

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سرچشمی حکمت

« جستارهایی در باب عقل »

نویسندگان :

مهدی احمدی - رضا برنجکار - سید محمد بنی هاشمی
محمد بیابانی اسکوئی - سعید رحیمیان - محمدتقی سبحانی
محمدتقی فعالی - علی معموری

به کوشش
علی نقی خدایاری



انتشارات نبأ

سرشناسه : خداياری، علی نقی.
عنوان و پدیدآور : سرچشمه‌ی حکمت : جستارهایی در باب عقل / علی نقی خداياری.
مشخصات نشر : تهران : نیا، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۱ ج (بدون شماره گذاری)
شابک : ۷ - ۷۵ - ۸۳۲۳ - ۹۶۴ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیبا
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 : ۲۹۷ / ۱۵۹
شماره کتابشناسی ملی : ۹۳۳۲۰۸۱

این کتاب با حمایت معاونت امور فرهنگی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
به چاپ رسیده است

« سرچشمه‌ی حکمت »

جستارهایی در باب عقل

نویسندگان : مهدی احمدی - رضا برنجکار - سید محمد بنی‌هاشمی

محمد بیابانی اسکویی - سعید رحیمیان - محمدتقی سبحانی - محمدتقی فعالی

علی معموری / به کوشش : علی نقی خداياری / حروفچینی : انتشارات نیا

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

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

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

شبستری، خیابان ادیبی شماره ۲۶ تلفکس : ۷۷۵۰۶۶۰۲ - ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک : ۷ - ۷۵ - ۸۳۲۳ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ISBN:978 - 964 - 8323 - 75 -7

فهرست مطالب

پیشگفتار	۱۱
۱- عقل در قرآن کریم / مهدی احمدی	۱۵
عقل در اصطلاح	۱۷
حوزه‌های معنایی عقل در قرآن	۱۸
مفهوم عقل قرآنی	۲۳
الف - در تفاسیر	۲۳
ب - در قرآن	۲۸
قلمرو احکام یا کارایی عقل	۳۱
شناخت‌های اعتقادی به معنای عام	۳۲
هستی‌شناسی	۳۲
خداشناسی	۳۲
الف) نمونه‌های شگفت‌انگیز آفرینش	۳۳
ب) نمونه‌های عذاب و مجازات	۳۵
ج) تکیه بر عقل فطری	۳۶
د) هدف‌مند بودن جهان هستی	۳۸
امکان معاد	۳۸
درک و شناخت حقایق	۴۱
انسان‌شناسی	۴۴

۴۵	شناخت آموزه‌ها و پیام‌های قرآن
۴۶	شناخت بایدها و نبایدها
۴۸	شناخت اصول و علّت احکام
۵۰	موانع تعقل در قرآن
۵۲	عقل دلیل اعتماد به نقل
۵۳	نکته‌ی پایانی
۵۴	فهرست منابع
۵۷	۲- عقل در احادیث / رضا برنجکار
۵۷	جایگاه عقل
۵۹	حقیقت عقل دینی
۶۲	مقایسه‌ی عقل دینی و غیر دینی
۶۴	عقل طبع و عقل تجربه و درجات عقل
۶۵	معانی و کارکردهای عقل
۶۶	عقل نظری
۶۶	عقل عملی
۷۰	عقل ابزاری
۷۲	ارتباط عقل با اخلاق، دین، علم
۷۵	فهرست منابع
۷۷	۳- عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی در کلام اسلامی / محمدتقی سبحانی
	نگاهی به چگونگی رویارویی متکلمان مسلمان با مسأله‌ی پردامنه‌ی
۷۷	«عقل» و «وحی»
۷۹	اهل حدیث و آغاز نصّ‌گرایی
۸۰	عوامل پیدایش عقل‌گرایی
۸۲	اشعری و ماتریدی

عقل‌گرایی در ماتریدیّه	۸۷
غزالی در کشاکش عقل و وحی	۸۸
عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی در سده‌های متأخر	۹۱
عقل‌گرایی در شیعه‌ی امامیه	۹۲
عقل‌گرایی در آثار شیخ مفید	۹۸
عقل‌گرایی 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
مقایسه‌ی مفهوم و کارکرد عقل در نگاه معتزله و اشاعره	۱۱۸
بازتاب عقل در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره	۱۲۲
۱- رابطه‌ی تکلیف سمعی و عقلی	۱۲۳
۲- اولویت صفت عدالت یا قدرت	۱۲۶
۳- مبنای حُسن و قُبْح	۱۲۷
۴- مسأله‌ی جبر و اختیار	۱۲۹
اصل علیّت	۱۳۱
جمع‌بندی و نتیجه‌گیری	۱۳۳
فهرست منابع	۱۳۶
۵- عقل از دیدگاه ابن سینا / رضا برنجکار	۱۴۱
عقل مفارق	۱۴۲
خلاصه‌ای از علم النفس ابن سینا	۱۴۴
عقل نظری	۱۴۵

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 ساحت‌های وجودی انسان ۱۶۱
- ب - ۲ - به عنوان دو عالم متفاوت از جهان‌های 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

۱۷۹	تمایزات عشق و عقل در عرفان عملی.....
۱۸۳	استنتاج.....
۱۸۵	فهرست منابع.....
۱۸۷	۷- عقل از نظر ملاحظه‌درا / محمد تقی فعّالی.....
۱۸۸	الف - مبانی.....
۱۸۸	مبانی هستی شناسانه.....
۱۸۸	اصالت وجود.....
۱۸۸	وحدت تشکیکی وجود.....
۱۸۹	حرکت جوهری.....
۱۹۰	قوس نزول و صعود.....
۱۹۱	مبانی انسان شناسانه.....
۱۹۱	هستی نفس.....
۱۹۱	تعریف نفس.....
۱۹۲	حدوث و بقای نفس.....
۱۹۳	قوای نفس.....
۱۹۴	ب - معناشناسی عقل.....
۱۹۴	عقل مفارق.....
۱۹۴	صادر اوّل.....
۱۹۶	پیدایش کثرت طولی.....
۱۹۷	پیدایش کثرت عرضی.....
۱۹۸	عقل انسانی.....
۱۹۸	عقل نظری و عملی.....
۲۰۵	چگونگی تعقل.....
۲۰۹	ج - کاربرد عقل.....

۲۰۹	خدا شناسی
۲۱۱	وجود شناسی (نظریه اتحاد عاقل و معقول)
۲۱۶	معرفت شناسی
۲۱۷	معاد شناسی
۲۲۰	عقل و دین
۲۲۱	علم شناسی
۲۲۲	نتیجه‌گیری
۲۲۲	پیوست - پیشینه‌ی بحث در مورد عقل در یونان
۲۲۲	فیلسوفان پیش سقراطی
۲۲۳	افلاطون
۲۲۴	ارسطو
۲۲۶	افلوپین
۲۲۸	فهرست منابع
۲۳۱	۸- عقل از دیدگاه اخباریان / محمد بیابانی اسکویی
۲۳۱	۱- اهمیت خردورزی در قرآن و روایات
۲۳۴	۲- افراط و تفریط درباره‌ی عقل
۲۳۷	۳- عقل‌گرایی و نص‌گرایی در امامیه
۲۳۸	۴- پیشینه‌ی اخباری‌گری
۲۴۱	۵- روش اخباریان در احکام و اصول عقاید
۲۴۶	۶- حجیت عقل از نظر اخباریان
۲۵۷	۷- حسن و قبح عملی
۲۶۳	۸- اخباریان و حسن و قبح افعال
۲۶۹	فهرست منابع

۲۷۳	۹- عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی / سید محمد بنی هاشمی
۲۷۳	مقدمه
۲۷۴	عبارات مرحوم میرزا در تعریف عقل
۲۷۸	ویژگی های عقل از دیدگاه مرحوم میرزا
۲۷۹	مستندات لغوی تعریف عقل
۲۸۳	تفاوت علم و عقل
۲۸۷	شواهد روایی تعریف عقل
۲۹۱	حسن و قبح ذاتی
۲۹۳	استقلال عقلی
۲۹۶	حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار
۲۹۹	اختلاف درجات عقول
۳۰۲	معیار استقلال عقلی
۳۰۵	تباین عقل و معقول
۳۰۸	تباین عقل و عاقل
۳۱۰	تصریحات میرزا بر حجیت عقل
۳۱۱	معنای حجّت و حجّیت
۳۱۳	ذاتی بودن حجّیت عقل
۳۱۴	نتیجه ی انکار حجّیت ذاتی عقل
۳۱۶	شواهد نقلی بر حجّیت عقل
۳۱۸	فهرست منابع

پیشگفتار

سخن گفتن درباره عقل و پایگاه ارجمند آن، سهل و ممتنع می‌نماید. سهل از آن‌رو است که درباره نوری سخن می‌گوییم که همگان به درجاتی از آن حقیقت بهره‌مندند. و آثار آن را در درون خود می‌یابند. و دشوار از آن‌رو که آن‌گاه که عقل - این ابزار تفکر و منبع معرفت - خود موضوع اندیشه و تأمل قرار می‌گیرد درباره چیستی، کارکرد و نسبت آن با دیگر منابع معرفت، تحلیل‌ها و نظریه‌پردازی‌های گوناگون و گاه متضاد پدیدار می‌شود.

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، همه‌گروه‌های فکری و فرقه‌های مذهبی جهان اسلام - از محدثان تا متکلمان و از فیلسوفان تا عارفان - را بر آن داشته که خود را اندیشه‌ورز و خردمند و روشها و رهیافتهای خود را خردپسند بنمایانند و تعالیم و آموزه‌های خود را خردمندان بشمارند. و درباره خردگریزی و احیاناً خردستیزی گروه‌های مخالف و رقیب سخن‌ها بگویند و کتابها و رساله‌ها پردازند. اما به راستی عقل چیست و کارکرد آن در حیات نظری و عملی بشر کدام است و چگونه می‌توان و می‌باید از این راهنمای باطنی بهره جست؟

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

چنین می‌نماید که در ضرورت کسب آگاهی تاریخی روشمند از آراء دانشمندان

حوزه‌های گوناگون علوم اسلامی درباب مقولات مهم معرفتی چون عقل نباید تردید کرد. بی‌گمان بررسی یک مقوله معرفتی و آموزه اعتقادی در ساحات مختلف و از مناظر متخالف، و شناسایی نظریه‌ها و تفسیرهای موجود درباره آن، و کشف دگرگونی‌های پدید آمده در گستره مفهومی و کاربرد آن، به روشن شدن مواضع گروه‌های فکری مدد می‌رساند و به ارزیابی درست و تنقیح مبانی می‌انجامد و بدین سان از رهگذر سنجش آراء و بررسی دیدگاه‌ها و ملاحظه استدلال‌ها و استنتاج‌ها مسیر استنباط‌های صحیح‌تر و تحلیل‌های کارآمدتر هموار می‌گردد.

در مجموعه پیش‌رو که به همت پژوهشگرانی دانشور سامان یافته است کوشش شده آراء مهم‌ترین جریانهای فکری جهان اسلام در باب آموزه پایه‌ای عقل عرضه شود.^(۱) دو نکته در تدوین جستارهای این نوشتار مدنظر بوده است. نخست، پرداختن به حوزه‌های متنوع و جریانهای مهم فکری و گزینش عالمانی که نماینده شاخص یک جریان معرفتی به شمار می‌روند. و دوم، بهره‌گیری 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 عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی، گزارشی تاریخی از سیر و سرگذشت گرایشهای عقلی و نقلی در حوزه کلام ارائه شده است. مقالات بعدی هرکدام عقل را از منظر یک جریان معرفتی یا شخصیت بارز آن بررسی کرده است.

امید است اثر حاضر پیش‌درآمدی شایسته در زمینه مطالعات مقایسه‌ای در موضوعات اعتقادی و معرفتی باشد، و برای پژوهشگران و علاقمندان این‌گونه 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 دانش‌گستر و ویراستار محترم و دوستان فاضلی که در ارزیابی و داوری

۱. یادآور می‌شود 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.

مقالات با این جانب همکاری داشتند، سپاسگزاری نمایم. سخن آخر آن که نیکویی‌های 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 یادآوری‌ها و راهنمایی‌های خوانندگان سخن‌شناس و نکته‌سنج برطرف گردد.

و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه أنیب

قم - علی نقی خدایاری

زمستان ۱۳۸۷

عقل در قرآن کریم

مهدی احمدی*

مشتقات واژه‌ی عقل در قرآن مجید بسیار است. در حیات معنوی و زندگی سعادت‌مند انسان نیز خردورزی و تکیه بر عقل، بسیار با اهمیّت و سرنوشت‌ساز است؛ چنان‌که در سوره‌ی یونس به صراحت آمده است:

﴿وَجَعَلِ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(۱) و پلیدی را بر کسانی قرار می‌دهد که نمی‌اندیشند. جایگاه ویژه‌ی این واژه، زمانی است که در حوزه‌ی معنایی گسترده‌ی شناخت و معرفت بررسی گردد. چه، عقل، نظر، تدبّر، فکر، فقه، بصیرت، حلم، علم، سمع، ذکر و... واژه‌هایی هستند که در قرآن، به یک حوزه‌ی معنایی - که سطحی ژرف‌تر از شناخت آدمی را سامان می‌دهند - 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 حوزه‌های شناخت هم‌چون شناخت حسّی چقدر مرتبط است؟ در شناخت حقایق هستی و گزاره‌های ارزشی همانند اخلاق و احکام شرع چه نقشی دارد؟ زمینه‌های رشد یا آفت‌های آن چیست؟ ... در آن چه یاد شد، ضرورت پردازش موضوعی به مفهوم عقل و جایگاه

* . مهدی احمدی، متولد ۱۳۴۴ شیراز
تحصیلات حوزوی از ۱۳۶۲-۱۳۶۰ حوزه علمیّه شیراز و ۱۳۷۲-۱۳۶۳ حوزه علمیّه قم نزد آقایان وجدانی
فخر، اعتمادی، پایانی، ستوده، نوری همدانی، منتظری، صانعی.
تحصیلات دانشگاهی ۱۳۷۱-۱۳۶۷ 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 کتاب
و نه مقاله در زمینه‌های قرآن و حدیث.
استادیار دانشگاه شیراز بخش الهیات و معارف اسلامی.
۱. یونس (۱۰): ۱۰۰.

آن از منظر قرآن در حوزه‌ی معرفت، دین، ایمان، آشکار است؛ اما این نوشتار، به موضوع عقل در قرآن به‌طور کلی و نقش آن در شناخت قرآن - که از دیرباز مورد توجه مفسران بوده است - می‌پردازد.^(۱) در تفاسیر قدیم، با اشاره به معانی لغوی واژه‌ی عقل، به معنای متناسب آن هم می‌پرداختند؛ ولی در برخی تفاسیر جدید (معاصر) تحت تأثیر تحولات فکری، توجه به جایگاه عقل در دین و نقش آن در شناخت آموزه‌های دینی و به‌طور خاص، فهم قرآن، اهمیّت والایی یافته است.^(۲) در فرهنگ لغت، واژه‌ی عقل و مشتقات آن، در معنای منع و بازداشتن، بستن و گره زدن، حبس و نگه داشتن، دیه، پیراهن قرمز، پناهگاه، حصن و دیوار، فهم، تثبیت در امور و بالا رفتن آمده است.^(۳) این کلمه ضدّ حماقت^(۴) و بیش‌تر ضدّ جهل است.^(۵) برخی از اهل لغت و تحقیق، این معانی را وابسته می‌دانند و درباره‌ی معنای اصلی و وابسته آن، سخن‌ها گفته‌اند. 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 می‌گردد؛ شاید معنایی که در کتاب التحقیق است، بیش‌تر سازگار باشد. به موجب این معنا، امساک، تدبّر، حُسن فهم، ادراک، انزجار، شناخت نیازهای زندگی، تحصّن تحت برنامه‌ی عدل و حق، تحفّظ از تمایلات نفسانی، همه از لوازم تشخیص صلاح و فساد است.^(۹)

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

۲. ر.ک: المنار؛ المیزان؛ الفرقان.

۳. العین ۱: ۱۵۹ - ۱۶۱؛ الصحاح ۵: ۱۷۶۹؛ النهاية ۳: ۲۷۸؛ مفردات راغب، ریشه‌ی عقل؛ لسان العرب ۱۱: ۶۸۷، ۱۱: ۴۵۸ - ۴۶۵؛ قاموس المحيط ۴: ۱۸ 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. التحقیق فی کلمات القرآن: ۱۹۶.

۹. همان.

عقل در اصطلاح

واژه‌ی عقل در علوم مختلف به کار رفته و در بعضی مانند: فلسفه، کلام، منطق، علم اصول، جنبه‌ی 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 ویژگی‌ها و صفات انسان - که به شناخت و ادراک ارتباط دارد - اختصاص می‌یابد. معنای متبادر و نیز مستعمل از کلمه‌ی عقل، در علوم مختلف منطق، کلام، اصول یا محاورات عمومی، به همین معناست.^(۱) عقل به معنای ابزار شناخت یا خود شناخت، به اعتبار نحوه‌ی وجود - که قوه‌ای از قوای نفس و دارای خاصیت ادراک (عین ادراک) و علم و خود نفس است -^(۲) و به اعتبار گستره‌ی 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 جمع‌بندی، چنین بیان می‌کنیم؛

الف - تعاریف کلی و مبهم: عقل ابزار تمیز و تشخیص؛ گاه از آن، به قوه‌ی تمایز دهنده‌ی انسان از چهارپایان تعبیر شده است و به شافعی‌ها منسوب است. ادراک معلومات و معقولات؛ شناخت حقایق امور؛ راه رسیدن به واقع و تشخیص مصالح دنیایی و دینی؛ قوه‌ی تشخیص حقایق امور و عواقب آن‌ها.

ب - تعریف به معلومات ضروری، با پاره‌ای از عبارت مبهم علوم: تعبیر عام و کلی علم به ضروریات؛ کلیه‌ی 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 شایسته‌ی دانستن است.

ج - تعریف به قوه‌ی استنباط و استدلال: استدلال از شاهد بر غایب و آگاهی بر

۱. ر.ک: موسوعه‌ی مصطلحات فلسفه: ۴۵۷ - ۴۹۷؛ منطق: ۵۳۶ - ۵۴۰؛ علم اصول: ۹۴۵ - ۹۵۱؛ دائرة

معارف القرن العشرين ۶: ۵۲۱ - ۵۲۶.

۲. ر.ک: المیزان ۲: ۲۴۷.

۳. زرکشی ۱: ۸۴.

عواقب امور؛ نوری در سینه که قلب با آن استدلال می‌کند؛ صفتی که معلومات با آن درک و در معقولات، نظر می‌شود؛ قوه‌ای که با آن، علوم مستفاد از تجربه‌ها، درک می‌شود؛ 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 حوزه‌های مختلف از جنبه‌های 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 این‌ها، عقل در نزد توده‌ی مردم، به معنای تعقل و تفکر به کار می‌رود و عاقل کسی است که - در استنباط امور خیری که باید انجام و از اجتناب از امور شرّی که باید ترک گردد - فاضلانۀ فکر می‌کند. بنا به گفته‌ی غزالی، عاقل کسی است که دارای هیئت پسندیده در حرکات و سکونات و کلام و اختیار باشد.^(۴)

حوزه‌های معنایی عقل در قرآن

مفاهیم زیادی در قرآن است که به لحاظ ریشه‌ی لغوی و موارد کاربرد در گونه‌های 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 می‌شود؛ هم‌چنین 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، هم‌سان و هم‌خوان است.^(۵) در این جا به ذکر این مفاهیم و بسامد آن‌ها در قرآن، با اشاره به نوع تعابیر می‌پردازیم و زمینه‌ی

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

۲. طبرسی ۲: ۱۳۲؛ زرکشی ۱: ۱۴۷.

۳. الشفا، کتاب النفس: ۲۱۰؛ مظفر ۱: ۲۰۵؛ 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 می‌رسد.» وی این الفاظ را به گونه‌ای فشرده، اما رسا، معنا و تعریف کرده است؛ المیزان ۲: ۲۴۷ - ۲۴۹.

آن‌ها، در بحث موارد اعتبار و حجیت احکام عقل، خواهد آمد. واژه‌ی 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 یعقلون** (۱۱ مرتبه)^(۲)؛ **لعلکم تعقلون**^(۳)؛ **لآیات / آیه لقوم یعقلون**^(۴)؛ **ان کنتم تعقلون**^(۵)؛ **ولو کانوا لا یعقلون**^(۶)؛ **افلّم تکنونوا تعقلون**^(۷)؛ **عقلوا**^(۸)؛ **یَعْقِلُهَا**^(۹)؛ **نَعْقِلُ**^(۱۰).

مفهوم **فکر** در حالت اسمی به صورت مفرد و جمع به کار نرفته، اما مشتقات فعل آن، ۱۷ مرتبه است. فکر به معنای فهم و درک و در اصطلاح، قوه‌ای است که با آن، علم به معلوم حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، فکر و بحث و غور در نیل به حقیقت امور است.^(۱۱) این موارد، به گونه‌هایی مختلف است: **آیات / آیه لقوم یتفکرون**^(۱۲)؛ **لعلکم تتفکرون یا لعلهم یتفکرون**^(۱۳)؛ **اولم یتفکروا**^(۱۴)؛ **افلا تتفکرون**؛

-
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: البقرة (۲): ۱۷۰، ۱۷۱؛ المائدة (۵): ۵۸، ۱۰۳؛ الأنفال (۸): ۲۲؛ یونس (۱۰): ۴۲، ۱۰۰؛ العنکبوت (۲۹): ۶۳؛ الزمر (۳۹): ۴۳؛ الحجرات (۴۹): ۴.
۳. البقرة (۲): ۷۳، ۲۴۲؛ الأنعام (۶): ۱۵۱؛ یوسف (۱۲): ۲؛ النور (۲۴): ۶۱؛ الغافر (۴۰): ۶۷؛ الزخرف (۴۳): ۳؛ الحديد (۵۷): ۱۷.
۴. البقرة (۲): ۱۶۴؛ الرعد (۱۳): ۴؛ النحل (۱۶): ۱۲، ۶۷؛ العنکبوت (۲۹): ۳۵؛ الروم (۳۰): ۲۴، ۲۸؛ الجاثية (۴۵): ۵.
۵. آل عمران (۳): ۱۱۸؛ الشعراء (۲۶): ۲۸.
۶. یونس (۱۰): ۴۲.
۷. یس (۳۶): ۶۲.
۸. البقرة (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؛ الجاثية (۴۵): ۱۳.
۱۳. البقرة (۲): ۲۱۹، ۲۶۶؛ الأعراف (۷): ۱۷۶؛ النحل (۱۶): ۴۴؛ الحشر (۵۹): ۲۱.
۱۴. الأعراف (۷): ۱۸۴؛ الروم (۳۰): ۸.

یتفکرون؛ تتفکروا؛ فکّر^(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 واژه‌ی پیش‌رو؛ همچنین تدبیر عبارت است از اندیشیدن در امور و عواقب آن‌ها.^(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 می‌شود.^(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 می‌شود؛ چه، عقل معانی خالص از هرگونه ریب و شوائب فکری را ادراک می‌کند یا مراد از آن، عقل خالص و مزگی است.^(۷) چنان‌که 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 رفته‌اند، چنین است: حِجْر با عبارت ذی حِجْر.^(۹) النهی (جمع نهیه) با عبارت اولی النهی.^(۱۰)

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؛ السجدة (۳۲): ۵.
۴. به ترتیب: النساء (۴): ۸۲؛ محمّد (۴۷): ۲۴؛ المؤمنون (۲۳): ۶۸؛ ص (۳۸): ۲۹.
۵. رک: مفردات راغب: ۴۷۹ و ۴۸۰، راغب می‌گوید که: «معنای نگاه کردن با چشم بیش‌تر در بین توده‌ی مردم و معنای بصیرت، فهم، درک در میان خواص شایع است.» حقایق التاویل: ۲۵۲.
۶. الأعراف (۷): ۱۸۵؛ الغاشیة (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: البقرة (۲): ۱۷۹، ۱۹۷، ۲۶۹؛ آل عمران (۳): ۱۹۰، ۷، المائدة (۵): ۱۰۰؛ یوسف (۱۲): ۱۱۱؛ رعد (۱۳): ۱۹؛ ابراهیم (۱۴): ۵۲؛ ص (۳۸): ۲۹، ۴۳.
۹. لسان العرب ۴: ۱۷۰؛ مجمع البحرین ۱: ۴۶۲؛ ۸۵: ۵.
۱۰. طه (۲۰): ۵۴، ۱۲۸؛ مفردات راغب: ۵۰۷؛ التبیان طوسی ۲: ۱۴۶.

حلم و اقسام جمع آن، ۲۱ مرتبه بیان شده است. هم‌چنین 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 قرینه‌ی 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)؛ لایسمعون؛ 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 حجّت 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. واژه‌ی عبارت نیز -که به کلام اختصاص یافته است- به معنای سخنی است که در هوا، از زبان گوینده، به شنونده می‌رسد. تعبیر خواب (رویا) هم عبور از ظاهر رؤیا به باطن آن است؛ امّا عبرت و اعتبار بر حالی اطلاق می‌شود که با آن از امور معروف و مشاهد به امور غیر معروف و غیر مشاهد عبور شود.^(۷) از جمله‌ی این عبارت در قرآن، عبرة یا لعبرة و فاعبروا 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

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؛ السجدة: (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.

شرع نیز اطلاق شده است.^(۱) برخی از تعبیر قرآنی این واژه، عبارت است از: **لعلهم یفقهون؛ لا یکاد یفقهون؛ لو کانوا یفقهون؛ لیتفقهوا؛ لا یفقهون / لا تفقهون؛ ان یفقهوه؛ نفقه؛ یفقهوا.**^(۲)

فهم در قالب **فَهْمَناها** 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 می‌گیرد - مقصود است. رؤیت وقتی دو مفعولی است، به معنای علم است و هرگاه با **إلی** 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)؛ **لعلهم یعلمون**^(۹)؛ ان کنتم تعلمون^(۱۰)؛ لو کانوا یعلمون^(۱۱)؛ آیات / آیه لقوم یعلمون^(۱۲).

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

۱. العین ۳: ۳۷۰؛ مفردات راغب: ۳۸۴.

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

۳. الأنبياء (۲۱): ۷۹.

۴. مفردات: ۲۰۸ - ۲۰۹.

۵. طه (۲۰): ۸۹؛ الأنبياء (۲۱): ۴۴.

۶. البقرة (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. البقرة (۲): ۱۰۳؛ النمل (۲۷): ۴۱.

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

انسان با آن موضوع، آشنایی داشته باشد؛ هر چند از طریق آگاهی‌های فطری باشد؛^(۱) مانند: افلا تذکرون / افلا تتذکرون^(۲)؛ لعلمهم یتذکرون^(۳).

مفهوم معرفت که با عبارات‌های مختلف لعلمهم يعرفونها آمده است^(۴).

مفهوم قلب با مشتقات فعلی و اسمی ۱۶۸ مرتبه و با عبارات 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؛ هم‌چون 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 قرینه‌ی قرارگرفتن در کنار گوش و چشم^(۷) به معنای عقل است.

مفهوم عقل قرآنی

الف - در تفاسیر

مفسران در تعریف عقل، به ویژگی‌هایی چون معرفت‌بخشی و یقین‌زایی، راه تشخیص حق و مصالح و منافع و سود و زیان، شناخت حسن و قبح اشاره کرده‌اند؛ ولی نسبت به شیوه‌ی تفکر و تعقل، کمتر سخن گفته‌اند و بدون تردید، مهم‌ترین 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

۱. التبیان ۵: ۴۷۵؛ مجمع البیان ۵: ۲۶۶؛ نمونه ۹: ۷۶.

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

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

۴. یوسف (۱۲): ۲.

۵. البقرة (۲): ۱۰؛ المائدة (۵): ۵۲؛ البقرة (۲): ۷۴؛ البقرة (۲): ۸۸؛ النساء (۴): ۱۵۵؛ البقرة (۲): ۷؛

الأنعام (۶): ۴۶؛ البقرة (۲): ۲۶۰؛ الأنعام: ۱۱۳؛ البقرة (۲): ۲۸۳؛ آل عمران (۳): ۷، ۱۶۷؛ المائدة

(۵): ۴۱؛ الأنفال (۸): ۲؛ الحج (۲۲): ۵۳؛ التوبة (۹): ۴۴؛ الأنفال (۸): ۶۳؛ آل عمران (۳): ۱۵۱

؛ التوبة (۹): ۷؛ النحل (۱۶): ۲۲.

۶. الأنعام (۶): ۲۵؛ الأعراف (۷): ۱۷۹؛ التوبة (۹): ۸۶، ۱۲۶؛ المنافقون (۶۳): ۳؛ الأعراف (۷):

۱۰۰؛ التوبة (۹): ۹۲؛ الروم (۳۰): ۵۹؛ الحج (۲۲): ۴۶؛ محمد (۴۷): ۲۴؛ ق (۵۰): ۳۷.

۷. المؤمنون (۲۳): ۷۸.

می‌شود. در این جا به واکاوی چهار تفسیر مهم از گذشته و معاصر می‌پردازیم.

الف : تفسیر التبیان ؛ شیخ طوسی مؤلف این تفسیر، بارها اشاره کرده است که عقل و فهم و لبّ و معرفت و فکر و اعتبار و نظر و علم، همانند هم^(۱) و در جای جای تفسیر، از جای‌گزین یکدیگر استفاده کرده است.^(۲) وی عقل را مجموع دانش‌هایی دانسته است که انسان را از زشتی‌های بی‌شماری باز و به انجام بسیاری از واجبات وامی‌دارد.^(۳) سپس تصریح می‌کند که این تعریف با تعاریف دیگری که از عقل شده، هماهنگ است؛ هم‌چون علم - که مانع فعل قبیح و دارای شدت و ضعف است - و معرفت که به [درک] قبیح و نیکو یا قوه‌ای که به استدلال شاهد بر غایب منجر می‌شود.

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

«عقل همان لبّ - که خالص هرچیز است - و طریق علم است. عقل معیار حقّ

است و [امر] نیک را قبول و قبیح را انکار می‌کند؛ عقل عین علم است.»^(۴)

با تأمل در این تعابیر و مثال‌هایی که شیخ طوسی در احکام قطعی و انکارناپذیر عقل ذکر کرده‌اند، مانند قضیه‌ی موجود غیر از معدوم و هزار از یکی بیش‌تر است و به‌علاوه، برداشت‌های یکسان وی از مفهوم عقل در سیاق آیات، چنین می‌فهماند 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. هم‌چنین دامنه‌ی نفوذ عقل را شامل قضایای علمی (باید و نباید) و نظری (هست و نیست) می‌دانسته است.

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

۱. التبیان ۱: ۱۹۹؛ ۸: ۲۴۱.

۲. همان 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، اهمیّت 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 تعبیری چنین مشاهده می‌شود:

«عقل عبارت است از تدبّر و تأمل در امور به گونه‌ای که به سرحدّ اذعان و اعتراف قلبی برسد و به‌طور 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)؛ خاستگاه 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 تعبیری 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

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

۲. المنار ۱: ۱۲۱، ۲۴۷، ۲۴۹ و ۲۵۰.

۳. همان، ۲: ۴۵۳.

۴. همان، ۲: ۹۲.

۵. همان، ۲: ۱۳۳؛ ۴: ۲۹۸.

۶. همان، ۳: ۴۷.

۷. همان، 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 یک‌پارچگی 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 یک‌جا، 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 قوه‌ای 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

۱ - المیزان ۲: ۲۴۷.

۲ - همان، ۵: ۲۵۴ - ۲۵۶.

۳ - همان، ۲: ۲۵۰.

۴ - همان، ۱۸: ۳۵۶.

۵ - همان، ۱۵: ۲۲۴؛ همان، ۱۶: ۱۳۲.

می‌کند.^(۱)

وی در بیان تفاوت عقل و سمع به این مطلب تصریح دارد که عقل در آیات قرآن بر علمی اطلاق می‌شود که انسان خود و بدون استعانت از دیگری، به آن دست یافته است^(۲). در این دیدگاه آنچه از اهمیّت بیش‌تری برخوردار است، خاستگاه احکام عقل و به عبارت دیگر، طریق تفکر و تعقل است. وی در این باره، به تناسب، بحث‌های مختلفی دارد. در بحث الفاظ حاکی از انواع ادراکات می‌گوید که ادراک عقلی، بر تصدیق قلب استوار است و این ادراک امری فطری است که هم ادراکات نظری در حوزه‌ی حقّ و باطل را در بر می‌گیرد و هم ادراکات عملی در حوزه‌ی خیر و شرّ و سود و زیان را شامل می‌شود. در ادامه‌ی توضیح خاستگاه ادراک عقلی نیز می‌فرماید:

خداوند انسان را به گونه‌ای آفرید که ابتدا و پیش از هر چیز، خود را درک کند و سپس او را به حواسّ ظاهری و باطنی مجهّز کرد. انسان هم در این مدرکات ظاهری و باطنی به أنحاء مختلفی چون: ترتیب، تفصیل، تخصیص، تعمیم، تصرّف می‌کند که این مدرکات، به دو حوزه‌ی نظر (احکام نظری) و عمل (احکام عملی) تقسیم می‌شود. همه‌ی این قضاوت‌ها بر مجرای تشخیص فطرت اصلی جریان دارد^(۳)^(۴).

هم‌چنین در جای دیگری یادآور شده است که خداوند در کتاب عزیز خود، این اندیشه‌ی درست و ارجمند را - که به آن دعوت کرده است - مشخص نفرموده است و آن را به فهم مردم، بر اساس اندیشه‌ی فطری آنان واگذار کرده است.^(۵) وی می‌گوید:

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

۱. همان، ۱: ۴۰۵.

۲. همان، ۲: ۲۵۰.

۳. همان، 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 آن نهی و بر تصدیق آن مبتنی کرده، همان است که ما به خلقت و فطرت می‌شناسیم - که تغییر و تبدیل‌ناپذیر و مشترک میان همه انسانهاست - و این طریق، همان قضایای اوّلیه بدیهی یا متّکی به بدیهیات است.

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

ب - در قرآن

تعریفی از عقل، در قرآن بیان نشده است؛ چنان‌که از سایر مفاهیم مرتبط نیز، تعریفی به دست نیامده است. آن‌چه 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) معرفت‌بخشی 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

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

عقل عین شناخت یا ابزار شناخت در انسان است که مدرکات آن سه حوزه‌ی هستی‌شناسی و اخلاق و احکام را شامل می‌شود و احکام آن قطعی و یقینی است.

در این دو قسمت، دو مطلب اول و دوم بحث و کاربرد عقل در قرآن، مستقل بررسی می‌شود. 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 می‌شود:

الف) عباراتی که با «افلا» و عبارات مشابهی چون «اولم، الم، افلم» آغاز می‌شود. این‌گونه 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 همزه‌ی استفهام و لای نافیه است و مراد از الف استفهام در این عبارت، استفهام انکاری است. به عقیده‌ی مفسران، این عبارت در مقام توییح و تهدید و تشویق و تحریک نسبت به انجام متعلق آن به کار می‌رود.^(۲) معنای متعارف و متبادر از این عبارت آن است که اگر پیشینیان و دیگران (در عبارت افلا یعقلون) تعقل و تفکر و تدبّر می‌کردند به شناخت درست و حق و صواب می‌رسیدند و اگر مخاطبان عصر نزول (در عبارت افلا تعقلون) تعقل کنند نیز چنان خواهد شد. این عبارت، هم‌چنین نشان می‌دهد که عقل و فکر به مؤمنان اختصاص ندارد؛ بلکه همه‌ی انسان‌ها از آن استعدادهای برخوردارند؛ با این تفاوت که بعضی آن را به فعلیت می‌رسانند و بعضی چنین

۱. ر.ک: حوزه‌های 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؛ ترجمه‌ی میزان ۱۷: ۱۵۸.

نمی‌کنند.

ب) عباراتی که با «لعل» شروع می‌شود. این‌گونه تعبیر نیز در اکثر مفاهیم، مانند: مفهوم عقل، فکر، ذکر، علم، فقه، مشاهده می‌شود.^(۱) عبارت لعل در جایی به کار می‌رود که زمینه‌ی 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 قرینه‌ی 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 می‌کند 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. این‌گونه عبارات هم در بیشتر مفاهیم یاد شده، آمده است؛ از جمله‌ی آن مفاهیم، به مفهوم عقل، فکر، سمع، علم اشاره می‌شود.^(۲) این عبارات - که در پس ذکر اموری از حقایق هستی و گزاره‌های اخلاقی و احکام عملی مشاهده می‌شود - گویای آن است که با تعقل و تفکر و تأمل در آن‌ها، انسان به معرفت درست و خالی از شک نایل می‌شود؛ البته این عبارات اگر بدون مراعات تناظر با سایر عبارات لحاظ گردد، چه بسا زمینه‌ی بحث عدم فراگیری ادراک عقلی را فراهم سازد؛ چنان‌که برخی از مفسران چنین پنداشته یا به شکل یک وجه تفسیری مطرح کرده‌اند.^(۳)

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

۱. ر.ک: حوزه‌های معنایی عقل.

۲. همان.

۳. در المنار در ذیل آیه‌ی ۱۷۰ سوره‌ی بقره که در آن عبارت «لا یعقلون شیئا» آمده سه وجه ذکر شده است. مطالعه آن سفارش می‌شود: احداها؛ ان معناه لا یستعملون عقولهم فی شیی مما یجب العلم به، ثانیها؛ انه جار علی طریقه البلغاء فی المبالغه بجعل الغالب امرا کلیا عاما، ثالثها؛ لیس الغرض نفی العقل عن آباءه (که فرض دوم است) و انما المراد منها: یتبعون آباءهم لذواتهم کیفما کان حالهم حتی لو کانوا لا یعقلون. (المنار ۲: ۹۳)

۴. ر.ک: حوزه‌های معنایی عقل.

تفکر، خاصیت معرفت‌زایی دارد و معرفت حاصل از آن‌ها، خالی از تردید است. هم‌چنین با نگاه جامع و دید تناظری به مجموع عبارات در این موضوع، از جمله عبارات حاکی از انسان‌های غایب و حاضر، معلوم می‌شود که این نوع ادراک، عام است و انسان‌ها در به فعلیت رساندن آن، یکسان عمل نمی‌کنند. در بعضی همان حالت استعداد باقی می‌ماند و بعضی با ترشحات قوای شهوت و غضب می‌آمیزند که از حالت خلوص و اصلی، خارج می‌شوند.^(۱)

همچنین باید به عباراتی درباره‌ی 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 نشان‌گر دو مطلب از مطالب چهارگانه‌ی قرآنی، درباره‌ی عقل و مفاهیم مشابه است:

یکی آن‌که 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 آن‌که این نوع ادراک، هم‌چون ادراک حسی، شدت و ضعف دارد و اگر بیمار گردد، کارکرد ادراکی را از دست می‌دهد.

با ملاحظه‌ی آن‌چه گذشت و این‌که در قرآن، از ماهیت عقل، سخن به میان نیامده است، نتیجه می‌گیریم که خداوند در شناخت عقل و طریق درست آن، انسان‌ها را به درک فطری اصیل، واگذار کرده که عبارت است از قضایای بدیهی یا قضایایی استوار بر بدیهیات و هر دو حوزه، هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها را فرا می‌گیرد.

قلمرو احکام یا کارایی عقل

گستره‌ی احکام عقل در قرآن تا کجاست؟ چه موارد یا اموری را شامل می‌شود؟

۱. ر.ک: المیزان ۲: ۲۴۹ و ۲۵۰.

۲. الأعراف (۷): ۱۷۹؛ التوبة (۹): ۸۶؛ التوبة (۹): ۹۲؛ الحج (۲۲): ۴۶؛ محمد (۴۷): ۲۴؛ ق (۵۰):

۳۷؛ الأعراف (۷): ۱۰۰.

این مسأله در جای خود، سرنوشت‌ساز 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 می‌شود که عقل قرآنی در سه حوزه‌ی هستی‌شناسی و اخلاق و احکام و نیز فهم متون دینی، امکان معرفت‌بخشی دارد.

شناخت‌های اعتقادی به معنای عام

الف) هستی‌شناسی: هستی‌شناسی در لسان اهل علم، به‌ویژه فلاسفه، مفهوم پردامنه‌ای دارد. در این نگاه، هست‌ها شامل موجودات مجرد و مادی، جوهر و عرض، واجب و ممکن، همه می‌شود؛ اما مراد از این نام در این جا، حقایق عالم وجود چون: خداشناسی، معادشناسی، انسان‌شناسی، حقانیت 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 هدف‌مند آفریده است و مردگان را دوباره زنده می‌کند و نیز شناخت انسان که موجودی امکانی و فقیر است. این دسته آیات، اغلب دربردارنده‌ی نمونه‌هایی از شگفتی‌های عالم هستی است که نشانه‌های قدرت و علم بی‌پایان و تدبیر حکیمانه‌ی آفریدگار در آن‌ها پیداست. 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 حقانیت آموزه‌ها و ادعاهای او را می‌فهمد.

خداشناسی: 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 می‌کند. 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 وقوع معاد همانند وجود آفریدگار هستی، به‌طور خاص، استدلال شده است؛ پس این دو حقیقت، جداگانه

آورده می‌شود. آیاتی که بر خداشناسی دلالت می‌کنند، از نظر نوع نشانه و نماد، چنین است:

الف) نمونه‌های شگفت‌انگیز آفرینش؛ عبارت **آیات** یا **آیه** و تعابیر مشابه در قرآن، پیرامون پدیده‌های مختلف طبیعی به کار رفته است. از جمله‌ی این پدیده‌ها: - آفرینش آسمان و زمین: از نشانه‌های شگفت‌الهی، در جهان هستی همین است. این آفریده‌ها در کنار دیگر نمونه‌های شگفت‌آفرینش^(۱)، گاه به تنهایی^(۲) و گاه هر یک 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 آنچه 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 می‌کنند و متذکر می‌شوند.

- تمام آفریده‌های میان زمین و آسمان: در قرآن، گاه با همین عبارت یا با عبارتی مختص، به آفریده‌های زمینی و آسمانی و گاه به صورت جداگانه با نام بردن از پدیده‌های خاص، به این مهم اشاره می‌کند. مانند: در اختیار انسان قرارگرفتن تمام آنچه در میان زمین و آسمان است^(۴)؛ همه‌ی آفریده‌های گوناگون و رنگارنگ در زمین، در تصرف انسان‌هاست.^(۵) آفریده‌های شگفت‌انگیز خدا در زمین و آسمان - که در قرآن به طور خاص از آن‌ها نام برده شده - زیاد است و اشاره به تک تک آن‌ها لازم نیست؛ بنابراین به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مانند: «ان فی خلق السماوات والارض» در سوره‌های البقرة (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 ان السماوات والارض کانتا رتقا ففتقناهما... الانبیاء : ۳۰.

۳. ذاریات : ۲۰.

۴. الجاثیة (۴۵) : ۱۱۳.

۵. النحل (۱۶) : ۱۳.

- شب و روز: پدیده‌ی شب و روز از جهات مختلف، آفریده‌ای شگفت معرفی 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 شگفت آفرینش 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 ژرف‌نگر هستند - می‌گشاید.

- حرکت کشتی‌ها در دریاها: فرود آمدن آب از آسمان و سپس زنده شدن زمین‌های مرده و گستردگی انواع جنبنندگان 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

۱. البقرة (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. البقرة (۲) : ۱۶۴.

۴. النحل (۷۶) : ۱۰.

آسایش است - و وجود راه‌ها در آن؛ فرود آمدن آب از آسمان که با آن، انواع گوناگون گیاهان مختلف از خاک تیره می‌روید و این فراورده‌های گیاهی، هم غذای انسان‌هاست 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 شش‌گانه‌ی آفرینش انسان^(۲)؛ زنده شدن زمین پس از مرگ؛ چگونگی آفرینش شتر^(۳)؛ چگونگی برپاشدن آسمان؛ چگونگی نصب کوه‌ها؛ چگونگی همواری زمین؛ آفرینش انسان از خاک و گسترش او در روی زمین؛ آفرینش همسران از جنس خود انسان‌ها تا در کنار آن‌ها آرامش بیابند و قرار دادن مودّت و رحمت میان آن‌ها؛ اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها. پس از اشاره به این موارد، قرآن مجید تأکید می‌کند که این نشانه‌ها بر معرفت خدا و یکتایی و قدرت و علم بی‌پایان و تدبیر حکیمانه‌ی او دلالت می‌کند و کشف این رابطه، بر صاحبان تعقل (اولوالالباب) و اهل تفکر - که متذکر می‌شوند - امکان‌پذیر است.

ب) نمونه‌های عذاب و مجازات؛ اشاره به مجازات مختلف، از نشانه‌های قدرت و علم و تدبیر حکیمانه‌ی آفریدگار هستی، بارها تأکید شده است. خداوند خطاب به پیامبر اسلام ﷺ به متمرّدان و سرکشان عصر وی هشدار داده که خداوند قادر است مجازاتی از بالا [ی سر] یا پایین [یا] بر شما بفرستد یا آن‌که شما را به صورت دسته‌های پراکنده به یکدیگر بیامیزد و طعم جنگ و خون‌ریزی را به بعضی دیگر بچشاند^(۴). این مجازات آیات الهی دانسته شده است که می‌بایست مورد تفقّه قرار گیرد. این هشدار در قرآن، بیش‌تر با نقل داستان اقوام پیشین صورت می‌گیرد که به سبب انکار و سرکشی، به عذاب و مجازات الهی گرفتار شده‌اند و بدین ترتیب، تهدید سرکشان عصر پیامبر، تنها یک ادّعا نبود؛ بلکه با نمونه‌های

۱. طه (۲۰) : ۵۴.

۲. غافر (۴۰) : ۶۷.

۳. الغاشیة (۸۸) : ۱۸.

۴. الأنعام (۶) : ۶۵.

تحقق یافته‌ی زیادی پشتیبانی می‌شد. این معنا، گاه به صورت کلی بیان شده است: آیا در هدایت آن‌ها، همین کافی نیست که بسیاری از پیشینیان را - که طغیان و فساد کردند - هلاک کردیم و اینان در خانه‌های ویران شده‌ی آنان، رفت و آمد دارند؛ سپس می‌افزاید که در این [مثال]ها، دلایل روشن و آیاتی است که صاحبان عقل و اندیشه می‌یابند^(۱). در این دو آیه، از صاحبان عقل و اندیشه با عبارت «اولی النهی» و «صاحبان سمع» یاد شده است. افزون بر اشاره‌ی کلی، به موارد خاص - که اغلب مربوط به اقوام و مردم معاصر پیامبران الهی است - نیز پرداخته شده است. از جمله، قوم حضرت لوط علیه السلام؛ 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 صبح‌گاهان و شبان‌گاهان از کنار ویرانه‌های آن‌ها عبور می‌کنید.^(۲) سپس تأکید شده که با اندیشه و تعقل در این واقعیت تاریخی، انسان‌ها به درک حقیقت - که پروردگار عالم، قادر مطلق است - نائل می‌شوند (افلا تعقلون).

ج) تکیه بر عقل فطری؛ این عبارت در قرآن نیست؛ ولی موارد زیادی مشاهده می‌شود که نشان می‌دهد انسان با رجوع به عقل فطری، وجود آفریدگار یکتا و دیگر صفات او چون علم و قدرت مطلق و تدبیر حکیمانه در اداره‌ی جهان را تصدیق می‌کند. به عبارت دیگر در این جا، به موجب آموزه‌های قرآن، این بیان دنبال می‌شود 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 بت‌پرستان 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 پرسش‌ها بدین قرار است: سؤال از آفریدگار (خالق) جهان

۱. طه (۲۰) : ۱۲۸ ؛ السجدة (۳۲) : ۲۶.

۲. الصافات (۳۷) : ۱۳۴ - ۱۳۸.

هستی؛ این سؤال، در مورد آسمان‌ها و زمین^(۱)، و انسان^(۲) نیز ذکر شده است؛ سؤال از پروردگار (رب) آسمان‌های هفت‌گانه و عرش عظیم؛ فرود آورنده آب از آسمان؛ مالکیت زمین و کسانی که در آن هستند. سؤال از مالک مطلق موجودات، کسی که به بی‌پناهان پناه می‌دهد و نیاز به پناه دادن کسی ندارد^(۳). مشرکان در جواب این سؤال‌ها، از خدا سخن می‌گویند. این پاسخ‌ها 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، بی‌درنگ می‌گویند: الله و [پروردگار] عزیز حکیم (زخرف). اما در مواردی که سؤال از ربوبیت و مالکیت است، پاسخ با عبارت «سيقول» ذکر شده است (مؤمنون). هم‌چنین است که هرگاه مشرکان در کشتی می‌نشینند، خدا را خالصانه می‌خوانند؛ ولی آن‌گاه که نجات می‌یابند، مشرک می‌شوند^(۴). قرآن در آیه‌ای 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 می‌شدند و نظام جهان برهم می‌خورد^(۵). مضمون این آیه، یک برهان عقلی است که مقدمات آن، یقینی و به برهان تمانع معروف است^(۶).

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

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

۲. الزخرف (۴۳) : ۸۷.

۳. همان، 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 سوره‌ی 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، موحد بودند و شرک آن‌ها مربوط به مقام الوهیت و ربوبیت است، جایگاهی ندارد.

د) هدف‌مند بودن جهان هستی؛ هدف‌مندی جهان آفرینش یکی از آموزه‌های اساسی قرآن است. این مهم، لازمه‌ی [فعل] آفریدگار یکتا، عالم و قادر مطلق و مدبّر حکیم جهان هستی است. در قرآن، درباره‌ی این مطلب، به‌طور جداگانه و نیز در ضمن آموزه‌ی 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. به جهت طولانی نشدن مقاله به ذکر یکی دو آیه، بسنده می‌شود. در یک‌جا، پس از اشاره به این‌که آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز، صاحبان عقل را نشانه‌ای است، به بیان مشخصات اولوالألباب می‌پردازد و در این‌باره، 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 منزل‌گاه‌هایی 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

۱. العنکبوت (۲۹): ۶۵.

۲. آل عمران (۳): ۱۹۰ و ۱۹۱.

۳. یونس (۱۰): ۵.

قرآن، بیش‌تر بر روی موضوع امکان معاد تکیه می‌کند؛ چرا که اکثر منکران، آن را محال می‌پنداشتند. در برخی از این استدلال‌ها، به نمونه‌های وقوع زندگی پس از مرگ و نیز ایجاد جنبه‌ای از نیستی در مقدمات، استفاده شده است. نمونه‌هایی که در وقوع آن‌ها تردیدی وجود ندارد و براساس آموزه‌های مسلم قرآنی، این نشانه‌ها را صاحبان عقل و اندیشه درک می‌کنند.

الف) حیات انسان پس از مرگ؛ قرآن به ذکر نمونه‌هایی از حیات پس از مرگ اشاره کرده است که بعضی از این نمونه‌ها، به حیات انسان پس از مرگ مربوط است و بعضی به نمونه‌هایی که در طبیعت اتفاق می‌افتد. 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 نمونه‌ی حیات پس از مرگ - که به قدرت و علم خدا تحقق پیدا کرد - نشانه‌ی روشنی است بر این‌که خداوند مردگان را این‌گونه زنده می‌کند و کشف این رابطه، برای صاحبان عقل قابل درک و فهم می‌باشد^(۱).

ب) حیات زمین پس از مرگ؛ این بیان، بارها در قرآن تأکید شده است. در برخی موارد، با ذکر زمینه‌ها و عوامل ایجاد آن مانند وزش باده‌ها و حرکت ابرها و فرود آمدن باران و رویدن باغ‌های سرسبز و دانه‌های 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 می‌دهد، دلیل روشنی است بر امکان حیات پس از مرگ انسان‌ها؛ البته این رابطه را صاحبان عقل و بصیرت درک می‌کنند.^(۳)

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

۱. البقرة (۲) : ۷۲ - ۷۳.

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

۳. همان.

آفرینش نخستین پدیده‌ها و از جمله انسان، تکیه شده است. در یک جا آمده است: آیا نمی‌دانند خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفرید و از آفرینش آن‌ها 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 رابطه‌ی 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 (هم‌چون گوشت جویده)، طفل، هریک نمونه‌ی دیگری از آفرینش نخستین را مطرح می‌کند. 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 مرحله‌ی دوم از مراحل پنج‌گانه‌ی 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 می‌گوید که: همان‌گونه که شما را از آغاز آفرید، باز می‌گرداند^(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 امکان‌پذیر است، بلکه انسان با رجوع به وجدان پاک و حال فطری، آن را درمی‌یابد. جالب است که قرآن در بیان معرفت‌های وجدانی و فطری انسان‌ها، موضوع را در قالب پرسش و پاسخ مطرح می‌کند. در این پرسش‌ها، نه حال فعلی افراد بلکه حال وجدانی و درونی آنان مخاطب قرآن است؛ چرا که شاید در برخی انسان‌ها چون مشرکان، زیر فشار تمایلات شهوات و غضب، [عقل] فروغ چندانی نداشته باشد.

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 علی الاطلاق جهان هستی است و منکران در پاسخ، از خدا، سخن بر زبانِ حال 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 اندیشمندان و خالصانه حاصل می‌شود. با عنایت به این تلازم، قرآن با این افراد با لسان عتاب و توییح سخن گفته است^(۱).

درک و شناخت حقایق : حق در نظر قرآن، عبارت است از آن‌چه 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، حقایق کتب آسمانی و از جمله قرآن و حقایق 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 حقایق 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 هیچ‌کدام درست نبود؛ چراکه او قبل از موسی و مسیح زندگی

۱. المؤمنون (۲۳) : ۸۲ - ۸۹.

۲. میزان 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 عتاب‌آلودی به آن‌ها متذکر می‌شود که: چرا اندیشه نمی‌کنید^(۱).

ب - حَقَانِیَّتِ قرآن و پیامبر اسلام ﷺ؛ این دوازدهم جدا نیست و لازم و ملزوم یکدیگرند؛ چه، قرآن سند اساسی و معجزه‌ی قاطع آن حضرت است. از این رو، در موردی که بر حَقَانِیَّتِ قرآن تأکید شده است در واقع دلیل بر حَقَانِیَّتِ پیامبر اسلام ﷺ نیز هست؛ چنان‌که دلیل بر حَقَانِیَّتِ پیامبر ﷺ بر حَقَانِیَّتِ قرآن نیز دلالت دارد. در قرآن، استدلال‌هایی که بر حَقَانِیَّتِ قرآن و پیامبر ﷺ صورت گرفته، مستقل و خاص و گاه با استعانت از یکدیگر، به ویژه حَقَانِیَّتِ 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 حَقَانِیَّتِ پیامبر اسلام ﷺ: 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 آن‌چه بر من وحی می‌شود پیروی می‌کنم.

سپس در ادامه‌ی آیه، خدا به پیامبر، متذکر می‌شود که به آن‌ها بگو آیا بینا و نابینا مساوی‌اند؟ 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، هم‌خوانی بیش‌تری دارد و آن احتمال این است که حَقَانِیَّتِ پیامبر آشکار است و تنها چشم بینا

۱. آل عمران (۳): ۶۵.

۲. النساء: ۷۲.

۳. الأنعام (۶): ۵۰.

می‌خواهد 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 حقایق پیامبر اسلام ﷺ، از جانب مخالفان لجوج مطرح می‌شود، هشدار می‌دهد که آن‌ها را مجازات خواهد کرد؛ چنان‌که پیشینیان‌شان 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. هرگاه 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 ادّعایی 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)

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

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

۱. نمونه ۵: ۲۴۸.

۲. یوسف (۱۲): ۱۰۹.

۳. هود (۱۱): ۵۱.

خطاب به ناباوران به حَقَانِیَّتِ الهی قرآن و پیامبر ﷺ به دوران چهل ساله‌ی زندگی ایشان پیش از رسیدن به مقام نبوت و رسالت اشاره کرده است. دوره‌ای که به حسب معمول، طولانی بوده است و پیامبر از قرآن، چیزی بر زبان جاری نکرده و مردم نیز از او سخنی نشنیده‌اند. این سابقه‌گویی آن است که او پس از این دوره‌ی 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 اندیشه‌ی کشف شدنی است؛ افلا تعقلون^(۱).

انسان‌شناسی: در مقوله‌ی هستی‌شناسی 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 آن‌ها 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 اداره‌ی آن نیز، در دست اوست و دیگر موجودات همه ناتوان و نیازمند هستند و شایستگی اولوهیّت و عبودیت را ندارند. این حقیقت، گاه با تکیه بر وجود آفریدگار هستی‌بخش، عالم و قادر مطلق و حکیم بیان شده، اگرچه به ظاهر از ناتوانی انسان و دیگر موجودات سخن گفته نشده است. نمونه‌ی این گونه بیان‌ها، با نام خداشناسی و معادشناسی مطرح است و گاه نیز موقعیت نیازمندی موجودات و از جمله انسان، تذکر داده شده است. از جمله‌ی این موارد چنین است:

* غیر از خدا کسی نفع رساننده و بازدارنده‌ی ضرر و نیز جوابگوی پرسش انسان‌ها نیست:

آیا این بت پرستان با دیده‌ی بصیرت و تأمل نمی‌بینند (افلا یرون) که این گوساله،

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 پیامبرعَلَيْهِ السَّلَام 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 غالب‌اند 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 تفکّر در آیات قرآن، به مقاصد و پیام‌ها و آموزه‌های آن دست می‌یابیم.

* شناخت حَقّانیت قرآن و پیامبرصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در گرو شناخت آموزه‌های قرآن است: قرآن در هر دو مورد شناخت حَقّانیت قرآن و پیامبر اسلامصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ 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 پیامبرصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، آشکار است؛ چه، قرآن با استناد به این‌که اگر قرآن ساخته و پرداخته‌ی پیامبرصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده است و او مقام و مسئولیت پیام‌رسانی خدا را نمی‌داشت، می‌بایست در طول

۱. طه (۲۰): ۸۹.

۲. الأنبياء (۲۱): ۶۶ - ۶۷.

۳. همان، ۴۴.

۴. نمونه ۱۳: ۴۱۵ - ۴۱۶.

۵. النساء (۴): ۸۲.

دوره‌ی طولانی چهل ساله‌ی پیش از بعثت نیز، این سخنان را بر زبان، جاری می‌ساخت^(۱). روشن است که این استدلال، آن‌گاه تمام است که قرآن در نزد مردم عصر ظهور - که مخاطب خاص این استدلال هستند - فهم‌پذیر 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 شده‌اند؛ البته می‌دانیم که دعوت قرآن، یک فراخوان ساده نیست؛ بلکه توأم با توبیخ و تهدید ناهمراهان و سهل‌انگاران است. این فراخوان با عبارت افلا یتدبرون^(۲)؛ افلا تعقلون^(۳)؛ افلم یدبروا^(۴)؛ لیدبروا^(۵)؛ لعلهم یتفکرون^(۶)؛ لعلکم تعقلون^(۷) بیان شده است. پیش از این اشاره شد که عبارت افلا، افلم، لعل افزون بر آن‌که گویای نوع معرفت برتر و ژرف‌تر آدمی است، نشان می‌دهد 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 تدبیرکنند و صاحبان خرد (اولوالالباب) از آن متذکر شوند.^(۸)

شناخت بایدها و نبایدها: یکی از آموزه‌های 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 جمله‌ی این امور است:

- همراهی قول با عمل: قرآن با عبارت استفهام انکاری، مردم را از گفتار بدون عمل، نهی می‌کند و متذکر می‌شود که این اخلاق نابایسته را عقل درک می‌کند:

۱. یونس (۱۰): ۱۶.

۲. النساء (۴): ۸۲؛ محمد (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 سرا قائل است و خصوصیات هریک 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 گفته‌ی خدا مطرح نیست؛ بلکه عقل نیز به آن اذعان دارد: ﴿و ما الحیاة الدنیا الا لعب و هو و للدار الاخرة خیر للذین یتقون افلا تعقلون﴾^(۲).

- عاقبت اندیشی در کارها: قرآن این مطلب را از زبان ناباوران به حَقّانیت پیامبر اسلام ﷺ ذکر کرده است. در این نقل قول آمده که عده‌ای از ناباوران اهل کتاب، به بعضی دیگر از همین افراد - که با توجّه به صفات پیامبر آخر الزّمان در کتب خود به اسلام گرایش پیدا کرده‌اند و در ظاهر، آن صفات را بر مسلمانان بازگو می‌کردند - اعتراض کرده و متذکّر شده‌اند که چرا شما این مطالب را به مسلمانان می‌گویید تا آن‌ها در قیامت، در پیشگاه خدا، بر ضدّ شما به آن استدلال کنند؟ چرا اندیشه نمی‌کنید؟ ﴿قالوا اتحدثونهم بما فتح الله علیکم لیحاجوکم به عند ربکم افلا تعقلون﴾^(۳).
- وفای به عهد: به موجب آموزه‌های قرآن، این بایستگی را عقل تشخیص می‌دهد. قرآن در این باره، دو نمونه‌ی 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 اعبدونی... افلم تکنونوا 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

۱. البقرة (۲) : ۴۴.

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

۳. البقرة (۲) : ۷۶.

۴. یس (۳۶) : ۶۰-۶۲.

الهی با انسان تلقی شده است که [عبادت] خدا در صراط مستقیم است: ﴿انه لكم عدو مبين... هذا صراط مستقيم﴾.

- رازداری راه پیشگیری از شرّ دیگران: قرآن توصیه می‌کند، محرم اسراری از غیر خود انتخاب نکنید، آن‌ها از هرگونه شرّ و فساد دربارهی شما کوتاهی نمی‌کنند. آن‌ها دوست دارند که در رنج و زحمت باشید. دشمنی از دهان‌شان آشکار شده است و آن‌چه در دل‌های‌شان پنهان می‌دارند، از آن مهم‌تر است.^(۱)

- رعایت احترام در شأن افراد: یکی از مصادیق این اخلاق نیکو، نحوه‌ی رفتار مسلمانان با پیامبر ﷺ است: ﴿ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون﴾^(۲).

شناخت اصول و علّت احکام: به موجب ظاهر برخی از آیات قرآن، احکام الهی بر علل و مصالح و مفاسد واقعی استوار است و این علل، با اندیشه و تعقل خالص شناخته می‌شود. در مواردی، پس از جمله‌ای از احکام شرعی، عبارت: **لعلکم تعقلون**^(۳)؛ و **لعلکم تذكرون**^(۴) ذکر شده است. آشکار است که منظور از توانایی عقل در فهم احکام این است که علّت جعل آن‌ها را در قالب مصلحت و مفاسد درک می‌کند. پس به دو نمونه اشاره می‌شود:

* در دو آیه‌ی سوره‌ی 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 بی‌گناه^(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 راه‌های انحرافی و پراکنده^(۶). پنج مورد آیه‌ی نخست، اموری

۱. آل عمران (۳): ۶۵.

۲. الحجرات (۴۹): ۴.

۳. البقرة (۲): ۲۴۳؛ الأنعام (۶): ۱۵۱.

۴. همان، ۱۵۲.

۵. همان، ۱۵۱.

۶. همان، ۱۵۲.

