



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمر الکرما
علیه السلام

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

۳

عقبات

عقبات

مکتبہ اسلامیہ پاکستان
لاہور

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
۱۸	کتاب عقل
۱۸	مشخصات کتاب
۱۹	جلد ۱
۱۹	اشاره
۲۴	به پیشگاه:
۲۶	فهرست مطالب
۳۷	پیشگفتار
۴۱	نخستین سخن
۴۲	تأملی در دو معنای لفظ «علم»
۴۲	تفاوت دو معنای «عالم»
۴۴	مثال هایی از حواس بینایی و شنوایی
۴۵	تفاوت علیم و عالم
۴۷	دو معنای «عقل»
۴۹	تذکاری ضروری
۵۱	بخش اول: تعریف علم و عقل
۵۱	اشاره
۵۳	فصل ۱: تعریف
۵۵	۱-۱-۱- «تعریف» چیست؟
۵۸	۱-۱-۲- نقش توصیف در تعریف
۵۹	الف- محسوسات
۵۹	حالت اول- حضور محسوس نزد حس مخاطب
۵۹	حالت دوم- غیبت محسوس همراه با احساس پیشین
۶۱	واقع گرایی در معرفت حتی

۶۳	حالت سوم-غیبت محسوس بدون وجود احساس پیشین
۶۴	تفاوت علم و معرفت
۶۷	حالت چهارم-غیبت محسوس برای فاقد قوه احساس
۶۸	خلاصه و نتیجه
۶۹	ب-غیر محسوسات
۷۲	بررسی حالات چهارگانه
۷۳	تفاوت دیگر بین علم و معرفت
۷۵	معنای اصطلاحی «تعریف»
۷۷	فصل ۲: تعریف علم
۷۷	اشاره
۷۹	۱-۲-۱-راه شناخت و توصیف علم
۸۰	فوائد توصیف علم
۸۲	بی نیازی از توصیف در شناخت علم
۸۴	۱-۲-۲-توصیف علم بیان ویژگی های آن
۸۴	الف-بدیهی بودن معنای علم
۸۷	ب-ذهنی و فکری نبودن علم
۹۴	ج-عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول علم
۹۵	د-اختیاری نبودن علم
۹۸	وجود طلب علم در عین اختیاری نبودن آن
۱۰۲	ه-حدوث و تجدد علم
۱۰۷	فصل ۳: تعریف عقل
۱۰۷	اشاره
۱۰۹	۱-۳-۱-راه شناخت و توصیف عقل
۱۱۴	۱-۳-۲-عقل چیست؟
۱۲۰	بررسی یک اشتباه درباره رابطه علم و عقل
۱۲۶	۱-۳-۳-توصیف عقل (بیان ویژگی های آن)

الف-بدهات معنای عقل ۱۲۶

ب-ذهنی و فکری نبودن عقل ۱۲۶

بررسی دو تعریف مشهور از عقل ۱۲۹

۱-عقل مُدرک کلیات است. ۱۲۹

۲-عقل، توانایی تفکر و اندیشیدن است. ۱۳۱

ج-عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول عقل ۱۳۳

د-اختیاری نبودن عقل ۱۳۵

اختیاری بودن تعقل ۱۳۵

ه-حدوث و تجدد عقل ۱۳۷

فصل ۴: شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل ۱۴۱

اشاره ۱۴۱

۱-۴-۱-معنای اختیاری و غیراختیاری عقل ۱۴۳

۱-۴-۲-سوره بقره / آیه ۱۶۴ ۱۴۷

۱-۴-۳-سوره غافر / آیه ۶۷ ۱۴۹

۱-۴-۴-سوره انعام / آیه ۳۲ ۱۵۰

۱-۴-۵-سوره صافات / آیات ۱۳۶ - ۱۳۸ ۱۵۱

۱-۴-۶-سوره بقره / آیه ۱۷۱ ۱۵۲

۱-۴-۷-یونس / آیه ۴۲ ۱۵۹

۱-۴-۸-سوره فرقان / آیه ۴۴ ۱۶۲

۱-۴-۹-سوره عنکبوت / آیه ۶۳ ۱۶۳

۱-۴-۱۱-سوره بقره / آیه ۷۵ ۱۶۵

۱-۴-۱۱-سوره انفال / آیه ۲۲ ۱۶۶

بخش دوم: نور علم و عقل ۱۶۹

اشاره ۱۶۹

فصل ۱: اثبات نور علم و عقل ۱۷۱

اشاره ۱۷۱

- ۱۷۳ ----- ۱-۱-۲- فقر ذاتی عالم و عاقل (بحث ماهیت) -----
- ۱۷۴ ----- ۱-۱-۲- تعبیر «ذاتی» -----
- ۱۷۴ ----- ۱-۱-۲- ذات (ماهیت) عالم مشارالیه لفظ «من» -----
- ۱۷۵ ----- ۱-۱-۲- ثبات «من» -----
- ۱۷۷ ----- ۱-۱-۲- غیرت «من» با بدن «من» -----
- ۱۷۷ ----- ۱-۱-۲- ذاتی نبودن حالات روحی «من» -----
- ۱۷۸ ----- ۱-۱-۲- انسانیت هم ذاتی «من» نیست. -----
- ۱۸۰ ----- ۱-۱-۲- عالم شدن و عاقل شدن، ذاتی «من» نیستند. -----
- ۱۸۱ ----- ۱-۱-۲- عالم و عاقل شدن بالغیر -----
- ۱۸۱ ----- ۱-۱-۲- غیرت وجود «من» با «من» -----
- ۱۸۳ ----- ۱-۱-۲- فهم و اخبار از ماهیت؛ فقط در ظرف موجودیت آن -----
- ۱۸۴ ----- ۱-۱-۲- فقر و ناداری: تنها ذاتی ماهیت -----
- ۱۸۶ ----- ۱-۲- تنبه یافتن به نور علم و عقل -----
- ۱۸۶ ----- ۱-۲- تحقق عالم شدن به سبب نور علم -----
- ۱۸۶ ----- ۱-۲- عالم شدن ماهیت از طریق مالکیت (واجدیت) نور علم -----
- ۱۸۷ ----- ۱-۲- نور نامیدن علم -----
- ۱۸۷ ----- ۱-۲- ظلمت ذاتی عالم و معلوم -----
- ۱۸۸ ----- ۱-۲- پیدایش روشنایی در مجموعه ظلمانی الذات ها -----
- ۱۸۹ ----- ۱-۲- مالکیت و واجدیت نور علم -----
- ۱۹۲ ----- ۱-۲- غنای بالغیر -----
- ۱۹۲ ----- ۱-۲- ظلمانی نبودن نور علم -----
- ۱۹۳ ----- ۱-۲- مخلوقیت نور علم -----
- ۱۹۳ ----- ۱-۲- شرافت بحث -----
- ۱۹۴ ----- ۱-۲- شواهد نقلی -----
- ۱۹۴ ----- ۱-۳- روایت عنوان بصری -----
- ۱۹۶ ----- ۱-۲- نور علم و عقل روشنایی روح -----

- ۲۰۳ ۲-۳-۳-عقل نور فارق بین حق و باطل
- ۲۰۳ ۲-۳-۴-وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ
- ۲۰۶ ۲-۳-۵-فریضه و سنت جید و ردی
- ۲۱۰ ۲-۳-۶-تأملی مجدد در دو معنای مصدری (فعلی) و اسمی عقل
- ۲۱۱ ۲-۳-۷-مالکیت نور عقل و علم، منشأ توانایی فهم
- ۲۱۶ ۲-۳-۸-درجات واجدیت نور علم یا عقل
- ۲۱۹ ۲-۳-۹-تعابیری دیگر برای دو معنای اسمی و مصدری علم و عقل
- ۲۲۰ ۲-۴-۱-مستقلات عقلیه
- ۲۲۰ ۲-۴-۱-فهم حسن و قبح های عقلی نشانه نور عقل
- ۲۲۱ ۲-۴-۲-تعریف مستقلات عقلیه
- ۲۲۱ ۲-۴-۳-مستقلات عقلیه حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول
- ۲۲۳ ۲-۴-۴-حسن و قبح عنوان اولی مستقلات عقلیه نه عنوان ثانوی آن ها
- ۲۲۶ ۲-۴-۵-کشف حُسن و قبح ذاتی به وسیله تنبّه
- ۲۲۷ ۲-۴-۶-حسن و قبح ذاتی صفت فعل عاقل مختار
- ۲۲۹ ۲-۴-۷-حُسن و قبح ذاتی:صفت «ماهیت کلی فعل»
- ۲۳۳ ۲-۴-۸-اختلاف درجات عاقلان
- ۲۳۷ ۲-۴-۹-عقل کل نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و سلم
- ۲۳۹ ۲-۴-۱۰-حُسن صدق و قبح کذب، ذاتی یا غیر ذاتی؟
- ۲۴۶ ۲-۴-۱۱-بررسی دو دیدگاه درباره مستقلات عقلیه
- ۲۴۶ الف) دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده اند.
- ۲۵۴ نقد دیدگاه اول:
- ۲۵۷ ب) دیدگاه دوم: حسن و قبح عقلی از امور اعتباری اند.
- ۲۷۸ نقد دیدگاه دوم:
- ۲۸۳ فصل ۲: عقل و عاقل و معقول
- ۲۸۳ اشاره
- ۲۸۵ مقدمه

۲۸۶ فصل ۱-۲-۲-تباین عقل و معقول
۲۸۹ فصل ۲-۲-۲-تباین عقل و عاقل
۲۹۱ فصل ۳-۲-۲-مغایرت عقل و عاقل و معقول
۲۹۷ فصل ۳-معرفت نور علم و عقل
۲۹۷ اشاره
۲۹۹ فصل ۱-۳-۲-تفاوت میان «اثبات» نور علم و عقل با «معرفت» آن ها
۳۰۱ فصل ۲-۳-۲-معرفت عقل، به عقل محقق می شود.(معرفه العقل بالعقل است).
۳۰۱ فصل ۱-۲-۳-۲-نور: «لظاهر بذاته و المظهر لغيره»
۳۰۲ فصل ۲-۲-۳-۲-معقولات مظهر عقل، نه مظهر آن.
۳۰۳ فصل ۳-۲-۳-۲-معرفت به عقل، اثبات غیابی آن نیست.
۳۰۴ فصل ۴-۲-۳-۲-غفلت از عقل به معنای غیبت آن نیست.
۳۰۵ فصل ۵-۲-۳-۲-معقولات، صرفاً مُتَبِه عاقل اند، نه معرف عقل.
۳۰۶ فصل ۶-۲-۳-۲-دللیت و آیتیت معقولات بالعقل است.
۳۰۷ فصل ۷-۲-۳-۲-تصدیق نشانه بودن یک نشانه برای عقل هم به خود عقل انجام می گیرد.
۳۰۷ فصل ۸-۲-۳-۲-نتیجه عقل به خودش شناخته می شود.
۳۰۸ فصل ۳-۳-۲-معرفت عقل در عین احتجاب آن
۳۰۹ فصل ۱-۳-۳-۲-عقل معقول نمی شود.
۳۱۰ فصل ۲-۳-۳-۲-عقل را با تصوّرات و مفاهیم نیز نمی توان شناخت.
۳۱۰ فصل ۳-۳-۳-۲-لازمه معرفت عقل، «لافکری» است.
۳۱۱ فصل ۴-۳-۳-۲-نتیجه: وَ لَهُ نَسْبٌ بِه عَقْلٌ دَر عَیْنِ مَعْرِفَتِ اَنْ
۳۱۳ فصل ۵-۳-۳-۲-شاهد نقلی
۳۱۵ فصل ۴-۳-۲-اشاره ای به استفاده از بحث عقل در بحث توحید
۳۲۲ فهرست منابع
۳۲۵ جلد ۲
۳۲۵ مشخصات کتاب
۳۲۶ اشاره

۳۳۳	فهرست مطالب
۳۴۱	پیشگفتار
۳۴۵	بخش اول: شرع درونی و عقل برونی
۳۴۵	اشاره
۳۴۷	فصل ۱: حجّیت عقل
۳۴۷	اشاره
۳۴۹	مقدمه
۳۴۹	۱-۱-۱- معنای حجّت و حجّیت
۳۵۲	۱-۱-۲- ذاتی بودن حجّیت عقل
۳۵۳	۱-۱-۳- نتیجه انکار حجّیت ذاتی عقل
۳۵۵	۱-۱-۴- شواهد نقلی
۳۵۵	۱-۱-۴-۱- عقل: مطیع محض خداوند
۳۵۵	۱-۱-۴-۲- عاقل: مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند
۳۵۸	۱-۱-۳-۴- عقل: شرع درونی و رسول حقّ
۳۵۹	۱-۱-۴-۴- مذاقّه در حساب متناسب با عقول افراد
۳۶۰	۱-۱-۴-۵- ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل
۳۶۴	۱-۱-۵- علم و عقل در ترازو
۳۶۴	۱-۱-۵-۱- تفکیک مقام ثبوت و مقام اثبات
۳۶۶	۱-۱-۵-۲- تاریخ تفکر بشر در مسأله شناخت
۳۶۷	۱-۱-۵-۳- آیا «قطع» می تواند معیار شناخت باشد؟
۳۶۸	۱-۱-۵-۴- محدودیت ذاتی علم بشر
۳۶۹	۱-۱-۵-۵- حجّیت عقل، ترجیح راجح بر مرجوح
۳۷۱	۱-۱-۵-۶- بداهت: تنها نقطه اتکا
۳۷۳	فصل ۲: عقل و دین
۳۷۳	اشاره
۳۷۵	۱-۲-۱- تعریف دین

۳۸۰	۱-۲-۲-دو گونه بیان خداوند
۳۸۱	۱-۲-۳-مصادیق بیان تکوینی خداوند
۳۸۳	۱-۲-۴-دینداری در حوزه مستقلات عقلیه
۳۸۵	۱-۲-۵-دینداری در غیر مستقلات عقلیه
۳۸۵	الف- احکام ارشادی (تأکیدی)
۳۸۵	ب- احکام مولوی (تأسیسی)
۳۸۶	۱-۲-۶-توضیح قاعده ملازمه
۳۸۷	۱-۲-۷-دو حجت خداوند بر مردمان
۳۸۸	عدم حجیت مطلق رویاها و مکاشفات
۳۹۵	۱-۲-۸-همسویی عقل و وحی
۴۰۶	۱-۲-۹-مستضعف و عدم اتمام حجت بر او
۴۰۷	۱-۲-۱۰-عقل و دین در کلام گویای حجج ظاهری علیهم السلام
۴۰۷	۱-۲-۱۰-اثبات حقایق حجت خدا با عقل
۴۱۰	۱-۲-۱۰-ملازمت عقل و دین
۴۱۲	۱-۲-۱۰-عقل: راهنمای ایمان مؤمن
۴۱۲	۱-۲-۱۰-عقل: پایه عبادت و مایه سعادت
۴۱۴	۱-۲-۱۰-۵-وسواس: نشانه اطاعت شیطان
۴۱۴	۱-۲-۱۰-۶-عقل: معیار ارزش گذاری عبادت
۴۱۶	۱-۲-۱۰-۷-عقل برترین نعمت الهی
۴۲۳	فصل ۳: کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب
۴۲۳	اشاره
۴۲۵	مقدمه
۴۲۵	۱-۳-۱-موت و حیات قلب
۴۲۷	۱-۳-۲-عوامل مرگ قلب
۴۲۷	۱-۳-۲-۱-گناه
۴۲۹	۱-۳-۲-۲-کمی ورع

- ۴۳۱ ۳-۲-۳-۱- خنده بسیار
- ۴۳۳ ۴-۲-۳-۱- غلبه غفلت
- ۴۳۳ ۵-۲-۳-۱- خوردن بسیار
- ۴۳۵ ۳-۳-۱- عوامل کمال عقل
- ۴۳۵ ۱-۳-۳-۱- افزایش سن و سیر تکاملی عقل
- ۴۳۸ ۲-۳-۳-۱- ادب
- ۴۴۵ ۳-۳-۳-۱- ذکر
- ۴۴۹ ۴-۳-۳-۱- زهد در دنیا
- ۴۵۳ ۵-۳-۳-۱- پیروی از حق
- ۴۵۴ ۶-۳-۳-۱- همنشینی با حکماء
- ۴۵۵ ۷-۳-۳-۱- تقوی و مجاهده با نفس
- ۴۶۳ ۴-۳-۱- خوراکی ها و تقویت عقل
- ۴۶۳ ۱-۴-۳-۱- دهن (روغن)
- ۴۶۳ ۲-۴-۳-۱- دباء (کدو)
- ۴۶۴ ۳-۴-۳-۱- گلابی
- ۴۶۴ ۴-۴-۳-۱- کرفس
- ۴۶۴ ۵-۴-۳-۱- اُتبان (کُنندر)
- ۴۶۵ ۶-۴-۳-۱- سرکه
- ۴۶۵ ۷-۴-۳-۱- آب
- ۴۶۵ ۵-۳-۱- درخواست عقل کامل از خداوند متعال
- ۴۶۷ ۶-۳-۱- ظهور امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و تکمیل عقول بندگان
- ۴۶۹ بخش دوم: عقل و علم و فکر
- ۴۶۹ اشاره
- ۴۷۱ فصل ۱: عقل و علم
- ۴۷۱ اشاره
- ۴۷۳ ۱-۱-۲- علم نور هدایت

۴۷۸	۱-۱-۲-منبع نور علم
۴۸۹	۲-۱-۳-علم مطبوع و علم مسموع
۴۹۴	۲-۱-۴-طلب حقیقی علم
۴۹۶	حقیقت عبودیت
۵۰۷	نگویش برتری خواهی در دنیا
۵۱۷	سه سفارش در ریاضت
۵۱۸	سه سفارش در حلم
۵۱۹	سه سفارش در علم
۵۲۱	۲-۱-۵-وجوب عقلی طلب علم
۵۲۳	۲-۱-۶-همراهی عقل و علم
۵۲۵	۲-۱-۷-امامت و رهبری علم برای عقل
۵۳۱	۲-۱-۸-شناخت عقلی علم صحیح
۵۳۳	۲-۱-۹-تأیید و تکمیل عقل به نور علم
۵۳۵	تأیید عقل با نور
۵۳۸	حفظ و علم
۵۴۴	۲-۱-۱۰-نقش علم در حجاب زدایی از عقل
۵۴۵	۲-۱-۱۱-عقل و حکمت
۵۴۷	۲-۱-۱۲-کشتی عقل و کشتیان علم
۵۵۱	فصل ۲: عقل و فکر
۵۵۱	اشاره
۵۵۳	۲-۱-۱-فکر و تفکر
۵۵۴	۳-۲-۲-تفکر عاقلانه و ممدوح یا غیر عاقلانه و مذموم
۵۶۰	۲-۲-۳-نمونه هایی از تفکر عاقلانه
۵۶۴	۲-۲-۴-نمونه هایی از تفکر غیر عاقلانه
۵۶۹	۲-۲-۵-تفکر عالمانه، تفکر غیر عالمانه
۵۶۹	۲-۲-۶-اثر تفکر صحیح در رفع حجاب از عقل

۵۷۲	۲-۲-۷-صفای فکر
۵۷۳	۲-۲-۸-نشانه تفکر
۵۷۴	۲-۲-۹-فکرت و عبرت مایه رحمت
۵۷۷	فهرست منابع
۵۸۱	جلد ۳
۵۸۱	مشخصات کتاب
۵۸۲	اشاره
۵۸۴	کتاب عقل
۵۸۹	فهرست مطالب
۵۹۵	پیشگفتار
۵۹۹	فصل ۱: نشانه های عقل
۵۹۹	اشاره
۶۰۱	مقدمه
۶۰۳	۱-۱-ده خصلت؛ نشانه کمال عقل
۶۰۳	اشاره
۶۰۴	خصلت اول و دوم
۶۰۶	خصلت سوم
۶۱۰	خصلت چهارم
۶۱۳	خصلت پنجم
۶۱۶	خصلت ششم
۶۱۷	خصلت هفتم
۶۲۲	خصلت هشتم
۶۲۳	خصلت نهم
۶۲۴	خصلت دهم
۶۲۹	۲-۱-نگرش عاقل به عیوب خویش
۶۳۲	۳-۱-قناعت و عفت، دو زینت عاقل

- ۶۳۴ ----- ۱-۴-مدارا با جهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان
- ۶۴۱ ----- ۱-۵-دنیا و آخرت در نگاه عاقل
- ۶۴۸ ----- ۱-۶-عمل عاقل برای معاد
- ۶۵۰ ----- ۱-۷-طاعت رب و جهاد با نفس، حال همیشگی عاقل
- ۶۵۹ ----- فصل ۲: حجاب های عقل
- ۶۵۹ ----- اشاره
- ۶۶۱ ----- مقدمه
- ۶۶۲ ----- ۲-۱-حجاب هوی و شهوت
- ۶۶۷ ----- انگیزه غلبه بر شهوت
- ۶۶۹ ----- عفت راه غلبه بر شهوت
- ۶۷۲ ----- نکوهش شهوت پرستی
- ۶۷۶ ----- میل به مباح تا به کجا؟
- ۶۸۰ ----- عقل والا در کلام مولا
- ۶۸۰ ----- اشاره
- ۶۸۰ ----- اول - توصیه به تقوا
- ۶۸۴ ----- دوم - آثار اولیه تقوا
- ۶۸۵ ----- سوم - آثار برتر تقوا
- ۶۸۶ ----- چهارم- از بین رفتن دوستی دنیا
- ۶۸۸ ----- پنجم - اکتفا به حدّ ضرورت
- ۶۸۹ ----- ششم - تقویت بدن و تشدید عقل
- ۶۹۱ ----- هفتم - نتیجه گیری مولا از کلام خویش
- ۶۹۸ ----- بحثی درباره «عشق»
- ۷۲۰ ----- آیا عشق قابل توصیه است؟
- ۷۲۳ ----- لفظ عشق در احادیث
- ۷۲۳ ----- اشاره
- ۷۲۳ ----- حدیث اول

۷۲۴	حدیث دوم
۷۲۶	۲-۲- حجاب غضب
۷۳۱	۲-۳- حجاب طمع
۷۳۵	۲-۴- حجاب امل
۷۴۶	۲-۵- حجاب کثرت لهو
۷۵۲	۲-۶- حجاب کثرت هزل
۷۵۴	۲-۷- حجاب عُجب
۷۵۷	۲-۸- حجاب کبر
۷۶۲	۲-۹- حجاب استغناء به عقل خویش
۷۶۸	۲-۱۰- حجاب هم نشینی با جاهل
۷۶۹	۲-۱۱- حجاب زیاده جویی
۷۷۰	۲-۱۲- حجاب بیکاری
۷۷۵	۲-۱۳- حجاب دنیا دوستی
۷۸۱	زهد در دنیا
۷۸۶	زهد: مولودِ یاد مرگ
۷۸۶	اشاره
۷۹۱	۲-۱۴- مستی های پنج گانه
۷۹۸	فصل ۳: لشکریان عقل و جهل
۸۲۷	فهرست منابع
۸۳۱	درباره مرکز

سرشناسه : بنی هاشمی، محمد، 1339-

عنوان و نام پدیدآور : کتاب عقل / محمد بنی 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

جلد 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 روپروی 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 - غیر 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 مشارٌ 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

2-3-2-1 - 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 ناگسستنی 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 مأنوسی 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 می‌بریم بر یک معلوم دلالت دارد زیرا از فعل علمتُ (دانستم) مشتق شده که متعدی است اما وقتی «علیم» را به کار می‌بریم بر علم بودن (به معنای مصدری) اطلاق نمی‌شود پس متعدی نیست [2](#)) و تنها این معنا را می‌رساند که اگر معلومی در کار باشد بدان عالم می‌شود. همان طور که صفت سمیع (شنوا) این معنا را می‌رساند که اگر مسموعی در کار باشد آن را می‌شنود در حالی که سامع (شنونده) مقتضی وجود یک مسموع (شنیدنی) است. انسان و غیر او را سمیع (شنوا) می‌نامند وقتی که گنگ نباشد و بصیر (بینا) می‌نامند وقتی که کور نباشد لازمه این ویژگی‌ها وجود یک امر دیدنی و شنیدنی نیست مگر نه این که شخصی را بینا می‌نامیم اگر چه چشم را بسته باشد و شنوا می‌نامیم 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 دوگانه‌ها معنایی دارد که دیگری آن معنا را نمی‌رساند.» [3](#))

ص: 21

- 1- لازم به توضیح است که در زبان عربی اسم فاعل «دیدن» به معنای اوّل (مصدری)، از باب «افعال» به کار می‌رود نه ثلاثی مجرد. بنابراین «باصر» به معنای بیننده استعمال نشده بلکه «مبصر» به کار می‌رود.
- 2- یعنی «مفعول به» نمی‌خواهد و جای این سؤال نیست: «که چه چیزی را می‌داند؟».
- 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 یتعدّی و إنما یفید أنه إن صح معلوم عَلِمَهُ كما أن صفة سمیع تقید أنه إن صح مسموع سَمِعَهُ و السّامع یقتضی مسموعاً و انما یسمّی الانسان و غیره سمیعاً إذا لم یکن أصم و بصیراً إذا لم یکن اعمی و لا یقتضی ذلك مُبْصِراً و مسموعاً. ألا ترى أنه یسمّی 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 التقدير 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 معقولاتی 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 عَقْلًا 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.

تذکارتی ضروری

مقصود از علم و عقل از سوئی و عالم و عاقل از سوی دیگر روشن شد، و به ظرافت موجود در این تعابیر در عربی و فارسی پی بردیم اکنون تذکارتی 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.

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 ببینیم 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 حس 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 حس 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 بینیم 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 أَخْصُّ 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

1- فرض وجود چنین انسانی محال نیست.

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 زمینه‌ساز 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 لِلْفَلَّاسِفَةِ.) (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: (حضورُ شیءٍ لِشیءٍ) (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 روشنائی 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 دور رفته 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 نیافته 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 تحریر 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 جملاّتی 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 رازهای 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 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 كُلَّهُ عَجِيبٌ): «همه کار های 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 دربارهٔ 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 دربارهٔ «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 عَلِمَ - 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 «عاقل 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»، «عَقْلَ» را به معنای «رَبَطَ» دانسته است. پس «عَقْلَ» 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 قبیح 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 قبیح 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 بی‌زبانی به شما می‌فهماند که جای فلان ابزار این‌جا نیست و وقتی شما آن را در جای خود قرار می‌دهید آرام می‌گیرد و راضی می‌شود. آیا این اعتراض که حکایت از فهم خاصی در اوه - درک عقلانی او است؟ در این مورد، پاسخ روشن است. این کودک «می‌داند» که آن ابزار «باید» در فلان مکان گذاشته شود، اما نه از این «باید» حُسن یا قُبْح عقلی در می‌آید 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، غریزه‌ای است که انسان به وسیله آن برای فهم خطاب آماده می‌شود و چنین کسی عاقل است.»

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

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

ص: 98

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

«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 آن‌که در فلسفه آن‌قدر 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-بدهت 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 بدهت 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 بگویید 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 حسّی 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 بینیم 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 کارهای 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 نویسنده 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 - رخ‌نمایی می‌کند.

با توجه به این مثال نقض هر تفکری را عاقلانه (مورد تأیید عقل) نمی‌توان دانست. از آن رو که این تفکر عاقلانه نیست قطعاً نشانه عقل هم نیست. از سوی دیگر فکری ممدوح است که عقل بر آن صحه بگذارد، مانند تفکری که در جهت تأمین عدالت است. (1) به این ترتیب «عاقلانه بودن تفکر» با معیاری خارج از خود «تفکر» معلوم می‌شود. آن چه عاقلانه بودن یک تفکر را تضمین می‌کند، 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 نمی‌توان آن را به عنوان نشانه عقل ارائه کرد. نشانه عاقل بودن نه توانایی اندیشیدن - بطور مطلق - است و نه توانایی اندیشیدن از طریق ادراک کلیات و تشکیل قیاس منطقی عاقل این ویژگی‌ها را دارد اما این همه نشانه عقل نیست.

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 نمی‌گردد. بلکه خود فکر هم گاه مذموم و گاه ممدوح است. مثلاً عاقل از آن جهت که عاقل است، نفس تفکر در ذات خداوند را مذموم می‌داند 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 می‌نامیم (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) می‌توانیم به ادراکات عقلی جدیدی برسیم. اعمال عقل همان حقیقت دومی است که می‌توانیم 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 تجدد عقل

ما عاقل شدن را حادث (مسبوق به عدم) می‌دانیم. این مسبقیت به عدم را در سه مرحله می‌توان 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 می‌توانیم 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 صیوررت 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 احتمالِ 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 غیر اختیاری عقل

همان طور که گفتیم تأکید اصلی ما در این قسمت بر بحث دربارهٔ 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 وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع 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 آیتیت آیه برای عاقل است علاوه بر این چه بسا شخصی بدون هیچ گونه تفکری به هنگام مواجهه با یک، مصنوع آیتیت 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 نُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّىٰ مِنْ قَبْلٍ وَ لِيَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّىٰ 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 همچین 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، وَبِاللَّيْلِ 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 فرمایند:

(یا هشام! ثُمَّ ذَمَّ 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 الَّذِينَ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكُمْ عُمَى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ) (1)

ص: 128

«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 الْإِيْمَانِ كَمَثَلِ التَّاعِقِ فِي دُعَائِهِ الْمَنْعُوقَ بِهِ مِنَ الْبَهَائِمِ الَّتِي لَا تَنْهَمُ وَإِنَّمَا نَسَمَعَ الصَّوْتِ. فَكَمَا أَنَّ الْأَنْعَامَ لَا يَحْصُلُ لَهَا مِنْ دُعَاءِ الرَّاعِي إِلَّا السَّمَاعُ دُونَ تَنْهَمِ الْمَعْنَى فَكَذَلِكَ الْكُفَّارُ؛ لَا يَحْصُلُ لَهُمْ مِنْ دُعَائِكَ إِيَّاهُمْ إِلَى الْإِيْمَانِ 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 بر دبار 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 وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ). (1)

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

(وَنُطْبِعُ 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 ناشنوایان 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.

(خَتَمَ 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:

(الْخَتْمُ هُوَ الطَّنَعُ 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 أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ؟ إِنَّ هُمْ 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

ص: 139

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 أَحْدَفَ 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 عَقَلُوهُ 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 حجت 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 «عَقَلُوهُ» 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 عَنهُ 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.

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.

2-1-1-1-2-1-1-2-1-1-2-1-1-2 «ذاتی»

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 تنبیهات آینده به این پاسخ می رسیم که انسان غیر از «فقر و ناداری» ذاتی دیگری را دارا نیست.

بنابراین وقتی که می گوییم: «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.

2-1-1-1-2-1-1-2-1-1-2-1-1-2 «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.

2-1-1-4- غیرت «من» با بدن «من»

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 پیداست 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 عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً 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 قِرَدَةً 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 صیروت) در گذشته تأکید شد. بدیهی است در این صیروت 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 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 هو هویت)؛ 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 های 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 نیستم 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 ظلمانی الذات بدانیم.

2-1-2- تنبیه 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.

2-2-1-2-2- 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 مکتشف

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

2-1-2-5- پیدایش روشنایی 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 بداهت 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، «واجدیت 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 واجدیت 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 مساوی 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-غنی 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 بِالتَّعْلَمِ.)

«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 بِالتَّعْلَمِ 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 مجالی دیگر 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:

(العقلُ 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 حَسَن از قبیح است که با کشفِ حسنِ حسن و قبحِ 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 بودنِ 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 الْعُقْلَ؟)

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

پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پاسخ دادند:

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

ص: 179

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» مِضَافاً إِلَى الضَّمِيرِ مَبْتَدِئاً وَ مَلَكٌ خَبْرُهُ، أَيْ: خَلَقْتُهُ خَلْقَةً مَلَكٍ أَوْ هُوَ مَلَكٌ حَقِيقَةً وَاللَّهُ 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 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 درخور مذمّت می دانیم). در حالی که انجام سنت را حَسَن می یابیم ولی در صورت ترک آن خود را شایسته مذمّت 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 تأیید 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 توانایی‌ها را ندارد: فاقد نور علم حسی می‌دانیم نابینا (اعمی) یعنی کسی که «نمی‌تواند» 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 می‌نامیم: 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 می‌تواند ببیند یا خیر؟ شنوایی نیز چنین است.

بدین ترتیب هر یک از این حواس مصداقی از نور علم برای واجد آن حس به شمار می‌آیند از سوی دیگر، شخص نابینا را به این دلیل نابینا می‌خوانیم که «نمی‌تواند» 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 می‌تواند 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» می‌باشد. 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 می‌رود: گوش و قوه شنوایی. (2) بنابراین می‌توانیم 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 سو به 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 «جِدَّة» 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 بریم 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 قُبح 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، حقایقی هستند که عقل آن‌ها را به عنوان اولی، کشف می‌کند.

در این تعریف بر سه نکته تأکید رفته است:

اولاً: مستقلات عقلیه حقایقی کشف شدنی هستند.

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.

2-4-1-3- مستقلات عقلیه حقایقی 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

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) حُسن سپاسگزاری از او را با عقل کشف می کنیم. بنابراین شکر منعم یکی از مستقلات عقلیه است. اما نماز خواندن به عنوان اولی حُسنی ندارد. اگر عاقل باشد و، عقلش درباره حُسن نماز خواندن کشفی ندارد ولی همین شخص اگر به اخبار شرع بفهمد که اقامه نماز، مصداق اطاعت از خدا یا شکر منعم است به حُسن آن پی می برد. در این حالت، مقدمه ای شرعی (و غیر عقلی) در میان می آید تا حُسن 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 اولی 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: اولاً حقایقی واقعی هستند؛ ثانیاً به عنوان اولی کشف می‌شوند. واقعی در مقابل اعتباری است؛ یعنی چیزی که خلاف آن را نمی‌توان قرار داد کرد. اما کشف شدن به عنوان اولی، 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 آن‌ها ندارد)، اموری کاملاً واقعی هستند که آثار واقعی از آن‌ها نشأت می‌گیرد. بنابراین وقتی گفته می‌شود که خداوند حکیم فعلی را حرام یا واجب قرار داده است باید 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 می‌کند، آن عمل، قبحی واقعی می‌یابد و آثار واقعی بر آن مترتب می‌شود نشانه این حقیقت، آن است که ما نمی‌توانیم خلاف آن را قرار داد کنیم. لذا موضع بندگان در برابر این جعل‌های الهی نیز «کشف» است. البته این بار. کشف به عنوان ثانوی مطرح می‌شود.

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

2-1-4-5- کشف حُسن و قبح ذاتی به وسیله تنبّه

برای کشف و فهم حُسن و قبح‌های ذاتی عقلی (مستقلات عقلیه) به استدلال نیاز نداریم کسی که حُسن عدل را می‌فهمد به سبب دلیلی خارج از درک خود عدل، آن را نیافته است فهم حُسن عدل، اکتسابی و نیازمند آموزش نیست. بلکه عاقل فقط با تنبّه نسبت به خود عدل، حُسن ذاتی آن را می‌یابد. پس تنبّه دقیق بجا، برای درک حُسن و قبح‌های 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 تعلق 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 می یابد 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 آگاهی های 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 می کند که ظلم قبیح است. اگر چنین فردی صحنه ای ببیند که در آن شخصی به زور چیزی را از دیگری می گیرد، در این حالت صرفاً به پشتوانه عقلش - هیچ گونه قضاوت صحیحی درباره خوب یا بد بودن کار آن شخص نمی تواند بکند او نمی داند حق با کیست یک فرض این است که شخص غاصب باشد و حقی در گرفتن آن چه به زور می گیرد، 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 می گیرد در حقیقت حق خودش را از غاصب می ستاند. در این حالت کارش عقلاً مصداق عدل و خوب شمرده می شود حال آن چه اتفاق می افتد کدامیک از این دو فرض می باشد 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 آگاهی های جنبی است که تعیین می کند حادثه مشاهده شده مصداق عدل است یا ظلم و آن گاه حسن یا قبح ذاتی (عقلی) آن هم روشن می شود روشنگری عقل صرفاً به همین قسمت اخیر مربوط می شود و علوم دیگر ماست که معلوم می کند 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 کودک 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 واقعیتی 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 بیابیم. 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 شئون، انبیاء برانگیختن گنجینه های عقول آدمیان است:

(فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ... يُشِيرُوا لَهُمْ

ص: 214

«دَفِينَه هَايِ عُقُولِ» هَمَانِ مَسْتَقْلَاتِ عَقْلِيَه اَنْد كِه هَر عَاقِلِي «مِي تَوَاَنْد» اَنْ هَا رَا وِجْدَانِ كَنْد وِ كَارِ اَنْبِيَاءِ وَاِئْمَه عَلِيْهَمُ السَّلَامِ رَشْدِ دَادِنِ عَقْلَا وِ رَفْعِ حِجَابِ اَزِ عُقُولِ اَنْ هَا سَت. بِنَابِرَايِنِ دَسْتَوْرَاتِ شَرَعِ كِه هَمَانِ تَذَكَّارِ هَا وِ تَنْبِيْهَاتِ اَهْلِ بَيْتِ عَلِيْهَمُ السَّلَامِ اَسْت - اَنْسَانِي رَا كِه عَقْلُشْ بِه كَمَالِ نِيَسْتِ تَرْبِيَّتِ مِي كَنْد وِ كَامَلِ مِي گِرْدَانْد؛ يَعْني حِجَابِ هَا رَا اَزِ چِهْرَه عَقْلِ او بَرِ مِي گِيْرْدِ وِ زَمِيْنَه تَنْبِه بِيَشْتَرِ او نَسْبِتِ بِه دَرِكِ مَسْتَقْلَاتِ عَقْلِيَه رَا فَرَاهَمِ مِي اَوْرْدِ. بِنَابِرَايِنِ عَقْلِ هَر كَسِي - دَرِ هَرِ مَرْتَبَه اِي اَزِ عَقْلِ كِه بَاشْد - نَسْبِتِ بِه اَنْبِيَاءِ وِ اَوْصِيَاءِ عَلِيْهَمُ السَّلَامِ ضَعِيْفِ وِ نَاقِصِ اَسْت. اَزِ اَيْنِ رُو هِيْچِ گَاهِ بِي نِيَاَزِ اَزِ دَسْتِگِيْرِي اَنْاَنْ نِيَسْت. تَنْهَا بَا تَكِيَه بَرِ اَرْشَادِ اَيْشَانِ اَزِ پَلَه اِي بِه پَلَه بَا لَاتَرِ مِي تَوَاَنْ رَفْت. فَقْطِ بِه خُودِ اِعْتِمَادِ دَاشْتِنِ وِ چِشْمِ رَا بَرِ اَمُوزَه هَايِ دِيْنِي، بَسْتِنِ، مَانْدِنِ دَرِ جَهْلِ مَرْكَبِ اَسْت. بِي تَرْدِيْدِ اَزِ جَهْلِ مَرْكَبِ تَا كَشْفِ وَاَقْعِ رَاهِي دَرَازِ اَسْت. لَذَا عِلَاوَه بَرِ شَأْنِ تَعْلِيْمِي پِيَاْمَبِرِ وَاِئْمَه عَلِيْهَمُ السَّلَامِ، اَمُوزَه هَايِ اَيْشَانِ جَنْبَه تَنْبِيْهِي نِيَزِ دَارْد. چِه بَسِيَارِ بَدِيْهِيَاتِي كِه حِجَابِ هَا مَارَا اَزِ دِيْدِنِ اَنْ هَا مَحْرُومِ مِي دَارْد. پَسِ بَرَايِ تَضْمِيْنِ سَلَامَتِ قَلْبِ بَايْدِ دَلِ بِه شَرَعِ سِپَرْدِ دَرِ دَفْتَرِ دُومِ اِنْ شَاءَ اللّٰه دَرِ بَارَه رَابِطَه عَقْلِ وِ دِيْنِ بِه تَفْصِيْلِ سَخْنِ خَوَاْهِيْمُ گَفْت.

2-1-4-10- حُسنِ صَدَقِ وِ قَبْحِ كَذْبِ، ذَاتِي يَا غَيْرِ ذَاتِي؟

مِي خَوَاْهِيْمُ فَهْمِي ژَرْفِ تَرِيَاْبِيْمِ اَزِ اَيْنِ نَكْتَه كِه حُسنِ وِ قَبْحِ ذَاتِي اَسْت يَا غَيْرِ ذَاتِي. بَدِيْنِ مَنظُورِ تَأْمَلِي گِذْرَا دَرِ مُورِدِ حَسَنِ صَدَقِ وِ قَبْحِ كَذْبِ اَنْجَامِ مِي دِهِيْمُ.

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

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

طبق یک نظر رایج آن چه که ما آن را «مستقالات عقلیه» نامیدیم از «مشهورات» محسوب می شود. مرحوم علامه مظفر در کتاب «المنطق» در بحث از مبادی هشتگانه اقیسه (مانند یقینیات و مظنونات و ...) مشهورات را سومین مبدأ از مبادی اقیسه می داند. دلیل ایشان در تسمیه مستقالات عقلیه به مشهورات چنین است:

«لأنّها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحُسن العدل وقُبْح الظلم.» (1)

«چون مشهورات قضایایی هستند که تنها پشتوانه قابل اعتماد در باور به آن ها شهرت و اذعان عموم است مانند خوبی عدل و بدی ظلم.»

آن گاه به عنوان یکی از اقسام مشهورات تأدیبات صلاحیّه یا آراء محموده را معرفی کرده است:

«تأدیبات صلاحیّه که محمودات یا آراء محموده هم نامیده می شوند - چیز هایی هستند که نظر ها - 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 لَدِيهِمْ.»

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 التنبیحات (با شرح خواجه نصیر) / ص 220، «و منها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها الا- الشهرة و هي آراء لو خلی الانسان وعقله 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 ان 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 لیس شیء 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 الصرّف في الحکم 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 اقتضای 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 دو روی 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 ملایم 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

فلسفه‌شان 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 مقدمه‌هایی 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»؟ آن جا 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 حُسن و قبح های عقلی واضح و آشکار است. اگر این قبیل حُسن و قبحها را اعتباری بدانیم در واقع آنها را ذاتی ندانسته ایم مثلاً قول به اعتباری بودن حُسن عدل ما را به جستجوی ریشه این حُسن 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 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 نادر 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 سوئی 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 الكلیات.» (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 «عَلِمْتُهُ». 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، گوئیم 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

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.

حضوری 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 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 آینه 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 و... 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 مَنَّبِه 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 چیزی 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 له و تحیری خاص می شود. این و له 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 وْلهی لازمه معرفت عقل است. اگر این وْله نباشد، می توان حکم کرد که شخص راه معرفت عقل را به درستی نپیموده است. حال برای توضیح مقصود از وْله، 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 معرفی 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 گوئیم 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 محبّت 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 تحیّر 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 فرماید:

(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 بشواهد 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 ولّهی 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 و حیانی - 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 تنبه 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 الذات 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 می گردد. این صانع، شناخته شده نیست و عاقل از شیء معروفی خبر نمی دهد به همین دلیل در جای بحث اثبات صانع تنها از لفظ «صانع» به صورت نکره استفاده می شود. مثلاً در روایات می خوانیم:

(وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا) (1)

در حالی که در بحث معرفت صانع حاضر را می یابیم و درباره «الصانع» و «الله» گزارش می دهیم. این نکته یکی از تفاوت های اثبات صانع و معرفت در بحث توحید است ما فعلاً به همین مقدار بسنده می کنیم 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 می کنیم و این بخش را به پایان می بریم.

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 می شود (مانند معرفت العقل بالمعقول). آدمی با نظر در مخلوقات، عقلاً پی می برد که کار این مخلوقات به خود آن ها ختم نمی گردد این ها مصنوعات 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 می شود. 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 علی طبرسی، مشهد مقدس: نشر مرتضی، 1403 قمری.
- 2- الاختصاص شیخ مفید قم کنگره شیخ مفید، 1413 قمری.
- 3- ارشاد القلوب حسن بن ابی الحسن دیلمی، انتشارات شریف رضی، 1412 قمری
- 4- الاشارات و التنبيهات ابن سینا، دفتر نشر کتاب، 1403 قمری.
- 5- اصول الفقه، محمدرضا مظفر قم مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم 1370 شمسی.
- 6- اصول فلسفه و روش رئالیسم محمد حسین طباطبایی، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، 1350 شمسی.
- 7- اقرب الموارد، سعید شرتونی.
- 8- امالی، طوسی، شیخ طوسی قم انتشارات دار الثقافة، 1414 قمری.
- 9- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی تهران المكتبة الاسلامیة، 1397 قمری.
- 10- البلد الامین ابراهیم بن علی عاملی کفعمی چاپ سنگی
- 11- تحف العقول، ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرانی قم انتشارات جامعه مدرسین، 1404 قمری.
- 12- ترجمه قرآن محمد مهدی فولادوند، قم: دار القرآن الکریم، 1376 شمسی

- 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 البیان، فضل بن حسن طبرسی، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، 1415 قمری.
- 33 - مجموعه ورام ورام بن أبی 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 مدرسين، 1413 قمری.
- 43 - الميزان في تفسير القرآن سيّد محمّد حسين طباطبايى تهران دارالكتب الإسلامية، 1394 قمری
- 44 - نقدى بر ماركسيسم مرتضى مطهرى تهران انتشارات صدرا، 1363 شمسی.
- 45 - نهاية الحكمة، محمد حسين طباطبايى قم دار التبليغ اسلامى
- 46 - نهج البلاغة، نسخه صبحى صالح، قم: انتشارات دار الهجرة.

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 کی 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 شهناز محققیان

ص: 1

اشاره

کتاب عقل

دفتر دوم

عقل و فکر و دین

تحریر درس گفتارهای

دکتر سید محمد بنی هاشمی

امیر مسعود جهان بین

انتشارات نبأ

ص: 3

بنی هاشمی، محمد، 1339 -

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

3 ج.

(ج. 1) ISBN : 964 - 8323 - 41 - 0

(ج. 2) ISBN: 964 - 8323 -42 -9

(ج. 3) ISBN: 964 - 8323 - 43 -

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه.

مندرجات: ج 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 / BP 216/15

297/42

کتابخانه ملی ایران 5252 - 85م

کتاب عقل

دفتر دوم

عقل و فکر و دین

امیر مسعود جهان بین (تحریر درس گفتارهای دکتر سیّد محمد بنی هاشمی)

حروفچینی انتشارات نیا / چاپ و صحافی: پنج رنگ / چاپ اول: 1385

شمارگان: 2000 نسخه / کد 112 / 193

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

شبستری خیابان ادیبی شماره 62 صندوق پستی: 15655 / 377

تلفن: 77504683 فاكس: 77504683

شابك 9 - 42 - 8323 - 964 - ISBN: 964 - 8323 - 42 - 9

ص: 4

به آستان مقدّس:

امام عقل و امير عدل

حضرت اميرالمؤمنين عليّ مرتضى عليه السلام

به نيابت از

احياگران علوم و معارف علوى عليه السلام

ص: 5

پیشگفتار... 11

بخش اول: شرع درونی و عقل برونی

فصل 1 - حجّیت عقل... 17

مقدمه... 19

1 - 1 - 1 - معنای حجّت و حجّیت

1 - 1 - 2 - ذاتی بودن حجّیت عقل... 22

1 - 1 - 3 - نتیجه انکار حجّیت ذاتی عقل... 23

1 - 1 - 4 - شواهد نقلی... 25

1 - 1 - 4 - 1 - عقل: مطیع محض خداوند... 25

1 - 1 - 4 - 2 - عاقل: مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند... 25

1 - 1 - 4 - 3 - عقل: شرع درونی و رسول حق... 28

1 - 1 - 4 - 4 - مذاقّه در حساب متناسب با عقول افراد... 29

1 - 1 - 4 - 5 - ثواب و عقاب متناسب با میزان عقل... 30

1 - 1 - 5 - علم و عقل در ترازو... 34

1 - 1 - 5 - 1 - تفکیک مقام ثبوت و مقام اثبات... 34

1 - 1 - 5 - 2 - تاریخ تفکر بشر در مسأله شناخت... 36

1 - 1 - 5 - 3 - آیا «قطع» می تواند معیار شناخت باشد؟... 37

1 - 1 - 5 - 4 - محدودیت ذاتی علم بشر... 38

1 - 1 - 5 - 5 - حجّیت عقل، ترجیح راجح بر مرجوح... 39

1 - 1 - 5 - 6 - بداهت: تنها نقطه اتکاء... 41

فصل 2 - عقل و دین... 43

1-2-1 - تعریف دین... 45

1-2-2-1 - دوگونه بیان خداوند... 50

ص: 7

1 - 2 - 3 - مصادیق بیان تکوینی خداوند... 51

1 - 2 - 4 - دینداری در حوزه مستقلات عقلیه... 53

1 - 2 - 5 - دینداری در غیر مستقلات عقلیه... 55

1 - 2 - 6 - توضیح قاعده ملازمه... 56

1 - 2 - 7 - دو حجّت خداوند بر مردمان... 57

عدم حجّیت مطلق رؤیاها و مکاشفات... 58

1 - 2 - 8 - همسویی عقل و وحی... 65

1 - 2 - 9 - مستضعف و عدم اتمام حجّت بر او... 76

1 - 2 - 10 - عقل و دین در کلام گویای حجج ظاهری علیهم السلام... 77

1 - 2 - 10 - 1 - اثبات حقانیت حجّت خدا با عقل... 77

1 - 2 - 10 - 2 - ملازمت عقل و دین... 80

1 - 2 - 10 - 3 - عقل راهنمای ایمان مؤمن... 82

1 - 2 - 10 - 4 - عقل: پایه عبادت و مایه سعادت... 82

1 - 2 - 10 - 5 - وسواس: نشانه اطاعت شیطان... 84

1 - 2 - 10 - 6 - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت... 84

1 - 2 - 10 - 7 - عقل: برترین نعمت... 86

1 - 2 - 10 - 8 - عقل: سود بخش ترین مال... 91

فصل 3 - کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب... 93

مقدمه

1 - 3 - 1 - موت و حیات قلب... 95

1 - 3 - 2 - عوامل مرگ قلب... 97

97... گناه - 1 - 2 - 3 - 1

99... کمی ورع - 2 - 2 - 3 - 1

101... خنده بسیار - 3 - 2 - 3 - 1

103... غلبه غفلت - 4 - 2 - 3 - 1

103... خوردن بسیار - 5 - 2 - 3 - 1

ص: 8

105... 3-3-1 - عوامل کمال عقل

105... 1-3-3-1 - افزایش سن و سیر تکاملی عقل

108... 1-3-3-2 - ادب

115... 1-3-3-3 - ذکر

119... 1-3-4-4 - زهد در دنیا

123... 1-3-3-5 - پیروی از حق

124... 1-3-3-6 - همنشینی با حکماء

125... 1-3-3-7 - تقوی و مجاهده با نفس

133... 1-3-4 - خوراکی ها و تقویت عقل

133... 1-4-3-1 - دهن (روغن)

133... 1-4-2 - دباء (کدو)

104... 1-3-4-3 - گلابی

104... 1-3-4-4 - کرفس

104... 1-3-4-5 - بُتان (کُنْدُر)

105... 1-3-4-6 - سرکه

105... 1-3-4-7 - آب

105... 1-3-5 - درخواست عقل کامل از خداوند متعال

137... 1-3-6 - ظهور امم عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و تکمیل عقول بندگان

بخش دوم: عقل و علم و فکر

فصل 1 - عقل و علم... 141

2-1-1 - علم: نور هدایت... 143

2-1-2 - منبع نور علم...148

2-1-3 - علم مطبوع و علم مسموع...159

2-1-4 - طلب حقیقی علم...164

حقیقت عبودیت...166

نکوهش برتری خواهی در دنیا...177

ص: 9

- نه سفارش به رهجویان...186
- سه سفارش در ریاضت...187
- سه سفارش در حلم...188
- سه سفارش در علم...189
- 2-1-5 - وجوب عقلی طلب علم...191
- 2-1-6 - همراهی علم و عقل...193
- 2-1-7 - امامت و رهبری علم برای عقل...195
- 2-1-8 - شناخت عقلی علم صحیح...201
- 2-1-9 - تأیید و تکمیل عقل به نور علم...203
- 2-1-10 - نقش علم در حجاب زدایی از عقل...214
- 2-1-11 - عقل و حکمت...215
- 2-1-12 - کشتی عقل و کشتیان علم...217
- فصل 2 - عقل و فکر...221
- 2-2-1 - فکر و تفکر...223
- 2-2-2 - تفکر عاقلانه و ممدوح یا غیر عاقلانه و مذموم...224
- 2-2-3 - نمونه هایی از تفکر عاقلانه...230
- 2-2-4 - نمونه هایی از تفکر غیر عاقلانه...234
- 2-2-5 - تفکر عالمانه؛ تفکر غیر عالمانه...239
- 2-2-6 - اثر تفکر صحیح در رفع حجاب از عقل...239
- 2-2-7 - صفای فکر...242
- 2-2-8 - نشانه تفکر...243

2-2-9- فکرت و عبرت مایه رحمت...244

فهرست منابع...247

ص: 10

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و اله فرمودند:

(مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنْ الْعَقْلِ) (1)

«خداوند هیچ چیز بهتر از عقل بین بندگان تقسیم نکرده است».

بر اساس این حدیث شریف می توان ادعا کرد که «عقل» برترین نعمتی است که خداوند به بندگانش ارزانی فرموده است کسانی که با این نعمت گران قدر به خوبی آشنا شوند، تصدیق خواهند کرد که همه خیرات و کمالات بر اساس حسن بهره برداری از کمال «عقل» نصیب انسان می گردد اگر کسی از عقل خدادادی اش استفاده صحیح، نکند هیچ خیری برایش خیر و هیچ نعمتی برایش نعمت نخواهد بود بلکه ناشکری نمودن در حق نعمت «عقل»، همه نعمت های دیگر را هم تبدیل به «نقمت» می کند و آن چه می تواند وسیله ترقی و تکامل انسان، باشد وزر و وبال او می گردد

مجموعه ای که اکنون دفتر دوم آن تقدیم خوانندگان می شود مباحثی است در موضوع شناخت «عقل» و احکام آن از دیدگاه قرآن و معارف نبوی و حقایق ولوی دفتر نخست آن به معرفی نور علم و عقل و بیان ویژگیهای هر یک اختصاص داشت همچنین بحث درباره «مستقلات عقلیه و نیز «معرفت عقل در عین احتجاب» در همان دفتر مطرح گردید.

این دفتر ادامه مباحث گذشته است که شامل چند موضوع بسیار مهم در ارتباط با «عقل» می شود

اولین موضوع، «حجیت ذاتی عقل» است که پایه و اساس حجیت وحی و دین می باشد. بیان رابطه عقل و دین و عدم تعارض میان این دو در بخش اول از همین دفتر مورد بحث

ص: 11

قرار گرفته است به دنبال این بحث در همان، بخش عوامل کمال و زوال عقل نیز مطرح شده اند.

بخش دوم این دفتر به دو بحث بسیار مهم اختصاص دارد فصل اول آن به بحث درباره ارتباط عقل و علم مربوط می شود که در آن لزوم تلازم عقل با علم حقیقی - که از ذوات مقدسه چهارده معصوم علیهم السلام سرچشمه می گیرد - اثبات شده و این حقیقت روشن گشته که عقل - با حفظ حجیت ذاتیه اش - از امامت و هدایت علم واقعی (وحی) بی نیاز نیست. همچنین معنای صحیح «حکمت» و پیوستگی آن را با عقل در همین فصل مطرح کرده ایم.

در فصل دوم که فصل پایانی این دفتر است به بحث درباره ارتباط عقل و فکر پرداخته ایم در این فصل روشن می شود که تفکر به خودی خود دارای هیچ گونه ارزشی نیست نور عقل و نور علم هستند که به تفکرات عاقلانه و عالمانه ارزش می بخشند. سپس نقش تفکرات عالمانه را در رفع حجاب از عقل باز نموده ایم قابل ذکر است که بسیاری از نکات ریز و مهم اخلاقی به تناسب بحث «عقل» در این دفتر (بخصوص بخش اول) مطرح شده که نشانگر رابطه جدایی ناپذیر عقل و عمل انسان است. همچنین در هر دو بخش (به ویژه بخش دوم) سعی کرده ایم بیش تر مباحث را بر محوریت احادیث «کتاب العقل و الجهل» اصول کافی مطرح کنیم تا به این وسیله آن ها را - در حد فهم قاصر خویش - شرح و توضیح دهیم.

از علاقمندان به این بحث تقاضا می شود که با دقت کافی به ظرائفی که در مباحث مطرح شده؛ بذل عنایت فرمایند و اگر نکاتی در، تکمیل اصلاح و تحقیق مطالب به نظرشان می رسد از یادآوری آن ها دریغ نکنند آن چه در «کتاب عقل» به صورت سه دفتر جداگانه آمده سخن نهایی در این باب نیست؛ بلکه باید به عنوان اولین قدم در معرفی عقل، البته در سطح مخاطبان این مجموعه تلقی شود بنابراین زمینه تکمیل و اصلاح آن کاملاً فراهم است و از آراء صاحب نظران در این باره استقبال می شود

مباحث دفتر دوم بر اساس مطالب دفتر نخست مطرح شده و لذا بهتر است به ترتیب مطالعه شوند. البته بسیاری از موضوعات آن - برای آشنایان به این گونه مباحث - مستقل از دفتر اول قابل استفاده می باشد. در دفتر سوم بحث «نشانه ها و حجاب های عقل» و نیز

«جنود عقل و جهل» مطرح شده که تکمیل کننده کلّ مجموعه است. امیدواریم این دفتر نیز - که آماده چاپ و انتشار است - به زودی در اختیار علاقمندان قرار گیرد خداوند را می خوانیم که به حقّ صاحب معارف الهیّه - حضرت بقیة الله ارواحنا فداه - در امر ظهور ایشان تعجیل فرماید و به همه ما توفیق وجدان حقایق قرآن و سنّت را عطا نماید.

سیّد محمّد بنی هاشمی

محرم الحرام 1427

اسفند 1384

ص: 13

بخش اول: شرع درونی و عقل برونی

اشاره

فصل 1 - حجّیت عقل

فصل 2 - عقل و دین

فصل 3 - کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب

ص: 15

در دفتر، گذشته مقصود از عقل و اطلاقات مختلف آن روشن شد. در این بخش برآنیم تا ابتدا عقل را به عنوان حجت الهی بشناسیم؛ آن گاه از این طریق، حجیت حجت های ظاهری - یعنی انبیاء و اوصیاء ایشان - را اثبات کنیم با توضیحاتی که خواهد آمد می توانیم عقل را «شرع درونی» و شرع را «عقل برونی» بنامیم. به این ترتیب رابطه عقل و دین نیز در فصل دوم از همین بخش مورد بحث قرار می گیرد.

در آخرین فصل این بخش در پرتو راهنمایی های پیشوایان دین عوامل رشد و نقصان عقل را می شناسانیم تا راه بهره وری بیش تر از این حجت بی نظیر خداوند را بدانیم.

1-1-1- معنای حجت و حجیت

حجیت یعنی حجت بودن و حجت یعنی دلیل قاطع و برهان برنده. این معنا از دو سو قابل بیان است یک طرف این که اگر عاقل حجیتی داشته باشد و مطابق آن عمل کند نه خود به نکوهش خویش می پردازد و نه انتظار دارد که مورد نکوهش دیگر عاقلان قرار گیرد به بیان دیگر نگران نیست که مبادا مورد مؤاخذه واقع شود.

از سوی دیگر، اگر عاقلی مخالف حجت عمل کند آن گاه هم خود، خویش را سزاوار کیفر و نکوهش می داند که چرا چنین کردم و هم وقتی که از جانب دیگران

مثال ساده را از کشف های اولیه عقل ذکر می کنیم عاقلی که ظلم و قبح آن را می فهمد، وقتی ظلمی به دیگری روا می دارد از این که برخلاف کشف عقلی اش گام داشته خود را مذمت می کند و عمل خود را هم مستحق آن می داند که مورد تقبیح عقلا واقع شود همچنین می پذیرد که برای کیفر آن کار ناشایست استحقاق دارد. ولی اگر از ظلم کردن خودداری کند و مرتکب ظلم نشود، آسوده خیال است که عمل قبیحی انجام نداده و نزد خود سرافکننده نیست و به دیگران هم حق نمی دهد که او را مؤاخذه کنند.

بنابراین مسأله دو طرفه است. در یک طرف موافقت با حجت است که وقتی عاقل مطابق با حجت عمل کند می گوئیم حجت برای اوست (له الحجّة) و زمانی که مخالف حجت عمل کند می گوئیم حجت بر اوست (علیه الحجّة). در حالت اخیر جایی برای اعتذار و بهانه جویی باقی نمی ماند؛ لذا حجت را قاطع عذر و بهانه می دانیم.

توجه داریم که هر نوع دلیل و برهانی - اعم از عقلی یا شرعی - را می توان حجت نامید. و انسان - اگر می خواهد از طریق بندگی خداوند خارج نشود - به طور کلی باید برای رفتارهای خود حجت مورد قبول پروردگار داشته باشد یا حجت عقلی و یا شرعی. ما چون بنده خداییم و از خود اختیاری (در برابر خدای خود) نداریم باید برای تک تک اعمال مان دلیلی که مقبول پروردگار مان، است داشته باشیم در این صورت نگران مؤاخذه مولای خود نخواهیم بود در غیر این صورت ممکن است به ورطه مخالفت با پروردگار بلغزیم و شایسته مؤاخذه و کیفر او گردیم. آن گاه

راه هر گونه عذر و بهانه آوردن بسته خواهد بود. (1)

در مورد حجّت عقلی باید گفت عاقل آن چه را به نور عقل کشف می کند برای کردار خود حجّت می داند و این حجّت در مکشوفات به نور عقل وجود دارد. البتّه این ویژگی را خداوند به عقل انسان بخشیده است؛ پس می توانیم آن را حجّت الهی بدانیم و می توان تصدیق کرد که خداوند عمل کردن انسان بر طبق روشنگری های عقل خود را می پذیرد در صورتی که بنده چنین، کند برای اعمالش حجّت دارد. این البتّه بدان معنا نیست که خود را از خدا بستانکار بداند بلکه مقصود آن است که انسان در امنیت و آرامش خواهد بود که خداوند او را مؤاخذه نمی کند و کیفر نمی دهد (2)

در نقطه مقابل اگر عاقل براساس مکشوفات عقلی خود عمل نکند به دلیل همان روشنگری های، عقل سزاوار مؤاخذه و کیفر است از این جهت حجّت را «ما یَصِحُّ بِهِ الْإِحْتِجَاجُ» نیز معنا کرده اند. یعنی اگر کسی مطابق کشف های عقلی خود عمل نکرد «برای» خداوند «بر» او حجّت است و خداوند می تواند احتجاج کند که چرا مطابق آن ها گام برنداشته ای؟

ص: 21

-
- 1- رابطه حجّت های شرعی و عقلی - ان شاء الله - در بحث عقل و دین به تفصیل بررسی می شود فعلاً این نکته محل بحث است که برای هر کاری باید نزد خداوند دلیل داشت و این پایه گذار بندگی و دینداری است.
 - 2- عمل کردن عاقل به کشف عقلی خویش (عمل عاقلانه مطابق با حجّت) او را از نگرانی هایی از قبیل آن چه اشاعره معتقدند، خارج می کند. آن ها قائلند که حتی اگر انسان مرتکب ظلمی نشده باشد، باید همچنان هراسناک باشد که مبادا خداوند او را - به خاطر ظلمی که مرتکب نشده است - مؤاخذه و عقاب کند آن ها خلاف این اعتقاد را برای خداوند محدودیت آور می دانند بطلان سخن اشاعره براساس قبول حسن و قبح ذاتی (عقلی) روشن و آشکار است.

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

پاسخ این پرسش در خود سؤال موجود است؛ یعنی: چون عقل می گوید و چون فلان مطلب به نور عقل روشن گردیده، باید تسلیم آن شد و دلیل دیگری - جز همین کشف عقلانی - وجود ندارد به تعبیر دیگر حجیت عقل به خود عقل باز می گردد و این معنای حجیت ذاتی عقل است. یعنی عقل، حتّی بر حجیت خودش نیز حجّت است.

با این توضیح «دور» لازم نمی آید زیرا کشف عقلی ما، از مبنایی ترین معرفت های ماست. نقطه آغازین و اساس بنیادین معرفت های ما، ضرورتاً دارای این ویژگی است که حجیت آن به خاطر خودش است نه عامل دیگری مثلاً حجیت شرع به عقل باز می گردد اما حجیت عقل متکی به چیز دیگری نیست.

در توضیح حجیت ذاتی عقل به این مثال توجه کنید:

فرض کنید در محکمه عدالت به کسی که مرتکب ظلمی شده است بگویند «آیا قبح کار خود را می فهمی؟» و او پاسخ مثبت دهد. آن گاه چنین شخصی بپرسد: «به دلیل نباید این قبیح را مرتکب شوم؟» و مدّعی شود که دلیل آن را نمی داند. این سخن و ادّعای او مورد قبول هیچ عاقلی نیست عقلاً به او می گویند که اگر تو عقل داری و قبح ظلم را می یابی این مطلب را نیز باید بفهمی که نباید مرتکب ظلمی شوی وگرنه مستحقّ کیفر هستی به طور کلی فهم عاقل از قبح عقلی ذاتی، به

گونه ای است که او به همراه یافتن آن، قبح این مطلب را نیز می یابد که نباید مرتکب شد. این از خواص نور عقل و مکشوفات آن است.

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

1 - 1 - 3- نتیجه انکار حجّیت ذاتی عقل

همه بحث ها درباره عقل و نقض و ابرام هایی که در این وادی انجام می دهیم است

برخاسته از حجّیت ذاتی عقل است. دلیل امکان رسیدن به تفاهم نیز همین که همگی عاقلیم و عقل هم برای حجّیت خود کافی است با عقل حسن و قبح ها را در می یابیم و مطابق آن قضاوت می کنیم و ... اساس و پایه همه بایدها نهایتاً به عقل بر می گردد پایه بودن عقل به خودی خود موجه است و با رأی گیری از عقلا- حاصل نمی شود مستقلّات عقلیه حقایقی هستند که همه عاقلان، آن را به صورت مستقلّ از شرع و از یکدیگر - می فهمند.

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

می، پذیرد بدیهیات عقلی را هم باید بپذیرد؛ در غیر این صورت ارزشی برای عقل باقی نمی ماند

بنابراین انکار ذاتی بودن حجّیت، عقل به انکار حجّیت آن می انجامد چرا که، عقل حجّیت خود را وامدار عامل دیگری نیست به عبارت دیگر عقل به چیز دیگری غیر از خود عقل قابل ارجاع نیست بلکه حجّیت حجّت های دیگر نیز به حجّیت عقل بر می گردد.

عقل اگر عقل، است به ذات خود روشن است و از جای دیگری روشنی نمی گیرد حجّیت ذاتی عقل هم از همین جا بر می خیزد البته معنایی که از حجّیت می، فهمیم غیر از معنایی است که از خود عقل و روشنگری آن می یابیم. اما این معنا (حجّیت) همواره همراه عقل و لازمه آن است پس کسی که حجّیت ذاتی عقل را منکر شده حجّیت آن را انکار کرده است و این انکار به انکار خود عقل می انجامد یعنی اصل نور بودن عقل و روشنگری آن را نفی کرده است.

اگر اصل عقل انکار، شود دست ما از هر گونه اقامه برهان هم کوتاه می شود. اگر با کسی برخورد کنیم که منکر اعتبار احکام عقلی، باشد در ارائه استدلال برای او فایده ای نمی بینیم چرا که با انکار، عقل پایه و اساس همه براهین نفی می شود. بنابراین در ردّ کسی که عقل یا حجّیت ذاتی آن را منکر شود، نمی توانیم دلیلی. بیاوریم این ناتوانی نه به جهت ضعف معرفت عقلی بلکه از آن روست که عقل مبنایی است که نمی توان اعتبار آن را به چیزی دیگر ارجاع داد

امام باقر علیه السلام فرموده اند:

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

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

اینک به نتایج این حدیث شریف بنگریم:

الف - عقل، مطیع امر الهی است. به امر خداوند، روی می آورد، و به امر الهی روی می گرداند این اطاعت، محض ذاتی عقل است. پیش از توضیح بیش تر، مناسب است یادآور شویم که بحث عقل در روایات - از جمله همین حدیث شریف - از دو جهت مطرح شده است: اول جنبه خلقتی نور عقل دوم: جنبه معرفتی و به اصطلاح حجیت آن در این جا تنها جنبه دوم مورد نظر است.

ص: 25

در این حدیث رساترین تعبیر برای بیان اطاعت ذاتی و محض عقل به چشم می‌خورد اگر بخواهیم بگوییم که عقل دقیقاً مطابق خواست خدا عمل می‌کند چه تعبیری بهتر از این است که، عقل به امر خداوند روی می‌آورد و به فرمان او روی بر می‌گرداند؟ حال ببینیم که اثر این نکته بسیار مهم برای عاقل چیست؟

عاقلی که عقل مطیع را واجد و از آن بهره مند است توجه می‌کند که اگر بخواهد به کشف عقلش تن دهد، در حقیقت خدا را اطاعت کرده است. به تعبیر دیگر، عقل کاشف از امر و نهی خداست به همین جهت می‌توان عقل را فرستاده خدا و بیان گر خواست او دانست بنابراین عقل را می‌توان «رسول باطنی خدا» نامید.

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

ب - عقل نسبت به سایر مخلوقات شرافت دارد نشانه این، شرافت همان چیزی است که هر عاقلی به برکت مالکیت نور عقل واجد می‌شود یعنی: توانایی کشف

ص: 26

1- ما از خلقت عقل و استنطاق خداوند با او درک چندانی نداریم اما از این حدیث می‌فهمیم که عقل، آینه رضا و سخط خداست و این با وجدان ما از عقل کاملاً سازگار است یعنی می‌یابیم که وقتی عقل ما به چیزی روی آورد رضای خدا در آن است و آن چه مورد ادبار عقل است، سخط خدا را در پی دارد. عاقل مختار - از آن جهت که عاقل است - اگر به کشف عقلی اش ملتزم شود همان طریقی را پیموده که خدا می‌خواهد باز هم تأکید می‌کنیم که وجدان ما بر این مطلب گواه است و اگر این درک وجدانی نبود، چیزی از این حدیث نمی‌فهمیدیم

از رضا و سخط واقعی خداوند این ویژگی در مورد دیگر مخلوقات خداوند مطرح نیست و این همان کرامتی است که خداوند به عقل نسبت به سایر موجودات بخشیده است. عبارات پایانی، حدیث قرین های بر این کرامت است:

(...وَعَزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ)

پس عقل محبوب ترین مخلوق خداست و در کسی کامل نمی شود جز آن که محبوب خدا باشد. توجه داریم که در باب دیگری از احادیث پیامبر اکرم و خاندان گرامی او علیهم السلام محبوب ترین آفریدگان نزد خدا قلمداد شده اند. (1) این نکته با مطلب، اخیر قابل جمع است؛ توضیح این که:

1. عقل، مخلوق نوری الذات خداوند است. 2. خلقت به تملیک مخلوق نوری الذات به ماهیت ظلمانی الذات است. 3. هر چه ماهیت، بهره بیشتری از کمال داشته باشد، در مرتبه بالاتری قرار می گیرد. 4. ماهیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اجد نور عقل و مالک کل آن است. 5. سایر ماهیات به واسطه ایشان مالک شعاعی از نور عقل می شوند. 6. بهره ایشان از این کمال از همه ماهیات دیگر افزون تر است. 7. عقل - که محبوب ترین مخلوق نوری الذات است - در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کامل - شده است. 8. ایشان هم محبوب ترین مخلوق خداست پس واجد کامل ترین رتبه عقل می باشد

با این توضیح در می یابیم که هم، عقل بالاترین محبوب خداوند است و هم

ص: 27

1- توضیح این مطلب به همراه ادله آن در کتاب «معرفت امام عصر علیه السلام»، صفحات 165 تا 167 آمده است.

وجود مقدّس پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله میان این دو مطلب هیچ تعارضی نیست.

ج - خداوند خطاب به عقل می فرماید:

(أما إني إياك أمرٌ وإياك أنهي وإياك أعاقبُ وإياك أثيبُ).

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

1-1-3-4-عقل: شرع درونی و رسول حق

امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند:

(الْعَقْلُ شَرْعٌ مِنْ دَاخِلٍ وَ الشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ) (1)

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

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

از سوی دیگر، شرع در معنای اصطلاحی آن - یعنی آن چه پیامبران از جانب

ص: 28

خداوند آورده اند - زندگی انسان را مقید به قیدهایی می. کند چنان که پیش تر گفتیم معنای لغوی عقل نیز این تقييد را می رساند لذا شرع را می توان «عقلی از خارج» نامید.

امیرالمؤمنین علیه السلام در کلام دیگری فرموده اند:

(العقل رسول الحق) (1)

«عقل فرستاده حق است.»

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

1-1-4-4-مدافقه در حساب متناسب با عقول افراد

امام باقر علیه السلام فرموده اند:

(إِنَّمَا يُدَاقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا) (2)

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

مدافقه در حساب یا سخت گیری در حسابرسی خود درجاتی دارد که با میزان

ص: 29

1- غرر الحکم و دررالکلم / ص 296 / 50

2- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 7.

بهره هر شخصی از عقل متناسب است مدافقه در حساب درباره عمل انسان به اوامر و نواهی الهی و در پی آن ثواب و عقاب زمانی معنادار است که حجت بر او تمام شده باشد. به بیان دیگر زمانی، عقل ملاک ثواب و عقاب است که حجیت ذاتیه آن ثابت باشد چون، عقل به ذات، خود حجت، است، راه عذر و بهانه بسته می شود هر چه راه بهانه، بسته تر مدافقه در حساب بیشتر. البته در حداقل مشترک و پایه ای همه عقلا از عقل بهره دارند که دین نیز بر همین مینا، بنا شده است.

نه تنها مدافقه، بلکه اثری نیز که بر این مدافقه مترتب می شود به میزان عقل است:

1-1-4-5-ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل

از ائمه صادق علیه السلام نقل شده است که:

(قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ فَانظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ، فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ) (1)

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

در این حدیث به صراحت پاداش عبادت را متناسب با میزان بهره اشخاص از عقل دانسته اند. (2) زیرا عبادتی به معنای واقعی کلمه عبادت است که برخاسته از

ص: 30

1- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 9

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

فهم باشد و این هم مرهون عقل انسان است.

به حدیث دیگری در این باره توجه کنید

(عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيمَانَ الدِّيلَمِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلَانٌ مِنْ عِبَادَتِهِ وَدِينِهِ وَفَضْلِهِ. فَقَالَ: كَيْفَ عَقْلُهُ؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي فَقَالَ: إِنَّ الثَّوَابَ عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ. إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فِي جَزِيرَةٍ مِنْ جَزَائِرِ الْبَحْرِ، خَضِرَاءَ نَضْرَةَ، كَثِيرَةَ الشَّجَرِ، ظَاهِرَةَ الْمَاءِ. وَإِنَّ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَرَّ بِهِ، فَقَالَ: يَا رَبِّ أَرِنِي ثَوَابَ عَبْدِكَ هَذَا فَارَاهُ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ، فَاسْتَقَلَّهُ الْمَلَكُ. فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ أَنْ اصْطَبِهُ. فَأَتَاهُ الْمَلَكُ فِي صُورَةِ إِنْسِيٍّ، فَقَالَ لَهُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا رَجُلٌ عَابِدٌ؛ بَلَّغَنِي مَكَانَكَ وَعِبَادَتَكَ فِي هَذَا الْمَكَانِ، فَأَتَيْتُكَ لِأَعْبُدَ اللَّهَ مَعَكَ. فَكَانَ مَعَهُ يَوْمَهُ ذَلِكَ. فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ لَهُ الْمَلَكُ: إِنَّ مَكَانَكَ لَنْزَهُ وَمَا يَصْلُحُ إِلَّا لِلْعِبَادَةِ. فَقَالَ لَهُ الْعَابِدُ إِنَّ لِمَكَانِنَا هَذَا عَيْبًا. فَقَالَ لَهُ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: لَيْسَ لِرَبَّنَا بَهِيمَةٌ. فَلَوْ كَانَ لَهُ حِمَارٌ، رَعَيْنَاهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، فَإِنَّ هَذَا الْحَشِيشَ يَضِيغُ فَقَالَ لَهُ ذَلِكَ الْمَلَكُ: وَمَا لِرَبِّكَ حِمَارٌ؟ فَقَالَ: لَوْ كَانَ لَهُ حِمَارٌ، مَا كَانَ يَضِيغُ مِثْلَ هَذَا الْحَشِيشِ. فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى الْمَلَكِ: إِنَّمَا أُثْبِتُهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ) (1)

«از محمد بن سلیمان دیلمی از پدرش نقل شده که گفت: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فلانی در عبادت و دین و فضلش چنین و چنان است. حضرت فرمودند: عقل او چگونه است؟ عرض کردم: نمی دانم: فرمودند به راستی ثواب به اندازه عقل است. است مردی از بنی اسرائیلی

ص: 31

خداوند را در جزیره ای از جزائر دریا عبادت می کرد که سبز و خرّم و پر درخت و دارای آب آشکار بود فرشته ای از فرشتگان بر او گذشت و عرض کرد پروردگارا! ثواب این بنده ات را به من بنمایان خداوند متعال آن را به او نمایاند فرشته آن را اندک شمارد خداوند متعال به او وحی کرد که با او همنشین شو فرشته در چهره انسانی نزد او آمد عابد بنی اسرائیلی به او گفت: کیستی؟ گفت: من مردی عابدم که از مکان تو و عبادت در این مکان به من خبر رسید و نزد تو آمدم تا به همراه تو خدا را عبادت کنم در آن روز با او بود. هنگامی که صبح فردا شد، فرشته به او: گفت تو در مکان پاکیزه ای هستی که جز برای عبادت مناسب نیست عابد به او گفت: این مکان ما یک عیب دارد فرشته به او گفت آن عیب چیست؟ گفت: پروردگار ما چارپایی ندارد اگر الاغی داشت ما او را در این مکان می چرانیم؛ چرا که این علف ها تبه می شود آن فرشته به او: گفت مگر خدا الاغی ندارد؟ گفت اگر الاغی می داشت این چنین علفی از بین نمی رفت! آن گاه خداوند به فرشته وحی کرد که: او را به مقدار

عقلش ثواب می دهم».

در این روایت تصریح شده است که بهره آن عابد از عقل اندک بوده است. چون ثواب عبادت به قدر عقل، است فرشته پاداش آن عابد را کم دیده است. اما از گفتگوی فرشته با او بر می آید دلیل و نشانه ضعف عقل آن، عابد اظهار نظر او در خارج از حوزه مستقلات عقلیه است. آن عابد آرزو کرده است که ای کاش الاغی در آن مکان می بود و می چرید تا آن علف ها ضایع نگردد. در حقیقت، اشتباه او از همین جا نمایان می شود که او در مورد امری غیر معقول نظر داده است. او در ذهن

ص: 32

خود تصوّر می کرده که خداوند علف را فقط برای استفاده چهارپایان آفریده است و اکنون که الاغی در این مکان وجود ندارد کار خدا عبث می شود. او با این تصوّر برای آفرینش خدا از پیش خود هدفی فرض کرده است و این چیزی نیست جز پا را از دایره مستقلات عقلیه فراتر نهادن

او در موردی اظهار نظر کرده که در حوزه کشف عقل نیست و این کار خود عقلاً قبیح است. (عاقل جهل خود را در این مورد می یابد) ما در پرتو نور عقل می یابیم که قطعاً کار خداوند از روی حکمتی است؛ گر چه به همین عقل می یابیم که - در خارج از حوزه مستقلات عقلیه - در مورد حکمت افعال او باید ساکت باشیم زیرا عقل ما کشفی از آن حکمت ها ندارد در این جا نیز کشف حکمت الهی از خلق علف ها در محدوده مستقلات عقلیه ما نیست بنابراین ضعف عقل آن عابد به دلیل فراتر رفتن از محدوده مستقلات عقلیه اوست. (1) به همین دلیل ثواب او نیز اندک خواهد بود. (2)

ص: 33

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

2- در یکی از ترجمه های رایج اصول کافی مترجم محترم در پایان، حدیث، بین دو هلال توضیحاً آورده اند «یعنی حال این، عابد مانند مستضعفین و کودکان است که چون سخنش از روی ساده دلی و ضعف خرد است، مشرک و کافر نیست لیکن عبادتش هم پاداش عبادت عالم خداشناس را ندارد» (اصول کافی / ج 1 ص 13 ترجمه مرحوم سید جواد مصطفوی) ظاهراً برداشت ایشان این است که آن، عابد، خدا را جسم می دانسته و می پنداشته که خداوند باید الاغی داشته باشد که بر آن سوار شود و در نتیجه او خداشناس نبوده؛ بلکه مستضعف بوده است. این برداشت در ترجمه، ایشان از عبارت فرشته ظاهر می شود که گفته: «و ما لربك حماز؟» ایشان این جمله را اخباری ترجمه کرده اند: «پروردگار که خر ندارد». اما این ترجمه و آن برداشت صحیح نیست زیرا این عابد مستضعف، نبوده بلکه خدا را می شناخته و فقط به دلیل ضعف، خرد ثواب کمی داشته است در اثبات این مطلب به دلایل زیر توجه می کنیم: اولاً: در متن حدیث آمده است که: (إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ...) پس او خدا را عبادت می کرده است و می دانیم که عبادت و بندگی خداوند فرع بر معرفت و شناخت اوست. پس او موحد بوده و خدا (الله) را می شناخته است. ثانیاً بر طبق روایات به «مستضعف» وعده ثوابی داده نشده بلکه امر او به قیامت واگذار شده است (اصول کافی / کتاب الایمان والکفر / باب الضلال / ح 2) در صورتی که در پایان حدیث می خوانیم: (إِنَّمَا أُثْبِتُهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ) پس خداوند او را ثواب می دهد و لذا او مستضعف نبوده است. ثالثاً: عابد تمنا کرده بود که: (لَيْسَ لِرَبِّنَا بَهِيمَةٌ فَلَوْ كَانَ لَهُ حِمَارٌ رَعِيْنَاهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَإِنَّ هَذَا الْحَشِيْشَ يَشِيْضُ) از این عبارت نمی توان برداشت کرد که او جسمیت را به خدا نسبت می داده است زیرا که لام در «لربنا» دو معنا تواند داشت اول آن که لام لام انتفاع باشد یعنی مقصود عابد را این بدانیم که خدا الاغی داشته باشد که بر آن سوار شود و از آن نفعی ببرد دوم آن که: لام لام اختصاص یا ملکیت باشد که این معنا در مورد خدا مشکل ایجاد نمی کند و با این، معنا جسمانیت برای او در نظر گرفته نمی شود منظور عابد نیز معنای دوم بوده است مؤید این ادعا آن است که فرشته در پاسخ به تمنا عابد گفته است: «ما لربك حماز؟» یعنی استفهام انکاری کرده است که مگر خدا الاغی ندارد؟ زیرا که خداوند، این همه الاغ آفریده است. جواب عابد نیز این معنا را تأیید می کند: «اگر برای خدا الاغی (در این جا) وجود می داشت، چنین علفی ضایع نمی گشت». این آرزوی او به معنای فرض جسمیت برای خداوند متعال نیست. پس او موحد، بوده نه مستضعف. بنابراین ضعف عقل او - و در نتیجه ثواب اندک او - به همان دلیل است که بیان شد.

در گام های، نخستین آن جا که مقصود خود را از «تعریف» بیان کردیم (1) یادآور شدیم که بحث های مان را بر پایه واقع گرایی بنا می کنیم در همان جا افزودیم که بیان

ص: 34

1- به عنوان «واقع گرایی در معرفت حسی» در دفتر اول بنگرید

واقع گرایانه از معرفت آن است که حقیقتی به عنوان «رسیدن به واقع و کشف از آن» در عالم موجود است همچنین امکان مخاطبه و مفاهمه میان انسان ها درباره اشیاء را گواه گرفتیم بر آن که آن ها فهم های یکسان از حقایق عالم دارند. از آن پس، با مبنای واقع گرایی بحث را پی گرفتیم و فرض کردیم که مخاطب نیز به وجود واقعیت معتقد بوده و رسیدن به آن را ممکن می داند آن گاه عقل را به عنوان امری وجدانی (عقل شدن) مطرح کردیم. در بخش دوم نیز درباره نور علم و عقل و کاشفیت آن ها سخن راندیم در بخش حاضر تا بدین جا به ویژگی مهم عقل - یعنی حجیت ذاتیه آن - پرداختیم.

همه مطالبی که تا بدین جا بیان شد مربوط به مقام ثبوت بود. منظور از مقام ثبوت همان نفس الامر و واقعیتی است که از دانش و علم ما به آن مستقل است. اما آن چه اکنون باید به آن پردازیم مسائل و مشکلات مربوط به مقام اثبات است. منظور از مقام اثبات مقامی است که به لحاظ معرفت، بشری، قابل تشخیص و اثبات است.

در واقع در این مقام سخن بر سر آن است که کشف ما از واقع را چگونه می توان اثبات کرد. به عبارت دیگر ملاک و معیار شناخت واقعیات چیست؟ از کجا معلوم که آن چه ما شناخته، ایم به نور علم و عقل برای ما مکشوف شده است و جهل مرکب نیست؟ بله در مباحث گذشته پذیرفتیم که اگر چیزی مکشوف به نور علم و عقل، گردد حجیت ذاتی دارد ولی در این مقام سؤال این است که از چه طریقی می توان مکشوفیت به نور علم و عقل را اثبات کرد؟ این پرسش وقتی بیش تر رخ می نماید که مخاطب ما کسی باشد که منکر یافته های ماست و ما را بی نصیب از شناخت و معرفت می داند در برابر چنین کسی چگونه می توانیم اثبات کنیم که ما

به شناخت واقعیت دست یافته ایم؟

پیش از آن که ببینیم ما چه حرفی برای گفتن در مقام اثبات داریم مروری اجمالی بر تاریخ تفکر بشر در این زمینه می تواند راه گشا و مفید باشد.

1-1-5-2- تاریخ تفکر بشر در مسأله شناخت

فلاسفه پیش از سقراط، توجه جدی به مسأله علم و معرفت نداشتند، تا این که در حدود قرن پنجم پیش از میلاد شکاکان یا سوفسطائیان ظهور یافتند و نسبت به امکان علم به، واقعیت تردید کردند آن ها می پرسیدند که چقدر از آن چه ما فکر می کنیم درباره واقعیات می دانیم واقعی و عینی است و چقدر از آن ها ساخته ذهن ماست؟ آنان برای تقویت تردیدهای خود از خطاهای حس و سایر خطاهای ادراکی کمک می گرفتند.

در قبال جریان فکری شکاکان فلاسفه به موضوع علم توجه پیدا کردند. افلاطون در این زمینه آرائی را مطرح کرد و با ارائه نظریه «مُثل»، پرسش های شکاکان را پاسخ گفت پس از او ارسطو با ارائه نظامی متفاوت به تبیین مکانیسم معرفت بشر پرداخت و راه های جلوگیری از خطا را هم نشان داد.

انتشار افکار این فیلسوفان نفوذ و رواج جریان شکاکیت را کاست و مبانی فکری ادوار بعدی براساس اندیشه های این متفکران- به ویژه ارسطو- شکل گرفت. از این رو، واقع نمایی علم بشر به عنوان یک اصل پذیرفته شد و به جای پرداختن به موضوع علم و معرفت، مباحث وجود شناسانه (1) گسترش یافت. تفکرات فلاسفه

ص: 36

یونانی به تدریج از طریق ترجمه آثار در حوزه تمدن اسلامی وارد شد و مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفت اصول و مبانی یونانیان مورد قبول واقع شد و فیلسوفان مسلمان در چارچوب های موجود در فلسفه یونانی به بحث پرداختند. لذا در حوزه فلسفه اسلامی هم هیچ گاه در مورد اصل معرفت بشری تردید نکردند و به عنوان یک مسأله فلسفی به آن پرداختند.

در جهان غرب و به دنبال ژنسانس حرکت جدید فکری مجدداً ارزش ادراکات انسان را به عنوان یک مسأله فلسفی مطرح کرد و مباحث معرفت شناسانه (1) را در مرتبه اول نشانند.

به تدریج شک و تردیدهایی در باب معرفت بشر به وجود آمد و مسأله تا بدان جا پیش رفت که اساساً دستیابی به واقع امری دست نیافتنی تلقی شد. نظریه های فراوانی در این زمینه مطرح شد و فلاسفه ای نظیر، دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس جان، لاک بارکلی هیوم کانت و هگل آراء خود را ارائه کردند. از آن پس، این نکته را مسلم دانستند که کار عقل و ذهن به معرفت رساندن نیست. آن گاه فلاسفه غربی، برای همیشه از این که بتوان به طور کامل به واقعیت دست یافت قطع امید کردند. معرفت شناسان جدید بحث هایی مطرح می کنند که چگونه می توان ضریب اطمینان به معرفت بشری را بالا برد و بیشتر به واقعیت نزدیک شد.

1-1-5-3-آیا «قطع» می تواند معیار شناخت باشد؟

ما در برخورد با برخی امور حالت قطع و اطمینان پیدا می کنیم و به طور جزئی،

ص: 37

از آن امور سخن می‌گوییم سؤال این است که آیا همین حالت روانی قطع و، اطمینان می‌تواند نشانگر رسیدن ما به واقعیت باشد؟ پاسخ معرفت‌شناسان این است که چنین قطع و اطمینانی در مواردی که دچار خطا می‌شویم هم وجود دارد. کسی که گرفتار جهل مرگب است خود را نسبت به یک مطلب، مطمئن و قاطع می‌بیند در حالی که قطع او دلیل بر صحت شناخت او نمی‌تواند باشد. مثلاً آن کسی که سراب می‌بیند با قطع و اطمینان می‌گوید که آب می‌بینم و بر پای می‌فشارد به عنوان مثالی دیگر امروزه با پیشرفت علم و تکنولوژی ممکن است بتوان اعصاب انسانی را تحریک کرد به گونه‌ای که در او اثری پدید آورد دقیقاً منطبق بر همان اثری که به هنگام دیدن یک شیء در خود می‌یابد؛ در حالی که واقعاً آن شیء در برابر او نیست. حالت روحی چنین کسی هم قطع و اطمینان است.

بنابراین ما از روی اطمینان و یقینی که نسبت به مسأله‌ای داریم نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که کشف از واقع برای مان رخ داده است البته به دنبال کشف از واقع قطع برای انسان حاصل می‌شود ولی هر قطعی ناشی از کشف واقع نیست به همین دلیل نتیجه می‌گیریم که قطع نمی‌تواند معیار شناخت باشد.

1-1-5-4- محدودیت ذاتی علم بشر

سرّ مسأله این است که اساساً دانش و معرفت، بشر محدود است. قد معرفتی بشر- از جهت بشر بودن- کوتاه است و باید بداند که از سقفی، فراتر نمی‌تواند سر برکشد. مسلماً علم و عقل، بالاترین ابزاری است که انسان برای شناخت در اختیار دارد. اما ابزاری ندارد که به وسیله آن بتواند کاشفیت علم و عقل را اثبات کند. بنابراین هیچ‌گاه نمی‌تواند با ابزار علم و عقل به پرسش‌هایی پاسخ بدهد مانند

این که: از کجا معلوم آن چه می یابیم واقعی باشد؟ از کجا معلوم در خواب نباشیم و یا در جهل مرکب فرو نرفته باشیم؟...؟ نمی توان از این ابزار کارکردی را توقع داشت که تنها از مافوق آن ساخته است. از این رو می گوییم ما ترازویی در اختیار نداریم که بتوان با آن علم و عقل را سنجید. همه چیز را با ترازوی علم و عقل می سنجیم ولی خود علم و عقل، با این ترازو قابل سنجش نیست و این همان محدودیت ذاتی علم بشر است هیچ ترازویی نمی تواند صحت عمل خود را تضمین نماید. پس اثبات واقع نمایی علم و عقل به وسیله خود آن ها منطقاً امکان پذیر نیست. سؤال مهم در این جا این است حال که چنین محدودیتی در کار است و ما نمی توانیم «کاشفیت» عقل را «اثبات» کنیم آیا باید از «حجیت عقل» هم دست فرو شویم؟

1-1-5-5-5- حجت عقل، ترجیح راجح بر مرجوح

ما در این جا خطاب به مخاطبان عاقل می گوییم: آیا شما به دلیل این که ممکن است به شناخت های تان خطا راه یابد از آن چه تشخیص قطعی می دهید چشم می پوشید؟ از امور عادی و روزمره زندگی مثال می زنیم.

فرض کنید از راهی حرکت می کنید و چاله ای در مسیر خود می بینید. کیست که به خود بگوید «چون ممکن است در خواب و خیال باشم و یا مرتکب خطای باصره شده باشم به این احساس خود ترتیب اثر نمی دهم»؟ آیا چنین می گوید یا این که ترتیب اثر می دهید و مسیر خود را عوض می کنید؟

در هنگام گرسنگی، شدید آیا گرسنگی را پنداری می دانید؛ بدین خاطر که راهی برای رسیدن به واقع ندارید؟ یا آن که درصدد رفع گرسنگی خود بر می آید؟

اگر کسی به فرض بگوید من مسیر خود را تغییر نمی دهم و پای در چاله

می‌گذارم (مثال اول)، یا اقدام به رفع گرسنگی نمی‌کنم (مثال دوم) پرسش مهم تر ما از او این است که به چه دلیل چنین می‌کنی؟ آیا عاقلانه است که کسی از فرط گرسنگی بمیرد و اقدامی جهت رفع گرسنگی خود نکند، به این بهانه که از کجا معلوم این احساس مطابق با واقع باشد؟ قطعاً هیچ عاقلی چنین نمی‌کند

اثر این سؤال‌ها بیش از این نیست که یقین شخص را تبدیل به احتمال کند ولی باید توجه داشت که این، احتمال نسبت به احتمال خلاف آن راجح است. این احتمال که واقعاً در برابر من چاله‌ای باشد و من از افتادن در آن آسیب بینم بیش تر است از این احتمال که دچار خطا شده باشم.

توجه دارید که بحث احتمال برای کسی مطرح می‌شود که آن پرسش‌های معرفت‌شناسانه یقین را از او گرفته باشد و گرنه کسی که یقین دارد قطعاً به یقین خود ترتیب اثر می‌دهد به چنان شخصی می‌گوییم اگر به احتمال راجح ترتیب اثر ندهی در واقع احتمال مرجوح را اخذ کرده‌ای زیرا بالا-خره - مثلاً - در برخورد با یک چاله - باید یکی از دو کار را انجام دهی: یا مسیر خود را تغییر دهی که این عمل بر طبق احتمال راجح است و یا بی‌توجه به آن چه دیده‌ای به مسیر خود ادامه دهی که، این عمل بر طبق احتمال مرجوح است. راه سوم وجود ندارد. کسی که مرجوح را بر راجح ترجیح می‌دهد هیچ حجّتی برای کار خود ندارد.

بنابراین انسان به صرف تشکیک‌های مزبور جواز شکاکیت نمی‌یابد بلکه در مقام عمل همواره حجّیت، عقل محفوظ است. لذا کسی که احتمال مرجوح را اخذ می‌کند نزد عقلا سزاوار نکوهش است و این مطلب امری بدیهی و وجدانی و غیر قابل انکار است.

به این نکته نیز باید توجه کرد که تنها نقطه اتکای ما در شناخت های مان «بدهات» است. ما امکان وقوع خطا را منتفی نمی دانیم و خود را عاجز از اثبات مطابقت شناخت های مان با واقع می یابیم. اما بدهاتاً خود را ملزم به عمل بر طبق شناخت های مان می دانیم؛ البته مادامی که خطا بودن آن برای مان آشکار نشده باشد. جالب این که خطاها نیز بر مبنای بدهات تشخیص داده می شود مثلاً کسی که از دور سراب را آب می بیند وقتی نزدیک می شود بر پایه بدهات حکم می کند که من خطا می کردم و آبی در کار نبود.

این، بدهات البته قابل اثبات - به معنای بیان استدلال های نظری - نیست و اگر کسی منکر آن شود و یا بدهاتی را ادعا کند بر خلاف آن چه ما می یابیم، پاسخی در برابر او نمی توان داشت اما این ناتوانی در پاسخ گویی ذره ای از وضوح و روشنی مطلب نمی کاهد و در مقام عمل هم حجیت آن را سلب نمی کند.

به طور خلاصه می خواهیم بگوییم: عجز ما در مقام اثبات - که ناشی از محدودیت ذاتی بشر است - ، اعتبار آن چه را در مقام ثبوت گفتیم، نفی نمی کند. یعنی ما فی الجملة به واقع دست می یابیم.

این مطلبی بدیهی است و اگر کشف از واقع در موردی صورت گرفت، همه مطالبی که در مقام ثبوت، گفتیم وجود خواهد داشت. اما این که من اثبات کنم شناخت من نسبت به فلان شیء مطابق واقع است البته اثبات پذیر نیست و چنین انتظاری اساساً نباید داشت بنابراین نباید تصور کرد که اگر انسان به واقع دست یابد، اتفاق خاصی می افتد و نشانه ویژه ای برای اصابه به واقع در اختیارش قرار می گیرد لذا به آن چه می تواند برسد - که حداکثر دارایی و امکان اوست - باید اکتفا

کند و منطقاً به همان ترتیب اثر دهد بشر- از آن جهت که بشر است - راهی به سوی بیش از این اندازه از علم و معرفت ندارد.

ص: 42

در این فصل به بحث درباره رابطه عقل و دین می پردازیم. هر کسی که قائل به عقل و حجّیت آن باشد و در عین حال خود را دیندار بداند، باید به دقت رابطه میان عقل و دین را مشخص کند. در این فصل می کوشیم بر اساس بحث های پیشین موضع خود را درباره عقل و دین به صراحت و روشنی بیان کنیم، بی آن که به پیچ و خم هایی بیفتیم که دیگران بدان گرفتار آمده اند.

1-2-1-تعریف دین

پیش تر درباره عقل سخن گفتیم و ویژگی های آن را برشمردیم. در این جا پس از تعریف دین به بحث عقل و دین می پردازیم

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

ما معتقدیم که دین، همان آیین بندگی خداست و راه و رسم عبادت را به انسان می آموزد فعلاً این مطلب را مفروض می گیریم که صانعی را اثبات کرده ایم و در گام

بعد معرفتی از او نصیب ما شده که او را همه کاره خود می دانیم و به واسطه عقل سزاوار بندگی یافته ایم بندگی خداوند همان خضوع تام در برابر اوست، بندگی آن است که «بشر» در برابر خداوند - به خاطر خود او و نه به دلیلی دیگر - سر تسلیم فرود آورد و به امر او - هر چه باشد - تن دهد.

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

البته این سؤال جای طرح دارد که کشف عقل در این باره از چه بابی است؟ آیا از باب مولویت تکوینی خداوند یعنی سیطره تکوینی و صاحب اختیار بودن او در عالم تکوین است؟ آیا باید عبادت و اطاعت او را پیشه خود سازیم از آن رو که او صاحب اختیار است و ما مملوک اویم؟ یا مثلاً از باب شکر منعم باید مطیع او باشیم؟ این گونه مباحث مطابق رسم، معمول در بحث نبوت بررسی می گردد. اما به هر حال از این پس مفروض می گیریم که عاقل لزوم بندگی خدایی را که شناخته است، به واسطه عقل کشف می کند اگر کسی در این باره مسأله و شبهه ای داشته باشد باید به بحثی عقلی با او، نشست زیرا که استناد به آیات و روایات در این جا که هنوز حجیت شرع ثابت نشده کارساز نیست؛ مگر این که از جنبه «تنبیه و تذکار شرع نسبت به کشف های عقلی» استفاده کنیم.

به طور خلاصه مدّعی ما این است که خدایی را که بدو معرفت می یابیم خدایی واقعی است ما به وجود مدبّر و ربّ خود پی می بریم و بر روی دیگر سگه ربوبیت او مربوط و مملوک بودن خود را می بینیم نکته در این جاست که تا زمانی

که بدین نقطه نرسیده ایم نباید سخن از دین به میان آوریم. یعنی باید وجود خداوند و ضرورت بندگی او - به عنوان ارکان مقوم دین برای ما مسلّم و محرز شده باشد تا منطقاً نوبت به بحث از دین برسد غفلت از این نکته بسیار مهم، منشأ برخی سوءتفاهم ها و مشکلاتی در بحث عقل و دین می شود که ما برای احتراز از آن ها دیدگاه خود را به روشنی تبیین کردیم

پس از توجّه به نکته اخیر ممکن است این سؤال رایج و اشکال مشهور در ذهن مخاطب نقش بندد که شما چگونه از یک «هست» (وجود خداوند در این جا) به یک «باید» (ضرورت بندگی او) رسیده اید؟ در پاسخ تذکر می دهیم که روش ما، در نظامی که ترسیم شد این نبود که از وجود خداوند با «استنتاج منطقی» به ضرورت بندگی او برسیم بلکه تذکر دادیم که بشر پس از اثبات صانع و معرفت الله به عنوان یک «بدیهی عقلی» ضرورتاً می یابد که باید خدا را عبادت و اطاعت کرد. بنابراین در شیوه بحث ما استنتاجی منطقی در کار نیست. البته هر مخاطبی می تواند بگوید که من این مطلب را بدیهی نمی یابم؛ در این صورت جای بحث و گفتگو باز می شود و تنها کار ما - به عنوان کسانی که بداهت مطلب را ادعا می کنیم - این است که او را متذکر و متنبّه سازیم.

کسی که مملوکیّت خود را در مقابل مالکیّت خداوند بیابد، لزوم عبودیت تشریحی خود را هم تصدیق می کند این، مدل مدل استنتاج منطقی نیست که از آن جهت مورد اشکال واقع شود. آری می پذیریم که وقتی در مقدمّ و خوب و بایدی به کار نرفته باشد نمی توانیم از آن قضیه ای را نتیجه بگیریم که حاوی ضرورت و وجوب باشد و استنتاج منطقی در چنین مواردی کارساز نیست. بنابراین هر جا سخن از «باید»ی در میان، باشد یا خودش بدیهی است و یا در نهایت به یک «باید»

بدیهی متکی است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «عدل خوب است» خودش بدیهی عقلی است و مدّعی ما این است که قضیه «اطاعت خدا لازم است» هم قضیه‌ای بدیهی و عقلی است. این قضیه از جایی استنتاج نشده بلکه بداهت دلیل استحکام آن است و این، استحکام کمی از استواری قضایای بدیهی اخلاقی ندارد.

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

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

پیوند لطیفی که میان بندگی انسان و خدایی خدا وجود دارد، با نگرش اومانستی حاکم بر پاره‌ای از فلسفه‌ها هرگز سازگار نیست همه این فلسفه‌ها انسان

را اصل گرفته اند و خدایی را معرفی می کنند که باید حقوق این انسان را تأمین کند گویی که، انسان حقوق ذاتی و اولیّه ای دارد که اگر خداوند بخواهد خدایی کند باید آن حقوق را مطابق میل انسان برآورده سازد.

در حالی که از تذکرات پیشین چنین بر می آید که اگر بخواهیم به دینی معتقد، باشیم خود بخود «اومانسیم» و انسان محوری محو می گردد اگر انسان واقعاً خود را بشناسد، فقر و بیچارگی خود را می یابد، آن گاه از این آیت درونی به خدایی خدایش پی می برد و این بدیهی عقلی را که خدا شایسته بندگی است تصدیق می کند آری! (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ) (1) «هر که خویشتن خود را بشناسد پروردگارش را شناخته است». یعنی ربوبیت ربّ نقش سگّه ای است که بر روی دیگرش عبودیت، عبد نقش بسته است

دین همان روش بندگی خداست. بنابراین باید مطابق خواست خدا باشد یعنی اگر به مفهوم اطاعت محض و خضوع کامل در مقابل خدا قائل باشیم دیگر نمی توانیم به دلخواه خود از هر راهی به وادی بندگی وارد شویم گونه بندگی خدا باید مطابق خواست و رضای خود او باشد و هر شیوه رفتاری را نمی توانیم بندگی نام نهمیم مثلاً خداوند به ابلیس امر به سجده بر آدم می کند (2) اما او تسلیم

ص: 49

1- غرر الحکم / ح 4637

2- باید توجه داشت که سجده بر آدم علیها السلام این به معنای معبود بودن آدم علیه السلام نبوده؛ بلکه سجده در برابر حضرت آدم علیه السلام به امر خدای متعال و به همین جهت مصداق عبادت او بوده است. از طرف دیگر، در روایات این سجده را مصداق تعظیم و اکرام دانسته اند چنان که امام رضا علیه السلام می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ وَ أَوْدَعَنَا صُلْبَهُ وَ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لَهُ تَعْظِيماً لَنَا وَ إِكْرَاماً وَ كَانَ سَجُودُهُمْ لِلَّهِ تَعَالَى عُبُودِيَّةً وَ لَأَدَمَ إِكْرَاماً وَ طَاعَةً لِيَكُونْنَا فِي صُلْبِهِ...) «همانا خداوند تبارک و تعالی آدم را آفرید و ما را در صلب او به ودیعت نهاد و ملائکه را به سجده در برابر او امر، کرد به خاطر بزرگداشت و گرامی داشت ما. و سجود آنان برای خدای متعال از سر عبودیت و در برابر آدم به خاطر اکرام و طاعت بود، به جهت قرار داشتن ما در صلب او...» عیون اخبار الرضا علیه السلام / ج 1 / ص 263

نمی‌گردد و عرضه می‌دارد: اگر مرا از سجده بر آدم معاف کنی، تو را چنان عبادت کنم که کسی تاکنون آن گونه تو را عبادت نکرده باشد. (1) این رفتار، عین تمرد و سرکشی است نه تعبد و بندگی! عقل می‌گوید که در کار بندگی خدا باید رضا و خواست او ملحوظ باشد وگرنه بندگی او نیست و به تعبیر شاعر:

چون بنده اندیشه خویش اند همه *** پس روی، زمین خدای را، بنده کجاست؟

خلاصه آن که دین آیین بندگی خداست مطابق با خواست و بیان خود او و هر گونه تعریف دیگری از دین پذیرفتنی نیست

1-2-2- دو گونه بیان خداوند

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

ص: 50

1- ... فقال ابليس: (يَا رَبِّ اعْفُنِي مِنَ السَّجُودِ لِأَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنَا أَعْبُدُكَ عِبَادَةً لَمْ يَعْبُدْهَا مَلَكٌ مُّقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «لَا حَاجَةَ لِي إِلَى عِبَادَتِكَ، إِنَّمَا أُرِيدُ أَنْ أَعْبُدَ مِنْ حَيْثُ أُرِيدُ لَا مِنْ حَيْثُ تَرِيدُ» فَأَلْبَى أَنْ يَسْجُدَ...). (تفسير القمي / ج 1 / ص 42).

در مورد بیان تکوینی در بحث حجّیت عقل توضیح دادیم خداوند عقل را حجّت الهی از سوی خود قرار می دهد و این همان بیان تکوینی اوست. وقتی چیزی به سبب عقل مکشوف می شود می توان آن را به خداوند نسبت داد و حاکی از رضا و سخط او دانست همچنین است وقتی که کلامی از رسولی یا امامی می شنویم که انتساب او به ، خداوند عقلاً برای مان ثابت شده است. آن سخن نیز رضا و سخط الهی را می نمایاند در این جا حدیثی را که در بحث حجّیت عقل آوردیم مجدداً یادآور می شویم امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(العقلُ شرعٌ من داخلٍ و الشرعُ عقلٌ من خارج) (1)

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

اشتراک عقل و شرع در این است که هر دو بیان گر خواست خدایند؛ یکی داخلی و دیگری خارجی

1-2-3- مصادیق بیان تکوینی خداوند

برای دانستن رابطه میان بیان تکوینی خداوند با بیان تشریحی او باید مصادیق بیان تکوینی خداوند را که - پایه گذار دین داری است - بر شماریم. از نخستین و مهم ترین اصل اعتقادی یعنی توحید آغاز می کنیم توحید خداوند، یعنی واحد شمردن و یکتا دانستن او که ، انسان با عقل خویش به این عقیده می رسد. انسان عاقل بعد از آن که تنبّه به وجود خدایش یافت ضرورت ایمان و اعتقاد به او را در می یابد. همچنین می یابد که باید او را خارج از دو حدّ تعطیل و تشبیه بدانند. در

ص: 51

مبحث توحید بیان می‌شود که معرفت الله (بر خلاف اثبات صانع) با عقل حاصل نمی‌شود اما به هر حال توحید (نفی تعطیل و نفی تشبیه) کاملاً عقلی است.

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

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

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

باید توجه داشت که وقتی چیزی واقعاً عقلی، نیست نباید آن را عقلی جلوه داد.

شیوه منصفانه آن است که از ابتدا آن چه را که در دایره مکشوفات عقل می گنجد، از آن چه عقلی، نیست جدا کنیم ما عقل را نعمتی بس با برکت و اهمّیت، و مبنایی بی بدیل برای دینداری می دانیم ولی در عین حال تأکید می کنیم که دایره و قلمرو آن در گام اوّل محدود است و شامل بسیاری از اموری که برخی آن ها را عقلی پنداشته اند نمی شود لزوم بعث نبی و تعیین اّمام، نیز از جمله مواردی است که نمی توان گفت عقل درباره آن ها کشفی دارد.

