



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

2

سیر چشمه‌ی حکمت

چستاره‌هایی در باب عقل



بهادری احمدی / رضا برونجنگار / سید محمد بنی هاشمی / محمد بیابانی اسکویی

سعید رحیمیان / محمد تقی سجادی / محمد تقی ادانی / علی نعمت‌پوری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرچشمه حکمت : جستارهایی در باب عقل

نویسنده:

علی نقی خدایاری

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	سرچشمه ی حکمت : جستارهایی در باب عقل
۱۳	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۱۶	فهرست مطالب
۲۹	پیشگفتار
۳۲	۱- عقل در قرآن کریم
۳۲	اشاره
۳۴	عقل در اصطلاح
۳۵	حوزه های معنایی عقل در قرآن
۴۳	مفهوم عقل قرآنی
۴۳	الف _ در تفاسیر
۴۸	ب _ در قرآن
۵۱	قلمرو احکام یا کارایی عقل
۵۲	شناخت های اعتقادی به معنای عام
۵۲	هستی شناسی
۵۲	خداشناسی
۵۲	اشاره
۵۳	الف) نمونه های شگفت انگیز آفرینش
۵۵	ب) نمونه های عذاب و مجازات
۵۶	ج) تکیه بر عقل فطری
۵۸	د) هدف مند بودن جهان هستی
۵۸	امکان معاد
۶۱	درک و شناخت حقایق

۶۴	انسان شناسی
۶۵	شناخت آموزه ها و پیام های قرآن
۶۶	شناخت بایدها و نبایدها
۶۸	شناخت اصول و علت احکام
۷۰	موانع تعقل در قرآن
۷۳	عقل دلیل اعتماد به نقل
۷۴	نکته ی پایانی
۷۵	فهرست منابع
۷۸	۲- عقل در احادیث
۷۸	اشاره
۷۸	جایگاه عقل
۸۰	حقیقت عقل دینی
۸۴	مقایسه ی عقل دینی و غیر دینی
۸۶	عقل طبع و عقل تجربه و درجات عقل
۸۷	معانی و کارکردهای عقل
۸۷	اشاره
۸۸	عقل نظری
۸۸	عقل عملی
۹۳	عقل ابزاری
۹۵	ارتباط عقل با اخلاق، دین، علم
۹۹	فهرست منابع
۱۰۱	۳- عقل گرایی و نضگرایی در کلام اسلامی
۱۰۱	اشاره
۱۰۱	نگاهی به چگونگی روبرویی متکلمان مسلمان با مسأله ی پردامنه ی «عقل» و «وحی»
۱۰۳	اهل حدیث و آغاز نضگرایی
۱۰۴	عوامل پیدایش عقل گرایی

۱۰۵	اشعری و ماتریدی
۱۱۲	عقل گرایی در ماتریدیته
۱۱۳	غزالی در کشاکش عقل و وحی
۱۱۶	عقل گرایی و نضگرایی در سده های متأخر
۱۱۷	عقل گرایی در شیعه ی امامیه
۱۲۴	عقل گرایی در آثار شیخ مفید
۱۲۸	عقل گرایی پس از شیخ مفید
۱۳۰	نضگرایی در دوران متأخر
۱۳۳	سخن آخر
۱۳۵	فهرست منابع
۱۳۹	۴- بررسی تطبیقی عقل معتزلی و اشعری
۱۳۹	اشاره
۱۴۰	معنا و مفهوم عقل
۱۴۴	مقایسه ی مفهوم و کارکرد عقل در نگاه معتزله و اشاعره
۱۴۸	بازتاب عقل در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره
۱۴۸	اشاره
۱۴۹	۱- رابطه ی تکلیف سمعی و عقلی
۱۵۳	۲- اولویت صفت عدالت یا قدرت
۱۵۴	۳- مبنای حُسن و قُبْح
۱۵۶	۴- مسأله ی جبر و اختیار
۱۵۸	اصل علّیت
۱۶۰	جمع بندی و نتیجه گیری
۱۶۳	فهرست منابع
۱۶۹	۵- عقل از دیدگاه ابن سینا
۱۶۹	اشاره
۱۷۰	عقل مفارق

۱۷۰	اشاره
۱۷۲	خلاصه ای از علم النفس ابن سینا
۱۷۳	عقل نظری
۱۷۳	اشاره
۱۷۳	۱. عقل هیولانی
۱۷۴	۲. عقل بالملکه
۱۷۴	۳. عقل بالفعل
۱۷۵	۴. عقل مستفاد
۱۷۵	عقل عملی
۱۸۵	فهرست منابع
۱۸۷	۶- جایگاه عقل در عرفان اسلامی
۱۸۷	اشاره
۱۸۷	مقدمه
۱۸۹	عقل در نزد اندیشمندان اسلامی و عارفان
۱۸۹	الف _ عقل نظری و عقل عملی
۱۸۹	ب _ عقل جزئی و عقل کلی
۱۸۹	اشاره
۱۸۹	ب _ ۱ _ به عنوان دو ساحت از ساحت های وجودی انسان
۱۹۰	ب _ ۲ _ به عنوان دو عالم متفاوت از جهان های هستی
۱۹۲	ج _ عقل فطری و عقل کسبی
۱۹۲	د _ عقل منور و عقل غیر منور
۱۹۲	اشاره
۱۹۴	الف _ عقل در عرفان نظری
۱۹۴	اشاره
۱۹۴	الف _ ۱ _ وجوه تشابه و ارتباط عقل و قلب (از دیدگاه عارفان)
۱۹۴	الف _ ۱ _ ۱ _ وجوه تشابه عقل و قلب

- الف _ ۱ _ ۲ _ وجوه ارتباط عقل و قلب ۱۹۷
- الف _ ۲ _ تمایزات عقل و قلب ۱۹۹
- اشاره ۱۹۹
- الف _ ۲ _ ۱ _ محدودیت عقل و نامحدودی قلب ۱۹۹
- الف _ ۲ _ ۲ _ غایبانه بودن عقل و حضوری بودن قلب ۲۰۰
- الف _ ۲ _ ۳ _ شیء وارگی مدرکات عقل ۲۰۰
- الف _ ۲ _ ۴ _ راهیابی شبهه در عقل و قطعیت و وضوح در معارف قلبی ۲۰۱
- الف _ ۲ _ ۵ _ وابستگی و تقلید عقل و استقلال قلب ۲۰۱
- الف _ ۲ _ ۶ _ کسبی بودن عقل و وهبی بودن علم قلب ۲۰۲
- موارد مذمت عقل ۲۰۳
- اشاره ۲۰۳
- اول: عقل مدعی انحصار ۲۰۳
- دوم: اکتفا به عقل از کشف یا پس از حصول کشف ۲۰۴
- سوم: مقهوریت عقل در برابر خیال ۲۰۶
- مقایسه معرفت عقلی و قلبی ۲۰۷
- ب _ عقل و عشق در عرفان عملی ۲۰۸
- اشاره ۲۰۸
- تمایزات عشق و عقل در عرفان عملی ۲۰۸
- استنتاج ۲۱۳
- فهرست منابع ۲۱۵
- ۷- عقل از نظر مآصدرا ۲۱۷
- اشاره ۲۱۷
- الف _ مبانی ۲۱۸
- مبانی هستی شناسانه ۲۱۸
- اصالت وجود ۲۱۸
- وحدت تشکیکی وجود ۲۱۸

۲۱۹	حرکت جوهری
۲۲۰	قوس نزول و صعود
۲۲۱	مبانی انسان شناسانه
۲۲۱	هستی نفس
۲۲۱	تعریف نفس
۲۲۲	حدوث و بقای نفس
۲۲۳	قوای نفس
۲۲۴	ب _ معناشناسی عقل
۲۲۴	اشاره
۲۲۴	عقل مفارق
۲۲۴	صادر اول
۲۲۶	پیدایش کثرت طولی
۲۲۷	پیدایش کثرت عرضی
۲۲۸	عقل انسانی
۲۲۸	عقل نظری و عملی
۲۳۵	چگونگی تعقل
۲۳۹	ج _ کاربرد عقل
۲۳۹	خدا شناسی
۲۴۱	وجود شناسی (نظریه اتحاد عاقل و معقول)
۲۴۶	معرفت شناسی
۲۴۷	معاد شناسی
۲۵۰	عقل و دین
۲۵۱	علم شناسی
۲۵۲	نتیجه گیری
۲۵۲	پیوست _ پیشینه ی بحث در مورد عقل در یونان
۲۵۲	فیلسوفان پیش سقراطی

۲۵۳	افلاطون
۲۵۴	ارسطو
۲۵۶	افلوپین
۲۵۸	فهرست منابع
۲۶۱	۸- عقل از دیدگاه اخباریان
۲۶۱	اشاره
۲۶۱	۱- اهمیت خردورزی در قرآن و روایات
۲۶۵	۲- افراط و تفریط درباره ی عقل
۲۶۸	۳- عقل گرایی و نصگرایی در امامیه
۲۶۹	۴- پیشینه ی اخباری گری
۲۷۲	۵- روش اخباریان در احکام و اصول عقاید
۲۷۷	۶- حجیت عقل از نظر اخباریان
۲۸۸	۷- حسن و قبح عملی
۲۹۴	۸- اخباریان و حسن و قبح افعال
۳۰۰	فهرست منابع
۳۰۴	۹- عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی
۳۰۴	اشاره
۳۰۴	مقدمه
۳۰۵	عبارات مرحوم میرزا در تعریف عقل
۳۰۹	ویژگی های عقل از دیدگاه مرحوم میرزا
۳۱۰	مستندات لغوی تعریف عقل
۳۱۴	تفاوت علم و عقل
۳۱۸	شواهد روایی تعریف عقل
۳۲۲	حسن و قبح ذاتی
۳۲۴	استقلال عقلی
۳۲۷	حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار

۳۳۰	اختلاف درجات عقول
۳۳۳	معیار استقلال عقلی: کشف خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم)
۳۳۶	تباین عقل و معقول
۳۳۹	تباین عقل و عاقل
۳۴۱	تصریحات میرزا بر حجیت عقل
۳۴۲	معنای حجّت و حجّیت
۳۴۴	ذاتی بودن حجّیت عقل
۳۴۵	نتیجه ی انکار حجّیت ذاتی عقل
۳۴۷	شواهد نقلی بر حجّیت عقل
۳۵۰	فهرست منابع
۳۵۲	درباره مرکز

سرچشمه ی حکمت : جستارهایی در باب عقل

مشخصات کتاب

سرشناسه: خدایاری، علی نقی.

عنوان و پدیدآور: سرچشمه ی حکمت : جستارهایی در باب عقل / علی نقی خدایاری.

مشخصات نشر: تهران: نیا، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۱ ج (بدون شماره گذاری)

شابک: ۷-۷۵-۸۳۲۳-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیا

عنوان دیگر: جستارهایی در باب عقل.

موضوع: قرآن و عقل

موضوع: عقل

موضوع: خداشناسی

رده بندی کنگره: ع ۷ خ ۴ / ۱۳۸۸ / ۱۰۴ BP

رده بندی دیویی: ۱۵۹ / ۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: ۹۳۳۲۰۸۱

این کتاب با حمایت معاونت امور فرهنگی

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

به چاپ رسیده است

« سرچشمه ی حکمت »

جستارهایی در باب عقل

نویسندگان: مهدی احمدی _ رضا برنجکار _ سید محمد بنی هاشمی

محمد بیابانی اسکویی _ سعید رحیمیان _ محمد تقی سبحانی _ محمد تقی فعالی

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

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

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه / قیمت: ۰۰۰/۴۵ ریال / کد: ۲۰۱ / ۱۲۹

ناشر: انتشارات نبأ / تهران، خیابان انشوری، روبروی ملک، کوشچه

شبستری، خیابان ادیبی شماره ۲۶ تلفکس: ۷۷۵۰۶۶۰۲ _ ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ۷ _ ۷۵ _ ۸۳۲۳ _ ۹۶۴ _ ۷ - ۷۵ - ۸۳۲۳ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ISBN: ۹۷۸

ص: ۱

اشاره

« جستارهایی در باب عقل »

نویسندگان:

مهدی احمدی _ رضا برنجکار _ سید محمد بنی هاشمی

محمد بیابانی اسکویی _ سعید رحیمیان _ محمد تقی سبحانی

محمد تقی فعالی _ علی معموری

به کوشش

علی نقی خدایاری

۱_ عقل در قرآن کریم / مهدی احمدی ۱۵

عقل در اصطلاح ۱۷

حوزه های معنایی عقل در قرآن ۱۸

مفهوم عقل قرآنی ۲۳

الف _ در تفاسیر ۲۳

ب _ در قرآن ۲۸

قلمرو احکام یا کارایی عقل ۳۱

شناخت های اعتقادی به معنای عام ۳۲

هستی شناسی ۳۲

خداشناسی ۳۲

الف) نمونه های شگفت انگیز آفرینش ۳۳

ب) نمونه های عذاب و مجازات ۳۵

ج) تکیه بر عقل فطری ۳۶

د) هدف مند بودن جهان هستی ۳۸

امکان معاد ۳۸

درک و شناخت حقایق ۴۱

انسان شناسی ۴۴

شناخت آموزه ها و پیام های قرآن ۴۵

شناخت بایدها و نبایدها ۴۶

شناخت اصول و علّت احکام ۴۸

موانع تعقل در قرآن ۵۰

عقل دلیل اعتماد به نقل ۵۲

نکته ی پایانی ۵۳

فهرست منابع ۵۴

۲_ عقل در احادیث / رضا برنجکار ۵۷

جایگاه عقل ۵۷

حقیقت عقل دینی ۵۹

مقایسه ی عقل دینی و غیر دینی ۶۲

عقل طبع و عقل تجربه و درجات عقل ۶۴

معانی و کارکردهای عقل ۶۵

عقل نظری ۶۶

عقل عملی ۶۶

عقل ابزاری ۷۰

ارتباط عقل با اخلاق، دین، علم ۷۲

فهرست منابع ۷۵

۳_ عقل گرایی و نصّگرایی در کلام اسلامی / محمّدتقی سبحانی ۷۷

نگاهی به چگونگی رویارویی متکلمان مسلمان با مسأله ی پردامنه ی

«عقل» و «وحي» ۷۷

اهل حديث و آغاز نصّگرايي ۷۹

عوامل پيدائش عقل گرايي ۸۰

اشعري و ماتريدي ۸۲

ص: ۴

عقل گرایی در ماتریدیه ۸۷

غزالی در کشاکش عقل و وحی ۸۸

عقل گرایی و نصّگرایی در سده های متأخر ۹۱

عقل گرایی در شیعه ی امامیه ۹۲

عقل گرایی در آثار شیخ مفید ۹۸

عقل گرایی پس از شیخ مفید ۱۰۲

نصّگرایی در دوران متأخر ۱۰۴

سخن آخر ۱۰۷

فهرست منابع ۱۰۹

۴- بررسی تطبیقی عقل معتزلی و اشعری / علی معموری ۱۱۳

معنا و مفهوم عقل ۱۱۴

مقایسه ی مفهوم و کارکرد عقل در نگاه معتزله و اشاعره ۱۱۸

بازتاب عقل در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره ۱۲۲

۱- رابطه ی تکلیف سمعی و عقلی ۱۲۳

۲- اولویّت صفت عدالت یا قدرت ۱۲۶

۳- مبنای حُسن و قُبْح ۱۲۷

۴- مسأله ی جبر و اختیار ۱۲۹

اصل علیّت ۱۳۱

جمع بندی و نتیجه گیری ۱۳۳

فهرست منابع ۱۳۶

۵_ عقل از دیدگاه ابن سینا / رضا برنجکار ۱۴۱

عقل مفارق ۱۴۲

خلاصه ای از علم النفس ابن سینا ۱۴۴

عقل نظری ۱۴۵

ص: ۵

۱. عقل هیولانی ۱۴۵

۲. عقل بالملکه ۱۴۶

۳. عقل بالفعل ۱۴۶

۴. عقل مستفاد ۱۴۷

عقل عملی ۱۴۷

فهرست منابع ۱۵۷

۶_ جایگاه عقل در عرفان اسلامی / دکتر سعید رحیمیان ۱۵۹

مقدمه ۱۵۹

عقل در نزد اندیشمندان اسلامی و عارفان : ۱۶۱

الف _ عقل نظری و عقل عملی ۱۶۱

ب _ عقل جزئی و عقل کلی ۱۶۱

ب _ ۱ _ به عنوان دو ساحت از ساحت های وجودی انسان ۱۶۱

ب _ ۲ _ به عنوان دو عالم متفاوت از جهان های هستی ۱۶۲

ج _ عقل فطری و عقل کسبی ۱۶۴

د _ عقل منور و عقل غیر منور ۱۶۴

الف _ عقل در عرفان نظری ۱۶۶

الف _ ۱ _ وجوه تشابه و ارتباط عقل و قلب (از دیدگاه عارفان) ۱۶۷

الف _ ۲ _ تمایزات عقل و قلب ۱۷۰

موارد مذمت عقل ۱۷۴

اول: عقل مدعی انحصار ۱۷۴

دوم: اکتفا به عقل از کشف یا پس از حصول کشف ۱۷۵

سوم: مقهوریت عقل در برابر خیال ۱۷۷

مقایسه معرفت عقلی و قلبی ۱۷۸

ب _ عقل و عشق در عرفان عملی ۱۷۹

ص: ۶

تمايزات عشق و عقل در عرفان عملی ۱۷۹

استنتاج ۱۸۳

فهرست منابع ۱۸۵

۷_ عقل از نظر ملاصدرا / محمد تقی فعّالی ۱۸۷

الف _ مبانی ۱۸۸

مبانی هستی شناسانه ۱۸۸

اصالت وجود ۱۸۸

وحدت تشکیکی وجود ۱۸۸

حرکت جوهری ۱۸۹

قوس نزول و صعود ۱۹۰

مبانی انسان شناسانه ۱۹۱

هستی نفس ۱۹۱

تعریف نفس ۱۹۱

حدوث و بقای نفس ۱۹۲

قوای نفس ۱۹۳

ب _ معناسناسی عقل ۱۹۴

عقل مفارق ۱۹۴

صادر اول ۱۹۴

پیدایش کثرت طولی ۱۹۶

پیدایش کثرت عرضی ۱۹۷

عقل انسانی ۱۹۸

عقل نظری و عملی ۱۹۸

چگونگی تعقل ۲۰۵

ج – کاربرد عقل ۲۰۹

ص: ۷

خدا شناسی ۲۰۹

وجود شناسی (نظریه اتحاد عاقل و معقول) ۲۱۱

معرفت شناسی ۲۱۶

معاد شناسی ۲۱۷

عقل و دین ۲۲۰

علم شناسی ۲۲۱

نتیجه گیری ۲۲۲

پیوست _ پیشینه ی بحث در مورد عقل در یونان ۲۲۲

فیلسوفان پیش سقراطی ۲۲۲

افلاطون ۲۲۳

ارسطو ۲۲۴

افلوپین ۲۲۶

فهرست منابع ۲۲۸

۸_ عقل از دیدگاه اخباریان / محمد بیابانی اسکویی ۲۳۱

۱- اهمّیت خردورزی در قرآن و روایات ۲۳۱

۲- افراط و تفریط درباره ی عقل ۲۳۴

۳- عقل گرایی و نصّگرایی در امامیه ۲۳۷

۴- پیشینه ی اخباری گری ۲۳۸

۵- روش اخباریان در احکام و اصول عقاید ۲۴۱

۶- حجّیت عقل از نظر اخباریان ۲۴۶

۷- حسن و قبح عملی ۲۵۷

۸- اخباریان و حسن و قبح افعال ۲۶۳

فهرست منابع ۲۶۹

ص: ۸

عبارات مرحوم میرزا در تعریف عقل ۲۷۴

ویژگی های عقل از دیدگاه مرحوم میرزا ۲۷۸

مستندات لغوی تعریف عقل ۲۷۹

تفاوت علم و عقل ۲۸۳

شواهد روایی تعریف عقل ۲۸۷

حسن و قبح ذاتی ۲۹۱

استقلال عقلی ۲۹۳

حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار ۲۹۶

اختلاف درجات عقول ۲۹۹

معیار استقلال عقلی ۳۰۲

تباین عقل و معقول ۳۰۵

تباین عقل و عاقل ۳۰۸

تصریحات میرزا بر حجیت عقل ۳۱۰

معنای حجّت و حجّیت ۳۱۱

ذاتی بودن حجّیت عقل ۳۱۳

نتیجه ی انکار حجّیت ذاتی عقل ۳۱۴

شواهد نقلی بر حجّیت عقل ۳۱۶

فهرست منابع ۳۱۸

سخن گفتن درباره عقل و پایگاه ارجمند آن، سهل و ممتنع می نماید. سهل از آن رو است که درباره نوری سخن می گوئیم که همگان به درجاتی از آن حقیقت بهره مندند. و آثار آن را در درون خود می یابند. و دشوار از آن رو که آن گاه که عقل _ این ابزار تفکر و منبع معرفت _ خود موضوع اندیشه و تأمل قرار می گیرد درباره چیستی، کارکرد و نسبت آن با دیگر منابع معرفت، تحلیل ها و نظریه پردازی های گوناگون و گاه متضاد پدیدار می شود.

جایگاه ارزشی خرد در میان آدمیان از یک سو و تأکید افزون نصوص دینی و پیشوایان معصوم بر منزلت والای گوهر قدسی عقل از سوی دیگر، همه گروههای فکری و فرقه های مذهبی جهان اسلام _ از محدثان تا متکلمان و از فیلسوفان تا عارفان _ را بر آن داشته که خود را اندیشه ورز و خردمند و روشها و رهیافتهای خود را خردپسند بنمایانند و تعالیم و آموزه های خود را خردمندانه بشمارند. و درباره خردگریزی و احیاناً خردستیزی گروه های مخالف و رقیب سخن ها بگویند و کتابها و رساله ها پردازند. اما به راستی عقل چیست و کارکرد آن در حیات نظری و عملی بشر کدام است و چگونه می توان و می باید از این راهنمای باطنی بهره جست؟

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

چنین می نماید که در ضرورت کسب آگاهی تاریخی روشمند از آراء دانشمندان

حوزه های گوناگون علوم اسلامی درباب مقولات مهم معرفتی چون عقل نباید تردید کرد. بی گمان بررسی یک مقوله معرفتی و آموزه اعتقادی در ساحات مختلف و از مناظر متخالف، و شناسایی نظریه ها و تفسیرهای موجود درباره آن، و کشف دگرگونی های پدید آمده در گستره مفهومی و کارکرد آن، به روشن شدن مواضع گروه های فکری مدد می رساند و به ارزیابی درست و تنقیح مبانی می انجامد و بدین سان از رهگذر سنجش آراء و بررسی دیدگاه ها و ملاحظه استدلال ها و استنتاج ها مسیر استنباط های صحیح تر و تحلیل های کارآمدتر هموار می گردد.

در مجموعه پیش رو که به همت پژوهشگرانی دانشور سامان یافته است کوشش شده آراء مهم ترین جریانهای فکری جهان اسلام در باب آموزه پایه ای عقل عرضه شود.^(۱) دو نکته در تدوین جستارهای این نوشتار مد نظر بوده است. نخست،

پرداختن به حوزه های متنوع و جریانهای مهم فکری و گزینش عالمانی که نماینده شاخص یک جریان معرفتی به شمار می روند. و دوم، بهره گیری از نویسندگانی که در موضوع مورد نظر از دانش و توانایی لازم برخوردارند. گفتنی است برای آگاهی از دیدگاه قرآن و حدیث درباره عقل، دو مقاله نخست به این عرصه اختصاص یافته است. در مقاله سوم با عنوان عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی، گزارشی تاریخی از سیر و سرگذشت گرایشهای عقلی و نقلی در حوزه کلام ارائه شده است. مقالات بعدی هر کدام عقل را از منظر یک جریان معرفتی یا شخصیت بارز آن بررسی کرده است.

امید است اثر حاضر پیش درآمده شایسته در زمینه مطالعات مقایسه ای در موضوعات اعتقادی و معرفتی باشد، و برای پژوهشگران و علاقمندان این گونه مباحث سودمند افتد. بایسته است از تمامی نویسندگان ارجمندی که برای این مجموعه قلم زدند و در مراحل گوناگون کار، با شکیبایی و بردباری همکاری کردند و از ناشر دانش گستر و ویراستار محترم و دوستان فاضلی که در ارزیابی و داوری مقالات با این جانب همکاری داشتند، سپاسگزاری نمایم.

سخن آخر آن که نیکویی های این اثر، برآمده از کوشش و دانش نویسندگان فرهیخته آن و هرگونه خلل و خطای احتمالی راه یافته در آن، از کوتاهی نگارنده این سطور است. بدان امید که با یادآوری ها و راهنمایی های خوانندگان سخن شناس و نکته سنج برطرف گردد.

و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه اُنیب

قم _ علی نقی خدایاری

زمستان ۱۳۸۷

ص: ۱۱

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

مهدی احمدی (۱)

مشتقات واژه ی عقل در قرآن مجید بسیار است. در حیات معنوی و زندگی سعادت مند انسان نیز خردورزی و تکیه بر عقل، بسیار با اهمیّت و سرنوشت ساز است؛ چنان که در سوره ی یونس به صراحت آمده است:

(و يجعل الرجس علی الذین لا یعقلون) (۲) و پلیدی را بر کسانی قرار می دهد که

نمی اندیشند. جایگاه ویژه ی این واژه، زمانی است که در حوزه ی معنایی گسترده ی شناخت و معرفت بررسی گردد. چه، عقل، نظر، تدبّر، فکر، فقه، بصیرت، حلم، علم، سمع، ذکر و... واژه هایی هستند که در قرآن، به یک حوزه ی معنایی _ که سطحی ژرف تر از شناخت آدمی را سامان می دهند_ تعلق دارند. پرسش این است که عقل در قرآن، به چه معناست؟ با عقل مصطلح در عرف چه ارتباطی دارد؟ آیا تنها، تفاوت در شدّت و ضعف مفاهیم است؟ با دیگر حوزه های شناخت هم چون شناخت حسی چقدر مرتبط است؟ در شناخت حقایق هستی و گزاره های ارزشی همانند اخلاق و احکام شرع چه نقشی دارد؟ زمینه های رشد یا آفت های آن چیست؟ ... در آن چه یاد شد، ضرورت پردازش موضوعی به مفهوم عقل و جایگاه

ص: ۱۳

۱- مهدی احمدی، متولد ۱۳۴۴ شیراز تحصیلات حوزوی از ۱۳۶۲_۱۳۶۰ حوزه علمیه شیراز و ۱۳۷۲_۱۳۶۳ حوزه علمیه قم نزد آقایان وجدانیفخر، اعتمادی، پایانی، ستوده، نوری همدانی، منتظری، صانعی. تحصیلات دانشگاهی ۱۳۶۷_۱۳۷۱ کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم، ۱۳۸۵_۱۳۷۹، دکتری قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (علیه السلام) همراه با تدریس در حوزه و دانشگاه، تألیف چهار کتابو نه مقاله در زمینه های قرآن و حدیث. استادیار دانشگاه شیراز بخش الهیات و معارف اسلامی.

۲- یونس (۱۰): ۱۰۰.

آن از منظر قرآن در حوزه ی معرفت، دین، ایمان، آشکار است؛ اما این نوشتار، به موضوع عقل در قرآن به طور کلی و نقش آن در شناخت قرآن _ که از دیرباز مورد توجه مفسران بوده است _ می پردازد. (۱) در تفاسیر قدیم، با اشاره به معانی لغوی واژه ی عقل، به معنای متناسب آن هم می پرداختند؛ ولی در برخی تفاسیر جدید (معاصر) تحت تأثیر تحولات فکری، توجه به جایگاه عقل در دین و نقش آن در شناخت آموزه های دینی و به طور خاص، فهم قرآن، اهمّیت والایی یافته است. (۲)

در فرهنگ لغت، واژه ی عقل و مشتقات آن، در معنای منع و بازداشتن، بستن و گره زدن، حبس و نگه داشتن، دیده، پیراهن قرمز، پناهگاه، حصن و دیوار، فهم، تثبیت در امور و بالا رفتن آمده است. (۳) این کلمه ضدّ حماقت (۴) و بیش تر ضدّ جهل است. (۵) برخی از اهل لغت و تحقیق، این معانی را وابسته می دانند و

درباره ی معنای اصلی و وابسته آن، سخن ها گفته اند. معنای امساک و استمساک؛ (۶)

عقد و گره زدن و بستن؛ (۷) تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی

و ضبط و حبس نفس بر آن، (۸) سه معنایی است که اصل دانسته شده است. براین

اساس، سایر معانی، مجازی یا تفسیر به لوازم تلقی می گردد؛ شاید معنایی که در کتاب التحقيق است، بیش تر سازگار باشد. به موجب این معنا، امساک، تدبّر، حُسن فهم، ادراک، انزجار، شناخت نیازهای زندگی، تحصّن تحت برنامه ی عدل و حق، تحفّظ از تمایلات نفسانی، همه از لوازم تشخیص صلاح و فساد است. (۹)

ص: ۱۴

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

۲- ر.ک: المنار؛ المیزان؛ الفرقان.

۳- العین: ۱: ۱۵۹ _ ۱۶۱؛ الصحاح: ۵: ۱۷۶۹؛ النهایه: ۳: ۲۷۸؛ مفردات راغب، ریشه ی عقل؛ لسانالعرب: ۱۱: ۶۸۷، ۱۱: ۴۵۸ _ ۴۶۵؛ قاموس المحيط: ۴: ۱۸۴ و ۱۹.

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

۵- العین: ۱: ۱۵۹؛ تاج العروس: ۳: ۱۲۴.

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

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

۸- التحقيق فی کلمات القرآن: ۱۹۶.

۹- التحقيق فی کلمات القرآن: ۱۹۶.

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

دیگر آن که از ویژگی ها و صفات انسان _ که به شناخت و ادراک ارتباط دارد _ اختصاص می یابد. معنای متبادر و نیز مستعمل از کلمه ی عقل، در علوم مختلف منطق، کلام، اصول یا محاورات عمومی، به همین معناست. (۱) عقل به معنای ابزار شناخت یا خود شناخت، به اعتبار نحوه ی وجود _ که قوه ای از قوای نفس و دارای خاصیت ادراک (عین ادراک) و علم و خود نفس است _ (۲) و به اعتبار گستره ی آن،

از حیث ضروری و نظری و استنباطی و استدلالی و غیره در دام تعاریفی _ که بالغ بر هزار (۳) و گاه با ابهام همراه است. در یک جمع بندی، چنین بیان می کنیم؛

الف _ تعاریف کلی و مبهم: عقل ابزار تمیز و تشخیص؛ گاه از آن، به قوه ی تمایز دهنده ی انسان از چهارپایان تعبیر شده است و به شافعی ها منسوب است. ادراک معلومات و معقولات؛ شناخت حقایق امور؛ راه رسیدن به واقع و تشخیص مصالح دنیایی و دینی؛ قوه ی تشخیص حقایق امور و عواقب آن ها.

ب _ تعریف به معلومات ضروری، با پاره ای از عبارت مبهم علوم: تعبیر عام و کلی علم به ضروریات؛ کلیه ی علوم ضروری؛ علم به مدرکات ضروری؛ تصورات و تصدیقات فطری؛ ادراک مقدمات اولی و ضروری؛ علم به مقدمات کلی صادق از طریق فطرت؛ ادراک اموری که سزاوار انجام یا ترک یا شایسته ی دانستن است.

ج _ تعریف به قوه ی استنباط و استدلال: استدلال از شاهد بر غایب و آگاهی بر

ص: ۱۵

-
- ۱- ر.ک: موسوعه ی مصطلحات فلسفه: ۴۵۷ _ ۴۹۷؛ منطق: ۵۳۶ _ ۵۴۰؛ علم اصول: ۹۴۵ _ ۹۵۱؛ دائره المعارف القرن العشرين: ۵۲۱ _ ۵۲۶.
 - ۲- ر.ک: المیزان: ۲۴۷.
 - ۳- زرکشی: ۸۴۱.

عواقب امور؛ نوری در سینه که قلب با آن استدلال می کند؛ صفتی که معلومات با آن درک و در معقولات، نظر می شود؛ قوه ای که با آن، علوم مستفاد از تجربه ها، درک می شود؛ استدلال از امور پیدا بر امور ناپیدا؛ استنباط امور کلی از امور مشابه طبیعی.

د _ تعاریف جامع: گاه در یک تعریف، عقل بر علوم ضروری و علوم استنباطی اطلاق و گاه در حوزه های مختلف از جنبه های متفاوت جداگانه بر معانی یاد شده اطلاق شده است. (۱) در برخی عبارات، عقل به غریزی و مکتسب تقسیم شده که

در ظاهر به دو گونه از ادراکات ضروری و نظری عقل ناظر است. (۲) همچنین عقل

ضروری از حیث ادراک، به عقل نظری و عملی تقسیم شده است. (۳)

* افزون بر این ها، عقل در نزد توده ی مردم، به معنای تعقل و تفکر به کار می رود و عاقل کسی است که _ در استنباط امور خیری که باید انجام و از اجتناب از امور شرّی که باید ترک گردد _ فاضلانۀ فکر می کند. بنا به گفته غزالی، عاقل کسی است که دارای هیئت پسندیده در حرکات و سکناات و کلام و اختیار باشد. (۴)

حوزه های معنایی عقل در قرآن

مفاهیم زیادی در قرآن است که به لحاظ ریشه ی لغوی و موارد کاربرد در گونه های مختلف ادبی و به تبع آن، در محاورات عمومی و حتی در لسان علوم و عبارات خواصّ و اهل علم، در معنای تعقل یا معانی نزدیک به آن استفاده می شود؛ هم چنین به لحاظ کاربرد قرآنی آن، قابل اذعان است.

چه، در مواردی بسیار _ که اکثر مفاهیم در آن به کار رفته است _ به لحاظ موضوع آیه و نیز نوع عبارت، با موارد استعمال عقل، هم سان و هم خوان است. (۵) در این جا

به ذکر این مفاهیم و بسامد آن ها در قرآن، با اشاره به نوع تعابیر می پردازیم و زمینه ی

ص: ۱۶

۱- ر.ک: عیون الحکمه ۱۱؛ الشفا، کتاب النفس: ۲۱۰؛ معیار العلم غزالی: ۲۸۶؛ رساله ی فی العقل: ۴ _ ۱۲.

۲- طبرسی: ۱۳۲۲؛ زرکشی: ۱۴۷۱.

۳- الشفا، کتاب النفس: ۲۱۰؛ مظفر: ۲۰۵۱؛ ۲: ۱۱۳، ۱۱۶.

۴- معیار العلم، همانجا.

۵- علامه طباطبایی متذکر شده است که: «الفاظ حاکی از انواع ادراکات در قرآن، به حدود ۲۰ مورد می رسد.» وی این الفاظ را به گونه ای فشرده، اما رسا، معنا و تعریف کرده است؛ المیزان: ۲: ۲۴۷ _ ۲۴۹.

آن ها، در بحث موارد اعتبار و حجّیت احکام عقل، خواهد آمد.

واژه ی عقل و جمع آن در قرآن به کار نرفته ولی مشتقات فعلی آن، ۴۷ مورد است. در مواردی مفهوم عقل، با عبارات مختلفی است: أفلا- تعقلون / تعقلون (۱۳ مرتبه) (۱)؛ لا- يعقلون (۱۱ مرتبه) (۲)؛ لعلکم تعقلون (۳)؛ لآیات / آیه لقوم يعقلون (۴)؛ ان کنتم تعقلون (۵)؛ ولو کانوا لا يعقلون (۶)؛ افلم تکنونوا تعقلون (۷)؛ عقلوا (۸)؛ یعقلها (۹).

؛ نَعْلُ (۱۰).

مفهوم فکر در حالت اسمی به صورت مفرد و جمع به کار نرفته، امّا مشتقات فعل آن، ۱۷ مرتبه است. فکر به معنای فهم و درک و در اصطلاح، قوه ای است که با آن، علم به معلوم حاصل می شود؛ به عبارت دیگر، فکر و بحث و غور در نیل به حقیقت امور است. (۱۱) این موارد، به گونه هایی مختلف است: آیات / آیه لقوم

یتفکرون (۱۲)؛ لعلکم تتفکرون یا لعلهم یتفکرون (۱۳)؛ اولم یتفکروا (۱۴)؛ افلاتتفکرون؛

ص: ۱۷

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

یتفکرون؛ تتفکروا؛ فکروا (۱).

مفهوم تدبّر در حالت اسمی و فعلی و نیز به صورت مفرد و جمع، ۴۴ بار در قرآن به کار رفته است. تدبّر به معنای پشت، در مقابل واژه ی پیش رو؛ همچنین تدبیر عبارت است از اندیشیدن در امور و عواقب آن ها. (۲) از جمله صور فعلی آن :

یدبر (۳)؛ افلا یتدبرون؛ افلم یدبروا؛ لیدبروا (۴).

مفهوم نظر با مشتقات اسمی و فعلی، ۱۲۹ دفعه آمده است. به معنای نگاه کردن با چشم و فهم و انتظار و سرگردانی است، و در آیات قرآن و روایات نیز چنین معنا می شود. (۵) عبارات اولم ینظروا، افلا ینظرون، افلم ینظرو، فانظروا، فینظر

و... هم در این میان، شایان ذکر است. (۶)

مفهوم لب در حالت جمع (=الباب)، بالغ بر ۱۵ بار در قرآن آمده است. لب در لغت به معنای خالص هر چیز است و به این اعتبار، بر عقل نیز اطلاق می شود؛ چه، عقل معانی خالص از هرگونه ریب و شوائب فکری را ادراک می کند یا مراد از آن، عقل خالص و مزگی است. (۷) چنان که اشاره شد، این واژه در همه جای قرآن،

به صورت جمع (=اولوالالباب) آمده است. (۸)

دیگر مفاهیمی که به معنای عقل، در قرآن کریم به کار رفته اند، چنین است: حِجْر با عبارت ذی حجر. (۹) النهی (جمع نهیه) با عبارت اولی النهی. (۱۰)

ص: ۱۹

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

۲- مفردات راغب: ۱۶۴؛ التبیان: ۳: ۲۷۰.

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

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

۵- ر.ک: مفردات راغب: ۴۷۹ و ۴۸۰، راغب می گوید که: «معنای نگاه کردن با چشم بیش تر در بین توده یمردم و معنای بصیرت، فهم، درک در میان خواص شایع است.» حقایق التاویل: ۲۵۲.

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

۷- مفردات راغب: ۴۴۶؛ لسان العرب ۱: ۶۸۷؛ مجمع البحرین ۴: ۱۰۲.

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

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

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

حلم و اقسام جمع آن، ۲۱ مرتبه بیان شده است. هم چنین حلم به معنای ضبط نفس و طبع از هیجان غضب یا به معنی عقل نیز ذکر شده است. (۱).

سمع در حالت اسم مفرد و مشتقات فعلی ۱۸۵ دفعه به قرینه ی کلمات و سیاق آیات، در معنای شنیدن با گوش و درک و طاعت به کار رفته است. (۲) از جمله :

افلا یسمعون (۳)؛ آیات / آیه لقوم یسمعون (۴)؛ لا یسمعون؛ یسمعون؛ الا تسمعون (۵).

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

عبرت و مشتقات آن، ۹ مرتبه. عبر، عبور و گذشتن از حالی به حال دیگر است؛ به همین اعتبار به اشک چشم نیز اطلاق شده است. واژه ی عبارت نیز _ که به کلام اختصاص یافته است _ به معنای سخنی است که در هوا، از زبان گوینده، به شنونده می رسد. تعبیر خواب (رویای) هم عبور از ظاهر رؤیا به باطن آن است؛ اما عبرت و اعتبار بر حالی اطلاق می شود که با آن از امور معروف و مشاهد به امور غیر معروف و غیر مشاهد عبور شود. (۷) از جمله ی این عبارت در قرآن، عبره یا لعبره و فاعتبروا

است. (۸)

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

ص: ۲۱

۱- مفردات راغب: ۱۲۹؛ مجمع البحرین: ۱: ۵۶۵؛ طور (:): ۳۲.

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

۳- القصص (۲۸): ۷۱؛ السجده (:): ۲۶.

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

۵- الأعراف (۷): ۱۷۹، ۱۰۰؛ الأنفال (۸): ۲۱؛ الأنبياء (۲۱): ۱۰۰؛ الفرقان (۲۵): ۴۴؛ فصلت (۴۱): ۴.

۶- راغب: ۴۹؛ مجمع البحرین: ۱: ۲۰۴؛ عبارات یاد شده به ترتیب از ابصار به بعد: آل عمران (۳): ۱۳؛ النور (۲۴): ۴۴؛ الحشر (۵۹): ۲.

۷- مفردات راغب: ۳۲۰.

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

شرح نیز اطلاق شده است. (۱) برخی از تعابیر قرآنی این واژه، عبارت است از: لعلمهم

یفقهون؛ لا یکاد یفقهون؛ لو کانوا یفقهون؛ لیتفقهوا؛ لا یفقهون / لا تفقهون؛ ان یفقهوه؛ نفقه؛ یفقهوا. (۲)

فهم در قالب ففهمناها سلیمان یک بار در قرآن آمده است. (۳)

رؤیت با مشتقات فعلی، ۳۲۸ بار. در این موارد، معنای ادراک مرئی _ که ادراک با چشم سر و گاه با خیال یا تفکر و تعقل انجام می گیرد _ مقصود است. رؤیت وقتی دو مفعولی است، به معنای علم است و هرگاه با الی متعدی شود، در آن، معنای نظر و اعتبار و تأمل وجود دارد (۴)؛ از جمله: افلا یرون (۵)؛ الم تر (۶)؛ الم یروا (۷).

علم با مشتقات فعلی و اسمی ۸۵۴ مرتبه. از جمله: اکثرهم لا- یعلمون / اکثر الناس لا یعلمون (۸)؛ لعلمهم یعلمون (۹)؛ ان کنتم تعلمون (۱۰)؛ لو کانوا یعلمون (۱۱)؛

آیات / آیه لقوم یعلمون (۱۲).

ص: ۲۲

۱- العین: ۳؛ ۳۷۰؛ مفردات راغب: ۳۸۴.

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

۳- الأنبياء (۲۱): ۷۹.

۴- مفردات: ۲۰۸ _ ۲۰۹.

۵- طه (۲۰): ۸۹؛ الأنبياء (۲۱): ۴۴.

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

۷- الأنعام (۶): ۶، الأعراف (۷): ۱۴۹.

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

۹- یوسف (۱۲): ۴۶.

۱۰- المؤمنون (۲۳): ۸۴، ۸۸.

۱۱- البقره (۲): ۱۰۳؛ النمل (۲۷): ۴۱.

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

ذکر با مشتقات اسمی و فعلی، ۲۹۲ بار آمده که به معنای یادآوری زبانی و قلبی است. در موارد زیادی، به قرینه ی سیاق، ملازم با تفکر و تعقل می باشد. میان تفکر و تذکر این تفاوت وجود دارد که تفکر پیرامون شناخت چیزی است، هرچند هیچ گونه اطلاعی در قبل وجود نداشته باشد؛ ولی تذکر زمانی گفته می شود که

ص: ۲۳

انسان با آن موضوع، آشنایی داشته باشد؛ هر چند از طریق آگاهی های فطری باشد؛(۱) مانند: افلا تذکرون / افلا تتذکرون(۲) ؛ لعلهم يتذکرون(۳) .

مفهوم معرفت که با عبارت های مختلف لعلهم يعرفونها آمده است(۴) .

مفهوم قلب با مشتقات فعلی و اسمی ۱۶۸ مرتبه و با عبارت افئده، بیش از ۵ بار آمده است. قلب در قرآن، کنار گوش و چشم ذکر شده و به آن، حالات و عوارض مختلف نسبت داده شده است؛ هم چون بیماری، قساوت، بسته شدن، مَهر و موم شدن، اطمینان، گناه، انحراف، حسرت، طهارت، خوف (ترس)، کوری، شک (تردید)، الفت، رعب (وحشت)، انکار و نافرمانی(۵) و فهم و درک. خاصیت ادراک

قلب با تعابیر مختلف اعم از تفقه، سمع، علم، تعقل، تدبّر و تذکر(۶) بیان شده و به

قرینه ی قرار گرفتن در کنار گوش و چشم(۷) به معنای عقل است.

مفهوم عقل قرآنی

الف _ در تفاسیر

مفسّران در تعریف عقل، به ویژگی هایی چون معرفت بخشی و یقین زایی، راه تشخیص حقّ و مصالح و منافع و سود و زیان، شناخت حُسن و قبح اشاره کرده اند؛ ولی نسبت به شیوه ی تفکر و تعقل، کمتر سخن گفته اند و بدون تردید، مهم ترین مطلب در باب مفهوم عقل قرآنی، همین است. چه، با شناخت طریق تفکر است که تمایز میان عقل و فکر با وهم و خیال و سایر انواع ادراکات غیر یقینی آشکار

ص: ۲۴

۱- التبیان: ۴۷۵؛ مجمع البیان: ۲۶۶؛ ۵؛ نمونه: ۷۶۹.

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

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

۴- یوسف (۱۲): ۲.

۵- البقره (۲): ۱۰؛ المائده (۵): ۵۲؛ البقره (۲): ۷۴؛ البقره (۲): ۸۸؛ النساء (۴): ۱۵۵؛ البقره (۲): ۷؛ الأنعام (۶): ۴۶؛ البقره

(۲): ۲۶۰؛ الأنعام: ۱۱۳؛ البقره (۲): ۲۸۳؛ آل عمران (۳): ۷، ۱۶۷؛ المائده (۵): ۴۱؛ الأنفال (۸): ۲؛ الحج (۲۲): ۵۳؛

التوبه (۹): ۴۴؛ الأنفال (۸): ۶۳؛ آل عمران (۳): ۱۵۱؛ التوبه (۹): ۷؛ النحل (۱۶): ۲۲.

۶- الأنعام (۶): ۲۵؛ الأعراف (۷): ۱۷۹؛ التوبه (۹): ۸۶، ۱۲۶؛ المنافقون (۶۳): ۳؛ الأعراف (۷): ۱۰۰؛ التوبه (۹): ۹۲؛

الروم (۳۰): ۵۹؛ الحج (۲۲): ۴۶؛ محمّد (۴۷): ۲۴؛ ق (۵۰): ۳۷.

۷- المؤمنون (۲۳): ۷۸.

می شود. در این جا به واکاوی چهار تفسیر مهم از گذشته و معاصر می پردازیم.

الف : تفسیر التبیان ؛ شیخ طوسی مؤلف این تفسیر، بارها اشاره کرده است که عقل و فهم و لب و معرفت و فکر و اعتبار و نظر و علم، همانند هم (۱) و در جای

جای تفسیر، از جای گزین یکدیگر استفاده کرده است. (۲) وی عقل را مجموع

دانش هایی دانسته است که انسان را از زشتی های بی شماری باز و به انجام بسیاری از واجبات وامی دارد. (۳) سپس تصریح می کند که این تعریف با تعاریف دیگری که

از عقل شده، هماهنگ است؛ هم چون علم _ که مانع فعل قبیح و دارای شدت و ضعف است _ و معرفت که به [درک] قبیح و نیکو یا قوه ای که به استدلال شاهد بر غایب منجر می شود.

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

«عقل همان لب _ که خالص هر چیز است _ و طریق علم است. عقل معیار حق است و [امر] نیک را قبول و قبیح را انکار می کند؛ عقل عین علم است.» (۴)

با تأمل در این تعابیر و مثال هایی که شیخ طوسی در احکام قطعی و انکارناپذیر عقل ذکر کرده اند، مانند قضیه ی موجود غیر از معدوم و هزار از یکی بیش تر است و به علاوه، برداشت های یکسان وی از مفهوم عقل در سیاق آیات، چنین می فهماند که ایشان عقل قرآنی را همان عقل فطری و ضروری دانسته و معتقد بوده است که قضایای عقلی قرآنی یا خود ضروری و بدیهی هستند یا بر قضایای ضروری و بدیهی، استوار. هم چنین دامنه ی نفوذ عقل را شامل قضایای علمی (باید و نباید) و نظری (هست و نیست) می دانسته است.

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

ص: ۲۵

۱- التبیان ۱: ۱۹۹؛ ۸: ۲۴۱.

۲- التبیان ۲: ۱۴۶؛ ۳: ۸۰؛ ۴: ۱۸؛ ۵: ۴۳۷؛ ۶: ۶۶؛ ۷: ۴۰۲؛ ۸: ۳۲۶؛ ۹: ۲۴۱ و ۲۴۲، ۲۴۶؛ ۹: ۲۶۸؛ ۱۰: ۳۳۸.

۳- التبیان ۱: ۱۹۹.

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

را بیان کرده است. (۱)

ج: المنار؛ موضوع عقل قرآنی در برخی تفاسیر متأخر و معاصر، اهمّیت و جلوه‌ی بیش‌تری یافته است. این موضوع در تفسیر المنار، مقابل تقلید قرار گرفته است. به عقیده‌ی محمّد عبده و شاگرد وی رشید رضا، تقلید در حوزه‌ی فهم معارف دینی، اعمّ از کلام و فقه و تفسیر، عملی بر خلاف آموزه‌های قرآن است؛ چه، قرآن بر استفاده و تکیه بر عقل و فکر و تدبّر و تأمل، فراوان سفارش کرده است. با این نگاه، در اکثر موارد این تفسیر، عقل در برابر تقلید قرار می‌گیرد و با تأکید بر عقل، به نفی تقلید می‌پردازد. (۲) در این تفسیر درباره‌ی عقل، تعاریف و تعابیری

چنین مشاهده می‌شود:

«عقل عبارت است از تدبّر و تأمل در امور به گونه‌ای که به سرحدّ اذعان و اعتراف قلبی برسد و به طور طبیعی در اعمال و جوارح، ظهور و بروز پیدا کند (۳)؛ عقل عبارت است از شناخت دلایل و فهم اسباب و نتایج یک چیز (۴)؛

عقل همان لبّ و خالص یک چیز است (۵)؛ عقل میزان قسط است که با آن

مدرکات و خواطر وزن می‌شود و ابزار تمایز انواع تصوّرات و تصدیقات است (۶)؛ خاست گاه عقل و تدبّر و تفکر در امور مختلف زندگی، فطرت

دانسته شده که راه فطرت نیز، طریق حقّ است (۷).

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

ص: ۲۶

۱- مجمع البیان ۱: ۱۹۱، ۲۲۷؛ ۲: ۴۳؛ ۳: ۳۹۷؛ ۵: ۱۶۷.

۲- المنار: ۱: ۱۲۱، ۲۴۷، ۲۴۹ و ۲۵۰.

۳- المنار، ۲: ۴۵۳.

۴- المنار، ۲: ۹۲.

۵- المنار، ۲: ۱۳۳؛ ۴: ۲۹۸.

۶- المنار، ۳: ۴۷.

۷- المنار، ۵: ۳۲۳.

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

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

در یک جا، نزدیک به ۲۰ واژه‌ی قرآنی را - که بر انواع ادراکات، دلالت دارند - معنا و وجه افتراق و تمایز و نیز اشتراک آن‌ها را بیان کرده است. (۱) در جای دیگر، با

نام «کلام فی طریق التفکر الذی یهدی الیه القرآن» به موضوع مهم، اما فراموش شده‌ی طریق تعقل و تفکر اشاره کرده است. وی در ابتدای این بحث، بر لزوم پی‌جویی در آیه‌های کتاب الهی می‌پردازد که افزون بر ۳۰۰ آیه، مردم را به تفکر و تذکر و تعقل دعوت می‌کند و خداوند در هیچ موردی، بندگان خود را به اطاعت کورکورانه و بدون فهم درست، دستور نداده است. (۲) به عقیده‌ی ایشان، عقل قرآنی نوعی

ادراک سودمند در دین انسان است و او را به معارف حقیقی و عمل صالح رهنمون می‌کند. (۳) به دیگر عبارت، با عقل، انسان میان حقّ و باطل و خیر و شرّ و سود و

زیان تمایز می‌گذارد. (۴) پس عقل راه نیل به حقّ و شناخت حقایق است. (۵).

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

ص: ۲۷

۱- المیزان: ۲: ۲۴۷.

۲- المیزان، ۵: ۲۵۴ - ۲۵۶.

۳- المیزان، ۲: ۲۵۰.

۴- المیزان، ۱۸: ۳۵۶.

۵- المیزان، ۱۵: ۲۲۴؛ المیزان، ۱۶: ۱۳۲.

وی در بیان تفاوت عقل و سمع به این مطلب تصریح دارد که عقل در آیات قرآن بر علمی اطلاق می شود که انسان خود و بدون استعانت از دیگری، به آن دست یافته است (۲). در این دیدگاه آن چه از اهمیت بیش تری برخوردار است، خاستگاه

احکام عقل و به عبارت دیگر، طریق تفکر و تعقل است. وی در این باره، به تناسب، بحث های مختلفی دارد. در بحث الفاظ حاکی از انواع ادراکات می گوید که ادراک عقلی، بر تصدیق قلب استوار است و این ادراک امری فطری است که هم ادراکات نظری در حوزه ی حق و باطل را در بر می گیرد و هم ادراکات عملی در حوزه ی خیر و شر و سود و زیان را شامل می شود. در ادامه ی توضیح خاستگاه ادراک عقلی نیز می فرماید:

خداوند انسان را به گونه ای آفرید که ابتدا و پیش از هر چیز، خود را درک کند و سپس او را به حواس ظاهری و باطنی مجهز کرد. انسان هم در این مدرکات ظاهری و باطنی به انحاء مختلفی چون: ترتیب، تفصیل، تخصیص، تعمیم، تصرف می کند که این مدرکات، به دو حوزه ی نظر (احکام نظری) و عمل (احکام عملی) تقسیم می شود. همه ی این قضاوت ها بر مجرای تشخیص فطرت اصلی جریان دارد (۳) (۴).

هم چنین در جای دیگری یادآور شده است که خداوند در کتاب عزیز خود، این اندیشه ی درست و ارجمند را _ که به آن دعوت کرده است _ مشخص فرموده است و آن را به فهم مردم، بر اساس اندیشه ی فطری آنان واگذار کرده است. (۵) وی می گوید:

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

ص: ۲۸

۱- المیزان ، ۱ : ۴۰۵.

۲- المیزان ، ۲ : ۲۵۰.

۳- المیزان ، ۲ : ۲۴۹.

۴- المنار ۲ : ۴۵۳ ؛ المیزان ۲ : ۲۴۹.

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

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

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

ب _ در قرآن

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

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

ب _ انسان‌ها در مقام به فعلیت رساندن این استعداد، یکسان عمل نمی‌کنند.

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

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

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

ص: ۲۹

نگارنده این نوشتار چنین است _ با اطمینان خاطر و صراحت، عقل قرآنی را باید این گونه تعریف کرد:

عقل عین شناخت یا ابزار شناخت در انسان است که مدرکات آن سه حوزه ی هستی شناسی و اخلاق و احکام را شامل می شود و احکام آن قطعی و یقینی است.

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

الف) عباراتی که با «افلا» و عبارات مشابهی چون «اولم، الم، افلم» آغاز می شود. این گونه تعبیر در مورد اکثر مفاهیم مورد بحث، چون عقل، فکر، تدبّر، ذکر، نظر، سمع، بصر، رأی به کار رفته است. (۱) عبارت افلا مرکب از همزه ی استفهام و

لای نافیه است و مراد از الف استفهام در این عبارت، استفهام انکاری است. به عقیده ی مفسران، این عبارت در مقام توبیخ و تهدید و تشویق و تحریک نسبت به انجام متعلق آن به کار می رود. (۲) معنای متعارف و متبادر از این عبارت آن است که

اگر پیشینیان و دیگران (در عبارت افلا یعقلون) تعقل و تفکر و تدبّر می کردند به شناخت درست و حقّ و صواب می رسیدند و اگر مخاطبان عصر نزول (در عبارت أفلا تعقلون) تعقل کنند نیز چنان خواهد شد. این عبارت، هم چنین نشان می دهد که عقل و فکر به مؤمنان اختصاص ندارد؛ بلکه همه ی انسان ها از آن استعداد، برخوردارند؛ با این تفاوت که بعضی آن را به فعلیت می رسانند و بعضی چنین

ص: ۳۰

۱- ر.ک: حوزه های معنایی عقل.

۲- حقایق التأویل: ۲۵۳؛ التبیان: ۳: ۶۰۴؛ ۴: ۴۴۱؛ ۵: ۳۳۵، ۳۵۳؛ ۸: ۱۷۲؛ مجمع البیان: ۱: ۱۹۲؛ ۵: ۱۵۶؛ جوامع الجامع ۱: ۱۰۰؛ روض الجنان: ۱۶: ۱۶۴؛ ترجمه ی المیزان ۱۷: ۱۵۸.

نمی کنند.

ب) عباراتی که با «لعل» شروع می شود. این گونه تعبیر نیز در اکثر مفاهیم، مانند: مفهوم عقل، فکر، ذکر، علم، فقه، مشاهده می شود. (۱) عبارت لعل در جایی به کار

می رود که زمینه ی انجام عملی یا پدید آمدن حالتی وجود داشته باشد و گوینده امیدوار است که آن عمل یا حالت تحقق پیدا کند. در این موارد، به قرینه ی دو عبارت «لعلهم / لعلکم» _ که ناظر به دو گروه غایب و حاضر است _ باید دو مطلب را به صورت آشکار استنباط کرد؛ یعنی هم دلالت می کند که این قوه مدرکه یا این نوع ادراک، عام و فراگیر است و هم اگر به فعلیت برسد، معرفت آن یقینی است.

ج) عباراتی که با «آیات / آیه» ذکر شده است. این گونه عبارات هم در بیش تر مفاهیم یاد شده، آمده است؛ از جمله ی آن مفاهیم، به مفهوم عقل، فکر، سمع، علم اشاره می شود. (۲) این عبارات _ که در پس ذکر اموری از حقایق هستی و گزاره های

اخلاقی و احکام عملی مشاهده می شود _ گویای آن است که با تعقل و تفکر و تأمل در آن ها، انسان به معرفت درست و خالی از شک نایل می شود؛ البته این عبارات اگر بدون مراعات تناظر با سایر عبارات لحاظ گردد، چه بسا زمینه ی بحث عدم فراگیری ادراک عقلی را فراهم سازد؛ چنان که برخی از مفسران چنین پنداشته یا به شکل یک وجه تفسیری مطرح کرده اند. (۳)

د) عباراتی که با «اکثر الناس» شروع شده و به صورت نفی آمده است (اکثرهم لایعقلون) و نیز عباراتی که با «ان کنتم» یا «لو کانا» آمده است. این گونه عبارات نیز در اکثر مفاهیم، ذکر شده است. (۴) این عبارات، بر این دلالت دارند که تعقل و تفقه و

ص: ۳۱

۱- ر.ک: حوزه های معنایی عقل.

۲- ر.ک: حوزه های معنایی عقل.

۳- در المنار در ذیل آیه ی ۱۷۰ سوره ی بقره که در آن عبارت «لایعقلون شیئا» آمده سه وجه ذکر شده است. مطالعه آن سفارش می شود: احدها؛ ان معناه لا يستعملون عقولهم فی شئی مما یجب العلم به، ثانیها؛ انه جار علی طریقہ البلاء فی المبالغه بجعل الغالب امرا کلیا عاما، ثالثها؛ لیس الغرض نفی العقلن آبائه (که فرض دوم است) و انما المراد منها: یتبعون آبائهم لذواتهم کیفما کان حالهم حتی لو کانوا لایعقلون. (المنار ۲: ۹۳)

۴- ر.ک: حوزه های معنایی عقل.

تفکر، خاصیت معرفت زایی دارد و معرفت حاصل از آن ها، خالی از تردید است. هم چنین با نگاه جامع و دید تناظری به مجموع عبارات در این موضوع، از جمله عبارات حاکی از انسان های غایب و حاضر، معلوم می شود که این نوع ادراک، عام است و انسان ها در به فعلیت رساندن آن، یکسان عمل نمی کنند. در بعضی همان حالت استعداد باقی می ماند و بعضی با ترشحات قوای شهوت و غضب می آمیزند که از حالت خلوص و اصلی، خارج می شوند. (۱)

همچنین باید به عباراتی درباره ی ادراک قلبی توجه کرد. عباراتی چون: لهم قلوب لا یفقهون بها؛ طبع الله علی قلوبهم فهم لا یفقهون؛ طبع الله علی قلوبهم فهم لا- یعلمون؛ فتکون لهم قلوب یعقلون بها؛ افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها؛ ان فی ذالک لذکری لمن کان له قلب؛ نطبع علی قلوبهم فهم لا یسمعون (۲). این عبارات نشان گر دو

مطلب از مطالب چهارگانه ی قرآنی، درباره ی عقل و مفاهیم مشابه است:

یکی آن که قلب به معنای عقل و نوع خاص ادراک یا منبع ادراک عقلی اگر تحقق پیدا کند و به فعلیت برسد، برآیند آن، علم و قطع و یقین است و دیگر آن که این نوع ادراک، هم چون ادراک حسّی، شدت و ضعف دارد و اگر بیمار گردد، کارکرد ادراکی را از دست می دهد.

با ملاحظه ی آن چه گذشت و این که در قرآن، از ماهیت عقل، سخن به میان نیامده است، نتیجه می گیریم که خداوند در شناخت عقل و طریق درست آن، انسان ها را به درک فطری اصیل، واگذار کرده که عبارت است از قضایای بدیهی یا قضایای استوار بر بدیهیات و هر دو حوزه، هست ها و نیست ها و بایدها و نبایدها را فرا می گیرد.

قلمرو احکام یا کارایی عقل

گستره ی احکام عقل در قرآن تا کجاست؟ چه موارد یا اموری را شامل می شود؟

ص: ۳۲

-
- ۱- ر.ک: المیزان ۲: ۲۴۹ و ۲۵۰.
 - ۲- الأعراف (۷): ۱۷۹؛ التوبه (۹): ۸۶؛ التوبه (۹): ۹۲؛ الحج (۲۲): ۴۶؛ محمّد (۴۷): ۲۴؛ ق (۵۰): ۳۷؛ الأعراف (۷): ۱۰۰.

این مسأله در جای خود، سرنوشت ساز است. با تأمل در موارد بسیاری که عبارت، حاکی از مفهوم تعقل و تفکر و مفاهیم مشابه است و نیز آیاتی که اگرچه آن مفاهیم را دربر ندارد، ولی حاکی از یک ادراک فطری و طبیعی یا نوعی ادراک تعقلی است، دانسته می شود که عقل قرآنی در سه حوزه ی هستی شناسی و اخلاق و احکام و نیز فهم متون دینی، امکان معرفت بخشی دارد.

شناخت های اعتقادی به معنای عام

هستی شناسی

هستی شناسی در لسان اهل علم، به ویژه فلاسفه، مفهوم پردامنه ای دارد. در این نگاه، هست ها شامل موجودات مجرد و مادی، جوهر و عرض، واجب و ممکن، همه می شود؛ امّا مراد از این نام در این جا، حقایق عالم وجود چون: خداشناسی، معادشناسی، انسان شناسی، حقّانیت ادیان و پیامبران و کتب آسمانی است. به بیانی دیگر، شناخت آفریدگار یکتا و عالم و قادر مطلق و صاحب تدبیر عالم هستی که جهان را هدف مند آفریده است و مردگان را دوباره زنده می کند و نیز شناخت انسان که موجودی امکانی و فقیر است. این دسته آیات، اغلب دربردارنده ی نمونه هایی از شگفتی های عالم هستی است که نشانه های قدرت و علم بی پایان و تدبیر حکیمانه ی آفریدگار در آن ها پیدا است. در مواردی نیز بدون اشاره به چنین نمودهایی، فطرت پاک و خالص انسان مخاطب قرار گرفته است. گویا انسان با رجوع به فطرت، حقایق هستی و نیز حقّانیت آموزه ها و ادّعاها را می فهمد.

خداشناسی

اشاره

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

آورده می شود. آیاتی که بر خدانشناسی دلالت می کنند، از نظر نوع نشانه و نماد، چنین است :

الف) نمونه های شگفت انگیز آفرینش

عبارت آیات یا آیه و تعابیر مشابه در قرآن، پیرامون پدیده های مختلف طبیعی به کار رفته است. از جمله ی این پدیده ها :

__ آفرینش آسمان و زمین: از نشانه های شگفت الهی، در جهان هستی همین است. این آفریده ها در کنار دیگر نمونه های شگفت آفرینش (۱)، گاه به تنهایی (۲) و

گاه هریک جداگانه و بارها مطرح شده است (۳). در این آیات، گاه تکیه کلام بر نفس

آفرینش زمین و آسمان است و گاه عنایت به چگونگی آفرینش و ذکر مهمترین مشخصات آن است؛ مانند: پیوستگی آسمان و زمین؛ گشوده شدن آن به اذن خدا؛ آفرینش زمین و آسمان و آن چه در آن میان است، در شش روز. در این آیات، آفرینش زمین و آسمان موجب معرفت به خداوند در صاحبان عقل (اولوالالباب) یا همان کسانی است که تفکر می کنند و متذکر می شوند.

__ تمام آفریده های میان زمین و آسمان: در قرآن، گاه با همین عبارت یا با عبارتی مختص، به آفریده های زمینی و آسمانی و گاه به صورت جداگانه با نام بردن از پدیده های خاص، به این مهم اشاره می کند. مانند: در اختیار انسان قرار گرفتن تمام آن چه در میان زمین و آسمان است (۴)؛ همه ی آفریده های گوناگون و رنگارنگ در

زمین، در تصرف انسان هاست. (۵) آفریده های شگفت انگیز خدا در زمین و آسمان

__ که در قرآن به طور خاص از آن ها نام برده شده _ زیاد است و اشاره به تک تک آن ها لازم نیست؛ بنابراین به برخی از آن ها اشاره می شود:

ص: ۳۴

-
- ۱- مانند: «ان فی خلق السماوات والارض» در سوره های البقره (۲) : ۱۶۴ ؛ آل عمران (۳) : ۱۹۰ ؛ یونس : ۶.
 - ۲- مانند: «ان ربکم الله الذی خلق السماوات والارض فی سته ایام... یونس : ۳ ؛ اولم یری الذین کفروا انالسماوات والارض کانتا رتقاً ففتقناهما... الانبیاء : ۳۰.
 - ۳- ذاریات : ۲۰.
 - ۴- الجاثیه (۴۵) : ۱۱۳.
 - ۵- النحل (۱۶) : ۱۳.

شب و روز: پدیده‌ی شب و روز از جهات مختلف، آفریده‌ای شگفت‌معرفی شده است. یک جهت مهم، آمد و شد شب و روز و پرده افکنی شب بر روز است. قرآن از این مهم با عبارت (اختلاف الليل و النهار) و (یغشی الليل النهار) در کنار دیگر آیات شگفت‌آفرینش الهی یاد کرده است. (۱) جهت دیگر، خاصیت آرامش

بخشی و سکونت لیل است که در سایه‌ی تاریکی حاصل می‌شود. این معنا در چند مورد با عبارات مختلف بیان شده است. از جمله، این عبارت که خداوند شب را مایه‌ی آسایش و سکونت و روز را روشنی بخش قرار داد! هم چنین اگر خداوند شب یا روز را تا قیامت بر شما جاودان قرار می‌داد، چه معبودی جز خدا، نور و روشنایی بر شما می‌آورد. (۲) قرآن پس از اشاره به آفرینش این پدیده، راه معرفت پروردگار را

بر اهل تعقل (اولوالالباب) - یعنی گروهی که می‌شنوند و اهل تفکر و نگاه‌های ژرف نگر هستند - می‌گشاید.

حرکت کشتی‌ها در دریاها: فرود آمدن آب از آسمان و سپس زنده شدن زمین‌های مرده و گسترده‌گی انواع جنبنده‌گان در آن؛ وزش منظم بادها؛ قرار گرفتن ابرها به صورت معلق در میان زمین و آسمان (۳)؛ گسترش زمین و قرار گرفتن کوه‌ها و

جریان نهرها در آن و قرار گرفتن دو جفت از تمام میوه‌ها در زمین؛ وجود قطعات مختلف زمین در کنار یکدیگر؛ وجود باغ‌های انگور و زراعت‌ها و نخل‌ها در زمین که گاه از یک پایه و ساقه می‌رویند و گاه از پایه‌های مختلف و همه از یک آب، سیراب می‌شوند و بعضی از این درختان بر بعض دیگر، از نظر میوه، برتری دارد؛ فرود آمدن آب که قابل شرب انسان‌هاست و [رشد] گیاهان و درختان نیز از آن است و زراعت و زیتون و نخل و انگور و نیز همه‌ی میوه‌ها از آن می‌روید؛ (۴) در

اختیار انسان‌ها قرار گرفتن خورشید و ماه و ستارگان؛ قرار دادن زمین - که مهد

ص: ۳۵

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

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

۳- البقره (۲): ۱۶۴.

۴- النحل (۷۶): ۱۰.

آسایش است _ و وجود راه ها در آن؛ فرود آمدن آب از آسمان که با آن، انواع گوناگون گیاهان مختلف از خاک تیره می روید و این فراورده های گیاهی، هم غذای انسان هاست و هم چراگاه چهارپایان(۱)؛ وجود گوش و چشم و قلب؛ آفرینش انسان

در زمین؛ زندگی و مرگ؛ پرواز پرندگان در فضای آسمان و عدم سقوط آنان؛ مراحل شش گانه ی آفرینش انسان(۲)؛ زنده شدن زمین پس از مرگ؛ چگونگی آفرینش

شتر(۳)؛ چگونگی برپاشدن آسمان؛ چگونگی نصب کوه ها؛ چگونگی همواری

زمین؛ آفرینش انسان از خاک و گسترش او در روی زمین؛ آفرینش همسران از جنس خود انسان ها تا در کنار آن ها آرامش بیابند و قرار دادن مودت و رحمت میان آن ها؛ اختلاف زبان ها و رنگ ها. پس از اشاره به این موارد، قرآن مجید تأکید می کند که این نشانه ها بر معرفت خدا و یکتایی و قدرت و علم بی پایان و تدبیر حکیمانه ی او دلالت می کند و کشف این رابطه، بر صاحبان تعقل (اولوالالباب) و اهل تفکر _ که متذکر می شوند _ امکان پذیر است.

(ب) نمونه های عذاب و مجازات

اشاره به مجازات مختلف، از نشانه های قدرت و علم و تدبیر حکیمانه ی آفریدگار هستی، بارها تأکید شده است. خداوند خطاب به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به متمرّدان و سرکشان عصر وی هشدار داده که خداوند قادر است مجازاتی از بالا[ی سر] یا پایین [پا] بر شما بفرستد یا آن که شما را به صورت دسته های پراکنده به یکدیگر بیامیزد و طعم جنگ و خون ریزی را به بعضی دیگر بچشانند(۴). این مجازات آیات الهی دانسته شده است که می بایست

مورد تفقه قرار گیرد. این هشدار در قرآن، بیش تر با نقل داستان اقوام پیشین صورت می گیرد که به سبب انکار و سرکشی، به عذاب و مجازات الهی گرفتار شده اند و بدین ترتیب، تهدید سرکشان عصر پیامبر، تنها یک ادعا نبود؛ بلکه با نمونه های

ص: ۳۶

۱- طه (۲۰) : ۵۴.

۲- غافر (۴۰) : ۶۷.

۳- الغاشیه (۸۸) : ۱۸.

۴- الأنعام (۶) : ۶۵.

تحقق یافته ی زیادی پشتیبانی می شد. این معنا، گاه به صورت کلی بیان شده است :

آیا در هدایت آن ها، همین کافی نیست که بسیاری از پیشینیان را _ که طغیان و فساد کردند _ هلاک کردیم و اینان در خانه های ویران شده ی آنان، رفت و آمد دارند؛ سپس می افزاید که در این [مثال]ها، دلایل روشن و آیاتی است که صاحبان عقل و اندیشه می یابند(۱). در این دو آیه، از صاحبان عقل و اندیشه با عبارت «اولی النهی»

و «صاحبان سمع» یاد شده است. افزون بر اشاره ی کلی، به موارد خاص _ که اغلب مربوط به اقوام و مردم معاصر پیامبران الهی است _ نیز پرداخته شده است. از جمله، قوم حضرت لوط ۷؛ در این داستان است که خدا او و خاندان وی را همگی نجات داد؛ مگر پیرزنی که در میان آن قوم باقی ماند و سپس بقیه را نابود کرد و شما پیوسته صبح گاهان و شبان گاهان از کنار ویرانه های آن ها عبور می کنید.(۲) سپس

تأکید شده که با اندیشه و تعقل در این واقعیت تاریخی، انسان ها به درک حقیقت _ که پروردگار عالم، قادر مطلق است _ نائل می شوند (افلا تعقلون).

ج) تکیه بر عقل فطری

این عبارت در قرآن نیست؛ ولی موارد زیادی مشاهده می شود که نشان می دهد انسان با رجوع به عقل فطری، وجود آفریدگار یکتا و دیگر صفات او چون علم و قدرت مطلق و تدبیر حکیمانه در اداره ی جهان را تصدیق می کند. به عبارت دیگر در این جا، به موجب آموزه های قرآن، این بیان دنبال می شود که تمام آن چه که در قسمت قبلی، به شکل راه معرفت خدا بر صاحبان عقل و اندیشه و تدبیر اشاره شد، مورد اذعان و اعتقاد مشرکان نیز بوده است. قرآن کریم این مطلب را زبان حال یا وجدان مشرکان و بت پرستان و گاه در شکل برهان عقلی انکارناپذیر، مطرح کرده است. بیان قرآن در اشاره به زبان حال یا وجدان و فطرت پاک، در قالب پرسش و پاسخ و گاه بدون طرح سؤال و تنها با اشاره به درک فطری است. اکثر پرسش ها بدین قرار است: سؤال از آفریدگار (خالق) جهان

ص: ۳۷

۱- طه (۲۰) : ۱۲۸ ؛ السجده (۳۲) : ۲۶.

۲- الصافات (۳۷) : ۱۳۴ _ ۱۳۸.

هستی؛ این سؤال، در مورد آسمان ها و زمین (۱)، و انسان (۲) نیز ذکر شده است؛

سؤال از پروردگار (رب) آسمان های هفت گانه و عرش عظیم؛ فرود آورنده آب از آسمان؛ مالکیت زمین و کسانی که در آن هستند. سؤال از مالک مطلق موجودات، کسی که به بی پناهان پناه می دهد و نیاز به پناه دادن کسی ندارد (۳). مشرکان در

جواب این سؤال ها، از خدا سخن می گویند. این پاسخ ها با عبارات متفاوتی مطرح شده است. در مواردی که سؤال از خالقیت و احیای زمین مرده با باران است _ که این نیز خود آفرینش است _ پاسخ با عبارت ليقولون با دو تأکید ذکر شده است. معنای این عبارت آن است که مشرکان، بی درنگ می گویند: الله و [پروردگار] عزیز حکیم (زخرف). اما در مواردی که سؤال از ربوبیت و مالکیت است، پاسخ با عبارت «سيقول» ذکر شده است (مؤمنون). هم چنین است که هرگاه مشرکان در کشتی می نشینند، خدا را خالصانه می خوانند؛ ولی آن گاه که نجات می یابند، مشرک می شوند (۴). قرآن در آیه ای دیگر، بر این درک فطری _ که آفریدگار و پروردگار جهان

هستی خداست _ چنین استدلال کرده است:

اگر در آسمان و زمین، معبودها و خدایانی جز الله بود، هر دو فاسد می شدند و نظام جهان برهم می خورد (۵). مضمون این آیه، یک برهان عقلی است که مقدمات

آن، یقینی و به برهان تمانع معروف است (۶).

این افراد با آن که به خالقیت و یکتایی خدا و ربوبیت او اذعان داشتند، ولی مورد عتاب و توبیخ و تهدید قرآن قرار گرفته و درباره ی آن ها گفته شده است: «اکثرهم لا یعقلون»؛ «اکثرهم لا یعلمون»؛ «آن ها اهل افک و افترا هستند». این توبیخ بدان جهت است که اینان بر همان حالت پاک و خالص درک فطری باقی نماندند و

ص: ۳۸

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

۲- الزخرف (۴۳): ۸۷.

۳- الزخرف (۴۳): ۸۸.

۴- العنکبوت (۲۹): ۶۵.

۵- الأنبياء (۲۱): ۲۲.

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

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

آن‌ها وقتی به ساحل نجات رسیدند، مشرک شدند(۱). بدین ترتیب، این دیدگاه

که مشرکان به لحاظ اعتقاد به خالقیت و یگانگی آفریدگار، موخّذ بودند و شرک آن‌ها مربوط به مقام الوهیت و ربوبیت است، جایگاهی ندارد.

(د) هدف مند بودن جهان هستی

هدف مندی جهان آفرینش یکی از آموزه‌های اساسی قرآن است. این مهم، لازمه ی [فعل] آفریدگار یکتا، عالم و قادر مطلق و مدبّر حکیم جهان هستی است. در قرآن، درباره ی این مطلب، به‌طور جداگانه و نیز در ضمن آموزه ی خداشناسی استدلال شده است. بنابراین، همان‌گونه که معرفت خدا با تفکر امکان‌پذیر است، شناخت چگونگی عالم هستی از حیث هدف نیز با ادراک عقلی ممکن است. به‌جهت طولانی‌نشدن مقاله به ذکر یکی دو آیه، بسنده می‌شود. در یک‌جا، پس از اشاره به این که آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز، صاحبان عقل را نشانه ای است، به بیان مشخصات اولوالألباب می‌پردازد و در این باره، متذکر می‌شود که آنان خدا را در هر حالت یاد و در اسرار آفرینش آسمان‌ها و زمین تفکر می‌کنند و می‌گویند؛ پروردگارا! این‌ها را بیهوده نیافریدی... (۲). در جای دیگر آمده است که خدا خورشید را روشنایی و ماه را نور

داد و آن‌ها را در منزل گاه‌هایی مقدر کرد تا سال‌ها و حساب کارها را بدانید؛ خداوند این را جز به حق نیافریده است و او آیات خود را به اهل دانش، شرح می‌دهد(۳).