توصیف شده‌اند که عقل، آنها را درک می‌کند و پنج امر آیه‌ی دوم اموری‌اند که انسان با یادآوری، آنها را می‌شناسد. در این جا، به کلام علامه‌ی طباطبایی در توضیح عبارت **لعلکم تعقلون و لعلکم تذکرون** - که در ذیل دو آیه‌ی یاد شده آمده است - اشاره می‌شود. وی با تعبیر از فرمان‌های ده‌گانه‌ی یاد شده، به کلیات دین متذکر شده که پنج فرمان نخست، اموری هستند که فطرت خالص و پاک انسان، آنها را در همان توجّه اولیّه، درک می‌کند و پنج فرمان دوم، اموری هستند که در ظهور، همانند پنج فرمان نخست نیستند؛ بلکه انسان در شناخت آنها، افزون بر تعقل، به تذکر نیز نیاز دارد و این تذکر عبارت است از این‌که انسان به مصالح و مفاسد کلی و عام آنها - که در نزد عقل فطری معلوم است - رجوع کند.^(۱) وی هم‌چنین این قول را به فخررازی نیز نسبت داده است.^(۲)

- نفی گناه از افرادی چون: نابینا و لنگ و بیمار؛ غذا خوردن افراد در خانه‌ی خودشان (خانه‌های فرزندان یا همسران بدون اجازه‌ی خاصّی) و [با اجازه غذا خوردن در] خانه‌های پدر، مادر، برادران، خواهران، عموها، عمّه‌ها، دایی‌ها، خاله‌ها یا خانه‌هایی که کلیدش در اختیار آنهاست و نیز خانه‌های دوستان؛ غذا خوردن به‌طور دسته‌جمعی یا جداگانه؛ توصیه به سلام کردن، هنگام ورود به خانه‌ای^(۳)، احکام مربوط به طلاق و عدّه و شیر دادن مطلقه به فرزندش و در خلال آنها، بعضی از احکام نماز.^(۴) از جمله‌ی این احکام، وصیّت به همسران، در آستانه‌ی مرگ است - که تا یک سال، آنها را (با پرداختن هزینه‌ی زندگی) بهره‌مند سازند - به شرط این‌که آنها (از خانه‌ی شوهر) بیرون نروند... و زنان مطلقه را هدیه‌ی مناسبی لازم است؛ سپس تذکر داده شده است که: ﴿كذلك يبين الله آياته لعلکم تعقلون﴾^(۵).

۱. المیزان ۷: ۳۷۹.

۲. همان، ۳۸۰ و ۳۸۱.

۳. النور (۲۴): ۶۱.

۴. البقرة (۲): ۲۲۸ - ۲۴۲.

۵. همان، ۲۴۰ - ۲۴۲.

موانع تعقل در قرآن

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 آموزه‌های مهم قرآن است. چه، قرآن به همان اندازه که از اهمیّت و ارزش عقل گفته، از عدم تعقل انسان‌ها در رویارویی با حقایق تهدیدآمیز نیز سخن گفته است. جمع‌بندی این دو گزارش، آن است که عقل در شرایطی و تحت تأثیر عواملی، فروغ خود را از دست می‌دهد یا به مرتبه‌ی نزدیک به بی‌فروغی می‌رسد. شناخت این شرایط و عوامل، پیچیده نیست و با تأمل در آیات قرآن، به ویژه، در مواردی که از بی‌فروغی یا کم‌فروغی عقل سخن به میان آمده است به اسباب و عوامل آن، آگاه می‌شویم. با ملاحظه‌ی این پیشنهاد، موارد بسیاری آشکار می‌شود؛ ولی با تأملی در همه‌ی این موارد - که با الهام از عبارات آیات، به دست می‌آید - روشن می‌شود که همه‌ی آنها، به یک عامل اساسی برمی‌گردند و آن غلبه‌ی تمایلات شهوانی و غضبی و جهت‌گیری زندگی انسان در تأمین آن خواسته‌هاست. در این باره، به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

- فسق: انا منزلون علی اهل هذه القرية رجزا من السماء بما كانوا یفسقون - و لقد ترکنا منها آية بینة لقوم یعقلون^(۱).

- انحراف قلبی: فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله... و ما یذکر الا اولوالالباب^(۲).

- بت پرستی و تکیه بر غیر خدا: ولئن سألتم من نزل من السماء ماء فاحیا به الارض من بعد موتها لیقولن الله قل الحمد لله بل اکثرهم لا یعقلون؛ ولا تکنوا کالذین قالوا سمعنا و هم لا یسمعون - ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون؛ و منهم من یستمعون الیک افانت تسمع الصم و لو کانوا لا یعقلون؛ ام اتخذوا من دون الله شفعاء قل

۱. العنکبوت (۲۹): ۳۴ - ۳۵.

۲. آل عمران (۳): ۷.

اولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون.^(۱)

- ظاهر بینی یا سطحی نگری: افلم یسیروا فی الارض فتكون لهم قلوب یعقلون بها او آذان یسمعون بها فانها لا تعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التي فی الصدور^(۲).

- جهل یا نادانی: و تلك الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون؛ و اذا نادیتم الی الصلوة اتخذوها هزوا و لعباً ذلك بانهم قوم لا یعقلون.^(۳)

- پیروی شیطان: الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین - و ان اعبدونی هذا صراط مستقیم - و لقد اضل منکم جبلاً کثیراً افلم تكونوا تعقلون^(۴).

- تقلید کورکورانه: و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آباءنا اولواکان آباءهم لا یعقلون شیئاً و لا یمتدون^(۵).

- کفر: مثل الذین کفروا کمثل الذی ینعق بما لا یسمع الا دعاء و نداء صم بکم عمی فهم لا یعقلون؛ ما جعل الله من بحیرة و لا سائبة و لا وصیلة و لا حام و لكن الذین کفروا یفترون علی الله الکذب و اکثرهم لا یعقلون.^(۶)

- نفاق: لا یقاتلونکم جمیعاً الا فی قرى محصنة او من وراء جدر باسمهم بینهم شدید تحسبهم جمیعاً و قلوبهم شتی ذلك بانهم قوم لا یعقلون^(۷).

- تعصب دینی: یا اهل الکتاب لم تحاجون فی ابراهیم و ما انزلت التوراة و الانجیل الا من بعده افلا تعقلون^(۸).

این دل بستگی ها موجب می شود که منافذ روشنایی و فروغ عقل و قلب بسته شود؛ افلا یتدیرون القرآن ام علی قلوب اقفالها^(۹). چنین انسانی در واقع، به تعبیر

۱ . العنکبوت (۲۹) : ۶۳ ؛ الأنفال (۸) : ۲۲ ؛ یونس (۱۰) : ۴۲ ؛ الزمر (۳۹) : ۴۳ .

۲ . الحج (۲۲) : ۴۶ .

۳ . العنکبوت (۲۹) : ۴۳ ؛ المائدة (۵) : ۵۸ .

۴ . یس (۳۶) : ۶۰ - ۶۲ .

۵ . البقرة (۲) : ۱۷۰ .

۶ . همان ، ۱۷۱ ؛ المائدة (۵) : ۱۰۳ .

۷ . الحشر (۵۹) : ۱۴ .

۸ . آل عمران (۳) : ۶۵ .

۹ . محمد (۴۷) : ۲۴ .

قرآن، نابیناست و از مرتبه‌ی 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 شده‌اند، استفاده می‌شود. آیات زیر، در همین ارتباط است: ام تحسب ان اکثرهم یسمعون او یعقلون ان هم الا کالأنعام بل هم اضل سبیلا؛ و قالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر.^(۱) ظاهر کلمه‌ی «او» - که بر انفصال و استقلال دو طرف آن دلالت می‌کند - آن است که سمع و عقل یا نقل و عقل در عرض یکدیگر و به نام دو منبع معرفت، در قرآن به رسمیت شناخته شده‌اند. اقوال مفسران در بیان جمع میان این دو عبارت مختلف است و از آن‌جا که به نظر نگارنده، بسیاری از این اقوال با ظاهر آیه - که در پی بیان یک قاعده کلی است - سازگاری ندارد، از ذکر تک‌تک آن‌ها در این مجال خودداری می‌شود و تنها به ذکر دو نمونه بسنده می‌شود: 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 شده‌اند^(۳)، گوش و شنوایی ناظر به طریق معرفت است و عقل به تعمق در آفاق حق^(۴). قول مناسب‌تر آن است که سمع و عقل هرکدام طریقی مستقل به سوی سعادت‌اند؛ به این بیان که وسیله‌ی آدمی به سوی رشد، یکی از این دو راه است: یا آن‌که 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)؛ چنان‌که در بالا اشاره شد، قرینه‌ی تقابل این دو مفهوم در آیات مذکور که با او به اصطلاح منقطعه نشان

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

۲. مجمع البیان ۴ : ۱۷۱ ؛ مواهب علیة 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. میزان ۲ : ۲۵۰ ؛ احسن الحدیث ۷ : ۲۹۷ ؛ بیان السعادة ۳ : ۱۴۲.

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

نکته‌ی 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 آنها، افرادی واقعاً فریب خورده باشند و با مواجهه‌ی به حق، آن را بپذیرند^(۲) یا بدان جهت است که آن عده‌ی کم، در طریق حق، تعقل کرده‌اند، ولی به جهت استکبار یا حب ریاست، مکابره و معانده می‌کنند.^(۳) نکته دیگر آن است که در قرآن، علم یک مرتبه مقدم بر تعقل است و این یعنی، عالمان اهل تعقل‌اند. و ما یعقلها الا العالمون^(۴) و یا کذلک بین الله لکم آیاتة لعلکم تعقلون. با بیان، علم حاصل می‌شود و علم مقدمه و وسیله‌ی عقل است^(۵). بنابراین، بیانات قرآن، مقدمات تعقل‌اند. در پایان، یادآور می‌شوم که ترجمه‌ی آیات، از تفسیر نمونه بوده است.

۱. الفرقان (۲۵) : ۴۴ ؛ العنکبوت (۲۹) : ۶۳ ؛ المائدة (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.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- حسینی شاه عبدالعظیمی، سید حسین. تفسیر اثنی عشری. تهران: انتشارات میقات، چاپ اول ۱۳۶۴.
- ۳- حسینی همدانی، سید محمد. انوار درخشان. تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۳۸۰ ق.
- ۴- خزاعی نیشابوری، حسین بن علی محمد بن احمد. روض الجنان و روح الجنان. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس ۱۳۷۴ - ۱۳۶۶.
- ۵- راغب اصفهانی. المفردات فی غریب القرآن. یک مجلد، دفتر نشر کتاب، بی‌تاریخ و نوبت چاپ.
- ۶- طالقانی، سید محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار ۱۳۵۸ - ۱۳۶۶.
- ۷- طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم ۱۳۹۷.
- ۸- طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن حسن. مجمع البیان. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق.
- ۹- ———. جوامع الجامع. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم ۱۴۱۳ ق.
- ۱۰- طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. در چهار مجلد، چاپ دوم ۱۴۰۸، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.

- ۱۱ - طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی. **التبیان**. به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول ۱۴۰۹.
- ۱۲ - عبده، محمد و رشید رضا. **تفسیر القرآن الحکیم**. معروف به المنار، بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا.
- ۱۳ - فضل الله، سید محمد حسین. **من وحی القرآن**، بیروت: دارالزهراء للطباعة، چاپ سوم ۱۴۰۵.
- ۱۴ - فیض کاشانی، ملا محسن. **الصفای فی تفسیر کلام الله**. مشهد: دارالمرتضی، چاپ اول.
- ۱۵ - قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. **کنز الدقایق و بحر الغرائب**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول ۱۳۶۶.
- ۱۶ - کاشانی، ملا فتح الله. **منهج الصادقین فی الزام المخالفین**. تهران: کتاب فروشی اسلامیة، چاپ دوم ۱۳۴۴.
- ۱۷ - مغنیه، محمد جواد. **الکاشف**. بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ سوم ۱۹۸۱.
- ۱۸ - مکارم شیرازی، ناصر. **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۵۳ - ۱۳۶۶.
- ۱۹ - واعظ کاشفی، کمال الدین حسین. **مواهب علیه تهران**. کتاب فروشی اقبال، چاپ اول ۱۳۱۷.

عقل در احادیث

رضا برنجکار*

در احادیث عقل، مباحث متنوعی هم‌چون: لشکریان، عوامل رشد، رشد در سنین مختلف، حقیقت و ارزش، تعقل و ویژگی‌های آن، نشانه‌ها و آسیب‌ها، وظایف خردمند دیده می‌شود؛ همین‌طور پیرامون جهل که مقابل عقل است.^(۱) این نوشتار به جایگاه عقل و معانی و کارکردها و ارتباط آن با چند زمینه هم‌چون اخلاق و دین و علم می‌پردازد.

جایگاه عقل

بهترین بخشش الاهی خرد است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «ما قسم الله للعباد شیئاً أفضل من العقل»^(۲)؛ از همین‌رو، وجه تمایز انسان از دیگر مخلوقات، خرد

* . رضا برنجکار، متولد ۱۳۴۲ رشت

تحصیلات: کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه غرب از دانشگاه تهران، خارج فقه و اصول، اتمام دروس کارشناسی ارشد فلسفه دین و کلام در مؤسسه 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 باقر العلوم علیه السلام، دانشگاه مفید، دانشکده حدیث و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. دانشیار دانشگاه تهران.

۱ . ر.ک. دانش‌نامه‌ی عقاید اسلامی، جلد اول و دوم.

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

است و حیات انسانی با خردورزی ادامه می‌یابد. پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید:
«أصله عقله»^(۱).

هم‌چنین امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام می‌گویند:
«أصل الانسان لُبه»^(۲)؛ «الانسان بعقله»^(۳).

امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام تفاوت انسان و حیوان و فرشته را بدین‌گونه بیان می‌کند:
«إن الله عز وجل رَكَّبَ في الملائكة عقلا بلا شهوة، 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 می‌شود. در مقابل حیوان، تنها یک راه شهوت است؛ چنان‌که پیش روی فرشته تنها راه عقل را نهاده‌اند؛ اما انسان از دو نیروی متضاد بهره دارد، که هر یک راه خاصی را در مقابل او می‌گشایند و او را به آن سو می‌خوانند. این‌جاست که انتخاب مطرح می‌شود؛ عقل یا شهوت؟ وقتی پای انتخاب به میان آمد، مسئولیت و تصمیم و انتخاب راه نیز پا به میدان می‌گذارند.

امام علی عَلَيْهِ السَّلَام پس از بیان تفاوت انسان با حیوان و فرشته می‌فرماید:
یکی این‌که 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 می‌خواند،

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

۲. اصل انسان خرد اوست. روضة 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 را قرار داد. پس هر که با عقل بر شهوت پیروز گشت، از فرشتگان برتر است و هر کس با شهوت، بر عقل برتری یافت، از چارپایان بدتر است. علل الشرایع: ۴؛ مشکاة الأنوار: ۲۵۱؛ بحار الأنوار ۶۰: ۲۹۹.

باید آن را رام کرد، که کاری بس مشکل و توان فرساست. از این رو درجه‌ی ارزش کسی که با داشتن شهوت، از عقل پیروی می‌کند، بالاتر از رتبه‌ی موجودی است که بدون داشتن شهوت، از عقل پیروی می‌کند.

دلیل نکته‌ی دوم نیز همین است؛ چراکه حیوان چاره‌ای جز پیروی از شهوت ندارد؛ اما انسان برای پیروی از شهوت، باید عقل را کنار بگذارد. البته رتبه‌ی کسی که پیروی از شهوت را برگزیده است، از آن‌که راهی جز این نمی‌شناسد، پایین‌تر است.

اگر بر اساس حدیث پیش، تعریفی از انسان ارائه دهیم، باید انسان را «موجودی دارای عقل و شهوت» تعریف کنیم؛ اما - چنان‌که اشاره شد - لازمه‌ی وجود این دو نیرو، نیروی دیگری است: نیروی اراده یا انتخاب.

انسان بر اساس همین نیرو، از عقل یا شهوت آزادانه پیروی می‌کند، مسیر خویش را بر می‌گزیند و در طریق خرد یا شهوت قرار می‌گیرد. پس این اراده، نه در عرض دو نیروی دیگر، بلکه در طول آن‌هاست و هنگامی که فعلیت می‌یابد، می‌گوییم: اراده‌ی عقلانی و اراده‌ی شهوانی.

در این میان، آنچه ارزش انسان را می‌نمایاند و او را در مقامی برتر از فرشتگان می‌نشاند، اراده‌ی عقلانی او است و آنچه رذیلت و تباهی وی را در پی دارد و او را از چارپایان پست‌تر می‌کند، اراده‌ی شهوانی است. از همین رو امام مؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَام در اهمیت عقل می‌فرمایند: «قِيمَةُ كُلِّ امْرِءٍ عَقْلُهُ»^(۱).

حقیقت عقل دینی

مفهوم تفصیلی عقل در معانی و کارکردهای آن بحث می‌شود و در این جا از راه اضداد، اشاره‌ای به حقیقت عقل خواهیم داشت؛ چراکه «تُعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا».

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 می‌کنیم:

«العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس متجاذبة بينهما»^(۱)؛ «العقل والشهوة ضدان»^(۲)؛ «قد خرقت الشهوات عقله»^(۳)؛ «قاتل هواك بعقلك»^(۴)؛ «اعلموا أن الأمل يُسهى 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 نتیجه‌ی شهوت و هوای نفس قرار خواهد گرفت.

جهل در برخی احادیث، مقابل عقل قرار گرفته است. مرحوم کلینی این‌گونه احادیث را با عنوان «عقل و جهل» می‌آورد و از «علم و جهل»، استفاده نکرده است؛ البته در احادیث، گاه به تقابل علم و جهل نیز بر می‌خوریم^(۹)؛ اما غالباً جهل در برابر عقل قرار گرفته است.^(۱۰)

در احادیث «عقل و جهل» و ویژگی‌های آن‌ها بر می‌آید که این دو، در مقابل

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

۲. خرد و شهوت ضد یکدیگرند. همان، حدیث ۲۱۰۰.

۳. شهوت‌ها خرد او را پاره می‌کنند. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۰۹.

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

۵. بدانید که آرزو، خرد را دچار غفلت می‌کند. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۸۶.

۶. خشم، خرد را تباه می‌کند. غرر الحکم، حدیث ۱۳۵۶.

۷. بیش‌ترین جایگاه سقوط خردها، زیر پرچم طمع‌هاست. نهج البلاغه، حکمت ۲۱۹.

۸. خودپسندی انسان، نشانه‌ی کم‌خردی اوست. الکافی ۱: ۲۷.

۹. غرر الحکم، حدیث ۴۷۶۵.

۱۰. نهج البلاغه، حکمت ۵۴؛ غرر الحکم، حدیث ۲۱۵۱ و ۱۲۴۰.

یکدیگر و دو نیروی متضاد در انسان‌اند؛ اما تقابل عقل با شهوت می‌رساند که جهل در این احادیث، به معنای شهوت نیز هست.

گویا در کلمات معصومان علیهم‌السلام، جهل معنای واحدی ندارد؛ گاه به معنای نادانی یا عدم علم است و از این رو، در مقابل علم قرار می‌گیرد 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 می‌گیرد و این دو یعنی عقل و جهل، دو نیروی متضادند که انسان همیشه شاهد تنازع آن‌ها با یکدیگر است.

گفتنی است که در حدیث معروف «جنود عقل و جهل» منقول از امام صادق علیه‌السلام علم از جنود عقل و جهل از جنود جهل بیان شده است و این دو در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ همان‌گونه که فرماندهان آن‌ها (عقل و جهل) در مقابل یکدیگر صف آرایی کرده‌اند.^(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 لازمه‌ی پیروی از عقل، فراگیری دانش است. از سوی دیگر، جهل به معنای نادانی و فقدان علم، از سپاهیان جهل و شهوت است؛ زیرا لازمه‌ی جهل و شهوت، ترک علم و دانش است.

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

جهل دو معنای اصلی دارد: یکی خلاف علم و دیگری خلاف طمأنینه است. بر اساس معنای دوم، به چوبی که با آن تکه‌های آتش را حرکت می‌دهند، *مِجْهَل* می‌گویند. نیز گفته می‌شود: *استجهلت الريح الغُصن*؛ یعنی باد، شاخه‌ی 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

۱. الکافی ۱: ۲۱.

۲. معجم مقاییس اللغة ۱: ۴۸۹.

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

ایزوتسوزیان شناس و اسلام شناس معاصر، پس از بررسی اشعار زمان جاهلیت و نیز تحقیق در آیات قرآن مجید، سه معنا برای جهل می‌یابد:

معنای نخست جهل، الگوی برجسته‌ی رفتار تندخویی بی‌پروایی است که با اندک‌انگیختگی ممکن است قدرت تسلط بر نفس را از کف بدهد و در نتیجه، بی‌باکانه به عمل برخیزد و هوس کور غیر قابل مهار، محرک او باشد؛ بی‌آن‌که هیچ در آن بیندیشد که پیامد عمل مصیبت بار او چه خواهد بود ...، در مقابل این جنبه‌ی جهل است که تصوّر حلم در درجه‌ی اوّل متعارض است.^(۱)

نتیجه‌ی معنای اوّل جهل معنای دوم آن، یعنی ضعیف شدن عقل و ناکار آمدی آن است. معنای سوم جهل عدم علم است.^(۲)

مقایسه‌ی عقل دینی و غیر دینی

حال می‌خواهیم مقایسه‌ای اجمالی میان مفهوم عقل دینی و عقل غیر دینی داشته باشیم. عقل دینی در مقابل شهوت و هوای نفس قرار می‌گیرد 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 خدمت‌گزار شهوت است.

این دیدگاه، تفسیر دیوید هیوم از عقل است که در بسیاری از مکاتب فلسفی و اخلاقی و جامعه‌شناختی غرب اثر نهاده است. امروز تجدّدگرایان (مدرنیست‌ها) این نظریه را مطرح می‌کنند، چنان‌که ماکس وبر در جامعه‌شناسی، آن را عقل ابزاری می‌نامد؛ البته این سخن، ریشه در رأی هیوم دارد.

هیوم، کارکرد معرفتی عقل و کشف آن از واقع را انکار می‌کند؛ هم‌چنین کارکرد

۱. خدا و انسان در قرآن: ۲۶۴.

۲. رک: همان، ۲۶۴ - ۲۷۸.

اخلاقی و عملی عقل، یعنی درک حُسن و قُبْح و باید و نباید و تعیین اهداف زندگی را از وظایف عقل نمی‌داند. او به جای نقش معرفتی عقل، تجربه‌ی حسی و به جای نقش عملی آن، عواطف و انفعالاتی چون شهوت و هوای نفس و خشم را قرار می‌دهد.^(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 می‌شناسد و قوه‌ی تعیین‌کننده‌ی اهداف و خوب و بد زندگی می‌داند؛ آن‌گاه عقل را از این مقام عزل و در خدمت شهوت در می‌آورد؛ 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 هدف‌گذاری و تمیز بهترین‌ها را ندارد و تنها عواطف و شهوات اهداف زندگی را تعیین می‌کنند؛ بدین ترتیب، انسان چاره‌ای جز پیروی از شهوات ندارد و اراده‌اش اثر بی‌واسطه‌ی احساس لذت و درد اوست. به عقیده‌ی هیوم، فعل یا احساس یا منشی فضیلت‌مندانه یا رذیلانه است که پدید آورنده‌ی لذت یا ناخوشی ویژه‌ای باشد.^(۲) بنابراین فضیلت بالذات، و رذیلت با ناخوشی و درد مساوی خواهد بود. پس فضیلت‌ها انطباعی دل‌پذیر در بر دارد و رذیلت‌ها انطباعی دل‌ناپذیر. بدین سان احساس اخلاقی، عبارت است از احساس پسندیدن یا ناپسندیدن افعال یا خصال یا منش‌ها.^(۳)

هیوم پس از انکار کارکردهای نظری و عملی عقل و نشان دادن تجربه‌ی حسی و عواطف در جای عقل، برای آن نقش دیگری در نظر می‌گیرد. جمله‌ی مشهور او این است: «عقل برده‌ی انفعالات است و باید چنین باشد و هرگز دعوی دارکار دیگری

۱. فیلسوفان انگلیسی: ۳۳۴ - ۳۳۷.

۲. همان، ۳۴۶.

۳. همان، 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 حباء من الله»^(۲).

اما 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 زیادة فی العقل»^(۴).

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

۱. همان، ۳۴۳.

۲. خرد بخشش خدایی است. الکافی ۱: ۲۳.

۳. همان ۷: ۶۹؛ الجعفریات: ۲۱۳؛ من لا یحضره الفقیه ۳: ۴۹۳.

۴. تجربه‌های فراوان، [باعث] زیادتی خرد است. أعلام الدین: ۲۹۸؛ بحار الأنوار ۷۸: ۱۲۸.

از: وحی، علم، ادب، تجربه، گردش در زمین، مشورت، تقوا، جهاد با نفس، یاد خدا، زهد در دنیا، پیروی از حق، هم‌نشینی 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، وكلاهما يؤدی 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؛ همان‌گونه که بدون فروغ روشنایی چشم، خورشید را سودی نیست».^(۳)

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

معانی و کارکردهای عقل

سه کارکرد عقل عبارت است از: نظری، عملی، ابزاری. اصطلاحات عقل نظری و عقل عملی و عقلی ابزاری در احادیث دیده نمی‌شود؛ اما 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، اما با تفسیری خاص؛ هم‌چون تطبیق کارکرد ابزاری عقل در احادیث با دیدگاه هیوم. ابتدا قبل از بیان تفاوت‌ها، اصل این کارکردها را می‌گوییم.

۱. دانش‌نامه‌ی عقاید اسلامی ۱: 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.

عقل نظری

عقلی را گویند که درصدد کشف حقایق نظری و شناخت واقعیات است. بدین سان خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، کارکرد نظری عقل می‌باشد. در احادیث - گذشته از این‌که مطلق شناخت و حکمت به عقل نسبت داده شده است - خودشناسی و خداشناسی نیز با عقل است. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«بالعقل استخراج غور الحکمة»^(۱)؛ «أفضل العقل، معرفة الحق بنفسه»^(۲)؛ «أفضل العقل، معرفة الانسان نفسه»^(۳)؛ «بالعقول تعتقد معرفته»^(۴).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«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 قوه‌ای می‌دانند که انسان را به کاری سزاوار سوق می‌دهد.^(۶)

عقل عملی همانند عقل نظری، قوه‌ی شناخت است؛ هر چند این دو عقل در متعلق شناخت، با هم تفاوت دارند. معنای دیگر عقل عملی، قوه‌ای است که انسان را به اعمال خویش تحریک می‌کند و عقل به این معنا، همان قوه‌ی 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 می‌دانند. گاه نیز عقل عملی را

۱. کُنه حکمت با عقل به دست می‌آید. 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 می‌گردد. تحف العقول: ۶۲.

۵. بندگان، آفریدگار خود را با عقل می‌شناسند و می‌فهمند که آفریده شده‌اند. الکافی ۱: ۲۹.

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

۷. حاشیه الإشارات والتنبهات ۲: ۳۵۲ - ۳۵۳.

قوه ای می دانند که هم مولد برخی اعمال مختص 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 قبحها صادق است و هم بر عقل عملی به معنای قوه ی محرکه به سوی خوبی ها، زیرا معرفت و اراده، هر دو مقدمه ی عمل هستند. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می فرماید:

«فَتَشَعَّبَ مِنَ الْعَقْلِ الْعِلْمُ»^(۲).

امام علی عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ می فرماید:

«بِالْعَقْلِ كِمَالِ النَّفْسِ»^(۳). «الْعَقْلُ يَنْبِوعُ الْخَيْرِ»^(۴).

امام کاظم عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ می فرماید:

«إِنَّ الْعُقَلَاءَ تَرَكُوا فَضُولَ الدُّنْيَا فَكَيْفَ الذُّنُوبَ ... إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا

وَرَغَبُوا فِي الْآخِرَةِ»^(۵).

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در وصیتشان به علی بن ابی طالب عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمودند:

«الْعَقْلُ مَا اكْتَسَبْتَ بِهِ الْجَنَّةَ، وَطُلِبَ بِهِ رِضَا الرَّحْمَنِ»^(۶).

۱. النجاة: 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 ۱: ۱۷ - 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 درک‌کننده‌ی خوبی‌ها و بدی‌ها نیز معرفی شده است. پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرمایند:

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

امام علی عَلِيٌّ می‌فرمایند:

«العقل من يعرف خير الشرّين»^(۲).

امام صادق عَلِيٌّ فرمودند:

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

ج. هم‌چنین عقل قوه‌ای است که امر و نهی می‌کند و انسان را از اعمال زشت باز می‌دارد. امیرالمؤمنین عَلِيٌّ در این مورد می‌فرمایند:

«العقل يأمرک بالأَنْفَع»^(۴)؛ «للحازم من عقله عن کلّ ذَنْبٍ زاجر»^(۵)؛ «للقلوب خواطر سوء، والعقول تزجر عنها»^(۶).

امام حسن عَلِيٌّ نیز می‌فرمایند:

«اعلموا أنّ العقل حرٌّ»^(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 می‌دهد، بلکه امر

۱. پس از آن‌که انسان به بلوغ رسید، پوششی [از قلب] برداشته می‌شود، پس در قلب او نوری پدید می‌آید و پس از آن، واجب و مستحب و خوب و بد را می‌فهمد. همانا عقل در قلب مانند چراغی در میانه‌ی خانه است. علل الشرایع: ۹۸؛ بحار الأنوار ۱: ۹۹.

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

۳. بندگان با عقل، عمل نیکو را از عمل قبیح می‌شناسند. الکافی ۱: ۲۹.

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

۵. دور اندیش، بر پایه‌ی عقل، در برابر هر پستی، باز دارنده‌ای دارد. غرر الحکم، حدیث ۷۳۵۰.

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

۷. بدانید که عقل نگه دارنده است. ارشاد القلوب: ۱۹۹.

۸. الصّحاح؛ المصباح المنیر؛ معجم مقاییس اللّغة؛ ریشه‌ی واژه‌ی «عقل».

یا نهی و حکم نیز می‌کند. البتّه 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 بطاعة الله»^(۱).

و از امیرالمؤمنین نقل است که فرمود:

«العقل حفظ التجارب»^(۲).

می‌دانیم مراد این نیست که عقل، خودِ 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 به‌طور 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 دوکارکرد نیز با هم دیگر شدنی است. از این‌رو به‌طور 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. البتّه انسان نسبت به این معرفت و فرمان‌بری اختیار دارد. همان‌طور که قرآن می‌فرماید:

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

۱. عقل عمل کردن به دستورهای خداست. روضة 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؛ چراکه 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؛ اما خرد ابزاری در احادیث با دیدگاه هیوم متفاوت است.

به‌طور کلی، عقل ابزاری معطوف به معاش دنیا است. 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 آن‌جا که قدرت فن‌آوری و حساب‌گری دارد، آدمی را قادر می‌سازد تا وقایع آینده را پیش‌بینی کند. برخی فیلسوفان هم چون ابن سینا - که عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند - کارکرد ابزاری را گاه در ذیل کارکرد عملی مندرج می‌سازند.^(۱)

پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در وصیتشان به امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام فرمود:

«یا علی لا ینبغی للعاقل أن یکون ظاعناً ألا فی ثلاث: مرمة لمعاش، أو تزوّد

لمعاد، أو لذّة فی غیر محرّم»^(۲).

باز از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل است که فرمودند:

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

۱. بنگرید به مقاله‌ی عقل از دیدگاه ابن سینا 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:

«أدلّ شيء على غزارة العقل حسنُ التدبیر»^(۳)؛ «من العقل مجانبة التبذیر

وحسن التدبیر»^(۴)؛ «العقل يأمرُك بالأَنْفَع»^(۵)؛ «العقل الاصابة بالظن

ومعرفة ما لم يكن بما كان»^(۶)؛ «لو صحَّ العقل لا غنم كلُّ امرئٍ مهله»^(۷).

همان‌طور 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 آن‌که 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 می‌شود. به‌طور کلی، در دیدگاه دینی، از یک سو عقل نظری و عملی و نتایج آن به رسمیت شناخته می‌شود 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 آن‌جا که عقل نظری، خدا و دین و آخرت را اثبات می‌کند و عقل عملی، آدمی را به رعایت احکام الهی فرا می‌خواند، 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، این‌که در احادیث، از زیرکی معاویه، به نکران و شیطنت تعبیر شده است

۱. هفت چیز بر خردمندی صاحبان خرد دلالت دارد: ثروت از میزان عقل صاحب مال پرده بر می‌دارد ... معدن الجواهر: ۶۰؛ تنبیه الخواطر ۲: ۱۱۱.

۲. هیچ خردورزی هم‌چون 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 می‌دهد. نثر الدرر ۱: ۲۸۵.

۶. گمانه‌زنی درست و شناخت آینده بر اساس گذشته، خردورزی است. شرح نهج البلاغة ۲۰: ۳۳۱.

۷. با عقل سالم، هر انسانی از فرصت‌های خود بهره‌مند می‌گردد. 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 هم‌سو با دین قرار گیرد و زندگی دینی را سامان دهد، عقل نامیده می‌شود؛ ولی اگر در خدمت شهوت باشد - همان‌طور که در دیدگاه هیوم مطرح بود - شیطنت و نکرا است.

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 بیش‌تر انسان از آن می‌گردد.

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

بدین‌سان 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 تدیّن 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 شهوتك وغالب غضبك وخالف سوء عادتك، تزك نفسك ويكمل

عقلك»^(۲).

۱. الکافی ۱: ۱۱.

۲. [ای بنی آدم] با شهوت مبارزه کن و بر خشم پیروز شو! با عادت زشتت مخالفت کن تا نفست پاک

امام صادق علیه السلام: امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه‌ای به برخی از یاران‌شان موعظه کردند: «... من اتقى الله، جَلَّ وعزَّ وقوى وشبع وروى ورفع عقله عن أهل الدنيا...»^(۱).

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمودند:

«إن الإعجاب ضدَّ الصواب وآفة الألباب»^(۲).

امام باقر علیه السلام نیز فرموده‌اند:

«لا عقل كمخالفة الهوى»^(۳).

هم‌چنین 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 خطبه‌ی اول نهج البلاغه درباره‌ی حکمت ارسال رسولان می‌فرماید: «بعث فيهم رسله و واتر إليهم أنبيائه، ليستأدوهم ميثاق فطرته ... ويثيروا لهم دفائن العقول»^(۴).

حضرتش در این خطبه، معارف عقلی را به دینه‌ها و گنج‌های پنهان تشبیه کرده و یکی از وظایف پیامبران را برانگیختن این گنج‌ها دانسته‌اند. از این سخن چنین می‌یابیم که: اولاً 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 بی‌توجه؛ از این‌رو، عقلی بودن برخی معارف به این معنا نیست که انسان در توجه و فهم این

و عقلت کامل شود. غرر الحکم، ح ۴۷۶۰.

۱. 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.

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

۳. هیچ خردی به اندازه‌ی مخالفت با هوس نیست. تحف العقول: ۲۸۶.

۴. خدا رسولان خویش را در میان مردم برانگیخت و پیامبرانش را پی در پی به سوی مردم فرستاد تا پیمان فطرتش را از انسان‌ها باز گیرند ... و گنجینه‌های عقول را برانگیزاند و آشکار کند. نهج البلاغه، خطبه‌ی اول.

معارف بی‌نیاز از وحی است.

نقش عقل در معرفت به معنای عام کلمه که شامل معرفت به واقعیات و علم به حسن و قبح افعال است، در بحث از عقل نظری و عقل عملی مطرح شد، اما 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 غریزة تزید بالعلم والتجارب»^(۲).

از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است:

«کثرة النظر فی الحکمة تلحق العقل»^(۳).^(۴)

۱. دانش، به عقل خردمند می‌افزاید. بحار الأنوار ۷۸: ۶.

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

۳. نگریستن بسیار در حکمت، خرد را بارور می‌کند. تحف العقول: ۳۶۴.

۴. یادآور می‌شود دو مقاله‌ی «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی» و «عقل و معرفت عقلانی از دیدگاه امام علی علیه السلام» از نگارنده، به ترتیب در مجله‌ی نقد و نظر و دانش‌نامه‌ی امام علی علیه السلام جلد اول چاپ شده است که برای تکمیل مباحث مقاله‌ی حاضر، مطالعه‌ی آن‌ها مفید است.

فهرست منابع

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

١٤٠٤ ق.

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

عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی در کلام اسلامی

محمد تقی سبحانی*

نگاهی به چگونگی رویارویی متکلمان مسلمان با مسأله‌ی پردامنه‌ی «عقل» و «وحي»

سخن‌گفتن از موضوعی چنین گسترده و با سابقه‌ی تحقیقات اندک، بسیار دشوار است. این نوشتار، گذشته از گزارشی تاریخی، چند پیام اصلی دارد که یادآوری آن را پیشاپیش، مناسب می‌دانم.

چنان‌که خواهیم دید، تلاش در حلّ مسأله‌ی عقل و وحی و جمع میان «دین‌داری» و «خردباوری» از نخستین و مهم‌ترین مشغله‌های ذهنی متفکران مسلمان بوده است؛ خواه آنان که داوری عقل را در شناخت دین ارج می‌نهادند و خواه کسانی‌که دین را در فراسوی دریافته‌های عقل می‌نشانند و عقل خویش را در فهم دین، یکسره معاف می‌داشتند. به هر حال، هر دو نشان داده‌اند که این

* 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 جوادی 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 المصطفی‌العالمیه. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مسأله، آرامش اندیشه را بر آنان حرام کرده است.

کشاکیش میان عقل و دین، انسانِ دردمندِ آزاده را به سادگی رها نمی‌سازد. اگر عقل ریشه در گوهر و ذات آدمی دارد، دین نیز با بنیادی‌ترین و نهایی‌ترین حقیقت و دل‌بستگی انسان پیوند می‌خورد. محبوس کردن دین در محدوده‌ی تنگ تجربه و خرد بشری همان قدر ساده‌اندیشی است که عقل را به چند حکم و ضابطه‌ی کلی تحویل بردن. از کوشش‌های فراوان دانشمندان اسلامی در سازش میان عقل و دین - که تنها اندکی را در این مقاله بازگفته‌ایم - این نکته را می‌آموزیم که تنها با یک حکم کلی و یک راه حل ساده، بر این داستان پرماجرا فائق نمی‌آییم.

ارمغان دیگر این پژوهش تاریخی، این است که بدانیم عقل و گرایش‌های عقلانی به دین، حتی در سده‌های آغازین اندیشه‌ی اسلامی، همیشه و همه‌جا به یک معنا نبوده و نسبت‌شان، به گونه‌های متفاوتی ترسیم شده است. شاید بازآموزی و ارزیابی تک‌تک این آرا و همدلی بیش‌تر با این متفکران، تا اندازه‌ای گره‌های کور این معما را بنمایاند و راهی تازه بگشاید.

اغلب راه‌های مطرح در تاریخ تفکر اسلامی، در دو سوی افراط و تفریط است. از نخستین نهضت‌های فکری تاکنون، در بین اندیش‌مندان اسلامی، با دو گرایش متضاد مواجه‌ایم. خردباورانی که در جست و جوی توجیه عقلانی گزاره‌های دینی بوده‌اند و این باورها را، - تا آن‌جا که مجال یافته‌اند - در قالب‌های فلسفی خاص گنجانده‌اند و در مقابل، نص‌گرایانی که عقل را نامحرم دانسته و از ورود آن به حریم امن دینت جلوگیری کرده‌اند. حال این که با توجه به شیوه‌ی معتدل قرآنی، چنین دیدگاه‌هایی شگفت‌آور است. البته متفکرانی که به انگیزه‌ی آشتی میان عقل و دین یا رعایت اعتدال در این مسیر گام نهاده‌اند، سرانجام یا به یک سو لغزیده‌اند یا با تردید میان اندیشه‌های گوناگون، از ارائه‌ی یک نظریه‌ی جامع بازمانده‌اند؛ بی‌گمان غزالی نمونه‌ی بارز این گروه اخیر است.^(۱)

۱. ابن‌رشد در مورد غزالی می‌گوید: «هو مع الاشاعرة اشعری و مع الصوفیة صوفی و مع الفلاسفة فیلسوف». (فصل المقال: ۲۷) هرچند این قول از سر انصاف نیست، اما خالی از حقیقت نیز نیست.

آن‌چه گفتیم، در فرهنگ تشیع و تسنن به یکسان مصداق دارد. البته این تشابه کلی نباید ما را از تفاوت‌های این دو حوزه‌ی دینی غافل سازد. خواهیم دید که نص‌گرایی در امامیه، به دلیل ویژگی خاص روایات اهل بیت علیهم‌السلام، با آن‌چه از سلفیه‌ی اهل سنت سراغ داریم، تفاوتی محسوس دارد. هم‌چنان‌که متکلمان شیعه با بهره‌گیری از معارف اهل بیت علیهم‌السلام، از متکلمان اهل سنت، فاصله‌ی بسیار می‌گیرند.

در پایان این پیش‌گفتار اشاره می‌کنیم که گستره‌ی 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 تصوف رشد کرد؛ از آن پس، با تعامل هرچه بیش‌تر این سه حوزه، رشد آن‌ها به شدت از یکدیگر متأثر شد. از این زمان، دیگر نه‌غزالی بدون توجه به فلسفه و عرفان اندیشه‌ورزی می‌کرد و نه ابن‌رشد قادر بود کلام و عرفان را نادیده گیرد. عقل‌گرایی از این دوره، به تدریج پیچیده می‌شود و تحلیل آن نیاز به پژوهش بیش‌تر دارد. پس، این نوشتار با تحلیلی گذرا از آرای غزالی و گزارش کوتاهی از ابن‌رشد، به پایان می‌رسد.

اهل حدیث و آغاز نص‌گرایی

نخستین جریان عام فکری در اسلام، نص‌گرایی است. البته این پدیده اختصاص به دین اسلام ندارد و در همه‌ی ادیان گرایش اولیه به سمت وحی و حفظ سنت‌های دینی بوده است. در جامعه‌ای که هنوز گرمی حضور پیامبر احساس می‌شود و آهنگ پرطنین وحی در جای‌جای آن به گوش می‌رسد، طبیعی است که راه و روش‌های بیگانه رنگ بازو و نغمه‌های مخالف یا مجال طرح نیابد یا به سردی گراید.

البته نص‌گرایی در آغاز، پیش از آن که یک مکتب کلامی باشد، یک بینش و زمینه‌ی فرهنگی است که اندیشه‌های گوناگون از آن برمی‌آید. از همین بستر بود که مرجئه، جبرگرایی، خارجی‌گری، تشبیه و تجسیم و ده‌ها اندیشه‌ی دیگر رویید و

امواج آن تا سده‌های بعد، اندیشه‌ی اسلامی را متأثر کرد. این جریان فکری آهسته آهسته به صورت یک اندیشه‌ی مستقل درآمد و به نام‌های گوناگونی از قبیل اهل حدیث، حنابله، حشویّه، سلفیّه، خوانده شد.

با این همه، غلبه‌ی نصّ‌گرایی در سال‌های نخستین اسلامی را نباید تنها یک پدیده‌ی طبیعی دانست؛ چون حاکمیت سیاسی در حمایت و تقویت این جریان بی‌تأثیر نبود. خلافتِ وقت از یک سو اصحاب نزدیک پیامبر ﷺ و شاهدان عینی سنّت نبوی را تحت فشار قرار داد و از سوی دیگر، نقل و نشر حدیث پیامبر ﷺ 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 بی‌چون و چرا به «سنّت مهارشده» و جمود بر آیین‌های مذهبی تا چه حدّ در حاکمیت سیاسی آن دوران پسندیده و پرفایده بوده است.

در واکنش به نصّ‌گرایی افراطی، به تدریج جریان دیگری در جامعه‌ی اسلامی رشد کرد که بعدها صورت نهایی‌اش را در فرقه‌ی معتزله یافت. هرچند نزاع بین این دو گروه، در آغاز بر دو مسأله‌ی جبر و اختیار و تشبیه و تنزیه بود، اما این رویارویی، هرچه بیش‌تر گسترش یافت و فهمیدند که اختلاف در شیوه‌ی برخورد با متون دینی است. اهل حدیث ظاهر الفاظ قرآن و روایات را سرلوحه‌ی دیانت‌شان می‌گرفتند و معتزله با استمداد از عقل، بر تأویل متون دینی راه می‌گشودند.

عوامل پیدایش عقل‌گرایی

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 دین ایمان و اخلاق. اسلام گذشته از این‌ها و مقدم بر این‌ها، آدمی را به شناخت انسان و جهان پیرامون فرامی‌خواند و او را به

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

۲. تاریخ فلسفه در اسلام ۱: ۱۹۵.

یک بینش روشن در مقابل هستی و تاریخ و شریعت و اخلاق دعوت می‌کند. با این وجود، عقل‌گرایی در اسلام، بی‌شک از عوامل بیرونی، اثر پذیرفته است. گسترش اسلام و مواجهه‌ی مسلمانان با فرهنگ‌های دیگر، دو تأثیر مهم در اندیشه‌ی اسلامی بر جای گذاشت؛ از یک سو، علوم و افکار بیگانه به تدریج بر ذهنیت جامعه‌ی اسلامی اثر گذاشت و از سوی دیگر، دانشمندان اسلامی را به دفاع از مبانی دینی در مقابل ادیان و فلسفه‌های معارض برانگیخت.^(۱) اگر خردگرایی در معتزله، گاه به افراط می‌گراید، آن را برخاسته از عامل اخیر باید دانست. در صورتی‌که سده‌ی نخست اسلامی را دوران غلبه‌ی نص‌گرایی بدانیم، باید سده‌ی دوم و سوم هجری را عصر شکوفایی عقل‌گرایی بدانیم؛ چراکه خردباوری حتی در اوج شکوفایی آن، بیش‌تر خاستگاه اقلیت فرهیخته‌ی جامعه است و توده‌ی متدین تعبد دینی را بر چون و چراهای عقلی ترجیح می‌دهند. از این‌روست که مذهب عامه‌ی اهل سنت، همیشه و همه‌جا به سنت دینی گرایش داشته و ورود عقل را به عرصه‌ی دین، خوش نداشته است.

با اوج‌گیری تفکر معتزلی، اختلافات کلامی در درون این مکتب، رو به فزونی نهاد و زیاده‌روی در کاربرد عقل، گوهر و بُن‌مایه‌ی دین را - که ایمان و پرستش خداوند و تسلیم در مقابل اوست - سست و بی‌مقدار ساخت. رشد عقل‌گرایی از یک سو و انحطاط حنابله از سوی دیگر، علمای اهل سنت را به پیرایش در دیدگاه‌های سنتی فراخواند. در حقیقت، سده‌ی دوم و سوم هجری دوره‌ی مقاومت نص‌گرایی در برابر پیشرفت خردباوری و بیرون آمدن از تنگناهای تعصب است. با آغاز قرن چهارم، جریان نص‌گرایی وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد.

دو شخصیت بزرگ از اهل تسنن، به‌طور جداگانه به بازسازی اندیشه‌ی دینی و جذب عناصری از کلام معتزلی دست زدند. ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۳۰ ه.ق.) در بصره و ابومنصور ماتریدی (متوفای ۳۳۳ ه.ق.) در خراسان و ماوراءالنهر.^(۲) با

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۱، فصل سوم از باب دوم؛ انتقال علوم یونانی به عالم اسلام.
۲. هم‌چنین باید از شخصیت سومی نام بریم به نام احمد بن محمد الطحاوی (م ۳۲۱ ق) که در مصر

این تفاوت که ماتریدی کاملاً به معتزله نزدیک شد و اشعری بیش‌تر به حفظ اصول حنابله در قالب‌های جدید پرداخت. به همین سبب، اشعری را حدّ واسط میان اهل حدیث و معتزله دانسته‌اند و ماتریدی را حد واسط میان اشعری و معتزله. به این ترتیب، در قرن چهارم، حلقه‌های پیوند میان نصّ‌گرایی و عقل‌گرایی تکمیل شد و نخستین تقریب میان این دو جریان، شکل گرفت.

اشعری و ماتریدی

در اهمّیت‌آشنایی با این دو مکتب کلامی، بد نیست مقایسه‌ای کوتاه میان گرایش‌های فکری 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، تجلّی 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 الکيف مجهول و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة.^(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)

فعالیت داشت. ر.ک: تاریخ فلسفه در اسلام ۱: ۳۴۸.

۱. ملل و نحل ۱: ۱۰۵.

۲. مقالات الاسلامیین: ۱۱۰.

آن چه گفته شد، موضع اهل حدیث در عقل‌نظری بود. از طرف دیگر، آنان آدمی را مجبور و خداوند را خالق اعمال او می‌دانستند. از نظر آن‌ها، ممکن است خداوند انسان را بر فعلِ ناکرده عذاب کند و اطفال را بی‌هیچ سببی، به دوزخ فرستد. پرسش از فعل خداوند روا نیست (لایُسْتَلَّ عما یفعل) و داوری خرد در این امور، پذیرفته نمی‌شود. عقل از فهم حسن و قبح امور ناتوان است و نیکی و بدی در ذات افعال نیست و بسته به غرض فاعل، تغییر می‌کند.

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

برخی از معتزله، مانند نظام تا آن‌جا پیش رفتند که مدعی شدند، عقل حسن و قبح همه‌ی افعال را درک می‌کند. به‌طور کلی، معتزلیان نقش وحی را بیش‌تر، تأیید و ارشاد به حکم عقل می‌دانند. عبارتی که شهرستانی در بیان عقیده‌ی ابوعلی جبائی (متوفای ۳۰۳ ه.ق.) و فرزندش ابوهاشم (متوفای ۳۲۱ ه.ق.) آورده، در واقع مشخصه عقل‌گرایی حاکم بر اهل اعتزال است:

هر دو اتفاق دارند بر این‌که معرفت [خداوند]، شکر منعم و شناخت حسن و قبح همگی واجب عقلی هستند. آن‌ها 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، برمی‌گردانند. [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 می‌شود.

از دیگر نزاع‌های 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 اضطراب درک می‌کند. نص‌گرایان معرفت الهی را امری بدیهی می‌دانند و از بحث در

این باب خودداری می‌کنند؛ برعکس، معتزله بر این باور بودند که معرفت خداوند جز از طریق نظر و استدلال، حاصل نمی‌شود. 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 خانواده‌ی متعصب سنی پرورش یافت. پدر او از علمای اهل حدیث بود. او نخست به فرقه‌ی معتزله گرایید و سال‌ها 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 دریافت‌های معرفتی عقل را پذیرفت، ولی هم‌چنان تأکید داشت که عقل از درک حسن و قبح افعال ناتوان است.

و الواجبات كلها سمعية و العقل لا يوجب شيئاً و لا يقتضى تحسیناً و تقبیحاً، فعرفة الله بالعقل تحصل و بالسمع تجب، قال الله تعالى: و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً، و كذلك شكر المنعم و اثابة المطيع و عقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل، و لا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل، لا الصلاح و لا الاصلاح و لا اللطف، و كل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجهة فيقتضى نقيضه من وجه آخر.^(۲)

اشعری با این تفکیک، اهل حدیث را گامی به سوی عقل می‌کشاند و از همین جا علم کلام را - که تا آن زمان، در انحصار معتزله بود - مقبولیت عام بخشید. اشعری در رساله‌ی استحسان الخوض فی الکلام مبانی این اندیشه را پایه‌گذاری 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

۱. اشعری، الابانة عن اصول الديانة: ۹.

۲. ملل و نحل ۱: ۱۱۵.

باقلانی (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 بهره‌جسته و زمینه‌ی دخالت هرچه بیش‌تر 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، باورداشت‌های دینی، یکی پس از دیگری تقیید و تعدیل شد. نظریه‌ی تشبیهی صفات با قید «بلا تکلیف»^(۱) نظریه‌ی جبر با اعتقاد به «کسب»^(۲) و عدم خلق قرآن با قید «کلام انفسی»^(۳) از برداشت کهنه‌ی اهل حدیث خارج شد و صورتی عقل‌پسند به خود گرفت. از همه‌ی این‌ها مهم‌تر این که، دیگر شناخت ذات و صفات الهی امری بدیهی و روشن تلقی نمی‌شد، بلکه نیازمند دلیل و استدلال بود.

باقلانی^(۴) در همه‌ی این مسائل از اشعری پیش‌تر رفت و عقل را در فهم و تفسیر باورهای دینی مجالی بیش‌تر بخشید. با آمدن جوینی، کلام در مکتب اشاعره، به کلی صورت عقلی و جدلی گرفت. وی در مقدمه‌ی کتاب *الشامل فی اصول الدین*^(۵)، به تفصیل از مبانی و روش عقلی سخن گفت و به شبهات کسانی که استدلال را بدعت یا بی‌فایده می‌دانستند، پاسخ گفت. این بخش از کتاب *الشامل*، با کتاب *المغنی قاضی عبدالجبار معتزلی* (متوفای ۴۱۵ ه.ق.) قابل مقایسه است.^(۶) تأثیر *المغنی بر الشامل* جوینی آشکار است. هرچند جوینی را مؤسس در علم کلام

۱. الابانة: 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 الإسلامية*: ۱۷۲.

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

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

۵. *الشامل فی اصول الدین*: ۱۲.

۶. *المغنی*، ج ۱۴. این جلد تماماً به مسأله‌ی عقل و اهمیّت کلام عقلی مربوط است و مفصلاً به شبهات اهل حدیث و اشاعره پاسخ گفته است.

نمی‌دانند، ولی به هر حال، با ظهور او گرایش عقلانی در کلام اشعری به نقطه‌ی اوج خود رسید.^(۱)

در طول این دوران، نصّ‌گرایی سنتی از دو سو تحت فشار قرار داشت: از یک سو معتزله با حمایت حکومت‌های محلی و نزدیکی و اتحاد با تشیع، روبه‌گسترش بود و از سوی دیگر، کلام اشعری با جذب تفکر عقلی، نصّ‌گرایی را تهدید می‌کرد. در حقیقت، سلفیه در شکل افراطی آن تا ظهور ابن تیمیه در قرن هفتم (۷۲۸-۶۶۱ ه.ق.) در زیر ضربات عقل‌گرایی، کمر راست نکرد. تفکر اشعری آن‌چنان در عقاید سنیان تأثیر گذاشت که وقتی شهرستانی در قرن ششم می‌خواست نظریه‌ی اهل سنت را در باب عقل و شرع بیان دارد، هیچ تنسیقی روشن‌تر از عقیده‌ی اشاعره به خاطر او نمی‌رسید:

و اما السمع و العقل، فقد قال اهل السنّه: الواجبات كلّها بالسمع و المعارف كلّها بالعقل.^(۲) فالعقل لا يحسن و لا يقبح، و لا يقتضى و لا يوجب. و السمع لا يعرف، اى لا يوجد المعرفة، بل يوجب.

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

اصول دین معقول است و با نظر و استدلال به دست می‌آید و فروع دین مظنون است و با قیاس و اجتهاد حاصل می‌شود.^(۳)

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

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

۲. ملل و نحل ۱: ۵۵.

۳. همان، ۵۴.

عقل‌گرایی در ماتریدیّه

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 نص‌گرایی و وارد کردن عناصر عقلی به اعتقادات مذهبی، سهل‌تر می‌نمود. گفتیم که اشاعره معارف نظری عقل را معتبر شمردند و به داوری‌های عملی، وقعی‌گران ننهادند؛ 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. هر چند 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 آن‌که 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 الاسلامیة: 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.

غزالی در کشاکش عقل و وحی

ابوحامد محمد غزالی اشعری مسلک بود و شاگرد امام الحرمین جوینی. غزالی از آن‌رو در تاریخ عقل‌گرایی با اهمیّت است که در نیمه‌ی عمر خویش دچار یک تحوّل فکری شد و با تحوّل او، اندیشه‌ی اسلامی لااقل در یک برهه، دگرگون گردید.

زندگی علمی غزالی از دو دوره‌ی مختلف، تشکیل می‌شود. نیمه‌ی اوّل عمر ادامه‌دهنده‌ی همان مسیری است که کلام اشعری در طیّ دو قرن، بر آن می‌رفت. 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 نمی‌گرفتند. با زیرکی تمام و جعل اصطلاحات تازه در مفاهیم منطقی، ادّعا کرد که قواعد منطق را از آیات قرآن استخراج کرده است.^(۲) او هم‌چنین ادّعا کرد که ارسطو و یونانیان، منطق را از پیامبران پیشین برگرفته‌اند. از این‌رو می‌گفت: منطق ارسطو ریشه‌ای دینی دارد.^(۳)

در همین دوره بود که او با نوشتن کتاب‌ها و رساله‌های کلامی، به دفاع از مبانی اهل سنّت و انتقاد از دیگر فرقه‌ها همّت 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 فلسفه‌ی 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 ادله‌ی استوارتر سامان بخشید.

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

۱. تاریخ علم کلام: ۵۱.

۲. القسطاس المستقیم، در مجموعه‌ی رسائل، ج ۳: ر.ک: تاریخ المذاهب الاسلامیه؛ المذاهب الاسلامیین.

۳. همان، ۲۱.

را نسبت به علم کلام نیز بدبین کرد. این نکته از کتاب کلامی او (= الاقتصاد) تا حدودی آشکار می‌شود. در این کتاب، او علم کلام را نه اسباب یقین، بلکه ابزار دفع شبهات و کوییدن خصم می‌داند. به هر حال، ذهن جست و جوگر و روح ناآرام او با اندیشه‌های فلسفی و کلامی آرام نگرفت و سرانجام در همه چیز، به تردید افتاد^(۱) و از این جاست که مرحله‌ی دوم حیات غزالی، آغاز می‌شود. او گوهر گم‌گشته‌ی خویش را در تصوّف بازمی‌یابد و یقین را تنها در سلوک عرفانی - که به زعم او سرآغاز راه نبوّت است - می‌بیند.

غزالی پس از آن که کلام اشعری را به نقطه‌ی 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 فضل‌فروشی و خردورزی فقیهان و متکلمان گردیده بود. پس علوم دین را حیاتی دوباره می‌بایست.

وی با احیاء علوم الدین، تفکر دینی زمانه را به انتقاد گرفت و برنامه‌ی دیانت را به تفصیل بیان کرد؛ در این برنامه، خردورزی جایگاهی بس خرد دارد^(۲) و در عوض، سلوک عرفانی و تعبد دینی مقام والایی می‌یابد که تعریف او از علم و عقل، این مطلب را به خوبی تأیید می‌کند. «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 تقسیم‌بندی، 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 می‌آید که بسیار با اهمیّت است. او کلام را به دو بخش می‌بیند: قسمتی از آن ادله‌ی مفید و مؤثر که در کتاب و سنّت هست و نیازی به علم کلام نیست و قسمت دیگر که یا مجادلات مذموم است

۱. وی در کتاب المنقذ من الضلال شرح این ماجرا را بازگفته است؛ ر.ک: مجموعه‌ی 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 بی‌ثمر و گمراه کننده. از همین روست که در عصر اول، علم کلام مألوف نبود و آن را بدعت می‌دانستند.^(۱) البته غزالی می‌پذیرد که امروزه به دلیل رواج بدعت، به کلام نیازمندیم؛ اما متکلم بایستی بدانند که وظیفه‌ی او حراست و پاس‌داری از حریم دین است و به معرفت راهی نمی‌گشاید. متکلم از نظر عقیده، چیزی بیش از مردم عوام ندارد و فقط سلاخی 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 می‌شود، ولی این مورد آن قدر نادر است که به‌طور کلی، عالم و عامی را باید از این علم پرهیز داد.^(۳)

هم‌چنین غزالی از عقل هم بیانی شایان توجه دارد. وی عقل نظری را پذیرفت و آن را اساس اندیشه‌ی عقلانی انسان دانست؛^(۴) اما این را هم اضافه کرده که ایمان و معرفت خدا بلکه شناخت حقیقت اشیا، در نفوس انسان، به صورت فطری است و با تذکر، بدان دست می‌یابد.^(۵) در این جا نیز او نشان داد که به عقل فلسفی و ادله‌ی پیچ در پیچ کلامی، چندان اعتقادی ندارد.

قدم بسیار مهم دیگر غزالی، لایه لایه دانستن حقایق و معارف دینی بود. وی می‌گفت که اگر حقیقت درجات و بطون مختلف دارد و اگر انسان‌ها از نظر هستی و عقل هم مراتب گوناگون دارند، پس هرکس را باید متناسب با ظرفیت وجودی‌اش تعلیم کرد.^(۶) از این جاست که او راهی در ورود عرفان، به معارف دینی بازکرد و آن را، فراتر از فقه و کلام نشانید.

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

۱. همان، ۱: ۳۵ و ۳۶؛ هم‌چنین مراجعه کنید به باب مذموم بودن مجادله و مناظره.

۲. همان، ص ۳۶.

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

۴. *احیاء العلوم* ۱: ۱۲۵.

۵. همان، ۱۲۶.

۶. همان، ۱۲۷.

استفاده کرد؛ با این تفاوت که غزالی حقایق عالی و معارف والا را به عرفان نسبت می‌داد 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 گذاشته است.^(۱) از نظر او رعایت ظواهر متون دینی بر عوام واجب است و فیلسوف با کشف حقایق برهانی به تأویل نصوص دست می‌یابد.^(۲) عوام را نباید با حقایق باطنی آشنا کرد و به آنان حتی نباید گفت که نصوص دینی تأویل‌پذیر 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 ویژه‌ی «راسخون در علم» می‌دانند، با این فرق که غزالی راسخون در علم را متصوّفه و ابن رشد فلاسفه می‌داند.^(۳)

عقل‌گرایی و نص‌گرایی در سده‌های متأخر

دیدیم که غزالی با میدان دادن به تصوّف، 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 الكشف 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 تلاش‌های او، یک سنت نیرومند کلامی پا گرفت که گاه تا قلب مباحث فلسفی به پیش می‌رفت. عبدالکریم شهرستانی (متوفای ۵۴۸ ه.ق.)، فخر رازی (متوفای ۶۰۶ ه.ق.)، قاضی عضد ایجی (متوفای ۷۵۶ ه.ق.)، سعدالدین تفتازانی (متوفای ۷۹۳ ه.ق.) و سید شریف جرجانی (متوفای ۸۱۲ ه.ق.) به این سنت کلامی وابسته‌اند. در کلام اهل سنت، نه تنها شعله‌ی عقل‌گرایی

۱. ابن رشد، فصل المقال: ۱۰ و ۱۱.

۲. همان، ۲۴ - ۲۶.

۳. همان، ۱۸ و ۱۹ و نیز ۳۰ و ۳۱. برای روشن شدن نظر ابن رشد در این باب همچنین باید به کتاب «الكشف عن مناهج الادله» مراجعه کرد.

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

اما تأثیر غزالی را باید در جای دیگر نشان گرفت. او دو جریان مهم را باعث شد یا لاقلاً زمینه‌سازی کرد. از یک طرف به تصوّف - که تا آن زمان با نام یک جریان مستقل و منزوی به شمار می‌آمد - رنگ دیانت زد و آن را به درون جامعه‌ی دینی کشاند؛ از طرف دیگر، زمینه‌ی 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. ابن بار، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیّه (متوفای ۷۲۸ ه.ق.) و سپس شاگردش ابن قیم (متوفای ۷۵۱ ه.ق.) بنای اندیشه‌ای را گذاشتند که اکنون نیز، از جمله در فرقه‌ی وهابیت، به بقای خویش ادامه می‌دهد. امروز، جهان اهل تسنّن وارث این هر دو تفکر است: نصّ‌گرایی افراطی پیروان ابن تیمیّه و عقل‌گرایی به شیوه‌ی اشاعره.

