



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

جلد ۱



مکتبہ اسلامیہ دارالافتاء
دہلی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب عقل

نویسنده:

سید محمد بنی هاشمی

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	کتاب عقل جلد ۱
۱۱	مشخصات کتاب
۱۲	اشاره
۱۷	به پیشگاه:
۱۹	فهرست مطالب
۳۰	پیشگفتار
۳۴	نخستین سخن
۳۵	تأملی در دو معنای لفظ «علم»
۳۵	تفاوت دو معنای «عالم»
۳۷	مثال هایی از حواس بینایی و شنوایی
۳۸	تفاوت علیم و عالم
۴۰	دو معنای «عقل»
۴۲	تذکارتی ضروری
۴۴	بخش اول: تعریف علم و عقل
۴۴	اشاره
۴۶	فصل ۱: تعریف
۴۸	۱-۱-۱- «تعریف» چیست؟
۵۱	۱-۲-۱- نقش توصیف در تعریف
۵۲	الف- محسوسات
۵۲	حالت اول- حضور محسوس نزد حس مخاطب
۵۲	حالت دوم- غیبت محسوس همراه با احساس پیشین
۵۴	واقع گرایی در معرفت حتی
۵۶	حالت سوم- غیبت محسوس بدون وجود احساس پیشین

۵۷	تفاوت علم و معرفت
۶۰	حالت چهارم-غیبت محسوس برای فاقد قوه احساس
۶۱	خلاصه و نتیجه
۶۲	ب-غیر محسوسات
۶۵	بررسی حالات چهارگانه
۶۶	تفاوت دیگر بین علم و معرفت
۶۸	معنای اصطلاحی «تعریف»
۷۰	فصل ۲: تعریف علم
۷۰	اشاره
۷۲	۱-۲-۱-راه شناخت و توصیف علم
۷۳	فوائد توصیف علم
۷۵	بی نیازی از توصیف در شناخت علم
۷۷	۱-۲-۲-توصیف علم بیان ویژگی های آن
۷۷	الف-بدیهی بودن معنای علم
۸۰	ب-ذهنی و فکری نبودن علم
۸۷	ج-عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول علم
۸۸	د-اختیاری نبودن علم
۹۱	وجوب طلب علم در عین اختیاری نبودن آن
۹۵	ه-حدوث و تجدد علم
۱۰۰	فصل ۳: تعریف عقل
۱۰۰	اشاره
۱۰۲	۱-۳-۱-راه شناخت و توصیف عقل
۱۰۷	۱-۳-۲-عقل چیست؟
۱۱۳	بررسی یک اشتباه درباره رابطه علم و عقل
۱۱۹	۱-۳-۳-توصیف عقل (بیان ویژگی های آن)
۱۱۹	الف-بدهت معنای عقل

- ب-ذهنی و فکری نبودن عقل ----- ۱۱۹
- بررسی دو تعریف مشهور از عقل ----- ۱۲۲
- ۱-عقل مُدرک کلیات است. ----- ۱۲۲
- ۲-عقل، توانایی تفکر و اندیشیدن است. ----- ۱۲۴
- ج-عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول عقل ----- ۱۲۶
- د-اختیاری نبودن عقل ----- ۱۲۸
- اختیاری بودن تعقل ----- ۱۲۸
- ه-حدوث و تجدد عقل ----- ۱۳۰
- فصل ۴: شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل ----- ۱۳۴
- اشاره ----- ۱۳۴
- ۱-۴-۱-معنای اختیاری و غیراختیاری عقل ----- ۱۳۶
- ۱-۴-۲-سوره بقره / آیه ۱۶۴ ----- ۱۴۰
- ۱-۴-۳-سوره غافر / آیه ۶۷ ----- ۱۴۲
- ۱-۴-۴-سوره انعام / آیه ۳۲ ----- ۱۴۳
- ۱-۴-۵-سوره صافات / آیات ۱۳۶ - ۱۳۸ ----- ۱۴۴
- ۱-۴-۶-سوره بقره / آیه ۱۷۱ ----- ۱۴۵
- ۱-۴-۷-یونس / آیه ۴۲ ----- ۱۵۲
- ۱-۴-۸-سوره فرقان / آیه ۴۴ ----- ۱۵۵
- ۱-۴-۹-سوره عنکبوت / آیه ۶۳ ----- ۱۵۶
- ۱-۴-۱۱-سوره بقره / آیه ۷۵ ----- ۱۵۸
- ۱-۴-۱۱-سوره انفال / آیه ۲۲ ----- ۱۵۹
- بخش دوم: نور علم و عقل ----- ۱۶۲
- اشاره ----- ۱۶۲
- فصل ۱: اثبات نور علم و عقل ----- ۱۶۴
- اشاره ----- ۱۶۴
- ۲-۱-۱-فقر ذاتی عالم و عاقل (بحث ماهیت) ----- ۱۶۶

- ۱۶۷-۱-۱-۲-۲- تعبير «ذاتی» -----
- ۱۶۷-۱-۱-۲-۲- ذات (ماهيت) عالم مشاراليه لفظ «من» -----
- ۱۶۸-۱-۱-۲-۳- ثبات «من» -----
- ۱۷۰-۱-۱-۲-۴- غيرت «من» با بدن «من» -----
- ۱۷۰-۱-۱-۲-۵- ذاتی نبودن حالات روحی «من» -----
- ۱۷۱-۱-۱-۲-۶- انسانيت هم ذاتی «من» نيست. -----
- ۱۷۳-۱-۱-۲-۷- عالم شدن و عاقل شدن، ذاتی «من» نيستند. -----
- ۱۷۴-۱-۱-۲-۸- عالم و عاقل شدن بالغير -----
- ۱۷۴-۱-۱-۲-۹- غيرت وجود «من» با «من» -----
- ۱۷۶-۱-۱-۲-۱۰- فهم و اخبار از ماهيت؛ فقط در ظرف موجوديت آن -----
- ۱۷۷-۱-۱-۲-۱۱- فقر و ناداری: تنها ذاتی ماهيت -----
- ۱۷۹-۱-۲-۲- تنبه يافتن به نور علم و عقل -----
- ۱۷۹-۱-۲-۱-۲- تحقق عالم شدن به سبب نور علم -----
- ۱۷۹-۱-۲-۲-۲- عالم شدن ماهيت از طريق مالکيت (واجدت) نور علم -----
- ۱۸۰-۱-۲-۳- نور نامیدن علم -----
- ۱۸۰-۱-۲-۴- ظلمت ذاتی عالم و معلوم -----
- ۱۸۱-۱-۲-۵- پيدایش روشنائی در مجموعه ظلمانی الذات ها -----
- ۱۸۲-۱-۲-۶- مالکيت و واجدیت نور علم -----
- ۱۸۵-۱-۲-۷- غنای بالغير -----
- ۱۸۵-۱-۲-۸- ظلمانی نبودن نور علم -----
- ۱۸۶-۱-۲-۹- مخلوقيت نور علم -----
- ۱۸۶-۱-۲-۱۰- شرافت بحث -----
- ۱۸۷-۱-۲-۳- شواهد نقلی -----
- ۱۸۷-۱-۳-۱-۲- روايت عنوان بصری -----
- ۱۸۹-۱-۳-۲- نور علم و عقل روشنائی روح -----
- ۱۹۶-۱-۳-۳- عقل نور فارق بين حق و باطل -----

- ۱۹۶-۳-۱-۲-۴- وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ
- ۱۹۹-۳-۱-۲-۵- فریضه و سنت جید و ردی
- ۲۰۳-۳-۱-۲-۶- تأملی مجدد در دو معنای مصدری (فعلی) و اسمی عقل
- ۲۰۴-۳-۱-۲-۷- مالکیت نور عقل و علم، منشأ توانایی فهم
- ۲۰۹-۳-۱-۲-۸- درجات واجدیت نور علم یا عقل
- ۲۱۲-۳-۱-۲-۹- تعبیری دیگر برای دو معنای اسمی و مصدری علم و عقل
- ۲۱۳-۴-۱-۲-۴- مستقلات عقلیه
- ۲۱۳-۴-۱-۲-۱- فهم حسن و قبح های عقلی نشانه نور عقل
- ۲۱۴-۴-۱-۲-۲- تعریف مستقلات عقلیه
- ۲۱۴-۳-۴-۱-۲-۳- مستقلات عقلیه حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول
- ۲۱۶-۴-۴-۱-۲-۴- حسن و قبح عنوان اولی مستقلات عقلیه نه عنوان ثانوی آن ها
- ۲۱۹-۴-۴-۱-۲-۵- کشف حُسن و قبح ذاتی به وسیله تنبّه
- ۲۲۰-۴-۴-۱-۲-۶- حسن و قبح ذاتی صفت فعل عاقل مختار
- ۲۲۲-۴-۴-۱-۲-۷- حُسن و قبح ذاتی: صفت «ماهیت کلی فعل»
- ۲۲۶-۴-۴-۱-۲-۸- اختلاف درجات عاقلان
- ۲۳۰-۴-۴-۱-۲-۹- عقل کل نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و سلم
- ۲۳۲-۴-۴-۱-۲-۱۰- حُسن صدق و قبح کذب، ذاتی یا غیر ذاتی؟
- ۲۳۹-۴-۴-۱-۲-۱۱- بررسی دو دیدگاه درباره مستقلات عقلیه
- ۲۳۹- الف) دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده اند.
- ۲۴۷- نقد دیدگاه اول:
- ۲۵۰- ب) دیدگاه دوم: حسن و قبح عقلی از امور اعتباری اند.
- ۲۷۱- نقد دیدگاه دوم:
- ۲۷۶- فصل ۲: عقل و عاقل و معقول
- ۲۷۶- اشاره
- ۲۷۸- مقدمه
- ۲۷۹- ۱-۲-۲- تبیین عقل و معقول

۲۸۲	-----	۲-۲-۲-تباین عقل و عاقل
۲۸۴	-----	۳-۲-۲-مغایرت عقل و عاقل و معقول
۲۹۰	-----	فصل ۳: معرفت نور علم و عقل
۲۹۰	-----	اشاره
۲۹۲	-----	۱-۳-۲-تفاوت میان «اثبات» نور علم و عقل با «معرفت» آن ها
۲۹۴	-----	۲-۳-۲-معرفت عقل، به عقل محقق می شود.(معرفه العقل بالعقل است).
۲۹۴	-----	۲-۳-۲-۱نور: «الظاهر بذاته و المظهر لغيره»
۲۹۵	-----	۲-۳-۲-۲ معقولات مظهر عقل، نه مظهر آن.
۲۹۶	-----	۳-۲-۳-۲-معرفت به عقل، اثبات غیابی آن نیست.
۲۹۷	-----	۴-۲-۳-۲-غفلت از عقل به معنای غیبت آن نیست.
۲۹۸	-----	۵-۲-۳-۲-معقولات، صرفاً مَتَبِه عاقل اند، نه معرف عقل.
۲۹۹	-----	۶-۲-۳-۲-دلیلیت و آیتیت معقولات بالعقل است.
۳۰۰	-----	۷-۲-۳-۲-تصدیق نشانه بودن یک نشانه برای عقل هم به خود عقل انجام می گیرد.
۳۰۰	-----	۸-۲-۳-۲-نتیجه عقل به خودش شناخته می شود.
۳۰۱	-----	۳-۳-۲-معرفت عقل در عین احتجاب آن
۳۰۲	-----	۱-۳-۳-۲-عقل معقول نمی شود.
۳۰۳	-----	۲-۳-۳-۲-عقل را با تصوّرات و مفاهیم نیز نمی توان شناخت.
۳۰۳	-----	۳-۳-۳-۲-لازمه معرفت عقل، «لافکری» است.
۳۰۴	-----	۴-۳-۳-۲-نتیجه: وَ لَهُ نِسْبَتَ بِهِ عَقْلٌ فِي عَيْنِ مَعْرِفَتِهِ
۳۰۶	-----	۵-۳-۳-۲-شاهد نقلی
۳۰۸	-----	۴-۳-۲-اشاره ای به استفاده از بحث عقل در بحث توحید
۳۱۵	-----	فهرست منابع
۳۱۸	-----	درباره مرکز

کتاب عقل جلد 1

مشخصات کتاب

سرشناسه : بنی هاشمی، محمد، 1339-

عنوان و نام پدیدآور : کتاب عقل / محمد نبی هاشمی ؛ به قلم امیرمسعود جهان بین.

مشخصات نشر : تهران : نبا، 1385.

مشخصات ظاهری : 3ج.

شابک : 64000 ریال (دوره سه جلدی) ؛ 24000 ریال : ج. 1 : 9648323410 ؛ ج. 2 : 9648323429 ؛ 20000 ریال : ج. 3 : 9648323437

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : ج. 3 (چاپ اول : 1385).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. 1. شناخت علم و عقل.-- ج. 2. عقل و فکر دین.-- ج. 3. نشانه ها و حجاب های عقل.

موضوع : عقل (اسلام).

عقل -- احادیث.

عقل -- جنبه های قرآنی.

عقل گرایی (اسلام).

شناسه افزوده : جهان بین، امیرمسعود، ویراستار.

رده بندی کنگره : BP216/15/ب 9 ک 2

رده بندی دیویی : 297/42

شماره کتابشناسی ملی : م 85-5252

اطلاعات رکورد کتابشناسی : فاپا

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ویراستار کتاب: خانم مرضیه محمدی سرپیری

ص: 1

اشاره

کتاب عقل

دفتر اول

شناخت علم و عقل

تحریر درس گفتار های

دکتر سید محمد بنی هاشمی

امیر مسعود جهانپین

انتشارات نبأ

ص: 3

بنی هاشمی، محمد، 1339 -

کتاب عقل / محمد بنی هاشمی به قلم امیر مسعود جهان بین - - تهران: نیا، 1385.

3 ج.

ISBN : 964 - 8323 - 41 - 0 (ج. 1)

ISBN : 964 - 8323 - 42 - 9 (ج. 2)

ISBN : 964 - 8323 - 43 - 7 (ج. 3)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه.

مندرجات: ج. 1 شناخت علم و عقل. 1. شناخت علم و عقل. -- ج. 2 عقل و فکر دین - - ج. 3. نشانه ها و حجاب های عقل.

1. عقل (اسلام). 2. عقل - - احادیث 3. جنبه های قرآنی 4. عقل گرایی (اسلام).

الف. جهان بین امیر مسعود ویراستار. ب. عنوان.

2 ک 9 ب / 297/42BP 216/15

کتابخانه ملی ایران 5252 - 85 م

کتاب عقل

دفتر اول

شناخت علم و عقل

امیر مسعود جهان بین (تحریر درس گفتار های دکتر سید محمد بنی هاشمی)

حروف چینی انتشارات نیا / چاپ و صحافی پنج رنگ / چاپ اول: 1385

شمارگان 2000 نسخه / کد 111 / 192

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

شبستری خیابان ادیبی شماره 62 صندوق پستی: 15655 / 377

تلفن: 77504683 فاكس: 77504683

شابك: ISBN: 964 - 8323 - 41-0 964-8323-41-0

ص: 4

به پیشگاه:

عقل کل و سید رسل

حضرت خاتم الانبیاء محمد مصطفی صلی الله علیه و اله و سلم

به نیابت از:

احیاگران معارف ناب نبوی صلی الله علیه و اله و سلم

ص: 5

پیشگفتار... 13

نخستین سخن... 17

تأملی در دو معنای لفظ «علم»... 18

تفاوت دو معنای «عالم»... 18

مثال هایی از حواس بینایی و شنوایی... 20

تفاوت علیم و عالم... 21

دو معنای «عقل»... 23

تذکاری ضروری... 25

بخش اول: تعریف علم و عقل

فصل 1- تعریف... 29

1-1-1- تعریف چیست؟... 31

1-1-2- نقش توصیف در تعریف... 34

الف- محسوسات... 35

حالت اول - حضور محسوس نزد حسّ مخاطب... 35

حالت دوم - غیبت محسوس همراه با احساس پیشین... 35

واقع گرایی در معرفت حسّی... 37

حالت سوم - غیبت محسوس بدون وجود احساس پیشین... 39

تفاوت علم و معرفت... 40

حالت چهارم - غیبت محسوس برای فاقد قوه احساس... 43

خلاصه و نتیجه... 44

ب - غير محسوسات ... 45

بررسی حالات چهارگانه ... 48

تفاوت دیگر بین علم و معرفت ... 49

ص: 7

معنای اصطلاحی تعریف... 51

فصل 2- تعریف علم... 53

1- 2- 1- راه شناخت و توصیف علم... 55

فوائد توصیف علم... 56

بی نیازی از توصیف در شناخت علم... 58

1- 2- 2- توصیف علم (بیان ویژگی های آن)... 60

الف- بدیهی بودن معنای علم... 60

ب- ذهنی و فکری نبودن علم... 63

ج- عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول علم... 70

د- اختیاری نبودن علم... 71

و جوب طلب علم در عین اختیاری نبودن آن... 74

ه- حدود و تجدد علم... 78

فصل 3- تعریف عقل... 83

1- 3- 1- راه شناخت و توصیف عقل... 85

1- 3- 2- عقل چیست؟... 90

بررسی یک اشتباه درباره رابطه علم و عقل... 96

1- 3- 3- توصیف عقل (بیان ویژگی های آن)... 102

الف- بداهت معنای عقل... 102

ب- ذهنی و فکری نبودن عقل... 102

بررسی دو تعریف مشهور از عقل... 105

1- عقل مدرک کلیات است... 105

2- عقل توانایی تفکر و اندیشیدن است ... 107

ج - عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول عقل ... 109

د - اختیاری نبودن عقل ... 111

ص: 8

اختیاری بودن تعقل... 111

ه - حدوث و تجدد عقل... 113

فصل 4 - شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل... 117

1- 4 - 1 - معنای اختیاری و غیراختیاری عقل... 119

1- 4 - 2 - بقره / 164... 123

1- 4 - 3 - غافر / 67... 125

1- 4 - 4 - انعام / 32... 126

1- 4 - 5 - صافات / 136 - 138... 127

1- 4 - 6 - بقره / 171... 128

1- 4 - 7 - یونس / 42... 135

1- 4 - 8 - فرقان / 44... 138

1- 4 - 9 - عنکبوت / 63... 139

1- 4 - 10 - بقره / 75... 141

1- 4 - 11 - انفال / 22... 142

بخش دوم: نور علم و عقل

فصل 1 - اثبات نور علم و عقل... 147

2- 1 - 1 - فقر ذاتی عالم و عاقل (بحث ماهیت) ... 149

2- 1 - 1 - منظور از تعبیر ذاتی ... 150

2- 1 - 1 - ذات (ماهیت) عالم مشارّ الیه لفظ «من» ... 150

2- 1 - 1 - ثبات «من» ... 151

2- 1 - 1 - غیریت «من» با بدن «من» ... 153

2-1-1-5- ذاتی نبودن حالات روحی «من»... 153

2-1-1-6- انسانیت هم ذاتی «من» نیست... 154

2-1-1-7- عالم شدن و عاقل شدن ذاتی «من» نیستند... 156

ص: 9

- 2-1-1-8- عالم و عاقل شدن بالغیر... 157
- 2-1-1-9- غیریت وجود «من» با «من»... 157
- 2-1-1-10- فهم و اخبار از ماهیت فقط در ظرف موجودیت آن... 159
- 2-1-1-11- فقر و ناداری: تنها ذاتی ماهیت... 160
- 2-1-2- تنبه یافتن به نور علم و عقل... 162
- 2-1-2-1- تحقق عالم شدن به سبب نور علم... 162
- 2-1-2-2- عالم شدن ماهیت از طریق مالکیت (واجدیت) نور علم... 162
- 2-1-2-3- نور نامیدن علم... 163
- 2-1-2-4- ظلمت ذاتی عالم و معلوم... 163
- 2-1-2-5- پیدایش روشنایی در مجموعه ظلمانی الذات ها... 164
- 2-1-2-6- مالکیت و واجدیت نور علم... 165
- 2-1-2-7- غنای بالغیر... 168
- 2-1-2-8- ظلمانی نبودن نور علم... 168
- 2-1-2-9- مخلوقیت نور علم... 169
- 2-1-2-10- شرافت بحث... 169
- 2-1-3- شواهد نقلی... 170
- 2-1-3-1- روایت عنوان بصری... 170
- 2-1-3-2- نور علم و عقل: روشنایی روح... 172
- 2-1-3-3- عقل: نور فارق بین حق و باطل... 179
- 2-1-3-4- وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ... 179
- 2-1-3-5- فریضه و سنت جید وردی... 182

2-1-3-6- تأملی مجدد در دو معنای مصدری و اسمی عقل... 186

2-1-3-7- مالکیت نور عقل و علم منشأ توانایی فهم... 187

2-1-3-8- درجات واجدیت نور علم یا عقل... 192

2-1-3-9- تعابیری دیگر برای دو معنای اسمی و مصدری علم و عقل... 195

2-1-4- مستقلات عقلیه... 196

ص: 10

2-1-4-1- فهم حسن و قبح های عقلی: نشانه نور عقل... 196

2-1-4-2- تعریف مستقلات عقلیه... 197

2-1-4-3- مستقلات عقلیه حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول... 197

2-1-4-4- حسن و قبح: عنوان اولی مستقلات عقلیه، نه عنوان ثانوی آن ها... 199

2-1-4-5- کشف حسن و قبح ذاتی... 202

2-1-4-6- حسن و قبح ذاتی صفت فعل عاقل مختار... 203

2-1-4-7- حسن و قبح های ذاتی صفت «ماهیت کلی فعل»... 205

2-1-4-8- اختلاف درجات عاقلان... 209

2-1-4-9- عقل کل: نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و سلم... 213

2-1-4-10- حُسن صدق و قبح کذب ذاتی یا غیر ذاتی؟... 215

2-1-4-11- بررسی دو دیدگاه درباره مستقلات عقلیه... 222

الف - دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده اند... 222

نقد دیدگاه اول... 230

ب- دیدگاه دوم: حسن و قبح عقلی از امور اعتباری اند... 233

نقد دیدگاه دوم... 254

فصل 2 - عقل و عاقل و معقول... 259

مقدمه... 261

2-2-1- تباین عقل و معقول... 262

2-2-2- تباین عقل و عاقل... 265

2-2-3- مغایرت عقل و عاقل و معقول... 267

فصل 3 - معرفت نور علم و عقل... 273

2-3-1 - تفاوت میان «اثبات» نور علم و عقل با «معرفت» آن ها... 275

2-3-2 - معرفت عقل به عقل محقق می شود (معرفت العقل بالعقل است)... 277

2-3-2 - یادآوری نور «الظاهر بذاته و المظهر لغيره» است... 277

ص: 11

278... 2-2-3-2 - معقولات مظهر عقل هستند نه مظهر آن

279... 2-3-2-3 - معرفت عقل اثبات غیابی آن (پی بردن از اثر به مؤثر غائب) نمی باشد

280... 2-3-2-4 - غفلت نسبت به عقل که با حصول معرفت آن از میان می رود، به معنای غیبت عقل نیست

281... 2-3-2-5 - معقولات صرفاً منبه عاقلند نه معرف عقل

282... 2-3-2-6 - دلالت و آیتیت معقولات هم بالعقل است

283... 2-3-2-7 - تصدیق نشانه بودن یک نشانه برای عقل هم به خود عقل انجام می گیرد

283... 2-3-2-8 - نتیجه عقل به خودش شناخته می شود

284... 2-3-3-3 - معرفت عقل در عین احتجاب آن

285... 2-3-3-1 - عقل معقول نمی شود

286... 2-3-3-2 - عقل را با تصوّرات و مفاهیم نیز نمی توان شناخت

286... 2-3-3-3 - لازمه معرفت عقل «لا فکری» است

287... 2-3-3-4 - نتیجه: وله نسبت به عقل در عین معرفت آن

289... 2-3-3-5 - شاهد نقلی

291... 2-3-4-4 - اشاره ای به استفاده از بحث عقل در بحث توحید

298... فهرست منابع

ص: 12

بیش از چهارده قرن از وقوع مهم ترین رویداد در عالم بشریت - بعثت ختم رسل حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و اله و سلم - می گذرد. این واقعه عظیم نقطه عطفی بود در حرکتی که قرن ها پیش از آن برگزیدگان خداوند و جانشینان ایشان در زمین آغاز کرده بودند. این رخداد بینظیر 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 هر گونه 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 ترقی و تکامل اوست، تن در نمی دهد. خوان گسترده ای که توسط با فضیلت ترین و عاقل ترین آفریده خداوند برای بشریت فراهم شد مورد استقبال و استفاده اکثریت ایشان واقع نگردید. اوصیای او هم که در علم و عقل از همان گوهر الهی بودند - مهجور و متروک ماندند.

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

آری اکثریت امت خاتم انبیاء صلی الله علیه و اله و سلم از انحرافات عقیدتی که در امت های پیشین پیش آمده بود؛ درس عبرت نگرفتند و بجای بهره بردن از معارف ناب الهی که به زبان قرآن و احادیث رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سلم 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 صلی الله علیه و اله و سلم و هم راه پیدا کرد و عامه مردم را از چشیدن گوهر معارف ناب محمدی صلی الله علیه و اله و سلم 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، گام های بعدی انسان را از هدفش دورتر می سازد. اما اگر کسی حقیقتاً از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم و اهل بیت گرامی ایشان علیهم السلام 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 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 این نعمت گرانقدر بر آن شدیم تا گامی کوچک در مسیر معرفی «عقل» بر پایه آموزه های دینی برداریم. به این منظور ابتدا مباحثی به صورت تدریس در کلاس مطرح گردید و پس از تنقیح آن ها - از طریق بحث و گفتگو - مطالب با قلم جناب آقای مهندس امیر مسعود جهانبین به رشته تحریر درآمد. بنده به سهم خود از زحمات همه عزیزانی که در تهیه و تدوین مباحث کوشیدند بخصوص تحریر کننده محترم که سهم بسزایی در تحقیق و تنظیم مطالب کتاب داشته اند - تقدیر و تشکر می نمایم لازم به ذکر است که از آغاز تدریس تاکنون که مرحله نهایی آن انجام پذیرفته است - بیش از پنج سال می گذرد این مجموعه در سه دفتر به صورت جدا از یکدیگر عرضه می شود نام کل مجموعه را به تاسی از محدثین بزرگ شیعه - نظیر مرحوم علامه کلینی و مرحوم علامه مجلسی - در کتب حدیثی خود «کتاب عقل» نهاده ایم. عناوین دفتر ها عبارتند از:

ص: 14

1- از امیر المؤمنین علیه السلام روایت شده که فرمودند: (قواعد الإسلام سبعة فأولها العقل..): (پایه های اسلام هفت تاست که اول آن ها عقل می باشد.) (تحف العقول / ص 196).

دفتر اول: شناخت علم و عقل

دفتر دوم: عقل و فکر و دین

دفتر سوم: نشانه‌ها و حجاب‌های عقل

در نخستین دفتر (کتاب حاضر) کمال علم و عقل به دو معنای مختلف تعریف شده و شواهد وجدانی و نقلی هر یک ارائه گردیده است. در همین دفتر نور بودن این دو حجت الهی مورد بحث و بررسی دقیق قرار گرفته است.

در دفتر دوم بحث بسیار مهم «حجیت ذاتیه عقل» را مطرح کرده و ارتباط عقل با «دین»، «علم» و «فکر» را به صورت جداگانه شرح داده ایم.

سومین دفتر درباره‌ی علامات و آفات عقل است که به بیان نشانه‌ها و حجاب‌های عقل و نیز جنود عقل و جهل اختصاص دارد.

اکنون اولین دفتر از این مجموعه به علاقمندان عرضه می‌شود.

در این دفتر از ابتدا بین دو معنای رایج علم و عقل تفکیک کرده ایم تا احکام آن‌ها با یکدیگر خلط نشوند آن‌گاه مطالب مربوط به هر کدام را در بخشی جداگانه مطرح ساخته ایم. برای تبیین نور عقل و نور علم به توضیح بحث «ماهیت» پرداخته ایم که فهم آن نقش اساسی در وجدان همه‌ی ابواب معارف اعتقادی دارد تعریف «مستقلات عقلیه» و بیان دیدگاه صحیح در خصوص آن هم - در مقایسه با برخی از دیدگاه‌های نادرست یکی از فصول مهم بخش دوم به شمار می‌آید. رابطه میان «عقل و عاقل و معقول» و تفکیک میان «اثبات نور عقل» با «معرفت نور عقل» نیز از مباحث بسیار مفید این دفتر هستند که خوانندگان عزیز باید قدری با حوصله و تأمل آن‌ها را مطالعه فرمایند پیشاپیش از دشواری نسبی مبحثی که در پایان آخرین فصل این دفتر عنوان شده پوزش می‌طلبیم لازم به یادآوری است که در سراسر این مجموعه (کتاب عقل) قصد مقایسه میان معارف الهی با آراء بشری در بحث عقل نداشته ایم و اگر گاهی در حد اشاره به طرح دیدگاه‌های فلسفی پرداخته ایم صرفاً در موردی بوده که برای تبیین اصل بحث ضروری به نظر می‌رسید.

مطالب این سه دفتر به یکدیگر پیوسته اند و بهتر است به ترتیب مورد مطالعه قرار گیرند.

ص: 15

امیدواریم دو دفتر دیگر نیز - که کار تحریر آن ها به پایان رسیده - به زودی تقدیم علاقمندان شوند. خداوند را به حق عظیم صاحب معارف الهیه حضرت صاحب الامر علیه السلام می خوانیم که این تلاش ناچیز را از همه عزیزانی که در تدوین و تنظیم آن مؤثر بوده اند به گرم خود قبول فرماید و توفیق ادامه این راه مقدّس را به همه ایشان عطا نماید.

سیّد محمّد بنی هاشمی

محرم الحرام 1427

اسفند 1384

ص: 16

محور بحث در این مجموعه «عقل» است؛ کمالی که آدمیان بسته به دارایی (واجدیت) یا ناداری (فاقدیت) آن در دو گروه عاقلان و غیر عاقلان جای می‌گیرند. این کمال ارتباطی ناگسسته با کمال «علم» دارد و سنخیت میان این دو کمال کاملاً روشن است. بساط سخن را با این پرسش می‌گستریم که تلقی عرفی ما از الفاظی چون علم و عقل چیست؟ چه زمانی شخصی را عاقل می‌نامیم و چه زمانی او را در زمره غیر عاقلان می‌شماریم؟

هر یک از ما بی‌نیاز از هر گونه تعلیمی پاسخ این قبیل سؤالات را در خود می‌یابیم و ابراز آن را حق خود می‌دانیم در این جا می‌کوشیم تا با تمرکز بر همین تلقی آشنا و مانوسی که از علم و عقل داریم هسته اولیه نوشتار را شکل دهیم.

از آن جا که الفاظ علم عقل عالم و عاقل کلماتی عربی هستند، ابتدا باید بر معانی کاربردی آن‌ها در کلام عرب (و سپس بر نحوه استعمال آن‌ها در فارسی) اشراف یابیم. البته بحث ما در این باب جنبه لغوی صرف و جهت گیری لفظی محض به خود نمی‌گیرد بلکه می‌خواهیم بدانیم که این الفاظ چگونه واقعیت را نشان می‌دهند و این کلمات بازتاب کدامین حقائق وجدانی در ما هستند؟ بدین منظور ابتدا از «علم و عالم» آغاز می‌کنیم تا در قدم بعد به «عقل و عاقل» برسیم.

تأملی در دو معنای لفظ «علم»

برای این که بدانیم صفت «عالم» بر چه کسی و به چه اعتبار اطلاق می شود دقت در معنای «علم» سودمند است. علم در لغت عرب به دو معنا به کار می رود:

1 - معنای مصدری (دانستن). «علم» به عنوان مصدر فعل «عَلِمَ - يَعْلَمُ» یعنی: درک کردن حقیقت چیزی. (1) وقتی که شخصی از حالت جهل نسبت به امری به حالت آگاهی از آن می رسد این تغییر حالت را با تعبیر «عَلِمْتُ (دانستم)» گزارش می دهد. در این معنای مصدری حکایت از یک صیوروت و تغییر حالت به چشم می خورد تا پیش از رخداد دانستن و علم هیچ آگاهی از شیء در میان نیست. اما همزمان با آن رویداد می توانیم تحقق علم را در خود تصدیق کنیم.

2 - معنای حاصل مصدری (دانش). این معنا نتیجه ای است که از علم به معنای مصدری آن در انسان حاصل می شود در همین معنا جمع مکسر «علوم» را برای آن به کار می بریم و دانش های مختلفی چون زیست شناسی، جانورشناسی، گیاه شناسی و... یا: علم الحیاة علم الحیوان، علم النبات و... را بدین گونه می نامیم.

معنای اول علم را معنای فعلی و معنای دوم آن را معنای اسمی هم می توان نامید.

تفاوت دو معنای «عالم»

تفاوت میان دو معنای «علم» آشکار است برای تبیین بیشتر به دو کاربرد مختلف صفت «عالم» - بر اساس دو معنای علم - تذکر می دهیم:

1 - «عالم» به عنوان اسم فاعل از مصدر علم وقتی کسی در حال آگاه شدن از

ص: 18

مطلبی یا دانستن امری باشد، در حین این رویداد او را عالم می‌نامیم در این جا معلومی خاص مورد توجه و عنایت قرار می‌گیرد و آن شخص که تا پیش از لحظه رخ دادن فهم و درک جاهل بوده است اکنون «عالم به» آن معلوم می‌گردد. بنابراین عالم یعنی کسی که دانستن برای او در حال تحقق است.

2- زمانی با عنایت به معنای حاصل مصدری علم - یعنی دانش - صفت عالم را به کسی نسبت می‌دهیم. مثلاً در محاورات عرفی به مخاطبی چنین توصیه می‌کنیم: آن چه را نسبت بدان جاهلی از عالمان پرس (1) مقصود ما از لفظ عالم در این سفارش لزوماً کسی نیست که در همین لحظه در حال خروج از جهل نسبت به معلومی خاص است و فعل عَلِمَ يَعْلَمُ با مصدر علم برای او در حال تحقق است. بلکه منظور کسی است که واجد دانشی می‌باشد و به عبارت دیگر نگرش و بینشی خاص دارد که به او در فهم مطالب توانایی می‌بخشد.

شاهد این مدعا آن که گاه به عنوان جاهل به عالم به معنای دوم مراجعه می‌کنیم و دربارهٔ مطلبی از او می‌پرسیم می‌بینیم که او بلافاصله و بی‌درنگ پاسخ نمی‌گوید. اما با دانش و نگرشی که داراست، می‌تواند با قدری تأمل به فهم جواب برسد و آن را ابراز دارد چنین کسی را نیز عرفاً عالم می‌نامیم، اگر چه در بسیاری از لحظات در حال آگاه شدن از مطلبی نباشد در فارسی نیز لفظ «دانشمند» یا «دانا» را می‌توان در ازای این معنای عالم به کار برد.

ص: 19

1- «فَأَسْأَلُ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتُ» فرمایش امام صادق علیه السلام به عنوان بصری، بحار الانوار / ج 1 / ص 226.

مثال هایی از حواس بینایی و شنوایی

برای روشن تر شدن مقصود از این دو معنای علم و عالم به ساده ترین و بدیهی ترین مصادیق علم خود - یعنی علم به محسوسات - مراجعه می کنیم. مثلاً دیدن اشیاء را در نظر بگیریید گاه شخصی در مواجهه با یک شیء دیدنی قرار می گیرد. در این حالت شخص را بیننده آن شیء مرئی می دانیم، به این اعتبار که مصدر «دیدن» برای او در حال رخ دادن است. اما وقتی شخصی را «بینا» می نامیم برای ما مهم نیست که او در لحظه کنونی در حال دیدن باشد یا نباشد. بلکه او را بینا می نامیم به دلیل آن که قوه بینایی یعنی توانایی دیدن دارد. در زبان عربی نیز لفظ «بَصَرَ» به هر دو معنای مذکور اشاره دارد، بصر، گاه - در نقش مصدر فعل «بَصَرَ - يَبْصُرُ بِالشَّيْءِ» یا «بَصِرَ - يَبْصُرُ بِالشَّيْءِ» - به معنای نگریستن به چیزی و دیدن آن به کار می رود و گاه به حس بینایی یا قوه ادراک و دریافت و بینش اطلاق می گردد. (1) و همین معنای اخیر با لفظ «ابصار» جمع بسته می شود. (2) همین مطالب در مورد شنیدن و شنوایی مطرح است. «سمع» نیز دو معنی دارد:

اول - مصدر «سَمِعَ - يَسْمَعُ»، دوم - قوه شنوایی . (3)

ص: 20

1- فرهنگ لاروس / ص 462.

2- «يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ»: «خداوند شب و روز را دگرگون می کند. همانا در آن برای صاحبان بینایی ها و بصیرت ها پندی است.» (نور / 44).

3- فرهنگ لاروس / ص 1212

تفاوت میان بیننده و بینا (مُبصر 1) و بصیر) یا شنونده و شنوا (سامع و سميع) را در لغت عرب یادآور شدیم مانند این تفاوت را میان «عالم و علیم» بیان کرده اند:

«فرق بین عالم و علیم این است که وقتی کلمه «عالم» را به کار می بریم بر یک معلوم دلالت دارد زیرا از فعل علمتُ (دانستم) مشتق شده که متعدی است اما وقتی «علیم» را به کار می بریم بر علم بودن (به معنای مصدری) اطلاق نمی شود پس متعدی نیست (2) و تنها این معنا را می رساند که اگر معلومی در کار باشد بدان عالم می شود. همان طور که صفت سمیع (شنوا) این معنا را می رساند که اگر مسموعی در کار باشد آن را می شنود در حالی که سامع (شنونده) مقتضی وجود یک مسموع (شنیدنی) است. انسان و غیر او را سمیع (شنوا) می نامند وقتی که گنگ نباشد و بصیر (بینا) می نامند وقتی که کور نباشد لازمه این ویژگی ها وجود یک امر دیدنی و شنیدنی نیست مگر نه این که شخصی را بینا می نامیم اگر چه چشم را بسته باشد و شنوا می نامیم اگر چه در حضور او صوتی که آن را بشنود نباشد؟ بنابراین میان سمیع و سامع، مبصر و بصیر، علیم و عالم قدیر و قادر تفاوت هست؛ زیرا هر کدام از این دوگانه ها معنایی دارد که دیگری آن معنا را نمی رساند.» (3)

ص: 21

- 1- لازم به توضیح است که در زبان عربی اسم فاعل «دیدن» به معنای اَوَّل (مصدری)، از باب «افعال» به کار می رود نه ثلاثی مجرد. بنابراین «باصر» به معنای بیننده استعمال نشده بلکه «مبصر» به کار می رود.
- 2- یعنی «مفعول به» نمی خواهد و جای این سؤال نیست: «که چه چیزی را می دانند؟».
- 3- معجم الفروق اللغویه / صص 346 - 347: «الفرق بین العالم و العلیم أنّ قولنا عالم دال علی معلوم لأنه من علمت و هو متعد و لیس قولنا علیم جاریاً علی علمیه فهو لا یتعدی و إنما یفید أنه إن صح معلوم علمه كما أن صفة سمیع تقید أنه إن صح مسموع سمعُهُ و السامع یقتضی مسموعاً و إنما یسمی الانسان و غیره سمیعاً إذا لم یکن أعمى و بصیراً إذا لم یکن اعمی و لا یقتضی ذلك مُبصراً و مسموعاً. ألا ترى أنه یسمی و بصیراً بصیراً و إن كان مغمضاً، و سمیعاً و إن لم یکن بحضرتة صوت یسمعه فالسمیع و السامع صفتان و كذلك المبصر و البصیر و العلیم و العالم و القدير و القادر لأنّ كلّ واحدٍ منهما یفید ما لا یفیده الآخر.

با توجه به این بیان در مقام مقایسه میان لفظ عالم و علیم تفاوت یاد شده را می بینیم. اما همواره و در همه کاربردها این تفاوت لحاظ نمی شود و گاهی این دو لفظ به جای یکدیگر به کار می روند مثلاً گاه لفظ «علیم» را به کار می بریم و از آن معنای «عالم» به یک امر را اراده می کنیم. (مانند آیه «و هو علیم بذات الصدور» (1))

بنابراین در مقام استعمال مرزبندی های دقیق به طور کامل رعایت نمی شود. مهم آن است که برخی حقایق متمایز را وجداناً می یابیم و با الفاظ مختلفی به آن ها اشاره می کنیم بحث ما در این جا نیز بر درک وجدانی از دو حقیقت متفاوت مبتنی است. حقیقت اول حصول علم به معنای مصدری آن (دانستن) و حقیقت دوم توانایی و قدرت دانستن یک امر است اکنون می توانیم به دو گونه عمل کنیم:

1 - برای هر کدام از این دو معنا صفتی قرار دهیم عالم را برای معنای اول و علیم را برای معنای دوم به کار بریم. (چنان که در مورد سامع و سمیع و مبصر و بصیر انجام می دهیم.)

2 - از لفظ عالم برای هر دو معنا بهره ببریم؛ البته به نحوی که بسته به نوع کاربرد متذکر تفاوت دو معنای عالم نیز باشیم.

ما در این کتاب ضمن توجه به تفاوت میان دو لفظ عالم و علیم از لفظ عالم در

ص: 22

هر دو معنا بهره گرفته ایم یعنی گاه با قرائن موجود «عالم» را به همان معنی به کار برده ایم که برای «علیم» یاد شد.

چنان که گفتیم از جمله مؤیدات عرفی بر کاربرد عالم به معنای دوم عالم نامیدن شخصی است که اکنون نسبت به مطلب خاصی علم ندارد و پاسخ سؤالی را نمی‌داند اما دارای قوه ای برای فهم مطلب می‌باشد که او را به اعتبار داشتن چنین کمالی عالم می‌نامیم. یک ریاضی دان را عالم می‌نامیم، اگر چه بالفعل حلّ همه مسائل ریاضیات را نداند اما چون توانایی حل مسائل را در او می‌یابیم او را واجد علم ریاضیات می‌خوانیم. (1)

نکته دیگر این که - در قیاس با تمایز بین «بینا و شنوا» و «بیننده و شنونده» - می‌توان میان «دانا» و «داننده» در زبان فارسی نیز تمایز قائل شد بدین سان که اولی بر دوام و ثبوت دانش دلالت می‌کند و دومی صفت فاعلی است که بر رخ دادن فعل دانستن برای شخص دلالت دارد البته شاید بسیاری از فارسی زبان ها در هنگام سخن گفتن به این تمایز توجهی نداشته باشند.

دو معنای «عقل»

حال نوبت به عقل و عاقل می‌رسد. تفاوت میان دو معنای علم و عالم در این جا نیز جریان دارد و عنایت بدان ضروری است چنان که در بخش اول به تفصیل

ص: 23

1- یک نحوه توجیه تفاوت بین درجه عالمان شدت و ضعف توان آنان در فهم و علم نسبت به امور است که در جای خود مورد بحث قرار می‌گیرد در مورد فوق این تفاوت را می‌توانیم به توانایی کمتر یا بیشتر شخص ریاضیدان در حل مسائل بازگردانیم.

خواهد آمد زمانی که فهم و درک و علم به معقولات یا مستقلات عقلیه تعلق گیرد فعل «عَقَلَ - يَعْقِلُ» را به کار می‌بریم. (خصوصیت معقولات حکایت‌گری آن‌ها از حسن یا قبح ذاتی عقلی است که توضیح آن خواهد آمد.) مصدر این فعل در عربی «عَقَلَ» است و اسم فاعل آن هم عاقل به معنای کسی که در حال فهم و درک معقولی خاص - همچون حسن عدل - می‌باشد.

نکته مهم برای ما فارسی‌زبانان آن که در فارسی کاربرد عقل و عاقل بدین معنا مرسوم و متداول نیست. در عربی، «عَقَلَ - يَعْقِلُ عَقْلاً الشَّيْءَ» به معنی آن است که آن امر را به عقل دریافت. (1) در حالی که در فارسی می‌گوییم: «نسبت به فلان امر علم دارم یا بدان عالم هستم اما نمی‌گوییم نسبت به فلان مطلب عقل دارم یا بدان عاقل هستم پس عقل در زبان فارسی به معنای مصدری به کار نمی‌رود.

معنای دوم عقل - همچون علم - معنای حاصل مصدری آن است و عاقل نیز به معنای کسی که متصف به این حاصل مصدر می‌باشد در فارسی تنها کاربرد کلمه عقل و به تبع آن عاقل در همین معنای دوم متداول است.

عقل به معنای «خرد» کمالی است که انسان با داشتن آن قادر بر فهم اموری می‌شود که آن‌ها را معقولات می‌نامیم. عاقل یا «خردمند» کسی است که بر فهم مطالب عقلی توانایی دارد. همین معنا را با لفظ «عقول» جمع می‌بندند و معادل «خردها» قرار می‌دهند. همین گونه است کلمه عاقل که با لفظ «عقلا» جمع بسته می‌شود.

گفتیم که در کلام، عرب عقل به معنای مصدری، آن همان علم است که به

ص: 24

معقولات تعلق می‌گیرد خصوصیت متعلق عقل حُسن یا قُبْح ذاتی آن است که در بخش اول تبیین می‌گردد اما در این جا اجمالاً در مقام بیان ویژگی معقولات به اشاره ای بسنده می‌کنیم کودک به معلومات بسیاری علم می‌یابد اما از فهم دسته ای خاص از معلومات که آن‌ها را معقولات می‌نامیم - محروم است. زمانی که از کودکی بیرون آید و «اصطلاحاً» به بلوغ عقلی برسد، آن قوه و توانایی (عقل به معنای دوم آن) به او داده می‌شود و «فهم‌های عقلانی» برای او تدریجاً حاصل می‌گردد. از آن جا که در کلام فارسی کاربرد عقل به معنای مصدری آن متداول نیست برای اشاره به رخدادی که حدوث آن را در خود می‌یابیم - یعنی علم به معقولات - از تعبیر «فهم عقلانی» یا «ادراک عقلی» بهره می‌جویم اما هنگامی که در فارسی کلمه عقل را به کار می‌بریم به همان معنای دوم آن در لغت عرب نظر داریم. لذا تعبیر «ادراک عقلی» دریافت‌هایی را نشان می‌دهد که به کمک این قوه حاصل می‌شود واجد این توانایی را عاقل و خردمند و فاقد آن را جاهل و بی‌خرد یا سفیه و احمق می‌نامیم.

تذکّاری ضروری

مقصود از علم و عقل از سویی و عالم و عاقل از سوی دیگر روشن شد، و به ظرافت موجود در این تعابیر در عربی و فارسی پی بردیم اکنون تذکار این نکته ضرورت دارد که دقت به این لطائف، توقع جَدی نگارنده از خوانندگان محترم است. توجه به این نکات به درک دقیق و عمیق بحث به ویژه در دفتر اول مدد می‌رساند و از خلط مباحث پیشگیری می‌کند.

در بخش اول مراد از علم و عقل، معانی مصدری این دو لفظ است. آن چه در مقام

تعریف و تحلیل وجدانی علم و عقل آمده در واقع بیان اوصافی است از همین دو تغییر حالت درونی در انسان یعنی عالم شدن به یک چیز در مورد معلومات و ادراک و فهم عقلانی در مورد معقولات.

اما در بخش دوم به تحلیل آن کمال و دارایی وجدانی پرداخته ایم که با داشتن آن، قادر بر علم به معلومات و فهم معقولات می شویم در آن بخش، معنای اسمی علم و عقل مطرح شده ذات نوری علم و عقل برای نخستین بار در این نوشتار می درخشد. در این میان به رابطه ظریف موجود میان دو معنای مذکور علم و عقل تذکر می دهیم خواهیم گفت که معنای مصدری علم و عقل در پی واجد شدن معنای اسمی آن دوروی می دهد بدین ترتیب سرّ مقدّم داشتن معنای فعلی (در بخش اول) بر معنای اسمی علم و عقل (در بخش دوم) روشن می شود: وقتی می گوئیم که با واجدیت معنای اسمی علم و عقل توانایی فهم برای انسان محقق می شود مناسب است ابتدا «فهم» را بشناسیم و احکام آن را بدانیم تا به درک روشنی از «توانایی فهم» در مباحث بعدی دست یابیم عمده مطالب کتاب در دفتر دوم و سوم معنای دوم عقل را نشانه می گیرد آن جا که بحث از حجیت عقل و رابطه آن با دین به میان می آید یا نشانه ها و حجاب های عقل بیان می شود یا رابطه میان «علم و عقل» و «فکر و عقل» ترسیم می گردد، سخن از همان کمال و دارایی بشری است که آن را عقل می نامیم و به داشتن آن افتخار می کنیم.

با این مقدمه و ضمن عنایت به معانی مذکور وارد بخش اول می شویم و به تعریف علم و عقل می پردازیم.

بخش اول: تعریف علم و عقل

اشاره

فصل 1 - تعریف

فصل 2 - تعریف علم

فصل 3 - تعریف عقل

فصل 4 - شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

ص: 27

چنان که مرسوم است پیش از طرح هر موضوعی از جمله علم و عقل (1) - آن را تعریف می کنند یعنی با عباراتی مقصود خویش را از واژه ای که بدان موضوع اشاره می کند بیان می دارند. اما اساسی ترین نقطه بحث آن است که «تعریف»، خود به چه معناست؟ مقصود و منظور ما از «تعریف» چیست؟

از این رو در آغاز باید تلقی صحیحی از «تعریف» ارائه دهیم و سپس با این برداشت به تعریف علم و عقل پردازیم باید معنای دقیق «تعریف» و محدوده توقعات ما از آن مشخص باشد تا تعریف علم و عقل نیز با آن تلقی درست انجام پذیرد. حال بینیم که «تعریف» یعنی چه؟ (2)

«تعریف»، مصدر ریشه عرف در باب تفعیل است که در لغت به معنای «شناساندن» آمده است.

اولین، سؤال آن است که راه تعریف (شناساندن) یک شیء چیست؟ چه باید

ص: 31

-
- 1- مقصود از علم و عقل در این بخش معنای مصدری آن هاست که در کلام عرب کاربرد دارد، یعنی: «دانستن» و «ادراک عقلی».
 - 2- اهمیت کاربرد، واژگان با معانی معین و مشخص از ابتدا تا انتهای یک بحث بر کسی پوشیده نیست؛ اگر معنای دقیق تعابیر ارائه نشود هر کسی بر مبنای پیش فرض های ذهنی خود برداشت هایی خواهد داشت. تفاوت در برداشت ها از دقت بحث و سرعت پیشرفت آن می کاهد.

کرد تا کسی واقعیته را بشناسد و به درک حقیقتی برسد؟

برای ساده شدن مسأله در مرحله اول این پرسش را درباره محسوسات پاسخ می گوئیم؛ چرا که بشر محسوسات را بیش از اشیاء دیگر می بیند، می شناسد، درک می کند و به آن ها دست می یابد علاوه بر آن آگاهی های اولیه انسان از طریق حواس پنج گانه به دست می آید. بنابراین سؤال فوق چنین رخ می نماید که: «برای تعریف یک امر محسوس چه باید کرد؟»

بدیهی است که دانستن راه شناخت یک چیز لازمه شناساندن آن است و شناساندن باید متناسب با راه شناخت باشد. ابتدایی ترین، ساده ترین و در عین حال دقیق ترین راه و روش تعریف امری محسوس این است که آن را به حسّ شخص در آوریم به عنوان مثال فرض کنید کسی بخواهد رنگ آبی آسمانی را به دیگری بشناساند. مراحل کار چنین است:

1 - او که قصد تعریف دارد باید خود این رنگ را شناخته باشد.

2 - باید توجه داشته باشد که آبی آسمانی از مقوله دیدنی هاست.

3 - آن گاه دست مخاطب خویش را می گیرد او را به زیر سقف عالم - در جایی عاری از ابر و آلودگی می برد به بالا اشاره می کند و می گوید: آبی آسمانی یعنی «این».

بدین ترتیب تعریف محقق می شود؛ مخاطب حقیقت آبی آسمانی را در می یابد و اصطلاحاً واقعیت آن را وجدان می کند. (1)

ص: 32

1- در این مثال همان برداشت عرفی از شناساندن و شناختن رنگ آبی، آسمانی مورد نظر است تا شخص رنگ را حس کند تنها از آن جهت که رنگ بودن آن را دریابد. از این رو شناخت ویژگی هایی از قبیل طول موج و... که در فیزیک نور مطرح می شود مقصود نیست.

نمونه دوم را از شنیدنی‌ها بشنوید. اگر بخواهیم صوت زیبای بلبل را بشناسانیم چه می‌کنیم؟ باز هم راحت‌ترین و در عین حال دقیق‌ترین راه فراهم آوردن زمینه‌ای است که مخاطب آن صوت را بشنود. مثلاً او را به باغی می‌بریم تا نوای دلنشین بلبل را با گوش خود بشنود.

به همین ترتیب کسی که از ذائقه سالمی برخوردار باشد شیء شیرین را می‌چشد و شیرینی را می‌یابد در مورد بوییدنی‌ها و لمس‌کردنی‌ها هم مطلب از همین قرار است.

از مثال‌های فوق چنین بر می‌آید که باید میان معرف و راه تعریف سنخیتی باشد تا تعریف - بدان معنایی که گفتیم تحقق یابد ما از آن جا که عملاً - عجز خود را از شناساندن یک دیدنی به طریقی غیر از دیدن می‌یابیم حکم به وجود این سنخیت می‌کنیم مثلاً رابطه‌ای میان رنگ و دیدن وجود دارد که بین رنگ و شنیدن نیست. این رابطه را با الفاظی مانند «سنخیت» یا «تناسب» یا هر تعبیر مناسب و گویای دیگری می‌توان بیان کرد زیرا حقیقتی است که همه می‌یابند. همه وجدان می‌کنیم که فرد فاقد قوه بینایی (مانند کور مادرزاد) از شناخت رنگ محروم است و در جهت تعریف رنگ برای او کاری از ما بر نمی‌آید در این جا از واقعیاتی گزارش می‌دهیم که کسی در آن شک ندارد شناختن صدای خوش تنها با شنیدن محقق می‌شود و در مورد کسی که از ابتدا ناشنوا بوده است خود را عاجز از تعریف آن صدا می‌یابیم.

علاوه بر محسوسات در عالم واقعیات دیگری نیز موجود است که انسان آن‌ها

را می شناسد ولی از طریق حواس پنجگانه به شناخت آن ها دست نمی یابد. امور قلبی مانند محبت کراحت... این گونه اند. پیش از آن که درباره راه تعریف این واقعیات سخن بگوییم باید بدانیم اصلاً معرفت به این قبیل امور به چه معناست؟ چه زمانی می توان گفت که فردی محبت را می شناسد؟

معرفت به محبت - مانند هر چیز دیگری - یعنی رسیدن به واقعیت آن و به تعبیری ادراک آن. (1) بدیهی است زمانی آدمی محبت را درک می کند که خود طعم محبت را بچشد؛ حالتی درونی در خود بیابد که آن را محبت به چیزی یا کسی می نامد به عبارت دقیق تر او باید خود واجد این حقیقت باشد تا معنای آن را بفهمد. پس واجد محبت (آن که محبت را در خود می یابد) عارف به آن نیز محسوب می شود بنابراین اگر بخواهیم در جهت تعریف محبت برای کسی گام برداریم باید مقدماتی پدید آوریم تا او به وجدان محبت برسد، زیرا که معرفت محبت همان وجدان آن است. اما اگر پرسید سخن گفتن درباره محبت چقدر در فراهم کردن این مقدمات مؤثر است؟ در ادامه به آن پاسخ خواهیم داد.

1-1-2- نقش توصیف در تعریف

دیدیم که «تعریف» یعنی شناساندن کوشیدیم با مثال هایی از محسوسات و غیر محسوسات این نکته را روشن کنیم که انسان به منظور تعریف یک شیء برای

ص: 34

1- در لغت «ادراک شیء» به معنای رسیدن و نیل به چیزی به کار می رود: «أَدْرَكَ الشَّيْءَ: لَحِقَهُ وَ بَلَغَهُ وَ نَالَهُ» (المعجم الوسيط / ص 281).

شخص دیگر باید بستری برای درک فهم و وجدان حقیقت آن فراهم کند.

اینک می پرسیم: «برای تعریف یک شیء چه باید کرد؟» ممکن است بگویید که برای این کار ویژگی های شیء مورد نظر را برای مخاطب باز می گوئیم، اوصاف آن را بیان می داریم و به عبارتی آن را توصیف می کنیم ولی با اندکی تأمل، تفاوت میان توصیف و تعریف - به معنای گفته شده را در می یابیم:

«توصیف» بیان اوصاف یک شیء است اما «تعریف» یعنی این که شخص را در جایگاهی قرار دهیم که حقیقت شیء را بیابد و وجدان کند.

