فِي مَيْدَانِ الْمُخَالَفَةِ وَالْعَبْدُ يَجْهَدُ بِرَدِّهَا عَنْ سُوءِ الْمُطَالَبَةِ فَمَتَى أَطْلَقَ عِنَانَهَا فَهُوَ شَرِيكٌ فِي فِسَادِهَا وَمَنْ أَعَانَ نَفْسَهُ فِي هَوَى نَفْسِهِ فَقَدْ أَشْرَكَ نَفْسَهُ فِي قَتْلِ نَفْسِهِ...» (1)

«نفس را بر بد ادبی سرشته‌اند؛ در حالی که بنده به همراهی با ادب نیک امر شده است. و نفس بنا بر طبیعت خود در میدان مخالفت (با حسن ادب) حرکت می‌کند؛ در حالی که بنده در بازگرداندن آن از خواسته‌های بد می‌کوشد. پس هرگاه عنان آن را رها کند، در تباهی آن شریک است. و هرکس نفس خود را در رسیدن به هوای نفسش یاری رساند، با نفس خود در قتل آن شرکت کرده است.»

نفس آدمی بر رذائل سرشته شده است، لذا باید آن را به خوگرفتن با فضائل مجبور ساخت. انسان، ضعیف‌تر از آن است که وقتی نفسش درنده‌خو شود، بتواند بر آن غلبه کند. لذا پیش از آن که زمام نفس از کف دهد، باید بر شهوت غالب شود. تعبیر رسای امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) این معنا را می‌نمایاند:

«غَالِبِ الشَّهْوَةَ قَبْلَ [قُوَّةِ] ضَرَاوَتِهَا فَإِنَّهَا إِنْ قَوِيَتْ (عَلَيْكَ) مَلَكَتْكَ وَ

ص: 339

«بر شهوت قبل از قوت درندگی آن غلبه کن، زیرا که اگر (بر تو) قدرت یابد، تو را مالک می شود و از تو بهره می گیرد، و دیگر قدرت بر مقاومت در برابر آن را نداری.»

«ضراوت» یعنی درندگی. از این حدیث استفاده می شود که اگر بر شهوت غلبه نکنیم حالت درنده خوئی پیدا می کند. در این صورت، قوی می شود و آدمی را مالک می گردد و دیگر نمی توان مانع آن شد.

بنابراین پیش از آن که شهوت پای آدمی را به زنجیر کشد و پر پرواز از او ستاند، باید انسان از دامش بگریزد، چرا که اسارت شهوت، محرومیت از حکمت را در پی دارد:

«حَرَامٌ عَلَى كُلِّ عَقْلٍ مَغْلُولٍ بِالشَّهْوَةِ أَنْ يَنْتَفِعَ بِالْحِكْمَةِ.» (2)

«بر هر عقلی که باشهوت به زنجیر کشیده شده، حرام است که از حکمت سود گیرد.»

درباره ی معنای حقیقی حکمت در ادامه ی همین فصل سخن خواهیم گفت. (3)

به هر حال توجه به تقابل هوی و شهوت با عقل و شناخت صحیح از نفس می تواند پایه گذار روش راستین تربیتی باشد. هرچه انسان به نفس خویش محدودیت بیشتری . البته بر میزان شرع الهی - روا بدارد، خدمت بیشتری بدان کرده است. البته در مقام عمل، باید دیگر جهات ظریف و لطیف تربیتی را هم مدنظر قرار دهیم. مثلاً وقتی انسان در تربیت فرزند خویش این اصل را هدف بگیرد، باید بنگرد که او در چه محیطی قرار دارد، با چه کسانی نشست و برخاست دارد و ... آن گاه با توجه به همه ی عوامل و قواعد و لحاظ کردن تراحم آن ها در برخی موارد با پختگی تصمیم بگیرد. در مقام توصیه باید ظرفیت مخاطبان را هم در نظر گرفت و مراتب ایمانی آن ها را به

ص: 340

1- غررالحکم / ح 241.

2- همان ح 839.

3- در مورد رابطه ی عقل و حکمت و بهره گیری عقل از حکمت به فصل هفتم (عقل و علم) رجوع شود.

به هر حال انسان باید بداند که مخالفت با هوی، امری است که عقل به حسن آن گواهی می دهد و شرع نیز بر آن صحّه می گذارد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در بیان ویژگی های کسی که او را برادر خویش می خواند و بزرگ می داشت، چنین فرموده اند:

«كَانَ إِذَا بَدَّهَهُ أَمْرَانِ، يَنْظُرُ إِلَيْهِمَا أَقْرَبُ إِلَى الْهَوَىٰ فَيُخَالِفُهُ» (2)

«هرگاه در امر برای او پدید می آمد، می نگریست که کدام یک به هوی نزدیک تر است پس با آن مخالفت می کرد.»

بنابراین در پاسخ به سؤالی که در این قسمت طرح شد، می توان گفت: هرچند شهوت و میل به امور مباح از مکشوفات عقل نمی کاهد. اما باید دانست قصّه به این جا ختم نمی شود. اگر کسی خواهان مراتب بالاتر است، باید با چشم پوشی از برخی حلالها به عقلی برتر دست یابد و از حقایقی بیشتر آگاه شود.

عقل والا در کلام مولا

اشاره

به مناسبت بحث اخیر، به بیانی عمیق از امیرالمؤمنین (علیه السلام) توجّه می کنیم.

حضرتش در موعظه به یکی از اصحاب، کلامی بلند دارند که در چند بند به آن می پردازیم.

اول - توصیه به تقوا

«أَوْصِيكَ وَنَفْسِي بِتَقْوَى مَنْ لَا تَحِلُّ مَعْصِيَتُهُ وَلَا يُرْجَى غَيْرُهُ وَلَا الْغِنَى إِلَّا بِهِ.»

«تورا و خویشتن را به پرواداری از کسی سفارش می کنم که نافرمانی اش روا نیست و به غیر او امید نباید بست و بی نیازی جز به او نیست.»

ص: 341

1- برای پی ریزی یک نظام تربیتی صحیح - مبتنی بر قرآن و احادیث - انسان شناسی صحیحی لازم است. این بحث مجال و مقام دیگری می خواهد که به تفصیل مورد بررسی دقیق عقلی و نقلی قرار بگیرد.

2- نهج البلاغه اص 526 / حکمت 289.

در توضیح این جمله به چند نکته باید توجه کرد:

1 - این بیان بلند مرتبه، وصیت و موعظه ای است از جانب امیرالمؤمنین (علیه السلام) که خطاب به یکی از اصحاب صادر گشته است. ولی در همیشه ی تاریخ، همه ی مدعیان محبت و اطاعت از ایشان، مخاطبان این کلام قرار می گیرند لذا باید کلمه کلمه ی این سخن را با گوش جان بشنوند و در حدّ و وسع و توان، برای عمل به آن گام بردارند. هیچ کس نمی تواند آثار حقیقی این سفارش را به دسته ای خاص از بندگان محدود کند. آثار برشمرده برای عامل به این وصیت، آثاری بس ژرف و شگرف است و به مراتبِ اعلای عبودیت اشاره دارد. اما همین که مورد سفارش امام (علیه السلام) قرار گرفته، نشان می دهد که در سیره و شیوه ی علوی، رسیدن به این مقاصد عالی، هدفی مطلوب است و شیعه ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) باید تمام همت و تلاش خود را برای آن بکار گیرد. و همه ی امور دنیا هم چون کسب مال و علم و ... را در راستای تأمین این هدف قرار دهد.

2 - امیرالمؤمنین (علیه السلام) به عنوان نقطه ی نخستین حرکت به مقصد، (که در ادامه ی حدیث، از آن به «عقل برتر از اهل دنیا» تعبیر کرده اند) از توصیه به «تقوا» آغاز می کنند. تقوا یعنی پروا کردن و متّقی، شخصی پروا پیشه است. تقوا همراه بانوعی خشیت و خوف از خداوند است. (1) عاقلی که خدا را شناخته و او را واجد حقّ امر و نهی می یابد، می داند که او سزاوار معصیت نیست؛ بلکه باید به اوامرش گردن نهاد و از مناهی اش گریخت. این ضرورت را غالب عاقلانِ خداشناس با اندک تأمل و تذکری می یابند، اما در مقام عملِ اختیاری به آن، در مراتب مختلف قرار می گیرند.

3- تفاوت انسان ها در مقام عمل، تنها به حُسن اختیار یا سوء انتخاب آن ها باز نمی گردد؛ بلکه عوامل دیگری چون میزان معرفت هم در آن دخیل است. به بیان دیگر، آدمی در برابر هر مخاطبی، متناسب با منزلتی که برای او قائل است، پروا به

خرج می دهد.

برای روشن شدن مطلب به این نکته توجه کنید: انسان در مقابل هرکدام از این گروه ها مانند یک دوست همسال، والدین، معلّم و ... به گونه ای خاص، ادب می ورزد.

ص: 342

1- مجمع البحرین: و التّقوی فی الکتاب العزیز جاءت لِمَعَانٍ: الخشیة و الهیبة. و منه قوله تعالی: «و إیای فاتّقون» البقره / 41، و الطّاعه و العباده. و منه قوله تعالی: «اتّقوا الله حقّ تقاته» (آل عمران / 102)

هرچه مقام مخاطب بالاتر رود. مثلاً وقتی در مقابل عالمِ عاملِ وارسته سالخورده ای قرار می‌گیرد. به گونه ای دیگر حریم ننگه می‌دارد، برای کلمه به کلمه ای که به کار می‌برد حساس‌گری می‌کند و بی‌محابا دست به اقدام نمی‌زند. در محضر او، حتی در مراقبت از فکر و ذهن و خطورات قلبی خود نیز می‌کوشد. حال، که مخاطب، خداوند - عزّ و جلّ - است که از همه ی مخلوقات متعالی است، علم هیچ دانشمند و فکر هیچ اندیشمندی به او نمی‌رسد؛ بلکه عاقلان خود را از کشف مرتبت و وصف منزلت او ناتوان می‌یابند و به ذلّت و خواری خود در برابر او معترف می‌شوند، پس در برابر او باید نهایت مراقبت را به خرج دهند. هر قدر معرفت افزون تر، ذلّت و تضرّع و عبودیت، وجدانی تر و اعتراف به لزوم پروا در پیشگاه الهی قوی تر می‌گردد.

4- آدمیان امر شده اند که از خداوند، آن گونه پروا داشته باشند که سزاوار او است.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ.» (1)

«ای کسانی که ایمان آورده اید! از خداوند آن گونه که شایسته ی پروا از اوست پروا کنید.»

امام صادق (علیه السلام) حقّ تقوای الهی را این گونه تفسیر کرده اند:

«يُطَاعُ وَلَا يُعْصَىٰ وَيُذَكَّرُ وَلَا يُنْسَىٰ وَيُشْكَرُ فَلَا يُكْفَرُ...» (2)

«(حق تقوای الهی این است که) اطاعت شود و معصیت نگردد، (همواره) یادگردد و فراموش نشود، سپاس گزارده شود و کفران نگردد.»

5- عاقل باید خدای مالک و صاحب اختیار خویش را به این وصف بشناسد که:

«لَا تَحِلُّ مَعْصِيَتُهُ وَلَا يُرَجَىٰ غَيْرُهُ وَلَا الْغِنَىٰ إِلَّا بِهِ»

اگر باور کنیم که بی‌نیاز کننده ی حقیقی اوست و جز به او نباید امید داشت، بدیهی و روشن می‌شود که باید به آن چه او می‌خواهد، تن دهیم و از آن چه 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.

ص: 343

1- آل عمران / 102.

2- تفسیر عیاشی / ج 1 / ص 194 / ح 120.

6- یقین دائمی در این زمینه، بی مجاهده و کوشش به دست نمی آید؛ بلکه هر کس به آن آثار امید دارد، در مقام عمل آن ها را می طلبد و رنج راه را به جان می خرد. تنها مسیر رسیدن به مقاصد عالی، راه تقوا است و دیگر هیچ. از این رو، در آیات و روایات، به کرات و دفعات درباره ی تقوا سخن رفته و بدان دعوت شده است.

7- خداوند به سنت خویش، مردمان را از راه پروایی که پیشه می کنند، به مراتب بالاتر می رساند، چنان که همین تقوا ملاک گرامی بودن نزد خداست:

« إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ. » (1)

«گرامی ترین شما نزد خداوند، با تقواترین شماست.»

8- فرد راحت طلب، همواره در پی آن است که برای این مسیر دشوار، راهی جایگزین بیابد. حال آن که جوینده ی چنین راهی هرگز یابنده ی آن نیست. همه ی کارها - حتی اعمال نیکو و خدمات دینی مانند برگزاری برنامه های مذهبی، گفتن،

نوشتن، تعلیم و تعلم علوم اهل البیت (علیهم السلام) - تا وقتی که همراه با تقوا نباشند، هیچ سودی نخواهند بخشید.

دوم - آثار اولیه ی تقوا

«فَإِنَّ مِنْ أَتَقَى اللَّهَ جَلًّا وَعَزًّا وَقَوِيًّا وَشَبَعًا وَرَوِيًّا.»

«پس هرکس از خدا پروا کند، بزرگی و عزت و قوت یابد، و سیر و سیراب شود.»

هرکس تقوا پیشه کند، به بزرگی و عزت واقعی - یعنی «عزت مع الله» - دست می یابد. عزت حقیقی و باقی که منحصر به خدا و رسول او و مؤمنان تعلق دارد، (2) همین عزتی است که انسان به واسطه ی طاعت و تقوا در پیشگاه الهی بدان می رسد، اگرچه شخص با طاعتی که انجام می دهد، در دیده ی مردمان خوار باشد. ظاهراً مقصود از قدرت و قوت شخص متقی قدرت های روحی و معنوی است که در اثر آن توانایی صبر بر مصائب و برخورد با معاصی را می یابد. به عبارت دیگر، او قدرت جهاد اکبر یعنی

ص: 344

1- حجرات / 13.

2- منافقین / 8: « وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ »

مبارزه با نفس و شیطان را به دست می آورد. (1)

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 نمی داند؛ بلکه به لحاظ معنوی به ساحل قناعت می رسد. این است که با اندک بهره ای از مادیات دنیا، به حالت روحی غنا می رسد و مصداق این آیه می گردد:

«وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (2)

«و هرکس از خدا تقوا داشته باشد، خداوند برای او راه خروجی قرار می دهد و او را از جایی که گمان ندارد، روزی می دهد. و هرکس بر خدا توکل کند، او برایش کافی است. خداوند، امر خود را به مقصد می رساند. خداوند برای هر چیزی اندازه ای قرار داده است.»

چنان که در ضمن وصایای نبی مکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به جناب ابی ذر آمده است:

«يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَإِنْ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ أَكْرَمَ النَّاسِ فَاتَّقِ اللَّهَ، وَإِنْ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ أَغْنَى النَّاسِ فَكُنْ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَوْثَقَ مِنْكَ بِمَا فِي يَدِكَ .

يَا أَبَا ذَرٍّ لَوْ أَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَخَذُوا بِهَيْدِهِ الْإِيَّاهِ لَكَفَتْهُمْ» (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا . وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ .» (3)

«ای ابادر! اگر ترا خوش آید که قوی ترین مردمان باشی، بر خداوند توکل کن. و اگر تو را خوش آید که گرامی ترین مردمان باشی، پروای خدا پیشه کن و اگر تو را خوش آید که از بی نیازترین مردمان باشی، بدان چه نزد خدای -

ص: 345

1- مرآه العقول / ج 8 ص 310.

2- طلاق / 2 و 3.

3- مکارم الاخلاق / ص 468.

عزوجلّ - است بیشتر اعتماد کن تا بر آن چه در دست خود داری.

ای اباذر! اگر مردمان همه این آیه را اخذ (و بدان عمل) می کردند، برای ایشان کافی بود: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا.»

سوم - آثار برتر تقوا

«وَرُفِعَ عَقْلُهُ عَنْ أَهْلِ الدُّنْيَا فَبَدَنَهُ مَعَ أَهْلِ الدُّنْيَا وَقَلْبُهُ وَعَقْلُهُ 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 می دارند:

عقل متقی، فراتر از عقل های مردمان اهل دنیا می شود. در مورد معنای «وَرُفِعَ عَقْلُهُ عَنْ أَهْلِ الدُّنْيَا» احتمال دیگر، آن است که عقلش برتر از آن می شود که به دنیا و اهل آن بنگرد و دل به آنان مشغول دارد؛ بلکه اگر به برخی از شؤون آنان التفات می ورزد، به انگیزه ی وظیفه ای است که در مورد هدایت و ارشادشان در خود احساس می کند. (1) او در میان مردم هست، زیرا بدنی زمینی دارد. اما با آنان، در افکار و عقائد باطلشان همراه نیست؛ بلکه بالاترین سرمایه ی خویش یعنی قلب سلیم خود را - که منور به نور عقل است - به آخرت پیوند می زند و قلبی آخرت بین می یابد. متقی در حدّ آگاهی اجمالی از آخرت فرو نمی ماند و به صیرف شنیدن قصّه ی ایمان دل خوش نمی دارد؛ بلکه صورت ایمان نیز قسم چشم او می گردد. چنان که گویی آخرت را با چشم دل می بیند.

چهارم - از بین رفتن دوستی دنیا

«فَأَطْفَأَ بَصْوَةَ قَلْبِهِ مَا أَبْصَرَتْ عَيْنَاهُ مِنْ حُبِّ الدُّنْيَا»

پس با نور قلبش، (آتش) آن چه را که دو چشمش از (مظاهر) دوستی دنیا می بیند، فرومی نشاند.»

ص: 346

1- برگرفته از بیان مرحوم علامه ی مجلسی در مرآة العقول / ج 8 ص 310.

این تعبیر بسیار زیبا، در خور تأمل است. نور سراج عقل، چنان خانه ی قلب او را روشن می کند که کورسوی مظاهر حبّ دنیا در مقابل آن محو می شود. گویی که زرق و برق دنیوی، شمعی است در کنار خورشیدی که قلب او را نورانی ساخته است، شمع کجا و خورشید کجا؟!«

«فَقَدَرَ حَرَامَهَا وَ جَانَبَ شُبُهَاتِهَا.»

«در نتیجه، حرام دنیا را پلید می یابد و از شبهات آن هم دوری می جوید.» قَدَرُ الشَّيْءِ « یعنی «وَجَدَهُ قَدِرًا» یا «كَرِهَهُ لِمُوسَخِهِ وَ اجْتَنَبَهُ» (1) فرد متقی، نه فقط حرام های دنیوی را لذیذ نمی داند؛ بلکه از پلیدی آن ها متنفر است!

لذّات حقیقی و باقی اخروی آن چنان برای او ملموس می شود که تمتّعات فانی این دنیا برای او بی لذّت می شود؛ بلکه او می یابد که این حرام ها و شبهات، مانع و رادع آن لذّات واقعی اخروی است. پس واقعا اموری ناپسند و ناخوشایند هستند.

آری، شاید برای کسی که طفل راه پروا پیشگی و در مراحل اولیه ی تمرین تقواست، بسیاری از معاصی لذّت بخش باشد. مثلاً شنیدن موسیقی حرام یا نگاه به نامحرم برای آنان که به این گناهان گرفتارند، لذّت دارد؛ اما وقتی که انسان از این امور می پرهیزد و به وادی لذّت حقیقی انس با خدا و تسلیم شدن در برابر اوامر او وارد می گردد، لذّتی برتر را تجربه می کند که اساساً قابل مقایسه با لذّت های پست مادی نیست. لذّت های اهل معصیت، دیگر برای شخص مطیع و متقی، جاذبه ای ندارد. بنابراین عنوان لذّت بودن را از دست می دهند؛ بلکه در مرتبه ی بالاتر، وقتی متقی در این مسیر به بلوغ می رسد، آن لذّات فانی غیر متّقین را بر خلاف آن لذّات باقی متّقین می بیند. بنابراین نه تنها برای او لذّتی ندارند؛ بلکه منفور او می گردند و طبع او از آن می گریزد. و این چنین است که متّقین به درجه ای می رسند که گناه را ناخوش می دارند و از آن نفرت می یابند.

نکته ی اصلی در این جااست که باید به آن عقل والا و قلب بینا رسید تا بتوان شمّه ای از آن لذّت ابدی را دید و گوشه ای از آن را چشید. این حالت نیز جز با تقوا حاصل

ص: 347

1- قَدَرُ الشَّيْءِ: آن را پلید یافت یا به خاطر پلیدی آن از آن کراهت داشت و دوری کرد. المعجم الوسيط / ص 721.

نمی شود. متقی به مرتبه ای می رسد که به حرام نزدیک نمی شود، نه فقط بدان دلیل که از آن نهی شده است؛ بلکه چون پلیدی آن را می یابد، از آن می پرهیزد. همان طور که هر انسان عادی، چنان به پلیدی فضولات مادی یقین دارد که همواره خود را از آن دور می دارد. و حتی بدان نمی اندیشد، چه رسد به این که از آن بهره ای ببرد.

اما این هم پایان کار نیست.

پنجم - اکتفا به حد ضرورت

اونه فقط از حرام و شبهه کناره می گیرد بلکه در برابر حلال صافی هم این چنین رفتار می کند:

«وَأَصْرَرَّ وَاللَّهُ بِالْحَلَالِ الْصَّافِي إِلَّا مَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْ كَسْرِهِ يَشُدُّ بِهَا صُلْبَهُ وَ تَوْبٍ يُوَارِي بِهِ عَوْرَتَهُ مِنْ أَعْلَظِ مَا يَجِدُ وَأَخْشَنِهِ»

«به خدا سوگند که فرد متقی به (بهره اش از) حلال خالص ضرر می زند، مگر به آن مقداری که چاره ای از آن ندارد، از تکه نانی از دنیا که با آن پشت خود را می بندد و لباسی که با آن عورتش را بپوشاند، (آن هم) از غلیظ ترین و خشن ترین چیزی که می یابد.»

فرد متقی می بیند که بهره مندی بیش از حد نیاز، او را از یاد خدا باز می دارد و کم کم به زیاده خواهی می کشاند. از این رو، به اندازه ای بسنده می کند که گزیری از آن ندارد. مثلاً کسی که می داند آن همه آثار و برکات دنیوی و اخروی برای شب زنده داری و نافله ی شب وعده داده شده است، خواب نوشین بامدادی را مانع از رسیدن به آن برکات می یابد. لذا حتی به خواب خود که حلال خالص است به ضرر می زند و آن را اولی به اضرار می بیند. (1)

به طور کلی سخاوت نسبت به مواهب دنیا و گذشتن از آن ها نشانه ی کمال عقل است:

ص: 348

1- کافی ج2/ص 131: پیامبر اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) فرمودند: إِنَّ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا إِضْرَارًا بِالْآخِرَةِ وَ فِي طَلَبِ الْآخِرَةِ إِضْرَارًا بِالْدُّنْيَا. فَأَضْرَبُوا بِالْدُّنْيَا، فَاتَّهَا أُولَى بِالْإِضْرَارِ.

«مَنْ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنْ مَوَاهِبِ الدُّنْيَا فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْعَقْلَ..»(1)

«کسی که نفسش از موهبت های دنیا بگذرد، به کمال عقل دست یافته است.»

ششم - تقویت بدن و تشدید عقل

انسان متقی، مقداری از حلال صافی را که چاره ای از آن ندارد، مورد استفاده قرار می دهد. در عین حال:

«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ فِيمَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ تَقَهُ وَلَا رَجَاءَ فَوَقَعَتْ تَقَتُهُ وَرَجَاؤُهُ عَلَى خَالِقِ الْأَشْيَاءِ.»

«و به آن چه چاره ای از آن ندارد، اعتماد و امیدی ندارد. پس به آفریننده ی اشیاء، اعتماد و امید می ورزد.»(2)

«فَجَدَّ وَاجْتَهَدَ وَاتَّعَبَ بَدَنَهُ حَتَّى بَدَتِ الْأَضْمَلَاعُ وَغَارَتِ الْعَيْنَانِ.» «پس می کوشد و تلاش می کند و بدنش را به سختی می اندازد، تا این

که استخوان های دنده اش پدیدار شود و چشم هایش به گودی بنشینند.»

اما خداوند، این همه را جایگزین می سازد:

«فَأَبْدَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ قُوَّةً فِي بَدَنِهِ وَشِدَّةً فِي عَقْلِهِ وَمَا ذُخِرَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ أَكْثَرُ.»

«پس خداوند، به جای آن ها برای او قوتی در بدنش و شدتی در عقلش جایگزین می کند. و آن چه برای او در آخرت ذخیره شده، بیشتر

است.»

او جسمی دنیایی دارد و همین بدن را به سختی می افکند. اما از یک قدرت جایگزین بهره می گیرد. مثالی برای تقریب به ذهن می آوریم:

سحرگاهی برای سفری هوایی به مقصدی چون خارج از کشور برنامه ریخته اید. آیا در آن شب، خواب راحت دارید؟ حتی ممکن است

تمام شب تا به سحر، خواب به چشمانتان نیاید و دائم در

ص: 349

1- غررالحکم ح 4810.

2- درباره ی این خصلت، ذیل حجاب طمع سخن خواهیم گفت.

اندیشه باشید که در بهترین حدّ آمادگی و حتی زودتر از موعد مقرر به میعاد حاضر شوید. اهمّیت هدف و شوق رسیدن به آن، تمام خستگی ها را از تن شما بیرون می کند.

حکایت ما و عمرمان در این دنیا نیز این چنین است. قافله ی عمر، خواهی نخواهی می گذرد، اجل می رسد و سفر به آفاق ابد آغاز می شود. کدامین توشه برای این راه، بهتر از تقواست؛ این امر مورد تأیید صاحبان عقول است که

«تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى . وَ اتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ» (1)

«توشه بگیرید که بهترین توشه، تقواست و پروای من دارید ای صاحبان عقل ها.»

کدامین گذرنامه معتبر تر از انجام واجبات، ترک محرّمات، اجتناب از شبهات و اقدام به مستحبات، حتی گاهی اوقات به قیمت ترک مباحات؟

هفتم - نتیجه گیری مولا از کلام خویش

«فَارْضُ الدُّنْيَا فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يُعَمِّي وَيُصِمُّ وَيُبْكِمُ وَيُذِلُّ الرَّقَابَ.» «پس دنیا را ترک کن که حبّ دنیا، کور و کر و لال می کنند و گردن ها را به ذلّت می کشاند.»

حبّ دنیا نیز، از حجاب های عقل است که در همین فصل بدان می پردازیم. در ادامه ی حدیث می خوانیم:

«فَتَدَارِكُ مَا بَقِيَ مِنْ عُمْرِكَ وَلَا تَقْلُ غَدًا وَبَعْدَ غَدٍ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ مَضَى قَبْلَكُمْ بِإِقَامَتِهِمْ عَلَى الْأَمَانِيِّ وَالسَّوِيْفِ حَتَّى أَتَاهُمْ اللَّهُ أَمْرُهُمْ بَعْتَهُ وَهُمْ غَافِلُونَ فَتَقْلُوا عَلَى أَعْوَادِهِمْ إِلَى قُبُورِهِمْ الْمُظْلِمَةَ الضَّيِّقَةَ وَقَدْ أَسَّ لِمَهُمُ الْأَهْلُونَ وَالْأَوْلَادُ فَانْقَطِعْ إِلَى اللَّهِ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ مِنْ رَفْضِ الدُّنْيَا وَعَزْمٍ لَيْسَ فِيهِ إِنْكَسَارٌ وَلَا إِنْخِدَالٌ - أَعَانَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ عَلَى طَاعَتِهِ وَوَقَفْنَا وَإِيَّاكَ لِمَرْضَاتِهِ...» (2)

ص: 350

1- بقره 197.

2- کافی ج 2 ص 136 / ح 23.

«پس آن چه 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 (1) هلاک شدند، تا این که امر الهی ناگهان به سراغ آن ها آمد، در حالی که غافل بودند،

آن گاه بر تابوت های چوبین خود، به قبرهای تاریک و تنگ خویش منتقل شدند، و فرزندان و نزدیکان، آن ها را واگذاشتند. 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.»

قدری در این حدیث بیندیشیم تا ببینیم تلقی ما از تقوا در کدامین مرتبت است و مطلوب امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کدامین منزلت جای دارد؟ حضرتش، از تسویف به شدت بر حذر داشته اند و نتیجه ی اقامت (اعتماد) بر آرزوها را هلاکت دانسته اند. کسی که بر آرزوها می ایستد (تکیه می کند)، درجا می زند و شوق حرکت به سوی کمال را از کف می دهد. در عوض برای جُمود و خُمود خود، بهانه می جوید و توجیه می تراشد. حتی این حدیث را از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) می خواند و بر وفق امیال خویش تفسیر می کند که حضرت فرمودند:

«إِنَّ لِلْقُلُوبِ شَهْوَةً وَإِقْبَالًَ وَإِدْبَارًا فَاتُوهَا مِنْ قَبْلِ شَهْوَتِهَا وَإِقْبَالِهَا فَإِنَّ الْقَلْبَ إِذَا أُكْرِهَ عَمِيَ.» (2)

«همانا قلب ها، میل و اقبال و ادباری دارند. پس بر آن ها، از سوی میل و اقبال آن ها وارد شوید، چرا که قلب وقتی (به امری) مجبور شود، کور می گردد.»

در این حدیث، نکته ای مهم و وجدانی یاد آوری شده است: قلب انسان - یعنی همان روح او و مرکز فهم و درک او - در حالات مختلفی قرار می گیرد. گاه به چیزی روی می آورد و گاه روی می گرداند. باید از ناحیه ای به سراغ قلب رفت که بدان اقبال نشان می دهد. این نکته ای تربیتی و بس مهم هم برای خود انسان و هم نسبت به دیگران

ص: 351

1- تسویف، از ریشه ی «سوف» یعنی: کار امروز را به فردا افکندن، و در توبه تأخیر کردن.

2- نهج البلاغه / ص 503 حکمت 193.

است؛ زیرا تحمیل همراه با کراهت، قلب را نابینا می سازد. کوری قلب، یعنی بسته شدن باب فهم. چنان که در همین حدیث خواندیم که:
«فَإِنَّ الْقَلْبَ إِذَا أُكْرِهَ عَمِيَ»

این نکته ی مهم در اقدام به امور خیر باید لحاظ شود. اما یک برداشت غیر عاقلانه و تلقی بدون تقه از این حدیث، این است که اگر به عنوان مثال - بسیاری از ماکه قلب هایمان نسبت به حالات موصوف از متقین در لسان امیرالمؤمنین (علیه السلام) اقبال ندارد چرا خود را به تکلف بیندازیم؟ چرا از حلال صافی بگذریم؟ و..

پیش از بررسی و پاسخ به این برداشت نادرست باید دانست که:

توجه به اقبال و ادبار قلب، در موارد مستحب و نوافل مطرح است، چراکه در مورد محرّمات و واجبات، وظیفه ی همیشگی به ترتیب - ترک و فعل است، خواه این ترک و فعل مطابق میل آدمی باشد، خواه نباشد. لذا فریضه را باید بر قلب تحمیل کرد، اگرچه اقبال نداشته باشد؛ اما در مورد مستحبات، توصیه ی عملی دین به ما، این است که در اوقات اقبال قلبی، به انجام آن ها اقدام کنیم. کلام مهمّ نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) بر این مطلب، گواه است:

«إِنَّ لِلْقُلُوبِ إِقْبَالَ وَ إِدْبَارًا فَإِذَا أَقْبَلَتْ فَتَنْفَلُوا وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَعَلَيْكُمْ عَلَى الْفَرَائِضِ...» (1)

«دل ها را اقبال و ادباری است. هرگاه رو کردند، مستحب را بجا آورید و هرگاه روی گردان شدند، بر شما باد به واجب.»

بنابراین چنان برداشتی در مورد واجبات، نیازی به بررسی ندارد و بطلان آن بدیهی است. صاحب آن برداشت اساساً از وادی دینداری بیرون رفته است. اما در مورد مستحبات، به صرف دشوار بودن یک عبادت - مثل بیداری و خواندن نافله ی شب - نباید آن را وانهاد و خود را از برکات فراوان آن محروم داشت. این همه تأکیدات فراوان بر آثار و ثواب های مترتب به این امر مستحب، بیهوده نیست. پس یک تلقی این است که اکنون که قلب نسبت به انجام عملی ادبار دارد، آن را برای همیشه رهاکنیم که نتیجه، محرومیت دائمی از فوائد مستحبات است. اما تلقی دیگر، این است که در

ص: 352

خود میل و رغبت یک عمل مستحب را ایجاد کنیم، زمینه ی اقبال قلبی را نسبت به آن فراهم آوریم و سپس با شوق آن را انجام دهیم. یکی از راه های ایجاد رغبت، کسب معرفت است. (1) مثلاً هر قدر معرفت انسان نسبت به فضیلت نماز شب بیشتر گردد، این معرفت به تدریج میل به بیداری در شب را بیشتر می کند و نه فقط خستگی ها را از تن به در برده، بلکه قدرتی جایگزین برای این عبادت گرانسنگ پدید می آورد.

به عنوان مثال، از حدیثی در باب فضیلت نماز شب بر می آید که ثواب نافله ی شب را کسی جز خداوند نمی داند. امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«مَا مِنْ عَمَلٍ حَسَنٍ يَعْمَلُهُ الْعَبْدُ إِلَّا وَ لَهُ ثَوَابٌ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا صَلَاةَ اللَّيْلِ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يُبَيِّنْ ثَوَابَهَا لِعِظَمِ خَطَرِهَا. عِنْدَهُ.» (2)

«برای هر عمل نیکی که بنده انجام میدهد، ثوابی در قرآن (یاد شده) است، مگر نماز شب که خداوند به خاطر مرتبت بزرگ این عمل - ثواب آن را تعیین نکرده است.»

سپس حضرتش آیات 16 و 17 سوره ی مبارکه ی سجده را تلاوت نمودند:

«تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضْجَعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ . فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.»

«پهلوهای آنان از بسترها دور می گردد (از خواب برمی خیزند)، پروردگارشان را از روی بیم و امید می خوانند و از آن چه روزی شان مقرّر داشته ایم، انفاق می کنند. پس هیچ کس نمی داند که به عنوان پاداش آن چه انجام می دادند، چه چشم روشنی ها برای آنان نهان گشته است.»

ص: 353

1- البته چون اعطای معرفت کار خدا است، در این جا آن چه به عنوان وظیفه منظور است، فراهم کردن زمینه های عادی حصول معرفت است، ضمن آن که به کمک دعا و تضرّع، در طلب ازدیاد آن از خداوند بکوشیم.

2- تفسیر القمی / ج 2 / ص 168.

با شنیدن این آیه و حدیث، به طور معمول، معرفت و رغبت به این عمل مستحب در شنونده به وجود می آید.

البته در زمینه سازی برای حصول معرفت، باید ظرافت های تربیتی را هوشمندانه در نظر گرفت و هنرمندانه به کار بست. به عنوان نمونه، قصه ی مرحوم شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء و نحوه ی ترغیب فرزندش به نماز شب شنیدنی است:

«در حالات مرحوم شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء - از بزرگان علما در قرن سیزدهم و ساکن نجف اشرف - آمده است: در یکی از شب ها که برای «تهجد» برخاست، فرزند جوانش را از خواب بیدار کرد و فرمود: برخیز به حرم مطهر مشرف شویم و آن جا نماز بخوانیم.

برای فرزند جوان برخاستن از خواب در آن ساعت شب دشوار بود، لذا عذر آورد، و گفت: من فعلاً مهیا نیستم، شما منتظر من نشوید؛ بعداً مشرف می شوم.

فرمود: نه، من این جا ایستاده ام؛ برخیز، مهیا شو که با هم برویم. فرزند به ناچار از جا برخاست و وضو ساخت و با هم به راه افتادند.

وقتی کنار در صحن مطهر رسیدند، آن جا مرد فقیری را دیدند که نشسته و دست گدایی برای گرفتن پول از مردم دراز کرده است. آن عالم بزرگوار ایستاد و به فرزندش فرمود: این شخص در این وقت شب، برای چه این جا نشسته است؟ گفت: برای تکدی (گدایی) از مردم.

فرمود: آیا چه مقدار ممکن است از رهگذران، عائد او گردد؟ گفت: مبلغی ناچیز، آن هم به احتمال، نه قطعی فرمود: درست فکر کن ببین، این آدم برای یک مبلغ بسیار اندک کم ارزش دنیا، آن هم محتمل، در این وقت شب، از خواب و آسایش خود دست برداشته و آمده در این گوشه نشسته و دست تذلل به سوی مردم باز کرده است!!

آیا تو، به اندازه ی این شخص، اعتماد به وعده های خدا درباره ی شب خیزان و متهجدان نداری که فرموده است:

«فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (1)؟! «

آن فرزند جوان، با شنیدن این گفتار از آن دل زنده و بیدار، آن چنان تکان خورد و تنبّه یافت که تا آخر عمر، از شرف و سعادت بیداری آخر شب برخوردار بود و نماز شبش ترک نشد!!» (2)

آری، وقتی اقبال قلبی ایجاد شود، مستحبات هم ترک نمی شود.

نکته ی دیگر این که: اگر طالب اقبال به مستحبات هستیم، باید زمینه ی آن را از لحاظ طبیعی نیز فراهم آوریم. مثلاً برای توفیق یافتن بر نماز شب، ناچاریم که شب زودتر استراحت کنیم. و مسائلی از این قبیل را درباره ی دیگر امور نیز باید رعایت کنیم.

براساس این نکات، نبودن اقبال قلبی - نسبت به گام برداشتن در مسیری که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حدیث یاد شده نشان داده اند به بهانه ای موجه محسوب نمی شود.

به هر حال، بنابر حدیث مذکور، هرکس بخواهد به مراتب بالای عقل دست یابد، ناچار باید بسیاری از کالاهای دنیوی را نادیده گیرد و از بهره مندی ها به حداقل اکتفا کند. حتی میل به امور حلال بیش از حد کفاف، می تواند انسان را از نیل به مرتبه ی اعلای عقل باز دارد. این است که همان میل، نسبت به حقائق و معقولات مراتب بالا، حجاب محسوب می شود.

بحثی درباره ی «عشق»

به مناسبت بحث درباره ی حجاب «هوی» و «شهو» مناسب است اشاره ای هم به موضوع «عشق» و رابطه ی آن با عقل داشته باشیم.

عشق یعنی محبت شدید و بی حساب، که آدمی را از فرمان عقل و حکومت آن خارج می سازد. (3) امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

ص: 355

1- پس هیچ کس نمی داند که برای آن ها از آن چه باعث چشم روشنی است، چه پنهان شده است. سجده / 17.

2- شب مردان خدا / صص 44 - 45، با کمی تصرّف و بازنویسی.

3- لسان العرب ج 10 / ص 251: «العشق: فرط الحب»؛ مجمع البحرین / ج 5 ص 214: «فی الحدیث ذکر العشق و هو تجاوز الحد فی المحبّه.»

«سُبْحَانَكَ خَالِقًا وَمَعْبُودًا بِحُسْنِ بِلَانِكَ عِنْدَ خَلْقِكَ خَلَقْتَ دَارًا وَجَعَلْتَ فِيهَا مَأْدِبَهُ مَسْرَبًا وَمَطْعَمًا وَأَزْوَاجًا وَخَدَمًا وَقُصُورًا وَأَنْهَارًا وَزُرُوعًا وَثِمَارًا ثُمَّ أَرْسَلْتَ دَاعِيًا يَدْعُو إِلَيْهَا فَلَا الدَّاعِيَ أَحَابُّوهُ وَلَا فِيهَا رَغَبْتَ رَغَبُوا وَلَا إِلَيَّ مَا سَوَّغْتَ إِلَيْهِ اسْتَأْفُوا أَقْبَلُوا عَلَيَّ حَيْفَهُ قَدْ افْتَضَحُوا بِأَكْلِهَا وَاصَّ طَلْحُوا عَلَيَّ حُبُّهَا وَمَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَعَشَى بَصَرَهُ وَأَمْرَضَ قَلْبَهُ فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَحِيحَةٍ وَيَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ قَدْ خَرَقَتْ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَأَمَاتَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ وَوَلِهَتْ عَلَيْهِ نَفْسَهُ فَهُوَ عَبْدٌ لَهَا وَلِمَنْ فِي يَدَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا حَيْثُمَا زَالَ إِلَيْهَا وَحَيْثُمَا أَقْبَلَتْ أَقْبَلَتْ عَلَيْهَا لَا يَنْزَجِرُ مِنَ اللَّهِ بِزَجْرِ وَلَا يَتَّعِظُ مِنْهُ بِوَاعِظٍ» (1)

«منزه ی، ای خالق و معبودی که با آزمون نیکویت، آفریدگانت را آزمودی. خانه ای آفریدی و در آن، سفره ای - نوشیدنی و خوردنی -، جفت هاء خدمتکاران، کاخ ها، رودها، کشتزارها و میوه ها قرار دادی. سپس دعوت کننده ای فرستادی که بدان فراخواند. پس نه آن دعوت کننده را پاسخ گفتند و نه در آن چه (نسبت به آن) ترغیب کردی، رغبت نمودند. و نه به آن چه بدان تشویق کردی مشتاق گشتند. (بلکه) به مرداری روی آوردند که با خوردن آن رسوا شدند و بر دوستی آن سازش کردند. و هرکس عاشق چیزی شود، دیده اش 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 ی 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 ی بازدارنده ای از جانب خدا باز داشته می شود و نه با واعظی از جانب او پند می پذیرد.»

همان گونه که از بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر می آید، خاصیت عشق، سلب بینایی و شنوایی و در نتیجه بیمار دلی است. در نتیجه ی عشق، انسان از دیدن و شنیدن حقیقت

ص: 356

اما در مذاق عرفان اصطلاحی - و نه عرفان اسلامی و نیز بر مبنای مشی فلسفی در آن چه حکمت متعالیه خوانده می شود، برای عشق، معنایی لطیف و روحانی در نظر گرفته اند و حساب آن را از شهوت حیوانی جدا کرده اند. مآلصدرای شیرازی در کتاب اسفار اربعه بحث مفصّلی را به این موضوع اختصاص داده است. او، فصل نوزدهم از موقف هشتم سفر سوم را بدین عنوان آورده است: «فی ذکر عشق الظرفاء و الفتیان للاوجه الحسان»: «در ذکر عشق ظریفان و جوانان به چهره های زیبا» ذیل این عنوان، بحث در باب عشق چنین آغاز شده که میان حکیمان درباره ی این عشق و ماهیت خوب یا بد آن اختلاف است. برخی آن را از رذائل دانسته و زشتی هایش را برشمرده اند. در مقابل، برخی دیگر آن را فضیلتی نفسانی انگاشته و به مدحش نشسته اند.

آن گاه صاحب اسفار در مقام بیان نظر خویش چنین می گوید:

«آن چه که نگرش دقیق و روش نیکو و ملاحظه ی امور - از نظر اسباب کلی و مبادی بلندمرتبه و غایات حکمت آمیز آن ها بر آن دلالت دارد، این است که این عشق - یعنی لذّت بردن شدید از نیکویی چهره ی زیبا و محبت مفرط به کسی که در او شمائل لطیف و تناسب اعضا و زیبایی ترکیب یافت می شود. به سان وجود امور طبیعی، بدون تکلف و تصنعی در جان های اکثر امت ها موجود است. پس بدون شک از جمله اموری است که خداوند قرار داده است و بر آن، مصلحت ها و حکمت ها مترتب می گردد. بناچار باید نیکو و ستوده شمرده شود؛ به ویژه اگر از آغازی با فضیلت برای رسیدن به انجामी با شرافت پدید آمده باشد.»⁽¹⁾

چنان که در سطور فوق خواندید، بر ستوده بودن عشق استدلال گشته، بدین سان که

ص: 357

1- الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه / ج 7 / ص 172: و الّذی یدلّ علیه النّظر الدّقیق و المنهج الأنیق و ملاحظه الأمور عن أسبابها کلّیه و مبادیها العالیه و غایاتها الحکمیّه أن هذا العشق - أعنی الإلتذاذ الشّدید بحسن الصّوره الجمیله و المحبّه المفرطه لمن وجد فیهِ الشّمائل اللّطیفه و تناسب الأعضاء و جوده التّریب - لّمّا کان موجودا علی نحو وجود الأمور الطّبیعیه فی نفوس أكثر الأمم من غیر تکلف و تصنع فهو لا محاله من جمله الأوضاع الإلهیه الّتی یتربّ علیها المصالح و الحکم. فلا بدّ أن یكون مستحسنا محمودا سیما وقد وقع من مباد فاضله لأجل غایات شریفه.

