

الحمد لله

کتاب عقل

دفتر اوّل

شناخت علم و عقل

تحریر درس گفتارهای
دکتر سیّد محمد بنی هاشمی

امیر مسعود جهان بین



انتشارات نباء

بنی‌هاشمی، محمد، ۱۳۳۹ -

کتاب عقل / محمد بنی‌هاشمی؛ به قلم امیرمسعود جهان‌بین. -- تهران: نیا، ۱۳۸۵.
ج ۳.

(ج. ۱) 0 - 41 - 8323 - 964 : ISBN

(ج. ۲) 9 - 42 - 8323 - 964 : ISBN

(ج. ۳) 7 - 43 - 8323 - 964 : ISBN

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

مندرجات: ج. ۱. شناخت علم و عقل. -- ج. ۲. عقل و فکر دین. -- ج. ۳. نشانه‌ها کتابنامه.
و حجاب‌های عقل..

۱. عقل (اسلام). ۲. عقل -- احادیث. ۳. جنبه‌های قرآنی. ۴. عقل‌گرایی (اسلام).

الف. جهان‌بین، امیرمسعود، ویراستار. ب. عنوان.

۲۹۷ / ۴۲

۵۲۵۲ - ۸۵م

ک ۲ ب ۹ / ۱۵ / ۲۱۶ BP

کتابخانه ملی ایران

کتاب عقل

دفتر اول

شناخت علم و عقل

امیر مسعود جهان‌بین (تحریر درس‌گفتارهای دکتر سید محمد بنی‌هاشمی)

حروفچینی: انتشارات نیا / چاپ و صحافی: پنج رنگ / چاپ اول: ۱۳۸۵

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه / کد: ۱۱۱ / ۱۹۲

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

شبستری، خیابان ادیبی شماره ۶۲ صندوق پستی: ۳۷۷ / ۱۵۶۵۵

فاکس: ۷۷۵۰۴۶۸۳

تلفن: ۷۷۵۰۴۶۸۳

ISBN: 964 - 8323 - 41- 0

شابک: ۰ - ۴۱ - ۸۳۲۳ - ۹۶۴

به پیشگاه:

عقل کل و سید رسل

حضرت فاطمه الانبیاء محمد مصطفی ﷺ

به نیابت از:

احیاگران معارف ناب نبوی ﷺ

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۱۳
نخستین سخن.....	۱۷
تأملی در دو معنای لفظ «علم».....	۱۸
تفاوت دو معنای «عالم».....	۱۸
مثالهایی از حواسّ بینایی و شنوایی.....	۲۰
تفاوت علیم و عالم.....	۲۱
دو معنای «عقل».....	۲۳
تذکّاری ضروری.....	۲۵

بخش اوّل: تعریف علم و عقل

فصل ۱ - تعریف.....	۲۹
۱ - ۱ - ۲ - نقش تو	
الف - محسوسات.....	۳۵
حالت اوّل - حضور محسوس نزد حسّ مخاطب.....	۳
.....	۵
حالت دوم - غیبت محسوس همراه با احساس پیشین.....	۳۵
واقع گرایی در معرفت حسّی.....	۳
.....	۷
حالت سوم - غیبت محسوس بدون وجود احساس پیشین.....	۳۹
تفاوت علم و معرفت.....	۴۰
خلا	
ب - غیر محسوسات.....	۴۵
بررسی حالات چهارگانه.....	۴۸
تفاوت دیگر بین علم و معرفت.....	۴۹

الف - بدیهی بودن معنای علم ۰

ب - ذهنی و فکری نبودن علم ۶۳

ج - عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول علم ۷

..... ۰

د - اختیاری نبودن علم ۷۱

و جوب طلب علم در عین اختیاری نبودن آن ۷۴

ه - حدوث و تجدد علم ۷۸

۱- ۳- ۱- راه شناخت و تو

۱- ۳- ۲- عقل چیست؟ ۹۰

۱- ۳- ۳- تو

الف - بداهت معنای عقل ۱۰۲

ب - ذهنی و فکری نبودن عقل ۱۰۲

بررسی دو تعریف مشهور از عقل ۱۰۵

۱- عقل مدرک کلیات است. ۱۰۵

۲- عقل توانایی تفکر و اندیشیدن است. ۱۰۷

ج - عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول عقل ۱۰۹

د - اختیاری نبودن عقل ۱۱۱

اختیاری بودن تعقل ۱۱۱

هـ- حدوث و تجدد عقل ۱۱۳

فصل ۴- شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل ۱۱۷

۱- ۴- ۱- معنای اختیاری و غیراختیاری عقل ۱۱۹

۱- ۴- ۲- بقره / ۱۶۴ ۱۲۳

۱- ۴- ۳- غافر / ۶۷ ۱۲۵

۱- ۴- ۴- انعام / ۳۲ ۱۲۶

۱- ۴- ۵- صافات / ۱۳۶- ۱۳۸ ۱۲۷

۱- ۴- ۶- بقره / ۱۷۱ ۱۲۸

۱- ۴- ۷- یونس / ۴۲ ۱۳۵

۱- ۴- ۸- فرقان / ۴۴ ۱۳۸

۱- ۴- ۹- عنکبوت / ۶۳ ۱۳۹

۱- ۴- ۱۰- بقره / ۷۵ ۱۴۱

۱- ۴- ۱۱- انفال / ۲۲ ۱۴۲

بخش دوم: نور علم و عقل

فصل ۱- اثبات نور علم و عقل ۱۴۷

۲- ۱- ۱- فقر ذاتی عالم و عاقل (بحث ماهیت) ۱۴۹

۲- ۱- ۱- ۱- منظور از تعبیر ذاتی ۱۵۰

۲- ۱- ۱- ۲- ذات (ماهیت) عالم: مشاّر الیه لفظ «من» ۱۵۰

۲- ۱- ۱- ۳- ثبات «من» ۱۵۱

۲- ۱- ۱- ۴- غیریت «من» با بدن «من» ۱۵۳

۲- ۱- ۱- ۵- ذاتی نبودن حالات روحی «من» ۱۵۳

۲- ۱- ۱- ۶- انسانیت هم ذاتی «من» نیست ۱۵۴

۲- ۱- ۱- ۷- عالم شدن و عاقل شدن ذاتی «من» نیستند ۱۵۶

۱۵۷	۲-۱-۱-۸-عالم و عاقل شدن بالغیر.....
۱۵۷	۲-۱-۱-۹-غیریت وجود «من» با «من».....
۱۵۹	۲-۱-۱-۱۰-فهم و اخبار از ماهیت، فقط در ظرف موجودیت آن.....
۱۶۰	۲-۱-۱-۱۱-فقر و ناداری: تنها ذاتی ماهیت.....
۱۶۲	۲-۱-۲-تنبّه یافتن به نور علم و عقل.....
۱۶۲	۲-۱-۲-۱-تحقق عالم شدن به سبب نور علم.....
۱۶۲	۲-۱-۲-۲-عالم شدن ماهیت از طریق مالکیت (واجدیت) نور علم.....
۱۶۳	۲-۱-۲-۳-نور نامیدن علم.....
۱۶۳	۲-۱-۲-۴-ظلمت ذاتی عالم و معلوم.....
۱۶۴	۲-۱-۲-۵-پیدایش روشنائی در مجموعه ظلماتی الذات ها.....
۱۶۵	۲-۱-۲-۶-مالکیت و واجدیت نور علم.....
۱۶۸	۲-۱-۲-۷-غنای بالغیر.....
۱۶۸	۲-۱-۲-۸-ظلماتی نبودن نور علم.....
۱۶۹	۲-۱-۲-۹-مخلوقیت نور علم.....
۱۶۹	۲-۱-۲-۱۰-شرافت بحث.....
۱۷۰	۲-۱-۳-شواهد نقلی.....
۱۷۰	۲-۱-۳-۱-روایت عنوان بصری.....
۱۷۲	۲-۱-۳-۲-نور علم و عقل: روشنائی روح.....
۱۷۹	۲-۱-۳-۳-عقل: نور فارق بین حق و باطل.....
۱۷۹	۲-۱-۳-۴-وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ.....
۱۸۲	۲-۱-۳-۵-فریضه و سنت، جید و ردی.....
۱۸۶	۲-۱-۳-۶-تأملی مجدد در دو معنای مصدری و اسمی عقل.....
۱۸۷	۲-۱-۳-۷-مالکیت نور عقل و علم، منشأ توانایی فهم.....
۱۹۲	۲-۱-۳-۸-درجات واجدیت نور علم یا عقل.....
۱۹۵	۲-۱-۳-۹-تعابیری دیگر برای دو معنای اسمی و مصدری علم و عقل.....
۱۹۶	۲-۱-۴-مستقلات عقلیه.....

- ۱۹۶ ۱-۴-۱-۲ - فهم حسن و قبح های عقلی: نشانه نور عقل
- ۱۹۷ ۲-۴-۱-۲ - تعریف مستقلات عقلیه
- ۱۹۷ ۳-۴-۱-۲ - مستقلات عقلیه: حقائق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول
- ۱۹۹ ۴-۴-۱-۲ - حسن و قبح: عنوان اولی مستقلات عقلیه، نه عنوان ثانوی آنها
- ۲۰۲ ۵-۴-۱-۲ - کشف حسن و قبح ذاتی
- ۲۰۳ ۶-۴-۱-۲ - حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار
- ۲۰۵ ۷-۴-۱-۲ - حسن و قبح های ذاتی: صفت «ماهیت کلی فعل»
- ۲۰۹ ۸-۴-۱-۲ - اختلاف درجات عاقلان
- ۲۱۳ ۹-۴-۱-۲ - عقل کل: نبی مکرم اسلام ﷺ
- ۲۱۵ ۱۰-۴-۱-۲ - حسن صدق و قبح کذب، ذاتی یا غیرذاتی؟
- ۲۲۲ ۱۱-۴-۱-۲ - بررسی دو دیدگاه درباره مستقلات عقلیه
- ۲۲۲ الف - دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده اند.
- ۲۳۰ نقد دیدگاه اول
- ۲۳۳ ب - دیدگاه دوم: حسن و قبح عقلی از امور اعتباری اند.
- ۲۵۴ نقد دیدگاه دوم

فصل ۲ - عقل و عاقل و معقول ۲۵۹

- ۲۶۱ مقدمه
- ۲۶۲ ۱-۲-۲ - تباین عقل و معقول
- ۲۶۵ ۲-۲-۲ - تباین عقل و عاقل
- ۲۶۷ ۳-۲-۲ - مغایرت عقل و عاقل و معقول

فصل ۳ - معرفت نور علم و عقل ۲۷۳

- ۲۷۵ ۱-۳-۲ - تفاوت میان «اثبات» نور علم و عقل با «معرفت» آنها.
- ۲۷۷ ۲-۳-۲ - معرفت عقل به عقل محقق می شود (معرفت العقل بالعقل است).
- ۲۷۷ ۱-۲-۳-۲ - یادآوری: نور، «الظاهر بذاته و المظهر لغيره» است.

۲۷۸	۲-۲-۳-۲- معقولات مظهر عقل هستند نه مظهر آن
۲-۲-۳-۳- معرفت عقل، اثبات غیابی آن (پی بردن از اثر به مؤثر غائب)	
۲-۳-۳-۵- معقولات	
۲۸۱	
۲۸۲	۲-۳-۲-۶- دلیلیت و آیتیّت معقولات هم بالعقل است.
۲-۳-۲-۷- تصدیق نشانه بودن یک نشانه برای عقل هم، به خود عقل انجام می‌گیرد.	
۲۸۳	
۲۸۳	۲-۳-۲-۸- نتیجه: عقل به خودش شناخته می‌شود.
۲۸۴	۲-۳-۳- معرفت عقل در عین احتجاب آن
۲۸۵	۲-۳-۳-۱- عقل معقول نمی‌شود.
	۲-۳-۳-۲- عقل را با تصوّرات و مفاهیم نیز نمی‌توان شناخت.
۲۸۶	
۲۸۶	۲-۳-۳-۳- لازمه معرفت عقل، «لافکری» است.
۲۸۷	۲-۳-۳-۴- نتیجه: وله نسبت به عقل در عین معرفت آن
۲۸۹	۲-۳-۳-۵- شاهد نقلی
۲۹۱	۲-۳-۴- اشاره‌ای به استفاده از بحث عقل در بحث توحید.
۲۹۸	فهرست منابع

پیشگفتار

بیش از چهارده قرن از وقوع مهم‌ترین رویداد در عالم بشریت - بعثت ختم رسل، حضرت محمد مصطفی ﷺ - می‌گذرد. این واقعه عظیم، نقطه عطفی بود در حرکتی که قرن‌ها پیش از آن، برگزیدگان خداوند و جانشینان ایشان در زمین آغاز کرده بودند. این رخداد بی‌نظیر، می‌بایست انسان‌ها را در مسیر هدف از خلقت خویش، به بالاترین مراتب معرفت و عبادت پروردگارشان ناائل می‌کرد و آنان را از هرگونه لغزش و انحراف بندگی باز می‌داشت. اما هزاران افسوس، که این انسان کفور، گویی با سعادت خویش بر سر جنگ است و به آنچه مایه ترقی و تکامل اوست، تن در نمی‌دهد. خوان گسترده‌ای که توسط بافضیلت‌ترین و عاقل‌ترین آفریده خداوند برای بشریت فراهم شد، مورد استقبال و استفاده اکثریت ایشان واقع نگردید. اوصیای او هم - که در علم و عقل از همان گوهر الهی بودند - مهجور و متروک ماندند.

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

آری اکثریت امت خاتم انبیاء ﷺ از انحرافات عقیدتی که در امت‌های پیشین، پیش آمده بود؛ درس عبرت نگرفتند و بجای بهره‌بردن از معارف ناب الهی - که به زبان قرآن و احادیث رسول اکرم ﷺ و جانشینان او بیان می‌شد - دست نیاز به سوی منحرفانی دراز نمودند که افکارشان سبب گمراهی گذشتگان شده بود. به این ترتیب همان عقاید انحرافی که آیین حضرت موسی علیهِ السلام و حضرت عیسی علیهِ السلام را از مسیر اصیل و صحیح خود خارج کرد، در تعالیم ارزشمند پیامبر آخرالزمان ﷺ هم راه پیدا کرد و عامه مردم را از چشیدن گوهر معارف ناب محمدی ﷺ محروم نمود. در این وادی ضلالت، «معرفت نفس» و «معرفت رب»

۱ - از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که فرمودند: «قَوَاعِدُ الْإِسْلَامِ سَبْعَةٌ فَأَوَّلُهَا الْعَقْلُ...»: «پایه‌های اسلام هفت تاست که اوّل آنها عقل می‌باشد.» (تحف العقول/ص ۱۹۶)

دفتر اول: شناخت علم و عقل

دفتر دوم: عقل و فکر و دین

دفتر سوم: نشانه‌ها و حجاب‌های عقل

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

در دفتر دوم بحث بسیار مهم «حجّت ذاتیّه عقل» را مطرح کرده و ارتباط عقل با «دین»، «علم» و «فکر» را به صورت جداگانه شرح داده‌ایم.

سومین دفتر دربارهٔ علامات و آفات عقل است که به بیان نشانه‌ها و حجاب‌های عقل^۶ نیز «جنود عقل و جهل» اختصاص دارد.

اکنون اولین دفتر از این مجموعه به علاقمندان عرضه می‌شود.

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

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

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

سیّد محمّد بنی هاشمی

محرم الحرام ۱۴۲۷

اسفند ۱۳۸۴

نخستین سخن

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

هریک از ما، بی‌نیاز از هرگونه تعلیمی، پاسخ این قبیل سؤالات را در خود می‌یابیم و ابراز آن را حق خود می‌دانیم. در اینجا می‌کوشیم تا با تمرکز بر همین تلقی آشنا و مأنوسی که از علم و عقل داریم، هسته اولیه نوشتار را شکل دهیم. از آنجا که الفاظ علم، عقل، عالم و عاقل کلماتی عربی هستند، ابتدا باید بر معانی کاربردی آنها در کلام عرب (و سپس بر نحوه استعمال آنها در فارسی) اشراف یابیم. البته بحث ما در این باب، جنبه لغوی صرف و جهت‌گیری لفظی محض به خود نمی‌گیرد. بلکه می‌خواهیم بدانیم که این الفاظ چگونه واقعیت را نشان می‌دهند و این کلمات، بازتاب کدامین حقائق وجدانی در ما هستند؟ بدین منظور، ابتدا از «علم و عالم» آغاز می‌کنیم، تا در قدم بعد به «عقل و عاقل» برسیم.

تأملی در دو معنای لفظ «علم»

برای اینکه بدانیم صفت «عالم» بر چه کسی و به چه اعتبار اطلاق می‌شود، دقت در معنای «علم» سودمند است. علم در لغت عرب به دو معنا به کار می‌رود:

۱ - معنای مصدری (دانستن). «علم» به عنوان مصدر فعل «عَلِمَ - يَعْلَمُ» یعنی: درک کردن حقیقت چیزی.^(۱) وقتی که شخصی، از حالت جهل نسبت به امری به حالت آگاهی از آن می‌رسد، این تغییر حالت را با تعبیر «عَلِمْتُ (دانستم)» گزارش می‌دهد. در این معنای مصدری، حکایت از یک صیورورت و تغییر حالت به چشم می‌خورد. تا پیش از رخدادِ دانستن و علم، هیچ آگاهی از شیء در میان نیست. اما همزمان با آن رویداد، می‌توانیم تحقق علم را در خود تصدیق کنیم.

۲ - معنای حاصل مصدری (دانش). این معنا نتیجه‌ای است که از علم به معنای مصدری آن در انسان حاصل می‌شود. در همین معنا، جمع مکسر «علوم» را برای آن به کار می‌بریم و دانش‌های مختلفی چون زیست‌شناسی، جانورشناسی، گیاه‌شناسی و... یا: علم الحیاة، علم الحیوان، علم النبات و... را بدین‌گونه می‌نامیم. معنای اول علم را معنای فعلی و معنای دوم آن را معنای اسمی هم می‌توان نامید.

تفاوت دو معنای «عالم»

تفاوت میان دو معنای «علم» آشکار است. برای تبیین بیشتر، به دو کاربرد مختلف صفت «عالم» - براساس دو معنای علم - تذکر می‌دهیم:

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

۱ - فرهنگ لاروس / ص ۱۴۸۳.

به کسی نسبت می‌دهیم. مثلاً در محاورات عرفی به مخاطبی چنین تو «آنچه را نسبت بدان جاهلی، از عالمان بپرس.»^(۱) مقصود ما از لفظ عالم در این سفارش، لزوماً کسی نیست که در همین لحظه در حال خروج از جهل نسبت به معلومی خاص است و فعل عَلِمَ يَعْلَمُ با مصدر علم برای او در حال تحقق است. بلکه منظور، کسی است که واجد دانشی می‌باشد و به عبارت دیگر نگرش و بینشی می‌کنیم و دربارهٔ مطلبی از او می‌پرسیم. می‌بینیم که او بلافا نمی‌گوید. اما با دانش و نگرشی که داراست، می‌تواند با قدری تأمل به فهم جواب برسد و آن را ابراز دارد. چنین کسی را نیز عرفاً عالم می‌نامیم، اگرچه در بسیاری از لحظات، در حال آگاه شدن از مطلبی نباشد. در فارسی نیز لفظ «دانشمند» یا «دانا» را می‌توان در ازای این معنای عالم به کار برد.

۱ - «فَأَسْأَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتُ.» فرمایش امام صادق علیه السلام به عنوان بصری، بحارالانوار / ج ۱ / ص ۲۲۶.

مثالهایی از حواسّ بینایی و شنوایی

برای روشن‌تر شدن مقصود از این دو معنای علم و عالم، به ساده‌ترین و بدیهی‌ترین مصادیق علم خود - یعنی علم به محسوسات - مراجعه می‌کنیم. مثلاً دیدنِ اشیاء را در نظر بگیرید. گاه شخصی در مواجهه با یک شیء دیدنی قرار می‌گیرد. در این حالت، شخص را «بیننده» آن شیء مرئی می‌دانیم، به این اعتبار که مصدر «دیدن» برای او در حال رخ دادن است. امّا وقتی شخصی را «بینا» می‌نامیم، برای ما مهم نیست که او در لحظه کنونی، در حال دیدن باشد یا نباشد. بلکه او را بینا می‌نامیم، به دلیل آنکه قوه بینایی یعنی توانایی دیدن دارد. در زبان عربی نیز، لفظ «بَصَرَ» به هر دو معنای مذکور اشاره دارد. بَصَرَ، گاه - در نقش مصدر فعل «بَصَرَ - يَبْصُرُ بالشَّيْءِ» یا «بَصِرَ - يَبْصُرُ بالشَّيْءِ» - به معنای نگرستن به چیزی و دیدن آن، به کار می‌رود و گاه به حسّ بینایی یا قوه ادراک و دریافت و بینش اطلاق می‌گردد.^(۱) و همین معنای اخیر با لفظ «ابصار» جمع بسته می‌شود.^(۲) همین مطالب در مورد شنیدن و شنوایی مطرح است. «سَمِعَ» نیز دو معنی دارد: اوّل - مصدر «سَمِعَ - يَسْمَعُ»، دوم - قوه شنوایی.^(۳)

۱ - فرهنگ لاروس / ص ۴۶۲.

۲ - «يَقْلُبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ»: «خداوند شب و روز را دگرگون می‌کند. همانا در آن برای صاحبان بینایی‌ها و بصیرت‌ها پندی است.» (نور / ۴۴)

۳ - فرهنگ لاروس / ص ۱۲۱۲.

تفاوت علیم و عالم

تفاوت میان بیننده و بینا (مُبصر)^(۱) و بصیر (یا شنونده و شنوا (سامع و سميع) را در لغت عرب یادآور شدیم. مانند این تفاوت را میان «عالم و علیم» بیان کرده‌اند: «فرق بین عالم و علیم، این است که وقتی کلمه «عالم» را به کار می‌بریم، بر یک معلوم دلالت دارد، زیرا از فعل علمت (دانستم) مشتق را می‌شنود، در حالی که سامع (شنونده) مقتضی وجود یک مسموع علیم و عالم، قدیر و قادر تفاوت هست؛ زیرا هر کدام از این دوگانه‌ها، معنایی دارد که دیگری آن معنا را نمی‌رساند.»^(۳)

۱ - لازم به توضیح است که در زبان عربی، اسم فاعل «دیدن» به معنای اوّل (مصدری)، از باب «افعال» به کار می‌رود، نه ثلاثی مجزّد. بنابراین «باصر» به معنای بیننده، استعمال نشده، بلکه «مُبصر» به کار می‌رود.

۲ - یعنی «مفعول به» نمی‌خواهد و جای این سؤال نیست که: «چه چیزی را می‌داند؟»

۳ - معجم الفروق اللّغویّه / صص ۳۴۶ - ۳۴۷: «الفرق بین العالم و العلیم: أنّ قولنا عالم دالّ علی معلوم ←

با توجه به این بیان، در مقام مقایسه میان لفظ عالم و علیم، تفاوت یاد شده را می‌بینیم. اما همواره و در همه کاربردها، این تفاوت لحاظ نمی‌شود و گاهی این دو لفظ به جای یکدیگر به کار می‌روند. مثلاً گاه لفظ «علیم» را به کار می‌بریم و از آن معنای «عالم به» یک امر را اراده می‌کنیم. (مانند آیه «و هو علیم بذات الصدور»^(۱)) بنابراین در مقام استعمال، مرزبندی‌های دقیق، به طور کامل رعایت نمی‌شود. مهم آن است که برخی حقایق متمایز را وجداناً می‌یابیم و با الفاظ مختلفی به آنها اشاره می‌کنیم. بحث ما در این جا نیز، بر درک وجدانی از دو حقیقت متفاوت مبتنی است. حقیقت اول، حصول علم به معنای مصدري آن (دانستن) و حقیقت دوم، توانایی و قدرت دانستن یک امر است. اکنون می‌توانیم به دو گونه عمل کنیم:

۱ - برای هر کدام از این دو معنا صفتی قرار دهیم، عالم را برای معنای اول و علیم را برای معنای دوم به کار ببریم. (چنانکه در مورد سامع و سمیع، و مبصر و بصیر انجام می‌دهیم.)

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

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

لأنه من علمت و هو متعَدٌّ و ليس قولنا علیم جارياً على علمية فهو لا يتعدى وإنما يفيد أنه إن صحَّ معلوم علمه كما أن صفة سمیع تفيد أنه إن صحَّ مسموع سمعه و السامع يقتضى مسموعاً و إنما يسمى الانسان و غيره سمیعاً إذا لم يكن أصم و بصيراً إذا لم يكن اعمى و لا يقتضى ذلك مبصراً و مسموعاً. ألا ترى أنه يسمى بصيراً و إن كان مغمضاً و سمیعاً و إن لم يكن بحضرة صوت يسمعه فالسمیع و السامع صفتان و كذلك المبصر و البصیر و العلیم و العالم و القدير و القادر لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يفيد ما لا يفيد الآخر.

هر دو معنا بهره گرفته‌ایم، یعنی گاه با قرائن موجود، «عالم» را به همان معنی به کار
نامیدن شخصی است که اکنون نسبت به مطلب خا

نمی‌داند، اما دارای قوه‌ای برای فهم مطلب می‌باشد که او را به اعتبار داشتن چنین
کمالی عالم می‌نامیم. یک ریاضی‌دان را عالم می‌نامیم، اگرچه بالفعل حل همه
مسائل ریاضیات را نداند. اما چون توانایی حل مسائل را در او می‌یابیم، او را واجد
ام پر دوام و ثبوت دانش دلالت می‌کند و دومی
دانستن برای شخص دلالت دارد. البته شاید بسیاری از فارسی‌زبان‌ها در هنگ
سخن گفتن به این تمایز توجهی نداشته باشند.

دو معنای «عقل»

حال نوبت به «عقل و عاقل» می‌رسد. تفاوت میان دو معنای علم و عالم در
اینجا نیز جریان دارد و عنایت بدان ضروری است. چنانکه در بخش اول به تفصیل

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

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

نکته مهم برای ما فارسی زبانان، آنکه در فارسی، کاربرد عقل و عاقل بدین معنا مرسوم و متداول نیست. در عربی، «عَقَلَ - يَعْقِلُ عَقْلاً الشَّيْءَ» به معنی آن است که آن امر را به عقل دریافت. (۱) در حالی که در فارسی می‌گوییم: «نسبت به فلان امر علم دارم یا بدان عالم هستم»، اما نمی‌گوییم: «نسبت به فلان مطلب عقل دارم یا بدان عاقل هستم». پس عقل در زبان فارسی به معنای مصدری به کار نمی‌رود.

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

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

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

تذکاری ضروری

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

در بخش اول مراد از علم و عقل، معانی مصدري این دو لفظ است. آنچه در مقام

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

اما در بخش دوم، به تحلیل آن کمال و دارایی وجدانی پرداخته‌ایم که با داشتن آن، قادر بر علم به معلومات و فهم معقولات می‌شویم. در آن بخش، معنای اسمی علم و عقل مطرح شده، ذات نوری علم و عقل برای نخستین بار در این نوشتار می‌درخشد. در این میان، به رابطه ظریف موجود میان دو معنای مذکور علم و عقل تذکر می‌دهیم. خواهیم گفت که معنای مصدري علم و عقل، در پی واجد شدن معنای اسمی آن دو، روی می‌دهد. بدین ترتیب، سرّ مقدّم داشتن معنای فعلی (در بخش اول) بر معنای اسمی عقل و علم (در بخش دوم) روشن می‌شود: وقتی می‌گوییم که با واجدیت معنای اسمی عقل و علم، توانایی فهم برای انسان محقق می‌شود، مناسب است ابتدا «فهم» را بشناسیم و احکام آن را بدانیم تا به درک روشنی از «توانایی فهم» در مباحث بعدی دست یابیم. عمده مطالب کتاب در دفتر دوم و سوم، معنای دوم عقل را نشانه می‌گیرد، آنجا که بحث از حجّیت عقل و رابطه آن با دین به میان می‌آید، یا نشانه‌ها و حجابهای عقل بیان می‌شود، یا رابطه میان «علم و عقل» و «فکر و عقل» ترسیم می‌گردد، سخن از همان کمال و دارایی بشری است که آن را عقل می‌نامیم و به داشتن آن افتخار می‌کنیم.

با این مقدمه و ضمن عنایت به معانی مذکور، وارد بخش اول می‌شویم و به تعریف علم و عقل می‌پردازیم.