اکنون این پرسش پیش می آید اگر توصیف همان تعریف نیست رابطه اش با تعریف چیست و چه نقشی در آن دارد؟ به منظور دقیق تر شدن بحث، نقش توصیف در تعریف را ابتدا در محسوسات و سپس در غیر آن ها بررسی می کنیم.

الف- محسوسات

حالت اول- حضور محسوس نزد حسّ مخاطب

بدیهی است که نیاز به توصیف زمانی پیش می آید که امر محسوس غایب باشد. و گرنه زمانی که محسوس در معرض احساس مخاطب باشد، کافی است به آن اشاره شود تا مخاطب آن را حس کند و به معرفت نسبت به آن دست یابد. در این حالت نیازی به توصیف نیست و تعریف - بدان معنایی که گفتیم - به راحتی محقق می شود.

حالت دوم- غیبت محسوس همراه با احساس پیشین

در حالت دوم، فرض کنید که محسوس از حسّ مخاطب غائب بوده اما

شنونده توصیف آن را قبلاً حس کرده باشد از همان مثالی که ذکر شد، استفاده می‌کنیم شخص پیش از این آسمان آبی را دیده است اکنون که برای او دربارهٔ رنگ آبی آسمانی سخن می‌گوییم این بیان ویژگی‌ها چه نقشی در شناساندن دارد؟

این جا کافی است شنونده معانی واژه‌هایی را که در توصیف به کار می‌بریم، بداند در این صورت بی‌درنگ مقصود ما را در می‌یابد اما آیا توصیفات ماست که او را از جهل نسبت به این رنگ خارج می‌کند؟ پاسخ منفی است. حالتی که او نسبت به این رنگ واجد می‌شود - و ما آن را یادآوری معرفت می‌نامیم - با توضیحات ما به دست نمی‌آید بلکه در اثر همان مواجهه‌های حاصل می‌شود که پیش‌تر با آسمانی صاف داشته است. به بیان دیگر این شخص، نسبت به رنگ آبی جاهل نبوده است و با توضیحات خود، تنها او را به حقیقتی تذکر داده ایم که از پیش می‌دانسته است؛ نشانی معروفی را به او داده ایم که از قبل آن را می‌شناخته است و با این نشانی معرفتی را که پیش‌تر یافته است برایش یادآوری کرده ایم. از سوی دیگر باید بر این نکته تأکید ورزید که این توصیفات ما هرگز حالت شخص بینا به هنگام مواجهه با یک دیدنی را در او ایجاد نمی‌کند. پس اگر آن حالت «معرفت» نسبت به یک دیدنی باشد که هست - توصیفات توان ایجاد آن حالت را ندارد به عبارت دیگر «یادآوری معرفت» با خود «معرفت» متفاوت است؛ هر چند که هر دو مصداق روشن علم و آگاهی هستند.

بنابراین نخستین فایده این توصیف «یادآوری و تذکر» است. تذکر به معرفتی پیشین. فایده جنبی دیگر آن «تفاهم» میان شنونده و گوینده است. هر دو در می‌یابند که یک حقیقت را شناخته‌اند تا وقتی که گوینده، از معروف خویش سخنی به میان نیاورد شنونده نمی‌داند که گوینده چه چیزی را شناخته است اما

هنگامی که گوینده به توصیف آن پردازد شنونده می یابد که هر دو معرفتی مشترک را نسبت به یک معروف واجدند و تصدیق می کند که گوینده درباره همان چیزی سخن می گوید که خود نیز آن را می شناسد.

واقع گرایی در معرفت حسی

آن چه در این خصوص بیان شد از پایه ای ترین مباحث معرفت شناسی است. اگر به هم زبانی در عالم انسانی نیک بنگریم می یابیم که این هم سخن شدن ها، ریشه در همین تفاهم ها - یعنی اتحاد در فهم نسبت به اشیاء - دارد. توصیفات یکسان نشانه این هم فهمی هاست. کودکی که هنوز زبان به تکلم نگشوده است، نمی تواند اسامی اشیاء را به زبان آورد ولی مفهوم آن ها را می فهمد از آن جا که بار ها آب به دست او داده ایم و نام آن را نزد او برده ایم وقتی از او آب می طلبیم همانی را می آورد که خواسته ایم. این نکته نشان می دهد که او آب را پیش از این حس کرده و اکنون میان ما و او تفاهم برقرار شده است. اگر همین کودک از آغاز تولد، از حواس بینایی و شنوایی عاجز بود همین تفاهم نیز حاصل نمی شد این ها از مسائل ساده معرفت شناسی است که کمتر کسی به تجزیه و تحلیل آن ها می اندیشد. اگر چه کودک قادر به توصیف نیست ولی توصیف را می فهمد و این بر مبنای علوم و معرفت های

پیشین اوست.

آن چه گفتیم توضیحی واقع گرایانه برای این تفاهم ها است. ممکن است در این جا به عنوان مثال نقضی، مسأله کوررنگی مطرح شود آیا لزوماً می توان از کاربرد الفاظ مشترک میان مردمان به وجود فهم های مشترک در ایشان پی برد؟ آیا امکان ندارد کسی از دیدن رنگ آبی محروم باشد و آسمان را مثلاً قرمز ببیند، اما برای تبعیت از

اطرافیان‌ش که آن را آبی می‌نامند او هم آسمان را آبی بدانند؟

در پاسخ می‌گوییم که فرد کوررنگ - به عنوان یک استثناء - از بحث ما خارج است. ما در مورد انسان‌های عادی و سالم سخن می‌گوییم روال عادی و طبیعی انسان‌ها این است که وقتی به یک شی می‌رسند برای آن اسمی واحد به کار می‌برند. به نظر شما کدام یک از این دو تفسیر واقع‌بینانه‌تر است این که بگوییم: «افراد ممکن است اشیاء مختلفی ببینند اما به یک صورت تعبیر کنند» یا این که گفته شود: «تعبیرهای یکسان نشان از فهم‌های یکسان دارند»؟

بحث فعلی در حقیقت مرز بین واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی است. ما در بحث تعریف بر مبنای واقع‌گرایی سخن می‌گوییم بدون این که بخواهیم فعلاً به تفصیل وارد بحث در نفی نسبی‌گرایی شویم. (1) بیان واقع‌گرایانه از «معرفت»، آن است که در عالم حقیقتی به عنوان ادراک واقع - یعنی رسیدن به واقع - وجود دارد و چیزی به عنوان «کشف» مطرح است. اگر امکان کشف از واقع را نپذیریم از واقع‌گرایی خارج شده ایم آن چه واقع‌گرایی را تحقق می‌بخشد همین کشف از واقع است. اگر کسی در این مسأله تردید کند به ورطه نسبی‌گرایی در افتاده است.

ممکن است گفته شود که ما به کُنه اشیاء نتوانیم رسید. آری، کسی چنین ادعایی نکرده است؛ مثلاً ممکن است حقیقت نور یا حرارت را نتوانیم توضیح دهیم. اما خاصیت روشنگری نور و گرمادهی حرارت را که محسوس ماست نمی‌توانیم انکار کنیم. از این رو هر فرضیه و نظریه‌ای را که برای تفسیر حقیقت آن‌ها ارائه شود، به همان اندازه صحیح می‌دانیم که واقعیت حسی آن‌ها را توجیه و تأیید کند. اساساً

ص: 38

1- در دفتر دوم از جنبه‌ای به تحلیل این بحث خواهیم پرداخت؛ ان شاء الله.

تمام آگاهی های افراد بشر بر همین منوال شکل می گیرد. یعنی ابتدا واقعیت هایی را به صورت مشترک و یکسان درک می کنند سپس با طرح فرضیه هایی در توضیح تفسیر آن واقعیت ها می کوشند.

حالت سوم - غیبت محسوس بدون وجود احساس پیشین

حالت سوم آن است که مخاطب ما قبلاً شیء محسوس مورد نظر را حس نکرده باشد. اما در عین حال فاقد قوای حسی نبوده و نیست.

فرض کنید او تا به حال آبی آسمانی را ندیده باشد. اکنون ببینیم آیا توصیف ما می تواند در ایجاد معرفت برای چنین فردی مؤثر باشد یا خیر؟ می کوشیم که این حالت را با جوانب مختلف مربوط به آن بررسی کنیم.

اگر آن شخص رنگ آبی (و نه آبی آسمانی) را قبلاً دیده باشد و معنای تیرگی و روشنی را نیز بفهمد ما می توانیم به پشتوانه این قبیل معرفت های قبلی او به توضیح و توصیف پردازیم. مثلاً بگوییم آبی آسمانی همان آبی است ولی با روشنی بیشتر... با بیان این جملات در ذهن او تصویری از آبی آسمانی ایجاد می شود که اگر این توصیف به دقت انجام شود ممکن است تصویری نزدیک به واقع باشد.

مثال دیگر: کسی شکستن شیشه را ندیده است، اما شکستن را در جسمی دیگر - مانند ظرف چینی - دیده است و شیشه را هم می شناسد وقتی برای چنین فردی شکستن شیشه را توصیف می کنیم تصویری برای او پدید می آید که در این مثال ممکن است مطابق با واقع نیز باشد. اما آیا این «معرفت» است؟ و آیا برای چنین کسی شکستن شیشه «تعریف» شده است؟

این مطلب مسلم است که توصیفات تصوّراتی پدید می آورند، گاه مطابق با واقع گاه نزدیک به آن و گاه حتی خلاف واقع. (1) اما باز هم می پرسیم که آیا این تصوّرات را می توان عین معرفت دانست؟ با تأملی وجدانی می یابیم حالتی که با مشاهده آسمان آبی یا مواجهه با شکستن شیشه در آدمی ایجاد می شود با حالتی که بعد از شنیدن توصیفات این دورخ می دهد تفاوت بسیار دارد اما از سوی دیگر حالت کسی که شیشه ای را می شناسد بعد از توصیف شکستن، آن با کسی که اصلاً شیشه را ندیده متمایز است باید دید که برای این حقایق در حالات مختلف که همه بر تمایز میان آن ها اتفاق نظر داریم در لغت چه لفظی وضع شده است. (2) بدین منظور از «معجم الفروق اللغویه» کمک می گیریم:

(الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ أَخْصَصَ مِنَ الْعِلْمِ لِأَنَّهَا عِلْمٌ بِعَيْنِ الشَّيْءِ مُفَصَّلًا عَمَّا سِوَاهُ وَالْعِلْمُ يَكُونُ مُجْمَلًا وَ مُفَصَّلًا.) (3)

(فرق بین علم و معرفت آن است که معرفت اخص از علم است. زیرا معرفت علم به خود شیء است به نحوی که آن شیء را از غیر آن جدا کند اما علم گاه اجمالی و گاه تفصیلی است.)

ص: 40

1- نمونه قسم سوم تصوّرات را در حالت چهارم همین بحث ذکر می نماییم.

2- شیوه صحیح و انگیزه درست در مراجعه به لغت همین است. ما قصد آن نداریم که از معانی لغات، معارف واقعی را استخراج کنیم نام ها و الفاظ دست ما را نمی بندند؛ بلکه ابتدا از مسمی - یعنی آن حقیقت و حالت وجدانی - سخن می گوئیم پس از آن که تذکر و تنبهی نسبت به آن برای همه حاصل شد، آن گاه به دانشمندان لغت شناس رجوع می کنیم تا ببینیم چه نامی را برای آن حقیقت وجدانی ذکر کرده اند.

3- معجم الفروق اللغویه / ص 62 و 63.

چنان که از این تصریح بر می آید عرفاً معرفت بر «آگاهی به عین شیء» اطلاق می شود؛ یعنی رسیدن آدمی به خود شیء معرفت نام دارد و این حالت اخص از آگاهی اجمالی و کلی نسبت به آن شیء است.

اکنون این سؤال را مطرح می کنیم که دست یابی واقعی به عین یک محسوس چگونه رخ می دهد؟ آیا صرفاً با شنیدن ویژگی های آن، چنین حالتی در انسان پدید آید؟ پاسخ منفی است. زیرا معرفت یک محسوس ادراک خود آن یا به تعبیر دیگر وجدان آن است. یعنی اگر دیدنی است باید دیده شود؛ اگر شنیدنی است، شنیده شود و...

بیان ویژگی های شیء در نهایت ممکن است تصویری از آن شیء در ذهن پدید آورد که به آگاهی اجمالی از آن شیء بینجامد. اما این کجا و رسیدن به خود آن شیء کجا؟

بنابراین فراهم کردن زمینه احساس نه فقط راحت ترین راه تعریف یک محسوس بلکه راه انحصاری معرفت آن است این نتیجه اهمیت بسیار دارد: «معرفت یک محسوس فقط و فقط به حس کردن آن است.» در حالی که توصیف چنین کارکردی ندارد بنابراین، توصیف همان تعریف نیست.

پس از تبیین معنای یاد شده درباره معرفت نکته ای دیگر را یادآور می شویم:

اگر معرفت، ادراک عین شیء است در این صورت از دو حال خارج نیست:

الف - معرفت وجود دارد، یعنی کشف از واقع محقق شده است. ب - معرفت وجود ندارد یعنی کشف از واقع رخ نداده است به عبارت دیگر معرفت، امری بسیط است. چنین نیست که افزایش معرفت افزایشی کیفی باشد؛ بلکه افزایش معرفت نسبت به یک شیء به از دیاد تعداد معروف ها درباره آن شیء باز می گردد افزایش

کمی است.) مثلاً هر جسمی حیثیات مختلف دارد ممکن است جسمی از حیث دیدن برای من معروف شود ولی آن را از جهت لمس کردن نشناخته باشم نیز ممکن است شیشه را لمس کنم اما شکنندگی آن را هنوز ندیده باشم. لذا وقتی که شکستن آن را هم می بینم می گویم یک معروف دیگر (شکنندگی شیشه) نیز به معروف قبلی من (شیشه لمس شده) افزوده شد مجموعه این رویدادها را به منزله افزایش معرفت نسبت به شیشه می دانیم.

حال که دانستیم، توصیف کارکرد تعریف را - به معنای شناساندن - ندارد می پرسیم چه کاری از آن بر می آید؟

مسئلاً در اثر توصیفات، تصوّراتی در انسان پدید می آید که می تواند آگاهی هایی کلی و اجمالی درباره شیء برساند. (1) به میزانی که توصیفات بر مبنای یافته های واقعی انسان باشند آن تصوّرات به واقعیت نزدیک تر است یعنی اگر شخص نسبت به رنگ آبی و واقعیت تیرگی و روشنی معرفت درستی داشته باشد، در اثر توصیف به تصوّری می رسد که مبتنی بر همان محسوسات قبلی اوست. آن معرفت های حسّی پیشین با توصیف حاصل نشده اند پس توصیف در جایی می تواند به آگاهی های اجمالی درباره شیء منجر شود که مخاطب برخی پشتوانه های غیر توصیفی را داشته باشد زیرا تنها در این صورت از توصیف به علم و آگاهی می رسد و اگر چنان پشتوانه هایی نداشته باشد چنین فایده ای از توصیفات نیز نخواهد برد. این نکته در حالت چهارم بیشتر توضیح داده می شود.

ص: 42

1- تأکید می کنیم که تصوّرات می توانند مقدمه پیدایش علم باشند نه عین آن در آینده درباره رابطه تصوّر و علم سخن خواهیم گفت؛ این شاء الله.

با این توضیحات ممکن است پرسید که مفهوم کلی آبی آسمانی یک تصوّر است توصیف هم تصوّرات را پدید می آورد پس چرا گفته می شود که توصیف ما را به معرفت نمی رساند حال آن که مفهومی از آبی آسمانی در ذهن ما می آید؟ در پاسخ تذکر می دهیم که مفهوم یک امر محسوس خود آن محسوس نیست. بلکه تصوّری است که در ذهن می آید. و این تصوّر ذهنی خود امر محسوس را برای ما محسوس نمی کند. وقتی مفهوم کلی آبی آسمانی را در ذهن می آوریم، این به معنای حس کردن آن رنگ نیست. بنابراین نمی توانیم این حالت را «معرفت» بنامیم.

حالت چهارم- غیبت محسوس برای فاقد قوه احساس

کسی که از ابتدا قوه بینایی اش مختل بوده است (نابینای مادرزاد) در مقابل توصیف ما چه موضعی می گیرد؟ فرض کنید تمام تلاش صادقانه خود را به کار گیریم تا آبی آسمانی را برای او به درستی توصیف کنیم. یقیناً در ذهن او نسبت به این رنگ تصوّراتی پدید می آید ولی این تصوّرات بر مبنای همان یافته هایی است که از طریق حواس دیگر خود به آن ها رسیده است؛ تصوّر چیزی از سنخ شنیدنی ها چشیدنی ها، بوییدنی ها، لمس کردنی ها و دیگر هیچ اما هیچ یک از این ها آن علم و معرفت مورد بحث نیست او در تاریکی محض نسبت به دیدنی ها قرار دارد و بیرون بردن او از این ظلمت - بدون وجدان بینایی کاری- ناشدنی است. بدیهی است این جا توصیف نه تنها معرّف نیست بلکه قدرت ایجاد تصوّراتی هر چند نزدیک به واقع را هم ندارد. این کلام درباره شخص بینایی که اصلاً رنگ آبی را

نمی شناسد نیز صادق است (1) و هر چه بکوشیم نمی توانیم او را به ادراک رنگ آبی آسمانی نزدیک کنیم.

خلاصه و نتیجه

با توجه به آن چه گفته شد راه تعریف یک امر محسوس، این است که آن محسوس به حسّ شخص درآید. بر این اساس کوشیدیم حالات مختلف مخاطب توصیف یک امر محسوس را بررسی کرده کارایی توصیف را در هر مورد بیان داریم.

در حالت اول که شیء در معرض حسّ مخاطب قرار دارد، نیازی به توصیف نیست. چرا که شخص به راحتی آن را حس می کند و به خود شیء می رسد. به تعبیری معرفت (علم به عین شیء) برای او محقق می شود. بنابراین بحث در فایده توصیف منتفی می شود.

حالت دوم این است که مخاطب شیء مورد گفتگو را پیش از این حس کرده باشد، اما اکنون آن شیء در محضر گوینده و شنونده نباشد. گفتیم در این حالت درجه ای از علم و آگاهی که یادآوری احساس پیشین (نه خود احساس) است، برای مخاطب حاصل می شود این علم در واقع زنده شدن معرفت گذشته مخاطب است و با احساس بالفعل او حالت اول متفاوت می باشد حال سوم آن است که شخص تا به حال محسوس را حس نکرده است و اکنون توصیفات ما را می شنود گفتیم که معمولاً این توصیفات، مبتنی بر چیزهایی است

ص: 44

که شخص معرفت درستی نسبت به آن‌ها از قبل دارد در این حال توصیفات تصوّراتی پدید می‌آورند که یا به واقع نزدیک اند یا با آن مطابقت دارند که می‌تواند به آگاهی‌هایی اجمالی نسبت به شیء منجر شود. آن‌گاه یکی از تفاوت‌های میان علم و معرفت را بیان کردیم و دیدیم تنها حالتی را می‌توان معرفت دانست که ادراک عین شیء محقق شده باشد. در این صورت باز هم توضیحات، نمی‌تواند شخص را به عین شیء برساند پس توصیف مطابق با تعریف نیست.

حالت چهارم این است که شخص اساساً بجز توصیفی از شیء مورد بحث، پشتوانه‌ای نداشته و نمی‌تواند داشته باشد مانند کور مادرزاد که هرگز چیزی از سنخ دیدنی‌ها را نمی‌شناسد. برای او هر چه از یک دیدنی بگوییم، تصوّری غیر واقعی در ذهنش پدید می‌آید. در این حالت بیش از همه حالات می‌توان دید که توصیف عین تعریف نیست.

بدین ترتیب نتیجه بحث درباره محسوسات آن است که توصیف مساوی تعریف نیست. و حداکثر کارایی آن در حد ایجاد تصوّراتی مطابق با واقع است و نه بیشتر. این تصوّرات البته ممکن است زمینه ساز آگاهی‌هایی درباره شیء باشند. اما خود تصوّرات عین علم نیستند بحث کامل درباره این نکته به مباحث آینده موکول می‌شود.

ب- غیر محسوسات

نکاتی که تاکنون بیان شد در دایره محسوسات بود اما مطلب بدین جا ختم نمی‌شود. بلکه در عالم واقعیاتی وجود دارد که آدمی بدان‌ها دست می‌یابد ولی نه از طریق حس کردن با حواس پنج‌گانه. امور قلبی از قبیل، محبت، کراهت و نیز

واقعیتی مانند محال بودن اجتماع نقیضین این گونه اند. دیدیم که معیار در محسوسات حس کردن یا نکردن است. اگر آدمی یک دیدنی را ببیند، معرفت رخ داده و گرنه روی نمی دهد.

در مورد غیر محسوسات، معیاری دیگر اعم از حس کردن مطرح است: «وجدان» یعنی رسیدن به واقعیت چیزی و ادراک آن. با این معنا، حس کردن نیز از روشن ترین مصادیق وجدان است. به بیان دیگر نحوه وجدان یک محسوس حس کردن آن است.

اکنون با توجه به این معیار و بر اساس آن باید دید که توصیف امری غیر محسوس چه نقشی در جهت شناساندن آن دارد؟ باب غیر محسوسات را با بیان مثالی می گشاییم:

ما واقعیتی را به نام «محبت» می شناسیم. محبت، امری است قلبی و نه خارجی که به حواس پنجگانه در آید اما همین محبت را می توانیم واجد شویم و به اصطلاح آن را بچشیم اگر کسی اهل محبت به چیزی باشد می فهمد که معنای آن چیست. و اگر فاقد محبت باشد آن معنا را درک نمی کند. از این بالاتر، تنها کسی محبت دیگری را به خود می یابد که آثار محبت خود به دیگران را در او نسبت به خود ببیند؛ این جا از نشانه های، محبت به وجود آن پی می برد.

با توجه به تذکرات فوق نقش توصیف در تعریف محبت چیست؟

اولاً همه ما نوعاً محبت را می شناسیم و می فهمیم ولی توصیف آن برای ما بس دشوار است اکثر افراد آن را چشیده اند اما چه کلامی است که بتواند محبت را

توضیح دهد؟ (1) فرض کنیم به همین مقدار که برخی آثار محبت را برایمان بیان کنند، قانع باشیم و آن را توصیف محبت بدانیم اما آیا محبت را بر اساس این توصیف شناخته ایم؟ از زاویه دیگری سؤال اخیر را می پرسیم آیا اساساً اگر خود محبت را نپسندیده باشیم معنا و مفهومی از آن توصیفات نصیب مان خواهد شد یا نه؟ بدیهی است که چنین نیست ما تنها در صورتی توصیف دیگران از محبت را می فهمیم که خود پیش از آن طعمش را چشیده باشیم و سپس نسبت به آن چه خود داشته ایم متذکر شویم. (در این صورت اصطلاحاً می گوئیم معرفت مان نسبت به محبت ترکیبی می شود.)

امور قلبی نوعاً این گونه اند از آن ها سخن می گوئیم و می یابیم و می فهمیم که چیستند زیرا که واجد آن ها هستیم. این نکته را درباره قدرت و اختیار هم ببینیم همه ما قدرت خود را در گزینش فعل یا ترک برخی کارها می یابیم این کارها همان افعال اختیاری ما هستند اکنون ببینیم که توصیف این حالت وجدانی و این کمال برای چه کسی سودمند است و فائده اش به چه کسی می رسد؟ در میان متکلمان و فلاسفه دو تعریف مشهور برای قدرت وجود دارد:

(إِنَّ لِلْقُدْرَةِ تَعْرِيفَيْنِ مَشْهُورَيْنِ. أَحَدُهُمَا صِدْقَةُ الْفِعْلِ وَ مُقَابِلُهُ، أَعْنِي التَّرْكَ وَ ثَانِيَهُمَا كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي دَاتِهِ بِحَيْثُ إِنَّ شَاءَ فَعَلَ وَ إِنَّ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ تَفْسِيرُ الْأَوَّلِ لِلْمُتَكَلِّمِينَ وَ الثَّانِي لِلْفَلَسَفَةِ.) (2)

(قدرت دو تعریف مشهور دارد یکی از آن ها صحت انجام فعل و مقابل آن

ص: 47

-
- 1- تأمل در این زمینه را به خواننده وا می گذاریم که به نوبه خود نکته هایی آموزنده در بردارد.
 - 2- اسفار اربعه / 6 / صفحه 307.

یعنی ترک است. دیگر آن است که فاعل در ذات خود چنان باشد که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد تفسیر اول از آن متکلمان و دومی تعریف فلاسفه است.)

در عبارت فوق دقت کنید چه کسی معنای آن را می فهمد؟ «صححة الفعل و الترك» برای چه کسی بیگانه نیست؟ همچنین تعریف فلاسفه برای چه کسی مفهوم است؟ واضح است که هر کس به اعتبار واقعیاتی که خود یافته معانی این ها را در می یابد. لذا اگر من قدرت را در خود نمی یافتم به صرف شنیدن و خواندن این عبارات به نتیجه ای نمی رسیدم به بیان دیگر افراد خود را در اظهار نظر نسبت به عبارتی این چنین محق می دانند و این به دلیل همان قدرت و اختیاری است که در خود می یابند؛ جملات را به واقعیت وجدانی خویشان عرضه می دارند اگر به درستی گویای آن بود بر آن صحنه می نهند و تصدیقش می کنند.

بنابراین در این گونه امور اگر شخص خود به آن حقیقت دست یافته باشد توصیف برای او حداکثر یک یادآوری کننده است و اگر از آن محروم مانده باشد توصیف برای او راه به جایی نمی برد و به سان توصیفی است که برای نابینای مادر زاد انجام می شود این توصیف نه تنها او را به واقعیت نزدیک نمی کند بلکه سبب گمراهی او نیز می گردد.

بررسی حالات چهارگانه

در مورد امور غیر محسوس - همچون محبت - سخن گفتیم. اکنون، محسوسات و غیر محسوسات را از نظر حالات مختلف مخاطب توصیف - مقایسه می کنیم.

حالت اول شخص هم اکنون در خود محبتی نسبت به کسی می یابد. روشن

است که او به توصیف محبت نیاز ندارد.

حالت دوم: پیش تر محبتی داشته است. از این روزمانی که ما برای او درباره محبت سخن می گوئیم او مقصود ما را می فهمد و متذکر آن حقیقت وجدانی گذشته خود می شود.

حالت سوم و چهارم: حالت سوم در مورد محسوسات مطرح بود، اما در مورد محبت قابل فرض نیست چرا که اگر شخص پیش تر محبت را در خود نیافته باشد؛ دیگر گفته های ما برایش هیچ سودی نخواهد داشت. حتی تصوّر مطابق با واقع هم که احتمالاً منجر به علم نسبت به محبت شود - برای شخص ایجاد نمی شود. به بیان دقیق تر علم به محبت همان معرفت به آن است یعنی هیچکس بدون وجدان محبت نمی تواند ادعا کند که نسبت به آن آگاهی و علمی دارد چنین شخصی مانند کور مادرزاد است که هیچ آگاهی نسبت به دیدنی ها ندارد. (حالت چهارم در محسوسات). به همین دلیل می گوئیم توصیف در این حالت نه تنها نزدیک کننده به واقعیت محبت، نیست که سبب گمراهی نیز می شود.

ذکر دو نکته در پایان این بحث ضروری به نظر می آید:

تفاوت دیگر بین علم و معرفت

نکته اول این که برای درک همه واقعیات لازم نیست به آن ها متصف شویم. البته محبت این گونه است. باید محب بود تا محبت را فهمید. اما در بسیاری از امور وجدانی مطلب به این شکل نیست. مثلاً لازمه فهم ظلم، این نیست که خود مظلوم واقع شویم یا ظلم کنیم. بلکه اگر «حق» و نیز «پای مال کردن» آن را بفهمیم به

درک ظلم می‌رسیم و به قبح آن حکم خواهیم داد. (1) البته منکر این نیستیم که وقتی فردی مظلوم واقع شود (مثلاً به ناحق به صورتش سیلی نواخته شود) ظلم را بهتر وجدان می‌کند.

در توضیح این نکته می‌توان به تفاوت بین «معرفت به ظلم» و «علم به ظلم» اشاره کرد. (2)

ادراک ظلم گاهی در حد «علم» و گاهی هم در سطح «معرفت» نسبت به آن می‌باشد وقتی از حق و پایمال کردن آن برای کسی سخن می‌گوییم، نوعی آگاهی از ظلم برای او پدید می‌آید. این درک از ظلم را علم به ظلم می‌دانیم اما وقتی که شخص خود مظلوم واقع شود می‌توان گفت که با ظلم به عنوان یک امر بسیط و عینی روبرو شده و در مرتبه بالاتری حقیقت ظلم را دریافته است. این جا می‌توان تعبیر «معرفت به ظلم» را به کار برد.

یکی از تفاوت‌های «علم» و «معرفت» که در کتب لغت هم به آن اشاره شده - مؤید همین مطلب است:

(قِيلَ الْمَعْرِفَةُ إِدْرَاكُ الْبَسَائِطِ وَالْعِلْمُ إِدْرَاكُ الْمُرَكَّبَاتِ) (3)

«گفته اند: معرفت ادراک امور بسیط و علم ادراک امور مرکب است.»

پیش‌تر گفتیم که علم به محبت همان معرفت به محبت است. در آن جا به همین نکته توجه داشتیم که برخی امور وجدانی مانند محبت، قابل تحویل و تحلیل به

ص: 50

1- بحث مفصل درباره قبح ظلم و کشف آن را به آینده وا می‌گذاریم.

2- در صورتی که دیدیم میان معرفت به محبت و علم به محبت، فرقی نیست.

3- معجم الفروق اللغوية / ص 501.

امور وجدانی دیگر نیستند به بیان دیگر ما با آن ها به عنوان یک امر بسیط برخورد می کنیم نه مرکب ادراک آن ها فقط و فقط به این است که به خود آن ها برسیم (به آن ها معرفت یابیم) (1) ولی در مورد اموری مانند، ظلم حتی اگر خود مظلوم واقع نشویم اما با استفاده از امور وجدانی دیگر - مثل حق و... - آن را برایمان توصیف کنند این توصیف ها «می تواند» به درک ظلم به عنوان واقعیتهی مرکب منجر شود. آن است که این جا این ادراک در حد همان آگاهی های اجمالی و غیر عینی مهم است.

بنابراین از دو جهت این نوع ادراک را «علم» می نامیم. این دو جهت کاملاً هم سو و سازگارند و بر هر دو مؤیدی در لغت یافت می شود. جهت اول آن که این ادراک در حد آگاهی اجمالی است و جهت دوم آن که ادراک یک امر مرکب است. این دو، تفاوت علم و معرفت را از دو جهت نشان می دهد.

اما اموری چون محبت با دو ویژگی ادراک می شوند: اول این که عینی و تفصیلی هستند. دوم این که: به صورت بسیط و غیر مرکب وجدان می گردند به خاطر همین دو ویژگی ادراک آن ها عین معرفت به آن هاست. البته چون هر معرفتی نوعی علم است، اطلاق «علم» نیز بر ادراک آن ها صحیح و جایز است.

معنای اصطلاحی «تعریف»

نکته دوم پایان بخش این فصل و زمینه ساز بحث آینده ماست:

دیدیم که درباره اموری مانند محبت و قدرت معمولاً جملاتی به نام «تعریف»

ص: 51

1- همچنان که در مورد محسوسات نیز چنین بود و در جای خود به آن اشاره شد.

بیان می شود. فراموش نکنیم که این عبارات - به معنای واقعی کلمه - قدرت شناساندن را ندارند و فقط ویژگی ها آثار و نشانه های وجدانی آن امر را بیان می کنند. بدیهی است در قاموس بحث ما این ها توصیفند و نه تعریف اما چون این کاربرد برای تعریف متداول شده است از این رو اگر بخواهیم وجه صحتی برای آن قائل شویم باید بگوییم در این موارد تعریف - اصطلاحاً - به بیان آثار وجدانی یک مطلب اطلاق می شود. ما هم می توانیم بر پایه همین اصطلاح مباحث آینده را دنبال کنیم.

بدین ترتیب با یافتن تلقی صحیحی از «تعریف» در این فصل، مسیر تعریف علم و عقل هموار می شود. حال به سراغ علم می رویم تا ببینیم تعریف علم به چه معناست و از آن چه انتظاراتی می توان داشت

ص: 52

*تعریف علم (1)

ص: 53

1- منظور از تعریف علم در این جا تعریف معنای مصدری آن یعنی «دانستن» و آگاهی یافتن از یک شیء است. به همین ترتیب «عالم» یعنی کسی که در حال اتصاف به این معنای مصدری است. بنابراین علم را می توانیم مساوی با عالم بودن و به تعبیر دقیق تر عالم شدن بدانیم معنای دوم علم و عالم در بخش بعد مطرح می شود.

در فصل اول، مطالبی به عنوان مقدمه مطرح شد. در این فصل می‌کوشیم آن نکات را در مورد علم تبیین کنیم لذا در جای جای بحثی که خواهد آمد، ارجاعاتی به گذشته خواهیم داشت و در صورت نیاز برخی نکات را مبسوط‌تر توضیح خواهیم داد. طبق روندی که در پیش گرفتیم در مسیر شناختن یک شیء، ابتدا باید بدانیم که راه شناخت آن چیست تا به طریق درست گام نهمیم ما از چه راه می‌توانیم علم را بشناسیم و نهایتاً به توصیف صحیح آن پردازیم؟

ابتدا باید دانست که علم امری وجدانی است بلکه از امور وجدانی پایه و بسیط است و مرکب نیست؛ پس نمی‌توانیم با تحلیل علم به امور وجدانی دیگر، آن را بیابیم اگر شخص معنای حق و مفهوم رعایت نکردن آن را بفهمد می‌تواند به فهم ظلم برسد اما علم چنین نیست بلکه بسان محبت است که هر کس تا خود بدان متصف نگردد حقیقت آن را نمی‌شناسد به بیان دیگر علم رخدادی واقعی است که شناختش فقط و فقط منوط به وجدان آن است اگر کسی این رویداد را در خود بیابد می‌فهمد که علم چیست و گرنه راهی به سوی معرفت آن ندارد. وجدان علم نیز چیزی جز وجدان «عالم شدن» یا «عالم بودن» نیست. (1) برهان ما بر این

ص: 55

1- در مباحث بعدی درباره ظرافت تعبیر «عالم شدن» و تفاوت آن با «عالم بودن» سخن خواهیم گفت.

مدعا، خودِ وجدان است. واقعیت‌ها بر دو گونه اند: بسیط یا مرکب (قابل تحویل به وجدانیات دیگر). تشخیص این دو نوع از هم صرفاً با وجدان انسان عاقل امکان پذیر است. هر عاقلی می‌یابد که علم پایه‌ای است و به امور دیگر تحویل پذیر نیست.

در نتیجه توصیف علم به هر بیانی که شنونده را به حقیقت آن نزدیک کند جز از عالم ساخته نیست کسی که از حقیقت علم بهره ندارد، باید از وصف آن دم فروبندد. از سوی دیگر تنها عالمان معنای توصیف علم را می‌فهمند. به تعبیر دیگر فقط عالم می‌تواند بگوید که علم چیست و سخن او نیز تنها برای عالمان مفید خواهد بود.

فوائد توصیف علم

اما فایده‌ای که از توصیف نصیب عالم می‌شود محدود به چه مرزهایی است؟ آیا اساساً عالم برای شناخت علم به توصیف آن نیاز دارد؟ بدیهی است که نیاز ندارد. او علم را می‌شناسد از این رو هر توصیفی را نیز بر اساس همان وجدانی که از علم دارد می‌فهمد لذا این جا هم برای شناخت علم - چنان که درباره شناخت محبت تصریح کردیم بر ضرورت وجود پایه وجدانی از علم تأکید می‌نماییم اگر کسی که به امری علم یافته است - توصیفی از علم را بشنود، ولی آن را منطبق بر یافته خود نیابد به گوینده اعتراض خواهد کرد.

لذا فایده این توصیف به معنای واقعی کلمه تعریف و شناساندن نیست بلکه تذکر دادن عالم است به آن چه خود در حین عالم شدن یافته است. چنان نیست که توصیف علم، نکته جدیدی را برای ما آشکار کند؛ اما چه بسا تا پیش از شنیدن آن

توصیف از این کمال خود غافل باشیم و به سبب توصیف، نسبت به آن تنبه یابیم. دومین فایده نیز تفاهم میان توصیف کننده و عالمان دیگر است اهل علم با توصیف، آن بر این امر متفق می شوند که واقعیت واحدی را وجدان کرده اند ولی چگونه؟ هر کدام وقتی توصیف دیگران از علم را می شنود، آن را با آن چه خود از علم می یابد تطبیق می دهد به همین دلیل باب بحث و گفت و شنود میان افراد باز می شود و شنونده به خود اجازه می دهد که توصیف گوینده را بپذیرد یا رد کند. این نکته مهم نشان می دهد که آنان یک حقیقت را وجدان می کنند زیرا اگر چنین نبود بحث ها راه به جایی نمی برد و تفاهمی به دست نمی آمد.

می بینیم که همه ما تغییر حالت وجدانی یکسانی به نام علم - در خود می یابیم که آن را در میانه میدان مباحثه قرار می دهیم و اگر از روی انصاف بحث کنیم «معمولاً» به نتایج واحدی می رسیم. البته همیشه نتیجه این گفتگوها توافق نیست، بلکه گاهی یک طرف آن چنان در چنبره پیش فرض ها و پذیرفته های ذهنی غیر واقعی خویش گرفتار می آید که طرف مقابل به زحمت می تواند او را به حقیقت وجدانیاش تذکر دهد اما به هر حال وجود این امکان (امکان نیل به توافق) خود وجود گوهری را می نمایاند که طرفین بحث هر کدام نصیبی از آن دارند بر اساس این نکته می گوئیم که علم حالت شخصی محض ندارد چنین نیست که انسان ها درباره حقایق مغایر با یکدیگر تعبیر یکسان علم را به کار ببرند مثلاً همه کتاب حاضر را می بینند (بدان عالم می شوند) و به توصیف علم خود می پردازند. وقتی به عمق مطلب دقیق می شویم می یابیم که همه توصیف ها - اگر منصفانه بیان شده باشند - به یک حقیقت واحد اشاره دارند اگر چه هر یک از زاویه ای و با بیانی مختلف آن را توضیح دهند. لذا امری واقعی در کار است نه موهوم. این بیان البته بر اساس

واقع گرای در معرفت است. اگر این مبنا را کنار گذاریم به ورطه نسبی گرای سقوط خواهیم کرد بدون این که خود توجه داشته باشیم.

همین مطالب درباره «جهل»، جلب نظر می کند. معنای جهل را تنها عالمان می فهمند و می توانند به توصیف چستی آن پردازند با این توضیح که اگر ما به خود رجوع کنیم می یابیم که وقتی در حضور ما از جهل نام برده می شود می گوئیم همان حالتی که پیش از علم یافتن به موضوعی خاص در من وجود داشت، «جهل من نسبت به آن موضوع» نام دارد لذا اگر کسی هیچ گاه عالم نشده باشد، نمی تواند معنای جهل را بفهمد در این جا مراد از جهل رخ ندادن علم در ماست. در آینده درباره معنای دیگر جهل که در مقابل معنای دوم علم است - سخن خواهیم گفت.

بی نیازی از توصیف در شناخت علم

کوتاه سخن آن که انسان برای شناخت علم به هیچ گونه توصیف و تعریفی (1) که از دیگری بشنود نیاز ندارد واقعیت این است که آدمی در مقابل تعریفی که دیگری - مثلاً یک روانشناس بیان می دارد عملاً به وجدان خود رجوع می کند؛ اگر با وجدانیاتش تطبیق داشت آن را می پذیرد والا ناقص می انگارد. هیچ گاه وجدان روشن و بدیهی خود را تخطئه نمی کند بنابراین هر تعریفی چون لباسی است که بر قامت واقعیت علم می پوشانیم اندازه های این لباس را وجدان ما از علم تعیین می کند. ملاک و معیار دوختن آن واقعیت است. چنین نیست که اگر آستین این پوشش کوتاه باشد؛ مجبور به بریدن دست باشیم! ما وجدان خود را متناسب با

ص: 58

1- منظور، معنای مصطلح تعریف است.

توصیفات تغییر نمی دهیم بلکه سعی می کنیم توصیفات را با آن چه می یابیم تطبیق دهیم.

پس اگر بخواهیم معنایی قابل قبول از توصیف علم ارائه کنیم و آن را به منزله تعریف علم بپذیریم باید چنین قرارداد کنیم که توصیف علم یعنی بیان اوصافی از علم که هر عالمی وجدان می کند. تأکید می کنیم که این توصیف «به منزله» تعریف است (معنای اصطلاحی تعریف)؛ و گرنه، تعریف به معنای شناساندن (معنای لغوی تعریف) از توصیف بر نمی آید خاصیت این توصیف آن است که وجدان عالم از علم در آن مدخلیت دارد چنین توصیفی صرفاً ذهنیاتی بیگانه با وجدان نیست که از آن انتظار تعریف برود. بلکه متکی و مبتنی بر اوصافی از علم است که هر عالمی در خود می یابد بنابراین وقتی به شما می گوئیم علم را تعریف کنید منظور این است که بگوئید چه ویژگی هایی را به هنگام عالم شدن در خود می یابید (نشانه های عالم شدن خود را باز گوئید). هنر تعریف در این مورد - و همه موارد

وجدانی - شناساندن (اخراج از جهل) نیست بلکه در حد نمایاندن نشانه هایی است تا شنونده را بر سر جای قبلی خود ببرد، یعنی منزل اولی که در آن بوده است.

اکنون با این تلقی بینیم چه ویژگی هایی را به عنوان نشانه های وجدانی علم می توان بیان کرد ما در این جا به پنج مورد اشاره می کنیم بر اساس آن چه گفتیم تنها در صورتی خواننده باید این ویژگی ها را بپذیرد که آن را بر آن چه خود دارد منطبق یابد. (تصدیق یا تکذیب این ویژگی ها با خود عالم است نه فرد دیگر.)

الف- بدیهی بودن معنای علم

بدیهی یعنی بی نیاز از تعریف و توضیح بنابراین بداهت معنای علم یعنی آن که علم به تعریف نیاز ندارد بلکه تعریف ناپذیر است حال به توضیح این معنا می پردازیم:

همه عالمان علم را تشخیص می دهند چون واقعیت آن را می یابند. اما اگر بخواهند این واقعیت را توضیح دهند هیچ بیانی و تعبیری روشن تر از خود علم در توصیف آن پیدا نمی کنند زیرا معنای علم بدیهی است در مورد علم می گوئیم که هر تعبیری از جانب هر کسی درباره علم ارائه شود خود آن تعبیر را با مراجعه به حقیقت علم می توان فهمید توضیحات همگی به علم تکیه دارند و وجدان مفهوم آن توضیحات روشن تر از وجدان خود علم نیست.

در منطق گفته می شود که معرف باید اجلی (آشکار تر)، اظهر (روشن تر) و اعرف (شناخته شده تر) از معرف باشد یعنی اگر بخواهیم چیزی را توضیح دهیم علی القاعده باید با مفاهیمی توضیح دهیم که از آن روشن تر است. اکنون ادعای ما این است که هیچ معرفی اجلی و اظهر و اعرف از علم نیست. از این رو علم تعریف نمی پذیرد. اکنون به کوششی در جهت تعریف علم بنگرید و خود قضاوت کنید.

در بیان برخی فلاسفه تعریفی از علم رواج دارد: (حضور شیء لشیء) (1) حاضر بودن یک شیء نزد شیء دیگر یعنی حاضر بودن معلوم نزد عالم. در تعریف

ص: 60

علم، از مفهوم «حضور» بهره گرفته اند اما آیا مفهوم حضور می تواند مفهوم علم را توضیح دهد یا خیر؟ آیا مفهوم حضور از مفهوم علم روشن تر است؟ حضور چیست؟ بدیهی است معنای اولیه آن که درباره محسوسات به ذهن می آید - مورد نظر نیست. از همان فلاسفه درباره دو جسم پرسید که در کنار هم جای دارند. می گویند: جسم از جسم غائب است؛ یعنی چه؟ یعنی از هم خبر ندارند! حتی اجزای یک جسم نیز از یکدیگر غائبند؛ (این جا غیبت در مقابل حضور مقصود است.) یعنی از هم آگاهی و خبر ندارند پس در توضیح معنای حضور از آگاهی و خبر داشتن بهره گرفته اند که، خود تعبیر دیگری از علم است. در حالی که از ابتدا هدفی دیگر داشتیم می خواستیم با تعبیر حضور معنای علم را روشن کنیم حضور خود به توضیحی نیاز دارد که «علم» آن نیاز را بر می آورد!

عبارت (حضور شیء لشیء) فقط یک نمونه است هر بیان دیگری هم که ارائه شود، عجز ما را در تعریف علم نشان می دهد زیرا که خواسته ایم یکی از واضح ترین و روشن ترین مفاهیم (علم) را با کلمه ای توضیح دهیم که از آن روشن تر نیست. هر تعبیر دیگری هم غیر از «حضور» که در تعریف علم به کار گرفته شود، این مشکل را دارد این اشکال زمانی پدید می آید که بخواهیم چیزی را که وجداناً واضح و روشن است با استفاده از امور دیگری توضیح دهیم و تعریف کنیم که به اندازه خود آن روشن نیستند و یا دست کم روشنی بیشتری از آن ندارند. منظور از بداهت نیز همین است. اما سرّ این بداهت چیست؟

وقتی می گوئیم چیزی واضح تر و روشن تر از خود علم نداریم، این «واضح و روشن» چه مفهومی دارد؟ مفهوم واضح و روشن خود برای همه روشن است! علم چیزی جز همین روشنی و وضوح نیست ما هم در تذکر دادن به اوصاف، علم

دائماً از این مفاهیم بهره می‌گیریم مثلاً می‌گوییم: «چیزی واضح تر و روشن تر از خودِ عالم نداریم.» در این عبارت، وضوح و روشنایی برای ما چه معنایی دارد؟ آیا خود این مفاهیم برای ما واضح و روشن هستند یا خیر؟ ظاهراً در این جا نباید اختلافی باشد انسان‌ها بدون هیچ مشکلی می‌فهمند که آشکار و روشن بودن یک مطلب یعنی چه و فهم همگان در این مسأله یکسان است. هیچ کس نیز از شما انتظار ندارد که وضوح و روشنی را برای او تعریف کنید زیرا خود این مفهوم از روشن‌ترین مفاهیم است. (1) ما وقتی از علم و عالم شدن سخن می‌گوییم نمی‌خواهیم از چیزی فراتر از واضح و روشن شدن مطلبی برای انسان خبر دهیم در این صورت آن چه برای انسان روشن و آشکار می‌شود، «معلوم» اوست که انسان، «عالم» به آن و آن روشنی، «علم» اوست.

باز هم تذکر می‌دهیم که وقتی می‌گوییم علم همان روشنایی و وضوح معلوم نزد عالم است ادعای ما این نیست که علم را با چیزی اجلی از آن تعریف کرده ایم. برعکس ما معتقدیم که منظور از روشنی و وضوح را جز با وجدان حقیقت علم نمی‌توان فهمید صرفاً کسی آن‌ها را درک می‌کند که دارای علم است و برای شناخت علم به آن‌ها محتاج نیست شنیدن تعبیرهای مختلفی چون وضوح، روشنی، انکشاف و ... که در تفسیر علم می‌آورند تنها جنبه تذکری دارد و این واژه‌ها مترادف با علم است. (2) و گرنه برای علم نیازی به ارائه دلیل از غیر خودش نیست.

ص: 62

1- البته این جا فرض گرفته شده است که مخاطب، زبانی دارد که این الفاظ را می‌شناسد. مثلاً (وضوح) برای عرب زبانان و روشنی برای فارسی زبانان آشنا است.

2- مانند کاربرد انسان به جای بشر و بالعکس.

به تعبیر دانشمندان: «علم از آبدۀ (بدیہی ترین) بدیہیات است. تعبیر فوق همگی در حد تعبیر هایی مترادف با علمند نه این که روشن کننده مفهوم علم باشند.

بی مناسبت نیست در پایان بحث از این ویژگی علم به نکته ای اشاره کنیم که زمینه ساز استناد های نقلی در این بحث خواهد بود:

درباره علم یا هر امر وجدانی دیگر اگر به آیه یا روایتی استناد کنیم آن آیه یا روایت هم جنبه تذکری خواهد داشت. یعنی در امور وجدانی، احادیث را به جهت تعبد صرف مدنظر قرار نمی دهیم در باب احکام نسبت به اکثریت قریب به اتفاق احادیث، رویکرد تعبدی محض داریم. اما در امور وجدانی می بینیم حدیث دقیقاً همان چیزی را که وجدانی ماست به ما تذکر می دهد ضمن آن که معتقدیم گویندگان این احادیث (معصومان علیهم السلام) اشتباهی در کار خود ندارند و در بالاترین درجه علم و عقل قرار دارند. (1) پس برای خود مفید می دانیم که به آن ها رجوع کنیم تا از سخنان آنان تذکر و تنبه یابیم و وجدانی صحیح از حقایق به دست آوریم.

ب-ذهنی و فکری نبودن علم

علم از مقوله صور ذهنیه و افکار نیست. علم ما به اشیاء، از سنخ تصوّر آن ها و تفکر درباره آن ها نیست آری ممکن است ما از آن چه دانسته ایم و شناخته ایم تصوّراتی در ذهن خود داشته باشیم ولی خود علم و فهم که تقریباً با علم هم معناست - از مقوله فکر و صورت ذهنی نیستند. راه اثبات چنین مدعایی صرفاً وجدان است و بس به تذکار هایی در این مورد توجه می کنیم:

ص: 63

1- در این باره در آینده بحث خواهیم کرد.

اگر عالم در زمانی به خود بنگرد که نسبت به چیزی علم پیدا می کند چه می یابد؟ ماهیت علمش را چگونه می بیند؟ آیا واقعاً عالم شدن خود را به این می داند که صورتی ذهنی از معلوم برایش پدید آید؟ در محسوسات و غیر محسوسات - با توجه به بحث های پیشین - چه می توانیم گفت؟ در محسوسات عالم شدن به یک دیدنی شنیدنی و... به دیدن شنیدن و... است؛ نه این که صورتی از آن در ذهن نقش بندد. بنابراین بدون وساطت صورت های ذهنی مواجهه رخ می دهد و ادراک شیء محقق می شود؛ ولی قبول داریم که پس از تحقق علم می توانیم تصویری از معلوم در ذهن داشته باشیم مثلاً وقتی به این کتاب می نگرید بدان عالم می شوید عالم شدن شما به تصوّر کردن کتاب نیست یعنی برای فهم (و در این جا حس) این دیدنی وساطت صورت ذهنی لازم نیست. به تعبیر دیگر مواجهه وجدانی با یک شیء بدون نیاز به تصوّر ذهنی حاصل می شود ولی البته بعد از دیدن - یعنی وقتی از عالم شدن عبور می کنید - اگر چشمان خود را ببندید می توانید تصویری از آن چه دیده و شناخته اید در ذهن بسازید.

بنابراین تمایزی که میان دیدن یک دیدنی و تصوّر و تفکر درباره آن قائلیم برخاسته از وجدان ماست مثال دیگر تفاوت بسیار میان چشیدن شیرینی و تصوّر آن است تصوّر شیرینی هرگز ما را به حالتی نمی رساند که با چشیدن حاصل می شود بنابراین باید میان علم و تصوّر فرق نهیم و چنان نپنداریم که حس کردن یک محسوس - یعنی عالم شدن نسبت به آن - مساوی با ایجاد صورت ذهنی آن در ذهن است. برخی از اندیشمندان حس کردن یک دیدنی یا شنیدنی را به حصول صورت مُبصره یا مسموعه آن در ذهن می دانند باید از اینان پرسید که چه دلیلی بر این باور خود دارند؟ در بینش ارسطویی از ذهن و هستی، ذهن را همانند آینه

می دانند که با احساس محسوس صورت آن در این آینه منعکس می شود؛ و ایجاد و حصول علم را به تکوّن صورت ذهنی می پندارند.

برخی هم حد بالاتری از این نظریه را مطرح کرده و صورت ذهنی از اشیاء را انشاء و اختراع نفس مُدرک و عالم دانسته و معتقد شده اند که مواجهه حسّی علت معده برای ایجاد چنین صورتی در نفس احساس کننده است. به هر حال سخن بر سر این مدعاست که علم به یک چیز همان صورت ذهنی آن می باشد؛ اعم از این که این صورت منطبعه و یا انشاء و اختراع نفس عالم باشد.

آیا این مدعا وجدانی است یا دلیل عقلی برای اثبات آن قابل ارائه است؟

حقیقت این است که نه و عالمی چنین چیزی را وجدان می کند و نه تا به حال دلیل عقلی قابل قبولی بر این مدعا آورده شده است بلکه هر عالمی خلاف این مطلب را می یابد؛ در هر احساسی از یک محسوس می یابد که ذهن و فکر او وساطتی نداشته است توجه شود که در این جا بحث وجود یا عدم صورت شیء در ذهن نیست بحث این است که آیا علم به یک محسوس، همان حصول صورت ذهنی آن است یا خیر. ما به روشنی وجدان می کنیم که بدون هیچ گونه دخالت فکری و ذهنی به محسوسات علم می یابیم. (1)

در غیر محسوسات نیز چنین است؛ علم ما به محبت از طریق حصول صورت ذهنی آن نیست یعنی فکر متأخر از شناخت است. (تصوّر فرع بر درک و فهم)

ص: 65

1- در این جا می توانیم یک یک آن چه فلاسفه به عنوان دلیل عقلی بر مدعای خود آورده اند، بررسی کرده، غیر عقلانی بودن هر کدام را ثابت کنیم ولی فعلاً نیازی به این کار نمی بینیم و معتقدیم که صرفاً با تکیه بر آن چه هر عالمی وجدان می کند ذهنی و فکری نبودن حقیقت علم روشن می شود.

است.) کسی صورت ذهنی خود از محبت را علم به آن نمی داند.

ممکن است گفته شود مدعای شما در مورد اموری همچون محبت صادق است (که در اصطلاح فلاسفه) به علم حضوری شناخته می شوند، اما در مورد چیزهایی که - اصطلاحاً - به علم حصولی معلوم می شوند علم به شیء، مساوی حصول صورت ذهنی آن است.

در پاسخ باید به این نکته توجه کرد که اصولاً زمانی انسان به صفت علم متصف می شود که برایش کشف از واقعی رخ دهد (انکشاف صورت پذیرد). سخن در این است که انکشاف معلوم برای عالم به حصول صورت ذهنی آن نیست؛ بلکه اگر ما یک صورت ذهنی را صورت شیء خاصی می دانیم همین که این صورت را به آن معلوم مربوط می دانیم به خاطر کشفی است که از خود واقعیت معلوم داریم. اگر چنین انکشافی برای ما حاصل نشده بود نمی توانستیم صورت ذهنی خود را متعلق به آن مکشوف (منکشف) بدانیم. پس اگر صورت ذهنی حکایتی از معلوم خارجی دارد به اعتبار انکشافی است که بدون وساطت صورت ذهنی برای ما حاصل شده است (دقت شود). بنابراین پشتوانه صورت ذهنی برای حکایت از یک معلوم خارجی همان انکشاف بدون صورت است که ما آن را «علم» می نامیم.