عشق، امری طبیعی است که خداوند در نفوس بیشتر امت ها آن را نهاده است. لذا حکمت ها و مصلحت هایی بر آن مترتب می گردد، خصوصاً وقتی که مبدأ و سرآغازی با فضیلت و غایت و سرانجامی با شرافت داشته باشد. ملاحظه را در تبیین آن مبادی فاضله ی عشق چنین نوشته است:

«اما در مورد مبادی؛ چون ما بیشتر جان های امت هایی را که آموزش علوم و صنائع لطیف و آداب و ریاضیات بدان ها اختصاص دارد. مانند اهل فارس و عراق و شام و روم و هر قومی که علوم دقیق و صنائع لطیف و آداب نیکو در آن ها هست - غیر خالی از این عشق لطیف می یابیم که سرچشمه ی آن نیکو شمردن شمائل محبوب است و هیچ کس را که قلبی لطیف و طبعی دقیق و ذهنی با صفا و روحی مهربان دارد، خالی از این محبت در اوقات عمرش نمی یابیم؛ ولی عموم جان های خشن و دل های سخت و طبایع خشک - از کردها و اعراب و ترک و زنگی - را خالی از این نوع محبت می یابیم. و اکثر ایشان، فقط بر محبت مردان به زنان و زنان به مردان بسنده کرده اند؛ به سبب طلب کردن نکاح و جفت یابی همان گونه که در نهاد دیگر حیوانات، حب ازدواج و جفت گیری نهاده شده است که هدف آن در طبیعت، باقی گذاردن نسل است.»⁽¹⁾

در این جا تفاوت میان دو نوع محبت مذکور و ملاک فرق نهادن میان آن دو را بیش از این توضیح نداده است. محبت نوع اول را، مخصوص سرشت های لطیف و منشأ آن رانیکو شمردن شمائل محبوب می داند. محبت نوع دوم را نیز، همان محبتی می داند که انگیزه ی نکاح می گردد و میان حیوانات و طبع های خشن از انسان ها مشترک است.

ص: 358

1- الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة / ج 7 ص 172 : أما المبادی فانما نجد اکثر نفوس الأمم التي لها تعليم العلوم والصنائع اللطيفه والآداب والرياضيات - مثل أهل الفارس، وأهل العراق، وأهل الشام والروم، وكل قوم فيهم العلوم الدقيقه والصنائع اللطيفه والآداب الحسنه - غير خاليه عن هذا العشق اللطيف الذي منشأه استحسان شمائل المحبوب، ونحن لم نجد أحدا ممن له قلب لطيف وطبع دقيق و ذهن صاف و نفس رحيمه خاليا عن هذه المحبه في أوقات عمره. ولكن وجدنا سائر الفوس الغليظه و القلوب القاسيه و الطباع الجافيه من الأكراد و الأعراب و الترك و الزنج خاليه عن هذا النوع من المحبه. و إنما اقتصر أكثرهم على محبه الرجال للنساء و محبه النساء للرجال طلبا للنكاح و السفاد كما في طباع سائر الحيوانات المرتكزه فيها حب الإزدواج و السفاد و الغرض منها في الطبيعه ابقاء النسل.

اما خواننده، از ادامه ی بیانات ملاحظه‌درا - در بیان غایات این عشق مستحسن - در می یابد 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 ظرفان و صاحبان لطافت طبع، آثاری است که بر آن مترتب می شود. مانند تأدیبات نوجوانان و تربیت کودکان و پاک نمودن آن ها و آموزش علوم جزئی به آنان، مانند نحو و لغت و بیان و هندسه و غیر آن... وقتی کودکان از تربیت پدران و مادران بی نیاز می شوند، از آن پس به آموزش استادان و آموزگاران و حسن توجه و عنایت آنان بدیشان، با نگاه مهربانی و عطوفت نیاز پیدا میکنند. بدین سبب، عنایت الهی در جان های مردان بالغ، میلی به کودکان و محبت و عشق ورزیدنی به نوجوانان خوب و قرار داده است، تا انگیزه ای برای آنان در تأدیبات و تهذیب ایشان و تکمیل نفوس ناقص و رساندنشان به غایات مقصود از خلقت آن ها باشد. و اگر چنین نبود، خداوند این رغبت و محبت را در بیشتر ظرفان و عالمان، عبث و بیهوده آفریده بود. پس بناچار در وجود این عشق نفسانی در نفس های لطیف و قلب های رقیق غیر قسی و سخت، باید فایده ای حکیمانه و غایتی صحیح باشد.»⁽¹⁾

آن گاه ملاحظه‌درا در مقام نتیجه گیری می گوید:

«و نحن نشاهد ترتب هذه الغایات التي ذكرناها؛ فلا محاله يكون

ص: 359

1- الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة / ج 7، صص 172 - 173: و أما الغایه فی هذا العشق الموجود فی الطرفاء وذوی لطافه الطبع فلما ترتب علیه من تأدیبات الغلمان و تربیه الصبیان و تهذیبهم و تعلیمهم العلوم الجزئیة كالتحوی و اللغه و البیان و الهندسه و غیرها... فان الاطفال و الصبیان اذا استغنوا عن تربیه الآباء و الأمهات فهم بعد محتاجون الی تعلیم الأستادین و المعلمین، و حسن توجههم و التفاتهم الیهم بنظر الإشفاق و التعطف فمن أجل ذلك أوجدت العنايه الرّیانیة فی نفوس الرّجال البالغین رغبه فی الصبیان و تعشقا و محبه للغلمان الحسان الوجوه، لیكون ذلك داعیا لهم الی تأدیبتهم و تهذیبهم و تکمیل نفوسهم التّاقصه و تبلیغهم الی الغایات المقصوده فی ایجاد نفوسهم، و الآ لما خلق الله هذه الرغبه و المحبه فی اکثر الطرفاء و العلماء عبثا و هباء فلا بدّ فی ارتکاز هذا العشق النفسانی فی النفوس اللطیفه و القلوب الرقیقه غیر القاسیه و لا- الجافیة من فائده حکیمه و غایه صحیحه. توجه: اگر عبارت «و الآ لما خلق الله...» ترجمه تحت اللفظی شود معنای صحیحی پیدا نمی کند. ما در متن، مقصود ایشان را به صرفنظر از اشکال ادبی عبارت - آوردیم.

وجود هذا العشق في الإنسان معدودا من جمله الفضائل والمحسنات، لا من جمله الرذائل والسيئات.»⁽¹⁾

«و ما مترتب شدن این غایت هایی را که ذکر کردیم می بینیم. پس بدون شک، وجود این عشق در انسان، از جمله ی 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

1- 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. هم چنان که در حدیث گویای امیرالمؤمنین (علیه السلام) در توصیف نفس خواندید که آدمی بر «سوء ادب» سرشته شده است و بنابر طبیعت خویش، میل به حرکت در میدان مخالفت دارد. (النَّفْسُ مَجْبُولَةٌ عَلَى سُوءِ الْأَدَبِ... وَالنَّفْسُ تَجْرِي بِطَبْعِهَا فِي مَيِّدَانِ الْمُخَالَفَةِ...) در مقابل این تمایل به بدی ها، بنده از جانب خدا به همراهی با آداب دعوت شده است (وَالْعَبْدُ مَأْمُورٌ بِمُلَازَمَةِ الْأَدَبِ) تا با مجاهده، عنان خواهش های نفسانی را به کف گیرد و نفس خود را از تباهی باز دارد.

بر این اساس نمی توان 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 می دانند، چنین می گوید: «الَّذِينَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ هَذَا الْعَشْقَ مِنْ فِعْلِ الْبَطَالِينِ.. لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ (تعالی) لَا يَخْلُقُ شَيْئًا فِي جِبَلَةِ النَّفْسِ إِلَّا لِحِكْمِهِ وَغَايَةِ عَظِيمِهِ.»⁽²⁾

ص: 360

1- الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة / ج 7 ص 173.

2- همان / ص 175.

« آنان که بر این باورند که این عشق از کارهای اهل باطل است... ندانستند که خداوند (تعالی) چیزی را در سرشت جان‌ها نمی‌آفریند، مگر برای حکمتی جلیل و غایتی عظیم.»

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

چنان که گفتیم، نمایندگی 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 پابندی او را در چارچوبی خاص فراهم می‌آورد. البته ما، در این جا عشق (محبت شدید) را به طور مطلق مذمت نمی‌کنیم؛ اما می‌خواهیم بگوییم که از آمیختگی سرشت بشر با عشق - چنانکه ملاحظه‌ایم - نتیجه گرفته است. نمی‌توان مقدس بودن آن را استنباط کرد و چنین نتیجه گرفت که عشق فی نفسه مطلوبیت خدایی دارد و بنابراین در هیچ جا نباید محدود و مقید یا مطرود و محکوم گردد.

خداوند متعال، برای اعمال این محبت و رغبت نیز، اصول و مرزهایی ترسیم کرده، هم چنان که نسبت به افراط در اعمال شهوت. حتی از نوع حلال - بیم داده است که بحث آن در ادامه خواهد آمد. بنابراین به صرف طبیعی بودن رغبت و محبت در نهاد بشر، نمی‌توان به نتایج مورد نظر ملاحظه‌ای رسید.

2- با اندکی تأمل در مثال‌هایی مانند محبت به غلمان و صبیان - که ملاحظه‌ایم در تبیین غایات عشق آورده، این پرسش همراه با تعجب پدید می‌آید که فرق میان رغبت و محبت به خو برویان (حسان الوجوه) با شهوت نسبت به ایشان چیست؟

هر فرد منصفی با مراجعه به وجدان خویش در می‌یابد که آن محبت افراطی که ملاحظه‌ایم از آن به تعشق تعبیر کرده است، در بسیاری اوقات، همراه با لذت بردن

و خوش آمدن از چهره ی زیبای آن محبوب خواهد بود. اگر این التذاد را نتوان مصداق شهوت دانست، پس چه حالتی را باید شهوت نام نهاد؟! چه فرقی است میان این التذاد

(که او آن را عشق لطیف نام نهاده و منشأ آن را استحسان شمائل محبوبدانسته است!) با محبتی که مردان به زنان می ورزند و انگیزه ی نکاح می گردد و بقاء نسل را تضمین می کند؟(1) و با چه ملاکی، این محبت را محبت انحصاری رایج در میان مردمان با طبع خشک و خوی خشن می داند؟

به عقیده ی ما ماهیت لذت بردن از چهره ی نوجوانان نابالغِ خوبرو با لذت بردن مردان از روی زیبای زنان تفاوت ندارد. هم چنین ملاکی نمی توان یافت که اولی را مصداق عشق لطیف و روحانی و دومی را عشق حیوانی یا شهوانی برشمرد.

البته ما نمی گوئیم که هر محبت افراطی جنبه ی شهوانی و حیوانی دارد؛ بلکه بسیاری محبت ها - مانند محبت مادر به نوزاد خویش - شهوانی نیست. اما تأکید می کنیم بر این که بسیاری از بزرگان عرفان صوفیانه که در این وادی قلم و قدم زده اند و سخن از عشق عقیف رانده اند، در توصیهای به عشق، مصداقی را برشمرده اند که شائبه ی شهوانی در آن بسیار محتمل - و بلکه قطعی - است. از سیره ی برخی از آنان بر می آید که این شائبه در بسیاری اوقات، در صحنه ی عمل نیز پدیدار گشته است. حتی اگر ما تقسیم کلی عشق به شهوانی و غیر شهوانی را هم بپذیریم، مواردی که آنان برشمرده اند، معمولاً سرانجامی جز گرفتاری در دام شهوت نداشته؛ همان شهوت حرامی که اکیداً از جانب شرع مقدس اسلام - یعنی طریقه ی عرفان راستین - نهی شده است. عبارات زیر را بخوانید و در مورد آن قضاوت کنید:

«و لأجل ذلك، هذا العشق النفساني للشخص الإنساني إذا لم يكن مبدأه افراط الشهوة الحيوانية - بل استحسان شمائل المعشوق، و جودة ترکیبه و اعتدال مزاجه و حسن أخلاقه و تناسب حرکاته و أفعاله و غنجه و دلالة - معدود من جملة الفضائل.»(2)

ص: 362

- 1- و جای بسی تعجب بیشتر، که خداوند برای التذاد از چهره ی زیبای غلامان حرمت قائل شده، در حالی که نکاح را از سنن رسول خویش معرفی کرده است؟
- 2- اسفار اج 7 ص 173.

«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 ی او باشد. از جمله ی فضیلت ها به شمار می آید.»

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 ی معشوق - را هم می توان سرچشمه ی عشق لطیف و روحانی دانست؟! این عشق، از نیکو شمردن شمائل معشوق و ترکیب خوش و ناز و کرشمه ی او سرچشمه می گیرد؛ در عین حال، قرار است که مبدأ آن افراط شهوت حیوانی نباشد. شگفتا که در وصف آن می خوانیم:

«هو یرقق القلب و یذکی الذهن و ینبّه النفس علی ادراک الأمور الشّریفه و لأجل ذلک، أمر المشائخ مریدهم فی الإبتداء بالعشق، وقیل: «العشق العفیف أوفی سبب فی تلطیف النفس و تنویر القلب.» (1)

«آن (عشق) قلب را نرم می کند، ذهن را برمی فروزد، جان را بر ادراک امور شریفه بیدار می سازد و بدین خاطر مشایخ مریدانشان را در آغاز (کار)، به عشق امر می کردند. و گفته شده است که: «عشق عفیف، وافی ترین سبب در لطیف و نورانی ساختن قلب است.»

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

«..... وَ مَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَعَشَى بَصَرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَحِيحَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ قَدْ حَرَقَتْ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَ أَمَاتَتْ

ص: 363

«... هر کس عاشق چیزی شود، دیده اش را کور و دلش را بیمار سازد. پس با چشمی نابینا بنگرد و با گوش ناشنوا بشنود، شهوات عقلش را دریده و دنیا قلبش را میرانده است.»

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

بنابراین در پس تعبیر زیرکانه ای مانند آن چه نقل شد، نمی توان توصیه های بزرگان عرفان صوفیانه به مریدان خود را توجیه کرد و ندای «المجاز قنطره الحقیقه» (2) سر داد. بسا کسانی که با همان نگاه شهوت آلودی که به گفته ی آقایان - مقدمه ی

«استحسان شمائل محبوب» می شود، هدف تیر مسموم شیطان قرار گرفته اند، از آن پل مجاز به ورطه ی هلاکت افتاده و آرزوی رسیدن به حقیقت را به گور برده اند. مگر چنین نیست که:

«الَّتَطَّرُهُ بَعْدَ النَّظَرِ تَزْرَعُ فِي الْقَلْبِ الشَّهْوَةَ وَ كَفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةً» (3).

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

همین نگاه، تیری از تیرهای مسموم شیطان است:

«الَّتَطَّرُ سَهُمٌ مِنْ سِهَامِ ابْلِيسَ مَسْمُومٌ . وَ كَمْ مِنْ نَظَرِهِ أُورِثَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً» (4)

ص: 364

1- نهج البلاغه / ص 159 / خطبه 109.

2- مجاز پلی به سوی حقیقت است. به قول طرفداران این سخن، عشق زمینی مقدمه و طریقی برای رسیدن به عشق آسمانی است.

3- الفقیه / ج 4 ص 18 / ح 4970. امام صادق (علیه السلام).

4- کافی / ج 5 ص 559 ح 12. امام صادق (علیه السلام).

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

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

«باید گفت بنابراین جای بسی شگفت است از شارع مقدس اسلام، که با اهمیتی که در دعوت و سوق مردم به سوی خدا داشته، چگونه این پل و قنطریه‌ی خدایی (یعنی عشق ورزی به حسان الوجوه) را که مطلوب همه‌ی نفوس - و یا اقللاً 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 (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) و ائمه دین (عليهم السلام) به راه‌های خدایی و مصالح و حکم واقعی داناتر و در هدایت مردم دلسوزتر بوده اند.»⁽¹⁾

شگفت تر آن که 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.

3- گرچه قلم را از غور در این وادی آزرده است، لیک چون بازار این عشق امروزه هم گرم است، بنابر وظیفه‌ی حق گویی، مواردی از سیره‌ی صوفیان را از کتاب یکی از محققان در این طریق نقل می‌کنیم تا مقصود واقعی آنان از عشق، روشن شود.

«صوفیان به زن و آمیزش جنسی و نظر به امرد (التَّظَرُ إِلَى الْأَمْرَدِ) جنبه‌ای قداست آمیز بخشیدند. و کوشیدند تا به یارمندی عشق انسانی و زن و شاهد ساده به خدا تقرّب جویند، چون خدا دوستی و خداپرستی و فناء فی الله را تنها بدین وسیله ممکن می‌دانستند و برای نیل به حالت وجد و سکر، چهره‌های زیبای نوسالکان را در صف اول حلقه می‌نشانند.

از میان صوفیان، صوفیان جمال پرست با کمال بی‌پروایی جمال پرستی می‌کردند و در بازارها می‌گشتند و پسران امرد پیدا می‌نمودند و به ایشان تعشّق می‌ورزیدند و در سماع با شاهدان می‌رقصیدند⁽²⁾ و کمال روحانی

ص: 365

1- عارف و صوفی چه می‌گویند؟ / ص 55 اثر مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی.

2- مناقب، ص 39، مقدمه مصحح.

سالک را در مشاهده زیبایی های صنع می دانستند که:

جان طفل ره است و شاهدهی دایه اوست *** شاهد بازی همیشه سرمایه اوست

این صورت زیبا که تو اش می بینی *** آن شاهد نیست لیکن این سایه اوست

«اوحدالدین ابی الفخر کرمانی» در عشق‌بازی و شاهدبازی دست همه را از پشت بسته بود. می پنداشت عشق مجازی صوری، منهاج عشق حقیقی الهی است. (1) و در عشق شاهدان بیخودی و بی قیدی نشان می داد و می گفت:

شاهد بازم هر آن که انکار کنند *** چون درنگری روز و شب این کار کنند

آن ها که ببینی همه شاهد بازند *** آن زهره ندارند که انکار کنند

زان می نگرم به چشم سر در صورت *** کز عالم معناست اثر در صورت

این عالم صورت است و ما در صوریم *** معنی نتوان دید مگر در صورت (2)

و ظاهراً بدین سبب، بعضی از همعصرانش او را «اباحتی و مبتدع» می خوانده اند. می گوید:

قومی که اباحتی به من بندند *** بر ریش و سبال خویشتن می خندند

معروف و جنید و شبلی ارزنده شوند *** والله که اباحت مرا پسندند

«جامی» از رساله ی اقبالیه تألیف «شیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی» نقل

ص: 366

1- لمعات، به سعی دکتر جواد نوربخش، ص 50 و 51.

2- مناقب، ص 40 و 41 مقدمه مصحح.

می کند (1) که شیخ شهاب الدین سهروردی « او را مبتدع خوانده و پیش خود نگذاشته بود. » (2)

بر این اساس، در مطلب ذیل با دقت تأمل می کنیم:

«تفصیل مقام این که عشق انسانی به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم می شود. عشق حقیقی، محبت خدا و صفات و افعال اوست، از این جهت که افعال اوست. عشق مجازی خود بر دو قسم است: نفسانی و حیوانی؛ مبدأ عشق نفسانی، مشاکلت جوهری نفس عاشق و معشوق است و بیشتر خوشامد او از شمائل معشوق است، زیرا که آن آثار، در نفس او صادر می شود. اما مبدأ عشق حیوانی شهوت بدنی و طلب لذت حیوانی است و بیشتر خوشامد عاشق از ظاهر معشوق و رنگ او و شکل اعضاء او است، زیرا این ها اموری بدنی هستند. عشق نوع اول را، لطافت نفس و صفای آن اقتضا می کند، و عشق نوع دوم را نفس اماره، که بیشتر اوقات، همراه با فجور و

حرص بر آن است. » (3)

از صاحب عبارات اخیر باید پرسید: خوش آمدن نفس از ناز و کرشمه ی معشوق و تناسب اعضاء او را که در سخنان پیشین خود بدان اشاره کردند، چگونه می توان از دایره ی عشق حیوانی بیرون راند و در حوزه ی عشق نفسانی گنجانند تا بتوان به مدحش پرداخت؟

بنابراین استحسان شمائل معشوق و خوش آمدن از ناز و کرشمه ی او که در طبع لطیف هر عاشقی هست، دلیل مناسبی برای مطلوبیت ذاتی این گونه امور نیست.

ص: 367

1- نفحات الانس، ص 589 شرح حال اوحدالدین.

2- جستجو در عرفان اسلامی، ص 211 - 213 .

3- اسفار ج 7 / ص 174. «و تفصیل المقام أنّ العشق الإنسانی ینقسم الی حقیقی و مجازی و العشق الحقیقی هو محبّه الله وصفاته و أفعاله من حیث هی أفعاله و المجازی ینقسم الی نفسانی و الی حیوانی، و النفسانی هو الذی یكون مبدأ مشاکله نفس العاشق المعشوق فی الجوهر، و یكون أكثر اعجاب به شمائل المعشوق، لأنّها آثار صادرة عن نفسه، و الحیوانی هو الذی یكون مبدأ شهوة بدنیة و طلب لذّه بهیمیة و یكون أكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق و لونه و أشكال أعضائه لأتھا امور بدنیة. و الأول ممّا یقتضیه لطفه النفس و صفائھا و الثانی ممّا یقتضیه النفس الأماره، و یكون فی الأكثر مقارنا للفجور و الحرص علیه.»

بر همه ی این مطالب این حقیقت را هم بیفزایید که هر آن چه انسانی است، قابل تقدیس نیست. چرا که در بیان مذکور، این امر مسلم فرض شده که عشق، جنبه ای انسانی دارد که برتر از وجهه ی حیوانی آن است. ما ریشه ی این پیش فرض را این گونه بر می کنیم که: چه دلیلی وجود دارد بر این که هر آن چه در انسان است و در حیوان نیست، مقدّس باشد؟ حبّ جاه و مقام و ریاست طلبی که در حیوان نیست، اما در انسان وجود دارد. منشأ جنایت های بسیار می شود، و حتّی از شهوات حیوانی هم نکوهیده تر است. پس معادله ای بین انسانی بودن و خوب بودن برقرار نیست.

4- مصادیق برشمرده شده برای «عشق عقیف نفسانی» را به هیچ وجه و با هیچ گونه تأویلی نمی توان غیر از «شهوت جنسی حیوانی» دانست. برای تأکید بر این مطلب، نظرتان را به عبارات پایانی مآلصدر را در بحث عشق جلب می کنیم. این جملات در توضیح وصال به اصطلاح عارفانه و در مقام توجیه مراتب تمنّای اتّحاد عاشق با معشوق بیان شده است:

«انّ العاشق اذا اتفق له ما كانت غايه متمناه، و هو الدتوّ من معشوقه و الحضور فی مجلس صحبته معه، فاذا حصل له هذا المتمنى يدعى فوق ذلك، و هو تمنى الخلوه والمجالسه معه من غير حضور أحد فاذا سهل ذلك و خلّى المجلس عن الأغيار تمنى المعانقه و التقبّل، فان تيسر ذلك تمنى الدخول فی لحاف واحد و الالتزام بجميع الجوارح أكثر ما ينبغى.»⁽¹⁾

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 می توانیم به کار ببریم؟! آیا این مرتبه از فنای عاشق در معشوق را هم می توان عشق عقیف انسانی نامید؟! اگر این هم عقیف است، پس غیر عقیف آن کدام است؟ پس بدانیم که در لسان عشق جویان عارف نما قصّه به استحسان شمائل معشوق، ختم نمی گردد. نمونه ی دیگری را از سیره ی فحل عرفان بشری، ابن عربی بشنوید. تا باورتان بر مطلب مذکور تقویت گردد.

ص: 368

1- اسفار / ج 7 ص 179. از ترجمه ی عبارات معذوریم!

در یکی از کتاب های شرح حال «ابن عربی» که در این روزگار منتشر گشته و تمجید و تحسین این شخصیت بر تمام آن سایه افکنده است، نویسنده در توصیف حالات و مراحل سلوک وی، وقتی به حالات او در مکه و آشنایی اش با «شیخ مکین الدین» می رسد، چنین می گوید:

«حالات زاهدانه و عابدانه ی شیخ مکین الدین ابوشجاع زاهر الاصفهانی در او بسیار مؤثر بود. اما چندی که در بلد امین بود، با دیدن دختر استادش، شیخ مکین که در مکه ساکن بود، در او حالتی عجیب و تازه نمایان شد. عشقی پاک که از دیدار حُسن و جمال پدیدار شده بود. دختری بس زیبا و خوش سخن که خاطره ی آن ایام نه تنها اسباب سرودن منظومه ای عاشقانه به نام ترجمان الاشواق شد، که این خاطره تا واپسین لحظات عمر در او تأثیرگذار بود.

پدیداری عشقی این گونه که از حُسن و جمال، که منشأ عشق است می جوشد، مسلّم است که فراموش ناشدنی است. بدین ترتیب در کنار عشق الهی که در ذات هر موجود است، می توان عشقی انسانی و زمینی را تجربه کرد. اما بی شهوت و بدون خیال منفی، یعنی عشقی پاک و عقیف! (1) می پرسیم: آیا می توان عشق زمینی بدون شهوت و خیال منفی داشت و آن را عشق پاک نامید؟ در این مورد، بحث خواهیم کرد. جالب آن که نویسنده به نقل از کتاب «محبی الدین ابن عربی چهره ی برجسته ی عرفان اسلامی»، «کمالات اخلاقی» را همسایه ی «زیبایی های جسمانی» آن دختر قرار می دهد که شیفتگی ابن عربی را موجب شده است:

«شیخ مکین الدین را دختری بوده، زیبا و پارسا و دانا موسوم به «نظام» و ملقب به «عین الشمس و البهاء» که در تقوا و پارسایی، خصایل پسندیده، رفتار سنجیده و کمالات اخلاقی و زیبایی های جسمانی، فریده ی عصر و یتیمه ی دهر و یگانه روزگارش بوده است.

دیدار این دختر، در ابن عربی اثری فوق العاده بخشیده و او را مجذوب و

ص: 369

شیفته ی خود گردانیده و الهام بخش اشعار عاشقانه و تغزلات عارفانه ی وی و بالاخره موجب به وجود آمدن کتاب قابل تحسین «ترجمان الاشواق» گردیده است.»⁽¹⁾

پیشتر درباره ی هم جواری فضائل اخلاقی با زیبایی های جسمانی که در کلام مَلاصدرا دیدیم، سخن گفتیم و شائبه ی موجود در این تعبیر رانمایانندیم که نیازی به تکرار آن نیست. نویسنده ی کتاب «ابن عربی»، در ادامه از قول خود او در مقدمه ی ترجمان الاشواق، این عشق «به اصطلاح عقیف» را توصیف می کند که بخش هایی از آن را می خوانید:

«و برای این استاد که خداوند از وی خشنود باد، دختری بود دوشیزه، لطیف پوست، لاغر شکم، باریک اندام که نگاه را در بند می کرد و محفل و محفلیان را زینت می بخشید و نگرنده را دچار حیرت می کرد.. گوشه ی چشمش فریبا و اندامش نازک و زیبا بود... اگر روان های ناتوان و بیمار و بداندیش و بدسگال نبود⁽²⁾ همانا من در شرح زیبایی خلق و خلق وی - که چون باغ شاداب می نماید به داد سخن می دادم... شهر مکه به وسیله ی او روشنائی یافته و باغ ها به واسطه ی مجاورتش شکوفا گشته اند.»⁽³⁾

نویسنده ی کتاب «ابن عربی» ترجمه ی سخن ابن عربی در سطور فوق را عینا از کتاب «محبی الدین ابن عربی، چهره ی برجسته ی عرفان اسلامی» نقل می کند، اما هرگز از نظر منصفانه ی نویسنده ی محقق آن کتاب، ذکری به میان نمی آورد که نوشته است:

«او به این ترتیب برای اشعار خود در کتاب ترجمان الاشواق، معانی بسیار دقیق و عمیق عرفانی قائل می شود و تأکید می کند که این معانی را در ورای پرده ی نظمی که در ستایش دختر مکین الدین نظام که دوشیزه ی فرزانه، در یگانه، افسانه ی گرانمایه، بزرگ و پیشوای حرمین است سروده ایم، پنهان

ص: 370

1- ابن عربی / صص 92-93.

2- گویا در نظر ابن عربی، آنان که این شیوه ی عشق ورزی را خلاف حجت قطعی عقل و شرع می یابند، روان هایی ناتوان و بیمار و بداندیش و بدسگال دارند؟

3- همان / صص 93-94. به نقل از ترجمان الاشواق / صص 7. 9.

داشته ایم. اما با این همه بعید است که منظور نظرش در حال سرودن این اشعار عاشقانه، معانی عرفانی مذکور باشد؛ بلکه آن چه به نظر قریب می نماید، این است که منظور اصلی وی در مقام نظم این ابیات، ستایش زیبایی های معنوی و بدنی نظام بوده و بعداً آن ها را به معانی عرفانی فوق تأویل کرده

است. (1)

در عوض، مطالبی غریب و شگفت آور ابراز می دارد:

«به هر جهت این تجربه ی معنوی که از شخصی مادی به آدمی منتقل می شود، تا دل صاف و نفس مغلوب نباشد، حاصل نمی آید. کسی از این کلمات دلنشین، بوی نفس و شهوت و شیطان را نمی یابد. آن چه هست، ذوق پاک و عشق عقیف است. ترسیم زیبایی است بی لذت جسمانی. حظ بصر است از اصل جمال، نه از جنس مخالف!» (2)

«علامت تعجب» در پایان نقل فوق، از مؤلف همان کتاب است. ایشان ادعا می کند که ردّپایی از نفس و شهوت و شیطان در آن تعبیر دلنشین نیست و ابن عربی فقط زیبایی جسمانی را توصیف کرده بی آن که لذت جسمانی برده باشد. اما خود، از این ادعا به شگفت می آید. از ایشان می پرسیم که «حظ بصر از اصل جمال به جای لذت از جنس مخالف» چه معنایی دارد و با لذت جسمانی چه تفاوتی دارد؟! جوانی که در اوج غلیان شهوت گرفتار چشم خمار و اندام لطیف جنس مخالف است، چگونه می تواند دم از عشق الهی و آسمانی بزند و خود را مبرا از عشق پلید حیوانی بخواند؟!

اما همان نویسنده، قصه ی مشابهی از ابن عربی و یک دختر رومی را نقل می کند و باز هم ادعاهای بی دلیل و تعجب انگیز خود را تکرار می کند:

«به هر جهت، وجود تجربه های عشقی - چه در حوزه ی معنوی و چه جسمانی و زمینی - بدون دخالت نفس و هواهای نفس، مددکار سلوک ابن عربی بوده است. و بسا برخی از لطافت های درونی او، بازتاب همین عشق هایی بوده که وی هرچندی بدان گرفتار می آمده و خوبرویان ایمانی را

ص: 371

1- محیی الدین ابن عربی، چهره ی برجسته ی عرفان اسلامی /صص 64 - 65.

2- ابن عربی ص 95.

که هر لحظه در تهذیب و تربیت و تعلیم وی می کوشیده اند، زیارت می کرده است. این عشق ها که حالات او را دگرگون می کرده و در او صیقل و صفا ایجاد می ساخته، در عین حال معرفتی خاص که از عشق پاک می جوشد نیز به وی منتقل می کرده است. و ای بسا همین مقولات، اسباب مکاشفات بیشتر و دیدن وقایع، رؤیاها و مبشرات تکان دهنده را برای وی ایجاد

می نموده است. (1)

با توجه به آن چه تاکنون گفته شد، عشق جسمانی و زمینی بدون دخالت نفس و هواهای آن هرگز قابل فرض نیست. شرع به شدت ما را از آن باز داشته است تا چه رسد به این که مددکار سلوک سالک شود. این عشق ها حالات انسان را دگرگون می سازد؛ اما بر خلاف مدّعی مذکور - قلب را صیقل و صفا نمی دهد و به جهت نا پاک بودن، مانعی برای معرفت سالک محسوب می شود. به همین دلیل، این عشق های حیوانی حجابی در راه تحقّق مکاشفات صحیح است و اعتماد انسان را به آن ها سلب می کند. آری! مخالفت با آن همه هشدارهای شرع و عقل، نتیجه ای جز این ندارد. به این ترتیب، مسلک عشق صوفیانه طریقی بسیار خطرناک و پر آفت می گردد.

آیا عشق قابل توصیه است؟

ادّعی هواداران عشق صوفیانه را از زوایای گوناگون به نقد کشیدیم. حال، با صرف نظر از عشق باطل مذکور، از جنبه ای دیگر این سؤال را مطرح می سازیم که آیا اساساً عشق به معنای محبت شدید، امری قابل توصیه است یا خیر؟

عرفا گفته اند: عاشق با معشوق به اتحاد می رسد و هرچه عشق خالص تر، اتحاد قوی تر. عشق، دل انسان را یک دله می کند، او را از غیر معشوق می بُرد و فکر و ذکر او را گردیک کانون، متمرکز می سازد. لذا صوفیان، عشق مجازی را تمرینی برای رسیدن سالک به وحدت مطلوب خود، یا تجربه ای از وحدت و توحید کامل مقصود، در مقیاس کوچک تر می دانند. و اگر عشق را مدح و تجویز می کنند، به خاطر اثر کیمیا صفتی است که دارد.

ص: 372

در این جا پرسشی مطرح می شود: بر فرض بپذیریم که عشق چنین خاصیتی دارد و واقعا می تواند انسان را از خود بیخود کند و او را در یک نقطه متمرکز سازد؛ آیا می توانیم 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 توصیه اند؟!

نکته ی مهم این است که اصل محبت و عشق غیراختیاری است، ولی پروراندن و دمیدن در شعله ی آن به اختیار انسان است. سؤال این است که آیا محبت شدید - به نحوی که چشم و گوش را ببندد به خودی خود، پسندیده است یا نکوهیده؟

قاعده ی کلی و مسلّم، این است که در محبت شدید، باب عقل و فهم بسته می شود. در چنین وضعیتی همیشه احتمال خطا وجود دارد و لزوماً دست یابی به واقع رخ نمی دهد. 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. ما در همه ی کارهای مان - از جمله: محبت ورزیدن ها و دامن زدن به این محبت ها باید بر طبق حجت های 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 ی اولیه آن در دل، با آن فکر و جذبه قلبی مبارزه کند و خود را از آنها خلاص کند.

ما همیشه مکلف به عقل و شرع و اقتضانات آن دو هستیم. حتی در مواردی که محبت مشروع و معقولی مطرح باشد مانند محبت به اهل بیت (علیه السلام). ممکن است این محبت ها شعله ور شود و انسان را از خود بی خود کند. درست است که در این گونه موارد، محبوب، شایسته ی محبوت است؛ ولی نکته ی مهم در این جاست که وقتی انسان در مسیر حب شدید و از خود بیخود شدن می افتد، معلوم نیست سرانجام برای او دست یابی به هدف واقعی رخ دهد. هرگونه انحرافی در این مسیر، محتمل است. لذا رسیدن به چنان حالتی را نمی توان مطلوب دانست و برای آن برنامه ریزی کرد.

به بیان دیگر، در این جا باید میان دو مقام تفکیک کرد: مقام اول، حصول غیراختیاری این حالت است، یعنی به طور طبیعی و خود به خود، انسان در مسیری

بیفتد که از فرط محبت، اختیار از کف بدهد. در مورد حبّ اهل بیت (علیهم السّلام) برای مصون ماندن از خطراتی که در حالت مذکور احتمال می رود، تنها به دستگیری و عنایت خود آن حضرات باید امید داشت؛ در این مقام فعلاً بحثی نداریم. اما مقام دوم که در این جا مورد بحث است، این که خود انسان پای در مسیری قرار دهد که منجر به چنان حالاتی گردد. در این مقام است که می گوییم: تلاش برای رسیدن به آن حالات، قابل توصیه نیست. هم چنین ایجاد حرارت و هیجانی که غفلت از وظائف و مسؤولیت ها 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 السّلام) را ناگفته بگذارد و به جای آن فقط در آتش احساسات آن ها بدمد، به گونه ای که هیجان و احساسات برای آن ها هدف گردد و از تکالیف فردی و اجتماعی یک منتظر واقعی باز ماند.

ما تأثیر احساسات را در برانگیختن انسان ها به کارهای خیر خداپسندانه انکار نمی کنیم. آنچه در این جا نفی می کنیم، حدّ افراطی این قضیه است. یعنی حالتی که انسان، دیگر از فهم در پرتو نور عقل خارج شود.

متأسفانه در این روزگار، در گوشه و کنار، انحراف هایی در این زمینه دیده می شود. مثلاً برخی می پندارند که تقرب به اهل بیت (علیهم السّلام) صرفاً با ایجاد حالت های احساسی و هیجانی به دست می آید؛ حال آن که تقرب به خاندان عصمت (علیهم السّلام) با عمل به دستورهای ایشان حاصل می شود که البته یکی از آن ها شور گرفتن و ابراز احساسات در عرض ارادت به اهل بیت (علیهم السّلام) است در چارچوبی که خود ایشان اجازه داده اند. به این ترتیب عزاداری هایی که از دیدگاه برخی تُند و نامعقول شمرده می شود، می تواند بر اساس عقلانیت و برخاسته از معرفت و تفقه باشد و این همان چیزی است که ارزش هر عبادتی را رقم می زند.

لفظ عشق در احادیث

اشاره

پیشتر روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السّلام) آوردیم که به صراحت، در مذمت عشق بیان شده است. در این جا روایاتی دیگر را بررسی می کنیم که مشتقات لفظ عشق در آن ها

حدیث اول

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده اند:

«أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ فَعَانَتْهَا وَأَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ وَبَاشَرَهَا بِجَسَدِهِ وَتَفَرَّغَ لَهَا فَهُوَ لَا يُبَالِي عَلَى مَا أَصَبَ مِنْ الدُّنْيَا عَلَى عُسْرٍ أَوْ يُسْرٍ» (2)

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

ظرافت کاربرد عشق در این حدیث، در آن است که عشق نه به شخصی از انسان ها یا حتی خداوند، بلکه به عبادت تعلق گرفته است. عبادت، یعنی عملی که برخاسته از عقل و فهم و همراه با فقه باشد، وگرنه عبادت نیست. روح عبادت به این است که قصد قربت در آن باشد و از سر تقه به طاعت خدا پرداخته شود. بنابراین با تعلق عشق به

ص: 375

1- توجه کنید که در این قسمت، روایات شیعی معتبر، ملاک و معیارند؛ نه آن چه صرفاً در منابع اهل سنت آمده و در کتب دیگری چون اسفار اربعه و مثنوی مولوی از آن استفاده شده است. این قبیل احادیث از نظر ما معتبر نمی باشند و نوبت به بررسی متن آن ها نمی رسد. برای آگاهی بیشتر از این احادیث، می توانید به کتاب «میزان الحکمه»، ج 6، ص 330 مراجعه کنید. در آن کتاب که مجموعه ای موضوعی از احادیث می باشد، تعدادی از اخبار منقول در موضوع «عشق» فقط از منابع اهل سنت است که در آن ها «عشق» مورد مدح قرار گرفته است. بطور کلی در نقل حدیث از کتاب «میزان الحکمه» 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 آن که بدانید، صدر المتألهین هم که خود از ضوابط نقل حدیث آگاه بوده، در برشمردن سخنانی در باب عشق چنین می نویسد: وقیل: «من عشق و عفا و کتم و مات، مات شهیداً.» اسفار اربعه / ج 7 ص 174 یعنی با کلمه «قیل» گفته شده است) ابراز می دارد که این خبر از اعتبار چندانی برخوردار نیست. (مشابه آن در میزان الحکمه / ج 6 ص 331 به نقل از کنز العمال آمده است.)

2- کافی ج 2 ص 83 / ح 3.

عبادت، جنبه‌ی مذموم آن - یعنی خروج از حکومت عقل - منتفی است. آری، کسی که به عبادت و ذکر خداوند خوبگیرد؛ آن را دوست می‌دارد و از آن لذت می‌برد. مثلاً برای رسیدن وقت نماز، لحظه شماری می‌کند و این عشق نسبت به عبادت، در عین حضور عقل یک امر پسندیده است.

حدیث دوم

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره‌ی سرزمین مقدّس کربلا روایت شده است:

« مَنَاخُ رِکَابٍ وَ مَصَارِعُ عُشَّاقٍ. » (1)

و البته قابل ذکر است که این عبارت با این نقل در جلد 41 بحارالانوار به نقل از خرائج آمده است؛ در حالی که در نسخه‌ی تصحیح شده از خرائج، کلمه «عشّاق» به چشم نمی‌خورد. (2) هم چنین در کتب تهذیب، وسائل الشیعه، کامل الزیارات و نیز در جلد 98 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:

« مَنَاخُ رِکَابٍ وَ مَصَارِعُ شُهَدَاءَ لَا یَسْبِقُهُمْ مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ وَ لَا یَلْحَقُهُمْ مَنْ كَانَ بَعْدَهُمْ . » (3)

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

بنابراین، آن چه در جلد 41 چاپ حروفی بحارالانوار آمده، در مقابل نقل دیگر کتب، ضعیف می‌نماید. به فرض وجود چنین نقلی که کلمه‌ی عشّاق در آن به کار رفته باشد، باید گفت: 1

ص: 376

1- بحارالانوار ج 41 / ص 295.

2- خرائج ج 1 / ص 183.

3- تهذیب / ج 6 ص 72، وسائل الشیعه / ج 14 / ص 516، کامل الزیارات ص 270، بحارالانوار ج 98 / ص 116 / ح 42.

در این بیان، متعلقی برای عشق ذکر نشده است. لذا می‌توانیم جنبه‌ی مثبت یاد شده را قائل شویم و آن شهداء را عاشقان «عبادت» بدانیم. چه عبادتی برتر از پاری حجت عصر، نصرت دین و کشته شدن در رکاب سیدالشهداء (علیه السلام)؟

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

«قُلُوبٌ حَلَّتْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ حُبَّ غَيْرِهِ.» (1)

«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» آن چنان اصرار نمی‌ورزد و توجه دارد که آن چه در دین مطلوب است، «حب» خداوند و حب کسی است که نزد خدا محبوب است. این حب، در عین حضور عقل است و در آینده خواهیم دید که از جنود عقل نیز هست. بنابراین نحوه‌ی این محبت و چگونگی اعمال و ابراز آن، همه و همه باید در پرتو روشنگری عقل باشد و به امضای شرع نیز برسد.

10 - 2 - 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: ..» (2)

«نابودی عقل، در میانه‌ی انگیزه‌های شهوت و غضب است.»

تعبیر دیگر آن است که غضب، مایه‌ی فساد عقل است:

ص: 377

1- علل الشرائع ج 1/ص 140.

2- مستدرک الوسائل ج 11/ص 211.

«الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْأَلْبَابَ وَيُبْعِدُ عَنِ الصَّوَابِ.» (1)

«غضب، لُبّ ها را تباہ می کند و از صواب (راه صحیح) دور می سازد.»

الباب (جمع لُبّ) به معنی عقول است. طریحی می نویسد:

«(در) کلام خدای تعالی: «انّما يتذكر اولوالالباب»، اولوالالباب یعنی صاحبان عقل ها. مفرد «الباب»، «لُبّ» به تشدید باء به معنی عقل است. از این جهت عقل را لُبّ نامیده اند که عقل، حقیقت و خود انسان است. (2) و غیر آن، گویی پوستی بیش نیست.» تأثیر غضب تا بدانجاست که امام صادق (علیه السلام) آن را از دلیر ترین لشکریان شیطان دانسته اند:

«لَيْسَ لِإِبْلِيسَ جُنْدٌ أَشَدُّ مِنَ النِّسَاءِ وَالْغَضَبِ.» (3)

«ابلیس، لشکری شدیدتر از نساء و غضب، ندارد.»

روشن است که غضب از لشکریان شیطان است و در صورتی که شدّت پیدا کند، انسان را از تحت حاکمیت حجّت خداوند رحمان خارج می کند. امّا «نساء» در این حدیث، یک جنبه ی آن ناظر به شهوت جنسی است که توسط زنان برای مردان آراسته می شود (4) و شهوت جنسی از قوی ترین شهوات است.