عقل‌گرایی در شیعه‌ی امامیه

از میان سه فرقه‌ی بزرگ تشیّع، تنها از امامیه سخن خواهیم گفت؛ چراکه زیدیّه به راه معتزله رفت و خردگرایی اهل اعتزال را به تمامی پذیرفت و اسماعیلیّه نیز تحت تأثیر آیین‌های گنوسی و مانوی و تا حدّی تحت تأثیر فلسفه‌ی نو افلاطونی قرار گرفت و مسیر خود را از اندیشه‌ی دینی، دورتر برد.

البته سخن در باب امامیه را باید از ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام آغاز کرد، ولی هدف ما بررسی آرا و اندیشه‌های مسلمین است، نه تحلیل متون اصلی، لذا بحث را از دانشمندان شیعه آغاز می‌کنم. در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام، به ویژه یاران امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام، به دو گروه متفاوت برمی‌خوریم: گروهی که به «متکلم» معروف‌اند و گروهی که آن‌ها را «محدّث» یا «فقیه» می‌خوانند. از دسته‌ی نخست هشام بن حکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، محمد بن طیار و مؤمن طاق را نام می‌بریم و

از دسته‌ی اخیر باید به محمدبن مسلم، احمدبن محمدبن خالد برقی، محمدبن حسن الصفار اشاره کرد. تفاوت و تمایز این دو گروه در نحوه و میزان به‌کارگیری عقل در معارف دینی است و از این رو، آن‌ها را نمایندگان عقل‌گرایی و نص‌گرایی در عالم تشیع می‌دانند.

نخستین متکلم شیعی را نواده‌ی میثم تمّار، یعنی علی‌بن اسماعیل بن میثم تمّار دانسته‌اند.^(۱) بعضی معتقدند که کلام شیعی پیشتر آغاز شد و کمیت‌بن زید شاعر شیعی و عیسی‌بن روضه از پیشروان و مؤسسان کلام تشیع هستند.^(۲) بسیاری بر این عقیده‌اند که در اصل، معتزله ریشه در کلام شیعه دارد. به اعتراف معتزلیان، واصل‌بن 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، علی‌بن 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، هشام‌بن 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 می‌شود. هشام در علم کلام و فنّ مناظره تا آن‌جا شهرت یافت که یحیی‌بن خالد برمکی، وزیر مقتدر هارون الرشید، او را به ریاست متکلمان برگزید و در مجالس مناظره - که میان متکلمان مشهور آن عصر برگزار می‌شد - به او منصب ریاست و داوری بخشید.^(۴) در منابع ملل و نحل و کلام اهل سنت، هشام و پاره‌ای دیگر از متکلمان شیعه را به تشبیه و تجسیم متهم کرده‌اند. البته قدمای شیعه آن‌ها را ستوده و از این‌گونه تهمت‌ها مبرا دانسته‌اند.^(۵) در ظاهر، اختلاف هشام‌بن حکم با سران معتزله و مرجئه در رواج این اتهامات، بی‌اثر نبوده است. قرائن نشان

۱. الفهرست: ۲۲۳.

۲. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام: ۳۵۱.

۳. طبقات المعتزله؛ الفهرست: ۳۰۲.

۴. نمونه‌ای از مناظرات او در مجلس یحیی را در کمال‌الدین: ۳۶۲ به بعد بنگرید.

۵. رک: رجال نجاشی؛ رجال و فهرست طوسی؛ اختیار معرفة الرجال کشی.

می‌دهد که وی مدّتی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام سلوک نمی‌کرد، سپس مستبصر شد و خود را وقف دفاع از مبانی تشیع کرد.^(۱)

از میان متکلمان شیعه، در دوره‌ی حضور ائمه باید از فضل بن شاذان نیشابوری (متوفای ۲۶۰ ه.ق.) یاد کرد. ابن‌قبة نیز یکی دیگر از متکلمان نامدار این دوره است. در مقابل، باید به خیل بی‌شمار محدّثین شیعه اشاره کرد که رسالت خود را بیش‌تر در ثبت و ضبط معارف اهل بیت علیهم‌السلام می‌دیدند. شرح حال و آثار این بزرگان، در کتب رجال بیان شده است.

نکته‌ی جالب توجه این‌که، برخلاف آنچه 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 کشمکشی درمی‌گرفت، اما آن شکافی که میان حنابله و معتزله، در این دوران وجود داشت، میان نصّ‌گرایی و خردگرایی تشیع دیده نمی‌شد؛ 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 می‌کاست. در اصل، شیوه‌ی امامان شیعه به گونه‌ای است که ضمن استقبال از عقل و طرح مباحث عقلی، دایره‌ی ادراک عقل را محدود می‌کردند و مؤمنان را از کشاندن عقل، به فراسوی مرزهای آن، بر حذر داشته‌اند. از قرن سوم - که مقارن با عصر تقیّه و دوران غیبت ائمه علیهم‌السلام 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، هیچ‌گاه تقابل حنبلی - معتزلی شکل نگرفت، اما در قرن سوم و چهارم، دو جریان عقل‌گرایی و نصّ‌گرایی به شکلی متمایز و رو در روی یکدیگر قرار گرفتند. بارزترین شخصیت‌های کلامی را در خاندان نوبختی باید جست و بزرگ‌ترین نمایندگان نصّ‌گرایی را محدّثین قم و ری می‌توان شمرد.

۱. اختیار معرفة الرجال ۲: ۵۲۶ به بعد.

نوبختیان از یک خانواده‌ی 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 دوره‌ی عباسی و ترجمه‌ی متون فارسی به عربی و اداره‌ی «بیت الحکمه‌ی» هارون الرشید، نقش به‌سزایی داشتند. ویژگی ممتاز آن‌ها آشنایی با نجوم و فلسفه بود. برخی از بزرگان نوبختی، چنان به اهل بیت علیهم‌السلام نزدیک شدند که از یاران و اصحاب ایشان به حساب می‌آمدند. حسین بن روح نوبختی چهارمین نائب امام عصر علیه‌السلام، از این خانواده است. این خاندان حدود سه قرن، دانشمندان بزرگی را به عالم اسلام و تشیع عرضه داشت و عقل‌گرایی شیعه را به نقطه‌ی اوج رساند. بعضی از محققان، آنان را پایه‌گذار کلام عقلی شیعه دانسته‌اند. به دلیل آشنایی با فلسفه‌ی 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 قرن‌ها گرفت.^(۱)

برای آشنایی با عقل‌گرایی و نص‌گرایی این دوره بهترین راه، بررسی کتاب الیاقوت، تنها اثر کلامی بازمانده از این خاندان و مقایسه‌ی آن با آثار و اندیشه‌های شیخ صدوق، محدث مشهور و نماینده‌ی برجسته‌ی جریان نص‌گرایی است. با مقایسه‌ی این دو، به خوبی شاخصه‌های کلی این دو جریان را می‌توان بازشناخت. همچنین می‌توان 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 می‌بیند. این التزام تا بدان حد است که حتی در کتاب‌های فقهی و اعتقادی‌اش، از الفاظ و تعبیر احادیث سود می‌جوید و تا حد ممکن از آوردن آرای خویش پرهیز می‌کند. کتاب المقنع در فقه و کتاب الاعتقادات (عقاید امامیه) نمایانگر تفکر و بیانگر سبک و شیوه‌ی اوست.

۱. ر.ک: خاندان نوبختی؛ تأسیس شیعه: ۳۶۲؛ مقدمه‌ی فرق شیعه نوبختی از سید هبه‌الدین 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 می‌پردازد و آنچه را بر طبق موازین می‌بیند، با نام عقیده یا فتوای خویش بیان می‌دارد.

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

از دیدگاه صدوق، معرفت خداوند و توحید امری «فطری» است که همه‌ی خلق را بر آن سرشته‌اند^(۲) و حتی انسان با تهذیب نفس و پیروی از فطرت، به رؤیت قلبی خداوند نایل می‌شود،^(۳) اما با این همه، عقل را در شناخت خداوند و صفات او به کلی ناتوان نمی‌بیند.

بخش عمده‌ای از کتاب‌های او به نقل احتجاجات ائمه‌السلام 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 محدوده‌ی متون و معارف کتاب و سنت، مناظره و مجادله را روا نمی‌دید. عجیب نیست که در میان صدها کتابی که وی نگاشته است، حتی یک اثر کلامی نیز یافت نمی‌شود. به‌طور کلی، از نظر صدوق، روش قلمرو و موضوع عقل در معارف دینی، دارای محدودیت بسیار است و معرفت دینی بیش‌تر بر مبنای فطرت و عقل فطری بنا می‌شود.^(۴)

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

۲. الاعتقادات صدوق ۵: ۳۶ و ۳۷.

۳. التوحید: ۱۱۹ و ۱۲۰.

۴. الاعتقادات صدوق: ۴۲ و ۴۳، در همین جا صدوق مناظره‌ای از هشام بن حکم با ابوالهذیل نقل می‌کند که دقیقاً بیان‌گر دیدگاه خود او است. ابوالهذیل به هشام گفت:

اما در مقابل، کتاب الیاقوت یک اثر کلامی است.^(۱) از نظر ابن‌نوبخت، معرفت به خدا امری نظری و اکتسابی و تنها راه دستیابی به این‌گونه معارف، استدلال عقلی است.^(۲) شیخ صدوق توحید را فطری و ابن‌نوبخت آن را مکتسب می‌داند.^(۳) درست برخلاف آنچه از شیخ صدوق دیدیم، نویسنده‌ی الیاقوت دلیل سمعی را مفید یقین نمی‌داند، چراکه 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 ضمیمه‌ی قرائن است که از روایات و آیات، به قطع و یقین راه می‌یابیم؛ به علاوه، تمسک به ادله‌ی 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 وگرنه مسیر اندیشه به دور و محال می‌انجامد.^(۴)

خلاصه آن‌که کتاب الیاقوت در بُعد عقلی، چنان پیش می‌رود که پس از دو قرن، علامه‌ی حلی این کتاب را به کلی موافق با مکتب فلسفی-کلامی خواجه‌ی طوسی می‌بیند و به شرح آن می‌پردازد.

ابن‌نوبخت در آغاز، به تمهید مقدمات کلامی می‌پردازد. تعریف جوهر و عرض و جسم و اثبات جزء لایتجزا و خلأ ابطال تسلسل و چندین مسأله‌ی دیگر، بخش اصلی بیان کتاب را اشغال کرده است. نکته‌ی جالب و بدیع در این کتاب، تقسیم موجود به «واجب» و «ممکن» و استدلال به برهان وجوب و امکان است.^(۵) اگر حدس محققین درست باشد که کتاب الیاقوت در حدود سال ۳۵۰ قمری نگاشته

با تو مناظره می‌کنم اگر من غلبه کردم، تو به مذهب من درآی 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 می‌کنم.

۱. در این‌که کتاب به کدام یک از نویختیان تعلق دارد اختلاف است. ر.ک: مقدمه‌ی الیاقوت فی علم الکلام و مقدمه‌ی انوار الملکوت فی شرح الیاقوت.

۲. انوار الملکوت: ۳.

۳. همان، ۱۳.

۴. همان، ۳ و ۱۰ و ۱۲.

۵. همان، ۵۲ و ۹۹.

شده، پس نتیجه می‌گیریم که ابن‌نوبخت 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 حتی در آثار شیخ مفید و سید مرتضی، نیز دیده نشده است. البته این نتیجه را نباید جدی گرفت؛ زیرا الیاقوت لا اقل به قرن پنجم بازمی‌گردد. به هر حال، ابن‌نوبخت در این کتاب، گرایشی عقلانی از سنخ عقل‌گرایی معتزله را به نمایش می‌گذارد.

آنچه گفتیم تنها در باب عقل نظری بود. در احکام عقل عملی، برخلاف آنچه در اهل سنت دیدیم، اختلاف بین متکلمین و محدثین 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 محدثین شیعه، تا آن‌جا که می‌دانیم، حتی یک مصداق هم ندارد. البته در مصادیق احکام عقلی، بین متکلمین و محدثین اختلاف است؛ چنان‌که متکلمین نیز در این باب، اتفاق نظر ندارند. نمونه‌ای از این اختلاف را در «قاعدہ‌ی 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، محضر محدثین بزرگ عصر خویش، هم‌چون جعفر بن قولویه و شیخ صدوق را درک کرده و از سوی دیگر، نسب علمی، به نوبختیان می‌رساند.^(۲)

۱. عباس اقبال آن را به سال ۳۴۰ مربوط می‌کرد، مادلونگ آن را متعلق 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؛ البته بعضی کتاب الیاقوت را به قرن ششم مربوط کرده‌اند (مقدمه‌ی الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق علی‌اکبر 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 می‌زیست که نهضت عقل‌گرایی بنونوبخت و نهضت نص‌گرایی 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 اشاره‌ای داشته باشیم.

شیخ مفید نظریه‌ی «فطری بودن توحید» را نپذیرفت. صدوق در این مورد، به روایاتی استناد می‌جست که بر آن اساس، فطرت همه‌ی خلائق را بر توحید سرشته‌اند (فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ). اما مفید معتقد بود که روایات یادشده تنها بدین معناست که خداوند انسان‌ها را آفریده تا به توحید بگردند و او را به یگانگی پرستش کنند.^(۲) همو در کتاب *اوائل المقالات* تصریح می‌کند که معرفت خداوند و معرفت پیامبر و معرفت هر چیز غائبی اکتسابی است و تنها از طریق استدلال حاصل می‌شود.^(۳) در آن جا که شیخ صدوق علم کلام و شیوه‌ی متکلمان را تضعیف می‌کند و به این منظور به روایات اهل بیت علیهم‌السلام استناد می‌جوید،^(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 می‌شمارد. شیخ در اثبات مدّعی خویش آیات و روایاتی را سند می‌آورد که کلام و متکلمان را ارج گذاشته است.^(۵)

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

۱. ر.ک: اندیشه‌های 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 الامامیّه علی أنّ العقل محتاج فی علمه و نتائجه الی السمع و انه غیر منفکّ عن سمع ینبّه العاقل علی کیفیّة الاستدلال، و أنّه لا بد 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 بمجردها من السمع و التوقیف.^(۱)

این عبارت جای هیچ‌گونه توجیه ندارد.^(۲) مفید امامیه را در این جهت، موافق با اهل حدیث و مخالف با معتزله می‌شمارد. این نظریه صرفاً یک احترام ظاهری برای شریعت نیست، بلکه التزام به این قول، بدین معناست که قواعد و معقولات کلامی باید تنها در محدوده‌ی دیانت تعریف شود و فقط در صورتی پذیرفته می‌شود 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 «ما عُبِد به الرحمن و اکتسب به الجنان» یا در تعبیر دیگر «التجرّع للغصّة حتی تنال الفرصة» تعریف می‌کند.^(۳) این تعریف اختصاص به عقل عملی ندارد، ولی به وضوح عقل نظری را در چهارچوب دریافت‌ها و آرمان‌های عقل عملی محدود می‌کند. عقل در آیات و روایات به طور معمول، از چنین مشخصه‌ای برخوردار است.^(۴)

اما در دیدگاه ابن نوبخت، خصلت نظری و استدلالی عقل از اهمّیت ویژه‌ای

۱. اوائل المقالات: ۷ و ۸.

۲. آینه پژوهش، شماره‌ی ۱۷ و ۱۷، مقاله‌ی «مقام عقل در اندیشه‌ی شیخ مفید». نویسنده‌ی محترم نظریه‌ی شیخ مفید را براساس آرای سید مرتضی و شیخ طوسی تفسیر کرده که بی‌تردید خطاست. البته ما برداشت مکدرموت از عقل‌گرایی شیخ مفید را نیز نپذیرفتیم. به نظر می‌رسد که برداشت ما، برخلاف دو دیدگاه یادشده، با هیچ‌یک از آرای شیخ تنافی ندارد.

۳. معانی الأخبار: ۲۳۹.

۴. رک: کتاب العقل و الجهل از اصول کافی و بحار الأنوار.

عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی / ۱۰۱

برخوردار است. این دو تعریف، در عین حال، جایگاه عقل را نیز مشخص می‌کند. به یاد آوریم، برخلاف صدوق - که معرفت خدا را فطری می‌دانست - ابن‌نویخت عقل را تنها سرمایه‌ی انسان در شناخت خدا و حقایق عینی می‌داند. این دو تعریف از عقل، در نهایت، دو نظام اعتقادی متفاوت را به دست می‌دهد.

شیخ مفید در تعریف عقل، راه میانه‌ای اختیار می‌کند که البته در مجموع، به عقل‌گرایی نوبختیان نزدیک‌تر است. او شناخت اصول دین را عقلی و اکتسابی می‌داند، ولی در عین حال معتقد است که راه معرفت نزدیک است و آدمی در هر سطحی که باشد، بی‌آنکه علم کلام بداند یا با فنون جدل آشنا باشد، با کاربرد عقل، به معرفت خداوند نایل می‌شود. بی‌تردید شیخ در این جا، گوشه‌ی چشمی به عقل‌گرایی افراطی دارد. همو در رساله‌ی النکت فی مقدمات الاصول از عقل تعریفی کرده است که همین میانه‌روی را نشان می‌دهد.

العقل معنی یتمیّز به من معرفة المستنبطات و یسمى عقلاً لانه یعقل عن المقبّحات^(۱).

این تعریف یادآور برداشت شیخ صدوق از عقل است.

تفاوت میان این سه دانشمند، بیش از این‌هاست. آرای این سه تن، در باب «قاعدہ‌ی لطف» و «وجوب اصلاح» نیز نشان از گرایش‌های گوناگون ایشان دارد.^(۲) خلاصه آن که، در کشاکش میان عقل‌گرایی و نص‌گرایی، شیخ مفید بیش‌تر جانب جریان اول را می‌گیرد 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، بیش‌تر جانب عقل را می‌گیرد.^(۳)

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

۱. النکت فی مقدمات الاصول: ۲۲.

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

۳. تصحیح الاعتقاد: ۱۲۵.

عقل‌گرایی پس از شیخ مفید

بزرگ‌ترین شاگرد شیخ مفید متکلم برجسته، سید مرتضی معروف به علم الهدی است. هرچند او در سنت کلامی شیخ قدم می‌زند، اما به عقلانی کردن کلام، بیش‌تر گرایش دارد. سید مرتضی هم از نوبختیان متأثر است. این نکته را با مقایسه‌ی میان دو کتاب الیاقوت و الذخیره نیز می‌یابیم. سید مرتضی هم‌آواز با مفید و ابن‌نوبخت، معرفت حقایق دین را اکتسابی می‌داند.^(۱) وی این عقیده‌ی شیخ مفید را که عقل در استدلال، نیازمند سمع است نپذیرفت و بر این رأی خرده‌گرفت. وی در جای دیگر در پاسخ به این سؤال که راه شناخت خداوند سمع است یا عقل؟ به صراحت راه سمع را رد می‌کند و راه را به عقل، منحصر می‌داند.

دلیل سید مرتضی همان چیزی است که ابن‌نوبخت می‌گفت. سپس درست همان قول شیخ مفید در تقدّم سمع بر عقل را از «بعض اصحابنا» نقل و نقد می‌کند.^(۲) نقد سید مرتضی این است که اگر این قول را از امام‌علیه‌السلام به جهت امام بودن می‌پذیریم، این کار مستلزم دور و محال است و اگر سخن امام‌علیه‌السلام از باب تنبّه و ارشاد به حکم عقل است، پس در واقع ملاک حکم عقل است؛ نه امام‌علیه‌السلام. همین دیدگاه در کتاب الذخیره نیز آمده است.

بنابراین، می‌بینیم که سید مرتضی چگونه از موضع استاد خویش فاصله می‌گیرد و یک گام بیش‌تر به عقل‌گرایی، نزدیک می‌شود. 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 دست‌یابی به حقایق دینی، کسبی و استدلالی است، بلکه باید اکتسابی باشد و فطری بودن معارف برخلاف لطف و حکمت خداوند است؛ هم‌چنان‌که اگر کسی با تلاش بسیار

۱. الذخیره: ۱۵۴ - ۱۵۸ و ۱۶۷.

۲. رسائل الشریف المرتضی ۱: ۱۲۷ و ۱۲۸.

خانه‌ای بنا کند، قدرش را می‌داند و بیش‌تر در آن می‌ماند. آن‌کس که معرفت را با تفکر دریابد، پایداری‌اش در راه آن معرفت نیز بیش‌تر است.

پس بنا به قاعده‌ی لطف، بر خداوند لازم است که معرفت را به صورت ضروری و فطری در انسان قرار ندهد، بلکه مسیر را به گونه‌ای سازد که آدمی پس از تلاش‌های عقلی بدان دست یابد.^(۱)

در آن دسته از مسائل کلامی - که به قلمرو عقل بازمی‌گردد - همین اختلاف نظر را میان سید مرتضی و شیخ مفید می‌بینیم.

این‌گرایش 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 به‌سزایی داشته‌اند.

همین جریان عقل‌گرایی در قرن پنجم و ششم ادامه یافت و کلام شیعه به تدریج با منطق ارسطویی و سپس با فلسفه درآمیخت. 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 عقل‌گرایی در کلام شیعه به آخرین مرحله‌ی تکامل رسید.

تاکنون با سه مرحله از کلام شیعه آشنا شدیم: مرحله‌ی اول متکلمان عصر حضور ائمه‌اند؛ مرحله‌ی دوم از بنونویخت، شیخ مفید، سید مرتضی و پیروان او تشکیل می‌شود؛ مرحله‌ی سوم با خواجه طوسی آغاز می‌شود. دیدیم که عقل‌گرایی در این سه مرحله، قدم به قدم شدت یافت و در آخرین مرحله، متکلمان شیعه فلسفه‌ی عقلی‌مشارا را قالب مناسبی در عرضه‌ی معارف دین تشخیص دادند. اگر بخواهیم از این هم کمی پیش‌تر بیایم به مرحله‌ی چهارمی مواجه می‌شویم که تا

عصر حاضر ادامه یافته است. آغازگر این دوره، فیلسوف و عارف شیعی صدرالمتألهین شیرازی (متوفای ۱۰۵۰ ه.ق.) پایه‌گذار حکمت متعالیه است. در این جا گذشته از مقولات فلسفی، مبانی و مفاهیم عرفانی نیز به خدمت گرفته می‌شود و دین با عقل و اشراق هم‌سخن و هم‌ساز می‌شود. اگر در مرحله‌ی سوم کلام رنگ فلسفه به خودگرفت، در این جا این فلسفه و عرفان بود که لباس کلام بر تن می‌کرد.

نصّ گرایي در دوران متأخر

پس از شیخ مفید، همگام با رشد عقل‌گرایی، 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 عقل‌گرایی حاکم بر جناح متکلمان و فلاسفه، یک جناح مستقل از نصّ‌گرایان نیز شکل گرفت و پا به پای آنان به تبلیغ و تثبیت مواضع خویش پرداخت. اشاره‌ای کوتاه خواهیم داشت به آرای دو شخصیت بزرگ از این جریان، یعنی رضی‌الدین علیّ ابن طاووس (۵۸۹-۶۴۴ ه.ق.) و زین‌الدین علیّ بن احمد عاملی (۹۱۱-۹۶۵ ه.ق.) معروف به شهید ثانی.

سید ابن طاووس کتابی دارد به نام کشف المحجة لثمره المهجة که در واقع وصیّتی است معنوی که در پایان عمر، به فرزند خویش و تمام شیعیان دارد. از فصل پانزدهم، مؤلف به معرفت خداوند و طریق آن می‌پردازد. این فصل با عبارت زیر آغاز می‌شود:

من بسیاری از علمای حاضر و گذشته را دیده‌ام که در معرفت مولای حقیقی و مالک دنیا و آخرت بسیار سخت گرفته‌اند و کار را بر مردم مشکل کرده‌اند، حال آن که خدا و رسول ﷺ آن را بسیار سهل و ساده قرار داده‌اند؛ زیرا که کتاب‌های آسمانی و قرآن شریف را می‌بینی که از اشاره و تنبه به ادله و علائم

معرفتِ مولا و مالک دنیا و آخرت و پدیدآورنده‌ی موجودات و تغییردهنده‌ی متغیّرات و مقلّب ازمنه و اوقات پر است و به همان اشاره‌ی اجمالیه اکتفا فرموده‌اند. ... و علمای صدر اسلام نیز تا اواخر زمان ظهور ائمّه‌ی اطهار علیهم‌السلام، همین راه و طریقه را پیموده‌اند.^(۱)

نص‌گرایی شیعه بهترین تعبیر را در کلمات سید ابن طاووس دارد. چنان‌که می‌بینیم وی عقل را منکر نیست و در معرفت الله، به نصّ تمسّک نمی‌جوید. او اصل وجود صانع را امری وجدانی و غیرقابل انکار می‌داند و معتقد است که عقل همه‌ی مردم در اصل خالق، اتّفاق دارد و اختلاف در حقیقت ذات و صفات خداوند است. پس تصویری که ابن طاووس از عقل ارائه می‌کند با آن چه متکلمان و فلاسفه می‌گویند، متفاوت است.

سید این تفاوت را در قالب یک مثال بیان می‌کند. در نظر او متکلم هم چون استادی است که شمع را از پیش روی شاگرد خویش برمی‌دارد و به دوردست‌ها می‌برد و سپس از او می‌خواهد که در طلب آن به طیّ طریق و تهیّه زاد و راحله بپردازد.^(۲) وی معتقد نیست که نظر در جواهر و اجسام و اعراض حرام است یا ره به معرفت نمی‌برد، بلکه بر این باور است که این راه از طریق بعید و راه‌های 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 طریقه‌ی آن‌ها رفته‌اند) را نقد می‌کند و تشتّت آرای میان آن‌ها را نشان از پر خطر بودن این راه می‌بیند.^(۴) وی رساله‌ای از قطب‌الدین راوندی را شاهد می‌آورد که در آن، اختلاف میان شیخ مفید و سید مرتضی را گردآورده که بالغ بر نود

۱. برنامه‌ی سعادت، ترجمه‌ی کشف المحجّه: ۲۱.

۲. همان، ۲۲.

۳. همان، ۳۸، ۳۹، ۳۶ و ۳۷.

۴. همان، ۲۷ و ۲۸.

و پنج مسأله است.^(۱)

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

در مقام تعلیم و تربیت، فطرت اوّلیه‌ی آنان را با تنبیهات عقلیه و اشارات قرآنیّه و هدایت‌های الهیه‌ی 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 آسان‌ترین راهی که مولای او جَلّ جلاله بر او قرار داده است، ثابت می‌شود و بدون این که عمر او ضایع گردد، بر او حاصل می‌گردد.^(۲)

عبارات سید ابن طاووس را از آن رو به تفصیل آوردیم که به گمان ما، این کتاب تأثیر پر دامنه‌ای بر دانشمندان شیعه‌ی پس از خود داشته است. از جمله‌ی این شخصیت‌ها باید شهید ثانی را نام برد. وی در رساله‌ی *الاقتصاد 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 آیه‌ی فطرت «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها» (روم (۳۰): ۳۰) و روایت «کل مولود یولد علی الفطرة» یکسان می‌گیرد.^(۳) این نکته نمایانگر دیدگاه رایج میان محدّثین و فقهای شیعه درباره‌ی عقل است که آن را نوعی «عقل فطری» می‌دانند.^(۴) شهید ثانی تصریح می‌کند که این مرتبه‌ی فطری از معرفت، نیاز به آموختن هیچ علمی ندارد و صرفاً با اشارات و تنبیهات شرعی حاصل می‌شود.^(۵) او از علم کلام و به ویژه، مباحثات شایع در زمان خویش، سخت انتقاد می‌کند و آن را برخلاف اعتقاد متکلمان، دورترین و

۱. همان، ۲۳.

۲. همان، ۳۶.

۳. همان، ۳۹.

۴. حقائق الایمان: ۱۶۹؛ رساله‌ی *الاقتصاد* در کتاب *حقائق الایمان* و توسط انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی به چاپ رسیده است.

۵. حقائق الایمان: ۱۷۰.

صعب‌ترین و پرخطرترین راه به سوی خدا معرفی می‌کند.^(۱) دیدیم که متکلمان اساس ایمان را «معرفت استدلالی» می‌دانستند، اما شهید معتقد است که در ایمان «جزم و اذعان» معتبر است، حال از هر طریقی که حاصل شود.

و الحاصل انّ المعتبر فی الايمان الشرعی هو الجزم و الاذعان، و له اسباب مختلفه من الالهام و الكشف و التعلّم و الاستدلال. و الضابط: هو حصول الجزم بایّ طریق اتّفق.^(۲)

جریان نص‌گرایی بعدها توسط شخصیت‌هایی چون شیخ حرّ عاملی (متوفای ۱۱۰۴ ه.ق.) و علامه محمد باقر مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ ه.ق.) پی‌گرفته شد و به کمال خود رسید. تاریخ نص‌گرایی 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 آییم و از فراز، بر این صحنه‌ی رنگارنگ اندیشه‌ها نظر افکنیم:

۱- چنان‌که پیشتر یاد کردیم، این دو جریان به افراط می‌گراید و از توجه به دشواری‌های مسیر و راه‌حل‌هایی که در جناح مقابل مطرح است، باز می‌ماند. بحث‌های کلامی گاه چنان به پیچ و خم منازعات و ردّ و اثبات‌ها گرفتار می‌آید که نصوص دینی به فراموشی سپرده می‌شود یا در زیر تیغ تأویل‌ها، ماهیت خویش را از دست می‌دهد. نباید انکار کرد که گرایش افراطی به عقل، در مقاطع مختلف، گرد غفلت بر چهره‌ی حقیقت دین نشانده و متدینان و شریعت‌مداران را آزرده ساخته است. در برابر، نص‌گرایی یا ایمان‌گروی گاه چنان به اندیشه‌ورزی پشت می‌کند که

۱. همان، ۱۷۱.

۲. همان: ۱۷۶ به بعد.

دیانت را بی‌پناه رها می‌کند. نصّ‌گرایی آن‌گاه که به افراط می‌گراید، دین را در انزوا می‌خواهد. درست است که دین ریشه در عمق جان آدمی دارد و اساس آن بر ایمان و انس با خداست، ولی در عین حال، پیام‌آوران دین در صحنه‌ی آیین‌ها و اندیشه‌ها، توان‌مند و سرافراز، به دفاع از مبانی دیانت خویش پرداخته‌اند. دین بدون یک پشتوانه‌ی محکم عقلی، دست کم از این عنصر اخیر محروم است.

۲- بررسی تاریخ این دو جریان یک تفاوت اساسی را نشان می‌دهد که عقل‌گرایی همواره با تب و تاب خاصی همراه بوده است و برعکس، نصّ‌گرایان از مواضع پایدارتری برخوردار بوده‌اند. البته این سخن، بدان معنا نیست که در آرای محدّثین، هیچ‌گونه تغییری صورت نگرفته یا از دیگر حوزه‌های معرفت تأثیر نپذیرفته است، بلکه سخن در ثبات نسبی دیدگاه‌های نصّ‌گرایانه است. اساس اندیشه لغزنده است و خرد راهواری است که اگر بی‌مه‌ار بماند، ره به ناکجا آباد خواهد برد. در مقابل، نصوص دینی تا آن‌جا که مرجع باشد و به داوری پذیرفته شود تا اندازه‌ای بسیار، اندیشه را ثبات و مسیر آن را سمت و سو می‌بخشد. اگر خصلت دین، پایدار بودن است (ذَکَ الدِّینِ الْقَیِّمِ) و اگر ایمان تردید بر نمی‌تابد، پس شالوده‌ی ایمان باید با متون و منابع دینی، پیوند یابد. تعبّد و تسلیم در مقابل وحی، از ارکان اصلی ایمان در ادیان الهی است. بی‌پرده باید گفت: آن‌کس که عقل را دستاویز دین و وحی را بازیچه‌ی قبض و بسط اندیشه بداند، اولین 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 بازگویم. حال آن‌چه مسلم است و نباید بدان پایبند بود، حذف یا بی‌مهری به یکی از دوزمینه‌ی دین و عقل است که جمع میان این دو با حفظ حدود و شؤون، از رسالت‌های بزرگ کلام در روزگار ماست. شگفت است که بحث از عقل و دین، گرایش به دو جنبه‌ی متضاد دارد. گویا نیرویی در میان است که جویندگان را به دو سر طیف می‌راند. راستی این نیرو چیست و چگونه باید بر آن فائق شد؟

فهرست منابع

- ۱- ابن رشد. **فصل المقال**. (ضمیمه کتاب فلسفه ابن رشد). قاهره.
- ۲- ابن طاووس، سید علی. **برنامه سعادت**. ترجمه کشف المحججه. ترجمه: سید محمدباقر شهیدی گلپایگانی. تهران: مرتضوی.
- ۳- ابن مرتضی، احمد بن یحیی. **طبقات المعتزله**.
- ۴- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. **الفهرست**. تحقیق: م. رضا تجدد.
- ۵- ابوزهره، محمد. **تاریخ المذاهب الاسلامیه**. قاهره: دارالفکر العربی.
- ۶- اشعری، ابوالحسن. **الابانة عن اصول الديانة**. چاپ مصر.
- ۷- _____ . **اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع**. تحقیق: عبدالعزیز عزالدین السیردان. بیروت: دار لبنان.
- ۸- _____ . **مقالات الاسلامیین**. ترجمه: محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- ۹- اقبال، عباس. **خاندان نوبختی**. تهران: کتاب خانه طهوری. ۱۳۵۷ ش.
- ۱۰- اولیری، دلیسی. **انتقال علوم یونانی به عالم اسلام**. ترجمه: احمد آرام. تهران: انتشارات جاویدان.
- ۱۱- باقلانی، ابوبکر. **تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل**. تصحیح: محمود الخضیری و محمد عبدالهادی.
- ۱۲- _____ . **الانصاف**. تحقیق: محمد زاهد الکوثری. المكتبة الزاهرية للتراث.
- ۱۳- بدوی، عبدالرحمن. **مذاهب الاسلامیین**. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۱۴- بیاضی، علی. **الصراط المستقیم إلى مستحقی التقدیم**. تحقیق: محمدباقر

بهبودی. تهران: المكتبة المرتضوية لآحياء الآثار الجعفرية.

۱۵ - جوينی، عبدالملك. **الشامل في اصول الدين**. تحقيق: ر.م. فرانك، مؤسسه مطالعات اسلامي.

۱۶ - حلي، حسن. **انوار الملكوت في شرح الياقوت**. تحقيق: محمد نجمي زنجاني. قم: انتشارات رضى و بيدار، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.

۱۷ - شريف، م.م. **تاريخ فلسفه در اسلام**. تهران: مركز نشر دانشگاهي، ۱۳۶۲ ش. گيلاني. بيروت: دارالمعرفة.

۱۸ - شريف مرتضى. **رسائل المرتضى**. تحقيق: سيد مهدي رجائي. قم: دارالقرآن الكريم، ۱۴۰۵ ق.

۱۹ - _____ . **الذخيرة في علم الكلام**. تحقيق: سيد احمد حسيني. قم: مؤسسه انتشارات اسلامي. ۱۴۱۱ ق.

۲۰ - شهرستاني، محمد بن عبدالكريم. **الملل و النحل**. تحقيق: محمد سيد گيلاني. بيروت: دارالمعرفة.

۲۱ - شهيد ثاني، زين الدين. **حقائق الايمان**. قم: انتشارات كتابخانه آيت الله العظمي مرعشي.

۲۲ - _____ . **الاقتصاد**. (ضميمه كتاب حقائق الايمان). قم: انتشارات كتابخانه آيت الله العظمي مرعشي.

۲۳ - صدر، سيد حسن. **تأسيس الشيعة لعلوم للاسلام**. بيروت: اعلمي.

۲۴ - صدوق، محمد. **كمال الدين و تمام النعمه**. تحقيق: علي اكبر غفاري. تهران: دارالكتب الاسلاميه.

۲۵ - _____ . **الاعتقادات**. (مجموعه مصنفات شيخ مفيد، ج ۵) قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، اول، ۱۴۱۳ ق.

۲۶ - _____ . **التوحيد**. تحقيق: سيد هاشم حسيني تهراني. قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۷ ق.

۲۷ - _____ . **معاني الأخبار**. قم: انتشارات اسلامي.

عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی / ۱۱۱

۲۸ - طوسی، محمد. *رجال الطوسی*. تحقیق: جواد قیومی اصفهانی. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

۲۹ - عسکری، سید مرتضی. *معالم المدرستین*. تهران: المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

۳۰ - _____ . *نقش ائمه در احیاء دین*. تهران: دانشکده اصول‌الدین.

۳۱ - عقاد، عباس محمود. *تفکر از دیدگاه اسلام*. ترجمه: محمدرضا عطائی. مشهد: آستان قدس رضوی.

۳۲ - غزالی، ابو حامد. *القسطاس المستقیم*. (در مجموعه رسائل). بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۳ - _____ . *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالهادی.

۳۴ - _____ . *الجام العوام عن الکلام*. (در مجموعه رسائل غزالی). بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۵ - _____ . *المنقذ من الضلال*. (در مجموعه رسائل غزالی). بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۶ - فاخوری، حنا و خلیل الجر. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات زمان.

۳۷ - قاضی، عبدالجبار. *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*. تحقیق: توفیق الطویل و سعید زاید. قاهره: المؤسسة المصرية العامة.

۳۸ - کدیور، محسن. *مقام عقل در اندیشه شیخ مفید* در: *آینه پژوهش*، ش ۱۷-۱۸.

۳۹ - کشی. *اختیار معرفة الرجال*. قم: مؤسسه آل‌البتیت.

۴۰ - کلینی، محمد. *الکافی*. تحقیق: علی‌اکبر غفاری. تهران: مکتبه الصدوق. ۱۳۸۱ ق.

۴۱ - مجلسی، محمدباقر. *بحار الأنوار*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۴۲ - مفید، محمد. *اوائیل المقالات*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

- ۴۳ - _____ . **النکت فی مقدمات الاصول**. (مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰) قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق.
- ۴۴ - _____ . **تصحیح اعتقادات الامامیه**. (مجموعه مصنفات شیخ مفید). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق.
- ۴۵ - _____ . **الفصول المختارة**. (مجموعه مصنفات شیخ مفید). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ ق.
- ۴۶ - مکدرموت، مارتین. **اندیشه‌های کلامی شیخ مفید**. ترجمه: احمد آرام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۷۲ ش.
- ۴۷ - نجاشی، احمد. **رجال النجاشی**. تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- ۴۸ - نعمانی، شبلی. **تاریخ علم کلام**.
- ۴۹ - نوبخت، ابراهیم. **الیاقوت فی علم الکلام**. تحقیق: علی اکبر ضیائی. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، دوم، ۱۳۸۶ ش.
- ۵۰ - نوبختی، حسن. **فرق الشیعة**. با مقدمه سید هبه الله شهرستانی.

بررسی تطبیقی عقل معتزلی و اشعری

علی معموری*

از نخستین دوره‌های ظهور اسلام، شاهد برخی رویکردهای عقلانی به دین و مذهب هستیم که به‌طور طبیعی، در چالش با فضای موجود، نزاع‌های مستمر فکری و مذهبی و گاه سیاسی و نظامی آفریده شده است. مجادلات کلامی ابتدا از حوزه‌ی درگیری‌های سیاسی و به‌طور خاص، موضوع امامت آغاز گشته و به‌تدریج، موضوعات دیگری در حوزه‌ی حیات اجتماعی مانند: امر به معروف و نهی از منکر نیز به آن پیوسته است؛ سپس در حوزه‌ی حیات فردی، موضوعاتی چون رابطه‌ی انسان و خدا در قالب: مفهوم ایمان، جبر، اختیار،... را شامل شده و در همین راستا، به قلمرو آخرت‌شناسی و مسائلی چون: جایگاه بهشت و جهنم، مسأله‌ی وعد و وعید،... هم پا گذاشته است و در نهایت، در اثرپذیری از فلسفه، حوزه‌ی طبیعیات

* . علی معموری

کارشناسی ارشد الهیات باگرایش فلسفه و کلام موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و دکتری علوم قرآن 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 دایرة المعارف‌ها از جمله دایرة المعارف بزرگ اسلامی و دایرة المعارف قرآن کریم در زمینه کلام و حدیث و علوم قرآن؛ مدیر بخش معارف و مفاهیم دایرة المعارف قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ ویراستار علمی دانشنامه قرآن‌شناسی (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)؛ مدیر گروه تاریخ و ادیان دانشنامه قرآن‌شناسی.

تدریس در مراکز دانشگاهی و حوزوی متعدد از جمله دانشگاه امام صادق علیه السلام، دانشکده اصول‌الدین، 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 حوزه‌ی دین‌شناسی، انسان‌شناسی و کیهان‌شناسی قابل بحث است. در این روند، معتزلیان به نام پایه‌گذاران رویکرد کلامی و دانش کلام در تاریخ اسلام، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند و سپس در دوره‌ای بعد، اشاعره با موضع‌گیری در برابر دیدگاه‌های معتزلیان، به تأسیس دست‌گاه کلامی رقیب پرداختند. در این میان، معتزله و اشاعره نماینده‌ی دو نگاه به نسبت متفاوت، درون‌گفتمان کلامی عامه هستند - که خاستگاه اصلی اختلاف آن‌ها، به نوع نگاه‌شان نسبت به عقل و کارکردها و قلمرو فعالیت و اعتبار آن بازمی‌گردد. در این مقاله، در صدد مقایسه‌ی 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 کرده‌ایم 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 نمی‌خورد. گویا عرب به هرگونه معیار تشخیص انسانی با همه‌ی لوازم و مقتضیات آن، عقل می‌گفته 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 می‌شمرد.^(۱) ابن فارس آن را نیروی بازدارنده از گفتار و رفتار ناپسند می‌داند.^(۲) راغب معنای اصلی این واژه را پرهیز می‌داند که در همه‌ی اشتقاقاتش کاربرد دارد؛ مثال: عرب به بستن پای شتر جهت ممانعت از فرار وی «عقل البعیر» می‌گوید.^(۳) در تاج العروس، عقل

۱. العین ۱: ۱۵۹.

۲. مقاییس اللغة، ذیل واژه.

۳. مفردات غریب القرآن: ۳۴۲.

مرادف علم و ضد حماقت توصیف شده است.^(۱) مصطفوی در مقام ارایه‌ی معنایی شامل از این واژه می‌نویسد: 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 می‌باشد.^(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 فرهنگ‌ها و حوزه‌های اصطلاحی است. در واقع، عقل در حوزه‌های فرهنگی مختلف و نیز در هریک از دوره‌های تاریخی، کاربردهای متفاوتی دارد.

در فلسفه‌ی اسلامی، گاه به قوه‌ی درک مفاهیم و تصوّرات و تصدیقات، عقل گفته می‌شود و مراحل تکامل آن از عقل هیولانی تا عقل مستفاد برشمرده می‌شود^(۳) و گاه نیز، به جواهر مجرد اطلاق می‌شود.^(۴) در فلسفه‌ی پوزیتیویستی تنها به عقلانیّت تجربی توجّه شده و فعّالیّت‌های عقل بشری در حوزه‌های دیگر، اساساً عقلانیّت شمرده نمی‌شود.^(۵) گاه نیز به عقل، صرفاً پراگماتیستی و اصالت النفعی نگاه می‌شود و تنها درخصوص عقل حساب‌گر یا خرد اقتصادی، به کار می‌رود. نمونه‌ی این نگاه، در اندیشه‌ی ماکس وبر مشاهده می‌شود. او جوامع بشری را به سه دسته تقسیم می‌کند: 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 استفاده‌ی از آن، شیطنت اطلاق شده که نمونه‌ی آن، معاویه دانسته شده است.^(۸) عقل در مباحث، گاه ابزار سنجش و گاه منبعی معرفتی

۱. تاج العروس ۸: ۲۵.

۲. التحقیق فی کلمات القرآن، ذیل واژه.

۳. نهاية الحکمة: ۲۴۸ - ۲۴۹.

۴. همان، ۹۳؛ هم‌چنین درباره‌ی مفهوم فلسفی عقل ر.ک: التعریفات ۱: ۱۹۷ و ۱۹۸.

۵. آموزش فلسفه ۱: ۵۳ و ۵۴، ۱۳۳ و ۱۳۴.

۶. زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی: ۳۱۱.

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

۸. شرح اصول کافی ۱: ۷۵ - ۷۶.

است. به تعبیر لالاند، دوگونه عقل قابل تصوّر است: عقل سازنده و پویا که موجب درک و فهم است و عقل فراورده و ایستا که نظامی معرفتی با مجموعه‌ای از گزاره‌های علمی است.^(۱)

متکلمان به اقتضای کاربرد طبیعی دانش کلام - که تبیین دین و دفاع از گزاره‌های دینی است - خود را موظف به تعریف عقل و تعیین موضع خویش نسبت به عقلانیت ندیده و فصل مستقلی به این موضوع اختصاص نداده‌اند. با این حال، پی‌گیری برخی ابواب مشخص در کتاب‌های کلامی، در رسیدن به تعریف مورد نظر هریک از متکلمان معتزلی و اشعری، یاری می‌رساند. باقلانی در کتاب التمهید، فصلی درباره‌ی 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 می‌داند؛ سپس به بررسی فرایند حصول علم، بر مبنای نظریه «العاده» اشعری‌ها می‌پردازد و می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که: چگونه در ذهن آدم، دانش پدید می‌آید؟!^(۲)

معتزلیان در پاسخ به این سؤال، با نظریه «تولید»، پدید آمدن دانش را متأثر از قوه‌ی تفکر بشر می‌دانند. فیلسوفان نیز با دو نظریه «استعداد» و «فیض»، حصول علم را متأثر از فیض الهی، در بستر استعداد بشر دانسته‌اند؛ اما اشعریان در پرتو دیدگاه خویش، در مسأله‌ی علیّت، علّت حصول علم را به‌طور مستقیم، به خداوند نسبت می‌دهند و زمینه‌های دیگر پیدایش علم مانند: تفکر و مطالعه و... را تنها اموری همراه و همزمان با حصول علم می‌پندارند. ایشان معتقدند که خداوند، بنا بر سنت خود، همواره تأثیرات خود، در جهان آفرینش را به نشانه‌هایی مقرون کرده که هدف، تنها قانون‌مندی و حفظ نظم در جهان هستی است؛ اما گاه، بشر به اشتباه، می‌پندارد که این نشانه‌ها، علّت پیدایش حوادث است.^(۳) فخر رازی در کتاب

۱. به نقل از تکوین العقل العربی: ۱۵.

۲. التمهید: ۲۵ - ۴۸.

۳. در مقدمه‌ی جلد ۱۲ کتاب المغنی، شرح بیش‌تری 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» پرداخته‌اند. 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 مؤلّد علم دانسته است.^(۳) ایشان نیز همانند دیگر معتزله، بر مبنای نظریه «تولید»، به تحلیل فرایند پیدایش علم می‌پردازد. نکته‌ی قابل توجه آن‌که، وی بین علم و عقل، تمایز مشخصی برقرار کرده است که حتی ملازمه‌ای میان آن دو نمی‌بیند؛ زیرا از یک سو، عقل در گستره‌ای 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 ارزش‌گذاری داده‌های ذهنی می‌داند و نه راه کسب آن‌ها؛ بر همین اساس، دیدگاه «حسن و قبح عقلی» طرح می‌گردد. این در حالی است که اشاعره بنا بر نظریه «العاده»، نسبت به عقل، هیچ‌گونه علیتی قایل نیستند و بنابر دیدگاه «حُسن و قُبْح شرعی» آن را معیار ارزش‌گذاری نیز نمی‌داند.^(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 نمی‌شود. عقل در نگاه اشاعره، در نقش ظرفی است که درون آن، معلومات شکل می‌گیرد و خود در این فرایند، نقشی فعال ندارد و تنها به واسطه‌ی این معلومات، متأثر و منفعل می‌شود. تفتازانی عقل را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که معلومات در آن بازتاب می‌یابند؛ بر همین اساس، علم را به حصول صورت اشیا در آینه‌ی عقل، تعریف می‌کند.^(۶)

۱. المحصل: ۱۱ - ۸۱.

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

۳. المغنی ۱۲: ۴، ۹.

۴. همان، ۱۲: ۲۲ و ۲۳.

۵. المواقف ۳: ۲۸۱.

۶. شرح المقاصد ۱: ۱۷.

مقایسه‌ی مفهوم و کارکرد عقل در نگاه معتزله و اشاعره

معتزلیان در کنار حنفیان، مدرسه‌ی اهل رأی را در عراق - که از نخستین نمونه‌های رویکرد عقلی، در تاریخ اسلام به شمار می‌رود - تشکیل دادند. مفهوم رأی یا اجتهاد و تأویل - پیش از آنکه مفاهیمی در حوزه‌های اصطلاحی خاص باشند - در واقع، نشان‌گر نوعی تلاش طبیعی در دستیابی به شناخت بود که در مجالس عمومی مانند مساجد و مدارس، در قالب مجموعه‌ای از مباحث قرآنی، حدیثی، فقهی، ادبی،... نمود می‌یافت.^(۱) پیروان این مدرسه به تدریج، با مرکزیت حجاز، در برابر مدرسه‌ی اهل حدیث قرار گرفتند. ویژگی عمومی این دورویکرد آن بود که گروه نخست در موارد مخالفت قرآن با عقل، به تأویل آیات می‌پرداختند و به نقل روایت، توجه می‌کردند و بیش‌تر به شناخت فلسفه و غایات احکام علاقه‌مند بودند و گاه روایاتی را بدون نقد سندی، به دلیل مخالفت‌شان با اصول شریعت، رد یا تأویل می‌کردند.

گروه دوم به روایت احادیث، بیش‌تر علاقه‌مند بودند و در هر حال، به ظاهر آن‌ها پایبند بودند و کم‌تر درباره‌ی آن‌ها کنکاش و بحث می‌کردند.^(۲) واصل بن عطا (د ۱۳۱) از پیش‌گامان 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 (د ۲۴۶) از معتزلیان زیدی مذهب نیز به‌طور صریح، عقل را نخستین منبع در کنار قرآن و سنت یاد کرده است و آن را مرجع حلّ اختلاف، در روایات می‌داند.^(۴) این دیدگاه، بعدها با نظام معتزلی، به‌طور جدّی دنبال و به انتقاد شدید از برخی صحابه و محدّثان به دلیل مخالفت روایات‌شان با عقل و بدون هیچ‌گونه بررسی سندی، به

۱. مفهوم العقل: ۸۰.

۲. تاریخ الجدل: ۲۲۰.

۳. الاوائل ۲: ۱۳۴ - ۱۳۸.

۴. رسائل العدل و التوحید: ۹۶ - ۹۷.

ردّ مجموعه‌ی وسیعی از احادیث منتهی شد^(۱) که اهل حدیث را در برابر آن‌ها، هم‌چون مجموعه‌هایی 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 آن‌ها را نادرست می‌پندارند - ابتدا به اصحاب کلام از نظام (د ۲۳۱) و ابوالهذیل علاف (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 می‌پردازد.

جالب توجه آن‌که نظام با دسته‌بندی نقدهای خویش، بخشی از روایات نامعتبر را مخالف قرآن و بخشی را مخالف عقل و بخش سوم را روایات متناقض و ناسازگار می‌شمرد. وی در مورد روایات مخالف عقل، تصریح می‌کند که حجّت عقل توانایی نسخ اخبار و احادیث را دارد.^(۲) ابن قتیبه بر مبنای دسته‌بندی نظام، دفاعیات خود را چنین تنظیم می‌کند:

احادیث مخالف قرآن؛ احادیث متناقض؛ احادیث خلاف اجماع؛ احادیث خلاف عقل؛ احادیث خلاف مشاهدات حسّی.

او می‌کوشد که به هر بهانه‌ای، در میان احادیث، نوعی هماهنگی برقرار و اعتبار آن‌ها را حفظ کند؛ با این حال، در مواردی نیز نادرستی اندکی از آن‌ها را پذیرفت و جالب آن‌که در اثبات بی‌اعتباری‌شان، تنها به نقد سندی آن‌ها پرداخت. در دوره‌ی 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 عقل‌گرایان، به خدمت گرفت.^(۳)

وی با این ابتکار عمل، دامنه‌ی منازعات را از حوزه‌ی حدیث خارج کرد و به

۱. تأویل مختلف الحدیث: ۲۳ - ۴۵.

۲. همان، ۴۴ و ۴۵.

۳. تاریخ الجدل: ۲۸۴ - ۲۷۸؛ هرمنوتیک کتاب و سنت: ۹۹ و ۱۰۰.

حوزه‌ی عقل‌گرایان فرستاد. گرچه این اقدام اشعری تا سال‌ها بعد، مورد استقبال اهل حدیث قرار نگرفت و به مخالفت شدید با وی روی آوردند، اما در مجموع، تفکر روبه ضعف و انحلال اهل حدیث را تقویت و امکان ماندگاری افکار و دیدگاه‌های‌شان را فراهم کرد. از این تاریخ به بعد با گسترش تدریجی مکتب اشعری، تقریباً همه‌ی پژوهش‌های حدیثی به امکان و گاه ضرورت نقد عقلی احادیث تصریح کرده‌اند؛ اما فروپاشی رویکرد اعتزال موجب شد که این دیدگاه نظری، به‌طور فراگیر، در عرصه‌ی واقع‌ظاهر نشود و در دامنه‌ی محدودی از احادیث غیرقابل دفاع، محدود گردد.

معتزلیان به عقل و استدلال‌های 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 گزاره‌های مخالف عقل پرداخته‌اند.^(۱) معتزله ظاهر قرآن را حجّت می‌دانند؛ ولی در موارد مخالفت با عقل، به تأویل آن می‌پردازند. نمونه آن که پل صراط را به دین خدا و میزان را نیز حکم عادلانه‌ی خدا تأویل می‌کنند؛^(۲) اما در حوزه‌ی حدیث، احساس راحتی بیش‌تری دارند و مجرد مخالفت حدیث با عقل یا قرآن، آن را باطل می‌نامند؛ بدون آن‌که نیازی به نقد سندی ببینند.^(۳) یک مثال آن که در احادیث رؤیت خدا - که معتزله آن‌ها را معتبر نمی‌دانند یا به علم الهی تأویل می‌کنند - گاه علی‌رغم پذیرش روایتی با سلسله‌ی سند مشخص، روایت دیگری با همین سلسله سند را به دلیل مخالفت با عقل و اجماع و قرآن نامعتبر می‌گویند. معتزله در بحث حُسن و قُبْح عقلی، به‌طور تلویحی، سطحی از نیروی عقل را در

۱. در کتاب المغنی جلد «النظر و المعارف» و «الشرعیات» شرح بیش‌تری آمده است؛ به ویژه، فصل‌های زیر از کتاب الشرعیات: «فی بیان فساد التقليد»، «ان الله اوجب النظر»، «الاجتهاد»، «الخبر الواحد».

۲. البدء و التاريخ ۱: ۲۰۵ و ۲۰۶؛ اشعری: ۴۷۲.

۳. به عبارت سید مرتضی در همین‌باره توجّه کنید: «و قد دلت العقول و محکم القرآن و الصحیح من السنة علی ان الله لیس بذی جوارح و لا یشبه شیئاً من المخلوقات و کل خبر ناف ما ذکرناه و جب ان یشرف علی ما یطابق ما ذکرناه من الأدلة»، تنزیه الانبیاء: ۱۷۱.

همه‌ی انسان‌ها مشترک و در بحث رابطه‌ی عقل و شرع، شناخت را شرط اول مسئولیت می‌دانند که جز از طریق عقل، به دست نمی‌آید و در نتیجه، به تقدّم تکلیف عقلی بر تکلیف شرعی گراییده‌اند.

عقل است که فعلی را نیک یا زشت توصیف می‌کند و اولی را مجاز و دومی را نهی می‌کند؛ بنابراین اگر عقل نقش خود را به‌طور طبیعی ایفا نکند، انسان در جهل و قهر فرو خواهد رفت و فرقی بین انسان و حیوان نمی‌ماند. عقل علم‌آور است و در همه‌ی 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 نموده‌اند. پس افعالی که وحی نهی می‌کند، عقل هم آن‌ها را قبیح می‌داند.

نزاع اشاعره و معتزله بر سر حجّیت تکلیف عقلی در کنار تکلیف سمعی، نشان‌گر رویکرد متفاوت آن‌ها به رابطه‌ی عقل و شرع است^(۱) و دیدگاه هر یک در این بحث، به‌طور طبیعی، در نقد عقلی احادیث بوده است. دیدگاه متکلمان شیعه نیز گرچه در این زمینه، یک‌دست 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 آنچه گذشت، عقل نزد معتزله در سه جایگاه متفاوت به کار می‌رود: عقل به مثابه‌ی ابزار دریافت معنای متن و شناخت دین؛ عقل منبعی در عرض شرع و البته همواره مطابق با آن؛ عقل یا مجموعه‌ای از استدلالات کلامی اولیّه که مقدّم بر دین و در واقع، رهنمون به آن است. عقل در جایگاه دوم و سوم، بیش‌ترین 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، به‌ویژه اصحاب حدیث، در امان نیست.

۱. نخبة 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. زبدة البیان: ۳۴۹؛ رسالة فی التحسین و التقییح: ۷۹.

مخالفان این دیدگاه عقل را افراطی توصیف می‌کنند و این امر، اشعری را به تأسیس مذهب جدید - که بازسازی مذهب اصحاب حدیث در قالب دانش کلام و با به‌کارگیری 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 می‌کند 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 ملایم‌تری نسبت به خصومت خویش سعی کرده‌اند. در پی‌گیری این نفوذ ریشه‌دار، به بررسی تطبیقی دستگاه کلامی معتزله و اشاعره می‌پردازیم.

بازتاب عقل در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره

نظام کلامی معتزله بر پایه‌ی 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 هم‌چنین هرگونه جسمیت و لوازم آن مانند انتقال و حرکت و مکان و جهت را از خداوند نفی کردند و همه‌ی آیات ناظر به جسمیت و لوازم آن را متشابه و تأویل آن را ضروری خواندند. در عدل، به مسأله‌ی اختیار توجه کرده و مسئولیت کارهای آدمیان را به‌طور کامل، به خودشان واگذاشته و هرگونه مسئولیت و دخالت از سوی خدا را انکار کرده‌اند. در برابر این دیدگاه، جبری مذهببان قرار دارند - که مسئولیت کامل افعال را به خدا وامی‌نهند - و در نقطه‌ی میانی، شیعه.

بنابر نظریه‌ای ترکیبی، قدرت و عدالت خداوند به‌طور هم‌زمان، حفظ و نامحدود بیان می‌شود؛ اما وعد و وعید - که نتیجه‌ی منطقی اصل عدل است -

۱. رک: شرح الاصول الخمسه.

این‌گونه تقریر می‌شود 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 می‌شود و در جایگاهی بین ایمان و کفر قرار دارد. اصل پنجم درباره‌ی 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 دیدگاه‌های معتزله شکل گرفته است.^(۱) از این رو، اشاعره نظام جدیدی از اصول عقاید را تدوین کرده و تنها به تعدیل و اصلاح اصول پنج‌گانه‌ی معتزله پرداختند.

اصل نخست به‌طور طبیعی، نزد همه‌ی مذاهب اسلامی و بلکه ادیان ابراهیمی مشترک است؛ اما 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 می‌دانستند - بر صفت قدرت و اراده‌ی او، تکیه‌ای ویژه کردند و آن دو را از بین صفات الهی، برجسته کردند؛ اما اصول دیگر نیز در دوره‌ی اشاعره، به کلی اهمیّت 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 می‌پردازیم.

۱- رابطه‌ی تکلیف سمعی و عقلی

اختلاف دیدگاه معتزله و اشاعره در این باره، به روشنی، اختلاف آن‌ها را پیرامون عقل، در بنیادی‌ترین مسأله‌ی کلامی نشان می‌دهد. آیاتی از قرآن که به موضوع اتمام حجّت الهی و معیار آن پرداخته‌اند^(۳)، محور مجادلات کلامی در این بحث

۱. نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام: ۴۱۶ - ۴۴۲.

۲. ر.ک: نشأة الاشاعرة و تطورها: ۲۰۷ - ۲۷۸.

۳. مهم‌ترین این آیات عبارت‌اند از: «رسلاً مبشرين و منذرین لئلا یكون للناس علی الله حجة بعد الرسل و

هستند.^(۱) اشاعره با استدلال به این آیات، نسبت به عقل، پیش از نزول شرع، هیچ حجّیتی قائل نشده و سرپیچی از تکالیف عقلی را فاقد هرگونه عذاب شمرده‌اند.^(۲) معتزلیان در پاسخ، یا مفاد آیات را به موارد غیر مستقلّات عقلیه اختصاص داده یا مفهوم رسول را توسعه داده و شامل بر رسولان ظاهری و باطنی دانسته‌اند و در نتیجه، حجّیت عقل را نیز در مورد استحقاق عذاب الهی کافی شمرده‌اند.^(۳) اشعریان بر همین اساس، بر معتزلیان خرده گرفته و لازمه‌ی آن را بی‌فایده بودن بعثت پیامبران پنداشته‌اند؛ بدین جهت، عقل هیچ‌گونه استقلال و صلاحیت صدور احکام تکلیفی قائل نشده و به توقّف عذاب، بر بعثت پیامبران نظر داده‌اند.^(۴) فخر رازی در استدلال بر نظریه اشاعره، به آیات ۱۵ سوره اسرا و ۱۶۵ سوره نسا تمسّک جسته است و سپس از برخی اعتراضات وارد بر این استدلال، یاد می‌کند و در پایان، عقل را در نقش نیروی خواهان منفعت و پرهیز از زیان، در ثبوت وجوب بر ما، کافی می‌داند؛ ولی با این حال، خداوند را منزّه از آن می‌داند که عقل از سوی او، حکم وجوب را صادر کند.^(۵)

متکلمان شیعه در دوره‌های نخستین، نظر واحدی در این زمینه ارائه نکرده‌اند؛ اما در دوره‌های بعد تا اندازه‌ای با معتزلیان همراه گشته‌اند. شیخ مفید (د ۴۱۳) در نقل عقیده‌ی رسمی امامیه، عقل را در همه‌ی موارد، نیازمند شرع می‌داند و هیچ‌گونه استقلالی پیرامون آن، در مقام شناخت تکالیف قائل نشده و در نتیجه،

۱. کان الله عزیزاً حکیماً. النساء: ۴؛ «یا اهل الكتاب قد جاءکم رسولنا یبین لکم علی فتره من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشیر ولا 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 یبین لهم ما یتقون إن الله بکل شیء علیم.» (توبه (۹) / ۱۱۵)؛ «و من اهدی فانما یهدی لنفسه و من ضل فانما یضل علیها و لا تزر وازرة وزر أخرى و ما کننا معذبین حتی نبعث رسولاً.» (اسراء (۱۷) / ۱۵).

۱. ر. ک: مقاله اتمام حجّت در دایرة المعارف قرآن کریم ۲: ۹۲ - ۱۰۱.

۲. احکام القرآن ۳: ۲۸۷ - ۲۸۸؛ الجامع لاحکام القرآن ۶: ۱۸ و ۱۹، ۱۰: ۲۳۱؛ نخبة اللالی: ۹۱ و ۹۲.

۳. شرح نهج البلاغه ۹: ۶۰ و ۶۱؛ کشف المراد: ۲۶۱، ۴۷۹؛ رساله فی التحسین والتقیح: ۷۹.

۴. فتح الباری ۱۳: ۲۹۷.

۵. 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 فلسفه‌ی 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 حجّت با تأکید و تأیید تکالیف عقلی مبعوث می‌شوند.