از این جا می توان فهمید که آن چه به اصطلاح فلاسفه علم حصولی نامیده می شود، حقیقت علم نیست بلکه واقعیت علم، همان انکشاف واقع است که هر عالمی آن را وجدان می کند. برخی صاحب نظران از فلاسفه معاصر با عنایت به این که حقیقت علم غیر از علم حصولی است آن را به علم حضوری بازگردانده اند که این

به عنوان مثال بارزتری برای تفکیک بین تصوّرات ذهنی و اصل فهم حل و فهم یک مسأله ریاضی را در نظر بگیرید معلّم در کلاس درس به منظور تفهیم راه حل یک مسأله جملاّتی را با نظم و ترتیب بیان می کند عبارات او به تدریج مجموعه ای از تصوّرات و افکار را در ذهن شاگردان القاء می کند. اما آنان در یک لحظه می یابند که راه حل مسأله را فهمیده اند. حال می پرسیم که آیا رویداد آن لحظه - یعنی:

انکشاف روشنی و وضوح یک مطلب - مساوی ایجاد تصوّر است؟ بدیهی است که چنان نیست شاید آن لحظه به قدری کوتاه باشد که بتوان آن رخداد را به جرّقه و جهیدن برقی شبیه دانست. نکته مسلم تمایز میان برق فهم و تصوّر است. تصوّر، ذاتاً روشن نیست بلکه در پرتو نوری مانند نور علم روشن می گردد. (2) تصوّرات ما خود معلوم واقع می شوند در حالی که علم یعنی روشن و آشکار شدن چیزی که به غیر خودش روشن و آشکار می شود عین روشنایی و ظهور نیست پس معلوم شدن مساوی با متصوّر شدن نیست. آری فکر ها و تصوّر ها - آن چنان که در مثال اخیر آمد آمد - می توانند مقدّمه فهم و علم باشند نیز بعد از فهم تصوّرات پدید

ص: 67

-
- 1- رجوع شود به آراء مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله پنجم و نیز کتاب های «بداية الحکمة» و «نهاية الحکمة» مرحله 11 بحث عقل و عاقل و معقول ایشان این مطلب را تحت عنوان منتهی شدن هر علم حصولی به یک علم حضوری مطرح کرده اند. ناگفته نماند که مراد فلاسفه از علم حضوری غیر از چیزی است که ما از آن به وجدان تعبیر می کنیم. آن ها علم حضوری مورد ادعای خود را با استفاده از علم حصولی اثبات می کنند البته بحث مستوفی و انتقادی در این موضوع به طرح مباحث خاص فلسفی و نقادی آن ها نیاز دارد که از موضوع کتاب حاضر خارج است.
 - 2- ان شاء الله در بخش دوم درباره تعبیر نور علم به تفصیل سخن خواهیم گفت.

می آیند اما در حین عالم شدن فکر و تصوّر غایب است. گاهی از این واقعیت با عنوان «لافکری» یاد می شود. «لافکری» یعنی نبودن فکر و تصوّر در حین عالم شدن. لذا فهم و فکر به سان دورشته به هم تابیده اند که یکی مقدمه دیگری می شود ولی در عین حال همواره تمایز دارند همین نکته (در هم تنیده بودن فکر و فهم) بیشتر اشتباهات را در خصوص یکی دانستن فکر و فهم، سبب شده است.

بدیهی است با معنایی که از لافکری ارائه شد هرگز فکر را تخطئه نکرده ایم و از باور به ارزشمندی فکر صحیح دست نکشیده ایم در ادامه به طور مستقل و مبسوط درباره فکر و رابطه آن با علم سخن خواهیم گفت. این جا فقط به این واقعیت توجه می دهیم که عالم شدن با تصوّر کردن تفاوت دارد و البته در یکدیگر تنیده اند. اگر نسبت به چیزی علم نیافته باشیم نمی توانیم به تصوّر صحیحی از آن برسیم در مثال مورد بحث داشتن تصوّر صحیح از محبت، فرع بر درک و فهم آن از طریق چشیدن است ما تا زمانی که خود محبت را نشناخته (نچشیده) باشیم تصوّر درستی از آن نمی توانیم داشته باشیم. آن جا که سخن از محبت به میان می آید تنها کسانی می توانند منظور را بفهمند و در فکر خود به خطا نروند که آن را چشیده و حقیقت آن را کشف کرده باشند؛ پس تصوّر، صحیح فرع بر درک و کشف است.

علم همان کشف است و عالم شدن یعنی کشف (انکشاف) معلوم. (1) این

ص: 68

1- کشف مصدر فعل کشف می باشد و مصدر می تواند به فاعل یا مفعول خود اضافه شود. بنابراین کشف به دو معنای کشف کردن (معنای فاعلی) یا کشف شدن (معنای مفعولی) به کار می رود. در این تعبیر که «علم کشف است». منظور کشف شدن معلوم است و حتی اگر در جایی تعبیر «کشف عالم» را به کار بریم مراد «کشف شدن معلوم برای عالم» است برای تصریح بر همین معنا در بسیاری موارد تعبیر «انکشاف» یا «مکشوف شدن» را به جای «کشف» به کار برده ایم. این دقت تعبیر اشاره به اختیاری نبودن علم دارد که در ویژگی «د» خواهد آمد.

انکشاف (علم)، مقدمهٔ تصوّر است نه عین آن گاهی هم تصوّرات و افکار، مقدمه مکشوف شدنی جدید می شوند به این صورت که انسان درباره چیزی فکر می کند و افکار او روی چیزی تمرکز می یابد پس از مدتی چه بسا مسأله ای برایش روشن می شود که از قبل آن را نمی دانسته است. این، روشنی همان علمی است که برای او نسبت به آن مسأله پیدا شده است.

بنابراین «فکر کردن» می تواند مقدمهٔ «فهمیدن» شود. همان گونه که فهمیدن نیز از جهتی مقدمهٔ فکر و تصوّر صحیح است. آن چه در این جا اهمیت دارد این واقعیت است که «فهم» و «فکر»، از دو مقوله و دو سنخ جداگانه اند و هیچ گاه یکی نمی شوند. ما اصطلاح وجدان را برای عالم شدن و فهمیدن به کار می بریم، چرا که در هر درک و فهمی به خود واقعیت - بدون وساطت صور ذهنی (1) - می رسیم و تنها در این صورت است که می توانیم بگوییم آن را یافته ایم. یافتن تعبیری است که در فارسی به عنوان معادلی برای وجدان کردن به کار می رود و معنای دیگری جز «دست یابی به واقعیت» ندارد آن جا که فقط تصوّری از یک شیء داریم نمی توانیم بگوییم که به خود آن رسیده ایم. لذا در آن حالت تعبیر «وجدان» را به کار نمی بریم معنای لغوی «ادراک» نیز دقیقاً مساوی با وجدان است زیرا ادراک یک شیء یعنی رسیدن به خود آن که همان یافتن است و با صرف تصوّر

ص: 69

1- منظور از «عدم وساطت یا دخالت صور ذهنی» در این جا همان دخیل نبودن تصوّر در علم و فهم و درک و وجدان به هنگام این رخداد ها و عدم عینیت تصوّر با آن هاست اما چنان که در متن آمد، تصورات می توانند مقدمه درک و فهم جدیدی باشند؛ در عین حال عدم عینیت تصوّر با علم محفوظ می ماند.

ج-عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول علم

در عین آن که معنای علم بدیهی است اما از نحوه عالم شدن خود هیچ شناختی نداریم یعنی با آن که در زمانی خود را عالم می دانیم و هیچ شکی در آن نداریم، اما چگونگی عالم شدن برای ما معلوم نیست. چه اتفاقی می افتد که علم برایمان حاصل می شود؟ این چگونگی و طور قابل فهم نیست. از این رو، در قالب تفسیر و توضیح و بیان نمی گنجد جهل نسبت به کیفیت حصول علم را می یابیم، با این که توجه داریم که این جهل، هیچ لطمه ای به بداهت معنای علم وارد نمی سازد.

در این جا نکته ای بس لطیف و ظریف نهفته است نباید بکوشیم درباره چیزی که نسبت به آن وجدانی نداریم تفسیر و توضیحی ارائه دهیم. این نکته، یکی از پایه های اساسی شناخت شناسی صحیح است. اگر چیزی را می یابیم می توانیم درباره آن سخن بگوییم و گرنه صرفاً با تصوّرات و تفکرات بافته ذهن، نمی توانیم از یک حقیقت نایافته رفع ابهام کنیم. لذا برای مصون ماندن از انحراف در مواردی که انسان مطالبی را وجدان نمی کند باید خاموشی برگزیند و گرنه داد سخن - در این موارد - سردادن همان و گرفتاری در تار خود تنیده ابهام همان امر بر خود آدمی مشتبه می شود حال آن که بر گمراهی او افزوده شده است.

ص: 70

1- تعبیر ادراک در اصطلاح فلاسفه به معنای تصوّر ذهنی است این استعمال از یکی دانستن علم با صورت ذهنی بر می خیزد اما چون حقیقت علم و ادراک یکی است پس ادراک را هم نمی توانیم به تصوّر ذهنی معنا کنیم.

انسان فقط می فهمد که حالتی در او ایجاد شده و از جهل خارج گشته و معلومی برایش روشن شده است. اما چگونه؟ نمی داند این جاست که باید توقف کند اقرار کند و که حقیقتی را واجدم که نحوه حصول آن را نه می فهمم و نه توضیح می توانم داد و گرنه اگر بخواهد با افکار توضیح دهد افکاری بی ارزش خواهند بود و مایه گمراهی بیشتر چون این افکار برخاسته از وجدان و یا منتهی به یک وجدان جدید نیستند با این دقت اهمیت وجدان به عنوان اساس همه بحث ها آشکار تر می گردد.

د- اختیاری نبودن علم

به عنوان چهارمین ویژگی، علم از اختیاری نبودن آن یاد می کنیم. (1) علم یا عالم شدن فعل اختیاری ما محسوب نمی شود این ویژگی نیز نیازمند برهان نیست. به خود باز می گردیم و تأمل می کنیم آیا وقتی چیزی را می فهمیم، دقیقاً در اصل حصول فهم اختیار ما دخالت دارد؟ خیر چنین نیست. تذکرات زیر روشنگر این نکته است:

شما هم اکنون کلماتی را می خوانید و به معنای آن ها دقت و توجه می کنید.

خواندن و توجه کردن افعال اختیاری شماست. اما مجموعه این کار ها مساوی با فهم مقصود نویسنده نیست. خواندن و توجه برای فهمیدن مقدمه اند و خود، عین

ص: 71

1- هر یک از این ویژگی ها از جنبه های مختلفی به یک حقیقت وجدانی ناظرند. از این رو چندان هم بی ارتباط نیستند. این نشانه ها همه از علم سرچشمه می گیرند و جاری می شوند و با اندکی تأمل، پیوند آن ها با یکدیگر روشن می شود.

فهم نیستند. حتی بعد از خواندن کلمات و دنبال کردن جملات ممکن است باز هم فهمی حاصل نشود همه ما بارها در کلاس درس تمام تلاش خود را به کار گرفته ایم تا منظور استاد را بفهمیم اما به هدف خود نرسیده ایم همین نکته نشان می دهد که حصول علم به دست ما نیست اگر چنین می بود هر گاه می خواستیم عالم می شدیم. اما می بینیم نه آمدن علم و نه رفتن آن (جهل) هیچ کدام در اختیار ما نیست.

این جا باید میان دو حقیقت تفکیک کرد: «تعلّم» و «علم». وقتی می گوئیم: «تعلّم» یعنی علم آموخت علم آموزی یعنی فراهم کردن زمینه ها و مقدمات عادی عالم شدن؛ درس خواندن با همه لوازم آن از قبیل گوش دادن خواندن نوشتن تمرین، مباحثه و... این کارها اعمال اختیاری شخص است. اما هنگامی که گفته می شود فلانی «علّم» یعنی دانست و عالم شد این دیگر در اختیار او نبوده است. بنابراین وقتی می گوئیم علم اختیاری نیست ساقط شدن وظیفه تعلّم از انسان را نتیجه نمی دهد بلکه می دانیم که تعلّم طلب علم عمل اختیاری انسان است و آدمی عقلاً و شرعاً مکلف به آن. (1) اگر در مواردی از انسان عالم شدن خواسته شده در حقیقت فراهم کردن زمینه ها و مقدمات عالم شدن منظور است. امر به «عالم شدن» در واقع امر به تدرّس مطالعه و تمرین است.

به عبارت دیگر موضع انسان در عالم شدن صرفاً «انفعال» است نه «فاعلیت».

ص: 72

1- (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ). (حدیث شریف نبوی، کافی / ج 1 / ص 30 / ح 1) در این گونه احادیث علم به هر دو معنای مصدری و حاصل مصدری قابل حمل است و شاید معنای دوم در آن ها اظهر باشد.

او نیست که به خود علم عطا می کند. وقتی او خود جاهل است، چگونه چنین کاری از او ساخته باشد؟

ذات نایافته از هستی بخش *** کی تواند که شود هستی بخش

بدین ترتیب عالم شدن ما فعل ما نیست بلکه ما خود را در این امر منفعل می یابیم شاهد وجدانی بر این واقعیت توجه به حقیقت عالم شدن است که همانا انکشاف معلوم برای عالم می باشد این انکشاف معلوم نوعی انفعال عالم است؛ نه از مقوله فعل او شاهدی دیگر بر این نکته بیان می شود گاهی برای حل یک مسأله ساعت ها فکر می کنیم و زمان می گذرانیم اما به راه حلی نمی رسیم. در مقابل گاه بدون آن که در پی حل مسأله باشیم به یکباره همه جوانب مسأله با راه حل آن برایمان آشکار می گردد. این رویداد نیز بر اختیاری نبودن علم تأکید می کند.

این نکته را نیز باید افزود که وقتی علم را اختیاری ندانیم، قائل به جبر نشده ایم. چرا که انسان می یابد تنها در انجام برخی کارها مختار است. به بیان دیگر چنین نیست که انسان در هیچ فعلی از افعالش اختیار نداشته باشد. اما برخی از امور نیز به کلی خارج از قلمرو اختیار انسان است، مانند خصوصیات جسمی نظیر اندام و قیافه ... یا روحی نظیر هوش و سرعت انتقال و... تفکیک میان این دو حوزه (امور اختیاری و غیر اختیاری) به معنای اعتقاد به جبر نیست. جبری مسلک کسی است که «در حوزه امور اختیاری»، منکر اختیار شود در این جا می گوئیم: تعلم اختیاری است ولی اصل حصول علم خارج از اختیار انسان است. بنابراین ما اختیار را نفی یا محدود نکرده ایم تنها این اشتباه را رفع کرده ایم که کسی حصول علم را از امور اختیاری به شمار آورد.

ص: 73

با مرزبندی دقیق میان این دو حوزه اعمال (اختیاری و غیراختیاری)، زمینه جمع میان روایاتی که در دو باب مختلف آمده اند فراهم می شود. در روایات گروه اول، تأکید فراوان و تحریض بسیار بر کسب علم (تعلم) دیده می شود. این روایات ثواب های فراوان برای طالب علم بر شمرده اند. (1) اما روایات گروه دوم، بر مکلف نبودن انسان به عالم شدن تصریح می کنند. (2) در نخستین برخورد، ممکن است مخالفتی ظاهری میان این دو گروه از روایات به نظر آید زیرا که ثواب به فعل اختیاری انسان تعلق می گیرد حال آن که در روایات گروه دوم اختیار آدمی در عالم شدن نفی می شود با کمی توجه و دقت در توضیحات فوق، جمع میان این دو گروه از احادیث آسان می شود.

در گروه اول به انسان امر می شود که در طلب علم بکوشد، یعنی مقدماتی را طی کند تا این مقدمات - به اراده الهی - به عالم شدن او منتهی شود. اما روایات گروه دوم درباره انتهای این مسیر (یعنی عالم شدن) تأکید می کنند که در پایان خط کار از دست انسان خارج است.

مفهوم «طلب»، با این که آدمی چیزی را بجوید که تحقق آن به دست خودش نیست کاملاً سازگار است بحث روزی و شفا نیز همین سان است. در آن جا نیز این

ص: 74

-
- 1- به عنوان نمونه رجوع شود به اصول کافی / کتاب فضل العلم / باب ثواب العالم و المتعلم.
 - 2- نمونه ای از این احادیث حدیثی است که زراره از امام باقر علیه السلام نقل کرده است: (لَيْسَ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَعْلَمُوا حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ هُوَ الْمُعَلِّمَ لَهُمْ فَإِذَا عَلَّمَهُمْ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَعْلَمُوا): «مردم قبل از آن که خدا به ایشان چیزی بیاموزد وظیفه ای برای عالم شدن ندارند پس آن گاه که خداوند ایشان را عالم کند، مکلف به علم می شوند.» (محاسن / ج 1 / ص 200 / ح 32).

دو گونه روایات وجود دارد. در برخی از روایات گفته اند که به دنبال روزی بروید، تلاش کنید و اما در روایات دیگر تذکار داده اند که روزی به دست خداست، به او واگذار کنید و... ؛ یعنی این که باید به سراغ این اسباب و عوامل مادی برویم در حال بدانیم که رازق خداوند متعال است و از این اسباب بیش از اسباب و وسائط عادی انتظار نداشته باشیم نیز بدانیم چنان نیست که اگر این عوامل موجود باشند، حتماً روزی هم موجود خواهد بود. همچنین محال نیست که بدون این عوامل روزی به ما برسد. بدین خاطر از این اسباب و وسائل به مقدمه تعبیر می شود. با این توضیح این زمینه ها نه شرط لازم برای دستیابی به روزی است و نه شرط. کافی در مورد علم نیز چنین است امام ناطق به حق، حضرت صادق علیه السلام چه زیبا بدین معنا تذکر می دهند. حضرتش به عنوان بصری فرمودند: (1)

(لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ) (2)

«علم به تعلّم نیست.»

این کلام، تصریحی است بر همان نکته که گفتیم: 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 شدن او

ص: 75

1- این حدیث که حاوی معانی بلند و دقیقی عمیق درباره علم است به نام «عنوان بصری» راوی آن، شهرت دارد نحوه شرفیابی او به خدمت حضرت نیز خالی از لطف نیست در دفتر دوم از این چشمه جوشان جرعه ها برخورداریم گرفت اما فعلاً به تناسب، بحث به نقل دو جمله از آن اکتفا می کنیم.

2- بحار الانوار / ج 1 / ص 225.

می شود. ولی اگر خدا نخواهد و این اثر را نبخشد تعلّم هم بی نتیجه خواهد ماند. به همین جهت امام صادق علیه السلام - بعد از جملاتی که درباره علم می فرمایند - چنین توصیه می نمایند:

(إِسْتَفْهِمِ اللَّهَ يُفْهِمَكَ.) (1)

«از خدا طلب فهم کن تا به تو بفهماند.»

چنان که گفتیم علم و فهم در معنای یکدیگر به کار می روند. حضرت نیز این سفارش را ذیل معنای علم فرموده اند یعنی از خدا طلب علم کن تا تو را عالم کند. البته «إِسْتَفْهِمِ» باید درست معنا شود درست نیست که فقط در گوشه خانه بنشین و دست به دعا برداری و بگویی خدایا به من بفهمان زیرا که استفهام به معنای طلب فهم است یعنی به کاربرستن آن چه خداوند در حصول فهم، مؤثر قرار داده است.

آری یکی از مصادیق این طلب آن است که دست به دعا برداریم و بر اساس اعتقاد راستین شیعی معصومین علیهم السلام - بویژه حجّت حی خدا - عجل الله تعالی فرجه الشریف - را واسطه به درگاه الهی گردانیم مصادیق مهم دیگر نیز وجود دارد. مثلاً در حلقه درسی استاد شرکت جستن، تمرین مباحثه و... که ما آن ها را به عنوان اسباب عادی عالم شدن می شناسیم باید به این اسباب از این نظر نگریست که من آن ها را انجام می دهم باشد که به خواست خداوند و لطف او مؤثر افتد.

در ادامه حدیث عنوان بصری امام صادق علیه السلام توضیح می دهند که خواهان علم باید چگونه باشد و چه کار ها بکند آن نکات را - ان شاء الله - در جای خود

ص: 76

مطرح می کنیم؛ اما این جمله با بحث فعلی ما مناسبت دارد که حضرت فرمودند:

(فَأَسْأَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتُ).

«آن چه را نمی دانی از عالمان بپرس.»

آری سؤال از عالم به عنوان راهی برای تعلّم تعیین تکلیف است برای کسانی که علم را می جویند و از خدا می خواهند که آن ها را عالم گرداند.

روایات بسیار دیگری نیز به همین معنا اشاره می کنند که آن ها را در گروه اول جای دادیم. پاره ای از این احادیث در اصول کافی ذیل باب «فرض العلم و وجوب طلبه» آمده است. وجوب علم یعنی وجوب طلب آن و گرنه خود علم اختیاری نیست. در باب «سؤال العالم و تذاکره» به پرسش از عالم به عنوان مصداق طلب علم امر شده ایم. (طلب علم اعم است و سؤال از عالم اخص). حدیثی از این باب را می آوریم:

(إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قُفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ) (1)

«این علم (که در سینه امام معصوم علیه السلام است) قفلی دارد و کلید آن پرسش است.»

این حدیث تشویقی و بلکه ایجابی است نسبت به طلب علم انسان باید پرسد تا گره از راز های ناگشود؛ مجهولاتش بگشاید اما در عین حال نباید تمام اتکاء و اتکالش بر این کار باشد. اصلاً لطف مطلب در همین است که با تمام توان بکوشیم ولی با همه این تلاش ها کار را تمام شده، ندانیم زیرا ایجاد علم کار خداوند است.

ص: 77

و صنع خدا همه شگفت آور است به گونه ای که خود را در آن نشان می دهد. (1)

گاه همهٔ مقدمات از نظر ما فراهم است اما نتیجه حاصل نمی شود. گاه نیز، بی آن که خود خواسته باشیم مقصود می آید. در باب علم نیز همین گونه است.

در این جا به همین مقدار از بحث دربارهٔ تفاوت علم با تعلّم و غیراختیاری بودن علم بسنده کرده وارد ویژگی پنجم علم می شویم. (2)

ه- حدوث و تجدد علم

تجدّد و ویژگی وجدانی دیگری از علم است که با اندکی دقت و مددجویی از خصوصیات پیشین به وجدانی بودن آن متذکر می شویم.

فرض کنید هم اینک مطلبی را می فهمیم و نسبت به آن علم پیدا می کنیم. آیا وجود این علم و فهم در لحظه های بعدی نیز تضمین شده است؟ با کمی تأمل روشن می شود که چنین نیست یعنی علمی که ما در این زمان داریم، متعلّق همین «آن» است و شاید در «آن» بعد موجود نباشد پس در واقع ما به این نیاز

ص: 78

1- در روایات آمده است: (إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلُّهُ عَجِيبٌ): «همه کارهای خدا شگفت انگیز است.» (کافی / ج 1 ص 86 / ح 3) این مطلب در واقع همان ویژگی سوم علم است که تحت عنوان «عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول علم توضیح دادیم تفصیل این بحث باید در مباحث توحیدی معرفة الله - عزوجل - دنبال شود.

2- مناسب است خوانندگان گرامی تذکّاری را که ذیل ویژگی اول آوردیم به خاطر آورند و با توجه به احادیثی که در این جا آوردیم در صحت آن اندیشه کنند. آن نکته این بود که استناد نقلی در موارد وجدانی، جنبه تنبه و تذکر دارد و از سر تعبد محض نیست خواننده منصف می یابد که روایات مذکور با چه صراحت و لطافتی پرده از وجدان آدمی برداشته اند و آن را تأیید می کنند.

داریم که علم مان آن به آن تازه شود این نو شدن را تجدد می نامیم. (1)

به طور کلی ویژگی مهم درباره همه کمالات و دارایی های ما آن است که گاهی کمالی - همچون علم به یک معلوم - را که الآن واجدیم در لحظه بعد در خود نمی یابیم، سلامت، قدرت ثروت این گونه اند. ممکن است فردی در این لحظه سالم باشد، اما در آن بعد بیمار گردد. در این گونه موارد او می گوید: «سلامت خود را از دست دادم.» ولی در این تعبیر مسامحه دیده می شود، زیرا او سلامت لحظه بعد را واجد نبوده است که از دست بدهد بلکه تعبیر دقیق از این تغییر باید این باشد: «در لحظات، پیشین خداوند به من سلامت می داد ولی در این لحظه آن را نداد.» (2)

در مورد علم نیز چنین است، علم انکشاف و انفعالی است که در این لحظه خاص در من رخ می دهد. (می یابم که بدون اختیار خود عالم می شوم.) این انفعال که - فاعلش خداست - در این زمان واقع می شود پس مقید به همین زمان و ویژه همین لحظه است. اگر خداوند در لحظه دوم این صنع خود را اعمال کند و آن انفعال در من روی دهد می توانم - با مسامحه - بگویم که «علم در من باقی مانده

ص: 79

-
- 1- با توجه به این که علم اختیاری نیست و صنع الله است در دیدگاه توحیدی مجدد خداست.
 - 2- اساساً این بحث بسیار مهم درباره همه شؤون خلقت مطرح است که به بررسی جداگانه نیاز دارد. در حد اشاره باید گفت که خلقت آن به آن انجام می شود. یعنی چنان نیست که خدا موجودات را بیافریند و بعد دیگر احتیاج به خالق نداشته باشند بلکه دوام و بقاء یک آفریده به این است که خداوند آن به آن او را موجود کند. پس وقتی گفته می شود «وجود دارم» منظور این نیست که خدا وجود را به من داده و من آن را در خود ذخیره کرده ام! وجود قابل ذخیره شدن نیست بلکه تفسیر دقیق تر آن است که گفته شود: «خداوند لحظه به لحظه مرا موجود می کند.» نیست شدن یک موجود بدین معناست که خداوند هستی را از لحظه ای به بعد دیگر به او ندهد این نکته درباره کمالات دیگری چون حیات، علم و... نیز صادق است.

است.» اما خود توجه دارم که علم اعطا شده به من در لحظه دوم، ویژه لحظه دوم است و با آن علم لحظه نخست تفاوت دارد اما معلوم، یک چیز است. پس به خود اجازه می‌دهم بگویم که در لحظات اول و دوم نسبت به آن شیء علم داشته‌ام. به همین ترتیب اگر این عالم شدن مثلاً در لحظات یک روز پی در پی رخ دهد، می‌توانم بگویم من در آن روز عالم بوده‌ام. پس توضیح و تفسیر دقیق «عالم بودن»، همان «عالم شدن»‌های متوالی است که آن هم به «تجدد» علم بستگی دارد.

فراموش نشود که در بحث فعلی عالم یعنی کسی که هم اکنون صفت علم (با ویژگی‌های ذکر شده) را دارد. معنای دیگر «عالم» در بخش آینده مطرح خواهد شد. فراموشی که از آیات الهی محسوب می‌شود (1) در تبیین این نکته یادآور نکات مفیدی است. نسیان نیز به اختیار انسان نیست چه بسا انسان می‌خواهد مطلبی در خاطرش بماند اما چنین نمی‌شود در مواردی نیز میل دارد خاطره بدی را به دست فراموشی بسپارد اما این خواسته خیلی دیر عملی می‌شود.

فراموشی دو گونه است: گاهی انسان مطلبی را از یاد می‌برد اما خود می‌داند که پیش‌تر آن را می‌دانسته و اکنون فراموش کرده است حالت دوم که آموزنده‌تر و جالب‌تر است - آن که حتی این را هم که چیزی را قبلاً می‌دانسته، از یاد ببرد. این نکات همه معنای تجدد را تأیید می‌کند زیرا تفسیر دقیق و صحیح فراموشی، این نیست که من چیزی را داشتم ولی اکنون از دست داده‌ام «حفظ» یک چیز نوعی علم به آن است بنابراین تا لحظه پیش علم نسبت به آن در من تجدید می‌شده

ص: 80

1- در دفتر دوم روشن می‌شود که حقیقت علم و حفظ یکی است بنابراین ریشه نسیان هم نوعی جهل است.

است ولی اکنون نمی شود.

بنابر آن چه گفته شد، تمایز علم لحظه کنونی با علم لحظه پیشین وجدانی است. لذا می توان گفت که علم من در همین لحظه حادث گردیده است. حدوث یعنی مسبقیت به عدم. این علم فعلی مسبوق به عدم است. (1) پس «تجدد علم» را می توان به معنای «استمرار حدوث علم» دانست. بدین ترتیب ویژگی پنجم علم روشن می گردد.

گفتار ما در بیان ویژگی های وجدانی علم در این جا پایان می گیرد. همان گونه که در آغاز گفتیم اکنون تصدیق یا تکذیب این ها را به عالم وا می نهیم. توضیحات ما فقط به منزله تذکار است حال باید شخص عالم را تنها گذاشت به این امید که منصفانه به خود و یافته هایش رجوع کند آن گاه بین ما و او «تفاهم» حاصل شود.

ص: 81

1- یعنی این که علم این لحظه در لحظه پیشین، موجود نبوده است.

در این فصل خواهیم دید که عقل نوعی علم است و این دو هم سنخ یکدیگرند لذا گفت و شنود درباره عقل به شیوه ای انجام می گیرد که با بحث علم شباهت دارد هدف تعریف عقل است. البته تعریف به مفهومی که قرارداد کرده ایم: بیان ویژگی های وجدانی عقل بنابراین مطالبی که در پی خواهد آمد بیانی دیگر است از بحثی که درباره «تعریف» به طور عام و تعریف علم به طور خاص، مطرح ساختیم به عنوان مقدمه باید توجه داشت که در بحث فعلی لفظ عقل را به عنوان مصدر فعل عَقَلَ - يَعْقِلُ به کار می بریم همان سان که در فصل گذشته لفظ علم را به عنوان مصدر عِلِمَ - يَعْلَمُ دانستیم. (1) در این صورت، عقل به دانستن خاصی اطلاق می شود که به خصوصیات آن در ضمن بحث می پردازیم.

ابتدا باید دید راه شناخت عقل و سپس توصیف آن چیست؟ در آغاز باید نکته ای اساسی را یادآور شویم با توجه به مقدمه ای که بیان شد، عقل یک پدیده حادث در انسان است. با چنین نگرشی مقصود دقیق از عقل «عقل شدن»

ص: 85

1- در آغاز همین دفتر تذکر دادیم که استعمال این معنا برای عقل در فارسی متداول نیست، برخلاف علم که به معنای فعلی (یا مصدری) هم در فارسی به کار می رود ما در فارسی برای چنین معنایی از عقل تعبیر درک عقلی یا فهم عقلانی و امثال آن را استفاده می کنیم اما در بحث حاضر به قصد اختصار فعلاً کلمه «عقل» را نیز به همین معنا به کار می بریم.

می باشد. همچنین مراد از عاقل در بحث فعلی کسی است که بالفعل دارای صفت عقل است پس همان گونه که عقل را به معنای مصدری به کار می بریم عاقل را هم به معنای اسم فاعل آن می دانیم. معنای دوم عقل و عاقل نیز در ادامه مباحث مطرح می شود.

از سوی دیگر راه شناخت عقل، وجدان (یافتن) آن است. یعنی عاقل برای آن که بداند و بفهمد که عقل چیست به تصوّر و تفکر نیاز ندارد، بلکه بی هیچ واسطه، ذهنی این پدیده را که در او پدید آمده در خویش می یابد از این بالاتر باید اعتراف کنیم که وجدان، عقل تنها راه شناخت آن است و هر که فهم عقلی ندارد، از معرفت آن نیز محروم است.

همچنین کسی جز عاقل نمی تواند درباره چستی عقل گفتگو کند. توصیفات او نیز تنها برای عاقلان مفید فایده است. غیر عاقل نه کلامی درباره عقل می تواند بگوید و نه از شنیدن توصیف آن نصیبی می برد. البته بهره عاقل از توصیف نیز بدان پایه نیست که او را به معرفتی از عقل برساند؛ بلکه او پیش از شنیدن اوصاف عقل شناختی از عقل داشته است از این رو به برکت همان معرفت پیشین، توصیف ما از عقل برای او معنادار می شود. افزون بر آن وقتی مفهوم این توصیف را می فهمد نسبت به آن چه که دارد تنبه می یابد آن گاه در پی این تذکر، بین او و سایر عقلا تفاهم حاصل می شود هر عاقلی وقتی توصیف دیگران از عقل را منطبق بر یافته های خود می بیند شناخت وجدانی خود را یادآور می شود و می یابد که گوینده به معروفی مشترک میان هر دو اشاره می کند این تفاهم ها و توافق ها - یعنی آن حداکثر فایده ای که از بحث درباره امور وجدانی نصیب افراد می شود - مسأله ای حائز اهمیت و درخور عنایت است.

بررسی حالت بی عقلی نیز می تواند نکات سودمندی را در برگیرد. با توجه به دو معنای عقل بی عقلی یا عدم عقل خود به دو معنا کاربرد دارد و البته این دو معنا ملازم یکدیگرند؛ زیرا در معنای اول، بی عقل یعنی فاقد آگاهی نسبت به هر گونه معقولی که این معنا از معنای دوم بر می خیزد؛ یعنی کسی که توانایی فهم عقلی ندارد و کمال عقل (به معنای اسمی) را واجد نیست به همین دلیل از دست یافتن به ادراک های عقلانی هم محروم می ماند بی عقلی نیز حالتی است که فقط فرد عاقل آن را می شناسد غیر عاقلان یعنی موجودات فاقد عقل - مثل جماد و نبات و حیوان و حتی کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است - درکی از بی عقلی خویش ندارند یعنی درک بی عقلی فقط در پرتو شناخت عقل سامان می یابد. مثلاً عاقل،

هنگامی که عاقل است به خویش نظر می کند و می بیند که به برخی فهم های خاص دست می یابد که در کودکی از رسیدن به آن ها محروم بوده است (وجدان بی عقلی به معنای اول) و یا این که قوه توانایی خاصی در خود می یابد که در کودکی فاقد آن بوده است (وجدان بی عقلی به معنای دوم) به اعتبار حالتی که الآن دارد حالت قبلی را بی عقلی می نامند مثال 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 نمی شده است. بی عقلی به معنای اول در خواب برقرار بوده و او فاقد این قوه نیز بوده است (بی عقلی به معنای دوم). نمونه دیگری 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 امیر المؤمنین علیه السلام آمده است که فرمودند:

«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 و گرنه چه بسا قبح فعلی را که در حین غضب یا شهوت شدید انجام داده نمی فهمیده است.

بر این مبنا این عاقل است که معنای عقل و بی عقلی را در حین عاقل بودن می فهمد. این مطلب فقط یک ادعا نیست بلکه گزارشی وجدانی از عجز ماست؛ عجز از این که در غیاب عقل درباره عقل یا عدم آن کلامی بر زبان آوریم.

البته این که گفته می شود در حین وجدان عقل بی عقلی را نیز می یابیم به این تذکار نیاز دارد که لازمه وجدان بی عقلی در یک لحظه متصف بودن به آن در همان زمان نیست پیش تر در مورد ظلم گفتیم لزومی ندارد، انسان مظلوم واقع شود یا ظلمی به دیگری روا دارد تا مفهوم ظلم را بفهمد بلکه همین قدر که مفهوم حق و پایمال کردن آن را بیابد به درکی از ظلم نائل می شود. پس درک این مرتبه از ظلم به درک او از حق و رعایت نکردن حق تحلیل می شود در این جا نیز در مورد عقل چنین می گوئیم درک ما از بی عقلی تحلیل می شود به وجدان های دیگری که داریم. ما اکنون عقل را می یابیم و نیز می یابیم که چنین حالتی را پیش تر نداشته ایم با مقایسه

ص: 88

1- مستدرک الوسائل / ج 11 / ص 211. این حدیث شریف در معنای اسمی «عقل» ظهور دارد که بحث تفصیلی آن در بحث «حجاب های عقل» خواهد آمد. البته نتیجه زوال عقل به معنای دوم، بی عقلی به معنای اول آن است.

این دو حالت و ضمیمه کردن آن دو به هم تغییر حالت خود، از فقدان این کمال به وجدان آن را می یابیم آن گاه می گوئیم که حالت قبلی من، بی عقلی بوده است.

به تعبیر دیگر بی عقلی مفهومی مرکب است یعنی فهم ما از بی عقلی به فهم ما از عقل باز می گردد و هیچ گاه بی عقلی در حین بی عقلی وجدان نمی گردد. اما «عقل» خود مفهومی بسیط است و شناخت آن تنها زمانی تحقق می یابد که انسان به آن متصف شود.

ذکر این نکته نیز ضروری است که نبود و فقدان عقل را به عنوان یک واقعیت می یابیم نه این که آن را تصوّر یا فرض کنیم یعنی آن فقدان امری ساخته و پرداخته ذهن نیست بلکه نداشتن این حالت واقعاً برای ما مکشوف می شود. صد البته که آن فقدان را به طفیل این وجدان کنونی می یابیم و درک این دو حالت در کنار هم با درک آن تغییر حالت برابری می کند یعنی اگر ما عقل را می یابیم در حقیقت «عقل بعد از بی عقلی» را یافته ایم همچنان که همیشه علم بعد از جهل را می یابیم.

بنابراین چون بی عقلی یا جهل اموری عدمی هستند نمی توان آن ها را ساخته و پرداخته ذهن دانست این اشتباه از آن جا ناشی می شود که ما «واقعی» را مساوی «موجود» بگیریم. نکته در این جا است که واقعیت اعم از وجود و عدم است. نباید پنداشت که امور واقعی منحصر به امور موجود است؛ بلکه نبود یک شیء به عنوان امری واقعی - نه ذهنی و اعتباری برای انسان مکشوف می شود. مثلاً این که در اتاقی که اکنون نشسته اید قلّه کوهی «موجود نیست» امری کاملاً واقعی است که آن را می یابید و درباره اش گزارش می دهید.

نتیجه این مباحث آن که برای شناخت عقل به تعاریفی که دیگران درباره آن گفته اند و می گویند نیاز نداریم. فراتر از آن باید سخنان آنان را به یافته های خویش

عرضه کنیم و در محکمه درون با محک وجدانی خود، کلام آنان را بپذیریم یا رد کنیم. اگر هم بحثی با عنوان تعریف عقل مطرح می شود، مراد ما آشکار نمودن آن که خود ذاتاً آشکار است نیست بلکه به بیان اوصاف وجدانی عقل - یعنی آن چه عاقل با مراجعه به خویش می یابد - بسنده می شود.

1-3-2- عقل چیست؟

قبل از هر چیز نظری گذرا بر مباحث دانشمندان لغت شناس درباره 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 تعریفی برای عقل نیست. استفاده از کتب لغت در این جا - مانند گذشته - بدان منظور است که بیابیم کلمه عربی عقل به کدامین امر وجدانی در انسان اطلاق می شود اگر «مسمی» و «مدلول» این لغت به دقت روشن شود فهم مطالب دیگری چون رابطه میان عقل و علم نیز آسان می گردد با عنایت به این نکته لطیف به کتاب های لغت رجوع می کنیم:

1 - «القاموس العصری»، «عَقَلَّ» را به معنای «رَبَطَ» دانسته است. پس «عَقَلَّ» نیز

همچون «ربط» به مفهوم بستن است. زمانی که کسی شتری را می بندد عرب گوید:

(عَقَلَ البعیر) (1)

2 - «اقرب الموارد»، «عقال» را وسیله بستن معرفی می کند. (2)

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

ص: 90

1- القاموس العصری، ترجمه فارسی / ص 450.

2- اقرب الموارد / ص 812.

3- «معجم مقاییس اللغة»: (العقل الحابس عن ذميمة القول والفعل). (1) عقل، مانع از گفتار و کردار ناپسند است.

4- «اللسان العرب»: (العقل: الحجز والنهي، ضد الحمق) (2) «حجر» یعنی حرمت و محدودیت. به همین خاطر آن را که ممنوع التصرف است و به بیان دیگر تصرف بر او حرام گشته است - اصطلاحاً محجور می نامند «نهی» نیز از نهی به معنی «بازداشتن» مشتق شده است. علاوه بر این حمق یا حماقت نیز در مقابل عقل جای دارد. (3)

بر اساس این سخنان عقل نوعی حبس و ممنوعیت برای انسان است. انسان در هنگام عاقل بودنش انجام پاره ای اعمال را ممنوع می یابد. این وجدان به خاطر آن است که عقل نوعی ادراک و فهمیدن است. شخص خود را مجاز به انجام اعمال ناشایست نمی داند زیرا که زشتی آن را می فهمد بنابراین فهم و ادراک عقلانی انسان را از لاقیدی 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 حمق یا حماقت تعبیر می شود.

«اللسان العرب» در ادامه می افزاید:

ص: 91

1- معجم مقاییس اللغة / ج 4 / ص 69.

2- لسان العرب / ج 11 / ص 458.

3- در این استعمالات لغوی معنای فعلی (مصدری) عقل از معنای اسمی آن که در ادامه روشن خواهد شد تفکیک شده است. ما فعلاً به معنای فعلی (مصدری) آن توجه داریم ولی از آن جا که این دو معنا کاملاً با یکدیگر پیوند و تلازم دارند، توضیحات فعلی برای تبیین معنای اسمی عقل نیز روشنگر خواهد بود.

(الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَيُرُدُّهَا 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 اعْتَقَلَ لِسَانَهُ إِذَا حُسِسَ وَ مَنَعَ الْكَلَامَ.)

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

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

(سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلاً لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْبِسُهُ.)

«عقل را عقل نامیده اند زیرا که دارنده خود را از فرو غلطیدن به مهلکه ها باز می دارد.»

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

ملاحظه می شود کلمه عقل به اعتبار تسمیه اش به عقل در ردیف تعابیری از قبیل منع و حبس و نهی و حَجْر و زجر و... قرار دارد. تمام این موارد درباره زشتی ها به کار می روند اما اندکی تأمل کافی است تا دو سویه بودن مسأله را بنمایاند ادراک حُسن و قبح در انسان عاقل همزمان تحقق می یابد یعنی فهم خوبی و زیبایی رویه دیگر فهم بدی و زشتی است چنان نیست که هنگام درک عقلانی در ما حالتی پیدا شود که فقط قبح قبیح را بفهمیم و حُسن حَسَن را نفهمیم، بلکه این دو 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 حَسَن هم برایش حاصل می شود. ترک آن

قبیح همان 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 قبیح هر عمل قبیح با فهم حُسنِ یک عملِ حَسَن تلازم دارد البته درک این قبیح و به تبع آن، همان حسن - به دو گونه ممکن است:

گاهی قبیحی را چنان زشت می دانیم که به هیچ وجه خود را مجاز به انجام آن نمی بینیم و در صورت ارتکاب خود را شایسته مؤاخذه می دانیم مثال بارز آن ظلم است. اگر برای ما روشن شود که دزدی به ناحق آبرو بردن از کسی و... مصداق ظلم است زشتی آن به گونه ای برای ما روشن است که آن را حرام می دانیم یا به تعبیر دیگر ترک آن را حسن در حد واجب می شماریم اما گاه زشتی یک ناپسند در این حد نیست یعنی تنها می فهمیم که اگر آن را انجام ندهیم بهتر است. (مکروه عقلی) رعایت نکردن برخی از آداب معاشرت چنین است؛ مثلاً قبیح برنخاستن پیش پای والدین در حد حرام عقلی نیست چون ترک آن حَسَن است، اما نه در حدّ وجوب، بلکه در حد بهتر بودن (استحباب عقلی) است.

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

همان جهت کافی است که اتفاقاً آن جهت با جهت دیگری که وجدانی ماست، ملازمت دارد.

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

(الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْعَقْلِ أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي يَزْجُرُ عَنِ الْقَبَائِحِ وَكُلُّ مَنْ كَانَ رَاجِعُهُ أَقْوَى، كَانَ أَعْقَلَ. (1))

«فرق میان علم و عقل آن است که عقل دانستن نخستین (2) 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 البته این به خودی خود امری وجدانی است.

اما آن چه عقل را نسبت به علم تمایز می دهد بنابر گفته یاد شده، دو نکته است:

یکی آن که عقل «علم اول» است و دیگر آن که عقل بازدارنده از بدی ها است. بهترین معنایی که برای اول بودن این علم خاص (عقل) به نظر می رسد، آن است که بگوییم عقل اکتسابی نیست ادراک های عقلی مبتنی بر تعلیم و تعلم 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

ص: 94

1- معجم الفروق اللغویة / ص 366.

2- «العلم الاوّل» را «دانش نخستین» هم می توان معنا کرد که به معنای دیگر عقل مربوط می شود و ما در ادامه مباحث آن را توضیح خواهیم داد.

ندارد. اما همین که این علم پدید آمد او را از ارتکاب قبايح منع می کند.

بار دیگر تذکار ابتدایی ما در بحث لغوی را به خاطر آورید. گفتیم که کتاب لغت به ما مسمای وجدانی عقل را می نمایاند؛ صحت 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 چنان که خواهیم دید این عقل قابل رشد و تکمیل است. به این معنا که فهم های عقلانی ما از سن بلوغ به بعد - تا یک مدت زمانی - بیشتر می شود. عبارت آخر این قول نیز امکان کمال عقل را بیان می کند: (وَكُلٌّ مِّنْ كَانَ رَاجِرُهُ أَقْوَى كَانَ أَعْقَلًا) (1)

بنابراین عاقل شدن نوعی عالم شدن است که به خاطر متعلق آن از کلی علم جدا می شود. متعلق آن علم حُسن ها و قبح هایی است که وجداناً بدون نیاز به آموزش می فهمیم حتی 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 متعدّد و گستره وسیعی دارد، چرا که هر

ص: 95

1- ذکر این نکته ضروری است که این تعریف تعریفی حد اقلی است. یعنی فقط درصدد تبیین مرز میان عقل و بی عقلی (تحقق ادراک عقلی و عدم آن) است. می خواهد بگوید اگر آدمی به این جا رسید، در جرگه عاقلان درآمده است و این ناظر بر همان حسن و قبح های اولیه ای است که افراد معمولی - اعم از متشرع و غیر متشرع - آن ها را می فهمند این حد اقل است که عاقل را از غیر عاقل جدا می کند و او را در جایگاه بازخواست و کیفر قرار می دهد و گرنه اعتقاد بر این است که اگر کسی در مکتب انبیاء و اولیاء علیهم السلام پرورش یابد، عقلش به کمال گراید و زاجرش قوت گیرد تفصیل این بحث را در مباحث آینده باید جستجو کرد.

ظلمی مبتنی بر رعایت نکردن حقی است و حقوق هم متعدّدند. اگر او بداند که حق چیست، قطعاً قبح نادیده گرفتن آن را هم می‌فهمد.

(1)

البته گاه حق بودن یک حق را شرع معین می‌کند و این نکته‌ای قابل توجه است. به عنوان مثال، ترک نماز (در نخستین نگاه) برای یک انسان - بدون آشنایی با شرع - قبیح نیست. اما اگر برای مسلمانی که خداوند را به الوهیت پذیرفته، مسلم شد که خداوند به نماز امر فرموده ترک نماز - از آن جهت که مصداق نافرمانی خداوند است قبیح می‌نماید بی تردید قبح نافرمانی خداوند برای او ذاتی است و عقل آن را مستقلاً می‌یابد. این فهم و درک در دایره همان علم اول می‌گنجد. زیرا که اول بودن این علم بدان معنا نیست که به هیچ مقدمه‌ای نیاز نداشته باشد. بلکه چنان که گفتیم اکتسابی نبودن مدنظر است. چه بسا درک قبح یک عمل، مبتنی بر مقدمه‌ای غیر عقلی باشد؛ همچون معرفه‌الله در این مثال. (2) اما این نکته که نافرمانی خدا قبیح است دیگر اکتسابی نیست و علم اول به شمار می‌آید.

بررسی یک اشتباه درباره رابطه علم و عقل

به مناسبت بحثی که درباره رابطه علم و عقل به میان آمد به نکاتی در این زمینه اشاره می‌شود تا برخی اشتباهات را بررسی و بازبینی کنیم.

عقل و علم تفاوت وجدانی دارند یعنی می‌یابیم که ما دو گونه معلوم داریم و

ص: 96

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

2- تبیین مقصود از غیر عقلی بودن معرفه‌الله نیازمند بحثی جداگانه است.

فرق بین علم و عقل نیز به فرق میان این دو نوع معلوم بر می گردد. معلومی که در آن حُسن و قبحی ذاتی (1) مطرح است معقول نام دارد؛ اما علمی که در آن رنگی از حُسن و قبح عقلی (ذاتی) نیست فقط علم است و نه عقل پس عقل، اخص از علم و زیر مجموعه ای از آن است بنابراین این جا هم بر محور وجدان مطالب را عرضه کردیم، نه لغت.

ویژگی دیگر معقولاتِ انسان این است که از سن 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 حتی 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 کار هایی انجام می دادیم که اکنون با نظر به آن ها حُسن یا قبح شان را می یابیم و حتی گاه از کرده خود پشیمان می شویم جالب آن که آن هنگام می فهمیده ایم چه می کنیم اما زشتی آن را درک نمی کردیم.

نکته ظریف در این جاست که بسیاری از دانش ها این ویژگی ها را ندارند اما برخی آن ها را نشانه عقل می پندارند. همه انسان ها می پذیرند که کودک خردسال ادراک عقلی ندارد نشانه اش آن که هیچ گاه کسی کودکی را به محکمه نبرده و نمی برد اما همین کودک نسبت به بسیاری از امور فهم دارد و عالم است؛ در حالی که 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

ص: 97

1- بیان دقیق معنای «ذاتی» در ادامه مباحث خواهد آمد.

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 اوه - 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 از این «باید» حُسن یا قُبْح عقلی در می آید و نه آن «دانستن» نشانه عقل است.

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

(الْعَقْلُ غَرِيضَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا الْإِنْسَانُ إِلَى فَهْمِ الْخِطَابِ، فَالرَّجُلُ عَاقِلٌ.) (1)

«عقل، غریزه ای است که انسان به وسیله 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 هر آن چه را نشانه فهم است، نشانه عقل هم بدانیم؛ در حالی که فهم و علم اعم از عقل هستند. چه بسیار درک و فهم هایی که متعلق های آن ها حُسن یا قُبْح عملی نیستند، بنابراین ادراک عقلی شمرده نمی شوند.

این اشتباه در تقسیم بندی متداول عقل به عقل نظری و عقل عملی نیز روی داده

ص: 98

1- المصباح المنیر / ص 579. البته این تعریف به معنای فعلی (یا مصدری) عقل مربوط نمی شود، بلکه به معنای اسمی آن نظر دارد اما این مسأله در اصل بحث در این جا تفاوتی ایجاد نمی کند.

«عقل نظری اشیاء را بدان گونه که هستند ادراک می کند نه بدان گونه که باید انجام پذیرند یا نپذیرند.» (1)

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.

روشن است که آن چه تاکنون درباره عقل گفتیم و آن را ادراک خوبی و بدی دانستیم منطبق بر قسم دوم است. اما با این نحوه بحث ممکن است متهم شویم که ارزشی برای عقل نظری قائل 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 آن چه به نام عقل نظری خوانده می شود به این نام صحیح است یا خیر؟

معمولاً «اَوَّلِیَّات» به عنوان بدیهیات عقل نظری ارائه می شوند. مثلاً «اجتماع نقیضین محال است»، اَوَّل الاوائل محسوب می شود که نیازمند استدلال نیست.

مثال دیگر، «بزرگتر بودن کل از جزء» است.

اکنون سخن در این است که این قبیل فهم ها ادراک های عقلی (به معنای دقیق

ص: 99

1- ماجرای فکر فلسفی در اسلام / ج 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 بزرگانی در فلسفه این تعریف را پذیرفته اند نظیر مرحوم حاج ملاهادی 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 مدرکه و بعضی دیگر قوه 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 استاد جعفر سبحانی، فصل ششم.

کلمه) نیستند شاهد وجدانی این مدعا آن که بسیاری از افراد مفهوم هایی چون «بزرگتر بودن کل از جزء» یا محال بودن اجتماع دو نقیض را می فهمند، اما چنین کسانی را عاقل نمی دانیم آیا در مورد خودمان فهم این قضایا را نشانه 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 اگر چه نتواند گزاره ای در قالب الفاظ برای آن ارائه کند. مثلاً اگر تکه 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 شرایط دیگر هم باشد و هم نباشد اما آیا این نشانه عاقل بودن او است؟ واضح است که این ها 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 وجود عقل در اوست از کمالات دیگرش جدا کرد. به این ترتیب باید بین آن چه مطلق علم و فهم نامیده می شود و آن چه به طور خاص عقل نام دارد تفکیک کنیم. پس هر گونه فهمی را ادراک عقلی دانستن و در نتیجه تسمیه 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 آن‌ها را نشانه‌های فهم می‌دانیم اما هر فهمی فهم عقلانی نیست. توجه دارید که این جا بحث اصلاً لفظی نیست چنان نیست که لفظ عقل را برگزینیم، آن‌گاه در پی معنای لغوی آن باشیم بلکه چنان که بارها تأکید کردیم، معیار وجدان است. وجداناً می‌بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حُسن و قبح‌های عقلی تفاوت می‌کند و.... بعد از این نگاه وجدانی کاوش لفظی و لغوی را آغاز می‌کنیم می‌بینیم آن‌چه که به واسطه داشتن آن آدمی مسؤول و مکلف می‌شود و از او بازخواست می‌کنند ادراک عقلی نامیده می‌شود. از طرف دیگر فهم نکاتی از قبیل «بزرگتری کل از جزء» آن ویژگی را ندارد از این رو به خود اجازه نمی‌دهیم آن‌ها را در دایره ادراکات عقلی وارد کنیم در عین حال با عنایت به فهم و علم بودن آن‌ها را در جایگاه خود می‌نشانیم. (1)

نکته دیگر آن که این خط‌کشی میان علم و عقل بسیار ظریف است و همه جا این مرز رعایت نمی‌شود گاه به عقل علم اطلاق می‌کنیم و گاه به علم عقل؛ چرا که این دو معنای بسیار نزدیکی دارند؛ تا حدی که یکی زیر مجموعه دیگری است در چنین مواردی این عبارت درباره دو لغت صدق می‌کند: (إذا افترقا اجتماعاً و إذا اجتمعا افترقا). آن‌گاه که در صدد تفکیک میان آن دو نیستیم، و هر یک را جداگانه به کار می‌بریم به خاطر مشترکات میان‌شان ممکن است یکی را به جای دیگری به کار بریم اما وقتی این دو در کنار یکدیگر بیایند باید مرز دقیق میان معانی آن‌ها

ص: 101

1- عجیب آن که در فلسفه آن قدر بر عقل نظری تکیه شده است که عقل به معنای حقیقی اش (دانش خوب‌ها و بد‌ها، و در اصطلاح، فلاسفه عقل عملی) منزلتی را که مستحق آن بوده، نیافته است.

رعایت شود. در کاربرد جداگانه علم و عقل نیز در بسیاری از موارد یکی در معنای دیگری به کار می رود در این صورت آن تفاوت وجدانی همچنان برقرار است و صرفاً در مقام کاربرد لفظ، لحاظ نشده است.

حال با توجه به آن چه در مورد چیستی عقل بیان شد نوبت آن رسیده است که ویژگی های عقل را مطرح کنیم. در این جا نیز همان پنج ویژگی علم قابل بیان است.

1-3-3- توصیف عقل (بیان ویژگی های آن)

الف- بداهت معنای عقل

اگر به سراغ عاقل رویم معنای ادراک عقلی را به خوبی درک می کند و در شناخت آن منتظر هیچ تعریفی نمی ماند بلکه هر چه را در توصیف آن می شنود، به آن چه خود وجداناً از عقل می فهمد ارجاع می دهد تا صحت یا سقم آن را بسنجد.

هم در بحث چیستی عقل با همین رویکرد به لغت رجوع کردیم توضیحات مختلف لغویین را دیدیم و با آن چه خود داریم مقایسه نمودیم. اگر فاقد فهم عقلانی بودیم از «علم اول» بودن عقل یا بازدارندگی آن از قبایح اساساً چیزی نمی فهمیدیم چه رسد به آن که اظهار نظری کنیم از سوی دیگر بیانی مانند بیان «المصباح المنیر» را در این باره نپذیرفتیم.

بنابراین بیانات و توصیفات هیچ کدام مانند آن چه خود داریم، روشن و آشکار نیستند. این یعنی بداهت معنای عقل که با بی نیازی آن از تعریف هم ارز است.

ب- ذهنی و فکری نبودن عقل

عقل نیز همچون علم از مقوله فکر و تصوّر ذهنی نیست. تنبه به این نکته

وقتی حاصل می شود که ببینیم لحظه ای که نکته ای برای ما مکشوف و روشن می شود چه رخ می دهد؟ آیا صورتی بر صور ذهنی ما افزوده می شود یا خیر؟ آیا صورتی حاصل می شود یا این که ما صورتی ایجاد می کنیم؟ هیچ کدام صورت ذهنی ممکن است پیش از عالم شدن موجود باشد و منتهی به علم جدیدی شود. پس از علم نیز می توانیم از معلوم صورت ذهنی بسازیم. اما تصوّر با خود علم فرق دارد.

در مورد عقل هم همین گونه است. تفاوت تنها در نوع معلوم است مثال گسترده ظلم و عدل این جا هم کارگشاست. اگر روی وجدان خود از قبح ظلم انگشت بگذارید دقیقاً در لحظه ای که برق فهم می درخشد آن هنگام تصوّری در ذهن پیدا نمی شود. یعنی فهم قبح ظلم به حصول یا ایجاد تصوّری ذهنی در ذهن نیست.