بخش اوّل

تعریف علم و عقل

فصل ۱ - تعریف

فصل ۲ - تعریف علم

فصل ۳ - تعریف عقل

فصل ۴ - شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

فصل ١

تعريف

۱-۱-۱- «تعریف» چیست؟

چنانکه مرسوم است، پیش از طرح هر موضوعی - از جمله علم و عقل^(۱) - آن را تعریف می‌کنند، یعنی با عباراتی مقصودِ خویش را از واژه‌ای که بدان موضوع اشاره می‌کند، بیان می‌دارند. اما اساسی‌ترین نقطه بحث، آن است که «تعریف»، خود به چه معناست؟ مقصود و منظور ما از «تعریف» چیست؟

از این رو، در آغاز باید تلقی صحیحی از «تعریف» ارائه دهیم و سپس با این برداشت، به تعریف علم و عقل پردازیم. باید معنای دقیق «تعریف» و محدوده توقعات ما از آن مشخص باشد تا تعریف علم و عقل نیز با آن تلقی درست انجام پذیرد. حال ببینیم که «تعریف» یعنی چه؟^(۲)

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

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

۱ - مقصود از علم و عقل در این بخش، معنای مصدری آنهاست که در کلام عرب کاربرد دارد، یعنی: «دانستن» و «ادراک عقلی».

۲ - اهمیت کاربرد واژگان، با معانی معین و مشخص از ابتدا تا انتهای یک بحث بر کسی پوشیده نیست؛ اگر معنای دقیق تعبیر ارائه نشود، هرکسی بر مبنای پیش‌فرض‌های ذهنی خود برداشتهایی خواهد داشت. تفاوت در برداشتها، از دقت بحث و سرعت پیشرفت آن می‌کاهد.

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

برای ساده شدن مسأله، در مرحلهٔ اوّل، این پرسش را دربارهٔ محسوسات پاسخ می‌گوییم؛ چرا که بشر، محسوسات را بیش از اشیاء دیگر می‌بیند، می‌شناسد، درک می‌کند و به آنها دست می‌یابد. علاوه بر آن، آگاهی‌های اوّلیّهٔ انسان، از طریق حواس پنج‌گانه به دست می‌آید. بنابراین سؤال فوق چنین رخ می‌نماید که: «برای تعریف یک امر محسوس چه باید کرد؟»

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

- ۱ - او که قصد تعریف دارد، باید خود، این رنگ را شناخته باشد.
 - ۲ - باید توجه داشته باشد که آبی آسمانی از مقولهٔ دیدنی‌هاست.
 - ۳ - آنگاه دستِ مخاطب خویش را می‌گیرد، او را به زیر سقف عالم - در جایی عاری از ابر و آلودگی - می‌برد، به بالا اشاره می‌کند و می‌گوید: آبی آسمانی یعنی
- یابد و ا
درمی

۱ - در این مثال، همان برداشت عرفی از شناساندن و شناختن رنگ آبی آسمانی، مورد نظر است، تا شخص رنگ را حس کند، تنها از آن جهت که رنگ بودن آن را دریابد. از این رو شناخت ویژگی‌هایی از ←

نواى دلنشین بلبل را با گوش خود بشنود. به همین ترتیب، کسی که از ذائقهٔ سالمی برخوردار باشد، شیء شیرین را می‌چشد و شیرینی را می‌یابد. در مورد بوییدنی‌ها و لمس کردنی‌ها هم مطلب از همین قرار است. از مثال‌های فوق چنین برمی‌آید که «باید» میان معرّف و راه تعریف، سنخیتی باشد تا تعریف - بدان معنایی که گفتیم - تحقق یابد. ما، از آنجا که عملاً عجز خود را از شناساندن یک دیدنی به طریقی غیر از دیدن می‌یابیم، حکم به وجود این سنخیت می‌کنیم. مثلاً رابطه‌ای میان رنگ و دیدن وجود دارد که بین رنگ و شنیدن می‌دهیم که کسی در آن شک ندارد: شناختن علاوه بر محسوسات، در عالم، واقعیّات دیگری نیز موجود است که انسان آنها

واقعیات سخن بگوییم، باید بدانیم ا

چه زمانی می‌توان گفت که فردی محبت را می‌شناسد؟

معرفت به محبت - مانند هر چیز دیگری - یعنی رسیدن به واقعیت آن و به تعبیری ادراک آن.^(۱) بدیهی است زمانی آدمی محبت را درک می‌کند که خود، طعم محبت را بچشد؛ حالتی درونی در خود بیابد که آن را محبت به چیزی یا کسی می‌نامد. به عبارت دقیق‌تر، او باید خود واجد این حقیقت باشد، تا معنای آن را بفهمد. پس واجد محبت (آنکه محبت را در خود می‌یابد)، عارف به آن نیز محسوب می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم در جهت تعریف محبت برای کسی گام برداریم، باید مقدماتی پدید آوریم تا او به وجدان محبت برسد، زیرا که معرفت محبت، همان وجدان آن است. اما اگر بپرسید سخن گفتن درباره محبت چقدر در فراهم کردن این مقدمات مؤثر است؟ در ادامه به آن، پاسخ خواهیم داد.

۱ - ۲ - نقش توصیف در تعریف

دیدیم که «تعریف» یعنی شناساندن. کوشیدیم با مثال‌هایی از محسوسات و غیرمحسوسات، این نکته را روشن کنیم که انسان، به منظور تعریف یک شیء برای

۱ - در لغت، «ادراک شیء» به معنای رسیدن و نیل به چیزی به کار می‌رود: «أَدْرَكَ الشَّيْءَ: لَحِقَهُ وَ بَلَغَهُ وَ

نَالَهُ» (المعجم الوسيط / ص ۲۸۱)

اکنون این پرسش پ

تو

الف - محسوسات

می شود. حالت، نیازی به تو

حالت دوم - غیبت محسوس همراه با احساس پیشین

در حالت دوم، فرض کنید که محسوس، از حس مخاطب، غائب بوده، امّا

تفاهم» میان شنونده و گوینده است. هر دو بنا بر این نخس
، از معروف خویش پیشین. فایده جنبی دیگر آن، «
درمی یابند که یک حقیقت را شناخته اند. تا وقتی که گوینده
شنونده نمی داند که گوینده چه چیزی را شناخته است. اما
سخنی به میان نیاورد، ش

قادر به تو

پیشین اوست.

آنچه گفتیم، توضیحی واقع‌گرایانه برای این تفاهم‌ها است. ممکن است در اینجا به عنوان مثال نقضی، مسأله کوررنگی مطرح شود: آیا لزوماً می‌توان از کاربرد الفاظ مشترک میان مردمان، به وجود فهم‌های مشترک در ایشان پی‌برد؟ آیا امکان ندارد کسی از دیدن رنگ آبی محروم باشد و آسمان را مثلاً قرمز ببیند، امّا برای تبعیت از

«افراد ممکن است اشیاء مختلفی ببینند اما به یک

شود: «تعبیرهای یکسان، نشان از فهم‌های یکسان دارند»؟
بحث فعلی، در حقیقت، مرز بین واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی است. ما در بحث تعریف، بر مبنای واقع‌گرایی سخن می‌گوییم، بدون اینکه بخواهیم فعلاً به تفصیل، وارد بحث در نفی نسبی‌گرایی شویم.^(۱) بیان واقع‌گرایانه از «معرفت»، آن است که در عالم، حقیقتی به عنوان ادراک واقع - یعنی رسیدن به واقع - وجود دارد و چیزی به عنوان «کشف» مطرح است. اگر امکان کشف از واقع را نپذیریم از واقع‌گرایی خارج شده‌ایم. آنچه واقع‌گرایی را تحقق می‌بخشد، همین کشف از واقع است. اگر همان اندازه

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

تفسیر آن واقعیت‌ها می‌کوشند. به

حالت سوم - غیبت محسوس بدون وجود احساس پیشین

فرض کنید او تا به حال آبی آسمانی را ندیده باشد. اکنون ببینیم آیا تو شکستن شیشه را تو

ممکن است مطابق با واقع نیز باشد. اما آیا این «معرفت» است؟ و آیا برای چنین

کسی شکستن شیشه «تعریف» شده است؟

که ۱

ها اتفاق نظر داریم، در لغت چه لفظی وضع شده
مختلف که همه بر تمایز میان آن

است.^(۲) بدین منظور، از «معجم الفروق اللغویة» کمک می‌گیریم:

«الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ أَخْصَصَ مِنَ الْعِلْمِ لِأَنَّهَا عِلْمٌ بِعَيْنِ الشَّيْءِ

مُفَصَّلًا عَمَّا سِوَاهُ وَالْعِلْمُ يَكُونُ مُجْمَلًا وَمُفَصَّلًا.»^(۳)

«فرق بین علم و معرفت، آن است که معرفت، اخصّ از علم است. زیرا
معرفت، علم به خود شیء است به نحوی که آن شیء را از غیر آن جدا کند.
اما علم، گاه اجمالی و گاه تفصیلی است.»

۱ - نمونه قسم سوم تصوّرات را در حالت چهارم همین بحث ذکر می‌نماییم.

۲ - شیوه صحیح و انگیزه درست در مراجعه به لغت همین است. ما قصد آن نداریم که از معانی لغات، معارف واقعی را استخراج کنیم. نامها و الفاظ دست ما را نمی‌بندند؛ بلکه ابتدا از مسمّی - یعنی آن حقیقت و حالت وجدانی - سخن می‌گوییم. پس از آن که تذکّر و تنبّه نسبت به آن برای همه حاصل شد، آنگاه به دانشمندان لغت‌شناس رجوع می‌کنیم، تا ببینیم چه نامی را برای آن حقیقت وجدانی ذکر کرده‌اند.

۳ - معجم الفروق اللغویة / ص ۶۲ و ۶۳.

چنانکه از این تصریح برمی آید، عرفاً معرفت بر «آگاهی به عین شیء» اطلاق می شود؛ یعنی رسیدن آدمی به خود شیء معرفت نام دارد و این حالت، اخصّ از معرفت یک محسوس، ادراک خود آن یا به تعبیر چگونه رخ می دهد؟ آیا ، باید دیده شود؛ اگر شنیدنی است، می آید؟ پاسخ منفی است. زیرا م دیگر وجدان آن است. یعنی اگر دیدنی است

شنیده شود و....

بیان ویژگی های شیء، در نهایت ممکن است تصویری از آن شیء در ذهن پدید آورد که به آگاهی اجمالی از آن شیء بینجامد. اما این کجا و رسیدن به خود آن شیء اگر معرفت، ادراک عین شیء است، در این الف - معرفت وجود دارد، یعنی کشف از واقع محقق شده است. ب - معرفت وجود ندارد، یعنی کشف از واقع رخ نداده است. به عبارت دیگر، معرفت، امری بسیط است. چنین نیست که افزایش معرفت، افزایشی کیفی باشد؛ بلکه افزایش معرفت نسبت به یک شیء، به ازدیاد تعداد معروفها درباره آن شیء بازمی گردد. (افزایش،

می‌رسد. و اگر چنان پش‌توانه‌هایی نداشته باشد، چه
هارم بیشتر توضیح داده می‌شود.
نخواهد برد. این نکته در حالت چ

۱ - تأکید می‌کنیم که «تصوُّرات می‌توانند مقدِّمهٔ پیدایش علم باشند نه عین آن.» در آینده دربارهٔ رابطه
تصوُّر و علم سخن خواهیم گفت؛ إن شاء الله.

آنکه مفهومی از آبی آسمانی در ذهن ما می
را به معرفت نمی‌رساند. حال
نزدیک به واقع را هم ندارد. این کلام، دربارهٔ شخص بینایی که ا

در حالت اوّل که شیء در معرض حسّ مخاطب قرار دارد، نیازی به تو
تو

ع است و نه بدین ترتیب، نتیجه بحث درباره محسوسات
ایجاد تصوّراتی مطابق با واقع

تعریف نیست. و حداکثر کارایی آن در حدّ

بیشتر. این تصوّرات، البتّه ممکن است زمینه ساز آگاهی هایی درباره شیء باشند. امّا
خود تصوّرات، عین علم نیستند. بحث کامل درباره این نکته به مباحث آینده
موکول می شود.

ب - غیر محسوسات

نکاتی که تاکنون بیان شد، در دایره محسوسات بود، امّا مطلب بدین جا ختم
نمی شود. بلکه در عالم، واقعیّاتی وجود دارد که آدمی بدانها دست می یابد، ولی نه
از طریق حس کردن با حواس پنج گانه. امور قلبی از قبیل محبّت، کراهت و نیز

واقعیهایی مانند محال بودن اجتماع نقیضین، اینگونه‌اند. دیدیم که معیار در محسوسات، حس کردن یا نکردن است. اگر آدمی یک دیدنی را ببیند، معرفت رخ داده وگرنه روی نمی‌دهد.

در مورد غیر محسوسات، معیاری دیگر اعم از حس کردن مطرح است: «وجدان»، یعنی رسیدن به واقعیت چیزی و ادراک آن. با این معنا، حس کردن نیز از اکنون با توجه به این معیار و براساس آن، باید دید که تو غیر محسوس، چه نقشی در جهت شناساندن آن دارد؟ باب غیر محسوسات را با اولاً همه ما نوعاً محبت را می‌شناسیم و می‌فهمیم، ولی تو دشوار است. اکثر افراد، آن را چشیده‌اند اما چه کلامی است که بتواند محبت را

همان افعال اختیاری ما هستند. اگر
«قدرت دو تعریف مشهور دارد: یکی از آنها

۱ - تأمل در این زمینه را به خواننده وامی‌گذاریم که به نوبه خود، نکته‌هایی آموزنده دربردارد.

۲ - اسفار اربعه / ج ۶ / صفحه ۳۰۷.

مادرزاد انجام می شود. این تو
سبب گمراهی او نیز می گردد.
غیر محسوسات را - از نظر حالات مختلف مخاطب تو
حالت اوّل: شخص هم اکنون در خود، محبّتی نسبت به کسی می یابد. روشن

ته است. از این رو، زمانی که ما برای او درباره‌ی است که او به تو
ود ما را می‌فهمد و متذکر آن حقیقت وجدانی حالت دوم: پیشتر محبتی داش
محبت سخن می‌گوییم، او مقص

گذشته خود می‌شود.

حالت سوم و چهارم: حالت سوم در مورد محسوسات مطرح بود، اما در مورد
محسوسات.) به همین دلیل می‌گوییم: تو
روری به نظر می‌آید: به واقعیّت محبت نیست، که سبب گمراهی نیز می‌شود.

ذکر دو نکته در پایان این بحث ض

تفاوت دیگر بین علم و معرفت

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

وقتی فردی مظلوم واقع شود (مثلاً به ناحق به بهتر وجدان می‌کند).
 در توضیح این نکته، می‌توان به تفاوت بین «معرفت به ظلم» و «علم به ظلم» اشاره کرد.^(۲)
 ادراک ظلم گاهی در حدّ «علم» و گاهی هم در سطح «معرفت» نسبت به آن می‌باشد. وقتی از حق و پای مال کردن آن برای کسی سخن می‌گوییم، نوعی آگاهی از ظلم برای او پدید می‌آید. این درک از ظلم را «علم به ظلم» می‌دانیم. اما وقتی که شخص، خود مظلوم واقع شود، می‌توان گفت که با ظلم، به عنوان یک امر بسیط و عینی روبرو شده و در مرتبه بالاتری حقیقت ظلم را دریافته است. این جا می‌توان تعبیر «معرفت به ظلم» را به کار برد.
 یکی از تفاوت‌های «علم» و «معرفت» - که در کتب لغت هم به آن اشاره شده - الْمَرْكَباتِ»^(۳) مؤید همین مطلب است:

«قِيلَ الْمَعْرِفَةُ إِدْرَاكُ الْبَسَائِطِ وَالْعِلْمُ إِدْرَاكُ

«گفته‌اند: معرفت، ادراک امور بسیط و علم، ادراک امور مرکب است.»
 پیشتر گفتیم که علم به محبت همان معرفت به محبت است. در آنجا به همین نکته توجه داشتیم که برخی امور وجدانی مانند محبت، قابل تحویل و تحلیل به

۱ - بحث مفصل درباره قبح ظلم و کشف آن را به آینده وامی‌گذاریم.

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

۳ - معجم الفروق اللغویة / ص ۵۰۱.

کنند، این تو
مهم آن است که این جا، این ادراک در حدّ همان آگاهی‌های اجمالی و غیر عینی
است.
بنابراین از دو جهت، این نوع ادراک را «علم» می‌نامیم. این دو جهت، کاملاً
هم‌سو و سازگارند و بر هر دو، مؤیدی در لغت یافت می‌شود. جهت اول آنکه این
ادراک، در حد آگاهی اجمالی است و جهت دوم آنکه ادراک یک امر مرکب است.
است، اطلاق «علم» نیز بر ادراک آنها
معنای اصطلاحی «تعریف»
نکته دوم، پایان بخش این فصل و زمینه‌ساز بحث آینده ماست:
دیدیم که دربارهٔ اموری مانند محبت و قدرت، معمولاً جملاتی به نام «تعریف»

بدین ترتی

و عقل هموار می شود. حال به سراغ علم می رویم تا ببینیم تعریف علم به چه معناست و از آن چه انتظاراتی می توان داشت.

فصل ۲

تعریف علم^(۱)

۱ - منظور از تعریف علم در اینجا، تعریف معنای مصدری آن یعنی «دانستن» و آگاهی یافتن از یک شیء است. به همین ترتیب، «عالم» یعنی کسی که در حال اتّصاف به این معنای مصدری است. بنابراین علم را می‌توانیم مساوی با عالم بودن و به تعبیر دقیق‌تر، عالم شدن بدانیم. معنای دوم علم و عالم در بخش بعد مطرح می‌شود.

۱-۲-۱- راه شناخت و توصیف علم

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

ابتدا باید دانست که علم، امری وجدانی است. بلکه از امور وجدانی پایه و بسط است و مرگب نیست؛ پس نمی‌توانیم با تحلیل علم به امور وجدانی دیگر، آن را بیابیم. اگر شخص، معنای حق و مفهوم رعایت نکردن آن را بفهمد می‌تواند به فهم ظلم برسد. اما علم، چنین نیست. بلکه بسان محبت است که هرکس، تا خود بدان متصف نگردد، حقیقت آن را نمی‌شناسد. به بیان دیگر، علم رخدادی واقعی است که شناختش فقط و فقط منوط به وجدان آن است. اگر کسی این رویداد را در خود بیابد، می‌فهمد که علم چیست و گرنه راهی به سوی معرفت آن ندارد. وجدان علم نیز چیزی جز وجدان «عالم شدن» یا «عالم بودن» نیست.^(۱) برهان ما بر این

۱- در مباحث بعدی، دربارهٔ ظرافت تعبیر «عالم شدن» و تفاوت آن با «عالم بودن» سخن خواهیم گفت.

می‌شود و شنونده به خود ا

نکته مهم نشان می‌دهد که آنان یک حقیقت را وجدان می‌کنند. زیرا اگر چنین نبود،
مطلب دقیق می‌شویم، می‌یابیم که همه تو
به یک حقیقت واحد اشاره دارند، اگرچه هریک از زاویه‌ای و با بیانی مختلف آن را
توضیح دهند. لذا امری واقعی در کار است، نه موهوم. این بیان، البته براساس

واقع‌گرایی در معرفت است. اگر این مبنا را کنار گذاریم، به ورطهٔ نسبی‌گرایی سقوط می‌فهمند و می‌توانند به تو

خود رجوع کنیم، می‌یابیم که وقتی در حضور ما از جهل نام برده می‌شود، می‌گوییم همان حالتی که پیش از علم یافتن به موضوعی خاص در من وجود داشت، «جهل من نسبت به آن موضوع» نام دارد. لذا اگر کسی هیچگاه عالم نشده باشد، نمی‌تواند معنای جهل را بفهمد. در اینجا مراد از جهل، رخ ندادن علم در ماست. در آینده، دربارهٔ معنای دیگر جهل - که در مقابل معنای دوم علم است - سخن خواهیم گفت.

کوتاه سخن آنکه انسان برای شناخت علم، به هیچ‌گونه تو که از دیگری بشنود نیاز ندارد. واقعیت این است که آدمی، در مقابل تعریفی که دیگری - مثلاً یک روانشناس - بیان می‌دارد، عملاً به وجدان خود رجوع می‌کند؛ اگر با وجدانیاتش تطبیق داشت، آن را می‌پذیرد، والا ناقص می‌انگارد. هیچگاه وجدان روشن و بدیهی خود را تخطئه نمی‌کند. بنابراین هر تعریفی، چون لباسی است که بر قامت واقعیت علم می‌پوشانیم. اندازه‌های این لباس را، وجدان ما از علم تعیین می‌کند. ملاک و معیار دوختن، آن واقعیت است. چنین نیست که اگر آستین این پوشش کوتاه باشد؛ مجبور به بریدن دست باشیم! ما وجدان خود را متناسب با

تعریف کنید، نیست که از آن انتظار تعریف برود. بلکه مت
ما می‌گوییم علم را ت
هر عالمی در خود می‌یابد. بنابراین وقتی به ش
منظور این است که بگویید چه ویژگی‌هایی را به هنگام عالم شدن در خود می‌یابید
(نشانه‌های عالم شدن خود را بازگویید). هنر تعریف در این مورد - و همهٔ موارد
وجدانی - شناساندن (اخراج از جهل) نیست، بلکه در حدّ نمایاندن نشانه‌هایی
در
یابد. (تصدیق یا تکذیب این ویژگی‌ها با خود عالم است، نه فرد دیگر).

۱- ۲- ۲- توصیف علم (بیان ویژگی‌های آن)

الف- بدیهی بودن معنای علم

بدیهی یعنی بی‌نیاز از تعریف و توضیح. بنابراین بداهت معنای علم یعنی آن که علم به تعریف نیاز ندارد، بلکه تعریف‌ناپذیر است. حال به توضیح این معنا عبیری از جانب هرکسی درباره علم ارائه شود، خود آن تعبیر را با مراجعه به تو هر ت

حقیقت علم می‌توان فهمید. توضیحات، همگی به علم تکیه دارند و وجدان مفهوم آن توضیحات، روشن‌تر از وجدان خود علم نیست. در منطق گفته می‌شود که معرف باید اجلی (آشکارتر)، اظهر (روشن‌تر) و اعرف (شناخته شده‌تر) از معرف باشد. یعنی اگر بخواهیم چیزی را توضیح دهیم، علی‌القاعده باید با مفاهیمی توضیح دهیم که از آن روشن‌تر است. اکنون ادعای ما این است که هیچ معرف اجلی و اظهر و اعرف از علم نیست. از این رو، علم، تعریف نمی‌پذیرد. اکنون به کوششی در جهت تعریف علم بنگرید و خود قضاوت کنید.

در بیان برخی فلاسفه، تعریفی از علم رواج دارد: «حضور شیء لشیء»^(۱) حاضر بودن یک شیء نزد شیء دیگر، یعنی حاضر بودن معلوم نزد عالم. در تعریف

علم، از مفهوم «حضور» بهره گرفته‌اند. اما آیا مفهوم حضور، می‌تواند مفهوم علم را توضیح دهد یا خیر؟ آیا مفهوم حضور، از مفهوم علم روشن‌تر است؟ حضور چیست؟ بدیهی است معنای اولیّه آن - که درباره محسوسات به ذهن می‌آید - مورد نظر نیست. از همان فلاسفه درباره دو جسم پرسید که در کنار هم جای دارند. می‌گویند: جسم از جسم غائب است؛ یعنی چه؟ یعنی از هم خبر ندارند! حتی اجزای یک جسم نیز از یکدیگر غائبند؛ (اینجا غیبت در مقابل حضور، مقصود است). یعنی از هم آگاهی و خبر ندارند. پس در توضیح معنای حضور، از آگاهی و خبر داشتن بهره گرفته‌اند، که خود، تعبیر دیگری از علم است. در حالی که از ابتدا هدفی دیگر داشتیم. می‌خواستیم با تعبیر حضور، معنای علم را روشن کنیم. اما حضور، خود به توضیحی نیاز دارد که «علم»، آن نیاز را برمی‌آورد!

عبارت «حضور شیءٍ لِشیءٍ» فقط یک نمونه است. هر بیان دیگری هم که ارائه شود، عجز ما را در تعریف علم نشان می‌دهد. زیرا که خواسته‌ایم یکی از واضح‌ترین و روشن‌ترین مفاهیم (علم) را با کلمه‌ای توضیح دهیم که از آن روشن‌تر نیست. هر تعبیر دیگری هم غیر از «حضور» که در تعریف علم به کار گرفته شود، این مشکل را دارد. این اشکال زمانی پدید می‌آید که بخواهیم چیزی را که وجداناً واضح و روشن است، با استفاده از امور دیگری توضیح دهیم و تعریف کنیم که به علم، چیزی جز همین روشنی و وضوح نیست. ما هم در تذکر دادن به او

دائماً از این مفاهیم بهره می‌گیریم. مثلاً می‌گوییم: «چیزی واضح‌تر و روشن‌تر از خودِ علم نداریم.» در این عبارت، وضوح و روشنایی برای ما چه معنایی دارد؟ آیا خودِ این مفاهیم برای ما واضح و روشن هستند یا خیر؟ ظاهراً در اینجا نباید «عالم» به آن و آن روشنی، «علم» اوست. در این

نیدن تعبیرهای مختلفی چون وضوح، روشنی، نمی‌توان فهمید. ، تنها جنبهٔ تذکری دارد و این واژه‌ها علم به آنها محتاج نیست. ش ، نیازی به ارائهٔ دلیل از غیر خودش نیست. انکشاف و ... که در تفسیر علم می‌آورند مترادف با علم است.^(۲) وگرنه برای علم

۱ - البته این جا فرض گرفته شده است که مخاطب، زبانی دارد که این الفاظ را می‌شناسد. مثلاً «وضوح»

برای عرب زبانان، و «روشنی» برای فارسی زبانان آشنا است.

۲ - مانند کاربرد انسان به جای بشر و بالعکس.

به تعبیر دانشمندان: «علم از آینده (بدیهی ترین) بدیهیات است.» تعابیر فوق همگی در حدّ تعبیرهایی مترادف با علمند، نه اینکه روشن کننده مفهوم علم باشند.

تعبد

احادیث، رویکرد تعبدی محض داریم. امّا در امور وجدانی می بینیم حدیث، دقیقاً همان چیزی را که وجدانی ماست به ما تذکر می دهد. ضمن آنکه معتقدیم گویندگان

این احادیث (معصومان علیهم السلام) اشتباهی در کار خود ندارند و در بالاترین درجه علم هم معناست - از مقوله فکر و وجدان است و بس. به تذکراهایی در این مورد توجه می کنیم:

این باور خود دارند؟ در بینش ارسطویی از ذهن و هستی، ذهن را همانند آینه

در غیر محسوسات نیز چنین است؛ علم ما به محد
ذهنی آن نیست. یعنی فکر، متأخر از شناخت است. (تصوّر فرع بر درک و فهم

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

حقیقت علم غیر از علم حصولی است، آن را به علم حضوری بازگردانده‌اند که این را وج

به عنوان مثال بارزتری برای تفکیک بین تصوّرات ذهنی و ا

یک مسأله ریاضی را در نظر بگیرید. معلّم در کلاس درس به منظور تفهیم راه حلّ یک مسأله، جملاتی را با نظم و ترتیب بیان می‌کند. عبارات او به تدریج مجموعه‌ای از تصوّرات و افکار را در ذهن شاگردان القاء می‌کند. امّا آنان در یک لحظه می‌یابند که راه حلّ مسأله را فهمیده‌اند. حال می‌پرسیم که آیا رویداد آن لحظه - یعنی: انکشاف، روشنی و وضوح یک مطلب - مساوی ایجاد تصوّر است؟ بدیهی است که چنان نیست. شاید آن لحظه به قدری کوتاه باشد که بتوان آن رخداد را به جرّقه و جهیدن برقی شبیه دانست. نکته مسلّم، تمایز میان برق فهم و تصوّر است. تصوّر، ذاتاً روشن نیست، بلکه در پرتو نوری مانند نور علم، روشن می‌گردد.^(۲) تصوّرات ما، خود، معلوم واقع می‌شوند، در حالی که علم یعنی روشن و آشکار شدن. چیزی که به غیر خودش روشن و آشکار می‌شود، عین روشنایی و ظهور نیست، پس معلوم شدن، مساوی با متصوّر شدن نیست. آری، فکرها و تصوّرها - انچنان که در مثال اخیر آمد - می‌توانند مقدّمه فهم و علم باشند. نیز بعد از فهم، تصوّرات پدید

۱ - رجوع شود به آراء مرحوم علامه سیّد محمّد حسین طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله پنجم، و نیز کتابهای «بدایة الحکمه» و «نهایة الحکمه» مرحله ۱۱، بحث عقل و عاقل و معقول. ایشان این مطلب را تحت عنوان «منتهی شدن هر علم حصولی به یک علم حضوری» مطرح کرده‌اند. ناگفته نماند که مراد فلاسفه از علم حضوری، غیر از چیزی است که ما از آن به «وجدان» تعبیر می‌کنیم. آنها علم حضوری مورد ادّعای خود را با استفاده از علم حصولی اثبات می‌کنند. البتّه بحث مستوفی و انتقادی در این موضوع، به طرح مباحث خاصّ فلسفی و نقّادی آنها نیاز دارد که از موضوع کتاب حاضر، خارج است.