بنابر این طرز تلقی، حجّت عقل در رتبه‌ای، مقدّم بر حجّت 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

۱. اوائل المقالات: ۴۴.

۲. التبیان ۳: ۳۹۵، ۴: ۱۱۰، ۶: ۴۵۷ و ۴۵۸.

۳. مجمع البیان ۶: ۶۲۳.

۴. الوافیة: ۱۶۷ - ۱۷۳؛ هداية المسترشدين: ۴۴۰.

۵. الوافیة: ۱۷۵ - ۱۷۷.

از تکالیف شرعی، سزاوار عذاب خواهد بود.^(۱)

۲- اولویّت صفت عدالت یا قدرت

شیوه‌ی برقراری موازنه بین این دو صفت خداوند، محور بسیاری از مجادلات معتزله و اشاعره بوده است. در آن دوره، چنین تصوّر می‌شد که این دو صفت، به‌طور مطلق، قابل جمع نیستند و اعتقاد به هر یک، ناگزیر محدودیتی نسبت به دیگری را موجب می‌شود. اشاعره بر قدرت الهی تأکید و به آیاتی چون «ان الله علی کل شیء قدیر» استدلال داشتند و تصریح می‌کردند 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 «لایسئل عما یفعل و هم یسئلون» استدلال می‌کردند.^(۲) در برابر آنان، معتزله می‌گفتند: اگر به عدالت الهی توجّه شود، دیگر نباید دیدگاه اشاعره را پذیرفت؛ گویا عدالت الهی وصفی است که با قدرت مطلقه‌ی او به این معنا، در تعارض است؛ اگر هم خدا عادل است و کیفر و پاداش هم می‌دهد، پس انسان باید مختار باشد چه، گریختن از آثار و نتایج فعل نیز خلاف عدل است؛ لذا شفاعت را خلاف عدل می‌انگاشتند، ولی در تفکّر اشاعره، خداوند در ملک خودش تصرف می‌کند؛ لذا شفاعت ممکن است، ولی معتزله می‌گفتند: تصرف خدا در ملک خودش هم، باید مطابق عدل الهی باشد.^(۳)

اشاعره به برخی احادیث استناد می‌کردند که با شفاعت، هر فسقی قابل رفع است و حتّی مرتکب گناه کبیره هم، مورد شفاعت قرار می‌گیرد.^(۴) در مقابل، معتزله نیز به روایاتی با این مضمون استدلال می‌کردند که هیچ‌کس در هیچ امری توان شفاعت ندارد؛^(۵) لذا به معتزله «اهل وعید» می‌گفتند و هم‌چنین به دلیل تکیه بر

۱. المعتمر ۱: ص ۳۲؛ الذکری: ۵؛ زبده البیان: ۳۴۹.

۲. قواعد العقائد ۱: ۲۰۵ و ۲۰۶.

۳. فلسفه‌ی 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 هرچه 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 بپیوندند.

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.

اشاعره می‌گفتند: در تشخیص خوب و بد باید به قرآن و روایات یا به تعبیر دیگر، باید به شرع رجوع کرد و معتزله می‌گفتند: این عقل بشری است که خوب و بد را تشخیص می‌دهد که در غیر آن صورت و بنا بر تقدّم عقل بر شرع، بنای خود دین نیز متزلزل و نااستوار خواهد شد.^(۱)

انگیزه‌ی انکار حُسن و قُبْح ذاتی افعال از سوی اشاعره، مصونیت خداوند از محدودیت در صفت اراده و قدرت بود؛ زیرا اگر قائل به حسن و قبح می‌شدند، قدرت خدا را لااقل در ناحیه‌ی قواعد اخلاقی مقید می‌کردند؛ 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 همه‌ی صفات نیک اخلاقی می‌شمردند؛ لذا با درج آن، در زمره‌ی اصول عقاید، بر لزوم محدود ساختن قدرت خداوند به محدودیت‌های اخلاقی، تأکید داشتند.

اصطلاح عدل در ادبیات علم کلام، با سه معنا به کار می‌رود. 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 کلّ ذی حقّ حقه».

اشاعره هیچ‌گاه عدل را در معنای سوم، به کار نبرده‌اند. در ارتباط با معنای اوّل و دوم نیز چنین می‌گفتند که: خداوند مالک و صاحب همه‌چیز است؛ لذا تصرّف عدوانی در مال غیر، درباره‌ی خدا معنا نمی‌دهد؛ بنابراین، اگر خدا هرگونه تصرّفی کند، عین عدل است و ظلم به معنای دوم، هنگامی صورت می‌گیرد 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 شیوه‌ی 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 ارزش‌های اخلاقی مجالی

۱. رک: رساله فی التحسین و التبیح.

نمی‌باشد. 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 می‌کند:

و هو مالک فی خلقه یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید. فلو ادخل الخلائق الجنة لم یكون حیفاً و لو ادخلهم النار لم یكون جوراً، اذ الظلم هو التصرف فی ما لا یملكه المتصرف او وضع الشی فی غیر موضعه. و هو المالك المطلق، فلا یتصور منه ظلم و لا ینسب 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 نمی‌شد. در مقابل، معتزله گرچه در ارتباط با شرور اخلاقی از اصل اختیار بهره برده و مسؤولیت کامل آن را به انسان وامی‌گذاشتند، اما در ارتباط با دیگر شرور با چالشی جدی مواجه بودند؛ زیرا از یک سو همانند اشاعره، این شرور را به خدا نسبت می‌دادند و از سوی دیگر، آن‌ها را بر مبنای حُسن و قُبْح عقلی، ناپسند می‌خواندند؛ لذا باید به این پرسش پاسخ می‌دادند 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 پرداخته‌اند.

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. حتی تا آن جا پیش رفتند که به کلی منکر شفاعت

شدند و انکار شفاعت، همواره از سوی مخالفان، در زمره‌ی مطاعن معتزله نمود می‌یافت.^(۱) آنان می‌گفتند: چگونه می‌شود کسی دروغ بگوید و بعد از دروغ، شفیع‌ی پیدا کند و در نتیجه، راست گفتن همان نتیجه‌ی دروغ گفتن را بدهد؟ حال اگر بگوییم او توبه کرد، با او بر اساس توبه، عمل می‌شود؛ ولی اگر توبه نکرد، شفاعت دیگر معنا ندارد. از این نظر، به معتزله «اهل وعید» گفته می‌شد. لازمه‌ی 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 همه‌ی ما سوی الله، منهای افعال اختیاری انسان است - و خالقیت انسان نسبت به افعال ارادی و اختیاری؛ لذا به آنان «قدریه» می‌گفتند و به نام مجوسیان امت اسلامی، مورد نکوهش مخالفان قرار می‌گرفتند: «القدریه مجوس هذه الامّة»^(۳)؛ این تشبیه از آن رو بود که زردشتیان در میراث کلامی مسلمانان، دوگانه‌پرست شمرده می‌شدند.

اصل اختیار، معتزله را در حلّ بخشی از مشکل شرور نیز یاری کرد. آنان می‌گفتند: اگر همه‌ی افعال انسان از خوب و بد در سلسله‌ی واحدی از علّت‌ها و معلول‌ها قرار گیرد، در این صورت، همه‌ی افعال آدمیان را باید به خدا نسبت داد و در نتیجه، ثواب و عقاب باطل خواهد شد. بنابراین اگر بخواهیم خدا را از همه‌ی شرور منزّه کنیم، باید افعالی که ما انسان‌ها انجام می‌دهیم از دایره‌ی نظام علیّی و معلولی بیرون رود؛ زیرا خداوند نه تنها نباید دروغ بگوید، بلکه نباید بگذارد که از انسان‌ها نیز دروغ و ظلم و... صادر شود.^(۴) راه حلّ آنان فرض دو نظام علیّی و معلولی در جهان بود: یک نظام که خدای متعال در رأس آن است و شامل همه‌ی آفریده‌ها به جز افعال ارادی و اختیاری انسان می‌شد، و نظام علیّی و معلولی دیگر

۱. مقالات الاسلامیین: ۴۷۴.

۲. ملل و نحل ۱: ۴۵.

۳. همان، ۱: ۴۳.

۴. همان، ۱: ۴۵.

که مخصوص افعال ارادی انسان بود و تنها به خودش بازمی‌گشت. بنابراین، شرّ اخلاقی در نزد معتزله، مشکل ایجاد نمی‌کرد؛ زیرا شرّ اخلاقی را مخلوق انسان می‌گفتند و در نهایت، درباره‌ی آفرینش این موجود نیز می‌گفتند که: حکمت خدای متعال اقتضای آفرینش موجود مختار را کرده است و موجود مختار ناگزیر، از او چنین افعالی سر می‌زند.

اشاعره با توجه به مبنای اولویّت صفت قدرت، اختیار انسانی را انکار کردند؛ زیرا با پذیرش اصل اختیار، ناچار بودند قدرت خدا را مقید ساخته، شمولیّت آن را در همه‌ی موجودات، منهای افعال ارادی و اختیاری انسان بپذیرند. در واقع، اشاعره و معتزله هر دو تلقی مشترکی از مسأله‌ی فاعلیّت داشتند و فاعلیّت طولی را در منافات با اصل اختیار می‌دانستند. بنابراین، اختیار انسان تنها در صورت فرض فاعلیّت عرضی انسان نسبت به خداوند، ممکن بود. اشاعره می‌گفتند:

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 می‌کند.

آنان در اثبات این عقیده، به برخی آیات چون «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم» و پاره‌ای روایات نیز استناد می‌کردند که همه‌ی حوادث جهان را به خدا نسبت می‌دادند.^(۱) بنابراین، ایمان و کفر را هم به دست خدا و قدرت او می‌دانستند. 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 می‌کردند.

اصل علیّت

یکی دیگر از بازتاب‌های مسأله‌ی تقابل صفت قدرت و عدالت، در دستگاه کلامی معتزله و اشاعره، در اصل علیّت است. اشاعره که جانب قدرت الهی را گرفته بودند، در این‌که قدرت الهی به هیچ نحوی محدود نشود، منکر علیّت شدند؛ چون

۱. مسند احمد ۲: ۲۶۷؛ صحیح بخاری ۷: ۱۹.

می‌دیدند اگر کسی به اصل علیّت قائل باشد، باید کارهای خدا را نیز در چارچوب اسباب و علل محدود کند. بنا به اصل علیّت، اشیا خواصی دارند و این آثار از اشیا عدول نمی‌کند و بین معلول و علت هم، باید سنخیت وجود داشته باشد؛ لذا نباید پذیرفت که از هر علتی، هرگونه معلولی سرزند. بنابراین، از نظر اشاعره، حفظ قدرت مطلقه‌ی الهی و این‌که خدا به اصطلاح «فَعَال ما یشاء» باشد، مستلزم انکار اصل علیّت و لوازم آن است. لوازم اصل علیّت عبارت است از: کلیّت که عمومیت این اصل را در جهان هستی بازگو می‌کند؛ ضرورت که به استثنای پذیرگی و قطعی بودن اشاره دارد؛ سنخیت که ناظر به تناسب وجودی علت و معلول است. البته اشاعره علیّت را بین واجب الوجود و ممکن الوجودها می‌پذیرفتند؛ ولی بین ممکن الوجودها به علیّت قائل نبودند. آنان در حوزه‌ی ممکن الوجودها به جای اصل علیّت، نظریه «عادة الله» را مطرح کردند و گفتند: شاید خدا هر آنی، از این عادت خود دست بردارد.

بنا به این نظریه، هر آنچه ما علیّت می‌نامیم، در واقع نوعی توالی حوادث است که خداوند به منظور قانون‌مند ساختن جهان طبیعت، بر آن پای دار است. مثال آن‌که: خداوند به طور همزمان، آتش و سوختن را خلق می‌کند تا نوعی نظم بر جهان حاکم باشد؛ نه آن‌که آتش علت سوختن باشد، بلکه تنها علت هر دو، خداست. او هرگاه از عادت خود دست بردارد، مانند ماجرای حضرت ابراهیم، نسوزاندن آتش پیش می‌آید. بنابر این نظریه، پذیرش معجزه بسیار آسان و به راحتی قابل توجیه است؛ یعنی خدا تا به حال می‌خواست که آتش بسوزاند، از حال به بعد نمی‌خواهد.^(۱) مقابل آنان، معتزله در زمره‌ی منتقدان معجزات قرار گرفته و علی‌رغم پذیرش اصل معجزه، بسیاری از معجزات مذکور در آیات و روایات را مانند «شق القمر» یا «رد الشمس» تکذیب یا تأویل کرده‌اند.^(۲)

۱. ر.ک: اصل علیّت از دیدگاه متکلمان اشعری؛ فلسفه‌ی علم کلام، فصل هفتم.

۲. ر.ک: تأویل مختلف الحدیث: ۲۷ - ۳۰.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عقل معتزلی و اشعری هر دو در چارچوب ایدئولوژی کلام اسلامی قرار دارد و به منظور فهم هر یک از آن دو، باید درون‌گفتمان کلامی به مطالعه‌ی آن پرداخت؛ بنابراین، گرچه گاهی نقاط اختلاف قابل توجهی بین عقلانیت معتزلی و اشعری وجود دارد، اما در نهایت، هر دو به یک دوره‌ی تاریخی از عقلانیت اسلامی تعلق دارند.

معتزله همواره از سوی مخالفان، متهم می‌شدند که در کاربرد عقل - بدون توجه به حد و مرزی که خود عقل ترسیم کرده است - افراط کرده‌اند. اشاعره نیز با استفاده از تجربه‌ی آنان، چارچوب دقیقی برای فعالیت عقل تعریف و سعی کردند در هر حال، به آن پای‌بند باشند.

آنان گرچه عقل ابزاری را در استنباط و مجادله به‌کار گرفتند، اما این عقل تنها در خدمت اثبات عقیده‌ی سلف قرار داشت و این عقیده نیز مقتضای فطرت بشر محسوب می‌شد. در واقع، آنان عقل را در خدمت ایدئولوژی اصحاب حدیث قرار داده بودند؛ بنابراین، عقل تنها ابزاری در خدمت امری مقدس و شریف‌تر از خودش بود و در این جا، آنان در دام تناقضی منطقی می‌افتند: **عقل فطری** نیرویی خدادادی و **فطرت** مشترک در بین همگان است؛ بنابراین، عقل باید بدون هیچ‌گونه محدودیت، به عقیده‌ی مورد نظر برسد، نه آن که تنها در صورت وجود محدودیت‌ها، پاسخ مطلوب را بدهد. گویا در عقیده‌ی 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 آورده‌اند و ایمان را مقوله‌ای غیرعقلانی و ماهیتی تعبّدی و روحی و معنوی داده‌اند.

روشن‌فکران معاصر تا چندی پیش، اعتقاد داشتند که عقل معتزلی نوعی تلاش بشری در رهایی از هیمنه و سلطه‌جویی متن مقدس بر انسان‌ها بوده است و اگر نگاه تأویلی و عقلانی معتزله استمرار می‌یافت، شاید نهضت رنسانس و تمدن جدید از

دل اندیشه‌ی اعتزالی شکوفا می‌شد؛ اما امروزه، بر این مطلب اتفاق نظر است که اندیشه‌ی اعتزالی بیش از آن‌که 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 اشعریه و امامیه تحلیل رفت. جالب آن‌که 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 مجموعه‌ای 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 مجموعه‌ای از اندیشه‌های وارداتی، به گفتمان دین‌پژوهی پا گذاشتند.

چه بسا، سیستم جدلی دانش کلام هم در اثر تعاملات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی موجود، به تدوین ایدئولوژی‌ای متفاوت نسبت به فهم سنتی از دین نائل گشت. با این حال، نباید اهمیت و نقش بنیان‌گذارانه‌ی معتزلیان را در نگاه عقلانی به دین، فراموش کرد؛ معتزلیان نخستین بار در قالب مجموعه‌ای منسجم، به نظریه‌پردازی عقلانی در فهم دین روی نهادند و زیربناهای معرفتی و ابزارها و ادوات مورد نیاز در خردگرایی اسلامی را فراهم آوردند.

البته، خردگرایی اعتزالی گاه با پای‌بندی 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 انتقادی‌تری چون ابن‌راوندی، گاه شاید با محدودیت‌هایی بر خود، نگاهی ابزاری نیز به عقل افکنده است. بنابراین، معتزلیان را باید بنیان‌گذار دین‌پژوهی عقلانی - که در دانش کلام ظهور یافته است - دانست. عقل معتزلی بیش از آن‌که رنگ برهانی یابد و در پی دستیابی 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 ابن‌رشد 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 ایمان‌شان هم می‌شود - و نه حکیمان که جویای یقین ناب و برهان خالص‌اند.

در واقع، دانش کلام از بحران شدید متدلوژیک 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)

فهرست منابع

- ۱- ابن ابی‌الحدید، عزالدین. شرح نهج البلاغة. بیروت: مؤسسه اعلمی، چاپ اول، ۱۴۱۵.
- ۲- ابن حبان. صحیح ابن حبان، مؤسسة الرسالة. چاپ دوم، ۱۴۱۴/۱۹۹۳.
- ۳- ابن حجر. فتح الباری. بیروت: دارالمعرفة، چاپ دوم، بی‌تا.
- ۴- ابن حنبل، احمد. مسند احمد بن حنبل. بیروت: دار صادر، بی‌تا.
- ۵- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. بیروت: دارالجيل، ۱۴۲۰/۱۹۹۹.
- ۶- ابن قتیبه. تأویل مختلف الحديث. بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
- ۷- ابوزهو، تاریخ الجدل. دارالفکر العربی، بی‌تا.
- ۸- ابی‌داود. سنن ابی‌داود. بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.
- ۹- اشعری، ابوالحسن. مقالات الاسلامیین. بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، بی‌تا.
- ۱۰- باقلانی، محمد بن طیب. تمهید الاوائل فی تلخیص الدلائل. لبنان: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۰۷ ق. / ۱۹۸۷ م، چاپ اول.
- ۱۱- بخاری. صحیح بخاری. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.
- ۱۲- بشروی خراسانی. الوافیة فی اصول الفقه. قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲.
- ۱۳- تفتازانی. شرح المقاصد. پاکستان: دارالمعارف النعمانیة، چاپ اول، ۱۴۰۱ - ۱۹۸۱.
- ۱۴- ثلاثی، محسن (مترجم). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. تهران:

انتشارات علمی.

۱۵ - جرجانی، شریف. **التعريفات**. بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۵.

۱۶ - جصاص. **احکام القرآن**. مکه: المكتبة التجارية، بی تا.

۱۷ - حر عاملی. **وسائل الشیعة**. آل البيت عليهم السلام، قم: ۱۴۱۴.

۱۸ - حلبی، محمد بن سلیمان. **نخبة الالهی**. مكتبة الحقيقة، بی تا.

۱۹ - حلی (علامه)، حسن بن یوسف. **كشف المراد**. اسماعیلان، بی تا.

۲۰ - **دایرة المعارف قرآن کریم**. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۲۱ - راغب اصفهانی، حسین بن محمد. **مفردات غریب القرآن**. دفتر نشر کتاب، چاپ اول، ۱۴۰۴.

۲۲ - رسی، قاسم. **رسائل العدل و التوحید**. قاهره: دارالهلال، ۱۹۷۱.

۲۳ - زبیدی، مرتضی. **تاج العروس**. بیروت: مكتبة الحياة، بی تا.

۲۴ - سبحانی. **رسالة فی التحسین و التقبیح**. بدون مشخصات.

۲۵ - سید رضی. **نهج البلاغه**. بیروت: دارالمعرفة، بی تا.

۲۶ - سید مرتضی. **تنزیه الانبیاء**. بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۹.

۲۷ - شهرستانی، محمد. **الملل و النحل**. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۴.

۲۸ - شهید اول. **الذکری**. چاپ سنگی، بدون مشخصات.

۲۹ - شیخ محمد تقی. **هدایة المسترشدين**. بدون مشخصات.

۳۰ - طباطبایی، سید محمد حسین. **المیزان**. طباطبایی، قم: جامعه مدرسین، بی تا.

۳۱ - _____ . **نهاية الحكمة**. قم: جامعه مدرسین.

۳۲ - طبرسی، فضل بن حسن. **مجمع البیان**. بیروت: دارالمعرفة، افست تهران، ۱۴۰۶.

۳۳ - طوسی، محمد. **التبیان**. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

- ۳۴- عابد جابری، محمد. **تکوین العقل العربی**. مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- ۳۵- العروی، عبدالله. **مفهوم العقل**. مراکش: المركز الثقافی العربی، چاپ سوم، ۱۹۹۷.
- ۳۶- عسکری، ابوہلال. **الاولئل**. دمشق: وزارة الثقافة، بی تا.
- ۳۷- غزالی، محمد. **قواعد العقائد**. لبنان: عالم الکتب، چاپ دوم، ۱۹۸۵/۱۴۰۵.
- ۳۸- فخر رازی. **تفسیر کبیر**. قم: دفتر تبلیغات، چاپ چهارم، ۱۴۱۳.
- ۳۹- _____ . **المحصل**. قاهره، ۱۳۲۳.
- ۴۰- فراهیدی، خلیل. **العین**. دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹.
- ۴۱- قاضی عبدالجبار معتزلی. **المغنی، جلد های «النظر و المعارف» و «الشرعیات»**.
- ۴۲- قاضی عضد ایجی. **المواقف**. بیروت: دارالجمیل، ۱۹۹۷/۱۴۱۷.
- ۴۳- قرطبی. **تفسیر قرطبی**. بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
- ۴۴- کلینی، محمد. **اصول کافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.
- ۴۵- مازندرانی، ملا صالح. **شرح اصول کافی**. تهران: اسلامیة.
- ۴۶- مجتهد شبستری، محمد. **هرمنوتیک کتاب و سنت**. تهران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۴۷- مجلسی، محمدباقر. **بحار الانوار**. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.
- ۴۸- محاربی، حارث بن اسد. **العقل و فهم القرآن**. دارالکندی.
- ۴۹- محقق حلی. **المعتبر**. مؤسسه سیدالشهداء، ۱۳۶۳.
- ۵۰- محمد، جلال. **نشأة الاشاعرة و تطورها**. بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱۹۸۲.
- ۵۱- مسلم. **صحیح مسلم**. دارالفکر، بیروت، بی تا.
- ۵۲- مصباح یزدی، محمدتقی. **آموزش فلسفه**. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

بررسی تطبیقی عقل معتزلی و اشعری / ۱۳۹

۵۳- مصطفوی، حسن. *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۴.

۵۴- مفید، محمد. *اوائیل المقالات*. بیروت: دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴.

۵۵- مقدس اردبیلی، احمد. *زبدة البیان*. قم: انتشارات مؤمنین، چاپ دوم،

۱۳۷۸.

۵۶- مقدسی. *البدء والتاریخ*. مصر: مكتبة الثقافة الدينية، بی تا.

۵۷- النشار، سامی. *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*. قاهره: دارالمعارف، بی تا.

۵۸- ولفسن. *فلسفه علم کلام*. ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی، چاپ

اول، ۱۳۶۸.

عقل از دیدگاه ابن سینا

رضا برنجکار*

به طور کلی در فلسفه‌ی ابن سینا، هم‌چون فلسفه‌ی اکثر فیلسوفان، اصطلاح عقل در دو مورد متفاوت و در عین حال مرتبط با هم، به کار می‌رود. گاه مراد از عقل، جوهری ذاتاً و فعلاً مجرد است که مستقل و بدون تعلق به نفس و بدن، موجود است که به این عقل، عقل مفارق می‌گویند که گاه مقصود، قوه‌ای از قوای نفس انسانی است که او را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد.

عقل به معنای دوم به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. البته عقل مفارق نیز به عقول طولی و عقول عرضی تقسیم می‌شود، اما 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 می‌پردازیم؛ اما از آن جا که

* . رضا برنجکار، متولد ۱۳۴۲ رشت

تحصیلات: کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه غرب از دانشگاه تهران، خارج فقه و اصول، اتمام دروس کارشناسی ارشد فلسفه دین و کلام در مؤسسه 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 باقر العلوم (عجله)، دانشگاه مفید، دانشکده حدیث و مؤسسه 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 درباره‌ی آن بحث می‌کنیم؛ اما قسم سوم را - که در سخنان ابن سینا مبهم است - و تعابیر متفاوت و گاه متعارضی در این باره دیده می‌شود، به تفصیل مطرح خواهیم کرد.

عقل مفارق

موجودی ممکن الوجود و یکی از اقسام پنج‌گانه‌ی 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 راه‌های متعدّد به ضرورت وجود چنین جوهری رسیده است. یکی از این راه‌ها تبیین چگونگی ارتباط واجب الوجود مجرد و بسیط و واحد با ممکن الوجودهای مادی و متکثر است. بر اساس قاعده‌ی «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»، کثیر از واجب الوجود واحد صادر نمی‌شود. بنابراین، باید میان واحد و کثیر قائل به واسطه شویم.^(۱) این واسطه همان عقل مفارق است که واسطه‌ی فیض میان واجب الوجود و ممکنات کثیر می‌باشد.

هم‌چنین یک عقل مفارق فاصله‌ی بسیار میان واحد و کثرات را پُر نمی‌کند، لذا باید به عقول مفارق متعدّدی قائل شد. ابن سینا تعداد این عقول را ده عدد معرفّی می‌کند تا جهان‌شناسی 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 می‌کند و به واسطه‌ی این تعقل، عقل اوّل صادر می‌شود. چون عقل اوّل واجب الوجود را تعقل می‌کند، عقل دوم از او صادر می‌شود و چون خود را تعقل می‌کند، از آن جهت که واجب الوجود بالغیر است، نفس فلک اوّل صادر می‌شود و چون خود را تعقل کند از آن جهت

۱. التعلیقات: ۱۰۰، ۶۴۹ - ۶۵۲؛ الهیات شفا: ۴۰۲.

۲. النجاة: ۶۵۱؛ الهیات شفا: ۴۰۳؛ اشارات ۳: ۱۵۰ و ۱۵۱.

که ممکن الوجود است، جرم فلک از او صادر می‌شود. به این ترتیب، اولین کثرت پدید می‌آید.

عقل دوم نیز به ترتیب مشابهی به تعقل می‌پردازد تا سلسله‌ی عقول و نفوس و افلاک تا عقل دهم و فلک نهم به وجود آید.^(۱) پس، در عقل دهم - که عقل فعّال نیز می‌نامند - به اندازه‌ای که جهات کثرت رخ داده است، جهان طبیعت از آن صادر می‌شود.

ابن سینا از طریق فرض کردن افلاک نه‌گانه و حرکت‌های آن‌ها نیز به اثبات عقول مفارق می‌پردازد. او ابتدا بر اساس دلایلی^(۲)، مبدأ حرکت‌های افلاک را نفوس افلاک معرفی می‌کند. پس از این، غایت نفس فلک در حرکت، خود را تشبّه به موجودی که فعلیت تام دارد می‌داند.^(۳) این موجود همان عقل مفارق است.

سپس بر کثرت عقول مفارق چنین استدلال می‌کند که اگر یک عقل معشوق همه‌ی افلاک بود، باید حرکت‌های افلاک یکسان می‌بود، در حالی که افلاک با سیارات‌شان حرکت‌های 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 دایره‌وار دارد.

بدین سان، در هیئت بطلمیوسی، نه فلک وجود دارد، بنابراین باید نه عقل نیز وجود داشته باشد.

اما عقل دهم یا عقل فعّال، در جهان طبیعت عمل می‌کند و تدبیر آن را بر عهده دارد. از این عقل، ماده‌ی نخستین (هیولی) افاضه می‌شود که منشأ عناصر اربعه (آب و خاک و هوا و آتش) است. هم‌چنین عقل فعّال، هنگامی که زمان پیدایش اشیا

۱. همان، ۶۵۶، ۶۴۸؛ الهیات شفا: ۴۰۶.

۲. اشارات ۳: ۱۵۴ - ۱۵۹.

۳. همان، ۱۶۴.

۴. همان، ۱۶۵. ابن سینا در اثبات عقول مفارق، از نامتناهی بودن حرکت‌های افلاک نیز استفاده می‌کند. (همان، ۲۰۲ و ۲۰۳).

فرا می‌رسد، صورتی به آن می‌دهد (مثلاً صورت یخی را به آب یا صورت بوته را به دانه می‌دهد) تا موجود شود؛ بنابراین عقل دهم را واهب الصّور نیز می‌نامند. عقل فعّال عقل آدمی را نیز کمک می‌کند و او را در درک کلیّات، یاری می‌دهد. یکی از راه‌های اثبات عقل فعّال، ادراک کلیّات توسط عقل انسان است. انسان در هنگام تولّد فاقد صور عقلی و کلی است. این صورت‌های کلی در عقل فعّال موجودند و آدمی هنگام فعّالیّت عقلانی از طریق اشراقی که از عقل فعّال دریافت می‌کند، این صورت‌ها را درک می‌کند. پس کلیّات در عقل فعّال وجود دارند و از آن، به عالم مادّه هبوط می‌کنند تا به شکل صور اجسام مادی در آیند و جزئی شوند. سپس بار دیگر در ذهن آدمیان از طریق اشراق عقل فعّال صعود پیدا می‌کند و دوباره به درجه‌ی کلیّت می‌رسند.

به این ترتیب، عقل فعّال نه تنها سبب آفرینش و فیض وجودی است، بلکه وسیله‌ی اشراق و فیض معرفتی هم می‌باشد.^(۱)

خلاصه‌ای از علم النفس ابن سینا

به منظور درک روشن‌تر از سخنان ابن سینا، درباره‌ی عقل نظری و عملی، اشاره به انسان‌شناسی او، مفید به نظر می‌رسد. به عقیده‌ی ابن سینا، جز جمادات، همه‌ی موجودات ممکن، دارای نفس هستند. بدین ترتیب همه‌ی موجودات زنده، اعم از گیاهان و حیوانات و انسان‌ها و نیز افلاک، از نفس برخوردارند و نفس 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 می‌کند.^(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:

۱. همان، ۶۴۸؛ عقل در حکمت مشأ: ۳۲۳ - ۳۲۹.

۲. رساله نفس: ۱۱؛ طبیعیات شفا ۲: ۱۰.

۳. رساله‌ی نفس: ۱۱ - ۱۳.

اول قوه‌ی غذایی، که عمل هضم غذا را انجام می‌دهد.
دوم قوه‌ی نمو یا منمیه یا نامیه، که عمل نشو و نما و زیاد کردن جسم از اوست.
سوم قوه‌ی مولده که عمل تولید مثل را انجام می‌دهد.^(۱)
نفس حیوانی دو قوه‌ی محرکه و مُدرکه دارد. با قوه‌ی محرکه، نفس به طور ارادی بدن را به حرکت وا می‌دارد و با قوه‌ی مدرکه، جزئیات را درک می‌کند.^(۲)
نفس انسانی از دو قوه‌ی عالمه و عامله برخوردار است. به این دو، قوه‌ی عقل نظری و عقل عملی نیز گفته می‌شود.

بدین ترتیب، دو قوه‌ی محرکه و مُدرکه، میان انسان و دیگر حیوانات مشترک است، اما دو قوه‌ی عالمه (عقل نظری) و عامله (عقل عملی) به انسان اختصاص دارد. گفتیم که نفس بر اساس قوه‌ی محرکه، به طور ارادی بدن را به حرکت در می‌آورد و با قوه‌ی مدرکه، جزئیات را درک می‌کند. این دو عمل - یعنی تحریک ارادی و ادراک جزئی - میان انسان و چارپایان مشترک است؛ اما نوع خاصی از ادراک یعنی ادراک کلیات و نوع خاصی از عمل، یعنی عمل بر اساس تأمل عقلانی وجود دارد که ویژه‌ی انسان است.

عقل نظری

به طور کلی کارکرد عقل نظری از دیدگاه ابن سینا، ادراک کلیات است؛ خواه در قسمت تصوّرات و خواه تصدیقات؛ اما عقل نظری نسبت به صور مجرد و کلی چهار حالت دارد و از این رو، ابن سینا هم چون فارابی عقل نظری را به چهار درجه تقسیم می‌کند:

۱. **عقل هیولانی:** پایین‌ترین درجه‌ی عقل نظری عقل هیولانی است. عقل نظری در این مرحله، نسبت به صورت کلی، حالت استعداد دارد. ابن سینا می‌گوید:

۱. همان؛ اشارات ۲: ۴۰۷ - ۴۰۹؛ طبیعیات شفا ۲: ۳۲ و ۳۳؛ النجاة: ۳۱۸ - ۳۲۰.
۲. رساله‌ی نفس: ۱۳، ۱۵؛ النجاة: ۳۲۰ و ۳۲۱؛ طبیعیات شفا ۲: ۳۲ و ۳۳.

فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات. وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا.^(۱)

همه‌ی انسان‌ها این درجه از عقل نظری را برخوردارند. در این مرحله، عقل فاقد صورت‌های کلی است و تنها فعلیتی که دارد، همان حالت استعداد و پذیرندگی صورت مجرد است، همان‌طور که هیولی نسبت به ماده چنین حالتی دارد. به همین دلیل در این مرحله از عقل، عقل هیولانی گفته می‌شود.

۲. عقل بالملکه: مرحله‌ی پس از عقل هیولانی است. در این مرحله، عقل به اصول معرفت نظری - که همان معقولات اولی و بدیهیات است - دست می‌یابد و آماده می‌شود تا از معقولات اولی، معقولات ثانیه و امور نظری را استنباط کند. ابن سینا می‌گوید:

وتتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتبياً بها لاكتساب

الثواني.^(۲)

در این مرحله، عقل به این فعلیت رسیده است که بدیهیاتی هم چون «اجتماع نقیضین محال است» یا «کل بزرگ‌تر 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. البته فعلیت این مرحله - که درک بدیهیات است - به صورت فطری یا الهام الهی است و نیازمند فعالیت خاص عقلانی و استدلال نیست. از این رو، عموم انسان‌ها از این مرحله‌ی عقل نیز برخوردارند.

۳. عقل بالفعل: در این مرحله، معقولات ثانیه نیز در نفس حاصل شده است، اما انسان بالفعل به آن‌ها توجه ندارد، بلکه هرگاه بخواهد به این معقولات توجه می‌کند و آن‌ها را خود به فعلیت می‌رساند. البته این مرحله از عقل، نسبت به مرحله‌ی بعد - که نفس نه تنها دارای معقولات ثانیه است، بلکه به صورت بالفعل به آن‌ها توجه دارد - حالت قوه و استعداد دارد؛ از این رو، ابن سینا این عقل را نسبت به عقل

۱. الأشارات والتنبیها ۲: ۳۵۳.

۲. همان.

بعدی - که عقل مستفاد است - قوه می‌نامد و عقل بعدی را کمال معرفتی می‌کند. او می‌گوید:

ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال: اما الكمال، فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور. واما القوة، فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب. وهو المصباح: وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا، وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل.^(۱)

۴. عقل مستفاد: این مرحله آخرین مرحله‌ی 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 می‌گیرد.

در این مرحله، عقل نظری مانند عقل فعال است که معقولات به نحو حضوری، در آن حاضر است. تفاوت این دو عقل این است که عقل مستفاد فعلیت خود را از عقل فعال گرفته است و نسبت به عقل فعال حالت انفعالی دارد. از این رو، ابن سینا پس از عبارت اخیر، بی‌فاصله، به این نکته اشاره می‌کند که تکامل نفس و رسیدن به درجات بالاتر عقل، به وسیله‌ی عقل فعال صورت می‌پذیرد:

والذي يُخرج من الملكة الى الفعل التام و من الهیولانی ایضاً الى الملكة فهو العقل الفعال.^(۲)

عقل عملی

عبارات ابن سینا در مورد عقل عملی، یکسان نیست و جایگاه عقل عملی، هم‌چون عقل مفارق و عقل نظری روشن نیست؛ از این رو، در این قسمت، ضمن نقل سخنان ابن سینا درباره‌ی عقل عملی، به تحلیل این سخنان و در نهایت

۱. همان، ۳۵۳ و ۳۵۴.

۲. همان، ۳۵۴.

جمع‌بندی آن‌ها خواهیم پرداخت.^(۱)

ابن سینا در طبیعیات شفا و نجات می‌گوید:

عقل عملی مبدأ تحریک کننده‌ی بدن انسان، به افعال جزئی برآمده از رویه و تفکر است.^(۲)

آن‌گاه در توضیح کارکردهای عقل عملی می‌گوید:

عقل عملی سه اعتبار و جهت دارد که بر اساس هر یک از این جهات، اعمال خاصی از انسان صادر می‌شود: جهت اول در مقایسه با قوه‌ی حیوانی نزوعی، جهت دوم در مقایسه با قوه‌ی حیوانی متخیله و متوهّمه، جهت سوم در مقایسه با خودش.^(۳)

عقل عملی در مقایسه با قوه‌ی حیوانی نزوعی، سبب حدوث حالاتی هم‌چون خجالت، حیا، خنده یا گریه می‌شود که مختصّ انسان است. عقل عملی در اثر فعل و انفعالی - که به سرعت در انسان رخ می‌دهد - آماده می‌شود تا این‌گونه حالات را در انسان تولید کند.

عقل عملی در مقایسه با قوه‌ی حیوانی متخیله و متوهّمه، قوه‌ای است که قوه‌ی حیوانی متخیله و متوهّمه را در استنباط تدابیر امور حادث و فاسد شدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می‌گیرد.

عقل عملی در مقایسه با خودش، قوه‌ای است که با کمک عقل نظری، به نظراتی که به اعمال تعلق دارد و مشهورات نامیده می‌شود، دست می‌یابد؛ مثل این‌که دروغ و ظلم، قبیح و زشت است.^(۴)

ابن سینا مشابه مطالب شفا و نجات را در کتاب عیون الحکمة ذکر می‌کند و

۱. بحث مربوط به عقل عملی را از مقاله‌ای که در قبل، از نگارنده، در مجله‌ی نامه‌ی مفید چاپ شده است، آوردیم.

۲. طبیعیات شفا ۲: ۳؛ النجاة: ۳۳۰.

۳. همان.

۴. طبیعیات شفا ۲: ۳۷؛ النجاة: ۳۳۰ و ۳۳۱.

بی‌آن‌که 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 و ویژه‌ی انسان (ادراک کلیّات) بدون نیاز به بدن، از نفس صادر می‌شود.

فعل و انفعال‌های 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 تصرّف 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، ابن‌سینا 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 نجات ذکر شده است - کارکرد سوم عقل عملی را «ادراک آرایه‌ی که به اعمال تعلق می‌گیرد» بیان کرده است. این آرا چه بسا آرای کلیّی 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

دوم - که در عیون الحکمة آمده است - تنها آرای جزئی مربوط به عمل مطرح است. به هر حال، بر اساس سخنانی که در شفا و نجات و عیون الحکمة ذکر شده است، عقل عملی سه کارکرد دارد: انفعالات مختص 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 قوه‌ای صرفاً عملی یا ادراکی نیست، بلکه هم عمل‌کننده است و هم ادراک‌کننده؛ اما از آن‌جا که مدرکات او، مقدماتی در انجام اعمال اند، به آن قوه‌ی عامله می‌گویند.

ابن سینا در رساله‌ی نفس، از میان این سه کارکرد، تنها به مورد دوم و سوم اشاره می‌کند:

قوه‌ی عامله آن است که وی را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد از او می‌آید و استنباط صناعت.^(۱)

ابن سینا عقل عملی را مبدأ اخلاق نیک و بد می‌شناساند؛ یعنی عقل عملی با ادراک افعال خوب و بد، منشأ اخلاق خوب و بد می‌گردد، زیرا ادراک اعمال خوب و بد، مبدأ عمل است، هر چند مبدأ بعید. از این عبارت ابن سینا، نمی‌شود فهمید که کارکرد عقل عملی، درک احکام جزئی عمل است یا درک هرگونه 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 می‌کنند و می‌گویند:

از جمله قوای نفس، قوه‌ای 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

است.^(۱)

سخنان ابن‌سینا در اشارات، نیاز به توضیح دارد، به خصوص با توجه به این‌که اشارات، در میان کتاب‌های مشهور ابن‌سینا، آخرین کتاب اوست و در نتیجه، آرای او در این کتاب، نهایی‌ترین نظرات است.

بر اساس سخنان ابن‌سینا در اشارات، عقل عملی قوه‌ای است که نفس با آن، احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلی عملی استنباط می‌کند؛ اما استنباط احکام کلی عملی، بر عهده‌ی 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 عهده‌دار است. در مثال، این احکام را در نظر می‌گیریم: «عدالت نیکوست»، «ظلم قبیح است»، «راستگویی خوب است». می‌شود این احکام را احکام اولی بدانیم یا از مشهورات یا احکامی که انسان بر اساس تجارب خویش، به آن‌ها دست یافته است. به هر حال، احکامی هستند که عقل نظری آن‌ها را استنباط می‌کند؛ وقتی عقل نظری این احکام را صادر کرد، هر یک از این احکام به منزله‌ی کبرای قیاس لحاظ می‌شوند، که پس از پیوست صغری به آن، عقل عملی حکم جزئی استنباط می‌کند. مانند این که از دو مقدمه‌ی «این عمل عادلانه است» و «عدل نیکوست»، نتیجه می‌گیرد که «این عمل نیکو است». صغری معنایی جزئی است و ادراک معانی جزئی بر عهده‌ی قوه‌ی وهم است؛ سپس قوه‌ی واهمه آن را ادراک می‌کند. هم‌چنین کبری حکم کلی است و ادراک حکم کلی بر عهده‌ی عقل نظری است. بنابراین، عقل نظری آن را درک می‌کند. در نهایت، این عقل عملی است که پس از اخذ دو مقدمه‌ی مذکور، نتیجه را از آن‌ها استنباط می‌کند، زیرا نتیجه‌ی 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 می‌کند 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 قوه‌ای دارد که ویژه‌ی درک آرا و احکام کلی است. قوه‌ای 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،

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 ۲: ۱۸۴ و ۱۸۵.

همین احکام عقل، باعث شوق و اراده و در نتیجه، عمل می‌گردد. عقل نظری تنها احکام کلی را درک می‌کند. حکم کلی - حتی اگر مربوط به عمل باشد - باعث برانگیخته شدن شوق و اراده و انجام عمل نمی‌گردد و تنها امری نظری و فکری است. از این رو، ابن سینا قوه‌ی درک‌کننده‌ی احکام کلی را عقل نظری می‌نامد؛ خواه احکام کلی صرفاً نظری و خواه احکام کلی مربوط به عمل. در ابتدای بحث عقل عملی، عبارتی از کتاب شفا و نجات نقل کردیم که ابن سینا، عقل عملی را به نام مبدأ تحریک‌کننده‌ی 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 می‌گردد - همان‌طور که کارکرد قوه‌ی متحرکه همین بود - بلکه مقصود این است که عقل عملی، یکی از مبادی تحریک‌کننده‌ی بدن است، هر چند مبدأ بعید و با واسطه. به دیگر سخن، تنها مبدأ تحریک‌کننده‌ی بدن - که مختص به انسان است - عقل عملی است؛ چرا که دیگر مبادی میان انسان‌ها و چارپایان مشترک است.

به همین دلیل، ابن سینا عقل عملی یا قوه‌ی عامله را از قوه‌ی محرکه تمایز می‌دهد و عقل عملی یا قوه‌ی عامله را مختص انسان می‌داند. بدین سان، عقل عملی قوه‌ای است که مبدأ عمل و مختص انسان است. پس می‌شود آن را قوه‌ی عامله‌ی انسانی نامید. جمله‌ی ابن سینا در شفا و اشارات چنین بود:

قوه‌ی عامله (عقل عملی)، مبدأ تحریک‌کننده‌ی بدن انسان به افعال جزئی بر آمده از رویه و تفکر است.^(۱)

ابن سینا در رساله‌ی حدود، ضمن بیان معانی مختلف عقل، درباره‌ی عقل عملی می‌گوید:

قوه‌ای که مبدأ تحریک قوه‌ی شوقیه است، به سوی جزئیاتی که اختیار می‌شود

تا آدمی به غایات ظنی یا عملی دست یابد.^(۱)

وی، هم‌چنین در عیون الحکمه می‌گوید:

نفس ناطقه دو قوه دارد که یکی از آن دو، زمینه‌ی عمل را فراهم می‌کند و این قوه به بدن ارتباط دارد که آن، میان آن‌چه سزاوار عمل کردن است و ضد آن، یعنی میان خوب و بد، در جزئیات تمیز داده می‌شود. این قوه، عقل عملی نام دارد. قوه‌ی دوم، نفس را آماده‌ی نظر می‌کند. این قوه به عالم بالا مرتبط است و فیض الهی را دریافت می‌کند و به ادراک معقولات و کلیات نایل می‌گردد [که عقل نظری نامیده می‌شود].^(۲)

می‌بینیم که سخنان ابن سینا در رساله‌ی حدود و جملات نقل شده از عیون الحکمه، با سخنان او در اشارات هماهنگی دارد.

سخنان ابن سینا درباره‌ی عقل عملی را به چهار قسم (و با ملاحظاتی به سه یا دو قسم) تقسیم می‌کنیم:

۱. عقل عملی سه کارکرد دارد. یکی مستقیم عملی و دو مورد دیگر، ادراکی و به‌طور غیر مستقیم عملی است. این سه کارکرد عبارت‌اند از: انفعالات، استنباط صنایع انسانی، ادراک خوب و بد اعمال. این بیان در کتاب‌های شفا و نجات دیده می‌شود.

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 درباره‌ی عقل.

۳. در رساله‌ی 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 فقره‌ای از کتاب شفا، تنها کارکرد سوم در مورد عقل عملی

۱. رسالة الحدود: ۸۸.

۲. عیون الحکمة: ۳۶۲.

بیان می‌شود و آن هم به معنای استنباط احکام جزئی مربوط به عمل است. با توجه به تصریحاتی که در کتاب‌های اشارات و شفا و عیون الحکمة در مورد تفسیر کارکرد سوم وجود دارد، نتیجه می‌گیریم: عبارات بیان اول و سوم درباره‌ی کارکرد سوم، بر تفسیری که در بیان دوم و چهارم آمده حمل می‌شود و تنها ادراک احکام جزئی عملی و وظیفه‌ی 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.

هم‌چنین اگر پرسند: آیا عقل تنها قوه‌ای ادراکی است؟ یا غیر از ادراک، انفعالات مختص انسان نیز از او صادر می‌شود؟ بر مبنای این پرسش، سخنان ابن سینا به دو قسم تقسیم می‌شود. وی در برخی بیان‌ها (بیان اول و دوم) عقل عملی را دارای کارکرد ادراکی و غیر ادراکی می‌داند، اما در برخی بیان‌ها (بیان سوم و چهارم) تنها کارکرد ادراکی را در مورد عقل عملی قائل است.

به هر حال، در مقام جمع‌بندی سخنان ابن سینا، دو راه حل پیش‌روی ماست: راه نخست این‌که 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 می‌دهد. راه آخر این‌که مطالب کتاب‌های دیگر را نیز معتبر بدانیم و بگوییم: ابن سینا هر سه کارکرد را پیرامون عقل عملی در نظر می‌گیرد؛ ولی گاه تنها به دو مورد و گاه به یکی از آن‌ها اشاره می‌کند.

به اقتضای قاعده‌ی «الجمع مهیا امکن اولی من الطرح» راه حل دوم درست‌تر به نظر می‌رسد. به این ترتیب، همه‌ی 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 مهم‌ترین 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 نفسه‌ی عقل عملی می‌داند و همان را عمل این

قوه در مقایسه با خودش می‌شناساند. در نتیجه، دو کارکرد دیگر را اعمال عقل عملی در مقایسه با قوای حیوانی معرفی می‌کند. 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 قوه‌ی عالمه و عامله یا عقل نظری و عملی می‌داند. از سوی دیگر، قوه‌ی عالمه یا عقل نظری، تنها به ادراک کلیات می‌پردازد و با عالم بالا و عقل فعال ارتباط دارد، بنابراین بقیه فعالیت‌های انسانی، اعم از ادراکی و غیرادراکی را باید به قوه‌ی باقی مانده، یعنی قوه‌ی عامله یا قوه‌ی 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 قوه‌ی عامله و عقل عملی نسبت داده شود. البته در میان این‌ها، مهم‌ترین و اصلی‌ترین عمل‌کرد عقل عملی، ادراک احکام جزئی عملی است.

سخنان ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد، تأییدی بر این وجه جمع‌بندی است که او می‌گوید:

نفس ناطقه دو قوه دارد: یکی قوه‌ی مدرکه‌ی عالمه و دیگری قوه‌ی محرکه‌ی عامله. قوه‌ی مدرکه‌ی عالمه تنها کلیات را ادراک می‌کند و قوه‌ی محرکه‌ی عامله به اعمال مختص انسان مربوط است. از این رو، این قوه صناعات انسانی را استنباط می‌کند و به خوب و بد اعمال معتقد می‌شود... زیرا که نادانی و حکمت عملی - که در میان این دو است - و به طور کلی همه‌ی افعال انسانی به قوه‌ی عامله مربوط می‌شود. این قوه در موارد بسیار، از قوه‌ی عامله و نظری کمک می‌گیرد. به این صورت که حکم کلی در نزد قوه‌ی نظری و حکم جزئی مربوط به عمل، در نزد قوه‌ی عملی است.^(۱)

فهرست منابع

- ۱- ابن سینا، حسین. الشفا. تفسیر: ابراهیم مدکور. قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ۲- _____ .التعلیقات. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۳- _____ .النجاة. تصحیح: محمدتقی دانش پزوه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۴- _____ .الاشارات و التنبیها. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق
- ۵- _____ .رسالة نفس. تصحیح: موسی عمید. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.
- ۶- _____ .عیون الحکمة. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
- ۷- _____ .حدود یا تعریفات. ترجمه: محمدمهدی فولادوند. تهران: سروش، ۱۳۶۳ ش.
- ۸- _____ .المبدأ و المعاد. به اهتمام: عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

جایگاه عقل در عرفان اسلامی

سعید رحیمیان*

مقدمه

با تفحص در آثار ادیبان عرفانی، در وهله‌ی نخست با تقسیم‌بندی‌های گوناگون و سپس به دو دیدگاه با عقل مواجه می‌شویم؛ یعنی از سویی اکرام آن و از دیگر سو، تحقیر آن. در پی‌گیری هدف اساسی این مقاله و رابطه‌ی آن با دیگر منابع یا ابزارهای شناخت در نگرش عرفانی، توجه به این دو مطلب ضروری است. ابتدا می‌گوییم، در قرآن کریم و احادیث - که از منابع معرفتی عرفان اسلامی هستند - تکریم عقل را می‌بینیم^(۱) که یا با نام موجودی از موجودات عالم روحانی - که اشرف از دیگر مخلوقات و نخستین آن‌هاست (اَوَّل ما خلق الله) - یا بُعدی از

* سعید رحیمیان، متولد ۱۳۴۴ شیراز

آغاز تحصیلات حوزوی از سال ۱۳۶۲-۱۳۶۸ در شیراز نزد حضرت آیت الله نجابت شیرازی و سید علی محمد دستغیب شیرازی و از سال ۱۳۶۸-۱۳۷۵ در حوزه علمیه قم نزد حضرات آیات فاضل، تبریزی، جوادی آملی، شاهرودی و منتظری تحصیلات دانشگاهی ۱۳۷۲-۱۳۶۸ 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 زمینه‌های فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی و فقه.

دانشیار دانشگاه شیراز بخش الهیات و معارف اسلامی.

۱- 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 سرمایه‌ی عبودیت خداوند و مایه‌ی دستیابی به نعمت‌های بهشت و ملاک ثواب و عقاب و حجّت باطنی در انسان و مددکار حجج ظاهری (= انبیاست روبه‌رو می‌شویم که سپاهیان آن (جنود العقل) پیوسته بالشکر نادانی (جنود جهل) در ستیزند و پیروی از آن، ضمانت‌بخش حیات نیکو و زندگی توأم با فضیلت است.^(۱) از جمله نشانه‌های عاقل، طلب کمال، عبرت گرفتن از امور، صدق در سخن، سکوت، حفظ اعتدال، اندک پنداشتن باطل (نه تنها کناره‌گیری از گناهان)، ترک لهو و شهوات، اطاعت حق متعال و... دانسته شده است؛^(۲) از این جهت، تأثیر این موارد را بر ادبیات عرفانی می‌بینیم، چنان‌که برخی عارفان عقل را جوهر انسان و لطیفه‌ی ربّانی و حاصل توفیق الهی^(۳) و برخی لسان و ترجمان روح^(۴) و دیگری قلب را محلّ ظهور عقل تلقّی کرده‌اند^(۵) مولانا در این باره چنین سروده است:

وهم افستد در خطا و در غلط

عقل باشد در اصابت‌ها فقط (مثنوی ۳: ۳۵۷۰)

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل

تا چه با پهناست این دریای عقل (مثنوی ۱: ۱۱۱۳)

عقل و دل‌ها بی‌گمان، خود عرشی‌اند

بی‌حجاب از نور عرشی می‌زی‌اند (مثنوی ۵: ۶۱۹)

عقل ضدّ شهوت است ای پهلوان!

آن‌که شهوت می‌تند عقلش مخوان (مثنوی ۴: ۲۳۰۰)

۱ - میزان الحکمة ۶: ۳۹۶ - ۴۰۷.

۲ - همان، ۴۱۵ - 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 البصيرة (عوارف المعارف: ۴۵۴).

۵ - رساله‌ی 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 مذمت‌ها و تنقیص‌هایی نه چندان اندک نیز در آثار عارفان شاهدیم؛ چنان‌که آن را نامحرم، بوالفضول، ضعیف رأی، مغلوب، آلت ظن و مانند آن دانسته‌اند.

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 شناسنده‌ی حقایق اشیا و امور واقعی است (هست‌ها) و در اصطلاح به هستی‌های غیر مقدر در بشر تلقی می‌گردد و عقل علمی شناسنده‌ی حسن و قبح و خیر و شرّ افعال و اشیاست (بایدها و نبایدها) و به هستی‌های مقدر بشر مربوط است.^(۱)

ب - عقل جزئی و عقل کلی: این تقسیم‌بندی دو معنا و دو جنبه دارد:
ب - ۱ - به عنوان دو ساحت از ساحت‌های وجودی انسان که عبارت‌اند از:
۱- نیروی اندیشه‌گر و حساب‌گر و استدلال‌کننده در انسان - که بدان عقل معاش نیز گویند - و بشر به کمک آن، زندگی خویش را آباد و امور خود را محاسبه و

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 می‌گوید: قیل محلّه الرأس و قیل محلّه القلب.

برنامه‌ریزی و علوم و صناعات و تمدن را پایه‌ریزی و کامل می‌کند. ۲- عقل معاد - که با آن، آدمی فضیلت را شناخته و خواهان سعادت خویش است و سامان‌بخش مأوای نهایی.

سهروردی در عوارف المعارف گوید: (۱)

عقل بر دو نوع است یکی آن‌که در امر دنیایش بیناست - که از نور روح است - و دیگری آن‌که 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: مرتو را عقلی است جزوی در نهان

كامل العقلی بجو اندر جهان (مثنوی ۱: ۲۰۵۶)

جزو تو از کل او کلی شود

عقل تو بر نفس چون علی 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 گردون‌ها نهی (مثنوی ۴: ۱۲۶۳)

ب- ۲- به عنوان دو عالم متفاوت از جهان‌های هستی: اولی همان نفس ناطقه و مُدرک کلیات 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، مجرد از ماده و لوازم و آثار آن است. نخستین موجود صادر شده از حق، از همین عالم بوده (اول ما خلق الله) و تا وصول

۱ - عوارف المعارف: ۴۵۶؛ هم‌چنین گفته‌اند: عقل دو قسم است، یکی عقل معاش - که محل آن سر است - و دیگر - که محل آن دل است - عقل معاد؛ ر.ک: فرهنگ اصطلاحات عرفانی (به نقل از اسرار التوحید): ۳۳۶.

۲ - جرجانی در ذکر معنای عقل، بدین وجه اشاره دارد و می‌گوید:

جوهر مجرد عن المادة فی ذاته مقارن لها فی فعله و هی النفس الناطقه (التعريفات: ۶۵).

جایگاه عقل در عرفان اسلامی / ۱۶۳

به عالم نفس و مثال و طبع، عقول دیگری نیز واسطه گشته است، چنانکه مولانا گوید:

کَلَّ عَالَمٌ صَوْرَتِ عَقْلِ كَلِّ اسْتِ
کاوست بابای هر آنک اهل قل است (مثنوی ۴: ۳۲۵۸)
بِأَزْ غَيْرِ عَقْلِ وَ جَانِ أَدْمِي
هست جانی در ولی آن دمی (مثنوی ۴: ۴۰۹)
غَيْرِ از عَقْلِ تَوْ حَقِّ رَا عَقْلَهَا اسْتِ
که بدان تدبیر اسباب شماسْتِ

عزیزالدین نسفی در مقصد اقصی هر دو معنای ذکر شده را در این عبارت ادغام کرده است: (۱)

این نفس ناطقه را هم عقل می‌گویند و این عقل است که از معرفت خدای بی‌بهره و بی‌نصیب است و این عقل است که پادشاه روی زمین است و این عقل است که بر روی زمین، آب‌ها روان کند و مزرعه‌ها ساز دهد و... مانند این بسیار می‌کند و این عقل معاش را در منازل السائرین، در منزل هفتم، به شرح تقریر کرده‌ام و آن عقل را که رسول الله ﷺ 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 می‌کند و عقل معاش عمارت آب و گل می‌کند 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 آنکه خدای تعالی روح انسان را به خود اضافه کرد... روح اضافی اسامی بسیار دارد: عقل اول و قلم اعلی و روح اعظم و روح محمّدی و مانند این.

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 زمینه‌ساز کسب شهود حقایق می‌باشد. 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
 چشمه‌ی آن در میان جان بود (همان، ب ۱۹۶۳)

د - عقل منور و عقل غیر منور: عقل نخست عقلی است که با تأیید الهی به قوه‌ی قدسیه‌ی 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 می‌داند که در قلب است و لسان روح و ترجمان دل است. در ضمن می‌افزاید:

۱ - تفکیک میان عقل فطری (یا کلی) و عقل اکتسابی (جزئی) در فرهنگ‌های مختلف سابقه دارد در آیین هندو 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 بشریک 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 می‌گردد که بدین سان روح چنین عقلی به نور شرع منور می‌شود و بر عالم ملکوت - که باطن کائنات است - مطلع می‌گردد و در غیر این صورت، چنان‌که بر صرف عقل - بدون تأیید از جانب شرع - جمود ورزد، فقط به علوم کائنات (و عالم ملک) دانا می‌گردد.^(۱)

ابن عربی صاحبان عقل را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱ - صاحب عقل عادی و عرفی که به انحصار معلومات عقل در دستاوردهای فکری‌شان قائل شده و بدان بسنده کرده‌اند و ایشان راهی برای نفوذ به عالم و رای طور عقل و دریافت امور فرا عقلی 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 می‌شوند و معارف و دستاوردهای عقلانی‌شان هم متلائم با وحی و شرع است^(۲) و هم سازگار با دریافت‌های 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 مکاشفه‌اند. سید حیدر آملی در بحثی در ارتباط شریعت و مراتب و صورت، ضمن تقسیم علم به قشر (علم رسمی و ظاهری) لب (علم باطن) و لب لب می‌گوید:

لب همان عقل منور به نور قدسی است که از ظواهر او هام و تحلیلات پیراسته شده و لب لب همان گوهر نور قدسی الهی است که مؤید عقل است در پیرایش از پوسته‌ها و ظواهر و نیز کمک آن در ادراک علوم متعالی ناشی از ادراکات قلبی.^(۴)

۱ - عوارف المعارف: ۴۵۷.

۲ - مصالح و احکام شرعی نیز به دیدگاه او علومی است فراتر از طور عقل. به بیان وی، عقول انبیا و اولیاء آن اخبار الهی (تنزل یافته) را پذیرفته و ایمان آورده‌اند؛ زیرا چنین می‌دیدند 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 می‌گوید:

عقل جزوی گاه چیده، گه نگون

عقل کلی ایمن از ریب المنون (مثنوی ۳: ۱۱۴۵)

عقل ایمانی چو شحنه‌ی عادل است

پاسبان و حاکم شهر دل است (مثنوی ۴: ۱۹۱۵)

بس نکو گفت آن رسول دل‌نواز

ذره‌ای عقلت به از صوم و نماز (مثنوی ۵: ۴۵۶)

پس از بررسی اقسام عقل در نظرگاه عارفان، به بررسی جایگاه عقل در بینش عرفانی و موارد مدح و ذم آن در دو فصل می‌پردازیم. اجمال مطلب آن‌که عقل در اصطلاح عارفان، گاه در مقابل کشف و محل آن یعنی قلب مطرح می‌شود (در عرفان نظری) و گاه در مقابل عشق (در عرفان عملی).

از این‌رو بحث را در حیطه‌ی دو نوع عرفان مزبور، ادامه می‌دهیم:

الف - عقل در عرفان نظری:

عرفان در بُعد نظری، به فلسفه و حکمت شبیه است؛ با این تفاوت که به تعبیر

استاد مطهری:

فلسفه در استدلال‌های خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند، اما

عرفان مبادی و اصول کشفی را مایه‌ی استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آن‌ها را به

زبان عقلی توضیح می‌دهد؛ یعنی عارف آن‌چه را که با دیده‌ی دل شهود کرده

است با زبان عقل توضیح می‌دهد.^(۱)

بر این اساس، عقل در تنظیم عرفان نظری عبارت است از اندیشه‌ها و بینش‌های

مدون عرفانی که موضوع آن اسم، صفت و فعل حق تعالی است.^(۲) هم‌چنین یکی

۱ - کلیات علوم اسلامی: ۷۶ - ۷۷.

۲ - قیصری پیرامون عرفان می‌گوید:

از مهم‌ترین منابع شناختی، جهت تدوین عقاید و استدلال‌های عارفان نیز به حساب می‌آید؛ اما چون اساسی‌ترین منبع معرفتی عارفان، قلب و کشف و شهود آن است، در اثنای این بحث، محدودیت و نقصان عقل نیز مطرح می‌شود.

عقل و قلب در عرفان نظری، وجوه اشتراک و افتراق متعددی را واجد می‌باشند که تبیین عقل در عرفان نظری را شامل می‌شود: هم‌چنان‌که 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 - هر دو جزئی از ساحت وجودی انسان‌اند: اگر ساحت‌های اساسی وجود انسان را چنین بدانیم: ۱- معرفت ۲- اراده ۳- محبت، عقل نظری و قلب دو منبع شناخت و ابزار معرفت‌اند، 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 لطیفه‌ی الهی و جوهر ربّانی در انسان که اکمل انواع مخلوقات نام برده شده است، یاد می‌شود.

سخن نجم رازی در این باب چنین است:^(۲)

پس چنان‌که شخص انسانی مُبنی است از ذات روح، محلّ هر صفتی از شخص انسان مُنبی است از آن صفت روح را، چنان‌که چشم محلّ بینایی است... دل به حقیقت، محلّ ظهور عقل آمد و مُنبی است از آن‌که روح موصوف است به صفت عقل، چه عقل دانش محض است... اشارت ﴿اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ

هو العلم بالله سبحانه من حیث اسمائه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقائق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقه واحده... (رساله التوحید و النبوة و الولاية: ۷)

۱ - ابن عربی معارف کشفی و نقلی را از سنخی می‌داند که از راه اراده (و اشتیاق) و محبت حاصل می‌شوند. (فتوحات ۲: ۵۲۱).