البته بعد از فهم می توانیم قبح ظلم را تصوّر کنیم اما این تصوّر فرع بر فهم قبح ظلم است عقل هم مانند محبت است که اگر کسی آن را در خود نیافته باشد، هر چه تصوّر کند یاوه ای بیش نیست و مشتی بافته بیفایده ذهنی است. بسیاری از تصوّرات ما باطلند و رنگ و بویی از واقعیت ندارند تصوّری حاکی از حقیقت است که مسبوق به فهمی از واقعیت باشد. لذا فهم قبح یا حُسن، از مقوله تفکر و تصوّر نیست.

با این حال کاربرد تصوّرات مبتنی بر فهم می تواند درک های جدیدی را به دنبال آورد. مثلاً اگر کسی قبح ظلم را فهمیده باشد (فهمی که از طریق تصوّر کردن نبوده است) و اکنون درباره نافرمانی خداوند با او سخن بگوید او این را نیز می فهمد بعد درباره مطالبی می اندیشد که قبلاً فهمیده است. این تفکر، «ممکن است» به فهم این نکته منتهی شود که عصیان خداوند از مصادیق ظلم و قبیح

است. اما درک این حقیقت و مکشوف شدن آن خود از مقوله فکر و تصوّر نیست هر چند که در طریق رسیدن به آن تصوّر و تفکر دخیل بوده است. اصولاً عقل و فهم چنان پهلو به پهلو با فکر و تصوّرند که بسیار با یکدیگر مشتبه می شوند.

به طور خلاصه می توانیم بگوییم که هر علمی (و در نتیجه هر عقلی) نوعی انکشاف واقعیت است و تصوّر نه عین کشف شدن است و نه این که لزوماً با تصوّر، انکشافی حاصل می شود حداکثر این است که تصوّر حکایت گر واقعیتی باشد و یا این که به کشف جدیدی از یک واقعیت منتهی شود. تصوّر در صورت اول پس از انکشاف و در صورت دوم قبل از انکشاف است. در هر حال، تصوّر عین انکشاف نیست و نیز نتیجه ضروری تصوّر مکشوف شدن نیست. پس نباید این دو را با یکدیگر یکی گرفت.

با این توضیحات، ما «تصوّر بودن فهم عقلانی» را رد می کنیم نه این که تصوّر را به طور کلی کنار بگذاریم. عقل عاقل از سنخ ادراک (رسیدن به) یک واقعیت است. وقتی معقولی (حُسن یا قبحی) برای انسان مکشوف می شود می تواند ادراک عقلی را تحقق یافته بداند.

حال با عنایت به دو ویژگی مذکور به بررسی دو تعریف مشهور از عقل می پردازیم. (1) معیار صحت یا عدم صحت این تعریف ها، تطابق با وجدان است.

ص: 104

1- این تعاریف بسته به این که چگونه تقریر شوند می توانند معنای اسمی یا مصدری عقل را توضیح دهند.

1- عقل مُدرک کلیات است.

*عقل مُدرک کلیات است. (1)

یکی از تعاریف مشهور فلاسفه از عقل آن است که عقل مدرک کلیات است. (2) گویند ادراک کلیات مربوط به قوه عاقله انسان است؛ در مقابل قوای حس و خیال که مدرک جزئیات می باشند در زمانی که محسوس نزد حاس حاضر باشد حس کاربرد دارد و آن هنگام که محسوس غائب است، خیال به کار می آید.

البته وجود صورت ذهنی در هر سه مورد مشترک گرفته می شود صورت حسی و صورت خیالی (در مورد جزئیات) و صورت عقلی (درباره کلیات). سپس گفته می شود که آن چه انسان را از حیوان جدا می کند همین ادراک کلیات است یعنی حیوان از ادراک کلیات ناتوان است با این تعریف فهم عقلانی مساوی با ادراک مفاهیم کلی است که آن هم چیزی جز یک تصوّر ذهنی از کلیات نیست.

حال ببینیم که آیا بر مبنای وجدان می توان این بیان را به عنوان تعریف عقل پذیرفت؟ در پاسخ ابتدا باید دید که منظور از ادراک کلیات چیست؟ اگر مقصود این باشد که عاقل می تواند مفاهیم کلی را تصوّر کند و تأکید بر «تصوّر» باشد، می گوئیم این نشانه عاقل بودن نیست چرا؟ چون صرف تصوّر کردن اگر چه تصوّر کلی باشد نشانه عالم بودن نیست چه رسد به عاقل بودن. این جا هم به تعریف علم باز می گردیم و می پرسیم که علم چه زمانی حاصل می شود؟ در ویژگی دوم

ص: 105

1- اگر گفته شود: «که عقل توانایی ادراک کلیات است»، معنای اسمی عقل در نظر گرفته شده است. و اگر بگویند: عقل ادراک کلیات است معنای مصدری عقل را لحاظ کرده اند.

2- اسفار اربعه / ج 3 / ص 360 تا 362 و شرح منظومه سبزواری / ص 89.

علم دیدیم که تنها وقتی علم محقق می شود که انکشاف و وجدان واقعیتی در کار باشد و نیز یادآور شدیم که تصوّر عین انکشاف نیست و نتیجه ضروری تصوّر نیز کشف از واقع نمی باشد چون چنین است پس تصوّر علم نیست و چون علم نیست به طریق اولی عقل هم نخواهد بود به تعبیر دیگر این که تصوّراتی در ذهن من موجود است، دلیل آن نمی شود که واقعیاتی هم برای من مکشوف شده باشد. زیرا ممکن است تصوّراتی باطل که از کشف حقیقت برنیامده اند، در ذهن داشته باشیم. پس داشتن تصوّرات کلی در ذهن نشانه عالم بودن و به طریق اولی نشانه عاقل بودن نیست.

اما اگر در ادراک کلیات تکیه بر «ادراک» باشد درست است که بگوییم ادراک کلیات نشانه عالم بودن است. زیرا ادراک همان رسیدن به واقعیت است و علم نیز چیزی جز دست یابی به واقع نیست. اما اگر منظور از ادراک، کشف از واقعیت و نیل به آن باشد دیگر تفاوتی بین ادراک کلی و جزئی در وقت عالم شدن وجود ندارد. عالم شدن در ادراک کلی و ادراک جزئی به یک میزان معنا دار است؛ چون تکیه بر ادراک است و ادراک هم یعنی کشف از واقع. واقع که همان «مُدْرک» است، می تواند جزئی باشد یا کلی.

ولی نکته مهم تر آن است که باید بگوییم ما بر مبنای وجدان از این جهت که کلی را می فهمیم به خود عاقل نمی گوییم. چه بسا کودکی هم که هنوز عاقل نشده است، کلیاتی را بفهمد عاقل شدن آثار و انتظاراتی به همراه دارد که وجود این آثار و توقعات به دلیل فهم آن کلی ها نیست نکته کلیدی آن است که عاقل توانایی های بسیاری از جمله فهم کلیات را داراست اما همه این توانایی ها و دارایی ها نشانه عاقل بودن او نیست. عاقل انواع علم را داراست. از جمله این که

ادراک کلیات می کند (یعنی کلیات برای او مکشوف می شود)، اما از این جا نمی توان نتیجه گرفت که ادراک کلیات، نشانه عاقل بودن اوست. درست مثل آن که چون عقلا- روی دو پای خود راه می روند بر دو پا راه رفتن را نشانه عقل بدانیم به همین ترتیب نمی توان همه فهم های انسان عاقل را فهم عقلانی دانست بلکه در توضیح فهم عقلانی باید در پی نکته ای باشیم که عقلانی بودن فهم به خاطر آن است. اما ادراک کلی از حیث کلی بودنش به عقل عاقل ربطی ندارد. خود ما هم قبل از بلوغ عقلی کلیاتی را می فهمیده ایم که فهم خود را از آن ها به هیچ وجه عقلانی نمی دانیم. به این ترتیب نارسایی این تعریف روشن می شود.

2- عقل، توانایی تفکر و اندیشیدن است.

* عقل، توانایی تفکر و اندیشیدن است. (1)

گاه در تعریف عقل آن را قوه تفکر (توانایی اندیشیدن) دانسته اند. یعنی همین که کسی می تواند فکر کند و کار های خود را با فکر انجام دهد می توان او را عاقل نامید. گاهی این تعریف را به تعریف قبلی ضمیمه کرده و گفته اند توانایی اندیشیدن محقق نمی شود مگر با ادراک کلیات خصوصاً اگر آن اندیشیدن از لحاظ قواعد منطقی صورت برهانی داشته باشد مانند تشکیل قیاس در منطق. (2) مثلاً تشکیل شکل اول از اشکال اربعه قیاس (مانند این که گفته شود هر انسان فانی است و سقراط انسان است پس سقراط فانی است) را به وسیله ادراک کلیات ممکن

ص: 107

-
- 1- در این بیان معنای اسمی عقل اراده شده ولی اگر گفته شود که عقل همان تفکر و اندیشیدن است، معنای مصدری آن مورد نظر است.
 - 2- ماجرای فکر فلسفی / ج 3 / ص 425 تا 427 در نظر نویسندگان توانایی استدلال بوسیله قیاسی که صورت برهانی دارد کامل ترین مظهر عقل نظری است.

می دانند. اگر نتوانیم کلی را بما هو کلی - ادراک کنیم کبرای قیاس (مثلاً هر انسانی فانی است) را نمی فهمیم و نمی توانیم قیاس برهانی تشکیل دهیم و در نتیجه باب اندیشه و تفکر منطقی (مبتنی بر قیاس برهانی) بر ما بسته خواهد شد.

ما در این جا تعریف دوم را جداگانه بررسی می کنیم اگر مشخص شود که این هم در عقل بودن عقل مدخلیتی ندارد آن گاه تکلیف هر دو تعریف به ضمیمه یکدیگر نیز معلوم خواهد بود.

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

بی تردید یکی از توانایی های عاقل تفکر اوست اما چنان که پیش تر هم گفتیم این منطقاً باعث نمی شود که قدرت فکر او را نشانه عاقل بودنش بدانیم با یک مثال ساده، مسأله روشن می شود گاه انسانی فکر خود را در مسیر ظلم به دیگران به کار می اندازد و همواره در این اندیشه است که چگونه می تواند بهتر جنایت کند چنین کسی هم تفکر می کند و هم کبرای قیاس منطقی را می فهمد و توانایی تشکیل قیاس را دارد. اما آیا این ها نشانه عقل اوست؟ در این مورد همه عقلاً تصدیق می کنند که توانایی تفکر درباره بهتر جنایت کردن و اندیشیدن در آن نشانه وجود عقل نیست، بلکه شیطنت است و این فریب کاری ها محصول فکر اوست. این انسان عاقل، عقل دارد اما با تلاش فکری در صدد دستیابی به خدع های کارا تر است و این دیگر برخاسته از عقل او نیست بی تردید فرد جنایت پیشه هم عاقل است چرا که اگر عاقل نمی بود شایسته نکوهش هم نبود اما عاقل بودن او به این نیست که می تواند فکر کند و این فکر را در جاده باطل به راه اندازد. بلکه عقل او به این است که می فهمد ظلم و جنایت بد است در این جا باز هم تعریف وجدانی عقل - دانش

خوبی و بدی - رخ نمایی می کند.

با توجه به این مثال نقض هر تفکری را عاقلانه (مورد تأیید عقل) نمی توان دانست. از آن رو که این تفکر عاقلانه نیست قطعاً نشانه عقل هم نیست. از سوی دیگر فکری ممدوح است که عقل بر آن صحنه بگذارد، مانند تفکری که در جهت تأمین عدالت است. (1) به این ترتیب «عاقلانه بودن تفکر» با معیاری خارج از خود «تفکر» معلوم می شود. آن چه عاقلانه بودن یک تفکر را تضمین می کند، همان کشف عقلی است که از سنخ فکر نیست چنان که در ویژگی اول تذکر دادیم.

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

ج-عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول عقل

فهم و ادراک عقلی به قدری روشن است که به تعریف نیاز ندارد. با این وجود «چگونگی» حصول آن برای ما قابل فهم نیست. ما از نحوه عاقل شدن مان هیچ آگاه نیستیم و این برای هر عاقلی وجدانی است. بهترین مثال، تغییر حالت از کودکی به

ص: 109

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

بلوغ عقلی است. کاملاً به یاد داریم که قبل از بلوغ بدی و خوبی را نمی فهمیدیم اما در حل این معما مانده ایم که چگونه از آن حالت بیرون آمدیم فقط می دانیم که با پیدایش فهم های عقلانی نشانه بلوغ عقلی در ما آشکار می شود بدون آن که نحوه پیدایش آن را بفهمیم اصلاً زمان دقیق آن را هم نمی دانیم. اما فعلاً بحث ما بر روی ناگهانی یا تدریجی بودن آن نیست بلکه تأکید ما بر کیفیت تحقق آن است چطور شد که انتظار ما از خود یا انتظار دیگران از ما به خاطر بلوغ عقلی متفاوت گردید؟ پاسخی روشن به این گونه پرسش ها در دست نیست.

مثال دیگر اوقاتِ عاقل نبودن آدمی مانند وقت خواب است. هیچ عاقلی آن چه را در حین خواب مرتکب شده است به گردن نمی گیرد چون می داند که در آن زمان فاقد درک عقلانی بوده است. اما توضیحی در چرایی و چگونگی آن نمی تواند ارائه دهد. در مورد غضب و شهوت شدید هم که از حجاب های عقل هستند. وضع مشابهی وجود دارد چگونه در هنگام غضب فهم عقلی خود را از دست می دهیم؟ معلوم نیست چگونه پس از رفع حالت غضب، سر عقل می آییم؟ این نیز معلوم نیست کسی که از عصبانیت شدید بیرون آمده فقط می تواند بگوید که «نفهمیدم چه کردم» یا «در آن وقت نمی فهمیدم» و بس بازخواست و کیفر او فقط به خاطر آن است که اجازه داده تا چنان مرحله ای از غضب پیش برود. البته به خاطر

انجام آن مقدمات اختیاری نسبت به همین کاری که در حال عصبانیت شدید انجام داده نیز سزاوار عقوبت است.

این مسأله در تک تک موارد کشف عقلی صادق است. من هرگز از «نحوه» انکشاف قبح ظلم آگاه نیستم در عین این که این مسأله مانند روز برایم روشن است. حال که چنین است و هیچ کشفی از «کیفیت» حصول عقل و درک عقلانی نداریم

باید دهان نگشاییم و در این باره کلامی نگوییم. بی توجهی به این مسأله از نظر معرفت شناسی آدمی را در چاهی می اندازد که رهایی از آن چندان آسان نخواهد بود.

د- اختیاری نبودن عقل

همه توضیحاتی که در مورد اختیاری نبودن علم بیان شد، در مورد عقل نیز عیناً قابل بیان است. اگر بخواهیم مسأله را با دقت تمام طرح کنیم، باید بگوییم در تک تک مواردی که معقول خاصی را می فهمیم می یابیم که اختیار نداریم ما نیستیم که چنین فهمی به خود عطا می کنیم از دیدگاه کلی تر بلوغ عقلی آدمی هرگز به دست او نیست. و جالب این که از کیفیت حصول عقل هیچ وجدانی نداریم اما این موضع انفعالی - و نه فاعلی - خود را در امر عاقل شدن می یابیم.

درباره علم دیدیم که حصول آن به اختیار انسان نیست ولی تعلّم اگر به معنای طلب علم به کار رود در اختیار آدمی است نیز اگر گاهی امری به صورت «إِعْلَمُوا» در متون دینی می بینیم می تواند به یکی از دو معنا باشد اول - طلب علم کنید. دوم - به علمی که دارید عمل نمایید. (1)

اختیاری بودن تعقل

تأمل در مورد عقل و تعقل نیز می تواند حاوی نکات مفیدی باشد وقتی کشفی

ص: 111

1- پس می توان برای علم نیز همچون معرفت دو معنا قائل شد؛ یکی اختیاری و دیگری غیراختیاری. توضیح درباره این دو معنای «معرفت» در کتاب «گوهر قدسی معرفت» آمده است.

عقلانی رخ می دهد، تعبیر «عَقْلٌ - یَعْقِلُ» را به کار می بریم. این تعبیر به خوبی از عاقل شدن انسان گزارش می دهد که نوعی تغییر و صیرورت است. روشن است که این تغییر انفعالی است. اما به نظر می رسد تعقل فعل اختیاری انسان است. در لغت آمده است: (تَعَقَّلَ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ كَمَا يُقَالُ تَحَلَّمَ وَ تَكَيَّسَ) (1) از معانی باب تفعل تکلف است یعنی با زحمت و مشقت به چیزی متصف شدن، که این اختیاری است.

پس می توان تعقل را «مقید کردن خود به حرکت بر طبق میزان عقل» دانست. در این صورت تفکر عاقلانه تنها یکی از مصادیق این مشی عاقلانه است. پیش تر گفته بودیم تفکری عاقلانه است که در چارچوب مکشوف عقلی انجام گیرد و مورد تأیید عقل باشد و گرنه تفکری ناپسند خواهد بود غیر از تفکر رعایت تمام اموری که، عقل حُسن آن را کشف می کند، لازمه «تعقل» است.

تعقل - با معنایی که ذکر شد - یک امر اختیاری و غیر از عقل است، اما «ممکن است» به کشف عقلی جدیدی بینجامد، گر چه لزوماً چنین نخواهد بود. پس می توان گفت که تعقل شرط «کافی» فهم عقلی نیست. از طرف دیگر رسیدن به کشفی عقلی لزوماً پس از تعقل نیست لذا تعقل شرط «لازم» درک عقلانی هم نیست.

با این توضیحات در بیان رابطه تعقل با معنای اسمی عقل می توان این نکته ظریف را باز گفت که: تعقل را می توان به معنای اعمال عقل یعنی به کار بستن قوه و توانایی مذکور دانست. در واقع در این جا به سه حقیقت اشاره کرده ایم: حقیقت

ص: 112

نخست این که ما دارای توانایی خاصی هستیم که آن را عقل می نامیم (معنای اسمی)؛ که البته در داشتن این کمال اختیاری نداریم اما با عنایت و توجه به این توانایی و «اعمال» آن (و نه «اهمال» نسبت به آن) می توانیم به ادراکات عقلی جدیدی برسیم. اعمال عقل همان حقیقت دومی است که می توانیم آن را تعقل بنامیم تا حقیقت سوم - یعنی «یافتن مطلبی عقلی» - برای ما حاصل شود. بدیهی است که در رخدادن حقیقت سوم نیز اختیار ما دخیل نیست. به بیان دیگر آن واسطه اختیاری که تعقل و اعمال عقل است - شرط کافی برای حدوث عقل به معنای مصدری آن نیست

ه-حدوث و تجدّد عقل

ما عاقل شدن را حادث (مسبوق به عدم) می دانیم. این مسبوقیت به عدم را در سه مرحله می توان توضیح داد:

اول آن که به طور کلی تغییر حالت یک فرد به بلوغ عقلی که با درک های اولیه از حُسن و قبح عقلی همراه است - مسبوق به عدم است. هیچ عاقلی را سراغ نداریم که این گونه نباشد برای همه ما در کودکی زمانی وجود داشته که فاقد فهم این امور بوده ایم. (1)

مرتبه دوم - که وجدان آن هم آسان است از دست دادن عقل است در حالت خواب و بیهوشی و غضب شدید و مانند آن پس از گذشتن این حالت ها که عقل

ص: 113

1- بدیهی است که می توانیم این حدوث را با حدوث قوه و توانایی فهم عقلی (معنای اسمی عقل) نیز هم ارز بدانیم.

انسان به جای خود باز می‌گردد - می‌یابد که پس از مدتی غیبت عقل عاقل شده است.

در مرحله سوم اگر کمی دقیق‌تر شویم این صیوروت را در هر مورد درک عقلانی هم می‌یابیم با توجه به این که کمالات انسان به صورت لحظه به لحظه و آن به آن به او داده می‌شود می‌فهمیم از حسن و قبحی که اکنون برای ما مکشوف است تا لحظه پیشین خبری نبوده است. یعنی این فهم فعلی مسبوق به عدم است. عاقل تر شدن انسان را نیز با همین بیان می‌توان توضیح داد. (1) مثلاً فردی نه معقول دارد. عقل او بیش از این به جایی نمی‌رسد در صورتی که این فرد با تنبه به معقول دهم به کشف جدیدی برسد این حدوث را نسبت به مکشوف دهم نیز خواهد یافت و بدان اعتراف خواهد کرد.

و اما در مورد تجدد عقل نیز چنین باید گفت:

در بحث علم، «بقاء» علم را به حدوث مستمر آن تحلیل کردیم. در مورد عقل نیز چنین است. این تعبیر مسامحه آمیز را به کار می‌بریم که «عقل دارم». (البته با عنایت به معنای مصدری عقل یعنی عاقل شدن) (2) اما با اندکی توجه وجدانی می‌بینیم بهتر است بگوییم که خداوند تا این لحظه موجبات عاقل شدنم را فراهم کرده است. اما هیچ تضمینی وجود ندارد که لحظه بعد این روشنی مکشوفات عقلی برای من به خاموشی نگراید. بدین ترتیب عقل (عاقل شدن) من در این

ص: 114

1- لازم به ذکر است که توجه دیگر عاقل تر شدن با توجه به معنای اسمی عقل، امکان پذیر است؛ که در آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

2- چنان که در گذشته بیان شد در این بخش معنای مصدری یا فعلی، عقل محل کلام است؛ در بخش آینده درباره معنای اسمی آن مفصلاً بحث خواهد شد.

لحظه مختص همین لحظه است و در واقع با عقل من در لحظه بعدی تفاوت دارد. وجه اشتراک شان در این است که به یک چیز تعلق گرفته اند و آثار واحدی دارند این همان چیزی است که از آن به «تجدد» تعبیر می کنیم.

البته ما عدم «تجدد» را در مورد کمالات دیگر غیر از عقل نیز گاه تجربه کرده ایم گاه به طور موقت و گاه همیشگی. مثلاً به هنگام بیماری اعطا نشدن کمال سلامتی را یافته ایم. این هم تذکری دیگر است درباره تجدّد کمالات در آدمی همه کمالات انسان چنین است و عقل (عاقل شدن)، نیز از این امر مستثنی نیست.

ص: 115

از بحثی که تاکنون داشتیم روشن شد که «عقل» به معنای مصدری آن (عاقل شدن)، یک حالت وجدانی و انفعالی است که در انسان حادث می شود مستندات لغوی این معنا را بیان کردیم و سپس برای یافتن تلقی صحیح از آن به ذکر ویژگی های وجدانی این حالت انفعالی پرداختیم از آن جا که کاربرد این معنا برای لفظ «عقل» و مشتقات آن در زبان فارسی متداول و مأنوس نیست لازم دیدیم که شواهدی از آیات کریمه قرآن مطرح کنیم در ترجمه و تفسیر برخی از آن ها تنها وجه مورد قبول همین معنا از «عقل» است و در برخی دیگر از آن ها این معنا به عنوان یک احتمال موجه قابل قبول به نظر می رسد ارائه این نمونه ها از قرآن کریم به وجدان هر چه بهتر مباحث پیشین کمکی شایان می کند و می تواند مکمل بحث های وجدانی و لغوی باشد در این بحث مهم ترین ویژگی معنای انفعالی عقل را ملاک بررسی قرار می دهیم که عبارت است از: غیر اختیاری بودن آن.

1-4-1- معنای اختیاری و غیراختیاری عقل

همان طور که گفتیم تأکید اصلی ما در این قسمت بر بحث درباره اختیاری یا غیر اختیاری بودن عقل معطوف است. در بحث اخیر در پی برداشت وجدانی از عقل به عنوان نوعی فهم به این نکته رسیدیم که عقل - به معنای مصدری آن -

امری کاملاً غیراختیاری است که در انسان حادث می شود و به مجدد نیاز دارد. فهم یک حسن یا قبح به اختیار خود ما نیست پیش تر تفاوت بین فکر کردن و فهمیدن و نیز تمایز میان فکر و عقل بیان شده بود فکر کردن عمل اختیاری انسان است، که گاه از یک کشف عقلانی بر می خیزد و به کشفی دیگر می انجامد. با این وجود، مغایرت میان فکر و کشف عقلی همچنان به قوت خود باقی است.

این همسایگی نزدیک عقل و فکر در خیلی از موارد، اشتباهاتی پدید می آورد، تا آن جا که در ترجمه و تفسیر برخی از آیات قرآن معمولاً به جای عقل، فکر و اندیشه و تعقل را می نشانند در حالی که این ها همه اختیاری انسان است. به سه نمونه ترجمه بنگرید:

1- (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)

«در این نشانه هایی است برای جمعیتی که می اندیشند.» (1)

2- (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)

«قطعاً در این (ها) برای مردمی که تعقل می کنند نشانه ای است.» (2)

3- (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)

«امید که در اندیشه فرو روید» (3)

«شاید تعقل کنید» (4)

اکنون برخی از این آیات را می آوریم و در فضای مفهومی آن ها قرار می گیریم تا

ص: 120

1- سوره روم / آیه 24، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

2- سوره نحل / آیه 67 ترجمه محمد مهدی فولادوند.

3- سوره غافر / آیه 67 ترجمه محمد مهدی فولادوند.

4- سوره غافر / آیه 67 ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

بینیم که حمل معنای غیراختیاری عقل بر چنین آیاتی مفهومی روشن تر می‌رساند. با عنایت به چنین معنایی برای عقل فصلی جدید در فهم معنای آیات و روایات گشوده می‌شود و مطالب بسیاری آشکار می‌گردد که تاکنون مغفول بوده است.

در این جا باید به این نکته مهم اشاره شود که عقل علاوه بر معنای غیراختیاری یاد شده به معنایی اختیاری نیز به کار رفته است. شواهد این حقیقت در آیات و روایات فراوان یافت می‌شود. وقتی آدمی به «باید»ی عقلی عمل می‌کند و از «نباید»ی عقلی می‌پرهیزد او را عاقل می‌خوانند و کار او را «عقل» می‌نامند. این همان معنای اختیاری عقل است. لحن برخی روایات در معرفی عاقل چنین است: عاقل کسی است که به فلان کار عمل می‌کند یا از فلان کار می‌پرهیزد. این گونه عبارات بدان معنا نیست که اگر کسی آن «باید» را انجام ندهد یا به این «نباید» دست یازد، لزوماً کشف عقلی برایش رخ نداده باشد، یعنی به معنای غیراختیاری، عاقل نشده باشد. پس معنای صحیح چیست؟ اگر بدانیم که عاقل یعنی کسی که امری حَسَن و یا قبیح را به صورت غیر اختیاری - دریافته باشد آن گاه انتظار می‌رود که به باید یا نبایدی که به آن حَسَن یا قُبَح مربوط است - اختیاراً - تن دهد.

برای مثال در حدیث آمده است

(الْعَاقِلُ مَنْ تَوَرَّعَ عَنِ الذُّنُوبِ وَ تَنَزَّهَ عَنِ الْعُيُوبِ). (1)

«عاقل کسی است که نسبت به گناهان ورع داشته و از عیب‌ها منزه باشد.»

از این رو در بسیاری از موارد وقتی عقل و مشتقات آن به کار می‌رود چنین

ص: 121

معنایی از عقل - یعنی عمل به کشف عقلی خویش - منظور نظر است. (1) یکی از مصادیق این معنای عقل که اختیاری است تفکر بر اساس عقل یا تفکر عاقلانه می باشد که پیش تر بدان اشاره شد. اما حساب تفکر یا اندیشیدن به طور مطلق از معنای اختیاری عقل جداست و نباید این دو را یکی دانست در این باره در دفتر دوم مفصلاً بحث خواهد شد.

اکنون به چند نمونه از آیات قرآن کریم در این زمینه اشاره می کنیم. در حدیث معتبر و مشهوری که هشام از امام کاظم علیه السلام نقل کرده به اکثر این آیات اشاره شده و حضرتش در مورد آن ها توضیح داده اند. (2) غرض از آوردن این آیات، بررسی معانی دقیق و صحیح آن ها در پرتو مباحثی است که تاکنون درباره معنای مصدری عقل بیان کردیم.

ص: 122

1- مشابه این نکته ظریف درباره علم نیز بیان شد معرفت نیز دو معنا دارد که بر هر دو معنا شاهد لغوی موجود است گاه معرفت در معنای نیل به حقیقت چیزی و ادراک آن به کار می رود که امری غیراختیاری است. و گاه به معنی «اقرار» است که انسان در آن اختیار دارد در آیات و روایات، وقتی سخن از معارف دینی (معرفت خدا، معرفت پیامبر و معرفت امام معصوم) به میان می آید، آن جا که به جنبه قدسی معرفت توجه شده معرفت امری است کاملاً غیر اختیاری که به صنع الهی در آدمی ایجاد می شود. اما هر جا که انسان به عنوان موجودی مختار مکلف به معرفت شده معرفت در معنای اقرار است که انسان مانند هر فعل قلبی در آن اختیار دارد. این «معرفت اقراری» به دنبال آن «معرفت ادراکی» می آید و مکمل آن است. بی توجهی در تفکیک این دو معنا مشکلات متعددی را در برخورد با آیات و روایات به وجود آورده است. بحث تفصیلی در حل این مسائل را در کتاب «گوهر قدسی معرفت» می توان پی گرفت.

2- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 12.

خداوند به واسطه عقول حجّت‌ها را برای مردمان کامل گردانیده و آن‌ها را با ادله به ربوبیت خویش رهنمون شده است. امام کاظم علی علیه السلام در بیان این نکته این آیه را

تلاوت فرموده اند:

(إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَى بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.)

«به راستی، در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز، و آن کشتی که در دریا روان است و به مردم بهره می‌رساند و آبی که خدا از آسمان نازل کرده است و به سبب آن زمین را بعد از مرگش زنده ساخته و هر جنبنده‌ای که در آن پراکنده است و در گرداندن بادها و در ابری که میان آسمان و زمین به تسخیر درآمده آیاتی است برای قومی که می‌فهمند.»

خداوند متعال، در موارد متعددی در قرآن کریم مظاهر قدرت خویش را برشمرده و در پایان تذکر داده است که در این مظاهر برای «عاقلان» نشانه‌ها و آیاتی وجود دارد. مظاهری چون: زمین و آسمان، برق و باد و باران، مهر و ماه و ستارگان، مرگ و حیات، روز و شب و... (1) در موارد دیگری نیز فرموده که در

ص: 123

شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

معمولاً دو عبارت: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) و (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) را مانند هم معنا می کنند. یعنی همواره عقل را مساوی فکر می دانند. از این رو هر جا عقل آمده جای آن فکر و اندیشه را می نشانند. اما با بحث هایی که انجام شد تمایز میان عقل و فکر امری کاملاً واضح و پذیرفتنی است. تعقل و اندیشیدن اختیاری هستند. اما عقل امری غیراختیاری است عقل بدین معنا یعنی نوعی فهم کاملاً- با آن چه در آیات مذکور آمده سازگار است انسان عاقل به آن چه در این عالم وجود دارد، ژرف می نگرد. آن گاه به وجود صناعی غیر مصنوع متنبه می شود. در حقیقت یک کشف عقلانی برایش صورت می گیرد که تحقق آن به اختیار او نبوده است چنین کشفی ممکن است تنها برای برخی از افراد رخ دهد

نه برای همه این جاست که عقل (عاقل شدن) به عنوان پدیده ای معنا می گیرد که در انسان حادث می شود. پیش تر اشاره کردیم که در تک تک موارد هر دو حالت محتمل است. در برخورد یک شخص با یک مصنوع خاص، ممکن است این کشف برایش رخ دهد. در این صورت «عَقْلَ» در مورد آن شخص صادق است. اما اگر در مواجهه او با مصنوع دیگری چنین کشفی پیش نیاید؛ آن مصنوع برای او آیه نشده است. پس نمی توانیم در این مورد برای او عقل را به کار ببریم. این تفسیری مناسب درباره آیتت آیه برای عاقل است علاوه بر این چه بسا شخصی بدون هیچ گونه تفکری به هنگام مواجهه با یک، مصنوع آیتت آن را بیابد و «عَقْلَ» برای او حاصل شود. به هر حال، اگر کسی به جای (لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)، (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) را قرار

ص: 124

دهد معنای آیه تغییر می کند؛ هر چند که آن معنای دیگر با مضمون برخی آیات دیگر قرآن مطابقت داشته باشد چرا که در موارد دیگری هم بر آیتیت آیات برای متفکران تأکید شده است؛ چنان که ذکر شد ولی این امر به ما اجازه یکی دانستن عقل با فکر در آیات قرآن را نمی دهد چنان که در توضیح معنای عقل گذشت اصولاً تساوی عقل و فکر از جهت لغوی مردود است.

1-4-3-سوره غافر / آیه 67

(هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَ لِيَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.)

«او کسی است که شما را از خاک سپس از نطفه، سپس از علقه آفرید. سپس شما را به صورت نوزاد از رحم بیرون می آورد تا به کمال رشدتان برسید و سپس پیر شوید برخی از شما کسانی هستند که پیشاپیش جانشان گرفته می شود و تا به سرآمدی معین برسید و شاید که به عقل دریابید.»

در پاره ای از آیات قرآن- از جمله همین آیه شریفه - خداوند به انسان تذکر داده است که ما برای شما آیات خود را تبیین کردیم و نشان دادیم (لعلکم تعقلون) (1) شاید کشف و دریافت عقلی برای شما رخ دهد همچنین می فرماید که ما قرآن را عربی قرار دادیم و فرو فرستادیم، (لعلکم تعقلون). (2) در همه این موارد، با تأمل

ص: 125

1- بقره / 73 و 242 نور / 61، حدید / 17.

2- یوسف / 2، زخرف / 3.

جمله (لعلکم تعقلون)، به نکته ای قابل توجه می رسیم.

از عبارت (لعلکم تعقلون) می فهمیم که کشف عقلانی، نتیجه ضروری دیدن آیات نیست بلکه امری است که ممکن است به و الهی حادث شود و در اختیار انسان نیست خداوند متعال در آیه فوق تحولات و تقلبات انسان را از ابتدایی ترین مراحل خلقت تا پایان حیات او یادآور می شود و سپس می فرماید که انتظار می رود با دیدن این مراحل شما به نتیجه ای عقلی برسید.

البته سنت الهی بر این است که به دنبال آیاتی که قرار داده - به ویژه آیات بینه - این کشف عقلی برای بیشتر انسان ها تحقق یابد و بدین وسیله حجت بر آنان تمام گردد. اما این باعث نمی شود که صنع خدا را در این کشف عقلی دخیل ندانیم. حتی در موارد بسیار روشن، نیز این خداوند است که فهم را برای ما محقق می سازد در هر حال، بین بودن یک آیه دلیل بر این نیست که آیه بودن آن را صنع خدا ندانیم.

البته در برخی موارد هم، خداوند با عبارت (لعلکم تتفكرون) به انسان ها خطاب می کند که تمایز آن با (لعلکم تعقلون) روشن است.

1-4-4-سوره انعام / آیه 32

امام کاظم علیه السلام در بیان این که خداوند اهل عقل را موعظه کرده و آن ها را به آخرت ترغیب نموده است به این آیه اشاره دارند:

(وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟)

«وزندگانی دنیا جز یک بازی و سرگرمی نیست و سرای آخرت، برای کسانی که تقوا دارند بهتر است افلا تعقلون؟»

در ترجمه های مرسوم، معمولاً (افلا تعقلون) را این گونه معنا می کنند که «چرا تعقل نمی کنید؟» اما ظاهراً خداوند هشدار می دهد که دنیا بازیچه ای بیش نیست و آخرت برتر از آن است آن گاه با این استفهام انکاری به انسان خطاب می کند که آیا این مطلب - یعنی برتری آخرت بر دنیا را نمی فهمید؟ یعنی انتظار می رود مطلبی به این روشنی را به عقلمندان دریابید این نکته با معنایی از عقل که گفتیم کاملاً سازگار است. یعنی فهم «حُسن ترجیح آخرت بر دنیا و قبح فرو نهادن آخرت» از مصادیق عقل است.

البته می توان در این جا عقل را به معنای اختیاری اش گرفت یعنی حال که دانستید دنیا جز لهو و لعب نیست چرا مطابق این فهم عقلی خود عمل نمی کنید؟ در این فرض بحث بر سر عملکرد انسان است؛ عملکردی عاقلانه که بر مبنای کشف عقلانی غیراختیاری از او انتظار می رود.

1-4-5-سوره صافات / آیات 136 - 138

امام کاظم علیه السلام در ادامه می فرمایند:

(یا هِشَامُ! ثُمَّ خَوْفَ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ عِقَابَهُ، فَقَالَ تَعَالَى:

ثُمَّ دَمَرْنَا الْآخِرِينَ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ، وَ بِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟)

«ای هشام سپس خداوند کسانی را که عقاب او را در نمی یابند هشدار داده و فرموده است:

سپس دیگران را نابود کردیم و شما هم بامدادان بر آن ها می گذرید و هم شامگاهان، أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟»

در مورد این آیه نیز می توان عقل را اختیاری دانست (یعنی عملکرد عاقلانه

مقصود باشد) که در آن بحثی نیست اما غیر از این احتمال آیا عقل را به معنای غیر اختیاری آن هم می توان دانست؟ پاسخ مثبت است؛ خداوند تذکر می دهد که با گذر بر آثار گذشتگان آیا نمی یابید که عاقبت مشابهی نیز در انتظار شماست؟

مفهوم «تخویف» با این معنا سازگار است که کسی را نسبت به خطری که در پیش دارد و از آن غافل است هشدار دهیم. او ابتدا درکی و فهمی از آن خطر ندارد. اما با هشدار و تذکری که ما می دهیم انتظار داریم آن فهم برایش حاصل شود در مورد عقاب الهی نیز چنین است خداوند غافلان از عقاب را با نمایاندن آثار پیشینیان تذکر می دهد و سپس به صورت استفهام انکاری از آنان می پرسد که آیا این مسأله را نمی فهمید؟

این فهم عقلانی، صنع خداست که بر اساس سنت اکثری او در انسان ایجاد می شود.

1-4-6-سوره بقره / آیه 171

امام کاظم علیه السلام در ادامه کلام به هشام می فرماید:

(یا هشام! تُمْ دَمَ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ.)

«ای هشام سپس خداوند غیر عاقلان را نکوهیده است.»

یکی از نمونه هایی که حضرتش در نکوهش اینان شاهد می آورند این آیه است:

(مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بَكُمُّ عُمَى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ) (1)

ص: 128

1- بقره / 171.

«مَثَل كَسَانِي كَه كَفَر وَّرَزِيدَنَد مَانَنَد كَسِي اَسْت كَه بَه اَن كَه جَز صَدَائِي وَنَدَائِي نَمِي شَنُود بَانِگ مِي زَنَد اَن هَا نَاشَنُوَايَان، گَنگان و نَابِينَايَانَنَد، پَس ايشان نَمِي فُهَمَنَد.»

در این مورد و موارد مشابه - معمولاً در ترجمه (لا- يعقلون) می گویند: «تعقل نمی کنند.» بر اساس این ترجمه کافران به دلیل آن که «تعقل نمی کنند»، سزاوار نکوهش اند. اما با توضیحاتی که خواهد آمد به نتیجه ای جالب توجه خواهیم رسید و آن این که اساساً در این جا «عقل» را نمی توان اختیاری معنا کرد از طرفی می دانیم که ستایش یا نکوهش فقط درباره فعل اختیاری مطرح می شود. پس این سؤال به ذهن می رسد که نکوهشی که حضرت کاظم علیه السلام از آن سخن گفته اند، به خاطر چیست؟ سعی می کنیم با مدد جستن از روایات و همراهی تأملات وجدانی پاسخی مناسب برای این پرسش بیابیم.

ابتدا باید به تحلیل دقیق این تمثیل قرآنی بپردازیم: «نَعَق» و «نَعِيق» یعنی بانگ زدن. نَعَق، فریاد چوپانی است که با آن گوسفندان را از ادامه مسیری باز می دارد و به مسیری دیگر می راند. (1)

روشن است که وقتی چوپان فریاد می زند گله جز صدایی (و به تعبیر آیه، دعایی و ندایی) چیز دیگری نمی فهمد مهم نیست که چوپان چه کلمه ای را بر زبان بیاورد. گوسفندان معنایی را از کلمات نمی فهمند آن چه آنان می شنوند فقط همان صوت است و بس و کافی است صدای چوپان بلند باشد تا منظورش برآورده شود. اکنون ببینیم در این تمثیل بانگ زننده کیست و جایگاه کافران کجاست؟ تفسیر

ص: 129

1- (نَعَقَ الرَّاعِي بِعَنَمِهِ: صَاحَ بِهَا وَرَجَرَهَا) المنجد / ص 820.

مجمع البيان آیه را این گونه معنا می کند و آن را مورد تأیید امام باقر علیه السلام می داند:

(مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي دُعَائِكَ إِيَّاهُمْ، أَى مَثَلُ الدَّاعِي لَهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ كَمَثَلِ التَّاعِقِ فِي دُعَائِهِ الْمَنْعُوقَ بِهِ مِنَ الْبَهَائِمِ الَّتِي لَا تَنْهَمُ وَإِنَّمَا نَسَمَعُ الصَّوْتِ. فَكَمَا أَنَّ الْأَنْعَامَ لَا يَحْصُلُ لَهَا مِنْ دُعَاءِ الرَّاعِي إِلَّا السَّمَاعُ دُونَ تَنْهَمِ الْمَعْنَى فَكَذَلِكَ الْكُفَّارُ؛ لَا يَحْصُلُ لَهُمْ مِنْ دُعَائِكَ إِيَّاهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ إِلَّا السَّمَاعُ دُونَ تَفْهَمِ الْمَعْنَى، لِأَنَّهُمْ يُعْرَضُونَ عَنْ قَبُولِ قَوْلِكَ....) (1)

«مثل کسانی که کفر ورزیدند در این مورد که ایشان را فرا می خوانی یعنی مثل دعوت کننده ایشان به ایمان مثل کسی است که بانگ می زند بر سر چهار پایانی که چیزی نمی فهمند و فقط صدا را می شنوند همان طور که برای چهارپایان از خواندن چوپان چیزی جز شنیدن صوتی حاصل نمی شود و فهم معنایی رخ نمی دهد کفار نیز چنانند که وقتی ایشان را به ایمان فراخوانی چیزی جز شنیدن صدای تو برایشان حاصل نمی شود و معنایی را نمی فهمند زیرا که آن ها از پذیرفتن سخن تو روی گردانند...»

این مثال بسیار روشن است. بدیهی است که حیوان در نفهمیدنش مختار نیست. چنین نیست که نخواهد بفهمد. خداوند به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم می فرماید که حکایت تو با

کافران همچون آن چوپان و گله است. اگر چه تو در مسند هدایت، نهایت جهد خود را به کار بندی آن ها نخواهند فهمید. واضح است که این نفهمیدن به اختیار آن ها نیست بلکه خداوند چنان کرده که آن ها از شنیدن مواعظ پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و انذار او هیچ اثری نپذیرند و دلشان تکان نخورد.

ص: 130

اکنون سؤال در این جاست که چرا اینان چنان شده اند؟ و اگر نمی فهمند و در این نفهمیدن مختار نیستند چرا مذمت گشته اند؟ کدام کار ایشان را سزاوار نکوهش کرده است؟

در پاسخ به این سؤال مهم ناگزیریم به نکاتی درباره هدایت و اضلال خدا و مسائل مرتبط با آن اشاره کنیم. (1)

1 - هدایت، الهی چیزی جز اعطای علم و معرفت از جانب خداوند به بندگان نیست معرفت صنع خداست. لذا هدایت نیز کار اوست و بندگان در برابر این صنع الهی حالت انفعال دارند. بر این مطلب روشن وجدانی، تأکیدات فراوان و حیانی موجود است.

در جای جای قرآن، هدایت به خدا نسبت داده شده است. او به هر که بخواهد، صراط مستقیم را می نماید و هر که را بخواهد از هدایت محروم می گرداند. بندگان در این باره هیچ استحقاقی ندارند زیرا که اساساً هدایت از مصادیق فضل خداوند است. هیچ کس بر او حقی ندارد و هیچ عاملی جز خواست او در اصل ایجاد این امر (هدایت بندگان) دخیل نیست.

(وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ). (2)

«و خداوند هر که را بخواهد به راه راست هدایت می کند.»

(لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ). (3)

«هدایت آنان بر تو نیست؛ و لکن خداوند هر که را بخواهد هدایت

ص: 131

1- بدیهی است این اشاره اشاره ای گذرا است. علاقمندان به توضیح این مطالب را به کتاب «گوهر قدسی معرفت» ارجاع می دهیم.

2- بقره / 213.

3- بقره / 272.

(ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ.) (1)

«آن هدایت خداوند است که هر که از بندگانش را بخواهد بدان رهنمون می سازد.»

در فرهنگ معارف دین - یعنی قرآن و بیان معلمان قرآن علیهم السلام - اضلال خداوند یعنی این که کسانی را که نمی خواهد هدایت نمی کند. بنابراین، اضلال خداوند به معنی گمراه کردن نیست چرا که گمراه کردن عملی قبیح است بلکه به مفهوم نمایاندن راه است به عنوان مثال در آیاتی با این مضمون: (يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (2) هدایت و اضلال به همین معنا به کار رفته است.

2 - فعل بندگان - پس از انفعالی که نسبت به هدایت الهی در ایشان حاصل می شود - می تواند بر دو گونه باشد یا می پذیرند و یا نمی پذیرند. این جاست که معرفت به معنای دوم اقرار و اعتقاد به عنوان عمل اختیاری انسان مطرح می شود. آن که پذیرا می شود مؤمن و آن که تسلیم نمی گردد، کافر است. پس باید حساب ایمان مؤمن و کفر کافر را از هدایت الهی جدا کرد.

3 - در مرتبه بعد، موضوع ازدیاد هدایت مؤمن و محرومیت کافر از هدایت بیشتر الهی مطرح می شود. آیات و روایات بر این دو به عنوان سنت الهی تأکید فراوان دارند. خداوند کسی را که به هدایت اولیه گردن نهاده، بیشتر هدایت می کند:

(وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى.) (3)

«و خداوند هدایت بیشتری نصیب کسانی می کند که هدایت را

ص: 132

1- انعام / 88.

2- نحل / 93.

3- مریم سلام الله علیها / 76.

(الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى). (1)

«کسانی را که هدایت پذیرفتند هدایت افزود.»

در مقابل کسی را که هدایت نخستین را نمی پذیرد از هدایت بعدی محروم می سازد سنت الهی بر آن است که به خاطر کفری که کافر می ورزد او را عقاب می کند و این عقاب به صورت بسته شدن باب فهم معارف دیگر تجلی می کند. از امام باقر علیه السلام نقل شده که در وصف نجات یافتگان به صبر و تقوی فرمودند:

(وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْحَلِيمُ الْعَلِيمُ، إِنَّمَا غَضَبُهُ عَلَى مَنْ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ رِضَاءً وَإِنَّمَا يَمْنَعُ مَنْ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ عَطَاءً. وَإِنَّمَا يُضِلُّ مَنْ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ هُدًى). (2)

«و دانستند که غضب خداوند بردبار دانا تنها بر آنان است که خشنودی او را رد کرده اند و عطای خود را فقط از کسانی باز می دارد که بخشش او را نپذیرفته اند و تنها کسانی را اضلال می کند که هدایت او را نپذیرفته اند.»

حصری که توسط لفظ «اتما» در کلام امام معصوم آمده نشان آمده، نشان می دهد که اضلال شدگان (محروم ماندگان از مراتب بعدی هدایت) تنها در میان کسانی اند که به سوء اختیار خود هدایت اولیّه الهی را نپذیرفته اند.

از مصادیق بارز اضلال خداوند آن است که راه درک و فهم را بر آنان می بندد.

در نتیجه، آنان می بینند و می شنوند اما به فهمی که در پی این سمع و بصر مورد

ص: 133

1- محمد صلی الله علیه و اله و سلم / 17.

2- کافی / ج 8 / ص 52 / ح 16.

انتظار است، نمی رسند به تعبیری چشم و گوش دل آن ها بسته می شود:

(فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ). (1)

«چنین است که دیدگان کور نمی شوند ولی دل هایی که در سینه هاینده، کور می شوند.»

(و نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ). (2)

«و ما بر دل های ایشان مهر می زنیم از این رو، آن ها نمی شنوند.»

تصریحاتی بر این موضوع (وجود چشم و گوش دل در عین نابینایی و ناشنوایی آن ها) بخش وسیعی از آیات و روایات را به خود اختصاص داده است.

4 - نتیجه آن که کافر به دلیل فعل اختیاری خود یعنی نپذیرفتن هدایت اولیه - کیفر می بیند و دیگر از گفتار و دیدار پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم، فهمی برایش حاصل نمی شود. نکته مهم در این جاست که کافران در این نفهمیدن مختار نیستند. همچنان که ناشنوا و نابینا از جهت گوش و چشم سر در نشنیدن و ندیدن حقایق، مختار نیستند. به بیان دقیق تر نفهمیدن یعنی اعطا نشدن فهم از جانب خدای متعال که در این مورد اختیاری ندارند.

اما نکوهش کافران به خاطر آن مقدمات اختیاری است که خود انجام داده اند و خود را سزاوار عذاب الهی کرده اند. بدین ترتیب نکوهش غیر عاقلان، امری معنادار خواهد بود در عین این که در عاقل نبودن شان مختار نیستند.

ص: 134

1- حج / 46.

2- اعراف / 100.

آیه دیگر در نکوهش غیر عاقلان به بیان امام کاظم علیه السلام - چنین است:

(وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ) (1)

«[ای پیامبر] و از ایشان کسانی هستند که به تو گوش فرا می دهند اما آیا تویی که ناشنویان را می شنوایی اگر چه در نیابند؟»

با دقت در این آیه و آیات قبل و بعد آن می فهمیم که آیه، وصف کسانی است که حجت بر ایشان تمام شده اما آن ها با کمال وقاحت در مقابل پیامبر خدا ایستاده اند.

در آیات پیشین در سوره یونس تقابل میان افراد کافر، فاسق، سرکش، مفسد و ظالم با رسولان الهی گزارش شده است خداوند آیات خویش را برای آنان بر می شمارد اما ایشان همچنان بر کفر خویش اصرار می ورزند آیات او را دروغ می شمارند بر خدا افترا می زنند و پیامبر را مانند دیگر انسان رها - بلکه ساحر - می خوانند خداوند حالات آنان را وصف می کند و به پیامبر می آموزد که در برخورد با آنان چگونه باشد و چه بگوید تا آن رجا که در وصف آن ها می فرماید:

(وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ)

آن ها استماع می کنند یعنی به اختیار خود با گوش سرشان به کلام پیامبر توجه کنند اما باز هم شنیدن - یعنی فهم کلام - برای آن ها حاصل نمی شود. در آیه شریفه میان استماع - به معنای گوش فرادادن با شنوا شدن تفکیک شده است.

اولی صنع انسان و به اختیار اوست و دومی صنع خداوند و غیر اختیاری بشر می باشد. شرط گوش دادن سلامت بدن است؛ اما شنوایی به سلامت قلب و روح

ص: 135

آیه بعدی نیز بر کوردلی آنان تأکید می کند:

(وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ.) (1)

«و از ایشان کسانی هستند که به تو می نگرند اما آیا تو نابینایان را هدایت می کنی اگر چه نبینند؟»

در این آیه هم بین نظر کردن و بینا شدن فرق گذاشته شده؛ اولی اختیاری و کار انسان است ولی دومی کار خدا و غیراختیاری انسان می باشد. نگریستن (نظر کردن) با چشم سر انجام می پذیرد و بینا شدن (ابصار) با چشم دل اگر این یکی بسته شود، آن دیگری فایده ای نخواهد داشت.

پس از این دو آیه خداوند می فرماید:

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ.) (2)

«خداوند هیچ ظلمی به مردم روا نمی دارد؛ بلکه مردمان هستند که به خود ستم می کنند.»

این تأکیدی است بر نکته ای که گفتیم: این که آنان در جرگه (لا یعقلون) و (لا یبصرون) درآمده اند به خاطر کاری است که خود کرده اند. این حرمان ظلم خداوند به ایشان نیست. بلکه عذابی است که مستحق آن شده اند، و به همین دلیل نکوهش می شوند. این ها همان کسانی اند که ایمان نخواهند آورد اعم از این که پیامبر هشدارشان بدهد یا ندهد؛ خداوند به سوء اختیار آن ها به دل های شان مهر زده و پرده ای بر دیدگان آن هاست:

ص: 136

1- یونس علیه السلام / 43.

2- یونس علیه السلام / 44.

(حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) (1)

تفسیر امام رضا علیه السلام ذیل این آیه، گویا تر از هر بیانی است:

(الْحَتْمُ هُوَ الطَّنْعُ عَلَى قُلُوبِ الْكُفَّارِ عُقُوبَةً عَلَى كُفْرِهِمْ) (2)

«ختم یعنی مهر زدن بر دل های کافران از جهت عقوبت بر کفرشان.»

البته این کیفر ویژه کافران، نیست بلکه مؤمنان را نیز تهدید می کند، چنان که فرموده اند:

(الدَّنْبُ عَلَى الدَّنْبِ يُمِيتُ الْقَلْبَ) (3)

«گناه روی گناه قلب را می میراند.»

مقصود از گناه روی گناه این است که انسان پیش از آن که از گناه قبلی خود توبه کند گناه بعدی را مرتکب شود. این روش قلب آدمی را می میراند مرگ قلب زمانی است که از مواعظ اثر نپذیرد و از فهم محروم شود. زمانی که قلب بمیرد، نه می شنود و نه می بیند.

معنای تجدّد فهم و عقل در این جا روشن می شود. تا زمانی که کسی در طریق هدایت سیر کند، خداوند اعطای فهم به او را ادامه می دهد و علم و عقل را برای او تجدید می کند اما هشدار داده که اگر انسان از هدایت حقه روی برگرداند دادن این فهم را قطع می کند و این هشدار است برای همه افراد در هر درجه ای که باشند.

ص: 137

1- بقره / 7.

2- عیون اخبار الرضا علیه السلام / ج 1 / ص 123.

3- مجموعه ورام / ج 2 / ص 118.

این آیه نیز در کلام امام کاظم علیه السلام مورد استناد واقع شده است:

(أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ؟ إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا.)

«آیا می پنداری که اکثر ایشان می شنوند یا می فهمند؟ آن ها نیستند مگر مانند چهارپایان بلکه گمراه ترند.»

در سوره فرقان نیز به شیوه ای مشابه سوره یونس - صف آرای پیروان باطل در برابر پیامبر خدا صلی الله علیه و اله و سلم ترسیم شده است. کافرانی که پیامبر را دروغگو می دانند و گفته های او را افسانه پیشینیان می خوانند آنان پیامبری را که در کسوت بشر است همانند ایشان می خورد و همچون آنان در بازار ها راه می رود، فردی جادو شده می نامند اما خداوند بار دیگر آخرت را به یادشان می آورد. در بیان کلام الهی آنان ظالمان گم کرده راه اند که در قیامت - زمانی که حکومت قاهره خدای واحد قهار بارز می شود - دست را به نشانه ندامت می گزند و آرزو می کنند که ای کاش با پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم همراه می شدند.

خداوند از قوم موسی و نوح علیهما السلام و نیز قوم عاد و ثمود نمونه می آورد، آن گاه به

پیامبر خاتم صلی الله علیه و اله و سلم چنین می فرماید:

(أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا؟) (1)

«آیا آن کسی را دیده ای که معبود خود را هوای خویش قرار داده؟ آیا تو وکیل او هستی؟»

ص: 138

(أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ؟ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا.)

در این جا سخن از کافرانی است که هوای نفس را معبود خویش گرفته اند وجه شباهت اینان به «أنعام» روشن است. آن ها از سمع و بصر قلبی محرومند. این کیفر الهی در پی کفران نعمت هدایت گریبان شان را گرفته است. این قاعده ای کلی است که مؤیدات نقلی آن را آوردیم.

در این مورد نیز غیراختیاری بودن عقل کاملاً واضح است.

1-4-9-سوره عنكبوت / آیه 63

آخرین آیه ای که از کلام امام کاظم علیه السلام به هشام نقل می کنیم، آیه 63 از سوره

عنكبوت است که نکوهش اکثریت را بیان می دارد:

(وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَىٰ بِهِ الْأَرْضَ مِنَ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ.)

«و اگر از ایشان بپرسی چه کسی از آسمان آب فرو فرستاد و بدان زمین را پس از مرگش حیات بخشید خواهند گفت خدا بگو: الحمد لله. اما اکثر آن ها نمی فهمند.»