۲ - ان شاء الله در بخش دوم درباره تعبیر نور علم به تفصیل سخن خواهیم گفت.

می آیند. اما در حین عالم شدن، فکر و تصوّر غایب است. گاهی از این واقعیت، با عنوان «لافکری» یاد می شود. «لافکری» یعنی نبودن فکر و تصوّر در حین عالم شدن. لذا فهم و فکر، به سان دو رشته به هم تابیده اند که یکی مقدمه دیگری می شود، ولی در عین حال همواره تمایز دارند. همین نکته (درهم تنیده بودن فکر و مثال مورد بحث، داشتن تصوّر

حقیقت آن را کشف کرده باشند؛ پس تصوّر علم همان کشف است و عالم شدن یعنی کشف (انکشاف) معلوم.^(۱) این

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

و تنها در این
که در فارسی به عنوان معادلی برای «وجدان کردن» به کار می رود و معنای دیگری
جز «دستیابی به واقعیت» ندارد. آنجا که فقط تصویری از یک شیء داریم،
یک شیء یعنی رسیدن به خود آن، که همان یافتن است و با

در ویژگی «د» خواهد آمد.

۱ - منظور از «عدم وساطت یا دخالت صور ذهنی»، در اینجا، همان دخیل نبودن تصوّر در علم و فهم و
درک و وجدان به هنگام این رخدادها و عدم عینیت تصوّر با آنهاست. امّا چنانکه در متن آمد، تصوّرات
می توانند مقدّمه درک و فهم جدیدی باشند؛ در عین حال عدم عینیت تصوّر با علم محفوظ می ماند.

حا

ج - عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول علم

درباره آن سخن بگوییم وگرنه

یک حقیقت نیافته رفع ابهام کنیم. لذا برای مصون ماندن از انحراف، در مواردی که انسان مطلبی را وجدان نمی‌کند، باید خاموشی برگزیند، وگرنه داد سخن - در این موارد - سردادن، همان و گرفتاری در تار خود تنیده ابهام همان. امر بر خود آدمی مشتبّه می‌شود، حال آنکه بر گمراهی او افزوده شده است.

۱ - تعبیر «ادراک»، در اصطلاح فلاسفه به معنای تصوّر ذهنی است. این استعمال از یکی دانستن علم با صورت ذهنی، برمی‌خیزد. امّا چون حقیقت علم و ادراک، یکی است، پس ادراک را هم نمی‌توانیم به تصوّر ذهنی معنا کنیم.

انسان فقط می‌فهمد که حالتی در او ایجاد شده و از جهل خارج گشته و معلومی برایش روشن شده است. اما چگونه؟ نمی‌داند. این جاست که باید توقف کند و اقرار کند که حقیقتی را واجد که نحوه حصول آن را، نه می‌فهمم و نه توضیح می‌توانم داد. وگرنه اگر بخواهد با افکار توضیح دهد، افکاری بی‌ارزش خواهند بود و مایه گمراهی بیشتر. چون این افکار، برخاسته از وجدان و یا منتهی به یک وجدان جدید نیستند. با این دقت، اهمیت وجدان به عنوان اساس همه بحث‌ها آشکارتر می‌گردد.

د - اختیاری نبودن علم

۱

این نکته است:
شما هم اکنون کلماتی را می‌خوانید و به معنای آنها دقت و توجه می‌کنید. خواندن و توجه کردن، افعال اختیاری شماست. اما مجموعه این کارها، مساوی با فهم مقصود نویسنده نیست. خواندن و توجه، برای فهمیدن، مقدمه‌اند و خود، عین

۱ - هر یک از این ویژگی‌ها، از جنبه‌های مختلفی به یک حقیقت وجدانی ناظرند. از این رو، چندان هم بی‌ارتباط نیستند. این نشانه‌ها، همه از علم سرچشمه می‌گیرند و جاری می‌شوند و با اندکی تأمل، پیوند آنها با یکدیگر روشن می‌شود.

فهمی‌ها

تا منظور استاد را بفهمیم، اما به هدف خود نرسیده‌ایم. همین نکته، نشان می‌دهد که حصول علم به دست ما نیست. اگر چنین می‌بود، هرگاه می‌خواستیم، عالم می‌شدیم. اما می‌بینیم نه آمدن علم و نه رفتن آن (جهل) هیچ‌کدام در اختیار ما

نیست.

اینجا باید میان دو حقیقت تفکیک کرد: «تعلم» و «علم». وقتی می‌گوییم «تعلم»

یعنی علم آموخت. علم آموزی یعنی فراهم کردن زمینه‌ها و مقدمات عادی عالم شدن؛ درس خواندن با همه لوازم آن - از قبیل گوش دادن، خواندن، نوشتن، تمرین، مباحثه و... این کارها اعمال اختیاری شخص است. اما هنگامی که گفته

می‌شود فلانی «علم» یعنی دانست و عالم شد، این دیگر در اختیار او نبوده است.

بنابراین وقتی می‌گوییم علم اختیاری نیست، ساقط شدن وظیفه تعلم از انسان را نتیجه نمی‌دهد. بلکه می‌دانیم که تعلم (طلب علم)، عمل اختیاری انسان است و به عبارت دیگر، موضع انسان در عالم شدن،

۱ - «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ. إِلَّا إِنْ أَلَّاهُ يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ.» (حدیث شریف نبوی، کافی/

ج ۱/ص ۳۰/ح ۱) در این‌گونه احادیث، علم به هر دو معنای مصدری و حاصل مصدری قابل حمل است و

شاید معنای دوم در آنها اظهر باشد.

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

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

بدین ترتیب، عالم شدن ما فعل ما نیست، بلکه ما خود را در این امر «منفعل» می‌یابیم. شاهد وجدانی بر این واقعیت، توجه به حقیقت عالم شدن است که همانا انکشاف معلوم برای عالم می‌باشد، این انکشاف معلوم نوعی انفعال عالم است؛ نه از مقوله فعل او. شاهی دیگر بر این نکته بیان می‌شود: گاهی برای حلّ یک مسأله ساعت‌ها فکر می‌کنیم و زمان می‌گذرانیم، اما به راه حلّی نمی‌رسیم. در مقابل، گاه

ها این اشتباه را رفع کرده‌ایم که کسی حصول علم را از امور است، ولی ا
یا محدود نکرده‌ایم. تن
اختیاری به شمار آورد.

وجوب طلب علم در عین اختیاری نبودن آن

با مرزبندی دقیق میان این دو حوزه اعمال (اختیاری و غیراختیاری)، زمینه جمع میان روایاتی که در دو باب مختلف آمده‌اند، فراهم می‌شود. در روایات گروه اول، تأکید فراوان و تحریض بسیار بر کسب علم (تعلّم) دیده می‌شود. این روایات، ثوابهای فراوان برای طالب علم برشمرده‌اند.^(۱) اما روایات گروه دوم، بر مکلف نبودن انسان به عالم شدن تصریح می‌کنند.^(۲) در نخستین برخورد، ممکن است مخالفتی ظاهری میان این دو گروه از روایات به نظر آید. زیرا که ثواب، به فعل اختیاری انسان تعلق می‌گیرد. حال آنکه در روایات گروه دوم، اختیار آدمی در عالم شدن نفی می‌شود. با کمی توجه و دقت در توضیحات فوق، جمع میان این دو گروه از احادیث آسان می‌شود.

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

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

۱ - به عنوان نمونه رجوع شود به اصول کافی / کتاب فضل العلم / باب ثواب العالم و المتعلّم.

۲ - نمونه‌ای از این احادیث، حدیثی است که زراره از امام باقر علیه السلام نقل کرده است: «لَيْسَ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَعْلَمُوا حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ هُوَ الْمُعَلِّمُ لَهُمْ فَإِذَا عَلَّمَهُمْ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَعْلَمُوا». «مردم قبل از آنکه خدا به ایشان چیزی بیاموزد، وظیفه‌ای برای عالم شدن ندارند، پس آنگاه که خداوند ایشان را عالم کند، مکلف به علم می‌شوند.» (محاسن / ج ۱ / ص ۲۰۰ / ح ۳۲)

دوگونه روایات وجود دارد. در برخی از روایات گفته‌اند که به دنبال روزی بروید، تلاش کنید و ... اما در روایات دیگر تذکار داده‌اند که روزی به دست خداست، به

(۱)

(۲) «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ»

دهد. از سوی دیگر، محال نیست علمی بدون تعلّم حاصل شود. انسان از روی اختیار انجام می‌دهد، اگر خداوند بخواهد، منتهی به عالم شدن او

۱ - این حدیث که حاوی معانی بلند و دقایق عمیق درباره علم است، به نام «عنوان بصری» راوی آن، شهرت دارد. نحوه شرفیابی او به خدمت حضرت نیز خالی از لطف نیست. در دفتر دوم از این چشمه جوشان جرعه‌ها بر خواهیم گرفت. اما فعلاً به تناسب بحث، به نقل دو جمله از آن اکتفا می‌کنیم.

۲ - بحارالانوار / ج ۱ / ص ۲۲۵.

تو

«اِسْتَفْهِمِ اللّٰهَ يَفْهَمَكَ.» (۱)

«از خدا طلب فهم کن تا به تو بفهماند.»

چنانکه گفتیم، علم و فهم در معنای یکدیگر به کار می‌روند. حضرت نیز این سفرارش را ذیل معنای علم فرموده‌اند، یعنی از خدا طلب علم کن تا تو را عالم کند. البته «اِسْتَفْهِمِ» باید درست معنا شود. درست نیست که فقط در گوشه خانه بنشین و دست به دعا برداری و بگویی: خدایا به من بفهمان! زیرا که استفهام به معنای طلب فهم است، یعنی به کار بستن آنچه خداوند در حصول فهم، مؤثر قرار داده است.

آری، یکی از مصادیق این طلب، آن است که دست به دعا برداریم و بر اساس

اعتقاد راستین شیعی، معصومین علیهم‌السلام - بویژه حجّت حیی خدا - عجل الله تعالی فرجه الشریف - را واسطه به درگاه الهی گردانیم. مصادیق مهمّ دیگر نیز وجود دارد. مثلاً در حلقه درسی استاد شرکت جستن، تمرین، مباحثه و... که ما آنها را به عنوان در ادامه حدیث عنوان بصری، امام علم باید چگونه باشد و چه کارها بکند. آن نکات را - ان شاء الله - در جای خود

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

«فَأَسْأَلُ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتُ.»

«آنچه را نمی‌دانی، از عالمان بپرس.»

آری، سؤال از عالم به عنوان راهی برای تعلّم، تعیین تکلیف است برای کسانی
جواب طلب آن، وگرنه خود علم، اختیاری نیست. دادیم. پاره‌ای از این احادیث در ا
به پرسش از عالم به عنوان مصداق طلب علم امر آمده است. وجوب علم یعنی و
از عالم، اخص). حدیثی از این باب را در باب «سؤال العالم و تذاکره»
شده‌ایم. (طلب علم، اعمّ است و سؤال

می‌آوریم:

«إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قُفْلٌ وَمِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ.» (۱)

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

، کار را تمام شده ندانیم، زیرا ایجاد علم، کار خداوند است. اتّکالش بر این کار باشد. ا
ولی با همه این تلاش‌ها

خود خواسته باشیم، مقصود می آید. در باب علم نیز همین گونه است. در اینجا به همین مقدار از بحث درباره تفاوت علم با تعلم و غیراختیاری بودن علم بسنده کرده، وارد ویژگی پنجم علم می شویم. (۲)

خصوصاً

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

۱ - در روایات آمده است: «إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلُّهُ عَجِيبٌ»: «همه کارهای خدا شگفت انگیز است.» (کافی / ج ۱ / ص ۸۶ / ح ۳) این مطلب در واقع همان ویژگی سوم علم است که تحت عنوان «عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول علم» توضیح دادیم. تفصیل این بحث باید در مباحث توحیدی معرفة الله - عزوجل - دنبال شود.

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

داریم که علممان، آن به آن، تازه شود. این نو شدن را تجدّد می‌نامیم.^(۱)

به طور کلی ویژگی مهم درباره همه کمالات و دارایی‌های ما آن است که گاهی کمالی - همچون علم به یک معلوم - را که الآن واجدیم، در لحظه بعد در خود نمی‌یابیم. سلامت، قدرت، ثروت و... این‌گونه‌اند. ممکن است فردی در این لحظه سالم باشد، اما در آن بعد بیمار گردد. در این‌گونه موارد، او می‌گوید: «سلامت خود را از دست دادم.» ولی در این تعبیر، مسامحه دیده می‌شود، زیرا او سلامت لحظه بعد را واجد نبوده است که از دست بدهد. بلکه تعبیر دقیق از این تغییر، باید این باشد: «در لحظات پیشین، خداوند به من سلامت می‌داد، ولی در این لحظه آن را نداد.»^(۲)

همین لحظه است. اگر خداوند در لحظه دوم، این انفعال در من روی دهد، می‌توانم - با مسامحه - بگویم که «علم در من باقی مانده

۱ - با توجه به اینکه علم اختیاری نیست و صنع الله است، در دیدگاه توحیدی، مجدّد خداست.

۲ - اساساً این بحث بسیار مهم درباره همه شؤون خلقت مطرح است که به بررسی جداگانه نیاز دارد. در حدّ اشاره باید گفت که خلقت، آن به آن انجام می‌شود. یعنی چنان نیست که خدا موجودات را بیافریند و بعد دیگر احتیاج به خالق نداشته باشند. بلکه دوام و بقاء یک آفریده، به این است که خداوند، آن به آن او را موجود کند. پس وقتی گفته می‌شود «وجود دارم»، منظور این نیست که خدا وجود را به من داده و من آن را در خود ذخیره کرده‌ام! وجود، قابل ذخیره شدن نیست. بلکه تفسیر دقیق‌تر آن است که گفته شود: «خداوند، لحظه به لحظه مرا موجود می‌کند.» نیست شدن یک موجود، بدین معناست که خداوند، هستی را از لحظه‌ای به بعد دیگر به او ندهد. این نکته، درباره کمالات دیگری چون حیات، علم و... نیز صادق است.

فراموش نشود که در بحث فعلی، عالم یعنی کسی که هم‌اکنون ویژگی‌های ذکر شده را دارد. معنای دیگر «عالم» در بخش آینده مطرح خواهد شد. فراموشی، که از آیات الهی محسوب می‌شود،^(۱) در تبیین این نکته، یادآور نکات مفیدی است. نسیان نیز به اختیار انسان نیست. چه بسا انسان می‌خواهد مطلبی در خاطرش بماند، اما چنین نمی‌شود. در مواردی نیز، میل دارد خاطره‌بدی را به دست فراموشی بسپارد، اما این خواسته خیلی دیر عملی می‌شود. نکات، همه معنای تجدد را تأیید می‌کند. زیرا تفسیر دقیق و نیست که من چیزی را داشتم، ولی اکنون از دست داده‌ام. «حفظ» یک چیز نوعی «علم» به آن است. بنابراین تا لحظه پیش، علم نسبت به آن در من تجدید می‌شده

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

است، ولی اکنون نمی شود.

بنابر آنچه گفته شد، تمایز علم لحظه کنونی با علم لحظه پیشین، وجدانی است. لذا می توان گفت که علم من، در همین لحظه، حادث گردیده است. حدوث یعنی مسبوقیت به عدم. این علم فعلی مسبوق به عدم است.^(۱) پس «تجدد علم» را می توان به معنای «استمرار حدوث علم» دانست. بدین ترتیب ویژگی پنجم علم منصفانه به خود و یافته هایش رجوع کند، آنگاه بین ما و او، «تفاهم» حاصل

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

فصل ٣

تعريف عقل

۱ - ۳ - ۱ - راه شناخت و توصیف عقل

در این فصل خواهیم دید که عقل، نوعی علم است و این دو، هم سنخ یکدیگرند. لذا گفت و شنود درباره عقل، به شیوه‌ای انجام می‌گیرد که با بحث علم شباهت دارد. هدف، تعریف عقل است. البته تعریف به مفهومی که قرارداد کرده‌ایم: بیان ویژگی‌های وجدانی عقل. بنابراین، مطالبی که در پی خواهد آمد، بیانی دیگر است از بحثی که درباره «تعریف» به طور عام و «تعریف علم» به طور خاص، مطرح ساختیم. به عنوان مقدمه باید توجه داشت که در بحث فعلی، لفظ عقل را به عنوان مصدر فعل عَقَلَ - يَعْقِلُ به کار می‌بریم، همان‌سان که در فصل گذشته، لفظ علم را به عنوان مصدر عَلِمَ - يَعْلَمُ دانستیم.^(۱) در این صورت، عقل به دانستن خاصی اطلاق می‌شود که به خصوصیات آن در ضمن بحث می‌پردازیم. ابتدا باید دید راه شناخت عقل و سپس توصیف آن چیست؟ در آغاز، باید نکته‌ای اساسی را یادآور شویم: با توجه به مقدمه‌ای که بیان شد، عقل یک پدیده حادث در انسان است. با چنین نگرشی، مقصود دقیق از عقل، «عقل شدن»

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

، شناخت وجدانی خود را یادآور می‌شود، و می‌یابد که گویند
می‌بیند

فاهم‌ها و توافقات - یعنی آن حدّ اکثر فایده‌ای

مشترک میان هر دو اشاره می‌کند. این ت

که از بحث دربارهٔ امور وجدانی نصیب افراد می‌شود - مسأله‌ای حائز اهمّیت و
درخور عنایت است.

معنای (وَاِذَا) و یا اینکه قُوَّة توانایی خا

(وَجَبِلَ اِنْعَمَلَى به معنای دوم)؛ به اعتبار حالتی که الآن دارد، حالت قبلی را
است

«زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْعَضَبِ»^(۱)

«از میان رفتن عقل، در گیرودار انگیزه‌های شهوت و غضب است.»

در این حالت، انسان به خاطر ارتکاب مقدمات اختیاری که منجر به ایجاد غضب یا شهوت شدید شده است، سزاوار کیفر و مستحق مؤاخذه می‌شود، وگرنه چه بسا قبح فعلی را که در حین غضب یا شهوت شدید انجام داده، نمی‌فهمیده است.

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

البته اینکه گفته می‌شود در حین وجدان عقل، بی‌عقلی را نیز می‌یابیم، به این تذکار نیاز دارد که لازمه وجدان بی‌عقلی در یک لحظه، متصف بودن به آن در همان زمان نیست. پیشتر در مورد ظلم گفتیم لزومی ندارد انسان، مظلوم واقع شود یا ظلمی به دیگری روا دارد تا مفهوم ظلم را بفهمد. بلکه همین قدر که مفهوم حق و پایمال کردن آن را بیابد، به درکی از ظلم نائل می‌شود. پس درک این مرتبه از ظلم، به درک اواز حق و رعایت نکردن حق تحلیل می‌شود. در اینجا نیز در مورد عقل چنین می‌گوییم: درک ما از بی‌عقلی، تحلیل می‌شود به وجدانهای دیگری که داریم. ما اکنون عقل را می‌یابیم و نیز می‌یابیم که چنین حالتی را پیشتر نداشته‌ایم. با مقایسه

۱ - مستدرک الوسائل / ج ۱۱ / ص ۲۱۱. این حدیث شریف، در معنای اسمی «عقل» ظهور دارد که بحث تفصیلی آن در بحث «حجابهای عقل» خواهد آمد. البته نتیجه زوال عقل به معنای دوم، بی‌عقلی به معنای اول آن است.

این دو حالت و ضمیمه کردن آن دو به هم، تغییر حالت خود، از فقدان این کمال به وجدان آن را می‌یابیم. آنگاه می‌گوییم که حالت قبلی من، بی‌عقلی بوده است. به تعبیر دیگر، «بی‌عقلی» مفهومی مرکب است، یعنی فهم ما از بی‌عقلی، به فهم ما از عقل بازمی‌گردد و هیچ‌گاه بی‌عقلی در حین بی‌عقلی وجدان نمی‌گردد. اما «عقل»، خود، مفهومی بسیط است و شناخت آن تنها زمانی تحقق می‌یابد که انسان، با ذهن نیست. بلکه نداشتن این حالت، واقعاً برای ما مکشوف می‌شود.

آن فقدان را به طفیل این وجدان کنونی می‌یابیم. و درک این دو حالت در کنار هم درک آن تغییر حالت برابری می‌کند. یعنی اگر ما عقل را می‌یابیم، در حقیقت «عقل بعد از بی‌عقلی» را یافته‌ایم؛ همچنانکه همیشه علم بعد از جهل را می‌یابیم. بنابراین چون بی‌عقلی یا جهل، اموری عدمی هستند، نمی‌توان آنها را ساخته و پرداخته ذهن دانست. این اشتباه، از آنجا ناشی می‌شود که ما «واقعی» را مساوی «موجود» بگیریم. نکته در این جاست که واقعیت، اعم از وجود و عدم است. نباید پنداشت که امور واقعی منحصر به امور موجود است؛ بلکه نبود یک شیء به عنوان امری واقعی - نه ذهنی و اعتباری - برای انسان مکشوف می‌شود. مثلاً این که در اتاقی که اکنون نشسته‌اید، قلّه کوهی «موجود نیست»، امری کاملاً واقعی است که آن را می‌یابید و درباره‌اش گزارش می‌دهید. نتیجه این مباحث آنکه برای شناخت عقل، به تعاریفی که دیگران درباره آن گفته‌اند و می‌گویند نیاز نداریم. فراتر از آن، باید سخنان آنان را به یافته‌های خویش

و د. - که خود ذاتاً آشکار است - نیست، بلکه به بیان او عاقل با مراجعه به خویش می‌یابد - پسندیده می‌شد

۱- ۳- ۲- عقل چیست؟

قبل از هرچیز نظری گذرا بر مباحث دانشمندان لغت‌شناس دربارهٔ عقل می‌افکنیم. اما توجه داریم که در این جستجوی لغوی، از مبنای اساسی بحث خود یعنی «وجدان» عدول نمی‌کنیم، زیرا قصد ما از این کاوش، یافتن تعریفی برای عقل نیست. استفاده از کتب لغت در اینجا - مانند گذشته - بدان منظور است که بیابیم کلمهٔ عربی عقل به کدامین امر وجدانی در انسان اطلاق می‌شود. اگر «مسمی» و «مدلول» این لغت به دقت روشن شود، فهم مطالب دیگری چون رابطهٔ میان عقل و علم نیز آسان می‌گردد. با عنایت به این نکتهٔ لطیف، به کتاب‌های لغت رجوع می‌کنیم:

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: (۲) «عَقَلَ البعیر» (۱)

۲- «اقرّب الموارد»، «عَقَال» را وسیلهٔ بستن معرفی می‌کند. نتیجه آنکه: عقل، نوعی حبس کردن و محدود نمودن است.

۳ - «معجم مقاییس اللغة»: «الْعَقْلُ الْحَابِسُ عَنْ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ»^(۱) عقل،

علاوه بر این حُمل یا حماقت نیز در مقابل عقل بر او حرام گشته است - ا
«بازداشتن» مشتق شده است.

جای دارد. (۳)

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، نوعی ادراک و فهمیدن است. شخص خود را مجاز به انجام اعمال ناشایست نمی‌داند، زیرا که زشتی آن را می‌فهمد. بنابراین فهم و ادراک عقلانی، انسان 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 حُمل یا حماقت «لسان العرب» در ادامه می‌افزاید: تعبیر می‌شود.

۱ - معجم مقاییس اللغة / ج ۴ / ص ۶۹.

۲ - لسان العرب / ج ۱۱ / ص ۴۵۸.

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

«الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَيَرُدُّهَا عَنْ هَوَاهَا.»

«عقل کسی است که نفس خود را حبس می‌کند و آن را از آنچه میل دارد

باز می‌دارد.»

«أَخَذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدْ اعْتَقَلَ لِسَانَهُ إِذَا حُبِسَ وَ مُنِعَ الْكَلَامَ.»

«این تعبیر (عقل)، از گفتار عرب گرفته شده که وقتی زبان کسی محبوس

گردیده و از سخن گفتن بازداشته شود، می‌گویند: قد اعتقل لسانه.»

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

عَقِلُ

عَقْلًا لِأَنَّهُ يَ

سُمِّيَ الْعَقْلُ

«عقل را عقل نامیده‌اند، زیرا که دارنده خود را از فروغلطیدن 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 کلمه عقل به اعتبار تسمیه‌اش به عقل، در ردیف تعابیری از ناپسندیِ کرداری را می‌یابد، فهم یک حَسَن هم برایش حا

قبیح، همان حَسَنی است که او می فهمد. نمی توان فرض کرد که کسی بدی کاری را درک کند، اما خوبی ترکِ آن را نفهمد. بنابراین ادراک قبیح هر عمل قبیح، با فهم

نمی بینیم و در

ظلم است. اگر برای ما روشن شود که دزدی، به ناحق آبرو بردن از کسی و... مصداق ظلم است، زشتی آن به گونه ای برای ما روشن است که آن را حرام می دانیم یا به تعبیر دیگر، ترکِ آن را حَسَن در حدِّ واجب می شماریم. اما گاه زشتی یک ناپسند در این حد نیست. یعنی تنها می فهمیم که اگر آن را انجام ندهیم، بهتر است. (مکروه عقلی) رعایت نکردنِ برخی از آداب معاشرت چنین است؛ مثلاً قُبَح برنخاستن پیش پای والدین در حدِّ حرام عقلی نیست، چون ترکِ آن حَسَن است، اما نه در حدِّ وجوب، بلکه در حدِّ بهتر بودن (استحباب عقلی) است.

اما در هر دو مورد، تشخیص یک قبیح، ملازم با تمیز یک حُسن است. همین

جوانبِ آنچه ما وجدان می کنیم، در کتاب لغت ذکر شده پی گیری آن، به رشته ا

ضرورت ندارد که همه

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 - درباره 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)

«فرق میان علم و عقل، آن است که عقل، دانستن نخستین^(۲) است که از زشتی‌ها باز می‌دارد. و هر که بازدارنده‌اش قوی‌تر است، عاقل‌تر است.»

این جا تصریح شده که عقل نوعی علم است: «العقل هو العلم.» یعنی اساساً عقل و علم، یک سنخ دارند. هر دو از مقوله فهم و درک هستند و البته این به خودی خود، امری وجدانی است.

اما آنچه عقل را نسبت به علم تمایز می‌دهد، بنابر گفته یاد شده، دو نکته است: یکی آنکه عقل، «علم اوّل» است و دیگر آنکه عقل، بازدارنده از بدی‌ها است. بهترین معنایی که برای «اوّل» 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 حا می‌شود. تا زمانی که کودک علم به حُسن یا قُبْح افعال ندارد، عامل بازدارنده هم

۱ - معجم الفروق اللغویة / ص ۳۶۶.

۲ - «العلم الاوّل» را «دانش نخستین» هم می‌توان معنا کرد که به معنای دیگر عقل مربوط می‌شود، و ما در ادامه مباحث، آن را توضیح خواهیم داد.