البته گفتیم که شهوت، مصادیق دیگری چون حبّ جاه و مقام و ریاست هم دارد. برای آن که بدانیم تیغ کدام شهوت برنده تر است، بهترین معیار، آن است که بنگریم آدمی حاضر به فدا کردن کدام شهوت برای رسیدن به شهرت دیگر است؟ گاه انسانی

ص: 378

1- غررالحکم ح 862.

2- در معنای لغوی لُبّ گفته اند: لُبّ کلّ شیء من الثمار: داخله الذی یطرّحُ خارجُه، نحو لبّ الجوز و اللّوز. لسان العرب ج 1 / ص 729 به طور خلاصه: لُبّ یعنی مغز میوه، در برابر پوست آن.

3- تحف العقول ص 363.

4- چنان که در آیه ی 14 از سوره ی آل عمران آمده است: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاَبِ». برای مردم، دوست داشتن شهوات اعمّ از دوست داشتن زنان، پسران و مال زیاد از طلا و نقره و اسبان نشاندار و چهارپایان و کشتزار - آراسته شده است. این ها کالای زندگی دنیاست. و خداست که بازگشت نیک نزد اوست. ذیل همین آیه رجوع شود به حدیث امام صادق (علیه السلام) در وسائل الشیعه / ج 14 / ص 10 / ح 8.

حاضر به ترک خوردنی برای رسیدن به شهوت جنسی می شود و گاه از هر دو، برای نیل به جاه و ریاست دست می شوید. به نظر می رسد در میان شهوات حیوانی، شهوت جنسی بیشترین جاذبه را برای انسان دارد.

به بحث غضب بازگردیم. آدمی به هنگام غضب شدید می یابد که تحت حکومت عقل نیست، لذا تصمیم ها و اقدام هایش عاقلانه نیست. البته توجه داریم که حصول اصل غضب - مانند نقطه ی مقابلش، رضا - به اختیار انسان نیست. (1) اما او در فراهم آوردن برخی مقدماتی که منتهی به این حالت می شود، مختار است. لذا در درجه ی اول باید از این زمینه های اختیاری پرهیزد و بستر رویش غضب را هموار نسازد. اما اگر غضب پدید آمد، هر چه بیشتر شدت یابد، بهره مندی از عقل کمتر می گردد. لذا در مراحل اولیه ی پیدایش غضب، باید در پرتو بهره ی باقی مانده از عقل، کاری کرد که غضب فروکش کند. در مجموعه ی اخلاقی و رام بن آبی فراس - جدّ سیدبن طاووس - (رحمه الله علیهما) از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است که فرمودند:

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

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

تعبیر حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام)، سزاوار تأمل بسیار است. به خدای جان آفرین قسم یاد می کنند و غضب و شهوت را دشمن ترین دشمن های انسان می شناسانند. سپس در مقام توصیه، انسان را به مقابله با این دشمنان سرسخت فرا می خوانند:

«فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَاعْبُدْ اللَّهَ حَنِيفًا مَّا كَانَتْ أُمَّةٌ لَّحَدِيثٍ وَغُلَبُوا وَغُلِبُوا هُمَا وَكُفِّرُوا كُفْرًا.» (2)

«پس آن دو را فروکوئید و بر آن دو، چیره گردید و فروبریدشان.» همه ی ما تجربه کرده ایم که تا زمانی که غضب بر ما غلبه نکرده است، اگر بر آن

ص: 379

1- سِتَّةَ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعُ الْمَعْرِفَةِ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنُّؤْمُ وَالْيَقَظَةُ . خصال /ج 1/ ص 325 / ح 13 شش چیز است که برای بندگان در آن صنعی نیست: معرفت و جهل و رضا و غضب و خواب و بیداری.

2- مجموعه ورام /ج 2/ ص 115.

چیره نشویم، غلبه از آن غضب خواهد بود که بسان شهوت، مالکیت عقل را از ما سلب خواهد کرد.:

«مَنْ لَمْ يَمْلِكْ غَضَبَهُ لَمْ يَمْلِكْ عَقْلَهُ» (1)

«کسی که مالک غضبش نباشد، مالک عقلش نیست.»

در توضیح روایت مشابهی درباره ی شهوت توضیح دادیم که اصل غضب، اختیاری نیست. پس مالک نبودن آن، یعنی این که انسان در وهله ی اول، از مقدماتی که منتهی به غضب می شود، پرهیز نکند. یا در مرتبه ی بعد در صورت پیدایش غضب، به هر علتی، بر آتش آن بدمد و سعی در فرونشاندن آن نکند. در این صورت، مالکیت عقل از او سلب می شود؛ همان مالکیتی که به معنای استضاءه از نور عقل است.

انسان در حالت عادی، پاره ای از امور را قبیح می یابد و از آن ها کناره می گیرد. اما به هنگام غلبه ی حجاب های عقل مانند غضب و شهوت - بسته به شدت آن ها - بهره مندی از نور عقل، کم و کمتر می گردد، تا جایی که بهره ی انسانی اسیر حجاب ها از عقل، به صفر می گراید. نتیجه آن که عاقل - با شناختی که از خود دارد. همواره از خشم دشمنانی که در کمین عقل او نشسته اند، می هراسد و هرگز خود را از کین آن ها در امان نمی بیند.

در پایان، به توصیه هایی دیگر از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در برخورد با غضب اشاره می کنیم:

«إِمْلِكْ حَمِيَّةَ نَفْسِكَ وَ سَوْرَةَ غَضَبِكَ وَ سَطْوَةَ يَدِكَ وَ عَزْبَ لِسَانِكَ وَ إِحْتِرْسَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ بِتَأْخِيرِ الْبَادِرَةِ وَ كَفِّ السَّطْوَةِ حَتَّى يَسْكُنَ غَضَبُكَ وَ يُتُوبَ إِلَيْكَ عَقْلُكَ...» (2)

«حمیت (غیرت و تکبر) نَفَسْت و بیدادگری غضبت و چیرگی دستت و تندی زبانت را مالک باش. و درباره ی این همه، با تأخیر در اقدام و نگهداشت

ص: 380

1- کافی / ج 2 ص 305 / ح 13 از امام صادق (علیه السلام).

2- غررالحکم ح 6863. مشابه این تعبیر در نامه ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) به مالک اشتر نخعی آمده است. نهج البلاغه / نامه ی 53.

چیرگی، خویشتن داری کن، تا این که غضبت فرو نشیند و عقلت به تو بازگردد.»

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

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

«اِحْتَرِسُوا مِنْ سَوْرَةِ الْغَضَبِ وَاعْدُوا لَهُ مَا تُجَاهِدُونَهُ بِهِ مِنَ الْكُظْمِ وَالْحِلْمِ». (1)

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

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

10-3- حجاب طمع

طمع در لغت، ضد یأس است؛ یعنی یأس از چیزهایی که در اختیار مردم است. طمع داشتن در چیزی به معنای حریص بودن و امید بستن به آن است. (2) به همین جهت مذموم و مایه‌ی ذلت است.

ص: 381

1- غررالحکم ح 6846.

2- الطمع ضدّ اليأس... طمع فيه: حرص عليه ورجاه. لسان العرب ج 8 ص 239.

در مواردی که طمع در کلمات نورانی معصومین (علیهم السّلام) مذمت شده مراد، طمعی است که معنای حرص در آن نهفته است و در نقطه‌ی مقابل قناعت قرار می‌گیرد. طمع، بهره‌ی آدمی از عقل را می‌کاهد، زیرا انسانی که در چیزی طمع می‌ورزد، حاضر است دست به هر کاری بزند و به هر قیمتی بدان برسد. امیرالمؤمنین (علیه السّلام) می‌فرمایند:

«أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطْمَعِ» (1).

«بیشترین قربانگاه‌های عقولها، تحت جهیدن طمعهاست.»

«مصرع» یعنی مکان زمین خوردن و فروافتادن. «مصارع القوم» یعنی مکان‌هایی که در آن به زمین خورده اند. بیشترین مواقعی که عقل آدمیان سقوط می‌کند، زمانی است که برق طمع‌ها می‌جهد.

امام کاظم (علیه السّلام) این‌گونه نسبت به طمع هشدار می‌دهند:

« يَا هِشَامُ! يَاكَ وَالطَّمَعُ ، وَعَلَيْكَ بِالْيَأْسِ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ ، وَأَمِتِ الطَّمَعِ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ ، فَإِنَّ الطَّمَعِ مِفْتَاحُ الدُّلِّ وَ اخْتِلَاسُ الْعَقْلِ وَ اخْتِلَاقِ الْمُرَوَّاتِ ، وَ تَدْنِيسُ الْعَرَضِ ، وَ الدَّهَابُ بِالْعِلْمِ ، وَعَلَيْكَ بِالْإِعْتِصَامِ بِرَبِّكَ وَ التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ ، وَ جَاهِدْ نَفْسَكَ لِتَرُدَّهَا عَنْ هَوَاهَا ، فَإِنَّهُ وَاجِبٌ عَلَيْكَ كَجِهَادِ عَدُوِّكَ » (2).

«ای هشام! برحذر باش از طمع. و باید ناامید باشی از آن چه در دستان مردم است. و طمع را از آفریدگان بمیران که طمع، کلیدی برای خواری و ربوده شدن عقل، از بین رفتن جوانمردی‌ها و لکه دار شدن آبرو و نابودی علم است. باید به پروردگارت چنگ بزنی و بر او توکل کنی. و با نفست مبارزه کن تا آن را از خواسته اش برگردانی، که این بر تو بسان جهاد با دشمن است - واجب

است.»

اهمیت قطع طمع، تا بدان جاست که امام زین العابدین (علیه السّلام) می‌فرمایند:

ص: 382

1- نهج البلاغه / ص 507 / حکمت 219.

2- تحف العقول / ص 339.

«رَأَيْتُ الْخَيْرَ كُلَّهُ قَدِ اجْتَمَعَ فِي قَطْعِ الطَّمَعِ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ» (1)

«همه خیر را چنان دیدم که در بریدن طمع از آن چه در دستان مردم است، جمع گشته است.»

اگر به شرور برخاسته از طمع توجه کنیم، مضمون این حدیث هم چون روشنی روز دیده می شود. علامه ی مجلسی (رحمه الله) در توضیح حدیث اخیر چنین می نویسد:

«رَأَيْتُ الْخَيْرَ كُلَّهُ» یعنی رفاه و خیر دنیا و سعادت آخرت؛ زیرا پی آمدهای طمع چنین است: خواری، حقارت، حسد، حقد، دشمنی، غیبت، بدگویی، بروز بدی ها، ظلم، دورویی، نفاق، ریا، صبر بر باطل مردم، کمک در آن، عدم توکل بر خدا، نفی تضرع به او، نفی رضا به قسمت او، ردّ تسلیم در برابر امر او، و دیگر مفسداتی که از شماره بیرون است. از سوی دیگر، قطع طمع،

ضدّهای این امور را که همگی خیرات هستند، باقی می گذارد.» (2)

وقتی تمام خیر در قطع طمع قرار دارد، می توان ملاک شر را طمع دانست:

«مِلاکُ الشَّرِّ الطَّمَعُ...» (3)

طمع کار هرگز به راستی بی نیاز نمی شود. همواره در احساس فقر نسبت بدان چه امید دارد، به سر می برد:

«أَفْقَرُ النَّاسِ الطَّامِعُ.» (4)

«فقیرترین مردم، طمعکار است.»

در مقابل:

«مَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَعْنَى النَّاسِ فَلْيَكُنْ بِمَا يَدُ اللَّهِ أَوْثَقَ مِنْهُ بِمَا فِي

ص: 383

1- کافی ج 2 ص 320 ح 3.

2- بحار الانوار ج 73 / ص 171: رأيت الخير كله أي الرفاهية و خير الدنيا و سعاده الآخرة، لأنّ الطمع يورث الذلّ و الحقاره و الحسد و الحقد و العداوه و الغيبه و الوقيعه و ظهور الفضائح و الظلم و المداهنه و التّفاق و الرّياء و الصّبر على باطل الخلق و الإعانه عليه و عدم التّوكّل على الله و التّضرّع اليه و الرّضا بقسمه و التّسليم لأمره، إلى غير ذلك من المفسدات التي لا تحصى. و قطع الطّمع يورث أضداد هذه الأمور التي كلّها خيرات.

3- غرر الحكم ح 6699.

4- همان ح 6748.

«هر که بخواهد بی نیازترین مردم باشد، باید اعتمادش بدان چه در نزد خداست، بیشتر باشد از آن چه در دست غیر اوست.» گفتیم که در طمع، معنای حرص نهفته که ضد قناعت است. در بحث نشانه های عقل دیدیم که بی نیازی حقیقی تنها و تنها با قناعت ورزیدن برای آدمی محقق می شود، شخص حریص هرگز روی بی نیازی را نخواهد دید. پس طمع کار را باید فقیرترین مردم دانست. تقابل بین طمع و قناعت، در کلامی زیبا از امیرالمؤمنین (علیه السلام) به چشم می خورد:

«الْعَبْدُ حُرٌّ مَا قَنَعَ وَالْحُرُّ عَبْدٌ مَا طَمَعَ .» (2)

«بنده، تا وقتی که قناعت دارد، آزاد است. و آزاد، تا وقتی که طمع می ورزد، بنده است.»

آزادگی و حریت حقیقی تنها با قناعت به دست می آید. اگرچه به حسب ظاهر و بنابر معیارهای بشری، شخص قانع، عبد و بنده ی شخص دیگری باشد. طمع کار بسا که عنوان عبد بودن برای دیگری نداشته و اسما «حُرٌّ» باشد؛ اما چون طمع می ورزد، در حقیقت بنده ی آن چیزی است که بدان طمع دارد و دل می بندد یا آن کسی که چشم امید به او بسته است.

عقل کشف می کند که انسان هر چه بیشتر باید طمع را از وجود خویش بزدايد، و به هنگام طمع، هرگز تصمیمی نگیرد، زیرا که عاقلانه نخواهد بود.

10-4 - حجاب امل

امل یعنی امید و آرزو. امل می تواند ممدوح یا مذموم باشد؛ بسته به آن که به چه چیزی تعلق گیرد. آن املی نکوهیده است که به امور واهی و غیرواقعی نظیر مطامع دنیوی تعلق بگیرد. چنین آرزوهایی مانع از روشننگری عقل می شود. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

ص: 384

1- کافی / ج 2 ص 139 / ح 8.

2- غررالحکم ح 8975.

« اَعْلَمُوا أَنَّ الْأَمَلَ يُسْهِى الْعُقْلَ وَيُنْسِي الذِّكْرَ ، فَكَذِبُوا الْأَمَلَ فَإِنَّهُ غُرُورٌ وَإِنَّ صَاحِبَهُ مَعْرُورٌ » (1)

« بدانید که آرزو، عقل را به سهو وامی دارد و ذکر را می فراموشاند. پس آرزو را دروغ بدانید، زیرا که فریب است و صاحب آن فریفته»

عقل - بما هو عقل - خطا نمی کند. بنابراین تعبیر «اسهَاء عقل» (به سهوانداختن عقل) بدین معناست که در اثر آرزوپردازی، توجه عقلانی انسان سلب می شود. گرفتار آرزو، نگاهی واقع بینانه به خود و دنیای پیرامون و آینده ی در انتظار ندارد و لذا خطا می کند. امل، ذکر را نیز از خاطر می برد. یعنی انسان را به غفلت از واقعیات، دچار می سازد.

در کتاب «پنجاه درس اخلاقی» از مرحوم حاج شیخ عباس قمی (رحمه الله) درباره ی طول امل می خوانیم:

« قَالَ امِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَام) إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ إِثْنَانٍ: إِتِّبَاعُ الْهَوَى وَ طُولُ الْأَمَلِ. » (2)

طول امل، عبارت است از آرزوهای بسیار و امیدهای دور و دراز و توقع زندگانی در دنیا، و سبب آن دو چیز است: یکی: جهل و غرور. چه، جاهل اعتماد می کند بر جوانی یا صحت مزاج خود. و بعید می داند مرگ را در عهد شباب و در حال صحت. و غافل است از مردن اطفال و جوان های بی شمار و عروضِ مرض های ناگهانی و مرگ های مفاجات. (3)

دوم: محبت دنیای دنیه و انس به لذات فانیه است. چه، انسان مادامی که گرفتار این محبت و انس شد، مفارقت از آن ها بر او گران است. لهذا دل به زیر بار فکر مردن نمی رود. و گاهی اگر در دل او خطور کند، خود را به فکر دیگر می اندازد. و اگر احیانا به یاد آخرت بیفتند، شیطان و نفس اماره او را به

ص: 385

1- نهج البلاغه / ص 118 / خطبه 86.

2- همان ص 83 / خطبه 42.

3- «مفاجات» یعنی ناگهانی و بدون مقدمه.

وعده فریب دهند که: «تو هنوز در اول عمری، حال چندی به کامرانی و جمع اسباب مشغول باش تا بزرگ شوی، آن گاه توبه کن و مهیای کار آخرت شو.» و چون بزرگ شود، گوید: «حال جوانی هنوز به جا است تا وقت پیری.» چون پیر شود، گوید: «ان شاء الله این مزرعه را آباد کنم یا این دختر را جهازگیری نمایم یا این خانه را آباد نمایم، بعد از آن دست از دنیا بکشم و به فراغت بال در گوشه ای مشغول عبادت شوم.»

و پیوسته هر شغلی که تمام می شود، شغل دیگر پیدا می شود. و هر روز امروز و فردا می کند که ناگهان بانگی برآید، خواهی مُرد. و این بیچاره غافل است از این که آن که او را وعده ی فردا می دهد، فردا هم با او است و (غافل از) آن که فراغت از خیالات و شغل های دنیا حاصل نخواهد شد. و فارغ، کسی است که یکباره دست از آن ها بردارد. (1)

ثمره ی امل، بی عقلی است:

«وَاعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْأَمْلَ يَذْهَبُ الْعَقْلَ وَيَكْذِبُ الْوَعْدَ وَيَحْتُ عَلَى الْغَفْلَةِ وَيُورِثُ الْحَسْرَةَ» (2)

«و بدانید ای بندگان خدا! که آرزو، عقل را از میان می برد، وعده ها را به دروغ می رساند، انسان ها را به غفلت برمی انگیزد و حسرت به میراث می نهد.»

هم چنین فرموده اند:

« مَا عَقَلَ مَنْ أَطَالَ أَمَلُهُ » (3)

«کسی که آرزویش را دراز داشت، عاقل نیست.»

«مَا عَقَلَ» یعنی نفهمید. به بیان دیگر، بهره ی او از نور عقل کاسته می شود. البته این بی عقلی، سبب می شود که انسان، عاقلانه عمل نکند. لذا حدیث اخیر را این گونه هم می توان معنا کرد: «کسی که آرزویش را دراز بدارد، عاقلانه عمل نمی کند.» هم چنان که فرموده اند:

ص: 386

1- کلمات طریفه، پنجاه درس اخلاقی /صص 49 - 50.

2- تحف العقول /ص 152.

3- غررالحکم ح 7227.

«مَا أَطَالَ أَحَدٌ فِي الْأَمَلِ إِلَّا قَصَّرَ فِي الْعَمَلِ.» (1)

«کسی آرزوی دراز نپروورد، مگر آن که در عمل کوتاهی کند.»

طول امل از دو لحاظ ممکن است نکوهیده باشد: گاه مورد امل، امری محال و دست نیافتنی است. در این باره فرموده اند:

«رَغَبْتُكَ فِي الْمُسْتَحِيلِ جَهْلٌ.» (2)

«میل تو به امر محال، نادانی است.»

به عنوان مثال: اگر کسی آرزو داشته باشد که در دنیا هیچ ناملایمتی نبیند و حتی هرگز نمیرد، این آرزو به امری محال تعلق گرفته، پس یکی از مصادیق جهل است.

وگاه زمان دست یابی به مأمول، بسیار دور از حال است. چنان که گرفتار آرزو، اجل را فراموش می کند و غافل می شود از این که هر مدتی را سرآمدی است.

«الْأَمَلُ يُنْسِي الْأَجَلَ.» (3)

«آرزو، اجل را از یاد می برد.»

مهم ترین سرآمد، سرآمدی است که برای عمر آدمی مطرح می باشد که با مرگ او فرا می رسد. و اجل در معنای خاص آن، مرگ است که وقتی بیاید، لحظه ای تقدیم و تأخیر در آن راه نخواهد یافت. آرزوهای دراز، مرگ را به فراموشی می سپارد و فراموشی مرگ، از بدترین مصائب بشر است. در مقابل کسی که از یاد مرگ غافل است، آن فردی قرار دارد که این کلام امام کاظم (علیه السلام) درباره ی او تحقق یافته است:

«يَا هِشَامُ! لَوْ رَأَيْتَ مَسِيرَ الْأَجَلِ لِأَلْهَاكَ عَنِ الْأَمَلِ.» (4)

«ای هشام! اگر سیر کردن اجل را ببینی، تو را از امل باز می دارد.»

ص: 387

1- غررالحکم ح 7621.

2- همان / ح 7218.

3- همان / ح 7265. در تعبیری مشابه فرموده اند: الأمل حجابُ الأجل همان / 7266.

4- تحف العقول اص 399.

انسان عاقل دائماً به سیر کردن اجل، یعنی نزدیک شدن مرگ خویش می اندیشد و به تعبیر امام (علیه السلام) آن را با چشمان خود می بیند. این توجّه، سبب می شود که هرگز آرزوهای دراز و محال را در سر نپرورد، و یقین کند که مرگ میان او و آرزوهایش به راحتی حائل می شود.

مقصود از آرزوی دور و دراز، فقط آرزوهای چندین ساله نیست. نقل شده که اسامه بن زید کنیزی به صد دینار، یکماهه خرید. خبر به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید. ایشان فرمودند:

«أَلَا تَعْجَبُونَ مِنْ أُسَامَةَ الْمُشْتَرِي إِلَى شَهْرٍ إِنَّ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ لَطَوِيلُ الْأَمَلِ.»

«از اسامه به شگفت نمی آید که یک ماهه خرید کرده؟! به راستی که اسامه دراز آرزوست.»

شگفتا! برداشت ما از طول امل کجا و بیان حضرت از آن کجا؟ حضرت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) اسامه را «طویل الأمل» می خوانند.

البته نباید تصوّر شود که خریدهای نسیه همگی نکوهش شده اند. اعتقاد قلبی انسان و نحوه ی عملکرد او، در این امر اثر دارد. هم چنین مهم است که انسان بر چه اساسی خرید نسیه انجام می دهد. اگر به دلیلی دست انسان تنگ است و به ضروریاتی از زندگی نیاز دارد، از باب انجام وظیفه در رسیدگی به خانواده خرید نسیه اشکالی ندارد. به شرط آنکه امیدش در پرداخت بدهی خود فقط به خداوند متعال و توفیق او باشد. اما در مورد خرج های غیر ضروری و مقروض شدن به خاطر امری فراتر از احتیاج، اگر کمی عاقلانه بیندیشیم، در می یابیم که ضرورتی برای خرید نسیه وجود ندارد. از کسی که این مطلب عقلی را در می یابد، انتظار می رود که بدان عمل کند. و اگر چنین نکند، می توان او را «طویل الأمل» خواند. بدیهی است که حدیث به همین مرتبه ی بالا اشاره دارد.

به بیان دیگر طول امل، متناسب با میزان تنبّه عقلی شخص مراتب و درجات دارد. شأن حدیث در این جا، بیدارسازی و تنبیه بر مرتبه ی بالای عقل است، تا هرکسی به مقداری که متنبّه گردد، به این امر - یعنی پرهیز از طول امل - ملتزم شود؛ چنان که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) - که در بالاترین مرتبه ی عقل قرار دارند. در ادامه ی همان کلام، در

وصف خود می فرمایند:

«وَالَّذِي نَفْسِي مَحْمَدٍ يَدِيهِ مَا طَرَفْتُ عَيْنَايَ إِلَّا ظَنَنْتُ أَنَّ شُفْرِي لَا يَلْتَقِيَانِ حَتَّى يَقْبِضَ اللَّهُ رُوحِي وَ مَا رَفَعْتُ طَرْفِي وَ ظَنَنْتُ أَنِّي خَافِضُهُ حَتَّى أُقْبِضَ وَلَا تَلَقَّمْتُ لُقْمَةً إِلَّا ظَنَنْتُ أَنَّ لَا أُسَيِّغَهَا أَنْحَصِرُ بِهَا مِنَ الْمَوْتِ.»

«قسم به کسی که جان محمد، در دست اوست، هر بار دو چشمم برهم خورد، پنداشتم که پلک هایم هم نمی آیند مگر این که خداوند روحم را بگیرد. و هر بار چشمم را گشودم، امید نداشتم که آن را می بندم شاید قبض روح شوم. و هر لقمه ای را در دهان نهادم، گمان داشتم که آن را فرونبرم، بسا که

به سبب آن لقمه گرفتار مرگ آیم.»(1)

سپس حضرت فرمودند:

«يَا بَنِي آدَمَ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ فَعُدُّوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ الْمَوْتَى وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّمَا تُوَعَدُونَ لَأْتِي وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ.»(2)

«ای فرزندان آدم! اگر عاقلید، خودتان را از مردگان شمارید. قسم به کسی که جانم به دست اوست، آن چه به شما وعده داده اند (قیامت) فرا می رسد و شما (خدا یا ملک الموت را از این که جانتان را بستاند) عاجز نمی کنید.»

آری! اگر آدمی عاقل باشد، هر لحظه احتمال می دهد که مرگش فرا رسد؛ بنابراین هیچ امر خیری را به آینده وانمی گذارد.

پیشتر به تقابل امل و اجل اشاره شد. بحث امل را با کلامی نورانی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه به پایان می بریم

«أَلَا وَ إِنَّكُمْ فِي أَيَّامٍ أَمَلٍ مِنْ وَرَائِهِ أَجَلٌ فَمَنْ عَمِلَ فِي أَيَّامِ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ فَقَدْ نَفَعَهُ عَمَلُهُ وَ لَمْ يَصُدْرُهُ أَجَلُهُ وَ مَنْ قَصَرَ فِي أَيَّامِ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ فَقَدْ خَسِرَ عَمَلُهُ وَ صَرَّهُ أَجَلُهُ.»

ص: 389

1- این بخش به صورت آزاد، ترجمه شد تا معنای فارسی آن به فهم نزدیک تر باشد.

2- مستدرک الوسائل / ج 2 / ص 109.

أَلَا فَاعْمَلُوا فِي الرَّغْبَةِ كَمَا تَعْمَلُونَ فِي الرَّهْبَةِ.

أَلَا وَإِنِّي لَمَ أَرَّ كَالْجَنَّةِ نَامَ طَالِبُهَا وَلَا كَالنَّارِ نَامَ هَارِبُهَا.

أَلَا وَإِنَّهُ مَنْ لَا يَنْفَعُهُ الْحَقُّ يَضُرُّهُ الْبَاطِلُ وَمَنْ لَا يَسْتَقِيمُ بِهِ الْهُدَى يَجُرُّ بِهِ الضَّلَالُ إِلَى الرَّدَى.

أَلَا وَإِنَّكُمْ قَدْ أَمَرْتُمْ بِالظُّعْنِ وَدَلَلْتُمْ عَلَى الزَّادِ وَإِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ بِهِ عَلَيْكُمْ اثْنَتَانِ: إِتِّبَاعُ الْهَوَى وَ طُولُ الْأَمَلِ فَتَزَوَّدُوا فِي الدُّنْيَا مِمَّا تَحْرُزُونَ بِهِ أَنْفُسَكُمْ غَدًا.» (1)

«آگاه باشید. شما در دوره‌ی آرزویی هستید که از پس آن، سرآمدی است. هر که در دوره‌ی آرزویش عمل کند پیش از آن که سرآمدش فرا برسد، عملش او را سود بخشد و اجلس بدو ضرری نرساند. و هر که در دوره‌ی آرزویش کوتاهی کند پیش از آن که سرآمدش فرا برسد، عملش را نابود کرده و اجلس بدو زیان رساند.

آگاه باشید! همان گونه که در رهبت (ترس و نگرانی) عمل می‌کنید، در رغبت نیز آن گونه عمل کنید.

آگاه باشید. من هیچ چیز را مانند بهشت ندیدم که خواهان آن در خواب باشد و چیزی مانند آتش (دوزخ) ندیدم که گریزان از آن، در خواب باشد.

آگاه باشید! هر که را حق سودی نرساند، باطل زیان رساند. و هر که هدایت، او را به راه راست نکشاند، گمراهی بر هلاکتش رساند.

آگاه باشید! یقیناً شما به‌کوک (کردن از دنیا) امر شده‌اید، و به (فراهم کردن) توشه راهنمایی گشته‌اید. به راستی، بیش از هر چیز من از دو عامل بر شما نگران و هراسانم: پیروی از هوی و طول‌امل. پس در دنیا، از دنیا توشه‌ای بگیرید که فردا، خود را به وسیله‌ی آن نگاه دارید.»

سید رضی (رحمه الله) درباره‌ی این کلام پر معنای امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین می‌گوید:

«اگر سخنی باشد که گردن‌ها را بگیرد و به سوی زهد در دنیا بکشانند و

ص: 390

انسان ها را به عمل برای آخرت وادارد، همین کلام است. همین سخن برای بریدن علاقه به آرزوها، برافروختن آتشگیره های پندها و دست برداشتن از کارهای خلاف، کفایت می کند.» برخی از نکات این سخن نغز امیرالمؤمنین (علیه السلام) را بر می شماریم:

1- حضرتش در ابتدا، به حقیقتی یقینی - اما مورد غفلت آدمیان - تذکار داده اند: روزگاری که ما در آن به سر می بریم، پایانی دارد. این واقعیت را درباره ی افراد در گذشته ی معاصر خود دیده ایم. آن ها رفتند و ما نیز می رویم. ولی افسوس که نسیان رهایمان نمی کند، لذا گرفتار آرزوهای دور و دراز می شویم، و فرصت طلایی عمل را در ایام امل، از دست می دهیم.

2- مردمان براساس عملکردشان در روزهای امل و توجهی که به اجل دارند به دو دسته تقسیم می شوند: یا در زندگی دنیا به اقدام و عمل می پردازند؛ در این صورت از اعمالشان بهره می برند و رسیدن اجل، ضرری به ایشان نمی زند. یا آن که پیش از مرگ، کوتاهی می کنند؛ در نتیجه اعمالشان تباه می شود و از مرگ زیان می بینند؛ زیرا مرگ، پُلی است که آنان را به وادی حساب و سپس عقاب (کیفر) وارد می سازد.

3- امام (علیه السلام) فرموده اند، در زمان رغبت همان گونه رفتار کنید که در رهبت عمل می کنید. ظاهراً مراد این است که همان طور که به هنگام بروز دشواری فقر، بیماری، ناامنی و مانند آن همواره به یاد خداوند متعال هستید، از او مدد می جوئید و وظائف خود را صحیح و دقیق انجام می دهید، به هنگام خوشی نیز که اوضاع و احوال دنیا به کام شماست - از یاد خداوند غافل نشوید و زندگی در سلامت و ثروت و امنیت، شما را از انجام وظائف، باز ندارد.

4- مولا- (علیه السلام) که در برترین مرتبه ی معرفت نسبت به حقیقت بهشت و دوزخ قرار دارند - درباره ی طلب واقعی بهشت و فرار حقیقی از آتش می فرمایند که من چیزی با ارزش و طلب کردنی مانند بهشت ندیدم که طلب کننده ی آن، بدین گونه در خواب غفلت فرو رفته باشد. و نیز ندیدم چیزی ترسناک و گریختنی هم چون آتش دوزخ که گریزان از آن تا این حدّ در خواب غفلت باشد. به امور مادی زندگی دنیا نظری بیفکنیم: وقتی برای دست یابی به چیزی مصمم می شویم، نهایت کوشش خود را برای آن به خرج

می دهیم، زیرا باور کرده ایم که برای حصول اهداف مادی، باید از همین عوامل و اسباب عادی بهره جوییم. و یقین داریم که هر قدر کسب آن هدف، ضروری تر و اهمیت آن برای ما بیشتر باشد، باید تلاش بی وقفه ی خود را افزون تر کنیم و هیچ غفلتی را جائر نشماریم. هرگز در این گونه امور، کار را به دست سرنوشت نمی سپاریم و دل به استثناءها خوش نمی داریم.

به عنوان مثال، کسانی را دیده ایم که برای ورود به دانشگاه، روز و شب را از هم باز نمی شناسند، تمام هم و غم خود را به سوی هدف خویش نشانه می روند. و حواشی زندگی را فدای مقصود اصلی می کنند.

اما بیشتر انسان ها در امور معنوی سستی می ورزند؛ با آن که حیات و سعادت ابدی آن ها بدان وابسته است. طبع بشر چنین می پسندد که در طلب بهشت، تبلی کند و برای رهایی از دوزخ نیز همت نرزد. در حالی که اساساً مقایسه ی بهشت و جهنم با امور مطلوب و غیر مطلوب دنیوی قیاسی مع الفارق است. نعمات بهشتی همگی باقی اند، حال آن که بهره های این دنیا همگی فانی اند. هرگز کسی در بهشت، از نعمت ملول نمی شود، ولی در دنیا لذائذ، همواره با ناخوشی ها در آمیخته است. همین تفاوت ها بین آخرت و دنیا و همین ویژگی های بهشت است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) را از طالب بهشت در عین غفلت ورزیدن، به شگفت می آورد.

در مورد جهنم نیز، وقتی از رنج های پایان ناپذیر و نیز غیرقابل تحمل آن آگاه می شویم و آن را با دردهای گذرا و نسبتاً سبک تر دنیا می سنجیم، اذعان می کنیم که نمی توان به راستی گریزان از عذاب آخرت بود و در عین حال در خواب غفلت فرورفت. پس اگر با این همه اوصاف که از بهشت و دوزخ شنیده ایم، به حقانیت آن ها رسیده باشیم عقلاً باید از خواب غفلت به در آییم و برای رسیدن به آن اهداف عالی معنوی بکوشیم. نیز هرچه بیشتر دنیا و آخرت را بشناسیم، طلب حقیقی بهشت در ما ریشه دار تر می گردد. این معرفت البته، جز با رجوع به آیات قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم السلام) ممکن نیست. این هم وجهی از وجوه نیاز علمی بشر به کتاب خداوند و سخنان اهل بیت (علیهم السلام) است که درباره ی آن در بحث عقل و علم، مفصلاً سخن گفته ایم.

5- امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) به تقابل حق و باطل و هدایت و گمراهی اشاره فرموده اند. اگر حق به حال کسی سود ندهد، باطل به او ضرر می زند و جایگاهی میان این دو نیست. سودبخشی حق و هدایت، به این است که انسان با شنیدن حق، از آن تبعیت کند و هدایت پذیرد. (1) وگرنه گمراهی، انسان را به هلاکت می رساند. دیدیم که عاملی که میان حق و باطل فرق می گذارد، چیزی جز نور عقل نیست و هموست که انسان را به پذیرش هدایت فرا می خواند. لذا دعوت عقل را لبیک گفتن، سعادت آفرین و دست رد به سینه آن زدن، هلاکت آور است.

6- حضرت در مقام نتیجه گیری، باز هم این حقیقت را یادآور می شوند که شما را به «کوچیدن» امر کرده اند و به برگرفتن زاد و توشه رهنمون شده اند. آری! انسانی که باور به کوچ دارد، اولاً در هر منزلگاهی به آراستن و ساختن آن توقفگاه بیش از حد نیاز نمی پردازد، همچنان که هیچ عاقلی روی پل و گذرگاه، خانه نمی سازد.

ثانیا می داند که شرط راحتی سفر، سبکباری و در عین حال، همراه داشتن توشه ی کافی است.

7- نکته ی دیگر در کلام حضرتش، هشدار دادن ایشان نسبت به پیروی از هوی و درازی آرزوست که هیچ چیز بسان این دو عامل، نگران کننده نیست. پیروی از خواهش های نفسانی، انسان را به گناه و نافرمانی می کشاند و طول امل، انسان را از جبران گناهان گذشته و خویشتن داری در زمینه ی معاصی آینده باز می دارد.

از خداوند می خواهیم که توفیق عمل به این تعالیم متعالی را به ما عنایت فرماید که با وجود این سخنان و شنیدن آن، راه هرگونه عذر و بهانه ای بسته شده، حجت تمام گشته و نوبت عمل فرا رسیده است.

10-5 - حجاب کثرت لهُو

«لهُو» در لغت به معنی سرگرمی و مشغول شدن به چیزی و غافل شدن از غیر آن است:

«لهُو، چیزی است که بدان سرگرم می شوی و با آن بازی می کنی و تو را

ص: 393

1- درباره ی تواضع در برابر حق، در بحث نشانه های عقل سخن گفتیم.

مشغول می سازد، مانند هوی و طرب و مانند آن دو... گفته می شود: لَهْوَتٌ بِالشَّيْءِ. زمانی که با آن بازی کرده ای و بدان، از غیر آن مشغول و غافل شده باشی.» (1)

بنابراین معمولاً در «لهو»، معنای غفلت نهفته است. غفلت از حقائق در مقابل ذکر می آید و معادل محبوب گشتن علم و عقل است. تذکر این نکته ضرورت دارد که هر لهوی فی نفسه حرام نیست، همان طور که در شرع، مطلق پرداختن به سرگرمی حرام نگشته است. آن چه نکوهش شده، امور باطلی است که انسان را از پرداختن به حق باز می دارد و سراسر زندگی او را به غفلت مبدل می کند. به هر حال، حجاب بودن سرگرمی - از آن جهت که می تواند غفلت زا باشد. امری کاملاً وجدانی است. آن چه عقلاً قبیح است، غلبه ی لهو بر عقل و کثرت آن است:

«مَنْ كَثُرَ لَهْوُهُ قَلَّ عَقْلُهُ» (2)

«کسی که لهوش زیاد شود، عقلش کم می گردد.»

اولاً خاصیت ذاتی لهو، یعنی غفلت زایی آن را نباید فراموش کرد. ثانیاً باید توجه داشت که کثرت آن - یعنی گذران اوقات بسیار زندگی به سرگرمی ها - زمینه را برای «غلبه ی لهو بر عقل انسان» فراهم می کند. در پی آن، تمام زندگی انسان رنگ و بوی غفلت می گیرد و غفلت همیشگی به جای ذکر مدام می نشیند. این حالت را در روایات، استهتار به وسیله ی لهو و خوشی (شیفته ی لعب شدن) نامیده اند. استهتار یعنی ولع نسبت به چیزی و افراط در آن. (3) این شیفتگی به لعب و شیدایی به طرب، نشانه ی جهل است:

«لَمْ يَعْزِلْ مَنْ وَلَّهَ بِاللَّعْبِ وَاسْتَهْتَرَ بِاللَّهْوِ وَالطَّرْبِ..» (4)

«عاقل نیست آن کس که شیفته ی بازی و شیدای سرگرمی و خوشی شود.»

ص: 394

1- لسان العرب ج 15 / ص 258. اللّهُو مألّهوت به و لعبت به، و شغلک من هوی و طرب و نحوهما... یقال: لهوت بالشئیء... اذا لعبت به و تشاغلّت و غفلت به عن غیره.

2- غررالحکم / 10559.

3- «أما الإستهتار فهو الولوع بالشئیء و الإفراط فيه.» لسان العرب ج 5 ص 249.

4- همان ح 827.

با توجه به نکات یاد شده، بالاترین مرتبه ی عقل، دوری از لهو است:

«أَفْضَلُ الْعَقْلِ مُجَانِبُهُ اللَّهُ» (1)

اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا اموری مانند ورزش، لهو به شمار می آید؟ پاسخ را باید با توجه به نیت شخص داد. اگر نیت از ورزش، حفظ سلامت بدن باشد تا آن بدن را در راه عبادت خدا به کار گیرد، هدفی کاملاً عقلایی و نیز مورد توصیه ی شرع - در کار است. این توصیه ی شرعی برای آن نیست که ورزش سرگرم کننده و غفلت زا تشویق شود؛ بلکه همان اهداف عقلایی در کار است، چنان که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده اند که:

«عَلِّمُوا أَبْنَاءَكُمْ الرِّمَى وَالسَّبَّاحَةَ..» (2)

«پسرانتان را تیراندازی و شنا بیاموزید.»

کسی که از راه ورزش، کسب حلال می کند، بر او نیز اشکالی وارد نیست. اما بدیهی است که شیفته ی ورزش شدن برای ورزش به گونه ای که آدمی را از امور حق حاکم بر زندگی دنیوی و اخروی غافل کند، پسندیده نیست.

در این جا یادآوری مجدد نکته ای مفید است: از این قبیل مباحث، نباید ترغیب به رهبانیت و ترک مطلق لذت برداشت شود. آن چه نکوهش شده، در درجه ی اول لذت و لهو حرام، و در وهله ی دوم کثرت لهو حتی از نوع حلال است. در تعبیر حدیث دیدیم که استهتار و ولع و افراط در آن نکوهیده است. چه بسا انسان با اختصاص اوقاتی برای لذت حلال، با روحیه ای بهتر به دیگر وظایف روزمره ی خود موفق شود. مهم، اصلاح نیت همراه با صحت و مشروعیت خود عمل است. انسان می تواند با تصحیح نیت به ورزش سالم و مشروع پردازد و آن را مبدل به عبادت کند و در عین حال، از آن لذت هم ببرد. در حدیثی از امام کاظم (علیه السلام) آمده است:

«اجْتَهِدُوا فِي أَنْ يَكُونَ زَمَانُكُمْ أَرْبَعِ سَاعَاتٍ: سَاعَةٌ لِمُنَاجَاةِ اللَّهِ وَ سَاعَةٌ لِأَمْرِ الْمَعَاشِ وَ سَاعَةٌ لِمُعَاشَرَةِ الْإِخْوَانِ وَ الثَّقَاتِ الَّذِينَ يُعَرِّفُونَكُمْ

ص: 395

1- همان / ح 372.

2- نوادر راوندی / ص 49.

عُيُوبِكُمْ وَ يُخْلِصُونَ لَكُمْ فِي الْبَاطِنِ وَ سَاعَهُ تَخْلُونَ فِيهَا لِلذَّائِكُمْ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ وَ يَهْدِيهِ السَّاعَةُ تَقْدِرُونَ عَلَى الثَّلَاثِ سَاعَاتٍ ..» (1)

«بکوشید که وقت شما چهار زمان باشد: زمانی برای مناجات با خدا، زمانی برای امر زندگی، زمانی برای معاشرت با برادران و افراد مورد اعتماد که عیوب شما را به شما می نمایند و در باطن نسبت به شما اخلاص میورزند، و زمانی که در آن خلوت کنید برای لذت غیرحرامتان. و با این زمان است که بر آن سه زمان دیگر توان می یابید.»

بر مبنای این کلام، با لذت بردن حلال، می توان بر وظایف دیگر قادر شد. از همین حدیث هم میانه روی در اختصاص اوقات به هریک از چهار مورد توصیه شده، فهمیده می شود. لذت نباید بخش عمده ی زندگی آدمی را فرا گیرد، به گونه ای که او را از مناجات با پروردگار و امر معاش و معاشرت با اخوان باز دارد.

توجه شود که مقصود امام (علیه السلام)، تقسیم وقت به چهار قسم «مساوی» نیست تا تصوّر شود زمان لذت بردن باید مساوی با سایر امور مهمّ دیگر باشد؛ بلکه لذت های غیر حرام، طریقت دارند، نه موضوعیت، یعنی وسیله اند نه هدف. همان طور که از جمله ی پایانی حدیث بر می آید، لذت مباح زمینه را برای صرف بهتر وقت در سه کار دیگر یعنی مناجات با خدا و تأمین معاش و معاشرت با برادران ایمانی فراهم می کند. آن چه موضوعیت دارد، حرکت در مسیر بندگی و سعادت ابدی اخروی است، که مناجات با خداوند، بهترین وسیله برای وصول به این هدف است. نیز برای قدرت یافتن بر مناجات و عبادت شایسته، باید به قدر کفایت، معاش را تأمین کرد. از این رو، تأمین معاش با این نیت، خود مصداق بندگی خداوند می گردد، چراکه:

«.. فَلَوْلَا الْخُبْزُ مَا صَلَّيْنَا وَ لَا صُمْنَا وَ لَا أَدَّيْنَا فَرَائِضَ رَبِّنَا ..» (2)

«... اگر نان نمی بود، ما نماز نمی گزاردیم و روزه نمی گرفتیم و فرائض پروردگاران را به جا نمی آوردیم.»