آیه درباره کافران است که می گویند: نازل کننده باران از آسمان و حیات بخش زمین خداست. اما گفتار ایشان از روی علم و اعتقادشان نیست. این آیه مشابه آیه ی 25 سوره لقمان است با این تفاوت که در آیه سوره لقمان تعبیر (لا يعلمون) به

کار رفته است. (1) البته علم و عقل یک حقیقت دارند و عاقل شدن، در واقع نوعی عالم شدن است. بنابراین تفاوت یاد شده فاصله چندانی بین معنای این آیات ایجاد نمی کند. حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام در روایتی در توضیح آیه سوره لقمان فرموده اند:

(أَيُّ إِنَّهُمْ لَا يَقُولُونَ ذَلِكَ إِلَّا تَلْقِينَا وَ تَأْدِيبًا وَ تَسْمِيَةً. وَ مَنْ لَمْ يَعْلَمْ وَ إِنْ شَهِدَ، كَانَ شَاكَاً حَاسِداً مُعَانِداً. وَ لِذَلِكَ قَالَتِ الْعَرَبُ: مَنْ جَهَلَ أَمْرًا عَادَاهُ. وَ مَنْ قَصُرَ عَنْهُ عَابَهُ وَ أَحَدَ فِيهِ، لِأَنَّهُ جَاهِلٌ غَيْرُ عَالِمٍ.) (2)

«یعنی ایشان آن را جز برای تلقین و تأدیب و نام بردن نمی گویند. (فقط به زبان اظهار می کنند.) و هر کس که نداند؛ اگر چه گواهی دهد، شک کننده، حسود و معاند است. و به همین خاطر عرب گفته است هر که جاهل نسبت به امری باشد، با آن دشمنی می کند و هر که از آن در ماند بر آن خرده می گیرد و از آن منحرف می شود، زیرا که او جاهلی غیر عالم است.»

از بیان حضرتش فهمیده می شود که این گروه نسبت به آن چه به زبان می گویند، علم و فهم کافی ندارند. از این رو شهادت شان در مورد خداوند فقط زبانی است نه قلبی. با توجه به این معنا (لا یعقلون) در آیه مورد بحث غیر اختیاری خواهد بود.

در این جا بررسی برخی از آیات مورد اشاره امام کاظم علیه السلام پایان می پذیرد. اما برای تکمیل این بحث دو مورد دیگر از آیات قرآنی را یادآور می شویم و معنای عقل را در آن ها بررسی می کنیم.

ص: 140

1- وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.

2- تحف العقول / ص 429.

(أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ.)

«آیا امید دارید که آنان به شما ایمان آورند در حالی که گروهی از پیشینیان ایشان، کلام خدا را می شنیدند و سپس بعد از آنی که آن را به عقل دریافته بودند تحریف می کردند در حالی که می دانستند.»

اساس روایت امام حسن عسکری علیه السلام، (1) آیه درباره منافقان یهود است آن ها وقتی حجّت و دلیل آشکار پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم را دیدند، منافقانه تظاهر به ایمان کردند. اما هنگامی که بار دیگر یهودیان خلوت گزیدند پرده از چهره نفاق خود برداشتند در کمال صراحت قصد خود از اظهار ایمان را فریب مسلمانان اعلام کردند و معجزات و آیاتی را که دیده بودند از دیگر یهودیان فرو پوشیدند خداوند به وسیله این آیه پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و مسلمانان را از اعتقاد سوء آن ها آگاه ساخت و فرمود که آیا امید بسته اید آن ها ایمان آورند و به دل هایشان شما را تصدیق کنند؟ در حالی که اینان همان کسان اند که گروهی از پیشینیان آن ها در زمان حضرت موسی کلیم الله علیه السلام کلام خدا را می شنیدند سپس آن را تحریف می کردند و برای دیگر افراد بنی اسرائیل باز می گفتند بعد از آنی که آن را فهمیده بودند و می دانستند که خود، دروغ می گویند.

این گروه از یهودیان شایسته نکوهش اند زیرا از کار خود، کاملاً آگاه اند. آن ها کلام خدا را شنیده اند کلام الهی را با توجه به این که از جانب خداست و نباید تحریفش

ص: 141

کنند، دریافته اند (قبیح تحریف کلام خدا را فهمیده اند)؛ اما با این وجود، کلام خدا را از آن چه شنیده اند تحریف می کنند و برای سایر یهود باز می گویند.

البته ضمیر در «عَقَلُوا» را به «تحریف» نیز می توان بازگرداند. در این صورت معنای آیه چنین می شود که آن ها قبیح تحریف را می فهمیدند، اما با این وجود، مرتکب آن می شدند و همین سبب نکوهش آنان است.

در هر دو صورت بهترین معنا برای عقل در این آیه فهمیدن است. بی اعتنایی اختیاری آن ها به این کشف عقلانی و عمل برخلاف آن، آن ها را سزاوار کیفر می کند. این بی اعتنایی اختیاری در پی یک پدیده غیراختیاری یعنی فهم صورت گرفته است.

1-4-11-سوره انفال / آیه 22

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَ أَنْتُمْ تَسْمَعُونَ (20) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ هُمْ لَا يَسْمَعُونَ (21) إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (22) وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ (23)

«ای کسانی که ایمان آورده اید خدا و رسول او را اطاعت کنید و از او روی برنگردانید در حالی که می شنوید (20) و مانند کسانی نباشید که گفتند شنیدیم در حالی که نمی شنیدند (21) همانا بدترین جنبنندگان نزد خداوند. افراد ناشنوا و لال در باطن اند که نمی فهمند (22) و اگر

خداوند در آن ها خیری می دانست آن ها را شنوا می کرد و اگر آن ها را شنوا می ساخت پشت می کردند و روی گردان می شدند. (23)»

این آیه نیز در مقام نکوهش کسانی است که گزاره (لا- یعقلون) در وصف آن هاست. این نفهمیدن آن ها غیراختیاری است؛ اما اعمالِ اختیاری شان آن ها را به ورطه ای انداخته که خداوند باب فهم را بر ایشان بسته است نکوهش آن ها نیز به خاطر فراهم کردن همان مقدمات اختیاری است. آیه بیست و سوم به زیبایی بر این نکته تاکید می کند که چون خداوند خیری در اینان سراغ ندارد شنوای شان نکرده است. آن ها در حقیقت شنوا نیستند که البته تقصیر با خودشان است بی تردید مقصود از سمع و شنیدن در این جا همان سمع حقیقی (فهم) است که صَدَّعَ خداست. البته خداوند علم پیشین دارد بر این که اگر باز هم فهم را برای آنان تحقق بخشد، آن ها روی می گردانند. اما این علم پیشین الهی اختیار آن ها را در این روی گرداندن نفی نمی کند.

در بررسی آیاتی از قرآن درباره عقل به همین آیات اکتفا می کنیم. از این بررسی نتیجه می گیریم که معنای غیر اختیاری عقل که بیشتر اوقات مورد غفلت واقع می شود - نه تنها معنایی قابل قبول است بلکه در بسیاری از موارد معنایی غیر از آن را نمی توان پذیرفت.

بخش دوم : نور علم و عقل

اشاره

فصل 1 - اثبات نور علم و عقل

فصل 2 - عقل و عاقل و معقول

فصل 3 - معرفت نور علم و عقل

ص: 145

*فصل 1: اثبات نور علم و عقل (1)

ص: 147

1- از این پس سخن از علم به معنای اسمی آن است. یعنی همان حقیقتی که انسان با دارا شدن آن توانای بر فهم (علم) به معنای مصدری آن می شود. این دو معنا در آغاز همین دفتر از هم تفکیک گردید. در بخش اول به معنای مصدری علم نظر داشتیم و اکنون (در بخش دوم) به معنای اسمی آن می پردازیم.

بخش اول را بر اساس این واقعیت بنا نهادیم که علم و عقل چیزی جز عالم شدن و عاقل شدن نیستند. آن گاه درباره این دو رویداد سخن گفتیم و ویژگی های هر یک را برشمردیم در این بخش درباره نور علم و نور عقل سخن می گوئیم و دخالت این نور را در دو فرآیند یاد شده متذکر می شویم. بدین منظور ناگزیریم ابتدا به فقر ذاتی عالم و عاقل اشاره کنیم.

به منظور تبیین صحیح پدیده علم در گام نخستین نیازمند تلقی و دریافتی صحیح از ذات (ماهیت [1](#)) انسان هستیم که به عنوان عالم از او یاد می شود تا خود انسان را شناسیم عالم شدن او را نیز - آن گونه که در حد وجدان ماست - نتوانیم تحلیل کرد. چون 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 ویژگی هایی ذاتی انسان است با طرح مباحث آینده روشن می شود که انسان ذاتاً فقیر است و کمالات مختلف از جمله علم - هیچ کدام ذاتی او نیست.

ص: 149

1- خواهید دید که در این جا مقصود ما از «ماهیت»، اساساً با مفهوم رایج فلسفی آن متفاوت است. بنابراین به منظور درک این تفاوت و پیشگیری از سوء تفاهم های بعدی خواننده را به دقت و تأمل بیشتر در توضیحاتی که می آید، فرا می خوانیم.

در مقام معرفی «ذات» انسان با این پرسش روبرو هستیم که انسان - بدون در نظر گرفتن همه کمالات و دارایی های خود و با نظر به ذاتش - چه ویژگی هایی دارد؟ اگر در معرفی ذات انسان در پی بیان ذاتیات او باشیم با تشبیهات آینده به این پاسخ می رسیم که 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 ذات او 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 بوده است. عالم شدن نیز کمالی است که از خارج ذات عالم سرچشمه می گیرد و از ذات او نمی جوشد به تعبیر دیگر علم برای عالم صفتی عارضی است و ذاتی او نیست.

در بخش اول بیان شد که غیراختیاری بودن، یکی از ویژگی های علم است؛

یعنی انسان جاهل به خواست خودش عالم نمی گردد. در واقع برای تصدیق غیر اختیاری بودن علم باید به فقر ذاتی عالم نسبت به علم توجه داشته باشیم؛ با این توجه سرّ اختیاری نبودن علم نیز روشن می شود.

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.

2-1-1-1-2-ذات (ماهیت) عالم مشارالیه لفظ «من»

حال که مدعای اصلی در بحث فعلی طرح شد با تذکار های وجدانی - نه

تصوّرات ذهنی - مقصود خود را از ذات عالم توضیح می دهیم.

ذات عالم (یا ماهیت او) همان چیزی است که عالم با لفظ «من» از آن یاد می کند. 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 ماهیت او چیزی نیست جز آن چه با لفظ «من» بدان اشاره می شود (ما يُشار إليه بأننا). این «من» برای هر فرد یک مشار الیه بدیهی می باشد این اشاره البته اشاره ای ذهنی و فکری نیست. یعنی هر فردی اوصاف و کمالاتی دارد که در مقام اشاره وجدانی به خود و اخبار از این دارایی ها می گوید: «من» اوصاف و کمالاتی دارم که وجداناً آن ها را کشف و تصدیق می کنم.

2-1-1-3-ثبات «من»

نکته مهم آن است که این «من» در همه تحولاتی که هر فردی دارد ثابت است و تغییری نمی کند. به عبارت دیگر همه تغییرات بر «من» عارض می شود.

ما، پیوسته نوساناتی در اوصاف خود می یابیم. می یابیم که با دستیابی به کمالی اوج می گیریم و وقتی آن را از دست می دهیم به حسیض می رویم. همه دارایی های، ما دستخوش زیاده و نقصان اند و آمد و شد دارند اگر امروز قدرت جوانی هست، فردا ضعف پیری جای آن را می گیرد و ... همچنین همه ما از افت و خیزهایی که در کمالات خود می بینیم گزارش می دهیم و آن را گزارشی واقعی و صحیح می دانیم؛ مثلاً می گوئیم که «من قوی بودم و اکنون ضعیف گشته ام.» با تأمل در این قبیل گزاره ها، عنصری می یابیم که در طول تحولات ما ثابت است و در هر حالتی باشیم آن حالت را به همان «عنصر ثابت» نسبت می دهیم. آن عنصر چیزی جز

ص: 151

«من» ما نیست. هم قوت را به من نسبت می دهیم و هم ضعف را. می گوییم: «من» قوی هستم یا «من» ضعیف هستم.

برای تنبه به ثبات من مثال هایی بیان می شود ذکر این مثال ها به معنای ارائه استدلال فکری برای اثبات ثبات من نیست؛ بلکه فقط به منزله منبه و مذکری است تا ما را به این واقعیت وجدانی نزدیک تر کند.

نمونه اول سلامت و بیماری است. وقتی که بیمار می شویم می گوییم: «من بیمار شدم» تا از این واقعیت خارجی (بیماری «من») خبر دهیم. نیز زمانی که سلامت خویش را باز می یابیم می گوییم: «من بهبود یافته‌ام» همچنین توجه داریم که هیچ یک از دو حالت بیماری و سلامت ذاتی من نیست؛ یعنی «من» من، نه اقتضای بیماری دارد و نه اقتضای سلامت بلکه هر دوی این حالات بر من عارض می شوند. به تعبیر دیگر «من» من به ذات خود نه سلامت دارد و نه بیماری. این همان «من» مورد بحثی است که در این تحولات کاملاً ثابت می ماند. یعنی همانی که بیمار بود همو سالم می شود. اگر این «من» تغییر می کرد دیگر معنی نداشت که دو گزاره «من بیمار بودم» و «من بهبود یافته‌ام» را در پی یکدیگر به کار بریم. حلقه ارتباطی این دو گزاره که واقعیت های مختلف را نشان می دهند، وجود یک «من»

ثابت است این حالت ها در حقیقت صفت من هستند. بدیهی است که صفت غیر موصوف است و بر آن عارض می شود. ما این موصوف ثابت را - که صفات مختلفی می پذیرد - ذات یا ماهیت می نامیم و با لفظ «من» بدان اشاره می کنیم.

بنابراین «من» من، دچار دگرگونی نمی شود.

نمونه دوم تغییر و تحول در اجزاء سازنده بدن «من» است. نظریه ای در علم تجربی چنین می گوید که هر چند سال یک بار همه سلول های جدید بدن جایگزین سلول های کهنه می شوند. بر فرض صحت این نظریه آیا این تغییر حال وجدانی مرا نسبت به «من» خود تغییر می دهد؟ بدیهی است که چنین نیست و هرگز کسی نمی گوید که «من» من عوض شده است. اساساً اگر «من» ثابتی در کار نمی بود، نمی توانستیم بگوییم که سلول های من عوض شده اند. یعنی من بودن «من» به سلول های خاص این زمان یا چند سال پیش من بستگی ندارد.

از این جا پیدا است که بدن «من» همان «من» نیست یعنی هیچ نقشی در «من» بودن من ندارد توانایی هر یک از اعضای بدن من تغییر می کند، اما آن چه در این میانه ثابت است «من» من است و اگر غیر از این می بود دیگر نمی توانستیم حالات مختلف را به خود نسبت دهیم.

2-1-1-5- ذاتی نبودن حالات روحی «من»

ثبات «من» در تحولات روحی هم دیده می شود. ما حالات روحی گوناگون داریم؛ مانند عصبانیت، آرامش، حبّ و بغض. اما هیچ یک از این ها ذاتی ما نیست. کسی که اکنون عصبانی است می یابد که ذات یا «من» او همان ذات چند لحظه قبل اوست که عصبانی نبود. ذات او تغییر نکرده اما تغییر صفات را پذیرفته است. هر دو حالت متضاد - عصبانیت و آرامش - به یک چیز نسبت داده می شود که ما آن را «ماهیت» می نامیم.

گاهی فردی می گوید: «من آدم سابق نیستم و ما این سخن را نشانه دگرگونی

شخصیت او می دانیم اما باید توجه داشته باشیم که همین شخصیت نیز تنها مجموعه ای از حالات روحی است که در معرض تغییر است. مثلاً کسی که تا چندی پیش سخاوت نداشته می تواند با تمرین این خوی پسندیده را به دست آورد. اگر خصلت های دیگر او نیز به نیکی گراید می گوئیم که او تغییر شخصیت داده است، اما «من» او همچنان ثابت مانده است. این من همان است که صفات قبلی و هم حالات فعلی به او نسبت داده می شود. لذا اگر می گوئیم که «او» تغییر کرده است؛ یعنی «او»ی ثابتی صفاتی را از دست داده و صفات دیگری یافته است.

2-1-1-6- انسانیت هم ذاتی «من» نیست.

گفته شد که حالات جسمی و روحی «من»، غیر از «من» است. اکنون می افزاییم که حتی انسانیت من هم غیر از من است که می تواند از من سلب شود زیرا انسانیت من به داشتن مجموع های از دارایی های خاص انسانی است. این دارایی ها هم مثل هر دارایی دیگر می تواند از ماهیت «من» انسان سلب شود.

بسیاری می پندارند که انسانیت ذاتی ماهیت انسان است اینان ماهیت خود را همان انسان می دانند اما وقتی که درباره انسانیت سخن می گوئیم مقصود ما مجموعه ای از کمالات است که وجدان می کنیم و آن ها را وجه تمایز خود با دیگر موجودات می دانیم یعنی می دانیم که انسان و حیوان موارد اشتراکی همچون شهوت و نیاز به غذا دارند؛ اما انسان به سبب برخی موارد افتراق خود را از حیوان متمایز می داند. مثلاً من که خود را به صورت انسان می بینم چنین می گوئیم: «من انسان هستم.» اما این کمالات من (انسانیت من) چیزی نیست که ذاتی من باشد. هر لحظه ممکن است خداوند آن را از من بگیرد و من به حالت حیوانی در آیم. در آن

صورت من دیگر انسان نخواهم بود. اگر در آن حالت هنوز فهم و وجدانی از خود داشته باشم گزارش می دهم که من انسان نیستم.»

هم گزاره «من انسان هستم» در حالت نخست صحیح است و هم گزاره «من انسان نیستم» در حالت اخیر پس در هر دو حالت من ثابتی وجود دارد که انسانیت و حیوانیت به آن نسبت داده می شود. پس انسانیت، غیر من است.

یکی از مصادیق سلب انسانیت از من «مسخ» است که به عنوان عذابی الهی در قرآن کریم بدان تصریح گشته است:

(وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَلْنَا لَهُمْ كُونًا قَرْدَةً خَاسِئِينَ!) (1)

«شما آن کسانی از خودتان را که در مورد (حفظ حرمت) روز شنبه تجاوز کردند شناخته اید پس ما به ایشان خطاب کردیم: میمون های خوار و مطرود باشید!»

اساساً زمانی این عذاب (مسخ)، برای من عذاب تلقی می شود که من درک ثابتی از خود، پیش از مسخ و پس از آن داشته باشم و بیابم که کمالاتی را که پیش از مسخ واجد آن بوده ام، اکنون از کف داده ام درک همین فقدان مایه عذاب من می شود. در حالی که اگر «من» من عوض شده باشد - یا به اصطلاح «نه من» شده باشد - دیگر عذابی هم مطرح نیست زیرا در آن صورت، ماهیت ثابتی در کار نیست تا معذب واقع شود آیه دیگر قرآن در این خصوص چنین است:

(فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قَرْدَةً خَاسِئِينَ!) (2)

ص: 155

1- بقره / 65.

2- اعراف / 164.

«پس وقتی نسبت به آن چه بازداشته شده بودند سرکشی و تجاوز کردند به آن ها خطاب کردیم: میمون های خوار و مطرود باشید!»

در این آیه نیز خطاب عتاب آمیز خداوند به صراحت بر این مطلب تأکید دارد که ماهیتی که تاکنون خود را به صورت انسان می یافت از این پس خود را به شکل بوزینگان می بیند او با وجود آن که برخی کمالات پیشین - همچون عقل و علم - را می یابد اما بعضی دارایی های دیگر خود مانند شمایل انسانی خویش را از دست رفته تلقی می کند. او به وساطت همین علم و عقل کنونی که دارد خواری حالت فعلی را می یابد و لذا معذب می شود.

بنابر آن چه گفته شد، انسانیت ذاتی من یا ماهیت نیست، پس «من» یا ماهیت مساوی با انسان نمی باشد.

2-1-1-7-عالم شدن و عاقل شدن، ذاتی «من» نیستند.

حال نوبت آن رسیده است که به سراغ علم برویم. علم نیز همچون کمالات دیگری که من متصف به آن می شوم، ذاتی «من» نیست.

پیش تر گفتیم که وقتی حقیقتی برای «من» روشن می شود، می گوئیم: «نسبت به آن حقیقت عالم شده ام.» بر این «شدن» (تغییر حالت و صیوروت) در گذشته تأکید شد. بديهی است در این صیوروت وجدانی «من» من ثابت است. آن ماهیتی که اکنون عالم شده است همان ماهیتی است که تا پیش از این جاهل بود. به عبارت دیگر، «من» جاهل عالم شده ام. پس علم عالم شدن نیز خارج از ذات من است (علم، ذاتی من نیست). من با نظر به ذاتم عالم نیستم بلکه عالم می شوم. و هنگامی که عالم می شوم احساس تغییر در ماهیت خود نمی کنم در من بودن من تغییری ایجاد

نشده بلکه اکنون فقط صفتی را می یابم که تاکنون فاقد آن بوده ام.

عقل نیز حکایتی مشابه دارد. عقل به معنای عاقل شدن برای انسانی رخ می دهد که پیش از آن جاهل بوده است پس عقل از ذات او بر نمی خیزد. عقل نیز صفتی است که هر لحظه ممکن است از ماهیت من سلب شود. در آن صورت من جاهل می شوم این آمدن و رفتن علم و عقل امری است که همواره در ما رخ می دهد و ما رفتن آن دورا به عنوان «فراموشی و غفلت» می شناسیم.

2-1-1-8-عالم و عاقل شدن بالغیر

دریافتیم که عاقل شدن یا عالم گشتن ذاتی ما نیست اکنون به جای ذاتی نبودن علم و عقل می توانیم عبارت معادل آن را بیان کنیم: ما «بالغیر» عالم یا عاقل می شویم ماهیت ما به ذات خود واجد این دو کمال نیست و چیزی خارج از ذات ماست که ما را به این دو صفت متصف می سازد مقصود از بالغیر بودن علم و عقل نیز همین است. (1)

2-1-1-9-غیریت وجود «من» با «من»

تاکنون به این جا رسیدیم که اگر کمالات مختلف از ماهیت سلب شوند یا دچار دگرگونی شوند باز هم ماهیتی قابل وجدان باقی می ماند در این قسمت به بحث درباره دارایی اساسی ماهیت یعنی «وجود» می پردازیم. «وجود» از یک لحاظ با بقیه دارایی های ما تفاوت دارد ویژگی وجود آن است که اگر از ماهیت سلب شود،

ص: 157

1- تفصیل و تکمیل این نکته را در بند 2 - 1 - 2 خواهیم دید که این «غیر» کیست و چیست. ان شاءالله.

دیگر چیزی به عنوان ماهیت باقی نمی ماند و در نتیجه قابل وجدان نخواهد بود. یعنی «من» خود را فقط در فرض موجودیت می یابم به گونه ای که اگر موجود نباشم نمی توانم از من سخن بگویم حال که من موجودم، چنین تعبیر می کنم: «من» مالک وجود هستم. بدین ترتیب «من موجود» همان عنصر ثابتی است که تاکنون درباره اش سخن رانیدیم. توجه داریم که این جا نیز «من» به صفت وجود، متصف گشته است.

اما این ویژگی مهم «وجود» (تلازم ماهیت با وجود یا تحقق ماهیت به وجود) ممکن است این توهم را در ذهن پدید آورد که من همان وجود هستم در صورتی که این برداشت صحیح نیست. اگر کسی وجود را عین «من» بداند، باید تبیینی وجدانی از مدعای خویش ارائه کند در حالی که ما می گوئیم چون وجود هم نوعی دارایی است و دارایی های من عین من نیستند لذا وجود هم غیر ماهیت است پس مغایرت ماهیت و وجود امری کاملاً بدیهی است البته چون ممکن است برخورد های نادرست فکری ما را از وجدان این امر دور کرده باشد، سعی می کنیم با چند تذکار، زمینه وجدان آن را فراهم آوریم:

اگر «من» را مساوی «وجود» بگیریم، آن گاه «من» بودن من، مساوی وجود داشتن من است. در حالی که این معادله برقرار نیست وقتی می گوئیم «من من هستم» معنایی اراده می کنیم که وقتی می گوئیم «من موجود هستم» همان معنا مورد نظر ما نیست. هر مخاطب عاقلی از این دو جمله دو معنای متمایز دریافت می کند. این دو جمله از دو حقیقت متفاوت خبر می دهند. «من من هستم» از باب این که «الف الف است» همیشه صادق است. (این همانی یا هوهویت)؛ چرا که در گزاره «من من هستم»، موضوع و محمول هر دو برای مخاطب یک مفهوم در بردارند اما در گزاره

«من موجود هستم»، کلمه «من» معنایی دارد و «وجود» معنایی دیگر یعنی وقتی کسی می گوید: «من موجود هستم» مقصودش با وقتی که بگوید: «من من هستم» تمایز دارد. نشانه دیگر این تمایز وجدانی آن است که به جای وجود در عبارت «من وجود دارم» نمی توانیم کلمه «من» قرار دهیم!

برای تنبه بیشتر به این تمایز نقیض جمله اول را در نظر می آوریم: «من من نیستم». این جمله تناقض آمیز است و معنایی صحیح ندارد. اما این فرض که «من موجود نیستم» می تواند معنایی کاملاً صحیح داشته باشد. یعنی فرض سلب موجودیت از من، تناقض آمیز نیست. البته توجه داریم که در این صورت، دیگر اثری از «من» هم باقی نخواهد ماند پس «موجود نبودن» بر «من» قابل حمل است؛ یعنی می توانیم فرض کنیم که من با از دست دادن همه دارایی هایم معدوم شوم ولی حمل «نه من» بر «من» به هیچ وجه قابل فرض نیست.

2-1-1-10-فهم و اخبار از ماهیت؛ فقط در ظرف موجودیت آن

گفتیم که تو هم مساوی دانستن «وجود» با ماهیت (من)، از آن جا ناشی می شود که دارایی وجود تفاوتی اساسی با سایر کمالات ماهیت دارد. توضیح این که اگر هر یک از کمالات از من گرفته شود باز هم «من» باقی می ماند مثلاً اگر علم به یک معلوم گرفته شود، باز هم «من» در کار است و می توانم بگویم «من جاهل شدم». اما اگر وجود سلب شود، دیگر «من» باقی نمی ماند.

سپس تنبه دادیم که نتیجه منطقی این ویژگی وجود، تساوی وجود با ماهیت نیست. یعنی «من»، متصف به صفت وجود می شود و البته قوام و تحقق موصوف (من) به این صفت خاص است و این هر دو ملازم یکدیگرند. اما از این جا نتیجه

نمی شود که وجود از من قابل سلب نباشد بلکه در گزاره من موجود هستم با نفی موضوع محمول نیز معدوم می شود و این ویژگی در مورد سایر صفات وجود ندارد.

با عنایت به این نکته، تنها در زمانی می توانیم درباره ماهیت سخن بگوییم که ماهیت موجود باشد با سلب وجود از ماهیت ماهیت نه قابل درک است و نه توصیف شدنی. لذا نمی توانیم مفهومی را بر آن حمل کنیم.

بنابراین در عین این که تحقق ماهیت را به داشتن وجود می دانیم میان ماهیت و وجود نیز تفکیک می کنیم و همه احکام مربوط به ماهیت را با فرض موجودیت و در ظرف موجودیت بر آن حمل می کنیم پیش از موجودیت خبری از ماهیت نداریم و دهانمان در توصیف آن کاملاً بسته است.

همچنین این فرض صحیح است که ماهیت در آینده ای که پیش رو دارد، وجود را از دست بدهد. در آن حال ماهیت هیچ است و اصطلاحاً «لاشیء» می شود. اما توجه داریم که در آن زمان دیگر هیچ فهمی از ماهیت هم نداریم نتیجه آن که نه درباره پیش از موجودیت، ماهیت توان سخن گفتن داریم و نه پس از معدوم شدن آن. بدین ترتیب از بسیاری سوء تفاهم ها جلوگیری می شود.

2-1-1-11- فقر و ناداری: تنها ذاتی ماهیت

دانستیم که قدرت، سلامت و..... نیز ویژگی های روحی، هیچ یک ذاتی «من» نیستند و من با نظر به ذات خود دارای هیچ کدام از این ها نیستیم و همه کمالات با «من»، غیریت دارد.

بنابراین شخص عالم - در حالی که خود را هم انسان و هم عالم می یابد - اگر به

کمال انسانیت و عالمیت خود وجداناً نظر کند هیچ کدام را عین خود و جوشیده از ذات خود نمی یابد. او می تواند فرض کند، عالم قادر سالم و... نباشد و حتی انسانیت خود را هم از دست بدهد چرا که انسانیت چیزی جز مجموعه کمالات انسانی قابل سلب از او نیست. فرض سلب تک تک اعضاء این مجموعه از آدمی تناقض نمی انجامد. کمالات انسانی ذاتی ذات انسان نیستند. بنابراین می توان گفت: تنها یک ویژگی ذاتی ماهیت است ناداری و فقر از خود هیچ نداشتن و تهی دست، بودن همان فقر ذاتی است که تنها ویژگی ماهیت «بما هیّ هیّ» محسوب می گردد. بنابراین وقتی گفته می شود ماهیت ذاتاً فقیر است، یعنی با نظر به ذاتش هیچ ندارد. این بیان بهترین معرّف ماهیت است «من» آن قدر فقیر و نادار هستم که اگر بخواهم خودم را هم بشناسم، به خودی خود نمی توانم باید موجود باشم و علم و ادراک داشته باشم تا بتوانم بگویم: «من». حتی این دو کمال (وجود و علم) را من به خودی خود (ذاتاً)، ندارم بلکه باید به «من» اعطا شود. به طور کلی همه صفات، ماهیت عارض بر او می شوند و هیچ چیز جز همان فقر ذاتی از آن خود ماهیت (به ذات ماهیت) نیست.

تعبیر مترادفی که برای فقر ذاتی به کار می بریم این است که «ماهیت» ظلمانی الذات است. یعنی هر آن چه که هر کس به عنوان «من» از خود می شناسد، ذاتاً دارای هیچ کمالی نیست بلکه این کمالات همگی بالغیر و قابل سلب از او هستند. البته ما در بیان مظلّم الذات بودن ماهیت انسان از خود آغاز کردیم در گام بعدی هر کسی در مورد دیگران نیز می تواند حکم به ظلمت ذاتی کند. زیرا اگر در مقام گفتگو و تفاهم با آن ها قرار گیرد آنان نیز همین ویژگی فقر ذاتی را در مورد خود تصدیق و گزارش می کنند. ما آن گونه که حقیقت خود و کمالات مان را وجدان

می‌کنیم نسبت به ماهیات دیگران وجدان نداریم ولی گزارش‌های آنان را منطبق بر تلقی خود از کمالاتمان می‌یابیم از این رو می‌توانیم آن‌ها را نیز ظلمانی‌الذات بدانیم.

2-1-2-2- تنبه یافتن به نور علم و عقل

2-1-2-1-2- تحقق عالم شدن به سبب نور علم

مقصود از فقر ذاتی عالم را دریافتیم. وقتی من خود را به عنوان عالم در نظر می‌گیرم می‌یابم که در عالم شدن خود نقشی ندارم علم از خودم نیست، اما در عین حال خود را عالم می‌یابم بی‌درنگ این سؤال مطرح می‌شود پس دخالت چه عاملی سبب می‌شود که من ذاتاً فقیر و در این جا من ذاتاً فقیر (و در این جا من ذاتاً جاهل) عالم شوم؟ زیرا که اگر من باشم و خودم به تنهایی عالم نمی‌شوم بنابراین باید چیزی غیر من در کار باشد تا من به واسطه آن عالم شوم از این واقعیت به نور علم تعبیر می‌کنیم در آینده خواهیم دید که چرا آن را «نور» نامیده ایم.

2-2-1-2- عالم شدن ماهیت از طریق مالکیت (واجدیت) نور علم

ما در حین عالم شدن نسبت به یک معلوم ماهیت خود را که ذاتاً فاقد علم است می‌یابیم. اما در عین حال تصدیق می‌کنیم 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 می‌نامیم تلقی ما از «نور»، حقیقت کاشف از معلومات است. بهترین تعبیر آن است که گفته شود ما در پرتو نور علم عالم می‌شویم.

با مثالی حسی مطلب واضح تر می‌شود 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 بینایی 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 این حقیقت که فهم و ادراک (و به طور کلی عالم شدن) به وساطت نوری مغایر با ماهیت عالم و ماهیت معلوم تحقق می یابد.

2-1-2-3- نور نامیدن علم

چرا واسطه دخیل در تحقق علم (عالم) شدن را نور می نامیم؟ علت آن با دقت در معنای نور آشکار می شود در تعریف نور گفته اند: نور چیزی است که به خودش آشکار است و غیر خود را نیز آشکار می کند (الظاهر بذاته و المظهر لغيره). این ویژگی درباره نور علم نیز برقرار است نور، علم معلومات را آشکار می کند؛ یعنی اگر معلومی برای من کشف می شود انکشاف آن در پرتو این نور است. بعلاوه، این نور به خودی خود آشکار است. همچنان که در مثال حسّی بینایی که برای تقریب به ذهن بیان شد - چنین است یعنی در دیدن های ما باید واسطه ای در کار باشد که به خودی خود آشکار باشد ولی خود واسطه برای آشکار شدن به واسطه دیگری نیازمند نیست.

2-1-2-4- ظلمت ذاتی عالم و معلوم

من ذاتاً فقیر، از خود روشنی ندارم و به خودی خود، چیزی برایم مکشوف

نمی شود. همچنین آن چه معلوم من می شود از خود روشنی ندارد و مثل من، ذاتاً نادر است. بنابراین هم عالم و هم معلوم، ذاتاً ظلمانی هستند. (ظلمانی الذات، تعبیری معادل «ذاتاً نادر» است.)

2-1-2-5- پیدایش روشنی در مجموعه ظلمانی الذات ها

گفتیم که ماهیت ما، ظلمانی الذات است. از سویی، علم یعنی کشف و روشن شدن معلوم برای عالم، به گونه ای که بدون وساطت چیزی غیر از ذات ظلمانی عالم و معلوم، تحقق علم امکان ندارد. در دنیایی که همه چیز ظلمانی الذات است، علم - که انکشاف و روشن شدن است - پدید نمی آید. اما به بدهت روشن شدن اموری را برای خود می یابیم. دیگران هم وجدانیاتی مانند ما دارند. بنابراین هر عاقلی ناگزیر است بالعقل وجود نوری را قائل شود و نام آن را نور علم نهد. پس با توجهی وجدانی وجود چنین نوری اثبات می شود. (1)

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 مقرب است که ماهیت ظلمانی الذات انسان در پرتو نور علم و با وساطت آن نسبت به خود و اشیاء دیگر، علم می یابد؛ مجهولات در پرتو آن نور برای ماهیت ما مکشوف و از آن پس معلوم می گردند. به عبارت دیگر وجه مقرب، این است که هر دو نور، «ظهور ذاتی» دارند و غیر را ظاهر می سازند.

ولی این مثال، وجه مبعدی نیز دارد: در پرتو نور حسّی می بینیم در حالی که

ص: 164

1- مرتبه بالاتر از اثبات نور علم و عقل معرفت نسبت به این انوار است که موضوع بحث آینده ماست.

خود را فاقد آن نور می یابیم. اما نسبت میان ما و نور علم، «واجدیّت و مالکیت» است. به بیان دیگر وقتی خود را واجد کمال علم (به معنای اسمی) آن معرفی می کنیم، منظور ما، واجدیت همین نور است چنان که خواهیم دید نور علم اضافه بیانیه است؛ چون مراد از نور همان علم می باشد مالکیت و بهره مندی از این نور، مالکیتی حقیقی است و ما خود را واجد علم می یابیم، در عین این که با آن یگانه نیستیم. (1)

از این پس، از لفظ علم، همان نور علم را اراده می کنیم و در سطور بعد، به توضیح معنای دقیق و ظریف «مالکیت نور علم» می پردازیم.

2-1-2-6-مالکیت و واجدیّت نور علم

بر این نکته باید تأکید کرد که نور علم، چیزی غیر از ماست. و حتی وقتی که واجد کمال علم می شویم، باز هم آن نور عین ماهیت یا جزء مقوم ذات ما نمی شود؛ بلکه ما، به واسطه 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 حسی نیز صادق است وقتی شیئی را می بینیم نور به چنگ ما نمی آید.

بنابراین به سه نکته درباره 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 در حد بهره مندی از آن است.

از این بهره مندی به «مالکیت نور علم» تعبیر می کنیم، ولی مالکیتی که همواره در

ص: 165

1- در مورد عدم اتحاد علم و عالم در مباحث آینده سخن می گوئیم.

وقتی انسان خود را عالم (به معنای اسمی) می یابد این صفت عالم بودن را حقیقتاً به خود نسبت می دهد. دیگر کمالات انسان نیز 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. حتی گفتیم که «موجودیت» من نیز، به داشتن کمال وجود باز می گردد و در عین این که خود را حقیقتاً موجود می نامیم، توجه داریم که «من» غیر از «وجود من» است و این وجود از ذات من سرچشمه نمی گیرد. 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 این تملیک،

همان مالکیت مورد بحث ماست. البته تعبیر «تملیک»، برگرفته از مکتب نورانی اهل البیت علیهم السلام است. به عنوان نمونه امام امیر المؤمنین علیه السلام در تفسیر ذکر شریف «لا حول و لا قوة إلا بالله» چنین فرموده اند:

(إِنَّا لَا نَمْلِكُ مَعَ اللَّهِ شَيْئاً وَلَا نَمْلِكُ إِلَّا مَا مَلَكَنَا. فَمَتَى مَلَكَنَا مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنَّا، كَلَّفَنَا. وَ مَتَى أَخَذَهُ مِنَّا وَضَعَ تَكْلِيفَهُ عَلَيْنَا) (1)

«ما در عرض خدا مالک چیزی نیستیم و جز آن چه را به ما تملیک کرده

ص: 166

1- نهج البلاغه / ص 547 / ح 404. باید توجه داشت که فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام فقط درباره تملیک «قدرت» به انسان نیست و شامل همه 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 تملیک علم استفاده برده ایم.

مالک نیستیم. پس هر گاه چیزی را به ما تملیک کند که از ما نسبت به آن مالک تر است ما را مکلف می نماید و هر گاه آن را از ما بگیرد تکلیفش را از ما برداشته است.»

از این سخن نورانی درباره همه مالکیت های ما به طور کلی بر می آید که:

ما فقط مالک چیز هایی 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» ما نسبت به کمالات، در سایه املکیت اوست. او هر لحظه بخواهد می تواند آن ملک را از ما باز پس 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. دانا شدن انسان یعنی مالکیت علم و توانا گشتن یعنی مالکیت قدرت.

تعبیر دیگری که برای مالکیت نور علم به کار می بریم «واجدیت» آن است. فعل «وَجَدَ» با مصدر وجدان معانی مختلفی دارد از جمله رسیدن و یافتن که در بخش اول، وجدان را به معنای ادراک به کار بردیم. اما فعل «وَجَدَ» با مصدر «جِدَّة» یا «وجد» (به فتح و ضم و کسر واو) یعنی بی نیاز شدن و توانگری. (1) در مجمع البحرین نیز آمده است: «وَجَدَ بَعْدَ فَقْرٍ: إِسْتِغْنَى» (2) بنابراین می توانیم بگوییم انسان ذاتاً فقیر، با مالک شدن و واجد گشتن نور علم، بالغیر بی نیاز می شود. پس

ص: 167

1- فرهنگ لاروس / ص 2162.

2- مجمع البحرین / ج 3 / ص 154.

منظور از «واجد» می تواند اسم فاعل از «وَجَدَ» به معنای اخیر باشد.

نکته مهم این که وجود، علم قدرت و حیات مخلوقاتی از سنخ انسان نیستند که مظلّم الذات باشند. بلکه این مخلوقات نوری الذات هستند که به ماهیات ظلمانی الذات اعطا می شوند نوری الذات بودن هر کدام از این انوار گوناگون، توضیحی جداگانه دارد. اکنون که سخن از علم است می کوشیم نوری الذات بودن علم را با تنبیهات وجدانی توضیح دهیم. در این مسیر از دلالت های احادیث معصومان علیهم السلام- با توجه به شأن تنبیهی کلام ایشان - بهره می گیریم.

2-1-2-7-غناى بالغیر

گفتیم که اختیار این نور به دست ما نیست یعنی ماهیت ظلمانی الذات «من»، حتی به هنگام عالم شدن همان ماهیت 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 است از خارج ذاتش سرچشمه می گیرد؛ یعنی می یابد که بالغیر غنی شده است و هر لحظه ممکن است این دارایی از او گرفته شود.

2-1-2-8-ظلمانی نبودن نور علم

عالم و معلوم، ذاتاً ظلمانی اند. اما آن چه کمال علم را برای عالم به ارمغان می آورد (نور علم) ظلمانی الذات نیست و به خودش آشکار است. در واقع سنخ نور علم، از لحاظ نحوه خلقت با سنخ عالم و معلوم تفاوت دارد. این ها ذاتاً فقیر و ظلمانی اند، اما نور علم ذاتاً چنین نیست.

به تعبیر دیگر می توان گفت که نور علم برای آشکار و روشن بودن، نیاز به چیزی

غیر خودش ندارد؛ برخلاف ذات عالم و معلوم که مکشوف شدن شان نیاز به نور علم دارد.

2-1-2-9-مخلوقیت نور علم

البته نور علم هم مخلوق خداست و صاحب اختیار آن خداست. خداوند، به واسطه مخلوقی از مخلوقات خود (نور علم) مرا عالم می کند. پس اگر من تغییر حالتی به عنوان «عالم شدن» در خود می یابم به واسطه نور علم است. اما سببیت این نور، بالله است، مانند سببیت آتش نسبت به سوزاندن. آتش واقعاً می سوزاند، ولی این خاصیت را بالله دارد. بنابراین هم ما که ظلمانی الذات هستیم و هم نور علم - که ذاتش نورانی است - از جهت مخلوق خدا بودن یکسان هستیم.

2-1-2-10-شرافت بحث

شایسته است در این جا به این نکته مهم اشاره شود که آن چه درباره نور علم گفتیم، نتیجه ای نیست که بشر، بدون راهنمایی پیشوایان الهی، تنها با تکیه بر خود بدان رسیده باشد. آری بسیاری از مطالب درباره این نور، وجدانی است اما حقیقتاً می یابیم که در همین امور وجدانی تا زمانی که انسان به دلالت ها و تذکار های معصومین علیهم السلام گوش جان نسپارد، از غفلت خارج نمی شود. ما حساب خود و عالم شدن خود را از نور علم جدا کردیم و اعتقاد یافتیم که نور علم غیر خداست و مخلوق اوست، اما این همه به تنبیهات معصومین علیهم السلام نیاز دارد. حتی متفکران طراز اول مکاتب بشری - از فلاسفه یونان پیش از میلاد مسیح علیه السلام تا فلاسفه معاصر، اعم از مسلمانان و غیر مسلمانان - چنین تفسیری از علم را ارائه

نکرده اند. (1) این نکته در خور تأمل بسیار است.

در ادامه بحث شواهدی نقلی از احادیث معصومین علیهم السلام می آوریم و بحث نور علم و عقل را با توجه به آن شواهد، پی می گیریم. آن گاه خواهیم دید که اگر چه بحث بر پایه های وجدانی استوار شده است اما معماری این بنای وجدانی تنها از صاحبان علم صحیح بر می آید.

2-1-3-شواهد نقلی

2-1-3-1-روایت عنوان بصری

در بخش اول، عبارت نخستین کلام امام صادق علیه السلام خطاب به عنوان بصری را آوردیم که حضرتش فرموده اند:

(لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعْلَمِ.)

«علم به تعلّم نیست.»

آن جا توضیح دادیم که تعلّم نه شرط لازم برای علم است و نه شرط کافی.

بلافاصله این سؤال مطرح می شود که اگر علم به تعلّم نیست، پس حصول علم به چیست؟ برای دریافت پاسخ به ادامه کلام امام صادق علیه السلام توجه می کنیم:

(لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعْلَمِ إِتْمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ.) (2)

«علم به تعلّم نیست. بلکه (علم)، نوری است که فقط در قلب کسی

ص: 170

1- بررسی تفصیلی تفاسیر مختلف از علم در مکاتب بشری هدف این نوشتار نیست و مجال دیگری می طلبد.

2- بحار الانوار / ج 1 / ص 225.

می افتد که خدای تبارک و تعالی - بخواهد او را هدایت کند.»

در بخش اول علم را به معنای عالم شدن گرفتیم آن گاه در این بخش در توضیح «نور» «علم» گفتیم که نور علم نوری است که سبب عالم شدن می گردد. با دقت در احادیث می بینیم که همین نور را هم علم نامیده اند باید توجه داشت که در کاربرد هایی این چنین نور علم اضافه بیانی است (نوری که علم است). این معنای دومی است که می توان برای «علم» در نظر گرفت. رابطه میان این دو معنا نیز روشن است. چون همواره با تابش نور علم (نوری که علم است)، علم (به معنی عالم شدن) در انسان پدید می آید.

در این حدیث نیز امام صادق علیه السلام سببیت قطعی تعلّم در علم را نفی می نمایند. آن گاه در بیان چیستی علم سخن از نوری به میان می آورند که در قلب شخص می افتد و علم را همین نور می دانند از این بیان در می یابیم که این نور، منشأ عالم شدن ماست که تا در قلب انسان نیفتد علم تحقق نمی یابد. (1)

این نور در قلب عالم می افتد بنابراین عالم غیر از نور است. نیز وقوع نور بدین معنا نیست که این نور جزئی از عالم شود بلکه عالم به وساطت این نور می بیند. همچنین در عین روشنگری نور علم و واجدیت آن عالم بر این نور مسلط نمی شود نشانه اش آن که هر زمانی که ماهیت ذاتاً فقیر جاهل بخواهد، نمی تواند واجد این نور شود. از سوی دیگر نمی تواند با خواست خود از وقوع آن در قلب و

ص: 171

1- با توجه به توضیحاتی که درباره دو معنای علم و رابطه آن دو آمد استفاده ما از این حدیث در بخش اول موجه می نماید. آن جا در توضیح «لیس العلم بالتعلم» گفتیم که عالم شدن به تعلم نیست، زیرا به نتیجه وقوع نور علم (نوری که علم است) در قلب نظر داشته ایم یعنی همان عالم شدن در این جا هم می خواهیم نتیجه بگیریم که عالم شدن در نتیجه وقوع نور در قلب تحقق می یابد که صنع خدای متعال است.

نکته دیگر آن که نور علم به خواست خدا در قلب عالم می افتد و اصطلاحاً قلب او را منور می کند. (1) یعنی تنها در قلبی که خدا بخواهد می افتد. پس صاحب اختیار این نور خداست. (وساطت این نور در تحقق علم بالله است.) به تعبیر دیگر مُملک این نور خداست. البته توجه داریم که این تملیک با تملیک های دیگر تفاوت دارد. اگر می گوئیم خدا از نور علم به من تملیک می کند، مقصودمان چیزی بیش از همان معنای پیش گفته نیست. یعنی ما از این نور بهره مند می شویم و به واسطه آن می بینیم می توانیم بگوئیم که مالکیت ما نسبت به آن مالکیت احاطیه نیست؛ چون این مالکیت سبب احاطه ما بر نور علم نمی شود بلکه فقط در حد استضاء و بهره مندی از آن است؛ بدون آن که از نور علم چیزی کاسته شود یا قسمتی از آن به اختیار ما درآید.

2-1-3-2- نور علم و عقل روشنایی روح

«قلب» در آیات و روایات به معنای «روح» به کار رفته است. دلایل متعددی بر این امر وجود دارد. در احادیث مربوط به خلقت انسان تقابلی میان روح و بدن و نیز «قلب و بدن» قرار داده شده است. همان تعبیری که برای خلقت ارواح به کار رفته، (2) برای خلقت قلوب نیز استفاده شده است. (3) در هر دو گروه روایات روح و قلب در مقابل جسد و بدن قرار گرفته است. به عنوان نمونه ای دیگر گاهی

ص: 172

1- توضیح تعبیر وقوع نور در قلب در شاهد روایی چهارم خواهد آمد.

2- کافی / ج 1 / ص 1389 / 1.

3- کافی / ج 1 / ص 390 / 4.

روایات، ارواح را «جنود مجنده» 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 عقل می فرمایند:

(إِنَّ ضَوْءَ الرُّوحِ الْعَقْلُ). (3)

«روشنایی روح عقل است.»

در حدیث پیشین قلب به عنوان جایگاه نور علم و عقل معرفی شده بود. در این کلام نیز عقل را روشنایی روح انسان دانسته اند لذا این کلام را نیز می توان مؤیدی بر این همانی قلب و روح دانست نتیجه آن که کشف معقولات برای قلب، بدون دخالت این نور ممکن نیست در این حدیث نیز به صراحت نور قلب را - که سبب و واسطه عاقل شدن است - عقل نامیده اند. این همان حقیقتی است که ما آن را نور عقل می نامیم تا آن را با عقل به معنای عاقل شدن که یک صفتِ حادث و متغیر در ماست - فرق بگذاریم. بر اساس این حدیث واجدیت نور عقل به معنای روشن روح شدن انسان به این نور است.

این روشنایی، در مورد نور علم کاملاً وجدانی است. از مصادیق این روشنایی، همان حقیقتی است که انسان «بینا» در خود می یابد (بینایی). بینا خود را واجد نوری می یابد که می تواند به سبب آن دیدنی ها را ببیند در حالی که نابینا فاقد چنین کمالی است.

این حقیقت به صراحت در احادیث اهل البیت علیهم السلام ذکر شده است. به عنوان

ص: 173

1- من لا یحضره الفقیه / ج 4 / ص 380 / ح 5818.

2- امالی شیخ طوسی / ص 595 / ح 6.

3- تحف العقول / ص 396.

نمونه امام صادق علیه السلام در بحث از خلقت آدم علیه السلام فرموده اند که خداوند، حضرت آدم علیه السلام را از گل (طین) آفرید، آن گاه در او «نور» جاری ساخت که بینایی و عقل و فهم او به سبب همین نور بود:

(ثُمَّ أُجْرِي فِي آدَمَ النُّورَ... فَبِالنُّورِ أَبْصَرَ وَعَقَلَ وَفَهِمَ.) (1)

«سپس در آدم نور را جاری ساخت... پس به واسطه این نور، بینا شد و عاقل و فهم گشت.»

تعبیر «أجری» بر این نکته دلالت دارد که این نور به همه اعضا دراکه انسان که دارای احساس و شعورند جریان می یابد به تعبیر دقیق تر، روحی که حامل و مالک نور علم است در همه اعضا و جوارح ذی روح پخش می گردد.

در سخنی، دیگر امام صادق علیه السلام قوام و دوام انسان را موقوف به بودن چهار امر دانسته اند که یکی از آن ها نور است:

(لَوْلَا أَنَّ النُّورَ فِي بَصَرِهِ لَمَا أَبْصَرَ وَلَا عَقَلَ.) (2)

«اگر در بینایی اش نور نبود بینا نمی شد و عاقل نمی گردید.»

«نور در بصر» همان نور بینایی است که اگر نباشد، بینایی هم در کار نخواهد بود. توجه داریم که بینایی صرفاً با داشتن چشم تحقق نمی یابد. چشم سر، وسیله دیدن است و فعل و انفعالات موجود در ساختمان، آن مقدمه دیدن است این چشم وقتی بینا می شود که انسان واجد نور بصر گردد همان نوری که در تعقیبات نماز صبح و مغرب از خداوند طلب می کنیم:

(اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْكَ صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ)

ص: 174

1- اختصاص / ص 109.

2- خصال / ج 1 ص 227 / 62.

«خدایا! من به حقی که محمد و آل محمد بر تو دارند، از تو می‌خواهم بر محمد و آل محمد درود بفرست و نور در چشم من قرار بده.»

بینا بودن انسان به این است که چشمش دارای این نور باشد البته معمولاً بین بینایی و سلامت چشم (از لحاظ فیزیولوژیکی) مقارنتی برقرار است به طوری که در صورت آسیب ساختار چشم بینایی نیز از دست می‌رود. اما این صرفاً یک مقارنت است و منافاتی با این حقیقت ندارد که بینایی چیزی فراتر از سلامت فیزیولوژیکی چشم باشد البته سلامت و بیماری چشم را از طریق بینایی یا نابینایی آن تشخیص می‌دهند اما این بدان معنا نیست که بینایی چشم صرفاً معلول ساختمان مادی آن است. گاه خداوند بر سبیل اعجاز - به چشم معیوب کسی، نوری عطا می‌کند که اتفاقاً بینا می‌شود. این امر برای ابوهارون مکفوف (نابینا) در زمان امام محمد باقر علیه السلام رخ داد که با وجود نابینایی، وجود مبارک حضرتش را با چشمان خود دید. (2)

بنابراین وجود ساختار جسمانی سالم برای چشم شرط ضروری برای بینا بودن آن نیست.

مشابه این امر در رابطه میان مغز و فهم برقرار است. تنها به این دلیل که با یک ضربه مغزی امکان سلب فهم و شعور وجود دارد نمی‌توان فهم و تعقل را امری کاملاً مادی و محصول فعل و انفعالات مغز دانست. سلامت مغز و توانایی فهم

ص: 175

1- کافی / ج 2 / ص 549 / ح 11.

2- رجوع شود به بحار الانوار ج 46 / ص 243 / ح 31.

مقارن یکدیگرند. اما این مقارنت نفی کننده مغایرت آن دو نیست.

هدف از این توضیحات بیان این نکته است که «بینایی» در انسان یک امر جسمانی و بدنی نیست بلکه مصداقی از نور علم است. چشم بینا چشمی است که حامل این نور باشد. امام صادق علیه السلام بینایی و عقل و فهم را به واسطه این نور می دانند بنابراین همان عاملی که واسطه دیدن است وسیله فهم و شعور عقلانی هم می شود. پس نور عقل و نور بصر - که خود شعاعی از نور علم است - یک نور می باشند. مجدداً تأکید می کنیم که این نور با نور حسّی (مانند نور خورشید) از برخی جهات همانند است، اما حقیقتی متفاوت از آن دارد. نور علم سبب فهم و ادراک است ولی نور حسّی چنین نیست نور حسّی اشیاء موجود در یک مکان را روشن می کند؛ اما هیچ گاه اشیاء رؤیت شده در پرتو نور حسی، «واجد نور» نمی گردند و در نتیجه نور را نیز وجدان نمی کنند. اگر نوری به دیوار بتابد دیوار در پرتو آن دیده می شود. ولی نمی توان گفت که دیوار نور را وجدان می کند زیرا وجدان یک چیز نوعی آگاهی و شعور نسبت به آن را به همراه دارد که نور علم و سرچشمه آن است اما نور حسی برای دیوار آگاهی و علم نمی آورد. آری! ما به سبب بینایی خود دیوار را می بینیم اما دیوار خود بینا نمی شود. بنابراین نه «واجدیت» نور برای دیوار مطرح می شود و نه دیوار توانایی بر «وجدان» می یابد.

همچنین در فرض وجود اتاقی منور به نور، چراغ تا وقتی یک انسان بینا حاضر نباشد دیدن دیوار محقق نمی شود. علم (در این جا دیدن) فقط در فرض وجود یک عالم (بینا) رخ می دهد. بنابراین منور گشتن اعضاء ذی روح بدن به نور علم قابل قیاس با منور شدن دیوار به نور چراغ نیست گر چه هر دو رویداد را منور شدن می خوانیم

ما وجداناً تصدیق می کنیم و بر آن مؤیدات نقلی هم می یابیم - که ماهیت ظلمانی الذات انسان، حقیقتاً به نور علم یا عقل منور می شود. البته «بیان و تفسیر چگونگی» این امر مبهم و مجهول می ماند ولی اصل حصول آن وجدانی است.

انسان بینا و شنوا «ذات» خود را از هر کمالی - اعم از بینایی و شنوایی و... - خالی می یابد اما در عین حال حقیقتاً خود را واجد بینایی و شنوایی نیز می یابد. به همین ترتیب خود را واجد نور عقل و انوار علمی دیگری که داراست می یابد انسان بینا به نور چشمش می بیند. انسان ذاتاً فاقد هر گونه نوری است اما وقتی که واجد نور علم یا عقل شود حقیقتاً منور می گردد و با نور خود می بیند و می شنود و می فهمد البته چنان که آمد قلب یا روح انسان منور می گردد به عبارت دیگر علم و عقل به موجود ذی روح تملیک می گردد. توجه کنید که تعبیر «نور خود» در جمله های قبلی بدین معنا نیست که نور جزئی از ذات شخص گشته باشد. پیش تر به تفصیل توضیح دادیم که انسان با نظر به ذاتش فاقد هر نوری است. اما پس از تملیک نور واقعاً خود همان انسان مظلّم الذات مالک و دارای نور می شود. و این همان وجه افتراق نور علم با نور حسّی است ذات دیوار و ذات انسان ناظر آن هیچ یک دارای نور خورشید نمی شوند بلکه آن جا نور فقط سبب مرئی شدن دیوار است. اما در مورد نور علم شخص مالک نور می گردد؛ (همچنان که مالک قدرت و اختیار و... است) و اکنون با این ملک نوری الذّات خود، قادر بر دیدن و فهمیدن می شود. به همین دلیل بینایی و توانایی فهم را ملک خود شخص می دانیم و می گوئیم: او بینایی «دارد».