اقل شدن، این علم اولی را که اکنون ما را از به ما مسمای وجدانی عقل را می نمایاند؛
ر، به هیچ یک از ما این حسن و خود می یابیم که قبل از بلوغ عقلانی و ع
ارتکاب زشتی ها باز می دارد، نداشتیم. از سوی دیگر

قبح ها را نیاموخته اند، بلکه به
البته چنانکه خواهیم دید، این عقل قابل رشد و تکمیل است. به این معنا که
فهم های عقلانی ما از سن بلوغ به بعد - تا یک مدت زمانی - بیشتر می شود. عبارت
آخر این قول نیز، امکان کمال عقل را بیان می کند: «وَكُلُّ مَنْ كَانَ زَاجِرُهُ أَقْوَى كَانَ
أَعْقَلَ.» (۱)

بنابراین عاقل شدن، نوعی عالم شدن است که به خاطر متعلق آن، از کلی علم
جدا می شود. متعلق آن علم، حُسن ها و قُبَح های است که وجداناً بدون نیاز به
آموزش می فهمیم. حتی انسانی که در پشت کوهی، به دور از اجتماعات بشری نشو
و نما یافته باشد، وقتی به بلوغ می رسد برخی از خوبی ها و بدی ها را می فهمد. او
بدی ظلم را می فهمد. البته ظلم، مصادیق متعدد و گستره وسیعی دارد، چرا که هر

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

ظلمی مبتنی بر رعایت نکردن حقی است و حقوق هم متعذّرند. اگر او بداند که حق چیست، قطعاً قبیح نادیده گرفتن آن را هم می‌فهمد.^(۱)

البته گاه حق بودن یک حق را شرع معین می‌کند و این نکته‌ای قابل توجه است. به عنوان مثال، ترک نماز (در نخستین نگاه) برای یک انسان - بدون آشنایی با شرع - قبیح نیست. اما اگر برای مسلمانی که خداوند را به الوهیت پذیرفته، مسلم شد که خداوند به نماز امر فرموده، ترک نماز - از آن جهت که مصداق نافرمانی خداوند است - قبیح می‌نماید. بی تردید، قبیح نافرمانی خداوند، برای او ذاتی است و عقل، آن را مستقلاً می‌یابد. این فهم و درک در دایره همان علم اوّل می‌گنجد. زیرا که اوّل بودن این علم بدان معنا نیست که به هیچ مقدّمه‌ای نیاز نداشته باشد. بلکه چنانکه گفتیم، اکتسابی نبودن مدنظر است. چه بسا درک قبیح یک عمل، مبتنی بر مقدّمه‌ای غیر عقلی باشد؛ همچون معرفة الله در این مثال.^(۲) اما این نکته که نافرمانی خدا قبیح است، دیگر اکتسابی نیست و علم اوّل به شمار می‌آید.

بررسی یک اشتباه درباره رابطه علم و عقل

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

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

۱ - جالب آنکه قبیح ظلم به قدری روشن است که حتی اگر سخنوری ماهر و قهار برای چنان فردی در مدح ظلم استدلال کند، هرگز نخواهد پذیرفت.

۲ - تبیین مقصود از غیر عقلی بودن معرفة الله، نیازمند بحثی جداگانه است.

ویژگی دیگر معقولاتِ انسان، این است که از سنّ خا

می‌شوند و مقارن با مکشوف شدن آنها تکلیف رخ می‌نماید. تا پیش از آن، انسان در معرض بازخواست و کیفر نیست، امّا بعد از آن، انتظارات دیگران (حتّی خودش) از او متفاوت می‌شود. پس آن علمی عقل است که با آن، حساب خود را از افراد می‌جنون جدا می‌کنیم و وجداناً می‌یابیم که در کودکی فاقد چنین فهم‌هایی بوده‌ایم. آن زمان کارهایی انجام می‌دادیم که اکنون با نظر به آنها، حُسن یا قبحشان را می‌یابیم و حتّی گاه از کرده خود پشیمان می‌شویم. جالب آنکه آن هنگام می‌فهمیده‌ایم چه می‌کنیم، امّا زشتی آن را درک نمی‌کردیم.

نکته ظریف در این جاست که بسیاری از دانش‌ها این ویژگی‌ها را ندارند، امّا برخی آنها را نشانه عقل می‌پندارند. همهٔ انسانها می‌پذیرند که کودک خردسال، خا

اعتراض - که حکایت از فهم خا
مورد، پاسخ روشن است. این کودک «می داند» که آن ابزار «باید» در فلان مکان
گذاشته شود، اما نه از این «باید» حُسن یا قُبَح عقلی درمی آید و نه آن «دانستن»
نشانه عقل است.
غفلت از این نکته گاه اشتباهاتی را به همراه داشته است. به عنوان نمونه، به بیان
«المصباح المنیر» ذیل کلمه عقل توجّه کنید:

«الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ يَنْهَيَّا بِهَا الْإِنْسَانُ إِلَى فَهْمِ الْخِطَابِ، فَالرَّجُلُ عَاقِلٌ.» (۱)

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

آیا درک مقصود مخاطب، نوعی فهم عقلی شمرده می شود؟ ما هیچ‌گاه کودکی
را به خاطر درک مقصود گوینده، عاقل به حساب نمی آوریم و این امر کاملاً وجدانی
است. پس منشأ این اشتباه کجاست؟ این است که هرآنچه را نشانه فهم است، نشانه
عقل هم بدانیم؛ در حالی که فهم و علم، اعم از عقل هستند. چه بسیار درک و
فهم‌هایی که متعلّق‌های آنها حُسن یا قُبَح عملی نیستند، بنابراین ادراک عقلی
شمرده نمی شوند.

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

۱ - المصباح المنیر / ص ۵۷۹. البته این تعریف به معنای فعلی (یا مصدری) عقل مربوط نمی شود، بلکه
به معنای اسمی آن نظر دارد. اما این مسأله در اصل بحث در اینجا تفاوتی ایجاد نمی کند.

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 عقل نظری ارائه می‌شوند. مثلاً «اجتماع نام عقل نظری خوانده می‌شود به این نام معمولاً «اولیات» به عنوان بدیهیات 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

۱ - ماجرای فکر فلسفی در اسلام / ج ۳ / ص ۴۲۶. تقسیم عقل به نظری و عملی در میان مسلمانان، نخستین بار توسط فارابی (۳۳۸ - ۲۵۷ هجری قمری) به صورت فوق بیان شد و پس از او بزرگانی در فلسفه این تعریف را پذیرفته‌اند، نظیر مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه / ص ۳۰۵. به طور کلی اختلافی که در اینجا میان فلاسفه وجود دارد، در مورد عقل عملی است که برخی آن را یک قوه «مدرکه» و بعضی دیگر قوه «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.

؟ واضح است که اینها نشانه‌های فهم به معنای ع

نشانهٔ عاقل بودن او است

عاقل می‌فهمد، نوعی

هستند، نه عقل. درحقیقت نمی‌توانیم هرچیزی را که انسان

عاقل، کمالات متعددی می‌تواند داشته باشد. باید آن

ادراک عقلی بدانیم. انسان

فهم عقلانی را که نشانهٔ 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، تسمیهٔ هر

فهمی به عقل نظری، خطایی بزرگ است. این اشتباه، نتایجی ناگوار دارد. حداقل آن

نتایج، متهم کردن مخالفان این تقسیم‌بندی است؛ اتهام به اینکه آنان، جایی برای

یم. بلکه چنانکه بارها تأکید کردیم، معیار، وجدان است. وجداناً بحث، ا
لغوی آن باشد

می بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حُسن و قبح‌های عقلی تفاوت

، ممکن است یکی را به جای دیگری اجتماعاً افترقاً. آنگاه که در
ر بیایند، باید مرز دقیق میان معانی آنها به کار می‌بریم، به خاطر مشترکات میانشان
به کار بریم. امّا وقتی این دو در کنار یکدیگر

۱ - عجیب آنکه در فلسفه، آنقدر بر عقل نظری تکیه شده است که عقل به معنای حقیقی‌اش (دانش
خوب‌ها و بد‌ها، و در اصطلاح فلاسفه، عقل عملی) منزلتی را که مستحقّ آن بوده، نیافته است.

حال با توجه به آنچه در مورد چیستی عقل بیان شد، نوبت

جا نیز همان پنج ویژگی علم قابل بیان است.

ویژگی های عقل را مطرح کنیم. در این

آنچه خود وجداناً از عقل می فهمد ارجاع می دهد، تا

ما هم در بحث چیستی عقل، با همین رویکرد به لغت رجوع کردیم، توضیحات

مختلف لغویین را دیدیم و با آنچه خود داریم، مقایسه نمودیم. اگر فاقد فهم عقلانی

بودیم، از «علم اوّل» بودن عقل یا «بازدارندگی آن از قبایح»، اساساً چیزی

بنابراین، بیانات و تو

نیستند. این یعنی بداهت معنای عقل که با بی نیازی آن از تعریف هم ارز است.

ب- ذهنی و فکری نبودن عقل

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

دارد.

در مورد عقل هم همین‌گونه است. تفاوت تنها در نوع معلوم است. مثال گستردهٔ ظلم و عدل، اینجا هم کارگشاست. اگر روی وجدان خود از قبح ظلم انگشت بگذارید، دقیقاً در لحظه‌ای که برق فهم می‌درخشد، آن هنگام، تصویری در ذهن پیدا نمی‌شود. یعنی فهم قبح ظلم، به حصول یا ایجاد تصویری ذهنی در ذهن نیست.

البته بعد از فهم می‌توانیم قبح ظلم را تصوّر کنیم، اما این تصوّر، فرع بر فهم قبح ظلم است. عقل هم مانند محبت است که اگر کسی آن را در خود نیافته باشد، هرچه تصوّر کند یاوه‌ای بیش نیست و مشتی بافته بی‌فایدهٔ ذهنی است. بسیاری از تصوّرات ما باطلند و رنگ و بویی از واقعیت ندارند. تصویری حاکی از حقیقت است که مسبوق به فهمی از واقعیت باشد. لذا فهم قبح یا حسن، از مقولهٔ تفکر و تصوّر نیست.

با این حال، کاربرد تصوّرات مبتنی بر فهم، می‌تواند درک‌های جدیدی را به دنبال آورد. مثلاً اگر کسی قبح ظلم را فهمیده باشد (فهمی که از طریق تصوّر کردن نبوده است) و اکنون دربارهٔ نافرمانی خداوند یا او سخن بگویید، او این را نیز می‌فهمد، بعد دربارهٔ مطالبی می‌اندیشد که قبلاً فهمیده است. این تفکر، «ممکن است» به فهم این نکته منتهی شود که عصیان خداوند، از مصادیق ظلم و قبیح

رووری تصوّر، مکشوف شدن نیست. پس نباید این دو را
نیست و نیز نتیجه ضـ

یکدیگر یکی گرفت.

با این توضیحات، ما «تصوّر بودن فهم عقلانی» را طرد می‌کنیم، نه اینکه تصوّر
می‌پردازیم.^(۱) معیار

۱ - این تعاریف، بسته به اینکه چگونه تقریر شوند، می‌توانند معنای اسمی یا مصدری عقل را توضیح
دهند.

معنی
، همین ادراک کلیّات است ی
جدا می‌کند
ود که آنچه انسان را از حیوان
می‌ش
فهم عقلانی مساوی با ادراک
ناتوان است. با این تعریف،
حیوان از ادراک کلیّات

مفاهیم کلی است، که آن هم چیزی جز یک تصوّر ذهنی از کلیّات نیست.
حال ببینیم که آیا بر مبنای وجدان می‌توان این بیان را به عنوان تعریف عقل
علم باز می‌گردیم و می‌پرسیم که علم چه زمانی حا

۱ - اگر گفته شود که: «عقل توانایی ادراک کلیّات است»، معنای اسمی عقل در نظر گرفته شده است. و اگر

بگویند: عقل ادراک کلیّات است، معنای مصدری عقل را لحاظ کرده‌اند.

۲ - اسفار اربعه / ج ۳ / ص ۳۶۰ تا ۳۶۲ و شرح منظومه سبزواری / ص ۸۹.

ادراک کلیات می‌کند (یعنی کلیات، برای او مکشوف می‌شود)، اما از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که ادراک کلیات، نشانه عاقل بودن اوست. درست مثل آنکه چون عقلا روی دو پای خود راه می‌روند، بر دو پا راه رفتن را نشانه عقل بدانیم! به همین ترتیب نمی‌توان همه فهم‌های انسان عاقل را فهم عقلانی دانست. بلکه در توضیح فهم عقلانی، باید در پی نکته‌ای باشیم که عقلانی بودن فهم به خاطر آن است. اما ادراک کلی - از حیث کلی بودنش - به عقل عاقل ربطی ندارد. خود ما هم قبل از بلوغ عقلی کلیاتی را می‌فهمیده‌ایم که فهم خود را از آنها به هیچ وجه عقلانی نمی‌دانیم. به این ترتیب، نارسایی این تعریف روشن می‌شود.

منطقی

فته شود: هر انسان فانی است و
اول از اشکال اربعه قیاس (مانند اینکه گ

شکل

را به وسیله ادراک کلیات ممکن

ط انسان است، پس سقراط فانی است)

سقرا

۱ - در این بیان معنای اسمی عقل اراده شده، ولی اگر گفته شود که عقل همان تفکر و اندیشیدن است، معنای مصدری آن مورد نظر است.

۲ - ماجرای فکر فلسفی / ج ۳ / ص ۴۲۵ تا ۴۲۷. در نظر نویسنده، «توانایی استدلال بوسیله قیاسی که صورت برهانی دارد»، کاملترین مظهر عقل نظری است.

می‌دانند. اگر نتوانیم کلی را - بما هو کلی - ادراک کنیم، گُبرای قیاس (مثلاً هر انسانی فانی است) را نمی‌فهمیم و نمی‌توانیم قیاس برهانی تشکیل دهیم و در نتیجه باب اندیشه و تفکر منطقی (مبتنی بر قیاس برهانی) بر ما بسته خواهد شد.

ما در اینجا تعریف دوم را جداگانه بررسی می‌کنیم. اگر مشخص شود که این هم در عقل بودن عقل مدخلیتی ندارد، آنگاه تکلیف هر دو تعریف به ضمیمه یکدیگر نیز معلوم خواهد بود.

سؤال در این است که آیا «تفکر» می‌تواند نشانه عقل در آدمی باشد؟ آیا می‌توانیم عاقل بودنِ عاقل را به توانایی تفکر در او بدانیم؟

بی‌تردید یکی از توانایی‌های عاقل، تفکر اوست. اما چنانکه پیشتر هم گفتیم، دارد، اما با تلاش فکری در

برخاسته از عقل او نیست. بی‌تردید، فرد جنایت پیشه هم عاقل است، چرا که اگر عاقل نمی‌بود، شایسته نکوهش هم نبود. اما عاقل بودن او به این نیست که می‌تواند فکر کند و این فکر را در جاده باطل به راه اندازد. بلکه عقل او به این است که می‌فهمد ظلم و جنایت بد است. در اینجا باز هم تعریف وجدانی عقل - دانش

عقلانه بودن تفکر» با معیاری خارج از خود دیگر، فکری ممدوح است که عقل بر آن فکر را تضمین می‌کند، همان کشف تأمین عدالت است.^(۱) به این ترتیب، «ع» «تفکر» معلوم می‌شود. آنچه عاقلانه بودن یک ت

عقلی است که از سنخ فکر نیست، چنانکه در ویژگی اول تذکر دادیم. حال که دریافتیم فکر - بما هو فکر - نشانه عقل نیست، اگر تعریف اول به تعریف دوم ضمیمه شود، باز هم نمی‌توان آن را به عنوان نشانه عقل ارائه کرد. نشانه عاقل بودن نه توانایی اندیشیدن - بطور مطلق - است و نه توانایی اندیشیدن از طریق ادراک کلیات و تشکیل قیاس منطقی. عاقل، این ویژگی‌ها را دارد، اما این همه، نشانه عقل نیست.

ج - عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول عقل

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

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

، بلکه تأکید ما بر کیفیت تحقق آن است. چطور پیدایش آن را بفهمیم. ا

ران از ما، به خاطر بلوغ عقلی متفاوت گردید؟ ناگهانی یا تدریجی بودن آن نیست

شد که انتظار ما از خود یا انتظار دیگر

پاسخی روشن به این گونه پرسش ها در دست نیست.

مثال دیگر، اوقات عاقل نبودن آدمی مانند وقت خواب است. هیچ عاقلی آنچه را در حین خواب مرتکب شده است، به گردن نمی گیرد، چون می داند که در آن زمان فاقد درک عقلانی بوده است. اما توضیحی در چرایی و چگونگی آن نمی تواند

ارائه دهد. در مورد غضب و شهوت «شدید» هم - که از حجاب های عقل هستند - وضع مشابهی وجود دارد. چگونه در هنگام غضب فهم عقلی خود را از دست می دهیم؟ معلوم نیست. چگونه پس از رفع حالت غضب، سر عقل می آییم؟ این نیز معلوم نیست. کسی که از عصبانیت شدید بیرون آمده، فقط می تواند بگوید که

«نفهمیدم چه کردم» یا «در آن وقت نمی فهمیدم» و بس. بازخواست و کیفر او فقط به خاطر آن است که اجازه داده تا چنان مرحله ای از غضب پیش برود. البته به خاطر انجام آن مقدمات اختیاری نسبت به همین کاری که در حال عصبانیت شدید انجام

ن است. این مسأله در تک تک موارد کشف عقلی ، انکشاف قبح ظلم آگاه نیستم، درعین اینکه این مسأله مانند روز برایم روش حال که چنین است و هیچ کشفی از «کیفیت» حصول عقل و درک عقلانی نداریم

باید دهان نگشاییم و در این باره کلامی نگوییم. بی توجهی به این مسأله، از نظر معرفت‌شناسی، آدمی را در چاهی می‌اندازد که رهایی از آن، چندان آسان نخواهد بود.

عقول خا

تک مواردی که م

چنین فهمی به خود عطا می‌کنیم. از دیدگاه کلی‌تر، بلوغ عقلی آدمی هرگز به دست او نیست. و جالب اینکه از کیفیت حصول عقل هیچ وجدانی نداریم، اما این موضع - طلب علم کنید. طلب علم به کار رود، در اختیار آدمی است. نیز اگرگاهی امری به در متون دینی می‌بینیم، می‌تواند به یکی از دو معنا باشد: اول دوم - به علمی که دارید عمل نمایید. (۱)

اختیاری بودن تعقل

تأمل در مورد عقل و تعقل نیز می‌تواند حاوی نکات مفیدی باشد. وقتی کشفی

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

، فعل اختیاری انسان است. در عاقل شدن انسان گزارش می‌دهد که نوعی تغییر و این تغییر، انفعالی است. امّا به نظر می‌رسد تعقل

لغت آمده است: «تَعَقَّلَ: تَكَلَّفَ الْعَقْلَ كَمَا يُقَالُ تَحَلَّلَ وَ تَكَيَّسَ»^(۱) از معانی باب

تفعل، تکلف است یعنی: با زحمت و مشقّت به چیزی متّصف شدن، که این فکری عاقلانه است که در چارچوب مکشوف عقلی انجام گیرد و مورد تأیید این د، وگرنه تفکری ناپسند خواهد بود. غیر از تفکر، رعایت تمام اموری که بودیم ت عقل باشد

عقل، حُسن آن را کشف می‌کند، لازمه «تعقل» است.

تعقل - با معنایی که ذکر شد - یک امر اختیاری و غیر از عقل است، امّا «ممکن

است» به کشف عقلی جدیدی بینجامد، گرچه لزوماً چنین نخواهد بود. پس می‌توان گفت که تعقل، شرط «کافی» فهم عقلی نیست. از طرف دیگر، رسیدن به کشفی عقلی لزوماً پس از تعقل نیست. لذا تعقل، شرط «لازم» درک عقلانی هم نیست.

با این توضیحات، در بیان رابطه تعقل با معنای اسمی عقل می‌توان این نکته ظریف را بازگفت که: تعقل را می‌توان به معنای اعمال عقل یعنی به کار بستن قوّه و توانایی مذکور دانست. درواقع در اینجا به سه حقیقت اشاره کرده‌ایم: حقیقت

ر، آن بنامیم، تا حقیقت سوم - یعنی «یافتن مطلبی عقلی» - برای ما حاصل به است که در رخدادن حقیقت سوم نیز اختیار ما دخیل نیست. به بیان دیگر واسطهٔ اختیاری - که تعقل و اعمال عقل است - شرط کافی برای حدوث و معنای مصدری آن نیست.

ه - حدوث و تجدد عقل

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

اول آنکه به طور کلی تغییر حالت یک فرد به بلوغ عقلی - که با درکهای اولیه از حسن و قبح عقلی همراه است - مسبوق به عدم است. هیچ عاقلی را سراغ نداریم که این گونه نباشد. برای همه ما در کودکی، زمانی وجود داشته که فاقد فهم این امور بوده ایم.^(۱)

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

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

ف دهم نیز خواهد دارد. عقل او بیش از این به جایی نمی‌رسد. در دهم، به کشف جدیدی برسد، این حدوث را نسبت به مکشوف یافت و بدان اعتراف خواهد کرد.

و اما در مورد تجدّد عقل نیز چنین باید گفت:

در بحث علم، «بقاء» علم را به «حدوث مستمرّ» آن تحلیل کردیم. در مورد عقل نیز چنین است. این تعبیر مسامحه‌آمیز را به کار می‌بریم که «عقل دارم»، (البته با عنایت به معنای مصدری عقل یعنی عاقل شدن)^(۲) اما با اندکی توجّه وجدانی، می‌بینیم بهتر است بگوییم که خداوند، تا این لحظه موجبات عاقل شدنم را فراهم کرده است. اما هیچ تضمینی وجود ندارد که لحظه بعد، این روشنی مکشوفات عقلی برای من به خاموشی نگراید. بدین ترتیب، عقل (عاقل شدن) من در این

۱ - لازم به ذکر است که توجیه دیگر عاقل تر شدن، با توجّه به معنای اسمی عقل، امکان‌پذیر است؛ که در آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲ - چنانکه در گذشته بیان شد، در این بخش معنای مصدری (یا فعلی) عقل، محلّ کلام است؛ در بخش آینده درباره معنای اسمی آن مفصلاً بحث خواهد شد.

لحظه، مختص همین لحظه است و در واقع با عقل من در لحظه بعدی تفاوت دارد. وجه اشتراکشان در این است که به یک چیز تعلق گرفته‌اند و آثار واحدی دارند. این همان چیزی است که از آن به «تجدد» تعبیر می‌کنیم.

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

فصل ۲۶

شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

از بحثی که تاکنون داشتیم، روشن شد که «عقل» به معنای مصدری آن (عافل شدن)، یک حالت وجدانی و انفعالی است که در انسان حادث می‌شود. مستندات لغوی این معنا را بیان کردیم و سپس برای یافتن تلقی صحیح از آن به ذکر ویژگی‌های وجدانی این حالت انفعالی پرداختیم. از آنجا که کاربرد این معنا برای لفظ «عقل» و مشتقات آن در زبان فارسی، متداول و مأنوس نیست، لازم دیدیم که شواهدی از آیات کریمه قرآن مطرح کنیم. در ترجمه و تفسیر برخی از آنها تنها وجه مورد قبول، همین معنا از «عقل» است و در برخی دیگر از آنها این معنا به عنوان یک احتمالِ موّجه، قابل قبول به نظر می‌رسد. ارائه این نمونه‌ها از قرآن کریم به وجدان هرچه بهتر مباحث پیشین کمکی شایان می‌کند و می‌تواند مکمل بحث‌های وجدانی و لغوی باشد. در این بحث مهم‌ترین ویژگی معنای انفعالی «عقل» را ملاک بررسی قرار می‌دهیم که عبارت است از: غیر اختیاری بودن آن.

۱- ۴- ۱- معنای اختیاری و غیراختیاری عقل

همانطور که گفتیم تأکید اصلی ما، در این قسمت، بر بحث دربارهٔ اختیاری یا غیراختیاری بودن عقل معطوف است. در بحث اخیر، در پی برداشتِ وجدانی از عقل، به عنوان نوعی فهم، به این نکته رسیدیم که عقل - به معنای مصدری آن -

امری کاملاً غیراختیاری است که در انسان حادث می‌شود و به مجرد نیاز دارد. فهم

یک حسن یا قبح، به اختیار خود ما نیست. پیشتر، تفاوت بین فکر کردن و فهمیدن و این همسانی نزدیکی عقل و فکر، در خیلی از موارد، اشتباهاتی پدید می‌آورد، نیز تمایز میان فکر و عقل بیان شده بود. فکر کردن، عمل اختیاری انسان است، که تا آنجا که در ترجمه و تفسیر برخی از آیات قرآن، معمولاً به جای عقل، فکر و گاه، از یک کشف عقلانی برمی‌خیزد و به کشفی دیگر می‌انجامد. با این وجود، اندیشه و تعقل را می‌نشانند، در حالی که اینها همه اختیاری انسان است. به سه مغایرت میان فکر و کشف عقلی همچنان به قوت خود باقی است. نمونه ترجمه بنگرید:

۱- «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»

«در این نشانه‌هایی است برای جمعیتی که می‌اندیشند.» (۱)

۲- «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»

«قطعاً در این (ها)، برای مردمی که تعقل می‌کنند، نشانه‌ای است.» (۲)

۳- «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»

«امید که در اندیشه فرو روید» (۳)

«شاید تعقل کنید» (۴)

اکنون برخی از این آیات را می‌آوریم و در فضایی مفهومی آنها قرار می‌گیریم تا

۱- سوره روم / آیه ۲۴، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

۲- سوره نحل / آیه ۶۷، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۳- سوره غافر / آیه ۶۷، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۴- سوره غافر / آیه ۶۷، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

ببینیم که حملِ معنای غیراختیاریِ عقل بر چنین آیاتی، مفهومی روشن‌تر می‌رساند. با عنایت به چنین معنایی برای عقل، فصلی جدید در فهم معنای آیات و روایات گشوده می‌شود و مطالب بسیاری آشکار می‌گردد که تاکنون مغفول بوده است.

در اینجا باید به این نکته مهم اشاره شود که عقل، علاوه بر معنای غیراختیاری یاد شده، به معنایی اختیاری نیز به کار رفته است. شواهد این حقیقت در آیات و حَسَن و یا قبیح را - به

باید یا نبایدی که به آن حُسن یا قُبُح مربوط است، - اختیاراً - تن دهد.

برای مثال در حدیث آمده است:

«الْعَاقِلُ مَنْ تَوَرَّعَ عَنِ الذُّنُوبِ وَ تَنَزَّهَ عَنِ الْغُيُوبِ.» (۱)

«عقل کسی است که نسبت به گناهان ورع داشته و از عیبها منزّه باشد.»

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

معنایی از عقل - یعنی عمل به کشف عقلی خویش - منظور نظر است.^(۱) یکی از مصادیق این معنای عقل (که اختیاری است)، تفکر براساس عقل یا تفکر عاقلانه می باشد که پیشتر بدان اشاره شد. اما حساب تفکر یا اندیشیدن به طور مطلق از معنای اختیاری عقل جداست و نباید این دو را یکی دانست. در این باره در دفتر دوم مفصلاً بحث خواهد شد.

کرد دقیق و

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

۱ - ۴ - ۲ - سورة بقره / آیه ۱۶۴

خداوند به واسطه عقل، حجت‌ها را برای مردمان کامل گردانیده و آنها را با ادله به ربوبیت خویش رهنمون شده است. امام کاظم علیه السلام در بیان این نکته این آیه را تلاوت فرموده‌اند:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْمُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَىٰ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ».

، و آبی که خدا از «به راستی، در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمد و شد شب و روز، و آن

کشتی که در دریا روان است و به مردم بهره می‌رساند

آسمان نازل کرده است و به سبب آن زمین را بعد از مرگش زنده ساخته، و

هر جنبنده‌ای که در آن پراکنده است، و در گرداندن باده‌ها و در ابری که

میان آسمان و زمین به تسخیر درآمده، آیاتی است برای قومی که

می‌فهمند.»

خداوند متعال، در موارد متعددی در قرآن کریم، مظاهر قدرت خویش را برشمرده و در پایان تذکر داده است که در این مظاهر، برای «عاقلان» نشانه‌ها و آیاتی وجود دارد. مظاهری چون: زمین و آسمان، برق و باد و باران، مهر و ماه و ستارگان، مرگ و حیات، روز و شب و...^(۱) در موارد دیگری نیز فرموده که در

۱ - رعد / ۴، نحل / ۱۲ و ۶۷، عنکبوت / ۳۵، روم / ۲۴ و ۲۸، جاثیه / ۵.

برایش رخ دهد. در این
او حا

۱ - ۴ - ۳ - سورة غافر / آیه ۶۷

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِيَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِيَکُونُوا شُيُوخًا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُوَفِّي مِنْ قَبْلُ وَلِيَبْلُغُوا أَجَلاً

سپس شما را به

رشدتان برسید و سپس پیر شوید. برخی از شما کسانی هستند که پیشاپیش جانشان گرفته می شود، و تا به سرآمدی معین برسید، و شاید

که به عقل دریاید.

در پاره ای از آیات قرآن - از جمله همین آیه شریفه - خداوند به انسان تذکر داده

است که ما برای شما آیات خود را تبیین کردیم و نشان دادیم، «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (۱)

شاید کشف و دریافت عقلی برای شما رخ دهد. همچنین می فرماید که ما قرآن را

عربی قرار دادیم و فرو فرستادیم، «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ». (۲) در همه این موارد، با تأمل در

۲ - یوسف / ۲، زخرف / ۳.

۱ - بقره / ۷۳ و ۲۴۲، نور / ۶۱، حدید / ۱۷.