امّا در یک نگرش پسینی برای ما مسلّم می شود که خداوند، رسولانی برانگیخته و امر پیام آوری را به آنان سپرده است پس از آن عقلاً کشف می کنیم که در کار رسالت رسول، الهی نباید خطایی راه یابد چرا که در آن صورت، نقض غرض می شود و خلاف حکمت، خداوند محقّق می گردد همچنین اکنون که می بینیم «امّامت» - با مفهوم خاصّی که پیامبر صلی الله علیه و اله تعریف کرده است - واقعیت دارد باز هم عقلاً می گوئیم که، اّمام حدّاقل در اموری که مربوط به شؤون امّامتی اوست، باید مصون از اشتباه و معصوم از خطا باشد امّا عقل در مورد دیگر شؤون و کمالات نبی و امّام ساکت است.

تفصیل این بحث را در جایگاه خود باید یافت.

1-2-4- دینداری در حوزه مستقلّات عقلیه

«تعبد» - به معنای لغوی آن یعنی دینداری و بندگی - در حوزه مستقلّات عقلیه با تسلیم نسبت به آن مستقلّات حاصل می شود چنان که گفتیم، ضرورت ایمان به خداوند و نبوت نبی و امّامت اّمام با عقل روشن می شود؛ یعنی این هر سه، مستقلّ عقلی هستند «تسلیم» نسبت به این مستقلّات عقلیه یعنی توحید (واحد دانستن)

ص: 53

خداوند و معتقد به نبوت و امامت شدن بخشی از فروع دین هم در حوزه مستقلات عقلیه قرار می گیرند که تسلیم نسبت به آن ها هم یعنی عمل بر طبق یافته های عقلی خویش در مورد آن ها با عمل به مکشوفات عقل - هم در اصول و هم در فروع - می توان گفت که عبادت خداوند تحقق یافته و این، ارزش بسیار مهم و انکار ناپذیر عقل را می نمایاند به طور کلی همه اموری که عقل مستقلاً درباره آن ها کشفی دارد - چنان که پیش تر گفته ایم - از مستقلات عقلیه محسوب می شوند و عمل به آن ها مصداق عبادت خداوند است.

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

با سیر اندکی در مباحث اخلاقی، دین (1) روشن می شود که در حوزه وسیع اخلاقیات، کمتر حکمی یافت می گردد که عقل درباره آن ساکت باشد. مثلاً کبر بخل و حسد از یک سو و حسن، ایثار، کظم غیظ، حلم و احسان به والدین از سوی دیگر با عقل روشن می گردد. بخش عمده ای از مستقلات عقلیه - اگر نگوئیم همه آن ها - را همین امور اخلاقی تشکیل می دهند که اهمیت فراوان دارند.

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

ص: 54

1- به عنوان نمونه به مجموعه شریف بحار الانوار، کتاب الایمان والکفر، بحث مکارم الاخلاق و مساوی الاخلاق مراجعه کنید.

احکام شرع بر دو گونه است:

الف- احکام ارشادی (تأکیدی)

گاهی عاقل در حوزه مستقلات عقلیه به حکمی شرعی بر می خورد و آن حکم را دارای جنبه ارشادی می بیند؛ یعنی حکم شرع او را به کشف عقلانی او ارشاد می کند در این گونه موارد، شرع فقط شأن تذکاری و تنبیهی دارد به عنوان مثال وجوب اطاعت از خداوند و فرستاده او از مستقلات عقلی است. بنابراین حکم شرع به اطاعت از خداوند و رسول حکمی ارشادی است:

(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (1)

«خداوند و رسول را اطاعت کنید».

ب- احکام مولوی (تأسیسی)

گاه برای عاقل وجوب عمل به کاری مطرح می شود صرفاً به این دلیل که مولا به آن امر کرده است. بسیاری از فروع عملیه جوارحی، دین، چنین هستند که از احکام مولوی به شمار می روند مثلاً انسان مناسک حج و احکام آن را عقلاً کشف نمی کند فقط از این جهت بدان تسلیم می شود و بر طبق آن ها عمل می کند که آن احکام مورد امر مولاست دینداری در حوزه غیر مستقلات عقلیه این گونه محقق می شود.

ص: 55

قاعده ملازمه قاعده ای است که فقها و اصولیین آن را وضع کرده اند. می گویند:

(كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ)

ظاهر این قاعده، قضیه ای دو شرطی است اما در واقع متشکل از دو قضیه شرطیه جدا از هم است که هر کدام به گونه ای خاص و متفاوت از دیگری معنا می. شود با توجه به توضیحات اخیر معنای هر کدام را می توان یافت

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

قضیه شرطیه دوم: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ»: هر آن چه شرع بدان حکم کند عقل نیز به آن حکم می. کند این قضیه در حوزه غیر مستقلات عقلیه مطرح می. شود البته در حوزه مستقلات، نیز این جمله معنادار است، اما اطلاع جدیدی به دست نمی دهد زیرا در مستقلات عقلیه حکم شرع همان حکم عقل. است در این صورت معنای قضیه شرطیه چنین می: شود هر چیزی که عقل بدان حکم می کند عقل به همان حکم می کند (توتولوژی) اما برخی امور غیر مستقلات عقلیه اند مثال بارز آن احکامی از شرع است که عقل، حکمی درباره آن

ندارد؛ مانند وجوب نماز خواندن عقل فقط نشان می دهد که شکر منعم نیکوست ولی این که نماز گزاردن مصداق شکر منعم است در دایره فهم های عقلی نیست. حال اگر شرع به اقامه نماز حکم کرد عاقلی که به عقل خویش حجّت شرع را دریافته است آن را تأیید می کند و لزوم اطاعت از شرع را در می یابد. در نتیجه عقل ضرورت اقامه نماز را کشف می کند اما نه این که حکم نماز از مستقلات عقلیه باشد. در این جا مستقل، عقلی همان لزوم تبعیت از شرع است. عاقل، به واسطه همین کشف، عقلانی به وجوب اقامه نماز پی می برد.

بنابراین عقل اصل عبودیت را تأیید می کند و لازم می شمارد؛ اما لزوماً همه مصداق عبادت را نشان نمی دهد معنای صحیح قضیه دوم هم همین است.

1-2-7- دو حجّت خداوند بر مردمان

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

(یا هشام! إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأُمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ، فَالْعُقُولُ) (1)

«ای هشام به راستی خداوند را بر مردم دو حجّت است حجّت نمایان و حجّت پنهان [بیرونی] رسولان و انبیاء و ائمه علیهم السلام هستند و حجّت پنهان [درونی] عقل هاست.»

ص: 57

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

این نکته مهمّ است که در دیدگاه، دینی فقط عقل و شرع حجّت هستند و بقیّه امور - از قبیل مکاشفات الهامات رؤیاها و القانات - برای غیر انبیاء و ائمه علیهم السلام هیچ حجّیت ندارند؛ زیرا دلیلی از عقل و نقل برای حجّیت آن ها نداریم. همه این ها تنها در صورتی قابل تأییدند که پشتوانه عقلی یا نقلی داشته باشند. این گونه، امور گاهی بیش از یک بحث علمی دقیق در افراد اثر می گذارد و جالب جلوه می کند؛ در حالی که به خودی خود حجّیت ندارند و باید آن ها را برای بررسی و ارزیابی به عقل و شرع ارجاع داد عقل، حجّت باطنی است و حجّیت پیامبران و ائمه علیهم السلام هم به عقل اثبات می گردد بنابراین شرع هم به پشتوانه عقل حجّیت می یابد. لذا حجّت در حجّت عقلی و شرعی منحصر است و غیر از این دو چیزی حجّیت ندارد توجّه به این نکته باب بسیاری از ادّعاهای نابجا و انحرافات ناروا در دین را می بندد

عدم حجّیت مطلق روایاها و مکاشفات

گاهی اشخاصی از سر ذوق مدّعی می شوند که فلان مطلب را در مکاشفه یا الهامی دیده اند. ولی این مطالب ملاک استناد و احتجاج نیست و اعتقاد به آن ها - اگر متّکی به حجّت عقلی یا شرعی نباشند - بدعت است و مُجاز نیست.

حتّی گاه کسانی ادّعا می کنند که فلان مطلب را در نهایت وضوح در رؤیا

دیده اند اما این وضوح در رؤیا هرگز دلیل و حجّت نیست، به این دلیل که باب خطا در رؤیاها و مکاشفات و مانند آن ها برای غیر معصومین علیهم السلام - مسدود نیست تنها وقتی می توان آن ها را نقل کرد و مورد استناد قرار داد که برای این گونه امور دلیل و حجّتی از عقل یا شرع یافت شود. به هر حال ملاک و معیار در احتجاجات همچنان منحصر در عقل و شرع است. است متأسفانه در این وادی همواره بازار مکاشفات ادّعایی واردات الهامات و رؤیاها داغ و آشفته بوده است. همه این ها قابل بحث اند و از جانب شرع که حجّیت آن را به عقل می یابیم دلیل معتبری بر حجّت بودن کلی آن ها نرسیده است. در این جا قصد نداریم که به تفکیک و تفصیل درباره آفات داخل در هر یک سخن برانیم اما مناسب است درباره نوع خاصّی از این امور که امروزه سگّه رایجی برای بعضی مدّعیان گشته - نکاتی یادآور شویم.

گهگاه می شنویم که شخصی یکی از ائمه علیهم السلام را در خواب دیده است آیا می توان گفت که همه این، مدّعیان رؤیای صادقه دیده اند؟ آیا هر کسی را که انسان در خواب ببیند و امام علیهم السلام بپندارد، واقعاً امام علیه السلام است؟

البته روایتی داریم که از آن بر می آید شیطان به صورت امام علیه السلام متمثّل نمی شود (1) اما اولاً باید توجه کنیم که چه وقت این روایت، مصداق راستین می یابد. اگر کسی امام علیه السلام را بشناسد - به پشتوانه این روایت - اطمینان می یابد که شخصی را که در خواب به صورت ایشان، دیده خود امام معصوم است. اما این موضوع مربوط به کسانی است که بطور عادی و معمولی ائمه علیهم السلام را می بینند و

ص: 59

1- (عن رسول الله صلى الله عليه وآله: مَنْ رَأَى فِي مَنَامِهِ فَقَدْ رَأَى فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي وَلَا فِي صُورَةِ أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَائِي). (بحار الانوار/ ج 61/ ص 176 / 36)

می شناسند و این امر در عصر غیبت امام زمان علیه السلام کاربرد عمومی ندارد زیرا در زمان غیبت روال کلی این است که مردم چهره امام خویش را شناسند. (يَرُوْنَهُ وَّ لَا يَعْرِفُوْنَهُ) (1) بنابراین ممکن است دچار اشتباه شوند. در زمان های گذشته (قبل از غیبت امام عصر علیه السلام) خداوند به طور عادی و معمول راه چنین اشتباهی را بسته بود. ان شاء الله وقتی دولت ظهور فرارسد و حرمان غیبت به سرآید، بار دیگر، خداوند امکان حضور با معرفت را دست کم برای دوستان حضرتش فراهم می آورد ولی اکنون که چنین نیست باید بسیار با احتیاط برخورد کرد. البته همان طور که همه ادعاها را نمی توان تصدیق کرد تکذیب قطعی هم روا نیست چون ما یقین نداریم که همه آن ها خلاف واقع باشند ولی به طور کلی حجّیت این دیدارها (در خواب) احتیاج به دلیل دارد؛ در حالی که همه ادعاها چنین دلیلی ندارند پس، اصل عدم حجّیت آن هاست.

عین بحث اخیر درباره تشرّفات به حضور حضرت صاحب الامر علیه السلام نیز قابل طرح است. حدیث (يَرُوْنَهُ وَّ لَا يَعْرِفُوْنَهُ)، دیدن امام در بیداری را نیز در بر می گیرد. بنابراین کسی که حضرتش را به سیما و علائم ظاهری ایشان نمی شناسد، نمی تواند با اطمینان ادعا کند که واقعاً به حضور امام زمان خود رسیده است مگر آن که قرینه ای قطعی و مورد اعتماد برای ادعایش داشته باشد اصل عدم حجّیت در این جا نیز جاری می شود البته امکان تکذیب همه این ادعاها هم نیست بنابراین تنها، راه حسن اعتماد به شخص مدعی است؛ و گرنه ادعای تشرّف به خودی خود حجّت نیست. اگر کسی در تشرّف ادعایی خود از امام علیه السلام مطالبی بشنود و برای او

ص: 60

آن مطالب قطع، بیاورد برای خود او حجت است اما برای دیگران «لزوماً» حجیت شرعی ندارد زیرا ممکن است دیگران از این ادعای او اطمینان نیابند. توضیح آن که:

کسانی که مثلاً در زمان امام صادق علیه السلام به حضور ایشان می رسیدند، اولاً در بیداری توفیق بر این کار می یافتند. ثانیاً نزد عموم افراد معلوم بوده است که امام صادق علیه السلام کدام فرد هستند و بنابر شیوه عقلایی جاری در امور عادی زندگی دیگران نیز می توانستند به این تشرف استناد کنند اما در روزگار ما از کجا بدانیم شخصی را که دیده اند واقعاً امام زمان علیه السلام بوده است؟ آیا صرف دیدن چهره ای نورانی یا عمامه ای سبز و... دلیلی کافی است؟ خیر. (1) لذا انسان عاقل باید این گونه موارد با دقت و احتیاط بسیار عمل کند البته هر چه میزان اعتماد انسان بر کسی بیش تر باشد احتمال صدق ادعای تشرف از جانب او بالاتر می رود بدین ترتیب درباره تشرفات بزرگانی قابل اعتماد و اعتناء - همچون سید بحرالعلوم مقدس اردبیلی و شیخ انصاری رحمة الله علیهم - به طور معمول، اطمینان به صدق ادعای ایشان برای انسان حاصل می شود. ملاک اعتبار در اعتماد به آن ادعاها همین اطمینان، است و گرنه هیچ کدام از این ادعاها حجت شرعی و تعبّدی نیست. به هر حال موضع ما از این حد فراتر نمی رود یعنی فقط می توانیم بر اعتماد شخصی به افراد تکیه کنیم پس هر چه اعتماد به کسی کم تر باشد احتمال صحت ادعای او هم کم تر است.

ص: 61

1- در این گونه موارد ممکن است اصل تشرف در خواب یا بیداری صحیح باشد ولی کسی که مشاهده شده یکی از اوتاد و اخیار یا از کارگزاران امام زمان علیه السلام باشد نه لزوماً خود حضرت.

اگر پرسند: کسانی که در زمان ظهور خدمت ائمه علیهم السلام می رسیده اند، با بزرگانی قابل اعتماد که از آن ها تشرّفی نقل شده چه تفاوتی دارند؟

باید پاسخ دهیم: قصّه زمان ظهور با غیبت متفاوت است. ادلّه حجّیت خبر ثقه (یا خبر موثوق الصّدور)، اعتبار آن را در زمان ظهور جسمانی اّمام علیه السلام ثابت می کند سیره عقلا دلیلی روشن بر اعتبار این اخبار است. در اصول فقه در اثبات حجّیت خبر، واحد دو مبنا وجود دارد برخی «خبر ثقه» و برخی دیگر «خبر موثوق الصّدور» را حجّت دانسته اند. عمده ترین ادلّه هر کدام سیره عقلاست. البته بحث درباره هر یک و ترجیح یکی از دو مبنا بر دیگری مجال خاصّ خود را می طلبد. در بحث فعلی مهم این است که در هر دو مبنا فرض بر این است که شخص به صورت عادی و طبیعی در زمان ظهور، اّمامان نزد ایشان حاضر بوده باشد. اما اگر به طور استثنائی - همچون زمان ما به خدمت اّمام شرفیاب شود مسأله متفاوت است. در حالت اوّل (زمان ظهور) به شرط آن که از تشرّف شخص خدمت اّمام علیه السلام اطمینان حاصل کنیم به قبول خبری که او نقل می کند ملزم می شویم. دلیل این امر، عمدتاً سیره معتبر عقلا در اعتماد به خبر ثقه (یا موثوق الصّدور) است. در این صورت خبر شرعاً حجّت است، چه برای همه انسان ها اطمینان آور باشد چه نباشد. ملاک اطمینان نوعی است نه شخصی

اما با حالت دوم (تشرّفات ادّعایی در زمان غیبت) به گونه ای دیگر برخورد می کنیم؛ ملاک در این حالت ایجاد اطمینان شخصی است. مثلاً اگر شیخ انصاری (رحمه الله) مطلبی را از اّمام عصر عجل الله فرجه نقل کرد، و نقل شیخ برای مان اطمینان (یقین عرفی) آورد این نقل - از باب این که قطع و یقین، حجّت است - حجّیت می یابد اما اگر گفته، او برای مان اطمینان، نیاورد نقل او حجّت نیست و در

قیامت نسبت به عمل موافق یا مخالف با آن مسؤول نیستیم. پس میان این حالت و حالت اول باید تفکیک کرد.

نکته آموزنده دیگر در این بحث توجّه به سیره کسانی است که می دانیم مورد عنایت خاصّ امام عصر علیه السلام بوده اند دقت نظر آن ها در مورد این مسأله باب بسیاری از سوء استفاده ها را بسته است فقهای شیعه هیچ گاه این تشرّفات را در استنباط احکام شرعی دخالت نداده اند سیره فقها در زمان غیبت این نبوده که وظیفه شرعی و تکلیف دینی را از زبان امام عصر علیه السلام نقل کنند. به عنوان مثال، سیّد بحر العلوم بارها شرف حضور به خدمت حضرت ولی عصر علیه السلام می یافته و پاسخ مسائل خویش را از آن بزرگوار می گرفته اما از ایشان نقل نمی کرده است. حتّی مشهور این است که گاهی نقل اجماع می کرده که اهل تحقیق به این نتیجه رسیده اند که آن فقیه بزرگ برای احتراز از سوء استفاده دیگران می گفته است که اجماع بر فلان مطلب است؛ در حالی که آن را از اقام علیه السلام شنیده بوده است. (1) این توجّه سیّد بحر العلوم جای بسی تأمل دارد امثال این برخوردها از این جهت آموزنده است که فقها نخواستند اند بابی بگشایند که فقط در زمان ظهور باز بوده و خداوند آن را در غیبت بسته خواسته است رفتار برخلاف این مشی اساساً با مفهوم غیبت سازگار نیست معنای غیبت آن است که شیعه از دسترسی عادی به امام خویش محروم است و خداوند آنان را این چنین می آزمايد اگر قرار شود که بی هیچ ضابطه ای به هر تشرّف ادّعایی اعتناء، کنیم در صورت قبول، یکی باید

ص: 63

1- محدّث نوری این نظریه را از علامه بحر العلوم نقل کرده است رجوع شود به: رساله جنة المأوی (چاپ شده به ضمیمه بحار الانوار / ج

صدها نمونه دیگر را هم بپذیریم؛ زیرا که «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد». آن گاه، غیبت معنای واقعی خود را از دست می دهد

علمای شیعه با دیده تیزبین و نگرش فقیهانه خود هرگز معنای غیبت را از جایگاه اصلی آن خارج نکرده اند. غیبت حقیقتی است که باید آن را با همه تلخی اش پذیرفت و به عنوان امتحانی در نظر گرفت. اما متأسفانه امروزه با رواج سخنانی مستمع، پسند گاه این نکات از یاد می رود و معنای غیبت تأویل می گردد این جاست که دقت نظر عالمان مرزبان تشیع تحسین آدمی را بر می انگیزد که چه زیبا به عمق معنای غیبت و وظائف خطیر خود در آن آگاه گشته اند و با رعایت ضوابط درباره تشرّفات ادّعایی احتیاط ورزیده اند و اجازه نداده اند که درک فیض محضر اّمام غائب عجل الله تعالی فرجه به عنوان امری عادی و روالی معمول در این عصر مطرح گردد.

خلاصه بحث در باب حجّیت ادّعاهای تشرّف این که دو فرض در مورد ادّعای تشرّف قابل تحقّق است:

فرض اوّل این که از آن ادّعا برای ما اطمینان حاصل شود در این صورت از باب حجّیت قطع و یقین آن تشرّف برای ما نیز حجّت است و تمام لوازم حجّیت را در پی دارد. مثلاً اگر شخص امر به کاری را از حضرتش نقل کند این امر باید اطاعت گردد.

فرض دوم این که از ادّعای او برای ما اطمینان حاصل نشود. در این حالت ادّعای تشرّف - آن گونه که خبر واحد ثقه دارای حجّیت است - برای ما حجّیت تعبّدی ندارد؛ زیرا که خبر ثقه بدلیل سیره عقلایی جاری در عصر ظهور حجّیت تعبّدی و شرعی دارد اما در عصر غیبت وضعیّت به گونه ای است که رسیدن به محضر

امام علیه السلام امری خلاف عادت است و لذا آن دلائل را نمی توان دالّ بر حجّیت تشرّفات دانست که اطمینان شخصی نمی آورد.

نکته پایانی آن که به این دلیل که احتمال خطا و اشتباه شخص در ادّعای تشرّف وجود دارد نمی توان قول همه مدّعیان را تکذیب کرد؛ همان گونه که همه ادّعاها در این زمینه قابل تصدیق نیست بلکه عواملی چون صفات شخص مدّعی - مانند تفقّه در دین و تقوای او - و نیز قرائن موجود در خود تشرّف یا قرائن بیرونی آن می تواند ما را به درجه ای از اعتماد و اطمینان برساند که تشرّف از باب حجّیت اطمینان و یقین عرفی برای ما حجّت گردد بنابراین راه اطمینان به تشرّفات بسته نیست. البتّه در این راه باید به مجموعه نکات پیش گفته عنایت کامل داشت. (1)

1-2-8- همسویی عقل و وحی

پیش تر درباره هماهنگی عقل و شرع - در قالب توضیح قاعده ملازمه - مطالبی گفته شد.

در این قسمت ضمن تأکید مجدّد بر این، هماهنگی به عدم مخالفت میان آن دو نظر می افکنیم

عقل نوری است که تاریکی جهل را تا شعاع وسیعی می زداید و پاره ای از حقایق را به عنوان مستقلّات عقلیه برای عاقل آشکار می سازد. حجّیت عقل در این قلمرو جای هیچ گونه تردید و ابهامی ندارد در محدوده ای که عقل روشنگری دارد

ص: 65

1- بحث کامل تر و بیان دو گرایش افراطی و تقریبطی و نحوه برخورد با آن ها را در این موضوع می توانید در کتاب «راز پنهانی و رمز پیدایی» بخش 1، فصل 5 مطالعه فرمایید.

قطعاً حجّت است نیز گفته شد که حجّیت، عقل ذاتی است. از طرف دیگر وحی نیز حجّت است. حجّیت معارف و حیانی (اعمّ از قرآن و کلام انبیاء و اوصیاء علیهم السلام) بر پایه حجّیت عقل اثبات می‌شود البتّه گستره حقائق مکشوف به وحی بسیار بزرگ تر از دایره مستقلّات عقلیه است.

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

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

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

مثال نوع اول: آنان که معتقدند: «خدا با چشم سر در قیامت دیده می‌شود»، سخنی بی‌اساس به دین نسبت داده اند که مخالفت صریح با حکم آشکار عقل دارد در این مورد با مراجعه به منابع معتبر نقلی و بررسی سندی چنین گزاره ای به دینی

مثال نوع دوم: در مورد آیه شریفه (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (2) با عقل، خویش استواء و استقرار جسمانی خداوند متعال بر عرش را با قطعیت نفی می کنیم (و سایر آیات و روایات محکم را مؤید این نفی قطعی می دانیم). لذا در می یابیم که این ظاهر باید تأویل شود؛ البته تأویلی روشمند و مضبوط، که جز از راسخان در علم (اهل البیت علیهم السلام) ساخته نیست.

نتیجه آن که در هر دو نوع تعارضی «واقعی» میان حکم عقل و وحی وجود ندارد اکنون به حالت دوم می پردازیم:

ب- برخی تعارضات، ظاهری ریشه در آن دارد که مطلبی را که عقلی نیست، عقلی و متعارض با مدلول وحی «می پندارند» منشأ این پندار راهیابی خطا در برداشت های انسان به سبب محجوب گشتن عقل اوست. با اندکی تأمل عقلانی به مدد شأن تنبیهی حجج، ظاهری می توان این حجاب ها را زدود به عنوان مثال قصه

ص: 67

1- در جوامع حدیثی اهل سنت امثال این، احادیث فراوان به چشم می خورد به عنوان مثال، در صحیح بخاری ج 1 باب فضل صلاة العصر چنین آمده است: «جریر می گوید: یک شب (شب چهاردهم) در حضور رسول خدا صلی الله علیه و اله بودیم. آن حضرت نگاهی به قرص ماه کرد. آن گاه فرمود: همان طور که قرص این ماه را می بینید خدا را نیز خواهد دید و در دیدار خداوند هیچ فشار و ناراحتی بر شما وارد نخواهد گشت». این گونه موارد معارض با حکم عقل مانند نسبت دادن صورت، چشم دست انگشت، کمر، ساق و پا- با تشبیه به آن چه در انسان است - به خداوند در جوامع حدیثی اهل سنت وجود دارد. برای تحقیق بیش تر در این زمینه به کتاب «سیری در صحیحین» مراجعه نمایید. البته با توجه به نحوه تدوین احادیث، شیعه این گونه احادیث در کتب روایی شیعه یافت نمی گردد

2- طه / 5

امر الهی به حضرت ابراهیم علیه السلام به ذبح فرزندش از حقائق قرآنی است. (1) اما ممکن است کسانی این امر را مصداق امر به قبیح و مُعارض با حکم عقل پندارند و بعضاً توجیهاتی هم ارائه کنند در توضیح می توان چنین گفت:

1. خداوند متعال نسبت به آفریده های خود مالک علی الاطلاق است.

2. هیچ قبحی ندارد که خداوند بنده ای از بندگانش را به چیزی امر کند که نتیجه آن طبق روال عادی مردن فرد بی گناهی، باشد همان گونه که همواره عزرائیل را امر به قبض روح بندگان می. کند این نکته مکشوف عقل است که از نکته پیشین نتیجه می شود.

3. این بار هم ابراهیم علیه السلام مأمور انجام عملی شد که روی روال عادی منتهی به مردن حضرت اسماعیل می گردید

4. دربارهٔ ایجاد سبب عادی، مردن عقل به طور کلی حکم نمی کند که قبیح است، بلکه قبح آن را مشروط می یابد. یعنی عقل می گوید: در شرایطی که خداوند به کشتن فردی امر نکرده باشد ایجاد چنین سببی جائز نیست. ولی اگر امر خدایی در کار باشد دیگر عقل قبحی نمی یابد

5. انسان مجرم را قصاص می کنند. علت جواز این قصاص، بازهم امر خداست؛ و گرنه عقل - به خودی خود - جواز قصاص یک قاتل را کشف نمی کند بلکه این امر خداست که به عنوان مالک انسان ها قصاص را جائز یا غیر جائز می. کند

ص: 68

1- (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ: يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى. قَالَ: يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ): «پس وقتی که به حدّ کارکردن، رسید، گفت: ای فرزندم در خواب می بینم که تو را ذبح می کنم. بنگر که نظرت چیست؟ گفت: ای پدرم آن چه را امر شده ای انجام ده ان شاء الله مرا از صابران خواهی یافت.» (صافات / 102)

بنابراین عقلی که خدا را پذیرفته است در مورد ایجاد سبب عادی مردن یک، انسان حکمی مشروط دارد. یعنی می گوید: این عمل قبیح است، مشروط بر این که خداوند بدان امر نکرده باشد و همچنین باید توجه داشت که وقتی خداوند امر به انجام کاری می کند که عادتاً منجر به مرگ کسی می شود لزوماً این امر به خاطر کیفر و مجازات آن شخص نیست؛ تا برای صحت آن امر و جنبه کیفری داشتن آن، گناهکار بودن آن شخص لازم باشد. اساساً در این مورد - و در قبض روح بندگان توسط ملک الموت - بحث کیفر و مجازات مطرح نیست بلکه خداوند مالک علی الاطلاق، اراده فرموده که امانت حیات را از انسانی بازپس بگیرد و این اراده و امر در پی آن هرگز قبیح نیست، آری اگر امر خداوند جنبه کیفری داشته باشد، شرط لازم برای صحت آن، امر گناهکار بودن فردی است که طبق حکم الهی مورد کیفر واقع می شود چون مجازات انسان به خاطر کاری که انجام نداده عقلاً قبیح است. در واقع عاقل این کار را مصداق «ظلم» می یابد جان هر کس به تملیک خداوند به ملک او درآمده و مالک حقیقی آن خود خداست. بنابراین تصرف هر کس - حتی خود شخص - در آن بدون اذن پروردگار تصرف عدوانی محسوب شده، مصداق

ظلم می باشد. در مورد امر به ذبح اسماعیل علیه السلام، مجموعه نکات گفته شده مغفول مانده و از آن به غلط، «تعارض حکم عقل با وحی» را نتیجه گرفته اند.

مثال دیگر: در قصه حضرت موسی و خضر علیهما السلام و کارهای اعتراض برانگیز جناب خضر ایشان حکمت کارهای خود را توضیح می دهد. آن گاه روشن می شود که همه آن ها جزء «غیر مستقلات عقلیه» بوده اند و حضرت خضر به حکم خداوند آن ها را انجام داده و هیچ یک از آن ها جزء مستقلات عقلیه نیستند.

این داستان در آیات 60 تا 82 سوره مبارکه کهف آمده است.

حضرت خضر علیه السلام پیش چشم حضرت موسی علیه السلام سه کار انجام داد که در ظاهر عاقلانه جلوه نمی نمود. ایشان ابتدا به سوراخ کردن کشتی پرداخت که بر آن سوار بودند سپس نوجوانی را کشت و بعد دیواری را که در حال فرو ریختن بود تعمیر کرد این همه اعتراض موسی علیها السلام را برانگیخت و حضرت خضر حکمت تک تک این کارها را برشمرد. فرمود که کشتی متعلق به بیچارگانی بود که در دریا کار می کردند. خواستم آن را معیوب کنم تا فرمانروایی که بدنبال آن است آن را به غصب نگیرد (کهف / 79) آن نوجوان هم پدر و مادر مؤمنی داشت که ترسیدم مبادا باعث طغیان و کفر آن ها شود (کهف / 80) و آن دیوار هم از آن دو نوجوان یتیم در شهر بود که زیر آن گنجی مخفی بود. پدر آن ها صالح بود و پروردگار خواست که آن دو به سن بلوغ رسند تا گنج شان را بیرون آورند. (کهف / 82)

نکته اساسی و محوری در همه این موارد - که فهم صحیح مسأله را ممکن می سازد- این است که هیچ کدام از مستقلات عقلیه نبوده اند. به همین جهت تنها معیار کشف حسن یا قبح آن ها امر خداوند در آن موارد است. توضیحاتی که حضرت خضر علیه السلام برای کارهای شان داده اند هیچ کدام آن ها را جزء مستقلات عقلیه قرار نمی دهد به عبارت دیگر «سوراخ کردن کشتی» قبح ذاتی ندارد. با توجه به توضیحاتی که در دفتر اول، گذشت نفس این عمل (سوراخ کردن کشتی) نه محکوم به حُسن است و نه قبح آن چه ذاتاً قبیح می باشد «ظلم» است و در مواردی که «سوراخ کردن کشتی» مصداق ظلم، باشد قبیح می شود و اگر مصداق ظلم نباشد قبیح نخواهد بود. بدین ترتیب در شرایط عادی (وقتی امر خاصی از جانب خداوند وجود نداشته باشد) کشتی از آن صاحب کشتی است و «طبق امر خداوند» هر گونه تصرفی در کشتی با اجازه صاحب آن جایز است. لذا کسی بدون اذن

صاحب کشتی هیچ گونه تصرّفی در آن نمی تواند بکند. در این شرایط «سوراخ کردن کشتی» بدون اجازه صاحب آن مصداق «ظلم» می شود. اما اگر شرایط تغییر کند، مثلاً امر خاصی از جانب خداوند به یکی از بندگان برگزیده اش صادر شود که «فلان کشتی را سوراخ کن» در این صورت همان خدایی که تصرّف در اموال دیگران را بدون اجازه ایشان - به طور کلی - جایز ندانسته بود؛ به خاطر املکیتی که نسبت به ملک دیگران دارد اجازه فرموده (بلکه امر کرده) که حضرت خضر علیه السلام کشتی را وراخ نماید. در این جا دیگر «سوراخ کردن کشتی» مصداق ظلم نیست و به همین دلیل قبیح هم نیست.

بیان خود حضرت خضر علیه السلام که در قرآن از قول ایشان نقل شده پرده از همین واقعیت بر می دارد:

(وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي) (1)

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

کلام ایشان - به تلویح - بر این حقیقت دلالت می کند که انجام چنان کارهایی به صورت سر خود جایز نیست بلکه تنها اگر امر خاصی از جانب خداوند به کسی، باشد مجاز به انجام آن ها می شود دلیل جواز آن ها هم همان است که در صورت وجود امر خاصی از جانب پروردگار هیچ یک از آن کارها مصداق ظلم نخواهد بود.

در مورد «کشتن نوجوان» همان توضیحی که درباره سوراخ کردن کشتی بیان شد مطرح است «کشتن نوجوان» فی نفسه (ذاتاً) نه قبیح است و نه حسن. اگر این عمل مصداق «ظلم» باشد، قبیح و اگر نه حسن است در شرایطی که امر خاصی در کار

ص: 71

نباشد «قتل غلام» ظلم، است چرا؟ چون اختیار جان های افراد به دست خداست و خداوند به طور طبیعی اجازه چنین تصرفی را در ملک خودش به کسی نداده است. توضیحات حضرت خضر علیه السلام در بیان حکمت کارهای مذکور، هیچ کدام صورت مسأله را تغییر نمی دهد.

بنابراین اگر بدانیم که کسی در آینده مرتکب گناهی می شود مثلاً پدر و مادر خود را به کفر و می دارد این علم ما مجوز آسیب رساندن به او را صادر نمی کند؛ چه رسد به این که مجاز به کشتن او شویم.

حضرت خضر علیه السلام هم در بیانات خودش صرفاً برخی از حکمت های پنهان امر خداوند را آشکار کرده اند و نخواسته اند با این توضیحات عمل خود را به صورت کاری «ذاتاً خوب» ارائه دهند. همان طور که گفتیم هیچ یک از کارهای ایشان، ذاتاً نه خوب بود و نه بد. آن چه مهم است و تنها معیار قضاوت درباره اعمال ایشان باشد، همان است که فرمود: (مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي) بقیه توضیحات ایشان، صرفاً آگاهی ما (و در آن زمان حضرت موسی علیه السلام) را نسبت به حکمت های پنهان بالا می برد و تأثیری در نوع قضاوت عقل نسبت به کارهای عجیب حضرت خضر علیه السلام ندارد.

بله وقتی امر خدا - نسبت به قتل غلام - در کار باشد، دیگر عمل حضرت خضر علیه السلام مصداق «ظلم» نخواهد بود؛ چون مالک جان ها خداست و همو خواسته که یکی از بندگان، سبب عادی قبض روح بنده ای دیگر را فراهم کند در این جا هم - مانند ذبح فرزند حضرت ابراهیم علیه السلام - بحث مجازات و کیفر مطرح نیست تا اعتراض شود که چرا این نوجوان بی گناه را پیش از گناه مجازات کرده اند؟! امر خداوند به کشتن نوجوان اصلاً جنبه کیفری نداشته است بنابراین بی گناهی

نوجوان در قضاوت ما نسبت به حسن یا قبح کار حضرت خضر علیه السلام دخالتی ندارد.

حدیثی زیبا که از امام صادق علیه السلام درباره ماجرای حضرت خضر علیه السلام و کارهای عجیب ایشان نقل شده، تأییدی است بر همه آن چه در این جا بیان شد.

در این حدیث از قول حضرت خضر علیها السلام به حضرت موسی علیه السلام آمده است.

(إِنَّ الْعُقُولَ لَا تَحْكُمُ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ - تَعَالَى ذِكْرُهُ - بَلْ أَمْرُ اللَّهِ يَحْكُمُ عَلَيْهَا فَسَلِّمْ لِمَا تَرَى مِنِّي وَاصْبِرْ عَلَيْهِ فَقَدْ كُنْتُ عَلِمْتُ أَنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا) (1)

«همانا عقل ها بر امر خداوند - تعالی ذکره - حاکم نیست؛ بلکه امر خداوند بر آن ها حکومت می کند پس تسلیم چیزی شو که از من می بینی و بر آن صبر کن و من می دانستم که تو توانایی شکیبایی با من نداری».

بنابراین در قلمروی غیر مستقلات عقلیه عقل حکمی نسبت به اوامر الهی ندارد بلکه تنها حکم عقل - در این گونه موارد - تسلیم به امر خداوند است. این که حضرت فرموده اند: امر خداوند بر عقول حاکم، است می تواند ناظر به همان نکته لطیفی باشد که گفتیم امر الهی در تعیین مصداق حکم کلی عقل دخالت دارد و می تواند عمل خاصی را از این که مصداق «ظلم»، باشد خارج کند و به این ترتیب قبح عقلی آن را از بین ببرد جمله اول کلام فوق هم ناظر به این حقیقت است که عقل - در محدوده روشنگری خود که فقط ماهیت کلی ظلم را قبیح می یابد - در مورد امر خداوند - که مصداق ظلم و عدل را مشخص می کند - حکمی ندارد. لذا دو حوزه (عقل و شرع) هیچ تعارضی با هم پیدا نمی کنند.

قیاس مصطلح در فقه نیز تعارض ظاهری میان عقل و وحی پدید می آورد. به

ص: 73

عنوان مثال ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام درباره ديه قطع انگشت های زنی توسط مردی می پرسد حضرتش در پاسخ ده شتر برای قطع یک انگشت بیست شتر برای دو انگشت سیستر را برای سه انگشت بیان می فرمایند. اما وقتی او درباره چهار انگشت می پرسد حضرت بیست شتر را ديه قطع چهار انگشت می دانند در این جا ابان با شگفتی می گوید:

(سُبْحَانَ اللَّهِ يَطْعُ ثَلَاثًا، فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ، فَيَقْطَعُ أَرْبَعًا، فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ؟ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَنَحْنُ بِالْعِرَاقِ، فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَنَقُولُ: الَّذِي قَالَهُ شَيْطَانٌ)

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

امام صادق علیه السلام پاسخ می دهند:

(مَهْلًا- يَا أَبَانَ هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقِبُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلُثِ الدِّيَةِ. فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ، رَجَعَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى النَّصْفِ. يَا أَبَانَ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ (1) وَ السُّنَّةُ إِذَا قَيْسَتْ، مُحَقَّقَ الدِّينِ) (2)

«دست نگه دار ای ابان! رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین حکم کرده است. (دیه)

ص: 74

1- أَخَذَهُ بِالْأَمْرِ: او را ملزم به آن کار کرد. (لاروس / ص 82)

2- من لا يحضره الفقيه / ج 4 / صص 118 - 119.

زن با مرد تا یک سوم دیه برابر است وقتی که به یک سوم می رسد (دیه) زن به نصف باز می گردد ای ابان! تو (با این سخنان خود) توقع قیاس از من داشتی در حالی که هرگاه در مورد سنت قیاس شود، دین از بین می رود».

ابان در این جا بر مبنای قیاس سخن گفته و درباره مطلبی که اساساً عقلی نیست، اظهار نظر کرده است. اصل و جوب پرداخت دیه عقلی نیست، چه رسد به این که بتوان میزان آن را با عقل تعیین کرد همچنین تناسب میزان دیه با اندازه جنایت از مستقلات عقلیه نیست آن چه عقلاً درباره آن کشف داریم، قبح جنایت و ایجاد استحقاق مؤاخذه و عقاب در پی آن است اما این که به عنوان عقاب و برای جبران جنایت چه باید کرد پرسشی است که عقل پاسخی برای آن ندارد و خداوند است که توسط شرع دیه را به عنوان کفاره ای برای جنایت وضع می کند. عقل، انسان را به تسلیم نسبت به این وضع الهی وامی دارد بنابراین عقل نه در اصل دیه و نه در مورد تناسب آن با میزان، جنایت مستقلاً کشفی ندارد (1) بی توجهی به این

ص: 75

1- از موارد دیگری که جائر نبودن قیاس در آن واضح است بحث کفاره است. به عنوان مثال در آیه 95 از سوره مبارکه مائده از صید در حال احرام نهی شده است (یا ایها الذین آمنوا لا تقتلوا الصّیدَ و انتم حُرْمٌ) در همان آیه خداوند جزای کسی را که عمداً چنین کند بیان نموده می فرماید: (عَفَا اللهُ عَمَّا سَلَفَ وَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللهُ مِنْهُ وَ اللهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ). یعنی خداوند (در مورد کسی که کفاره را بپردازد) از آن چه گذشته عفو می کند و هر که تکرار کند، پس خداوند از او انتقام می گیرد و خداوند شکست ناپذیر و انتقام گیرنده است. بنابر قسمت پایانی، آیه گناه مجدد با دادن کفاره جبران نمی شود اگر قرار بود که میزان کفاره با گناه متناسب باشد و بتوان آن را با قیاس مشخص کرد می توانستیم حکم کنیم که چون جنایت و معصیت بیش تر شده است کفاره هم بیش تر می شود در حالی که چنین نیست؛ بلکه با تکرار گناه، کفاره دادن ساقط می گردد و انتقام الهی جای آن را می گیرد بنابراین بیش تر شدن جنایت با بالا رفتن کفاره رابطه مستقیم ندارد.

نکات این گونه توهمات را پدید می‌آورد بنابراین پیش از آن که دچار تعارضات ظاهری خود پنداشته شویم باید آراء خود را به کناری نهیم و از قیاس بپرهیزیم و نباید آن چه را که عقلی، نیست عقلی پنداریم و خارج از مستقلات عقلیه سخنی بگوییم.

1-2-9- مستضعف و عدم اتمام حجّت بر او

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

است خلاصه آن که اصل وجود مستضعف - با مفهومی که آمد- امری کاملاً محتمل است و هیچ خلاف حکمتی را پیش نمی آورد گر چه تشخیص مصادیق آن با دیده محدود بشری ما بسیار دشوار است

1-2-10- عقل و دین در کلام گویای حجج ظاهری علیهم السلام

در این جا به ذکر پاره ای از احادیث می پردازیم که به نحوی ارتباط عقل و دین را بهتر تبیین می کنند

1-10-2-1 اثبات حَقانیت حجت خدا با عقل

ابن سَکّیت گوید از اَمّام ابی الحسن الهادی علیه السلام پرسیدم: [\(1\)](#)

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

ص: 77

1- در متن روایت ثقة الاسلام کلینی نام معصوم، «ابوالحسن» آمده که کنیه مشترک میان سه اَمّام معصوم است اَمّام کاظم اَمّام رضا و اَمّام هادی علیهم السلام. برخی از منابع در این حدیث ابوالحسن را اَمّام رضا علیه السلام دانسته اند. این قول شهرت زیادی دارد اما ابن سَکّیت بیش تر با اَمّام هادی علیه السلام معاصر بوده، و در منابع رجالی او را از راویان حضرت رضا علیه السلام نام نبرده اند. از این رو نظریه ای که در متن آمده، تقویت می شود. بعلاوه، جناب ابن شهر آشوب - از مشایخ حدیثی شیعه در قرن ششم - خلاصه ای از این روایت را در کتاب خود «مناقب آل ابی طالب» آورده و آن را به «ابوالحسن ابن الرضا» نسبت داده است. «ابن الرضا» لقب مشترک میان سه اَمّام معصوم (اَمّام جواد اَمّام هادی اَمّام عسکری علیهم السلام) است. این تصریح نیز نظر ما را تأیید می کند. (رجوع شود به: بحارالانوار / ج 50 / صص 164 - 165)

امام علیه السلام پاسخ دادند:

(إِنَّ اللَّهَ لَمَّا بَعَثَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامَ، كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ السِّحْرَ، فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَسْعِهِمْ مِثْلَهُ وَ مَا أَبْطَلَ بِهِ سِحْرَهُمْ، وَ أَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ).

وَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامَ فِي وَقْتٍ قَدْ ظَهَرَتْ فِيهِ الزَّمَانَاتُ، وَاحْتِاجَ النَّاسِ إِلَى الطَّبِّ، فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ مِثْلَهُ، وَبِمَا أَحْيَى لَهُمُ الْمَوْتَى وَأَبْرَأَ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِ اللَّهِ، وَ أَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ).

وَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي وَقْتٍ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ الْخُطْبَ وَ الْكَلَامَ، فَأَتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ مَوَاعِظِهِ وَ حِكْمِهِ مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ وَ أَثْبَتَ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ)

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

و خداوند عیسی علیه السلام را در زمانی برانگیخت که در آن بیماری های مزمن پدید آمده بود و مردم به طب نیازمند گشته بودند چنین شد که او چیزی از جانب خداوند آورد که مانند آن نزد ایشان نبود و به سبب آن برای شان مردگان را حیات بخشید و کور مادرزاد و مبتلا به پیسی را به اذن خداوند شفا داد و بدان حجّت را بر ایشان ثابت (تمام) کرد.

و خداوند، محمد صلی الله علیه و اله را در زمانی برانگیخت که آن چه بر اهل زمان او غلبه داشت خطبه ها و سخنوری بود چنین شد که او از جانب خداوند

موعظه ها و حکمت هایی برای آن ها آورد که گفتار آنان را به سبب آن باطل ساخت و بوسیله آن حجت را بر ایشان ثابت (تمام) کرد.»

ابن سگیت پس از شنیدن این پاسخ گفت:

«قسم به خداوند که مانند شما را هرگز ندیده ام پس در این روزگار حجت بر مردمان چیست؟»

امام علیه السلام پاسخ دادند:

(العقلُ، يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيَصْدَقُهُ، وَالْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيَكْذِبُهُ)

«عقل است که به وسیله آن کسی که نسبت راست به خداوند می دهد شناخته می شود پس او را تصدیق می کند و (نیز) به سبب آن کسی که بر خدا دروغ می بندد شناخته می شود پس او را تکذیب می کند.»

ابن سگیت اذعان می کند:

(هذا وَ اللَّهِ هُوَ الْجَوَابُ). (1)

«قسم به خداوند که این همان جواب (سؤال من) است.»

این حدیث می رساند که حجیت و حقیقت کسی که خود را از جانب خدا می، داند با عقل دریافته می شود عقل است که با آن می توان راست گورا از دروغ گو تشخیص داد بعد از این شناخت، عقلی عاقل با عقل خویش صادق را تصدیق و کاذب را تکذیب می کند البته خود این مطلب عقلی است و ما حدیث را بعنوان ارشاد به حکم عقل آوردیم بنابراین پایه ای ترین سرمایه معرفتی بشر، همان عقل اوست که حتی حجیت وحی نیز بر آن تکیه دارد البته چنین نیست که عقل تنها

ص: 79

نردبانی برای رساندن انسان به حجت های ظاهری باشد و بعد از آن دیگر محتاج آن نباشیم بشر همواره نیازمند عقل و تنبّه به مکشوفات آن است و اگر این پایه را نادیده، گیرد تمامی بنای معرفتی او فرو می ریزد این نکته ای بس مهم است که نباید از آن غفلت کرد.

در حدیث دیگری امام صادق علیه السلام می فرمایند:

(حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ. وَ الْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ) (1)

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

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

1-2-10-2- ملازمت عقل و دین

امیر المؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(هَبَطَ جَبْرَيْلُ عَلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: يَا آدَمُ! إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخَيِّرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ، فَاخْتَرْتَهَا وَدَعَيْتَنِ. فَقَالَ لَهُ آدَمُ يَا جَبْرَيْلُ وَمَا الثَّلَاثُ؟ فَقَالَ: الْعَقْلُ وَالْحَيَاءُ وَالذِّينُ. فَقَالَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ. فَقَالَ جَبْرَيْلُ لِلْحَيَاءِ وَالذِّينِ: ائْتِنِي بِرَفَا وَدَعَاةٍ. فَقَالَا: يَا جَبْرَيْلُ! إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ، حَيْثُ كَانَ. قَالَ: فَشَانُكُمَا وَعَرَجَ) (2)

ص: 80

1- همان / ح 22

2- همان / ح 2

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

این حدیث تشبیهی است بر این نکته که حیا و دین همواره با عقل همراهند. نمی توان فرض کرد کسی عاقل باشد و به عقل خویش عمل کند اما حیا و دین نداشته باشد البتّه، دینداری علامت عقل است نه علت آن اوّل آدمی عاقل می شود و سپس، دیندار همچنین حیا لازمه عاقلانه عمل کردن است. در این، تذکار بار، دیگر اهمّیت عقل و نقش بنیادین آن را می بینیم عاقل واقعی کسی است که خدا را واحد می شمارد و خود را به طاعت او می گمارد

نقل شده که مردی نصرانی از اهل نجران به مدینه آمد. او دارای بیان و وقار و هیبتی بود. به پیامبر صلی الله علیه و آله عرض شد که

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

حضرت گوینده این سخن را بازداشتند و فرمودند:

(مَهْ إِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ وَحَدَ اللَّهُ وَ عَمِلَ بِطَاعَتِهِ) (1)

«ساکت باش همانا عاقل کسی است که خدا را واحد بشمارد و به طاعت

ص: 81

او عمل کند»

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

1-2-10-3-عقل: راهنمای ایمان مؤمن

امام صادق علیه السلام فرمودند:

(العقلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ) (1)

«عقل، راهنمای مؤمن است.»

آن چه که مؤمن را به ایمان و لوازم آن راهنمایی می‌کند عقل اوست در مباحث گذشته هم دیدیم که ارکان ایمان با هدایت عقل شناخته و پذیرفته می‌شود. بنابراین کشف احکام شرع هم به یک معنا مدیون عقل است. هر چند که بسیاری از آن‌ها خود جزء مستقلات عقلیه اند.

1-2-10-4-عقل: پایه عبادت و مایه سعادت

راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: «مَا الْعَقْلُ؟»: «عقل چیست؟» حضرتش پاسخ می‌دهند:

(مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ.)

ص: 82

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

یعنی به برکت، عقل بشر به این حقیقت می رسد که باید تسلیم خدا گردد و بنده او شود. بنابراین تمام دین در پی عقل می آید و همین دینداری است که سعادت اخروی - یعنی ورود به بهشت بی پایان را تضمین می کند سپس راوی می پرسد

(فَالَّذِي كَانَ فِي معاوية؟)

«پس آن چه که در معاویه بود، چه بود؟»

حضرت پاسخ می دهند:

(تِلْكَ التَّكْرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ. وَهِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ، وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ) (1)

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

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

ص: 83

1- همان / ح 3.

1-2-10-5-وسواس: نشانه اطاعت شیطان

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

«وَأَيُّ عَقْلٍ لَهُ وَهُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ؟!»

چه عقلی دارد در حالی که او از شیطان اطاعت می کند؟

سنان بن می پرسد «چگونه اطاعت شیطان می کند؟» حضرت پاسخ می دهند؟

(سَلُّهُ هَذَا الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ، فَإِنَّهُ يَقُولُ لَكَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) (1)

«از او بپرس که این [وسواس] که به سراغ او می آید از چه چیز نشأت می گیرد او به تو خواهد گفت که منشأ آن کار شیطان است.»

یعنی اگر از وجدان شخص وسواسی بپرسیم که حقیقتاً چه چیز تو را به چنین رفتاری وامی دارد خود او اذعان خواهد کرد که این حالت از سر عقل و فهم دینی نیست، بلکه عقل و شرع، خلاف آن را می گویند بنابراین سرچشمه وسواس، دعوت شیطانی است.

1-2-10-6-عقل: معیار ارزش گذاری عبادت

اسحاق بن عمار گوید که به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

(جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ لِي جَاراً كَثِيرَ الصَّلَاةِ كَثِيرَ الصَّدَقَةِ كَثِيرَ الْحَجِّ، لَا بَأْسَ بِهِ)

«قربانت گردم من همسایه ای دارم که نماز خواندن، صدقه دادن و حج

ص: 84

رفتن او بسیار است [و ظاهراً] عیبی ندارد».

حضرت می پرسند:

(يَا إِسْحَاقُ كَيْفَ عَقْلُهُ؟)

«ای اسحاق عقل او چگونه است؟»

اسحاق پاسخ می دهد:

(جُعِلْتُ فِدَاكَ! لَيْسَ لَهُ عَقْلٌ).

«قربانت، گردم آن چنان عقلی ندارد».

حضرت می فرمایند:

(لَا يُرْتَفَعُ بِذَلِكَ مِنْهُ) (1)

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

بنابراین کثرت عمل ملاک نیست بلکه عمل باید مبتنی بر عقل و معرفت باشد تا مورد قبول واقع شود و با ارزش گردد و اگر چنین نباشد، سودی نمی بخشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله نیز در بیانی به همین نکته اشاره فرموده اند:

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

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

یعنی آن چه مایه مباحات می تواند باشد نماز و روزه بسیار نیست بلکه عقلی که

ص: 85

1- همان / ح 19

2- همان / ح 28

1-2-10-7- عقل برترین نعمت الهی

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده اند:

(مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنْ الْعَقْلِ فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهَرِ الْجَاهِلِ، وَإِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سُخُوصِ الْجَاهِلِ. وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولاً، حَتَّى يَسَّ تَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ وَ مَا يُضْمِرُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله فِي نَفْسِهِ أَفْضَلَ مِنْ اجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِينَ. وَ مَا أَدَى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ. وَ لَا بَلَغَ جَمِيعُ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ. وَ الْعُقَلَاءُ هُمْ أَوْلُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُو الْأَلْبَابِ) (1)

«خداوند چیزی را برتر از عقل برای بندگان تقسیم نکرد. از این رو، خواب عاقل از شب بیداری جاهل برتر است و اقامت عاقل، از مسافرت جاهل [به سوی حج یا جهاد] برتر است و خداوند نبی و رسولی را مبعوث نکرد مگر این که در عقل به کمال برسد و عقل او از جمیع عقل های امتش برتر باشد و آن چه نبی صلی الله علیه و آله در نفس خود پنهان می دارد، برتر از کوشش تلاشگران است و بنده فرائض خدا را ادا نمی کند مگر این که از او به عقل دریابد و همه عابدان در فضیلت عبادت شان به درجه ای که عاقل بدان رسیده است نرسیده اند و عقلا همان اولوالالباب اند؛ کسانی که خداوند

ص: 86

متعال (درباره آن‌ها) فرمود: (وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ): جز صاحبان عقل کسی متذکر نمی‌گردد». (1)

نکات مهمی در این کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وجود دارد که برخی از آن‌ها را بر می‌شماریم:

1 - عقل برترین نعمتی است که خداوند به بندگان خود ارزانی می‌دارد؛ زیرا اعتقاد به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام - یعنی همه دین و شرع الهی - به برکت عقل حاصل می‌شود. اعمال عاملان به پشتوانه این نعمت والا ارزش می‌یابد. لذا جاهلی که از عقل بهره ندارد (یا کسی که اعمال او عاقلانه نیست؛ یعنی مبتنی بر عقل و در پرتو آن نیست) به ظاهر کوشش‌هایی می‌کند مثلاً شب بیدار می‌ماند یا برای جهاد و حج از خانه بیرون می‌رود؛ اما این کارهای او حتی در مقایسه با خواب عاقل و اقامت او در منزل ارزش چندانی ندارد.

2 - تا زمانی که شخصی در امتی به کمال عقل نرسد و سرآمد عاقلان زمانه خویش نگردد، خداوند او را به مقام نبوت و رسالت نمی‌رساند. در توضیح حدیث اول از کتاب العقل والجهل اصول کافی (2) گفته شد که خداوند، عقل را محبوب‌ترین خلقش نامیده است که آن را در محبوب‌ترین انسان‌ها کامل گردانیده است. در نتیجه عقل نبی صلی الله علیه و آله از عقول همه امت کامل‌تر می‌شود. به همین جهت، آن چه پیامبر در نفس خود مخفی می‌دارد از تلاش و زحمت کوشش‌کنندگان برتر است یعنی معرفت، تبیت اعتقاد و... این قبیل امور که در نفس شریف پیامبر

ص: 87

1- این عبارت، در قرآن کریم این گونه است: (وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (بقره / 269، آل عمران / 7).

2- به فصل حجیت عقل اولین شاهد نقلی مراجعه نمایید

خاتم صلی الله علیه و آله جریان دارد و به ظهور و بروز هم نرسیده از تلاش و کوششی که اهل عبادت و ریاضت در ظاهر انجام می دهند برتر و با فضیلت تر است ملاک این برتری همان کمال عقل است زیرا - چنان که تذکر داده شد- ارزش عبادت هر کس به میزان عقل اوست؛ نه زحمت و تلاشی که در عمل به آن متحمل می شود این که انسان چه عملی را برگزیند و آن را با چه نیتی و برخاسته از چه معرفتی انجام دهد بسیار مهم تر است از تلاش و کوششی که برای تحقق خارجی اعمال عبادی صرف می کند. چون آن امور به روح عمل مربوط است و تلاش خارجی به ظاهر و جسم عمل می دانیم که ارزش هر عملی به عواملی بر می گردد که روح آن را تشکیل می دهد و برتری عقل دقیقاً در این عوامل اثرگذار است.

3 - نکته دیگر این حدیث در این عبارت نهفته است (وَ مَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَايِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ) یعنی «بنده فرائض خداوند را ادا نمی کند مگر بعد از آن که آن ها را از خداوند بگیرد و به عقل دریابد.» فعل «عَقَلَ» در کاربرد رایج خود دارای حرف اضافه «عن» نیست بنابراین در آن معنای فعل دیگری تضمین شده که «عن» حرف اضافه آن است مانند فعل «أَخَذَ عَنْ»؛ پس معنای عبارت چنین است: (وَ مَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَايِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ [أَخَذَ] عَنْهُ)

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

(لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةِ لَا فِقْهَ فِيهَا) (1)

ص: 88

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

4- در محدوده مستقلات، عقلیه، فرائض، الهی همان حُسن و قُبْح‌هایی است که به بیان تکوینی، خداوند برای انسان عاقل مکشوف می‌شوند. مثلاً عقل و جوب ترک ظلم را می‌یابد و، عاقل این یافته عقلی را مبنای عمل خویش قرار می‌دهد بدین ترتیب «عقل و اخذ از جانب خداوند» تحقّق می‌یابد و فریضه توسط عبد ادا می‌گردد.

اما در حوزه غیر مستقلات عقلیه عقل ابتدا لزوم بندگی و تعبّد را کشف می‌کند و سپس آدمی را به عمل به مصادیق بندگی خداوند فرامی‌خواند که با بیان تشریحی او روشن شده است. عقل انسان کشف می‌کند که در غیر مستقلات، شرع باید ملاک عمل باشد. بنابراین در محدوده مستقلات عقلیه ادای فریضه محقّق نمی‌شود، مگر با عمل به کشف عقلی در غیر مستقلات نیز همان عقل است که حسن تعبّد و لزوم امتثال امر الهی را کشف می‌کند لذا به طور کلی ادای فریضه، مبتنی بر عقل و فقه و فهم خواهد بود همین فهم است که به عبادت ارزش می‌بخشد، وگرنه صرف کثرت نماز و طول دادن سجده ملاک نیست مهم آن است که انجام این نماز و سجده مبتنی بر تقّه باشد و با معرفت و نیت صحیح انجام شود. رتبه و درجه مقبولیت آن نیز به میزان معرفت و نیت شخص بر می‌گردد

به بیان دیگر زمانی «دینداری» به معنای واقعی کلمه دینداری است که براساس «دین شناسی» صحیح بنا شده باشد دیدیم که عقل، بنیانگذار تقّه دینی است. لذا کسی که اصلاً عقل، ندارد خداوند در امر و نهی به او خطایی ندارد برای چنین کسی مؤاخذه یا پاداش الهی مطرح نیست از سوی دیگر هر که در درجه بالاتری از عقل قرار داشته باشد جایگاه بلندتری در مخاطبه با خداوند و آثار و لوازم آن خواهد داشت.

خواهد داشت.

حسن بن جهم از محضر امام ابوالحسن الرضا علیه السلام این گونه خبر می دهد:

«نزد حضرتش از یاران مان یاد شد و ذکر عقل به میان آمد»

حضرت فرمودند:

(لَا يُعْبَأُ بِأَهْلِ الدِّينِ مِمَّنْ لَا عَقْلَ لَهُ)

«از اهل، دین به آن ها که عقلی ندارند اعتباری نیست».

راوی گوید عرض کردم:

«فدای تان کردم در میان کسانی که به این امر (یعنی امر امامت) قائلند گروهی هستند که از نظر ما بی عیب هستند ولی آن چنان عقلی هم ندارند».

حضرت فرمودند:

(لَيْسَ هُوَ لَاءِ مِمَّنْ خَاطَبَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ، فَقَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ. وَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ فَقَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي، مَا خَلَقْتُ شَيْئاً أَحْسَنَ مِنْكَ أَوْ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ بِكَ آخِذٌ وَبِكَ أُعْطَى) (1)

«آنان از کسانی نیستند که خداوند با ایشان مخاطبه کرد. خداوند عقل را آفرید و به او فرمود، روکن رو کرد. آن گاه به او فرمود: پشت کن، پشت کرد سپس خداوند فرمود قسم به عزت و جلالم چیزی بهتر از تو یا محبوب تر از تو نزد خود خلق نکردم تنها به سبب تو می گیرم و تنها به سبب تو می بخشم»

ص: 90

آدمیان به برکت وجدان، عقل مورد خطاب الهی قرار می گیرند و ثواب و عقاب هم مبتنی بر عقول اشخاص است این نکته در فصل حجیت عقل، توضیح داده شد.

1-2-10-8-عقل: سودبخش ترین مال

از مطالب گذشته ارزش عقل و برکات آن روشن می شود عقل پایه گذار دین است و دین هم سعادت اخروی بشر را تضمین می کند بنابراین عقل سرمایه ای است که سود آن از هر چیز دیگری بیش تر است.

حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله به اقام امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند:

(یا علی! لا فِقْرَ أَشَدَّ مِنَ الْجَهْلِ وَلَا مَالَ أَعْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ). (1)

«ای علی! هیچ فقری سخت تر از جهل و هیچ مالی سودبخش تر از عقل نیست.»

همچنین همه خیرها که سعادت اخروی در رأس آن هاست، با عمل بر طبق عقل بدست می آید؛ همچنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده اند:

(إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرَ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ. وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ). (2)

«همه، خیر فقط با عقل به دست می آید و هر کس عقل ندارد دین هم ندارد.»

ص: 91

1- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح 25

2- تحف العقول / ص 54

در این فصل، دو موضوع مهم را مطرح می‌کنیم اولاً عواملی را بر می‌شماریم که بهره‌عقلی انسان را تضعیف می‌کند آن را تا مرز زوال و قلب را تا سرحد مرگ پیش می‌برد ثانیاً به اسبابی که بهره‌او از عقل را کامل می‌سازد و قلب را حیات می‌بخشد اشاره می‌کنیم

1-3-1- موت و حیات قلب

همان گونه که بدن و جسم انسان دارای حیات و موت است، روح هم زندگانی و مرگ دارد ما مرگ بدن را حس می‌کنیم و با چشم خویشتن رفتن جان از بدن را می‌بینیم اما در بسیاری اوقات از مرگ روح غافلیم ممکن است روح پیش از بدن بمیرد و همانند بدن، مرده اثر و خاصیت خود را از دست دهد. روح مرده نه اثری می‌گذارد و نه اثری می‌پذیرد در دفتر اول گفتیم که «روح» و «قلب» در فرهنگ آیات و روایات یک حقیقت اند و خداوند عقل را همچون چراغی در میانه خانه قلب می‌فرزند (1) و آن را «ضوء روح» قرار می‌دهد (2)

ص: 95

1- علل الشرائع / ج 1 / ص 98.

2- تحف العقول / ص 395، ضمن کلام ائمام کاظم علیه السلام به هشام

آن کمال و زوال عقل؛ مرگ و زندگی قلب حال اگر کسی به عواملی که در پی می آید - مجال تسلط بر قلب خویش دهد عوامل باعث حجاب عقل و مانع از روشنگری آن می شوند. جایگاه عقل، قلب است؛ پس می توانیم حجاب های عقل را حجاب های قلب نیز بدانیم. (1) محجوب بودن قلب می تواند تا جایی پیش رود که منجر به مرگ آن شود؛ یعنی نعمت فهم و درک و عقل از آن سلب گردد در دفتر ،اول اشاره شد که تعبیر ختم و طبع بر قلب نیز، تعابیر مترادف بسته شدن باب فهم برای قلب (2) می باشند. دیدیم که طبع قلب برای کفار است به کیفر کفری که - به سوء اختیار خود - دارند و برگزیده اند. امام باقر علیه السلام ذیل آیه (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا) (3) می فرماید:

(أَيَّ طَبَعِ اللّٰهُ عَلَيْهَا فَلَا تَعْقِلُ) (4)

«یعنی خداوند بر آن دل ها مهر زده است از این رو نمی فهمند».

اکنون به عواملی اشاره می کنیم که در روایات آن ها را باعث مرگ قلب دانسته اند.

ص: 96

-
- 1- در سجده بعد از دعای صباح امیرالمؤمنین علیه السلام چنین می خوانیم: (إِلٰهِي قَلْبِي مَحْجُوبٌ وَ نَفْسِي مَعْيُوبٌ، وَ عَقْلِي مَعْلُوبٌ وَ هَوَائِي غَالِبٌ، وَ طَاعَتِي قَلِيلٌ وَ مَعْصِيَتِي كَثِيرٌ وَ لِسَانِي مُقَرَّرٌ وَ مُعْتَرَفٌ بِالذُّنُوبِ. فَكَيْفَ حِيلَتِي يَا سَدَّ نَارَ الْعُيُوبِ وَ يَا عِلَامَ الْعُيُوبِ وَ يَا كَاشِفَ الْكُرُوبِ اِغْفِرْ ذُنُوبِي كُلَّهَا بِحُرْمَةِ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ. يَا غَفَّارُ يَا غَفَّارُ يَا غَفَّارُ، بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ). (بحار الانوار ج 91 / ص 242)
 - 2- تعبیر طبع بر قلب در آیات قرآن مکرر به کار رفته است؛ از جمله: نساء / 155، اعراف / 100 و 101، توبه / 87 و 93 یونس / 74، روم / 59، غافر / 35 محمد صلی الله علیه و آله / 16، منافقون / 3 و تعبیر ختم بر قلب در آیات زیر به کار رفته است بقره / 7 انعام / 46 شوری / 24، جائیه / 23.
 - 3- اعراف / 179
 - 4- تفسیر قمی / ج 1 / ص 249.

از مهم ترین عوامل مرگ، قلب گناه است امام سید الساجدین زین العابدین علیه السلام در مناجات التائبین این گونه به پیشگاه خداوند عرضه می دارند:

(إِلَهِي أَلْبَسْتَنِي الْخَطَايَا تَوْبًا مَدَلَّتِي وَ جَلَلَنِي التَّبَاعُدُ مِنْكَ لِبَاسٍ مَسْكَنَتِي، وَأَمَاتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنَايَتِي. فَأَحْيِهِ بِتَوْبَةٍ مِنْكَ يَا أَمَلِي وَ بُعَيْتِي وَيَا سُؤْلِي وَ مُنْيَتِي) (1)

«خدای من! خطاها لباس خواری بر من پوشانده و به خاطر دوری از تو لباس بیچارگی مرا در برگرفته و جنایت عظیم، من قلب مرا میرانده است. پس آن را با توبه ای از جانب خود زنده کن ای آرزوی من و مطلوب من و ای درخواست من و امید من».

گناه و جنایت انسان میراننده قلب است. البته تجدید حیات آن از طریق، توبه امکان پذیر است لغت، توبه دو گونه کاربرد دارد توبه العبد إلى الله و توبه الله على العبد.

«تاب إلى الله، یعنی: أَنَابَ وَ رَجَعَ عَنِ الْمَعْصِيَةِ إِلَى الطَّاعَةِ» (2)

«تاب الله عليه یعنی: غَفَرَ لَهُ وَ أَتَقَدَّهَ مِنَ الْمَعَاصِي.» (3)

در این مناجات دلنشین تعبیر «توبه من الله» به چشم می خورد؛ یعنی توبه ای از

ص: 97

1- بحار الانوار ج 91 / ص 142 (مناجات اول از مناجات خمس عشرة).

2- لسان العرب / ج 1 / ص 233

3- مجمع البحرين / ج 2 / ص 15.

جانب خدا این تعبیر به این حقیقت اشاره دارد که اصل توفیق توبه را خداوند می دهد و آن را به بنده اش الهام می کند در روایات از این حقیقت به «اعطاء توبه» تعبیر شده است. (1)

اگر انسان در پی گناه توبه نکند و بر آن اصرار ورزد، مرگ قلب او حتمی، روایات از این حالت به الذنب علی الذنب تعبیر شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

(أَزْبَعُ يُمْتِنَ الْقَلْبَ الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ...) (2)

«چهار چیز است که قلب را می میراند: (اول) گناه در پی گناه است...»

پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله، «الذنب علی الذنب» را این گونه توضیح می دهند:

(والده و ستار إذا أذنب العبد، كان نقطة سوداء على قلبه. فإن هو تاب وأقبح و استغفر، صفا قلبه منها. وإن هو لم يتب ولم يستغفر، كان الذنب على الذنب و السوداء على السوداء، حتى يغمر القلب، فيموت بكثرة غطاء الذنوب عليه. و ذلك قوله تعالى: «بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون». يعنى الغطاء) (3)

«هر گاه بنده گناهی انجام دهد همان (گناه) نقطه ای سیاه بر قلبش می شود. اگر در پی آن توبه کند و (خود را از آن) بکند و آمرزش بخواهد، قلبش از آن پاک می گردد اما اگر توبه و استغفار نکند گناه بر گناه و سیاهی بر سیاهی پدید می آید تا این که قلب را بپوشاند آن گاه با زیادی پرده گناهان بر آن می میرد این است کلام خداوند تعالی که فرمود:

ص: 98

1- (مَنْ أُعْطِيَ التَّوْبَةَ، لَمْ يُحْرَمِ الْقَبُولَ). (تحف العقول / ص 41)

2- خصال / ج 1 / ص 228

3- ارشاد القلوب / ج 1 / ص 46.

(بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (1) منظور از آن چه بر قلب آن ها چیره می شود همان پرده (گناهان) است.»

1-3-2-2-2-2-1 کمی ورع

امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیّت به امام حسین علیه السلام می فرماید:

(مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ، كَثُرَ خَطْوُهُ. وَمَنْ كَثُرَ خَطْوُهُ، قَلَّ حَيَاؤُهُ، قَلَّ حَيَاؤُهُ، قَلَّ وَرَعُهُ. وَمَنْ قَلَّ وَرَعُهُ، مَاتَ قَلْبُهُ، وَمَنْ مَاتَ قَلْبُهُ، دَخَلَ النَّارَ)

(2)

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

قلب چنان حسّاس است که اگر ورع کم باشد می میرد این نکته اهمیّت ورع را نشان می دهد. «ورع» آن است که انسان نسبت به گناهان، حریمی نگه دارد. یعنی از مواردی که خودش می داند به طور جدی و با مبنای عقلایی سقوط در حرام احتمال می رود پرهیز کند یا اگر از ترک واجب خوف قابل اعتنایی دارد، اقدام کند. پس به هنگام وقوع در شبهات از آن ها کناره گیرد. این احتیاط در مواردی که یقین به حفظ دینش، ندارد شرط عقل است و انسان تا جایی که می تواند باید درباره دینش محتاطانه عمل کند؛ چرا که سعادت ابدی او بدان بسته است.

ص: 99

1- مطلقین / 14: بلکه آن چه انجام می دادند بر قلب های آن ها چیره شد

2- تحف العقول / ص 88

امام رضا علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده اند که ایشان به کمیل بن زیاد نخعی - صحابی خاص خود - چنین فرمودند:

(یا کمیل! اُخْوِكَ دِينِكَ، فَاحْفَظْ لِدِينِكَ مَا شِئْتَ) (1)

«ای کمیل برادر تو دین توست پس برای دینت، آن چه می خواهی حفظ (رعایت) کن.»

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با مثالی، روشن تکلیف انسان را در ترک مشتبهات (موارد شبهه) مشخص کرده اند:

(إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَىٰ وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ حَلَالُهُ وَحَرَامُهُ، وَالْمُشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ. كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِيًا رَعَىٰ إِلَىٰ جَانِبِ الْحِمَىٰ، لَمْ يَثْبُتْ غَنَمُهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسْطِهِ. فَادْعُوا الْمُشْتَبِهَاتِ) (2)

«به راستی هر پادشاهی حریمی دارد حریم، خداوند حلال و حرام اوست و مشتبهات (موارد شبهه) بین آن هاست اگر چوپانی (گله خود را) در کنار آن حریم به چرا ببرد گوسفندان او باز نمی ایستند از این که در وسط آن (حریم) قرار گیرند پس بدین گونه شما (هم) مشتبهات (موارد شبهه) را رها کنید.»

نتیجه آن که اگر انسان بخواهد دیوار به دیوار حرام و روی مرز مشتبهات حرکت، کند احتمال و امکان سقوط به وادی حرام قوت می گیرد بنابراین تا می تواند باید از، حرام حریم نگه دارد حریم نگه داشتن از حرام یعنی حرکت نکردن در

ص: 100

1- اقالی شیخ مفید (رحمه الله) / ص 283.

2- اقالی شیخ طوسی (رحمه الله) / ص 381.

نزدیکی های آن و این همان احتیاط و ورعی است که عقل به وجوب آن گواهی می دهد.

به عنوان یک مصداق که ورع در مورد آن امری کاملاً بجاست، می توان به گوش کردن آهنگ غنایی اشاره کرد موسیقی غنایی یک سری مصادیق قطعی و روشن دارد و برخی از موارد هم مشکوک و مشتبه است در این گونه موارد اگر چه به لحاظ فقهی نتوان به غنایی بودن آن ها یقین پیدا کرد اما، عقل، انسان را به احتیاط فرامی خواند. چراکه احتیاط نکردن در این موارد معمولاً انسان را به وقوع در حرام قطعی مبتلا می سازد؛ در حالی که خود همچنان می پندارد که در محدوده مجاز حرکت می کند

1-3-2-3- خنده بسیار

در زمره مواعظ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به جناب ابی ذر (رحمه الله)، نهی از خنده بسیار است:

(إِيَّاكَ وَ كَثْرَةَ الضَّحْكِ، فَإِنَّهُ يُمِيتُ الْقَلْبَ وَ يَذْهَبُ بِنُورِ الْوَجْهِ) (1)

«از بسیاری خنده پرهیز زیرا که قلب را می میراند و نور صورت را می برد».

خنده، بسیار آدمی را به غفلت می کشاند و می توان آن را مصداق کثرت لهو، دانست لذا مایه حجاب عقل است. (2) نیز امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(مَنْ كَثُرَ ضِحْكُهُ مَاتَ قَلْبُهُ) (3)

ص: 101

1- خصال / ج 2 / ص 526

2- درباره حجاب کثرت لهو در دفتر سوم سخن خواهیم گفت.

3- غرر الحکم / ح 4473

«کسی که خنده اش بسیار شود، قلبش می میرد.»

از این رو، امام رضا علیه السلام در شمار ویژگی های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده اند:

(وَلَا رَأْيَتَهُ يُقَهِّقُهُ فِي ضِحْكِهِ قَطُّ، بَلْ كَانَ ضِحْكُهُ التَّبَسُّمَ) (1)

«هیچ گاه نمی دیدی که در خنده اش قهقهه بزند، بلکه خنده او تبسم بود.»

مؤمن نیز با پیروی از پیامبر خویش چنین است. امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد صفات مؤمنان به همام فرمودند:

(ضِحْكُهُ تَبَسُّمٌ) (2)

«خنده او تبسمی است.»

مرگ، قلب بدترین اثر خنده بسیار است اما خنده، بسیار آثار سوء دیگری دارد؛

از جمله از دست دادن هیبت و وقار و آبرو:

(لَا تُكْتَرَنَّ الضَّحْكَ، فَتَذْهَبَ هَيْبَتُكَ. وَلَا الْمِزَاحَ، فَيَسْتَخَفَّ بِكَ) (3)

«بسیار خنده مکن که هیبت تو می رود و بسیار شوخی نکن که تو را خوار شمارند.»

(كَثْرَةُ ضِحْكَ الرَّجُلِ تُفْسِدُ وَقَارَهُ.) (4)

«خنده بسیار، انسان وقار او را تباه می کند»

(كَثْرَةُ الضَّحْكِ تَذْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ) (5)

«خنده بسیار آبرو را می برد.»

ص: 102

1- عیون اخبار الرضا علیه السلام / ج 2 / ص 184

2- کافی ج 2 / ص 1 / 227

3- همان / 4466

4- غرر الحکم / 4487

5- کافی ج 2 / ص 11 / 664

(مَنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْغَفْلَةُ مَاتَ قَلْبُهُ) (1)

«کسی که غفلت بر او غلبه کند قلبش می میرد».

چنان که در بحث حجاب های عقل خواهیم دید زندگی بشر آمیخته با زمینه های غفلت زاست لذا او با نهایت تلاش خویش باید با غلبه غفلت مبارزه کند تا قلبش .نمیرد یکی از بهترین راه های مبارزه با غفلت آن است که انسان خود را در معرض نسیم مواعظ قرار دهد امام امیرالمؤمنین علیه السلام به فرزندشان امام مجتبی علیه السلام می فرمایند:

(أَخِي قَلْبِكَ بِالْمَوْعِظَةِ) (2)

«قلبت را با موعظه زنده کن»

ضرر عادت به پرخوری برای قلب مسلم است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

(لَا تُمَيِّتُوا الْقُلُوبَ بِكَثْرَةِ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ، فَإِنَّ الْقَلْبَ يَمُوتُ كَالزَّرْعِ إِذَا كَثُرَ عَلَيْهِ الْمَاءُ) (3)

«قلب ها را با زیادی خوردنی و نوشیدنی نمی رانید؛ زیرا که قلب همانند زرع است که وقتی آب زیاد داده شود، می میرد».

همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

ص: 103

1- غرر الحکم / ح 5765

2- نهج البلاغه / ص 392 / نامه 31

3- مجموعه ورام / ج 1 / ص 46.

«شکم بارگی از تیزفهمی باز می دارد»

رابطه فطنت و عقل را در فصل اول از بخش دوم خواهیم دید. فطنت یعنی تیزفهمی کاملاً وجدانی است که وقتی کسی به خوردن زیاد عادت کند کند فهم می گردد.

از این رو، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده اند:

(لَيْسَ شَيْءٌ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ مِنْ بَطْنٍ مَعْلُومٍ) (2)

«چیزی نزد خداوند، مبعوض تر از شکم پُر نیست.»

کم خوردن نه فقط باب فهم و درک را بر انسان می گشاید، بلکه به لحاظ جسمی، نیز سلامت انسان را تضمین می کند. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیّت خود به جناب کمیل ضمن بیان آداب اکل می فرمایند:

(يَا كَمَيْلُ! صِحَّةُ الْجِسْمِ مِنْ قَلِيلَةِ الطَّعَامِ وَقَلِيلَةِ الْمَاءِ)

«ای کمیل! تندرستی ناشی از کمی غذا و کمی آب است.»

(يَا كَمَيْلُ! لَا تُوقِرَنَّ مَعِدَتَكَ طَعَامًا. وَدَعْ فِيهَا لِلْمَاءِ مَوْضِعًا وَ لِلرَّيْحِ مَجَالًا) (3)

«ای کمیل! معده ات را از غذا پر مکن و در آن جایی برای آب و مجالی برای هوا نگاه دار!»

مشابه این سفارش را از زبان امام صادق علیه السلام خطاب به عنوان بصری در بحث

ص: 104

1- غرر الحکم / ح 8151

2- کافی ج 4 / ص 270 / ح 11

3- تحف العقول / ص 171.

1-3-3-3-عوامل کمال عقل

برخی از موانع شکوفایی و رشد عقل و عوامل مرگ قلب را برشمردیم. اکنون از برخی عوامل یاد می‌شود که حجاب از عقل بر می‌دارد و آن را کامل و قوی می‌دارد البته توجه داریم که افزایش نور عقل نه در اختیار ما بلکه به خواست خداوند متعال است. خداوند برای نیل به این، هدف سنت‌هایی مقرر داشته است. در برخی از این، سنن افعال اختیاری ما نیز اثر دارد تا برای بهره‌گیری بیش تر از نور عقل خود را مهیا کنیم، اکنون از عوامل تکمیل عقل و نیز وسائل مؤثر در آن یاد می‌کنیم.

1-3-3-1-افزایش سن و سیر تکاملی عقل

در حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، دیدیم که وقتی انسان بالغ می‌شود، حدّ اقل بهره‌مندی او از عقل آغاز می‌گردد و به تدریج فهم خوب و بد و فریضه و سنت برای او میسر می‌شود. سنت خدا بر این است که همگام با رشد جسمی و بدنی - تا یک حدّ نصاب خاص - عقل افزون تری به بشر ارزانی بدارد. در این زمینه دلایل نقلی موجود است که به برخی اشاره می‌شود:

امیر المؤمنین علیه السلام ضمن توضیح سیر ضمن توضیح سیر تکاملی، بشر درباره تکامل عقل چنین می‌فرماید:

(....) وَ يَنْتَهِي عَقْلُهُ لِثَمَانٍ وَعِشْرِينَ سَنَةً إِلَّا التَّجَارِبَ (1)

ص: 105

«... عقل انسان تا بیست و هشت سالگی زیاد می شود مگر به سبب تجربه ها تجربه ها».

در برخی احادیث دیگر حدّ نصاب سنّی دیگری برای تکامل عقل ذکر شده است که ممکن است این اختلاف به تفاوت رشد عقلانی در افراد گوناگون بازگردد. (1)

این احادیث در این نکته مشترکند که تا یک سنّ، خاص، عقل سرشتی (عقل الطّبع) در انسان کامل می شود و از آن سن به بعد عقل فقط به واسطه تجربه زیاد می گردد (که آن را عقل التّجربه نامیده اند) (2) تجربه، پختگی حاصل از افزایش سنّ و سال و چشیدن گرم و سرد روزگار است که افزایش عقل را در پی دارد.

امام حسین علیه السلام فرمودند:

(طُولُ التَّجَارِبِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ) (3)

«طولانی شدن تجربه ها، باعث افزونی عقل است.»

وقتی با افراد مجربّ و دنیا دیده مشورت می کنیم به خاطر تجربه طولانی شان راه های روشن می نمایانند و جوانب پنهان از دیده جوانان را آشکار می سازند زیرا عقل افراد آزموده به تجربه تقویت گشته و حوزه روشنگری عقل شان گسترش یافته است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

ص: 106

1- به عنوان نمونه: من لا يحضره الفقيه / ج 3 ص 493 / ح 4746.

2- امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: (الْعَقْلُ عَفْلَانٍ: عَفْلُ الطَّبَعِ وَعَقْلُ التَّجْرِبَةِ، وَ كِلَاهُمَا يُؤَدِّي إِلَى الْمُنْفَعَةِ) «عقل بر دو گونه است: عقل طبع و عقل تجربه و هر دو به فایده رسانی منتهی می شوند» (بحار الانوار / ج 75 / ص 6 به نقل از کتاب مطالب السؤل)

3- اعلام الدین / ص 298

(إِذَا شَابَ الْعَاقِلُ شَبَّ عَقْلُهُ) (1)

«وقتی که عاقل پیر شود عقلش جوان می گردد.»

توجه کنید که جوانی، عقل برای پیری مطرح می شود که عاقل است و زندگی خود را بر مبنای کشف های عقلی پیموده است چنین شخصی هر چه پیرتر شود پخته تر می گردد و عقلش با تجربه در می آمیزد.

اما در مورد جاهل چنین نیست

(إِذَا شَابَ الْجَاهِلُ شَبَّ جَهْلُهُ) (2)

«وقتی که جاهل پیر، گردد نادانیش جوان می شود.»

در کنار این احادیث فرموده اند:

(يَشِيبُ ابْنُ آدَمَ وَيَشُوبُ فِيهِ خَصَلَتَانِ: الْحِرْصُ وَ طُولُ الْأَمَلِ) (3)

«فرزند آدم پیر می شود و (همزمان) دو خصلت در او جوان می گردد: حرص و بلندی آرزو.»

این حدیث هشدار می دهد که انسان ها که مراقب حجاب های عقل در سنین بالاتر

عمر خود باشند عقل انسان های عاقل با رشد سنّی آن ها کامل تر می شود، اما حجاب هایی هم هست که اگر مراقب نباشند ممکن است گریبان گیرشان شود. البته هر چه عقل کامل تر باشد حجاب ها ضعیف ترند و بالعکس هر چه حجاب ها قوی تر باشند، نیز عقل ها را زودتر مغلوب می کنند

ص: 107

1- غرر الحکم / ح 519

2- همان / ح 1125.

3- بحار الانوار / ج 73 / ص 22.

«ادب» نیز عقل را تقویت می‌کند، ادب یعنی نحوه رفتار و شیوه کرداری که در مقابل هر کس یا در هر زمان و مکان خاصی باید داشت انسان در برخورد با پدر، مادر، فرزند دوست، بزرگ‌تر کوچک‌تر و در مکان‌ها یا زمان‌های خاص باید نکاتی را رعایت کند و مؤدب به آدابی باشد در این قسمت درباره ادب چند نکته بیان می‌شود:

1- ادب، امری است که جز از انسان عاقل نمی‌توان انتظار داشت به بیان دیگر ادب نشانه عقل است.

به تعبیر گویای امام امیرالمؤمنین علیه السلام:

(الْأَدَبُ صُورَةُ الْعَقْلِ) (1)

«ادب، سیمای عقل است».

هر چیزی به صورتش شناخته می‌شود ادب انسان صورت عقل اوست پس عقل آدمی را نیز به ادب او می‌شناسند. از این تعبیر زیبا و گویا می‌فهمیم که ادب انسان، برخاسته از فهم عقلی اوست انسان به واسطه عقل خویش مؤدب به آداب می‌شود و این وجه افتراق آدمی با غیر اوست. البته حیوان‌ها را هم تربیت می‌کنند اما این تربیت را نمی‌توان «تأدیب» به معنای دقیق کلمه دانست؛ زیرا اعمال صرفاً غریزی، حیوان هرگز برخاسته از فهم حسن و قبیح نیست. امم امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(إِنَّ الْعَاقِلَ يَتَعَطُّ بِالْأَدَبِ، وَ الْبَهَائِمُ لَا تَتَعَطُّ إِلَّا بِالضَّرْبِ) (2)

ص: 108

1- غرر الحکم / ح 5097

2- همان / 477

«به راستی عاقل با ادب پند می گیرد در حالی که چهارپایان جز با زدن اصلاح نمی شوند».

2- آداب اکتسابی، هستند اما بر پایه عقول و هبى بنا می شوند.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند:

(الْعُقُولُ مَوَاهِبُ وَالْآدَابُ مَكَايِبُ) (1)

«عقل ها موهبت هایى (بخشش هایى از خدا) هستند و آداب کسب شدنى اند».

عقل موهبت الهی و بخششی از جانب خداوند است لذا به صرف تحمل مشقت و سختی به دست نمی آید در حالی که با تکلف می توان خویشتن را به ادب آراست. ابوهاشم جعفری گوید:

(كُنَّا عِنْدَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَتَدَا كَرْنَا الْعُقْلَ وَالْأَدَبَ)

نزد امام رضا علیه السلام بودیم که از عقل و ادب یاد کردیم.»

حضرتش فرمودند:

(يَا أَبَا هَاشِمٍ الْعُقْلُ حِبَاءٌ مِنَ اللَّهِ، وَالْأَدَبُ كُفْلَةٌ. فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ، قَدَّرَ عَلَيْهِ. وَ مَنْ تَكَلَّفَ الْعُقْلَ، لَمْ تَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا) (2)

«ای ابا هشام! عقل بخششی از خداوند است اما ادب مشقت است. هر که با مشقت مؤدب، گردد بر ادب قادر می شود (مؤدب می گردد) ولی هر که با تکلف عقل را بجوید، با این کار جز بر جهل او افزوده نمی گردد.»

ص: 109

1- کنز الفوائد / ج 1 / ص 199

2- کافی / ج 1 / ص 18 / 23

«جِبَاء» یعنی عطیّه . عقل، عطیّه و بخششی از جانب خداوند است در حالی که، ادب روش نیکو در محاورات و مکاتبات و معاشرت هاست ادب را می توان آموخت و اکتساب کرد و آن را با مشقّت و سختی به دست آورد و این معنای «تکلف ادب» است.

اما آن چه که حصول آن براساس آفرینش و بخشش خداوند است - مانند عقل - با تکلف و تحمّل مشقّت به دست نمی آید پس هر که با تکلف عقل را بخواهد تنها بر جهلش افزوده می شود ظاهراً مراد از خواستن عقل با تکلف این است که انسان بدون توجه به اوامر الهی که عمل به آن ها زمینه رشد عقلانی را فراهم می سازد بخواهد با زحمت زیاد و تحمّل سختی هایی که به زعم خود آن ها را پسندیده، دانسته به کمال عقل نائل گردد بعنوان مثال به ریاضت و گفتن اوراد و اذکار روی آورد و از انجام وظایفی چون صله رحم و احسان به والدین غفلت نماید؛ یا به بیان علامه مجلسی بخواهد از اموری سر در آورد که عقل او به فهم آن ها مرحوم دسترسی ندارد. (1)

در عاقل - به میزان عقلی که دارد - تأدیب اثر می کند. و آن که با ادب پند نمی گیرد در واقع عاقل نیست. همچنین حالاتی را که در کودکان نابالغ به چشم می خورد نمی توان ادب، نامید اگر چه در عرف بگویند «این بچه مؤدّب است».

ادب باید ریشه در فهم و شعور داشته باشد چنانکه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

ص: 110

در هفت سال نخست که کودک کشف های عقلی ندارد او را پرورش دهند تا در هفت سال دوم- که به تدریج معقولاتی برای او پیدا می شود - نوبت به تأدیب برسد.

3- هر یک از افعال به ادب خاصی نیاز دارد از جمله این امور و مهم ترین آنان بندگی خداست که رسم و آیینی ویژه دارد همان عقلی که انسان را به تدبیر و بندگی فرامی خواند خداوند خداوند منعم را مُحَقِّق می بیند که خود نحوه بندگی خود را معین کند. همان عقل همچنین انسان را به التزام نسبت به آداب بندگی فرامی خواند. یک نگرش مهم به احکام مختلف دینی این است که هر کدام را به چشم ادبی ویژه در پیشگاه خداوند متعال بنگریم؛ از افعال جوارحی (بیرونی) تا جوانحی (درونی) همه و همه آدابی است که انسان متدبیر باید بدان ملتزم گردد. (2)

4- گاهی در عرف اموری را مصداق ادب می دانند صد البته که در این تعیین عرفی آداب شرع دارای حَقِّ تحدید و تقیید آداب است. آن رفتارهایی که در عرف مکان خاصی ادب به شمار می آید اما در شرع مبین اسلام، حرمت آن ها بیان شده، ادب حقیقی نیستند.

به عنوان مثال مصافحه با نامحرم در میان غیر مسلمانان ادب به شمار می آید ولی از نظر شرع حرام است و لذا حقیقتاً ادب بندگی نیست. مطلب کلی عقلی این

ص: 111

1- من لا یحضره الفقیه / ج 3 ص 493 / ح 4746

2- رساله الحقوق امام سجّاد علیه السلام را ژرف، بنگرید تا عظمت و جامعیت دین را در باب آداب دریابید: خصال / ج 2 ص 564 به بعد، تحف العقول / باب احادیث امام سجّاد علیه السلام و منابع دیگر.

است که اهمّیت ندادن به افراد در حین ملاقات بی ادبی است ولی عقل درباره حدّ و مرز اظهار ادب و چگونگی ابراز تحیّت به هنگام برخورد دارای کشف مستقلّ عقلی نیست این است که وقتی، شرع مصافحه با نامحرم را حرام می دارد عقل هیچ اعتراضی نمی کند در این جا عجز بشر و نیاز او به حجج الهی احساس می شود آن ها شأن تأدیب مؤمنان و تعیین آداب را هم دارا هستند. به عنوان مثال، انسان می باید که در برابر عظمت الهی باید خاضع و خاشع گردد، آن گاه به تعلیم الهی می فهمد که سر بر خاک ساییدن مصداق خضوع، است، ولی آدابی چون سماع و رقص - که صوفیه بدعت کرده اند - مورد رضای خداوند نیست

امیرالمؤمنین علیه السلام به کمیل فرمودند:

(یا کَمِيلُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَذَبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَهُوَ أَذَبَنِي، وَأَنَا أُؤَدِّبُ الْمُؤْمِنِينَ، وَأُورِثُ الْأَدَبَ الْمُكْرَمِينَ) (1)

«ای کمیل! خداوند عزّوجلّ، رسول الله را تأدیب کرد و او مرا ادب کرد، و من مؤمنان را تأدیب می کنم و ادب را برای گرامیان به میراث می نهم.»

خداوند پیامبر را تأدیب کرد و نیکو هم ادب کرد. (2) ایشان نیز امیرالمؤمنین علیه السلام و آن، بزرگوار مؤمنان را ادب می کنند بنابراین باید بر ادب آموزی از اهل البیت علیهم السلام به عنوان یک وظیفه، معتقد و ملتزم شویم.

5- بحث، اصلی تأثیر ادب در ازدیاد عقل بود به احادیثی در این باب توجّه

ص: 112

1- بحار / ج 74 / ص 269.

2- امام صادق علیه السلام فرموده اند: (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَذَبَ نَبِيَّهُ، فَأَحْسَنَ أَذَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ، قَالَ: إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) [قلم

4/ (کافی ج 1 ص 266 / 4)

کنید:

امام امیرالمؤمنین به امام حسن علیهما السلام فرمودند:

(الْأَدَبُ هُوَ لِقَاحُ الْعَقْلِ وَ ذِكَاؤُ الْقَلْبِ) (1)

«ادب، بارور کننده عقل و برافروزنده قلب است».

تعبیر «لِقَاحُ عَقْلٍ» بیان گر آن است که، ادب باعث بارور شدن و شکوفا گشتن عقل می گردد نیز فرموده اند:

(ذَةُ عَقْلِكَ بِالْأَدَبِ كَمَا تُذَكِّي النَّارَ بِالْحَطَبِ) (2)

«عقلت را با ادب برافروز همان گونه که آتش را با هیزم شعله ور می سازی».

(آدَابُ الْعُلَمَاءِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ) (3)

«[رعایت] آداب عالمان مایه افزونی عقل است».

در رأس علماء، واقعی اهل البیت علیهم السلام هستند در مباحث، آینده به تفصیل درباره نیاز عقل بشر به علم ایشان و نقش علم ایشان در رفع حجاب از عقل سخن خواهیم گفت.

6- در رعایت و ابراز برخی آداب مستحب، شرعی باید ظرفیت افراد ناظر را نیز در نظر گرفت به عبارت دیگر رعایت آداب خود آدابی دارد به عنوان مثال: برای

ص: 113

1- ارشاد القلوب / ج 1 / ص 160

2- غرر الحکم / 5100 در تحف العقول، این حدیث بدین صورت آمده که امام علیہ السلام معانید و در نامه ای به امام حسن نوشتند: (ذِكُّ قَلْبِكَ بِالْأَدَبِ، كَمَا تُزَكِّي النَّارَ بِالْحَطَبِ) (تحف العقول / ص 79) که با توجه به کاربرد ظرف در جای مظروف معنای آن روشن است.

3- کافی / 1 / ص 12 / 20

عاقل دینداری که عرض ادب به پیشگاه منعم خویش را اساسی ترین وظیفه خود می‌داند، رعایت آداب اکل - مانند لیسیدن انگشتان - امری کاملاً موجه است. (1) اما اگر این شخص در جمعی قرار گیرد که چندان با آداب شرعی - مثلاً در همین مورد مذکور - آشنا نیستند ضرورتی ندارد که آن را بروز دهد ممکن است آن‌ها ظرفیت دیدن این ادب را نداشته باشند در نتیجه احکام دین را مسخره کنند و خفیف بشمارند لیسیدن انگشتان همچنان یک ادب است، اما اکنون به خاطر ظرفیت نداشتن افراد و آثار بدی که رعایت برخی احکام مستحب شرعی ممکن است بر آن‌ها داشته باشد عدم ابراز آن و علنی نکردن آن ادب محسوب می‌شود.

رعایت این نکته در موارد بسیار دیگر نیز ضروری است. هر فعلی و هر، سخنی از عاقل بدون ملاحظه، شرائط در هر جایی صادر نمی‌شود به عنوان مثال امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

(یا هشام! إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يُحَدِّثُ مَنْ يَخَافُ تَكْذِيبَهُ) (2)

ای هشام! عاقل برای کسی که از تکذیب او نگران است حدیث نمی‌گوید.

«تحدیث» در این، کلام معنایی عام دارد اما در معنای خاص، آن بازگو کردن سخنان اهل البیت علیهم السلام است که در آن مورد نیز به امر خود ایشان - باید ملاحظه مزبور را رعایت کرد در پایان این قسمت و به همین مناسبت توصیه امام صادق علیه السلام را می‌شنویم:

(يَا عَبْدَ الْأَعْلَى! إِنَّ احْتِمَالَ أَمْرِنَا لَيْسَ بِمَعْرِفَتِهِ وَقَبُولِهِ. إِنَّ احْتِمَالَ أَمْرِنَا هُوَ

ص: 114

1- خصال ج 3 / ص 485

2- کافی ج 1 / ص 20 / 12.

صَوْنُهُ وَ سِتْرُهُ عَمَّنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهِ. فَأَقْرَأَهُمُ السَّلَامَ وَ رَحْمَةَ اللَّهِ يَعْني الشَّيْعَةَ، وَقُلْ: قَالَ لَكُمْ: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا اسْتَجَرَ مَوَدَّةَ النَّاسِ إِلَى نَفْسِهِ وَ إِلَيْنَا بِأَنْ يُظْهَرَ لَهُمْ مَا يَعْرِفُونَ وَ يَكْفَى عَنْهُمْ مَا يُنْكِرُونَ» (1)

ای عبدالاعلی! تحمّل امر ما (اهل البيت صرفاً) به معرفت و قبول آن نیست بلکه تحمّل امر، ما نگهداری و کتمان آن است از کسی که از اهل آن نیست پس به ایشان (یعنی شیعه) سلام و رحمت خدا را برسان و بگو (امام صادق علیه السلام) به شما فرمود: خداوند رحمت آورد بر آن بنده ای که دوستی مردم را به سوی خویش و به سوی ما بکشاند؛ بدین گونه که آن چه را می پذیرند برای آن ها اظهار کند و آن چه را انکار می کنند از آن ها باز دارد.»

1-3-3-3-3-3 ذکر

دیدیم که، غفلت مایه مرگ قلب است در مقابل، غفلت ذکر است. در این مورد به چند نکته اشاره می شود امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

(الدِّكْرُ نُورُ الْعَقْلِ وَ حَيَاةُ النَّفْسِ وَ جِلَاءُ الصُّدُورِ) (2)

«ذکر، نور عقل و زندگانی جانها و جلاء سینه ها است.»

ذکر در معنای فعلی یاد کردن و در معنای اسمی یاد است یاد کردن اساساً امری قلبی است و ذکر زبانی - تا زمانی که از یاد قلبی برنخیزد - جز لقلقه زبان نیست

ص: 115

1- غیبت نعمانی / ص 34 / ح 3

2- غرر الحکم / ح 3634

هدف غایی از همه اعمال، عبادی آن است که باعث تقویت ذکر در قلب انسان گردد. ذکر، نور عقل است. اما عقل خود نور است، پس «الدُّكْرُ نُوْرُ الْعُقْلِ» بدین معناست که، ذکر باعث تشدید بهره مندی شخص از نور عقل می شود، ذکر همچنین مایه زندگانی روح است. گفته شد که حیات روح هم جز به عقل نیست پس ذکر، سبب تقویت عقل است، نیز جایگاه عقل در قلب و قلب در صدر است. پس ذکر جلاء صدور است. «جلاء» در لغت یعنی زنگار برگیرنده از شمشیر ذکر حجاب را از قلب بر می دارد و مجال روشننگری عقل را می گستراند.

2- امیر المؤمنین علیه السلام همچنین فرموده اند:

(مَنْ كَثُرَ ذِكْرُهُ، اسْتَنَارَ لُبُهُ) (1)

«کسی که یادکردنش بسیار، شود عقلش روشنایی می یابد».

بهترین، یاد یاد خداوند عقل آفرین است که حقیقتاً زندگانی بخش قلب است:

(مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ، أَحْيَا اللَّهَ قَلْبَهُ وَ نَوَّرَ عَقْلَهُ وَ لُبَّهُ) (2)

«کسی که خداوند را- که منزه است - یاد کند خداوند قلبش را زنده و عقل و خردش را روشن گرداند».

3- از مصادیق مهم ذکر خداوند ذکر اهل بیت علیهم السلام است. امام صادق علیه السلام فرمودند:

(شِيعَتُنَا، الرُّحَمَاءُ بَيْنَهُمُ الَّذِينَ إِذَا خَلَوْا ذَكَرُوا اللَّهَ إِنَّ ذِكْرَنَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ. إِذَا إِذَا ذُكِرْنَا ذُكِرَ اللَّهُ. وَإِذَا ذُكِرَ عَدُوْنَا، ذُكِرَ الشَّيْطَانُ) (3)

ص: 116

1- همان / ح 3659

2- همان / ح 3645

3- کافی ج 2 ص 186 / 1

«شیعیان ما، مهربانان بین یکدیگرند؛ کسانی که وقتی خلوت کنند، خدا را یاد کنند ذکر ما از (مصادیق) ذکر خداست وقتی ما یاد شویم خدا یاد شده است و وقتی دشمن ما یاد شود شیطان یاد شده است.»

همان ثواب و اثری که در ذکر خداوند است در ذکر اهل البیت علیهم السلام نیز هست. لذا مجالسی که در آن ذکر مناقب و مصائب اهل البیت علیهم السلام در میان است و علوم شان در آن مذاکره می گردد و احادیث ایشان خوانده می شود حقیقتاً غفلت را می زداید هرکس که خود را شیعه اهل بیت علیهم السلام اسلامی، داند، باید اوقاتی از زندگی خویش را صرف شرکت در این مجالس کند این محافل اگر همان گونه برقرار شود که خداوند متعال می پسندد و حدود آن مطابق دستور خود معصومین علیهم السلام رعایت شود عبادت است و باید با قصد قربت در آن ها شرکت کرد

4 - مصداق دیگر ذکر الله در روایات یاد کردن خداست؛ در زمانی که انسان با حلال یا حرام الهی مواجه می شود امام صادق علیه السلام می فرماید:

(مِنْ أَشَدِّ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ ذِكْرَ اللَّهِ كَثِيرًا... لَا أَعْنِي «سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ»، وَإِنْ كَانَ مِنْهُ. وَ لَكِنْ ذِكْرَ اللَّهِ عِنْدَ مَا أَحَلَّ وَ حَرَّمَ فَإِنْ كَانَ طَاعَةً عَمِلَ بِهَا، وَإِنْ كَانَ مَعْصِيَةً تَرَكَهَا) (1)

«از دشوارترین اموری که خداوند بر خلقش واجب ساخته، بسیار یاد کردن خداست. مقصودم گفتن «سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله و الله اكبر» نیست گرچه این هم از مصادیق آن است. ولی منظور یاد کردن خداوند است در مورد آن چه حلال و حرام فرموده که اگر طاعتی است

ص: 117

بدان عمل کند و اگر معصیتی است آن را ترک گوید».

با توجه به این، بیان می توان این چنین رابطه عقل و ذکر را یادآور شد:

عقل حجت الهی است یعنی از رضا و سخط خداوند پرده بر می دارد و آدمی را به بندگی او فرامی خواند بعد از فهم و کشف، عقلی انتظار می رود که عاقل به این، فهم اعتنا و مطابق آن عمل کند اگر چنین کند اطاعت خدا را به جای آورده و اگر چنین نکند معصیت او را مرتکب گشته است اما آن چه که به هنگام طاعت و یا بروز زمینه های گناه انگیزه فعل طاعت و ترک معصیت می، شود، چیزی جز یاد و توجه نیست. گاهی انسان به یاد خدا می افتد و سزاواری او برای عبادت شدن را - که مکشوف عقل است - یادآور می. شود در این صورت اگر پای بند عقل خویش، باشد خدا را اطاعت می کند و از معاصی او می. پرهیزد اما چون غفلت گریبان گیر انسان می، شود پس باید این ذکر و یاد را همیشه در خود زنده نگه دارد البته به فرموده امام علیه السلام این کار از دشوارترین فرائض الهی است. اما فراموش نکنیم که، انسان آفریده شده است تا با غلبه بر همین دشواری ها در این دنیا به سعادت در آخرت دست یابد.

5 - یاد مرگ از یادهای مؤثر است که رهایی از دام های غفلت آمیز دنیا را در پی دارد کسی که از عاقبت کار هراسان است به مظاهر دنیوی فریب نمی خورد. در عوض دل در گرو عقل می نهد و به بسیاری از حقائق پوشیده بر غافلان دست می یابد اثر یاد مرگ از اثر ده ها معلم اخلاق و صدها کتاب، بیش تر است. توضیحات تفصیلی در این موضوع در آینده خواهد آمد که هیچ چیز به اندازه یاد، مرگ در ایجاد زهد «عدم دل بستگی» نسبت به دنیا کارساز نیست و زهد در دنیا نیز خود مایه کمال عقل است:

ص: 118

حَبِّ دُنْيَا حِجَابِي ضَخِيمٍ بَرَى عَقْلٍ اسْت. (1) در مقابل، زهد در دنیا (عدم دل‌بستگی به دنیا) باعث کمال عقل است. است امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(مَنْ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنْ مَوَاهِبِ الدُّنْيَا فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْعَقْلَ) (2)

«کسی که نفسش (دلش) از مواهب دنیا بگذرد به کمال عقل دست یافته است.»

بهره از مواهب حلال، دنیوی اشکال ندارد اما گذشتن از بعضی از همین حلال‌ها و به ضروری‌ترین حد آن‌ها اکتفا کردن خود فضیلت است. از مجموع روایات نیز چنین بر می‌آید که هر چه آدمی کمتر به دنیا آلوده گردد، به نفع خود اوست. ذات دنیا و آدمی به گونه‌ای است که هر چه بیشتر در بهره‌وری از آن غوطه خورد تعلق و وابستگی اش بدان افزون می‌شود امام صادق علیه السلام فرمودند:

(مَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ بَاباً مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ الْحِرْصِ مِثْلَهُ) (3)

«خداوند، دریچه‌ای از امر دنیا بر بنده اش نگشود، مگر آن که بر او دریچه‌ای از حرص مثل آن باز کرد.»

عاقل برای پیشگیری از حرص و مقابله با آن زائد بر احتیاج را نزد خود نگاه نمی‌دارد بلکه آن را می‌بخشد و خود را هر چه زودتر از بند تعلق آن می‌رهاند با اندکی تأمل و دقت در حالات خود می‌یابیم فراهم کردن وسائل زندگی و رفاه بیش

ص: 119

1- رجوع کنید به دفتر، سوم فصل دوم

2- غرر الحکم / ح 4810.

3- کافی / ج 2 / ص 319 / 12

از حدّی که حفظ آبروی انسان را کند معمولاً چیزی جز وسیله ابراز تفاخر و تکاثر نیست.

البته زهد - به معنای بی رغبتی - امری قلبی است انسان در عین بهره مندی از مواهب، دنیا می تواند به آن ها دل نبندد، اما باید از خود پرسید که تا چه حد می توان از دنیا بهره گرفت و همچنان دل بدان نسبت و به بیش از آن حرص نورزید؟ طبیعت دنیا بر دلربایی سرشته شده و طبع هیچ کس از زیبایی ها و خوشی ها بیزار نیست. فرورفتن در این، مظاهر اساساً ذائقه انسان را تغییر می دهد و انسان های مستثنی از این قاعده بسیار نادرند

نکته مهم آن که زهد، از دنیاشناسی و خودشناسی صحیح سرچشمه می گیرد. اگر گوشه ای از دنیاشناسی امیرالمؤمنین علیه السلام هم نصیب ما شود دیگر در زمانی که دنیا را از دست می دهیم غصّه ای نخواهیم داشت:

(إِنَّ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ لِأَهْوَنِ فِي عَيْنِي مِنْ عُرَاقِ خَنْزِيرٍ فِي يَدِ مَجْدُومٍ، وَأَحَقُّ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمِ جَرَادَةٍ.) (1)

«به راستی این دنیای شما در چشم من خوارتر از استخوان خوکی در دست یک فرد جذامی و پست تر از برگی در دهان ملخی است.»