بنابراین بار دیگر تذکر می دهیم (1) که اگر درباره نور بودن علم و عقل گفتگو می کنیم نباید این توهم ایجاد شود که این انوار فقط از خارج ذات انسان بر او می تابند. نپنداریم که انسان فقط در پرتو آن ها معلومات و معقولات را می بیند، آن چنان که در پرتو نور خورشید اشیاء را می بیند بلکه این جا سخن از مالکیت نور علم و عقل است که صریح روایات نیز بر این نکته مهم دلالت دارد. چنان که از «ضوء الروح» در حدیث چنین بر می آید که این نور متعلق به روح می شود. در روایتی دیگر آمده که خداوند عقل را به بندگان «ایتا» می کند که توضیح آن حدیث در دفتر دوم خواهد آمد این تعبیر یعنی آن که خداوند عقل را به بندگان می دهد که روی دیگر آن دارا شدن بندگان نسبت به عقل است. نیز همان گونه که در فرمایش امام صادق علیه السلام به عنوان بصری خواندیم مالک شدن روح نسبت به علم و عقل را با وقوع نور در قلب (که همان روح است)، هم ارز دانسته اند. این وقوع نور، یعنی

منور شدن قلب پس خود قلب انسان روشن می شود یعنی بینا و توانای بر فهم معلومات و معقولات می گردد.

در این جا به همین مقدار توضیح برای مالکیت عقل و علم اکتفا می کنیم و در ادامه با ذکر دو حدیث دیگر نوریت و اثر وقوع نور در قلب را توضیح بیشتر می دهیم.

ص: 178

1- بر خواننده فهیم وجه تکرار این تذکار پوشیده نیست نکته مورد بحث به قدری اهمیت دارد که فهم دقیق آن، از بسیاری برداشت های نادرست پیشگیری می کند.

2-1-3-3-عقل نور فارق بین حق و باطل

پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم فرمودند:

(العقل نورٌ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ). (1)

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

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

2-1-3-4-وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم پرسیدند:

(مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْعَقْلَ؟)

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

پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پاسخ دادند:

(خَلَقَهُ مَلَكَ لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَ الْخَلْقِ، مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَ لِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَ لِكُلِّ أَدَمٍ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ، وَ اسْمُهُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ وَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقَى، لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ

ص: 179

1- ارشاد القلوب / ص 198.

ذَلِكَ الْوَجْهِ، حَتَّى يُوَلَّدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرَّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ. فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَقِفُهُمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْحَبِيدَ وَالرَّذِيَّ. أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ. (1)

«آفرینش او ملکی است. (2) عقل. سرهایی به تعداد مردمان دارد؛ آن‌ها که خلق شده‌اند و آن‌ها که تا روز قیامت خلق می‌شوند. و هر سری صورتی دارد. و هر انسانی سری از سرهای عقل را داراست. و نام آن انسان بر صورت آن سر نوشته شده است و بر هر صورتی پرده‌ای افتاده است. آن پرده از آن صورت برداشته نمی‌شود؛ تا وقتی که آن مولود متولد شود و به سن بلوغ مردان یا زنان برسد. پس وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار

ص: 180

1- علل الشرایع / ص 98.

2- درباره عبارت «خَلَقَهُ مَلَكٌ» یادآوری نکاتی چند ضروری است: اولاً در برخی از نقل‌ها مانند نقل کتاب مستدرک الوسائل / ج 11 ص 202 / ح 2، این عبارت به صورت «خَلَقَهُ مِنْ مَلَكٍ» آمده است اما در نقل‌های دیگر همچون بحار الانوار ج 1 / ص 99 و نیز مستدرک الوسائل / ج 1 / ص 81 عبارت «خَلَقَهُ مَلَكٌ» آمده است. و همه نقل‌ها هم از کتاب علل الشرائع مرحوم شیخ صدوق رحمه الله انجام شده است. ثانیاً مرحوم علامه مجلسی (رحمه الله) درباره این عبارت احتمالات چندی بیان کرده است: (بحار / ج 1 / ص 105) «قوله: «خَلَقَهُ مَلَكٌ» لَعَلَّهُ بِالْإِضَافَةِ، أَيْ خَلَقْتُهُ كَخَلَقَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي لُطَافَتِهِ وَرُوحَانِيَّتِهِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ «خَلَقَهُ» مُضَافاً إِلَى الضَّمِيرِ مَبْتَدِئاً وَ مَلَكٌ خَبْرُهُ، أَيْ: خَلَقْتُهُ خَلْقَةً مَلَكٍ أَوْ هُوَ مَلَكٌ حَقِيقَةً وَ اللَّهُ يَعْلَمُ.» این کلام حضرت («خَلَقَهُ مَلَكٌ») شاید اضافه باشد یعنی خلقت او (عقل) از جهت لطافت و روحانیت مانند خلقت ملائکه است. و احتمال می‌رود که «خَلَقَهُ» مبتدای مضاف به ضمیر، و «مَلَكٌ» خبر آن باشد. یعنی خلقت او خلقت ملک است یا این که او حقیقتاً ملکی است. و خداوند می‌داند.» در نتیجه نحوه دیگر خواندن نخستین عبارت حدیث، «خَلَقَهُ مَلَكٌ» است.

می رود و آن گاه 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.»

پیش از هر چیز تذکر می دهیم که ادعای فهم همه ظرائف این حدیث و حقیقت همه تعابیر موجود در آن را نداریم مثلاً کیفیت خلقت عقل و نیز حقیقت سرهای عقل و صورت های این سرها را نمی فهمیم اما نفهمیدن برخی از این تعابیر باعث نمی شود که کل حدیث را کنار بگذاریم شیوه صحیح آن است که در حد فهم خود، برداشت خود از حدیث را بیان کنیم و همان نکات قابل استفاده از حدیث را غنیمت شماریم.

مسلم آن است که تا پیش از دوران بلوغ انسان نور عقلی بوده که عاملی بهره مندی او از این نور را مانع شده است. وقتی که او به سن 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 تحقق نمی یابد. ممکن است حتی پیش از بلوغ شرعی که حد آن شرع معین شده است - مطالبی عقلی برای انسان روشن شود. یعنی با پدید آمدن اولین کشف ها برای یک شخص می توان او را عضوی از مجموعه 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 قبح بعضی اعمال روشن می شود در این زمان مانع منور 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 عقل نمی تواند کلامی بر زبان بیاورد اما حدیث بیان می کند که پیش از بلوغ بهره هر فرد از این نور (عقل) مشخص بوده است و با بلوغ موانع بهره مندی از این نور بر طرف می شود در حدیث چنین آمده است: (إِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السُّرُّ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ). 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 مانع به کناری رفته است.

نکته دیگری از حدیث بر می آید جای این نور در قلب انسان مانند چراغ در وسط اتاق است. درباره این نکته در ادامه توضیح خواهیم داد.

2-1-3-5- فریضه و سنت جید و ردی

در حدیث خواندیم که به هر انسانی یک سر از عقل مربوط است که پرده ای پوشاننده دارد. وقتی آن پرده کنار رفت نوری در دل آن انسان بالغ می افتد. آن گاه فریضه و سنت جید و ردی را می فهمد جید و ردی یعنی خوب و بد، فریضه و سنت یعنی واجب و مستحب انسان عاقل این ها را می فهمد. (به عبارت دیگر این ها برای او مستقل عقلی می شوند) وجه اشتراک واجب و مستحب (فریضه و سنت) در این است که درباره هر دو انسان حُسن انجام آن ها را می یابد اما فریضه عملی است که فعل آن را حَسَن و ترک آن را قبیح می یابیم (در صورت ترک آن، خود را در خور مذمت می دانیم). در حالی که انجام سنت را حَسَن می یابیم ولی در صورت ترک آن خود را شایسته مذمت و مؤاخذه نمی بینیم.

این جمله را که ترک مستحب مذموم نیست به دو گونه می توان تفسیر کرد:

تفسیر اول این که شخص می یابد که ترک مستحب، قبیح نیست (یری تَرَکُهُ غَیْرَ قَبِيحٍ). تفسیر دوم این که شخص قُبِح ترک مستحب را نمی یابد (لا یری تَرَکُهُ قَبِيحاً). با اندکی تأمل، تفاوت میان این دو تفسیر روشن می شود. در تفسیر اول، شخصی مطلبی را می یابد اما در تفسیر دوم او چیزی نمی یابد کدام تفسیر مطابق واقع است؟ بهتر است مثالی بزنیم انجام کاری برای والدین پیش از آن که آن را از فرزند بخواهند امری مستحب است (فعل آن حَسَن است) اما در مورد ترک، آن ظاهراً ما وجدانی نداریم یعنی قبیح آن را نمی یابیم بنابراین قبیح ترک آن مستقل عقلی ما نیست. (1) دلیل این مطلب آن است که اگر شرع این ترک کردن را قبیح می دانست و انجام آن را واجب می ساخت تعارضی با عقل پیش نمی آمد. تعارض عقل و شرع در صورتی مطرح بود که می یافتیم ترک این کار قبیح نیست (تفسیر اول). اما با اندکی توجه معلوم می شود که اگر، شرع این مستحب عقلی را واجب می کرد تعارضی پیش نمی آمد و این نشانه درستی تفسیر دوم است. تفسیر دوم این بود که ما ترک آن را قبیح نمی یابیم. لذا اگر شرع حکم به قبیح آن، دهد این حکم با حکم عقل تعارض نخواهد داشت.

بنابراین در مورد ترک مستحبات عقلیه موضع ما، موضع «نیافتن» است نه «یافتن». یعنی قبیح ترک مستحب را نمی یابیم نه این که بیابیم ترک آن قبیح نیست.

(دقت شود.)

بحث مشابهی نیز درباره «مباح» مطرح است اگر منظور از اباحه عقلی، «ادراک

ص: 183

1- اصطلاحاً مطلبی را مستقل عقلی می دانیم که بالعقل نسبت به آن کشف داشته باشیم. وقتی کشفی در کار نباشد، مستقل عقلی هم مطرح نیست.

نکردن» حسن یا قبح عقلی باشد دیگر نمی توان آن را جزء مستقلات عقلیه دانست. زیرا چنان که گفتیم تنها وقتی که کشفی عقلانی در کار باشد، استقلال عقلی معنادار می شود وقتی کشف و ادراکی در کار نیست نمی توانیم بگوییم مستقل عقلی داریم لذا به این معنا مباح عقلی نداریم و احکام عقلی، تنها به چهار مورد خلاصه می شود واجب مستحب حرام و مکروه.

اما اگر منظور، ادراک عدم حسن یا قبح باشد می توان گفت مباح عقلی معنادار است ولی این فرض خلاف وجدان است.

اکنون با توجه به این توضیحات بار دیگر در یکی از عبارات حدیث دقت می کنیم:

(إِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيَّ.)

«وقتی که بالغ شد آن پرده کنار می رود آن گاه در قلب این انسان نوری می افتد و در نتیجه فریضه و سنت و خوب و بد را می فهمد.»

در بحث های ابتدایی خود در بخش اول آن جا که هنوز سخن از نور به میان نیامده بود گفتیم عقل به معنای عاقل شدن را به همراه صیوررتی وجدانی (فهم حُسن و قبح ها) - در خود می یابیم آن گاه احکام آن را برشمردیم. اکنون با تنبهی که نسبت به نور عقل یافته ایم باید این نکته را افزود که عاقل شدن در حقیقت پدیده ای است که در اثر افتادن این نور در دل انسان محقق می شود. این نور همانند چراغی که در وسط اتاق قرار دارد قلب را منور می کند (به تعبیر دیگر روشنایی روح است) و در نتیجه آن فهم مستقلات عقلیه میسر می شود.

بنابراین بیان دقیق تر آن است که بگوییم: عاقل به کسی گفته می شود که آن نور

در قلبش افتاده باشد اثر وقوع نور در قلب همان تشخیص حَسَن از قبیح است. پس آن چه در بخش اول بیان شد در حقیقت اثر و نشانه عاقل شدن است. آن جا عاقل شدن را با نشانه و علامتش شناسانندیم. مثلاً در مورد آتش می توان گفت: «آتش آن است که می سوزاند.» اما توجه داریم که در اصل سوزاندن نشانه آتش است.

در این جا به طریق مشابه می توان گفت که تحقق عاقل شدن به این است که نوری در قلب بیفتد. حال برای تشخیص این که آیا این نور بر قلب کسی تابیده یا نه تنها باید به دنبال نشانه آن باشیم به بیان دیگر کسی که نور عقل در دلش افتاده است ثبوتاً عاقل گشته اما در مقام اثبات باید فریضه و سنت و خوب و بد را بفهمد تا ما او را عاقل بدانیم.

پس همواره همراه وقوع این نور فهم «فریضه و سنت و جید و ردی» هم آید. اما این تلازم سبب نمی شود که این دو مرحله را از هم تفکیک نکنیم؛ چرا که تلازم غیر از تساوی این همانی است عبارتی از حدیث که مجدداً آوریم، در این نکته صراحت دارد که فهم فریضه و سنت و... نتیجه و اثر وقوع نور در قلب است («ف» يفهم الفریضة). به طور خلاصه باید چنین گفت که اصل تحقق علم و عقل نیز به همین نور است. اگر این نور نباشد اثر آن یعنی فهم مطالب - نیز وجود نخواهد داشت. از این رو می بینیم که خداوند به عنوان عقوبت راه فهم را بر قلب افرادی می بندد و آنان چنان می شوند که: (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا). در این موارد خداوند مانع وقوع این نور در قلب ایشان شده است. اگر این نور در قلب نیفتد، قلب

روشن نمی شود و مواردی چون فریضه و سنت و... نیز فهمیده نمی شود.

با توجه به نکته اخیر اکنون که مقصود از نور عقل روشن شد، مناسب است تأملی مجدد در معنای مصدری و اسمی عقل و رابطه میان آن دو داشته باشیم. این تأمل، باب بسیاری سوء تفاهم های احتمالی را خواهد بست. از این رو، حائز اهمیت و درخور عنایت است.

در ابتدای بخش اول یادآور شدیم که مقصود ما از کلمات علم و عقل در آن جا به ترتیب عالم شدن و عاقل شدن یعنی حصول یک صیرورت و تغییر حالت وجدانی در خود بود نیز گفتیم که این صیرورت چیزی جز فهم نیست و زمانی که این فهم نسبت به یک حُسن یا قُبْح ذاتی عقلی حاصل می شود، می توان آن را عقل نامید. البته در لغت عرب، «عَقْل» بدین معنا - یعنی مصدرِ فَعَلَ عَقَلَ يَعْقِلُ - کاربرد فراوان دارد. اما در فارسی این کاربرد چندان متداول نیست. از این رو تعبیر ادراک عقلی یا فهم عقلانی را به عنوان جایگزین لغوی آن صیرورت و تغییر حالت وجدانی به کار بردیم.

اما در بخش دوم با معنای نور علم و عقل - یعنی نوری که عقل و علم است - آشنا شدیم روشن شد که ترکیب نور علم و عقل اضافه بیانیه است. نور علم و عقل یکی از دارایی هایی است که ماهیت ظلمانی الذات انسان حقیقتاً - و نه مجازاً واجد و مالک آن می شود.

انسان با واجدیت و مالکیت این، نور بر فهم مطالب علمی و عقلی توانا می شود. در واقع وقتی کلمات علم و عقل را به کار می بریم و منظورمان «نور علم» و «نور عقل» است معنای اسمی علم و عقل را اراده کرده ایم. و چنان که اخیراً گفتیم، پس از آن که واجد و مالک معنای اسمی عقل و علم یعنی همان «نور» شدیم، حصول

عقل و علم به معنای مصدری آن، برای ما ممکن می شود.

2-1-3-7- مالکیت نور عقل و علم، منشأ توانایی فهم

بشر، زمانی خود را عاقل می نامد که توانایی و قابلیت فهم حُسن یا قبح های عقلی را یافته باشد. آن چه ملاک تمایز میان عقلا از دیوانگان یا کودکان می شود همین توانایی است منشأ این توانایی - چنان که آمد - چیزی جز مالکیت نور عقل نیست.

به بیان دیگر، در عالم حقایق، معقولات فراوانی وجود دارد که ممکن است من عاقل نسبت به برخی فهم داشته و از فهم بعضی دیگر محروم باشم اما ملاک اصلی عاقل دانستن هر فرد معقولاتی نیست که بالفعل برای او حاصل است:

برخی حقایق هنوز معقول من نشده اند اما این نکته باعث نمی شود که من خود را عاقل ندانم یا دیگران مرا عاقل نشمارند. ما برای این که خود را عاقل بدانیم یک ملاک داریم درک وجدانی ما از همان توانایی که واجدیم. معیار همان نوری است که وقتی به ما تملیک شده، مالک آن گشته ایم و به سبب آن می توانیم به فهم اموری از قبیل واجب و مستحب و بد و خوب - دست یابیم. چنان که در توضیح کلام رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سلم درباره عقل آمد.

همین نکته در مورد واجدیت نور علم نیز صحیح است. در بخش اول دیدیم که حس کردن یک محسوس - یعنی علم به یک محسوس - از بدیهی ترین علوم ما محسوب می گردد در مورد محسوسات نیز زمانی شخص را بینا و شنوا می نامیم که توانایی بر دیدن و شنیدن داشته باشد. بینایی و شنوایی یعنی: قادر بودن بر دیدن و شنیدن ملاک واجد بودن علم حسی داشتن این توانایی هاست. در مقابل، کسی

را که این توانایی ها را ندارد: فاقد نور علم حسی می دانیم نابینا (اعمی) یعنی کسی که «نمی تواند» ببیند و ناشنوا (اصم) یعنی کسی که قادر بر شنیدن نیست.

بدین معنا برای آن که یک انسان را بینا و شنوا بدانیم: لازم نیست که در لحظه اطلاق بینا و شنوا بر او: مُبصّرات و مسموعاتی داشته باشد. به بیان دیگر، وقتی کسی را بینا می نامیم: برای ما اهمیتی ندارد که او چه چیزهایی را دیده یا خواهد دید زیرا اطلاق بینا بر شخص: به اعتبار مُبصّرات فعلیت یافته او نیست. بلکه در این اطلاق: صرفاً به این نکته نظر داریم که آیا او می تواند ببیند یا خیر؟ شنوایی نیز چنین است.

بدین ترتیب هر یک از این حواس مصداقی از نور علم برای واجد آن حس به شمار می آیند از سوی دیگر، شخص نابینا را به این دلیل نابینا می خوانیم که «نمی تواند» چیزی را ببیند به عبارت دیگر، نابینا فاقد نور بینایی (نور بصر) و ناشنوا فاقد نور شنوایی (نور سَمع) است. لفظ «بَصْر» در لغت عرب هم به معنای «بینایی» و هم «چشم» به کار رفته است. (1) بنابراین ترکیب «نور بصر» دو معنای متمایز ولی مرتبط می تواند داشته باشد یکی همان نور چشم است که در روایات از آن به «نور فی البصر» تعبیر شده است. بر این اساس اضافه نور به بصر اضافه به تقدیر «فی» می باشد. اما نور بصر به معنای نور بینایی اضافه بیانیه (به تقدیر من بیانیه) است.

در مورد نور سَمع نیز چنین است زیرا سَمع هم به دو معنا به کار می رود: گوش و قوه شنوایی. (2) بنابراین می توانیم نور سَمع و نور بصر به معنای نور چشم و گوش را، متناظر با نور قلب یا ضوء روح قرار دهیم. زیرا که قلب یا روح ظرف این نور

ص: 188

1- فرهنگ لاروس / ص 462.

2- فرهنگ لاروس / ص 1212.

است. همچنین می‌توانیم نور سمع و نور بصر را به معنای نور بینایی و شنوایی متناظر با نور علم بدانیم. یعنی نوری که عین علم است و انسان با داشتن آن بر عالم شدن توانا می‌گردد. البته توجه داریم که در همه این ترکیب‌ها «نور» - که مضاف می‌باشد اشاره به حقیقتی واحد دارد یعنی همان نوری که روح مالک آن می‌گردد. سنگ و چوب را واجد نور علم نمی‌دانیم چون آن‌ها را قادر بر عالم شدن نمی‌یابیم پس به طور کلی شرط واجدیت نور علم وجود معلومات نزد عالم نیست ما بر اساس توانایی عالم شدن یک شخص را عالم می‌خوانیم.

برای تقریب ذهن، تأمل در مورد کمال دیگری از کمال‌های انسانی - یعنی قدرت - سودمند است.

ما چه هنگام و با چه معیاری خود را «قادر» (واجد کمال قدرت) می‌شماریم؟ روشن است که شرط مالکیت قدرت این نیست که به مقدر خاصی تعلق گرفته باشد. بلکه ما خود را قادر می‌نامیم؛ از آن جهت که بر فعل و ترک اموری «توانا» هستیم. اما در همین زمان اطلاق قادریت بر خود ممکن است نسبت به یک امر خاص در حوزه افعال، اختیاری نه فاعل و نه تارک باشیم چرا «فعل» و «ترک» را در این تعابیر با هم به کار می‌بریم؟ از آن رو که قدرت همواره دو طرف دارد. فرض یک سویه بودن متعلق، قدرت با حقیقت وجدانی آن سازگار نیست. ما کسی را قادر بر راه رفتن می‌دانیم که بتواند راه برود یا راه نرود به عبارت دیگر هر دو طرف (راه رفتن و نرفتن) مقدر او باشد. ملاک اثبات و نفی «قدرت»، وجود همین دو طرف است. معلول جسمی را چون قادر بر راه رفتن یا نرفتن نمی‌یابیم دارای قدرت نمی‌دانیم.

پس لازم نیست قدرت در مورد یک شخص به فعل یا ترک چیزی تعلق گرفته

باشد تا او را واجد قدرت بدانیم. (1) در بسیاری اوقات ممکن است اساساً شخص در مواجهه با دوراهی فعل یا ترک اختیاری نباشد. اما او را قادر می‌نامیم به این اعتبار که اگر مقدمات انجام آن کار فراهم شود و او خود را بر سر دوراهی ترک و فعل ببیند، می‌تواند یکی را برگزیند و بدان اقدام کند مثلاً کسی را که در حال خوردن لقمه ای نان است در همان لحظه می‌توانیم قادر بر نوشیدن جرعه ای آب بدانیم، اگر چه اکنون نه تشنه است و نه به فکر نوشیدن آب زیرا او در آن لحظه قادر بر ترک خوردن و توانای بر نوشیدن است. بنابراین برای این که شخصی را نسبت به امری قادر بنامیم لازم نیست که قدرت او بر آن کار در حال تعلق گرفتن باشد.

حال اگر از بحث قدرت در تبیین علم کمک بگیریم، می‌توانیم بگوییم نور علم نیز چنین است؛ یعنی ملاک عالمیت انسان، واجدیت و مالکیت او نسبت به نور علم است اعم از این که معلوم خاصی داشته باشد یا خیر. همین که شخصی خود را عاجز از فهمیدن نیافته، بلکه قادر بر دانستن می‌یابد ملاک عالم بودن اوست. البته ممکن است این توانایی خود را اعمال کند و آن را به کار گیرد. در این صورت به سنت الهی در بسیاری موارد اعمال این نور می‌تواند به فهم های تازه (عالم شدن های جدید) بینجامد.

توجه داریم که در این جا، سه مرتبه قابل تفکیک و تشخیص است مرحله اول واجدیت و مالکیت نور علم است که بشر را در آن اختیاری نیست، بلکه مملک این

ص: 190

1- البته توجه داریم که در این جا مقصود از «ترک»، ترک اختیاری است که در مقابل «فعل اختیاری» قرار می‌گیرد. بنابراین در مورد انسان خواب یا بیهوش نمی‌توان گفت که در حال ترک اختیاری خوردن و آشامیدن و... می‌باشد. این گونه ترک کردن ها در این جا مراد نیست. ممکن است فرد خواب را هم تارک خوردن و آشامیدن و... بدانیم؛ اما چنین تارک بودن در بحث فعلی مراد نیست.

ملک خداوند است. با مالک شدن نور، علم توانایی فهم برای بشر پدید می آید. مرحله دوم واسطهٔ میان مالکیت و فهم های جدید است این مرحله اعمال نور و عدم اهمال نسبت به آن است مثلاً کسی که عالم علم ریاضی است، با اعمال معلومات ریاضی خود می تواند مسائل جدیدی در آن علم را حل کند و معلومات ریاضی و نیز توانایی خود در حل مسائل را افزایش دهد.

بنابراین شخصی که او را به اعتبار واجدیت توانایی فهم، عالم می نامیم ممکن است به سوی علم نسبت به چیزی گام بردارد یا این که این مسیر را وانهد. همین توانایی، نشانه مالکیت حقیقی و واجدیت واقعی نور علم است که هیچ طرف و نسبتی با معلوم خاصی ندارد.

مثال جالب این حقیقت، توانایی یک نوجوان روسی است که بنابر گزارش رسانه های خبری معتبر چشمان او قدرت عمل کردن در نقش یک دستگاه پرتونگار را داراست. (1) او همهٔ استخوان ها و مفاصل بیماران - حتی عوارض غیر قابل رؤیت با اشعه ایکس را می بیند جالب تر آن که به گفته خود او، استفاده و یا عدم استفاده از این قدرت به اراده خودش بستگی دارد هر گاه بخواهد می تواند مانند انسان های دیگر ببیند و هر گاه اراده کند می تواند این قدرت خاص خویش را به کار گیرد. نمونه هایی از این قبیل، معنای «واجدیت و مالکیت نور علم به همراه قدرت اعمال آن» را نشان می دهد. البته پیش تر متذکر شدیم که ما درکی از چگونگی

ص: 191

1- این خبر در ژانویه 2004 منتشر شده است به عنوان نمونه می توان به آرشیو سایت خبرگزاری BBC مراجعه کرد (<http://news.bbc.co.uk>) همچنین آزمایش های گوناگون در کشور هایی چون آمریکا و ژاپن، این توانایی او را تأیید کرده است.

این واجدیت نداریم لذا توضیحی از آن نتوانیم داد. اما در عین حال اصل وجود آن را هم انکار نمی توانیم کرد. اگر آن نوجوان، مدت ها هم از آن قدرت خاص خدادادی خویش بهره نگیرد واجدیت او نسبت به آن نور بینایی خاص - در صورت ادامه تملیک آن توسط خداوند - لطمه ای نمی بیند اعمال یا اهمال این قدرت تأثیری در اصل وجود این علم خارق العاده او ندارد. ما حقیقت علم را همین نور می دانیم که انسان عالم، واجد آن است؛ خواه با این نور معلومی را ببیند خواه نبیند. اما وقتی که معلومی برای انسان روشن شود، آن گاه علم به آن معلوم (معنای مصدری علم) محقق گشته است. این همان مرحله سوم است که حصول آن

به اختیار انسان نیست و درباره آن به تفصیل در بخش اول سخن گفتیم.

2-1-3-8- درجات واجدیت نور علم یا عقل

واجدیت نور علم و عقل درجات مختلف دارد در توضیحات قبلی از نوجوانی روسی یاد شد که علاوه بر قوه بینایی - بیش از دیگر بینایان عادی - توانایی دیدن استخوان ها را همچون دستگاه پرتونگار داراست، واجدیت این نوجوان استثنایی نسبت به نور علم، شدید تر و عمیق تر است. پیش تر تذکر دادیم که «وَجَدَ» با مصدر «جَدَّ» به معنای بی نیاز شدن است. (وَجَدَ = استغنی) بنابراین کسی که از نور علم بهره بیشتری دارد غنی تر (واجد تر) است؛ یعنی دارایی او بیشتر است. البته در این تعابیر باید توجه کنیم که نور علم، مادی و جسمانی نیست تا مانند اجسام کمیت بردار باشد. به بیان دقیق تر باید گفت که ما درباره خود نور علم سخن نمی گوئیم (و نمی توانیم هم بگوئیم). بلکه واجدیت خود را از آن کم و زیاد یا ضعیف و شدید

می یابیم.

ص: 192

نکته مهم این است که اشتداد واجدیت نور علم، ضرورتاً دایره معلومات انسان را گسترش نمی دهد اساساً لازمه اشتداد واجدیت، افزایش معلومات نیست.

نوجوان روسی می تواند چیز هایی را ببیند که دیگران قادر بر دیدن آن نیستند. این قدرت شدت نور علم را نشان می دهد. حال ممکن است این توانایی را هیچ گاه اعمال نکند و از این طریق معلوماتی هم به دست نیاورد ما می توانیم این توانایی را دلیل بر علم بالاتر واجد آن بدانیم، اما این برتری به معنای وسعت بیشتر معلومات شخص نیست. بنابراین افزایش معلومات هم دلیل بر اشتداد واجدیت نور علم نیست. وسعت معلومات می تواند نتیجه اعمال بیشتر و متعدّد تر نور علم باشد، نه لزوماً اشتداد واجدیت آن.

از طرف دیگر، صرف اضافه شدن معلومات انسان نیز به اشتداد واجدیت نمی انجامد. میزان بهره انسان از واجدیت نور علم، تنها به خواست و اراده خدای متعال باز می گردد که مملک علم است اما وسعت معلومات انسان - عموماً و نوعاً - به جهد و کوشش او در اعمال نور علمش بستگی دارد سنت الهی بر آن است که افزونی معلومات، در پی کوشش بیشتر در این مسیر رخ دهد. البته هر معلوم جدیدی نیز به صنع الهی برای انسان حاصل می شود و این نکته منافاتی با آن سنت اکثری و عمومی خداوند ندارد.

بنابراین معمولاً تلاش عادی بندگان در راه تحصیل علوم، طبق سنت الهی - نه ضرورت عقلی یا علی و معلولی - به وسعت معلومات می انجامد نه اشتداد واجدیت نور علم. اما بنابر سنت های دیگر خداوند عواملی همچون تلاش انسان در مسیر بندگی خداوند می تواند زمینه و مقدمه تشدید واجدیت او نسبت به نور علم را فراهم آورد البته تلاش در راه تحصیل علم و مدارست و ممارست بر آن

نیز - اگر با اخلاص انجام شود خود مصداق مهمی از بندگی پروردگار است. بحث در این باره به دفتر دوم موكول می شود.

نکته پایانی این که انبیاء و اوصیاء ایشان - به ویژه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام - به تملیک الهی، بالاترین درجات واجدیت نور علم و عقل را دارند. البته بندگی ایشان در پیشگاه الهی نیز قابل مقایسه با دیگر بندگان نیست. طبق ادله نقلی معتقدیم که اصل و سرچشمه نور علم - بلکه همه انوار اعم از عقل و علم و قدرت و وجود و... به ذوات مقدسه چهارده معصوم علیهم السلام تملیک شده و همین واجدیت، منشأ ولایت تکوینی ایشان بر همه مخلوقات است. به همین جهت این نور را «نور ولایت» و سرچشمه آن را نیز که چهارده معصوم علیهم السلام هستند، «نور الانوار» نامیده اند. (1) البته مراد این نیست که ایشان نوری الذات هستند بلکه

ص: 194

1- تفصیل این نکته باید در بحث های مربوط به «خلقت» بررسی گردد ولی در این جا در حد اشاره ای گذرا به ذکر حدیثی در این زمینه اکتفا می کنیم. در کتاب کافی / ج 1 / ص 441 / ح 9 آمده که امام صادق علیه السلام فرمودند: (إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذْ لَمْ يَخْلُقْ الْكَانَ وَ الْمَكَانَ. وَ خَلَقَ نُورَ الْأَنْوَارِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ. وَ أُجْرِيَ فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ وَ هُوَ النَّوْرُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّدًا وَ عَلِيًّا...) نکته مهم آن که به یک اعتبار می توان پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم و به اعتبار دیگر نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم را «نخستین آفریده» دانست. وقتی به ماهیت نظر می کنیم از خود نوری ندارد، بلکه ذاتاً ظلمانی است و خلقت ماهیت، به «تملیک نور به او از جانب خداوند متعال» است. نور الانوار همان نوری است که با تملیک آن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم حضرتش موجود شده است که می توان آن را نور پیامبر نامید. بنابراین نباید پنداشت که نوری که پیامبر از آن خلق شده با نور پیامبر دو چیز هستند بلکه خلق پیامبر اکرم از نور الانوار، یعنی تملیک آن نور به ایشان لذا ماهیت ایشان مالک آن می شود. پس آن نور را می توان نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم نامید. نیز وقتی که نظر به دارایی نوری الذات ایشان داریم می توانیم آن حضرت را به اعتبار ملک ایشان، «نور الانوار» خطاب کنیم. چنان که در یکی از زیارات جامعه اهل بیت علیهم السلام چنین می خوانیم (... لانکم نُورُ الْأَنْوَارِ وَ خَيْرَةُ الْأَخْيَارِ وَ هِدَاةُ الْأَبْرَارِ وَ حُجُجُ الْجَبَّارِ). (البلد الامین / ص 302) در این عبارت چون نور خاندان عصمت و طهارت همان نور مقدس پیامبر اکرم علیه السلام است به همه ایشان «نور الانوار» خطاب می کنیم.

ماهیت مظلم الذات آن ها، مالک و واجد اصل و سرچشمه همه این انوار می باشد. آن بزرگواران از جهت وسعت معلومات - در صورتی که خداوند بخواهد - در این که به همه مخلوقات الهی علم یابند محدودیتی ندارند.

2-1-3-9- تعابیری دیگر برای دو معنای اسمی و مصدری علم و عقل

با توجه به معنای اسمی و مصدری علم و تفاوت میان آن دو می توان دو تعبیر «کشف» و «ما به الکشف» را برای علم - از دو جهت مختلف - به کار برد. آن جا که سخن از حصول آن تغییر حالت وجدانی و خروج از جهل نسبت به یک معلوم خاص در میان است می توانیم کلمه «کشف» را به کار ببریم به عبارت دیگر هنگامی که نور علم سبب مکشوف شدن مطلبی می شود «علم به» یک معلوم حاصل می شود. «علم به یک امر» مساوی با «کشف یا انکشاف آن امر» است. بدین معنا، علم عین کشف (یا انکشاف) و ظهور است. اما وقتی بخواهیم از نور علم (معنای اسمی علم) حکایت کنیم - با توجه به توضیحات این بخش - تعبیر «ما به الکشف» تعابیری مناسب و درخور به نظر می رسد. ما به الکشف در واقع نور

کاشفی است که در پرتو آن شخص واجد نور، با قلب منور خود نسبت به فهم معلومات، قادر و توانا می گردد بنابراین کاربرد مناسب هر کدام از این دو تعبیر برای علم در جای خود سبب می شود که خلط تعابیر و اضطراب در کلام پیش نیاید.

بار دیگر یادآور می شویم که واجد شدن نور علم یعنی مالکیت و بهره مندی و استتضائه از نور کاشفی که کشف معلومات بدان میسر می شود. این به معنای عالم شدن نسبت به معلومی خاص - و به عبارت مترادف انکشاف یک چیز خاص - نیست. ممکن است انسانی مالک ما به الکشف شده باشد اما بالفعل دارای معلومی نباشد. البته به محض این که معلومی در پرتو این نور مکشوف شود، می توان گفت که کشف (یا انکشاف) و ظهور آن معلوم یا معقول تحقق یافته و علم به آن معلوم یا درک عقلانی نسبت به آن معقول پدید آمده است.

2-1-4-مستقلات عقلیه

2-1-4-1-2-فهم حسن و قبح های عقلی نشانه نور عقل

گفتیم که انسان به نور عقل خوبی ها و بدی هایی را می فهمد به بیان دیگر کشف خوبی خوب ها و بدی بد ها در اثر منور شدن دل به نور عقل حاصل می شود. آن چه را که به نور عقل فهمیده ایم، معقول می نامیم و از وجود معقول به وجود عقل پی می بریم. وقتی در کسی آثار فهم حُسن یا قُبْح فعلی 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 بیشتر 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» - بر شماریم. بدیهی است نقل و نقد برخی نگرش های دیگر درباره مستقلات عقلیه ما را در تبیین مقصودمان یاری خواهد رساند.

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

در این تعریف بر سه نکته تأکید رفته است:

اولاً: مستقلات عقلیه حقایق کشف شدنی هستند.

ثانیا: به عنوان اولی کشف می‌شوند.

ثالثاً: عقل آن‌ها را کشف می‌کند.

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

2-1-4-3- 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 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 آن‌ها یافتن است. این حقایق به نور عقل که کاشف است کشف می‌شوند. نقش انسان در این جا تنها آن است که کشف برای او رخ می‌دهد، یعنی «مکشوف له» می‌باشد.

جهت دوم با دقت در معنای «کشف» روشن می شود کشف در این جا، در مقابل جعل و اعتبار قرار دارد. 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 قبح پیدا نمی کند. دقت در یک مثال، این مطلب را روشن می سازد:

فرض کنید معلمی با دانش آموزان خود برای آغاز درس، ساعت 6 بعد از ظهر 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. همچنان که اگر در ساعت 7 قرار می گذاردند آمدن در ساعت 6/30 حَسَن می شد قبیح 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 توانست به گونه دیگری باشد.

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

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

همین سان است آرایش مو، که هر چه فرد عاقل به عقل خود تأمل کند، حسن یا قبحی برای آن کشف نمی کند. در این موارد انسان فقط بر اساس جو حاکم بر محیط

و حُسن و قبح های قراردادی در جامعه تصمیم می گیرد. اما مستقلات عقلیه این گونه نیستند.

بار دیگر تأکید می کنیم که مستقلات عقلیه کشف شدنی اند، چرا که عقل نور است و کار نور نه وضع و جعل و قرار داد بلکه کشف حقایق است. نور، حسن یا قبح را ایجاد نمی کند بلکه آن را آشکار می سازد همچنان که اگر پرتو نوری در اتاقی بیفتد، در پرتو آن نور، اشیاء چنان که هستند دیده می شوند؛ تنها به این دلیل که نور بر آن ها پرتو افکنده است. نور، اشیاء را خلق نمی کند؛ بلکه اشیاء را به عنوان واقعیات موجود آشکار می سازد. بنابراین موضوع کشفی بودن مستقلات عقلیه و جعلی نبودن آن ها به همان نکته باز می گردد که نور «مُظهِرٌ لِّغَیْرِهِ» است. ما مستقلات عقلیه را به نور عقل کشف می کنیم و خلاف آن ها را نمی توانیم قرارداد کنیم عدل را همیشه حَسَن می یابیم و هرگز نمی توانیم بنابر قراردادی، آن را قبیح بدانیم. مستقلات عقلیه قابل تغییر نیستند. در حالی که حُسن و قبح های غیر عقلی

به اعتبار معتبر و جعل جاعل وابسته اند.

2-1-4-4-حسن و قبح عنوان اولی مستقلات عقلیه نه عنوان ثانوی آن ها.

در تعریف مستقلات عقلیه به این نکته نیز برخوردیم که مستقلات عقلیه را به عنوان اولی می فهمیم اکنون به مثال اول (حضور در ساعت مقرر) از زاویه ای دیگر می نگریم.

ما هر اندازه در عنوان «بعد از ساعت 6 آمدن» تأمل می کنیم قبحی در آن نمی یابیم 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

ص: 199

عنوان به خودی خود قبحی ندارد. بلکه زمانی قبیح می شود که ویژگی دیگری به آن ضمیمه شود.

در نقطه مقابل اگر ظلم را به تنهایی مدنظر قرار دهیم عنوان ظلم به خودی خود (لَوْ خُلِّيَ وَ نَفْسَهُ) نزد عاقل قبیح است می گوئیم: ظلم به عنوان اولی قبیح است، پس قبح ظلم از مستقلات عقلیه است اما در مثال اول، عنوانی ثانوی (مانند نقض عهد) در کار آمده و به دلیل آن عنوان ثانوی «بعد از ساعت 6 آمدن» قبیح شده است. (1) به بیان دیگر، وقتی می گوئیم «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 شکر نعمت به عنوان اولی حَسَن و کفر نعمت به عنوان اولی قبیح است. اگر ما مُنْعِم خویش را بشناسیم (انعام او به خود را بیاییم و نسبت به آن متنبه شویم) حُسَن سپاسگزاری از او را با عقل کشف می کنیم. بنابراین شکر منعم یکی از مستقلات عقلیه است. اما نماز خواندن به عنوان اولی حُسَنی ندارد. اگر عاقل باشد و، عقلش درباره حُسَن نماز خواندن کشفی ندارد ولی همین شخص اگر به اخبار شرع بفهمد که اقامه نماز، مصداق اطاعت از خدا یا شکر منعم است به حُسَن آن پی می برد. در این حالت، مقدمه ای شرعی (و غیر عقلی) در میان می آید تا حُسَن نماز فهمیده شود. لذا نماز خواندن به

ص: 200

1- البته باید یادآور شویم که در مورد قبح نقض عهد هم دو تفسیر رایج است؛ تفسیر اول آن که وجداناً ما نقض عهد را قبیح می یابیم و قبح آن را به چیز دیگری نمی دانیم. اما تفسیر دوم آن است که چون نقض عهد مصداق ظلم به دیگری است عقلاً قبیح است این که کدام تفسیر به وجدان انسان عاقل نزدیک تر است باید مورد تأمل قرار گیرد.

عنوان ثانوی حسن است. (به این ترتیب: الف - نماز خواندن مصداق اطاعت خداست. ب - اطاعت خدا حَسَن است. بنابراین: ج - حُسن، عنوان ثانوی نماز خواندن است.)

با توجه به این مثال‌ها می‌توان گفت: حُسن و قبح مستقلات عقلیه ذاتی آن‌هاست؛ زیرا به عنوان اوّلی کشف می‌شود، حُسن از ذات ماهیت عملی مثل «عدل» فهمیده می‌شود. اما ماهیت عملی مثل «حضور در ساعت 6» به خودی خود مقتضی حُسن نیست پس حسن این‌گونه امور ذاتی آن‌ها نیست؛ همچون نماز خواندن که به عنوان ثانوی حَسَن است. نماز خواندن به اعتبار خودش (صلاة بما هی صلاة) حَسَن نیست؛ بلکه حَسَن است به حُسن غیر ذاتی به این اعتبار که مصداق اطاعت خداست و اطاعت خدا حُسن ذاتی دارد.

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

این دو ویژگی که در تعریف «مستقلات عقلیه» آوردیم همواره همراه یکدیگرند؛ اما وجداناً میان آن دو تفکیک می‌کنیم گفتیم که مستقلات عقلیه: اوّلاً حقایقی واقعی هستند؛ ثانیاً به عنوان اوّلی کشف می‌شوند. واقعی در مقابل اعتباری است؛ یعنی چیزی که خلاف آن را نمی‌توان قرار داد کرد. اما کشف شدن به عنوان اوّلی، در مقابل مکشوفیت به عنوان ثانوی است. روشن است که این دو مطلب، متمایزند.

همچنین توجه داریم که امری واقعی ممکن است به عنوانی ثانوی کشف شود.

مثلاً فرایض و سُنَن (1) شرعی (که عقل کشفی درباره آن ها ندارد)، اموری کاملاً واقعی هستند که آثار واقعی از آن ها نشأت می گیرد. بنابراین وقتی گفته می شود که خداوند حکیم فعلی را حرام یا واجب قرار داده است باید توجه کنیم که جعل خدا، شبیه جعل ما نیست که قابل تغییر توسط ما باشد. جعل ما تابع سلیقه ما و شرایط است؛ اما وقتی خدای سبحان کاری را حرام می کند، آن عمل، قبحی واقعی می یابد و آثار واقعی بر آن مترتب می شود نشانه این حقیقت، آن است که ما نمی توانیم خلاف آن را قرار داد کنیم. لذا موضع بندگان در برابر این جعل های الهی نیز «کشف» است. البته این بار. کشف به عنوان ثانوی مطرح می شود.

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

2-1-4-5- کشف حُسن و قبح ذاتی به وسیله تنبه

برای کشف و فهم حُسن و قبح های ذاتی عقلی (مستقلات عقلیه) به استدلال 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 تنبه نسبت به خود عدل، حُسن ذاتی آن را می یابد. پس تنبه دقیق بجا، برای درک حُسن و قبح های ذاتی کافی است.

ص: 202

1- فرائض یعنی واجبات و سنن یعنی مستحبات.

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

بنابراین نمی توان گفت که هر آن چه به استدلال نیاز ندارد لزوماً برای همگان مفهوم و مقبول است؛ بلکه بسا افرادی که از آن امر بدیهی غافل باشند. (تنبه برای آن ها حاصل نشده.) باشد این غفلت ها را با تنبیه و تذکار می توان زدود و شخص غافل را به مرحله تنبّه رساند؛ اما روشن است که تذکر دادن با آوردن دلیل و برهان تفاوت دارد. اگر بخواهیم مقصود خود را از سطور فوق به بیان فلسفی بگوییم، می توان گفت که برای حمل نیکی بر عدل لازم نیست از چیزی غیر از خود عدل کمک بگیریم و آن را به عدل ضمیمه کنیم تا به وسیله این انضمام عدل را حَسَن بدانیم. بلکه از نفس تصوّر عدل حُسن لازم می آید همچنان که با تصوّر عدد چهار، مفهوم زوج بودن ضرورتاً بر آن حمل می شود.

2-1-4-6-حسن و قبح ذاتی صفت فعل عاقل مختار

از تأمل وجدانی در حُسن و قبح های ذاتی نکته دیگری نیز آشکار می شود. می یابیم که حُسن و قبح فقط ویژگی فعل عاقل مختار است در سه مرحله به توضیح این نکته می پردازیم:

اولاً: حسن و قبح مورد بحث مربوط به افعال است نه هر موجودی که در عالم وجود دارد. مثال هایی از حسن و قبیح هایی که آوردیم، همگی به مجموعه افعال انسان تعلّق دارد. عدل یا ظلم، شکر یا کفر نعمت، همه از افعالی است که انسان

مرتکب آن می شود و عقل درباره آن ها حُسن یا قبحی را کشف می کند.

ثانیاً: این گونه افعال، زمانی به حُسن یا قبح متصف می شوند که از عاقل سر زده باشند. مثلاً ما که عاقلیم، تصرف عدوانی در مال غیر (غصب) را قبیح می دانیم و در صورت انجام آن خود را سزاوار نکوهش می یابیم. اما فرض کنید کودکی - غیر عاقل - عملی را انجام دهد که از لحاظ صورت ظاهری مشابه عمل غصب از سوی انسانی عاقل باشد مثلاً مال دیگری را بدون اجازه او بردارد. آیا می توانیم این عمل او را قبیح بدانیم؟ و یا اصلاً آن را غصب یا ظلم بنامیم؟ بدیهی است که نمی توانیم؛ زیرا که عمل قبیح، سبب نکوهش عامل خود می شود. ولی در این جا، کسی کار کودک را مذموم و قابل مؤاخذه نمی داند زیرا که او عاقل نیست. اصلاً فعل او را مصداق غصب یا ظلم هم نمی توان نامید؛ اگر چه از لحاظ ظاهری مشابه ظلمی است که عاقلی مرتکب آن می شود. اساساً ناظر عاقل که این تشابه را برقرار می کند نمی تواند کودک را مرتکب ظلمی بداند زیرا کودک فهمی از حق ندارد که آن را زیر پای گذارد. تنها گفته پذیرفتنی ناظر عاقل آن است که اگر من جای او بودم و چنان کاری می کردم آن عمل قبیح می بود.

نکته قابل توجه در خصوص فهم کودک از حُسن و قبح این است که برای او آن عملی که مورد تحسین و تشویق اطرافیان قرار گیرد «خوب» و آن چه موجب تنبیه و مؤاخذه او گردد، بد شمرده می شود 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 می کند و اگر بابت همان کار او را توبیخ نمایند، عمل خود را «بد» می شمارد. بنابراین «خوب» را مساوی با آن چه موجب تعریف و تشویق می شود، می داند و «بد» را معادل آن چه باعث تنبیه و توبیخ می گردد.

کودک فهم دیگری از خوبی و بدی ندارد و چون عقل ندارد، حُسن و قبح عقلی (ذاتی) را نمی فهمد و تا وقتی به بلوغ عقلی نرسیده، آموزش دادن او نیز فایده ای به حالش ندارد. (1)

ثالثاً: حسن و قبح به افعال اختیاری عاقل باز می گردد اگر از انسان عاقلی عملی بی اختیار سرزند (مثلاً در انجام کاری مجبور شده باشد) و آن عمل در شرایط عادی مصداق ظلم محسوب شود نمی توان آن عمل را ظلم نامید زیرا که او در انجام آن اختیاری نداشته است. با نگرشی عمیق به مسأله می توانیم ادعا کنیم که اساساً زمانی می توان چیزی را - به معنای واقعی کلمه - «فعل» کسی دانست که «اختیاراً» آن را انجام داده باشد. لذا تعبیر فعل غیراختیاری، با نوعی مسامحه همراه است. اگر با دقت سخن بگوییم تنها زمانی می توان انجام کاری را به کسی نسبت داد که آن کار را با اختیار انجام دهد. با توجه به این مطلب، اگر قید اختیار را در خود فعل بیاوریم، باید گفت حُسن و قبح ذاتی صفت «فعل عاقل» است.

2-1-4-7-حُسن و قبح ذاتی: صفت «ماهیت کلی فعل»

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

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

ص: 205

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

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

به عبارت دیگر عاقل می‌یابد که: «اگر چیزی مصداق عدل باشد انجام آن حَسَن و اگر چیزی مصداق ظلم باشد ارتکاب آن قبیح است اما غیر از این ادراک کلی که کار عقل، است عقل به تنهایی توانایی تشخیص حسن یا قبح مصادیق را ندارد و همواره برای این کار نیازمند آگاهی‌های جانبی دیگری است تا پس از ضمیمه شدن به آن ادراک کلی، فهم حسن یا قبح یک مصداق محقق شود. به عنوان مثال عاقلی را فرض کنید که - به عقل خویش و به طور کلی - ادراک می‌کند که ظلم قبیح است. اگر چنین فردی صحنه‌ای ببیند که در آن شخصی به زور چیزی را از دیگری می‌گیرد، در این حالت صرفاً به پشتوانه عقلش - هیچ‌گونه قضاوت صحیحی درباره‌ی خوب یا بد بودن کار آن شخص نمی‌تواند بکند او نمی‌داند حق با کیست یک فرض این است که شخص غاصب باشد و حقی در گرفتن آن چه به زور می‌گیرد، نداشته باشد. در این صورت کارش ظلم و قبیح عقلی است. فرض دوم این است که آن چیز ملک خود اوست که دیگری بدون اجازه آن را غصب کرده است. اکنون که مال خود را باز پس می‌گیرد در حقیقت حق خودش را از غاصب می‌ستاند. در این حالت کارش عقلاً مصداق عدل و خوب شمرده می‌شود حال آن چه اتفاق می‌افتد کدامیک از این دو فرض می‌باشد با عقل تنها قابل تشخیص نیست و احتیاج به دانستن امور جزئی از آن حادثه و آن دو نفر دارد. همین آن دو نفر دارد همین آگاهی‌های جنبی است که تعیین می‌کند حادثه مشاهده شده مصداق عدل است یا ظلم و آن گاه حسن یا قبح ذاتی (عقلی) آن هم روشن می‌شود روشنگری عقل صرفاً به همین قسمت اخیر مربوط می‌شود و علوم دیگر ماست که معلوم می‌کند چه کاری مصداق عدل و چه

عملی مصداق ظلم می باشد.

علاوه بر این، حقیقت گاهی برای آن که عقلاً عملی را خوب یا بد بدانیم، باید یک سری آگاهی های کلی دیگر - غیر از کشف های کلی عقلی - هم داشته باشیم. بخشی از این آگاهی ها فقط از طریق شرع و علم فقه به دست می آیند. در واقع احکام شرعی بیان کننده حقوقی هستند که با علم به آن ها می توان فهمید چه عملی «ظلم» و چه کاری «عدل» است. آن گاه عقل انسان تشخیص می دهد که آن چه شرعاً ظلم است ارتکابش قبیح و آن چه شرعاً عدل است انجامش حسن می باشد.

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

در نتیجه وقتی عاقل افعالی را که عنوان اولی آن ها حسن یا قبیح است به صورت کلی ادراک می کند قبیح یا حسن آن ها را مستقل عقلی می یابد.

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

به عنوان مثال آن چه قبیح است ایجاد ماهیت خاصی مانند ظلم است، نه مطلق

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

با توضیح فوق، معنای دقیق این گزاره آشکار می‌شود که: «قبح ظلم، ذاتی است.» پیش تر گفتیم که لازم نیست چیزی به ظلم ضمیمه شود تا بتوان قبح آن را درک کرد دلیل این مطلب همان است که در این جا گفتیم یعنی قبح از ذات ظلم بر می‌خیزد و هر جا که ماهیت موجوده ظلم را ببینیم - صرف نظر از آن که فاعل (ایجاد کننده) آن کیست - قبح آن را می‌یابیم از این سخن بر نمی‌آید که قبیح صفت ماهیت معدوم است. ماهیتی که موجود نیست هیچ صفتی هم ندارد بلکه اصولاً تنها زمانی می‌توانیم از ماهیت ظلم سخن بگوییم که موجود شده باشد یا حداقل وجود آن را فرض کرده باشیم. در ظرف (یا فرض) موجودیت ماهیت ظلم، اول کلامی که بر زبان می‌رانیم سخن درباره صفت ذاتی آن (یعنی قبح) است.

اکنون که مقصود از ماهیت فعل و جایگاه آن در حسن یا قبح های عقلی روشن شد مناسب است درباره دو مثال مذکور در بند 2 - 1 - 4 - 6 دقتی مجدد به خرج دهیم. گفتیم که درباره فعل کودک غیر عاقل و نیز فعلی که بی اختیار و بدون توجه از کسی صادر می‌شود حسن یا قبحی مطرح نیست اکنون می‌افزاییم که در واقع ماهیت فعلی که از کودک غیر عاقل سر می‌زند با ماهیت فعل عاقل کاملاً متفاوت است؛ اگر چه هر دو فعل، شکل ظاهری یکسان داشته باشند. (مانند مثالی که ذکر

شد: ماهیت فعل کودکی که بی اجازه مال دیگری را بر می دارد با ماهیت فعل عاقل بالغی که بی اذن صاحب مال در مالی تصرف می کند واقعاً تفاوت دارد.)

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

2-1-4-8- اختلاف درجات عاقلان

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

فهم مستقلات عقلیه، کشف حُسن و قبح های 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 می توانیم بگوییم که این انسان عدل را فهمیده است و لذا حُسن آن را می یابد.

کشف حُسن ذاتی، عدل یک امر نسبی نیست؛ یعنی عاقل یا آن را وجدان

می کند یا خیر اصل این کشف، زیادت و نقصان نمی پذیرد. و همه عقلا در این که آن را می یابند تفاوتی ندارند بنابراین فهم عاقلان در اصل خوب یافتن عدل یا بد یافتن ظلم یکسان است با این بیان، اگر تفاوتی بین عقول افراد باشد که قطعاً هست - در این مرحله حد اقلی نیست. یعنی چنین نیست که عاقلی ظلم را بد بیابد عاقل دیگری، خوب یا عاقلی ظلم را هفتاد درصد بد بیابد و دیگری صد درصد. بلکه همه عقلا ظلم را صد درصد بد می یابند، هر چند که درک آن ها از بدی ظلم ممکن است متفاوت باشد.

با توجه به این مقدمه می توان گفت که اگر عاقلی در مورد یافتن حسن یا قبح یک کار استقلال داشته باشد (یعنی برای او، حُسن یا قبح از عنوان اولی آن فعل بر آید)، هر عاقل دیگری نیز - در صورتی که آن حُسن یا قبح را بیابد - در این یافتن خویش مستقل است. یعنی در این کشف و، فهم عنوانی ثانوی دخالت نکرده است. با یک مثال مطلب روشن تر می شود:

اگر کسی شیء سیاه رنگی را «واقعاً» ببیند (نسبت به وجود آن تنبه یابد)، از سیاهی آن به عنوان واقعیتهی خبر می دهد یعنی قاطعانه می گوید که اگر دیگران نیز این شیء را ببینند به سیاهی آن اعتراف می کنند مشروط بر آن که «واقعاً» آن را دیده باشند؛ یعنی به توهم گرفتار نیامده و به سبب بیماری یا مشکلات دیگر از دیدن حقیقی آن محروم نشده باشند.