ص: 396

1- تحف العقول ص 409.

2- این بیان ضمن دعایی از رسول خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) نقل شده است: «بَارِكْ لَنَا فِي الْخُبْزِ وَ لَا تُفَرِّقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُ، فَلَوْلَا الْخُبْزُ مَا صَلَّيْنَا وَ لَا صُمْنَا وَ لَا أَدَّيْنَا فَرَائِضَ رَبِّنَا.» کافی / ج 5 ص 73.

در نظر گرفتن زمانی برای معاشرت با برادران دینی شایسته‌ی نشست و برخاست، نیز اهمیت دارد. ویژگی آن برادران در نمایاندن عیب دوست به خود اوست. انسان با دانستن عیب خویش، در اصلاح خود می‌کوشد و این اقدام نیز، او را به هدف اصلی اش - کسب سعادت نزدیک تر می‌سازد.

پس لذت حلال باید به قدری باشد که نشاط بر سه کار دیگر را فراهم کند. لذت بردن فی نفسه هدف نیست؛ بلکه وسیله است. اگر لذت هدف شود و اصالت یابد، به تدریج بر انسان غلبه می‌کند و زمان را بر سه امر دیگر تنگ می‌سازد. چرا که به هر حال، لذت بردن - حتی از نوع حلال - امری مطبوع و جذاب است، در حالی که مناجات با خداوند یا تأمین معاش - برای کسانی که هنوز در ابتدا یا میانه‌ی این راهند- دشوار است و به مجاهده نیاز دارد.

بار دیگر تأکید می‌کنیم که در لذت بردن از امور حلال، همواره باید مراقب بود که دیوار به دیوار حرام حرکت نکنیم، چرا که امور حرام نوعاً لذت بخش و مطبوعند و اگر در مسیر لذت جویی بیفتیم، توقف در آن کاری دشوار خواهد بود.

متأسفانه در روزگار ما - که اسباب لهو و زمینه‌های لعب به شیوه‌های گوناگون فراهم است - به افراد زیادی به بهانه‌ی دمی لذت بردن و کسب نشاط، گرفتار لهوهای حرام می‌گردند؛ مثلاً دیدن و شنیدن هرگونه فیلم و موسیقی را بر خود مجاز می‌شمارند. در حالی که سازندگان بسیاری از این محصولات، دغدغه‌ی رعایت ضوابط شرعی و حدود دینی را ندارند و این عدم توجه را در حاصل کار آن‌ها به عیان می‌توان دید. بسیاری از این‌ها، حلال و حرام را به هم در می‌آمیزند. اگر هم حرام نباشند، غالباً از مشتهات محسوب می‌شوند و در این جا نیاز به ورع و تقوا آشکار می‌شود. خلاصه این که به بهانه‌ی تفریح و کسب نشاط، به دنبال لذت جویی و شهوت رانی نباید رفت. روا و موجه دانستن این گونه امور، تحت عناوین ظاهر پسندی که امروزه رواج دارد، از مرموزترین شیوه‌های شیطانی است که انسان را به خودفریبی دچار می‌سازد. گاهی این شهوت‌گرایی با عناوین فریبنده‌ای هم چون عقلگرایی در روزگار ما عرضه می‌شود! عاقل در این وادی نیز خود را همواره نیازمند شرع می‌بیند، زیرا تعیین مصادیق لذت حلال و حرام و مرزبندی دقیق میان آن دو، تنها از شرع ساخته است.

نکته ی پایانی این که نباید پنداشت لذت حلال، منحصر در بهره مندی های جسمی و بدنی است؛ بلکه لذات روحانی نیز قابل توجه و در خور تأمل هستند. لذت در غیر حرام - بسته به درجات ایمانی افراد - مصادیق مختلفی دارد. مثلاً ممکن است کسی از انفاق مال خویش حقیقتاً لذت ببرد. دیگری با تشرّف به مشاهد مشرفه ی معصومین (علیهم السّلام) و زیارت قبور ایشان، به چنان ابتهاج روحی دست یابد که در بازگشت به وطن، با طراوتی نو، فعالیت از سرگیرد. گاه مرتبه ی ایمانی شخص به جایی می رسد که ذکر خدا و دعا در پیشگاه او برایش لذتی بی بدیل می گردد.

به عنوان مثالی جالب توجه، خوب است بدانیم که در روایات، از «نماز شب» به عنوان «لهو المؤمن» یاد شده است. (1) آن هنگام که دیدگان خفته اند و تاریکی شب، زرق و برق تعلق دنیوی را پوشانده، کسی که با نیت خالص برخیزد، در پیشگاه مالک خویش بایستد، پیشانی تذلل بر خاک بساید و از غیر خالق چشم اعتنا فرو بندد، ذکر خالق او را از یاد خلق غافل می کند. لذا می توانیم گفت که نماز شب، لهو مؤمن است، زیرا که او را از غیر معبود متعال غافل می کند.

10-6 - حجاب کثرت هزل

«هزل» در لغت، نقیض «جدّ» است. (2) «هزل در کلام» شوخی کردن و مزاح است، که افراط در آن، حجاب عقل است:

«مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْهَزْلُ فَسَدَ عَقْلُهُ...» (3)

«کسی که شوخی کردن بر او چیره گردد، عقلش فاسد شود.»

نیز فرموده اند:

«كثْرَةُ الْهَزْلِ آيَةُ الْجَهْلِ.» (4)

«بسیار شوخی کردن نشانه ی جهل است.»

ص: 398

1- خصال / ج 1 / ص 161.

2- لسان العرب / ج 11 / ص 696.

3- غررالحکم ح 4481.

4- همان / ح 10549.

هرکس هزل به او چیره شود، دیگر قصد کار جدی نمی تواند

«غَلَبَهُ الْهَزْلُ تَبَطَّلَ عَزِيمَةَ الْجِدِّ...» (1)

«چیرگی شوخی، قصد جدی داشتن را باطل می کند.»

چنین کسی، حتی گهگاه که در رفتار خود جدیت به خرج دهد، تشخیص آن از هزل او آسان نیست:

«مَنْ جَعَلَ دَيْدَنَهُ الْهَزْلَ لَمْ يُعْرِفْ جِدَّهُ...» (2)

«کسی که عادتش را بر شوخی کردن قرار دهد، جدی بودنش شناخته نمی شود.»

کسی که شوخی و هزل به عادت دائمی او مبدل شود، از لحاظ شخصیتی نیز، به تدریج، از جدیت و واقع بینی در امور زندگی خارج می گردد، وجود خویش را هم به شوخی می گیرد، ناخودآگاه با واقعیات زندگی و امور مربوط به سرنوشت خود نیز با شوخی برخورد می کند و هرگز نمی تواند جدیت مورد نیاز را در بزنگاه های سرنوشت ساز حیات خویش به خرج دهد.

بنابراین مؤمن باید به جدی بودن انس گیرد

«الْمُؤْمِنُ يَعَافُ اللَّهُوَ وَيَأْلَفُ الْجِدَّ...» (3)

«مؤمن، لهورا ناپسند می دارد و ترک می گوید و به جدی بودن انس می گیرد.»

10-7 - حجاب عجب

عجب یعنی: خوش آمدن و خشنودی از خود. اصلی ترین 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 می بیند. او اذعان

ص: 399

1- همان ح 10551.

2- همان ج 4479.

3- غررالحکم ح 1520.

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.» (1) «خشنودی تو از خودت، از تباهی عقل تو است.»

«الْمُعْجَبُ لَا عَقْلَ لَهُ..» (2)

«گرفتار عجب، عقل ندارد.»

البته این بدان معنا نیست که چنین کسی هیچ بهره‌ای از عقل ندارد؛ بلکه بدین مفهوم است که از آن درجه از عقل که او را در جهت رفع عجب یاری کند، محروم است. اگر عقل او کامل تر بود، به عجب گرفتار نمی‌آمد.

نیز فرموده اند:

«عُجْبُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ أَحَدُ حُسَادِ عَقْلِهِ.» (3)

«خشنودی انسان از خودش، یکی از حاسدان عقل اوست.» عقل حاسدانی دارد. حاسد یعنی آن که کمال دیگری را یارای دیدن ندارد. عجب نیز چنین است. عجب و عقل در یک اقلیم ننگنجد.

راه درمان عجب، تذکر دائمی به ذلت و بیچارگی ذاتی خود در پیشگاه خداوند است. هر کار انسان، حتی اگر شکر نعمتی باشد، به توفیق الهی انجام می‌شود و لذا شکر بر آن واجب است و این رشته تا بی نهایت امتداد دارد. انسانی که خود را به تنهایی حتی از شکر عاجز می‌بیند، در تمام مراحل فعل اختیاری از اشتیاق و پیدایش انگیزه‌ی آن تا پایان کار به 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

ص: 400

1- همان / ح 7063.

2- همان / ح 7090.

3- نهج البلاغه / ص 507 / حکمت 212.

و تا عنایت او نباشد، قدم از قدم برداشتن امکان ندارد.

نکته ی 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 ی 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 می شود، نگران و بیمناک باشد. وجود این بیم و امیدها، جایی برای عجب باقی نمی گذارد.

این نگرش عاقل در حسنات خویش است. اما وقتی به سیئات می رسد، خود را شرمسار می یابد که چرا با همان نعمت هایی که خداوند در اختیارش نهاده، به نافرمانی اش اقدام کرده است. لذا خدا را به حسناتش و خویشتن را به سیئاتش اولی (سزاوارتر) می داند. به هنگام ارتکاب گناه پشیمان می شود، توبه می کند، هرگز آن را از یاد نمی برد و در تدارک می کوشد. اما گرفتار عجب، از سوئی گناهان خود را از یاد می برد و در صدد جبران بر نمی آید؛ از سوی دیگر عبادات خود را بزرگ می شمارد، به واسطه ی انجام آن ها بر خداوند منت می نهد، نعمت های موهبتی خدا هم چون حیات و قدرت را فراموش می کند، مغرور و فریفته به خود می گردد، می پندارد که نزد خدا منزلت و جایگاهی دارد، به مدح و ثنای خویش می پردازد و هیچ تقصیر و قصوری در کار خود نمی بیند. برای رهایی از همین حالت است که امام کاظم (علیه السلام) به یکی از فرزندان خود سفارش می کنند که خود را از حدّ تقصیر (یعنی کوتاهی در عبادت خدا) بیرون بدان:

«يَا بُنَيَّ! عَلَيْكَ بِالْجِدِّ؛ وَلَا تُخْرِجَنَّ نَفْسَكَ مِنْ حَدِّ التَّقْصِيرِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ وَطَاعَتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبَدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ.»

«ای پسرکم! بر توباد به کوشش، خود را از حدّ تقصیر در عبادت و طاعت خداوند عزوجل بیرون بدان؛ که خداوند آن گونه که شایسته است عبادت نمی شود.»

توضیح این که: هر اندازه انسان خود را در بندگی خداوند، مقصّر نبیند؛ به همان اندازه گرفتار عجب است. حدّ وسطی بین این دو حالت وجود ندارد.

آثار سوء عجب بسیار است. لذا عاقل آن را از سرچشمه سد می کند و بدان اجازه ی افساد عقل نمی دهد.

10 - 8 - حجاب کبر

کبر، از آثار عجب است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«شَرُّ آفَاتِ الْعَقْلِ الْكِبْرُ» (1)

«بدترین آفت عقل، کبر است.»

کبر یعنی خودبزرگ بینی و برتر دیدن خود نسبت به دیگران، به واسطه ی دارا بودن کمالات یا انجام کارهای نیک. کبر، هر کسی را تهدید می کند و از همه بیشتر، عابدان و عالمان در معرض خطر آنند. هر که کمالات بیشتری دارد، در خطر بیشتر و سقوطش دردناک تر است. اگر انسان خود را با دیگران مقایسه کند و عاقلانه نیندیشد، ممکن است دچار کبر شود. اما اگر به خود تذکر دهد که علم از آن خودش نیست؛ بلکه نور علم حقیقتی غیر از اوست که قلب ظلمانی اش را منور ساخته است، آن گاه به فقر خود متنبّه می شود و خضوع و تواضع، جای کبر را می گیرد. در مقابل، هر اندازه کبر به قلبی داخل شود، به همان میزان عرصه بر عقل تنگ می گردد

«مَا دَخَلَ قَلْبَ امْرِءٍ شَيْءٌ مِنَ الْكِبْرِ إِلَّا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ مِثْلَ مَا دَخَلَهُ مِنْ ذَلِكَ قَلَّ ذَلِكَ أَوْ كَثُرَ...» (2)

«هیچگاه در قلب کسی، چیزی از کبر داخل نمی شود، مگر آن که به همان مقدار که کبر داخل شده است . کم یا زیاد - از عقل او کاسته می شود.»

از این رو، در روایات، تکبّر را عین حماقت دانسته اند: «التَّكْبُرُ عَيْنُ الْحِمَاقَةِ» (3)

حماقت در مقابل علم و عقل است. در حدیث دیگری در توصیف حقیقت جنون

ص: 402

1- غررالحکم ح 849.

2- امام باقر (علیه السلام)، بحارالانوار ج 78 / ص 186.

3- غررالحکم ح 7117.

(دیوانگی واقعی)، یکی از خصال مجنون را تکبر معرفی کرده اند:

به نقل امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، روزی پیامبر خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بر جماعتی گذشتند و پرسیدند:

«عَلَى مَا اجْتَمَعْتُمْ؟»

«برای چه امری گرد آمده اید؟»

آن ها پاسخ دادند:

«يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا مَجْنُونٌ يُصْرَعُ فَاجْتَمَعْنَا عَلَيْهِ.»

«ای پیامبر خدا! این مجنونی است که دچار صرع می گردد و بر او گرد آمده ایم.»

حضرت فرمودند:

«لَيْسَ هَذَا بِمَجْنُونٍ وَلَكِنَّهُ الْمُبْتَلَى.»

«این مجنون نیست؛ بلکه مبتلا (بیمار) است.»

سپس فرمودند:

«أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْمَجْنُونِ حَقَّ الْمَجْنُونِ؟»

«آیا شما را از مجنون حقیقی آگاه نسازم؟»

گفتند:

«آری، ای پیامبر خدا»

حضرت فرمودند:

«إِنَّ الْمَجْنُونَ حَقَّ الْمَجْنُونِ الْمُتَبَخَّرُ فِي مَشْيِهِ النَّاطِرُ فِي عِظْفِهِ الْمُحَرَّكُ جَنِّيهِ بِمَنْكِبَيْهِ يَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ جَنَّتَهُ وَهُوَ يَعْصِيهِ الَّذِي لَا يُؤْمِنُ شَرَّهُ
وَ لَا يُرْجَى خَيْرُهُ فَذَلِكَ الْمَجْنُونُ وَ هَذَا الْمُبْتَلَى» (1)

«مجنون حقیقی، کسی است که در راه رفتن خود تکبر می ورزد، خودپسند است. (2) دو پهلویش را همراه با شانه هایش حرکت می دهد
(کنایه از راه رفتن

1- خصال/ج 1/ص 333/ح 31.

2- لاروس اص 1462: عَطْفًا الرَّجُلُ: دو جانب مرد.. «هُوَ يَنْظُرُ فِي عَطْفِيهِ»: او خود پسند شد.

همراه با خود بزرگ بینی)، امید بهشت خداوند را دارد در حالی که معصیت او را مرتکب می شود. (مجنون حقیقی) همان (است) که امان از شرّ او نیست و خیر از او امید نرود. چنان کسی مجنون است. و اما این شخص، مبتلا (بیمار) است.»

گفته شد که «کبر»، امری باطنی است که در قلب می رود و عقل را بیرون می راند. در حدیث یاد شده، آثار ظاهری شخص متکبر مانند راه رفتن با غرور و نخوت را، برشمرده اند. بدیهی است که این آثار، از همان امر قلبی سرچشمه می گیرد. وقتی کسی چنین شد، عقل و قلبش پوشیده می شود و به معنای واقعی کلمه، باید او را «مجنون» نامید.

باید هم چون امیر مؤمنان (علیه السلام) چشم خویش بگشاییم و بنگریم از کجا آمده ایم و به کجا می رویم، تا از کبر متکبران به شگفت آیم:

«عَجِبْتُ لِمُتَكَبِّرٍ كَانَتْ أَمْسِ نُطْفَةُ وَهُوَ فِي غَدِّ حَيْفَهُ.» (1)

«در شگفتم از متکبری که دیروز نطفه ای بوده و فردا مرداری (چگونه کبر می ورزد؟)»

عقل، به گذشته ی خویش باز می گردد و سرآغاز خود را مایعی بدبو و نجس می بیند. از سوئی به آینده ی خود می نگرد که بعد از مرگ به مرداری بدبو مبدل می گردد، آن گاه به حقیقت سراپا نیاز خود بیشتر متذکر می شود و دیگر جایی برای کبر ورزیدن نمی بیند. او می یابد که کمالات مادی و معنوی چون سلامت، قدرت، جمال، علم و ... را خود به دست نیاورده است. همه ی آن ها را در هر لحظه قابل زوال و در معرض نیستی می بیند. از این رو، دلیلی برای کبر ورزیدن نمی بیند.

کسی که مالی نزد او به امانت نهاده اند، نشاید 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 مالک این کمالات، اجازه ی تصرف در آن ها را در چارچوب خاصی به ما داده و ما را به حرکت در این محدوده می آزماید. اما انسان ناسپاس، چشم و گوش دل بر این

ص: 404

حقائق می بندد، آن گاه می پندارد همه ی دارایی هایش ملک اوست و می تواند با آن ها بر دیگران برتری جوید و تکبر ورزد.

خداوند حکیم لطیف، بشر فراموشکار را به آغاز و انجام او (نطفه و جیفه) تذکر داده است. هم چنین به وسیله ی تقلبات و تحولات این دنیایی او را به آفرینش همراه با ضعف خود توجه می دهد. با این همه، صدشگفت که باز هم تکبر، گریبان این انسان را رها نمی کند. امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در بیانی مشابه حدیث اخیر، یکی دیگر از مصادیق ضعف و عجز بشر در این دنیا و انگیزه های تکبر ستیزی را پیش چشمان او می نهد:

«عَجِبْتُ لِابْنِ آدَمَ أَوْلَهُ نُطْفَةٌ وَ آخِرُهُ جِيفَةٌ وَ هُوَ قَائِمٌ بَيْنَهُمَا وَعَاءٌ لِلْغَائِطِ ثُمَّ يَتَكَبَّرُ.» (1)

«به خاطر فرزند آدم در شگفتم. آغاز او نطفه ای است و انجام او مرداری و او در میان آن دو به عنوان ظرفی از پلیدی ایستاده است؛ با وجود این، تکبر می ورزد.»

عجب موجودی! ابتدایش نجاست، انتهایش نجاست و در میانه ی 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:

«وَ اسْتَعِذُوا بِاللَّهِ مِنْ لَوَاقِحِ الْكِبْرِ كَمَا تَسْتَعِذُونَ مِنْ طَوَارِقِ الدَّهْرِ وَ اسْتَعِدُّوا لِمُجَاهَدَتِهِ حَسَبَ الطَّاقَةِ.» (2)

«از زمینه های بارور شدن کبر به خداوند پناه برید، همان گونه که از حوادث روزگار به او پناه می برید. و برای مجاهدت با آن، به قدر توان آماده شوید.»

«لواقح» در لغت به معنی بارورکننده ها است. لواقح الکبر، یعنی اموری که کبر را

ص: 405

1- علل الشرائع / ج 1 / ص 275.

2- غررالحکم ح 7121.

بارور می کنند، یعنی زمینه ی ایجاد کبر را در انسان فراهم می آورند و بستر رشد و ریشه دار شدن آن را هموار می سازند. اصلی ترین لواط کبر، همان عواملی است که انسان را از تذکر به ضعف و عجزهایش غافل می سازد و باید با آن ها به مبارزه پرداخت تا کبر، ریشه کن شود.

9-10 - حجاب استغناء به عقل خویش

از مصادیق عجب، عجب به عقل و علم خویشتن است که در پی خود، استبداد به رأی را همراه می آورد. یعنی شخص، عقل و علم خود را در میان عالمان و عاقلان دیگر، برترین پندارد و خویشتن را کامل و اصل به مراتب بالای عقل بداند. این شخص حاضر نیست در پیشگاه عالمان دیگرزانی علمی بزند، زیرا که خود را بی نیاز می بیند. حال آن که اندکی تأمل عاقلانه کافی است تا قبح آن پندار و این رفتار مشخص گردد. انسان عاقل، با نگرش به خود و معلوماتش و مقایسه ی آن با جهان پیرامونش، به کوچکی خود و اندکی معلوماتش اذعان می کند. لذا فرموده اند:

«أَحْمَقُ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ أَنَّهُ أَعْقَلُ النَّاسِ.» (1) «بیشترین حماقت، از آن کسی است که پندارد عاقل ترین مردم

است.»

عاقل به علم خویش می نگرد، به غیراختیاری بودن حصول آن متذکر می شود، آن گاه می یابد که در وادی علم هم جای خشنودی از خود نیست. اگر علمی دارد، آن را بدو عطا کرده اند. راه اعطای بیشتر علم و ترقی در مدارج علم همچنان باز است. با دیده ی واقع بین، می توان عالم تر و عاقل تر از خود را یافت. بنابراین اکتفای به علم و عقل خویش مجاز نیست؛ بلکه مایه ی لغزش است:

«مَنْ أُعْجِبَ بِرَأْيِهِ ضَلَّ وَ مَنْ اسْتَعْنَى بِعَقْلِهِ زَلَّ وَ مَنْ تَكَبَّرَ عَنِ النَّاسِ ذَلَّ» (2)

ص: 406

1- غررالحکم ح 1250.

2- کافی / ج 8 ص 19 ح 4 این جملات، فقراتی است از خطبه مشهور «وسیله»، از امیرالمؤمنین (علیه السلام) که مضامین بلندی از معارف اهل البیت (علیهم السلام) را در بردارد.

«هرکس شیفته و دلباختهی نظر خود شود، گمراه می گردد. و کسی که احساس بی نیازی (از عقل دیگران) به واسطه ی عقلش بکند، می لغزد. و کسی که بر مردم تکبر ورزد، خوار می شود.»

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کلامی دیگر فرموده اند:

«إِتِّهَمُوا عُقُولَكُمْ فَإِنَّهُ مِنَ الثَّقَةِ بِهَا يَكُونُ فِي الْخَطَاءِ.» (1)

«عقل هایتان را متهم بدانید که از اعتماد به آن خطا سرچشمه می گیرد.»

عقل نور است و ویژگی واقع نمایی دارد. عقل حجت خداست، لذا معصوم از خطاست. اما می بینیم که امام (علیه السلام) در این جا می فرماید که عقل هایتان را متهم کنید. این دو مطلب با یکدیگر تناقض ندارند. سخن فوق بدان معنا نیست که عقل را به صورت مطلق جائز الخطا بدانیم؛ بلکه فرموده اند: «إِتِّهَمُوا عُقُولَكُمْ»، یعنی عقل هایتان را - از آن جهت که عقل شماست و کامل نیست - جائز الخطا بدانید، زیرا وقتی آدمی به کمال بهره مندی از علم و عقل نرسیده باشد، همواره نسبت به مصادیقی از معقولات و معلومات، جاهل است. گاه همین جهل، در تشخیص، لغزش پدید می آورد. لذا انسان عاقل، هرگز به عقل خود اکتفا نمی کند. حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«غَايَةُ الْعَقْلِ الْإِعْتِرَافُ بِالْجَهْلِ.» (2)

«نهایت عقل، اعتراف به جهل است.»

نهایت درجه ی بهره مندی از عقل، آن است که آدمی به جهل خویش اعتراف کند، یعنی متذکر باشد که اگر هم بهره ای از علم و عقل دارد، این بهره مندی به خود او تعلق ندارد. او باید بداند که به خودی خود فقیر محض است و اگر در اوج دارا بودن علم و عقل، لحظه ای به حال خویش رها شود، به حسیض جهل فرو می غلطد و حتی اموری ساده را فراموش می کند. 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

ص: 407

1- غررالحکم ح 517.

2- غررالحکم ح 394.

است که در صورت تحقق، قوی ترین عالمان را بر زمین جهل می کوبد.

در توضیحی که آمد، اعتراف به جهل «ذاتی» مطرح شد. اعتراف به جهل، از جنبه ی دیگری هم قابل طرح است که آن را ذیل کلام لطیف دیگر مطرح می کنیم.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ترسیم سیمای عاقل می فرماید:

«الْعَاقِلُ مَنْ إِنْتَهَمَ رَأْيَهُ وَ لَمْ يَثْقُ بِكُلِّ مَا تَسْأَلُ لَهُ نَفْسُهُ.» (1)

«عاقل کسی است که رأی خویش را مَتَّهَم گرداند و بدان چه نفس او برایش می آراید، اعتماد نکند.»

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

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 نمی ماند، زیرا که عقل و علم، هر دو حجت اند و باید مبنای عمل قرار گیرند. اما نکته در این جاست که همان عجز و فقر ذاتی بشر، در بسیاری موارد چنین سر بر می آورد که وقتی انسان هنوز به علم حقیقی نرسیده، می پندارد که فهمیده است؛ غافل از این که نمی داند نتیجه ای که گرفته تا چه حد، با جهل درآمیخته است. گاه انسان درباره ی امری به اشتباه، نظری قاطع می یابد؛ در حالی که این قاطعیت ناشی از جهل مرکب است نه علم. این خود، لازمه ی فقر ذاتی بشر در معرفت های اوست.

البته این بحث، از نکات ظریف معرفت شناسی است که بدفهمی درباره ی آن، آدمی را به شگاکیت می افکند. ماشگاکیت را نفی می کنیم. در این تردید نداریم که اگر چیزی به عقل روشن گردد، عین واقع است. از سوی دیگر به حجیت عقل صد در صد قائلیم. (2)

ص: 408

1- همان /ح 498.

2- به فصل پنجم رجوع کنید.

اما برای تشخیص مصادیق افعال قبیح مانند ظلم در بسیاری موارد نیاز به آگاهی‌هایی جنبی و بیرونی داریم تا بتوانیم تشخیص دهیم که کاری مصداق ماهیت ظلم است یا نه. در اعتبار کشف عقل از قبح ماهیت ظلم، شک و تردیدی به خود راه نمی‌دهیم؛ اما در مقام تشخیص مصداق توجه به حجاب‌ها و جهل‌ها داریم. انسان با مجموعه دانسته‌های خود، در صدد کشف و وظیفه بر می‌آید. در چنین مرحله‌ای است که نباید نسبت به رأی خود، استبداد به خرج دهد. یعنی در تشخیص مصداق و جستجوی وظیفه، باید همواره به عجز ذاتی خویش بنگرد و به کمبودهای خود در علم و معرفت اقرار کند تا راه را برای دریافت مشورت از دیگران باز بگذارد.

توجه شود که معمولاً تعبیر «رأی» و «نظر»، در تشخیص موارد جزئی معنادار است. هیچ‌کس رأی و نظر دیگران را درباره‌ی حُسن یا قبح ماهیت ظلم جویا نمی‌شود. رأی‌گیری درباره‌ی این ادراک‌هایی معناست. 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:

«رأی انسان، ترازوی عقل اوست.» (1)

از این جاست که باب مشورت به روی انسان گشوده می‌شود و احتیاج بشر بدان محرز می‌گردد

«حَقُّ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُضَيِّفَ إِلَى رَأْيِهِ رَأَى الْعُقَلَاءِ وَيُضْمَّ إِلَى عِلْمِهِ عُلُومَ الْحُكَمَاءِ.» (2)

«وظیفه‌ی عاقل است که رأی عاقلان را به رأی خود بیفزاید و علوم حکیمان را به علم خود ضمیمه سازد.»

ص: 409

1- غررالحکم ح 493: «رأی الرَّجُلِ مِيزَانُ عَقْلِهِ.»

2- همان / ح 496.

توجه کنیم که وظیفه‌ی مشورت برای هر عاقلی وجود دارد؛ در هر مرتبه‌ای که باشد. اما متأسفانه نوع کسانی که گرفتار استبداد به رأی هستند، استغناء به عقل خویش نیز دارند. یعنی خود را به واسطه‌ی عقل خود بی‌نیاز می‌پندارند. اما هرگز به این عیوب نفسانی خویش توجه ندارند، بلکه در ظاهر و در سخن گفتن ممکن است با حالتی متواضعانه خود را حقیر و احقر هم بخوانند ولی در قلب خود، چنان کبر و عجب را جای داده باشند که نیازی به دانستن آرای دیگران در خود احساس نکنند. به همین دلیل حاضر به شنیدن نصیحت یا مشورت آن‌ها هم نباشند. ولی وقتی انسان به نادانی‌های خویش متذکر باشد و احتمال بروز خطا در نظر و رأی خویش را منتفی نداند، گرچه سالیانی را به تحصیل علم - حتی علم دین گذرانده باشد، باز هم مشورت با عاقلان را ضروری می‌یابد.

اگر مشورت با شروط خاص و سفارش شده‌ی آن انجام شود، فوائد بسیاری دارد که مهم‌ترین آن، بهره‌مندی از نور عقل دیگران است:

«مَنْ شَاوَرَ ذَوِي الْعُقُولِ اسْتَصَاءَ بِأَنْوَارِ الْعُقُولِ.» (1)

«هرکس با صاحبان عقل مشورت کند، از انوار عقل‌ها پرتو گیرد.»

نتیجه‌ی نهایی آن هم، رستگاری و رسیدن به صواب است:

«مَنْ شَاوَرَ ذَوِي النَّهْيِ وَالْأَلْبَابِ فَازَ بِالنُّجْحِ وَالصَّوَابِ...» (2)

«کسی که با صاحبان خرد و عقل مشورت کند، به رستگاری و صواب دست می‌یابد.»

برای آگاهی بیشتر درباره‌ی مسأله‌ی مهم و ضروری مشورت، به کتاب شریف بحار الانوار، کتاب الایمان و الکفر، باب «المشوره و قبولها و من ینبغی استشارته و نصیح المستشير والنهی عن الاستبداد بالرأی» (3) رجوع کنید.

ص: 410

1- غررالحکم ح 10080.

2- همان/ ح 10081.

3- بحار الانوار ج 75 / صص 98 - 105.

همان طور که مشورت با صاحبان عقل، بهره مندی بیشتری از نور عقل را به ارمغان می آورد، هم نشینی با جاهلان نیز، از عقل آدمی می کاهد.

«مَنْ صَحِبَ جَاهِلًا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ.» (1)

«کسی که با جاهلی هم نشین شود، از عقلش کاسته می گردد.»

این مطلب کاملاً وجدانی است. نشست و برخاست با افرادی که بینش و منش آن ها عاقلانه نیست، حجاب عقل است. معاشرت با کسانی که گرفتار حجاب های عقل چون شهوت، غضب، آرزو و طمع و... هستند، در هر که باشد، به تدریج اثر می گذارد. لذا انسان باید در انتخاب هم نشین، کمال دقت را به خرج دهد. این تأثیرهای تدریجی، تا بدانجا پیش می رود که غفلت دائم، سراسر وجود انسان را فرا می گیرد و در نتیجه مرگ عقل پدید می آید:

«مَنْ تَرَكَ الْأَسْتِمَاعَ مِنْ ذَوِي الْعُقُولِ مَاتَ عَقْلُهُ.» (2)

«کسی که شنیدن از صاحبان عقل را ترک کند، عقلش می میرد.»

لذا فرموده اند:

«يُنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَكْثُرَ مِنْ صُحْبَةِ الْعُلَمَاءِ وَالْأَبْرَارِ وَيَجْتَنِبَ مُقَابَلَةَ الْأَشْرَارِ وَالْفُجَّارِ.» (3)

«برای عاقل سزاوار است که بر همنشینی با علما و نیکوکاران بیفزاید و از همنشینی با اهل شرّ و بدکاران بپرهیزد.»

پس به قصد حفظ حیات عقلی خویش، باید شنیدن از عاقلان را در برنامه ی خود بگنجانیم. نبی مکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت ایشان (علیهم السلام) در رأس عاقلان قرار دارند. آنان عقل کلّ اند و دیگران به میزانی که با ایشان پیوند علمی و عملی دارند، سخنان شنیدنی دارند. باید خود را در معرض نسیم جانفزای معارف اهل البیت (علیهم السلام) قرار دهیم و با

ص: 411

1- کنزالفوائد / ج 1 / ص 199.

2- همان.

3- غررالحکم ح 9796.

مطالعه‌ی احادیث ایشان و رجوع به پیشگامان فهم کلامشان، قلب خود را به مواظب آن بزرگواران زنده کنیم.

علاوه بر مطالعه، «استماع» خود موضوعیت دارد که: «آدمی فربه شود از راه گوش»؛ شنیدن از عالم عاقل حقیقی که عامل به علم خویش است می‌تواند اثری بیش از مطالعه داشته باشد. لذا باید اوقاتی از ایام عمر خود را به شنیدن علوم اهل البیت (علیهم السّلام) و فراگیری آن اختصاص دهیم و از این طریق، بخشی از حجاب‌های غفلت‌زای زندگی دنیوی خود را بزدایم. (1)

10-11 - حجاب زیاده خواهی

از دیگر حجاب‌های عقل، زیاده جویی است:

«ضِیَاعُ الْعُقُولِ فِي طَلَبِ الْفُضُولِ» (2)

«ضایع شدن عقلها، در طلب زیادی هاست.»

«فضول» جمع فضل به معنیزیادی است. در این جا «طلب فضول» یعنی جستن مازاد بر نیاز و احتیاج، که عقلاً نکوهیده است. وقتی انسان با درآمد خود، زندگی متعارف آبرومندانه‌ای را اداره می‌کند، چرا به آب و آتش بزند تا بر آن بیفزاید؟ این منطق عقلاست که دل بستگی آنان را از دنیا بر می‌کند (منطق زهد نسبت به دنیا). اما کسی که چراغ عقل را خاموش کرده، می‌گوید: من که می‌توانم بر دارایی ام بیفزایم، چرا چنین نکنم؟ در مورد حجاب حبّ دنیا و آثار زهد، در صفحات آینده به تفصیل سخن خواهیم گفت و بطلان منطق میل به دنیا را خواهیم دید. در این جا یادآور می‌شویم که زیاده طلبی، عقول را از میان می‌برد و خود، از کمی عقل سرچشمه می‌گیرد.

«إِذَا قَلَّتِ الْعُقُولُ كَثُرَ الْفُضُولُ» (3)

«هنگامی که عقل‌ها کم شود، فراتر رفتن‌ها از حد بسیار گردد.»

نتیجه: «طلب فضول» خود از نقص عقل بر می‌خیزد و اعتنا به آن، عقل را کم و در

ص: 412

1- بحث مفصّل در این باره در بحث عقل و علم آمد.

2- غررالحکم ح 10932.

3- همان / ح 499.

10 - 12 - حجاب بیکاری

زیاده طلبی حجاب عقل است، اما این بدان معنا نیست که انسان ایام عمر خویش را به بیکاری و بطالت بگذراند. «زیاده خواهی» حجاب عقل است و عقلاً مذموم. ولی صرف بهره مندی از فضل مال، نکوهیده نیست. اگر انسان زیادی های دنیا را طلب کند، آن ها را به دارایی خود بیفزاید و برای خود بخواد، مرتکب قبیح گشته است. اما اگر از زیادتی مالی که به دست آورده، بذل و بخشش کند، به انجام یک عمل نیکوی عقلی توفیق یافته است. پیشتر در ضمن نشانه های عاقل خواندیم که: «فَضْلُ مَالِهِ مَبْدُولٌ». پس به بهانه ی فرار از فضل مال، نباید گرفتار بطالت شد، زیرا که بطالت (بیکاری) از حجاب های عقل است.

امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

« تَرَكَ التَّجَارَةَ يَنْقُصُ الْعَقْلَ ». (2)

«ترک تجارت، عقل را ناقص می کند.»

تجارت، در لغت به معنی خرید و فروش است. ظاهراً تجارت از این جهت که با بطالت تضاد دارد، مورد اشاره ی امام (علیه السلام) است. بیکاری عقلاً مذموم است و ترک تجارت یکی از مصادیق آن است. البته باید گفت که معنای تجارت، منحصر در خرید و فروش کالاهای مادی نیست (اگرچه استفاده و کاربرد غالب آن در بُعد مادی و به همین معناست).

به طور کلی انجام هر عمل را که باعث گشوده شدن باب رزق به روی انسان شود، می توان تجارت دانست. امام کاظم (علیه السلام) می فرماید:

« كُلُّ مَا افْتَتَحَ بِهِ الرَّجُلُ رِزْقَهُ فَهُوَ تِجَارَةٌ ». (3)

ص: 413

1- برای توضیح بیشتر، رجوع شود به: فصل نشانه های عقل، توضیحات ذیل عبارت «و نصیبه من الدنيا القوت».

2- کافی / ج 5 ص 148 / ح 1.

3- همان / ص 309 / ح 7.

«هر آنچه که انسان بدان روزی اش را گشایش دهد، نوعی تجارت است.»

رزق و روزی منحصر در رزق مادی نیست. از این رو، عملی چون تدریس و تدرّس معلّم و متعلّم نیز - هر چند بدون اجرت باشد - تجارتی سودآور به شمار می آید، زیرا رزق معنوی انسان - یعنی علم و معرفت او را توسعه می دهد. در آیات قرآن نیز، علاوه بر مواردی که تجارت به معنی مصطلح برای خرید و فروش کالاهای مادی به کار رفته، در سه آیه نیز تجارت به معنای عملکرد انسان ها در مقابل هدایت الهی باز می گردد. معنای لغوی «تجارت»، داد و ستد به طور عامّ است که متعلّق آن، می تواند امور مادی یا معنوی باشد. آنان که هدایت را می پذیرند و به دعوت داعیان الهی پاسخ می گویند، تجارتشان در آخرت سودآور خواهد بود، وگرنه زیان خواهند کرد. خداوند در قرآن پس از وصف کافران و مفسدان می فرماید:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ.» (1)

«آنانند کسانی که گمراهی را به (قیمت) هدایت خریدند. از این رو، تجارت آن ها سودی ندهد و آنان هدایت پذیر نیستند.» گمراهان، در تجارت خود، هدایت را می فروشند و ضلالت را می خرند، که این تجارت عقلاً سودآور نیست.

در مقابل، کسانی که به خدا و رسول او ایمان می آورند و با اموال و جان های خود در راه خدا جهاد می کنند، دست به تجارتی زده اند که آن ها را از عذاب دردناک آخرت می رهاشد. آری، تجارت حقیقی آن است که انسان، جان و مال خویش را در راه خداوند صرف کند و در مقابل، به بهشت و رضوان الهی دست یابد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ؟»

«تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ»

ص: 414

ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (1)

«ای کسانی که ایمان آوردید؟ آیا شما را به تجارتی رهنمون شوم که از عذاب دردناک نجاتتان دهد؟

«آن تجارت این است که) به خدا و رسول او ایمان آورید، در راه خدا با اموال و جان هایتان مجاهده کنید. این برای شما بهتر است، اگر دانا باشید.»

امیرالمؤمنین (علیه السلام) وقتی مردم را به شرکت در جنگ صفین تحریض می کردند این آیات را خواندند. (2)

آری، تجارتی که باید هم و غم بشر بدان معطوف باشد، همین معنا از تجارت است که قرآن کریم، آن را «تجارت نابودنشدنی» نامیده است. تجارت های دیگر، تا وقتی در راستای آن قرار نگیرند، سودی نخواهند بخشید:

«إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ» (3).

«کسانی که کتاب خدا را تلاوت می کنند و نماز را برپا داشتند و از آن چه روزی شان داشتیم، آشکارا و پنهانی انفاق کردند، به تجارتی امید دارند که هرگز کساد نخواهد شد.»

حال به بحث اصلی بازگردیم:

افراط و تفریط، هر دو دشمن عقل اند. از این رو، هم طلب فضول و هم بطالت، حجاب عقل اند و در مقام عمل، باید به دقت به این هر دو حقیقت نگریست. آن چه برای عاقل اهمیت دارد و زیرکی او را می آزماید، توجه همزمان به همه ی مکشوفات عقل خویش است. نباید در گریز از یک طرف، به طرف دیگر سقوط کند. بنابراین زیادی ها (فضول) هدف نیستند و عاقل هدف نهایی خویش را طلب آن قرار نمی دهد. اما وقتی بخواهد به کشف عقلی خویش یعنی اشتغال و ترک بطالت عمل کند، آن گاه اگر چیزی زائد بر قوت خود بیابد، در بذل آن، عنان را به عقل می سپارد.

ص: 415

1- صف / 10 و 11.

2- کافی / ج 5 ص 39.

3- فاطر / 29.

سخن در باب بطالت را با ذکر روایتی دیگر به پایان می بریم.

«معاذ» که فروشنده ی لباس بود، مدتی تجارت را ترک گفت. امام صادق (علیه السلام) از او پرسیدند:

« أَضْعَفْتُ عَنِ التَّجَارَةِ أَوْ زَهَدْتُ فِيهَا ؟ »

«آیا ناتوان از تجارت شدی یا نسبت به آن بی رغبت گشته ای؟»

معاذ پاسخ داد:

« مَا ضَعُفْتُ عَنْهَا وَ مَا زَهَدْتُ فِيهَا . »

«نه از آن ناتوان گشتم و نه بدان بی میل شدم.»

حضرت پرسیدند:

«فَمَا لَكَ؟»

پس تو را چه می شود؟»

او پاسخ داد:

«مال بسیاری دارم که در اختیارم می باشد و کسی از من طلبکار نیست و فکر نمی کنم که همه ی آن را پیش از مرگ خود بخورم (یعنی تا وقت مرگ اموالم تمام نمی شود).»

حضرت فرمودند:

« لَا تَتْرُكْهَا فَإِنَّ تَرْكَهَا مَذْهَبٌ لِلْعَقْلِ اسْعَ عَلَى عِيَالِكَ وَإِيَّاكَ أَنْ يَكُونُوا هُمُ السُّعَاءَ عَلَيْكَ . » (1)

«آن (تجارت) را ترک مکن، که ترک آن (مایه ی) رفتن عقل است. برای خانواده ات کوشش کن و مبادا که آنان برای تو کوشش کنند.»

بنابراین نفس این که انسان با زحمت خویش، زندگی خود و خانواده اش را بگذرانند، مورد تأیید عقل است و در شرع نیز موضوعیت دارد. لذا انسان تا جایی که تواند، نباید عمرش را به بطالت بگذراند.

ص: 416

اشاره

در فصل نشانه‌های عقل، درباره‌ی دنیا و آخرت در نگاه عاقل مطالبی آمد. دوستی دنیا، از حجاب‌های مهم و غفلت‌زای عقل است. آدمی در لحظه‌ی روزگار عمر، به یادآوری این نکته‌ی اساسی نیاز دارد. بهترین تذکار و تنبیه در این باب، کلام معصومین (علیهم السلام) است. سخن آن بزرگواران را - که خبیرترین دنیا شناسان و بصیرترین آخرت بینان اند - باید شنید، پیش چشم گذارد و بدان گردن نهاد.

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده که فرمودند:

«سَبَبُ فَسَادِ الْعَقْلِ حُبُّ الدُّنْيَا.» (1)

«سبب تباهی عقل، دوستی دنیا است.»

«زَخَارِفِ الدُّنْيَا تُفْسِدُ الْعُقُولَ الضَّعِيفَةَ.» (2)

«زینت‌های دنیا، عقل‌های ضعیف را تباه می‌کند.»

«الدُّنْيَا مَصْرَعُ الْعُقُولِ.» (3)

«دنیا محلّ زمین خوردن عقل‌هاست.»

محدث کلینی (رحمه الله) در کتاب شریف کافی، کتاب الایمان والکفر، باب ذمّ الدنیا و الزهد فیها، بیست و پنج حدیث گرانسنگ در نکوهش دنیا و زهد نسبت به آن روایت کرده است. در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. و خواننده رابه تأملی ژرف و اندیشه‌ای شگرف در آن بیانات فرا می‌خوانیم.

از امام علی بن الحسین، زین العابدین (علیه السلام) پرسیدند:

«أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ؟»

«کدامین کارها نزد خداوند - عزّوجلّ - برتر است؟»

حضرتش پاسخ دادند:

ص: 417

1- غررالحکم ح 855.

2- همان / ح 856.