۲ - رساله‌ی 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 درجه‌ی والاتر، واجد معارف درجات پایین‌ترند. 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 حیرت‌زایی و حیرت‌زدایی دارند: عقل به نشانه‌ی قوه‌ی آگاهی‌بخش و طالب معرفت، به طبع خواستار حیرت‌زدایی و رفع ابهام از متعلق آگاهی (معلوم) خودش است، اما هنگامی که به بن‌بست‌ها و مرزهای محدود ادراکی خویش برخورد، دچار حیرت می‌شود. درک قلبی نیز هرچند به نوبه‌ی خود واجد وضوح و یقینی بودن است، اما به اعتراف عارفان در مراتب عالیه، حیرتی خاص نیز بر آن عارض می‌شود. البته نوع آن حیرت ممدوح با حیرت مذموم عقل، متفاوت است. بر این اساس، هرچند عقل و قلب در پی حیرت‌زدایی‌اند، اما حیرت‌زا نیز می‌باشند.^(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 تکمیل‌گری بین این دو و راه

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 می‌افزایم که:

هر دو منشأ نوعی سیر و سلوک‌اند و بین اهل نظر معروف است که منشأ تصوف قلب است، اما برخی محققان به نوعی تصوف عقلی در بین فلاسفه و عارفان، به خصوص در قرون سوم و چهارم هجری (چونان تصوف فارابی، ابن‌سینا، عامری، حارث محاسبی، حکیم ترمذی و...) اشاره کرده‌اند که در آن، ذکر و تفکر همواره هم‌سو و همراه خواهند بود.

دکتر ابراهیمی دینانی با اشاره به شیوه‌ی زیست فارابی چنین می‌گوید:

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 عرفان‌نامه) را نیز از قائلان به دو نوع تصوف روحی و تصوف عقلی برشمرده‌اند. (دفتر عقل و آیت عشق: ۱۰۶ - ۱۰۷)

معرفتی تعریف می‌گردد؛ چنان‌که دیدیم نجم رازی چنین می‌گوید:

قلب محلّ ظهور عقل است و نور عقل قابل شعله‌ی 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 می‌انجامد.^(۲)

چه بسا سخن سید حیدر آملی شرح کلام نجم رازی باشد. آملی «عقل» را جنبه‌ی برتر وجود انسانی و آن را مظهر اسمای لطفی (جمالی) می‌دانست. و «نفس» را مظهر اسمای قهری (جلالی). قلب را - که تقلّب و تحوّل در همه‌ی اطوار دارد - مظهر همه‌ی اسما و صفات و کمالات حق می‌داند که رویی به عقل و روح دارد و رویی به نفس و جسد. او می‌گوید:

هرگاه که قلب به جانب عقل متمایل شد، از اصحاب یمین می‌شود 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، حلقه‌ی اتصال روشن فلاسفه و عارفان محسوب می‌شود. خواجه عبدالله انصاری که تفکر را منزل پنجم از بدایات دانسته و آن را پژوهندگی بصیرت در دریافتن مطلوب معرفی می‌کند^(۴)، شرط تفکر صحیح را رهایی از قید شهوت و تأمل نیکو در مبادی نعمت‌ها و نیز پذیرا بودن عقل و دل انسان نسبت به اشارت‌ها دانسته است. ابن سینا نیز در فصول عرفانی (نمط نهم) اشارات، فکر لطیف را در کنار عشق عفیف، از عوامل مدد رسان به

۱ - عقل و عشق: ۱۵.

۲ - همان: ۱۶.

۳ - جامع الأسرار: ۱۳۷ - ۱۳۸.

۴ - منازل السائرین: ۳۴ و ۳۵. وی در همان‌جا، 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 آسانی پیمودن 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 تفکّر را نیز موجب مطیع نمودن نفس اماره تلقی کرده است.^(۱)

الف - ۲ - تمایزات عقل و قلب :

موارد ذیل از وجوه تمایز بین معرفت و آگاهی‌های 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 (پای‌بند) دانسته‌اند به گفته‌ی حافظ :

گـر د یـوانگـان عشق مگـرد

که به عقل عقیده مشهوری (دیوان، تصحیح قزوینی - غزل ۴۵۳)

چه این‌که فعالیت ادراکی آن در حیطه‌ی تصوّر و تصدیق و امور تصوّرپذیر قابل ادراک تصوّری است و این قالب مشخص‌کننده‌ی محدودده‌ی ادراک عقل است؛ از این‌روست که گفته‌اند: عقل تا عالم جبروت راه دارد، نه فوق آن (عالم لاهوت).^(۲) هم‌چنین برخی دیگر از عارفان، علم به خداوند را در علم و عقل و فلسفه‌ی علم سلبی دانسته‌اند (از راه مفاهیم سلبی) به خلاف علم عارفان که ایجابی است.^(۳) ویژگی دیگر از این حیث را نیز این دانسته‌اند که قلب، قابلیت دگرگونی بی‌نهایت و متنوع دارد (با تجلیات غیر مکرّر حق) و به تعبیر ابن عربی از این جنبه نامحدود است.^(۴) وی می‌گوید:

قلب از آن جهت قلب نامیده شده که دائم در بین تجلیات گوناگون در تقلّب و تحوّل است. و ثابت و محدود باقی نمی‌ماند، برخلاف عقل که عقال است و قید.

۱ - شرح الاشارات ۳: ۳۸۰.

۲ - رک: مرصاد العباد: ۱۱۴ - ۱۱۷.

۳ - فتوحات ۲: ۹۴ و ۹۵.

۴ - همان، ۱: ۴۱.

او می‌گوید تذکر به معارف الهی نیز با توجه به آیه‌ی شریفه: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۶). در مورد کسی حاصل می‌شود 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 می‌شود (عین الیقین) - ادراک عقلی حتّی در عالی‌ترین حالت (علم الیقین)، غایبانه و از طریق واسطه‌ها (پرده و حجاب تصوّرات) صورت می‌پذیرد. مولانا از این خصوصیت به حرکت با عصا تعبیر کرده است که البتّه در غیاب چشم، قابل توجیه و توصیه نیز می‌باشد:

چشم اگر داری تو کورانه میا

ورنداری چشم، دست آور عـصا

آن عـصای حـزم و اسـتدلال را

چون نداری دید، می‌کن پیشوا (مثنوی ۳: ۷ - ۲۷۶)

الف - ۲ - ۳ - شیء وارگیِ مدرکات عقل:

آنچه موضوع ادراک عقل واقع می‌شود به نام شیء مطرح است و بر این اساس، در ادراک مدرک یا آنچه از مدرک به او نزدیک‌تر است، گویی ویژگی اصلی (شخص‌واری و زنده بودن) فوت می‌شود، 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 تجربه‌ی درونی خویش، مشارکت زنده در متعلّق آگاهی‌اش دارد. شمس در این باب، خدای عارفان را چنین توصیف می‌کند:

خدای زنده داریم تا چه کنیم خدای مرده را. المعنی هو الله^(۱)

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 این‌که کسانی هستند که امور را از راه ذوق یا تجلی الهی بدون انکشاف دلیل درمی‌یابند، در توضیح راه دوم می‌گوید:

طریق فکر و استدلال با برهان عقلی، دون طریق کشف است؛ زیرا گاهی به دلیل اهل نظر، شبهه‌ای عارض می‌شود و دلیل را قده می‌کند که در این صورت، در رفع آن‌ها و بحث از وجه حق، به تکلف می‌افتد.^(۱)

مولانا در این باب گوید:

عقل جزوی آلت وهم است و ظن زان‌که در ظلمات، او را شد وطن

الف - ۲ - ۵ - وابستگی و تقلید عقل و استقلال قلب:

ابن عربی از ویژگی‌های عقل و ادراکات عقلی را مقلد بودن و وابسته بودن آن به دیگر منابع معرفتی مانند حسّ می‌داند. او بر نقش دوگانه‌ی عقل - که دو حکم متفاوت را نیز در پی دارد - تأکید می‌ورزد و می‌گوید: عقل از جنبه‌ی «فعل» متناهی است و از جنبه‌ی قبول، نامتناهی. مقصود وی، تفاوت نهادن میان عقل به نشانه‌ی ابزار شناخت و عقل به مثابه‌ی منبع شناخت است که وی آن را در معنای اخیر «فکر» می‌نامد.

او می‌گوید: عقل در مقام فعّالیت (یا فکر) بُردِ 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 می‌گیرد و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. عقل در این وجه، مقلد و

جایگاه عقل در عرفان اسلامی / ۱۷۳

مصرف‌کننده است.^(۱) او پس از بیان مطلب مزبور در انتقاد از برخی صاحبان عقول و بعضی فلاسفه می‌افزاید:

تعجب است از آن‌ها که حاضرند عقل را مقلد یا مصرف‌کننده‌ی حواس پنج‌گانه بدانند و معلومات خود را از آن طریق، دریافت کنند. اما حاضر نیستند عقل را مقلد و مصرف‌کننده‌ی وحی و شرع یا دریافت‌های قلبی قرار دهند؛ حال آن‌که مصونیت از خطا، در این دو مورد بیش‌تر است.^(۲)

الف - ۲ - ۶ - کسبی بودن عقل و وهبی بودن علم قلب:

علوم عقلی چه در ناحیه‌ی مبادی و پیش‌دانسته‌ها و چه در روش یا ابزار کسب، مبتنی بر سلسله اسباب، حدود وسط و میانجی‌ها می‌باشند؛ اما علوم قلبی در اصطلاح، لدنی یا وهبی (موهوب) و غیر متوقف بر سلسله اسباب (یا دست‌کم اسباب ظاهری) اند.

۱ - او در این باب می‌گوید ممکن است عقل امری را به اقتضای فکرش (حتی) محال بداند ولی آن از ناحیه‌ی نسبت الهی، محال نباشد. (فتوحات ۱: ۴۱؛ مجموعه‌ی رسائل ابن‌العربی: ۳؛ رساله‌ی شیخ به‌فخر رازی). مولانا نیز مقلد و مصرف‌کننده‌ی بدون عقل (عقل جزوی و عقل تحصیلی) را چنین تبیین می‌کند که در عقل جزوی اکتسابی:

عقل تحصیلی مثال جوی‌ها

کان رود در خانه‌ها از کوی‌ها

راه آبش بسته شد، شد باینوا

از درون خویشتن جو چشمه را (مثنوی ۴: ۷ - ۱۹۶۶)

اما در عقل غیر اکتسابی:

چون ز سینه، آب دانش جوش کرد

نه شود گنده نه دیرینه نه زرد

گردد ره نبغش بود بسته چه غم

کوهی جوشد زخانه دمبدم (مثنوی ۴: ۵ - ۱۹۶۴)

۲ - فتوحات ۱: ۲۸۸ و ۲۸۹. وجه مصونیت از خطا در این دو مورد، در اتکای این دو منبع به علم حضوری است. در این باب مولانا چنین می‌گوید:

عقل جزوی عقل استخراج نیست؛

جز پذیرای فن و محتاج نیست!

قابل تعلیم و فهم است این خرد،

لیک، صاحب وحی تعلیمش دهد (مثنوی ۴: ۵ - 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 می‌داند. وی از تفکر و تقوی به نام دو طریق کسب علم یاد می‌کند و علوم وهبی را علمی می‌داند که بی واسطه از ناحیه‌ی حق، افاضه شده و در پیدایش آن تحمّل و قصد و جهدی نداشته است، نظیر نبوات و علوم انبیا.^(۱)

موارد مذمّت عقل

در این جا، به سه مورد از موارد مذمّت عقل - که برخاسته از وجوه تمایز مزبور است - می‌پردازیم:

اول: عقل مدّعی انحصار: عارفان معتقدند آن‌جا که عقل ادّعای انحصار طریق معرفت کند و خود را یگانه ابزار دستیابی به حقیقت بداند، دعوایی گزاف ادّعا کرده و از این جا بین عقل و عشق و حیطة‌ی دریافت آن دو تقابل می‌افتد. عقل در حالت مزبور، چه بسا به انکار آن‌چه بدان دست نیافته (یا در اصل دست نیافتنی و فراعقلی باشد) پردازد که مرتکب نوعی از مغالطه‌ی 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 شهسوار 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

۱ - فتوحات، چاپ عثمان یحیی ۴: ۱۲۰ و ۱۲۱.

۲ - همان، ۲: ۱۱۴.

فلسفی کو منکر حنانه است
از حواس اولیا بیگانه است^(۱) (مثنوی ۶: ۵ - ۳۲۸۴)

عقل در این وضعیت، به جای نزدیک شدن به مقصود کمالی و معرفتی خویش، از آن دورتر می‌شود. مولانا در داستان تیرانداز خواب‌نما شده (برای یافتن گنج)، و تطبیق آن با فیلسوفان منکر هر چیز غیر از عقل، می‌گوید:

ای کمان و تیرها بساخته
صید نزدیک و تو دور انداخته
هر که دور اندازتر، او دورتر
وز چننین گنج است او مهجورتر
فلسفی خود را ز اندیشه بکشت
گو بدو کورا سوی گنج است پشت
گو بدو چندانک افزون می‌دود
از مراد دل جداتر می‌شود (مثنوی ۶: ۲۳۵۸ - ۲۳۵۴)

دوم: اکتفا به عقل از کشف یا پس از حصول کشف: از موارد خدمت عقل نزد عارفان، آن‌جاست که عقل در حیطه‌ی فرا عقلی، دخالت و قضاوت کند؛ همان‌طور که با چشم حسی نمی‌شود از معقولات و اوصاف جنس و عقل خبر داد، با ابزار عقل نیز نمی‌شود از قلمروهای مختص به قلب و راییت شهودی خبر داد. به تعبیر حافظ:

۱ - در جایی دیگر با توییح منکران غیب از متفلسفان گوید:

با عصا، کوران اگر ره دیده‌اند	در پناه خلق، روشن دیده‌اند
گر نه 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 نقطه‌ی پرگار وجودند ولی

عشق داند که در این دایره سرگردانند

(دیوان تصحیح قزوینی - غزل ۱۹۳)

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست

فهم ضعیف رأی فضولی چرا کند

ما را که درد عشق و بلای خمارکشت

یا وصل دوست یا می صافی دوا کند (همان غزل ۱۸۶)

و به تعبیر مولانا در چنین حیطه‌هایی، عقل فلسفی مانند پای چوبین و لغزان

است که بخواهد در ریگ‌زاری قدم زند. پس می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی‌تمکین بود (مثنوی ۱: ۲۱۳۲)

هم‌چنین است هنگامی که شخص در مرتبه‌ی عیان (شهود و عین‌الیقین) باشد یا

در آن مرحله‌ی متعالی قرار گیرد، اما از خورشید شهود، به سایه‌ی ابهام آینه‌ی

استدلال و قیاس پناه برد.^(۱)

اما «خبر» عقل را جایگزین «مشاهده» قلب کند. در این وضعیّت - که نوعی

عقب‌گرد (از عین‌الیقین به علم‌الیقین) محسوب می‌شود - تمسک به عقل، مذموم

عارفان تلقی می‌گردد. به تعبیر مولانا:

جز به مصنوعی ندیدی صناعی

بر قیاس اقترانی قناعی

۱ - مولانا نخستین مرتکب این شیوه‌ی نادرست را ابلیس دانسته است و می‌سراید:

پیش انوار خدا، ابلیس بود
یا به شب مرقله را کرده است خبر
این قیاس و این تحری را مجو
از قیاس و الله اعلم بالصواب.

اول آنکس کاین قیاسک‌ها نمود
این قیاسات و تحری روز ابر
لیک با خورشید و کعبه پیش رو
کعبه نادیده مکن روی و متاب

می‌فزاید در وسایط فلسفی
از دلایل باز برعکس صافی
گر دخیان او را دلیل آتش است
بی دخیان ما را در آن آتش خوش است (مثنوی ۵: ۵۷۱-۵۶۸)

آن که او این نور را بینا بود شرح او کی کار بوسینا بود
چون شدی بر بام‌های آسمان سرد باشد جست و جوی نردبان

سوم: مقهوریت عقل در برابر خیال: عارفان از مهم‌ترین موانع سیر و سلوک و شناخت حقیقت را «خیال» و سلطه‌ی آن می‌دانند و معتقدند بسیاری از عبادات و ریاضات برای مهار خیال و نفی اوهام و رهایی از جزئیات عالم صورت، وضع شده‌اند؛ از این رو اگر عقل - که شأن آن درک کلیات و فوق حس و خیال و وهم است - ضعیف شود، مقهور قوه‌ی خیال گشته و در اصابت به واقع، دچار خبط و خلل می‌شود. مولانا در این باب غالب عقول را منقاد خیال می‌داند و می‌گوید:

غرق گشته عقل‌های چون جبال
در ضلال وهم و گرداب خیال
عقل جزوی آفتش وهم است و ظن
زان که در ظلمات شد او را وطن (مثنوی ۳: ۱۵۵۸)

او هم‌چنین فیلسوفان یا فیلسوف نمایانی را که به انکار غیب و ماورای افق دریافت خویش پرداخته‌اند، دچار خیال‌زدگی می‌داند و آن‌ها را از حقیقت نهایی یعنی وصال حق و وصول به حقّ الیقین محروم می‌داند:

قبله‌ی عارف بود نور وصال قبله‌ی عقل مفلسف شد خیال

مقایسه معرفت عقلی و قلبی:

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 چشمه‌ی بهشت در کشف مثالی) و محصول دریافت موهبت‌های 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 واسطه‌ی عقل درک می‌شود (مانند اعتقاد به آخرت) یا آن‌که عقل را بدان راهی نیست و تنها با کشف به دست می‌آید (مانند احوال پس از مرگ) که در این صورت؛ یا: (الف) به علم الأحوال راجع می‌شود، اما به صورت یقینی‌تر و اشرف، یا: (ب) به علم اخبار (نقل و وحی) که حاصل اخبار معصوم از عوالم غیب است (مانند آنچه 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 راهفت مسأله می‌داند که اگر کسی بدان آگاهی یابد، شناسایی حقایق بر او سهل می‌گردد؛ آن مسائل عبارت‌اند از:

- ۱- معرفت اسمای الهی ۲- معرفت تجلیات حق ۳- معرفت خطاب حق تعالی که به زبان شرایع آورده شده است (در باب متشابهات و صفات تشبیهی حق)
 - ۴- معرفت کمال وجود و نقص آن (علم به نظام احسن و این‌که 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 ویژه‌ای اشاره می‌کند که حاصل دریافت‌های فراتر از عقل بوده و نصیب او گشته است. مانند: علم حروف، علم

۱- فتوحات ۱: ۳۱ و ۳۲.

۲- همان.

موازین علم منازل صالحان، علم به سرالقدر و...^(۱).

ب - عقل و عشق در عرفان عملی:

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 آنچه 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 رفته‌ام من بارها (غزل ۱۳۲)

ب - ۳) عقل مایل به حساب‌گری و سودانگاری و آبادانی است؛ اما عشق

۱ - همان، ۱؛ ۱۹۰؛ همان، ۲؛ ۶۳، ۴۲۴.

۲ - نجم رازی گوید: ضدّیت عقل و عشق این‌جا محقق می‌شود که بازدارند که عقل قهرمان آبادانی دو عالم جسمانی و روحانی است و عشق، آتشی خرمین سوز و وجود برانداز این دو عالم است. (رساله‌ی عقل و عشق: ۲۴)

۳ - نجم رازی گوید: ما بدین عقل که ضدّ عشق می‌خوانیمش عقل انسانی می‌خواهیم که... مدرک ماهیت اشیا می‌شود... کمالیت عقل آن است که مدرک مثال ماهیت اشیا را کم‌ماهی نه مدرک حقیقت اشیا شود کم‌ماهی... همان، ۳۰؛ مرصاد العباد: ۱۱۷ و ۱۱۸.

ویران‌گر 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
بی‌اعتنا 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 سخت‌گیر
صرفه‌اندر 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 می‌برد؛ اما عشق
انسان را به سوی خدای زنده (حیّ) و حاضر و محبوب انسان^(۳) راه می‌برد. به تعبیر
مولانا:

عقل بفروش و هنر، حیرت بخر
تا ز حیرت باریابی ای پسر

۱ - عقل را در این‌جا مجال جولان نیست؛ زیرا که عقبه‌ی عالم فناست و راه بر نیستی محض است و عقل
را 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 - همان.

چون بازی عقل در عشق صمد

عشر امثالت دهد تا هفتصد (مثنوی ۵: ۳۲۳۴)

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 می‌دهد و انسان را تعالی می‌بخشد.^(۱) به تعبیر مولانا:

چونکه عقل تو عقیده‌ی مردم است

آن نه عقل آمد که مار و کژدم است (مثنوی ۱: ۲۳۳۳)

کشتن این کار عقل و هوش نیست

شیر باطن سخره‌ی خرگوش نیست

ب - ۸) عقل، معلوم خویش را به سان «شیء» درمی‌یابد 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 جذبه‌ی اوست و علم حاصل از آن آمدنی و لدنی و ذوقی و موهبتی است.^(۳)

۱ - همان.

۲ - نسفی در رساله‌ی بیان عشق (مندرج در الأُنسان الكامل: ۱۲۵) گوید:

عشق براق سالکان و مرکب رونندگان است؛ هرچه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک دم، آن جمله را بسوزاند و عاشق را پاک و صافی گرداند....

۳ - ابن عربی درباره‌ی اهل کشف معتقد است که ایشان برخلاف اهل عقل، علمشان هبه‌ی الهی است. علم وهبی از سببی حاصل نمی‌شود... و علم به خدا از راه اراده (اشتیاق) و فتوح، مکاشفه است. (محی الدین بن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی: ۱۶۶ - ۱۶۹).

اندر این بحث از خرد ره بین بدی
 فخر رازی رازدار دین بدی
 لیک چون من لم یذق لم یدر بود
 عقل و تخیلات او حیرت فزود (مثنوی ۵: ۶-۴۱۴۵)
 خواجه عبدالله انصاری در مکتوب عقل و عشق^(۱)، در قالب گفت و گوی عقل و
 عشق تمایزات این دو را چنین می‌گوید (که موارد نه گانه‌ی زیر قابل درج است):

عقل	عشق
۱- سبب کمالات	۱- نه در بند خیالات
۲- جامع معمور	۲- پروانه‌ی دیوانه‌ی مخمور
۳- شعله‌ی غنا	۳- جرعه‌ی فنا
۴- بوستان سلامت	۴- زندان ملامت
۵- سکندر آگاه	۵- قلندر درگاه
۶- صراف نقره‌ی خصال	۶- محرم حرم وصال
۷- مدعی تقوا	۷- بی‌اعتنا 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 درگاه

علی‌رغم این وجوه تمایز در کلام عارفان، میان عقل و عشق به نوعی ارتباط و
 هماهنگی برمی‌خوریم، همانند: هماهنگی درجات کمالی بین عقل و عشق؛ بدین
 معنی که هر اندازه نور عشق بیش‌تر باشد، نور عقل نیز بیش‌تر خواهد بود. هر چند
 عکس این معنا همیشه صادق نیست، این سخن مقدمه‌ی این حکم است که این دو
 در نهایت واحدند و در عالی‌ترین درجات، اختلاف، رخت برمی‌بندد و به تعبیر

نجم رازی، عالی‌ترین درجه‌ی عشق و کامل‌ترین مرتبه‌ی عقل همانا وجود ختمی مرتبت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است.^(۱)

مولانا نیز در غزلی با التزام به دوواژه‌ی عقل و عشق، در غالب ابیات، مقایسه‌ای 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» بیستی

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 آنچه 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 آن‌که:

عقل در صورتی‌که ابزار شناسایی حقیقت «در حیطة‌ی خاصّ خویش» و بدون انکار «طور و رای طور عقل» عمل کند و مشروط به آن‌که 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

۱ - عقل و عشق: ۳۳.

۲ - غزلیات شمس، غزل ۹۰۵.

عرصه‌ی عرفان نظری و عرفان عملی، در نزد عرفا مذموم تلقی می‌گردد:

الف - در حیطة‌ی عرفان نظری:

۱- در قید جزئیات و امور مقید و محدود بودن

۲- در قید ظواهر بودن

۳- مقید و متعین به اسباب بودن

۴- مقلد بودن

۵- در ابهام و حیرت ماندن

ب - در حیطة‌ی عرفان عملی

۱- در معرض تبعیت از غرایز و مقهور وهم یا قوای طبیعی و حیوانی بودن.

۲- مقید به امور زودگذر و فانی و جزئی و نیز مصالح این جهانی شدن.

۳- حساب‌گر و سودانگار شدن.

۴- ابزارانگارانه و برخورد شیء‌وار و بدون عواطف با ماسوای خویش داشتن.

فهرست منابع

- ۱- امام علی (ع). *نهج البلاغه*. تحقیق: صبحی الصالح. بیروت: افست ایران. مرکز البحوث الاسلامیه.
- ۲- آملی، سید حیدر. *جامع الاسرار*. تحقیق: عثمان یحیی. انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *دفتر عشق و آیت عقل*. تهران: انتشارات طرح نور، ۱۳۸۰.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله. *اشارات (شرح الطوسی)*. تهران: مطبعه‌ی حیدری، ۱۴۰۳.
- ۵- ابن عربی، محی‌الدین. *الفتوحات المکیة* (۴ جلد). بیروت: افست طبع قاهره، دار احیاء، بی‌تا.
- ۶- ———. *الفتوحات المکیة* (۱۴ جلد). تحقیق: عثمان یحیی. بیروت: افست طبع قاهره.
- ۷- ———. *مجموعه رسائل ابن العربی*. بیروت: افست طبع هند. دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- ۸- انصاری هروی، عبدالله. *صد میدان*. تصحیح: انصاری. تهران: طهوری، ۱۳۵۸.
- ۹- ———. *مکتوب عقل و عشق*. تهران: انتشارات نور فاطمه (س)، ۱۳۶۱.
- ۱۰- ———. *منازل السائرین*. تصحیح فرهادی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
- ۱۱- بلخی رومی، مولانا جلال‌الدین. *مثنوی معنوی*. تحقیق: سروش. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸.

- ۱۲ - _____ . **غزلیات شمس** . تصحیح: محمد عباسی . تهران: نشر طلوع، ۱۳۵۸.
- ۱۳ - جرجانی، سید شریف. **التعريفات**. تهران: انتشارات ناصر خسرو، بی تا.
- ۱۴ - رازی، نجم الدین. **رساله عقل و عشق**. (مندرج در ارکان عرفان) تهران: انتشارات نور فاطمه (س)، ۱۳۶۱.
- ۱۵ - _____ . **مرصاد العباد**. تحقیق: دکتر امین ریاحی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۶ - سجادی، سید جعفر. **فرهنگ اصطلاحات عرفانی**. تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.
- ۱۷ - سهروردی، عبدالقاهر. **عوارف المعارف**. بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۸۳.
- ۱۸ - طباطبایی، سید محمد حسین. **المیزان فی تفسیر القرآن** (۲۰ جلد). ایران: افست طبع بیروت، بی تا.
- ۱۹ - غزالی، محمد. **احیاء علوم الدین** (۸ جلد). بیروت: کتاب العربی، بی تا.
- ۲۰ - فیض کاشانی، محسن. **المحجة البيضاء** (۸ جلد). تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴ ق.
- ۲۱ - کلینی، محمد. **اصول کافی** (۲ جلد). تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
- ۲۲ - مجلسی، محمد باقر. **بحار الانوار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی. افست از طبع ایران، بی تا.
- ۲۳ - محمدی ری شهری، محمد. **میزان الحکمة** (۱۰ جلد). قم: انتشارات دفتر تبلیغ اسلامی، ۱۳۶۳ - ۱۳۶۲.
- ۲۴ - نسفی، عزیزالدین. **الانسان الكامل**. تحقیق: هانری کربن. انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.
- ۲۵ - _____ . **مقصد اقصی**. به تصحیح حامد ربانی. تهران: کتابخانه علمیه حامدی، بی تا.

عقل از نظر ملاحظه‌ها

محمد تقی فعّالی*

حکمت متعالیه - که میراث دار حکمت‌های گذشته است - بر روی مبانی خاصی استوار است که بدون شناخت عمیق آن‌ها نمی‌توان به دیدگاه متفاوت آن در مورد هر موضوع، از جمله موضوع عقل، پی برد؛ لذا باید ابتدا مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی را به اجمال بیان داشت و سپس به بررسی معنای عقل در حکمت متعالیه پرداخت.

* . محمد تقی فعّالی، متولد ۱۳۴۱ تهران

تحصیلات: فراگیری فقه و اصول (دوره سطح و خارج) نزد آیات عظام اشتهاردی، اعتمادی، وجدانی فخر، ستوده تهرانی و قافی یزدی، وحید خراسانی، شیخ جواد تبریزی، بهجت و مکارم شیرازی. فراگیری فلسفه و عرفان نزد آیات عظام جوادی آملی، مصباح یزدی، حسن زاده آملی و انصاری شیرازی. شرکت در دوره ۶ ساله مؤسسه 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 مک‌گیل کانادا نزد پروفیسور لکی، پروفیسور ایلسون، پروفیسور لندورت و پروفیسور 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 همایش‌های علمی. تدریس در دانشگاه‌های آزاد اسلامی، شهید بهشتی، علامه طباطبایی دانشکده الهیات دانشگاه تهران و مفید در مقاطع گوناگون.

الف - مبانی

مبانی هستی‌شناسانه

اصالت وجود

ملاصدرا با قبول «اصالت وجود» و اعتقاد به تقدّم وجود بر ماهیت، ترکیب وجود و ماهیت در اشیا را نفی می‌کند. آنچه در خارج است و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد و دارای آثار است، وجود آنهاست 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 نظریه‌ی اصالت ماهیت، جهانی را عرضه می‌کند که در آن، موجودات متباین، راهی برای ارتباط با هم ندارند. این مسأله بر تمام حوزه‌های 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، نظریه‌ی «وحدت تشکیکی وجود» را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، وجود دارای سه مرتبه است:

۱. «وجود صرف» که هیچ قیدی ندارد و همان «هویة غیبیة» و «ذات احدیة» 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 پرده‌ای تشبیه کرد که وجودهای مقید، به منزله‌ی صورت‌ها و نقش‌هایی بر روی آن به حساب می‌آیند. وجودهای مقید، دارای

۱. الأسفار الأربعة ۱: ۴۹.

۲. همان، ۲: ۳۲۷ و ۳۲۸.

سلسله مراتب‌اند 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 یقین‌اند - 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، آن‌گاه 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

۱. همان، ۱: ۷۱.

۲. همان، 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 می‌رود و تمام حرکات عرضی نیز باید به نحوی، به این حرکت ذاتی برگردند. در مقابل اجسام - که در حال حرکتند - پدیده‌های مجرد، مانند ملائکه، قرار دارند که ثابت و دارای مقامی معلوم‌اند.

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 مرتبه‌ای برای مراتب پایین‌تر علت است و بر اساس قاعده‌ی امکان اشرف، از وجود مراتب پایین، می‌توان به وجود مراتب بالا پی برد؛ زیرا فیض وجود نمی‌تواند بدون عبور از مراتب بالاتر به مرتبه‌ی پایین‌تر برسد^(۳)؛ لذا، وجود باید از واجب الوجود - که در کمال و فعلیت، غیرمتناهی است - تنزّل کند تا به پایین‌ترین مرتبه، یعنی هیولای اولی - که در امکان و قوه، بی‌نهایت است - برسد و به این ترتیب، قوس نزول شکل می‌گیرد.

از طرف دیگر، بر اساس دو نظریه‌ی حرکت جوهری و قاعده‌ی امکان اخس، می‌توان از وجود مرتبه‌ی اشرف پی برد که وجود با حرکت جوهری و در سیر صعودی خود، بدون هیچ‌گونه طفره‌ای به سوی مبدأ خود باز می‌گردد و بدین‌گونه، قوس صعود پدید می‌آید.^(۴)

بنابراین، مبدأ اعلیٰ بخاطر سعه‌ی وجودی‌اش، هم اول است هم آخر و فاعل و غایت تمام موجودات است و با وحدتی غیر عددی، جامع تمام کثرات. در ابتدا،

۱. همان، ۳: ۷۴.

۲. همان، ۱۰۱.

۳. همان، ۷: ۲۳۵ - ۲۳۶.

۴. همان، ۲۵۷.

تمام موجودات از او تنزل و در انتها، تمام انیات به سوی او صعود می‌کنند.^(۱)

مبانی انسان‌شناسانه

هستی نفس

استدلال بر وجود مطلق نفس را می‌توان چنین بیان کرد: از برخی از اجسام، آثاری چون: حس، حرکت، تغذیه، رشد و تولید مثل صادر می‌شود و چنین نیست که این آثار بر یک منوال و بدون اراده باشند. این آثار می‌تواند از ماده‌ی اولی باشد یا از صورت جسمیه‌ی مشترکه یا از قوه‌ای فاعلی که نفس نامیده می‌شود. از ماده‌ی اولی نیست؛ زیرا قوه‌ی محض است و هیچ‌گونه فعلیت و تأثیری ندارد. از صورت جسمیه نیز نمی‌تواند باشد و گرنه آثار مختلف از اجسام، دیده نمی‌شد؛ 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 می‌شود؛ 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 می‌نامند و اگر چنین نباشد، نفس نامیده می‌شود. 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 می‌شود. منظور از جسم طبیعی آلی، جسمی است که

۱. همان، ۹: ۱۴۱.

۲. همان، ۸: ۶.

۳. الشفاء، کتاب النفس: ۱۳.

۴. عیون مسائل النفس: ۹۲.

می‌تواند 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، درجه‌ای 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 تجرّد برزخی پیدا می‌کند و سپس تجرّد عقلی و در نهایت می‌تواند از مرتبه‌ی عقول فراتر برود و به مقام فوق تجرّد 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 روحانیّه الحدوث است - که همزمان با آن به وجود آمده باشد (نظر ابن سینا) - بلکه از خود جسم به وجود می‌آید و بر اثر حرکت جوهری، به تدریج مجرّد می‌شود. بنابراین، نفس «جسمانیّه الحدوث و التصرف و روحانیّه البقاء و التعقل» است.^(۳)

ملاصدرا قول افلاطون را چنین توجیه می‌کند که منظور او از قدم نفس، قدم منشأ آن است - که بعد از انقطاع از دنیا به آن باز می‌گردد -^(۴) نه این که نفوس بشری با همین تعینات جزئی، قبل از بدن موجود باشند.^(۵) اما با این حال، هم‌چون ابن سینا^(۶)، نظریه‌ی قدیم بودن نفس را رد می‌کند.^(۷) او نظر ابن سینا را نیز دارای اشکال می‌داند و معتقد است نمی‌توان پذیرفت که

۱. الأسفار الأربعة ۸: ۱۶.

۲. همان، ۳۴۳.

۳. همان، ۳۴۷.

۴. همان، ۳: ۴۸۸.

۵. همان، ۸: ۳۳۲.

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 می‌داند، درحالی‌که با قبول نظر ابن‌سینا، نفس روحانی نمی‌تواند با بدن جسمانی متحد شود و آن را و هم‌چنین 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 نمی‌روند ثانیاً بین افعال وجودی مثل «جذب و دفع» یا «قبول و حفظ» تناقض دیده می‌شود.^(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 می‌شوند، در مقام تجرّد نفس، به یک وجود محقق‌اند. سرّ این معنا آن است که این عالم، عالم تفرّق و انفصال است و وجود مادی به واسطه‌ی ضعف و نقص نمی‌تواند جامع کمالات باشد. بنابراین، انسان، مادام که در این عالم است - قوه‌ی سمعش غیر از قوه بصر و قوه‌ی بصرش غیر از قوه‌ی 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 آن‌هاست. بر اساس نظریه‌ی «وحدت شخصیه‌ی وجود»، نسبت قوا به نفس را باید نسبت «ظهورات وجود» به وجود دانست.^(۲)

وقتی ما به نفس خود توجه می‌کنیم، آن را محدود به حدّ و مرتبه‌ای معین نمی‌یابیم، بلکه درمی‌یابیم که نفس در عین برخورداری از وحدت و بساطت، پدیده‌های معقول و صور متخیّل و محسوس را با ذات خویش، درک می‌کند. چنین

۱. الأسفار الأربعة ۸: ۶۲.

۲. همان، ۵۱.

نیست که معقولات را با ذات و غیر آن را با ابزار درک کند. بنابراین، نفس انسان با این‌که 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، قوی‌تر از سمع است یا قوه‌ی خیال یک شاعر از قوه‌ی خیال افراد دیگر، قوی‌تر است.^(۱)

ب - معناشناسی عقل

صدرالمتألهین به وضع عناوین سه‌گانه‌ی قلم، نور، روح، به جای عقل و وجوه آن، اشاره می‌کند.^(۲) بدین ترتیب که به اشرف ممکنات، یعنی عقل، قلم می‌گویند؛ زیرا واسطه‌ی حق در تصویر علوم و حقایق، به الواح نفسانی است. قلم خدا جسم و آهن نیست؛ چنان‌که لوح آن نیز سنگ و کاغذ نیست، بلکه وجودی خاص است که سبب نقش‌پذیری از علوم و معارف می‌شود. به علاوه، به اولین مخلوق، نور هم گفته می‌شود؛ زیرا نور، وجود است و ظلمت، عدم و عقل، صادر اولی است که عین وجود است و بالأخره گاهی آن را روح هم می‌نامند، از آن‌رو که عقل، اصل حیات است.

عقل مفارق

صادر اوّل

گفته شد که براساس اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه‌ای از هستی، برای مراتب پایین‌تر علت است. از طرفی، بنابر قاعده‌ی «الواحد»، اولین موجودی که از ذات احدی نشأت می‌گیرد، وحدتی مشابه وحدت ذات حق دارد. این موجود مطلق، دارای «وحدت حقّه‌ی ظلّیه» است؛ وحدتی غیر عددی، غیر نوعی و غیر جنسی که شامل کثرات مترتب بر وجودات خاصه می‌شود؛ لذا این وجود، در

۱. همان، ۷: ۲۵۵.

۲. شرح الأصول الکافی: ۱۷.

عین کثرت، وحدت و در عین وحدت، کثرت دارد.^(۱) این اولین مخلوق را وجود منبسط می‌نامند؛ وجودی که شامل تمام مراتب است و سایر موجودات، هم‌چون نقشی بر این پرده‌اند. این لایه را که از لایه‌ی وجودات خاصه، عمیق‌تر است و همانند وجودات خاصه، اصالت و حقیقت دارد «عمی»، «مرتبة الجمع»، «حقیقة الحقایق»، «حضرة احدیة الجمع» نیز نامیده‌اند.^(۲)

انشای این وجود، به طریق علیت نیست؛ زیرا لازمه‌ی علیت، از حیث علیت، مبیانت علت و معلول است و چنین چیزی فقط در مورد موجودات خاصه و متعینه، از حیث تعین آنها و اتصاف هر یک از آنها به عین ثابتش می‌تواند معنا داشته باشد.

ملاصدرا، این سخن حکما را که عقل اول، صادر اول نیز هست، بیان می‌کند^(۳)؛ اما در نهایت، آن را حرفی مجمل می‌داند که در قیاس بین عقل اول و سایر موجودات متعین و متباین و دارای آثار مختلف، معنا می‌یابد؛ 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 المتعينة المتباينة المتخالفة الآثار، فالاولية هاهنا بالقياس الى سائر الصوادر المتباينة الذوات و الوجودات و الا فعند تحليل الذهن، العقل الاول الى وجود مطلق و ماهية خاصة و نقص و امکان حکمنا بان اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط. و يلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة 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.

۱. همان، ۲: ۳۳۱.

۲. همان.

۳. الشواهد الربوبية: ۱۳۹.

۴. الأسفار الأربعة 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 توجّه به مبانی حکمت متعالیه، می‌گوید که فیض اول، وحدت بالذات دارد، زیرا از «اول»، تعالی، فیض شده است و کثرت بالعرض دارد؛ زیرا ماهیت بدون هیچ‌گونه جعلی و فقط به خاطر نقص ذاتی‌اش، به آن لاحق شده است. صادر اول دارای جهات مختلفی است که از هر جهت، امری از آن صادر می‌شود.

إن للفيض الاول وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فائضاً عن الاول. و له كثرة بالعرض من جهة لحوق الماهية به من غير جعل و تأثير، بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الاول تعالى. فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء؛ و من جهة مشاهدة 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 الكثرة في المسببات. و الكل منسوب اليه تعالى بالذات.

به این ترتیب، از تعقل ذات واجب، تعالی، توسط صادر اول، عقل بعدی به وجود می‌آید و از تعقل ذات خودش از حیث واجب بالغیر بودن، نفس فلک اول حاصل می‌شود و از تعقل خودش از حیث ممکن بودن، جرم فلک اول به وجود می‌آید.^(۲)

از نظر ملاصدرا تعداد عقول، نه ده تا، بلکه به اندازه‌ی تعداد اجرام متحرک و نفوس مدبر آن‌هاست؛ زیرا هر متحرکی، محرک می‌خواهد و حرکات طبیعی مستند به شوق و اراده‌اند و شوق به غایت عقلی بر می‌گردد. چون تعداد افلاک و کرات متحرک، بسیار زیاد است، از این رو، غیر از خدا کسی تعداد آن‌ها را نمی‌داند.

۱. دو رساله در مثل و مثال: ۲۶.

۲. همان، ۱۴۱.

عقل از نظر مَلَّاصدرا / ۱۹۷

والعقول اعلاها مرتبة و اقربها منزلة من الحق و اشدها عبودية و عشقاً له،
فعددها على عدد الكر و عدد مدبراتها، فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الا هو،
كما قال: و ما يعلم جنود ربك الا هو (مدثر، ۳۱).

پیدایش کثرت عرضی

از نظر حکمت متعالیه، برای هر طبیعت حسّی، اعمّ از فلکی یا عنصری،
طبیعتی دیگر در عالم الهی هست که عبارت است از همان مُثل الهی و صور مفارق.
خود این مجموعه‌ی از صور مفارق، صور آن چیزهایی هستند که در علم خدا وجود
دارد. به نظر می‌رسد که منظور افلاطون و پیروان او از مُثل نوری، همین صور
باشد.^(۱)

باید به این نکته توجه کرد که مثل نوری - همان‌گونه که فارابی عقیده داشت -
علم خدا نیستند، بلکه صوری ناشی از علم خدا هستند.^(۲) بنابراین، تکثّر مُثل
نوری، ناشی از تکثّر موجود در علم خداست؛ زیرا عالم مُثل نوری، تصویر عالم
علم الهی است.

به اعتقاد مَلَّاصدرا، کثرت انواع در عالم مادّی را نمی‌توان فقط با تکثّر قوابل یا
جهات قابلی توجیه 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 المختلفة لا یکنی فی تکثرها و وجودها تکثر القوابل او تکثر جهاتها
القابلیة، بل یحتاج اما الی مباد متعدّدة عقلیة كما رآه الافلاطونیون من أن علل
الانواع المتکثرة فی هذا العالم، عقول متکثرة هی اربابها؛ و اما جهات متعدّدة
فاعلیة فی العقل الاخیر كما هو رأی المشائین.^(۳)

۱. الأسفار الأربعة ۵: ۲۰۲.

۲. دو رساله در مثل و مثال: ۱۰۰.

۳. الأسفار الأربعة ۷: ۲۷۹.

باید توجه داشت که وحدت عقل فعّال به گونه‌ای است که وجود صور کثیر در آن و نیز اتّحادهای با نفس، موجب تکثّر آن نمی‌شود؛ 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 عالی‌ترین مرتبه‌ی نفس است و بالاترین درجه‌ی تجرّد را دارد. به علاوه، بر اساس تشکیک وجود، عقل^(۲) واجد تمام کمالات مراتب پایین‌تر از خود است. از این‌رو، شناخت نفس، بدون شناخت عمیق‌ترین لایه‌ی نفس، یعنی مرتبه‌ی عقل، شناختی ناقص خواهد بود. از طرف دیگر، شناخت مراتب پایین‌تر نفس، وقتی به کمال نزدیک می‌شود که مرتبه‌ی بالاتر - که در واقع علت آن‌هاست - شناخته شود؛ زیرا شناخت معلول فقط به واسطه‌ی 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 مرتبه‌ای نرسیده است که قوای آن متحد و مجتمع باشند. عقل در مورد هر یک از قوای عامله و عالمه به معانی مختلفی به کار می‌رود که با هم، اشتراک لفظی دارند. (۱) در مورد نیروی عامله یا عقل عملی، عقل در سه معنا، با اشتراک لفظی، به کار می‌رود؛ 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 العاملة: فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة. و

۱. همان، ۳: ۳۳۷.

۲. برای آگاهی بیش‌تر 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 الحسنة و الأمور القبيحة. و الثاني، المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة و القبيحة. و الثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة. و اسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمي.^(۱)

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 تمییز 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 تمییز آنها 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 تمییز دهنده است. برای مثال، گاه معاویه را عاقل می دانند و گاه نمی دانند. منظور آنها 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. وربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلاً. وربما يمتنعون أن يسموه عاقلاً و يقولون إن العاقل من له

دین. و هؤلاء إنما يعنون بالعقل من كان فاضلاً جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر.^(۱)

معنای دوم عقل در زبان متکلمان به کار می‌رود. منظور ایشان، مقدّماتی است که از طریق آن‌ها، می‌توان امور حَسَن یا قبیح را شناسایی کرد؛ چنان که هنگام اقامه‌ی دلیل، برای اثبات چیزی یا نفی آن، می‌گویند این امر چیزی است که عقل آن را تأیید یا ردّ می‌کند. مراد آن‌ها از عقل، همان مقدّمات مقبوله و آرای محموده است. و الثاني هو العقل الذي يردّه المتكلّمون على ألسنتهم، فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله أو يردّه، فإنما يعنون به المشهور في بادی رأی الجميع؛ فإن بادی الرأی المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة و الآراء المحمودة عند الناس، يسمّونه العقل.^(۲)

معنای سوم در کتب اخلاقی است که به خود افعال حَسَن یا قبیح، عقل گفته می‌شود. منظور آن‌ها مراقبت از افعال خود، در طول زمان است تا ملکات اخلاقی کسب شوند. این افعال برای عقل عملی، همانند مبادی تصوّری و تصدیقی‌اند برای عقل نظری.

و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق. و يراد به المواظبة على الأفعال التجريبية و العادية على طول الزمان، ليكتسب بها خلقاً و عادةً. و نسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملی، كنسبة مبادئ العلم التصورية و التصديقية إلى العقل النظري.^(۳)

(۲) در نیروی عالمه یا عقل نظری، عقل به سه معنا به کار می‌رود: گاه به خود قوّه، عقل می‌گویند و گاه به ادراکات آن. از آن‌جا که قسمتی از ادراکات آن اکتسابی و قسمت دیگر غیر اکتسابی‌اند، گاه فقط به آن دسته که اکتسابی‌اند، عقل می‌گویند. بنابراین، معانی سه‌گانه‌ی عقل نظری بدین شرح می‌باشند:

۱. همان، ۴۱۹.

۲. همان.

۳. همان.

- معنی نخست عقل به خودِ قوه‌ی عالمه یا عقل نظری، اطلاق می‌شود. خداوند به انسان نیرویی داده است که با آن می‌توان مفاهیم کلی را ادراک کرد. نیروی ادراک کننده‌ی مفاهیم کلی، عقل است. به تعبیر دیگر، عقل نام مدرک است.

- انسان با نیروی مزبور ادراک کلیات می‌کند؛ لذا مفاهیم کلی، مُدرک محسوب می‌شود. عقل در اصطلاح دوم به مدرکات - که همان مفاهیم کلی و متعلق ادراک هستند - اطلاق می‌شود.

- اصطلاح سوم عقل، خاص است؛ ادراکات کلی اعم از تصویری یا تصدیقی، به دوگونه حاصل است: اکتسابی و غیر اکتسابی. اگر ادراکات کلی به صورت اکتسابی حاصل شوند، عقل نامیده می‌شوند.

و أما القوة العالمة - وهی العقل المذكور فی کتاب النفس - فاعلم أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على إدراکات هذه القوة. و أما الإدراکات، فهی التّصورات أو التّصدیقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب. وقد یخصّون اسم العقل بما یحصل بالاكتساب.^(۱)

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت: عقل از نظر ملاحظه‌درا، به شش معنا اطلاق می‌شود و این معانی عقل، به صورت اشتراک لفظی است. معانی شش‌گانه عقل به شرح ذیل است:

- نیروی تمییز دهنده‌ی میان امور زشت و زیبا

- مقدّماتی که با آنها، امور زشت و زیبا استنباط می‌شوند.

- افعالی که متّصف به زشت و زیبا می‌گردند.

- نیروی مدرک کلیات

- مفاهیم و ادراکات کلی

- ادراکات کلی اکتسابی

البته سه معنای اول، مربوط به عقل عملی و سه معنای دوم، مربوط به عقل

نظری است.

ملاصدرا در موضعی، اطلاق‌های عقل را شش قسم می‌خواند^(۱): معنای نخست عقل، غریزه است که انسان با آن، مستعدّ قبول علوم می‌شود. حکما عقل را بدین معنا، در کتاب برهان استفاده می‌کنند. معنای دوم، عقل در لسان متکلمین است. اهل کلام گاه می‌گویند: این چیزی است که عقل آن را اثبات یا نفی می‌کند. مراد از آن، علوم ضروری و غیرکسبی است. معنای سوم عقل را باید در کتاب‌های اخلاقی یافت. علمای اخلاق عقل را جزئی از نفس می‌دانند که انسان با آن، افعال زشت و زیبا را تشخیص و تمیز می‌دهد. چهارمین معنای عقل به معنای رویّه و سرعت تفتّن است. عرف معمولاً عقل را به این معنا، به کار می‌برد. معنای دیگر عقل در کتاب نفس کاربرد دارد که به مراتب چهارگانه‌ی عقل، یعنی عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالمستفاد و عقل بالفعل ناظر است. آخرین معنای عقل نیز در کتاب الهیات به کار می‌رود. عقل در این کاربرد، قوه‌ای است که با آن، معرفت به ذات حقّ و اسما و صفات او پیدا می‌کنیم.

نفس انسان دارای دو حیثیت است: از آن حیث که افاضات را از مافوق خود قبول می‌کند، قوه‌ی علامه نامیده می‌شود. از آن حیث که در مادون خود، تأثیر می‌گذارد، به آن، قوه‌ی فعّاله می‌گویند. قوه‌ی اوّل را -که مدرک تصوّرات و تصدیقات است و حقّ و باطل را می‌فهمد- عقل نظری می‌نامند و قوه‌ی دوم را -که مُدرک فنون و صناعات انسانی است و حسن و قبح را می‌فهمد- عقل عملی می‌گویند.

قوه‌ی فعّاله دارای دو جنبه است.

- با استفاده از قدرت علامه‌ی خود، رسوم و صورت‌ها را از دل هیولای آن‌ها بیرون می‌کشد و آن‌ها را تصوّر می‌کند. در این کار، همانند ملک الموت است که ارواح را از اجساد بیرون می‌کشد و به عالم آخرت می‌برد. نفس در این مرحله

۱. شرح الاصول الکافی: ۱۸ - ۲۰.

هم‌چون هیولای اولی، این صورت را در خود می‌پذیرد.
- با استفاده از قدرت فعّاله خود، می‌تواند صوری را که در خود دارد، در هیولای جسمانی منتقل کند و از این راه، مصنوعات بشری را به وجود آورد.
قوه‌ی علامه یا عقل نظری می‌تواند صور معارف و معقولاتی را بپذیرد که از بالا افاضه می‌شوند. به بیان دیگر، صور معقولات از عالم بالا و از سوی واهب الصور - که همان عقل فعّال است - افاضه می‌شود و عقل نظری، از این لحاظ آنها را می‌پذیرد و نسبت به آنها حالت قبول دارد.^(۱)

مراتب عقل نظری عبارت‌اند 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 قوه‌ی محض می‌باشد و شبیه هیولای مادّی است - که هیچ‌گونه صورت حسّی را ندارد - و به همین خاطر، نام آن را عقل هیولانی نهاده‌اند؛ لذا عقل در آغاز، استعداد محض است و می‌تواند تمام صور معقول را بپذیرا باشد.^(۲)

عقل بالملکه: با تابیدن نور حق تعالی، اولین ادراکات عقلی در انسان آشکار می‌شود، ادراکات اولیّه‌ای مثل «کل بزرگ‌تر از جزء است» یا «آتش گرم است». با حصول این ادراکات، انسان به طور طبیعی، به سوی استنباط می‌رود. این مرحله را عقل بالملکه می‌گویند؛ زیرا کمال اول برای قوه‌ی عاقله است.^(۳)

عقل بالفعل: نفس با ادامه‌ی حرکات ارادی فکری - مثل استفاده از قیاسات و تعاریف، به خصوص برهان و حدود - و با ادامه‌ی تابیدن انوار الهی، به مرحله‌ای می‌رسد که به آن، عقل بالفعل می‌گویند. در این مرحله، عقل می‌تواند معقولات اکتسابی را هر وقت که بخواهد، مشاهده کند؛ بدون این‌که متحمّل زحمت کسب دوباره باشد. این امر، به خاطر کثرت مطالعه‌ی معقولات و کثرت رجوع به مبدأ

۱. مفاتیح الغیب: ۵۱۵.

۲. همان، ۵۱۷؛ شرح الاصول الکافی: ۲۵.

۳. همان، ۵۲۱.

واهب الصور است؛ تا جایی که این رجوع و اتصال برای نفس، ملکه می‌شود 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 می‌کند.^(۱)

عقل مستفاد: به هنگام اتصال نفس به مبدأ فَعَال، به همان عقل بالفعل - که به مشاهده‌ی معقولات می‌پردازد - عقل مستفاد گفته می‌شود؛ زیرا در این هنگام، نفس از مافوق خودش استفاده می‌کند. انسانی که به این مرحله می‌رسد، تمام قوس صعود را طی کرده است. غایت عالم هستی، خلقت انسان است و غایت خلقت انسان عقل مستفاد؛ یعنی مشاهده‌ی امور معقول و اتصال به ملاء اعلا.^(۲)

مراتب عقل عملی عبارت‌اند از:

- تهذیب ظاهر: این امر به واسطه‌ی عمل کردن به شریعت و آداب نبوی حاصل می‌شود.

- تهذیب باطن: تصفیه‌ی درون، از اخلاق و ملکات رذیله و خواطر شیطانی.

- نورانی کردن باطن: درون به واسطه‌ی صور علمی و معارف حقیقی و ایمانی

روشن می‌شود.

- فنای نفس: نفس از ذات خویش و با نگاه نکردن به ماسوا، به مقام فناء فی الله و

بقاء بالله می‌رسد.^(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 آن‌گونه که در عالم خارج هستند، تعقل کند.

۱. همان، ۵۲۲.

۲. همان.

۳. همان، ۵۲۳؛ شرح الاصول الکافی: ۲۰.

عقل از نظر ملاحظه / ۲۰۵

از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است که فرمود: «پروردگارا! اشیا را همان گونه که هستند، به من بنما.» شبیه این دعا، درباره‌ی حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام نیز نقل شده است. مضمون دعای مزبور هم اشاره به غایت عقل نظری دارد.

عقل عملی هم، دارای هدف و ثمره‌ای 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 متخلّق به اخلاق الهی گردیده و در زمره‌ی صالحین درآمده است.

أما النظرية، فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، و
صيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني، لا في المادة بل في صورته و هيئته و
نقشه. و هذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤل في دعائه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إلى ربه، حيث قال: رب أرنا الأشياء كما هي، و للخليل عَلَيْهِ السَّلَام أيضا حين سأل رَبَّ
هَبْ لِي حُكْمًا. و الحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضا. (۱)

چگونگی تعقل

در نگاه بدوی، به نظر می‌رسد که ملاحظه دو نظریه‌ی متفاوت در باب تعقل دارد؛ در جایی، ادراک حسی و خیالی را معلول نفس می‌داند و ادراک عقلی را حاصل اضافه‌ی اشراقی ذوات عقلی و نوری واقع در عالم ابداع می‌داند.

و اما حل النفس بالقياس الى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة، فهي بمجرد
اضافة اشراقية تحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع، نسبتها
الى اصنام انواعها الجسمية كنسبة المعقولات، التي ينتزع الذهن عن المواد
الشخصية على ما هو المشهور، الى تلك الاشخاص، بناءً على قاعدة المثل
الافلاطونية. (۲)

اما ملاحظه در جای دیگر، با صراحت بیان می‌کند که ادراک حقایق اشیا، در

۱. الأسفار الأربعة ۱: ۲۱.

۲. همان، ۱: ۲۸۸.

هنگام تجرّد نفس و اتّصال آن به مبدأ فیاض، نه از طریق «رشح» است، نه از طریق افاضه‌ی صور بر ذات نفس و نه از راه مشاهده‌ی آن صور، در ذات مبدأ فعّال. نفس برای ادراک حقایق، باید فانی از ذات خود و باقی به حقّ متعال شود تا بتواند مستغرق در مشاهده‌ی ذات حق شود. اگر نفس به فنا رسید، خود حقایق اشیا را درک می‌کند، نه صورت آن‌ها را؛ زیرا در غیر این صورت، تکرار در تجلّی لازم می‌آید و این امری باطل است. پس، نفس فانی مستغرق مشاهده‌ی حقّ و علّة العلیل می‌شود و از طریق او، به حقائق اشیا می‌رسد. بر این اساس، حقایق - آن‌گونه که هستند - در اختیار نفس قرار می‌گیرند.

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 إفاضة صور الاشياء على ذاتها، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعّال، و لكل من المذهبين وجوه و دلائل مذكورة في كتب اهل الفن. و عند التحقيق يظهر على العارف البصير انه لا هذا و لا ذاك، بل بأنّ سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها و اندكاك جبل انيتها و بقائها بالحق و استغراقها في مشاهدة ذاته، فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج، لا انّ ما يراها من الحقايق غير ما وقعت في الاعيان، و الا يلزم التكرار في التجلي الالهی و هو مما قد ثبت بطلانه.^(۱)

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 می‌کند و هم صور طبیعی قائم به ماده را. این صور، در نفس، حلول نمی‌کنند؛ بلکه برای نفس هستند؛ همان‌گونه که تمام موجودات برای خداوند متعال حاصل و نزد او حاضرند، بدون این‌که خدا قابل آن‌ها باشد. بنابراین، نفس انسانی در عالم خاصّ به خود، دارای جواهر و اعراض مفارق و مادّی است و آن‌ها را بدون وساطتِ

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 این‌که 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، مَلّاصدرا از حرکت جوهری در نفس، بهره برده است. یکی از ابتکارات ارزشمند صدر المتألّهین، مسأله‌ی حرکت جوهری است. بدین معنا که غیر از اعراض، جوهر هم متحرک‌اند. جوهر، در نفس و ذات خود حرکت دارد و حرکت، در متن ذات جوهر واقع می‌شود. یکی از جوهر، 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

۱. همان، ۱: ۲۶۵ و ۲۶۶.

۲. سه رساله فلسفی: ۲۳۴.

به ادراک مفاهیم کلی نایل آید، در این صورت، خود نفس تعالی یافته و به مرتبه‌ی عقلانیّت رسیده است؛ لذا نفس با هر رتبه‌ی ادراکی، مرتبه‌ای بالاتر را به دست می‌آورد. پس مراتب ادراک در حقیقت، چیزی جز مراتب نفس نیست.

واقعیت این‌گونه نیست که نفس ثابت باشد و از مرتبه‌ی خود، خارج نشود و در عین حال، برای او ادراکات حسی یا خیالی یا عقلی حاصل آید، که اگر این‌گونه باشد، ادراکات عقلی از طریق تجرید و تقشیر خواهد بود؛ چنان‌که مشائین بر این عقیده بودند. نفس با تعالی ادراکات، تعالی و با تنزل معرفت، تنزل می‌یابد. نفس دائم در حال شدن و صیوروت است و این شدن‌ها، دو سو دارد: بالا یا تعالی و پایین یا تنزل. یکی از راه‌های تعالی یا تنزل نفس، ادراکات است. با هر ادراک تعالی یافته، نفس هم یک گام به سمت تعالی بر می‌دارد و در صورتی که آخرین حدّ ادراکات، یعنی کلیّات برای نفس حاصل شود، در این صورت، نفس به شهود و مشاهده‌ی ذوات عقلانی دست می‌یابد و از این طریق، ادراک کلی حاصل می‌شود.

إنّ النفس عند ادراكها للمعقولات الكلّية تشاهد ذواتا عقلية مجردة، لا بتجرید النفس إياها و انتزاعها معقولاتها من محسوسها - كما هو عند جمهور الحكماء - بل بانتقالها من المحسوس الى المعقول، و ارتحال من الدنيا الى الآخرة، ثم الى ماورائتها 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 عقلیّه را از دور مشاهده می‌کند. در مرحله‌ی متوسط، هنگام تعقل با عالم عقل و به خصوص عقل فعال، ارتباط برقرار می‌کند و با آن متحد می‌شود و بالأخره، در مراتب عالی خود، فانی در حقّ متعال می‌شود و به مرتبه‌ای بالاتر از عالم عقول می‌رسد و خودش خالق صور عقلی می‌گردد.^(۲)

۱. الأسفار الأربعة ۱: ۲۸۹ - ۲۹۰.

۲. دروس اتحاد عاقل به معقول: ۳۵۳.

ج- کاربرد عقل

خدا شناسی

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 می‌کند؛ 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 می‌فرستد، می‌تواند او را به واسطه‌ی او، درک کند. به بیان دیگر، شناخت حق دو گونه است: شناخت اُنّی و شناخت لَمّی. شناخت اُنّی از طریق ماسوا حاصل می‌شود؛ اگر انسان از طریق عالم امکان و جهان معلول، به علّت پی بُرد و از این طریق، شناختی از خدا حاصل کرد، معرفت اُنّی در اختیار اوست؛ اما اگر خدا را با خدا شناخت و چیز دیگری واسطه‌ی شناخت خدا نباشد، معرفت لَمّی نسبت به خدا حاصل آمده است. از نظر ملاصدرا، عقل در معرفت اُنّی راه دارد و عقل از این طریق، می‌تواند معرفتی نسبت به خدا پیدا کند؛ اما معرفت اصلی نسبت به خدا، معرفت لَمّی 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 جمیعا، فهو محتجب عن الحسّ و العقل جمیعا؛ فلا یدرک نور الحق إلا بنور الحق و لا ینال إلا بقوة من له الأمر و الخلق؛ كما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرّفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و أولى الأمر بالأمر بالمعروف - الحديث. (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 پنج‌گانه باطنی، یعنی نفس، قلب، عقل، روح، سِرّ، قابل درک است. علّت نام‌گذاری این عالم به عالم امر، این

است که با امر الاهی و «کن وجودی» ایجاد می‌شوند. پس عوالم دو عالم‌اند: عالم خلق و عالم امر. و هر یک، دلالت بر مرتبه‌ای از وجود دارد؛ ولی عالم امر فوق عالم خلق است و به حق، نزدیک‌تر.

العوالم مع کثرتها منحصره فی قسمین: عالم الأمر و عالم الخلق. فعبر عن عالم الدنيا - وهو ما يدرك بهذه الحواس الظاهرة الخمس - بالخلق لقبوله المساحة و التقدير. و عبر عن عالم الأمر - وهو ما يدرك بالحواس الخمسة الباطنة، و هي النفس و القلب و العقل و الروح و السرّ - بالأمر، لأنّه وجد بأمر «كُن»، دفعة بلا واسطة شيء آخر.