آیات نیست. بلکه امری است که ممکن است به انسان نیست. خداوند متعال در آیه فوق، تحولات و تقلبات انسان را از ابتدایی ترین مراحل خلقت تا پایان حیات او یادآور می شود و سپس می فرماید که انتظار می رود گردد. اما این باعث نمی شود که در موارد بسیار روشن نیز، این خداوند است که فهم را برای ما محقق می سازد. در هر حال، بین بودن یک آیه دلیل بر این نیست که آیه بودن آن را البته در برخی موارد هم، خداوند، با عبارت «لعلکم تتفکرون» به انسانها خطاب می کند که تمایز آن با «لعلکم تعقلون» روشن است.

۱ - ۴ - ۴ - سورة انعام / آیه ۳۲

امام کاظم علیه السلام در بیان اینکه خداوند، اهل عقل را موعظه کرده و آنها را به آخرت ترغیب نموده است، به این آیه اشاره دارند:

«وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟»

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

در ترجمه‌های مرسوم، معمولاً «افلا تعقلون» را این‌گونه معنا می‌کنند که «چرا تعقل نمی‌کنید؟» اما ظاهراً خداوند هشدار می‌دهد که دنیا بازیچه‌ای بیش نیست و آخرت برتر از آن است. آنگاه با این استنفهام انکاری به انسان خطاب می‌کند که آیا این مطلب - یعنی برتری آخرت بر دنیا - را نمی‌فهمید؟ یعنی انتظار می‌رود مطلبی به این روشنی را، به عقلتان دریابید. این نکته، با معنایی از عقل که گفتیم کاملاً سازگار است. یعنی فهم «حُسن ترجیح آخرت بر دنیا و قبح فرو نهادن آخرت» از مصادیق عقل است.

البته می‌توان در اینجا عقل را به معنای اختیاری‌اش گرفت. یعنی: حال که دانستید دنیا جز لهو و لعب نیست، چرا مطابق این فهم عقلی خود عمل نمی‌کنید؟ در این فرض بحث بر سر عملکرد انسان است؛ عملکردی عاقلانه که بر مبنای کشف عقلانی غیراختیاری، از او انتظار می‌رود.

۱ - ۴ - ۵ - سورۃ صافات / آیات ۱۳۶ - ۱۳۸

امام کاظم علیه السلام در ادامه می‌فرمایند:

«یا هِشامُ! ثُمَّ خَوْفَ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ عِقَابَهُ، فَقَالَ تَعَالَى:

ثُمَّ دَمَرْنَا الْآخِرِينَ وَ إِنَّا لَنُثَمِّرُونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ، وَ بِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟»

«ای هشام! سپس خداوند، کسانی را که عقاب او را در نمی‌یابند، هشدار

داده و فرموده است:

سپس دیگران را نابود کردیم و شما هم بامدادان بر آنها می‌گذرید و هم،

شامگاهان، أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟»

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

این فهم عقلانی،

می شود.

۱ - ۴ - ۶ - سوره بقره / آیه ۱۷۱

امام کاظم علیه السلام در ادامه کلام به هشام می فرمایند:
«یا هِشامُ! ثُمَّ ذَمَّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ.»

«مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً

فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ.» (۱)

«مَثَلِ كَسَانِي كَه كَفَرُورِزِيدَنْد، مَانَنْد كَسِي اَسْت كَه بَه آنَكِه جَز

نَدَايِي نَمِي شَنُود، بَانِگ مِي زَنْد. آنَهَا نَاشَنَوَايَان، گَنگان وَ نَابِينَايَانَنْد، پَس ايشان نَمِي فَهْمَنْد.»

در این مورد - و موارد مشابه - معمولاً در ترجمه «لا يعقلون» می گویند: «تعقل نمی کنند.» براساس این ترجمه، کافران به دلیل آنکه «تعقل نمی کنند»، سزاوار نکوهش اند. اما با توضیحاتی که خواهد آمد، به نتیجه ای جالب توجه خواهیم رسید و آن اینکه اساساً در اینجا «عقل» را نمی توان اختیاری معنا کرد! از طرفی می دانیم که ستایش یا نکوهش فقط درباره فعل اختیاری مطرح می شود. پس این

سؤال به ذهن می رسد که نکوهشی که حضرت کاظم علیه السلام از آن سخن گفته اند، به اکنون ببینیم در این تمثیل، بانگ زننده کیست و جایگاه کافران کجاست؟ تفسیر

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

«مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي دُعَائِكَ إِيَّاهُمْ، أَيْ مَثَلُ الدَّاعِي لَهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ كَمَثَلِ التَّائِقِ فِي دُعَائِهِ، الْمُنْعُوقِ بِهِ مِنَ الْبَهَائِمِ الَّتِي لَا تَفْهَمُ وَإِنَّمَا تَسْمَعُ الصَّوْتَ. فَكَمَا أَنَّ الْأَنْعَامَ لَا يَخْصُلُ لَهَا مِنْ دُعَاءِ الرَّاعِي إِلَّا السَّمَاعُ دُونَ تَفْهَمِ الْمَعْنَى، فَكَذَلِكَ الْكُفَّارُ لَا يَخْصُلُ لَهُمْ مِنْ دُعَائِكَ إِيَّاهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ إِلَّا السَّمَاعُ دُونَ تَفْهَمِ الْمَعْنَى، لِأَنَّهُمْ يُعْرِضُونَ عَنْ قَبُولِ قَوْلِكَ...» (۱)

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

این مثال بسیار روشن است. بدیهی است که حیوان در نفهمیدنش مختار نیست. چنین نیست که نخواهد بفهمد. خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید که حکایت تو با کافران، همچون آن چوپان و گله است. اگرچه تو در مسند هدایت، نهایت جهد خود را به کار بندی، آنها نخواهند فهمید. واضح است که این نفهمیدن به اختیار آنها نیست. بلکه خداوند چنان کرده که آنها از شنیدن مواعظ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و انذار او هیچ اثری نپذیرند و دلشان تکان نخورد.

«وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ

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

«لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ.» (۳)

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

۱ - بدیهی است این اشاره، اشاره‌ای گذرا است. علاقمندان به توضیح این مطالب را به کتاب «گوهر قدسی

معرفت» ارجاع می دهیم. ۲ - بقره / ۲۱۳. ۳ - بقره / ۲۷۲.

می‌کند.»

«ذَلِكَ هُدًى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (۱)

«آن هدایت خداوند است که هر که از بندگان را بخواهد بدان رهنمون

می‌سازد.» بندگان - پس از انفعالی که نسبت به هدایت الهی در ایشان حا

می‌شود - می‌تواند بر دو گونه باشد: یا می‌پذیرند و یا نمی‌پذیرند. این جاست که معرفت به معنای دوم (اقرار و اعتقاد) به عنوان عمل اختیاری انسان مطرح می‌شود. آنکه پذیرا می‌شود، مؤمن و آنکه تسلیم نمی‌گردد، کافر است. پس باید حساب ایمان مؤمن و کفر کافر را از هدایت الهی جدا کرد.

۳- در مرتبه بعد، موضوع ازدیاد هدایت مؤمن و محرومیت کافر از هدایت بیشتر

الهی مطرح می‌شود. آیات و روایات بر این دو، به عنوان سنت الهی، تأکید فراوان دارند. خداوند کسی را که به هدایت اولیه گردن نهاده، بیشتر هدایت می‌کند:

«وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى» (۳)

«و خداوند، هدایت بیشتری نصیب کسانی می‌کند که هدایت را

پذیرفته اند.»

«الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى.» (۱)

امام باقر علیه السلام نقل شده که در و
«وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْحَلِيمُ الْعَلِيمُ، إِنَّمَا غَضَبُهُ عَلَى مَنْ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ
رِضَاهُ وَإِنَّمَا يَمْنَعُ مَنْ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ عَطَاهُ. وَإِنَّمَا يُضِلُّ مَنْ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ
هُدَاهُ.» (۲)

«و دانستند که غضب خداوند بردبار دانا، تنها بر آنان است که خشنودی
او را رد کرده اند. و عطای خود را فقط از کسانی باز می دارد که بخشش او
را نپذیرفته اند. و تنها کسانی را اضلال می کند که هدایت او را
نپذیرفته اند.»
حصری که توسط لفظ «انما» در کلام امام معصوم آمده، نشان می دهد که اضلال
شدگان (محروم ماندگان از مراتب بعدی هدایت)، تنها در میان کسانی اند که به
سوء اختیار خود، هدایت اولیّه الهی را نپذیرفته اند.
از مصادیق بارز اضلال خداوند، آن است که راه درک و فهم را بر آنان می بندد.
در نتیجه، آنان می بینند و می شنوند، اما به فهمی که در پی این سمع و بصر مورد

انتظار است، نمی‌رسند. به تعبیری چشم و گوش دل آنها بسته می‌شود:

«فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (۱)

«چنین است که دیدگان کور نمی‌شوند، ولی دل‌هایی که در سینه‌هایند،

کور می‌شوند.»

«وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» (۲)

«و ما بر دل‌های ایشان مُهر می‌زنیم. از این رو، آنها نمی‌شنوند.»

کیفر می‌بیند، و دیگر از گفتار و دیدار پیامبر ﷺ، فهمی برایش حا

نکته مهم در این جاست که کافران در این نفهمیدن، مختار نیستند. همچنانکه ناشنوا و نابینا از جهت گوش و چشم سر در نشنیدن و ندیدن حقایق، مختار نیستند. به بیان دقیق‌تر، نفهمیدن یعنی اعطا نشدن فهم از جانب خدای متعال، که در این مورد اختیاری ندارند.

اما نکوهش کافران به خاطر آن مقدمات اختیاری است که خود انجام داده‌اند و خود را سزاوار عذاب الهی کرده‌اند. بدین ترتیب، نکوهش غیرعاقلان، امری معنادار خواهد بود، در عین این که در عاقل نبودنشان مختار نیستند.

۱ - ۴ - ۷ - یونس / آیه ۴۲

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

«وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ» (۱)
د. شرط گوش دادن، سلامت بدن است؛ اما شنوایی به سلامت قلب و روح اولی

می باشد

نیاز دارد.

آیه بعدی نیز بر کوردلی آنان تأکید می‌کند:

«وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْى وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ.» (۱)

«واز ایشان کسانی هستند که به تو می‌نگرند. اما آیا تو نابینایان را

هدایت می‌کنی، اگرچه نبینند؟»

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

پس از این دو آیه خداوند می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ.» (۲)

«خداوند هیچ ظلمی به مردم روا نمی‌دارد؛ بلکه مردمان هستند که به خود

ستم می‌کنند.»

این تأکیدی است بر نکته‌ای که گفتیم: این که آنان در جرگه «لا یعقلون» و «لایبصرون» درآمده‌اند، به خاطر کاری است که خود کرده‌اند. این جرمان، ظلم خداوند به ایشان نیست. بلکه عذابی است که مستحق آن شده‌اند، و به همین دلیل نکوهش می‌شوند. اینها همان کسانی‌اند که ایمان نخواهند آورد اعم از این که پیامبر، هشدارشان بدهد یا ندهد؛ خداوند، به سوء اختیار آنها، به دل‌هایشان مهر زده و پرده‌ای بر دیدگان آنهاست:

«خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.» (۱)

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

«الْخَتَمُ هُوَ الطَّبْعُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافَرِ عُقُوبَةً عَلَى كُفْرِهِمْ.» (۲)

«ختم یعنی مهر زدن بر دل‌های کافران، از جهت عقوبت بر کفرشان.»

البته این کیفر ویژه کافران نیست، بلکه مؤمنان را نیز تهدید می‌کند. چنانکه

فرموده‌اند:

«الذَّنْبُ عَلَى الذَّنْبِ يُمِيتُ الْقَلْبَ.» (۳)

«گناه روی گناه، قلب را می‌میراند.»

مقصود از گناه روی گناه این است که انسان پیش از آنکه از گناه قبلی خود توبه کند، گناه بعدی را مرتکب شود. این روش، قلب آدمی را می‌میراند. مرگ قلب، زمانی است که از مواعظ، اثر نپذیرد و از فهم محروم شود. زمانی که قلب بمیرد، نه می‌شنود و نه می‌بیند.

معنای تجدد فهم و عقل در اینجا روشن می‌شود. تا زمانی که کسی در طریق هدایت سیر کند، خداوند، اعطای فهم به او را ادامه می‌دهد و علم و عقل را برای او تجدید می‌کند. اما هشدار داده که اگر انسان از هدایت حق روی برگرداند، دادن این فهم را قطع می‌کند و این هشدار است برای همه افراد، در هر درجه‌ای که باشند.

۲ - عیون اخبار الرضا علیه السلام / ج ۱ / ص ۱۲۳.

۱ - بقره / ۷.

۳ - مجموعه ورام / ج ۲ / ص ۱۱۸.

۱ - ۴ - ۸ - سورة فرقان / آیه ۴۴

این آیه نیز در کلام امام کاظم علیه السلام مورد استناد واقع شده است:
 «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ؟ إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا.»

غگو می دانند و در سورة فرقان نیز - به شیوه ای مشابه سورة یونس -

برابر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم ترسیم شده است. کافرانی که پیامبر را درو

گفته های او را افسانه پیشینیان می خوانند، آنان پیامبری را که در کسوت بشر است، همانند ایشان می خورد و همچون آنان در بازارها راه می رود، فردی جادو شده می نامند. اما خداوند، بار دیگر آخرت را به یادشان می آورد. در بیان کلام الهی، آنان ظالمان گم کرده راه اند که در قیامت - زمانی که حکومت قاهره خدای واحد قهار بارز می شود - دست را به نشانه ندامت می گزند و آرزو می کنند که ای کاش با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همراه می شدند.

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

پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم چنین می فرماید:
 «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا؟» (۱)
 «آیا آن کسی را دیده ای که معبود خود را هوای خویش قرار داده؟ آیا تو وکیل او هستی؟»

«أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ؟ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا.»

در اینجا، سخن از کافرانی است که هوای نفس را معبود خویش گرفته‌اند. وجه شباهت اینان به «أنعام» روشن است. آنها از سمع و بصر قلبی محرومند. این کیفر الهی، در پی کفران نعمت هدایت، گریبانشان را گرفته است. این قاعده‌ای کلی است که مؤیدات نقلی آن را آوردیم.

در این مورد نیز، غیراختیاری بودن عقل کاملاً واضح است.

۱ - ۴ - ۹ - سوره عنکبوت / آیه ۶۳

آخرین آیه‌ای که از کلام امام کاظم علیه السلام به هشام نقل می‌کنیم، آیه ۶۳ از سوره عنکبوت است، که نکوهش اکثریت را بیان می‌دارد:

«وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَىٰ بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ.»

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

آیه درباره کافران است، که می‌گویند: نازل کننده باران از آسمان و حیات بخش زمین، خداست. اما گفتار ایشان از روی علم و اعتقادشان نیست. این آیه، مشابه آیه ۲۵ سوره لقمان است، با این تفاوت که در آیه سوره لقمان تعبیر «لا يعلمون» به

عالم شدن است. بنابراین تفاوت یاد شده، فا

ایجاد نمی‌کند. حضرت موسی بن جعفر علیه السلام در روایتی در توضیح آیه سوره لقمان فرموده‌اند:

«أَنْتُمْ لَا يَقُولُونَ ذَلِكَ إِلَّا تَلْقِينَا وَتَأْدِيبًا وَتَسْمِيَةً. وَمَنْ لَمْ يَعْلَمْ وَإِنْ شَهِدَ،

كَانَ شَاكِّاً حَاسِداً مُعَانِداً. وَلِذَلِكَ قَالَتِ الْعَرَبُ: مَنْ جَهِلَ أَمْرًا عَادَاهُ. وَمَنْ قَصَرَ

عَنْهُ عَابَهُ وَآلَحَدَ فِيهِ، لِأَنَّهُ جَاهِلٌ غَيْرُ عَالِمٍ.» (۲)

«یعنی ایشان آن را جز برای تلقین و تأدیب و نام بردن نمی‌گویند. (فقط به زبان اظهار می‌کنند.) و هرکس که نداند؛ اگرچه گواهی دهد، شک کننده، حسود و معاند است. و به همین خاطر عرب گفته است: هر که جاهل نسبت به امری باشد، با آن دشمنی می‌کند و هر که از آن در ماند، بر آن خرده می‌گیرد و از آن منحرف می‌شود، زیرا که او جاهلی غیر عالم است.» از بیان حضرتش فهمیده می‌شود که این گروه، نسبت به آنچه به زبان می‌گویند، علم و فهم کافی ندارند. از این رو، شهادتشان در مورد خداوند، فقط زبانی است نه قلبی. با توجه به این معنا، «لا یعقلون» در آیه مورد بحث، غیر اختیاری خواهد بود.

در اینجا بررسی برخی از آیات مورد اشاره امام کاظم علیه السلام پایان می‌پذیرد. اما برای تکمیل این بحث، دو مورد دیگر از آیات قرآنی را یادآور می‌شویم و معنای عقل را در آنها بررسی می‌کنیم.

۱ - وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.

۲ - تحف العقول / ص ۴۲۹.

۱ - ۴ - ۱۱ - سوره بقره / آیه ۷۵

«أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.»

«آیا امید دارید که آنان به شما ایمان آورند، در حالی که گروهی از پیشینیان ایشان، کلام خدا را می شنیدند، و سپس بعد از آنی که آن را به

عقل دریافته بودند، تحریف می کردند، در حالی که می دانستند؛»
از دیگر یهودیان که می شنیدند و معجزات و آیات را دیده بودند

به وسیله این آیه، پیامبر ﷺ و مسلمانان را از اعتقاد سوء آنها آگاه ساخت و فرمود که این امید بختی است که آنها ایمان آورند و به دلها ایشان شما را تصدیق کنند؛ در حالی که اینان همان کسانند که گروهی از پیشینیان آنها، در زمان حضرت موسی

کلیم الله ﷺ کلام خدا را می شنیدند، سپس آن را تحریف می کردند و برای دیگر افراد بنی اسرائیل باز می گفتند، بعد از آنی که آن را فهمیده بودند و می دانستند که خود، دروغ می گویند.

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

البته ضمیر در «عَقَلُوهُ» را به «تحریف» نیز می‌توان بازگرداند. در این است. این بی‌اعتناییِ اختیاری، در پی یک پدیده غیراختیاری یعنی فهم،

۱ - ۴ - ۱۱ - سورة انفال / آیه ۲۲

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ (۲۰) وَ

لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (۲۱) إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ

الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَقْلُوبْنَ (۲۲) وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ

أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ (۲۳)»

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا و رسول او را اطاعت کنید و از او روی برگردانید، در حالی که می‌شنوید (۲۰) و مانند کسانی نباشید که گفتند شنیدیم، در حالی که نمی‌شنیدند (۲۱) همانا بدترین جنبندگان نزد خداوند، افراد ناشنوا و لال (در باطن) اند که نمی‌فهمند (۲۲) و اگر خداوند در آنها خیری می‌دانست، آنها را شنوا می‌کرد. و اگر آنها را شنوا می‌ساخت، پشت می‌کردند و روی گردان می‌شدند. (۲۳)»

، آنها را به ورطه‌ای این آیه نیز در مقام نکوهش کسانی است که گزاره «لایعقلون» در و
ها نیز به خاطر این نفهمیدن آنها غیراختیاری است؛ اما اعمال اختیاری شان
انداخته که خداوند، باب فهم را برایشان بسته است. نکوهش از
از سمع و شنیدن در اینجا همان سمع حقیقی (فهم) است که
خداوند، علم پیشین دارد بر اینکه اگر بازهم، فهم را برای آنان تحقق بخشد، آنها
روی می‌گردانند. اما این علم پیشین الهی، اختیار آنها را در این روی گرداندن، نفی
نمی‌کند.

در بررسی آیاتی از قرآن درباره عقل، به همین آیات اکتفا می‌کنیم. از این بررسی
نتیجه می‌گیریم که معنای غیر اختیاری عقل - که بیشتر اوقات، مورد غفلت واقع
می‌شود - نه تنها معنایی قابل قبول است، بلکه در بسیاری از موارد، معنایی غیر از
آن را نمی‌توان پذیرفت.

بخش دوم

نور علم و عقل

فصل ۱ - اثبات نور علم و عقل

فصل ۲ - عقل و عاقل و معقول

فصل ۳ - معرفت نور علم و عقل

فصل ۱

اثبات نور علم و عقل (۱)

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

۲-۱-۱ - فقر ذاتی عالم و عاقل (بحث ماهیت)

بخش اوّل را براساس این واقعیت بنا نهادیم که علم و عقل، چیزی جز عالم شدن و عاقل شدن نیستند. آنگاه درباره این دو رویداد سخن گفتیم و ویژگی‌های هریک را برشمردیم. در این بخش درباره نور علم و نور عقل، سخن می‌گوییم و دخالت این نور را در دو فرآیند یاد شده متذکر می‌شویم. بدین منظور ناگزیریم ابتدا به فقر ذاتی عالم و عاقل اشاره کنیم.

به منظور تبیین صحیح پدیده علم، در گام نخستین، نیازمند تلقی و دریافتی صحیح از ذات (ماهیت)^(۱) انسان هستیم؛ که به عنوان عالم از او یاد می‌شود. تا خود انسان را شناسیم، عالم شدن او را نیز - آن‌گونه که در حدّ وجدان ماست - نتوانیم تحلیل کرد. چون علم برای «ذات انسان» حاصل می‌شود، باید ابتدا ویژگی‌های وجدانی این «ذات» را برشماریم. هدف از سطور بعد، بررسی این نکته است که چه ویژگی‌هایی، ذاتی انسان است. با طرح مباحث آینده روشن می‌شود که انسان ذاتاً فقیر است و کمالات مختلف - از جمله علم - هیچ‌کدام ذاتی او نیست.

۱ - خواهید دید که در اینجا مقصود ما از «ماهیت»، اساساً با مفهوم رایج فلسفی آن متفاوت است. بنابراین، به منظور درک این تفاوت و پیشگیری از سوء تفاهم‌های بعدی، خواننده را به دقت و تأمل بیشتر در توضیحاتی که می‌آید، فرامی‌خوانیم.

۲-۱-۱- تعبير «ذاتی»

در مقام معرفّی «ذات» انسان، با این پرسش روبرو هستیم که انسان - بدون در نظر گرفتن همه کمالات و دارایی‌های خود و با نظر به ذاتش - چه ویژگی‌هایی دارد؟

سرچشمه می‌گیرد و از ذات او نمی‌جوشد. به تعبیر دیگر، علم برای عالم عارضی است و ذاتی او نیست.

در بخش اوّل بیان شد که غیراختیاری بودن، یکی از ویژگی‌های علم است؛

یعنی انسانِ جاهل به خواست خودش عالم نمی‌گردد. در واقع برای تصدیق غیراختیاری بودن علم، باید به فقر ذاتیِ عالم نسبت به علم توجه داشته باشیم؛ با

۱

است»، یعنی عالم به خودی خود (با نظر به ذاتش) هیچ علمی ندارد. حال که مدّعی ۱

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

ذات عالم (یا ماهیّت او) همان چیزی است که عالم با لفظ «من» از آن یاد

اخبار از این دارایی ها می گوید: «من» او

و تصدیق می کنم.

۲-۱-۱-۳-ثبات «من»

در این قبیل کمالات خود می بینیم، گزارش می دهیم و آن را گزارشی واقعی و مثلاً می گوییم که «من قوی بودم و اکنون ضعیف گشته ام.» با تأمل

گزاره ها، عنصری می یابیم که در طول تحولات ما، ثابت است و در هر حالتی

باشیم، آن حالت را به همان «عنصر ثابت» نسبت می دهیم. آن عنصر، چیزی جز

«من» ما نیست. هم قوّت را به «من» نسبت می دهیم و هم ضعف را. می گوییم: «من»

غیر مو

مختلفی می پذیرد - ذات یا ماهیّت می نامیم و با لفظ «من» بدان اشاره می کنیم.
بنابراین «من» من، دچار دگرگونی نمی شود.

۲-۱-۱-۴- غیریت «من» با بدن «من»

؟ بدیهی است که چنین نیست و هرگز کسی سلول‌های کهنه می‌شوند. بر فرض
ر «من» ثابتی در کار نمی‌بود، مرا نسبت به «من» خود تغییر می‌دهد
نمی‌گوید که «من» من عوض شده است. اساساً اگر
نمی‌توانستیم بگوییم که سلول‌های «من» عوض شده‌اند. یعنی «من بودنِ من» به
سلول‌های خاص این زمان یا چند سال پیش من بستگی ندارد.

از اینجا پیداست که بدنِ «من» همان «من» نیست، یعنی هیچ نقشی در «من»
بودنِ «من» ندارد. توانایی هریک از اعضای بدنِ من تغییر می‌کند، امّا آنچه در این
میان ثابت است، «من» من است و اگر غیر از این می‌بود، دیگر نمی‌توانستیم حالات
مختلف را به خود نسبت دهیم.

۲-۱-۱-۵- ذاتی نبودن حالات روحی «من»

قبل اوست که عصبانی نبود. ذات او تغییر نکرده، امّا تغییر
هر دو حالت متضاد - عصبانیت و آرامش - به یک چیز نسبت داده می‌شود که ما آن
را «ماهیت» می‌نامیم.

گاهی فردی می‌گوید: «من آدم سابق نیستم»، و ما این سخن را نشانه دگرگونی

است؛ یعنی «او» ی ثابتی

۲- ۱- ۱- ۶- انسانیت هم ذاتی «من» نیست.

گفته شد که حالات جسمی و روحی «من»، غیر از «من» است. اکنون می‌افزاییم که حتی انسانیت من هم، غیر از من است که می‌تواند از من سلب شود. زیرا انسانیت من، به داشتن مجموعه‌ای از دارایی‌های خاص انسانی است. این دارایی‌ها هم مثل هر دارایی دیگر، می‌تواند از ماهیت «من» انسان سلب شود. بسیاری می‌پندارند که انسانیت، ذاتی ماهیت انسان است. اینان، ماهیت خود را همان انسان می‌دانند. اما وقتی که درباره انسانیت سخن می‌گوییم، مقصود ما متمایز می‌داند. مثلاً من که خود را به انسان هستم.» اما این کمالات من (انسانیت من) چیزی نیست که ذاتی من باشد. هر لحظه ممکن است خداوند آن را از من بگیرد و من به حالت حیوانی درآیم. در آن

هم گزاره «من انسان هستم»، در حالت نخست انسان نیستیم» در حالت اخیر. پس در هر دو حالت، «من» ثابتی وجود دارد که انسانیت و حیوانیت به آن نسبت داده می شود. پس انسانیت، غیر من است. یکی از مصادیق سلب انسانیت از من، «مسخ» است که به عنوان عذاب الهی در قرآن کریم بدان تصریح گشته است:

باشد - دیگر عذابى هم مطرح نیست. زیرا در آن خاصّین!»^(۲) تا معذب واقع شود. آیه دیگر قرآن در این خصوص چنین است:

«فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً

ماهیتی که تاکنون خود را به

بوزینگان می‌بیند. «او» با وجود آنکه برخی کمالات پیشین - همچون عقل و علم - را می‌یابد، امّا بعضی دارایی‌های دیگر خود، مانند شمایل انسانی خویش را از دست رفته تلقی می‌کند. او به وساطت همین علم و عقل کنونی که دارد، خواریِ حالتِ فعلی را می‌یابد و لذا معذب می‌شود.

بنابراینچه گفته شد، انسانیت، ذاتیِ «من» یا ماهیت نیست، پس «من» یا ماهیت، مساوی با انسان نمی‌باشد.

۲ - ۱ - ۱ - ۷ - عالم شدن و عاقل شدن، ذاتیِ «من» نیستند.

جاهل بود. به عبارت دیگر، بدیهی است در این

(علم، عالم شده است، همان ماهیتی است که تا پیش از این

«من» جاهل، عالم شده‌ام. پس علم (عالم شدن) نیز خارج از ذات من است ذاتیِ من نیست). من با نظر به ذاتم عالم نیستم، بلکه عالم می‌شوم. و هنگامی که عالم می‌شوم، احساس تغییر در ماهیت خود نمی‌کنم. در من بودنِ من تغییری ایجاد

می شوم. این آمدن و رفتنِ علم و عقل، امری است که هـ

جاهل

می دهد و ما رفتن آن دو را به عنوان «فراموشی و غفلت» می شناسیم.