«مَا مِنْ عَمَلٍ بَعْدَ مَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ وَ مَعْرِفَةِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَفْضَلَ مِنْ بُغْضِ الدُّنْيَا»

«هیچ عملی بعد از معرفت خدای جلّ و عزّ و معرفت رسول او (صلی الله علیه و آله و سلّم)، برتر از دشمنی دنیا نیست.»

این تعبیر، بس تکان دهنده است و انسان را به فکر واد می‌دارد. امام (علیه السلام) بغض دنیا را - پس از معرفت و اقرار به خدایی خدا و فرستاده‌ی او - برترین اعمال معرفی کرده‌اند.

عقل در دل، حبّ دنیا نمی‌پرورد. افزون بر آن، بذر بغض آن را نیز می‌کارد. او خوب می‌داند که میان حبّ و بغض نسبت به دنیا جایگاهی نیست و این حقیقت به تجربه روشن گشته است. اگر بغض دنیا نداشته باشد، دلش خالی از حبّ دنیا نخواهد بود، همان طور که تا تواضع نیاید، کبر برون نرود. تا زمانی که دنیا را دشمن نداریم، 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 «معرفت امام» را هم همراه خود دارد - پیکره‌ی سترگ دین را می‌سازد. بغض دنیا روح دینداری است و تربیت دینی جز با تقویت بغض دنیا تحقّق نمی‌یابد. در ایجاد این بغض، هیچ چیز به اندازه‌ی یاد مرگ و معاد، اثر ندارد. ادامه‌ی کلام امام سجّاد (علیه السلام) خود بهترین بیانگر این معانی است:

«وَ اِنَّ لِدٰلِكَ لَشُعْبًا كَثِيْرَةً وَ لَلْمَعَاصِيْ شُعْبًا.»

«آن (بغض دنیا) شعبه‌های بسیاری دارد. و گناهان نیز شعبه‌هایی دارند.»

همه‌ی اعمال صالح و خصال نیک از بغض دنیا ریشه می‌گیرند و در مقابل، معاصی قرار دارند. حُسن بسیاری از صفات نیکوی عاقلان، برای آخرت بینان و معادباوران مکشوف می‌گردد.

آن‌گاه امام سجّاد (علیه السلام) شعبه‌های معاصی را بر می‌شمارند:

«فَأَوَّلُ مَا عُصِيَ اللَّهُ بِهِ الْكِبْرُ مَعْصِيَهُ إِبْلِيسَ حِينَ أَبِي وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ»

«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 کفران شد.»

«الْحَرِصُ وَ هِيَ مَعْصِيَةُ آدَمَ وَ حَوًّا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ حِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُمَا: «كُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (1)

و حرص که نافرمانی آدم و حوّا بود (2) هنگامی که خداوند عزوجل به آن ها فرمود: «از هر چه خواهید، بخورید و به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران باشید.»

«فَأَخَذَا مَا لَا حَاجَةَ بِهِمَا إِلَيْهِ، فَدَخَلَ ذَلِكَ عَلَى ذُرِّيَّتِهِمَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ ذَلِكَ أَنْ أَكْثَرَ مَا يَطْلُبُ ابْنُ آدَمَ مَا لَا حَاجَةَ بِهِ إِلَيْهِ.»

«سپس آن ها چیزی برگرفتند که بدان حاجتی نداشتند. و این خصلت (حرص) در فرزندان آن ها تا روز قیامت وارد شد. این است که بیشتر آن چه فرزند آدم طلب می کند، چیزی است که بدان نیاز ندارد.»

«ثُمَّ الْحَسَدُ وَ هِيَ مَعْصِيَةُ ابْنِ آدَمَ حَيْثُ حَسَدَ أَخَاهُ فَقَتَلَهُ»

«سپس حسد که معصیت پسر آدم (قابیل) بود آن زمان که برادرش (هابیل) را کشت.»

«فَتَشَبَّحَ مِنْ ذَلِكَ حُبُّ النَّسَاءِ وَ حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ الرِّيَاسَةِ وَ حُبُّ الرِّاحَةِ وَ حُبُّ الْكَلَامِ وَ حُبُّ الْعُلُوِّ وَ التَّرْوَةِ، فَصِيرُنَ سَبْعَ خِصَالٍ فَاجْتَمَعْنَ كُلُّهُنَّ فِي حُبِّ الدُّنْيَا»

ص: 419

1- اعراف / 19.

2- شیطان به حضرت آدم (علیه السلام) گفت: «يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى» (طه / 120): ای آدم، آیا تو را به درخت جاودانگی و سلطنت باقی راهنمایی کنم؟ آدم (علیه السلام) در اثر وسوسه ی شیطان، متوجه حرص شد و طلب خلود کرد. این گناه اصطلاحی نبود؛ بلکه امر ارشادی خداوند را عصیان کرد (عصى)؛ که باعث خروجش از بهشت گردید. (بهشت به معنی باغی از باغ های 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 1، ص 365، ذیل آیه ی 35 سوره ی بقره) «غوی» یعنی دست نیافت و از هدف دور شد که با خروج از بهشت به آن مبتلا گردید.

«از این امور (کبر و حرص و حسد)، دوست داشتن زنان و دوست داشتن دنیا و دوست داشتن ریاست و دوست داشتن راحتی و دوست داشتن کلام و دوست داشتن برتری و ثروت منشعب می گردد که این ها هفت خصلت می شود، و همه در دوست داشتن دنیا گرد آمده اند.»

امام سجّاد (علیه السلام) هفت خصلت را برخاسته از شعبه های معاصی (کبر و حرص و حسد) بر می شمارند. نخستین خصلت، حبّ نساء است که ناظر به محض شهوت می باشد نه اتباع از سنّت. دیگر خصلت ها، محبّت دنیا، ریاست، راحت، کلام، برتری و ثروت است. درباره ی برتری خواهی در بحث علم و عقل به تفصیل سخن گفته ایم.

سپس امام سجّاد (علیه السلام) می فرمایند که این ها همگی در حبّ دنیا جمع شده اند. (1)

عبارت پایانی امام سجّاد (علیه السلام) در این حدیث چنین است:

«فَقَالَ الْأَنْبِيَاءُ وَالْعُلَمَاءُ بَعْدَ مَعْرِفَةِ ذَلِكَ: حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ، وَالدُّنْيَا دُنْيَانِ دُنْيَا بِلَاغٍ وَدُنْيَا مَلْعُونَةٍ.» (2)

«از این رو، انبیا و علما بعد از شناخت این مطالب گفته اند: دوستی دنیا رأس هر خطایی است. دنیا، در دنیاست (دو گونه است): دنیای بلاغ و دنیای ملعونه.»

همه ی معاصی سر در آبخور حبّ دنیا دارند. پس می توان آن را «رأس هر خطیئه» دانست. امام (علیه السلام) در کلام خود، دنیا را به دنیای «بلاغ» و دنیای «ملعونه» تقسیم کرده اند.

علامه ی مجلسی می نویسد:

ص: 420

1- در مورد این عبارت حضرت سجّاد (علیه السلام) است که «فَأَجْتَمَعْنَ كُلُّهُنَّ فِي حُبِّ الدُّنْيَا»، این سؤال مطرح می شود: با توجه به آن که در میان آن خصال، «حبّ دنیا» هم قرار داشت، جمع حبّ دنیا در حبّ دنیا چه معنایی دارد؟ غواصّ بحار انوار قدسی، علامه ی مجلسی رضوان الله علیه، در توضیح این قسمت، سه احتمال مطرح کرده است که علاقمندان برای اطلاع از آن به مرآة العقول / ج 8 ص 280 رجوع کنند.

2- کافی ج 2 ص 130 / ح 11.

«دُنیا بلاغ»، یعنی دنیایی که به کمک آن به آخرت رسند و رضای پروردگار تعالی بدان حاصل شود، یا دنیایی که به قدر ضرورت و کفاف باشد که زائد بر آن «ملعونه» است. (1)

حدیث اخیر بیانگر بهترین دنیاشناسی است؛ تلقی ظریف و لطیفی از دنیا که جز از انبیاء عظام و علمای راستین - که اوصیاء مصداق اتمّ آند - ساخته نیست. آری، با آن که محبت های نکوهیده، همه در محبت دنیا جمع آمده اند، انسان خواهان سعادت و گریزان از شقاوت، چاره ای جز عبور از پل دنیا ندارد. اگر می خواهد به منازل اعلای آخرت دست یابد، باید از این بستر سنگلاخ بگذرد و همین مایه ی امتحان اوست. او از بهره های حلال دنیا در حدّ «بلاغ» - یعنی وسیله ی وصال و به قدر کفاف - بر می گیرد، وگرنه سبب دوری خود از خداوند می شود. تمام هنر عاقل در این است که دنیا را بلاغ بداند و در عین حال، بغض دنیا را در مقام عمل ظاهر کند. در مواعظ لقمان آمده است:

«وَ خُذْ مِنَ الدُّنْيَا بِلَاغًا وَلَا تَرْفُضْهَا فَتَكُونَ عِيَالًا عَلَى النَّاسِ وَلَا تَدْخُلْ فِيهَا دُخُولًا يُضِرُّ بِآخِرَتِكَ.» (2)

«از دنیا به قدر کفاف (و وسیله ی رسیدن) بگیرد. و آن را ترک مکن که سربار بر مردم باشی. و در آن به گونه ای داخل شو که به آخرت زیان رساند.»

روشن است که عبارت «خذ من الدنیا بلاغاً و لا ترفضها» با سخن نورانی امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) که پیشتر نقل شد منافاتی ندارد. ایشان فرموده بودند:

«فَارْضُ الدُّنْيَا فَإِنَّ حَبَّ الدُّنْيَا يُعْمَى وَيُصِمُّ وَيُبْكِمُ وَيَذِلُّ الرِّقَابَ.» نهی لقمان، نسبت به رفض دنیای بلاغ و امر امیرالمؤمنین (علیه السلام) نسبت به رفض دنیای ملعونه است.

زهد در دنیا

از ثمرات بغض دنیا، بی رغبتی و زهد در آن است که روایات در این زمینه نیز آموختنی است

ص: 421

1- مرآه العقول / ج 8 ص 280.

2- تفسیر قمی / ج 2 / ص 164.

امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«جُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ، وَجُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدَ فِي الدُّنْيَا...» (1)

«همه ی خیر در خانه ای نهاده شد و کلید آن را زهد در دنیا قرار داده اند.»

پس اگر انسان بخواهد به خیری از خیرات دست یابد ناگزیر باید با کلید زهد، در خانه ی خیر را بگشاید، وگرنه راهیابی به خیرات ممکن نیست. در مقابل، رغبت به دنیا (دل بستگی به دنیا) مایه ی محرومیت از همه ی نیکی هاست. مقصود از این خیر، خیر واقعی است و ماندگار، نه بهره ی ظاهری و بی اعتبار؛ خیری که مصداق والای آن چشیدن شیرینی ایمان است:

«حَرَامٌ عَلَى قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَزْهَدَ فِي الدُّنْيَا» (2)

«بر دل های شما حرام است که شیرینی ایمان را بفهمد، مگر این که در دنیا زهد ورزد.»

آن خیر، حکمت است و خیر کثیر:

«زَهْدٌ فِي الدُّنْيَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَانْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَبَصَّرَهُ عُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَدَوَاءَهَا وَأَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ»

(3)

«هرکس در دنیا زهد ورزد، خداوند حکمت را در قلب او استوار میدارد، و زبان او را بدان گویا می کند، عیب های دنیا - درد و درمان آن - را بدو می نمایاند و او را از دنیا به سوی دارالسلام، سالم بیرون می برد.»

نوبت آن است که معنای حکمت حقیقی را از زبان حکمای ربّانی بشنویم:

سلیمان بن خالد گوید که از امام صادق (علیه السلام) درباره ی آیه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (4) پرسیدم. حضرتش پاسخ دادند:

ص: 422

1- کافی ج 2 ص 128 / ح 2.

2- همان.

3- همان ح 1.

4- بقره / 269. و به هرکس که حکمت داده شود، خیر کثیر داده شده است.

«إِنَّ الْحِكْمَةَ الْمَعْرِفَةَ، وَالتَّقْوَةَ فِي الدِّينِ، فَمَنْ فَقَهُ مِنْكُمْ، فَهُوَ حَكِيمٌ» وَ مَا مِنْ أَحَدٍ يَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبَّ إِلَى إِبْلِيسَ، مِنْ فَقِيهِ. (1)

«حکمت، معرفت و تقوه در دین است. پس هر یک از شما که فقه داشته باشد، حکیم است. و هیچ مؤمنی نمی میرد که ابلیس، مرگ او را بیش از مرگ فقیه دوست بدارد.»

هم چنین امام صادق (علیه السلام) به ابوبصیر فرمودند:

«هِيَ طَاعَةُ اللَّهِ وَ مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ.» (2)

«آن (حکمت) طاعت خداوند و معرفت امام است.»

آری همه ی خیرات، از معرفت صحیح نسبت به آن چه معرفتش لازم است، سرچشمه می گیرد. کدام معرفت، ضروری تر از معرفت دینی و تقوه؟ و روح دینداری و تقوه، چیزی جز معرفت الله و نبی (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) و امام (علیه السلام) نیست. مقصود از تقوه دینی، تنها حمل انبانی از اصطلاحات نیست. گاهی یک فرد عامی در خدانشناسی و شناخت پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) امام (علیه السلام)، چنان ترفیع مقام می یابد که هیچ عالم اصطلاحی به گرد پایش نمی رسد. بنابراین ثمره ی زهد آن است که خداوند، حکمت را در قلب زاهد استوار می دارد و آن را از قلب به زبانش جاری می سازد. خداوند چشم او را باز می کند، عیوب دنیا و درد و درمان آن را بدو می نمایاند.

پس اگر بخواهیم عیب های دنیا را آشکارا بینیم، باید زهد ورزیم. از طرفی زهد و بی رغبتی به دنیا هم تحقق نمی یابد، مگر آن که عیوبی از دنیا برای انسان پدیدار شود. این مطلب، دور باطل پدید نمی آورد. در این جا این حقیقت وجدانی نهفته است که آدمی تا قدری از این دنیاکناره نگردد، عیوب آن را نمی بیند. امکان ندارد که هم در دنیا غرقه باشد و هم بینایی عیوبش را انتظار برد. نقطه شروع رسیدن به بغض دنیا، فاصله گرفتن از آن است. ابتدا باید قدری نسبت به مستی محو دنیا بودن، هشیار شد؛ زیرا تا وقتی انسان، گرفتار سُکر (مستی) قدرت، علم، مدح، جوانی و مال است، (3) عیوب این ها

ص: 423

1- تفسیر عیاشی / ج 1 / ص 151 ح 498.

2- همان ح 496.

3- به عنوان پایانی این فصل رجوع کنید.

را نمی بیند. و این سنت الهی است که تا غوطه ور در دنیاییم، عیوبش را نمی بینیم و بغض آن را در دل نمی پرورانیم؛ زیرا که فرموده اند: «حُبُّكَ لِلشَّيْءِ يُعْمِي وَيُصِمُّ» (1) (دنيا نیز از این قاعده مستثنی نیست. دوستی دنیا انسان را کور و کر می سازد. (2))

ثمره ی نهایی زهد، آن است که: «أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ». چه نیکو عاقبتی! خداوند، او را به سلامت از دنیا به دارالسلام آخرت خارج می کند. آری کسی که درد و درمان را شناخته، بیمار دل نمی شود و سلامت از آن اوست. البته یادآوری این نکته ضروری است که راه رسیدن به دارالسلام، جز از منجلاب دنیا نمی گذرد که برای خلاصی از آن، سبکباری شرط لازم است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند:

«إِنَّ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا إِضْرَارًا بِالْآخِرَةِ وَفِي طَلَبِ الْآخِرَةِ إِضْرَارًا بِالدُّنْيَا فَأَضِرُّوا بِالدُّنْيَا فَإِنَّهَا أَوْلَى بِالْإِضْرَارِ...» (3)

«در طلب دنیا، زیان زدن به آخرت است و در جستن آخرت، زیان زدن به دنیاست. پس به دنیا ضرر زنید که به ضرر زدن، سزاوارتر است.» طلب دنیای ملعونه با طلب آخرت جمع نمی شود. اگر بخواهیم به آخرت ضرر نزنیم، باید از دنیا طلبی دست برداریم. عاقل با شناختی که از دنیا دارد، دنیا را اولی به اضرار می بیند. (4) برای یادآوری در فصل نشانه های عقل، توضیح طالبه و مطلوبه بودن دنیا و آخرت را باز بنگرید. گفتیم که اگر دغدغه ی عاقل، اصلاح آخرتش باشد، سنت خداوند اصلاح امر دنیای اوست:

«مَنْ أَصَحَّ لِحَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ أَصَحَّ لِحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ أَصَحَّ لِحَ أَمْرَ آخِرَتِهِ أَصَحَّ لِحَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْيَاةٍ وَمَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَعِظٌ كَانَ عَلَيْهِ»

ص: 424

1- الفقيه / ج 4 ص 380 / ح 5814 از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) .

2- پیشتر نیز در عبارتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) خواندیم: فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يَعْصِمُ وَيُصِمُّ وَيُذِلُّ الرِّقَابَ .

3- کافی / ج 2 / ص 131 / ح 12.

4- پیشتر دیدیم که شخص متقی - با همین منطقی، یعنی «اولی به اضرار» بودن دنیا - حتی از حلال های صافی هم می گذرد: «وَأَضْرَّ وَ اللَّهُ بِالْحَلَالِ الصَّافِي إِلَّا مَا لَا بُدَّ لَهُ...»

«هرکس آن چه را که بین او و خداست اصلاح کند، خداوند آن چه را بین او و مردم است، به سامان می آورد و هرکس امر آخرتش را اصلاح کند، خداوند امر دنیای او را سامان می بخشد. هرکس از درون واعظی داشته باشد، از جانب خدا برای او نگه دارنده ای خواهد بود.»

البته «اصلاح امر دنیا» لزوماً بدین معنا نیست که در دنیا همواره در خوشی و رفاه باشد؛ بلکه بدین معناست که خدا مصلحت را برای او فرو می فرستد، و تشخیص مصلحت جز با خداوند علیم نیست. ممکن است صلاح او راگاه در ثروت و گاه در فقر، زمانی در صحت و وقتی در بیماری ببیند. مهم این است که بنده، با نیت قلبی خالص، همه چیز را به خدایش سپارد و تیر تلاش خود را به سوی آخرت نشانه گیرد. مثلاً اگر برای تأمین نفقه ی خانواده می کوشد، نیت او رهایی از وابستگی به دیگران و فراهم آوردن زندگی آبرومندانه باشد. البته در عین حال، اجمال و اعتدال در طلب رزق را همواره رعایت کند.

زهد: مولود یاد مرگ

ابوعبیده حدّاء گوید که به امام باقر (علیه السّلام) عرض کردم:

«سخنی به من بفرمایید که من از آن بهره برم.»

امام (علیه السّلام) فرمودند:

« يَا أَبَا عُبَيْدَةَ أَكْثَرَ ذِكْرِ الْمَوْتِ فَإِنَّهُ لَمْ يُكْثِرْ إِنْسَانٌ ذِكْرَ الْمَوْتِ إِلَّا زَهَدَ فِي الدُّنْيَا... »(2)

«ای ابا عبیده! زیاد یاد مرگ کن، زیرا هیچ انسانی زیاد یاد مرگ نکرد؛ مگر این که در دنیا زاهد شد.»

امام باقر (علیه السّلام) قاعده ای کلی بیان فرموده اند. از بهترین راه های ایجاد زهد، تقویت یاد مرگ است. در نهج البلاغه هم، یادآوری مرگ و تزهید در دنیا به زیبایی جمع آمده

ص: 425

1- نهج البلاغه / ص 482 / حکمت 89.

2- کافی / ج 2 / ص 131 ح 13.

است. سخنی دل‌پذیر است که بر دل سخن‌پذیر به خوبی می‌نشیند. در آن زمان هم که - مثل هر زمان دیگر دنیا زدگی رواج داشت، امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) با آن خطبه‌های آتشین، پرده‌های غفلت می‌زدودند. شنیدن آن کلام‌ها، نیاز امروز ما نیز است. نه فقط شنیدن که به کار بستن آن‌ها در زندگی ضرورت دارد. با بیانی از امام باقر (علیه السلام) به جابر، سخن در باب زهد را به پایان می‌بریم.

جابر گوید که بر امام باقر (علیه السلام) داخل شدم. حضرت فرمودند:

« يَا جَابِرُ! وَاللَّهِ إِنِّي لَمَحْزُونٌ وَإِنِّي لَمَشْغُولُ الْقَلْبِ. »

«ای جابر! قسم به خدا که من اندوهگین و دل‌مشغولم.»

جابر عرض کرد:

« جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ مَا شَغْلَكَ وَ مَا حَزُنُّ قَلْبِكَ؟ »

«فدایتان کردم! شما(قلبا) به چه مشغولید؟ واندوه دلتان چیست؟»

حضرت می‌فرمایند:

« يَا جَابِرُ إِنَّهُ مَنْ دَخَلَ قَلْبَهُ صَافِي خَالِصٍ دِينَ اللَّهِ شَغَلَ قَلْبَهُ عَمَّا سِوَاهُ. »

«ای جابر! دین صافی خالص خداوند در قلب هرکسی داخل شود، قلب او را از غیر آن مشغول می‌سازد.»

امام (علیه السلام) در مورد دنیا و چستی آن از جابر می‌پرسند:

« يَا جَابِرُ مَا الدُّنْيَا وَ مَا عَسَى أَنْ تَكُونَ الدُّنْيَا - هَلْ هِيَ إِلَّا طَعَامٌ أَكَلْتَهُ أَوْ ثَوْبٌ لَبَسْتَهُ أَوْ امْرَأَةٌ أَصَبْتَهَا؟! »

«ای جابر! چیست دنیا و چه می‌تواند باشد؟ آیا غیر از غذایی است که آن را خورده‌ای یا لباسی که پوشیده‌ای یا زنی که بدو رسیده‌ای؟!»

حضرت باقر العلوم (علیه السلام) در توضیح نسبت مؤمنان با دنیا و آخرت می‌فرمایند:

« يَا جَابِرُ إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَمْ يَطْمَئِنُّوا إِلَى الدُّنْيَا بِنَقَائِهِمْ فِيهَا وَ لَمْ يَأْمَنُوا قُدُومَهُمُ الْآخِرَةَ. »

«ای جابر! مؤمنان به ماندن خود در دنیا اطمینان نکردند و از درآمدنشان به آخرت ایمن نگشتند.»

سپس در مقایسه ی دنیا و آخرت و اهل غفلت و اهل عبرت می فرمایند:

«يَا جَابِرُ الْآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ وَ الدُّنْيَا دَارُ فِتْنَاءٍ وَ زَوَالٍ وَ لَكِنَّ أَهْلَ الدُّنْيَا أَهْلُ غَفْلَةٍ وَ كَانَ الْمُؤْمِنِينَ هُمُ الْفُقَهَاءُ أَهْلُ فِكْرٍ وَ عِبْرَةٍ لَمْ يُصِمِّهِمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى مَا سَمِعُوا بِآذَانِهِمْ وَ لَمْ يُعْمِهِمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ مَا رَأَوْا مِنَ الزَّيْنَةِ بِأَعْيُنِهِمْ فَفَازُوا بِثَوَابِ الْآخِرَةِ كَمَا فَازُوا بِذَلِكَ الْعِلْمِ.»

«ای جابر! آخرت، خانه ی آرامش و دنیا خانه ی نابودی و از بین رفتن است. اما اهل دنیا اهل غفلتند و گویی مؤمنان اند که فقیهانند و اهل فکر و عبرت. آن چه با گوش هایشان شنیدند، آن ها را از (شنیدن) ذکر خداوند - که نامش بلندمرتبه باد - گنگ نکرد. و زینت هایی که با چشم های شان دیده اند، آن ها را از یاد خداوند کور نساخت. پس به ثواب آخرت رسیدند، همان گونه که به این علم رسیدند.»

بعد از آن، اوصافی از پرهیزگاران را چنین بر می شمارند:

«وَ اعْلَمَ يَا جَابِرُ أَنَّ أَهْلَ التَّقْوَى أَيْسَرُ أَهْلَ الدُّنْيَا مَوْنَةً وَ أَكْثَرُهُمْ لَكَ مَعُونَةٌ تَذَكُرُ فِعْيُنُونَكَ وَ إِنَّ نَسِيَتَ ذِكْرُوكَ قَوْلُونَ بِأَمْرِ اللَّهِ قَوْمُونَ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ فَطَعُوا مَحَبَّتَهُمْ بِمَحَبَّةِ رَبِّهِمْ وَ وَحَشُوا الدُّنْيَا لِمَطَاعِهِ مَلِيكِهِمْ وَ نَظَرُوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ إِلَى مَحَبَّتِهِ بِقُلُوبِهِمْ وَ عَلِمُوا أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الْمَنْظُورُ إِلَيْهِ لِعَظِيمِ شَأْنِهِ.»

«و بدان ای جابر! که اهل تقوا، در میان اهل دنیا، کمترین هزینه و خرجی را دارند و بیشترین کمک را به تو می رسانند. تا (حاجت را) ذکر می کنی، تو را کمک می کنند. و اگر فراموش کنی، به یادت می آورند. امر خدا را بسیار می گویند و امر خدا را بسیار به پا می دارند. محبتشان را به خاطر محبت پروردگارشان (از هر چیز) بریدند. و به خاطر طاعت فرمانروایشان (خداوند حکیم) از دنیا وحشت کردند. با دل های شان به خداوند عزوجل و به محبت او، نگریستند، و دانستند که آن مطلب به خاطر عظمت شأنش (خداوند و محبت او) سزاوار نگریستن است.»

طبق این بیان، اهل تقوا با این که خود با کمترین هزینه زندگی را می گذرانند اما در عین حال وقتی دیگران نیاز به آن ها پیدا می کنند، بیش از هرکس به یاری آنان اقدام می کنند.

هم چنین آنان، محبت خود را از هر چیزی که در عرض محبت خدا باشد قطع می کنند؛ و نیز با دنیا انس نمی گیرند. مبادا که دل بستگی به دنیا باعث دور افتادن آن ها از رضای الهی شود. همچنان که امام (علیه السلام)، علت این وحشت متقین از دنیا را طاعت ملیکشان دانسته اند. یعنی آن جا که دنیا در تعارض با عبادت و طاعت پروردگار قرار می گیرد نباید بدان دل بست؛ بلکه حقیقتا باید از آن ترسید.

از ادامه ی کلام امام (علیه السلام) به جابر، می توان جایگاه واقعی دنیا را دریافت:

«فَأَنْزَلَ الدُّنْيَا كَمَنْزِلِ نَزْلَتِهِ ثُمَّ أَزْجَلَتْ عَنْهُ أَوْ كَمَالٍ وَجَدْتَهُ فِي مَنَامِكَ فَاسْتَيْقَظْتَ وَ لَيْسَ مَعَكَ مِنْهُ شَيْءٌ إِنَّي إِنَّمَا صَدَرْتُ لَكَ هَذَا مَثَلًا - لِأَنَّهَا عِنْدَ أَهْلِ اللَّبِّ وَالْعِلْمِ بِاللَّهِ كَفَىءِ الظُّلَالِ.»

«حال که چنین است، دنیا را چون منزلی بدان که در آن فرود آمده ای و سپس از آن کوچ می کنی، یا مالی که آن را در خواب یافته ای و بیدار گشته ای و چیزی از آن برایت نمانده است. من این را برای تو مثل زدم، زیرا دنیا در نزد اهل عقل و علم به خدا، بسان بازگشتن سایه هاست.»

از مثال هایی که حضرت برای دنیا ذکر کرده اند، بی ارزشی و فنا و زوال دنیا بر می آید. اگر آدمی در خواب ببیند که ریاستی یافته است، پس از بیداری، هرگز به آن خواب دل خوش نمی کند و آن ریاست رؤیایی برایش فرح بخش و سرورآفرین نیست. دنیا و تمتعات آن، نسبت به آخرت هم چون خواب به بیداری است. و به قول شاعر:

دنیا چو حباب است؛ ولیکن چه حباب؟***نی بر سر آب بلکه بر روی سراب

و آن هم چه سراب؟ آن که بینند به خواب*** و آن خواب چه خواب؟ خوابِ بدمست خراب

امام باقر (علیه السلام) پس از این بیان می فرماید:

«يَا جَابِرُ فَاحْفَظْ مَا اسْتَرَعَاكَ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ مِنْ دِينِهِ وَحِكْمَتِهِ وَلَا تَسْأَلَنَّ عَمَّا لَكَ عِنْدَهُ إِلَّا مَا لَهُ عِنْدَ نَفْسِكَ فَإِنْ تَكُنِ الدُّنْيَا عَلَى غَيْرِ مَا وَصَفْتُ لَكَ فَتَحَوَّلْ إِلَى دَارِ الْمُسْتَعْتَبِ - فَلَعَمْرِي لَرُبِّ حَرِيصٍ عَلَى أَمْرِ قَدْ شَقِيَ ، بِهِ حِينَ أَتَاهُ وَ لَرُبِّ حَرِيصٍ عَلَى أَمْرِ قَدْ شَقِيَ بِهِ حِينَ أَتَاهُ وَ لَرُبِّ كَارِهِ لَأَمْرٍ قَدْ سَعَدَ بِهِ حِينَ أَتَاهُ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى عَزَّ وَجَلَّ: «وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ .» (1)

«ای جابر! دین و حکمت خداوند عزوجل را - که خداوند پاسداری از آن را از تو خواسته است . نگاه دار . و از آن چه نزد او داری، درخواست مکن، مگر به اندازه ی آن چه او نزد تو دارد. اینک اگر دنیا (در نظر تو) غیر از آن است که برای تو وصف کردم، پس به سرایی درآی که رضای خداوند را در آن کسب کنی. به جانم سوگند، بسا حریص بر امری که وقتی به آن رسید، به واسطه ی آن بدبخت شد. و بسا کسی که امری را ناخشنود داشت، اما وقتی به آن رسید، به واسطه ی آن سعادت مند شد. و این است کلام خداوند عزوجل که فرمود: «وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ .» (2) (و تا خداوند مؤمنان را پاک سازد و کافران را نابود کند.)»

در این بخش پایانی، حضرت جابر را به پاسداری از دین و حکمت خداوند توصیه فرموده اند. هم چنین فرموده اند که بیش از جایگاه و منزلتی که خداوند نزد تو دارد، از او توقع (ثواب و منزلت) نداشته باش. یعنی به خودبنگر و ببین که در برابر اوامر و نواهی او چقدر اهتمام داری؛ به همان میزان انتظار تقرب نزد خداوند داشته باش.

آن گاه حضرت تذکار داده اند که چه بسا فردی نسبت به امری حرص دارد، ولی وقتی به آن می رسد، بدبخت می شود. و بالعکس چه بسا امری برای انسان ناخوشایند است؛ ولی همان امر، مایه ی سعادت است. بنابراین از این بیان می توان نتیجه گرفت که ملاک آمال و اعمال آدمی باید رضای الهی باشد؛ آن چه را خدا راضی است، آرزو کند و آن چه را او می پسندد انجام دهد.

ص: 429

1- کافی ج 2 صص 132 - 134 ح 16.

2- آل عمران / 141.

کسی را که عقلش محجوب گشته، می توان بسان فردی مست دانست که عقل از کف داده است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

« يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَحْتَرِسَ مِنْ سُكْرِ الْمَالِ وَ سُكْرِ الْقُدْرَةِ وَ سُكْرِ الْعِلْمِ وَ سُكْرِ الْمَدْحِ وَ سُكْرِ الشَّبَابِ فَإِنَّ لِكُلِّ ذَلِكَ رِيحاً حَبِيثَةً تَسْلُبُ الْعُقْلَ وَ تَسْتَحِفُّ الْوَقَارَ...» (1)

«سزاوار است که عاقل، از مستی مال، مستی قدرت، مستی علم، مستی مدح و مستی جوانی بپرهیزد. این ها رائحه های پلیدی دارند که عقل را می رباید و وقار را خوار می سازد.»

در توضیح این حدیث شریف، به چند نکته می توان توجه کرد:

1- در این حدیث شریف، پنج عامل را مُسکر (مست کننده) دانسته اند: مال، قدرت، علم، مدح، جوانی. این ها حجاب عقلند و مانع روشننگری آن می شوند. اساساً خاصیت مُسکر، این است که عقل را از میان می برد. البته وقتی انسان، مقدماتی را به اختیار فراهم آورد که به مستی می انجامد، نسبت به اعمالی که در حین مستی مرتکب می شود، مسؤول است و کیفر می بیند.

محجوب شدن عقل درجات دارد. هر قدر شدیدتر باشد، هوشیاری انسان نسبت به معقولات ضعیف تر می شود، تا آن جا که ممکن است به سلب کامل عقل بینجامد. این درجه ی شدید، «سُکر» نام دارد. اما غالباً پیش از آن که شخص به این درجه برسد، با تنبیه ها و تذکارها، امید می رود که عقل او مقهور نشود و به مستی کامل نینجامد.

2 - پیشتر درباره ی مال و کثرت آن - که معمولاً گناहانی را به همراه دارد. سخن گفتیم. سُکری که از کثرت مال و دلبستگی به آن پدید می آید، انسان را از فهم بسیاری حقائق محروم می دارد. از این رو انسان عاقل مراقب است که به ورطه ی مال اندوزی نیفتد. فرد مال اندوز، آن را در جهت سعادت واقعی خود خرج نمی کند. لذا اندک اندک، مال از وسیله به هدف مبدل می گردد. این فرد، رفتار خود را با چنین

ص: 430

منطقی توجیه می کند که «من که می توانم چرا میدان مادیات زندگی ام را گسترش ندهم؟ اگر ضوابط شرعی را رعایت کنم، آیا باز هم اشکال دارد؟» (1)

اما عاقل به گونه ای دیگر می نگرد: «من که نیازهایم با این مقدار برآورده می شود، چرا برای بیش از آن حرص ورزم؟» این اعتقاد به خصوص وقتی قوت می گیرد که به گرفتاری های مال زیاد و عواقب سوء آن، به خوبی واقف شده باشد.

3- قدرت در مراتب مختلف، ممکن است مانع از درک واقعیت شود. عاقل، از مستی قدرت در همه ی ابعاد از یک خانواده تا گستره ی جامعه می گریزد و با حربه ی تواضع، به جنگ مستی قدرت می رود. خداوند در قرآن می فرماید:

«تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا» (2)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) نزول این آیه را درباره ی «ولاه و ذوی القدره من الناس» دانسته اند. (3) یعنی: هرکس، در هر گستره ای که دارای قدرت است، باید از برتری خواهی در زمین و فساد پرهیزد تا از دار آخرت نصیب برد. بحث تفصیلی در این مورد در فصل عقل و علم، آمد.

4- علم، اگر با عمل شایسته همراه نباشد، مستی می آورد. این مسأله درباره ی همه ی علوم مطرح است، به ویژه علم دین. سُکر علم، کار را به جایی می رساند که انسان خود را در مرتبه ای والا می پندارد، و انتقاد را از هیچ کس - حتی در برخی موارد، از استاد خویش هم نمی پذیرد. اما عاقل عقیده دارد که علم و معرفت، صنع خداست. از این رو همواره احتمال می دهد که حتی یک شاگرد مبتدی، توفیق فهم مطلبی را یافته باشد که او خود از آن بی بهره است. علم صحیح، فروتنی و تواضع را در شخص عالم تقویت می کند. لذا امام کاظم (علیه السلام) مردم را بر چهار صنف می داند، آن گاه هشام را از متعلّمی که با ازدیاد علم بر کبر و علّوش می افزایشد، برحذر می دارند:

ص: 431

1- مراد از ضوابط شرعی، در این جا حداقل واجبات و محرّمات است. وگرنه کیست که نداند تمام دستورات امامان معصوم (علیهم السلام) در مورد «اجمال در طلب»، دستورات شرعی است؟

2- قصص / 83.

3- العمده / ص 308.

«يَا هِشَامُ إِحْذَرْ هَذِهِ الدُّنْيَا وَاحْذَرْ أَهْلَهَا فَإِنَّ النَّاسَ فِيهَا عَلَى أَرْبَعِهِ أَصْنَافٍ:

رَجُلٌ مُتَرَدِّدٌ مُعَانِقٌ لِهَوَاهُ.

وَمُتَعَلِّمٌ مُقَرَّبٌ كَلَّمَا إِزْدَادَ عِلْمًا إِزْدَادَ كِبْرًا يَسْتَعْلِنُ بِقِرَاءَتِهِ وَعِلْمِهِ عَلَى مَنْ هُوَ دُونَهُ

وَعَابِدٌ جَاهِلٌ يَسْتَصِدُّ مَنْ هُوَ دُونَهُ فِي عِبَادَتِهِ يُحِبُّ أَنْ يُعْظَمَ وَيُوقَّرَ وَذُو بَصِيرَةٍ عَالِمٌ عَارِفٌ بِطَرِيقِ الْحَقِّ يُحِبُّ الْقِيَامَ بِهِ فَهُوَ عَاجِزٌ أَوْ مَغْلُوبٌ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى الْقِيَامِ بِمَا يَعْرِفُ فَهُوَ مَحْزُونٌ مَغْمُومٌ بِذَلِكَ فَهُوَ أَمْثَلُ أَهْلِ زَمَانِهِ وَأَوْجَهُهُمْ عَقْلًا.» (1)

«ای هشام! از این دنیا حذر کن و از اهل آن پرهیز که مردمان در آن چهار گروهند:

(1) - شخصی که (به هلاکت) فرو افتاده. و هوای (نفس) خود را به آغوش کشیده است.

(2) - متعلمی مقرب که هرچه بر علمش افزوده شود، کبرش افزون شود و به سبب قرائت و علمش بر پایین تر از خود برتری می جوید.

(3) - عابدی نادان که پایین تر از خود را در عبادتش کوچک می شمارد، دوست دارد که او را بزرگ و موقر بدانند.

(4) - صاحب بصیرت عالم و عارف به راه حق، دوست می دارد که به آن (حق) عمل کند اما ناتوان یا مغلوب است و نمی تواند به آن چه می داند (به طور شایسته) عمل نماید و بدین سبب اندوهگین و غمناک است. چنین شخصی، برترین اهل زمان خود و عاقل ترین آن هاست.»

قسم چهارم از مردمان که در کلام حضرت ستایش شده است، انسان عالمی است که راه حق را می شناسد و با بصیرت کامل می داند که چه باید کند اما عوامل بیرونی

ص: 432

مانع از اجرای حق به دست او می شود.

با وجود این، او از اعتقاد خود به راه حق دست نمی کشد و هم‌رنگ جماعت نمی شود؛ بلکه هم چنان بر حق استوار می ماند و از ناتوانی خود در احقاق حق رنج می برد. این عالم با بصیرت، که از این ناتوانی اندوهگین است، برترین و عاقل ترین اهل زمان خود معرفی شده است.

5- مدح و ستایش نیز مستی آور است. مورد ستایش و تعریف قرار گرفتن اساساً همسو و منطبق بر تمایلات نفسانی انسان است. یکی از ضعف های انسان این است که اگر مورد مدح قرار گیرد، خودش را گم می کند. اما عاقل همواره عیب های خویش را می بیند و کمالاتش را به حساب لطف و توفیق الهی می گذارد. لذا با تعریف و تمجید دیگران، به خود فریفته نمی شود و کاستی هایش را از یاد نمی برد. هم چنین در زمانی که ماندن در مسیر طاعت، او را آماج نکوهش دیگران گرداند، هرگز از مسیر طاعت بیرون نمی رود. در تعالیم دین، برای پرهیز از این نوع مستی، عاقل را از مدح کردن و در معرض مدح شدن قرارگرفتن، باز داشته اند:

«أَحْثَوْنِي وَجُوهَ الْمَدَاحِينَ الْتَرَابِ..» (1)

«در چهره های افرادی که (خود یا دیگران را) بسیار می ستایند، خاک پاشید.»

اگر انسان مورد ستایش قرار گرفت، باید بسان افراد متقی عمل کند:

«إِذَا زَكَّي أَحَدُهُمْ خَافَ مِمَّا يُقَالُ لَهُ فَيَقُولُ أَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْ غَيْرِي وَرَبِّي أَعْلَمُ بِي مِنْ نَفْسِي اللَّهُمَّ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا يَقُولُونَ وَاجْعَلْنِي أَفْضَلَ مِمَّا يَظُنُّونَ وَاغْفِرْ لِي مَا لَا يَعْلَمُونَ.» (2)

«هنگامی که یکی از آنان ستایش شود، از آن چه در مورد او گفته اند، نگران می شود، آن گاه می گوید: من نسبت به خودم، از غیر خودم آگاه ترم و پروردگارم بر من، از خودم آگاه تر است. خدایا! مرا بدان چه آن ها می گویند، مؤاخذه مکن. و مرا برتر از آن چه آنان می پندارند، قرار بده و آن چه را که از من نمی دانند، ببامرز»

ص: 433

1- حدیث مناهی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، امالی شیخ صدوق (رحمه الله) / ص 426.

2- نهج البلاغه / خطبه 193.

6- پنجمین مستی که عاقل را از آن پرهیز داده اند، مستی جوانی است. این نکته، از دو جنبه اهمیت دارد:

اولاً - بشر به طور طبیعی - با افزایش سن، سیر تکاملی عقلی را می پیماید. لذا بهره ی عقلی در سنین جوانی و نوجوانی، به میزان عقل یک انسان آزوده نیست. در نتیجه غلبه ی حجاب های عقل هم چون 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 آن ها مرتبط هستند هم چون والدین و مربیان، باید به این نکته توجه کنند و همواره نسبت به سُکر و مستی جوانی بر حذر باشند.

ثانیاً - فریفته و مغرور شدن خود جوان به خاطر قدرت هایی است که خداوند متعال در جوانی به او عطا کرده است. جوانی که از این قدرت، سرمست شده، فراموش می کند که از نشاط و طراوت خود، می تواند در خدمت به خلق - به ویژه سالمندان - بهره بگیرد. در نتیجه، جوانی خویش را مایه ی تفاخر بر دیگران قرار می دهد. از این حجاب عقل نیز باید اجتناب کرد. لذا در وصایای لقمان حکیم به فرزندش آمده است:

«الْشَّبَابُ شُعْبَةٌ مِنَ الْجُنُونِ...» (1)

توجه کنیم که «شباب» به سنّ بالاتر از «صباوت» (کودکی) اطلاق می شود که به بیان رایج امروزی هم شامل نوجوانی است و هم جوانی. در این سنین به خصوص هنگام نوجوانی نوعاً عواطف و احساسات بر تشخیص های عقلی غلبه دارد و گاه عواطف، مکشوفات عقل را می پوشانند. پس منظور این نیست که نوجوان با جوان، دیوانه و مریض اند؛ بلکه اگر به معنای لفظ «جنون» توجه کنیم، می بینیم که «جَنَنٌ» یعنی پوشاندن و «جنون» یعنی پوشیدگی. (2) این معنای لغوی، با توضیحی که آمد تناسب دارد. نوجوان، خود باید از این حقیقت آگاه باشد، لذا در سایه ی یک مربّی پخته و با تجربه حرکت کند. مربّی نیز با عنایت به این مطلب، شیوه ای مناسب در برخورد با جوان و نوجوان، در پیش گیرد.

ص: 434

1- اختصاص اصص 342.

2- جَنَنَ الشَّيْءُ: سَتَرَهُ. لسان العرب ج 13 / ص 92.

فصل 11: لشکریان عقل و جهل

فصل یازدهم را به ذکر حدیث مشهور جنود عقل و جهل اختصاص می دهیم. این حدیث در کتاب شریف کافی، از سماعه بن مهران از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است. (1) مشابه آن در ضمن بیان گهربار امام کاظم (علیه السلام) به هشام در تحف العقول آمده است. (2) ما حدیث را از امام صادق (علیه السلام) می آوریم و ضمن بیان ترجمه، نکاتی را یادآور می شویم.

سماعه بن مهران گوید: در خدمت امام صادق (علیه السلام) بودم و جماعتی از اهل ولایت ایشان نیز نزد حضرتش بودند. سخن از «عقل» به میان آمد. حضرت فرمودند:

«إِعْرِفُوا الْعُقُلَ وَ جُنْدَهُ وَ الْجَهْلَ وَ جُنْدَهُ تَهْتَدُوا.»

عقل و لشکرش را و جهل و لشکرش را بشناسید، تا هدایت پذیرید.