دنیایی که این اندازه پست، است کسی که آن را به دست می آورد بدان دل خوش نمی کند نیز آن که آن را از دست می دهد اسفناک نمی گردد همچنین هر که نسبت به آن زهد می ورزد دچار عجب نمی شود آیا کسی که استخوان خوکی در دست یک فرد جذامی را وا می گذارد و بدان چشم نمی دوزد، کار عجیبی انجام داده

ص: 120

حال که سخن در باب زهد بدین جا رسید و دنیا را با دیده مولا علیه السلام دیدیم مناسب است یادی کنیم از پارسایی فقید و وارسته ای سعید از معاصران این سامان مرحوم علامه کرباسچیان که در شاگردی مکتب، ولوی اسوه بود و در مدرّس، علوی استاد. هم او را حقّی گران بر گردن ماست که از عهده اش بدر آمدن میسورمان نیست در این جا به قصد بزرگداشتی از آن عزیز، زنده یاد به عباراتی از وصایای ایشان در این موضوع اشاره می کنیم:

«معلّمی می تواند در مسیر هدایت انسان ها قدم بردارد که چهره ی حقیقی دنیا را بشناسد و مادّیات در نظرش بی ارزش باشد. توجّه به بی اعتباری دنیا و محدود بودن عمر و تنهایی پس از مرگ طوری انسان را می سازد که به بالاترین خدمت یعنی هدایت دیگران هم می پردازد. آری، اگر دنیا وسیله ای برای رسیدن به مقامات اُخروی است انسان عاقل هدف را فدای وسیله نمی کند؛ بلکه دنیا را می دهد و بهشت را می خرد؛ ولی کسی که دنیا را هدف می داند و همه ی توجّهش به دنیاست، هر روز از آخرت دورتر می شود

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

(إِنَّمَا الدُّنْيَا جِيفَةٌ وَالْمُتَوَاحُونَ عَلَيْهَا أَشْبَاهُ الْكِلَابِ) (1)

«دنیا مرداری است و کسانی که بر آن هم سفره می شوند هم چون سگان اند».

ص: 121

آری کسی که دنیا را مرداری متعفن، بدانند امکان ندارد به آن نزدیک شود.

امام حسن علیه السلام فرمودند:

(أَنْزَلَ الدُّنْيَا بِمَنْزِلَةِ الْمَيْتَةِ، خُذْ مِنْهَا مَا يَكْفِيكَ) (1)

«دنیا را مرداری بدان و از آن به مقدار ضرورت استفاده کن.»

اگر کسی از بی غذایی به حال مرگ بیفتد، می تواند از مرغ مرده ای که خوردنش در حال عادی حرام است- به مقداری که رفع خطر کند - بخورد. کسی که دلش به عشق الاهی زنده شد و به معنویات و مقامات اخروی علاقه پیدا کرد دنیا را واقعاً مردار می بیند و از لذات آن فریب نمی خورد و به حدّ اقلّ زندگی قناعت می کند

حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام در موقع دفن شخصی فرمودند:

«دنیایی که آخرین منزلش این است سزاوار است کمتر به آن دل ببندیم و آخرتی که اولین منزلش این است سزاوار است که از عاقبت آن در هراس باشیم.» (2)

به غیر دل- که عزیز و نگاه داشتنی است -

زمین و هر چه در او هست واگذاشتنی است

ص: 122

1- بحار الانوار / ج 44 / ص 139

2- وسائل الشیعة / ج 11 / ص 315 : (إِنَّ شَيْئاً هَذَا آخِرُهُ، لِحَقِيقِ أَنْ يُزْهَدَ فِي أَوَّلِهِ. وَإِنَّ شَيْئاً هَذَا أَوَّلُهُ، لِحَقِيقِ أَنْ يُخَافَ مِنْ آخِرِهِ)

همین به اشک ندامت بُود دل شب ها

در این زمین، سیه دانه ای که کاشتی است

چه بسته ای به زمین و زمان دل خود را؟!

گذشتنی است زمان و زمین گذاشتنی است

کسی اهل سعادت است که از این دنیای زودگذر، توشه ای برای فردای خودش تهیه کند.» (1)

1-3-3-5- پیروی از حق

اگر عاقل چیزی را حق تشخیص دهد و از آن پیروی کند این پیروی از حق خود مایه کمال عقل خواهد شد لزوم اطاعت از انسان ناصح و خیرخواه نیز از همین باب است. در مشورت اگر مستشار از روی خیرخواهی حقیقی پیشنهادی دهد عمل به آن شعاع روشننگری عقل را می افزاید پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله فرمودند:

(أَمَّا طَاعَةُ النَّاصِحِ، فَيَتَشَعَّبُ مِنْهَا الزِّيَادَةُ فِي الْعَقْلِ وَ كَمَالُ اللَّبِّ) (2)

«افزونی در عقل و کامل شدن خود فرع پیروی از فرد خیرخواه است.»

نقل شده که نزد معاویه سخن از عقل به میان آمد امام حسین علیه السلام فرمودند:

(لَا يَكْمُلُ الْعَقْلُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ)

«عقل، جز با پیروی از حق کامل نمی گردد.»

وقتی معاویه این کلام را شنید به فضیلت امام علیه السلام این چنین شهادت داد

ص: 123

1- وصایای، استاد، وصیت نامه فرهنگی تربیتی استاد علامه کرباسچیان (رحمه الله) / صص 75 - 76.

2- تحف العقول / ص 18.

(ما في صُدُورِكُمْ إِلَّا شَيْءٌ وَاحِدٌ) (1)

«در سینه های شما فقط یک چیز است.»

تواضع در مقابل حق همیشه دشوار است خصوصاً زمانی که انسان مدّتی را بر باطلی گذرانده و بر آن اصرار ورزیده باشد و سپس حق را دریابد. تواضعی عاقلانه می طلبد تا از باطل خویش دست شوید و به حقیقت پیوندد. امام کاظم علیه السلام، در شمار مواعظ لقمان به فرزندش چنین نقل می کنند:

(تَوَاضَعْ لِلْحَقِّ تَكُنْ أَعْقَلَ النَّاسِ) (2)

«در برابر حق تواضع کن تا عاقل ترین مردم باشی»

1-3-3-6-همشینی با حکماء

حکیمان یعنی عارفان و فقیهان «حقیقی» دین حکمت، تفقه دینی به معنای عام آن است که عبادت معبود بر پایه آن استوار می گردد و هیچ یک از متدینین گریزی از آن ندارد. (3) تفقه، روح همه اعمال عبادی است که عبادت بدون آن، کالبدی بی جان و فاقد خیرات است.

ص: 124

1- اعلام الدین / ص 298 در این جا حضرت امام حسین علیه السلام به مطلبی وجدانی تذکار داده اند. معاویه نیز از آن جا که دارای حجّت باطنی عقل، بوده چنین واکنشی نشان داده است اما در عمل، معاویه طبق حجّت عمل نمی کرد و تیزهوشی های او در جنایاتش برخاسته از عقل او نبود؛ بلکه نکراء و شیطنت بود. در این باره به حدیثی بنگرید که توضیح آن در فصل عقل و دین (بند 2 - 10 - 2) آمد.

2- کافی / ج 1 / ص 13 / 16.

3- درباره معنای «حکمت» در بخش دوم فصل اوّل (بحث علم و عقل) به تفصیل سخن خواهیم گفت - ان شاء الله.

(لا خَيْرَ فِي عِبَادَةِ لَا فِقْهَ فِيهَا) (1)

مجالست با حکماء کمال عقل را سبب می شود:

(جالِسِ الْحُكَمَاءِ، يَكْمُلُ عَقْلُكَ وَ تَشْرُفُ نَفْسُكَ وَ يَنْتَفِعَ عَنْكَ جَهْلُكَ).

«با حکیمان همنشین باش تا عقلت کمال یابد و نفست شریف شود و نادانی ات از تو منتفی گردد».

شرافت در مقابل دنائت است این مطلب وجدانی است که وقتی با غافلان می نشینیم، خواه ناخواه از آن ها رنگ می پذیریم و دلباخته دنیا می شویم. اما وقتی در محضر حکیمان به سر می بریم حقایق پنهان را یاد می آوریم و از گفتار و کردار آن ها به گنجینه عقل های مان دست می یابیم

1-3-3-7- تقوی و مجاهده با نفس

سید بن طاووس (رحمه الله) در کتاب سعد السعود چنین نقل می کند:

(إِعْلَمُوا وَ اسْتَيْقِنُوا أَنَّ تَقْوَى اللَّهِ هِيَ الْحِكْمَةُ الْكُبْرَى وَ النَّعْمَةُ الْعُظْمَى، وَ السَّبَبُ الدَّاعِي إِلَى الْخَيْرِ وَ الْفَاتِحُ لِأَبْوَابِ الْخَيْرِ وَ الْفَهْمُ وَ الْعَقْلُ) (2)

«بدانید و یقین کنید که تقوای خداوند همان حکمت، بزرگ نعمت سترگ سبب دعوت کننده به خیر و گشاینده درهای خیر و فهم و عقل است».

در این، بیان از تقوا به عنوان حکمت کبری و نعمت عظمی یاد شده است. تقوا

ص: 125

1- کافی/ ج 1/ ص 36/ ح 3

2- سعد السعود/ ص 39؛ این عبارات از کتابی مشتمل بر سنن ادریس علیه السلام (ترجمه شده از سریانی به عربی) نقل شده است.

شاهراهی است که خداوند برای رسیدن به خیرات و افزایش عقل و فهم قرار داده، است زیرا تقوا حجاب های، شهوت غضب و... را برطرف می کند. نکته اساسی این که تقوا، تنها راه رسیدن به خیرات است نباید توقع داشت که بدون عبور از این راه، بتوان به اهداف عالی رسید. البته تقوا با راحت طلبی سازگار نیست و به مجاهده با نفس نیاز دارد

امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید:

(جَاهِدْ شَهْوَتَكَ وَعَالِبْ غَضَبَكَ وَخَالِفْ سُوءَ عَادَتِكَ، تُزَكِّ نَفْسَكَ وَيَكْمُلُ عَقْلُكَ وَتَسْتَكْمِلُ ثَوَابَ رَبِّكَ) (1)

«با شهوت بجنگ و بر غضبت چیره شو و با عادت بدت مخالفت کن تا درون خود را پاکیزه کنی و عقلت کامل شود و پاداش خداوندگارت را کامل بخواهی».

اکنون که سخن به تقوا و اهمّیت آن رسید به نکته ای ضروری اشاره می شود: در روزگار ما نسبت به پاره ای از امور کاملاً، دینی تلقی هایی نادرست پدید آمده است که روز به روز رو به گسترش دارد. به عنوان نمونه: برخی می پندارند بی آن که به تقوا و ورع متوسّل، شوند می توانند با تساهل در پرهیز از محرّمات و ورع از شبّهات از مسیرهای جایگزین به هدف دین - یعنی سعادت اخروی - دست یابند. مثلاً گریه بر امام حسین علیه السلام را جایگزین تقوا می دانند؛ به این معنا که آدمی مجاز است هر خلافی انجام دهد و در عاشورای بعد با عزاداری بر امام حسین علیه السلام حسابش را تصفیه کند.

ص: 126

این تلقی صد در صد غلط است باید دانست که اشک ریختن بر امام حسین در اعتقاد شیعی - مانند، توبه استغفار تقوا و ورع - خود یک راه و ضابطه شرعی است. محبت زیارت ذکر مصائب اهل بیت علیهم السلام و گریه برایشان همگی از مصادیق عبادت خداست راه اصلی همان راه بندگی خداست و موارد برشمرده همه در زمره آن جای دارند دینداری نیز به تفقه نیاز دارد. کسی که تفقه دارد و بدان پایبند است، همه چیز دارد و آن که تفقه ندارد، سودی نمی برد، گرچه ظواهر دینی را رعایت کند بر مبنای همین تفقه می توان دریافت که اگر عبادتی مثل، زیارت دارای چنان آثاری است این قاعده دست در دست قواعد دیگر دارد از مهم ترین، قواعد بحث قبولی عمل است اعمال عبادی در صورتی در بارگاه الهی مقبول می افتد که از شخص متقی صادر شود:

(إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ) (1)

«خداوند، تنها و تنها از پرهیزگاران می پذیرد».

عدم تقوا، می تواند باعث حبط همه اعمال نیک گردد لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ابوذر (رحمه الله) توصیه کردند که اهتمام، تو به قبول عمل بیش از اهتمامت به خود عمل باشد.

(يَا أَبَا ذَرٍّ! كُنْ بِالْعَمَلِ بِالتَّقْوَى أَشَدَّ اهْتِمَامًا مِنْكَ بِالْعَمَلِ، فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ عَمَلٌ بِالتَّقْوَى. وَ كَيْفَ يَقْبَلُ عَمَلٌ يُتَقَبَّلُ؟ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ) (2)

«ای اباذر! برای عمل همراه با تقوا بیش از اهتمام به عمل همت، کن زیرا

ص: 127

1- مائده / 27

2- مکارم الاخلاق / ص 467

که عمل همراه با تقوا اندک نیست و چگونه عملی که قبول می شود اندک باشد؟ خداوند عزوجل می فرماید: (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ)

آری! ما در نظام اعتقادی خود به وجود باب الحسین علیه السلام- همچون ابواب سایر امامان علیهم السلام- برای ورود به بهشت سعادت واقعی یقیناً عقیده داریم اما مگر باب الحسین علیه السلام غیر از باب الله است؟ و آیا دستگاه امام حسین علیه السلام- به تعبیر شایع امروزی - خارج از قلمرو اراده و مشیت الهی یا مافوق آن است؟ خود آن بزرگواران که- ابواب الهی هستند - فرموده اند:

(إِتَّقُوا اللَّهَ وَصُوتُوا دِينَكُمْ بِالْوَرَعِ) (1)

«از خداوند پروا کنید و دین تان را با ورع نگاه دارید».

اگر می خواهیم دیندار بمانیم و نهایتاً سعادت مند گردیم راهی جز تقوا و ورع نداریم متأسفانه طبیعت ، افراد از این شاهراه و تنها راه تمایل به انحراف دارد. اما و در دین راه فرعی نداریم راه اصلی را اهل بیت علیهم السلام خود به ما نمایانده اند چاره ای جز پیمودن آن نداریم اگر چنین نیست پس این همه تأکیدات فراوان و هشدارهای بزرگ از جانب خود اهل بیت علیهم السلام برای چیست و برای کیست؟ اندکی نهج البلاغه امیرالمؤمنین علیه السلام را ورق بزنیم و در کلام آتشین ایشان در دعوت به عمل و تقوا و پایبندی به دین ژرف بنگریم ببینیم که حضرتش چگونه از مرگ معاد، ثواب و عقاب و تنها راه - یعنی عمل - سخن گفته اند:

(الْعَمَلُ الْعَمَلُ، ثُمَّ النَّهَايَةُ النَّهَايَةُ، وَالْإِسْدَ تِقَامَةُ الْإِسْدَ تِقَامَةً، ثُمَّ الصَّبْرُ الصَّبْرُ، وَالْوَرَعُ الْوَرَعُ إِنَّ لَكُمْ نَهَايَةً فَانْتَهُوا إِلَى نَهَايَتِكُمْ. وَإِنَّ لَكُمْ عِلْمًا فَاهْتَدُوا

ص: 128

يَعْلَمِكُمْ. إِنَّ لِلْإِسْلَامِ غَايَةً، فَانْتَهُوا إِلَى غَايَتِهِ. أَخْرَجُوا إِلَى اللَّهِ مِمَّا افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَقِّهِ وَبَيْنَ لَكُمْ مِنْ وُظَائِفِهِ. أَنَا شَاهِدٌ لَكُمْ وَحَجِيحٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْكُمْ) (1)

«ملازم عمل، باشید سپس مراقب عاقبت باشید استقامت بورزید شکیبایی به خرج دهید و ورع داشته باشید به راستی شما را نهایتی است پس خود را بدان. برسانید و برای شما نشانه ای است اینک از نشانه خود هدایت بپذیرید و اسلام را غایتی است، پس به غایت آن برسید از عهده حقی که خداوند بر شما واجب ساخته و از وظائف الهی که برای تان تبیین کرده به سوی (رضا و خشنودی) خداوند به درآید. من شاهد بر شمایم و در روز قیامت از جانب شما، حجت و دلیل می آورم.»

توجه به نکته اخیر - خصوصاً در امر تربیت نوجوانان و جوانان - اهمیّت بسیار دارد. باید بستر رشد آنان را به گونه ای فراهم آوریم که نظام قواعد حاکم بر دین را یکپارچه و بی نقص دریابند و آن را مبنای عمل خویش قرار دهند. یک مبلغ دینی اگر با جامع نگری، بنای بلند تقّه دینی را به شنوندگان عرضه نکند، در حقّ آنان خیانت کرده است. آیا منصفانه است که برای مستمعی که فقط در روزهای تاسوعا و سلام عاشورا پای صحبت خطیبی می نشیند تنها از شفاعت و آثار محبّت اهل بیت علیهم السلام سخن بگوییم؛ اما نگوییم که در چه صورت این آثار شامل حال افراد می شود؟ کسی که از این جنبه ها آگاهی دارد باید آن ها را بگوید: مثلاً بگوید آری اشک بر امام حسین علیه السلام آدمی را پاک می سازد اما بازگشت به گناه پلیدی را به جای پاکی

ص: 129

می. آورد یا مثلاً بگوید: اگر حق مردم به گردن انسان، است، اطمینان به قبولی زیارت نباید داشته باشد این ها را باید گفت و از خوشامد یا کراهت دیگران نباید هراسید زیرا:

(ما أَخَذَ اللَّهُ عَلَى أَهْلِ الْجَهْلِ أَنْ يَتَعَلَّمُوا، حَتَّى أَخَذَ عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ أَنْ يُعَلِّمُوا) (1)

«خداوند تا از اهل علم پیمان نگرفت که آموزش دهند، از اهل جهل عهد نگرفت که بیاموزند».

مناسب است که به جملاتی از خطابه فقیه بزرگ و عالم گران قدر عالم تشیع، مرحوم آیت الله حاج شیخ جعفر شوشتری (قدس سره)، که آن را در روز تاسوعای حسینی ایراد کرده اند توجه کنیم تا میزان اهتمام علمای ربّانی را به بیدار کردن مردم در مناسبت های ویژه مذهبی بهتر بدانیم ایشان سخنان خود را چنین آغاز نموده اند:

«امروز نمی دانم بر مصیبت های خودمان گریه کنیم که نزدیک است هلاک مان، کند یا بر مصیبت های مظلوم کربلا سید الشهداء در دعا می خوانی: (اللَّهُمَّ عَظُمَ بَلَايِي وَافْرَطَ بِي سُوءُ حَالِي) (2) (3)

وقتی که آب دیده بر مصائب اهل بیت علیهم السلام جاری می شود، زنگارهای دل بر می گیرد و آمادگی فراهم می. شود آن گاه باید مبلغ دینی تذکر دهد که امام حسین علیه السلام سفینه النجاة، است ولی ما هم وظیفه ای داریم. تقوا نیز سفینه نجات است. ما که در دریای نفسانیات در حال غرق شدن، هستیم باید دست و پای بزنیم

ص: 130

1- نهج البلاغه / ص 559

2- فقره ای از دعای کمیل

3- فوائد المشاهد / ص 525

داشته و خود را به این کشتی برسانیم رشته استوار، الهی از آسمان هدایت تا زمین ضلالت آویخته است و باید بدان چنگ زنییم مجالس ذکر امامان معصوم علیهم السلام نیز علاوه بر موضوعیتی که دارد - و البته ضابطه مند به همان قواعد قبولی عمل است - باید دارای طریقت برای نجات هم باشد و انسان را از غفلت به در آورد و پیوند واقعی و همیشگی عملی با اهل بیت علیهم السلام ایجاد کند. البته در این بحث، باید به این نکته ضروری تذکار داد که ممکن است کسانی خارج از ضوابط اعلام شده مشمول فضل الهی و عنایت معصومین علیهم السلام قرار گیرند شواهد نیز تحقق آن را نشان دهد. اما این دلیل نمی شود که وظیفه ما در تلاش برای کسب تقوا و ورع تغییر کند. بلکه قاعده، اصلی همان است که گفتیم ما طبق قاعده باید تقوا و ورع باشیم و البته با وجود، آن همواره به فضل الهی امیدوار باشیم.

درباره حقیقت فضل و رابطه آن با ثواب و عقاب الهی در مقابل وعده و وعیدهای، او به اختصار باید گفت: مشمول فضل خدا قرار گرفتن خود سنتی از سنت های الهی، است مانند ثواب و عقاب اعمال اما باید توجه کرد که مفهوم، فضل رابطه ای با پاداش اعمال ندارد یعنی کسی از فضل الهی نباید چنین توقع و تلقی داشته باشد که در مقابل عمل، بندگان شامل حال آنان می شود. آری، وظائف را باید انجام داد اما باید دانست که همواره ممکن است خارج از ضابطه ثواب و عقاب، اعمال فضلی شامل حال کسی بشود به طور کلی، فضل بودن فضل، چنین اقتضا می کند که نمی توان کسی را مستحق آن دانست فرض استحقاق نسبت به فضل با ماهیت و حقیقت آن ناسازگار است اما نکته مهم ابهامی است که در مقام تشخیص مصداق فضل وجود دارد ما خبر نداریم که فضل الهی چه زمانی و به چه میزانی، شامل حال چه کسی می شود همین عدم اطلاع انسان را در میانه خوف و

رجا معلق نگاه می دارد لذا کسی که اهل عمل، است نباید به واسطه اعمالش دچار عجب شود بلکه باید بداند آن چه که انجام می دهد به توفیق الهی بوده است. آن گاه همواره نگران قبولی عملش باشد و حتی به عمل خود اتکاء و اتکال نکنند. انسان همواره باید چونان امام العارفين حضرت زین العابدین علیه السلام، با خدای خویش نجوا کند و سر دل هویدا سازد که:

(یا مُفْضِلُ لَسْتُ أَتَكَلُّ فِي النَّجَاةِ مِنْ عِقَابِكَ عَلَى أَعْمَالِنَا، بَلْ بِفَضْلِكَ عَلَيْنَا، لِأَنَّكَ أَهْلُ التَّقْوَى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ) (1)

«ای فضل کننده! در نجات از عقاب، تو بر کردارهای مان اعتماد ندارم بلکه (اعتمادم) به فضل تو بر، ماست زیرا که تو اهل تقوا و اهل آمرزشی.»

پس باید عقاب و ثواب را جدی گرفت و اهل عمل، بود، اما در عین حال باید دانست که نقاط ضعف اعمال ما - با وجود همه اهمی که به خرج می دهیم - بسی بیش تر از نقاط قوت آن است. با این اعتقاد باید نهایت کوشش را در مقام عمل انجام داد و با این، وجود نباید چنین پنداشت که از عهده عبادت - آن گونه که سزاوار معبود است - برآمده ایم به عبارت دیگر نباید خود را از حد تقصیر خارج بدانیم امام کاظم علیه السلام به یکی از فرزندان شان می فرماید:

(یا بُنَيَّ! عَلَيْكَ بِالْجِدِّ لَا تُخْرِجَنَّ نَفْسَكَ مِنْ حَدِّ التَّقْصِيرِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ طَاعَتِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبَدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ) (2)

«فرزندم! بر تو باد به کوشش (در عین حال) خود را از حد تقصیر در

ص: 132

1- مصباح المتعبد / ص 585

2- کافی / ج 2 ص 172 / ح 1

عبادت خداوند عزوجل و طاعت او خارج مساز (همواره خود را در مسیر عبادت و اطاعت مقصّر، بدان) زیرا که، خداوند آن گونه که سزاوار است عبادت نمی شود».

1-3-4- خوراکی ها و تقویت عقل

خداوندی که عقل را آفریده است و بهره های مختلفی از آن را به افراد بشر عطا می کند قادر است این بهره را از طریق اسباب گوناگون افزون کند. از جمله آن اسباب و عوامل می تواند اموری مربوط به بدن و جسم انسان باشد. مثلاً خوراک انسان می تواند در میزان بهره عقلی او اثر گذارد در احادیث اهل بیت علیهم السلام، برخی خوردنی ها را مایه تقویت دماغ و تشدید عقل دانسته اند. از جمله:

1-4-3-1- دهن (روغن)

(الدَّهْنُ يُلَيِّنُ الْبَشْرَةَ وَيَزِيدُ فِي الدِّمَاغِ) (1)

«روغن پوست را نرم می کند و بر (نیروی) مغز می افزاید».

1-4-3-2- دباء (کدو)

رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

(يَا عَلِيُّ عَلَيْكَ بِالدَّبَاءِ، فَكُلْهُ، فَإِنَّهُ يَزِيدُ فِي الدِّمَاغِ وَالْعَقْلِ) (2)

ص: 133

1- امیرالمؤمنین علیه السلام، کافی ج 6 / ص 519 / ح 1

2- کافی ج 2 / ص 371 / ح 7

«ای علی! بر تو باد به کدو آن را بخور که بر (نیروی) مغز و عقل می افزاید».

1-3-4-3-گلایی

(عَلَيْكُمْ بِالسَّفَرِجَلِ، فَكُلُوهُ، فَإِنَّهُ يَزِيدُ فِي الْعَقْلِ وَالْمُرُونَةِ) (1)

«بر شما باد به گلایی آن را بخورید که عقل و جوانمردی را می افزاید».

1-4-4-3-کرفس

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

(عَلَيْكُمْ بِالْكَرْفَسِ، فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ شَيْءٌ يَزِيدُ فِي الْعَقْلِ فَهُوَ هُوَ) (2)

«بر شما باد به (خوردن) کرفس که اگر چیزی بر عقل بیفزاید همان است.»

1-5-4-3-لبان (کندر)

(عَلَيْكُمْ بِاللُّبَانِ فَإِنَّهُ... يَزِيدُ الْعَقْلَ وَيُدَكِّي الدَّهْنَ وَيَجْلُو البَصَرَ وَيُذْهِبُ النِّسيانَ) (3)

«بر شما باد به کندر که... بر عقل می، افزاید ذهن را می افروزد دیده را روشنی می بخشد و فراموشی را از بین می برد».

ص: 134

1- محاسن / ج 2 / ص 550

2- طبّ النبي صلی الله علیه و آله / ص 31

3- بحار الانوار / ج 73 / ص 321

امام صادق علیه السلام فرمودند:

(الْخَلُّ يَشُدُّ الْعَقْلَ) (1)

«سرکه، عقل را می افزاید»

1-3-4-7-آب

ابو طیفور مُتَطَبِّبٌ می گوید که خدمت امّام کاظم علیه السلام رسیدم و ایشان را از نوشیدن آب نهی کردم فرمودند:

(وَمَا بَأْسٌ بِالْمَاءِ وَهُوَ يُدِيرُ الطَّعَامَ فِي الْمَعِدَةِ وَيُسَكِّنُ الْغَضَبَ وَيَزِيدُ فِي اللَّبِّ) (2)

«و آب اشکالی ندارد؛ که (آب) غذا را در معده می چرخاند و غضب را فرو می نشاند و بر عقل می افزاید»

1-3-5-درخواست عقل کامل از خداوند متعال

مواردی که تا این جا ذکر شد بنابر سنّت الهی عقل را می افزایند ولی تا خداوند، نخواهد هیچ یک اثر بخش نخواهند بود چرا که «مسبّب الاسباب» اوست. لذا باید به فضل و اعطای الهی امید داشت و از او فهم و عقل خواست چنان که امام سجّاد علیه السلام به درگاه خداوند حکیم عرضه می دارند:

ص: 135

1- کافی ج 2 ص 329 / ح 2

2- کافی ج 6 / ص 381 / ح 2

(اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي عَقْلاً - كاملاً - وَعَزْماً ثاقباً وَ لُبّاً راجحاً وَقَلْباً ذَكِيّاً وَعِلْماً كَثِيراً وَأَدباً بارِعاً، وَاجْعَلْ ذَلِكَ كُلَّهُ لِي وَلَا تَجْعَلْهُ عَلَيَّ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ) (1)

«خدایا! مرا عقلی کامل و عزمی والا و مغزی برتر و قلبی تیز و علمی بسیار و ادبی برجسته روزی کن و این همه را به نفع من قرار بده و به ضرر من قرار مده؛ به رحمتت ای مهربان ترین مهربانان».

آخرین درخواست امام علیه السلام جالب توجه و در خور تأمل است. باید از خداوند، عقل کامل و علم بسیار بخواهیم در عین حال باید بخواهیم که آن را «به ضرر ما» قرار ندهد. علمی که بدان عمل نشود و بال صاحبش خواهد بود و حجت بر اوست. (2) لذا باید توفیق عمل به علم را نیز از خدا بخواهیم. درباره موضوع علم و عمل ان شاء الله در مباحث آینده سخن خواهیم گفت.

علامه بر عقل کامل و قلب، ذکی باید همواره از خداوند بخواهیم که قلب های مان دچار زیغ (کژی) بعد از هدایت نگردد و این درخواست، شیوه صالحان است؛ به ویژه با علم به این حقیقت که قلب ها همواره در معرض خطر مرگ است

امام کاظم علیه السلام در سفارش نامه جاودانه خود به هشام بن حکم فرمودند:

(یا هشام إِنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَعَزٌّ حَكِيٌّ عَنْ قَوْمٍ صَالِحِينَ أَنَّهُمْ قَالُوا: (رَبَّنَا لَا تُزِعْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) حِينَ عَلِمُوا أَنَّ الْقُلُوبَ تَزِيغُ وَتَعُودُ إِلَى عَمَاهَا وَرَدَاهَا) (3)

ص: 136

1- مصباح کفعمی / ص 63.

2- درباره تعبیر «حجت بر» در بحث حجیت عقل سخن گفتیم.

3- تحف العقول / ص 387.

«ای هشام! خداوند - جلّ و عزّ - درباره قومی شایسته حکایت کرد که دانستند دل ها به کژی می رود و به ناینایی و هلاکتش باز می گردد از این رو: گفتند: (رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) (1) (ای خداوندگار ما! دل های مان را بعد از این که هدایت مان کردی کژ مساز و از جانب خود ما را رحمتی ببخش که تو بسیار بخشنده ای).

1-3-6- ظهور امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و تکمیل عقول بندگان

امام عصر علیه السلام علاوه بر زدودن زنگار ظلم از چهره گیتی، حجاب های ظلمانی آدمیان را نیز بر خواهند گرفت به برکت و یمن وجود حضرتش - که سرسلسله عاقلان عصر است - عقل انسان ها کامل می شود.

امام باقر علیه السلام می فرمایند:

(إِذَا قَامَ قَائِمُنَا، وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ، فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَّلَتْ بِهِ أَحْلَامَهُمْ) (2)

«هنگامی که قیام کننده (از) ما (اهل بیت علیهم السلام) قیام کند خداوند دست او را بر سرهای بندگان قرار می دهد آن گاه بدان عقل های آن ها را گرد می آورد و عقل های ایشان (3) بدان کامل می شود».

این گوهر تابناک الهی که با دست مبارک خویش عقول انسان ها را کامل می سازد

ص: 137

1- آل عمران / 8.

2- کافی / ج 1 / کتاب العقل و الجهل / ح 21 .

3- «احلام» جمع «حلم» (به کسر) به معنای عقل است

اکنون زنده و غائب است. ایشان هم اینک نیز بر احیای دل های مرده و اکمال عقل های ناقص تواناست. پس به آبروی ایشان خدای را قسم می دهیم که ما دورافتادگان از محضر آن حجت الهی را با دست آن حضرت- که یدالله است - به او نزدیک سازد تا در هنگامه ظهورش این همه شرمسار لطف و مرحمت او نگردیم.

در پایان این بخش همنوا با همه منتظران آن امام غائب غریب، دست دعا به درگاه خداوند بر می آریم و عرضه می داریم:

(اللَّهُمَّ فَأَحْيِ بَوْلِيكَ الْقُرْآنَ، وَارِنَا نُورَهُ سَرْمَدًا لَا لَيْلَ فِيهِ، وَ أَحْيِي بِهِ الْقُلُوبَ الْمَمَيَّتَةَ، وَاشْفِ بِهِ الصُّدُورَ الْوَعِيْرَةَ وَاجْمَعْ بِهِ الْأَهْوَاءَ الْمُخْتَلِفَةَ عَلَى الْحَقِّ... (1))

«خدایا! به دست ولی خود قرآن را زنده کن و به ما نور او را جاودانه بنما که شبی در آن نباشد و به او دل های مرده را زنده ساز و سینه های کینه توز را به سبب او درمان کن و هواهای گوناگون را بر (محور) حق گردآور...»

ص: 138

اشاره

فصل 1 - عقل و علم

فصل 2 - عقل و فکر

ص: 139

در مباحث، پیشین درباره رابطه علم و عقل به این مقدار بحث شد که عقل نوعی علم است در این فصل برآینم تا به، تفصیل درباره علم و رابطه آن با عقل سخن بگوییم بحث را از حدیث سترگی آغاز می کنیم که «عنوان بصری» از امام صادق علیه السلام نقل کرده است قصه شرفیابی او به محضر حضرتش - به نوبه خود - شنیدنی است. او - که پیرمردی نود و چهار ساله بود - می گوید:

«سال ها نزد مالک بن انس آمد و شد می کردم. وقتی که جعفر صادق علیه السلام به مدینه آمد به نزد ایشان رفتم دوست داشتم که آن چه را که از مالک (علم) برگرفتم از ایشان نیز بگیرم. روزی به من فرمود:

«من مردی هستم که مرا می طلبند. با این حال در هر ساعتی از لحظات شب و روز، وژدهایی دارم (1) پس مرا از ورودم باز مدار و از مالک بگیر و نزد او برو همان گونه که (پیش از این) نزد او می رفتی».

ص: 143

1- «ورد» در لغت به معنای جزئی از قرآن است که انسان آن را قرائت کند: «التَّصْيِبُ مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ يَجْزِيهِ عَلَى نَفْسِهِ اجْزَاءً: فَيَقْرُؤُهُ وَرَدًّا وَرَدًّا.» (کتاب العین / ج 8 / ص 65) بدیهی است که منظور از، ورد در کلام حضرت ورد و ذکر صوفیانه نیست که انسان را از وظایف فردی و اجتماعی عقلی و شرعی باز می دارد و او را به بی عملی می راند چنان که در سیره ائمه علیهم السلام آمده، آن ها اهل تلاش حتی برای تأمین معاش بوده اند و همواره از بی عملی های صوفیان نهی می کرده اند.

من از این (سخن) غمین گشتم و از نزد او برون رفتم و پیش خود گفتم: «اگر خیری در من می یافت از آمد و شد به نزدش و برگرفتن از او باز نمی داشت.» به مسجد پیامبر صلی الله علیه و اله داخل شدم و بر او سلام کردم. سپس فردا به روضه (مطهره نبوی) بازگشتم در آن دو رکعت نماز گزاردم و عرضه داشتم: «ای خدا! ای خدا! از تو می خواهم که قلب جعفر را بر من عطف سازی و آن چه را که مایه اهتداء من به صراط مستقیم توست از علم او نصیبم کنی.» به خانه ام غمگنانه برگشتم و دیگر به نزد مالک بن انس، نرفتم به خاطر محبتی از جعفر که قلبم را لبریز ساخته بود. جز برای نماز واجب از خانه ام خارج نشدم تا این که صبرم به سرآمد. چون سینه ام به تنگ، آمد نعلین به پا کردم ردا بر تن افکندم و آهنگ جعفر کردم این بعد از آن بود که نماز عصر را خوانده بودم. وقتی به در خانه او، رسیدم اجازه خواستم خادم ایشان بیرون آمد و گفت: «حاجتت چیست؟» گفتم: «سلام دادن بر شریف.»

گفت: «او در مصلائی خود به نماز ایستاده است.» مقابل در منزلش ایستادم. اندکی درنگ نکرده بودم که خادمی بیرون آمد و گفت: «به برکت خدا داخل شو.» وارد شدم و بر او سلام کردم سلام را پاسخ گفت و فرمود:

«بنشین، خداوند تو را بیامرزد»

نشستم. لحظه ای سر به سکوت به زیر انداخت سپس سر بلند کرد و فرمود:

«کنیه ات چیست؟» عرض کردم: «ابو عبدالله» فرمود:

ص: 144

«خداوند، کنیهات را ثابت گرداند و توفیقت دهد. ای ابا عبدالله! خواسته ات چیست؟»

نزد خود گفتم: «اگر از زیارت و سلام (بر) او برای من بهره ای غیر از این دعا، نبود (باز هم) بسیار بود».

سر بلند کرد و فرمود: «خواسته ات چیست؟»

عرض کردم: «از خداوند خواستم که قلبت را بر من عطوف سازد و مرا از علمت روزی دهد و امیدوارم که خداوند درباره آن شریف آن چه را از او خواستم اجابت کند».

ایشان فرمودند:

(یا ابا عبد الله! لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعَلُّمِ، إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَّعُجُّ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ) (1)

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

درباره معنای عبارت «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعَلُّمِ» در دفتر اول به تفصیل توضیحاتی آمد. اما در توضیح دومین عبارت باید گفت که علم نوری است که در قلب می افتد؛ قلب کسی که اراده خداوند بر هدایت او تعلق گرفته باشد درباره معنای این عبارت می توان دو احتمال مطرح کرد:

اول آن که خداوند وقتی بخواهد کسی را هدایت کند نور علم را در دل او قرار می دهد یعنی به او علم می دهد و قلبش را نورانی می سازد، خواه او این هدایت را

ص: 145

بپذیرد و به علمش ترتیب اثر، دهد خواه هدایت را رد کند بر مبنای این احتمال کسی که هدایت را نپذیرفته یعنی «مهتدی» نگردیده می تواند مشمول این عبارت باشد چنین کسی علم یافته و حجّت بر او اتمام گشته است از این، پس اوست و عمل اختیاری اش

احتمال دوم آن که مراد از کسی که خدا هدایت او را خواسته است- در این عبارت به طور خاص - همان کسی باشد که هدایت را بپذیرد و مهتدی. گردد (1) این احتمال با توجه به فضای حدیث - بویژه در بیانات بعدی امام علیه السلام- نسبت به احتمال نخست راجح است. توضیح آن که: به یک معنا، هر کشفی از واقع، مصداقی از عالم شدن، است و علم هم نور می باشد خواه شخص آن را قبول خواه رد کند. اما وقتی در فرهنگ آیات و روایات «علم» به کار برده می شود و نوعی بار ارزشی دارد؛ منظور همان علمی است که شخص به ندای آن پاسخ می دهد و آن را قلباً می پذیرد. همین پذیرش قلبی نوعی عمل به علم است.

عالم حقیقی کسی است که به علمی که یافته عمل می کند، (2) و اگر نه اصطلاحاً جاهل، است گرچه حجّت بر او تمام گشته باشد. در قرآن می فرماید:

(إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) (3)

«از بندگان خدا فقط، عالمان از خداوند خشیت دارند».

ص: 146

1- از قرائن مؤید این احتمال همان مسألت عنوان بصری از خداوند است که ترجمه آن در قصّه شرفیابی او آمد: أَسْأَلُكَ يَا اللَّهُ يَا اللَّهُ أَنْ تَعْطِفَ عَلَيَّ قَلْبَ، جَعْفَرٍ وَ تَرْزُقَنِي مِنْ عِلْمِهِ مَا أَهْتَدِي بِهِ إِلَى صِرَاطِكَ الْمُسْتَقِيمِ». پس قصد او علمی بوده است که منتهی به اهتداء او شود

2- امام صادق علیه السلام فرمودند: (الْعِلْمُ مَفْرُوعٌ إِلَى الْعَمَلِ. فَمَنْ عَلِمَ عَمِلَ وَالْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ، فَإِنْ أَجَابَهُ وَإِلَّا أَرْتَحِلَ عَنْهُ) (کافی /

ج 1 / ص 44 / ح 2)

3- فاطر / 28

امام صادق علیه السلام درباره این آیه فرمودند:

(يَعْنِي بِالْعُلَمَاءِ مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ. وَ مَنْ لَمْ يُصَدِّقْ فِعْلُهُ قَوْلَهُ، فَلَيْسَ بِعَالِمٍ) (1)

«مقصود (خداوند) از علماء کسانی است که کردار آن ها گفتارشان را تأیید کند و هر کس که کردارش گفتارش را تصدیق نکند عالم نیست».

این است معنای علمی که با خشیت از خداوند همراه است. عبارت «فلیس بعالم» بدین معنا نیست که چنان شخصی هیچ آگاهی و اطلاعی ندارد بلکه مقصود از عالم، نبودن همان عامل نبودن به علم. است پیشتر درباره «عقل» هم بدین نکته اشاره کردیم که در بسیاری از بیانات معصومین علیهم السلام، عاقل یعنی کسی که به عقل خویش پایبند است و در غیر این صورت جاهل است (2) شخص می تواند عالم - به معنای عام آن - باشد ولی جهل ورزد که همین جهل، مایه قتل اوست:

(رُبَّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ، وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لَا يَنْفَعُهُ) (3)

«چه بسا عالمی که جهلش او را کشته است در حالی که علم همراه او سودی به او نمی رساند.»

امام کاظم علیه السلام می فرماید:

(يا هشام! إِنَّ كُلَّ النَّاسِ يُبْصِرُ الثُّجُومَ، وَ لَكِنْ لَا يَهْتَدِي بِهَا مِنْهُمْ إِلَّا مَنْ يَعْرِفُ مَجَارِيَهَا وَ مَنَازِلَهَا. وَ كَذَلِكَ أَنْتُمْ تَدْرُسُونَ الْحِكْمَةَ، وَ لَكِنْ لَا يَهْتَدِي بِهَا مِنْكُمْ

ص: 147

1- کافی / ج 1 / ص 36 / ح 2.

2- (العاقِلُ مَنْ صَدَّقَ أَقْوَالَ أَعْمَالِهِ) (غرر الحکم / ح 4065)

3- نهج البلاغه / ص 487 / حکمت 107

«ای هشام! همهٔ مردم ستارگان را می بینند اما به آن ها هدایت نمی یابند مگر کسانی که مجاری و منازل آن ها را می شناسند. و شما نیز این گونه اید: حکمت را می آموزید اما کسی از شما هدایت نمی یابد، مگر آن که بدان عمل کند».

از تشبیه زیبای حضرت کاظم علیه السلام به صراحت در می یابیم که ممکن است بسیاری افراد هدایت شوند و حقیقت را ببینند اما تا زمانی که آن را به کار نیندند مهتدی نمی گردند.

به هر حال علم نوری است که در قلب آدمی جای دارد و به وسیله آن انسان هدایت می گردد. حال باید دید که منبع این نور کجاست؟ از کدام روزن می تابد و دل را روشن می سازد؟

1-1-2- منبع نور علم

چهارده معصوم علیهم السلام، نور علم را به طور کامل واجدند. نور علم از قلوب مقدّس آنان بر دیگران می تابد. تصریحات فراوانی بر این حقیقت دلالت دارند که در این جا به برخی از آن ها اشاره می شود.

در کتاب بصائر الدرّجات جزء دوم باب، اوّل در نه روایت، وصف «مَعْدِنِ الْعِلْمِ» برای اهل بیت علیهم السلام به کار رفته است. از این تعبیر عمیق، در می یابیم که علم، اساساً از این سرچشمه می تراود و هیچ گوهر معرفتی نیست که از این معدن استخراج

ص: 148

نشده باشد. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده اند:

إِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، أَهْلُ بَيْتِ الرَّحْمَةِ وَ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَ مَوْضِعُ الرِّسَالَةِ وَ مُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ. (1)

«ما اهل بیت خاندان رحمت درخت نبوت جایگاه رسالت محل آمد و شد فرشتگان و معدن علم هستیم.»

همچنین در وصف آن، خاندان تعبیر «خزنة علم الله» آمده، چنان که امام صادق علیه السلام فرمودند:

(نَحْنُ وِلَاةُ أَمْرِ اللَّهِ وَ خَزَنَةُ عِلْمِ اللَّهِ وَ عَيْبَةُ وَحْيِ اللَّهِ) (2)

«ما والیان امر خدایم و خازنان علم خدا و رازدانان وحی خدا.»

(فَنَحْنُ حُجْبُ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ وَ شُهَدَاؤُهُ فِي خَلْقِهِ وَ أَمَاؤُهُ وَ خَزَانُهُ عَلَى عِلْمِهِ) (3)

«پس ماییم حجت های الهی در بندگانش شاهدان او در آفریدگانش امینان او و خازنان او بر علمش.»

کلمه «خزان جمع خازن است به معنای نگاهبان و ذخیره کننده و پوشاننده:

(خَزَنَ الشَّيْءَ ... أَحْرَزَهُ وَ جَعَلَهُ فِي خِزَانَةٍ ... وَ خَزَنَ الْمَالَ: غَيَّبَهُ وَ خَزَنَتُ السِّرَّ : ... كَتَمْتُهُ) (4)

ص: 149

1- بصائر الدرجات / ص 56 / ح 1.

2- همان / ص 105 / ح 8 (نیز کافی / ج 1 ص 192 / ح 1)؛ عیبه یعنی کیسه چرمی.

3- بصائر الدرجات / ص 61 / ح 4.

4- «خَزَنَ الشَّيْءَ ... آن را در حرز و گنجینه ای قرار داد... وَ خَزَنَ الْمَالَ: آن را پنهان کرد وَ خَزَنَتُ السِّرَّ ... آن را مخفی کردم» لسان العرب

ج 13 / ص 139

اهل البيت عليهم السلام، معدن علم الهی هستند اما اسرار این علم را نگاه می دارند. پس اگر کسی جواهر علوم ایشان را بجوید باید از آن بزرگواران اذن ورود به آن معدن بخواهد تا باب علم را بر روی او بگشایند.

در برخی روایات «مردمان» به گروه هایی تقسیم شده اند بر اساس رابطه ای که با علم دارند در این میان تنها آل محمد عليهم السلام را لایق اتصاف به صفت «عالم» دانسته اند؛ چنان که امام صادق علیه السلام می فرماید:

(يَعْدُو النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ: عَالِمٍ وَ مُتَعَلِّمٍ وَ غُتَاءٍ. فَتَحْنُ الْعُلَمَاءُ، شِيعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ، وَ سَائِرُ النَّاسِ غُتَاءٌ) (1)

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

در معنای «غطاء» گفته اند:

«غطاء به ضمّ و مد: آن چه که بر روی سیل حمل می شود، مانند کف و چرک و غیر آن» (2)

اهل بیت عليهم السلام به تعلیم الهی عالم گشته اند و به تعلّم از غیر خداوند نیاز ندارند مردمان دیگر، اگر در علم و عمل از ایشان پیروی کنند در مسیر علم آموزی و نیل به نجات قرار گرفته اند (که صفت «متعلم» برازنده آنان است) و اگر چنین نباشند، به خس و خاشاک و کف روی سیل می مانند وجه، شبه در آن است که غیر دو گروه

ص: 150

1- کافی / ج 1 / ص 34 / ح 4

2- «الغطاء بالصّمّ والمدّ: ما یجیء فوق السّیلِ ممّا یحمّلُ مِنَ الرّبذِ والوسخِ و غیره.» (مجمع البحرین / ج 1 / ص 312)

عالم و متعلم به تحریک شهوات نفسانی و تسویل های شیطانی، بی هدف به این سو و آن سو می روند و پایان کارشان معلوم نیست
امیرالمؤمنین علیه السلام این گروه را همانند مگس های، پست دانسته اند و وجه شبه را به نیکوترین وجه نمایانده اند:

(یا کُمَيْلُ احْفَظْ عَنِّي مَا اَقُولُ لَكَ. النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: عَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلٰى سَبِيْلِ نَاةٍ، وَ هَمَّجٌ رَعَاخٌ، اَتَّبَعُ كُلُّ نَاعِقٍ، يَمِيلُوْنَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ، لَمَّ
يَسْتَضِيُّوْا بِنُوْرِ الْعِلْمِ، وَ لَمَّ يَلْجِثُوْا اِلَى رُكْنٍ وَثِيْقٍ) (1)

«ای کمیل! آن چه را برایت می گویم از من فراقیر مردم بر سه گروه اند:

عالم ربّانی متعلم در راه نجات مگس های پست که هر بانگ زننده ای را پیروی کنند با هر بادی به این سو و آن سو می شوند از نور علم
پرتو نگرفته اند و به پایه ای محکم پناه نبرده اند».

ظاهراً در حدیث اخیر منظور از عالم ربّانی کسی جز ائمه معصومین علیهم السلام نیست.

امیرالمؤمنین علیه السلام به جناب سلمان (رحمه الله) می فرماید:

(یا سلمان! أما قرأت قول الله عز وجل، حيث يقول: عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول؟)

«ای سلمان! آیا کلام خدای عزوجل را نخوانده ای آن جا که می فرماید:

(عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول؟) (2)

سلمان پاسخ داد:

«بلی یا امیرالمؤمنین».

ص: 151

1- خصال / ج 1 / ص 186

2- جن / 26 / 27

«آری ای امیر مؤمنان»

حضرت فرمودند:

«أَنَا ذَلِكَ الْمُرْتَضَى مِنَ الرَّسُولِ الَّذِي أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَيَّ غَيْبِهِ. أَنَا الْعَالِمُ الرَّبَّانِيُّ» (1)

«منم آن برگزیده از رسول که خدای عزوجل او را بر غیب خویش آگاه نموده است. منم عالم ربّانی» (2)

در بخشی از کلام جاودانه امام کاظم علیه السلام به هشام - که متن کامل و توضیح آن در ادامه خواهد آمد - می خوانیم:

«وَلَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمِ رَبَّانِي» (3)

«و علمی نیست مگر (آن چه) از عالم ربّانی (نشأت گرفته باشد)».

اگر در پی علم حقیقی هستیم، باید از این عالمان ربّانی بخواهیم نور، علم تنها از خاندان نبوت و امامت ساطع می شود. امام صادق علیه السلام به سلمة بن کهیل و حکم بن عتیبه فرمودند:

«شَرِّقًا وَغَرْبًا لَنْ تَجِدَا عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ» (4)

«به شرق و غرب روید، علم صحیحی نمی یابید مگر آن چه از نزد ما اهل بیت خارج می شود».

در این حدیث، صفت «صحیح» برای «علم» بکار رفته است. علم اگر حقیقتاً

ص: 152

1- بحار الانوار / ج 42 / ص 52

2- در تفسیر فرات ذیل همین آیات از امام باقر آمده است: «یعنی علی المرتضی من رسول الله صلی الله علیه و آله و هو منه»: «یعنی علی مرتضی از رسول خداست و پیامبر نیز از اوست». (تفسیر فرات / ص 511)

3- کافی ج 1 / ص 17 / 12

4- بصائر الدرجات / ص 10.

علم باشد، کشف از واقع می کند و صحیح است لذا کلمه «صحیح» صفت تأکیدی است. این صفت «علم» را از «علم نما» (آن چه توهم می شود علم است) تفکیک می کند هر چه به راستی علم است از این خاندان جاری می شود و مابقی جهل است. این نکته به تواتر در احادیث به چشم می خورد ابو بصیر نقل می کند که امام باقر علیه السلام اما درباره حکم بن عتیبه فرمود:

(فَلْيَذْهَبِ الْحَكْمُ يَمِينًا وَ شِمَالًا فَوَاللَّهِ لَا يُوجَدُ الْعِلْمُ إِلَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَزَلَ عَلَيْهِمْ جَبْرَائِيلُ) (1)

«حکم (بن عتیبه) به راست و چپ برود؛ قسم به خدا، علم یافت نمی شود مگر نزد اهل بیتی که جبرئیل بر آن ها فرود آمده است.»

امام باقر علیه السلام قسم جلاله یاد می کنند و با تأکید «لا» و «آلا»، بیان می دارند که علم در اهل بیت و حی منحصر است و کدامین تأکید بالاتر از این؟ باز هم تأکیدی دیگر:

(كُلُّ مَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ باطلٌ) (2)

«هر آن چه از این خانه (بیت وحی) خارج نگشته باشد، باطل است.»

آری اگر کلام حقی در سخن کسی یافت شود جز از آن سرچشمه زلال جاری نگشته است خواه گوینده آگاه خواه غافل از آن باشد. هر مطلب صحیح و حقی (خصوصاً در معارف دینی) بالاخره ریشه ای در سخنان اهل بیت علیهم السلام دارد و آن ها -ولو به به صورت اشاره - آورده اند بنابراین مطالبی که ریشه در کلام حکمت آمیز ایشان، ندارد جزیاوه ای نیست این پوچی و بطلان را هم جز به عنایت هدایت

ص: 153

1- کافی ج 1 / ص 400 / ح 5.

2- بصائر الدرجات / ص 21 / 511

ایشان و آگاهی از معارف شان نمی توان دریافت نیز اگر قضاء به حق و عدلی نیز در عالم دیده شود به امیرالمؤمنین علیه السلام باز می گردد. امام باقر علیه السلام می فرماید:

(أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ عِنْدَنَا لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَلَا صَوَابٌ إِلَّا مِنْ شَيْءٍ أَخَذُوهُ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ وَلَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَقْضِي بِحَقِّ وَعَدْلٍ وَصَوَابٍ إِلَّا مِفْتَاحُ ذَلِكَ الْقَضَاءِ وَبَابُهُ وَأَوْلُهُ وَسَبَبُهُ عَلَى بَنِي أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِمُ الْأُمُورُ، كَانَ الْخَطَأُ مِنْ قَبْلِهِمْ إِذَا أَخْطَأُوا وَالصَّوَابُ مِنْ قَبْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ) (1)

«بدانید! در نظر ما کسی از مردم را حق و صوابی نیست مگر این که ریشه اش را از ما اهل بیت اخذ کرده اند و هیچ یک از مردم به حق و عدل و صواب قضاوت نمی کند مگر آن که کلید آن قضاوت و باب آن و آغازگر و سبب آن علی بن ابی طالب علیه السلام است. پس وقتی که امور بر آن ها مشتبه می شود اگر خطا کنند خطا از جانب خود ایشان و صواب از جانب علی بن ابی طالب علیه السلام است.»

باری اگر قضاء حق و عدلی رخ می دهد کلید گشایند؛ آن قضا و باب آن و سبب و آغازگر آن امیرالمؤمنین علیه السلام است. اما وقتی که حق و باطل آمیخته شود، خطا از جانب دیگران است و، صواب همان است که از امیرالمؤمنین علیه السلام اخذ می شود. چه بسا خود خطاکاران نفهمند که خطای شان از کجا ناشی شده اما واقعیت این است که اگر به آن چه از ائمه علیهم السلام رسیده و فادار می، بودند، به خطا نمی افتادند. علم اهل بیت علیه السلام پسان آب زلال سرچشمه ای است که ذره ای کدورت در آن راه ندارد

ص: 154

امّا آن هنگام که با آراء بشری مبتنی بر خطا در می آمیزد به گِل و لای افکار ناقص یا آنان آلوده می شود و انحرافات و بدعت ها از این همین جا پدید می آید. امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن کلام خود به ابن کوّاء می فرماید:

(فَلَا سِوَاءَ مَنْ اعْتَصَمَ النَّاسُ بِهِ وَلَا سِوَاءَ حَيْثُ ذَهَبَ النَّاسُ إِلَى عِيُونٍ كَدِرَةٍ، يَقْرَعُ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ وَ ذَهَبَ مَنْ ذَهَبَ إِلَيْنَا إِلَى عِيُونٍ صَافِيَةٍ تَجْرِي بِأَمْرِ رَبِّهَا، لَا نَقَادَ لَهَا وَلَا انْقِطَاعَ) (1)

«آنان که مردم بدیشان چنگ زده اند مساوی نیستند (با آنان که شما بدان ها پناهنده شده اید) زیرا مردم به سوی چشمه های کدری رفتند که بعضی از آن در بعضی می ریزد امّا آنان که به ما رو آوردند، به سوی چشمه های زلالی رفتند که به امر پروردگارش جاری است و تمامی و انقطاع ندارد».

امام امیرالمؤمنین علیه السلام بارها می فرمودند:

(سَلُونِي عَمَّا سِئْتُمْ، فَلَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ بِهِ)

«مرا از آن چه می خواهید پرسید چرا که درباره چیزی از من نمی پرسید مگر این که شما را بدان خبر دهم.»

زرارة گوید: نزد امام باقر علیه السلام بودم که یکی از اهل کوفه درباره این قول امیرالمؤمنین علیه السلام از حضرتش پرسید فرمودند:

(إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ عِنْدَهُ عِلْمٌ شَيْءٍ إِلَّا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ . فَلْيَذْهَبِ النَّاسُ حَيْثُ شَاءُوا فَوَاللَّهِ لَيْسَ الْأَمْرُ إِلَّا مِنْ هَاهُنَا وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى) (2)

ص: 155

1- کافی / ج 1 ص 184 / 9.

2- کافی / ج 1 / ص 399

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

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

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

(يَا كَمِيلُ! لَا تَأْخُذْ إِلَّا عَنَّا تَكُنْ مِنَّا)

«ای کمیل! جز از ما (علم) بر مگیر تا از ما باشی»

هر کاری دشمنان، کردند نتوانستند مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام را به بوته فراموشی بسپارند حتی خود بارها و بارها بر فضل آنان اقرار کردند. دل های پاک، مؤمنان انوار علوم بندگان هادی معصوم را پذیرا شد و به مرداب های راکد بافته های بشر عادی غیر معصوم قانع نگشت.

باری حکومت ظاهری دنیا غصب شدنی بود، اما خلافت علمی رسول الله صلی الله علیه و اله را نمی توان سلب کرد زیرا خدا چنین خواسته که نور علم را نیفکند جز در قلب کسی که می خواهد

این عالمان حقیقی و حکیمان واقعی خود به امت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله هشدار داده بودند که تا قبل از این که حجت الهی برداشته شود از سرچشمه علم ایشان استفاده کنند امام موسی بن جعفر علیه السلام فرموده اند:

(وَاعْلَمُوا أَنَّ الْكَلِمَةَ مِنَ الْحِكْمَةِ صَالَةً الْمُؤْمِنِ، فَعَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ قَبْلَ أَنْ يُرْفَعَ، وَرَفَعُهُ غَيْبَةً عَالِمِكُمْ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ) (1)

«و بدانید که کلمه حکمت گمشده مؤمن است. پس بر شما باد به علم قبل از آن که برداشته شود و برداشتن آن به این است که عالم شما از میان شما غایب گردد».

ولی افسوس که قبل از استفاده کامل و فراگیر امت از این سرچشمه های زلال علم و معرفت این سنت الهی جاری شد و امروز ماییم و محرومی از دیدار عالم ربّانی روزگار

نکته مهم دیگری که از کلام امام هفتم علیه السلام استفاده می شود این است که در این جا حکمت را گمشده مؤمن دانسته اند و در احادیث دیگری فرموده اند که مؤمن هر جا آن را بیابد (ولو در دست مشرک یا منافق باشد) بر می گیرد (2) مقصود از آن چیزی نیست جز علم و معرفتی که از خود ایشان نشأت گرفته باشد چه بسا مطلب

ص: 157

1- تحف العقول / ص 394.

2- رجوع کنید به مجموعه ورام / ج 1 ص 81 و نهج البلاغه / ص 481

صحیحی از اهل البیت علیهم السلام در زبان یا نوشتار کفار بیاید؛ مؤمن گوهرشناس است و آن را هر جا باشد اخذ می کند.

به هر حال با وجود غیبت عالم، ربّانی خدای را سپاس که هنوز رگه هایی از گوهر علم راستین را از معدن سیاهی بر سپیدی ها به خواست خدا و عنایت حضرتش عجل الله تعالی فرجه می توانیم یافت. (1)

سخن را در این قسمت با کلامی اثرگذار از امیر کلام علیه السلام به پایان می بریم:

(نَحْنُ الشُّعَارُ وَالْأَصْحَابُ، نَحْنُ الْخَزَنَةُ وَالْأَبْوَابُ. وَلَا تُؤْتَى الْبُيُوتُ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا، فَمَنْ أَتَاهَا مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا، سُمِّيَ سَارِقًا) (2)

«ماییم شعار (3) و اصحاب ماییم خازنان و ابواب و خانه ها را جز از باب ها وارد نمی شوند هر که از غیر درهای آن ها داخل آن ها شود، سارق نامیده می شود»

این تعبیر بسیار تکان دهنده است. حتی اگر کسی به چیزی از حقیقت دست یابد اما از راه صحیح وارد نشود سارق است. همه می دانیم که سارق حقّ تصرف در مال سرقتی ندارد و نکوهش و کیفر در انتظار اوست. بنابراین جویای هر علم

ص: 158

1- اشاره به کلام خاتم النبیین به امیرالمؤمنین صلوات الله علیهما و آلهما: (یا علی! و اعلم! انّ اعجب الناس ایماناً و أعظمهم یقیناً، قوم ینکوتون فی آخر الزمان، لم یلحقوا النبی و حجبتهم الحجة، فأمّنوا بسواد علی بیاض): «ای علی! بدان که شگفت آورترین مردم از نظر ایمان و عظیم ترین آنان از لحاظ یقین، قومی هستند در آخر الزمان که با نبی - از نظر زمانی - پیوند ندارند و حجّت از آنان در حجاب است. پس به سیاهی بر سپیدی ایمان آوردند» (کمال الدین / ج 1 / ص 288 / ح 8)

2- نهج البلاغه / ص 215 / خطبه 154

3- «شعار» به لباسی که از همه لباس ها به بدن نزدیک تر است اطلاق می شود و «نحن الشعار» در فرمایش حضرت علیه السلام اشاره به نزدیکی امامان و اختصاص ایشان به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارد.

صحیحی باید بداند که منشأ این علم کجاست و آن را باید از چه کسی برگیرد ندانستن این امر کفران نعمت بی بدیل الهی است از آن بدتر این که سخن حق و علم صحیح را نادانسته از اهل بیت علیهم السلام بگیرند و به دیگران نسبت دهند، در آن دخل و تصرف نابجا کنند و آن تحریف شده ها را به حضرات معصومین علیهم السلام نسبت دهند!

2-1-3- علم مطبوع و علم مسموع

در نهج البلاغه آمده است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

(الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ وَ لَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَطْبُوعُ) (1)

«علم دو گونه است: مطبوع (سرشته شده در نهاد آدمی) و مسموع (شنیده شده) و (علم) مسموع سودی ندارد وقتی (علم) مطبوع نباشد».

علم مطبوع در طبیعت و سرشت آدمی نهاده شده است و به آموزش نیاز ندارد. مثال روشن آن مستقلات و بدیهیات عقلیه است که احتیاج به شنیدن از عالم ندارد از این کلام در می یابیم که کسی که فاقد علم مطبوع باشد، به علم مسموع دست نمی یابد، زیرا علم، مطبوع، پایه و اساس فهم علم مسموع است. مصادیق علم مطبوع یا همان بدیهیات معدود و محدود، اما در عین حال بسیار ارزشمندند. سرمایه اساسی بشر در وادی، معرفت همین بدیهیات است که هرگز نباید آن ها را وا نهد.

ص: 159

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

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

این، رخداد در بسیاری مکاتب فکری بشری روی داده است. امور غیر بدیهی را به، غلط بدیهی و یا برآمده از بدیهی به صورت بدیهی می دانند، سپس نظامی فکری آمیخته از حق و باطل بنا می کنند و دیگران را به استماع سخنان شان فرامی خوانند اما وقتی مدّعی شان را به علم مطبوع خویش - در پرتو علم مسموع از اهل بیت علیه السلام - ارجاع می دهیم نادرستی آن را وجداناً می یابیم.

بنابراین می توان گفت که از شؤون علم مسموع حجاب زدایی از علوم مطبوع است. به دلیل وجود احتمال غفلت و آمیختگی علوم بشر با هزاران گونه جهل مرگب، بشر بی نیاز از علم مسموع نیست. (1) می توان گفت: در صورتی که علم مسموع، نباشد علم مطبوع نفع شایان و کامل مورد انتظار را عملاً نخواهد رساند. جالب آن که در غرر الحکم درباره علم مسموع و مطبوع این گونه آمده است:

ص: 160

1- به مباحث فصل حجاب های عقل ذیل حجاب همشینی با جاهل (در دفتر سوم) رجوع کنید.

(الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ وَلَا يَنْفَعُ الْمَطْبُوعُ إِذَا لَمْ يَكْ مَسْمُوعٌ) (1)

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

نقل نهج البلاغه و نقل غرر الحکم، به دو حقیقت مکمل یکدیگر اشاره دارند تا وقتی علم مطبوع، نباشد علم مسموع اثری ندارد علم مسموع نیز، اگر نباشد، محجوب شدن علم مطبوع بسیار محتمل است و لذا سودی نخواهد داشت. (2) این دو کلام هر دو صحیح است و هر کدام محملی جدا از دیگری دارد اولی جنبه منطقی و برهان عقلی دارد و دومی جنبه تجربی و عملی که ضعف علمی بشر را به خوبی نشان می دهد. بهترین دلیل و شاهد بر این، مدعا، تاریخ معرفت و فکر بشر است که در عمل هر گاه از تشبیهات مسموع اهل البیت علیهم السلام دور افتاده اند، از بدیهی ترین علوم مطبوع خود هم محروم شده اند.

به عنوان مثال: در بحث عدل و جبر و اختیار انحراف طرفداران جبر و تفویض که هر دو راه خطا پیمودند، از بی اعتنایی به علوم مطبوع آغاز شد. در حالی که اگر به تذکار مسموع خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام توجه کرده بودند، چنین سرنوشتی نداشتند فقط و فقط منبع علم صحیح اعتقاد درخشان به «امر بین الامرین» را. نمایاند تاریخچه مباحث جبر و اختیار را باید خواند تا این نکته را به روشنی دریافت و از سرنوشت آن عبرت گرفت مسأله اختیار و حقیقت حریت،

ص: 161

1- غرر الحکم / ح 179.

2- سودمند نبودن علم مطبوع در صورتی که علم مسموع، نباشد وجه دیگری دارد که در قسمت 5 از همین فصل بدان می پردازیم.

وجدانی و از روشن ترین علوم مطبوع است اما چه شد که گرفتاران اصطلاحات و غافلان از بدیهیات آن را مغفول نهادند و دست به توجیهات زدند؟

این انحراف ناشی از ترک باب علم حقیقی است. اگر در مکتب اهل بیت علیهم السلام زانو می زدند و از سر، باور تنبیهات تابناک ایشان را می شنیدند، همان علوم مطبوع بدیهی برایشان می درخشید و گوهر اختیار را بی هیچ زنگار می یافتند. اما افسوس که با تکیه بر پای چوبین علم اندک، خود به سوی حلّ مسأله قدم برداشتند و شنیدن از «ذوی العقول» را در برنامه فکری خویش ننگنجانند و تا آن جا پیش رفتند که انسان را مضطری در چهره مختاران انگاشتند. (1)

صد اسف که در این راه به همان مقدار اکتفا نشد آنان مبنای فکری و معرفتی را با سنگ های استوار علم مسموع اهل بیت علیهم السلام بر پایه های محکم علم مطبوع نساختند. دریغا که پس از بنای نظام فکری خویش به سراغ احادیث رفتند و حقائق معارف روایی را با پیش فرض های نامقبول خود تأویل کردند. قدر معارف اهل بیت علیهم السلام را وقتی خواهیم شناخت که از تاریخ تاریک این انحراف ها آگاه شویم و حیرت کسانی را که از باب انحصاری علم وارد نشدند به عیان بینیم ذکر نمونه های دیگر این انحرافات مجالی دیگر می طلبد در این جا مثال جبر و اختیار به منزله مثنی نمونه خروار بیان شد.

برای دستیابی به علم، مسموع باید رفت و آن را شنید سنت الهی این است که باید در مقابل عالمان حقیقی زانو زیم تا از علم ایشان نصیب بریم اکنون در زمان

ص: 162

1- آشنایان با بحث جبر و اختیار در فلسفه ای که آن را حکمت متعالیه، نامیده اند به صحت این مطلب گواهی می دهند رجوع شود به اسفار / ج 6 / ص 312

غیبت حجّت الهی عجل الله تعالی فرجه با توسّل به آن یگانه دوران باید رجوع به آیات قرآن همراه با احادیث امامان معصوم علیهم السلام را وجهه همّت خود قرار دهیم. با احادیث نباید بسان کلام دیگر متفکّران معمولی بشر برخورد کنیم؛ که مثلاً بگوییم: «ائمه شیعه هم سخنانی شنیدنی داشته اند!» بلکه اگر کلامی سزاوار سمع باشد کلام ایشان است و بس.

در این جا ممکن است شبهه های رایج درباره سند احادیث را مطرح کنند. و به بهانه وجود احادیث غیر مستند در لابلای مجموعه های روایی ادّعا شود که رجوع به احادیث ثمری ندارد پاسخ این است: اولاً باید گوهرشناس بود تا قدر گوهر دانست و آن را از بدل بازشناخت. ثانیاً اگر احتمالاً خس و خاشاکی در این، دریاست سبب نمی شود که انسان حقیقت جواز جواهر فراوان آن چشم ببوشد.

به هر حال باید اولویت اول همّت خود را رجوع به احادیث در تمام زمینه های معارفی - اعم از احکام و اخلاق و عقائد - قرار دهیم. متأسّفانه شأن اهل بیت علیهم السلام در بسیاری از حوزه های علمی - حتّی در شیعه - به مرجعیّت ایشان در فقه جوارحی (احکام فروع دین) خلاصه شد و کم تر کسی در معارف بلند توحیدی و... رجوع به آنان را وظیفه خود دانست دردا و دریغا! که عموماً برای کتب حدیثی - حتّی به قدر کتاب یک فیلسوف بشری یا عارف قرن های پیش - ارزش قائل نیستند. برای شیعه، شرم آور است که آن طور که در عبارات فلان صوفی دقّت بخرج می دهند و به تنقیح و تصحیح نوشته هایش می پردازند، برای کلام امام صادق علیه السلام، که حجّت خداست - عظمت قائل نیستند.

این درد استخوان سوز امروز نیز هست در قالب مثالی روشن مقصود را بیان می کنیم: اگر در محفلی دانشگاهی مدرّسی، حدیث بخواند و فراتر از تیمّن و تبرک

و به تیت اخذ علم از منبع حقیقی بدان، بنگرد اکفاء و اقران، درس او را عوامانه می خوانند. اما اگر سخن خود را به اصطلاحات رایج مکاتب غرب و شرق بیاراید مخاطبان او را تحسین می کنند کلامش می خرنند و بر چشم می نهند

شگفتی بیش تر این که این آفت در بعضی از حوزه های علمیه نیز تا حدی سرایت کرده است. مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام، عمدتاً در دایره کم شعاع احکام فقه جوارحی محبوس گشته است. در اعتقادات و اخلاق، کم تر کسی معدن و منبع و مأخذ علم را «منحصر» در خانه آن خاندان می داند.

بار دیگر سخنان امامان خویش علیهم السلام و فریادهای ایشان را به یادآوریم که:

«... هرگز علمی نیابید مگر آن چه از نزد ما- اهل البیت - صادر شود». سوگندهای امام باقر علیه السلام به خداوند را از یاد نبریم تا این حقیقت برای مان روشن تر شود. اگر مدّعی تشیّع، هستیم در علم و عمل باید پیر و پیشوایان باشیم. معرفت جویی و علم آموزی تنها از این راه مستقیم امکان دارد از غیر این راه اگر هم «دستیابی به واقع» رخ دهد نتیجه ای مسروقه به دست آمده است.

حال که دانستیم مرکز و منبع علم کجاست گام بعدی شناخت راه های طلب این علم است

2-1-4-طلب حقیقی علم

بر اساس عبارت حضرت صادق علیه السلام (لیس العلم بالتّعلّم) گفتیم که تعلّم، شرط لازم و کافی برای علم نیست اما اگر خداوند اراده کند همین مقدمات معمولی و اسباب عادی در طلب، علم می تواند منتهی به وقوع نور در قلب انسان گردد. همچنین اختیاری نبودن حصول علم و عدم ضرورت تعلّم برای علم وظیفه و

تکلیف تعلّم را از عهده بشر ساقط نمی کند.

همه ما امر به طلب علم شده ایم تا از ظلمت جهل به در آییم راه طلب علم را باید از عالمان حقیقی آموخت. پس به ادامه کلام امام صادق علیه السلام خطاب به «عنوانِ بصری» توجه می کنیم

(فَإِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ، فَاطْلُبْ أَوَّلًا فِي نَفْسِكَ حَقِيقَةَ الْعُبُودِيَّةِ)

«پس اگر علم، خواستی ابتدا در خودت حقیقت عبودیت را طلب کن».

معنای حقیقت عبودیت در ادامه بیان امام علیه السلام خواهد آمد.

(وَاطْلُبِ الْعِلْمَ بِاسْتِعْمَالِهِ)

«برای این که علم بخوای آن را به کار بند».

از این بیان در می یابیم که شرط طلب واقعی علم عمل کردن است به آن چه . دانیم گفتیم که درس خواندن و عالم شدن رابطه ضروری علی و معلولی . ندارند علم صنع خداست بسا کسی سالیانی درس بخواند، اما از صنع الهی محروم ماند و در وادی علم قدمی پیش نرود. اگر در محفل درسی شرکت می کنیم می، شنویم می نویسیم و می خوانیم همه و همه از این جهت است که خداوند این ها را مقدمه عادی حصول علم قرار داده است یکی از مقدمات حصول علم، در کنار درس خواندن عمل به علمی است که تاکنون یافته ایم. زیرا که فرموده اند:

(مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ، وَرَزَقَهُ اللَّهُ عِلْمًا مَا لَمْ يَعْلَمْ) (1)

هرکس عمل کند بدان چه می داند خداوند علم آن چه را نمی داند به او می آموزد.»

ص: 165

یکی دیگر از مقدمات استعانت از خداوند متعال است که در ادامه کلام امام علیه السلام به «عنوان» آمده است:

(إِسْتَفْهِمِ اللَّهَ يُفْهِمَكَ)

«از خداوند فهم بخواه تا به تو بفهماند».

وقوع نور علم در قلب موكول به اراده خدای متعال است، پس علم را باید از خداوند خواست. علم، نوعی روزی و همچون رزق دنیوی است. برای حصول آن، باید دعا کرد و در عین حال مقدمات توصیه شده و راه های معمول تعلّم را پیمود. خداوند خود همین عملکرد را از ما خواسته است کسی که برای رزق یا علم فقط دعا می کند و بعد در کنج خانه ایام به بطالت می گذراند دعای خویش را به سخره گرفته است زیرا هر که به چیزی امید دارد آن را طلب می کند و در جهت نیل بدان قدم بر می دارد.

حقیقت عبودیت

عنوان بصری می گوید:

«قلت یا شریف!»

«گفتم: ای شریف!»

امام علیه السلام می فرماید:

(قُلْ: يَا أَبَاعِبْدَالله)

«بگو ای اباعبدالله»

عنوان می پرسد:

(يَا أَبَاعْبُدِ اللهُ! مَا حَقِيقَةُ الْعُبُودِيَّةِ؟)

ص: 166

«ای ابا عبدالله! حقیقت عبودیت چیست؟»

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

(ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: أَنْ لَا يَرَى الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِي مَا خَوَّلَهُ اللَّهُ مَلِكًا، لِأَنَّ الْعَبِيدَ لَا يَكُونُ لَهُمْ مَلِكٌ، يَرَوْنَ الْمَالَ مَالَ اللَّهِ، يَضْعُونَهُ حَيْثُ أَمَرَهُمُ اللَّهُ بِهِ. وَ لَا يُدِيرُ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ تَدْبِيرًا، وَ جُمْلَةً اشْتَعَالَهُ فِي مَا أَمَرَهُ تَعَالَى بِهِ وَ نَهَاهُ عَنْهُ)

«(حقیقت عبودیت) سه چیز است: (اول) این که بنده برای خودش در آن چه خداوند به او بخشیده ملکی، نبیند زیرا که بندگان ملکی ندارند مال را مال خداوند می بینند و آن را در جایی که خداوند ایشان را امر کرده قرار می دهند (دوم) این که عبد برای خودش تدبیری نیندیشد. (سوم) این که همه اشتغالش به اموری باشد که خداوند تعالی او را بدان امر یا او را از آن نهی کرده است.»

امام صادق علیه السلام لُبُّ دینداری و بندگی را در این سه چیز بیان می کنند:

اول آن که انسان به درجه ای از معرفت برسد که همه کاره عالم تکوین را خدا بداند اگر قدرت جلب نفع یا دفع ضرری دارد بالله دارد. لا حول و لا قوه إلا بالله. حتی نفس کشیدنش به اختیار خودش نیست؛ چه رسد به عاقل و عالم شدنش پس هر چه انسان یا هر بنده دیگری دارد از آن خودش نیست، بلکه مالکیتش بالله است.

در حقیقت مالک اصلی خداست *** این امانت بهر روزی دست ماست

بنده وقتی املکیت خداوند متعال را باور کند ملک حقیقی را از آن مولایش خواهد دانست. لذا مالش را فقط در جایی صرف می کند که خدا می خواهد امام صادق علیه السلام اثر این نگرش را در عمل، عبد، چنین بیان می فرماید:

ص: 167

(فَإِذَا لَمْ يَرَ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِيمَا حَوَّلَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَلَكًا، هَانَ عَلَيْهِ الْإِنْفَاقُ فِيمَا أَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُنْفِقَ فِيهِ)

«وقتی که بنده در آن چه خدا به او عطا کرد برای خویش ملکی نبیند، انفاق در مورد آن چه خدای تعالی او را به انفاق آن امر کرده برایش آسان می شود»

این انفاق فقط انفاق مال، نیست بلکه انفاق تمام مایملک، خوداست اعم از عمر علم و قدرت و... در راهی که خداوند به آن امر فرموده است.

دومین رکن عبودیت این است که بنده برای خویش تدبیر نکند این عدم تدبیر به معنای ترک دوراندیشی و عاقبت نگری نیست (1) بلکه بدین مفهوم است که پیش خود نگوید: «فردا چنین و پس فردا چنان کنم» و در این آینده نگری ها هیچ نقشی برای تقدیر الهی قائل نباشد، بنده در پی شناخت درست وظیفه خویش است و سپس در حد عقل و فهم خود و در محدوده شرع برای انجام وظیفه مطلوب برنامه می ریزد و مابقی را به خدای خود وا می گذارد. دست خداوند همواره باز است. چه بسا خیر ما را در آن چه ما دوست می داریم قرار نداده باشد، بلکه صلاح ما را در اموری قرار دهد که برای ما خوشایند نیست ممکن است ما را به بلایی و یا مصیبتی گرفتار کند که در ظاهر ما را از رسیدن به هدف مورد نظرمان بازدارد اما بنده ای که مدبر حالاتش را خداوند می داند و همه چیز را پیش چشم او به اذن او جاری می بیند در مشکلات قدرت تحمل و در مصائب طاقت صبر

ص: 168

1- زیرا فرموده اند: (أَعْقَلُ النَّاسِ أَنْظَرُهُمْ لِلْعَوَاقِبِ). (غررالحکم / ح 393) عاقل ترین مردم، عاقبت نگرترین آن هاست.

می یابد:

(وَإِذَا فَوَّضَ الْعَبْدُ تَدْبِيرَ نَفْسِهِ عَلَىٰ مُدَبِّرِهِ، هَانَ عَلَيْهِ مَصَائِبُ الدُّنْيَا).

«وقتی که بنده تدبیر خویش را به مدبّرش واگذارد (تحمل) مصیبت های دنیا بر او آسان می شود».

سومین رکن عبودیت این است که بنده فقط به انجام اوامر و ترک نواهی خداوند اشتغال دارد وقتی چنین، شد همه فکر و ذهن او این خواهد بود که چگونه می تواند بهتر به اوامر خدایش جامه عمل پوشاند و نواهی او را ترک. گوید در این صورت دستورات الهی برای او اهمیت می یابد نه قضاوت های دیگران لذا کار او به مرء (1) و مباهات با مردمان نخواهد رسید. او هرگز به نکودیدن و نکوهیدن ایشان وقعی نخواهد نهاد و در راه، بندگی نمی کوشد که اعمال خود را مورد پسند مردم قرار دهد.

(وَإِذَا اشْتَغَلَ الْعَبْدُ بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَنَهَاهُ، لَا يَتَفَرَّغُ مِنْهُمَا إِلَى الْمِرَاءِ وَالْمُبَاهَاةِ مَعَ النَّاسِ)

«وقتی که بنده اشتغال یابد بدان چه خداوند تعالی او را بدان امر کرده و از آن باز داشته هرگز از (اشتغال به) امر و نهی الهی بیکار نمی شود (تا) به مرء و مباهات با مردمان (بپردازد)».

تا این جا امام علیه السلام آثار هر یک از سه رکن عبودیت را بر شمردند. سپس چنین فرمودند:

ص: 169

1- مرء، در لغت از ریشه «مری» و در باب مفاعله. است مرء به معنای جدال خصومت و منازعه میان دو طرف است که هر دو با تعصب و بی دلیل روی یک مطلب پای می فشارند.

(فَإِذَا أَكْرَمَ اللَّهُ الْعَبْدَ بِهَذِهِ الثَّلَاثَةِ، هَانَ عَلَيْهِ الدُّنْيَا وَ إِبْلِيسُ وَالْحَلْقُ، وَ لَا يَطْلُبُ الدُّنْيَا تَكَاثُرًا وَ تَفَاخُرًا. وَ لَا يَطْلُبُ مَا عِنْدَ النَّاسِ عِزًّا وَ عُلُوًّا، وَ لَا يَدْعُ أَيَّامَهُ بَاطِلًا. فَهَذَا أَوَّلُ دَرَجَةِ التَّقَى. قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»)

«پس هنگامی که خداوند بنده را بدین سه ویژگی اکرام، کند دنیا و ابلیس و مردم نزد او خوار می شوند دنیا را برای تکاثر و تفاخر طلب نمی کند آن چه را که نزد مردم است برای عزت و علو نمی خواهد و روزگارش را به بطالت نمی گذراند این نخستین درجه تقوی است خداوند تبارک و تعالی فرمود: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) (1)

اکرام عبد یعنی گرامی داشتن. او خداوند با این سه، ویژگی بنده خویش را بزرگ می. دارد زیرا بشر به توفیق الهی به حقیقت عبودیت فائز می. شود معرفتی که منتهی به چنین صفاتی می شود صنع خداست و شرایط مساعد اتّصاف به این صفات را خداوند، خود فراهم می آورد. خداوند بنده را برای رسیدن به این مرتبه از عبودیت یاری می دهد و او را بزرگ می. دارد

این نکته حائز اهمیت است که ما چه چیز را مصداق اکرام خداوند به خود بدانیم. آیا همین که نعمت های دنیوی کسی را در برگیرد می توانیم گفت خدا او را گرامی داشته است؟ سخن را روی با صاحب دلان است صاحب دلان و عاقلان پاسخ

ص: 170

1- قصص / 83: آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می دهیم که در زمین نه برتری می جویند و نه فساد و سرانجام (نیک) از آن پرهیزگاران است.

را منفی می دانند در نظر، آنان تمتّع دنیوی - فی نفسه - نشانه و ملاک اعزاز بنده توسط خدا نیست، آری اگر عبد بتواند از، علم، ثروت قدرت و... استفاده اخروی بگیرد و حقیقت عبودیت را در مورد آن ها پیاده کند می توان گفت که مورد اکرام خداوند واقع شده است. اما اگر همین امکانات وبال او شود و حجّتی بر او گردد و او با سوء اختیار خویش بساط بندگی برچیند جز افسوس نصیبی نخواهد برد.

این، تمتّعات همگی قسمت چند روزه ای است که چشم برهم زدنی می گذرد مرگ می آید و علم ها و ثروت ها و قدرت ها را با خود می برد و در پایان برای کسی که از آن ها بهره ای ماندنی، نبرده فقط روسیاهی بر جای می نهد.

بر اساس بیان امام صادق علیه السلام پس از گرامی داشت بنده از جانب خدا، سه چیز نزد بنده خوار می گردد: دنیا و ابلیس و خلق خوار شدن هر کدام از این سه در عبد معنای خاصّ خود را داراست:

1 - جلوه ها و عشوه های دنیا در دیده او کوچک می شود در بحث علامات و آفات عقل درباره نسبت عاقل با دنیا سخن خواهیم گفت. (1) این جا نیز سخن از عالمی است که در مسیر اراده، علم حقیقت عبودیت را در خود می طلبد و چون عقل و علم جدای از یکدیگر نیستند این سه اکرام در واقع نصیب عبد عالم عاقل می گردد خواری دنیا در چشم او مشهود است چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

(فَلْتَكُنِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِكُمْ أَصْغَرَ مِنْ حُتَالَةِ الْقَرَّةِ وَقُرَاضَةِ الْجَلَمِ) (2)

«پس باید دنیا در دیدگان، شما کوچکتر از خُرده های برگ درخت

ص: 171

1- رجوع شود به دفتر سوم

2- نهج البلاغه / ص 76 / خطبه 33

سَلَم (1) و ریزه های قیچی پشم چینی (2) باشد.»

امام امیرالمؤمنین علیه السلام حقارت دنیا را به خواری خرده ریزه های پارچه در خیاطی تشبیه کرده اند؛ همان ها که دور می ریزند این خواری دنیا در چشم عابد عالم عاقل به دلیل خواری دنیا نزد پروردگار است.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

«وَ أَحَذِّرْكُمْ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا مَنْزِلُ قَلْعَةٍ وَ لَيْسَتْ بِدَارِ نُجْعَةٍ، قَدْ تَرَيْنَتْ بَغْرُورَهَا وَ عَرَّتْ بِرَبِّتِهَا. دَارُ هَانَتْ عَلَى رَبِّهَا، فَخَلَطَ حَلَالُهَا بِحَرَامِهَا وَ خَيْرَهَا بِشَرِّهَا وَ حَيَاتُهَا بِمَوْتِهَا وَ حُلُوهَا بِمُرِّهَا...» (3)

«و شما را از این دنیا بر حذر می دارم که منزلی است ناپایدار، نه سرایی برای یافتن علف و، گیاه به فریبایی اش آراسته و به آراستگی اش فریفته. خانه ای که نزد پروردگارش خوار گشته از این رو حلالش را به حرامش و خیرش را به شرش و زندگی اش را به مرگش و شیرینی اش را به تلخی اش آمیخته است....»

وقتی دنیا در نگاه بندهای خوار شد دیگر دنیا را برای تکاثر و تفاخر و عزّ و علوّ طلب نمی. کند در بحث های آینده (4) گفته خواهد شد که دنیا خواهی برای فخر فروشی و تکاثر مذموم است تنها در حدّ بلاغ باید از دنیا برگرفت و اگر بنده ای تمام دارایی های خود را در دنیا از آن خود نبیند و به مالکیت غیر خود یقین کند

ص: 172

1- القَرظ: برگ درخت سَلَم که با آن پوست را دباغی کنند مفرد آن قَرظَة است. (فرهنگ لاروس / ص 1629)

2- الجَلَم: قیچی بزرگی که با آن پشم چینند. (فرهنگ لاروس / ص 760).

3- نهج البلاغه / ص 167 / خطبه 113.

4- رجوع شود به دفتر سوم

دیگر چه جای فخر؟

2 - پس از دنیا ابلیس در نظر بنده گرامی داشته خدا خوار می گردد وقتی امر و نهی خدا برای او اهمیت یافت و بکار بستن آن ها را وجهه همت خویش قرار داد - با استعانت از لطف و توفیق الهی - وساوس ابلیس بر او عظیم و گران نمی آید و رویارویی با او برایش دشوار نخواهد بود.

3 - مردم هم در نگاه او خفیف می گردند خواری خلق بدین معناست که نه برای تمجید و تشویق و تحسین مردمان ارزشی قائل است و نه برای توبیخ و تقبیح. ایشان در نظر او مهم ترین، امر جلب رضای خالق. است خوار دیدن خلق بدین معنا نیست که انسان خود را برتر و بهتر از دیگران بداند. عاقل با حفظ تواضع و حقیر دیدن خود برای اظهار نظر دیگران ارزشی قائل نیست. (1) اگر به حقیقتی برسد و همه مردمان حقایق آن حقیقت را نفی کنند و حتی آن را وارونه جلوه دهند هرگز در مشی او تأثیری نخواهد گذاشت او به علم حقیقی نسبت به آن واقعیت دست یافته و فقط علم حجت است که باید مبنای عمل قرار گیرد.

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

(یا هشام! لَوْ كَانَ فِي يَدِكَ جَوْزَةٌ وَقَالَ النَّاسُ فِي يَدِكَ لَوْلُؤَةٌ، مَا كَانَ يَنْفَعُكَ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا جَوْزَةٌ وَلَوْ كَانَ فِي يَدِكَ لَوْلُؤَةٌ وَقَالَ النَّاسُ أَنَّهَا جَوْزَةٌ، مَا ضَرَكَ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا لَوْلُؤَةٌ) (2)

«ای هشام! اگر در دست تو گردویی باشد و مردم بگویند در دست

ص: 173

1- به دفتر سوم به فصل نشانه های، عقل، توضیحات ذیل خصلت هفتم عاقل رجوع کنید.

2- تحف العقول / ص 386

گوهری است تو را سودی نبخشد در حالی که تو میدانی گردوست. و اگر در دست تو گوهری باشد و مردم بگویند گردویی است ضرری به تو نمی رساند در حالی که تو می دانی گوهری است.»

وقتی که خلق خدا نزد بندهای خوار شدند او با عمق جان معتقد می گردد که، مردم به او عزّت نمی بخشند و عزّت و شرف را فقط خداوند می دهد عزّت و برتری به این نیست که انسان در میان دیگران از زینت های دنیوی بیشتر بهره گیرد. عزّت بنده نزد خداوند اهمّیت دارد که ملاک آن هم این ظواهر فریبنده نیست. ، معیار عبودیتی است که شخص بدان متّصف می. گردد عزّت های ظاهری در نگاه، مردم با درگذشتن آنان از دنیا می گذرد و آن چه می ماند عزّت مع الله است.

عبد دنیا را برای علوّ نیز نمی خواهد درباره علوّ در سطور آینده توضیحاتی خواهد آمد.

اکرام بنده توسط خداوند سبب می شود که او روزگار خود را به بطالت نگذرانند. لحظه لحظه عمرش را فقط در راه بندگی پروردگارش مصروف دارد. او این نَفَس های معدود و عمر محدود را غنیمت می شمرد و یقین دارد که اگر هزاران هزار ثروت، بدهد بازگرداندن لحظه ای از این لحظات را نتواند عمر که با آن می توان رضایت ربّ را خرید سرمایه ای تجدیدناپذیر است و لذا بدون کسب منفعت، نباید آن را از کف داد

امام صادق علیه السلام در کلام خود خطاب به عنوان، بصری پس از ذکر این آثار با عظمت فرموده اند: (هَذَا أَوَّلُ دَرَجَةِ التَّقَى): «این نخستین پله پرهیزگاری است.» و سپس این آیه شریفه را خوانده اند:

(تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا وَ

آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می دهیم که در زمین نه برتری می جویند و نه فساد و سرانجام (نیک) از آن پرهیزگاران است».

در این آیه با اسم اشاره به دور (تلك) به سرای آخرت اشاره شده است. شاید این چنین اشاره ای از باب تعظیم و تفخیم سرای آخرت باشد. (2) خداوند، آن سرای با عظمت را نصیب کسانی می دارد که در پی علو و فساد در زمین نباشند. علو در زمین یعنی تجبر و تکبر در آن:

«می گویند: عَلَا فِي الْأَرْضِ، یعنی طغیان کرد و خود را بزرگ پنداشت.» (3)

«خداوند تعالی فرمود: عَلَا فِي الْأَرْضِ یعنی در زمین تجبر و تکبر کرد.» (4)

تعبیر علو و فساد در زمین به همین معنا در آیات دیگری از قرآن کریم هم آمده است:

«وَقَصَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا.» (5)

«و در کتاب به بنی اسرائیل اعلام کردیم (6) که دو بار در زمین فساد

ص: 175

1- قصص / 83

2- مجمع البحرين / ج 1 / ص 302

3- کتاب العین / ج 2 ص 245. يقال علا في الارض، أي طغى و تعظم.

4- مجمع البحرين / ج 1 ص 302 علا في الأرض أي تجبر و تكبر فيها.

5- اسراء / 4

6- در حدیثی امیرالمؤمنین علیه السلام «قضاء» را بر چهار قسم دانسته اند: قضاء الخلق، قضاء الحکم، قضاء الامر و قضاء العلم. برای قضاء العلم، آیه 4 سوره اسراء را شاهد آورده اند و فرموده اند که معنای آن این است: «وَعَلِمْنَا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ». (بحار الانوار/ ج 5 / ص

(73 / 124

می کنید و گردنگشی بزرگی می کنید».

خداوند در مورد کافران فرموده است:

(وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا، فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ) (1) «از روی ظلم و سرکشی آیات ما را انکار کردند، در حالی که جان های شان بدان یقین داشت پس بنگر که فرجام مفسدان چگونه بود».

«علو» به معنای طغیان و استکبار و تجبر صریحاً با روح عبودیت در پیشگاه خداوند متعال تضاد دارد. علو و جبروت و کبریا از آن خداوند متعال است. دیگران همگی به او نیاز دارند و در برابر جبروتش خاضع و ذلیل اند. آنان که در این دنیا در پی علو و، فسادند گر چه بر اطرافیان برتری و در زمین فرصت فساد یابند، اما نصیبی از آخرت ندارند

در همه مراتب سلوک راستین و صحیح باید این آیه نصب العین انسان باشد. برای هر کسی و در هر رتبه ای علو و فساد به گونه ای مطرح است. علو در زمین صفتی خاص فرعون و فرعونیان نیست دنیا چنان رنگارنگ است و کالاهای گوناگون چنان آن را، انباشته که به آسانی دل از آن ملول نمی گردد. هر کسی در هر رده ای که باشد از فریبندگی های دنیا رها نیست دنیای، فریبا به فساد فرا می خواند و از بندگی خدا باز می. دارد و تنها آنان که بندگی خدا پیشه کردند تیشه بر ریشه

ص: 176

نکوهش برتری خواهی در دنیا

در تفسیر علی بن ابراهیم قمی (رحمه الله) ذیل این آیه شریفه روایت شده که امام صادق علیه السلام به حفص بن غیاث فرمودند:

(یا حَفْصُ! مَا مَنزِلَةُ الدُّنْيَا مِنْ نَفْسِي إِلَّا بِمَنْزِلَةِ الْمَيْتَةِ، إِذَا اضْطُرِرْتُ إِلَيْهَا أَكَلْتُ مِنْهَا)

«ای حفص! جایگاه دنیا، نزد من نیست مگر به منزله مرداری که فقط وقتی از آن بخورم که به اضطرار بیفتم»

اگر انصاف، دهیم این ادعا را حقیقتاً زیننده امام علیه السلام می یابیم. آیا دنیا در نگاه ما نیز چنین است؟ در ادامه همان حدیث می خوانیم:

(یا حَفْصُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلِمَ مَا الْعِبَادُ عَامِلُونَ وَإِلَى مَا هُمْ صَائِرُونَ، فَحَلَمَ عَنْهُمْ عِنْدَ أَعْمَالِهِمُ السَّيِّئَةِ لِعِلْمِهِ السَّابِقِ فِيهِمْ، فَلَا يَغُرَّتَكَ حُسْنُ الظَّلَبِ مِمَّنْ لَا يَخَافُ الْفُوتَ)

«ای حفص! خداوند تبارک و تعالی دانست که بندگان چه می کنند و به سوی چه می شوند از این رو در برابر کارهای بدشان - به خاطر علم پیشین خود درباره آن ها - بردباری ورزید پس نیکو طلبیدن از جانب (خداوند) آن که نسبت به فوت (از دست دادن) هراسناک نیست تو را نفریبد»

عبارات اخیر امام علیه السلام به این سنت الهی اشاره دارد که بنای خداوند در این دنیا کیفر بی درنگ همه بدکاران نیست بلکه این جا دار امتحان است و خداوند در برابر

اعمال ناشایست بندگان بردباری می‌ورزد عَلت این، حلم، علم پیشین خداوند نسبت به اعمال بندگان - البته با حفظ اختیار ایشان - است خدایی که سرانجام بندگان را می‌داند نیازی به عجله در کیفر دادن ندارد. (1)

امام صادق علیه السلام از حلم خداوند در برابر رفتار بندگان به «حسن طلب نیکو طلبیدن» از جانب خداوند تعبیر کرده اند مقصود این است که خداوند بر ظالمان سخت نمی‌گیرد و با زبان خوش از آن‌ها طلب اصلاح می‌نماید. حُسن طلب خداوند از آن روست که او نسبت به فوت (از دست رفتن) هراسی ندارد (2) در مکالمات خداوند متعال با حضرت عیسی علیه السلام در حدیث قدسی آمده است که خداوند متعال خطاب به آن حضرت فرمود:

(یا عیسی کَمْ أَطِيلُ النَّظَرَ وَأَحْسِنُ الطَّلَبَ، وَالْقَوْمُ فِي غَفْلَةٍ لَا يَرْجِعُونَ؟! تَخْرُجُ الْكَلِمَةُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ لَا تَعِيهَا قُلُوبُهُمْ. يَتَعَرَّضُونَ لِمَقْتِي وَ يَتَحَبَّبُونَ بِقُرْبِي إِلَى الْمُؤْمِنِينَ!) (3)

«ای عیسی! تا به کی (نسبت به بندگان خود) بلند نظر باشم و (از آنان) به نیکی بازخواست کنم در حالی که این قوم در غفلتی هستند (که از آن) بر نمی‌گردند؟ سخن از دهان‌های شان خارج می‌شود (اما) دل‌های شان آن را در نمی‌یابد خود را (با ارتکاب معاصی) در معرض دشمنی با من قرار

ص: 178

-
- 1- در نقل این حدیث در تفسیر سعد السَّعُود سید بن طاووس عبارات آخر چنین است: ... فَحَلَمَ عَنْهُمْ عِنْدَ أَعْمَالِهِمُ السَّبِيَّةَ لِعِلْمِهِ السَّابِقِ فِيهِمْ، وَإِنَّمَا يَعَجَلُ مَنْ لَا يَعْلَمُ، فَلَا يَغُرُّكَ حُسْنُ الطَّلَبِ مِمَّنْ لَا يَخَافُ الْفَوْتَ . (سعد السَّعُود / ص 87)
 - 2- در نقل ارشاد القلوب چنین آمده است: وَإِنَّمَا يَعَجَلُ مَنْ يَخَافُ الْفَوْتَ، فَلَا يَغُرُّكَ تَأْخِيرُ الْعُقُوبَةِ. (ارشاد القلوب / ج 1 / ص 105).
 - 3- کافی ج 8 / ص 134

می دهند و در عین حال می خواهند با تقرّب به من نزد مؤمنان محبوبیت پیدا کنند!»

در دعای امام سجاد علیه السلام در صحیفه چنین آمده است:

(وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ وَلَا فِي نِقْمَتِكَ عَجَلَةٌ، وَإِنَّمَا يُعَجَّلُ مَنْ يَخَافُ الْفُوتَ) (1)

«و دانسته ام که نه در حکم تو ظلمی است و نه در عذاب تو شتابی و فقط کسی که از فوت می هراسد عجله می کند.»

در ادامه حدیث مورد بحث حفص بن غیاث می گوید:

(ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ...» الْآيَةَ، وَجَعَلَ يَبْكِي وَيَقُولُ: ذَهَبَتْ وَاللَّهِ الْأَمَانِيُّ عِنْدَ هَذِهِ الْآيَةِ)

«سپس امام صادق علیه السلام این کلام الهی را تلاوت کردند: «تلك الدار الآخرة...» و گریستند و فرمودند: قسم به خدا با وجود این آیه آرزوها بر باد رفته است.»

(ثُمَّ قَالَ: فَازَ وَاللَّهِ الْأَبْرَارُ، أَتَدْرِي مَنْ هُمْ؟ هُمُ الَّذِينَ لَا يُؤْذُونَ النَّارَ)

«سپس فرمودند: قسم به خداوند که ابرار رستگار شدند. آیا می دانی که آن ها کیانند؟ آنان کسانی هستند که (حتی) مورچه ای را آزار نرسانند.»

پیش تر گفته شد که اراده علو و فساد برای هر کسی در هر مرتبه ای می تواند مطرح باشد. حتی کسی که قدرتی در حدّ آزار رساندن به یک مورچه ضعیف را، دارد اگر از این قدرت بهره نگیرد و خویشتن دار، باشد از ابرار خواهد بود کسی که

ص: 179

خود را عبد حقیر و خوار و خاضع می بیند هرگز به خود اجازه زورگویی و اعمال سوء قدرت نمی دهد او همواره فقر و ذلت و مسکنت خود را به یاد می آورد لذا به دیگران دراز دستی نمی کند

هر کسی با هر اندازه قدرت و توانی در هر زمینه ای ممکن است مصداق این آیه، گردد، از صاحب یک تجارت تا والی یک، ولایت چنان که راوی ذیل همین آیه گوید:

(رَأَيْتُ عَلِيًّا عَلِيًّا ... يَمُرُّ فِي الْأَسْوَاقِ ... وَ هُوَ يَقْرَأُ هَذِهِ الْآيَةَ: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.» ثُمَّ يَقُولُ: هَذِهِ الْآيَةُ أَنْزِلَتْ فِي الْوَلَاةِ وَ ذَوِي الْقُدْرَةِ مِنَ النَّاسِ) (1)

«علی علیه السلام را دیدم که... در بازارها عبور می کردند... و این آیه را می خواندند: «تلك الدار...» سپس می فرمودند: این آیه درباره والیان و مردمان صاحب قدرت نازل شده است.»

دقت کنیم که امیرالمؤمنین علیه السلام این آیه را در بازار برای اهل کسب و تجارت می خواندند یعنی حتی اگر یک فروشنده در کارش خوش انصافی به خرج ندهد و فساد در کسب و کار داشته باشد و برتری خواهی کند، از دار آخرت محروم خواهد بود. مثلاً برتری جویی کاسب به این است که به هر نحوی - حتی به دروغ - ابراز کند که کالای من بهتر از دیگران است.

این علو، خواهی گریبان هر کسی را می تواند بگیرد آن کس که قدرت علمی دارد ممکن است در پی شهرت و برتری نسبت به سایر علما باشد و قلباً بخواهد مردم به او و علمش به چشم دیگری نگاه کنند.

ص: 180

نکته قابل توجه در آیه مورد بحث این است که خداوند «اراده علو» را نکوهیده است. گفتیم که «علو» یعنی برتری در معنای نکوهیده آن که در قرآن به کار رفته به معنای سرکشی و طغیان و ضد عبودیت است علو، امری خارجی است که ظهور و بروز بیرونی دارد. اما اراده علو ظریف تر از آن و امری قلبی است. در آیه شریفه حتی داشتن این صفت قلبی هم مذمت شده است یعنی برتری خواهی؛ که انسان، برتری بر دیگران در علم یا قدرت یا ثروت یا... را قلباً دوست بدارد.

سید بن طاووس در کتاب سعد السعد به، ظرافت دامنه اراده علو، را در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام بیان کرده است. بنگرید که اراده علو تا کجا گسترش می یابد:

(إِنَّ الرَّجُلَ لَيُعْجِبُهُ أَنْ يَكُونَ شِرَاكُ نَعْلِهِ أَجْوَدَ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِ صَاحِبِهِ، فَيَدْخُلُ تَحْتَهَا) (1)

«(گاه) شخصی از این که بند کفشش از بند کفش رفیقش بهتر باشد به غرور می آید. پس (با این حالت قلبی) مشمول این آیه می شود.»

بسیار شگفت آور است. همه ما کودکان را دیده ایم که آن چه را دارند به رخ همسالان خود می. کشند با غرور و افتخار می گویند: لباس من، کفش من، اسباب بازی من و... و این همه را بهتر از مال دیگران می بینند. حال از خود پرسیم که: آیا ما از این حالت قلبی رها گشته ایم؟ و واقعاً از کودکی به درآمده ایم؟! آیا کاسب به، کالایش کاتب به کتابش سخنران به سخنش و عالم به علم خویش نمی نازند که آن چه ما داریم بهتر است از آن چه دیگران دارند؟ آری این کمالات هم در، بزرگسالی، رقیبان را به بازی گرفته اند و حالت کودکانه برتری خواهی را در آنان زنده

ص: 181

نگه داشته‌اند حتی اگر یک بند کفش ناقابل در ما این حالت را ایجاد، کند اراده علوّ کرده ایم. واقعاً تکان دهنده و کمر شکن است. اگر آخرت می‌خواهیم، باید این گونه از برتری خواهی بگریزیم. بی‌جهت نیست که حضرتش در حال گریه فرمودند که آرزوها با این آیه از دست رفته است! و اگر همواره در قلب خود «مَنْ مَنْ» بگوییم نباید رستگاری را انتظار ببریم بهترین راه برای فرار از اراده علوّ، این است که از «من» برون آییم اگر کمالی، داریم اولاً بدانیم که از جانب خود نداریم این دارایی‌ها و، کمالات همگی از غیر ماست و هر لحظه می‌تواند سلب شود. پس دیگر جایی برای مقایسه و مفاخره نیست اگر همین کمالات مایه عجب و علوّ در ما شود جز بیچارگی و، سقوط برای مان نخواهد داشت.

ثانیاً این، کمالات تنها به عنوان امانتی در دست ماست درباره، علم، قدرت شهرت، ثروت، آبرو و... باید همزمان با سلیمان حشمة الله علیه السلام اذعان کنیم:

(هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ) (1)

هر چه داریم فضل خداست و مستحق آن هم نبوده ایم. اصلاً ما نبوده ایم که حقی بخوایم او خود ما را حیات بخشید از ضعف به قدرت رسانید، از جهل درآورد و علم داد و... این‌ها همه فضل خداوند است. اگر کمال کسی بر دیگری برتری دارد این برتری از جانب خود او نیست، بعلاوه این همه مایه امتحان و ابتلاء است تا بنگرند چه کسی بهتر عمل می‌کند. بنابراین باز هم به قُبْح برتری خواهی پی می‌بریم

یادآوری این نکته مهم ضروری است که انسان نباید عرصه عمل و اقدام را ترک

ص: 182

گوید از ترس این که مبدا گرفتار اراده علو شود. شیطان لعین در این مورد هم بیکار نیست مثلاً کسی را که توانایی نصرت دین با کلام و قلم یا قدم خویش دارد با این بهانه به عزلت گزیدن و بطالت ورزیدن فرامی خواند که نکند گرفتار عجب و برتری خواهی شوی این حالت نیز نوعی تفریط است و تفریط و افراط، هر دو از روی جهل است اراده علوی که مذموم است و انسان را از آخرت محروم می دارد همان تکبر است حالتی قلبی که به دست و زبان هم ممکن است سرایت کند و گاهی هم در چهره ظلم رخ می نماید. اما اگر انسان از اهل عدل و تواضع باشد (1) و به جای، کبر تواضع در قلب خود بکارد و عدل، بردارد، از دار آخرت برخوردار می شود.

راه، درست آن است که آدمی هر چه بیش تر در انجام وظایف فردی و تکالیف اجتماعی خود بکوشد و در عین حال قلباً و عملاً از کبر و برتری خواهی دوری، گزیند، آری ممکن است در سایه عمل به اوامر الهی و ترک نواهی او انسان علاوه بر عزت در پیشگاه، الهی در دیده مؤمنان هم بزرگی، یابد، اما این عزت ظاهری در چشم مردم با علو در قلب خود او برابر نیست باید از کبر و علو گریخت که با روح بندگی ناسازگار است.

نکته اخیر در موارد دیگری هم قابل بیان است؛ مثلاً این که مسلمانان به علوم روز مجهز شوند و از این طریق موجبات عزت خویش را در دنیا فراهم آورند هرگز با روح عبودیت ناسازگار نیست آنان می توانند در عین عزت ظاهری و بی نیازی از

ص: 183

1- کنز الدقائق / ج 10 / ص 107 به نقل از مجمع البیان ج 4 / صص 268 - 269: نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي أَهْلِ الْعَدْلِ وَ التَّوَّاعِعِ مِنَ الْوَلَاةِ وَ أَهْلِ الْقُدْرَةِ مِنَ النَّاسِ»، از امام امیر المؤمنین علیه السلام

غیر مسلمانان از کبر و علوّ قلبی پرهیزند و از قدرت خویش در نصرت و خدمت به دین بهره جویند

به ادامه کلام امام صادق علیه السلام خطاب به حفص بن غیاث توجه می کنیم:

(كَفَى بِخَشِيَةِ اللَّهِ عِلْمًا، وَكَفَى بِالْإِغْتِرَارِ اللَّهِ جَهْلًا)

«برای عالم بودن خشیت از خداوند کافی است و برای جاهل بودن اغترار به خدا (فریب رحمت او را خوردن) بس است».

پیشتر درباره علم و خشیت از خداوند سخن گفته ایم. اغترار به خدا، یعنی آن که شخص به گونه ای به رأفت و رحمت خدا دل ببندد که از سخط او غافل شود و گرفتار گناهان گردد. حضرت صادق علیه السلام سپس می فرماید:

(يَا حَفْصُ! إِنَّهُ يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ)

«ای حفص! پیش از آن که برای عالم یک گناه آمرزیده شود، برای جاهل هفتاد گناه آمرزیده می شود».