امکان معاد

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

نمونه‌هایی از استدلال‌های قرآنی؛ چنان‌که اشاره شد، استدلال‌های منطقی

ص: ۳۹

۱- العنکبوت (۲۹): ۶۵.

۲- آل عمران (۳): ۱۹۰ و ۱۹۱.

۳- یونس (۱۰): ۵.

قرآن، بیش تر بر روی موضوع امکان معاد تکیه می کند؛ چرا که اکثر منکران، آن را محال می پنداشتند. در برخی از این استدلال ها، به نمونه های وقوع زندگی پس از مرگ و نیز ایجاد جنبه ای از نیستی در مقدمات، استفاده شده است. نمونه هایی که در وقوع آن ها تردیدی وجود ندارد و براساس آموزه های مسلم قرآنی، این نشانه ها را صاحبان عقل و اندیشه درک می کنند.

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

ب) حیات زمین پس از مرگ؛ این بیان، بارها در قرآن تأکید شده است. در برخی موارد، با ذکر زمینه ها و عوامل ایجاد آن مانند وزش بادهای و حرکت ابرها و فرود آمدن باران و رویدن باغ های سرسبز و دانه های قابل درو و در نتیجه حیات زمین مرده همراه است و گاه بدون این مقدمات هم ذکر شده است. (۲) این اتفاق مهم که هر سال روی می دهد، دلیل روشنی است بر امکان حیات پس از مرگ انسان ها؛ البته این رابطه را صاحبان عقل و بصیرت درک می کنند. (۳)

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

ص: ۴۰

۱- البقره (۲): ۷۲ _ ۷۳.

۲- فاطر: ۹؛ ق: ۹ _ ۱۱؛ الحديد (۵۷): ۱۷.

۳- فاطر: ۹؛ ق: ۹ _ ۱۱؛ الحديد (۵۷): ۱۷.

آفرینش نخستین پدیده ها و از جمله انسان، تکیه شده است. در یک جا آمده است: آیا نمی دانند خداوندی که آسمان ها و زمین را آفرید و از آفرینش آن ها خسته نشد، قادر است که مردگان را زنده کند؟ آری! او بر هر چیز تواناست (۱). در این آیه،

افلا-یرون است که هم بر امکان درک رابطه ی آفرینش نخستین با حیات پس از مرگ دلالت دارد و هم بر یقینی بودن این نوع ادراک. در جای دیگر نیز آمده است که: آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم که قادر بر آفرینش مجدد نباشیم؟ (۲) مراحل

آفرینش انسان از خاک، نطفه، علقه (خون بسته شده)، مضغه (هم چون گوشت جویده)، طفل، هر یک نمونه ی دیگری از آفرینش نخستین را مطرح می کند. این نحو آفرینش _ که نشان از قدرت خدا دارد _ در نظر قرآن، دلیل روشن و انکارناپذیر بر امکان رستاخیز و حیات پس از مرگ دانسته شده است (۳). همین استدلال، با تکیه

بر مرحله ی دوم از مراحل پنج گانه ی آفرینش، یعنی نطفه و قدرت خدا در ایجاد انسان، مورد تأکید قرار گرفته است (۴) و سرانجام خداوند، ارتباط امکان معاد با

قدرت لایزال خود در آفرینش نخستین را در یک جمله چنین می گوید که: همان گونه که شما را از آغاز آفرید، باز می گرداند (۵).

د) تکیه بر درک فطری؛ ادراک این حقیقت که معاد امکان عقلی دارد و امری محال نیست، نه تنها آگاهانه و با تذکر و تأمل در برخی مقدمات روشن و بدیهی امکان پذیر است، بلکه انسان با رجوع به وجدان پاک و حال فطری، آن را درمی یابد. جالب است که قرآن در بیان معرفت های وجدانی و فطری انسان ها، موضوع را در قالب پرسش و پاسخ مطرح می کند. در این پرسش ها، نه حال فعلی افراد بلکه حال وجدانی و درونی آنان مخاطب قرآن است؛ چرا که شاید در برخی انسان ها چون مشرکان، زیر فشار تمایلات شهوات و غضب، [عقل] فروغ چندانی نداشته باشد.

ص: ۴۱

۱- الأحقاف (۴۶): ۳۳.

۲- ق: ۱۵.

۳- الحج (۲۲): ۵.

۴- الواقعة (۵۶): ۵۷ _ ۶۲.

۵- الأعراف (۷): ۲۹.

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

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

درک و شناخت حقایق

حق در نظر قرآن، عبارت است از آن چه که واقعیت دارد. واقعیت هر چیز، متناسب با نحوه‌ی وجود و تحقق آن است. اندیشه و سخن حق، آن است که با واقع و خارج مطابقت داشته باشد، حال یا در عالم خارج یافت می‌شود یا با دلیل قطعی، آن را اثبات می‌کنیم. فعل و عمل حق، آن است که هدف آن، معین و محقق شده باشد. در مقابل حق، باطل قرار دارد (۲). با این ملاحظه،

حَقّائیت کتب آسمانی و از جمله قرآن و حَقّائیت پیامبران الهی، بدان معناست که این‌ها در واقع، از طرف خدا فرستاده شده‌اند و دلیل قطعی بر اثبات آن‌ها وجود دارد. قرآن در موارد متعدّد، به گونه‌های مختلف، نشان می‌دهد که انسان‌ها با تعقل و تدبّر و تفکر، توانایی شناخت حق را دارند. از جمله اموری که در اثبات حَقّائیت آن‌ها و ابطال پندارهای مخالف، به عقل و فکر و تدبّر ارجاع داده شده، موارد زیر است:

الف _ استقلال حضرت ابراهیم (علیه السلام) در پیامبری و عدم وابستگی او به یهود و نصاری؛ یهودیان و مسیحیان هر کدام مدّعی بودند که جناب ابراهیم از آن‌هاست ولی سخن و ادّعای هیچ کدام درست نبود؛ چرا که او قبل از موسی و مسیح زندگی

ص: ۴۲

۱- المؤمنون (۲۳): ۸۲ _ ۸۹.

۲- المیزان: ۱۱: ۳۳۵.

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

ب _ حَقَّائِیت قرآن و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)؛ این دو از هم جدا نیست و لازم و ملزوم یکدیگرند؛ چه، قرآن سند اساسی و معجزه‌ی قاطع آن حضرت است. از این رو، در موردی که بر حَقَّائِیت قرآن تأکید شده است در واقع دلیل بر حَقَّائِیت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز هست؛ چنان که دلیل بر حَقَّائِیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بر حَقَّائِیت قرآن نیز دلالت دارد. در قرآن، استدلال‌هایی که بر حَقَّائِیت قرآن و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) صورت گرفته، مستقل و خاص و گاه با استعانت از یکدیگر، به ویژه حَقَّائِیت قرآن است. از جمله‌ی این استدلال‌ها، چنین است:

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

۲_ آشکار بودن حَقَّائِیت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم): پیامبر اسلام، در برابر درخواست‌های مخالفان، خود را چنین معرفی می‌کند:

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

سپس در ادامه‌ی آیه، خدا به پیامبر، متذکر می‌شود که به آن‌ها بگو آیا بینا و نابینا مساوی اند؟ چرا فکر نمی‌کنید؟ (۳) در پیوند جمله‌ی پایانی آیه با جمله‌های قبل،

چند احتمال مطرح است ولی یک احتمال از میان آن‌ها با سیاق آیه، هم خوانی بیش تری دارد و آن احتمال این است که حَقَّائِیت پیامبر آشکار است و تنها چشم بینا

ص: ۴۳

۱- آل عمران (۳): ۶۵.

۲- النساء: ۷۲.

۳- الأنعام (۶): ۵۰.

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

۳- تأمل و تدبّر در سرگذشت مخالفان پیامبران پیشین: قرآن در برابر شبهه‌هایی که نسبت به حقیقت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، از جانب مخالفان لجوج مطرح می‌شود، هشدار می‌دهد که آن‌ها را مجازات خواهد کرد؛ چنان که پیشینیان شان را مجازات کرد. بر این پایه، تأمل و تدبّر در احوال مخالفان پیامبران پیشین را تأکید می‌کند.

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

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

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

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

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

ص: ۴۴

۱- نمونه ۵: ۲۴۸.

۲- یوسف (۱۲): ۱۰۹.

۳- هود (۱۱): ۵۱.

خطاب به ناباوران به حَقَّانیت الهی قرآن و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به دوران چهل ساله ی زندگی ایشان پیش از رسیدن به مقام نبوت و رسالت اشاره کرده است. دوره ای که به حسب معمول، طولانی بوده است و پیامبر از قرآن، چیزی بر زبان جاری نکرده و مردم نیز از او سخنی نشنیده اند. این سابقه گویای آن است که او پس از این دوره ی چهل ساله، به مقام نبوت و رسالت رسید و سخنانی که به نام کلام خدا، بر زبان جاری کرد، سخنان او نبوده، بلکه کلام خدا بوده است. این رابطه با ابزار تعقل و اندیشه ی کشف شدنی است؛ افلا تعقلون(۱).

انسان شناسی

در مقوله ی هستی شناسی قرآن، انسان پس از خدا، بلندترین جایگاه را در میان آفریدگان دارد؛ چه، تمام هستی در عالم جمادات و نباتات و حیوانات و معنویات، نظیر پیامبران و کتب آسمانی در خدمت حیات مادی و معنوی انسان گذاشته شده است؛(۲) ولی با این وجود، او هیچ استقلالی در وجود و

آثار آن ها ندارد. او موجودی وابسته و نیازمند است و باید تنها در برابر خدا کرنش و خود را تسلیم کند. قرآن این حقیقت را بر این محور یادآور شده است که آفریدگار تمام هستی، خداست و اداره ی آن نیز، در دست اوست و دیگر موجودات همه ناتوان و نیازمند هستند و شایستگی اولوهیت و عبودیت را ندارند. این حقیقت، گاه با تکیه بر وجود آفریدگار هستی بخش، عالم و قادر مطلق و حکیم بیان شده، اگرچه به ظاهر از ناتوانی انسان و دیگر موجودات سخن گفته نشده است. نمونه ی این گونه بیان ها، با نام خداشناسی و معادشناسی مطرح است و گاه نیز موقعیت نیازمندی موجودات و از جمله انسان، تذکر داده شده است. از جمله ی این موارد چنین است:

* غیر از خدا کسی نفع رساننده و بازدارنده ی ضرر و نیز جواب گوی پرسش انسان ها نیست:

آیا این بت پرستان با دیده ی بصیرت و تأمل نمی بینند (افلا یرون) که این گوساله،

ص: ۴۵

۱- یونس (۴۰): ۱۶.

۲- مانند: طه (۲۰): ۵۴؛ ص (۳۸): ۲۷۲.

پاسخ آن‌ها را نمی‌دهد و هیچ‌گونه ضرری از آن‌ها دفع نمی‌کند و سودی به آن‌ها نمی‌رساند(۱). این معنا را از زبان ابراهیم پیامبر (علیه السلام) خطاب به بت پرستان نیز داریم

که: آیا شما معبودهای غیر خدا را می‌پرستید که نه کمترین سودی به حال شما دارند و نه کوچک‌ترین ضرری؟ اف بر شما و بر این معبودهایی که غیر از خدا انتخاب کرده‌اید؛ آیا هیچ اندیشه نمی‌کنید؟ (افلا تعقلون)(۲)

* ناپایداری موجودات و نعمت‌های این جهان:

آیا افراد مغرور و سرکش با دیده‌ی تدبّر نمی‌بینند (افلا یرون) که این جهان و نعمت‌های آن پایدار نیست و ما مرتّب از زمین و مردم آن می‌کاهیم؟ آیا با این حال، آن‌ها غالب اند یا ما؟(۳) در تفسیر جمله‌ی «انا ناتی الارض ننقصها من اطرافها»

احتمالات مختلفی مطرح شده، ولی احتمال مناسب‌تر همان است که در بالا اشاره شد.(۴)

شناخت آموزه‌ها و پیام‌های قرآن

پیش از این، به شناخت حَقّانیت قرآن اشاره شد. پس از شناخت الهی بودن قرآن، سخن این است که با تعقل و تدبّر و تفکر در آیات قرآن، به مقاصد و پیام‌ها و آموزه‌های آن دست می‌یابیم.

* شناخت حَقّانیت قرآن و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در گرو شناخت آموزه‌های قرآن است: قرآن در هر دو مورد شناخت حَقّانیت قرآن و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به قرآن استناد کرده است و آن‌جا که عدم وجود اختلاف در قرآن، نشانه‌ی حَقّانیت آن می‌شود(۵)،

گویای این مطلب است؛ چه، بدون توانایی انسان در شناخت قرآن، این استدلال ناتمام است. هم‌چنین این مطلب از استدلال قرآن بر حَقّانیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، آشکار است؛ چه، قرآن با استناد به این که اگر قرآن ساخته و پرداخته‌ی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده است و او مقام و مسئولیت پیام‌رسانی خدا را نمی‌داشت، می‌بایست در طول

ص: ۴۶

۱- طه (۲۰): ۸۹.

۲- الأنبياء (۲۱): ۶۶ _ ۶۷.

۳- الأنبياء (۲۱): ۴۴.

۴- نمونه: ۱۳، ۴۱۵ _ ۴۱۶.

۵- النساء (۴): ۸۲.

دوره ی طولانی چهل ساله ی پیش از بعثت نیز، این سخنان را بر زبان، جاری می ساخت (۱). روشن است که این استدلال، آن گاه تمام است که قرآن در نزد مردم

عصر ظهور _ که مخاطب خاص این استدلال هستند _ فهم پذیر و قابل تعقل باشد.

* دعوت و فراخوان قرآن به تدبّر در آن:

در این فراخوان، مردم به تدبیر و تعقل و تفکر در قرآن دعوت شده اند؛ البتّه می دانیم که دعوت قرآن، یک فراخوان ساده نیست؛ بلکه توأم با توییح و تهدید ناهمراهان و سهل انگاران است. این فراخوان با عبارت افلا یتدبرون (۲)؛

افلاتعقلون (۳)؛ افلم یدبروا (۴)؛ لیدبروا (۵)؛ لعلهم یتفکرون (۶)؛ لعلکم تعقلون (۷) بیان

شده است. پیش از این اشاره شد که عبارت افلا یتدبرون، لعل افزون بر آن که گویای نوع معرفت برتر و ژرف تر آدمی است، نشان می دهد که این معرفت اگر حاصل شود، عاری از شک و ریب است؛ به علاوه، تصریح شده است که قرآن بدین سبب به زبان عربی نازل شده است تا مردم در آن تدبیر کنند و صاحبان خرد (اولوالالباب) از آن متذکر شوند. (۸)

شناخت بایدها و نبایدها

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

_ هم راهی قول با عمل: قرآن با عبارت استفهام انکاری، مردم را از گفتار بدون عمل، نهی می کند و متذکر می شود که این اخلاق نابایسته را عقل درک می کند:

ص: ۴۷

۱- یونس (۱۰): ۱۶.

۲- النساء (۴): ۸۲؛ محمّد (۴۷): ۲۴.

۳- الأنبياء (۲۱): ۱۰.

۴- المؤمنون (۲۳): ۶۸.

۵- ص (۳۸): ۲۹.

۶- النحل (۱۶): ۴۴.

۷- یوسف (۱۲): ۲؛ الزخرف: ۳.

۸- ص (۳۸): ۲۹.

(اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسكم و انتم تتلون الكتاب افلا تعقلون)(۱).

— برتری سرای دیگر بر سرای این دنیا: قرآن محلّ زندگی انسان را دو سراقائل است و خصوصیات هر یک را به اجمال ذکر کرده است. با این حال، بارها تصریح کرده که جهان آخرت، از سرای دنیا بهتر است و انسان باید در پی سرای بهتر باشد. این تشخیص تنها بنابه گفته ی خدا مطرح نیست؛ بلکه عقل نیز به آن اذعان دارد: (و ما الحیاه الدنیا الا لعب و لهو و للدار الاخره خیر للذین یتقون افلا تعقلون)(۲).

— عاقبت اندیشی در کارها: قرآن این مطلب را از زبان ناباوران به حَقّائیت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ذکر کرده است. در این نقل قول آمده که عدّه ای از ناباوران اهل کتاب، به بعضی دیگر از همین افراد — که با توجه به صفات پیامبر آخر الزّمان در کتب خود به اسلام گرایش پیدا کرده اند و در ظاهر، آن صفات را بر مسلمانان بازگو می کردند — اعتراض کرده و متذکّر شده اند که چرا شما این مطالب را به مسلمانان می گوید تا آن ها در قیامت، در پیشگاه خدا، بر ضدّ شما به آن استدلال کنند؟ چرا اندیشه نمی کنید؟ (قالوا اتحدّثونهم بما فتح الله علیکم لیحاجوکم به عند ربکم افلا تعقلون)(۳).

— وفای به عهد: به موجب آموزه های قرآن، این بایستگی را عقل تشخیص می دهد. قرآن در این باره، دو نمونه ی عینی از پیمان شکنی را ذکر کرده است که زشتی آن کارها بر عقل پوشیده نیست؛ یکی نپرستیدن شیطان و دیگری پرستیدن خدا: (الم اعهد الیکم یا بنی آدم الا تعبدوا الشیطان... و ان اعبدوننی... افلم تکتونوا تعقلون)(۴).

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

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

ص: ۴۸

۱- البقره (۲): ۴۴.

۲- الأنعام: ۳۲؛ الأعراف (۷): ۱۶۹؛ یوسف (۱۲): ۱۰۹؛ القصص (۲۸): ۶۰.

۳- البقره (۲): ۷۶.

۴- یس (۳۶): ۶۰-۶۲.

الهی با انسان تلقی شده است که [عبادت] خدا در صراط مستقیم است: (انه لکم عدو مبین... هذا صراط مستقیم).

— رازداری راه پیشگیری از شرّ دیگران: قرآن توصیه می کند، محرم اسراری از غیر خود انتخاب نکنید، آن ها از هر گونه شرّ و فساد ی درباره ی شما کوتاهی نمی کنند. آن ها دوست دارند که در رنج و زحمت باشید. دشمنی از دهان شان آشکار شده است و آن چه در دل های شان پنهان می دارند، از آن مهم تر است. (۱).

— رعایت احترام در شأن افراد: یکی از مصادیق این اخلاق نیکو، نحوه ی رفتار مسلمانان با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است: (ان الذین ینادونک من وراء الحجرات اکثرهم لا یعقلون) (۲).

شناخت اصول و علت احکام

به موجب ظاهر برخی از آیات قرآن، احکام الهی بر علل و مصالح و مفسدات واقعی استوار است و این علل، با اندیشه و تعقل خالص شناخته می شود. در مواردی، پس از جمله ای از احکام شرعی، عبارت: لعلکم تعقلون (۳)؛ و لعلکم تذکرون (۴) ذکر شده است. آشکار است که منظور از توانایی عقل

در فهم احکام این است که علت جعل آن ها را در قالب مصلحت و مفسده درک می کند. پس به دو نمونه اشاره می شود:

* در دو آیه ی سوره ی انعام، ده مورد حرام دانسته شده است: شرک به خدا، نیکی نکردن به پدر و مادر، کشتن اولاد از ترس فقر، نزدیکی به فواحش، کشتن انسان بی گناه (۵)، نزدیکی به مال یتیم به جز به قصد اصلاح، به عدالت وفا نکردن

حقّ پیمان و وزن، رعایت نکردن عدالت در سخن، وفا نکردن به پیمان خدا و [در آخر،] گام نهادن در راه های انحرافی و پراکنده (۶). پنج مورد آیه ی نخست، اموری

ص: ۴۹

۱- آل عمران (۳): ۶۵.

۲- الحجرات (۴۹): ۴.

۳- البقره (۲): ۲۴۳؛ الأنعام (۶): ۱۵۱.

۴- الأنعام (۶): ۱۵۲.

۵- الأنعام (۶): ۱۵۱.

۶- الأنعام (۶): ۱۵۲.

توصیف شده اند که عقل، آنها را درک می کند و پنج امر آیه ی دوم اموری اند که انسان با یادآوری، آن ها را می شناسد. در این جا، به کلام علامه ی طباطبایی در توضیح عبارت لعلمک تعقلون و لعلمک تذکرون _ که در ذیل دو آیه ی یاد شده آمده است _ اشاره می شود. وی با تعبیر از فرمان های ده گانه ی یاد شده، به کلیات دین متذکر شده که پنج فرمان نخست، اموری هستند که فطرت خالص و پاک انسان، آن ها را در همان توجّه اولیّه، درک می کند و پنج فرمان دوم، اموری هستند که در ظهور، همانند پنج فرمان نخست نیستند؛ بلکه انسان در شناخت آن ها، افزون بر تعقل، به تذکر نیز نیاز دارد و این تذکر عبارت است از این که انسان به مصالح و مفاسد کلی و عامّ آن ها _ که در نزد عقل فطری معلوم است _ رجوع کند. (۱) وی

هم چنین این قول را به فخررازی نیز نسبت داده است. (۲)

_ نفی گناه از افرادی چون: نابینا و لنگ و بیمار؛ غذا خوردن افراد در خانه ی خودشان (خانه های فرزندان یا همسران بدون اجازه ی خاصّی) و [با اجازه غذا خوردن در] خانه های پدر، مادر، برادران، خواهران، عموها، عمّه ها، دایی ها، خاله ها یا خانه هایی که کلیدش در اختیار آن هاست و نیز خانه های دوستان؛ غذا خوردن به طور دسته جمعی یا جداگانه؛ توصیه به سلام کردن، هنگام ورود به خانه ای (۳)، احکام مربوط به طلاق و عدّه و شیر دادن مطلقه به فرزندش و در خلال

آن ها، بعضی از احکام نماز. (۴) از جمله ی این احکام، وصیّت به همسران، در

آستانه ی مرگ است _ که تا یک سال، آن ها را (با پرداختن هزینه ی زندگی) بهره مند سازند _ به شرط این که آن ها (از خانه ی شوهر) بیرون نروند... و زنان مطلقه را هدیه ی مناسبی لازم است؛ سپس تذکر داده شده است که: (کذلک بین الله آیاته لعلمک تعقلون) (۵).

ص: ۵۰

۱- المیزان ۷ : ۳۷۹.

۲- المیزان ۷ : ۳۸۰ و ۳۸۱.

۳- النور (۲۴) : ۶۱.

۴- البقره (۲) : ۲۲۸ _ ۲۴۲.

۵- البقره (۲) : ۲۴۰ _ ۲۴۲.

در این نوشتار، عبارت عقل فطری و عقل خالص یا پاک، بارها تکرار شده است و این عبارت، جعل اصطلاحی از جانب نگارنده یا مفسران بزرگ قرآن نیست؛ بلکه برگرفته از آموزه های مهم قرآن است. چه، قرآن به همان اندازه که از اهمیّت و ارزش عقل گفته، از عدم تعقل انسان ها در رویارویی با حقایق تهدیدآمیز نیز سخن گفته است. جمع بندی این دو گزارش، آن است که عقل در شرایطی و تحت تأثیر عواملی، فروغ خود را از دست می دهد یا به مرتبه ی نزدیک به بی فروغی می رسد. شناخت این شرایط و عوامل، پیچیده نیست و با تأمل در آیات قرآن، به ویژه، در مواردی که از بی فروغی یا کم فروغی عقل سخن به میان آمده است به اسباب و عوامل آن، آگاه می شویم. با ملاحظه ی این پیشنهاد، موارد بسیاری آشکار می شود؛ ولی با تأملی در همه ی این موارد _ که با الهام از عبارات آیات، به دست می آید _ روشن می شود که همه ی آن ها، به یک عامل اساسی برمی گردند و آن غلبه ی تمایلات شهوانی و غضبی و جهت گیری زندگی انسان در تأمین آن خواسته هاست. در این باره، به نمونه هایی اشاره می شود:

_ فسق: انا منزلون علی اهل هذه القرية رجزا من السماء بما كانوا يفسقون _ و لقد تركنا منها آیه بینه لقوم يعقلون (۱).

_ انحراف قلبی: فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله... و ما يذكر الا اولوالالباب (۲).

_ بت پرستی و تکیه بر غیر خدا: ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فاحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون؛ ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا و هم لا يسمعون _ ان شر الدواب عندالله الصم البکم الذين لا يعقلون؛ و منهم من يستمعون اليك افانت تسمع الصم و لو كانوا لا يعقلون؛ ام اتخذوا من دون الله شفعاء قل

ص: ۵۱

۱- العنكبوت (۲۹): ۳۴ _ ۳۵.

۲- آل عمران (۳): ۷.

اولو كانوا لا يملكون شيئاً و لا يعقلون.(١)

— ظاهرينى يا سطحى نگرى: افلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها فانها لا تعمى الابصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور(٢).

— جهل يا نادانى: و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون ؛ و اذا ناديتهم الى الصلوه اتخذوها هزوا و لعبا ذلك بانهم قوم لا يعقلون.(٣)

— يروى شيطان: الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين — و ان اعبدونى هذا صراط مستقيم — و لقد اضل منكم جبلاً كثيراً افلم تكونوا تعقلون(٤).

— تقليد كوركورانه: و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آبائنا اولوا كان آبائهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون(٥).

— كفر: مثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء و نداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون ؛ ما جعل الله من بحيره ولا سائبه ولا وصيله ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب و اكثرهم لا يعقلون.(٦)

— نفاق: لا يقاتلونكم جميعاً الا فى قرى محصنه او من وراء جدر باسهم بينهم شديد تحسبهم جميعاً و قلوبهم شتى ذلك بانهم قوم لا يعقلون(٧).

— تعصب دينى: يا اهل الكتاب لم تحاجون فى ابراهيم و ما انزلت التوراه و الانجيل الا من بعده افلا تعقلون(٨).

ص: ٥٢

١- العنكبوت (٢٩): ٦٣؛ الأنفال (٨): ٢٢؛ يونس (١٠): ٤٢؛ الزمر (٣٩): ٤٣.

٢- الحج (٢٢): ٤٦.

٣- العنكبوت (٢٩): ٤٣؛ المائدة (٥): ٥٨.

٤- يس (٣٦): ٦٠ _ ٦٢.

٥- البقره (٢): ١٧٠.

٦- البقره (٢): ١٧١؛ المائدة (٥): ١٠٣.

٧- الحشر (٥٩): ١٤.

٨- آل عمران (٣): ٦٥.

این دل‌بستگی‌ها موجب می‌شود که منافذ روشنایی و فروغ عقل و قلب بسته شود؛ افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها(۱)

. چنین انسانی در واقع، به تعبیر

ص: ۵۳

۱- محمد (۴۷): ۲۴.

قرآن، نایبناست و از مرتبه ی انسانیت، ساقط شده است.

عقل دلیل اعتماد به نقل

اعتماد به نقل، یکی از نتایج و آثار اعتماد به عقل است. این معنا در قرآن، در مواردی که عقل و سمع در کنار هم مطرح شده اند، استفاده می شود. آیات زیر، در همین ارتباط است: ام تحسب ان اکثرهم یسمعون او یعقلون ان هم الا- کالأنعام بل هم اضل سیلا؛ و قالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر. (۱) ظاهر کلمه ی «او»

که بر انفصال و استقلال دو طرف آن دلالت می کند- آن است که سمع و عقل یا نقل و عقل در عرض یکدیگر و به نام دو منبع معرفت، در قرآن به رسمیت شناخته شده اند. اقوال مفسران در بیان جمع میان این دو عبارت مختلف است و از آن جا که به نظر نگارنده، بسیاری از این اقوال با ظاهر آیه - که در پی بیان یک قاعده کلی است - سازگاری ندارد، از ذکر تک تک آن ها در این مجال خودداری می شود و تنها به ذکر دو نمونه بسنده می شود: استماع، ناظر به فهم سخن پیامبر و آیات قرآن است و تعقل، ناظر به فهم معجزات و دلایل توحید (۲). این دو مفهوم به یک معنا گرفته

شده اند (۳)، گوش و شنوایی ناظر به طریق معرفت است و عقل به تعمق در آفاق

حق (۴). قول مناسب تر آن است که سمع و عقل هر کدام طریقی مستقل به سوی

سعادت اند؛ به این بیان که وسیله ی آدمی به سوی رشد، یکی از این دو راه است: یا آن که خودش تعقل کند و حق را تشخیص بدهد و پیروی کند یا از کسی که همان تعقل را دارد و خیرخواه هم هست بشنود و پیروی کند (۵)؛ چنان که در بالا اشاره

شد، قرینه ی تقابل این دو مفهوم در آیات مذکور که با او به اصطلاح منقطعه نشان

ص: ۵۴

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

۲- مجمع البیان ۴ : ۱۷۱ ؛ مواهب علیه ۳ : ۲۷۲ ؛ منهج الصادقین ۶ : ۳۸۳ ؛ اثنی عشری ۹ : ۳۴۵ ؛ شبر ۱ : ۳۶۴ ؛ خسروی ۶ : ۲۳۲.

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

۴- من وحی القرآن ۱۷ : ۵۸.

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

داده شده و نیز اشمال سمع در قرآن بر تفکر و تعقل، می تواند مؤید این معنا باشد. بنابراین، اعتماد به سمع، باز به موجب حکم عقل فطری است.

نکته ی پایانی

در برخی از آیات، عدم تعقل و تفکر و مفاهیم مشابه، به اکثریت مردم تخصیص داده شده است. ام تحسب ان اکثرهم یسمعون او یعقلون ؛ بل اکثرهم لا یعقلون. (۱) این

تخصیص بدان جهت است که شاید در میان آن ها، افرادی واقعاً فریب خورده باشند و با مواجهه ی به حق، آن را بپذیرند (۲) یا بدان جهت است که آن عده ی کم، در طریق

حق، تعقل کرده اند، ولی به جهت استکبار یا حب ریاست، مکابره و معانده می کنند. (۳) نکته دیگر آن است که در قرآن، علم یک مرتبه مقدم بر تعقل است و این

یعنی، عالمان اهل تعقل اند. و ما یعقلها الا العالمون (۴) و یا كذلك بین الله لكم آیاته

لعلکم تعقلون. با بیان، علم حاصل می شود و علم مقدمه و وسیله ی عقل است (۵).

بنابراین، بیانات قرآن، مقدمات تعقل اند. در پایان، یادآور می شوم که ترجمه ی آیات، از تفسیر نمونه بوده است.

ص: ۵۵

۱- الفرقان (۲۵) : ۴۴ ؛ العنکبوت (۲۹) : ۶۳ ؛ المائده (۵) : ۱۰۳.

۲- نمونه ۱۵ : ۹۷ ؛ الکاشف ۵ : ۴۷۱ ؛ اطیب البیان ۹ : ۶۲۶.

۳- منهج الصادقین ۶ : ۳۸۳ ؛ صافی ۴ : ۱۶ ؛ کنزالدقایق ۹ : ۴۰۴ ؛ شبر ۱ : ۳۶۴.

۴- العنکبوت (۲۹) : ۴۳.

۵- المیزان ۲ : ۲۵۰.

— قرآن کریم.

— حسینی شاه عبدالعظیمی، سید حسین. تفسیر اثنی عشری. تهران: انتشارات میقات، چاپ اول ۱۳۶۴.

— حسینی همدانی، سید محمد. انوار درخشان. تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۳۸۰ ق.

— خزاعی نیشابوری، حسین بن علی محمد بن احمد. روض الجنان و روح الجنان. مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس ۱۳۷۴
— ۱۳۶۶.

— راغب اصفهانی. المفردات فی غریب القرآن. یک مجلد، دفتر نشر کتاب، بی تاریخ و نوبت چاپ.

— طالقانی، سید محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار ۱۳۵۸ _ ۱۳۶۶.

— طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم ۱۳۹۷.

— طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن حسن. مجمع البیان. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق.

— جوامع الجامع. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم ۱۴۱۳ ق.

— طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. در چهار مجلد، چاپ دوم ۱۴۰۸، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.

— طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی. التبیان. به کوشش احمد حیب قصیر عاملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول ۱۴۰۹.

— عبده، محمد و رشید رضا. تفسیر القرآن الحکیم. معروف به المنار، بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا.

— فضل الله، سید محمد حسین. من وحی القرآن، بیروت: دارالزهراء للطباعه، چاپ سوم ۱۴۰۵.

— فیض کاشانی، ملا محسن. الصافی فی تفسیر کلام الله. مشهد: دارالمرتضی، چاپ اول.

— قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. کنزالدقایق و بحرالغرائب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول ۱۳۶۶.

— کاشانی، ملا فتح الله. منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: کتاب فروشی اسلامیة، چاپ دوم ۱۳۴۴.

— مغنیه، محمد جواد. الکاشف. بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ سوم ۱۹۸۱.

— مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۵۳ _ ۱۳۶۶.

— واعظ کاشفی، کمال الدین حسین. مواهب علیه تهران. کتاب فروشی اقبال، چاپ اول ۱۳۱۷.

رضا برنجکار(۱)

در احادیث عقل، مباحث متنوعی هم چون: لشکریان، عوامل رشد، رشد در سنین مختلف، حقیقت و ارزش، تعقل و ویژگی های آن، نشانه ها و آسیب ها، وظایف خردمند دیده می شود؛ همین طور پیرامون جهل که مقابل عقل است.(۲)

این نوشتار به جایگاه عقل و معانی و کارکردها و ارتباط آن با چند زمینه هم چون اخلاق و دین و علم می پردازد.

جایگاه عقل

بهترین بخشش الاهی خرد است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرمایند: «ما قسم الله للعباد شیئاً أفضل من العقل»(۳)؛ از همین رو، وجه تمایز انسان از دیگر مخلوقات، خرد

ص: ۵۹

۱- رضا برنجکار، متولد ۱۳۴۲ رشتتحصیلات: کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه غرب از دانشگاه تهران، خارج فقه و اصول، اتمام دروسکارشناسی ارشد فلسفه دین و کلام در موسسه امام خمینی، تحصیل فلسفه اسلامی و کلام اسلامی در نزد اساتید بزرگ حوزه علمیه قم. تألیف و ترجمه بیش از ۱۵ جلد کتاب در زمینه کلام و فلسفه و انتشار بیش از ۴۵ عنوان مقاله در نشریات معتبر داخلی و خارجی. تدریس در مراکز حوزوی و دانشگاهی مانند پردیس قم، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، دانشگاه مفید، دانشکده حدیث و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. دانشیار دانشگاه تهران.

۲- ر.ک. دانش نامه ی عقاید اسلامی، جلد اول و دوم.

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

است و حیات انسانی با خردورزی ادامه می یابد. پیامبر اعظم ۹ می فرماید :

«أصله عقله»(۱).

هم چنین امیر مؤمنان (علیه السلام) می گویند :

«أصل الانسان لُبّه»(۲)؛ «الانسان بعقله»(۳).

امیرالمؤمنین (علیه السلام) تفاوت انسان و حیوان و فرشته را بدین گونه بیان می کند :

«إن الله عز وجل رَكَّبَ في الملائكة عقلا- بلا شهوه، ورَكَّبَ في البهائم شهوةً بلا عقل، ورَكَّبَ في بني آدم كليهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خيرٌ من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فهو شرٌّ من البهائم»(۴).

بر این اساس، تفاوت انسان با حیوان در عقل و با فرشتگان در شهوت و با هر دو، در ترکیب عقل و شهوت و لوازم و آثاری است که از این ترکیب حاصل می شود. در مقابل حیوان، تنها یک راه شهوت است؛ چنان که پیش روی فرشته تنها راه عقل را نهاده اند؛ اما انسان از دو نیروی متضاد بهره دارد، که هر یک راه خاصی را در مقابل او می گشایند و او را به آن سو می خوانند. این جاست که انتخاب مطرح می شود؛ عقل یا شهوت؟ وقتی پای انتخاب به میان آمد، مسئولیت و تصمیم و انتخاب راه نیز پا به میدان می گذارند.

امام علی (علیه السلام) پس از بیان تفاوت انسان با حیوان و فرشته می فرماید:

یکی این که اگر عقل بر شهوت غالب گشت، انسان از فرشته برتر و اگر شهوت بر عقل چیره شد، از حیوان بدتر است.

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

ص: ۶۰

۱- بنیاد آدمی خرد اوست. الکافی: ۸: ۱۸۱.

۲- اصل انسان خرد اوست. روضه الواعظین: ۸.

۳- انسان به عقل، انسان است. غرر الحکم، حدیث ۲۳۰.

۴- خداوند در فرشتگان، عقلی بدون شهوت و در چارپایان، شهوتی بدون عقل و در فرزندان آدم هر دو راقرار داد. پس هر که با عقل بر شهوت پیروز گشت، از فرشتگان برتر است و هر کس با شهوت، بر عقلبرتری یافت، از چارپایان بدتر است. علل الشرایع: ۴؛ مشکاه الأنوار: ۲۵۱؛ بحار الأنوار: ۶۰: ۲۹۹.

باید آن را رام کرد، که کاری بس مشکل و توان فرساست. از این رو درجه ی ارزش کسی که با داشتن شهوت، از عقل پیروی می کند، بالاتر از رتبه ی موجودی است که بدون داشتن شهوت، از عقل پیروی می کند.

دلیل نکته ی دوم نیز همین است؛ چرا که حیوان چاره ای جز پیروی از شهوت ندارد؛ امّا انسان برای پیروی از شهوت، باید عقل را کنار بگذارد. البتّه رتبه ی کسی که پیروی از شهوت را برگزیده است، از آن که راهی جز این نمی شناسد، پایین تر است.

اگر بر اساس حدیث پیش، تعریفی از انسان ارائه دهیم، باید انسان را «موجودی دارای عقل و شهوت» تعریف کنیم؛ امّا _ چنان که اشاره شد _ لازمه ی وجود این دو نیرو، نیروی دیگری است: نیروی اراده یا انتخاب.

انسان بر اساس همین نیرو، از عقل یا شهوت آزادانه پیروی می کند، مسیر خویش را بر می گزیند و در طریق خرد یا شهوت قرار می گیرد. پس این اراده، نه در عرض دو نیروی دیگر، بلکه در طول آن هاست و هنگامی که فعلیت می یابد، می گوئیم: اراده ی عقلانی و اراده ی شهوانی.

در این میان، آن چه ارزش انسان را می نمایاند و او را در مقامی برتر از فرشتگان می نشاند، اراده ی عقلانی او است و آن چه رذیلت و تباهی وی را در پی دارد و او را از چارپایان پست تر می کند، اراده ی شهوانی است. از همین رو امام مؤمنین علی (علیه السلام) در اهمّیت عقل می فرمایند: «قِمَّةُ كُلِّ امْرِءٍ عَقْلُهُ» (۱).

حقیقت عقل دینی

مفهوم تفصیلی عقل در معانی و کارکردهای آن بحث می شود و در این جا از راه اضداد، اشاره ای به حقیقت عقل خواهیم داشت؛ چرا که «تُعرف الأشياء بأضدادها».

ص: ۶۱

۱- ارزش هر انسانی، خرد اوست. غرر الحکم، حدیث ۶۷۶۳.

عقل در احادیث، مقابل اموری چون شهوت، هوای نفس، آرزوهای دور و دراز، کبر و غرور، خشم و طمع و عُجب قرار گرفته است و در حدیث تفاوت انسان با حیوان و فرشته، تقابل عقل با شهوت را دیدیم. به چند حدیث از امیرالمؤمنین (علیه السلام) توجه می کنیم:

«العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس متجاذبه بينهما»^(۱)؛ «العقل والشهوة ضِدَّان»^(۲)؛ «قد خرقت الشَّهوات عقله»^(۳)؛

«قاتل هواك بعقلك»^(۴)؛ «اعلموا أن الأمل يُسهي العقل»^(۵)؛ «الغضب يُفسد

الالباب»^(۶)؛ «اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع»^(۷)؛ «إعجاب المرء

بنفسه دليل على ضعف عقله»^(۸).

عقل در احادیث، مقابل شهوت و هوای نفس است. از این رو، آثار عقل نیز درست در مقابل نتیجه ی شهوت و هوای نفس قرار خواهد گرفت.

جهل در برخی احادیث، مقابل عقل قرار گرفته است. مرحوم کلینی این گونه احادیث را با عنوان «عقل و جهل» می آورد و از «علم و جهل»، استفاده نکرده است؛ البته در احادیث، گاه به تقابل علم و جهل نیز بر می خوریم^(۹)؛ اما غالباً جهل

در برابر عقل قرار گرفته است.^(۱۰)

در احادیث «عقل و جهل» و ویژگی های آن ها بر می آید که این دو، در مقابل

ص: ۶۲

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

۲- خرد و شهوت ضدّ یکدیگرند. همان، حدیث ۲۱۰۰.

۳- شهوت ها خرد او را پاره می کنند. نهج البلاغه، خطبه ی ۱۰۹.

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

۵- بدانید که آرزو، خرد را دچار غفلت می کند. نهج البلاغه، خطبه ی ۸۶.

۶- خشم، خردها را تباه می کند. غرر الحکم، حدیث ۱۳۵۶.

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

۸- خودپسندی انسان، نشانه ی کم خردی اوست. الکافی: ۱: ۲۷.

۹- غرر الحکم، حدیث ۴۷۶۵.

١٠- نهج البلاغه، حكمت ٥٤؛ غرر الحكم، حديث ٢١٥١ و ١٢٤٠.

یکدیگر و دو نیروی متضاد در انسان اند؛ اما تقابل عقل با شهوت می رساند که جهل در این احادیث، به معنای شهوت نیز هست.

گویا در کلمات معصومان (علیهم السلام)، جهل معنای واحدی ندارد: گاه به معنای نادانی یا عدم علم است و از این رو، در مقابل علم قرار می گیرد که این معنای جهل، امری عدمی است؛ اما گاه جهل به معنای شهوت و امری وجودی مطرح است و جهل به این معنا، در مقابل عقل قرار می گیرد و این دو یعنی عقل و جهل، دو نیروی متضادند که انسان همیشه شاهد تنازع آن ها با یکدیگر است.

گفتنی است که در حدیث معروف «جنود عقل و جهل» منقول از امام صادق (علیه السلام) علم از جنود عقل و جهل از جنود جهل بیان شده است و این دو در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند؛ همان گونه که فرماندهان آن ها (عقل و جهل) در مقابل یکدیگر صف آرایی کرده اند.^(۱) روشن است که جهل در معنای فرمانده سپاه، با جهلی که سرباز

است، تفاوت دارد؛ جهل فرمانده، همان نیروی شهوت در مقابل نیروی عقل است و به طبع، لشکر و سپاه فراوان در اختیار دارد.

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

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

جهل دو معنای اصلی دارد: یکی خلاف علم و دیگری خلاف طمأنینه است. بر اساس معنای دوم، به چوبی که با آن تکه های آتش را حرکت می دهند، مَجْهَل می گویند. نیز گفته می شود: استجهلت الريح الغصن؛ یعنی باد، شاخه ی درخت را حرکت داد و شاخه مضطرب و متحرک شد.^(۲)

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

ص: ۶۳

۱- الکافی: ۱: ۲۱.

۲- معجم مقاییس اللغه: ۱: ۴۸۹.

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

ایزو تسو زبان شناس و اسلام شناس معاصر، پس از بررسی اشعار زمان جاهلیت و نیز تحقیق در آیات قرآن مجید، سه معنا برای جهل می یابد:

معنای نخست جهل، الگوی برجسته ی رفتار تندخویی بی پروایی است که با اندک انگیزختگی ممکن است قدرت تسلط بر نفس را از کف بدهد و در نتیجه، بی باکانه به عمل برخیزد و هوس کور غیر قابل مهار، محرک او باشد؛ بی آن که هیچ در آن بیندیشد که پیامد عمل مصیبت بار او چه خواهد بود...، در مقابل این جنبه ی جهل است که تصوّر حلم در درجه ی اول متعارض است. (۱)

نتیجه ی معنای اول جهل معنای دوم آن، یعنی ضعیف شدن عقل و ناکار آمدی آن است. معنای سوم جهل عدم علم است. (۲)

مقایسه ی عقل دینی و غیر دینی

حال می خواهیم مقایسه ای اجمالی میان مفهوم عقل دینی و عقل غیر دینی داشته باشیم. عقل دینی در مقابل شهوت و هوای نفس قرار می گیرد و احکام و لوازم آن با شهوت در تعارض است. اما در مفهوم عقل غیر دینی، عقل نه در عرض شهوت، بلکه در طول آن و خدمت گزار شهوت است.

این دیدگاه، تفسیر دیوید هیوم از عقل است که در بسیاری از مکاتب فلسفی و اخلاقی و جامعه شناختی غرب اثر نهاده است. امروز تجدّدگرایان (مدرنیست ها) این نظریه را مطرح می کنند، چنان که ماکس وبر در جامعه شناسی، آن را عقل ابزاری می نامد؛ البته این سخن، ریشه در رأی هیوم دارد.

هیوم، کارکرد معرفتی عقل و کشف آن از واقع را انکار می کند؛ هم چنین کارکرد

ص: ۶۴

۱- خدا و انسان در قرآن: ۲۶۴.

۲- ر.ک: همان، ۲۶۴ _ ۲۷۸.

اخلاقی و عملی عقل، یعنی درک حُسن و قُبْح و باید و نباید و تعیین اهداف زندگی را از وظایف عقل نمی داند. او به جای نقش معرفتی عقل، تجربه ی حسی و به جای نقش عملی آن، عواطف و انفعالاتی چون شهوت و هوای نفس و خشم را قرار می دهد. (۱) بدین سان، عقل از کشف واقعیت در بُعد نظری و درک خوب و بد و

تعیین اهداف زندگی اخلاقی در بُعد عملی ناتوان است.

بدین ترتیب، شهوتی که در احادیث، مقابل عقل و نکوهش شده است، هیوم به رسمیت می شناسد و قوه ی تعیین کننده ی اهداف و خوب و بد زندگی می داند؛ آن گاه عقل را از این مقام عزل و در خدمت شهوت در می آورد؛ ولی از نگاه امام علی (علیه السلام)، رستگاری در پیروی از اهداف عاقلانه است و شقاوت در پیروی از شهوت و هوای نفس.

در بحث معانی و کاربردهای عقل، یکی از کارکردهای خرد، تعیین اهداف و تمیز خوب از بد است؛ اما از نگاه هیوم، عقل نقش هدف گذاری و تمیز بهترین ها را ندارد و تنها عواطف و شهوات اهداف زندگی را تعیین می کنند؛ بدین ترتیب، انسان چاره ای جز پیروی از شهوات ندارد و اراده اش اثر بی واسطه ی احساس لذت و درد اوست. به عقیده ی هیوم، فعل یا احساس یا منشی فضیلت مندانه یا رذیلانه است که پدید آورنده ی لذت یا ناخوشی ویژه ای باشد. (۲) بنابر این فضیلت با لذت،

و رذیلت با ناخوشی و درد مساوی خواهد بود. پس فضیلت ها انطباعی دل پذیر در بر دارد و رذیلت ها انطباعی دل ناپذیر. بدین سان احساس اخلاقی، عبارت است از احساس پسندیدن یا ناپسندیدن افعال یا خصال یا منش ها. (۳)

هیوم پس از انکار کارکردهای نظری و عملی عقل و نشان دادن تجربه ی حسی و عواطف در جای عقل، برای آن نقش دیگری در نظر می گیرد. جمله ی مشهور او این است: «عقل برده ی انفعالات است و باید چنین باشد و هرگز دعوی دار کار دیگری

ص: ۶۵

۱- فیلسوفان انگلیسی: ۳۳۴ _ ۳۳۷.

۲- فیلسوفان انگلیسی: ۳۴۶.

۳- فیلسوفان انگلیسی: ۳۴۶ و ۳۴۷.

جز گزاردن خدمت و فرمان آن‌ها نتواند بود»^(۱) به دیگر سخن، عقل در نظر هیوم،

تنها کارکرد ابزاری دارد و به منزله‌ی ابزار انفعال و لذت است؛ از این رو، به انسان کمک می‌کند تا به لذت‌ها دست یابد و شهوات خود را ارضا کند.

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

عقل طبع و عقل تجربه و درجات عقل

از مجموعه‌ی روایت‌ها، این نکته مهم است که بخشی از عقل، فطری و غیر اکتسابی و بخش دیگری، اکتسابی است و انسان با انجام برخی کارها، عقل خود را افزایش یا کاهش می‌دهد.

عقل در پاره‌ای از احادیث، ارمغان الهی یا بهترین بخشش خدا به انسان‌ها دانسته شده است. ابوهاشم جعفری می‌گوید:

نزد امام رضا (علیه السلام) بودیم که از عقل سخن به میان آمد، حضرت فرمودند:

«العقل جِبَاءٌ مِنَ اللَّهِ»^(۲).

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

امام حسین (علیه السلام) نیز می‌فرماید:

«طول التجارب زیاده فی العقل»^(۴).

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

ص: ۶۶

۱- فیلسوفان انگلیسی: ۳۴۳.

۲- خرد بخشش خدایی است. الکافی: ۲۳۱.

۳- الکافی: ۶۹۷؛ الجعفریات: ۲۱۳؛ من لا یحضره الفقیه: ۴۹۳۳.

۴- تجربه‌های فراوان، [باعث] زیادتی خرد است. أعلام الدین: ۲۹۸؛ بحار الأنوار: ۱۲۸۷۸.

از: وحی، علم، ادب، تجربه، گردش در زمین، مشورت، تقوا، جهاد با نفس، یاد خدا، زهد در دنیا، پیروی از حق، هم نشینی با حکیمان، ترحم بر نادانان و مصرف برخی غذاها. (۱).

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

«العقل عقلان: عقل الطبع و عقل التجربة، و كلاهما يؤدي المنفعة» (۲).

در شعری منسوب به امام علی (علیه السلام) آمده است:

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

همان گونه که می‌دانیم در مشاهده، نور خورشید به تنهایی کافی نیست، بلکه بینایی چشم نیز ضرورت دارد؛ هم چنین در درک معقولات، عقل مسموع و اکتسابی کافی نیست، بلکه عقل طبع را نیز باید دارا بود.

معانی و کارکردهای عقل

اشاره

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

ص: ۶۷

۱- دانش نامه‌ی عقاید اسلامی: ۳۰۲ _ ۳۲۹.

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

۳- مفردات الفاظ القرآن: ۵۷۷.

عقلی را گویند که درصدد کشف حقایق نظری و شناخت واقعیات است. بدین سان خداشناسی، انسان شناسی و جهان شناسی، کارکرد نظری عقل می باشد. در احادیث _ گذشته از این که مطلق شناخت و حکمت به عقل نسبت داده شده است _ خودشناسی و خداشناسی نیز با عقل است. امام علی (علیه السلام) می فرماید:

«بالعقل استخراج غور الحکمه»^(۱)؛ «أفضل العقل، معرفه الحق بنفسه»^(۲)؛

«أفضل العقل، معرفه الانسان نفسه»^(۳)؛ «بالعقول تعتقد معرفته»^(۴).

امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

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

عقل عملی

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

عقل عملی همانند عقل نظری، قوه ی شناخت است؛ هر چند این دو عقل در متعلق شناخت، با هم تفاوت دارند. معنای دیگر عقل عملی، قوه ای است که انسان را به اعمال خویش تحریک می کند و عقل به این معنا، همان قوه ی اراده است.^(۷)

در این اصطلاح، عقل عملی همان عمل کردن است. این نظریه پردازان کارکرد عقل عملی به معنای اول را از کارکردهای عقل نظری می دانند. گاه نیز عقل عملی را

ص: ۶۸

۱- کُنه حکمت با عقل به دست می آید. الکافی: ۱: ۲۸.

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

۳- برترین خرد، خودشناسی است. مطالب السؤل: ۵۰.

۴- شناخت خدا با خردها پایدار می گردد. تحف العقول: ۶۲.

۵- بندگان، آفریدگار خود را با عقل می شناسند و می فهمند که آفریده شده اند. الکافی: ۱: ۲۹.

۶- فصول منتزعه: ۵۴؛ الجوهر النضید: ۲۳۳؛ الإشارات والتنبهات: ۲: ۳۵۲.

۷- حاشیه الإشارات و التنبهات: ۲: ۳۵۲ _ ۳۵۳.

قوه ای می دانند که هم مؤلّد برخی اعمال مختصّ به انسان است، هم چون خجالت و خنده و گریه و هم ادراک کننده ی احکام مربوط به اعمال انسانی؛ هم چون استنباط صناعات و ادراک حسن و قبح اعمال. (۱)

احادیث مرتبط با عقل عملی چند دسته است :

الف. به معنای اعمال نیکو و فضایل اخلاقی که از آثار عقل است و آدمی با این عقل، به حلم، کمال نفس، خوبی ها، ترک گناهان، بهشت، رضایت خداوند و اموری این چنین می رسد. این احادیث هم بر عقل عملی به معنای ادراک بایدها و نبایدها و حسن و قبح ها صادق است و هم بر عقل عملی به معنای قوه ی محرّکه به سوی خوبی ها، زیرا معرفت و اراده، هر دو مقدمه ی عمل هستند. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرمایند :

«فتشعب من العقل العلم» (۲).

امام علی (علیه السلام) می فرمایند :

«بالعقل کمال النفس» (۳). «العقل ينبوع الخير» (۴).

امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند :

«إن العقلاء تركوا فضول الدنيا فكيف الذنوب ... إن العقلاء زهدوا في الدنيا ورغبوا في الآخرة» (۵).

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در وصیّتشان به علّین ابی طالب (علیه السلام) فرمودند :

«العقل ما اكتسبت به الجنّه، وطلب به رضا الرحمن» (۶).

ص: ۶۹

۱- النجاه: ۳۳۰ _ ۳۳۱؛ شفا: ۲: ۳۷.

۲- بردباری از خرد سرچشمه می گیرد. تحف العقول: ۱۵.

۳- کمال نفس با عقل به دست می آید. غرر الحکم، حدیث ۴۳۱۸.

۴- سرچشمه ی خوبی خرد است. همان، حدیث ۶۵۷.

۵- خردمندان از کارهای زاید دنیوی گذشتند، چه رسد به گناهان ... خردمندان در دنیا زهد را پیشه ساخته اند و به آخرت میل دارند. الکافی: ۱۷۱ _ ۱۸.

۶- عقل آن است که بهشت با آن به دست می آید و خشنودی خدا با آن طلب می گردد. من لایحضره الفقیه: ۴: ۳۶۹.

ب. به مفهوم درك كنده ی خوبی ها و بدی ها نیز معرّفی شده است. پیامبر اعظم ۹ می فرماید :

«فاذا بلغ، كشف ذلك الستر، فيقع في قلب هذا الانسان نور، فيفهم الفريضة و السنه و الجيد و الردى، ألا و مثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»(۱).

امام علی (علیه السلام) می فرماید :

«العقل من يعرف خير الشرين»(۲).

امام صادق (علیه السلام) فرمودند :

«عرفوا [العباد] به [العقل] الحسن من القبيح»(۳).

ج. هم چنین عقل قوّه ای است که امر و نهی می کند و انسان را از اعمال زشت باز می دارد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این مورد می فرماید :

«العقل يأمرک بالأنتفع»(۴) ؛ «للحازم من عقله عن کلّ ذنیه زاجر»(۵) ؛ «للقلوب

خواطر سوء، والعقول تزجر عنها»(۶).

امام حسن (علیه السلام) نیز می فرماید :

«اعلموا أنّ العقل حرزٌ»(۷).

عقل در لغت هم، به معنی نهی و جلوگیری است.(۸)

بر این اساس، عقل نه تنها اعمال خوب و بد را به انسان نشان می دهد، بلکه امر

ص: ۷۰

۱- پس از آن که انسان به بلوغ رسید، پوششی [از قلب] برداشته می شود، پس در قلب او نوری پدیدمی آید و پس از آن، واجب و مستحبّ و خوب و بد را می فهمد. همانا عقل در قلب مانند چراغی درمیانه ی خانه است. علل الشرایع: ۹۸ ؛ بحار الأنوار: ۱: ۹۹.

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

۳- بندگان با عقل، عمل نیکو را از عمل قبیح می شناسند. الکافی: ۱: ۲۹.

۴- خرد، تو را به سودمندترین [کارها] فرمان می دهد. نثر الدرر: ۱: ۲۸۵.

۵- دور اندیش، بر پایه ی عقل، در برابر هر پستی، باز دارنده ای دارد. غرر الحکم، حدیث ۷۳۵۰.

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

۷- بدانید که عقل نگه‌دارنده است. ارشاد القلوب: ۱۹۹.

۸- الصّاح؛ المصباح المنیر؛ معجم مقاییس اللّغه؛ ریشه ی واژه ی «عقل».

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

د. در احادیثی هم عقل به معنای اعمال نیکو یا ترک اعمال زشت است؛ مانند این که درباره‌ی عقل از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) پرسیدند، حضرت فرمود:

«العمل بطاعه الله»^(۱).

و از امیرالمؤمنین نقل است که فرمود:

«العقل حفظ التجارب»^(۲).

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

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

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

ص: ۷۱

۱- عقل عمل کردن به دستورهای خداست. روضه الواعظین: ۸.

۲- عقل، تجربه اندوزی است. نهج البلاغه، کتاب ۳۱؛ تحف العقول: ۸۰.

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

عقل ابزاری

غیر از کارکرد نظری و عملی عقل، به کارکرد ابزاری آن نیز اشاره شده است؛ امّا خرد ابزاری در احادیث با دیدگاه هیوم متفاوت است.

به طور کلی، عقل ابزاری معطوف به معاش دنیاست. قوه‌ای که انسان با آن معاش دنیوی و زندگی مطلوب را سامان می‌بخشد. واژه‌ی «عقل معاش» نیز گاهی جای‌گزین عقل ابزاری می‌شود. این عقل از آن جا که قدرت فن‌آوری و حساب‌گری دارد، آدمی را قادر می‌سازد تا وقایع آینده را پیش‌بینی کند. برخی فیلسوفان هم چون ابن‌سینا _ که عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند _ کارکرد ابزاری را گاه در ذیل کارکرد عملی مندرج می‌سازند.^(۱)

پیامبر اعظم ۹ در وصیت‌شان به امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

«یا علی لا ینبغی للعاقل أن یکون ظاعناً ألا فی ثلاث: مرمة لمعاش، أو تزود لمعاد، أو لذه فی غیر محرّم»^(۲).

باز از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل است که فرمودند:

«سبعة أشياء تدلّ علی عقول أصحابها: المال یکشف عن مقدار عقل

ص: ۷۲

۱- بنگرید به مقاله‌ی عقل از دیدگاه ابن‌سینا در همین مجموعه.

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

صاحبه...»(۱)؛ «لا عقل کالتدبیر»(۲).

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین نقل شده است :

«أدُلّ شیء علی غزاره العقل حسنُ التدبیر»(۳)؛ «من العقل مجانبه التبذیر

وَحُسْنُ التدبیر»(۴)؛ «العقل یأمُرک بالأنفع»(۵)؛ «العقل الاصابه بالظن

ومعرفه ما لم یکن بما کان»(۶)؛ «لو صحَّ العقل لا غتتم کلّ امریء مهله»(۷).

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

از آن جا که عقل نظری، خدا و دین و آخرت را اثبات می کند و عقل عملی، آدمی را به رعایت احکام الهی فرا می خواند، عقل ابزاری از دیدگاه احادیث، در خدمت دنیای هماهنگ با معنویت است. از همین رو در برخی احادیث، به هماهنگی میان معاش و معاد از دیدگاه عقل دینی حکم شده است.

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

ص: ۷۳

۱- هفت چیز بر خردمندی صاحبان خرد دلالت دارد: ثروت از میزان عقل صاحب مال پرده بر می دارد... معدن الجواهر: ۶۰؛ تنبیه الخواطر: ۱۱۱۲.

۲- هیچ خردورزی هم چون تدبیر نیست. من لا یحضره الفقیه: ۴: ۳۷۲.

۳- بهترین دلیل بر زیادی عقل، تدبیر نیکوست. غرر الحکم، حدیث ۳۱۵۱.

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

۵- عقل تو را به سودمندترین [کارها] فرمان می دهد. نثر الدرر: ۱: ۲۸۵.

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

۷- با عقل سالم، هر انسانی از فرصت های خود بهره مند می گردد. غرر الحکم، حدیث ۵۷۷۹.

نه عقل (۱) به دلیل نکته‌ی یاد شده است؛ به دیگر سخن، اگر عقل ابزاری در خدمت

عقل نظری و عملی و در نتیجه هم سو با دین قرار گیرد و زندگی دینی را سامان دهد، عقل نامیده می‌شود؛ ولی اگر در خدمت شهوت باشد _ همان طور که در دیدگاه هیوم مطرح بود _ شیطنت و نکراست.

ارتباط عقل با اخلاق، دین، علم

تبیین ارتباط عقل با اخلاق و دین و علم، نیازمند سه بحث مستقل است؛ اما نقطه‌ی مشترک این سه زمینه، اثرگذاری متقابل عقل با هر کدام است.

عقل از سویی، مفاهیم اخلاقی و افعال خوب و بد را درک و نسبت به آن‌ها امر و نهی می‌کند و از سوی دیگر، اخلاق و اعمال ارزشی باعث نیرومندی عقل و بهره‌مندی بیش تر انسان از آن می‌گردد.

در مورد دین و علم نیز هم چنین است؛ آدمی با عقل، خدا را اثبات می‌کند و به حقیقت دین نایل می‌شود، اما از سوی دیگر، پیامد ایمان و عمل به دستورات دینی، رشد عقل و بهره‌مندی بیش تر از آن است. عقل سرچشمه‌ی علم است؛ اما علم و دانش نیز عقل افزاست.

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

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

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید :

«جاهد شهوتک و غالب غضبک و خالف سوء عادتک، تزک نفسک و یکمل عقلک» (۲).

امام صادق (علیه السلام): امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نامه‌ای به برخی از یارانشان موعظه کردند :

«... من اتقی الله، جلّ وعزّ وقوی وشبع وروی ورفع عقله عن أهل الدنيا...» (۳).

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرمودند :

«إن الإعجاب ضدّ الصواب وآفه الألباب» (۴).

۱- الکافی: ۱۱۱.

۲- [ای بنی آدم] با شهوتت مبارزه کن و بر خشم پیروز شو! با عادت زشتت مخالفت کن تا نفست پاکو عقلت کامل شود.
غرر الحکم، ح ۴۷۶۰.

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

۴- دشمن درستی و آفت خردها خودپسندی است. نهج البلاغه، کتاب ۳۱؛ تحف العقول: ۷۴.

امام باقر (علیه السلام) نیز فرموده اند :

«لا عقل کمخالفه الهوی»^(۱).

هم چنین احادیثی در بحث از عقل نظری و نقش عقل در اثبات خدا و دین ذکر شد. از سوی دیگر، دین نیز در خردورزی انسان و رشد عقل او مؤثر است. امام علی (علیه السلام) در خطبه ی اوّل نهج البلاغه درباره ی حکمت ارسال رسولان می فرماید :

«بعث فیهم رسله و واتر إلیهم أنبیائه، لیستأدوهم میثاق فطرته ... ویشیروا لهم دفائن العقول»^(۲).

حضرتش در این خطبه، معارف عقلی را به دینه ها و گنج های پنهان تشبیه کرده و یکی از وظایف پیامبران را برانگیختن این گنج ها دانسته اند. از این سخن چنین می یابیم که: اوّلا عقل دارای معلومات فطری و ذاتی است که از خارج به دست نیامده است و این مطلب، در بحث از عقل طبع و تجربه نیز اشاره شد. ثانیاً بدون تذکر و برانگیختن پیامبران، انسان از این معلومات غافل است و بدان بی توجه؛ از این رو، عقلی بودن برخی معارف به این معنا نیست که انسان در توجه و فهم این

ص: ۷۵

۱- هیچ خردی به اندازه ی مخالفت با هوس نیست. تحف العقول: ۲۸۶.

۲- خدا رسولان خویش را در میان مردم برانگیخت و پیامبرانش را پی در پی به سوی مردم فرستاد تا پیمان فطرتش را از انسان ها باز گیرند ... و گنجینه های عقل را بر انگیزاند و آشکار کند. نهج البلاغه، خطبه ی اوّل.

معارف بی نیاز از وحی است.

نقش عقل در معرفت به معنای عامّ کلمه که شامل معرفت به واقعیّات و علم به حسن و قبح افعال است، در بحث از عقل نظری و عقل عملی مطرح شد، امّا از سوی دیگر، علم و تجربه نیز از جمله عوامل تکامل عقل است. دو جمله زیر از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است :

«العلم یزید العاقل عقلاً»^(۱)؛ «العقل غریزه تزید بالعلم والتجارب»^(۲).

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

«کثره النظر فی الحکمه تفتح العقل»^(۳).^(۴)

ص: ۷۶

۱- دانش، به عقل خردمند می افزاید. بحار الأنوار: ۶۷۸.

۲- عقل، طبیعتی است که با دانش و تجربه افزایش می یابد. غرر الحکم، حدیث ۱۷۱۷.

۳- نگریستن بسیار در حکمت، خرد را بارور می کند. تحف العقول: ۳۶۴.

۴- یادآور می شود دو مقاله ی «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی» و «عقل و معرفت عقلانی از دیدگاه امام علی (علیه السلام)» از نگارنده، به ترتیب در مجله ی نقد و نظر و دانش نامه ی امام علی (علیه السلام) جلد اوّل چاپ شده است که برای تکمیل مباحث مقاله ی حاضر، مطالعه ی آن ها مفید است.

- آبی، ابوسعید منصور بن حسین. نثر الدر. تحقیق: محمد بن علی قرنه. قاهره: هیئته المصریه العامه للكتاب.
- آمدی، عبدالواحد. غررالحکم و دررالكلم. شرح: جمال الدین خوانساری. تحقیق: سید جلال الدین محدث ارموی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.
- ابن ابی الحدید، عزالدین. شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۳۸۵ ق.
- ابن سینا، حسین. الاشارات و التنبیها. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- _____ . النجاه. تصحیح: محمد تقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
- _____ . الشفاء. تفسیر: ابراهیم مدکور. قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغه. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مصر: مطبعه المصطفی و اولاده، ۱۳۸۹ ق. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- اشعث کوفی، محمد بن محمد. الجعفریات. تهران: نینوی، بی تا.
- ایزوتسو، توشی هیکو. خدا و انسان در قرآن. ترجمه: احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
- برقی. المحاسن. تحقیق: سید مهدی رجائی. قم: المجمع العالمی لأهل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۳ ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. تحقیق: احمد عبدالعزیز عطار. بیروت: دارالعلم الملائین، ۱۹۹۰ م.
- حرانی، حسن بن علی. تحف العقول. تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: اسلامی،

- حلی (علامه)، حسن بن یوسف. الجوهر النضید. قم: بیدار، ١٣٦٣ ش.
- دیلمی، حسن بن محمد. ارشاد القلوب. بیروت: اعلمی، ١٣٩٨ ق. * قم: مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، ١٤٠٨ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. تحقیق: صفوان عدنان داوودی. دمشق: دارالقلم، ١٤١٣ ق.
- ری شهری، محمد. دانشنامه عقاید اسلامی. قم: دارالحديث.
- شافعی، محمد بن طلحه. مطالب السؤل. نسخه خطی کتابخانه آیه الله مرعشی. قم.
- شریف رضی، محمد بن حسین. نهج البلاغه. ترجمه: سید علی نقی فیض الاسلام. تهران: فقیه، ١٣٧٦ ش.
- صدوق، محمد بن علی. علل الشرایع. بیروت: دار احیاء التراث، ١٣٨٥ ق.
- _____ . من لا یحضره الفقیه. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- طبرسی، علی بن حسن. مشکاه الانوار. نجف: حیدریه، ١٣٨٥ ق.
- فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، تحقیق: فوزی مستری نجار. بیروت: دارالمشرق، ١٤٠٥ ق.
- فتال نیشابوری، روضه الواعظین. بیروت: اعلمی، ١٤٠٦ ق.
- فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر. قم: دار الهجره، ١٤١٤ ق.
- کاپلستن، فریدریک. فیلسوفان انگلیسی. ترجمه: امیر جلال الدین اعلم. تهران: سروش، ١٣٦٢ ش.
- کراچکی، محمد بن علی. معدن الجواهر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ١٣٨٨ ق.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث، ١٤٠٣ ق.
- ورام بن ابن فراس. تنبیه الخواطر. بیروت: دارالتعارف و دار صعب، بی تا.

محمد تقی سبحانی (۱)

نگاهی به چگونگی رویارویی متکلمان مسلمان با مسأله ی پر دامنه ی «عقل» و «وحی»

سخن گفتن از موضوعی چنین گسترده و با سابقه ی تحقیقات اندک، بسیار دشوار است. این نوشتار، گذشته از گزارشی تاریخی، چند پیام اصلی دارد که یادآوری آن را پیشاپیش، مناسب می دانم.

چنان که خواهیم دید، تلاش در حلّ مسأله ی عقل و وحی و جمع میان «دین داری» و «خردباوری» از نخستین و مهم ترین مشغله های ذهنی متفکران مسلمان بوده است؛ خواه آنان که داوری عقل را در شناخت دین ارج می نهادند و خواه کسانی که دین را در فراسوی دریافت های عقل می نشانند و عقل خویش را در فهم دین، یکسره معاف می داشتند. به هر حال، هر دو نشان داده اند که این

ص: ۷۹

۱- محمد تقی سبحانی، متولد ۱۳۴۲ شیراز تحصیلات: دکتری فلسفه تطبیقی از دانشگاه تربیت مدرس قم، خارج فقه و اصول. استادان: آیات عظام: شیخ جواد تبریزی، وحید خراسانی، مصباح یزدی و جواد آملی. تألیف سه جلد کتاب و انتشار ۱۶ عنوان مقاله در زمینه فلسفه و کلام اسلامی، عرفان و مطالعات زنان در نشریات معتبر داخلی. استاد دانشکده حدیث و جامعه المصطفی العالمیه. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مسأله، آرامش اندیشه را بر آنان حرام کرده است.

کشاکش میان عقل و دین، انسانِ دردمندِ آزاده را به سادگی رها نمی سازد. اگر عقل ریشه در گوهر و ذات آدمی دارد، دین نیز با بنیادی ترین و نهایی ترین حقیقت و دل بستگی انسان پیوند می خورد. محبوس کردن دین در محدوده ی تنگ تجربه و خرد بشری همان قدر ساده اندیشی است که عقل را به چند حکم و ضابطه ی کلی تحویل بردن. از کوشش های فراوان دانشمندان اسلامی در سازش میان عقل و دین _ که تنها اندکی را در این مقاله بازگفته ایم _ این نکته را می آموزیم که تنها با یک حکم کلی و یک راه حل ساده، بر این داستان پرماجر فائق نمی آییم.

ارمغان دیگر این پژوهش تاریخی، این است که بدانیم عقل و گرایش های عقلانی به دین، حتی در سده های آغازین اندیشه ی اسلامی، همیشه و همه جا به یک معنا نبوده و نسبت شان، به گونه های متفاوتی ترسیم شده است. شاید بازآموزی و ارزیابی تک تک این آرا و همدلی بیش تر با این متفکران، تا اندازه ای گره های کور این معمای را بنمایاند و راهی تازه بگشاید.

اغلب راه های مطرح در تاریخ تفکر اسلامی، در دو سوی افراط و تفریط است. از نخستین نهضت های فکری تاکنون، در بین اندیش مندان اسلامی، با دو گرایش متضاد مواجه ایم. خردباورانی که در جست و جوی توجیه عقلانی گزاره های دینی بوده اند و این باورها را، تا آن جا که مجال یافته اند _ در قالب های فلسفی خاص گنجانده اند و در مقابل، نصی گرایانی که عقل را نامحرم دانسته و از ورود آن به حریم امن دیانت جلوگیری کرده اند. حال این که با توجه به شیوه ی معتدل قرآنی، چنین دیدگاه هایی شکفت آور است. البته متفکرانی که به انگیزه ی آشتی میان عقل و دین یا رعایت اعتدال در این مسیر گام نهاده اند، سرانجام یا به یک سو لغزیده اند یا با تردید میان اندیشه های گوناگون، از ارائه ی یک نظریه ی جامع بازمانده اند؛ بی گمان غزالی نمونه ی بارز این گروه اخیر است. (۱)

ص: ۸۰

۱- ابن رشد در مورد غزالی می گوید: «هو مع الاشاعره اشعری و مع الصوفیه صوفی و مع الفلاسفه فیلسوف». (فصل المقال: ۲۷) هرچند این قول از سر انصاف نیست، اما خالی از حقیقت نیز نیست.

آن چه گفتیم، در فرهنگ تشیع و تسنن به یکسان مصداق دارد. البته این تشابه کلی نباید ما را از تفاوت های این دو حوزه ی دینی غافل سازد. خواهیم دید که نصّ گرایي در امامیه، به دلیل ویژگی خاصّ روایات اهل بیت (علیهم السلام)، با آن چه از سلفیه ی اهل سنت سراغ داریم، تفاوتی محسوس دارد. هم چنان که متکلمان شیعه با بهره گیری از معارف اهل بیت (علیهم السلام)، از متکلمان اهل سنت، فاصله ی بسیار می گیرند.

در پایان این پیش گفتار اشاره می کنیم که گستره ی تاریخی این پژوهش، به جز یک مورد استثنا، حداکثر تا قرن ششم هجری ادامه یافت و کلام اسلامی تا قرن پنجم تقریباً مستقل و متمایز از دو نهضت فلسفه و تصوّف رشد کرد؛ از آن پس، با تعامل هرچه بیش تر این سه حوزه، رشد آن ها به شدت از یکدیگر متأثر شد. از این زمان، دیگر نه غزالی بدون توجه به فلسفه و عرفان اندیشه ورزی می کرد و نه ابن رشد قادر بود کلام و عرفان را نادیده گیرد. عقل گرایی از این دوره، به تدریج پیچیده می شود و تحلیل آن نیاز به پژوهش بیش تر دارد. پس، این نوشتار با تحلیلی گذرا از آرای غزالی و گزارش کوتاهی از ابن رشد، به پایان می رسد.

اهل حدیث و آغاز نصّ گرایي

نخستین جریان عامّ فکری در اسلام، نصّ گرایي است. البته این پدیده اختصاص به دین اسلام ندارد و در همه ی ادیان گرایش اوّلیه به سمت وحی و حفظ سنت های دینی بوده است. در جامعه ای که هنوز گرمی حضور پیامبر احساس می شود و آهنگ پرطنین وحی در جای جای آن به گوش می رسد، طبیعی است که راه و روش های بیگانه رنگ بازو و نغمه های مخالف یا مجال طرح نیابد یا به سردی گراید.

البته نصّ گرایي در آغاز، پیش از آن که یک مکتب کلامی باشد، یک بینش و زمینه ی فرهنگی است که اندیشه های گوناگون از آن برمی آید. از همین بستر بود که مرجئه، جبر گرایی، خارجی گری، تشبیه و تجسیم و ده ها اندیشه ی دیگر روید و

امواج آن تا سده های بعد، اندیشه ی اسلامی را متأثر کرد. این جریان فکری آهسته آهسته به صورت یک اندیشه ی مستقل درآمد و به نام های گوناگونی از قبیل اهل حدیث، حنبله، حشویّه، سلفیّه، خواننده شد.

با این همه، غلبه ی نصّی گرایی در سال های نخستین اسلامی را نباید تنها یک پدیده ی طبیعی دانست؛ چون حاکمیت سیاسی در حمایت و تقویت این جریان بی تأثیر نبود. خلافتِ وقت از یک سو اصحاب نزدیک پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و شاهدان عینی سنّتِ نبوی را تحت فشار قرار داد و از سوی دیگر، نقل و نشر حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را از مردم سلب و آن را در گروهی اندک منحصر کرد و به این ترتیب، افکار دینی متدینان را در اختیار گرفت. (۱) روشن است که گرایش بی چون و چرا به «سنّت

مهارشده» و جمود بر آیین های مذهبی تا چه حدّ در حاکمیت سیاسی آن دوران پسندیده و پرفایده بوده است.

در واکنش به نصّی گرایی افراطی، به تدریج جریان دیگری در جامعه ی اسلامی رشد کرد که بعدها صورت نهایی اش را در فرقه ی معتزله یافت. هرچند نزاع بین این دو گروه، در آغاز بر دو مسأله ی جبر و اختیار و تشبیه و تنزیه بود، اما این رویارویی، هرچه بیش تر گسترش یافت و فهمیدند که اختلاف در شیوه ی برخورد با متون دینی است. اهل حدیث ظاهر الفاظ قرآن و روایات را سرلوحه ی دیانت شان می گرفتند و معتزله با استمداد از عقل، بر تأویل متون دینی راه می گشودند.

عوامل پیدایش عقل گرایی

گرایش به تفکر پیش از هر چیز، باید در اسلام جست و جو شود. قرآن برخلاف متون دینی یهود و نصارا، پیوسته بر عنصر عقل و تفکر تأکید دارد. (۲) تورات دین

شریعت و تاریخ است و مسیحیت دینِ ایمان و اخلاق. اسلام گذشته از این ها و مقدّم بر این ها، آدمی را به شناخت انسان و جهان پیرامون فرامی خواند و او را به

ص: ۸۲

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

۲- تاریخ فلسفه در اسلام: ۱۹۵۱.