سماعه گوید: عرض کردم:

فدایت کردم! ما مطلبی نمی دانیم، مگر آن چه شما به ما بیاموزید.

فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْعُقُلَ - وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ.»

ص: 435

1- همچنین در کتابهای محاسن، علل الشرائع، خصال و مشکاه الانوار نقل شده است.

2- تحف العقول اص 401.

خداوند عزوجل، عقل را در سمت راست عرش، از نور خود آفرید، و آن نخستین آفریده از روحانی ها بود.

فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: فَأَقْبِلْ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَكَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي .

آن گاه (خداوند) به او (عقل) گفت: پشت کن، پشت کرد. سپس بدو فرمود: روی کن، روی آورد. خداوند تبارک و تعالی به او فرمود: تو را مخلوقی بزرگ آفریدم و بر همه ی آفریدگانم کرامت بخشیدم.

ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأُجَاجِ ظُلْمَانِيًّا فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبَلْ فَقَالَ لَهُ اسْتَكَبِرْتَ فَلَعَنَهُ .

سپس جهل را از دریای شور ظلمانی آفرید. بدو فرمود: پشت کن، پشت کرد. بدو فرمود: روی کن، روی نیاورد. بدو فرمود: کبر ورزیدی، پس او را لعنت کرد.

در صدر حدیث، سخن از خلقت عقل و جهل به میان آمده است. از نظر معارف کتاب و سنت، مخلوقات ظلمانی الذات از ماء بسیط خلق شده اند. «ماء بسیط» در اصطلاح اهل البیت (علیهم السلام) نخستین مخلوق جسمانی و ماده ی اصلی همه ی اجسام است. این ماده ی اولیه در نخستین مراحل خلقت به دو بخش تقسیم گشته است: یکی بحر عذب (دریای شیرین)، دیگری بحر اجاج (دریای شور). در این حدیث، فرموده اند که جهل از بحر اجاج خلق شده است. در مقابل، انوار، از ماء بسیط نیستند و آنها را مجرد از ماء بسیط می نامیم.⁽¹⁾ به عنوان مثال، نور عقل از ماء بسیط نیست. اما روح و بدن انسان، از ماء بسیط خلق شده اند.

تعبیر روحانی (در مقابل جسمانی) در این حدیث، اشاره به آفریدگانی دارد که از ماء بسیط خلق نشده اند که عقل از میان آن ها، نخستین مخلوق است. جهل نیز از بخش پست مخلوقات ظلمانی الذات است که از «بحر اجاج» آفریده شده، نه «بحر عذب». «جهل» هرچه باشد، قدر مسلم این است که انگیزه ی ارتکاب بدی ها در انسان می شود،

ص: 436

1- توضیح اصطلاح «ماء بسیط» و بیان مقصود از تجرد نور عقل از آن به که با تجرد به اصطلاح فلسفی کاملاً تفاوت دارد - موکول به بیان مباحث طبیعیات در کتاب و سنت است.

همان طور که عقل با روشنگری خود زمینه‌ی انجام حسنات را فراهم می‌سازد. مخاطبه‌ی خداوند با عقل و جهل نیز این نکته را می‌رساند که عقل، معصوم از خطا و حجت خداست. کشف آن، رضا و سخط الهی را نشان می‌دهد. اما جهل، برعکس، انسان را به مخالفت با خواست پروردگار فرا می‌خواند.

بر این مبنا، این احتمال تقویت می‌شود که منظور از عقل، عقل کل خاتم الرسل (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) باشد و مقصود از جهل نیز ابلیس باشد. پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) - طبق ادله‌ی نقلی - نخستین مخلوق خداوند است. نور ایشان همان نور عقل است. بنابراین سخن گفتن خداوند با عقل، در حقیقت مخاطبه با پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) در ابتدای خلقت ایشان است. پاسخ‌های پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) به اتکای نور عقل بوده که واجد آن بوده‌اند. از این رو می‌توان این پاسخ‌ها را پاسخ‌های نور عقل تلقی کرد.

براساس این احتمال، جنود عقل، جنود پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) و جنود جهل، جنود ابلیس می‌شود. یعنی سخن گفتن خداوند با «جهل» نیز در حقیقت سخن گفتن با ابلیس است و پاسخ‌هایی که او داده، چون بر مبنای جهلش بوده، به خود «جهل» نسبت داده شده است. یکی از احتمالاتی که علامه‌ی مجلسی (رحمه الله) در مرآة العقول در معنای جهل در این روایت بیان می‌کند، همین است که مقصود از جهل، ابلیس باشد. این احتمال بعید نیست. بعنوان یک مؤید، نوشته امیرالمؤمنین (علیه السلام) به حارث همدانی است که در آن، حضرتش غضب را از جنود ابلیس می‌دانند

«وَاحْذَرِ الْغَضَبَ فَانَّهُ جُنْدٌ عَظِيمٌ مِنْ جُنُودِ ابْلِيسَ.»⁽¹⁾

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی نیز چنین می‌نویسد:

«الظَّاهِرُ أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْعَقْلِ، هُوَ الْعَقْلُ الْكُلُّ وَخَاتَمُ الرَّسْلِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، وَ الْجَهْلُ هُوَ ابْلِيسَ.»⁽²⁾

در ادامه‌ی حدیث، امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

«ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةً وَسَبْعِينَ جُنْدًا فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ

ص: 437

1- نهج البلاغه / ص 459 / نامه 69.

2- معارف القرآن (به خط مرحوم شیخ علی نمازی شاهرودی) / ص 485.

الْعَقْلَ وَ مَا أَعْطَاهُ أَضَمَّ مَرَّ لَهُ الْعِدَاوَةُ فَقَالَ الْجَهْلُ يَا رَبِّ هَذَا خَلَقَ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وَ كَرَّمْتَهُ وَ قَوَّيْتَهُ وَ أَنَا ضِدُّهُ وَ لَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ فَقَالَ نَعَمْ... فَأَعْطَاهُ خُمْسَهُ وَ سَبْعِينَ جُنْدًا.

سپس خداوند برای عقل، هفتاد و پنج لشکر قرار داد. وقتی جهل دید که خداوند به چه گونه عقل را کرامت بخشید و دید که به او چه بخشید، دشمنی او را در (خود) پنهان کرد. جهل گفت: خدایا! این مخلوقی مانند من است که او را آفریدی، کرامت بخشیدی، نیرو دادی. من هم ضد او هستم، اما هیچ نیرویی در برابر او ندارم. پس همانند لشکری که به او عطا کردی، به من هم بده. خداوند فرمود: آری... آن گاه خداوند به او هفتاد و پنج لشکر داد.

امام صادق (علیه السلام) پس از این مقدمه، لشکریان عقل و جهل را می شناساند:

1- فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى اللَّهُ الْعَقْلَ مِنَ الْخُمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُنْدَ الْخَيْرُ وَ هُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ وَ جَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرُّ وَ هُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ.

پس یکی از هفتاد و پنج لشکری که به عقل داد، «خیر» است که وزیر عقل می باشد. و ضد آن را «شر» قرار داد که وزیر جهل است درباره ی وجه وزارت خیر برای عقل و شر برای جهل، می توان گفت که لشکریان عقل و جهل که در صفحات آینده بیان می شوند. از خیر و شر نشأت می گیرند. پیشتر دیدیم که از ویژگی های عاقل، آن است که:

«الْكُفْرُ وَالشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونان ، وَ الرَّشْدُ وَالْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولَان.» (1)

بیم کفر و شر از او نمی رود، و رشد و خیر از او امید می رود. اساساً تشخیص خیر از شر، جز از عاقل بر نمی آید، چنان که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه ی مشهور «وسیله» می فرمایند:

«مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيمَةِ.» (2)

«کسی که خیر را از شر باز نشناسد، به منزله چهارپاست.»

ص: 438

1- کافی ج 1/ص 18.

2- همان/ج 8 ص 24.

البته راه خیر و شر را نیز خداوند عزوجل - به بشر نمایانده است. امام صادق (علیه السلام) ذیل آیه ی «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (1) می فرماید:

«نَجْدَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ» (2)

«(منظور از دو راه)، راه خیر و شر است.»

انسان بالبیک به عقل خویش، راه خیر را در پیش می گیرد و به سعادت می رسد. امام صادق (علیه السلام) پس از بیان خیر و شر، بقیه ی لشکریان عقل و جهل را بر می شمارند: (3)

3 و 2 - وَ الْإِيمَانُ وَ ضِدَّهُ الْكُفْرُ، وَ التَّصَدِيقُ وَ ضِدُّهُ الْجُحُودُ. (4)

ایمان و ضد آن کفر، تصدیق (حق) و ضد آن انکار (حق)

در بحث عقل و دین گفته شد که عقل، انسان را به ایمان و تصدیق دینی که حقیقت آن را یافته، فرا می خواند. در مورد رابطه ی ایمان و کفر با عقل، امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

« لَيْسَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ إِلَّا قِلَّةُ الْعَقْلِ .»

«بین ایمان و کفر، چیزی جز کمی عقل نیست.»

پرسیدند:

«و چگونه این چنین است، ای فرزند رسول خدا؟»

حضرتش پاسخ دادند:

«إِنَّ الْعَبْدَ يَرْفَعُ رَغْبَتَهُ إِلَى مَخْلُوقٍ فَلَوْ أَخْلَصَ نِيَّتَهُ لِلَّهِ لَأَتَاهُ الَّذِي يُرِيدُ

ص: 439

1- بلد / 10.

2- کافی ج 1 ص 163.

3- در توضیح برخی فقرات از بیان مرحوم علاء مه ی مجلسی بهره برده ایم. در مواردی که بحث آن پیش تر مطرح شده به آن بحث ها ارجاع داده ایم. در ترجمه ی برخی فقرات نیز، از ترجمه مرحوم دکتر سید جواد مصطفوی اصول کافی مترجم، جلد اول استفاده کرده ایم.

4- عبارت «وَ الْإِيمَانُ وَ ضِدُّهُ الْكُفْرُ» به عبارت پیشین آن فکانَ مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ... الْخَيْرُ... وَ جَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ عطف شده است. لذا به صورت مذکور، اعراب گردید. این نکته در مورد جنود دیگر عقل و جهل هم صادق است.

«بنده رغبتش را به سوی مخلوقی بالا می برد (و به او امید می بندد، در حالی که) اگر نیت خود را برای خدا خالص می کرد، خداوند او را به آن چه می خواست سریع تر می رساند.»

آن چه انسان را از ایمان خارج و به کفر داخل می کند، کم بودن عقل است. از مثال حضرتش درباره ی اعتماد به غیر خداوند، در می یابیم که منظور از ایمان، ایمان کامل است. اگر نسبت به خداوند و قدرت او ایمان کامل داشته باشیم و بدانیم که مالک ضرر و نفع بندگان، فقط اوست، به غیر او توکل نمی کنیم و جز از او نمی خواهیم. هرکه چیزی را از غیر خداوند بخواهد، از این ایمان مرتبه ی بالا خارج شده، در کفری وارد می شود که مقابل این ایمان قرار دارد. البته باید توجه داشت که این نکته با توسل ناسازگار نیست. خداوند، خود، افرادی را به عنوان وسیله به بشر معرفی کرده است و رجوع به آنان و واسطه قرار دادن آن ها را پسندیده است. لذا توسل به آنان، خود مصداق اعتماد به خداوند است.

4- وَالرَّجَاءُ وَضِدَّةُ الْقُنُوطِ

امیدواری و ضد آن نومیدی

رجاء، توقع رحمت الهی در دنیا و آخرت است و قنوط در مقابل آن است.

5- وَالْعَدْلُ وَضِدَّةُ الْجَوْرِ

دادگری و ضد آن ستم

عدل، رعایت حقوق در همه ی امور و جور، پایمال کردن حق هاست.

6- وَالرِّضَا وَضِدَّةُ السُّخْطِ

رضا، و ضد آن ناخشنودی

مقصود از رضا خشنودی از اموری است که باید به آن ها راضی بود (مثلاً رضا به قضای الهی و سخط، ناخشنودی از آن هاست).

ص: 440

7- وَالشُّكْرُ وَضِدَّةُ الْكُفْرَانِ

شکرگزاری و ضد آن ناسپاسی

8- وَالطَّمَعُ وَضِدَّةُ الْيَأْسِ

طمع و ضد آن یأس

در فصل حجاب های عقل دیدیم که طمع به معنای نکوهیده ی آن یعنی طمع نسبت به «ما فی أیدی النَّاسِ» حجاب عقل است. اما در مقابل، عاقل نسبت به آنچه نزد خداست، امید و طمع دارد. این طمع، از جنود عقل است.

9- وَالتَّوَكُّلُ وَضِدُّ الْحِرْصِ

توکل و ضد آن حرص

درباره ی «توکل»، بحث دقیق و عمیقی از آیات و روایات، قابل ارائه است. اما در این جا به تعریف توکل و آثار آن اکتفا می کنیم. جبرئیل (علیه السلام)، معنای توکل را برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بیان داشت. از این بیان بر می آید که توکل، از علم برمی خیزد. توکل، علم به این حقیقت است که مخلوقات، استقلالاً و بدون خواست خداوند، ضرر و نفعی نمی رسانند و عطا و منعی ندارند. توکل قطع امید کردن از غیر خداوند است. وقتی بنده ای چنین علم و اعتقادی یافت، در مقام عمل به این اعتقاد، جز برای خدا کار نمی کند، از غیر خدا بیم ندارد و به غیر او هم امید نمی بندد. (1)

10 و 11 - وَالرَّأْفَةُ وَضِدُّهَا الْقُوَّةُ وَالرَّحْمَةُ وَضِدُّهَا الْغَضَبُ

نرم دلی و ضد آن سخت دلی، مهربانی و ضد آن خشم.

رأفت و رحمت، معانی نزدیک به یکدیگر دارند. ممکن است رأفت به خود حالت قلبی و رحمت به ثمره ی آن حالت اشاره داشته باشد. (2)

ص: 441

1- معانی الاخبار اص 261 / ح 1: الْعِلْمُ بِأَنَّ الْمَخْلُوقَ لَا يَضُرُّ وَلَا يَنْفَعُ وَلَا يُعْطَى وَلَا يُمْنَعُ؛ وَاسْتِعْمَالُ الْيَأْسِ مِنَ الْخَلْقِ. فاذا كان الْعَبْدُ كَذَلِكَ، لَمْ يَعْمَلْ لِأَحَدٍ سِوَى اللَّهِ وَ لَمْ يَرْجُ وَ لَمْ يَخَفْ سِوَى اللَّهِ وَ لَمْ يَطْمَعْ فِي أَكْبَرِ سِوَى اللَّهِ؛ فَهَذَا هُوَ التَّوَكُّلُ «
2- مرآة العقول / ج 1 / ص 69.

12 و 13 - وَالْعِلْمُ وَضِدَّهُ الْجَهْلُ ، وَالْفَهْمُ وَضِدَّهُ الْحُمُقُ

علم و ضد آن جهل، فهم و ضد آن حماقت

درباره ی این دو فقره، به توضیح ذیل عبارت «و العقل منه الفطنة و الفهم و الحفظ و العلم» در بحث عقل و علم رجوع شود.

14- وَالْعِفَّةُ وَضِدُّهَا التَّهْتِكُ

پاکدامنی و ضد آن پرده دری

درباره ی عفت، به فصل نشانه های عقل و نیز به عنوان «عفت، راه مقابله با شهوت» در فصل حجاب های عقل بنگرید. در مقابل عفت، تهتک یعنی پرده دری قرار دارد.

امام سجاد (علیه السلام) به اصحاب خود چنین می فرمایند:

«مَعَاشِرَ أَصْحَابِي إِنَّ الدُّنْيَا دَارٌ مَمَرٌ وَالْآخِرَةُ دَارٌ مَقَرٌّ فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ وَلَا تَهْتِكُوا أَسْتَارَكُمْ عِنْدَ مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ أَسْرَارُكُمْ» (1)

«ای یاران من! همانا دنیا سرای گذار و آخرت خانه ی قرار است پس از گذرگاهتان برای قرارگاهتان (توشه) بگیرید و نزد آن که رازهایتان بر او پنهان نیست پرده ندرید.»

15 - وَالرَّهْدُ وَضِدُّهُ الرَّغْبَةُ

بی رغبتی و ضد آن شوق و رغبت

ظاهراً بی رغبتی نسبت به دنیا مقصود است که در فصل نشانه های عقل و نیز حجاب های عقل، به تفصیل درباره ی آن سخن به میان آمد.

16- وَالرَّفْقُ وَضِدُّهُ الْخُرْقُ

خوش رفتاری و ضد آن بدرفتاری

رفق، نیکو رفتاری و ملایمت است. و خرق ضد آن به معنای بدرفتاری است. امام کاظم (علیه السلام) در توصیه به هشام در مورد رفق چنین می فرمایند:

«يَا هِشَامُ عَلَيْكَ بِالرَّفْقِ فَإِنَّ الرَّفْقَ يُمْنٌ وَالْخُرْقَ سُؤْمٌ إِنَّ الرَّفْقَ وَالْبِرَّ

ص: 442

وَحُسْنِ الْخَلْقِ يَعْمُرُ الدِّيَارَ وَيَزِيدُ فِي الرِّزْقِ.» (1)

«ای هشام بر توباد به رعایت رفق (خوش رفتاری)، زیرا رفق (مایه ی) برکت و خرق (بدرفتاری، مایه ی) بدشگونی است. رفق و نیکی و حسن خلق، خانه ها را آباد و روزی را زیاد می کند.» 17 - والرهبه وَضِدَّهُ الْجُرْأَةُ

پروا و ضد آن گستاخی

رهبت یعنی خوف از خداوند و از عقاب او. البته همراه با خوف از خدا، باید به او رجاء نیز داشت. دیدیم که رجاء نیز از جنود عقل است. و رجاء و خوف کسی حقیقی نیست، مگر آن که برای آنچه بدان امید یا از آن خوف دارد، عمل کند. چنان که امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

يا هِشَامُ! لَا يَكُونُ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ خَائِفًا رَاجِيًا وَلَا يَكُونُ خَائِفًا رَاجِيًا حَتَّى يَكُونَ عَامِلًا لِمَا يَخَافُ وَيَرْجُو...» (2)

«ای هشام! انسان، مؤمن نیست مگر این که نگران و امیدوار باشد. و نگران و امیدوار نیست، مگر آن که برای آن چه از آن بیم و بدان امید دارد، عمل کند.»

و البته احتمال دیگر در مورد رهبت و جرأت، می تواند خوف از نفس یا شیطان باشد و به طور کلی عاقل از هر آن چه که به دین و دنیای او ضرر بزند خائف خواهد بود؛ اما غیر عاقل چنین ترسی ندارد و جرأت می ورزد.

18 - التَّوَّاضِعُ وَضِدَّهُ الْكِبَرُ

فروتنی و ضد آن خود بزرگ بینی

درباره ی تواضع، ذیل حجاب کبر از حجاب های عقل سخن گفتیم و نیز ذیل عنوان پیروی از حق در بحث عوامل کمال عقل مطالبی خواهد آمد. امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

« يَا هِشَامُ إِيَّاكَ وَالْكَبْرَ فَإِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ

ص: 443

1- تحف العقول /ص 395.

2- همان.

مِنْ كِبَرِ الْكِبْرِ رِذَاءَ اللَّهِ فَمَنْ نَارَعَهُ رِذَاءَهُ أَكْبَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ عَلَيَّ وَجْهَهُ» (1)

«ای هشام! بپرهیز از کبر، که همانا داخل بهشت نمی شود آن کس که در قلبش هم وزن دانه ای کبری باشد. کبر (بزرگی) ردای خداست (کبر و بزرگی تنها شایسته ی خدای متعال است)، هرکس ردای او را برای خود بخواند، خداوند او را با صورتش در آتش می افکند.»

هم چنین حضرتش با دو تمثیل زیبا، آثار تواضع و کبر را بیان می فرماید:

«يَا هِشَامُ إِنَّ الزَّرْعَ يَنْبُتُ فِي السَّهْلِ وَلَا يَنْبُتُ فِي الصَّفَا فَكَذَلِكَ الْحِكْمَةُ تَعْمُرُ فِي قَلْبِ الْمُتَوَاضِعِ وَلَا تَعْمُرُ فِي قَلْبِ الْمُتَكَبِّرِ الْجَبَّارِ لِأَنَّ اللَّهَ جَعَلَ التَّوَاضِعَ آلَةَ الْعَقْلِ وَجَعَلَ التَّكَبُّرَ مِنْ آلِهِ الْجَهْلَ».

«لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ مَنْ شَمَخَ إِلَى السَّقْفِ بِرَأْسِهِ شَجَهُ؟ وَمَنْ خَفَضَ رَأْسَهُ اسْتَظَلَ تَحْتَهُ وَأَكْنَهُ؟ فَكَذَلِكَ مَنْ لَمْ يَتَوَاضِعْ لِلَّهِ خَفَضَهُ اللَّهُ وَمَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ...» (2)

«ای هشام! کشت در زمین هموار می روید و بر سنگ های سخت نمی روید. هم چنین است حکمت که در قلب متواضع مدت زمان طولانی باقی می ماند و در قلب متکبر عمری ندارد؛ زیرا که خداوند، تواضع را ابزار عقل و تکبر را از ابزار جهل قرار داده است.»

آیا ندانستی که هرکس تا سقف گردن فرازی کند، سرش را شکسته؟ و هرکس سر فرود آورد، زیر آن سایه بگیرد و سقف او را از سرما و گرما بپوشاند و نگاه دارد؟ همین گونه، کسی که برای خدا تواضع نکند، خدا او را پست می کند و هرکس برای خدا تواضع کند، خدا او را بلند سازد.»

19 - وَ التَّوَدُّةُ وَ ضِدَّهَا التَّسْرُّعُ

آرامی و ضد آن شتابزدگی

تَوَدُّةٌ بِهٖ مَعْنَى أَرَامٍ وَ تَأْتِي وَ بَدُونَ فِكْرٍ أَقْدَامَ نَكْرَدِنِ اسْتِ.

ص: 444

1- تحف العقول ص 396.

2- همان.

20 - وَالْجِلْمُ وَضِدَّهَا السَّفَّةُ

خردمندی و ضد آن بی خردی

جلم به کسر حاء، به معنی عقل است.

21 - وَالصَّمْتُ وَضِدُّهُ الْهَذَرُ

خاموشی و ضد آن پرگویی

در معنای صمت گفته اند: سکوت از آن چه به بیان آن نیاز ندارد و فائده ای در آن نیست. «هَذَرَ كَلَامُهُ» یعنی سخن او از خطا و باطل پر شد. (1)

کسی که بسیار سخن بگوید، زیاد دچار خطا می شود و بار خود را سنگین می کند.

امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

«يَا هِشَامُ! قَلِّهِ الْمَنْطِقِ حُكْمٌ عَظِيمٌ فَعَلَيْكُمْ بِالصَّمْتِ فَإِنَّهُ دَعَا حَسَنَةً وَقَلَّهُ وَزُرَّ وَخَفَهُ مِنَ الذُّنُوبِ.» (2)

«ای هشام! کم گویی حکمتی بزرگ است. پس بر شما باد به سکوت، که آن راحتی نیکو و (مایه ی) سبکباری و کاهش گناهان است.»

کم گویی، عادتی حکمت آمیز است که در اثر آن خود انسان به راحت دست می یابد، زیرا سخن بسیار، خطای بسیار را هم به همراه دارد. پس با کم گویی بار انسان سبک می شود و گناهان او هم اندک می گردد.

22 و 23 - وَالْإِسْتِسْلَامُ وَضِدُّهُ الْإِسْتِكْبَارُ وَالتَّسْلِيمُ وَضِدُّهُ الشُّكُّ رَامُ بَدْنِ بَدْنِ وَضِدُّهُ الشُّكُّ (حق) بودن و ضد آن تردید (در آن) نمودن

استسلام یعنی انقیاد در مقابل خداوند و آن چه بدان امر کرده یا از آن بازداشته است. در مقابل آن استکبار قرار دارد که ابلیس، سرسلسله ی مستکبران است.

ص: 445

1- مرآة العقول / ج 1 / ص 69، به نقل از قاموس: الصمتُ السكوتُ عمّا لا يحتاج إليه و لا طائل فيه؛ هذر كلامه: كثر من الخطأ و الباطل.
2- تحف العقول / ص 392.

24 - وَ الصَّبْرُ وَ ضِدُّهُ الْجَزَعُ

شکیبایی و ضد آن بی تابی

جَزَع یعنی ناشکیبایی و آشکار ساختن اندوه. بنابراین در این جا، صبر بر مصائب مراد است. صبر، نتیجه ی عملی رضا و تسلیم است. رضای قلبی به قضای الهی و تسلیم نسبت به اوامر خداوند، از ارکان ایمان است که عاقل واجد آن است.

25 - وَ الصَّفْحُ وَ ضِدُّهُ الْإِنْتِقَامَ

چشم پوشی و ضد آن انتقام جویی

26 - وَ الْعِنْيُّ وَ ضِدُّهُ الْفَقْرَ

بی نیازی و ضد آن نیازمندی

مراد از غنی، بی نیازی نفس و استغناء از مردم است، نه غنی به مال. در مقابل آن نیازمندی و فقر به سوی مردم است. پیشتر در کلام امام کاظم (علیه السلام) درباره ی «الغنی بلا مال» (بی نیازی بدون مال)، دیدیم که اگر کسی در پی بی نیازی بدون مال است، باید در پیشگاه خداوند تصریح کند تا عقلش را کامل گرداند. البته عقل، خود نافع ترین مال و جهل، سخت ترین فقر است؛ چنان که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند:

«يَا عَلِيُّ لَا فَقْرَ أَشَدُّ مِنَ الْجَهْلِ، وَلَا مَالَ أَعْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ» (1)

«ای علی! فقری سخت تر از جهل و مالی سودآورتر از عقل نیست.»

27 - وَ التَّدَكُّرُ وَ ضِدُّهُ السَّهْوُ

به یاد داشتن و ضد آن حواس پرتی و بی توجهی

در فصل هفتم، ذیل عنوان تأیید عقل به نور، دیدیم که ذاکر شدن شخص عاقل از آثار بهره مندی از نور علم، است و چنان که درباره ی حقیقت ذکر و حفظ توضیح دادیم، هم سنخ بودن این امور با علم و عقل امری آشکار است.

28 - وَ الْحِفْظُ وَ ضِدُّهُ النَّسْيَانُ

در خاطر نگهداشتن و ضد آن فراموشی

ص: 446

در این باره نیز به توضیحات ذیل عنوان «حفظ و علم» در فصل هفتم رجوع کنید.

29 - وَ التَّعَطُّفُ وَ ضِدَّهُ الْقَطِيعَةُ

مهرورزی و ضد آن بریدن

در این جا صرف بریدن و قطع رابطه ی ظاهری، مُراد نیست، چون قطیعه در مقابل تعطف و مهر ورزیدن آمده است؛ پس منظور از قطیعه بریدن عاطفه و مهر است که نتیجه ی آن قطع پیوند ظاهری هم هست.

30 - الْقُنُوعُ وَ ضِدَّهُ الْحِرْصُ

قناعت و ضد آن حرص

31 - وَ الْمُؤَاسَاةُ وَ ضِدُّهَا الْمُنْعُ

همیاری و ضد آن بازداشتن

مؤسسات را در لغت به معنای کمک کردن و معاونت دانسته اند و مواسات در مال یعنی همیاری مالی. (1)

مواسات تا بدانجا اهمّیت دارد که امام صادق (علیه السلام) فرموده اند:

« اَمْتَحِنُوا شِيعَتَنَا عِنْدَ مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ كَيْفَ مُحَافِظَتُهُمْ عَلَيْهَا ، وَ اِلَى اَسْرَارِنَا كَيْفَ حِفْظُهُمْ لَهَا مِنْ عَدُوِّنَا ، وَ اِلَى اَمْوَالِهِمْ كَيْفَ مُوَاسَاتُهُمْ لِاِخْوَانِهِمْ فِيهَا . » (2)

«شیعیان ما را به هنگام زمان های نماز بیازمایید که مراقبت آن ها بر آن چگونه است، و نسبت به اسرار ما که چگونه آن ها را از دشمنان ما محفوظ و پنهان می دارند و در مورد اموال شان که مواسات آن ها با برادران شان در آن مورد چگونه است.»

32 - وَ الْمُؤَدَّةُ وَ ضِدُّهَا الْعَدَاوَةُ

دوستی ورزیدن و ضد آن دشمنی کردن

ص: 447

1- کلمه ی مؤسسات، هم ریشه با اسوه است که گاه همزه در آن به واو، قلب می شود و به صورت مواسات به کار می رود.

2- قرب الاسناد / ص 38.

مودت، اظهار محبت و عداوت، فراهم آوردن زمینه های دشمنی است.

33- وَالْوَفَاءُ وَضِدَّهُ الْعَدْرُ

وفا کردن و ضد آن پیمان شکنی

مراد از وفا، وفا به عهد الهی است که شامل وفا به همه ی تعهداتی است که خدای متعال بر عهده ی انسان گذارده است.

34- وَالطَّاعَةُ وَضِدُّهَا الْمَعْصِيَةُ

فرمانبری و ضد آن نافرمانی

در بحث حجیت عقل گفتیم که عقل، مطیع محض خداوند است و لذا بندگان را نیز به طاعت فرا می خواند. البته انجام طاعت و ترک معصیت نیازمند صبر است.

امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

« يَا هِشَامُ! اصْبِرْ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَاصْبِرْ عَنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ. »

«ای هشام! بر طاعت خدا صبر کن و نسبت به معاصی خدا شکیبایی بورز»

در روایات، صبر و شکیبایی را بر سه قسم دانسته اند: صبر در مصائب، صبر بر طاعات و صبر از معاصی. روشن است که انجام طاعات و ترک معاصی، در بسیاری از اوقات، امری دشوار است که نیازمند استقامت و پایداری و شکیبایی است.

لذا در مورد طاعت و معصیت نیز صبر مطرح می شود.

35- وَالْخُضُوعُ وَضِدُّهُ التَّطَاوُلُ

سرفرویی و ضد آن بلندی جستن

خضوع در برابر آن چه انسان حقانیت آن را یافته است. مثل عبودیت خداوند از نشانه های عقل است که در مقابل آن سرکشی قرار دارد.

36- وَالسَّلَامَةُ وَضِدُّهَا الْبَلَاءُ

سلامت و عافیت و ضد آن گرفتاری

37- وَالْحُبُّ وَضِدُّهُ الْبُغْضُ

دوستی و ضد آن کینه توزی

متعلق حبّ و بغض را خداوند متعال توسط اولیای معصوم دین (علیهم السّلام) معین کرده است. در رأس همه، حبّ نسبت به اهل بیت (علیهم السّلام) و بغض نسبت به دشمنان ایشان است.

38 - وَ الصُّدُقُ وَ ضِدَّهُ الْكُذِبُ

راستگویی و ضدّ آن دروغگویی

امام کاظم (علیه السّلام) می فرمایند:

«يا هِشَامُ؛ إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَكْذِبُ وَإِنْ كَانَ فِيهِ هَوَاهُ» (1)

«عاقل دروغ نمی گوید، اگرچه میل او در آن باشد.»

39 - وَ الْحَقُّ وَ ضِدَّهُ الْبَاطِلُ

حق و ضدّ آن باطل

در فصل اوّل، دیدیم که عقل، نوری است که میان حق و باطل فرق می نهد: «العقل نور في القلب يفرق به بين الحق و الباطل.» وقتی کسی حق و باطل را یافت، اگر حق را برگزیند عاقلانه، و اگر به باطل گراید، جاهلانه عمل کرده است. مرحوم علامه ی مجلسی (رحمه الله) ذیل این فقره توضیح داده اند:

«قَوْلِهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) : وَ الْحَقُّ أَيُّ اخْتِيَارِهِ وَ ضِدَّهُ اخْتِيَارِ الْبَاطِلِ.» (2)

کلام حضرتش که «الحق..» یعنی برگزیدن حق، و ضدّ آن انتخاب باطل است.»

40 - وَ الْأَمَانَةُ وَ ضِدُّهَا الْخِيَانَةُ

امانت داری و ضدّ آن خیانت کردن در امانت

41 - وَ الْإِحْلَاصُ وَ ضِدُّهُ الشُّرْكَ

اخلاص و ضدّ آن شائبه داشتن

شوب در لغت یعنی آمیختگی چیزی به چیز دیگر. عاقل در کارهای خود اخلاص

ص: 449

1- کافی ج 1/ص 19 / ح 12.

2- مرآة العقول / ج 1/ص 71.

دارد، اما غیر عاقل، انگیزه های غیرالهی را با نیت الهی در می آمیزد.

42- وَ الشَّهَامَةُ وَ ضِدَّهَا الْبِلَادَةُ

چالاکي و ضد آن سستی

43- وَ الْفِطْنَةُ وَ ضِدَّهَا الْغَبَاوَةُ

زیرکی و ضد آن کودنی

44- وَ الْمَعْرِفَةُ وَ ضِدَّهَا الْإِنْكَارُ

معرفت و ضد آن انکار

معرفت در این جا به معنی اختیاری آن یعنی اعتقاد به کار رفته است که عقل، آدمی را بدان فرا می خواند.

45- وَ الْمُدَارَاةُ وَ ضِدَّهَا الْمُكَاشَفَةُ

مدارا و ضد آن مجادله

در لسان العرب آمده است: « كاشفه بِالْعَدَاوَةِ : اى بادأه بِهَا . » (1)

علامه ی مجلسی (رحمه الله) درباره ی مکاشفه گفته اند: هی المنازعه و المجادله. و فی المحاسن: « وَ الْمُدَارَاةُ وَ ضِدَّهَا الْمُكَاشَفَةُ. »

46- وَ سَلَامَةُ الْغَيْبِ وَ ضِدَّهَا الْمُمَاكِرَةُ

سلامت در نهان و ضد آن مکر ورزی

مقصود از سلامت در نهان، یکرنگی در ارتباط با دیگران است. امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

« يَا هِشَامُ! بِنَسِ الْعَبْدُ عَبْدٌ يَكُونُ ذَا وَجْهَيْنِ ذَا لِسَانَيْنِ، يُطْرَى أَخَاهُ إِذَا شَاهِدَهُ، وَيَأْكُلُهُ إِذَا غَابَ مِنْهُ، إِنْ أُعْطِيَ حَسَدَهُ وَإِنْ ابْتَلَى خَذْلَهُ » (2)

«ای هشام! چه بد بنده ای است بنده ای که دارای دو چهره و دو زبان باشد. وقتی که برادرش را می بیند، در مدح او از حد فراتر می رود و دروغ

ص: 450

1- لسان العرب / ج 9 ص 300.

2- تحف العقول / ص 395.

می گوید(1) و وقتی غایب است غیبتش می کند. اگر چیزی به او عطا شود، به او حسد می ورزد و اگر گرفتار شود، او را وامی گذارد.»

47 - وَ الْكِثْمَانُ وَ ضِدَّهُ الْإِفْشَاءُ

پرده پوشی و ضد آن فاش کردن

عاقل، آن چه را که سزاوار کتمان است . هم چون اسرار اهل البيت (علیهم السلام) - فاش نمی سازد.

امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

« يَا هِشَامُ! لَا تَمْنَحُوا الْجَهَّالَ الْحِكْمَةَ ، فَتَظْلِمُوَهَا . وَ لَا تَمْنَعُوَهَا أَهْلَهَا ، فَتَظْلِمُوَهُمْ .

یا هشام! کَمَا تَرَكُوا لَكُمْ الْحِكْمَةَ ؛ فَأَتْرَكُوا لَهُمُ الدُّنْيَا» (2)

«ای هشام! حکمت را به جاهلان نبخشید که بدان (با این کار) ظلم می کنید و آن را از اهلش منع نکنید که با این کار بدیشان ظلم می کنید.

ای هشام! همان گونه که (جاهلان) حکمت را برای شما گذاشتند، شما هم دنیا را برای آنها بگذارید.»

روشن است که مقصود حضرت از جهالی که نباید حکمت را به آنان داد، کسانی هستند که جاهلانه عمل می کنند و ترک حکمت کرده اند و در عوض اهل دنیاگشته اند. اما با جاهلانی که اهلیت دارند، باید همانند طیب با مریض رفتار کرد، چنان که در فصل نشانه های عقل، درباره ی نحوه ی برخورد عاقلان با جاهلان مفصلاً بحث شد.

48 و 49 - وَ الصَّلَاةُ وَ ضِدُّهَا الْإِضَاعَةُ وَ الصَّوْمُ وَ ضِدُّهُ الْإِفْطَارُ

نماز گزاردن و ضد آن تباہ کردن (نماز)، روزه داری و ضد آن روزه خواری

50 - وَ الْجِهَادُ وَ ضِدُّهُ التُّكُولُ

و جهاد و ضد آن فرار از جهاد

51 - وَ الْحُجُّ وَ ضِدُّهُ نَبَذُ الْمِيثَاقِ

ص: 451

1- الاطراء: مجاوزة الحد في المدح و الكذب فيه (بحار الانوار ج 1/ص 150).

2- تحف العقول /ص 389.

حج گزاردن و ضد آن واگذاشتن پیمان حج

52- وَ صَوْنُ الْحَدِيثِ وَ ضِدَّهُ النَّمِيمَةُ

سخن نگهداری و ضد آن سخن چینی

53- وَ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ وَ ضِدَّهُ الْعُقُوقُ

نیکی به پدر و مادر، و ضد آن ایذاء (رنجاندن) پدر و مادر

54- وَ الْحَقِيقَةُ وَ ضِدُّهَا الرِّيَاءُ

با حقیقت بودن و ضد آن ریاکاری

55- وَ الْمَعْرُوفُ وَ ضِدُّهُ الْمُنْكَرُ

انجام کار پسندیده و ضد آن ارتکاب امور ناپسند

56- وَ السَّئِرُ وَ ضِدُّهُ التَّبَرُّجُ

خودپوشی و ضد آن خودآرایی

57- وَ التَّقِيَّةُ وَ ضِدُّهَا الْإِذَاعَةُ

تقیه کردن و ضد آن آشکار نمودن

58- وَ الْإِنصَافُ وَ ضِدُّهُ الْحَمِيَّةُ

انصاف داشتن و ضد آن تعصب بیهوده به خرج دادن

59- وَ التَّهْيِئَةُ وَ ضِدُّهَا الْبُغْيُ

توافق (میان جماعت با امامشان) و ضد آن سرکشی(1)

60- وَ النَّظَافَةُ وَ ضِدُّهَا الْقَدَّارَةُ

پاکیزگی و ضد آن کثافت

61- وَ الْحَيَاءُ وَ ضِدُّهُ الْخُلْعُ

آزرم و ضد آن بی حیائی

1- مرآة العقول / ج 1 / ص 73: التّهيئه هي الموافقه و المصالحه بين الجماعه و امامهم... و البغى: الخروج عليهم و عدم الانقياد لهم.

جَلَعَ یعنی قَلَّتْ حیا. در بعضی نسخه ها آمده است: «الْحِیاءُ وَضِدَّهَا الْخَلْعُ». خلع یعنی خلع لباس حیا که مجازی شایع است. (1) درباره ی همراهی همیشگی عقل و حیا و دین، بیشتر سخن گفتیم. برترین حیا، حیا ی عبد در مقابل خالق خویش است.

چنان که امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

« يَا هَشَامُ . رَجِمَ اللَّهُ مَنْ اسْتَحْيَا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ ، فَحَفِظَ الرَّأْسَ وَ مَا حَوَى وَ الْبَطْنَ وَ مَا وَعَى ، وَ كَرَّ الْمَوْتَ وَ الْبَلَى ، وَ عَلِمَ أَنَّ الْجَنَّةَ مَحْفُوفَةٌ بِالْمَكَارِهِ وَ النَّارَ مَحْفُوفَةٌ بِالشَّهَوَاتِ .» (2)

«ای هشام! خداوند بر کسی رحمت آورد که از خدا - آن گونه که سزاوار است - حیا می کند، بدین گونه که سر و آن چه را (از افکار و اندیشه ها) در بردارد و شکم و آن چه (از خوردنی ها در خود جای می دهد) (از آلوده شدن به حرام) نگاه می دارد. یاد مرگ و فنا می کند، و می داند که بهشت را موارد ناخوشایندی در برگرفته و آتش دوزخ را شهوات در میان گرفته اند.»

62- وَ الْقَصْدُ وَ ضِدُّهُ الْعُدْوَانُ

میان روی و ضد آن از حد گذشتن

63- وَ الرَّاحَةُ وَ ضِدُّهَا التَّعَبُ

آسودگی و ضد آن رنج

ظاهراً مقصود آن است که دیگران از عاقل در راحت هستند. اما چنان که می دانیم عاقل برای حفظ راحتی دیگران به خود سختی می دهد تا به راحت حقیقی در آخرت دست یابد.

امام صادق (علیه السلام) در خصائل مؤمن می فرمایند:

« بَدَنُهُ مِنْهُ فِي تَعَبٍ وَ النَّاسُ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ .» (3)

«بدن او از جانب او در سختی است و مردم از او در راحت هستند.»

64- وَ السُّهُولَةُ وَ ضِدُّهَا الصُّعُوبَةُ

ص: 453

1- مراه العقول / ج 1 / ص 73.

2- تحف العقول ص 390.

3- کافی ج 2 ص 47 / ح 1.

آسان گیری و ضد آن سخت گیری

65- وَ الْبِرْكَهٗ وَ ضِدَّهَا الْمَحْقُوقُ

برکت داشتن و ضد آن بی برکتی

برکت به معنای ثبات، زیادت و نمو است، یعنی ثبات بر حق، کوشش در افزودن اعمال خیر، رشد دادن ایمان و یقین، ترک کردن آن چه که باعث بطلان و نقص و فساد آن می شود. این ها همه از عقل سرچشمه می گیرد. عاقل، از نعمت هایی که خدا به او ارزانی فرموده، در جهت کسب رضای الهی استفاده می کند و این موجب می شود که بیشترین و بهترین استفاده را از مال، عمر، روزی و... ببرد. اما جاهل، از این نعمت ها استفاده ی مناسب و شایسته نمی کند. لذا همه ی سرمایه های الهی خود را به نابودی می کشاند و از بین می برد.

66- وَ الْعَافِيَةُ وَ ضِدَّهَا الْبَلَاءُ

عافیت و ضد آن گرفتاری

67- وَ الْقَوَامُ وَ ضِدَّهَا الْمُكَائِرَةُ

اعتدال و ضد آن افزون طلبی

68- وَ الْحِكْمَةُ وَ ضِدَّهَا الْهَوَى

حکمت و ضد آن هوس

69- وَ الْوَقَارُ وَ ضِدَّهَا الْخِفَّةُ

سنگینی و ضد آن سبکی

70- وَ السَّعَادَةُ وَ ضِدَّهَا الشَّقَاوَةُ

نیکبختی و ضد آن بدبختی

71- وَ التَّوْبَةُ وَ ضِدَّهَا الْإِصْرَارُ

توبه و ضد آن اصرار بر گناه

72- وَ الْإِسْتِغْفَارُ وَ ضِدَّهَا الْإِعْتِرَارُ

طلب آمرزش و ضد آن فریفته شدن (به گناه)

73 - وَ الْمُحَافَظَةُ وَ ضِدَّهَا التَّهَؤُنَ

مراقبت و دقت و ضد آن سهل انگاری

74 - وَ الدُّعَاءُ وَ ضِدُّهُ الإِسْتِثْكَافَ

دعا کردن و ضد آن سرباز زدن (از دعا)

75 - وَ النَّشَاطُ وَ ضِدُّهُ الْكَسَلُ

شادابی و ضد آن کسالت

76 - وَ الْفَرَحُ وَ ضِدُّهُ الْحَزَنُ

و خوشدلی و ضد آن اندوه

فرح، یعنی ترک اندوه بر امکانات دنیوی که ازدست رفته است.