از کسی که علم یافته و حجت بر او تمام گشته هرگز انتظار گناه نمی رود. لذا آمرزش گناهان او هفتاد بار دشوارتر از آمرزش گناه جاهل است.

(مَنْ تَعَلَّمَ وَوَعَمِلَ بِمَا عَلِمَ دُعِيَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ عَظِيمًا فَقِيلَ تَعَلَّمَ لِلَّهِ عِلْمٌ لِلَّهِ وَوَعَمِلَ لِلَّهِ)

«کسی که علم فراگیرد و آن را به دیگران بیاموزد و بدان چه می داند عمل کند در ملکوت آسمان ها بزرگش خوانند و گفته می شود که برای خدا، آموخت برای خدا آموزش داد و برای خدا عمل کرد»

برای آن که انسان در ملکوت آسمان ها به عظمت یاد شود، باید تعلّم و تعلیم و عمل را برای خداوند خالص کند

حفص می پرسد:

«جُعِلَتْ فِدَاكَ، فَمَا حَدَّ الزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا؟»

«فدايت گردهم حد زهد در دنيا چيست؟»

امام عليه السلام پاسخ می دهند:

«قَدْ حَدَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ، أَخَوْفُهُمْ لِلَّهِ. وَأَخَوْفُهُمْ لَهُ، أَعْلَمُهُمْ بِهِ. وَأَعْلَمُهُمْ بِهِ، أَرْهَدُهُمْ فِيهَا»

«خداوند، حد آن را در کتابش معین فرموده است: «لکيلا- تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم». (1) عالم ترين مردم به خداوند، خائف ترين آنان از اوست و خائف ترين آنان از او عالم ترين ايشان به اوست و عالم ترين ايشان به او زاهدترين آن ها در دنياست.»

چنان که می دانیم زهد امری قلبی است و آیه یاد شده، ثمره بی رغبتی (عدم دل بستگی) به دنیا را نشان می دهد. (2) از سوی دیگر می خوانیم که هر که علمش، بیش تر خوفش بیش تر و هر که خوفش بیش تر علمش بیش تر است. اگر علم علم صحیح است باید خوف خدا (نگرانی از عدل الهی) را در انسان پدید آورد و اگر در کسی خوف از خدا، دیدیم می توانیم به علم او پی ببریم هر چه این علم بیش تر شود زهد بیش تری نسبت به دنیا به ارمغان می آورد اگر کسی حقیقت دنیا و آخرت را بشناسد زهد و بی رغبتی به دنیا ثمره طبیعی این شناخت خواهد بود.

ص: 185

1- حدید / 23: تا این که بر آن چه از دست شما رفته است محزون نشوید و بدان چه به دست آورده اید خوشحال نگردید.

2- در دفتر سوم درباره زهد به تفصیل بحث خواهد شد - ان شاء الله.

حفص گوید که مردی به امام علیه السلام عرض نمود: به من سفارشی کن حضرت فرمودند:

(إِتَّقِ اللَّهَ حَيْثُ كُنْتَ، فَإِنَّكَ لَا تَسْتَوْحِشُ) (1)

«هر کجا هستی از خدا پروا داشته باش که در این صورت دچار وحشت نمی گردی»

نُه سفارش به رهجویان (ادامه حدیث عنوان بصری)

به شرح ادامه حدیث عنوان بصری باز می گردیم عنوان گوید که به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

(يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! أَوْصِنِي)

ای ابا عبدالله مرا وصیت کن

حضرت می فرماید:

(أَوْصِيكَ بِتِسْعَةِ أَشْيَاءَ، فَإِنَّهَا وَصِيَّتِي لِمُرِيدِي الطَّرِيقِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَ أَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يُوفِّقَكَ بِاسْتِعْمَالِهِ)

«تورا به نه چیز وصیت می کنم آن ها سفارش من است به رهجویان به سوی خداوند تعالی و از خداوند می خواهم که تورا برای عمل به آن ها موفق بدارد».

(ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي رِيَاضَةِ النَّفْسِ، وَ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي الْحِلْمِ وَ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي الْعِلْمِ)

«سه وصیت از آن وصایا در ریاضت نفس و سه تا در بردباری، و سه تا

ص: 186

در علم است.»

(فَاخْفَظْهَا وَإِيَّاكَ وَالتَّهَؤُنَ بِهَا)

«پس آن‌ها را نگاه دار و مبادا که سبک شماری شان.»

عنوان گوید:

(فَقَرَعْتُ قَلْبِي لَهُ)

«پس قلبم را برای (شنیدن) آن خالی (آماده) ساختم.»

سه سفارش در ریاضت

(فَقَالَ: أَمَا اللّٰوَاتِي فِي الرِّيَاضَةِ: فَإِيَّاكَ أَنْ تَأْكُلَ مَا لَا تَشْتَهِيهِ، فَإِنَّهُ يُورِثُ الْحِمَاقَةَ وَالْبُلْدَ وَلَا تَأْكُلْ إِلَّا عِنْدَ الْجُوعِ وَإِذَا أَكَلْتَ، فَكُلْ حَلَالًا وَ سَمَّ اللّٰهَ وَ اذْكُرْ حَدِيثَ الرَّسُولِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ اَلِه: مَا مَلَأَ آدَمِيَّ وَعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنِهِ. فَإِنْ كَانَ وَ لَا بُدَّ، فَتَلَّتْ لِطْعَامِهِ وَ ثُلُثٌ لِشَرَابِهِ وَ ثُلُثٌ لِنَفْسِهِ.)

«حضرت فرمود: اما آن سه که در ریاضت است: (اول) بر حذر باش از این که آن چه را میل نداری، بخوری که حماقت و ابله‌ی را باعث می‌شود. (دوم) مخور، مگر هنگام گرسنگی (سوم) وقتی خوردی، حلال بخور و نام خدا را ببر و حدیث پیامبر صلی الله علیه و اله را یادآور که فرمود: آدمی، ظرفی بدتر از شکمش پر نکرده است پس اگر چاره ای نبود یک سوم برای خوردنی یک سوم برای نوشیدنی و یک سوم برای نفس خود (قرار دهد).»

توجه داریم که منظور از «ریاضت» در این کلام، حضرت ریاضت‌های اصطلاحی صوفیانه نیست که مورد تأیید شرع نمی‌باشد؛ بلکه همان معنای لغوی ریاضت مراد است. دلیل ریاضت نامیدن موارد بر شمرده شده آن است که این گونه امور باعث

ص: 187

وزیده شدن نفس در طاعت و بندگی خدا می‌شود معنای لغوی «ریاضت»، تمرین و ورزش است ریاضت به معنای رام کردن حیوانات وحشی هم به کار رفته است. (1) نفس آدمی به گونه ای است که تحت تأثیر امیال و شهوات ممکن است درنده خوشود. بنابراین با مقید کردن آن به احکام و دستورات شرع باید به آن عقال زد تا در مسیر طاعت خداوند قرار گیرد. در این باره در دفتر سوم به تفصیل سخن خواهیم گفت.

ضمناً باید توجه داشت که مرتاضان برای به دست آوردن برخی قدرت های، روحی سختی را بر خود هموار می کنند که در شرع به چنین دستوراتی مأمور نیستیم. مثلاً در خوراک خویش غذاهای حیوانی (اعم از گوشت و لبنیات) را به کلی بر خود حرام می کنند در حالی که در اسلام به خلاف این سفارش شده ایم آن چه در دین مطرح شده کم خوردن و حلال خوردن است که این امور لزوماً منتهی به کسب قدرت های روحی هم نمی شوند نیز قدرت روحی نشانه آن نیست که شخص لزوماً در مسیر طاعت و بندگی خدا قرار گرفته است آن چه اهمیّت دارد همان عبودیت است؛ به گونه ای که پروردگار می خواهد.

سه سفارش در حلیم

(وَأَمَّا اللَّوَاتِي فِي الْجِلْمِ: فَمَنْ قَالَ لَكَ: إِنَّ قُلْتَ وَاحِدَةً سَمِعْتَ عَشْرًا، فَقُلْ: إِنَّ قُلْتَ عَشْرًا لَمْ تَسْمَعْ وَاحِدَةً. وَمَنْ شَتَمَكَ، فَقُلْ لَهُ: إِنَّ كُنْتَ صَادِقًا فِيمَا تَقُولُ، فَأَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَغْفِرَ لِي وَإِنْ كُنْتَ كَاذِبًا فِيمَا تَقُولُ، فَاللَّهُ أَسْأَلُ أَنْ يَغْفِرَ لَكَ. وَمَنْ

ص: 188

«و اما آن سه که در حلم هستند: (اول) هر که به تو گفت: اگر یکی بگویی ده تا می شنوی به او بگو: اگر ده تا بگویی یکی هم نمی شنوی! (دوم) هر کس ناسزایت گفت به او بگو: اگر تو در گفتارت صادق باشی از خداوند می خواهم که مرا بیمارزد و اگر در گفتارت کاذب باشی، آمرزش تو را از خداوند می خواهم. (سوم) هر کس که تو را به دشنام دادن تهدید کرد تو او را به خیر خواهی و مراعات بشارت بده».

آن چه به عنوان حلم و بردباری در این جا مورد سفارش قرار گرفته، حالتی است در مقابل انتقام و کینه جوایی اما این بدان معنا نیست که انسان در مقابل ظلم و ستم به گونه ای رفتار کند که مصداق ظلم پذیری (انظلام) باشد. بلکه مقابله با ظلم و جور و ستم و زور لازم است اما آن جا که جای گذشت، است، انتقام و کینه توزی روا نیست.

سه سفارش در علم

(وَأَمَّا اللّٰوَاتِي فِي الْعِلْمِ: فَاسْأَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتِ، وَإِيَّاكَ أَنْ تَسْأَلَهُمْ تَعْنَتًا وَ تَجْرِبَةً. وَإِيَّاكَ أَنْ تَعْمَلَ بِرَأْيِكَ شَيْئًا، وَ خُذْ بِالْإِحْتِيَاظِ فِي جَمِيعِ مَا تَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا. وَ أَهْرُبْ مِنَ الْفُتْيَا هَرَبَكَ مِنَ الْأَسَدِ، وَ لَا تَجْعَلْ رَقَبَتَكَ لِلنَّاسِ جِسْرًا)

«و اما آن سه که در علمند: (اول) آن چه را نمی دانی از علما بپرس و مبادا که از آنان برای آزار و آزمایش بپرسی (دوم) برحذر باش از این که به رأی خود عملی انجام دهی و در هر چه امکان احتیاط می یابی احتیاط کن. (سوم) از فتوا بگریز همانند گریختن از شیر و گردنت را پل برای

اولین توصیه درباره علم امر به سؤال است درباره آن چه نمی دانیم و جواب طلب علم مطلبی عقلی است که در مباحث بعدی بدان خواهیم پرداخت قفل گنجینه علوم را نمی توانیم باز کنیم مگر به پرسش امام صادق علیه السلام فرموده اند:

(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.»

توصیه دیگر این است که این پرسش باید فقط به انگیزه خروج از جهل و رسیدن به علم باشد. انگیزه های دیگر - همچون سؤال برای آزمایش و آزار علما - عقلاً مردود است.

همچنین امام علیه السلام ما را از عمل به رأی و مخالفت با احتیاط نهی فرموده اند. در بحث های آینده خواهیم گفت که استغناء به «رأی» مذموم است و انسان برای تصحیح آراء، خود همواره باید به علم عالمان و عقل عاقلان پناه برد و بدون ملاحظه علم حقیقی و با اتکاء به آراء خود عمل نکند.

سفارش سوم درباره فتوی دادن است. ظاهراً مقصود این است که تا وقتی انسان به علم قطعی و یقینی دست نیافته هرگز نباید به چیزی حکم دهد. این نکته، بویژه برای عالمان دینی که بر مسند فتوا تکیه می زنند اهمیت فراوان دارد در این جا عالم دینی به معنای عام و فتوا نیز به معنای کلی آن - صادر کردن حکم بر اساس قرآن و حدیث - است. فتوا دادن به معنای نسبت دادن حکمی به دین الهی است

ص: 190

پس نباید بی دلیل روشن و حجت، متقن، اقدام به افتاء کنند که در این صورت گردن خود را پلی برای عبور مردم از آن قرار داده اند؛ بدین معنا که از طریق فتوای نادرست مردم به گمراهی می لغزند و عملاً گردن فتوا دهنده پلی برای عبور مردم از آن به سوی ضلالت می گردد.

امام صادق علیه السلام در پایان می فرمایند:

(قُمْ عَنِّي يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! فَقَدْ نَصَحْتُ لَكَ وَلَا تُفْسِدْ عَلَيَّ وَرَدَى فَإِنِّي أَمْرُهُ ضَنِيبٌ بِنَفْسِي، وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى) (1)

«ای ابا عبدالله! از نزد من پر خیز که برای تو خیر خواستم و مردم را بر من تباہ، مساز چرا که من مردی هستم که نسبت به خودم (وقت و عمرم) بخیلیم و سلام بر کسی که از هدایت پیروی کرد».

2-1-5- وجوب عقلی طلب علم

از امام صادق علیه السلام پرسیدند:

(هَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ؟)

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

حضرت پاسخ دادند:

(إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَزِينَتَهُ وَهُدَايَتَهُ، عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَعَلِمَ أَنَّ لِيخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كِرَاهِيَّةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ

ص: 191

لَهُ مَعْصِيَةٌ. فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ وَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَثَلِهِ إِنْ لَمْ يُصِيبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ. فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قَوْمَ لَهُ إِلَّا بِهِ)

«عاقل به دلالت عقل خویش - که خداوند آن را استواری و زینت و هدایت او قرار داده است - دانست که الله حق است. و خداوندگارش است. و دانست که خالقش برخی موارد را خوش و پاره ای را ناخوش می دارد و برای او طاعت و معصیتی است. آن گاه عقل خود را راهنما به سوی آن محبت و کراهیت و طاعت و معصیت نیافت و دانست که بدان نمی توان دست یافت مگر به وسیله علم و طلب آن و (دانست که) اگر با علمش به این امور نرسد (علم به این ها نیابد) از عقلش سودی نمی برد. پس بر انسان عاقل واجب است که طلب علم کند و نیز به دنبال کسب ادبی باشد که جز به آن استوار نمی گردد.»

وقتی عاقل بفهمد که خالق و مدبری دارد و پروردگارش را بشناسد عقلاً حق امر و نهی برای خداوند قائل می شود و می یابد که با عقل، خویش راهی به سوی محبت و کراهیت و طاعت و معصیت خداوند ندارد لذا در می یابد که اگر کسانی از جانب خداوند آمدند و صدق مدّعی شان اثبات، شد برای اطلاع از اوامر و نواهی الهی باید به آن حجج الهی رجوع کند در گذشته گفتیم که علم مطبوع نیازمند علم مسموع است و وجه این نیازمندی را در این حقیقت یافتیم که چه بسیار علوم مطبوعی که به دلیل وجود حجاب ها مغفول واقع می شوند و علم مسموع از حجج الهی - بنابر شأن تنبیهی که آنان واجدند - می تواند این حجاب ها را بزدايد.

اما در این قسمت - با توجه به کلام امام علیه السلام - وجه دیگری از احتیاج علم مطبوع

به علم مسموع ظاهر می شود حضرت می فرماید: (عَلِمَ... أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ): «می فهمد که ... اگر به این امور علم پیدا نکند، از عقلش سودی نمی برد».

بنابراین در این جا احتیاج علم مطبوع (یعنی عقل عاقل که حجت باطنی است) شأن تعلیمی علم مسموع از حجت های ظاهری مطرح شده است. انبیاء و ائمه علیهم السلام در بسیاری موارد حقایق را به بشر می آموزند که او با عقل خویش به آن ها راه نمی یابد. از مهم ترین این موارد نمایاندن مواردی است که خداوند، خشنود یا ناخشنود است و مواردی که طاعت و معصیت او را نشان می دهد عاقل می فهمد که آن چه با عقل خویش می یابد پایان راه نیست و نباید به آن اکتفا کند، پس این را هم می یابد که اگر به این غیر مستقلات عقلیه علم پیدا نکند، عقل به تنهایی سودی به حالش ندارد بهره عقل وقتی به او می رسد که او را تا در خانه حجت خدا ببرد و به دریای علم او پیوند دهد. لذا علم را - و همراه آن ادب را - عقلاً طلب می کند در مباحث، قبل آمد که ادب، عالمان مایه افزایش عقل نیز هست

2-1-6- همراهی عقل و علم

امام کاظم علیه السلام در بیان رابطه علم و عقل به هشام می فرماید:

(یا هشام! إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ) (1)

ای هشام عقل همراه علم است.»

سپس آیه چهل و سوم از سوره عنکبوت را تلاوت می نمایند:

ص: 193

(وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّمَّا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ)

و آن مثل ها را برای مردم می زنیم و آن ها را جز عالمان به عقل در نمی یابند.

برای فهم معنای آیه به آیات قبل (41 و 42) توجه می کنیم:

(مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)

(إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)

«مثل کسانی که غیر خدا دوستانی برگرفتند مانند عنکبوت است که خانه ای برگرفته است و به راستی سست ترین خانه ها خانه عنکبوت است، اگر می دانستند»

«براستی خداوند هر آن چه را که غیر از او می خوانند می داند و او عزیز حکیم است.»

در مباحث پیشین گفته شد که عقل نوعی فهم خوب یا بد است. به بیان دیگر، حسن یا قبح افعال در پرتو نور عقل کشف می شود خداوند در این آیات برگرفتن ولی غیر خدا را به خانه ساختن عنکبوت مانند ساخته است کسی که در این تشبیه به وجه، شبه علم پیدا می کند قبح آن کار (اتخاذ ولی غیر خدا) را در خواهد یافت. وجه تمثیل در این جا سستی خانه عنکبوت است و کار آنان که ولایت غیر خدا را می پذیرند نیز پایه و اساسی ندارد. به بیان دیگر همواره عقل برخاسته از نوعی علم و به همراه آن است فهم حسن یا قبح یک، امر منوط به واجد بودن یک دانش نسبت به آن است. در این جا وقتی که انسان به سستی کار این گروه علم می یابد، به قبح و ناپسندی آن اذعان می کند تا آن علم، نباشد فهم آن قبح حاصل نمی شود.

این است که می فرماید: (وَمَا يَعْزِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ)

تمثیل، مذکور تنها نمونه ای از همراهی علم و عقل، بود، اما این مطلب کلی در موارد بسیار دیگر نیز مصداق می یابد در بحث از نشانه های عقل، (1) یادآور خواهیم شد که بسیاری از مطالب عقلی برشمرده شده در آن بحث، برای عاقل، دیندار عقلی می شود. اکنون به بیان سرّ این سخن می پردازیم.

نکته این جاست که گستره آگاهی و علم، بشر از طریق شرع وسیع تر می گردد. به عنوان مثال، عاقل فناپذیری و زوال دنیا را به تجربه عینی می بیند. سپس از طریق وحی به بقاء و دوام آخرت آگاه می شود. آن گاه عقلاً کشف می کند که ترجیح آخرت بر دنیا واجب است.

نکته اخیر خود وجهی از وجوه نیاز عقل به علم است وقتی که دایره معلومات عاقل بیش تر می شود، بالطبع و به تبع این رشد علمی می تواند زمینه رشد عقلی را نیز فراهم آورد و شعاع دایره معقولات را بگستراند در این باره در قسمت دهم همین فصل سخن خواهیم گفت.

2-1-7-امامت و رهبری علم برای عقل

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

«يَا بُنَيَّ! إِنَّ الْعَقْلَ رَأْدُ الرُّوحِ، وَالْعِلْمُ رَأْدُ الْعَقْلِ، وَالْعَقْلُ تَرْجَمَانُ الْعِلْمِ» (2)

ص: 195

1- به دفتر سوم رجوع شود.

2- مستدرک الوسائل / ج 9 / ص 38 به نقل از كفاية الاثر / ص 239.

«رائد» در لغت چنین معنا شده است:

«فرستاده ای است که گروهی او را به جایی که می خواهند در آن فرود آیند می فرستند تا آن جا را شناسایی کند پیشرو بلد، راهنما» (1)

«رائد» یک قافله شخصی است که از طرف قافله راه پیش روی آنان را شناسایی می کند و مسیر را برای حرکت قافله هموار می سازد زیرا به خطرات مسیر آشناست.

در بیان امام علیه السلام، عقل را «رائد روح» معرفی فرموده اند. از این جا متذکر مباحث قبلی می گردیم که عقل را ضوء و روشنایی روح دانسته بودند. عقل با روشن کردن روح (قلب) انسان آن را بینا می سازد و زمینه پیشروی روح - یعنی درک و فهم بیش تر او - را فراهم می آورد اما رائد عقل نیز علم است یعنی علم راستین صحیح - که همان علوم اهل بیت علیهم السلام است - زمینه پیشروی عقل را پدید می آورد و راهنمایی عقل را بر عهده دارد بهره مندی از نور علم باعث تقویت عقل و توسعه افق عقلی و گستره معقولات می شود.

درباره معنای جمله آخر کلام امام علیه السلام (العقلُ تَرْجَمَانُ الْعِلْمِ) نیز با توجه به معنای «ترجمان» (2) می توان گفت:

هر کس به اندازه عقلش از نور علم بهره می برد ممکن است به دو نفر، علم یکسانی عطا، شود ولی بهره آن ها از آن علم به تناسب درجه عقل آن ها تفاوت

ص: 196

1- لاروس / ص 1038.

2- التَّرْجُمَانُ وَ التَّرْجَمَانُ : الْمُفَسِّرُ لِللِّسَانِ (لسان العرب / ج 12 / ص 66)؛ يُقَالُ تَرَجَّمَ فُلَانٌ كَلَامَهُ: بَيَّنَّهُ وَ أَوْضَحَهُ (مجمع البحرين / ج 6 / ص 21)

می یابد آن که عقل کامل تری، دارد از علم خود بهتر و بیش تر استفاده می برد. ترجمه یک چیز معترف و گویای خود آن است. عقل هر کس نیز گویای میزان علم اوست.

چون، هیچ کس بیش تر از حدّ عقلش نمی تواند از نور علمش منتفع گردد. به تعبیر، دیگر اگر هم علمش زیاد باشد نهایتاً از آن نور علم بهره کافی و شایسته نمی برد، چون عقل استفاده از آن را ندارد.

در بیان دیگری امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن کلامی که در آن سفارش به طلب علم فرموده اند رابطه علم و عقل را چنین توصیف می کنند:

(الْعِلْمُ إِمَامُ الْعَقْلِ وَالْعَقْلُ تَابِعُهُ) (1)

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

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

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

ص: 197

قلب از عقلی بودن آن‌ها غافل باشد.

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

تقیّد به مخالفت نکردن با مدلول آیات و روایات عاقل را از غفلت خارج کند و حجاب را از عقل او بر می‌دارد این هم مصداق دیگری از «اثاره عقل» به شمار می‌آید در این حالت ممکن است عاقل به اشتباه خود پی ببرد و آراء خود را اصلاح کند و یا این که حدّ اقل - در فرض صراحت داشتن ادلّه نقلی در مخالفت با آراء او - عقل، او را به توقّف وامی‌دارد.

از مثال‌های آموزنده و جالب در این باره نحوه برخورد یکی از بزرگان فلاسفه معاصر با بحثی فلسفی در هنگام تقابل آن با ادلّه نقلی است. مرحوم میرزا احمد آشتیانی ابتدا براساس مباحث فلسفی قدیم بودن عالم را نتیجه گرفته سپس اشکال وارد بر قول فلاسفه را چنین مطرح ساخته است:

«اشکالی که بر این قول وارد است این است که در احادیث مرویه رسیده است:

كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ: خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود. پس بنابر مفاد آن حدیث مبارک موقعی خداوند متعال بوده و هیچ خلقی در عالم وجود نبوده و این مفاد با قدیم بودن سنخ عوالم هم منافی است و چنان چه این حدیث شریف از جهت سند قطعی و متواتر باشد رادع از قول اخیر است».

سپس ایشان با جملات زیر توقّف خود را در این موضوع به تصویر کشیده

«... بالجمله این مطلب هم چنان که ذکر شد از مطالب مشکله است وصول به حقیقت امر به عقول بشریّه بسی دشوار است در تعریف علم مذکور است که تحقیق احوال موجودات در آن علم به اندازه حکمت هم طاقت بشریّه خواهد شد.»

و باز بعد از نقل قول دیگری از قائلان به قدّم زمانی عالم جسمانی چنین قضاوت نموده است:

«... حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» با این رأی موافقت ندارد و وصول به حقیقت و واقع در این مقام دشوار است و خوش گفت آن که گفت:

پشه کی داند که این باغ از کی است؟

در بهاران زاد و مرگش در دی است» (1)

این نگرش، عاقلانه یعنی تحکّم آمیز به جنگ احادیث نرفتن و زبان به تأویل بی دلیل ادلّه نقلی نگشودن بسیار آموزنده است. این نکته برای عاقل اهمّیت بسیار دارد که عقل بشری خود را محدود بداند و احتمال دهد که از بسیاری حقائق محجوب باشد در پی آن با عقل بشری در پی فهم آن، با عقل بشری در پی فهم همه حقائق و اظهار نظر درباره همه مطالب (هر چند خلاف مدلول وحی) نباشد بلکه راه را برای هدایت و امامت علم نسبت به عقل خود باز بگذارد.

این گونه برخورد کمال عقل و تواضع عالمانه انسان را می نمایاند که به خود اجازه تجاوز به حریم مُفاد قطعی وحی را نمی دهد و حرمت قرآن و احادیث را

ص: 199

این قسمت را با کلامی از فقیه بزرگ شیعه مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی (صاحب قوانین الاصول) در «رساله کنیه» - که در پاسخ به پرسش های مولی علی مازندرانی نوشته - به پایان می بریم:

«تخلیه و مبرا کردن نفس در این جا بسیار صعب است چرا که هیچ لذتی در دنیا فوق لذت ادراک نیست و هیچ مایه دنیایی فریبنده تر از علم نیست. از همه چیز زودتر آدمی را هلاک می کند و ادراک، هر چه دقیق تر و لطیف تر، باشد فریبنده تر است بسیار مرد بزرگی می خواهد که بعد (از) مجاهده بسیار مطلبی را بفهمد و منظم، کند و به مجرد این که کلامی از معصوم به او برسد از فکر خود دست بردارد و به حقیقت کلام معصوم عمل کند بلکه چون امر او مردد بین المحذورین می شود سعی مالا کلام مبذول دارد که میانه آن ها جمع کند چون کلام خود را دل نمی گذارد که دست بردارد، کلام معصوم را تأویل می کند فهم و ذهن و شعور و قواد، مایه امتحانی است به جهت انسان که در هر زمانی، دینی می توان به اثبات آورد با ادله، تمام و سخت شبیه است ذهن و قواد به صوت بسیار خوب که حق تعالی کسی را بسیار خوش صدا کرده باشد و می گوید که غنا مکن که حرام است

پس هر چند افلاطون را به شاگردی قبول نداشته باشی و ابوعلی را خوشه چین خرمن خود ندانی همین که یک حدیث از معصوم به تو رسید و دانی که از معصوم، است همان جا بایست و بسیار اجتهاد و سعی کن تا

تخلیه کامل کنی و از خدا بخواه که راهنمایی به حقیقت بکند.» (1)

2-1-8- شناخت عقلي علم صحيح

در کلام امام کاظم علیه السلام به هشام می خوانیم:

«یا هشام! نَصَبُ الْحَقِّ لِبَطَاةِ اللَّهِ، وَلَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ، وَالطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ وَالْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، وَالتَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَدُّ، وَلَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِيٍّ، وَمَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ.» (2)

«ای هشام! قرار دادن حق (از جانب خدا) برای طاعت خداست و نجاتی نیست مگر به طاعت و طاعت با علم تحقق می یابد و علم به تعلّم است و اعتقاد به تعلّم با عقل حاصل می شود و علمی نیست مگر از عالمی ربّانی و شناخت این علم به عقل است.»

خداوند، حقائق را قرار داده است برای این که بندگان به اطاعت او پردازند و بدانند که اگر در پی رستگاری هستند نجات جز با طاعت به دست نمی آید. برای آن که بتوان خدا را اطاعت کرد باید به رضا و سخط و اوامر و نواهی او علم داشت. و علم به تعلّم حاصل می شود.

نکته مهم این که: عبارت «و العلم بالتّعلم» در این کلام امام کاظم، با فرمایش پدر بزرگوارشان علیهما السلام به «عنوان بصری» که: «لیس العلم بالتّعلم» تناقض ندارد. در آن جا توضیح دادیم که منظور عدم ضرورت علیّی میان تعلّم و علم است و در این جا کلام

ص: 201

1- رساله رکنیه (به ضمیمه کتاب قم نامه) / صص 366 - 367.

2- کافی / ج 1 / ص 17 / ح 12

امام کاظم علیه السلام به، هشام ناظر به سنت الهی در این خصوص است.

سنت خدا بر این است که اگر علم می خواهیم باید آن را بیاموزیم و در محضر عالم زانو بزیم اما در عین حال بدانیم که با این تعلم، ضرورتاً علم حاصل نمی شود اما به وجوب طلب علم (تعلم)، با عقل معتقد می شویم. این نکته، همان موضوع بحث ما در این قسمت است که التزام و اعتقاد به تعلم امری عقلی است.

در اواخر این کلام امام کاظم علیه السلام فرموده اند که علمی نیست مگر از عالمی ربّانی گفتیم که عالمان ربّانی یعنی معصومین علیهم السلام که معدن علم هستند. جمله پایانی هم این است که معرفت علم به عقل است یعنی شناخت علم صحیح با عقل میسر می شود. در برخی نسخه ها، «معرفة العالم بالعقل» آمده (1) که معنای آن روشن است: با عقل حجت های ظاهری راستین را می شناسیم و ملتزم به اخذ علم از ایشان می شویم.

اساساً هدف از بعثت انبیاء چیزی جز آموزش راه بندگی به مردم بر مبنای عقل شان نیست. امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

(یا هِشامُ ما بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ، فَأَحْسَنَ نُهُمْ إِسْتِجَابَةً، أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً، وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلاً، وَ أَكْمَلُهُمْ عَقْلاً أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.) (2)

«ای هشام! خداوند انبیاء و رسل خود را به سوی بندگانش نفرستاد، مگر آن که به عقل از خداوند دریابند. پس کسانی از ایشان که (دعوت پیامبران را) بهتر پاسخ گویند از لحاظ معرفت برترند و عالم ترین آن ها

ص: 202

1- تحف العقول / ص 387.

2- کافی / ج 1 / ص 15 / ح 12

به امر الهی عاقل ترین آنان است و کامل ترین آن ها از لحاظ عقل برترین درجه در دنیا و آخرت را داراست».

پیش تر توضیح داده ایم که ترکیب «عَقْلٍ عن الله» یعنی مطلبی را به عقل از جانب خداوند دریافتن شاهد ما در این، سخن هدف غایی از بعثت انبیاء و رسل است. آن ها آمده اند تا مردمان با استجابت دعوت، ایشان حقایق را بر مبنای عقل (علم مطبوع) خویش دریابند و به امر خداوند عالم گردند و نهایتاً به درجات رفیع دنیوی و اخروی برسند.

2-1-9- تأیید و تکمیل عقل به نور علم

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

لذا در مباحث قبل گفتیم که ملاک صحیح برای این که امری را مستقل عقلی، بدانیم عقل های ناقص ما نیست بلکه عقل کامل ترین عالم عاقل حضرت

خاتم النبیین صلی الله علیه و آله است. اگر علم واقعی در ما نیز تقویت شود، عقل مان شکوفا می شود و دامنه معقولات مان گسترش می یابد امام صادق علیه السلام فرموده اند:

(كثرة النظر في العلم يفتح العقل) (1)

«نگرش بسیار در علم عقل را می گشاید».

نظر نگاه همراه با دقت و تأمل است. وقتی دانستیم که مصداق اصلی و انحصاری علم حقیقی و راستین کلام اهل بیت علیهم السلام است نگرستن با تأمل و دقت در کلام، ایشان عقل آدمی را شکوفا و باز می کند و حجاب ها از آن بر می گیرد. «باز شدن عقل» از طریق بیش تر شدن واجدیت عاقل نسبت به نور عقل محقق می شود و به دنبال آن روشنگری عقل گسترش می یابد.

آدمی باید حقیقتاً با دقت نظر به احادیث بنگرد همان شیوه علمی که فقها در فقه جوارحی دارند و کلام معصومین علیهم السلام را با ریزینی تمام بررسی می کنند، باید در تمامی شاخه های معارف اهل بیت علیهم السلام جاری و ساری شود. پیشتر بٹ شکوی سلام کردیم و گفتیم که متأسفانه این دقت نظر در احادیث اعتقادی و اخلاقی کم تر به چشم می خورد و کسری از دقتی که در عبارات فلاسفه و عرفای اصطلاحی انجام می شود، در احادیث اهل بیت علیهم السلام به کار نمی رود حال آن که همه یقین داریم که اگر علم صحیحی وجود داشته باشد جز در کلام ایشان نیست (و اگر در عمل چنین نیستیم در یقین خود باید شک کنیم!)

البته به این نکته هم باید تذکر داد که وقتی بحث تخصصی می شود کثرت نظر در احادیث هم برای «متخصص» چنان فائده ای دارد لذا باید مدت مدتی مدیدی به مدد

ص: 204

پیشگامان فهم احادیث اهل بیت علیهم السلام و در سایه تعلیم و تربیت آنان حرکت کرد تا عالی به تدریج صاحب نظر. شد بنابراین کثرت نظر برای اهل نظر سودمند است. مثلاً در اعتقادات انسان باید تحت تعلیم کسانی قرار گیرد که چارچوبی اساسی و سازگار از قرآن و احادیث برگرفته اند و اهلیت و خبریّت این کار را دارند تا کم کم خود اهلیت یابد؛ همان شیوه علمی که در وادی استنباط احکام فقهی مرسوم است.

در تعبیر دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است:

(كثْرَةُ النَّظَرِ فِي الْحِكْمَةِ تَلْقَحُ الْعَقْلَ) (1)

«بسیار نگریستن در حکمت عقل را بارور می کند».

درباره معنای حقیقی حکمت گفتیم که همان تقه دینی است. طبیعتاً سرچشمه، آن همان علم صحیح اهل بیت علیهم السلام است و لاغیر. (2) با توجه به این بیان، گویا که عالم عقل بی، حکمت میوه و ثمری که شایسته آن است، ندارد اما کثرت نظر در حکمت آن را بارور می سازد در فصل عقل و فکر خواهیم آورد که یکی از مصادیق این «نظر» را می توان نظر قلبی دانست که به معنای تفکر عاقلانه است.

تأیید عقل با نور

امام صادق علیه السلام فرمودند:

(دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ. وَ الْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ وَبِالْعَقْلِ

ص: 205

1- تحف العقول / ص 364

2- امام صادق علیه السلام فرمودند: (نَحْنُ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَ بَيْتُ الرَّحْمَةِ وَ مَفَاتِيحُ الْحِكْمَةِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ) (کافی / ج 1 ص 221 / ح 3)

يَكْمُلُ، وَهُوَ دَلِيلُهُ وَ مُبْصِرُهُ وَ مِفْتَاحُ أَمْرِهِ. فَإِذَا كَانَ تَأْعِيدُ عَقْلِهِ مِنَ النُّورِ، كَانَ عَالِمًا حَافِظًا ذَاكِرًا فَطِنًا فَهِيْمَا فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ وَ لِمَ وَ حَيْثُ وَعَرَفَ مَنْ نَصَّحَهُ وَ مَنْ غَشَّهُ. فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ، عَرَفَ مَجْرَاهُ وَ مَوْصُولَهُ وَ مَنْصُولَهُ وَ أَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ لِلَّهِ وَالْإِقْرَارَ بِالطَّاعَةِ، فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ، كَانَ مُسْتَدْرِكًا لِمَا فَاتَ وَ وَارِدًا عَلَى مَا هُوَ آتٍ، يَعْرِفُ مَا هُوَ فِيهِ وَ لَا يَلْبَسُ شَيْءٌ هُوَ هَهُمَا وَ مِنْ أَيْنَ يَأْتِيهِ وَ إِلَى مَا هُوَ صَائِرٌ. وَ ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ تَأْيِيدِ الْعَقْلِ

(1)

«ستون، انسان عقل است و زیرکی و فهم و حفظ و علم همه از عقل است. (انسان) با عقل کمال می یابد و عقل راهنمای او و بینا کننده او و کلید کار اوست پس وقتی که تأیید (شدن) عقل او با نور انجام شد، عالم، حافظ ذاکر، زیرک و صاحب فهم می شود و بدین وسیله چگونگی و چرایی و کجایی را می فهمد کسی را که خیرخواه است و کسی را که فریبنده، اوست می شناسد وقتی که این را شناخت راه خود و آن چه را برایش پیوستنی و بریدنی (سزاوار وصل و فصل) است می شناسد و در (اعتقاد به) وحدانیت برای خدا و اقرار به طاعت (او) اخلاص می ورزد. وقتی چنین، کند آن چه را از دست رفته جبران می کند و بر آن چه فرا خواهد رسید (با آمادگی) وارد می شود می فهمد که در چه وضعیتی است و برای چه این جاست و از کجا (نعمت ها و خیرات) به او می رسد و چه وضعیتی پیدا می کند (فهم) این، همه از تأیید (شدن) عقل است.»

از این حدیث شریف این نکات قابل استنباط است 1 - عقل ستون انسان

ص: 206

است. 2- زیرکی و فهم و حفظ و علم از عقل است. 3- عقل آدمی با نور تأیید می شود (علی القاعده مراد نور علم است). (1) 4- آن گاه انسان عالم، حافظ ذاکر زیرک و صاحب فهم می شود 5- حاصل تأیید عقل به نور، افزایش و اشتداد واجدیت نور عقل (بهره مندی بیش تر از نعمت عقل) است 6- علم و حفظ و ذکر و زیرکی و فهم همه از سنخ عقل هستند 7- با تأیید شدن عقل توسط نور علم، بهره شخص عاقل از همه این خصلت ها تقویت می شود و آثار و برکات ویژه ای نیز بر آن مترتب می گردد 8- کسی که در مراحل ابتدایی واجدیت عقل است لزوماً حافظ ذاکر، فَهْم و فِطْن - در درجه ای که حدیث به آن اشاره دارد - نیست. (2) 9- این صفات را - همراه با آثار و برکات مذکور در حدیث - در کسی می توان یافت که عقلش کامل گشته است 10- البته چنین نیست که هر درجه ای از فطنت و فهم و حفظ و ذکر، ویژه عاقل باشد کودک غیر بالغ هم که بهره ای از علم داراست، تا درجاتی همراه با واجدیت نور علم واجد این خصال می گردد. 11- این که فرموده اند: «العقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم» به معنای آن نیست که هر درجه ای از این امور از عقل سرچشمه می گیرد بلکه مقصود، بیان هم سنخ فطنت و فهم و حفظ و ذکر با حقیقت عقل است. 12- عاقلی که عقلش مؤید به نور گشته، معرفت های ارزشمندی پیدا می کند او خیر خواه خود را از آن کس که در پی فریب اوست باز می شناسد پاسخ نوع، چراها چگونه ها و کجاها را- که دیگر

ص: 207

-
- 1- در بحث حجاب های عقل حدیثی خواهد آمد که عبارتی از آن چنین است: «و مؤیدُ الْعَقْلِ الْعِلْمُ.» (غرر الحکم / ح 448؛ رجوع شود به دفتر سوم)
- 2- فَهْم یعنی کسی که به سرعت می فهمد (رجلٌ فَهْمٌ: سَرِيعُ الْفَهْمِ. کتاب العین / ج 4 / ص 61). فطنة نیز به معنای زیرکی و تیزهوشی است درباره حفظ و ذکر نیز در ادامه توضیح خواهیم داد.

انسان ها نمی دانند می فهمد در نتیجه می داند که از کجا باید بپرد و چه مسیری را باید طی کند و به کجا باید بیوند. 13 - نتیجه این خواهد بود که در توحید خداوند و اطاعت از او خلوص می ورزد. بدین ترتیب آن چه را در گذشته عمرش - در اثر عدم تأیید عقل به نور - از کف داده باز می یابد و آماده ورود به آینده و رخدادهای آن می شود دنیای پیرامون را می شناسد و می داند که برای چه در آن به سر می برد و نهایت امر او به کجا می انجامد. این ها معرفت های مهمی است که نوع انسان ها در روزگار ما از آن ها بهره کاملی ندارند و لذا حیرت و نادانی فراوانی در بیش تر یا همه طول عمر خود دارند. 14 - امام علیه السلام بار دیگر تأکید فرموده اند که این ها همه ثمره تأیید عقل به نور است. در واقع اگر عقل کسی در پرتو نور علم رشد و کمال یابد، این معرفت ها و ثمرات را در پی خواهد داشت.

آری این برکات نتیجه بهره مندی وجدانی از نور علم اهل بیت علیهم السلام است که عقل را باز و بارور می گرداند و دایره نور آن را گسترش می بخشد.

حفظ و علم

در حدیث اخیر خواندیم: «و العقل منه الفطنة و الفهم و الحفظ و العلم.» بنابراین حقایق چون فطنت (زیرکی) و فهم و حفظ و علم از سنخ عقل هستند. درباره فطن و فهم بودن توضیح دادیم. اکنون به تأملی درباره حفظ و ذکر (یا حافظه و ذاکره) و رابطه آن دو با علم و عقل می پردازیم.

این حدیث میان «حافظه» و «ذاکره» تفکیک قائل شده است: حافظه نگهداری و ذاکره یادآوری است که ارتباط میان آن دو در ادامه بیان خواهد شد. توانایی حفظ در انسان - مانند خود علم - از عجائب است و چه بسا توضیحی در مورد کیفیت آن

نتوان ارائه کرد. لذا توصیف آن دشوار خواهد بود ما هم در این قسمت، مدعی توضیح کیفیت «حفظ» نیستیم اما در این حد می‌گوییم: روایت تذکر می‌دهد- و بر وجدان ما هم منطبق است- که حقیقت حفظ و ذکر از سنخ علم می‌باشند.

به بیان دیگر حفظ از سنخ امور ذهنی نیست بلکه از سنخ علم و عقل یعنی کشف از واقع است می‌توان حفظ را به کشف شدن یک حقیقت مکشوف در گذشته تحلیل کرد (1)

به منظور توضیح بیش تری برای هم سنخی حفظ با علم و عقل خواننده را به نکاتی چند توجه می‌دهیم:

در بخش اول از دفتر اول که سخن از «علم» به معنای عالم شدن بود در بیان ویژگی‌های وجدانی علم گفتیم که عالم شدن به یک چیز، به حصول صورت ذهنی از آن برای انسان نیست بلکه عالم، شدن همان مراجعه و ادراک شیء، بدون وساطت صورت های ذهنی است در مقام بیان تمایز میان علم و تصوّر نیز باید گفت که صورت ذهنی ما از امری محسوس یا غیر محسوس (مثل محبت)، مساوی علم به آن نیست بلکه حکایت‌گری صورت ذهنی یک معلوم از خود آن، معلوم به برکت کشفی است که بدون وساطت آن صورت، ذهنی برای ما حاصل گشته است.

در بخش دوم از همان دفتر با نور علم آشنا شدیم اکنون باید بگوییم که تصوّرات ما خود به نور علم مکشوف می‌شوند و از خود نوری ندارند. چیزی که از خود نور ندارد عین روشنائی و ظهور، نیست لذا با علم تباین ذاتی دارد پس این نور علم

ص: 209

1- در حدیث جنود عقل و جهل نیز- که توضیح آن در پایان دفتر سوم خواهد آمد - حفظ و نسیان به ترتیب از لشکریان عقل و جهل دانسته شده‌اند.

است که معلوم را برای ما مکشوف می دارد و عالم بودن ما به آن شیء را فراهم می آورد نه تصوّر داشتن از آن شیء صورتِ مطابق با واقع داشتن از یک شیء، فرع بر عالم بودن نسبت به آن است.

وقتی که تباین علم و صورت های ذهنی را برای مخاطبی مطرح می کنیم ممکن است بگوید صورت ذهنی یک شیء در پیدایش نخستین علم انسان به آن شیء مؤثر و دخیل نیست اما در توجیه حقیقت «حفظ» (بقاء آن علم) ناچاریم که به صورت های ذهنی تمسک کنیم» مقصود گوینده این است که وقتی مواجهه انسان با شیء و معلوم اتمام می یابد آن چه می ماند صورت ذهنی آن معلوم است و حافظه چیزی جز همین صورت های ادراکی در موطن نفس نیست او در مقام تمثیل نفس انسان را به دوربین عکاسی مانند می سازد که از معلومات خود تصویر بر می دارد و آن عکس ها را در خود نگاه می دارد لذا حافظه را به بایگانی همان عکس هایی تفسیر می کند که انسان از معلومات خویش فراهم آورده است. این جاست که بحث جدی حفظ و علم و رابطه میان آن دو با صورت های ذهنی، دوباره طرح می گردد.

در پاسخ می گوئیم: ما در هنگام حفظ و نگهداری منکر این حقیقت نیستیم که اثری از شیء معلوم و معروف در ما باقی می ماند هر چند که درباره حقیقت آن گزارش وجدانی چندان دقیقی نمی توانیم ارائه دهیم. اما نکته مهم آن است که علم مجدّد ما به شیء با صورت یا اثر باقیمانده از آن در نفس تفاوت دارد و حقیقت حافظه همان علم مجدّد است نه صورت های بایگانی شده در نفس.

توضیح آن که: علم انسان به شیء مساوی با صورت ذهنی آن در نفس نیست. حکایت صورت های ذهنی از معلومات متّکی بر وجود نور علمی است که «علم به» اشیاء به وسیله آن، نور مستقیماً و بی واسطه صورت ها، برای انسان حاصل

می. شود اگر این علم، نباشد اساساً رابطه نفس با صور ذهنیه اش قطع می گردد. در مثال تصویر یک شخص اگر ما صاحب عکس را جدای از عکس او بشناسیم (یعنی به او عالم باشیم) با دیدن آن عکس می توانیم بفهمیم که عکس به او تعلق دارد. بنابراین کاشفیت صورت و عکس از صاحب، آن مبتنی بر کشف یک «این همانی» است. به طور کلی یک صورت زمانی حاکی واقعی و نماینده حقیقی یک شیء می شود که صورت «همان» شیء خارجی باشد.

پس علاوه بر دارا بودن صورت باید خود آن شیء را هم بشناسیم تا بتوانیم صورت را صورت او بدانیم و تطبیق مذکور را انجام دهیم. این شناخت، نمی تواند به واسطه آن صورت یا صورت دیگر تحقق یابد زیرا کلام به آن صورت دوم و رابطه اش با شیء معلوم نقل می یابد تا این که به ضرورت وجود علمی نسبت به آن شیء بدون وساطت صورت اعتراف، کنیم که حکایت گری همه صورت ها هم به برکت آن علم بی واسطه و مستقیم است.

بنابراین می توانیم تصدیق کنیم که آثار باقی مانده از اشیاء در نفس (که فلاسفه آن ها را صور ذهنیه می نامند) بدون نور علم خاصیت کشف از معلومات را ندارند. لذا حقیقت «حفظ» چیزی غیر از آن صورت های بایگانی شده در نفس است بلکه وقتی می توانیم از حافظه خود نسبت به یک شیء خبر دهیم که علم مجدّدی نسبت به آن بیابیم که این علم مجدّد به صرف وجود صورتی از آن در نفس تحقق نمی یابد.

به بیان دیگر با توضیحات فوق معلوم می شود که حقیقت حافظه، همان کاشفیت نور علم از شیء، معلوم در ظرف و وعاء جدید است که آن را با همان شی ادراک شده در ظرف و وعاء قبلی تطبیق می دهیم وقتی که ما یک بار به سبب

نور علم چیزی را شناختیم اگر بار دیگر به وساطت نور علم همان شیء را مجدداً در ظرف تحقق جدیدش بشناسیم و این دو معلوم را با یکدیگر تطبیق دهیم در این صورت نسبت به آن شیء - که پیش تر شناخته ایم - حافظه داریم.

نکته مهم و جالب توجه در بحث حافظه همین است که انسان می تواند اشیاء معروف خود را جدا از ظرف زمان و مکان و شرائط دیگر کشف کند مثلاً شخصی را که مدت ها پیش دیده ایم و شناخته ایم وقتی دوباره می بینیم، رخداد دو حالت ممکن است یا او را به یاد می آوریم یا به یاد نمی آوریم. اگر او را از خاطر برده باشیم، معلوم می شود که اکنون نسبت به او در وعاء تحققش در زمان گذشته علمی نداریم تا بتوانیم آن را با علمی که اکنون در وعاء تحقق فعلی و جدید او یافته ایم، تطبیق دهیم در این جا می توانیم بگوییم: حافظه ای نسبت به او نداریم اما اگر او را به یاد آوریم به این علت است که اکنون به سبب نور، علم همان معروف پیشین را در زمان و مکان و وضعیت جدید او - مثل لباس نو و ... کشف می کنیم، آن گاه میان او که مجدداً مکشوف ما شده است و آن معلومی که پیش تر شناخته ایم رابطه این همانی برقرار می کنیم منظور ما از وعاء، تحقق همان وضعیّت و موقعیّت - همچون زمان و مکان - است که شیء در آن به سر می برد.

با این توضیحات رابطه میان ذکر (ذاکره) و حفظ (حافظه) روشن می گردد وقتی ذکر و یادآوری نسبت به چیزی برای ما تحقق یابد می توانیم آن ذکر را نشانه ای برای داشتن حافظه نسبت به آن چیز بدانیم به بیان دیگر، اگر حافظه را از دست دهیم دیگر امکان رخ دادن ذکر و یادآوری وجود ندارد.

حقیقت ذکر و یادآوری نیز از سنخ علم است وقتی امری را پیش تر شناخته ایم و فراموشی و نسیان نسبت به آن برای ما حاصل می شود اگر بعد از مدتی نسیان

دوباره نسبت به آن شیء در وعاء پیشین علم یابیم می توانیم بگوییم آن را به یاد آورده ایم و این یادآوری را نشانه ای برای وجود حافظه بدانیم. البته باید تأکید کنیم که وجود، ذکر، نشانه ای برای حفظ است و اگر حافظه نباشد، ذکر نیز پدید نمی آید. اما از سوی دیگر عدم ذکر چیزی نشانه این نیست که نسبت به آن حافظه نداریم. در بسیاری موارد چیزی را در حافظه داریم که متذکر آن نیستیم. اما با فراهم شدن زمینه های اختیاری و حتی غیراختیاری، حقیقت ذکر - که خود غیر اختیاری است - برای ما حاصل می شود

این توضیحات برای فهم حدیث امام صادق علیه السلام بود که بین حافظه و ذاکره تفکیک فرموده اند صرفنظر از حدیث مذکور، وقتی تعبیر «حافظه» یا «حفظ» را به کار می بریم، مجموع حافظه و ذاکره مقصود است.

نتیجه آن که انسان می تواند به برکت نور علمی که واجد است اموری را که پیش تر شناخته در وعاء تحقّق جدیدشان کشف کند و همین کشف مجدد و برقراری «این همانی» مذکور حقیقت حافظه را تشکیل می دهد پس حافظه یا حفظ در انسان هم سنخ علم است و همان طور که علم به شیء از صورت ذهنی متمایز است حفظ شیء نیز غیر از بقاء صورت ذهنی آن در نفس می باشد و همان طور که گفته شد، صور ذهنی اشیاء بدون نور، علم خاصیت کشف و یادآوری ندارند؛ بنابراین برای توجیه حافظه، انسان صرف قائل شدن به بقاء صورت های ذهنی کافی نیست و اصل و حقیقت حفظ چیزی غیر از خود آن صورت هاست. خود این صورت ها از جنس ادراک و علم نیستند و حکایت گری آن ها متوقف بر کاشفیت نور علم از معلومات در وعاء خودشان می باشد. بنابراین در بحث حافظه نباید اصل و حقیقت مطلب را که همان کشف به نور علم است فراموش کنیم و آن را به اشتباه بایگانی صور ذهنیه - بدون

حضور نور علم و روشن گری آن -پنداریم جدایی و مباینت میان نور علم و اشیاء خارجی معلوم و نیز صورت های ذهنی آن ها در بحث حافظه کاملاً واضح است.

حال به اصل بحث باز می گردیم

2-1-10- نقش علم در حجاب زدایی از عقل

علم صحیح و واقعی - که از اهل بیت علیهم السلام سرچشمه می گیرد - می تواند حجاب های عقل را برطرف و دل های مرده را زنده کند. امام صادق علیه السلام روایت می کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

(إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: تَدَاكُرُ الْعِلْمِ بَيْنَ عِبَادِي، مِمَّا تَحْيِي عَلَيْهِ الْقُلُوبُ الْمَيِّتَةَ إِذَا هُمْ انْتَهَوْا فِيهِ إِلَى أَمْرِي.) (1)

«خداوند عزوجل می فرماید: مذاکره علم بین بندگان من از اموری است که دل های مرده بدان زنده می گردد وقتی که نتیجه آن (مذاکره)، رسیدن به امر من (خداوند) باشد»

در حدیث دیگر آمده است:

(قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: تَنَّاكُرُوا وَتَلَاقُوا وَتَحَدَّثُوا، فَإِنَّ الْحَدِيثَ جِلَاءٌ لِلْقُلُوبِ. إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَرِينٌ كَمَا يَرِينُ السَّيْفُ، جِلَاءُهَا الْحَدِيثُ) (2)

«مذاکره و ملاقات کنید و حدیث، بگویند زیرا که حدیث جلاء دل هاست. به راستی دل ها زنگار می گیرند همان گونه که شمشیر زنگار می گیرد جلاء آن ها حدیث است».

ص: 214

1- کافی / ج 1 / ص 40 / ح 6.

2- کافی / ج 1 / ص 41 / ح 8

این سخن به صراحت نشان می دهد که همه افراد عادی به شنیدن و خواندن حدیث نیاز دارند زیرا قلب های همه در معرض زنگارهای فراوان دنیوی است چنان که در بحث حجاب های عقل خواهیم دید.

منظور از «حدیث کردن چیزی جز ذکر کلام اهل بیت علیهم السلام نیست که در فرهنگ، روایات آن را مصداق احیاء امر ایشان علیهم السلام دانسته اند، امام صادق علیه السلام فرمودند:

(إِتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا إِخْوَةَ بَرَّةٍ مُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ، مُتَوَاصِلِينَ مُتَرَاحِمِينَ. تَزَاوَرُوا وَ تَلَاقُوا وَ تَدَا كَرُوا وَ أَحَبُّوا أُمَّرْنَا) (1)

«از خداوند پروا دارید و برادران نیکو باشید که در راه خدا به یکدیگر محبت می ورزند و می پیوندند و مهربانی می کنند. یکدیگر را دیدار و ملاقات کنید و یادآور شوید و امر ما را زنده سازید»

البته آن گونه حدیث خواندنی دارای چنین اثری است که فهم گردد و مستمع آن را تحمل کند نه این که بخوانند و نفهمند ردّ یا تأویل، کنند و در برابر آن به راستی تسلیم نشوند.

2-1-1-11-عقل و حکمت

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

ص: 215

(كانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ عَوْزُ الْحِكْمَةِ، وَبِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ عَوْزُ الْعَقْلِ) (1)

«امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمودند: به وسیله عقل (گوهرهای) عمق حکمت و به وسیله، حکمت (گوهرهای) عمق عقل استخراج می شود».

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

از طرف دیگر می دانیم که علم و حکمت آن بزرگواران بهترین سبب بارور شدن عقل بشر است. پس در پی کسب معرفت از مکتب، ایشان عقل هم کامل تر می شود (یا به تعبیر روایات «اثاره» می گردد) در این صورت قلب عاقل منورتر شده و حقایق بیش تری را از آیات و روایات وجدان می کند در نتیجه حکمت افزون تری نصیب آدمی می گردد این تأثیر و تأثر متقابل در مرتبه بالاتر هم تکرار می شود. بهره بیش تر از، حکمت عقل را بیش تر اثاره می کند همچنین کمال، عقل زمینه را برای عمیق تر شدن حکمت فراهم می سازد و این روند تا جایی ادامه می یابد که شخص را به عمق عقل و قعر حکمت می رساند.

بنابراین تنبیهات اهل بیت علیهم السلام در حوزه های مختلف معارفی، عقل را شکوفا می کند و موانع اثاره را از روی آن بر می دارد برای حصول تنبّه، راهی جز زانو زدن

ص: 216

در مکتب علمی ایشان و سؤال از آنان وجود ندارد امام کاظم علیه السلام از قول حضرت مسیح علیه السلام برای هشام چنین نقل می کنند:

(يا بنی اسرائیل زاحموا العلماء فی مجالسهم، و لو جنوا علی الركب، فانّ الله یحیی القلوب المیتة كما یحیی الأرض المیتة بوابل المطر)
[\(1\)](#)

«ای بنی اسرائیل! در مجالس دانشمندان (برای استفاده بیشتر از ایشان و رونق بخشیدن به محفل آن ها) فشرده، بنشینید اگرچه به نشستن بر زانوان چرا که خداوند دل های مرده را زنده می سازد همان گونه که زمین را به وسیله باران شدید زنده می گرداند.»

برای بهره مندی از احادیث باید پیش فرض های ذهنی خود را به کناری نهیم و هر چه داریم به علم آنان عرضه کنیم نه این که با رسوبات ذهن آمیخته از حق و باطل خویش، کلام آنان را ردّ یا تأویل کنیم.

البته مکرر گفته شد که شنیدن کلام حکمت آموز به تنهایی کافی نیست. بلکه فهم آن در درجه اول تسلیم و پذیرش آن در مرتبه دوم و عمل بدان در پله سوم ضرورت دارد تا بنای حکمت در دل استوار گردد

2-1-12- کشتی عقل و کشتیان علم

بحث این فصل را با قسمتی دیگر از کلام امام کاظم علیه السلام به هشام به پایان می بریم:

«یا هشام! إنّ لقمان قال لابنه... یا بُنَیَّ! إنّ الدنیا بحر عمیق، قد غرق فیها

ص: 217

عَالَمٌ كَثِيرٌ، فَلْتَكُنْ سَفِينَتَكَ فِيهَا تَقْوَى اللَّهِ، وَحَشْوَهَا الْإِيمَانَ، وَشِرَاعَهَا التَّوَكُّلَ، وَفَيْمُهَا الْعَقْلَ، وَدَلِيلَهَا الْعِلْمَ، وَسُكَّانَهَا الصَّبْرَ (1)

«ای هشام! لقمان به پسرش گفت ... پسرکم! به راستی که دنیا دریایی است ژرف که عالمی بسیار در آن غرق گشته اند. پس باید کشتی (نجات) تو در آن پروا از خدا توشه آن (2)، ایمان بادبانش توکل، ناخدایش، عقل راهنمایش علم و سگان آن صبر باشد.»

این گفته حکمت آموز لقمان - که با نقل امام کاظم علیه السلام ماندگار گشته است - به خوبی رابطه عقل و علم و دیگر حقائق مورد نیاز انسان برای نجات از غرق شدن در دریای عمیق دنیا را می نمایاند:

1 - برای نجات در دریای دنیا باید سوار کشتی شد که اگر نباشد، هلاکت مسلم، است و آن کشتی چیزی جز «تقوی» نیست گریزی از «تقوی» نیست، یعنی راه میان بری نیست که بتوان تقوی را با آن نادیده گرفت اگر عقل و علم و معرفت داشته باشیم اما متقی، نباشیم سودی به حال مان نخواهد داشت. عقل و علم و معرفت همگی صنع خداوند متعال و سبب اتمام حجت بر ماست که اگر بدان عمل نگردد و بالی بیش نخواهد بود چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

(الْعِلْمُ بِلَا عَمَلٍ وَبَالٌ) (3)

«علم بدون عمل وبال است.»

ص: 218

1- کافی / ج 1 / ص 16 / 12.

2- حشوها: ای ما یحشی فیها و ثملاً منها (مرآة العقول / ج 1 / ص 55) «حشو» کشتی یعنی آن چه آن پر می کنند که ظاهراً، مقصود بار و توشه کشتی است.

3- غرر الحکم / ح 166

2- در این کشتی برای حرکت به ساحل، نجات به بار و بُنه ای نیاز داریم که ایمان است.

3- این سفینه را توکل پیش می برد که به بادبان کشتی مانندش ساخته اند.

4- آن که کشتی را میراند عقل آدمی است.

5- کشتیبان هم به راهنما نیاز دارد که آن راهنما چیزی جز علم نیست علم راهنما و مؤید عقل در طی مسیر سعادت است.

6- صبر به سگان کشتی تشبیه شده زیرا در تلاطمات، زندگی آن چه سکون و آرامش آدمی را در پی دارد صبر است (1)

نتیجه آن که: ما برای، عقل حجّیت ذاتیه، قائلیم اما در عین حال آن را نیازمند نور علم می دانیم، عقل ناخدای کشتی نجات. است ولی آن چه تضمین می کند ناخدا درست براند، گرفتار جهل مرکب نشود و انسان را سالم به مقصد سعادت برساند، علم است انسان عاقل دائماً باید خویشتن را به میزان و معیار علم اهل بیت علیهم السلام محک زند

ضرورت این سنجش و ارزیابی وقتی ملموس تر می شود که توضیحات مربوط به حجاب «استغناء به عقل» را ملاحظه نماییم (2) انسان واجد گوهر عقل در معرض حجاب های زنگار آفرین برای این گوهر است و اگر تنها به عقل خویش اکتفا کند و بدان قانع شود محجوب شدن عقلش بسیار محتمل است. این ضعف معرفتی بشر و البتّه مایه امتحان اوست تا معلوم شود که آیا به کشف عقلی خویش

ص: 219

1- مرآة العقول / ج 1 ص 56: «وقال فی المغرب: السَّكَّانُ ذَنْبُ السَّفِينَةِ، لِأَنَّهَا بِه تَقُومُ وَ تَسْكُنُ.»

2- در این باره به دفتر سوم رجوع کنید.

دربارهٔ وجوب رجوع به عالمان حقیقی تسلیم می شود یا خیر.

بنابراین لحظه به لحظه باید عقل خویش را به تأیید علم نبی مکرم و خاندان معصوم حضرتش برسانیم صلوات الله علیهم اجمعین. خداوند همه ما را در این راه مهم توفیق دهد.

ص: 220

بر آنیم در این فصل به بررسی رابطه عقل و فکر پردازیم. ابتدا درباره لفظ فکر و تفکر تأملی داریم «فکر» دارای دو معنای اسمی و فعلی است. فکر در معنای فعلی یعنی اندیشیدن و در معنای اسمی یعنی اندیشه فکر در معنای اسمی می تواند اختیاری یا غیراختیاری باشد یعنی آن چه که در ذهن ما حاصل می شود ممکن است با قصد قبلی ایجاد آن بوده باشد مثلاً تصمیم گرفته ایم که درباره یک سیب فکر کنیم؛ در این صورت فکر سیب یک فکر اختیاری در ماست چون خود آن را ایجاد کرده ایم. گاهی هم همین فکر بدون اختیار ما در ذهن مان میافتد حال این که چگونه و از کجا این فکر در ذهن ما ایجاد شد گاهی برای ما روشن است و گاهی هم منشأ آن را متوجه نمی شویم حالت اول، این که کسی درباره سیب صحبت می کند.

شنیدن، آن ما را یاد سیب می اندازد در این صورت ممکن است این فکر بدون قصد و اختیار ما مدتی ذهن ما را به خود مشغول سازد در این حالت فکر سیب و صورت ذهنی، آن نوعی فکر غیراختیاری است اما گاهی منشأ این فکر را هم نمی فهمیم؛ مثلاً بدون هیچ زمینه و مقدمه ای فکر آن در ذهن ما می افتد و سپس ما را به خود مشغول می سازد در هر دو حالت - چه منشأ ایجاد آن را بدانیم و چه ندانیم - اصل این که فکری بدون اختیار ذهن ما را مشغول ساخته کاملاً وجدانی است. اما «تفکر» معمولاً معنای اختیاری دارد و در مواردی استعمال می شود که

انسان بخواهد روی افکار و اندیشه‌هایی با تعمد کار کند اختیار تفکر نوعاً بدست خود ماست ما می‌توانیم روی یک فکر کار کنیم یا می‌توانیم آن را رها کنیم و بدان اعتنا ننماییم گاهی فکری ما را رها نمی‌کند و بی‌اختیار به خود مشغول می‌سازد. این مشغولیت غیراختیاری، «تفکر» نامیده نمی‌شود و اگر هم کسی تعبیر «تفکر» را برای آن به کار ببرد باید حساب آن را با نوع تفکرات انسان که اختیاری هستند؛ کاملاً جدا کرد همین تفکر اختیاری است که مورد امر یا نهی و ستایش یا نکوهش قرار گرفته است که ادامه بحث بدان اختصاص دارد.

3-2-2- تفکر عاقلانه و ممدوح یا غیر عاقلانه و مذموم

در بخش اول از دفتر، اول وقتی ویژگی‌های وجدانی عقل را بر می‌شمردیم به فکری و ذهنی نبودن عقل اشاره کردیم گفتیم عقل از سنخ کشف است و وجداناً با فکر و صورت‌های ذهنی متفاوت است. کار، عقل نمایانند خوبی و بدی ذاتی است که با فکر متفاوت است نیز افزودیم که آن چه باعث عاقل نامیدن عاقل می‌گردد توانایی تفکر و اندیشیدن در او نیست و به عنوان تنبیهی براین حقیقت افکار غیرعاقلانه را مثال زدیم و یادآور شدیم که بهترین دلیل برای جداسازی دو مقوله فکر و عقل، آن است که عقل از آن جهت که عقل است می‌تواند درباره تفکر، بسته به آن که متعلق آن چیست و یا این که چه نتیجه‌ای پدید می‌آورد نظر دهد. مثلاً عقل در مورد قبح طرح نقشه یک جنایت مانند ظلم یا سرقت، صریحاً شهادت می‌دهد. اما در مقابل تفکر درباره چگونگی ایثار و خدمت به خلق را حسن می‌یابد.

بنابراین تفکر به طور مطلق دارای بار ارزشی و ممدوح نیست؛ بلکه مورد به مورد باید آن را از جهت، متعلقش به میزان عقل عرضه و با آن ارزیابی نمود تا

عاقلا نه یا غیر عاقلا نه بودن و در نتیجه ممدوح یا مذموم بودن آن در پرتوی نور عقل روشن شود.

در اقرب الموارد در بیان معنای لغوی فکر آمده است:

(فَكَرَ فِي الشَّيْءِ... أَعْمَلَ النَّظَرَ فِيهِ وَتَأَمَّلَهُ... الْفِكْرُ تَرَدُّدُ الْقَلْبِ بِالنَّظَرِ وَالتَّدَبُّرِ بِطَلَبِ الْمَعْنَى.) (1)

«در آن چیز فکر کرد یعنی... در آن اعمال نظر و تأمل نمود... فکر، رفت و آمد قلب است با نظر و تدبّر برای طلب معانی»

نیز در لسان العرب می خوانیم:

(الْفِكْرُ: إِعْمَالُ الْخَاطِرِ فِي الشَّيْءِ.) (2)

«فکر به کار بستن خاطر (آن چه که به قلب خطور می کند) در مورد یک چیز است.»

آن چه از بیانات فوق بر می آید و با درک ما از فکر سازگار است این است که فکر در معنای اختیاری آن (تفکر) به معنای اعمال نظر و خاطر و تأمل درباره یک چیز است که از آن در اقرب الموارد به «تردد القلب بالنظر» تعبیر شده بود. یعنی رفت و آمد قلب همراه با نگرستن حال اگر این نظر قلبی در پرتو نور عقل باشد یعنی قلب منور و بینا در پرتو نور عقل، ببیند امکان کشف مجهولات و رسیدن به معقولات و معلومات جدید وجود دارد بنابراین تفکر عاقلا نه همان تفکری است که به امامت و هدایت عقل انجام می گیرد چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(الْعُقُولُ أَيْمَةُ الْأَفْكَارِ وَالْأَفْكَارُ أَيْمَةُ الْقُلُوبِ وَالْقُلُوبُ أَيْمَةُ الْحَوَاسِّ وَ

ص: 225

1- اقرب الموارد / ص 939

2- لسان العرب / ج 5 / ص 65

عقل می تواند هدایت افکار را بر عهده گیرد و چون دل به دنبال فکر حرکت می کند و آن چه افکار انسان را به خودش جلب کند دل هم به سوی آن متمایل می شود پس عقل می تواند هدایت دل را از طریق فکر عهده دار گردد. از طرفی دل رهبر حواس است و حواس هم امام اعضاء اند پس فکر عاقلانه می تواند انسان را به کارهای خیر و نیک وادار کند به تعبیر روشن تر می توان گفت که تمایلات قلبی حواس انسان اعم از دیدن و شنیدن و لمس کردن و... را به دنبال خود می کشاند و اعضا و جوارح نیز در خدمت حواس آدمی هستند بنابراین با هدایت فکر توسط آدمی، عقل دل هم که تابع فکر است هدایت می شود و در نتیجه حواس و اعضای نیز در مسیر صحیح قرار می گیرند.

(2)

اما وقتی که فکر تحت امامت لشکریان جهل مانند شهوت و غضب و... قرار گیرد در مسیر ضلالت می افتد و نتایج ناگواری را پدید می آورد. فکر انجام گناه از همین افکار است ممکن است فکر گناه در ابتدا بدون اختیار شخص ایجاد شود ولی پروراندن آن فکر به دست خود اوست. اگر او عاقلانه تأمل نکند آن افکار ممکن است به بروز و ظهور گناه از او منجر شود. علاوه بر این که خود، فکر گاهی گناه است؛ مثلاً فکر کردن درباره یک صحنه شهوت برانگیز حرام خود باعث تحریک شهوت شخص می گردد و گناه قلب محسوب می شود.

در روایت دیگری از تفکر عاقلانه به «تفکر قلب بالعقل» تعبیر شده است. یعنی

ص: 226

1- بحار الانوار/ ج 1 /ص 96 به نقل از کنز الفوائد / ج 1 / ص 200.

2- و البته چنان که در فصل عقل و علم، دیدیم عقل هم باید تحت هدایت و امامت علم صحیح قرار گیرد.

تفکری که قلب همراه با عقل (1) انجام می دهد چنین تفکری صحیح، ارزشمند و ثمر بخش است. در قسمتی از حدیث معروف به «اهلیلجه» که مفضل بن عمر» آن را از امام صادق علیه السلام درباره توحید خداوند متعال نقل کرده است، حضرت به عنوان یکی از آیات الهی از «باد» یاد می کنند و به نحوه اندیشیدن عاقلانه قلب در این باره و نتایج آن اشاره می نمایند. حضرت می فرمایند:

(ثُمَّ سَمِعَتِ الْأُذُنُ صَوْتَ الرِّيحِ الشَّدِيدَةِ الْعَاصِفَةِ وَاللَّيْنَةَ الطَّيِّبَةَ وَعَايَنَتِ الْعَيْنُ مَا يُقْلَعُ مِنْ عِظَامِ الشَّجَرِ وَيُهْدَمُ مِنَ وَثِيقِ الْبُنْيَانِ وَتَسْفِي مِنَ ثِقَالِ الرِّمَالِ تُخَلِّي مِنْهَا نَاحِيَةً وَتَصَبُّ بِهَا فِي أُخْرَى بِلا سَائِقِ تُبْصِرُهُ الْعَيْنُ وَلَا تَسْمَعُهُ الْأُذُنُ وَلَا يُدْرِكُ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَوَاسِ وَ لَيْسَتْ مُجَسَّدَةً تُلْمَسُ وَلَا مَحْدُودَةً تُعَايَنُ، فَلَمْ تَرِدِ الْعَيْنُ وَالْأُذُنُ وَ سَائِرُ الْحَوَاسِ عَلَى أَنْ دَلَّتِ الْقَلْبَ أَنْ لَهَا صَانِعًا)

«سپس گوش صدای بادهای شدید طوفانی و بادهای ملایم پاکیزه را بشنید و چشم (نیز) درختان بزرگی را که از ریشه برکنده می شوند و ساختمان های محکمی را که نابود می شدند دید و (نیز) ریگ های سنگینی را دید که، باد منطقه ای را از آن خالی می کند و در جای دیگر می ریزد بدون راننده ای که چشم آن را ببیند و گوش صدایش را بشنود و با چیزی از، حواس ادراک گردد و (باد) دارای جسدی نیست که لمس گردد و محدود نیست که دیده شود. پس حداکثر این است که چشم و گوش و

ص: 227

1- البته مقصود ماهیت انسان است که مالک روح (قلب) شده و ذات (ماهیت) دارای روح مالک نور عقل گردیده است.

حواس دیگر قلب را به این که (آن حوادث) صانعی دارند دلالت می کند»

بنابراین اگرچه گوش صدای طوفان های شدید یا بادهای ملایم مطبوع را می شنود و چشم هم آثار آن را می بیند اما چشم و گوش و سائر حواس از ادراک سائق و راننده این باد ناتوان هستند و حداکثر کاری که می کنند این است که قلب را به این که صنّعی در کار است دلالت می نمایند حضرت در مقام تبیین چرایی این حقیقت می فرماید:

(وَذَلِكَ أَنَّ الْقَلْبَ يُفَكِّرُ بِالْعَقْلِ الَّذِي فِيهِ)

«و این بدان خاطر است که قلب با عقلی که در آن (جای گرفته) است تفکر می کند».

ثمره این تفکر عاقلانه قلب در مظاهر و آثار، باد معرفت های جدیدی است که برای قلب (روح) آدمی پدید می آید اولین معرفت آن است که باد از جانب خود دارای چنین آثاری نیست:

(فَيَعْرِفُ أَنَّ الرِّيحَ لَمْ تَتَّحَرَّكَ مِنْ تَلْقَائِهَا وَأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ هِيَ الْمُتَّحَرِّكَةَ لَمْ تُكْفَفْ عَنِ التَّحَرُّكِ وَ لَمْ تَهْدِمِ طَائِفَةً وَ تُعْفَى أُخْرَى وَ لَمْ تَقْلَعْ شَجَرَةً وَ تَدْعُ أُخْرَى إِلَى جَنْبِهَا وَ لَمْ تُصِبْ أَرْضاً وَ تَنْصَرِفُ عَنْ أُخْرَى.)

«پس (قلب) می فهمد که باد از جانب خود به جنبش در نیامده است و این که اگر ذاتاً متحرک، بود از تحرک باز نمی ایستاد و (چنین نبود که) طائفه ای را نابود و دیگری را ترک کند و درختی را از ریشه برکند و دیگری را به کنار نهد و به زمینی برخورد و از دیگری منصرف شود.»

در پی این معرفت یعنی ذاتی نبودن حرکت باد وجود محرکی برای باد معلوم قلب می گردد:

(فَلَمَّا تَفَكَّرَ الْقَلْبُ فِي أَمْرِ الرِّيحِ عَلِمَ أَنَّ لَهَا مُحَرِّكًا هُوَ الَّذِي يَسُوقُهَا حَيْثُ يَشَاءُ وَيُسْكِنُهَا إِذَا شَاءَ وَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهَا عَمَّنْ يَشَاءُ)

«پس هنگامی که قلب در امر باد تفکر کرد می فهمد که برای آن محرکی است که هر جا بخواهد آن را می راند و هرگاه بخواهد او را آرام می کند و آن را به هر که بخواهد می رساند و از هر که بخواهد باز می گرداند.»

این معرفت ها و علم ها همگی به دنبال «نظر قلب» یعنی نگرش قلب بینا به نور عقل حاصل می گردد که نتیجه آن «وجدان» است:

(فَلَمَّا نَظَرَ الْقَلْبُ إِلَى ذَلِكَ وَجَدَهَا مُتَّصِلَةً بِالسَّمَاءِ وَمَا فِيهَا مِنَ الْآيَاتِ فَعَرَفَ أَنَّ الْمُدَبِّرَ الْقَادِرَ عَلَى أَنْ يُمَسِكَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاءَ هُوَ خَالِقُ الرِّيحِ وَ مُحَرِّكُهَا إِذَا شَاءَ وَ مُمَسِّكُهَا كَيْفَ شَاءَ وَ مُسَلِّطُهَا عَلَى مَنْ يَشَاءُ) (1)

«پس هنگامی که قلب بدین (امور) نگریست باد را و آیات موجود در آن را متصل به آسمان می یابد؛ پس می فهمد که تدبیر کننده قادر بر نگهداشتن زمین و آسمان همان آفریننده باد و محرک آن در هر زمان که می خواهد و بازدارنده آن آن گونه که می خواهد و چیره کننده آن بر هر کسی که می خواهد می باشد.»

شاهد اصلی بحث در این حدیث شریف، عبارت: (وَ ذَلِكَ أَنَّ الْقَلْبَ يُفَكِّرُ بِالْعَقْلِ الَّذِي فِيهِ) می باشد که با توجه به معنای لغوی «فکر» باید گفت مراد تردد و آمد و شد قلب به نور عقل است قلبی که منور به نور عقل شده، وقتی با این نور تردد می نماید تفکرش عاقلانه خواهد بود و به همین دلیل معرفت هایی برایش حاصل

ص: 229

می شود از قبیل این که حوادثی همچون باد دلالت بر وجود صانعی می کنند بنابراین عقل نوری است که قلب می تواند با آن جولان و تردد نماید و به کشف های جدید نائل گردد در این صورت تفکر عاقلانه می شود.

حال که معنای تفکر عاقلانه را دانستیم نکاتی را درباره تعقل یادآور می شویم:

تعقل، نیز چنان که گفتیم با عقل متفاوت است. (1) تعقل اختیاری است و در لغت به «تکلف العقل» معنا شده است. یعنی انسان با زحمت و کلفت پایبند به عقل خویش شود با این معنا یکی از مصادیق تعقل را می توان تفکر عاقلانه دانست. یعنی انسان از بدو پیدایش، فکر آن را در معرض نور عقل (یا علم صحیح) قرار دهد، صحت یا سقم آن را بسنجد و روایی یا نازوایی آن را دریابد، اگر صحیح و رواست آن را در پرتوی نور عقل (یا علم) پیروید و گرنه به کناری نهد. در ابواب مختلف روایات هم جایی که سخن از مدح فکر و دعوت به تفکر است، مقصود همین اندیشیدن ممدوح است که در پرتوی نور عقل به حسن آن اذعان می کنیم. از باب، مثال به چند نمونه اشاره می کنیم

2-2-3- نمونه هایی از تفکر عاقلانه

راوی می گوید:

(سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَمَّا يَرَوِي النَّاسُ أَنْ: «تَفَكَّرَ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قِيَامٍ لَيْلَةٍ.» قُلْتُ: كَيْفَ يَتَفَكَّرُ؟)

«از امام صادق علیه السلام درباره آن چه مردم روایت می کنند که تفکر ساعتی

ص: 230

1- به بخش اول، دفتر اول رجوع کنید

بہتر از قیام یک شب (برای عبادت است) پرسیدم. عرض کردم: چگونه تفکر کند؟»

ساعت به دو معنا به کار می رود: یا جزئی از 24 جزء شبانه روز و یا جزء اندکی از روز یا شب. (1) تفکر ساعتی از بیداری تمام یک شب برای عبادت برتر دانسته شده است در مقام بیان مصادیق این، فکر حضرت فرمودند:

(يَمُرُّ بِالْخَرِيبَةِ أَوْ بِالدَّارِ فَيَقُولُ: أَيُّنَ سَاكِنُوكِ؟ أَيُّنَ بَانُوكِ؟ مَا بَالِكِ لَا تَتَكَلَّمِينَ؟) (2)

«(این گونه تفکر کند) که از ویرانه ها یا خانه ای بگذرد و بگوید: کجایند ساکنان تو؟ کجایند سازندگان تو؟ تو راجه شود که سخن نمی گویی؟»

روشن است که این، فکر یعنی فکر درباره مرگ و ترک دیار دنیا و آینده در انتظار فکری زندگی ساز و اثرگذار است انسان با نگرستن به سرنوشت زندگان دیروز به فکر فرو می رود که دیر یا زود بدانان خواهد پیوست آن ها که خانه ها ساختند اکنون می رود کجایند؟ خانه های بسیاری از آنان خراب گشته و اگر خانه های شان ویران نیست یا خالی از سکنه و یا در ملک دیگران است و همین قصه تا قیامت برقرار است کسی در تأثیر یاد مرگ تردید ندارد اگر انسان با اختیار خود بستر جولان این فکر را فراهم، کند با پیگیری آن به نتایجی عاقلانه دست می یابد می فهمد که باید آخرت را بر دنیا ترجیح دهد و چنان زید که چون برود از گذشته اش پشیمان نگردد. این مکشوفات، عقلی او را از غفلت خارج کرده به عمل فرامی خواند و منشأ همه خیرات می گردد لذا سرّ بهتر بودن چنین تفکری (گرچه در مدّتی کوتاه انجام شود)

ص: 231

1- لسان العرب / ج 8 / ص 169

2- کافی / ج 2 / ص 54 / ح 2

نسبت به بیداری یک شب همین است که این تفکر، عاقلانه پایه گذار عبادت های مختلف از جمله قیام در شب است تا تفکر نباشد توجیه عاقلانه ای برای لزوم عبادت خداوند هم بدست نمی آید. بدیهی است هر چه در مدح این قبیل افکار بگوییم کم گفته ایم.

در روایت دیگری راوی از امام ابی الحسن الرضا علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمودند:

(لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ) (1)

«عبادت (به) زیادی نماز و روزه نیست بلکه عبادت فقط تفکر در امر خداوند عزوجل است.»

حصر در عبارت دوم این فرمایش حصر اضافی از نوع قلب می باشد. (2) یعنی حضرت خطاب به کسی که پنداشته عبادت منحصر در نماز و روزه کثیر است نگرش او را اصلاح می نمایند که اگر آن عبادت های ظاهری، دارای روح عبادت که همانا تفکر در امر خداوند متعال است، نباشند عبادت حقیقی نیستند انسان باید با

ص: 232

1- کافی / ج 2 / ص 55 / ح 4

2- حصر بر دو نوع حقیقی و اضافی می باشد حصر حقیقی در جایی مطرح می شود که حکمی به شکل حقیقی و مطلق برای محصور ثابت و از غیر آن نفی می شود؛ مثل لا إله إلا الله. اما در حصر اضافی به طور حقیقی و مطلق حکم از همه اشیاء غیر محصور، نفی نمی شود بلکه به طور اضافی (نسبی) در یک مجموعه مرجع خاص حکم را برای محصور می دانیم حصر اضافی را بر سه نوع قلب و تعیین و افراد دانسته اند با حصر اضافی از نوع قلب خلاف و نقطه مقابل مطلبی را که در ذهن مخاطب قرار دارد بیان می کنیم

حضور قلب و جمع خاطر بداند که چرا و به چه تبتی رو به قبله می ایستد و کلماتی را بر زبان می راند و یا این که به چه انگیزه ای و برای چه از بامدادان تا شامگاهان لب از طعام و شراب می بندد و همین انگیزه ها و تبت هاست که نماز و روزه را ارزشمند می نماید.

چنان که در وصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله به ابوذر غفاری می خوانیم:

(یا ابادر! رَكَعَتَانِ مُقْتَصِدَتَانِ فِي التَّفَكُّرِ خَيْرٌ مِنْ قِيَامٍ لَيْلَةٍ وَالْقَلْبُ سَاءٌ) (1)

«ای ابادر! دو رکعت با میانه روی (2) همراه با تفکر بهتر است از شبی با غفلت و بدون حضور قلب به عبادت برخاستن».

بنابراین از جمله تفکرات ممدوح تفکر در امر الهی است و «امر» می تواند شامل امر تکوینی و تشریحی باشد تفکر در امر تکوینی خداوند عبارت است از اندیشیدن درباره مظاهر قدرت الهی و عجائب صنع و بدایع خلق او که منتهی به معرفت و خشیت بیش تر نسبت به ذات مقدس پروردگار می گردد با مشاهده آثار عظمت و آیات جلالت، خداوند خضوع عمیق تری در ساحت قدس او حاصل می شود. و این همان تفکر صاحبان عقل (اولوالالباب) است که وقتی در خلقت آسمان ها و زمین می اندیشند خدای شان را خطاب و اعتراف می کنند که ای خدا، این همه را به بیهودگی نیافریده ای:

(الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ

ص: 233

1- مکارم الاخلاق / ص 465

2- در نقل های دیگر رکعتان مُقْتَصِرَتَانِ آمده است که به معنای دو رکعت نماز کوتاه است که حاصل معنا همان رکعتان مقتصدتان می شود درباره موضوع اقتصاد در عبادت به کتاب کافی / ج 2 / ص 86 باب الاقتصاد في العبادة مراجعه نمایید.

«آنان که خداوند را ایستاده و نشسته و بر پهلوی شان (خوابیده) یاد می کنند و در آفرینش آسمان ها و زمین تفکر می نمایند که پروردگارا! این ها را بیهوده، نیافریده ای منزهی تو پس ما را از عذاب آتش نگهدار».

علاوه بر امر تکوینی تفکر در امر تشریحی خداوند هم سودمند است. وقتی انسان در اوامر و نواهی و تکالیف و ثواب و عقاب الهی بیندیشد، به وظائف بندگی خود بهتر آشنا می شود و با انگیزه بهتری رسم عبودیت پروردگار را بجا می آورد.

2-2-4- نمونه هایی از تفکر غیر عاقلانه

گفته شد که «تفکر فی امر الله» ممدوح است و توضیح آن آمد. اما در روایات از «تفکر فی الله» یعنی اندیشیدن در ذات خداوند، اکیداً نهی شده است. و البته قبح این تفکر را عقل مستقلاً می یابد گر چه این موضوع - یعنی نادرستی تفکر در ذات خدا - به بحث توحید مربوط است، اما در چند جمله در حدّ تذکر بدان اشاره می کنیم

پس از آن که عقلاً - صانع متعال اثبات و از دو حدّ تعطیل و تشبیه خارج می شود عاقل خود را از هر گونه کشف عقلی نسبت به ذات خداوند متعال عاجز می یابد و لذا به نور عقل می یابد که هر گونه تفکر در ذات خدای متعال ممنوع است؛ زیرا منجر به نوعی تشبیه او به مخلوقات می شود توضیح مطلب این که بشر، وجود صانعی را عقلاً اثبات می کند و می یابد که باید مصنوعات صانعی داشته باشند. اما

ص: 234

در عین این اثبات، عقلی هیچ کشفی از ذات او ندارد؛ زیرا مکشوف شدن به نور عقل مختص معقولات ظلمانی الذات است پس هیچ کشف عقلی از ذات او نداریم و وقتی کشفی عقلی نداریم (1) هر گونه تفکری در ذات او نیز در پرتوی نور عقل نبوده لذا نه تنها ممدوح نیست، بلکه عقلاً ممنوع است.

بنابراین به جای تفکر در ذات خداوند باید در امر یا خلق و صنع او نگریم. اندیشید آیات و روایات بسیار به این معنا تذکر داده اند در این جا به مواردی از آن ها اشاره می کنیم

امام صادق علیه السلام فرمودند:

(إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ الْأَنْبَهَاءَ لَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُوصَفُ بِمَقْدَارٍ) (2)

«بر حذر باشید از تفکر در خدا که تفکر در خدا جز بر گمراهی نمی افزاید. زیرا که دیدگان خداوند عزوجل را در نیابند و او به مقدار وصف نمی گردد.» (3)

نتیجه تفکر در خداوند، جز گمراهی، حیرت و سرگشتگی نیست و لذا به فرموده

ص: 235

1- احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار (تحف العقول/ ص 244) خداوند از عقل ها پوشیده است؛ همان گونه که از دیدگان در پرده است.

2- توحيد صدوق (رحمه الله) / ص 457

3- حضرت جواد الائمه عليه السلام در توضیح آیه شریفه: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) (انعام / 103) فرمودند: (أوهام القلوب لا تُدْرِكُهُ فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعَيُونِ) (کافی/ ج 1 / ص 99 / ح 11) «اوهام و تصوّرات قلب ها او را درک نمی کنند چه رسد به دیدگان سر» بنابراین آیه 103 سوره انعام فقط شامل دیدگان سر نمی شود بلکه در درجه اول اوهام و تصوّرات که دقیق تر از چشم ها هستند نمی توانند او را دریابند، به طریق اولی چشمان سرهم او را نمی بینند.

امام باقر علیه السلام به جای تفکر درباره خدا باید در آفرینش او اندیشید:

(إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكَّرَ فِي اللَّهِ وَ لَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَيَّ عَظَمَتِهِ فَانظُرُوا إِلَيَّ عَظِيمِ خَلْقِهِ.) (1)

«بر حذر باشید از تفکر در خدا و لکن هرگاه خواستید به عظمت او بنگرید به آفرینش عظیم او بنگرید.»

تفکر در ذات خدا چنان مذموم است که آن را مساوی الحاد دانسته و چنین متفکری را زندیق خوانده اند:

(مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ أَلْحَدَ.) (2)

(مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَزُنِّدَقَ.) (3)

و بالعکس تفکر در صنع الهی در زمره برترین عبادات آمده است:

(لَا عِبَادَةَ كَالْتَفَكَّرِ فِي صَنَعَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ) (4)

هیچ عبادتی مانند تفکر در خلقت خداوند عزوجل نیست.»

و لذا ابوذر - رحمه الله - این عبادت را بر همه عبادات برگزیده بود:

(كَانَ أَكْثَرَ عِبَادَةِ أَبِي ذَرٍّ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ خَصَلَتَيْنِ التَّفَكَّرَ وَالْإِعْتِبَارَ.) (5)

«بیش ترین عبادت ابی ذر - رحمه الله علیه - تفکر و عبرت گیری بود.»

باز هم بار ارزشی مورد نظر برای تفکر در این حدیث مشخص است. تفکری که همراه با عبرت گرفتن، باشد عبادت است و ارزش دارد.

بحث فکر در ذات خدا را با ذکر نکته ای درباره بیانی از امام صادق علیه السلام خاتمه

ص: 236

1- کافی/ ج 1 /ص 92/ ح 7

2- غرر الحکم / ح 1284

3- همان / 1285

4- امالی طوسی / ص 146

5- خصال / ج 1 / ص 42

(أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِذْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ) (1)

«برترین عبادت تفکر مدام درباره خدا و درباره قدرت اوست.»

در توضیح باید گفت که معنای «تفکر فی الله» مشخص است. اما تعبیر «تفکر فی الله» در این بیان حضرت برای بعضی مبهم است. با توجه به قرائن عقلی و نقلی فراوان که پیش تر، آمد باید گفت در این جا، منظور تفکر در ذات خدا نیست؛ بلکه می توان گفت منظور تفکر در امر الله. است احتمال دیگر این است که تفکر فی الله را فقط تفکر حول همین موضوع بدانیم که نباید در ذات خدا تفکر کرد. مثلاً وقتی کسی تنبیهات اهل بیت علیهم السلام را درباره تشبیه ناپذیری خدا و احتجاب او از عقول می شنود به فکر فرو می رود و به این نتیجه می رسد که در ذات خدا نمی توان و نباید تفکر کرد شاید همین تفکر را که چنین نتیجه ای دارد، تفکر فی الله نامیده باشند.

به هر حال مطلب مسلمی که ملاک و معیار این بحث می باشد همین است که «تفکر فی الله» به معنای «تفکر فی ذات الله» غیر عاقلانه است و بشر از آن نهی شده است.

از نمونه های دیگر فکر مذموم می توان به فکر درباره گناهان اشاره نمود. نفس آدمی چنان است که اگر فکر و ذکرش متوجه معاصی شود، کم کم میل به آن می کند به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام:

(مَنْ كَثُرَ فِكْرُهُ فِي الْمَعَاصِي دَعَتْهُ إِلَيْهَا) (2)

ص: 237

1- کافی / ج 2 / ص 55 / ح 3.

2- غرر الحکم / ح 3543

«کسی که فکر کردنش در گناهان زیاد، گردد معاصی او را به سوی خود فرا می خوانند.»

(مَنْ كَثَرَ فِكْرَهُ فِي اللَّذَاتِ غَلَبَتْ عَلَيْهِ) (1)

«کسی که فکرش در لذت ها زیاد گردد، (لذات) بر او غلبه می یابد.»

اگر فکر معاصی و لذات در انسان زیاد شود بر او غلبه می کنند لذا اگرچه در بسیاری موارد پیدایش اولیّه فکر گناه اختیاری نیست اما به محض ورود آن در ذهن باید توجه خود را از آن برداریم و ذهن را به سمتی دیگر سوق دهیم تا فکر گناه از ذهن محو گردد. و البته این کاری است که نیازمند مجاهده می باشد و دارای فضیلت هم هست:

(صِيَامُ الْقَلْبِ عَنِ الْفِكْرِ فِي الْإِثَامِ أَفْضَلُ مِنْ صِيَامِ الْبُطْنِ عَنِ الطَّعَامِ) (2)

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

اهمیت این بحث وقتی بهتر روشن می شود که بدانیم اکثر گناهانی که انسان ها به آن ها مبتلا هستند از چنین مقدمات فکری شروع می شود لذا امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(الْفِكْرُ فِي غَيْرِ الْحِكْمَةِ هَوَسٌ.) (3)

«فکر در غیر حکمت هوس است.»

به طور کلی فکر در هر آن چه که مورد تأیید حکمت و علم صحیح نباشد، فکری غیر عاقلانه و مذموم است و مطلق، فکر بار ارزشی ندارد؛ بلکه عقل است که قبح یا

ص: 238

1- همان / ح 3563.

2- همان / ح 3365

3- همان / ح 608

2-2-5- تفکر عالمانه، تفکر غیر عالمانه

همان طور که تفکر عاقلانه یا غیر عاقلانه است؛ از منظری مشابه می توان تفکر را بر دو نوع عالمانه یا غیر عالمانه دانست در فصل علم و عقل گفتیم که مقصود از علم حقیقی چیزی جز علوم و معارف اهل البیت علیهم السلام نیست. در عین حال نیازمندی عقل بشر به تأیید علم را دیدیم با این مقدمه می توان گفت: تفکری که در پرتوی روشنگری علم راستین اهل بیت علیهم السلام قرار گیرد و منطبق بر موازین آن پیش رود، تفکری عالمانه است. علوم اهل البیت علیهم السلام در حوزه ای که مستقلّ عقلی هم در کار نیست دارای روشنگری است. در آن حوزه با بهره مندی از روشنگری علم می توان متفکرانه پیش روی نمود در بحث های عمیق معارف دینی که عقل و علم بشر عادی بدان راه ندارد مثل بحث خلقت، عالم ذر و ... باید صرفاً با تکیه بر نور علم اهل بیت علیهم السلام پیش رفت و گرنه تفکر در امثال این امور قطعاً آدمی را به بیراهه خواهد کشاند.

2-2-6- اثر تفکر صحیح در رفع حجاب از عقل

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

(التَّفَكُّرُ حَيَاةٌ لِقَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمَاشِي فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ بِحُسْنِ

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

قلب انسان بصیر همان قلبی است که مالک نور علم و عقل شده است. تفکر برای چنین قلبی - و نه هر قلبی - مایه حیات آن است در بیان حضرت تشبیهی به چشم می خورد همان گونه که رهرو در تاریکی ها به وسیله نور پیش پای خود را روشن می کند و حرکت می نماید قلب بشر نیز زمانی می تواند با پای تفکر حرکت کند که به نور روشن گشته باشد. (2) در این صورت به نیکی از مشکلات فکری بیرون می آید و رها می شود (با حسن تخلُّص) و احتیاج به معطلی و درنگ پیدا نمی کند در صورتی که چنین باشد خود این تفکر می تواند مایه زنده بودن این قلب شده آن را به کشف هایی در مراتب بالاتر برساند در مقابل کسی که گرفتار حجاب های عقل است از نور تفکر که همان عقل است محروم می باشد و لذا تفکرش کارگشا و عبرت آفرین نیست توجه داریم که فکر بما هو، فکر از سنخ علم و عقل نیست و لذا نور نیست بنابراین نور تفکر چیزی جز علم و عقل نیست. چنان که امام کاظم علیه السلام فرمودند:

(یا هشام مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ: مَنْ أَظْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ وَمَحَا طَرَائِفَ حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ وَأَطْفَاءَ نُورَ عِبْرَتِهِ

ص: 240

1- کافی / ج 1 / ص 34/28.

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

بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ فَكَأَنَّمَا أُعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ وَ مَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَ دُنْيَاهُ (1)

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

در این کلام حضرت علیه السلام تعبیر نور تفکر و نور عبرت به کار رفته است که به عقل و علم اشاره دارد با طول امل و با شهوات نفس این نور خاموش می گردد؛ چنان که در بحث حجاب های عقل نیز طول امل و شهوت را به عنوان حجاب های عقل معرفی خواهیم نمود از این مباحث روشن می شود که تفکر تنها در صورتی ارزشمند و مفید است که دارای نور باشد و این نور - همان طور که بیان شد- از خود فکر بر نمی آید پس همه احادیثی که امر به تفکر کرده اند یا آن را دارای ارزش مثبت دانسته اند حمل بر تفکری می شوند که همراه با نور عقل یا علم باشد.

این گونه افکار نورانی باعث رفع حجاب از عقل و دستیابی به علوم جدید می گردد به احادیثی در این باب اشاره می کنیم:

(الفِكْرُ جِلَاءُ الْعُقُولِ) (2)

«فکر جلاء (زنگار برگیرنده) عقل هاست.»

ص: 241

1- کافی / ج 1 / ص 17.

2- غرر الحکم / ح 539

(الفِكْرُ يُنِيرُ اللَّيْلَ) (1)

«فکر، لُب (عقل) را روشن می کند.»

(مَنْ أَكْثَرَ الْفِكْرِ فِيمَا تَعَلَّمَ (يَعْلَمُ) أَتَقَنَّ عِلْمَهُ وَفَهُمَ مَا لَمْ يَكُنْ يَفْهَمُ) (2)

«کسی که در آن چه آموخته (یا می داند) زیاد اندیشه کند علمش را استوار می کند و آن را که نمی دانسته می فهمد.»

و نیز امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

(بَبَّهْ بِالْتَّفَكَّرِ قَلْبَكَ)

«با تفکر قلبت را بیدار کن»

و بار دیگر تذکر می دهیم که افکار ظلمانی نه فقط قلب را بیدار نمی کنند، بلکه سبب غافل و تاریک تر شدن و نهایتاً مرگ آن می گردند و چنان که، دیدیم مثال افکار، ظلمانی فکر درباره گناه و نیز فکری است که خود گناه باشد.

2-2-7-صفای فکر

پیش تر درباره پرخوری و آثار سوء آن سخن گفتیم در مقابل از جمله فوائد کم خوری صفای فکر است:

(مَنْ قَلَّ أَكَلُهُ صَفَا فِكْرُهُ). (3)

«کسی که خوردنش کم گردد، فکرش پاکیزه گردد.»

(كَيْفَ تَصْفُو فِكْرَهُ مَنْ يَسْتَدِيمُ الشَّبَعَ) (4)

ص: 242

1- همان / ح 536

2- همان / ح 573

3- غرر الحکم / ح 7402

4- همان / ح 8155

«چگونه فکر کسی که دائماً سیر است صفا می یابد؟»

«صفاء» یعنی پاک و خالص گشتن (صفا یصفو صفاء) و آن که دائماً سیر است نباید انتظار داشته باشد که افکارش همگی در مسیر صحیح و پاک از هر عیب و نقصی باشد. البته تعبیر صفاء برای قلب هم به کار رفته است و چنان که پیش تر دیدیم کثرت طعام و شراب مایه مرگ قلب می شود حال که رابطه فکر و قلب و عقل را بیان نموده ایم رابطه صفای فکر و صفای قلب هم معلوم است

2-2-8- نشانه تفکر

امام کاظم علیه السلام فرمودند:

(یا هشام! إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا وَ دَلِيلُ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ وَ دَلِيلُ التَّفَكُّرِ الصَّمْتُ) (1)

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

حضرت به مطلبی کاملاً وجدانی اشاره فرموده اند اندیشیدن هر کس بیانگر آن است که با عقل حسن تفکر ارزشمند را دریافته است و لذا تفکر نشانه عقل است.

البته مجدداً تأکید می کنیم که با توجه به نکات پیش گفته، هر تفکری نشانه عقل نیست؛ بلکه تفکر صحیح و ممدوح که عاقلانه، باشد مقصود است. یعنی تفکری که انسان را به یاد حقائق بیندازد و مایه عبرت شود و البته این تفکر نیازمند سکوت است مثلاً برای آن که آدمی به فانی بودن دنیا بیندیشد و سپس به این نتیجه عاقلانه

ص: 243

برسد که باید برای آخرت باقی کار کند باید از تشوّت خاطر خارج شود و عدم سکوت یکی از عواملی است که تفرّق خاطر ایجاد کرده تمرکز را از قلب سلب می نماید پس برای تفکّر عبرت آموز و غفلت زدا باید سکوت کرد و این سکوت که بستر فکرهای عالمانه و عاقلانه را فراهم می آورد، مورد نظر است، نه هر سکوتی. چه بسا سکوت هایی همراه با غفلت یا آمیخته با افکار باطل باشند در این صورت سکوت نه تنها ممدوح نیست بلکه اگر سخن گفتن باعث می شود که رشته آن افکار انحرافی پاره، شود عقل بر لزوم آن فتوا می دهد

2-2-9-فکرت و عبرت مایه رحمت

حسن ختام این بخش را کلامی از امیرالمؤمنین علیه السلام در باب تفکّر و اعتبار قرار می دهیم:

(أَنْظَرُوا إِلَى الدُّنْيَا نَظَرَ الزَّاهِدِينَ فِيهَا؛ فَإِنَّهَا عَنْ قَلِيلٍ تُزِيلُ السَّكِينِ وَ تَفْجَعُ الْمُتَرْفَ فَلَا تَعْرَنُكُمْ كَثْرَةُ مَا يُعْجِبُكُمْ فِيهَا لِقَلَّةِ مَا يَصَدِّحُكُمْ مِنْهَا فَرَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا تَفَكَّرَ وَ اعْتَبَرَ وَأَبْصَرَ إِدْبَارَ مَا قَدْ أَدْبَرَ وَ حُضُورَ مَا قَدْ حَضَرَ فَكَأَنَّ مَا هُوَ كَائِنٌ مِنَ الدُّنْيَا عَنْ قَلِيلٍ لَمْ يَكُنْ وَكَأَنَّ مَا هُوَ كَائِنٌ مِنَ الْآخِرَةِ لَمْ يَزَلْ وَكَأَنَّ مَا هُوَ آتٍ تَرِيبَ فِكْمٍ مِنْ مُؤَمِّلٍ مَا لَا يُدْرِكُهُ وَ جَامِعٍ مَا لَا يَأْكُلُهُ وَ مَانِعٍ مَا لَا يُتْرَكُهُ مِنْ بَاطِلٍ جَمَعَهُ أَوْ حَقٍّ مَنَعَهُ؛ أَصَابَهُ حَرَامًا وَ وَرِثَهُ عُدْوَانًا فَاحْتَمَلَ مَا ضَرَّهُ وَ بَاءَ بِوِزْرِهِ وَ قَدِمَ عَلَى رَبِّهِ آسِفًا لَاهِفًا خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ وَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ) (1)

ص: 244

«به دنیا چونان نگریستن زاهدان در آن بنگرید که همانا اندک زمانی ساکن (خود) را نابود و خوشگذران را دردمند می سازد. پس بسیاری آن چه خوشایندتان، است شما را نفریبید به خاطر اندکی همراهی آن ها با شما خداوند رحمت کند آن که را تفکر نمود و عبرت گرفت و بینا شد به پشت کردن آن چه که پشت کرده و حضور آن چه که حاضر شده است. پس گویا که آن چه از دنیا هست بزودی (به نظر می رسد که هرگز) نبوده است و گویا که آن چه متعلق به آخرت است از ازل بوده است و هر آن چه آمدنی است، نزدیک است. پس چه بسیار آرزومند که به آن نمی رسد و جمع کننده چیزی که آن را نمی خورد و بازدارنده مالی که آن را وا می گذارد که آن را از راه باطل جمع نموده یا حقی (بوده) که آن را پرداخت نکرده، به حرام بدان رسیده یا با ستم و تجاوزی آن را به ارث برده؛ پس چیزی را که او به ضرر می زند برداشته و بار آن را به دوش کشیده و به پیشگاه پروردگارش با تأسف و حسرت وارد شده است (چنین کسی) در دنیا و آخرت زیان کرده است که این آن زیانکاری آشکار است.»

در این کلام عبرت آموز امیرالمؤمنین علیه السلام مخاطبان را به نگریستن زاهدانه به دنیا فرامی خوانند و صفات ذاتی دنیا را که زهد و بی رغبتی نسبت به آن را موجه می سازد بر می شمارند به عنوان نمونه: دنیا به ساکنان خود رحم نمی آورد و آنان را دیر یا زود نابود می سازد و خوشگذرانان را به ناخوشی مبتلا می کند بنابراین با توجه به گذرا بودن خوشی های زندگی نباید فریفته آن ها شویم. سپس حضرت رحمت الهی را برای کسی که در این امور فکر می کند و در پی این، فکرت عبرت

می‌گیرد طلب می‌کنند حضرت در توضیح «اعتبار» (عبرت گرفتن) بینا شدن نسبت به اموری چند را مطرح می‌نمایند از جمله این که انسان بفهمد که زمان در گذر است و لحظه حال همواره به گذشته می‌پیوندد و آینده فرا می‌رسد. و آن چه در دنیا هست بزودی چنان می‌شود که گویی هرگز نبوده و آن چه مرتبط به آخرت است گویی از ازل بوده است اما با این وجود بی‌توجهان نسبت به این حقائق همچنان چیزهایی را آرزو می‌کنند که هرگز بدان نمی‌رسند و مال‌هایی جمع می‌کنند که خود از آن بهره‌ای نمی‌برند و چه بسا جمع این مال‌ها بوسیله ارتکاب حرامی میسر گشته است. است در این حالت شخص به، ناچار وزر و وبال برای خود ایجاد می‌کند و در حالی که در دنیا و آخرت زیانکار گشته با تأسف به پیشگاه خداوند حاضر می‌شود.

امید که خداوند ما را از اینان قرار ندهد بلکه از اندیشمندان پندآموز به شمار آورد. ان شاء الله.

- 1 - ارشاد القلوب حسن بن ابی الحسن دیلمی، انتشارات شریف رضی، 1412 قمری
- 2 - اسفار اربعه صدرالدین، شیرازی بیروت دار احیاء التراث الإسلامی، 1981 میلادی.
- 3- اصول کافی، مترجم، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام
- 4 - اعلام الدین حسن بن ابی الحسن دیلمی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، 1408 قمری.
- 5- اقرب الموارد، سعید شرتونی.
- 6 - امالی صدوق، شیخ صدوق، بیروت مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- 7 - امالی طوسی، شیخ طوسی قم: انتشارات دار الثقافة، 1414 قمری.
- 8 - امالی، مفید شیخ مفید، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1413 قمری
- 9 - بحار الانوار، محمد باقر مجلسی تهران المكتبة الاسلامیة، 1397 قمری.
- 10 - بصائر الدرجات، محمد بن حسن بن فروخ صفار، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، 1404 قمری
- 11 - البلد الامین ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، چاپ سنگی

- 12 - تحف العقول، ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرّانی، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی 1404 قمری
- 13 - تفسیر سعد السعود، سیّد بن طاووس، قم: انتشارات دار الذّخائر.
- 14 - تفسیر فرات فرات، کوفی: تهران مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت ارشاد اسلامی، 1410 قمری
- 15 - تفسیر قمی، علی بن ابراهیم، قمی قم مؤسسه دارالکتاب، 1404 قمری
- 16 - تفسیر کنز الدّقائِق، محمد بن محمدرضا القمی، تهران سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1366 شمسی.
- 17 - توحید صدوق، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیّه قم، 1398 قمری
- 18 - الخرائج و الجرائح، قطب الدّین راوندی، قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام 1409 قمری.
- 19 - الخصال، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، 1403 قمری
- 20 - الدّعوات، قطب الدّین راوندی، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی علیه السلام، 1407 قمری
- 21 - سیری در صحیحین محمّد صادق نجمی مشهد: المهدی علیه السلام، 1355 شمسی.
- 22 - صحیفه سجّادیّه، امام زین العابدین علیه السلام، دفتر نشر الهادی، 1376 شمسی.
- 23 - طبّ النّبی، قم: انتشارات رضی 1362 شمسی
- 24 - علل الشّرائع، شیخ صدوق، قم: انتشارات مکتبه الدّاورى.
- 25 - العمده، ابن بطریق حلّی، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، 1407 قمری.
- 26 - عیون اخبار الرّضا علیه السلام، شیخ صدوق، انتشارات جهان، 1378 قمری.