۲- ۱- ۱- ۸- عالم و عاقل شدنِ بالغیر

ماست که ما را به این دو

نیز، همین است. (۱)

۲- ۱- ۱- ۹- غیریت وجود «من» با «من»

تاکنون به این جا رسیدیم که اگر کمالات مختلف از ماهیت سلب شوند یا دچار

دگرگونی شوند، باز هم ماهیتی قابل وجدان باقی می ماند. در این قسمت به بحث

درباره دارایی اساسی ماهیت، یعنی «وجود» می پردازیم. «وجود» از یک لحاظ با

بقیه دارایی های ما تفاوت دارد. ویژگی وجود، آن است که اگر از ماهیت سلب شود،

۱ - تفصیل و تکمیل این نکته را در بند ۲ - ۱ - ۲ خواهیم دید که این «غیر» کیست و چیست. ان شاء الله.

که این برداشت،

وجدانی از مدّعی خویش ارائه کند. در حالی که ما می‌گوییم: چون وجود هم نوعی دارایی است و دارایی‌های من عین من نیستند، لذا وجود هم غیر ماهیّت است. پس مغایرت ماهیّت و وجود، امری کاملاً بدیهی است. البتّه چون ممکن است برخوردهای نادرست فکری، ما را از وجدان این امر دور کرده باشد، سعی می‌کنیم الف است» همیشه هستیم»، موضوع و محمول هر دو برای مخاطب، یک مفهوم دربردارند. امّا در گزاره

«من موجود هستم»، کلمه «من» معنایی دارد و «وجود» معنایی دیگر. یعنی وقتی کسی می‌گوید: «من موجود هستم» مقصودش با وقتی که بگوید: «من من هستم» موجودیت از من، تناقض آمیز نیست. البته توجه داریم که در این

از «من» هم باقی نخواهد ماند. پس «موجود نبودن» بر «من» قابل حمل است؛ یعنی

می‌توانیم فرض کنیم که من با از دست دادن همه دارایی‌هایم، معدوم شوم. ولی

حمل «نه من» بر «من» به هیچ وجه قابل فرض نیست.

۲- ۱- ۱۰- فهم و اخبار از ماهیت؛ فقط در ظرف موجودیت آن

(من) به این

موضوع، محمول نیز معدوم می شود و این ویژگی در مورد سایر ندارد.

نداریم. نتیجه آنکه نه را از دست بدهد. در آن حال، ماهیّت هیچ است و ا توجه داریم که در آن زمان، دیگر هیچ فهمی از ماهیّت هم درباره پیش از موجودیّت ماهیّت، توان سخن گفتن داریم و نه پس از معدوم شدن آن. بدین ترتیب، از بسیاری سوء تفاهم ها جلوگیری می شود.

۲-۱-۱- فقر و ناداری: تنها ذاتی ماهیّت

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

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

کمال انسانیّت و عالمیّت خود وجداناً نظر کند، هیچ‌کدام را عین خود و جوشیده از ذات خود نمی‌یابد. او می‌تواند فرض کند عالم، قادر، سالم و... نباشد و حتی انسانیّت خود را هم از دست بدهد، چرا که انسانیّت چیزی جز مجموعه کمالات انسانی قابل سلب از او نیست. فرض سلب تک تک اعضاء این مجموعه از آدمی به تناقض نمی‌انجامد. کمالات انسانی، ذاتی ذات انسان نیستند. بنابراین می‌توان گفت تنها یک ویژگی، ذاتی ماهیّت است: ناداری و فقر. از خود هیچ نداشتن و تهی دست بودن، همان «فقر ذاتی» است که تنها ویژگی ماهیّت «بما هی هی» محسوب می‌گردد. بنابراین وقتی گفته می‌شود ماهیّت ذاتاً فقیر است، یعنی با نظر به ذاتش هیچ ندارد. این بیان، بهترین معرّف ماهیّت است. «من» آنقدر فقیر و نادار هستم که اگر بخواهم خودم را هم بشناسم، به خودی خود نمی‌توانم. باید موجود باشم و

همه

خود ماهیّت (به ذات ماهیّت) نیست.

تعبیر مترادفی که برای «فقر ذاتی» به کار می‌بریم، این است که «ماهیّت» ظلمانی الذّات است. یعنی هرآنچه که هرکس به عنوان «من» از خود می‌شناسد، ذاتاً دارای هیچ کمالی نیست. بلکه این کمالات همگی بالغیر و قابل سلب از او هستند. البته ما، در بیان مظلّم الذّات بودن ماهیّت انسان، از خود آغاز کردیم، در گام بعدی، هرکسی در مورد دیگران نیز می‌تواند حکم به ظلمت ذاتی کند. زیرا اگر در مقام گفتگو و تفاهم با آنها قرار گیرد، آنان نیز همین ویژگی (فقر ذاتی) را در مورد خود، تصدیق و گزارش می‌کنند. ما آن‌گونه که حقیقت خود و کمالاتمان را وجدان

می‌کنیم، نسبت به مآهلیت دیگران وجدان نداریم. ولی گزارش‌های آنان را منطبق بر
تلقّ خود از کمالاتمان می‌یابیم، از این رو می‌توانیم آن‌ها را ظلمانی الذّات
بدانیم.

طور کلی عالم شدن) به وساطتِ نوری مغایر با ماهیتِ عالم و ماهیتِ معلوم تحقیق می یابد.

۲-۱-۲-۳- نور نامیدن علم

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

۲-۱-۲-۴- ظلمت ذاتی عالم و معلوم

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

، نمی‌شود. همچنین آنچه معلوم من می‌شود، از خود روشنی ندارد و مثل من، ذاتاً ندارد است. بنابراین هم عالم و هم معلوم، ذاتاً ظلمانی هستند. (ظلمانی الذات تعبیری معادل «ذاتاً ندارد» است.)

۲- ۱- ۲- ۵- پیدایش روشنائی در مجموعه ظلمانی الذات‌ها

گفتیم که ماهیت ما، ظلمانی الذات است. از سویی، علم یعنی کشف و روشن شدن معلوم برای عالم، به گونه‌ای که بدون وساطت چیزی غیر از ذات ظلمانی عالم و معلوم، تحقق علم امکان ندارد. در دنیایی که همه چیز ظلمانی الذات است، علم - که انکشاف و روشن شدن است - پدید نمی‌آید. اما به بدهت، روشن شدن اموری را برای خود می‌یابیم. دیگران هم وجدانیاتی مانند ما دارند. بنابراین هر عاقلی ناگزیر است بالعقل وجود نوری را قائل شود و نام آن را نور علم نهد. پس با توجهی وجدانی، وجود چنین نوری اثبات می‌شود. (۱)

نکته‌ای بس مهم باید در این جا مورد توجه قرار گیرد: تمثیل نور علم به نور حسی که دیدنی‌ها را قابل دیدن می‌کند، تنها از این جهت مقرب است که ماهیت ظلمانی الذات انسان در پرتو نور علم و با وساطت آن، نسبت به خود و اشیاء دیگر، علم می‌یابد؛ مجهولات در پرتو آن نور برای ماهیت ما مکشوف و از آن پس معلوم می‌گردند. به عبارت دیگر، وجه مقرب، این است که هر دو نور، «ظهور ذاتی» دارند و غیر را ظاهر می‌سازند.

ولی این مثال، وجه مبعّدی نیز دارد: در پرتو نور حسی می‌بینیم، در حالی که

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

خود را فاقد آن نور می‌یابیم. اما نسبت میان ما و نور علم، «واجدیت و مالکیت» است. به بیان دیگر: وقتی خود را واجد کمال علم (به معنای اسمی آن) معرفی می‌کنیم، منظور ما، واجدیت همین نور است. چنانکه خواهیم دید نور علم اضافه بیانیّه است؛ چون مراد از نور، همان علم می‌باشد. مالکیت و بهره‌مندی از این نور، مالکیتی حقیقی است و ما خود را واجد علم می‌یابیم، در عین اینکه با آن یگانه نیستیم. (۱)

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

۲- ۱- ۲- ۶- مالکیت و واجدیت نور علم

مورد نور حسی نیز

بنابراین به سه نکته درباره نور علم باید توجه داشت: اول اینکه این نور، عین «من» نیست. دوم آنکه جزئی از «من» یا جزئی از معلوم «من» هم نیست. سوم اینکه من بر این نور احاطه نمی‌یابم و رابطه‌ام با این نور، در حد بهره‌مندی از آن است. از این بهره‌مندی به «مالکیت نور علم» تعبیر می‌کنیم، ولی مالکیتی که همواره در

۱- در مورد عدم اتحاد علم و عالم، در مباحث آینده سخن می‌گوییم.

سایه نکات یادشده قرار دارد.

وقتی انسان خود را عالم (به معنای اسمی) می‌یابد، این صفت عالم بودن را حقیقتاً به خود نسبت می‌دهد. دیگر کمالات انسان نیز - مانند توانا بودن، زنده بودن و... - این چنین هستند. همان‌گونه که یادآور شدیم، هیچ‌کدام از این کمالات - یعنی قدرت، حیات و... - ذاتی انسان نیستند، بلکه همگی «بالغیر» بر انسان حمل می‌شوند. (ذاتی نبودن و بالغیر بودن مساوق یکدیگرند.) اما در عین حال، این حمل، مجازی نیست. حتی گفتیم که «موجودیت» من نیز، به داشتن کمال وجود باز می‌گردد و در عین اینکه خود را حقیقتاً موجود می‌نامیم، توجه داریم که «من» غیر از «وجود من» است و این وجود از ذات من سرچشمه نمی‌گیرد. برای این که بگوییم این کمالات را بالغیر واجد شده‌ایم، رساترین تعبیر، «تملیک» کمالات از جانب غیر به ماست، که در دیدگاه توحیدی، آن غیر، خداست و نتیجه این تملیک، همان مالکیت مورد بحث ماست. البته تعبیر «تملیک»، برگرفته از مکتب نورانی اهل البیت علیهم‌السلام است. به عنوان نمونه، امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام در تفسیر ذکر شریف «لا حول و لا قوة الا بالله» چنین فرموده‌اند:

«إِنَّا لَا تَمْلِكُ مَعَ اللَّهِ شَيْئاً وَ لَا تَمْلِكُ إِلَّا مَا مَلَكْنَا. فَمَتَى مَلَكْنَا مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنَّا، كَلَّفْنَا. وَمَتَى أَخَذَهُ مِنَّا، وَضَعَ تَكْلِيفَهُ عَلَيْنَا.» (۱)

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

۱ - نهج البلاغه / ص ۵۴۷ / ح ۴۰۴. باید توجه داشت که فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌السلام فقط درباره تملیک «قدرت» به انسان نیست و شامل همه کمالات از جمله علم و عقل هم می‌شود. زیرا که علم و عقل و قدرت و ... همگی شرط مکلف شدن آدمی هستند و با سلب یکی از آنها، تکلیف نیز برداشته می‌شود. ما در این بحث، از حدیث مذکور درباره تملیک علم استفاده برده‌ایم.

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

از این سخن نورانی درباره همه مالکیت های ما به طور کلی برمی آید که: ما فقط مالک چیزهایی هستیم که خداوند به ملک ما درآورده است و مالکیت ما در عرض مالکیت خداوند نیست. از سوی دیگر، هرآنچه را که به ملک ما در می آورد، از ملک خودش خارج نمی شود؛ یعنی «مالکیت» ما نسبت به کمالات، در سایه املکیت اوست. او هر لحظه بخواهد، می تواند آن ملک را از ما بازپس گیرد. بنابراین در این تملیک، مملک خداست که ما انسانها و سایر مخلوقات را مالک می گرداند. و ملک ما، همان کمالاتی است که واجد می شویم. در عین حال، املکیت خداوند نسبت به دارایی های مخلوقات برقرار است. داناشدن انسان یعنی مالکیت علم و توانا گشتن یعنی مالکیت قدرت.

تعبیر دیگری که برای مالکیت نور علم به کار می بریم، «واجدیت» آن است. فعل «وَجَدَ» با مصدر «وجدان» معانی مختلفی دارد، از جمله رسیدن و یافتن که در بخش اول، وجدان را به معنای ادراک به کار بردیم. اما فعل «وَجَدَ» با مصدر «جَدَّة» یا «وجد» (به فتح و ضم و کسر واو) یعنی بی نیاز شدن و توانگری.^(۱) در مجمع البحرین نیز آمده است: «وَجَدَ بَعْدَ فَقْرٍ: اسْتَعْنَى»^(۲) بنابراین می توانیم بگوییم انسان ذاتاً فقیر، با مالک شدن و واجد گشتن نور علم، بالغیر بی نیاز می شود. پس

۱ - فرهنگ لاروس / ص ۲۱۶۲.

۲ - مجمع البحرین / ج ۳ / ص ۱۵۴.

منظور از «واجد» می‌تواند اسم فاعل از «وَجَدَ» به معنای اخیر باشد. نکته مهم اینکه وجود، علم، قدرت و حیات، مخلوقات از سنخ انسان نیستند که مظلّم الذّات باشند. بلکه این مخلوقات، نوری الذّات هستند که به ماهیّات ظلمانی الذّات اعطا می‌شوند. نوری الذّات بودن هرکدام از این انوار گوناگون، توضیحی جداگانه دارد. اکنون که سخن از علم است، می‌کوشیم نوری الذّات بودنِ علم را با تنبیهات وجدانی توضیح دهیم. در این مسیر، از دلالت‌های احادیث معصومان علیهم‌السلام - با توجّه به شأن تنبیهی کلام ایشان - بهره می‌گیریم.

۲-۱-۲-۷- غنای بالغیر

گفتیم که اختیار این نور به دست ما نیست. یعنی ماهیّت ظلمانی الذّاتِ «من»، حتّی به هنگام عالم شدن، همان ماهیّت ذاتاً فقیر است که وقتی واجد این نور می‌شود، خود را عالم می‌یابد. پس هر عالمی می‌یابد که این نور علم که او را بی‌نیاز کرده است، از خارج ذاتش سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی می‌یابد که بالغیر غنی شده است و هر لحظه ممکن است این دارایی از او گرفته شود.

۲-۱-۲-۸- ظلمانی نبودن نور علم

عالم و معلوم، ذاتاً ظلمانی‌اند. امّا آنچه کمالِ علم را برای عالم به ارمغان می‌آورد (نور علم)، ظلمانی الذّات نیست و به خودش آشکار است. درواقع سنخِ نور علم، از لحاظ نحوهٔ خلقت با سنخِ عالم و معلوم تفاوت دارد. اینها ذاتاً فقیر و ظلمانی‌اند، امّا نورِ علم، ذاتاً چنین نیست.

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

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

ولی این خا

علم - که ذاتش نورانی است - از جهت مخلوق خدا بودن یکسان هستیم.

۲-۱-۲-۱۰- شرافت بحث

شایسته است در این جا به این نکته مهم اشاره شود که آنچه درباره نور علم گفتیم، نتیجه‌ای نیست که بشر، بدون راهنمایی پیشوایان الهی، تنها با تکیه بر خود بدان رسیده باشد. آری بسیاری از مطالب درباره این نور، وجدانی است. اما حقیقتاً

معا

در بخش اوّل، عبارتِ نخستینِ کلامِ امام

آوردیم، که حضرتش فرموده‌اند:

«لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ.»

چیست؟ برای دریافتِ پاسخ، به ادامه‌ی کلامِ امام

«لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ؛ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَنْ

يَهْدِيَهُ.» (۲)

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

۱ - بررسی تفصیلی تفاسیر مختلف از علم در مکاتب بشری، هدف این نوشتار نیست و مجالِ دیگر

می‌طلبد. ۲ - بحارالانوار / ج ۱ / ص ۲۲۵.

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

در بخش اول، علم را به معنای عالم شدن گرفتیم. آنگاه در این بخش در توضیح «نور علم» گفتیم که نور علم، نوری است که سبب عالم شدن می‌گردد. با دقت در

در این حدیث نیز، امام

آنگاه در بیان چیستی علم، سخن از نوری به میان می‌آورند که در قلب شخص می‌افتد، و علم را همین نور می‌دانند. از این بیان درمی‌یابیم که این نور، منشأ عالم شدن ماست که تا در قلب انسان نیفتد، علم تحقق نمی‌یابد.^(۱) این نور در قلب عالم می‌افتد، بنابراین عالم غیر از نور است. نیز وقوع نور بدین معنا نیست که این نور، جزئی از عالم شود، بلکه عالم به وساطت این نور می‌بیند. همچنین در عین روشنگری نور علم و واجدیت آن، عالم بر این نور مسلط نمی‌شود. نشانه‌اش آنکه هر زمانی که ماهیت ذاتاً فقیر جاهل بخواهد، نمی‌تواند واجد این نور شود. از سوی دیگر، نمی‌تواند با خواست خود از وقوع آن در قلب و

۱ - با توجه به توضیحاتی که درباره دو معنای علم و رابطه آن دو آمد، استفاده ما از این حدیث در بخش اول موجه می‌نماید. آنجا در توضیح «لیس العلم بالتعلم» گفتیم که عالم شدن به تعلم نیست، زیرا به نتیجه وقوع نور علم (نوری که علم است) در قلب نظر داشته‌ایم یعنی همان عالم شدن. در اینجا هم می‌خواهیم نتیجه بگیریم که عالم شدن در نتیجه وقوع نور در قلب تحقق می‌یابد که صنع خدای متعال است.

به تعبیر او را منور می‌کند.^(۱) یعنی تنها در قلبی که خدا بخواهد می‌افتد. پس ر اختیار این نور، خداست. (وساطت این نور در تحقیق علم، باللّه است.) دیگر مُملک این نور، خداست. البتّه توجّه داریم که این تملیک با تملیک‌های دیگر تفاوت دارد. اگر می‌گوییم خدا از نور علم به من تملیک می‌کند، مقصودمان چیزی بیش از همان معنای پیش گفته نیست. یعنی ما از این نور بهره‌مند می‌شویم و به واسطه آن می‌بینیم. می‌توانیم بگوییم که مالکیت ما نسبت به آن، مالکیت احاطیه نیست؛ چون این مالکیت، سبب احاطه ما بر نور علم نمی‌شود، بلکه فقط در حدّ استضاء و بهره‌مندی از آن است؛ بدون آنکه از نور علم چیزی کاسته شود یا قسمتی از آن به اختیار ما درآید.

۲- ۱- ۲- ۳- نور علم و عقل: روشنائی روح

«قلب» در آیات و روایات به معنای «روح» به کار رفته است. دلائل متعدّدی بر این امر وجود دارد. در احادیث مربوط به خلقت انسان، تقابلی میان «روح و بدن» و نیز «قلب و بدن» قرار داده شده است. همان تعبیری که برای خلقت ارواح به کار رفته،^(۲) برای خلقت قلوب نیز استفاده شده است.^(۳) در هر دو گروه روایات، روح و قلب در مقابل جسد و بدن قرار گرفته است. به عنوان نمونه‌ای دیگر، گاهی

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

۲- کافی / ج ۱ / ص ۳۸۹ / ح ۱.

۳- کافی / ج ۱ / ص ۳۹۰ / ح ۴.

روایات، ارواح را «جنود مجنّده» می‌دانند^(۱) و گاه این ویژگی را برای قلوب بیان کرده‌اند.^(۲) بنابراین یکسانی قلب و روح در روایات، امری مسلّم است.

امام کاظم علیه السلام درباره عقل می‌فرمایند:

«إِنَّ ضَوْءَ الرُّوحِ الْعَقْلُ»^(۳)

عقل - به معنای عاقل شدن که یک

عقل می‌نامیم تا آن را با

ماست - فرق بگذاریم. براساس این حدیث، واجدیت نور عقل به معنای روشن

شدن روح انسان به این نور است.

این روشنائی، در مورد نور علم کاملاً وجدانی است. از مصادیق این روشنائی، این حقیقت، به

۱ - من لا یحضره الفقیه / ج ۴ / ص ۳۸۰ / ح ۵۸۱۸.

۲ - امالی شیخ طوسی / ص ۵۹۵ / ح ۶.

۳ - تحف العقول / ص ۳۹۶.

نمونه، امام
ل (طین) آفرید، آنگاه در او «نور» جاری ساخت، که بینایی و عقل و

آدم عَلَيْهِ السَّلَام را از گ
فهم او به سبب همین نور بود:
«ثُمَّ أُجْرِيَ فِي آدَمَ النُّورُ... فَبِالنُّورِ أَبْصَرَ وَ عَقَلَ وَ فَهِمَ.» (۱)

«سپس در آدم، نور را جاری ساخت... پس به واسطه این نور، بینا شد و
عقل و فهم گشت.»
تعبیر «أُجْرِيَ» بر این نکته دلالت دارد که این نور به همه اعضاء درآکه انسان که
در سخنی دیگر، امام
دانسته‌اند، که یکی از آنها نور است:

«لَوْ لَا أَنَّ النُّورَ فِي بَصَرِهِ لَمَا أَبْصَرَ وَ لَا عَقَلَ.» (۲)

جود در ساختمان آن، مقدمه دیدن است. این چشم توجه داریم که بینایی
است و فعل و انفعالات مو
«اللَّهُمَّ! إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْكَ

وَاجْعَلِ النُّورَ فِي بَصَرِي.» (۱)

عیوب کسی، آن تشخیص می‌دهند. اما این بدان معنا نیست که بینایی چشم نفوذ (نابینا) در ساختمان مادی آن است. گاه خداوند - بر سبیل اعجاز - به چشم م نوری عطا می‌کند که اتفاقاً بینا می‌شود. این امر برای ابوهارون مک

زمان امام محمد باقر علیه السلام رخ داد که با وجود نابینایی، وجود مبارک حضرتش را با

چشمان خود دید. (۲)

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

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

۱ - کافی / ج ۲ / ص ۵۴۹ / ح ۱۱.

۲ - رجوع شود به بحارالانوار ج ۴۶ / ص ۲۴۳ / ح ۳۱.

املی که واسطه دیدن است، وسیله فهم و شعور عقلانی حامل این نور باشد. امام می دانند. بنابراین همان ع

هم می شود. پس نور عقل و نور بَصَر - که خود شعاعی از نور علم است - یک نور می باشند. مجدداً تأکید می کنیم که این نور، با نور حسی (مانند نور خورشید) از برخی جهات همانند است، اما حقیقتی متفاوت از آن دارد. نور علم سبب فهم و ادراک است، ولی نور حسی چنین نیست. نور حسی، اشیاء موجود در یک مکان را روشن می کند؛ اما هیچگاه اشیاء رؤیت شده در پرتو نور حسی، «واجد نور» نمی گردند و در نتیجه نور را نیز وجدان نمی کنند. اگر نوری به دیوار بتابد، دیوار در پرتو آن دیده می شود. ولی نمی توان گفت که دیوار، نور را وجدان می کند، زیرا وجدان یک چیز، نوعی آگاهی و شعور نسبت به آن را به همراه دارد که نور علم، سبب و سرچشمه آن است، اما نور حسی برای دیوار آگاهی و علم نمی آورد. آری! ما به سبب بینایی خود دیوار را می بینیم، اما دیوار خود بینا نمی شود. بنابراین نه «واجدیت» نور برای دیوار مطرح می شود و نه دیوار، توانایی بر «وجدان» می یابد.

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

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

امام

با وقوع نور در قلب (که همان روح است)، هم ارز دانسته‌اند. این وقوع نور، یعنی منور شدن قلب. پس خود قلب انسان روشن می‌شود، یعنی بینا و توانای بر فهم معلومات و معقولات می‌گردد. در این جا به همین مقدار توضیح برای مالکیت عقل و علم اکتفا می‌کنیم و در ادامه، با ذکر دو حدیث دیگر، نوریّت و اثر وقوع نور در قلب را توضیح بیشتر می‌دهیم.

۱ - بر خواننده فهمیم، وجه تکرار این تذکار پوشیده نیست. نکته مورد بحث به قدری اهمّیت دارد که فهم دقیق آن، از بسیاری برداشت‌های نادرست پیشگیری می‌کند.

۲- ۱- ۳- ۳- عقل: نور فارق بین حق و باطل

پیامبر اکرم ﷺ فرمودند:

«الْعَقْلُ نُورٌ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ» (۱)

حُسن حَسَن و قُبَح قَبیح

تشخیص خوب از بد را دارا می شود. مثلاً همه عقلا، عدل را حق و ظلم را باطل می یابند. این حسن و قبح ها واقعی اند؛ یعنی اعتباری، قراردادی یا سلیقه ای نیستند. به تعبیر دیگر، حق بودن عدل یا بطلان ظلم، مطلق است نه نسبی. گفتگوی مستوفی در این باره به بحث مستقالات عقلیه موکول می شود.

۲- ۱- ۳- ۴- وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ

از پیامبر اکرم ﷺ پرسیدند:

«مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْعَقْلَ؟»

«خداوند عز و جل، عقل را از چه آفرید؟»

پیامبر ﷺ پاسخ دادند:

«خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَ 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 مُلْقَى، لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ

۱ - علل الشرایع / ص ۹۸.

۲ - درباره عبارت «خَلَقَهُ مَلَكٌ» یادآوری نکاتی چند ضروری است:

اولاً در برخی از نقل‌ها مانند نقل کتاب مستدرک الوسائل / ج ۱۱ / ص ۲۰۲ / ح ۲، این عبارت به صورت «خَلَقَهُ مِنْ مَلَكٍ» آمده است. اما در نقلهای دیگر همچون بحارالانوار / ج ۱ / ص ۹۹ و نیز مستدرک الوسائل / ج ۱ / ص ۸۱، عبارت «خَلَقَهُ مَلَكٌ» آمده است. و همه نقلها هم از کتاب علل الشرائع مرحوم شیخ صدوق (ره) انجام شده است.

ثانیاً مرحوم علامه مجلسی (ره) درباره این عبارت، احتمالات چندی بیان کرده است: (بحار / ج ۱ /

ص ۱۰۵)

«قوله: «خَلَقَهُ مَلَكٌ» لَعَلَّهُ بِالْإِضَافَةِ، أَيْ: خَلَقْتَهُ كَخَلَقَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي إِطَافَتِهِ وَ رُوحَانِيَّتِهِ وَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ «خَلَقَهُ» مُضَافاً إِلَى الضَّمِيرِ مُبْتَدَأً وَ «مَلَكٌ» خَبَرُهُ، أَيْ: خَلَقْتَهُ خَلْقَةً مَلَكِيٍّ أَوْ هُوَ مَلَكٌ حَقِيقَةً وَاللَّهُ يَعْلَمُ.»

«این کلام حضرت («خَلَقَهُ مَلَكٌ») شاید اضافه باشد یعنی خلقت او (عقل) از جهت لطافت و روحانیت مانند خلقت ملائکه است. و احتمال می‌رود که «خَلَقَهُ» مبتدای مضاف به ضمیر، و «مَلَكٌ» خبر آن باشد.

یعنی خلقت او خلقت ملک است، یا اینکه او حقیقتاً ملکی است. و خداوند می‌داند.»

در نتیجه نحوه دیگر خواندن نخستین عبارت حدیث، «خَلَقَهُ مَلَكٌ» است.

می رود و آنگاه در قلب این انسان نوری می افتد و در نتیجه، فریضه و

سنت و خوب و بد را می فهمد. آگاه باشید که عقل در قلب، مانند چراغ در

نمی شود که کلّ حدیث را کنار بگذاریم. شیوه

برداشت خود از حدیث را بیان کنیم و همان نکات قابل استفاده از حدیث را غنیمت شماریم.

مسلم آن است که تا پیش از دوران بلوغ انسان، نور عقلی بوده که عاملی بهره‌مندی او از این نور را مانع شده است. وقتی که او به سنّ بلوغ می‌رسد، این مانع برطرف می‌شود و او دیگر از نور عقل محروم نمی‌ماند. اینجاست که نوری در دل انسان می‌افتد و در پی آن، مطالبی را می‌فهمد که تا قبل از بلوغ نمی‌فهمید. در اینجا منظور ما از بلوغ، بلوغ عقلی است، نه بلوغ شرعی. بلوغ عقلی، لزوماً همزمان با بلوغ شرعی تحقق نمی‌یابد. ممکن است حتی پیش از بلوغ شرعی - که حد آن در شرع معین شده است - مطالبی عقلی برای انسان روشن شود. یعنی با پدید آمدن اولین کشف‌ها برای یک شخص، می‌توان او را عضوی از مجموعه عاقلان دانست، که به «بلوغ عقلی» رسیده است.