77 - وَ الْأُلْفَةُ وَ ضِدُّهَا الْفُرْقَةُ

مأنوس شدن و ضد آن جدایی

78 - وَ السَّخَاءُ وَ ضِدُّهَا الْبُخْلُ

سخاوت و ضد آن بخیل بودن(1)

امام صادق (علیه السلام) پس از بیان این موارد فرمودند:

فَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيٍّ أَوْ وَصِيِّ أَوْ مُؤْمِنٍ إِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَ أَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَ يَتَّقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَ

ص: 455

1- در ابتدای حدیث آمده است که عقل، هفتاد و پنج لشکر دارد. اما در این جا دیدیم که شماره ی جنود عقل و جهل به هفتاد و هشت مورد رسید. علامه ی مجلسی (رحمه الله) در این باره می گوید: «... آن چه از جنود در این جا ذکر شده، به هفتاد و هشت لشکر می رسد. و در خصال و غیر آن، زیادات دیگری است که با آن ها به هشتاد و یک لشکر می رسد. شاید این به خاطر تکرار برخی فقرات توسط امام (علیه السلام) برای تأکید باشد و یا توسط کاتبان در اضافه کردن بعضی نسخه ها به اصل رخ داده است. و شاید عبادات مذکور در وسط حدیث - یعنی: صلوه و صوم و جهاد [و حج] - یکی به شمار آیند که در این صورت، همان هفتاد و پنج لشکر می شود.» مرآه العقول ج 1/ص 71.

الْأَوْصِيَاءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَإِنَّمَا يُدْرِكُ الْحَقُّ بِمَعْرِفِهِ الْعَقْلَ وَجُنُودَهُ وَمُجَانِبَهُ الْجَهْلَ وَجُنُودَهُ وَعَصَمَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ لِبَطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ .

وَقَفَّنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ لِبَطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ.

پس این خصلت ها از لشکریان عقل، همه با هم جمع نمی شود، مگر در پیامبری یا وصی پیامبری یا مؤمنی که خداوند، قلب او را برای ایمان آزموده است. اما در بقیه ی افراد از اهل ولایت ما، برخی از این لشکریان وجود دارد تا این که در آن ها به کمال برسد و از لشکریان جهل پاک گردد. پس آن هنگام در درجه ی برتر با انبیا و اوصیا خواهد بود. این مرتبه با شناخت عقل و لشکریان آن و با دوری از جهل و لشکریان آن به دست می آید. خداوند، ما و شما را برای طاعت و پسند خود موفق بدارد.

ص: 456

در این فصل، دو موضوع مهم را مطرح می‌کنیم. اولاً عواملی را بر می‌شماریم که بهره‌مندی انسان از عقل را تضعیف می‌کند، آن را تا مرز زوال و قلب را تا سر حدّ مرگ پیش می‌برد. ثانیاً به اسبابی که بهره‌ی او از عقل را کامل می‌سازد و قلب را حیات می‌بخشد، اشاره می‌کنیم.

12-1- موت و حیات قلب

همان‌گونه که بدن و جسم انسان دارای حیات و موت است، روح هم زندگانی و مرگ دارد. ما مرگ بدن را حس می‌کنیم و با چشم خویشتن، رفتن جان از بدن را می‌بینیم. اما در بسیاری اوقات، از مرگ روح غافلیم. ممکن است روح پیش از بدن بمیرد و همانند بدن مرده، اثر و خاصیت خود را از دست دهد. روح مرده، نه اثری می‌گذارد و نه اثری می‌پذیرد. در فصل اول گفتیم که «روح» و «قلب» در فرهنگ آیات و روایات، یک حقیقت اند و خداوند، عقل را هم چون چراغی در میانه‌ی خانه‌ی قلب می‌فروزد (1) و آن را «ضوء روح» قرار می‌دهد. (2)

ص: 457

1- علل الشرائع ج 1 / ص 98.

2- تحف العقول / ص 395، ضمن کلام امام کاظم (علیه السلام) به هشام.

حال، اگر کسی به عواملی که در پی می آید. مجال تسلط بر قلب خویش دهد، آن عوامل باعث حجاب عقل و مانع از روشنگری آن می شوند. البته عقل نور است و هیچ یک از آن چه حجاب عقل نامیده می شود، خود نور را پوشیده و محجوب نمی سازد. آن چه در حقیقت محجوب می شود، قلب انسان است که جایگاه نور عقل می باشد نه خود عقل. (1) محجوب بودن قلب، می تواند تا جایی پیش رود که منجر به مرگ آن شود؛ یعنی نعمت فهم و درک و عقل، از آن سلب گردد. تعبیر ختم و طبع بر قلب نیز، تعابیر مترادف بسته شدن باب فهم برای قلب (2) می باشند. طبع قلب برای کفار است، به کیفر کفری که به سوء اختیار خود دارند و برگزیده اند. امام باقر (علیه السلام) ذیل آیه: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (3) می فرماید:

« أَنْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا فَلَا تُعْقَلُ » (4)

«یعنی خداوند بر آن دل ها مهر زده است، از این رو نمی فهمند.»

اکنون به عواملی اشاره می کنیم که در روایات، آن ها را باعث مرگ قلب دانسته اند.

12-2 - عوامل مرگ قلب

12-2-1 - گناه

از مهم ترین عوامل مرگ قلب، گناه است. امام سید الساجدین، زین العابدین (علیه السلام)، در مناجات التائبین این گونه به پیشگاه خداوند عرضه می دارند:

«إِلَهِي أَلْبَسْتَنِي الْخَطَايَا تَوْبَ مَذَلَّتِي، وَ جَلَلَنِي التَّبَاعُدُ مِنْكَ لِبَاسِ

ص: 458

1- در سجده ی بعد از دعای صباح امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین می خوانیم: إلهي قلبی محجوب و نفسي معيوب و عقلي مغلوب و هوائی غالب و طاعتی قليل و معصية يتي كثير و لسانى مقتر و معترف بالذنوب فكيف حيلتي يا سة تار العيوب و يا علام الغيوب و يا كاشف الكروب اغفر ذنوبي كلها بحرمة محمد و آل محمد يا غفار يا غفار برحمتك يا ارحم الراحمين .. بحارالانوار ج 91/ص 242.

2- تعبیر طبع بر قلب، در آیات قرآن مکرر به کار رفته است؛ از جمله: نساء / 155، اعراف / 100 و 101، توبه / 87 و 93، یونس / 74، روم / 59، غافر / 35، محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) / 16، منافقون / 3 و تعبیر ختم بر قلب در آیات زیر به کار رفته است: بقره / 7، انعام / 46، شوری / 24، جاثیه / 23.

3- اعراف / 179.

4- تفسیر قمی / ج 1/ص 249.

مَسْكَنَتِي، وَأَمَاتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنَايَتِي، فَأَحْيِهِ بِتَوْبِهِ مِنْكَ يَا أَمَلِي وَبُعَيْتِي، وَيَا سُوْلِي وَ مُنْيَتِي.» (1)

«خدای من! خطاها لباس خواری بر من پوشانده و به خاطر دوری از تو لباس بیچارگی مرا در برگرفته، و جنایت عظیم من، قلب مرا میرانده است. پس آن را با توبه ای از جانب خود زنده کن، ای آرزوی من و مطلوب من، و ای درخواست من و امید من.»

گناه و جنایت انسان، میراننده ی قلب است. البته تجدید حیات آن، از طریق توبه، امکان پذیر است. لغت توبه، دوگونه کاربرد دارد: توبه العبد الی الله و توبه الله علی العبد.

«تاب الی الله، یعنی: أناب ورجع عن المعصیه الی الطّاعه.» (2)

«تاب الله علیه، یعنی: غفر له و أنقذه من المعاصی.» (3)

در این مناجات دلنشین، تعبیر «توبه من الله» به چشم می خورد؛ یعنی توبه ای از جانب خدا. این تعبیر به این حقیقت اشاره دارد که اصل توفیق توبه را خداوند می دهد و آن را به بنده اش الهام می کند. در روایات، از این حقیقت به «اعطاء توبه» تعبیر شده است. (4)

اگر انسان در پی گناه توبه نکند و بر آن اصرار ورزد، مرگ قلب او حتمی است. در روایات، از این حالت به «الدّنب علی الدّنب» تعبیر شده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) فرمودند:

«أزْبَعُ يُمْتَنَ الْقَلْبِ: الدَّنْبُ عَلَى الدَّنْبِ.» (5)

«چهار چیز است که قلب را می میراند: (اول) گناه در پی گناه است.»

ص: 459

1- بحار الانوار ج 91/ص 142. مناجات اول از مناجات خمس عشره.

2- لسان العرب ج 1 / ص 233.

3- مجمع البحرین / ج 2 ص 15.

4- مَنْ أُعْطِيَ التَّوْبَةَ، لَمْ يُحْرَمِ الْقَبُولِ. تحف العقول / ص 41.

5- خصال / ج 1 / ص 228.

پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ، «الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ» را این گونه توضیح می دهند:

« إِذَا أَذْنَبَ الْعَبْدُ كَانَ نُقْطَةً سَوْدَاءَ عَلَى قَلْبِهِ فَإِنْ هُوَ تَابَ وَأَقْلَعَ وَاسْتَغْفَرَ صَفَا قَلْبُهُ مِنْهَا وَإِنْ هُوَ لَمْ يَتُبْ وَ لَمْ يَسْتَغْفِرْ كَانَ الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ وَ السَّوَادُ عَلَى السَّوَادِ حَتَّى يَغْمُرَ الْقَلْبَ فَيَمُوتَ بِكَثْرَةِ غَطَاءِ الذُّنُوبِ عَلَيْهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى «بَلْ زَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» يَعْنِي الْغَطَاءَ» (1)

«هرگاه بنده گناهی انجام دهد، همان (گناه) نقطه ای سیاه بر قلبش می شود. اگر در پی آن توبه کند و (خود را از آن) بکند و آمرزش بخواهد، قلبش از آن پاک می گردد. اما اگر توبه و استغفار نکند، گناه بر گناه و سیاهی بر سیاهی پدید می آید تا این که قلب را بپوشاند. آن گاه با زیادی پرده ی گناهان بر آن، می میرد. این است کلام خداوند تعالی که فرمود:

«بَلْ زَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (2) منظور از آن چه بر قلب آن ها چیره می شود، همان پرده ی (گناهان) است.»

12-2-2 - کمی ورع

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصیت به امام حسین (علیه السلام) می فرمایند:

«وَمَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ خَطْوُهُ وَ مَنْ كَثُرَ خَطْوُهُ قَلَّ حَيَاؤُهُ وَ مَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ وَ مَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ وَ مَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ النَّارَ.» (3)

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

قلب، چنان حساس است که اگر ورع کم باشد می میرد. این نکته، اهمیت ورع را

ص: 460

1- ارشاد القلوب / ج 1 / ص 46.

2- مطلقین / 14: بلکه آن چه انجام می دادند بر قلب های آن ها چیره شد.

3- تحف العقول / ص 88.

نشان می دهد. «ورع» آن است که انسان نسبت به گناهان، حریمی نگه دارد. یعنی از مواردی که خودش می داند به طور جدی و با مبنای عقلایی سقوط در حرام احتمال می رود، پرهیز کند، یا اگر از ترک واجب، خوف قابل اعتنایی دارد، اقدام کند. پس به هنگام وقوع در شبهات، از آن ها کناره گیرد. این احتیاط در مواردی که یقین به حفظ دینش ندارد، شرط عقل است و انسان تا جایی که می تواند، باید درباره ی دینش محتاطانه عمل کند؛ چراکه سعادت ابدی او بدان بسته است.

امام رضا (علیه السلام) از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت کرده اند که ایشان به کمیل بن زیاد نخعی صحابی خاص خود به چنین فرمودند:

« يَا كَمِيلُ! أَخُوكَ دِينُكَ ، فَاحْفَظْ لِدِينِكَ مَا شِئْتَ .» (1)

«ای کمیل برادر تو، دین توست. پس برای دینت، آن چه می خواهی حفظ (رعایت) کن.»

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با مثالی روشن، تکلیف انسان را در ترک مشتبهات (موارد شبهه) مشخص کرده اند:

«إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى . وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ حَلَالُهُ وَحَرَامِهِ ، وَ الْمُشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ . كَمَا لَوْ أَنَّ زَاعِيًا رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحِمَى ، لَمْ تَثْبُتْ غَنَمُهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسْطِهِ . فَادْعُوا الْمُشْتَبِهَاتِ» (2)

«به راستی، هر پادشاهی حریمی دارد. حریم خداوند، حلال و حرام اوست و مشتبهات (موارد شبهه) بین آن هاست. اگر چوپانی (گله خود را) در کنار آن حریم به چرا ببرد، گوسفندان او باز نمی ایستند از این که در وسط آن (حریم) قرار گیرند. پس بدین گونه شما (هم) مشتبهات (موارد شبهه) را رها کنید.) نتیجه آن که اگر انسان بخواهد دیوار به دیوار حرام و روی مرز مشتبهات حرکت کند، احتمال و امکان سقوط به وادی حرام، قوت می گیرد. بنابراین تا می تواند باید از حرام، حریم نگه دارد. حریم نگه داشتن از حرام، یعنی حرکت نکردن در نزدیکی های

ص: 461

1- امالی شیخ مفید(رحمه الله) / ص 283.

2- امالی شیخ طوسی (رحمه الله)/ ص 381.

آن. و این همان احتیاط و ورعی است که عقل به وجوب آن گواهی می دهد.

به عنوان یک مصداق که ورع در مورد آن، امری کاملاً بجاست، می توان به گوش کردن آهنگ غنایی اشاره کرد. موسیقی غنایی یک سری مصداق قطعی و روشن دارد و برخی از موارد هم مشکوک و مشتبه است. در این گونه موارد اگر چه به لحاظ فقهی نتوان به غنایی بودن آن ها یقین پیدا کرد، اما عقل، انسان را به احتیاط فرا می خواند. چرا که احتیاط نکردن در این موارد، معمولاً انسان را به وقوع در حرام قطعی مبتلا می سازد؛ در حالی که خود همچنان می پندارد که در محدوده ی مجاز حرکت می کند.

12-2-3 - خنده ی بسیار

در زمره ی مواعظ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به جناب ابی ذر (رحمه الله)، نهی از خنده ی بسیار است:

«إِيَّاكَ وَ كَثْرَةَ الضَّحِكِ فَإِنَّهُ يُمِيتُ الْقَلْبَ وَ يَذْهَبُ بِنُورِ الْوَجْهِ» (1)

«از بسیار خنده بپرهیز، زیرا که قلب را می میراند و نور صورت را می برد.» خنده ی بسیار، آدمی را به غفلت می کشاند و می توان آن را مصداق کثرت لهو دانست، لذا مایه ی حجاب عقل است. (2) نیز امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«مَنْ كَثُرَ ضِحْكُهُ مَاتَ قَلْبُهُ.» (3)

«کسی که خنده اش بسیار شود، قلبش می میرد.»

از این رو، امام رضا (علیه السلام) در شمار ویژگی های پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده اند:

«وَ لَا رَأَيْتُهُ يَفْهَقُهُ فِي ضِحْكِهِ قَطُّ، بَلْ كَانَ ضِحْكُهُ التَّبَسُّمَ.» (4)

«هیچ گاه نمی دیدی که در خنده اش فقهه بزند؛ بلکه خنده ی او تبسم بود.»

مؤمن نیز با پیروی از پیامبر خویش چنین است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مورد صفات مؤمنان به همّام فرمودند:

ص: 462

1- خصال اج 2/ص 526.

2- درباره ی حجاب کثرت لهو به فصل دهم رجوع کنید.

3- غررالحکم ح 4473.

4- عیون اخبارالرضا (علیه السلام) ج 2 ص 184.

«ضِحْكُهُ التَّبَسُّمُ» (1)

«خنده او تبسمی است.»

مرگ قلب، بدترین اثر خنده ی بسیار است. اما خنده ی بسیار، آثار سوء دیگری دارد؛ از جمله: از دست دادن هیبت و وقار و آبرو:

«لَا تُكْثِرَنَّ الضَّحْكَ فَتُذْهِبَ هَيْبَتَكَ وَلَا الْمِرَاحَ فَيَسْتَحِفَّ بِكَ.» (2)

«بسیار خنده مکن که هیبت تو می رود و بسیار شوخی نکن که تو را خوار شمارند.»

«كَثْرَةُ ضِحْكِ الرَّجُلِ تُفْسِدُ وَقَارَهُ» (3)

«خنده ی بسیار انسان، وقار او را تباه می کند.»

«كَثْرَةُ الضَّحِكِ تَذْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ.» (4)

«خنده ی بسیار، آبرو را می برد.»

12-2-4 . غلبه ی غفلت

«مِنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْعُفْلَةُ ، مَاتَ قَلْبُهُ» (5)

«کسی که غفلت بر او غلبه کند، قلبش می میرد.»

چنان که در بحث حجاب های عقل دیدیم، زندگی بشر، آمیخته با زمینه های غفلت زاست. لذا او با نهایت تلاش خویش، باید با غلبه ی 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 فرزندشان امام مجتبی (علیه السلام) می فرمایند:

ص: 463

1- کافی ج 2 ص 227 ح 1.

2- غررالحکم / 4487.

3- همان / 4466.

4- کافی / ج 2 / ص 664 ح 11.

5- غررالحکم ح 5765.

« أَحْيِ قَلْبَكَ بِالْمَوْعِظَةِ ». (1)

« قلبت را با موعظه زنده کن. »

12-2-5- خوردن بسیار

ضرر عادت به پر خوری برای قلب، مسلم است. پیامبر اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرمودند:

« تَمِيتُوا الْقُلُوبَ بِكَثْرَةِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ فَإِنَّ الْقُلُوبَ كَالزَّرْعِ إِذَا كَثُرَ

عَلَيْهِ الْمَاءُ. » (2)

« قلب ها را با زیاد خوردنی و نوشیدنی نمیرانید؛ زیرا که قلب همانند زرع است که وقتی آب زیاد داده شود، می میرد. »

هم چنین امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند:

« الْبِطْنَةُ تَمْنَعُ الْفِطْنَةَ ». (3)

« شکم بارگی، از تیزفهمی باز می دارد. »

فطنت یعنی تیزفهمی. وقتی کسی به خوردن زیاد عادت کند، کند فهم می گردد. از این رو، پیامبر اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرموده اند:

« لَيْسَ شَيْءٌ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ مِنْ بَطْنٍ مَمْلُوءٍ » (4)

« چیزی نزد خداوند، مبعوض تر از شکم پر نیست. »

کم خوردن، نه فقط باب فهم و درک را بر انسان می گشاید، بلکه به لحاظ جسمی نیز، سلامت انسان را تضمین می کند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصیت خود به جناب کمیل، ضمن بیان آداب اکل می فرمایند:

« يَا كَمِيلُ! صِحَّةُ الْجِسْمِ مِنْ قَلَّةِ الطَّعَامِ وَقِلَّةِ الْمَاءِ »

« ای کمیل! تندرستی، ناشی از کمی غذا و کمی آب است. »

ص: 464

1- نهج البلاغه / ص 392 / نامه 31.

2- مجموعه ورام / ج 1 / ص 46.

3- غررالحکم ح 8151.

«يَا كُمَّيلُ لَا تُوقِرَنَّ مَعِدَتَكَ طَعَاماً وَ دَعَّ فِيهَا لِمَاءَ مَوْضِعاً وَ لِلرَّيْحِ مَجَالاً.» (1)

«ای کمیل! معده ات را از غذا پر مکن و در آن، جایی برای آب و مجالی برای هوا نگاه دار!»

12 - 3 - عوامل کمال عقل

اشاره

برخی از موانع شکوفایی و رشد عقل و عوامل مرگ قلب را بر شمردیم. اکنون، از برخی عوامل یاد می شود که حجاب از عقل بر می دارد و آن را کامل و قوی می دارد. البته توجه داریم که بهره مندی بیشتر از نور عقل، نه در اختیار ما، بلکه به خواست خداوند متعال است. خداوند، برای نیل به این هدف، سنت هایی مقرر داشته است. در برخی از این سنن، افعال اختیاری ما نیز اثر دارد تا برای بهره گیری بیشتر از نور عقل، خود را مهیا کنیم. اکنون، از عوامل تکمیل عقل و نیز وسائل مؤثر در آن یاد می کنیم.

12-3-1 - افزایش سن و سیر تکاملی عقل

در حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، دیدیم که وقتی انسان بالغ می شود، حداقل بهره مندی او از عقل آغاز می گردد و به تدریج، فهم خوب و بد و فریضه و سنت برای او میسر می شود. سنت خدا بر این است که همگام با رشد جسمی و بدنی - تایک حد نصاب خاص - عقل افزون تری به بشر ارزانی بدارد. در این زمینه، دلایل نقلی موجود است که

به برخی اشاره می شود:

امیرالمؤمنین (علیه السلام) ضمن توضیح سیر تکاملی بشر، درباره ی تکامل عقل چنین می فرماید:

«... وَ يَنْتَهِي عَقْلُهُ لِثَمَانٍ وَ عَشْرِينَ سَنَةً إِلَّا التَّجَارِبَ.» (2)

«... عقل انسان تا بیست و هشت سالگی زیاد می شود مگر به سبب تجربه ها.»

ص: 465

1- تحف العقول / ص 171.

2- کافی / ج 7 ص 69.

در برخی احادیث دیگر، حدّ نصاب سنّی 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 وَيُسَدُّ تَخْدَمُ سَبْعًا وَمُنْتَهَى طُولِهِ فِي ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ سَنَةً وَعَقْلُهُ فِي خَمْسٍ وَثَلَاثِينَ وَمَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَبِالتَّجَارِبِ.» (1)

«کودک هفت سال پرورده می شود و هفت سال تأدیب می گردد و هفت سال به خدمت گرفته می شود 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 تجربه ها بر (عقل) او افزوده می شود.»

این احادیث، در این نکته مشترکند که تا یک سنّ خاص، عقل سرشتی (عقل الطّبع) در انسان کامل می شود. و از آن سن به بعد، عقل فقط به واسطه ی تجربه زیاد می گردد.

(که آن را عقل التّجربه نامیده اند.) (2) 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 السّلام) فرمودند:

« طُولُ التَّجَارِبِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ.» (3)

«طولانی شدن تجربه ها، باعث افزونی عقل است.»

وقتی با افراد مجربّ و دنیا دیده مشورت می کنیم، به خاطر تجربه ی طولانی شان، راه های روشن می نمایانند و جوانب پنهان از دیده ی جوانان را آشکار می سازند؛ زیرا عقل افراد آزموده، به تجربه تقویت گشته و حوزه ی روشنگری عقلشان گسترش یافته است. امیرالمؤمنین (علیه السّلام) فرموده اند:

ص: 466

1- من لا يحضره الفقيه ج 3 ص 493 / ح 4746.

2- امیرالمؤمنین (علیه السّلام) فرمودند: « الْعَقْلُ عَقْلَانِ : عَقْلُ الطَّبْعِ وَعَقْلُ التَّجْرِبَةِ ، وَكِلَاهُمَا يُؤَدِّي إِلَى الْمُنْفَعَةِ »: عقل بر دو گونه است: عقل طبع و عقل تجربه؛ و هر دو به فایده منتهی می شوند.» بحارالانوار ج 75 / ص 6 به نقل از کتاب مطالب السّؤل.

3- اعلام الدین / ص 298.

«إِذَا شَابَ الْعَاقِلُ شَبَّ عَقْلُهُ» (1)

«وقتی که عاقل پیر شود، عقلش جوان می گردد.»

توجه کنید که جوانی عقل، برای پیری مطرح می شود که عاقل است و زندگی خود را بر مبنای کشف های عقلی پیموده است. چنین شخصی هرچه پیرتر شود، پخته تر می گردد و عقلش با تجربه در می آمیزد.

اما در مورد جاهل چنین نیست:

«إِذَا شَابَ الْجَاهِلُ شَبَّ جَهْلُهُ.» (2)

«وقتی که جاهل پیر گردد، نادانی اش جوان می شود.»

در کنار این احادیث فرموده اند:

«يَشِيبُ ابْنُ آدَمَ وَيَشِيبُ فِيهِ خَصْلَتَانِ الْحِرْصُ وَ طُولُ الْأَمَلِ.» (3)

«فرزند آدم پیر می شود و (همزمان) دو خصلت در او جوان می گردد: حرص و بلندی آرزو.»

این حدیث، هشدار است به انسان ها که مراقب حجاب های عقل در سنین بالاتر عمر خود باشند. عقل انسان های عاقل، بارش سنی آن ها کاملتر می شود، اما حجاب هایی هم هست که اگر مراقب نباشند، ممکن است گریبانگیرشان شود. البته هرچه عقل کامل تر باشد، حجاب ها ضعیف ترند. و بالعکس، هرچه حجاب ها قوی تر باشند نیز، عقل ها را زودتر مغلوب می کنند.

12-3-2 - ادب

«ادب» نیز عقل را تقویت می کند. ادب، یعنی نحوه ی رفتار و شیوه ی 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 ی ادب چند نکته

ص: 467

1- غررالحکم ح 519.

2- غررالحکم ح 1125.

3- بحار الانوار ج 73 / ص 22.

1- ادب، امری است که جز از انسان عاقل نمی توان انتظار داشت. به بیان دیگر، ادب نشانه ی عقل است.

به تعبیر گویای امام امیرالمؤمنین (علیه السلام):

«الْأَدَبُ صُورَةُ الْعَقْلِ.» (1)

«ادب، سیمای عقل است.»

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 ی عقل خویش مؤدب به آداب می شود، و این وجه افتراق آدمی با غیر اوست. البته حیوان ها را هم تربیت می کنند، اما این تربیت را نمی توان «تأدیب» به معنای دقیق کلمه دانست؛ زیرا اعمال صرفا غریزی حیوان، هرگز برخاسته از فهم حسن و قبیح نیست.

امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«إِنَّ الْعَاقِلَ يَتَعَبَّ بِالْأَدَبِ، وَ الْبَهَائِمَ لَا تَتَعَبُّ إِلَّا بِالصَّرْبِ.» (2)

«به راستی عاقل با ادب پند می گیرد، در حالی که چهارپایان، جز با زدن اصلاح نمی شوند.»

2- آداب، اکتسابی هستند، اما بر پایه ی عقول و هبی بنا می شوند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

«الْعُقُولُ مَوَاهِبٌ وَ الْأَدَابُ مَكَاسِبٌ.» (3)

«عقل ها موهبت هایی (بخشش هایی از خدا) هستند و آداب کسب شدنی اند.»

عقل، موهبت الهی و بخششی از جانب خداوند است، لذا به صرف تحمل مشقت و سختی به دست نمی آید. در حالی که با تکلف می توان خویشان را به ادب آراست. ابوهاشم جعفری گوید:

ص: 468

1- غررالحکم ح 5097.

2- همان / 477.

3- کنزالفوائد ج 1/ ص 199.

«كُنَّا عِنْدَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَذَاكَرْنَا الْعَقْلَ وَالْأَدَبَ.»

«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 قَدَّرَ عَلَيْهِ وَ مَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ يَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا...»⁽¹⁾

«ای ابا هشام! عقل بخششی از خداوند است، اما ادب مشقت است. هر که با مشقت مؤدب گردد، بر ادب قادر می شود (مؤدب می گردد). ولی هر که با تکلف عقل را بجوید، با این کار جز بر جهل او افزوده نمی گردد.»

«جباء» یعنی عطیه. عقل، عطیه و بخششی از جانب خداوند است، در حالی که ادب، روش نیکو در محاورات و مکاتبات و معاشرت هاست. ادب را می توان آموخت و اکتساب کرد و آن را با مشقت و سختی به دست آورد، و این معنای «تکلف ادب» است.

اما آن چه که حصول آن براساس آفرینش و بخشش خداوند است - مانند عقل - با تکلف و تحمل مشقت به دست نمی آید. پس هر که با تکلف عقل را بخواهد، تنها بر جهلش افزوده می شود. ظاهراً مراد از خواستن عقل با تکلف این است که انسان بدون توجه به اوامر الهی که عمل به آن ها زمینه ی رشد عقلانی را فراهم می سازد، بخواهد با زحمت زیاد و تحمل سختی هایی که به زعم خود آن ها را پسندیده دانسته، به کمال عقل نائل گردد. بعنوان مثال به ریاضت و گفتن اوراد و اذکار روی آورد و از انجام وظایفی چون صله ی رحم و احسان به والدین غفلت نماید؛ یا به بیان مرحوم علامه ی مجلسی بخواهد از اموری سر در آورد که عقل او به فهم آن ها دسترسی ندارد.⁽²⁾

در عاقل - به میزان عقلی که دارد تأدیب اثر می کند. و آن که با ادب پند نمی گیرد، در واقع عاقل نیست. همچنین حالاتی را که در کودکان نابالغ به چشم می خورد، نمی توان ادب نامید، اگرچه در عرف بگویند: «این بچه مؤدب است.» ادب باید ریشه

ص: 469

1- کافی ج 1 ص 23 ح 18 .

2- مرآة العقول / ج 1 / ص 77.

در فهم و شعور داشته باشد. چنان که حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«يُرْبِي الصَّبِيَّ سَبْعًا وَيُؤَدِّبُ سَبْعًا» (1)

در هفت سال نخست که کودک کشف های عقلی ندارد، او را پرورش دهند تا در هفت سال دوم - که به تدریج، معقولاتی برای او پیدا می شود. نوبت به تأدیب برسد.

3 هر یک از افعال، به ادب خاصی نیاز دارد. از جمله ی این امور و مهم ترین آنان، بندگی خداست که رسم و آیینی ویژه دارد. همان عقلی که انسان را به تدین و بندگی فرا می خواند، خداوند منعم را مُحق می بیند که خود نحوه ی بندگی خود را معین کند. همان عقل، همچنین انسان را به التزام نسبت به آداب بندگی فرا می خواند. یک نگرش مهم به احکام مختلف دینی، این است که هر کدام را به چشم ادبی ویژه در پیشگاه خداوند متعال بنگریم؛ از افعال جوارحی (بیرونی) تا جوانحی (درونی)، همه و همه آدابی است که انسان متدین باید بدان ملتزم گردد. (2)

4- گاهی در عرف، اموری را مصداق ادب می دانند. صد البته که در این تعیین عرفی آداب، شرع دارای حقّ تحدید و تقيید آداب است. آن رفتارهایی که در عرف مکان خاصی ادب به شمار می آید، اما در شرع مبین اسلام، حرمت آن ها بیان شده، ادب حقیقی نیستند.

به عنوان مثال، مصافحه با نامحرم، در میان غیر مسلمانان ادب به شمار می آید، ولی از نظر شرع حرام است، و لذا حقیقتاً ادب بندگی نیست. مطلب کلی عقلی این است که اهمیت ندادن به افراد در حین ملاقات، بی ادبی است. ولی عقل درباره ی حدّ و مرز اظهار ادب و چگونگی ابراز تحیت به هنگام برخورد، دارای کشف مستقلّ عقلی نیست. این است که وقتی شرع، مصافحه با نامحرم را حرام می دارد، عقل هیچ اعتراضی نمی کند. در این جا عجز بشر و نیاز او به حجج الهی احساس می شود. آن ها شأن تأدیب مؤمنان و تعیین آداب را هم دارا هستند. به عنوان مثال، انسان می یابد که در برابر عظمت الهی باید خاضع و خاشع گردد، آن گاه به تعلیم الهی می فهمد که سر بر خاک

ص: 470

1- من لا یحضره الفقیه ج 3 ص 493 / ح 4746.

2- رساله الحقوق امام سجّاد (علیه السلام) را ژرف بنگرید، تا عظمت و جامعیت دین را در باب آداب دریابید: خصال ج 2/ ص 564 به بعد، تحف العقول / باب احادیث امام سجّاد (علیه السلام) و منابع دیگر.

ساییدن مصداق خضوع است، ولی آدابی چون سماع و رقص - که صوفیه بدعت کرده اند به مورد رضای خداوند نیست. امیرالمؤمنین (علیه السلام) به کمیل فرمودند:

«يَا كَمِيلُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَدَبُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ أَدَبِي وَ أَنَا أُدَبُ الْمُؤْمِنِينَ وَ أُورَثُ الْأَدَبَ الْمُكْرَمِينَ.» (1)

«ای کمیل! خداوند عزوجل، رسول الله را تأدیب کرد و او مرا ادب کرد، و من مؤمنان را تأدیب می کنم و ادب را برای گرامیان به میراث می نهم.»

خداوند پیامبر را تأدیب کرد و نیکو هم ادب کرد. (2) ایشان نیز امیرالمؤمنین (علیه السلام) و آن بزرگوار، مؤمنان را ادب می کنند. بنابراین باید بر ادب آموزی از اهل البیت (علیهم السلام) به عنوان یک وظیفه، معتقد و ملتزم شویم.

5- بحث اصلی، تأثیر ادب در ازدیاد عقل بود. به احادیثی در این باب توجه کنید:

امام امیرالمؤمنین به امام حسن (علیه السلام) فرمودند:

« الْأَدَبُ هُوَ لِقَاحِ الْعَقْلِ وَ ذَكَاءُ الْقَلْبِ .» (3)

«ادب، بارورکننده ی عقل و برافروزنده قلب است.»

تعبیر «لِقاح عقل» بیانگر آن است که ادب، باعث بارور شدن و شکوفاگشتن عقل می گردد. نیز فرموده اند:

«ذَكَ عَقْلِكَ بِالْأَدَبِ كَمَا تُدَكِّي النَّارُ بِالْحَطَبِ .» (4)

«عقلت را با ادب برافروز، همان گونه که آتش با هیزم شعله ور می شود.»

ص: 471

1- بحار الانوار ج 74 / ص 269.

2- امام صادق (علیه السلام) فرموده اند: « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ . أَدَبُ نَبِيِّهِ ، فَأَحْسَنَ أَدَبُهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ ، قَالَ : إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ [قلم / 4] (کافی ج 1 / ص 266 ح 4)

3- ارشاد القلوب / ج 1 ص 160.

4- غررالحکم ح 5100. در تحف العقول، این حدیث بدین صورت آمده که امام (علیه السلام) در نامه ای به امام حسن نوشتند: ذَكَ قَلْبِكَ بِالْأَدَبِ ، كَمَا تُدَكِّي النَّارُ بِالْحَطَبِ تحف العقول ص 79 که با توجه به کاربرد ظرف در جای مظلوف معنای آن روشن است.

«[رعایت] آداب عالمان، مایه‌ی افزونی عقل است.»

در رأس علماء واقعی، اهل البیت (علیهم السّلام) هستند. در فصول پیش، به تفصیل درباره‌ی نیاز عقل بشر به علم ایشان و نقش علم ایشان در رفع حجاب از عاقل، سخن گفتیم.

6- در رعایت و ابراز برخی آداب مستحبّ شرعی، باید ظرفیت افراد ناظر را نیز در نظر گرفت. به عبارت دیگر رعایت آداب، خود، آدابی دارد. به عنوان مثال: برای عاقل دینداری که عرض ادب به پیشگاه منعم خویش را اساسی‌ترین وظیفه‌ی خود می‌داند، رعایت آداب اکل - مانند لیسیدن انگشتان امری کاملاً موجه است. (2) اما اگر این شخص در جمعی قرار گیرد که چندان با آداب شرعی - مثلاً در همین مورد مذکور - آشنا نیستند، ضرورتی ندارد که آن را بروز دهد. ممکن است آن‌ها ظرفیت دیدن این ادب را نداشته باشند، در نتیجه احکام دین را مسخره کنند و خفیف بشمارند. لیسیدن انگشتان هم چنان یک ادب است، اما اکنون به خاطر ظرفیت نداشتن افراد و آثار بدی که رعایت برخی احکام مستحبّ شرعی ممکن است بر آن‌ها داشته باشد، عدم ابراز آن و علنی نکردن آن، ادب محسوب می‌شود.

رعایت این نکته در موارد بسیار دیگر نیز ضروری است. هر فعلی و هر سخنی، از عاقل بدون ملاحظه‌ی شرایط، در هر جایی صادر نمی‌شود. به عنوان مثال، امام کاظم (علیه السّلام) می‌فرماید:

«يَا هِشَامُ! إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يُحَدِّثُ مَنْ يَخَافُ تَكْذِيبَهُ.» (3)

«ای هشام! عاقل برای کسی که از تکذیب او نگران است، حدیث نمی‌گوید.»

«تحدیث» در این کلام، معنایی عام دارد. اما در معنای خاصّ آن، بازگو کردن سخنان اهل البیت (علیهم السّلام) است که در آن مورد نیز به امر خود ایشان باید ملاحظه‌ی مزبور را رعایت کرد. در پایان این قسمت و به همین مناسبت، توصیه‌ی امام صادق (علیه السّلام) را می‌شنویم:

ص: 472

1- کافی ج 1 ص 20 ح 12.

2- خصال ج 3 / ص 485.

3- کافی ج 1 ص 20 ح 12.

«يَا عَبْدَ الْأَعْلَى! إِنَّ احْتِمَالَ أَمْرِنَا لَيْسَ بِمَعْرِفَتِهِ وَقَبُولِهِ . إِنَّ احْتِمَالَ أَمْرِنَا هُوَ صَوْنُهُ وَ سِتْرُهُ عَمَّنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهِ . فَأَقْرَأْهُمْ السَّلَامَ وَ رَحْمَةَ اللَّهِ يَعْنِي الشِّيْعَةَ ، وَقُلْ : قَالَ لَكُمْ : رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا اسْتَجَرَ مَوَدَّةَ النَّاسِ إِلَى نَفْسِهِ وَ الْيَنَاءِ ، بَأَنْ يُظْهِرَ لَهُمْ مَا يَعْرِفُونَ وَ يَكْفَى عَنْهُمْ مَا يُنْكِرُونَ .» (1)

«ای عبدالاعلی! تحمل امر ما (اهل البيت، صرفاً) به معرفت و قبول آن نیست؛ بلکه تحمل امر ما، نگهداری و کتمان آن است از کسی که از اهل آن نیست. پس به ایشان (یعنی شیعه) سلام و رحمت خدا را برسان و بگو: (امام صادق (علیه السلام) به شما فرمود: خداوند رحمت آورد بر آن بنده ای که دوستی مردم را به سوی خویش و به سوی ما بکشاند؛ بدین گونه که آنچه را

می پذیرند، برای آن ها اظهار کند، و آن چه را انکار می کنند، از آن ها باز دارد.»

12 - 3 - 3 - ذکر

دیدیم که غفلت، مایه ی مرگ قلب است. در مقابل غفلت، ذکر است. در این مورد، به چند نکته اشاره می شود:

1- امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند:

«الذِّكْرُ وَ الْعَقْلُ فِي حَيَاةِ النَّفْسِ وَ جِلَاءِ الصُّدُورِ .» (2)

«ذکر، نور عقل و زندگانی جان ها و جلاء سینه ها است.»

ذکر، در معنای فعلی، یاد کردن و در معنای اسمی، یاد است. یادکردن، اساساً امری قلبی است و ذکر زبانی - تا زمانی که از یاد قلبی برنخیزد. جز لقلقه ی زبان نیست. هدف غایی از همه ی اعمال عبادی، آن است که باعث تقویت ذکر در قلب انسان گردد. ذکر، نور عقل است. اما عقل، خود نور است، پس «الذِّكْرُ نَوْرُ الْعَقْلِ» بدین معناست که ذکر، باعث تشدید بهره مندی شخص از نور عقل می شود. ذکر، همچنین مایه ی 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»

ص: 473

1- غیبت نعمانی ص 34 / 3.

2- غررالحکم ح 3634.

در لغت، یعنی: زنگار برگیرنده از شمشیر. ذکر، حجاب را از قلب بر می دارد و مجال روشنگری عقل را می گستراند.

2- امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم چنین فرموده اند:

« مَنْ كَثَرَ ذِكْرَهُ، اسْتَنَارَ لُبُّهُ. » (1)

«کسی که یادکردنش بسیار شود، عقلش روشنایی می یابد.» بهترین یاد، یاد خداوند عقل آفرین است که حقیقتاً زندگانی بخش قلب است:

« مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، أَحْيَا اللَّهُ قَلْبَهُ وَنَوَّرَ عَقْلَهُ وَ لُبُّهُ. » (2)

«کسی که خداوند را - که منزّه است - یاد کند، خداوند، قلبش را زنده و عقل و خردش را روشن گرداند.»

3- از مصادیق مهم ذکر خداوند، ذکر اهل البیت (علیهم السلام) است. امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

« شِيعَتَنَا، الرَّحَمَاءُ بَيْنَهُمْ، الَّذِينَ إِذَا خَلَوْا ذَكَرُوا اللَّهَ . إِنَّ ذِكْرَنَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ . إِنَّا إِذَا ذَكَرْنَا، ذِكْرُ اللَّهِ . وَإِذَا ذُكِرَ عَدُوْنَا، ذِكْرُ الشَّيْطَانِ. » (3)

«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 (علیهم السلام) نیز هست. لذا مجالسی که در آن، ذکر مناقب و مصائب اهل البیت (علیهم السلام) در میان است و علومشان در آن مذاکره می گردد و احادیث ایشان خوانده می شود، حقیقتاً غفلت را می زداید. هرکس که خود را شیعه ی اهل بیت (علیهم السلام) می داند، باید اوقاتی از زندگی خویش را صرف شرکت در این مجالس کند. این محافل اگر همان گونه برقرار شود که خداوند متعال می پسندد و حدود آن مطابق دستور خود معصومین (علیهم السلام) رعایت شود، عبادت

ص: 474

1- همان ح 3659.

2- همان ح 3645.

3- کافی / ج 2 / ص 186 ح 1.

است و باید با قصد قربت در آنها شرکت کرد.

4- مصداق دیگر ذکر الله در روایات، یاد کردن خداست؛ در زمانی که انسان با حلال یا حرام الهی مواجه می شود. امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

« مِنْ أَشَدِّ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ ذِكْرُ اللَّهِ كَثِيرًا... ، لَا أَعْنِي « سُبْحَانَ اللَّهِ ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ » « سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ » وَإِنْ كَانَ مِنْهُ وَ لَكِنْ ذَكَرَ اللَّهَ عِنْدَ مَا أَحَلَّ وَ حَرَّمَ ، فَإِنْ كَانَ طَاعَةً عَمِلَ بِهَا ، وَإِنْ كَانَ مَعْصِيَةً تَرَكَهَا (1)»

«از دشوارترین اموری که خداوند بر خلقش واجب ساخته، بسیار یاد کردن خداست. مقصودم گفتن «سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله و الله اكبر» نیست، گرچه این هم از مصادیق آن است. ولی منظور، یاد کردن خداوند است در مورد آن چه حلال و حرام فرموده، که اگر طاعتی است بدان عمل کند، و اگر معصیتی است آن را ترک گوید.»

با توجه به این بیان، می توان این چنین رابطه ی عقل و ذکر را یادآور شد:

عقل، حجت الهی است، یعنی از رضا و سخط خداوند پرده برمی دارد و آدمی را به بندگی او فرا می خواند. بعد از فهم و کشف عقلی، انتظار می رود که عاقل به این فهم، اعتنا و مطابق آن عمل کند. اگر چنین کند، اطاعت خدا را به جای آورده و اگر چنین نکند، معصیت او را مرتکب گشته است. اما آن چه که به هنگام طاعت و یا بروز زمینه های گناه، انگیزه ی فعل طاعت و ترک معصیت می شود، چیزی جز یاد و توجه نیست. گاهی انسان به یاد خدا می افتد و سزاواری او برای عبادت شدن را - که مکشوف عقل است - یادآور می شود. در این صورت، اگر پای بند عقل خویش باشد، خدا را اطاعت می کند و از معاصی او می پرهیزد. اما چون غفلت گریبانگیر انسان می شود، پس باید این ذکر و یاد را همیشه در خود زنده نگه دارد. البته به فرموده ای امام (علیه السلام) این کار از دشوارترین فرائض الهی است. اما فراموش نکنیم که انسان، آفریده شده است تا با غلبه بر همین دشواری ها در این دنیا، به سعادت در آخرت دست یابد.

5 - یاد مرگ از یادهای مؤثر است که رهایی از دام های غفلت آمیز دنیا را در پی

ص: 475

دارد. کسی که از عاقبت کار هراسان است، به مظاهر دنیوی فریب نمی خورد. در عوض، دل در گرو عقل می نهد و به بسیاری از حقائق پوشیده بر غافلان، دست می یابد. اثر یاد مرگ، از اثر ده ها معلّم اخلاق و صدها کتاب، بیشتر است. توضیحات تفصیلی در این موضوع بیشتر آمد که هیچ چیز به اندازه ی یاد مرگ، در ایجاد زهد (عدم دلبستگی) نسبت به دنیا کارساز نیست. زهد در دنیا، نیز خود مایه ی کمال عقل است:

12-3-4 - زهد در دنیا

حَبِّ دُنْيَا، حِجَابِي ضَخِيمٍ بَرَى عَقْلٍ اسْت. (1) در مقابل، زهد در دنیا (عدم دلبستگی به دنیا) باعث کمال عقل است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده اند:

«مَنْ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنْ مَوَاهِبِ الدُّنْيَا، فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْعَقْلَ.» (2)

«کسی که نفسش (دلش) از مواهب دنیا بگذرد، به کمال عقل دست یافته است.»