- 27 - غرر الحكم و دررالکلم، عبدالواحد بن محمّد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1378 شمسی
- 28 - غیبت، نعمانی محمّد بن ابراهیم نعمانی، تهران: مکتبة الصدوق، 1397 قمری.
- 29 - فرهنگ لاروس خلیل جرّ: تهران مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 1376 شمسی
- 30 - فرهنگ نوین (ترجمه القاموس العصری)، الیاس انطون، تهران: انتشارات اسلامیّه 1362 شمسی
- 31 - فوائد المشاهد و نتائج المقاصد، جعفر بن حسین، شوشتری، تهران نیک معارف 1381 شمسی
- 32 - قم نامه، (به کوشش) سیّد حسین مدرّسی طباطبایی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی
- 33 - کافی ثقة الاسلام کلینی تهران دار الکتب الاسلامیّه، 1365 شمسی
- 34 - کتاب العین خلیل بن احمد، قم نشر اسوه، 1414 قمری.
- 35 - کفایة الاثر علی بن محمد خزّاز، قمی قم انتشارات بیدار 1401 قمری
- 36 - کمال الدّین شیخ صدوق، قم: انتشارات دار الکتب الاسلامیه، 1395 قمری.
- 37 - کنز الفوائد، شیخ ابوالفتح کراچکی قم انتشارات دار الدّخائر، 1410 قمری.
- 38 - لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، 2000 میلادی
- 39 - مجمع البحرین، فخر الدّین طریحی تهران کتابفروشی مرتضوی، 1375 شمسی
- 40 - مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی بیروت مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، 1415 قمری.
- 41 - مجموعه ورام ورام بن ابي فراس قم: انتشارات مکتبة الفقیه.
- 42 - المحاسن احمد بن محمد بن خالد برقی قم دار الکتب الاسلامیه، 1371 قمری.

- 43 - مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول محمّد باقر مجلسي تهران دارالكتب الإسلامية، 1363 شمسي
- 44 - مستدرک الوسائل محدث نوري، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1408 قمری.
- 45 - مصباح كفعمي ابراهيم بن علي عاملي كفعمي، قم انتشارات رضی 1405 قمری.
- 46 - مصباح المتهدّد، شيخ طوسي، بيروت مؤسسه فقه الشيعه، 1411 قمری.
- 47 - مكارم الاخلاق، حسن بن فضل طبرسي، قم: انتشارات شريف رضی، 1412 قمری.
- 48 - من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسين، 1413 قمری
- 49 - نامه، رهبران ميرزا احمد، آشتياني تهران انتشارات فجر 1364 شمسي
- 50 - نهج البلاغه نسخه صبحي صالح، قم: انتشارات دار الهجرة.
- 51 - وسائل الشيعة، شيخ حرّ عاملي، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، 1409 قمری.
- 52 - وصاياي استاد علي اصغر كرباسچيان، تهران: آفاق، 1383.

مشخصات کتاب

سرشناسه: بنی هاشمی، محمد، 1339-

عنوان و نام پدید آور: کتاب عقل / محمد نبی هاشمی؛ به قلم امیر مسعود جهان بین.

مشخصات نشر: تهران: نبا، 1385.

مشخصات ظاهری: 3 ج.

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

9648323437

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: ج. 3 (چاپ اول: 1385).

یادداشت: کتاب نامه.

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، امیر مسعود، ویراستار.

رده بندی کنگره: BP216/15/ب 9 ک 2

رده بندی دیویی: 297/42

شماره کتاب شناسی ملی: م 85-5252

اطلاعات رکورد کتاب شناسی: فاپا

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ویراستار کتاب: خانم زهرا جعفری

ص: 1

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص: 2

دفتر سوم

نشانه ها و حجاب های عقل

تحریر درس گفتار های دکتر سید محمد بنی هاشمی

امیر مسعود جهان بین

انتشارات نبأ

ص: 3

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

کتاب نامه.

مندرجات: ج. 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 / BP 216/15

کتاب خانه ملی ایران

297/42

85 - 5252 م

کتاب عقل

دفتر سوم

نشانه ها و حجاب های عقل

امیر مسعود جهان بین (تحریر درس گفتار های دکتر سیّد محمّد بنی هاشمی)

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

ناشر: انتشارات نبأ / تهران، خیابان شریعتی، روبروی ملک، خیابان شبستری، خیابان ادیبی شماره 62، صندوق پستی: 15655 / 377

تلفن : 77504683

فاکس : 77504683

شابک : 7 - 43 - 8323 - 964

ISBN: 964 - 8323 - 43 - 7

ص: 4

به آستان مقدّس: جامع عقل و ناشر فضل حضرت بقية الله المنتظر عليه السلام

به نيابت از: احياگران علوم و معارف مهدوی عليه السلام

ص: 5

پیشگفتار... 11

فصل 1 - نشانه های عقل... 15

مقدمه... 17

1 - 1 - ده خصلت نشانه کمال عقل... 19

خصلت اول و دوم... 20

خصلت سوم... 22

خصلت چهارم... 26

خصلت پنجم... 29

خصلت ششم... 32

خصلت هفتم... 33

خصلت هشتم... 38

خصلت نهم... 39

خصلت دهم... 40

1 - 2 - نگرش عاقل به عیوب خویش... 45

1 - 3 - قناعت و عزت دوزینت عاقل... 48

1 - 4 - مدارا با جهل جاهلان دلیل عقل عاقلان... 50

1 - 5 - دنیا و آخرت در نگاه عاقل... 57

1 - 6 - عمل عاقل برای معاد... 64

1 - 7 - طاعت رب و جهاد با نفس؛ حال همیشگی عاقل... 66

فصل 2 - حجاب های عقل... 75

مقدمه...77

2-1 - حجاب هوی و شهوت...78

ص:7

- انگیزه غلبه بر شهوت...82
- عقت راه غلبه بر شهوت...84
- نکوهش شهوت پرستی...87
- میل به مباح تا به کجا؟...91
- عقل والا در کلام مولا...95
- اول - توصیه به تقوا...95
- دوم - آثار اولیه تقوا...99
- سوم - آثار برتر تقوا...100
- چهارم - از بین رفتن دوستی دنیا...101
- پنجم - اکتفا به حدّ ضرورت...101
- ششم - تقویت بدن و تشدید عقل...104
- هفتم - نتیجه گیری مولا از کلام خویش...106
- بحثی درباره عشق...113
- آیا عشق قابل توصیه است؟...135
- لفظ عشق در احادیث...138
- 2-2 - حجاب غضب...141
- 2-3 - حجاب طمع...146
- 2-4 - حجاب امل...150
- 2-5 - حجاب کثرت لهو...161
- 2-6 - حجاب کثرت هزل...167
- 2-7 - حجاب عجب...169

2-8- حجاب كبر...172

2-9- حجاب استغناء به عقل خویش...177

2-10- حجاب هم نشینی با جاهل...183

2-11- حجاب زیاده خواهی...184

2-12- حجاب بیکاری...185

ص: 8

2-13 - حجاب دنیا دوستی...190

زهد در دنیا...196

زهد: مولود یاد مرگ...201

2-14 - مستی های پنج گانه...206

فصل 3 - لشکریان عقل و جهل...213

فهرست منابع...242

ص: 9

«عقل» را می توان بزرگ ترین نعمت خداوند بر بندگان دانست. این حقیقت به سادگی می تواند مورد تصدیق هر انسان عاقلی قرار گیرد. همه ما می دانیم که هدف از خلقت بندگان چیزی جز بندگی اختیاری ایشان در پیشگاه خدای متعال نیست و آن چه این مهم را تأمین می کند، گوهر قدسی «عقل» است که امام صادق علیه السلام در معرفی آن فرمودند: (مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ ...) (1)

در بحث توحید روشن می شود که هر چند معرفت خدای متعال عقلی نیست (یعنی خداوند معقول واقع نمی شود)، اما در مقام اقرار و تصدیق به خدایی که او را به خودش می شناسیم (معرفة الله با لله)، محتاج عقل هستیم، بنابر این پذیرش و قبول خداوند به برکت عقل ممکن است. این همان چیزی است که گاهی از آن به معرفت اختیاری تعبیر می کنیم و می گوئیم اعتقاد و باور به وجود خدای متعال بالعقل است. (بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ ...) (2)

در بحث نبوت، پی بردن به حقانیت مدعی آن مقام، تنها و تنها به وسیله عقل ممکن است. بنابر این پیامبر بودن پیامبر هم به نور عقل برای انسان روشن می شود. هم چنین تشخیص حقانیت اوصیای گرامی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم (ائمه معصومین علیهم السلام) که به نص از جانب ایشان معرفی شده اند، با عقل امکان پذیر است. لذا تشخیص امامت ائمه علیهم السلام و قبول آن به نور عقل می باشد.

با این ترتیب معرفت خدا و رسول صلی الله علیه و آله و سلم و امام علیه السلام که سه رکن اساسی دین و بندگی خدا هستند، صرفاً براساس عقل حاصل می شوند. علاوه بر این ها لزوم بندگی خداوند و نیز ضرورت

ص: 11

1- کافی / کتاب العقل و الجهل / ج 3 ، این حدیث را در دفتر دوم عقل و فکر و دین نقل و شرح نمودیم

2- تحف العقول / ص 66

رجوع به حجّت های ظاهری (پیامبران و ائمه علیهم السلام) را نیز عقل تشخیص می دهد. همین طور است فهم محاسن و معایب اخلاقی و لزوم اتّصاف به مکارم اخلاق و پرهیز از خلق و خوی زشت، که همگی تنها به برکت عقل حاصل می گردد.

ملاحظه می شود که هر چند همه این ها (معرفت اصول و فروع دین) نعمت های بی نظیر و ارزشمند الهی هستند، اما نعمت شدن هر یک برای انسان محتاج عقل است. در واقع اگر انسان عقل نداشته باشد، نعمت بودن هیچ یک از نعمت های خدا را درک نمی کند. نیز اگر به فهم عقلانی خود عمل نکنند، از هیچ یک از آن نعمت ها بهره مند نمی شود. این است که می گوئیم: درست است عقل تنها نعمت پروردگار نیست، ولی نعمت بودن همه نعمت ها مدیون عقل است. پس می توانیم عقل را از این جهت بزرگ ترین و بی نظیر ترین نعمت خدا بدانیم و چون عقل (به فرمایش امام صادق علیه السلام) وسیله بندگی خداست، متعقد شویم که خدای عزّوجلّ به چیزی برتر از عقل عبادت نشده است. این حقیقت عیناً در فرمایش رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم آمده است که فرمودند: (لَمْ يُعْبَدِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ). (1)

اما سخن پیامبر مکرم صلی الله علیه و آله و سلم و به همین ختم نمی شود بلکه بلافاصله به بیان نشانه های عاقل پرداخته اند. مراد ایشان از «عاقل» کسی است که به عقل خدا دادی خود عمل کند تا علامات این گوهر الهی در وجودش ظاهر گردد. هم چنین «عاقل» کسی است که از آن چه عقلش را محبوب می کند، پرهیزد و اجازه ندهد که این نعمت گران قدر خداوند مغلوب لشکریان شیطان شود. در این صورت است که مؤمن عاقل می تواند برترین و بالا ترین عبادت را به پیشگاه خداوند داشته باشد و از سایر عبادت کنندگان - با عقل - پیشی گیرد.

کتابی که اکنون پیش روی شماست، دفتر سوم از مجموعه مباحث مربوط به شناخت «عقل» و احکام آن از دیدگاه قرآن و سنت نبوی و احادیث ائمه اطهار علیهم السلام می باشد. دفتر اول در موضوع معرفت نور علم و عقل و بیان ارتباط صحیح میان عقل و عاقل و معقول بود.

تفاوت بین «اثبات» و «معرفت» نور علم و عقل نیز در همان دفتر بیان گردید. در دفتر دوم به شرح سه محور اساسی در بحث عقل پرداختیم: رابطه «عقل و دین»، «عقل و علم» و «عقل

ص: 12

1- کافی / ج 1 / ص 17 / ح 12، این حدیث شریف همراه با شرح مضامین آن در متن کتاب آمده است.

و فکر» موضوع بسیار مهم «حجیت ذاتیه عقل» نیز در همان دفتر مورد بحث قرار گرفت. اکنون آخرین دفتر از این مجموعه تقدیم خوانندگان محترم می شود.

این دفتر شامل سه فصل است که فصل اول به بیان نشانه های عقل و عاقل اختصاص دارد. در فصل دوم آفات یا حجاب های عقل مطرح شده است. سعی کرده ایم که مهم ترین حجاب ها را در این جا مورد بحث قرار دهیم که تعداد آن ها به چهارده نوع می رسد. در همین فصل اشاره ای به موضوع «عشق» و ارتباط آن با «عقل» داشته ایم که در آن، بین آراء برخی از متفکران بشری با آموزه های وحی در این خصوص مقایسه صورت گرفته است. آخرین فصل این دفتر به بیان شرح مختصری از حدیث معروف «جنود عقل و جهل» اختصاص دارد.

در مجموع، بیشتر آن چه در این کتاب مطرح شده نکات اعتقادی - اخلاقی اساسی از دیدگاه قرآن و اهل بیت علیهم السلام است که دانستن آن ها برای انسان مفید نیست مگر آن که به عمل در آید و به کار بسته شود. امید آن که خالق منان توفیق عمل به این آموزه های ارزشمند را به همه دوستان اهل بیت السلام عنایت فرماید.

زبان شکرگزاری از مُنعم حقیقی (خدای متعال) و ایادی نعمتش (پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و عترت گرامی ایشان علیهم السلام) در خصوص لطفی که به انتشار کامل مباحث مربوط به «عقل» انجامید،

قاصر و مقصّر است. خداوند را می خوانیم که این تلاش ناچیز را - با همه کاستی هایش - از همه عزیزانی که در تهیه و تدوین آن سهیم بوده اند با دیده قبول بنگرد. از درگاه مقدّس ربوبی عاجزانه درخواست می کنیم که اثاره کننده دینه های عقول را که آخرین ذخیره الهی بر روی زمین است، هر چه زود تر آشکار فرماید و شیرینی درک معارف الهی را در محضر آن یگانه آیت ربّانی به همه دوستانش بچشاند. آمین ربّ العالمین.

سیّد محمد بنی هاشمی

صفر المظفر 1427

اسفند 1384

ص: 13

پس از آشنایی با عقل و جوانبی از آن که تاکنون گذشت، نوبت به ذکر نشانه های عقل می رسد؛ یعنی آثاری که در انسان عاقل - از آن جهت که در پرتو روشن گری نور عقل قرار گرفته و به عقل خویش پایبند است - مشاهده می گردد. لذا نشانه های عقل را صفات عاقل نیز می توان دانست؛ یعنی خصلتی که انتظار می رود عاقل به سبب عقل خویش و عمل به مکشوفات آن، واجد آن ها گشته باشد.

می دانیم که تنها عاقلان می توانند نشانه های عقل را بر شمارند و تصدیق کلام ایشان هم جز از عاقل ساخته نیست هم چنین آنان که بهره بیشتری از عقل دارند، در بیان نشانه های عقل توانا ترند. بنابر این در این بخش، به کلام الهی عاقلان کامل گوش جان می سپاریم و از بیان آن بزرگواران، احادیثی چند در باب عقل بر می شماریم. بدیهی است که در این اوراق محدود، تنها ذکر مواردی معدود از آن دریای بیکران میسر است.

پیش از ذکر احادیث، تذکر به نکاتی چند ضروری است:

الف - بسیاری از مطالب مورد اشاره در سخنان اهل البیت علیهم السلام برای ما به عنوان مستقلّ عقلی قابل وجدان است و لذا کلام آنان در این گونه موارد، علاوه بر صبغۀ تعلیمی، جنبه تنبیهی هم دارد. یعنی یاد آور و مذکر همان مطالب وجدانی است که ما نیز خود می یابیم. لذا برای رجوع به احادیث، در ابوابی مشابه بحث

فعلی، بر دو جهت تکیه می‌کنیم: اول این که: در احادیث معصومین اسلام خطا راه ندارد و آنان عاقلانی هستند که عقل شان هیچ گاه محجوب واقع نمی‌شود. (1) دوم این که: ما نیز شاهد و مؤید کلام ایشان را با وجدان خود می‌یابیم.

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

(مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ.)

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

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

(إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمَرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ.) (2)

«ما گروه پیغامبران، امر شده ایم که با مردمان به اندازه عقل های شان سخن بگوییم.»

با مراجعه اجمالی به احادیث می‌بینیم که این اصل در آن‌ها رعایت شده است و نوع صفاتی را که برای عاقلان بر شمرده‌اند، برای ما نیز قابل تصدیق و اذعان وجدانی است. البته مخاطبان در رتبه های مختلف عقلی قرار داشته‌اند. از این رو، سخنان ایشان نیز با رعایت آن مراتب درجات دارد. گزاره هایی چون «ظلم قبیح است» از بنیادی ترین مکشوفات عقل است و همه گزاره های عقلی در سطح آن

ص: 18

1- در فصل بعد، مفهوم حجاب عقل و مصادیق آن را خواهیم دید؛ ان شاء الله.

2- کافی / کتاب العقل والجهل / ح 15.

قرار نمی گیرند. صاحبانِ عقولِ مراتب بالا تر، حُسن و قبح های دیگری نیز ادراک می کنند. برای تذکر نسبت به آن مراتب برتر رجوع به احادیث معصومان علیهم السلام و عمل بر طبق توصیه های ایشان ضروری است.

ج - پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام گرامی ایشان در بالا ترین مرتبه عقلی قرار دارند. آن عاقلان کامل عالم. ممکن است اموری را عقلی ببینند که ما انسان های عادی آن ها را نمی یابیم. به همین دلیل، پیشتر گفته شد که برای آن که امری را مستقلّ عقلی بدانیم، باید به عقل عاقل کل رجوع کنیم. لذا انسان هایی که در مراتب پایین تر عقلی قرار دارند همواره باید خود را در معرض تنبیه و تذکار آن بزرگواران قرار دهند. و اگر مطلبی از کلام ایشان را وجدان نکردند، بلافاصله به رد و انکار آن پردازند.

د - بسیاری از ویژگی هایی که برای عاقل بر شمرده اند برای عاقل «دین دار» که عقلش به برکت تربیت دینی رشد یافته است، وجدانی گشته و نشانه محسوب می شود. نمونه هایی از این موارد را در همین فصل نقل می کنیم.

1-1-1 ده خصلت؛ نشانه کمال عقل

اشاره

ذکر نشانه های عقل را با بیانی گهر بار از امام کاظم علیه السلام خطاب به صحابی خاصّ ایشان، هشام بن حکم آغاز می کنیم (1).

ص: 19

1- کامل ترین نقل از حدیث مفصل و مشهور امام کاظم علیه السلام به هشام، در کتاب تحف العقول، صفحات 383 تا 402 آمده است. در این حدیث سراسر حکمت، امام علیه السلام بیش از هشتاد بار با ندای «یا هشام»، این صحابی خود را خطاب می کنند و صفات عقل را برای او بر می شمارند. قسمت هایی از این حدیث در کتاب العقل و الجهل، کافی حدیث 12 نیز آمده است.

(يا هِشامُ! كانَ اميرَ الْمُؤمِنينَ عليه السلام يَقولُ: ما عُبِدَ اللهُ بِشَيءٍ أَفْضَلَ مِنَ العَقْلِ .)

ای هشام! امیر مؤمنان علیه السلام می فرمودند: خداوند به چیزی برتر از عقل عبادت نگردیده است. (1)

(وَ ما تَمَّ عَقْلُ امرِيءٍ حَتَّى يَكُونَ فِيهِ حِصَالٌ شَتَّى .)

«و عقل انسانی کامل نگشته، مگر آن که در او ویژگی هایی چند، موجود باشد.»

خصلت اوّل و دوم

(الكفْرُ وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونانِ، وَ الرُّشْدُ وَ الخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولانِ .)

«ترس کفر و شرّ از او نمی رود و رشد و خیر از او امید می رود.»

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

با اندکی توجه در می یابیم که هر عاقلی به عقل خود می فهمد و می پذیرد که این خصوصیات پسندیده اند.

حال آیا عمل او نیز سازگار با این فهم عقلی هست یا خیر؟ این مطلبی دیگر است. عمل در مرحله ای پس از فهم قرار دارد. عموم عاقلان که عقل شان در حجاب نیست، حُسن عمل خیر و قبح عمل شر را می فهمند؛ هر چند که در عمل، تقیّد شان

ص: 20

1- توضیح کامل این عبارت را در فصل دوم از بخش اوّل (دفتر دوم) دیدیم.

به این فهم تفاوت دارد.

البته در این جا نکته ای لطیف و ظریف هست: غالب افراد، نیکی خیر را می یابند و از بدی شرّ آگاهند. عمل نیز در مرحله بعد از فهم قرار دارد. «فهم» هم، از آن جهت که شخص، حُسن و قبح را کشف می کند یا نمی کند، درجه بردار نیست. اما از این سه گزاره نمی توان نتیجه گرفت که تفاوت موجود در افراد مختلف در مرحله عمل، «فقط» به عمل و اختیار آن ها در عمل شان باز می گردد. بلکه باید در این جا عاملی دیگر را نیز مؤثر دانست:

بیشتر گفتیم که عاقل تر بودن را می توان به واجدیت شدید تر نور عقل تحلیل کرد. این واجدیت بیشتر، می تواند زمینه را برای دریافت معقولات بیشتر فراهم آورد. همین عامل غیر اختیاری سبب می شود که عقل کسی را از عقل دیگری کامل تر بدانیم.

اما مطلب دیگر این که: کشف بما هو کشف درجه بردار نیست. (یا کسی قبح عملی را یافته است یا آن را نیافته است.) این مطلب مورد تأیید وجدان است. به بیان ساده از «کشف» و «کشف تر» نمی توان سخن گفت. با این وجود، این که شخصی، عملی را قبیح و دیگری قبیح تر بیابد با معناست. قبیح تر بودن یک عمل، به این است که قبح های بیشتری از آن عمل برای شخص آشکار شود. به عنوان مثال: می بینیم که برخی قبح بیشتری برای خلف وعده قائلند و این در رفتار آن ها پدیدار می شود. اما قبیح تر یافتن خلف وعده به معنای درجه دار بودن «کشف» نیست. بلکه در این جا خود مکشوف است که مورد شناخت بیشتر قرار می گیرد. مثلاً وقتی به کسی که از خلف وعده غافل است، تذکر می دهیم که وعده دادن به کسی برای او حق ایجاد می کند و خلف وعده یعنی پای مال کردن آن حق، او

می فهمد که خلف وعده می تواند مصداق ظلم باشد. (عنوان ظلم بودن را برای خلف وعده کشف می کند) و لذا به قبح آن اذعان می کند و یا اگر پیشتر ترک آن را در حد «سنت» (استحباب عقلی) خوب می یافت اکنون به «فریضه» (واجب عقلی) بودن آن اعتراف می کند. طبیعتاً این شناخت بیشتر از خلف وعده، در پای بندی و التزام عملی او تأثیر بسزایی خواهد داشت. این شناخت بیشتر را می توان - به نوبه خود - ناشی از واجدیت بیشتر نور عقل دانست.

نکته فوق را گفتیم، تا بدانیم که در عملکرد عاقلانه عاقلان و پابندی آنان کشف های عقلی، علاوه بر اختیار در مرحله عمل، نقش خود عقل و فهم های عقلی را نمی توان انکار کرد. به هر حال در حدیث مورد بحث، همه عاقلان - دست کم پس از اندکی تذکر و تنبه - صفات یاد شده را صفات عاقل می دانند (یعنی صفاتی که انتظار می رود هر عاقلی به واسطه عقل خویش به آن ها متصف باشد) گر چه خود عملاً بدان پابند نباشند. اما بدیهی است که در این احادیث، «عاقل»، یعنی کسی که علاوه بر فهم عقلی در مقام عمل نیز بدان فهم پابند باشد. (1)

خصلت سوم

(وَ فَضْلُ مَالِهِ مَبْدُولٌ)

«وزیادی مالش بخشیده شده است.»

انسان می تواند به این درجه از فهم برسد که باید زیادی مال خود را ببخشد. ولی

ص: 22

1- چنین کاربردی برای کلمه «عالم» نیز در اقوال لغویین دارای مؤید است: (وَ قَالَ بَعْضَهُمْ: «العالم» الَّذِي يَعْمَلُ بِمَا يَعْلَمُ.) (لسان العرب / 12 / ص 416)

شاید این کار، نیازمند اندکی تذکر باشد و در نگاه نخستین، حُسن بخشش فزونی اموال، مانند روشنی قبح ظلم نباشد. اما وقتی تذکار و تنبیه قرآن کریم و عاقلان کامل را می شنویم، اذعان به نیکی انفاق آسان می شود:

مال دنیا، مایه آزمایش است، چنان که خداوند می فرماید:

(إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ) (1)

«اموال و فرزندان شما تنها فتنه اند. و خداوند است که اجری بزرگ نزد اوست.»

مال دنیا هم چنین زینت زندگانی دنیا است:

(الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (2)

«مال و پسران، زیور زندگی دنیا هستند»

در دو آیه اخیر، مال و فرزند به عنوان «فتنه» و «زینت» معرفی شده اند. کلمه «فتنه» در زبان عرب یعنی وسیله ابتلاء و امتحان، اصل آن از داخل کردن طلا و نقره در آتش برای جدا سازی سره از ناسره گرفته شده است. (3)

شیخ فخر الدین طریحی در مجمع البحرین، ذیل ماده «فتن» گوید:

«(در) قول خداوند: (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ) [انفال / 28]، فتنه یعنی بلاء و محنت و سبب افتادن شما در جرائم و گناهان بزرگ. یعنی: خداوند سبحان، مردم را با اموال و اولاد می آزماید تا ناخشنود از روزی او و خشنود به قسمت او از هم تشخیص داده شوند. البته خداوند سبحان، از

ص: 23

1- تغابن / 15

2- لسان العرب / ج 13 / ص 317

3- کهف / 46

ایشان به خود شان آگاه تر است، اما آزمودن برای آن است که افعالی (از آنان) پدیدار شود که به سبب آن، شایستگی ثواب و عقاب پدید می آید، چرا که (مثلاً) برخی از آن ها پسر را دوست و دختر را ناپسند می دارد و برخی از آن ها تکثیر مال را دوست می دارد این گونه از امام معصوم علیه السلام در تفسیر این آیه نقل شده است. «(1)

مال و فرزند هم، به سان دیگر دارایی ها و کمالات انسان است؛ همچون سلامت، قدرت، جوانی، جمال، علم و... که زمینه امتحان در این دنیا را فراهم آورند. چه بسا به شخصی فرزند و مال عطا نمی شود تا عمل او در قبال فقدان این نعمت ها مشخص شود که آیا برنداشتن فرزند، شکیبیا و به قسمت خداوند، راضی است یا خیر؟

نحوه دیگر امتحان، آزمون کسانی است که از این نعمت بر خوردارند. خداوند گاه بنده اش را می آزماید، به این که که فرزندش را از او می گیرد. و گاه او را به خاطر فرزندان و خواسته های آنان می آزماید که چه بسا به واسطه این امور در مهلکه ها می افتد. در مورد فتنه و زینت بودن مال نیز می توان گفت:

اگر آدمی مفتون این زینت نگردد و آن را در جهت رضای خداوند به کار گیرد، امید می رود از پاداشی که نزد اوست، بهره مند شود. اما همین مال - به ویژه کثرت و عدم انفاق آن - مایه خسران می شود. چه خسرانی بالا تر از غفلت از یاد خداوند؟ و این هشدار کلام الله است که فرمود:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ. وَمَنْ يَفْعَلْ

ص: 24

ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ. (1)

«ای کسانی که ایمان آوردید، اموال و فرزندان تان شما را از یاد خدا غافل نکنند، و کسانی که چنین کنند آنانند زیان کاران.»

امام صادق علیه السلام فرمودند: (أَوْحَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِلَى مُوسَى اللَّهِ: لَا تَفْرَحْ بِكَثْرَةِ الْمَالِ، وَلَا تَدْعُ ذِكْرِي عَلَى كُلِّ حَالٍ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْمَالِ تُنْسِي الذُّنُوبَ، وَتَرَكُ ذِكْرِي يُقْسِي الْقُلُوبَ. (2)

«خداوند عزوجل به موسی علیه السلام وحی فرستاد: به زیادی مال خوشحال مشو و یاد مرا در هر حالی و امگذار، زیرا که زیادی مال، گناهان را از یاد می برد و ترک یاد من دل ها را به قساوت می کشاند.»

کثرت مال، مستی آور و غفلت زا و از حجاب های عقل است، گناهان گذشته را از خاطر انسان می برد و خود می تواند به افزونی گناهان منجر شود که در کلام قدسی خداوند حکیم به حضرت موسای کلیم عال باز آمده است:

(وَلَا تَغِيظُ أَحَدًا بِكَثْرَةِ الْمَالِ، فَإِنَّ مَعَ كَثْرَةِ الْمَالِ تَكْثُرُ الذُّنُوبُ لِوَجِبِ الْحُقُوقِ. (3)

«به حال کسی، به سبب زیادی مال (او) غبطه مخور، زیرا که با زیادی مال، گناهان زیاد می شود؛ به خاطر حقوق واجب (که بر عهده صاحب مال می آید و او آن ها را نمی پردازد).»

ص: 25

1- مناققون / 9

2- کافی / ج 2 ص 497 / ح 7

3- کافی / ج 2 / ص 136 / 21

لذا انسان عاقل برای فرار از دام مستی مال، افزون بر نیاز خود را در راه خدا انفاق می کند.

در مقابل، اموری که مانع از انفاق و باعث جمع مال می شود، جز در غیر عاقل یافت نمی شود. امام رضا علیه السلام می فرمایند:

(لا يَجْتَمِعُ الْمَالُ إِلَّا بِخِصَالٍ خَمْسٍ : بِبُخْلِ شَدِيدٍ وَ أَمَلٍ طَوِيلٍ وَ حِرْصٍ غَالِبٍ وَ قَطِيعَةِ الرَّحِمِ وَ إِثَارِ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ.) (1)

«مال، جز به سبب پنج خصلت جمع نمی گردد: به سبب بخلی شدید و آرزویی دراز و حرصی غالب و قطع از خویشاوند و برگزیدن دنیا بر آخرت.»

در فصل بعد خواهیم گفت که آرزوی دراز و حرص و حبّ دنیا، چگونه در برابر عقل، حجاب می شوند، بخیل، آرزوی دراز در سر می پرورد که اگر مالش از ده به صد و از صد به هزار افزون شود، چنین و چنان می کند. آن گاه برای رسیدن به این آرزو، مال را نگاه می دارد. حتی اگر خویشاوندی بدان نیازمند باشد، حرص مانع از رفع نیاز او می شود و بدین گونه توفیق صلّه رحم از او سلب می گردد. هم چنین کسی که ثواب و اجر باقی نزد خداوند را و او می نهد و دل به زینت فانی دنیوی خوش می دارد، در حقیقت دنیا را بر آخرت ترجیح داده و مسلماً جاهل است.

خصلت چهارم

(وَ فَضْلُ قَوْلِهِ مَكْفُوفٌ.)

ص: 26

«و زیادی گفتارش بازداشته شده است.»

عقل با خود می اندیشد که اگر بیش از نیاز سخن گویم، گرفتار گفتار ناشایست می شوم (1) و چه بسا به گفتن حرام گرفتار آیم یا کسی را با کلام خویش برنجانم. بدین سان، انصاف می دهد که باید از زیادی گفتار بپرهیزد. زیرا کلام هر کس، عقل او را می نمایاند. و اگر در آن عیبی دیده شود، نشان از کمی عقل او دارد:

(كَلَامُ الرَّجُلِ مِيزَانُ عَقْلِهِ .) (2)

«سخن انسان ترازوی عقل اوست.»

از کلام اشخاص می توان به مرتبه و درجه عقل آنان پی برد.

نکته دیگر این که برای هر سخنی نیاز و دلیلی لازم است:

(الْعَاقِلُ لَا يَتَكَلَّمُ إِلَّا بِحَاجَتِهِ أَوْ حُجَّتِهِ، وَلَا يَسْتَعْلِلُ إِلَّا بِصَلَاحِ آخِرَتِهِ .) (3)

«عقل سخن نمی گوید مگر به سبب نیازش یا دلیل موجهی که (برای سخن گفتنش) دارد. و نیز مشغول نمی گردد جز بدان چه صلاح آخرت اوست.»

هم چنین امیر المؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(يُعْجِبُنِي مِنَ الرَّجُلِ أَنْ يُرَى عَقْلُهُ زَائِدًا عَلَى لِسَانِهِ، وَلَا يُرَى لِسَانُهُ زَائِدًا عَلَى عَقْلِهِ .) (4)

«من چنین می پسندم که عقل انسان بیش از زبانش دیده شود و زبانش بیش از عقلش دیده نشود.»

ص: 27

1- چنان که در حدیث است: (مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ خَطْوُهُ) (نهج البلاغه / ص 536): هر که کلامش فزونی یابد، خطایش بیشتر شود.

2- غرر الحکم ح 4032

3- همان / - 456

4- همان / ح 515

عقل بیش از آن چه به زبان می آورد، می فهمد و این ویژگی را نزدیکان او می بینند. این نکته را امیر المؤمنین علیه السلام به بیان های دیگر هم فرموده اند:

(لِسَانُ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ، وَقَلْبُ الْأَحْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ.) (1)

«زبان عاقل پشت قلب اوست و قلب احمق پشت زبان اوست.»

برای توضیح کلام امام علیه السلام باید به دو نکته توجه شود: الف - جایگاه نور عقل، قلب آدمی است. ب - احمق در مقابل عاقل است. در نتیجه می گوئیم: زبان عاقل تابع عقل اوست، ولی برعکس - عقل آدم نادان پیروزبان اوست. عاقل اول می اندیشد و می سنجد و سپس سخن می گوید، اما احمق ابتدا می گوید و سپس بدان چه بر زبان رانده می اندیشد.

(قَلْبُ الْأَحْمَقِ فِي فِيهِ وَلِسَانُ الْعَاقِلِ فِي قَلْبِهِ.) (2)

«قلب احمق در دهان اوست و زبان عاقل در قلب اوست.»

با توجه به این که قلب جایگاه عقل است، مقصود امیر المؤمنین علیه السلام روشن می شود که کلام عاقل از عقل او نشأت می گیرد ولی عقل نادان در دهانش محصور است. در حقیقت جاهل به جای فهمیدن، حرف می زند!

کلام آخر در باب کلام، این که:

(إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ) (3)

«وقتی که عقل کامل شود، کلام کاستی یابد.»

ص: 28

1- نهج البلاغه / ص 476 / حکمت 40

2- همان / حکمت 41

3- همان / ص 480 / حکمت 71

(وَنَصِيْبُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقُوْتُ.)

«و بهره او از دنیا (در حد) قوت است.»

در معنای «قوت» گفته اند: (مَا يُمَسِّكُ الرَّمَقَ مِنَ الرَّزْقِ): «آن چه از رزق که حفظ رمق می کند.» (1) بهره عاقل بیش از قوتی که نیازش را برآورد نیست. او می کوشد خودش رفع نیازهای خود را برعهده بگیرد تا برعهده دیگران نیفکند. این کاملاً عاقلانه است، که به رزق در حد قوت خویش دست یابد؛ اما از آن پس ده را صد و صد را هزار کردن، مطابق با عقل نیست. این نکته به تعلیم نیاز ندارد. عاقل با تنبیه و تذکارتی ساده، آن را خواهد یافت. اما کدامین هشدار، کار سازتر از گفتار معصومین علیهم السلام؟

امیر المؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(يَا ابْنَ آدَمَ! مَا كَسَبْتَ فَوْقَ قُوَّتِكَ، فَأَنْتَ فِيهِ حَازِنٌ لِعَيْرِكَ.)

«ای فرزند آدم! آن چه را که بیش از قوت خود به دست می آوری، (در حقیقت) آن را برای غیر خود ذخیره می کنی.»

آن چه مازاد بر قوت باقی بماند، معمولاً بهره وارثان می شود. امام صادق علیه السلام از پدران شان نقل کرده اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

(أَيُّكُمْ مَالٌ وَارِثُهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ مَالِهِ؟)

«کدام یک از شما هست که مال وارثش پیش او محبوبتر از مال خودش باشد؟»

ص: 29

اصحاب پاسخ دادند:

(مَا فِينَا أَحَدٌ يُحِبُّ ذَلِكَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ)

«ای نبی خدا! کسی در میان ما نیست که آن را دوست بدارد.»

حضرت فرمودند:

(بَلْ كُلكُمْ يُحِبُّ ذَلِكَ !)

«(چنین نیست)! بلکه همه شما آن را دوست دارید!»

سپس فرمودند:

(يَقُولُ ابْنُ آدَمَ مَالِي مَالِي وَ هَلْ لَكَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَفْنَيْتَ؟ أَوْ لَبِئْتَ فَأَبْلَيْتَ؟ أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَمْضَيْتَ؟ وَ مَا عَدَا ذَلِكَ فَهُوَ مَالُ الْوَارِثِ) (1)

«فرزند آدم می گوید: مال من! مال من! و (حال آن که باید از او پرسید:) آیا بهره تو، از مالت جز آن مقداری است که خورده ای و نابود ساخته ای؟ یا پوشیده ای و پوسانده ای؟ یا صدقه داده ای و (عطا و بخشش خود را) اجرا کرده ای؟ (2) و هر آن چه غیر از این ها است، مال وارث است.»

باری، وارثان نیز اگر از اموال در انجام طاعت بهره گیرند، سعادت می یابند، با آن که شخصی که میراث نهاده خود بی نصیب مانده است. اما اگر آن را در مسیر معصیت به کار بندند، به واسطه همان میراث به شقاوت می رسند. لذا برای پرهیز از این هر دو حال باید به کلام امیر المؤمنین علیه السلام گوش فرا داد:

ص: 30

1- امالی شیخ طوسی (رحمه الله علیه) / 519 / ح 48

2- لسان العرب / ج 15 / ص 283: (وفي الحديث: ليس لك من مالك إلا ما تصدقت فأمضيت، أي: أنفدت فيه عطاءك و لم تتوقف فيه.

(

(أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ مَا فِي يَدِكَ مِنَ الْمَالِ قَدْ كَانَ لَهُ أَهْلٌ قَبْلَكَ وَهُوَ صَائِرٌ إِلَى أَهْلِهِ بَعْدَكَ وَإِنَّمَا لَكَ مِنْهُ مَا مَهَّدْتَ لِنَفْسِكَ فَأَثِرُ نَفْسِكَ عَلَى صَدَاحٍ وَ لَدَيْكَ فَإِنَّمَا أَنْتَ جَامِعٌ لِأَحَدٍ رَجُلَيْنِ إِمَّا رَجُلٌ عَمِلَ فِيهِ بِطَاعَةِ اللَّهِ فَسَدَّ عِدَّ بِمَا شَقِيَّتَ وَإِمَّا رَجُلٌ عَمِلَ فِيهِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَشَقِيَّتَ بِمَا جَمَعْتَ لَهُ وَ لَيْسَ مِنْ هَذَيْنِ أَحَدٌ بِأَهْلٍ أَنْ تُؤَثِّرَهُ عَلَى نَفْسِكَ وَلَا تُبَرِّدَ لَهُ عَلَى ظَهْرِكَ فَارْجُ لِمَنْ مَضَى رَحْمَةَ اللَّهِ وَثِقْ لِمَنْ بَقِيَ بَرزقِ اللَّهِ . (1)

«اما بعد، آن چه از مال که در دست توست پیش از تو صاحبی داشته است و بعد از تو، به اهلش باز می گردد. و بهره تو از آن (مال) فقط آن مقداری است که برای (صلاح) خودت، آماده ساخته ای. پس صلاح کار خودت را بر صلاح (مالی) فرزندان ترجیح بده. زیرا که (مال را) تنها برای دو فرد جمع می کنی: یا کسی که آن را در طاعت خداوند به کار می بندد، پس

به وسیله چیزی سعادتمند می شود که تو با آن بد بخت شده ای. و یا کسی که آن را در معصیت خداوند به کار می بندد. پس به وسیله چیزی بد عاقبت می شود که تو برایش جمع کرده ای. و هیچ کدام از این دو تن سزاوار این نیست که او را بر خودت ترجیح دهی و (لذا) باری از او بر دوش خود منه. (2) و برای رفتگان از (فرزندان (3)) به رحمت خداوند، امید داشته باش و برای آنان که باقی مانده اند، به روزی خدا اعتماد کن.»

ص: 31

1- کافی ج 8 / ص 72

2- لا تبرّد له علی ظهرک یعنی: لا تثبت له وزراً علی ظهرک مرآة العقول ج 25 / ص 168

3- فارح لمن مضى ای من اولادک (همان)

نتیجه آن که اکتفا به قوت، مطلبی کاملاً عقلی است. لذا باب گسترده ای از روایات به بحث «اجمال در طلب» اختصاص یافته است. (1)

اجمال در طلب از نشانه های عقل است:

(كَفَى بِالْمَرْءِ عَقْلاً أَنْ يُجْمَلَ فِي مَطَالِبِهِ.) (2)

«از (نشانه های) عقل انسان، همین بس که در خواسته هایش اعتدال ورزد.»

اجمال در طلب، یعنی میانه روی در جستجوی رزق (3) یعنی: انسان در عین این که به اسباب و وسایل عادی حصول رزق تمسک می کند، دچار افراط نگردد و گرفتار حرص نشود. و اگر از طرق عادی حلال، رزق او به سختی و با تأخیر حاصل می شود، سراغ راه های حرام نرود.

خصلت ششم

(لَا يَشْبَعُ مِنَ الْعِلْمِ دَهْرُهُ.)

«در طول عمرش از علم سیر نمی گردد.»

روشن است که مقصود، علم به آیات خداوند در عالم تکوین و اوامر تشریحی او است که عاقل را به مسیر بندگی خداوند می کشاند چنین علمی سیر شدنی نیست. هر چه انسان از این چشمه بنوشد، اشتها و اشتیاقش برای نوشیدن جرعه های بعدی

ص: 32

1- کافی ج 5 ص 80 (باب الاجمال في الطلب) شیخ انصاری بخشی از همین احادیث را در خاتمه کتاب البیع مکاسب، به عنوان یکی از مهم ترین آداب شرعی کسب و کار، روایت کرده است. (مکاسب، چاپ سنگی، تبریز 1375 قمری، ص 213).

2- غرر الحکم / ح 11089

3- (اجمل في طلب الشيء: إتاد و اعتدل فلم يفرط) (لسان العرب / (ج 11 / ص 127)

افزون می شود. در بحث علم و عقل دیدیم که این علم، جز علم صحیح نزد اهل البیت علیه السلام نیست و شناخت این علم و صاحبان آن، جز از عاقل بر نمی آید. عاقل، قدر علم و نیاز خود به آن را خوب می شناسند و این احتیاج را همیشگی می داند. در مقابل، غیر عاقل، سیری از مال دنیا ندارد، چنان که امام صادق علیه السلام فرمودند:

(**مَنْهُمَانِ لَا يَسْبَعَانِ: مَنْهُومُ عِلْمٍ وَ مَنْهُومُ مَالٍ**) (1)

«دو گرسنه اند که سیری ندارند: گرسنه علم و گرسنه مال.»

خصلت هفتم

(**الذُّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مَعَ اللَّهِ، مِنْ الْعِزِّ مَعَ غَيْرِهِ**)

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

تمام هم و غم عاقل، گام زدن در مسیر طاعت و عبادت خداست. اگر پیمودن این راه منتهی به ذلت ظاهری او نزد غیر خدا شود، تحمل این ذلت برای او نه دشوار، که محبوب است امر مهم برای او تحصیل رضای خداست. لذا اگر عزت نزد مردم جز با معصیت خدا حاصل نگردد، او این عزت را به آن ذلت می فروشد تا از طریق طاعت بیرون نرفته باشد. این رفتار، از اعتقاد به این سخن بر می خیزد که (**أَلَا إِنَّ الذُّلَّ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، أَقْرَبُ إِلَى الْعِزِّ مِنَ التَّعَاوُنِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ**) (2) آگاه باشید که ذلت در طاعت خداوند به عزت نزدیک تر است تا یاری

ص: 33

1- خصال / ج 1 / ص 53 / ح 69

2- تحف العقول / ص 217 از بیانات امیر المؤمنین علیه السلام

یک دیگر به معصیت خدا.»

گاهی انسان، طاعت خدا را بر قضاوت مردم ترجیح می دهد و در مسیر طاعت تنها می ماند. همین صبر بر تنهایی خود نشانه نیرومندی عقل است عاقل، فقط به انس با خدا و عزّتی که او می بخشد، امید می بندد. به مناسبت این نکته بخشی دیگر از کلام امام کاظم علیه السلام به هشام را به همراه توضیحاتی می خوانید:

(یا هشام! الصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ، عَلَامَةُ قُوَّةِ الْعَقْلِ. فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ، اعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَالرَّاعِبِينَ فِيهَا، وَرَغِبَ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ. وَكَانَ اللَّهُ أُنْسَهُ فِي الْوَحْشَةِ وَصَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ وَغِنَاهُ فِي الْعَيْلَةِ وَمُعَزُّهُ مِنْ غَيْرِ عَشِيرَةٍ.) (1)

«ای هشام! صبر بر تنهایی نشانه قوّت عقل است. پس هر که به عقل از خداوند دریافته باشد، (2) از اهل دنیا و راغبان نسبت به آن گوشه گیرد، و بدان چه نزد خداست رغبت یابد. و خداوند انس او در وحشت، و همراهش در تنهایی، و بی نیازیش در تنگ دستی و عزّت دهنده اش بدون خویشان است.»

(یا هشام! الصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ عَلَامَةُ قُوَّةِ الْعَقْلِ.)

امام علیه السلام در این بخش از بیان خویش، شکیبایی بر تنهایی را نشانه نیرومندی عقل دانسته اند. کسی که از خود فراری نباشد و خلوت با خویش را تحمل بتواند فرصت می یابد تا اندکی در حقیقت خود و سرنوشت خویش تفکر کند؛ این که از

ص: 34

1- تحف العقول / ص 387

2- فعل «عقل» از لحاظ لغوی، حرف اضافه «عن» ندارد. لذا در این جا صنعت تضمین به کار رفته است؛ یعنی: (فَمَنْ عَقَلَ وَ أَخَذَ عَنِ اللَّهِ...) که به صورت فوق ترجمه شد.

کجا آمده است و به کجا می رود.

توفیقاتی از قبیل توفیق بر این تفکرات ارزشمند، فقط در حین تنهایی برای آدمی حاصل می شود در مقابل کسانی که از تنهایی گریزانند، دائم در پی سرگرمی و دل مشغولی به غیر خودند. همواره بهانه ای می جویند که هم خودشان و هم حقائق عالم را- که نوعاً برای شان خوشایند نیست - از یاد آنان ببرد. اینان توانایی مواجهه با حقایق را ندارند. عقلاً در مقام مقایسه بین این دو گونه افراد، توجه به حقیقت خویش را- که به برکت تحمّل تنهایی حاصل می شود - کمال می شمارند. اما فرار از تنهایی را- که با غفلت از خود همراه است- ناپسند می دانند صد البته تعبیر «صبر»، می رساند که تحمّل تنهایی، مشقت دارد.

البته وقتی بودن در جمع، وظیفه محسوب می شود، انسان باید با رعایت آداب معاشرت- که خود مصداق بندگی خداوند است - به وظائف اجتماعی خود عمل کند و نقش لازم را ایفا نماید. حتی در جایی که ضرورت سخن گفتن پدید می آید، از کلام بجا نیز دریغ نکند. ولی آن جا که سخن سود مندی در میان نباشد، نیازی به لب گشودن نیست. در چنین مواردی، دم فرو بستن بندگی خداوند است، اگر چه مشکل باشد. چرا که عقل به نیکی آن گواهی می دهد و بنابر حجیت عقل، آن چه عقل می نمایاند نشان گر رضای الهی است.

انسان عاقل آن جا که در شرایط تنهایی قرار می گیرد، انیس خویش را خدای خود می یابد و به حالات وجدانی ارزشمندی چون یافتن ماهیت خود می رسد که اسر فقر و سراپا عجز است. اما کسی که تمام هم و غمش تعلقات روزمره زندگی

ص: 35

است، به وجدان این حالات دست نمی یابد. (1)

(... فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ اعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَالرَّاعِبِينَ فِيهَا، وَرَغِبَ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ.)

برخی افراد، از جانب خداوند به عقل خویش دریافته اند که دل بستگی به اموری از دنیا که با بندگی خداوند منافات دارد، با میل به رضای الهی در تقابل است. اینان مجالست با دنیا خواهان را ترک می گویند، زیرا یقین دارند که هم نشینی با این افراد، هم رنگی با آنان را در پی دارد و مجالی برای زهد در دنیا (عدم دل بستگی به دنیا) باقی نمی گذارد. چنین کسانی خداوند را انیس در وحشت و همراه در وحدت خویش می یابند:

(... وَكَانَ اللَّهُ أَنْسَهُ فِي الْوَحْشَةِ وَصَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ.)

اینان در فقر و نیازمندی، خداوند را مایه غنا و بی نیازی خویش می یابند و به کسی جز او احساس نیاز نمی کنند. حالت غنا خصلتی روحی و معنوی است نه ظاهری، ممکن است کسی با داشتن کلید همه گنجینه های عالم باز هم به بیش از آن حرص ورزد و زیاده بخواهد، حریص، با وجود بهره مندی های ظاهری هرگز حلاوت بی نیازی را نمی چشد. اما در مقابل، آن که بدان چه خدا روزیش کرده قناعت ورزد، حقیقتاً خود را نسبت به زائد بر آن، بی نیاز می بیند. بدیهی است که آن قناعت نیز ثمره عقل است. (2)

ص: 36

1- متأسفانه دنیای امروز، چنان سرگرم کننده است که آدمی را از دمی تفکر در خود و در نتیجه خود شناسی محروم می سازد، داستان ها فیلم ها و به طور کلی سرگرمی هایی در مقام نخست قرار می گیرند که در بیگانه ساختن مخاطبان از خود توفیق بیشتری بیابند، معیار امتیاز این محصولات - به اصطلاح فرهنگی - توانایی آن هاست در دور کردن انسان از واقعیات زندگی و راندن او به خیالات موهوم، که اثری از واقعیت ندارند.

2- به عنوان قناعت و عفت دو زینت عاقل در همین فصل مراجعه کنید.

(... وَ غِنَاهُ فِي الْعَيْلَةِ وَ مُعِزَّهُ مِنْ غَيْرِ عَشِيرَةٍ.)

نیز آن کس که از جانب خدا به مقام رفیع عقلا دست می یابد، خداوند را عزّت بخش خود می یابد؛ اگر چه تنها باشد. برای او عشیره و قبیله داشتن و تعدّد خویشان، عزّت حقیقی نیست. او اگر چه از مال و منصب به دور باشد، عزّت را در ایمان خود - یعنی آبرو مندی نزد خداوند - می بیند. این نیز - مانند دیگر حالات پیش گفته - حالتی درونی است که روزی عاقل می گردد. این حالت، «اخلاص در عمل» را هم نتیجه می دهد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و می فرمایند:

(يا باذر! لا- يَقَعُ الرَّجُلُ كُلَّ الْفَقْهِ، حَتَّى يَرَى النَّاسَ أَمْثَالَ الْأَبَاعِرِ، فَلَا يَحْفَلُ بِوُجُودِهِمْ وَلَا يُعَيِّرُهُ ذَلِكَ، كَمَا لَا يُعَيِّرُهُ وُجُودُ بَعِيرٍ عِنْدَهُ، ثُمَّ يَرْجِعُ هُوَ إِلَى نَفْسِهِ، فَيَكُونُ أَعْظَمَ حَاقِرٍ لَهَا.) (1)

«ای اباذر! انسان به فقه (فهم) کامل دست نمی یابد، مگر این که مردمان را به سان اشتران ببیند؛ پس اهمیتی به وجود آنان ندهد و تغییری در او پدید نیاورد. همان گونه که وجود شتری نزد او دگرگونش نسازد، سپس به خویشتن خود رجوع می کند که در آن حال، برترین حقیر شمارنده آن است.»

نتیجه کمال فقه آن است که نگرش دیگران به انسان برای او مهم نیست و ذره ای تغییر در رفتار او ایجاد نمی کند. کسی در فقه کامل است که همه افعال خود را برای خدای خویش خالص می گرداند نه خرسندی مردم. توجه داریم که وجه شبه، در

ص: 37

تشبیه مردمان به اشتران، در نگاه انسان فهیم، همان است که گفته شد؛ یعنی ارزش قائل نشدن برای نگرش دیگران. البته حضرت تذکر داده اند که این حالت باید به همراه کمال تواضع باشد، یعنی در عین این که فقیه این گونه است، باز هم وقتی به نفس خود رجوع می کند، بیش از همه نفس خود را حقیر می شمارد. (1) این همان تواضعی است که عاقل بدان متّصف می شود، و هشتمین خصلت در سخن امیر المؤمنین علیه السلام بدان اشاره دارد:

خصلت هشتم

(التَّوَّاضِعُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الشَّرْفِ.)

«تواضع برای او محبوبتر از شرف است.»

در این جا «شرف» به معنای مذموم آن - یعنی کبر و برتری خواهی - در مقابل تواضع قرار گرفته است. (2) اصل و اساس تواضع یک حقیقت باطنی و فعل قلبی است که از درون انسان می جوشد. تواضع به تعبیر ساده، آن است که انسان، خود را کسی نداند و سزاوار تکریم و تعظیم نبیند. حفظ چنین حالتی - به ویژه وقتی که شخص بهره ای از کمال دارد - تنها از انسان خود ساخته بر می آید. عاقلی که به فقر و احتیاج همیشگی خود متذکر است، همه کمالاتی را که دارد، به فضل و بخشش الهی می داند. از این رو به جای جامه تکبر، لباس تواضع می پوشد.

ص: 38

1- درباره حقیر شمردن خود و دیگران را از خود بهتر دیدن، به توضیحات ذیل خصلت نهم و دهم مراجعه کنید.

2- درباره «کبر» در فصل حجاب های عقل، سخن خواهیم گفت. درباره «برتری خواهی» و مذمت آن نیز در دفتر دوم توضیحاتی آمد. نیز علاقمندان به کتاب بحار الانوار/ ج 75، باب التّواضع رجوع کنند

«شرف» به معنای پسندیده آن، حقیقتاً از آن کسی است که تواضع به خرج می دهد. امیر المؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(مَا اكْتَسَبَ الشَّرْفُ بِمِثْلِ التَّوَضُّعِ .) (1)

و نیز:

«چیزی همانند تواضع، شرف را حاصل نمی کند.»

(تَمَامُ الشَّرْفِ التَّوَضُّعُ .) (2)

«همه شرف به تواضع است.»

خصلت نهم

(يَسْتَكْبِرُ قَلِيلَ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِهِ، وَ يَسْتَقِيلُ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ مِنْ نَفْسِهِ .)

«نیکی اندک دیگران را بسیار و نیکی بسیار خود را اندک می شمارد.»

تصدیق این نشانه، برای بسیاری از عقلا بی نیاز از تذکر نیست. در نظر عاقل، کار نیک دیگران - هر چند اندک باشد - واقعاً بزرگ جلوه می کند. بالعکس، عمل خوب خود را کوچک می بیند. او می داند که سهم خودش در انجام کار خیر، نسبت به خدای متعال بسیار ناچیز است و هر خیری از او سر زده، از ابتدا (بیت انجام فعل) تا انتها (تحقق خارجی فعل) همه و همه مرهون و مدیون توفیق الهی بوده است. از این رو، عاقل نسبت به آن سهم ناچیز خود، واقعاً نگران است. (خوف دارد) که آیا عملش مقبول افتاده یا خیر. لذا هرگز به خود مغرور نمی شود و کار نیک خود را چیزی به حساب نمی آورد.

ص: 39

1- غرر الحکم / ح 5174

2- همان / ح 5144

در مقابل، از باطن افراد و رابطه آنان با خدای شان بی خبر است. از این رو، با حسن نظر، به خیرات ایشان می نگرد، عمل به ظاهر اندک شان را در باطن امر بزرگ می شمارد. یقین دارد که بسیاری عمل، به کثرتِ ظاهری آن نیست و معیار قضاوت الهی هم ظاهر عمل نیست. حاصل همه این ملاحظاتِ عاقلانه، آن است که عاقل، واجد ویژگی مذکور می شود و گامی دیگر به سوی تمام عقل نزدیک می شود.

اما کسی که عاقل نیست، عکس این حالت را دارد. طاعت های خودش را که به «ظاهر»، کثیر است، کثیر می شمارد، زیرا غافل است که اندکی یا بسیاری ارزش یک عمل به کثرتِ ظاهری آن عمل نیست. هم چنین اعمالِ به ظاهر اندک دیگران را کم ارزش می بیند، چرا که غافل از همه ملاحظاتِ عاقلانه ای است که درباره نگرش عاقل توضیح دادیم.

خصلت دهم

(يَرَى النَّاسَ كُلَّهُمْ خَيْرًا مِنْهُ وَ أَنَّهُ شَرُّهُمْ فِي نَفْسِهِ، وَ هُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ.) (1)

«همه مردم را بهتر از خود می بیند و خود را در ذاتش بدترین آن ها می داند و این پایان کار است.»

با داشتن این خصلت- که دشوار تر از همه به نظر می رسد - عقل آدمی تمام می گردد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و در کلامی مشابه این حدیث، سر متصف بودن عاقل به چنین خصلتی را بیان فرموده اند. برای آگاهی از آن متن کامل حدیث را می آوریم:

ص: 40

(عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ لَهَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

لَمْ يُعْبَدِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ. وَلَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ عَاقِلًا، حَتَّى يَجْتَمِعَ فِيهِ عَشْرُ خِصَالٍ.)

از امام باقر علیه السلام نقل شده که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

خداوند - عزوجل - به چیزی برتر از عقل عبادت نشده است. و مؤمن عاقل نیست مگر آن که در او ده ویژگی جمع آید.

(الْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولٌ): خیر از او امید رود.

(وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونٌ): و خوف شر از او نرود.

(يَسْتَكْتَرُ قَلِيلَ الْخَيْرِ مِنْ غَيْرِهِ): نیکی اندک دیگران را بسیار شمارد

(وَ يَسْتَقْتَلُ كَثِيرَ الْخَيْرِ مِنْ نَفْسِهِ): و نیکی بسیار خود را اندک شمارد.

(وَ لَا يَسْأَلُ مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ طَوْلَ عُمْرِهِ): و از طلب علم در طول عمرش ملول نشود.

(وَ لَا يَتَّبِعُ بِطُلُوبِ الْحَوَائِجِ قَبْلَهُ): و از (رفت و آمد) حاجت خواهان به نزدش به ستوه نیاید. (1)

(الدُّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْعِزِّ): دلت نزد او از عزت محبوب تر باشد.

ص: 41

1- و این سر آن است که به حاجت خواهی از صاحبان عقل امر شده ایم. امام کاظم علیه السلام به هشام می فرمایند: (وَقَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: إِذَا طَلَبْتُمُ الْحَوَائِجَ فَاطْلُبُوهَا مِنْ أَهْلِهَا قَبْلَ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! وَمَنْ أَهْلُهَا؟ قَالَ: الَّذِينَ فَصَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَذَكَرَهُمْ)، فقال: (إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أَوْلُو الْأَلْبَابِ). قال هم أولو العقول. امام حسن بن علی علیه السلام فرمود: اگر حاجت خواستید، از اهل آن طلب کنید. گفته شد: ای فرزند رسول خدا! اهل آن کیستند؟ فرمود: همان ها که خداوند در کتابش از آن ها خبر داده و از آنان یاد کرده و فرموده: (إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أَوْلُو الْأَلْبَابِ). امام مجتبی علیه السلام فرمود: آن ها صاحبان عقل ها هستند. (کافی ج 1 / ص 20)

(وَ الْفَقْرُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْغِنَى): و فقر نزد او از غنا محبوب تر باشد. (1)

(نَصِيْبُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقُوْتُ): بهره او از دنیا قوت است.

(وَ الْعَاشِرَةُ وَ مَا الْعَاشِرَةُ؟ لَا يَرَى أَحَدًا إِلَّا قَالَ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي وَ أَنْتَقَى.)

و دهمین و چیست دهمین؟ هیچ کس را نبیند، مگر آن که بگوید: او از من بهتر و پرهیزگارتر است.

سپس حضرت رسول خدا سبب این نگرش عاقل را بیان می فرمایند:

(إِنَّمَا النَّاسُ رَجُلَانِ: فَرَجُلٌ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَأَنْتَقَى، وَ آخَرٌ هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَأَذْنَى. فَإِذَا رَأَى مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَأَنْتَقَى تَوَاضَعَ لَهُ لِيَلْحَقَ بِهِ. وَإِذَا لَقِيَ الَّذِي هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَأَذْنَى، قَالَ: عَسَى خَيْرٌ هَذَا بَاطِنٌ وَ شَرٌّ ظَاهِرٌ، وَ عَسَى أَنْ يُخْتَمَ لَهُ بِخَيْرٍ. فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ، فَقَدْ عَلَا مَجْدُهُ وَ سَادَ أَهْلَ زَمَانِهِ.)

(2)

ص: 42

1- با توجه به توضیحات پیشین برای معنای ذلت و فقر در این حدیث، باید قیدی همچون «مع الله» در نظر گرفت که نزد عاقل از عزت و غناء مع غیر الله محبوب تر است. شعيب عَفْرُقُونِي گوید که به ابی عبد الله امام صادق علیه السلام - عرض کردم: شیءٌ يَرَوِي عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: ثَلَاثٌ يُبْغِضُهَا النَّاسُ وَ أَنَا أُحِبُّهَا، أُحِبُّ الْمَوْتَ وَ أُحِبُّ الْفَقْرَ وَ أُحِبُّ الْبَلَاءَ: از ابی ذر (رحمه الله عليه) روایت می شود که او می گفت: سه چیز است که مردم دشمن می دارند، در حالی که من آن ها را دوست دارم. مرگ را دوست می دارم و فقر را دوست می دارم و بلاء را دوست می دارم. حضرت فرمودند: (لَيْسَ عَلَى مَا يَرَوُونَ إِنَّمَا عَنِي: الْمَوْتُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْحَيَاةِ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَ الْبَلَاءُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الصِّحَّةِ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَ الْفَقْرُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْغِنَى فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ). آن گونه که آنان روایت می کنند، نیست مقصود او این بود که مرگ در طاعت خدا از زندگی در معصیت خدا، بلاء در طاعت خدا از صحت در معصیت خدا و فقر در طاعت خدا از غنا در معصیت نزد من محبوب تر است (کافی / 8 / ص 22 / 279). نیز به فصل سوم و توضیح درباره غنا و فقری که به ترتیب از جنود عقل و جهل اند مراجعه کنید.

2- خصال / ج 2 / ص 433 / ح 17.

«مردمان بر دو گروهند: گروهی از او بهتر و پرهیزگار تر و گروهی دیگر از او بدتر و پست ترند. زمانی که بهتر و پرهیزگارتر از خود را می بیند، در برابر او تواضع کند تا بدو ملحق شود. و وقتی بدتر و پست تر از خود را دیدار می کند، بگوید: شاید نیکی او پنهان و شرّش آشکار باشد، و شاید که عاقبت او ختم به خیر شود وقتی [عاقل] چنین کند، سروری اش بلندی گیرد و به آقایی اهل زمانش رسد.»

عاقل وقتی کسی را می بیند، که بهتر و متقی تر از خود اوست، عقلاً در مقابل او تواضع می کند و خود را در پیشگاه او کوچک می یابد. این تواضع - به تعبیر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم - می تواند او را به رتبه ای بالا تر برساند و توفیق پیوستن به شخص متقی تر عطايش کند. اما اگر با کسی برخورد که اعمال او از خودش بدتر است با خود چنین می اندیشد: من این شخص را بد می دانم، چون در ظاهر اعمال بد او را می بینم، شاید او نیکی پوشیده ای دارد که در باطن اوست و دیده ها آن را نمی بینند. پس به ظاهر نشاید حکم کرد. هم چنین عاقل به خود می گوید: شاید فرجام این شخص - با همه شرور ظاهری که دارد - به خاطر همان خیر پنهان، به نیکی گراید. و حتی ممکن است در پایان کار تغییر مسیر دهد و از مسیر شرّ و شقاوت به طریق خیر و سعادت بیوندد، اما من - با همه اعمال خیری که دارم - فرجام کارم ختم به خیر نگردد.

کسی که خود را بنده نادار و عبد ذلیل خدا می داند همواره هراس ناک است از این که خدا لحظه ای او را به حال خود رها کند؛ نه این که به محض انجام یک کار خیر توفیق الهی را فراموش کند و به خود امیدوار تر گردد. همواره باید این حقیقت را به یاد داشته باشیم که معیار، حال حاضر و نمود ظاهر افراد نیست، بلکه به تعبیر

(مَلَاكُ الْأُمُورِ حُسْنُ الْخَوَاتِمِ) (1)

«ملاک کارها نیکی پایان هاست.»

ممکن است کسی امروز کافر باشد و مؤمن از دنیا برود؛ اما آن که امروز مؤمن است، فردا جز کفر به سرای دیگر نبرد. مؤمن در مواجهه با کافر، کفر او را نکوهش می کند و ایمان خود را از او بهتر می داند، اما در عین حال حساب خود را از ایمانش جدا می داند و می اندیشد که مبدا ایمان من عاریه باشد و با دست خالی از دنیا بروم. (2) نتیجه آن که در عین بیزاری جستن از افعال ناشایست دیگران، هم چنان نباید خود را بهتر از آن ها بدانیم.

دلیل دیگر قابل اشاره آن که: ممکن است فرد گنهکار مورد مغفرت خدا قرار گیرد، ولی آن که مطیع خداست، طاعاتش مقبول خداوند نیفتد و حتی معاصی او مایه حبط اعمال نیکش شود. (3)

بدین ترتیب، توضیح ده خصلت عاقل - که عقل او به آن ها تمام می گردد - پایان می پذیرد. در ادامه این فصل، ذیل چند عنوان به نشانه هایی دیگر از عاقل

ص: 44

1- غرر الحکم / ح 10922

2- بنابر کتاب و سنت، ایمان افراد بر دو نوع است: «مستقر» و «مستودع» ایمان «مستقر»، ایمانی است ماندنی که تا پایان عمر همراه شخص می ماند. ایمان «مستودع» نزد صاحبش به ودیعه و عاریه است؛ اما تا هنگام مرگ نمی ماند علاقمندان به بحث تفصیلی در این زمینه به کتاب «معرفت امام عصر علیه السلام» ص 252 - 262 مراجعه نمایند.

3- برخی از عالمان بزرگ شیعی با اقتباس از همین احادیث معصومان، این نکته را در ضمن وصایای خود بیان کرده اند. برای نمونه رجوع شود به اجازه نامه شیخ ابراهیم قطفی (محدث قرن نهم) به شیخ شمس الدین بن ترکی، در بحار الانوار / ج 108 / ص 105

1-2- نگرش عاقل به عیوب خویش

در حدیث اخیر، خصلت نهم عاقل کامل را خواندیم. او کار خیر دیگران را بزرگ می شمارد گر چه کوچک باشد و در مورد خود، کار های نیکش را اندک می بیند گر چه بسیار باشد. به همین مناسبت، در این جا به نگرشی اشاره داریم که عاقل باید نسبت به معاصی و عیوب خود و دیگران داشته باشد.

گناهان خود را کوچک دیدن و در مقابل، عظیم یافتن معاصی دیگران از صفات عاقل نیست امیر المؤمنین علیه السلام در نکوهش این ویژگی فرموده اند:

(وَقَالَ الرَّجُلُ سَأَلَهُ أَنْ يَعِظُهُ : لَا تَكُنْ مِمَّنْ ... يَسْتَعْظِمُ مِنْ مَعْصِيَةِ غَيْرِهِ مَا يَسْتَقِيلُ أَكْثَرَ مِنْهُ مِنْ نَفْسِهِ ، وَ يَسْتَتَكَبِّرُ مِنْ طَاعَتِهِ مَا يَحْقُرُهُ مِنْ طَاعَةِ غَيْرِهِ ، فَهُوَ عَلَى النَّاسِ طَاعِنٌ وَلِنَفْسِهِ مُدَاهِنٌ .) (1)

«شخصی از امام امیر المؤمنین علیه السلام موعظه خواست. حضرتش فرمودند: از کسانی مباش که... معصیت غیر خود را بزرگ می شمارند؛ همان معصیتی که بیش از آن، از خودش سر زده ولی کوچکش می داند و طاعت خودش را زیاد می شمارد همان طاعتی که از غیر خودش حقیر می بیند. این است که بر مردم طعنه می زند و برای خویشان مداهنه می کند.»

«مداهنه» یعنی مدارا کردن و نرمی و رفق و سازش به خرج دادن (2) کسی که

ص: 45

1- نهج البلاغه / ص 497 / حکمت 150

2- «الادهان: المصانعة كالمداهنة.» (مجمع البحرين / ج 6 / ص 249)

نکوهش او در کلام امیر المؤمنین علیه السلام آمده است، وقتی نوبت به دیگران می‌رسد، زبانش به طعنه باز است، اما نسبت به خود سهل‌انگار است و با نفس خویش سازش می‌کند.

معنای دیگر «مداهنه»، دورویی و اظهار چیزی برخلاف باطن است. (1) بنابراین می‌توان گفت کسی که از عیوب خود چشم می‌پوشد، در حقیقت با نفس خویش تملق و دورویی می‌کند و به نوعی با او کنار می‌آید و سازش می‌کند (2) در حالی که عاقل چنین نیست:

(أَعْقَلُ النَّاسِ مَنْ كَانَ بِعَيْبِهِ بَصِيْرًا وَعَنْ عَيْبِ غَيْرِهِ صَرِيْرًا.) (3)

«عاقل‌ترین مردم کسی است که نسبت به عیب خود بینا باشد و از عیب غیر خود چشم‌پوشد.»

از آثار و برکات عقل عاقل، این است که آن چنان به عیوب خویش مشغول می‌شود که عیوب دیگران را نمی‌بیند؛ نه این که ببیند و به روی خود نیاورد. اصلاً متوجه عیب‌های دیگران نمی‌شود، زیرا که وقتی اهتمام انسان به چیزی شدید گردد از غیر آن غافل می‌شود لذا فرموده‌اند:

(طَوْبَى لِمَنْ شَغَلَهُ عَيْبُهُ عَنْ عَيْبِ النَّاسِ.) (4)

«خوشا به حال کسی که عیب خود او را از پرداختن به عیوب دیگران مشغول ساخته است.»

ص: 46

1- «وَقِيلَ: الْمَدَاهِنَةُ إِظْهَارُ خِلَافٍ مَا يُظْمَرُ.» (لسان العرب / ج 13 / ص 162)

2- این هر دو معنای مداهنه در المعجم الوسيط / ص 301 آمده است: «اظهر خلاف ما اضممر، و داراه و لاینه.» در حقیقت این دو معنا در حدیث امام با هم جمع شده‌اند.

3- غرر الحکم // 389

4- نهج البلاغه / ص 255

در این جا می توان پرسید که شخص مرتبی در برابر عیوب مرتبی (فرد مورد تربیت خود) چه موضعی باید داشته باشد؟ در پاسخ باید گفت: مرتبی و معلمی که تربیت فرزندان خود یا دیگران را برعهده دارد، باید بر اعمال و رفتار مرتبی به خوبی نظارت کند مثلاً والدین به عنوان نزدیک ترین مربیان فرزند خود، باید عیوب مرتبی را ببینند و آن را کوچک بشمارند. چرا که اگر کوچک بشمارند، اساساً نمی توانند درصدد یافتن و رفع اصلاح آن بر آیند.

اما در عین حال، مرتبی نباید خود از مسیر صحیح عاقلانه خارج شود و خود را خالی از هر نقصی و مبرا از هر عیبی بینگارد. مرتبی هم چنان باید قلباً خود را حقیر تر از هر کسی از جمله مرتبی خویش - بداند. اما از جهت انجام وظیفه، وقتی عیبی در مرتبی می بیند، باید این گونه بیندیشد که این عیب ممکن است سر آغاز عیوب بسیاری باشد که صد ها حُسن او را هم تحت الشعاع قرار دهد.

برای تقریب به ذهن به مثالی توجه کنید: پزشکی که در هنگام معاینه بیمار، نشانه های یک مرض خطرناک را می بیند، اگر به آن اهمیّت ندهد مسؤول است. زیرا ممکن است آن مرض در مراحل ابتدایی باشد و معالجه و غلبه بر آن آسان باشد، اما نادیده گرفتن آن می تواند به پیشروی و لاعلاج گشتن آن بینجامد. در امور اخلاقی نیز چنین است وقتی مرتبی سر نخ ردیلتی چون کبر یا حسد را در مرتبی یافت، باید به دنبال اصلاح آن برود، تا آن صفت ناپسند در جان او ریشه دار نگردد.

باید توجه کنیم که این جا اساساً مرتبی در صدد مقایسه عیوب مرتبی با عیب خود نیست تا آن را مانند غیر عاقل بزرگ بشمارد. بلکه این جا، همان حکایتِ طبیب و مریض جریان دارد. اگر طبیبی خود از بیماری رنج می برد، در مقام درمان بیماریِ مریض دیگر، به بیماری خود نمی اندیشد و مقایسه بیماریِ خود با بیماریِ بیمارش

1-3-قناعت و عفت، دو زینت عاقل

قناعت یعنی خرسندی و اکتفا نسبت به آن چیزی که خداوند، نصیب انسان ساخته است بنا بر این قناعت، امری قلبی و حالتی روحی است. آن چه بی نیازی واقعی و غنای حقیقی به انسان عطا می کند، همین حالت قناعت است، یعنی انسان در روح خویش احساس نیاز و وابستگی به دنیا نداشته باشد. برای رسیدن به غنای حقیقی، لازم نیست پیوسته اموال و امکانات را گرد آوریم و همواره بر آن ها بیفزاییم، قناعت هم ثمره عقل است.

امام کاظم علیه السلام درباره «بی نیازی بدون مال» چنین می فرماید:

(یا هشام! مَنْ أَرَادَ الْغِنَى بِلَا مَالٍ وَرَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَالسَّلَامَةَ فِي الدِّينِ، فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ يُكَمِّلَ عَقْلَهُ. فَمَنْ عَقَلَ، قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ. وَمَنْ قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ، اسْتَعْنَى وَمَنْ لَمْ يَقْنَعْ بِمَا يَكْفِيهِ، لَمْ يُدْرِكْ الْغِنَى أَبَدًا.) (1)

«ای هشام! هر که بی نیازی بدون مال و آسودگی قلب از حسد و سلامت در دین بخواهد، باید در زمینه درخواست خود به پیشگاه خداوند - عزوجل - تضرع کند که عقل او را کامل گرداند. چرا که هر کس عاقل شد، قانع می شود به مقداری که برایش کافی است و هر کس به آن چه برایش بس است، بسنده کند، احساس بی نیازی می کند. و هر کس قانع نشود به آن چه

ص: 48

اورا کافی است. هرگز بی نیازی را نخواهد یافت.»

اگر انسان حال روحی قناعت را در خود تقویت کند، به همان مقدار از حلال که خداوند نصیب او کرده، قانع می شود. در نتیجه در مورد آن چه حرام است، به راحتی عفاف می ورزد، و از بسیاری اندوه ها رهایی می یابد. به همین دلیل، امیر المؤمنین علیه السلام ریشه عفاف را قناعت و میوه قناعت را اندکی اندوه ها دانسته اند:

(أَصْلُ الْعِفَافِ الْقَنَاعَةُ، وَ ثَمَرُهَا قِلَّةُ الْأَحْزَانِ.) (1)

عفاف از قناعت بر می خیزد و قناعت از عقل، پس می توان عفت را نیز برخاسته از عقل دانست:

(مَنْ عَقَلَ عَفَتْ) (2)

از لحاظ لغوی، عَن يَعِقُ عِفَافاً وَعِنَّةً يَعْنِي: (كَفَّ عَمَّا لَا يَحِلُّ أَوْ لَا يَجْمَلُ .) (3)

از آن چه حلال یا زینده نیست خود داری کرد. درباره مصادیق عفت و ثمرات آن، در فصل حجاب های عقل، حجاب شهوت، سخن خواهیم گفت. در این جا کلام را - درباره دوزینت عفت و قناعت برای عاقل با سخنی از امیر المؤمنین علیه السلام به پایان می بریم:

(يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِالتَّحَلِّيِ بِالْعِفَّةِ وَالْقَنَاعَةِ.) (4)

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

ص: 49

1- بحار الانوار / ج 78 / ص 7

2- غرر الحکم / ح 391

3- المنجد، ماده عفت

4- غرر الحکم / ح 5419

1-4-مدارا با جاهلان، دلیل عقل عاقلان

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

(يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِكَثْرَةِ وَقَارِهِ وَحُسْنِ احْتِمَالِهِ. (1))

«عقل انسان به وقار بسیار و تحمل نیکوی او شناخته می شود.»

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

(أَعْقَلُ النَّاسِ أَشَدُّهُمْ مُدَارَاةً لِلنَّاسِ) (2)

«عاقل ترین مردم کسی است که مدارایش با مردم بیش از دیگران باشد.»

البته مدارا با جاهلان، اهمیتی ویژه دارد. امیر المؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ، وَزَكَاةُ الْعَقْلِ احْتِمَالُ الْجَهَالِ. (3))

«هر چیزی زکاتی دارد و زکات عقل، تحمل جاهلان است.»

زکات در اصل لغت، یعنی طهارت، رشد و برکت (4) و در اصطلاح، مقداری از مال است که از آن خارج می کنند تا مال را بدان تطهیر کنند. اما زکات، منحصر در زکات مال نیست. بلکه همه کمالات آدمی - که بدون هیچ گونه استحقاق اولیه، نزد او به امانت نهاده شده - زکات دارند. لذا در این حدیث فرموده اند: (لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ): «هر چیزی را زکاتی است.»

زکات هر گونه دارایی، مایه پاکیزگی افزونی و برکت آن دارایی است. در روایات تذکر داده اند که «عقل» از کمالات شریفی است که خداوند حکیم در ردیف علم و معرفت به بشر می بخشد. لذا باید زکات این کمال را بپردازد.

ص: 50

1- همان / ح 5195

2- امالی شیخ صدوق (رحمه الله علیه) / ص 20

3- غرر الحکم / ح 527

4- لسان العرب / ج 14 / ص 358

زکات عقل، تحمّل کسانی است که از این نعمت، بی نصیب یا کم بهره اند. البتّه تحمّل جاهلان، امری دشوار است که -چه در مرحله قلبی و چه در مرتبه عملی - باید با ممارست و تمرین آن را کسب کرد. بدیهی است که هر چه عقل انسان بیشتر باشد، باید توجه بیشتری نسبت به آن داشته باشد.

بهترین آموزگار در این زمینه - همچون موارد دیگر برخورد عاقلان کامل آفرینش یعنی اهل البیت علیهم السلام با اطرافیان است که در سیره عملی آن بزرگواران دیده می شود. به عنوان مثالی روشن، نظری بیفکنید به رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و در مقابل جهالت های مردمان عصر جاهلیت. موارد متعدد از تحمّل ایشان در روایات آمده است و همین صبر و تحمل از دلائل عمده پیش روی دین بود که مردم اسلام را پذیرفتند (1) مثلاً کسانی را که سنگ بر او می زدند و او را استهزاء می کردند و ناسزایش می گفتند دعا می کرد:

(اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (2)

«خدایا قوم مرا هدایت کن که آنان نمی دانند»

امیر المؤمنین علیه السلام نحوه رفتار با جاهل را چنین ترسیم می نمایند:

(يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يُخَاطَبَ الْجَاهِلَ مُخَاطَبَةَ الطَّيِّبِ الْمَرِيضِ) (3)

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

ص: 51

1- به عنوان نمونه به کتاب «خورشید اسلام چگونه درخشید؟» نوشته جناب آقای محمد باقر علم الهدی بنگرید

2- بحار الانوار / ج 11 / ص 298

3- غرر الحکم / ح 491

می دانیم که «جاهل» در مقابل عاقل است. مخاطبهٔ عاقل با جاهل باید از نوع مواجههٔ طیب با مریض باشد. عاقل باید همچون طیبی دل سوز و حاذق جاهل را درد مند بداند و با آغوش باز او را بپذیرد، دردش را تشخیص دهد و صادقانه از سر دل سوزی در صدد درمان بر آید. از همه مهم تر آن که عاقل هرگز نباید به صِدْرَف آن که از درد جهل در امان است، به جاهل فخر بفروشد؛ هم چنان که هرگز ندیده ایم طیبی به مریضی مباحثات کند که توفلان مریض را داری و من ندارم!

حتی گاه ممکن است مریض، غافل از بیماری و درد خویش، به طیبی دل سوز، جسارت و اهانت کند. در این جا اگر کاری از طیب ساخته نیست، بر نمی آشوبد؛ بلکه پا را از سکوت فراتر نمی نهد. حکایت عاقل در برابر جهال نیز چنین است:

(أَعْقَلَ النَّاسِ مَنْ لَا يَتَجَاوَزُ الصَّمْتَ فِي عُقُوبَةِ الْجُهَالِ .) (1)

«عاقل ترین مردم کسی است که در عقوبت جاهلان، از سکوت فراتر نمی رود.»

در حالات آموزندهٔ امام مجتبی علیه السلام نقل شده است که وقتی بر مرکب سوار بودند، مردی شامی ایشان را دید و حضرتش را لعن کرد. امام علیه السلام پاسخی ندادند. وقتی که آن مرد ساکت شد، امام بر او سلام کردند و خندیدند و فرمودند:

«ای پیر مرد! گمان داریم که غریب باشی و شاید که اشتباه گرفته ای. پس اگر از ما رضایت بطلبی تو را خشنود می کنیم. اگر درخواست کنی، به تو می بخشیم. اگر راه بجویی، راحت می نماییم. اگر بخواهی که بارت برداریم، تو را در برداشتن آن یاری کنیم. اگر گرسنه ای، سیرت می کنیم.»

ص: 52

اگر عریانی بپوشانیمت. اگر نیازمندی، بی نیازت سازیم. اگر رانده شده ای، پناهت دهیم و اگر حاجتی داری، آن را برایت بر آوریم. پس اگر بار سفرت را نزد ما بیاوری و تا زمان بازگشتت مهمان ما باشی، برایت سود مند تر است. زیرا که ما مکانی فراخ و منزلتی قابل توجه و مالی بسیار داریم.»

وقتی مرد، سخن حضرتش را شنید، گریست و گفت:

«شهادت می دهم که خلیفه خدا در زمین او، تویی. خداوند آگاه تر است که رسالت خود را در کجا قرار دهد. من با تو و پدرت بیش از همه خلق خدا دشمن بودم؛ ولی اکنون تو محبوب ترین خلق خدا نزد من هستی.»

سپس بار سفرش را به حضرت تحویل داد و تا وقتی که بازگشت مهمان ایشان بود و به محبت آن خاندان معتقد شد. (1)

می بینید که امام مجتبی علیه السلام با برخورد طیب گونه خود، آن شامی را چگونه منقلب ساختند. ایشان به جای آن که به جسارت های او واکنش نشان دهند و او را عقاب کنند، مَهْر سکوت نشکستند و حتی خندیدند و سپس مداوای او را آغاز کردند. پاسخ بدی های او را با نیکی و احسان دادند. همین عمل، نه فقط عداوت و کینه آن مرد گمراه را فرو نشانند، بلکه نعمت هدایت را بر او ارزانی داشت. آری:

بدی را بدی سهل باشد جزا *** اگر مردی، أَحْسِنُ إِلَى من أَسَا

نمونه آموزنده دیگر از این گونه برخورد ها، درباره امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده است. میثم تمار می گوید که در پیشگاه مولایم امیر المؤمنین علیه السلام بودم که جوانی

ص: 53

وارد شد و در میان مسلمانان نشست. وقتی که امام از قضاوت فارغ شدند، جوان به سوی ایشان برخاست و گفت:

«ای ابا تراب! من فرستاده ای به سوی تو هستم. و از جانب کسی برایت نامه ای آورده ام که کتاب خدا را از اوّل آن تا آخرش حفظ کرده، علم قضاوت ها و حکم ها را داراست و از تو در کلام، بلیغ تر و بدین مقام شایسته تر است. این نامه کوه ها را به لرزه در می آورد؛ پس برای جواب آماده باش و سخن را به دروغ میارای.»

غضب در چهره امیر المؤمنین علیه السلام پدیدار شد و به عمّار فرمود:

«بر شترت سوار شو، در میان قبیله های کوفه بگرد و به آن ها بگو دعوت علی را پاسخ گویند تا حق را از باطل و حلال را از حرام و صحّت را از سقم باز شناسند.»

عمّار سوار شد، لحظه ای نگذشته بود که عرب را دیدم، همان گونه که خدا می فرماید:

(إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً (1)... فَأِذَاهُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ (2))

«آن جز یک فریاد نبود... که آن ها از قبر های شان به سوی پروردگار شان شتابان شدند.»

در مسجد کوفه جایی نماند و مردم در هم، فشردند همان گونه که ملخ ها بر کشت

ص: 54

1- بخشی از آیه 53 سوره یس: (إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَأِذَاهُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخْضَرُونَ.)

2- بخشی از آیه 51 سوره یس: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَأِذَاهُمْ مِنَ الْأَعْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ.)

تازه در ابتدای رویش به طور فشرده هجوم می آورند. آن دانای دلیر و پهلوان انزع (1) برخاست، از منبر بالا رفت و سینه صاف کرد. هر که در مسجد بود، ساکت گشت. امام علیه السلام خطاب به مردم فرمودند:

(رَحِمَ اللَّهُ مَنْ سَمِعَ فَوَعَى أَيُّهَا النَّاسُ! مَنْ يَزَعُمُ أَنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ؟ وَاللَّهِ لَا يَكُونُ الْإِمَامَ إِلَّا مِمَّا حَتَّى يُحْيِيَ الْمَوْتَى، أَوْ يُنَزِلَ مِنَ السَّمَاءِ مَطَرًا، أَوْ يَأْتِيَ بِمَا يُشَاكِلُ ذَلِكَ مِمَّا يَعْجِزُ عَنْهُ غَيْرُهُ. وَفِيكُمْ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّي الْآيَةَ الْبَاقِيَةَ وَالْكَلِمَةَ التَّامَّةَ وَالْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ. وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ مُعَاوِيَةَ جَاهِلًا مِنْ جَاهِلِيَّةِ الْعَرَبِ، عَجَزَ فِي مَقَالِهِ. وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ لَوْ شِئْتُ لَطَحْتُ عِظَامَهُ طَحْنًا، وَنَسَفْتُ الْأَرْضَ مِنْ تَحْتِهِ نَسْفًا، وَخَسَفْتُهَا عَلَيْهِ خَسْفًا، إِلَّا أَنْ أَحْتِمَالَ الْجَاهِلِ صَدَقَةً) (2)

«خدا رحمت آورد بر کسی که بشنود و بفهمد و نگاه دارد. ای مردم! چه کسی گمان دارد که امیر المؤمنین است؟ قسم به خدا که امام، امام نیست مگر آن که مردگان را زنده کند یا از آسمان بارانی فرود آورد یا چیزی را

شبيه این ها بیاورد که دیگران از آن ناتوان باشند. و در میان شما کسانی هستند که می دانند منم آن آیت ماندگار و کلمه تامه و حجّت بالغه. به راستی، معاویه جاهلی از جاهلیت عرب را به سوی من فرستاده که در گفتارش درشتی به خرج داده. (3) شما می دانید که اگر می خواستم،

ص: 55

1- انزع، یعنی: کسی که موی دو طرف پیشانی اش ریخته است. این کلمه از صفات امیر المؤمنین

2- بحار الانوار ج 57 / ص 1344 / 3

3- «العجرفة: درشتی در سخن و ناراستی در کار» (لاروس / ص 1427)

استخوانش را (همچون آرد) خرد و زمین زیر او را ویران می کردم و او را در آن زمین ویران فرو می بردم. (از این همه کار، مرا عاملی باز نمی دارد) مگر این که تحمّل جاهل، صدقه است.»

چنان که می بینید در این جا نیز امیر المؤمنین علیه السلام - که قدرت شان بر کسی پوشیده نیست - اعمال قدرت نمودند و علت این تحمّل را «صدقه بودن» تحمّل جاهل دانستند. در حدیث دیگر دیدیم که این تحمّل، زکات عقل است. آری امیر المؤمنین علیه السلام به آن جاهل کیفر ندادند و در مقام عقاب او از این که او را جاهل خواندند، فرا تر نرفتند. اما در عین حال - چنان که در ادامه روایت میثم می بینیم - حضرتش معجزاتی شگفت آور نشان دادند، تا در مقام تربیت مردمان، وظیفه خود را انجام داده باشند و امارت خود بر مؤمنین را بار دیگر اثبات کنند. (1) روشن است که آن اقدامات، اعجاز آمیز خطاب به تمامی مردمان بود و مخاطب، تنها آن شخص نبود لذا آن معجزات در مقام عقوبت او نبود. هم چنین روشن می شود که غضب اولیه حضرت جنبه شخصی نداشته و بخاطر مشتبه شدن حق و باطل (در امر امامت) برای حامل نامه و سایر مردم بوده است.

اکنون قصه ای بشنویم از مالک اشتر، آن تربیت یافته مکتب علوی که مواعظ مولایش امیر المؤمنین علیه السلام را در تحمّل جاهلان به جان خریده بود:

«مالک اشتر از بازاری می گذشت، در حالی که لباس و عمامه ای از

ص: 56

1- علاقمندان برای آگاهی از ادامه ماجرا و معجزات حضرت به بحار الانوار / ج 57 / ص 344 مراجعه نمایند. چنان که در آن جا آمده، از انجام همین معجزات بود که حضرت، خطبه معروف شقشقیه را ایراد فرمودند.

کرباس بر تن داشت یکی از مردم بازار، او را دید. ظاهر او را کوچک شمرد و چیزی به نشانه خوار شمردنش به طرف او پرتاب کرد. مالک گذشت و به او توجهی نکرد. به آن شخص گفته شد که: وای بر تو! می دانی به چه کس اهانت کردی؟ گفت: نه. گفته شد: این شخص مالک، یار امیر المؤمنین علیه السلام است. لرزه بر اندام مرد افتاد، و آمد تا از او عذر بخواهد، دید که مالک به مسجدی وارد شده و به نماز ایستاده است. وقتی مالک نماز را به پایان برد، آن مرد بر پا های او افتاد و بدان بوسه زد. مالک گفت: این چه کاری است؟ مرد گفت: بخاطر آن چه نسبت به تو روا داشتم، از تو عذر می طلبم. مالک گفت: اشکالی ندارد. قسم به خدا وارد مسجد نشدم، مگر برای آن که برای تو استغفار کنم.» (1)

1-5- دنیا و آخرت در نگاه عاقل

امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید:

(الْعَاقِلُ مَنْ زَهَدَ فِي دُنْيَا دَنِيَّةٍ فَاِنْبِيَّةٍ، وَرَغِبَ فِي جَنَّةٍ سَنِيَّةٍ خَالِدَةٍ عَالِيَةٍ) (2)

«عاقل، کسی است که نسبت به دنیای پست و از بین رفتنی، زهد می ورزد (به آن دل نمی بندد) و نسبت به بهشت گران قدر پاینده بلند مرتبه رغبت می ورزد (دل به آن می بندد).»

«زُهد» یعنی روی گردانیدن از چیزی به سبب حقیر شمردن آن» (3)، در مقابل

ص: 57

1- بحار الانوار / ج 42 / ص 157 به نقل از تنبيه الخاطر.

2- همان / ح 463

3- لاروس / ص 1142

«رغبت» قرار دارد. انسان عاقل، نسبت به دنیا و مظاهر فریبنده آن رغبتی ندارد. این حالت، پیامد شناخت صحیح او از دنیا و آخرت است. وقتی عاقل، آخرت باقی و پایا را با دنیای فانی و گذرا مقایسه می کند، بر مبنای عقل دل از دنیا بر می کند و به آخرت روی می آورد. هر چه دنیا شناسی عاقل بیشتر گردد، زهد در او افزون تر شود.

بدیهی است صحیح ترین و کامل ترین معرفت نسبت به دنیا و آخرت را می توان در کلام کلام حجج الهی علیهم السلام جستجو کرد.

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

(یا هشام! إِنَّ الْعَاقِلَ نَظَرَ إِلَى الدُّنْيَا وَإِلَى أَهْلِهَا، فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تُنَالُ إِلَّا بِالمَشَقَّةِ وَنَظَرَ إِلَى الْآخِرَةِ فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تُنَالُ إِلَّا بِالمَشَقَّةِ. فَطَلَبَ بِالمَشَقَّةِ أَبْقَاهُمَا.) (1)

«ای هشام! عاقل به دنیا و به اهل آن نگریست، و دانست که دنیا جز با مشقت بدست نمی آید. و (از سوی دیگر) به آخرت نگریست و دانست که (آن هم) جز با مشقت به دست نمی آید. پس با مشقت ماندنی تر را طلب کرد.»

هم دستیابی به دنیا سختی دارد و هم تحصیل آخرت. عاقل با توجه به این که قدرت، سلامت و عمر محدودی دارد، نیروی خود را صرف دستیابی به آخرت کند که ماندگار است. و همت خود را متوجه دنیایی نمی کند که او را از سعادت باقی باز دارد.

امام علیه السلام در کلام دیگری می فرمایند:

(یا هشام! إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا، وَرَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ.) (2)

ص: 58

1- کافی / ج 1 / ص 18

2- همان

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

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

(لَا تَهْمُ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ، وَالْآخِرَةُ طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ. فَمَنْ طَلَبَ الْآخِرَةَ، طَلَبَتْهُ الدُّنْيَا حَتَّى يَسَّ تَوْفِيَّ مِنْهَا رِزْقَهُ. وَ مَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا طَلَبَتْهُ الْآخِرَةُ، فَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ، فَيُفْسِدُ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ وَ آخِرَتَهُ) (1)

«زیرا آنان دانستند که دنیا، خواهان (و) خواسته شده است، و آخرت هم خواهان (و) خواسته شده است. پس کسی که آخرت را بخواهد دنیا او را می طلبد تا روزی خود را به طور کامل از آن بگیرد. و آن که دنیا را بخواهد، آخرت او را می طلبد، آن گاه مرگ به سراغش می آید و دنیا و آخرتش را بر او تباہ می سازد.»

سنت الهی بر این است که اگر کسی با نیت خالص برای خدا، در پی طلب آخرت باشد، خداوند روزی او را در دنیا به طور کامل نصیبش می گرداند. البته طلب آخرت بدین معنا نیست که شخص به دنبال اسباب عادی حصول رزق نرود؛ بلکه بدین معناست که در کسب رزق هم، برای جلب رضای خداوند قدم بردارد و همه امیدش فقط به او باشد، یعنی روزی دنیا را برای دنیا نخواهد که این خود، مصداق طلب آخرت است.

اما آن که از خدا غافل است، کسب و کارش دنیا طلبی می شود و نهایتاً آخرت، او را می طلبد. یعنی مرگش فرا می رسد، در حالی که از دنیا هیچ توشه ای برای آخرت

ص: 59

بر نگرفته است. چنین کسی نه به دنیا آن گونه که می خواسته، دست یافته و نه در آخرت، جایگاه مناسبی خواهد یافت.

گفته شد که زهد، یعنی عدم رغبت. لذا امری قلبی است که البته آثار آن بر جوارح آدمی جاری می شود. نیز تذکر دادیم که آخرت طلبی به معنای گذران بیهوده عمر در دنیا نیست. بلکه با استفاده از متاع دنیوی و در ضمن بهره مندی از آن، باید برای آخرت توشه بر گرفت. پس زهد به مفهوم عدم تعلق خاطر و دل بستگی به دنیا است، نه بی نصیبی از دنیا. اگر آدمی چنین شد، به خاطر از کف دادن دنیا غمگین و در دستیابی به آن خوشحال نمی گردد.

در روایات نیز زهد را این گونه معنا کرده اند. حفص بن غیاث به امام صادق علیه السلام عرض می کند:

(جُعِلْتُ فِدَاكَ! فَمَا حَدُّ الرَّهْدِ فِي الدُّنْيَا؟)

«فدایت کردم! حد زهد در دنیا چیست؟»

حضرت پاسخ می دهند:

(قَدْ حَدَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، فَقَدَّالَ عَزَّوَجَلَّ: (لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ). إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ أَخْوَفُهُمْ لِيَلَّهِ وَ أَخْوَفُهُمْ لَهُ أَعْلَمُهُمْ بِهِ. وَ أَعْلَمُهُمْ بِهِ أَزْهَدُهُمْ فِيهَا.) (1)

«خداوند، حد آن را در کتابش معین ساخته و فرموده است: (لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ) (2) همانا عالم ترین مردم به

ص: 60

1- تفسیر القمی / ج 2 / ص 146

2- حدید / 23؛ تا این که بر آن چه از در ؛ تا این که بر آن چه از دست شما رفته است محزون نشوید، و بدان چه به دست شما آمده است خوشحال نگردید.

خداوند، خائف ترین آن ها از خداست. و خائف ترین آن ها از خدا، عالم ترین آن ها به اوست. و عالم ترین آن ها به او، زاهد ترین آن ها در دنیا است.»

از این روایات، مطلب مهم دیگری بر می آید که وجدان آدمی هم بر آن صحه می گذارد: بهره مندی بیش از حد کفایت و غرق گشتن در مواهب دنیا، به تدریج رغبت به دنیا و شوق به زائد بر نیاز را به همراه می آورد و زهد قلبی واقعی را از انسان می گیرد. این همان حالتی است که با قناعت منافات دارد. امام کاظم علیه السلام می فرماید:

(یا هشام! إِنْ كَانَ يُغْنِيكَ مَا يَكْفِيكَ، فَأَذْنِي مَا فِي الدُّنْيَا يَكْفِيكَ. وَإِنْ كَانَ لَا يُغْنِيكَ مَا يَكْفِيكَ، فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الدُّنْيَا يُغْنِيكَ .) (1)

«ای هشام! اگر آن چه تو را کفایت کند، بی نیازت می دارد، کم ترین بهره ای که در دنیاست تو را کفایت می کند. و اگر آن چه تو را بس است، بی نیازت نمی کند، هیچ چیزی از دنیا تو را بی نیاز نمی دارد.»

این تعبیر بسیار قابل تأمل است. اگر انسان به قدر کفاف خود بسنده کند، احساس بی نیازی برای او پدید می آید. اما در مقابل اگر به حد کفاف قناعت نکند، هر اندازه که از مواهب دنیا بهره گیرد، باز هم حرص او بیشتر می شود و هرگز به غنای روحی نخواهد رسید.

این تمثیل زیبای امام علیه السلام درباره دنیاست:

(یا هشام! مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَلُ مَاءِ الْبَحْرِ . كُلَّمَا شَرِبَ مِنْهُ الْعَطْشَانُ أَزْدَادَ عَطْشًا حَتَّى يَقْتُلَهُ) (2)

ص: 61

1- تحف العقول / ص 387

2- تحف العقول / ص 396

«ای هشام! مثل دنیا به سان آب (شور) دریا ست که فرد تشنه هر چه از آن بنوشد، تشنگی اش افزون شود تا این که او را بکشد.»

شگفت آن که این فرجام کار طالب دنیا ست که او به خاطر ظاهر فریبای دنیا، از آن غفلت دارد:

(یا هشام! إِنَّ مَثَلَ الدُّنْيَا مَثَلُ الْحَيَّةِ، مَسُّهَا لَيْسَ وَفِي جَوْفِهَا السَّمُّ الْقَاتِلُ. يَحْدَرُهَا الرَّجَالُ ذَوُو الْعُقُولِ، وَيَهْوَى إِلَيْهَا الصَّبِيَانُ بِأَيْدِيهِمْ.) (1)

«ای هشام! همانا مثل دنیا به سان مار است که (ظاهر) لمس (شدنی) آن نرم است، در حالی که در شکم خود سم کشنده دارد. مردان صاحب عقل از آن می پرهیزند، اما کودکان با دستان خود بدان میل می کنند (به بازی با آن علاقمند هستند).»

دنیا به سان ماری خوش خط و خال است که طعمه خود را می فریبد. ظاهر زیبای دنیا و زرق و برق تمتعات دنیوی - مانند اموال و فرزندان یا مقام و شهرت و... - می تواند دل از هر انسانی بریاید. این ویژگی لایزال و همیشگی دنیا باعث امتحان مردمان در آن است. اما در پس این ظاهر فریبای آراسته هلاکت آن ها نهفته است. اگر این زیبایی ها آدمی را به بندگی گیرد، هلاکت او حتمی است. اما عاقلی که نسبت به صفات دنیا آگاه شود و باطن مهلک آن را در پشت چهره آراسته اش ببیند، به حکم عقل از آن حذر می کند.

تأکید می کنیم که سبب حذر، عقل انسان است. این نکته در کلام امام علیه السلام کاملاً مشهود است هم چنان که مردان بالغ صاحب عقل از مار کناره می گیرند، چون به

ص: 62

کشنده بودن سمّ شکم او باور دارند، انسان های عاقل نیز فریب ظاهر زیبای دنیا نمی خورند. اما همان طور که کودکان در پس پوست لطیف و ظریف، مار سمّی مهلک نمی بینند، جاهلان نیز باطن هلاک کننده دنیا را نمی بینند، به همین دلیل، بیش از حدّ نیاز، از دنیا بر می گیرند و در آن غرق می شوند.

نکته مهم در این میان، دنیا شناسی صحیح است که تا وقتی نباشد، حذر از دنیا معنا ندارد. در فصل حجاب های عقل درباره دنیا و چهره رنگارنگ آن به تفصیل سخن خواهیم گفت.

به هر حال، عاقل زیاده خواهی نمی کند و چنین رفتاری اثری بس عظیم دارد:

(یا هشام! إِنَّ الْعُقَلَاءَ تَرَكُوا فُضُولَ الدُّنْيَا، فَكَيْفَ الدُّنُوبَ؟! وَ تَوَكُّ الدُّنْيَا مِنَ الْفَضْلِ، وَ تَرَكَ الدُّنُوبَ مِنَ الْقَرْضِ. (1))

«ای هشام! عقلاان زیادی های دنیا را و نهادند؛ چه رسد به گناهان؟ در حالی که ترک دنیا فضیلت است و ترک گناهان، فریضه.»

کسی که در جاده زیاده خواهی قرار می گیرد، هرگز به پایان آن نمی رسد. اما عاقلی که زیادی های دنیا را ترک می گوید، نفس خود را تقویت کرده است. بدین ترتیب ترک گناهان که -از واجبات است - برای او آسان می شود.

سخن در باب زهد در دنیا بسیار است. در این جا به همین اندازه بسنده می کنیم (2) و این قسمت را با سفارشی از امیر المؤمنین علیه السلام حسن ختام می بخشیم:

ص: 63

1- کافی / ج 1 / ص 17 و 18

2- نظر به اهمیت این بحث در فصل حجاب های عقل به مناسبت حجاب «حبّ دنیا» بدان باز می گردیم.

(كُنْ عَاقِلًا فِي أَمْرِ دِينِكَ، جَاهِلًا فِي أَمْرِ دُنْيَاكَ) (1)

«درباره امر دینت عاقل و در مورد دنیایت جاهل باش.»

مقصود از دنیا در این حدیث، همان دنیای پست با متعلقاتی از آن است که در

مقابل دین قرار می گیرد. دین یعنی راه سعادت اخروی و آیین بندگی. عاقل بودن در امر دین و جاهل بودن در مورد دنیا، بدین معناست که آدمی باید به امور دینی

اهمیت بسیار دهد، دقت و نگرانی نسبت به آن داشته باشد، به حساب و کتابش دقیقاً رسیدگی کند و هیچ گونه سهل انگاری نسبت به آن را مجاز نشمرد. از سوی دیگر، نباید به امور دنیوی - صرف نظر از آثار اخروی آن - اهمیت دهد و نگرانی و

دل واپسی نسبت به آن داشته باشد بلکه باید سخت گیری و دقت و ریز بینی را در این امور کنار بگذارد. بنابر این تسامح و تساهل در امور دنیوی بسیار پسندیده و مقبول است، اما در امر دین نباید چنین بود؛ درست برعکس آن چه معمول مردم است! عاقل از دنیا بهره می برد تا توشه برای آخرت برگیرد. در این مسیر، تنها به کسب رضایت خداوند می اندیشد و با توکل بر او در صدد تأمین سعادت اخروی خویش برمی آید.

1-6-عمل عاقل برای معاد

به مناسبت بحث اخیر، در این قسمت درباره عمل عاقل برای معاد توضیحاتی بیشتر ارائه می گردد:

(يُنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَعْمَلَ لِلْمَعَادِ وَيَسْتَكْثِرَ مِنَ الزَّادِ قَبْلَ زُهُوقِ نَفْسِهِ وَحُلُولِ

ص: 64

«شایسته است که عاقل برای معاد عمل کند، و پیش از رفتن جانش و فرارسیدن مرگش (2) بر توشه بیفزاید.»

عاقل، اصل وجود معاد را به هدایت حجج باطنی و ظاهری الهی دریافته است. از این رو دنیا را در مقابل آخرت همچون گامی در برابر فرسنگ‌ها می‌بیند. آن‌گاه تصدیق می‌کند که نباید منافع فانی دنیا را بر مواهب باقی آخرت ترجیح داد. این شناخت، انگیزه‌ای مهم برای عمل به وظایف می‌گردد. عاقل، همواره باید به خویشتن بنگرد و ببیند که چه اندازه برای آخرت خویش می‌کوشد و چه اندازه برای فردایش کار کرده است:

(وَ لَتَنْتَظِرُنَّ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ) (3)

«هر نفسی (به تنهایی) بنگرد که برای فردا چه پیش فرستاده است.»

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

(يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يُقَدِّمَ لِآخِرَتِهِ وَيُعَمِّرَ دَارَ إِقَامَتِهِ) (4)

«عاقل را چنین سزَد که برای آخرت خود پیش فرستد و خانه اقامتش را آباد کند.»

به تعبیر (تعمیر دار اقامت) توجه کنید. دنیا جای اقامت نیست. بدیهی است که رفتار عاقل در قبال جایگاه موقتی و اقامت گاه دائم تفاوت دارد. هیچ عاقلی روی پل

ص: 65

1- غرر الحکم / ح 2984

2- (رَمْسِيَه) در لغت به معنای قبر است و چون با فرارسیدن مرگ، آدمی وارد قبر می‌شود، در ترجمه «حلول رَمْسِيَه» فرارسیدن مرگ را معادل قرار داده ایم که در فارسی متداول تر است.

3- حشر / 18

4- غرر الحکم / ح 2730

و گذرگاه خانه نمی سازد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند:

(ما لي و للدنيا؟ ما مثلي و مثل الدنيا إلا كراكب سار في يوم صائفٍ، فاستظل تحت شجرة ساعة من نهارٍ، ثم راح و تركها) (1)

«مرا با دنیا چه کار؟ مثل من و دنیا نیست، مگر مانند سواری که در روز گرمی راه رفته، سپس لختی از روز زیر درختی سایه برگرفته، آن گاه به راه افتاده و آن را ترک کرده است.»

امیر المؤمنین علیه السلام فرمودند:

(أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ مَجَازٍ وَ الْآخِرَةُ دَارٌ قَرَارٍ، فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ.) (2)

«ای مردم! دنیا فقط خانه گذار و آخرت خانه ماندگاری است. اینک از گذرگاه تان برای اقامت گاه خود توشه بر گیرید.»

بر مبنای این تذکرات، انسانی عاقلانه عمل کرده که به این گذرگاه و ظواهر زیبای آن دل نبسته و از امکانات آن در مسیر عبادت به نیت سعادت اخروی بهره برده است.

1-7- طاعت رب و جهاد با نفس، حال همیشگی عاقل

(يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ لَا يَخْلُوَ فِي كُلِّ حَالَةٍ عَنِ طَاعَةِ رَبِّهِ وَ مُجَاهَدَةِ نَفْسِهِ.) (3)

«سزاوار است که عاقل در هر حالی، از طاعت پروردگارش و جهاد با نفس

ص: 66

1- مجموعه ورام / ج 1 / ص 78

2- نهج البلاغه / ص 320 / خطبه 203

3- غرر الحکم ح 3492

این کلام نورانی، از دو بخش مهم تشکیل شده است با اندکی تأمل در نخستین قسمت، می یابیم که دفائن عقل عاقل، در پرتو معارف و تعالیم دینی اشاره گشته، یعنی به نور عقل، اصل وجود خداوند و بازگشت به سوی او را یافته و دنیا را مقدمه آخرت می داند؛ از این رو، مشی او باید این چنین باشد. دین داری عاقل متدین برخاسته از عقل او است. او اذعان می کند که در هیچ حال نباید بیرون از طریق بندگی خداوند متعال، گام برداشت؛ عمل به معقولات را وجهه همت خود قرار داده است؛ معتقدانه، لحظه لحظه عمر را غنیمتی برای تقرب به سوی خداوند می شمارد. از این که می تواند همه حرکات و سکنات خود را مصداق بندگی قرار دهد، غافل نمی شود؛ چه رسد به آن که با معاصی اسباب دوری از رحمت الهی را فراهم آورد.