یک بینش روشن در مقابل هستی و تاریخ و شریعت و اخلاق دعوت می کند.

با این وجود، عقل گرایی در اسلام، بی شک از عوامل بیرونی، اثر پذیرفته است. گسترش اسلام و مواجهه ی مسلمانان با فرهنگ های دیگر، دو تأثیر مهم در اندیشه ی اسلامی بر جای گذاشت؛ از یک سو، علوم و افکار بیگانه به تدریج بر ذهنتیت جامعه ی اسلامی اثر گذاشت و از سوی دیگر، دانشمندان اسلامی را به دفاع از مبانی دینی در مقابل ادیان و فلسفه های معارض برانگیخت. (۱) اگر

خردگرایی در معتزله، گاه به افراط می گراید، آن را برخاسته از عامل اخیر باید دانست. در صورتی که سده ی نخست اسلامی را دوران غلبه ی نصیّ گرای بدانیم، باید سده ی دوم و سوم هجری را عصر شکوفایی عقل گرایی بدانیم؛ چراکه خردباوری حتی در اوج شکوفایی آن، بیش تر خاستگاه اقلیت فرهیخته ی جامعه است و توده ی متدین تعبد دینی را بر چون و چراهای عقلی ترجیح می دهند. از این روست که مذهب عامه ی اهل سنت، همیشه و همه جا به سنت دینی گرایش داشته و ورود عقل را به عرصه ی دین، خوش نداشته است.

با اوج گیری تفکر معتزلی، اختلافات کلامی در درون این مکتب، رو به فزونی نهاد و زیاده روی در کاربرد عقل، گوهر و بُن مایه ی دین را _ که ایمان و پرستش خداوند و تسلیم در مقابل اوست _ سست و بی مقدار ساخت. رشد عقل گرایی از یک سو و انحطاط حنابله از سوی دیگر، علمای اهل سنت را به پیرایش در دیدگاه های سنتی فراخواند. در حقیقت، سده ی دوم و سوم هجری دوره ی مقاومت نصیّ گرای در برابر پیشرفت خردباوری و بیرون آمدن از تنگناهای تعصب است. با آغاز قرن چهارم، جریان نصیّ گرای وارد مرحله ی تازه ای شد.

دو شخصیت بزرگ از اهل تسنن، به طور جداگانه به بازسازی اندیشه ی دینی و جذب عناصری از کلام معتزلی دست زدند. ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۳۰ ه. ق.) در بصره و ابو منصور ماتریدی (متوفای ۳۳۳ ه. ق.) در خراسان و ماوراء النهر. (۲) با

این تفاوت که ماتریدی کاملاً به معتزله نزدیک شد و اشعری بیش تر به حفظ اصول حنابله در قالب های جدید پرداخت. به همین سبب، اشعری را حدّ واسط میان اهل حدیث و معتزله دانسته اند و ماتریدی را حد واسط میان اشعری و معتزله. به این ترتیب، در قرن چهارم، حلقه های پیوند میان نصیّ گرای و عقل گرایی تکمیل شد و نخستین تقریب میان این دو جریان، شکل گرفت.

اشعری و ماتریدی

در اهمّیت آشنایی با این دو مکتب کلامی، بد نیست مقایسه ای کوتاه میان گرایش های فکری

ص: ۸۳

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

۲- هم چنین باید از شخصیت سومی نام بریم به نام احمد بن محمد الطحاوی (م ۳۲۱ ق) که در مصرفعالیت داشت. ر.ک:

این دو با معتزله داشته باشیم و پیش از آن، موضع اهل حدیث و معتزله را بازشناسیم.

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

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

گوید:

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

ص: ۸۴

۱- ملل و نحل: ۱۰۵.

۲- مقالات الاسلامیین: ۱۱۰.

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

در مقابل، معتزله داوری عقل را هم «معارف عقلی» و هم در «احکام عقل» پذیرفتند. به نظر: «المعارف کلها معقوله بالعقل، واجبه بنظر العقل، و شکر المنعم واجب قبل ورود السمع، و الحسن و القبح ذاتیان للحسن و القبح»^(۱).

برخی از معتزله، مانند نظام تا آن جا پیش رفتند که مدّعی شدند، عقل حسن و قبح همه ی افعال را درک می کند. به طور کلی، معتزلیان نقش وحی را بیش تر، تأیید و ارشاد به حکم عقل می دانند. عبارتی که شهرستانی در بیان عقیده ی ابوعلی جبائی (متوفای ۳۰۳ ه. ق.) و فرزندش ابوهاشم (متوفای ۳۲۱ ه. ق.) آورده، در واقع مشخصه عقل گرایی حاکم بر اهل اعتزال است:

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

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

ص: ۸۵

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

اشعری در یک خانواده ی متعصب سنی پرورش یافت. پدر او از علمای اهل حدیث بود. او نخست به فرقه ی معتزله گرایید و سال ها نزد اساتید این گروه، به ویژه ابوعلی جبائی، به تحصیل علم کلام پرداخت؛ اما پس از دریافت ضعف عقاید معتزله و تغایر آن با مذهب سنت و جماعت، سرانجام از اهل اعتزال کناره گرفت. اشعری تفکر حنابله را پذیرفت (۱) و با مبانی عقلی، به دفاع از آن پرداخت. او میان

بعد نظری و عملی عقل فرق گذاشت و دریافت های معرفتی عقل را پذیرفت، ولی هم چنان تأکید داشت که عقل از درک حسن و قبح افعال ناتوان است.

و الواجبات کلها سمعیه و العقل لا یوجب شیئاً و لا یقتضی تحسیناً و تقیحاً، فمعرفة الله بالعقل تحصل و بالسمع تجب، قال الله تعالی: و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا، و كذلك شکر المنعم و اثابه المطیع و عقاب العاصی یجب بالسمع دون العقل، و لا یجب علی الله تعالی شیء ما بالعقل، لا- الصیلاح و لا- الاصلح و لا- اللطف، و کل ما یقتضیه العقل من جهة الحکمه الموجهه فیقتضی نقیضه من وجه آخر. (۲)

اشعری با این تفکیک، اهل حدیث را گامی به سوی عقل می کشاند و از همین جا علم کلام را _ که تا آن زمان، در انحصار معتزله بود _ مقبولیت عام بخشید. اشعری در رساله ی استحسان الخوض فی الکلام مبانی این اندیشه را پایه گذاری کرد و به دیدگاه اهل حدیث در تحریم علم کلام، پاسخ اهل سنت را بنا نهاد. اهمیت اشعری و آثار او را در تأثیری که بر سه متکلم بزرگ پس از خود داشته است، یعنی قاضی ابوبکر

ص: ۸۶

۱- اشعری، الابانه عن اصول الدیانه: ۹.

۲- ملل و نحل: ۱: ۱۱۵.

باقلائی (متوفای ۴۰۳ ه. ق.)، ابواسحاق اسفراینی (متوفای ۴۱۸ ه. ق.) و امام الحرمین جوینی (متوفای ۴۷۸ ه. ق.) باید جست و جو کرد. این دانشمندان از فضایی که اشعری گشوده بود، به خوبی بهره جسته و زمینه ی دخالت هرچه بیش تر عقل را در مباحث اعتقادی فراهم ساختند.

اشعری اگرچه به ظاهر، عقل را تنها در تثبیت و دفاع از مبانی اهل حدیث به کار گرفت، اما همین که پای عقل به میدان آمد، باورداشت های دینی، یکی پس از دیگری تقیید و تعدیل شد. نظریه ی تشبیهی صفات با قید «بلا تکلیف»^(۱) نظریه ی

جبر با اعتقاد به «کسب»^(۲) و عدم خلق قرآن با قید «کلام انفسی»^(۳) از برداشت

کهنه ی اهل حدیث خارج شد و صورتی عقل پسند به خود گرفت. از همه ی این ها مهم تر این که، دیگر شناخت ذات و صفات الهی امری بدیهی و روشن تلقی نمی شد، بلکه نیازمند دلیل و استدلال بود.

باقلائی^(۴) در همه ی این مسائل از اشعری پیشتر رفت و عقل را در فهم و تفسیر

باورهای دینی مجالی بیش تر بخشید. با آمدن جوینی، کلام در مکتب اشاعره، به کلی صورت عقلی و جدلی گرفت. وی در مقدمه ی کتاب شامل فی اصول الدین^(۵)،

به تفصیل از مبانی و روش عقلی سخن گفت و به شبهات کسانی که استدلال را بدعت یا بی فایده می دانستند، پاسخ گفت. این بخش از کتاب شامل، با کتاب المغنی قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵ ه. ق.) قابل مقایسه است.^(۶) حتی

تأثیر المغنی بر شامل جوینی آشکار است. هرچند جوینی را مؤسس در علم کلام

ص: ۸۷

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

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

۳- الابانه: ۲۰؛ ر.ک: اللمع. هرچند اشعری به کلام نفسی تصریح نکرد، ولی سخنش همین قول را نتیجه می دهد.

۴- ر.ک: دو کتاب معروف او: التمهید؛ الانصاف.

۵- شامل فی اصول الدین: ۱۲.

۶- المغنی، ج ۱۴. این جلد تماماً به مسأله ی عقل و اهمّیت کلام عقلی مربوط است و مفصّلاً به شبهات اهل حدیث و اشاعره پاسخ گفته است.

نمی دانند، ولی به هر حال، با ظهور او گرایش عقلانی در کلام اشعری به نقطه ی اوج خود رسید. (۱)

در طول این دوران، نصی‌گرایی سنتی از دو سو تحت فشار قرار داشت: از یک سو معتزله با حمایت حکومت های محلی و نزدیکی و اتحاد با تشیع، روبه گسترش بود و از سوی دیگر، کلام اشعری با جذب تفکر عقلی، نصی‌گرایی را تهدید می کرد. در حقیقت، سلفیه در شکل افراطی آن تا ظهور ابن تیمیه در قرن هفتم (۶۶۱_ ۷۲۸ ه. ق.) در زیر ضربات عقل گرایی، کمر راست نکرد. تفکر اشعری آن چنان در عقاید سنیان تأثیر گذاشت که وقتی شهرستانی در قرن ششم می خواست نظریه ی اهل سنت را در باب عقل و شرع بیان دارد، هیچ تنسیقی روشن تر از عقیده ی اشاعره به خاطر او نمی رسید :

و امّا السمع و العقل، فقد قال اهل السنّه: الواجبات كلّها بالسمع و المعارف كلّها بالعقل. (۲) فالعقل لا یحسن و لا یقبح، و لا یقتضی و لا یوجب. و السمع

لا یعرف، ای لا یوجد المعرفه، بل یوجب.

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

اصول دین معقول است و با نظر و استدلال به دست می آید و فروع دین مضمون است و با قیاس و اجتهاد حاصل می شود. (۳)

مباحثات و مجادلات کلامی در میان اهل سنت، در قرن پنجم، آن چنان شیوع یافت که ابو حامد محمد غزالی (متوفای ۵۰۷ ه. ق.)، شاگرد جوینی، با عقل گرایی افراطی این دوران، به مقابله پرداخت و کلام اشعری را به راهی دیگر برد. در ادامه به نظریه ی غزالی، باز خواهیم گشت.

ص: ۸۸

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

۲- ملل و نحل: ۱: ۵۵.

۳- ملل و نحل: ۱: ۵۴.

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

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

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

۱- تاریخ المذاهب الاسلامیه: ۱۶۴؛ شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ۱: ۷۰.

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

ابوحامد محمد غزالی اشعری مسلک بود و شاگرد امام الحرمین جوینی. غزالی از آن رو در تاریخ عقل گرایی با اهمّیت است که در نیمه ی عمر خویش دچار یک تحوّل فکری شد و با تحوّل او، اندیشه ی اسلامی لاقلاً در یک برهه، دگرگون گردید.

زندگی علمی غزالی از دو دوره ی مختلف، تشکیل می شود. نیمه ی اوّل عمر ادامه دهنده ی همان مسیری است که کلام اشعری در طیّ دو قرن، بر آن می رفت. در این دوره، غزالی با وارد کردن منطق ارسطویی به علم کلام اشعری، آن را یک گام دیگر به پیش برد(۱) و تا پیش از او، حتّی در آثار استادش جوینی، متکلمان از نظام

منطقی ارسطو بهره نمی گرفتند. با زیرکی تمام و جعل اصطلاحات تازه در مفاهیم منطقی، ادّعا کرد که قواعد منطق را از آیات قرآن استخراج کرده است.(۲) او هم چنین ادّعا کرد که ارسطو و یونانیان، منطق را از پیامبران پیشین برگرفته اند. از این رو می گفت: منطق ارسطو ریشه ای دینی دارد.(۳)

در همین دوره بود که او با نوشتن کتاب ها و رساله های کلامی، به دفاع از مبانی اهل سنت و انتقاد از دیگر فرقه ها همت گماشت.

از دیگر اقدامات مهمّ او نقدی است که بر تفکر فلسفی آن روزگار نوشت. نخست در کتاب مقاصد الفلاسفه، به تقریر و تبیین مسائل فلسفه ی مشاء پرداخت و سپس با تألیف تهافت الفلاسفه، به زعم خود، تناقضات فلسفه و تعارض آن را با عقاید دینی نشان داد. در پایان همین دوره بود که دست به تألیف کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد زد و کلام اشعری را در قالبی نو و با ادلّه ی استوارتر سامان بخشید.

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

ص: ۹۰

۱- تاریخ علم کلام: ۵۱.

۲- القسطاس المستقیم، در مجموعه ی رسائل، ج ۳؛ ر.ک: تاریخ المذاهب الاسلامیه؛ المذاهبالاسلامیین.

۳- همان، ۲۱.

را نسبت به علم کلام نیز بدبین کرد. این نکته از کتاب کلامی او (=الاقتصاد) تا حدودی آشکار می شود. در این کتاب، او علم کلام را نه اسباب یقین، بلکه ابزار دفع شبهات و کوبیدن خصم می داند. به هر حال، ذهن جست و جوگر و روح ناآرام او با اندیشه های فلسفی و کلامی آرام نگرفت و سرانجام در همه چیز، به تردید افتاد(۱) و

از این جاست که مرحله ی دوم حیات غزالی، آغاز می شود. او گوهر گم گشته ی خویش را در تصوّف بازمی یابد و یقین را تنها در سلوک عرفانی _ که به زعم او سرآغاز راه نبوّت است _ می بیند.

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

وی با احیاء علوم الدین، تفکر دینی زمانه را به انتقاد گرفت و برنامه ی دیانت را به تفصیل بیان کرد؛ در این برنامه، خردورزی جایگاهی بس خرد دارد(۲) و در عوض،

سلوک عرفانی و تعبّد دینی مقام والایی می یابد که تعریف او از علم و عقل، این مطلب را به خوبی تأیید می کند. «علم طریق آخرت» در دو چیز منحصر است: علم مکاشفه (علم باطن) که غایت علوم است و علم معامله که همان اخلاق است.(۳)

در این تقسیم بندی، فقه از «علوم دنیوی شرعی» شمرده شده و علم کلام به طور کلی، از علوم شرعی خارج گردیده است.

در احیاء علوم الدین، از علم کلام، تصویری به دست می آید که بسیار با اهمّیت است. او کلام را به دو بخش می بیند: قسمتی از آن ادله ی مفید و مؤثر که در کتاب و سنت هست و نیازی به علم کلام نیست و قسمت دیگر که یا مجادلات مذموم است

ص: ۹۱

۱- وی در کتاب المنقذ من الضلال شرح این ماجرا را باز گفته است؛ ر.ک: مجموعه ی رسائل غزالی، ج ۷؛ یا ترجمه همین کتاب به نام «شک و شناخت».

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

۳- احیاء علوم الدین: ۱: ۳۲ و ۳۳.

یا مطالب بی ثمر و گمراه کننده. از همین روست که در عصر اوّل، علم کلام مألوف نبود و آن را بدعت می دانستند. (۱) البتّه غزالی می پذیرد که امروزه به دلیل رواج

بدعت، به کلام نیازمندیم؛ اما متکلم بایستی بداند که وظیفه ی او حراست و پاس داری از حریم دین است و به معرفت راهی نمی گشاید. متکلم از نظر عقیده، چیزی بیش از مردم عوام ندارد و فقط سلاحی دارد تا از طریق آخرت _ که روش دین و عرفان است _ دفاع کند. (۲) غزالی بعدها در کتاب الجام العوام عن علم الکلام

پذیرفت که علم کلام گاهی سبب وصول به حقیقت می شود، ولی این مورد آن قدر نادر است که به طور کلی، عالم و عامی را باید از این علم پرهیز داد. (۳)

هم چنین غزالی از عقل هم بیانی شایان توجه دارد. وی عقل نظری را پذیرفت و آن را اساس اندیشه ی عقلانی انسان دانست؛ (۴) اما این را هم اضافه کرد که ایمان و

معرفت خدا بلکه شناخت حقیقت اشیا، در نفوس انسان، به صورت فطری است و با تذکر، بدان دست می یابد. (۵) در این جا نیز او نشان داد که به عقل فلسفی و ادله ی

پیچ در پیچ کلامی، چندان اعتقادی ندارد.

قدم بسیار مهمّ دیگر غزالی، لایه لایه دانستن حقایق و معارف دینی بود. وی می گفت که اگر حقیقت درجات و بطون مختلف دارد و اگر انسان ها از نظر هستی و عقل هم مراتب گوناگون دارند، پس هر کس را باید متناسب با ظرفیت وجودی اش تعلیم کرد. (۶) از این جاست که او راهی در ورود عرفان، به معارف دینی باز کرد و آن

را، فراتر از فقه و کلام نشانده.

ابن رشد (متوفای ۵۹۵ ه. ق.) در آشتی دادن عقل و دین از همین مبنای غزالی

ص: ۹۲

۱- احیاء علوم الدین: ۱: ۳۵ و ۳۶؛ هم چنین مراجعه کنید به باب مذموم بودن مجادله و مناظره.

۲- احیاء علوم الدین: ۱ ص ۳۶.

۳- ر.ک: مجموعه رسائل غزالی، ج ۴، رساله ی الجام العوام عن علم الکلام. منظور غزالی از «عوام» در این رساله شامل فقها و متکلمین نیز می شود. ر.ک: همان: ۴۹.

۴- احیاء العلوم: ۱: ۱۲۵.

۵- احیاء العلوم: ۱: ۱۲۶.

۶- احیاء العلوم: ۱: ۱۲۷.

استفاده کرد؛ با این تفاوت که غزالی حقایق عالی و معارف والا را به عرفان نسبت می داد و ابن رشد به فلسفه. ابن رشد بر این باور بود که قرآن با تأکید بر تفکر و تحصیل معرفت در عمل، بر عقل فلسفی، مهر تأیید گذارده است. (۱) از نظر او

رعایت ظواهر متون دینی بر عوام واجب است و فیلسوف با کشف حقایق برهانی به تأویل نصوص دست می یابد. (۲) عوام را نباید با حقایق باطنی آشنا کرد و به آنان

حتی نباید گفت که نصوص دینی تأویل پذیر است. حقایق دینی را که همان حقایق فلسفی است، باید در زبان پیچیده و در همان منابع فلسفی مطرح کرد تا ناهلان بدان راه نیابند. غزالی و ابن رشد، تأویل را ویژه ی «راسخون در علم» می دانند، با این فرق که غزالی راسخون در علم را متصوفه و ابن رشد فلاسفه می داند. (۳)

عقل گرایی و نصّگرایی در سده های متأخر

دیدیم که غزالی با میدان دادن به تصوف، در عمل، تفکر عقلانی را تحقیر کرد. فلسفه را از قلمرو دین راند و کلام را به مرزبانی، در سرحدات دین تبعید کرد. در مقابل، ابن رشد با تألیف کتاب تهافت التهافت از حرمت عقل دفاع کرد و با دو کتاب دیگرش، فصل المقال و الکشف عن مناهج الادله، عقل و دین را سازش داد. از لطائف روزگار آن که ابن رشد بیش از غزالی در تحولات بعدی کلام اشعری اثر گذاشت. پس از غزالی، برخلاف تمام تلاش های او، یک سنت نیرومند کلامی پا گرفت که گاه تا قلب مباحث فلسفی به پیش می رفت. عبدالکریم شهرستانی (متوفای ۵۴۸ ه. ق.)، فخر رازی (متوفای ۶۰۶ ه. ق.)، قاضی عضد ایچی (متوفای ۷۵۶ ه. ق.)، سعدالدین تفتازانی (متوفای ۷۹۳ ه. ق.) و سید شریف جرجانی (متوفای ۸۱۲ ه. ق.) به این سنت کلامی وابسته اند. در کلام اهل سنت، نه تنها شعله ی عقل گرایی

ص: ۹۳

-
- ۱- ابن رشد، فصل المقال: ۱۰ و ۱۱.
 - ۲- ابن رشد، فصل المقال ۲۴ _ ۲۶.
 - ۳- ابن رشد، فصل المقال ۱۸ و ۱۹ و نیز ۳۰ و ۳۱. برای روشن شدن نظر ابن رشد در این باب همچنین باید به کتاب «الکشف عن مناهج الادله» مراجعه کرد.

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

امّا تأثیر غزالی را باید در جای دیگر نشان گرفت. او دو جریان مهم را باعث شد یا لاقلاً زمینه سازی کرد. از یک طرف به تصوّف _ که تا آن زمان با نام یک جریان مستقلّ و منزوی به شمار می آمد _ رنگ دیانت زد و آن را به درون جامعه ی دینی کشاند؛ از طرف دیگر، زمینه ی تقویت جریان نصّگرایی را فراهم ساخت. غزالی با تضعیف فلسفه و کلام و رویکردی به وحی، به طور غیرمستقیم، راه را بر رونمایی سلفیّه هموار کرد. نصّگرایی افراطی که با مرگ ابن حزم (متوفای ۴۵۶ ه. ق.) در اندلس رو به خاموشی گرایید، بار دیگر از دمشق سرکشید. این بار، تقی الدّین احمد بن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیّه (متوفای ۷۲۸ ه. ق.) و سپس شاگردش ابن قیم (متوفای ۷۵۱ ه. ق.) بنای اندیشه ای را گذاشتند که اکنون نیز، از جمله در فرقه ی وهابیت، به بقای خویش ادامه می دهد. امروز، جهان اهل تسنّن وارث این هر دو تفکر است: نصّ گرایی افراطی پیروان ابن تیمیّه و عقل گرایی به شیوه ی اشاعره.

عقل گرایی در شیعه ی امامیه

از میان سه فرقه ی بزرگ تشیع، تنها از امامیه سخن خواهیم گفت؛ چراکه زیدیه به راه معتزله رفت و خرد گرایی اهل اعتزال را به تمامی پذیرفت و اسماعیلیّه نیز تحت تأثیر آیین های گنوسی و مانوی و تا حدّی تحت تأثیر فلسفه ی نو افلاطونی قرار گرفت و مسیر خود را از اندیشه ی دینی، دورتر برد.

البته سخن در باب امامیه را باید از ائمه ی اهل بیت (علیهم السلام) آغاز کرد، ولی هدف ما بررسی آرا و اندیشه های مسلمین است، نه تحلیل متون اصلی، لذا بحث را از دانشمندان شیعه آغاز می کنم. در میان اصحاب ائمه (علیهم السلام)، به ویژه یاران امام باقر و امام صادق (علیهما السلام)، به دو گروه متفاوت برمی خوریم: گروهی که به «متکلم» معروف اند و گروهی که آن ها را «محدّث» یا «فقیه» می خوانند. از دسته ی نخست هشام بن حکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، محمد بن طیار و مؤمن طاق را نام می بریم و

از دسته ی اخیر باید به محمد بن مسلم، احمد بن محمد بن خالد برقی، محمد بن حسن الصفار اشاره کرد. تفاوت و تمایز این دو گروه در نحوه و میزان به کارگیری عقل در معارف دینی است و از این رو، آن ها را نمایندگان عقل گرایی و نصی گرایی در عالم تشیع می دانند.

نخستین متکلم شیعی را نواده ی میثم تمّار، یعنی علین اسماعیل بن میثم تمّار دانسته اند.^(۱) بعضی معتقدند که کلام شیعی پیشتر آغاز شد و کُمیت بن زید شاعر

شیعی و عیسی بن روضه از پیشروان و مؤسسان کلام تشیع هستند.^(۲) بسیاری بر این

عقیده اند که در اصل، معتزله ریشه در کلام شیعه دارد. به اعتراف معتزلیان، واصل بن عطاء یا همان مؤسس اعتزال، خود علم توحید و عدل را از ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه فراگرفت و محمد حنفیه نیز از پدر بزرگوارش، علین ابی طالب (علیه السلام).^(۳)

به هر حال، نخستین کسی که کلام شیعه را پرآوازه کرد و با استفاده از اصول جدل، به دفاع از مبانی تشیع پرداخت، هشام بن حکم بود. وی از یاران امام صادق (علیه السلام) است و ماجرای مناظرات او با مخالفان و قدردانی امام (علیه السلام) از ایشان، در جوامع روایی شیعه دیده می شود. هشام در علم کلام و فنّ مناظره تا آن جا شهرت یافت که یحیی بن خالد برمکی، وزیر مقتدر هارون الرشید، او را به ریاست متکلمان برگزید و در مجالس مناظره _ که میان متکلمان مشهور آن عصر برگزار می شد _ به او منصب ریاست و داوری بخشید.^(۴) در منابع ملل و نحل و کلام اهل سنت، هشام و

پاره ای دیگر از متکلمان شیعه را به تشبیه و تجسیم متهم کرده اند. البته قدمای شیعه آن ها را ستوده و از این گونه تهمت ها میزا دانسته اند.^(۵) در ظاهر، اختلاف هشام بن

حکم با سران معتزله و مرجئه در رواج این اتهامات، بی اثر نبوده است. قرائن نشان

ص: ۹۵

۱- الفهرست: ۲۲۳.

۲- تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام: ۳۵۱.

۳- طبقات المعتزله؛ الفهرست: ۳۰۲.

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

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

می دهد که وی مدّتی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام) سلوک نمی کرد، سپس مستبصر شد و خود را وقف دفاع از مبانی تشیع کرد.^(۱)

از میان متکلمان شیعه، در دوره ی حضور ائمه باید از فضل بن شاذان نیشابوری (متوفای ۲۶۰ ه. ق.) یاد کرد. ابن قبه نیز یکی دیگر از متکلمان نامدار این دوره است. در مقابل، باید به خیل بی شمار محدّثین شیعه اشاره کرد که رسالت خود را بیش تر در ثبت و ضبط معارف اهل بیت (علیهم السلام) می دیدند. شرح حال و آثار این بزرگان، در کتب رجال بیان شده است.

نکته ی جالب توجه این که، برخلاف آن چه در میان اهل سنت دیدیم، در تشیع تا قرن سوم هجری، میان متکلمان و محدّثان اختلاف چندانی وجود نداشت. البته در بین متکلمان و اصحاب ائمه، گاهی کشمکش درمی گرفت، اما آن شکافی که میان حنابله و معتزله، در این دوران وجود داشت، میان نصّی گرایان و خرد گرایان تشیع دیده نمی شد؛ دلیل این امر، اعتدال دانشمندان شیعه در کاربرد عقل و استناد به نصوص دینی بود. وجود روایات اهل بیت و به ویژه حضور آنان در کنار شیعیان، از بروز افراط و اختلاف می کاست. در اصل، شیوه ی امامان شیعه به گونه ای است که ضمن استقبال از عقل و طرح مباحث عقلی، دایره ی ادراک عقل را محدود می کردند و مؤمنان را از کشاندن عقل، به فراسوی مرزهای آن، بر حذر داشته اند.

از قرن سوم _ که مقارن با عصر تقیه و دوران غیبت ائمه (علیهم السلام) است _ به تدریج این دو جریان کلامی و حدیثی از یکدیگر فاصله گرفت و در نهایت، به دو دیدگاه متفاوت تبدیل گشت. هرچند در عالم تشیع، هیچ گاه تقابل حنبلی _ معتزلی شکل نگرفت، اما در قرن سوم و چهارم، دو جریان عقل گرایی و نصّی گرایی به شکلی متمایز و رو در روی یکدیگر قرار گرفتند. بارزترین شخصیت های کلامی را در خاندان نوبختی باید جست و بزرگ ترین نمایندگان نصّی گرایی را محدّثین قم و ری می توان شمرد.

ص: ۹۶

۱- اختیار معرفه الرجال: ۲: ۵۲۶ به بعد.

نوبختیان از یک خانواده ی منجم ایرانی بودند که نیای ایشان «نوبخت» در زمان منصور عباسی به اسلام گروید. این خاندان که بعدها به تشیع گراییدند در دستگاه خلافت عباسی به مقام والایی رسیدند و در فرهنگ دوره ی عباسی و ترجمه ی متون فارسی به عربی و اداره ی «بیت الحکمه ی» هارون الرشید، نقش به سزایی داشتند. ویژگی ممتاز آن ها آشنایی با نجوم و فلسفه بود. برخی از بزرگان نوبختی، چنان به اهل بیت (علیهم السلام) نزدیک شدند که از یاران و اصحاب ایشان به حساب می آمدند. حسین بن روح نوبختی چهارمین نائب امام عصر (علیه السلام)، از این خانواده است. این خاندان حدود سه قرن، دانشمندان بزرگی را به عالم اسلام و تشیع عرضه داشت و عقل گرایی شیعه را به نقطه ی اوج رساند. بعضی از محققان، آنان را پایه گذار کلام عقلی شیعه دانسته اند. به دلیل آشنایی با فلسفه ی ایران و یونان و نیز آشنایی با کلام معتزلی، متکلمان نوبختی نظام کاملی از مقولات و قواعد عقلی بنا کردند که کلام شیعه را تا قرن ها گرفت. (۱)

برای آشنایی با عقل گرایی و نصی گرایی این دوره بهترین راه، بررسی کتاب الیاقوت، تنها اثر کلامی بازمانده از این خاندان و مقایسه ی آن با آثار و اندیشه های شیخ صدوق، محدث مشهور و نماینده ی برجسته ی جریان نصی گرایی است. با مقایسه ی این دو، به خوبی شاخصه های کلی این دو جریان را می توان بازشناخت. همچنین می توان تلاش شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ه. ق.) و سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ه. ق.) را در نزدیک کردن این دو تفکر نشان داد.

شیخ صدوق در اصل، یک محدث است و از این رو، چه در فقه و چه در عقاید، خود را محدود به معارف قرآن و روایات می بیند. این التزام تا بدان حد است که حتی در کتاب های فقهی و اعتقادی اش، از الفاظ و تعابیر احادیث سود می جوید و تا حد ممکن از آوردن آرای خویش پرهیز می کند. کتاب المقنع در فقه و کتاب الاعتقادات (عقاید امامیه) نمایانگر تفکر و بیانگر سبک و شیوه ی اوست.

ص: ۹۷

۱- ر.ک: خاندان نوبختی؛ تأسیس الشیعه: ۳۶۲؛ مقدمه ی فرق الشیعه نوبختی از سید هبه الدین شهرستانی.

البته نباید پنداشت که صدوق تنها به نقل و ضبط روایات پرداخته است، بلکه با احاطه بر روایات و با استفاده از معیارهای تشخیص و ترجیح احادیث، به سنجش و گزینش روایات می پردازد و آن چه را بر طبق موازین می بیند، با نام عقیده یا فتوای خویش بیان می دارد.

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

از دیدگاه صدوق، معرفت خداوند و توحید امری «فطری» است که همه ی خلق را بر آن سرشته اند^(۲) و حتی انسان با تهذیب نفس و پیروی از فطرت، به رؤیت قلبی

خداوند نایل می شود،^(۳) اما با این همه، عقل را در شناخت خداوند و صفات او به

کلی ناتوان نمی بیند.

بخش عمده ای از کتاب های او به نقل احتجاجات ائمه (علیهم السلام) با مخالفین و بیان استدلالات ایشان اختصاص دارد. البته شیخ صدوق به محدودیت عقل باور داشت. از این رو برخلاف متکلمان، جز در موارد ضرورت، آن هم در محدوده ی متون و معارف کتاب و سنت، مناظره و مجادله را روا نمی دید. عجیب نیست که در میان صدها کتابی که وی نگاشته است، حتی یک اثر کلامی نیز یافت نمی شود. به طور کلی، از نظر صدوق، روش قلمرو و موضوع عقل در معارف دینی، دارای محدودیت بسیار است و معرفت دینی بیش تر بر مبنای فطرت و عقل فطری بنا می شود.^(۴)

اما در مقابل، کتاب الیاقوت یک اثر کلامی است.^(۵) از نظر ابن نوبخت، معرفت

به خدا امری نظری و اکتسابی و تنها راه دست یابی به این گونه معارف، استدلال عقلی است.^(۶) شیخ صدوق توحید را فطری و ابن نوبخت آن را مکتسب

ص: ۹۸

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

۲- الاعتقادات صدوق: ۳۶ و ۳۷.

۳- التوحید: ۱۱۹ و ۱۲۰.

۴- الاعتقادات صدوق: ۴۲ و ۴۳، در همین جا صدوق مناظره ای از هشام بن حکم با ابوالهذیل نقل می کند که دقیقاً بیان گر دیدگاه خود او است. ابوالهذیل به هشام گفت: با تو مناظره می کنم اگر من غلبه کردم، تو به مذهب من در آی و اگر تو پیروز شدی، من به مذهب تو خواهم پیوست. هشام گفت: اگر من غلبه کردم، تو به دین من آی و اگر تو بر من غلبه کردی، من به امامم مراجعه می کنم.

- ۵- در این که کتاب به کدام یک از نوبختیان تعلق دارد اختلاف است. ر.ک: مقدمه ی الیاقوت فی علمالکلام و مقدمه ی انوار الملکوت فی شرح الیاقوت.
- ۶- انوار الملکوت: ۳.

می داند. (۱) درست برخلاف آن چه از شیخ صدوق دیدیم، نویسنده ی الیاقوت دلیل

سمعی را مفید یقین نمی داند، چرا که در نصوص دینی اشتراک لفظی و مجاز و تخصیص راه دارد و با این وجود، در امور اعتقادی نباید فقط به روایات اعتماد کرد و تنها با ضمیمه ی قرائن است که از روایات و آیات، به قطع و یقین راه می یابیم؛ به علاوه، تمسک به ادله ی سمعی، تنها در صورتی ممکن است که پیشاپیش، وجود خداوند و نبوت و عصمت و دیگر مقدمات را از طریق استدلال عقلی، به اثبات رسانده باشیم و گرنه مسیر اندیشه به دور و محال می انجامد. (۲)

خلاصه آن که کتاب الیاقوت در بُعد عقلی، چنان پیش می رود که پس از دو قرن، علامه ی حلّی این کتاب را به کلی موافق با مکتب فلسفی _ کلامی خواجه ی طوسی می بیند و به شرح آن می پردازد.

ابن نوبخت در آغاز، به تمهید مقدمات کلامی می پردازد. تعریف جوهر و عرض و جسم و اثبات جزء لایتجزا و خلأ ابطال تسلسل و چندین مسأله ی دیگر، بخش اصلی بیان کتاب را اشغال کرده است. نکته ی جالب و بدیع در این کتاب، تقسیم موجود به «واجب» و «ممکن» و استدلال به برهان وجوب و امکان است. (۳) اگر

حدس محققین درست باشد که کتاب الیاقوت در حدود سال ۳۵۰ قمری نگاشته

ص: ۹۹

۱- انوار الملکوت: ۱۳.

۲- انوار الملکوت: ۳ و ۱۰ و ۱۲.

۳- انوار الملکوت: ۵۲ و ۹۹.

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

به یاد داشته باشیم که این برهان حَتّی در آثار شیخ مفید و سید مرتضی، نیز دیده نشده است. البتّه این نتیجه را نباید جدّی گرفت؛ زیرا الیاقوت لاقبل به قرن پنجم بازمی‌گردد. به هر حال، ابن نوبخت در این کتاب، گرایشی عقلانی از سنخ عقل‌گرایی معتزله را به نمایش می‌گذارد.

آن چه گفتیم تنها در باب عقل نظری بود. در احکام عقل عملی، برخلاف آن چه در اهل سنت دیدیم، اختلاف بین متکلمین و محدّثین شیعه بسیار اندک است. شیعه‌ی امامیه یک صدا به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارد و آن را ذاتی افعال می‌داند. محدودیتی را که اهل حدیث و اشاعره بر عقل عملی قائل بودند، در بین محدّثین شیعه، تا آن جا که می‌دانیم، حَتّی یک مصداق هم ندارد. البتّه در مصادیق احکام عقلی، بین متکلمین و محدّثین اختلاف است؛ چنان که متکلمین نیز در این باب، اتّفاق نظر ندارند. نمونه‌ای از این اختلاف را در «قاعدۀ ی لطف» و مسأله‌ی «وجوب اصلح» می‌یابیم.

عقل‌گرایی در آثار شیخ مفید

شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ه. ق.) شخصیتی است که علوم گوناگون، نظیر حدیث و کلام و فقه را در خود جمع دارد و از این رو، در بین علمای شیعه ممتاز است. شیخ مفید از یک سو، محضّر محدّثین بزرگ عصر خویش، هم چون جعفر بن قولویه و شیخ صدوق را درک کرده و از سوی دیگر، نَسَب علمی، به نوبختیان می‌رساند.^(۲)

ص: ۱۰۰

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

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

وی تا حدودی نیز از متکلمان معتزلی بهره جسته است. مفید در زمانی می زیست که نهضت عقل گرایی بنونوبخت و نهضت نصی‌گرایی محدثین به قوت و شدت تمام مطرح بود. او کوشید تا با توجه به جوانب مسأله و جمع میان احکام عقلی و محتوای متون دینی، جریانات مختلف شیعی را به یکدیگر نزدیک سازد. (۱) در

این جا فرصت نیست که به تفصیل از آرای کلامی شیخ مفید یاد کنیم، اما ناچاریم که لاقلاً به آن بخش که مستقیم به بحث ما مربوط است اشاره ای داشته باشیم.

شیخ مفید نظریه ی «فطری بودن توحید» را نپذیرفت. صدوق در این مورد، به روایاتی استناد می جست که بر آن اساس، فطرت همه ی خلایق را بر توحید سرشته اند (فَطْرَهُمْ جَمِيعًا عَلٰى التَّوْحِيدِ). اما مفید معتقد بود که روایات یادشده تنها بدین معناست که خداوند انسان ها را آفریده تا به توحید بگروند و او را به یگانگی پرستش کنند. (۲) همو در کتاب اوائل المقالات تصریح می کند که معرفت

خداوند و معرفت پیامبر و معرفت هر چیز غائبی اکتسابی است و تنها از طریق استدلال حاصل می شود. (۳) در آن جا که شیخ صدوق علم کلام و شیوه ی متکلمان

را تضعیف می کند و به این منظور به روایات اهل بیت (علیهم السلام) استناد می جوید، (۴) شیخ

مفید با تقسیم علم کلام به حق و باطل، کلامی را که در خدمت شناخت و دفاع از دیانت باشد نه تنها مطلوب، بلکه واجب می شمارد. شیخ در اثبات مدّعی خویش آیات و روایاتی را سند می آورد که کلام و متکلمان را ارج گذاشته است. (۵)

با این همه، او برخلاف نوبختیان و معتزله، خرد را در شناخت حقایق دین مستقل نمی داند، بلکه عقل را در علم و نتایجش، به وحی و دین نیازمند می بیند. خرد آدمی با استدلال، به امور دینی نایل می شود، اما کیفیت استدلال بر این امور را

ص: ۱۰۱

۱- ر.ک: اندیشه های کلامی شیخ مفید، مقدمه.

۲- تصحیح الاعتقاد: ۴۵.

۳- اوائل المقالات: ۱۷.

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

۵- تصحیح الاعتقاد: ۴۲ _ ۴۴ و ۵۳ _ ۵۷.

باید از پیامبر و متون دینی بیاموزد.

و اتفقت الامامیه علی أنّ العقل محتاج فی علمه و نتائجه الی السمع و انه غیر منفک عن سماع یتبه العاقل علی کیفیه الاستدلال، و أنّه لابد فی اول التکلیف و ابتدائه فی العالم من رسول، و وافقهم فی ذلك اصحاب الحدیث و اجمعت المعتزله و الخوارج و الزیدیّه علی خلاف ذلك و زعموا أنّ العقول تعمل بمجردھا من السمع و التوقیف.^(۱)

این عبارت جای هیچ گونه توجیه ندارد.^(۲) مفید امامیه را در این جهت، موافق با

اهل حدیث و مخالف با معتزله می شمارد. این نظریه صرفاً یک احترام ظاهری برای شریعت نیست، بلکه التزام به این قول، بدین معناست که قواعد و معقولات کلامی باید تنها در محدوده ی دیانت تعریف شود و فقط در صورتی پذیرفته می شود که به نتایج خاصی بینجامد. همین اصل تا حدودی آرای شیخ را تحت تأثیر قرار داد و نظام کلامی او را از نوبختیان و پیروان خود او متمایز ساخت.

رجوع به تعریف عقل از نظر سه متفکر مورد بحث، یعنی صدوق و ابن نوبخت و مفید نیز پسندیده است. شیخ صدوق عقل را به مضمون روایات «مأعبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» یا در تعبیر دیگر «التجرع للغصه حتی تنال الفرصه» تعریف می کند.^(۳) این تعریف اختصاص به عقل عملی ندارد، ولی به وضوح عقل نظری را

در چهارچوب دریافت ها و آرمان های عقل عملی محدود می کند. عقل در آیات و روایات به طور معمول، از چنین مشخصه ای برخوردار است.^(۴)

اما در دیدگاه ابن نوبخت، خصلت نظری و استدلالی عقل از اهمیّت ویژه ای

ص: ۱۰۲

۱- اوائل المقالات: ۷ و ۸.

۲- آینه پژوهش، شماره ی ۱۷ و ۱۷، مقاله ی «مقام عقل در اندیشه ی شیخ مفید». نویسنده ی محترم نظریه ی شیخ مفید را براساس آرای سید مرتضی و شیخ طوسی تفسیر کرده که بی تردید خطاست. البتّه ما برداشت مکدرموت از عقل گرایی شیخ مفید را نیز نپذیرفتیم. به نظر می رسد که برداشت ما، برخلاف دو دیدگاه یادشده، با هیچ یک از آرای شیخ تنافی ندارد.

۳- معانی الأخبار: ۲۳۹.

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

برخوردار است. این دو تعریف، در عین حال، جایگاه عقل را نیز مشخص می کنند. به یاد آوریم، برخلاف صدوق _ که معرفت خدا را فطری می دانست _ ابن نوبخت عقل را تنها سرمایه ی انسان در شناخت خدا و حقایق عینی می داند. این دو تعریف از عقل، در نهایت، دو نظام اعتقادی متفاوت را به دست می دهد.

شیخ مفید در تعریف عقل، راه میانه ای اختیار می کند که البته در مجموع، به عقل گرایی نوبختیان نزدیک تر است. او شناخت اصول دین را عقلی و اکتسابی می داند، ولی در عین حال معتقد است که راه معرفت نزدیک است و آدمی در هر سطحی که باشد، بی آنکه علم کلام بداند یا با فنون جدل آشنا باشد، با کاربرد عقل، به معرفت خداوند نایل می شود. بی تردید شیخ در این جا، گوشه ی چشمی به عقل گرایی افراطی دارد. همو در رساله ی النکت فی مقدمات الاصول از عقل تعریفی کرده است که همین میانه روی را نشان می دهد.

العقل معنی یتتمیز به من معرفه المستنبطات و یسمى عقلا لانه یعقل عن المقبحات(۱).

این تعریف یادآور برداشت شیخ صدوق از عقل است.

تفاوت میان این سه دانشمند، بیش از این هاست. آرای این سه تن، در باب «قاعدۀ ی لطف» و «وجوب اصلح» نیز نشان از گرایش های گوناگون ایشان دارد.(۲)

خلاصه آن که، در کشاکش میان عقل گرایی و نصی گرایی، شیخ مفید بیش تر جانب جریان اول را می گیرد و با آن که شیخ از محدثان مشهور است، ولی گرایش کلامی او سبب شد که غالب روایات اعتقادی را تنها پس از تفسیر و تعدیل بپذیرد؛ به ویژه در تعارض نقل با احکام عقل، بیش تر جانب عقل را می گیرد.(۳)

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

ص: ۱۰۳

۱- النکت فی مقدمات الاصول: ۲۲.

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

۳- تصحیح الاعتقاد: ۱۲۵.

بزرگ ترین شاگرد شیخ مفید متکلم برجسته، سید مرتضی معروف به علم الهدی است. هرچند او در سنت کلامی شیخ قدم می زند، امّا به عقلانی کردن کلام، بیش تر گرایش دارد. سید مرتضی هم از نوبختیان متأثر است. این نکته را با مقایسه ی میان دو کتاب الیاقوت و الذخیره نیز می یابیم. سید مرتضی هم آواز با مفید و ابن نوبخت، معرفت حقایق دین را اکتسابی می داند. (۱) وی این عقیده ی شیخ مفید را که عقل در

استدلال، نیازمند سمع است نپذیرفت و بر این رأی خرده گرفت. وی در جای دیگر در پاسخ به این سؤال که راه شناخت خداوند سمع است یا عقل؟ به صراحت راه سمع را رد می کند و راه را به عقل، منحصر می داند.

دلیل سید مرتضی همان چیزی است که ابن نوبخت می گفت. سپس درست همان قول شیخ مفید در تقدّم سمع بر عقل را از «بعض اصحابنا» نقل و نقد می کند. (۲) نقد سید مرتضی این است که اگر این قول را از امام (علیه السلام) به جهت امام

بودن می پذیریم، این کار مستلزم دور و محال است و اگر سخن امام (علیه السلام) از باب تته و ارشاد به حکم عقل است، پس در واقع ملاک حکم عقل است؛ نه امام (علیه السلام). همین دیدگاه در کتاب الذخیره نیز آمده است.

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

ص: ۱۰۴

۱- الذخیره: ۱۵۴ _ ۱۵۸ و ۱۶۷.

۲- رسائل الشریف المرتضی: ۱۲۷ و ۱۲۸.

خانه ای بنا کند، قدرش را می داند و بیش تر در آن می ماند. آن کس که معرفت را با تفکر دریابد، پایداری اش در راه آن معرفت نیز بیش تر است.

پس بنا به قاعده ی لطف، بر خداوند لازم است که معرفت را به صورت ضروری و فطری در انسان قرار ندهد، بلکه مسیر را به گونه ای سازد که آدمی پس از تلاش های عقلی بدان دست یابد. (۱)

در آن دسته از مسائل کلامی _ که به قلمرو عقل بازمی گردد _ همین اختلاف نظر را میان سید مرتضی و شیخ مفید می بینیم.

این گرایش عقلانی نیز با شاگردان و پیروان سید مرتضی تکمیل شد. در این میان، باید از دو اثر مهم، یعنی تقریب المعارف ابوالصلاح حلبی (متوفای ۴۴۷ ه. ق.) و تمهید الأصول شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه. ق.)، یاد کنیم که در استحکام و گسترش این دیدگاه، نقش به سزایی داشته اند.

همین جریان عقل گرایی در قرن پنجم و ششم ادامه یافت و کلام شیعه به تدریج با منطق ارسطویی و سپس با فلسفه در آمیخت. اوج نزدیکی کلام شیعه با فلسفه در قرن هفتم و با ظهور شخصیت بزرگی چون خواجه نصیرالدین (متوفای ۶۷۲ ه. ق.) حاصل شد. از این پس، کلام به کلی رنگ فلسفی گرفت. از متکلمان نامدار این دوره، علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ه. ق.) و ابن میثم بحرانی (متوفای ۶۹۹ ه. ق.) است. با این مکتب، جریان عقل گرایی در کلام شیعه به آخرین مرحله ی تکامل رسید.

تاکنون با سه مرحله از کلام شیعه آشنا شدیم: مرحله ی اول متکلمان عصر حضور ائمه اند؛ مرحله ی دوم از بنونویخت، شیخ مفید، سید مرتضی و پیروان او تشکیل می شود؛ مرحله ی سوم با خواجه طوسی آغاز می شود. دیدیم که عقل گرایی در این سه مرحله، قدم به قدم شدت یافت و در آخرین مرحله، متکلمان شیعه فلسفه ی عقلی مشا را قالب مناسبی در عرضه ی معارف دین تشخیص دادند. اگر بخواهیم از این هم کمی پیشتر بیایم به مرحله ی چهارمی مواجه می شویم که تا

ص: ۱۰۵

عصر حاضر ادامه یافته است. آغازگر این دوره، فیلسوف و عارف شیعی صدرالمآلهین شیرازی (متوفای ۱۰۵۰ ه. ق.) پایه گذار حکمت متعالیه است. در این جا گذشته از مقولات فلسفی، مبانی و مفاهیم عرفانی نیز به خدمت گرفته می شود و دین با عقل و اشراق هم سخن و هم ساز می شود. اگر در مرحله ی سوم کلام رنگ فلسفه به خود گرفت، در این جا این فلسفه و عرفان بود که لباس کلام بر تن می کرد.

نصّ‌گرایی در دوران متأخر

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

در واکنش به عقل گرایی حاکم بر جناح متکلمان و فلاسفه، یک جناح مستقلّ از نصّ‌گرایان نیز شکل گرفت و پا به پای آنان به تبلیغ و تثبیت مواضع خویش پرداخت. اشاره ای کوتاه خواهیم داشت به آرای دو شخصیت بزرگ از این جریان، یعنی رضی الدّین علیّ ابن طاووس (۵۸۹-۶۴۴ ه. ق.) و زین الدّین علّین احمد عاملی (۹۱۱-۹۶۵ ه. ق.) معروف به شهید ثانی.

سید ابن طاووس کتابی دارد به نام کشف المحجّه لثمره المهجه که در واقع وصیّتی است معنوی که در پایان عمر، به فرزند خویش و تمام شیعیان دارد. از فصل پانزدهم، مؤلّف به معرفت خداوند و طریق آن می پردازد. این فصل با عبارت زیر آغاز می شود:

من بسیاری از علمای حاضر و گذشته را دیده ام که در معرفت مولای حقیقی و مالک دنیا و آخرت بسیار سخت گرفته اند و کار را بر مردم مشکل کرده اند، حال آن که خدا و رسول ۶ آن را بسیار سهل و ساده قرار داده اند؛ زیرا که کتاب های آسمانی و قرآن شریف را می بینی که از اشاره و تنبه به ادلّه و علائم

معرفتِ مولا- و مالک دنیا و آخرت و پدیدآورنده ی موجودات و تغییردهنده ی متغیرات و مقلّب ازمنه و اوقات پر است و به همان اشاره ی اجمالیه اکتفا فرموده اند. ... و علمای صدر اسلام نیز تا اواخر زمان ظهور ائمه ی اطهار (علیهم السلام)، همین راه و طریقه را پیموده اند.^(۱)

نصیّ گرای شیعه بهترین تعبیر را در کلمات سید ابن طاووس دارد. چنان که می بینیم وی عقل را منکر نیست و در معرفت الله، به نصّ تمسّک نمی جوید. او اصل وجود صانع را امری وجدانی و غیرقابل انکار می داند و معتقد است که عقل همه ی مردم در اصل خالق، اتّفاق دارد و اختلاف در حقیقت ذات و صفات خداوند است. پس تصویری که ابن طاووس از عقل ارائه می کند با آن چه متکلمان و فلاسفه می گویند، متفاوت است.

سید این تفاوت را در قالب یک مثال بیان می کند. در نظر او متکلم هم چون استادی است که شمع را از پیش روی شاگرد خویش برمی دارد و به دوردست ها می برد و سپس از او می خواهد که در طلب آن به طیّ طریق و تهیّه زاد و راحله پردازد.^(۲) وی معتقد نیست که نظر در جواهر و اجسام و اعراض حرام است یا ره

به معرفت نمی برد، بلکه بر این باور است که این راه از طریق بعید و راه های خطرناکی است که انسان ایمن نیست که پس از ورود بدان، به سلامت خارج شود.^(۳)

سید ابن طاووس به خصوص کلام عقل حاکم در دوران خویش (معتزله و کسانی که به طریقه ی آن ها رفته اند) را نقد می کند و تشّت آرای میان آن ها را نشان از پر خطر بودن این راه می بیند.^(۴) وی رساله ای از قطب الدین راوندی را شاهد

می آورد که در آن، اختلاف میان شیخ مفید و سید مرتضی را گردآورده که بالغ بر نود

ص: ۱۰۷

۱- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۲۱.

۲- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۲۲.

۳- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۳۸ و ۳۹، ۳۶ و ۳۷.

۴- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۲۷ و ۲۸.

و پنج مسأله است.^(۱)

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

در مقام تعلیم و تربیت، فطرت اولیّه ی آنان را با تنبیّهات عقلیّه و اشارات قرآنیّه و هدایت های الهیّه ی نبویّه تقویت کنند و به آنان بفهمانند که معرفت صفات خداوندِ صانع مؤثرِ جَلّ جلاله بر آنان واجب و لازم است و آن هم به آسان ترین راهی که مولای او جَلّ جلاله بر او قرار داده است، ثابت می شود و بدون این که عمر او ضایع گردد، بر او حاصل می گردد.^(۲)

عبارات سید ابن طاووس را از آن رو به تفصیل آوردیم که به گمان ما، این کتاب تأثیر پر دامنه ای بر دانشمندان شیعه ی پس از خود داشته است. از جمله ی این شخصیت ها باید شهید ثانی را نام برد. وی در رساله ی الإقتصاد و الارشاد ضمن نقل کلمات سید، به شرح و بسط آن پرداخته است. جالب اینجاست که او در همان آغاز، فکر و استدلال را با مفاد آیه ی فطرت «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطره الله التي فطر الناس علیها» (روم (۳۰): ۳۰) و روایت «کل مولود یولد علی الفطره» یکسان می گیرد.^(۳) این نکته نمایانگر دیدگاه رایج میان محدّثین و فقهای شیعه درباره ی

عقل است که آن را نوعی «عقل فطری» می دانند.^(۴) شهید ثانی تصریح می کند که

این مرتبه ی فطری از معرفت، نیاز به آموختن هیچ علمی ندارد و صرفاً با اشارات و تنبیّهات شرعی حاصل می شود.^(۵) او از علم کلام و به ویژه، مباحثات شایع در

زمان خویش، سخت انتقاد می کند و آن را برخلاف اعتقاد متکلمان، دورترین و

ص: ۱۰۸

۱- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۲۳.

۲- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۳۶.

۳- برنامه ی سعادت، ترجمه ی کشف المحجّه: ۳۹.

۴- حقائق الایمان: ۱۶۹؛ رساله ی الإقتصاد در کتاب حقائق الایمان و توسط انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی به چاپ رسیده است.

۵- حقائق الایمان: ۱۷۰.

صعب ترین و پرخطرترین راه به سوی خدا معرفی می کند. (۱)

دیدیم که متکلمان اساس ایمان را «معرفت استدلالی» می دانستند، اما شهید معتقد است که در ایمان «جزم و اذعان» معتبر است، حال از هر طریقی که حاصل شود.

و الحاصل انّ المعتبر فی الایمان الشرعی هو الجزم و الاذعان، و له اسباب مختلفه من الالهام و الکشف و التعلّم و الاستدلال. و الضابط: هو حصول الجزم باّی طریق اتفق. (۲)

جریان نصّی گرای بعدها توسط شخصیت هایی چون شیخ حرّ عاملی (متوفای ۱۱۰۴ ه. ق.) و علامه محمد باقر مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ ه. ق.) پی گرفته شد و به کمال خود رسید. تاریخ نصّی گرای شیعه، لااقل از این جهت رو به رشد بوده است که آرا و مواضع خویش را آهسته آهسته روشن کرده و از ابهامات اولیه کاسته است.

سخن آخر

حال که گزارشی کوتاه از این دو جریان فکری نیرومند در تاریخ کلام اسلامی به دست دادیم، به جاست اندکی از ساحت تاریخی بیرون آیم و از فراز، بر این صحنه ی رنگارنگ اندیشه ها نظر افکنیم:

۱_ چنان که پیشتر یاد کردیم، این دو جریان به افراط می گراید و از توجه به دشواری های مسیر و راه حل هایی که در جناح مقابل مطرح است، باز می ماند. بحث های کلامی گاه چنان به پیچ و خم منازعات و ردّ و اثبات ها گرفتار می آید که نصوص دینی به فراموشی سپرده می شود یا در زیر تیغ تأویل ها، ماهیت خویش را از دست می دهد. نباید انکار کرد که گرایش افراطی به عقل، در مقاطع مختلف، گرد غفلت بر چهره ی حقیقت دین نشانده و متدینان و شریعت مداران را آزرده ساخته است. در برابر، نصّ گرای یا ایمان گروی گاه چنان به اندیشه ورزی پشت می کند که

ص: ۱۰۹

۱- حقائق الایمان: ۱۷۱.

۲- حقائق الایمان: ۱۷۶ به بعد.

دیانت را بی پناه رها می کنند. نصّی‌گرایی آن گاه که به افراط می گراید، دین را در انزوا می خواهد. درست است که دین ریشه در عمق جان آدمی دارد و اساس آن بر ایمان و انس با خداست، ولی در عین حال، پیام آوران دین در صحنه ی آیین ها و اندیشه ها، توان مند و سرافراز، به دفاع از مبانی دینت خویش پرداخته اند. دین بدون یک پشتوانه ی محکم عقلی، دست کم از این عنصر اخیر محروم است.

۲_ بررسی تاریخ این دو جریان یک تفاوت اساسی را نشان می دهد که عقل گرایی همواره با تب و تاب خاصی همراه بوده است و برعکس، نصّی‌گرایان از مواضع پایداری برخوردار بوده اند. البته این سخن، بدان معنا نیست که در آرای محدّثین، هیچ گونه تغییری صورت نگرفته یا از دیگر حوزه های معرفت تأثیر نپذیرفته است، بلکه سخن در ثبات نسبی دیدگاه های نصّی‌گرایانه است. اساس اندیشه لغزنده است و خرد راهواری است که اگر بی مهار بماند، ره به ناکجا آباد خواهد برد. در مقابل، نصوص دینی تا آن جا که مرجع باشد و به داوری پذیرفته شود تا اندازه ای بسیار، اندیشه را ثبات و مسیر آن را سمت و سو می بخشند. اگر خصلت دین، پایدار بودن است (ذلک الدین القیم) و اگر ایمان تردید بر نمی تابد، پس شالوده ی ایمان باید با متون و منابع دینی، پیوند یابد. تعیّد و تسلیم در مقابل وحی، از ارکان اصلی ایمان در ادیان الهی است. بی پرده باید گفت: آن کس که عقل را دستاویز دین و وحی را بازیچه ی قبض و بسط اندیشه بداند، اوّلین چیزی را که باید وداع کند، ایمان است.

۳_ هدف از این نوشتار، نقد آرا نبود، بلکه سعی کردیم آرای گوناگون را از سر همدلی باز گویم. حال آن چه مسلم است و نباید بدان پایبند بود، حذف یا بی مهری به یکی از دو زمینه ی دین و عقل است که جمع میان این دو با حفظ حدود و شؤون، از رسالت های بزرگ کلام در روزگار ماست. شگفت است که بحث از عقل و دین، گرایش به دو جنبه ی متضاد دارد. گویا نیرویی در میان است که جویندگان را به دو سر طیف می راند. راستی این نیرو چیست و چگونه باید بر آن فائق شد؟

- ابن رشد. فصل المقال. (ضمیمه کتاب فلسفه ابن رشد). قاهره.
- ابن طاووس، سید علی. برنامه سعادت. ترجمه کشف المحجّه. ترجمه: سید محمّدباقر شهیدی گلپایگانی. تهران: مرتضوی.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی. طبقات المعتزله.
- ابن ندیم، محمّد بن اسحاق. الفهرست. تحقیق: م. رضا تجدد.
- ابوزهره، محمّد. تاریخ المذاهب الاسلامیه. قاهره: دارالفکر العربی.
- اشعری، ابوالحسن. الابانه عن اصول الديانه. چاپ مصر.
- _____ . اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع. تحقیق: عبدالعزیز عزالدین السیردان. بیروت: دار لبنان.
- _____ . مقالات الاسلامیین. ترجمه: محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- اقبال، عباس. خاندان نوبختی. تهران: کتابخانه طهوری. ۱۳۵۷ ش.
- اولیری، دلیسی. انتقال علوم یونانی به عالم اسلام. ترجمه: احمد آرام. تهران: انتشارات جاویدان.
- باقلانی، ابوبکر. تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل. تصحیح: محمود الخضیری و محمّد عبدالهادی.
- _____ . الانصاف. تحقیق: محمّد زاهد الکوثری. المكتبه الزاهریه للتراث.
- بدوی، عبدالرحمن. مذاهب الاسلامیین. بیروت: دارالعلم للملایین.
- بیاضی، علی. الصراط المستقیم إلى مستحقى التقديم. تحقیق: محمّدباقر

بهبودی. تهران: المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية.

— جوينی، عبدالملک. الشامل فی اصول الدين. تحقيق: ر.م. فرانک، مؤسسه مطالعات اسلامي.

— حلی، حسن. انوار الملکوت فی شرح الياقوت. تحقيق: محمد نجمی زنجانی. قم: انتشارات رضی و بيدار، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.

— شريف، م.م. تاريخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.

گیلانی. بیروت: دارالمعرفه.

— شريف مرتضی. رسائل المرتضی. تحقيق: سيد مهدي رجائی. قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.

— . الذخيره فی علم الکلام. تحقيق: سيد احمد حسینی. قم: مؤسسه انتشارات اسلامي. ۱۴۱۱ ق.

— شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. الملل و النحل. تحقيق: محمد سيد گیلانی. بیروت: دارالمعرفه.

— شهيد ثانی، زين الدين. حقائق الايمان. قم: انتشارات کتابخانه آيت الله العظمی مرعشی.

— . الاقتصاد. (ضمیمه کتاب حقائق الايمان). قم: انتشارات کتابخانه آيت الله العظمی مرعشی.

— صدر، سيد حسن. تأسيس الشيعه لعلوم للاسلام. بیروت: اعلمی.

— صدوق، محمد. کمال الدين و تمام النعمه. تحقيق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلاميه.

— . الاعتقادات. (مجموعه مصنفات شيخ مفيد، ج ۵) قم: کنگره جهانی هزاره شيخ مفيد، اول، ۱۴۱۳ ق.

— . التوحيد. تحقيق: سيد هاشم حسینی تهرانی. قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۷ ق.

— . معانی الأخبار. قم: انتشارات اسلامي.

- __ طوسی، محمد. رجال الطوسی. تحقیق: جواد قیومی اصفهانی. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- __ عسکری، سید مرتضی. معالم المدرستین. تهران: المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- __ _____ . نقش ائمه در احیاء دین. تهران: دانشکده اصول الدین.
- __ عقاد، عباس محمود. تفکر از دیدگاه اسلام. ترجمه: محمدرضا عطائی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- __ غزالی، ابوحامد. القسطاس المستقیم. (در مجموعه رسائل). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- __ _____ . احیاء علوم الدین. بیروت: دارالهادی.
- __ _____ . الجام العوام عن الکلام. (در مجموعه رسائل غزالی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- __ _____ . المنقذ من الضلال. (در مجموعه رسائل غزالی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- __ فاخوری، حنا و خلیل الجبر. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات زمان.
- __ قاضی، عبدالجبار. المغنی فی ابواب التوحید و العدل. تحقیق: توفیق الطویل و سعید زاید. قاهره: المؤسسه المصریه العامه.
- __ کدیور، محسن. مقام عقل در اندیشه شیخ مفید در: آینه پژوهش، ش ۱۷-۱۸.
- __ کشی. اختیار معرفه الرجال. قم: مؤسسه آل البیت.
- __ کلینی، محمد. الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: مکتبه الصدوق. ۱۳۸۱ ق.
- __ مجلسی، محمدباقر. بحار الأنوار. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- __ مفید، محمد. اوائل المقالات. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

_____ .النكت فى مقدمات الاصول. (مجموعه مصنفات شيخ مفيد، ج ١٠) قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، اول، ١٤١٣ ق.

_____ .تصحيح اعتقادات الاماميه. (مجموعه مصنفات شيخ مفيد). قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، اول، ١٤١٣ ق.

_____ .الفصول المختاره. (مجموعه مصنفات شيخ مفيد). قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، اول، ١٤١٣ ق.

_____ مكدرموت، مارتين. اندیشه هاى كلامى شيخ مفيد. ترجمه: احمد آرام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ١٣٧٢ ش.

_____ نجاشى، احمد. رجال النجاشى. تحقيق: سيد موسى شبيرى زنجانى. قم: مؤسسه انتشارات اسلامى، ١٤١٦ ق.

_____ نعمانى، شبلى. تاريخ علم كلام.

_____ نوبخت، ابراهيم. الياقوت فى علم الكلام. تحقيق: على اكبر ضيائى. قم: كتابخانه آيه الله مرعشى، دوم، ١٣٨٦ ش.

_____ نوبختى، حسن. فرق الشيعه. با مقدمه سيد هبه الله شهرستانى.

از نخستین دوره های ظهور اسلام، شاهد برخی رویکردهای عقلانی به دین و مذهب هستیم که به طور طبیعی، در چالش با فضای موجود، نزاع های مستمر فکری و مذهبی و گاه سیاسی و نظامی آفریده شده است. مجادلات کلامی ابتدا از حوزه ی درگیری های سیاسی و به طور خاص، موضوع امامت آغاز گشته و به تدریج، موضوعات دیگری در حوزه ی حیات اجتماعی مانند: امر به معروف و نهی از منکر نیز به آن پیوسته است؛ سپس در حوزه ی حیات فردی، موضوعاتی چون رابطه ی انسان و خدا در قالب: مفهوم ایمان، جبر، اختیار،... را شامل شده و در همین راستا، به قلمرو آخرت شناسی و مسائلی چون: جایگاه بهشت و جهنم، مسأله ی وعد و وعید،... هم پا گذاشته است و در نهایت، در اثرپذیری از فلسفه، حوزه ی طبیعیات

ص: ۱۱۵

۱- علی معموریکارشناسی ارشد الهیات با گرایش فلسفه و کلام موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و دکتری علومقرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (علیه السلام) و ۲۰ سال سابقه تحصیل حوزوی. تألیف و ترجمه سه عنوان کتاب و بیش از ۲۵ مقاله منتشر شده در نشریات داخلی و مقالات متعدد در دایرهالمعارف ها از جمله دایره المعارف بزرگ اسلامی و دایره المعارف قرآن کریم در زمینه کلام و حدیث و علوم قرآن؛ مدیر بخش معارف و مفاهیم دایره المعارف قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ ویراستار علمی دانشنامه قرآن شناسی (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)؛ مدیر گروه تاریخ و ادیان دانشنامه قرآن شناسی. تدریس در مراکز دانشگاهی و حوزوی متعدد از جمله دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، دانشکده اصول الدین، دانشکده علوم قرآنی، جامعه المصطفی العالمیه و مرکز تخصصی تفسیر حوزه.

را نیز شامل است. این روند _ که به تأسیس دانش کلام انجامید _ در نگاهی کلی، در سه حوزه ی دین شناسی، انسان شناسی و کیهان شناسی قابل بحث است. در این روند، معتزلیان به نام پایه گذاران رویکرد کلامی و دانش کلام در تاریخ اسلام، نقش تعیین کننده ای داشته اند و سپس در دوره ای بعد، اشاعره با موضع گیری در برابر دیدگاه های معتزلیان، به تأسیس دست گاه کلامی رقیب پرداختند. در این میان، معتزله و اشاعره نماینده ی دو نگاه به نسبت متفاوت، درون گفتمان کلامی عامه هستند _ که خاستگاه اصلی اختلاف آن ها، به نوع نگاه شان نسبت به عقل و کارکردها و قلمرو فعالیت و اعتبار آن بازمی گردد. در این مقاله، در صدد مقایسه ی این دو نگاه و شناسایی نقاط اشتراک و تمایز آن هستیم؛ ابتدا به بررسی معنا و مفهوم عقل پرداخته و سپس به تفاوت نگاه اشاعره و معتزله به مفهوم و جایگاه عقل اشاره کرده ایم و در پایان، به بررسی بازتاب هر یک از دو نگاه، در دستگاه کلامی آنان خواهیم پرداخت.

معنا و مفهوم عقل

تعریف مشخص و روشنی از عقل، در منابع لغوی، به چشم نمی خورد. گویا عرب به هر گونه معیار تشخیص انسانی با همه ی لوازم و مقتضیات آن، عقل می گفته است. با این حال، رویکرد اخلاقی و دینی تا حدودی در معنای این واژه، دخیل است.

خلیل در تعریف عقل، آن را نقیض جهل و مرادف فهم می شمرد. (۱) ابن فارس

آن را نیروی بازدارنده از گفتار و رفتار ناپسند می داند. (۲) راغب معنای اصلی این

واژه را پرهیز می داند که در همه ی اشتقاقیاتش کاربرد دارد؛ مثال: عرب به بستن پای شتر جهت ممانعت از فرار وی «عقل البعیر» می گوید. (۳) در تاج العروس، عقل

ص: ۱۱۶

۱- العین: ۱: ۱۵۹.

۲- مقایس اللغه، ذیل واژه.

۳- مفردات غریب القرآن: ۳۴۲.

مرادف علم و ضد حماقت توصیف شده است. (۱) مصطفوی در مقام ارایه ی

معنایی شامل از این واژه می نویسد: عقل به معنای تشخیص صلاح و فساد در جریان مادی و معنوی زندگی انسان و سپس حفظ و تثبیت جان و روان براساس آن است که امساک از لوازم آن می باشد. (۲)

نابسامانی در تعریف اصطلاحی عقل نیز، بسان تعریف لغوی آن مشهود است، چه ناشی از تطوّر معنایی آن و نیز اختلاف نگاه به آن، در فرهنگ ها و حوزه های اصطلاحی است. در واقع، عقل در حوزه های فرهنگی مختلف و نیز در هریک از دوره های تاریخی، کاربردهای متفاوتی دارد.

در فلسفه ی اسلامی، گاه به قوه ی درک مفاهیم و تصوّرات و تصدیقات، عقل گفته می شود و مراحل تکامل آن از عقل هیولانی تا عقل مستفاد برشمرده می شود (۳) و گاه نیز، به جواهر مجرد اطلاق می شود. (۴) در فلسفه ی پوزیتیویستی

تنها به عقلانیت تجربی توجه شده و فعالیت های عقل بشری در حوزه های دیگر، اساساً عقلانیت شمرده نمی شود. (۵) گاه نیز به عقل، صرفاً پراگماتیستی و اصالت

النفعی نگاه می شود و تنها درخصوص عقل حساب گر یا خرد اقتصادی، به کار می رود. نمونه ی این نگاه، در اندیشه ی ماکس وبر مشاهده می شود. او جوامع بشری را به سه دسته تقسیم می کند: جوامع سنتی، جوامع کاریزماتیک، جوامع خردمند. (۶) در فرهنگ دینی از این نوع عقل به عقل معاش در برابر عقل معاد تعبیر

شده (۷) و در روایات، به سوء استفاده ی از آن، شیطنت اطلاق شده که نمونه ی آن،

معاویه دانسته شده است. (۸) عقل در مباحث، گاه ابزار سنجش و گاه منبعی معرفتی

ص: ۱۱۷

۱- تاج العروس: ۲۵۸.

۲- التحقیق فی کلمات القرآن، ذیل واژه.

۳- نهاییه الحکمه: ۲۴۸ - ۲۴۹.

۴- نهاییه الحکمه: ۹۳؛ هم چنین درباره ی مفهوم فلسفی عقل ر.ک: التعریفات: ۱۹۷ و ۱۹۸.

۵- آموزش فلسفه: ۱، ۵۳ و ۵۴، ۱۳۳ و ۱۳۴.

۶- زندگی و اندیشه ی بزرگان جامعه شناسی: ۳۱۱.

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

۸- شرح اصول کافی: ۱، ۷۵ - ۷۶.

است. به تعبیر لالاند، دو گونه عقل قابل تصوّر است: عقل سازنده و پویا که موجب درک و فهم است و عقل فراورده و ایستا که نظامی معرفتی با مجموعه ای از گزاره های علمی است. (۱)

متکلمان به اقتضای کارکرد طبیعی دانش کلام _ که تبیین دین و دفاع از گزاره های دینی است _ خود را موظف به تعریف عقل و تعیین موضع خویش نسبت به عقلانیت ندیده و فصل مستقلی به این موضوع اختصاص نداده اند. با این حال، پی گیری برخی ابواب مشخص در کتاب های کلامی، در رسیدن به تعریف مورد نظر هر یک از متکلمان معتزلی و اشعری، یاری می رساند. باقلانی در کتاب التمهید، فصلی درباره ی حقیقت علم و اقسام آن دارد که در آن، ابتدا به تعریف مفهوم «النظر» _ که معادل اصطلاح تفکر است _ پرداخته است و آن را راه رسیدن به علم و تبدیل مجهول به معلوم می داند؛ سپس به بررسی فرایند حصول علم، بر مبنای نظریه «العاده» اشعری ها می پردازد و می خواهد به این پرسش پاسخ دهد که : چگونه در ذهن آدم، دانش پدید می آید؟! (۲)

معتزلیان در پاسخ به این سؤال، با نظریه «تولید»، پدید آمدن دانش را متأثر از قوه ی تفکر بشر می دانند. فیلسوفان نیز با دو نظریه «استعداد» و «فیض»، حصول علم را متأثر از فیض الهی، در بستر استعداد بشر دانسته اند؛ اما اشعریان در پرتو دیدگاه خویش، در مسأله ی علّیت، علّت حصول علم را به طور مستقیم، به خداوند نسبت می دهند و زمینه های دیگر پیدایش علم مانند: تفکر و مطالعه و... را تنها اموری همراه و همزمان با حصول علم می پندارند. ایشان معتقدند که خداوند، بنا بر سنت خود، همواره تأثیرات خود، در جهان آفرینش را به نشانه هایی مقرون کرده که هدف، تنها قانون مندی و حفظ نظم در جهان هستی است؛ اما گاه، بشر به اشتباه، می پندارد که این نشانه ها، علّت پیدایش حوادث اند. (۳) فخر رازی در کتاب

ص: ۱۱۸

۱- به نقل از تکوین العقل العربی: ۱۵.

۲- التمهید: ۲۵ _ ۴۸.

۳- در مقدمه ی جلد ۱۲ کتاب المغنی، شرح بیش تری آمده است.

المحصل، فصلی دارد با نام «فی العلم و النظر»^(۱) و قاضی عضد ایجی نیز در کتاب

«المواقف»^(۲) و شارح آن جرجانی، همانند دیگر اشعریان به تبیین و دفاع از نظریه

«العاده» پرداخته اند. قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب المغنی، در جلد مستقلی، به بحث از «النظر و المعارف» پرداخته و در آن، پس از تعریف نظر به فکر، آن را عامل مولد علم دانسته است.^(۳) ایشان نیز همانند دیگر معتزله، بر مبنای نظریه

«تولید»، به تحلیل فرایند پیدایش علم می پردازد. نکته ی قابل توجه آن که، وی بین علم و عقل، تمایز مشخصی برقرار کرده است که حتی ملازمه ای میان آن دو نمی بیند؛ زیرا از یک سو، عقل در گستره ای خاص عمل کرده و همواره از راه عقل، علم به دست نیامده است و از سوی دیگر، شاید علم، در انسان غیرعقل هم حاصل شود.^(۴) بنابراین، قاضی عبدالجبار عقل را معیار ارزش گذاری داده های

ذهنی می داند و نه راه کسب آن ها؛ بر همین اساس، دیدگاه «حسن و قبح عقلی» طرح می گردد. این در حالی است که اشاعره بنا بر نظریه «العاده»، نسبت به عقل، هیچ گونه علّیتی قایل نیستند و بنا بر دیدگاه «حُسن و قُبْح شرعی» آن را معیار ارزش گذاری نیز نمی دانند.^(۵) عقل در نگاه آنان، نه توان کارکرد ابزاری دارد و نه

کارکرد منبعی؛ در نتیجه، عقل در خاستگاه مفهومی، در چنبره شرع محصور و حتی تعریف مستقل و مشخصی نیز از آن ارایه نمی شود. عقل در نگاه اشاعره، در نقش ظرفی است که درون آن، معلومات شکل می گیرد و خود در این فرایند، نقشی فعال ندارد و تنها به واسطه ی این معلومات، متأثر و منفعل می شود. تفتازانی عقل را به آینه ای تشبیه می کند که معلومات در آن بازتاب می یابند؛ بر همین اساس، علم را به حصول صورت اشیا در آینه ی عقل، تعریف می کند.^(۶)

ص: ۱۱۹

۱- المحصل: ۱۱ - ۸۱.

۲- المواقف، المرصد الخامس من الموقف الاول فی العلم و النظر.

۳- المغنی: ۴، ۹.

۴- المغنی: ۱۲، ۲۲ و ۲۳.

۵- المواقف: ۳، ۲۸۱.

۶- شرح المقاصد: ۱۷۱.

معتزلیان در کنار حنفیان، مدرسه ی اهل رأی را در عراق _ که از نخستین نمونه های رویکرد عقلی، در تاریخ اسلام به شمار می رود _ تشکیل دادند. مفهوم رأی یا اجتهاد و تأویل _ پیش از آن که مفاهیمی در حوزه های اصطلاحی خاص باشند _ در واقع، نشان گر نوعی تلاش طبیعی در دستیابی به شناخت بود که در مجالس عمومی مانند مساجد و مدارس، در قالب مجموعه ای از مباحث قرآنی، حدیثی، فقهی، ادبی،... نمود می یافت. (۱) پیروان این مدرسه به تدریج، با مرکزیت

حجاز، در برابر مدرسه ی اهل حدیث قرار گرفتند. ویژگی عمومی این دو رویکرد آن بود که گروه نخست در موارد مخالفت قرآن با عقل، به تأویل آیات می پرداختند و به نقل روایت، توجه می کردند و بیش تر به شناخت فلسفه و غایات احکام علاقه مند بودند و گاه روایاتی را بدون نقد سندی، به دلیل مخالفت شان با اصول شریعت، رد یا تأویل می کردند.