به تجربه می‌بینیم برای پسران پیش از ۱۵ سالگی و دختران قبل از ۹ سالگی، حُسن و قبح بعضی اعمال روشن می‌شود. در این زمان، مانع منور شدن قلب به نور عقل از میان می‌رود و به دنبال آن، فهم خوب و بد برای فرد پدید می‌آید. بنابراین

یکی از نکات جالب توجه حدیث، آن است که از زمانی خبر می‌دهد که ما در آن، وجدانی از عقل نداشته‌ایم؛ یعنی پیش از بلوغ که انسان درباره عقل نمی‌تواند کلامی بر زبان بیاورد. اما حدیث بیان می‌کند که پیش از بلوغ، بهره هر فرد از این نور (عقل)، مشخص بوده است و با بلوغ، موانع بهره‌مندی از این نور، برطرف می‌شود. در حدیث چنین آمده است: «إِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ الْبِئْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ». یعنی: وقتی آن پرده کنار رود، نور در قلب انسان بالغ می‌افتد. در نتیجه، در زمان بلوغ، نور در قلب انسان می‌افتد، چون مانع به کناری رفته است. نکته دیگری از حدیث برمی‌آید: جای این نور در قلب انسان، مانند چراغ در وسط اتاق است. درباره این نکته در ادامه توضیح خواهیم داد.

۲- ۱- ۳- ۵- فریضه و سنت، جید و ردی

در حدیث خواندیم که به هر انسانی، یک سر از عقل مربوط است که پرده‌ای پوشاننده دارد. وقتی آن پرده کنار رفت، نوری در دل آن انسان بالغ می‌افتد. آنگاه فریضه و سنت، جید و ردی را می‌فهمد. جید و ردی یعنی خوب و بد، فریضه و 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 تَرْكُهُ غَيْرَ قَبِيحٍ).
تفسیر دوم اینکه شخص، قبیح ترک مستحب را نمی‌یابد (لَا يَرَى تَرْكُهُ قَبِيحًا). 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
شرع در

اندکی توجه معلوم می‌شود که اگر شرع، این مستحب عقلی را واجب می‌کرد،
تعارضی پیش نمی‌آمد و این نشانه درستی تفسیر دوم است. تفسیر دوم این بود که
ما ترک آن را قبیح نمی‌یابیم. لذا اگر شرع حکم به قبیح آن دهد، این حکم با حکم
عقل تعارض نخواهد داشت.
بنابراین در مورد ترک مستحبات عقلیه، موضع ما، موضع «نیافتن» است نه
«یافتن». یعنی قبیح ترک مستحب را نمی‌یابیم، نه اینکه بیابیم ترک آن قبیح نیست.
(دقت شود.)
بحث مشابهی نیز درباره «مباح» مطرح است. اگر منظور از اباحه عقلی، «ادراک

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

مورد، خلا

اما اگر منظور، ادراک عدم حسن یا قبح باشد، می توان گفت مباح عقلی معنادار است. ولی این فرض، خلاف وجدان است. اکنون با توجه به این توضیحات، بار دیگر در یکی از عبارات حدیث دقت می کنیم:

«إِذَا بَلَغَ، كُشِفَ ذَلِكَ السُّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدَى.»

نیامده بود، گفتیم عقل به معنای عاقل شدن را - به همراه حُسن و قبح ها) - در خود می یابیم. آنگاه احکام آن را برشمردیم. اکنون با تنبّهی که نسبت به نور عقل یافته ایم، باید این نکته را افزود که «عاقل شدن» در حقیقت پدیده ای است که در اثر افتادن این نور در دل انسان محقق می شود. این نور همانند چراغی که در وسط اتاق قرار دارد، قلب را منور می کند (به تعبیر دیگر، روشنائی روح است) و در نتیجه آن فهم مستقلات عقلیه میسر می شود. بنابراین بیان دقیق تر، آن است که بگوییم: عاقل به کسی گفته می شود که آن نور

(«ف» يفهم الفريضة). به طور خلا

نیز به همین نور است. اگر این نور نباشد، اثر آن - یعنی فهم مطالب - نیز وجود نخواهد داشت. از این رو، می بینیم که خداوند به عنوان عقوبت، راه فهم را بر قلب افرادی می بندد و آنان چنان می شوند که: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا». در این موارد، خداوند مانع وقوع این نور در قلب ایشان شده است. اگر این نور در قلب نیفتد، قلب روشن نمی شود و مواردی چون فريضة و سنت و... نیز فهمیده نمی شود.

نسبت به یک حُسن یا قُبَح ذاتی عقلی حا

یا فهم عقلانی را، به عنوان جایگزین لغوی آن

کار بردیم.

اما در بخش دوم، با معنای نور علم و عقل - یعنی نوری که عقل و علم است - آشنا شدیم. روشن شد که ترکیب «نور علم و عقل» اضافه بیانیّه است. نور علم و عقل، یکی از دارایی‌هایی است که ماهیّت ظلمانی الذّات انسان حقیقتاً - و نه مجازاً - واجد و مالک آن می‌شود.

انسان با واجدیّت و مالکیّت این نور، بر فهم مطالب علمی و عقلی توانا می‌شود.

در واقع وقتی کلمات علم و عقل را به کار می‌بریم و منظورمان «نور علم» و «نور عقل» است، معنای اسمی علم و عقل را اراده کرده‌ایم. و چنانکه اخیراً گفتیم، پس از آنکه واجد و مالک معنای اسمی عقل و علم یعنی همان «نور» شدیم، حصول

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

۲- ۱- ۳- ۷- مالکیت نور عقل و علم، منشأ توانایی فهم

بشر، زمانی خود را عاقل می نامد که توانایی و قابلیت فهم حُسن یا قبح های عقلی را یافته باشد. آنچه ملاک تمایز میان عقلا از دیوانگان یا کودکان می شود، برخی حقایق، هنوز معقول من نشده اند. اما این نکته باعث نمی شود که من خود را ا عاقل ندانم یا دیگران مرا عاقل نشمارند. ما، برای این که خود را عاقل بدانیم، یک همین نکته در مورد واجدیت نور علم نیز حس کردن یک محسوس - یعنی علم به یک محسوس - از بدیهی ترین علوم ما محسوب می گردد. در مورد محسوسات نیز زمانی شخص را بینا و شنوا می نامیم که توانایی بر دیدن و شنیدن داشته باشد. بینایی و شنوایی یعنی: قادر بودن بر دیدن و شنیدن. ملاک واجد بودن علم حسی، داشتن این توانایی هاست. در مقابل، کسی

این اطلاق،

چنین است.

بدین ترتیب هریک از این حواس، مصداقی از نور علم برای واجد آن حس به شمار می آیند. از سوی دیگر، شخص نابینا را به این دلیل نابینا می خوانیم که «نمی تواند» چیزی را ببیند. به عبارت دیگر، نابینا فاقد نور بینایی (نور بصر) و ناشنوا فاقد نور شنوایی (نور سمع) است. لفظ «بَصَر» در لغت عرب، هم به معنای «بینایی»

و هم «چشم» به کار رفته است.^(۱) بنابراین ترکیب «نور بصر» دو معنای متمایز ولی مرتبط می تواند داشته باشد: یکی همان نور چشم است که در روایات از آن به «نور فی البصر» تعبیر شده است. براین اساس، اضافه نور به بصر، اضافه به تقدیر «فی» می باشد. اما نور بصر به معنای نور بینایی، اضافه بیانیه (به تقدیر مِّن بیانیه) است.

در مورد نور سمع نیز چنین است، زیرا سمع هم به دو معنا به کار می رود: گوش و قوه شنوایی.^(۲) بنابراین می توانیم نور سمع و نور بصر به معنای نور چشم و گوش را، متناظر با نور قلب یا ضوء روح قرار دهیم. زیرا که قلب یا روح، ظرف این نور

۱- فرهنگ لاروس / ص ۴۶۲.

۲- فرهنگ لاروس / ص ۱۲۱۲.

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

اموری «توانا» روشن است که شرط مالکیت قدرت، این نیست که به مقدور خا باشد. بلکه ما خود را قادر می‌نامیم؛ از آن جهت که بر فعل و ترک هستیم. اما در همین زمان اطلاقِ قادریت بر خود، ممکن است نسبت به یک امر خاص در حوزه افعال اختیاری، نه فاعل و نه تارک باشیم. چرا «فعل» و «ترک» را در این تعبیر، با هم به کار می‌بریم؟ از آن رو که قدرت، همواره دو طرف دارد. فرض یک سویه بودنِ متعلقِ قدرت، با حقیقت وجدانی آن سازگار نیست. ما کسی را قادر بر راه رفتن می‌دانیم که بتواند راه برود یا راه نرود. به عبارت دیگر، هر دو طرف (راه رفتن و نرفتن) مقدور او باشد. ملاک اثبات و نفی «قدرت»، وجود همین دو طرف است. معلول جسمی را چون قادر بر راه رفتن یا نرفتن نمی‌یابیم، دارای قدرت نمی‌دانیم. پس لازم نیست قدرت در مورد یک شخص به فعل یا ترک چیزی تعلق گرفته

باشد تا او را واجد قدرت بدانیم.^(۱) در بسیاری اوقات ممکن است اساساً شخص در مواجهه با دوراهی فعل یا ترک اختیاری نباشد. امّا او را قادر می‌نامیم، به این اعتبار که اگر مقدمات انجام آن کار فراهم شود و او خود را بر سر دوراهی ترک و فعل ببیند، می‌تواند یکی را برگزیند و بدان اقدام کند. مثلاً کسی را که در حال خوردن، ممکن است این توانایی خود را اِعمال کند و آن را به کار گیرد. در این نسبت الهی در بسیاری موارد، اعمال این نور می‌تواند بر نورهای تازه (عالم شدن‌های جدید) بینجامد. اگر چه بجهودلریم تکفهرالمینت جوامع به فکرتیهو قلیل نقل کیکونو اتلفو خوطن الحظّه قله در جله تلرکلی، واجدیت و مالکیت نور علم است که بشر را در آن اختیاری نیست، بلکه مملک این خوردن و توانای بر نوشتن است. بنابراین برای این که شخصی را، نسبت به امری قادر بنامیم، لازم نیست که قدرت او بر آن کار، در حال تعلّق گرفتن باشد.

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

ملک، خداوند است. با مالک شدن نور علم، توانایی فهم برای بشر پدید می‌آید. مرحله دوم، واسطه میان مالکیت و فهم‌های جدید است. این مرحله، اعمال نور و عدم اهمال نسبت به آن است. مثلاً کسی که عالم علم ریاضی است، با اعمال معلومات ریاضی خود می‌تواند مسائل جدیدی در آن علم را حل کند و معلومات ریاضی و نیز توانایی خود در حل مسائل را افزایش دهد.

بنابراین شخصی که او را به اعتبار واجدیت توانایی فهم، عالم می‌نامیم، ممکن فته خود او، استفاده و پرتونگار را داراست.^(۱) او همه استخوان‌ها و مفا غیرقابل رؤیت با اشعه ایکس - را می‌بیند. جالب‌تر آنکه به گ

یا عدم استفاده از این قدرت به اراده خودش بستگی دارد. هرگاه بخواهد می‌تواند مانند انسانهای دیگر ببیند. و هرگاه اراده کند، می‌تواند این قدرت خاص خویش را به کار گیرد. نمونه‌هایی از این قبیل، معنای «واجدیت و مالکیت نور علم به همراه قدرت اعمال آن» را نشان می‌دهد. البته پیشتر متذکر شدیم که ما درکی از چگونگی

۱ - این خبر در ژانویه ۲۰۰۴ منتشر شده است. به عنوان نمونه می‌توان به آرشیو سایت خبرگزاری BBC مراجعه کرد. (<http://news.bbc.co.uk>) همچنین آزمایش‌های گوناگون، در کشورهای چون آمریکا و ژاپن، این توانایی او را تأیید کرده است.

عالم، واجد آن است؛ خواه با این نور معلومی را ببیند، ق

همین نور می دانیم که انسان

خواه نبیند. اما وقتی که معلومی برای انسان روشن شود، آنگاه علم به آن معلوم (معنای مصدری علم) محقق گشته است. این همان مرحله سوم است که حصول آن به اختیار انسان نیست و درباره آن به تفصیل در بخش اول سخن گفتیم.

۲- ۱- ۳- ۸- درجات واجدیت نور علم یا عقل

واجدیت نور علم و عقل، درجات مختلف دارد. در توضیحات قبلی از نوجوانی روسی یاد شد که علاوه بر قوه بینایی - بیش از دیگر بینایان عادی - توانایی دیدن استخوانها را همچون دستگاه پرتونگار داراست. واجدیت این نوجوان استثنایی نسبت به نور علم، شدیدتر و عمیق تر است. پیشتر تذکر دادیم که «وَجَدَ» با مصدر «جَدَّ» به معنای بی نیاز شدن است. (وَجَدَ = استغنی) بنابراین کسی که از نور علم بهره بیشتری دارد، غنی تر (واجدتر) است؛ یعنی دارایی او بیشتر است. البته در این تعبیر باید توجه کنیم که نور علم، مادی و جسمانی نیست تا مانند اجسام، کمیت بردار باشد. به بیان دقیق تر باید گفت که ما درباره خود نور علم سخن نمی گوییم (و نمی توانیم هم بگوییم). بلکه واجدیت خود را از آن، کم و زیاد یا ضعیف و شدید می یابیم.

نوجوان روسی می‌تواند چیزهایی را ببیند که دیگران قادر بر دیدن آن نیستند. این قدرت، شلّت نور علم را نشان می‌دهد. حال ممکن است این توانایی را هیچ‌گاه جدیدی نیز به

ضرورت عقلی یا علّی و معلولی - به وسعت معلومات م

نقلی معتقدیم که ا

قدرت و وجود و... - به ذوات مقدسه چهارده معصوم علیهم السلام تملیک شده و همین واجدیت، منشأ ولایت تکوینی ایشان بر همه مخلوقات است. به همین جهت، این

نور را «نور ولایت» و سرچشمه آن را نیز که چهارده معصوم علیهم السلام هستند، «نور الانوار» نامیده‌اند. ^(۱) البته مراد این نیست که ایشان نوری الذات هستند بلکه

۱ - تفصیل این نکته باید در بحث‌های مربوط به «خلقت» بررسی گردد. ولی در اینجا در حد اشاره‌ای گذرا به ذکر حدیثی در این زمینه اکتفا می‌کنیم:

در کتاب کافی / ج ۱ / ص ۴۴۱ / ح ۹ آمده که امام صادق علیه السلام فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ كَانَ أَذْ لَاكَانَ، فَخَلَقَ الْكَانَ وَالْمَكَانَ. وَخَلَقَ نَوْرَ الْأَنْوَارِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ. وَاجْرَى فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ، وَهُوَ النُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا...»

نکته مهم آنکه، به یک اعتبار می‌توان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و به اعتبار دیگر نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را «نخستین آفریده» دانست. وقتی به ماهیت نظر می‌کنیم، از خود نوری ندارد، بلکه ذاتاً ظلمانی است و خلقت ماهیت، به تملیک نور به او از جانب خداوند متعال است. نور الانوار، همان نوری است که با تملیک آن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حضرتش موجود شده است، که می‌توان آن را نور پیامبر نامید. بنابراین نباید پنداشت که نوری که پیامبر از آن خلق شده با نور پیامبر دو چیز هستند. بلکه خلق پیامبر اکرم از نور الانوار، یعنی تملیک آن نور به ایشان. لذا ماهیت ایشان مالک آن می‌شود. پس آن نور را می‌توان نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نامید. نیز وقتی که نظر به دارایی نوری الذات ایشان داریم، می‌توانیم آن حضرت را به اعتبار ملک ایشان، «نور الانوار» خطاب کنیم. چنانکه در یکی از زیارات جامعه اهل البيت علیهم السلام چنین می‌خوانیم: «... لَأَنْكُمْ ←

بزرگواران از جهت و
همه مخلوقات الهی علم یابند، محدودیتی ندارند.

۲- ۱- ۳- ۹- تعابیری دیگر برای دو معنای اسمی و مصدری علم و عقل

عنا، علم عین کشف (یا انکشاف) و ظهور است. اما وقتی بخواهیم از نور علم حا

بدین م

(معنای اسمی علم) حکایت کنیم - با توجه به توضیحات این بخش - تعبیر «ما به
الکشف» تعبیری مناسب و درخور به نظر می‌رسد. ما به الکشف، در واقع نور
کاشفی است که در پرتو آن، شخصِ واجد نور، با قلب منور خود، نسبت به فهم
معلومات، قادر و توانا می‌گردد. بنابراین کاربرد مناسب هر کدام از این دو تعبیر برای
علم در جای خود سبب می‌شود که خلط تعابیر و اضطراب در کلام پیش نیاید.

نُورِ الْأَنْوَارِ وَخَيْرَةُ الْأَخْيَارِ وَهُدَاةُ الْأَبْرَارِ وَحُجَجُ الْبَرِّ» (البلد الامین / ص ۳۰۲) در این عبارت چون نور
خاندان عصمت و طهارت همان نور مقدس پیامبر اکرم ﷺ است، به همه ایشان «نورالانوار» خطاب
می‌کنیم.

بار دیگر یادآور می‌شویم که واجد شدن نور علم، یعنی مالکیت و بهره‌مندی و استضائه از نور کاشفی که کشف معلومات بدان میسر می‌شود. این به معنای عالم شدن نسبت به معلومی خاص - و به عبارت مترادف، انکشاف یک چیز خاص - نیست. ممکن است انسانی مالک «ما به الکشف» شده باشد، امّا بالفعل دارای معلومی نباشد. البته به محض اینکه معلومی در پرتو این نور مکشوف شود، می‌توان گفت که کشف (یا انکشاف) و ظهور آن معلوم یا معقول تحقق یافته و علم به آن معلوم یا درک عقلانی نسبت به آن معقول پدید آمده است.

۲- ۱- ۴- مستقلات عقلیه

دن دل به نور عقل حا

کشف خوبی خوب‌ها و بدی بد‌ها در اثر منور شد

آنچه را که به نور عقل فهمیده‌ایم، معقول می‌نامیم و از وجود معقول به وجود عقل پی می‌بریم. وقتی در کسی آثار فهم حُسن یا قُبْح فعلی را می‌بینیم، او را عاقل می‌خوانیم، یعنی وقوع نور عقل در دل او را تصدیق می‌کنیم. بنابراین معقولات، نشانه‌ها و شواهد نور عقل، به شمار می‌آیند. دقت و تأمل بیشتر در معقولات (یا مستقلات عقلیه)، نکات مهم دیگری را نیز روشن می‌سازد. اینک برآنیم برخی از این نکات را - با توجه ویژه به تعبیر «مستقلات عقلیه» - برشماریم. بدیهی است نقل و نقد برخی نگرش‌های دیگر درباره مستقلات عقلیه، ما را در تبیین مقصودمان یاری خواهد رساند.

۲- ۱- ۴- ۲- تعریف مستقلات عقلیه

مستقلات عقلیه، حقایق هستند که عقل آنها را به عنوان اولی، کشف می‌کند. در این تعریف بر سه نکته تأکید رفته است: عنوان اولی کشف می‌شوند. اولاً: مستقلات عقلیه حقایق کشف شدنی هستند. ثانیاً: به همان «کشف» یا «انکشاف» است. کشف یعنی کنار ثالثاً: عقل آنها را کشف می‌کند. حلقه اتصال این سه ویژگی رفتن پرده از چهره حُسن و قبح؛ حُسن‌ها و قبح‌هایی که انسان تا قبل از وقوع نور عقل در دل (بلوغ عقلی)، آنها را نمی‌فهمیده است. امّا در مورد این‌که این مکشوفات، حقیقت دارند و کشف آنها به عنوان اولی است، باید توضیح بیشتری بدهیم.

۲- ۱- ۴- ۳- مستقلات عقلیه: حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول

حقیقت داشتن و واقعی بودن مستقلات عقلیه، از دو جهت حائز اهمیت است: جهت اول آنکه: امر حقیقی و واقعی در برابر امر موهوم و خیالی است. «یافتن» است. این حقایق، به نور عقل که کاشف است، را حُسن یا قبیح بنامد. بلکه جا تنها آن است که کشف برای او رخ می‌دهد، موضع انسان در برابر آنها کشف می‌شوند. نقش انسان در ایند یعنی «مکشوف له» می‌باشد.

جهت دوم با دقت در معنای «کشف» روشن می شود. کشف در این جا، در مقابل جعل و اعتبار قرار دارد. مستقلات عقلیه، خوبی ها و بدی هایی واقعی هستند که ما قرار می گذارد. در این

۶/۳۰ قبیح. بدیهی است که آن حُسن و این قبیح، اعتباری است. یعنی به دلیل جعل و قرارداد میان آنان، آمدن در ساعت ۶/۳۰ را قبیح می نامیم. همچنانکه اگر در ساعت ۷ قرار می گذاردند، آمدن در ساعت ۶/۳۰ حَسَن می شد. قبیح حضور در ساعت ۶/۳۰ در حالت اول، مطلبی عقلی نیست که توسط عقل کشف شده باشد. این قبیح، ناشی از قرارداد طرفین است، که می توانست به گونه دیگری باشد. بنابراین می توان برخی امور را حَسَن یا قبیح دانست، به گونه ای که حُسن یا قبیح مثال دیگر: نوع پوشش اقوام گوناگون یا آرایش ظاهری آنها - دستورات شرعی در این باره - امری قراردادی است. یعنی اگر گروهی برای لباسی خاص احترام و حُسن ویژه ای قائلند، آن حُسن، از کشفی عقلی برخاسته است. همین سان است آرایش مو، که هرچه فرد عاقل به عقل خود تأمل کند، حسن یا قبیحی برای آن کشف نمی کند. در این موارد، انسان فقط براساس جوّ حاکم بر محیط

و حُسن و قبیح‌های قراردادی در جامعه، تصمیم می‌گیرد. امّا مستقلّات عقلیّه این‌گونه نیستند.

بار دیگر تأکید می‌کنیم که مستقلّات عقلیّه کشف شدنی‌اند، چرا که عقل نور است و کار نور، نه وضع و جعل و قرارداد، بلکه کشف حقایق است. نور، حسن یا قبح را ایجاد نمی‌کند، بلکه آن را آشکار می‌سازد. همچنانکه اگر پرتو نوری در اتاقی بیفتد، در پرتو آن نور، اشیاء چنانکه هستند، دیده می‌شوند؛ تنها به این دلیل که نور بر آنها پرتو افکنده است. نور، اشیاء را خلق نمی‌کند؛ بلکه اشیاء را به عنوان واقعیّات موجود آشکار می‌سازد. بنابراین موضوع کشفی بودن مستقلّات عقلیّه و جعلی نبودن آنها، به همان نکته بازمی‌گردد که نور، «مُظْهِرٌ لِّغَیْرِهِ» است. ما مستقلّات عقلیّه را به نور عقل کشف می‌کنیم و خلاف آنها را نمی‌توانیم قرارداد کنیم. عدل را همیشه حَسَن می‌یابیم و هرگز نمی‌توانیم بنابر قراردادی، آن را قبیح بدانیم. مستقلّات عقلیّه قابل تغییر نیستند. در حالی که حُسن و قبیح‌های غیر عقلی، به اعتبار معتبر و جعل جاعل وابسته‌اند.

۲- ۱- ۴- ۴- حسن و قبیح: عنوانِ اوّلی مستقلّات عقلیّه نه عنوان ثانوی آنها.

نمی‌یابیم. مگر آنکه بگوییم: «بعد از ساعت ۶ آمدن (در شده باشد)، مصداق نقض عهد یا خُلف وعده است و بنابراین قبیح است.» پس این

عنوان به خودی خود قبیحی ندارد. بلکه زمانی قبیح می شود که ویژگی دیگری به آن ضمیمه شود.

در نقطه مقابل اگر ظلم را به تنهایی مد نظر قرار دهیم، عنوان ظلم به خودی خود (لَوْ حُلِّيَ وَ نَفْسُهُ) نزد عاقل قبیح است. می گوییم: ظلم به عنوان اولی قبیح است، پس قبیح ظلم، از مستقلات عقلیه است. اما در مثال اول، عنوانی ثانوی (مانند نقض عهد) در کار آمده و به دلیل آن عنوان ثانوی، «بعد از ساعت ۶ آمدن» قبیح شده است.^(۱) به بیان دیگر، وقتی می گوییم «ظلم قبیح است»، دلیل ما بر این حکم، چیزی جز خود عنوان ظلم نیست. عنوانی روشن تر از خود ظلم وجود ندارد که به خاطر آن، ظلم را قبیح بدانیم.

اکنون مثال دیگری را در نظر بگیرید: شکر نعمت به عنوان اولی حسن و کفر نعمت به عنوان اولی، قبیح است. 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 می کنیم. بنابراین 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 اقامه نماز، مصداق اطاعت از خدا یا شکر منعم است، به حُسن آن پی می برد. در این حالت، مقدمه ای شرعی (و غیر عقلی) در میان می آید تا حُسن نماز فهمیده شود. لذا نماز خواندن به

۱ - البته باید یادآور شویم که در مورد قبیح نقض عهد هم دو تفسیر رایج است: تفسیر اول آنکه وجداناً ما نقض عهد را قبیح می یابیم و قبیح آن را به چیز دیگری نمی دانیم. اما تفسیر دوم آن است که چون نقض عهد مصداق ظلم به دیگری است، عقلاً قبیح است. اینکه کدام تفسیر به وجدان انسان عاقل نزدیک تر است، باید مورد تأمل قرار گیرد.

عنوانِ ثانوی حسن است. (به این ترتیب: الف - نماز خواندن، مصداق اطاعت خداست. ب - اطاعت خدا حَسَن است. بنابراین: ج - حُسن، عنوان ثانوی نماز عقلیه می‌نامیم، چون فهم آنها وابسته به عنوان ثانوی دیگری خلا آنها را مستقلات

نیست.

این دو ویژگی که در تعریف «مستقلات عقلیه» آوردیم، همواره همراه یکدیگرند؛ اما وجداناً میان آن دو تفکیک می‌کنیم. گفتیم که مستقلات عقلیه: اولاً حقایقی واقعی هستند؛ ثانیاً به عنوان اولی کشف می‌شوند. واقعی در مقابل اعتباری است؛ یعنی چیزی که خلاف آن را نمی‌توان قرارداد کرد. اما کشف شدن به عنوان اولی، در مقابل مکشوفیت به عنوان ثانوی است. روشن است که این دو مطلب، متمایزند. همچنین توجه داریم که امری واقعی، ممکن است به عنوانی ثانوی کشف شود.

مثلاً فرائض و سُنَن^(۱) شرعی (که عقل، کشفی درباره آنها ندارد)، اموری کاملاً واقعی هستند، که آثار واقعی از آنها نشأت می گیرد. بنابراین وقتی گفته می شود که خداوند حکیم، فعلی را حرام یا واجب قرار داده است، باید توجه کنیم که جعل خدا، شبیه جعل ما نیست که قابل تغییر توسط ما باشد. جعل ما، تابع سلیقه ما و شرایط است؛ اما وقتی خدای سبحان کاری را حرام می کند، آن عمل، قُبْحی واقعی می یابد و آثار واقعی بر آن مترتب می شود. نشانه این حقیقت، آن است که ما نمی توانیم خلاف آن را قرارداد کنیم. لذا موضع بندگان در برابر این جعل های الهی نیز «کشف» است. البته این بار، کشف به عنوان ثانوی مطرح می شود.

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

۲-۱-۴-۵- کشف حُسن و قُبْح ذاتی به وسیله تنبّه

برای کشف و فهم حُسن و قُبْح های ذاتی عقلی (مستقلات عقلیه) به استدلال نیاز نداریم. کسی که حُسن عدل را می فهمد، به سبب دلیلی خارج از درک خود عدل، آن را نیافته است. فهم حُسن عدل، اکتسابی و نیازمند آموزش نیست. بلکه عاقل فقط با تنبّه نسبت به خود عدل، حُسن ذاتی آن را می یابد. پس تنبّه دقیق بجای، برای درک حُسن و قُبْح های ذاتی کافی است.

۱- فرائض یعنی واجبات و سُنَن یعنی مستحبات.