پیشتر به این نکته مهم اشارتی رفت که: می توان تمام شؤون زندگی را مصداق عبادت و مایه طاعت دانست. دست یابی به این هدف، البته نیازمند زیرکی است که مؤمن عاقل، از آن بی بهره نیست:

(الْمُؤْمِنُ كَيْسٌ عَاقِلٌ) (1)

«مؤمن زیرک عاقل است.»

با تصحیح و ترفیع یت، هر عمل عادی زندگی - مانند طلب رزق - را می توان از جنبه های گوناگون، به عبادت خداوند مبدل ساخت مثلاً با این قصد به طلب مال پردازد که کسب حلال، خود عبادت است و متوجه باشد که تأمین روزی برای

ص: 67

خانواده، مرضی خداوند متعال است. بدین ترتیب کسب و کار به عبادت بدل می شود. اگر برای این قبیل عبادت ها که نیت قربت به درگاه الهی، شرط صحت آن ها نیست، قصد قربت کنیم؛ از ثواب های موعود بهره مند می شویم، زیرا که ثواب، وابسته به نیت است. حتی عملی چون خواب، با رعایت آداب به طاعت ربّ الارباب مبدّل می شود.

این زیرکی و تیز هوشی، باید در پرتو روشن گری نور عقل قرار گیرد. در غیر این صورت انسان به جمع مال برای دنیا می پردازد و آن را در جهت طاعت خرج نمی کند. این مال اندوزی برای دنیا ست، نه برای خدا:

(الدُّنْيَا دَارٌ مِّنْ لَا دَارَ لَهُ وَ لَهَا يَجْمَعُ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ.) (1)

دنیا خانه کسی است که خانه ندارد (2) و برای آن جمع می کند کسی که

ص: 68

1- کافی / ج 2 / ص 129

2- یک احتمال در معنای (الدُّنْيَا دَارٌ مِّنْ لَا دَارَ لَهُ) می تواند این باشد که دنیا خانه ای است که ساکن آن، مالک آن نیست و دیر یا زود باید بگذارد و بگذرد، چنان که امام کاظم علیه السلام به هشام می فرمایند: (كُنْ فِي الدُّنْيَا فِي كَسَاكِنِ دَارٍ لَيْسَتْ لَهُ، إِنَّمَا يَنْتَظِرُ الرَّحِيلَ): «در دنیا مانند ساکن خانه ای باش که از آن او نیست. او فقط منتظر کوچ است.» (تحف العقول / ص 398). احتمالات دیگر را علامه مجلسی این چنین مطرح کرده است: (من لا دار له)، ای فی الآخرة، فَالْمَعْنَى أَنَّ الَّذِي يَهْتَمُّ لِتَحْصِيلِ الدُّنْيَا وَ تَعْمِيرِهَا لَيْسَتْ لَهُ دَارٌ فِي الْآخِرَةِ، أَوْ يَخْتَارُ الدُّنْيَا مِّنْ لَا يُؤْمِنُ بِأَنَّ لَهُ دَارًا فِي الْآخِرَةِ، أَوْ مِّنْ لَا دَارَ لَهُ اصْطِلَاحًا، فَإِنَّ دَارَ الْآخِرَةِ قَدْ فُوتَهَا وَ دَارُ الدُّنْيَا لَا تَبْقَى لَهُ. مرآة العقول / ج 8 / ص 274): (من لا دار له) یعنی در آخرت. پس معنای آن عبارت، این است که کسی که برای تحصیل دنیا و آباد کردن آن اهتمام می ورزد. خانه ای در آخرت ندارد؛ یا این که کسی که ایمان ندارد که خانه ای در آخرت دارد، دنیا را بر می گزیند یا این که کسی که اصلاً خانه ای ندارد، زیرا او خانه آخرت را از دست داده است خانه دنیا هم برای او باقی نمی ماند. این وجوه را علامه مجلسی بیان فرموده است. شاید وجه مشترک و مسلّم در همه این احتمالات، این معنا باشد که اگر کسی خانه آخرت را داشته باشد، هیچ گاه دنیا را خانه خودش نمی داند و تنها کسانی دنیا را خانه خود می دانند که خانه ای در آخرت نداشته باشد.

بنابر این عاقل در میان همین نیاز های عادی زندگی جستجو کرده، وجوه خدا پسندانه و عناوین شرعی محبوب خداوند در بر آوردن این نیاز ها را می یابد و متناسب با آن ها تبت عبادت می نماید. مثلاً فرزند، کمک در کار منزل را واقعاً باید احسان به والدین بداند. ثواب های مترتب بر چنین تبت هایی حقیقتاً آدمی را رشد می دهد. اساساً ترقی روحی جز از این راه ها - که در متن زندگی قرار دارد - حاصل نمی شود. کمال را باید در رفتار های روزمره با والدین، همسر و فرزندان و حسن سلوک در برخورد با دیگران جست و نباید پنداشت که ترقی و کمال، نیازمند فراغتی خارج از این ها است. توصیه های فراوانی از قبیل سفارش به رعایت حقوق مؤمنان و مسرور کردن آنان همه تأکیدی بر این نکته مهم می باشند. به عنوان نمونه امام باقر علیه السلام فرموده اند:

(تَبَسُّمُ الرَّجُلِ فِي وَجْهِ أَخِيهِ حَسَنَةٌ وَصَرْفُ الْقَدَى عَنْهُ حَسَنَةٌ وَ مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ اللَّهُ مِنْ إِدْخَالِ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِ.) (1)

«تبسم مرد در روی برادرش حسنه است و برگرفتن خار (ناراحتی) از او حسنه است و خداوند به چیزی محبوب تر نزد خدا از داخل کردن سرور بر مؤمن عبادت نگشته است.»

امام صادق علیه السلام نیز فرموده اند:

(مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَنْضَلَ مِنْ أَدَاءِ حَقِّ الْمُؤْمِنِ.) (2)

ص: 69

1- کافي / 2 / ص 188 / ح 2

2- کافي / ج 2 / ص 170 / ح 4

«خداوند، به کاری برتر از اداء حق مؤمن عبادت نشده است.»

در این جا ذکر مجدد نکته ای ضروری می نماید: گفتیم که با تصحیح نیت، می توان امور عادی زندگی را مصداق عبادت خداوند قرار داد. این مطلب مسلم است و مثال هایی برای آن ذکر شد. اما این مطلب را نیز باید بدان ضمیمه کرد که نیت خالص به تنهایی کافی نیست. بلکه چون می خواهیم اعمال خود را عبادت «خداوند» قرار دهیم، باید بدانیم که خدا، چه اموری را به عنوان عبادت می پذیرد. لذا در توضیحات پیشین گفتیم که باید عناوین شرعی محبوب خداوند را بجوییم تا آن چه را او می خواهد انجام دهیم البته همان گونه که او می خواهد. به عنوان مثال، خداوند کسب رزق و کوشش برای خانواده را محبوب خود دانسته، اما در عین حال برای این طلب رزق و نحوه آن، حدود و ثغوری معین فرموده که تعدی از این حدود را نمی پسندد. انسان باید راه های حلال و حرام کسب و کار را به خوبی از هم باز شناسد و به احکام دین آشنا باشد، سپس بر مبنای این آگاهی و با نیت صحیح عبادی، اقدام به عمل کند.

مقصود اصلی، عبادت است و آیین عبادت در دین خداوند معین شده است.

لذا باید به تفقه دینی - یعنی فهم عمیق و جامع از دین - دست یابیم تا اعمالمان دینی شود. تنها در صورت شناخت مسیر صحیح و پیمودن درست آن، نیت صحیح می تواند کار ساز باشد. به مناسبت این موضوع، به کلامی توجه می کنیم که امیر المؤمنین علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده اند:

(لَا قَوْلَ إِلَّا بِعَمَلٍ، وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ، وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلَ وَلَا نِيَّةَ إِلَّا

«گفتاری نیست مگر به عمل. قول و عملی نیست مگر با نیت. قول و عمل و نیت (صادقانه ای) نیست، مگر با «اصابه سنت» (دست یابی به سنت و عمل براساس آن).»

گفتار انسان، سودی نمی بخشد، مگر وقتی که همراه با عمل باشد. عمل نیز درست نیست، مگر زمانی که مبتنی بر نیتی صادقانه باشد (یعنی کار را فقط برای رضای خدا انجام دهد). اما این سه نیز، اگر همراه با «اصابه سنت» نباشند، به درگاه الهی مقبول نمی افتند. اصابه سنت یعنی اخذ از سنت و بجا آوردن عملی که موافق با سنت است. (2) بنابر این صرف نیت خالص و عاری از ریا کافی نیست، بلکه این نیت باید به اعمال و اموری تعلق گیرد که از سنت اخذ شده و موافق با آن باشند.

ضرورت تفقه دینی در این جا نیز رخ می نماید به مثال هایی در این باره توجه کنید:

زیارت معصومین علیهم السلام آثار و فوائد و برکات بسیاری دارد. اما این برکات، زمانی تحقق می یابد که زیارت با شرایط آن ادا شود و با دیگر ابیات منظومه دین سازگار باشد. مثلاً دین داران را به شدت هشدار داده اند که مبادا مشمول عقوبت والدین گردند. لذا عاقل جامع نگر به دین، هرگز به قیمت ایذاء پدر و مادر، عزم سفر برای زیارت نمی کند. نیت زیارت ائمه علیهم السلام تا وقتی که منطبق و هم سو با دیگر خواسته های دین از زائر نباشد، سودی به حال او نخواهد داشت. مثال دیگر، سفر زیارت با مال غصبی است، متدینان پیش روی خود نهی های فراوان نسبت به

ص: 71

1- کافی ج 1 / ص 9 / 70

2- (بإصابة السنة) أي بالأخذ من السنة و الإتيان بما يوافقها (مرآة العقول / ج 1 / ص 231).

غصب اموال دیگران می بینند و می دانند که با ارتکاب حرام، نمی توان و نباید به اموری مستحب چون زیارت اقدام کرد. آن چه در دین ما اصالت و موضوعیت دارد، عمل به سنت است که سرلوحه آن، اتیان واجبات و ترک محرمات است. بقیه اعمال نیک، در صورتی مقبول است که در سایه این عنوان قرار گیرند. اگر چنین شد، اعمال عبادی برترین ارزش را نزد خداوند متعال دارند. ممکن است این اعمال به ظاهر اندک باشند. اما چون با نیتی خدا پسندانه انجام گرفته اند، ارزش می یابند.

امام زین العابدین علیه السلام می فرمایند:

(إِنَّ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ مَا عُمِلَ بِالسُّنَّةِ وَإِنْ قَلَّ) (1)

«به راستی برترین اعمال نزد خداوند، عملی است که (در) آن به سنت عمل شود اگر چه اندک باشد.»

حال با توجه به اهمیت نیت و اصابه سنت، - به عنوان مثال - به عمل ادخال سرور در دل مؤمن در کلام امام باقر علیه السلام باز بنگریم. باید گفت که نیت شاد کردن دل مؤمن ممکن است ظهور و بروز های گوناگونی داشته باشد اما باید منطبق بر سنت باشد تا مقبول درگاه الهی افتد. ادخال سرور از طریق مزاح های بی مورد و شوخی های نا موجه حاصل نمی شود. بلکه چه بسا که با گره گشایی از کار یک فرد مؤمن، می توان او را شاد کرد.

به اصل بحث باز گردیم:

در قسمت دوم حدیث مورد بحث، مجاهده با نفس حال همیشگی عاقل معرفی شده است. در این باره باید گفت: نفس آدمی، اگر به حال خود رها شود، به

ص: 72

حَضِيضِ هَلَاكَتِ سَقُوطِ مِي كَنْد. لَذَا بَرَايِ نَيْلِ بَه فَضَائِلِ، بَايِدُ بَرَايِ آن بَرْنَامَةُ تَرْبِيَّتِي دَر نَظَرِ گِرْفَتِ وَ بَدُونِ آن، اَهْلِ رِذَائِلِ شَدْنِ حَتْمِي
اَسْتِ حَسُودِ وَ مَتَكْبِرِ وَ بَخِيلِ شَدْنِ، نِيَازِي بَه بَرْنَامِه رِيْزِي نَدَارْد! كَافِي اَسْتِ نَفْسِ اِنْسَانِ رِهَا شُودِ تَا صِفَاتِ قَبِيْحِ رَا بِيْذِيْرِد. اَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ
عَلِيْهِ السَّلَامِ مِي فَرْمَايَنْد:

(1) أَكْرَهُ نَفْسَكَ عَلَى الْفَضَائِلِ، فَإِنَّ الرِّذَائِلَ أَنْتَ مَطْبُوعٌ عَلَيْهَا)

«نفس خود را به فضائل مجبور کن، چرا که طبع تو بر رذائل، سرشته شده است.»

دَر قُرْآنِ کَرِيْمِ اَز قَوْلِ حَضْرَتِ يُوْسُفِ عَلَيْهِ السَّلَامِ مِي خَوَانِيْم:

(2) وَ مَا أُبْرِئِي نَفْسِي إِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي .)

«و نفسم را تبرئه نمی کنم. همانا نفس بسیار امر کننده به بدی است، مگر زمانی که پروردگارم رحم آورد.»

قَاعِدَه کَلِي اَيْنِ اَسْتِ كِه نَفْسِ، اَمَّارَه بَه سُوءِ اَسْتِ. اَسْتِثْنَاءُ اَز اَيْنِ قَاعِدَه، تَنْهَا دَر صَوْرَتِي رُوِي مِي دَهْدِ كِه خِدَاوَنْدِ حَكِيْمِ، رَحْمَتِ اَوْرِد.

عَاقِلِي كِه بَه چِنِيْنَ شَنَاخْتِي اَز نَفْسِ دَسْتِ يَافْتَه، خُودِ رَا بَرَايِ جِهَادِ بَا آن كِه- جِهَادِ اَكْبَرِ اَسْتِ - (3) آمَادِه مِي سَازِدِ وَ اَز دَشْمَنِي اَيْنِ دَشْمَنِ
هَرْگِزِ غَافِلِ نَمِي شُودِ، كِه پِيَاْمَبَرِ اَكْرَمِ صَلِي اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمِ فَرْمُودِه اَنْد:

(4) اَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ .)

ص: 73

1- غرر الحکم / ح 7314

2- يوسف / 53

3- کافی ج 5 ص 12 / ح 3: عن ابي عبد الله عليه السلام: إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث بسريّةٍ. فلما رجعوا، قال: (مَرَحَبًا بِقَوْمِ
فَضَّوْا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ، وَ بَقِيَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ.) قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَ مَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ؟ قَالَ: (جِهَادُ النَّفْسِ.)

4- مجموعه ورام / ج 1 / ص 59

«دشمن ترین دشمن تو، نفس تو است که میان دو پهلوی تو جای دارد.»

پس شایسته است که این دستور امام صادق علیه السلام را پیش چشمان نهیم و بدان عمل کنیم:

(لا تَدْعُ النَّفْسَ وَ هَوَاهَا، فَإِنَّ هَوَاهَا فِي رَدَاهَا. وَ تَرَكُ النَّفْسَ وَ مَا تَهْوَى، أَذَاهَا. وَ كَفُّ النَّفْسِ عَمَّا تَهْوَى، دَوَاهَا.) (1)

«نفس را با هوای آن رها مساز، که هوای آن در (طریقی است که به) هلاکتش (منتهی) است و وانهادن نفس با آن چه که میل به آن دارد، آزار و مایه ضرر اوست. و بازداشت نفس از آن چه می خواهد در مان اوست.»

توضیح بیشتر درباره هوای نفس و آثار آن در بحث حجاب های عقل خواهد آمد.

در این جا فصل نشانه های عقل را پایان می دهیم. اما عاقل، نشانه های دیگری هم دارد. به ویژه عملکرد او در پیشگیری و پرهیز از گرفتاری در دام حجاب های عقل، در خور تأمل است. بحث در این باره را به فصل آینده وا می گذاریم.

ص: 74

گفته شد که قلب انسان، نوری را مالک می شود که هیچ سیطره و احاطه ای بر آن ندارد (منور می شود)، آن گاه معقولاتی را می بیند اگر این قلب تیرگی هایی بیابد، به میزان آن کدورت ها بهره و مالکیتش نسبت به نور عقل کم خواهد شد. عواملی را که مانع منور شدن بیشتر قلب به نور عقل می گردد، «حجاب» عقل می نامیم. به بیان دیگر، قلب مطهر، منقح و صافی، کاملاً منور به نور عقل است و هر اندازه که زنگار در میان آید، محرومیت از عقل حاصل می شود. از آن عوامل زنگار آفرین، به «حجاب های عقل» تعبیر می شود.

در روایات، این عوامل «آفات عقل» نیز نام گرفته اند. برای شناخت بیشتر قدر و منزلت نور بی بدیل عقل، توجه به آفات آن، توجهی سود مند و مبارک است. شناخت ضدّ یک عامل، اگر تنها راه شناخت آن عامل نباشد، قطعاً در شناخت بهتر آن، مدد می رساند. پیامد این بحث، باید این ثمره عملی باشد که عاقل، موانع روشن گری عقل را بشناسد، آن گاه برای دوری از آن ها بکوشد تا بستر بهره مندی از عقل را بهتر فراهم کند.

در این فصل، برخی از حجاب های عقل را به تذکار معصومین علیهم السلام، بیان می داریم و روش های زدودن آن را از کلام ایشان می جوییم.

هوی یعنی میل و شهوت، طبیعت انسان به گونه ای سرشته شده که به پاره ای از شوون دنیا و بهره مندی های آن تمایل و کشش دارد. همین کشش از سویی و اوامر و نواهی الهی از سوی دیگر، زمینه امتحان را برای او فراهم می آورد. اموری که مورد تمایل و اشتیهای انسان است. مصادیق بسیار دارد.

از یک منظر می توان شهوت را به دو گروه حیوانی و انسانی تقسیم کرد. مثال شهوت حیوانی، شهوت شکم و شهوت جنسی است که انسان و حیوان در آن مشترکند. گروه دوم (شهوات انسانی) ویژه انسان است، مانند حبّ او نسبت به مال دنیا و مسکن و مرکب و... و نیز دوستی جاه و مقام و ریاست، که در طبیعت هر انسانی نهفته است.

در میان شهوات حیوانی شهوت جنسی، را می توان قوی ترین شهوت دانست. نشانه و جدانی این قضاوت آن است که انسان برای ارضاء شهوت جنسی، از شهوت های دیگر، همچون خوردن چشم می پوشد. شهوات خاص انسان نیز همین گونه است. مثلاً انسان گاه از مال می گذرد و به ظاهر زهد می فروشد، (1) این که در میان مردم به منزلت و مقامی برسد. درباره مقایسه میان شهوات حیوانی و انسانی، در ادامه سخن خواهیم گفت.

هر عاقلی تصدیق می کند که اگر در پی امیال و شهوات نفسانی خود برود، در حقیقت به عقل خود بی اعتنایی کرده است. به تعبیر دیگر «هوی» از حجاب های عقل است. در روایات «هوی» را در تقابل کامل با «عقل» نهاده اند:

ص: 78

1- درباره معنای حقیقی زهد و تفاوت آن با زهد فروشی در همین فصل مطالبی آمده است.

(الْهُوَىٰ صِدُّ الْعَقْلِ .) (1)

«هوی ضد عقل است.»

هوی از مهم ترین حجاب های عقل است، چنان که فرموده اند:

(مَا ضَادَّ الْعَقْلَ كَالْهُوَى) (2)

«هیچ چیز مانند هوی، با عقل در تضاد نیست.»

از این رو هیچ کار عاقلانه ای در رتبه مخالفت با هوی نیست:

(لَا عَقْلَ كَمُخَالَفَةِ الْهُوَى .) (3)

هر کس با هوای خویش مخالفت ورزد، در حفظ عقلش کوشیده است:

(حِفْظُ الْعَقْلِ بِمُخَالَفَةِ الْهُوَى .) (4)

«عقل به سبب مخالفت با هوی نگاه داشته می شود.»

آن کس که در غلبه بر شهوتش توفیق یابد عقلش ظاهر می گردد:

(مَنْ غَلَبَ شَهْوَتَهُ ظَهَرَ عَقْلُهُ .) (5)

«هر کس بر شهوتش غلبه کند عقلش ظاهر می شود.»

از آن سو، در دولت شهوت عقل از میان بر می خیزد:

(ذَهَابُ الْعَقْلِ بَيْنَ الْهُوَى وَالشَّهْوَةِ) (6)

«رفتن، عقل در میانه هوی و شهوت است.»

کلام اخیر، مفهوم ضدیت عقل و شهوت را تأیید می کند. نفس آدمی، همواره در

ص: 79

1- غرر الحکم / ح 813

2- همان / ح 820

3- تحف العقول / ص 286 از امام باقر علیه السلام

4- غرر الحکم / ح 419

5- همان / ح 842

6- همان / ح 840

کشاکش میان لشکر رحمانی عقل و لشکر شیطانی هوی است. هر کدام از این دو که غلبه یابد، نفس را به سوی خود فرا می خواند:

(الْعَقْلُ صَاحِبُ جَيْشِ الرَّحْمَنِ وَالْهَوَى قَائِدُ جَيْشِ الشَّيْطَانِ، وَالنَّفْسُ مُتَجَادِبَةٌ بَيْنَهُمَا فَأَيُّهُمَا غَلَبَ كَانَتْ فِي حَيْزِهِ.) (1)

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

در بیانی مشابه فرموده اند:

(الْعَقْلُ وَالشَّهْوَةُ صِدْقَانِ. وَ مُؤَيِّدُ الْعَقْلِ الْعِلْمُ، وَ مُزَيِّنُ الشَّهْوَةِ الْهَوَى وَالنَّفْسُ مُتَنَارِعَةٌ بَيْنَهُمَا فَأَيُّهُمَا قَهَرَ كَانَتْ فِي جَانِبِهِ.) (2)

«عقل و شهوت ضد یکدیگرند. علم، تأیید کننده عقل (3) است و هوی آراینده شهوت آن دو بر سر نفس با یکدیگر کشمکش دارند پس هر کدام از آن دو و پیروز شود (نفس) در طرف او خواهد بود.»

شخصی که در جنگ عقل و شهوت، به جانب شهوت می رود اسیر هوی می گردد:

(كُمْ مِنْ عَقْلِ أُسِيرٍ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ.) (4)

«چه بسیار عقلی که در چنگ امیر هوی، اسیر است.»

ص: 80

1- همان / ح 304

2- همان / ح 448

3- درباره تأیید عقل توسط علم در فصل علم و عقل سخن گفتیم. (به دفتر دوم رجوع شود.)

4- نهج البلاغه / ص 506 / حکمت 211

در نتیجه نفسی بیمار خواهد داشت و بهره اش از عقل اندک است:

(قَرِينُ الشَّهْوَةِ مَرِيضُ النَّفْسِ مَعْلُولُ الْعَقْلِ) (1)

«هم نشین شهوت، بیمار دل و کم عقل است.»

هر کس عنان شهوت از کف بدهد، مالک عقل خود نیست:

(مَنْ لَمْ يَمْلِكْ شَهْوَتَهُ لَمْ يَمْلِكْ عَقْلَهُ.) (2)

البته ما اساساً در داشتن عقل اختیاری نداریم. به عبارت دیگر، مالکیت ما در مورد عقل، مالکیت همراه با احاطه بر عقل نیست. این نکته بارها گفته شده است. اما منظور از عدم مالکیت عقل در این کلام علوی، آن است که گرفتار شهوت، نمی تواند عاقلانه عمل کند، زیرا شهوت بر او غالب شده است.

روایات ما، هیچ امری را به اندازه غلبه شهوت بر انسان مذمت نکرده اند. امام امیر المؤمنین علیه السلام در کلامی به مقایسه انسان ها، فرشتگان و چهار پایان پرداخته اند، انسان را به داشتن عقل همراه با شهوت شناسانده اند:

(إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلاَ شَهْوَةٍ، وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلاَ عَقْلِ، وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ، فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. وَ مَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ، فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ.) (3)

«خداوند عزوجل، در فرشتگان عقلی بدون شهوت ترکیب کرد و در چهار پایان شهوتی بدون عقل را. و در بنی آدم هر دورا در آمیخت. پس هر که عقلش بر شهوتش غلبه کند. از ملائکه برتر است. و هر کس شهوتش بر عقلش غلبه یابد، از چهار پایان بدتر است.»

ص: 81

1- همان / ح 695

2- غرر الحکم / ح 6985

3- علل الشرائع / ج 1 / ص 4

اراده الهی این است که انسان را در کشاکش عقل و شهوت بیازماید. شهوت، کشش انسان به سمت امری مطبوع برای نفس است و دامنه ای وسیع دارد. صد البته که آدمی در تشخیص مصادیق دقیق هوی و شهوت و راه غلبه بر آن همواره به تنبیهات انبیاء و اوصیاء علیهم السلام نیازمند است.

از مهم ترین مصادیق شهوت، شهوت بطن و فرج (خوردن و میل جنسی) است.

که با تعبیر مختلف، در احادیث نسبت بدان هشدار داده اند. خطر این شهوات تا بدان حد است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند:

(ثَلَاثٌ أَخَافُهُنَّ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي الصَّلَاةُ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ، وَ مَصَلَاتُ الْفِتَنِ، وَ شَهْوَةُ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ) (1)

«سه چیز است که از آن ها بر امت خود بعد از خود نگرانم: گمراهی پس از معرفت، و فتنه های گمراه کننده، و شهوت شکم و فرج.»

انگیزه غلبه بر شهوت

یکی از مهم ترین انگیزه ها برای ترک شهوت و غلبه بر آن، اعتقاد به آخرت است. عاقلی که با هدایت عقل و یاد آوری شرع، وجود آخرت پس از دنیا را باور کرده باشد، می داند که ترک شهوت و غلبه بر هوی، از مصادیق خرید آخرت به قیمت دنیا ست. از این رو، لذات فانی دنیوی را فدای نعمات باقی اخروی می سازد. چنان که فرموده اند:

(الْعَاقِلُ مَنْ هَجَرَ شَهْوَتَهُ وَ بَاعَ دُنْيَاهُ بِأَخْرَتِهِ.) (2)

ص: 82

1- کافی ج 2 ص 6/79

2- غرر الحکم / ح 449

«عاقل کسی است که شهوتش را ترک کند و دنیایش را به آخرتش بفروشد.»

و نیز:

(الْعَاقِلُ مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ وَ لَمْ يَبِعْ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاهُ.) (1)

«عاقل کسی است که بر هوایش غلبه کند و آخرتش را به دنیایش نفروشد.»

انسان عاقل، از کیفر نگران و به پاداش الهی امیدوار است. توجّه او به غلبه بر شهوت، با ایمان و یقین به این دو کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و تقویت می شود:

(أَكْثَرُ مَا تَلِجُ بِهِ أُمَّتِي النَّارَ الْأَجْوَفَانَ الْبَطْنُ وَالْفَرْجُ) (2)

«بیشترین چیزی که امت من به سبب آن وارد آتش می شوند، دو توخالی است: شکم و آلت تناسلی.»

(مَنْ سَلِمَ مِنْ أُمَّتِي مِنْ أَرْبَعِ خِصَالٍ فَلَهُ الْجَنَّةُ: مِنَ الدُّخُولِ فِي الدُّنْيَا وَ اتِّبَاعِ الْهَوَىٰ وَ شَهْوَةِ الْبَطْنِ وَ شَهْوَةِ الْفَرْجِ.) (3)

«هر فردی از امت من که از چهار خصلت در امان بماند، بهشت برای اوست: داخل شدن در دنیا پیروی از هوی، شهوت شکم و شهوت جنسی.»

این همه تأکیدات فراوان، اهمّیت و جدیّت این امر و ابتلای همگانی افراد به آن را نشان می دهد. لذا یکی از مهم ترین اهداف یک عاقل دین دار، آن است که راهی

ص: 83

1- همان / ح 452

2- کافی / ج 2 / ص 79 / ح 5

3- خصال / ج 1 / ص 223 / ح 54

برای غلبه بر شهوت بیابد.

عَفْتُ رَاهِ غَلْبَةِ بِرِ شَهْوَتِ

گفتیم که خداوند، عقل و شهوت را در انسان در آمیخته و همین را مایهٔ ابتلا و امتحان او قرار داده است. نیز او را قدرتی بخشیده که با اختیار خود، عقل خویش را بر شهوتش غلبه دهد تا بدین ترتیب، از مرتبه بهائم برون آید و به درجه ای برتر از ملائک نائل شود. راه رسیدن به این هدف، چیزی جز «عفت» و «حیا» نیست. در بحث حجیت عقل، همراهی حیا با عقل را دیدیم. و در فصل نشانه های عقل گفتیم که منشأ عفت در انسان، عقل او است. عفت یعنی: باز داشتن نفس از امور غیر حلال. با عفت و خویشتن داری، می توان شهوت را به ضعف کشاند:

(الْعَفَّةُ تُضَعِّفُ الشَّهْوَةَ.) (1)

«عفت شهوت را ضعیف می کند.»

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

(رَدُّ الشَّهْوَةِ أَقْضَى لَهَا وَ قَضَاءُهَا أَشَدُّ لَهَا) (2)

«پاسخ منفی دادن به شهوت، بیشترین اثر را در محو آن دارد و بر آوردن آن شدت بیشتری به آن می بخشد.» (3)

ص: 84

1- غرر الحکم / ح 5421

2- همان / ح 6954

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

گفتیم که عفاف، ریشه در قناعت دارد. اگر انسان بدان چه از حلال نصیب او ست قانع شود، نیازی به شکستن حریم عفت پیدا نمی کند. در غیر این صورت، همواره به بیرون از این حریم می اندیشد، حتی بدان وارد می گردد. و گاه اعمالی را مرتکب می شود که جز اندوه، ثمری نخواهد داشت. بسیاری از غصّه ها - خصوصاً غم های جوانان - به همین عدم قناعت - خصوصاً نسبت به این دو زمینه عفت بطن و فرج - باز می گردد. شنیدن مکرّر این بیان تابناک امیر المؤمنین علیه السلام بسیار سود مند است:

(أَصْلُ الْعِفَافِ الْقَنَاعَةُ، وَ ثَمَرُهَا قَلَّةُ الْأَحْزَانِ.) (1)

«ریشه عفاف، قناعت است و میوه قناعت، کم شدن اندوه ها است.»

در مقابل اعتنای به شهوت، مایه حسرت خواهد بود:

(عَجَبًا لِلْعَاقِلِ كَيْفَ يَنْظُرُ إِلَى شَهْوَةٍ يُعَقِّبُهُ النَّظَرُ إِلَيْهَا حَسْرَةً) (2)

«شگفتا از عاقل که چگونه به شهوتی می نگرد که نظر به آن، برای او حسرت در پی دارد.»

لذا دائماً - به ویژه وقتی زمینه های شهوت برای انسان پدید می آید - باید مراقب بود و عفت را فراموش نکرد. کسی نباید و نمی تواند مصونیت از ابتلا در این مواقع را ادعا کند. همه کس - اعم از جوان و میان سال و پیر - باید مواظب زمینه های خارجی شهوت باشند و هرگز خویشتن را مبرا از ابتلا نبیند، بلکه همواره در پناه رحمت الهی بروند. چنان که حضرت یوسف علیه السلام - که معصوم به عصمت الهی نیز بود - به سایه سار رحمت الهی رفت:

ص: 85

1- بحار الانوار / ج 78 / ص 7

2- کنز الفوائد / ج 1 / ص 200 از امیر المؤمنین علیه السلام

(وَ مَا أَبْرَى نَفْسِي، إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالشُّوْءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي، إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ.) (1)

«و نفسم را تبرئه نمی کنم. نفس بسیار امر کننده به بدی است، مگر وقتی که پروردگارم رحم آورد. همانا پروردگارم غفور رحیم است.»

البته می دانیم که عزت و کف نفس، نیازمند مجاهده است و این مسیر سختی هایی هم دارد. اما برای کسی که به خود شناسی دست یافته، پیمودن این راه آسان تر می شود. کسی که می داند در صورت غلبه بر شهوت از ملک فراتر می رود، بدین امید رنج راه به جان می خرد و برای چنین شخصی، دشواری به همواری مبدل می گردد.

چنان که امیر المؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(مَنْ كَرَمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ.) (2)

«کسی که نفسش برایش گرامی گردد، شهوت هایش برای او خوار می شود.»

نکته در این جاست که بفهمیم و بپذیریم، که به این دنیا آمده ایم تا از شهوات حیوانی بگذریم و با هدایت عقل از مرتبه ملانک فرا تر شویم. در این صورت است که نفس ما قیمت می یابد و آن را به بهای اندک هر شهوتی نخواهیم فروخت. بدین گونه بی ارزشی شهوت ها را می بینیم و مبارزه با آن را چندان دشوار نخواهیم یافت.

ص: 86

1- یوسف / 53

2- نهج البلاغه / حکمت 449

در بحث حجاب شهوت باید این نکته مهم مورد توجه قرار گیرد که آن چه مورد نکوهش است «اصالت شهوت» می باشد که از آن به عنوان شهوت رانی و شهوت پرستی تعبیر می شود. برای روشن شدن مطلب، به مصادیق مختلف شهوت نگاهی جداگانه می افکنیم.

مثلاً میل به خوردن در نهاد هر بشری به عنوان یک نیاز فطری به طور طبیعی قرار داده شده است. آن چه اهمیت دارد عدم افراط و تفریط در مورد این میل فطری است.

کسی که نفس خوردن را هدف بینگارد، غذاها را فقط به خاطر مزه آن ها بخواهد و اصل را بر خوش خوراک بودن بگذارد، گرفتار خصلت مذموم شکم بارگی است. اما اگر برای شخصی، اصل آن باشد که از حلال - به مقدار مورد نیاز و مطابق امر خداوند - بخورد، دچار صفت شهوت پرستی نیست. چنین شخصی در تعادل میان دو حد افراط و تفریط قرار می گیرد. حد تفریط آن است که انسان حتی از خوردنی های حلال نیز خود را محروم سازد. بنابراین اگر اصل بر تحصیل رضای الهی باشد، می توان در محدوده ای که خداوند خواسته، از غذا های حلال استفاده کرد و از مزه خوش آن ها لذت برد. این لذت بردن منافاتی با ترک شهوت پرستی ندارد.

در مورد شهوت جنسی نیز باید عفت اصل باشد که خصلتی لازم و مطلوب در مواجهه با شهوات حرام است. عاقل برای ارضای این میل طبیعی، از راه های شرعی - که خداوند برای او قرار داده - وارد می شود. دین مبین اسلام، رهبانیت را توصیه نمی کند، بلکه رغبت به سنت نکاح و ارضای غریزه جنسی از راه حلال،

مطلوب دین است. کسی که رهبانیت پیشه می سازد و ریاضت های غیر شرعی را بر خود هموار می دارد، شهوت (امیال نفسانی) خویش را محو و معدوم نکرده، بلکه آن را مخفی و مکتوم نگاه داشته است. لذا به محض آن که در بستر شهوتی حرام قرار می گیرد، زمینه ای آماده تر برای لغزش دارد، شهوتش سر بر می آورد و گریبانش را می گیرد. توصیه شرع به نکاح، از همین باب است، البته بعد از ازدواج هم نیاز به عفاف هم چنان باقی است.

پس آن چه برای عاقل اهمیت و اصالت دارد، عبودیت خداست. او نه تبعیت از شهوت را هدف می گیرد و نه به رهبانیت دچار می شود. بنابراین اگر مثلاً به دنبال غذای حلال می رود یا به سنت نکاح عمل می کند، در محدوده مجاز شرع است و ارضای شهوت جنسی از طریق حلال، او را به ورطه شهوت پرستی نمی اندازد.

در مورد جایگاه و منزلت و احترام میان اطرافیان نیز، باید گفت که حب این گونه امور، ریشه در فطرت بشر دارد. هر انسانی نیاز دارد که در میان خویشان و دوستان، مورد احترام قرار گیرد. اما افراط در مورد این نیاز، خصمت مذموم جاه طلبی را در پی دارد. شخص جاه طلب و مقام دوست، حاضر است هر حقیقتی - حتی اوامر خالق خویش - را زیر پای بی اعتنایی نهد. در حالی که اگر به اصل عبودیت توجه ورزد و در مقابل خالق خود تواضع کند، مشمول این وعده الهی می شود که:

(مَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ.) (1)

«هر که برای خدا تواضع کند، خداوند مرتبه او را بالا می برد.»

کسی که تقوا پیشه کند، در میان مردمان نیز جایگاهی بلند خواهد یافت. این

ص: 88

عزت و رفعت، نه تنها نکوهیده نیست، بلکه به صورت امری تبعی و طبیعی، از تواضع در برابر خدا حاصل خواهد شد.

خلاصه آن که در مورد هر کدام از امیال، راه صحیح و میانه برخورد با آن را باید پیمود. ملاک اصلی، خروج از حاکمیت شهوت و ورود به سلطنت خداوند متعال است.

به مناسبت این بحث، در این جا به نقل و توضیح دو کلام از امیر المؤمنین علیه السلام می پردازیم.

(إِنَّ أَفْضَلَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَأَمَاتَ شَهْوَتَهُ، وَاتَّعَبَ نَفْسَهُ لِصَلَاحِ آخِرَتِهِ. (1))

«برترین مردم نزد خداوند، کسی است که عقلش را حیات بخشیده و شهوتش را می رانده و جان خود را برای صلاح آخرتش، به سختی انداخته است.»

هم چنین در وصف پرهیزکاران فرمودند:

(تَرَاهُ... مَيِّتَةً شَهْوَتُهُ) (2))

«اورا می بینی... که شهوتش مرده است.»

این جملات به معنای آن نیست که شخص متقی میل به نکاح ندارد، مطلقاً خوردن گریزان است و یا مثلاً عظمت و احترام میان مردم را بد می شمارد. بلکه «اماته شهوت» در این دو کلام، کشتن صفاتی نکوهیده چون شهوت پرستی و اصالت قائل شدن برای کشش های نفسانی است.

ص: 89

1- غرر الحکم / ح 308

2- نهج البلاغه / ص 303

تعبیر «میت» نیز در این جا جای تأمل دارد. شخص باید چنان شود که ریشه شهوت پرستی را به کلی از قلب خود برکنده باشد، به گونه ای که شهوت برای او انگیزه اصلی و هدف نباشد، بلکه مثلاً با ازدواج تحصیل رضای الهی را قصد کند و هدفش صرفاً اطفای شهوتی زود گذر نباشد. به این ترتیب هم به نحو حلال به این

نیاز فطری خود پاسخ می دهد و هم به رضا و خشنودی خداوند می رسد. این پاسخ گویی ضابطه مند به میل جنسی، می تواند هم با لذت و رغبت و هم با «امانه شهوت» - یعنی کشتن خصلت شهوت پرستی در خود- همراه شود.

پس برترین مردمان، کسانی هستند که از سلطه شهوت خود رهیده اند و به قله عبودیت خدا رسیده اند. ریشه اقدام های آنان را باید در رضای رب جست، نه ندای نفس آنان.

خلاصه آن که از جمع روایات و آیات - با هدایت عقل - چنین بر می آید که در مورد امیال نفسانی، انسان باید نسبت به فراتر از حد حلال، عفت و رزد در حوزه حلال هم عقلاً باید در عین فرار از رهبانیت از فزون طلبی و زیاده خواهی برکنار باشد.

البته همین محدود ساختن خود به حد حلال - در عین لذت بردن از این حد - همراه با سختی و تعب است. عاقل به امید اصلاح آخرت خویش، بدان اقدام می کند و بدین وسیله عقل خویش را زنده می سازد.

ناگفته نماند که گاهی - ضمن حفظ اصل عبودیت و پرهیز از رهبانیت - می توان برخی لذت های حلال دنیوی را هم - به خاطر دستیابی به لذت های باقی اخروی - کنار گذاشت. بحث مفصل آن در ادامه خواهد آمد.

آیا فقط شهوت به امور حرام حجاب عقل می شود یا هر میل شدیدی - حتی به امور مباح نیز می تواند از توجه به مکشوفات عقل بکاهد؟

در مقام «توصیف» واقعیت حاکم بر نظام آفرینش انسان، می توان گفت که هر چه انسان به ندای نفس خویش بیشتر پاسخ گوید، نفس او سرکش تر می شود. این واقعیت، وجدانی ماست که این ضعف عمیق، به عنوان امتحانی الهی در وجود ما هست که: اگر هر آن چه را نفس ما می پسندد فراهم آوریم، به طور طبیعی در مبارزه با خواسته های بعدی ضعیف تر می شویم. ما باید به این واقعیت تن دهیم. مثلاً کسی که به خورش های خوش گوار خو گرفته، دیگر به نان خشکی نمی تواند بسازد. اگر دیر زمانی در بستر نرم خوابیده، به جای سفت تکیه نمی تواند زد. هر چه عنان نفس نسبت به امیال دنیوی رها تر گردد، غلبه بر آن دشوار تر می شود.

این حقیقت وجدانی را به عنوان یک قاعده کلی (طبیعی) باید پذیرفت که سختی دادن بیشتر به نفس (البته به صورت مشروع و با رعایت اعتدال)، باعث تقویت روز افزون جنبه عقلانی آن می شود. در مقابل همواره به دنبال خوشامد نفس رفتن، اراده را در جلوگیری از نفس در همه موارد از جمله در موارد شهوت به حرام - ضعیف می سازد.

تأکید می کنیم که این مطالب در مقام «توصیف» واقعیت نفس بشر است. اما در مقام «توصیه» از ما خواسته اند که در درجه اول، در شهوت های حرام، مانع نفس خود شویم. ثانیاً در حدّ نیاز عرفی، بهره خود را از نعمت های مباح دنیوی برگیریم و گرفتار رهبانیت نشویم، بدون این که به زیاده خواهی گرفتار آییم. هر زمان که تعلق و وابستگی انسان به مقام و مال و ... زیاد شود بیش از نیاز را می طلبد و در این راه

ارتکاب معاصی را برای خود، آسان می بیند. در مقابل محدود کردن نفس، مخالفت با هوس و افسار زدن بر امیال (از طریق عمل به دستورات پیشوایان معصوم علیهم السلام)، انسان را قوی می سازد. لذا امیر المؤمنین علیه السلام در توصیف نفس و عنان گسیختگی آن می فرمایند:

(النَّفْسُ مَجْبُولَةٌ عَلَى سُوءِ الْأَدَبِ، وَالْعَبْدُ مَأْمُورٌ بِمُلَازِمَةِ حُسْنِ الْأَدَبِ. وَالنَّفْسُ تَجْرِي بِطَبْعِهَا فِي مَيِّدَانِ الْمُخَالَفَةِ، وَالْعَبْدُ يَجْهَدُ بِرَدِّهَا عَنِ سُوءِ الْمُطَالَبَةِ. فَمَتَى أَطْلَقَ عِنَانَهَا فَهُوَ شَرِيكَ فِي فَسَادِهَا. وَمَنْ أَعَانَ نَفْسَهُ فِي هَوَى نَفْسِهِ، فَقَدْ أَشْرَكَ نَفْسَهُ فِي قَتْلِ نَفْسِهِ. (1))

«نفس را بر بداد بی سرشته اند؛ در حالی که بنده به همراهی با ادب نیک امر شده است. و نفس بنا بر طبیعت خود در میدان مخالفت (با حسن ادب) حرکت می کند؛ در حالی که بنده در بازگرداندن آن از خواسته های بد می کوشد. پس هر گاه عنان آن را رها کند، در تباهی آن شریک است. و هر کس نفس خود را (در رسیدن به) هوای نفسش یاری رساند با نفس خود در قتل آن شرکت کرده است.»

نفس آدمی بر ذائل سرشته شده است، لذا باید آن را به خو گرفتن با فضائل مجبور ساخت. انسان، ضعیف تر از آن است که وقتی نفسش درنده خوشود، بتواند بر آن غلبه کند. لذا پیش از آن که زمام نفس از کف دهد، باید بر شهوت غالب شود. تعبیر رسای امیر المؤمنین علیه السلام این معنا را می نمایاند:

(غَالِبِ الشَّهْوَةَ قَبْلَ قُوَّةِ ضَرَاوَتِهَا، فَإِنَّهَا إِنْ قَوِيَتْ (عَلَيْكَ) مَلَكَتْكَ وَ

ص: 92

اِسْتَفَادَتُكَ، وَ لَمْ تَقْدِرْ عَلَيَّ مُقَاوَمَتِهَا (1)

«بر شهوت قبل از قوت درندگی آن غلبه کن، زیرا که اگر (بر تو) قدرت یابد، تو را مالک می شود و از تو بهره می گیرد، و دیگر قدرت بر مقاومت در برابر آن را نداری.»

«ضراوت» یعنی درندگی. از این حدیث استفاده می شود که اگر بر شهوت غلبه نکنیم حالت درنده خوئی پیدا می کند. در این صورت، قوی می شود و آدمی را مالک می گردد و دیگر نمی توان مانع آن شد.

بنابر این پیش از آن که شهوت پای آدمی را به زنجیر کشد و پر پرواز از او ستاند، باید انسان از دامش بگریزد، چرا که اسارت شهوت محرومیت از حکمت را در پی دارد:

(حَرَامٌ عَلَيَّ كُلِّ عَقْلٍ مَغْلُولٍ بِالشَّهْوَةِ أَنْ يَنْتَفِعَ بِالْحِكْمَةِ.) (2)

«بر هر عقلی که با شهوت به زنجیر کشیده شده، حرام است که از حکمت سود گیرد.»

درباره معنای حقیقی حکمت در ادامه همین فصل سخن خواهیم گفت. (3)

به هر حال توجه به تقابل هوی و شهوت با عقل و شناخت صحیح از نفس می تواند پایه گذار روش راستین تربیتی باشد. هر چه انسان به نفس خویش محدودیت بیشتری البته بر میزان شرع الهی - روا بدارد، خدمت بیشتری بدان کرده است. البته در مقام عمل، باید دیگر جهات ظریف و لطیف تربیتی را هم مد نظر قرار

ص: 93

1- همان / ح 839

2- غرر الحکم / ح 241

3- در مورد رابطه عقل و حکمت و بهره گیری عقل از حکمت به دفتر دوم رجوع شود.

دهیم. مثلاً وقتی انسان در تربیت فرزند خویش این اصل را هدف بگیرد، باید بنگرد

که او در چه محیطی قرار دارد، با چه کسانی نشست و برخاست دارد و... آن گاه با

توجه به همه عوامل و قواعد - و لحاظ کردن تراحم آن ها در برخی موارد - با پختگی تصمیم بگیرد. در مقام توصیه باید ظرفیت مخاطبان را هم در نظر گرفت و مراتب ایمانی آن ها را به حساب آورد (1)

به هر حال انسان باید بداند که مخالفت با هوی، امری است که عقل به حسن گواهی می دهد و شرع نیز بر آن صحه می گذارد. امیر المؤمنین علیه السلام در بیان ویژگی های کسی که او را برادر خویش می خواند و بزرگ می داشت، چنین فرموده اند:

(وَ كَانَ إِذَا بَدَّهَهُ أَمْرَانِ، يَنْظُرُ أَيُّهُمَا أَقْرَبُ إِلَى الْهَوَى فَيُخَالِفُهُ.) (2)

«هر گاه دو امر برای او پدید می آمد، می نگریست که کدام یک به هوی نزدیک تر است پس با آن مخالفت می کرد.»

بنابر این در پاسخ به سوالی که در این قسمت طرح شد، می توان گفت: هر چند شهوت و میل به امور مباح از مکشوفات عقل نمی کاهد. اما باید دانست قصه به این جا ختم نمی شود. اگر کسی خواهان مراتب بالا تر است باید با چشم پوشی از برخی حلال ها به عقلی برتر دست یابد و از حقایقی بیشتر آگاه شود.

ص: 94

1- برای پی ریزی یک نظام تربیتی صحیح - مبتنی بر قرآن و احادیث - انسان شناسی صحیحی لازم است. این بحث مجال و مقام دیگری می خواهد که به تفصیل مورد بررسی دقیق عقلی و نقلی قرار بگیرد. از خداوند می خواهیم توفیق انجام این مهم را در آینده نزدیک عنایت فرماید.

2- نهج البلاغه / ص 526 / حکمت 289

اشاره

به مناسبت بحث اخیر، به بیانی عمیق از امیر المؤمنین علیه السلام توجه می کنیم. حضرتش در موعظه به یکی از اصحاب، کلامی بلند دارند که در چند بند به آن می پردازیم.

اول - توصیه به تقوا

(أَوْصِيكَ وَنَفْسِي بِتَقْوَى مَنْ لَا تَحِلُّ مَعْصِيَتُهُ وَلَا يُرْجَى غَيْرُهُ وَلَا الْغِنَى إِلَّا بِهِ.)

«تورا و خویشتن را به پروا داری از کسی سفارش می کنم که نافرمانی اش روا نیست و به غیر او امید نباید بست و بی نیازی جز به او نیست.»

در توضیح این جمله به چند نکته باید توجه کرد:

1 - این بیان بلند مرتبه وصیت و موعظه ای است از جانب امیر المؤمنین علیه السلام که خطاب به یکی از اصحاب صادر گشته است. ولی در همیشه تاریخ، همه مدعیان محبت و اطاعت از ایشان، مخاطبان این کلام قرار می گیرند لذا باید کلمه کلمه این سخن را با گوش جان بشنوند و در حدّ وسع و توان، برای عمل به آن گام بردارند. هیچ کس نمی تواند آثار حقیقی این سفارش را به دسته ای خاص از بندگان محدود کند. آثار بر شمرده برای عامل به این وصیت، آثاری بس ژرف و شگرف است و به مراتب اعلای عبودیت اشاره دارد. اما همین که مورد سفارش امام علیه السلام قرار گرفته، نشان می دهد که در سیره و شیوه علوی، رسیدن به این مقاصد عالی، هدفی مطلوب است و شیعه امیر المؤمنین علیه السلام باید تمام همت و تلاش خود را برای آن

بکار گیرد. و هم، امور دنیا همچون کسب مال و علم و ... را در راستای تأمین این هدف قرار دهد.

2 - امیر المؤمنین علیه السلام به عنوان نقطه نخستین حرکت به مقصد، (که در ادامه حدیث از آن به «عقل برتر از اهل دنیا» تعبیر کرده اند) از توصیه به «تقوا» آغاز کنند. تقوا یعنی پروا کردن و متقی شخصی پروا پیشه است. تقوا همراه با نوعی خشیت و خوف از خداوند است. (1) عاقلی که خدا را شناخته و او را واجد حق امر و نهی می یابد، می داند که او سزاوار معصیت نیست، بلکه باید به اوامرش گردن نهاد و از نواهی اش گریخت. این ضرورت را غالب عاقلان خدا شناس با اندک تأمل و تذکری می یابند، اما در مقام عمل اختیاری به آن، در مراتب مختلف قرار گیرند.

3 - تفاوت انسان ها در مقام عمل، تنها به حُسن اختیار یا سوء انتخاب آن ها باز نمی گردد، بلکه عوامل دیگری چون میزان معرفت هم در آن دخیل است. به بیان دیگر، آدمی در برابر هر مخاطبی، متناسب با منزلتی که برای او قائل است، پروا به خرج می دهد.

برای روشن شدن مطلب به این نکته توجه کنید: انسان در مقابل هر کدام از این گروه ها مانند یک دوست هم سال والدین، معلم به گونه ای خاص، ادب می ورزد. هر چه مقام مخاطب بالا تر رود - مثلاً وقتی در مقابل عالم عامل و ارسته سال خورده ای قرار می گیرد - به گونه ای دیگر حریم نکه می دارد، برای کلمه می دارد به کلمه ای که به کار می برد حساب گری می کند و بی محابا دست به اقدام نمی زند.

در

1 - مجمع البحرین و التقوی فی الكتاب العزیز جاءتْ لِلْمَعَانِ: الخشیة و الهیبة و منه قوله تعالی: (و ایای فاتقون) (البقره / 41)، و الطاعة و العبادة. و منه قوله تعالی: (اتقوا الله حق تقاته) (آل عمران / 102).

ص: 96

محضر او، حتی در مراقبت از فکر و ذهن و خطورات قلبی خود نیز می کوشد. حال، که مخاطب، خداوند - عزوجل - است که از همه مخلوقات متعالی است، علم هیچ دانشمند و فکر هیچ اندیشمندی به او نمی رسد؛ بلکه عاقلان خود را از کشف مرتبت و وصف منزلت او ناتوان می یابند و به ذلت و خواری خود در برابر او معترف می شوند، پس در برابر او باید نهایت مراقبت را به خرج دهند. هر قدر معرفت افزون تر، ذلت و تضرع و عبودیت، وجدانی تر و اعتراف به لزوم پروا در پیشگاه الهی قوی تر می گردد.

4 - آدمیان امر شده اند که از خداوند، آن گونه پروا داشته باشند که سزاوار او است.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) (1)

«ای کسانی که ایمان آورده اید! از خداوند آن گونه که شایسته پروا از اوست پروا کنید.»

امام صادق علیه السلام حق تقوای الهی را این گونه تفسیر کرده اند:

(يُطَاعُ فَلَا يُعْصَى وَ يُذَكَّرُ فَلَا يُنْسَى وَ يُشْكَرُ فَلَا يُكْفَرُ) (2)

«حق تقوای الهی این است که اطاعت شود و معصیت نگردد، (همواره) یاد گردد و فراموش نشود، سپاس گزارده شود و کفران نگردد.»

5 - عاقل باید خدای مالک و صاحب اختیار خویش را به این وصف بشناسد که:

(لَا تَحِلُّ مَعْصِيَتُهُ وَلَا يُرْجَى غَيْرُهُ وَلَا الْغِنَى إِلَّا بِهِ.)

اگر باور کنیم که بی نیاز کننده حقیقی اوست و جز به او نباید امید داشت، بدیهی

ص: 97

1- آل عمران / 102

2- تفسیر عیاشی / ج 1 / ص 194 / 120

و روشن می شود که باید به آن چه او می خواهد، تن دهیم و از آن چه نمی خواهد بپرهیزیم. بدانیم که اگر غیر این روش بگیریم، نه به امید های مان می رسیم و نه بی نیاز خواهیم شد. اگر کسی این باور را در خود تقویت کند به آثاری سترگ دست می یابد.

6- یقین دائمی در این زمینه، بی مجاهده و کوشش به دست نمی آید. بلکه هر کس به آن آثار امید دارد، در مقام عمل آن ها را می طلبد و رنج راه را به جان می خرد. تنها مسیر رسیدن به مقاصد عالی راه تقوا است و دیگر هیچ. از این رو، در آیات و روایات، به کرات و دفعات درباره تقوا سخن رفته و بدان دعوت شده است.

7- خداوند به سنت خویش، مردمان را از راه پروایی که پیشه می کنند، به مراتب

بالا تر می رساند، چنان که همین تقوا ملاک گرامی بودن نزد خداست:

(إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ.) (1)

«گرامی ترین شما نزد خداوند با تقوا ترین شما ست.»

8- فرد راحت طلب، همواره در پی آن است که برای این مسیر دشوار، راهی جایگزین بیابد. حال آن که جوینده چنین راهی هرگز یا بنده آن نیست همه کارها - حتی اعمال نیکو و خدمات دینی مانند برگزاری برنامه های مذهبی، گفتن، نوشتن، تعلیم و تعلم علوم اهل البیت علیهم السلام- تا وقتی که همراه با تقوا نباشند، هیچ سودی نخواهند بخشید.

ص: 98

(فَإِنَّ مَنِ اتَّقَى اللَّهَ، جَلَّ وَعَزَّ وَقَوِيَ وَشَبِعَ وَرَوِيَ.)

«پس هر کس از خدا پروا کند بزرگی و عزّت و قوّت یابد و سیر و سیراب شود.»

هر کس تقوا پیشه کند، به بزرگی و عزّت واقعی - یعنی «عزّت مع الله» - دست می یابد. عزّت حقیقی و باقی که منحصرأً به خدا و رسول او و مؤمنان تعلق دارد، (1) همین عزّت است که انسان به واسطه طاعت و تقوا در پیشگاه الهی بدان می رسد، اگر چه شخص با طاعتی که انجام می دهد، در دیده مردمان خوار باشد. ظاهراً مقصود از قدرت و قوّت شخص متقی قدرت های روحی و معنوی است که در

اثر آن توانایی صبر بر مصائب و برخورد با معاصی را می یابد. به عبارت دیگر، او قدرت جهاد اکبر یعنی مبارزه با نفس و شیطان را به دست می آورد. (2)

اثر دیگر تقوا، سیر و سیراب گشتن از گرسنگی و تشنگی روحی و معنوی است. شخص متقی خود را متکی به خوردن و نوشیدن مادی نمی داند، بلکه به لحاظ معنوی به ساحل قناعت می رسد. این است که با اندک بهره ای از مادیات دنیا، به حالت روحی غنا می رسد و مصداق این آیه می گردد:

(وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ. وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا.) (3)

«و هر کس از خدا تقوا داشته باشد خداوند برای او راه خروجی

ص: 99

1- منافقین / 8 (وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ لَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ.)

2- مرآة العقول / ج 8 / ص 310

3- طلاق / 2 و 3

قرار می دهد و او را از جایی که گمان ندارد، روزی می دهد و هر کس بر خدا توکل کند، او برایش کافی است. خداوند، امر خود را به مقصد می رساند. خداوند برای هر چیزی اندازه ای قرار داده است.»

چنان که در ضمن وصایای نبی مکرم صلی الله علیه و آله و سلم به جناب ابی ذر آمده است:

(يا ابا ذرٍ اِنْ سَرَكَ اَنْ تَكُونَ اَقْوَى النَّاسِ، فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ. وَاِنْ سَرَكَ اَنْ تَكُونَ اَكْرَمَ النَّاسِ، فَاتَّقِ اللّٰهَ وَاِنْ سَرَكَ اَنْ تَكُونَ اَغْنَى النَّاسِ فَكُنْ بِمَا فِي يَدِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ اَوْتَقِ مِنْكَ بِمَا فِي يَدِكَ.

يا ابا ذالو اَنْ النَّاسَ كُلَّهُمْ اَخَذُوا بِهٰذِهِ الْاَيَةِ لَكَفَّتُهُمْ: (وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهُ، اِنَّ اللّٰهَ بِالْغَايِبِ عَلِيمٌ) (1)

«ای ابا ذر! اگر ترا خوش آید که قوی ترین مردمان باشی، بر خداوند توکل کن. و اگر تو را خوش آید که گرامی ترین مردمان باشی، پروای خدا پیشه کن و اگر تو را خوش آید که از بی نیاز ترین مردمان باشی بدان چه نزد خدای - عزوجل - است بیشتر اعتماد کن تا بر آن چه در دست خود داری.»

ای ابا ذر! اگر مردمان همه این آیه را اخذ (و بدان عمل) می کردند، برای ایشان کافی بود: (و من يتق الله يجعل له مخرجا ...)

سوم - آثار برتر تقوا

(وَرَفَعَ عَقْلُهُ عَنْ اَهْلِ الدُّنْيَا فَبَدَنَهُ مَعَ اَهْلِ الدُّنْيَا، وَقَلْبُهُ وَعَقْلُهُ مُعَايِنُ

ص: 100

«و عقلش از اهل دنیا فرا تر رود، به طوری که بدنش با اهل دنیا باشد، در حالی که قلب و عقل او آخرت بین است.»

امام امیر المؤمنین علیه السلام، یکی از صفات متقی را چنین بیان می دارند:

عقل متقی، فرا تر از عقل های مردمان اهل دنیا می شود. در مورد معنای (رُفِعَ عَقْلُهُ عَنْ أَهْلِ الدُّنْيَا) احتمال دیگر، آن است که عقلش برتر از آن می شود که به دنیا و اهل آن بنگرد و دل به آنان مشغول دارد. بلکه اگر به برخی از شؤون آنان التفات می ورزد به انگیزه وظیفه ای است که در مورد هدایت و ارشادشان در خود احساس می کند. (1) او در میان مردم هست، زیرا بدنی زمینی دارد. اما با آنان، در افکار و عقائد باطل شان همراه نیست. بلکه بالا ترین سرمایه خویش یعنی قلب سلیم خود را - که منور به نور عقل است - به آخرت پیوند می زند و قلبی آخرت بین می یابد. متقی حد آگاهی اجمالی از آخرت فرو نمی ماند و به صرف شنیدن قصه ایمان دل خوش نمی دارد، بلکه صورت ایمان نیز قسم چشم او می گردد. چنان که گویی آخرت را با چشم دل می بیند.

چهارم - از بین رفتن دوستی دنیا

(فَأَطْفَأَ بَصُوءَ قَلْبِهِ مَا أَبْصَرَتْ عَيْنَاهُ مِنْ حُبِّ الدُّنْيَا.)

«پس با نور قلبش، (آتش) آن چه را که دو چشمش از (مظاهر) دوستی دنیا می بیند، فرو می نشاند.»

ص: 101

این تعبیر بسیار زیبا، در خور تأمل است. نور سراج عقل، چنان خانه قلب او را روشن می کند که کور سوی مظاهر حبّ دنیا در مقابل آن محو می شود. گویی که زرق و برق دنیوی، شمعی است در کنار خورشیدی که قلب او را نورانی ساخته است، شمع کجا و خورشید کجا؟!

(فَقَدِرَ حَرَامَهَا وَ جَانِبَ شُبَهَاتِهَا.)

«در نتیجه، حرام دنیا را پلید می یابد و از شبهات آن هم دوری می جوید.»

(قَدِرَ الشَّيْءِ) یعنی (وَجَدَهُ قَدِرًا) یا (كِرْهَهُ لِيُوسِخَهُ وَ اجْتَنَبَهُ) (1) فرد متقی، نه فقط حرام های دنیوی را لذیذ نمی داند، بلکه از پلیدی آن ها متنفر است!

لذات حقیقی و باقی اخروی آن چنان برای او ملموس می شود که تمتعات فانی این دنیا برای او بی لذت می شود. بلکه او می یابد که این حرام ها و شبهات، مانع و رادع آن لذات واقعی اخروی است. پس واقعاً اموری ناپسند و ناخوشایند هستند.

آری، شاید برای کسی که طفل راه پروا پیشگی و در مراحل اولیه تمرین تقواست، بسیاری از معاصی لذت بخش باشد. مثلاً شنیدن موسیقی یا نگاه به نامحرم برای آنان که به این گناهان، گرفتار لذت دارد؛ اما وقتی که انسان از این امور می پرهیزد و به وادی لذت حقیقی انس با خدا و تسلیم شدن در برابر او امر او وارد می گردد، لذتی برتر را تجربه می کند که اساساً قابل مقایسه با لذت های پست مادی نیست. لذت های اهل معصیت، دیگر برای شخص مطیع و متقی، جاذبه ای ندارد. بنابر این عنوان لذت بودن را از دست می دهند. بلکه در مرتبه بالا تر، وقتی

ص: 102

1- قَدِرَ الشَّيْءِ: آن را پلید یافت یا به خاطر پلیدی آن از آن کراهت داشت و دوری کرد. المعجم الوسيط / ص 721

متقی در این مسیر به بلوغ می رسد، آن لذات فانی غیر متقین را بر خلاف آن لذات باقی متقین می بیند. بنابر این نه تنها برای او لذتی ندارند بلکه منفور او می گردند و طبع او از آن می گریزد. و این چنین است که متقین به درجه ای می رسند که گناه را ناخوش می دارند و از آن نفرت می یابند.

نکته اصلی در این جا است که باید به آن عقل والا و قلب بینا رسید تا بتوان شمه ای از آن لذت ابدی را دید و گوشه ای از آن را چشید. این حالت نیز جز با تقوا حاصل نمی شود. متقی به مرتبه ای می رسد که به حرام نزدیک نمی شود، نه فقط بدان دلیل که از آن نهی شده است. بلکه چون پلیدی آن را می یابد، از آن می پرهیزد. همان طور که هر انسان عادی، چنان به پلیدی فضولات مادی یقین دارد که همواره خود را از آن دور می دارد. و حتی بدان نمی اندیشد چه رسد به این که از آن بهره ای ببرد.

اما این هم پایان کار نیست.

پنجم - اکتفا به حد ضرورت

اونه فقط از حرام و شبهه کناره می گیرد بلکه در برابر حلال صافی هم این چنین رفتار می کند:

(وَ أَصْرَ وَاللَّهِ بِالْحَلَالِ الصَّافِي، إِلَّا مَا لَا بُدَّ لَهُ، مِنْ كِسْرَةٍ مِنْهُ يَشُدُّ بِهَا صُلْبَهُ، وَ تَوْبٍ يُوَارِي بِهِ عَوْرَتَهُ، مِنْ أَعْلَظِ مَا يَجِدُ وَأَخْشِيهِ.)

«به خدا سوگند که فرد متقی به (بهره اش از) حلال خالص ضرر می زند، مگر به آن مقداری که چاره ای از آن ندارد، از تکه نانی از دنیا که با آن پشت خود را می بندد و لباسی که با آن عورتش را بپوشاند، (آن هم) از غلیظ ترین و خشن ترین چیزی که می یابد.»

فرد متقی می بیند که بهره مندی بیش از حد نیاز او را از یاد خدا باز می دارد و

کم کم به زیاده خواهی می کشاند. از این رو به اندازه ای بسنده می کند که گزیری از آن ندارد. مثلاً کسی که می داند آن همه آثار و برکات دنیوی و اخروی برای شب زنده داری و نافلة شب وعده داده شده است، خواب نوشین بامدادی را مانع از رسیدن آن برکات می یابد. لذا حتی به خواب خود که حلال خالص است - ضرر می زند و آن را اولی به اضرار می بیند. (1)

به طور کلی سخاوت نسبت به مواهب دنیا و گذشتن از آن ها نشانه کمال عقل است:

(مَنْ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنْ مَوَاهِبِ الدُّنْيَا فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْعَقْلَ.) (2)

«کسی که نفسش از موهبت های دنیا بگذرد به کمال عقل دست یافته است.»

ششم - تقویت بدن و تشدید عقل

انسان متقی، مقداری از حلال صافی را که چاره ای از آن ندارد مورد استفاده قرار می دهد در عین حال:

(وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ فِيمَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ تَقَمُّةٌ وَ لَا رَجَاءٌ، فَوَقَعَتْ تَقَمَّتُهُ وَ رَجَاهُ عَلَى خَالِقِ الْأَشْيَاءِ.)

«و به آن چه چاره ای از آن ندارد، اعتماد و امیدی ندارد. پس به آفریننده

ص: 104

1- کافی / ج 2 ص 131 پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: (إِنَّ فِي طَلْبِ الدُّنْيَا إِضْرَارًا بِالْآخِرَةِ وَ فِي طَلْبِ الْآخِرَةِ إِضْرَارًا بِالْدُّنْيَا. فَأَضِرُّوا بِالْدُّنْيَا، فَإِنَّهَا أَوْلَى بِالْإِضْرَارِ)

2- غرر الحکم / ح 4810

(فَجَدَّ وَ اجْتَهَدَ وَ اتَّعَبَ بَدَنَهُ حَتَّى بَدَتِ الْأَضْلَاعُ وَ غَارَتِ الْعَيْنَانِ.)

«پس می کوشد و تلاش می کند و بدنش را به سختی می اندازد، تا این که استخوان های دنده اش پدیدار شود و چشم هایش به گودی بنشیند.»

اما خداوند این همه را جایگزین می سازد:

(فَأَبَدَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ قُوَّةً فِي بَدَنِهِ وَ شِدَّةً فِي عَقْلِهِ. وَ مَا ذُخِرَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ أَكْثَرُ.)

«پس خداوند، به جای آن ها برای او قوتی در بدنش و شدتی در عقلش جایگزین می کند. و آن چه برای او در آخرت ذخیره شده، بیشتر است.»

او جسمی دنیایی دارد و همین بدن را به سختی می افکند. اما از یک قدرت جایگزین بهره می گیرد. مثالی برای تقریب به ذهن می آوریم: سحر گاهی برای سفری هوایی به مقصدی چون خارج از کشور برنامه ریخته اید. آیا در آن شب، خواب راحت دارید؟ حتی ممکن است تمام شب تا به سحر، خواب به چشمان تان نیاید و دائم در اندیشه باشید که در بهترین حد آمادگی و حتی زود تر از موعد مقرر به میعاد حاضر شوید. اهمیت هدف و شوق رسیدن به آن تمام خستگی ها را از تن شما بیرون می کند.

حکایت ما و عمرمان در این دنیا نیز این چنین است. قافله عمر خواهی نخواهی می گذرد، اجل می رسد و سفر به آفاق ابد آغاز می شود. کدامین توشه برای این راه، بهتر از تقواست؟ این امر مورد تأیید صاحبان عقول است که:

ص: 105

1- درباره این خصلت ذیل حجاب طمع سخن خواهیم گفت.

(تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الرِّزَادِ التَّقْوَى. وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ.) (1)

«توشه بگیری که بهترین توشه، تقواست و پروای من دارید ای صاحبان عقل ها.»

کدامین گذرنامه معتبر تر از انجام واجبات، ترک محرمات، اجتناب از شبهات و اقدام به مستحبات، حتی گاهی اوقات به قیمت ترک مباحات؟

هفتم - نتیجه گیری مولا از کلام خویش

(فَارْفَضِ الدُّنْيَا فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يُعَمِّي وَيُصِمُّ وَيُبْكِمُ وَيُذِلُّ الرِّقَابَ.)

«پس دنیا را ترک کن که حب دنیا، کور و کر و لال می کند و گردن ها را به ذلت می کشاند.»

حب دنیا، نیز از حجاب های عقل است که در همین فصل بدان می پردازیم. در ادامه حدیث می خوانیم:

(فَتَدَارِكُ مَا بَقِيَ مِنْ عُمْرِكَ. وَلَا تُثْقَلُ غَدًا أَوْ بَعْدَ غَدٍ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ، بِإِقَامَتِهِمْ عَلَى الْأَمَانِي وَالشُّؤْبِيفِ، حَتَّى أَتَاهُمْ أَمْرُ اللَّهِ بَغْتَةً وَهُمْ غَافِلُونَ، فَتَقْلَبُوا عَلَى أَعْوَادِهِمْ إِلَى قُبُورِهِمْ الْمُظْلِمَةِ الصَّيْقَةِ، وَقَدْ أَسْلَمَهُمُ الْأَوْلَادُ وَالْأَهْلُونَ. فَانْقَطِعْ إِلَى اللَّهِ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ مِنْ رَفْضِ الدُّنْيَا وَعَزْمٍ لَيْسَ فِيهِ انْكِسَارٌ وَلَا انْخِزَالٌ. أَعَانَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ عَلَى طَاعَتِهِ وَوَقَّقَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكَ لِمَرْضَاتِهِ.) (2)

«پس آن چه از عمرت باقی مانده، دریاب و نگو فردا یا پس فردا، زیرا کسانی که قبل از تو بودند، تنها به خاطر ماندن شان بر آرزو ها و

ص: 106

1- بقره / 197

2- کافی ج 2 ص 136 / 23

تاخیر انداختن (1) هلاک شدند، تا این که امر الهی ناگهان به سراغ آن ها آمد، در حالی که غافل بودند، آن گاه بر تابوت های چوبین خود، به قبر های تاریک و تنگ خویش منتقل شدند، و فرزندان و نزدیکان، آن ها را وا گذاشتند. پس با قلبی انا به کننده (بازگشت کننده از گناهان) به خدا روی آور، انا به ای که از کنار نهادن دنیا و عزمی که در آن شکست و گسستی نیست، برخیزد. خداوند، ما و تو را به طاعتش یاری رساند. و خداوند، ما و تو را برای خشنودی خود موفق بدارد.»

قدری در این حدیث بیندیشیم تا ببینیم تلقی ما از تقوا در کدامین مرتبت است و مطلوب امیر المؤمنین علیه السلام در کدامین منزلت جای دارد؟ حضرتش، از تسویف به شدت بر حذر داشته اند و نتیجه اقامت (اعتماد) بر آرزو ها را هلاکت دانسته اند. کسی که بر آرزو ها می ایستد (تکیه می کند)، در جا می زند و شوق حرکت به سوی کمال را از کف می دهد، در عوض برای جمود و حمود خود بهانه می جوید و توجیه می تراشد. حتی این حدیث را از امام امیر المؤمنین علیه السلام می خواند و بر وفق امیال خویش تفسیر می کند که حضرت فرمودند:

(إِنَّ لِلْقُلُوبِ شَهْوَةً وَإِقْبَالَ وَإِدْبَارًا، فَأَتْوَاهَا مِنْ قَبْلِ شَهْوَتِهَا وَإِقْبَالِهَا، فَإِنَّ الْقَلْبَ إِذَا أُكْرِهَ عَمِي.) (2)

«همانا قلب ها، میل و اقبال و ادباری دارند. پس بر آن ها، از سوی میل و اقبال آن ها وارد شوید، چرا که قلب وقتی (به امری) مجبور شود، کور

ص: 107

1- تسویف، از «سوف» می آید، یعنی: کار امروز را به فردا افکندن، و در توبه تأخیر کردن.

2- نهج البلاغه / ص 503 حکمت 193

در این حدیث، نکته ای مهم و وجدانی یاد آوری شده است: قلب انسان - یعنی همان روح او و مرکز فهم و درک او- در حالات مختلفی قرار می گیرد. گاه به چیزی روی می آورد و گاه روی می گرداند. باید از ناحیه ای به سراغ قلب رفت که بدان اقبال

نشان می دهد. این نکته ای تربیتی و بس مهم هم برای خود انسان و هم نسبت به دیگران است. زیرا تحمیل همراه با کراهت، قلب را نابینا می سازد. کوری قلب، یعنی بسته شدن باب فهم. چنان که در همین حدیث خواندیم که: (فَإِنَّ الْقَلْبَ إِذَا أَكْرَهَ عَمِيَ.)

این نکته مهم در اقدام به امور خیر باید لحاظ شود. اما یک برداشت غیر عاقلانه و تلقی بدون تفقه از این حدیث، این است که اگر -بعنوان مثال- بسیاری از ما که قلب های مان نسبت به حالات موصوف از متقین در لسان امیر المؤمنین علیه السلام اقبال ندارد چرا خود را به تکلف بیندازیم؟ چرا از حلال صافی بگذریم؟ ...

پیش از بررسی و پاسخ به این برداشت نا درست باید دانست که:

توجه به اقبال و ادبار قلب، در موارد مستحب و نوافل مطرح است، چرا که در مورد محرّمات و واجبات، وظیفه همیشگی - به ترتیب - ترک و فعل است، خواه این ترک و فعل مطابق میل آدمی باشد، خواه نباشد. لذا فریضه را باید بر قلب تحمیل کرد، اگر چه اقبال نداشته باشد؛ اما در مورد مستحبات، توصیه عملی دین به ما، این است که در اوقات اقبال قلبی، به انجام آن ها اقدام کنیم. کلام مهم نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر این مطلب، گواه است:

(إِنَّ لِلْقُلُوبِ إِقْبَالَ وَ إِدْبَارًا، فَإِذَا أَقْبَلَتْ فَتَقَلُّوا، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَعَلَيْكُمْ

«دل ها را اقبال و ادباری است. هر گاه رو کردند، مستحب را بجا آورید و هر گاه روی گردان شدند، بر شما باد به واجب.»

بنابر این چنان برداشتی در مورد واجبات، نیازی به بررسی ندارد و بطلان آن بدیهی است. صاحب آن برداشت اساساً از وادی دین داری بیرون رفته است. اما در مورد مستحبات، به صرف دشوار بودن یک عبادت - مثل بیداری و خواندن نافله شب - نباید آن را وا نهاد و خود را از برکات فراوان آن محروم داشت. این همه تأکیدات فراوان بر آثار و ثواب های مترتب به این امر مستحب، بیهوده نیست. پس یک تلقی این است که اکنون که قلب نسبت به انجام عملی ادبار دارد آن را برای همیشه رها کنیم که نتیجه، محرومیت دائمی از فوائد مستحبات است. اما تلقی دیگر، این است که در خود میل و رغبت یک عمل مستحب را ایجاد کنیم، زمینه اقبال قلبی را نسبت به آن فراهم آوریم و سپس با شوق آن را انجام دهیم. یکی از راه های ایجاد رغبت کسب معرفت است. (2) مثلاً هر قدر معرفت انسان نسبت به فضیلت نماز شب بیشتر گردد، این معرفت به تدریج میل به بیداری در شب را بیشتر می کند و نه فقط خستگی ها را از تن به در برده، بلکه قدرتی جایگزین برای این عبادت گران سنگ پدید می آورد.

به عنوان مثال، از حدیثی در باب فضیلت نماز شب بر می آید که ثواب نافله شب

ص: 109

1- کافی / ج 3 / ص 454 / ح 16

2- البته چون اعطای معرفت کار خدا است، در این جا آن چه به عنوان وظیفه منظور است، فراهم کردن زمینه های عادی حصول معرفت است، ضمن آن که به وسیله دعا و تضرع در طلب ازدیاد آن از خداوند بکوشیم.

را کسی جز خداوند نمی داند امام صادق علیه السلام فرمودند:

(مَا مِنْ عَمَلٍ حَسَنٍ يَعْمَلُهُ الْعَبْدُ إِلَّا وَ لَهُ ثَوَابٌ فِي الْقُرْآنِ، إِلَّا صَلَاةَ اللَّيْلِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يُبَيِّنْ ثَوَابَهَا لِعِظَمِ خَطَرِهَا عِنْدَهُ.) (1)

«برای هر عمل نیکی که بنده انجام می دهد، ثوابی در قرآن (یاد شده) است، مگر نماز شب که خداوند - به خاطر مرتبت بزرگ این عمل - ثواب آن را تعیین نفرموده است.»

سپس حضرتش آیات 16 و 17 سوره مبارکه سجده را تلاوت نمودند:

(تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا، وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.)

«پهلوی های آنان از بسترها دور می گردد (از خواب برمی خیزند)، پروردگار شان را از روی بیم و امید می خوانند و از آن چه روزی شان مقرر داشته ایم، انفاق می کنند. پس هیچ کس نمی داند که به عنوان پاداش آن چه انجام می دادند، چه چشم روشنی ها برای آنان نهان گشته است.»

با شنیدن این آیه و حدیث، به طور معمول، معرفت و رغبت به این عمل مستحب در شنونده به وجود می آید.

البته در زمینه سازی برای حصول معرفت، باید ظرافت های تربیتی را هوشمندانه در نظر گرفت و هنرمندانه به کار بست. به عنوان نمونه، قصه مرحوم شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء و نحوه ترغیب فرزندش به نماز شب شنیدنی است:

«در حالات مرحوم شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء - از بزرگان علما در قرن

ص: 110

سیزدهم و ساکن نجف اشرف - آمده است:

در یکی از شب‌ها که برای «تهجد» برخاست، فرزند جوانش را از خواب بیدار کرد و فرمود: برخیز به حرم مطهر مشرف شویم و آن‌جا نماز بخوانیم. برای فرزند جوان برخاستن از خواب در آن ساعت شب دشوار بود، لذا عذر آورد، و گفت: من فعلاً مهیا نیستم، شما منتظر من نشوید؛ بعداً مشرف می‌شوم.

فرمود: نه، من این‌جا ایستاده‌ام؛ برخیز، مهیا شو که با هم برویم. فرزند به ناچار از جا برخاست و وضو ساخت و با هم به راه افتادند.

وقتی کنار در صحن مطهر رسیدند، آن‌جا مرد فقیری را دیدند که نشسته و دست‌گذاری برای گرفتن پول از مردم دراز کرده است.

آن‌عالم بزرگوار ایستاد و به فرزندش فرمود: این شخص در این وقت شب، برای چه این‌جا نشسته است؟ گفت: برای تکدی (گذاری) از مردم.

فرمود: آیا چه مقدار ممکن است از رهگذران عائد او گردد؟ گفت: مبلغی ناچیز، آن‌هم به احتمال، نه قطعی.

فرمود: درست فکر کن ببین، این آدم برای یک مبلغ بسیار اندک کم‌ارزش دنیا، آن‌هم محتمل، در این وقت شب، از خواب و آسایش خود دست برداشته و آمده در این گوشه نشسته و دست‌تذلل به سوی مردم باز کرده است!!

آیا تو، به اندازه این شخص، اعتماد به وعده‌های خدا درباره شب‌خیزان و متهم‌ندان نداری که فرموده است:

(فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُوَّةٍ أَعْيُنٌ .) (1)!!؟

آن فرزند جوان، با شنیدن این گفتار از آن دل زنده و بیدار، آن چنان تکان خورد و تنبّه یافت که تا آخر عمر، از شرف و سعادت بیداری آخر شب برخوردار بود و نماز شبش ترک نشد!! (2)

آری، وقتی اقبال قلبی ایجاد شود، مستحبات هم ترک نمی شود.

نکته دیگر این که: اگر طالب اقبال به مستحبات هستیم، باید زمینه آن را از لحاظ طبیعی نیز فراهم آوریم. مثلاً برای توفیق یافتن بر نماز شب، ناچاریم که شب زود تر استراحت کنیم. و مسائلی از این قبیل را درباره دیگر امور نیز باید رعایت کنیم.

بر اساس این نکات، نبودن اقبال قلبی - نسبت به گام برداشتن در مسیری که امیر المؤمنین علیه السلام در حدیث یاد شده نشان داده اند - بهانه ای موجه محسوب نمی شود.

به هر حال، بنابر حدیث مذکور، هر کس بخواهد به مراتب بالای عقل دست

یابد، ناچار باید بسیاری از کالاهای دنیوی را نادیده گیرد و از بهره مندی ها به حدّ اقل اکتفا کند. حتّی میل به امور حلال بیش از حدّ کفاف، می تواند انسان را از نیل به مرتبه اعلای عقل باز دارد. این است که همان میل، نسبت به حقائق و معقولات مراتب بالا، حجاب محسوب می شود.

ص: 112

1- پس هیچ کس نمی داند که برای آن ها از آن چه باعث چشم روشنی است چه پنهان شده است. (سجده 17)

2- شب مردان خدا / صص 44 - 45 با کمی تصرف و باز نویسی

به مناسبت بحث درباره حجاب «هوی» و «شهوت»، مناسب است اشاره ای هم مسأله «عشق» و رابطه آن با عقل داشته باشیم.

عشق یعنی محبت شدید و بی حساب، که آدمی را از فرمان عقل و حکومت آن خارج می سازد. (1) امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید:

(سُبْحَانَكَ خَالِقًا وَمَعْبُودًا، بِحُسْنِ بِلَايِكَ عِنْدَ خَلْقِكَ، خَلَقْتَ دَارًا وَجَعَلْتَ فِيهَا مَادِبَةً مَشْرَبًا وَمَطْعَمًا وَأَزْوَاجًا وَخَدَمًا وَفُصُورًا وَأَنْهَا رَأً وَرُزُوعًا وَثِمَارًا. ثُمَّ أَرْسَلْتَ دَاعِيًا يَدْعُو إِلَيْهَا، فَلَا الدَّاعِيَ أَجَابُوا وَلَا فِيمَا رَغَبْتَ رَغَبُوا وَلَا إِلَىٰ مَا سَوَّيْتَ إِلَيْهِ اللَّهُ تَأَقَّبُوا أَقْبَلُوا عَلَىٰ حَيْفَةٍ قَدْ افْتَضَّ حُورًا بِأَكْلِهَا وَاصَّةً طَلَحُوا عَلَىٰ حُبِّهَا. وَمَنْ عَشَقَ شَيْئًا أَعَشَىٰ بَصْرَهُ وَأَمْرَضَ قَلْبَهُ. فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِحَةٍ وَيَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ. قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَأَمَانَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ وَوَلِهَتْ عَلَيْهَا نَفْسَهُ. فَهُوَ عَبْدٌ لَهَا وَلِمَنْ فِي يَدَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا. حَيْثُمَا زَالَتْ إِلَيْهَا وَحَيْثُمَا أَقْبَلَتْ أَقْبَلَتْ عَلَيْهَا. لَا يَنْزَجِرُ مِنَ اللَّهِ بِرَاجِرٍ وَلَا يَتَّعِظُ مِنْهُ بِوَاعِظٍ.) (2)

«منزهی، ای خالق و معبودی که با آزمون نیکویت، آفریدگانت را آزمودی. خانه ای آفریدی و در آن سفره ای نوشیدنی و خوردنی، جفت ها، خدمتکاران، کاخ ها، رود ها کشتزار ها و میوه ها قرار دادی. سپس

ص: 113

1- لسان العرب / ج 10 / ص: 251 «العشق: فرط الحب»؛ مجمع البحرين / ج 5 / ص 214: «في الحديث ذكر العشق وهو تجاوز الحد في المحبة.»

2- نهج البلاغه / ص 159 / خطبه 109

دعوت کننده ای فرستادی که بدان فرا خواند. پس نه آن دعوت کننده را پاسخ گفتند و نه در آن چه (نسبت به آن) ترغیب کردی رغبت نمودند. و نه به آن چه بدان تشویق کردی مشتاق گشتند. (بلکه) به مرداری روی آوردند که با خوردن آن رسوا شدند و بر دوستی آن سازش کردند. و هر کس عاشق چیزی شود دیده اش را کور و دلش را بیمار سازد. این است که با چشمی نابینا بنگرد و با گوش ناشنوا بشنود. شهوات، عقلش را دریده و دنیا قلبش را میرانده و نفسش شیفته آن گشته. پس در برابر آن (دنیا) و در برابر کسی که چیزی از آن در دستش دارد، به بندگی افتاده است. هر جا که (دنیا) برود، او به سویش برود و بر هر جا رو کند، به سوی آن رو کند. نه با (گفته) باز دارنده ای از جانب خدا بازداشته می شود و نه با واعظی از جانب او پند می پذیرد.»

همان گونه که از بیان امیر المؤمنین علیه السلام بر می آید، خاصیت عشق، سلب بینایی و شنوایی و در نتیجه بیمار دلی است. در نتیجه عشق، انسان از دیدن و شنیدن حقیقت محروم می گردد.

اما در مذاق عرفان اصطلاحی و- نه عرفان اسلامی- و نیز بر مبنای مشی فلسفی در آن چه حکمت متعالیه خوانده می شود، برای عشق، معنایی لطیف و روحانی در نظر گرفته اند و حساب آن را از شهوت حیوانی جدا کرده اند. ملاصدرای شیرازی در کتاب اسفار اربعه بحث مفصّلی به این موضوع اختصاص داده است. او، فصل نوزدهم از موقف هشتم سفر سوم را بدین عنوان آورده است: «فی ذکر عشق الطرفاء و الفتیان للأوجه الحسان»: «در ذکر عشق ظریفان و جوانان به چهره های زیبا» ذیل این عنوان، بحث در باب عشق چنین آغاز شده که میان حکیمان درباره این عشق و

ماهیت خوب یا بد آن اختلاف است. برخی آن را از رذائل دانسته و زشتی هایش را بر شمرده اند. در مقابل برخی دیگر آن را فضیلتی نفسانی انگاشته و به مدحش نشسته اند.

آن گاه صاحب اسفار در مقام بیان نظر خویش چنین می گوید:

«آن چه که نگرش دقیق و روش نیکو و ملاحظه امور - از نظر اسباب کلی و مبادی بلند مرتبه و غایات حکمت آمیز آن ها - بر آن دلالت دارد، این است که این عشق - یعنی لذت بردن شدید از نیکویی چهره زیبا و محبت مفرط به کسی که در او شمائل لطیف و تناسب اعضاء و زیبایی ترکیب یافت می شود - به سان وجود امور طبیعی، بدون تکلف و تصنعی در جان های اکثر امت ها موجود است. پس بدون شک از جمله اموری است که خداوند قرار داده است و بر آن، مصلحت ها و حکمت ها مترتب می گردد. بناچار باید نیکو و ستوده شمرده شود؛ بویژه اگر از آغازی با فضیلت برای رسیدن به انجامی با شرافت پدید آمده باشد.» (1)

چنان که در سطور فوق خواندید، بر ستوده بودن عشق استدلال گشته، بدین سان که عشق، امری طبیعی است که خداوند در نفوس بیشتر امت ها آن را نهاده است.

ص: 115

1- الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة / ج 7 / ص 172: الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ النَّظَرُ الدَّقِيقُ وَالْمَنْهَجُ الْأَنِيقُ وَ مَلَا حَظَةَ الْأُمُورِ عَنْ أَسْبَابِهَا الْكُلِّيَّةِ وَ مَبَادِيهَا الْعَالِيَةِ وَ غَايَاتِهَا الْحُكْمِيَّةِ أَنَّ هَذَا الْعَشْقَ - أَعْنَى الْإِلْتِذَاذَ الشَّدِيدَ بِحُسْنِ الصُّورَةِ الْجَمِيلَةِ وَالْمَحَبَّةَ الْمَفْرَطَةَ لِمَنْ وَجَدَ فِيهِ الشَّمَائِلَ اللَّطِيفَةَ وَ تَنَاسَبَ الْأَعْضَاءِ وَ جُودَةَ التَّرْكِيبِ - لَمَّا كَانَ مَوْجُوداً عَلَى نَحْوِ جُودِ الْأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ فِي نَفُوسِ أَكْثَرِ الْأُمَّمِ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ وَ تَصَنُّعٍ فَهُوَ لَا مَحَالَةَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَوْضَاعِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا الْمَصَالِحُ وَ الْحُكْمُ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُسْتَحْسَناً مَحْمُوداً سَيِّمًا وَقَدْ وَقَعَ مِنْ مَبَادِ فَاضِلَّةٍ لِأَجْلِ غَايَاتِ شَرِيفَةٍ.

لذا حکمت ها و مصلحت هایی بر آن مترتب می گردد، خصوصاً وقتی که مبدأ و سر آغازی با فضیلت و غایت و سر انجامی با شرافت داشته باشد. ملاصدرا در تبیین آن مبادی فاضله عشق چنین نوشته است:

«اما در مورد مبادی؛ چون ما بیشتر جان های امت هایی را که آموزش علوم و صنائع لطیف و آداب و ریاضیات بدان ها اختصاص دارد - مانند اهل فارس و عراق و شام و روم و هر قومی که علوم دقیق و صنائع لطیف و آداب نیکو در آن ها هست - غیر خالی از این عشق لطیف می یابیم که سر چشمه آن نیکو شمردن شمائل محبوب است و هیچ کس را که قلبی لطیف و طبعی دقیق و ذهنی با صفا و روحی مهربان دارد، خالی از این محبت در اوقات عمرش نمی یابیم؛ ولی عموم جان های خشن و دل های سخت و طبایع خشک - از کُرد ها و اعراب و ترک و زنگی - را خالی از این نوع محبت می یابیم. و اکثر ایشان، فقط بر محبت مردان به زنان و زنان به مردان بسنده کرده اند؛ به سبب طلب کردن نکاح و جفت یابی همان گونه که در نهاد دیگر حیوانات، حب ازدواج و جفت گیری نهاده شده است که هدف آن در طبیعت باقی گذاردن نسل است.» (1)

ص: 116

1- همان: اما المبادی فلاناً نجد أكثر نفوس الأمم التي لها تعليم العلوم و الصنائع اللطيفة و الآداب و الرياضيات - مثل أهل الفارس، و أهل العراق، و أهل الشام و الروم، و كل قوم فيهم العلوم الدقيقة و الصنائع اللطيفة و الآداب الحسنة - غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشاءه الله تحسان شَمائلِ المحبوب، و نحن لم نجد أحداً ممن له قلب لطيف و طبع دقيق و ذهن صاف و نفس رحيمة خالياً عن هذه المحبة في أوقات عمره. و لكن وجدنا سائر النفوس الغليظة و القلوب القاسية و الطباع الجافية من الأكراد و الأعراب و الترك و الزنج خالية عن هذا النوع من المحبة و إنما اقتصر أكثرهم على محبة الرجال للنساء و محبة النساء للرجال طلباً للنكاح و السفاد كما في طباع سائر الحيوانات المرتكزة فيها حبُّ الإزدواج و السفاد و الغرض منها في الطبيعة إبقاء النسل.

در این جا تفاوت میان دو نوع محبت مذکور و ملاک فرق نهادن میان آن دو را بیش از این توضیح نداده است. محبت نوع اول را مخصوص سرشت های لطیف و منشأ آن را نیکو شمردن شمائل محبوب می داند. محبت نوع دوم را نیز همان محبتی می داند که انگیزه نکاح می گردد و میان حیوانات و طبع های خشن از انسان ها مشترک است.

اما خواننده زیرک، از ادامه بیانات صدر المتألهین - در بیان غایات این عشق مستحسن - در می یابد که فرق چندانی میان استحسان شمائل معشوق و شهوت انسانی مشترک با حیوان نیست. به سطور زیر توجه کنید:

«و اما غایت در این عشق موجود در ظریفان و صاحبان لطافت طبع، آثاری است که بر آن مترتب می شود. مانند تأدیبات نوجوانان و تربیت کودکان و پاک نمودن آن ها و آموزش علوم جزئی به آنان، مانند نحو و لغت و بیان و هندسه و غیر آن... وقتی کودکان از تربیت پدران و مادران بی نیاز می شوند، از آن پس به آموزش استادان و آموزگاران و حسن توجه و عنایت آنان بدی شان، با نگاه مهربانی و عطوفت نیاز پیدا می کنند. بدین سبب عنایت الهی در جان های مردان بالغ، میلی به کودکان و محبت و عشق ورزیدنی به نوجوانان خوب و قرار داده است، تا انگیزه ای برای آنان در تأدیبات و تهذیب ایشان و تکمیل نفوس ناقص و رساندن شان به

غایات مقصود از خلقت آن‌ها باشد. و اگر چنین نبود، خداوند این رغبت و محبت را در بیشتر ظریفان و عالمان، عبث و بیهوده آفریده بود. پس بناچار در وجود این عشق نفسانی در نفس‌های لطیف و قلب‌های رقیق غیر قسی و سخت، باید فایده‌ای حکیمانه و غایتی صحیح باشد.» (1)

آن‌گاه ملاصدرا در مقام نتیجه‌گیری می‌گوید:

«وَنَحْنُ نَشَاهِدُ تَرْتَّبَ هَذِهِ الْغَايَاتِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا؛ فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ وُجُودُ هَذَا الْعِشْقِ فِي الْإِنْسَانِ مَعْدُودًا مِنْ جُمْلَةِ الْفَضَائِلِ وَالْمَحْسَنَاتِ، لَا مِنْ جُمْلَةِ الرِّذَائِلِ وَالسَّيِّئَاتِ.» (2)

«ما مترتب شدن این غایت‌هایی را که ذکر کردیم می‌بینیم. پس بدون شک، وجود این عشق در انسان از جمله فضائل و نیکی‌ها شمرده می‌شود، نه از رذائل و زشتی‌ها.»

ص: 118

1- همان / صص 172 - 173: وَأَمَّا الْغَايَةُ فِي هَذَا الْعِشْقِ الْمَوْجُودِ فِي الظرفاء وَ ذَوِي لَطَافَةِ الطَّبَعِ فَلَمَّا تَرْتَّبَ عَلَيْهِ مِنْ تَأْدِيبِ الْغُلَمَانِ وَ تَرْبِيَةِ الصَّبِيَّانِ وَ تَهْدِيهِمْ وَ تَعْلِيمِهِمُ الْعُلُومَ الْجَزْئِيَّةَ كَالنَّحْوِ وَ اللَّغَةِ وَ الْبَيَانِ وَ الْهَيْدَسَةِ وَ غَيْرِهَا . . . فَانِ الْاطْفَالِ وَ الصَّبِيَّانِ إِذَا اسْتَتَعْنُوا عَنِ تَرْبِيَةِ الْآبَاءِ وَ الْأُمَّهَاتِ فَهُمْ بَعْدَ مُحْتَاجُونَ إِلَى تَعْلِيمِ الْأَسْتَادِينَ وَ الْمُعَلِّمِينَ، وَ حُسْنِ تَوْجُّهِهِمْ وَ التَّفَاتِهِمْ إِلَيْهِمْ بِنَظَرِ الْإِشْفَاقِ وَ التَّعَطُّفِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ أَوْجَدْتُ الْعِنَايَةَ الرَّبَانِيَّةَ فِي نُفُوسِ الرِّجَالِ الْبَالِغِينَ رَغْبَةً فِي الصَّبِيَّانِ وَ تَعَشُّقًا وَ مَحَبَّةً لِلْغُلَمَانِ الْحَسَنِ الْوُجُوهِ، لِيَكُونَ ذَلِكَ دَاعِيًا لَهُمْ إِلَى تَأْيِبِهِمْ وَ تَهْدِيهِمْ وَ تَكْمِيلِ نُفُوسِهِمْ النَّاقِصَةَ وَ تَبْلِيغِهِمْ إِلَى الْغَايَاتِ الْمَقْصُودَةِ فِي إِجَادَةِ نُفُوسِهِمْ، وَ إِلَّا لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ هَذِهِ الرَّغْبَةَ وَ الْمَحَبَّةَ فِي أَكْثَرِ الظرفاءِ وَ الْعُلَمَاءِ عَبَثًا وَ هَبَاءً فَلَا بُدَّ فِي ارْتِكَازِ هَذَا الْعِشْقِ النَّفْسَانِيِّ فِي النَّفُوسِ اللَّطِيفَةِ وَ الْقُلُوبِ الرَّقِيقَةِ غَيْرِ الْقَاسِيَةِ وَ لَا الْجَافِيَةِ مِنْ فَايِدَةِ حَكِيمَةٍ وَ غَايَةٍ صَحِيحَةٍ. تَوْجُّه: اگر عبارت «وَ إِلَّا لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ...» ترجمه تحت‌اللفظی شود معنای صحیحی پیدا نمی‌کند. ما در متن مقصود ایشان را - صرف نظر از اشکال ادبی عبارت - آوردیم.

2- همان / ص 173

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

1 - اگر حقیقتی بدون تکلف و تصنع در اکثر نفوس مردمان یافت شود، نمی توان آن را مطلقاً نیکو شمرد. بسیاری از امور طبیعی نکوهیده - مانند حسد و کینه و برتری خواهی - در طبیعت نوع انسان ها وجود دارند؛ اما نمی توان گفت که این امور، به خودی خود، مطلوب خالق حکیم بوده اند. چه بسا حکمت ایجاد چنین طبیعی، آن بوده که خداوند متعال، بشر را در بستر امتحان قرار دهد. هم چنان که در حدیث گویای امیر المؤمنین علیه السلام در توصیف نفس خواندید که آدمی بر «سوء ادب» سرشته شده است و بنابر طبیعت خویش، میل به حرکت در میدان مخالفت دارد. (النَّفْسُ مَجْبُودَةٌ عَلَى سُوءِ الْأَدَبِ... وَالنَّفْسُ تَجْرِي بِطَبْعِهَا فِي مَيْدَانِ الْمُخَالَفَةِ) در مقابل این تمایل به بدی ها، بنده از جانب خدا به همراهی با آداب دعوت شده است (وَالْعَبْدُ مَأْمُورٌ بِمُلَازِمَةِ الْأَدَبِ) تا با مجاهده، عنان خواهش های نفسانی را به کف گیرد و نفس خود را از تباهی باز دارد.

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

ملاصدرا، در ردّ سخن کسانی که عشق را از کار های اهل باطل می دانند، چنین می گوید:

«الَّذِينَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ هَذَا الْعَشْقَ مِنْ فِعْلِ الْبَطَالِينَ... لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ (تَعَالَى) لَا يَخْلُقُ شَيْئاً فِي جِبَلَةِ النَّفْسِ إِلَّا لِحِكْمَةٍ وَغَايَةِ عَظِيمَةٍ.»

(1)

«آنان که بر این باورند که این عشق از کار های اهل باطل است... ندانستند

ص: 119

1- همان / ص 175

که خداوند (تعالی) چیزی را در سرشت جان‌ها نمی‌آفریند، مگر برای حکمتی جلیل و غایتی عظیم.»

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

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

خداوند متعال، برای اعمال این محبت و رغبت، نیز اصول و مرزهایی ترسیم کرده‌هم چنان‌که نسبت به افراط در اعمال شهوت - حتی از نوع حلال - بیم داده است که بحث آن در ادامه خواهد آمد. بنابراین به صرف طبیعی بودن رغبت و محبت در نهاد بشر، نمی‌توان به نتایج مورد نظر ملاصدرا رسید.

2 - با اندکی تأمل در مثال هایی - مانند محبت به غلمان و صبیان - که ملاحظه را در تبیین غایات عشق آورده، این پرسش همراه با تعجب پدید می آید که فرق میان رغبت و محبت به خوب رویان (حسان الوجوه) با شهوت نسبت به ایشان چیست؟

هر فرد منصفی با مراجعه به وجدان خویش در می یابد که آن محبت افراطی که ملاحظه را از آن به تعشق تعبیر کرده است، در بسیاری اوقات همراه با لذت بردن و خوش آمدن از چهره زیبای آن محبوب خواهد بود. اگر این التذاد را نتوان مصداق شهوت دانست، پس چه حالتی را باید شهوت نام نهاد؟! چه فرقی است میان این التذاد (که او آن را عشق لطیف نام نهاده و منشأ آن را استحسان شمائل محبوب دانسته است!) با محبتی که مردان به زنان می ورزند و انگیزه نکاح می گردد و بقاء نسل را تضمین می کند؟ (1) و با چه ملاکی، این محبت را محبت انحصاری رایج در میان مردمان با طبع خشک و خوی خشن می داند؟

به عقیده ما ماهیت لذت بردن از چهره نوجوانان نابالغ خوب رو با لذت بردن مردان از روی زیبای زنان تفاوت ندارد. هم چنین ملاکی نمی توان یافت که اولی را مصداق عشق لطیف و روحانی و دومی را عشق حیوانی یا شهوانی بر شمرد.

البته ما نمی گوییم که هر محبت افراطی جنبه شهوانی و حیوانی دارد. بلکه بسیاری محبت ها - مانند محبت مادر به نوزاد خویش - شهوانی نیست. اما تأکید می کنیم بر این که بسیاری از بزرگان عرفان صوفیانه که در این وادی قلم و قدم زده اند و سخن از عشق عقیف رانده اند، در توصیه به عشق، مصداقی را بر شمرده اند که

ص: 121

1- و جای بسی تعجب بیشتر، که خداوند برای التذاد از چهره زیبای غلامان حرمت قائل شده در حالی که نکاح را از سنن رسول خویش معرفی کرده است!

شائبه شهوانی در آن بسیار محتمل - و بلکه قطعی - است. از سیره برخی از آنان

بر می آید که این شائبه در بسیاری اوقات، در صحنه عمل نیز پدیدار گشته است. حتی اگر ما تقسیم کلی عشق به شهوانی و غیر شهوانی را هم بپذیریم، مواردی که آنان برشمرده اند، معمولاً سر انجامی جز گرفتاری در دام شهوت نداشته؛ همان شهوت حرامی که اکیداً از جانب شرع مقدس اسلام - یعنی طریقه عرفان راستین - نهی شده است عبارات زیر را بخوانید و در مورد آن قضاوت کنید:

«و لأجل ذلك، هذا العشق النفساني للشخص الإنساني إذا لم يكن مبدأه إفراط الشهوة الحيوانية - بل استحسان شمائل المعشوق، وجودة تركيبه اعتدال مزاجه و حسن أخلاقه و تناسب حركاته و أفعاله و غنجه و دلالة - معدود من جملة الفضائل.» (1)

«و بدین خاطر، این عشق نفسانی برای شخص انسان، وقتی که سر آغازش افراط شهوت حیوانی نباشد - بلکه نیکو شمردن شمائل معشوق و نیکویی ترکیب و موزون بودن مزاج و حسن اخلاق و تناسب حرکات و افعال و ناز و کرشمه او باشد - از جمله فضیلت ها به شمار می آید.»

گیریم که استحسان اخلاق نیکوی معشوق، از باب میل به امری روحانی و معنوی باشد، اما آیا تناسب حرکات و افعال - و از آن بالا تر «غنج» و «دلالت» یعنی ناز و کرشمه معشوق - را هم می توان سرچشمه عشق لطیف و روحانی دانست؟! این عشق، از نیکو شمردن شمائل معشوق و ترکیب خوش و ناز و کرشمه او سرچشمه

ص: 122

می‌گیرد؛ در عین حال، قرار است که مبدأ آن افراط شهوت حیوانی نباشد! شگفتا که در وصف آن می‌خوانیم:

«هُوَ يُرْفِقُ الْقَلْبَ وَيُذَكِّي الذَّهْنَ وَيُنَبِّهُ النَّفْسَ عَلَى إِدْرَاكِ الْأُمُورِ الشَّرِيفَةِ وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ ، أَمَرَ الْمَشَائِخَ مَرِيدِهِمْ فِي الْإِبْتِدَاءِ بِالْعَشْقِ ، وَقِيلَ :
« الْعَشْقُ الْعَفِيفُ أَوْ فِي سَبَبٍ فِي تَلْطِيفِ النَّفْسِ وَ تَنْوِيرِ الْقَلْبِ . » (1)

«آن (عشق) قلب را نرم می‌کند، ذهن را بر می‌فروزد، جان را بر ادراک امور شریفه بیدار می‌سازد و بدین خاطر مشائخ مریدان شان را در آغاز (کار) به عشق امر می‌کردند و گفته شده است که: «عشق عقیف، وافی ترین سبب در لطیف و نورانی ساختن قلب است.»

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

(... مَنْ عَشِقَ شَيْئاً أَعْمَشَى بَصَرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ ، فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَحِيحَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ ، قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَ أَمَانَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ .) (2)

«... هر کس عاشق چیزی شود، دیده اش را کور و دلش را بیمار سازد. پس با چشمی نایبنا بنگرد و با گوش ناشنوا بشنود، شهوات عقلش را دریده و دنیا قلبش را میرانده است.»

ص: 123

1- اسفار / ج 7 / صص 173 - 174

2- نهج البلاغه / ص 159 / خطبه 109

عشقی که عرفا، عقیف می دانند و مصادیق آن آمد، همان حقیقتی است که دیده را نابینا می کند. می پرسیم: دیده نابینا را با ادراک امور شریفه چه کار؟! عشق، قلب را بیمار می کند نه منور. و قلب بیمار را توان دیدن و شنیدن نیست. آن چه قلب را منور می سازد و رقت مطلوب را در آن جایگزین قساوت می کند، عقل است، نه عشق شهوت آلودی که عقل را پاره می سازد.

بنابر این در پس تعابیر زیرکانه ای مانند آن چه نقل شد، نمی توان توصیه های بزرگان عرفان صوفیانه به مریدان خود را توجیه کرد و ندای «المجاز قنطرة الحقيقة» سر داد. بسا کسانی که با همان نگاه شهوت آلودی که - به گفته آقایان - مقدمه «استحسان شمائل محبوب» می شود، هدف تیر مسموم شیطان قرار گرفته اند، از آن پل مجاز به ورطه هلاکت افتاده و آرزوی رسیدن به حقیقت را به گور برده اند. مگر چنین نیست که:

(التَّظْرَةُ بَعْدَ النَّظْرَةِ تَزْرَعُ فِي الْقَلْبِ الشَّهْوَةَ وَ كَفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةً.) (1)

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

همین گاه تیری از تیر های مسموم شیطان است:

(النَّظْرُ سَهُمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ. وَ كَمْ مِنْ نَظْرَةٍ أَوْرَثَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً.) (2)

«آن گاه (گناه)، تیری از تیر های زهر آلود شیطان است. و چه بسا نگاهی که

ص: 124

1- الفقیه / 4 / ص 18 / ح 4970. امام صادق علیه السلام

2- کافی ج 5 ص 59 / ح 12 امام صادق علیه السلام

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

«باید گفت: بنابر این جای بسی شگفت است از شارع مقدس اسلام، که با اهمّی که در دعوت و سوق مردم به سوی خدا داشته، چگونه این پل و قنطره خدایی، (یعنی عشق ورزی به حسان الوجوه) را که مطلوب همه نفوس - و یا اقلّاً به گفته بعضی: مطلوب نفوس ظریفه و لطیفه و امری آسان - است فراموش کرده و پشت سر انداخته است، و هرگز مردم را از این راه به سوی خدا سوق نداده است. گویا عرفا و اولیای صوفیه، از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه دین علیهم السلام به راه های خدایی و مصالح و حکم واقعی دانا تر و در هدایت مردم دل سوز تر بوده اند.» (1)

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

3 - گر چه قلم را از غور در این وادی آزم است، لیک چون بازار این عشق امروزه هم گرم است، بنابر وظیفه حقّ گویی، مواردی از سیره صوفیان را از کتاب یکی از محققان در این طریق نقل می کنیم تا مقصود واقعی آنان از عشق، روشن شود.

«صوفیان به زن و آمیزش جنسی و نظر به امرد (النظر الی الامرد) جنبه ای قداست آمیز بخشیدند. و کوشیدند تا به یار مندی عشق انسانی و زن و شاهد ساده به خدا تقرّب جویند، چون خدا دوستی و خدا پرستی و فناء

ص: 125

1- عارف و صوفی چه می گویند؟ / ص 55 (اثر مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی)

فی اللہ را تنها بدین وسیله ممکن می دانستند و برای نیل به حالت وجد و سکر، چهره های زیبای نو سالکان را در صف اول حلقه می نشانند.