گروه دوم به روایت احادیث، بیش تر علاقه مند بودند و در هر حال، به ظاهر آن ها پایبند بودند و کم تر درباره ی آن ها کنکاش و بحث می کردند. (۲) واصل بن عطا

(۱۳۱د) از پیش گامان اعتزال، نخستین کسی است که حجت عقل را در کنار قرآن و سنت، به نام یکی از منابع استنباط احکام شرعی معرفی کرد. (۳) قاسم رسی

(۲۴۶د) از معتزلیان زیدی مذهب نیز به طور صریح، عقل را نخستین منبع در کنار قرآن و سنت یاد کرده است و آن را مرجع حلّ اختلاف، در روایات می داند. (۴) این

دیدگاه، بعدها با نظام معتزلی، به طور جدّی دنبال و به انتقاد شدید از برخی صحابه و محدّثان به دلیل مخالفت روایات شان با عقل و بدون هیچ گونه بررسی سندی، به

ص: ۱۲۰

۱- مفهوم العقل: ۸۰.

۲- تاریخ الجدل: ۲۲۰.

۳- الاوائل: ۱۳۴ ۲ _ ۱۳۸.

۴- رسائل العدل و التوحید: ۹۶ _ ۹۷.

رد مجموعه ی وسیعی از احادیث منتهی شد^(۱) که اهل حدیث را در برابر آن ها،

هم چون مجموعه هایی از قبیل «تأویل مختلف الحدیث» ابن قتیبه (د ۳۷۶) به واکنش شدیدی واداشت. وی در این کتاب، پس از گزارش دیدگاه مخالفان اهل حدیث در نقد روایات متعددی _ که آن ها را نادرست می پندارند_ ابتدا به اصحاب کلام از نظام (د ۲۳۱) و ابوالهذیل علف (د ۲۳۵) و هشام بن حکم (د ۱۹۹) و غیره حمله برد و سپس به نقد ابوحنیفه (د ۱۵۰) و پیروانش با نام اصحاب رأی پرداخت و پس از آن، با حمله بر جاحظ (د ۲۵۵)، دوباره به مقابله با انتقادات اهل کلام بر روایات می پردازد.

جالب توجه آن که نظام با دسته بندی نقدهای خویش، بخشی از روایات نامعتبر را مخالف قرآن و بخشی را مخالف عقل و بخش سوم را روایات متناقض و ناسازگار می شمرد. وی در مورد روایات مخالف عقل، تصریح می کند که حجّت عقل توانایی نسخ اخبار و احادیث را دارد.^(۲) ابن قتیبه بر مبنای دسته بندی نظام،

دفاعیات خود را چنین تنظیم می کند :

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

او می کوشد که به هر بهانه ای، در میان احادیث، نوعی هماهنگی برقرار و اعتبار آن ها را حفظ کند؛ با این حال، در مواردی نیز نادرستی اندکی از آن ها را پذیرفت و جالب آن که در اثبات بی اعتباری شان، تنها به نقد سندی آن ها پرداخت. در دوره ی بعد، اشعری (د ۳۳۴) با بازگشت از اعتزال و گرایش به اهل حدیث، کنکاش عقلی را _ که ابزاری در دست ناقدان حدیث بود_ در دفاع از احادیث در برابر نقدهای عقل گرایان، به خدمت گرفت.^(۳)

وی با این ابتکار عمل، دامنه ی منازعات را از حوزه ی حدیث خارج کرد و به

ص: ۱۲۱

۱- تأویل مختلف الحدیث: ۲۳ _ ۴۵.

۲- تأویل مختلف الحدیث: ۴۴ و ۴۵.

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

حوزه ی عقل گرایان فرستاد. گرچه این اقدام اشعری تا سال ها بعد، مورد استقبال اهل حدیث قرار نگرفت و به مخالفت شدید با وی روی آوردند، اما در مجموع، تفکر ربه ضعف و انحلال اهل حدیث را تقویت و امکان ماندگاری افکار و دیدگاه های شان را فراهم کرد. از این تاریخ به بعد با گسترش تدریجی مکتب اشعری، تقریباً همه ی پژوهش های حدیثی به امکان و گاه ضرورت نقد عقلی احادیث تصریح کرده اند؛ اما فروپاشی رویکرد اعتزال موجب شد که این دیدگاه نظری، به طور فراگیر، در عرصه ی واقع ظاهر نشود و در دامنه ی محدودی از احادیث غیرقابل دفاع، محدود گردد.

معتزلیان به عقل و استدلال های عقلی اصالت دادند و همواره در فهم کلامی خود از دین، عقل را ابزار شناخت دانستند و حتی گاه در موارد تعارض حکم عقل با ظاهر آیات و روایات، اولویت نخست را به عقل داده و به راحتی به تأویل یا نفی اعتبار گزاره های مخالف عقل پرداخته اند. (۱) معتزله ظاهر قرآن را حجت می دانند؛

ولی در موارد مخالفت با عقل، به تأویل آن می پردازند. نمونه آن که پل صراط را به دین خدا و میزان را نیز حکم عادلانه ی خدا تأویل می کنند؛ (۲) اما در حوزه ی

حدیث، احساس راحتی بیش تری دارند و مجرد مخالفت حدیث با عقل یا قرآن، آن را باطل می نامند؛ بدون آن که نیازی به نقد سندی ببینند. (۳) یک مثال آن که در

احادیث رؤیت خدا _ که معتزله آن ها را معتبر نمی دانند یا به علم الهی تأویل می کنند _ گاه علی رغم پذیرش روایتی با سلسله ی سند مشخص، روایت دیگری با همین سلسله سند را به دلیل مخالفت با عقل و اجماع و قرآن نامعتبر می گویند.

معتزله در بحث حُسن و قُبْح عقلی، به طور تلویحی، سطحی از نیروی عقل را در

ص: ۱۲۲

۱- در کتاب المغنی جلد «النظر و المعارف» و «الشرعیات» شرح بیش تری آمده است؛ به ویژه، فصل های زیر از کتاب الشرعیات: «فی بیان فساد التقلید»، «ان الله اوجب النظر»، «الاجتهاد»، «الخبر الواحد».

۲- البدء و التاريخ: ۱، ۲۰۵ و ۲۰۶؛ اشعری: ۴۷۲.

۳- به عبارت سید مرتضی در همین باره توجه کنید: «وقد دلت العقول و محکم القرآن و الصحیح منالسنه علی ان الله لیس بذی جوارح و لا یشبه شیئاً من المخلوقات و کل خبر ناف ما ذکرناه و جب انیکون مردوداً او محمولاً علی ما یطابق ما ذکرناه من الادله»، تنزیه الانبیاء: ۱۷۱.

همه ی انسان ها مشترک و در بحث رابطه ی عقل و شرع، شناخت را شرط اول مسئولیت می دانند که جز از طریق عقل، به دست نمی آید و در نتیجه، به تقدّم تکلیف عقلی بر تکلیف شرعی گراییده اند.

عقل است که فعلی را نیک یا زشت توصیف می کند و اولی را مجاز و دومی را نهی می کند؛ بنابراین اگر عقل نقش خود را به طور طبیعی ایفا نکند، انسان در جهل و قهر فروخواهد رفت و فرقی بین انسان و حیوان نمی ماند. عقل علم آور است و در همه ی بشر، مشترک و در تطابق با شرع، به هدایت رهنمون است؛ بنابراین، آنان در صدد برقراری تضاد بین عقل و شرع نبوده و به مطابقت عقل و شرع تصریح نموده اند. پس افعالی که وحی نهی می کند، عقل هم آن ها را قبیح می داند.

نزاع اشاعره و معتزله بر سر حجّیت تکلیف عقلی در کنار تکلیف سمعی، نشان گر رویکرد متفاوت آن ها به رابطه ی عقل و شرع است^(۱) و دیدگاه هریک در

این بحث، به طور طبیعی، در نقد عقلی احادیث بوده است. دیدگاه متکلمان شیعه نیز گرچه در این زمینه، یک دست نیست، اما جریان تفکر شیعی در این زمینه، با جریان اعتزال همراه گشته است.^(۲) این بحث بعدها با نام حُسن و قُبْح عقلی و

شرعی در دانش کلام و اصول کلام فقه، دنبال شد.^(۳)

بنابر آن چه گذشت، عقل نزد معتزله در سه جایگاه متفاوت به کار می رود: عقل به مثابه ی ابزار دریافت معنای متن و شناخت دین؛ عقل منبعی در عرض شرع و البته همواره مطابق با آن؛ عقل یا مجموعه ای از استدلالات کلامی اولیّه که مقدّم بر دین و در واقع، رهنمون به آن است. عقل در جایگاه دوم و سوم، بیش ترین انتقاد را از سوی مخالفان گوناگون معتزله یا اصحاب حدیث و ظاهریان گرفته تا اشاعره و ماتریدیه به خود دیده است؛ گرچه عقل در تعریف نخست، با انتقاد گروهی از مخالفان، به ویژه اصحاب حدیث، در امان نیست.

ص: ۱۲۳

۱- نخبه اللالی: ۹۱ و ۹۲؛ کشف المراد: ۲۶۰ _ ۲۶۳.

۲- اوائل المقالات: ۴۴؛ التبیان: ۳، ۳۹۵، ۴، ۱۱۰، ۶؛ ۴۵۸؛ مجمع البیان: ۶، ۲۳۱ و ۲۳۲.

۳- زبده البیان: ۳۴۹؛ رساله فی التحسین و التقیح: ۷۹.

مخالفان این دیدگاه عقل را افراطی توصیف می کنند و این امر، اشعری را به تأسیس مذهب جدید _ که بازسازی مذهب اصحاب حدیث در قالب دانش کلام و با به کارگیری ابزارهای معتزلیان بود _ واداشت. توجه بیش از اندازه به عقل، تنها در قالب تعاریف نظری متوقف نشد و به سرتاسر دستگاه کلامی معتزله راه یافت؛ به نحوی که حذف این مبنای فکری، تمامیت این دستگاه را دچار فروپاشی می کند و در مقابل، اشاعره در هر موضوع کلامی _ که نگاه افراطی معتزله به عقل، در آن نمود یافته است، واکنش نشان داده و در اتخاذ موضع متفاوت و ملایم تری نسبت به خصومت خویش سعی کرده اند. در پی گیری این نفوذ ریشه دار، به بررسی تطبیقی دستگاه کلامی معتزله و اشاعره می پردازیم.

بازتاب عقل در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره

اشاره

نظام کلامی معتزله بر پایه ی پنج اصل اعتقادی توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر استوار است. (۱) معتزله در رهایی

از شرک، به نفی صفات زائد بر ذات قائل شدند و کلام الهی را حادث و از قبیل خلق اصوات و حروف دانستند و امکان رویت خداوند را در آخرت و هم چنین هرگونه جسمیت و لوازم آن مانند انتقال و حرکت و مکان و جهت را از خداوند نفی کردند و همه ی آیات ناظر به جسمیت و لوازم آن را متشابه و تأویل آن را ضروری خواندند. در عدل، به مسأله ی اختیار توجه کرده و مسئولیت کارهای آدمیان را به طور کامل، به خودشان وا گذاشته و هرگونه مسئولیت و دخالت از سوی خدا را انکار کرده اند. در برابر این دیدگاه، جبری مذهببان قرار دارند _ که مسئولیت کامل افعال را به خدا وامی نهند _ و در نقطه ی میانی، شیعه.

بنابر نظریه ای ترکیبی، قدرت و عدالت خداوند به طور همزمان، حفظ و نامحدود بیان می شود؛ اما وعد و وعید _ که نتیجه ی منطقی اصل عدل است _

ص: ۱۲۴

این گونه تقریر می شود که مؤمنان در صورت انجام کارهای نیک، سزاوار پاداش و ثواب و در صورت انجام کارهای زشت و عدم توبه، سزاوار مجازات و کیفر هستند؛ البته، کیفر آنان با عقاب کافران و مشرکان متفاوت است. اصل چهارم یعنی کسی که مرتکب گناه کبیره است، فاسق نامیده می شود و در جایگاهی بین ایمان و کفر قرار دارد. اصل پنجم درباره ی ضمانت اجرایی شریعت اسلامی در قالب ساز و کار امر به معروف و نهی از منکر اشاره دارد. پیش از این گفته شد که دستگاه کلامی اشاعره در واکنش به دیدگاه های معتزله شکل گرفته است. (۱) از این رو، اشاعره نظام

جدیدی از اصول عقاید را تدوین کرده و تنها به تعدیل و اصلاح اصول پنج گانه ی معتزله پرداختند.

اصل نخست به طور طبیعی، نزد همه ی مذاهب اسلامی و بلکه ادیان ابراهیمی مشترک است؛ امّا اصل دوم از نظر اشاعره، عامل محدودیت خداوند و محکوم کردن وی به حُسن و قُبْح عقلی است و لذا از فهرست عقایدشان حذف گردید و در برابر صفت عدل الهی _ که آن را مستلزم محدودیت خداوند می دانستند _ بر صفت قدرت و اراده ی او، تکیه ای ویژه کردند و آن دو را از بین صفات الهی، برجسته کردند؛ امّا اصول دیگر نیز در دوره ی اشاعره، به کلی اهمّیت خود را از دست داده بود؛ مانند بحث مرتکب گناه کبیره که از نظر آنان، در اولویت اعتقادی قرار نداشت. (۲) حال برای تبیین بهتر جایگاه عقل نزد هر یک از این دو فرقه، به بررسی

تفصیلی و تطبیقی برخی از اهمّ مسائل مورد اختلاف آن دو می پردازیم.

۱- رابطه ی تکلیف سمعی و عقلی

اختلاف دیدگاه معتزله و اشاعره در این باره، به روشنی، اختلاف آن ها را پیرامون عقل، در بنیادی ترین مسأله ی کلامی نشان می دهد. آیاتی از قرآن که به موضوع اتمام حجّت الهی و معیار آن پرداخته اند (۳)، محور مجادلات کلامی در این بحث

هستند. (۴) اشاعره با استدلال به این آیات، نسبت به عقل، پیش از نزول شرع، هیچ

حجّیتی قائل نشده و سرپیچی از تکالیف عقلی را فاقد هر گونه عذاب شمرده اند. (۵)

معتزلیان در پاسخ، یا مفاد آیات را به موارد غیر مستقلّات عقلیه اختصاص داده یا مفهوم رسول را

ص: ۱۲۵

۱- نشأه الفكر الفلسفی فی الاسلام: ۴۱۶ _ ۴۴۲.

۲- ر.ک: نشأه الاشاعره و تطورها: ۲۰۷ _ ۲۷۸.

۳- مهم ترین این آیات عبارت اند از: «رسلا مبشرین و منذرین لئلا یكون للناس علی الله حجه بعد الرسل وکان الله عزیزاً حکیماً». النساء: ۴؛ «یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا ببین لکم علی فتره من الرسل أنتقولوا ما جاءنا من بشیر و لا نذیر فقد جاءکم بشیر و نذیر و الله علی کل شیء قدير». (مائده (۵) / ۱۹)؛ «و ما کان الله لیضل قوماً بعد إذ هداهم حتی ببین لهم ما

- يتقون إن الله بكل شيء عليم.» (توبه (٩) / ١١٥)؛ «و من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه و من ضل فإنما يضل عليها و لا تزر وازره
وزر أخرى و ما كنا معذيينحتى نبعث رسولا.» (اسراء (١٧) / ١٥).
- ٤- ر.ك: مقاله اتمام حجّت در دايره المعارف قرآن كريم: ٩٢٢ - ١٠١.
- ٥- احكام القرآن: ٢٨٧٣ - ٢٨٨؛ الجامع لاحكام القرآن: ١٨٦ و ١٩، ١٠: ٢٣١؛ نخبه اللالى: ٩١ و ٩٢.

توسعه داده و شامل بر رسولان ظاهری و باطنی دانسته اند و در نتیجه، حجّیت عقل را نیز در مورد استحقاق عذاب الهی کافی شمرده اند. (۱)

اشعریان بر همین اساس، بر معتزلیان خرده گرفته و لازمه ی آن را بی فایده بودن بعثت پیامبران پنداشته اند؛ بدین جهت، عقل هیچ گونه استقلال و صلاحیت صدور احکام تکلیفی قائل نشده و به توقّف عذاب، بر بعثت پیامبران نظر داده اند. (۲)

فخر رازی در استدلال بر نظریّه اشاعره، به آیات ۱۵ سوره اسرا و ۱۶۵ سوره نسا تمسّک جستّه است و سپس از برخی اعتراضات وارد بر این استدلال، یاد می کند و در پایان، عقل را در نقش نیروی خواهان منفعت و پرهیز از زیان، در ثبوت وجوب بر ما، کافی می داند؛ ولی با این حال، خداوند را منزّه از آن می داند که عقل از سوی او، حکم وجوب را صادر کند. (۳)

متکلمان شیعه در دوره های نخستین، نظر واحدی در این زمینه ارائه نکرده اند؛ اما در دوره های بعد تا اندازه ای با معتزلیان همراه گشته اند. شیخ مفید (د ۴۱۳) در نقل عقیده ی رسمی امامیه، عقل را در همه ی موارد، نیازمند شرع می داند و هیچ گونه استقلالی پیرامون آن، در مقام شناخت تکالیف قائل نشده و در نتیجه،

ص: ۱۲۶

۱- شرح نهج البلاغه: ۹، ۶۰ و ۶۱؛ کشف المراد: ۲۶۱، ۴۷۹؛ رساله فی التحسین والتقیح: ۷۹.

۲- فتح الباری: ۱۳، ۲۹۷.

۳- التفسیر الکبیر: ۲۰، ۱۷۲ _ ۱۷۴؛ المحصول: ۱، ۲۸.

عذاب را فقط در صورت مخالفت از دستورهای شرعی رسولان مجاز می‌شمرد. (۱)

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

بنابر این طرز تلقی، حجت عقل در رتبه‌ای، مقدم بر حجت سمع قرار دارد و تکالیف سمعی بر تکالیف عقلی مبتنی است. (۲)
طبرسی (د ۵۴۸) در مقام جمع

میان این دو دیدگاه، میان استحقاق و فعلیت عذاب در خصوص تکالیف عقلی، فرق نهاده است؛ بنابراین، گرچه تخلف در این موارد نیز استحقاق عذاب را در پی دارد، ولی خداوند به استناد آیه ۱۵ سوره اسرا از لطف و مرحمت خویش، هرگونه عذابی را پیش از بعثت پیامبران بر خود روا ندانسته است. (۳)

این دیدگاه، میان عقل‌گرایان دوره‌های بعد نیز استمرار یافت و نقد و بررسی شد. (۴) بحث مزبور در ارتباط مستقیمی با توانایی عقل در شناخت مصالح و مفاسد

واقعی احکام بود (۵) و در قرون بعدی، با نام حُسن و قبح عقلی و شرعی در دانش

اصول فقه، دنبال شد و به این دیدگاه رایج، پایان پذیرفت که: عقل انسان در نقش رسول باطنی خداوند، در مواردی _ که از آن به مستقلات عقلیه یاد می‌شود _ به شناخت تکالیف خویش توانا بود و انسان در صورت تخلف از آن‌ها، همانند تخلف

ص: ۱۲۷

۱- اوائل المقالات: ۴۴.

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

۳- مجمع البیان ۶: ۶۲۳.

۴- الوافیة: ۱۶۷ _ ۱۷۳؛ هدایة المسترشدين: ۴۴۰.

۵- الوافیة: ۱۷۵ _ ۱۷۷.

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

۲- اولویت صفت عدالت یا قدرت

شیوه ی برقراری موازنه بین این دو صفت خداوند، محور بسیاری از مجادلات معتزله و اشاعره بوده است. در آن دوره، چنین تصوّر می شد که این دو صفت، به طور مطلق، قابل جمع نیستند و اعتقاد به هر یک، ناگزیر محدودیتی نسبت به دیگری را موجب می شود. اشاعره بر قدرت الهی تأکید و به آیاتی چون «ان الله علی کل شیء قدير» استدلال داشتند و تصریح می کردند که حتّی اخلاق هم مرزی بر قدرت الهی نیست؛ بنابراین، خداوند شاید مسلمانان را به جهنّم و کافر را به بهشت ببرد و باز به آیاتی چون «لا یستلّ عما یفعل و هم یستلون» استدلال می کردند.^(۲) در

برابر آنان، معتزله می گفتند: اگر به عدالت الهی توجّه شود، دیگر نباید دیدگاه اشاعره را پذیرفت؛ گویا عدالت الهی وصفی است که با قدرت مطلقه ی او به این معنا، در تعارض است؛ اگر هم خدا عادل است و کیفر و پاداش هم می دهد، پس انسان باید مختار باشد چه، گریختن از آثار و نتایج فعل نیز خلاف عدل است؛ لذا شفاعت را خلاف عدل می انگاشتند، ولی در تفکر اشاعره، خداوند در ملک خودش تصرّف می کند؛ لذا شفاعت ممکن است، ولی معتزله می گفتند: تصرّف خدا در ملک خودش هم، باید مطابق عدل الهی باشد.^(۳)

اشاعره به برخی احادیث استناد می کردند که با شفاعت، هر فسقی قابل رفع است و حتّی مرتکب گناه کبیره هم، مورد شفاعت قرار می گیرد.^(۴) در مقابل، معتزله

نیز به روایاتی با این مضمون استدلال می کردند که هیچ کس در هیچ امری توان شفاعت ندارد؛^(۵) لذا به معتزله «اهل وعید» می گفتند و هم چنین به دلیل تکیه بر

ص: ۱۲۸

۱- المعتبر ۱: ص ۳۲؛ الذکری: ۵؛ زبده البیان: ۳۴۹.

۲- قواعد العقائد ۱: ۲۰۵ و ۲۰۶.

۳- فلسفه ی علم کلام: فصل هشتم.

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

۵- صحیح ابن حبان ۲: ۴۱۳ و ۴۱۴.

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

بنابراین، آنان در ارتباط با این بحث به دو گروه تقسیم شدند: یک دسته می‌گفتند: خداوند قدرت انجام ظلم را ندارد و دسته‌ی دیگر می‌گفتند: خدا قدرت انجام ظلم را دارد، ولی این قدرت را به دلیل رعایت حکمت یا لطفش نسبت به بندگان، اعمال نمی‌کند. (۱) اولویت صفت عدالت یا قدرت هر یک، لوازمی نزد

قائلان آن دارد. معتزله به اختیار و اراده‌ی آزاد انسان، خالقیت دوگانه در جهان، به این معنا که افعال انسانی، تنها آفریده‌ی خود او و دیگر پدیده‌ها، آفریده‌ی خداوند هستند، اعتقاد یافتند و مشکلاتی چون رفع اتهام شرکت و دوگانه‌گرایی و حلّ مسأله‌ی شرور، گریبان‌گیرشان شد. در مقابل، اشاعره با اولویت دادن به قدرت، ناچار شدند که حُسن و قُبْح ذاتی افعال را انکار کنند و اصل علیّت را نپذیرند و در ارتباط با افعال انسانی، به جبر‌گرایی پیوندند.

۳- مبنای حُسن و قُبْح

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

ص: ۱۲۹

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

انگیزه ی انکار حُسن و قُبْح ذاتی افعال از سوی اشاعره، مصوئیت خداوند از محدودیت در صفت اراده و قدرت بود؛ زیرا اگر قائل به حسن و قبح می شدند، قدرت خدا را لااقل در ناحیه ی قواعد اخلاقی مقید می کردند؛ یعنی خدا باید خلاف اخلاق عمل نکند. از سوی دیگر، تأکید معتزله بر صفت عدل نیز، از آن رو بود که مفهوم عدل را جامع همه ی صفات نیک اخلاقی می شمردند؛ لذا با درج آن، در زمره ی اصول عقاید، بر لزوم محدود ساختن قدرت خداوند به محدودیت های اخلاقی، تأکید داشتند.

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

اشاعره هیچ گاه عدل را در معنای سوم، به کار نبرده اند. در ارتباط با معنای اوّل و دوم نیز چنین می گفتند که: خداوند مالک و صاحب همه چیز است؛ لذا تصرّف عدوانی در مال غیر، درباره ی خدا معنا نمی دهد؛ بنابراین، اگر خدا هر گونه تصرّفی کند، عین عدل است و ظلم به معنای دوم، هنگامی صورت می گیرد که شخص به محلّ مناسب اشیا، علم نداشته باشد یا قدرت قرار دادن اشیا را در محلّ مناسب نداشته باشد که هر دو فرض، در مورد خدا منتفی است. پس به شیوه ی برهان خُلف، بر عدم امکان انتساب خداوند به ظلم، استدلال شد و بیش از این، در تأکید بر عدل خداوند، به معنای محدود ساختن خداوند به ارزش های اخلاقی مجالی

ص: ۱۳۰

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

و هو مالک فی خلقه یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید. فلو ادخل الخلائق الجَهَنَّم لم یکون حیفاً و لو ادخلهم النار لم یکون جوراً، اذ الظلم هو التصرف فی ما لا یملکه المتصرف او وضع الشی فی غیر موضعه. و هو المالک المطلق، فلا یتصور منه ظلم و لاینسب الیه جور. (۱)

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

۴- مسأله‌ی جبر و اختیار

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

ص: ۱۳۱

شدند و انکار شفاعت، همواره از سوی مخالفان، در زمره ی مطاعن معتزله نمود می یافت. (۱) آنان می گفتند: چگونه می شود کسی دروغ بگوید و بعد از دروغ،

شفیعی پیدا کند و در نتیجه، راست گفتن همان نتیجه ی دروغ گفتن را بدهد؟

حال اگر بگوییم او توبه کرد، با او بر اساس توبه، عمل می شود؛ ولی اگر توبه نکرد، شفاعت دیگر معنا ندارد. از این نظر، به معتزله «اهل وعید» گفته می شد. لازمه ی اصل اختیار در دستگاه کلامی معتزله این بود که انسان نسبت به افعالش، خالقیت مطلقه دارد: «انَّ العبد قادر خالق لما فعله خیرها و شرها» (۲) بنابراین، به دو

خالقیت قائل بودند: خالقیت خدا _ که شامل همه ی ما سوی الله، منهای افعال اختیاری انسان است _ و خالقیت انسان نسبت به افعال ارادی و اختیاری؛ لذا به آنان «قدریه» می گفتند و به نام مجوسیان امت اسلامی، مورد نکوهش مخالفان قرار می گرفتند: «القدریه مجوس هذه الامه» (۳)؛ این تشبیه از آن رو بود که زردشتیان در

میراث کلامی مسلمانان، دوگانه پرست شمرده می شدند.

اصل اختیار، معتزله را در حلّ بخشی از مشکل شرور نیز یاری کرد. آنان می گفتند: اگر همه ی افعال انسان از خوب و بد در سلسله ی واحدی از علّت ها و معلول ها قرار گیرد، در این صورت، همه ی افعال آدمیان را باید به خدا نسبت داد و در نتیجه، ثواب و عقاب باطل خواهد شد. بنابراین اگر بخواهیم خدا را از همه ی شرور منزّه کنیم، باید افعالی که ما انسان ها انجام می دهیم از دایره ی نظام علیّ و معلولی بیرون رود؛ زیرا خداوند نه تنها نباید دروغ بگوید، بلکه نباید بگذارد که از انسان ها نیز دروغ و ظلم و... صادر شود. (۴) راه حلّ آنان فرض دو نظام علیّ

و معلولی در جهان بود: یک نظام که خدای متعال در رأس آن است و شامل همه ی آفریده ها به جز افعال ارادی و اختیاری انسان می شد، و نظام علیّ و معلولی دیگر

ص: ۱۳۲

۱- مقالات الاسلامیین: ۴۷۴.

۲- ملل و نحل: ۱: ۴۵.

۳- ملل و نحل: ۱: ۴۳.

۴- ملل و نحل: ۱: ۴۵.

که مخصوص افعال ارادی انسان بود و تنها به خودش بازمی گشت.

بنابراین، شرّ اخلاقی در نزد معتزله، مشکل ایجاد نمی کرد؛ زیرا شرّ اخلاقی را مخلوق انسان می گفتند و در نهایت، درباره ی آفرینش این موجود نیز می گفتند که :

حکمت خدای متعال اقتضای آفرینش موجود مختار را کرده است و موجود مختار ناگزیر، از او چنین افعالی سر می زند.

اشاعره با توجه به مبنای اولوئیت صفت قدرت، اختیار انسانی را انکار کردند؛ زیرا با پذیرش اصل اختیار، ناچار بودند قدرت خدا را مقید ساخته، شمولیت آن را در همه ی موجودات، منهای افعال ارادی و اختیاری انسان بپذیرند. در واقع، اشاعره و معتزله هر دو تلقی مشترکی از مسأله ی فاعلیت داشتند و فاعلیت طولی را در منافات با اصل اختیار می دانستند. بنابراین، اختیار انسان تنها در صورت فرض فاعلیت عرضی انسان نسبت به خداوند، ممکن بود. اشاعره می گفتند :

اگر افعال انسان، مخلوق خود انسان باشد، این شرک است؛ در افعال ما، باید قدرت الهی جریان داشته باشد و اوست که افعال ما را خلق می کند.

آنان در اثبات این عقیده، به برخی آیات چون «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوه و لهم عذاب عظیم» و پاره ای روایات نیز استناد می کردند که همه ی حوادث جهان را به خدا نسبت می دادند.^(۱) بنابراین، ایمان و کفر را هم به

دست خدا و قدرت او می دانستند. در مقابل، معتزله نیز به آیاتی چون «ان الله لیس بظلام للعبید» یا «ان الله لایظلم مثقال ذره» یا «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» استناد می کردند.

اصل علیت

یکی دیگر از بازتاب های مسأله ی تقابل صفت قدرت و عدالت، در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره، در اصل علیت است. اشاعره که جانب قدرت الهی را گرفته بودند، در این که قدرت الهی به هیچ نحوی محدود نشود، منکر علیت شدند؛ چون

ص: ۱۳۳

۱- مسند احمد: ۲/ ۲۶۷؛ صحیح بخاری: ۱۹۷.

می دیدند اگر کسی به اصل علّیت قائل باشد، باید کارهای خدا را نیز در چارچوب اسباب و علل محدود کند. بنا به اصل علّیت، اشیا خواصی دارند و این آثار از اشیا عدول نمی کند و بین معلول و علت هم، باید سنخیت وجود داشته باشد؛ لذا نباید پذیرفت که از هر علتی، هر گونه معلولی سرزند. بنابراین، از نظر اشاعره، حفظ قدرت مطلقه ی الهی و این که خدا به اصطلاح «فعال ما یشاء» باشد، مستلزم انکار اصل علّیت و لوازم آن است. لوازم اصل علّیت عبارت است از: کلّیت که عمومیت این اصل را در جهان هستی بازگو می کند؛ ضرورت که به استثنای پذیرگی و قطعی بودن اشاره دارد؛ سنخیت که ناظر به تناسب وجودی علت و معلول است. البته اشاعره علّیت را بین واجب الوجود و ممکن الوجودها می پذیرفتند؛ ولی بین ممکن الوجودها به علّیت قائل نبودند. آنان در حوزه ی ممکن الوجودها به جای اصل علّیت، نظریه «عاده الله» را مطرح کردند و گفتند: شاید خدا هر آنی، از این عادت خود دست بردارد.

بنا به این نظریه، هر آن چه ما علّیت می نامیم، در واقع نوعی توالی حوادث است که خداوند به منظور قانون مند ساختن جهان طبیعت، بر آن پای دار است. مثال آن که: خداوند به طور همزمان، آتش و سوختن را خلق می کند تا نوعی نظم بر جهان حاکم باشد؛ نه آن که آتش علت سوختن باشد، بلکه تنها علت هر دو، خداست. او هر گاه از عادت خود دست بردارد، مانند ماجرای حضرت ابراهیم، نسوزاندن آتش پیش می آید. بنا بر این نظریه، پذیرش معجزه بسیار آسان و به راحتی قابل توجیه است؛ یعنی خدا تا به حال می خواست که آتش بسوزاند، از حال به بعد نمی خواهد. (۱) مقابل آنان، معتزله در زمره ی منتقدان معجزات قرار گرفته و

علی رغم پذیرش اصل معجزه، بسیاری از معجزات مذکور در آیات و روایات را مانند «شق القمر» یا «رد الشمس» تکذیب یا تأویل کرده اند. (۲)

ص: ۱۳۴

۱- ر.ک: اصل علّیت از دیدگاه متکلمان اشعری؛ فلسفه ی علم کلام، فصل هفتم.

۲- ر.ک: تأویل مختلف الحدیث: ۲۷ _ ۳۰.

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

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

آنان گرچه عقل ابزاری را در استنباط و مجادله به کار گرفتند، اما این عقل تنها در خدمت اثبات عقیده ی سلف قرار داشت و این عقیده نیز مقتضای فطرت بشر محسوب می شد. در واقع، آنان عقل را در خدمت ایدئولوژی اصحاب حدیث قرار داده بودند؛ بنابراین، عقل تنها ابزاری در خدمت امری مقدس و شریف تر از خودش بود و در این جا، آنان در دام تناقضی منطقی می افتند: عقل فطری نیرویی خدادادی و فطرت مشترک در بین همگان است؛ بنابراین، عقل باید بدون هیچ گونه محدودیت، به عقیده ی مورد نظر برسد، نه آن که تنها در صورت وجود محدودیت ها، پاسخ مطلوب را بدهد. گویا در عقیده ی اشعریان، عقل هر فرد در سیطره و اشراف عقل دیگر قرار دارد و آن هم، برآیند عقل جمعی و قرائت رسمی از دین است. اهل ظاهر و فیلسوفان و عارفان هر یک، از منظر خود، بر این دیدگاه هجوم آورده اند و ایمان را مقوله ای غیرعقلانی و ماهیتی تعبیدی و روحی و معنوی داده اند.

روشن فکران معاصر تا چندی پیش، اعتقاد داشتند که عقل معتزلی نوعی تلاش بشری در رهایی از هیمنه و سلطه جویی متن مقدس بر انسان ها بوده است و اگر نگاه تأویلی و عقلانی معتزله استمرار می یافت، شاید نهضت رنسانس و تمدن جدید از

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

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

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

البته، خردگرایی اعتزالی گاه با پای بندی به تمام لوازم خود، مجال کنکاش عقلانی را در همه‌ی امور دینی بر خود گشوده می‌داند و در چهره‌هایی چون نظام و جاحظ جلوه می‌کند و در سطح انتقادی تری چون ابن راوندی، گاه شاید با محدودیت‌هایی بر خود، نگاهی ابزاری نیز به عقل افکنده است. بنابراین، معتزلیان را باید بنیان گذار دین پژوهی عقلانی _ که در دانش کلام ظهور یافته است _ دانست.

عقل معتزلی بیش از آن که رنگ برهانی یابد و در پی دست یابی به عقل انتقادی برآمده باشد، رنگ اقناعی و جدلی به خود داده است. این نکته، همان محور اختلاف متکلمان به شکل عام با فیلسوفان است که ابن رشد در فصل المقال، از آن

یاد می‌کند. او گفتمان کلامی را جدلی و تنها درمان اذهان، به اصطلاح او، بیمار متکلمان می‌داند؛ گفتمانی که نه عوام از آن سود می‌برند_ که به عکس، موجب تشویق افکار و تضعیف ایمان شان هم می‌شود_ و نه حکیمان که جویای یقین ناب و برهان خالص اند.

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

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

ص: ۱۳۷

۱- ر.ک: مفهوم العقل.

- ابن ابی الحدید، عزالدین. شرح نهج البلاغه. بیروت: مؤسسه اعلمی، چاپ اول، ۱۴۱۵.
- ابن حبان. صحیح ابن حبان، مؤسسه الرساله. چاپ دوم، ۱۴۱۴/۱۹۹۳.
- ابن حجر. فتح الباری. بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا.
- ابن حنبل، احمد. مسند احمد بن حنبل. بیروت: دار صادر، بی تا.
- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغه. بیروت: دارالجیل، ۱۴۲۰/۱۹۹۹.
- ابن قتیبه. تأویل مختلف الحدیث. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ابوزهو، تاریخ الجدل. دارالفکر العربی، بی تا.
- ابی داود. سنن ابی داود. بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.
- اشعری، ابوالحسن. مقالات الاسلامیین. بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، بی تا.
- باقلانی، محمد بن طیب. تمهید الاوائل فی تلخیص الدلائل. لبنان: مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۷ ق. ۱۹۸۷ م، چاپ اول.
- بخاری. صحیح بخاری. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.
- بشروی خراسانی. الوافیه فی اصول الفقه. قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲.
- تفتازانی. شرح المقاصد. پاکستان: دارالمعارف النعمانیه، چاپ اول، ۱۴۰۱_۱۹۸۱.
- ثلاثی، محسن (مترجم). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی. تهران :

- جرجانی، شریف. التعريفات. بيروت: دارالكتاب العربي، چاپ اول، ۱۴۰۵.
- جصاص. احكام القرآن. مكه: المكتبه التجاربه، بی تا.
- حر عاملی. وسایل الشيعه. آل البيت (عليهم السلام)، قم: ۱۴۱۴.
- حلبی، محمد بن سليمان. نخبه اللالی. مكتبه الحقیقه، بی تا.
- حلّی (علامه)، حسن بن يوسف. كشف المراد. اسماعیلان، بی تا.
- دایره المعارف قرآن کریم. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات غریب القرآن. دفتر نشر کتاب، چاپ اول، ۱۴۰۴.
- رسی، قاسم. رسائل العدل و التوحید. قاهره: دارالهلال، ۱۹۷۱.
- زبیدی، مرتضی. تاج العروس. بیروت: مكتبه الحیاه، بی تا.
- سبحانی. رساله فی التحسین و التقیح. بدون مشخصات.
- سید رضی. نهج البلاغه. بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
- سید مرتضی. تنزیه الانبیاء. بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۹.
- شهرستانی، محمد. الملل و النحل. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۴.
- شهید اول. الذکری. چاپ سنگی، بدون مشخصات.
- شیخ محمد تقی. هدایه المسترشدين. بدون مشخصات.
- طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان. طباطبایی، قم: جامعه مدرسین، بی تا.
- _____ . نهایه الحکمه. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان. بیروت: دارالمعرفه، افسست تهران، ۱۴۰۶.
- طوسی، محمد. التبیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

- عابد جابری، محمد. تكوين العقل العربی. مركز دراسات الوحده العربيه.
- العروى، عبدالله. مفهوم العقل. مراکش: المركز الثقافى العربى، چاپ سوم، ۱۹۹۷.
- عسکری، ابوهلال. الاوائل. دمشق: وزاره الثقافه، بی تا.
- غزالى، محمد. قواعد العقائد. لبنان: عالم الكتب، چاپ دوم، ۱۴۰۵/۱۹۸۵.
- فخر رازى. تفسير كبير. قم: دفتر تبليغات، چاپ چهارم، ۱۴۱۳.
- _____ .المحصل. قاهره، ۱۳۲۳.
- فراهيدى، خليل. العين. دارالهجره، چاپ دوم، ۱۴۰۹.
- قاضى عبدالجبار معتزلى. المغنى، جلدهاى «النظر و المعارف» و «الشرعيات».
- قاضى عضد ايجى. المواقف. بيروت: دارالجيل، ۱۴۱۷/۱۹۹۷.
- قرطبي. تفسير قرطبي. بيروت: دارالكتاب العلميه، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
- كلينى، محمد. اصول كافى. تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ق.
- مازندراني، ملا صالح. شرح اصول كافى. تهران: اسلاميه.
- مجتهد شبستري، محمد. هرمنوتيك كتاب و سنت. تهران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- مجلسى، محمدباقر. بحار الانوار. بيروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳/۱۹۸۳.
- محاربي، حارث بن اسد. العقل و فهم القرآن. دارالكندي.
- محقق حلى. المعتبر. مؤسسه سيدالشهداء، ۱۳۶۳.
- محمد، جلال. نشأه الاشاعره و تطورهما. بيروت: دارالكتاب اللبنانى، ۱۹۸۲.
- مسلم. صحيح مسلم. دارالفكر، بيروت، بی تا.
- مصباح يزدى، محمدتقى. آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبليغات اسلامى.

- __ مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۴.
- __ مفید، محمد. اوائل المقالات. بیروت: دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴.
- __ مقدس اردبیلی، احمد. زبده البیان. قم: انتشارات مؤمنین، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- __ مقدسی. البدء و التاریخ. مصر: مکتبه الثقافه الدینیہ، بی تا.
- __ النشار، سامی. نشأه الفکر الفلسفی فی الاسلام. قاهره: دارالمعارف، بی تا.
- __ ولفسن. فلسفه علم کلام. ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی، چاپ اول، ۱۳۶۸.

رضا برنجکار(۱)

به طور کلی در فلسفه ی ابن سینا، هم چون فلسفه ی اکثر فیلسوفان، اصطلاح عقل در دو مورد متفاوت و در عین حال مرتبط با هم، به کار می رود. گاه مراد از عقل، جوهری ذاتاً و فعلاً مجرّد است که مستقلّ و بدون تعلق به نفس و بدن، موجود است که به این عقل، عقل مفارق می گویند که گاه مقصود، قوّه ای از قوای نفس انسانی است که او را از دیگر موجودات متمایز می سازد.

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

پس به ترتیب به این سه عقل، از دیدگاه ابن سینا می پردازیم؛ امّا از آن جا که

ص: ۱۴۳

۱- رضا برنجکار، متولد ۱۳۴۲ رشتتحصیلات: کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه غرب از دانشگاه تهران، خارج فقه و اصول، اتمام دروسکارشناسی ارشد فلسفه دین و کلام در موسسه امام خمینی، تحصیل فلسفه اسلامی و کلام اسلامی در نزد اساتید بزرگ حوزه علمیه قم. تألیف و ترجمه بیش از ۱۵ جلد کتاب در زمینه کلام و فلسفه و انتشار بیش از ۴۵ عنوان مقاله در نشریات معتبر داخلی و خارجی. تدریس در مراکز حوزوی و دانشگاهی مانند پردیس قم، دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)، دانشگاه مفید، دانشکده حدیث و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. دانشیار دانشگاه تهران.

مطالب او در مورد دو عقل نخست، روشن و تقریباً یکسان با دیگر فیلسوفان مسلمان است، به اختصار درباره ی آن بحث می کنیم؛ امّا قسم سوم را _ که در سخنان ابن سینا مبهم است _ و تعابیر متفاوت و گاه متعارضی در این باره دیده می شود، به تفصیل مطرح خواهیم کرد.

عقل مفارق

اشاره

موجودی ممکن الوجود و یکی از اقسام پنج گانه ی جوهر است؛ یعنی جوهری که هم ذاتاً و هم در مقام فعل مجرد است و مستقل از نفس و بدن موجود است. ابن سینا از راه های متعدّد به ضرورت وجود چنین جوهری رسیده است. یکی از این راه ها تبیین چگونگی ارتباط واجب الوجود مجرد و بسیط و واحد با ممکن الوجودهای مادی و متکثر است. بر اساس قاعده ی «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»، کثیر از واجب الوجود واحد صادر نمی شود. بنابر این، باید میان واحد و کثیر قائل به واسطه شویم. (۱) این واسطه همان عقل مفارق است که واسطه ی فیض

میان واجب الوجود و ممکنات کثیر می باشد.

هم چنین یک عقل مفارق فاصله ی بسیار میان واحد و کثرات را پُر نمی کند، لذا باید به عقول مفارق متعدّدی قائل شد. ابن سینا تعداد این عقول را ده عدد معرّفی می کند تا جهان شناسی او با هیئت بطلمیوسی _ که مورد قبول ابن سیناست _ سازگار شود. تبیین ابن سینا از چگونگی صدور عقول بر اساس اصل تعقل چنین است: (۲)

واجب الوجود ذات خود را تعقل می کند و به واسطه ی این تعقل، عقل اوّل صادر می شود. چون عقل اوّل واجب الوجود را تعقل می کند، عقل دوم از او صادر می شود و چون خود را تعقل می کند، از آن جهت که واجب الوجود بالغیر است، نفس فلک اوّل صادر می شود و چون خود را تعقل کند از آن جهت

ص: ۱۴۴

۱- التعلیقات: ۱۰۰، ۶۴۹ _ ۶۵۲؛ الهیات شفا: ۴۰۲.

۲- النجاه: ۶۵۱؛ الهیات شفا: ۴۰۳؛ اشارات: ۳، ۱۵۰ و ۱۵۱.

که ممکن الوجود است، جرم فلک از او صادر می شود. به این ترتیب، اولین کثرت پدید می آید.

عقل دوم نیز به ترتیب مشابهی به تعقل می پردازد تا سلسله ی عقول و نفوس و افلاک تا عقل دهم و فلک نهم به وجود آید. (۱) پس، در عقل دهم _ که عقل

فعل نیز می نامند _ به اندازه ای که جهات کثرت رخ داده است، جهان طبیعت از آن صادر می شود.

ابن سینا از طریق فرض کردن افلاک نه گانه و حرکت های آن ها نیز به اثبات عقول مفارق می پردازد. او ابتدا بر اساس دلایلی (۲)، مبدأ حرکت های افلاک را نفوس

افلاک معرفی می کند. پس از این، غایت نفس فلک در حرکت، خود را تشبیه به موجودی که فعلیت تام دارد می داند. (۳) این موجود همان عقل مفارق است.

سپس بر کثرت عقول مفارق چنین استدلال می کند که اگر یک عقل معشوق همه ی افلاک بود، باید حرکت های افلاک یکسان می بود، در حالی که افلاک با سیارات شان حرکت های مختلفی دارند. (۴) بنابراین به تعداد افلاک، عقول مفارق

خواهیم داشت. و نفس هر فلک عاشق، عقل خاصی خواهد بود که در رسیدن به آن، عقل حرکتی همیشگی و دایره وار دارد.

بدین سان، در هیئت بطلمیوسی، نه فلک وجود دارد، بنابراین باید نه عقل نیز وجود داشته باشد.

اما عقل دهم یا عقل فعل، در جهان طبیعت عمل می کند و تدبیر آن را بر عهده دارد. از این عقل، ماده ی نخستین (هیولی) افاضه می شود که منشأ عناصر اربعه (آب و خاک و هوا و آتش) است. هم چنین عقل فعل، هنگامی که زمان پیدایش اشیا

ص: ۱۴۵

۱- النجاه: ۶۵۶، ۶۴۸؛ الهیات شفا: ۴۰۶.

۲- اشارات: ۱۵۴ ۳ _ ۱۵۹.

۳- اشارات: ۱۶۴ ۳.

۴- اشارات: ۱۶۵ ۳. ابن سینا در اثبات عقول مفارق، از نامتناهی بودن حرکت های افلاک نیز استفاده می کند. (همان، ۲۰۲ و

(۲۰۳).

فرا می رسد، صورتی به آن می دهد (مثلا صورت یخی را به آب یا صورت بوته را به دانه می دهد) تا موجود شود؛ بنابراین عقل دهم را واهب الصّور نیز می نامند.

عقل فَعَال عقل آدمی را نیز کمک می کند و او را در درک کَلِّیات، یاری می دهد. یکی از راه های اثبات عقل فَعَال، ادراک کَلِّیات تَوَسِّیَط عقل انسان است. انسان در هنگام تولّد فاقد صور عقلی و کلی است. این صورت های کلی در عقل فَعَال موجودند و آدمی هنگام فَعَالِیت عقلانی از طریق اشراقی که از عقل فَعَال دریافت می کند، این صورت ها را درک می کند. پس کَلِّیات در عقل فَعَال وجود دارند و از آن، به عالم مادّه هبوط می کنند تا به شکل صور اجسام مادّی در آیند و جزئی شوند. سپس بار دیگر در ذهن آدمیان از طریق اشراق عقل فَعَال صعود پیدا می کند و دوباره به درجه ی کَلِّیّت می رسند.

به این ترتیب، عقل فَعَال نه تنها سبب آفرینش و فیض وجودی است، بلکه وسیله ی اشراق و فیض معرفتی هم می باشد. (۱)

خلاصه ای از علم النفس ابن سینا

به منظور درک روشن تر از سخنان ابن سینا، درباره ی عقل نظری و عملی، اشاره به انسان شناسی او، مفید به نظر می رسد. به عقیده ی ابن سینا، جز جمادات، همه ی موجودات ممکن، دارای نَفَس هستند. بدین ترتیب همه ی موجودات زنده، اعم از گیاهان و حیوانات و انسان ها و نیز افلاک، از نَفَس برخوردارند و نَفَس منشأ حیات و زندگی است. ابن سینا نفس را «کمال اوّل در جسم طبیعی آلی» (جسم طبیعی که آلت نفس است در انجام فعل) معرفی می کند. (۲)

به نظر او، انسان از سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی برخوردار است. (۳) نفس

نباتی سه قوه و در نتیجه سه کارکرد دارد :

ص: ۱۴۶

۱- اشارات: ۳؛ ۶۴۸؛ عقل در حکمت مشأ: ۳۲۳ _ ۳۲۹.

۲- رساله نفس: ۱۱؛ طبعیات شفا: ۲: ۱۰.

۳- رساله ی نفس: ۱۱ _ ۱۳.

اول قوه ی غذایی، که عمل هضم غذا را انجام می دهد.

دوم قوه ی نمو یا منمیه یا نامیه، که عمل نشو و نما و زیاد کردن جسم از اوست.

سوم قوه ی مولده که عمل تولید مثل را انجام می دهد. (۱)

نفس حیوانی دو قوه ی محرکه و مُدرکه دارد. با قوه ی محرکه، نفس به طور ارادی بدن را به حرکت وا می دارد و با قوه ی مدرکه، جزئیات را درک می کند. (۲)

نفس انسانی از دو قوه ی عالمه و عامله برخوردار است. به این دو، قوه ی عقل نظری و عقل عملی نیز گفته می شود.

بدین ترتیب، دو قوه ی محرکه و مُدرکه، میان انسان و دیگر حیوانات مشترک است، اما دو قوه ی عالمه (عقل نظری) و عامله (عقل عملی) به انسان اختصاص دارد. گفتیم که نفس بر اساس قوه ی محرکه، به طور ارادی بدن را به حرکت در می آورد و با قوه ی مدرکه، جزئیات را درک می کند. این دو عمل – یعنی تحریک ارادی و ادراک جزئی – میان انسان و چارپایان مشترک است؛ اما نوع خاصی از ادراک یعنی ادراک کلیّات و نوع خاصی از عمل، یعنی عمل بر اساس تأمل عقلانی وجود دارد که ویژه ی انسان است.

عقل نظری

اشاره

به طور کلی کارکرد عقل نظری از دیدگاه ابن سینا، ادراک کلیّات است؛ خواه در قسمت تصوّرات و خواه تصدیقات؛ اما عقل نظری نسبت به صور مجرّد و کلی چهار حالت دارد و از این رو، ابن سینا هم چون فارابی عقل نظری را به چهار درجه تقسیم می کند:

۱. عقل هیولانی

پایین ترین درجه ی عقل نظری عقل هیولانی است. عقل نظری در این مرحله، نسبت به صورت کلی، حالت استعداد دارد. ابن سینا می گوید:

ص: ۱۴۷

۱- رساله ی نفس: ۱۱ _ ۱۳؛ اشارات: ۲ _ ۴۰۷ _ ۴۰۹؛ طبیعیات شفا: ۲ _ ۳۲ و ۳۳؛ النّجاه: ۳۱۸ _ ۳۲۰.

۲- رساله ی نفس: ۱۳، ۱۵؛ النّجاه: ۳۲۰ و ۳۲۱؛ طبیعیات شفا: ۲ _ ۳۲ و ۳۳.

فأولها قوه استعدادیه لها نحو المعقولات. وقد یسمیها قوم عقلا هیولانیا. (۱)

همه ی انسان ها این درجه از عقل نظری را برخوردارند. در این مرحله، عقل فاقد صورت های کلی است و تنها فعلیتی که دارد، همان حالت استعداد و پذیرندگی صورت مجرد است، همان طور که هیولی نسبت به ماده چنین حالتی دارد. به همین دلیل در این مرحله از عقل، عقل هیولانی گفته می شود.

۲. عقل بالملکه

مرحله ی پس از عقل هیولانی است. در این مرحله، عقل به اصول معرفت نظری _ که همان معقولات اولی و بدیهیات است _ دست می یابد و آماده می شود تا از معقولات اولی، معقولات ثانیه و امور نظری را استنباط کند. ابن سینا می گوید :

وتتلوها قوه أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتیهأ بها لاكتساب الثوانی. (۲)

در این مرحله، عقل به این فعلیت رسیده است که بدیهیاتی هم چون «اجتماع نقیضین محال است» یا «کل بزرگ تر از جزء است» را درک کند؛ اما نسبت به نظریات، حالت قوه و استعداد دارد. پس در این مرحله، عقل نظری از یک سو، حالت فعلیت دارد و از سوی دیگر، حالت قوه دارد. البتّه فعلیت این مرحله _ که درک بدیهیات است _ به صورت فطری یا الهام الهی است و نیازمند فعالیت خاصّ عقلانی و استدلال نیست. از این رو، عموم انسان ها از این مرحله ی عقل نیز برخوردارند.

۳. عقل بالفعل

در این مرحله، معقولات ثانیه نیز در نفس حاصل شده است، اما انسان بالفعل به آن ها توجه ندارد، بلکه هرگاه بخواهد به این معقولات توجه می کند و آن ها را خود به فعلیت می رساند. البتّه این مرحله از عقل، نسبت به مرحله ی بعد _ که نفس نه تنها دارای معقولات ثانیه است، بلکه به صورت بالفعل به آن ها توجه دارد _ حالت قوه و استعداد دارد؛ از این رو، ابن سینا این عقل را نسبت به عقل

ص: ۱۴۸

۱- الأشارات والتّنییها: ۲: ۳۵۳.

۲- الأشارات والتّنییها: ۲: ۳۵۳.

بعدي _ که عقل مستفاد است _ قوه مي نامد و عقل بعدي را کمال معرفي مي کند. او مي گويد :

ثم يحصل لها بعد ذلك قوه وكمال: اما الكمال، فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهده متمثله في الذهن وهو نور على نور. واما القوه، فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب. وهو المصباح: و هذا الكمال يسمي عقلا مستفادا، وهذه القوه تسمى عقلا بالفعل. (١)

٤. عقل مستفاد

این مرحله آخرین مرحله ی عقل نظری است. در این درجه، عقل نظری به فعلیت مطلق رسیده و صور معقول به صورت بالفعل در نفس حاضر است و مورد مشاهده قرار می گیرد.

در این مرحله، عقل نظری مانند عقل فَعَال است که معقولات به نحو حضوری، در آن حاضر است. تفاوت این دو عقل این است که عقل مستفاد فعلیت خود را از عقل فَعَال گرفته است و نسبت به عقل فَعَال حالت انفعالی دارد. از این رو، ابن سینا پس از عبارت اخیر، بی فاصله، به این نکته اشاره می کند که تکامل نفس و رسیدن به درجات بالاتر عقل، به وسیله ی عقل فَعَال صورت می پذیرد :

والذی يُخرج من الملكة الى الفعل التام و من الهیولانی ایضاً الى الملكة فهو العقل الفعال. (٢)

عقل عملی

عبارات ابن سینا در مورد عقل عملی، یکسان نیست و جایگاه عقل عملی، هم چون عقل مفارق و عقل نظری روشن نیست؛ از این رو، در این قسمت، ضمن نقل سخنان ابن سینا درباره ی عقل عملی، به تحلیل این سخنان و در نهایت

ص: ۱۴۹

۱- الأشارات والتّنبیّات: ۲ ۳۵۳ و ۳۵۴.

۲- الأشارات والتّنبیّات: ۲ ۳۵۴.

جمع بندی آن ها خواهیم پرداخت. (۱)

ابن سینا در طبیعیات شفا و نجاه می گوید:

عقل عملی مبدأ تحریک کننده ی بدن انسان، به افعال جزئی برآمده از رویه و تفکر است. (۲)

آن گاه در توضیح کارکردهای عقل عملی می گوید:

عقل عملی سه اعتبار و جهت دارد که بر اساس هر یک از این جهات، اعمال خاصی از انسان صادر می شود: جهت اول در مقایسه با قوه ی حیوانی نزوعی، جهت دوم در مقایسه با قوه ی حیوانی متخیله و متوهمه، جهت سوم در مقایسه با خودش. (۳)

عقل عملی در مقایسه با قوه ی حیوانی نزوعی، سبب حدوث حالاتی هم چون خجالت، حیا، خنده یا گریه می شود که مختص انسان است. عقل عملی در اثر فعل و انفعالی که به سرعت در انسان رخ می دهد آماده می شود تا این گونه حالات را در انسان تولید کند.

عقل عملی در مقایسه با قوه ی حیوانی متخیله و متوهمه، قوه ای است که قوه ی حیوانی متخیله و متوهمه را در استنباط تدابیر امور حادث و فاسد شدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می گیرد.

عقل عملی در مقایسه با خودش، قوه ای است که با کمک عقل نظری، به نظراتی که به اعمال تعلق دارد و مشهورات نامیده می شود، دست می یابد؛ مثل این که دروغ و ظلم، قبیح و زشت است. (۴)

ابن سینا مشابه مطالب شفا و نجاه را در کتاب عیون الحکمه ذکر می کند و

ص: ۱۵۰

۱- بحث مربوط به عقل عملی را از مقاله ای که در قبل، از نگارنده، در مجله ی نامه ی مفید چاپ شده است، آوردیم.

۲- طبیعیات شفا: ۲؛ النجاه: ۳۳۰.

۳- النجاه: ۳۳۰.

۴- طبیعیات شفا: ۲؛ النجاه: ۳۳۰ و ۳۳۱.

بی آن که از عقل عملی یا قوه‌ی عامله سخنی به میان آورد، می‌گوید :

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

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

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

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

ص: ۱۵۱

دوم _ که در عیون الحکمه آمده است _ تنها آرای جزئی مربوط به عمل مطرح است.

به هر حال، بر اساس سخنانی که در شفا و نجاه و عیون الحکمه ذکر شده است، عقل عملی سه کارکرد دارد: انفعالات مختصّ به انسان، استنباط صنایع انسانی، ادراک حسن و قبح اخلاقی. از این میان، کارکرد اول عملی است و دو مورد دیگر، هر چند مربوط به عمل، ولی ادراکی اند. بنابراین، عقل عملی قوه ای صرفاً عملی یا ادراکی نیست، بلکه هم عمل کننده است و هم ادراک کننده؛ اما از آن جا که مدرکات او، مقدماتی در انجام اعمال اند، به آن قوه ی عامله می گویند.

ابن سینا در رساله ی نفس، از میان این سه کارکرد، تنها به مورد دوم و سوم اشاره می کند:

قوه ی عامله آن است که وی را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد از او می آید و استنباط صنعت. (۱)

ابن سینا عقل عملی را مبدأ اخلاق نیک و بد می شناساند؛ یعنی عقل عملی با ادراک افعال خوب و بد، منشأ اخلاق خوب و بد می گردد، زیرا ادراک اعمال خوب و بد، مبدأ عمل است، هر چند مبدأ بعید. از این عبارت ابن سینا، نمی شود فهمید که کارکرد عقل عملی، درک احکام جزئی عمل است یا درک هر گونه حکم مربوط به عمل، اعم از حکم کلی یا جزئی.

ابن سینا در کتاب اشارات، تنها کارکرد سوم عقل عملی را با تفسیر خاصی ارائه می کنند و می گوید:

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

ص: ۱۵۲

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

بر اساس سخنان ابن سینا در اشارات، عقل عملی قوه ای است که نفس با آن، احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلی عملی استنباط می کند؛ اما استنباط احکام کلی عملی، بر عهده ی عقل نظری است. بدین ترتیب، عقل نظری استنباط احکام کلی حکمت نظری و عملی را بر عهده دارد؛ اما عقل عملی، استنباط احکام جزئی عملی از احکام کلی را عهده دار است. در مثال، این احکام را در نظر می گیریم: «عدالت نیکوست»، «ظلم قبیح است»، «راستگویی خوب است». می شود این احکام را احکام اولی بدانیم یا از مشهورات یا احکامی که انسان بر اساس تجارب خویش، به آن ها دست یافته است. به هر حال، احکامی هستند که عقل نظری آن ها را استنباط می کند؛ وقتی عقل نظری این احکام را صادر کرد، هر یک از این احکام به منزله ی کبرای قیاس لحاظ می شوند، که پس از پیوست صغری به آن، عقل عملی حکم جزئی استنباط می کند. مانند این که از دو مقدمه ی «این عمل عادلانه است» و «عدل نیکوست»، نتیجه می گیرد که «این عمل نیکو است».

صغری معنایی جزئی است و ادراک معانی جزئی بر عهده ی قوه ی وهم است؛ سپس قوه ی واهمه آن را ادراک می کند. هم چنین کبری حکم کلی است و ادراک حکم کلی بر عهده ی عقل نظری است. بنابراین، عقل نظری آن را درک می کند. در نهایت، این عقل عملی است که پس از اخذ دو مقدمه ی مذکور، نتیجه را از آن ها استنباط می کند، زیرا نتیجه ی حکم جزئی مربوط به عمل است و استنباط چنین حکمی را عقل عملی به عهده دارد.

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

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

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

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

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

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

ص: ۱۵۴

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

۲- طبیعیات شفا: ۱۸۴۲ و ۱۸۵.

همین احکام عقل، باعث شوق و اراده و در نتیجه، عمل می گردد.

عقل نظری تنها احکام کلی را درک می کند. حکم کلی _ حتی اگر مربوط به عمل باشد _ باعث برانگیخته شدن شوق و اراده و انجام عمل نمی گردد و تنها امری نظری و فکری است. از این رو، ابن سینا قوه ی درک کننده ی احکام کلی را عقل نظری می نامد؛ خواه احکام کلی صرفاً نظری و خواه احکام کلی مربوط به عمل.

در ابتدای بحث عقل عملی، عبارتی از کتاب شفا و نجاه نقل کردیم که ابن سینا، عقل عملی را به نام مبدأ تحریک کننده ی بدن وصف کرد؛ حال تفسیر این عبارت چیست؟ بر اساس مطالبی که ذکر شد، منظور ابن سینا این نیست که عقل عملی، مستقیم باعث تحریک بدن می گردد _ همان طور که کارکرد قوه ی متحرکه همین بود _ بلکه مقصود این است که عقل عملی، یکی از مبادی تحریک کننده ی بدن است، هر چند مبدأ بعید و با واسطه. به دیگر سخن، تنها مبدأ تحریک کننده ی بدن _ که مختص به انسان است _ عقل عملی است؛ چرا که دیگر مبادی میان انسان ها و چارپایان مشترک است.

به همین دلیل، ابن سینا عقل عملی یا قوه ی عامله را از قوه ی محرکه تمایز می دهد و عقل عملی یا قوه ی عامله را مختص انسان می داند. بدین سان، عقل عملی قوه ای است که مبدأ عمل و مختص انسان است. پس می شود آن را قوه ی عامله ی انسانی نامید. جمله ی ابن سینا در شفا و اشارات چنین بود :

قوه ی عامله (عقل عملی)، مبدأ تحریک کننده ی بدن انسان به افعال جزئی بر آمده از رویه و تفکر است. (۱)

ابن سینا در رساله ی حدود، ضمن بیان معانی مختلف عقل، درباره ی عقل عملی می گوید:

قوه ای که مبدأ تحریک قوه ی شوقیه است، به سوی جزئیاتی که اختیار می شود

ص: ۱۵۵

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

وی، هم چنین در عیون الحکمه می گوید:

نفس ناطقه دو قوه دارد که یکی از آن دو، زمینه ی عمل را فراهم می کند و این قوه به بدن ارتباط دارد که آن، میان آن چه سزاوار عمل کردن است و ضد آن، یعنی میان خوب و بد، در جزئیات تمیز داده می شود. این قوه، عقل عملی نام دارد. قوه ی دوم، نفس را آماده ی نظر می کند. این قوه به عالم بالا مرتبط است و فیض الهی را دریافت می کند و به ادراک معقولات و کلیات نایل می گردد [که عقل نظری نامیده می شود]. (۲)

می بینیم که سخنان ابن سینا در رساله ی حدود و جملات نقل شده از عیون الحکمه، با سخنان او در اشارات هماهنگی دارد.

سخنان ابن سینا درباره ی عقل عملی را به چهار قسم (و با ملاحظاتی به سه یا دو قسم) تقسیم می کنیم:

۱. عقل عملی سه کارکرد دارد. یکی مستقیم عملی و دو مورد دیگر، ادراکی و به طور غیر مستقیم عملی است. این سه کارکرد عبارت اند از: انفعالات، استنباط صنایع انسانی، ادراک خوب و بد اعمال. این بیان در کتاب های شفا و نجاه دیده می شود.

۲. در موضعی از عیون الحکمه، همان بیان اول را آورده است، با این تفاوت که کارکرد سوم، استنباط احکام جزئی مربوط به عمل تفسیر شده است، نه ادراک هر نوع حکم جزئی و کلی درباره ی عقل.

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

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

ص: ۱۵۶

۱- رساله الحدود: ۸۸.

۲- عیون الحکمه: ۳۶۲.

بیان می شود و آن هم به معنای استنباط احکام جزئی مربوط به عمل است.

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

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

به هر حال، در مقام جمع بندی سخنان ابن سینا، دو راه حل پیش روی ماست :

راه نخست این که کتاب اشارات را اصل قرار دهیم و بگوییم: این کتاب، آخرین کتاب ابن سیناست. پس او در اشارات، دو کارکرد اول عقل عملی را کنار گذاشته است و تنها استنباط حکم جزئی عملی را به عقل عملی نسبت می دهد.

راه آخر این که مطالب کتاب های دیگر را نیز معتبر بدانیم و بگوییم: ابن سینا هر سه کارکرد را پیرامون عقل عملی در نظر می گیرد؛ ولی گاه تنها به دو مورد و گاه به یکی از آن ها اشاره می کند.

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

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

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

اکنون در مورد دو کارکرد دیگر عقل عملی چه بگوییم؟ به خصوص کارکرد اول که در اصول عملی، غیر معرفتی است؟ ابن سینا تمایز نفس انسانی نسبت به نفس حیوانی را داشتن دو قوه ی عالمه و عامله یا عقل نظری و عملی می داند. از سوی دیگر، قوه ی عالمه یا عقل نظری، تنها به ادراک کلیات می پردازد و با عالم بالا و عقل فعال ارتباط دارد، بنابر این بقیه فعالیت های انسانی، اعم از ادراکی و غیرادراکی را باید به قوه ی باقی مانده، یعنی قوه ی عامله یا قوه ی عملی نسبت داد.

بدین سان نه تنها ادراک احکام جزئی مربوط به عمل انسانی و اخلاقی، بلکه استنباط صنایع انسانی _ که حیوانات نیز قادر به آن نیستند _ و انفعالاتی چون خجالت و تعجب و خنده و گریه که در دیگر حیوانات وجود ندارد نیز باید به قوه ی عامله و عقل عملی نسبت داده شود. البته در میان این ها، مهم ترین و اصلی ترین عمل کرد عقل عملی، ادراک احکام جزئی عملی است.

سخنان ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد، تأییدی بر این وجه جمع بندی است که او می گوید:

نفس ناطقه دو قوه دارد: یکی قوه ی مدرکه ی عالمه و دیگری قوه ی محرکه ی عامله. قوه ی مدرکه ی عالمه تنها کلیات را ادراک می کند و قوه ی محرکه عامله به اعمال مختص انسان مربوط است. از این رو، این قوه صناعات انسانی را استنباط می کند و به خوب و بد اعمال معتقد می شود.... زیرکی و نادانی و حکمت عملی _ که در میان این دو است _ و به طور کلی همه ی افعال انسانی به قوه ی عامله مربوط می شود. این قوه در موارد بسیار، از قوه ی عامله و نظری کمک می گیرد. به این صورت که حکم کلی در نزد قوه ی نظری و حکم جزئی مربوط به عمل، در نزد قوه ی عملی است. (۱)

ص: ۱۵۸

- ابن سینا، حسین. الشفا. تفسیر: ابراهیم مدکور. قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____ . التعليقات. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- _____ . النجاه. تصحیح: محمدتقی دانش پزوه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
- _____ . الاشارات و التنبیها. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ قو
- _____ . رساله نفس. تصحیح: موسی عمید. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.
- _____ . عیون الحکمه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
- _____ . حدود یا تعریفات. ترجمه: محمد مهدی فولادوند. تهران: سروش، ۱۳۶۳ ش.
- _____ . المبدأ و المعاد. به اهتمام: عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

با تفحص در آثار ادیبان عرفانی، در وهله ی نخست با تقسیم بندی های گوناگون و سپس به دو دیدگاه با عقل مواجه می شویم؛ یعنی از سویی اکرام آن و از دیگر سو، تحقیر آن. در پی گیری هدف اساسی این مقاله و رابطه ی آن با دیگر منابع یا ابزارهای شناخت در نگرش عرفانی، توجه به این دو مطلب ضروری است.

ابتدا می گوئیم، در قرآن کریم و احادیث _ که از منابع معرفتی عرفان اسلامی هستند _ تکریم عقل را می بینیم (۲) که یا با نام موجودی از موجودات عالم روحانی

_ که اشرف از دیگر مخلوقات و نخستین آن هاست (اول ما خلق الله) _ یا بُعدی از

ص: ۱۶۱

۱- سعید رحیمیان، متولد ۱۳۴۴ شیراز آغاز تحصیلات حوزوی از سال ۱۳۶۲-۱۳۶۸ در شیراز نزد حضرت آیت الله نجابت شیرازی و سیدعلی محمد دستغیب شیرازی و از سال ۱۳۶۸-۱۳۷۵ در حوزه علمیه قم نزد حضرات آیات فاضل، تبریزی، جوادی آملی، شاهرودی و منتظری تحصیلات دانشگاهی ۱۳۶۸-۱۳۷۲ کارشناسی ارشد معارف اسلامی دانشگاه قم. ۱۳۷۷-۱۳۷۲ دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس. همراه با تدریس در حوزه و دانشگاه، تحقیق و تألیف حدود ۱۴ کتاب و ۵۵ مقاله تاکنون در زمینه های فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی و فقه. دانشیار دانشگاه شیراز بخش الهیات و معارف اسلامی.

۲- ر.ک: اصول کافی: ۱: ۱۰ _ ۲۹؛ بحار الأنوار: ۱: ۸۱ _ ۱۵۹؛ المیزان فی تفسیر القرآن: ۱: ۴۷؛ میزان الحکمه: ۶: ۳۶۵؛ احیاء علوم الدین: ۱: ۱۴۰ _ ۱۴۵؛ المحججه البیضاء: ۱: ۱۶۹ _ ۱۸۵.

ابعاد انسانی _ که سرمایه ی عبودیت خداوند و مایه ی دستیابی به نعمت های بهشت و ملائک ثواب و عقاب و حجت باطنی در انسان و مددکار حجج ظاهری (= انبیاست روبه رو می شویم که سپاهیان آن (جنود العقل) پیوسته با لشکر نادانی (جنود جهل) در ستیزند و پیروی از آن، ضمانت بخش حیات نیکو و زندگی توأم با فضیلت است. (۱) از جمله نشانه های عاقل، طلب کمال، عبرت گرفتن از امور،

صدق در سخن، سکوت، حفظ اعتدال، اندک پنداشتن باطل (نه تنها کناره گیری از گناهان)، ترک لهو و شهوات، اطاعت حق متعال و... دانسته شده است؛ (۲) از این

جهت، تأثیر این موارد را بر ادبیات عرفانی می بینیم، چنان که برخی عارفان عقل را جوهر انسان و لطیفه ی ربّانی و حاصل توفیق الهی (۳) و برخی لسان و ترجمان

روح (۴) و دیگری قلب را محلّ ظهور عقل تلقّی کرده اند (۵) مولانا در این باره چنین

سروده است :

وهم افتد در خطا و در غلط عقل باشد در اصابت ها فقط (مثنوی: ۳: ۳۵۷۰)

تا چه عالم هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل (مثنوی: ۱: ۱۱۱۳)

عقل و دل ها بی گمان، خود عرشی اند بی حجاب از نور عرشی می زی اند (مثنوی: ۵: ۶۱۹)

عقل ضدّ شهوت است ای پهلوان! آن که شهوت می تند عقلش مخوان (مثنوی: ۴: ۲۳۰۰)

ص: ۱۶۲

۱- میزان الحکمه: ۳۹۶ ۶ _ ۴۰۷.

۲- میزان الحکمه: ۴۱۵ ۶ _ ۴۲۷.

۳- حارث محاسبی: لکل شیء جوهر و جوهر الانسان عقله و جوهر العقل توفیق الله؛ دفتر عقل و آیت عشق: ۲۶.

۴- سهروردی: اما العقل فهو لسان الدرج و ترجمان البصیره (عوارف المعارف: ۴۵۴).

۵- رساله ی عقل و عشق: ۱۵.

گفت پیغمبر که هر که احمق است او عدو ماست، غول رهن است (مثنوی: ۴: ۱۹۴۶)

هر که او عاقل بود، او جان ماست روح روح و راح هم ریحان ماست (مثنوی: ۴: ۱۹۴۷)

عقل را اندیشه یوم الدین بود وین هوا پر حرص و حالی بین بود

اما از دیگر سو، با مذمت ها و تنقیص هایی نه چندان اندک نیز در آثار عارفان شاهدیم؛ چنان که آن را نامحرم، بوالفضول، ضعیف رأی، مغلوب، آلت ظن و مانند آن دانسته اند.

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

عقل در نزد اندیشمندان اسلامی و عارفان

الف _ عقل نظری و عقل عملی

عقل نظری شناسنده ی حقایق اشیا و امور واقعی است (هست ها) و در اصطلاح به هستی های غیر مقدور در بشر تلقی می گردد و عقل علمی شناسنده ی حسن و قبح و خیر و شر افعال و اشیاست (بایدها و نبایدها) و به هستی های مقدور بشر مربوط است. (۱)

ب _ عقل جزئی و عقل کلی

اشاره

این تقسیم بندی دو معنا و دو جنبه دارد :

ب _ ۱ _ به عنوان دو ساحت از ساحت های وجودی انسان

که عبارت اند از : ۱_ نیروی اندیشه گر و حساب گر و استدلال کننده در انسان _ که بدان عقل معاش نیز گویند _ و بشر به کمک آن، زندگی خویش را آباد و امور خود را محاسبه و

ص: ۱۶۳

۱- جرجانی در التعریفات، عقل را هم به «نور فی القلب يعرف الحق و الباطل» معنی کرده است و هم به «ما یعقل به حقائق الاشياء» و از این رو می گوید: قیل محلّه الرأس و قیل محلّه القلب.

برنامه ریزی و علوم و صناعات و تمدن را پایه ریزی و کامل می کند. ۲_ عقل معاد _ که با آن، آدمی فضیلت را شناخته و خواهان سعادت خویش است و سامان بخش مأوای نهایی.

سهروردی در عوارف المعارف گوید: (۱)

عقل بر دو نوع است یکی آن که در امر دنیایش بیناست _ که از نور روح است _ و دیگری آن که در امر آخرت بیناست و از نور هدایت است. عقل نخست در بعضی فرزندان آدم موجود است و عقل دوم تنها در موحدان است.

مولانا نیز با توجه به این دو عقل، نجات انسان را در داشتن هر دو دانسته است :

مر تو را عقلی است جزوی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان (مثنوی: ۱: ۲۰۵۶)

جزو تو از کلّ او کلی شود عقل تو بر نفس چون غلی شود (مثنوی: ۱: ۲۰۵۷)

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را ناکام کرد (مثنوی: ۵: ۴۶۳)

با دو عقل از بس بلاها وارهی پای خود بر اوج گردون ها نهی (مثنوی: ۴: ۱۲۶۳)

ب _ ۲ _ به عنوان دو عالم متفاوت از جهان های هستی

اولی همان نفس ناطقه و مُدرک کئیات در انسان است و دومی عالمی فراتر از عالم طبیعت و مثال و نفس (۲).

یعنی عالمی که در ذات و در افعال هر دو، مجرّد از مادّه و لوازم و آثار آن است. نخستین موجود صادر شده از حق، از همین عالم بوده (اول ما خلق الله) و تا وصول

ص: ۱۶۴

۱- عوارف المعارف: ۴۵۶؛ هم چنین گفته اند: عقل دو قسم است، یکی عقل معاش _ که محلّ آن سراسر است _ و دیگر _ که محلّ آن دل است _ عقل معاد؛ ر.ک: فرهنگ اصطلاحات عرفانی (به نقل از اسرارالتوحید): ۳۳۶.

۲- جرجانی در ذکر معنای عقل، بدین وجه اشاره دارد و می گوید: جوهر مجرد عن الماده فی ذاته مقارن لها فی فعله و هی النفس الناطقه (التعريفات: ۶۵).