همچنین اگر کسی واقعاً بیابد که آن شیء زرد نیست، باز هم می تواند بگوید که این شیء برای دیگران هم که آن را می بینند زرد نیست.

وضعیت مستقلات عقلیه نیز چنین است یعنی چون حسن و قبح، صفتی واقعی است، اگر عاقلی فعلی را قبیح دید (با فرض آن که حقیقتاً کشف از واقع کرده

باشد) حکم می کند که این قبح برای بقیه عقلا نیز مستقل عقلی خواهد بود. اکنون می توان گفت: حدّ پایین مستقلات عقلیه را وجدان همهٔ عاقلان تعیین می کند. هر عاقلی - هر چند که بهرهٔ زیادی از نور عقل نداشته باشد - حداقل 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 حداقل را می یابند. بنابراین اطمینان می یابد که هیچ عاقلی - چه کامل تر و چه ناقص تر از او - خلاف آن چه را که برای او مکشوف است مستقلاً نمی یابد اما نمی توان گفت که هر انسان عاقلی لزوماً همهٔ مستقلات عقلیه را کشف می کند. ممکن است کسی به خاطر ضعف مالکیت نور عقل یا محبوب شدن عقلش برخی یا بسیاری از مستقلات عقلیه را کشف نکند این ضعف یا محبوبیت تأثیری در واقعیت امر نمی گذارد؛ زیرا عاقل دیگری که عقل کامل تری دارد یا از حجاب های عقل مصون مانده است چیز هایی را بالاستقلال می یابد که این فرد اول از یافتن آن ها محروم است. بنابراین باید گفت که همهٔ مستقلات عقلیه را تنها کسی تشخیص می دهد که بالاترین درجه عقل را دارد و از همه حجاب ها برکنار است. اگر او چیزی را عقلی بیابد، دیگران نمی توانند سخن او را رد کنند چون هیچ گاه خلاف آن چه را که او یافته است بالاستقلال نمی یابند. این در فرضی است که هر عاقلی در کنار آن چه خود می یابد احتمال وجود عاقل یا عاقلانی کامل تر از خود را بدهد با صرف وجود این احتمال نمی تواند تنها تشخیص خود را ملاک مستقل عقلی بودن یک امر بداند. همین مطلب هم خود یک حکم عقلی است آیا کسی هست که بتوان او را عاقل ترین فرد دانست و اگر باشد کیست؟ این ها عقلاً قابل کشف نیستند بلکه تنها راه صحیح، مراجعه به ادله نقلی در این زمینه است.

بنابراین معیار تشخیص این که حُسن یا قبحی مستقل عقلی است یا خیر، کامل ترین عقل (یا به تعبیر دقیق تر برترین عاقل) است. همان طور که وقتی رنگ اشیاء را به چشم سر می بینیم برای این که بدانیم هر چیزی واقعاً چه رنگی دارد، از سالم ترین و تیزبین ترین بینندگان می پرسیم آن گاه ملاک واقعی بودن آن رنگ (مثلاً سیاهی را مشاهدات او می دانیم دیگران در برابر آن واقعیت یکی از دو حالت را دارند. یا آن ها هم سیاهی شیء را می بینند که در این صورت درک آن ها از سیاهی با شخص مذکور یکسان است؛ یا آن را نمی بینند مهم این است که گروه دوم (محروم ماندگان از نیل به واقعیت) نمی توانند بگویند که «آن شیء سیاه نیست» بلکه سزاوار آن است که بگویند ما به سیاهی آن شیء پی نبرده ایم (البته این در صورتی است که به نقص خویش در برابر کمال آن سالم ترین و تیزبین ترین افراد اذعان داشته باشند).

درباره مستقلات عقلیه چه باید گفت؟ اگر عاقل ترین فرد مطلبی را مستقل عقلی تشخیص دهد دیگرانی که از فهم آن عاجزند نباید حکم به عدم استقلال عقلی آن کنند.

مثلاً در مورد شکر منعم ممکن است برخی افراد آن را در حد وجوب نیابند (یعنی قُبْح ترک آن را مستقل عقلی نیابند) در این صورت نمی توانند حکم کنند که ترک شکر منعم، قبیح نیست. این مطلب همان نکته را به یاد می آورد که قبیح ندیدن یک عمل، با غیر قبیح دیدن آن متفاوت است. (1) در بسیاری از موارد که

ص: 212

1- نگاه کنید به بند 2 - 1 - 3 - 5 از همین بخش.

قبح ذاتی فعلی با عقل محجوب (1) ما مکشوف نمی شود، چنان نیست که ما آن فعل را غیر قبیح بیاییم. بلکه تفسیر درست، آن است که بگوییم ما آن را قبیح نیافته ایم. لذا ملاک تعیین حد بالای تعداد مستقلات عقلیه، عقل عاقل کل است. چه بسا قبح انجام فعلی برای عاقل ترین انسان مستقل عقلی باشد؛ ولی عقل محجوب دیگران به فهم آن نرسد.

2-1-4-9-عقل کل نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و سلم

*عقل کل نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و سلم (2)

برای یافتن کامل ترین عاقل، باید به دلایل 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 اله و سلم است درک و فهم حضرتش میزان و معیاری است تا بدانیم حسن یا قبح کاری مستقل عقلی است یا خیر. پس از ایشان امامان معصوم 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 واجدیت خود نسبت به نور عقل در مراتب پایین تر قرار می گیرند. انبیاء و رسل الهی و نیز اوصیاء ایشان - که همگی معصوم هستند - در رتبه بالاتری از دیگران می باشند در ضمن بیانی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم می خوانیم:

ص: 213

1- درباره حجاب های عقل در دفتر سوم سخن خواهیم گفت. ان شاء الله.

2- انشاء الله این عنوان در آینده مورد بررسی تفصیلی قرار خواهد گرفت. در این جا صرفاً برای حفظ سیر منطقی بحث در حد اشاره و با حداقل ادله به بحث کامل ترین عقول اشاره می کنیم.

(... 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 آن که به کمال عقل رسد و عقل او برتر از همه عقل های امتش باشد...»

بار دیگر تأکید می کنیم که افعال دوگونه اند: گاه حُسن و قبح عنوان اولی آن هاست و گاه چنین نیست بر اساس عقل عاقل ترین انسان می توان فهمید که کدام فعل در کدام دسته قرار دارد زیرا فرض بر این است که برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم هیچ حجاب عقلی وجود ندارد و حضرتش نسبت به همه مستقلات عقلیه تنبه دارند. بنابراین اگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم درباره فعلی حُسن یا قبحی ذاتی نیابند، می توان گفت که آن فعل جزء مستقلات عقلیه نیست اما اگر برای ایشان قبح یا حُسن فعلی مستقل عقلی باشد می توان فهمید که دیگران هم در صورت رفع حجاب از عقل هایشان - می توانند آن قبح یا حُسن را مستقلاً بیابند.

البته شرط «تنبه» در این جا نقشی اساسی دارد مستقل عقلی امری است که درک و شهود آن تنها به تنبه نیاز دارد آموزش و اکتساب لازمه ادراک یک مستقل عقلی نیست. اما برای این تنبه احتیاج خود را به وحی و ادله نقلی - لااقل در برخی موارد - تصدیق می کنیم بدون تنبه از طریق وحی ممکن است که آن درک و فهم برای ما حاصل نشود. به تعبیر دلنشین امیر المؤمنین علیه السلام، یکی از شؤون، انبیاء برانگیختن گنجینه های عقول آدمیان است:

(فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ... يُشِيرُوا لَهُمْ

ص: 214

«دَفِينَه هَايِ عُقُولِ» همان مستقلات عقلیه اند که هر عاقلی «می تواند» آن ها را وجدان کند و کار انبیاء و ائمه علیهم السلام رشد دادن عقلا و رفع حجاب از عقول آن هاست. بنابراین دستورات شرع که همان تذکار ها و تنبیهات اهل بیت علیهم السلام است - انسانی را که عقلش به کمال نیست تربیت می کند و کامل می گرداند؛ یعنی حجاب ها را از چهره عقل او بر می گیرد و زمینه تنبه بیشتر او نسبت به درک مستقلات عقلیه را فراهم می آورد. بنابراین عقل هر کسی - در هر مرتبه ای از عقل که باشد - نسبت به انبیاء و اوصیاء علیهم السلام ضعیف و ناقص است. از این رو هیچ گاه بی نیاز از دستگیری آنان نیست. تنها با تکیه بر ارشاد ایشان از پله ای به پله بالاتر می توان رفت. فقط به خود اعتماد داشتن و چشم را بر آموزه های دینی، بستن، ماندن در جهل مرکب است. بی تردید از جهل مرکب تا کشف واقع راهی دراز است. لذا علاوه بر شأن تعلیمی پیامبر و ائمه علیهم السلام، آموزه های ایشان جنبه تنبیهی نیز دارد. چه بسیار بدیهیاتی که حجاب ها ما را از دیدن آن ها محروم می دارد. پس برای تضمین سلامت قلب باید دل به شرع سپرد در دفتر دوم ان شاء الله درباره رابطه عقل و دین به تفصیل سخن خواهیم گفت.

2-1-4-10- حُسن صدق و قبح کذب، ذاتی یا غیر ذاتی؟

می خواهیم فهمی ژرف تر یابیم از این نکته که حُسن و قبح ذاتی است یا غیر ذاتی. بدین منظور تأملی گذرا در مورد حسن صدق و قبح کذب انجام می دهیم.

ص: 215

مطلب این است که حُسن و قبح برای اموری همچون عدل و ظلم ذاتی است یعنی در هیچ موقعیتی عدل را قبیح و ظلم را حَسَن نمی یابیم چرا که دو صفت حُسن و قبح هرگز از عدل و ظلم جدا نمی شوند اما در مورد افعالی مانند راستگویی یا دروغگویی چه می توان گفت؟ آیا صدق همواره حَسَن و کذب همیشه قبیح است؟

این سؤال از آن جا سرچشمه می گیرد که گاه انسان در موقعیتی قرار می گیرد که به حکم عقل باید دروغ گفتن را برگزیند. مثلاً زمانی که حفظ جان یکی از اولیای خدا در میان باشد و فقط با دروغ گفتن بتوان جان او را از خطر رهانند راستگویی دیگر روا نیست. به این مثال و مانند آن توجه کنید همچنین به این نکته که به هر تمام عقلاً تفاوتی ارزشی میان صدق و کذب قائلند. از این جا به این پرسش می رسیم که بالاخره حُسن صدق و قبح کذب از چه سنخ است؟ آیا خوبی و بدی، عنوانِ اوّلی صدق و کذب به شمار می آیند یا خیر؟ مسأله را درباره «صدق» بررسی کنیم و می کوشیم جوابی بر مبنای وجدان خود ارائه دهیم.

در پاسخ می توان گفت که راستگویی در صورتی خوب است که مفسده ای به همراه نداشته باشد عقلاً در مواجهه با صدق - به صورت کلی - به شرطی آن را خوب می دانند که مفسده ای در پی آن نبینند. با چنین نگرشی، «صدق غیر مُفسِد حَسَن است.» گزاره اخیر با گزاره «عدل حَسَن است» یک تفاوت دارد: موضوع در گزاره نخست (صدق) مقید است ولی موضوع در گزاره دوم (عدل) مطلق است.

اما در هر دو مورد خوبی عنوانِ اوّلی این دو موضوع است. لذا وقتی می گوئیم که عقلاً تفاوتی ارزشی میان صدق و کذب قائلند این نکته را مفروض گرفته ایم که درباره صدق مقید سخن می گوئیم. حسن برای چنین صدقی (صدق غیر مفسد) ذاتی است. و لذا یک مستقل عقلی به شمار می آید زیرا که این

حُسن هرگز از صدق غیر مفسد، قابل سلب نیست.

به بیان دیگر، گاهی موضوعی همچون عدل برای ما به صورت «لابشرط» نیکوست اما موضوعی چون صدق، «بشرط لا» نیکوست. یعنی عدل مطلقاً خوب است؛ بدون آن که مقید به قیدی و مشروط به شرطی باشد؛ اما صدق زمانی خوب است که به قیدی چون مفسد بودن مقید نشود. بدیهی است که تفاوت این دو مورد، مطلق و مقید بودن موضوع هاست ولی «حُسن» در هر دو حالت، به عنوان اولی بر دو موضوع حمل می شود.

تفسیر های دیگری نیز در این زمینه مطرح شده است، از جمله نظر مرحوم علامه خواجه نصیر الدین طوسی رحمه الله در کتاب تجرید الاعتقاد ایشان به مناسبت بحث خود در باب مستقلات عقلیه یکی از دلایل اشاعره - در انکار حسن و قبح عقلی - را آورده و به آن پاسخ می گوید تقریر علامه حلی رحمه الله از این اشکال در پی می آید:

«اگر افعالی چون دروغگویی قبح ذاتی داشته باشد، باید در همه حالات و در هر شرایطی دارای چنین ویژگی باشد در صورتی که اگر مصلحت مهمی - چون نجات پیامبر از خطر دشمن - متوقف بر گفتن دروغی باشد، نه تنها قبیح نیست بلکه زیبا و قابل ستایش است.»

(1)

اشاعره با استفاده از این مثال و تعمیم آن وجود حُسن و قبح ذاتی را به طور کلی انکار کرده اند. تقریر قوشچی از اشکال آنان، مؤید این معناست:

ص: 217

1- عین عبارت مرحوم علامه حلی در کشف المراد چنین است: لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من يد الظالم قبيحاً و التالى باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله. (كشف المراد / ص 329) در متن، مطلب از کتاب حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان از استاد جعفر سبحانی / ص 85 نقل شده است.

«اگر حُسن و قبح عقلی بود. هیچ گاه نباید حسن مبدل به قبیح و قبیح مبدل به حسن شود؛ حال آن که کذب قبیح گاهی زیبا به شمار می رود این در صورتی است که موجب نجات پیامبر خدا صلی الله علیه و اله و سلم از هلاکت باشد، همچنان که صدق زیبا اگر موجب هلاکت نبی شود. قبیح نامیده می شود.» (1)

«محقق طوسی رحمه الله در یک عبارت کوتاه و گویا به این اشکال چنین پاسخ می دهد:

«یجوز... ارتکاب اقل القبیحین» (2) یعنی: ارتکاب یکی از دو فعلی که قبح کمتری دارد جایز است. فاضل قوشچی در تقریر این پاسخ می گوید: دروغگویی و راستگویی در فرض مذکور بر قبح و حسن خود باقی است. لکن ترک نجات پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و نسبت به دروغگویی، قبح بیشتری دارد. در این صورت خرد حکم می کند که آن فعلی که قبح کمتری دارد (کذب) انجام گیرد.» (3)

بنابراین مرحوم خواجه نصیر در چنین حالتی همچنان قبح کذب را برقرار می داند و معتقد است که از باب تراحم دو ملاک، باید یکی از دو قبیح را برگزید که قبح کمتری دارد. بر اساس این نظر صدق و کذب همواره حُسن و قبح خویش را به همراه دارند. و اگر ملاک ذاتی بودن حُسن و قبح را این تلازم بدانیم، صدق ذاتاً حسن و کذب ذاتاً قبیح است.

یکی از اندیشمندان معاصر با پذیرش این نظر چنین افزوده است:

ص: 218

1- همان / ص 86 (به نقل از شرح تجرید قوشچی ص 339).

2- کشف المراد / ص 329.

3- همان / 86.

«در مثال فوق دروغ مصلحت آمیز دو مطلب مطرح است یکی قبح فعلی و دیگری قبح فاعلی مثلاً دروغگویی در فرض مذکور دارای قبح فعلی است و از این جهت قبیح و نازیباست و نیکو و زیبا نیست. ولی قبح فاعلی ندارد و فاعل شایسته مدح و ستایش است. به عبارت دیگر در فرض مذکور یک فعل تحقق یافته و دو عنوان بر آن مترتب است.

به اعتبار این که این فعل (اخبار) مطابق با واقع نیست، معنون به عنوان کذب است و قبیح می باشد و به اعتبار این که موجب رهایی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم است از دست دشمن است حَسَن و زیباست. در حقیقت، فعل دارای دو عنوان از عناوین مدح آور و دم آور می باشد. ولی عنوان مدح آن بر عنوان ذم آن رجحان دارد در این شرایط خرد داوری می کند که انسان فعل ارجح را بر فعل راجح مقدم بدارد و تقدیم ارجح بر راجح از عناوینی است که مستلزم مدح فاعل می گردد» (1)

در باره حُسن صدق و قبح کذب، دیدگاه سومی نیز وجود دارد. بر آن مبنا این دو عنوان به خودی خود (ذاتاً) هیچ حُسن یا قبحی ندارند. اخبار مطابق با واقع (صدق) یا مخالف با واقع (کذب) به خودی خود نه خوب هستند و نه بد. خوبی و بدی آن ها به چیز دیگری چون عدل یا ظلم باز می گردد با این توضیح که کذب قبیح است چون مخاطب را به انحراف می کشاند و او را می فریبد. از سوی دیگر، فریب مصداق ظلم است. بر اساس این نگرش حُسن عدل و قبح ظلم، از «مستقلات

ص: 219

عقلیه» اند و دیگر حسن و قبح ها که از حسن عدل و قبح ظلم منتج می شوند - «استلزامات عقلیه» نام دارند. یکی از قائلان به این نظر ثابت می کند که دو قضیه «العدل حسن» و «الظلم قبیح»، از مستقلات عقلیه اند. آن گاه چنین می نویسد:

«باری، هنگامی که ما به دلایل بالا پذیرفتیم که این دو قضیه از مستقلات عقلیه است. بقیه احکام و قضایای اخلاقی را از متفرعات دو قضیه «العدل حسن و الظلم قبیح» انشعب و استخراج می کنیم. وقتی شما ظلم را به تجاوز و ناروایی معنی کردید. هر گونه ناروایی را - اعم از این که در عمل باشد یا در منطوق باشد و یا در نظام هستی باشد ظلم می دانید. دروغ گفتن، زنا، دزدی و گران فروشی و... و امثال این ها قبیح می باشد. زیرا این ها همه از موارد و مصادیق ظلم محسوب می شود و تمام خوبی ها - و حتی عبادات - از مصادیق و افراد عدل می شود. پس در حقیقت، ام المسائل و مبدأ المبادئ همه احکام اخلاق انسانی همین دو قضیه معروف است.» (1)

این تلقی از حسن و قبح افعال قابل خدشه به نظر می رسد از آن رو که حسن یا همه افعال را نمی توان این گونه توضیح داد چرا که مثلاً ما «فضل» را حسن می یابیم، اما «فضل» مقوله ای است که نه به عدل بر می گردد نه به ظلم.

توضیح مطلب آن که «عدل» و «ظلم»، هر دو در جایی مطرح می شوند که استحقاقی در کار باشد عدل یعنی رعایت استحقاق و «ظلم» یعنی پایمال کردن حق. ولی در برخی موارد هیچ گونه حق و استحقاقی مطرح نیست، در حالی که

ص: 220

اعطاء و بخشش هست مانند این که کسی مالی را به فقیری ببخشد، بدون آن که استحقاق و طلبی در کار باشد. این «بخشش» مصداق «فضل» است؛ نه «عدل» و نه «ظلم». گاهی هم استحقاق مؤاخذه و عقوبت به خاطر پایمال شدن حقی مطرح است اما صاحب حق از حق خود می گذرد و ظالم را می بخشاید. در این فرض، بخشودن مجرم مصداق فضل است بنابراین فضل یا محصول بخشیدن است (بخشش) یا نتیجه بخشودن (بخشایش). بر هر دو فرض نه «عدل» صدق می کند و نه «ظلم»؛ پس انحصار قضایای ارزشی به «عدل» و «ظلم» از این جهت مخدوش به نظر می رسد.

خلاصه بحث این است که در مجموع سه قول مشهور در این مسأله دارد:

اول: قول مرحوم علامه خواجه نصیر طوسی و تابعان ایشان است که حُسن صدق و قبح کذب را مانند حسن عدل و قبح ظلم ذاتی می دانند و عقیده دارند که این اوصاف از موصوفاتِ خود هیچ گاه جدا نمی گردند.

قول دوم نظریه مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی است که در نقطه مقابل قول نخست قرار دارد. این نظریه هیچ گونه حُسن و قبح ذاتی برای صدق و کذب قائل نیست.

قول سوم در مسأله، ابتداءً مطرح شد. بر اساس آن صدق، حُسن ذاتی و کذب، قبح ذاتی دارد اما «بشرط لا» در مقایسه با حُسن و قبح ذاتی برای عدل و ظلم که «لا بشرط» بر آن ها حمل می شود. به نظر می آید که قول اخیر - از لحاظ تصدیق وجدانی - به صواب نزدیک تر باشد قضاوت در این مسأله را به وجدان خوانندگان واگذار می کنیم.

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

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

طبق یک نظر رایج آن چه که ما آن را «مستقلات عقلیه» نامیدیم از «مشهورات» محسوب می‌شود. مرحوم علامه مظفر در کتاب «المنطق» در بحث از مبادی هشتگانه اقیسه (مانند یقینیات و مظنونات و ...) مشهورات را سومین مبدأ از مبادی اقیسه می‌داند. دلیل ایشان در تسمیه مستقلات عقلیه به مشهورات چنین است:

«لأنَّها القضايا التي لا عُمْدَة لها في التصديق إلا الشهرة و عموم الاعتراف بها، كحُسن العدل و قُبْح الظلم.» (1)

«چون مشهورات قضایایی هستند که تنها پشتوانه قابل اعتماد در باور به آن‌ها شهرت و اذعان عموم است مانند خوبی عدل و بدی ظلم.»

آن‌گاه به عنوان یکی از اقسام مشهورات تأدیبات صلاحیه یا آراء محموده را معرفی کرده است:

«تأدیبات صلاحیه که محمودات یا آراء محموده هم نامیده می‌شوند - چیزهایی هستند که نظرها - به خاطر اقتضای مصلحت عموم برای حکم به

ص: 222

آن‌ها بر آن اتفاق دارند به اعتبار این که به سبب آن‌ها نظام حفظ می‌شود و نوع بشر باقی می‌ماند؛ مانند قضیه نیکی عدل و بدی ظلم معنای حسن عدل آن است که فاعل آن را نزد عقلا می‌ستایند و معنای بدی ظلم آن است که فاعل آن نزد ایشان نکوهش می‌شود.» (1)

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

«این قضایا که نظر عقلا - در مورد آن‌ها از نظر مدح یا ذم - به خاطر دستیابی به مصلحت عموم از طریق آن‌ها - یکسان است آراء محموده یا تأدیبات صلاحیه نامیده می‌شوند و این‌ها واقعیتهایی - جز آن که مورد اتفاق نظر عقلا هستند - ندارند و سبب اتفاق نظر، ایشان درک همگی آن‌هاست از مصلحت عامه‌ای که در آن قضایا وجود دارد.» (2)

ص: 223

1- همان / ص 294، «التأدیبات الصلاحیه، و تسمی المحمودات و الآراء المحموده و هی ما تطابق علیها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحکم بها، باعتبار أن بها حفظ النظام و بقاء النوع، كقضیه حسن العدل و قبح الظلم. و معنی حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنی قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم.»

2- همان / ص 295، «و هذه القضايا التي تطابقت علیها آراء العقلاء من المدح و الذم، لأجل تحصيل المصلحة العامة، تسمی الآراء المحموده و التأدیبات الصلاحیه و هی لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. و سبب تطابق آرائهم شعورهم جميعاً بما فی ذلك من مصلحة عامة.»

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

«این همان معنای حَسَن و قبیح دانستن عقلی است که در پذیرش آن میان اشاعره و عدلیه اختلاف در گرفته است گروه اول آن را نفی و گروه دوم اثبات کرده اند پس عدلیه که به حُسن و قبح عقلی عقیده دارند چنین اراده می‌کنند 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، مظفر معنایی از حسن و قبح عقلی که نزاع تاریخی اشاعره و عدلیه بر سر آن شهرت دارد همان حسن و قبح‌هایی 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 می‌شود. بر مبنای این اصطلاح آن چه واقعیت «هست‌ها» را در عالم کشف می‌کند، عقل نظری است. اما ادراک حُسن و قبح‌هایی چون حُسن عدل و قبح ظلم - که از امور ارزشی و اعتباری هستند - کار عقل عملی است.

از دیدگاه فلاسفه در بحث، عقل، عمده و اساس «عقل نظری» است که

ص: 224

1- همان / ص 295، «و هذا هو معنى التحسين و التقيح العقليين اللذين وقع الخلاف في إثباتهما بين الأشاعرة و العدليّة، فنفتهما الفرقة الأولى و اثبتتهما الثانية. فأذ يقول العدلية بالحسن و القبح العقليين يريدون أن الحسن و القبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة التي تطابقت عليها الآراء لما فيها من التأديبات الصلاحية و ليس لها واقع وراء تطابق الآراء.»

گزاره‌هایی را از قبیل «کل از جزء بزرگتر است» ادراک می‌کند. این گزاره‌ها در زمره ضروریات به شمار می‌آیند و قیاس آن‌ها با «مشهورات»، قیاس مع الفارق است.

زیرا آن چه واقعی است و برای آن ما بازای خارجی یافت می‌شود توسط عقل نظری کشف می‌گردد اما برای حسن و قبح نمی‌توان ما بازایی در خارج معرفی کرد. لذا این‌ها نه واقعیات بلکه اعتباریاتی هستند که عقل عملی بدان‌ها حکم می‌کند. بدین ترتیب باب گفتگو درباره اعتباری بودن یا نبودن حسن و قبح‌های عقلی گشوده می‌شود که بحث بعدی ما بدان اختصاص دارد در مورد تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی پیش‌تر سخن گفته ایم و نظر صحیح را در این باره بیان داشته ایم. (1) حال به منظور تبیین بیشتر بحث مشهورات به بخش‌هایی از کتاب «اصول الفقه» مرحوم مظفر نیز اشاره می‌شود.

به عقیده مرحوم مظفر، باید ابتدا معنی دقیق حسن و قبح را معین کرد و سپس به بررسی نزاع اشاعره و عدلیه پرداخت:

«حسن و قبح فقط به یک معنا به کار نمی‌روند بلکه برای هر یک سه معنا وجود دارد کدام معنا مورد نزاع است؟ می‌گوییم:

اولاً: گاهی حسن و قبح به کار می‌رود و کمال و نقص مورد نظر است. به این معنا به عنوان وصفی برای افعال اختیاری و آن چه متعلق به افعال است قرار می‌گیرند به عنوان مثال گفته می‌شود علم خوب است و تعلم خوب است در مقابل آن می‌گویند جهل بد است و سستی در تعلم بد است مراد از این تعابیر آن است که علم و تعلم کمالی برای نفس و تحوُّلی

ص: 225

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 اوّل حسن و قبح متذکر 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 واقعیاتی خارجی نیز دارند مثلاً علم واقعاً کمال است لذا بدین معنا حسن است.

«ثانیاً: حسن و قبح گاهی به معنای سازگاری با نفس و ناسازگاری با آن به کار می روند و به این معناه به عنوان وصفی برای افعال و متعلقات آن ها - اعم از عینی و غیر عینی واقع می شوند. پس درباره متعلقات 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 همین طور.» (2)

به گفته مرحوم مظفر، منشأ این معنا از حسن و قبح، لذت و الم، مصلحت مفسده یا ملائمت و منافرت با طبع است و این نیز مورد نزاع اشاعره نیست. زیرا آن ها نیز ادراک چنین مسائلی را متوقف بر شرع نمی دانند، بلکه این حسن 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

ص: 226

1- اصول الفقه / ج 1 / 200.

2- همان / ص 201.

«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 عقلاً شایسته ستایش و پاداش می شود. و بد، آن فعلی است که فاعل آن نزد همه عقلاً 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 عدلیه با آن ها مخالفت کرده و برای عقل در این حد بهره ای از ادراک قائل شده اند.» (1)

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

«مراد عدلیه که به حسن و قبح عقلی عقیده دارند آن است که حُسن و قبح. از آراء محموده و قضایای مشهوره ای هستند که از تأدیبات صلاحیه شمرده می شوند و عقلاً 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 حسن عدل یا علم نزد آن ها این است که فاعل آن نزد عقلاً پسندیده است. و معنای قبح ظلم و جهل، آن است که فاعل آن نزد ایشان نکوهیده است.» (2)

ص: 227

1- همان / ص 202.

2- همان ص 207. «إِنَّ الْعَدْلِيَّةَ - اذِ يَقُولُونَ بِالْحَسَنِ وَالْقَبْحِ الْعَقْلِيِّينَ - يَرِيدُونَ اَنْ الْحَسَنَ وَالْقَبْحَ مِنَ الْاَرَءِ الْمَحْمُودَةِ وَالْقَضَايَا الْمَشْهُورَةِ الْمَحْمُودَةِ مِنَ التَّأْدِيَّاتِ الصَّلَاحِيَّةِ وَهِيَ الَّتِي تَطَابَقَتْ عَلَيْهَا اَرَءِ الْعُقَلَاءِ بِمَا هُمْ عَقَلَاءُ وَالْقَضَايَا الْمَشْهُورَةُ لَيْسَ لَهَا وَاوَقَعُ وِرَاءَ تَطَابُقِ الْاَرَءِ، اَي اِنْ وَاوَقَعُ هَا ذَلِكُ. فَمَعْنَى حَسَنِ الْعَدْلِ اَوْ الْعِلْمِ عِنْدَهُمْ اِنْ فَاعِلُهُ مَمْدُوحٌ لَدَى الْعُقَلَاءِ وَ مَعْنَى قَبْحِ الظُّلْمِ وَ الْجَهْلِ اِنْ فَاعِلُهُ مَذْمُومٌ لَدَيْهِمْ.»

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 واقعیتهای جز شهرت ندارند و از قسم ضروریات نیستند. شاهد بر این مدعا کلامی است که شیخ الرئیس در منطق اشارات گفته است.»

لذا نگرش یاد شده متأثر از مشی فلسفی بوعلی است. در اشارات چنین آمده است:

«و از جمله 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 حس و وهمش یعنی طوری تربیت نشده باشد که این قضایا را بپذیرد و بدان اعتراف آورد. و استقراء به جهت کثرت مصادیق جزئی همراه با گمان قوی او را مایل به پذیرش حکمی نکرده باشد و دلسوزی و خجالت و غرور و غیرت انسانی او را به قبول آن فرانخوانده باشد. آن گاه انسان به جهت پیروی از عقل یا وهم یا حس خویش آن را نمی پذیرد، مانند حکم ما به این که 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 بر خلاف آن حکم کرده مانند زشتی ذبح حیوان. که از روی غریزه رقت اکثر مردم چنین می پندارند. حال آن که هیچ یک از

مرحوم علامه 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)

قطب الدین رازی نیز در شرح اشارات مشهورات را به عنوان غیر یقینیات در مقابل یقینیات می نشاند:

«و اما غیر یقینیات آن هایی هستند که عقل به تنهایی در حکم به آن ها متوقف می شود ولی عموم مردم به آن ها اعتراف می کنند و آراء محموده نامیده می شود و گاهی هم به طور خاص مشهورات نامیده می شوند.» (3)

ص: 229

1- الإشارات و التنبیها (با شرح خواجه نصیر) / ص 220، «و منها الآراء المسماة بالمحمودة و ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها الا- الشهرة و هي آراء لو خلی الانسان و عقله المجرد و وهمه و حشه و لم يؤدب بقبول قضایاها و الاعتراف بها و لم یمل الاستقراء بظنه القوى إلى حکم لكثرة الجزئیات و متدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الانفة و الحمیة و غیر ذلك، لم یقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حکمنا ان سلب مال الانسان قبیح و انّ الكذب قبیح لا ینبغي ان یقدم علیه. و من هذا الجنس ما یسبق إلى و هم كثير من الناس و ان صرّف كثيراً عنه الشرع من قبیح ذبح الحيوان اتباعاً لما فی الغریزة من الرقة لمن یكون غریزته كذلك و هم اكثر الناس. و ليس شيء من هذا یوجب العقل الساذج.»

2- همان / ص 221، «و للشهرة اسباب ... منها كونه مشتملاً علی مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن.»

3- همان / پاورقی ص 220، «و اما غیر یقینیات و هي التي یتوقف العقل الصّرف في الحكم بها؛ لكن لعموم الناس بها اعتراف و تسمی آراء محمودة و ربّما تخصص باسم المشهورات.»

در نقد این نظر به نکات زیر توجه می‌کنیم:

نکته اول: تفاوت اصلی این دیدگاه با نگرش ما در این است که با توضیحات وجدانی ما، حُسن و قبح عقلی، صفاتی واقعی و حقیقی هستند که کشف می‌شوند. عاقل، از آن جهت که عاقل است حُسن عدل یا قبح ظلم را می‌یابد. این حُسن و قبح، عنوان‌های اولی برای عدل و ظلم هستند، یعنی بدون آن که به مصلحت جامعه و اقتضاءات 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 همچون رنگ اشیاء نباید قیاس کرد گر چه هر دو در واقعی بودن مشترکند. عدل حسن است، چه عموم مردم بپذیرند چه نپذیرند؛ همچنان که زمین گرد است، چه مقبول عامه مردم باشد چه نباشد موضع ما در هر دو حالت یکسان است واقعیتی برایمان مکشوف می‌شود.

نکته 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 أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء..). در این باره می‌گوییم که ممدوح بودن عادل نزد عقلا، اثر و نتیجه حَسَن دانستن عدل است، نه معنای آن عاقلان چون عدل را حَسَن می‌یابند، عادل را مدح می‌کنند. مدح عادل یا مذمت ظالم، فرع بر تشخیص حُسن عدل یا قبح ظلم است. لذا ملاک اولی و اصلی حسن یا قبح، ممدوح یا مذموم بودن فاعل

نیکی یا بدی نیست باید میان این دو تفکیک کرد. آری، عاقل بعد از آن که حسن بودن عدل را به عنوان یک واقعیت می یابد عادل را شایسته مدح می بیند.

نکته سوم: گفته بودند که قضایایی مثل حُسن عدل و قبح ظلم، پشتوانه ای جز شهرت و اعتراف عمومی مردم به آن ها ندارند (لأنها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة و عموم الاعتراف بها). در حالی که ما در تشخیص حُسن و قبح های عقلی هرگز همه پرسی 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 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.

«قضیه «العدل حسن»»، 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 (3)،

«شمارش حسن و قبح عقلی از قضایای غیر یقینی - و به اصطلاح آراء

ص: 232

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.

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.» (1)

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.» (2)

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

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 اعتباری بودن 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 مشهورات، مانند اعتباری دانستن آن هاست و این دو، نظر دوروی یک سکه اند. توضیحات، زیر این نکته را روشن خواهد کرد:

در میان فلاسفه متأخر، بیش از همه مرحوم علامه 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»

ص: 233

1- استاد جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی / ص 59.

2- همان / ص 66 (پایان فصل هشتم با عنوان قضایای خود معیار حکمت عملی).

نیز مدد خواهیم جست. (1) می دانیم که در نظر مارکسیسم، اصل اول از اصول چهارگانه دیالکتیک اصل حرکت است. بر اساس 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 متصف به یک صفتی است که آن صفت حُسن است. رفتار دیگری در ذات خودش متصف 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 و لا یختلف. و تا عالم عالم است.

ص: 234

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

حُسن حُسن است و قبح قبح عقل هم به حکم بداهت عقلی که جای بم و لِم در آن نیست - حکم می کند آن چه خوب است باید انجام داد و آن چه بد است باید ترک کرد. این بیاناتی است که برای جاوید بودن اخلاق ممکن است ذکر شود. و معمولاً هم به همین ذاتی بودن حسن و قبح استناد می شود و این حسن 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 اگر چه این مطلب را بحث نکرده اند ولی بنای کلام شان 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: «كَقْبَحِ ذَبْحِ الْحَيَوَانَاتِ عِنْدَ أَهْلِ الْهِنْدِ». 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 توسل به یک مقصود این معانی

ص: 235

را برای انسان می سازد به هر حال بیش از این تشریح نکردند و توضیح ندادند.» (1)

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 مشهوراتی قرار داد که فقط فایده جدلی و خطابی داشته، فاقد ارزش برهانی اند.

سپس ایشان از مرحوم علامه 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 اعتباریات به این نتایج رسیده است. (2) از نظر مرحوم مطهری، بحث ایشان با حرف های قدمای فلاسفه که جنبه عینی و واقعی برای حُسن و قبح ها قائل نبودند و آن ها را داخل در مشهورات می دانستند موافق است. (3)

پس از این مقدمات به بررسی نظر علامه طباطبایی در این باب می پردازیم. (4)

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 حقیقی است و ذهن در گرفتن آن ها اختراع ندارد - بر یک واقعیت دیگر منطبق می کند، یعنی حد یک شیء را بر شیء دیگر منطبق می کند. به تعبیر اصطلاحی و ادبی، مجاز و

ص: 236

1- همان / ص 190.

2- همان / پاورقی ص 190.

3- همان / ص 194.

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

تجوّز به خرج می دهد. مجاز [مخصوصاً طبق نظر سکاکی] این نیست که یک لفظ را بردارند و به معنای دیگر به کار ببرند، مثلاً لفظ شیر را از معنای خودش منسلخ بکنیم و در معنای یک فرد از افراد انسان که شباهتی با آن داشته باشد (رجل شجاع) به کار بریم نه مجاز تصرف در معنی است نه تصرف 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.» (1)

خلاصه کلام آن که اگر ما حد چیزی را از خارج برگیریم 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 مجاز ادبی اشاره شده است. مثالی از مجاز را در نظر می گیریم:

«رأيتُ أسداً يَوْمِي.» 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 می رود: یکی «حیوان درنده»، دیگری «انسان شجاع». اولی معنای حقیقی و دومی معنای مجازی اسد است. اما قول دیگر در این زمینه قول سکاکی 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 مجاز انسان شجاع را در مقام توهم خویش مصداق شیر

ص: 237

خارجی قرار دهد به عبارت دیگر اسد یک مصداق واقعی در خارج دارد و مصادیقی ادعایی نیز در توهم انسان دارد یعنی گوینده ادعا می کند 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 حد اسد را که در خارج مختص حیوان درنده جنگل است - برای مردی شجاع اعتبار می کنیم.

کلام علامه طباطبایی در اصول فلسفه چنین است:

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

هر یک از این معانی و همی روی حقیقی استوار است. یعنی هر حد و همی را که به مصداقی می دهیم مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آن جا گرفته شده. مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست.» (2)

اکنون اگر حُسن و قبح را نیز اعتباری بدانیم باید بگوییم که حُسن و قبح افعال و صف واقعی آن ها نیست بلکه حُسن و قبح را از جای دیگری بر می گیریم و برای مستقلات عقلیه اعتبار می کنیم. توضیح چگونگی این اعتبار را از تفسیر «المیزان»

ص: 238

1- اصول فلسفه / ج 2 / صص 148 - 149.

2- همان / ص 151.

«چنین می نماید که اولین مرتبه ای که آدمی متوجه معنای «خوبی» یا «حُسن» شد از راه مشاهده جمال همنوعان خود - یعنی اعتدال خلقت و تناسب اعضاء بدن مخصوصاً تناسب و اعتدال صورت بوده است. بعداً کم کم 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 حسن از ملائمت یک چیز با طبع انسان سرچشمه می گیرد. 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 می شود و طبع انسان راغب و مایل به آن می گردد. چیزی که بر خلاف این، باشد بر حسب اعتبارات و ملاحظات مختلف و گوناگون، می گویند بد است، ناجور است، زشت است.» (3)

اما قصه بدین جا پایان نمی گیرد بلکه انسان این حُسن و قبح ها را که به صورت جمال ابناء بشر و زیبایی های طبیعت ادراک کرده است - به افعال نیز سرایت می دهد. این «تعمیم» همان «اعتبار کردن» است:

ص: 239

1- المیزان / ج 5 ص 6، «الإنسان أوّل ما تنبه على معنى الحسن تنبه عليه من مشاهدة الجمال في ابناء نوعه الذی هو اعتدال الخلقه، و تناسب نسب الأعضاء وخاصة في الوجه ثم في سائر الأمور المحسوسه من الطبيعيات و يرجع بالأخره إلى موافقة الشيء لما يقصد من نوعه طبعاً.»

2- همان .

3- همان .

«انسان کم کم معنی خوبی و بدی را در مورد افعال خارجی و معانی اعتباری و عناوینی که از طرف اجتماع مورد عنایت و توجه قرار می گیرد. تعمیم داد ملاک خوبی و بدی این امور این است که با غرض اجتماع - یعنی: سعادت زندگی انسان یا 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 اول با سعادت یا 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:

(و هذا الْقِسْمُ مِنَ الْحُسْنِ و ما يقابله تابعٌ لِلْفِعْلِ الَّذِي يتصف به من حيث مُلائمته لِغَرَضِ الاجتماعِ فَمِنَ الْأَفْعَالِ ما حُسِّنُهُ دائمی ثابت، اذا كان ملائمته لِغَايَةِ الاجتماعِ و غَرَضُهُ كذلك كَالْعَدْلِ و منها ما قُبِحَهُ كذلك كَالظُّلْمِ.) (2)

ص: 240

1- «ثم عمم ذلك الى الأفعال و المعانى الاعتبارية و العناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملائمتها لغرض الاجتماع و هو سعادة الحياة الانسانية أو التمتع من الحياة و عدم ملائمتها فالعدل حسن و الإحسان إلى مستحقه حسن و التعليم و التربية و النصح و ما أشبه ذلك في موارد ها حسنات و الظلم و العدوان و ما أشبه ذلك سيئات قبيحة لملائمة القبيل الأول لسعادة الإنسان أو لتمتعه التام في ظرف اجتماعه و عدم ملائمة القبيل الثاني لذلك.» (الميزان في تفسير القرآن / ج 5 / ص 6).

2- الميزان / ج 5 / ص 6.

«این قسم خوبی و بدی تابع کاری است که دارای این دو صفت است. یعنی کار اگر با هدف اجتماع موافق بود خوب است و گرنه بد است. بدین ترتیب یک کار هایی هست که به طور ثابت و دائمی خوب است. چون همیشه با هدف و غرض اجتماع موافقت دارد مانند عدل و داد. برعکس یک چیز هایی است که به طور ثابت و دائمی بد است چون هیچ گاه با غرض اجتماع موافق نیست مثل ظلم و ستم.»

مطلب بعد آن است که انسان وقتی نتیجه 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:

«ایشان [آقای طباطبایی] می گویند: رابطه ای است میان طبیعت و غایات خودش که این رابطه رابطه و جوب و ضرورت است و جوب و ضرورتی از نوع و جوب 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 و جوب 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 حد و جوب را که در طبیعت عینی و «باید ها» 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 این جا پیدا می شود

«خوب است» هم بیش از این نیست. وقتی می‌گوییم «باید انجام دهم» «خوب است» هم از همین انتزاع می‌شود البته حالا باید دید که «خوب است» از «باید» انتزاع می‌شود یا بالعکس؟ ولی چون «باید» را اولین اعتبار می‌دانند خوب است از آن انتزاع می‌شود. این «خوب است» در واقع بیان‌کننده یک نوع ملایمت است. این هم در واقع مثل این است که حسن‌های واقعی و عینی را انسان اعتبار می‌کند. در این جاها یک حسن‌ها و زیبایی‌های حسی در خارج وجود دارد که انسان به سوی سوی آن‌ها کشیده می‌شود بعد در مورد غایت یک فعل که انسان تصور می‌کند آن را این «باید» را میان خود و آن فعل و غایت برقرار می‌کند. این جا این مفهوم خوبی باز یک مفهوم نسبی است زیرا «خوب است» یعنی برای

من خوب است. این جز رابطه میان خود و آن شیء و ملایمت میان خود و آن شیء چیز دیگری نیست و ملایمت یک امر اضافی و نسبی است. (1)

در اصول فلسفه اعتباریات به دو قسم - پیش از اجتماع و بعد از اجتماع - تقسیم گشته است. ذیل قسم اول درباره اعتبار و خوب چنین آمده است:

«نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت و خوب است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود.

اعتبار و خوب اعتباری است که هیچ فعلی از وی استغناء ندارد. پس هر

ص: 242

فعلی که از فاعلی صادر می شود با اعتقاد وجوب صادر می شود.» (1)

آن گاه درباره اعتبار حُسن و قبح گفته شده است:

«اعتبار دیگری که می توان گفت زائیده 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 - مانند آواز الاغ و مزه 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 دلنواز 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 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

ص: 243

چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می گیرد پس ما هر فعلی را که انجام می دهیم به اعتقاد این که به مقتضای قوه فعّاله است انجام می دهیم یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعّاله می دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می دانیم در مورد فعل فعل را خوب می دانیم و در 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 می باشند 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 - همچون حُسن عدل و قبح ظلم را به عنوان ابزار هایی 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 [علامه طباطبایی] یک حرف دیگری می زنند که خیلی هم آن را در جا های مختلف - مثل تفسیر المیزان - تکرار می کنند. و آن این است

ص: 244

1- همان / ص 191.

2- همان / ص 192.

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 عینی و تکوینی و واقعی است. این که قوه 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 خارجی برای انسان شکل یک ابزار و یک وسیله را پیدا می کند. یعنی به همه چیز توسعه می دهد و این توسعه همان اعتبار است و حد آن چه را 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 بالطبع «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 بقره (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...) بحث کرده اند و شاید بین گفته های ایشان در جا های 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 بالطبع نیست بلکه مدنی بالتبع است (که قهراً به همان بحث ارسطو بر می گردد که آیا انسان مدنی بالطبع هست یا نه؟)

در این جا می گویند انسان مدنی بالطبع است ولی طبعی که این جا می گویند همان طبعی است که جا های دیگر می گویند. یعنی قبول ندارند این مطلب را که انسان به حسب غریزه اجتماعی آفریده شده باشد اجتماعی بودن را نتیجه تعادل و تراحم دو «غریزه» می دانند. در این جهت حرف ایشان تا اندازه ای شبیه حرف پیروان نظریه تکامل و داروینیست 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 می کند. ولی دشمنی 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 تقاوم شان 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 حس انسانی نیست، تنها برای

دفع خطر مشترک است و در حقیقت این تعاون ناشی از تنازع است.

ولهذا دشمن مشترک که از بین برود جنگ بین دوست ها شروع می شود و باز پس از مدتی میان گروه غالب اختلاف پیدا می شود و جنگ در می گیرد و همچنین؛ و اگر در نهایت امر دو نفر باقی بمانند بین آن ها هم جنگ واقع می شود و هر چه که دستور 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 تکامل است و می شود چنین حرفی را از کلمات ایشان (آقای طباطبایی) استنباط کرد هر چند صریحاً چنین حرفی را نزده اند ولی لازمه حرف شان 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، حسن آن را اعتبار می کند. نه این که حسن را از ذات عدل کشف کند؛ همچنین است مسأله قبح ظلم.

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

«موضوع دیگری که در این جا هست و به حرف ایشان اهمیت بیشتری می دهد این است که: حرف کسانی مثل راسل - که یک فلسفه نوی (به

ص: 247

اصطلاح خودشان) در دنیای امروز آورده اند - تمام حرفشان به همین یک حرف بر می گردد. و بدون شک آقای طباطبایی از حرف آن ها اطلاع نداشتند. و حتی خود من هم وقتی اصول فلسفه را می نوشتم توجه نداشتم که حرفی که ایشان درباره علوم عملی و علوم اخلاقی دارند یک فلسفه بسیار جدیدی است و آخرین نظریه ای که امروزه درباره اخلاق می دهند همین حرف آقای طباطبایی است و شاید تکون این فکر برای ایشان در حدود چهل سال پیش در نجف - مقارن با بوجود 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 متجددین این راسل است که آمده و این حرف را شکافته است. و اگر انسان تاریخ فلسفه راسل را مطالعه بکند - مخصوصاً آن جا که راجع به نظریه افلاطون بحث می کند - 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 دورا با یک چشم دیده است. چون او آمده است مسأله 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 مستقل از نفس انسانی و باید خیر را

شناخت یعنی مطلوب انسان در باب اخلاق و در باب حقیقت یکی است مثل ریاضیات که درباره اعداد بحث می کند که مستقل از ذهن ما یک نحوه وجودی دارند یا پزشک که درباره پزشکی بحث می کند مستقل از ذهن او جریانی در خارج هست و همچنین علوم دیگر.

از حرف افلاطون بر می آید که خیر اخلاقی یک امری است که مستقل از وجود انسان وجودی دارد و انسان فقط باید آن را بشناسد، همچنان که هر حقیقتی را باید بشناسد. در این جا (ضمن نقل نظر افلاطون)، راسل حرف خودش را می زند و می گوید ما مسأله 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 انسان با اشیاء مطرح است مثلاً وقتی ما یک هدف و مقصدی داریم و می خواهیم به آن مقصد برسیم بعد می گوئیم 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 گوئیم «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 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 اخلاقی به گونه ای اندیشیده اند که در مسائل ریاضی و طبیعی می اندیشند. مثلاً همان طور که در طبیعت کاوش می کنیم که بینیم 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 آن که مسأله باید ها و خوب ها و بد ها در واقع بیان کننده رابطه 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 یک احساساتی پیدا می کند آن وقت همان چیزی را که مطلوب طبیعت است در احساسات خودش می خواهد. و آخرش بر می 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 چیز های دیگر. البته

نتیجه این حرف این نیست که اخلاق به طور کلی بی حقیقت است.» (1)

در پایان این بحث مرحوم مطهری با رد نسبی بودن اخلاق به بیان نظریه صحیح از دیدگاه خود پرداخته اند ایشان در توجیه وجود باید های کلی (و این که اخلاق به طور کلی بی حقیقت نیست) چنین آورده اند:

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

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

و تعجب است چرا آقای طباطبایی این حرف را نزدند با این که حرفی است که با همه 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

ص: 251

یک درجه واقعیت حیوانی اوست و در یک درجه 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.

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 حیوانی و 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 دو حالت پیدا می کند 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 وجودش بر جنبه 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 عقل، احساس پیروزی می کند و هنگام غلبه شهوت احساس شکست.

این برای این است که «من» واقعی اش همان من عقلانی و ارادی است و

جنبه حیوانی - که جنبه سفلی اوست - در واقع یک مقدم‌هایی است برای «خود» واقعی او و جنبه سفلی یک خودی است که در عین حال جز خود است. اگر به چنین دوگانگی در وجود انسان قائل بشویم، توجیه اصول اخلاقی چنین می‌شود:

انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد، کمالاتی واقعی نه قرار دادی. چون انسان تنها بدن نیست نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی روحی انسان آن می‌شود کار علوی و کار ارزشمند. کاری که با جنبه علوی روح ما سروکاری ندارد می‌شود یک کار عادی و کار مبتذل.

ما اصل خوبی و بدی را همان طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبایی و راسل گفته‌اند که معنای خوب بودن «باید و نباید» دوست داشتن و دوست نداشتن است ولی کدام «من» دوست داشته باشد؟ «من سفلی» یا «من علوی»؟ آن‌جا که من علوی انسان دوست داشته باشد، می‌شود اخلاق و ارزش و این که انسان برای اخلاق یک علوی احساس می‌کند ناشی از همین جاست

و این که انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می‌بیند یک اعتبار و قرارداد نیست بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می‌کند و تمام کمالات هم به همان وجود و اشتداد در آن بر می‌گردد، و همه 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 خوبها و بدهای کلی توجیهش این است که انسانها در آن چه کمال نفسشان هست، متشابه آفریده شده اند. و وقتی متشابه آفریده شده اند دوست داشتنها هم همه یک رنگ می شود دیدگاهها هم در آن جای یک رنگ می شود. یعنی علی رغم این که انسان از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موضعها و موقعهای مختلف قرار گرفته اند و در شرائط مختلف نیازهای بدنی متغیر است از جنبه آن کمال صعودی و کمال معنوی همه انسانها در وضع مشابهی قرار گرفتند و قهراً دوست داشتنها و خوبها و بدها در آنها 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 اعتباری بودن حسن و قبحهای عقلی واضح و آشکار است. اگر این قبیل حسن و قبحها را اعتباری بدانیم در واقع آنها را ذاتی ندانسته ایم مثلاً قول به اعتباری بودن حسن عدل ما را به جستجوی ریشه این حسن در چیزی غیر از خود عدل و می دارد مانند این که چون عدل ملائم با طبع آدمی است و یا او را به مطلوب اجتماعی خود

ص: 254

می‌رساند مفهوم حُسن برایش اعتبار می‌شود. به عبارت دیگر حُسن عدل به عنوان ابزاری برای نیل به مقصود به کار گرفته می‌شود (نظریه استخدام).

این تلقی از عدل، یعنی این که حسن آن جعلی و اعتباری و وضع شدنی است، نه یک امر واقعی کشف شدنی اما در دیدگاه ما که سعی شد بر اساس 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 می‌کند. (1)

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

تصریح مرحوم مطهری به این امر: «این که انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می‌بیند یک اعتبار و قرارداد نیست.» در حقیقت نفی نظریه استخدام در مورد حُسن و قبح‌هایی 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 می‌دهند. از سویی دوست داشتن من علوی از نظر ایشان یک امر واقعی است نه قراردادی و اعتباری. پس مقصود از دوست داشتن «من» علوی

ص: 255

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 انسان ها نیکو یا زشت شمرده می‌شود البته حسن حضور به موقع به واسطه حُسن وفای به عهد است که آن یک امر واقعی است. ما وجداناً این دو حسن (وفای به عهد و حضور به موقع در مکان معین) را با یکدیگر متفاوت می‌یابیم.

همان چیزی است که ما به کشفِ 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 اساسی این است که: اگر انسان نخواهد به اعتباری و نسبی بودن 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 مرحوم مطهری هم که از تزلزل ارزش های اخلاقی و مطلق بودن 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 اساسی این است که واقعی و حقیقی بودن با کشف شدنی بودن ملازم است دارد نمی توان حسن و قبح را واقعی و

غیر اعتباری دانست و در عین حال ادعای 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 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 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 باید ها و نباید های 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 قرارداد های

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 واقعیت 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. البته این بار کشف ها به واسطه 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 آن ها واقعی بوده و به وسیله عقل یا شرع کشف می شوند.

ص: 257

در بخش اول از علم و عقل به معنای عالم شدن و عاقل شدن یاد شد. در بخش دوم نیز در نخستین گام به سوی اثبات نور علم و عقل رفتیم در آن جا با ذکر مقدماتی که ویژگی های ماهیت عاقل را بر می شمرد، زمینه تنبه به نور علم و عقل فراهم گشت. نور علم و نور عقل حقایقی هستند خارج از ذات ظلمانی ما، که ما در پرتو آن ها عاقل و عالم می شویم.

تأکید می کنیم که مقصود از اثبات نور عقل چیزی جز «تنبه» به آن نیست. مسیری که ما در توضیح این نور پی گرفتیم خود مؤید این معناست بحث در اثبات نور علم و عقل، شکل استدلال و برهان منطقی به خود نگرفت، بلکه در بستر تذکر به خصوصیات ماهیت عاقل خواننده را به نور عقل متنبه ساختیم و گفتیم که بهترین زمینه ساز تنبه و تذکر به این نور کلام نورانی اهل البیت علیهم 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.

آن گاه فصل «اثبات نور علم و عقل» را با بحثی نسبتاً مفصل درباره مستقلات عقلیه به پایان بردیم اکنون در میانه بخش دوم و پیش از ورود به بحث معرفت نور علم و عقل برآنیم تا با توجه به گفته های پیشین نکاتی چند در مقام بیان احکام

2-2-1- تباین عقل و معقول

معقول چیزی است که به نور عقل کشف می گردد (مکشوف). بنابراین کاشف یا «ما به الکشف» (آن چه به واسطه آن کشف صورت می پذیرد)، 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 این نکات درباره 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 یا بدی ذاتی است پایه وجدانی در همسانی و هم سنخی نور علم و عقل همین است که ما حقیقت عالم شدن را چیزی متفاوت از حقیقت عاقل شدن نمی یابیم بلکه در هر دو مورد خود را به عنوان «مکشوف له» می یابیم. ما کمالاتی دیگر همچون قدرت و حیات را نیز واجدیم، اما واقعاً آن ها را با علم متفاوت می یابیم در حالی که در مورد علم و عقل از جهت اصل نوری که واجد آن می شویم تفاوتی وجدان نمی کنیم. این نکته مهم اساس وجدانی یکسانی نور علم

ص: 262

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

و عقل است. بنابراین عقل و عاقل و معقول را میتوان هم ارز کاشف (یا ما به الکشف) و مکشوف له و مکشوف دانست حال به ذکر ویژگی های هر یک می پردازیم:

معقولات، ظلمانی الذات می باشند. تعابیر 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 معقولات سخن بگوید و نه با شنیدن وصف معقولات بهره ای می برد. 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 بعد ها به نور عقل روشن و منور گشته اند اما آن چه «ما به الکشف و الظهور» است همان نوری است که آن ماهیات ظلمانی را منور می کند.