علّت این‌که نمی‌توان خدا را با عقل درک کرد، این است که مُدرک فقط می‌تواند آن چیزی را که از جنس اوست، درک کند. حس، خیال، وهم، عقل فقط مدرکاتی از جنس خودشان را ادراک می‌کنند. اگر انسان با سلوک خود، از مرتبه‌ی نفس و قلب و صفات آن‌ها بگذرد، به مقام سرّ می‌رسد و می‌تواند حقیقت قلب و نفس و حس را بداند. هنگامی‌که انسان از مقام سرّ عبور کند، به عالم ارواح می‌رسد و حقیقت سرّ را می‌فهمد. سالک با عبور از عالم ارواح، به ساحل دریای حقیقت واصل می‌شود و صفات جمالی عالم ارواح و مادون آن را مشاهده می‌کند. اگر سالک با انوار جلالی حق تعالی، از منیت 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 می‌کند و به واسطه‌ی او، تمام اشیا شناخته خواهد شد.

فإنّهم لما عبروا بالسلوك عن النفس و صفاتها و القلب و صفاته، و وصلوا إلى مقام السرّ و عرفوا بعلم السرّ معنى 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 الحقيقة، عرفوا بأنوار مشاهدات صفات الجمال، عالم الأرواح و ما دونها. و إذا فنوا بسطوات الجلال عن إنسانية وجودهم و

وصلوا إلى لجة بحر الحقيقة، كوشفوا بهوية الحق تعالى. و إذا استغرقوا في بحر الهوية الأحادية و بقوا ببقاء الألوهية، عرفوا الله بالله و وحدوه و قدسوه و عرفوا به كل شيء. (۱)

بنابراین، صدر المتألهین در گروه طرفداران الهیات سلبی قرار نمی‌گیرد. او هم‌چنین عقیده‌ی تعطیل را نمی‌پذیرد؛ چنان‌که از نظر او، تشبیه هم قابل قبول نیست. ملامدرا هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها را قابل دفاع نمی‌داند. از منابع اسلامی و شیعی (آیات و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام) نیز به دست می‌آید که انسان از شناخت حق محروم نیست؛ هم‌چنین نباید خدا را تنزل داد که در حدّ انسان، قرار گیرد؛ لذا می‌توان به شناختی از او دست یافت. آنچه عقل به آن دست می‌یابد، معرفت آنی است؛ ولی معرفت حقیقی به خدا، از طریق عقل حاصل نمی‌شود، 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 این‌گونه تعریف کرده است: علم صورتی است که از شی، نزد ذات مجرد حاصل است. (۲) قاضی عضدالدین ایجی درباره‌ی حقیقت علم، سه رأی پیش نهاده است. (۳) فخر رازی علم را بی‌نیاز از تعریف، و تصوّر آن را بدیهی می‌داند؛ او بر این امر، دو استدلال هم بیان کرده است. دیدگاه دیگر، مربوط به محمد غزالی است. او معتقد است که علم تعریف دارد؛ اما تعریف آن سخت است. دیدگاه دیگری که ایجی بیان می‌کند، شامل شش تعریف از علم می‌شود که از سوی معتزله و اشاعره و حکما نقل می‌کند. مهم‌ترین تعریف علم، از سوی حکما مطرح شده است. آن‌ها معتقدند که علم حصول صورتی از شیء، نزد عقل است. ابن سینا هم تعریفی مشابه تعریف حکما،

۱. همان، ۱۰۶.

۲. شرح المطالع: ۸.

۳. شرح المواقف: ۶۲ - ۸۶.

از علم، بیان می‌کند.^(۱)

از نظر ملاصدرا، بیان‌های سابق در مورد حقیقت علم، چندین اشکال و ایراد دارد: یکی این‌که هیچ‌کدام شامل علم حضوری نمی‌شود. دیگر آن‌که معقولات ثانیه، از تمامی تعاریف خارج می‌مانند. به بیان دیگر، تمامی تعاریف پیش‌گفته، تنها علوم ماهوی را شامل می‌شوند. بدین لحاظ، تمامی آن‌ها بوی اصالت ماهیت می‌دهند.

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 مسأله‌ی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را به‌خوبی نشان داده است. اگر ما اصالت را تنها به وجود دادیم و متن واقع را فقط با وجود پرکردیم، 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 آن‌که یک مفهوم را از دو سوی مختلف، می‌توان نظر کرد: گاهی مفهوم، حاکی و مرآت برای خارج از خود قرار می‌گیرد؛ به طوری که وقتی نفس به آن توجه می‌کند، خارج آن را می‌بیند نه خودش را. در چنین نظری، خود مفهوم، مستقلاً مورد توجه نیست، بلکه مصداق و خارج آن، در توجه و نگاه قرار می‌گیرد 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، بیان‌کننده‌ی حکم و خاصیت مصداق آن مفهوم است، نه خود آن. در محاورات عرفی، تمام مفاهیم همین‌گونه به کار می‌روند؛ 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

۱. التعلیقات: ۶۹.

۲. الأسفار الأربعة ۳: ۲۹۹.

گویند. با چنین نگرشی اگر مفهوم، موضوع و محمولی بر آن حمل شود، این محمول، بیان‌کننده‌ی 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 می‌باشد. گاهی به جای اصطلاح «نظر آلی» از اصطلاح «مفهوم»، از آن جهت که حاکی از خارج است» یا «مفهوم، هنگامی که «ما به يُنظَر» است» استفاده می‌شود و به جای «نظر استقلالی» اصطلاح «مفهوم از آن جهت که مفهوم است» یا «مفهوم هنگامی که «ما فیه يُنظَر» است» به کار می‌رود.

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 می‌توان 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 نمی‌توان، علم به آن اطلاق نمود؛ مگر آن‌که 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 شده‌ایم و دیدیم که این نگاه به علم، در حیطه‌ی بحث معرفت‌شناسی و منطقی نیست. به نظر می‌رسد ملامتدرا بیش‌تر 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 نمی‌آورد.

حصول ماهیت شیء معلوم برای عالم، چند حالت دارد:

- حصول هویت عینی شیء خارجی برای عالم مانند: علم علّت 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 می‌باشد 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 علاقه‌ی وجودی و ذاتی که این امر، فقط در رابطه‌ی علی حاصل می‌شود؛ لذا، هر موجود مستقلاً به ذات خودش و معلولات خودش که وجودی حقیقی دارند، علم حضوری دارد و به معلول‌هایی که وجود ذهنی و ظلی دارند، علم حصولی. صور موجود در ذهن، معلوم بالذات هستند و مطابق آن‌ها در خارج، معلوم بالعرض محسوب می‌شوند.^(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، قوی‌تر و نورانی‌تر می‌گردد. نفس از جنس وجود است و علم نیز امری وجودی است. بنابراین، اتحاد آن دو امکان‌پذیر است. اتحاد عاقل با معقول بخشی از نظریه اتحاد عالم با معلوم است؛ زیرا عقل نیز مرتبه‌ای از ادراک و علم است. بنابراین، قوه‌ی حس با محسوس و قوه‌ی خیال با متخیلات خودشان، متحد هستند.

صور اشیا چندگونه است؛ گاهی صورت مادی است که در این صورت، قوام وجود آن، به ماده و عوارض مادی است. این‌گونه صورت‌ها هرگز معقول بالفعل نمی‌شوند؛ چنان‌که محسوس بالفعل هم نخواهند بود، مگر بالعرض. دسته‌ی

۱. الشواهد الربوبیه: ۱۰۸ - ۱۰۹.

دیگری از صور وجود دارند که صورت امر مجرد اند. صور مجرد هم به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ تامّ و ناقص. صورتی که به تجرید تامّ رسیده باشد، معقول بالفعل است و صورتی که مجرد ناقص باشد، متخیّل یا محسوس بالفعل خواهد بود. در میان اقسام مزبور، صورتی که معقول بالفعل است، خصوصیتی دارد و آن این‌که وجودش برای خودش و وجودش برای عاقل یکی است؛ چنان‌که صورت محسوس، همین ویژگی را دارد؛ یعنی وجودش برای خودش و خودش برای جوهر خاص یکی است و اتّحاد عاقل و معقول یا به تعبیر دقیق‌تر، اتّحاد عالم و معلوم، چیزی جز این نیست.

إن صور الأشياء على قسمين: إحداهما صورة ماديّة قوام وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها. و مثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادّي، معقولة بالفعل، بل و لا محسوسة أيضا كذلك إلاّ بالعرض. و الأخرى صورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان تجريداً، إمّا تامّاً فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل. و قد صحّ عند جميع الحكماء أنّ الصورة المعقولة بالفعل، وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة 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 این‌که موجودی بر اثر دگرگونی و استکمال وجودی، به گونه‌ای شود که مفهوم عقلی و ماهیّت کلی جدیدی بر آن صدق کند که پیش از این، بر آن صدق نمی‌کرد. برای مثال تمام معانی جماد و نبات و حیوان، بر

انسان صدق می‌کند. به عبارت دیگر، نفس می‌تواند بر اثر حرکت جوهری، در عین وحدت، با تمام این معانی متحد شود؛ یعنی نفس در مرحله‌ای جماد و در مرحله‌ای نبات و در مرحله‌ی بالاتر، حیوان است.^(۱)

معرفت شناسی

عقل یکی از مهم‌ترین و استوارترین منابع معرفت است. مهم‌ترین مسأله‌ای که امروز در معرفت‌شناسی عقل وجود دارد، مسأله مطابقت است. عقل واجد یک سلسله مفاهیم کلی است. سؤال این است که آیا این مفاهیم، با جهان خارج مطابقت دارند؟ در صورتی‌که جواب مثبت باشد، این تطابق تا چه حدی است؟ پاسخ به این سؤالات، دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی را پدید آورده است.

بر اساس حکمت متعالیه، در معرفت عقلی، با مشکل تطابق روبه‌رو نیستیم؛ زیرا شناخت عقلی کامل، حاصل اتحاد با عقل فعال است. انسان با این اتحاد، در واقع با مرتبه‌ی علت جهان مادی و حتی مثالی، متحد شده است. از سوی دیگر، می‌دانیم که شناخت علت نسبت به معلول، شناختی کامل است؛ زیرا معلول در واقع، رقیقه علت است و به عبارت دیگر، علت و معلول را می‌توان به حمل «حقیقت و رقیقت» بر یکدیگر بیان کرد. پس، هرآنچه معلول دارد، در مرتبه‌ی بالاتر، علت واجد آن است؛ لذا اگر معرفت عقلی از طریق اتحاد با عقل فعال، حاصل می‌شود و عقل فعال علت موجودات و معالیل است، پس معرفت‌های عقلی مطابق موجودات جهان خارج است.^(۲)

باید توجه داشت که مشکل تطابق، مبتنی بر پیش‌فرضی مهم، یعنی ثنویت انسان و جهان است. این پیش‌فرض، اثبات نشده و در اندیشه‌ی شکاکان و در اکثر فلسفه‌های مدرن پس از دکارت، مشکل تطابق را به وجود آورده است. براساس حکمت متعالیه، انسان می‌تواند با سیر تکاملی خود، به مرتبه‌ای برسد که تمام

۱. الشواهد الربوبیه: ۳۲۵.

۲. الأسفار الأربعة ۲: ۲۹۹ - ۳۰۰.

جهان، معلول او باشند و از بلندای «مرتبه‌ی علّت بودن» به تمام مخلوقات علم پیدا کند؛ علمی که عین واقع است. بنابراین، در حکمت متعالیه، مسأله‌ی عینیت مطرح است، نه مطابقت؛ یعنی معرفت عقلی عین عالم خارج است، نه مطابق با آن. البته در این صورت، مسأله‌ی خطا در ادراکات مطرح می‌شود که ملاصدرا به گونه‌ای آن را حل می‌کند.^(۱)

معاد شناسی

ملاصدرا همانند فیلسوفان گذشته، معاد روحانی را برای افرادی می‌داند که به مرحله‌ای از ادراکات عقلانی رسیده باشند؛ اما آن‌ها در تبیین معاد افرادی که به این مرحله نرسیده‌اند دچار مشکل می‌شوند؛ در حالی که صدر المتألهین آن را بر طرف می‌سازد.

از نظر ابن سینا، بقای نفوسی که به مرحله‌ی عقلانی نرسیده‌اند، با مشکل مواجه است؛ یعنی حدّ اقلّ ادراکات عقلی مثل تصوّرات و تصدیقات یقینی، از مبادی مفارق و علل حرکات کلی را کسب نکرده‌اند. 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 این‌که نوعی تعلّق، به بدن افلاک پیدا می‌کنند (نظر فارابی) که از نظر ابن سینا، استدلال محکمی برای آن وجود ندارد.^(۲)

ملاصدرا این مشکل را ناشی از عدم اطلاع آن‌ها می‌داند؛ یعنی وجود عالمی در معاد، برای نفوسی که در حلّ خیال مانده‌اند. این عالم، عالم مثال است. به نظر او، در مورد نفوس ناقص، داشتن معقولات اولیّه کمکی نمی‌کند؛ زیرا این‌گونه مطالب، لذّت یا درد به همراه ندارند و اگر داشته باشند، بین قوه‌ی خیال و این‌گونه معقولات، تناسبی نیست. تعلّق به اجرام سماوی هم، کمکی نمی‌کند؛ زیرا این نفوس قبل از مرگ، هیچ‌گونه تعلّقی به آن اجرام نداشتند تا بخواهند یا بتوانند

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 کامل‌تر و خالص‌تر باشد، خیر و سعادت آن بیش‌تر است و هر چه نقص آن بیش‌تر، شرّ و شقاوت فزون‌تری در آن یافت می‌شود.

بنابراین، نفس هر چه کامل‌تر و از بدن مادی بیش‌تر قطع علاقه کند و رجوع بیش‌تری به ذات حقیقی خود و ذات مبدأ داشته باشد، دارای بهجت و سعادت شدیدتر و عمیق‌تری می‌شود، سعادت‌ی که قابل قیاس با لذّات دنیوی نیست؛ زیرا اولاً در ادراکات عقلی، هم مدرک و هم مدرک قوی‌تر از ادراکات حسّی‌اند و ثانیاً مدرکات عقلی بیش‌ترند، زیرا کُلّ اشیا را شامل می‌شوند و ثالثاً صور عقلی، متحد با ذات نفس هستند و باعث کمال آن می‌شوند؛ لذا صور عقلی بیش‌تر از صور حسّی، ملازم با ذات نفس هستند.

کمال نفسِ ناطقه، اتّحاد با عقل کلی و ارتسام صور کلیّه‌ی موجودات در اوست تا از این طریق، عالمی عقلی گردد و به جایگاه اصلی خود بازگردد. علّت عدم تمایل انسان به آن کمال و سعادت برتر، ناشی از چند چیز است: یکی وابستگی به بدن و تعلّق 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

۱. الشواهد الربوبیه: ۲۸۵.

۲. همان، ۱۲۸.

عنایت و رحمت و اسعه‌ی او.

- علم به عقول فعّاله که کلمات تامّ و بی‌انتهای الاهی و ملائکه‌ی علمیه می‌باشند.

- علم به نفوس کلّیه که کتب و ملائکه‌ی عملیه هستند.

- علم به ترتیب نظام نزولی و صعودی و این‌که وجود از خدا به عقل و از عقل به نفوس و بعد به طبایع و اجسام می‌رسد. این نظام، سپس صعود می‌کند تا اوّل معادن و بعد گیاهان و سپس حیوانات را به وجود آورد تا این‌که به درجه‌ی عقل مستفاد می‌رسد و در نهایت، به مبدأ خود باز می‌گردد.^(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 توجّه به بدن و امیال حیوانی حاصل می‌شود و قرآن این گروه را از غافلین و قاصرین و اهل حجاب می‌داند، غافلینی که بر قلبهایشان مهر نهاده‌اند.

حالت دوم مربوط به کسانی است که برای رسیدن به مقاصد دنیوی، حقیقت را انکار کرده‌اند. این گروه، با این‌که دارای استعداد درک معارف عقلی بودند؛ امّا آن را ضایع کردند و به جای آن، شیطنت و اعوجاج را در خود پدید آوردند. قرآن این گروه را منافق و اهل عقوبت می‌نامد.^(۲)

از نظر مَلّاصدرا، دو گونه بهشت داریم: بهشت معقول و بهشت محسوس. چنان‌که خداوند در قرآن فرموده است: «و لمن خاف مقام ربه جنتان»^(۳) که ناظر بر بهشت معقول است، در حالی که آیه «من کل فاکهة زوجان»^(۴) ناظر به بهشت محسوس. جهنم هم دو گونه است: جهنم محسوس و جهنم معنوی. نکته‌ای که در این جا وجود دارد، این است که بهشت محسوس و نیز نار محسوس، هر دو مربوط

۱. همان، ۱۳۰.

۲. همان، ۱۳۱ - ۱۳۳.

۳. الرحمن (۴): ۴۶.

۴. الرحمن (۴): ۵۲.

به عالم برزخ و همراه با صورت مقداری‌اند؛ اما یکی صورت رحمت خداست و دیگری صورت غضب.

فاعلم أن الجنة جنتان: محسوسة و معقولة، كما قال تعالى: **وَلِئِنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ**، و قوله: **فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ**، المحسوسة لأصحاب اليمين و المعقولة للمقربين و هم العليون. و لذا النار ناران: محسوسة و معنوية كما مرّ. و كلّ من الجنة و النار المحسوستين، عالم مقداری: أحدهما صورة رحمة الله و الأخرى صورة غضبه، لقوله تعالى: **وَمَنْ يَحْلِلْ 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 می‌شود و دیگری از طریق اکتساب که حکمت و ولایت نام دارد. قد أشرنا مراراً إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية، بل المقصود منها شيء واحد، هي معرفة الحق الأول و صفاته و أفعاله. و هذه تحصل تارة بطريق الوحي و الرسالة، فتسمّى بالنبوة؛ و تارة بطريق السلوك و الكسب، فتسمّى بالحكمة و الولاية^(۲)

برای مثال، ملاصدرا به‌هنگام بحث از معاد جسمانی، تأکید می‌کند که بدن اخروی - همان‌طور که شریعت گفته است - به‌طور کامل، شبیه بدن دنیوی است.^(۳) در مسأله‌ی تجرّد نفس، علاوه بر ادله‌ی عقلی، ادله‌ی نقلی را نیز ذکر می‌کند تا معلوم گردد که عقل و شرع در این مسأله، مطابق هم هستند. صدر المتألهین می‌گوید: حاشاکه شریعت حقّه با معارف یقینی مخالف باشد و ننگ بر فلسفه‌ای که

۱. عرشیه: ۲۷۳.

۲. الأسفار الأربعة ۷: ۳۲۷.

۳. همان، ۹: ۳۰۷.

قوانین آن، مطابق کتاب و سنت نباشد.

فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب، حتى يعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة، كما في سائر الحكميات. وحاشي الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية. و تبتاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة.^(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 آگاهانند، احکام شریعت و عقل را منطبق بر یکدیگر می بینند.

لأن في الناس أقواما من المتفلسفين، لا يعرفون من الشريعة إلا رسمها، يتصدرون و يتكلمون بما لا يحسنون و يتناظرون فيما لا يدرون، فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة و تارة الشريعة بالفلسفة، فيقفون في الحيرة و الشكوك، فيضلّون و يُضلّون 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

۱. همان، ۸: ۳۰۳.

۲. مبدأ و معاد: ۳۲۳.

هم مفاهیم اصلی علوم تجربی و هم مفاهیم اساسی فلسفه را معقولات تشکیل می‌دهند. بنابراین، عقل‌شناسی صدرایی منشأ تحلیل سنخ‌شناسی مفاهیم اصلی و اساسی علوم تجربی و نیز فلسفه می‌باشد.

نتیجه‌گیری

نگاه متفاوت ملاصدرا به عقل، منشأ ابتکارات متعدّد او در حوزه‌های مختلف است. صدر المتألهین در زمینه‌هایی چون خداشناسی، وجودشناسی، معرفت‌شناسی، معادشناسی، علم‌شناسی و نیز حوزه‌ی نسبت عقل و دین ابداعاتی دارد که تمامی آن‌ها، ریشه در نگرش جدید او به مسأله‌ی عقل و ادراکات عقلی دارد.

اگر نگاه جدید ملاصدرا را نسبت به عقل، پی‌گیریم، به ریشه‌هایی عمیق‌تر برخورد می‌کنیم. باید سراغ اصول و مبانی حکمت صدرایی را گرفت. دیدگاه‌های ملاصدرا در باب اصالت وجود، تشکیک وجود و نیز حرکت جوهری را نمی‌توان نادیده گرفت. از این مبانی است که می‌توان مسائلی چون کثرت صور در عقول مفارق، کثرت صور در عقل انسان‌ها، مرتبه‌ی خیال برزخی و چگونگی تعقل را توجیه کرد و از این طریق می‌توان به عقل‌شناسی صدرایی در حکمت متعالیه نایل شد.

پیوست - پیشینه‌ی بحث در مورد عقل در یونان

فیلسوفان پیش سقراطی

مفهوم عقل نزد فلاسفه‌ی ایونیا (طالس، آنکسیمندر، آناکسیمنس) دیده نمی‌شود. هراکلیتوس - که اصل عالم را عنصری واحد به نام آتش می‌داند - آن را خدا و عقل (لوگوس) نامیده و آن را همان قانون کلی و جهانی می‌داند که درون همه‌ی اشیاست و تغییر دایم جهان را معین می‌سازد. او عقل انسانی را جزیی از آن

عقل کلی می‌داند که عقل انسانی باید به آن برسد.^(۱)
پارمیندس - که بر خلاف هراکلیتوس مخالف تغییر است - حقیقت را در عقل و معقول را با وجود یکی می‌داند. حقیقت در عقل است و نه در حس. او معتقد است فقط با فکر می‌توان وجود را دریافت؛ وجودی که واحد و متعین و از نظر مکانی متناهی و مستدیر است.^(۲)

آناکساگوراس علت محرّکه را از ماده متحرّک جدا کرد و علت منفرد را ذهن یا عقل (نوس) نامید. عقل علت حرکت همه چیز و پاک‌ترین و لطیف‌ترین چیزهاست - که جدای از هرگونه امر مادی است - و جنبه‌ای از آپایرون (امر نامعین) آناکسیمندر است که بر همه چیز، فرمان می‌دهد و نیز جنبه‌ای از آتش هراکلیتوس است که سزاوار نام لوگوس و خردمند است. عقل خالق ماده نیست، بلکه فقط عامل ایجاد حرکت و نظم است.^(۳)

افلاطون

از نظر او مثل دارای سلسله مراتبی‌اند که در رأس آن‌ها «مثال خیر» قرار دارد. همان‌گونه که در جهان محسوس، خورشید، انگیزه‌ی زندگی و موجب رویش و نیز روشنایی چشم است، به همان‌سان در جهان فراسوی محسوس، همه‌ی چیزهای شناختنی، نه تنها، شناخت‌پذیری خود را مدیون آنند، بلکه وجود و باشندگی خود را نیز مدیون آن می‌باشند. البته 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 مثل بوده و آن‌ها را درک کرده است؛ ولی زمانی که لباس تن را در بر کرد، آن حقایق را فراموش کرد. انسان به واسطه‌ی دیدن این محسوسات و سایه‌ها و با

۱. تاریخ فلسفه ۱: ۵۵.

۲. همان، ۶۳-۶۴.

۳. تاریخ فلسفه یونان ۸: ۲۵-۲۸.

۴. دوره‌ی آثار افلاطون: ۵۰۸.

سیر و سلوک عقلانی (دیالکتیک) دوباره آن حقایق مجرد و عقلانی را به یاد می‌آورد و به عبارت دیگر، انسان آن چیزی را می‌فهمد که زمینه‌ی آن را در درون خود داشته باشد.

اولین مرحله‌ی سیر و سلوک، خیال (آیکازیا) است که متعلق آن تصاویر، سایه‌ها، انعکاسات در آب، اجسام سخت و صاف و شفاف است. مرحله‌ی دوم عقیده (پیستیس) است که متعلق آن، متعلقات واقعی مطابق با تصاویر بخش خیال است که حیوانات و طبیعت و امور هنری از جمله‌ی آن‌ها هستند. در این دو مرحله ما با عالم محسوسات (دوکاستا) در ارتباط هستیم و حاصل آن گمان یا ظن (دوکسا) نامیده می‌شود.

در مرحله‌ی سوم، ما با استفاده از فرضیات، شروع به تعقل یا استدلال (دیانونیا) می‌کنیم و متعلق معرفت‌مان، مفاهیم ریاضی یا صور واسطه (ماته ماتیکا) است. این صور، بالاتر از محسوسات‌اند؛ زیرا ازلی و ابدی‌اند، اما پایین‌تر از مثل قرار دارند؛ زیرا همانندهای زیادی دارند و مانند مثل یگانه نیستند.

در مرحله‌ی چهارم، فرد به علم (نوئزیس) می‌رسد و صور اولیه یا مبادی (آرخای) را درک می‌کند و بالأخره با تلاش فراوان، می‌تواند مثال خیر و علت کلی تمام اشیا را مشاهده کند. در این دو مرحله‌ی آخر، ما با عالم عقول (نوئتا) مواجه می‌شویم و حاصل آن، معرفت (اپیستیمه) است.^(۱)

ارسطو

در دیدگاه او، معرفت از احساس، شروع می‌شود و از قوه، به سوی فعل می‌رود و معرفت هر مرحله‌ای از مرحله‌ی دیگر، به دست می‌آید. مرحله‌ی عقلی به صورت بالقوه، در مرحله‌ی حسی وجود دارد و تعقل، علت غایی احساس است و عقل خود این مفاهیم کلی یا موجد آن‌هاست. احساس و تخیل شرط ادراک عقلی و کلی است.

در عقل نیز مراحل است که از مرحله‌ی انفعال، شروع می‌شود و به مرحله‌ی فعلیت می‌رسد. ارسطو مرحله‌ی میانی را مرحله‌ی نطقی می‌نامد. از نظر او، عقل هم معقولات را به وجود می‌آورد و هم در این ضمن، به تحقق و فعلیت می‌رسد.^(۱) ویژگی‌های عقل هیولانی (= قابل، امکانی، بالقوه، منفعل) عبارت‌اند 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 می‌تواند معقول ضعیف را درک کند و به نفسه، فساد و ضعف را نمی‌پذیرد.

- از هرگونه صورتی، عاری است.

- فقط حالت قابلی دارد، اما منفعل نمی‌شود؛ 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، می‌توان گفت: موجودی است که صور معقول بالقوه در اشیا محسوس را بالفعل می‌کند؛ لذا باید خودش از قبل، بالفعل باشد. ارسطو در طرز عمل این عقل، دو تشبیه دارد:

- صنعت‌کار: مادّه‌ای که استعداد قبول صورتی را دارد، چنان تحت تأثیر قرار می‌دهد که آن صورت، در آن مادّه فعلیت یابد.

- نور: رنگ‌های بالقوه را در اشیا، بالفعل می‌کند.

در میان مفسران ارسطو، بر سر وجود دو عقل یا دو جنبه از یک عقل، اختلاف وجود دارد. دسته‌ی اوّل می‌گویند: 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 جدای‌اند.

- عقل فعّال اوصافی دارد که با مفارق بودن آن، مناسبت بیش‌تری دارند؛ برای

مثال ارسطو معتقد است که: عقل جنبه‌ی الهی وجود انسان است یا عقل، جنبه‌ی

۱. عقل در حکمت مشا: ۷۷ - ۷۹.

۲. همان، ۸۴ - ۸۷.

الهی دارد.

دسته‌ی دوم معتقد به یک جوهر عقلی واحد، با دو جنبه‌اند؛ زیرا:
- اگر دو عقل متمایز داشته باشیم، آن‌گاه معرفت - که عملی واحد و بسیط است -
از بین می‌رود.

- انسان - که یک چیز است - دارای دو صورت می‌شود.
- اگر عقل فعالی، جدا از عقل منفعل و حاوی صور بالفعل باشد، این امر همان
عالم مثل افلاطونی می‌شود و این چیزی است که ارسطو سخت با آن، مخالف
است.^(۱)

افلوپین

او همانند پارمنیدس، اندیشیدن را با هستی یکی می‌دانست و به طور مکرر این
یکسان بودن عقل، معقول، موجود، جوهر، هستی را یادآور می‌شود. او همانند
افلاطون، مشاهده‌ی طبیعت و نظم آن را، راه رسیدن به الگوی آغازین و حقیقت
می‌داند، جایی که همه‌ی این حقایق، به صورت معقول و جاویدان در آن وجود
دارند.

عقل ناب یعنی خدایی که کمال و عقل موجود و دربر دارنده‌ی همه‌ی چیزهای
نامیراست. او همه چیزهاست؛ لذا ساکن و همیشگی است. عقل هستی را با
اندیشیدن به آن هست می‌کند و هستی عقل را با اندیشه دادن به آن و هر دوی آن‌ها
علتی غیر از خودشان دارند؛ زیرا با هم وجود دارند. عقل هم چون اندیشنده و
هستی هم چون اندیشیده شده. این دوگانگی اصل‌های نخستین، عدد و کمیت را
می‌سازد و ویژگی هر کدام، کیفیت را و از این دو، هر چیز دیگری پدید می‌آید.
عقل، وحدتی در عین کثرت دارد و همین امر، او را از «واحد» - که وحدت
عددی دارد - متمایز می‌کند. همه‌ی موجودات و معقولات در عقل‌اند، همان‌گونه
که تمام اجزای یک موجود زنده، در نطفه‌ی آن، موجود می‌باشند. عقل دو وظیفه‌ی

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 ایجادکننده باشد. نحوه‌ی صدور عقل از واحد و روح از عقل، «فیضان» است؛ یعنی همان‌گونه 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 همه‌چیز می‌دانند. انسان‌های دیگری وجود دارند که بخش بهتر روحشان، آن‌ها را بر انگیزخته 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 بالای است، می‌بینند و به سوی آن می‌روند. این‌ها افرادی‌اند 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 قلّه‌ی 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 واقعی‌اند.^(۲)

۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۸: ۵۹۶ - ۵۹۸.

۲. همان، ۵۹۹ - ۶۰۰.

فهرست منابع

- ۱ - ابن سینا. *الاشارات و التنبیهاات*. تحقیق: مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱ ش.
- ۲ - _____ . *الالهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق: حسن زاده آملی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.
- ۳ - _____ . *الشفاء، کتاب النفس*. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۵.
- ۴ - _____ . *التعلیقات*. قم: انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- ۵ - ارموی، ابی بکر. *شرح المطالع*. قم: نجفی، ۱۴۱۶.
- ۶ - افلاطون. *دوره آثار افلاطون*. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
- ۷ - ایجی، عضدالدین. *شرح المواقف*. قم: منشورات شریف رضی، ۱۳۷۰.
- ۸ - حسن زاده آملی، حسن. *دروس اتحاد عاقل به معقول*. قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۵ ش.
- ۹ - _____ . *دو رساله در مثل و مثال*. قم: نثر طوبی، ۱۳۸۲.
- ۱۰ - _____ . *عیون المسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۱ - خراسانی، شرف الدین. «*افلوطین*». دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸. تهران: ۱۳۷۹ ش.
- ۱۲ - _____ . «*اسکندر افریدوسی*». دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸.

تهران: ۱۳۷۷ ش.

- ۱۳ - داوودی، علیمراد. *عقل در حکمت مشاء*. تهران: دهخدا، ۱۳۴۰ ش.
- ۱۴ - شیخ اشراق. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. به تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۵ - طباطبائی، سید محمد حسین. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: دارالعلم، ۱۳۵۰.
- ۱۶ - کاپلستون، فردریک. *تاریخ فلسفه*. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
- ۱۷ - گاتری، سی. *تاریخ فلسفه یونان*. تهران: فکر روز، ۱۳۷۷ ش.
- ۱۸ - مآلصدر. *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۹ - _____ . *مبدأ و معاد*. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴ ش.
- ۲۰ - _____ . *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. با تحقیق، تعلیقات و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. بیروت: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
- ۲۱ - _____ . *عرشیه*. به تصحیح غلام حسین آهنی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.
- ۲۲ - _____ . *مفاتیح الغیب*. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۳ - _____ . *سه رساله فلسفی*. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
- ۲۴ - _____ . *اسرار الایات*. تحقیق: سید محمد موسوی. تهران: حکمت، ۱۳۸۵ ش.
- ۲۵ - _____ . *شرح الاصول الکافی*. تهران: مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ ق.

عقل از دیدگاه اخباریان

محمد بیابانی اسکویی*

۱- اهمّیت 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 اهمّیت نمی دهند و خردورزی را رها و پیروی از پدران خویش را الگو می سازند، نکوهش می کند و می فرماید:

﴿و إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(۱)

﴿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 اگر چه پدرانشان چیزی را تعقل نکنند و هدایت نیابند؟!﴾

* 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، وحید خراسانی و اتمام دوره خارج فقه و اصول و گذراندن دوره تخصصی کلام (سطح دکتری) در مؤسسه 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 العالمية و بنیاد نهج البلاغه.

۱. البقرة (۲): ۱۷۰.

قرآن کسانی را که در آیات الهی به تعقل و تدبّر می‌پردازند و از تاریخ گذشتگان و حوادث اطراف پند می‌گیرند، انسان‌هایی با تدبیر می‌خواند، درحالی که کافران و مشرکان و ناسپاسان را از خردورزی به دور می‌داند.

﴿وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْيَبِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(۱)

﴿همانا در آمد و شد شب و روز و بارانی که خداوند از آسمان فرو می‌فرستد و زمین را بعد از مردن با آن [آب باران] زنده می‌کند و [هم‌چنین در] وزش بادها، خردورزان را نشانه‌هایی است.﴾

قرآن کریم بیش‌تر مردمان را از تعقل به دور می‌داند:

﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(۲)

﴿[از مردم] بسیارشان خردورزی نمی‌کنند.﴾

عقل در روایات امامان معصوم علیهم‌السلام جایگاه مهمی دارد. این بزرگواران عقل را حجت باطنی خداوند متعال می‌دانند که به واسطه‌ی رسولان الهی - که حجت‌های ظاهری خداوند سبحان‌اند - بروز و ظهور می‌کند و انسان را نیز به تکامل می‌رساند. حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام رو به هشام می‌فرماید:

«یا هشام! ما بعث الله انبياءه و رسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة احسنهم معرفة، و أعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، و أكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة.

یا هشام! إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة. فاما الظاهرة، فالرسول و الانبياء و الائمة عليهم‌السلام و أما الباطنة، فالعقول»^(۳).

۱. الجاثية (۴۵): ۵.

۲. المائدة (۵): ۱۰۳.

۳. هشام! خداوند پیامبران و رسولان را بر بندگان نفرستاد، مگر این‌که در آن‌چه از سوی خدا می‌آیدشان، تعقل کنند. پس بهترین اجابت‌کنندگان، عارف‌ترین آنهاست. و داناترین آنان به امر الهی، عاقل‌ترین

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید:

«... و الحجّة فيما بين العباد وبين الله العقل»^(۱).

امام رضا علیه السلام نیز عقل را در تشخیص پیامبران راستین و دروغین، حجّتی از جانب خدا می‌داند:

«يعرف به الصادق على الله في صدّقه و الكاذب في كذبّه»^(۲).

پیامبرگرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم عقل را روشنائی قلب و روح انسان می‌داند و می‌فرماید:

«ألا و مثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»^(۳).

همین‌طور در حدیثی دیگر، عقل را چون نوری می‌شمارد که با آن، حقّ از باطل شناخته می‌شود:

العقل نور في القلب يفرق به بين الحق و الباطل»^(۴).

پس عقل با این‌که همانند نوری، روشنگر و راهنمای انسان به حقّ و واقع است، ولی چنان‌که حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمود، این نور باطنی انسان است و با اطاعت از خدای سبحان کامل‌تر می‌شود. به بیان امیرالمؤمنین علیه السلام نیز پیامبران و مرئیان الهی پرده‌هایی را - که مانع روشنگری عقل می‌شوند - کنار می‌زنند که در پی آن، روشنائی باطنی انسان، ظاهر می‌شود و روح و دل او نورانی می‌گردد. بدین ترتیب راستی و درستی پیامبران و رسولان پروردگار عالمیان برای انسان آشکار می‌گردد:

آن‌هاست که در دنیا و آخرت بالاترین آن‌هاست. ای هشام! خداوند را بر مردم دو برهان است: ظاهری و باطنی. حجّت نخست همان رسولان و پیامبران و امامان، و حجّت دیگر خرد [انسان]‌هاست. (کافی ۱: ۱۶)

۱. ... و حجّت میان خدا و بندگان، خرد است. (کافی ۱: ۲۵)

۲. با عقل، راستگو بر خداوند متعال را می‌شناسد [پیامبر] و [او را] تصدیق می‌کند و دروغ‌گو [بر خداوند متعال] را می‌شناسد [مدعی] و [او را] تکذیب می‌کند. (همان)

۳. آگاه باش! عقل در قلب انسان، مانند چراغی [نورافشان] در میان خانه است. (علل الشرایع: ۹۸)

۴. ارشاد القلوب: ۱۹۸.

فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه... و یتیروا لهم دفائن العقول.^(۱)

این کلام مولا امیرالمؤمنین علیه السلام دلالت دارد که اگر پیامبران الهی در میان بندگان مبعوث نمی‌شدند و آن‌ها را با اخلاق الهی و احکام و قوانین انسان‌ساز الهی آشنا نمی‌کردند، انسان‌ها راهی به آن آداب نداشتند؛ البتّه این امر بر طبق سنت و خواست الهی به این صورت تحقق یافته است و اگر خدای متعال بخواهد به صورت دیگری، همه‌ی انسان‌ها را متذکر و متوجّه احکام الهی بکند، هیچ‌گونه اشکالی از جانب خدای سبحان نخواهد داشت؛ این بدان معنا نیست که انسان‌ها در مقابل پیامبران الهی متعبد محض‌اند و هیچ‌گونه فهم و ادراکی از آن‌چه آنان بر ایشان می‌آورند، ندارند؛ بلکه دلالت دارد بر این که انسان‌ها کلام و سخنان رسولان الهی را می‌فهمند و با شعور و آگاهی آن را می‌پذیرند یا انکار می‌کنند.

پس اگر پیامبر می‌فرماید 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 متوجّه می‌شود که این‌گونه امور، از دسترس [عقل] دور می‌باشند و نباید در رسیدن به آن‌ها به عقل خویش تکیه داشت که راهی بسیار تاریک و دریایی است عمیق که سیرکردن در آن و افتادن در دریایی این چنین، وسیله‌ای مناسب آن را لازم دارد که خرد انسانی خود را در آن حدّ و اندازه نمی‌یابد.

۲- افراط و تفریط درباره‌ی عقل

با تصریح فراوان در نصوص دینی درباره‌ی منزلت عقل و بیان حدود روشنگری آن توسط پیامبرگرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم انتظار می‌رفت با درک صحیح عالمان دینی از بیانات آن بزرگوار، حرمت این نور ارزشمند را مراعات کنند؛ ولی گروهی از آن‌ها راه افراط پیش گرفتند و گروهی دیگر به تفریط افتادند.

۱. رسولان را در میان آنان برانگیخت و پیامبران را در پی هم فرستاد... تا گنج‌های پنهان خرده‌ایشان را بیرون آورند. (نهج البلاغه، خطبه ۱)

عقل‌گرایان اسلامی - که آنان را معتزله می‌نامند - در معارف دینی بیش از اندازه به تجزیه و تحلیل عقلی پرداختند، غافل از آن که بیش‌تر 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 آموزه‌های دینی به رشد و تکامل می‌رسد، نه با تصوّرات و خیالات بشری که معقولات نامیده می‌شود.

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)

هم‌چنین 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 ریشه‌ی همه‌ی کردارهای خوب و بد هستند - می‌فرماید:

فلا تجتمع هذه الخصال کلّها من أجناد العقل، إلا فی نبيّ أو وصيّ 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 ینتق من جنود الجهل؛ فعند ذلك یكون فی الدرجة العلیا مع الأنبیاء و الأوصیاء علیهم السلام و أنّما یدرك الفوز بمعرفة العقل و جنوده و مجانبة الجهل و جنوده. و فّقنا الله و ایتاکم لطاعته و مرضاته. ^(۲)

پس کمال عقل در سایه‌ی آراسته شدن به اخلاق و آداب انسانی و پرهیز از پلیدی‌ها و دوری از شیطان جهل و نادانی است، به همراه فهم و شعور که همان

۱. سوگند به بزرگواری و مقام که خلقی محبوب‌تر از تو نیافریدم و تو را در کسی که دوست می‌دارم کامل می‌گردانم. (بحار الأنوار ۱: ۹۶)

۲. سپاهیان عقل جز در پیامبر یا جانشین پیامبر یا مؤمنی - که دلش با ایمان امتحان شده باشد - جمع نمی‌شود؛ اما غیر آنان از دوستان ما نیز هیچ‌کدام خالی از برخی سپاهیان عقل نیستند تا این که در ایشان کامل شود و همین‌طور هم از سپاهیان جهل پاک شوند. در این صورت در مقام ما و با پیامبران و اوصیا خواهند بود که رستگاری با شناخت عقل و سپاه آن و دوری از جهل و لشکر آن حاصل می‌شود. (کافی ۱: ۲۳)

پیروی آگاهانه و هوشیارانه است.

از طرف دیگر، اهل حدیث یعنی حشویّه از اهل سنّت، با انکار هرگونه درک و فهم عقلی جایگاه عقل را در معارف دینی نمی‌پذیرند و عقل را پایین‌تر از منزلتی که خداوند متعال تعیین کرده است می‌دانند و حجیت آن را هم نادیده می‌گیرند و فهم انسانی را از احکام دینی و حقایق وحیانی، در حدّ تعبّد در تمام موارد، پایین می‌آورند.^(۱)

پس گروه اوّل با پای‌بندی بیش از حدّ 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 بی‌روح 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 می‌آوریم که:

مساكين القدریّه أرادوا أن یصفوا الله عزوجل بعدله، فأخرجوه من قدرته و سلطانه.^(۲)

پروردگاری که هیچ‌گونه سیطره‌ای بر بندگان نداشته باشد، دیگر چگونه مورد عبادت و خضوع قرار می‌گیرد؟! و همین‌گونه کسی که چنین برداشتی از اختیار بندگان دارد، توحید و خداشناسی او هم صحیح نخواهد بود.

اهل حدیث و به تبع آنان اشاعره و سلفیه، چون فهم بشر را از متون دینی نفی کرده و هیچ راهی به فهم دین، جز تعبّد قائل نشده و عقل را به‌طور کلی از کار انداخته‌اند، در درک مضامین دینی هم با مشکل مواجه‌اند و به توحید خالص راه نیافتند؛ بلکه برخی از آنان خداوند را هم چون بشر - که دارای دست و پا و اندام‌های

۱. ر.ک: آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی.

۲. بیچاره قدریّه - که قائل به تفویض‌اند - خواستند خداوند را به عدالت توصیف کنند، [اما در آخر] او را از قدرت و پادشاهی [هم] بیرون کردند. (فقه الرضلاء: ۳۴۹؛ بحارالانوار ۵: ۵۴)

جسمانی است - می دانند.^(۱)

۳- عقل گرایی و نصّ گرایی در امامیه

روایات فراوان امامان معصوم علیهم السلام - که پس از بروز حوزه‌های فکری علمای عامّه نسبت به معارف دینی از ائمه صادر شده است - موجب محفوظ ماندن علمای شیعی از عقل‌گرایی معتزلیان عامّه و نصّ‌گرایی اهل حدیث شده است؛ ولی از آن‌جا که علمای امامیه همیشه در اثبات و تبیین باورهای شان با علمای عامّه گفت و گوهایی داشته‌اند؛ لذا از قواعد کلامی و اصولی آنان بهره می‌بردند و در کتاب‌های خویش، روش آنان را به کار می‌گرفتند. این امر سبب شد که برخی از عالمان شیعی - که این روش را نمی‌پسندیدند - شیوه‌ی دیگری را به کار گیرند. شکل‌گیری عالمان اخباری و اصولی نیز در حوزه فکری امامیه چنین بوده است. اگرچه بیش‌ترین جلوه‌ی اخباری‌گری در حوزه‌ی علم فقه و اصول یا احکام است، ولی اخباریان هم در حوزه‌ی عقاید و هم در حوزه‌ی احکام به احادیث تکیه دارند؛ لذا در این مقاله، عقل از دیدگاه اخباریان را در هر دو زمینه بررسی می‌کنیم.

اما 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 ملاً محمد امین استرآبادی در حاشیه بر اصول کافی، ذیل فقره‌ی «أکمل للناس الحجج بالعقول» - از سخنان امام موسی بن جعفر علیه السلام به هشام - می‌نویسد:

خلق فی الناس العقل بمعنى الغریزة. ولولا ذلك لما تمّ لأحد حجّة و دلیل علی الآخر، لأنّ العقل المناظر المتفکر لا یستطیع أن یجد المقدمات الواضحة الاستلزام للمدعی.^(۲)

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 برهانی نداشت؛ زیرا عقل مناظره‌کننده‌ی متفکر، مقدمات واضح مدعا را منکر نمی‌شود. (میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم: ۲۸۱ و ۲۸۲)

۴- پیشینه‌ی اخباری‌گری

روش همه‌ی اصحاب ائمه و محدثین بزرگ هم‌چون مرحوم کلینی و شیخ صدوق و دیگران را روش اخباری گویند. محمد امین استرآبادی از صدوق و پدر او و محمد بن یعقوب کلینی و استاد او علی بن ابراهیم به نام اخباریان قدیم یاد می‌کند.^(۱)

او معتقد است تقسیم علمای شیعه به اخباری و اصولی در گذشته هم، مشهور بوده است. هم‌چنین می‌گوید:

شهرستانی در ملل و نحل و سید شریف جرجانی در شرح مواقف و علامه حلّی در نهایت الوصول به این امر تصریح کرده‌اند.

شهرستانی - که در قرن ششم قمری می‌زیسته است - می‌گوید:

ثم إن الإمامية... كانوا في الأوّل على مذهب أئمّتهم في الاصول، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمّتهم وتمادى الزّمان، فاختلفت كل فرقة منهم طريقه، فصارت الامامية بعضها معتزلية، إمّا وعيدية و إمّا تفضيلية؛ وبعضها اخبارية، إمّا مشبهة و إمّا سلفية.^(۲)

در جای دیگر می‌گوید:

و بين الاخبارية منهم و الكلامية سيف و تكفير و كذلك بين التفضيلية و الوعيدية قتال و تضليل.^(۳)

سید شریف - که در قرن هشتم و نهم می‌زیسته است - می‌گوید:

كانت الامامية اولاً على مذهب أئمّتهم، حتى تتمادى بهم الزّمان، فاختلفوا و

۱. الفوائد المدنية: ۹۱.

۲. امامیه ابتدا در اصول، بر مذهب امامان خویش بودند؛ سپس اختلاف روایات امامانشان و گذشت زمان موجب شد که هر فرقه‌ای روشی برگزید: برخی روش اعتزال را پیش گرفتند که یا وعیدیه شدند یا تفضیلیه؛ بعضی هم روش اخباری را اختیار کردند که یا مشبهه شدند یا سلفیه. (ملل و نحل ۱: ۱۶۵)

۳. اخباریان امامیه و اهل کلام یکدیگر را تکفیر کردند و با هم درگیر شدند. میان تفضیلیه و وعیدیه هم ستیز بود و به یکدیگر نسبت گمراهی می‌دادند. (همان، ۱۷۲)

تشعبت متأخروهم إلى معتزلة، أما وعيدية أو تفضيلية و إلى اخبارية، يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة. و هؤلاء ينقسمون إلى مشبهة يجرون التشابهات على أن المراد بها ظواهرها، و سلفية يعتقدون أن 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 حلّی نقل می‌کند که گفته است:

اخباریان امامیه در اصول دین و فروع آن به اخبار آحاد اعتماد می‌کنند.^(۲) مرحوم شیخ حرّ عاملی صاحب وسائل الشیعه 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 می‌کند:

إنّ رئیس الأخباریین هو النبی ﷺ ثم الأئمة علیهم السلام لأنهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، و أمّا كانوا يعملون فی الأحكام بالأخبار قطعاً، ثمّ خواص أصحابهم، ثمّ باقی شیعتهم فی زمانهم.^(۴)

به عقیده‌ی مرحوم صاحب حدائق - که از اخباریان است - نخستین کسی که شیعه را به اخباری و مجتهد تقسیم کرد، محمد امین استرآبادی است.^(۵)

مرحوم محمدتقی اصفهانی صاحب هدایة المسترشدين هم سابقه‌ی

۱. امامیه ابتدا بر مذهب امامان خود بودند تا اینکه با گذشت زمان، اختلاف در میان آنان پدید آمد و [به دو گروه] تقسیم شدند: متأخران آنان به معتزله یعنی وعیدیه یا تفضیلیه و اخباری - که به ظواهر اخبار متشابه معتقد بودند - تقسیم شدند. اینان یا مشبه‌اند - که اخبار متشابه را بر ظاهر خود جاری می‌کنند - یا سلفیه‌اند که مانند سلفیه اهل سنت معتقدند ظاهر آنها مراد خداست بدون تشبیه. (شرح مواقف ۸: ۲۹۲)

۲. الفوائد المدنیة: ۹۷ به نقل از نهاية الوصول مخطوط: ۱۴۷.

۳. الفوائد الطوسیه: ۳۷۱.

۴. رئیس اخباریان، پیامبر ﷺ و بعد از او ائمه علیهم السلام است؛ زیرا آنان به اجتهاد عمل نمی‌کردند، بلکه در احکام، تنها به اخبار عمل می‌کردند و بعد خواص صاحبانشان و باقی شیعیانشان همگی اخباری‌اند. (همان، ۴۴۴)

۵. لؤلؤة البحرين: ۱۱۷.

اخباری‌گری را پیش از محمدامین استرآبادی، نفی نموده است.^(۱) در این‌که مرحوم محمد امین استرآبادی نخستین کسی است که اخبارگری را به نام گروهی خاص با روشی جدا از دیگر علمای شیعه مطرح کرد، جای هیچ‌گونه تردیدی نیست، ولی آیا روش محدثان شیعه و قدمای اصحاب هم همین بوده است؟

به نظر می‌رسد تقارن عصر ائمه علیهم‌السلام 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 زمینه‌ی احکام و اصول عقاید بی‌نیاز باشند.

با گذشت زمان و دوری از عصر حضور، این نیاز در جامعه‌ی علمی شیعه هم احساس گردید و عده‌ای 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 چنان‌که گفتیم، در میان علمای امامیه و اصحاب ائمه علیهم‌السلام فرقه‌ای نمی‌یابیم که هم چون حشویّه و سلفیه‌ی اهل سنت قائل به تجسم خدای سبحان و نفی حسن و قبح عقلی و اعتقاد به جبر داشته باشند، یا مانند معتزله‌ی اهل سنت عقل‌گرای محض شوند و همه‌ی ظواهر دینی را که با عقل توافق نکند تأویل و توجیه کنند. مرحوم آیه الله مرعشی نجفی در شرح احقاق الحق، درباره‌ی اصحاب حدیث می‌نویسد:

اصحاب حدیث گاهی به جماعتی از علما اطلاق می‌شود که حکم عقل و اجماع را ترک و تنها به حدیث اکتفا می‌کنند و نصوص کتاب و ظواهر آن را متشابه می‌دانند. به این گروه «اخباری» گفته می‌شود که بسیارند.

اینان در میان علمای شیعه مانند امین استرآبادی و شیخ خلف و دیگران از علمای بحرین می‌باشند و در عامّه محمدبن ابی ذئب و زائده بن قدامة ثقفی و سعیدبن ابی عروجه و غیرآنان می‌باشند که به آنان حشویّه گفته می‌شود. از اصحاب حدیث اهل سنت، اموری عجیب حکایت شده است؛ مثل تجسم

۱. هدایة المسترشدين: ۴۸۳ و ۴۸۴.

خدای سبحان و رؤیت او. آنان در این امر، ظواهر کلماتی را اخذ کرده‌اند که معانی آن‌ها به خدای تعالی نسبت داده شده است. مثل: دست، چشم، گوش، استوا، آمدن، نگاه کردن، دیده شدن و غیر این‌ها از اموری دیگر که ساحت قدس خدای سبحان از آن‌ها منزّه و متعالی است. اما اصحاب حدیث شیعه به این‌گونه گفتارها زبان نگشوده‌اند.^(۱)

پس نسبت اخباری‌گری به معنای خاص آن در نزد اهل سنت - که اهل حدیث و حشویّه و سلفیّه آن را دنبال می‌کردند - در مورد هیچ‌یک از علمای امامیه صحیح نیست. نسبت عقل‌گرایی معتزلی - که هر آیه و روایتی اگر ظاهر آن با ادله‌ی عقلی اثبات شود، باید تأویل و توجیه گردد - هم به هیچ‌وجه صحیح نیست؛ بنابراین نسبتی که صاحب ملل و نحل و شارح مواقف به علمای شیعه‌ی امامیه داده است، به قطع در مورد هیچ‌یک 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 علیهم‌السلام است. آنان نه تنها عقل را به تنهایی مرجع دستیابی به احکام و اثبات اصول عقاید نمی‌دانند، بلکه ظواهر قرآن را هم بدون بیان اهل بیت علیهم‌السلام از ادله‌ی احکام و عقاید به حساب نمی‌آورند؛ در صورتی که مجتهدان و اصولیان در مواردی خاص، عقل را در دستیابی به حقایق دین لازم می‌دانند. اینان ظواهر قرآن را حجّت و یکی از ادله‌ی استنباط احکام الهی می‌شمارند.

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

۱. شرح احقاق الحق ۱: ۱۶۸.

اخباریان، نه تنها قواعد آن دو علم، ضرورتی ندارد، بلکه زیان‌بار است. مرحوم فیض کاشانی اختلافات در اصول عقاید دینی را ناشی از علم کلام می‌دانست. او می‌نویسد:

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 ﷺ 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 آن‌که تصحیح اصول عقاید دینیه خود، بدان می‌کنند.

همچنین علم اصول فقه را - که آن نیز فتنی 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. طایفه‌ی امامیه در زمان خوف و تقیه می‌بودند و با منسوبین به علم اهل ضلالت، مخالفت تمام می‌نمودند و از ایشان سخنان باطل، در کسوت حق می‌شنیدند؛ بلکه در صغر سن، با کتب ایشان الفت می‌گرفتند... چراکه متعارف و متداول در مدارس و مساجد و غیر آن، کتب ایشان می‌بود و تعلیم و تعلّم آن جاری می‌شد.

... و بدین منوال مدّت‌ها گذشت تا آن‌که اشتباه تمام در اصول طائفتین پیدا شد و علم با جهل مختلط گردید. و در اموری چند که خدا و رسول خدا در آن‌ها سخن نگفته بودند و از آن سکوت فرموده بودند، سخن‌ها گفتند و مجادله و مناظره نمودند و کار به این حدّ از اختلاف انجامید؛ و طریق قدمای مشایخ امامیه رضوان الله علیهم - که اقتصار بر مجرد سماع بود از اهل عصمت علیهم‌السلام - در همه‌ی احکام، از اصول و فروع متروک شد و حکم به آرا و احوای - که شیوه‌ی اهل ضلالت است - در آن طایفه نیز پدید آمد؛ با آن‌که در محکّمات قرآن، چندین جا نهی از متابعت ظنّ و رأی وارد شده است و در اخبار اهل

بیت عليه 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 ظنّ و رأی و پیروی عقل و عاقلی در امور دینیّه و مسائل شرعیّه 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 اّمّت، جمیع مسائل شرعیّه 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، توقّف 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 اعتقادیات و عملیّات 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 مصنّفات ایشان اعتماد تمام هست و سخنان ایشان هرگز نمی میرد؛ زیرا که قول ایشان نقل از خدا و رسول خداست که متبدّل و متغیّر 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

۱. ده رساله، رساله ی راه صواب: ۱۱۷ - ۱۱۹.

۲. همان، ۱۲۲.

اهل بیت علیهم‌السلام. (۱)

مرحوم محمد امین استرآبادی تصریح می‌دارد که:

در نیل به همه‌ی مسائل - که از ضروریات دین نیستند - راهی جز احادیث اهل

عصمت صلوات الله علیهم وجود ندارد. (۲)

با این وجود، چون در اثبات رسالت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نمی‌توان به احادیث رجوع کرد، می‌گوید:

این مسأله یا از باب آن است که وقتی انسان با معجزه‌ی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مواجه می‌شود، از باب حدس، قطع به صدق مدّعی او می‌کند؛ چنان‌که از احادیث هم ظاهر می‌شود 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 علیهم‌السلام رسیده است.

باید توجه داشت که علم کلام در زمان حضور ائمه علیهم‌السلام 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 نهی از علم کلام، تواتر معنوی دارند - دو اشکال مطرح می‌کند: این روایات با ادله‌ی دیگری که بر حُسن مجادله‌ی احسن دلالت دارند، تعارض دارد. و نیز با ادله‌ای که حجیت عقل را اثبات می‌کنند در تعارض اند.

مرحوم شیخ حرّ عاملی بعد از طرح این دو اشکال، به جواب می‌پردازد که: امر به جدال احسن، صراحتی در جواز استدلال و جدال به آن چه از ائمه علیهم‌السلام نرسیده، ندارد؛ نه از جهت دلیل و نه از جهت مدلول. [یعنی نمی‌شود به دلیلی که در کلام ائمه وجود ندارد، مجادله و استدلال کرد یا به چیزی که مدلولش وجود ندارد] و نیز این روایات دلالت نمی‌کند که استدلال به دلیل عقلی ظنی جایز است؛ در صورتی که بیش‌تر ادله‌ی متکلمین، ظنی و مشمول نهی ائمه‌اند.

۱. همان، ۱۲۵.

۲. فوائد مدنیّه: ۲۵۴.

اما آن چه دلالت بر حجیت عقل می‌کند، 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 می‌دهد 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 ادله‌ی 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 می‌ماند.

آن‌گاه روایاتی را نقل می‌کند که امام علیه السلام به طیار، اجازه‌ی کلام و مجادله داده است؛ بعد می‌گوید:

هذا غیر صریح فی أنّ لهذا الرجل أن يتكلم بعقله ويستدلّ بالدلیل الظنیّ او

بدلیل غیر منقول عنهم علیهم السلام او فی إثبات شیء لم یرد عنهم علیهم السلام فی إثباته. ^(۱)

هم‌چنین از هشام بن حکم نقل می‌کند که پیرامون پانصد مسأله‌ی کلامی از موسی بن جعفر علیه السلام پرسیدم و حضرت جواب داد که بعدها با آن‌ها احتجاج می‌کردم. سپس می‌گوید:

و معلوم أنّ مطالب الکلام لا تزید عن ذلك. و من کان ملتزماً بذلك لم یکن
داخلا فی النهی. ^(۲)

آن‌گاه تصریح می‌کند 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 ادله‌ی علم کلام در بیش‌تر تفصیل آن، با احادیث ائمه علیهم السلام مخالفت دارد.

۱. این روایت صراحت ندارد که طیار مجاز است که به عقل خود سخن گوید و استدلال کند به دلیل ظنی یا 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 نمی‌رود و کسی که ملزم به آن‌ها شود، مشمول نهی نخواهد شد.

هم‌چنین یادآوری می‌کند که احادیث اهل بیت علیهم‌السلام که در مطالب کلامی در کتب روایی وارد شده، فراوان است و کسی که در آن‌ها تتبع کند، قادر بر دفع همه‌ی 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 علیهم‌السلام میسر است و راه دیگری وجود ندارد و عقل نیز به تنهایی در این مسائل راه‌گشا نیست. تنها موردی که می‌توان 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم. آن هم - چنان که گفته شد - دلیل عقلی قطعی دارد و اخباریان هم در صورتی که دلیلی عقلی و قطعی در موردی اقامه‌گردد، مخالفتی ندارند؛ ولی معتقدند که بیش‌تر مسائل مطرح در علم کلام و اصول فقه دارای ادله‌ی عقلی قطعی نیستند و اختلاف متکلمان و اصولیان را در بیش‌تر مسائل کلامی و اصولی شاهد صدق این اعتقاد خویش می‌دانند که در ادامه در این‌باره بیش‌تر سخن خواهیم گفت.

۶- حجیت عقل از نظر اخباریان

هرکس اندک شناختی از عقل داشته باشد - که عقل چه جایگاهی در شناخت انسان دارد - در حجیت آن تردید نمی‌کند؛ به‌ویژه اگر خود را پیرو اخبار آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پندارد؛ زیرا در روایات اهل بیت علیهم‌السلام عقل را حجت باطنی و ملاک حسن و قبح و حق و باطل می‌دانند. اما افراط برخی از عالمان درباره عقل، موجب تفریط برخی دیگر شده است. گفتیم که در میان فرقه‌های اهل سنت، این افراط و تفریط در زمان‌هایی آشکارا

۱. فوائد طوسیّه: ۵۴۸ - ۵۵۱.

گزارش شده است؛ ولی در میان عالمان شیعی و پیروان اهل بیت علیهم السلام، به جهت روشننگری‌های 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 دانسته‌اند، گروهی هم به تفریط گراییده، در مقابل آنان، حدّ فهم عقل را در شناخت دین، کم تأثیر بیان کرده‌اند، نه این که برایش هیچ نقشی قائل نشوند. حقیقت آن است که عقل در رسیدن به معارف و احکام دینی، محدودیتهایی دارد، که در مورد احکام، بسیار آشکار و مورد اتّفاق است. اصل در بیش‌تر احکام، تعبد 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 می‌کند. در حوزه‌ی اخلاق هم - چنانکه در ابتدای مقاله آوردیم - عقل نقش مهمّی ایفا می‌کند و بیش‌تر روایات اهل بیت علیهم السلام هم جنبه‌ی تذکّری دارند؛ البتّه این بدان معنا نیست که عقل هرکس می‌تواند به آن امور به سادگی دست یابد؛ بلکه بهره‌مندی 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 می‌شود، تأثیری در رشد عقل او نیز می‌کند. هم‌چنین مسلم است که این نور، نعمت الهی است که خداوند متعال آن را در اشخاص به کمال می‌رساند که او را بندگی کنند و از نافرمانی و استکبار، پرهیزند.

اما در معارف اعتقادی دینی، دیدگاه‌های 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، بی‌پایه و اساس شمارند و در مقابل، برخی دیگر، آن را فقط در مواردی که حجّیت متون دینی بدان متوقّف است مورد استناد می‌دانند و در غیر آن موارد، در همه‌ی اصول عقاید دینی، تنها تمسّک به متون دینی را ضروری شمرده‌اند.

البتّه باید توجه داشت که دین بدان معنا نیست که آنان عقل را در این زمینه، به‌طور کامل از کار انداخته‌اند؛ بلکه منظور این است که عقل در عقاید دینی، نظری جداگانه ندارد و به تنهایی کارساز و راه‌گشا نیست و به روشننگری اهل بیت علیهم السلام نیاز

مبرم دارد و در خیلی از امور جزئی اصول عقاید دینی و ویژگی‌های آن، تنها راه پذیرش و تصدیق و اعتقاد، متون دین است و بدون توجه به این نصوص دینی، عقل به هیچ وجه به آن‌ها راه نمی‌یابد.