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

کل عالم صورت عقل کل است کاوست بابای هر آنک اهل قل است (مثنوی: ۴: ۳۲۵۸)

باز غیر عقل و جان آدمی هست جانی در ولی آن دمی (مثنوی: ۴: ۴۰۹)

غیر از عقل تو حق را عقلهاست که بدان تدبیر اسباب شماست

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

این نفس ناطقه را هم عقل می گویند و این عقل است که از معرفت خدای بی بهره و بی نصیب است و این عقل است که پادشاه روی زمین است و این عقل است که بر روی زمین، آب ها روان کند و مزرعه ها ساز دهد و... مانند این بسیار می کند و این عقل معاش را در منازل السائرین، در منزل هفتم، به شرح تقریر کرده ام و آن عقل را که رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: «العقل نور فی القلب یفرق به بین الحق و الباطل» آن عقل دیگر است؛ کار آن عقل دارد، این عقل، عمارت جان و دل می کند و عقل معاش عمارت آب و گل می کند و آدمیان تا به روح انسانی نرسند، به این عقل _ که حضرت رسول فرموده است _ نرسند و روح انسانی را روح اضافی گویند از جهت آن که خدای تعالی روح انسان را به خود اضافه کرد... روح اضافی اسامی بسیار دارد: عقل اوّل و قلم اعلی و روح اعظم و روح محمّدی و مانند این.

ص: ۱۶۵

ج _ عقل فطری و عقل کسبی (۱): از نخستین تبیین‌های میان عقل در احادیث

اسلامی سخن امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه (۲) است که عقل را به مطبوع و مسموع

تقسیم کرده و اصالت را به عقل مطبوع (سرشتی _ درونی و فطری) داده است. عقل فطری یا مطبوع همان فطرت شناختی و ودیعت الهی در قالب علوم غیر اکتسابی و غیر حصولی است که با جان انسان آمیخته و زمینه ساز کسب شهود حقایق می باشد. عقل کسبی عقل مبتنی بر تجربه و ابزارهای شناختی و مفهوم و تصوّر و تصدیق و استدلال است. مولانا در این باره گوید:

عقل دو عقل است اول مکسبی که درآموزی چو در مکتب صبی

از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر از معانی در علوم خوب و بکر

عقل تو افزون شود بر دیگران لیک تو باشی ز حفظ آن گران (م.د: ۴ ب ۱۹۶۱ _ ۱۹۵۹)

عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه ی آن در میان جان بود (همان، ب ۱۹۶۳)

اشاره

عقل نخست عقلی است که با تأیید الهی به قوه ی قدسیه ی حدسیه دست یافته و به مرزهای شهود رسیده و عقل دام عقل محصور مانده در مرزهای تصویری و تصدیقی و استدلال‌های غایبانه گرفتار آمده و در نتیجه نسبت به ماورای مفاهیم، به حیرت مبتلاست.

سهروردی عقل نخست را عقل ایمان می داند که در قلب است و لسان روح و ترجمان دل است. در ضمن می افزاید:

ص: ۱۶۶

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

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

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

ابن عربی صاحبان عقل را به دو دسته تقسیم می کند: ۱ _ صاحب عقل عادی و عرفی که به انحصار معلومات عقل در دستاوردهای فکری شان قائل شده و بدان بسنده کرده اند و ایشان راهی برای نفوذ به عالم و رای طور عقل و دریافت امور فراعقلی ندارند. ۲ _ صاحب عقل منور (بصیرت) که به عجز عقل و محدودیت آن اقرار دارند و در نتیجه به طوری و رای طور عقل رهنمون می شوند و معارف و دستاوردهای عقلانی شان هم متلائم با وحی و شرع است (۲) و هم سازگار با

دریافت های قلب. به اعتقاد او همین گروه اخیرند که به مدد «عقل منور» (متصل به عقل کلی) مستعد فرارفتن از طور عقل و وصول به معارف قلبی (۳) و عالم

مکاشفه اند. سید حیدر آملی در بحثی در ارتباط شریعت و مراتب و صورت، ضمن تقسیم علم به قشر (علم رسمی و ظاهری) لُب (علم باطن) و لَب لَب می گوید:

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

ص: ۱۶۷

۱- عوارف المعارف: ۴۵۷.

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

۳- فتوحات: ۱: ۵۶.

۴- ر. ک: جامع الأسرار: ۳۵۳.

مولانا در این باب ضمن برابر نهادن عقل ایمانی (منور) با عقل جزئی می گوید :

عقل جزوی گاه چیده، گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون (مثنوی: ۳: ۱۱۴۵)

عقل ایمانی چو شحنه ی عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است (مثنوی: ۴: ۱۹۸۵)

بس نکو گفت آن رسول دل نواز ذره ای عقلت به از صوم و نماز (مثنوی: ۵: ۴۵۶)

پس از بررسی اقسام عقل در نظر گاه عارفان، به بررسی جایگاه عقل در بینش عرفانی و موارد مدح و ذم آن در دو فصل می پردازیم. اجمال مطلب آن که عقل در اصطلاح عارفان، گاه در مقابل کشف و محل آن یعنی قلب مطرح می شود (در عرفان نظری) و گاه در مقابل عشق (در عرفان عملی).

از این رو بحث را در حیطه ی دو نوع عرفان مزبور، ادامه می دهیم :

الف _ عقل در عرفان نظری

اشاره

عرفان در بُعد نظری، به فلسفه و حکمت شبیه است؛ با این تفاوت که به تعبیر استاد مطهری:

فلسفه در استدلال های خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می کند، اما عرفان مبادی و اصول کشفی را مایه ی استدلال قرار می دهد و آنگاه آن ها را به زبان عقلی توضیح می دهد؛ یعنی عارف آن چه را که با دیده ی دل شهود کرده است با زبان عقل توضیح می دهد. (۱)

بر این اساس، عقل در تنظیم عرفان نظری عبارت است از اندیشه ها و بینش های مدون عرفانی که موضوع آن اسم، صفت و فعل حق تعالی است. (۲) هم چنین یکی

از مهم ترین منابع شناختی، جهت تدوین عقاید و استدلال های عارفان نیز به حساب می آید؛ اما چون اساسی ترین منبع معرفتی عارفان، قلب و کشف و شهود آن است، در اثنای این بحث، محدودیت و نقصان عقل نیز مطرح می شود.

عقل و قلب در عرفان نظری، وجوه اشتراک و افتراق متعددی را واجد می باشند که تبیین عقل در عرفان نظری را شامل می شود: هم چنان که از حیث وجوه متشابه، دلیل مدح عقل و از جهت وجوه افتراق، دلیل مذمت آن را نیز دریافت.

الف _ ۱ _ وجوه تشابه و ارتباط عقل و قلب (از دیدگاه عارفان)

الف _ ۱ _ ۱ _ وجوه تشابه عقل و قلب

الف - ۱ - ۱ - ۱ - هر دو جزئی از ساحت وجودی انسان اند: اگر ساحت های اساسی وجود

ص: ۱۶۸

۱- کلیات علوم اسلامی: ۷۶ - ۷۷.

۲- قیصری پیرامون عرفان می گوید: هو العلم بالله سبحانه من حیث اسمائه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقائق العالم و بکیفیته رجوعها الی حقیقه واحده... (رساله التوحید و النبوه و الولاية: ۷)

انسان را چنین بدانیم: ۱- معرفت ۲- اراده ۳- محبت، عقل نظری و قلب دو منبع شناخت و ابزار معرفت اند، هرچند قلب نیز از شناخت، جایگاه اراده و اشتیاق و محبت نیز هست. (۱)

الف ۱- ۱- ۲- از هر دو با نام «جوهر اصلی انسان» یاد شده است: از قلب و عقل، هر دو به نام لطیفه ی الهی و جوهر ربّانی در انسان که اکمل انواع مخلوقات نام برده شده است، یاد می شود.

سخن نجم رازی در این باب چنین است: (۲)

پس چنان که شخص انسانی مُبْنی است از ذات روح، محلّ هر صفتی از شخص انسان مُبْنی است از آن صفت روح را، چنان که چشم محلّ بینایی است... دل به حقیقت، محلّ ظهور عقل آمد و مُبْنی است از آن که روح موصوف است به صفت عقل، چه عقل دانش محض است... اشارت (اَنّی جاعل فی الارض

ص: ۱۶۹

۱- ابن عربی معارف کشفی و نقلی را از سنخی می داند که از راه اراده (و اشتیاق) و محبت حاصل می شوند. (فتوحات: ۲: ۵۲۱).

۲- رساله ی عقل و عشق: ۱۵ و ۱۶.

خلیفه) بدین معنی است.

الف _ ۱ _ ۱ _ ۳ _ هر دو ذومراتب و دارای درجات اند: صاحبان خرد و اهل دل درجاتی گوناگون دارند که اهل هر درجه ی والا-تر، واجد معارف درجات پایین ترند. پس صاحب کشف اعظم (مکاشفه عالم لاهوت) نسبت به صاحب کشف در عوالم مادون، دارای احاطه و اولویت است. (۱)

الف _ ۱ _ ۱ _ ۴ _ هر دو حیرت زایی و حیرت زدایی دارند: عقل به نشانه ی قوه ی آگاهی بخش و طالب معرفت، به طبع خواستار حیرت زدایی و رفع ابهام از متعلق آگاهی (معلوم) خودش است، اما هنگامی که به بن بست ها و مرزهای محدود ادراکی خویش برخورد، دچار حیرت می شود. درک قلبی نیز هرچند به نوبه ی خود واجد وضوح و یقینی بودن است، اما به اعتراف عارفان در مراتب عالی، حیرتی خاص نیز بر آن عارض می شود. البته نوع آن حیرت ممدوح با حیرت مذموم عقل، متفاوت است. بر این اساس، هرچند عقل و قلب در پی حیرت زدایی اند، اما حیرت زان نیز می باشند. (۲)

الف _ ۱ _ ۲ _ وجوه ارتباط عقل و قلب

الف _ ۱ _ ۲ _ ۱ _ ارتباط ظهور و بطون: این وجه از وجوه، هم امتیاز عقل و قلب است، هم از وجوه ارتباط آن دو. بر این اساس، نوعی تکمیل گری بین این دو و راه

ص: ۱۷۰

۱- ر.ک: سخنان حکیم ترمذی (دفتر عقل و آیت عشق: ۲۲).

۲- این را نیز بر حسب استنباط برخی محققان متأخر، به موارد فوق می افزایم که: هر دو منشأ نوعی سیر و سلوک اند و بین اهل نظر معروف است که منشأ تصوف قلب است، اما برخیمحققان به نوعی تصوف عقلی در بین فلاسفه و عارفان، به خصوص در قرون سوم و چهارم هجری (چونان تصوف فارابی، ابن سینا، عامری، حارث محاسبی، حکیم ترمذی و...) اشاره کرده اند که در آن، ذکر و تفکر همواره هم سو و همراه خواهند بود. دکتر ابراهیمی دینانی با اشاره به شیوه ی زیست فارابی چنین می گوید: فارابی کوشید که از طریق فکر و ذکر و تأمل و تفکر به عقل فعال اتصال پیدا کند و با اتصال به عقل فعال از اشراقات و افاضات آن به شهود حقایق دست یابد. ایشان کیوان قزوینی (مؤلف کتاب عرفان نامه) را نیز از قائلان به دو نوع تصوف روحی و تصوف عقلیبرشمرده اند. (دفتر عقل و آیت عشق: ۱۰۶ _ ۱۰۷)

معرفتی تعریف می گردد؛ چنان که دیدیم نجم رازی چنین می گوید:

قلب محلّ ظهور عقل است و نور عقل قابل شعله ی فروزان عشق. (۱)

وی هم چنین نسبت عقل به قلب را مانند چشم به نفس دانسته است که نبود عقل به ناتوانی قلب در ادراکاتش می انجامد. (۲)

چه بسا سخن سید حیدر آملی شرح کلام نجم رازی باشد. آملی «عقل» را جنبه ی برتر وجود انسانی و آن را مظهر اسمای لطفی (جمالی) می دانست. و «نفس» را مظهر اسمای قهری (جلالی). قلب را _ که تقلّب و تحوّل در همه ی اطوار دارد _ مظهر همه ی اسما و صفات و کمالات حق می داند که رویی به عقل و روح دارد و رویی به نفس و جسد. او می گوید:

هرگاه که قلب به جانب عقل متمایل شد، از اصحاب یمین می شود و آنگاه که به جانب نفس گرایید از اصحاب شمال. (۳)

الف _ ۱ _ ۲ _ ۲ _ مقام تفکر: از وجوه ارتباط عقل و قلب (به معنی سیر و سلوک قلبی) «مقام تفکر» است که عارفان از آن به نام یکی از مقامات مطرح در بدایات سلوک ذکر کرده و با لحاظ برخی قیود و اوصاف، حلقه ی اتصال روشن فلاسفه و عارفان محسوب می شود. خواجه عبدالله انصاری که تفکر را منزل پنجم از بدایات دانسته و آن را پژوهندگی بصیرت در یافتن مطلوب معرفی می کند (۴)، شرط تفکر

صحیح را رهایی از قید شهوت و تأمل نیکو در مبادی نعمت ها و نیز پذیرا بودن عقل و دل انسان نسبت به اشارت ها دانسته است. ابن سینا نیز در فصول عرفانی (نمط نهم) اشارات، فکر لطیف را در کنار عشق عفیف، از عوامل مدد رسان به

ص: ۱۷۱

۱- عقل و عشق: ۱۵.

۲- عقل و عشق: ۱۶.

۳- جامع الأسرار: ۱۳۷ _ ۱۳۸.

۴- منازل السائرین: ۳۴ و ۳۵. وی در همان جا، تفکر در ذات و در عین توحید را ناصحیح (صد میدان: ۳۲) و از سنخ تفکر حرام دانسته و تفکر در لطایف صنع الهی را موجب آبیاری کشت حکمت و در [کتاب] صد میدان مستحبّ و تفکر در معانی اعمال و احوال و تصحیح کار خویش را باعث آسانیمودن راه حقیقت و در [کتاب] صد میدان از سنخ شکر واجب دانسته است. (صد میدان: ۳۳).

سالک راه حق، جهت تلطیف سرّ وی دانسته و عبادتِ همراه با تفکر را نیز موجب مطیع نمودن نفس اماره تلقی کرده است. (۱)

الف _ ۲ _ تمایزات عقل و قلب

اشاره

موارد ذیل از وجوه تمایز بین معرفت و آگاهی های عقل و قلب است :

الف _ ۲ _ ۱ _ محدودیت عقل و نامحدودی قلب

عقل محدود است و مقید و عارفان آن را هم خانواده و هم معنی عقال (پای بند) دانسته اند به گفته ی حافظ :

گرد دیوانگان عشق مگرد که به عقل عقیده مشهوری (دیوان، تصحیح قزوینی _ غزل ۴۵۳)

چه این که فعالیت ادراکی آن در حیطه ی تصوّر و تصدیق و امور تصوّرپذیر قابل ادراک تصوّری است و این قالب مشخص کننده ی محدوده ی ادراک عقل است؛ از این روست که گفته اند: عقل تا عالم جبروت راه دارد، نه فوق آن (عالم لاهوت). (۲)

هم چنین برخی دیگر از عارفان، علم به خداوند را در علم و عقل و فلسفه ی علم سلبی دانسته اند (از راه مفاهیم سلبی) به خلاف علم عارفان که ایجابی است. (۳)

ویژگی دیگر از این حیث را نیز این دانسته اند که قلب، قابلیت دگرگونی بی نهایت و متنوع دارد (با تجلیات غیر مکرر حق) و به تعبیر ابن عربی از این جنبه نامحدود است (۴). وی می گوید:

قلب از آن جهت قلب نامیده شده که دائم در بین تجلیات گوناگون در تقلّب و تحوّل است. و ثابت و محدود باقی نمی ماند، برخلاف عقل که عقال است و قید.

ص: ۱۷۲

۱- شرح الاشارات: ۳، ۳۸۰.

۲- ر.ک: مرصاد العباد: ۱۱۴ _ ۱۱۷.

۳- فتوحات: ۲، ۹۴ و ۹۵.

۴- فتوحات: ۱، ۴۱.

او می گوید تذکر به معارف الهی نیز با توجه به آیه ی شریفه: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِذْرَةً لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۶). در مورد کسی حاصل می شود که از طریق مشاهده و تجلّی، حقیقت را دریابد.

الف _ ۲ _ ۲ _ غایبانه بودن عقل و حضوری بودن قلب

در مقابل بینش و شهود قلبی _ که مشتمل بر علم حضوری و به نحو بالمعاینه است و نوعی رؤیت و دیدار تلقّی می شود (عین الیقین) _ ادراک عقلی حتّی در عالی ترین حالت (علم الیقین)، غایبانه و از طریق واسطه ها (پرده و حجاب تصوّرات) صورت می پذیرد. مولانا از این خصوصیت به حرکت با عصا تعبیر کرده است که البتّه در غیاب چشم، قابل توجیه و توصیه نیز می باشد:

چشم اگر داری تو کورانه میا ورننداری چشم، دست آور عصا

آن عصای حزم و استدلال را چون نداری دید، می کن پیشوا (مثنوی: ۷۳ _ ۲۷۶)

الف _ ۲ _ ۳ _ شیء وارگیِ مدرکات عقل

آن چه موضوع ادراک عقل واقع می شود به نام یک شیء مطرح است و بر این اساس، در ادراک مدرک یا آن چه از مدرک به او نزدیک تر است، گویی ویژگی اصلی (شخص واری و زنده بودن) فوت می شود، به خلاف ادراک قلبی که قلب در آن، نه تنها منشأ معرفت است، بلکه توأم با شدّت و عواطف و محبّت نیز هست. و بدین سبب در جریان تجربه ی درونی خویش، مشارکت زنده در متعلّق آگاهی اش دارد. شمس در این باب، خدای عارفان را چنین توصیف می کند:

خدای زنده داریم تا چه کنیم خدایِ مرده را. المعنی هو الله (۱)

ص: ۱۷۳

الف _ ۲ _ ۴ _ راهیابی شبهه در عقل و قطعیت و وضوح در معارف قلبی

ابن عربی پس از ذکر دو طریق کشف و عقل و توصیف طایفه نخست به این که کسانی هستند که امور را از راه ذوق یا تجلی الهی بدون انکشاف دلیل درمی یابند، در توضیح راه دوم می گوید:

طریق فکر و استدلال با برهان عقلی، دون طریق کشف است؛ زیرا گاهی به دلیل اهل نظر، شبهه ای عارض می شود و دلیل را قدح می کند که در این صورت، در رفع آن ها و بحث از وجه حق، به تکلف می افتد. (۱)

مولانا در این باب گوید :

عقل جزوی آلت وهم است و ظن زان که در ظلمات، او را شد وطن

الف _ ۲ _ ۵ _ وابستگی و تقلید عقل و استقلال قلب

ابن عربی از ویژگی های عقل و ادراکات عقلی را مقلد بودن و وابسته بودن آن به دیگر منابع معرفتی مانند حسّ می داند. او بر نقش دوگانه ی عقل _ که دو حکم متفاوت را نیز در پی دارد _ تأکید می ورزد و می گوید: عقل از جنبه ی «فعل» متناهی است و از جنبه ی قبول، نامتناهی. مقصود وی، تفاوت نهادن میان عقل به نشانه ی ابزار شناخت و عقل به مثابه ی منبع شناخت است که وی آن را در معنای اخیر «فکر» می نامد.

او می گوید: عقل در مقام فعالیت (یا فکر) بُرد محدود و قلمرو معین دارد که درک بیش از آن، او را مقذور نیست و خود آن نیز به این عجز، در شرایطی اقرار دارد.

به هر حال عقل یا فکر در این معنی در کنار حسّ و شهود و وحی، یکی از منابع شناخت آدمی است، اما عقل در مقام قبول (پذیرش از منبعی دیگر مانند حسّ یا قلب یا وحی) حدّ و مرزی ندارد و از هر منبع موثّق دیگری توان دریافت اطلاعات را می گیرد و مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهد. عقل در این وجه، مقلد و

ص: ۱۷۴

مصرف کننده است. (۱) او پس از بیان مطلب مزبور در انتقاد از برخی صاحبان عقول

و بعضی فلاسفه می افزاید:

تعجب است از آن ها که حاضرند عقل را مقلد یا مصرف کننده ی حواس پنج گانه بدانند و معلومات خود را از آن طریق، دریافت کنند. اما حاضر نیستند عقل را مقلد و مصرف کننده ی وحی و شرع یا دریافت های قلبی قرار دهند؛ حال آن که مصونیت از خطا، در این دو مورد بیش تر است. (۲)

الف _ ۲ _ ۶ _ کسبی بودن عقل و وهبی بودن علم قلب

علوم عقلی چه در ناحیه ی مبادی و پیش دانسته ها و چه در روش یا ابزار کسب، مبتنی بر سلسله اسباب، حدود وسط و میانجی ها می باشند؛ اما علوم قلبی در اصطلاح، لدنی یا وهبی (موهوب) و غیر متوقف بر سلسله اسباب (یا دست کم اسباب ظاهری) اند.

ص: ۱۷۵

۱- او در این باب می گوید ممکن است عقل امری را به اقتضای فکرش (حتی) محال بداند ولی آن از ناحیه ی نسبت الهی، محال نباشد. (فتوحات: ۱: ۴۱؛ مجموعه ی رسائل ابن العربی: ۳؛ رساله ی شیخه فخر رازی). مولانا نیز مقلد و مصرف کننده ی بدون عقل (عقل جزوی و عقل تحصیلی) را چنین تبیین می کند که در عقل جزوی اکتسابی: عقل تحصیلی مثال جوی ها کان رود در خانه ها از کوی ها راه آبش بسته شد، شد بینوا از درون خویشتن جو چشمه را (مثنوی: ۷۴ _ ۱۹۶۶) اما در عقل غیر اکتسابی: چون ز سینه، آب دانش جوش کرد نه شود گنده نه دیرینه نه زرد گرد ره نبخش بود بسته چه غم کوهی جوشد زخانه دمبدم (مثنوی: ۵۴ _ ۱۹۶۴)

۲- فتوحات: ۱: ۲۸۸ و ۲۸۹. وجه مصونیت از خطا در این دو مورد، در اتکای این دو منبع به علم محضوری است. در این باب مولانا چنین می گوید: عقل جزوی عقل استخراج نیست؛ جز پذیرای فن و محتاج نیست! قابل تعلیم و فهم است این خرد، لیک، صاحب وحی تعلیمش دهد (مثنوی: ۵۴ _ ۱۲۹۴)

ابن عربی در این مورد، مسلکی خاص دارد. وی نه تنها علوم ظاهری حاصل از اسباب ظاهری، (مؤدیّات عقل کسبی) بلکه علوم باطنی حاصل از اسباب باطنی، مانند علوم حاصل شده از راه تقوی (مؤدیّات عقل فطری) را نیز کسبی می داند. وی از تفکر و تقوی به نام دو طریق کسب علم یاد می کند و علوم وهبی را علومی می داند که بی واسطه از ناحیه ی حق، افاضه شده و در پیدایش آن تحمّل و قصد و جهدی نداشته است، نظیر نبوات و علوم انبیا. (۱)

موارد مذمت عقل

اشاره

در این جا، به سه مورد از موارد مذمت عقل _ که برخاسته از وجوه تمایز مزبور است _ می پردازیم :

اول: عقل مدعی انحصار

عارفان معتقدند آن جا که عقل ادّعی انحصار طریق معرفت کند و خود را یگانه ابزار دستیابی به حقیقت بداند، دعوایی گراف ادّعا کرده و از این جا بین عقل و عشق و حیطة ی دریافت آن دو تقابل می افتد.

عقل در حالت مزبور، چه بسا به انکار آن چه بدان دست نیافته (یا در اصل دست نیافتنی و فراعقلی باشد) پردازد که مرتکب نوعی از مغالطه ی ایهام انعکاس (یا دلالت ندیدن و نیافتن بر نبودن) شود. (۲)

کشف این نزد عقل کارافزا شود بندگی کن تا تو را پیدا شود

بند معقولات آمد فلسفی شهبسوار عقل عقل آمد صفی

مولانا در این باب با ذکر مثالی گوید :

نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل

ص: ۱۷۶

۱- فتوحات، چاپ عثمان یحیی: ۴ و ۱۲۱ و ۱۲۱.

۲- فتوحات، چاپ عثمان یحیی: ۱۱۴۲.

فلسفی کو منکر حناہ است از حواس اولیا بیگانه است (۱) (مثنوی: ۵۶ _ ۳۲۸۴)

عقل در این وضعیت، به جای نزدیک شدن به مقصود کمالی و معرفتی خویش، از آن دورتر می شود. مولانا در داستان تیرانداز خواب نما شده (برای یافتن گنج)، و تطبیق آن با فیلسوفان منکر هر چیز غیر از عقل، می گوید:

ای کمان و تیرها برساخته صید نزدیک و تو دور انداخته

هر که دور اندازتر، او دورتر وز چنین گنج است او مهجورتر

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت گو بدو کورا سوی گنج است پشت

گو بدو چندانک افزون می دود از مراد دل جداتر می شود (مثنوی: ۶: ۲۳۵۸ _ ۲۳۵۴)

دوم: اکتفا به عقل از کشف یا پس از حصول کشف

از موارد خدمت عقل نزد عارفان، آن جاست که عقل در حیطه ی فرا عقلی، دخالت و قضاوت کند؛ همان طور که با چشم حسّی نمی شود از معقولات و اوصاف جنس و عقل خبر داد، با ابزار عقل نیز نمی شود از قلمروهای مختصّ به قلب و رایت شهودی خبر داد. به تعبیر حافظ:

ص: ۱۷۷

۱- در جایی دیگر با توییخ منکران غیب از متفلسفان گوید: با عصا، کوران اگر ره دیده اند در پناه خلق، روشن دیده اند گرنه بینایان بدنندی و شهان جمله کوران خود بمردندی عیان گر نکردی رحمت و افضالشان در شکستی چوب استدلالشان این عصا چه بود قیاسات دلیل آن عصا که دادشان بینا جلیل او عصاتان داد تا پیش آمدید آن عصا از خشم هم بر وی زدید

عاقلان نقطه ی پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند

(دیوان تصحیح قزوینی _ غزل ۱۹۳)

در کارخانه ای که ره عقل و فضل نیست فهم ضعیف رأی فضولی چرا کند

ما را که درد عشق و بلای خمار کشت یا وصل دوست یا می صافی دوا کند (همان غزل ۱۸۶)

و به تعبیر مولانا در چنین حیطة هائی، عقل فلسفی مانند پای چوبین و لغزان است که بخواهد در ریگ زاری قدم زند. پس می گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود (مثنوی: ۱: ۲۱۳۲)

هم چنین است هنگامی که شخص در مرتبه ی عیان (شهود و عین الیقین) باشد یا در آن مرحله ی متعالی قرار گیرد، اما از خورشید شهود، به سایه ی ابهام آینه ی استدلال و قیاس پناه برد. (۱)

اما «خبر» عقل را جایگزین «مشاهده» قلب کند. در این وضعیت _ که نوعی عقب گرد (از عین الیقین به علم الیقین) محسوب می شود _ تمسک به عقل، مذموم عارفان تلقی می گردد. به تعبیر مولانا:

جز به مصنوعی ندیدی صانعی بر قیاس اقترانی قانعی

ص: ۱۷۸

۱- مولانا نخستین مرتکب این شیوه ی نادرست را ابلیس دانسته است و می سراید: اول آنکس کاین قیاسک ها نمود پیش انوار خدا، ابلیس بود این قیاسات و تحری روز ابر یا به شب مرقلبه را کرده است جبرلیک با خورشید و کعبه پیش رو این قیاس و این تحری را مجو کعبه نادیده مکن روی و متاباز قیاس و الله اعلم بالصواب.

می فزاید در وسایط فلسفی از دلایل باز برعکسش صنفی

گر دخان او را دلیل آتش است بی دخان ما را در آن آتش خوش است (مثنوی: ۵۷۱-۵۶۸)

آن که او این نور را بینا بود شرح او کی کار بوسینا بود

چون شدی بر بام های آسمان سرد باشد جست و جوی نردبان

سوم: مقهوریت عقل در برابر خیال

عارفان از مهم ترین موانع سیر و سلوک و شناخت حقیقت را «خیال» و سلطه ی آن می دانند و معتقدند بسیاری از عبادات و ریاضات برای مهار خیال و نفی اوهام و رهایی از جزئیات عالم صورت، وضع شده اند؛ از این رو اگر عقل _ که شأن آن درک کلیات و فوق حس و خیال و وهم است _ ضعیف شود، مقهور قوه ی خیال گشته و در اصابت به واقع، دچار خبط و خلل می شود. مولانا در این باب غالب عقول را منقاد خیال می داند و می گوید:

غرق گشته عقل های چون جبال در ضلال وهم و گرداب خیال

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن زان که در ظلمات شد او را وطن (مثنوی: ۱۵۵۸-۳)

او هم چنین فیلسوفان یا فیلسوف نمایانی را که به انکار غیب و ماورای افق دریافت خویش پرداخته اند، دچار خیال زدگی می داند و آن ها را از حقیقت نهایی یعنی وصال حق و وصول به حقّ الیقین محروم می داند:

قبله ی عارف بود نور وصال قبله ی عقل مفلسف شد خیال

ص: ۱۷۹

ابن عربی محصول نظر فکری را «علم العقل» نام می‌نهد (مانند اثبات اصل بهشت و جهنم) و محصول ذوق و چشیدن معارف را «علم الأحوال» (مانند چشیدن چشمه ی بهشت در کشف مثالی) و محصول دریافت موهبت های رحمانی از طریق روح القدس را _ که مختص ولی و نبی است _ «علم الأسرار» (مانند یافتن وحدت وجود و اعتقاد به آن). مفاد علم الأسرار خود بر دو قسم است: یا به واسطه ی عقل درک می شود (مانند اعتقاد به آخرت) یا آن که عقل را بدان راهی نیست و تنها با کشف به دست می آید (مانند احوال پس از مرگ) که در این صورت؛ یا: (الف) به علم الأحوال راجع می شود، اما به صورت یقینی تر و اشرف، یا: (ب) به علم اخبار (نقل و وحی) که حاصل اخبار معصوم از عوالم غیب است (مانند آن چه فرد به عقل یا کشف نیافته و از طریق وحی، بدان معتقد است).^(۱)

او علومی را که مختص به عارفان و محل آن در قلب ایشان است، «علم الأختصاص» (دانش انحصاری اهل حق) و اساس آن را هفت مسأله می‌داند که اگر کسی بدان آگاهی یابد، شناسایی حقایق بر او سهل می‌گردد؛ آن مسائل عبارت اند از:

۱_ معرفت اسمای الهی ۲_ معرفت تجلیات حق ۳_ معرفت خطاب حق تعالی که به زبان شرایع آورده شده است (در باب تشابهات و صفات تشبیهی حق) ۴_ معرفت کمال وجود و نقص آن (علم به نظام احسن و این که حتی نقایص ظاهری نیز حکایت از کمال دارد) ۵_ معرفت انسان به حقیقت خویش ۶_ علل کشف خیالی و شناخت خیال متصل و منفصل ۷_ علم امراض و ادویه در سلوک عملی^(۲).

او در جای جای آثار خویش، به علوم ویژه ای اشاره می‌کند که حاصل دریافت های فراتر از عقل بوده و نصیب او گشته است. مانند: علم حروف، علم

ص: ۱۸۰

۱- فتوحات: ۱، ۳۱ و ۳۲.

۲- فتوحات: ۱، ۳۱ و ۳۲.

موازین علم منازل صالحان، علم به سِر القدر و... (۱).

ب _ عقل و عشق در عرفان عملی

اشاره

تأکید اصلی در عرفان عملی، بر تغییر مبدأ میل در انسان است که خود، مقدمه‌ی دریافت نوعی فهم و معرفت است. از اساسی‌ترین راه‌های این تغییر مبدأ میل، تحبب و محبت و وصول به مقام عشق است که در مقابل راه ریاضت، راهی نزدیک‌تر و در عین حال، خطرناک‌تر است. از ویژگی‌های عشق را آن شمرده‌اند که با حساب‌های عقلی سازگار نیست. در این جا به پاره‌ای تمایزات بین عشق و عقل اشاره می‌شود:

تمایزات عشق و عقل در عرفان عملی

ب _ ۱) راه عقل براساس بقا و میل به حفظ هستی است (حافظ وضع فرد)؛ اما راه عشق میل به فنای در معشوق و رهیدن از قید هستی است. (۲)

ب _ ۲) عقل در نهایت به ماهیت اشیا پی خواهد برد، اما عشق مدرک حقیقت اشیا _ چنان که هستند _ می‌باشد. (۳)

به علاوه برد عقل محدود است، به آن چه از آن مفهومی دارد؛ اما برد عشق نامحدود است. به تعبیر مولانا:

عقل گوید شش جهت حدّ است و بیرون راه نیست عشق گوید راه هست و رفته ام من بارها (غزل ۱۳۲)

ب _ ۳) عقل مایل به حساب‌گری و سودانگاری و آبادانی است؛ اما عشق

ص: ۱۸۱

۱- فتوحات: ۱، ۱۹۰؛ همان، ۲: ۶۳، ۴۲۴.

۲- نجم رازی گوید: ضدّیت عقل و عشق این جا محقّق می‌شود که بازدارند که عقل قهرمان آبادانی دو عالم‌جسمانی و روحانی است و عشق، آتشی خرم‌سوز و وجود برانداز این دو عالم است. (رساله‌ی عقلو عشق: ۲۴)

۳- نجم رازی گوید: ما بدین عقل که ضدّ عشق می‌خوانیمش عقل انسانی می‌خواهیم که... مدرک ماهیت‌اشیا می‌شود... کمالیت عقل آن است که مدرک مثال ماهیت‌اشیای لا کماهی نه مدرک حقیقت اشیا شود کماهی... همان، ۳۰؛ مرصاد العباد: ۱۱۷ و ۱۱۸.

ویران گر و فارغ از حساب و کتاب و جزئیات معاش. (۱) به تعبیر مولانا:

عشق را با پنج و با شش کار نیست مقصد او جز که جذب یار نیست

او در غزلیات شمس گوید:

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد عشق دیده زان سوی بازار او بازارها (غزل ۱۳۲)

ب _ ۴) عقل متوجه نفع دنیوی یا حداکثر نفع دنیوی و اخروی است، اما عشق بی اعتنا به دو عالم است.

ب _ ۵) عقل در بند آداب و رسوم و در پی یافتن راه سلامت است؛ اما عشق فارغ از قیود و حدود و در نتیجه، معروض ملامت است. (۲) به تعبیر مولانا در

غزلیات شمس:

مجلس ایثار و عقل سخت گیر صرفه اندر عاشقی باشد و با

عقل تا تدبیر و اندیشه کند رفته باشد عشق تا هفتم سما (غزل ۱۸۲)

ب _ ۶) عقل به خدای واجب الوجود یا محرک یا فاعل و... پی می برد؛ اما عشق انسان را به سوی خدای زنده (حی) و حاضر و محبوب انسان (۳) راه می برد. به تعبیر

مولانا:

عقل بفروش و هنر، حیرت بخر تا ز حیرت باریابی ای پسر

ص: ۱۸۲

۱- عقل را در این جا مجال جولان نیست؛ زیرا که عقبه ی عالم فناست و راه بر نیستی محض است و عقلرا سیر در عالم بقاست... اما عشق صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است. (عقل و عشق: ۲۴)

۲- عقل و عشق: ۸۹ و ۹۰.

۳- عقل و عشق: ۸۹ و ۹۰.

چون بیازی عقل در عشق صمد عشر امثال دهد تا هفتصد (مثنوی: ۳۲۳۴ ۵)

ب _ ۷) شاید عقل تابع غرایز و مقهور قوای مادون خویش در انسان شود؛ اما عشق دیگر تمایلات و غرایز قوا را تحت الشعاع خویش قرار می دهد و انسان را تعالی می بخشد. (۱) به تعبیر مولانا:

چونکه عقل تو عقیده ی مردم است آن نه عقل آمد که مار و کژدم است (مثنوی: ۱ ۲۳۳۳)

کشتن این کار عقل و هوش نیست شیر باطن سخره ی خرگوش نیست

ب _ ۸) عقل، معلوم خویش را به سان «شیء» درمی یابد و عشق، محبوب را به سان «شخص».

ب _ ۹) راه عقل راهی طولانی و تدریجی است و راه عشق راهی کوتاه و سریع (هرچند پرخطر) (۲).

عقل تا تدبیر و اندیشه کند رفته باشد عشق تا هفتم سما (دیوان شمس غزل ۱۸۲)

ب _ ۱۰) راه عقل راهی اکتسابی و علم حاصل از آن آوردنی و مسبب به سبب عادی و کونی (= ما سوی الله) است؛ اما راه عشق حاصل اعطای الهی و لطف و جذبه ی اوست و علم حاصل از آن آمدنی و لدنی و ذوقی و موهبتی است. (۳)

ص: ۱۸۳

۱- عقل و عشق: ۸۹ و ۹۰.

۲- نسفی در رساله ی بیان عشق (مندرج در الأنسان الکامل: ۱۲۵) گوید: عشق براق سالکان و مرکب روندگان است؛ هرچه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک دم، آنجمله را بسوزاند و عاشق را پاک و صافی گرداند....

۳- ابن عربی درباره ی اهل کشف معتقد است که ایشان برخلاف اهل عقل، علمشان هبه ی الهی است. علم وهبی از سببی حاصل نمی شود... و علم به خدا از راه اراده (اشتیاق) و فتوح، مکاشفه است. (محمی الدین بن عربی چهره ی برجسته ی عرفان اسلامی: ۱۶۶ _ ۱۶۹).

اندر این بحث از خرد ره بین بدی فخررازی رازدار دین بدی

لیک چون من لم یذق لم یدر بود عقل و تخیلات او حیرت فزود (مثنوی: ۵۶ _ ۴۱۴۵)

خواجه عبدالله انصاری در مکتوب عقل و عشق (۱)، در قالب گفت و گوی عقل و

عشق تمایزات این دو را چنین می گوید (که موارد نه گانه ی زیر قابل درج است):

عقلعشق

۱ _ سبب کمالات ۱ _ نه در بند خیالات

۲ _ جامع معمور ۲ _ پروانه ی دیوانه ی مخمور

۳ _ شعله ی غنا ۳ _ جرعه ی فنا

۴ _ بوستان سلامت ۴ _ زندان ملامت

۵ _ سکندر آگاه ۵ _ قلندر در گاه

۶ _ صراف نقره ی خصال ۶ _ محرم حرم وصال

۷ _ مدعی تقوا ۷ _ بی اعتنا به دعوا

۸ _ مهتر شهر وجود ۸ _ برتر از بود و وجود

۹ _ عالم به علم و بلاغت ۹ _ از دو کون فراغت

۱۰ _ قاضی شریعت ۱۰ _ متقاضی ودیعت

۱۱ _ مؤدب راه ۱۱ _ مقرب در گاه

علی رغم این وجوه تمایز در کلام عارفان، میان عقل و عشق به نوعی ارتباط و هماهنگی برمی خوریم، همانند: هماهنگی درجات کمالی بین عقل و عشق؛ بدین معنی که هر اندازه نور عشق بیش تر باشد، نور عقل نیز بیش تر خواهد بود. هرچند عکس این معنا همیشه صادق نیست، این سخن مقدمه ی این حکم است که این دو در نهایت واحدند و در عالی ترین درجات، اختلاف، رخت برمی بندد و به تعبیر

نجم رازی، عالی ترین درجه ی عشق و کامل ترین مرتبه ی عقل همانا وجود ختمی مرتبت ۶ است. (۱)

مولانا نیز در غزلی با التزام به دو واژه ی عقل و عشق، در غالب ابیات، مقایسه ای این چنین به دست داده است :

شدم ز «عشق» به جایی که عشق نیز نداند رسید کار به جایی که «عقل» خیره بماند

هزار ظلم رسیده ز «عقل» گشت رهیده چو عقل بسته شد اینجا بگو کی اش برهاند

دلا مگر که تو مستی؟ که دل به «عقل» ببستی که او نشست نباید تو را کجا بنشانند؟

متاع «عقل» نشانست و عشق روح فشانست که «عشق» وقت نظاره نثار جان بفشانند

هزار جان و دل و «عقل» گر به هم تو ببندی چو «عشق» با تو نباشد به روزنش نرساند (۲)

استنتاج

با توجه به آن چه گفته شد، ممدوح یا مذموم بودن عقل در نزد عارفان، به میزان اشتراک و افتراق بین عقل و قلب از طرفی، و عقل و عشق از سوی دیگر است؛ توضیح آن که :

عقل در صورتی که ابزار شناسایی حقیقت «در حیطه ی خاصّ خویش» و بدون انکار «طور و رای طور عقل» عمل کند و مشروط به آن که مقهور غرایز و قوای مادون خویش نگردد و دستاوردهای قلب و روح و شرع را تخطئه نکند و نیز با دو قید تحقیقی بودن و تنوّر به نور شرع، ممدوح است. اما در موارد ذیل، به ترتیب در دو

ص: ۱۸۵

۱- عقل و عشق: ۳۳.

۲- غزلیات شمس، غزل ۹۰۵.

عرصه ی عرفان نظری و عرفان عملی، در نزد عرفا مذموم تلقی می گردد :

الف _ در حیطه ی عرفان نظری :

۱ _ در قید جزئیات و امور مقتید و محدود بودن

۲ _ در قید ظواهر بودن

۳ _ مقتید و متعین به اسباب بودن

۴ _ مقلد بودن

۵ _ در ابهام و حیرت ماندن

ب _ در حیطه ی عرفان عملی

۱ _ در معرض تبعیت از غرایز و مقهور وهم یا قوای طبیعی و حیوانی بودن.

۲ _ مقتید به امور زودگذر و فانی و جزئی و نیز مصالح این جهانی شدن.

۳ _ حساب گر و سودانگار شدن.

۴ _ ابزارانگاران و برخوردار شیءوار و بدون عواطف با ماسوای خویش داشتن.

ص: ۱۸۶

- امام علی (علیه السلام). نهج البلاغه. تحقیق: صبحی الصالح. بیروت: افست ایران. مرکز البحوث الاسلامیه.
- آملی، سید حیدر. جامع الاسرار. تحقیق: عثمان یحیی. انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. دفتر عشق و آیت عقل. تهران: انتشارات طرح نور، ۱۳۸۰.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. اشارات (شرح الطوسی). تهران: مطبعه ی حیدری، ۱۴۰۳.
- ابن عربی، محی الدین. الفتوحات المکیه (۴ جلد). بیروت: افست طبع قاهره، دار احیاء، بی تا.
- _____ . الفتوحات المکیه (۱۴ جلد). تحقیق: عثمان یحیی. بیروت: افست طبع قاهره.
- _____ . مجموعه رسائل ابن العربی. بیروت: افست طبع هند. دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- انصاری هروی، عبدالله. صد میدان. تصحیح: انصاری. تهران: طهوری، ۱۳۵۸.
- _____ . مکتوب عقل و عشق. تهران: انتشارات نور فاطمه (س)، ۱۳۶۱.
- _____ . منازل السائرین. تصحیح فرهادی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
- بلخی رومی، مولانا جلال الدین. مثنوی معنوی. تحقیق: سروش. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸.

- _____ . غزلیات شمس. تصحیح: محمد عباسی. تهران: نشر طلوع، ۱۳۵۸.
- _____ جرجانی، سید شریف. التعریفات. تهران: انتشارات ناصر خسرو، بی تا.
- _____ رازی، نجم الدین. رساله عقل و عشق. (مندرج در ارکان عرفان) تهران: انتشارات نور فاطمه (س)، ۱۳۶۱.
- _____ . مرصاد العباد. تحقیق: دکتر امین ریاحی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- _____ سجادی، سید جعفر. فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.
- _____ سهروردی، عبدالقاهر. عوارف المعارف. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۸۳.
- _____ طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن (۲۰ جلد). ایران: افست طبع بیروت، بی تا.
- _____ غزالی، محمد. احیاء علوم الدین (۸ جلد). بیروت: الکتب العربی، بی تا.
- _____ فیض کاشانی، محسن. المحججه البیضاء (۸ جلد). تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴ ق.
- _____ کلینی، محمد. اصول کافی (۲ جلد). تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
- _____ مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی. افست از طبع ایران، بی تا.
- _____ محمدی ری شهری، محمد. میزان الحکمه (۱۰ جلد). قم: انتشارات دفتر تبلیغ اسلامی، ۱۳۶۳ _ ۱۳۶۲.
- _____ نسفی، عزیزالدین. الانسان الکامل. تحقیق: هانری کربن. انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.
- _____ . مقصد اقصی. به تصحیح حامد ربانی. تهران: کتابخانه علمی حامدی، بی تا.

حکمت متعالیه _ که میراث دار حکمت های گذشته است _ بر روی مبانی خاصی استوار است که بدون شناخت عمیق آن ها نمی توان به دیدگاه متفاوت آن در مورد هر موضوع، از جمله موضوع عقل، پی برد؛ لذا باید ابتدا مبانی هستی شناختی و انسان شناختی را به اجمال بیان داشت و سپس به بررسی معنای عقل در حکمت متعالیه پرداخت.

ص: ۱۸۹

۱- محمد تقی فعّالی، متولد ۱۳۴۱ تهران تحصیلات: فراگیری فقه و اصول (دوره سطح و خارج) نزد آیات عظام اشتهااردی، اعتمادی، وجدانی فخر، ستوده تهرانی و قافی یزدی، وحید خراسانی، شیخ جواد تبریزی، بهجت و مکارم شیرازی. فراگیر فلسفه و عرفان نزد آیات عظام جوادی آملی، مصباح یزدی، حسن زاده آملی و انصاری شیرازی. شرکت در دوره ۶ ساله موسسه در راه حق شامل دروس علوم انسانی، زبان، فلسفه اسلامی و تفسیر موضوعی. شرکت در دوره تخصصی بنیاد فرهنگی باقرالعلوم (علیه السلام) در دو گروه فلسفه و تفسیر. کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی از تربیت مدرس قم (۱۳۷۴). دکتری عرفان اسلامی از دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات (۱۳۷۹). در حد پست دکتری دوره فشرده فلسفه تطبیقی دانشگاه مک گیل کانادا نزد پروفسور لکی، پروفسور ایلسون، پروفسور لندورت و پروفسور معین (۱۳۶۹). سطح ۴ (دکتری) فلسفه و کلام اسلامی حوزه علمیه قم (۱۳۷۶). تألیف ۱۱ عنوان کتاب در زمینه فلسفه و عرفان و انتشار بیش از ۸۴ عنوان مقاله در نشریات معتبر داخلی و ارائه در همایش های علمی. تدریس در دانشگاه های آزاد اسلامی، شهید بهشتی، علامه طباطبایی دانشکده الهیات دانشگاه تهران و مفید در مقاطع گوناگون.

اصالت وجود

ملاصدرا با قبول «اصالت وجود» و اعتقاد به تقدّم وجود بر ماهیت، ترکیب وجود و ماهیت در اشیا را نفی می‌کند. آن چه در خارج است و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد و دارای آثار است، وجود آن هاست و ماهیت فقط ظهور آن وجود در ذهن است (۱). ماهیت به این معنا، فقط وجودی تبعی دارد و از وجود حقیقی و

اصیل محروم است.

با قبول اصالت وجود، تمام موجودات جهان، پیوستگی می‌یابند؛ در حالی که نظریه ی اصالت ماهیت، جهانی را عرضه می‌کند که در آن، موجودات متباین، راهی برای ارتباط با هم ندارند. این مسأله بر تمام حوزه های فلسفه و الهیات اثر می‌گذارد، زیرا شناخت موجودی که مباین با من است، یا غیرممکن است یا به غایت دشوار.

وحدت تشکیکی وجود

ملاصدرا در ابتدا و برای تعلیم و بحث، نظریه ی «وحدت تشکیکی وجود» را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، وجود دارای سه مرتبه است:

۱. «وجود صرف» که هیچ قیدی ندارد و همان «هویّه غیبیه» و «ذات احدیه» است.

۲. «وجود منبسط» که قید آن اطلاق است.

۳. «وجودهای مقید» که همان عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مرکبات هستند. (۲)

وجود منبسط را می‌توان به پرده ای تشبیه کرد که وجودهای مقید، به منزله ی صورت ها و نقش هایی بر روی آن به حساب می‌آیند. وجودهای مقید، دارای

ص: ۱۹۰

۱- الأسفار الأربعة: ۱: ۴۹.

۲- الأسفار الأربعة: ۲: ۳۲۷ و ۳۲۸.

سلسله مراتب اند و بین آن‌ها رابطه‌ی علی و معلولی وجود دارد. ابتدا عالم عقول قرار دارد و سپس عالم مثال و در مرتبه‌ی آخر، عالم ماده. بنابراین، وجود در عالی‌ترین مرتبه‌ی خود، همان ذات الهی است و در پست‌ترین مرتبه به هیولای اولی می‌رسد که فقط استعداد و قوه‌ی محض است.

ملاصدرا در انتهای مسیر فلسفه خود، به طریقه‌ی اولیا و عرفا _ که اهل کشف و یقین اند _ می‌رسد و به وحدت شخصی وجود معتقد می‌شود. (۱) او از تحلیل

رابطه‌ی علّت و معلول به این نتیجه می‌رسد که نسبت معلول به علّت خودش، صرف الربط و تمام وجودش برای علّت است. اگر در جهان هستی، سلسله‌ی علل به خدا و ذات الهی _ که بسیط‌ترین ذات است _ برسد، آن گاه وجود همه‌ی موجودات برای آن ذات احدی خواهد بود. بنابراین، در این دیدگاه، تمام موجودات، مراتب و پرتوهای آن نور واحد حقیقی و تجلیات آن یگانه وجود قیوم الهی هستند. (۲)

تفاوت دو نظریه‌ی «وحدت تشکیکی» و «وحدت شخصی وجود» در این است که در نظریه‌ی اول، خود وجود دارای تشکیک است و از بالاترین مرتبه _ که واجب الوجود و خداوند است _ آغاز و تا پایین‌ترین مرتبه _ که هیولای اولی است _ ادامه می‌یابد. بر اساس نظریه‌ی دوم، فقط یک وجود در عالم است و آن ذات خداست که در آن تشکیک نیست، اما مظاهر آن دارای تشکیک است. به عبارت دیگر، در ابتدا تشکیک در وجود مطرح است و در انتها تشکیک در مظاهر.

حرکت جوهری

در نظریه‌ی «حرکت جوهری»، ملاصدرا معتقد است وجود یا ثابت است یا سیال و حرکت نیز نحوه‌ی وجود سیال است. بنابراین، حرکت در واقع «تجدد الأمر» است، نه «الأمر المتجدد» و عارض بر جسم نمی‌شود، بلکه از «عوارض

ص: ۱۹۱

۱- الأسفار الأربعة: ۱: ۷۱.

۲- الأسفار الأربعة: ۲: ۲۹۱.

تحلیلی» آن است. به عبارت دیگر، حرکت جوهری، از لواحق جسم نیست، بلکه از مبادی آن و در واقع، فصل جسم است. (۱)

بر اساس این نظریه هر جسمی حرکتی در

ذات دارد و به سوی مقصدی می رود و تمام حرکات عرضی نیز باید به نحوی، به این حرکت ذاتی برگردند. در مقابل اجسام _ که در حال حرکتند _ پدیده های مجرّد، مانند ملائکه، قرار دارند که ثابت و دارای مقامی معلوم اند.

وجود سیال دو صورت دارد؛ از سویی همانند زمان، وجودی فراگیر و گسترده دارد و از سوی دیگر، دارای وحدت اتّصالی و تشخّص است؛ لذا بقای آن، عین فنای آن است. (۲)

قوس نزول و صعود

بر اساس اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه ای برای مراتب پایین تر علّت است و بر اساس قاعده ی امکان اشرف، از وجود مراتب پایین، می توان به وجود مراتب بالا پی برد؛ زیرا فیض وجود نمی تواند بدون عبور از مراتب بالاتر به مرتبه ی پایین تر برسد (۳)؛ لذا، وجود باید از واجب الوجود _ که در کمال و فعلیّت، غیرمتناهی

است _ تنزّل کند تا به پایین ترین مرتبه، یعنی هیولای اولی _ که در امکان و قوّه، بی نهایت است _ برسد و به این ترتیب، قوس نزول شکل می گیرد.

از طرف دیگر، بر اساس دو نظریه ی حرکت جوهری و قاعده ی امکان احسن، می توان از وجود مرتبه ی اشرف پی برد که وجود با حرکت جوهری و در سیر صعودی خود، بدون هیچ گونه طفره ای به سوی مبدأ خود باز می گردد و بدین گونه، قوس صعود پدید می آید. (۴)

بنابراین، مبدأ اعلی بخاطر سعه ی وجودی اش، هم اوّل است هم آخر و فاعل و غایت تمام موجودات است و با وحدتی غیر عددی، جامع تمام کثرات. در ابتدا،

ص: ۱۹۲

۱- الأسفار الأربعة: ۳ ۷۴.

۲- الأسفار الأربعة: ۳ ۱۰۱.

۳- الأسفار الأربعة: ۷ ۲۳۵ _ ۲۳۶.

۴- الأسفار الأربعة: ۷ ۲۵۷.

تمام موجودات از او تنزل و در انتها، تمام انیات به سوی او صعود می کنند. (۱)

مبانی انسان شناسانه

هستی نفس

استدلال بر وجود مطلق نفس را می توان چنین بیان کرد: از برخی از اجسام، آثاری چون: حس، حرکت، تغذیه، رشد و تولید مثل صادر می شود و چنین نیست که این آثار بر یک منوال و بدون اراده باشند. این آثار می تواند از ماده ی اولی باشد یا از صورت جسمیه ی مشترکه یا از قوه ای فاعلی که نفس نامیده می شود. از ماده ی اولی نیست؛ زیرا قوه ی محض است و هیچ گونه فعلیت و تأثیری ندارد. از صورت جسمیه نیز نمی تواند باشد و گرنه آثار مختلف از اجسام، دیده نمی شد؛ پس مربوط به امری به نام نفس است. (۲)

باید توجه داشت این استدلال _ که ابن سینا هم آن را ذکر نموده است (۳) _ شامل

تمام مراتب نفس می شود؛ زیرا چیزی که مبدأ آثار است یا آثار مختلف دارد یا اثری یکسان. اگر اثرش یکسان و بدون اراده باشد، این مبدأ را صورت معدنی می نامند و اگر چنین نباشد، نفس نامیده می شود. اگر آثار، یکسان، ولی از روی اراده باشد، نفس فلکی است. اگر آثار، مختلف باشد و بدون اراده، نفس نباتی و اگر با اراده باشد، نفس حیوانی است. (۴)

تعریف نفس

نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. کمال اول، یعنی کمالی مثل فصل که نوعیت نوع، وابسته به آن است، در حالی که کمال ثانی، مثل حرکت، بعد از قوام نوع و به تبع آن حاصل می شود. منظور از جسم طبیعی آلی، جسمی است که

ص: ۱۹۳

۱- الأسفار الأربعة: ۹، ۱۴۱.

۲- الأسفار الأربعة: ۸، ۶.

۳- الشفاء، کتاب النفس: ۱۳.

۴- عیون مسائل النفس: ۹۲.

می تواند کمالاتی را با ابزار و قوای خود ، به دست آورد.(۱)

باید توجه داشت که نفس انسان از حیث هویت و ماهیت، مقام معین و معلومی ندارد؛ یعنی مانند سایر موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی، درجه ای معین در مراتب وجود ندارد، بلکه دارای مقامات و درجاتی متفاوت است و نیز عوالمی قبل و بعد از دنیا و در هر جا، صورتی دارد غیر از صور دیگر.(۲) به عبارت دیگر، نفس

بعد از حدوث در ماده، ابتدا تجرد برزخی پیدا می کند و سپس تجرد عقلی و در نهایت می تواند از مرتبه ی عقول فراتر برود و به مقام فوق تجرد برسد و وارد عالم اسما و صفات شود.

حدوث و بقای نفس

نفس در نظر ملاصدرا، نه قدیم است _ که پیش از بدن خلق شده باشد (نظر منسوب به افلاطون) _ و نه روحانیه الحدوث است _ که همزمان با آن به وجود آمده باشد (نظر ابن سینا) _ بلکه از خود جسم به وجود می آید و بر اثر حرکت جوهری، به تدریج مجرد می شود. بنابراین، نفس «جسمانیه الحدوث و التصرف و روحانیه البقاء و التعقل» است.(۳)

ملاصدرا قول افلاطون را چنین توجیه می کند که منظور او از قدم نفس، قدم منشأ آن است _ که بعد از انقطاع از دنیا به آن باز می گردد_(۴) نه این که نفوس بشری

با همین تعینات جزئی، قبل از بدن موجود باشند.(۵) اما با این حال، هم چون

ابن سینا(۶) ، نظریه ی قدیم بودن نفس را رد می کند.(۷)

او نظر ابن سینا را نیز دارای اشکال می داند و معتقد است نمی توان پذیرفت که

ص: ۱۹۴

۱- الأسفار الأربعة: ۱۶۸.

۲- الأسفار الأربعة: ۳۴۳ ۸.

۳- الأسفار الأربعة: ۳۴۷ ۸.

۴- الأسفار الأربعة: ۴۸۸ ۳.

۵- الأسفار الأربعة: ۳۳۲ ۸.

۶- الشفاء، کتاب النفس: ۳۰۷.

۷- الشواهد الربوبیه: ۲۲۱.

از ترکیب صورت عقلی با ماده جسمانی، نوع جسمانی واحدی ایجاد شود. در بحث ادراک نیز، اتحاد مدرک و مدرک را شرط می داند، درحالی که با قبول نظر ابن سینا، نفس روحانی نمی تواند با بدن جسمانی متحد شود و آن را و هم چنین سایر امور مادی را درک کند.

قوای نفس

نفس دارای قوای متعدّد است؛ زیرا: اولاً- با از بین رفتن یک قوه، قوای دیگر از بین نمی روند ثانیاً بین افعال وجودی مثل «جذب و دفع» یا «قبول و حفظ» تناقض دیده می شود. (۱)

البته باید توجه داشت که نفس ناطقه، به اعتبار تجرّد از ماده، احتیاج به قوای متعدّد ندارد و جمیع قوایی که از حیث ارتباط نفس به بدن، از جهات متعدّد موجود می شوند، در مقام تجرّد نفس، به یک وجود محقق اند. سرّ این معنا آن است که این عالم، عالم تفرّق و انفصال است و وجود مادی به واسطه ی ضعف و نقص نمی تواند جامع کمالات باشد. بنابراین، انسان، مادام که در این عالم است - قوه ی سمعش غیر از قوه بصر و قوه ی بصرش غیر از قوه ی لمس است، ولی در مقام روحانیت نفس، سمع، بصر، لمس، ذوق، به یک وجود، موجودند.

از دیدگاه حکمت متعارفه، هر بدن، یک نفس دارد و قوا، معلول آن نفس و منشعب در اعضاست؛ اما از دیدگاه حکمت متعالیه، نفس، با تمام قوا وحدت دارد و مبدأ و غایت آن هاست. بر اساس نظریه ی «وحدت شخصیه ی وجود»، نسبت قوا به نفس را باید نسبت «ظهورات وجود» به وجود دانست. (۲)

وقتی ما به نفس خود توجه می کنیم، آن را محدود به حدّ و مرتبه ای معین نمی یابیم، بلکه درمی یابیم که نفس در عین برخورداری از وحدت و بساطت، پدیده های معقول و صور متخیل و محسوس را با ذات خویش، درک می کند. چنین

ص: ۱۹۵

۱- الأسفار الأربعة: ۸: ۶۲.

۲- الأسفار الأربعة: ۸: ۵۱.

نیست که معقولات را با ذات و غیر آن را با ابزار درک کند. بنابراین، نفس انسان با این که دارای وجود و هویتی واحد است، درجاتی دارد و در هر یک از عوالم عقل و مثال و طبیعت، دارای مقامی است؛ حتی هر یک از قوا نیز از مراتبی برخوردارند. برای مثال، بصر، قوی تر از سمع است یا قوه ی خیال یک شاعر از قوه ی خیال افراد دیگر، قوی تر است.^(۱)

ب _ معنانشناسی عقل

اشاره

صدرالمآلهین به وضع عناوین سه گانه ی قلم، نور، روح، به جای عقل و وجوه آن، اشاره می کند.^(۲) بدین ترتیب که به اشرف ممکنات، یعنی عقل، قلم می گویند؛

زیرا واسطه ی حق در تصویر علوم و حقایق، به الواح نفسانی است. قلم خدا جسم و آهن نیست؛ چنان که لوح آن نیز سنگ و کاغذ نیست، بلکه وجودی خاص است که سبب نقش پذیری از علوم و معارف می شود. به علاوه، به اولین مخلوق، نور هم گفته می شود؛ زیرا نور، وجود است و ظلمت، عدم و عقل، صادر اولی است که عین وجود است و بالأخره گاهی آن را روح هم می نامند، از آن رو که عقل، اصل حیات است.

عقل مفارق

صادر اول

گفته شد که براساس اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه ای از هستی، برای مراتب پایین تر علت است. از طرفی، بنا بر قاعده ی «الواحد»، اولین موجودی که از ذات احدی نشأت می گیرد، وحدتی مشابه وحدت ذات حق دارد. این موجود مطلق، دارای «وحدت حقه ی ظلیه» است؛ وحدتی غیر عددی، غیر نوعی و غیر جنسی که شامل تمام کثرات مترتب بر وجودات خاصه می شود؛ لذا این وجود، در

ص: ۱۹۶

۱- الأسفار الأربعة: ۲۵۵ ۷.

۲- شرح الأصول الکافی: ۱۷.

عین کثرت، وحدت و در عین وحدت، کثرت دارد. (۱) این اولین مخلوق را وجود

منبسط می نامند؛ وجودی که شامل تمام مراتب است و سایر موجودات، هم چون نقشی بر این پرده اند. این لایه را که از لایه ی وجودات خاصه، عمیق تر است و همانند وجودات خاصه، اصالت و حقیقت دارد «عمی»، «مرتبۀ الجمع»، «حقیقه الحقایق»، «حضره احدیه الجمع» نیز نامیده اند. (۲)

انشای این وجود، به طریق علّیت نیست؛ زیرا لازمه ی علّیت، از حیث علّیت، مابینت علّت و معلول است و چنین چیزی فقط در مورد موجودات خاصه و متعینه، از حیث تعین آن ها و اتّصاف هر یک از آن ها به عین ثابتش می تواند معنا داشته باشد.

ملاصدرا، این سخن حکما را که عقل اول، صادر اول نیز هست، بیان می کند (۳)؛

امّا در نهایت، آن را حرفی مجمل می داند که در قیاس بین عقل اول و سایر موجودات متعین و متباین و دارای آثار مختلف، معنا می یابد؛ زیرا عقل اول نیز در تحلیل ذهنی، به وجود مطلق و ماهیت خاص و امکانی، قابل تحلیل است.

و قول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الاول _ بناءً على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد _ كلام جملي بالقياس الى الموجودات المتعینه المتباینه المتخالفه الآثار، فالاوليه هاهنا بالقياس الى سائر الصوادر المتباینه الذوات و الوجودات و الّا فعند تحليل الذهن، العقل الاول الى وجود مطلق و ماهیه خاصه و نقص و امکان حکما بان اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط. و يلزمه بحسب كل مرتبه ماهیه خاصه و تنزل خاص يلحقه امکان خاص. (۴)

بنابراین، باید صادر اول را وجود منبسطی دانست _ که دارای مراتب است _ و بر حسب هر مرتبه، ماهیتی خاص دارد و عقل اول، نخستین مرتبه از این مراتب است.

ص: ۱۹۷

۱- همان، ۲: ۳۳۱.

۲- همان.

۳- الشواهد الربوبیه: ۱۳۹.

۴- الأسفار الأربعه: ۲: ۳۳۲.

این تفاوت بین صادر اول و عقل اول در کتب عرفای پیشین، مثل قونوی هم ذکر شده است. (۱)

پیدایش کثرت طولی

ملاصدرا برای توجیه پیدایش کثرت از وحدت، با توجه به مبانی حکمت متعالیه، می گوید که فیض اول، وحدت بالذات دارد، زیرا از «اول»، تعالی، فیض شده است و کثرت بالعرض دارد؛ زیرا ماهیت بدون هیچ گونه جعلی و فقط به خاطر نقص ذاتی اش، به آن لاحق شده است. صادر اول دارای جهات مختلفی است که از هر جهت، امری از آن صادر می شود.

إن للفيض الاول وحده بالذات من جهة كونه موجوداً فائضاً عن الاول. و له كثره بالعرض من جهة لحوق الماهية به من غير جعل و تأثير، بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الاول تعالی. فبجهه وجود ذاته المعقوله له صدر عنه شيء؛ و من جهة مشاهده معبوده و وجوبه و عشقه له شيء و من جهة ماهيته و امكانه و فقره شيء، الاشرف بالاشرف و الاخص بالاخص. ثم يزيد التكثر في الاسباب، فيزداد الكثره في المسببات. و الكل منسوب اليه تعالی بالذات.

به این ترتیب، از تعقل ذات واجب، تعالی، توسط صادر اول، عقل بعدی به وجود می آید و از تعقل ذات خودش از حیث واجب بالغیر بودن، نفس فلک اول حاصل می شود و از تعقل خودش از حیث ممکن بودن، جرم فلک اول به وجود می آید. (۲)

از نظر ملاصدرا تعداد عقول، نه ده تا، بلکه به اندازه ی تعداد اجرام متحرک و نفوس مدبر آن هاست؛ زیرا هر متحرکی، محرک می خواهد و حرکات طبیعی مستند به شوق و اراده اند و شوق به غایت عقلی بر می گردد. چون تعداد افلاک و کرات متحرک، بسیار زیاد است، از این رو، غیر از خدا کسی تعداد آن ها را نمی داند.

ص: ۱۹۸

۱- دو رساله در مثل و مثال: ۲۶.

۲- همان، ۱۴۱.

والعقول اعلاها مرتبه و اقربها منزله من الحق و اشدها عبوديه و عشقاً له، فعددها على عدد الكر و عدد مدبراتها، فجنود الله كثيره لا يعلم عددها الا هو، كما قال: و ما يعلم جنود ربك الا هو (مدثر، ٣١).

پیدایش کثرت عرضی

از نظر حکمت متعالیه، برای هر طبیعت حسی، اعم از فلکی یا عنصری، طبیعتی دیگر در عالم الهی هست که عبارت است از همان مُثل الهی و صور مفارق. خود این مجموعه ی از صور مفارق، صور آن چیزهایی هستند که در علم خدا وجود دارد. به نظر می رسد که منظور افلاطون و پیروان او از مُثل نوری، همین صور باشد. (۱)

باید به این نکته توجه کرد که مثل نوری _ همان گونه که فارابی عقیده داشت _ علم خدا نیستند، بلکه صوری ناشی از علم خدا هستند. (۲) بنابراین، تکثر مُثل

نوری، ناشی از تکثر موجود در علم خداست؛ زیرا عالم مُثل نوری، تصویر عالم علم الهی است.

به اعتقاد ملاصدرا، کثرت انواع در عالم مادی را نمی توان فقط با تکثر قوایل یا جهات قابل توجه کرد، بلکه یا باید نظر افلاطون مبنی بر وجود مبادی متعدّد عقلی و ارباب انواع را قبول کرد یا باید وجود جهات متعدّد در عقل آخر یا همان عقل فعّال را پذیرفت .

لان الانواع المختلفه لا یکفی فی تکثرها و وجودها تکثر القوایل او تکثر جهاتها القابلیه، بل یحتاج اما الی مباد متعدده عقلیه کما رآه الافلاطونیون من أن علل الانواع المتکثره فی هذا العالم، عقول متکثره هی اربابها؛ و اما جهات متعدده فاعلیه فی العقل الاخیر کما هو رأی المشائین. (۳)

ص: ۱۹۹

۱- الأسفار الأربعة: ۲۰۲ ۵.

۲- دو رساله در مثل و مثال: ۱۰۰.

۳- الأسفار الأربعة: ۲۷۹ ۷.

باید توجه داشت که وحدت عقل فعّال به گونه ای است که وجود صور کثیر در آن و نیز اتّحادش با نفس، موجب تکثر آن نمی شود؛ زیرا این وحدت، عددی نیست، بلکه وحدت مرسله و عقلی است؛ یعنی وحدتی که با کثرت قابل جمع است. (۱)

عقل انسانی

گذشته از مقام فوق تجرّد نفس در عالم اسما و صفات، عقل عالی ترین مرتبه ی نفس است و بالاترین درجه ی تجرّد را دارد.

به علاوه، بر اساس تشکیک وجود، عقل (۲) واجد تمام کمالات مراتب پایین تر از

خود است. از این رو، شناخت نفس، بدون شناخت عمیق ترین لایه ی نفس، یعنی مرتبه ی عقل، شناختی ناقص خواهد بود.

از طرف دیگر، شناخت مراتب پایین تر نفس، وقتی به کمال نزدیک می شود که مرتبه ی بالاتر _ که در واقع علت آن هاست _ شناخته شود؛ زیرا شناخت معلول فقط به واسطه ی شناخت علت آن، ممکن خواهد بود.

عقل نظری و عملی

نفس انسان دارای دو نیروی عالمه و عامله است که از هم جدا نیستند. به عکس در حیوانات، این دو نیرو از هم جدایند چرا که نفس حیوان، پست است و به مرتبه ای نرسیده است که قوای آن متحد و مجتمع باشند. عقل در مورد هر یک از قوای عامله و عالمه به معانی مختلفی به کار می رود که با هم، اشتراک لفظی دارند.

(۱) در مورد نیروی عامله یا عقل عملی، عقل در سه معنا، با اشتراک لفظی، به کار می رود؛ به سبب آن که افعال انسان، گاه قبیح و گاه حسن است و این حسن و قبح، گاه اکتسابی است و گاه غیر اکتسابی.

أما العامله: فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة و قد تكون قبيحة. و

ص: ۲۰۰

۱- الأسفار الأربعة: ۳، ۳۳۷.

۲- برای آگاهی بیش تر از موضوع عقل، به پیوست این گفتار رجوع شود.

ذلك الحسن و القبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب. و قد يحتاج إلى كسب. و اكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائهما. فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة: الأول، القوة التي يكون بها التميز بين الأمور الحسنه و الأمور القبيحه. و الثاني، المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنه و القبيحه. و الثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنه أو قبيحه. و اسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمي. (١)

معانی سه گانه ی عقل عبارت اند از :

— عقل به معنای اول، در حوزه ی عقل عملی نیرویی است که با آن، میان امور زشت و زیبا تمیز و تفکیک می دهیم. در وجود آدمی قوه ای قرار دارد که با آن می توان زشت و زیبا یا قبیح و حسن را از یکدیگر جدا کرد. به این قوه، عقل اطلاق می شود.

گاه، تفکیک میان امور زشت و زیبا، نیازمند تنظیم مقدماتی است تا بتوان از طریق این مقدمات، زشت یا زیبا را میان امور استنباط نمود. عقل در اصطلاح دوم، به این مقدمات اطلاق می شود.

— بعد از شناخت امور زشت و زیبا و تمیز آن ها از یکدیگر، براساس آن، اعمال و افعالی انجام می شود که طبعاً، بر دو قسم است: زشت و زیبا. عقل در معنای سوم بر همین افعال زشت و زیبا اطلاق می شود.

پس معنای نخست عقل همان است که عموم مردم به کار می برند؛ یعنی قوه ای که تمیز دهنده است. برای مثال، گاه معاویه را عاقل می دانند و گاه نمی دانند. منظور آن ها از عاقل، کسی است که عالم و فاضل است و برای فهم امور خیر یا شر فکری نیکو دارد.

فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل. و ربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلاً. و ربما يمتنعون أن يسموه عاقلاً و يقولون إن العاقل من له

ص: ٢٠١

دین. و هولاء إنما یعنون بالعاقل من كان فاضلاً جید الرویة فی استنباط ما ینبغی أن یوثر من خیر أو یجتنب من شر. (۱)

معنای دوم عقل در زبان متکلممان به کار می رود. منظور ایشان، مقدماتی است که از طریق آن ها، می توان امور حسن یا قبیح را شناسایی کرد؛ چنان که هنگام اقامه ی دلیل، برای اثبات چیزی یا نفی آن، می گویند این امر چیزی است که عقل آن را تأیید یا ردّ می کند. مراد آن ها از عقل، همان مقدمات مقبوله و آرای محموده است.

و الثانی هو العقل الذی یردّه المتکلمون علی ألسنتهم، فیقولون هذا ما یوجبہ العقل أو ینفیہ العقل أو یقبله أو یردّه، فإنما یعنون به المشهور فی بادی رأی الجمیع؛ فإن بادی الرأی المشترك عند الجمیع أو الأكثر من المقدمات المقبوله و الآراء المحموده عند الناس، یسمونه العقل. (۲)

معنای سوم در کتب اخلاقی است که به خود افعال حسن یا قبیح، عقل گفته می شود. منظور آن ها مراقبت از افعال خود، در طول زمان است تا ملکات اخلاقی کسب شوند. این افعال برای عقل عملی، همانند مبادی تصویری و تصدیقی اند برای عقل نظری.

و الثالث ما یدکر فی کتب الأخلاق. و یراد به المواظبه علی الأفعال التجربیه و العادیه علی طول الزمان، لیکتسب بها خلقاً و عادةً. و نسبة هذه الأفعال إلی ما یستنبط من عقل عملی، کنسبه مبادی العلم التصوریه و التصدیقیه إلی العقل النظری. (۳)

(۲) در نیروی عالمه یا عقل نظری، عقل به سه معنا به کار می رود: گاه به خود قوه، عقل می گویند و گاه به ادراکات آن. از آن جا که قسمتی از ادراکات آن اکتسابی و قسمت دیگر غیر اکتسابی اند، گاه فقط به آن دسته که اکتسابی اند، عقل می گویند.

بنابراین، معانی سه گانه ی عقل نظری بدین شرح می باشند:

ص: ۲۰۲

۱- الأسفار الأربعة: ۳: ۴۱۹.

۲- الأسفار الأربعة: ۳: ۴۱۹.

۳- الأسفار الأربعة: ۳: ۴۱۹.

— معنی نخست عقل به خودِ قوه ی عالمه یا عقل نظری، اطلاق می شود. خداوند به انسان نیرویی داده است که با آن می توان مفاهیم کلی را ادراک کرد. نیروی ادراک کننده ی مفاهیم کلی، عقل است. به تعبیر دیگر، عقل نام مدرک است.

— انسان با نیروی مزبور ادراک کلیات می کند؛ لذا مفاهیم کلی، مُدرک محسوب می شود. عقل در اصطلاح دوم به مدرکات — که همان مفاهیم کلی و متعلق ادراک هستند — اطلاق می شود.

— اصطلاح سوم عقل، خاصّ است؛ ادراکات کلی اعمّ از تصوّری یا تصدیقی، به دو گونه حاصل است: اکتسابی و غیر اکتسابی. اگر ادراکات کلی به صورت اکتسابی حاصل شوند، عقل نامیده می شوند.

و أما القوه العالمه — و هی العقل المذكور فی کتاب النفس — فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة علی هذه القوه و تارة علی إدراکات هذه القوه. و أما الإدراکات، فهی التّصوّرات أو التّصدیقات الحاصله للنفس بحسب الفطره أو الحاصله لها بالاکتساب. و قد یخصّون اسم العقل بما یحصل بالاکتساب. (۱)

در یک جمع بندی کلی می توان گفت: عقل از نظر ملاصدرا، به شش معنا اطلاق می شود و این معانی عقل، به صورت اشتراک لفظی است. معانی شش گانه عقل به شرح ذیل است:

— نیروی تمییز دهنده ی میان امور زشت و زیبا

— مقدماتی که با آن ها، امور زشت و زیبا استنباط می شوند.

— افعالی که متّصف به زشت و زیبا می گردند.

— نیروی مدرک کلیات

— مفاهیم و ادراکات کلی

— ادراکات کلی اکتسابی

البته سه معنای اوّل، مربوط به عقل عملی و سه معنای دوم، مربوط به عقل

ص: ۲۰۳

نظری است.

ملاصدرا در موضعی، اطلاق های عقل را شش قسم می خواند(۱): معنای

نخست عقل، غریزه است که انسان با آن، مستعد قبول علوم می شود. حکما عقل را بدین معنا، در کتاب برهان استفاده می کنند. معنای دوم، عقل در لسان متکلمین است. اهل کلام گاه می گویند: این چیزی است که عقل آن را اثبات یا نفی می کند. مراد از آن، علوم ضروری و غیر کسبی است. معنای سوم عقل را باید در کتاب های اخلاقی یافت. علمای اخلاق عقل را جزئی از نفس می دانند که انسان با آن، افعال زشت و زیبا را تشخیص و تمیز می دهد. چهارمین معنای عقل به معنای رویه و سرعت تفطن است. عرف معمولاً عقل را به این معنا، به کار می برد. معنای دیگر عقل در کتاب نفس کاربرد دارد که به مراتب چهارگانه ی عقل، یعنی عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالمستفاد و عقل بالفعل ناظر است. آخرین معنای عقل نیز در کتاب الهیات به کار می رود. عقل در این کاربرد، قوه ای است که با آن، معرفت به ذات حق و اسما و صفات او پیدا می کنیم.

نفس انسان دارای دو حیثیت است: از آن حیث که افاضات را از مافوق خود قبول می کند، قوه ی علامه نامیده می شود. از آن حیث که در مادون خود، تأثیر می گذارد، به آن، قوه ی فعاله می گویند. قوه ی اول را _ که مدرک تصورات و تصدیقات است و حق و باطل را می فهمد _ عقل نظری می نامند و قوه دوم را _ که مدرک فنون و صناعات انسانی است و حسن و قبح را می فهمد _ عقل عملی می گویند.