از میان صوفیان، صوفیان جمال پرست با کمال بی پروایی جمال پرستی می کردند و در بازارها می گشتند و پسران امرد پیدا می نمودند و به ایشان تعشّق می ورزیدند و در سماع با شاهدان می رقصیدند (1) و کمال روحانی سالک را در مشاهده زیبایی های صنع می دانستند که:

جان طفل ره است و شاهدهی دایه اوست *** شاهد بازی همیشه سرمایه اوست

این صورت زیبا که تو اش می بینی *** آن شاهد نیست لیکن این سایه اوست

«اوحد الدین ابی الفخر کرمانی» در عشق بازی و شاهد بازی دست همه را از پشت بسته بود. می پنداشت عشق مجازی صوری، منهای عشق حقیقی الهی است. (2) و در عشق شاهدان بی خودی و بی قیدی نشان می داد و می گفت:

شاهد بازم هر آن که انکار کنند *** چون در نگری روز و شب این کار کنند

آن زهره ندارند که انکار کنند *** آن ها که بینی همه شاهد بازند

ص: 126

1- مناقب ص 39، مقدمه مصحح.

2- لمعات، به سعی دکتر جواد نور بخش، ص 50 و 51

زان می نگرم به چشم سر در صورت *** کز عالم معناست اثر در صورت

این عالم صورت است و ما در صوریم *** معنی نتوان دید مگر در صورت (1)

و ظاهراً بدین سبب، بعضی از هم عصرانش او را «اباحتی و مبتدع» می خوانده اند.

می گوید:

قومی که اباحتی به من بندند *** بر ریش و سبال خویشان می خندند

معروف و جنید و شبلی از زنده شوند *** و الله که اباحت مرا پسندند

«جامی از رساله اقبالیه تألیف «شیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی» نقل می کند (2) که شیخ «شهاب الدین سهروردی» او را مبتدع خوانده و پیش خود نگذاشته بود.» (3)

بر این اساس در مطلب ذیل با دقت تأمل می کنیم:

«تفصیل مقام این که عشق انسانی به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم می شود. عشق حقیقی، محبت خدا و صفات و افعال او است، از این جهت

ص: 127

1- مناقب، ص 40 و 41 مقدمه مصحح

2- نقحات الانس، ص 589 شرح حال اوحد الدین

3- جستجو در عرفان اسلامی، ص 211 - 213

که افعال او ست. عشق مجازی خود بر دو قسم است: نفسانی و حیوانی؛ مبدأ عشق نفسانی، مشاکلتِ جوهری نفس عاشق و معشوق است و بیشتر خوشامد او از شمائل معشوق است، زیرا که آن آثار، در نفس او صادر می شود.

اما مبدأ عشق حیوانی شهوت بدنی و طلب لذت حیوانی است و بیشتر خوشامد عاشق از ظاهر معشوق و رنگ او و شکل اعضاء او است، زیرا این ها اموری بدنی هستند. عشق نوع اول را، لطافت نفس و صفای آن اقتضاء می کند، و عشق نوع دوم را نفس اماره، که بیشتر اوقات، همراه با فجور و حرص بر آن است.» (1)

از صاحب عبارات اخیر باید پرسید: خوش آمدنِ نفس از ناز و کرشمه معشوق و تناسب اعضاء او را که در سخنان پیشین خود بدان اشاره کردند، چگونه می توان از دایره عشق حیوانی بیرون راند و در حوزه عشق نفسانی گنجانند تا بتوان به مدحش پرداخت؟

بنابر این استحسان شمائل معشوق و خوش آمدن از ناز و کرشمه او که در طبع لطیف هر عاشقی هست، دلیل مناسبی برای مطلوبیت ذاتی این گونه امور نیست. بر همه این مطالب این حقیقت را هم بیفزایید که هر آن چه انسانی است،

ص: 128

1- اسفار / ج 7 / ص 174 «تَفْصِيلُ الْمَقَامِ أَنَّ الْعَشْقَ الْإِنْسَانِيَّ يَنْقَسِمُ إِلَى حَقِيقِيٍّ وَ مُجَازِيٍّ وَ الْعَشْقَ الْحَقِيقِيَّ هُوَ مَحَبَّةُ اللَّهِ وَ صِدْقَاتِهِ وَ أَفْعَالِهِ مِنْ حَيْثُ هِيَ أَفْعَالُهُ وَ الْمَجَازِيَّ يَنْقَسِمُ إِلَى نَفْسَانِيٍّ وَ إِلَى حَيَوَانِيٍّ ، وَ النَّفْسَانِيَّ هُوَ الَّذِي يَكُونُ مَبْدَأَهُ مُشَاكَلَةَ نَفْسِ الْعَاشِقِ الْمَعشُوقِ فِي الْجَوْهَرِ ، وَ يَكُونُ أَكْثَرَ إِعْجَابِهِ بِشَمَائِلِ الْمَعشُوقِ ، لِأَنَّهَا آثَارٌ صَادِرَةٌ عَنْ نَفْسِهِ ، وَ الْحَيَوَانِيَّ هُوَ الَّذِي يَكُونُ مَبْدَأَهُ هَوَاؤُهُ بَدْنِيَّةً وَ طَلَبُ لَذَّةٍ بَهِيمِيَّةً وَ يَكُونُ أَكْثَرَ إِعْجَابِ الْعَاشِقِ بِظَاهِرِ الْمَعشُوقِ وَ لَوْنِهِ وَ أَشْكَالِ أَعْضَائِهِ لِأَنَّهَا أُمُورٌ بَدْنِيَّةٌ . وَ الْأَوَّلُ مِمَّا يَمْتَنِّصِيهِ لَطَافَةُ النَّفْسِ وَ صَفَائِهَا وَ الثَّانِي مِمَّا يَمْتَنِّصِيهِ الْأَمَّارَةُ ، وَ يَكُونُ فِي الْأَكْثَرِ مَقَارِنًا لِلْفُجُورِ وَ الْحَرِصِ عَلَيْهِ.

قابل تقدیس نیست. چرا که در بیان مذکور، این امر مسلم فرض شده که عشق، جنبه ای انسانی دارد که برتر از وجهه حیوانی آن است. ما ریشه این پیش فرض را بر می کنیم که: چه دلیلی وجود دارد بر این که هر آن چه در انسان است و در حیوان نیست، مقدس باشد؟ حب جاه و مقام و ریاست طلبی - که در حیوان نیست، اما در انسان وجود دارد - منشأ جنایت های بسیار می شود و حتی از شهوات حیوانی هم نکوهیده تر است. پس معادل های بین انسانی بودن و خوب بودن برقرار نیست.

4 - مصادیق بر شمرده شده برای «عشق عقیف» (نفسانی را به هیچ وجه و با هیچ گونه تأویلی نمی توان غیر از «شهوت جنسی حیوانی») دانست. برای تأکید این مطلب، نظر تان را به عبارات پایانی ملاصدرا در بحث عشق جلب می کنیم این جملات در توضیح وصال به اصطلاح عارفانه و در مقام توجیه مراتب تمنای اتحاد عاشق با معشوق بیان شده است:

«إِنَّ الْعَاشِقَ إِذَا اتَّقَى لَهُ مَا كَانَتْ غَايَةَ مَتَمَّنَاهُ ، وَ هُوَ الدُّنُوُّ مِنْ مَعْشُوقِهِ وَ الْحُضُورِ فِي مَجْلِسٍ صَدَّ حُبَّتُهُ مَعَهُ ، فَإِذَا حَصَلَ لَهُ هَذَا الْمَتَمَّنَى يُدْعَى فَوْقَ ذَلِكَ ، وَ هُوَ تَمَنَّى الْخُلُوةِ وَ الْمُجَالَسَةِ مَعَهُ مِنْ غَيْرِ حُضُورِ أَحَدٍ فَإِذَا سَهَلَ ذَلِكَ وَ حَلَّى الْمَجْلِسُ عَنِ الْأَغْيَارِ تَمَنَّى الْمُعَانَقَةَ وَ التَّقْبُلَ ، فَإِنْ تَيْسَّرَ ذَلِكَ تَمَنَّى الدُّخُولَ فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ وَ الْإِلْتِرَامَ بِجَمِيعِ الْجَوَارِحِ أَكْثَرَ مَا يَنْبَغِي.» (1)

باز هم این پرسش را با خود مطرح سازید و جواب آن را بیابید که اگر اوج شهوت جنسی حیوانی را بخواهیم توصیف کنیم، آیا جز تعبیر فوق را می توانیم به کار ببریم؟ آیا ملاصدرا این مرتبه از فنای عاشق در معشوق را هم عشق عقیف انسانی

ص: 129

می‌نامد؟ اگر این هم عقیف است، پس غیر عقیف آن کدام است؟ پس بدانیم که در لسان عشق جویانِ عارف نما قصّه به استحسان شمائل معشوق ختم نمی‌گردد. نمونه دیگری را از سیره فحل عرفان بشری! ابن عربی بشنوید تا باور تان بر مطلب مذکور تقویت گردد.

در یکی از کتاب‌های شرح حال «ابن عربی» که در این روزگار منتشر گشته و تمجید و تحسین این شخصیت بر تمام آن سایه افکنده است، نویسنده در توصیف حالات و مراحل سلوک وی، وقتی به حالات او در مکه و آشنایی اش با «شیخ مکین الدّین» می‌رسد، چنین می‌گوید:

«حالات زاهدانه و عابدانه شیخ مکین الدّین ابو شجاع زاهر الاصفهانی در او بسیار مؤثر بود. اما چندی که در بلد امین بود، با دیدن دختر استادش شیخ مکین که در مکه ساکن بود در او حالتی عجیب و تازه نمایان شد. عشقی پاک که از دیدار حُسن و جمال پدیدار شده بود. دختری بس زیبا و خوش سخن که خاطره آن ایام نه تنها اسباب سرودن منظومه ای عاشقانه به نام ترجمان الاشواق شد، که این خاطره تا واپسین لحظات عمر در او تأثیر گذار بود.

پدیداری عشقی این گونه که از حُسن و جمال که منشأ عشق است می‌جوشد، مسلّم است که فراموش ناشدنی است. بدین ترتیب در کنار عشق الهی که در ذات هر موجود است، می‌توان عشقی انسانی و زمینی را تجربه کرد. اما بی شهوت و بدون خیال منفی، یعنی عشقی پاک و

می پرسیم: آیا می توان عشق زمینی بدون شهوت و خیال منفی داشت و آن را عشق پاک نامید؟ در این مورد، بحث خواهیم کرد. جالب آن که نویسنده به نقل از کتاب «محبی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی»، «کمالات اخلاقی» را همسایه «زیبایی های جسمانی» آن دختر قرار می دهد که شیفتگی ابن عربی را موجب شده است:

«شیخ مکین الدین را دختری بوده، زیبا و پارسا و دانا موسوم به «نظام» و ملقب به «عین الشمس و البهاء» که در تقوا و پارسایی، خصایل پسندیده رفتار سنجیده و کمالات اخلاقی و زیبایی های جسمانی، فریده عصر و یتیمه دهر و یگانه روزگارش بوده است.

دیدار این دختر در ابن عربی اثری فوق العاده بخشیده و او را مجذوب و شیفته خود گردانیده و الهام بخش اشعار عاشقانه و تغزلات عارفانه وی و بالاخره موجب به وجود آمدن کتاب قابل تحسین «ترجمان الاشواق» گردیده است.» (2)

پیشتر درباره هم جواری فضائل اخلاقی با زیبایی های جسمانی که در کلام ملاصدرا دیدیم، سخن گفتیم و شائبه موجود در این تعبیر را نمایانندیم که نیازی به تکرار آن نیست. نویسنده کتاب «ابن عربی» در ادامه از قول خود او در مقدمه ترجمان الاشواق این عشق به «اصطلاح عفیف» را توصیف می کند که بخش هایی از آن را می خوانید:

ص: 131

1- ابن عربی / ص 92

2- همان / ص 92 - 93

«و برای این استاد که خداوند از وی خشنود باد، دختری بود دوشیزه، لطیف پوست، لاغر شکم، باریک اندام که نگاه را در بند می کرد و محفل و محفلیان را زینت می بخشید و نگرنده را دچار حیرت می کرد... گوشه چشمش فریبا و اندامش نازک و زیبا بود... اگر روان های ناتوان و بیمار و بد اندیش و بد سگال نبود (1) همانا من در شرح زیبایی خلق و خُلق وی - که چون باغ شاداب می نماید - داد سخن می دادم... شهر مکه به وسیله او روشنایی یافته و باغ ها به واسطه مجاورتش شکوفا گشته اند...» (2)

نویسنده کتاب «ابن عربی» ترجمه سخن ابن عربی در سطور فوق را عیناً از کتاب «محبی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی» نقل می کند اما هرگز از نظر منصفانه نویسنده محقق آن کتاب، ذکری به میان نمی آورد که نوشته است:

«او به این ترتیب برای اشعار خود در کتاب ترجمان الاشواق، معانی بسیار دقیق و عمیق عرفانی قائل می شود و تأکید می کند که این معانی را در ورای پرده نظمی که در ستایش دختر مکین الدین نظام که دوشیزه فرزانه، در یگانه، افسانه گران مایه، بزرگ و پیشوای حرمین است سروده ایم، پنهان داشته ایم. اما با این همه بعید است که منظور نظرش در حال سرودن این اشعار عاشقانه، معانی عرفانی مذکور باشد، بلکه آن چه به نظر قریب می نماید، این است که منظور اصلی وی در مقام نظم این

ص: 132

1- گویا در نظر ابن عربی، آنان که این شیوه عشق ورزی را خلاف حجت قطعی عقل و شرع می یابند، روان هایی ناتوان و بیمار و بد اندیش و بد سگال دارند!!

2- همان / ص 93 - 94. به نقل از ترجمان الاشواق / ص 7 - 9.

ایات، ستایش زیبایی های معنوی و بدنی نظام بوده و بعداً آن ها را به معانی عرفانی فوق تأویل کرده است.» (1)

در عوض، به دلیل سرسپردگی و دل دادگی به شیخ خود، به ابن عربی، مطالبی غریب و شگفت آور ابراز می دارد:

«به هر جهت این تجربه معنوی که از شخصی مادی به آدمی منتقل می شود، تا دل صاف و نفس مغلوب نباشد، حاصل نمی آید. کسی از این کلمات دل نشین، بوی نفس و شهوت و شیطان را نمی یابد. آن چه ذوق پاک و عشق عقیف است. ترسیم زیبایی است بی لذت جسمانی. حظ بصر است از اصل جمال، نه از جنس مخالف!» (2)

«علامت تعجب» در پایان نقل فوق، از مؤلف همان کتاب است. ایشان ادعا می کند که رد پای از نفس و شهوت و شیطان در آن تعبیر دل نشین نیست و ابن عربی فقط «زیبایی جسمانی» را توصیف کرده بی آن که لذت جسمانی برده باشد. اما خود، از این ادعا به شگفت می آید! از ایشان می پرسیم که «حظ بصر از اصل جمال به جای لذت از جنس مخالف» چه معنایی دارد و با لذت جسمانی چه تفاوتی دارد؟! جوانی که در اوج غلیان شهوت گرفتار چشم خمار و اندام لطیف جنس مخالف است، چگونه می تواند دم از عشق الهی و آسمانی بزند و خود را مبرا از عشق پلید حیوانی بخواند؟!

اما همان نویسنده، بی هیچ آزمی، قصه مشابهی از ابن عربی و یک دختر رومی

ص: 133

1- محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی / ص 64 - 65

2- ابن عربی / ص 95

را نقل می کند و باز هم ادعا های بی دلیل و تعجب انگیز خود را تکرار می کند:

«به هر جهت، وجود تجربه های عشقی - چه در حوزه معنوی و چه جسمانی و زمینی - بدون دخالت نفس و هوا های نفس، مدد کار سلوک ابن عربی بوده است. و ای بسا برخی از لطافت های درونی او، بازتاب همین عشق هایی بوده که وی هر چندی بدان گرفتار می آمده و خوب رویان ایمانی را که هر لحظه در تهذیب و تربیت و تعلیم وی می کوشیده اند، زیارت می کرده است. این عشق ها که حالات او را دگرگون می کرده و در او صیقل و صفا ایجاد می ساخته، در عین حال معرفتی خاص که از عشق پاک می جوشد نیز به وی منتقل می کرده است. و ای بسا همین مقولات، اسباب مکاشفات بیش تر و دیدن وقایع، رؤیا ها و مبشّراتِ تکان دهنده را برای وی ایجاد می نموده است.» (1)

با توجه به آن چه تاکنون گفته شد، عشق جسمانی و زمینی بدون دخالت نفس و هوا های آن هرگز قابل فرض نیست. شرع به شدت ما را از آن باز داشته است تا چه رسد به این که مددکار سلوک سالک شود. این عشق ها حالات انسان را دگرگون می سازد؛ اما - برخلاف مدّعی مذکور - قلب را صیقل و صفا نمی دهد و به جهت ناپاک بودن، مانعی برای معرفت سالک محسوب می شود. به همین دلیل این عشق های حیوانی حجابی در راه تحقّق مکاشفات صحیح است و اعتماد انسان را به آن ها سلب می کند. آری، مخالفت با آن همه هشدار های شرع و عقل نتیجه ای جز این ندارد. به این ترتیب، مسلک عشق صوفیانه طریقی بسیار خطرناک و پر آفت

ص: 134

آیا عشق قابل توصیه است؟

ادّعی هوا داران عشق صوفیانه را از زوایای گوناگون به نقد کشیدیم. حال، با صرف نظر از عشق باطل مذکور، از جنبه ای دیگر این سؤال را مطرح می سازیم که آیا اساساً عشق به معنای محبت شدید، امری قابل توصیه است یا خیر؟

عرفا گفته اند: عاشق با معشوق به اتحاد می رسد و هر چه عشق خالص تر، اتحاد قوی تر، عشق دل انسان را یک دله می کند، او را از غیر معشوق می بُرد و فکر و ذکر او را گرد یک کانون، متمرکز می سازد. لذا صوفیان عشق مجازی را تمرینی برای رسیدن سالک به وحدت مطلوب خود، یا تجربه ای از وحدت و توحید کامل مقصود، در مقیاسی کوچک تر می دانند. و اگر عشق را مدح و تجویز می کنند، به خاطر اثر کیمیا صفتی است که دارد.

در این جا پرسشی مطرح می شود: بر فرض بپذیریم که عشق چنین خاصیتی دارد و واقعاً می تواند انسان را از خود بی خود کند و او را در یک نقطه متمرکز سازد؛ آیا می توانیم آن را به خاطر داشتن این ویژگی توصیه کنیم؟ آیا هر چیزی که چنین خاصیتی دارد قابل تجویز است؟ ممکن است مسکرات و مواد مخدر هم چنین اثری دارا باشند. ولی آیا قابل توصیه اند؟!

نکته مهم این است که اصل محبت و عشق غیر اختیاری است، ولی پروراندن و دمیدن در شعله آن به اختیار انسان است. سؤال این است که آیا محبت شدید - به نحوی که چشم و گوش را ببندد - به خودی خود پسندیده است یا نکوهیده؟

قاعده کلی و مسلم این است که در محبت شدید، باب عقل و فهم بسته

می شود. در چنین وضعیتی همیشه احتمال خطا وجود دارد و لزوماً دستیابی به واقع رخ نمی دهد. حجت بر ما، عقل است که هرگز نباید از آن فاصله بگیریم. عقل حجت همیشگی خداست و اگر عشق و محبتی با عقل سازگار نبود، دور آن عشق را باید خط کشید. ما در همه کار های مان - از جمله: محبت ورزیدن ها و دامن زدن به این محبت ها - باید بر طبق حجت های شرعی و عقلی حرکت کنیم. فرض کنید عشق به یک معشوقه در کسی پدید آید. بدیهی است که پیگیری آن، مشروع نیست و لذا شخص باید به محض ورود فکر آن در ذهن یا بر افروختن شعله اولیه آن در دل با آن فکر و جذبه قلبی مبارزه کند و خود را از آن ها خلاص کند.

ما همیشه مکلف به عقل و شرع و اقتضائات آن دو هستیم. حتی در مواردی که محبت مشروع و معقولی مطرح باشد مانند محبت به اهل بیت علیهم السلام. ممکن است این محبت ها شعله ور شود و انسان را از خود بی خود کند. درست است که در این گونه موارد، محبوب شایسته محبوبیت است؛ ولی نکته مهم در این جاست که وقتی انسان در مسیر حب شدید و از خود بیخود شدن می افتد، معلوم نیست سر انجام برای او دستیابی به هدف واقعی رخ دهد. هر گونه انحرافی در این مسیر، محتمل است. لذا رسیدن به چنان حالتی را نمی توان مطلوب دانست و برای آن برنامه ریزی کرد.

به بیان دیگر، در این جا باید میان دو مقام تفکیک کرد: مقام اول، حصول غیر اختیاری این حالت است، یعنی به طور طبیعی و خود بخود، انسان در مسیری بیفتد که از فرط محبت، اختیار از کف بدهد. در مورد حب اهل بیت علیهم السلام برای مصون ماندن از خطراتی که در حالت مذکور احتمال می رود، تنها به دست گیری و عنایت خود آن حضرات باید امید داشت؛ در این مقام فعلاً بحثی نداریم. اما مقام

دوم که در این جا مورد بحث است، این که خود انسان پای در مسیری قرار دهد که منجر به چنان حالاتی گردد. در این مقام است که می‌گوییم: تلاش برای رسیدن به آن حالات، قابل توصیه نیست. هم چنین ایجاد حرارت و هیجانی که غفلت از وظائف و مسؤولیت‌ها را در پی داشته باشد، ناپسند است.

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

ما تأثیر احساسات را در برانگیختن انسان‌ها به کارهای خیر خدا پسندانه انکار نمی‌کنیم، آن‌چه در این جا نفی می‌کنیم، حدهٔ افراطی این قضیه است. یعنی حالتی که انسان، دیگر از فهم در پرتو نور عقل خارج شود. هدف از عزاداری‌ها، ابراز محبت و ارادت به آستان مقدس اهل البیت است، نه این که اختیار از کف دهیم و از خود بیخود شویم. ملاک‌ها را نباید گم کرد. سر و صدای بیشتر به تنهایی دلیل بر معرفت و محبت بیشتر نیست.

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

اشاره

بیشتر روایتی از امیر المؤمنین علیه السلام آوردیم که به صراحت در مذمت عشق بیان شده است. در این جا روایاتی دیگر را بررسی می کنیم که مشتقات لفظ عشق در آن ها به کار رفته است. (1)

حدیث اول

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند:

(أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ، فَعَانَقَهَا وَ أَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ، وَ بَاشَدَ رِهَا بِجَسَدِهِ، وَ تَفَرَّغَ لَهَا فَهُوَ لَا يُبَالِي عَلَى مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى عُسْرِ أُمَّ يُسْرِ. (2)

(برترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد، پس آن را در آغوش

ص: 138

1- توجه کنید که در این قسمت، روایات شیعی مستند ملاک و معیارند؛ نه آن چه صرفاً در منابع اهل سنت آمده و در کتب دیگری چون اسفار اربعه و مثنوی مولوی از آن استفاده شده است. این قبیل احادیث از نظر ما معتبر نمی باشند و نوبت به بررسی متن آن ها نمی رسد. برای آگاهی بیشتر از این احادیث، می توانید به کتاب «میزان الحکمة»، ج 6، ص 330 مراجعه کنید. در آن کتاب که مجموعه ای موضوعی از احادیث می باشد، تعدادی از اخبار منقول در موضوع «عشق» فقط از منابع اهل سنت است که در آن ها «عشق» مورد مدح قرار گرفته است. بطور کلی در نقل حدیث از کتاب «میزان الحکمة» همواره باید به دو نکته داشت: اولاً- آن کتاب یک منبع دست اول حدیثی نیست. ثانیاً: احادیث شیعه و سنی یک جا در آن گرد آمده است. جالب آن که بدانید صدر المتألهین هم که خود از ضوابط نقل حدیث آگاه بوده، در برشمردن سخنانی در باب عشق چنین می نویسد: «من عشق و عفو و کتم و مات مات شهیداً». (اسفار اربعه / ج 7 / ص 174) یعنی با کلمه «قیل» (گفته شده) ابراز می دارد که این خبر از اعتبار چندانی برخوردار نیست. (مشابه آن در میزان الحکمه / ج 4 / ص 331 به نقل از کنز العمال آمده است).

2- کافی ج 2 ص 3 / 3

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

ظرافت کاربرد عشق در این حدیث، در آن است که عشق نه به شخصی از انسان ها یا حتی خداوند، بلکه به عبادت تعلق گرفته است. عبادت، یعنی عملی که برخاسته از عقل و فهم و همراه با فقه باشد، وگرنه عبادت نیست. روح عبادت به این است که قصد قربت در آن باشد و از سر تقه به طاعت خدا پرداخته شود. بنابر این با تعلق عشق به عبادت، جنبه مذموم آن - یعنی خروج از حکومت عقل - منتفی است. آری، کسی که به عبادت و ذکر خداوند خوبگیرد؛ آن را دوست می دارد و از آن لذت می برد. مثلاً برای رسیدن وقت نماز لحظه شماری می کند و این عشق نسبت به عبادت، در عین حضور عقل یک امر پسندیده است.

حدیث دوم

از امیر المؤمنین علیه السلام درباره سرزمین مقدس کربلا روایت شده است:

(مناخُ رِکَابٍ وَ مَصَارِعُ عُشَّاقٍ). (1)

و البته قابل ذکر است که این عبارت با این نقل در جلد 41 بحار الانوار به نقل از خرائج آمده است؛ در حالی که در نسخه تصحیح شده از خرائج، کلمه «عشاق» به چشم نمی خورد. (2) هم چنین در کتب تهذیب، وسائل الشیعه، کامل الزیارات و نیز در جلد 98 بحار الانوار این حکایت چنین نقل شده که امیر المؤمنین علیه السلام وقتی از

ص: 139

1- بحار الانوار / ج 41 / ص 295

2- خرائج / ج 1 ص 183

سرزمین کربلا می گذشتند، سوار بر مرکب، طوافی بر قربان گاه آن شهیدان آینده انجام دادند و فرمودند:

(مَنَاخُ رِكَابٍ وَ مَصَارِعُ شُهَدَاءَ لَا يَسْبِقُهُمْ مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ وَلَا يَلْحَقُهُمْ مَنْ كَانَ بَعْدَهُمْ.) (1)

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

بنابر این، آن چه در جلد 41 چاپ حروفی بحار الانوار آمده، در مقابل نقل دیگر کتب، ضعیف می نماید. به فرض وجود چنین نقلی که کلمه عشاق در آن به کار رفته باشد، باید گفت:

در این بیان، متعلقی برای عشق ذکر نشده است. لذا می توانیم جنبه مثبت یاد شده را قائل شویم و آن شهداء را عاشقان «عبادت» بدانیم. چه عبادتی برتر از یاری حجت عصر، نصرت دین و کشته شدن در رکاب سید الشهداء علیه السلام؟

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

(قُلُوبٌ خَلَّتْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ، فَأَذَاقَهَا اللَّهُ حُبَّ غَيْرِهِ.) (2)

ص: 140

1- تهذیب ج 6/ص 72، وسائل الشیعة / ج 14 / ص 516، کامل الزیارات / ص 270، بحار الانوار / ج 98 / ص 116 / ح 42

2- علل الشرائع / ج 1 / ص 140

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

بنابر این کسی که در فضای فرهنگی معارف اهل‌البیت تنفس می‌کند، در قاموس خویش، باب چندان وسیعی برای مدخل «عشق» نمی‌گشاید، بر کاربرد لفظ (عشق) آن چنان اصرار نمی‌ورزد و توجه دارد که آن چه در دین مطلوب است، «حبّ» خداوند و حبّ کسی است که نزد خدا محبوب است. این حبّ در عین حضور عقل است و در آینده خواهیم دید که از جنود عقل نیز هست. بنابر این نحوه این محبّت و چگونگی اعمال و ابراز آن، همه و همه باید در پرتو روشن‌گری عقل باشد و به امضای شرع نیز برسد.

2-2- حجاب غضب

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

(رَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ. (1))

«نابودی عقل در میانه انگیزه‌های شهوت و غضب است.»

دیگر آن است که غضب، مایه فساد عقل است:

(الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْأَلْبَابَ وَيُبْعِدُ عَنِ الصَّوَابِ. (2))

«غضب، لُبّ‌ها را تباہ می‌کند و از صواب (راه صحیح) دور می‌سازد.»

الباب (جمع لُبّ) به معنی عقول است. طریحی می‌نویسد:

ص: 141

1- مستدرک الوسائل / ج 11 / ص 211

2- غرر الحکم / ح 862

«(در) کلام خدای تعالی: (إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ)، اولوالالباب یعنی صاحبان عقل‌ها. مفرد «الباب»، «لَبَّ» به تشدید باء به معنی عقل است از این جهت عقل را لَبَّ نامیده‌اند که عقل، حقیقت و خود انسان است. (1) و غیر آن، گویی پوستی بیش نیست.»

تأثیر غضب تا بدان جا است که امام صادق علیه السلام آن را از دلیرترین لشکریان شیطان دانسته‌اند:

(لَيْسَ لِإِبْلِيسَ جُنْدٌ أَشَدَّ مِنَ النَّسَاءِ وَالْغَضَبِ). (2)

«ابلیس، لشکری شدیدتر از نساء و غضب ندارد.»

روشن است که غضب از لشکریان شیطان است و در صورتی که شدت پیدا کند، انسان را از تحت حاکمیت حجت خداوند رحمان خارج می‌کند. اما «نساء» در این حدیث، یک جنبه آن ناظر به شهوت جنسی است که توسط زنان برای مردان آراسته می‌شود (3) و شهوت جنسی از قوی‌ترین شهوات است.

ص: 142

1- در معنای لغوی لب گفته‌اند: لَبَّ كُلِّ شَيْءٍ مِنَ الثَّمَارِ: داخله الذی يُطْرَحُ خارجه، نحو لَبِّ الْجُوزِ وَاللُّوزِ. (لسان العرب / ج 1 / ص 729) به طور خلاصه: لَبَّ یعنی مغز میوه، در برابر پوست آن.

2- تحف العقول / ص 363

3- چنان که در آیه 14 از سوره آل عمران آمده است: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النَّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ، ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ). برای مردم دوست داشتن شهوات اعم از (دوست داشتن) زنان پسران و مال زیاد - از طلا و نقره و اسبان نشان دار و چهار پایان و کشت زار - آراسته شده است این‌ها کالای زندگی دنیا است. و خداست که بازگشت نیک نزد او است. ذیل همین آیه رجوع شود به حدیث امام صادق علیه السلام در وسائل الشیعه / ج 14 / ص 10 / ح 8 البتّه جنبه‌های دیگری هم در مورد «نساء» می‌تواند مطرح باشد که بحث درباره آن‌ها به جای خودش موکول است.

البته گفتیم که شهوت، مصادیق دیگری چون حبّ جاه و مقام و ریاست هم دارد. برای آن که بدانیم تیغ کدام شهوت برنده تر است، بهترین معیار آن است که بنگریم آدمی حاضر به فدا کردن کدام شهوت برای رسیدن به شهوت دیگر است؟ گاه انسانی حاضر به ترک خوردنی برای رسیدن به شهوت جنسی می شود و گاه از هر دو، برای نیل به جاه و ریاست دست می شوید. به نظر می رسد در میان شهوات حیوانی، شهوت جنسی بیشترین جاذبه را برای انسان دارد.

به بحث غضب باز گردیم آدمی به هنگام غضب شدید می یابد که تحت حکومت عقل نیست، لذا تصمیم ها و اقدام هایش عاقلانه نیست. البته توجه داریم که حصول اصل غضب - مانند نقطه مقابلش، رضا - به اختیار انسان نیست (1) اما او در فراهم آوردن برخی مقدماتی که منتهی به این حالت می شود، مختار است. لذا در درجه اول باید از این زمینه های اختیاری پرهیزد و بستر رویش غضب را هموار نسازد. اما اگر غضب پدید آمد، هر چه بیشتر شدت یابد، بهره مندی از عقل کم تر می گردد. لذا در مراحل اولیه تکوّن غضب، باید در پرتو بهره باقی مانده از عقل، کاری کرد که غضب فرو کش کند. در مجموعه اخلاقی ورام بن ابي فراس - جدّ سیّد بن طاووس - (رحمة الله علیهما) از امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

(وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا مِنْ عَدُوٍّ أَعْدَى عَلَيَّ الْإِنْسَانِ مِنَ الْغَضَبِ وَالشَّهْوَةِ.)

(قسم به آن (خدایی) که جانم به دست اوست هیچ دشمنی دشمن تر از:

ص: 143

1- (سَيِّئَةٌ أَشَدُّ يَأْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ : الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنُّؤْمُ وَالْيَقَظَةُ) (خصال / ج 1 / 325 ح 13) شش چیز است که برای بندگان در آن صنعی نیست: معرفت و جهل و رضا و غضب و خواب و بیداری.

تعبیر حضرت امیر المؤمنین علیه السلام، سزاوار تأمل بسیار است. به خدای جان آفرین قسم یاد می کنند و غضب و شهوت را دشمن ترین دشمن های انسان می شناسانند. سپس در مقام توصیه، انسان را به مقابله با این دشمنان سر سخت فرا می خوانند:

(فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَاغْلِبْهُمَا وَاكْظِمْنَهُمَا) (1)

«آن دورا فرو کوبید و بر آن دو چیره گردید و فرو برید شان.»

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

(مَنْ لَمْ يَمْلِكْ غَضَبَهُ لَمْ يَمْلِكْ عَقْلَهُ) (2)

«کسی که مالک غضبش نباشد مالک عقلش نیست.»

در توضیح روایت مشابهی درباره شهوت توضیح دادیم که اصل غضب، اختیاری نیست. پس مالک نبودن آن، یعنی این که انسان در وهله اول، از مقدماتی که منتهی به غضب می شود، پرهیز نکند. یا در مرتبه بعد در صورت پیدایش غضب، به هر علتی، بر آتش آن بدمد و سعی در فرون شانیدن آن نکند. در این صورت مالکیت عقل از او سلب می شود؛ همان مالکیتی که به معنای استصانه از نور عقل است.

انسان در حالت عادی پاره ای از امور را قبیح می یابد و از آن ها کناره می گیرد. اما

ص: 144

1- مجموعه ورام/ ج 2 / ص 115

2- کافی ج 2 / ص 305 / ح 13 از امام صادق علیه السلام

به هنگام غلبه حجاب های عقل مانند غضب و شهوت - بسته به شدت آن ها - بهره مندی از نور عقل، کم و کم تر می گردد، تا جایی که بهره انسان اسیر حجاب ها از عقل، به صفر می گراید. نتیجه آن که عاقل - با شناختی که از خود دارد - همواره از خشم دشمنانی که در کمین عقل او نشسته اند، می هراسد و هرگز خود را از کین آن ها در امان نمی بیند.

در پایان به توصیه هایی دیگر از امیر المؤمنین علیه السلام در برخورد با غضب اشاره می کنیم:

(إِمْلِكْ حَمِيَّةَ نَفْسِكَ وَ سَوْرَةَ غَضِّ بَيْتِكَ وَ سَطْوَةَ يَدِكَ وَ غَرْبَ لِسَانِكَ. وَ احْتَرِشْ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ بِتَأْخِيرِ الْبَادِرَةِ وَ كَفِّ السَّطْوَةِ، حَتَّى يَسْكُنَ غَضَبُكَ وَ يَتُوبَ إِلَيْكَ عَقْلُكَ.) (1)

«حمیت (غیرت و تکبر) نفست و بیداد گری غضبت و چیرگی دستت و تندى زبانت را مالک باش. و درباره این همه، با تأخیر در اقدام و نگهداشت چیرگی، خویشتن داری کن تا این که غضبت فرو نشیند و عقلت به تو باز گردد.»

این مطلب وجدانی است که غالباً انسان در جایی غضب خویش را می پرورد که نسبت به مغضوب خود، به لحاظ قدرت و چیرگی احساس برتری می کند. وقتی قدرت بیشتری دارد، اگر غضب خود را باز ندارد گاهی کار به جایی می رسد که به ضرب و جرح شخص مقابل نیز می پردازد. زمانی که قدرت زبانی دارد می تواند با

ص: 145

1- غرر الحکم/ح 6863. مشابه این تعابیر در نامه امیر المؤمنین علیه السلام به مالک اشتر نخعی آمده است. (نهج البلاغه/ نامه 53)

کلمات تند و بدگویی غضب خود را پدیدار کند.

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

(إِحْتَرِسُوا مِنْ سَوْرَةِ الْغَضَبِ، وَأَعِدُّوا لَهُ مَا تُجَاهِدُونَهُ بِهِ مِنَ الْكُظْمِ وَالْحِلْمِ.) (1)

«خود را از بیدادگری غضب نگاه دارید. و برای مجاهده با آن کظم فرو بردن خشم و حلم را آماده سازید.»

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

2-3- حجاب طمع

طمع در لغت، ضدّ یأس است؛ یعنی یأس از چیزهایی که در اختیار مردم است. طمع داشتن در چیزی به معنای حریص بودن و امید بستن به آن است. (2) جهت مذموم و مایه ذلت است

ص: 146

1- همان / ح 6846

2- الطمع ضدّ اليأس... طمع فيه: حرص عليه و رجاء. (لسان العرب / ج 8 / ص 239)

در مواردی که طمع در کلمات نورانی معصومین علیهم السلام مذمهت شده مراد، طمعی است که معنای حرص در آن نهفته است و در نقطه مقابل قناعت قرار می گیرد. طمع، بهره آدمی از عقل را می کاهد، زیرا انسانی که در چیزی طمع می ورزد، حاضر است دست به هر کاری بزند و به هر قیمتی بدان برسد. امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید:

(أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ.) (1)

«بیشترین قربان گاه های، عقلها تحت جهیدن طمع ها ست.»

«مصرع» یعنی مکان زمین خوردن و فرو افتادن. «مصارع القوم» یعنی مکان هایی که در آن به زمین خورده اند. بیشترین مواقعی که عقل آدمیان سقوط می کند، زمانی است که برق طمع ها می جهد.

امام کاظم علیه السلام این گونه نسبت به طمع هشدار می دهند:

(يا هشام! إِيَّاكَ وَالطَّمَعَ وَعَلَيْكَ بِالْيَأْسِ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ، وَأُمِّ الطَّمَعِ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ، فَإِنَّ الطَّمَعَ مِفْتَاحٌ لِلذُّلِّ وَ اخْتِلَاسِ الْعَقْلِ وَ اخْتِلَاقِ الْمُرُواتِ وَ تَدْنِيسِ الْعُرْضِ وَ الدَّهَابِ بِالْعِلْمِ وَعَلَيْكَ بِالْإِعْتِصَامِ بِرَبِّكَ وَ التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ. وَ جَاهِدْ نَفْسَكَ لِتَرُدَّهَا عَنْ هَوَاهَا، فَإِنَّهُ وَاجِبٌ عَلَيْكَ كَجِهَادِ عَدُوِّكَ.) (2)

«ای هشام! بر حذر باش از طمع و باید نا امید باشی از آن چه در دستان مردم است. و طمع را از آفریدگان بمیران که طمع، کلیدی برای خواری و ربوده شدن عقل، از بین رفتن جوان مردی ها و لکه دار شدن آبرو و نابودی علم است. باید به پروردگارت چنگ بزنی و بر او توکل کنی و با نفست

ص: 147

1- نهج البلاغه / ص 507 / حکمت 219

2- تحف العقول / ص 339

مبارزه کن تا آن را از خواسته اش برگردانی، که این بر تو بسان جهاد با دشمن است - واجب است.»

اهمیت قطع طمع، تا بدان جاست که امام زین العابدین علیه السلام می فرماید:

(رَأَيْتُ الْخَيْرَ كُلَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ فِي قَطْعِ الطَّمَعِ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ.) (1)

«همه خیر را چنان دیدم که در بریدن طمع از آن چه در دستان مردم است، جمع گشته است.»

اگر به شرور برخاسته از طمع توجه کنیم، مضمون این حدیث همچون روشنی

روز دیده می شود. علامه مجلسی (رحمه الله علیه) در توضیح حدیث اخیر چنین می نویسد:

(رَأَيْتُ الْخَيْرَ كُلَّهُ) یعنی رفاه و خیر دنیا و سعادت آخرت. زیرا پی آمد های طمع چنین است: خواری، حقارت، حسد، حقد، دشمنی، غیبت، بدگویی، بروز بدی ها، ظلم، دورویی، نفاق، ریا، صبر بر باطل مردم کمک در آن، عدم توکل بر خدا، نفی تضرع به او، نفی رضا به قسمت او، رد تسلیم در برابر امر او، و دیگر مفسداتی که از شماره بیرون است. از سوی دیگر، قطع طمع، ضد های این امور را که همگی خیرات هستند، باقی می گذارد.» (2)

وقتی تمام خیر در قطع طمع قرار دارد، می توان ملاک شر را طمع دانست:

ص: 148

1- کافی ج 2 / ص 3 / 320

2- بحار الانوار ج 73 / ص: 171 «رَأَيْتُ الْخَيْرَ كُلَّهُ أَيُّ الرَّفَاهِيَّةِ وَ خَيْرِ الدُّنْيَا وَ سَعَادَةِ الْآخِرَةِ، لِأَنَّ الطَّمَعُ يُورِثُ الذُّلَّ وَ الْحَقَارَةَ وَ الْحَسَدَ وَ الْحِقْدَ وَ الْعَدَاوَةَ وَ الْغِيْبَةَ وَ الْوَقِيْعَةَ وَ ظُهُورَ الْفَضَائِحِ وَ الظُّلْمِ وَ الْمُدَاهَنَةَ وَ النِّفَاقِ وَ الرِّيَاءِ وَ الصَّبْرَ عَلَى بَاطِلِ الْخَلْقِ وَ الْإِعَانَةَ عَلَيْهِ وَ عَدَمَ التَّوَكُّلِ عَلَى اللَّهِ وَ التَّضَرُّعِ إِلَيْهِ وَ الرِّضَا بِقِسْمِهِ وَ التَّسْلِيمِ لِأَمْرِهِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَفَاسِدِ الَّتِي لَا تُحْصَى . وَ قَطْعِ الطَّمَعِ يُورِثُ أَضْدَادَ هَذِهِ الْأُمُورِ الَّتِي كُلُّهَا خَيْرَاتٌ.»

(مَلَاكُ الشَّرِّ الطَّمَعُ .) (1)

«طمع کار هرگز به راستی بی نیاز نمی شود، همواره در احساس فقر نسبت بدان چه امید دارد، به سر می برد.»

(أَفْقَرُ النَّاسِ الطَّامِعُ .) (2)

«در مقابل فقیر ترین مردم طمع کار است.»

(مَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَعْنَى النَّاسِ، فَلْيَكُنْ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ أَوْلَقَ مِنْهُ بِمَا فِي يَدِ غَيْرِهِ .) (3)

«هر که بخواهد بی نیاز ترین مردم باشد، باید اعتمادش بدان چه در نزد خداست بیشتر باشد از آن چه در دست غیر اوست.»

گفتیم که در طمع، معنای حرص نهفته که ضد قناعت است. در بحث نشانه های عقل دیدیم که بی نیازی حقیقی تنها و تنها با قناعت ورزیدن برای آدمی محقق می شود، شخص حریص هرگز روی بی نیازی را نخواهد دید. پس طمع کار را باید فقیر ترین مردم دانست. تقابل بین طمع و قناعت در کلامی زیبا از امیر المؤمنین علیه السلام به چشم می خورد:

(الْعَبْدُ حُرٌّ مَا قَنَعَ وَالْحُرُّ عَبْدٌ مَا طَمِعَ) (4)

«بنده، تا وقتی که قناعت دارد، آزاد است و آزاد، تا وقتی که طمع می ورزد بنده است.»

ص: 149

1- غرر الحکم / ح 6699

2- همان / ح 6748

3- کافی / ج 2 / ص 139 / ح 8

4- غرر الحکم / ح 8975

آزادگی و حریت حقیقی تنها با قناعت به دست می آید اگر چه به حسب ظاهر و بنابر معیار های بشری شخص قانع، عبد و بنده شخص دیگری باشد. طمع کار بسا که عنوان عبد بودن برای دیگری نداشته و اسماً «حرّ» باشد؛ اما چون طمع می ورزد، در حقیقت بنده آن چیزی است که بدان طمع دارد و دل می بندد یا آن کسی که چشم امید به او بسته است. عقل کشف می کند که انسان هر چه بیشتر باید طمع را از وجود خویش بزداید، و به هنگام طمع، هرگز تصمیمی نگیرد، زیرا که عاقلانه نخواهد بود.

2-4- حجاب امل

امل یعنی امید و آرزو امل می تواند ممدوح یا مذموم باشد؛ بسته به آن که به چه تعلق گیرد. آن املی نکوهیده است که به امور واهی و غیر واقعی نظیر مطامع دنیوی تعلق بگیرد. چنین آرزو هایی مانع از روشن گری عقل می شود امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید:

(إِعْلَمُوا أَنَّ الْأَمَلَ يُسْهِى الْعُقْلَ وَيُنْسِي الذِّكْرَ، فَأَكْذِبُوا الْأَمَلَ، فَإِنَّهُ غُرُورٌ وَصَاحِبُهُ مَغْرُورٌ.) (1)

«بدانید که آرزو، عقل را به سهو وا می دارد و ذکر را می فراموشاند. پس آرزو را دروغ بدانید، زیرا که فریب است و صاحب آن فریفته.»

عقل - بما هو عقل - خطا نمی کند. بنابر این تعبیر «اسهاء عقل» (به سهو انداختن عقل) بدین معناست که در اثر آرزو پردازی، توجه عقلائی انسان سلب می شود.

ص: 150

گرفتار آرزو، نگاهی واقع بینانه به خود و دنیای پیرامون و آینده در انتظار ندارد و لذا خطا می کند. امل، ذکر را نیز از خاطر می برد. یعنی انسان را به غفلت از واقعیات، دچار می سازد.

در کتاب «پنجاه درس اخلاقی» از مرحوم حاج شیخ عباس قمی (رحمه الله علیه) درباره طول امل می خوانیم:

(قَالَ امير المؤمنين عليه السلام: إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ اثْنَانِ: إِتِّبَاعُ الْهَوَى وَ طُولُ الْأَمَلِ.) (1)

طول امل، عبارت است از آرزوهای بسیار و امیدهای دور و دراز و توقع زندگانی در دنیا، و سبب آن دو چیز است:

یکی: جهل و غرور. چه جاهل اعتماد می کند بر جوانی یا صحت مزاج خود، و بعید می داند مرگ را در عهد شباب و در حال صحت. و

غافل است از مردن اطفال و جوان های بی شمار و عروض مرض های ناگهانی و مرگ های مفاجات. (2)

دوم: محبت دنیای دنیّه و انس به لذات فانیه است. چه انسان مادامی که گرفتار این محبت و انس شد، مفارقت از آن ها بر او گران است.

لهذا دل به زیر بار فکر مردن نمی رود. و گاهی اگر در دل او خطور کند، خود را به فکر دیگر می اندازد. و اگر احياناً به یاد آخرت بیفتد،

شیطان و نفس اماره او را به وعده فریب دهند که: «تو هنوز در اول عمری، حال چندی به کامرانی و

ص: 151

1- نهج البلاغه / ص 83 / خطبه 42

2- «مفاجات» یعنی ناگهانی و بدون مقدمه

جمع اسباب مشغول باش تا بزرگ شوی، آن گاه توبه کن و مهیای کار آخرت شو.»

و چون بزرگ شود گوید: «حال جوانی هنوز به جا است تا وقت پیری.» چون پیر شود گوید: «إن شاء الله این مزرعه را آباد کنم یا این دختر را جهاز گیری نمایم یا این خانه را آباد نمایم، بعد از آن دست از دنیا بکشم و به فراغت بال در گوشه ای مشغول عبادت شوم.» و پیوسته هر شغلی که تمام می شود، شغل دیگر پیدا می شود. و هر روز امروز و فردا می کند که ناگهان بانگی بر آید خواجه مرد و این بیچاره غافل است از این که آن که او را وعده فردا می دهد، فردا هم با او است و غافل از آن که فراغت از خیالات و شغل های دنیا حاصل نخواهد شد و فارغ، کسی است که یک باره دست از آن ها بردارد.» (1)

ثمره امل بی عقلی است:

(وَ اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْأَمَلَ يَذْهَبُ الْعَقْلَ وَيُكَذِّبُ الْوَعْدَ وَيَحُثُّ عَلَى الْغَفْلَةِ وَيُورِثُ الْحَسْرَةَ.) (2)

(و بدانید ای بندگان خدا! که آرزو، عقل را از میان می برد وعده ها را به

دروغ می رساند. انسان ها را به غفلت بر می انگیزد و حسرت به میراث می نهد.)

هم چنین فرموده اند:

ص: 152

1- کلمات، طریقه پنجاه درس اخلاقی / صص 49 - 50

2- تحف العقول / ص 152

(ما عَقَلَ مَنْ أَطَالَ أَمَلَهُ.) (1)

«کسی که آرزویش را دراز داشت، عاقل نیست.»

«ما عَقَلَ» یعنی نفهمید. به بیان دیگر بهره‌ او از نور عقل کاسته می‌شود. البتّه این بی‌عقلی، سبب می‌شود که انسان عاقلانه، عمل نکند. لذا حدیث اخیر را این‌گونه هم می‌توان معنا کرد: «کسی که آرزویش را دراز بدارد عاقلانه عمل نمی‌کند.»

هم چنان که فرموده اند:

(ما أَطَالَ أَحَدٌ فِي الْأَمَلِ إِلَّا قَصَرَ فِي الْعَمَلِ.) (2)

«کسی آرزوی دراز نپرورد، مگر آن که در عمل کوتاهی کند.»

طول امل از دو لحاظ ممکن است نکوهیده باشد:

گاه مورد امل، امری محال و دست‌نا‌یافتنی است. در این باره فرموده اند:

(رَغَبْتُكَ فِي الْمُسْتَحِيلِ جَهْلٌ.) (3)

«میل تو به امر محال، نادانی است.»

به عنوان مثال: اگر کسی آرزو داشته باشد که در دنیا هیچ‌نا‌ملایمتی نبیند و حتّی هرگز نمی‌رد، این آرزو به امری محال تعلق گرفته، پس یکی از مصادیق جهل است. و گاه زمان دستیابی به مأمول، بسیار دور از حال است. چنان که گرفتار آرزو اجل را فراموش می‌کند و غافل می‌شود از این که هر مدّتی را سر آمدی است.

(الْأَمَلُ يُنْسِي الْأَجَلَ.) (4)

«آرزو، اجل را از یاد می‌برد»

ص: 153

1- غرر الحکم / ح 07227

2- همان / ح 07621

3- همان / ح 7218

4- همان ح 7265 در تعبیری مشابه فرموده اند: الْأَمَلُ حِجَابُ الْأَجَلِ (همان / 7266).

مهم ترین سر آمد، سر آمدی است که برای عمر آدمی مطرح می باشد که با مرگ او فرا می رسد. و اجل در معنای خاص آن، مرگ است که وقتی بیاید، لحظه ای تقدیم و تأخیر در آن راه نخواهد یافت. آرزو های دراز مرگ را به فراموشی می سپارد و فراموشی مرگ، از بدترین مصائب بشر است. در مقابل کسی که از یاد مرگ غافل است آن فردی قرار دارد که این کلام امام کاظم علیه السلام درباره او تحقق یافته است:

(یا هشام! لَوْ رَأَيْتَ مَسِيرَ الْأَجَلِ، لَأَنْهَاكَ عَنِ الْأَمَلِ). (1)

«ای هشام! اگر سیر کردن اجل را ببینی تو را از امل باز می دارد.»

انسان عاقل دائماً به سیر کردن اجل، یعنی نزدیک شدن مرگ خویش می اندیشد و به تعبیر امام علیه السلام آن را با چشمان خود می بیند. این توجه، سبب می شود که هرگز آرزو های دراز و محال را در سر نپرورد، و یقین کند که مرگ میان او و آرزو هایش به راحتی حائل می شود.

مقصود از آرزوی دور و دراز فقط آرزو های چندین ساله نیست. نقل شده که

اسامه بن زید کنیزی به صد دینار، یک ماهه خرید. خبر به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رسید. ایشان فرمودند:

(أَلَا تَعْجَبُونَ مِنْ أُسَامَةَ، الْمُشْتَرَى إِلَى شَهْرٍ؟! إِنَّ أُسَامَةَ لَطَوِيلُ الْأَمَلِ.)

«از اسامه به شگفت نمی آید که یک ماهه خرید کرده؟! به راستی که اسامه، دراز آرزوست.»

شگفتا! برداشت ما از طول امل کجا و بیان حضرت از آن کجا! حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم «اسامه» را «طویل الامل» می خوانند.

ص: 154

البته نباید تصوّر شود که خرید های نسیه همگی نکوهش شده اند. اعتقاد قلبی انسان و نحوه عملکرد او، در این امر اثر دارد. هم چنین مهم است که انسان بر اساسی خرید نسیه انجام می دهد. اگر به دلیلی دست انسان تنگ است و به ضروریاتی از زندگی نیاز دارد، از باب انجام وظیفه در رسیدگی به خانواده خرید نسیه اشکالی ندارد. به شرط آن که امیدش در پرداخت بدهی خود فقط به خداوند متعال و توفیق او باشد. اما در مورد خرج های غیر ضروری و مقروض شدن به خاطر امری فرا تر از احتیاج، اگر کمی عاقلانه بیندیشیم در می یابیم که ضرورتی برای خرید نسیه وجود ندارد. از کسی که این مطلب عقلی را در می یابد، انتظار می رود که بدان عمل کند و اگر چنین نکند، می توان او را «طویل الامل» خواند. بدیهی است که حدیث به همین مرتبه بالا اشاره دارد.

به بیان دیگر طول امل، متناسب با میزان تنبه عقلی شخص مراتب و درجات دارد. شأن حدیث در این جا، بیدار سازی و تنبیه بر مرتبه بالای عقل است، تا هر کسی به مقداری که متناسب گردد، به این امر - یعنی پرهیز از طول امل - ملتزم شود؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم - که در بالا ترین مرتبه عقل قرار دارند - در ادامه همان کلام، در وصف خود می فرمایند:

(وَ الَّذِي نَفْسٌ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا طَرَفَتْ عَيْنَايَ إِلَّا ظَنَنْتُ أَنْ شَيْءٍ فُرِيَ لِي لَا يَلْتَمِيَانِي، حَتَّى يَقْبِضَ اللَّهُ رُوحِي. وَ مَا رَفَعْتُ طَرْفِي وَظَنَنْتُ أَنِّي حَافِضُهُ حَتَّى أَقْبِضَ وَلَا تَلَقَمْتُ لُقْمَةً إِلَّا ظَنَنْتُ أَنْ لَا أُسَيِّغَهَا، أَنْحَصِرُ بِهَا مِنَ الْمَوْتِ.)

«قسم به کسی که جان محمد در دست او است هر بار دو چشمم برهم خورد، پنداشتم که پلک هایم هم نمی آیند مگر این که خداوند روحم را بگیرد. و هر بار چشمم را گشودم، امید نداشتم که آن را می بندم شاید

قبض روح شوم. و هر لقمه ای را در دهان نهادم، گمان داشتم که آن را فرون برم، بسا که به سبب آن لقمه گرفتار مرگ آیم.» (1)

سپس حضرت فرمودند:

(یا بنی آدم! إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ، فَعُدُّوا أَنْفُسَكُمْ مِنَ الْمَوْتِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنْ مَا تُوعَدُونَ لَأْتِي وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ.) (2)

«ای فرزندان آدم! اگر عاقلید، خودتان را از مردگان شمارید. قسم به کسی که جانم به دست او ست، آن چه به شما وعده داده اند (قیامت) فرا می رسد و شما (خدا یا ملک الموت را از این که جان تان را بستاند) عاجز نمی کنید.»

آری! اگر آدمی عاقل باشد، هر لحظه احتمال می دهد که مرگش فرا رسد. و لذا هیچ امر خیری را به آینده وا نمی گذارد.

بیشتر به تقابل امل و اجل اشاره شد. بحث امل را با کلامی نورانی از امیر المؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه به پایان می بریم:

(أَلَا وَإِنَّكُمْ فِي أَيَّامٍ أَمَلٍ، مِنْ وَرَائِهِ أَجَلٌ فَمَنْ عَمِلَ فِي أَيَّامٍ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ، فَقَدْ نَفَعَهُ عَمَلُهُ وَلَمْ يَضُرَّهُ أَجَلُهُ. وَ مَنْ قَصَرَ رَفِي أَيَّامٍ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ

أَجَلِهِ، فَقَدْ خَسِرَ عَمَلُهُ وَ ضُرَّهُ أَجَلُهُ.

أَلَا فَاعْمَلُوا فِي الرَّغْبَةِ، كَمَا تَعْمَلُونَ فِي الرَّهْبَةِ.

أَلَا وَإِنِّي لَمْ أَرَ كَالْجَنَّةِ نَامَ طَالِيهَا، وَلَا كَالنَّارِ نَامَ هَارِيهَا.

أَلَا وَإِنَّهُ مَنْ لَا يَنْفَعُهُ الْحَقُّ يَضُرُّهُ الْبَاطِلُ، وَ مَنْ لَا يَسْتَقِيمُ بِهِ الْهُدَى يَجُرُّ بِهِ

ص: 156

1- این بخش به صورت آزاد ترجمه شد تا معنای فارسی آن به فهم نزدیک تر باشد.

2- مستدرک الوسائل / ج 2 / ص 109

أَلَا وَإِنَّكُمْ قَدْ أُمِرْتُمْ بِالظُّعْنِ، وَدَلِلْتُمْ عَلَى الرَّادِ. وَإِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ اثْنَتَانِ: إِيْتَابُ الْهَوَى وَطُولُ الْأَمَلِ، فَتَزَوَّدُوا فِي الدُّنْيَا مِنَ الدُّنْيَا مَا تُحْرِزُونَ بِهِ أَنْفُسَكُمْ غَدًا. (1)

«آگاه باشید! شما در دوره آرزویی هستید که از پس آن، سر آمدی است. هر که در دوره آرزویش عمل کند پیش از آن که سر آمدش فرا برسد، عملش او را سود بخشد و اجلس بدو ضرری نرساند. و هر که در دوره آرزویش کوتاهی کند پیش از آن که سر آمدش فرا رسد عملش را نابود کرده و اجلس بدو زیان رساند.

آگاه باشید! همان گونه که در رهبت (ترس و نگرانی) عمل می کنید، در رغبت نیز آن گونه عمل کنید.

آگاه باشید! من هیچ چیز را مانند بهشت ندیدم که خواهان آن در خواب باشد و چیزی مانند آتش (دوزخ) ندیدم که گریزان از آن در خواب باشد. آگاه باشید! هر که را حق سودی نرساند. باطل زیان رساند. و هر که هدایت، او را به راه راست نکشاند، گمراهی بر هلاکتش رساند.

آگاه باشید! یقیناً شما به کوچ (کردن از دنیا) امر شده اید، و به (فراهم کردن) توشه راهنمایی گشته اید. به راستی بیش از هر چیز من از دو عامل بر شما نگران و هراسانم: پیروی از هوی و طول امل. پس در دنیا، از دنیا توشه ای بگیرید که فردا، خود را به وسیله آن نگاه دارید.»

ص: 157

سید رضی (رحمه الله علیه) درباره این کلام پر معنای امیر المؤمنین علیه السلام چنین می گوید:

«اگر سخنی باشد که گردن ها را بگیرد و به سوی زهد در دنیا بکشاند و انسان ها را به عمل برای آخرت وا دارد، همین کلام است. همین سخن برای بریدن علاقه به آرزو ها برافروختن آتش گیره های پند ها و دست برداشتن از کار های خلاف کفایت می کند.»

برخی از نکات این سخن نغز امیر المؤمنین علیه السلام را برمی شماریم:

1 - حضرتش در ابتدا، به حقیقتی یقینی - اما مورد غفلت آدمیان - تذکار داده اند: روزگاری که ما در آن به سر می بریم پایانی دارد. این قضیه را درباره افراد در گذشته معاصر خود دیده ایم. آن ها رفتند و ما نیز می رویم. ولی افسوس که نسیان رهای مان کند، لذا گرفتار آرزو های دور و دراز می شویم و فرصت طلایی عمل را در ایام امل، از دست می دهیم.

2 - مردمان براساس عملکردشان در روز های امل و توجهی که به اجل دارند به دو دسته تقسیم می شوند: یا در زندگی دنیا به اقدام و عمل می پردازند؛ در این صورت از اعمال شان بهره می برند و رسیدن اجل، ضرری به ایشان نمی زند. یا آن که پیش از مرگ کوتاهی می کنند؛ در نتیجه اعمال شان تباه می شود و از مرگ زیان می بینند زیرا مرگ، پلی است که آنان را به وادی حساب و سپس عقاب (کیفر) وارد می سازد.

3 - امام علیه السلام فرموده اند، در زمان رغبت همان گونه رفتار کنید که در رهبت عمل می کنید. ظاهراً مراد این است که همان طور که به هنگام بروز دشواری فقر، بیماری نا امنی و مانند آن - همواره به یاد خداوند متعال هستید، از او مدد می جوئید و وظائف خود را صحیح و دقیق انجام می دهید، به هنگام خوشی نیز که اوضاع و

احوال دنیا به کام شما ست از یاد خداوند غافل نشوید و زندگی در سلامت و ثروت و امنیت شما را از انجام وظائف، باز ندارد.

4 - مولا علیه السلام - که در برترین مرتبه معرفت نسبت به حقیقت بهشت و دوزخ قرار

دارند - درباره طلب واقعی بهشت و فرار حقیقی از آتش می فرمایند که من چیزی با

ارزش و طلب کردنی مانند بهشت ندیدم که طلب کننده آن، بدین گونه در خواب غفلت فرو رفته باشد. و نیز ندیدم چیزی ترسناک و گریختنی همچون آتش دوزخ که گریزان از آن تا این حد در خواب غفلت باشد. به امور مادی زندگی دنیا نظری

بیفکنیم: وقتی برای دستیابی به چیزی مصمم می شویم، نهایت کوشش خود را برای آن آن به خرج می دهیم، زیرا باور کرده ایم که برای حصول اهداف مادی، باید از همین عوامل و اسباب عادی بهره جویم. و یقین داریم که هر قدر کسب آن هدف، ضروری تر و اهمیت آن برای ما بیشتر باشد، باید تلاش بی وقفه خود را افزون تر کنیم و هیچ غفلتی را جایز نشماریم. هرگز در این گونه امور کار را به دست سرنوشت نمی سپاریم و دل به استثناءها خوش نمی داریم.

به عنوان مثال، کسانی را دیده ایم که برای ورود به دانشگاه، روز و شب را از هم باز نمی شناسند، تمام هم و غم خود را به سوی هدف خویش نشانه می روند. و حواشی زندگی را فدای مقصود اصلی می کنند.

اما بیشتر انسان ها در امور معنوی سستی می ورزند؛ با آن که حیات و سعادت ابدی آن ها بدان وابسته است. طبع بشر چنین می پسندد که در طلب بهشت، تبلی کند و برای رهایی از دوزخ نیز همت نورزد در حالی که اساساً مقایسه بهشت و جهنم با امور مطلوب و غیر مطلوب دنیوی قیاسی مع الفارق است. نعمات بهشتی همگی باقی اند، حال آن که بهره های این دنیا همگی فانی اند. هرگز کسی در بهشت، از

نعمت ملول نمی شود، ولی در دنیا لذائذ، همواره با ناخوشی ها در آمیخته است. همین تفاوت ها بین آخرت و دنیا و همین ویژگی های بهشت است که امیر المؤمنین علیه السلام را از طالب بهشت در عین غفلت ورزیدن به شگفت می آورد.

در مورد جهنم نیز، وقتی از رنج های پایان ناپذیر و نیز غیر قابل تحمل آن آگاه می شویم و آن را با درد های گذرا و نسبتاً سبکتر دنیا می سنجیم، اذعان می کنیم که نمی توان به راستی گریزان از عذاب آخرت بود و در عین حال در خواب غفلت

فرورفت. پس اگر با این همه او صاف که از بهشت و دوزخ شنیده ایم، به حقانیت آن ها رسیده باشیم عقلاً باید از خواب غفلت به در آییم و برای رسیدن به آن اهداف عالی معنوی بکوشیم. نیز هر چه بیشتر دنیا و آخرت را بشناسیم، طلب حقیقی بهشت در ما ریشه دار تر می گردد. این معرفت البته جز با رجوع به آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام ممکن نیست. این هم وجهی از وجوه نیاز علمی بشر به کتاب خداوند و سخنان اهل بیت علیهم السلام است که درباره آن در بحث عقل و علم مفصلاً سخن گفته ایم.

5- امام امیر المؤمنین علیه السلام به تقابل حق و باطل و هدایت و گمراهی اشاره فرموده اند. اگر حق به حال کسی سود ندهد، باطل به او ضرر می زند و جایگاهی میان این دو نیست. سود بخشی حق و هدایت، به این است که انسان با شنیدن حق، از آن تبعیت کند و هدایت پذیرد (1) و گرنه گمراهی، انسان را به هلاکت می رساند.

دیدیم که عاملی که میان حق و باطل فرق می گذارد، چیزی جز نور عقل نیست و هموست که انسان را به پذیرش هدایت فرامی خواند. لذا دعوت عقل را لبیک

ص: 160

1- درباره تواضع در برابر حق، در بحث نشانه های عقل سخن گفتیم.

گفتن، سعادت آفرین و دست رد به سینه آن زدن، هلاکت آور است.

6 - حضرت در مقام نتیجه گیری، باز هم این حقیقت را یاد آور می شوند که شما را به «کوچیدن» امر کرده اند و به برگرفتن زاد و توشه رهنمون شده اند. آری! انسانی که باور به کوچ دارد، اولاً در هر منزل گاهی به آراستن و ساختن آن توقف گاه بیش از حد نیاز نمی پردازد، هم چنان که هیچ عاقلی روی پل و گذرگاه، خانه نمی سازد. ثانیاً می داند که شرط راحتی سفر، سبک باری و در عین حال، همراه داشتن توشه کافی است.

7 - نکته دیگر در کلام حضرتش، هشدار دادن ایشان نسبت به پیروی از هوی و درازی آرزوست که هیچ چیز بسان این دو عامل، نگران کننده نیست. پیروی از خواهش های نفسانی انسان را به گناه و نافرمانی می کشاند و طول امل، انسان را از جبران گناهان گذشته و خویشتن داری در زمینه معاصی آینده باز می دارد.

از خداوند می خواهیم که توفیق عمل به این تعالیم متعالی را به ما عنایت فرماید که با وجود این سخنان و شنیدن آن، راه هر گونه عذر و بهانه ای بسته شده، حجت تمام گشته و نوبت عمل فرا رسیده است.

2-5- حجاب کثرت لهو

«لهو» در لغت به معنی سرگرمی و مشغول شدن به چیزی و غافل شدن از غیر آن است:

«لهو، چیزی است که بدان سرگرم می شوی و با آن بازی می کنی و تو را مشغول می سازد، مانند هوی و طرب و مانند آن دو... گفته می شود لَهْوَتٌ بِالشَّيْءِ... زمانی که با آن بازی کرده ای و بدان، از غیر آن مشغول و غافل

بنابر این معمولاً در «لهو» معنای غفلت نهفته است. غفلت از حقائق در مقابل ذکر می آید و معادل محبوب گشتن علم و عقل است. تذکر این نکته ضرورت دارد

که هر لهوی فی نفسه حرام نیست، همان طور که در شرع، مطلق پرداختن به سرگرمی حرام نگشته است. آن چه نکوهش شده امور باطلی است که انسان را از پرداختن به

حق باز می دارد و سراسر زندگی او را به غفلت مبدل می کند. به هر حال، حجاب بودن سرگرمی - از آن جهت که می تواند غفلت زا باشد - امری کاملاً وجدانی است. آن چه عقلاً قبیح است غلبه لهو بر عقل و کثرت آن است:

(مَنْ كَثُرَ لَهْوُهُ قَلَّ عَقْلُهُ.) (2)

«کسی که لهوش زیاد شود، عقلش کم می گردد.»

اولاً خاصیت ذاتی لهو، یعنی غفلت زایی آن را نباید فراموش کرد. ثانیاً باید توجه داشت که کثرت آن - یعنی گذران اوقات بسیار زندگی به سرگرمی ها - زمینه را برای «غلبه لهو بر عقل انسان» فراهم می کند. در پی آن، تمام زندگی انسان رنگ و بوی غفلت می گیرد و غفلت همیشگی به جای ذکر مدام می نشیند. این حالت را در روایات، استهتار بوسیله لهو و خوشی (شیفته) لعب شدن) نامیده اند. استهتار یعنی ولع نسبت به چیزی و افراط در آن (3). این شیفتگی به لعب و شیدایی به طرب مشانه جهل است:

ص: 162

1- لسان العرب / ج 5 / ص 258. اللّهُ ما لَهَوْتَ به و لعبت به، و شَغَلَكَ من هوى و طرب و نحوهما... يقال: لهوت بالشّيء... إذا لعبت به و تشاغلت و غفلت به عن غيره.

2- غرر الحكم / 10559

3- «أما الاستهتار فهو الولوع بالشّيء و الإفراط فيه.» (لسان العرب / ج 5 / ص 249)

(لَمْ يَعْقِلْ مَنْ وَ لِهَ بِاللَّعِبِ وَ اسْتُهْتِرَ بِاللَّهُوِ وَ الطَّرَبِ .) (1)

«عقل نیست آن کس که شیفته لَعْب و شیدای سرگرمی و خوشی شود.»

با توجه به نکات یاد شده، بالا ترین مرتبه عقل، دوری از لهو است:

(أَفْضَلُ الْعَقْلِ مُجَابَبَةُ اللَّهِ .) (2)

اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا اموری مانند ورزش، لهو به شمار می آید؟

پاسخ را باید با توجه به نیت شخص داد. اگر نیت از ورزش، حفظ سلامت بدن باشد تا آن بدن را در راه عبادت خدا به کار گیرد، هدفی کاملاً عقلایی - و نیز مورد توصیه شرع - در کار است. این توصیه شرعی برای آن نیست که ورزش سرگرم کننده و

غفلت را تشویق شود. بلکه همان اهداف عقلایی در کار است، چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند که:

(عَلَّمُوا أَبْنَاءَكُمْ الرَّمِيَّ وَ السَّبَاحَةَ .) (3)

«پسران تان را تیر اندازی و شنا بیاموزید.»

کسی که از راه ورزش، کسب حلال می کند بر او نیز اشکالی وارد نیست اما بدیهی است که شیفته ورزش شدن برای ورزش به گونه ای که آدمی را از امور حق حاکم بر زندگی دنیوی و اخروی غافل کند، پسندیده نیست.

در این جا یاد آوری مجدد نکته ای مفید است: از این قبیل مباحث، نباید ترغیب به رهبانیت و ترک مطلق لذت برداشت شود. آن چه نکوهش شده در درجه اول لذت و لهو حرام، و در وهله دوم کثرت لهو - حتی از نوع حلال - است. در تعبیر حدیث دیدیم که استهتار و ولع و افراط در آن نکوهیده است. چه بسا انسان با

ص: 163

1- همان / ح 827

2- همان / ح 372

3- نوادر راوندی / ص 49

اختصاص اوقاتی برای لذت حلال، با روحیه ای بهتر به دیگر وظایف روزمره خود

موفق شود. مهم، اصلاح نیت همراه با صحت و مشروعیت خود عمل است: انسان می تواند با تصحیح نیت به ورزش سالم و مشروع پردازد و آن را مبدل به عبادت کند و در عین حال از آن لذت هم ببرد در حدیثی از امام کاظم علیه السلام آمده است:

(اجْتَهِدُوا فِي أَنْ يَكُونَ زَمَانُكُمْ أَرْبَعَ سَاعَاتٍ: سَاعَةٌ لِمُنَاجَاةِ اللَّهِ، وَ سَاعَةٌ لِأَمْرِ الْمَعَاشِ وَ سَاعَةٌ لِمُعَاشَرَةِ الْإِخْوَانِ وَ التَّقَاتِ الَّذِينَ يَعْرِفُونَكُمْ عُيُوبَكُمْ وَ يُخْلِصُونَ لَكُمْ فِي الْبَاطِنِ، وَ سَاعَةٌ تَخْلُونَ فِيهَا لِلذَّاتِكُمْ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ، وَ بِهَذِهِ السَّاعَةِ تَقْدِرُونَ عَلَى الثَّلَاثِ سَاعَاتٍ .) (1)

«بکوشید که وقت شما چهار زمان باشد: زمانی برای مناجات با خدا، زمانی برای امر زندگی، زمانی برای معاشرت با برادران و افراد مورد اعتماد که عیوب شما را به شما می نمایانند و در باطن نسبت به شما اخلاص می ورزند، و زمانی که در آن خلوت کنید برای لذات غیر حرام تان. و با این زمان است که بر آن سه زمان دیگر توان می یابید.»

بر مبنای این کلام، با لذت بردن حلال، می توان بر وظایف دیگر قادر شد. از

همین حدیث هم میانه روی در اختصاص اوقات به هر یک از چهار مورد توصیه شده، فهمیده می شود. لذت نباید بخش عمده زندگی آدمی را فرا گیرد، به گونه ای که او را از مناجات با پروردگار و امر معاش و معاشرت با اخوان باز دارد.

توجه شود که مقصود امام علیه السلام، تقسیم وقت به چهار قسم «مساوی» نیست تا تصور شود زمان لذت بردن باید مساوی با سایر امور مهم دیگر باشد. بلکه

ص: 164

لذت های غیر حرام، طریقیّت دارند، نه موضوعیت یعنی وسیله اند نه هدف. همان طور که از جمله پایانی حدیث بر می آید، لذت مباح زمینه را برای صرف بهتر وقت در سه کار دیگر یعنی مناجات با خدا و تأمین معاش و معاشرت با برادران

ایمانی فراهم می کند. آن چه موضوعیت دارد حرکت در مسیر بندگی و سعادت ابدی اخروی است، که مناجات با خداوند بهترین وسیله برای وصول به این هدف است. نیز برای قدرت یافتن بر مناجات و عبادت شایسته، باید به قدر کفایت معاش را تأمین کرد از این رو، تأمین معاش با این نیت خود مصداق بندگی خداوند می گردد، چرا که:

(... لَوْ لَا الْخُبْرُ مَا صَلَّيْنَا وَلَا صُمْنَا وَلَا أَدِينَا فَرَائِضَ رَبِّنَا) (1)

«... اگر نان نمی بود ما نماز نمی گزاردیم و روزه نمی گرفتیم و فرائض پروردگاران را به جا نمی آوردیم.»

در نظر گرفتن زمانی برای معاشرت با برادران دینی شایسته نشست و برخاست، نیز اهمیت دارد. ویژگی آن برادران در نمایاندن عیب دوست به خود او ست. انسان با دانستن عیب خویش، در اصلاح خود می کوشد و این اقدام نیز او را به هدف اصلی اش کسب سعادت - نزدیک تر می سازد.

پس لذت حلال باید به قدری باشد که نشاط بر سه کار دیگر را فراهم کند. لذت بردن فی نفسه هدف نیست، بلکه وسیله است. اگر لذت هدف شود و اصالت یابد، به تدریج بر انسان غلبه می کند و زمان را بر سه امر دیگر تنگ می سازد. چرا که

ص: 165

1- این بیان ضمن دعایی از رسول خدام الله نقل شده است: (بَارِكْ لَنَا فِي الْخُبْرِ وَلَا تَفَرِّقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ، فَلَوْلَا الْخُبْرُ مَا صَلَّيْنَا وَلَا صُمْنَا وَلَا أَدِينَا فَرَائِضَ رَبِّنَا .) (کافی / ج 5 ص 73)

به هر حال، لذت بردن - حتی از نوع حلال - امری مطبوع و جذاب است، در حالی که مناجات با خداوند یا تأمین معاش برای کسانی که هنوز در ابتدا یا میانه این راهند - دشوار است و به مجاهده نیاز دارد.

بار دیگر تأکید می‌کنیم که در لذت بردن از امور حلال، همواره باید مراقب بود که دیوار به دیوار حرام حرکت نکنیم، چرا که امور حرام نوعاً لذت بخش و مطبوعند اگر در مسیر لذت جویی بیفتیم، توقف در آن کاری دشوار خواهد بود.

متأسفانه در روزگار ما که اسباب لهو و زمینه های لعب به شیوه های گوناگون فراهم است، افراد زیادی به بهانه دمی لذت بردن و کسب نشاط، گرفتار لهو های حرام می‌گردند؛ مثلاً دیدن و شنیدن هر گونه فیلم و موسیقی را بر خود مجاز شمارند. در حالی که سازندگان بسیاری از این محصولات دغدغه رعایت ضوابط شرعی و حدود دینی را ندارند و این عدم توجه را در حاصل کار آن‌ها به عیان می‌توان دید. بسیاری از این‌ها حلال و حرام را به هم در می‌آمیزند. اگر هم حرام نباشند، غالباً از مشتبهات محسوب می‌شوند و در این جا نیاز به ورع و تقوا آشکار می‌شود. خلاصه این که به بهانه تفریح و کسب نشاط، به دنبال لذت جویی و شهوت رانی نباید رفت. روا و موجه دانستن این گونه امور، تحت عناوین ظاهر پسندی که امروزه رواج دارد، از مرموز ترین شیوه های شیطانی است که انسان را به خود فریبی دچار می‌سازد. گاهی این شهوت گرایی با عناوین فریبنده ای همچون عقل گرایی در روزگار ما عرضه می‌شود! عاقل در این وادی نیز خود را همواره نیازمند شرع می‌بیند، زیرا تعیین مصادیق لذت حلال و حرام و مرز بندی دقیق میان آن دو تنها از شرع ساخته است.

نکته پایانی این که نباید پنداشت لذت حلال منحصر در بهره مندی های جسمی

و بدنی است بلکه لذات روحانی نیز قابل توجه و در خور تأمل هستند. لذت در غیر حرام - بسته به درجات ایمانی افراد - مصادیق مختلفی دارد. مثلاً ممکن است کسی از انفاق مال خویش حقیقتاً لذت ببرد. دیگری با تشریف به مشاهد مشرفه معصومین علیهم السلام و زیارت قبور ایشان، به چنان ابتهاج روحی دست یابد که در بازگشت به وطن، با طراوتی نو، فعالیت از سر گیرد. گاه مرتبه ایمانی شخص به جایی می رسد که ذکر خدا و دعا در پیشگاه او برایش لذتی بی بدیل می گردد.

به عنوان مثالی جالب توجه، خوب است بدانیم که در روایات، از نماز شب به عنوان «لهو المؤمن» یاد شده است. (1) آن هنگام که دیدگان خفته اند و تاریکی شب زرق و برق تعلق دنیوی را پوشانده، کسی که با نیت خالص برخیزد، در پیشگاه مالک خویش بایستد، پیشانی تذلل بر خاک بساید و از غیر خالق چشم اعتنا فرو بندد، ذکر خالق او را از یاد خلق غافل می کند. لذا می توانیم گفت که نماز شب، لهو مؤمن است، زیرا که او را از غیر معبود متعال غافل می کند.

2-6- حجاب کثرت هزل

«هزل» در لغت، نقیض «جد» است. (2) «هزل در کلام» شوخی کردن و مزاح است، که افراط در آن حجاب عقل است:

(مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْهَزْلُ، فَسَدَ عَقْلُهُ.) (3)

«کسی که شوخی کردن بر او چیره گردد، عقلش فاسد شود.»

ص: 167

1- خصال / ج 1 / ص 161

2- لسان العرب / 11 / ص 696

3- غرر الحکم / ح 4481

(كثرة الهزل آية الجهل.) (1)

«بسیار شوخی کردن نشانه جهل است.»

هر کس هزل به او چیره شود دیگر قصد کار جدی نمی تواند:

(غلبة الهزل تبطل عزيمة الجد.) (2)

«چیرگی شوخی، قصد جدی داشتن را باطل می کند.»

چنین کسی حتی گهگاه که در رفتار خود جدیت به خرج دهد، تشخیص آن از هزل او آسان نیست:

(من جعل ديدنه الهزل، لم يعرف حده.) (3)

«کسی که عادتش را بر شوخی کردن قرار دهد، جدی بودنش شناخته نمی شود.»

کسی که شوخی و هزل به عادت دائمی او مبدل شود، از لحاظ شخصیتی نیز، به تدریج از جدیت و واقع بینی در امور زندگی خارج می گردد، وجود خویش را هم به شوخی می گیرد، ناخود آگاه با واقعیات زندگی و امور مربوط به سرنوشت خود نیز با شوخی برخورد می کند و هرگز نمی تواند جدیت مورد نیاز را در بزنگاه های سرنوشت ساز حیات خویش به خرج دهد.

بنابر این مؤمن باید به جدی بودن انس گیرد:

(المؤمن يعاف اللهو و يالف الجد.) (4)

ص: 168

1- همان / ح 10549

2- همان / ح 10551

3- همان / ج 4479

4- همان / ح 1520

«مؤمن لهورا ناپسند می دارد و ترک می گوید و به جدّی بودن انس می گیرد.»

2-7- حجاب عجب

عُجْب یعنی: خوش آمدن و خشنودی از خود. اصلی ترین منشأ عجب، آن است که انسان در حسنات خود، توفیق الهی را دخیل نداند و فقط خود را ببیند. عاقلی که به فقر و بیچارگی ذاتی خود عالم است، خود را مدیون توفیق الهی و اعطای او می بیند. او اذعان می کند که اگر نصر و یاری خدایی در کار نبود، هرگز موفق به انجام امور خیر نمی شد. با چنین نگرشی جایی برای رضایت از نفس و خود پسندی باقی نمی ماند. در مقابل کسی که راضی از خویشتن است، عقل کاملی ندارد:

(رِضَاكَ عَنْ نَفْسِكَ مِنْ فَسَادِ عَقْلِكَ. (1)

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

(الْمُعْجَبُ لَا عَقْلَ لَهُ. (2)

«گرفتار عجب، عقل ندارد.»

البته این بدان معنا نیست که چنین کسی هیچ بهره ای از عقل ندارد، بلکه بدین مفهوم است که از آن درجه از عقل که او را در جهت رفع عجب یاری کند، محروم است. اگر عقل او کامل تر بود، به عجب گرفتار نمی آمد.

نیز فرموده اند:

ص: 169

1- همان / ح 7063

2- همان / ح 7090

«خشنودی انسان از خودش یکی از حاسدان عقل اوست.»

عقل حاسدانی دارد. حاسد یعنی آن که کمال دیگری را یارای دیدن ندارد. عُجِبُ نیز چنین است. عُجِبُ و عقل در یک اقلیم ننگبند.

راه علاج عُجِبُ، تذکّر دائمی به ذلّت و بیچارگی ذاتی خود در پیشگاه خداوند است. هر کار انسان، حتی اگر شکر نعمتی باشد، به توفیق الهی انجام می شود و لذا شکری بر آن واجب است و این رشته تا بی نهایت امتداد دارد انسانی که خود را حتی از شکر عاجز می بیند، در تمام مراحل فعل اختیاری - از اشتیاق و پیدایش انگیزه آن تا پایان کار- دست توفیق الهی را در کار می بیند. اگر شوقی نسبت به امر خیری دارد برخاسته از علمی است که به نیکی آن خیر یافته و حصول علم هم به اختیار انسان نیست پیگیری آن انگیزه هم، لحظه به لحظه به یاری خدا میسر می شود و تا عنایت او نباشد قدم از قدم برداشتن امکان ندارد.

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

علاوه بر این باید از انجام اموری که باعث حبط آن اعمال نیک می شود، نگران

ص: 170

و بیم ناک باشد. وجود این بیم و امید ها، جایی برای عجب باقی نمی گذارد.

این نگرش عاقل در حسنات خویش است اما وقتی به سیئات می رسد خود را شرم سار می یابد که چرا با همان نعمت هایی که خداوند در اختیارش نهاده، به نافرمانی اش اقدام کرده است. لذا خدا را به حسناتش و خویشتن را به سیئاتش اولی (سزاوار تر) می داند. به هنگام ارتکاب گناه پشیمان می شود، توبه می کند، هرگز آن را از یاد نمی برد و در تدارک می کوشد اما گرفتار عجب، از سویی گناهان خود را از یاد می برد و در صدد جبران بر نمی آید؛ از سوی دیگر عبادات خود را بزرگ می شمارد، به واسطه انجام آن ها بر خداوند منت می نهد، نعمت های موهبتی خدا همچون حیات و قدرت را فراموش می کند، مغرور و فریفته به خود می گردد، می پندارد که نزد خدا منزلت و جایگاهی دارد، به مدح و ثنای خویش می پردازد و هیچ تقصیر و قصوری در کار خود نمی بیند. برای رهایی از همین حالت است که امام کاظم علیه السلام به یکی از فرزندان خود سفارش می کنند که خود را از حدّ تقصیر (یعنی کوتاهی در عبادت خدا) بیرون مدان:

(يَا بُنَيَّ! عَلَيْكَ بِالْجِدِّ لَا تُخْرِجَنَّ نَفْسَكَ مِنْ حَدِّ التَّقْصِيرِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ طَاعَتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبَدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ.) (1)

«ای پسرکم! بر توباد به کوشش؛ خود را از حدّ تقصیر در عبادت و طاعت خداوند عزّوجلّ بیرون مدان؛ که خداوند آن گونه که شایسته است عبادت نمی شود.»

توضیح این که: هر اندازه انسان خود را در بندگی خداوند، مقصر نبیند؛ به همان اندازه گرفتار عجب است. حد وسطی بین این دو حالت وجود ندارد.

آثار سوء عجب بسیار است. لذا عاقل آن را از سر چشمه سد می کند و بدان

ص: 171

2-8- حجاب کبر

کبر، از آثار عجب است. امیر المؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(شَرُّ آفَاتِ الْعُقُلِ الْكِبْرُ.) (1)

«بدترین آفت عقل کبر است.»

کبر یعنی خود بزرگ بینی و برتر دیدن خود نسبت به دیگران، به واسطه دارا بودن کمالات یا انجام کار های نیک، کبر، هر کسی را تهدید می کند و از همه بیشتر، عابدان و عالمان در معرض خطر آتند. هر که کمالات بیشتری دارد در خطر بیشتر و سقوطش دردناک تر است اگر انسان خود را با دیگران مقایسه کند و عاقلانه نیندیشد، ممکن است دچار کبر شود. اما اگر به خود تذکر دهد که علم از آن خودش نیست، بلکه نور علم حقیقتی خارج از او است که قلب ظلمانی اش را منور ساخته است؛ آن گاه به فقر خود متنبه می شود و خضوع و تواضع جای کبر را می گیرد. در مقابل هر اندازه کبر به قلبی داخل شود، به همان میزان عرصه بر عقل تنگ می گردد:

(مَا دَخَلَ قَلْبُ امْرِئٍ شَيْءٌ مِنَ الْكِبْرِ، إِلَّا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ مِثْلُ مَا دَخَلَهُ مِنْ ذَلِكَ، قَلَّ ذَلِكَ أَوْ كَثُرَ.) (2)

«هیچ گاه در قلب کسی، چیزی از کبر داخل نمی شود، مگر آن که به همان مقدار که کبر داخل شده است - کم یا زیاد از عقل او کاسته می شود.»

ص: 172

1- غرر الحکم / ح 849

2- امام باقر علیه السلام، بحار الانوار / ج 78 / ص 186

از این رو در روایات تکبر را عین حماقت دانسته اند: (التَّكْبَرُ عَيْنُ الْحِمَاةِ.) (1)

حماقت در مقابل علم و عقل است. در حدیث دیگری در توصیف حقیقت جنون (دیوانگی واقعی)، یکی از خصال مجنون را تکبر معرفی کرده اند:

به نقل امام امیر المؤمنین علیه السلام، روزی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر جماعتی گذشتند پرسیدند:

(عَلَى مَا اجْتَمَعْتُمْ؟)

«برای چه امری گرد آمده اید؟»

آن ها پاسخ دادند:

(يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَذَا مَجْنُونٌ يُصْرَعُ، فَاجْتَمَعْنَا عَلَيْهِ.)

«ای پیامبر خدا! این مجنونی است که دچار صرع می گردد و بر او گرد آمده ایم.»

حضرت فرمودند:

(لَيْسَ هَذَا بِمَجْنُونٍ وَ لَكِنَّهُ الْمُبْتَلَى.)

«این مجنون نیست، بلکه مبتلا (بیمار) است.»

سپس فرمودند:

(أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْمَجْنُونِ حَقِّ الْمَجْنُونِ؟)

«آیا شما را از مجنون حقیقی آگاه نسازم؟»

گفتند: «آری، ای پیامبر خدا»

حضرت فرمودند:

ص: 173

(إِنَّ الْمَجْنُونَ حَقَّ الْمَجْنُونِ الْمُتَبَخَّرُ فِي مِشِيَّتِهِ، النَّاطِرُ فِي عِطْفِيهِ، الْمُحَرِّكُ جَنْبِيهِ بِمِنْكَبِيهِ، يَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ جَنَّتَهُ وَهُوَ يَعْصِيهِ، الَّذِي لَا يُؤْمِنُ شَرَّهُ وَلَا يُرْجِي خَيْرَهُ. فَذَلِكَ الْمَجْنُونُ وَهَذَا الْمُبْتَلَى. (1))

«مجنون حقیقی، کسی است که در راه رفتن خود تکبر می ورزد خود پسند است. (2) دو پهلویش را همراه با شانه هایش حرکت می دهد (کنایه از راه رفتن همراه با خود بزرگ بینی)، امید بهشت خداوند را دارد در حالی که معصیت او را مرتکب می شود. (مجنون حقیقی) همان (است) که امان از شر او نیست و خیر از او امید نرود. چنان کسی مجنون است. و اما این شخص، مبتلا (بیمار) است.»

گفته شد که «کبر»، امری باطنی است که در قلب می رود و عقل را بیرون می راند. در حدیث یاد شده، آثار ظاهری شخص متکبر مانند راه رفتن با غرور و نخوت را، برشمرده اند. بدیهی است که این آثار، از همان امر قلبی درونی سرچشمه می گیرد. وقتی کسی چنین شد، عقل و قلبش پوشیده می شود و به معنای واقعی کلمه، باید او را «مجنون» نامید.

باید همچون امیر مؤمنان علیه السلام چشم خویش بگشاییم و بنگریم از کجا آمده ایم و به کجا می رویم، تا از کبر متکبران به شگفت آیم:

(عَجِبْتُ لِمُتَكَبِّرٍ كَانَ أَمْسٍ نُظْفَةً وَهُوَ فِي غَدِّ جِيفَةٍ. (3))

ص: 174

1- خصال / ج 1 / ص 31 / 333

2- لاروس / ص: 1462 عِطْفًا الرَّجُلِ : دو جانب مرد... «هُوَ يَنْظُرُ فِي عِطْفِيهِ»: او خود پسند شد.

3- همان / ح 7130

«در شگفتی از متکبری که دیروز نطفه ای بوده و فردا مرداری (چگونه کبر می ورزد)؟»

عاقل، به گذشته خویش باز می گردد و سر آغاز خود را مایعی عَفِن و نجس می بیند. از سویی به آینده خود می نگرد که بعد از مرگ به مرداری بد بو مبدل می گردد. آن گاه به حقیقتِ سراپا نیاز خود بیشتر متذکر می شود و دیگر جایی برای کبر ورزیدن نمی بیند. او می یابد که کمالات مادی و معنوی چون سلامت، قدرت، جمال، علم و ... را خود به دست نیاورده است. همه آن ها را در هر لحظه قابل زوال و در معرض نیستی می بیند. از این رو، دلیلی برای کبر ورزیدن نمی بیند.

کسی که مالی نزد او به امانت نهاده اند نشاید و نباید با مالِ غیر به دیگران فخر بفروشد و کبر ورزد کمالات ما نیز ودایعی است که به امانت نزد ما نهاده شده است. البتّه مُمَلَّک این کمالات، اجازه تصرف در آن ها را در چار چوب خاصی به ما داده و ما را به حرکت در این محدوده می آزماید. اما انسان ناسپاس، چشم و گوش دل بر این حقائق می بندد آن گاه می پندارد همه دارایی هایش ملک طلق اوست و می تواند با آن ها بر دیگران برتری جوید و تکبر ورزد.

خداوند حکیم لطیف، بشر فراموش کار را به آغاز و انجام او (نطفه و جیفه) تذکر داده است. هم چنین به وسیله تقلبات و تحولات این دنیایی او را به آفرینش همراه با ضعف خود توجه می دهد. با این همه صد شگفتی که باز هم تکبر، گریبان این انسان را رها نمی کند. امام امیر المؤمنین علیه السلام در بیانی مشابه حدیث اخیر یکی از مصادیق ضعف و عجز بشر در این دنیا و انگیزه های تکبر ستیزی را پیش چشمان او می نهد:

(عَجِبْتُ لِابْنِ آدَمَ أَوْلَهُ نُطْفَةٌ وَ آخِرُهُ جِيفَةٌ وَ هُوَ قَائِمٌ بَيْنَهُمَا وَ عَاءٌ لِّلْغَائِطِ، ثُمَّ

«از فرزند آدم در شگفتی. آغاز او نطفه ای است و انجام او مرداری و او در میان آن دو به عنوان ظرفی از پلیدی ایستاده است، با این وجود تکبر می ورزد.»

عجب موجودی! ابتدایش نجاست، انتهایش نجاست و در میانه این دو نجاست، ظرفی است از نجاست! باز هم تکبر؟!

چون چنین است، باید توفیق مبارزه با کبر را از خداوند طلبید و از کبر به او پناه برد:

(إِسْتَعِيذُوا بِاللَّهِ مِنْ لَوَاقِحِ الْكِبْرِ، كَمَا تَسْتَعِيذُونَ بِهِ مِنْ طَوَارِقِ الدَّهْرِ وَاسْتَعِدُّوا لِمُجَاهَدَتِهِ حَسَبَ الطَّاقَةِ. (2)

«از زمینه های ایجاد کبر به خداوند پناه برید، همان گونه که از حوادث روزگار به او پناه می برید. و برای مجاهدت با آن، به قدر توان آماده شوید.»

«لواقح» در لغت به معنی بارور کننده ها است. لواقح الكبر، یعنی اموری که کبر را بارور می کنند، یعنی زمینه ایجاد کبر را در انسان فراهم می آورند و بستر رشد و ریشه دار شدن آن را هموار می سازند. اصلی ترین لواقح کبر، همان عواملی است که انسان را از تذکر به ضعف و عجز هایش غافل می سازد و باید با آن ها به مبارزه پرداخت تا کبر، ریشه کن شود.

ص: 176

1- علل الشرائع / ج 1 / ص 275

2- غرر الحکم / ح 7121

از مصادیق عجب، عجب به عقل و علم خویشتن است که در پی خود استبداد به رأی را همراه می آورد. یعنی شخص عقل و علم خود را در میان عالمان و عاقلان دیگر، برترین پندارد و خویشتن را کامل و اصل به مراتب غایی عقل بداند. این شخص حاضر نیست در پیشگاه عالمان دیگر زانوی علمی بزند، زیرا که خود را بی نیاز می بیند. حال آن که اندکی تأمل عاقلانه کافی است تا قبح آن پندار و این رفتار مشخص گردد. انسان عاقل، با نگرش به خود و معلوماتش و مقایسه آن با جهان اطراف، به کوچکی خود و اندکی معلوماتش اذعان می کند. لذا فرموده اند:

(أَحْمَقُ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ أَنَّهُ أَعْقَلُ النَّاسِ .) (1)

«بیشترین حماقت، از آن کسی است که بپندارد عاقل ترین مردم است.»

عاقل به علم خویش می نگرد، به غیر اختیاری بودن حصول آن متذکر می شود،

آن گاه می یابد که در وادی علم هم جای خشنودی از خود نیست. اگر علمی دارد، آن را بد و عطا کرده اند. راه اعطای بیشتر علم و ترقی در مدارج علم هم چنان باز است. با دیده واقع بین، می توان عالم تر و عاقل تر از خود را یافت. بنابر این اکتفای به علم و عقل خویش مجاز نیست، بلکه مایه لغزش است:

(مَنْ أَعْجَبَ بِرَأْيِهِ ضَلَّ وَ مَنْ اسْتَغْنَى بِعَقْلِهِ زَلَّ وَ مَنْ تَكَبَّرَ عَلَى النَّاسِ ذَلَّ .) (2)

«هر کس شیفته و دل باخته نظر خود شود، گمراه می گردد. و کسی که

ص: 177

1- غرر الحکم / ح 1250

2- کافی / ج 1 ص 19 / ح 4 این جملات، فقراتی است از خطبه مشهور «وسیله»، از امیر المؤمنین علیه السلام که مضامین بلند معارف اهل بیت علیهم السلام را در بردارد.

احساس بی نیازی (از عقل دیگران) به واسطهٔ عقلش بکند، می لغزد. و کسی که بر مردم تکبر ورزد خوار می شود.»

امیر المؤمنین علیه السلام در کلامی دیگر فرموده اند:

(إِنَّهُمْ أَعْقَلُكُمْ، فَإِنَّهُ مِنَ الثَّقَةِ بِهَا يَكُونُ الْخَطَأُ.) (1)

«عقل های تان را متهم بدانید که از اعتماد به آن خطا سرچشمه می گیرد.»

عقل - بما هو عقل - نور است و ویژگی واقع نمایی دارد. عقل حجت خداست، لذا معصوم از خطاست. اما می بینیم که امام عال در این جا می فرماید که عقل های تان را متهم کنید. این دو مطلب با یک دیگر تناقض ندارند سخن فوق بدان معنا نیست که عقل را به صورت مطلق جائز الخطا بدانیم بلکه فرموده اند: (إِنَّهُمْ أَعْقَلُكُمْ)، یعنی عقل های تان را - از آن جهت که عقل شماست و کامل نیست - جائز الخطا بدانید، زیرا وقتی آدمی به کمال علم و عقل نرسیده باشد، همواره نسبت به مصادیقی از معقولات و معلومات جاهل است. گاه همین جهل، در تشخیص، لغزش پدید می آورد. لذا انسان عاقل، هرگز به عقل خود اکتفا نمی کند. حضرت امیر المؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(غَايَةُ الْعُقْلِ الْإِعْتِرَافُ بِالْجَهْلِ.) (2)

«نهایت عقل، اعتراف به جهل است.»

نهایت درجهٔ عقل، آن است که آدمی به جهل خویش اعتراف کند، یعنی متذکر باشد که اگر هم بهره ای از علم و عقل دارد، این بهره مندی به خود او تعلق ندارد او باید بداند که به خودی خود فقیر محض است و اگر در اوج دارا بودن علم و عقل،

ص: 178

1- غرر الحکم / ح 517

2- همان / ح 394

لحظه ای به حال خویش رها شود، به حَضِیضِ جهل فرو می غلطد و حتّیّ امورِ ساده را فراموش می کند. پس در هر آن و هر لحظه نباید به خود تکیه کند، بلکه در اوج عقلانیت هم باید خود را ذاتاً جاهل بشمارد عدم اعتراف به جهل، نوعی استکبار است که در صورت تحقق، قوی ترین عالمان را بر زمین جهل می کوبد.

در توضیحی که آمد، اعتراف به جهل «ذاتی» مطرح شد اعتراف به جهل، از جنبه دیگری هم قابل طرح است که آن را ذیل کلام لطیف دیگر مطرح می کنیم امیر المؤمنین علیه السلام در ترسیم سیمای عاقل می فرماید:

(العَاقِلُ مِنْ أَتَّهَمَ رَأْيَهُ وَ لَمْ يَتَّقُ بِكُلِّ مَا تُسْأَلُ لَهُ نَفْسَهُ.) (1)

«عاقل کسی است که رأی خویش را متهم گرداند و بدان چه نفس او برایش می آراید، اعتماد نکند.»

عاقل نباید متکی و مستبد به رأی خود باشد، بلکه باید همواره خود را به

مشورت با دیگر عاقلان، نیازمند بدانند انسان عادی و معمولی - که حسابش از انسان الهی و معصوم جداست - می داند که همواره احتمال تأثر از هوی و شهوت در او هست. لذا اتخاذ تصمیم غیر عاقلانه از او انتظار می رود.

در این جا، بحث رأی و نظر و تشخیص شخصی مطرح است، نه علم. اگر انسان حقیقتاً

به علم و در حالت خاص به کشف عقلی دست یافته باشد، وظیفه کاملاً روشن است و هیچ ابهام و تردیدی باقی نمی ماند، زیرا که عقل و علم هر دو حجت اند و باید مبنای عمل قرار گیرند. اما نکته در این جاست که همان عجز و فقر ذاتی بشر، در بسیاری موارد چنین سر بر می آورد که وقتی انسان هنوز به علم حقیقی

ص: 179

نرسیده، می‌پندارد که فهمیده است؛ غافل از این که نمی‌داند نتیجه‌ای که گرفته چقدر از علم و عقل برخاسته و تا چه حد با جهل در آمیخته است. گاه انسان درباره امری به اشتباه نظری قاطع می‌یابد؛ در حالی که این قاطعیت ناشی از جهل مرکب است، نه علم این خود لازمه فقر ذاتی بشر در معرفت‌های اوست.

البته این بحث، از نکات ظریف معرفت‌شناسی است که بد فهمی درباره آن، را به شکاکیت می‌افکنند. ما شکاکیت را نفی می‌کنیم. در این تردید نداریم که اگر چیزی به عقل روشن گردد، عین واقع است. از سوی دیگر به حجیت عقل صد در صد قائلیم (1) اما همان طور که در گذشته توضیح دادیم، کار عقل ادراک ماهیت کلی فعل است. عاقل - مثلاً - می‌یابد که «ظلم» به صورت کلی قبیح است، و در این مسأله شک ندارد. اما تشخیص این نکته در همه موارد آسان نیست که کدامین فعل مصداق ظلم است. و گهگاه شناخت آن غامض می‌شود.

در اعتبار آن ادراک‌های کلی هرگز نمی‌توان خدشه کرد. ولی در مصادیق جزئی که در طی زندگانی فراروی انسان قرار می‌گیرد و او را به تصمیم‌فرامی خواند، گاه مسأله‌چندان روشن نیست. انسان با مجموعه دانسته‌های خود، درصدد کشف وظیفه بر می‌آید. در چنین مرحله‌ای است که نباید نسبت به رأی خود، استبداد به خرج دهد. یعنی در تشخیص مصداق و جستجوی وظیفه، باید همواره به عجز ذاتی خویش بنگرد و به کمبودهای خود در علم و معرفت اقرار کند تا راه را برای دریافت مشورت از دیگران باز بگذارد.

توجه شود که اساساً تعبیر «رأی» و «نظر»، در تشخیص موارد جزئی معنا دار

ص: 180

1- به دفتر دوم رجوع کنید

است. هیچ کس رأی و نظر دیگران را درباره حُسن یا قبح ظلم جو یا نمی شود. رأی گیری درباره این ادراک های کلی بی معناست. نظر در جایی مطرح است که پای مصادیق در میان آید. انسان عاقل محتاط، همواره احتمال می دهد که در مصادیق

دچار اشتباه شود. لذا رجوع به مشاوران عاقل امین را لازم می یابد و خود را نیازمند دست گیری آنان می داند. البته از میان مشاوران رأی کسانی به صواب نزدیک تر است که عقل بیشتری دارند امام امیر المؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(رَأْيُ الرَّجُلِ مِيزَانُ عَقْلِهِ. (1)

«رأی انسان، ترازوی عقل اوست.»

از این جاست که باب مشورت به روی انسان گشوده می شود و احتیاج بشر بدان محرز می گردد:

(حَقُّ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُضِيفَ إِلَى رَأْيِهِ رَأْيَ الْعُقَلَاءِ وَيَضُمَّ إِلَى عِلْمِهِ عُلُومَ الْحُكَمَاءِ. (2)

«وظیفه عاقل است که رأی عاقلان را به رأی خود بیفزاید و علوم حکیمان را به علم خود ضمیمه سازد.»

توجه کنیم که وظیفه مشورت برای هر عاقلی وجود دارد؛ در هر مرتبه ای که باشد. اما متأسفانه نوع کسانی که گرفتار استبداد به رأی هستند، استغناء به عقل خویش نیز دارند. یعنی خود را به واسطه عقل خود بی نیاز می پندارند. اما هرگز به این عیوب نفسانی خویش توجه ندارند، بلکه در ظاهر و در سخن گفتن ممکن است با حالتی متواضعانه خود را حقیر و احقر هم بخوانند ولی در قلب خود، چنان کبر و

ص: 181

1- غرر الحکم / ح 493

2- همان / ح 496

عُجَبَ رَا جَاى دَاده بَاشَنَد كِه نِيَازى بِه دَانِستَن آراى دِيگَران دَر خُود اَحساس نَكَنند. بِه هَمين دَليل حَاضِر بِه شَنِيدَن نَصيحَت يَا مَشُورَت آن هَا هَم نَباشَنَد. ولى وِقتى اِنسان بِه نادانى هَاى خُويش مَتذَكِر بَاشَد و اَحتمال بَرُوز خَطَا دَر نَظَر و رَأى خُويش رَا مَنَتفى نَداند، گَر چِه سَاليانى رَا بِه تَحصيلِ عِلْم - حَتّى عِلْم دِين - گَذرانَد بَاشَد، باز هَم مَشُورَت بَا عاقلان رَا ضَرُورى مِى يَابَد.

اگر مشورت با شروط خاص و سفارش شده آن انجام شود، فوائد بسیاری دارد که مهم ترین آن، بهره مندی از نور عقل دیگران است:

(مَنْ شَاوَرَ ذَوِي الْعُقُولِ اسْتَضَاءَ بِأَنْوَارِ الْعُقُولِ.) (1)

«هر کس با صاحبان عقل مشورت کند، از انوار عقل ها پرتو گیرد.»

نتیجه نهایی آن هم رستگاری و رسیدن به صواب است:

(مَنْ شَاوَرَ ذَوِي النَّهْيِ وَ الْأَبْيَابِ، فَازَ بِالنُّجْحِ وَ الصَّوَابِ.) (2)

«کسی که با صاحبان خرد و عقل مشورت کند، به رستگاری و صواب دست می یابد.»

برای آگاهی بیشتر درباره مسأله مهم و ضروری مشورت، به کتاب شریف بحار الانوار، کتاب الایمان و الکفر، باب «المشورة و قبولها و من ینبغی استشارته و نصیح المستشیر و النهی عن الاستبداد بالرأی» (3) رجوع کنید.

ص: 182

1- غرر / ح 10080

2- غرر الحکم / ح 10081

3- بحار الانوار / ج 75 / ص 98 - 105

همان طور که مشورت با صاحبان عقل، بهره مندی بیشتری از نور عقل را به ارمغان می آورد، هم نشینی با جاهلان نیز، از عقل آدمی می کاهد.

(مَنْ صَحِبَ جَاهِلًا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ) (1)

«کسی که با جاهلی هم نشین شود از عقلش کاسته می گردد.»

این مطلب کاملاً وجدانی است. نشست و برخاست با افرادی که بینش و منش آن ها عاقلانه نیست، حجاب عقل است. معاشرت با کسانی که گرفتار حجاب های عقل چون شهوت، غضب، امل و طمع و ... هستند در هر که باشد به تدریج اثر می گذارد لذا انسان باید در انتخاب همنشین کمال دقت را به خرج دهد. این تأثیر های تدریجی، تا بدان جا پیش می رود که غفلت دائم، سراسر وجود انسان را فرا می گیرد و در نتیجه مرگ عقل پدید می آید:

(مَنْ تَرَكَ الْإِسْتِمَاعَ مِنْ ذَوِي الْعُقُولِ، مَاتَ عَقْلُهُ.) (2)

«کسی که شنیدن از صاحبان عقل را ترک کند، عقلش می میرد.»

لذا فرموده اند:

(يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يُكْثِرَ مِنْ صُحْبَةِ الْعُلَمَاءِ وَالْأَبْرَارِ، وَيَجْتَنِبَ مُقَارَنَةَ الْأَشْرَارِ وَالْفُجَّارِ.) (3)

«برای عاقل سزاوار است که بر هم نشینی با علما و نیکوکاران بیفزاید و از هم نشینی با اهل شرّ و بدکاران بپرهیزد.»

ص: 183

1- کنز الفوائد / ج 1 ص 199

2- غرر الحکم / 9796

3- کنز الفوائد / ج 1 / ص 199

پس به قصد حفظ حیات عقلی خویش، باید شنیدن از عاقلان را در برنامه خود بگنجانیم. نبی مکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت ایشان علیهم السلام در رأس عاقلان قرار دارند. آنان عقل کلّ اند و دیگران به میزانی که با ایشان پیوند علمی و عملی دارند، سخنان شنیدنی دارند. باید خود را در معرض نسیم جان فزای معارف اهل البیت علیهم السلام قرار دهیم و با مطالعه احادیث ایشان و رجوع به پیشگامان فهم کلام شان، قلب خود را به مواعظ آن بزرگواران زنده کنیم.