بهره مندی از مواهب حلال دنیوی، اشکال ندارد. اما گذشتن از بعضی از همین حلال ها و به ضروری ترین حدّ آن ها اکتفا کردن، خود، فضیلت است. از مجموع روایات نیز چنین بر می آید که هرچه آدمی کمتر به دنیا آلوده گردد، به نفع خود اوست. ذات دنیا و آدمی به گونه ای است که هرچه بیشتر در بهره وری از آن غوطه خورد، تعلق و وابستگی اش بدان افزون می شود. امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«مَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ بَاباً مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا، إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ الْحِرْصِ مِثْلَهُ.» (3)

«خداوند، دریچه ای از امر دنیا بر بنده اش نگشود، مگر آن که بر او دریچه ای از حرص مثل آن باز کرد.»

عاقل برای پیش گیری از حرص و مقابله با آن، زائد بر احتیاج را نزد خود نگاه نمی دارد؛ بلکه آن را می بخشد و خود را هرچه زودتر از بند تعلق آن می رهاند. با

ص: 476

1- رجوع کنید به فصل دهم.

2- غررالحکم ح 4810.

3- کافی ج 2 ص 319 / ح 12.

اندکی تأمل و دقت در حالات خود، می یابیم فراهم کردن وسائل زندگی و رفاه بیش از حدی که حفظ آبروی انسان را کند، معمولاً چیزی جز وسیله‌ی ابراز تفاخر و تکاثر نیست.

البته زهد به معنای بی رغبتی امری قلبی است. انسان در عین بهره‌مندی از مواهب دنیا، می تواند به آن‌ها دل نبندد، اما باید از خود پرسید که تا چه حد می توان از دنیا بهره گرفت و هم چنان دل بدان نیست و به بیش از آن حرص نورزید؟ طبیعت دنیا بر دلربایی سرشته شده و طبع هیچ کس از زیبایی‌ها و خوشی‌ها بیزار نیست. فرورفتن در این مظاهر، اساساً ذائقه‌ی انسان را تغییر می دهد و انسان‌های مستثنی از این قاعده، بسیار نادرند.

نکته‌ی مهم آن که زهد، از دنیا شناسی و خودشناسی صحیح سرچشمه می گیرد. اگر گوشه‌ای از دنیاشناسی امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم نصیب ما شود، دیگر در زمانی که دنیا را از دست می دهیم، غصه‌ای نخواهیم داشت:

«إِنَّ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ لِأَهْوَى فِي عَيْنِي مِنْ عُرَاقِ خَنْزِيرٍ فِي يَدِ مَجْدُومٍ ، وَ أَحَقَّرَ مِنْ وَرَقَةٍ فِي قُمْ جَرَادَةٍ .»⁽¹⁾

«به راستی این دنیای شما، در چشم من خوارتر از استخوان خوکی در دست یک فرد جذامی و پست‌تر از برگی در دهان ملخی است.»

دنیایی که این اندازه پست است، کسی که آن را به دست می آورد، بدان دل خوش نمی‌کند. نیز آن که آن را از دست می‌دهد، اسفناک نمی‌گردد. هم چنین هر که نسبت به آن زهد می‌ورزد، دچار عجب نمی‌شود. آیا کسی که استخوان خوکی در دست یک فرد جذامی را وا می‌گذارد و بدان چشم نمی‌دوزد، کار عجیبی انجام داده است؟

حال که سخن در باب زهد بدین جا رسید و دنیا را با دیده‌ی مولا (علیه السلام) دیدیم، مناسب است یادی کنیم از پارسایی فقید و وارسته‌ی ای سعید از معاصرانی این سامان، مرحوم علامه‌ی کرباسچیان⁽²⁾، که در شاگردی مکتب ولوی، اسوه بود و در مدرّس

ص: 477

1- غررالحکم ح 2552.

2- شیخ علی اصغر کرباسچیان (1293-1382)؛ بنیانگذار مؤسسه‌ی فرهنگی علوی.

علوی، استاد هم. او را حقی گران بر گردن ماست که از عهده اش به در آمدن میسورمان نیست. در این جا به قصد بزرگداشتی از آن عزیز زنده یاد، به عباراتی از وصایای ایشان در این موضوع اشاره می کنیم:

«معلمی می تواند در مسیر هدایت انسان ها قدم بردارد که چهره ی حقیقی دنیا را بشناسد و مادّیات در نظرش بی ارزش باشد. توجّه به بی اعتباری دنیا و محدود بودن عمر و تنهایی پس از مرگ، طوری انسان را می سازد که به بالاترین خدمت یعنی هدایت دیگران هم می پردازد. آری، اگر دنیا وسیله ای برای رسیدن به مقامات آخری است، انسان عاقل، هدف را فدای وسیله نمی کند؛ بلکه دنیا را می دهد و بهشت را می خرد؛ ولی کسی که دنیا را هدف می داند و همه ی توجّهش به دنیاست، هر روز از آخرت دورتر می شود.»

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند: «أَمَّا الدُّنْيَا حَيْفَةً وَالْمُتَوَاضِعُونَ عَلَيْهَا أَشْبَاهُ الْكِلَابِ» (1)

«دنیا مرداری است و کسانی که بر آن هم سفره می شوند، هم چون سگان اند.»

آری، کسی که دنیا را مرداری متعفن بداند، امکان ندارد به آن نزدیک شود. امام حسن (علیه السلام) فرمودند:

«أَنْزَلَ الدُّنْيَا بِمَنْزِلَةِ الْمَيْتَةِ ، خُذْ مِنْهَا مَا يَكْفِيكَ» (2)

«دنیا را مرداری بدان و از آن به مقدار ضرورت استفاده کن.»

اگر کسی از بی غذایی به حال مرگ بیفتد، می تواند از مرغ مرده ای که خوردنش در حال عادی حرام است - به مقداری که رفع خطر کند - بخورد. کسی که دلش به عشق الاهی زنده شد و به معنویات و مقامات آخری علاقه پیدا کرد، دنیا را واقعا مردار می بیند و از لذات آن فریب نمی خورد و به حداقل زندگی قناعت می کند. حضرت موسی بن جعفر (علیهما السلام) در موقع دفن شخصی فرمودند:

ص: 478

1- غررالحکم ح 3881.

2- بحارالانوار ج 44 / ص 139.

«دنیایی که آخرین منزلش این است، سزاوار است کمتر به آن دل ببندیم و آخرتی که اولین منزلش این است، سزاوار است که از عاقبت آن در هراس باشیم.» (1)

به غیر دل - که عزیز و نگاه داشتنی است - *** زمین و هرچه در او هست واگذاشتنی است

همین به اشک ندامت بود دل شب ها *** در این زمین سیه، دانه ای که کاشتنی است

چه بسته ای به زمین و زمان دل خود را؟! *** گذشتنی است زمان و زمین گذاشتنی است

کسی اهل سعادت است که از این دنیای زودگذر، توشه ای برای فردای خودش تهیه کند.» (2)

12 - 3 - 5 - پیروی از حق

اگر عاقل چیزی را حق تشخیص دهد و از آن پیروی کند، این پیروی از حق، خود مایه ی کمال عقل خواهد شد. لزوم اطاعت از انسان ناصح و خیرخواه نیز از همین باب است. در مشورت، اگر مستشار، از روی خیر خواهی حقیقی پیشنهادی دهد، عمل به آن شعاع روشنگری عقل را می افزاید. پیامبر اکرم (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرمودند:

«أَمَّا طَاعَةُ النَّاصِحِ، فَيَتَشَعَّبُ مِنْهَا الزَّيَادَةُ فِي الْعَقْلِ وَ كَمَالُ اللَّبِّ.» (3)

«افزونی در عقل و کامل شدن خرد، فرع پیروی از فرد خیرخواه است.»

نقل شده که نزد معاویه، سخن از عقل به میان آمد. امام حسین (علیه السلام) فرمودند:

« لَا يَكْمُلُ الْعَقْلُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ »

«عقل، جز با پیروی از حق کامل نمی گردد.»

ص: 479

1- وسائل الشیعه / ج 11 / ص 315: « اِنَّ شَيْئًا هَذَا آخِرِهِ، لِحَقِّيقِ اَنْ يُزْهَدَ فِي اَوَّلِهِ . وَاِنَّ شَيْئًا هَذَا اَوَّلُهُ لِحَقِّيقِ اَنْ يُخَافَ مِنْ آخِرِهِ . »

2- وصایای استاد، وصیت نامه فرهنگی تربیتی استاد علامه ی کرباسچیان (رحمه الله) / صص 75 - 76.

3- تحف العقول / ص 18.

وقتی معاویه این کلام را شنید، به فضیلت امام (علیه السلام) این چنین شهادت داد:

« ما فی صُدُورِکُمْ اِلَّا شَیْءٌ وَاحِدٌ. » (1)

«در سینه های شما فقط یک چیز است.»

تواضع در مقابل حق همیشه دشوار است، خصوصاً زمانی که انسان، مدّتی را بر باطلی گذرانده و بر آن اصرار ورزیده باشد و سپس حق را دریابد. تواضعی عاقلانه می طلبد تا از باطل خویش دست شوید و به حقیقت پیوندد. امام کاظم (علیه السلام)، در شمار مواعظ لقمان به فرزندش چنین نقل می کنند:

« تَوَاضَعْ لِلْحَقِّ تَكُنْ اَعْقَلَ النَّاسِ » (2)

«در برابر حق تواضع کن تا عاقل ترین مردم باشی.»

12 - 3 - 6 - همنشینی با حکماء

حکیمان، یعنی عارفان و فقیهان «حقیقی» دین. حکمت، تقّه دینی به معنای عامّ آن است که عبادت معبود بر پایه ی آن استوار می گردد و هیچ یک از متدینین، گریزی از آن ندارد. تقّه، روح همه ی اعمال عبادی است که عبادت بدون آن، کالبدی بی جان و فاقد خیرات است.

« لا خَیْرَ فِی عِبَادَةٍ لَا فِقْهَ فِیْهَا. » (3) «مجالست با حکماء، کمال عقل را سبب می شود:

« جَالِسُ الْحُكَمَاءِ ، یَكْمُلُ عَقْلُکَ وَ تُشْرِفُ نَفْسُکَ وَ یَنْتَفِعُ عَنْکَ جَهْلُکَ . »

«با حکیمان همنشین باش تا عقلت کمال یابد و نفست شریف شود و نادانی ات از تو منتفی گردد.»

ص: 480

1- اعلام الدین / ص 298. در این جا حضرت امام حسین (علیه السلام) به مطلبی وجدانی تذکار داده اند. معاویه نیز از آن جا که دارای حجت باطنی عقل بوده، چنین واکنشی نشان داده است. اما در عمل، معاویه طبق حجت عمل نمی کرد و تیزهوشی های او در جنایاتش، برخاسته از عقل او نبود؛ بلکه نكراء و شیطنت بود. در این باره به حدیثی بنگرید که توضیح آن در فصل ششم (عقل و دین) آمده است

2- کافی / ج 1 / ص 16 / ح 13.

3- کافی / ج 1 / ص 36 / ح 3.

شرافت در مقابل دنائت است. این مطلب وجدانی است که وقتی باغافلان می نشینیم، خواه ناخواه از آن ها رنگ می پذیریم و دلباخته دنیا می شویم. اما وقتی در محضر حکیمان به سر می بریم، حقایق پنهان را یاد می آوریم و از گفتار و کردار آن ها به گنجینه عقلهایمان دست می یابیم.

12-3-7 - تقوی و مجاهده با نفس

سیدبن طاووس (رحمه الله) در کتاب سعد السَّعود، چنین نقل می کند:

«إِعْلَمُوا وَإِسْتَيْقِنُوا أَنَّ تَقْوَى اللَّهِ هِيَ الْحِكْمَةُ الْكُبْرَى وَالنَّعْمَةُ الْعُظْمَى وَالسَّبَبُ الدَّاعِي إِلَى الْخَيْرِ وَالْفَاتِحُ لِأَبْوَابِ الْخَيْرِ وَالْفَهْمُ وَالْعَقْلُ» (1)

«بدانید و یقین کنید که تقوای خداوند، همان حکمت بزرگ، نعمت سترگ، سبب دعوت کننده به خیر و گشاینده درهای خیر و فهم و عقل است.»

در این بیان، از تقوا به عنوان حکمت کبری و نعمت عظمی یاد شده است. تقوا شاه راهی است که خداوند برای رسیدن به خیرات و افزایش عقل و فهم قرار داده است، زیرا تقوا حجاب های شهوت، غضب و ... را برطرف می کند. نکته ی اساسی این که تقوا، تنها راه رسیدن به خیرات است. نباید توقع داشت که بدون عبور از این راه، بتوان به اهداف عالی رسید. البته تقوا با راحت طلبی سازگار نیست و به مجاهده با نفس نیاز دارد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

«جَاهِدْ شَهْوَتَكَ وَغَالِبْ غَضَبَكَ وَخَالَفْ سُوءَ عَادَتِكَ، تُزَكِّ نَفْسَكَ وَيَكْمُلُ عَقْلُكَ وَتَسْتَكْمِلُ ثَوَابَ رَبِّكَ» (2)

«با شهوت بجنگ و بر غضبت چیره شو و با عادت بدت مخالفت کن، تا درون خود را پاکیزه کنی و عقلت کامل شود و پاداش خداوندگارت را کامل بخوایی»

ص: 481

1- سعد السَّعود / ص 39؛ این عبارات از کتابی مشتمل بر سنن ادریس (علیه السلام) ترجمه شده از سریانی به عربی نقل شده است.

2- غررالحکم ح 4919.

اکنون که سخن به تقوا و اهمّیت آن رسید، به نکته ای ضروری اشاره می شود: در روزگار ما، نسبت به پاره ای از امور کاملاً دینی، تلقّی هایی نادرست پدید آمده است، که روز به روز رو به گسترش دارد. به عنوان نمونه: برخی می پندارند بی آن که به تقوا و ورع متوسّل شوند، می توانند با تساهل در پرهیز از محرّمات و ورع از شبهات از مسیرهای جایگزین، به هدف دین - یعنی سعادت اخروی - دست یابند. مثلاً گریه بر امام حسین (علیه السّلام) را جایگزین تقوا می دانند؛ به این معنا که آدمی مجاز است هر خلافی انجام دهد و در عاشورای بعد، با عزاداری بر امام حسین (علیه السّلام) حسابش را تصفیه کند.

این تلقّی، صد در صد غلط است. باید دانست که اشک ریختن بر امام حسین (علیه السّلام) در اعتقاد شیعی، مانند توبه، استغفار، تقوا و ورع - خودیک راه و ضابطه شرعی است. محبّت، زیارت، ذکر مصائب اهل بیت (علیهم السّلام) و گریه بر ایشان، همگی از مصادیق عبادت خداست. راه اصلی، همان راه بندگی خداست و موارد برشمرده، همه در زمره ی آن جای دارند. دینداری نیز به تفقّه نیاز دارد. کسی که تفقّه دارد و بدان پای بند است، همه چیز دارد. و آن که تفقّه ندارد، سودی نمی برد، گرچه ظواهر دینی را رعایت کند. بر مبنای همین تفقّه، می توان دریافت که اگر عبادتی مثل زیارت، دارای چنان آثاری است، این قاعده دست در دست قواعد دیگر دارد. از مهم ترین قواعد، بحث قبولی عمل است. اعمال عبادی در صورتی در بارگاه الهی مقبول می افتد که از شخص متّقی صادر شود

«إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (1)

«خداوند، تنها و تنها از پرهیزگاران می پذیرد.»

عدم تقوا، می تواند باعث حبط همه ی اعمال نیک گردد. لذا پیامبر اکرم (صلّی اللّٰه علیہ و آلہ و سلّم) به ابوذر (رحمه الله) توصیه کردند که اهتمام تو، به قبول عمل، بیش از اهتمامت به خود عمل باشد.

«يا أَبَا ذَرٍّ! كُنْ بِالْعَمَلِ بِالتَّقْوَى أَشَدَّ إِهْتِمَامًا مِنْكَ بِالْعَمَلِ، فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ

ص: 482

عَمَلٌ بِالتَّقْوَى وَ كَيْفَ يَقِلُّ عَمَلٌ يُتَقَبَّلُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (1)

ای اباذر! برای عمل همراه با تقوا، بیش از اهتمام به عمل، همت کن، زیرا که عمل همراه با تقوا اندک نیست. و چگونه عملی که قبول می شود اندک باشد؟ خداوند عزوجل می فرماید: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ».

آری! ما در نظام اعتقادی خود، به وجود باب الحسین (علیه السلام) - هم چون ابواب سایر امامان (علیهم السلام) برای ورود به بهشت سعادت واقعی یقیناً عقیده داریم. اما مگر باب الحسین (علیه السلام) غیر از باب الهی است؟ و آیا دستگاه امام حسین (علیه السلام) - به تعبیر شایع امروزی - خارج از قلمرو اراده و مشیت الهی یا مافوق آن است؟ خود آن بزرگواران . که ابواب الهی هستند - فرموده اند:

« اتَّقُوا اللَّهَ وَ صُوبُوا دِينَكُمْ بِالْوَرَعِ » (2)

«از خداوند پروا کنید، و دینتان را با ورع نگاه دارید.»

اگر می خواهیم دیندار بمانیم و نهایتاً سعادت‌مند گردیم، راهی جز تقوا و ورع نداریم. متأسفانه طبیعت افراد، از این شاهراه و تنها راه، تمایل به انحراف دارد. اما در دین، راه فرعی نداریم. راه اصلی راه، اهل بیت (علیهم السلام) خود به ما نمایانده اند و چاره ای جز پیمودن آن نداریم. اگر چنین نیست، پس این همه تأکیدات فراوان و هشدارهای بزرگ از جانب خود اهل بیت (علیهم السلام) برای چیست و برای کیست؟ اندکی نهج البلاغه ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) را ورق بزنیم و در کلام آتشین ایشان در دعوت به عمل و تقوا و پای بندی به دین، ژرف بنگریم. ببینیم که حضرتش چگونه از مرگ، معاد، ثواب و عقاب و تنها راه - یعنی عمل - سخن گفته اند:

«الْعَمَلُ لَ الْعَمَلِ ثُمَّ النَّهْيُ آيَةُ اللَّهِ آيَةَ وَ الْإِسْلَامُ بِتَقَامِهِ الْإِسْلَامُ بِتَقَامِهِ ثُمَّ الصَّبْرُ الصَّبْرُ وَ الْوَرَعُ الْوَرَعُ إِنَّ لَكُمْ نَهْيًا آيَةً فَانْتَهُوا إِلَى نَهْيَاتِكُمْ وَ إِنَّ لَكُمْ عَلَمًا فَاهْتَدُوا بِعَلَمِكُمْ وَ إِنَّ لِلْإِسْلَامِ غَايَةً فَانْتَهُوا إِلَى غَايَتِهِ وَ أَخْرَجُوا إِلَى اللَّهِ

ص: 483

1- مکارم الاخلاق / ص 467.

2- کافی ج 2 ص 76/ح 2.

مِمَّا افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَقِّهِ وَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ وَظَائِفِهِ . اَنَا شَاهِدٌ لَكُمْ وَحَجِيحٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْكُمْ. «(1)

«ملازم عمل باشید، سپس مراقب عاقبت باشید، استقامت بورزید، شکیبایی به خرج دهید، و ورع داشته باشید. به راستی شما را نهایی است، پس خود را بدان برسانید. و برای شما نشانه ای است، اینک از نشانه ی خود هدایت پذیرید. و اسلام را غایتی است، پس به غایت آن برسید. از عهده ی حقی که خداوند بر شما واجب ساخته و از وظائف الهی که برایتان تبیین کرده به سوی (رضا و خشنودی) خداوند به درآیید. من شاهد بر شمایم و در روز قیامت، از جانب شما، حجت و دلیل می آورم.» توجه به نکته ی اخیر - خصوصاً در امر تربیت نوجوانان و جوانان به اهمیت بسیار دارد. باید بستر رشد آنان را به گونه ای فراهم آوریم که نظام قواعد حاکم بر دین را یکپارچه و بی نقص دریابند و آن را مبنای عمل خویش قرار دهند. یک مبلغ دینی، اگر با جامع نگری، بنای بلند تقوه دینی را به شنوندگان عرضه نکند، در حق آنان خیانت کرده است. آیا منصفانه است که برای مستمعی که فقط در روزهای تاسوعا و عاشورا پای صحبت خطیبی می نشیند، تنها از شفاعت و آثار محبت اهل بیت (علیهم السلام) سخن بگوییم؛ اما نگوییم که در چه صورت، این آثار شامل حال افراد می شود؟ کسی که از این جنبه ها آگاهی دارد، باید آن ها را بگوید. مثلاً بگوید: آری اشک بر امام حسین (علیه السلام) آدمی را پاک می سازد، اما بازگشت به گناه، پلیدی را به جای پاکی می آورد. یا مثلاً بگوید: اگر حق مردم به گردن انسان است، اطمینان به قبولی زیارت نباید داشته باشد. این ها را باید گفت و از خوشامد یا کراهت دیگران نباید هراسید، زیرا:

« مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى أَهْلِ الْجَهْلِ أَنْ يَتَعَلَّمُوا ، حَتَّى أَخَذَ عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ أَنْ يُعَلَّمُوا. «(2)

«خداوند، تا از اهل علم پیمان نگرفت که آموزش دهند، از اهل جهل عهد نگرفت که بیاموزند.»

ص: 484

1- بحار الانوار ج 68 ص 191.

2- نهج البلاغه / ص 559.

مناسب است که به جملاتی از خطابه‌ی فقیه و عالم گرانقدر عالم تشیع، مرحوم آیت الله حاج شیخ جعفر شوشتری (قدس سرّه)، که آن را در روز تاسوعای حسینی ایراد کرده‌اند، توجه کنیم تا میزان اهتمام علمای ربّانی را به بیدار کردن مردم در مناسبت‌های ویژه مذهبی بهتر بدانیم. ایشان سخنان خود را چنین آغاز نموده‌اند:

«امروز نمی‌دانم بر مصیبت‌های خودمان گریه کنیم که نزدیک است هلاکمان کند، یا بر مصیبت‌های مظلوم کربلا سید الشهداء. در دعا می‌خوانی: «لَقَدْ عَظَمَ بِلَائِي وَ أَفْرَطَ بِي سُوءَ حَالِي» (1). (2)

وقتی که آب دیده بر مصائب اهل بیت (علیهم السّلام) جاری می‌شود، زنگارهای دل بر می‌گیرد و آمادگی فراهم می‌شود. آن‌گاه باید مبلغ دینی تذکر دهد که امام حسین (علیه السّلام) سفینه النجاه است، ولی ما هم وظیفه‌ای داریم. تقوا نیز سفینه‌ی نجات است. ما که در دریای نفسانیات در حال غرق شدن هستیم، باید دست و پای بزنیم و خود را به این کشتی برسانیم. رشته‌ی استوار الهی، از آسمان هدایت تا زمین ضلالت آویخته است و باید بدان چنگ زنیم. مجالس ذکر امامان معصوم (علیهم السّلام) نیز علاوه بر موضوعیتی که دارد و البته ضابطه مند به همان قواعد قبولی عمل است - باید دارای طریقت برای نجات هم باشد و انسان را از غفلت به در آورد و پیوند واقعی و همیشگی عملی با اهل بیت (علیهم السّلام) ایجاد کند. البته در این بحث، باید به این نکته‌ی ضروری تذکار داد که ممکن است کسانی خارج از ضوابط اعلام شده، مشمول فضل الهی و عنایت معصومین (علیهم السّلام) قرار گیرند. شواهد نیز، تحقق آن را نشان می‌دهد. اما این دلیل نمی‌شود که وظیفه‌ی ما در تلاش برای کسب تقوا و ورع تغییر کند؛ بلکه قاعده‌ی اصلی، همان است که گفتیم. ما طبق قاعده باید تقوا و ورع داشته باشیم و البته با وجود آن، همواره به فضل الهی امیدوار باشیم.

درباره‌ی حقیقت فضل و رابطه‌ی آن با ثواب و عقاب الهی در مقابل وعده و وعیدهای او، به اختصار باید گفت: مشمول فضل خدا قرار گرفتن، خود سنتی از

ص: 485

1- فقره‌ای از دعای کمیل

2- فوائد المشاهد / ص 525.

سنت های الهی است، مانند ثواب و عقاب اعمال. اما باید توجه کرد که مفهوم فضل، رابطه ای با پاداش اعمال ندارد. یعنی کسی از فضل الهی نباید چنین توقع و تلقی داشته باشد که در مقابل عمل بندگان، شامل حال آنان می شود. آری، وظائف را باید انجام داد، اما باید دانست که همواره ممکن است خارج از ضابطه ی ثواب و عقاب اعمال، فضلی شامل حال کسی بشود. به طور کلی، فضل بودن فضل، چنین اقتضا می کند که نمی توان کسی را مستحق آن دانست. فرض استحقاق نسبت به فضل، با ماهیت و حقیقت آن ناسازگار است. اما نکته ی مهم، ابهامی است که در مقام تشخیص مصداق فضل وجود دارد. ما خبر نداریم که فضل الهی، چه زمانی و به چه میزانی، شامل حال چه کسی می شود. همین عدم اطلاع، انسان را در میانه ی خوف و رجا معلق نگاه می دارد. لذا کسی که اهل عمل است، نباید به واسطه ی اعمالش دچار عجب شود؛ بلکه باید بداند آن چه که انجام می دهد، به توفیق الهی بوده است. آن گاه همواره نگران قبولی عملش باشد و حتی به عمل خود اکتفاء و اتکال نکند. انسان همواره باید چونان امام العارفین، حضرت زین العابدین (علیه السلام) با خدای خویش نجوا کند و سر دل هویدا سازد

که:

« يا مُفْضِلُ! لَسْتُ أَتَكَلُّ فِي النَّجَاهِ مِنْ عِقَابِكَ عَلَى أَعْمَالِنَا، بَلْ بِفَضْلِكَ عَلَيْنَا، لِأَنَّكَ أَهْلُ التَّقْوَى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ. » (1)

«ای فضل کننده! در نجات از عقاب تو، بر کردارهایمان اعتماد ندارم؛ بلکه (اعتمادم) به فضل تو بر ماست، زیرا که تو اهل تقوا و اهل آمرزشی.»

پس باید عقاب و ثواب را جدی گرفت و اهل عمل بود، اما در عین حال باید دانست که نقاط ضعف اعمال ما با وجود همه ی اهمیاتی که به خرج می دهیم - بسی بیشتر از نقاط قوت آن است. با این اعتقاد، باید نهایت کوشش را در مقام عمل انجام داد و در عین حال، نباید چنین پنداشت که از عهده ی عبادت - آن گونه که سزاوار معبود است - برآمده ایم. به عبارت دیگر، نباید خود را از حد تقصیر خارج بدانیم. امام کاظم (علیه السلام) به یکی از فرزندانمان می فرماید:

ص: 486

«يَا بُنَيَّ! عَلَيْكَ بِالْجِدِّ . لَا تَخْرُجْ نَفْسَكَ مِنْ حَدِّ التَّقْصِيرِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ طَاعَتِهِ ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبُدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ .» (1)

«فرزندم! بر توباد به کوشش. (در عین حال) خود را از حدّ تقصیر در عبادت خداوند عزّوجلّ و طاعت او خارج مساز (همواره خود را در مسیر عبادت و اطاعت، مقصّر بدان)، زیرا که خداوند، آن گونه که سزاوار است، عبادت نمی شود.»

12 - 4 - خوراکی ها و تقویت عقل

اشاره

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 ی آن اسباب و عوامل، می تواند اموری مربوط به بدن و جسم انسان باشد. مثلاً خوراکی انسان می تواند در میزان بهره ی عقلی او اثر گذارد. در احادیث اهل بیت (علیهم السّلام)، برخی خوردنی ها را مایه ی تقویت دماغ و تشدید عقل دانسته اند. از جمله:

12-4-1 - دهن (روغن)

«الدَّهْنُ يَلِينُ الْبَشْرَةَ وَيَزِيدُ فِي الدَّمَاغِ.» (2)

«روغن، پوست را نرم می کند و بر (نیروی) مغز می افزاید.»

12-4-2 - دُبَاء (کدو)

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) فرمودند:

«عَلِيٌّ عَلَيْكَ بِالدُّبَاءِ فَكُلْهُ فَإِنَّهُ يَزِيدُ فِي الدَّمَاغِ وَالْعَقْلِ.» (3)

«ای علی! بر توباد به کدو. آن را بخور که بر نیروی مغز و عقل می افزاید.»

ص: 487

1- کافی ج 2 ص 72 / ح 1.

2- امیرالمؤمنین (علیه السّلام)، کافی ج 6 ص 519 / ح 1.

3- کافی ج 6 ص 371 / ح 7.

«عَلَيْكُمْ بِالسَّفَرِ جَلٍ ، فَكُلُوهُ ، فَإِنَّهُ يَزِيدُ فِي الْعَقْلِ وَالْمُرُوءَةِ» (1)

«بر شما باد به گلابی، آن را بخورید که عقل و جوانمردی را می افزاید.»

پیامبر اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرمودند:

«عَلَيْكُمْ بِالْكَرْفَسِ فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ شَيْءٌ يَزِيدُ فِي الْعَقْلِ فَهُوَ هُوَ...» (2)

«بر شما باد به (خوردن) کرفس، که اگر چیزی بر عقل بیفزاید، همان است.»

«عَلَيْكُمْ بِالْبُبَانِ فَإِنَّهُ... يَزِيدُ الْعَقْلَ وَيُدَكِّي الذِّهْنَ وَيَجْلُو الْبَصَرَ وَيُذْهِبُ النَّسِيَانَ...» (3)

«بر شما باد به کندر که... بر عقل می افزاید، ذهن را می افروزد، دیده را روشنی می بخشد و فراموشی را از بین می برد.»

امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«الْخَلُّ يَشُدُّ الْعَقْلَ.» (4)

«سرکه، عقل را می افزاید.»

ابو طیفور مَطْبَب می گوید که خدمت امام کاظم (علیه السلام) رسیدم و ایشان را از نوشیدن آب نهی کردم. فرمودند:

ص: 488

1- محاسن / ج 2 ص 550.

2- طبّ النبی (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) / ص 31.

3- بحار الانوار ج 73 / ص 321.

4- کافی ج 6 ص 329 / ح 2.

«وَمَا بَأْسٌ بِالْمَاءِ وَهُوَ يُدِيرُ الطَّعَامَ فِي الْمَعِدَةِ وَيُسَكِّنُ الْغَضَبَ وَيَزِيدُ فِي اللَّبِّ.» (1)

«و آب اشکالی ندارد؛ که (آب) غذا را در معده می چرخاند و غضب را فرو می نشاند و بر عقل می افزاید.»

12-5 - درخواست از خداوند برای تکمیل عقل

مواردی که تا این جا ذکر شد، بنابر سنت الهی عقل را می افزایند. ولی تا خداوند نخواهد، هیچ یک اثر بخش نخواهند بود، چرا که «مسبب الاسباب»، اوست. لذا باید به فضل و اعطای الهی امید داشت و از او فهم و عقل خواست، چنان که امام سجاد (علیه السلام) به درگاه خداوند حکیم عرضه می دارند

« اَللّٰهُمَّ اَرْزُقْنِيْ عَقْلاً كَامِلاً وَعَزْماً ثَابِتاً وَتُبّاً رَاجِحاً وَقَلْباً زَكِيّاً وَعِلْماً كَثِيراً وَ اَدْباً بَارِعاً وَاجْعَلْ ذَلِكَ كُلُّهُ لِيْ وَ لَا تَجْعَلْهُ عَلَيَّ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ .» (2)

«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، و بال صاحبش خواهد بود و حجت بر اوست. لذا باید توفیق عمل به علم را نیز از خدا بخواهیم.

علاوه بر عقل کامل و قلب ذکی، باید همواره از خداوند بخواهیم که قلب هایمان دچار زیغ (کژی) بعد از هدایت نگردد، و این درخواست، شیوه ی صالحان است؛ به ویژه با علم به این حقیقت که قلب ها همواره در معرض خطر مرگ است:

ص: 489

1- کافی / ج 6 ص 381 / ح 2.

2- مصباح کفعمی / ص 63.

امام کاظم (علیه السلام) در سفارش نامه ی جاودانه ی خود به هشام بن حکم فرمودند:

«يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ حَكِي عَنْ قَوْمٍ صَالِحِينَ أَنَّهُمْ قَالُوا «رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»
حِينَ عَلِمُوا أَنَّ الْقُلُوبَ تَزِيغُ وَتَعُودُ إِلَى عَمَّاهَا وَرَدَّاهَا.» (1)

«ای هشام! خداوند - جل و عزّ - درباره ی قومی شایسته حکایت کرد که دانستند دلها به کثی می رود و به نابینایی و هلاکتش باز می گردد، از این رو گفتند: رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (2) (ای خداوندگار ما! دل های مان را بعد از این که هدایت مان کردی، کژ مساز و از جانب خود ما را رحمتی ببخش، که تو بسیار بخشنده ای.)»

12 - 6 - ظهور امام عصر (علیه السلام) و تکمیل عقول بندگان

امام عصر (علیه السلام) علاوه بر زدودن زنگار ظلم از چهره ی گیتی، حجاب های ظلمانی آدمیان را نیز برخواهند گرفت. به برکت و یمن وجود حضرتش - که سرسلسله ی عاقلان عصر است - عقل انسان ها کامل می شود.

امام باقر (علیه السلام) می فرماید:

«إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامَهُمْ.» (3)

«هنگامی که قیام کننده ی (از) ما (اهل البيت (علیهم السلام)) قیام کند، خداوند دست او را بر سرهای بندگان قرار می دهد، آن گاه بدان، عقل های آن ها را گرد می آورد و عقول های ایشان (4) بدان کامل می شود.»

این گوهر تابناک الهی که با دست مبارک خویش، عقول انسان ها را کامل می سازد،

ص: 490

1- تحف العقول / ص 387.

2- آل عمران / 8.

3- کافی ج 1 / کتاب العقل و الجهل / ح 21.

4- «أحلام» جمع «حلم» به کسر به معنای عقل است.

اکنون زنده و غائب است. ایشان هم اینک نیز بر احیای دل های مرده و اکمال عقل های ناقص تواناست. پس به آبروی ایشان، خداوند را قسم می دهیم که ما دورافتادگان از محضر آن حجت الهی را با دست آن حضرت - که یدالله است به او نزدیک سازد تا در هنگامه ی ظهورش، این همه شرمسار لطف و مرحمت او نگردیم.

در پایان این کتاب، همنوا با همه ی منتظران آن امام غائب غریب، دست دعا به درگاه خداوند بر می آریم و عرضه می داریم:

« اَللّٰهُمَّ فَاٰخِي بَوْلِيْكَ الْقُرْآنَ وَ اَرِنَا نُورَهُ سَرْمَدًا لَا يَلِيْلَ فِيْهِ، وَ اٰخِي بِهٖ الْقُلُوْبَ الْمَيِّتَةَ وَ اِشْفِ بِهٖ الصُّدُوْرَ الْوَعِيْرَةَ وَ اِجْمَعْ بِهٖ الْاَهْوَاءَ الْمُخْتَلِفَةَ عَلٰى الْحَقِّ» (1)

«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 دل های مرده را زنده سازی و سینه های کینه توز را به سبب او درمان کن، و هواهای گوناگون را بر (محور) حق گرد آور...»

بدین ترتیب، «کتاب عقل» پایان می پذیرد. آن چه آمد، تلاشی بود در جهت معرفی عقل و آثار آن، براساس وجدان و با یاری آیات قرآن و احادیث معصومان (علیهم السلام)، به این امید که خداوند ما را از موالیان اهل بیت (علیهم السلام) قرار دهد، لشکریان جهل را از عرصه قلبمان بزدايد و توفیق همنشینی با لشکریان عقل را نصیبمان فرماید.

آمین یا رب العالمین

ص: 491

1. ابن عربی، کاظم محمّدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1381 شمسی.
2. الاختصاص، شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید، 1413 قمری.
3. ارشاد القلوب، حسن بن ابی الحسن دیلمی، انتشارات شریف رضی، 1412 قمری.
4. اسفار اربعه، صدرالدین شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، 1981 میلادی.
5. الاشارات و التنبیها، ابن سینا، دفتر نشر کتاب، 1403 قمری.
6. اصول الفقه، محمّدرضا مظفر، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، 1370 شمسی.
7. اصول فلسفه و روش رئالیسم، محمّد حسین طباطبایی، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، 1350 شمسی.
8. اصول کافی مترجم، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم السّلام).
9. اعلام الدین، حسن بن ابی الحسن دیلمی، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السّلام)، 1408 قمری.
10. اقرب الموارد، سعید شرتونی.
11. امالی شیخ صدوق، تهران: انتشارات کتابخانه اسلامی، 1362 شمسی.
12. امالی شیخ طوسی، قم: انتشارات دار الثقافه، 1414 قمری.
13. امالی شیخ مفید، شیخ مفید، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم، 1413 قمری.
14. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، تهران: المکتبه الاسلامیه، 1397 قمری.
15. بصائر الدّرجات، محمّدبن حسن بن فروخ صفّار، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، 1404 قمری.

16. البلد الأمين، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، چاپ سنگی.

17. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی حسینی زبیدی، بیروت، دارالفکر، 1414 قمری.

18. تحف العقول، ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرّانی، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، 1404 قمری.

19. تفسیر سعد السّعود، سید بن طاووس، قم: انتشارات دارالذّخائر.

20. تفسیر عیاشی، محمّد بن مسعود عیاشی، تهران: چاپخانه علمیه، 1380 قمری.

21. تفسیر فرات، فرات کوفی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت ارشاد اسلامی، 1410 قمری.

22. تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: مؤسسه دارالکتاب، 1404 قمری.

23. تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، محمّد بن محمّد درضا القمی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1366 شمسی

24. توحید صدوق، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین حوزه ی علمیه قم، 1398 قمری.

25. توحید مفضّل، مفضّل بن عمر جعفی کوفی، قم: انتشارات مکتبه الدّوری، 1969 میلادی.

26. تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1365 شمسی

27. جستجو در عرفان اسلامی، داود الهامی، قم: انتشارات مکتب اسلام، 1376 شمسی.

28. حسن و قبح عقلی، جعفر سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1377 شمسی

29. الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، صدرالدین شیرازی، بیروت: دار احیاء التّراث الاسلامی، 1981 میلادی.

30. الخرائج و الجرائح، قطب الدّین راوندی، قم: مؤسسه امام مهدی (علیه السّلام)، 1409 قمری.

31. الخصال، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، 1403 قمری.

32. الدّعوات، قطب الدّین راوندی، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (علیه السّلام)، 1407 قمری.

33. سیری در صحیحین، محمّد صادق نجمی، مشهد: المهدی (علیه السّلام)، 1355 شمسی.

34. شب مردان خدا، سید محمّد ضیاء آبادی، تهران: بنیاد بعثت، 1365 شمسی.

35. شرح منظومه، چاپ سنگی، 1367 قمری.

36. صحیفه سجّادیه، امام زین العابدین (علیه السّلام)، دفتر نشر الہادی، 1376 شمسی۔

37. طبّ النّبی، قم: انتشارات رضی، 1362 شمسی

38. عارف و صوفی چہ می گویند؟ جواد تهرانی، تہران: بنیاد بعثت، 1369 شمسی

ص: 494

39. علل الشرائع، شیخ صدوق، قم: انتشارات مکتبه الدآوری.
40. العمده، ابن بطریق حلّی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، 1407 قمری.
41. عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، شیخ صدوق، انتشارات جهان، 1378 قمری.
42. غررالحکم و دررالکلم، عبدالواحد بن محمد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1378 شمسی
43. غیبت نعمانی، محمد بن ابراهیم نعمانی، تهران: مکتبه الصدوق، 1397 قمری.
44. فرهنگ لاروس، خلیل جزّ، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 1376 شمسی
45. فرهنگ نوین (ترجمه القاموس العصری)، الیاس انطون، تهران: انتشارات اسلامی، 1362 شمسی.
46. فوائد المشاهد و نتائج المقاصد، جعفر بن حسین شوشتری، تهران: نیک معارف، 1381 شمسی
47. القاموس العصری، الیاس انطون، تهران: انتشارات اسلامی، 1362 شمسی
48. قرب الاسناد، عبدالله بن جعفر حمیری قمی، تهران: انتشارات کتابخانه نینوی، چاپ سنگی.
49. قم نامه، (به کوشش) سید حسین مدرّسی طباطبائی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی
50. کافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1365 شمسی
51. کامل الزیارات، ابن قولویه قمی، نجف: انتشارات مرتضویه، 1356 قمری.
52. کتاب العین، خلیل بن احمد، قم: نشر اسوه، 1414 قمری.
53. کفایه الاثر، علی بن محمد خزّاز قمی، قم: انتشارات بیدار، 1401 قمری.
54. کلمات طریفه - پنجاه درس اخلاقی، حاج شیخ عباس قمی، قم: مؤسسه در راه حق، 1374 شمسی
55. کمال الدّین، شیخ صدوق، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، 1395 قمری.
56. کنزالفوائد، ابوالفتح کراچکی، قم: انتشارات دارالذخائر، 1410 قمری.
57. کافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1362 شمسی
58. کاوشهای عقل عملی، مهدی حائری یزدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1361 شمسی
59. لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، 2000 میلادی.

60. ماجرای فکر فلسفی در اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: طرح نو، 1379 - 1376 شمسی

61. مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، 1375 شمسی

62. مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، 1415 قمری.

ص: 495

63. مجموعه ورام، ورام بن ابی فراس، قم: انتشارات مکتبه الفقيه.
64. المحاسن، احمدبن محمدبن خالد برقي، قم: دارالکتب الاسلاميه، 1371 قمری.
65. محیی الدین ابن عربی - چهره برجسته عرفان اسلامي، محسن جهانگیری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1367 شمسی
66. مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلاميه، 1363 شمسی
67. مستدرک الوسائل، محدث نوری، قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، 1408 قمری.
68. مصباح المتهدج، شیخ طوسی، بیروت: مؤسسه فقه الشيعه، 1411 قمری.
69. المصباح المنیر، فیومی، قاهره: المطبعه الأميریه، 1928 میلادی.
70. مصباح کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، قم: انتشارات رضی، 1405 قمری.
71. معارف القرآن، میرزا محمد مهدی اصفهانی، نسخه دستنویس به خط شیخ علی نمازی شاهرودی.
72. معانی الأخبار، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، 1361 شمسی
73. المعجم الوسیط، ابراهیم مصطفی و..، استانبول: المکتبه الاسلاميه، 1392 قمری.
74. معجم مقاییس اللغه، احمدبن فارس بن زکریا، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، 1404 قمری.
75. معجم الفروق اللغویه، ابوهلال عسکری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1421 قمری.
76. معرفت امام عصر (عليه السلام)، سید محمد بنی هاشمی، تهران: نیک معارف، 1383 شمسی.
77. مکارم الاخلاق، حسن بن فضل طبرسی، قم: انتشارات شریف رضی، 1412 قمری.
78. من لا یحضره الفقيه، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، 1413 قمری.
79. المنجد، لويس معلوف، بیروت: دارالمشرق، 1973 میلادی.
80. المنطق، محمدرضا مظفر، قم: انتشارات فیروزآبادی، 1375 شمسی.
81. میزان الحکمه، محمد محمدی ری شهری، قم: مکتب الاعلام اسلامي، 1362 شمسی
82. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، تهران: دارالکتب الاسلاميه 1394 قمری.
83. نامه ی رهبران، میرزا احمد آشتیانی، تهران: انتشارات فجر، 1364 شمسی.

84. نقدی بر مارکسیسم، مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، 1363 شمسی

85. نوادر راوندی، سید فضل الله راوندی، قم: مؤسسه دارالکتاب.

86. نهج البلاغه، نسخه صبحی صالح، قم: انتشارات دارالهجره.

87. وسائل الشیعه، شیخ حرّ عاملی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، 1409 قمری.

88. وصایای استاد، علی اصغر کرباسچیان، تهران: آفاق، 1383.

ص: 496

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