قوه ی فعاله دارای دو جنبه است.

_ با استفاده از قدرت علامه ی خود، رسوم و صورت ها را از دل هیولای آن ها بیرون می کشد و آن ها را تصور می کند. در این کار، همانند ملک الموت است که ارواح را از اجساد بیرون می کشد و به عالم آخرت می برد. نفس در این مرحله

ص: ۲۰۴

هم چون هیولای اولی، این صورت را در خود می پذیرد.

— با استفاده از قدرت فعّاله خود، می تواند صوری را که در خود دارد، در هیولای جسمانی منتقش کند و از این راه، مصنوعات بشری را به وجود آورد.

قوّه ی علّامه یا عقل نظری می تواند صور معارف و معقولاتی را بپذیرد که از بالا-افاضه می شوند. به بیان دیگر، صور معقولات از عالم بالا و از سوی واهب الصور- که همان عقل فعّال است- افاضه می شود و عقل نظری، از این لحاظ آنها را می پذیرد و نسبت به آنها حالت قبول دارد. (۱)

مراتب عقل نظری عبارت اند از:

عقل هیولانی: انسان در ابتدا و بر حسب فطرتش، دارای استعداد پذیرش جمیع معقولات است. چون نفس در این مرحله، از جمیع صور خالی است و فقط قوّه ی محض می باشد و شبیه هیولای مادی است- که هیچ گونه صورت حسی را ندارد- و به همین خاطر، نام آن را عقل هیولانی نهاده اند؛ لذا عقل در آغاز، استعداد محض است و می تواند تمام صور معقول را بپذیرد. (۲)

عقل بالملکه: با تاییدن نور حق تعالی، اولین ادراکات عقلی در انسان آشکار می شود، ادراکات اولیّه ای مثل «کل بزرگ تر از جزء است» یا «آتش گرم است». با حصول این ادراکات، انسان به طور طبیعی، به سوی استنباط می رود. این مرحله را عقل بالملکه می گویند؛ زیرا کمال اول برای قوّه ی عاقله است. (۳)

عقل بالفعل: نفس با ادامه ی حرکات ارادی فکری- مثل استفاده از قیاسات و تعاریف، به خصوص برهان و حدود- و با ادامه ی تاییدن انوار الهی، به مرحله ای می رسد که به آن، عقل بالفعل می گویند. در این مرحله، عقل می تواند معقولات اکتسابی را هر وقت که بخواهد، مشاهده کند؛ بدون این که متحصّل زحمت کسب دوباره باشد. این امر، به خاطر کثرت مطالعه ی معقولات و کثرت رجوع به مبدأ

ص: ۲۰۵

۱- مفاتیح الغیب: ۵۱۵.

۲- مفاتیح الغیب: ۵۱۷؛ شرح الاصول الکافی: ۲۵.

۳- مفاتیح الغیب: ۵۲۱.

واهب الصور است؛ تا جایی که این رجوع و اتصال برای نفس، ملکه می شود و دیگر مانع داخلی برای آن وجود ندارد؛ اما مانع خارجی تا وقتی که نفس در این دنیا است، وجود خواهد داشت. این مانع خارجی، دست فرد را از وصول به کنه اتصال و صفای کامل دور می کند. (۱)

عقل مستفاد: به هنگام اتصال نفس به مبدأ فعال، به همان عقل بالفعل که به مشاهده ی معقولات می پردازد عقل مستفاد گفته می شود؛ زیرا در این هنگام، نفس از مافوق خودش استفاده می کند. انسانی که به این مرحله می رسد، تمام قوس صعود را طی کرده است. غایت عالم هستی، خلقت انسان است و غایت خلقت انسان عقل مستفاد؛ یعنی مشاهده ی امور معقول و اتصال به ملاء اعلا. (۲)

مراتب عقل عملی عبارت اند از:

— تهذیب ظاهر: این امر به واسطه ی عمل کردن به شریعت و آداب نبوی حاصل می شود.

— تهذیب باطن: تصفیه ی درون، از اخلاق و ملکات رذیله و خواطر شیطانی.

— نورانی کردن باطن: درون به واسطه ی صور علمی و معارف حقیقی و ایمانی روشن می شود.

— فنای نفس: نفس از ذات خویش و با نگاه نکردن به ماسوا، به مقام فناء فی الله و بقاء بالله می رسد. (۳)

غایت حکمت نظری یا عقل نظری این است که نفس انسان، نظامی مشابه نظام عینی و خارجی پیدا کند. به تعبیری، جهان هستی دارای نظام خاصی است. اگر انسان تلاش کند تا این نظام خارجی را درونی و عقلانی کند، یعنی عقل، نظامی مشابه نظام عالم عین پیدا کند، در این صورت غایت عقل نظری فراهم شده است. بر این اساس عقل توانسته است اشیا را آن گونه که در عالم خارج هستند، تعقل کند.

ص: ۲۰۶

۱- مفاتیح الغیب: ۵۲۲.

۲- مفاتیح الغیب: ۵۲۲.

۳- مفاتیح الغیب: ۵۲۳؛ شرح الاصول الکافی: ۲۰.

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است که فرمود: «پروردگارا! اشیا را همان گونه که هستند، به من بنما.» شبیه این دعا، درباره ی حضرت ابراهیم (علیه السلام) نیز نقل شده است. مضمون دعای مزبور هم اشاره به غایت عقل نظری دارد.

عقل عملی هم، دارای هدف و ثمره ای است. غایت عقل عملی این است که انسان، همواره، اعمال نیک به جای آورد تا در این صورت، نفس تعالی یابد و بدن نیز در اختیار نفس قرار گیرد. اگر این هدف تأمین شود، انسان متخلق به اخلاق الهی گردیده و در زمره ی صالحین درآمده است.

أما النظرية، فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله و تمامه، و صيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني، لا في المادّة بل في صورته و هيئته و نقشه. و هذا الفن من الحكمه هو المطلوب لسيد الرسل المسئول في دعائه (صلی الله علیه و آله و سلم) إلى ربه، حيث قال: رب أرنا الأشياء كما هي، و للخليل (عليه السلام) أيضا حين سأل رَبَّ هَبْ لِي حُكْمًا. و الحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضا. (۱)

چگونگی تعقل

در نگاه بدوی، به نظر می رسد که ملاصدرا دو نظریه ی متفاوت در باب تعقل دارد؛ در جایی، ادراک حسّی و خیالی را معلول نفس می داند و ادراک عقلی را حاصل اضافه ی اشراقی ذوات عقلی و نوری واقع در عالم ابداع می داند.

و اما حل النفس بالقياس الى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة، فهي بمجرد اضافه اشراقیه تحصل لها الى ذوات عقلیه نوریه واقعہ فی عالم الابداع، نسبتها الى اصنام انواعها الجسمیه کنسبه المعقولات، التي ينتزع الذهن عن المواد الشخصیه علی ما هو المشهور، الى تلك الاشخاص، بناءً علی قاعده المثل الافلاطونیه. (۲)

اما ملاصدرا در جای دیگر، با صراحت بیان می کند که ادراک حقایق اشیا، در

ص: ۲۰۷

۱- الأسفار الأربعة: ۱: ۲۱.

۲- الأسفار الأربعة: ۱: ۲۸۸.

هنگام تجرد نفس و اتصال آن به مبدأ فیاض، نه از طریق «شرح» است، نه از طریق افاضه ی صور بر ذات نفس و نه از راه مشاهده ی آن صور، در ذات مبدأ فَعْمَال. نفس برای ادراک حقایق، باید فانی از ذات خود و باقی به حق متعال شود تا بتواند مستغرق در مشاهده ی ذات حق شود. اگر نفس به فنا رسید، خود حقایق اشیا را درک می کند، نه صورت آن ها را؛ زیرا در غیر این صورت، تکرار در تجلی لازم می آید و این امری باطل است. پس، نفس فانی مستغرق مشاهده ی حق و عله العلل می شود و از طریق او، به حقائق اشیا می رسد. بر این اساس، حقایق _ آن گونه که هستند _ در اختیار نفس قرار می گیرند.

انه قد اختلف الحكماء في أنّ ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء عند تجردها و اتصالها بالمبدأ الفياض، أهو على سبيل الرشح، أو على نهج العكس أي من جهة إفاضه صور الاشياء على ذاتها، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعّال، و لكل من المذهبين وجوه و دلائل مذكوره في كتب اهل الفن. و عند التحقيق يظهر على العارف البصير إنه لا هذا و لا ذاك، بل بأنّ سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها و اندكها و انكسارها و بقائها بالحق و استغراقها في مشاهده ذاته، فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج، لا أنّ ما يراها من الحقايق غير ما وقعت في الاعيان، و الا يلزم التكرار في التجلي الالهي و هو مما قد ثبت بطلانه. (1)

برای توجیه این نظر به ظاهر متفاوت، باید به این نکته توجه داشت که از نظر ملاصدرا، نفس چون از عالم ملکوت است، هم صور عقلی قائم به ذات را ابداع می کند و هم صور طبیعی قائم به ماده را. این صور، در نفس، حلول نمی کنند؛ بلکه برای نفس هستند؛ همان گونه که تمام موجودات برای خداوند متعال حاصل و نزد او حاضرند، بدون این که خدا قابل آن ها باشد. بنابراین، نفس انسانی در عالم خاص به خود، دارای جواهر و اعراض مفارق و مادی است و آن ها را بدون وساطت

ص: ۲۰۸

صورتِ دیگری مشاهده می‌کند. اگر مشاهده‌ی صورت، از طریق صورتِ دیگر تحقق یابد، تسلسل لازم می‌آید و این امر، محال است.

نکته‌ی مهم این است که نفس با وجود قدرت ایجاد، به دلیل این که در مراتب پایین نزول قرار دارد و وسایطی میان او و مبدئش وجود دارد، دچار ضعف است؛ لذا صور خیالی و عقلی‌ای که در او به وجود می‌آیند، سایه و شبیح موجوداتی هستند که از مبدئش به وجود می‌آیند. به این موجودات سایه مانند، موجودات ذهنی می‌گوییم. البته اگر فردی لباس بشری را کنار نهد، می‌تواند به خاطر شدت اتّصالش به عالم قدس، امور خارجی را نیز ایجاد کند. (۱)

نفس مادام که به جسم خود توجه و تعلق دارد، ادراک صور عقلی، از طریق اضافه‌ی اشراقی بین نفس و ذات نورانی (مثل مجرده) حاصل می‌شود. نفس به دلیل اسارت در ماده، وجود ضعیفی دارد که درک حضوری و زلالی از آن ذوات نورانی ندارد؛ لذا آن‌ها را مبهم و کلی مشاهده می‌کند؛ ولی با مفارقت از جسم مادی، قادر به مشاهده‌ی کامل و حضوری می‌شود. (۲)

به عبارت دیگر، در ادراک عقلی، این نفس است که از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول منتقل می‌شود؛ آنگاه با عبور از عالم ماده و مثال به عالم عقل می‌رسد و معقولات را درک می‌کند؛ یعنی در این مسأله، ملاصدرا از حرکت جوهری در نفس، بهره برده است. یکی از ابتکارات ارزشمند صدر المتألهین، مسأله‌ی حرکت جوهری است. بدین معنا که غیر از اعراض، جواهر هم متحرک اند. جوهر، در نفس و ذات خود حرکت دارد و حرکت، در متن ذات جوهر واقع می‌شود. یکی از جواهر، نفس است؛ لذا نفس هم دارای حرکتی در ذات و جوهر خود می‌باشد. یکی از وجوه این حرکت نفس، در زمینه‌ی ادراکات حاصل می‌شود. اگر نفس، ادراک حسی داشته باشد، خود نفس در مرتبه‌ی حس قرار دارد و اگر نفس، واجد ادراک خیالی شود، خود نفس در مرتبه‌ی خیال قرار می‌گیرد و اگر نفس

ص: ۲۰۹

۱- الأسفار الأربعة ۱: ۲۶۵ و ۲۶۶.

۲- سه رساله فلسفی: ۲۳۴.

به ادراک مفاهیم کلی نایل آید، در این صورت، خود نفس تعالی یافته و به مرتبه ی عقلانیت رسیده است؛ لذا نفس با هر رتبه ی ادراکی، مرتبه ای بالاتر را به دست می آورد. پس مراتب ادراک در حقیقت، چیزی جز مراتب نفس نیست.

واقعیت این گونه نیست که نفس ثابت باشد و از مرتبه ی خود، خارج نشود و در عین حال، برای او ادراکات حسی یا خیالی یا عقلی حاصل آید، که اگر این گونه باشد، ادراکات عقلی از طریق تجرید و تقشیر خواهد بود؛ چنان که مشائین بر این عقیده بودند. نفس با تعالی ادراکات، تعالی و با تنزل معرفت، تنزل می یابد. نفس دائم در حال شدن و صیرورت است و این شدن ها، دو سو دارد: بالا- یا تعالی و پایین یا تنزل. یکی از راه های تعالی یا تنزل نفس، ادراکات است. با هر ادراک تعالی یافته، نفس هم یک گام به سمت تعالی بر می دارد و در صورتی که آخرین حد ادراکات، یعنی کلیات برای نفس حاصل شود، در این صورت، نفس به شهود و مشاهده ی ذوات عقلانی دست می یابد و از این طریق، ادراک کلی حاصل می شود.

إنّ النفس عند ادراكها للمعقولات الكلّيه تشاهد ذواتا عقليه مجردة، لا بتجرید النفس إياها و انتزاعها معقولها من محسوسها _ كما هو عند جمهور الحكماء _ بل بانتقال لها من المحسوس الى المعقول، و ارتحال من الدنيا الى الآخرة، ثم الى ماورائهما و سفر من عالم الاجرام الى عالم المثال، ثم الى عالم العقول. (۱)

بنابراین، در مورد ادراک عقلی، ملاصدرا معتقد است که نفس در ابتدا، صور عقلیه را از دور مشاهده می کند. در مرحله ی متوسط، هنگام تعقل با عالم عقل و به خصوص عقل فعال، ارتباط برقرار می کند و با آن متحد می شود و بالآخره، در مراتب عالی خود، فانی در حق متعال می شود و به مرتبه ای بالاتر از عالم عقول می رسد و خودش خالق صور عقلی می گردد. (۲)

ص: ۲۱۰

۱- الأسفار الأربعة: ۱: ۲۸۹ _ ۲۹۰.

۲- دروس اتحاد عاقل به معقول: ۳۵۳.

آیا عقل انسان، قادر به شناخت حق تعالی است؟ جواب ملاصدرا منفی است. دلیل آن است که انسان، با حسّ، عالم خلق و با عقل، فقط امور عالم امر را ادراک می کند؛ لذا موجودی که فوق عالم خلق و امر است، از دسترس حسّ و ادراک عقل، خارج است. انسان فقط از راه نوری که حضرت حق می فرستد، می تواند او را به واسطه ی او، درک کند. به بیان دیگر، شناخت حق دو گونه است: شناخت انّی و شناخت لمّی. شناخت انّی از طریق ماسوا حاصل می شود؛ اگر انسان از طریق عالم امکان و جهان معلول، به علّت پی بُرد و از این طریق، شناختی از خدا حاصل کرد، معرفت انّی در اختیار اوست؛ اما اگر خدا را با خدا شناخت و چیز دیگری واسطه ی شناخت خدا نباشد، معرفت لمّی نسبت به خدا حاصل آمده است. از نظر ملاصدرا، عقل در معرفت انّی راه دارد و عقل از این طریق، می تواند معرفتی نسبت به خدا پیدا کند؛ اما معرفت اصلی نسبت به خدا، معرفت لمّی است که عقل از این طریق، راهی به معرفت خدا ندارد.

فإن تصرف الحسّ و ما یجری مجراه، لما کان فیما هو من عالم الخلق و التقدير. و تصرف العقل، لما کان فیما هو من عالم الأمر و التدبیر، فالذی یکون فوق الخلق و الأمر جمیعاً، فهو محتجب عن الحسّ و العقل جمیعاً؛ فلا یدرک نور الحق إلا بنور الحق و لا ینال إلا بقوه من له الأمر و الخلق؛ كما ورد عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: قال أميرالمؤمنین (علیه السلام): اعرفوا الله بالله و الرسول بالرساله و أولى الأمر بالأمر بالمعروف _ الحدیث. (۱)

منظور ملاصدرا از عالم خلق، عالم دنیاست _ که با حواسّ ظاهر، قابل درک است _ و مراد از عالم امر، عالمی است که با حواسّ پنج گانه باطنی، یعنی نفس، قلب، عقل، روح، سِز، قابل درک است. علّت نام گذاری این عالم به عالم امر، این

ص: ۲۱۱

است که با امر الاهی و «کن وجودی» ایجاد می شوند. پس عوالم دو عالم اند: عالم خلق و عالم امر. و هر یک، دلالت بر مرتبه ای از وجود دارد؛ ولی عالم امر فوق عالم خلق است و به حق، نزدیک تر.

العوالم مع کثرتها منحصره فی قسمین: عالم الأمر و عالم الخلق. فعبر عن عالم الدنيا _ و هو ما یدرک بهذه الحواس الظاهره الخمس _ بالخلق لقبوله المساحه و التقدير. و عبر عن عالم الأمر _ و هو ما یدرک بالحواس الخمسه الباطنه، و هی النفس و القلب و العقل و الروح و السر _ بالأمر، لأنه وجد بأمر «کن»، دفعه بلا واسطه شیء آخر.

علت این که نمی توان خدا را با عقل درک کرد، این است که مُدرک فقط می تواند آن چیزی را که از جنس اوست، درک کند. حس، خیال، وهم، عقل فقط مدرکاتی از جنس خودشان را ادراک می کنند. اگر انسان با سلوک خود، از مرتبه ی نفس و قلب و صفات آن ها بگذرد، به مقام سرّ می رسد و می تواند حقیقت قلب و نفس و حس را بداند. هنگامی که انسان از مقام سرّ عبور کند، به عالم ارواح می رسد و حقیقت سرّ را می فهمد. سالک با عبور از عالم ارواح، به ساحل دریای حقیقت واصل می شود و صفات جمالی عالم ارواح و مادون آن را مشاهده می کند. اگر سالک با انوار جلالی حق تعالی، از میت خود فانی شد و به اعماق دریای حقیقت دست یافت، به هویت حق تعالی نائل شده است و با غرق شدن در این هویت یگانه و باقی شدن به بقای الهی، در نهایت، خدا را با خدا خواهد شناخت. در این حالت، انسان فانی خدا را تقدیس می کند و به واسطه ی او، تمام اشیا شناخته خواهد شد.

فإنهم لما عبروا بالسلوک عن النفس و صفاتها و القلب و صفاته، و وصلوا إلى مقام السرّ و عرفوا بعلم السرّ معنی القلب و النفس و الحسّ ... و إذا عبروا عن السرّ و وصلوا إلى عالم الأرواح، عرفوا بنور الروح السرّ. و إذا عبروا عن عالم الروح و وصلوا إلى ساحل بحر الحقیقه، عرفوا بأنوار مشاهدات صفات الجمال، عالم الأرواح و ما دونها. و إذا فنوا بسطوات الجلال عن إنانیه وجودهم و

وصلوا إلى لجه بحر الحقيقه، كوشفوا بهويه الحق تعالى. و إذا استغرقوا في بحر الهويه الأحديه و بقوا ببقاء الألوهيه، عرفوا الله بالله و وَّحدوه و قدَّسوه و عرفوا به كل شيء. (١)

بنابراین، صدر المتألهین در گروه طرفداران الهیات سلبی قرار نمی گیرد. او هم چنین عقیده ی تعطیل را نمی پذیرد؛ چنان که از نظر او، تشبیه هم قابل قبول نیست. ملاصدرا هیچ یک از این دیدگاه ها را قابل دفاع نمی داند. از منابع اسلامی و شیعی (آیات و احادیث اهل بیت (علیهم السلام)) نیز به دست می آید که انسان از شناخت حق محروم نیست؛ هم چنین نباید خدا را تنزل داد که در حدّ انسان، قرار گیرد؛ لذا می توان به شناختی از او دست یافت. آن چه عقل به آن دست می یابد، معرفت ائی است؛ ولی معرفت حقیقی به خدا، از طریق عقل حاصل نمی شود، بلکه باید رنج سلوک طولانی را تحمل کرد و با بصیرت، به او راه یافت.

وجود شناسی (نظریه اتحاد عاقل و معقول)

حقیقت علم نزد پیشینیان، متفاوت است. شارح مطالع، علم را این گونه تعریف کرده است: علم صورتی است که از شیء، نزد ذات مجرّد حاصل است. (٢) قاضی

عضدالدین ایجی درباره ی حقیقت علم، سه رأی پیش نهاده است. (٣) فخر رازی

علم را بی نیاز از تعریف، و تصوّر آن را بدیهی می داند؛ او بر این امر، دو استدلال هم بیان کرده است. دیدگاه دیگر، مربوط به محمّد غزالی است. او معتقد است که علم تعریف دارد؛ اما تعریف آن سخت است. دیدگاه دیگری که ایجی بیان می کند، شامل شش تعریف از علم می شود که از سوی معتزله و اشاعره و حکما نقل می کند. مهم ترین تعریف علم، از سوی حکما مطرح شده است. آن ها معتقدند که علم حصول صورتی از شیء، نزد عقل است. ابن سینا هم تعریفی مشابه تعریف حکما،

ص: ۲۱۳

۱- همان، ۱۰۶.

۲- شرح المطالع: ۸.

۳- شرح المواقف: ۶۲ _ ۸۶.

از علم، بیان می کند. (۱)

از نظر ملاصدرا، بیان های سابق در مورد حقیقت علم، چندین اشکال و ایراد دارد: یکی این که هیچ کدام شامل علم حضوری نمی شود. دیگر آن که معقولات ثانیه، از تمامی تعاریف خارج می مانند. به بیان دیگر، تمامی تعاریف پیش گفته، تنها علوم ماهوی را شامل می شوند. بدین لحاظ، تمامی آن ها بوی اصالت ماهیت می دهند.

از نظر صدر المتألهین، علم از سنخ وجود است. وجود دو قسم است: مادی و مجرد، پس علم از سنخ وجود مجرد است. (۲) ملاصدرا در این جا، در واقع، تأثیر

مسأله ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را به خوبی نشان داده است. اگر ما اصالت را تنها به وجود دادیم و متن واقع را فقط با وجود پر کردیم، در علم هم باید از این اصل، پیروی کنیم و علم را امری وجودی بدانیم. البته علم بودن این امر وجودی، از آن جهت است که حاکی از خارج است و به آن، نگاه آلی داریم.

توضیح آن که یک مفهوم را از دو سوی مختلف، می توان نظر کرد: گاهی مفهوم، حاکی و مرآت برای خارج از خود قرار می گیرد؛ به طوری که وقتی نفس به آن توجه می کند، خارج آن را می بیند نه خودش را. در چنین نظری، خود مفهوم، مستقلاً مورد توجه نیست، بلکه مصداق و خارج آن، در توجه و نگاه قرار می گیرد و به مفهوم تنها از آن جهت که وسیله و راهی است برای خارج از خود، التفات شده است؛ به چنین نظری نظر آلی گویند. در این نظر، اگر مفهوم، موضوع واقع شود و محمولی بر آن بار شود، این محمول در واقع، بیان کننده ی حکم و خاصیت مصداق آن مفهوم است، نه خود آن. در محاورات عرفی، تمام مفاهیم همین گونه به کار می روند؛ مثل «دیوار سفید است»، «جسم وزن دارد».

در مقابل، نظر استقلالی قرار دارد؛ در این نظر، هیچ توجهی به مصداق و خارج و محکی مفهوم نیست، بلکه تمام توجه انسان، به خود مفهوم است که نظر استقلالی

ص: ۲۱۴

۱- التعلیقات: ۶۹.

۲- الأسفار الأربعة ۳: ۲۹۹.

گویند. با چنین نگرشی اگر مفهوم، موضوع و محمولی بر آن حمل شود، این محمول، بیان کننده ی حکم و خاصیت خود مفهوم است، نه مصداق و محکی آن؛ مثلاً «انسان کلی است» و «انسان نوع است» که کلی بودن و نوع بودن، ویژگی مفهوم انسان است، نه مصداق و افراد خارجی آن. در این دو مثال، مفهوم انسان از آن جهت که حاکی از مصداق و افراد خارجی است، موضوع واقع نشده است، بلکه خود مفهوم، از آن جهت که مفهوم است، موضوع قضیه می باشد. گاهی به جای اصطلاح «نظر آلی» از اصطلاح «مفهوم» از آن جهت که حاکی از خارج است» یا «مفهوم» هنگامی که «ما به يُنظر» است» استفاده می شود و به جای «نظر استقلالی» اصطلاح «مفهوم از آن جهت که مفهوم است» یا «مفهوم هنگامی که «ما فیه يُنظر» است» به کار می رود.

حکم مذکور یا همان دو نگرش به مفهوم، در مورد وجود علم هم صادق است؛ بدین معنا که اگر علم را از سنخ وجود دانستیم، به آن، دو گونه می توان نگرست: استقلالی و آلی. در صورتی که نگاه آلی به آن داشته باشیم، ما علمی از خارج خواهیم داشت؛ اما اگر به این وجود نگرشی استقلالی شد، این خود نوعی وجود است همانند سایر وجودهای خارجی و از این جهت نمی توان، علم به آن اطلاق نمود؛ مگر آن که آن را نوعی علم حضوری بدانیم که در این صورت نیز، باز علم، صرف وجود محض نیست؛ زیرا خاصیت ذاتی علم، کشف و شهود است. از این رو لازم است این معنا را در تعریف علم گنجانند.

از سوی دیگر، اگر در مقام بیان حقیقت علم، آن را امری وجودی بدانیم، در آن صورت به بحث وجودشناسی علم وارد شده ایم و دیدیم که این نگاه به علم، در حیطه ی بحث معرفت شناسی و منطقی نیست. به نظر می رسد ملاصدرا بیش تر در پی اثبات تجرّد علم است. بر این اساس، نگاهی به حیثیت کشف و حکایت و مرآت بودن علم ندارد و از آن، سخنی به میان نمی آورد.

حصول ماهیت شیء معلوم برای عالم، چند حالت دارد :

— حصول هویت عینی شیء خارجی برای عالم مانند: علم علت به معلول خود.

— حصول هویت شیء برای ذات خودش مانند: علم عالم به ذات خودش.

— حصول صورت یک امر خارجی برای عالم مانند: علم نفس به صور موجودات خارج.

حقیقت علم، نفس وجود و حصول یک امر برای عالم است؛ لذا هر چیز که به نحوی برای امر دیگر، یعنی عالم موجود باشد، برای آن چیز، معلوم خواهد بود. پس هر موجودی که وجودی لغیره دارد، برای ذات خودش معلوم نخواهد بود؛ زیرا وجود آن موجود لغیره برای موضوع می باشد و نه برای خودش؛ لذا چنین موجودی از ذات خودش آگاه نیست.

حصول علم دو حالت دارد: یکی به صورت اتحاد و دیگری به صورت علاقه ی وجودی و ذاتی که این امر، فقط در رابطه ی علی حاصل می شود؛ لذا، هر موجود مستقّلی به ذات خودش و معلولات خودش که وجودی حقیقی دارند، علم حضوری دارد و به معلول هایی که وجود ذهنی و ظّلی دارند، علم حصولی. صور موجود در ذهن، معلوم بالذّات هستند و مطابق آن ها در خارج، معلوم بالعرض محسوب می شوند. (۱)

بنابراین، علم از نظر حکمت متعالیه، از سنخ «وجود» است و عالم ظرف معلوم نیست، بلکه خود علم است. عالم بر اثر ازدیاد علم، قوی تر و نورانی تر می گردد. نفس از جنس وجود است و علم نیز امری وجودی است. بنابراین، اتحاد آن دو امکان پذیر است. اتحاد عاقل با معقول بخشی از نظریه اتحاد عالم با معلوم است؛ زیرا عقل نیز مرتبه ای از ادراک و علم است. بنابراین، قوه ی حس با محسوس و قوه ی خیال با متخیلات خودشان، متحد هستند.

صور اشیا چند گونه است؛ گاهی صورت مادی است که در این صورت، قوام وجود آن، به ماده و عوارض مادی است. این گونه صورت ها هرگز معقول بالفعل نمی شوند؛ چنان که محسوس بالفعل هم نخواهند بود، مگر بالعرض. دسته ی

ص: ۲۱۶

دیگری از صور وجود دارند که صورت امر مجرّداند. صور مجرّد هم به دو دسته تقسیم می شوند؛ تامّ و ناقص. صورتی که به تجرید تامّ رسیده باشد، معقول بالفعل است و صورتی که مجرّد ناقص باشد، متخیّل یا محسوس بالفعل خواهد بود. در میان اقسام مزبور، صورتی که معقول بالفعل است، خصوصیتی دارد و آن این که وجودش برای خودش و وجودش برای عاقل یکی است؛ چنان که صورت محسوس، همین ویژگی را دارد؛ یعنی وجودش برای خودش و وجودش برای جوهر خاص یکی است و اتّحاد عاقل و معقول یا به تعبیر دقیق تر، اتّحاد عالم و معلوم، چیزی جز این نیست.

إن صور الأشياء على قسمين: إحداهما صورة مادّيّه قوام وجودها بالماده و الوضع و المكان و غيرها. و مثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادّي، معقوله بالفعل، بل و لا- محسوسه أيضا كذلك إلّا بالعرض. و الأخرى صورة مجردة عن المادّه و الوضع و المكان تجریداً، إمّا تامّاً فهي صورة معقوله بالفعل أو ناقصاً فهي متخیله أو محسوسه بالفعل. و قد صحّ عند جميع الحكماء أنّ الصورة المعقوله بالفعل، وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحده بلا اختلاف. و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه و وجوده للجوهر الحاسّ شيء واحد بلا اختلاف جهة. (۱)

اتّحاد بین دو چیز، سه معنا دارد :

__ اتّحاد در معنای اوّل، یکی شدن دو وجود متباین است.

__ اتّحاد در معنای دوم، یکی شدن دو مفهوم متباین است که این دو نوع اتّحاد، محال است.

__ اتّحاد در معنای سوم، یعنی این که موجودی بر اثر دگرگونی و استکمال وجودی، به گونه ای شود که مفهوم عقلی و ماهیت کلی جدیدی بر آن صدق کند که پیش از این، بر آن صدق نمی کرد. برای مثال تمام معانی جماد و نبات و حیوان، بر

ص: ۲۱۷

انسان صدق می‌کند. به عبارت دیگر، نفس می‌تواند بر اثر حرکت جوهری، در عین وحدت، با تمام این معانی متحد شود؛ یعنی نفس در مرحله ای جماد و در مرحله ای نبات و در مرحله ی بالاتر، حیوان است. (۱)

معرفت شناسی

عقل یکی از مهم ترین و استوارترین منابع معرفت است. مهم ترین مسأله ای که امروز در معرفت شناسی عقل وجود دارد، مسأله مطابقت است. عقل واجد یک سلسله مفاهیم کلی است. سوال این است که آیا این مفاهیم، با جهان خارج مطابقت دارند؟ در صورتی که جواب مثبت باشد، این تطابق تا چه حدی است؟ پاسخ به این سوالات، دیدگاه ها و نظریه های مختلفی را پدید آورده است.

بر اساس حکمت متعالیه، در معرفت عقلی، با مشکل تطابق روبه رو نیستیم؛ زیرا شناخت عقلی کامل، حاصل اتحاد با عقل فعّال است. انسان با این اتحاد، در واقع با مرتبه ی علّت جهان مادی و حتّی مثالی، متحد شده است. از سوی دیگر، می دانیم که شناخت علّت نسبت به معلول، شناختی کامل است؛ زیرا معلول در واقع، رقیقه علّت است و به عبارت دیگر، علّت و معلول را می توان به حمل «حقیقت و رقیقت» بر یکدیگر بیان کرد. پس، هر آن چه معلول دارد، در مرتبه ی بالاتر، علّت واجد آن است؛ لذا اگر معرفت عقلی از طریق اتحاد با عقل فعّال، حاصل می شود و عقل فعّال علّت موجودات و معالیل است، پس معرفت های عقلی مطابق موجودات جهان خارج است. (۲)

باید توجه داشت که مشکل تطابق، مبتنی بر پیش فرضی مهم، یعنی ثنویت انسان و جهان است. این پیش فرض، اثبات نشده و در اندیشه ی شکاکان و در اکثر فلسفه های مدرن پس از دکارت، مشکل تطابق را به وجود آورده است. براساس حکمت متعالیه، انسان می تواند با سیر تکاملی خود، به مرتبه ای برسد که تمام

ص: ۲۱۸

۱- الشواهد الربوبیه: ۳۲۵.

۲- الأسفار الأربعة: ۲ ۲۹۹ _ ۳۰۰.

جهان، معلول او باشند و از بلندای «مرتبه ی علت بودن» به تمام مخلوقات علم پیدا کند؛ علمی که عین واقع است. بنابراین، در حکمت متعالیه، مسأله ی عیبت مطرح است، نه مطابقت؛ یعنی معرفت عقلی عین عالم خارج است، نه مطابق با آن. البته در این صورت، مسأله ی خطا در ادراکات مطرح می شود که ملاصدرا به گونه ای آن را حل می کند. (۱)

معاد شناسی

ملاصدرا همانند فیلسوفان گذشته، معاد روحانی را برای افرادی می داند که به مرحله ای از ادراکات عقلانی رسیده باشند؛ اما آن ها در تبیین معاد افرادی که به این مرحله نرسیده اند دچار مشکل می شوند؛ در حالی که صدر المتألهین آن را بر طرف می سازد.

از نظر ابن سینا، بقای نفوسی که به مرحله ی عقلانی نرسیده اند، با مشکل مواجه است؛ یعنی حدّ اقل ادراکات عقلی مثل تصوّرات و تصدیقات یقینی، از مبادی مفارق و علل حرکات کلی را کسب نکرده اند. این نفوس با نابودی بدن، محلّ و موضعی برای حلول ندارند؛ لذا یا باید بعد از مرگ، به طور کامل معدوم شوند _ که امری مخالف عقاید دینی است _ یا این که نوعی تعلق، به بدن افلاک پیدا می کنند (نظر فارابی) که از نظر ابن سینا، استدلال محکمی برای آن وجود ندارد. (۲)

ملاصدرا این مشکل را ناشی از عدم اطلاع آن ها می داند؛ یعنی وجود عالمی در معاد، برای نفوسی که در حلّ خیال مانده اند. این عالم، عالم مثال است. به نظر او، در مورد نفوس ناقص، داشتن معقولات اولیه کمکی نمی کند؛ زیرا این گونه مطالب، لذت یا درد به همراه ندارند و اگر داشته باشند، بین قوه ی خیال و این گونه معقولات، تناسبی نیست. تعلق به اجرام سماوی هم، کمکی نمی کند؛ زیرا این نفوس قبل از مرگ، هیچ گونه تعلقی به آن اجرام نداشتند تا بخواهند یا بتوانند

ص: ۲۱۹

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، مقاله چهارم.

۲- الالهیات من کتاب الشفاء: ۴۶۹ _ ۴۷۳.

به سوی آن‌ها جذب شوند. (۱)

از نظر ملاصدرا، خود وجود و نیز ادراک آن، خیر و سعادت است. هر چه وجود کامل تر و خالص تر باشد، خیر و سعادت آن بیش تر است و هر چه نقص آن بیش تر، شرّ و شقاوت فزون تری در آن یافت می‌شود.

بنابراین، نفس هر چه کامل تر و از بدن مادّی بیش تر قطع علاقه کند و رجوع بیش تری به ذات حقیقی خود و ذات مبدأ داشته باشد، دارای بهجت و سعادت شدیدتر و عمیق تری می‌شود، سعادت‌تی که قابل قیاس با لذّات دنیوی نیست؛ زیرا اولاً در ادراکات عقلی، هم مدرک و هم مدرک قوی تر از ادراکات حسّی اند و ثانیاً مدرکات عقلی بیش ترند، زیرا کلّ اشیا را شامل می‌شوند و ثالثاً صور عقلی، متحد با ذات نفس هستند و باعث کمال آن می‌شوند؛ لذا صور عقلی بیش تر از صور حسّی، ملازم با ذات نفس هستند.

کمال نفس ناطقه، اتحاد با عقل کلی و ارتسام صور کلیّه‌ی موجودات در اوست تا از این طریق، عالمی عقلی گردد و به جایگاه اصلی خود باز گردد. علت عدم تمایل انسان به آن کمال و سعادت برتر، ناشی از چند چیز است: یکی وابستگی به بدن و تعلق خاطر به مقاصد دنیوی که در نتیجه، تخدیر از آن حاصل است. عامل دیگر، عدم درک معقولات عینی و قناعت به درک وجود ذهنی آنهاست. به عبارت دیگر، صرفاً با گردآوری و حفظ صور عقلی، نمی‌توان به آن لذّات دست یافت، بلکه باید آن‌ها را مشاهده نمود. کسی که به تقلید بسنده کند و نفس پاکی دارد، در بهشت برزخی وارد می‌شود و از صور موجود در آن بهشت، لذّت می‌برد. (۲)

ملاصدرا اعتقاد دارد که حدّ نصاب علم، برای رسیدن به سعادت حقیقی، عبارت است از:

— علم به خدا و وجودی که لایق اوست؛ مانند: علم به صفات او مثل علم مطلق و غیر انفعالی او، علم به قدرت کامل او نسبت به ایجاد تمام ممکنات و نیز علم به

ص: ۲۲۰

۱- الشواهد الربوبیه: ۲۸۵.

۲- الشواهد الربوبیه: ۱۲۸.

— علم به عقول فعّاله که کلمات تامّ و بی انتهای الاهی و ملائکه ی علمیه می باشند.

— علم به نفوس کلیّه که کتب و ملائکه ی عملیه هستند.

— علم به ترتیب نظام نزولی و صعودی و این که وجود از خدا به عقل و از عقل به نفوس و بعد به طبایع و اجسام می رسد. این نظام، سپس صعود می کند تا اوّل معادن و بعد گیاهان و سپس حیوانات را به وجود آورد تا این که به درجه ی عقل مستفاد می رسد و در نهایت، به مبدأ خود باز می گردد. (۱)

در مقابل سعادت حقیقی، شقاوت حقیقی وجود دارد؛ شقاوت حقیقی دو حالت دارد: یکی شقاوتی است که به خاطر اعراض از کسب علوم حقیقی و توجه به بدن و امیال حیوانی حاصل می شود و قرآن این گروه را از غافلین و قاصرین و اهل حجاب می داند، غافلینی که بر قلبهای شان مهر نهاده اند.

حالت دوم مربوط به کسانی است که برای رسیدن به مقاصد دنیوی، حقیقت را انکار کرده اند. این گروه، با این که دارای استعداد درک معارف عقلی بودند؛ اما آن را ضایع کردند و به جای آن، شیطنت و اعوجاج را در خود پدید آوردند. قرآن این گروه را منافق و اهل عقوبت می نامد. (۲)

از نظر ملاصدرا، دو گونه بهشت داریم: بهشت معقول و بهشت محسوس. چنان که خداوند در قرآن فرموده است: «و لمن خاف مقام ربه جنتان» (۳) که ناظر بر

بهشت معقول است، در حالی که آیه «من کل فاکهه زوجان» (۴) ناظر به بهشت

محسوس. جهنم هم دو گونه است: جهنم محسوس و جهنم معنوی. نکته ای که در این جا وجود دارد، این است که بهشت محسوس و نیز نار محسوس، هر دو مربوط

ص: ۲۲۱

۱- الشواهد الربوبیه: ۱۳۰.

۲- الشواهد الربوبیه: ۱۳۱ _ ۱۳۳.

۳- الرحمن (): ۴۶.

۴- الرحمن (): ۵۲.

به عالم برزخ و همراه با صورت مقداری اند؛ اما یکی صورت رحمت خداست و دیگری صورت غضب.

فاعلم أن الجنة جنتان: محسوسه و معقوله، كما قال تعالى: **وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ**، و قوله: **فِيهِمَا مَنْ كُلٌّ فَاكِهِهِ زَوْجَانِ**، المحسوسه لأصحاب اليمين و المعقوله للمقربين و هم العليون. و لذا النار ناران: محسوسه و معنويه كما مرّ. و كلّ من الجنة و النار المحسوستين، عالم مقداری: أحدهما صورته رحمه الله و الأخرى صورته غضبه، لقوله تعالى: **وَمَنْ يَخْلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى**. و لذلك تصول على الجبارين و تقصم المتكبرين. (۱)

عقل و دین

ملاصدرا معتقد است عقل و دین به طور کامل با هم منطبق هستند؛ زیرا هدف هر دو این است که خدا و اسما و صفات او را بشناسند؛ اما یکی از راه وحی که نبوت نامیده می شود و دیگری از طریق اکتساب که حکمت و ولایت نام دارد.

قد أشرنا مراراً إلى أنّ الحكمه غير مخالفه للشرائع الحقه الإلهيه، بل المقصود منهما شيء واحد، هي معرفه الحق الأول و صفاته و أفعاله. و هذه تحصيل تاره بطريق الوحي و الرساله، فتسمّى بالنبوه؛ و تاره بطريق السلوك و الكسب، فتسمّى بالحكمه و الولايه (۲)

برای مثال، ملاصدرا به هنگام بحث از معاد جسمانی، تأکید می کند که بدن اخروی _ همان طور که شریعت گفته است _ به طور کامل، شبیه بدن دنیوی است. (۳)

در مسأله ی تجرّد نفس، علاوه بر ادله ی عقلی، ادله ی نقلی را نیز ذکر می کند تا معلوم گردد که عقل و شرع در این مسأله، مطابق هم هستند. صدر المتألهین می گوید: حاشا که شریعت حقه با معارف یقینی مخالف باشد و ننگ بر فلسفه ای که

ص: ۲۲۲

۱- عرشیه: ۲۷۳.

۲- الأسفار الأربعة: ۳۲۷۷.

۳- الأسفار الأربعة: ۳۰۷۹.

قوانین آن، مطابق کتاب و سنت نباشد.

فلنذكر أدله سمعيه لهذا المطلب، حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان في هذه المسأله، كما في سائر الحكميات. و حاشي الشريعه الحقه الإلهيه البيضاء أن تكون أحكامها مصادمه للمعارف اليقينيّه الضروريّه. و تباً لفلسفه تكون قوانينها غير مطابقه للكتاب و السنه. (۱)

از نظر ملاصدرا، فقط کسانی که ظاهر شریعت را می فهمند، تناقضی بین شریعت و فلسفه می بینند و دچار حیرت می گردند؛ اما کسانی که به عمق عقل و فلسفه نائل شوند و از ژرفای شریعت آگاه اند، احکام شریعت و عقل را منطبق بر یکدیگر می بینند.

لأن في الناس أقواما من المتفلسفين، لا يعرفون من الشريعه إلا رسمها، يتصدرون و يتكلمون بما لا يحسنون و يتناظرون فيما لا يدرون، فيناقضون تاره الفلسفه بالشريعه و تاره الشريعه بالفلسفه، فيقفون في الحيره و الشكوك، فيضلّون و يضلّون و هم لا يشعرون. (۲)

علم شناسی

یکی از موارد کاربرد عقل در اندیشه های ملاصدرا، مربوط به حوزه ی علم شناسی است. مفاهیم عقلی دو گونه اند: برخی مربوط به ماهیات اند که به آن معقولات اولی گفته می شود و بعضی دیگر، مربوط به مفاهیمی اند که از سنخ ماهیات نیستند که به آن، معقولات ثانیه اطلاق می شود. معقولات اولی از سنخ علوم درجه ی اول اند و معقولات ثانیه از نوع علوم درجه ی دوم.

اساس و پایه ی تمامی علوم تجربی، از مفاهیم ماهوی تشکیل شده اند. به تعبیری ساختار علوم تجربی و مفاهیم کلیدی آن ها از معقولات اولی تشکیل می شود. از سوی دیگر، مفاهیم اصلی فلسفی از سنخ معقولات ثانیه هستند؛ لذا

ص: ۲۲۳

۱- الأسفار الأربعة: ۳۰۳۸.

۲- مبدأ و معاد: ۳۲۳.

هم مفاهیم اصلی علوم تجربی و هم مفاهیم اساسی فلسفه را معقولات تشکیل می دهند. بنابراین، عقل شناسی صدرایی منشأ تحلیل سنخ شناسی مفاهیم اصلی و اساسی علوم تجربی و نیز فلسفه می باشد.

نتیجه گیری

نگاه متفاوت ملاصدرا به عقل، منشأ ابتکارات متعدّد او در حوزه های مختلف است. صدر المتألهین در زمینه هایی چون خداشناسی، وجودشناسی، معرفت شناسی، معادشناسی، علم شناسی و نیز حوزه ی نسبت عقل و دین ابداعاتی دارد که تمامی آن ها، ریشه در نگرش جدید او به مسأله ی عقل و ادراکات عقلی دارد.

اگر نگاه جدید ملاصدرا را نسبت به عقل، پی گیریم، به ریشه هایی عمیق تر برخورد می کنیم. باید سراغ اصول و مبانی حکمت صدرایی را گرفت. دیدگاه های ملاصدرا در باب اصالت وجود، تشکیک وجود و نیز حرکت جوهری را نمی توان نادیده گرفت. از این مبانی است که می توان مسائلی چون کثرت صور در عقول مفارق، کثرت صور در عقل انسان ها، مرتبه ی خیال برزخی و چگونگی تعقل را توجیه کرد و از این طریق می توان به عقل شناسی صدرایی در حکمت متعالیه نایل شد.

پیوست _ پیشینه ی بحث در مورد عقل در یونان

فیلسوفان پیش سقراطی

مفهوم عقل نزد فلاسفه ی ایونیا (طالس، آنکسیمندر، آناکسیمنس) دیده نمی شود. هراکلیتوس _ که اصل عالم را عنصری واحد به نام آتش می داند _ آن را خدا و عقل (لوگوس) نامیده و آن را همان قانون کلی و جهانی می داند که درون همه ی اشیاست و تغییر دایم جهان را معین می سازد. او عقل انسانی را جزیی از آن

عقل کَلّی می داند که عقل انسانی باید به آن برسد. (۱)

پارمینیدس _ که بر خلاف هراکلیتوس مخالف تغییر است _ حقیقت را در عقل و معقول را با وجود یکی می داند. حقیقت در عقل است و نه در حس. او معتقد است فقط با فکر می توان وجود را دریافت؛ وجودی که واحد و متعین و از نظر مکانی متناهی و مستدیر است. (۲)

آناکساگوراس عِلّت محرّکه را از مادّه متحرّک جدا کرد و عِلّت منفرد را ذهن یا عقل (نوس) نامید. عقل عِلّت حرکت همه چیز و پاک ترین و لطیف ترین چیزهاست _ که جدای از هر گونه امر مادی است _ و جنبه ای از آپایرون (امر نامعین) آناکسیمندر است که بر همه چیز، فرمان می دهد و نیز جنبه ای از آتش هراکلیتوس است که سزاوار نام لوگوس و خردمند است. عقل خالق مادّه نیست، بلکه فقط عامل ایجاد حرکت و نظم است. (۳)

افلاطون

از نظر او مُثل دارای سلسله مراتبی اند که در رأس آن ها «مثال خیر» قرار دارد. همان گونه که در جهان محسوس، خورشید، انگیزه ی زندگی و موجب رویش و نیز روشنایی چشم است، به همان سان در جهان فراسوی محسوس، همه ی چیزهای شناختنی، نه تنها، شناخت پذیری خود را مدیون آنند، بلکه وجود و باشندگی خود را نیز مدیون آن می باشند. البتّه خود «خیر» یک هستی نیست، بلکه در ارجمندی و نیرومندی فراسوی هستی است. (۴)

از نظر او، روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود در دنیای مجازی، در عالم معقولات و مُثل بوده و آن ها را درک کرده است؛ ولی زمانی که لباس تن را در بر کرد، آن حقایق را فراموش کرد. انسان به واسطه ی دیدن این محسوسات و سایه ها و

با

ص: ۲۲۵

۱- تاریخ فلسفه ۱: ۵۵.

۲- تاریخ فلسفه ۱: ۶۳-۶۴.

۳- تاریخ فلسفه یونان: ۲۵۸-۲۸.

۴- دوره ی آثار افلاطون: ۵۰۸.

سیر و سلوک عقلانی (دیالکتیک) دوباره آن حقایق مجرد و عقلانی را به یاد می آورد و به عبارت دیگر، انسان آن چیزی را می فهمد که زمینه ی آن را در درون خود داشته باشد.

اولین مرحله ی سیر و سلوک، خیال (آیکازیا) است که متعلق آن تصاویر، سایه ها، انعکاسات در آب، اجسام سخت و صاف و شفاف است. مرحله ی دوم عقیده (پستیس) است که متعلق آن، متعلقات واقعی مطابق با تصاویر بخش خیال است که حیوانات و طبیعت و امور هنری از جمله ی آن ها هستند. در این دو مرحله ما با عالم محسوسات (دوکساستا) در ارتباط هستیم و حاصل آن گمان یا ظن (دوکسا) نامیده می شود.

در مرحله ی سوم، ما با استفاده از فرضیات، شروع به تعقل یا استدلال (دیانوایا) می کنیم و متعلق معرفت مان، مفاهیم ریاضی یا صور واسطه (ماته ماتیکا) است. این صور، بالاتر از محسوسات اند؛ زیرا ازلی و ابدی اند، اما پایین تر از مثل قرار دارند؛ زیرا همانندهای زیادی دارند و مانند مثل یگانه نیستند.

در مرحله ی چهارم، فرد به علم (نوئیس) می رسد و صور اولیه یا مبادی (آرخای) را درک می کند و بالأخره با تلاش فراوان، می تواند مثال خیر و علت کلی تمام اشیا را مشاهده کند. در این دو مرحله ی آخر، ما با عالم عقول (نوئتا) مواجه می شویم و حاصل آن، معرفت (اپیستمه) است. (۱)

ارسطو

در دیدگاه او، معرفت از احساس، شروع می شود و از قوه، به سوی فعل می رود و معرفت هر مرحله ای از مرحله ی دیگر، به دست می آید. مرحله ی عقلی به صورت بالقوه، در مرحله ی حسّی وجود دارد و تعقل، علت غایی احساس است و عقل خود این مفاهیم کلی یا موجد آن هاست. احساس و تخیل شرط ادراک عقلی و کلی است.

ص: ۲۲۶

در عقل نیز مراحل است که از مرحله ی انفعال، شروع می شود و به مرحله ی فعلیت می رسد. ارسطو مرحله ی میانی را مرحله ی نطقی می نامد. از نظر او، عقل هم معقولات را به وجود می آورد و هم در این ضمن، به تحقق و فعلیت می رسد. (۱)

ویژگی های عقل هیولانی (= قابل، امکانی، بالقوه، منفعل) عبارت اند از:

— مفارق از بدن است؛ زیرا آلتی ندارد یا خواصّ مادّی مثل گرمی و سردی ندارد و قدرت ادراک آن، نامحدود است. بعد از تعقل، معقول قوی می تواند معقول ضعیف را درک کند و به نفسه، فساد و ضعف را نمی پذیرد.

— از هر گونه صورتی، عاری است.

— فقط حالت قابلی دارد، اما منفعل نمی شود؛ زیرا مادّه و صورت ندارد و اسم عقل منفعل، اسمی مسامحی است.

— وجودی بالقوه دارد و قبل از تفکر، هیچ واقعیت بالفعلی ندارد. (۲)

در مورد عقل فعّال، می توان گفت: موجودی است که صور معقول بالقوه در اشیا محسوس را بالفعل می کند؛ لذا باید خودش از قبل، بالفعل باشد. ارسطو در طرز عمل این عقل، دو تشبیه دارد:

— صنعت کار: مادّه ای که استعداد قبول صورتی را دارد، چنان تحت تأثیر قرار می دهد که آن صورت، در آن مادّه فعلیت یابد.

— نور: رنگ های بالقوه را در اشیا، بالفعل می کند.

در میان مفسّران ارسطو، بر سر وجود دو عقل یا دو جنبه از یک عقل، اختلاف وجود دارد. دسته ی اوّل می گویند: عقل فعّال جوهری برتر و جدا از عقل منفعل است؛ زیرا:

— در تشبیه عقل به صنعت و نور، این دو چیز، از جسم یا رنگ جدای اند.

— عقل فعّال اوصافی دارد که با مفارق بودن آن، مناسبت بیش تری دارند؛ برای مثال ارسطو معتقد است که: عقل جنبه ی الهی وجود انسان است یا عقل، جنبه ی

ص: ۲۲۷

۱- عقل در حکمت مشا: ۷۷ _ ۷۹.

۲- عقل در حکمت مشا: ۸۴ _ ۸۷.

دسته ی دوم معتقد به یک جوهر عقلی واحد، با دو جنبه اند؛ زیرا:

_ اگر دو عقل متمایز داشته باشیم، آن گاه معرفت _ که عملی واحد و بسیط است _ از بین می رود.

_ انسان _ که یک چیز است _ دارای دو صورت می شود.

_ اگر عقل فعالی، جدا از عقل منفعل و حاوی صور بالفعل باشد، این امر همان عالم مُثل افلاطونی می شود و این چیزی است که ارسطو سخت با آن، مخالف است. (۱)

افلوپین

او همانند پارمنیدس، اندیشیدن را با هستی یکی می دانست و به طور مکرر این یکسان بودن عقل، معقول، موجود، جوهر، هستی را یادآور می شود. او همانند افلاطون، مشاهده ی طبیعت و نظم آن را، راه رسیدن به الگوی آغازین و حقیقت می داند، جایی که همه ی این حقایق، به صورت معقول و جاویدان در آن وجود دارند.

عقل ناب یعنی خدایی که کمال و عقل موجود و در بر دارنده ی همه ی چیزهای نامیراست. او همه چیزهاست؛ لذا ساکن و همیشگی است. عقل هستی را با اندیشیدن به آن هست می کند و هستی عقل را با اندیشه دادن به آن و هر دوی آن ها علّتی غیر از خودشان دارند؛ زیرا با هم وجود دارند. عقل هم چون اندیشنده و هستی هم چون اندیشیده شده. این دوگانگی اصل های نخستین، عدد و کمّیت را می سازد و ویژگی هر کدام، کیفیت را و از این دو، هر چیز دیگری پدید می آید.

عقل، وحدتی در عین کثرت دارد و همین امر، او را از «واحد» _ که وحدت عددی دارد _ متمایز می کند. همه ی موجودات و معقولات در عقل اند، همان گونه که تمام اجزای یک موجود زنده، در نطفه ی آن، موجود می باشند. عقل دو وظیفه ی

ص: ۲۲۸

همزمان دارد: اندیشیدن به ایده‌ها و اندیشیدن به خود.

عقل از «واحد» صادر شده است و «روح» از عقل؛ زیرا عقل کامل است و به حکم این کمال، باید ایجاد کننده باشد. نحوه‌ی صدور عقل از واحد و روح از عقل، «فیضان» است؛ یعنی همان گونه که انوار بر اثر فیضان منبع نور، از آن به وجود می‌آیند، این موجودات نیز بر اثر فیضان موجودی برتر به وجود می‌آیند. (۱)

از نظر او، همه‌ی انسان‌ها پس از زاییده شدن، ادراک حسی را پیش از عقل، به کار می‌گیرند و محسوسات را درک می‌کنند. بعضی از انسان‌ها، همه‌ی عمر در محسوسات متوقف می‌مانند و آن‌ها را آغاز و انجام همه چیز می‌دانند. انسان‌های دیگری وجود دارند که بخش بهتر روحشان، آن‌ها را برانگیخته و می‌خواهند از آن چه دل‌پسند است، به زیبایی بزرگتری بگردانند؛ اما چون نمی‌توانند بالاتر را ببینند و زمینه‌ی دیگری که بر آن بایستند ندارند، به پایین کشیده می‌شوند.

دسته سوم از انسان‌های الهی وجود دارند که به یاری نیروی بزرگ‌تر خود و تیزبینی چشمشان، عظمت آن چه را که بالایی است، می‌بینند و به سوی آن می‌روند. این‌ها افرادی اند که عاشق «زیبایی‌های روح» اند. روش آن‌ها برای رسیدن به آن بلندی همان سیر و سلوک (دیالکتیک) است.

این سیر دو مرحله دارد:

— رفتن به عالم معقولات.

— سیر در عالم معقولات و رسیدن به قله‌ی آن.

این دیالکتیک، انسان را از سرگردانی در جهان محسوسات، نجات می‌دهد و او را به جهانی معقول می‌برد. جهانی که در آن می‌تواند از «حقیقت صاف و ساده» (به تعبیر افلاطون) تغذیه نماید. مبادی این دانش را عقل در اختیار هر روحی قرار می‌دهد که بتواند آن‌ها را دریابد. دیالکتیک، نظریه و قواعد محض نیست؛ بلکه با اشیا سر و کار دارد و ماده و مایه‌ی آن، موجودات واقعی اند. (۲)

ص: ۲۲۹

۱- دائرة المعارف بزرگ اسلامی: ۵۹۶۸ _ ۵۹۸.

۲- دائرة المعارف بزرگ اسلامی: ۵۹۹۸ _ ۶۰۰.

— ابن سینا. الاشارات و التنبیہات. تحقیق: مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱ ش.

— _____ . الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق: حسن زاده آملی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.

— _____ . الشفاء، کتاب النفس. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۵.

— _____ . التعليقات. قم: انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.

— ارموی، ابی بکر. شرح المطالع. قم: نجفی، ۱۴۱۶.

— افلاطون. دوره آثار افلاطون. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.

— ایجی، عضدالدین. شرح المواقف. قم: منشورات شریف رضی، ۱۳۷۰.

— حسن زاده آملی، حسن. دروس اتحاد عاقل به معقول. قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۵ ش.

— _____ . دو رساله در مثل و مثال. قم: نشر طوبی، ۱۳۸۲.

— _____ . عیون المسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.

— خراسانی، شرف الدین. «افلوپین». دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸. تهران: ۱۳۷۹ ش.

— _____ . «اسکندر افریدوسی». دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸.

تهران: ۱۳۷۷ ش.

— داوودی، علیمراد. عقل در حکمت مشاء. تهران: دهخدا، ۱۳۴۰ ش.

— شیخ اشراق. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

— طباطبائی، سید محمد حسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: دارالعلم، ۱۳۵۰.

— کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.

— گاتری، سی. تاریخ فلسفه یونان. تهران: فکر روز، ۱۳۷۷ ش.

— ملاصدرا. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.

— —————. مبدأ و معاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴ ش.

— —————. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. با تحقیق، تعلیقات و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. بیروت: المرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.

— —————. عرشیه. به تصحیح غلام حسین آهنی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.

— —————. مفاتیح الغیب. تصحیح: محمد خواجه‌جوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

— —————. سه رساله فلسفی. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.

— —————. اسرار الایات. تحقیق: سید محمد موسوی. تهران: حکمت، ۱۳۸۵ ش.

— —————. شرح الاصول الکافی. تهران: مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ ق.

ص: ۲۳۱

محمد بیابانی اسکویی (۱)

۱- اهمیت خردورزی در قرآن و روایات

قرآن کریم در آیات بسیار به تعقل و خردورزی فرامی خواند و آنان را که به عقل یا خرد خویش اهمیت نمی دهند و خردورزی را رها و پیروی از پدران خویش را الگو می سازند، نکوهش می کند و می فرماید:

(وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانِ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُونَ.) (۲)

(و آن گاه که به آنان گفته می شود: از آن چه خدا نازل کرده است پیروی کنید، می گویند: بلکه ما از آن چه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می کنیم. آیا اگرچه پدرانشان چیزی را تعقل نکنند و هدایت نیابند)!

ص: ۲۳۳

۱- محمد بیابانی اسکویی، متولد ۱۳۴۱ اسکو تحصیل در حوزه های تبریز (از سال ۵۸_۶۱)، مشهد (۶۱_۶۴) و قم (از سال ۶۴) در محضر آیات عظام نمازی شاهرودی، مروارید، اعتمادی، پایانی، شیخ جواد تبریزی، محمد باقر ملکی میانجی، وحیدخراسانی و اتمام دوره خارج فقه و اصول و گذراندن دوره تخصصی کلام (سطح دکتری) در موسسه امام صادق (علیه السلام). تألیف و ترجمه و تنظیم ده جلد کتاب و انتشار ۲۵ عنوان مقاله در نشریات معتبر داخلی در زمینه کلام، معارف و تفسیر. تدریس در مراکز حوزوی و دانشگاهی از جمله دانشکده حدیث، جامعه المصطفی العالمیه و بنیاد نهج البلاغه.

۲- البقره (۲): ۱۷۰.

قرآن کسانی را که در آیات الهی به تعقل و تدبّر می پردازند و از تاریخ گذشتگان و حوادث اطراف پند می گیرند، انسان هایی با تدبیر می خواند، درحالی که کافران و مشرکان و ناسپاسان را از خردورزی به دور می داند.

(و اَخْتَلَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْيَبِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.) (۱)

(همانا در آمد و شد شب و روز و بارانی که خداوند از آسمان فرو می فرستد و زمین را بعد از مردن با آن [آب باران] زنده می کند و [هم چنین در] وزش بادهای خردورزان را نشانه هایی است.)

قرآن کریم بیش تر مردمان را از تعقل به دور می داند :

(أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ.) (۲)

[از مردم] بسیارشان خردورزی نمی کنند.)

عقل در روایات امامان معصوم (علیهم السلام) جایگاه مهمی دارد. این بزرگواران عقل را حجت باطنی خداوند متعال می دانند که به واسطه ی رسولان الهی _ که حجت های ظاهری خداوند سبحان اند _ بروز و ظهور می کند و انسان را نیز به تکامل می رساند. حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) رو به هشام می فرماید :

«یا هشام! ما بعث الله انبياءه و رسله إلى عباده ألا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة احسنهم معرفه، و أعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلا، و أكملهم عقلا أرفعهم درجه في الدنيا و الآخرة.

یا هشام! إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهره و حجة باطنه. فأما الظاهره، فالرسول و الانبياء و الائمه : و أمّا الباطنه، فالعقول.» (۳)

امام صادق (علیه السلام) نیز می فرماید :

«... و الحجّه فيما بين العباد و بين الله العقل.» (۴)

ص: ۲۳۴

۱- الجاثیه (۴۵): ۵.

۲- المائده (۵): ۱۰۳.

۳- هشام! خداوند پیامبران و رسولان را بر بندگان نفرستاد، مگر این که در آن چه از سوی خدا می آیدشان، تعقل کنند. پس بهترین اجابت کنندگان، عارف ترین آنهاست. و داناترین آنان به امر الهی، عاقل ترین آنهاست که در دنیا و آخرت بالاترین آنهاست. ای هشام! خداوند را بر مردم دو برهان است: ظاهری و باطنی. حجت نخست همان رسولان و پیامبران و امامان، و

حجّت دیگر خرد [انسان]هاست. (کافی: ۱۶۱)

۴- ... و حجّت میان خدا و بندگان، خرد است. (کافی: ۲۵۱)

امام رضا (علیه السلام) نیز عقل را در تشخیص پیامبران راستین و دروغین، حجتی از جانب خدا می داند :

«يعرف به الصادق على الله فيصدقه و الكاذب فيكذبه».(۱)

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) عقل را روشنایی قلب و روح انسان می داند و می فرماید :

«ألا و مثل العقل فی القلب کمثل السراج فی وسط البیت».(۲)

همین طور در حدیثی دیگر، عقل را چون نوری می شمارد که با آن، حق از باطل شناخته می شود :

العقل نور فی القلب یفرق به بین الحق و الباطل.(۳)

پس عقل با این که همانند نوری، روشنگر و راهنمای انسان به حق و واقع است، ولی چنان که حضرت امام موسی بن جعفر (علیه السلام) فرمود، این نور باطنی انسان است و با اطاعت از خدای سبحان کامل تر می شود. به بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز پیامبران و مربیان الهی پرده هایی را _ که مانع روشنگری عقل می شوند _ کنار می زنند که در پی آن، روشنایی باطنی انسان، ظاهر می شود و روح و دل او نورانی می گردد. بدین ترتیب راستی و درستی پیامبران و رسولان پروردگار عالمیان برای انسان آشکار می گردد :

ص: ۲۳۵

۱- با عقل، راستگو بر خداوند متعال را می شناسد [پیامبر] و [او را] تصدیق می کند و دروغ گو [برخداوند متعال] را می شناسد [مدعی] و [او را] تکذیب می کند. (همان)

۲- آگاه باش! عقل در قلب انسان، مانند چراغی [نورافشان] در میان خانه است. (علل الشرایع: ۹۸)

۳- ارشاد القلوب: ۱۹۸.

فبعث فيهم رسله و واتر اليهم انبياءه... و يثيروا لهم دفائن العقول. (۱)

این کلام مولا- امیرالمؤمنین (علیه السلام) دلالت دارد که اگر پیامبران الهی در میان بندگان مبعوث نمی شدند و آن ها را با اخلاق الهی و احکام و قوانین انسان ساز الهی آشنا نمی کردند، انسان ها راهی به آن آداب نداشتند؛ البته این امر بر طبق سنت و خواست الهی به این صورت تحقق یافته است و اگر خدای متعال بخواهد به صورت دیگری، همه ی انسان ها را متذکر و متوجه احکام الهی بکند، هیچ گونه اشکالی از جانب خدای سبحان نخواهد داشت؛ این بدان معنا نیست که انسان ها در مقابل پیامبران الهی متعبد محض اند و هیچ گونه فهم و ادراکی از آن چه آنان بر ایشان می آورند، ندارند؛ بلکه دلالت دارد بر این که انسان ها کلام و سخنان رسولان الهی را می فهمند و با شعور و آگاهی آن را می پذیرند یا انکار می کنند.

پس اگر پیامبر می فرماید که در مورد خداوند متعال تفکر و تعقل نکنید و در قدر و قضای الهی تعمق نکنید، به این معنا نیست که انسان به تعبد از پیامبر، این را بپذیرد؛ بلکه به تذکرات و تنبّهات آنان متوجه می شود که این گونه امور، از دسترس [عقل] دور می باشند و نباید در رسیدن به آن ها به عقل خویش تکیه داشت که راهی بسیار تاریک و دریایی است عمیق که سیر کردن در آن و افتادن در دریایی این چنین، وسیله ای مناسب آن را لازم دارد که خرد انسانی خود را در آن حدّ و اندازه نمی یابد.

۲- افراط و تفریط درباره ی عقل

با تصریح فراوان در نصوص دینی درباره منزلت عقل و بیان حدود روشنگری آن توسط پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) انتظار می رفت با درک صحیح عالمان دینی از بیانات آن بزرگوار، حرمت این نور ارزشمند را مراعات کنند؛ ولی گروهی از آن ها راه افراط پیش گرفتند و گروهی دیگر به تفریط افتادند.

ص: ۲۳۶

۱- رسولان را در میان آنان برانگیخت و پیامبران را در پی هم فرستاد... تا گنج های پنهان خردهایشان را بیرون آورند. (نهج البلاغه، خطبه ۱)

عقل گرایان اسلامی _ که آنان را معتزله می نامند _ در معارف دینی بیش از اندازه به تجزیه و تحلیل عقلی پرداختند، غافل از آن که بیش تر معارف الهی فراتر از عقول ناقص بشری است. پس آنان از معارف اصیل دینی دور شدند، حتی از تکامل و رشد عقل نیز مانع گردیدند؛ زیرا چنان که گفتیم خرد انسانی با پیروی از آموزه های دینی به رشد و تکامل می رسد، نه با تصوّرات و خیالات بشری که معقولات نامیده می شود.

از امام باقر (علیه السلام) است که خداوند متعال _ آنگاه که عقل را آفرید، او را امتحان کرد و وقتی در امتحان الهی، سربلند شد _ فرمود :

و عزّتی و جلالی ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك؛ و لا أكملک الا فیمن أحبّ. (۱)

هم چنین معلوم است که رستگاری و هدایت تنها با شناخت عقل و پیروی از آن میسر است. امام صادق (علیه السلام) بعد از بیان لشکریان عقل و جهل _ که ریشه ی همه ی کردارهای خوب و بد هستند _ می فرماید :

فلا- تجتمع هذه الخصال كلّها من أجناد العقل، إلّا فی نبیّ أو وصیّ أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للايمان. و اما سائر ذلك من موالینا فإنّ أحدهم لا یخلو من أن یكون فیہ بعض هذه الجنود، حتی یستكمل و ینقی من جنود الجهل؛ فعند ذلك یكون فی الدرجه العلیا مع الأنبیاء و الأوصیاء : و أنّما یدرک الفوز بمعرفه العقل و جنوده و مجانبه الجهل و جنوده. و فّقنا الله و ایتاکم لطاعته و مرضاته. (۲)

پس کمال عقل در سایه ی آراسته شدن به اخلاق و آداب انسانی و پرهیز از پلیدی ها و دوری از شیطان جهل و نادانی است، به همراه فهم و شعور که همان

ص: ۲۳۷

۱- سوگند به بزرگواری و مقامم که خلقی محبوب تر از تو نیافریدم و تو را در کسی که دوست می دارم کامل می گردانم. (بحار الأنوار: ۱: ۹۶)

۲- سپاهیان عقل جز در پیامبر یا جانشین پیامبر یا مؤمنی _ که دلش با ایمان امتحان شده باشد _ جمع نمی شود؛ اما غیر آنان از دوستان ما نیز هیچ کدام خالی از برخی سپاهیان عقل نیستند تا این که در ایشان کامل شود و همین طور هم از سپاهیان جهل پاک شوند. در این صورت در مقام ما و با پیامبران و اوصیای خواهند بود که رستگاری با شناخت عقل و سپاه آن و دوری از جهل و لشکر آن حاصل می شود. (کافی: ۱: ۲۳)

از طرف دیگر، اهل حدیث یعنی حشویّه از اهل سنّت، با انکار هرگونه درک و فهم عقلی جایگاه عقل را در معارف دینی نمی پذیرند و عقل را پایین تر از منزلتی که خداوند متعال تعیین کرده است می دانند و حجّیت آن را هم نادیده می گیرند و فهم انسانی را از احکام دینی و حقایق و حیانی، در حدّ تعبّد در تمام موارد، پایین می آورند.^(۱)

پس گروه اوّل با پای بندی بیش از حد به عقول ناقص بشری و گروه دوم به جهت تعبّد تامّ به الفاظ و متون دینی و نفی هرگونه فهم حقایق معنوی، دین حقیقی را هم چون تنی بی روح به بندگان الهی عرضه داشتند؛ بلکه گروه نخست نه تنها روح دین را از دست بشر گرفتند که حتّی روحی که خود ساخته بودند بر کالبد دین پوشاندند و بر جویندگان حق، عرضه داشتند. اکنون روایتی پیرامون آنان در بحث جبر و اختیار می آوریم که :

مساکین القدریّه أرادوا أن یصفوا الله عزوجل بعدله، فأخرجوه من قدرته و سلطانه.^(۲)

پروردگاری که هیچ گونه سیطره ای بر بندگانش نداشته باشد، دیگر چگونه مورد عبادت و خضوع قرار می گیرد؟! و همین گونه کسی که چنین برداشتی از اختیار بندگان دارد، توحید و خداشناسی او هم صحیح نخواهد بود.

اهل حدیث و به تبع آنان اشاعره و سلفیّه، چون فهم بشر را از متون دینی نفی کرده و هیچ راهی به فهم دین، جز تعبّد قائل نشده و عقل را به طور کلی از کار انداخته اند، در درک مضامین دینی هم با مشکل مواجه اند و به توحید خالص راه نیافتند؛ بلکه برخی از آنان خداوند را هم چون بشر _ که دارای دست و پا و اندام های

ص: ۲۳۸

۱- ر.ک: آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی.

۲- بیچاره قدریّه _ که قائل به تفویض اند _ خواستند خداوند را به عدالت توصیف کنند، [امّا در آخر] او را از قدرت و پادشاهی [هم] بیرون کردند. (فقه الرضا (علیه السلام): ۳۴۹؛ بحار الانوار: ۵۴۵)

۳- عقل گرایی و نصّ‌گرایی در امامیه

روایات فراوان امامان معصوم (علیهم السلام) _ که پس از بروز حوزه های فکری علمای عامّه نسبت به معارف دینی از ائمه صادر شده است _ موجب محفوظ ماندن علمای شیعی از عقل گرایی معتزلیان عامّه و نصّ‌گرایی اهل حدیث شده است؛ ولی از آن جا که علمای امامیه همیشه در اثبات و تبیین باورهای شان با علمای عامّه گفت و گوهایی داشته اند؛ لذا از قواعد کلامی و اصولی آنان بهره می بردند و در کتاب های خویش، روش آنان را به کار می گرفتند. این امر سبب شد که برخی از عالمان شیعی _ که این روش را نمی پسندیدند _ شیوه ی دیگری را به کار گیرند. شکل گیری عالمان اخباری و اصولی نیز در حوزه فکری امامیه چنین بوده است. اگرچه بیش ترین جلوه ی اخباری گری در حوزه ی علم فقه و اصول یا احکام است، ولی اخباریان هم در حوزه ی عقاید و هم در حوزه ی احکام به احادیث تکیه دارند؛ لذا در این مقاله، عقل از دیدگاه اخباریان را در هر دو زمینه بررسی می کنیم.

امّا این بدان معنا نیست که اخباریان به عقل هیچ ارزشی قائل نیستند، چون حجّیت عقل در روایات مورد تأکید قرار گرفته است. به همین سبب ملّا محمّد امین استرآبادی در حاشیه بر اصول کافی، ذیل فقره ی «أکمل للناس الحجج بالعقول» _ از سخنان امام موسی بن جعفر (علیه السلام) به هشام _ می نویسد :

خلق فی الناس العقل بمعنی الغریزه. ولولا ذلك لما تمّ لأحد حجّه و دلیل علی الآخر، لأنّ العقل المناظر المتفکر لا یستطیع أن یحجد المقدمات الواضحه الاستلزام للمدعی. (۲)

ص: ۲۳۹

۱- ر.ک: نقش ائمه در احیای دین: ۱۰ ۳۵ _ ۴۱؛ آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی: ۱۲۰ _ ۱۴۶.

۲- خداوند در مردم، عقل (= غریزه) را آفرید که اگر آن نبود، احدی نسبت به دیگری حجّت و برهانینداشت؛ زیرا عقل مناظره کننده ی متفکر، مقدمات واضح مدّعا را منکر نمی شود. (میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم: ۲۸۱ و ۲۸۲)

روش همه ی اصحاب ائمه و محدّثین بزرگ هم چون مرحوم کلینی و شیخ صدوق و دیگران را روش اخباری گویند. محمّد امین استرآبادی از صدوق و پدر او و محمّد بن یعقوب کلینی و استاد او علی بن ابراهیم به نام اخباریان قدیم یاد می کند. (۱)

او معتقد است تقسیم علمای شیعه به اخباری و اصولی در گذشته هم، مشهور بوده است. هم چنین می گوید :

شهرستانی در ملل و نحل و سید شریف جرجانی در شرح مواقف و علامه حلّی در نهایه الوصول به این امر تصریح کرده اند.

شهرستانی _ که در قرن ششم قمری می زیسته است _ می گوید :

ثم إن الإمامیه... كانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم و تَمَادَى الزّمان، فاختارت كلّ فرقه منهم طريقه، فصارت الإمامیه بعضها معتزليه، إمّا وعيديّه و إمّا تفضيليّه؛ و بعضها اخباريّة، إمّا مشبّهه و إمّا سلفيّة. (۲)

در جای دیگر می گوید :

و بين الاخباريّة منهم و الكلاميّة سيف و تكفير و كذلك بين التفضيليّه و الوعديّه قتال و تضليل. (۳)

سید شریف _ که در قرن هشتم و نهم می زیسته است _ می گوید :

كانت الإماميّة أوّلاً على مذهب أئمتهم، حتى تَمَادَى بهم الزّمان، فاختلفوا و

ص: ۲۴۰

۱- الفوائد المدتيّه: ۹۱.

۲- امامیه ابتدا در اصول، بر مذهب امامان خویش بودند؛ سپس اختلاف روایات امامان نشان و گذشت زمان موجب شد که هر فرقه ای روشی برگزید: برخی روش اعتزال را پیش گرفتند که یا وعیدیّه شدند یا تفضیلیّه؛ بعضی هم روش اخباری را اختیار کردند که یا مشبّهه شدند یا سلفیّه. (ملل و نحل: ۱۶۵)

۳- اخباریان امامیه و اهل کلام یکدیگر را تکفیر کردند و با هم درگیر شدند. میان تفضیلیّه و وعیدیّه همستیز بود و به یکدیگر نسبت گمراهی می دادند. (همان، ۱۷۲)

تشعبت متأخروهم إلى معتزله، أمّا وعيديّه أو تفضيليّه و إلى اخباريّه، يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهه. و هؤلاء ينقسمون إلى مشبهه يجرّون المتشابهات على أنّ المراد بها ظواهرها، و سلفيّه يعتقدون أنّ ما أراد الله بها حقّ بلا تشبيه كما عليه السلف. (۱)

مرحوم استرآبادی بعد از نقل عبارت شرح مواقف و ملل و نحل، از علامه حلی نقل می کند که گفته است :

اخباریان امامیه در اصول دین و فروع آن به اخبار آحاد اعتماد می کنند. (۲)

مرحوم شیخ حرّ عاملی صاحب وسائل الشّیعه هم این مطلب را _ که تقسیم علمای شیعه پیش از استرآبادی، به اخباری و اصولی مشهور بوده است _ تأیید کرده و عین کلمات مرحوم استرآبادی را نقل (۳) و اضافه می کند :

إنّ رئیس الأخباریین هو النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) ثمّ الأئمّه : لأنّهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، و أنّما كانوا يعملون فی الأحکام بالأخبار قطعاً، ثمّ خواص أصحابهم، ثمّ باقی شیعتهم فی زمانهم. (۴)

به عقیده ی مرحوم صاحب حدائق _ که از اخباریان است _ نخستین کسی که شیعه را به اخباری و مجتهد تقسیم کرد، محمّد امین استرآبادی است. (۵)

مرحوم محمّد تقی اصفهانی صاحب هدایه المسترشدين هم سابقه ی

ص: ۲۴۱

۱- امامیه ابتدا بر مذهب امامان خود بودند تا اینکه با گذشت زمان، اختلاف در میان آنان پدید آمد و [بهدو گروه] تقسیم شدند: متأخران آنان به معتزله یعنی وعیدیّه یا تفضیلیّه و اخباری _ که به ظواهر اخبار متشابه معتقد بودند _ تقسیم شدند. اینان یا مشبّهه اند _ که اخبار متشابه را بر ظاهر خود جاریمی کنند _ یا سلفیّه اند که مانند سلفیّه اهل سنّت معتقدند ظاهر آنها مراد خداست بدون تشبیه. (شرح مواقف: ۸: ۲۹۲)

۲- الفوائد المدتیّه: ۹۷ به نقل از نهایه الوصول مخطوط: ۱۴۷.