مرحوم ملاً محمد امین استرآبادی مدرک انحصاری مسائل دینی غیر ضروری، اعمّ از مسائل اصولی و فرعی را روایات اهل بیت می‌داند و در اثبات آن، ادله‌ای اقامه می‌کند و چنین می‌نویسد:

علوم نظری دو قسم‌اند: یک قسم از مقدماتی تشکیل می‌شوند که موادّ آن‌ها نزدیک به احساس‌اند، مانند: علم هندسه و حساب و اکثر ابواب منطق. در این قسم، خطا و اختلافی وجود ندارد؛ زیرا خطا در فکر، یا از جهت صورت است یا مادّه. خطا از جهت صورت در عالمان پدید نمی‌آید؛ زیرا اولاً شناخت صورت با اذهان غیر منحرّف واضح است و ثانیاً عالمان به قواعد منطقی عارف‌اند و آن [قواعد] ذهن را از خطا در صورت، حفظ می‌کند، امّا از جهت مادّه هم در این علوم، خطا متصوّر نیست؛ زیرا موادّ این علوم به احساس نزدیک‌اند.

قسم دیگر از مقدماتی تشکیل می‌شود که موادّ آن‌ها 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 می‌گوید:

دیدگاه‌های عقلی دو پاره‌اند: یکی آن‌چه مادّه فکر، بلکه صورت آن نیز از اصحاب عصمت باشد، دوم آن‌چه این‌گونه نباشد. قسم اوّل 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 ﷺ بر ائمت، یا از این باب است که اطلاع بر معجزه اش موجب قطع به صدق ادعای او می شود حدساً، 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 محدث 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 تمنع 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)

اما در غیر ضروریات اموری مانند اثبات نبوت پیامبر خاتم ﷺ را - که حجیت روایات، متوقف بر اثبات آنهاست - در حوزه ی شناخت عقل می دانند و عقل را در اثبات آنها کافی و لازم می دانند؛ البته با توجه به صدور معجزه از دست پیامبر ﷺ.

۱. فوائد مدنیّه: ۳۱۲.

۲. هدایة 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 نداده‌اند که عقل در این موارد، به چه طریقی در اثبات این امور عمل می‌کند؟

به نظر می‌رسد برای اثبات امری مانند نبوت پیامبر ﷺ چاره‌ای جز تمسک به حسن و قبح ذاتی نیست که مورد قبول همه‌ی 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 ساده‌ای نیست. اضافه بر این که تشخیص معجزه از دیگر خوارق عادات، کار چندان ساده‌ای 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 چاره‌ای نیست جز اینکه اثبات نبوت به واسطه‌ی عقل صورت گیرد و بعد از اثبات نبوت، امور دیگر، به واسطه‌ی روایات پیامبر و اوصیای او روشن گردد. ولی با این وجود، نکته‌ای در این جا وجود دارد که اگر اثبات نبوت در انحصار محدوده‌ی شناخت عقل باشد، پس چرا در موارد دیگری از اصول اعتقادات دینی - که اثبات آن آسان‌تر 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 می‌شود، نزدیک به احساس نبوده باشد؟!

اضافه بر این که حجیت روایات پیامبر ﷺ تنها با اثبات نبوت ایشان تمام نمی‌شود، بلکه پیش از اثبات نبوت باید وجود خداوند متعال و توحید و صفات و کمالاتش و از همه مهم‌تر، عدل الهی اثبات گردد و آنگاه به اثبات نبوت برسد و بعد

۱. پیرامون حسن و قبح ذاتی بحث خواهد شد.

از آن هم، باید اثبات عصمت و حجّیت پیامبر شود تا به واسطه‌ی اثبات این امور، حجّیت سخنان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اثبات گردد و بدون اثبات همه‌ی این امور، حجّیت روایات به آن معنایی که یک اخباری آن را دنبال می‌کند، تمام نخواهد شد.

ولی آنچه مسأله را روشن می‌کند، این است که دین مجموعه‌ای [از قوانین] منسجم و مرتّب و منظم است و عقل همه‌ی عقلای عالم و دانش و معرفتشان، همه از آن صاحب دین است؛ پس نمی‌شود در این مجموعه، روش و راهکاری در پذیرش و اثبات دین ارائه نشده باشد. بنابراین مراجعه به روایات و متون مقدّس دینی در همه‌جا به معنای تعبّد و تسلیم در قبال آنها نیست؛ بلکه در مواردی، موجب روشنایی و تذکّر است؛ اضافه بر این‌که افراد هم در بهره‌مندی 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 همین‌طور عدل الهی یا اثبات نبوّت انبیا و عصمت آنها 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 تنبّه غافلان و حجّت بر منکران و ثبات ایمان در قلب مؤمنان است. وظیفه‌ی انبیا و اوصیای الهی و عالمان ربّانی و مرّیّان دینی چیزی جز این نیست و بندگان الهی با اطاعت و قرارگرفتن در حوزه‌ی تربیتی آنان و عمل به دستورات آنها، 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، کسانی‌که در تمام معارف دینی، حتّی در اثبات وجود خداوند متعال و سایر اصول عقاید، می‌خواهند از متون مقدّس دینی کمک بگیرند و با راهکارهایی که در آن آمده است، به مقابله با منکران و غافلان پردازند، این‌گونه اشخاص را نباید به سادگی مخالف با عقل و خرد انسان‌ها دانست، چراکه با

مراجعه به متون دینی و عمل به مضامین آن‌ها، تردیدی در درستی کارشان نیست. شاید کلام مرحوم علامه محمد تقی مجلسی در عدم نیاز به کتاب‌های کلامی، ناظر بر همین بیان باشد. ایشان با بیان این که معرفة الله و معرفت نبی و معرفت امامان معصوم علیهم‌السلام بهترین علوم است، می‌گوید:

دلایل این معارف (یعنی معرفت خدا و رسولان و امامان) همگی در قرآن و اخبار از ائمه‌ی اطهار سلام الله علیهم مافوق حصر است و این علم مستمی است به علم کلام و ظاهراً، احتیاج به کتب متکلمین نیست؛ بلکه آیات و اخبار کافی است.^(۱)

ایشان در توضیح این کلام مرحوم صدوق که فرموده است:

ولا مع عدم المخبر الصادق ما لا يدرك الاّ به.

می‌فرماید:

یعنی: تکلیف نفرمودی بدون خبر دهنده‌ی راستگوی، بی‌دغدغه 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 دانسته‌ایم 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.

۱. لوامع صاحب قرانی ۱: ۲۲.

۲. همان، ۱۶۵.

به ظاهر ملاً محمّد امین استرآبادی هم متوجّه این نکته بوده است. او فصل یازدهم کتاب فوائد مدنیّه‌ی خویش را به اشکال بر معتزله و اشاعره درباره‌ی تعیین نخستین واجب از امور دینی قرار داده است و می‌گوید:

همه‌ی آنان که در نخستین واجب از امور دینی و همین‌طور در اهل فترت و اطفال و نظایر آنها به مقتضای عقل و خرد خویش سخن گفته‌اند - یعنی معتزله و اشاعره و اندکی از فضلاء اصحاب ما - قدم‌هایشان لغزیده است... و آنانی که در این دو مسأله و در غیر آن دو، به معصومین علیهم‌السلام - که حافظان امت از خطا، در مسائل نظری‌اند - مراجعه کرده‌اند، عبارت‌اند از اخباریان اصحاب ما - که در مسائل غیر ضروری دینی، ملتزم به تمسک به سخنان عترت پاک پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند - [و ایشان] نجات پیدا کرده‌اند.

آن‌گاه با نقل کلماتی از معتزله و اشاعره، از شرح مواقف نقل می‌کند که نظر در معرفت خدا، به دلیل تحصیل معرفت، به اتفاق اشاعره و معتزله واجب است و نیز از همان کتاب نقل می‌کند که ابوالحسن اشعری عقیده دارد نخستین واجب معرفت خداست؛ زیرا که معرفت خدا اصل و ریشه‌ی همه‌ی معارف و عقاید دینی است....

بعد می‌گوید:

در اخبار اهل بیت علیهم‌السلام 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، همه‌ی این امور، از فطریّاتی است که در دل‌ها، به الهام فطری الهی واقع می‌شود؛ چنان که حکما می‌گویند: تعلق طفل به پستان مادرش، به الهام فطری الهی است.

بعد در توضیح می‌آورد:

خداوند متعال این قضایا را به همه‌ی انسان‌ها الهام کرده است؛ یعنی معرفت

این امور را در دل‌های‌شان 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 معرفّی 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 فترت 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 علیهم‌السلام 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 دل‌هایشان ایجاد می‌کند.^(۱) هم‌چنین پس از نقل روایاتی در باب معرفت خداوند و حجّیت عقل می‌نویسد: خداوند متعال راه خیر و شر را با منبّهاتی 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؛ چنان‌که از روایات استفاده می‌شود.^(۲)

سپس با نقل روایات فراوانی - در باب این‌که معرفت و هدایت فعل خداست و کار بندگان تنها اقرار و تسلیم است، می‌نویسد:

۱. فوائد مدنیّه: ۴۰۵ - ۴۰۸.

۲. همان، ۴۲۷.

از این روایات استفاده می‌شود که بندگان، مکلف به تحصیل معرفت نیستند و تعریف و بیان، در مرحله‌ی اول به الهام محض و در مرحله‌ی دوم به ارسال رسول و انزال کتاب و اظهار معجزه به دست او برعهده‌ی خداست و بعد از تعریف خداوند، بر بندگان است که قبول و تصدیق کنند.^(۱)

ایشان در حاشیه‌اش بر اصول کافی، ذیل این روایت که: «حجّة الله علی العباد النبی» می‌گوید: 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 می‌شود. صورت آخر، همین عبارت مورد بحث است که معنای هر سه، یکی است؛ بدین معنا که تکالیف وقتی بر مکلف تعلق می‌گیرد که دارای دو ویژگی باشد؛ اول: خدای تعالی در او غریزه‌ای خلق کند که بدون آن، خطاب را نمی‌فهمد و بین خطا و صواب تمیز نمی‌دهد. دوم: دعوت پیامبر که خلق را به سوی خدا فرامی‌خواند، آگاه شود.^(۲)

با این بیان، حجّیت عقل میان همه‌ی عالمان شیعی امری مسلم است و اخباریان نیز، این اصل را پذیرفته‌اند و هیچ‌گونه مخالفتی با آن ندارند و مخالفت آنان تنها به محدوده‌ی حجّیت آن محدود می‌شود.

نیز روشن گردید که عقل به واسطه‌ی دین الهی شکوفا می‌شود و به رشد و کمال می‌رسد. بدین ترتیب حجّت باطنی و حجّت ظاهری مؤید هم‌دیگر می‌شوند و اختلاف و تنازع میان این دو حجّت الهی، موجب زوال اعتبار هر دو می‌شود.

نکته‌ی قابل توجه این است که مبدا تصور شود تنها اخباریان درک عقل را محدود کرده‌اند؛ بلکه روشن است که عارفان نیز، محدودیت عقل را در رسیدن به اصول معارف دینی و حقایق اشیا پذیرفته‌اند و به آنان که می‌خواهند با ادله‌ی عقلی خویش به حقایق دست یابند، خرده گرفته و به تحقیر آنان پرداخته‌اند.

البته علامه طباطبایی هم در این زمینه، سخنی قابل تأمل دارند. ایشان در جواب

۱. همان، ۴۴۵؛ ر.ک: نظریه‌ی مطالب در شرح اصول کافی مرحوم ملا صالح مازندرانی ۵: ۴۸.

۲. میراث حدیث شیعه، دفتر هشتم: ۲۸۴.

معرضی می‌گوید:

ما و شما انسانیم و به مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی خود، چیزهایی را درک می‌کنیم که در میان آنها، یک سلسله قضایایی است که در صحت آنها هیچ‌گونه تردید نداشته و اضطراراً آنها را می‌پذیریم. مانند این‌که یک نصف [عدد] دو است و [عدد] چهار از دو بیش‌تر است.

این‌گونه ادراکات و تصدیقات را عقل قطعی می‌نامیم و معنای حجّیت آنها، همان قبول اضطراری ماست و اگر ما بخواهیم مجهول‌ی از مجهولات مسائل مبدأ و معاد و کلیات آفرینش را با این‌گونه معلومات بدیهی اضطراری حل نماییم، اصطلاحاً این بحث را بحث فلسفی می‌نامیم.

بنابراین چنان‌که روشن است هیچ‌دین و مذهبی و هیچ‌روش نظری دیگری، از هیچ‌راهی نمی‌تواند حجّیت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغاء کند.^(۱)

با اندکی تأمل می‌یابیم که روح این سخن، در حقیقت همان سخن ملاً محمّد امین استرآبادی و سایر اخباریان است که عقل را تنها در اموری که نزدیک به احساس و قطعی به تمام معنا باشد، قبول می‌کنند و آن‌هم تنها در ریاضی و منطق وجود دارد و بس.

پس معلوم می‌شود در حقیقت مطلب، اختلافی وجود ندارد و تفاوت در موضوعات و مصادیق این مطلب اصلی می‌باشد که اخباریان آن را خیلی اندک می‌دانند، ولی فلاسفه آن را در بیش‌تر مسائل جاری دانسته و نیز سعی می‌کنند همه‌ی مسائل دینی را هم‌چون مسائل فلسفی مورد بحث قرار دهند.

سخنی از مرحوم سید نعمت‌الله جزائری در این زمینه، معلوم می‌دارد که اگر مباحث فلسفی و کلامی و اصولی همه از بدیهیات اولیّه بودند، اخباریان هم آن را قبول می‌کردند. ایشان دلیل عقلی را سه قسم می‌داند و می‌گوید:

الأول: ما كان بديهياً ظاهراً في البداهة و لا يعارضه آخر، مثل الواحد نصف الاثنين و ما في: درجته من البديهيات. الثاني: ما كان دليلاً عقلياً عارضه نقلی إلا أن ذلك العقلي قد تعاضد مع نقلی آخر. فهذا أيضاً يترجح على الدليل النقلی عند التعارض ولكن التعارض في الحقيقة إنما هو بين النقليات...
الثالث: ما تعارض فيه محض العقل و النقل من غير تأيد بالنقل. فهذا لا نرجح فيه العقل بل نعمل بالنقل...^(۱)

چنانکه می بینیم، سید نعمت الله جزائری - که از اخباریان است - دلیل نقلی را قابل معارضه بادلیل عقلی بدهی نمی داند و آن را به تنهایی حجت 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 عامه است.

فلاسفه و برخی از اصولیان، حسن عدل و قبح ظلم را از جمله مشهوراتی می دانند که عقلاً به جهت مصلحت نظام حیات اجتماعی خویش آن را اعتبار کرده اند. بنابراین، نظریه حسن و قبح، از امور اعتباری است که هیچ گونه واقعیتی و رای اعتبار عقلاً بر آن متصور نیست. ابن سینا می گوید:

هرگاه خواستی فرق میان شایع و مشهور را با امر فطری بفهمی، قضیه «عدل زیباست و دروغ بد است» را بر فطرت خویش عرضه کن و بکوش تا در آن دو،

۱. اول از اقسام دلیل عقلی آن است که امری بدهی و ظاهر باشد بدون معارض. مانند [عدد] یک که نصف [عدد] دو است و نیز همه ی اموری که همانند این از بدهیات 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 مقدم 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 مقدم نمی کنیم. انوار نعمانیه ۳: ۱۳۳.

شک کنی. در این صورت خواهی یافت که شک در این دو، جایز و ممکن است؛ ولی در قضیه «کل از جزء بزرگ‌تر است» ممکن نیست.^(۱)
 مرحوم شیخ محمد حسین غروی اصفهانی - که از اصولیان به شمار می‌آید - می‌نویسد:

المراد بأن العدل يستحقّ عليه المدح و الظلم يستحقّ عليه الذمّ، هو أنّها كذلك عند العقلا و بحسب تطابق آرائهم لا في نفس الأمر.^(۲)

بنابر این نظریه، هیچ فعلی دارای حسن و قبح ذاتی نخواهد بود و عقل نیز حسن و قبح را درک نمی‌کند؛ بلکه حسن و قبح امری عقلایی و قراردادی خواهد بود و عقلا به دلایلی از جمله منافع اجتماعی، آن را جعل نموده‌اند. مرحوم علامه‌ی طباطبایی در شکل‌گیری حسن و قبح می‌نویسد:

انسان ابتدا با مشاهده‌ی هموعان خویش به تناسب اعضا و اعتدال خلقت، به‌ویژه در صورت او، متوجّه 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 هم‌تعمیم داد و آنچه موافق با غرض اجتماع و سعادت زندگی انسانی و لذاذات 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 شمرده 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 امکانه و اجتماعات، خوب و بدی‌شان مختلف می‌شود؛ مثلاً خنده و شوخی در پیش بزرگان بد، ولی نزد دوستان

۱. نجات: ۶۳.

۲. استحقاق مدح بر عدل و نکوهش بر ظلم، تنها نزد عقلا و به جهت تطابق آرا و نظرات آنهاست؛ نه این‌که در حقیقت و نفس الأمر، عدل استحقاق مدح و ظلم استحقاق ذمّ داشته باشد. (نهایة الدرایة ۲:

خوب است.^(۱)

اعتباری دانستن حُسن و قُبْح نه تنها استقلالِ عقل در شناخت حُسن و قُبْح را از کار می‌اندازد، بلکه در مورد افعال الهی هم، تعمیم نمی‌یابد. مرحوم استاد مطهری در این زمینه می‌نویسد:

از نظر حکما، اندیشه‌ی حُسن و قُبْح و نیکی و بدی کارها در انسان - که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است - اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه‌ی اعتباری، ارزش عملی است؛ نه علمی و کشفی. همه‌ی 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» این‌گونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدّس احدیّت - که وجود صرف و کمال محض و فعلیّت خالص است - از این‌گونه فاعلیّت‌ها و این‌گونه اندیشه‌ها و از استخدام «آلت» به هر شکل و هر کیفیّت منزّه است.^(۲)

این نظریّه با نظریّه بعدی - که همان دیدگاه اشاعره است - در انکار حُسن و قُبْح عقلی مشترک است؛ اگرچه در جهاتی با آن، تفاوت دارد. تحلیل این نظریّه در تفسیر پیام قرآن چنین آمده است:

بعضی در تعریف حُسن و قُبْح و تشخیص موارد و مصادیق آن، توافق میان عقلا را شرط دانسته‌اند و گفته‌اند: حُسن چیزی است که عقلا توافق بر مدح فاعل آن داشته باشند و قُبْح 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 جنبه‌ی قراردادی ندارد، بلکه [جنبه‌ی] عینی و تکوینی دارد، معیار در آن، درک انسانی است... در مسأله‌ی حُسن و قُبْح احسان و ظلم، هیچ نیازی به این نیست که در انتظار

۱. المیزان ۵: ۱۰، ذیل آیه‌ی ۷۷ - ۸۰ سوره‌ی نساء.

۲. عدل الهی: ۵۲.

توافق عقلا و قضاوت عمومی آن‌ها بنشینیم. این مطلبی است که آن را ما به صراحتِ وجدان درک می‌کنیم؛ مانند سایر ادراکات ما در مورد زشتی‌ها و زیبایی‌ها...

کوتاه سخن این‌که 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 صَرَفِ نظر از جعل هر جا علی، ثابت می‌داند؛ مانند امکان ممکن.

و تجربه هم حُسن و قُبْح را تابع مصالح و مفاسد در خارج نمی‌داند؛ زیرا گاهی اوقات مصلحت در قبیح، بیش‌تر از مفسده می‌شود، ولی با وجود این، عقلاً آوردن دارویی از دل او، برای نجات دو انسان دیگر، اگر از نظر مصالح و مفاسد ملاحظه شود، مصلحت آن بیش‌تر از مفسده‌اش 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 این‌که در موارد حسن و قبح

۱. پیام قرآن ۴: ۴۲۴ و ۴۲۵.

۲. بحوث فی علم الأصول ۲: ۳۱.

۳. همان، 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 هیچ‌یک از این اقسام نیست که برهان از آن‌ها تنظیم می‌شود؛ یعنی از مبادی برهان نیست. این نظریّه اشکالاتی دارد...

اشکال دوم این‌که لزوم طلب و فحص از اصول و مبانی دین، یعنی مبدأ و معاد و نبوّت و غیر این‌ها همه‌ی شان منتهی به حسن و قبح می‌شود. و اگر این دو هم جعلی عقلایی باشند، چه ملزومی برای فحص از آن‌ها می‌ماند؟

اشکال سوم این است که اگر حُسن عدل و قُبْح ظلم، جعلی عقلایی باشد و معلّل بر تحفّظ بر مصالح و تحرّز از مفساد به جهت حفظ نظام باشد، باید ملتزم شویم در مواردی که مفسده نوعی به ظلم نباشد، نباید آن ظلم قبیح باشد. و همین‌طور 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 بیش‌تر احکام شرعی، به‌ویژه عبادات شد و این سخن را کسی ملتزم نمی‌شود. این نظریه - چنان‌که بیان شد - اشکالات متعدّدی دارد و اگر پذیرفته شود، نه تنها اساس استدلال‌های کلامی در بیش‌تر ابواب اصول عقاید دینی به هم می‌خورد، بلکه اساس احکام عبادی الهی و ثواب و عقاب هم - که استاد آیه الله وحید خراسانی فرمودند - دچار اشکال خواهد شد. اضافه بر همه‌ی این‌ها، ریشه‌ی اخلاق - که بر حسن و قبح استوار است - زده خواهد شد. پس بدین ترتیب معلوم می‌شود، این نظریه‌ای نیست که مورد اعتماد و قابل قبول باشد.

دوم: حسن و قبح، شرعی است

این نظریّه اشاعره است. آنان قائل به جبر در افعال انسان‌اند، پس عقلی بودن

حسن و قبح را انکار می‌کنند؛ زیرا نمی‌شود 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 قبح عقلی گردید؛ چون که لازمه‌ی چنین امری، صدور قبیح از خدا خواهد بود. بنابراین در صحّت عقاب عملی که انجام نشده است، حسن و قبح عقلی را انکار کرده و گفته‌اند: 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 می‌نویسد:

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 مستحبّ و مباح و مانند فعل خداوند که همیشه حسن است.^(۱)

انکار حسن و قبح عقلی پیامدهایی دارد که یکی از آنها این است: جایز است که خداوند سبحان همه‌ی مؤمنین را به دوزخ برد و همه‌ی کافران و مشرکان و منافقان را به بهشت درآورد.

گاه پاسخ می‌دهند که خداوند متعال چنین نمی‌کند؛ نه از آن‌رو که چنین کاری از نظر عقلی نارواست، بلکه چون خدای تعالی از عقاب کافران خیر داده است و هیچ‌گاه کذب، به اخبار الهی راه نمی‌یابد.^(۲)

باید از همین پاسخ اشعریان علیه خود آنان سود جست؛ زیرا اگر دروغ و خُلف وعده در منظر عقل قبیح نیست، چرا از خدا، قبیح و ناممکن باشد؟ اشاعره غافل‌اند که اگر تنها، حسن و قبح شرعی در میان باشد، اثبات شرایع الهی و نبوت و رسالت پیامبران و رسولان نیز غیرممکن خواهد شد.

۱. شرح مواقف ۸: ۱۸۱.

۲. رک: ملل و نحل ۱: ۱۰۱ 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 فرموده‌اند: حرف صحیح در این باره آن است که حُسن عدل و قُبْح ظلم [هم] چون قضیه‌ی «کل بزرگ‌تر از جزء است»، می‌باشد و عقل درک می‌کند 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 می‌فرماید:

نظریه سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیات عقل عملی است و مانند بدیهیات عقل نظری، برخاسته از فطرت عقل و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشد و ملاک صدق و کذب آن‌ها موافقت و مخالفت با وجدان انسان‌هاست.^(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 انسان‌هایی در کار باشند یا نه، خوبی و بدی یا حق و باطل را می‌شناسد و خود و دیگران را به ارتکاب آن‌ها، مدح و ذم می‌کند.

۸- اخباریان و حسن و قبح افعال

مرحوم صدوق از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

«کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی.»^(۵)

مرحوم محمّد امین استرآبادی بعد از نقل حدیث مذکور، می‌نویسد:

۱. ر.ک: شرح الاصول الخمسة: ۲۱۹ و ۲۲۰.
۲. تقریب المعارف: ۵۸؛ شرح تجرید: ۳۲۷؛ قواعد المرام: ۱۰۴.
۳. ر.ک: الذریعة ۲: ۵۷۱؛ عده الاصول ۲: ۵۶۳؛ الوافیة: ۱۷۱؛ فوائد الاصول ۳: ۵۹.
۴. آموزش فلسفه ۱: ۲۳۰.
۵. همه‌ی اشیا مباح‌اند تا این که نهی‌ای درباره‌ی آن وارد شود. من لا یحضره الفقیه ۱: حدیث ۹۳۷.

لا يقال: يلزم من الحديث الذي ذكره ابن بابويه بطلان الحسن و القبح الذاتيين كما ذهب اليه جمهور الأشاعرة، 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 الذاتيان. و الأخرى، الوجوب و الحرمة الذاتيان. و الذي يلزم من ذلك، بطلان الثانية لا بطلان الأولى. و بين المسألتين بون بعيد. ألا ترى أن كثيراً من القبائح العقلية ليس بحرام في الشريعة. و نقيضه ليس بواجب في الشريعة.^(۱)

سپس یکی از اشاعره نقل می‌کند که قائل به حسن و قبح ذاتی است. او از بدرالدین زرکشی نقل می‌کند:

فها هنا أمران: احدهما ادراك العقل حسن الاشياء و قبحهما. و الثاني أن ذلك كاف في الثواب و العقاب و إن لم يرد شرع. و لا ملازمة بين الأمرين بدليل: «و ما كان ربك مهلك القرى بظلم» أي بقبح فعلهم «و أهلها غافلون»^(۲) أي لم يأتهم الرسل و الشرايع. و مثله: «لولا أن تصيهم مصيبة بما قدمت أيديهم» أي من القبائح «فيقولوا ربنا لولا أرسلنا إينا رسولا»^(۳) (۴)

۱. گفته نشود: حدیث مذکور دلالت دارد بر بطلان حسن و قبح ذاتی چنان‌که هم‌همی اشاعره به آن معتقدند؛ زیرا آنان می‌گویند: اگر خدای تعالی، برعکس آنچه تا به حال تکلیف کرده است، کفر را واجب و ایمان را حرام کند، نه قبیح خواهد بود و نه محال. هم‌چنین ما می‌گوییم، 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 نمی‌بینی که بیش‌تر قبايح عقلی در شرع، حرمتی ندارد و نقيض آن نیز در شرع، وجوبی ندارد. فوائد مدنیّه: ۳۲۸.

۲. الأنعام (۶): ۱۳۱.

۳. قصص (۲۸): ۴۷.

۴. در اینجا دو امر است: اول حسن و قبح عقلی اشیا؛ دوم کفایت ادراک عقل در ثواب و عقاب، اگرچه شرعی نبوده باشد. بین این دو امر ملازمه‌ای وجود ندارد؛ زیرا خدای تعالی می‌فرماید: «پروردگارت آبادی‌ها را به ستم از بین نمی‌برد» یعنی به قبح فعلشان «در حالی‌که اهل آبادی‌ها غافل‌اند» یعنی رسولان و شرایع به ایشان ارسال نشده باشد. و مثل آیه‌ی مذکور این آیه است: «اگر پیش از فرستادن پیامبر، مصیبتی بر اثر اعمالشان به آنان می‌رسید» یعنی اعمال قبیحشان؛ «می‌گفتند: پروردگارا چرا رسولی برای ما نفرستادی؟» فوائد مدنیّه: ۳۳۲.

و در جای دیگر می‌گوید:

از ظواهر آیات قرآن کریم و نصوص روایات، بطلان و جوب و حرمت ذاتی استفاده می‌شود؛ بلکه می‌گوییم: عقل هم دلالت بر بطلان آن دارد؛ زیرا اگر جوب 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 می‌کند... و هرکس که معتقد است به قبیح 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 می‌نویسد:

حُسن بعضی افعال، مانند عدل، به این معناست که فاعل آن نزد عقلا، مستحقّ مدح و ثواب است و قبیح بعضی دیگر مانند ظلم به این معناست که فاعل آن مستحقّ ذمّ و عقاب است. این از اموری است که عقول به آن شهادت می‌دهند؛ حتّی کسی که معرفت شرایع را ندارد و اقراری به صانع نمی‌کند...

سپس می‌فرماید:

بدان همان‌طور که حسن و قبیح عقلی‌اند، همین‌طور حلیّت و حرمت هم عقلی‌اند، ولی ذاتی نیستند؛ بلکه حلیّت و حرمت به وجوه و اعتبارات‌اند و به همین جهت است که تبدیل آن‌ها جایز است. پس می‌شود چیزی در شریعتی حلال باشد و در شریعتی دیگر حرام. شرع [هم] در جایی که عقل، حلیّت و حرمت را درک نمی‌کند، کاشف است...

بعد می‌فرماید:

کسی که حُسن و قُبیح عقلی را انکار می‌کند، جزم به چیزی از امور دین برای او ممکن نخواهد بود؛ زیرا در نظر او اجرای معجزه بر دست دروغ‌گو و خُلف

و عده از خدای تعالی جایز خواهد بود.^(۱)

با توجه به آنچه 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 - چنان‌که ذکر شد - سه نظریه وجود دارد و با توجه به آنچه از اخباریان نقل شد، معلوم گردید که آنان برخلاف اشاعره و فلاسفه، از جمله کسانی‌اند 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 این‌که هر انسان عاقلی حسن و قبح برخی از افعال را به بداهت درک می‌کند و در مورد آن، به هیچ وجه تردیدی به خود راه نمی‌دهد و فاعل آن را - اگر عالم و عامد باشد - ذم یا مدح می‌کند.

ولی این‌که آیا هر انسانی وقتی به مرحله‌ی بلوغ یا تمیز رسید، از این مقدار نور عقل، برخوردار می‌شود؟ اگرچه در جامعه تربیت نیابد و رشد نکند و هیچ تربیت الهی در آن جا وجود نداشته باشد؟

به نظر می‌رسد اثبات چنین امری در همه‌ی انسان‌ها، به صورت کلی مشکل باشد و با توجه به این‌که امیرالمؤمنین علیه السلام یکی از وظایف مهم پیامبران الهی علیهم السلام را بیرون آوردن احکام و دفینه‌های عقول به‌شمار آورده است «یثیروا لهم دفائن العقول»، می‌توان گفت که: تعالیم و تربیت‌های 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 همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی شرایط، دارای این درک باشند؛ چنان‌که اگر در مورد اطفالی که به تدریج رشد می‌کنند و به کمالات انسانی می‌رسند، دقت شود، این امر روشن می‌گردد؛ زیرا اطفال در ابتدای امر، هیچ فهمی از خوبی و بدی ندارند و

به تدریج که در دامان خانواده‌ای فهمیده و با تربیت، بزرگ می‌شوند و رشد پیدا می‌کنند، خوبی‌ها و بدی‌ها در متن خانواده بر ایشان روشن می‌شود. هر مقدار خانواده به تربیت فرزندان بیش‌تر اهمّیت دهد و دفینه‌های خرده‌های‌شان را با تعالیم الهی بیش‌تر بیرون آورد، به همان اندازه، درک آن‌ها از خوبی‌ها و بدی‌ها بیش‌تر می‌شود.

پس منظور از حسن و قبح عقلی افعال، این است که انسان وقتی خوبی و بدی فعلی به او گفته می‌شود، آن را بفهمد و درک کند و در پذیرش آن، تعبّدی در کار نباشد.

بنابراین [درک] مستقلّات عقلی و حسن و قبح‌ها در مورد انسان‌ها، به درجات و مراتب متفاوتی است و انسان‌های کامل در مورد خیلی از افعال، درک حسن و قبح را دارند؛ ولی انسان‌های عامی و ابتدایی از درک خیلی از آن‌ها عاجزند؛ یعنی هر اندازه انسان از نور عقل، بیش‌تر بهره‌مند گردد، حسن و قبح افعال بیش‌تری بر او روشن خواهد شد.

ب: جهت دوم این که آیا درک حسن و قبح با وجوب و حرمت، دو امر است یا نه؟ ظاهراً همه‌ی 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 واسطه‌ی ارتکاب آن مستوجب عقاب و ثواب گردد؛ بلکه ثواب و عقاب در صورتی بر افعال تعلق می‌یابد که امر و نهی مولوی بر آن‌ها تعلق گیرد، در حالی که کار عقل انسانی تنها کشف است و هیچ حکمی بر آن متصوّر نیست. هرگاه اندکی در این امر نیز تأمل شود، باز معلوم می‌گردد که عقل نه تنها حسن و قبح افعال را کشف می‌کند، بلکه وجوب و حرمت آن‌ها را نیز درک می‌کند. در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر این امر تصریح شده است:

فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيَّ. (۱)

۱. پس در قلب همین انسان، نوری واقع می‌شود که به وسیله‌ی آن، فریضه و سنّت و نیک و بد را می‌فهمد. 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، هیچ‌گونه الزامی در فحوص از شرایع، بر او نخواهد بود - وارد نخواهد بود؛ زیرا عقل تنها به ایشان می‌گوید که این کار خوب است یا بد و نمی‌گوید 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 حجّت ظاهری همیشه در میان انسان‌ها بوده است و - چنان‌که گفتیم درک عقل از حسن و قبح افعال هم به وسیله آن‌ها، از انسان‌ها اشاره شده و بیرون ریخته شده است - جز در اندکی از تاریخ، که زمان فترت بوده است و انسان‌ها از حجّت الهی به دور بوده‌اند، که خداوند متعال با آنان هم چون اطفال و مجانین برخورد می‌کند. پس معلوم می‌شود که این بحث هم ثمره‌ی مهمّی نخواهد داشت؛ زیرا در هر جایی که کشف عقل بوده، معمولاً حکم مولوی الهی هم به او رسیده است.

والسلام علی من اتبع الهدی

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، صبحی صالح.
- ۳- ابن سینا. شیخ الرئيس، النجاة. مطبعة مرتضویه.
- ۴- استرآبادی، محمد امین. الفوائد المدنیة. تحقیق: رحمة الله رحمتی. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۴ ق. چاپ اول.
- ۵- اصفهانی، محمدتقی. هدایة المسترشدين. سنگی.
- ۶- اصفهانی، محمدحسین. نهاية الدراية. قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق.
- ۷- بحرانی، شیخ یوسف. لؤلؤة البحرين.
- ۸- برنجکار، رضا. آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم: طه، ۱۳۷۸، چاپ اول.
- ۹- بحرانی، میثم. قواعد المرام. تحقیق: سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آية الله مرعشی، ۱۴۰۶ ق.
- ۱۰- تونی، فاضل. الوافیة. تحقیق: سید محمدحسین رضوی، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق. چاپ اول.
- ۱۱- جرجانی، سید شریف. التعريفات، قم: شریف رضی.
- ۱۲- جزائری، سید نعمت الله. الانوار النعمانیة. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- ۱۳- حرّ عاملی، محمدبن حسن. الفوائد الطوسیة. تحقیق: سید مهدی لاجوردی و محمد درودی. قم: مطبعة علمیه.
- ۱۴- حلبی، ابی الصالح. تقریب المعارف. تحقیق: رضا استادی. قم: ۱۳۶۳ ش.

- ۱۵- حلی، علامه. **کشف المراد فی شرح التجرید**. تحقیق: زنجانی. قم: انتشارات شکوری، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۶- دیلمی، حسن بن محمد. **ارشاد القلوب**. بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۸ ق.
- ۱۷- سید مرتضی. **الذریعة**. تحقیق: دکتر ابوالقاسم گرجی. دانشگاه تهران.
- ۱۸- شهرستانی. **ملل و نحل**. تحقیق: سید محمد کیلانی. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۲ ق.
- ۱۹- صدر، سید محمدباقر. **بحوث فی علم الأصول**. به تقریر سید محمود هاشمی. قم: مرکز الغدیر ۱۴۱۷ ق، چاپ دوم.
- ۲۰- صدوق، محمدبن علی. **علل الشرایع**. قم: مکتبه داوری.
- ۲۱- صدوق، محمدبن علی. **من لا یحضره الفقیه**. تحقیق: سید حسن موسوی خراسان. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
- ۲۲- عسکری، سید مرتضی. **نقش ائمه در احیای دین**. مجمع علمی اسلامی.
- ۲۳- طباطبایی، سید محمدحسین. **المیزان**. بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۷ ق.
- ۲۴- طباطبایی، سید محمد حسین. **شیعه، مجموعه مذاکرات با هانری کربن**. مرکز بررسی‌های اسلامی قم.
- ۲۵- طوسی، محمدبن حسن. **عدّة الاصول**. تحقیق: محمدرضا انصاری. قم: ستاره، چاپ اول.
- ۲۶- فیض کاشانی، ملامحسن. **ده رساله**. تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان: ۱۲۷۱ ش.
- ۲۷- قاضی عبدالعباد. **شرح الأصول الخمسة**. تحقیق: احمدبن حسین. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ۲۸- کاظمی، محمدعلی. **فوائد الاصول**. تقریرات میرزای نائینی، تحقیق: رحمت الله رحمتی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ ق. چاپ اول.
- ۲۹- کرکی، حسین. **هدایة الأبرار**. رؤوف جمال الدین.
- ۳۰- کلینی، محمدبن یعقوب. **الکافی**. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب

الاسلامیة، ۱۳۶۵ ش.

۳۱- مازندرانی، ملا صالح. شرح اصول کافی. تحقیق: سید علی عاشور. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۲- مجلسی، محمدتقی. لوامع صاحب قرانی. قم: انتشارات اسماعیلیان.

۳۳- مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار. تهران: دارالکتب.

۳۴- مرعشی نجفی، سید شهاب الدین. شرح احقاق الحق. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

۳۵- مصباح، محمدتقی. آموزش فلسفه. سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ ش. چاپ اول.

۳۶- مطهری، مرتضی. عدل الهی. قم: انتشارات صدر.

۳۷- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر پیام قرآن. قم: هدف، چاپ دوم.

۳۸- مهریزی و صدراپی. میراث حدیث شیعه. دفتر هشتم، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۱ ش، چاپ اول.

عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی

سید محمد بنی هاشمی*

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

* 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 محمدتقی شریعتمداری، وجدانی فخر، اشتهاردی، 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 تهران

دکتری: عرفان اسلامی واحد علوم و تحقیقات

تدریس (از سال ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۸)

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی

تألیف (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 درخصوص عقل و عاقل و... وارد شده است و جنبه تذکری دارند؛ یعنی عقلاً از این طریق، به ویژگی‌های عقل و عاقل متذکر می‌شوند و نسبت به آن‌ها تنبّه وجدانی می‌یابند. رکن یا پایه‌ی سوم تکیه بر معنای لغوی عقل و عدم جعل اصطلاح درخصوص آن است.

ایشان در بیش‌تر نوشته‌های خود اصطلاحاتی را که فلاسفه در مورد معانی و مراتب «عقل» وضع کرده‌اند، نمی‌پذیرد و بر همان معنای لغوی - که اشاره به حقیقت و واقعیت خارجی عقل دارد - تکیه می‌کند.

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 رساله‌های مختلف خود آورده‌اند - ارائه می‌کنیم؛ نخستین عبارت را از رساله‌ی «ابواب الهدی» می‌آوریم:

۱- کلّ عاقلٍ بعد مُضَيِّ زَمَانٍ مِنْ حَالِ طُفُولِيَّتِهِ - التي لا يَجِدُ فِي تِلْكَ الْحَالِ حُسْنَ أَعْمَالِهِ وَ قُبْحَهَا - يَصِلُ إِلَى رُتْبَةٍ مِنَ السِّنِّ، فَيَجِدُ مَا كَانَ فَاقِداً لَهُ فِي الزَّمَنِ السَّابِقِ، وَ هُوَ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْحُسْنِ وَ الْقُبْحِ فِي أَعْمَالِهِ أَوْ أَعْمَالٍ غَيْرِهِ. فَالْبِدَاهَةُ الْاَوَّلِيَّةُ مَا كَانَ سَابِقاً وَاجِداً لِحُسْنِ الْأَعْمَالِ وَ قُبْحَهَا، وَ الْآنَ قَدْ صَارَ وَاجِداً لِذَلِكَ فَلابِداً وَ أَنْ يَنْتَهِيَ ذَلِكَ الْوَجْدَانِ إِلَى شَيْءٍ كَاشِفٍ لِلْحُسْنِ وَ الْقُبْحِ. وَ الْكَاشِفُ لِلشَّيْءِ هُوَ النُّورُ الظَّاهِرُ بِنَاتِهِ. فَهَذَا النُّورُ الْكَاشِفُ مَا كَانَ ظَاهِراً لِلطُّفْلِ حَالِ طُفُولِيَّتِهِ وَ بَعْدَهَا يَظْهَرُ لَهُ حِينَ تَوَجَّهَ إِلَى الْفِعْلِ الْحَسَنِ وَ الْقَبِيحِ؛ فَيَعْرِفُ بِذَلِكَ النُّورِ حُسْنَ الْإِحْسَانِ وَ قُبْحَ الظُّلْمِ. وَ قَدْ يَفْقَدُهُ فِي حَالِ الْغَضَبِ الشَّدِيدِ وَ الشَّهْوَةِ الشَّدِيدَةِ، فَيَصْدُرُ مِنْهُ فِعْلُ الْقَبِيحِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَهَابِ تِلْكَ الْحَالَةِ يَظْهَرُ لَهُ

يجد أنّ ما فعله كان قبيحاً.^(۱)

هر عاقلی بعد از گذشت زمانی از حال کودکیش - که در آن حال، حسن و قبح افعال خود را نمی‌یابد - به رتبه‌ای از سن می‌رسد که آن چه را در زمان گذشته فاقد بود، واجد می‌شود و آن تشخیص حسن و قبح در افعال خود و دیگران است. پس بداهت اوّلیّه این است که او در گذشته حسن و قبح افعال را وجدان نمی‌کرد و اکنون آن را وجدان می‌کند. پس ناگزیر آن وجدان به چیزی - که کاشف حسن و قبح است - منتهی می‌شود و کاشف شیء همان نور ظاهر بالذات است. پس این نور کاشف در حال کودکی برای کودک ظاهر نبود و سپس، در هنگام توجّه به فعل حسن و قبیح، برایش آشکار می‌شود و با آن نور، حسن احسان و قبح ستم را می‌فهمد. گاهی در حالت غضب یا شهوت شدید، فاقد آن نور می‌شود و فعل قبیح از او صادر می‌شود، سپس بعد از رفتن آن حالت، برایش آشکار می‌شود و می‌یابد که آن چه انجام داده، قبیح بوده است.

عبارت دوم از رساله‌ی «مصباح الهدی» نقل می‌شود:

۲- ... العقل الذی هو ظاهر بذاته لكلّ عاقل - بعد فقدانہ ایّاه فی حال الطفولیة و الغضب و الشهوة الشدیة - و به ییّز العقلاء انفسهم عن المجانین. و هذا هو الحجّة الّتی وردت الاحادیث بأنّه الحجّة الباطنیة و یُعاقب الانسان عند عصیانه... و هو الحجّة و الفاروق بین الحقّ و الباطل و بین الصدق و الکذب، و بین الحسّن و القبیح و الجیّد و الردیّ و الفریضة و السنّة.^(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 می‌کنند. و این همان حجّتی است که احادیث وارده آن را حجّت باطنی دانسته‌اند. و انسان هنگام نافرمانی آن، عقوبت می‌شود... و آن

۱. ابواب الهدی: ۲۰ و ۲۱.

۲. مصباح الهدی: ۴ و ۵.

حجّت و فرق گذارنده‌ی میان حقّ و باطل، صدق و کذب، حسن و قبیح، خوب و بد، فریضه و سنّت است.

عبارت سوم از رساله‌ی «انوار الهدایة» چنین است:

۳- اما صاحب شرع الاسلام عرفه (العقل) بحقیقته الخارجیة، و هو تمیّز الجید من الردی. و هذا التمیّز قد یحصل له، و قد لا یحصل له فیرتکب القبیح، ثمّ بعد مدّة یلتفت الی قبحه. و الفارق بین الحالین لیس الا ظهور القبح و عدم ظهوره. و التمیّز عبارة عن الظهور و الكشف.^(۱)

اما 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 می‌شود و گاهی حاصل نمی‌شود که (انسان) مرتکب فعل قبیح می‌شود. سپس بعد از مدّتی متوجّه قبح فعل می‌شود. 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 نبتّه علیه صاحب الشریعة 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 الصادرة عنه و عن خلفائه علی المعنی اللغوی الذی یعرفه کلّ أحد، كما هو واضح. فبالتذکر الی ما یدکر به من حقیقته الذی یعرفه کلّ عاقل و من احکامه و اوصاف العاقل، یظهر المراد.^(۲)

اما آن چیزی که صاحب دین به آن تنبّه داده عبارت است از نوری که هر عاقلی آن را بذاته می‌شناسد و به وسیله‌ی آن حسن و قبح افعال را درک می‌کند... توضیح این که در کشف مقاصد شارع، لازم است که الفاظ صادر شده از جانب او و جانشینانش بر معنای لغوی - که هرکس آن را می‌فهمد - حمل

۱. انوار الهدایة: 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 می‌فهمد - و احکامش و اوصاف عاقل تذکار داده است، مقصود آشکار می‌شود.

عبارت پنجم نیز از «معارف القرآن» نقل می‌شود:

۵- العقل ما يعبر عنه بالفارسية «خرد و دانش خوب و بد»، فهو النور المظهر للجيد و الردي و الفريضة و السنة. و مبدء اشتقاقه من قولهم عقلت الدابة أي حبستها... فقال رسول الله ﷺ: «إنّ العقل عقال من الجهل، و النفس مثل اخبث الدوابّ. فان لم تعقل حارت...»^(۱)

عقل آن است که در فارسی از آن به خرد و دانش خوب و بد تعبیر می‌شود. 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 می‌گویند: عَقَلْتُ الدَّابَّةَ يَعْنِي مَرَكِبَ رَا بَسْتَم... پیامبر ﷺ فرمودند: عقل، عقال (مانع) از جهل است و نفس مانند خبیث‌ترین مرکب‌هاست. اگر بسته نشود سرگردان می‌گردد.^(۲)

عبارت ششم در بیان تفاوت میان نور عقل با نور علم است:

۶- نور العلم كنور العقل... إلا أنّ الفرق بينهما أنّ نور العقل يكشف الحسّن و التّبیح للمميّز البالغ. و نور العلم أوسع منه، يظهر للصبيّ ايضاً. و هو في المعقولات كالسراج في الظلمة للمبصرات.^(۳)

نور علم مانند نور عقل است... با این تفاوت که نور عقل، حسن و قبح را برای انسان ممیّز بالغ کشف می‌کند. و نور علم از آن وسیع‌تر است که برای کودک هم ظاهر می‌شود و آن (نور عقل) نسبت به معقولات، مانند چراغ در تاریکی نسبت به دیدنی‌هاست.

۱. معارف القرآن: ۳۶، ۴۰.

۲. تحف العقول: ۱۵.

۳. انوار الهداية: 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. فَن حَيْثُ وَجَدَانَ الْوَاجِدَ هَذَا النُّورَ... وَظُهُورَ حَسَنِ الْأَفْعَالِ وَقَبِيحِهَا وَلِزُومِهَا وَحَرَمَتِهَا بِهِ، عَقْلٌ. وَ مِنْ حَيْثُ وَجَدَانَ الْوَاجِدَ آيَاهُ وَظُهُورَ غَيْرِهِ بِهِ، عِلْمٌ.^(۱)

تعدّد علم و عقل به واجد و آنچه درک می‌کند و آن چه به وسیله‌ی آن دو (علم و عقل) ظاهر می‌شود، برمی‌گردد. از جهت وجدان واجد این نور را ... و ظهور حسن و قبح افعال و لزوم و حرمت آنها به وسیله‌ی این نور، عقل است و از جهت وجدان واجد این نور را و ظهور غیر او به وسیله‌ی آن، علم است.

ویژگی‌های عقل از دیدگاه مرحوم میرزا

از عباراتی که نقل شد، ویژگی‌های زیر در مورد «عقل» قابل استنباط است:

- ۱- عقل نور است.
- ۲- این نور پس از گذراندن دوران طفولیت، به فرد ممیّز داده می‌شود.
- ۳- با این نور، خوبی و بدی یک سلسله از کارهای انسان کشف می‌شود. (مانند خوبی احسان و بدی ظلم)
- ۴- انسان در حال غضب یا شهوت شدید، این نور را از دست می‌دهد و بدی کارش را ملتفت نمی‌شود.
- ۵- عاقلان به خاطر دارا بودن همین نور، خود را از دیوانگان متمایز می‌شمارند.
- ۶- انسان به خاطر مخالفت با عقل، مستحق کیفر می‌گردد.
- ۷- این نور، حجّت باطنی (درونی) خداوند بر انسان عاقل است.
- ۸- نور عقل، فارق میان واجب عقلی (فریضه) و مستحبّ عقلی (سنت) است.
- ۹- عقل و علم، از جهت حقیقت نوری با هم تفاوت ندارند.
- ۱۰- تفاوت میان علم و عقل به متعلّق آنها برمی‌گردد.

۱. معارف القرآن: ۷.

این خصوصیتی است که هر عاقلی می‌یابد. مرحوم میرزا هم بر همین ویژگی «وجدانی بودن» اصرار می‌ورزد و استحکام سخنان خود را بر همین اساس می‌داند (رکن اول). علاوه بر این، ادله‌ی نقلی هم بر وجود همین خصوصیات تأکید دارند (رکن دوم). در کنار این دو رکن، معنای لغوی «عقل» هم دقیقاً بر همین ویژگی‌ها تطبیق می‌کند. این نشان می‌دهد که مرحوم میرزا در معنای عقل به جعل اصطلاح نپرداخته‌اند. ما ابتدا نمونه‌هایی از شواهد لغوی را می‌آوریم و آنها را براساس درک وجدانی خود (به عنوان یک عاقل) توضیح می‌دهیم و سپس به بیان مؤیدات نقلی از احادیث می‌پردازیم.

مستندات لغوی تعریف عقل

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

۲- «اقرّب الموارد»، «عَقَال» را وسیله‌ی بستن معرفی می‌کند.^(۲)

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

۳- «معجم مقاییس اللّغة»: «الْعُقْلُ: الْحَاسِيسُ عَنِ دَمِيمِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ.»^(۳) عقل، مانع از گفتار و کردار ناپسند است.

۴- «لسان العرب»: «الْعُقْلُ: الْحِجْرُ وَ النَّهْيُ، ضِدُّ الْحُمُقِ»^(۴) «حِجْر» 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 می‌نامند. «نهی» نیز از نَهَى به معنی «بازداشتن» مشتق شده است. علاوه بر این حُمُق یا حماقت نیز در مقابل عقل جای

۱. القاموس العصری، ترجمه فارسی / ص ۴۵۰.

۲. اقرّب الموارد / ص ۸۱۲.

۳. معجم مقاییس اللّغة ۴: ۶۹.

۴. لسان العرب ۱۱: ۴۵۸.

دارد.

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

«لسان العرب» در ادامه می‌افزاید:

الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَيَرُدُّهَا عَنْ هَوَاهَا.

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

أُخِذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدْ اعْتَقَلَ لِسَانَهُ إِذَا حَبَسَ وَ مَنَعَ الْكَلَامَ.

این تعبیر (عاقل)، از گفتار عرب گرفته شده که وقتی زبان کسی محبوس گردیده و از سخن گفتن باز داشته شود، می‌گویند: قد اعتقل لسانه.

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

سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلًا، لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيَّ يَحْبِسُهُ.

عقل را عقل نامیده‌اند، زیرا که دارنده‌ی خود را از فروغلتیدن به مهلکه‌ها باز می‌دارد.

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

ملاحظه می‌شود کلمه‌ی عقل به اعتبار تسمیه‌اش به عقل، در ردیف تعابیری از

قبیل منع و حبس و نهی و حِجْر و زَجْر و... قرار دارد. تمام این موارد درباره‌ی زشتی‌ها به کار می‌روند. اما اندکی تأمل کافی است تا دو سویه بودن مسأله را بنمایاند: ادراک حُسن و قبیح در انسان عاقل، همزمان تحقق می‌یابد، یعنی: فهم خوبی و زیبایی رویه‌ی دیگر فهم بدی و زشتی است. چنان نیست که هنگام درک عقلانی، در ما حالتی پیدا شود که فقط قبیح قبیح را بفهمیم و حُسن حَسَن را نفهمیم، بلکه این دو با هم ایجاد می‌گردد.

شاهد بر این واقعیت، وجدانی است که هر انسان عاقلی دارد. وقتی کسی ناپسندی کرداری را می‌یابد، فهم یک حَسَن هم برایش حاصل می‌شود. ترک آن قبیح، همان حَسَنی است که او می‌فهمد. نمی‌توان فرض کرد که کسی بدی‌کاری را درک کند، اما خوبی ترک آن را نفهمد.

بنابراین ادراک قبیح هر عمل قبیح، با فهم حُسن یک عمل حَسَن تلازم دارد. البته درک این قبیح - و به تبع آن، همان حُسن - به دو گونه ممکن است:

گاهی قبیحی را چنان زشت می‌دانیم که به هیچ وجه، خود را مجاز به انجام آن نمی‌بینیم و در صورت ارتکاب، خود را شایسته‌ی مؤاخذه می‌دانیم. مثال بارز آن، ظلم است. اگر برای ما روشن شود که دزدی، به ناحق آبرو بردن از کسی و... مصداق ظلم است، زشتی آن به گونه‌ای برای ما روشن است که آن را حرام می‌دانیم یا به تعبیر دیگر، ترک آن را حَسَن در حدّ واجب می‌شماریم (فریضه).

اما گاه زشتی یک ناپسند در این حد نیست؛ یعنی تنها می‌فهمیم که اگر آن را انجام ندهیم، بهتر است. (مکروه عقلی). رعایت نکردن برخی از آداب معاشرت چنین است؛ مثلاً قُبْح 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).

اما در هر دو مورد، تشخیص یک قبیح، ملازم با تمییز یک حُسن است. همین تلازم، این واقعیت را نشان می‌دهد که درک خوبی‌ها و بدی‌ها، در انسان عاقل به طور همزمان پدید می‌آید. اما کتاب لغت - از آنجاکه در مقام بیان وجه تسمیه است -

جهتی را بیان می‌کند که به قبایح مربوط می‌شود؛ مانند منع و حبس و... انتظار ما از کتاب لغت، بیش از این هم نیست. وجه تسمیه، به منزله‌ی سرنخی است که با پی‌گیری آن، به رشته‌ی اصلی - یعنی وجدان ما از درک عقلانی - می‌رسیم. بنابراین ضرورت ندارد که همه‌ی جوانب آنچه ما وجدان می‌کنیم، در کتاب لغت ذکر شده باشد، بلکه هدف کتاب لغت، بیان وجه تسمیه است. برای این کار، لحاظ کردن همان جهت کافی است که اتفاقاً آن جهت، با جهت دیگری که وجدانی ماست، ملازمت دارد.

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

الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْعَقْلِ أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي يَزْجُرُ عَنِ الْقَبَائِحِ. وَكُلُّ 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 مقوله‌ی فهم و درک هستند و البته این به خودی خود، امری وجدانی است.

اما آنچه عقل را نسبت به علم تمایز می‌دهد، بنا بر گفته‌ی یاد شده، دو نکته است: یکی آنکه عقل، «علم اول» است و دیگر آنکه عقل، بازدارنده از بدی‌هاست. بهترین معنایی که برای «اول» بودن این علم خاص (عقل) به نظر می‌رسد، آن است که بگوییم عقل اکتسابی نیست. ادراک‌های عقلی، مبتنی بر تعلیم و تعلم نیست، بلکه فهم خوبی و بدی عقلی بدون هیچ تعلیمی، از ابتدای بلوغ در انسان حاصل می‌شود. تا زمانی که کودک علم به حُسن یا قُبْح افعال ندارد، عامل بازدارنده هم ندارد. اما همین که این علم پدید آمد، او را از ارتکاب قبایح منع می‌کند.

ما در خود می‌یابیم که قبل از بلوغ عقلانی، این علم اول را که اکنون ما را از ارتکاب زشتی‌ها باز می‌دارد، نداشتیم. از سوی دیگر، این خوب و بد‌ها را جایی

آموزش ندیده‌ایم، بلکه با رسیدن به سنّ بلوغ این علم به ما داده شده است. البته باید توجه داشت که این دانش نخستین، مرز میان بی‌عقلی و عقل را بیان می‌کند و حداقل چیزی است که عاقل را از غیرعاقل جدا می‌سازد. می‌خواهد بگوید که اگر آدمی به این نقطه برسد، در جرگه‌ی عاقلان درآمده است. اما همین دانش غیرتعلیمی می‌تواند درجات مختلف داشته باشد و هرکس درجه‌ی بالاتری از آن را دارا شود، عاقل‌تر خواهد بود: *کلُّ من کان زاجرُه اقوی کان اعقلَ.*

تفاوت علم و عقل

دیدیم که کتب لغت هم، عقل را نوعی علم شمرده‌اند و تفاوت میان آن دو را به متعلّق‌های آنها دانسته‌اند. اگر آنچه به نور علم کشف و ظاهر می‌گردد، خوبی یا بدی ذاتی^(۱) باشد، همان نور را «عقل» می‌نامیم و در غیر این صورت، «علم» است. پس این حقیقت نوری، از این جهت که اموری را آشکار می‌سازد، علم و به این اعتبار که حُسن و قبح برخی از کارها را می‌نمایاند، عقل نام دارد. بنابراین می‌توانیم علم را اعمّ (یا به تعبیر مرحوم میرزا: اوسع) از عقل بخوانیم و عقل را اخصّ و زیرمجموعه‌ی آن بدانیم.

به تعبیر اهل منطق، رابطه‌ی میان علم و عقل، رابطه‌ی 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 می‌سازد، این است که مقارن با اعطای آن، تکلیف و استحقاق کیفر رخ می‌نماید. تا پیش از آن، انسان در معرض بازخواست و کیفر نیست، اما بعد از آن، انتظارات دیگران (حتّی خودش)، از او متفاوت می‌شود. پس آن علمی عقل است که با آن، حساب خود را از افراد مجنون جدا می‌کنیم و وجداناً می‌یابیم که در کودکی فاقد چنین فهم‌هایی بوده‌ایم. آن زمان

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 کرده‌ی خود پشیمان می‌شویم. جالب آنکه آن هنگام می‌فهمیده‌ایم 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 کودک خردسال، ادراک عقلی ندارد. نشانه‌اش آنکه هیچ‌گاه کسی کودکی را به محکمه نبرده و نمی‌برد. اما همین کودک، نسبت به بسیاری از امور، فهم دارد و عالم است؛ در حالی که هیچ‌کدام از این امور، مصداق عقل او نیست. مثلاً فرض کنید وسیله‌ای جای خاصی داشته است و اکنون آن را جابجا کرده‌اید. حال، کودک خردسالی که در منزل شماست، با زبان بی‌زبانی به شما می‌فهماند که جای فلان ابزار، اینجا نیست و وقتی شما آن را در جای خود قرار می‌دهید، آرام می‌گیرد و راضی می‌شود. آیا این اعتراض - که حکایت از فهم خاصی در او می‌کند - درک عقلانی او است؟ در این مورد، پاسخ روشن است. این کودک «می‌داند» که آن ابزار «باید» در فلان مکان گذاشته شود، اما نه از این «باید» حُسن یا قُبْح عقلی درمی‌آید و نه آن «دانستن» نشانه‌ی عقل است.

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

الْعُقْلُ غَرِيْزَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا الْإِنْسَانُ إِلَى فَهْمِ الْخِطَابِ، فَالرَّجُلُ عَاقِلٌ^(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 کودکی را به خاطر درک مقصود گوینده، عاقل به حساب نمی‌آوریم و این امر، کاملاً وجدانی است. پس منشأ این اشتباه کجاست؟ این است که هرآنچه را نشانه‌ی فهم

است، نشانه عقل هم بدانیم؛ در حالی که فهم و علم، اعمّ از عقل هستند. چه بسیار درک و فهم‌هایی که متعلّق‌های آنها حُسن یا قبح عملی نیستند، بنابراین ادراک عقلی شمرده نمی‌شوند.

این اشتباه، در تقسیم‌بندی متداول عقل به عقل نظری و عقل عملی نیز روی داده است. گفته‌اند:

عقل نظری، اشیاء را بدان‌گونه که هستند ادراک می‌کند، نه بدان‌گونه که باید انجام پذیرند یا نپذیرند.^(۱)

این معنا به عبارات مختلفی بیان شده و در میان فلاسفه مرسوم است. عقل نظری را ادراک (یا دانش) آن چیزهایی که هست، و عقل عملی را فهم (یا دانش) آن چیزهایی که باید باشد، معرفی می‌کنند.

روشن است که آنچه تاکنون درباره‌ی عقل گفتیم و آن را ادراک خوبی و بدی دانستیم، منطبق بر قسم دوم است. اما با این نحوه‌ی بحث، ممکن است متهم شویم که ارزشی برای عقل نظری قائل نشده‌ایم و همه چیز را در عقل عملی خلاصه کرده‌ایم. حال باید دید که منظور از عقل نظری چیست و اساساً آیا تسمیه‌ی آنچه به نام عقل نظری خوانده می‌شود، به این نام صحیح است یا خیر؟

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

اکنون سخن در این است که این قبیل فهم‌ها، ادراک‌های عقلی (به معنای دقیق کلمه) نیستند. شاهد وجدانی این مدّعا آنکه بسیاری از افراد، مفهوم‌هایی چون

۱ - ماجرای فکر فلسفی در اسلام ۳: ۴۲۶. تقسیم عقل به نظری و عملی در میان مسلمانان، نخستین بار توسط فارابی (۳۳۸ - ۲۵۷ هـ ق) به صورت فوق بیان شد. پس از او، بزرگانی در فلسفه این تعریف را پذیرفته‌اند، 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 قوه‌ی «مدرکه» و بعضی دیگر قوه‌ی «عامله» دانسته‌اند، ولی در تعریف عقل نظری اختلاف اساسی میان ایشان وجود ندارد. در این باره رجوع کنید به کتاب «حسن و قبح عقلی» از استاد جعفر سبحانی، فصل ششم.

«بزرگتر بودن کل از جزء» یا «محال بودن اجتماع دو نقیض» را می‌فهمند، اما چنین کسانی را عاقل نمی‌دانیم. آیا در مورد خودمان فهم این قضایا را نشانه‌ی عقل می‌دانیم و به این دلیل، حساب خود را از افراد مجنون جدا می‌کنیم؟ بی‌تردید، چنین نیست. کودک خردسالی که همه او را فاقد درک عقلانی می‌دانند، این قبیل مسائل را می‌فهمد، اگرچه نتواند گزاره‌ای در قالب الفاظ برای آن ارائه کند. مثلاً اگر تکه‌ای از یک نان را جدا کنید و زبان کودکی بگشایید و از او بپرسید که کدامیک بزرگ‌تر است، به پاسخ صحیح می‌رسید. بارها این مطلب را تجربه کرده‌اید، اما هرگز این فهم کودک را ادراک عقلی به شمار نمی‌آورید.