بنابراین به عنوان تذکری برای ظلمانی بودن ذوات معقولات، مواقع فقدان عقل را شاهد می آوریم 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 عقلی ندارد (از تابش نور عقل بی بهره است)، لذا معقولی هم ندارد بنابراین معقولات ذاتاً معقول نیستند بلکه عاملی آن ها را روشن کرده که انسان به هنگام خواب یا کودکی، فاقد آن

بوده است. آن عامل همان نور کاشف است. برای تقریب مطلب به مثالی ساده توجه کنید: ممکن است کسی ابتدا بپندارد که در اتافی دیوار از خود نور دارد و به خود روشن است اما در یک لحظه 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 تنبه به ظلمت ذاتی دیوار دانست. خلاصه آن که معقولات ظلمت ذاتی دارند.

نکته 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 متعدد نمی شود.

یعنی ما در مواجهه با معقولات مختلف می یابیم که معقولیت، برای همه 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 نور های مختلفی «وجدان نمی کنیم». بلکه همه معقولات به یک نور مکشوف می شوند. این نیز امری بدیهی است که کاشف همان نور عقل است که در همه این موارد چه کشف قبح ظلم و چه کشف حسن عدل حضوری یکسان و حیثیتی واحد (کاشفیت) دارد.

نکته اساسی در این جا همان عدم وجدان تعدد نور است و این نکته ای بس

مهم است اگر عقل و معقول متحد بودند چون معقولات متعدد و مختلف هستند باید این اختلاف و تعدد در عقول هم راه پیدا کند. اما وجدانا می دانیم که چنین نیست. بلکه ما همه معقولات را به عقل واحدی مکشوف و منور می یابیم بنابراین می توانیم بگوییم که تفاوت معقولات از حیث معقولیت آن ها نیست بلکه همه 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 حسی در این جا نیز مفید است:

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

این نکته وجدانی تباین عقل و معقول را نشان می دهد: معقولات ظلمانی الذات هستند و برای ظاهر شدن به غیر خود نیاز دارند اما نور عقل به ذات خود ظاهر است و ظهور همه 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 مبدل به نور نمی گردد. بلکه آن ها همچنان ظلمانی الذات هایی هستند که به نور عقل، منور گشته اند. پس معقولات در حین معقول بودن ذاتاً ظلمانی و بالغیر منور و معلوم هستند از این توضیحات در می یابیم که تباین میان عقل و معقول تباین در ذات آن ها است.

2-2-2- تباین عقل و عاقل

در ابتدای بحث اثبات نور علم و عقل متذکر شدیم که ماهیت عاقل (همان که

عاقل با «من» بدان اشاره می کند) ذاتاً هیچ کمالی ندارد. یعنی ماهیت عاقل، ظلمانی الذات است و همه کمالات - از جمله عقل - از او قابل سلب می باشد و فرض سلب آن ها از او تناقض آمیز نیست.

خداوند ماهیت ظلمانی الذات را مالک عقل نوری الذات می کند و آن ماهیت عاقل می شود. البته چنان که در گذشته گفته ایم «تملیک» نور عقل به ما، سبب تسلط وجودی ما بر آن نمی گردد همچنین نور عقل جزئی از ما نمی گردد. بنابراین مغایرت وجدانی عقل و عاقل روشن است این تمایز نیز تبیینی ذاتی است. «من» با عاقل شدن به هنگام بلوغ عقلی و نیز در زمان درک تک تک معقولات، کمال می یابد. اما در ذات «من» که ظلمانی است تغییری رخ نمی دهد (نوری الذات نمی گردد)، همچنان که عقل هم نوری الذات باقی می ماند. لذا پس از عاقل شدن نیز میان عقل و عاقل اتحادی 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» (ماهیت) است. یعنی اگر من عاقل نباشم ماهیت ذاتاً ندارد خود را وجدان نمی کنم به بیان دیگر غیر عاقل را نمی توان به ماهیتش تذکر داد مثلاً کودک نابالغ گویی خود را به کمالاتش می شناسد و آن «من» که در بحث خود قدم به قدم بدان تذکر دادیم و بر مغایرت آن با همه کمالات تأکید کردیم برای او قابل فهم نیست وجدان این مغایرت - و به عبارت دیگر دریافتن فقر و ظلمت ذاتی خود - تنها برای عاقل میسر است خود این وجدان، از سنخ علم است نه عقل، زیرا که حسن یا قبحی در آن مطرح نیست. ولی علمی است که تنها برای «عاقل» حاصل می شود (دقت شود).

در این جا به اشاره می‌گوییم: (1) «اثبات صانع» به معنای دقیق آن، یعنی وجدان مصنوعیت و اتکاء به غیر و تنبه به وجود صانع از جمله علمی است که - به سنت الهی - تنها برای عاقل رخ می‌دهد زیرا که تنها انسان عاقل، «من» را به همراه تنها ذاتی خود که فقر و ناداری «من» است - می‌یابد (وجدان مصنوعیت) به همین دلیل «اثبات صانع» را به عاقل نسبت می‌دهیم؛ اگر چه از «سنخ علم» است.

به طور کلی ما معلوماتی داریم که علم نسبت به آن‌ها، در بستر حضور نور عقل پدید می‌آید. شاهد آن کودکی است که هنوز عاقل نگردیده است. او معلوماتی دارد ولی وجدان مصنوعیت - به معنای دقیق کلمه که ملازم با اثبات صانع است - برای او حاصل نمی‌شود لذا می‌توان گفت شرط وجدان «من» به عنوان یک ماهیت ظلمانی الذات عقل است. در عین حال من خود را مغایر با «عقل» بلکه مباین (غیر هم سنخ) با آن می‌یابم. از این که غیر عاقل خودش (ماهیتش) را درک نمی‌کند نمی‌توان مطلقاً نتیجه گرفت که عقل جزء مقوم «من» (ماهیت) است.

2-2-3- 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: نمی‌توان «عقل» را واسطه قرار داد و برای این سه اتحادی اثبات کرد. (2) بنابراین عاقل و معقول هم نمی‌توانند متحد باشند. پیش‌تر یادآور شدیم که

ص: 267

1- ان شاء الله اگر خدای متعال توفیق عنایت فرماید این بحث به طور دقیق و مستوفی در مباحث توحید و معرفت خداوند مطرح خواهد شد.

2- این کاری است که در فلسفه صدرایی انجام شده است.

این مغایرت امری روشن و بدیهی است مغایرت وجدانی میان عقل و عاقل و معقول از مقوله مغایرت کاشف و مکشوف له و مکشوف است. (1)

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

سؤال: آیا از وجود علم آدمی به خود علم به نفس اتحادی میان علم و عالم و معلوم اثبات می گردد؟ این که انسان خود را می شناسد آیا به معنای متحد شدن عالم و معلوم است؟

در فصل اول از همین بخش گفتیم که عاقل در زمان دارا بودن کمالات و دارایی ها ماهیت خود را فقیر بالذات می یابد یعنی او درک و وجدانی از خود و کمالاتش دارد و بر پایه این ادراک درباره خود گزارش می دهد. او ماهیت خود را از علم قدرت و حتی وجود خود متمایز می داند. او همه کمالاتش - از جمله علم - را مغایر با ماهیت خود می داند این نشان می دهد که علم و ادراکی نسبت به خود دارد می گوید: «من» غیر از «علم من» و غیر از «وجود من» هستم. این گزارش ها در فرض عالم بودن موجود بودن و به طور کلی در ظرف وجدان کمالات، اظهار می گردد. از آن ها می فهمیم که او چیزی به نام «من» (ماهیت) می یابد که با گزارش هایش آن را از همه کمالات خود جدا می سازد.

بنابراین ماهیت ذاتاً هیچ است (یا بگوییم چیزی نیست)، اما اکنون با داشتن

ص: 268

1- پیش تر گفتیم: دو تعبیر «کشف» و «ما به الکشف» (کاشف) را برای عقل می توان به کار برد و جهت - کاربرد هر یک از این دو لفظ را روشن ساختیم بنابراین اگر عقل را به معنای مکشوف شدن یک معقول برای عاقل بدانیم میتوان مغایرت میان عقل و عاقل و معقول را از مقوله مغایرت کشف و مکشوف له و مکشوف دانست. زیرا کشف یا انکشاف معنای مصدری دارد که تفاوت آن با ماهیت ظلمانی الذات عاقل و معقول بدیهی است.

وجود و علم و قدرت خود را چیزی (شیئی) می یابد. این یافتن را یافتن «من ذاتاً هیچ» می دانیم. البته این وجدان در زمانی محقق می شود که این «من» بالغیر واجد کمالاتی گشته، لذا «فقیر بالذات»، «غنی بالغیر» شده است. ماهیت بدون کمالات نه قابل شناخت است و نه می توان درباره اش سخنی گفت این مطلبی بدیهی است. اما در همان وقتی که سخن می گوئیم و یکدیگر را به وجود داشتن عالم بودن و قدرت داشتن متذکر می کنیم یک چیز را («من» را) ثابت و در عین حال متصف به این صفات می یابیم. منظور از یافتن من نیز چیزی غیر از این نیست و مقصود از یافتن من ذاتاً هیچ نیز یعنی جدا دانستن همه آن کمالات از ماهیت و گرنه ماهیت بدون کمالات هیچ است و یافتنی هم نیست پس در واقع این نکته را که ماهیت ذاتاً هیچ است، در وقت هیچ نبودنش می یابیم. (زمانی که موجود و واجد کمالات و در واقع چیزی شده است.)

این نکات را پیش تر نیز متذکر شده بودیم در این جا هدف از یادآوری مجدد این مطالب آن است که بگوئیم لازمه گفتگو در این وادی یافتن «من» است. این یافتن به برکت علمی است که از خارج «من» به «من» داده شده است.

حال ببینیم که آیا بر همین منوال می توانیم بگوئیم که ما خود (ماهیت من) را «معلوم» می یابیم؟ و اگر چنین است آیا از این جا حکم کلی اتحاد علم و عالم و معلوم نتیجه می شود یا خیر؟

بر اساس گفته های پیشین وقتی می گوئیم ما از خود وجدان داریم، یعنی ماهیت (یا «من») ما معلوم ماست. به عبارت دیگر با اعطای «علم به ماهیت» به ماهیت، ماهیت به خود «عالم» می شود. مهم آن است که هنوز هم «علم به ماهیت»، متمایز از «ماهیت» است. بنابراین علم به من نیز یکی از کمالات «من» است که به «من»

داده شده و این کمال غیر «من» است.

به این ترتیب در این جا ماهیت هم عالم است و هم معلوم. اما در عین حال این کمال را بالذات واجد نیست. این نکته مهم فارق اساسی میان بحث ما و بحث رایج فلسفه صدرایی در مورد اتحاد علم و عالم و معلوم است در آن، فلسفه با تکیه و تأکید بر وساطت علم، اتحاد عالم و معلوم و علم نشان داده می شود. (1)

اما در بیان ما عالم (یا عاقل) همان ماهیت است. علم به ماهیت هم غیر از خود ماهیت است. من غیر علم هستم همان گونه که غیر از وجود هستم به علاوه یکی از علم های من علم به خودم می باشد جالب آن است که در این جا من هم عالم هستم و هم معلوم ولی همچنان این علم به خود متمایز از من است بنابراین اگر ما در مورد این علم خاص عالم و معلوم را یکی می دانیم همچنان به تمایز «عالم و علم» و نیز «معلوم و علم» اصرار می ورزیم در حالی که در فلسفه صدرایی - چنان که اشاره شد - علم و عالم و معلوم تعابیر مختلفی برای یک حقیقت هستند ولی ما دقیقاً همین علم خاص را هم غیر عالم و غیر معلوم می دانیم.

با توجه به این مطالب نتیجه می گیریم که اتحاد مورد نظر برخی از فلاسفه به

ص: 270

1- فلاسفه از سویی عاقل را متحد با عقل می دانند و از سوی دیگر، با ادعای اتحاد عقل و معقول اتحاد هر سه را نتیجه می گیرند آن ها می گویند وجود را از یک، حیث علم از حیثی عالم و از حیث دیگر معلوم باید دانست زیرا که علم حضور شیئی برای شیئی است شیء اول معلوم و شیء دوم، عالم است (حضور معلوم نزد عالم). مقدمه دیگر آن است که وجود اگر «مجرد» باشد برای خود حضور دارد. (وجود مجرد، عین حضور است.) لذا وقتی می گوئیم «نفس مجرد است»، پس برای خودش حاضر است. بنابراین نفس هم عالم، هم معلوم و هم علم است و بیش از یک چیز - یعنی همان وجود مجرد - عینیت ندارد. پس از دیدگاه فلاسفه صدرایی یک حقیقت واحد به سه نام خوانده می شود.

هیچ وجه اثبات نمی شود بلکه خلاف آن را - حتی در علم ماهیت به خودش - وجدان می کنیم.

ص: 271

2-3-1- تفاوت میان «اثبات» نور علم و عقل با «معرفت» آن ها

بخش دوم را با بحثی درباره معرفت نور علم و عقل به پایان می بریم. با دیدن این عنوان ابتدا این پرسش به ذهن می آید که «معرفت» نور علم و عقل چه تفاوتی با عنوان ابتدائی این بخش یعنی «اثبات» نور علم و عقل دارد؟ لذا در مقدمه می کوشیم علت تفکیک میان این دو معنا را روشن کنیم.

در بخش اول دیدیم که یکی از معانی لغوی، معرفت ادراک بسائط و جزئیات است؛ در مقابل علم که به معنای ادراک مرکبات و کلیات می باشد. صاحب معجم الفروق اللغویة در این باره گوید:

«المعرفة: إدراك البسائط و الجزئیات. و العلم إدراك المركبات الکلیات.» (1)

توضیح آن که وقتی انسان با چیزی به طور شخصی آشنا شود و به جزئیات آن شیء برسد، می گوید: «عَرَفْتُهُ» (او را شناختم). و اگر فقط یک آگاهی کلی نسبت به آن به دست آورد می گوید «عَلِمْتُه». بنابراین، «معرفت»، یافتن علم دقیق جزئی نسبت به شخص شیء محسوب می شود. اما علم دانایی کلی غیر دقیق و اجمالی است. لذا برای ادراک شخصی، تعبیر «معرفت» و برای ادراک کلی تعبیر «علم» را

ص: 275

به کار می‌بریم این یکی از جهات تفاوت علم و معرفت است.

اکنون به بررسی تفاوت علم و معرفت نور عقل می‌پردازیم. در ابتدای کار، بحث عقل را از عقل به معنای عاقل شدن آغاز کردیم؛ تغییر حالتی که تذکر به آن آسان است و در دسترس همگان قرار دارد. در ادامه با تذکر مقدماتی چند این گونه بحث را کامل کردیم که این عاقل شدن در واقع نشانگر حضور مخلوق دیگری است که آن را نور عقل می‌نامیم عاقل شدن ثمره ای است که به برکت نور عقل حاصل می‌شود.

همچنین تأکید کردیم که اثبات نور عقل یعنی تنبه به این نکته که اگر تنها ما باشیم و معقولات هیچ‌گاه عاقل نخواهیم شد زیرا که هر دو ظلمت ذاتی داریم. پس به ناگزیر نوری را اثبات می‌کنیم که ماهیت ظلمانی الذات ما در پرتو آن به کشف عقلی نائل می‌شود. یعنی می‌یابیم که امکان ندارد چنان نوری در کار نباشد و در عین حال، فهم عقلی رخ دهد. تنبه به دخالت چیزی غیر از عاقل و معقول در فرآیند عاقل شدن «اثبات» نور عقل است.

در این جا به فرق «اثبات» و «معرفت نور عقل توجه داریم. تفاوت این دو به غائب یافتن و حاضر یافتن است به عنوان مثالی ساده فرض کنید که از راهی می‌گذرید و در مسیر خاکستر و چوب نیم سوخته ای می‌بینید، می‌یابید که باید کسی در آن جا آتشی برافروخته باشد در این حالت ضرورت وجود آتش را بدون دیدن مستقیم آن اثبات می‌کنید (اثبات غیابی). اما در حالت دیگر، آتشی می‌بینید که گرد آن افرادی نشسته اند. در این مورد به وجدان و معرفت حضوری (1) آتش

ص: 276

1- تعبیر «حضور» در این جا در مقابل کلمه غیابی است و ربطی به علم حضوری به اصطلاح فلاسفه ندارد.

می رسید. بدیهی است که میان آن اثبات غیابی و این ادراک حضوری فرق می نهد.

درباره عقل نیز وضعی مشابه برقرار است انسان در مرتبه اثبات آن می بیند که عاقل و معقول، ظلمانی الذات اند. آن گاه متنبه می شود که باید پای غیر آن دو (عاقل و معقول) برای معقول شدن آن معقول (یا عاقل شدن آن عاقل) در میان باشد. به دلایلی که گفتیم آن غیر را نور می نامد اما نوری که هنوز برایش غائب و ناشناخته است و به ادراک مستقیم او در نیامده است. اگر این مواجهه و ادراک حاصل شود و آن نور ناشناخته به نوری شناخته شده بدل گردد، گوییم که معرفت نور عقل حاصل شده است.

بنابراین در مرحله پس از اثبات این سؤال پیش می آید که آیا این نور را به معنای مذکور می توان وجدان کرد؟ و اگر پاسخ مثبت است، راه وجدان آن چیست؟ به تعبیر دیگر راه معرفت به نور عقل چیست؟

باید دانست که عقل - از آن جا که نوری الذات است - علی القاعده باید به گونه ای متفاوت از امور ظلمانی الذات معروف ما شود. به هر حال، مدعا این است که:

2-3-2 معرفت عقل، به عقل محقق می شود. (معرفة العقل بالعقل است.)

در توضیح مدعای فوق خواننده را به پیگیری نکات زیر دعوت می کنیم:

2-3-2-1 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 مظهر غیر خود می باشد (الظاهر بذاته و المظهر لغيره). دقت در این نکته که نور مظهر برای غیر است سرنخ وجدان نور عقل را به دست

ص: 277

می دهد. (1) یعنی اگر ما در صدد وجدان نور عقل باشیم در وهله نخست باید متذکر منور های آن شویم برای تقریب به ذهن نور حسی را در نظر بگیریم. مثلاً نور مکانی را که در آن مطالعه می کنید چگونه تشخیص می دهید؟ شما خود و کتاب و... را می بینید این ها همان غیر هایی هستند که به وسیله نور آشکار شده اند. یعنی اگر نور نمی بود هیچ چیز ظاهر نمی شد زیرا «فقط» نور است که غیر خود را آشکار می کند («مظهر لغیره» است). در مورد نور عقل، این غیر ها، معقولات یا مستقلات عقلیه اند.

2-2-3-2 معقولات مظهر عقل، نه مظهر آن.

پیش تر گفتیم، معقولات ماهیاتی هستند که با نظر به ذات شان چیزی نیستند، یعنی ظلمت ذاتی دارند؛ اما به نور عقل ظاهر می شوند. آن ها را نمی توان ظاهر کننده عقل دانست زیرا که از خود نوری ندارند. تعبیر صحیح در بیان رابطه عقل و معقولات آن است که معقولات مظهر عقل می باشند یعنی محلّ ظهور و آشکار شدن آن در مورد نور حسی دیدیم که منورها مظهر نور نیستند. آن ها که خود به نور دیده شده اند نمی توانند روشنگر نور باشند. اما در حین منور بودن منور می توان منور را مظهر نور چراغ دانست یعنی ما با دیدن منورها می توانیم نور را حاضر بیابیم بنابراین اگر بگوییم نور را به منور حاضر می یابیم. و بدان عارف می شویم، مقصود آن است که نور را به «مظهریت منور» می یابیم و در حین دیدن منور امکان مواجهه

ص: 278

1- از این پس تعابیر وجدان و معرفت را کاملاً مرادف یکدیگر به کار می بریم، همان معرفتی که تفاوت آن با اثبات ذکر شد.

حضور با خود نور نیز فراهم می شود.

همین سان وقتی که ما به معقول می نگریم در حین معقولیت معقول، می توانیم نور عقل را به معقول بیابیم. باز هم تأکید می کنیم که کلمه «به» در عبارت «عقل را به معقول یافتن»، به معنای سببیت نیست. یعنی ظهور عقل به سبب معقولات نیست. (معقولات، مظهر عقل نیستند) بلکه این «به» را علی القاعده باید به معنای همراهی (معیت) دانست. یعنی عقل به همراه معقول در زمانی که به معقول نگریسته می شود معروف واقع می شود این معنا غیر از معنای سببیت است؛ سببیتی که باید از معقول در مورد معرفت عقل نفی شود.

سطور آینده توضیح و تأکیدی است بر این نکته که عقل «به سبب» معقولات شناخته نمی شود اگر چه آن را «در معیت» معقولات می توان شناخت.

2-3-2-3- معرفت به عقل، اثبات غیابی آن نیست.

بدیهی است که در این جا مقصود از معرفت نور عقل به معقول - به معنایی که گفته شد، پی بردن از اثر به مؤثری که حضور ندارد نیست. آن حالت مربوط به اثبات غیابی است یعنی گاه با دیدن اثری (همچون خاکستر) به وجود مؤثر (مانند آتش) پی می بریم اما معرفت این گونه نیست بلکه «الآن» که ما معقولات را درک می کنیم در همین ادراک عقل را هم حاضر می یابیم پس اگر چنان شود که در همان زمان معقولیت معقول و بهره مندی ما از نور عقل نور عقل را حاضر بیابیم و بدان تنبّه یابیم، به معرفتش دست یافته ایم. این معرفت در مرتبه ای بالاتر از اثبات غیابی نور عقل قرار دارد.

پس عقل در عین این که در منظر نظر به معقول و در معیت آن دیده می شود،

حاضر است و غائب، نیست تا برای وجود آن، نیازمند استدلال با شواهد (معقولات) باشیم.

2-3-2-4- غفلت از عقل به معنای غیبت آن نیست.

پیش از حصول معرفت عقل معقولات را درک می کنیم، اما نسبت به عقل غفلت داریم. برای فهم این معنا به تمثیل زیر توجه کنید:

وقتی به آینه می نگریم یا ابتدا خود آینه را می بینیم یا صورت افتاده در آن را. در این دو حالت دو اصطلاح متفاوت در وصف آینه به کار می بریم. در حالت اول می گوییم: «در آینه» می نگریم. (آینه «منظور فیه» است)، یعنی آینه بودن آینه را می بینیم. اما در حالت دوم به آینه نظر می کنیم (آینه «منظور به» است)، یعنی آینه وسیله نگاه ما برای دیدن تصویر اجسام است.

در مورد عقل نیز وقتی ما به معقول توجه می کنیم در واقع عقل سبب دیدن معقول می شود (عقل «ما به يُنظر» است) در این حالت، گاه متوجه خود عقل نیستیم که وسیله دیدن است. همانند زمانی که چهره خود را در آینه می بینیم، اما به خود آینه از جهت بودنش توجه نداریم این حالت، غفلت از آینه محسوب می شود و آینه «منظور فیه» نیست. غفلت نسبت به عقل نیز به همین معناست، یعنی ممکن است ما از چیزی که معقولیت معقول به آن است غافل باشیم؛ اما این غفلت به معنای غیبت عقل نیست بلکه عقل به گونه ای حضور دارد که ممکن است از آن غافل شویم لب کلام در این جاست که اگر در همان حال ادراک و توجه به

معقول به عقل بودن عقل (نور بودن نوری که سبب ادراک است) نیز توجه یابیم، این توجه مساوی وجدان نور عقل است.

تعبیر دیگر برای غفلت ما از عقل اختفاء نور عقل است اما این اختفاء همچون آینه - به دلیل آشکاری و وضوح بیش از حد آن است. گاه نور - از فرط ظهوری که دارد و از آن جا که چیزی آشکار تر و واضح تر از آن نیست - بر ما مخفی می ماند اساساً این از ویژگی های امور نوری الذات همچون وجود و عقل ... است که با آن که بیش از همه چیز با آن ها سروکار داریم از حضورشان غافل می شویم.

آن چه گفتیم تناقض آمیز نیست امکان دارد شیئی ظاهر باشد؛ بلکه حتی ظهور اشیاء دیگر هم به او باشد، اما گاه بر انسان مخفی بماند. عقل غائب نیست، بلکه این ماییم که غافلیم وقتی می گوئیم عقل به معقول شناخته می شود (با معنای صحیح آن) نمی خواهیم احتیاج عقل را به معقول بیان کنیم. بلکه مقصود آن است که در بستر مواجهه با معقول احتمال خروج از غفلت نسبت به خود عقل بیشتر است.

بنابراین به تعبیر دقیق این عقل نیست که برای معروف شدن نیازمند معقول است به همین دلیل می گوئیم معقول معرف عقل نیست. بلکه ماییم که برای عارف شدن به عقل باید در ظرف ادراک معقول به عقل قرار گیریم. و این حاکی از ضعف ما در وجدان و معرفت است که تا اشیائی را در پرتو نور نیابیم خود نور را هم نمی یابیم.

2-3-2-5-معقولات، صرفاً مَنَّبَه عاقل اند، نه معرف عقل.

این مطلب نیز تأکیدی بر نکته اخیر است معقول هیچ روشنی از خود ندارد لذا نمی تواند روشنی بخش عقل باشد. معقول معرف عقل نیست و با بهره گیری از الفاظ و عبارات درباره معقولات نمی توان عقل را به کسی شناساند بدین معنا هم

«عقل به معقولات شناخته نمی شود.» در عین حال توضیح می دهیم که این عبارت با عبارت «عقل به معقولات شناخته می شود»، تناقض ندارد؛ بلکه مقصود همان است که در بند 2 - 3 - 2 گفتیم. یعنی معنای «به» در دو عبارت مذکور، یکسان نیست. لذا راه وجدان عقل قرار گرفتن در بستری است که در آن معقولی حاضر باشد تا وجود معقول آیه ای برای معرفت عقل شود از تأمل در آن چه گفتیم، می یابیم. معرفتی که برای نور عقل مطرح است معرفت بالآیه است. آیه یعنی نشانه این جا منظور از نشانه معقولات و معلومات است. البته این معرفت نیز صنع الله است. و اگر خداوند نخواهد آدمی را به عقل عارف نمی کند. در این صورت حد علم انسان در محدوده اثبات «نور عقل» باقی می ماند که این اثبات (تنبه) خود به مدد عقل صورت می پذیرد.

2-3-2-6-دلیلت 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 همچنان سنخیتی میان این دو لازم نمی آید عقل همچنان 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 عقل نبودند. پس برخلاف آن چه فلاسفه صدرایی ادعا می کنند لازمه آیه بودن چیزی سنخیت آن با «ذوالآیه» نمی باشد.

2-3-2-7- تصدیق نشانه بودن یک نشانه برای عقل هم به خود عقل انجام می گیرد.

به گونه ای دیگر نیز می توان آیه بودن معقولات بالعقل را توضیح داد همین که ما معقولی را نشانه وجود عقل بدانیم، خود بالعقل وجدان می شود. یعنی وقتی می گوئیم فهم قبح ظلم نشانه عقل است این سخن را هم به عقل تصدیق می کنیم.

بنابراین «آیتیت معقولات بالعقل» دو معنای سازگار با هم دارد:

معنای اول - که اصطلاحاً در مقام «ثبوت» بیان می شود - این که: تا قبح ظلم منور به نور عقل نگردد، معقول نمی شود. یعنی ماهیتی ظلمانی الذات نظیر قبح ظلم، باید به خود عقل آیه و نشانه عقل شود.

اما در معنای دوم (مقام اثبات) می خواهیم این مطلب را تصدیق کنیم که فهم قبح ظلم نشانه عقل است. این تصدیق را هم بالعقل انجام می دهیم. از این لحاظ هم می توان آیتیت معقول را بالعقل دانست. یعنی تشخیص این که چه امری نشانه عقل است و چه امری نیست تنها از عاقل بر می آید.

2-3-2-8- نتیجه عقل به خودش شناخته می شود.

از همه نکات یاد شده 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 نهایی بحث معرفت نور عقل است.

بحث را - در زمینه 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). در مورد ظهور ذاتی عقل، بیش از این توضیحی نداریم که عقل به خودش شناخته می شود.

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

در نتیجه باید گفت: معرفت العقل بالمعقول خود بالعقل است. بآء اول، بآء معیت است. یعنی معرفتی که از عقل مورد بحث است، همراه با حضور (و در ظرف) معقولات رخ می دهد. ما همواره برای وجدان نور عقل باید متکی بر عصای معقولات گام برداریم. اما این معقولات، خود بالعقل معقول شده اند. لذا بآء دوم، بآء سببیت است.

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 معرفت العقل بالعقل است.

2-3-3- 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 لَه و تحیری خاص می شود. این و لَه ناشی از این است که انسان - در عین معرفتی که به

نور عقل یافته است از حقیقت آن آگاه نمی شود. لذا نور عقل همواره برای شخص غیر قابل توصیف می ماند چنین و لَهی لازمه معرفت عقل است. اگر این و لَه نباشد، می توان حکم کرد که شخص راه معرفت عقل را به درستی نپیموده است. حال برای توضیح مقصود از وله، نکاتی ذکر می کنیم.

2-3-3-1- عقل معقول نمی شود.

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 ماهیات ظلمانی الذات معنا دارد. معقول شدن یعنی منور گشتن به نور عقل؛ اما نور عقل خود ظاهر است و ظلمتی در او راه ندارد. لذا منور شدن برای آن بی معناست منور شدن یک چیز با این که آن چیز به ذات خود ظاهر باشد، منافات دارد. نور عقل به خودش و به ظهور ذاتیاش شناخته می شود و در پرتوی نور شناخته نمی شود.

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 معرفت ها (وجدان ها) حاصل می شوند بی آن که معروفی در پرتو نور عقل مکشوف شده باشد معرفت عقل نیز «بالعقل» است، اما «عقلی» نیست.

2-3-3-2- عقل را با تصوّرات و مفاهیم نیز نمی توان شناخت.

دانستیم که عقل معقول نمی شود. حال می گوییم که «به طریق اولی» با تصوّرات و مفاهیم هم نمی توان عقل را توضیح داد. اما چرا «به طریق اولی»؟ زیرا که مرتبه معقولات و معلومات از مرتبه تصوّرات بالاتر است. ما بسیاری از امور وجدانی را که معلوم و معقول ما هستند نیز نمی توانیم با تصوّرات توضیح دهیم (اموری مثل محبت و قبح ظلم) (1) چه رسد به چیزی که حتی معقول ما هم نیست (مانند عقل). از این واقعیت که ویژگی عقل است - به «لاموصوفیت» تعبیر می کنیم یعنی نور عقل معقول و معلوم ما نمی شود. لذا در تصوّر هم نمی آید. (2) و چون توصیف فرع بر تصوّر است توصیف آن هم ممکن نیست.

2-3-3-3-2- لازمه معرفت عقل، «لافکری» است.

عقل را تصوّر و توصیف نمی توان کرد عقل یافتنی است و باید آن را وجدان

ص: 286

- 1- یک مثال ساده دیگر حریت و اختیار آدمی است اختیار واقعیتی وجدانی است که انسان برای شناخت آن به تفکر و تصوّر درباره آن نیاز ندارد بلکه همین که آن را واجد باشد توجه وجدانی نسبت به آن به معنای معرفت آن است. مثلاً گفته می شود: «این که گویی این کنم یا آن کنم *** خود دلیل اختیار است ای صنم»، در این حال تصوّرات و مفاهیم حاصل از این الفاظ نیست که اختیار را به آدمی می شناساند. بلکه باید حریت را یافت و پس از یافتن می توان گزارش کرد و گرنه هیچ کلامی مفهوم نخواهد بود. فایده سخنی که پس از وجدان گفته و شنیده می شود تنها تفاهم است نه شناساندن در این باره به تفصیل در بخش نخست سخن گفته ایم.
- 2- هر تصویری از یک چیز تنها زمانی حکایتگر آن است که خود آن شیء معلوم انسان باشد، اگر هیچ گونه علمی از چیزی نداشته باشیم تصوّر ذهنی آن هم صحیح و حاکی از خود آن نمی تواند باشد.

کرد تا نور بودنش برای انسان روشن شود. لازمه این وجدان و شرط صحت آن این است که با آن به گونه فکری و تصویری برخورد نشود زیرا که معرفت چنین اموری - مثل محبت یا عقل - از طریق فکر و صورت سازی از آن ها نیست.

نخستین اشتباه در شناخت عقل آن است که ابتدا نوری تصور کنیم و سپس بخواهیم با افکار و تصوّراتی به وجدان آن برسیم همین که بخواهیم از نور تصوّر بسازیم، از معرفت آن فاصله گرفته ایم. لزوم لافکری - به معنایی که بیان شد - در دیگر وجدانیات هم مطرح است اما در مورد عقل پررنگ تر نمایان می شود زیرا که عقل حتی معقول هم نیست. بنابراین فکر و تصوّر حجاب معرفت نور عقل است باید اختیاراً آن ها را کنار گذاشت و سپس به سراغ معرفت عقل رفت. چنین رویکردی را لافکری اختیاری می نامیم

2-3-3-4- نتیجه: و له نسبت به عقل در عین معرفت آن

توصیفات ما پس از شناخت عقل در حد بیان نشانه های آن است ما چون عقل را از طریق تصوّرات نمی شناسیم از ذات آن هم نمی توانیم توصیفی ارائه کنیم. نتیجه آن است که اگر در صدد توصیف ذات عقل بر آییم دچار سرگردانی و حیرت می شویم این حیرت در عین آن است که ما نسبت به عقل عارف گشته ایم این در ماندگی در توصیف نور عقل را «احتجاب نور عقل» می نامیم.

نکته دیگر آن که معرفت عقل با و له و تحیر در آن سازگار است. چنان نیست که اگر معرفتی پیدا شد و له از میان برود. می توان معرفت نسبت به چیزی داشت در حالی که و له نسبت به آن همچنان باقی باشد ما عقل را می شناسیم اما از ذات و حقیقت آن آگاه نمی شویم عجز ما از توضیح چیستی عقل بر این حقیقت گواه

است. گاه به واقعیت چیزی رسیده ایم و نمی توانیم انکارش کنیم (بگوییم نیست)، اما در عین حال نمی توانیم توصیفش کنیم (بگوییم چیست). در این زمان به وله می افتیم. پس وله در عین معرفت مطرح می شود.

نه فقط حقیقت خود عقل بلکه چگونگی روشنگری آن را نیز نمی توانیم توضیح داد. چه می شود که قبح ظلم برای من روشن می شود؟ این سؤال، پاسخ دادنی نیست. (1) از عجائب ویژگی های عقل، آن است که تا آن جا که روشنگری می کند آن قدر مطلب واضح می شود که حجت تمام می گردد. از طرف دیگر در جایی که کشفی ندارد، عاقل را وامی دارد که به عجز خویش اذعان کند.

لذا عاقل، «بالعقل» اعتراف می کند که نسبت به کیفیت روشنگری عقل کشفی ندارد.

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 و از آن مهم تر، ذات معروف 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 احتجاج، 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 آن وجود نداشته نباشد. بلکه چنان که گفتیم،

ص: 288

1- این نکته بسیار مهم است که اگر درکی از چیزی نداریم باید با شهادت بدان اعتراف کنیم. این اعتراف نه از روی جهل و نادانی بلکه حاکی از کمال عقل و علم آدمی است.

حتی در چگونگی خود حصول معرفت، ما دچار تحیر هستیم.

نکته آخر آن که اگر ما نیز واجد شدن نور عقل را به صورت بهره مندی از آن مطرح کردیم نمی خواهیم مفهومی اثباتی به چگونگی واجدیت عقل نسبت دهیم؛ بلکه معنایی سلبی را مدنظر داشته ایم: «چنان نیست که ما بر نور عقل مسلط شویم یا نور جزئی از ما بشود.» این عبارات که توضیحاتش در بحث اثبات نور علم و عقل آمد، تعبیری سلبی هستند لذا پس از معرفت عقل تنها وظیفه عاقل آن است که از نور عقل نفی تعطیل کند و بگوید: «نیست» نیست. بیش از این مقدار هیچ توضیحی درباره نحوه مالکیت نور عقل نمی توانیم بدهیم.

2-3-3-5- شاهد نقلی

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 گران قدر شان، مفضل بن عمر، به دستور خود حضرت نگاشته و به کتاب توحید مفضل شهرت دارد. امام علیه السلام پس از بیان مطالبی توحیدی می فرمایند:

(وَ كَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضاً ظَاهِرٌ بِشَوَاهِدٍ وَ مَسْتَوِرٌ بِذَاتِهِ.) (1)

«و همچنین عقل آن گونه است: به شواهد ظاهر است و به ذات خود مستور.»

توضیح آن که: اگر به شواهد عقل (یعنی مستقلات عقلیه) بنگریم، عقل را ظاهر

ص: 289

1- بحار الانوار / ج 3 / ص 149 این عبارت در کتاب توحید مفضل که جداگانه منتشر گشته، این گونه نقل شده است: «و كذلك العقل أيضاً ظاهر بشواهده و مستور بذاته» (توحید مفضل / ص 179).

می یابیم، در حالی که ذات آن مستور است یعنی با همین واسطه ای که معقولات فهم و 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 توضیح دهیم.

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 کُنه ذات آن همراه است. نتیجه آن معرفت و این جهل تحیر و ولَهی است که همچنان در عین معرفت عقل باقی می ماند.

لذا می بینیم که در بیان امام صادق علیه السلام دو کلمه متضاد «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 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 سکه «معرفتِ وله آمیز» عقل است.

*اشاره ای به استفاده از بحث عقل در بحث توحید (1)

در مباحث توحید (معرفت خداوند)، ظرائفی مطرح می شود که با بحث عقل، اشتراک و تشابه دارد. لذا در تبیین و رفع استبعاد از آن ها می توان از برخی نکات مربوط به اثبات و معرفت عقل شاهد آورد. دقت کنید که تشابه و تناظر، میان دو بحث «معرفت الله» و «معرفت عقل»، یا «اثبات صانع» و «اثبات عقل» برقرار می شود؛ و گرنه خود «الله» - جلّ جلاله - با همه مخلوقاتش - اعم از آفریدگان نوری الذات (مانند عقل) و ظلمانی الذات - تباین محض دارد و به هیچ وجه بین آن ها شباهتی نیست. اما «معرفت»، صانع خداست و مخلوق او. مشابهت هایی که میان معرفت الله و معرفت عقل ذکر می شود تشابه میان دو مخلوق اوست، یعنی «معرفت» الله و «معرفت» عقل. همچنین «اثبات» به معنای «تنبه یافتن» است که این هم مخلوقی از مخلوقات الهی است. بنابراین وجه شباهت میان «اثبات صانع» و اثبات «عقل»، تشبیهی بین خود صانع و عقل پدید نمی آورد. لذا اصل استوار نفی تشبیه میان خدا و خلق همچنان بر این مباحث سایه می افکند.

در بحث عقل میان اثبات و معرفت نور عقل تفکیک قائل شدیم. مشابه چنان تفکیکی در مباحث توحیدی نیز مطرح است و با درک ظرائف بحث عقل، بستر مناسبی برای تصدیق لطائف توحیدی فراهم می شود. (2) اکنون برای نمایاندن

ص: 291

1- مطالعه این قسمت تا پایان دفتر اول مدخلیتی در فهم مطالب بحث عقل ندارد و صرفاً برای آشنایان به بحث توحید (از دیدگاه معارف اهل البیت علیهم السلام) نگاشته شده است.

2- بحث عقل، مقدمه و مذکر نسبت به بحث توحید است اما برخی افراد آشنایی بیشتری با مباحث خداشناسی دارند لذا گاه حتی در تبیین مقصود از اثبات و معرفت نور عقل و تفاوت میان آن دو، از مباحث متناظر آن ها در توحید استفاده می شود.

تفکیک مذکور، دو معنای اثبات و معرفت در توحید را فهرست وار بیان می کنیم.

با مراجعه به مباحث وحیانی - وجدانی توحید در معارف حقه اهل البیت علیهم السلام، بحث توحید را در روایات به طور کلی در دو مرحله جداگانه می یابیم:

مرحله اول، «اثبات صانع» و مرحله دوم، «معرفت الله» است.

خلاصه بحث عقلی در «اثبات صانع»، که چیزی جز تنبیه به وجود صانع نیست آن است که عقل با نظر در مجموعه مصنوع ها مصنوعیت آن ها را کشف می کند و می یابد که اشیاء بر پای خود نایستاده اند بلکه نیازمندند چون چنین است باید رافع نیازی موجود باشد تا نیاز های مصنوع ها را برآورد این نقطه اتکاء و محل استناد مصنوع ها را «صانع» می نامیم.

پس از این کشف اولیّه عقل در گام بعدی می یابد که باید میان این مصنوع ها و آن صانع، مابینت عدم شباهت باشد. بنابراین عقل پاسخی برای سؤال «صانع کیست؟» ارائه نمی کند. تنها می گوید که صانع چه چیز هایی نمی تواند باشد یا آن که دارای کدام صفات نیست.

از طرف دیگر عقل را گزیر و گریزی از اثبات صانع نیست، پس لا ادریگری را مجاز نمی داند و زیر بار شرک و کفر هم نمی رود نهایت سیر عقل در بحث اثبات صانع آن است که صانع را اثبات بلا تشبیه کند بدین معنا که انکار صانع را نپذیرد و تعطیل را از او نفی کند در حالی که نمی تواند او را به چیزی مانند سازد.

بنابراین آن چه درباره صانع برای عاقل روشن می شود یک نکته است ضرورت وجود صانعی ناشناخته و غیر شبیه به مصنوع ها یعنی کشف عقلی نسبت به صانع نداریم. و لذا آن صانع متصور هم نمی گردد و مورد توصیف و تشبیه قرار نمی گیرد.

با این همه حجّت بر عاقل تمام است؛ البته در این حد که می یابد صانعی

هست در حالی که هیچ گونه معرفت و کشف عقلی نسبت به او ندارد. زیرا که مکشوفیت بالعقل، از ویژگی های مصنوع های ظلمانی الذوات است. بنابراین صانع به نور عقل مکشوف نمی گردد. حاصل این عدم معرفت بالعقل پدید آمدن نوعی ولّه برای عاقل است زیرا چیزی را اثبات کرده که کشفی عقلی نسبت به کیستی و چیستی او ندارد.

اما قصه به اثبات صانع ختم نمی گردد. گاه لطف خداوند شامل حال شخص می شود و «معرفت» خود را نصیب او می کند. عاقلی که نمی تواند معرفت عقلی به خدا یابد نسبت به او عارف می شود اما نه معرفتی عقلانی (بالعقل). بدین ترتیب «ممکن است» شخص از مرحله نازله کشف و وجدان مصنوعیت به وجدان خود صانع اوج گیرد.

در بحث اثبات صانع عاقل در نخستین گام مصنوعیت خود را می یابد. پس از وجدان نیازمندی، تقلب و تغیر... اذعان می کند که چاره ای نیست از وجود صانع به دلیل این دگرگونی ها که در او روی می دهد در عین حال خود صانع را وجدان نمی کند. اما گاه به عنایت الهی به وجدان خود آن قیوم و مقلب خویش نائل می گردد. تحقق این وجدان را معرفت الله می نامیم. (1) این معرفت که مانند سایر معارف، صنع الله است - عقلی نیست همه ابزار های شناخت، وقتی به خدا می رسند کارایی خود را از کف می دهند. بعد از این که عجز خود را از معرفت خدا با ابزار های متداول شناخت درک کردیم می یابیم که گاه صانع برای ما شناخته

ص: 293

1- توجه داریم که درباره خداوند متعال حتی تعابیری از قبیل معرفت و وجدان را نیز با ملاحظات تنزیهی و بدون هیچ گونه تشبیهی به معرفت و وجدان مخلوقات به کار می بریم.

می‌گردد و کسی را که مدبّر و مقلب ماست با تمام وجود وجدان می‌کنیم.

پس از حصول معرفت، وضع خود را با پیش از آن یکسان نمی‌بینیم. بلکه صانع غایبی که تنها به ضرورت وجودش (نفی انکارش) تنبّه یافته بودیم اکنون به معرفی حاضر برای ما بدل می‌گردد ما به صنع خدا به او عارف می‌شویم، گر چه طور و چگونگی دریافت معرفت را ندانیم و توصیفی - چون دیگر معرفت‌ها - از آن نتوانیم ارائه دهیم.

ما فقط می‌توانیم برای کسان دیگری هم که پیش تر معرفت یافته‌اند، زمان‌های وقوع معرفت را یادآور شویم. مثلاً بگوییم که در حین وجدانِ تقلبات خود یا به هنگام نظر در یکی از شگفتی‌های خلقت یا در اوج گرفتاری و یا موقع اقامه نماز و نیایش «ممکن است» به وجدان آن مقلب مدبّر مغیث و مجیب دست یابیم.

تفاوت میان اثبات صانع و معرفت الله را اجمالاً دریافتیم. اکنون مناسب است از مباحث لغوی خود که درباره علم و معرفت و مقایسه میان آن دو در گذشته آوردیم بهره جوییم و ببینیم که آیا لفظ، معرفت معنای مذکور در بحث معرفت الله را تحمل می‌کند یا خیر؟

البته پیش از آن با مراجعه به کلام وحی و اهل آن (معصومان پاک علیهم السلام) خواهیم

دید که در معارف و حیانی مراد از کلمه معرفت مشتمل بر معنای اصطلاحی خاصی نیست بلکه در آیات و روایات هم همان معنای متفاهم عرفی از معرفت مدنظر بوده است و گر چه ظرائف بسیاری درباره معرفت الله بیان شده اما معنای لغوی آن به معنای اصطلاحی مبدل نگشته است لذا مراجعه به لغت ما را برای یافتن آن متفاهم عرفی یاری می‌رساند.

پیش تر یکی از جهات تفاوت علم و معرفت را دیدیم علم به ادراک کلی و

معرفت به ادراک شخصی (یعنی یافتن علم دقیق و جزئی) اطلاق می شود. در این باره قولی از کتاب معجم الفروق اللغویة نقل شد. در ادامه همان نقل آمده است:

(وَمِنْ ثَمَّ يُقَالُ: عَرَفْتُ اللَّهَ وَلَا يُقَالُ عَلِمْتُ اللَّهَ) (1)

«و به همان دلیل گفته می شود نسبت به خدا معرفت یافتن و گفته نمی شود که به او علم پیدا کردم.»

بنابراین شناختی که به خداوند (الله) تعلق می گیرد، شناخت کلی نیست و انسان با خود او مواجه می شود. از این رو برای گزارش چنین ادراکی «معرفت» را به کار می برد نه «علم». این مطلب مؤیدات فراوان در روایات دارد به عنوان مثال در بحث اثبات صانع می خوانیم:

(... عَلِمْتُ أَنْ لِي صَانِعًا وَ مُدَبِّرًا.) (2)

«... دانستم که برایم صانعی و مدبّری است.»

یعنی محصول بحث عقلی اثبات صانع یافتن علم به وجود «صانع ما» (صانعی نکره) است؛ در حالی که معرفت نسبت به شخص خداوند در آن بحث به دست نمی آید. اما اگر آدمی مورد عنایت خداوند قرار گیرد و خداوند خود را به او بشناساند، در این صورت انسان به او عارف می شود. (خود «الله» برای او شناخته می گردد.) آن گاه برای بیان این مطلب که خدا را شناختم از تعبیر «عرفتُ الله» بهره می برد.

به بیان دیگر چون عاقل هیچ کشف عقلی از صانع ندارد، تنها می گوید که

ص: 295

1- معجم الفروق اللغویة / ص 501.

2- روضة الواعظین / ج 1 ص 32 کلام امام صادق علیه السلام.

«صانعی» باید موجود باشد بنابراین در بحث اثبات صانع ضرورت وجود صانعی ناشناخته و غائب برای انسان بالعقل اثبات می‌گردد. این صانع، شناخته شده نیست و عاقل از شیء معروفی خبر نمی‌دهد به همین دلیل در جای بحث اثبات صانع تنها از لفظ «صانع» به صورت نکره استفاده می‌شود. مثلاً در روایات می‌خوانیم:

(وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا) (1)

در حالی که در بحث معرفت صانع حاضر را می‌یابیم و درباره «الصانع» و «الله» گزارش می‌دهیم. این نکته یکی از تفاوت های اثبات صانع و معرفت در بحث توحید است ما فعلاً به همین مقدار بسنده می‌کنیم ظرائف بسیار دیگر، باید در بحث توحید مورد بررسی تفصیلی قرار گیرد.

از میان مشابهت های دیگر میان بحث عقل و توحید تنها به دو مورد اشاره می‌کنیم و این بخش را به پایان می‌بریم.

گفتیم که معرفت عقل معرفتی بالآیه است که آیت عقل معقولات هستند. در عین حال این آیتیت هم بالعقل است. در توحید نیز معرفت الله بالآیه مطرح می‌شود (مانند معرفت العقل بالمعقول). آدمی با نظر در مخلوقات، عقلاً پی می‌برد که کار این مخلوقات به خود آن ها ختم نمی‌گردد این ها مصنوعاتی هستند که به صانع خویش تکیه دارند اگر نظر به مخلوقات نتیجه ای در حد پی بردن به وجود صانعی غائب داشته باشد، گوییم اثبات صانع رخ داده است. اما گاه با دقت در همین نظر کردن مخلوق برای «الله» آیه می‌شود. آن صانع غائب، به «الله» معروف

ص: 296

1- کافی ج 1 ص 80، فرمایش امام صادق علیه السلام به زندیقی که دلیل بر وجود خدا خواسته بود.

و حاضر برای ما بدل می گردد. البته او تغییر نمی کند بلکه ما به صنع او عارف به او می شویم.

این آیت آیات برای خداوند متعال نیز «بالله» است یعنی خود اوست که آیه را آیه می کند. (هُوَ الدَّالُّ بِالذَّلِيلِ عَلَيْهِ). (1) بنابراین درست است که ماهیات ظلمانی الذات به عنوان آیات تکوینی خدا بر او دلالت می کنند اما همین دلیلیت هم «بالله» است. لذا معرفت خداوند «معرفت بالآیه بالله» است. و همان دو معنای باء که گفتیم در این جا نیز مطرح است.

نکته دیگر آن که پس از آن که ما نسبت به خداوند عارف می شویم خداوند همچنان برای ما غیر معقول و غیر معلوم است؛ یعنی هیچ گونه کشف عقلی از او نداریم و چگونگی حصول معرفت را هم نمی توانیم توضیح دهیم. از این رو، به نوعی تحیر و وله گرفتار می شویم این تحیر در عین معرفت را «معرفت خدا در عین احتجاب او» می نامیم. تعبیری همچون «بطون در عین ظهور»، «بعد در عین قرب» و «علو در عین ذنو» برای خداوند سبحان همگی همین معنا را می رسانند.

در پایان باید بگوییم که تنبه به نکاتی که در بحث توحیدی معرفت الله بالآیه - فهرست وار - آمد، پس از توجه به مباحثی که درباره عقل آوردیم بسیار آسان تر است. ذکر این نکات در بحث عقل، صرفاً جنبه یادآوری و تذکر برای آشنایان به بحث اثبات صانع و معرفت الله دارد. شرح و توضیح همین چند صفحه، نیازمند تألیف کتابی مبسوط در مباحث توحیدی است از خداوند متعال توفیق بر این مهم را به لطف و گرمش خواهیم.

ص: 297

- 1- الاحتجاج، ابو منصور احمد بن على طبرسى، مشهد مقدس: نشر مرتضى، 1403 قمرى.
- 2- الاختصاص شيخ مفيد قم كنگره شيخ مفيد، 1413 قمرى.
- 3- ارشاد القلوب حسن بن ابى الحسن ديلمى، انتشارات شريف رضى، 1412 قمرى
- 4- الاشارات و التنبهات ابن سينا، دفتر نشر كتاب، 1403 قمرى.
- 5- اصول الفقه، محمدرضا مظفر قم مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم 1370 شمسى.
- 6- اصول فلسفه و روش رئاليسم محمد حسين طباطبايى، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، 1350 شمسى.
- 7- اقرب الموارد، سعيد شرتونى.
- 8- امالى، طوسى، شيخ طوسى قم انتشارات دار الثقافة، 1414 قمرى.
- 9- بحار الانوار، محمد باقر مجلسى تهران المكتبة الاسلاميه، 1397 قمرى.
- 10- البلد الامين ابراهيم بن على عاملى كفعمى چاپ سنگى
- 11- تحف العقول، ابو محمد حسن بن على بن حسين بن شعبه حرانى قم انتشارات جامعه مدرسین، 1404 قمرى.
- 12- ترجمه قرآن محمد مهدى فولادوند، قم: دار القرآن الكريم، 1376 شمسى

- 13 - ترجمه قرآن، ناصر مکارم شیرازی قم دار القرآن الکریم، 1373 شمسی.
- 14 - تفسیر امام عسکری امام عسکری علیه السلام، قم مدرسه امام مهدی علیه السلام، 1409 قمری.
- 15 - توحید مفضل، مفضل بن عمر جعفی کوفی، قم: انتشارات مکتبه الداوری 1969 میلادی
- 16 - حسن و قبح عقلی، جعفر سبحانی تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1377 شمسی.
- 17 - الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، صدر الدین شیرازی، بیروت: داراحیاء التراث الإسلامی، 1981 میلادی
- 18 - الخصال، شیخ صدوق، قم انتشارات جامعه مدرسین، 1403 قمری
- 19 - روضة الواعظین، محمد بن حسن فتال نیشابوری، قم انتشارات رضی
- 20 - شرح منظومه چاپ سنگی 1367 قمری
- 21 - علل الشرائع، شیخ صدوق، قم: انتشارات مکتبه الداوری.
- 22 - عیون اخبار الرضا علیه السلام، شیخ صدوق، انتشارات جهان 1378 قمری
- 23 - غرر الحکم و دررالکلم عبد الواحد بن محمد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی 1378 شمسی.
- 24 - فرهنگ لاروس خلیل جرّ: تهران مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 1376 شمسی
- 25 - کافی ثقة الاسلام کلینی تهران دار الکتب الاسلامیة، 1362 شمسی.
- 26 - القاموس العصري، الیاس انطون تهران انتشارات اسلامیة، 1362 شمسی
- 27 - کاوش های عقل، عملی مهدی حائری یزدی: تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1361 شمسی
- 28 - کشف المراد خواجه نصیر الدین طوسی بیروت مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- 29 - لسان العرب، ابن منظور، بيروت: دار صادر، 2000 ميلادى
- 30 - ماجرای فکر فلسفی در اسلام غلام حسین ابراهیمی دینانی، تهران طرح نو 1376 - 1379 شمسی.
- 31 - مجمع البحرين، فخر الدین طریحی تهران کتابفروشی مرتضوی، 1375 شمسی
- 32 - مجمع البيان، فضل بن حسن طبرسی، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، 1415 قمری.
- 33 - مجموعه ورام ورام بن أبي فراس قم انتشارات مكتبة الفقيه.
- 34 - المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی قم دار الكتب الاسلامية، 1371 قمری.
- 35 - مستدرک الوسائل محدث نوری، قم: مؤسسه آل البيت الله، 1408 قمری.
- 36 - المصباح المنیر فیومی قاهره المطبعة الاميرية، 1928 ميلادى
- 37 - معجم الفروق اللغوية، ابو هلال عسکری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1421 قمری.
- 38 - المعجم الوسيط ابراهيم مصطفى و...، استانبول: المكتبة الاسلامية، 1392 قمری.
- 39 - معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس بن زكريا، قم: مكتبة الاعلام الاسلامي، 1404 قمری.
- 40 - المنجد، لويس معلوف، بيروت: دار المشرق، 1973 ميلادى
- 41 - المنطق، محمدرضا مظفر قم انتشارات فيروزآبادى، 1375 شمسی
- 42 - من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسین، 1413 قمری.
- 43 - الميزان في تفسير القرآن سيّد محمّد حسين طباطبایي تهران دارالكتب الإسلامية، 1394 قمری
- 44 - نقدی بر مارکسیسم مرتضی مطهری تهران انتشارات صدرا، 1363 شمسی.
- 45 - نهاية الحكمة، محمد حسين طباطبایي قم دار التبليغ اسلامي
- 46 - نهج البلاغة، نسخه صبحی صالح، قم: انتشارات دار الهجرة.

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده 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