۳- الفوائد الطوسیّه: ۳۷۱.

۴- رئیس اخباریان، پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و بعد از او ائمه (علیهم السلام) است؛ زیرا آنان به اجتهاد عمل نمی کردند، بلکه در احکام، تنها به اخبار عمل می کردند و بعد خواص اصحابشان و باقی شیعیانشان همگی اخباری اند. (همان، ۴۴۴)

۵- لؤلؤه البحرين: ۱۱۷.

اخباری گری را پیش از محمّدامین استرآبادی، نفی نموده است. (۱)

در این که مرحوم محمّد امین استرآبادی نخستین کسی است که اخبار گری را به نام گروهی خاص با روشی جدا از دیگر علمای شیعه مطرح کرد، جای هیچ گونه تردیدی نیست، ولی آیا روش محدّثان شیعه و قدمای اصحاب هم همین بوده است؟

به نظر می رسد تقارن عصر ائمه (علیهم السلام) با اصحابشان موجب شده است که آنان برای حلّ مسائل به امامان و راویان حدیث مراجعه کنند و با استفاده از قوانین کلی اصولی و کلامی در زمینه ی احکام و اصول عقاید بی نیاز باشند.

با گذشت زمان و دوری از عصر حضور، این نیاز در جامعه ی علمی شیعه هم احساس گردید و عدّه ای از علما، با توجه به شرایط، قواعد اصول و کلام را برای حلّ مشکلات علمی به کار گرفتند و این علوم را سامان دادند؛ ولی چنان که گفتیم، در میان علمای امامیه و اصحاب ائمه (علیهم السلام) فرقه ای نمی یابیم که هم چون حشویه و سلفیه ی اهل سنّت قائل به تجسّم خدای سبحان و نفی حسن و قبح عقلی و اعتقاد به جبر داشته باشند، یا مانند معتزله ی اهل سنّت عقل گرای محض شوند و همه ی ظواهر دینی را که با عقل توافق نکند تأویل و توجیه کنند. مرحوم آیه الله مرعشی نجفی در شرح احقاق الحق، درباره ی اصحاب حدیث می نویسد:

اصحاب حدیث گاهی به جماعتی از علما اطلاق می شود که حکم عقل و اجماع را ترک و تنها به حدیث اکتفا می کنند و نصوص کتاب و ظواهر آن را متشابه می دانند. به این گروه «اخباری» گفته می شود که بسیارند.

اینان در میان علمای شیعه مانند امین استرآبادی و شیخ خلف و دیگران از علمای بحرین می باشند و در عامّه محمّد بن ابی ذئب و زائده بن قدامه ثقفی و سعید بن ابی عروجه و غیر آنان می باشند که به آنان حشویه گفته می شود. از اصحاب حدیث اهل سنّت، اموری عجیب حکایت شده است؛ مثل تجسّم

ص: ۲۴۲

خدای سبحان و رؤیت او. آنان در این امر، ظواهر کلماتی را اخذ کرده اند که معانی آن ها به خدای تعالی نسبت داده شده است. مثل: دست، چشم، گوش، استوا، آمدن، نگاه کردن، دیده شدن و غیر این ها از اموری دیگر که ساحت قدس خدای سبحان از آن ها منزّه و متعالی است. اما اصحاب حدیث شیعه به این گونه گفتارها زبان نگشوده اند. (۱)

پس نسبت اخباری گری به معنای خاص آن در نزد اهل سنت _ که اهل حدیث و حشویّه و سلفیّه آن را دنبال می کردند _ در مورد هیچ یک از علمای امامیه صحیح نیست. نسبت عقل گرایی معتزلی _ که هر آیه و روایتی اگر ظاهر آن با ادله ی عقلی اثبات شود، باید تأویل و توجیه گردد _ هم به هیچ وجه صحیح نیست؛ بنابراین نسبتی که صاحب ملل و نحل و شارح مواقف به علمای شیعه ی امامیه داده است، به قطع در مورد هیچ یک از آنان صحیح نیست و سند روشنی بر این امر، ارائه نشده است.

۵- روش اخباریان در احکام و اصول عقاید

روش اخباریان در اثبات اصول عقاید دینی و رسیدن به احکام شریعت اسلام، منحصر در روایات اهل بیت (علیهم السلام) است. آنان نه تنها عقل را به تنهایی مرجع دست یابی به احکام و اثبات اصول عقاید نمی دانند، بلکه ظواهر قرآن را هم بدون بیان اهل بیت (علیهم السلام) از ادله ی احکام و عقاید به حساب نمی آورند؛ در صورتی که مجتهدان و اصولیان در مواردی خاص، عقل را در دستیابی به حقایق دین لازم می دانند. اینان ظواهر قرآن را حجّت و یکی از ادله ی استنباط احکام الهی می شمارند.

بدین ترتیب قواعد علم اصول و کلام، نزد مجتهدین و اصولیان معتبر و در اثبات اصول عقاید دینی و احکام شرعی ضروری گردید. این در صورتی است که از نظر

ص: ۲۴۳

اخباریان، نه تنها قواعد آن دو علم، ضرورتی ندارد، بلکه زیان بار است. مرحوم فیض کاشانی اختلافات در اصول عقاید دینی را ناشی از علم کلام می دانست. او می نویسد :

سبب آن اختلافات [اختلاف در اصول دین و فروع احکام] آن بود که چون اهل ضلالت [اهل سنت] سر از متابعت کتاب و اهل بیت رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) باز زدند، علم کلام و فنّ جدل را _ که به جهت ردّ مبتدعه و اسکات اعدای دین موضوع است _ تدوین کردند و تکثیر مسائل آن به آرا و احوای خود نمودند؛ به گمان آن که تصحیح اصول عقاید دینیه خود، بدان می کنند.

همچنین علم اصول فقه را _ که آن نیز فنی است از جدل و بنای آن بر ظنون واهی است که اتفاق آرا در آن بسیار نادر است _ وضع کردند تا استنباط احکام شرعیّه و مسائل فرعیّه به آن نمایند. طایفه ی امامیه در زمان خوف و تقیه می بودند و با منسوبین به علم اهل ضلالت، مخالفت تمام می نمودند و از ایشان سخنان باطل، در کسوت حق می شنیدند؛ بلکه در صغر سن، با کتب ایشان الفت می گرفتند... چرا که متعارف و متداول در مدارس و مساجد و غیر آن، کتب ایشان می بود و تعلیم و تعلّم آن جاری می شد.

... و بدین منوال مدّت ها گذشت تا آن که اشتباه تمام در اصول طائفین پیدا شد و علم با جهل مختلط گردید. و در اموری چند که خدا و رسول خدا در آن ها سخن نگفته بودند و از آن سکوت فرموده بودند، سخن ها گفتند و مجادله و مناظره نمودند و کار به این حدّ از اختلاف انجامید؛ و طریق قدمای مشایخ امامیه رضوان الله علیهم _ که اقتضای بر مجرد سماع بود از اهل عصمت : _ در همه ی احکام، از اصول و فروع متروک شد و حکم به آرا و احوای _ که شیوه ی اهل ضلالت است _ در آن طایفه نیز پدید آمد؛ با آن که در محکّمات قرآن، چندین جا نهی از متابعت ظنّ و رأی وارد شده است و در اخبار اهل

بیت (علیهم السلام) نیز چندین موضع نهی از متابعت رأی و اجتهاد و فتوا به غیر سماع از اهل عصمت و سؤال از اهل ذکر که امر به آن در قرآن واقع شده است. و چون متابعت ظن و رأی و پیروی عقل و عاقلی در امور دینی و مسائل شرعی از اصول تا فروع توان نمود، با این همه اختلاف و تباین که در عقول و آرای بنی آدم می باشد؟!

هیئات! هیئات! بهترین طریق آن است که همه ی امت، جمیع مسائل شرعی را، از اصول و فروع، از پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) یا از اوصیای پیامبر _ که از خطا و زلل معصوم اند _ أخذ نموده و به آن متمسک شوند و در هر چه، حکمی معتبر نرسیده باشد، توقف کنند و به عقل ناقص خود تصرّف نکنند. (۱)

سپس ایشان در جواب این سؤال که: بسیاری از مسائل دینی در قرآن و احادیث یافت نمی شود و اگر علم کلام و اصول فقه را هم کنار بگذاریم، از فهم آن مسائل، ناتوان خواهیم بود؟ می گوید :

هرچه مکلف را در کار است، از اعتقادات و عملیات و اخلاق، همه در قرآن هست.

بعد با اشاره به قواعد کلی در روایات بیان می کند که اگر مسأله ای خاص هم در قرآن و روایات مطرح نباشد، با توجه به آن قواعد کلی استنباط می شود. (۲)

آن گاه ایشان با اشاره به مرحوم کلینی و صدوق و سید ابن طاوس و تعداد اندکی از متأخرین، می گوید :

بر مصنفات ایشان اعتماد تمام هست و سخنان ایشان هرگز نمی میرد؛ زیرا که قول ایشان نقل از خدا و رسول خداست که متبدل و متغیر نمی شود تا روز قیامت... لهذا ایشان هرگز در علم کلام و اصول فقه، تصنیف نکرده اند؛ مگر بر سبیل ردّ اهل جدل و تعلیل مسائل آن دو فنّ و ارجاع آن ها به قرآن و حدیث

ص: ۲۴۵

۱- ده رساله، رساله ی راه صواب: ۱۱۷ _ ۱۱۹.

۲- ده رساله، رساله ی راه صواب: ۱۲۲.

مرحوم محمّد امین استرآبادی تصریح می دارد که :

در نیل به همه ی مسائل _ که از ضروریّات دین نیستند _ راهی جز احادیث اهل عصمت صلوات الله علیهم وجود ندارد. (۲)

با این وجود، چون در اثبات رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی توان به احادیث رجوع کرد، می گوید :

این مسأله یا از باب آن است که وقتی انسان با معجزه ی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مواجه می شود، از باب حدس، قطع به صدق مدّعی او می کند؛ چنان که از احادیث هم ظاهر می شود یا از جمله اموری است که نظر و فکر در آن مقبول است، مانند استنباط و استخراج مسائل فرعی از قواعد کلی که از ائمه (علیهم السلام) رسیده است.

باید توجه داشت که علم کلام در زمان حضور ائمه (علیهم السلام) هم بوده است و شیعیان با آن آشنا شده بودند و روایاتی هم در تأیید یا نهدی از آن وارد شده است. با توجه به این امور است که مرحوم شیخ حرّ عاملی _ با طرح این مسأله که روایات در نهدی از علم کلام، تواتر معنوی دارند _ دو اشکال مطرح می کند: این روایات با ادلّه ی دیگری که بر حُسن مجادله ی احسن دلالت دارند، تعارض دارد. و نیز با ادلّه ای که حجّیت عقل را اثبات می کنند در تعارض اند.

مرحوم شیخ حرّ عاملی بعد از طرح این دو اشکال، به جواب می پردازد که: امر به جدال احسن، صراحتی در جواز استدلال و جدال به آن چه از ائمه (علیهم السلام) نرسیده، ندارد؛ نه از جهت دلیل و نه از جهت مدلول. [یعنی نمی شود به دلیلی که در کلام ائمه وجود ندارد، مجادله و استدلال کرد یا به چیزی که مدلولش وجود ندارد] و نیز این روایات دلالت نمی کند که استدلال به دلیل عقلی ظنّی جایز است؛ در صورتی که بیش تر ادلّه ی متکلمین، ظنّی و مشمول نهدی ائمه اند.

ص: ۲۴۶

۱- ده رساله، رساله ی راه صواب: ۱۲۵.

۲- فوائد مدنیّه: ۲۵۴.

اما آن چه دلالت بر حجیت عقل می کند، در مورد اموری مقبول و مسلم است که حجیت دلیل نقل بر آن متوقف است و این موارد، اندک و قطعی اند و اضافه از آن، دلیلی بر حجیت عقل در آن وجود ندارد.

بعد تذکر می دهد که نهی از اثبات صفات خداوند متعال از غیر کتاب و سنت به صورت متواتر نقل شده است. پس جدال احسن باید اختصاص پیدا کند به ادله عقلی که در تأیید آنچه در کتاب و سنت وارد شده، اقامه شده باشد که در این صورت، استدلال به عقل و نقل شده و از ورود در حوزه ممنوع شده، سالم می ماند.

آن گاه روایاتی را نقل می کند که امام (علیه السلام) به طیار، اجازه ی کلام و مجادله داده است؛ بعد می گوید :

هذا غیر صریح فی أنّ لهذا الرجل أنّ یتکلم بعقله و یستدلّ بالدلیل الظنّی او بدلیل غیرمنقول عنهم : او فی اثبات شیء لم یرد عنهم : فی إثباته. (۱)

هم چنین از هشام بن حکم نقل می کند که پیرامون پانصد مسأله ی کلامی از موسی بن جعفر (علیه السلام) پرسیدم و حضرت جواب داد که بعدها با آن ها احتجاج می کردم. سپس می گوید :

و معلوم أنّ مطالب الکلام لا تزید عن ذلک. و من کان ملتزماً بذلک لم یکن داخلاً فی النهی. (۲)

آن گاه تصریح می کند که کلام مجاز آن است که یا عیناً در کلام ائمه وجود دارد یا معنای آن در احادیث وجود دارد و این با کلامی که امروز مشهور شده است منافات دارد؛ بلکه ادله ی علم کلام در بیش تر تفاسیل آن، با احادیث ائمه (علیهم السلام) مخالفت دارد.

ص: ۲۴۷

۱- این روایت صراحت ندارد که طیار مجاز است که به عقل خود سخن گوید و استدلال کند به دلیل ظنّیا به دلیلی که از ائمه (علیهم السلام) نقل نشده است یا در اثبات آن، از آنان نصی وارد نشده است.

۲- معلوم است که مطالب کلام از این پانصد مسأله فراتر نمی رود و کسی که ملزم به آن ها شود، مشمول نهی نخواهد شد.

هم چنین یادآوری می کند که احادیث اهل بیت (علیهم السلام) که در مطالب کلامی در کتب روایی وارد شده، فراوان است و کسی که در آن ها تتبع کند، قادر بر دفع همه ی شبهات به ادله تفصیلی خواهد بود و هیچ معاند و ملحدی توان ایجاد تشکیک در او نخواهد داشت. (۱)

بدین ترتیب روشن گردید که روش اخباریان در اثبات اصول عقاید دینی و رسیدن به احکام شریعت محمدی تنها با مراجعه به روایات اهل بیت (علیهم السلام) میسر است و راه دیگری وجود ندارد و عقل نیز به تنهایی در این مسائل راه گشا نیست. تنها موردی که می توان استدلال عقلی را در آن لازم و ضروری دانست امری است که حجیت ادله نقلی بر آن موقوف است و آن عبارت است از: اثبات نبوت پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم). آن هم چنان که گفته شد_ دلیل عقلی قطعی دارد و اخباریان هم در صورتی که دلیلی عقلی و قطعی در موردی اقامه گردد، مخالفتی ندارند؛ ولی معتقدند که بیش تر مسائل مطرح در علم کلام و اصول فقه دارای ادله ی عقلی قطعی نیستند و اختلاف متکلمان و اصولیان را در بیش تر مسائل کلامی و اصولی شاهد صدق این اعتقاد خویش می دانند که در ادامه در این باره بیش تر سخن خواهیم گفت.

۶- حجیت عقل از نظر اخباریان

هر کس اندک شناختی از عقل داشته باشد_ که عقل چه جایگاهی در شناخت انسان دارد_ در حجیت آن تردید نمی کند؛ به ویژه اگر خود را پیرو اخبار آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) پندارد؛ زیرا در روایات اهل بیت (علیهم السلام) عقل را حجیت باطنی و ملاک حسن و قبح و حق و باطل می دانند.

اما افراط برخی از عالمان درباره عقل، موجب تفریط برخی دیگر شده است. گفتیم که در میان فرقه های اهل سنت، این افراط و تفریط در زمان هایی آشکارا

ص: ۲۴۸

گزارش شده است؛ ولی در میان عالمان شیعی و پیروان اهل بیت (علیهم السلام)، به جهت روشنگری های امامان (علیهم السلام)، چنین اتّفاقی صورت نگرفته است و چون برخی از آنان، عقل را در فهم معارف و احکام دینی، بیش از حدّ دخیل دانسته اند، گروهی هم به تفریط گراییده، در مقابل آنان، حدّ فهم عقل را در شناخت دین، کم تأثیر بیان کرده اند، نه این که برایش هیچ نقشی قائل نشوند. حقیقت آن است که عقل در رسیدن به معارف و احکام دینی، محدودیت هایی دارد، که در مورد احکام، بسیار آشکار و مورد اتّفاق است. اصل در بیش تر احکام، تعیّد است، نه تعقل و تفکر؛ گرچه عقل در مواردی هم، اضافه بر شناخت حسن و قبح، وجوب و حرمت و باید و نباید را هم درک می کند. در حوزه ی اخلاق هم چنانکه در ابتدای مقاله آوردیم _ عقل نقش مهمّی ایفا می کند و بیش تر روایات اهل بیت (علیهم السلام) هم جنبه ی تذکّری دارند؛ البتّه این بدان معنا نیست که عقل هرکس می تواند به آن امور به سادگی دست یابد؛ بلکه بهره مندی انسانها از این نور الهی به درجات مختلف و در مراتب متفاوت است و این امر وجدانی همه انسانهاست که هر اندازه رشد فکری انسان زیاد می شود، تأثیری در رشد عقل او نیز می کند. هم چنین مسلمّ است که این نور، نعمت الهی است که خداوند متعال آن را در اشخاص به کمال می رساند که او را بندگی کنند و از نافرمانی و استکبار، پرهیزند.

امّا در معارف اعتقادی دینی، دیدگاه های علمای شیعه مختلف است. گروهی مانند برخی از فیلسوفان شیعی سعی دارند رسیدن به اصول عقاید دینی را حقّ مطلق عقل بدانند و تمسّک به متون دینی را در این باره، بی پایه و اساس شمارند و در مقابل، برخی دیگر، آن را فقط در مواردی که حجّیت متون دینی بدان متوقّف است مورد استناد می دانند و در غیر آن موارد، در همه ی اصول عقاید دینی، تنها تمسّک به متون دینی را ضروری شمرده اند.

البتّه باید توجه داشت که دین بدان معنا نیست که آنان عقل را در این زمینه، به طور کامل از کار انداخته اند؛ بلکه منظور این است که عقل در عقاید دینی، نظری جداگانه ندارد و به تنهایی کارساز و راه گشا نیست و به روشنگری اهل بیت (علیهم السلام) نیاز

مبرم دارد و در خیلی از امور جزئی اصول عقاید دینی و ویژگی های آن، تنها راه پذیرش و تصدیق و اعتقاد، متون دین است و بدون توجه به این نصوص دینی، عقل به هیچ وجه به آن ها راه نمی یابد.

مرحوم ملّا محمّد امین استرآبادی مدرک انحصاری مسائل دینی غیر ضروری، اعمّ از مسائل اصولی و فرعی را روایات اهل بیت می داند و در اثبات آن، ادله ای اقامه می کند و چنین می نویسد :

علوم نظری دو قسم اند: یک قسم از مقدماتی تشکیل می شوند که موادّ آن ها نزدیک به احساس اند، مانند: علم هندسه و حساب و اکثر ابواب منطقی. در این قسم، خطا و اختلافی وجود ندارد؛ زیرا خطا در فکر، یا از جهت صورت است یا ماده. خطا از جهت صورت در عالمان پدید نمی آید؛ زیرا اولاً شناخت صورت با اذهان غیرمنحرف واضح است و ثانیاً عالمان به قواعد منطقی عارف اند و آن [قواعد] ذهن را از خطا در صورت، حفظ می کند، امّا از جهت ماده هم در این علوم، خطا متصوّر نیست؛ زیرا موادّ این علوم به احساس نزدیک اند.

قسم دیگر از مقدماتی تشکیل می شود که موادّ آن ها از احساس به دورند، همانند: حکمت الهی و طبیعی و علم کلام و اصول فقه و مسائل نظری فقهی و بعضی از قواعد منطقی و... عامل مهمّ ایجاد اختلاف دائم میان فلاسفه در حکمت الهی و طبیعی و میان علمای اسلام در اصول فقه و مسائل فقهی و علم کلام و علوم دیگر نیز همین امر است.

وی در جای دیگر می گوید :

دیدگاه های عقلی دو پاره اند: یکی آن چه ماده فکر، بلکه صورت آن نیز از اصحاب عصمت باشد، دوم آن چه این گونه نباشد. قسم اول نزد خدای تعالی مقبول و مورد رغبت الهی است؛ زیرا از خطا مصون و معصوم است، امّا قسم دوم، به جهت وقوع خطای کثیر در آن، مقبول نیست. اثبات رسالت

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بر ائمت، یا از این باب است که اطلاع بر معجزه اش موجب قطع به صدق ادعای او می شود حدسآ، همانطور که از احادیث استفاده می شود، یا از قسم اوّل است که استدلال عقلی و استخراج فروع از قواعد کلی است که در احادیث آمده است. (۱)

مرحوم شیخ حسین کرکی (۲) و فیض کاشانی (۳) نیز در این جهت با محدّث

استرآبادی موافق اند.

مرحوم استرآبادی در حاشیه بر اصول کافی، اثبات وجود خداوند متعال را از طریق حدوث، به اثبات از باب امکان و وجوب ترجیح داده است و آن را مطابق روایات اهل بیت (علیهم السلام) می داند و نظر کسانی را که می گویند رسالت رسولان الهی به معجزات اثبات نمی شود، تخطئه کرده و معتقد است که معجزه رسالت رسولان را هم ثابت می کند؛ بلکه در اثبات توحید خداوند متعال، برهان تمانع متکلمین را هم مطرح کرده و ادله ای عقلی بر این امر اقامه کرده است که در روایات هم به آن تأکید شده است. (۴)

از این کلمات استفاده می شود که اخباریان، پذیرش و تصدیق و اعتقاد به ضروریات دین را بدون هیچ گونه رجوع به روایتی می پذیرند. منظور از ضروری دین هم در نظر آنان، اموری است که دلیلش نزد علمای اسلام به صورتی روشن و واضح است که جای هیچ گونه اختلافی در آن وجود ندارد. (۵)

امّا در غیر ضروریات اموری مانند اثبات نبوت پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم) را _ که حجّیت روایات، متوقف بر اثبات آنهاست _ در حوزه ی شناخت عقل می دانند و عقل را در اثبات آن ها کافی و لازم می دانند؛ البتّه با توجه به صدور معجزه از دست پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم).

ص: ۲۵۱

۱- فوائد مدنیّه: ۳۱۲.

۲- هدایه الأبرار: ۳۰۲ _ ۳۰۳.

۳- ده رساله، رساله راه صواب: ۱۱۷ _ ۱۲۵.

۴- میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم: ۲۹۴ _ ۲۹۹.

۵- فوائد مدنیّه: ۲۵۲.

ولی در این زمینه، بیان صحیح و روشنی ارائه نداده اند که عقل در این موارد، به چه طریقی در اثبات این امور عمل می کند؟ به نظر می رسد برای اثبات امری مانند نبوت پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم) چاره ای جز تمسک به حسن و قبح ذاتی نیست که مورد قبول همه ی اخباریان نیز هست. (۱)

اما باید توجه داشت این همه در صورتی صحیح خواهد بود که جریان معجزه در دست مدعی دروغین نبوت، امری قبیح تلقی شود که اثبات آن نیز کار ساده ای نیست. اضافه بر این که تشخیص معجزه از دیگر خوارق عادات، کار چندان ساده ای نیست.

عامل اصلی _ که موجب شده است اخباریان در مورد اثبات نبوت به عقل تمسک کنند _ اشکال دوری است که در مسأله وجود دارد؛ زیرا اثبات نبوت پیامبر خاتم با توجه به روایت خود او، امری محال است که از نظر هیچ عاقلی پذیرفتنی نیست. بنابراین چاره ای نیست جز اینکه اثبات نبوت به واسطه ی عقل صورت گیرد و بعد از اثبات نبوت، امور دیگر، به واسطه ی روایات پیامبر و اوصیای او روشن گردد.

ولی با این وجود، نکته ای در این جا وجود دارد که اگر اثبات نبوت در انحصار محدودی شناخت عقل باشد، پس چرا در موارد دیگری از اصول اعتقادات دینی _ که اثبات آن آسان تر از اثبات نبوت است _ نقش عقل باید نادیده گرفته شود؟! اگر مواردی که در مقدمات به کار گرفته در اثبات نبوت، نزدیک به احساس بوده باشد _ که چنین نیست _ پس چرا مواردی که در مقدمات امور دیگر به کار گرفته می شود، نزدیک به احساس نبوده باشد؟!

اضافه بر این که حجیت روایات پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) تنها با اثبات نبوت ایشان تمام نمی شود، بلکه پیش از اثبات نبوت باید وجود خداوند متعال و توحید و صفات و کمالاتش و از همه مهم تر، عدل الهی اثبات گردد و آن گاه به اثبات نبوت برسد و بعد

ص: ۲۵۲

از آن هم، باید اثبات عصمت و حجّیت پیامبر شود تا به واسطه ی اثبات این امور، حجّیت سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) اثبات گردد و بدون اثبات همه ی این امور، حجّیت روایات به آن معنایی که یک اخباری آن را دنبال می کند، تمام نخواهد شد.

ولی آن چه مسأله را روشن می کند، این است که دین مجموعه ای [از قوانین] منسجم و مرتّب و منظم است و عقل همه ی عقلای عالم و دانش و معرفشان، همه از آن صاحب دین است؛ پس نمی شود در این مجموعه، روش و راهکاری در پذیرش و اثبات دین ارائه نشده باشد. بنابراین مراجعه به روایات و متون مقدّس دینی در همه جا به معنای تعبّد و تسلیم در قبال آن ها نیست؛ بلکه در مواردی، موجب روشنایی و تذکّراست؛ اضافه بر این که افراد هم در بهره مندی از عقل و دانش، مراتب مختلفی دارند و ممکن است فردی از باب تعبّد، موردی را بپذیرد، ولی همان امر، برای دیگری، از باب فهم و شعور و آگاهی و نیل به حقّانیت آن باشد.

پس اگر کسی در معرفت و اوصاف و کمالات خداوند متعال و همین طور عدل الهی یا اثبات نبوّت انبیا و عصمت آن ها به متون مقدّس دینی مراجعه کند و حق بر دل او آشکار گردد، مشکلی در پذیرش و تصدیق و اعتقاد نخواهد داشت. در مقام اثبات و احتجاج نیز همین روش موجب تبه غافلان و حجّت بر منکران و ثبات ایمان در قلب مؤمنان است. وظیفه ی انبیا و اوصیای الهی و عالمان ریّانی و مرئیان دینی چیزی جز این نیست و بندگان الهی با اطاعت و قرار گرفتن در حوزه ی تربیتی آنان و عمل به دستورات آن ها، به تدریج به درجات عالی از دین و ایمان نایل خواهند گردید و با اطمینان کامل و قلبی آکنده از نور دانش و معرفت، راه سعادت را ادامه خواهند داد.

پس با این بیان، کسانی که در تمام معارف دینی، حتّی در اثبات وجود خداوند متعال و سایر اصول عقاید، می خواهند از متون مقدّس دینی کمک بگیرند و با راهکارهایی که در آن آمده است، به مقابله با منکران و غافلان پردازند، این گونه اشخاص را نباید به سادگی مخالف با عقل و خرد انسان ها دانست، چرا که با

مراجعه به متون دینی و عمل به مضامین آن‌ها، تردیدی در درستی کارشان نیست.

شاید کلام مرحوم علامه محمّد تقی مجلسی در عدم نیاز به کتاب‌های کلامی، ناظر بر همین بیان باشد. ایشان با بیان این که معرفه الله و معرفت نبی و معرفت امامان معصوم (علیهم السلام) بهترین علوم است، می‌گوید:

دلایل این معارف (یعنی معرفت خدا و رسولان و امامان) همگی در قرآن و اخبار از ائمه ی اطهار سلام الله علیهم مافوق حصر است و این علم مسمّی است به علم کلام و ظاهرآ، احتیاج به کتب متکلمین نیست؛ بلکه آیات و اخبار کافی است. (۱)

ایشان در توضیح این کلام مرحوم صدوق که فرموده است:

و لا مع عدم المخبر الصادق ما لا یدرک الا به.

می‌فرماید:

یعنی: تکلیف نفرمودی بدون خبردهنده ی راستگوی، بی دغدغه که آن معصوم است از انبیا و اوصیا صلوات الله علیهم چیزی را که بدون مخبر صادق به آن نتوان رسید؛ یعنی در تکالیف عقلیه محتاج به مخبر صادق نبودیم؛ بلکه مخبر صادق را به عقل دانسته ایم که مخبر صادق است. ولکن در کیفیت معارف و تکالیف، عقل مستقل نبود تا انبیا نفرستادی آن تکالیف را نکردی. (۲)

در ظاهر این دو سخن، در بدو نظر، تناقض دیده می‌شود؛ ولی با توجه به مطالبی که در این زمینه گفته شد، معلوم است که منظور ایشان از مراجعه به روایات در باب معرفت خدا و رسولان و امامان، این نیست که در این امور، انسان متعبد و مقلد باشد، بلکه منظور آن است که روایات در رسیدن به معرفت خدا و نبوت و امامت بهترین راه را ارائه کرده که همان راه، مؤمنین را کافی است، بدون آن که نیازی به راه‌های دیگران باشد.

ص: ۲۵۴

۱- لوامع صاحب قرانی: ۱: ۲۲.

۲- لوامع صاحب قرانی: ۱: ۱۶۵.

به ظاهر ملّا محمد امین استرآبادی هم متوجّه این نکته بوده است. او فصل یازدهم کتاب فوائد مدتیّه ی خویش را به اشکال بر معتزله و اشاعره درباره ی تعیین نخستین واجب از امور دینی قرار داده است و می گوید :

همه ی آنان که در نخستین واجب از امور دینی و همین طور در اهل فترت و اطفال و نظایر آن ها به مقتضای عقل و خرد خویش سخن گفته اند _ یعنی معتزله و اشاعره و اندکی از فضلاّی اصحاب ما _ قدم هایشان لغزیده است... و آنانی که در این دو مسأله و در غیر آن دو، به معصومین (علیهم السلام) _ که حافظان امت از خطا، در مسائل نظری اند _ مراجعه کرده اند، عبارت اند از اخباریان اصحاب ما _ که در مسائل غیر ضروری دینی، ملتزم به تمسّک به سخنان عترت پاک پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند _ [و ایشان] نجات پیدا کرده اند.

آن گاه با نقل کلماتی از معتزله و اشاعره، از شرح مواقف نقل می کند که نظر در معرفت خدا، به دلیل تحصیل معرفت، به اتّفاق اشاعره و معتزله واجب است و نیز از همان کتاب نقل می کند که ابوالحسن اشعری عقیده دارد نخستین واجب معرفت خداست؛ زیرا که معرفت خدا اصل و ریشه ی همه ی معارف و عقاید دینی است....

بعد می گوید :

در اخبار اهل بیت (علیهم السلام) به تواتر نقل شده است که معرفت خداوند متعال و معرفت توحید خدا به عنوان این که خداوند خالق عالم است و این که او را خوشنودی و غضبی هست و این که از سوی خدا، معلّمی لازم است تا موارد خشم و رضایت او را تعلیم دهد، همه ی این امور، از فطریّاتی است که در دل ها، به الهام فطری الهی واقع می شود؛ چنان که حکما می گویند: تعلق طفل به پستان مادرش، به الهام فطری الهی است.

بعد در توضیح می آورد :

خداوند متعال این قضایا را به همه ی انسان ها الهام کرده است؛ یعنی معرفت

این امور را در دل‌های شان آفریده و ادله‌ی واضح و روشن این قضایا را بر ایشان الهام نموده و بعد رسول و کتاب بر ایشان فرستاده و امر و نهی کرده است.

پس از آن می‌گوید :

معرفت خداوند متعال بر آن‌ها، پیش از خطابِ تکلیف به الهام الهی حاصل شده است.... پس اوّل واجبات، اقرار زبانی به شهادتین است.

در اخبار متواتر، نقل شده است که تعریف و بیان بر عهده‌ی خداست و وقتی خداوند متعال معرفتی کرد، بر عهده‌ی خلق است که بپذیرند....

بنابراین کسی که تعریف خداوندی و اموری که ذکر گردید بر او الهام نشده باشد _ اعمّ از این که از اهل فطرت باشد یا مانع دیگری در کار بوده باشد _ در دنیا تکلیفی بر او نخواهد بود و عوض آن در آخرت، خدای تعالی او را تکلیف خواهد کرد....

از کلمات اولیاء الله (علیهم السلام) فهمیده می‌شود که اعتراف و اقرار قلبی غیر از معرفت تصدیقی است که مغیّر تردید است؛ اوّلی فعل مطلوب خداوند متعال از بندگان می‌باشد و دومی کاری است که خداوند متعال در دل هایشان ایجاد می‌کند. (۱)

هم چنین پس از نقل روایاتی در باب معرفت خداوند و حجّیت عقل می‌نویسد :

خداوند متعال راه خیر و شر را با متبّهاتی برای هر یک از آن دو، در دل انسان قرار می‌دهد و شیطان برخلاف آن [دو] را در قلب قرار می‌دهد. پس عقل میان صواب و خطا و ظنّ و یقین را تمییز می‌دهد و صواب و یقین را برمی‌گزیند. حجّت بودن عقل به همین معناست؛ چنان که از روایات استفاده می‌شود. (۲)

سپس با نقل روایات فراوانی _ در باب این که معرفت و هدایت فعل خداست و کار بندگان تنها اقرار و تسلیم است، می‌نویسد :

ص: ۲۵۶

۱- فوائد مدتیّه: ۴۰۵ _ ۴۰۸.

۲- فوائد مدتیّه: ۴۲۷.

از این روایات استفاده می شود که بندگان، مکلف به تحصیل معرفت نیستند و تعریف و بیان، در مرحله ی اول به الهام محض و در مرحله ی دوم به ارسال رسول و انزال کتاب و اظهار معجزه به دست او برعهده ی خداست و بعد از تعریف خداوند، بر بندگان است که قبول و تصدیق کنند. (۱)

ایشان در حاشیه اش بر اصول کافی، ذیل این روایت که: «حجّه الله علی العباد النبی» می گوید: این معنا به سه صورت در روایات بیان شده است. نخست: خدا را بر خلق، دو حجّت است؛ ظاهر و باطن. صورت دوم: حجّت بر خلق امروز عقل است که صادق و کاذب به آن شناخته می شود. صورت آخر، همین عبارت مورد بحث است که معنای هر سه، یکی است؛ بدین معنا که تکالیف وقتی بر مکلف تعلق می گیرد که دارای دو ویژگی باشد؛ اول: خدای تعالی در او غریزه ای خلق کند که بدون آن، خطاب را نمی فهمد و بین خطا و صواب تمیز نمی دهد. دوم: دعوت پیامبر که خلق را به سوی خدا فرامی خواند، آگاه شود. (۲)

با این بیان، حجّت عقل میان همه ی عالمان شیعی امری مسلم است و اخباریان نیز، این اصل را پذیرفته اند و هیچ گونه مخالفتی با آن ندارند و مخالفت آنان تنها به محدوده ی حجّت آن محدود می شود.

نیز روشن گردید که عقل به واسطه ی دین الهی شکوفا می شود و به رشد و کمال می رسد. بدین ترتیب حجّت باطنی و حجّت ظاهری مؤید هم دیگر می شوند و اختلاف و تنازع میان این دو حجّت الهی، موجب زوال اعتبار هر دو می شود.

نکته ی قابل توجه این است که مبدا تصور شود تنها اخباریان درک عقل را محدود کرده اند؛ بلکه روشن است که عارفان نیز، محدودیت عقل را در رسیدن به اصول معارف دینی و حقایق اشیا پذیرفته اند و به آنان که می خواهند با ادله ی عقلی خویش به حقایق دست یابند، خرده گرفته و به تحقیر آنان پرداخته اند.

البته علامه طباطبایی هم در این زمینه، سخنی قابل تأمل دارند. ایشان در جواب

ص: ۲۵۷

۱- فوائد مدتیّه: ۴۴۵؛ ر.ک: نظریه ی مطالب در شرح اصول کافی مرحوم ملا صالح مازندرانی: ۴۸۵.

۲- میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم: ۲۸۴.

ما و شما انسانیم و به مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی خود، چیزهایی را درک می کنیم که در میان آن ها، یک سلسله قضایایی است که در صحت آن ها هیچ گونه تردید نداشته و اضطرار آن ها را می پذیریم. مانند این که یک نصف [عدد] دو است و [عدد] چهار از دو بیش تر است.

این گونه ادراکات و تصدیقات را عقل قطعی می نامیم و معنای حجیت آن ها، همان قبول اضطراری ماست و اگر ما بخواهیم مجهولی از مجهولات مسائل مبدأ و معاد و کلیات آفرینش را با این گونه معلومات بدیهی اضطراری حل نماییم، اصطلاحاً این بحث را بحث فلسفی می نامیم.

بنابراین چنان که روشن است هیچ دین و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری، از هیچ راهی نمی تواند حجیت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغاء کند. (۱)

با اندکی تأمل می یابیم که روح این سخن، در حقیقت همان سخن ملا محمد امین استرآبادی و سایر اخباریان است که عقل را تنها در اموری که نزدیک به احساس و قطعی به تمام معنا باشد، قبول می کنند و آن هم تنها در ریاضی و منطوق وجود دارد و بس.

پس معلوم می شود در حقیقت مطلب، اختلافی وجود ندارد و تفاوت در موضوعات و مصادیق این مطلب اصلی می باشد که اخباریان آن را خیلی اندک می دانند، ولی فلاسفه آن را در بیش تر مسائل جاری دانسته و نیز سعی می کنند همه ی مسائل دینی را هم چون مسائل فلسفی مورد بحث قرار دهند.

سخنی از مرحوم سید نعمت الله جزائری در این زمینه، معلوم می دارد که اگر مباحث فلسفی و کلامی و اصولی همه از بدیهیات اولیه بودند، اخباریان هم آن را قبول می کردند. ایشان دلیل عقلی را سه قسم می داند و می گوید :

الأول: ما كان بدیهياً ظاهراً فی البداهه و لا یعارضه آخر، مثل الواحد نصف الاثنین و ما فی: درجته من البدیهیات. الثانی: ما كان دليلاً عقلياً عارضه نقلی إلا أن ذلك العقلي قد تعاضد مع نقلی آخر. فهذا أيضاً یترجح علی الدلیل النقلی عند التعارض ولكن التعارض فی الحقیقه إنما هو بین النقلیات...

الثالث: ما تعارض فيه محض العقل و النقل من غیر تأیّد بالنقل. فهذا لا یرجح فيه العقل بل نعمل بالنقل... (۱)

چنان که می بینیم، سید نعمت الله جزائری _ که از اخباریان است _ دلیل نقلی را قابل معارضه بادلیل عقلی بدیهی نمی داند و آن را به تنهایی حجّت می شمارد، اگرچه دلیل نقلی با آن همراهی نکند.

۷- حسن و قبح عملی

در این باره، سه نظریه میان علمای اسلام وجود دارد :

اول: حسن و قبح، از مشهورات عامّه است.

فلاسفه و برخی از اصولیان، حُسن عدل و قُبْح ظلم را از جمله مشهوراتی می دانند که عقلاً- به جهت مصلحت نظام حیات اجتماعی خویش آن را اعتبار کرده اند. بنابراین، نظریه حُسن و قُبْح، از امور اعتباری است که هیچ گونه واقعیتی و رای اعتبار عقلاً بر آن متصوّر نیست. ابن سینا می گوید :

هر گاه خواستی فرق میان شایع و مشهور را با امر فطری بفهمی، قضیه «عدل زیاست و دروغ بد است» را بر فطرت خویش عرضه کن و بکوش تا در آن دو،

ص: ۲۵۹

۱- اول از اقسام دلیل عقلی آن است که امری بدیهی و ظاهر باشد بدون معارض. مانند [عدد] یک که نصف [عدد] دو است و نیز همه ی اموری که همانند این از بدیهیات هستند. دوم آن که دلیل عقلی با دلیل نقلی معارض باشد، ولی دلیل عقلی را نقلی دیگر، تأیید کند؛ در این صورت نیز [دلیل] عقلی مقدّم به [دلیل] نقلی می شود. البته در این صورت تعارض در حقیقت میان دو [دلیل] نقلی است. سوم آن که تعارض فقط میان دلیل عقلی و نقلی باشد و دلیل عقلی را [دلیل] نقلی دیگر تأیید نکند؛ در این صورت ما دلیل عقلی را بر [دلیل] نقلی مقدّم نمی کنیم. انوار نعمانیّه: ۳: ۱۳۳.

شک کنی. در این صورت خواهی یافت که شک در این دو، جایز و ممکن است؛ ولی در قضیه «کل از جزء بزرگ تر است» ممکن نیست. (۱)

مرحوم شیخ محمد حسین غروی اصفهانی _ که از اصولیان به شمار می آید _ می نویسد :

المراد بأن العدل يستحقّ عليه المدح و الظلم يستحقّ عليه الذمّ، هو أنّها كذلك عند العقلا و بحسب تطابق آرائهم لا فی نفس الأمر. (۲)

بنابر این نظریه، هیچ فعلی دارای حسن و قبح ذاتی نخواهد بود و عقل نیز حسن و قبح را درک نمی کند؛ بلکه حسن و قبح امری عقلایی و قراردادی خواهد بود و عقلا به دلایلی از جمله منافع اجتماعی، آن را جعل نموده اند. مرحوم علامه ی طباطبایی در شکل گیری حسن و قبح می نویسد :

انسان ابتدا با مشاهده ی هموعان خویش به تناسب اعضا و اعتدال خلقت، به ویژه در صورت او، متوجه معنای حسن شد... و خلاف تناسب و اعتدال را قبیح و بد دانست... سپس آن را به افعال و معانی اعتباری و عناوین مقصود در ظرف اجتماع هم تعمیم داد و آن چه موافق با غرض اجتماع و سعادت زندگی انسانی و لذائذ حیات او بود، خوب شمرد و غیر موافق را بد دانست. سپس عدل و احسان به مستحقّ و تعلیم و تربیت و نصیحت و اموری دیگر از این قبیل، خوب نامیده و ظلم و دشمنی و نظایر آن، بد شمرد شد....

برخی از این افعال به جهت توافق دائمی با اهداف اجتماع انسانی، خوب دائمی شدند؛ مانند عدل. و برخی دیگر، قبح دائمی پیدا کردند؛ ولی برخی از افعال با اختلاف اوضاع و احوال و ازمنه و امکان و اجتماعات، خوب و بدی شان مختلف می شود؛ مثلا خنده و شوخی در پیش بزرگان بد، ولی نزد دوستان

ص: ۲۶۰

۱- نجات: ۶۳.

۲- استحقاق مدح بر عدل و نکوهش بر ظلم، تنها نزد عقلا- و به جهت تطابق آرا و نظرات آنهاست؛ نه این که در حقیقت و نفس الأمر، عدل استحقاق مدح و ظلم استحقاق ذمّ داشته باشد. (نهایه الدرایه: ۲۱۲۵)

خوب است. (۱)

اعتباری دانستن حُسن و قُبْح نه تنها استقلالِ عقل در شناخت حسن و قبح را از کار می اندازد، بلکه در مورد افعال الهی هم، تعمیم نمی یابد. مرحوم استاد مطهری در این زمینه می نویسد :

از نظر حکما، اندیشه ی حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان _ که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است _ اندیشه ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه ی اعتباری، ارزش عملی است؛ نه علمی و کشفی. همه ی ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای این که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد، ناچار است به عنوان «آلت فعل» این گونه اندیشه ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدّس احدیّت _ که وجودِ صرف و کمالِ محض و فعلیّتِ خالص است _ از این گونه فاعلیّت ها و این گونه اندیشه ها و از استخدام «آلت» به هر شکل و هر کیفیت منزّه است. (۲)

این نظریه با نظریه بعدی _ که همان دیدگاه اشاعره است _ در انکار حسن و قبح عقلی مشترک است؛ اگرچه در جهاتی با آن، تفاوت دارد. تحلیل این نظریه در تفسیر پیام قرآن چنین آمده است :

بعضی در تعریف حُسن و قُبْح و تشخیص موارد و مصادیق آن، توافقِ میان عقلا را شرط دانسته اند و گفته اند: حُسن چیزی است که عقلا توافق بر مدح فاعل آن داشته باشند و قبح چیزی است که عقلا متفق بر مذمت او باشند.

در حالی که این یک اشتباه است. موافقت عقلا- در یک امر مربوط به قوانین قراردادی و به اصطلاح تشریحی است...؛ اما مواردی که جنبه ی قراردادی ندارد، بلکه [جنبه ی] عینی و تکوینی دارد، معیار در آن، درک انسانی است....

در مسأله ی حُسن و قُبْح احسان و ظلم، هیچ نیازی به این نیست که در انتظار

ص: ۲۶۱

۱- المیزان: ۵، ۱۰، ذیل آیه ی ۷۷ _ ۸۰ سوره ی نساء.

۲- عدل الهی: ۵۲.

توافق عقلا- و قضاوت عمومی آن‌ها بنشینیم. این مطلبی است که آن‌را ما به صراحتِ وجدان درک می‌کنیم؛ مانند سایر ادراکات ما در مورد زشتی‌ها و زیبایی‌ها....

کوتاه سخن این که حسن و قبح، عقلی است؛ نه عقلایی و تفاوت میان این دو، بسیار است. (۱)

مرحوم شهید سید محمد باقر صدر نیز قائلین به حسن و قبح اعتباری را با اشاعره در انکار حسن و قبح عقلی، مشترک می‌داند و یادآور می‌شود که اشاعره به صراحت، منکر حسن و قبح عقلی شده‌اند؛ ولی فلاسفه به صورت پنهانی؛ زیرا حسن و قبح عقلی را به امور عقلایی و قضایای مشهوره برگردانده‌اند. (۲)

ایشان در جای دیگر، عقلایی شمردن حُسن و قُبْح را مخالف وجدان و تجربه می‌داند و می‌افزاید:

وجدان انسان، قُبْح ظلم را با صُرف نظر از جعل هر جاعلی، ثابت می‌داند؛ مانند امکان ممکن.

و تجربه هم حُسن و قُبْح را تابع مصالح و مفسد در خارج نمی‌داند؛ زیرا گاهی اوقات مصلحت در قبیح، بیش تر از مفسده می‌شود، ولی با وجود این، عقلاً آوردن دارویی از دل او، برای نجات دو انسان دیگر، اگر از نظر مصالح و مفسد ملاحظه شود، مصلحت آن بیش تر از مفسده اش است؛ ولی با وجود این، احدی در قبیح و ظلم بودن آن شک نمی‌کند. (۳)

استاد حضرت آیه الله حاج شیخ حسین وحید خراسانی هم در درس خارج اصولشان، در این زمینه فرموده‌اند:

در این باره مرحوم اصفهانی نظری دارد و آن این که در موارد حسن و قبح

ص: ۲۶۲

۱- پیام قرآن: ۴۲۴ و ۴۲۵.

۲- بحوث فی علم الأصول: ۲: ۳۱.

۳- بحوث فی علم الأصول: ۲: ۵۶.

عقلی، ما قضیه برهانی نداریم؛ بلکه از مشهوراتی است که: تطابقت علیها آراء العقلاء حفظاً للنظام.

پس حُسن عدل و قُبْح ظلم نه از اولیات است و نه از فطریّات و نه از تجربیّات و نه از حدسیّات و نه از متواترات و نه از حسّیّات ظاهری و باطنی. از هیچ یک از این اقسام نیست که برهان از آن ها تنظیم می شود؛ یعنی از مبادی برهان نیست. این نظریّه اشکالاتی دارد...

اشکال دوم این که لزوم طلب و فحص از اصول و مبانی دین، یعنی مبدأ و معاد و نبوّت و غیر این ها همه ی شان منتهی به حسن و قبح می شود. و اگر این دو هم جعلی عقلایی باشند، چه ملزومی برای فحص از آن ها می ماند؟

اشکال سوم این است که اگر حُسن عدل و قُبْح ظلم، جعلی عقلایی باشد و معلّل بر تحفّظ بر مصالح و تحرّز از مفسد به جهت حفظ نظام باشد، باید ملتزم شویم در مواردی که مفسده نوعی به ظلم نباشد، نباید آن ظلم قبیح باشد. و همین طور مصلحت نوعی اگر بر فعلی نبود، نباید آن فعل، حَسَن باشد. و در این صورت، باید ملتزم به انتفای حسن و قبح و مدح و ذمّ و ثواب و عقاب در بیش تر احکام شرعی، به ویژه عبادات شد و این سخن را کسی ملتزم نمی شود.

این نظریه _چنان که بیان شد_ اشکالات متعدّدی دارد و اگر پذیرفته شود، نه تنها اساس استدلال های کلامی در بیش تر ابواب اصول عقاید دینی به هم می خورد، بلکه اساس احکام عبادی الهی و ثواب و عقاب هم _که استاد آیه الله وحید خراسانی فرمودند_ دچار اشکال خواهد شد. اضافه بر همه ی این ها، ریشه ی اخلاق _که بر حسن و قبح استوار است_ زده خواهد شد. پس بدین ترتیب معلوم می شود، این نظریه ای نیست که مورد اعتماد و قابل قبول باشد.

دوم: حسن و قبح، شرعی است

این نظریّه اشاعره است. آنان قائل به جبر در افعال انسان اند، پس عقلی بودن

حسن و قبیح را انکار می کنند؛ زیرا نمی شود هم در افعال آدمیان قائل به جبر شد و هم عذاب و عقاب الهی را بر همان افعال درست دانست و هم قائل به حسن و قبیح عقلی گردید؛ چون که لازمه ی چنین امری، صدور قبیح از خدا خواهد بود. بنابراین در صحت عقاب عملی که انجام نشده است، حسن و قبیح عقلی را انکار کرده و گفته اند: هر چیزی که شارع انجام دهد و امر کند، نیکوست و هر چیزی که شارع آن را ترک و نهی کند، قبیح است.

در شرح مواقف در این باره می نویسد :

در نزد ما (یعنی اشاعره) قبیح آن است که مورد نهی تحریمی یا تنزیهی واقع شده و حسن آن است که از آن نهی نشده باشد. مثل واجب و مستحب و مباح و مانند فعل خداوند که همیشه حسن است. (۱)

انکار حسن و قبیح عقلی پیامدهایی دارد که یکی از آن ها این است: جایز است که خداوند سبحان همه ی مؤمنین را به دوزخ برد و همه ی کافران و مشرکان و منافقان را به بهشت درآورد.

گاه پاسخ می دهند که خداوند متعال چنین نمی کند؛ نه از آن رو که چنین کاری از نظر عقلی نارواست، بلکه چون خدای تعالی از عقاب کافران خبر داده است و هیچ گاه کذب، به اخبار الهی راه نمی یابد. (۲)

باید از همین پاسخ اشعریان علیه خود آنان سود جست؛ زیرا اگر دروغ و خلف وعده در منظر عقل قبیح نیست، چرا از خدا، قبیح و ناممکن باشد؟ اشاعره غافل اند که اگر تنها، حسن و قبیح شرعی در میان باشد، اثبات شرایع الهی و نبوت و رسالت پیامبران و رسولان نیز غیرممکن خواهد شد.

ص: ۲۶۴

۱- شرح مواقف: ۸: ۱۸۱.

۲- ر.ک: ملل و نحل: ۱۰۱۱ و ۱۰۲.

سوم: حسن و قبح، عقلی است

معتزله (۱) و متکلمین امامیه (۲) و بسیاری از اصولیان (۳) معتقدند که حسن و قبح

افعال، عقلی است. آیه الله وحید خراسانی در درس خارج اصولشان فرموده اند:

حرف صحیح در این باره آن است که حُسن عدل و قُبْح ظلم [هم] چون قضیه ی «کل بزرگ تر از جزء است»، می باشد و عقل درک می کند که ظلم بر مولای حقیقی قبیح است و استحقاق عقاب دارد؛ چه عاقلی و عقلایی در عالم باشد که اعتبار قبح بکند و چه نباشد.

و استاد مصباح می فرماید:

نظریه سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیات عقل عملی است و مانند بدیهیات عقل نظری، برخاسته از فطرت عقل و بی نیاز از دلیل و برهان می باشد و ملاک صدق و کذب آن ها موافقت و مخالفت با وجدان انسان هاست. (۴)

با توجه به آیات و روایات_ که در ابتدای مقاله ذکر گردید_ روشن است که شناخت حسن و قبح افعال، به عقل انسان است و هرکس با نور عقل خویش بدون این که اجتماع و انسان هایی در کار باشند یا نه، خوبی و بدی یا حق و باطل را می شناسد و خود و دیگران را به ارتکاب آن ها، مدح و ذم می کند.

۸- اخباریان و حسن و قبح افعال

مرحوم صدوق از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که فرمود:

«کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» (۵)

مرحوم محمد امین استرآبادی بعد از نقل حدیث مذکور، می نویسد:

ص: ۲۶۵

۱- ر.ک: شرح الاصول الخمسه: ۲۱۹ و ۲۲۰.

۲- تقریب المعارف: ۵۸؛ شرح تجرید: ۳۲۷؛ قواعد المرام: ۱۰۴.

۳- ر.ک: الدررعه: ۲: ۵۷۱؛ عدّه الاصول: ۲: ۵۶۳؛ الوافیه: ۱۷۱؛ فوائد الاصول: ۳: ۵۹.

۴- آموزش فلسفه: ۱: ۲۳۰.

۵- همه ی اشیا مباح اند تا این که نهی ای درباره ی آن وارد شود. من لا یحضره الفقیه: ۱: حدیث ۹۳۷.

لا يقال: يلزم من الحديث العذی ذكره ابن بابويه بطلان الحسن و القبح الذاتیین كما ذهب اليه جمهور الأشاعره، حيث قالوا: لو عكس الله تعالى و جعل الكفر واجباً و خلافه حراماً لما كان قبيحاً و لا محالاً ذاتياً.

لأننا نقول: هنا مسألتان: احدهما، الحسن و القبح الذاتیان. و الأخرى، الوجوب و الحرمة الذاتیان. و الذى يلزم من ذلك، بطلان الثانيه لا- بطلان الأولى. و بین المسألتین بون بعيد. ألا ترى أنّ كثيراً من القبائح العقلیه ليس بحرام فى الشریعه. و نقيضه ليس بواجب فى الشریعه. (١)

سپس یکی از اشاعره نقل می کند که قائل به حسن و قبح ذاتی است. او از بدرالدین زرکشی نقل می کند :

فها هنا أمران: احدهما ادراك العقل حسن الاشياء و قبحهما. و الثانى أنّ ذلك كاف فى الثواب و العقاب و إن لم یرد شرع. و لا ملازمه بین الأمرین بدلیل: «و ما كان ربك مهلك القرى بظلم» أى بقبح فعلهم «و أهلها غافلون» (٢) أى لم

يأتهم الرسل و الشرايع. و مثله: «لولا- أن تصيبهم مصيبه بما قدّمت أيديهم» أى من القبائح «فيقولوا ربّنا لولا- أرسلت إلينا رسولاً» (٣) (٤)

ص: ٢٦٦

١- گفته نشود: حدیث مذکور دلالت دارد بر بطلان حُسن و قبح ذاتی چنان که همه ی اشاعره به آن معتقدند؛ زیرا آنان می گویند: اگر خدای تعالی، برعکس آن چه تا به حال تکلیف کرده است، کفر را واجب و ایمان را حرام کند، نه قبیح خواهد بود و نه محال. هم چنین ما می گوئیم، در اینجا دو مسأله است: اول حسن و قبح ذاتی، دوم وجوب و حرمت ذاتی. حدیث مذکور دلالت بر بطلان دوم دارد؛ نه اول. بین این دو مسأله، تفاوت زیاد است. آیا نمی بینی که بیش تر قبایح عقلی در شرع، حرمتی ندارد و نقيض آن نیز در شرع، وجوبی ندارد. فوائد مدنیّه: ٣٢٨.

٢- الأنعام (٦): ١٣١.

٣- قصص (٢٨): ٤٧.

٤- در اینجا دو امر است: اول حُسن و قُبْح عقلی اشیا؛ دوم کفایت ادراک عقل در ثواب و عقاب، اگرچه شرعی نبوده باشد. بین این دو امر ملازمه ای وجود ندارد؛ زیرا خدای تعالی می فرماید: «پروردگارت آبادی ها را به ستم از بین نمی برد» یعنی به قبح فعلشان «در حالی که اهل آبادی ها غافل اند» یعنی رسولان و شرايع به ایشان ارسال نشده باشد. و مثل آیه ی مذکور این آیه است: «اگر پیش از فرستادن پیامبر، مصیبتی بر اثر اعمالشان به آنان می رسید» یعنی اعمال قبیحشان؛ «می گفتند: پروردگارا چرا رسولی برای ما نفرستادی؟» فوائد مدنیّه: ٣٣٢.

و در جای دیگر می گوید :

از ظواهر آیات قرآن کریم و نصوص روایات، بطلان وجوب و حرمت ذاتی استفاده می شود؛ بلکه می گوییم: عقل هم دلالت بر بطلان آن دارد؛ زیرا اگر وجوب و حرمت به معنای استحقاق عقاب ذاتی باشد، در مورد افعال الهی نیز جاری خواهد بود و این امر در مورد خدای تعالی به اتفاق همه باطل است و قبیح ذاتی، فعلی است که دارای صفتی است که وقتی شخص حکیم آن را بشناسد، از آن دوری می کند... و هرکس که معتقد است به قبح ذاتی، به معنای مذکور، معتقد است که فاعل آن عالماً و عامداً نزد شخص حکیم مستحقّ ذمّ و نکوهش است...

مرحوم شیخ حسین کرکی نیز بر این امر تأکید دارد و می نویسد :

حُسن بعضی افعال، مانند عدل، به این معناست که فاعل آن نزد عقلا، مستحقّ مدح و ثواب است و قبح بعضی دیگر مانند ظلم به این معناست که فاعل آن مستحقّ ذمّ و عقاب است. این از اموری است که عقول به آن شهادت می دهند؛ حتی کسی که معرفت شرایع را ندارد و اقراری به صانع نمی کند...

سپس می فرماید :

بدان همان طور که حسن و قبح عقلی اند، همین طور حلیّت و حرمت هم عقلی اند، ولی ذاتی نیستند؛ بلکه حلیّت و حرمت به وجوه و اعتبارات اند و به همین جهت است که تبدیل آن ها جایز است. پس می شود چیزی در شریعتی حلال باشد و در شریعتی دیگر حرام. شرع [هم] در جایی که عقل، حلیّت و حرمت راد رک نمی کند، کاشف است....

بعد می فرماید :

کسی که حُسن و قُبْح عقلی را انکار می کند، جزم به چیزی از امور دین برای او ممکن نخواهد بود؛ زیرا در نظر او اجرای معجزه بر دست دروغ گو و خُلف

ص: ۲۶۷

با توجّه به آن چه نقل شد، مسأله حسن و قبح عقلی و وجوب و حرمت ذاتی افعال در دو جهت مورد بحث است :

الف : آیا حُسن و قُبْح افعال عقلی است یا شرعی یا اعتباری عقلایی؟ در این جهت _چنان که ذکر شد_ سه نظریه وجود دارد و با توجّه به آن چه از اخباریان نقل شد، معلوم گردید که آنان برخلاف اشاعره و فلاسفه، از جمله کسانی اند که حُسن و قُبْح عقلی افعال را قبول دارند و با متکلمین و اصولیان اتفاق نظر دارند.

البته روشن است که منظور از حسن و قبح عقلی، یعنی این که هر انسان عاقلی حسن و قبح برخی از افعال را به بداهت درک می کند و در مورد آن، به هیچ وجه تردیدی به خود راه نمی دهد و فاعل آن را _ اگر عالم و عامد باشد _ ذمّ یا مدح می کند.

ولی این که آیا هر انسانی وقتی به مرحله ی بلوغ یا تمیز رسید، از این مقدار نورِ عقل، برخوردار می شود؟ اگرچه در جامعه تربیت نیابد و رشد نکند و هیچ تربیت الهی در آن جا وجود نداشته باشد؟

به نظر می رسد اثبات چنین امری در همه ی انسان ها، به صورت کلی مشکل باشد و با توجّه به این که امیرالمؤمنین (علیه السلام) یکی از وظایف مهمّ پیامبران الهی : را بیرون آوردن احکام و دفینه های عقول به شمار آورده است «یشیروا لهم دفائن العقول»، می توان گفت که: تعالیم و تربیت های انبیای الهی در این باره، تأثیر شایان دارد و نقش آنان را در این زمینه، نباید نادیده گرفت.

پس منظور از مستقلات عقلی _ که در علم اصول مطرح است _ بدین معنا نیست که همه ی انسان ها در همه ی شرایط، دارای این درک باشند؛ چنان که اگر در مورد اطفالی که به تدریج رشد می کنند و به کمالات انسانی می رسند، دقت شود، این امر روشن می گردد؛ زیرا اطفال در ابتدای امر، هیچ فهمی از خوبی و بدی ندارند و

ص: ۲۶۸

به تدریج که در دامان خانواده ای فهمیده و با تربیت، بزرگ می شوند و رشد پیدا می کنند، خوبی ها و بدی ها در متن خانواده بر ایشان روشن می شود. هر مقدار خانواده به تربیت فرزندان بیش تر اهمّیت دهد و دینه های خردهای شان را با تعالیم الهی بیش تر بیرون آورد، به همان اندازه، درک آن ها از خوبی ها و بدی ها بیش تر می شود.

پس منظور از حسن و قبح عقلی افعال، این است که انسان وقتی خوبی و بدی فعلی به او گفته می شود، آن را بفهمد و درک کند و در پذیرش آن، تعبدی در کار نباشد.

بنابراین [درک] مستقلّات عقلی و حسن و قبح ها در مورد انسان ها، به درجات و مراتب متفاوتی است و انسان های کامل در مورد خیلی از افعال، درک حسن و قبح را دارند؛ ولی انسان های عامی و ابتدایی از درک خیلی از آن ها عاجزند؛ یعنی هر اندازه انسان از نور عقل، بیش تر بهره مند گردد، حسن و قبح افعال بیش تری بر او روشن خواهد شد.

ب: جهت دوم این که آیا درک حسن و قبح با وجوب و حرمت، دو امر است یا نه؟ ظاهر آ همه ی اصولیان در این زمینه، اتّفاق نظر دارند که وجوب و حرمت برخلاف حسن و قبح عقلی نیست؛ یعنی هیچ فعلی به این صورت نیست که فاعلش به واسطه ی ارتکاب آن مستوجب عقاب و ثواب گردد؛ بلکه ثواب و عقاب در صورتی بر افعال تعلّق می یابد که امر و نهی مولوی بر آن ها تعلّق گیرد، در حالی که کار عقل انسانی تنها کشف است و هیچ حکمی بر آن متصوّر نیست. هرگاه اندکی در این امر نیز تأمّل شود، باز معلوم می گردد که عقل نه تنها حسن و قبح افعال را کشف می کند، بلکه وجوب و حرمت آن ها را نیز درک می کند. در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) بر این امر تصریح شده است:

فیقع فی قلب هذا الانسان نور، فیفهم الفریضه و السنّه و الجید و الردی. (۱)

ص: ۲۶۹

۱- پس در قلب همین انسان، نوری واقع می شود که به وسیله ی آن، فریضه و سنّت و نیک و بد رامی فهمد. علل الشّرایع: ۹۸.

در اصل اگر چنین حکمی بر عقل حاکم نباشد، اشکال قائلین به حسن و قبح عقلی بر مخالفان _ که کسی که حسن و قبح عقلی را قبول ندارد، هیچ گونه الزامی در فحوص از شرایع، بر او نخواهد بود _ وارد نخواهد بود؛ زیرا عقل تنها به ایشان می گوید که این کار خوب است یا بد و نمی گوید که باید از این کار بد اجتناب شود و کار خوب را باید انجام داد.

البته باید توجه داشت که این بحث هم با عنایت به این که حجت ظاهری همیشه در میان انسان ها بوده است و _ چنان که گفتیم درک عقل از حسن و قبح افعال هم به وسیله آن ها، از انسان ها اشاره شده و بیرون ریخته شده است _ جز در اندکی از تاریخ، که زمان فترت بوده است و انسان ها از حجت الهی به دور بوده اند، که خداوند متعال با آنان هم چون اطفال و مجانین برخورد می کند. پس معلوم می شود که این بحث هم ثمره ی مهمی نخواهد داشت؛ زیرا در هر جایی که کشف عقل بوده، معمولاً حکم مولوی الهی هم به او رسیده است.

والسلام علی من اتبع الهدی

ص: ۲۷۰

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، صبحی صالح.
- ابن سینا. شیخ الرئيس، النجاه. مطبعه مرتضویه.
- استرآبادی، محمد امین. الفوائد المدنیه. تحقیق: رحمه الله رحمتی. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۴ ق. چاپ اول.
- اصفهانی، محمد تقی. هدایه المسترشدين. سنگی.
- اصفهانی، محمد حسین. نهایه الدرايه. قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق.
- بحرانی، شیخ یوسف. لؤلؤه البحرين.
- برنجکار، رضا. آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی. قم: طه، ۱۳۷۸، چاپ اول.
- بحرانی، میثم. قواعد المرام. تحقیق: سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۶ ق.
- تونی، فاضل. الوافیه. تحقیق: سید محمد حسین رضوی، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق. چاپ اول.
- جرجانی، سید شریف. التعريفات، قم: شریف رضی.
- جزائری، سید نعمت الله. الانوار النعمائیه. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. الفوائد الطوسیّه. تحقیق: سید مهدی لاجوردی و محمد درودی. قم: مطبعه علمیه.
- حلبی، ابی الصالح. تقریب المعارف. تحقیق: رضا استادی. قم: ۱۳۶۳ ش.

- حلی، علامه. کشف المراد فی شرح التجريد. تحقیق: زنجانی. قم: انتشارات شکوری، ۱۳۷۳ ش.
- دیلمی، حسن بن محمد. ارشاد القلوب. بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۸ ق.
- سید مرتضی. الذریعه. تحقیق: دکتر ابوالقاسم گرجی. دانشگاه تهران.
- شهرستانی. ملل و نحل. تحقیق: سید محمد کیلانی. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۲ ق.
- صدر، سید محمدباقر. بحوث فی علم الأصول. به تقریر سید محمود هاشمی. قم: مرکز الغدیر ۱۴۱۷ ق، چاپ دوم.
- صدوق، محمدبن علی. علل الشرایع. قم: مکتبه داورى.
- صدوق، محمدبن علی. من لا یحضره الفقیه. تحقیق: سید حسن موسوی خراسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
- عسکری، سید مرتضی. نقش ائمه در احیای دین. مجمع علمی اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. المیزان. بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۷ ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین. شیعه، مجموعه مذاکرات با هانری کربن. مرکز بررسی های اسلامی قم.
- طوسی، محمدبن حسن. عدّه الاصول. تحقیق: محمدرضا انصاری. قم: ستاره، چاپ اول.
- فیض کاشانی، ملامحسن. ده رساله. تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، اصفهان: ۱۲۷۱ ش.
- قاضی عبدالعباد. شرح الأصول الخمسه. تحقیق: احمدبن حسین. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- کاظمی، محمدعلی. فوائد الاصول. تقریرات میرزای نائینی، تحقیق: رحمت الله رحمتی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ ق. چاپ اول.
- کرکی، حسین. هدایه الأبرار. رؤوف جمال الدین.
- کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب

- مازندرانی، ملا صالح. شرح اصول کافی. تحقیق: سید علی عاشور. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد تقی. لوامع صاحب قرانی. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. تهران: دارالکتب.
- مرعشی نجفی، سید شهاب الدین. شرح احقاق الحق. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- مصباح، محمد تقی. آموزش فلسفه. سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ ش. چاپ اول.
- مطهری، مرتضی. عدل الهی. قم: انتشارات صدر.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر پیام قرآن. قم: هدف، چاپ دوم.
- مهریزی و صدراپی. میراث حدیث شیعه. دفتر هشتم، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۱ ش، چاپ اول.

سید محمد بنی هاشمی (۱)

مقدمه

پیش از طرح آراء مرحوم میرزای اصفهانی، یادآور می شویم که دیدگاه ایشان بر سه پایه استوار است، پایه ی نخست محور اصلی و پایه های دیگر نیز بر آن متکی هستند.

نخستین پایه _ که زیربنای همه ی سخنان ایشان است _ «وجدان عاقل» است؛ یعنی آنچه هر عاقلی می یابد یا در خود شهود می کند. رکن دوم، آیات و روایاتی

ص: ۲۷۵

۱- سید محمد بنی هاشمی، متولد ۱۳۳۹ تهران. تحصیلات حوزوی (سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۰) سطح و خارج فقه و اصول در حوزه های تهران، قم و مشهد اساتید: آیات عظام سید رضی شیرازی، شیخ محمد تقی شریعتمداری، وجدانی فخر، اشتیاردی، اعتمادی، ترابی، سیبویه. و مراجع عظام: وحید خراسانی و مرحوم فاضل لنکرانی. فلسفه و عرفان: آیات عظام سید رضی شیرازی، حسن زاده آملی، جوادی آملی. تحصیلات دانشگاهی (سال ۱۳۶۴ تا ۱۳۷۷) کارشناسی ارشد: فلسفه غرب دانشگاه تهراند کتری: عرفان اسلامی واحد علوم و تحقیقات تدریس (از سال ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۸) استادیار دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزیتألیف (از سال ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۸) ۲۰ عنوان کتاب در ۲۴ مجلد درباره کلام و معارف اسلامی (از جمله کتاب عقل در سه دفتر شامل مباحث علم و عقل، عقل و فکر و دین، نشانه ها و حجاب های عقل)

است که در خصوص عقل و عاقل و... وارد شده است و جنبه تذکری دارند؛ یعنی عقلاً از این طریق، به ویژگی های عقل و عاقل متذکر می شوند و نسبت به آن ها تته وجدانی می یابند. رکن یا پایه ی سوم تکیه بر معنای لغوی عقل و عدم جعل اصطلاح در خصوص آن است.

ایشان در بیش تر نوشته های خود اصطلاحاتی را که فلاسفه در مورد معانی و مراتب «عقل» وضع کرده اند، نمی پذیرد و بر همان معنای لغوی _ که اشاره به حقیقت و واقعیت خارجی عقل دارد _ تکیه می کند.

از این سه رکن، محور اصلی، همان محور اول، یعنی «وجدانِ عاقل» است و دو رکن دیگر نیز متکی بر همان است.

عبارات مرحوم میرزا در تعریف عقل

در ابتدا تعریف ایشان را از عقل با بیان چند عبارت _ که در رساله های مختلف خود آورده اند _ ارائه می کنیم؛ نخستین عبارت را از رساله ی «ابواب الهدی» می آوریم:

۱_ کَلَّ عَاقِلٌ بَعْدَ مُضَيِّ زَمَانٍ مِنْ حَالِ طِفُولِيَّتِهِ _ الَّتِي لَا يَجِدُ فِي تِلْكَ الْحَالِ حُسْنَ أَعْمَالِهِ وَقُبْحَهَا _ يَصِلُ إِلَى رُتْبِهِ مِنَ السِّنِّ، فَيَجِدُ مَا كَانَ فَاقِدًا لَهُ فِي الزَّمَنِ السَّابِقِ، وَهُوَ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي أَعْمَالِهِ أَوْ أَعْمَالٍ غَيْرِهِ. فَالْبَدَاهَةُ الْأُولَى مَا كَانَ سَابِقًا وَاجِدًا لِحُسْنِ الْأَعْمَالِ وَقُبْحَهَا، وَالآنَ قَدْ صَارَ وَاجِدًا لِذَلِكَ فَلَابَدٌ وَأَنْ يَنْتَهِيَ ذَلِكَ الْوَجْدَانِ إِلَى شَيْءٍ كَاشِفٍ لِلْحُسْنِ وَالْقُبْحِ. وَالكَاشِفُ لِلشَّيْءِ هُوَ النُّورُ الظَّاهِرُ بِنَاتِهِ. فَهَذَا النُّورُ الْكَاشِفُ مَا كَانَ ظَاهِرًا لِلطِّفْلِ حَالِ طِفُولِيَّتِهِ وَبَعْدَهَا يَظْهَرُ لَهُ حِينَ تَوَجَّهَ إِلَى الْفِعْلِ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ؛ فَيَعْرِفُ بِذَلِكَ النُّورِ حُسْنَ الْإِحْسَانِ وَقُبْحَ الظُّلْمِ. وَ قَدْ يَفْقَدُهُ فِي حَالِ الْغَضَبِ الشَّدِيدِ وَ الشَّهْوَةِ الشَّدِيدَةِ، فَيَصْدُرُ مِنْهُ فِعْلُ الْقَبِيحِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَهَابِ تِلْكَ الْحَالِ يَظْهَرُ لَهُ وَ

هر عاقلی بعد از گذشت زمانی از حال کودکیش _ که در آن حال، حسن و قبح افعال خود را نمی یابد _ به رتبه ای از سن می رسد که آن چه را در زمان گذشته فاقد بود، واجد می شود و آن تشخیص حسن و قبح در افعال خود و دیگران است. پس بداهت اولیّه این است که او در گذشته حسن و قبح افعال را وجدان نمی کرد و اکنون آن را وجدان می کند. پس ناگزیر آن وجدان به چیزی _ که کاشف حسن و قبح است _ منتهی می شود و کاشف شیء همان نور ظاهر بالذات است. پس این نور کاشف در حال کودکی برای کودک ظاهر نبود و سپس، در هنگام توجه به فعل حسن و قبیح، برایش آشکار می شود و با آن نور، حسن احسان و قبح ستم را می فهمد. گاهی در حالت غضب یا شهوت شدید، فاقد آن نور می شود و فعل قبیح از او صادر می شود، سپس بعد از رفتن آن حالت، برایش آشکار می شود و می یابد که آن چه انجام داده، قبیح بوده است.

عبارت دوم از رساله ی «مصباح الهدی» نقل می شود :

۲_ ... العقل الذی هو ظاهر بذاته لكلّ عاقل _ بعد فقدانہ اّیاه فی حال الطفولیه و الغضب و الشهوه الشدیده _ و به یمیز العقلاء انفسهم عن المجانین. و هذا هو الحجّه الّتی وردت الاحادیث بأنّه الحجّه الباطنیّه و یُعاقب الانسان عند عصیانه... و هو الحجّه و الفاروق بین الحقّ و الباطل و بین الصدق و الکذب، و بین الحسن و القبیح و الجید و الردیّ و الفریضه و السنّه. (۲)

... عقل است که برای هر عاقلی ظاهر بالذات است، پس از آن که در حال کودکی و غضب و شهوت شدید، فاقد آن بود، و به وسیله آن، عاقلان خود را از دیوانگان متمایز می کنند. و این همان حجّتی است که احادیث وارده آن را حجّت باطنی دانسته اند. و انسان هنگام نافرمانی آن، عقوبت می شود... و آن

ص: ۲۷۷

۱- ابواب الهدی: ۲۰ و ۲۱.

۲- مصباح الهدی: ۴ و ۵.

حجّت و فرق گذارنده ی میان حقّ و باطل، صدق و کذب، حسن و قبیح، خوب و بد، فریضه و سنت است.

عبارت سوم از رساله ی «انوار الهدایه» چنین است :

۳_ امّیا صاحبُ شرع الاسلام عزّفه (العقل) بحقیقته الخارجیه، و هو تمیّز الجیّد من الردیء. و هذا التمیّز قد یحصل له، و قد لا یحصل له فیرتکب القبیح، ثمّ بعد مدّه یلتفت الی قبجه. و الفارق بین الحالین لیس الّا ظهور القبح و عدم ظهوره. و التمیّز عباره عن الظهور و الكشف. (۱)

امّیا صاحب دین اسلام، عقل را با حقیقت خارجی آن تعریف کرده است. و آن عبارت است از تشخیص خوب از بد. این تشخیص گاهی برای عاقل حاصل می شود و گاهی حاصل نمی شود که (انسان) مرتکب فعل قبیح می شود. سپس بعد از مدّتی متوجّه قبح فعل می شود. تفاوت میان این دو حالت، چیزی جز ظهور قبح و عدم ظهور آن نیست و تشخیص عبارت است از ظهور و کشف.