اصل «اجتماع دو نقیض محال است» نیز چنین است. کودک نمی‌تواند این قضیه را با اصطلاحات مربوطه بیان کند. چه بسا معانی این اصطلاحات را هم نداند، اما این بدان معنا نیست که فهمی از آن ندارد. مثلاً هرگز نمی‌پذیرد که شیء در مکان و زمان خاصی با حفظ وحدت همه‌ی شرایط دیگر، هم باشد و هم نباشد. اما آیا این نشانه‌ی عاقل بودن او است؟ واضح است که اینها نشانه‌های فهم به معنای عام آن هستند، نه عقل. درحقیقت نمی‌توانیم هر چیزی را که انسان عاقل می‌فهمد، نوعی ادراک عقلی بدانیم. انسان عاقل، کمالات متعددی می‌تواند داشته باشد. باید آن فهم عقلانی را که نشانه‌ی وجود عقل در اوست، از کمالات دیگرش جدا کرد. به این ترتیب، باید بین آنچه مطلق علم و فهم نامیده می‌شود و آنچه به طور خاص عقل نام دارد، تفکیک کنیم. پس هرگونه فهمی را ادراک عقلی دانستن و در نتیجه، تسمیه‌ی هر فهمی به عقل نظری، خطایی بزرگ است. این اشتباه، نتایجی ناگوار دارد. حدّ اقل آن نتایج، متهّم کردن مخالفان این تقسیم‌بندی است؛ اّتهم به اینکه آنان، جایی برای عقل نظری مصطلح قائل نیستند. ولی با توضیحات فوق روشن شد که ما آنها را نشانه‌های فهم می‌دانیم، اما می‌گوییم 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 می‌بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حُسن و

قبح‌های عقلی تفاوت می‌کند و... بعد از این نگاه وجدانی، کاوش لفظی و لغوی را آغاز می‌کنیم. می‌بینیم آنچه که به واسطه‌ی داشتن آن، آدمی مسؤول و مکلف می‌شود و از او بازخواست می‌کنند، ادراک عقلی نامیده می‌شود. از طرف دیگر، فهم نکاتی از قبیل «بزرگتری کل از جزء» آن ویژگی را ندارد. از این رو، به خود اجازه نمی‌دهیم آنها را در دایره‌ی ادراکات عقلی وارد کنیم. در عین حال، با عنایت به فهم و علم بودن، آنها را در جایگاه خود می‌نشانیم.^(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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند:

العقل نورٌ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ.^(۲)

عقل نوری است که به وسیله‌ی آن، میان حق و باطل فرق نهاده می‌شود.

فرق نهادن میان حق و باطل، همان تشخیص حسن از قبیح است که با کشف حسن حسن و قبح قبیح صورت می‌پذیرد. انسان با واجدیت این نور (عقل)، توانایی تشخیص خوب از بد را دارا می‌شود. مثلاً همه‌ی عقلا، عدل را حق و ظلم را باطل می‌یابند. این حسن و قبح‌ها واقعی‌اند؛ یعنی اعتباری، قراردادی یا سلیقه‌ای 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 موقوف می‌شود.

حدیث سوم: از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پرسیدند:

مِمَّا خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ الْعُقْلَ؟

خداوند عز و جل، عقل را از چه آفرید؟

۱. عجیب آنکه در فلسفه، آن قدر بر عقل نظری تکیه شده است که عقل به معنای حقیقی‌اش (دانش خوب‌ها و بد‌ها، و در اصطلاح فلاسفه، عقل عملی) منزلتی را که مستحق آن بوده، نیافته است.
۲. ارشاد القلوب: ۱۹۸.

پیامبر ﷺ پاسخ دادند:

خَلَقَهُ مَلَكٌ، لَهُ رُؤُوسٌ بِعَدَدِ الْخَلَائِقِ، مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ يُخْلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَ لِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَ لِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ. وَ اسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ. وَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقٍ، لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ، حَتَّى يُولَدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَ يَبْلُغَ حَدَّ الرَّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ. فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَ الْجَيِّدَ وَ الرَّدِيَّ. أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسَطِ الْبَيْتِ.^(۱)

آفرینش او ملکی است. عقل، سرهایی به تعداد مردمان دارد؛ آنها که خلق شده‌اند و آنها که تا روز قیامت خلق می‌شوند. 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 پرده‌ای افتاده است. آن پرده، از آن صورت برداشته نمی‌شود؛ تا وقتی که آن مولود متولد شود و به سن بلوغ مردان یا زنان برسد. وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار می‌رود و آنگاه در قلب این انسان نوری می‌افتد و در نتیجه، فریضه و سنت و خوب و بد را می‌فهمد. آگاه باشید که عقل در قلب، مانند چراغ در وسط اتاق است.

این حدیث شریف ظرائف زیادی دارد که اینجا مجال توضیح آنها نیست. فقط برخی عبارات پایانی آن را شرح می‌دهیم.

آنچه به صراحت مطرح شده، این است که در هنگام بلوغ، نوری در قلب انسان می‌افتد که بر اثر آن، فریضه و سنت و خوب و بد را می‌فهمد. 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 می‌فهمد.

جید و ردی یعنی خوب و بد، فریضه و سنت، یعنی واجب و مستحب. انسان عاقل، این‌ها را می‌فهمد. (به عبارت دیگر، این‌ها برای او مستقل عقلی می‌شوند.) وجه اشتراک واجب و مستحب (فریضه و سنت) در این است که درباره‌ی هر دو، انسان حُسن انجام آنها را می‌یابد. اما فریضه، عملی است که فعل آن را حَسَن و ترک آن را قبیح می‌یابیم (در صورت ترک آن، خود را درخور مذمت می‌دانیم). در حالی که انجام سنت را حَسَن می‌یابیم ولی در صورت ترک آن، خود را شایسته‌ی مذمت و مؤاخذه نمی‌بینیم.

این جمله را که «ترک مستحب، مذموم نیست»، به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: تفسیر اول اینکه شخص می‌یابد که ترک مستحب، قبیح نیست (یَرَى تَرْكَهُ غَيْرَ قَبِيحٍ). تفسیر دوم اینکه شخص، قُبِح ترک مستحب را نمی‌یابد (لَا يَرَى تَرْكَهُ قَبِيحًا).^(۱) با اندکی تأمل، تفاوت میان این دو تفسیر روشن می‌شود. در تفسیر اول، شخصی مطلبی را می‌یابد. اما در تفسیر دوم، او چیزی نمی‌یابد. 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) اما در مورد ترک آن، ظاهراً ما وجدانی نداریم. یعنی قبح آن را نمی‌یابیم. بنابراین قبح ترک آن، مستقل عقلی ما نیست.^(۲) شاهد این مطلب آن است که اگر شرع، این ترک کردن را قبیح می‌دانست و انجام آن را واجب می‌ساخت، تعارضی با عقل پیش نمی‌آمد. تعارض عقل و شرع در صورتی مطرح بود که می‌یافتیم ترک این کار قبیح نیست (تفسیر اول). اما با اندکی توجه معلوم می‌شود که اگر شرع، این مستحب عقلی را واجب می‌کرد، تعارضی پیش نمی‌آمد و این نشانه‌ی درستی تفسیر دوم است. تفسیر دوم این بود که ما ترک آن را قبیح نمی‌یابیم. لذا اگر شرع حکم به قبح آن دهد، این حکم با حکم عقل تعارض نخواهد داشت.

۱. تقریرات اصول میرزای اصفهانی، ص ۲۹.

۲. اصطلاحاً مطلبی را مستقل عقلی می‌دانیم که بالعقل نسبت به آن، کشف داشته باشیم. وقتی کشفی در کار نباشد، مستقل عقلی هم مطرح نیست.

بنابراین در مورد ترک مستحبات عقلیه، موضع ما، موضع «نیافتن» است نه «یافتن». یعنی قبح ترک مستحب را نمی‌یابیم، نه اینکه بیابیم ترک آن قبیح نیست. (این مطلب شایان دقتی ویژه است.)

بحث مشابهی نیز درباره‌ی «مباح» مطرح است. اگر منظور از اباحه‌ی عقلی، ادراک نکردن حسن یا قبح عقلی باشد، دیگر نمی‌توان آن را جزء مستقلات عقلیه دانست. زیرا چنانکه گفتیم، تنها وقتی که کشفی عقلانی در کار باشد، استقلال عقلی معنادار می‌شود. وقتی کشف و ادراکی در کار نیست، نمی‌توانیم بگوییم مستقل عقلی داریم. لذا، به این معنا «مباح عقلی» نداریم و احکام عقلی، تنها به چهار مورد، خلاصه می‌شود: واجب، مستحب، حرام و مکروه.

اما اگر منظور، ادراک عدم حسن یا قبح باشد، می‌توان گفت مباح عقلی معنادار است. ولی این فرض، خلاف وجدان است.^(۱)

اکنون با توجه به این توضیحات، بار دیگر در یکی از عبارات حدیث دقت می‌کنیم:

إِذَا بَلَغَ، كُشِفَ ذَلِكَ السُّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيءَ.

وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار می‌رود. آنگاه در قلب این انسان نوری می‌افتد و در نتیجه، فریضه و سنت و خوب و بد را می‌فهمد.

عقل به معنای عاقل شدن را - به همراه صیوررتی وجدانی (فهم حُسن و قبح‌ها) - در خود می‌یابیم. با تنبّه‌ی که نسبت به نور عقل می‌یابیم، باید این نکته را افزود که «عاقل شدن» در حقیقت پدیده‌ای است که بر اثر افتادن این نور در دل انسان محقق می‌شود. این نور همانند چراغی که در وسط اتاق قرار دارد، قلب را منور می‌کند (به تعبیر دیگر، روشنایی روح است) و در نتیجه‌ی آن، فهم مستقلات عقلیه میسر می‌شود.

۱. تقریرات اصول میرزای اصفهانی، ص ۲۸.

حدیث چهارم: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ. ^(۱)

با وجود انگیزه‌های شهوت و غضب، عقل زائل می‌گردد.

شهوت و غضب دو حالت روحی در انسان هستند که اولی حالت جاذبه و دومی جنبه‌ی دافعه دارد. این دو حال، درجات مختلف دارند. هرچه میل و شهوت انسان به چیزی شدیدتر گردد، عیب‌های آن را کمتر می‌بیند. در واقع میل شدید، حجابی برای نور عقل است که مانع روشنگری آن می‌گردد و این شهوت ممکن است آنقدر اوج بگیرد که شخص در آن حال نفهمد که چه کار زشتی را مرتکب می‌شود. 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 می‌گردد. همین‌طور است غضب شدید که انسان می‌یابد در آن حال چه بسا اصلاً نفهمد چه عمل قبیحی را مرتکب می‌گردد و پس از خاموش شدن آتش غضب، بخود می‌آید و زشتی کارش را تشخیص می‌دهد. بنابراین غضب شدید هم باعث زوال نور عقل می‌گردد. مرحوم میرزا آنجا که می‌گوید: «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 می‌شود که تمام ویژگی‌های مورد اشاره‌ی مرحوم میرزا در تعریف عقل اولاً برگرفته 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 حسن یا قبح ذاتی اشیاء را کشف می‌کند. اکنون باید با نقل عبارات ایشان، معنای دقیق حسن و قبح ذاتی را

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 اَيْضاً عَلَى مَعْنَى رَابِعٍ، وَ هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِعنوانه الْاَوَّلَى حَسَنًا، بِحَيْثُ لَا يَكُونُ لَهُ عِنْوَانٌ اَوَّلًا وَ بِالذَّاتِ اِلَّا الْحُسْنَ اَوْ الْقُبْحُ... وَ ذَلِكَ كَشُكْرِ الْمَنْعَمِ وَ كَفْرِهِ، فَانَّ الْعِنْوَانَ الْاَوَّلَى لَهَا هُوَ الْحُسْنُ وَ الْقُبْحُ. وَ لَا يَتَوَسَّطُ بَيْنَهُمَا وَ بَيْنَ الْحُسْنِ وَ الْقُبْحِ عِنْوَانٌ آخَرَ يَكُونُ عِلَّةً لَطَرَوْهُمَا. فَهِيَ يَكُونَانِ ذَاتِيَيْنِ لِلشُّكْرِ وَ الْكُفْرِ، اَيَّ لَا يُعْلَلَانِ بِأَمْرٍ آخَرَ سِوَى نَفْسِ الشُّكْرِ وَ الْكُفْرِ. وَ هَذَا بِخِلَافِ الْحُسْنِ وَ الْقُبْحِ الطَّارِيَيْنِ اَيَّ الَّذِيْنَ يَكُونُ عَرَوْضُهُمَا عَلَى الْمَعْرُوضِ لِعِلَّةٍ وَ اَسْطَهٍ، بِحَيْثُ لَوْ لَمْ يُعْتَوَّنْ بِعِنْوَانِ الْوَاسِطَةِ، لَمَا طَرَّءَ عَلَيْهِ الْحُسْنُ وَ الْقُبْحُ.^(۱)

همچنین حسن و قبح بر معنای چهارمی هم اطلاق می‌شوند و آن حَسَن بودن چیزی به عنوان اَوَّلی است، به طوری که آن چیز اَوَّلًا و بِالذَّاتِ، عنوانی جز حسن یا قبح نداشته باشد... و آن مانند شکر منعم و کفران اوست که عنوان اَوَّلی آن دو، حسن و قبح است و عنوان دیگری واسطه‌ی بین آن دو و حسن و قبح نیست که عِلَّت 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 عَرَوْضِ آن دو بر معروض، به خاطر عِلَّت و واسطه‌ای 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 الْاَخْبَارِ وَ الْاِحَادِيثِ بِالْجَيِّدِ وَ الرَّدِيِّ، الَّذِيْنَ يَعْبَرُ عَنْهُمَا

۱. تقریرات درس اصول میرزای اصفهانی به قلم مرحوم شیخ محمود حلبی تولایی، ص ۲.

فی الفارسیّة [به «خوب و بد» و القبیح المقابل للجميل يُعبر عنها] (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 می‌شود. و نیز به «قیح» و «جمیل» تعبیر شده که در فارسی به زشت و زیبا تعبیر می‌شود.

استقلال عقلی

میرزای اصفهانی از بحثی که درباره‌ی حسن و قبح ذاتی مطرح کرده، استقلال عقل را در این حوزه نتیجه می‌گیرد:

و علی هذا المعنی الرابع للحسن و القبح یتضح امرٌ، و هو أنّ بعضَ الافعال - و هو الذی کان عنوانه الاوّل الحُسن أو القبح - یستقلّ عقلٌ کلّ عاقلٍ بهما، متی ادركه کلیّاً اى کلّ عاقلٍ إذا توجّه الى ذلك الفعل و ادركه بنحو الکلیّه لآستقلّ بحُسنه. و ذلك لكونه عنواناً اوّلیّاً له و البعض الآخر من الافعال و هو الذی لایكون الحُسن و القبح عنوانین اوّلیین له، لایستقلّ بادراک حسنه و قبحه عقل کلّ العقلاء.^(۲)

بر مبنای این معنای چهارم برای حسن و قبح، امری واضح می‌شود و آن این است که برخی افعال - و آن فعلی است که عنوان اوّلی آن، حسن یا قبح باشد - به‌طور مستقل، حسن و قبحش مورد فهم هر عاقلی قرار می‌گیرد که آن را به صورت کلی درک می‌کند؛ یعنی هر عاقلی وقتی به آن فعل توجّه می‌کند و آن را به نحو کلی درک می‌کند، حسنش را مستقلاً می‌فهمد و آن به خاطر این است که حسن، عنوان اوّلی آن است و برخی افعال - و آن فعلی است که حسن و قبح

۱. همان: ۳. عبارت داخل کروشه به قلم خود مرحوم میرزا در حاشیه‌ی تقریرات به متن افزوده شده است.

۲. همان، ۳.

عنوان اولی آن نباشد - به طور مستقل، حسن و قبحش مورد فهم همه‌ی عقلا قرار نمی‌گیرد.

خلاصه‌ی 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 می‌کند؛ ولی حسن یا قبح غیرذاتی را عقل به استقلال نمی‌فهمد. برای روشن شدن مقصود ایشان مثالی مطرح می‌کنیم:

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 بیاییم و نسبت به آن متنبه شویم) حُسن سپاس‌گزاری از او را با عقل کشف می‌کنیم. بنابراین حُسن شکر مُنعم یکی از مستقلات عقلیه است. اما نماز خواندن به عنوان اولی حُسنی ندارد. اگر عاقل باشد و عقلش، درباره حُسن نماز خواندن کشفی ندارد. ولی همین شخص، اگر به اخبار شرع بفهمد که اقامه‌ی نماز، مصداق اطاعت از خدا یا شکر منعم است، به حُسن آن پی می‌برد. در این حالت، مقدمه‌ای شرعی (و غیر عقلی) در میان می‌آید تا حُسن نماز فهمیده شود. لذا نماز خواندن به عنوان ثانوی حَسَن است. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که نماز خواندن به عنوان اولی حَسَن نیست بلکه چون مصداق اطاعت خداست، حَسَن می‌باشد.

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 می‌گیریم، حَقُّ ما باشد، این «گرفتن» مصداق «عدل» و اگر همین عمل به تزییع حَقِّ 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 می‌کند.

نکته‌ی دقیقی که در تعریف مرحوم میرزا از استقلال عقلی مورد توجه قرار گرفته، قید: «متی ادركه کلیاً» است. توضیح این نکته - براساس تقریرات دروس

ایشان - این است که: «کلّ عاقل اذا توجّه الى ذلك الفعل و ادركه بنحو الكليّة، لا استقلال بحسنه». برای اینکه مطلب کاملاً واضح شود، باید به این حقیقت توجه کنیم که: عاقل همیشه کلیّ یک فعل را حسن یا قبیح می‌یابد. به عنوان مثال، می‌یابد که کلیّ ظلم، قبیح است. به همین دلیل، در مواجهه با عملی که آن را مصداق ظلم تشخیص می‌دهد، به قبیح آن نیز اذعان می‌کند. به بیان دیگر، از دید عاقل، هر آنچه مصداق ظلم باشد قبیح و هر آنچه مصداق عدل باشد، حسن است. این نشانه کلیّ بودن ادراک او از قبیح ظلم و حسن عدل است.

به عبارت دیگر عاقل می‌یابد که: «اگر چیزی مصداق عدل باشد» انجام آن حسن و «اگر چیزی مصداق ظلم باشد» ارتکاب آن قبیح است. اما غیر از این ادراک کلیّ که کار عقل است، عقل به تنهایی توانایی تشخیص حسن یا قبیح مصادیق را ندارد و همواره برای این کار، نیازمند آگاهی‌های جانبی دیگری است تا پس از ضمیمه شدن به آن ادراک کلیّ، فهم حسن یا قبیح یک مصداق، محقق شود. به عنوان مثال عاقلی را فرض کنید که - به عقل خویش و به طور کلی - ادراک می‌کند که ظلم قبیح است. اگر چنین فردی صحنه‌ای ببیند که در آن شخصی به زور چیزی را از دیگری می‌گیرد، در این حالت - صرفاً به پشتوانه عقلش - درباره‌ی خوب یا بد بودن کار آن شخص نمی‌تواند هیچ‌گونه قضاوت صحیحی بکند. او نمی‌داند حق با کیست. یک فرض این است که شخص، غاصب باشد و حقّی در گرفتن آنچه به زور می‌گیرد، نداشته باشد. در این صورت کارش ظلم و قبیح عقلی است. فرض دوم این است که آن چیز ملک خود اوست که دیگری بدون اجازه آن را غصب کرده است. اکنون که مال خود را بازپس می‌گیرد، درحقیقت حقّ خودش را از غاصب می‌ستاند. در این حالت کارش عقلاً مصداق عدل و خوب شمرده می‌شود. حال آنچه اتفاق می‌افتد، 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 آگاهی‌های جنبی است که تعیین می‌کند حادثه‌ی مشاهده شده مصداق عدل است یا ظلم، و آنگاه حسن یا قبیح ذاتی (عقلی) آن هم روشن می‌شود.

روشنگری عقل صرفاً به همین قسمت اخیر مربوط می‌شود. اما علوم دیگر ما معلوم می‌کند 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 آگاهی‌های کلی دیگر - غیر از کشف‌های کلی عقلی - هم داشته باشیم. بخشی از این آگاهی‌ها فقط از طریق شرع و علم فقه به دست می‌آیند. در واقع احکام شرعی بیان‌کننده‌ی حقوقی هستند که با علم به آنها می‌توان فهمید چه عملی «ظلم» و چه کاری «عدل» است. آنگاه عقل انسان تشخیص می‌دهد که آنچه شرعاً ظلم است، ارتکابش قبیح و آنچه شرعاً عدل است، انجامش حَسَن می‌باشد. مثلاً در مورد حقوق مالی که در شرع بر مسلمانان واجب شده است - همچون خمس و زکات - می‌توان گفت که وجوب پرداخت آنها مستقلاً عقلی نیست. اما اگر شرع آن را مصداق عدل بداند و مقرر کند که باید در برخی از اموال مؤمنان، حقوقی برای غیر خودشان در نظر گرفته شود، از این جهت، نپرداختن این حقوق مصداق ظلم می‌شود و انسان، عقلاً قبح آن را می‌یابد. در نتیجه وقتی عاقل، افعالی را که عنوان اولی آنها حَسَن یا قبیح است، به صورت کلی ادراک می‌کند، قبح یا حَسَن آنها را مستقلاً عقلی می‌یابد.

حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار

یک نکته‌ی ظریف دیگر نیز در تعریف میرزای اصفهانی درباره‌ی حسن و قبح ذاتی و استقلال عقلی، مورد توجه است که نباید از آن غفلت شود. ایشان حسن و قبح مورد بحث خود را مختص به «بعضی از افعال» دانسته و فرموده‌اند که: «انَّ بعضَ الافعالِ و هو الذی کان عنوانه الاولی الحسن أو القبح» هم‌چنین توضیح مطلب چنین تقریر شده است: «کلُّ عاقل اذا توجَّه الی ذلك الفعل و ادركه بنحو الکلیة...» این مطلب در قسمت دیگری از مقدمه‌ی درس اصول ایشان به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است:

إِنَّ الْحُسْنَ وَالْقَبْحَ رَاجِعَانِ إِلَى الْاَفْعَالِ، لَا مُطْلَقًا، بَلِ الْاَفْعَالِ الصَّادِرَةُ عَنِ الْعَاقِلِ

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
الغفلة كحال الجهل مثلاً أو حال عدم كونه عاقلاً بالفعل كحال نومه.^(۱)

حسن و قبح به همه‌ی افعال بر نمی‌گردد بلکه راجع به افعالی است که از عاقل
قادر مختار صادر می‌شود... پس فعلی که متّصف به حسن و قبح می‌شود، آن
فعل مقدوری (متعلّق قدرت) است که از انسان - از آن جهت که انسان است -
از روی اختیار و شوق صادر می‌شود، نه فعلی که از روی اضطرار یا غفلت
صادر می‌شود، 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. مثال‌هایی از حسن و قبیح‌هایی که آوردیم، همگی به مجموعه‌ی افعال
انسان تعلق دارد. عدل یا ظلم، شکر یا کفر نعمت، همه از افعالی است که انسان
مرتکب آن می‌شود و عقل درباره‌ی آنها حسن یا قبحی را کشف می‌کند.

ثانیاً: این‌گونه افعال، زمانی به حسن یا قبح متّصف می‌شوند که از عاقل سر زده
باشند. مثلاً ماکه عاقلیم، تصرف عدوانی در مال غیر (غصب) را قبیح می‌دانیم و در
صورت انجام آن، خود را سزاوار نکوهش می‌یابیم. اما فرض کنید کودکی - غیر
عاقل - عملی را انجام دهد که از لحاظ صورت ظاهری، مشابه عمل غصب از سوی
انسانی عاقل باشد، مثلاً مال دیگری را بدون اجازه‌ی او بردارد. آیا می‌توانیم این
عمل او را قبیح بدانیم یا اصلاً آن را غصب یا ظلم بنامیم؟ بدیهی است که
نمی‌توانیم؛ زیرا که عمل قبیح، سبب نکوهش عامل خود می‌شود. ولی در این جا،
کسی کار کودک را مذموم و قابل مؤاخذه نمی‌داند، زیرا که او عاقل نیست. اصلاً
فعل او را مصداق غصب یا ظلم هم نمی‌توان نامید؛ اگرچه از لحاظ ظاهری مشابه
ظلمی است که عاقلی، مرتکب آن می‌شود. اساساً ناظر عاقل، که این تشابه را برقرار

می‌کند، نمی‌تواند کودک را مرتکب ظلمی بداند. زیرا کودک، فهمی از حق ندارد که آن را 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 اسباب‌بازی 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.

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

اختلاف درجات عقول

مطلب دیگری که در تبیین بحث مستقلات عقلیه از دیدگاه مرحوم میرزا احمیت دارد، اختلاف درجات عقول در تشخیص مستقلات عقلیه است. ایشان این اختلاف را کمی می‌دانند نه کیفی. در تقریرات درس اصول چنین آمده است:

انّ العقولَ مختلفةً في ادراك المستقلات من حيث الكمية، فانّ بعض العقول يستقلّ بعشرة امورٍ وبعضها بأكثر من ذلك و بعضها بأقلّ. ولكن ليس فيها اختلاف في مستقلّ واحدٍ. وبعبارة اخرى اختلاف العقول إنّما هو في التنبه على مستقلّ من المستقلّات و عدمه، فانّ الضعيف لنقصه و ضعفه لا يتنبه به و الكامل يتنبه. ولكن الضعيف مع عدم استقلاله به لا يحكم بعدم الاستقلال، اي لا يحكم بكون ذلك الغير المدرك من غير المستقلات... بل يتوقّف و كأنّه يقول: لا ادري أهو منها أم من غيرها، بخلاف الكامل، إذ يعلم أنه منها فالضعف و الشدّة و النقص و الكمال في العقول إنّما هي في ذلك، لأن يكون الناقص لنقصه مدركاً لبعض المستقلات ادراكاً ناقصاً و يكون الكامل لكماله مدركاً له ادراكاً تاماً، فانّ التمام و النقص هنا غير معقول. بل الامر دائر بين الوجود و العدم. فإن ادركه فهو ممّا يستقلّ به، و إلا فلم يدركه اصلاً. و لافرق فيما استقلّ العقل به بين عقل خاتم النبيين و عقل اضعف الضعفاء.^(۱)

عقل‌ها در ادراک مستقلّات از جهت کمّیت مختلف است. بعضی عقول ده مستقلّ عقلی را می‌فهمد و برخی بیشتر و برخی کمتر. ولی در یک مستقلّ عقلی بین عقول اختلافی نیست. به عبارت دیگر اختلاف عقل‌ها فقط در تنبّه یافتن به یک مستقلّ از مستقلّات عقلی یا تنبّه نیافتن به آن است. در نتیجه یک عقل ضعیف به خاطر نقص و ضعفش به آن متنبّه نمی‌شود و یک عقل کامل متنبّه می‌شود. ولی عقل ضعیف با وجود این که آن را به عنوان مستقلّ

عقلی نمی‌یابد، حکم نمی‌کند به این که آن امر، مستقلّ عقلی نیست. یعنی حکم نمی‌کند که آن چه درک نکرده، از غیرمستقلّات است... بلکه توقّف می‌کند و گویی می‌گوید: نمی‌دانم که آن از مستقلّات است یا از غیرمستقلّات؛ برخلاف عقل کامل که می‌داند آن از مستقلّات 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 مستقلّات را به طور ناقص درک کند و کامل به خاطر کمالش آن را به طور کامل درک کند؛ چرا که کمال و نقص در اینجا معقول نیست و امر دائر بین وجود و عدم است. اگر آن را ادراک کرد، آن جزء مستقلّات اوست و گرنه اصلاً آن را ادراک نکرده است. و در مستقلّات، فرقی میان عقل خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم و عقل ضعیف‌ترین ضعیفان نیست.

اگر بخواهیم مقصود میرزا را به خوبی درک کنیم، ابتدا باید به این حقیقت توجّه 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 می‌توانیم بگوییم که این انسان، عدل را فهمیده است و لذا حُسن آن را می‌یابد.

کشف حُسن ذاتی عدل، یک امر نسبی نیست؛ یعنی عاقل یا آن را وجدان می‌کند یا خیر. اصل این کشف، زیادت و نقصان نمی‌پذیرد و همه‌ی عقلا در اینکه آن را می‌یابند، تفاوتی ندارند. بنابراین فهم عاقلان، در اصل خوب یافتن عدل یا بد یافتن ظلم یکسان است. با این بیان، اگر تفاوتی بین عقول افراد باشد - که قطعاً هست - در این مرحله‌ی حدّ اقلی نیست. یعنی چنین نیست که عاقلی ظلم را بد بیابد و عاقل دیگری خوب، یا عاقلی ظلم را هفتاد درصد بد بیابد و دیگری صد درصد. بلکه همه عقلا ظلم را صد درصد بد می‌یابند، هر چند که درک آنها از بدی ظلم ممکن است متفاوت باشد.

با توجّه به این مقدمه می‌توان گفت که اگر عاقلی در مورد یافتن حُسن یا قبح یک

کار استقلال داشته باشد، (یعنی برای او، حُسن یا قبح، از عنوان اولی آن فعل برآید)، هر عاقل دیگری نیز - در صورتی که آن حُسن یا قبح را بیابد - در این یافتن خویش مستقل است. یعنی در این کشف و فهم، عنوانی ثانوی دخالت نکرده است. با یک مثال مطلب روشن تر می شود:

اگر کسی شیء سیاه رنگی را «واقعاً» ببیند (نسبت به وجود آن تنبّه 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 دیدن حقیقی آن، محروم نشده باشند.

همچنین اگر کسی واقعاً بیابد که آن شیء زرد نیست، باز هم می تواند بگوید که این شیء برای دیگران هم که آن را می بینند، زرد نیست.

وضعیت مستقلات عقلیه نیز چنین است. یعنی چون 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 مستقل عقلی خواهد بود. اکنون می توان گفت: حدّ پایین مستقلات عقلیه را وجدان همه ی عاقلان تعیین می کند.

هر عاقلی - هر چند که بهره ی زیادی از نور عقل نداشته باشد - حدّ اقل مستقلات 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 حدّ اقل را می یابند. بنابراین اطمینان می یابد که هیچ عاقلی - چه کامل تر و چه ناقص تر از او - خلاف آنچه را که برای او مکشوف است، مستقلاً نمی یابد. اما نمی توان گفت که هر انسان عاقلی لزوماً همه ی مستقلات عقلیه را کشف می کند. ممکن است کسی به خاطر ضعف مالکیت نور عقل یا محجوب شدن عقلش، برخی یا بسیاری از مستقلات عقلیه را کشف نکند. این ضعف یا محجوبیت، تأثیری در واقعیت امر نمی گذارد؛ زیرا عاقل دیگری که عقل کامل تری دارد یا از حجابهای عقل مصون

مانده است، چیزهایی را بالاستقلال می‌یابد که این فردِ اوّل از یافتن آنها محروم است. بنابراین باید گفت که همه‌ی مستقلّات عقلیّه را تنها کسی تشخیص می‌دهد که بالاترین درجه‌ی عقل را دارد و از همه‌ی حجاب‌ها برکنار است. اگر او چیزی را عقلی بیابد، دیگران نمی‌توانند سخن او را ردّ کنند، چون هیچ‌گاه خلاف آنچه را که او یافته است بالاستقلال نمی‌یابند. این در فرضی است که هر عاقلی درکنار آنچه خود می‌یابد، احتمال وجودِ عاقل یا عاقلانی کامل‌تر از خود را بدهد. با صرف وجود این احتمال، می‌بیند که نمی‌تواند 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 عاقل‌ترین فرد دانست و اگر باشد، کیست؟ این‌ها عقلاً قابل کشف نیستند بلکه تنها راه صحیح، مراجعه به ادله‌ی نقلی در این زمینه است.

معیار استقلال عقلی: کشف خاتم الانبیاء ﷺ

براساس مطالب پیش گفته، معیار تشخیص اینکه حُسن یا قبحی مستقلّ عقلی است یا خیر، کامل‌ترین عقل (یا به تعبیر دقیق‌تر، برترین عاقل) است. مثلاً ما وقتی رنگ اشیاء را به چشم سر می‌بینیم، برای اینکه بدانیم هر چیزی واقعاً چه رنگی دارد، از سالم‌ترین و تیزبین‌ترین بینندگان می‌پرسیم، آنگاه ملاک واقعی بودن آن رنگ (مثلاً سیاهی) را مشاهدات او می‌دانیم. دیگران در برابر آن واقعیت، یکی از دو حالت را دارند. یا آنها هم سیاهی شیء را می‌بینند که در این صورت، درک آنها از سیاهی، با شخص مذکور یکسان است؛ یا آن را نمی‌بینند. مهم این است که گروه دوم (محروم‌ماندگان از نیل به واقعیت) نمی‌توانند بگویند که «آن شیء سیاه نیست؛» بلکه سزاوار، آن است که بگویند: ما به سیاهی آن شیء پی نبرده‌ایم (البته این در صورتی است که به نقص خویش در برابر کمال آن سالم‌ترین و تیزبین‌ترین افراد، اذعان داشته باشند).

درباره‌ی مستقلّات عقلیّه چه باید گفت؟ اگر عاقل‌ترین فرد مطلبی را مستقلّ عقلی تشخیص دهد، دیگرانی که از فهم آن عاجزند، نباید حکم به عدم استقلال

عقلی آن کنند.

مثلاً در مورد شکر منعم، ممکن است برخی افراد، آن را در حدّ وجوب نیابند (یعنی قُبْح ترک آن را مستقلّ عقلی نیابند). در این صورت نمی‌توانند حکم کنند که ترک شکر منعم، قبیح نیست. این مطلب، همان نکته را به یاد می‌آورد که قبیح ندیدن یک عمل، با غیر قبیح دیدن آن متفاوت است. در بسیاری از موارد که قُبْح ذاتی فعلی با عقل محجوب ما مکشوف نمی‌شود، چنان نیست که ما آن فعل را غیر قبیح بیاییم. بلکه تفسیر درست، آن است که بگوییم ما آن را قبیح نیافته‌ایم؛ لذا ملاک تعیین حدّ بالای تعداد مستقلّات عقلیه، عقل عاقل کلّ است. چه بسا قبح انجام فعلی، برای عاقل‌ترین انسان، مستقلّ عقلی باشد؛ ولی عقل محجوب دیگران به فهم آن نرسد.

برای یافتن کامل‌ترین عاقل، باید به ادلّه نقلی رجوع کنیم؛ زیرا صرفاً با تکیه بر عقل خود، معیاری برای این تشخیص نداریم. بنابر روایات معتبر، عاقل‌ترین بنده‌ی خدا، ختم رسل، حضرت محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. درک و فهم حضرتش، میزان معیاری است تا بدانیم حسن یا قبح کاری مستقلّ عقلی است یا خیر. پس از ایشان، امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز در بالاترین درجه‌های فهم و عقل قرار دارند. دیگر عاقلان با این بزرگواران، فاصله‌ای بسیار زیاد دارند که قابل محاسبه نیست. پس از چهارده معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام، دیگران به اندازه‌ی واجدیت خود نسبت به نور عقل، در مراتب پایین‌تر قرار می‌گیرند. انبیاء و رسل الهی و نیز اوصیاء ایشان - که همگی معصوم هستند - رتبه‌ای بالاتر از دیگران دارند. در ضمن بیانی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌خوانیم:

...وَلَا يَبْعَثُ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ... (۱)

... و خداوند، نبی و رسولی را مبعوث نکرد، مگر آنکه به کمال عقل رسد و

عقل او برتر از همه عقلهای اَمّتش باشد...

بار دیگر تأکید می‌کنیم که افعال، دوگونه‌اند: 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هیچ حجاب عقلی وجود ندارد و حضرتش نسبت به همه‌ی مستقلّات عقلیه تنبّه دارند. بنابراین اگر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره فعلی، حُسن یا قبحی ذاتی نیابند، می‌توان گفت که آن فعل، جزء مستقلّات عقلیه نیست. اما اگر برای ایشان قبح یا حُسن فعلی، مستقلّ عقلی باشد، می‌توان فهمید که دیگران هم - در صورت رفع حجاب از عقل‌هایشان - می‌توانند آن قبح یا حُسن را مستقلّاً بیابند.

البته شرط «تنبّه» در اینجا نقشی اساسی دارد. مستقلّ عقلی، امری است که درک و شهود آن، تنها به تنبّه نیاز دارد. آموزش و اکتساب، لازمه‌ی ادراک یک مستقلّ عقلی نیست. اما برای این تنبّه، احتیاج خود را به وحی و ادله‌ی نقلی - دست کم در برخی موارد - تصدیق می‌کنیم. بدون تنبّه از طریق وحی ممکن است که آن درک و فهم برای ما حاصل نشود. به تعبیر دلنشین امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام، یکی از شئون انبیاء، برانگیختن گنجینه‌های عقول آدمیان است:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ... يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ. (۱)

«دفینه‌های عقول» همان مستقلّات عقلیه‌اند که هر عاقلی «می‌تواند» آنها را وجدان کند و کار انبیاء و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام رشد دادن عقلا و رفع حجاب از عقول آنهاست. بنابراین، عمل به دستورات شرع - که همان تذکارها و تنبیهات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام است - انسانی را که عقلش به کمال نیست، تربیت می‌کند و کامل می‌گرداند؛ یعنی حجابها را از چهره‌ی عقل او برمی‌گیرد و زمینه‌ی تنبّه بیش‌تر او نسبت به درک مستقلّات عقلیه را فراهم می‌آورد. بنابراین عقل هر کسی - در هر مرتبه‌ای از عقل که باشد -

۱ - نهج البلاغه: خطبه‌ی اول.

نسبت به انبیاء و اوصیاء علیهم السلام ضعیف و ناقص است. از این رو، هیچگاه بی نیاز از دستگیری آنان نیست. تنها با تکیه بر ارشاد ایشان، از پلّه‌ای به پلّه‌ی بالاتر می توان رفت.

خلاصه‌ی 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 أحد من البشر به ای بملاکه الذی هو عبارة عن الحسن و القبح، حتی عقل خاتم الانبياء صلی الله علیه و آله و سلم... و ثانيهما ما يستقلّ به العقل الكلّ ای اکمل العقول، و هو القسم الذی يكون مستقلاً عقلياً لا يحتاج الى الشرع و الناس في نيل آحاد ذلك القسم مختلف، فبعضهم كخاتم الرسل قد تنبّه على كلّها و بعضهم على جلتها 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: اوّل 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 الانبياء 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 الانبياء صلی الله علیه و آله و سلم به کلّ آن متنبّه هستند و برخی به عمده‌ی 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

۱. تقریرات درس اصول: ۲۷.

الذات‌اند. عبارت ایشان در این خصوص چنین است:

حيث ذات... المعقولات... حيث المظلمية و الخفاء. و العقل برهان على أنه المعرف لها، لأنّ الانسان في حال الطفولية يفعل الافعال القبيحة و الحسنه. و في عين صدورها عنه لا يعرف حُسْنَهَا و قُبْحَهَا. و بعد وجدان نورالعقل يرى بنورالعقل حُسْنَهَا و قُبْحَهَا، فَيُبْتَهَجُ بِحُسْنِهَا أَوْ يَلُومُ نَفْسَهُ عَلَيْهَا.^(۱)

حیثیت ذات معقولات، حیثیت تاریک بودن و پنهانی است. و عقل، برهانی است بر اینکه خود شناساننده‌ی معقولات است، چراکه انسان در زمان کودکی افعال قبیح و حسن را انجام می‌دهد و در عین صادر شدن این افعال از او، حسن و قبح آن را نمی‌فهمد و پس از واجد شدن به نور عقل، حسن و قبح آن را می‌بیند. پس به سبب حسن آن (در صورت انجام حَسَن) شاد می‌شود یا خود را به خاطر آن (در صورت ارتکاب قبیح) ملامت می‌کند.

معقولات، ظلمانی الذّات‌اند. تعابیر هم ارز این بیان چنین است: معقولات، ذاتاً مکشوف نیستند، از خود نوری ندارند و مکشوفیّت و معقولیّت، ذاتی آنها نیست. کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است، معقولی ندارد. از این رو، نه می‌تواند درباره‌ی معقولات سخن بگوید و نه با شنیدن وصف معقولات، بهره‌ای می‌برد. اما پس از عاقل شدن، اذعان می‌کند که اکنون حقایقی برایش مکشوف شده که پیشتر مکشوف نبوده‌اند.

در اینجا دو حقیقت که تمایز ذاتی دارند، در مقابل هم می‌ایستند: یکی «نور» و دیگری «منور». اساساً لفظ «مکشوف» را در اینجا، برای چیزی به کار می‌بریم که ذاتش عین کشف و ظهور نیست، بلکه به چیزی غیر خودش مکشوف و ظاهر می‌شود. هیچ‌یک از معقولات انسان، پیش از سنّ بلوغ مکشوف او نیستند، بلکه بعدها به نور عقل، روشن و منور گشته‌اند. اما آنچه «ما به الکشف و الظهور» است، همان نوری است که آن ماهیات ظلمانی را منور می‌کند.

بنابراین به عنوان تذکری برای ظلمانی بودن ذوات معقولات، مواقع فقدان عقل را شاهد می‌آوریم. در پاره‌ای از زمان‌ها، 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 بی‌بهره 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 بیندازد که در اتاقی، دیوار از خود نور دارد و خود به خود روشن است. اما در یک لحظه چراغ خاموش می‌شود: نه نوری حاضر است و نه دیواری دیده می‌شود. در این حال، انسان درمی‌یابد که روشنی دیوار، از آن خود دیوار نبوده است. این حالت او را می‌توان تنبّه به ظلمت ذاتی دیوار دانست. خلاصه آنکه معقولات، ظلمت ذاتی دارند.

نکته‌ی دیگر آن است که وقتی شیء ظلمانی الذات لباس معقولیت بر تن می‌کند، ذاتش تغییری نمی‌کند؛ یعنی ذاتاً نورانی نمی‌شود. بلکه با حفظ آن «ظلمت ذاتی» که داشته است، فقط به نور عقل منور می‌گردد. لذا معقول، به نور عقل مبدل نمی‌شود. عقل و معقول یکی نمی‌گردند، 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 نمی‌شود. یعنی ما در مواجهه با معقولات مختلف می‌یابیم که معقولیت، برای همه‌ی آنها وصف یکسانی است. حُسن عدل و قبح ظلم به یک معنا برای ما «مکشوف» می‌شوند و میان این دو، در مکشوفیت تفاوتی نیست. وقتی معقولات مختلفی را می‌یابیم، نورهای مختلفی «وجدان نمی‌کنیم». بلکه همه‌ی معقولات به یک نور مکشوف می‌شوند. این نیز امری بدیهی است که کاشف، همان نور عقل است که در همه‌ی این موارد، چه کشف قبح ظلم و چه کشف حسن عدل، حضوری یکسان و

حیثیتی واحد (کاشفیّت) دارد.

نکته‌ی اساسی در این جا، همان «عدم وجدان» تعدّد نور است و این نکته‌ای 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 می‌دانیم که چنین نیست. بلکه ما همه‌ی معقولات را به عقل واحدی مکشوف و منور می‌یابیم. بنابراین می‌توانیم بگوییم که تفاوت معقولات، از حیث معقولیّت آنها نیست، بلکه همه‌ی آنها در این وصف (روشن نبودن در زمانی و منورگشتن در زمانی دیگر) یکسان‌اند. تفاوت، تنها در چیزهایی است که معقول می‌شوند.

مثال نور حسی در اینجا نیز مفید است:

میان در و دیوار، در این که در پرتو نور اتاق دیده می‌شوند، تفاوتی نیست. تفاوت در این است که یکی در است و دیگری دیوار. اما آنچه هر دورا مرئی کرده، نوری واحد است. ما هر دورا به یک نور می‌بینیم.

این نکته‌ی وجدانی، تباین عقل و معقول را نشان می‌دهد: معقولات ظلمانی‌الذات هستند و برای ظاهر شدن، به غیر خود نیاز دارند. اما نور عقل به ذات خود، ظاهر است و ظهور همه‌ی معقولات به اوست. معقولات متعدّدند، اما همگی به نوری واحد (نور عقل) مکشوف می‌شوند. در هنگام مکشوف شدن، ذات هیچ‌یک از آنها مبدّل به نور نمی‌گردد؛ بلکه آنها همچنان ظلمانی‌الذات‌هایی هستند که به نور عقل، منورگشته‌اند.

پس معقولات در حین معقول بودن، ذاتاً ظلمانی و بالغیر منور و معلوم هستند. از این توضیحات، درمی‌یابیم که تباین میان عقل و معقول، تباین در ذات آنها است.

تباین عقل و عاقل

همان‌گونه که میان عقل و معقول تباین برقرار است، میان عقل و عاقل نیز تباین وجود دارد. عاقل هم یک ماهیت ظلمانی‌الذات می‌باشد که با عقل نوری‌الذات سنخیت ندارد. مرحوم میرزا در این باره چنین آورده است:

اول ما يظهر بذاته غيرية الواجد له و أنه سنخ مباين له، فهذا هو الرسول و
السنخ المباين هو المرسل اليه.^(۱)

اولين چیزی که بالذات آشکار می شود، غیریت واجد عقل با عقل است و اینکه
سنخ او با آن مباین است. پس این رسول و فرستاده است و آن سنخ مباین،
مُرسلُ الیه و فرستاده شده به سوی اوست.

ماهیت عاقل، ظلمانی الذات است و همه‌ی کمالات - از جمله عقل - از او قابل
سلب می باشد و فرض سلب آنها از او، تناقض آمیز نیست.

خداوند، ماهیت ظلمانی الذات را مالک عقل نوری الذات می کند و آن ماهیت
عاقل می شود. البته «تملیک» نور عقل به ما، سبب تسلط وجودی ما بر آن
نمی گردد. همچنین نور عقل، جزئی از ما نمی گردد. بنابراین مغایرت وجدانی عقل
و عاقل روشن است. این تمایز نیز، تباینی ذاتی است. «من» با عاقل شدن به هنگام
بلوغ عقلی و نیز در زمان درک تک تک معقولات، کمال می یابد. اما در ذات «من» که
ظلمانی است تغییری رخ نمی دهد (نوری الذات نمی گردد)، همچنانکه عقل هم
نوری الذات باقی می ماند؛ لذا پس از عاقل شدن نیز، میان عقل و عاقل اتحادی
برقرار نمی گردد.

نکته ای ظریف در اینجا مطرح است: با آنکه نور عقل، عین «من» و جزء «من»
نیست، ولی شرط لازم برای وجدان «من» (ماهیت) است؛ یعنی اگر من، عاقل
نباشم، ماهیت ذاتاً نادار خود را وجدان نمی کنم. به بیان دیگر، غیر عاقل را
نمی توان به ماهیتش تذکر داد. مثلاً: کودک نابالغ، گویی خود را به کمالاتش
می شناسد و آن «من» که در بحث خود، قدم به قدم بدان تذکر دادیم و بر مغایرت آن
با همه‌ی کمالات تأکید کردیم، برای او قابل فهم نیست. وجدان این مغایرت - و به
عبارت دیگر، دریافتن فقر و ظلمت ذاتی خود - تنها برای عاقل میسر است. خود
این وجدان، از سنخ علم است نه عقل، زیرا که حُسن یا قبحی در آن مطرح نیست.

ولی علمی است که تنها برای «عاقل» حاصل می‌شود. (دقت شود). نتیجه‌ی روشن این بحث، مغایرت میان عقل و عاقل و معقول است که با مدّعی صدرائیان در باب اتحاد عقل و عاقل معقول قابل مقایسه است.

تصریحات میرزا بر حجیت عقل

از مهم‌ترین ویژگی‌های عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی، حجیت ذاتیه‌ی آن می‌باشد. به تصریحاتی از خود آن مرحوم توجه فرمائید:

هذا العقل الذی هو حجةٌ باطنیةٌ لكلِّ عاقلٍ و واجدٍ له، إنما هو من حُججِ الله علی خلقه... و العقل الذی هو حجةٌ معصوم بالذات من الله تعالی... حجةٌ بذاته علی ذاته و معرّفٌ بنفسه لنفسه. و حیث نفسه الکشف و اظهار نفسه و غیره، فهو الحجةٌ بالذات. (۱)

این عقل که حجّت باطنی برای هر عاقل و واجد آن است، از حجّت‌های 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 می‌کند و حیثیت ذات آن، کشف و آشکار کردن خود و غیر خود است. پس آن، حجّت بالذات است.

همین مطالب در تقریرات درس حجیت قرآن مرحوم میرزا - که به قلم یکی از شاگردان ایشان تقریر شده - اینگونه آمده است:

من البديهيات الاولى أنّ الحجة بالذات هو العقل. و ذلك أيضاً بضرورة منه، إذ وفود كلِّ الحجج عند بابه... و هي الحجة الداخلية الالهية كما ورد عليه الاخبار في الكافي و غيره من أنه رسول الله الداخلي و حجة الله الباطني و هو الشرع الداخل كما أنّ الشرع هو العقل الخارج. (۲)

۱. معارف القرآن: ۶.

۲. تقریرات درس حجیت قرآن: ۱ و ۲.

از بدیهیات اوّلیّه این است که حجّت بالذّات همان عقل است و آن نیز ضرورت عقلی است، چرا که همه‌ی حجّت‌ها به درگاه عقل وارد می‌شوند... 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 می‌خوانیم:

على هذا الاساس القیوم - ای حجّیة عقل کل عاقل على نفسه و معقولاته و على حجّیته لمعقولاته - بُنی ارکان الادیان، اذ خطاب آمنوا متوجّه الى کلّ العقلاء من الکملّ و المتوسّطین و الضعفاء. و معلوم أنّ هذا الخطاب لیس بشرعیّ، و الاّ لدار الامر. بل هو حکم عقلی و مستقلّ اوّلی، لا بدّ من تنبیه العقلاء الى ذلك المستقلّ. و الانبیاء علیهم السلام إنّما كانوا منبّهین مذکّرین لهذا الامر، و علیه بُنی الفقه و الاحکام.^(۱)

بر این اساس استوار - یعنی حجّیّت عقل هر عاقل بر خودش و معقولاتش و بر حجّیّت خود نسبت به معقولاتش - پایه‌های ادیان بنا شده است چرا که خطاب «آمنوا» متوجّه همه‌ی عقلاء است، از کاملان گرفته تا متوسّطان و ضعیفان. و معلوم است که این خطاب، شرعی نیست و گرنه دور لازم می‌آید. بلکه یک حکم عقلی و مستقلّ اوّلی است که باید عاقلان را به آن مستقلّ، تنبیه داد. انبیاء^{علیهم‌السلام} فقط تنبیه دهنده و تذکار دهنده‌ی به این امر بودند، و فقه و احکام بر همین اساس بنا شده است.

معنای حجّت و حجّیّت

حجّیّت یعنی حجّت بودن، و حجّت یعنی دلیل قاطع و برهان بُرنده. این معنا از

۱. تقریرات درس اصول: ۱ و ۲.

دو سو قابل بیان است. یک طرف این که اگر عاقل، حجّتی داشته باشد و مطابق آن عمل کند، نه خود به نکوهش خویش می‌پردازد و نه انتظار دارد که مورد نکوهش دیگر عاقلان قرار گیرد. به بیان دیگر، نگران نیست که مبادا مورد مؤاخذه واقع شود. از سوی دیگر، اگر عاقلی مخالف حجّت عمل کند، آنگاه هم خود، خویشان را سزاوار کیفر و نکوهش می‌داند که چرا چنین کردم و هم وقتی که از جانب دیگران مذمت و مؤاخذه شود، آن را بیجا نمی‌شمارد.

مثال ساده را از کشف‌های اولیّه‌ی عقل ذکر می‌کنیم: عاقلی که ظلم و قبیح آن را می‌فهمد، وقتی ظلمی به دیگری روا می‌دارد، از اینکه برخلاف کشف عقلی‌اش گام برداشته، خود را مذمت می‌کند و عمل خود را هم مستحقّ آن می‌داند که مورد تقبیح عقلا واقع شود. همچنین می‌پذیرد 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 می‌دهد که او را مؤاخذه کنند.

بنابراین مسأله دو طرفه است. در یک طرف، موافقت با حجّت است که وقتی عاقل مطابق با حجّت عمل کند، می‌گوییم حجّت برای اوست (له الحجّة) و زمانی که مخالف حجّت عمل کند، می‌گوییم حجّت بر اوست (علیه الحجّة). در حالت اخیر، جایی برای اعتذار و بهانه‌جویی باقی نمی‌ماند؛ لذا حجّت را قاطع عذر و بهانه می‌دانیم.

توجه داریم که هر نوع دلیل و برهانی - اعمّ از عقلی یا شرعی - را می‌توان حجّت نامید. انسان - اگر می‌خواهد از طریق بندگی خداوند خارج نشود - به طور کلی باید برای رفتارهای خود حجّت مورد قبول پروردگار داشته باشد، یا حجّت عقلی یا شرعی. ما چون بنده‌ی خداییم و از خود اختیاری (در برابر خدای خود) نداریم، باید برای تک‌اعمالمان دلیلی مقبول پروردگاران داشته باشیم. در این صورت نگران مؤاخذه مولای خود نخواهیم بود. اما در غیر این صورت ممکن است به ورطه‌ی 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 می‌کند، برای کردار خود حجّت می‌داند و این حجّیت در مکشوفات به نور عقل وجود دارد. البته این ویژگی را خداوند به عقل انسان بخشیده است؛ پس می‌توانیم آن را حجّت الهی بدانیم و می‌توان تصدیق کرد که خداوند، عمل کردن انسان بر طبق روشنگری‌های عقل خود را می‌پذیرد. در صورتی که بنده چنین کند، برای اعمالش حجّت دارد. این البته بدان معنا نیست که خود را از خدا بستانکار بداند، بلکه مقصود آن است که انسان در امنیت و آرامش خواهد بود که خداوند، او را مؤاخذه نمی‌کند و کیفر نمی‌دهد.

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

ذاتی بودن حجّیت عقل

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

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

با این توضیح، «دور» لازم نمی‌آید. زیرا کشف عقلی ما، از مبنای‌ترین معرفت‌های ماست. نقطه‌ی آغازین و اساس بنیادین معرفت‌های ما، ضرورتاً دارای این ویژگی است که حجّیت آن به خاطر خودش است، نه عامل دیگری. مثلاً حجّیت شرع به عقل بازمی‌گردد، اما حجّیت عقل 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 می‌فهمی؟» و او پاسخ مثبت دهد. آنگاه چنین شخصی بپرسد: «به چه دلیل نباید این قبیح را مرتکب شوم؟» و مدّعی شود که دلیل آن را نمی‌داند. این سخن و ادّعای او، مورد قبول هیچ عاقلی نیست. عقلاً به او می‌گویند که اگر تو عقل داری و قبح ظلم را می‌یابی، 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 گونه‌ای است که او به همراه یافتن آن قبح، این مطلب را نیز می‌یابد که نباید مرتکب قبیح شد. این از خواصّ نور عقل و مکشوفات آن است.

برای وجوب التزام و عمل به کشف عقلی، بیرون از خود عقل و کشف آن، دلیلی دیگر نمی‌توان ارائه کرد. زیرا که این وجوب از بدیهیات است و با منکر بدیهی، بیش از این نمی‌توان بحثی داشت. این ناتوانی، البته نشانه‌ی ضعف مطلب نیست، بلکه قوّت بحث را می‌رساند. اگر چیزی آن‌چنان بدیهی و واضح باشد که روشنی‌اش به خودش باشد («ظاهر بذاته» باشد)، دیگر نیازمند دلیل دیگری نیست و نباید باشد؛ عقل نیز چنین است.

نتیجه‌ی انکار حجّیت ذاتی عقل

همه‌ی بحث‌ها درباره‌ی عقل و نقض و ابرام‌هایی که در این وادی انجام می‌دهیم، برخاسته از حجّیت ذاتی عقل است. دلیل امکان رسیدن به تفاهم نیز همین است که همگی عاقلیم و عقل هم برای حجّیت خود کافی است. با عقل، حسن و قبح‌ها را درمی‌یابیم و مطابق آن قضاوت می‌کنیم و ... اساس و پایه‌ی

همه‌ی باید‌ها نهایتاً به عقل برمی‌گردد. پایه بودن عقل به خودی خود موجب است و با رأی‌گیری از عقلاً حاصل نمی‌شود. مستقلات عقلیه حقایق هستند که همه‌ی عاقلان، آن را - به صورت مستقل از شرع و از یکدیگر - می‌فهمند.

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 همه‌ی احکام است و انکار آن به انکار خود عقل می‌انجامد. بدهت بدیهی عقلی هم به خود عقل متکی است. و اگر کسی عقل را می‌پذیرد، بدیهیات عقلی را هم باید بپذیرد؛ در غیر این صورت، ارزشی برای عقل باقی نمی‌ماند.

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

عقل، اگر عقل است، به ذات خود روشن است و از جای دیگری روشنی نمی‌گیرد. حجیت ذاتی عقل هم از همین جا برمی‌خیزد. البته معنایی که از حجیت می‌فهمیم، غیر از معنایی است که از خود عقل و روشن‌گری آن می‌یابیم. اما این معنا (حجیت) همواره همراه عقل و لازمه‌ی آن است. پس کسی که حجیت ذاتی عقل را منکر شده، حجیت آن را انکار کرده است و این انکار، به انکار خود عقل می‌انجامد؛ یعنی اصل نور بودن عقل و روشن‌گری آن را نفی کرده است.

اگر اصل عقل انکار شود، دست ما از هرگونه اقامه‌ی برهان هم کوتاه می‌شود. اگر با کسی برخورد کنیم که منکر اعتبار احکام عقلی باشد، در ارائه‌ی استدلال برای او فایده‌ای نمی‌بینیم؛ چراکه با انکار عقل، پایه و اساس همه‌ی براهین نفی می‌شود. بنابراین در ردّ کسی که عقل یا حجیت ذاتی آن را منکر شود، نمی‌توانیم دلیلی بیاوریم. این ناتوانی نه به جهت ضعف معرفت عقلی، بلکه از آن روست که عقل، مبنایی است که نمی‌توان اعتبار آن را به چیزی دیگر ارجاع داد.

شواهد نقلی بر حجیت عقل

این بحث را با نقل شواهدی از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام درباره‌ی حجیت عقل به پایان می‌بریم:

حدیث اول: حدیث قدسی، خطاب خداوند به عقل:

أَمَا إِنِّي آيَاكَ أَمْرٌ وَ آيَاكَ أَنْهَى وَ آيَاكَ أَعَاقِبُ وَ آيَاكَ أُتَيْبُ. (۱)

من فقط به تو امر و نهی می‌کنم و تنها به تو کیفر و پاداش می‌دهم.

حدیث دوم: از امیرمؤمنان علیه‌السلام 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 طریقه‌ی بندگی خود، به مردمان می‌نمایاند. بندگی خدا، چیزی نیست جز کسب رضای او و پرهیز از سخط او. عقل در درون انسانها، کاشف از رضا و سخط خداوند است، پس می‌توان عقل را شرع درونی دانست.

از سوی دیگر، شرع، در معنای اصطلاحی آن - یعنی آنچه پیامبران از جانب خداوند آورده‌اند - زندگی انسان را مقید به قیدهایی می‌کند. چنانکه پیشتر گفتیم، معنای لغوی عقل نیز این تقييد را می‌رساند. لذا شرع را می‌توان «عقلی از خارج» نامید.

حدیث سوم: امیرالمؤمنین علیه‌السلام در کلام دیگری فرموده‌اند:

الْعَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ. (۳)

عقل فرستاده‌ی حق است.

اگر مراد از «حق» در این حدیث، حقیقت باشد، حدیث به این معنا است که آنچه عقل می‌گوید، بیانگر واقعیت و کاشف از حقیقت است، لذا باید بدان ملتزم شد. اگر هم منظور از «حق» حق متعال باشد، معنای عبارت این است که عقل، فرستاده‌ی خدای متعال می‌باشد.

۱. کافی (کتاب العقل و الجهل)، حدیث ۱.

۲ - مجمع البحرین ۵: ۴۲۵.

۳ - غررالحکم و دررالکلم ۵۰: ۲۹۶.

حدیث چهارم: امام باقر علیه السلام فرموده‌اند:

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 اندازه‌ی عقلی که در دنیا به آنها داده است، مورد مذاقه قرار می‌دهد.

مذاقه در حساب یا سخت‌گیری در حسابرسی، خود درجاتی دارد، که با میزان بهره‌ی هر شخصی از عقل متناسب است. مذاقه در حساب، درباره‌ی عمل انسان به اوامر و نواهی الهی و در پی آن، ثواب و عقاب، زمانی معنادار است که حجّت بر او تمام شده باشد. به بیان دیگر زمانی عقل، ملاک ثواب و عقاب است که حجّیت ذاتیه‌ی آن ثابت باشد. چون عقل، به ذات خود، حجّت است، راه عذر و بهانه بسته می‌شود. هرچه راه بهانه بسته‌تر، مذاقه در حساب بیش‌تر. البته در حدّ اقلّ مشترک و پایه‌ای، همه‌ی عقلا از عقل بهره دارند که دین نیز بر همین مبنا، بنا شده است.

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

حدیث پنجم: از امام صادق علیه السلام نقل شده است که:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ 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 می‌شود.

در این حدیث به صراحت، پاداش عبادت را متناسب با میزان بهره‌ی اشخاص از عقل دانسته‌اند. (۳) زیرا عبادتی به معنای واقعی کلمه، عبادت است که برخاسته از فهم باشد و این هم مرهون عقل انسان است.

۱ - کافی (کتاب العقل و الجهل)، حدیث ۷.

۲ - کافی (کتاب العقل و الجهل)، حدیث ۹.

۳ - به حصری که توسط «إِنَّمَا» در عبارت وجود دارد، توجه کنید، یعنی فقط و فقط به قدر عقل است که بنده جزا داده می‌شود، نه معیار دیگر.

فهرست منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *ماجرای فکر فلسفی در اسلام*. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
- ۲- ابن فارس، احمد. *معجم مقائیس اللغة*. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ق.
- ۳- ابن منظور. *لسان العرب*. بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ م.
- ۴- اصفهانی، میرزا مهدی. *ابواب الهدی*. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- ۵- _____ . *مصباح الهدی*. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- ۶- _____ . *انوار الهدایه*. نسخه خطی به خط مؤلف، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد.
- ۷- _____ . *معارف القرآن*. نسخه خطی به خط مرحوم نمازی شاهرودی، کتابخانه مرکزی.
- ۸- _____ . *تقریرات درس اصول فقه*. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- ۹- _____ . *تقریرات درس حجیت قرآن*. نسخه خطی آستان قدس رضوی.
- ۱۰- آمدی، عبدالواحد. *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
- ۱۱- آنطوان، الیاس. *القاموس العصری*. تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۲- حرّانی، ابن شعبه. *تحف العقول*. تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۴ ش.
- ۱۳- دیلمی، حسن. *ارشاد القلوب*. قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۴- شرتونی، سعید. *اقرب الموارد*.
- ۱۵- صدوق، محمد. *علل الشرایع*. قم: انتشارات مکتبه الدّاوری.

عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی / ۳۱۹

۱۶ - طریحی، فخرالدین. **مجمع البحرين**. تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.

۱۷ - عسکری، ابوهلال. **معجم الفروق اللغویه**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.

۱۸ - فیومی. **المصباح المنیر**. قاهره: المطبعة الامیریة، ۱۹۲۸ م.

۱۹ - کلینی، محمد. **الكافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۴۸ ش.

۲۰ - نوری، میرزاحسین. **مستدرک الوسائل**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام الاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.