علاوه بر مطالعه، «استماع» خود موضوعیت دارد که: «آدمی فریه شود از راه گوش» شنیدن از عالم عاقل حقیقی - که عامل به علم خویش است - اثری بیش از مطالعه دارد. لذا باید اوقاتی از ایام عمر خود را به شنیدن علوم اهل البیت علیهم السلام و فراگیری آن اختصاص دهیم و از این طریق، بخشی از حجاب های غفلت زای زندگی دنیوی خود را بزدایم. (1)

2-11- حجاب زیاده جویی

از دیگر حجاب های عقل، زیاده جویی است:

(ضَيَاعُ الْعُقُولِ فِي طَلَبِ الْفُضُولِ.) (2)

«ضایع شدن عقل ها در طلب زیادی ها ست.»

«فضول» جمع فضل به معنی زیادی است. در این جا «طلب فضول» یعنی جستن مازاد بر نیاز و احتیاج، که عقلاً نکوهیده است. وقتی انسان با در آمد خود، زندگی متعارف آبرو مندانه ای را اداره می کند، چرا به آب و آتش بزند تا بر آن بیفزاید؟ این

ص: 184

1- بحث مفصل در این باره در بحث علم و عقل آمد.

2- غرر الحکم / ح 10932

منطق عقل است که دل بستگی آنان را از دنیا بر می‌کند (منطق زهد نسبت به دنیا). اما کسی که چراغ عقل را خاموش کرده، می‌گوید: من که می‌توانم بر دارایی ام بیفزایم، چرا چنین نکنم؟ در مورد حجاب حبّ دنیا و آثار زهد، در صفحات آینده به تفصیل سخن خواهیم گفت و بطلان منطق میل به دنیا را خواهیم دید. در این جا یاد آور می‌شویم که زیاده طلبی، عقول را از میان می‌برد و خود از کمی عقل سر چشمه می‌گیرد.

(إِذَا قَلَّتِ الْعُقُولُ كَثُرَ الْفُضُولُ) (1)

«هنگامی که عقل‌ها کم شود فراتر رفتن‌ها از حد بسیار گردد.»

نتیجه: «طلب فضول» خود از نقص عقل بر می‌خیزد و اعتنا به آن عقل را کم و در نهایت ضایع می‌گرداند. (2)

2-12- حجاب بیکاری

زیاده طلبی حجاب عقل است، اما این بدان معنا نیست که انسان ایام عمر خویش را به بیکاری و بطالت بگذراند. «زیاده خواهی» حجاب عقل است و عقلاً

مذموم. ولی صرف بهره مندی از فضل مال، نکوهیده نیست. اگر انسان زیادی‌های دنیا را طلب کند، آن‌ها را به دارایی خود بیفزاید و برای خود بخواهد، مرتکب قبیح گشته است. اما اگر از زیادی مالی که به دست آورده بذل و بخشش کند، به انجام

ص: 185

1- غرر الحکم / ح 499

2- برای توضیح بیشتر رجوع شود به بحث نشانه‌های عقل توضیحات ذیل عبارت «و نصیبه من الدنيا القوت».

یک عمل نیکوی عقلی توفیق یافته است. پیشتر در ضمن نشانه های عاقل خواندیم که (فَضْلٌ مَالِهِ مَبْدُولٌ) پس به بهانه فرار از فضل، مال نباید گرفتار بطلالت شد زیرا که بطلالت (بیکاری) از حجاب های عقل است.

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

(تَرْكُ النَّجَارَةِ يَنْقُصُ الْعَقْلَ) (1)

«ترک تجارت عقل را ناقص می کند.»

تجارت، در لغت به معنی خرید و فروش است. ظاهراً تجارت از این جهت که با بطلالت تضاد دارد، مورد اشاره امام علیه السلام است. بیکاری عقلاً مذموم است و ترک تجارت یکی از مصادیق آن است. البته باید گفت که معنای تجارت، منحصر در خرید و فروش کالا های مادی نیست (اگر چه استفاده و کاربرد غالب آن در بُعد مادی و به همین معناست).

به طور کلی انجام هر عمل را که باعث گشوده شدن باب رزق به روی انسان شود، می توان تجارت دانست. امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

(كُلُّ مَا افْتَتَحَ بِهِ الرَّجُلُ رِزْقَهُ، فَهُوَ تِجَارَةٌ) (2)

«هر آن چه که انسان بدان روزی اش را گشایش دهد، نوعی تجارت است.»

رزق و روزی منحصر در رزق مادی نیست. از این رو، عملی چون تدریس و تدرّس معلم و متعلّم نیز - هر چند بدون اجرت باشد - تجارتی سود آور به شمار می آید، زیرا رزق معنوی انسان - یعنی علم و معرفت او را توسعه می دهد. در آیات

ص: 186

1- کافی/ ج 5/ ص 148 / ح 1

2- کافی ج 5 ص 309 / ح 7

قرآن نیز علاوه بر مواردی که تجارت به معنی مصطلح برای خرید و فروش کالا- های مادی به کار رفته، در سه آیه نیز تجارت به معنای عملکرد انسان ها در مقابل هدایت الهی باز می گردد. معنای لغوی «تجارت» داد و ستد به طور عام است که متعلق آن، می تواند امور مادی یا معنوی باشد. آنان که هدایت را می پذیرند و به دعوت داعیان الهی پاسخ می گویند، تجارت شان در آخرت سود آور خواهد بود، وگرنه زیان خواهند کرد. خداوند در قرآن پس از وصف کافران و مفسدان می فرماید:

(أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ .) (1)

«آنانند کسانی که گمراهی را به (قیمت) هدایت خریدند. از این رو، تجارت آن ها سودی ندهد و آنان هدایت پذیر نیستند.»

گمراهان، در تجارت خود هدایت را می فروشند و ضلالت را می خرند، که این تجارت عقلاً سود آور نیست. در مقابل کسانی که به خدا و رسول او ایمان می آورند و با اموال و جان های خود در راه خدا جهاد می کنند، دست به تجارتی زده اند که آن ها را از عذاب دردناک آخرت می رهاوند، آری تجارت حقیقی آن است که انسان جان و مال خویش را در راه خداوند صرف کند و در مقابل، به بهشت و رضوان الهی دست یابد:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ؟ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ .) (2)

ص: 187

1- بقره / 16

2- صف / 10 و 11

«ای کسانی که ایمان آوردید! آیا شما را به تجارتی رهنمون شوم که از عذاب دردناک نجات تان دهد؟»

(آن تجارت این است که) به خدا و رسول او ایمان آورید در راه خدا با اموال و جان های تان مجاهده کنید. این برای شما بهتر است. اگر دانا باشید.»

امیر المؤمنین علیه السلام وقتی مردم را به شرکت در جنگ صفین تحریض می کردند این آیات را خواندند. (1)

آری، تجارتی که باید هم و غم پشردان معطوف باشد، همین معنا از تجارت است که قرآن کریم آن را تجارت نابود نشدنی نامیده است. تجارت های دیگر تا وقتی در راستای آن قرار نگیرند سودی نخواهند بخشید:

(إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً، يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ.) (2)

«کسانی که کتاب خدا را تلاوت می کنند و نماز را برپا داشتند و از آن چه روزی شان داشتیم آشکارا و پنهانی انفاق کردند، به تجارتی امید دارند که هرگز کساد نخواهد شد.»

حال به بحث اصلی باز گردیم:

افراط و تقریط، هر دو دشمن عقل اند، از این رو هم طلب فضول و هم بطالت حجاب عقل اند و در مقام عمل باید به دقت به این هر دو حقیقت نگریست. آن چه برای عاقل اهمیت دارد و زیرکی او را می آزماید توجه هم زمان به همه مکشوفات عقل خویش است نباید در گریز از یک طرف به طرف، دیگر سقوط کند. بنابر این

ص: 188

1- کافی / ج 5 / ص 39

2- فاطر / 29

زیادی ها (فضول) هدف نیستند و عاقل هدف نهایی خویش را طلب آن قرار نمی دهد. اما وقتی بخواهد به کشف عقلی خویش یعنی اشتغال و ترک بطالت عمل کند، آن گاه اگر چیزی زائد بر قوت خود بیابد، در بذل آن عنان را به عقل می سپارد. سخن در باب بطالت را با ذکر روایتی دیگر به پایان می بریم.

«معاذ» که فروشنده لباس بود، مدتی تجارت را ترک گفت. امام صادق علیه السلام از او پرسیدند:

(أَصَعُفْتَ عَنِ التِّجَارَةِ أَوْ زَهَدْتَ فِيهَا؟)

«آیا ناتوان از تجارت شدی یا نسبت به آن بی رغبت گشته ای؟»

معاذ پاسخ داد:

«مَا ضَعُفْتُ عَنْهَا وَ مَا زَهَدْتُ فِيهَا.»

«نه از آن ناتوان گشتم و نه بدان بی میل شدم.»

حضرت پرسیدند:

(فَمَا لَكَ؟)

«پس تو را چه می شود؟»

او پاسخ داد:

«مال بسیاری دارم که در اختیارم می باشد و کسی از من طلبکار نیست و فکر نمی کنم که همه آن را پیش از مرگ خود بخورم (یعنی تا وقت مرگ اموالم تمام نمی شود).»

حضرت فرمودند:

(لَا تَتْرُكْهَا فَإِنَّ تَرْكَهَا مُدْهَبَةٌ لِلْعَقْلِ إِسْعَ عَلَى عِيَالِكَ، وَإِيَّاكَ أَنْ يَكُونَ هُمُ)

ص: 189

«آن (تجارت) را ترک مکن، که ترک آن (مایه) رفتن عقل است. برای خانواده ات کوشش کن و مبادا که آنان برای تو کوشش کنند.»

بنابر این نفس این که انسان با زحمت خویش، زندگی خود و خانواده اش را بگذراند، مورد تأیید عقل است و در شرع نیز موضوعیت دارد. لذا انسان تا جایی که توان دارد نباید عمرش را به بطالت بگذراند.

2-13- حجاب دنیا دوستی

در فصل نشانه های عقل، درباره دنیا و آخرت در نگاه عاقل مطالبی آمد. دوستی دنیا، از حجاب های مهم و غفلت زای عقل است. آدمی در لحظه لحظه روزگار عمر، به یاد آوری این نکته اساسی نیاز دارد. بهترین تذکار و تنبیه در این باب کلام معصومین علیهم السلام است. سخن آن بزرگواران را که خبیرترین دنیا شناسان و بصیرترین آخرت بینان اند - باید شنید پیش چشم گذارد و بدان گردن نهاد.

از امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند:

(سَبَبُ فَسَادِ الْعَقْلِ حُبُّ الدُّنْيَا .) (2)

«سبب تباهی عقل، دوستی دنیا است.»

(رَخَارِفُ الدُّنْيَا تُفْسِدُ الْعُقُولَ الضَّعِيفَةَ .) (3)

«زینت های دنیا، عقل های ضعیف را تباه می کند.»

ص: 190

1- کافی ج 5 / ص 148 / ح 6

2- همان / ح 856

3- غرر الحکم / ح 855

«دنیا محل زمین خوردن عقل ها ست.»

محدث کلینی رحمه الله در کتاب شریف کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب ذم الدنيا و الزهد فیها، بیست و پنج حدیث گران سنگ در نگویش دنیا و زهد نسبت به آن روایت کرده است. در این جا به برخی از آن ها اشاره می کنیم و خواننده را به تأملی ژرف و اندیشه ای شگرف در آن بیانات فرا می خوانیم.

از امام علی بن الحسین، زین العابدین علیه السلام پرسیدند:

(أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ؟)

«کدامین کار ها نزد خداوند عزوجل - برتر است؟»

حضرتش پاسخ دادند:

(مَا مِنْ عَمَلٍ بَعْدَ مَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ وَ مَعْرِفَةِ رَسُولِهِ وَ أَفْضَلُ مِنْ بَعْضِ الدُّنْيَا.)

«هیچ عملی بعد از معرفت خدای جل و عزّ و معرفت رسول او صلی الله علیه و آله و سلم، برتر از دشمنی دنیا نیست.»

این تعبیر، بس تکان دهنده است و انسان را به فکر وامی دارد. امام علیه السلام بغض دنیا را - پس از معرفت و اقرار به خدایی خدا و فرستاده او - برترین اعمال معرفی کرده اند. عاقل در دل حبّ دنیا نمی پرورد افزون بر آن بذر بغض آن را نیز می کارد. او خوب می داند که میان حبّ و بغض نسبت به دنیا جایگاهی نیست و این حقیقت به تجربه روشن گشته است. اگر بغض دنیا نداشته باشد دلش خالی از حبّ دنیا

ص: 191

نخواهد بود، همان طور که تا تواضع نیاید، کبر برون نرود. تا زمانی که دنیا را دشمن نداریم، ادعای آزادی از اسارت دوستی دنیا را نمی توانیم.

«بغض دنیا» چنان مهم است که پس از پایه های دین یعنی معرفت الله و معرفت نبی - که به دلایل روشن و دیگر احادیث متقن معرفت امام را هم همراه خود دارد - پیکره سترگ دین را می سازد. بغض دنیا روح دینداری است و تربیت دینی جز با تقویت بغض دنیا تحقق نمی یابد. در ایجاد این بغض، هیچ چیز به اندازه یاد مرگ و معاد، اثر ندارد. ادامه کلام امام سجاد علیه السلام خود بهترین بیان گر این معانی است:

(وَإِنَّ لِدَلِيكَ لَشُعْبًا كَثِيرَةً وَلِلْمَعَاصِي شُعْبًا.)

«آن بغض دنیا شعبه های بسیاری دارد و گناهان نیز شعبه هایی دارند.»

همه اعمال صالح و خصال نیک از بغض دنیا ریشه می گیرند و در مقابل، معاصی قرار دارند. حُسن بسیاری از صفات نیکوی عاقلان، برای آخرت بینان و معاد باوران مکشوف می گردد.

آن گاه امام سجاد علیه السلام شعبه های معاصی را بر می شمارند:

(فَأَوَّلُ مَا عَصِيَ اللَّهُ بِهِ الْكِبْرُ وَ هِيَ مَعْصِيَةُ إِبْلِيسَ حِينَ أَبِي وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.)

«پس نخستین گناهی که خدا بدان نافرمانی گردید، کبر است و آن معصیت ابلیس بود، آن گاه که (از اطاعت امر الهی) خود داری کرد و کبر ورزید و از کافران شد.»

(وَ الْحِرْصُ وَ هِيَ مَعْصِيَةُ آدَمَ وَ حَوَا، حِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُمَا: كُلَا مِنْ

حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. (1)

«و حرص که نافرمانی آدم و حوّا بود (2) هنگامی که خداوند عزّوجلّ به آن ها فرمود: «از هر چه خواهید بخورید و به این درخت نزدیک نشوید که از ستم کاران باشید.»

(فَأَخَذَا مَا لَا حَاجَةَ بِهِمَا إِلَيْهِ، فَدَخَلَ ذَلِكَ عَلَى ذُرِّيَّتِهِمَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَذَلِكَ أَنْ أَكْثَرَ مَا يَطْلُبُ ابْنُ آدَمَ مَا لَا حَاجَةَ بِهِ إِلَيْهِ.)

«سپس آن ها چیزی بر گرفتند که بدان حاجتی نداشتند. و این خصلت (حرص) در فرزندان آن ها تا روز قیامت وارد شد. این است که بیشتر آن چه فرزند آدم طلب می کند، چیزی است که بدان نیاز ندارد.»

(ثُمَّ الْحَسَدُ، وَ هِيَ مَعْصِيَةُ ابْنِ آدَمَ حَيْثُ حَسَدَ أَخَاهُ فَتَتَلَّهُ.)

«سپس حسد که معصیت پسر آدم (قابیل) بود آن زمان که برادرش (هابیل) را کشت.»

(فَتَشَدَّعَبَ مِنْ ذَلِكَ حُبُّ النِّسَاءِ وَ حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ الرِّئَاسَةِ وَ حُبُّ الرِّاحَةِ وَ حُبُّ الْكَلَامِ وَ حُبُّ الْعُلُوِّ وَ التَّرْوَةَ فَصِرْنَ سَبْعَ خِصَالٍ، فَاجْتَمَعْنَ كُلُّهُنَّ فِي حُبِّ

ص: 193

1- اعراف / 19

2- شیطان به حضرت آدم علیه السلام گفت: «یا آدمُ هلْ أدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلِّيَ لَا يَبْلَى (طه / 120) ای آدم آیا تو را به درخت جاودانگی و سلطنت باقی راهنمایی کنم؟ آدم علیه السلام در اثر وسوسه شیطان، متوجه حرص شد و طلب خلود کرد. این گناه اصطلاحی نبود بلکه امر ارشادی خداوند را عصیان کرد (عصی)؛ که باعث خروجش از بهشت گردید. (بهشت به معنی باغی از باغ های دنیا است، نه بهشت معهود به تصریح امام صادق علیه السلام در حدیثی که در تفسیر قمی و علل الشرایع روایت شده است). رجوع شود به: کنز الدقائق، ج 1، ص 365، ذیل آیه 35 سوره بقره) «غوی» یعنی دست نیافت و از هدف دور شد که با خروج از بهشت به آن مبتلا گردید.

«از این امور (کبر و حرص و حسد) دوست داشتن زنان و دوست داشتن دنیا و دوست داشتن ریاست و دوست داشتن راحتی و دوست داشتن کلام و دوست داشتن برتری و ثروت منشعب می گردد که این ها هفت خصلت می شود، و همه در دوست داشتن دنیا گرد آمده اند.»

امام سجاده علیه السلام هفت خصلت را برخاسته از شعبه های معاصی (کبر و حرص و حسد) بر می شمارند نخستین خصلت، حبّ نساء است که ناظر به محض شهوت می باشد. نه اتباع از سنّت. دیگر خصلت ها، محبّت دنیا، ریاست، راحت، کلام، برتری و ثروت است. درباره برتری خواهی در بحث علم و عقل به تفصیل سخن گفته ایم. (1)

سپس امام سجاده علیه السلام می فرمایند که این ها همگی در حبّ دنیا جمع شده اند. (2)

عبارت پایانی امام سجاده علیه السلام در این حدیث چنین است:

(قَالَ الْأَنْبِيَاءُ وَالْعُلَمَاءُ بَعْدَ مَعْرِفَةِ ذَلِكَ حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ. وَالدُّنْيَا دُنْيَا آتِيهَا: دُنْيَا بِلَاغٍ وَدُنْيَا مَلْعُونَةٍ) (3)

ص: 194

1- به دفتر دوم رجوع شود.

2- در مورد این عبارت حضرت سجاده علیه السلام که (فَأَجْتَمَعْنَ كُلَّهُنَّ فِي حُبِّ الدُّنْيَا)، این سؤال مطرح می شود: با توجه به آن که در میان آن خصال «حبّ دنیا» هم قرار داشت، جمع حبّ دنیا در حب دنیا چه معنایی دارد؟ غوّاص بحار انوار قدسی، علامه مجلسی رضوان الله علیه، در توضیح این قسمت سه احتمال مطرح کرده است که علاقمندان برای اطلاع از آن به مرآة العقول / ج 8 / ص 280 رجوع کنند.

3- کافی / 2 / ص 130 / ح 11

«از این رو انبیاء و علماء بعد از شناخت این مطالب گفته اند: دوستی دنیا رأس هر خطایی است، دنیا دو دنیا ست (دو گونه است): دنیای بلاغ و دنیای ملعونه.»

همه معاصی سر در آیش خور حبّ دنیا دارند. پس می توان آن را «رأس هر خطیئه» دانست. امام علیه السلام در کلام خود، دنیا را به دنیای «بلاغ» و دنیای «ملعونه» تقسیم کرده اند.

علامه مجلسی می نویسد:

«دنیا بلاغ»، یعنی دنیایی که به وسیله آن به آخرت رسند و رضای پروردگار تعالی بدان حاصل شود، یا دنیایی که به قدر ضرورت و کفاف باشد که زائد بر آن «ملعونه» است.» (1)

حدیث اخیر بیان گر بهترین دنیا شناسی است؛ تلقی ظریف و لطیفی از دنیا که جز از انبیاء عظام و علمای راستین - که اوصیاء مصداق اتم آنند - ساخته نیست. آری، با آن که محبت های نکوهیده، همه در محبت دنیا جمع آمده اند، انسان خواهان سعادت و گریزان از شقاوت، چاره ای جز عبور از پل دنیا ندارد. اگر می خواهد به منازل اعلای آخرت دست یابد، باید از این بستر سنگلاخ بگذرد. و همین مایه امتحان اوست. او از بهره های حلال دنیا در حد «بلاغ» - یعنی وسیله وصال و به قدر کفاف - برمی، گیرد و گرنه سبب دوری خود از خداوند می، شود. تمام هنر عاقل در این است که دنیا را بلاغ بداند و در عین حال، بغض دنیا را در مقام عمل ظاهر کند در مواعظ لقمان آمده است:

ص: 195

(خُذْ مِنَ الدُّنْيَا بِلَاغًا وَلَا تَرْفُضْهَا، فَتَكُونَ عِيَالًا عَلَى النَّاسِ وَلَا تَدْخُلَ فِيهَا دُخُولًا يُضِرُّ بِآخِرَتِكَ.) (1)

«از دنیا به قدر کفاف (و وسیله رسیدن) بگیر و آن را ترک مکن که سربار بر مردم باشی. و در آن به گونه ای داخل مشو که به آخرت زیان رساند.»

روشن است که عبارت «خذ من الدنيا بلاغاً و لا ترفضها» با سخن نورانی امام امیر المؤمنین علیه السلام که پیشتر نقل شد منافاتی ندارد. ایشان فرموده بودند: (فَارْفُضِ الدُّنْيَا فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يُعَمِّي وَيُصِمُّ وَيُبْكِمْ وَيُذِلُّ الرَّقَابَ.) نهی لقمان، نسبت به رفض دنیای بلاغ و امر امیر المؤمنین علیه السلام نسبت به رفض دنیای ملعونه است.

زهد در دنیا

از ثمرات بغض دنیا بی رغبتی و زهد در آن است که روایات در این زمینه نیز آموختنی است.

امام صادق علیه السلام فرمودند:

(جُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا) (2)

«همه خیر در خانه ای نهاده شد و کلید آن را زهد در دنیا قرار داده اند.»

پس اگر انسان بخواهد به خیری از خیرات دست یابد، ناگزیر باید با کلید زهد باب بیت خیر را بگشاید، وگرنه راهیابی به خیرات ممکن نیست. در مقابل رغبت به دنیا (دل بستگی به دنیا) مایه محرومیت از همه نیکی ها است. مقصود از این خیر، خیر واقعی است و ماندگار، نه بهره ظاهری و بی اعتبار خیری که مصداق والای آن

ص: 196

1- تفسیر قمی / ج 2 / ص 164

2- کافی / ج 2 / ص 128 / ح 2

چشیدن شیرینی ایمان است:

(حَرَامٌ عَلَى قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ، حَتَّى تَزْهَدَ فِي الدُّنْيَا.) (1)

«بر دل های شما حرام است که شیرینی ایمان را بفهمد، مگر این که در دنیا زهد ورزد.»

آن خیر، حکمت است و خیر کثیر:

(مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَأَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ، وَبَصَّرَهُ عُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَدَوَاءَهَا، وَأَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ.) (2)

«هر کس در دنیا زهد ورزد خداوند حکمت را در قلب او استوار می دارد، و زبان او را بدان گویا می کند عیب های دنیا - درد و درمان آن - را بدو می نمایاند و او را از دنیا به سوی دار السلام سالم بیرون می برد.»

نوبت آن است که معنای حکمت حقیقی را از زبان حکمای ربانی بشنویم:

سلیمان بن خالد گوید که از امام صادق علیه السلام درباره آیه (وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) (3) پرسیدم. حضرتش پاسخ دادند:

(إِنَّ الْحِكْمَةَ الْمَعْرِفَةُ وَالتَّقِيُّ فِي الدِّينِ. فَمَنْ فَقِدَ مِنْكُمْ فَهُوَ حَكِيمٌ. وَمَا مِنْ أَحَدٍ يَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبُّ إِلَيَّ إِبْلِيسَ مِنْ فَقِيهِ.) (4)

«حکمت، معرفت و تقوه در دین است. پس هر یک از شما که فقه داشته باشد، حکیم است و هیچ مؤمنی نمی میرد که ابلیس، مرگ او را بیش از

ص: 197

1- همان

2- کافی / ج 2 ص 128 / 1

3- بقره / 269 و به هر کس که حکمت داده شود خیر کثیر داده شده است.

4- تفسیر عیاشی ج 1 / ص 151 / ح 498

هم چنین امام صادق علیه السلام به ابو بصیر فرمودند:

(هِيَ طَاعَةُ اللَّهِ وَ مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ.) (1)

«آن (حکمت) طاعت خداوند و معرفت امام است.»

آری همه خیرات، از معرفت صحیح نسبت به آن چه معرفتش لازم است، سرچشمه می گیرد. کدام معرفت، ضروری تر از معرفت دینی و تقیه؟ و روح دین داری و تقیه چیزی جز معرفت الله و نبی صلی الله علیه و آله و سلم و امام علیه السلام نیست. مقصود از تقیه دینی، تنها حمل انبانی از اصطلاحات نیست. گاهی یک فرد عامی در خدا شناسی و شناخت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام علیه السلام، چنان ترفیع مقام می یابد که هیچ عالم اصطلاحی به گرد پایش نمی رسد. بنابر این ثمره زهد آن است که خداوند، حکمت را در قلب زاهد استوار می دارد و آن را از قلب به زبانش جاری می سازد. خداوند چشم او را باز می کند، عیوب دنیا و درد و درمان آن را بدو می نمایاند.

پس اگر بخواهیم عیب های دنیا را آشکارا ببینیم، باید زهد ورزیم. از طرفی زهد و بی رغبتی به دنیا هم تحقق نمی یابد مگر آن که عیوبی از دنیا برای انسان پدیدار

شود. این مطلب، دور باطل پدید نمی آورد. در این جا این حقیقت وجدانی نهفته است که آدمی تا قدری از این دنیا کناره نگیرد، عیوب آن را نمی بیند. امکان ندارد که هم در دنیا غرقه باشد و هم بینایی عیوبش را انتظار برد. نقطه شروع رسیدن به بغض دنیا، فاصله گرفتن از آن است. ابتدا باید قدری نسبت به مستی محو دنیا بودن، هشیار شد. زیرا تا وقتی انسان، گرفتار شکر (مستی) قدرت، علم، مدح، جوانی و

ص: 198

مال است، (1) عیوب این ها را نمی بیند و این سنّت الهی است که تا غوطه ور در دنیاییم، عیوبش را نمی بینیم و بغض آن را در دل نمی پرورانیم. زیرا که فرموده اند:

(حُبُّكَ لِلشَّيْءِ يُعْمِي وَيُصِمُّ) (2) دنیا نیز از این قاعده مستثنی نیست. دوستی دنیا انسان را کور و کر می سازد. (3)

ثمره نهایی زهد، آن است که: (أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ.) چه نیکو عاقبتی! خداوند، او را به سلامت از دنیا به دار السلام آخرت خارج می کند. آری کسی که درد و درمان را شناخته، بیمار دل نمی شود و سلامت از آن اوست. البته یاد آوری این نکته ضروری است که راه رسیدن به دار السلام، جز از منجلاب دنیا نمی گذرد که برای خلاصی از آن سبک باری شرط لازم است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

(إِنْ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا إِضْرَارًا بِالْآخِرَةِ، وَفِي طَلَبِ الْآخِرَةِ إِضْرَارًا بِالدُّنْيَا. فَأَضْرِبُوا بِالدُّنْيَا فَإِنَّهَا أَوْلَى بِالْإِضْرَارِ.) (4)

«در طلب دنیا، زیان زدن به آخرت است و در جستن آخرت، زیان زدن به دنیا است. پس به دنیا ضرر زنید که به ضرر زدن سزاوار تر است.»

طلب دنیای ملعونه با طلب آخرت جمع نمی شود. اگر بخواهیم به آخرت ضرر نزنیم، باید از دنیا طلبی دست برداریم. عاقل با شناختی که از دنیا دارد، دنیا را اولی

ص: 199

1- به عنوان پایانی این فصل رجوع کنید.

2- الفقیه / ج 4 / ص 380 / ح 5814 از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم.

3- پیشتر نیز در عبارتی از امیر المؤمنین علیه السلام خواندیم فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يُعْمِي وَيُصِمُّ وَيُبْكِمُ وَيُدِلُّ الرِّقَابَ.

4- کافی / ج 2 / ص 131 / ح 12

به اضرار می بیند. (1) برای یاد آوری در فصل نشانه های عقل، توضیح مطلوبه بودن دنیا و آخرت را باز بنگرید. گفتیم که اگر دغدغه عاقل، اصلاح آخرتش باشد، سنت خداوند اصلاح امر دنیای او است:

(مَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ، أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ. وَ مَنْ أَصْلَحَ أَمْرَ آخِرَتِهِ، أَصْلَحَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْيَاهُ. وَ مَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَاعِظٌ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ.) (2)

«هر کس آن چه را که بین او و خداست اصلاح کند، خداوند آن چه را بین او و مردم است، به سامان می آورد و هر کس امر آخرتش را اصلاح کند، خداوند امر دنیای او را سامان می بخشد. هر کس از درون واعظی داشته باشد، از جانب خدا برای او نگه دارنده ای خواهد بود.»

البته «اصلاح امر دنیا» لزوماً بدین معنا نیست که در دنیا همواره در خوشی و رفاه باشد. بلکه بدین معناست که خدا مصلحت را برای او فرو می فرستد، و تشخیص مصلحت جز با خداوند علیم نیست. ممکن است صلاح او را گاه در ثروت و گاه در فقر، زمانی در صحت و وقتی در بیماری ببیند. مهم این است که بنده با نیت قلبی خالص، همه چیز را به خدایش سپارد و تیر تلاش خود را به سوی آخرت نشانه گیرد. مثلاً اگر برای تأمین نفقه خانواده می کوشد، نیت او رهایی از وابستگی به دیگران و فراهم آوردن زندگی آبرو مندانه باشد. البته در عین حال، اجمال و اعتدال

ص: 200

1- پیشتر دیدیم که شخص متقی - با همین منطوق، یعنی اولی به اضرار بودن دنیا - حتی از حلال های صافی هم می گذرد (وَ أَصْرٌ وَاللَّهُ بِالْحَلَالِ الصَّافِي إِلَّا مَا لَا يَدُّ لَهُ...)

2- نهج البلاغه / ص 482 / حکمت 89

در طلب رزق را همواره رعایت کند.

زهد: مولود یاد مرگ

اشاره

ابو عبیده حذاء گوید که به امام باقر علیه السلام عرض کردم:

«سخنی به من بفرمایید که من از آن بهره برم.»

امام علیه السلام فرمودند:

(یا ابا عبیده أَكْثَرَ ذِكْرِ الْمَوْتِ، فَإِنَّهُ لَمْ يُكْثِرْ إِنْسَانُ ذِكْرَ الْمَوْتِ، إِلَّا زَهْدَ فِي الدُّنْيَا. (1))

«ای ابا عبیده! زیاد یاد مرگ کن، زیرا هیچ انسانی زیاد یاد مرگ نکرد؛ مگر این که در دنیا زاهد شد.»

امام باقر علیه السلام قاعده ای کلی بیان فرموده اند از بهترین راه های ایجاد زهد، تقویت یاد مرگ است. در نهج البلاغه هم یاد آوری مرگ و تزهید در دنیا به زیبایی جمع آمده است. سخنی دل پذیر است که بر دل سخن پذیر به خوبی می نشیند. در آن زمان هم که - مثل هر زمان دیگر - دنیا زدگی رواج داشت امام امیر المؤمنین علیه السلام آن خطبه های، آتشین پرده های غفلت می زدودند شنیدن آن کلام ها نیاز امروزه ما نیز هست نه فقط شنیدن که به کار بستن آن ها در زندگی ضرورت دارد با بیانی از امام باقر علیه السلام به جابر، سخن در باب زهد را به پایان می بریم.

جابر گوید که بر امام باقر علیه السلام داخل شدم. حضرتش فرمودند:

(یا جابرُ وَاللَّهِ إِنِّي لَمَحْزُونٌ وَإِنِّي لَمَشْغُولُ الْقَلْبِ.)

ص: 201

«ای جابر! قسم به خدا که من اندوهگین و دل مشغولم.»

جابر عرض کرد:

«جُعِلْتُ فِدَاكَ! وَ مَا شَغَلَكَ؟ وَ مَا حُزِنُ قَلْبِكَ؟»

«فدای تان گردم! شما (قلباً) به چه مشغولید؟ و اندوه دل تان چیست؟»

حضرت می فرمایند:

(یا جابر! إِنَّهُ مَنْ دَخَلَ قَلْبَهُ صَافِي خَالِصِ دِينِ اللَّهِ شَغَلَ قَلْبَهُ عَمَّا سِوَاهُ.)

«ای جابر! دین صافی خالص خداوند در قلب هر کسی داخل شود، قلب او را از غیر آن مشغول می سازد.»

امام علیه السلام در مورد دنیا و چپستی آن از جابر می پرسند:

(یا جابر! مَا الدُّنْيَا وَ مَا عَسَى أَنْ تَكُونَ الدُّنْيَا؟ هَلْ هِيَ إِلَّا طَعَامٌ أَكَلْتَهُ أَوْ ثَوْبٌ لَبِسْتَهُ أَوْ امْرَأَةٌ أَصَبْتَهَا؟!)

«ای جابر! چیست دنیا و چه می تواند باشد؟ آیا غیر از غذایی است که آن را خورده ای یا لباسی که پوشیده ای یا زنی که بدور رسیده ای؟!»

حضرت باقر علیه السلام در توضیح نسبت مؤمنان با دنیا و آخرت می فرمایند:

(یا جابر! إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَمْ يَطْمَئِنُّوا إِلَى الدُّنْيَا بِبَقَائِهِمْ فِيهَا، وَ لَمْ يَأْمَنُوا قُدُومَهُمُ الْآخِرَةَ.)

«ای جابر! مؤمنان به ماندن خود در دنیا اطمینان نکردند و از درآمدن شان به آخرت ایمن نگشتند.»

سپس در مقایسه دنیا و آخرت و اهل غفلت و اهل عبرت می فرمایند:

(یا جابر! الْآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ، وَ الدُّنْيَا دَارُ فَنَاءٍ وَ زَوَالٍ وَ لَكِنَّ أَهْلَ الدُّنْيَا أَهْلُ غَفْلَةٍ. وَ كَانَ الْمُؤْمِنِينَ هُمُ الْفُقَهَاءُ، أَهْلُ فِكْرَةٍ وَ عِبْرَةٍ، لَمْ يُصِرِّمْهُمْ عَنْ دِكْرِ اللَّهِ

جَلَّ اسْمُهُ مَا سَمِعُوا بِآذَانِهِمْ. وَلَمْ يُعْمِهِمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ مَا رَأَوْا مِنَ الزَّيْنَةِ بِأَعْيُنِهِمْ. فَفَازُوا بِثَوَابِ الْآخِرَةِ، كَمَا فَازُوا بِذَلِكَ الْعِلْمِ. (

«ای جابر! آخرت، خانه آرامش و دنیا خانه نابودی و از بین رفتن است. اما اهل دنیا اهل غفلتند و گویی مؤمنان اند که فقیهان اند و اهل فکر و عبرت آن چه با گوش های شان شنیدند، آن ها را از (شنیدن) ذکر خداوند که نامش بلند مرتبه باد -گنگ نکرد و زینت هایی که با چشم های شان دیده اند، آن ها را از یاد خداوند کور نساخت. پس به ثواب آخرت رسیدند، همان گونه که به این علم رسیدند.»

بعد از آن، اوصافی از پرهیزگاران را چنین بر می شمارند:

(وَاعْلَمَ يَجَابِرُ أَنَّ أَهْلَ التَّقْوَى أَيْسَرُ أَهْلَ الدُّنْيَا مَوْزَنَةً، وَأَكْثَرُهُمْ لَكَ مَعُونَةً. تَذَكَّرُ فَيَعِينُونَكَ، وَإِنْ نَسِيتَ ذِكْرُوكَ. قَوْلُونَ بِأَمْرِ اللَّهِ، قَوْمُونَ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، فَطَعُوا مَحَبَّتَهُمْ بِمَحَبَّةِ رَبِّهِمْ، وَوَحَشُوا الدُّنْيَا لِبَطَاعَةِ مَلِيكِهِمْ، وَنَظَرُوا إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَإِلَى مَحَبَّتِهِ بِقُلُوبِهِمْ، وَعَلِمُوا أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الْمُنْتَظَرُ إِلَيْهِ لِعَظِيمِ شَأْنِهِ.)

«و بدان ای جابر! که اهل تقوا در میان اهل دنیا، کم ترین هزینه و خرجی را دارند و بیشترین کمک را به تو می رسانند. تا (حاجت را) ذکر می کنی تو را کمک می کنند. و اگر فراموش کنی، به یادت می آورند. امر خدا را بسیار می گویند و امر خدا را بسیار به پا می دارند. محبت شان را به خاطر محبت پروردگار شان (از هر چیز) بریدند. و به خاطر طاعت فرمان روای شان (خداوند حکیم) از دنیا وحشت کردند. با دل های شان به خداوند عزوجل و به محبت او، نگریستند و دانستند که آن مطلب بخاطر عظمت شأنش (خداوند و محبت او) سزاوار نگریستن است.»

طبق این بیان، اهل تقوا با این که خود با کم ترین هزینه زندگی را می گذرانند اما در حال وقتی دیگران نیاز به آن ها پیدا می کنند، بیش از هر کس به یاری آنان اقدام می کنند.

هم چنین آنان، محبت خود را از هر چیزی که در عرض محبت خدا باشد قطع می کنند؛ و نیز با دنیا انس نمی گیرند مبادا که دل بستگی به دنیا باعث دور افتادن آن ها از رضای الهی شود. هم چنان که امام علیه السلام، علت این وحشت متقین از دنیا را طاعت ملیک شان دانسته اند. یعنی آن جا که دنیا در تعارض با عبادت و طاعت پروردگار قرار می گیرد نباید بدان دل بست؛ بلکه حقیقتاً باید از آن ترسید.

از ادامه کلام امام علیه السلام به جابر، می توان جایگاه واقعی دنیا را دریافت:

(فَأَنْزَلَ الدُّنْيَا كَمَنْزِلِ نَزْلَتِهِ، ثُمَّ أَزْتَحَلَّتْ عَنْهُ أَوْ كَمَالٍ وَجَدْتَهُ فِي مَنَامِكَ، فَاسْتَيْقَظْتَ وَ لَيْسَ مَعَكَ مِنْهُ شَيْءٌ إِنَّي إِتْمَا صَدَرْتُ لَكَ هَذَا مَثَلًا، لِأَنَّهَا عِنْدَ أَهْلِ اللَّبِّ وَالْعِلْمِ بِاللَّهِ كَفَيْءِ الظَّلَالِ.)

«حال که چنین است، دنیا را چون منزلی بدان که در آن فرود آمده ای و سپس از آن کوچ می کنی، یا مالی که آن را در خواب یافته ای و بیدار گشته ای و چیزی از آن برایت نمانده است من این را برای تو مثل زدم زیرا دنیا در نزد اهل عقل و علم به خدا بسان بازگشتن سایه ها است.»

از مثال هایی که حضرت برای دنیا ذکر کرده اند، بی ارزشی و فنا و زوال دنیا بر می آید. اگر آدمی در خواب ببیند که ریاستی یافته است، پس از بیداری هرگز به آن خواب دل خوش نمی کند و آن ریاست رؤیایی برایش فرح بخش و سرور آفرین نیست. دنیا و تمتعات آن، نسبت به آخرت همچون خواب به بیداری است و به قول شاعر:

دنیا چو حباب است؛ ولیکن چه حباب؟ *** لی بر آب بلکه بر روی سراب

و آن هم چه سراب؟ آن که بینند به خواب *** و آن خواب چه خواب؟ خواب بد مست خراب

امام باقر علیه السلام پس از این بیان می فرماید:

(یا جابر! فَاحْفَظْ مَا اسْتَرْعَاكَ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ مِنْ دِينِهِ وَحِكْمَتِهِ، وَلَا تَسْأَلَنَّ عَمَّا لَكَ عِنْدَهُ إِلَّا مَا لَهُ عِنْدَ نَفْسِكَ. فَإِنْ تَكُنِ الدُّنْيَا عَلَى غَيْرِ مَا وَصَفْتُ لَكَ، فَتَحَوَّلْ إِلَى دَارِ الْمُسْتَعْتَبِ. فَلَعَمْرِي لَرُبِّ حَرِيصٍ عَلَى أَمْرٍ قَدْ شَقِيَ بِهِ حِينَ آتَاهُ، وَلَرُبِّ كَارِهِ لَأَمْرٍ قَدْ سَعِدَ بِهِ حِينَ آتَاهُ وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ.» (1))

ای جابر! دین و حکمت خداوند عزوجل را - که خداوند پاسداری از آن را از تو خواسته است - نگاه دار. و از آن چه نزد او داری، درخواست مکن، مگر به اندازه آن چه او نزد تو دارد. اینک اگر دنیا (در نظر تو) غیر از آن است که برای تو وصف کردم، پس به سرایی در آی که رضای خداوند را در آن کسب کنی. به جانم سوگند، بسا حریص بر امری که وقتی به آن رسید، به واسطه آن بد بخت شد. و بسا کسی که امری را ناخشنود داشت، اما وقتی به آن رسید، به واسطه آن سعادت مند شد. و این است کلام خداوند عزوجل که فرمود: (وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ. (2)) (و تا خداوند مؤمنان را پاک سازد و کافران را نابود کند.)»

ص: 205

1- کافی / ج 2 / ص 132 - 134 / ح 16

2- آل عمران / 141

در این بخش پایانی، حضرت، جابر را به پاسداری از دین و حکمت خداوند توصیه فرموده اند. هم چنین فرموده اند که بیش از جایگاه و منزلتی که خداوند نزد تو دارد از او توقع (ثواب و منزلت) نداشته باش. یعنی به خود بنگر و ببین که در برابر اوامر و نواهی او چقدر اهتمام داری؛ به همان میزان انتظار تقرب نزد خداوند داشته باش.

آن گاه حضرت تذکار داده اند که چه بسا فردی نسبت به امری حرص دارد، ولی

وقتی به آن می رسد، بد بخت می شود. و بالعکس چه بسا امری برای انسان

ناخوشایند است؛ ولی همان امر، مایه سعادت است. بنابر این از این بیان می توان نتیجه گرفت که ملاک آمال و اعمال آدمی باید رضای الهی باشد؛ آن چه را خدا راضی است، آرزو کند و آن چه را او می پسندد انجام دهد.

2-14-مستی های پنج گانه

کسی را که عقلش محبوب گشته، می توان بسان فردی مست دانست که عقل از کف داده است. امیر المؤمنین علیه السلام فرموده اند:

(يُنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَحْتَرِسَ مِنْ سُرِّ الْمَالِ وَ سُرِّ الْقُدْرَةِ وَ سُرِّ الْعِلْمِ وَ سُرِّ الْمَدْحِ وَ سُرِّ الشَّبَابِ، فَإِنَّ لِكُلِّ ذَلِكَ رِيحاً خَبِيثَةً، تَسْلُبُ الْعَقْلَ وَ تَسْتَخِفُّ الْوَقَارَ. (1))

«سزاوار است که عاقل، از مستی مال، مستی قدرت، مستی علم، مستی مدح و مستی جوانی بپرهیزد. این ها رائحه های پلیدی دارند که عقل را

ص: 206

می رباید و وقار را خوار می سازد.»

در توضیح این حدیث شریف، به چند نکته می توان توجه کرد:

1 - در این حدیث شریف، پنج عامل را مُسکر (مست کننده) دانسته اند: مال، قدرت، علم، مدح، جوانی. این ها حجاب عقلند و مانع روشن گری آن می شوند. اساساً خاصیت مُسکر، این است که عقل را از میان می برد. البته وقتی انسان، مقدماتی را به اختیار فراهم آورد که به مستی می انجامد، نسبت به اعمالی که در حین مستی مرتکب می شود، مسؤول است و کیفر می بیند.

محبوب شدن عقل درجات دارد. هر قدر شدید تر باشد هوشیاری انسان نسبت به معقولات ضعیف تر می شود، تا آن جا که ممکن است به سلب کامل عقل بینجامد. این درجه شدید، شکر نام دارد. اما غالباً پیش از آن که شخص به این درجه برسد، با تنبیه ها و تذکار ها امید می رود که عقل او مقهور نشود و به مستی کامل نینجامد.

2 - پیشتر درباره مال و کثرت آن - که معمولاً گناهی را به همراه دارد - سخن

گفتیم. سُکری که از کثرت مال و دل بستگی به آن پدید می آید، انسان را از فهم

بسیاری حقائق محروم می دارد. از این رو انسان عاقل مراقب است که به ورطه مال اندوزی نیفتد. فرد مال اندوز، آن را در جهت سعادت واقعی خود خرج نمی کند. لذا اندک اندک، مال از وسیله به هدف مبدل می گردد. این فرد، رفتار خود را با چنین

منطقی توجیه می کند که «من که می توانم چرا میدان مادیات زندگی ام را گسترش ندهم؟ اگر ضوابط شرعی را رعایت کنم، آیا باز هم اشکال دارد؟» (1)

ص: 207

1- مراد از ضوابط شرعی، در این جا حداقل واجبات و محرمات است. وگرنه کیست که نداند تمام دستورات امامان معصوم علیهم السلام در مورد «اجمال در طلب»، دستورات شرعی است؟

اما عاقل به گونه ای دیگر می نگرد: «من که نیاز هایم با این مقدار برآورده می شود، چرا برای بیش از آن حرص ورزم؟» این اعتقاد به خصوص وقتی قوت می گیرد که به گرفتاری های مال زیاد و عواقب سوء آن، به خوبی واقف شده باشد.

3- قدرت در مراتب مختلف، ممکن است مانع از درک واقعیت شود. عاقل، از مستی قدرت در همه ابعاد - از یک خانواده تا گستره جامعه - می گریزد و با حربه تواضع، به جنگ مستی قدرت می رود. خداوند در قرآن می فرماید:

(تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا.) (1)

امیر المؤمنین علیه السلام نزول این آیه را درباره (وَلَا هَ وَ ذَوِي الْقُدْرَةِ مِنَ النَّاسِ) دانسته اند. (2)

یعنی: هر کس، در هر گستره ای که دارای قدرت است، باید از برتری خواهی در زمین و فساد بپرهیزد تا از دار آخرت نصیب برد. بحث تفصیلی در این مورد در بحث علم و عقل، آمد. (3)

4- علم، اگر با عمل شایسته همراه نباشد، مستی می آورد. این مسأله درباره همه علوم مطرح است به ویژه علم دین سکر علم، کار را به جایی می رساند که انسان خود را در مرتبه ای والا می پندارد و انتقاد را از هیچ کس - حتی در برخی موارد، از استاد خویش هم نمی پذیرد. اما عاقل عقیده دارد که علم و معرفت صنع خداست. از این رو همواره احتمال می دهد که حتی یک شاگرد مبتدی، توفیق فهم مطلبی را یافته باشد که او خود از آن بی بهره است. علم صحیح، فروتنی و تواضع را در شخص عالم تقویت می کند. لذا امام کاظم علیه السلام مردم را بر چهار صنف می داند،

ص: 208

1- قصص / 83

2- العمده / ص 308

3- به دفتر دوم رجوع شود.

آن گاه هشام را از متعلمی که با ازدیاد علم بر کبر و علوش می افزاید، بر حذر می دارند:

(یا هشام! اِحْذِرْ هَذِهِ الدُّنْيَا وَ اِحْذِرْ اَهْلَهَا ، فَإِنَّ النَّاسَ فِيهَا عَلَى اُزْبَعَةٍ اَصْنَافٍ: رَجُلٌ مُتَرَدُّ مُعَانِقٍ لِهَوَاهُ.

وَمُتَعَلِّمٌ مُقْرَى وَ كَلَّمَا اَزْدَادَ عِلْمًا اَزْدَادَ كِبَرٍ يَسْتَعْلِي بِقِرَائَتِهِ وَ عِلْمِهِ عَلَى مَنْ هُوَ دُونَهُ وَ عَابِدٌ جَاهِلٌ يَسْتَصِدُّ غُرْمَ مَنْ هُوَ دُونَهُ فِي عِبَادَتِهِ يُحِبُّ اَنْ يُعْظَمَ وَ يُؤَقَّرَ وَ دَى بَصِيرَةٍ عَالِمٍ عَارِفٍ بِطَرِيقِ الْحَقِّ يُحِبُّ الْقِيَامَ بِهِ، فَهُوَ عَاجِزٌ اَوْ مَغْلُوبٌ وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْقِيَامِ بِمَا يَعْرِفُهُ، فَهُوَ مَحْزُونٌ مَغْمُومٌ بِذَلِكَ. فَهُوَ اَمْثَلُ اَهْلِ زَمَانِهِ وَ اَوْجَهُهُمْ عَقْلًا.) (1)

«ای هشام! از این دنیا حذر کن و از اهل آن بپرهیز که مردمان در آن چهار گروهند:

(1) - شخصی که (به هلاکت) فرو افتاده و هوای (نفس) خود را به آغوش کشیده است.

(2) - متعلمی قرائت دهنده (2) که هر چه بر علمش افزوده شود، کبرش (افزون شود و به سبب قرائت و علمش بر پایین تر از خود برتری می جوید.

(3) - عابدی نادان که پایین تر از خود را در عبادتش کوچک می شمارد، دوست دارد که او را بزرگ و موقر بدانند.

(4) - صاحب بصیرت عالم و عارف به راه حق، دوست می دارد که به آن

ص: 209

1- تحف العقول / ص 400

2- مقرئ اسم فاعل از اقراء می باشد که آن را به قرائت دهنده معنا کردیم. در قدیم رسم بود که شاگردان نزد استاد از کتاب خود می خواندند بنابر این استاد را مقرئ می نامیدند.

(حق) عمل کند اما ناتوان یا مغلوب است و نمی تواند به آن چه می داند (به طور شایسته) عمل نماید و بدین سبب اندوهگین و غم ناک است چنین شخصی برترین اهل زمان خود و عاقل ترین آن هاست.»

قسم چهارم از مردمان که در کلام حضرت ستایش شده است، انسان عالمی است که راه حق را می شناسد و با بصیرت کامل می داند که چه باید کند اما عوامل بیرونی مانع از اجرای حق به دست او می شود.

با این وجود، او از اعتقاد خود به راه حق دست نمی کشد و هم رنگ جماعت نمی شود، بلکه هم چنان بر حق استوار می ماند و از ناتوانی خود در احقاق حق رنج می برد. این عالم با بصیرت، که از این ناتوانی اندوهگین است برترین و عاقل ترین اهل زمان خود معرفی شده است.

5- مدح و ستایش نیز مستی آور است. مورد ستایش و تعریف قرار گرفتن اساساً

همسو و منطبق بر تمایلات نفسانی انسان است. یکی از ضعف های انسان این است که اگر مورد مدح قرار گیرد، خودش را گم می کند اما عاقل همواره عیب های

خویش را می بیند و کمالاتش را به حساب لطف و توفیق الهی می گذارد. لذا با تعریف و تمجید دیگران، به خود فریفته نمی شود و کاستی هایش را از یاد نمی برد. هم چنین در زمانی که ماندن در مسیر طاعت، او را آماج نكوهش دیگران گرداند، هرگز از مسیر طاعت بیرون نمی رود. در تعالیم دین، برای پرهیز از این نوع مستی، عاقل را از مدح کردن و در معرض مدح شدن قرار گرفتن، بازداشته اند:

(أَحْتُوا فِي وُجُوهِ الْمَدَّاحِينَ التُّرَابَ.) (1)

ص: 210

1- حدیث مناهی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، امالی شیخ صدوق (رحمه الله علیه) / ص 426

در چهره های افرادی که (خود یا دیگران را) بسیار می ستایند، خاک پاشید.»

اگر انسان مورد ستایش قرار گرفت، باید بسان افراد متقی عمل کند:

(إِذَا رُكِّي أَحَدُهُمْ خَافَ مِمَّا يُقَالُ لَهُ، فَيَقُولُ: أَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْ غَيْرِي وَرَبِّي أَعْلَمُ بِي مِنْ نَفْسِي. اللَّهُمَّ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا يَقُولُونَ وَاجْعَلْنِي أَفْضَلَ مِمَّا يَظُنُّونَ وَاغْفِرْ لِي مَا لَا يَعْلَمُونَ.) (1)

«هنگامی که یکی از آنان ستایش شود، از آن چه در مورد او گفته اند، نگران می شود. آن گاه می گوید: من نسبت به خودم، از غیر خودم آگاه ترم و پروردگارم بر من، از خودم آگاه تر است خدایا مرا بدان چه آن ها می گویند، مؤاخذه مکن و مرا برتر از آن چه آنان می پندارند، قرار بده و آن چه را که از من نمی دانند بیامرز.»

6 - پنجمین مستی که عاقل را از آن پرهیز داده اند، مستی جوانی است. این نکته از دو جنبه اهمیت دارد: اولاً - بشر - به طور طبیعی - با افزایش سن، سیر تکاملی عقلی را می پیماید. لذا بهره عقلی در سنین جوانی و نوجوانی، به میزان عقل یک انسان آزوده نیست. در نتیجه غلبه حجاب های عقل، همچون شهوت و غضب و... در جوش و خروش جوانی بسیار محتمل است. این کشمکش در نوجوان همواره موجود است. لذا خود جوان و نوجوان و نیز کسانی که با آن ها مرتبط هستند همچون والدین و مربیان باید به این نکته توجه کنند و همواره نسبت به سُکر و مستی جوانی برحذر باشند.

ص: 211

ثانیاً - فریفته و مغرور شدن خود جوان به خاطر قدرت هایی است که خداوند متعال در جوانی به او عطا کرده است. جوانی که از این قدرت، سر مست شده فراموش می کند که از نشاط و طراوت خود می تواند در خدمت به خلق - به ویژه سال مندان - بهره بگیرد. در نتیجه جوانی خویش را مایه تفاخر بر دیگران قرار می دهد از این حجاب عقل نیز باید اجتناب کرد. لذا در وصایای لقمان حکیم به فرزندش آمده است:

(الشَّبَابُ شُعْبَةٌ مِنَ الْجُنُونِ). (1)

توجه کنیم که «شباب» به اصطلاح روان شناسی امروزی هم شامل نوجوانی است هم جوانی (2) در این سنین به خصوص هنگام نوجوانی نوعاً عواطف و احساسات بر تشخیص های عقلی غلبه دارد و گاه عواطف، مکشوفات عقل را می پوشاند. پس منظور این نیست که نوجوان یا جوان، دیوانه و مریض اند. بلکه اگر به معنای لفظ «جنون» توجه کنیم، می بینیم که «جَنّ» یعنی پوشاند و «جنون» یعنی پوشیدگی. (3) این معنای لغوی، با توضیحی که آمد تناسب دارد. نوجوان، خود باید از این حقیقت آگاه باشد، لذا در سایه یک مربی پخته و با تجربه حرکت کند. مربی نیز با عنایت به این مطلب شیوه ای مناسب در برخورد با جوان و نوجوان در پیش گیرد.

ص: 212

1- اختصاص / ص 342

2- نوجوانی، اصطلاحاً به سنین دوازده - سیزده تا هجده - نوزده اطلاق می شود

3- جَنّ الشَّيْءِ: سَتَرَهُ. (لسان العرب / ج 13 / ص 92).

فصل پایانی این دفتر را به ذکر حدیث مشهور جنود عقل و جهل اختصاص

می دهیم. این حدیث در کتاب شریف کافی، از سماعة بن مهران از امام صادق علیه السلام روایت شده است. (1) مشابه آن در ضمن بیان گهر بار امام کاظم علیه السلام به هشام در تحف العقول آمده است. (2) ما حدیث را از امام صادق علیه السلام می آوریم و ضمن بیان، ترجمه، نکاتی را یاد آور می شویم.

سماعة بن مهران گوید: در خدمت امام صادق علیه السلام بودم و جماعتی از اهل ولایت ایشان نیز نزد حضرتش بودند. سخن از عقل به میان آمد. حضرت فرمودند:

(إِعْرِفُوا الْعُقْلَ وَ جُنْدَهُ وَ الْجَهْلَ وَ جُنْدَهُ، تَهْتَدُوا.)

عقل و لشکرش را و جهل و لشکرش را بشناسید، تا هدایت پذیرید.

سماعه گوید عرض کردم:

فدایت کردم! ما مطلبی نمی دانیم، مگر آن چه شما به ما بیاموزید.

فرمودند:

ص: 215

1- هم چنین در کتاب های محاسن، علل الشرائع، خصال و مشکاة الانوار نقل شده است.

2- تحف العقول / ص 401

(إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ - وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ - عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ.)

خداوند عزوجل، عقل را در سمت راست عرش، از نور خود آفرید و آن نخستین آفریده از روحانیین بود.

(فَقَالَ لَهُ: أَذْبِرْ، فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ. فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا، وَكَرَّمْتُكَ، عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي.)

آن گاه (خداوند) به او (عقل) گفت: پشت کن، پشت کرد. سپس بدو فرمود: روی کن، روی آورد. خداوند تبارک و تعالی به او فرمود: تو را مخلوقی بزرگ آفریدم و بر همه آفریدگانم کرامت بخشیدم.

(ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأَجَاغِ ظُلْمَانِيًّا. فَقَالَ لَهُ: أَذْبِرْ، فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبَلْ. فَقَالَ لَهُ: اسْتَكْبَرْتَ، فَلَعَنَهُ.)

سپس جهل را از دریای شور ظلمانی آفرید. بدو فرمود: پشت کن، پشت کرد. بدو فرمود: روی کن، روی نیاورد. بدو فرمود: کبر ورزیدی، پس او را لعنت کرد.

در صدر حدیث، سخن از خلقت عقل و جهل به میان آمده است. از نظر معارف کتاب و سنت مخلوقات ظلمانی الذات از ماء بسیط خلق شده اند. «ماء بسیط» در اصطلاح اهل البیت علیهم السلام نخستین مخلوق جسمانی و ماده اصلی همه اجسام است. این ماده اولیه در نخستین مراحل خلقت به دو بخش تقسیم گشته است: یکی بحر عذب (دریای شیرین) دیگری بحر أجاج (دریای شور). در این حدیث، فرموده اند که جهل از بحر اجاج خلق شده است. در مقابل، مخلوقات نوری الذات،

از ماء بسیط نیستند و آن‌ها را «مجرد از ماء بسیط» می‌نامیم (1) به عنوان مثال، نور عقل از ماء بسیط نیست. اما روح و بدن انسان، از ماء بسیط خلق شده‌اند.

تعبیر روحانی (در مقابل جسمانی) در این حدیث اشاره به آفریدگانی دارد که از ماء بسیط خلق نشده‌اند که عقل از میان آن‌ها، نخستین مخلوق است. جهل نیز از بخش پست مخلوقات ظلمانی الذّات است که از «بحر اجاج» آفریده شده، نه «عَدْب» «جهل» هر چه باشد، قدر مسلم این است که انگیزه ارتکاب بدی‌ها در انسان می‌شود. همان‌طور که عقل با روشن‌گری خود زمینه انجام حسنات را فراهم می‌سازد. مخاطبه خداوند با عقل و جهل نیز این نکته را می‌رساند که عقل، معصوم از خطا و حجّت خداست کشف آن، رضا و سخط الهی را نشان می‌دهد. اما جهل برعکس، انسان را به مخالفت با خواست پروردگار فرامی‌خواند.

بر این مبنا، این احتمال تقویت می‌شود که منظور از عقل، عقل کل خاتم‌الرسال صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باشد و مقصود از جهل نیز ابلیس باشد. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم -طبق ادله نقلی- نخستین مخلوق خداوند است که خداوند با تملیک نور به ماهیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ایشان را خلق فرمود. (2) البتّه نور وجود ایشان -طبق برخی روایات دیگر- نور الانوار است که همه انوار -از جمله نور علم و نور عقل- از آن خلق شده‌اند. از نور الانوار به «نور ولایت» نیز تعبیر می‌شود. که منشأ ولایت

ص: 217

1- توضیح اصطلاح «ماء بسیط» و بیان مقصود از مجرد نور عقل از آن -که با مجرد به اصطلاح فلسفی کاملاً تفاوت دارد - موکول به مباحث خلقت در کتاب و سنت است.

2- این مخلوق با نظر به ماهیتش، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و با نظر به ملک و دارایی آن ماهیت، «عقل» است. پس هم می‌توانیم رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را اولین مخلوق بدانیم و هم «عقل» را هر کدام را به اعتباری.

اهل بیت علیهم السلام همین نور است. (1)

براساس این احتمال، جنود عقل، جنود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و جنود جهل، جنود ابلیس می شود. یکی از احتمالاتی که علامه مجلسی (رحمه الله علیه) در مرآة العقول در معنای جهل در این روایت بیان می کند. همین است که مقصود از جهل، ابلیس باشد. این احتمال بعید نیست. بعنوان یک مؤید، نوشته امیر المؤمنین علیه السلام به حارث همدانی است که در آن، حضرتش غضب را از جنود ابلیس می داند:

(وَ أَحَدَرِ الْغَضَبِ فَإِنَّهُ جُنْدٌ عَظِيمٌ مِنْ جُنُودِ إِبْلِيسَ.) (2)

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی نیز چنین می نویسد:

(الظاهر أنّ المراد من العقل هو العقل الكلّ و خاتم الرسل و، و الجهل هو إبليس.) (3)

در ادامه حدیث امام صادق علیه السلام می فرماید:

(ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا. فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَمَا أَعْطَاهُ، أَضْمَرَ لَهُ الْعِدَاوَةَ فَقَالَ الْجَهْلُ: يَا رَبِّ هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي، خَلَقْتَهُ وَكَرَّمْتَهُ وَقَوَّيْتَهُ وَأَنَا ضِدُّهُ، وَ لَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ. فَقَالَ: نَعَمْ... فَأَعْطَاهُ خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا.)

سپس خداوند برای عقل، هفتاد و پنج لشکر قرار داد. وقتی جهل دید که خداوند به چه گونه عقل را کرامت بخشید و دید که به او چه بخشید،

ص: 218

1- موضوع خلقت، بحثی تفصیلی می طلبد و در این جا فقط به چند جمله اکتفا شد.

2- نهج البلاغه / ص 459 / نامه 69.

3- معارف القرآن (به خط مرحوم شیخ علی نمازی شاهرودی) / ص 485

دشمنی او را (در خود) پنهان کرد جهل گفت: خدایا! این مخلوقی مانند من است که او را آفریدی، کرامت بخشیدی، نیرو دادی. من هم ضد او هستم، اما هیچ نیرویی در برابر او ندارم. پس همانند لشکری که به او عطا کردی، به من هم بده. خداوند فرمود: آری. آن گاه خداوند به او هفتاد و پنج لشکر داد.

امام صادق علیه السلام پس از این مقدمه، لشکریان عقل و جهل را می شناساند:

1- (فَكَانَ مِمَّا أُعْطِيَ الْعَقْلَ مِنَ الْخُمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُنْدَ: الْخَيْرُ وَهُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ، وَجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ وَهُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ.)

پس یکی از هفتاد و پنج لشکری که به عقل داد («خیر») است که وزیر عقل می باشد. و ضد آن را «شر» قرار داد که وزیر جهل است.

درباره وجه وزارت خیر برای عقل و شر برای جهل، می توان گفت که لشکریان عقل و جهل - که در صفحات آینده بیان می شوند- از خیر و شر نشأت می گیرند.

پیشتر دیدیم که از ویژگی های عاقل آن است که:

(الْكُفْرُ وَالشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونَانِ، وَالرُّشْدُ وَالْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولَانِ.) (1)

بیم کفر و شر از او نمی رود و رشد و خیر از او امید می رود.

اساساً تشخیص خیر از شر، جز از عاقل بر نمی آید، چنان که امیر المؤمنین علیه السلام خطبه مشهور «وسیله» می فرماید:

(مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ، فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْبُهيمَةِ) (2)

«کسی که خیر را از شر باز نشناسد به منزله چهار پاست.»

ص: 219

1- کافی / ج 1 / ص 18

2- کافی / ج 8 / ص 24

البته راه خیر و شر را نیز خداوند - عزوجل - به بشر نمایانده است. امام صادق علیه السلام ذیل آیه (وَ هَدَيْنَا السَّبِيلَ) (1) می فرماید:

(نَجَدَ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ) (2)

«منظور از دوراه راه خیر و شر است.»

انسان با لبیک به عقل خویش، راه خیر را در پیش می گیرد و به سعادت می رسد.

امام صادق علیه السلام پس از بیان خیر و شر، بقیه لشکریان عقل و جهل را بر می شمارند: (3)

3 و 2- (وَالْإِيمَانُ وَضِدُّهُ الْكُفْرُ ، وَالتَّصَدِيقُ وَضِدُّهُ الْجُحُودُ.) (4)

ایمان و ضد آن کفر، تصدیق (حق) و ضد آن انکار (حق) در بحث عقل و دین گفته شد که عقل، انسان را به ایمان و تصدیق دینی که حقایق آن را یافته، فرا می خواند. در مورد رابطه ایمان و کفر با عقل، امام صادق علیه السلام فرمودند:

(لَيْسَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ إِلَّا قَلِيلٌ الْعَقْلُ.)

«بین ایمان و کفر چیزی جز کمی عقل نیست.»

ص: 220

1- بلد / 10

2- کافی / ج 1 ص 163

3- در توضیح برخی فقرات از بیان مرحوم علامه مجلسی بهره برده ایم. در مواردی که بحث آن بیشتر مطرح شده به آن بحث ها ارجاع داده ایم. در ترجمه برخی فقرات نیز، از ترجمه مرحوم دکتر سید جواد مصطفوی (اصول کافی، مترجم، جلد اول) استفاده کرده ایم.

4- عبارت (وَالْإِيمَانُ وَضِدُّهُ الْكُفْرُ) به عبارت پیشین آن (فَكَانَ مِمَّا أُعْطِيَ الْعَقْلَ ... الْخَيْرُ ... وَجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ) عطف شده است لذا به صورت مذکور، اعراب گردید، این نکته در مورد جنود دیگر عقل و جهل صادق است.

«و چگونه این چنین است ای فرزند رسول خدا؟»

حضرتش پاسخ دادند:

(إِنَّ الْعَبْدَ يَرْفَعُ رَغْبَتَهُ إِلَىٰ مَخْلُوقٍ. فَلَوْ أَخْلَصَ نِيَّتَهُ لِلَّهِ، لَأَتَاهُ الَّذِي يُرِيدُ فِي أَسْرَعِ مِنْ ذَلِكَ.) (1)

«بنده رغبتش را به سوی مخلوقی بالا می برد (و بدو امید می بندد، در حالی که) اگر نیت خود را برای خدا خالص می کرد، خداوند او را به آن چه می خواست سریع تر می رساند.»

آن چه انسان را از ایمان خارج و به کفر داخل می کند، کم بودن عقل است. از مثال حضرتش درباره اعتماد به غیر خداوند، در می یابیم که منظور از ایمان، ایمان کامل است. اگر نسبت به خداوند و قدرت او ایمان کامل داشته باشیم و بدانیم که مالک ضرر و نفع بندگان، فقط اوست، به غیر او توکل نمی کنیم. و جز از او نمی خواهیم. هر که چیزی را از غیر خداوند بخواهد، از این ایمان مرتبه بالا خارج شده، در کفری وارد می شود که مقابل این ایمان قرار دارد. البته باید توجه داشت که این نکته با توسل ناسازگار نیست. خداوند خود افرادی را به عنوان وسیله به بشر معرفی کرده است و مراجعه به آنان و واسطه قرار دادن آن ها را پسندیده است. لذا توسل به آنان، خود مصداق اعتماد به خداوند است.

4 - (وَ الرَّجَاءُ وَضِدَّةُ الْقُنُوطِ)

امیدواری و ضد آن نومیدی

ص: 221

رجاء، توقع رحمت الهی در دنیا و آخرت است و قنوط در مقابل آن است.

5- (وَ الْعَدْلُ وَضِدُّهُ الْجَوْرُ)

دادگری و ضد آن ستم

عدل، رعایت حقوق در همه امور و جور پای مال کردن حق ها است

6- (وَ الرِّضَا وَضِدُّهُ السَّخَطُ)

رضاء، و ضد آن ناخشنودی

مقصود از رضا خشنودی از اموری است که باید به آن ها راضی بود (مثلاً رضا به قضای الهی) و سخط ناخشنودی از آن ها است.

7- (وَ الشُّكْرُ وَضِدُّهُ الْكُفْرَانُ)

شکر گزاری و ضد آن ناسپاسی

8- (وَ الطَّمَعُ وَضِدُّهُ الْيَأْسُ)

طمع و ضد آن یأس

در فصل حجاب های عقل دیدیم که طمع به معنای نکوهیده آن، یعنی طمع نسبت به «ما فی ایدی الناس» حجاب عقل است. اما در مقابل عاقل نسبت به آن چه نزد خداست، امید و طمع دارد این طمع، از جنود عقل است.

9- (وَ التَّوَكُّلُ وَضِدُّهُ الْحِرْصُ)

توکل و ضد آن حرص

درباره «توکل»، بحث دقیق و عمیقی از آیات و روایات، قابل ارائه است. اما در

این جا به تعریف توکل و آثار آن اکتفا می کنیم. جبرئیل علیه السلام، معنای توکل را برای

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیان داشت. از این بیان بر می آید که توکل، از علم بر می خیزد. توکل، علم به این حقیقت است که مخلوقات، استقلالاً و بدون خواست خداوند،

ضرر و نفعی نمی رسانند و عطا و منعی ندارند. توکل قطع امید کردن از غیر خداوند است. وقتی بند های چنین علم و اعتقادی یافت، در مقام عمل به این اعتقاد، جز برای خدا کار نمی کند، از غیر خدا بیم ندارد و به غیر او هم امید نمی بندد. (1)

10 و 11 - (وَ الرِّافَةُ وَ ضِدَّهَا الْقُوَّةُ وَ الرَّحْمَةُ وَ ضِدَّهَا الْغَضَبُ)

نرم دلی و ضد آن سخت دلی، مهربانی و ضد آن خشم.

رأفت و رحمت، معانی نزدیک به یک دیگر دارند. ممکن است رأفت به خود حالت قلبی و رحمت به ثمره آن حالت اشاره داشته باشد. (2)

12 و 13 - (وَ الْعِلْمُ وَ ضِدُّهُ الْجَهْلُ، وَ الْفَهْمُ وَ ضِدُّهُ الْحُمَقُ)

علم و ضد آن جهل، فهم و ضد آن حماقت

درباره این دو فقره، به توضیح ذیل عبارت «و العقل منه الفطنة و الفهم و الحفظ العلم» در بحث عقل و علم رجوع شود.

14 - (وَ الْعِثَّةُ وَ ضِدُّهَا التَّهْتِكُ)

پاک دامنی و ضد آن پرده دری

درباره عفت به فصل نشانه های عقل و نیز به عنوان «عفت، راه مقابله با شهوت» در فصل حجاب های عقل بنگرید. در مقابل عفت، تهتك یعنی پرده دری قرار دارد. امام سجاد علیه السلام به اصحاب خود چنین می فرماید:

(مَعَاشِرَ أَصْحَابِي إِنَّ الدُّنْيَا دَارٌ مَمَرٌ وَ الْآخِرَةُ دَارٌ مَقَرٌ فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ)

ص: 223

1- معانی الاخبار / ص 261 / ح 1: (الْعِلْمُ بِأَنَّ الْمَخْلُوقَ لَا يَضُرُّ وَلَا يَنْفَعُ وَلَا يُعْطَى وَلَا يَمْنَعُ، وَ اسَّ تَعْمَالُ الْيَأْسِ مِنَ الْخَلْقِ. فَإِذَا كَانَ الْعَبْدُ كَذَلِكَ، لَمْ يَعْمَلْ لِأَحَدٍ سِوَى اللَّهِ وَ لَمْ يَرْجُ وَ لَمْ يَخَفْ سِوَى اللَّهِ وَ لَمْ يَطْمَعْ فِي أَحَدٍ سِوَى اللَّهِ؛ فَهَذَا هُوَ التَّوَكُّلُ.)

2- مرآة العقول / ج 1 / ص 69

وَلَا تَهْتَكُوا أَسْرَارَكُمْ عِنْدَ مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ أَسْرَارُكُمْ. (1)

«ای یاران من! همانا دنیا سرای گذار و آخرت خانه قرار است پس از گذرگاه تان برای قرارگاه تان (توشه) برگیرید و نزد آن که رازهای تان بر او پنهان نیست پرده ندرید.»

15- (وَ الزُّهْدُ وَ ضِدُّهُ الرَّغْبَةُ)

بی رغبتی و ضد آن شوق و رغبت

ظاهراً بی رغبتی نسبت به دنیا مقصود است که در فصل نشانه های عقل و نیز حجاب های عقل به تفصیل درباره آن سخن به میان آمد.

16- (وَ الرِّفْقُ وَ ضِدُّهُ الْخُرْقُ)

خوش رفتاری و ضد آن بد رفتاری

رفق نیکو، رفتاری و ملایمت است و خرق ضد آن به معنای بد رفتاری است.

امام کاظم علیه السلام در توصیه به هشام در مورد رفق چنین می فرماید:

(یا هشام! عَلَيْكَ بِالرِّفْقِ، فَإِنَّ الرِّفْقَ يُمْنٌ وَ الْخُرْقُ شُومٌ إِنَّ الرِّفْقَ وَ الْبِرَّ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ يَعْمُرُ الدِّيَارَ وَ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ) (2)

«ای هشام! بر تو باد به رعایت رفق (خوش رفتاری)، زیرا رفق (مایه) برکت و خرق (بد رفتاری) مایه بد شگونی است. رفق و نیکی و حسن خلق، خانه ها را آباد و روزی را زیاد می کند.»

17- (وَ الرَّهْبَةُ وَ ضِدُّهُ الْجُرْأَةُ)

پروا و ضد آن گستاخی

ص: 224

1- امالی شیخ صدوق (رحمه الله علیه) / ص 219 / ح 5

2- تحف العقول / ص 395

رهبت یعنی خوف از خداوند و از عقاب او البته همراه با خوف از خدا، باید به او رجاء نیز داشت. دیدیم که رجاء نیز از جنود عقل است. و رجاء و خوف کسی حقیقی نیست، مگر آن که برای آن چه بدان امید یا از آن خوف دارد، عمل کند. چنان که امام کاظم علیه السلام می فرماید:

(یا هشام! لا یكون الرجل مؤمناً، حتى یكون خائفاً راجياً. ولا یكون خائفاً راجياً، حتى یكون عاملاً لِمَا یخافُ ویرجو.) (1)

«ای هشام! انسان، مؤمن نیست مگر این که نگران و امیدوار باشد. و نگران و امیدوار نیست، مگر آن که برای آن چه از آن بیم و بدان امید دارد عمل کند.» و البته احتمال دیگر در مورد رهبت و جرأت، می تواند خوف از نفس یا شیطان باشد و به طور کلی عاقل از هر آن چه که به دین و دنیای او ضرر بزند خائف خواهد بود؛ اما غیر عاقل چنین ترسی ندارد و جرأت می ورزد.

18 - (التواضع و ضدّه الكبر)

فروتی و ضد آن خود بزرگ بینی

درباره تواضع، ذیل حجاب کبر از حجاب های عقل، و نیز ذیل عنوان پیروی از حق در بحث عوامل کمال عقل سخن رفت. امام کاظم علیه السلام می فرماید:

(یا هشام! إيمانك و الكبر، فإنه لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كبر الكبر رداء الله، فمن نازعه رداءه، أكتبه الله في النار على وجهه.) (2)

«ای هشام! پرهیز از کبر، که همانا داخل بهشت نمی شود آن کس که در

ص: 225

1- همان

2- تحف العقول / ص 396

قلبش هم وزن دانه ای کبری باشد کبر (بزرگی) ردای خداست (کبر و بزرگی تنها شایسته خدای متعال است) هر کس ردای او را برای خود بخواهد، خداوند او را با صورتش در آتش می افکند.»

هم چنین حضرتش با دو تمثیل زیبا، آثار تواضع و کبر را بیان می فرمایند:

(یا هشام! إِنَّ الزَّرْعَ يَنْبُتُ فِي السَّهْلِ وَلَا يَنْبُتُ فِي الصَّفَا. فَكَذَلِكَ الْحِكْمَةُ تَعْمُرُ فِي قَلْبِ الْمُتَوَاضِعِ وَلَا تَعْمُرُ فِي قَلْبِ الْمُتَكَبِّرِ الْجَبَّارِ، لِأَنَّ اللَّهَ جَعَلَ التَّوَاضِعَ آلَةَ الْعَقْلِ وَجَعَلَ التَّكَبُّرَ مِنْ آلَةِ الْجَهْلِ. أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ مَنْ شَخَّ إِلَى السَّقْفِ بِرَأْسِهِ شَجَّةً؟ وَمَنْ خَفَضَ رَأْسَهُ اسْتَطَلَّ تَحْتَهُ وَ أَكْتَهُ؟ فَكَذَلِكَ مَنْ لَمْ يَتَوَاضِعْ لِلَّهِ، خَفَضَهُ اللَّهُ وَمَنْ تَوَاضِعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ. (1))

«ای هشام! کشت در زمین هموار می روید و بر سنگ های سخت نمی روید. هم چنین است حکمت که در قلب متواضع مدت زمان طولانی باقی می ماند و در قلب متکبر عمری ندارد. زیرا که خداوند، تواضع را ابزار عقل و تکبر را از ابزار جهل قرار داده است.

آیا ندانستی که هر کس تا سقف گردن فرازی کند، سرش را شکسته؟ و هر کس سر فرود آورد. زیر آن سایه بگیرد و سقف او را از سرما و گرما بپوشاند و نگاه دارد؟ همین گونه کسی که برای خدا تواضع نکند، خدا او را پست می کند و هر کس برای خدا تواضع کند، خدا او را بلند سازد.»

19 - (وَ التَّوَدُّةُ وَ ضِدَّهَا التَّسْرُّعُ)

آرامی و ضد آن شتاب زدگی

ص: 226

1- همان

توده به معنای آرامش و تأنی و بدون فکر اقدام نکردن است.

20 - (وَ الْجِلْمُ وَ ضِدَّهَا السَّفَهَ)

خردمندی و ضد آن بی خردی

حلم به کسر، حاء به معنی عقل است.

21 - (وَ الصَّمْتُ وَ ضِدُّهُ الْهَدْرَ)

خاموشی و ضد آن پرگویی

در معنای صمت گفته اند: سکوت از آن چه به بیان آن نیاز ندارد و فائده ای در آن نیست. «هَدْرَ کلامه» یعنی سخن او از خطا و باطل پر شد. (1)

کسی که بسیار سخن بگوید، زیاد دچار خطا می شود و بار خود را سنگین

می کند. امام کاظم علیه السلام می فرماید:

(يا هشام! قِلَّةُ الْمَنْطِقِ حُكْمٌ عَظِيمٌ، فَعَلَيْكُمْ بِالصَّمْتِ، فَإِنَّهُ دَعَا حَسَنَةً وَقِلَّةٌ وَرُرٍ وَ خِفَّةٌ مِنَ الذُّنُوبِ.) (2)

«ای هشام! کم گویی حکمتی بزرگ است. پس بر شما باد به سکوت، که آن راحتی نیکو و (مایه) سبک باری و کاهش گناهان است.»

کم گویی، عادتی حکمت آمیز است که در اثر آن خود انسان به راحت دست می یابد، زیرا سخن بسیار، خطای بسیار را هم به همراه دارد. پس با کم گویی بار انسان سبک می شود و گناهان او هم اندک می گردد.

22 و 23 - (وَ الْإِسْتِسْلَامُ وَ ضِدُّهُ الْإِسْتِكْبَارُ وَ التَّسْلِيمُ وَ ضِدُّهُ الشُّكُّ)

ص: 227

1- مرآة العقول / ج 1 ص 69 به نقل از قاموس: الصمتُ السكوت عمّا لا يحتاج إليه و لا طائل فيه؛ هذر كلامه : كثر من الخطأ و الباطل.

2- تحف العقول / ص 392

رام بودن و ضدّ آن گردن کشی، تسلیم (حق) بودن و ضدّ آن تردید (در آن) نمودن

استسلام یعنی انقیاد در مقابل خداوند و آن چه بدان امر کرده یا از آن بازداشته است. در مقابل آن استکبار قرار دارد که ابلیس، سر سلسله مستکبران است.

24 - (وَ الصَّبْرُ وَ ضِدُّهُ الْجَزَعُ)

شکیبایی و ضدّ آن بی تابی

جَزَع یعنی ناشکیبایی و آشکار ساختن اندوه. بنابر این در این جا، صبر بر مصائب مراد است. صبر، نتیجه عملی رضا و تسلیم است. رضای قلبی به قضای الهی و تسلیم نسبت به اوامر خداوند، از ارکان ایمان است که عاقل واجد آن است.

25 - (وَ الصَّفْحُ وَ ضِدُّهُ الْإِنْتِقَامُ)

چشم پوشی و ضدّ آن انتقام جویی

26 - (وَ الْغِنَى وَ ضِدُّهُ الْفَقْرُ)

بی نیازی و ضدّ آن نیازمندی

مراد از غنی، بی نیازی نفس و استغناء از مردم است، نه غنی به مال. در مقابل آن نیازمندی و فقر به سوی مردم است. پیشتر در کلام امام کاظم علیه السلام درباره «الغنی بلامال» (بی نیازی بدون مال)، دیدیم که اگر کسی در پی بی نیازی بدون مال است، باید در پیشگاه خداوند تصرّع کند تا او عقلش را کامل گرداند. البتّه عقل، خود نافع ترین مال و جهل، سخت ترین فقر است؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به امیر المؤمنین علیه السلام فرمودند:

(يا عَلِيُّ! لَا فَقْرَ أَشَدَّ مِنَ الْجَهْلِ، وَلَا مَالَ أَعْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ.) (1)

«ای علی! فقری سخت تر از جهل و مالی سود آور تر از عقل نیست.»

27 - (وَ التَّذَكُّرُ وَ ضِدَّهُ السَّهْوُ)

به یاد داشتن و ضد آن حواس پرتی و بی توجهی.

در دفتر دوم، ذیل عنوان تأیید عقل به علم، دیدیم که ذاکر شدن شخص عاقل از آثار بهره مندی از نور علم است. و چنان که درباره حقیقت ذکر و حفظ توضیح دادیم، هم سنخ بودن این امور با علم و عقل امری آشکار است.

28 - (وَ الْحِفْظُ وَ ضِدَّهُ النَّسْيَانُ)

در خاطر نگهداشتن و ضد آن فراموشی

در این باره نیز به توضیحات ذیل عنوان حفظ و علم در دفتر دوم رجوع کنید.

29 - (وَ التَّعَطُّفُ وَ ضِدَّهُ الْقَطِيعَةُ)

مهر ورزی و ضد آن بریدن

در این جا صرف بریدن و قطع رابطه ظاهری، مُراد نیست، چون قطیعه در مقابل تعطف و مهر ورزیدن آمده است؛ پس منظور از قطیعه بریدن عاطفه و مهر است که نتیجه آن قطع پیوند ظاهری هم هست.

30 - (وَ الْقُنُوعُ وَ ضِدَّهُ الْحِرْصُ)

قناعت و ضد آن حرص

31 - (وَ الْمُؤَاسَاةُ وَ ضِدَّهُ الْمَنْعُ)

همیاری و ضد آن بازداشتن

ص: 229

مؤسسات را در لغت به معنای کمک کردن و معاونت دانسته اند و مواسات در مال یعنی همیاری مالی. (1)

مؤسسات تا بدان جا اهمیت دارد که امام صادق علیه السلام فرموده اند:

(إِمْتَحِنُوا شَيْعَتَنَا عِنْدَ مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ كَيْفَ مُحَافِظَتُهُمْ عَلَيْهَا، وَإِلَى أَسْرَارِنَا كَيْفَ حِفْظُهُمْ لَهَا مِنْ عَدُوِّنَا، وَإِلَى أَمْوَالِهِمْ كَيْفَ مُوَسَّاتُهُمْ لِإِخْوَانِهِمْ فِيهَا.) (2)

« شیعیان ما را به هنگام زمان های نماز بیازمایید که مراقبت آن ها بر آن چگونه است، و نسبت به اسرار ما که چگونه آن ها را از دشمنان ما محفوظ و پنهان می دارند و در مورد اموال شان که مواسات آن ها با برادران شان در آن مورد چگونه است.»

32 - (وَ الْمَوَدَّةُ وَضِدَّهَا الْعَدَاوَةُ)

دوستی و رزیدن و ضد آن دشمنی کردن

مودت، اظهار محبت و عداوت فراهم آوردن زمینه های دشمنی است.

33 - (وَ الْوَفَاءُ وَضِدُّهُ الْعُدْرُ)

وفا کردن و ضد آن پیمان شکنی

مراد از وفا، وفا به عهد الهی است که شامل وفا به همه تعهداتی است که خدای متعال بر عهده انسان گذارده است.

34 - (وَ الطَّاعَةُ وَضِدُّهَا الْمَعْصِيَةُ)

ص: 230

1- کلمه مؤسسات هم ریشه با اسوه است که گاه همزه در آن به و او قلب می شود و به صورت مواسات به کار می رود.

2- قرب الاسناد / ص 38

در بحث حجیت عقل گفتیم که عقل مطیع محض خداوند است و لذا بندگان را نیز به طاعت فرا می خواند. البتّه انجام طاعت و ترک معصیت نیازمند صبر است.

امام کاظم علیه السلام می فرماید:

(یا هشام! إِصْبِرْ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ اصْبِرْ عَنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ.)

«ای هشام! بر طاعت خدا صبر کن و نسبت به معاصی خدا شکیبایی بورز.»

در روایات، صبر و شکیبایی را بر سه قسم دانسته اند: صبر در مصائب، صبر بر طاعات و صبر از معاصی، روشن است که انجام طاعات و ترک معاصی در بسیاری از اوقات، امری دشوار است که نیازمند استقامت و پایداری و شکیبایی است. لذا در مورد طاعت و معصیت نیز صبر مطرح می شود.

35 - (وَ الْخُضُوعُ وَضِدَّهُ التَّطَوُّلُ)

سر فرودی و ضده آن بلندی جستن

خضوع در برابر آن چه انسان حقانیت آن را یافته است - مثل عبودیت خداوند - از نشانه های عقل است که در مقابل آن سر کشی قرار دارد.

36 - (وَ السَّلَامَةُ وَضِدُّهَا الْبَلَاءُ)

سلامت و عافیت و ضد آن گرفتاری

37 - (وَ الْحُبُّ وَضِدُّهُ الْبُغْضُ)

دوستی و ضد آن کینه توزی

متعلق حبّ و بغض را خداوند متعال توسط اولیای معصوم دین علیهم السلام معین کرده است. در رأس همه، حبّ نسبت به اهل بیت علیهم السلام و بغض نسبت به دشمنان ایشان

است.

38 - (وَ الصِّدْقُ وَ ضِدُّهُ الكِذْبُ)

راست گویی و ضد آن دروغ گویی

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

(یا هشام! إِنَّ العَاقِلَ لَا یَکْذِبُ وَ إِنْ کَانَ فِیهِ هَوَاةٌ.) (1)

«عاقل دروغ نمی گوید. اگر چه میل او در آن باشد.»

39 - (وَ الحَقُّ وَ ضِدُّهُ البَاطِلُ)

حق و ضد آن باطل

در دفتر اول، دیدیم که عقل، نوری است که میان حق و باطل فرق می نهد: (العَقْلُ نَوَّرَ فِی القَلْبِ یَفْرُقُ بِهِ بَیْنَ الحَقِّ وَ البَاطِلِ). وقتی کسی حق و باطل را یافت، اگر حق را برگزیند عاقلانه، و اگر به باطل گراید، جاهلانه عمل کرده است. مرحوم علامه مجلسی (رحمه الله علیه) ذیل این فقره توضیح داده اند:

«قوله الا : وَ الحَقِّ اَیْ اختیاره وَ ضِدُّه اختیار الباطل. (2)

«کلام حضرتش که «الحق...» یعنی برگزیدن حق، و ضد آن انتخاب باطل است.»

40 - (وَ الأَمَانَةُ وَ ضِدُّهَا الخِیَانَةُ)

امانت داری و ضد آن خیانت کردن در امانت

41 - (وَ الإِخْلَاصُ وَ ضِدُّهُ الشُّؤْبُ)

اخلاص و ضد آن شائبه داشتن

ص: 232

1- کافی ج 1 / ص 19 / 12

2- مرآة العقول / ج 1 / ص 71

شوب در لغت یعنی آمیختگی چیزی به چیز دیگر. عاقل در کار های خود اخلاص دارد، اما غیر، عاقل انگیزه های غیر الهی را با نیت الهی در می آمیزد.

42 - (الشَّهَامَةُ وَضِدُّهُ الْبَلَادَةُ)

چالاکي و ضد آن سستی

43 - (الْفَهْمُ وَضِدُّهُ الْغَبَاوَةُ)

زیرکی و ضد آن کودنی

44 - (وَالْمَعْرِفَةُ وَضِدُّهَا الْإِنْكَارُ)

معرفت و ضد آن انکار

معرفت در این جا به معنی اختیاری آن یعنی اعتقاد به کار رفته است که عقل، آدمی را بدان فرا می خواند. درباره دو معنای معرفت (معنای اختیاری و غیر اختیاری) به دفتر اول رجوع شود.

45 - (وَالْمُدَارَاةُ وَضِدُّهَا الْمُكَاشَفَةُ)

مدارا و ضد آن مجادله

در لسان العرب آمده است: (كاشَفَهُ بِالْعِدَاوَةِ: أَي بَادَأَهُ بِهَا.) (1)

علامه مجلسی (رحمه الله علیه) درباره مکاشفه گفته اند: هی المنازعة و المجادلة. وفي المحاسن: «المداراة و ضدها المخاشنة.»

46 - (وَ سَلَامَةُ الْغَيْبِ وَضِدُّهَا الْمَمَاكِرَةُ)

سلامت در نهان و ضد آن مکر ورزی

مقصود از سلامت در نهان، یک رنگی در ارتباط با دیگران است.

ص: 233

امام کاظم علیه السلام می فرماید:

(يَا هِشَامُ بِنَسِ الْعَبْدِ عَبْدٌ يَكُونُ دَا وَجْهَيْنِ وَذَا لِسَاتَيْنِ، يُطْرَى أَخَاهُ إِذَا شَاهَدَهُ، وَيَأْكُلُهُ إِذَا غَابَ مِنْهُ، إِنْ أُعْطِيَ حَسَدَهُ وَإِنْ ابْتُلِيَ خَذَلَهُ.) (1)

«ای هشام! چه بد بند های است بنده ای که دارای دو چهره و دوزبان باشد.

وقتی که برادرش را می بیند، در مدح او از حد فراتر می رود و دروغ می گوید (2) و وقتی غایب است غیبتش می کند. اگر چیزی به او عطا شود به او حسد می ورزد و اگر گرفتار شود او را وا می گذارد.»

47 - (وَ الْكُتْمَانُ وَ ضِدَّهَا الْإِنْسَاءُ)

پرده پوشی و ضد آن فاش کردن

عاقل، آن چه را که سزاوار کتمان است - همچون اسرار اهل البيت عليهم السلام - فاش نمی سازد.

امام کاظم علیه السلام می فرماید:

(يَا هِشَامُ! لَا تَمْنَحُوا الْجُهَالَ الْحِكْمَةَ، فَتَظْلِمُوها. وَلَا تَمْنَعُوها أَهْلَهَا، فَتَظْلِمُوهم.

يَا هِشَامُ! كَمَا تَرَكُوا لَكُمْ الْحِكْمَةَ، فَأَتْرَكُوا لَهُمُ الدُّنْيَا.) (3)

«ای هشام! حکمت را به جاهلان نبخشید که بدان (با این کار) ظلم می کنید و آن را از اهلس منع نکنید که (با این کار) بدی شان ظلم می کنید.

ص: 234

1- تحف العقول / ص 395

2- الاطراء: مجاوزة الحد في المدح و الكذب فيه (بحار الانوار / ج 1 / ص 150).

3- تحف العقول / ص 389

«ای هشام! همان گونه که (جاهلان) حکمت را برای شما گذاشتند، شما هم دنیا را برای آن ها بگذارید.»

روشن است که مقصود حضرت از جهانی که نباید حکمت را به آنان داد، کسانی هستند که جاهلانه عمل می کنند و ترک حکمت کرده اند و در عوض اهل دنیا گشته اند. اما با جاهلانی که اهلیت دارند، باید همانند طیب با مریض رفتار کرد، چنان که در فصل نشانه های عقل، درباره نحوه برخورد عاقلان با جاهلان مفصلاً بحث شد.

48 و 49 - (وَ الصَّلَاةَ وَ ضِدَّهَا الْإِضَاعَةَ وَ الصَّوْمَ وَ ضِدَّهُ الْإِفْطَارَ)

نماز گزاردن و ضد آن تباہ کردن، (نماز) روزه داری و ضد آن روزه خواری

50 - (وَ الْجِهَادَ وَ ضِدَّهُ التُّكُولَ)

و جهاد و ضد آن فرار از جهاد

51 - (وَ الْحَقَّ وَ ضِدَّهُ تَبَدُّ الْمِيثَاقِ)

حج گزاردن و ضد آن وا گذاشتن پیمان حج

52 - (وَ صَوْنَ الْحَدِيثِ وَ ضِدَّهُ النَّمِيمَةَ)

سخن نگهداری و ضد آن سخن چینی

53 - (وَ بِرَّ الْوَالِدَيْنِ وَ ضِدَّهُ الْعُقُوقَ)

نیکی به پدر و مادر و ضد آن ایذاء (رنجاندن) پدر و مادر

54 - (وَ الْحَقِيقَةَ وَ ضِدَّهَا الرِّبَاءَ)

با حقیقت بودن و ضد آن ریا کاری

55 - (وَ الْمَعْرُوفَ وَ ضِدَّهُ الْمُنْكَرَ)

انجام کار پسندیده و ضد آن ارتکاب امور ناپسند

56 - (وَ السُّرُّ وَ ضِدُّهُ التَّبُّج)

خود پوشی و ضد آن خود آرایی

57 - (وَ التَّقِيَّةُ وَ ضِدُّهَا الإِدَاعَةُ)

تقیه کردن و ضد آن آشکار نمودن

58 - (وَ الإِنْصَافُ وَ ضِدُّهَا الْحَمِيَّةُ)

انصاف داشتن و ضد آن تعصب بیهوده به خرج دادن

59 - (وَ التَّهْيِئَةُ وَ ضِدُّهَا الْبَغْيُ)

توافق (میان جماعت با امام شان) و ضد آن سرکشی (1)

60 - (وَ التَّظَافَةُ وَ ضِدُّهَا الْقَدَرُ)

پاکیزگی و ضد آن کثافت

61 - (وَ الْحَيَاءُ وَ ضِدُّهَا الْجَلْعُ)

آزرم و ضد آن بی حیائی

جَلْعُ یعنی قلت حیا. در بعضی نسخه ها آمده است: (الحياء وضدها الخلع.) خلع یعنی خلع لباس حیا که مجازی شایع است. (2) درباره همراهی همیشگی عقل و حیا و دین، بیشتر سخن گفتیم. برترین حیا، حیای عبد در مقابل خالق خویش است.

چنان که امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

(يا هشام! رَجِمَ اللَّهُ مَنْ اسْتَحْيَا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ، فَحَفِظَ الرَّأْسَ وَ مَا حَوَى وَ

ص: 236

1- مرآة العقول / ج 1 / ص 73: التهئية هي الموافقة و المصالحة بين الجماعة و إمامهم ... و البغى: الخروج عليهم و عدم الانقياد لهم.

2- مرآة العقول / ج 1 / ص 73

الْبَطْنِ وَمَا وَعَى وَذَكَرَ الْمَوْتَ وَالْأَبْلَى، وَعَلِمَ أَنَّ الْجَنَّةَ مَحْفُوفَةٌ بِالْمَكَارِهِ وَ النَّارَ مَحْفُوفَةٌ بِالشَّهَوَاتِ. (1)

«ای هشام! خداوند بر کسی رحمت آورد که از خدا - آن گونه که سزاوار است - حیا می کند بدین گونه که سر و آن چه را (از افکار و اندیشه ها) در بر دارد و شکم و آن چه (از خوردنی ها در خود) جای می دهد (از آلوده شدن به حرام) نگاه می دارد. یاد مرگ و فنا می کند، و می داند که بهشت را موارد ناخوشایندی در برگرفته و آتش دوزخ را شهوات در میان گرفته اند.»

62 - (وَ الْقَصْدُ وَضِدُّهُ الْعُدْوَانُ)

میانه روی و ضد آن از حد گذشتن

63 - (وَ الرَّاحَةُ وَضِدُّهَا التَّعَبُ)

آسودگی و ضد آن رنج

ظاهراً مقصود آن است که دیگران از عاقل در راحت هستند. اما چنان که می دانیم عاقل، برای حفظ راحتی دیگران به خود سختی می دهد تا به راحت حقیقی در آخرت دست یابد. امام صادق علیه السلام در خصائل مؤمن می فرمایند:

(بَدَنُهُ مِنْهُ فِي تَعَبٍ وَ النَّاسُ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ.) (2)

«بدن او از جانب او در سختی است و مردم از او در راحت هستند.»

64 - (وَ السُّهُولَةُ وَضِدُّهَا الصُّعُوبَةُ)

آسان گیری و ضد آن سخت گیری

ص: 237

1- تحف العقول / ص 390

2- کافی ج 2 ص 47 / ح 1

65 - (وَ الْبِرْكَهٗ وَ ضِدَّهَا الْمَحْقُ)

برکت داشتن و ضد آن بی برکتی

برکت به معنای ثبات، زیادت و نمو است، یعنی ثبات بر حق کوشش در افزودن اعمال خیر، رشد دادن ایمان و یقین، ترک کردن آن چه که باعث بطلان و نقص و فساد آن می شود. این ها همه از عقل سرچشمه می گیرد. عاقل از نعمت هایی که خدا به او ارزانی فرموده در جهت کسب رضای الهی استفاده می کند و این موجب می شود که بیشترین و بهترین استفاده را از مال عمر، روزی و... ببرد. اما جاهل، از این نعمت ها استفاده مناسب و شایسته نمی کند. لذا همه سرمایه های الهی خود را به نابودی می کشاند و از بین می برد.

66 - (وَ الْعَافِيَةُ وَ ضِدَّهَا الْبَلَاءُ)

عافیت و ضد آن گرفتاری

67 - (وَ الْقَوَامُ وَ ضِدَّهَا الْمُكَاتَرَةُ)

اعتدال و ضد آن افزون طلبی

68 - (وَ الْحِكْمَةُ وَ ضِدَّهَا الْهَوَاءُ)

حکمت و ضد آن هوس

69 - (وَ الْوَقَارُ وَ ضِدَّهَا الْخِفَّةُ)

سنگینی و ضد آن سبکی

70 - (وَ السَّعَادَةُ وَ ضِدَّهَا الشَّقَاوَةُ)

نیکبختی و ضد آن بدبختی

71 - (وَ التَّوْبَةُ وَ ضِدَّهَا الْإِصْرَارُ)

توبه و ضد آن اصرار بر گناه

ص: 238

72 - (وَالِاسْتِغْفَارِ وَضِدِّهَا الْإِغْتِرَارُ)

طلب آمرزش و ضد آن فریفته شدن به گناه

73 - (وَ الْمُحَافَظَةِ وَضِدِّهَا التَّهَؤُنَ)

مراقبت و دقت و ضد آن سهل انگاری

74 - (وَ الدُّعَاءِ وَضِدِّهَا الْإِسْتِنكَافَ)

دعا کردن و ضد آن سرباز زدن از دعا

75 - (وَ النَّشَاطِ وَضِدِّهَا الْكَسَلُ)

شادابی و ضد آن کسالت

76 - (وَ الْفَرَحِ وَضِدِّهَا الْحُزْنَ)

و خوش دلی و ضد آن اندوه

فرح یعنی ترک اندوه بر امکانات دنیوی که از دست رفته است.

77 - (وَ الْأَلْفَةِ وَضِدِّهَا الْفُرْقَةَ)

مانوس شدن و ضد آن جدایی

78 - (وَ السَّخَاءِ وَضِدِّهَا الْبُخْلَ)

سخاوت و ضد آن بخیل بودن (1)

ص: 239

1- در ابتدای حدیث آمده است که عقل، هفتاد و پنج لشکر دارد. اما در این جا دیدیم که شماره جنود عقل و جهل به هفتاد و هشت مورد رسید علامه مجلسی (رحمه الله علیه) در این باره می گوید: «... آن چه از جنود در این جا ذکر شده، به هفتاد و هشت لشکر می رسد و در خصال و غیر آن، زیادات دیگری است که با آن ها به هشتاد و یک لشکر می رسد. شاید این به خاطر تکرار برخی فقرات توسط امام علیه السلام برای تأکید باشد و یا توسط کاتبان در اضافه کردن بعضی نسخه ها به اصل رخ داده است. و شاید عبادات مذکور در وسط حدیث - یعنی: صلوٰة و صوم و جهاد [و حج] - یکی به شمار آیند که در این صورت، همان هفتاد و پنج لشکر می شود. (مرآة العقول / ج

امام صادق علیه السلام پس از بیان این موارد فرمودند:

(فَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْدَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ ائْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا، فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ، حَتَّى يَسْتَتَكْمَلَ وَيَنْقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ. وَإِنَّمَا يُدْرِكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ وَبِمُجَانَبَةِ الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ، وَفَقْنَا اللَّهَ وَإِيَّاكُمْ لِبَطَاعَتِهِ وَرِضَاةِهِ.)

پس این خصلت ها از لشکریان عقل، همه با هم جمع نمی شود. مگر در پیامبری یا وصی پیامبری یا مؤمنی که خداوند، قلب او را برای ایمان آزموده است. اما در بقیه افراد از اهل ولایت ما، برخی از این لشکریان وجود دارد تا این که در آن ها به کمال برسد و از لشکریان جهل پاک گردد. آن هنگام در درجه برتر با انبیاء و اوصیاء خواهد بود. این مرتبه با شناخت عقل و لشکریان آن و با دوری از جهل و لشکریان آن به دست می آید خداوند ما و شما را برای طاعت و پسند خود موفق بدارد.

بدین ترتیب، دفتر سوم از «کتاب عقل» پایان می پذیرد. آن چه آمد، تلاشی بود در جهت معرفی عقل و آثار آن با یاری آیات قرآن و احادیث معصومان علیهم السلام؛ به این امید که خداوند ما را از موالیان اهل بیت علیهم السلام قرار دهد، لشکریان جهل را از عرصه قلبمان بزدايد و توفیق هم نشینی با لشکریان عقل را نصیبمان فرماید. از خدا می خواهیم دعای امام صادق علیه السلام را در طلب توفیق برای طاعت و پسند او در حق

ص: 240

همه شیعیان مستجاب کند و آنان را آماده ظهور عقل افزای مولای غایب خود حضرت بقیة الله علیه السلام، بنماید.

آمین یا ربّ العالمین

ص: 241

- 1- ابن عربی، کاظم محمدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1381 شمسی.
- 2- الاختصاص، شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید، 1413 قمری.
- 3- اصول کافی مترجم، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.
- 4- امالی شیخ صدوق، تهران انتشارات کتاب خانه اسلامی، 1362 شمسی.
- 5- امالی شیخ طوسی، قم: انتشارات دار الثقافة، 1414 قمری.
- 6- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، تهران: المكتبة الاسلامية، 1397 قمری.
- 7- تحف العقول، ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرّانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، 1404 قمری.
- 8- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تهران: چاپ خانه علمیّه، 1380 قمری.
- 9- تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: مؤسسه دار الکتب، 1404 قمری.
- 10- تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا القمی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1366 شمسی.
- 11- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1365 شمسی.
- 12- جستجو در عرفان اسلامی، داود الهامی، قم: انتشارات مکتب اسلام، 1376 شمسی.

- 13 - الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، صدرالدین شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، 1981 میلادی.
- 14 - الخرائج و الجرائح، قطب الدین راوندی، مؤسسه امام مهدی علیه السلام، 1409 قمری.
- 15 - الخصال، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسین، 1403 قمری.
- 16 - شب مردان خدا، سید محمد ضیاء آبادی، تهران: بنیاد بعثت 1365 شمسی.
- 17 - عارف و صوفی چه می گویند؟ جواد تهرانی، تهران: بنیاد بعثت 1369 شمسی.
- 18 - علل الشرائع، شیخ صدوق، قم: انتشارات مکتبه الداوری.
- 19 - العمده، ابن بطریق حلّی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، 1407 قمری.
- 20 - غرر الحکم و درر الکلم عبد الواحد بن محمد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی 1378 شمسی.
- 21 - فرهنگ لاروس، خلیل جرّ، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، 1376 شمسی.
- 22 - قرب الاسناد، عبد الله بن جعفر حمیری قمی، تهران: انتشارات کتاب خانه نینوی، چاپ سنگی.
- 23 - کافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1365 شمسی.
- 24 - کامل الزیارات، ابن قولویه قمی، نجف: انتشارات مرتضویه 1356 قمری.
- 25 - کنز القوائد ابو الفتح کراجکی، قم: انتشارات دار الذخائر، 1410 قمری.
- 26 - کلمات طریقه - پنجاه درس اخلاقی، حاج شیخ عباس قمی، قم: مؤسسه در راه حق، 1374 شمسی.
- 27 - لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، 2000 میلادی.
- 28 - مجمع البحرین، فخر الدین طریحی، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، 1375 شمسی.
- 29 - مجموعه ورام، ورام بن ابی فراس، قم: انتشارات مکتبه الفقیه.

- 30 - محیی الدین ابن عربی - چہرہ برجستہ عرفان اسلامی، محسن جهان گیری، تہران: انتشارات دانشگاه تہران، 1367 شمسی.
- 31 - مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تہران: دار الکتب الاسلامیہ، 1363 شمسی.
- 32 - مستدرک الوسائل، محدث نوری، قم: مؤسسہ آل البیت علیہم السلام، 1408 قمری.
- 33 - معارف القرآن، میرزا محمد مہدی اصفہانی، نسخہ دست نویس بہ خط شیخ علی نمازی شاہرودی.
- 34 - معانی الاخبار، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعہ مدرسین، 1361 شمسی.
- 35 - المعجم الوسیط، ابراہیم مصطفی و...، استانبول: المكتبة الاسلامیہ، 1392 قمری.
- 36 - معرفت امام عصر علیہ السلام، سید محمد بنی ہاشمی، تہران: نیک معارف عامل، 1383 شمسی.
- 37 - المنجد، لويس معلوف، بیروت: دار المشرق، 1973 میلادی.
- 38 - من لا یحضرہ الفقیہ، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعہ مدرسین، 1413 قمری.
- 39 - میزان الحکمة، محمد محمدی ری شہری، قم: مکتب الاعلام اسلامی، 1362 شمسی.
- 40 - نہج البلاغہ، نسخہ صبحی صالح، قم: انتشارات دار الہجرۃ.
- 41 - نوادر راوندی، سید فضل اللہ، راوندی، قم: مؤسسہ دار الکتب.
- 42 - وسائل الشیعہ، شیخ حرّ عاملی، قم: مؤسسہ آل البیت علیہم السلام، 1409 قمری.

- 30 - محیی الدین ابن عربی - چہرہ برجستہ عرفان اسلامی، محسن جهان گیری، تہران: انتشارات دانشگاه تہران، 1367 شمسی.
- 31 - مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تہران، دار الکتب ایران اسلامیہ، 1363 شمسی.
- 32 - مستدرک الوسائل، محدث نوری، قم: مؤسسہ آل البیت علیہم السلام، 1408 قمری.
- 33 - معارف القرآن، میرزا محمد مہدی اصفہانی، نسخہ دست نویس بہ خط شیخ علی نمازی شاہرودی.
- 34 - معانی الاخبار، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعہ مدرسین، 1361 شمسی.
- 35 - المعجم الوسیط، ابراہیم مصطفی، استانبول: المكتبة الاسلامیہ، 1392 قمری.
- 36 - معرفت امام عصر علیہ السلام، سید محمد بنی ہاشمی، تہران: نیک معارف، 1383 شمسی.
- 37 - المنجد، لويس معلوف، بیروت: دار المشرق، 1973 میلادی.
- 38 - من لا یحضرہ الفقیہ، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعہ مدرسین، 1413 قمری.
- 39 - میزان الحکمة، محمد محمدی ری شہری، قم: مکتب الاعلام اسلامی، 1362 شمسی.
- 40 - نہج البلاغہ، نسخہ صبحی صالح، قم: انتشارات دار الہجرۃ.
- 41 - نوادر راوندی، سید فضل اللہ راوندی، قم: مؤسسہ دار الکتب.
- 42 - وسائل الشیعہ، شیخ حر عاملی، قم: مؤسسہ آل البیت علیہم السلام، 1409 قمری.

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 رایانه‌ای قائمیه موفق به تولید نرم‌افزارهای تلفن همراه، کتاب‌خانه‌های 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 می‌شود.

برای خدمت‌رسانی بیشتر شما هم می‌توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می‌دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک می‌گوییم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه‌ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبادی - 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