عبارت چهارم به نقل از «معارف القرآن» چنین است :

۴_ اما الذی تبّه علیه صاحبُ الشریعه فهو عبارة عن النور الذی یعرفه کلّ عاقل بنفس ذاته، و به یدرک حسن افعاله و قبحها... بیان ذلك أنّ من الواجب فی کشف مرادات الشارع، حمل الالفاظ الصادره عنه و عن خلفائه علی المعنی اللغوی الذی یعرفه کلّ آخِید، كما هو واضح. فبالتذکر الی ما یدکر به من حقیقته الذی یعرفه کلّ عاقل و من احکامه و اوصاف العاقل، یظهر المراد. (۲)

امّیا آن چیزی که صاحب دین به آن تبّه داده عبارت است از نوری که هر عاقلی آن را بذاته می شناسد و به وسیله ی آن حسن و قبح افعال را درک می کند... توضیح این که در کشف مقاصد شارع، لازم است که الفاظ صادر شده از جانب او و جانشینانش بر معنای لغوی _ که هر کس آن را می فهمد _ حمل

ص: ۲۷۸

۱- انوار الهدایه: ۸.

۲- معارف القرآن: ۲۳.

شود، چنانکه واضح است.

پس به سبب تذکر به آنچه او (شارع) از حقیقت آن (عقل) _ که هر عاقلی آن را می فهمد _ و احکامش و اوصاف عاقل تذکار داده است، مقصود آشکار می شود.

عبارت پنجم نیز از «معارف القرآن» نقل می شود :

۵_ العقل ما يعبر عنه بالفارسيه «خرد و دانش خوب و بد»، فهو النور المظهر للجيد والردى والفريضة والسنة. و مبدء اشتقاقه من قولهم عقلت الدابة أى حبستها... فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنَّ العقل عقال من الجهل، و النفس مثل اخبث الدواب. فان لم تعقل حارت...»(۱)

عقل آن است که در فارسی از آن به خرد و دانش خوب و بد تعبیر می شود. پس آن نوری است که آشکارکننده خوب و بد و فريضة و سنت است. و مبدأ اشتقاق (لفظ) آن، از این قول عرب است که می گویند: عَقَلْتُ الدَّابَّةَ یعنی مرکب را بستم... پیامبر (صلى الله عليه وآله وسلم) فرمودند: عقل، عقال (مانع) از جهل است و نفس مانند خبیث ترین مرکب هاست. اگر بسته نشود سرگردان می گردد.(۲)

عبارت ششم در بیان تفاوت میان نور عقل با نور علم است :

۶_ نور العلم كنور العقل... ألما أنَّ الفرق بينهما أنَّ نور العقل يكشف الحُسنَ و القبحَ للمميّز البالغ. و نور العلم أوسع منه، يظهر للصبيّ ايضاً. و هو فى المعقولات كالسراج فى الظلمة للمُبصرات.(۳)

نور علم مانند نور عقل است... با این تفاوت که نور عقل، حسن و قبح را برای انسان ممیّز بالغ کشف می کند. و نور علم از آن وسیع تر است که برای کودک هم ظاهر می شود و آن (نور عقل) نسبت به معقولات، مانند چراغ در تاریکی نسبت به دیدنی هاست.

ص: ۲۷۹

۱- معارف القرآن: ۳۶، ۴۰.

۲- تحف العقول: ۱۵.

۳- انوار الهدایه: ۱۴.

عبارت هفتم نیز در بیان تعدّد نور علم و عقل است :

۷_ إِنَّ تَعَدَّدَ الْعِلْمَ وَالْعَقْلَ يَرْجِعُ إِلَى الْوَاجِدِ وَمَا يَدْرِكُ وَمَا يَظْهَرُ بِهِمَا. فَمَنْ حَيْثُ وَجَدَانَ الْوَاجِدَ هَذَا النُّورَ... وَظُهُورَ حَسَنِ الْأَفْعَالِ وَقَبْحِهَا وَلِزُومِهَا وَحَرَمَتِهَا بِهِ، عَقْلًا. وَ مِنْ حَيْثُ وَجَدَانَ الْوَاجِدَ آيَاهُ وَظُهُورَ غَيْرِهِ بِهِ، عِلْمًا. (۱)

تعدّد علم و عقل به واجد و آنچه درک می کند و آن چه به وسیله ی آن دو (علم و عقل) ظاهر می شود، برمی گردد. از جهت وجدان واجد این نور را ... و ظهور حسن و قبح افعال و لزوم و حرمت آنها به وسیله ی این نور، عقل است و از جهت وجدان واجد این نور را و ظهور غیر او به وسیله ی آن، علم است.

ویژگی های عقل از دیدگاه مرحوم میرزا

از عباراتی که نقل شد، ویژگی های زیر در مورد «عقل» قابل استنباط است :

۱_ عقل نور است.

۲_ این نور پس از گذراندن دوران طفولیت، به فرد ممیّز داده می شود.

۳_ با این نور، خوبی و بدی یک سلسله از کارهای انسان کشف می شود. (مانند خوبی احسان و بدی ظلم)

۴_ انسان در حال غضب یا شهوت شدید، این نور را از دست می دهد و بدی کارش را ملتفت نمی شود.

۵_ عاقلان به خاطر دارا بودن همین نور، خود را از دیوانگان متمایز می شمارند.

۶_ انسان به خاطر مخالفت با عقل، مستحق کیفر می گردد.

۷_ این نور، حجّت باطنی (درونی) خداوند بر انسان عاقل است.

۸_ نور عقل، فارق میان واجب عقلی (فریضه) و مستحبّ عقلی (سنّت) است.

۹_ عقل و علم، از جهت حقیقت نوری با هم تفاوت ندارند.

۱۰_ تفاوت میان علم و عقل به متعلّق آنها برمی گردد.

ص: ۲۸۰

این خصوصیات است که هر عاقلی می یابد. مرحوم میرزا هم بر همین ویژگی «وجدانی بودن» اصرار می ورزد و استحکام سخنان خود را بر همین اساس می داند (رکن اول). علاوه بر این، ادله ی نقلی هم بر وجود همین خصوصیات تأکید دارند (رکن دوم). در کنار این دو رکن، معنای لغوی «عقل» هم دقیقاً بر همین ویژگی ها تطبیق می کند. این نشان می دهد که مرحوم میرزا در معنای عقل به جعل اصطلاح نپرداخته اند. ما ابتدا نمونه هایی از شواهد لغوی را می آوریم و آنها را براساس درک وجدانی خود (به عنوان یک عاقل) توضیح می دهیم و سپس به بیان مؤیدات نقلی از احادیث می پردازیم.

مستندات لغوی تعریف عقل

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

۲- «اقرب الموارد»، «عِقَال» را وسیله ی بستن معرّفی می کند. (۲).

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

۳- «معجم مقاییس اللغه»: «العُقْلُ: الحَابِسُ عَنِ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ». (۳) عقل، مانع

از گفتار و کردار ناپسند است.

۴- «لسان العرب»: «العُقْلُ: الحَجْرُ وَ النَّهْيُ، ضِدُّ الحُمُقِ» (۴). «حجر» یعنی حرمت و

محدودیت. به همین خاطر، آن را که ممنوع التّصرّف است _ و به بیان دیگر تصرّف بر او حرام گشته است _ اصطلاحاً محجور می نامند. «نهی» نیز از نهی به معنی «بازداشتن» مشتق شده است. علاوه بر این حُمُق یا حماقت نیز در مقابل عقل جای

ص: ۲۸۱

۱- القاموس العصری، ترجمه فارسی / ص ۴۵۰.

۲- اقرب الموارد / ص ۸۱۲.

۳- معجم مقاییس اللغه: ۴: ۶۹.

۴- لسان العرب: ۱۱: ۴۵۸.

براساس 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، وسیله نوعی ادراک و فهمیدن است. شخص با وجود آن، 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 آنچه را که عاقل می فهمد، او نمی فهمد. از این عدم فهم، به حُموق یا حماقت تعبیر می شود.

«لسان العرب» در ادامه می افزاید :

الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَيُرُدُّهَا عَنْ هَوَاهَا.

عاقل کسی است که نفس خود را حبس می کند و آن را از آنچه میل دارد بازمی دارد.

أُخِذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدْ اغْتَقِلَ لِسَانَهُ إِذَا حُبِسَ 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 ی عقل، «يَعْقِلُ» را در کنار «يَحْبِسُ» می نشاند :

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

عقل را عقل نامیده اند، زیرا که دارنده ی خود را از فروغلتیدن به مهلکه ها بازمی دارد.

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

ملاحظه می شود کلمه ی عقل به اعتبار تسمیه اش به عقل، در ردیف تعابیری از

قبیل منع و حبس و نهی و حَجْر و زَجْر و... قرار دارد. تمام این موارد درباره ی زشتی ها به کار می روند. اما اندکی تأمل کافی است تا دو سوپه بودنِ مسأله را بنمایاند: ادراکِ حُسن و قبح در انسان عاقل، همزمان تحقّق می یابد، یعنی: فهم خوبی و زیبایی رویه ی دیگر فهم بدی و زشتی است. چنان نیست که هنگام درک عقلانی، در ما حالتی پیدا شود که فقط قبح قبیح را بفهمیم و 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 حَسَنی است که او می فهمد. نمی توان فرض کرد که کسی بدی کاری را درک کند، اما خوبی ترک آن را نفهمد.

بنابراین ادراک قبح هر عمل قبیح، با فهم حُسنِ یک عمل حَسَن تلازم دارد. البتّه درک این قبح _ و به تبع آن، همان حُسن _ 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 ی 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 حَسَن در حدّ واجب می شماریم (فریضه).

امّا 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 قُبْح برنخاستن پیش پای والدین در حدّ حرام عقلی نیست، چون ترک آن حَسَن است، اما نه در حدّ وجوب، بلکه در حدّ بهتر بودن (استحباب عقلی) است (سنت).

امّا در هر دو مورد، تشخیص یک قبح، 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 آنجا که در مقام بیان وجه تسمیه است

جهتی را بیان می کند که به قیایح مربوط می شود؛ مانند منع و حبس و... انتظار ما از کتاب لغت، بیش از این هم نیست. وجه تسمیه، به منزله ی سرنخی است که با پی گیری آن، به رشته ی اصلی _ یعنی وجدان ما از درک عقلانی _ می رسیم. بنابراین ضرورت ندارد که همه ی جوانب آنچه ما وجدان می کنیم، در کتاب لغت ذکر شده باشد، بلکه هدف کتاب لغت، بیان وجه تسمیه است. برای این کار، لحاظ کردن همان جهت کافی است که اتفاقاً آن جهت، با جهت دیگری که وجدانی ماست، ملازمت دارد.

۵_ در کتاب «معجم الفروق اللغویة» _ که تفاوت های میان معانی کلمات قریب المعنی را بیان می دارد _ درباره ی علم و عقل می خوانیم :

الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْعَقْلِ أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي يَزْجُرُ عَنِ الْقَبَائِحِ. وَ كُلُّ مَنْ كَانَ زَاجِرُهُ أَقْوَى، كَانَ أَعْقَلَ. (۱)

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

اما آنچه عقل را نسبت به علم تمایز می دهد، بنا بر گفته ی یاد شده، دو نکته است: یکی آنکه عقل، «علم اوّل» است و دیگر آنکه عقل، بازدارنده از بدی هاست. بهترین معنایی که برای «اوّل» بودن این علم خاص (عقل) به نظر می رسد، آن است که بگوئیم عقل اکتسابی نیست. ادراک های عقلی، مبتنی بر تعلیم و تعلّم نیست، بلکه فهم خوبی و بدی عقلی بدون هیچ تعلیمی، از ابتدای بلوغ در انسان حاصل می شود. تا زمانی که کودک علم به حُسن یا قُبُح افعال ندارد، عامل بازدارنده هم ندارد. اما همین که این علم پدید آمد، او را از ارتکاب قیایح منع می کند.

ما در خود می یابیم که قبل از بلوغ عقلانی، این علم اوّل را که اکنون ما را از ارتکاب زشتی ها بازمی دارد، نداشتیم. از سوی دیگر، این خوب و بدها را جایی

ص: ۲۸۴

آموزش ندیده ایم، بلکه با رسیدن به سن بلوغ این علم به ما داده شده است. البته باید توجه داشت که این دانش نخستین، مرز میان بی عقلی و عقل را بیان می کند و حداقل چیزی است که عاقل را از غیرعاقل جدا می سازد. می خواهد بگوید که اگر آدمی به این نقطه برسد، در جرگه ی عاقلان درآمده است. اما همین دانش غیرتعلیمی می تواند درجات مختلف داشته باشد و هرکس درجه ی بالاتری از آن را دارا شود، عاقل تر خواهد بود: کلُّ من كان زاجرُه اقوی کان اعقل.

تفاوت علم و عقل

دیدیم که کتب لغت هم، عقل را نوعی علم شمرده اند و تفاوت میان آن دو را به متعلق های آنها دانسته اند. اگر آنچه به نور علم کشف و ظاهر می گردد، خوبی یا بدی ذاتی (۱) باشد، همان نور را «عقل» می نامیم و در غیر این صورت، «علم» است. پس

این حقیقت نوری، از این جهت که اموری را آشکار می سازد، علم و به این اعتبار که حُسن و قبح برخی از کارها را می نمایاند، عقل نام دارد. بنابراین می توانیم علم را اعمّ (یا به تعبیر مرحوم میرزا: اوسع) از عقل بخوانیم و عقل را اخصّ و زیرمجموعه ی آن بدانیم.

به تعبیر اهل منطق، رابطه ی میان علم و عقل، رابطه ی عموم و خصوص مطلق است. هر مصداقی از عقل، نوعی علم است، اما هر مصداقی از علم، نوعی عقل نیست.

ویژگی دیگر عقل که آن را از مطلق علم جدا می سازد، این است که مقارن با اعطای آن، تکلیف و استحقاق کیفر 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 وجداناً می یابیم که در کودکی فاقد چنین فهم هایی بوده ایم. آن زمان

ص: ۲۸۵

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

کارهایی انجام می‌دادیم که اکنون با نظر به آنها، حُسن یا قبحشان را می‌یابیم و حتی گاه از خود پشیمان می‌شویم. جالب آنکه آن هنگام می‌فهمیده ایم چه می‌کنیم، اما زشتی آن را درک نمی‌کردیم.

نکته‌ی ظریف در این جاست که بسیاری از دانش‌ها این ویژگی‌ها را ندارند، اما برخی آنها را نشانه‌ی عقل می‌پندارند. همه‌ی انسان‌ها می‌پذیرند که کودکِ خردسال، ادراک عقلی ندارد. نشانه‌اش آنکه هیچ‌گاه کسی کودک‌کی را به محکمه نبرده و نمی‌برد. اما همین کودک، نسبت به بسیاری از امور، فهم دارد و عالم است؛ در حالی که هیچ‌کدام از این امور، مصداق عقل او نیست. مثلاً- فرض کنید وسیله‌ای جای خاصی داشته است و اکنون آن را جابجا کرده‌اید. حال، کودکِ خردسالی که در منزل شماست، با زبان بی‌زبانی به شما می‌فهماند که جای فلان ابزار، اینجا نیست و وقتی شما آن را در جای خود قرار می‌دهید، آرام می‌گیرد و راضی می‌شود. آیا این اعتراض - که حکایت از فهم خاصی در او می‌کند - درک عقلانی او است؟ در این مورد، پاسخ روشن است. این کودک «می‌داند» که آن ابزار «باید» در فلان مکان گذاشته شود، اما نه از این «باید» حُسن یا قبح عقلی درمی‌آید و نه آن «دانستن» نشانه‌ی عقل است.

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

العقل غریزةٌ يتَّهَيُّ بها الإنسانُ إلى فهم الخطاب، فالرجل عاقلٌ. (۱)

عقل، غریزه‌ای است که انسان به وسیله‌ی آن، برای فهم خطاب آماده می‌شود، و چنین کسی عاقل است.

آیا درک مقصود مخاطب، نوعی فهم عقلی شمرده می‌شود؟ ما هیچ‌گاه کودک‌کی را به خاطر درک مقصود گوینده، عاقل به حساب نمی‌آوریم و این امر، کاملاً وجدانی است. پس منشأ این اشتباه کجاست؟ این است که هرآنچه را نشانه‌ی فهم

ص: ۲۸۶

است، نشانه عقل هم بدانیم؛ در حالی که فهم و علم، اعم از عقل هستند. چه بسیار درک و فهم هایی که متعلق های آنها حسن یا قبح عملی نیستند، بنابراین ادراک عقلی شمرده نمی شوند.

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

عقل نظری، اشیاء را بدان گونه که هستند ادراک می کند، نه بدان گونه که باید انجام پذیرند یا نپذیرند. (۱)

این معنا به عبارات مختلفی بیان شده و در میان فلاسفه مرسوم است. عقل نظری را ادراک (یا دانش) آن چیزهایی که هست، و عقل عملی را فهم (یا دانش) آن چیزهایی که باید باشد، معرفی می کنند.

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

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

اکنون سخن در این است که این قبیل فهم ها، ادراک های عقلی (به معنای دقیق کلمه) نیستند. شاهد وجدانی این مدعا آنکه بسیاری از افراد، مفهوم هایی چون

ص: ۲۸۷

۱- ماجرای فکر فلسفی در اسلام: ۳: ۴۲۶. تقسیم عقل به نظری و عملی در میان مسلمانان، نخستین بار توسط فارابی (۳۳۸-۲۵۷ ه. ق) به صورت فوق بیان شد. پس از او، بزرگانی در فلسفه این تعریف را پذیرفته اند، نظیر مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه: ۳۰۵. به طور کلی اختلافی که در اینجا میان فلاسفه وجود دارد، در مورد عقل عملی است که برخی آن را یک قوه ی «مدرکه» و بعضی دیگر قوه ی «عامله» دانسته اند، ولی در تعریف عقل نظری اختلاف اساسی میان ایشان وجود ندارد. در این باره رجوع کنید به کتاب «حسن و قبح عقلی» از استاد جعفر سبحانی، فصل ششم.

«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 ی عقل می دانیم و به این دلیل، حساب خود را از افراد مجنون جدا می کنیم؟ بی تردید، چنین نیست. کودک خردسالی که همه او را فاقد درک عقلانی می دانند، این قبیل مسائل را می فهمد، اگرچه نتواند گزاره ای در قالب الفاظ برای آن ارائه کند. مثلاً اگر تکه ای از یک نان را جدا کنید و زبان کودکی بکشایید و از او بپرسید که کدامیک بزرگ تر است، به پاسخ صحیح می رسید. بارها این مطلب را تجربه کرده اید، اما هرگز این فهم کودک را ادراک عقلی به شمار نمی آورید.

اصل «اجتماع دو نقیض محال است» نیز چنین است. کودک نمی تواند این قضیه را با اصطلاحات مربوطه بیان کند. چه بسا معانی این اصطلاحات را هم نداند، اما این بدان معنا نیست که فهمی از آن ندارد. مثلاً هرگز نمی پذیرد که شیء در مکان و زمان خاصی با حفظ وحدت همه ی شرایط دیگر، هم باشد و هم نباشد. اما آیا این نشانه ی عاقل بودن او است؟ واضح است که اینها نشانه های فهم به معنای عام آن هستند، نه عقل. درحقیقت نمی توانیم هر چیزی را که انسان عاقل می فهمد، نوعی ادراک عقلی بدانیم. انسان عاقل، کمالات متعددی می تواند داشته باشد. باید آن فهم عقلانی را که نشانه ی وجود عقل در اوست، از کمالات دیگرش جدا کرد. به این ترتیب، باید بین آنچه مطلق علم و فهم نامیده می شود و آنچه به طور خاص عقل نام دارد، تفکیک کنیم. پس هرگونه فهمی را ادراک عقلی دانستن و در نتیجه، تسمیه ی هر فهمی به عقل نظری، خطایی بزرگ است. این اشتباه، نتایج ناگوار دارد. حداقل آن نتایج، متهم کردن مخالفان این تقسیم بندی است؛ اتهام به اینکه آنان، جایی برای عقل نظری مصطلح قائل نیستند. ولی با توضیحات فوق روشن شد که ما آنها را نشانه های فهم می دانیم، اما می گوئیم که هر فهمی، فهم عقلانی نیست.

توجه دارید که اینجا بحث، اصلاً لفظی نیست. چنان نیست که لفظ عقل را برگزینیم، آنگاه در پی معنای لغوی آن باشیم. بلکه چنانکه بارها تأکید کردیم، معیار، وجدان است. وجداناً می بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حُسن و

قیح های عقلی تفاوت می کند و... بعد از این نگاه وجدانی، کاوش لفظی و لغوی را آغاز می کنیم. می بینیم آنچه که به واسطه ی داشتن آن، آدمی مسؤول و مکلف می شود و از او بازخواست می کنند، ادراک عقلی نامیده می شود. از طرف دیگر، فهم نکاتی از قبیل «بزرگتری کل از جزء» آن ویژگی را ندارد. از این رو، به خود اجازه نمی دهیم آنها را در دایره ی ادراکات عقلی وارد کنیم. در عین حال، با عنایت به فهم و علم بودن، آنها را در جایگاه خود می نشانیم. (۱)

شواهد روایی تعریف عقل

حدیث اول در ضمن نقل قول مرحوم میرزای اصفهانی از معارف القرآن (عبارت پنجم) بیان شد.

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

العقل نورٌ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ. (۲)

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

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

حدیث سوم: از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پرسیدند:

مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْعَقْلَ؟

خداوند عز و جل، عقل را از چه آفرید؟

ص: ۲۸۹

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

۲- ارشاد القلوب: ۱۹۸.

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

خَلَقَهُ مَلَكًا، لَهُ رُؤُوسٌ بَعِيدُ الْخَلَائِقِ، مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَ لِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَ لِكُلِّ أَدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ. وَ اسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ. وَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْتَقِيٌّ، لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ، حَتَّى يُوَلِّدَ هَذَا الْمَوْلُودَ وَ يَبْلُغَ حَدَّ الرَّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ. فَبِإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَ الْجَيِّدَ وَ الرَّدِّيَّ. أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ. (۱)

آفرینش او ملکی است. عقل، سرهایی به تعداد مردمان دارد؛ آنها که خلق شده اند و آنها که تا روز قیامت خلق می شوند. هر سری صورتی دارد. هر انسانی سری از سرهای عقل را داراست. نام آن انسان بر صورت آن سر نوشته شده است و بر هر صورتی پرده ای افتاده است. آن پرده، از آن صورت برداشته نمی شود؛ تا وقتی که آن مولود متولد شود و به سن بلوغ مردان یا زنان برسد. وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار می رود و آنگاه در قلب این انسان نوری می افتد و در نتیجه، فریضه و سنت و خوب و بد را می فهمد. آگاه باشید که عقل در قلب، مانند چراغ در وسط اتاق است.

این حدیث شریف ظرائف زیادی دارد که اینجا مجال توضیح آنها نیست. فقط برخی عبارات پایانی آن را شرح می دهیم.

آنچه به صراحت مطرح شده، این است که در هنگام بلوغ، نوری در قلب انسان می افتد که بر اثر آن، فریضه و سنت و خوب و بد را می فهمد. این بلوغ، بلوغ شرعی _ که حد آن در شرع معین شده _ نیست. ممکن است کسی قبل از اینکه به حد بلوغ شرعی برسد، چنین نوری قلبش را روشن سازد، در این صورت بلوغ عقلی اتفاق افتاده، در حالی که هنوز زمان بلوغ شرعی نرسیده است. به هر حال حدیث ناظر به زمان بلوغ عقلی است. در چنین زمانی فریضه و سنت، جید و ردی را می فهمد.

ص: ۲۹۰

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 مستقلّ عقلی می شوند.) وجه اشتراک واجب و مستحب (فریضه و سنت) در این است که درباره ی هر دو، انسان حُسن انجام آنها 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 ی مذمّت و مؤاخذه نمی بینیم.

این جمله را که «ترک مستحب، مذموم نیست»، به دو گونه می توان تفسیر کرد: تفسیر اوّل اینکه شخص می یابد که ترک مستحب، قبیح نیست (یری تَزَكُّهُ غَيْرَ قَبِيحٍ). تفسیر دوم اینکه شخص، قُبْح ترک مستحب را نمی یابد (لا یری تَزَكُّهُ قَبِيحًا). (۱) با

اندکی تأمل، تفاوت میان این دو تفسیر روشن می شود. در تفسیر اوّل، 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 آنکه آن را از فرزند بخواهند، امری مستحب است (فعل آن حَسَن است) امّا در مورد ترک آن، ظاهراً ما وجدانی نداریم. یعنی قبح آن را نمی یابیم. بنابراین قبح ترک آن، مستقلّ عقلی ما نیست. (۲) شاهد 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 اوّل). اما با اندکی توجه معلوم می شود که اگر شرع، این مستحبّ عقلی را واجب می کرد، تعارضی پیش نمی آمد و این نشانه ی درستی تفسیر دوم است. تفسیر دوم این بود که ما ترک آن را قبیح نمی یابیم. لذا اگر شرع حکم به قبح آن دهد، این حکم با حکم عقل تعارض نخواهد داشت.

ص: ۲۹۱

۱- تقریرات اصول میرزای اصفهانی، ص ۲۹.

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

بنابراین در مورد ترک مستحبات عقلیه، موضع ما، موضع «نیافتن» است نه «یافتن». یعنی قبح ترک مستحب را نمی یابیم، نه اینکه بیابیم ترک آن قبیح نیست. (این مطلب شایان دقتی ویژه است.)

بحث مشابهی نیز درباره ی «مباح» مطرح است. اگر منظور از اباحه ی عقلی، «ادراک نکردن» حسن یا قبح عقلی باشد، دیگر نمی توان آن را جزء مستقلات عقلیه دانست. زیرا چنانکه گفتیم، تنها وقتی که کشفی عقلانی در کار باشد، استقلال عقلی معنا دار 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.

امّا اگر منظور، ادراک عدم حسن یا قبح باشد، می توان گفت مباح عقلی معنا دار است. ولی این فرض، خلاف وجدان است. (۱)

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

إِذَا بَلَغَ، كُشِفَ ذَلِكَ السُّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّذِيئَ.

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

عقل به معنای عاقل شدن را _ به همراه صیوررتی وجدانی (فهم حُسن و قبح ها) _ در خود می یابیم. با تبّهی که نسبت به نور عقل می یابیم، باید این نکته را افزود که «عاقل شدن» در حقیقت پدیده ای است که بر 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، روشنائی روح است) و در نتیجه ی آن، فهم مستقلات عقلیه میسر می شود.

ص: ۲۹۲

حدیث چهارم: امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند :

زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ. (۱)

با وجود انگیزه های شهوت و غضب، عقل زائل می گردد.

شهوت و غضب دو حالت روحی در انسان هستند که اولی حالت جاذبه و دومی جنبه ی دافعه دارد. این دو حال، درجات مختلف دارند. هرچه میل و شهوت انسان به چیزی شدیدتر گردد، عیب های آن را کمتر می بیند. در واقع میل شدید، حجابی برای نور عقل است که مانع روشنگری آن می گردد و این شهوت ممکن است آنقدر اوج بگیرد که شخص در آن حال نفهمد که چه کار زشتی را مرتکب می شود. اما بعد از فرونشستن آتش شهوت تازه به خود آید و قبح عملش را ببیند و آنگاه خود را ملامت نماید. اینجاست که زوال نور عقل در هنگام شهوت شدید، قابل وجدان می گردد. همین طور است غضب شدید که انسان می یابد در آن حال چه بسا اصلاً نفهمد چه عمل قبیحی را مرتکب می گردد و پس از خاموش شدن آتش غضب، بخود می آید و زشتی کارش را تشخیص می دهد. بنابراین غضب شدید هم باعث زوال نور عقل می گردد. مرحوم میرزا آنجا که می گوید: «قد يفقده في حال الغضب الشديد و الشهوة الشديدة، فيصدر منه فعل القبيح، ثم بعد ذهاب تلك الحالة يظهر له و يجد أنّ ما فعله كان قبيحاً»، اشاره به همین حقیقت وجدانی کرده است که در توضیح فرمایش امیر مؤمنان (علیه السلام) بیان کردیم. ملاحظه می شود که تمام ویژگی های مورد اشاره ی مرحوم میرزا در تعریف عقل اولاً بر گرفته از وجدان انسان عاقل، ثانیاً مبتنی بر احادیث اهل بیت (علیهم السلام) و ثالثاً دقیقاً منطبق بر معنای لغوی عقل است.

حسن و قبح ذاتی

گفتیم که از دیدگاه مرحوم میرزا، عقل نوری است که حُسن یا قبح ذاتی اشیاء را کشف می کند. اکنون باید با نقل عبارات ایشان، معنای دقیق حسن و قبح ذاتی را

ص: ۲۹۳

توضیح دهیم. ایشان در مقدمه‌ی مباحث اصولی خود، برای حسن و قبح چهار معنای مختلف بیان کرده‌اند که معنای چهارم آن، همان حُسن و قبح ذاتی است. در تقریر فرمایش ایشان چنین آمده است:

يُطْلَقَانِ اَيْضًا عَلَى مَعْنَى رَابِعٍ، وَ هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِعِنْوَانِهِ الْاَوَّلَى حَسَنًا، بَحِيثٌ لَا يَكُونُ لَهُ عِنْوَانٌ اَوْلا وَ بِالذَّاتِ اِلَّا الْحُسْنُ اَوْ الْقُبْحُ... وَ ذَلِكَ كَشَكَرِ الْمَنْعَمِ وَ كَفَرِهِ، فَانَّ الْعِنْوَانَ الْاَوَّلَى لِهَمَا هُوَ الْحَسَنُ وَ الْقُبْحُ. وَ لَا يَتَوَسَّطُ بَيْنَهُمَا وَ بَيْنَ الْحَسَنِ وَ الْقُبْحِ عِنْوَانٌ اٰخَرَ يَكُونُ عَلَيْهِ لَطَرٌ هُمَا. فَهَمَا يَكُونَانِ ذَاتَيْنِ لِلشُّكْرِ وَ الْكُفْرِ، اٰى لَا يُعْلَلَانِ بِاَمْرِ اٰخَرَ سِوَى نَفْسِ الشُّكْرِ وَ الْكُفْرِ. وَ هَذَا بِخِلَافِ الْحُسْنِ وَ الْقُبْحِ الطَّارِيَيْنِ اِى الَّذَيْنِ يَكُونُ عَرُوضُهُمَا عَلَى الْمَعْرُوضِ لِعَلِّهِ وَ وَاَسْطِهِ، بَحِيثٌ لَوْ لَمْ يُعْنَوْنَ بِعِنْوَانِ الْوَاسِطَةِ، لَمَا طَرَأَ عَلَيْهِ الْحُسْنُ وَ الْقُبْحُ. (۱)

همچنین حسن و قبح بر معنای چهارمی هم اطلاق می‌شوند و آن حَسَن بودن چیزی به عنوان اوّلی است، به طوری که آن چیز اوّلا و بالذات، عنوانی جز حسن یا قبح نداشته باشد... و آن مانند شکر منعم و کفران اوست که عنوان اوّلی آن دو، حسن و قبح است و عنوان دیگری واسطه‌ی بین آن دو و حسن و قبح نیست که علّت عارض شدن حسن و قبح بر آن دو باشد.

پس حسن و قبح، ذاتی شکر منعم و کفران اوست و معلول امر دیگری جز خود شکر و کفران نیست. و این به خلاف حسن و قبح عارضی است که عروض آن دو بر معروض، به خاطر علّت و واسطه‌ی است، به طوری که اگر به عنوان واسطه مطرح نشود، حسن و قبح بر آن عارض نمی‌گردد.

در تقریر مباحث اصول میرزای اصفهانی پس از توضیح حسن و قبح ذاتی چنین آمده است:

وَ قَدْ عُبِّرَ عَنْهُمَا فِي لِسَانِ الْاٰخْبَارِ وَ الْاِحَادِيثِ بِالْحَيْدِ وَ الرَّدَى، الَّذَيْنِ يَعْْبَرُ عَنْهُمَا

ص: ۲۹۴

۱- تقریرات درس اصول میرزای اصفهانی به قلم مرحوم شیخ محمود حلبی تولایی، ص ۲.

فی الفارسیّه [به «خوب و بد» و القبیح المقابل للجميل يُعَبَّرُ عنهما] (بزشت و زیبا). (۱)

در لسان اخبار و احادیث، از آن دو به «جید» و «ردی» تعبیر شده است که در فارسی از آن دو به خوب و بد تعبیر می شود. و نیز به «قیح» و «جمیل» تعبیر شده که در فارسی به زشت و زیبا تعبیر می شود.

استقلال عقلی

میرزای اصفهانی از بحثی که درباره ی حسن و قبح ذاتی مطرح کرده، استقلال عقل را در این حوزه نتیجه می گیرد:

و علی هذا المعنی الرابع للحسن و القبح یتّضح امرٌ، و هو أنّ بعضَ الافعال _ و هو الذی کان عنوانه الاوّل الحُسن أو القبح _ یستقلّ عقلٌ کلّ عاقلٍ بهما، متی ادرکه کلّ کلتیا ای کلّ عاقلٍ إذا توجّه الی ذلك الفعل و ادرکه بنحو الکلیّه لاسْتَقْلَ بِحُسنه. و ذلك لکونه عنواناً اولیّاً له و البعض الآخر من الافعال و هو الذی لایکون الحسن و القبح عنوانین اولیین له، لایستقلّ بادراک حسنه و قبحه عقل کلّ العقلاء. (۲)

بر مبنای این معنای چهارم برای حسن و قبح، امری واضح می شود و آن این است که برخی افعال _ و آن فعلی است که عنوان اولی آن، حسن یا قبح باشد _ به طور مستقل، حسن و قبحش مورد فهم هر عاقلی قرار می گیرد که آن را به صورت کلی درک می کند؛ یعنی هر عاقلی وقتی به آن فعل توجه می کند و آن را به نحو کلی درک می کند، حسنش را مستقلاً می فهمد و آن به خاطر این است که حسن، عنوان اولی آن است و برخی افعال _ و آن فعلی است که حسن و قبح

ص: ۲۹۵

۱- همان: ۳. عبارت داخل کروشه به قلم خود مرحوم میرزا در حاشیه ی تقریرات به متن افزوده شده است.

۲- همان، ۳.

عنوان اولی آن نباشد _ به طور مستقل، حسن و قبحش مورد فهم همه ی عقلا قرار نمی گیرد.

خلاصه ی دیدگاه مرحوم میرزا این است که: عقل، حُسن و قبح ذاتی اشیاء را به صورت مستقل و بدون نیاز به منبع دیگری همچون شرع کشف می کند؛ ولی حسن یا قبح غیرذاتی را عقل به استقلال نمی فهمد. برای روشن شدن مقصود ایشان مثالی مطرح می کنیم:

شکر نعمت به عنوان اولی، حَسَن است و کفر نعمت به عنوان اولی، قبیح. اگر ما مُنعم خویش را بشناسیم (انعام او به خود را بیابیم و نسبت به آن متنبّه شویم) حُسن سپاس گزاری از او را با عقل کشف می کنیم. بنابراین حُسن شکر مُنعم یکی از مستقلّات 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 اِخبار شرع بفهمد که اقامه ی نماز، مصداق اطاعت از خدا یا شکر منعم است، به حُسن آن پی می برد. در این حالت، مقدّمه ای شرعی (و غیر عقلی) در میان می آید تا حُسن نماز فهمیده شود. لذا نماز خواندن به عنوان ثانوی حَسَن است. به تعبیر دیگر می توان گفت که نماز خواندن به عنوان اولی حَسَن نیست بلکه چون مصداق اطاعت خداست، حَسَن می باشد.

مثال دیگر برای حسن و قبح ذاتی، عدل و ظلم است که عدل به خودی خود (فی نفسه) حَسَن است و ظلم ذاتاً قبیح، یعنی خوبی و بدی، عناوین اولی عدل و ظلم هستند. اما عملی مانند «گرفتن چیزی از دیگری» به خودی خود نه خوب است و نه بد. اگر آنچه از دست دیگری می گیریم، حقّ ما باشد، این «گرفتن» مصداق «عدل» و اگر همین عمل به تَضییع حقّ او بینجامد، مصداق «ظلم» است. پس «گرفتن چیزی از دیگری» به عنوان اولی، نه خوب است نه بد، یعنی نه حُسن ذاتی دارد و نه قبح ذاتی. حسن یا قبح، به عنوان ثانوی بر آن صدق می کند.

نکته ی دقیقی که در تعریف مرحوم میرزا از استقلال عقلی مورد توجه قرار گرفته، قید: «متی ادر که کلیّاً» است. توضیح این نکته _ براساس تقریرات دروس

ایشان _ این است که: «کَلَّ عَاقِلٌ إِذَا تَوَجَّهَ إِلَى ذَلِكَ الْفِعْلِ وَادْرَكَهُ بِنَحْوِ الْكَلِمَةِ، لَا اسْتَقْلَّ بِحَسَنِهِ». برای اینکه مطلب کاملاً واضح شود، باید به این حقیقت توجه کنیم که: عاقل همیشه کَلَّی یک فعل را حَسَن یا قَبیح می یابد. به عنوان مثال، می یابد که کَلَّی ظلم، قبیح است. به همین دلیل، در مواجهه با عملی که آن را مصداق ظلم تشخیص می دهد، به قبیح آن نیز اذعان می کند. به بیان دیگر، از دید عاقل، هر آنچه مصداق ظلم باشد قبیح و هر آنچه مصداق عدل باشد، حسن است. این نشانه کَلَّی بودن ادراک او از قبیح ظلم و حَسَن 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 کَلَّی که کار عاقل است، عقل به تنهایی توانایی تشخیص حسن یا قبیح مصادیق را ندارد و همواره برای این کار، نیازمند آگاهی های جانبی دیگری است تا پس از ضمیمه شدن به آن ادراک کَلَّی، فهم حسن یا قبیح یک مصداق، محقق شود. به عنوان مثال عاقلی را فرض کنید که _ به عقل خویش و به طور کَلَّی _ 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 _ درباره ی خوب یا بد بودن کار آن شخص نمی تواند هیچ گونه قضاوت صحیحی بکند. او نمی داند حق با کیست. یک فرض این است که شخص، غاصب باشد و حَقّی در گرفتن آنچه 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 بازپس می گیرد، درحقیقت حَقّ خودش را از غاصب می ستاند. در این حالت کارش عقلاً مصداق عدل و خوب شمرده می شود. حال آنچه اِتِّفَاق می افتد، کدام یک از این دو فرض است، با عقل تنها قابل تشخیص نیست و احتیاج به دانستن امور جزئی از آن حادثه و آن دو نفر دارد.

همین آگاهی های جنبی است که تعیین می کند حادثه ی مشاهده شده مصداق عدل است یا ظلم، و آنگاه حسن یا قبیح ذاتی (عقلی) آن هم روشن می شود.

روشنگری عقل صرفاً به همین قسمت اخیر مربوط می شود. اما علوم دیگر ما معلوم می کند چه کاری مصداق عدل است و چه عملی مصداق ظلم.

علاوه بر این حقیقت، گاهی برای آنکه عقلاً عملی را خوب یا بد بدانیم، باید 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 ی حقوقی هستند که با علم به آنها می توان فهمید چه عملی «ظلم» و چه کاری «عدل» است. آنگاه عقل انسان تشخیص می دهد که آنچه شرعاً ظلم است، ارتکابش قبیح و آنچه شرعاً عدل است، انجامش حسن می باشد.

مثلاً در مورد حقوق مالی که در شرع بر مسلمانان واجب شده است _ همچون خمس و زکات _ می توان گفت که وجوب پرداخت آنها مستقل عقلی نیست. امّا 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 قبح آن را می یابد.

در نتیجه وقتی عاقل، افعالی را که عنوان اولی آنها حسن یا قبح است، به صورت کلی ادراک می کند، قبح یا حسن آنها را مستقل عقلی می یابد.

حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار

یک نکته ی ظریف دیگر نیز در تعریف میرزای اصفهانی درباره ی حسن و قبح ذاتی و استقلال عقلی، مورد توجه است که نباید از آن غفلت شود. ایشان حسن و قبح مورد بحث خود را مختصّ به «بعضی از افعال» دانسته و فرموده اند که: «انّ بعض الافعال و هو الذی کان عنوانه الاولی الحسن أو القبح» هم چنین توضیح مطلب چنین تقریر شده است: «کلّ عاقل اذا توجه الی ذلک الفعل و ادر که بنحو الکلیه...»

این مطلب در قسمت دیگری از مقدمه ی درس اصول ایشان به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است :

انّ الحُسنَ و القبحَ راجعان الی الافعال، لا مطلقاً، بل الافعال الصادره عن العاقل

بالفعل القادر المختار... فالفعل الذی يتصف بالحسن و القبح، هو الفعل المقذور الذی صدر عن الانسان بما هو انسان، عن اختيار و ابتهاج من دون اضطرار أو الغفله كحال الجهل مثلاً أو حال عدم كونه عاقلاً بالفعل كحال نومه. (۱)

حسن و قبح به همه ی افعال بر نمی گردد بلکه راجع به افعالی است که از عاقل قادر مختار صادر می شود... پس فعلی که متّصف به حسن و قبح می شود، آن فعل مقدوری (متعلق قدرت) است که از انسان _ از آن جهت که انسان است _ از روی اختیار و شوق صادر می شود، نه فعلی که از روی اضطرار یا غفلت صادر می شود، مانند حالت جهل؛ یا حالت عاقل نبودن مانند حالت خواب.

توضیح مطلب این است که:

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 ی افعال انسان تعلق دارد. عدل یا ظلم، شکر یا کفر نعمت، همه از افعالی است که انسان مرتکب آن می شود و عقل درباره ی آنها حسن یا قبیحی را کشف می کند.

ثانیاً: این گونه افعال، زمانی به حسن یا قبح متّصف می شوند که از عاقل سر زده باشند. مثلاً ما که عاقلیم، تصرّف 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 ی او بردارد. آیا می توانیم این عمل او را قبیح بدانیم یا اصلاً آن را غصب یا ظلم بنامیم؟ بدیهی است که نمی توانیم؛ زیرا که عمل قبیح، سبب نکوهش عامل خود می شود. ولی در 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؛ اگرچه از لحاظ ظاهری مشابه ظلمی است که عاقلی، مرتکب آن می شود. اساساً ناظر عاقل، که این تشابه را برقرار

ص: ۲۹۹

می‌کند، نمی‌تواند کودک را مرتکب ظلمی بداند. زیرا کودک، فهمی از حق ندارد که آن را زیرپای گذارد. تنها گفته‌ی پذیرفتنی ناظر عاقل، آن است که: اگر من جای او بودم و چنان کاری می‌کردم، آن عمل قبیح می‌بود.

نکته‌ی 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 آنچه موجب تنبیه و مؤاخذه‌ی او گردد، «بد» شمرده می‌شود.

به عنوان مثال اگر کودکی یک اسباب بازی را از دیگری به زور بگیرد و والدین او را تشویق کنند، کار خود را «خوب» می‌پندارد. و اگر برای همان کار، او را توبیخ کنند، عمل خود را «بد» می‌شمارد. بنابراین «خوب» را مساوی با آنچه موجب تعریف و تشویق می‌شود، می‌داند و «بد» را معادل آنچه باعث تنبیه و توبیخ می‌گردد.

کودک فهم دیگری از خوبی و بدی ندارد و چون عقل ندارد، حُسن و قبح عقلی (ذاتی) را نمی‌فهمد و تا وقتی به بلوغ عقلی نرسیده، آموزش دادن او نیز فایده‌ای به حالش ندارد. (۱)

ثالثاً: حُسن و قبح به افعال «اختیاری» عاقل باز می‌گردد. اگر از انسان عاقلی، عملی بی‌اختیار سرزند (مثلاً در انجام کاری مجبور شده باشد) و آن عمل در شرایط عادی مصداق ظلم محسوب شود، نمی‌توان آن عمل را ظلم نامید، زیرا که او در انجام آن اختیاری نداشته است. با نگرشی عمیق به مسأله، می‌توانیم ادعا کنیم که اساساً زمانی می‌توان چیزی را _ به معنای واقعی کلمه _ «فعل» کسی دانست که «اختیاراً» آن را انجام داده باشد. لذا تعبیر فعل غیراختیاری، با نوعی مسامحه همراه است. اگر با دقت سخن بگوییم، تنها زمانی می‌توان انجام کاری را به کسی نسبت داد که آن کار را با اختیار انجام دهد. با توجه به این مطلب، اگر قید اختیار را در خود فعل بیاوریم، باید گفت: حُسن و قبح ذاتی، صفت «فعل عاقل» است.

ص: ۳۰۰

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

مطلب دیگری که در تبیین بحث مستقلات عقلیه از دیدگاه مرحوم میرزا اهمّیت دارد، اختلاف درجات عقول در تشخیص مستقلات عقلیه است. ایشان این اختلاف را کمی می داند نه کیفی. در تقریرات درس اصول چنین آمده است :

انّ العقولَ مختلفهً فی ادراک المستقلات من حیث الكمّیه، فانّ بعض العقول یستقلّ بعشره امورٍ و بعضها بأكثر من ذلك و بعضها بأقلّ. ولكن لیس فیها اختلاف فی مستقلّ واحدٍ. و بعباره اخرى اختلاف العقول إنّما هو فی التّبّه علی مستقلّ من المستقلّات و عدمه، فانّ الضعیف لنقصه و ضعفه لا یتّبّه به و الکامل یتّبّه. ولكن الضعیف مع عدم استقلاله به لا یحکم بعدم الاستقلال، ای لا یحکم بكون ذلك الغير المدرك من غير المستقلات... بل یتوقّف و كأنه یقول : لا اداری أهو منها أم من غيرها، بخلاف الکامل، إذ یعلم أنه منها فالضعف و الشدّه و النقص و الکمال فی العقول إنّما هی فی ذلك، لا أن یكون الناقص لنقصه مدركاً لبعض المستقلات ادراكاً ناقصاً و یكون الکامل لکماله مدركاً له ادراكاً تامّاً، فانّ التمام و النقص هنا غیر معقول. بل الامر دائر بین الوجود و العدم. فان ادركه فهو ممّا یستقلّ به، و إلّا فلم یدرکه اصلاً. و لافرق فیما استقلّ العقل به بین عقل خاتم النبیین و عقل اضعف الضعفاء. (۱)

عقل ها در ادراک مستقلّات از جهت کمّیت مختلف است. بعضی عقول ده مستقلّ عقلی را می فهمد و برخی بیش تر و برخی کمتر. ولی در یک مستقلّ عقلی بین عقول اختلافی نیست. به عبارت دیگر اختلاف عقل ها فقط در تبّه یافتن به یک مستقلّ از مستقلّات عقلی یا تبّه نیافتن به آن است. در نتیجه یک عقل ضعیف به خاطر نقص و ضعفش به آن متتبّه نمی شود و یک عقل کامل متتبّه می شود. ولی عقل ضعیف با وجود این که آن را به عنوان مستقلّ

ص: ۳۰۱

عقلی نمی یابد، حکم نمی کند به این که آن امر، مستقل عقلی نیست. یعنی حکم نمی کند که آن چه درک نکرده، از غیرمستقلات است... بلکه توقّف می کند و گویی می گوید: نمی دانم که آن از مستقلات است یا از غیرمستقلات؛ برخلاف عقل کامل که می داند آن از مستقلات است. پس ضعف و شدّت و نقص و کمال در عقول، فقط در آن است و چنین نیست که ناقص به خاطر نقصش بعضی از مستقلات را به طور ناقص درک کند و کامل به خاطر کمالش آن را به طور کامل درک کند؛ چراکه کمال و نقص در اینجا معقول نیست و امر دائر بین وجود و عدم است. اگر آن را ادراک کرد، آن جزء مستقلات اوست و گر نه اصلاً آن را ادراک نکرده است. و در مستقلات، فرقی میان عقل خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) و عقل ضعیف ترین ضعیفان نیست.

اگر بخواهیم مقصود میرزا را به خوبی درک کنیم، ابتدا باید به این حقیقت توجه کنیم که کشف، از جهت کشف بودن (کشف بما هو کشف) درجه بردار نیست. مثلاً انسان نسبت به «عدل»، از دو حال خارج نیست: یا 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 ی عقلا در اینکه 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 ی حدّ اقلی نیست. یعنی چنین نیست که عاقلی ظلم را بد بیابد و عاقل دیگری خوب، یا عاقلی ظلم را هفتاد درصد بد بیابد و دیگری صد درصد. بلکه همه عقلا ظلم را صد درصد بد می یابند، هر چند که درک آنها از بدی ظلم ممکن است متفاوت باشد.

با توجه به این مقدمه می توان گفت که اگر عاقلی در مورد یافتن حُسن یا قبح یک

کار استقلال داشته باشد، (یعنی برای او، حُسن یا قبح، از عنوان اُولی آن فعل برآید)، هر عاقل دیگری نیز _ در صورتی که آن حُسن یا قبح را بیابد _ در این یافتنِ 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 تَبّه 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 آنکه «واقعاً» آن را دیده باشند؛ یعنی به توهم گرفتار نیامده و به سبب بیماری یا مشکلات دیگر از دیدنِ 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 حُسن و قبح، صفتی واقعی است، اگر عاقلی فعلی را قبیح دید (با فرض آنکه حقیقتاً کشف از واقع کرده باشد) حکم می کند که این قبح برای بقیه ی عقلا نیز مستقلّ عقلی خواهد بود. اکنون می توان گفت: حدّ پایین مستقلات عقلیه را وجدانِ همه ی عاقلان تعیین می کند.

هر عاقلی _ هر چند که بهره ی زیادی از نور عقل نداشته باش_ د _ ح _ دَاقِلّ مستقّ لّات عقلیه _ که برای او تعیین وظیفه و مسؤولیت می کند _ برایش مکشوف است و به سبب همین انکشاف، حکم می کند که سایر عقلا هم این حدّاقل را می یابند. بنابراین اطمینان می یابد که هیچ عاقلی _ چه کامل تر و چه ناقص تر از او _ خلاصه آنچه را که برای او مکشوف است، مستقلاً نمی یابد. اما نمی توان گفت که هر انسانِ عاقلی لزوماً همه ی مستقلات عقلیه را کشف می کند. ممکن است کسی به خاطر ضعف مالکیت نور عقل یا محجوب شدنِ عقلش، برخی یا بسیاری از مستقلات عقلیه را کشف نکند. این ضعف یا محجوبیت، تأثیری در واقعیت امر نمی گذارد؛ زیرا عاقل دیگری که عقل کامل تری دارد یا از حجابهای عقل مصون

مانده است، چیزهایی را بالاستقلال می یابد که این فردِ اوّل از یافتن آنها محروم است. بنابراین باید گفت که همه ی مستقلّات عقلیه را تنها کسی تشخیص می دهد که بالاترین درجه ی عقل را دارد و از همه ی حجاب ها برکنار است. اگر او چیزی را عقلی بیابد، دیگران نمی توانند سخن او را ردّ کنند، چون هیچ گاه خلاف آنچه را که او یافته است بالاستقلال نمی یابند. این در فرضی است که هر عاقلی در کنار آنچه خود می یابد، احتمال وجودِ عاقل یا عاقلانی کامل تر از خود را بدهد. با صرف وجود این احتمال، می بیند که نمی تواند تنها تشخیص خود را ملاک مستقلّ عقلی بودنِ 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 عقلا قابل کشف نیستند بلکه تنها راه صحیح، مراجعه به ادله ی نقلی در این زمینه است.

معیار استقلال عقلی: کشف خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم)

براساس مطالب پیش گفته، معیار تشخیص اینکه حُسن یا قبحی مستقلّ عقلی است یا خیر، کامل ترین عقل (یا به تعبیر دقیق تر، برترین عاقل) است. مثلاً ما وقتی رنگ اشیاء را به چشم سر می بینیم، برای اینکه بدانیم هر چیزی واقعاً چه رنگی دارد، از سالم ترین و تیزبین ترین بینندگان می پرسیم، آنگاه ملاک واقعی بودن آن رنگ (مثلاً سیاهی) را مشاهدات او می دانیم. دیگران در برابر آن واقعیت، یکی از دو حالت را دارند. یا آنها هم سیاهی شیء را می بینند که در این صورت، درک آنها 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 ی مستقلّات عقلیه چه باید گفت؟ اگر عاقل ترین فرد مطلبی را مستقلّ عقلی تشخیص دهد، دیگرانی که از فهم آن عاجزند، نباید حکم به عدم استقلال

عقلی آن کنند.

مثلاً در مورد شکر منعم، ممکن است برخی افراد، آن را در حدّ وجوب نیابند (یعنی قُبِحَ ترک آن را مستقلّ 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 ندیدنِ یک عمل، با غیر قبیح دیدن آن متفاوت است. در بسیاری از موارد که قُبِحَ ذاتی فعلی با عقل محجوب 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 حدّ بالای تعداد مستقلّات عقلیه، عقل عاقل کلّ است. چه بسا قبح انجام فعلی، برای عاقل ترین انسان، مستقلّ عقلی باشد؛ ولی عقل محجوب دیگران به فهم آن نرسد.

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

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

... و خداوند، نبی و رسولی را مبعوث نکرد، مگر آنکه به کمال عقل رسد و

ص: ۳۰۵

۱- کافی (کتاب العقل و الجهل) حدیث ۱۱.

عقل او برتر از همه عقلهای امتش باشد...

بار دیگر تأکید می‌کنیم که افعال، دو گونه‌اند: گاه حُسن و قبح، عنوان اوّلی آنهاست و گاه چنین نیست. براساس عقل عاقل‌ترین انسان، می‌توان فهمید که کدام فعل در کدام دسته قرار دارد. زیرا فرض بر این است که برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) هیچ حجاب عقلی وجود ندارد و حضرتش نسبت به همه‌ی مستقلّات عقلیه تَبّه دارند. بنابراین اگر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره فعلی، حُسن یا قبحی ذاتی نیابند، می‌توان گفت که آن فعل، جزء مستقلّات عقلیه نیست. امّا اگر برای ایشان قبح یا حُسن فعلی، مستقلّ عقلی باشد، می‌توان فهمید که دیگران هم _ در صورت رفع حجاب از عقل هایشان _ می‌توانند آن قبح یا حُسن را مستقلّاً بیابند.

البته شرط «تَبّه» در اینجا نقشی اساسی دارد. مستقلّ عقلی، امری است که درک و شهود آن، تنها به تَبّه نیاز دارد. آموزش و اکتساب، لازمه‌ی ادراک یک مستقلّ عقلی نیست. امّا برای این تَبّه، احتیاج خود را به وحی و ادلّه‌ی نقلی _ دست کم در برخی موارد _ تصدیق می‌کنیم. بدون تَبّه از طریق وحی ممکن است که آن درک و فهم برای ما حاصل نشود. به تعبیر دلنشین امیرالمؤمنین (علیه السلام)، یکی از شئون انبیاء، برانگیختن گنجینه‌های عقول آدمیان است:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ... يُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ. (۱)

«دینه‌های عقول» همان مستقلّات عقلیه‌اند که هر عاقلی «می‌تواند» آنها را وجدان کند و کار انبیاء و ائمه (علیهم السلام) رشد دادن عقلا- و رفع حجاب از عقول آنهاست. بنابراین، عمل به دستورات شرع _ که همان تذکارها و تنبیهات اهل بیت (علیهم السلام) است _ انسانی را که عقلش به کمال نیست، تربیت می‌کند و کامل می‌گرداند؛ یعنی حجابها را از چهره‌ی عقل او برمی‌گیرد و زمینه‌ی تَبّه بیش‌تر او نسبت به درک مستقلّات عقلیه را فراهم می‌آورد. بنابراین عقل هر کسی _ در هر مرتبه‌ای از عقل که باشد _

ص: ۳۰۶

نسبت به انبیاء و اوصیاء: ضعیف و ناقص است. از این رو، هیچگاه بی نیاز از دستگیری آنان نیست. تنها با تکیه بر ارشاد ایشان، از پله ای به پله ی بالاتر می توان رفت.

خلاصه ی دیدگاه مرحوم میرزا در این بحث _ مطابق آنچه در درس اصول ایشان آمده _ چنین است :

فبحسب الواقع تكون الامور على قسمين و صنفين: احدهما ما لا يستقلّ عقل اَحَدٍ من البشر به ای بملاکه الذی هو عبارة عن الحسن و القبح، حتى عقل خاتم الانبياء (صلى الله عليه و آله و سلم)... و ثانيهما ما يستقلّ به العقل الكلّ ای اکمل العقول، و هو القسم الذی يكون مستقلا عقلياً لا يحتاج الى الشرع و الناس في نيل آحاد ذلك القسم مختلف، فبعضهم كخاتم الرسل قد تتبه على كلّها و بعضهم على جُلّها و بعضهم على عددٍ اقلّ و بعضهم على اقلّ من الاقلّ و هكذا. (۱)

پس به حسب واقع، امور بر دو قسم و صنف است: اول آن امری است که عقل هیچ بشری آن را مستقل نمی یابد. یعنی ملاک آن که عبارت از حسن و قبح است را هیچ بشری حتی خاتم الانبیا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی یابد.... دوم آن امری است که عقل کلّ یعنی کامل ترین عقول آن را مستقل می یابد و این همان قسمی است که مستقلّ عقلی است و نیازی به شرع ندارد و مردم در رسیدن به هریک از مصادیق این قسم، مختلف هستند؛ پس برخی مانند خاتم الانبیا (صلی الله علیه و آله و سلم) به کلّ آن متبّه هستند و برخی به عمده ی آن و برخی به تعدادی کمتر و برخی به تعدادی کمتر از این و همینطور....

تباین عقل و معقول

از نتایج بدیهی تعریف عقل در دیدگاه میرزای اصفهانی، تباین ذاتی میان عقل و معقولات است که عقل، نوری الذات است و معقولات، ظلمانی الذات یا مظلم

ص: ۳۰۷

الذات اند. عبارت ایشان در این خصوص چنین است :

حيث ذات... المعقولات... حيث المظلميه و الخفاء. و العقل برهان على أنه المعرف لها، لأنّ الانسان في حال الطفوليه يفعل الافعال القبيحه و الحسنه. و في عين صدورها عنه لايعرف حُسْنَهَا و قُبْحَهَا. و بعد وجدان نورالعقل يرى بنورالعقل حُسْنَهَا و قُبْحَهَا، فَيْتَهَج بِحُسْنَهَا أَوْ يَلُومُ نَفْسَهُ عَلَيْهَا. (۱)

حیث ذات معقولات، حیثیت تاریک بودن و پنهانی است. و عقل، برهانی است بر اینکه خود شناساننده ی معقولات است، چرا که انسان در زمان کودکی افعال قبیح و حسن را انجام می دهد و در عین صادر شدن این افعال از او، حسن و قبح آن را نمی فهمد و پس از واجد شدن به نور عقل، حسن و قبح آن را می بیند. پس به سبب حسن آن (در صورت انجام حَسَن) شاد می شود یا خود را به خاطر آن (در صورت ارتکاب قبیح) ملامت می کند.

معقولات، ظلمانی الذّات اند. تعبیر هم ارز این بیان چنین است: معقولات، ذاتاً مکشوف نیستند، از خود نوری ندارند و مکشوفیت و معقولیت، ذاتی آنها نیست. کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است، معقولی ندارد. از این رو، نه می تواند درباره ی معقولات سخن بگوید و نه با شنیدن وصف معقولات، بهره ای می برد. اما پس از عاقل شدن، اذعان می کند که اکنون حقایقی برایش مکشوف شده که پیشتر مکشوف نبوده اند.

در اینجا دو حقیقت که تمایز ذاتی دارند، در مقابل هم می ایستند: یکی «نور» و دیگری «منور». اساساً لفظ «مکشوف» را در اینجا، 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 سنّ بلوغ مکشوف او نیستند، بلکه بعدها به نور عقل، روشن و منور گشته اند. اما آنچه «ما به الکشف و الظهور» است، همان نوری است که آن ماهیات ظلمانی را منور می کند.

ص: ۳۰۸

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 آنها 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 آنها را روشن کرده که انسان به هنگام خواب یا کودکی، فاقد آن بوده است. آن عامل، همان نور کاشف است. برای تقریب مطلب به مثالی ساده توجه کنید: ممکن است کسی ابتدا بیندارد که در اتاقی، دیوار از خود نور دارد و خود 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 درمی یابد که روشنی دیوار، از آن خود دیوار نبوده است. این حالت او را می توان تشبیه به ظلمت ذاتی دیوار دانست. خلاصه آنکه معقولات، ظلمت ذاتی دارند.

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

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

حیثیتی واحد (کاشفیت) دارد.

نکته ی اساسی در این جا، همان «عدم وجدان» تعدّد نور است و این نکته ای بس مهم است. اگر عقل و معقول متحد بودند، چون معقولات متعدّد و مختلف هستند، باید این اختلاف و تعدّد در عقول هم راه پیدا کند. اما وجداناً می دانیم که چنین نیست. بلکه ما همه ی معقولات را به عقل واحدی مکشوف و منور می یابیم. بنابراین می توانیم بگوییم که تفاوت معقولات، از حیث معقولیت آنها نیست، بلکه همه ی آنها 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 اینجا 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 آنچه هر دو را مرئی کرده، نوری واحد است. ما هر دو را به یک نور می بینیم.

این نکته ی وجدانی، تباین عقل و معقول را نشان می دهد: معقولات ظلمانی الذّات هستند و برای ظاهر شدن، به غیر خود نیاز دارند. امّا نور عقل به ذات خود، ظاهر است و ظهور همه ی معقولات به اوست. معقولات متعدّدند، اما همگی به نوری واحد (نور عقل) مکشوف می شوند. در هنگام مکشوف شدن، ذات هیچ یک از آنها مبدّل به نور نمی گردد؛ بلکه آنها همچنان ظلمانی الذّات 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، درمی یابیم که تباین میان عقل و معقول، تباین در ذات آنها است.

تباین عقل و عاقل

همان گونه که میان عقل و معقول تباین برقرار است، میان عقل و عاقل نیز تباین وجود دارد. عاقل هم یک ماهیت ظلمانی الذّات می باشد که با عقل نوری الذّات سنخیت ندارد. مرحوم میرزا در این باره چنین آورده است :

ص: ۳۱۰

اول ما يظهر بذاته غيريه الواجد له و أنه سنخ مباين له، فهذا هو الرسول و السنخ المباين هو المرسل اليه. (1)

اولين چيزي كه بالذات آشكار مي شود، غيريت واجد عقل باعقل است و اينكه سنخ او با آن مباين است. پس اين رسول و فرستاده است و آن سنخ مباين، مُرسل اليه و فرستاده شده به سوي اوست.

ماهيت عاقل، ظلماني الذات است و همه ي کمالات _ از جمله عقل _ از او قابل سلب مي باشد و فرض سلب آنها از او، تناقض آميز نيست.

خداوند، ماهيت ظلماني الذات را مالک عقل نوري الذات مي کند و آن ماهيت عاقل مي شود. البته «تمليک» نور عقل به ما، سبب تسلط وجودي ما بر آن نمي گردد. همچنين نور عقل، جزئي از ما نمي گردد. بنابر اين مغايرت وجداني عقل و عاقل روشن است. اين تمايز نيز، تبيني ذاتي است. «من» با عاقل شدن به هنگام بلوغ عقلي و نيز در زمان درک تک تک معقولات، کمال مي يابد. اما در ذات «من» که ظلماني است تغييری رخ نمي دهد (نوري الذات نمي گردد)، همچنانکه عقل هم نوري الذات باقي مي ماند؛ لذا پس از عاقل شدن نيز، ميان عقل و عاقل اتحادي برقرار نمي گردد.

نکته اي ظريف در اينجا مطرح است: با آنکه نور عقل، عين «من» و جزء «من» نيست، ولي شرط لازم براي وجدان «من» (ماهيت) است؛ يعني اگر من، عاقل نباشم، ماهيت ذاتاً نادر خود را وجدان نمي کنم. به بيان ديگر، غير عاقل را نمي توان به ماهيتش تذکر داد. مثلاً: کودک نابالغ، گويي خود را به کمالاتش مي شناسد و آن «من» که در بحث خود، قدم به قدم بدان تذکر داديم و بر مغايرت آن با همه ي کمالات تأکيد کرديم، براي او قابل فهم نيست. وجدان اين مغايرت _ و به عبارت ديگر، در يافتن فقر و ظلمت ذاتي خود _ تنها براي عاقل ميسر است. خود اين وجدان، از سنخ علم است نه عقل، زيرا که حُسن يا قبحي در آن مطرح نيست.

ص: ۳۱۱

ولی علمی است که تنها برای «عقل» حاصل می شود. (دقت شود).

نتیجه ی روشن این بحث، مغایرت میان عقل و عاقل و معقول است که با مدّعی صدرائیان در باب اتّحاد عقل و عاقل معقول قابل مقایسه است.

تصریحات میرزا بر حجّیت عقل

از مهم ترین ویژگی های عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی، حجّیت ذاتیه ی آن می باشد. به تصریحاتی از خود آن مرحوم توجّه فرمائید :

هذا العقل الذی هو حجّه باطنیه لكلّ عاقل و واجد له، إنّما هو من حُجِّج الله علی خلقه... و العقل الذی هو حجّه معصوم بالذات من الله تعالی... حجّه بذاته علی ذاته و معرّف بنفسه لنفسه. و حیث نفسه الکشف و اظهار نفسه و غیره، فهو الحجّه بالذات. (۱)

این عقل که حجّت باطنی برای هر عاقل و واجد آن است، از حجّت های خدا بر آفریدگان اوست... و عقل که حجّت معصوم بالذات از جانب خدای متعال است... به ذات خود بر ذات خود، حجّت است و خود، خویش را معرّفی می کند و حیثیت ذات آن، کشف و آشکار کردن خود و غیر خود است. پس آن، حجّت بالذات است.

همین مطالب در تقریرات درس حجّیت قرآن مرحوم میرزا _ که به قلم یکی از شاگردان ایشان تقریر شده _ اینگونه آمده است :

من البدیهات الاولیه أنّ الحجّه بالذات هو العقل. و ذلك ایضاً بضروره منه، إذ وفود کلّ الحجج عند بابه... و هی الحجّه الداخلیه الالهیه كما ورد علیه الاخبار فی الکافی و غیره من أنه رسول الله الداخلی و حجه الله الباطنی و هو الشرع الداخلی كما أنّ الشرع هو العقل الخارج. (۲)

ص: ۳۱۲

۱- معارف القرآن: ۶.

۲- تقریرات درس حجّیت قرآن: ۱ و ۲.

از بدیهیات اولیه این است که حجّت بالذات همان عقل است و آن نیز ضرورت عقلی است، چرا که همه ی حجّت ها به درگاه عقل وارد می شوند... و آن حجّت داخلی الهی است؛ چنانکه روایات در کافی و غیر آن بر این معنا وارد شده است که عقل رسول داخلی خدا و حجّت باطنی خدا و شرع داخل است؛ چنانکه شرع، عقل خارج است.

در تقریرات درس اصول میرزای اصفهانی هم چنین می خوانیم :

علی هذا الاساس القیوم _ ای حجّیه عقل کل عاقل علی نفسه و معقولاته و علی حجّیته لمعقولاته _ بُنی ارکان الادیان، اذ خطاب آمنوا متوجّه الی کلّ العقلاء من الکمّل و المتوسّطین و الضعفاء. و معلوم أنّ هذا الخطاب لیس بشرعیّ، و الّا لدار الامر. بل هو حکم عقلی و مستقلّ اولی، لابدّ من تنبیه العقلاء الی ذلك المستقلّ. و الانبیاء علیهم السلام إنّما کانوا متبیین مذکّرین لهذا الامر، و علیه بُنی الفقه و الاحکام. (۱)

بر این اساس استوار _ یعنی حجّیت عقل هر عاقل بر خودش و معقولاتش و بر حجّیت خود نسبت به معقولاتش _ پایه های ادیان بنا شده است چراکه خطاب «آمنوا» متوجّه همه ی عقلاء است، از کاملان گرفته تا متوسّطان و ضعیفان. و معلوم است که این خطاب، شرعی نیست و گرنه دور لازم می آید. بلکه یک حکم عقلی و مستقلّ اولی است که باید عاقلان را به آن مستقل، تنبیه داد. انبیا: فقط تنبیه دهنده و تذکاردهنده ی به این امر بودند، و فقه و احکام بر همین اساس بنا شده است.

معنای حجّت و حجّیت

حجّیت یعنی حجّت بودن، و حجّت یعنی دلیل قاطع و برهان بُرنده. این معنا از

ص: ۳۱۳

دو سو قابل بیان است. یک طرف این که اگر عاقل، حجتی داشته باشد و مطابق آن عمل کند، نه خود به نکوهش خویش می پردازد و نه انتظار دارد که مورد نکوهش دیگر عاقلان قرار گیرد. به بیان دیگر، نگران نیست که مبدا مورد مؤاخذه واقع شود.

از سوی دیگر، اگر عاقلی مخالف حجت عمل کند، آنگاه هم خود، خویشان را سزاوار کیفر و نکوهش می داند که چرا چنین کردم و هم وقتی که از جانب دیگران مذمت و مؤاخذه شود، آن را بیجا نمی شمارد.

مثال ساده را از کشف های اولیّه ی عقل ذکر می کنیم: عاقلی که ظلم و قبح آن را می فهمد، وقتی ظلمی به دیگری روا می دارد، از اینکه برخلاف کشف عقلی اش گام برداشته، خود را مذمت می کند و عمل خود را هم مستحقّ آن می داند که مورد تقبیح عقلا-واقع شود. همچنین می پذیرد که برای کیفر آن کار ناشایست، استحقاق دارد. ولی اگر از ظلم کردن خودداری کند و مرتکب ظلم نشود، آسوده خاطر است که عمل قبیحی انجام نداده؛ نه نزد خود سرافکننده است و نه به دیگران حق می دهد که او را مؤاخذه کنند.

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

توجه داریم که هر نوع دلیل و برهانی - اعم از عقلی یا شرعی - را می توان حجت نامید. 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 یا شرعی. ما چون بنده ی خداییم و از خود اختیاری (در برابر خدای خود) نداریم، باید برای تک تک اعمالمان دلیلی مقبول پروردگارمان داشته باشیم. در این صورت نگران مؤاخذه مولای خود نخواهیم بود. امّا در غیر این صورت ممکن است به ورطه ی مخالفت با پروردگار بلغزیم و سزاوار مؤاخذه و کیفر او گردیم. آنگاه راه

هرگونه عذر و بهانه آوردن بسته خواهد بود.

در مورد حجّت عقلی باید گفت: عاقل، آنچه 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 روشننگری 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 امتیّت و آرامش خواهد بود که خداوند، او را مؤاخذه نمی کند و کیفر نمی دهد.

در نقطه ی مقابل، اگر عاقل براساس مکشوفات عقلی خود عمل نکند، به دلیل همان روشننگری 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؟

ذاتی بودن حجّت عقل

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

پاسخ این پرسش در خود سؤال موجود است؛ یعنی: چون عقل 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، حجّت عقل به خود عقل بازمی گردد و این معنای حجّت ذاتی عقل است؛ یعنی عقل، حتّی بر حجّت خودش نیز حجّت است.

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

در توضیح حجّیت 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. آنگاه چنین شخصی پرسد: «به چه دلیل نباید این قبیح را مرتکب شوم؟» و مدّعی شود که دلیل آن را نمی داند. این سخن و ادّعی او، مورد قبول هیچ عاقلی نیست. عّقلاً 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 و گرنه 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 قبیح شد. این از خواصّ نور عقل و مکشوفات آن است.

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

نتیجه ی انکار حجّیت ذاتی عقل

همه ی بحث ها درباره ی عقل و نقض و ابرام هایی که در این وادی انجام می دهیم، برخاسته از حجّیت ذاتی عقل است. دلیل امکان رسیدن به تفاهم نیز همین است که همگی عاقلیم و عقل هم برای حجّیت خود کافی است. با عقل، حسن و قبح ها را درمی یابیم و مطابق آن قضاوت می کنیم و ... اساس و پایه ی

همه ی بایدها نهایتاً به عقل برمی گردد. پایه بودن عقل به خودی خود موجه است و با رأی گیری از عقلا حاصل نمی شود. مستقلات عقلیه حقایق هستند که همه ی عاقلان، آن را _ به صورت مستقل از شرع و از یکدیگر _ می فهمند.

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

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

عقل، اگر عقل است، به ذات خود روشن است و از جای دیگری روشنی نمی گیرد. حجیت ذاتی عقل هم از همین جا برمی خیزد. البته معنایی که از حجیت می فهمیم، غیر از معنایی است که از خود عقل و روشن گری آن می یابیم. اما این معنا (حجیت) همواره همراه عقل و لازمه ی آن است. پس کسی که حجیت ذاتی عقل را منکر شده، حجیت 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 هرگونه اقامه ی برهان هم کوتاه می شود. اگر با کسی برخورد کنیم که منکر اعتبار احکام عقلی باشد، در ارائه ی استدلال برای او فایده ای نمی بینیم؛ چرا که با انکار عقل، پایه و اساس همه ی براهین نفی می شود. بنابراین در ردّ کسی که عقل یا حجیت 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.

این بحث را با نقل شواهدی از احادیث اهل بیت (علیهم السلام) درباره ی حجیت عقل به پایان می بریم:

حدیث اول: حدیث قدسی، خطاب خداوند به عقل :

أَمَا إِنِّي آتَاكَ أَمْرٌ وَ آتَاكَ أَنْهَى وَ آتَاكَ أَعَاقِبُ وَ آتَاكَ أُثْبِتُ. (۱)

من فقط به تو امر و نهی می کنم و تنها به تو کیفر و پاداش می دهم.

حدیث دوم: از امیرمؤمنان (علیه السلام) نقل شده است :

الْعَقْلُ شَرْعٌ مِنْ دَاخِلٍ وَ الشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ. (۲)

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

شرع، راه و روشی روشن است که خداوند، به عنوان طریقه ی بندگی خود، به مردمان می نمایاند. 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 می توان عقل را شرع درونی دانست.

از سوی دیگر، شرع، در معنای اصطلاحی آن _ یعنی آنچه پیامبران از جانب خداوند آورده اند _ زندگی انسان را مقید به قیدهایی می کند. چنانکه بیشتر گفتیم، معنای لغوی عقل نیز این تقييد را می رساند. لذا شرع را می توان «عقلی از خارج» نامید.

حدیث سوم: امیرالمؤمنین (علیه السلام) در کلام دیگری فرموده اند:

الْعَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ. (۳)

عقل فرستاده ی حق است.

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

ص: ۳۱۸

٢- مجمع البحرين: ٤٢٥ ٥.

٣- غررالحكم و دررالکلم: ٢٩٦ ٥٠.

حدیث چهارم: امام باقر (علیه السلام) فرموده اند:

إِنَّمَا يُدَاقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا. (۱)

خداوند، حساب بندگان را در روز قیامت، فقط براساس اندازه ی عقلی که در دنیا به آنها داده است، مورد مذاقه قرار می دهد.

مذاقه در حساب یا سخت گیری در حسابرسی، خود درجاتی دارد، که با میزان بهره ی هر شخصی از عقل متناسب است. مذاقه در حساب، درباره ی عمل انسان به اوامر و نواهی الهی و در پی آن، ثواب و عقاب، زمانی معنادار است که حجت بر او تمام شده باشد. به بیان دیگر زمانی عقل، ملاک ثواب و عقاب است که حجیت ذاتیه ی آن ثابت باشد. چون عقل، به ذات خود، حجت است، راه عذر و بهانه بسته می شود. هرچه راه بهانه بسته تر، مذاقه در حساب بیش تر. البته در حداقل مشترک و پایه ای، همه ی عقلا از عقل بهره دارند که دین نیز بر همین مبنا، بنا شده است.

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

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

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ، فَأَنْظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ، فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ. (۲)

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

در این حدیث به صراحت، پاداش عبادت را متناسب با میزان بهره ی اشخاص از عقل دانسته اند. (۳) زیرا عبادتی به معنای واقعی کلمه، عبادت است که برخاسته

از فهم باشد و این هم مرهون عقل انسان است.

ص: ۳۱۹

۱- کافی (کتاب العقل و الجهل)، حدیث ۷.

۲- کافی (کتاب العقل و الجهل)، حدیث ۹.

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

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ماجرای فکر فلسفی در اسلام. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
- ابن فارس، احمد. معجم مقائیس اللغه. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
- ابن منظور. لسان العرب. بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ م.
- اصفهانی، میرزا مهدی. ابواب الهدی. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- _____ . مصباح الهدی. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- _____ . انوار الهدایه. نسخه خطی به خط مؤلف، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد.
- _____ . معارف القرآن. نسخه خطی به خط مرحوم نمازی شاهرودی، کتابخانه مرکزی.
- _____ . تقریرات درس اصول فقه. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- _____ . تقریرات درس حجیت قرآن. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- آمدی، عبدالواحد. غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
- آنطوان، الیاس. القاموس العصری. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
- حرّانی، ابن شعبه. تحف العقول. تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۴ ش.
- دیلمی، حسن. ارشاد القلوب. قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.
- شرتونی، سعید. اقرب الموارد.
- صدوق، محمد. علل الشرایع. قم: انتشارات مکتبه الدّاوری.
- طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
- عسکری، ابوهلال. معجم الفروق اللغویه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.
- فیومی. المصباح المنیر. قاهره: المطبعه الامیریّه، ۱۹۲۸ م.

— كلینی، محمد. الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۸ ش.

— نوری، میرزا حسین. مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) الاحياء التراث، ۱۴۰۸ ق.

ص: ۳۲۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



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