البته لازمه این که حسن یا قبح چیزی بدیهی باشد، این نیست که همه عقلا آن حسن یا قبح را بالفعل بفهمند. بلکه باید از آن سو به مسأله بنگریم؛ یعنی باید بگوییم که اگر عاقلی آن حُسن یا قبح عقلی را فهمید، این فهم، نتیجه برهان و را به مرحله تنبّه رساند؛ اما روشن است که تذکر دادن با آوردن دلیل و برهان آنها را ر بخواهیم مقصود خود را از سطور فوق به بیان فلسفی بگوییم، غافل تفاوت دارد. اگر

می‌توان گفت که برای حمل نیکی بر عدل، لازم نیست از چیزی غیر از خود عدل کمک بگیریم و آن را به عدل ضمیمه کنیم تا به وسیله این انضمام، عدل را حَسَن بدانیم. بلکه از نفس تصوّر عدل، حُسن لازم می‌آید، همچنانکه با تصوّر عدد چهار،

۲-۱-۴-۶-حسن و قبح ذاتی:

از تأمل وجدانی در حُسن و قبح‌های ذاتی نکته دیگری نیز آشکار می‌شود. می‌یابیم که حُسن و قبح فقط ویژگی فعل عاقل مختار است. در سه مرحله به توضیح این نکته می‌پردازیم:

اولاً: حسن و قبح مورد بحث، مربوط به افعال است نه هر موجودی که در عالم وجود دارد. مثال‌هایی از حَسَن و قبیح‌هایی که آوردیم، همگی به مجموعه افعال انسان تعلّق دارد. عدل یا ظلم، شکر یا کفر نعمت، همه از افعالی است که انسان

کودک را مذموم و قابل مؤاخذه نمی‌داند، زیرا که
نمی‌توان نامید؛ اگرچه از لحاظ ظاهری مشابه ظلمی
مصادق غصب یا ظلم هم
ود. اساساً ناظر عاقل، که این تشابه را برقرار
، فهمی از حق ندارد که است که عاقلی، مرتکب آن می‌ش
می‌کند، نمی‌تواند کودک را مرتکب ظلمی بداند. زیرا کودک
اگفته پذیرفتنی ناظر عاقل، آن است که: اگر من جای او بودم
آن را زیرپای گذارد. تنه

و چنان کاری می‌کردم، آن عمل قبیح می‌بود.
نکته قابل توجه درخصوص 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
مؤاخذه 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» تلقی می‌کند
و اگر بابت همان کار او را توبیخ نمایند، 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 قبیح عقلی (ذاتی) را نمی‌فهمد و تا وقتی به بلوغ عقلی نرسیده، آموزش دادن او نیز فایده‌ای به

۲-۱-۴-۷- حُسن و قبیح ذاتی:

در تکمیل نکته پیش، باید افزود که حُسن یا قبیح به «ماهیت کلی فعل» عاقل مختار بازمی‌گردد. در این تعبیر، دو نکته نهفته است:

نکته اول: عاقل، کلی یک فعل را حَسَن یا قَبیح می‌یابد. به عنوان مثال، می‌یابد که کلی 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

صداق عدل و چه ذاتی (عقلی) آن هم روشن می‌شد
ط می‌شود و علوم دیگر ماست که معلوم می‌کند چه کاری م
مربو

بجه وقتى عاقل، افعالى راكه عنوان اوّلى آنها حُسن يا قبح است، به
در نتيه

جود شده باشد. یا حدّ اقل، معدوم است. ماهیّتی که موجود نیست، هیچ
زمانی می‌توانیم از ماهیّت ظلم سخن بگوییم که مو

کسی

ماهیّت فعلی که از کودک غیرعادل سر می‌زند، با ماهیّت فعل عادل کاملاً متفاوت
است؛ اگرچه هر دو فعل، شکل ظاهری یکسان داشته باشند. (مانند مثالی که ذکر

بالغی که بی اذن
به همین خاطر، در مورد فعل عاقل، می توان از حسن و قبح سخن گفت، اما فعل
ود. است و ماهیت های متمایز، احکام متفاوت دارند. خلا
کلی فعل عاقل مختار متّصف به حسن یا قبح می شد

۲- ۱- ۴- ۸- اختلاف درجات عاقلان

حال، بر مبنای تلقّی ارائه شده از مستقلّات عقلیه، باید به این مسأله پاسخ دهیم
که اختلاف عقول افراد به چیست و تفاوت عقل کامل و عقل ناقص را چگونه
در

را می یابد.

کشف حُسن ذاتیِ عدل، یک امر نسبی نیست؛ یعنی عاقل یا آن را وجدان

هر عا
هم، عنوانی ثانوی دخالت نکرده است. با یک
مستقل است. یعنی در این کشف و ف

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 واقعیّتی 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
وضعیت مستقلّات عقلیه نیز چنین است. یعنی چون حُسن و قبح،
واقعی است، اگر عاقلی فعلی را قبیح دید (با فرض آنکه حقیقتاً کشف از واقع کرده

باشد) حکم می‌کند که این قبح برای بقیه عقلا نیز مستقلاً عقلی خواهد بود. اکنون می‌توان گفت: حدّ پایین مستقالات عقلیه را وجدان همه عاقلان تعیین می‌کند. هر عاقلی - هرچند که بهره زیادی از نور عقل نداشته باشد - حدّ اقلّ مستقالات عقلیه - که برای او تعیین وظیفه و مسؤولیت می‌کند - برایش مکشوف است و به سبب همین انکشاف، حکم می‌نماید که سایر عقلا هم این حدّ اقل را می‌یابند. بنابراین اطمینان می‌یابد که هیچ عاقلی - چه کامل تر و چه ناقص تر از او - خلاف آنچه را که برای او مکشوف است، مستقلاً نمی‌یابد. اما نمی‌توان گفت که هر انسان عاقلی لزوماً همه مستقالات عقلیه را کشف می‌کند. ممکن است کسی به خاطر ضعف مالکیت نور عقل یا محجوب شدن عقلش، برخی یا بسیاری از مستقالات عقلیه را کشف نکند. این ضعف یا محجوبیت، تأثیری در واقعیت امر نمی‌گذارد؛ زیرا عاقل دیگری که عقل کامل تری دارد یا از حجابهای عقل مصون مانده است، چیزهایی را کیست؟ این‌ها عقلاً قابل کشف نیستند بلکه تنها راه این زمینه است.

بنابراین معیار تشخیص اینکه حُسن یا قبحی مستقلّ عقلی است یا خیر، کامل‌ترین عقل (یا به تعبیر دقیق‌تر، برترین عاقل) است. همانطور که وقتی رنگ

اذعان داشته باشند.)

درباره مستقلّات عقلیه 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 نکته را به یاد می‌آورد که قبیح (یعنی قبیح ترک آن را مستقلّ عقلی نیابند). در این (۱) در بسیاری از موارد که ترک شکر منعم، قبیح نیست. این مطلب، همان ندیدنِ یک عمل، با غیر قبیح دیدن آن متفاوت است.

قُبْح ذاتی فعلی با عقل محجوب^(۱) ما مکشوف نمی شود، چنان نیست که ما آن فعل را غیر قبیح بیاییم. بلکه تفسیر درست، آن است که بگوییم ما آن را قبیح نیافته ایم. لذا ملاک تعیین حدّ بالای تعداد مستقلّات عقلیه، عقل عاقل کلّ است.

برای یافتن کامل ترین عاقل، باید به دلائل نقلی رجوع کنیم؛ زیرا

مراتب پایین تر قرار می گیرند. انبیاء و رسل الهی و نیز او معصوم هستند - در رتبه بالاتری از دیگران می باشند. در ضمن بیانی از پیامبر

اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می خوانیم:

۱ - درباره حجاب های عقل، در دفتر سوم سخن خواهیم گفت. ان شاء الله.

۲ - ان شاء الله، این عنوان در آینده مورد بررسی تفصیلی قرار خواهد گرفت. در اینجا صرفاً برای حفظ سیر منطقی بحث، در حدّ اشاره و با حدّ اقلّ ادله به بحث کامل ترین عقول اشاره می کنیم.

«...وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ...» (۱)

«... و خداوند نبی و رسولی را مبعوث نکرد مگر آنکه به کمال عقل رسد و

عقل او برتر از همه عقلهای امتش باشد...»

بار دیگر تأکید می‌کنیم که افعال، دوگونه‌اند: گاه حُسن و قبح، عنوان اولی

آنهاست و گاه چنین نیست. براساس عقل عاقل‌ترین انسان می‌توان فهمید که دیگران هم در

ح

گنجینه‌های عقل آدمیان است:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَا إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثْلَاقِ فِطْرَتِهِ وَ... يُثْبِتُوا لَهُمْ

دَفَائِنَ الْعُقُولِ.» (١)

«دفینه‌های عقول» همان مستقلات عقلیه‌اند که هر عاقلی «می‌تواند» آنها را

و جلد آن کند و کار انبیاء و ائمه علیهم السلام را بر پشته بالائز می توانست و قسط از نبیاء آنهاست.

آنان نیست. قد

خود اعتماد داشتن و چشم را بر آموزه‌های دینی بستن، ماندن در جهل مرکب است. بی‌تردید، از جهل مرکب تا کشف واقع‌راهی دراز است. لذا علاوه بر شان

تعلیمی پیامبر و ائمه‌السلام، آموزه‌های ایشان جنبهٔ تنبیهی نیز دارد. چه بسیار بدیهیاتی که حجاب‌ها ما را از دیدن آنها محروم می‌دارد. پس برای تضمین سلامت قلب، باید دل به شرع سپرد. در دفتر دوم، انشاءالله دربارهٔ رابطهٔ عقل و دین به تفصیلی سخن خواهیم گفت.

غیرذاتی. بدین منظور، تأملی گذرا در مورد حسن

ففاوت این دو است؛ بدون آنکه مقید به قیدی و مشروط به

نفسد بودن، مقید نشود. بدیهی است که ت

است که به قیدی چون م

مورد، مطلق و مقید بودن موضوعهاست ولی «حُسن» در هر دو حالت، به عنوان
اولی بر دو موضوع، حمل می شود.

تفسیرهای دیگری نیز در این زمینه مطرح شده است، از جمله نظر مرحوم علامه
خواجه نصیرالدین طوسی (ره)، در کتاب «تجريد الاعتقاد». ایشان به مناسبت بحث
خود در باب مستقلات عقلیه، یکی از دلایل اشاعره - در انکار حسن و قبح عقلی -
را آورده و به آن پاسخ می گوید. تقریر علامه حلّی (ره) از این اشکال در پی می آید:

و در هر شرایطی دارای چنین ویژگی باشد، در

مهمی - چون نجات پیامبر از خطر دشمن - متوقف بر گفتن دروغی باشد،

نه تنها قبیح نیست، بلکه زیبا و قابل ستایش است.» (۱)

اشاعره با استفاده از این مثال و تعمیم آن، وجود حُسن و قبح ذاتی را به طور کلی

انکار کرده اند. تقریر قوشچی از اشکال آنان، مؤید این معناست:

۱ - عین عبارت مرحوم علامه حلّی در کشف المراد چنین است: لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب
المقتضى لتخليص النبي من يد الظالم قبيحاً و التالى باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله. (کشف
المراد / ص ۳۲۹) در متن، مطلب از کتاب حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان از استاد جعفر
سبحانی / ص ۸۵ نقل شده است.

که
«محقق طوسی (ره) در یک عبارت کوتاه و گویا به این اشکال چنین
یکی از اندیشمندانِ معا

۱ - همان / ص ۸۶ (به نقل از شرح تجرید قوشچی ص ۳۳۹). ۲ - کشف المراد / ص ۳۲۹.

۳ - همان / ۸۶.

مذکور دارای قبح «در مثال فوق [دروغ مصلحت آمیز] دو مطلب مطرح است: یکی قبح

فعلی و دیگری قبح فاعلی. مثلاً دروغگویی در فرض

فاعلی است. و از این جهت، قبیح و نازیباست و نیکو و زیبا نیست، ولی

قبح فاعلی ندارد و فاعل شایسته مدح و ستایش است.

مترتب است. به عبارت دیگر، در فرض مذکور یک فعل تحقق یافته و دو عنوان بر آن

جب رهایی به اعتبار اینکه این فعل (اخبار) مطابق با واقع نیست، معنون به عنوان

کذب است و قبیح می باشد؛ و به اعتبار اینکه مو

بدی آنها به چیز دیگری چون عدل یا ظلم باز می گردد. با این توضیح که کذب قبیح است چون مخاطب را به انحراف می کشاند و او را می فریبد. از سوی دیگر، فریب، مصداق ظلم است. براساس این نگرش، حسن عدل و قبح ظلم، از «مستقلات

عقلیه اند و دیگر حسن و قبح ها - که از حسن عدل و قبح ظلم منتج می شوند - «استلزامات عقلیه» نام دارند. یکی از فائلاّن به این نظر ثابت می کند که دو قضیه «العدل حسن» و «الظلم قبیح»، از مستقلّات عقلیه اند. آنگاه چنین می نویسد:

«باری، هنگامی که ما به دلایل بالا پذیرفتیم که این دو قضیه از مستقلّات عقلیه است، بقیّه احکام و قضایای اخلاقی را از متفرّعات دو قضیه عم از اینکه در «العدل حسن و الظلم قبیح» انشعاب و استخراج می کنیم. وقتی شما ظلم را به تجاوز و ناروایی معنی کردید، هرگونه ناروایی را - عمل باشد یا در منطق باشد و یا در نظام هستی باشد - ظلم می دانید. ود و تمام خوبی ها دروغ گفتن، زنا، دزدی و گران فروشی و... و امثال اینها قبیح می باشد، زیرا اینها همه، از موارد و مصادیق ظلم محسوب می شود.

- و حتّی عبادات - از مصادیق و افراد عدل می شود. پس درحقیقت، امّ المسائل و مبدأ المبادئ همه احکام اخلاق انسانی، همین دو قضیه معروف است.»^(۱)

این تلقّی از حسن و قبح افعال، قابل خدشه به نظر می رسد، از آن رو که حسن یا قبح همه افعال را نمی توان این گونه توضیح داد. چرا که مثلاً ما «فضل» را حسن می یابیم، امّا «فضل» مقوله ای است که نه به عدل برمی گردد نه به ظلم.

توضیح مطلب آنکه «عدل» و «ظلم»، هر دو در جایی مطرح می شوند که استحقاقی در کار باشد: عدل یعنی رعایت استحقاق و «ظلم» یعنی پایمال کردن حق. ولی در برخی موارد، هیچ گونه حقّ و استحقاقی مطرح نیست، در حالی که

وجدانی - به
واگذار می کنیم.

۲- ۱- ۴- ۱۱- بررسی دو دیدگاه دربارهٔ مستقلات عقلیه

پیش از اتمام بحث مستقلات عقلیه، مناسب است به برخی از نگرش‌های دیگر در این باره اشاره کنیم و آنها را با آنچه گفتیم، بسنجیم. در اینجا به نقل و نقد دو نظر معروف اکتفا می‌کنیم:

الف (دیدگاه اوّل: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء، محموده‌اند.

طبق یک نظر رایج، آنچه که ما آن را «مستقلات عقلیه» نامیدیم، از «مشهورات» محسوب می‌شود. مرحوم علامه مظفر در کتاب «المنطق»، در بحث از مبادی هشت‌گانهٔ اقیسه (مانند یقینیات و مظنونات و...)، مشهورات را سومین مبدأ از مبادی اقیسه می‌داند. دلیل ایشان در تسمیهٔ مستقلات عقلیه به مشهورات، چنین است:

«لأنّها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة و عموم الاعتراف بها، كحسن العدل و قبح الظلم.»^(۱)

چیزهایی هستند که نظرها - به خاطر اقتضای مصلحت عموم برای حکم به «تأدببات

آنها - بر آن اتفاق دارند، به اعتبار اینکه به سبب آنها نظام حفظ می شود
و نوع بشر باقی می ماند؛ مانند قضیه نیکی عدل و بدی ظلم. معنای حسن
عدل، آن است که فاعل آن را نزد عقلا می ستایند. و معنای بدی ظلم، آن
است که فاعل آن نزد ایشان نکوهش می شود.»^(۱)

بنابراین مسائلی چون حسن عدل و قبح ظلم، مورد پسند و اتفاق عقلاست، زیرا
که رعایت آنها به مصلحت فرد و اجتماع انسانهاست. براساس تأکید مرحوم مظفر،
این گونه امور واقعیتهایی - جز اینکه مورد اتفاق آراء هستند - ندارند؛ یعنی ارزش و
اعتبار حسن عدل، به جهت پسندیده بودن عدل و ممدوح بودن عادل است، نه

تأدیبات

نظر عقلا هستند - ندارند. و سبب اتفاق نظر ایشان، درک همگی آنهاست
از مصلحت عامه ای که در آن قضایا وجود دارد.»^(۲)

۱ - همان / ص ۲۹۴، «التأدیبات الصّلاحیّة، و تسمی المحمودات و الآراء المحمودة. و هی ما تطابق
عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامّة للحکم بها، باعتبار أن بها حفظ النظام و بقاء النوع، كقضیة حسن
العدل و قبح الظلم. و معنی حسن العدل أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء. و معنی قبح الظلم أنّ فاعله مذموم
لديهم.»

۲ - همان / ص ۲۹۵، «و هذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح و الذمّ، لأجل تحصيل
المصلحة العامّة، تسمی «الآراء المحمودة» و التأدیبات الصّلاحیة. و هی لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء.
و سبب تطابق آرائهم، شعورهم جميعاً بما فی ذلك من مصلحة عامّة.»

هستند که آراء در مورد آنها یکسان است؛ به خاطر تأدییات

در آنهاست و واقعیّتی غیر از تطابق آراء ندارند.»^(۱)

نتیجه می‌شود. بر مبنای این ا
می‌کند، عقل نظری است. اما ادراک حُسن و قبح‌هایی چون حُسن عدل و قبح ظلم
- که از امور ارزشی و اعتباری هستند - کار عقل عملی است.
از دیدگاه فلاسفه در بحث عقل، عمده و اساس، «عقل نظری» است که

۱ - همان / ص ۲۹۵، «و هذا هو معنى التحسين و التّقيح العقليّين اللّذين وقع الخلاف فى إثباتهما بين الأشاعرة و العدليّة، فننّتهما الفرقة الاولى و اثبتتهما الثّانية. فأذ يقول العدليّة بالحسن والقبح العقليّين يريدون أنّ الحسن والقبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة الّتى تطابقت عليها الآراء لما فيها من التّأدییات الصّلاحيّة و ليس لها واقع وراء تطابق الآراء.

به عقیده مرحوم مظفر، باید ابتدا معنی دقیق حُسن و قبیح را معین کرد و سپس به بررسی نزاع اشاعره و عدلیّه پرداخت:

این معنا، به عنوان و
است، قرار می گیرند. به عنوان مثال، گفته می شود: علم خوب است و تعلّم
خوب است. در مقابل آن می گویند: جهل بد است و سستی در تعلّم بد
است. مراد از این تعابیر آن است که علم و تعلّم کمالی برای نفس و تحوّل

در وجود اوست، و جهل و سستی در تعلّم نقصی در اوست که
عقب افتادگی نفس را در پی دارد.»^(۱)

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

؛ این
ظرفه خوب و زیباست
می شود: این من
و... به همین ترتیب.
پیرین و خوب است
این چشیدنش

در مورد افعال نیز گویند: خواب کوتاه (قبل از ظهر) خوب است، خوردن
به هنگام گرسنگی خوب است، نوشیدن بعد از تشنگی خوب است و...
همین طور.»^(۲)

نیز به عنوان

اما معنای سوم حسن و قبح، همان معنایی است که در بحث مشهورات از کتاب

ده اند که عقل -

منکر شد

عدلیّه با آنها مخالفت کرده و برای عقل در این حد، بهره‌ای از ادراک قائل

شده اند.» (۱)

قبیح، از آراء محموده و قضایای مشهوره‌ای هستند که از تأدییات
شمرده می‌شوند و عقلا از آن جهت که عاقلند بر آنها اتفاق نظر دارند. و
واقعیت قضایای مشهوره چیزی غیر از تطابق آراء بر آنها نیست، یعنی
واقعیت آنها همان تطابق آراء است. پس معنای حُسن عدل یا علم نزد
آنها، این است که فاعل آن نزد عقلا پسندیده است. و معنای قبیح ظلم و
جهل، آن است که فاعل آن نزد ایشان نکوهیده است.» (۲)

۱ - همان / ص ۲۰۲.

۲ - همان / ص ۲۰۷. «إِنَّ الْعَدْلِيَّةَ - اذْ يَقُولُونَ بِالْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ الْعَقْلِيَّيْنِ - يَرِيدُونَ أَنَّ الْحَسَنَ وَالْقَبِيحَ مِنَ
الْأَرَاءِ الْمَحْمُودَةِ وَالْقَضَايَا الْمَشْهُورَةِ الْمَحْمُودَةِ مِنَ التَّأْدِيَّاتِ الصَّالِحَةِ وَ هِيَ الَّتِي تَطَابَقَتْ عَلَيْهَا أَرَاءُ الْعُقَلَاءِ
بِمَاهِمُ عُقَلَاءَ. وَ الْقَضَايَا الْمَشْهُورَةُ لَيْسَ لَهَا وَاقِعٌ وَرَاءَ تَطَابُقِ الْأَرَاءِ، إِيَّائِى وَاقِعُهَا ذَلِكَ. فَمَعْنَى حَسَنِ ←

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

سأهد بر این «ما می گوئیم که امثال این قضایا در مشهوراتی داخل می شوند که واقعیّتی جز شهرت ندارند و از قسم ضروریّات نیستند. شد مدّعا، کلامی است که شیخ الرّئیس در منطق اشارات گفته است.»

لذا نگرش یادشده، متأثّر از مشی فلسفی بوعلی است. در اشارات چنین آمده است:

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

این احکام را عقل ساده، واجب نمی‌داند.»^(۱)

مرحوم علامه خواجه نصیر نیز در شرح خود بر اشارات معنای فوق را تأیید می‌کند و می‌افزاید:

«و شهرت، علل و اسبابی دارد... یکی آن که مصلحتی فراگیر برای عموم دربرگیرد، مانند این که می‌گوییم: عدل خوب است.»^(۲)

قطب‌الدین رازی نیز در شرح الشرح اشارات، مشهورات را به عنوان غیر یقینیات در مقابل یقینیات می‌نشانند:

«و اما غیر یقینیات، آنهایی هستند که عقل به تنهایی در حکم به آنها متوقف می‌شود، ولی عموم مردم به آنها اعتراف می‌کنند و آراء محموده نامیده می‌شود، و گاهی هم به طور خاص مشهورات نامیده می‌شوند.»^(۳)

۱ - الإشارات والتنبیها (با شرح خواجه نصیر) / ص ۲۲۰، «و منها الآراء المسماة بالمحمودة و ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة و هي آراء لو خلى الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤدب بقبول قضایاها و الاعتراف بها و لم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات و لم يستدع إليها ما فى طبيعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحمیة و غیر ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حکمنا ان سلب مال الانسان قبيح و ان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه. و من هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس و ان صرّف كثيراً عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتّباعاً لما فى الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك و هم اكثر الناس. و ليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج.»

۲ - همان / ص ۲۲۱، «و للشهرة اسباب: ... منها كونه مشتملاً على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن.»

۳ - همان / پاورقی ص ۲۲۰، «و اما غیر یقینیات و هي التي يتوقف العقل الصّرف فى الحكم بها؛ لكن ←

یاء نباید قیاس کرد، گرچه هر دو در واقعی بودن پذیرفتنی نیست. این
محسوس همچون رنگ اشد
مشتربند. عدل حسن است، چه عموم مردم بپذیرند، چه نپذیرند؛ همچنان که زمین
گرد است، چه مقبول عامه مردم باشد، چه نباشد. موضع ما در هر دو حالت یکسان
قبح ظلم است. لذا ملاک اولی و ا

نیکی یا بدی نیست. باید میان این دو تفکیک کرد. آری، عاقل بعد از آنکه حسن

معا

عمومی افراد، جزء مشهورات هستند، اما چنین نیست که جز شهرت پشوانه‌ای نداشته باشند. بلکه می‌توان آنها را جزء بدیهیات عقلی دانست؛ از این حیث که عقل مستقلاً آنها را می‌یابد. این بحث را با نقل دو شاهد در تأیید این نظر خاتمه می‌دهیم.

به خود حا
ری خود
داو

گویند. (۱)

... موضع فلاسفه در مقابل این دو قضیه، همان طور که گفته شد در حکمت

عملی، موضع قضایای مشهوره و محموده است. اما در عین حال، هیچ

مانعی ندارد که عقل عملی - که در حقیقت همان عقل نظری است - نیز

بدان اذعان و اعتراف داشته باشد. و این قضایا در عقل عملی، مانند

اولیات و ضروریات است برای عقل نظری.» (۲)

«شمارش حسن و قبح عقلی از قضایای غیر یقینی - و بمشاهد دوم (۳)

۱ - دکتر مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی / صص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۲ - همان / صص ۱۱۳ - ۱۱۴.

۳ - در کتاب حسن و قبح عقلی، فصل هفتم دارای چنین عنوانی است: «حسن و قبح عقلی از یقینیات

است نه از مشهورات.» در آنجا پس از تقریر کلام ابن سینا و خواجه نصیر در باب مشهورات، قضاوت

نویسنده همان است که به عنوان شاهد دوم در متن آمده است.

حکم به حُسن عدل و قبح ظلم، سرچشمه‌ای فطری دارد و از مسائل وجدانی است که نه تنها خود بدیهی است، بلکه بداهت آن هم بدیهی و نمودار است.»^(۲)

ب (دیدگاه دوم: حُسن و قبح عقلی از امور اعتباری‌اند.

ما در بحث خود، بر واقعی بودن حُسن و قبح‌های عقلی تأکید کردیم و گفتیم: این حقایق به عقل برای انسان مکشوف می‌گردند. اکنون مناسب است قول قائلان به اعتباری بودن حُسن و قبح عقلی را بررسی کنیم، تا تفاوت بحث ما با ایشان مشخص شود. البته قرارداد حُسن و قبح‌های عقلی در مجموعه مشهورات، مانند اعتباری دانستن آنهاست و این دو نظر، دو روی یک سکه‌اند. توضیحات زیر، این کرده است. در آثار ایشان، دفاع از اعتباری بودن حُسن و قبح به است. ما در این کاوش، از توضیحات استاد مطهری در کتاب «نقدی بر مارکسیسم»

۱ - استاد جعفر سبحانی، حُسن و قبح عقلی / ص ۵۹.

۲ - همان / ص ۶۶. (پایان فصل هشتم با عنوان قضایای خودمعیار حکمت عملی)

حرف این است
، لا یتخلف و لا یختلف. و تا عالم عالم است،
است در اشیاء و ذاتی هم

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

افعال تمسک جسته‌اند. در اینجا روشن نیست که آیا مراد استاد مطهری از خلا ذاتی
 حُسن و قبح ذاتی افعال، دقیقاً همان چیزی است که در مباحث گذشته مطرح شد یا
 مقصود دیگری دارند. اما به هر حال این بیان از دید ایشان قابل خدشه است:

«اما این مطلب را می‌توان مورد خدشه قرار داد. خود حکمای ما اگرچه
 این مطلب را بحث نکرده‌اند، ولی بنای کلامشان بر این است، می‌بینید که
 در منطق، استناد به حُسن و قبح را از قبیل استناد به مشهورات می‌دانند
 که به درد جدل و خطابه می‌خورد. و حتی به این نکته هم توجه شده است
 که این حُسن و قبح‌ها نزد ملل و اقوام گوناگون مختلف است. لذا
 می‌گویند: «كُفَّح ذِبح الحیوانات عند اهل الهند». ولی بیش از این بحث
 نمی‌کنند و نمی‌گویند چرا حُسن و قبح را ما از مبادی برهان نمی‌گیریم و
 توضیح نمی‌دهند که چرا با قضایای ریاضی فرق می‌کند و ملاک این فرق
 چیست؟ همین قدر می‌گویند: حُسن و قبح از احکام عقل عملی است. ولی
 خوب، معلوم است که عقل عملی برای توکل به یک مقصود، این معانی

(و نه فلسفه) و با الهام از سخنان مرحوم علامه شیخ محمد حسین ا

اعتباریات به این نتایج رسیده است.^(۲) از نظر مرحوم مطهری، بحث ایشان، با حرفهای قدمای فلاسفه که جنبه عینی و واقعی برای حُسن و قبحها قائل نبودند و آنها را داخل در مشهورات می دانستند، موافق است.^(۳) پس از این مقدمات، به بررسی نظر علامه طباطبایی در این باب می پردازیم.^(۴) ابتدا ببینیم مقصود از «اعتبار» چیست:

شیء را بر شیء دیگر منطبق می کند. به تعبیر ا

۱- همان / ص ۱۹۰. ۲- همان / پاورقی ص ۱۹۰. ۳- همان / ص ۱۹۴.

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

تجوّز به خرج می‌دهد. مجاز [مخصوص

یک لفظ را بردارند و به معنای دیگر به کار ببرند، مثلاً لفظ شیر را از معنای خودش منسلخ بکنیم و در معنای یک فرد از افراد انسان که شباهتی با آن داشته باشد (رجل شجاع) به کار ببریم، نه، مجاز تصرّف در معنی است، نه تصرّف در لفظ و درواقع مسأله به این شکل است که مثلاً

زید را مصداق معنای شیر می‌بینیم، و بعد لفظ شیر را در آن به کار ، آن را به چیز دیگری نسبت دهیم، «اعتبار» محقق می‌شود. برای تبیین این خلا خویش

معنا از اعتبار، به یکی از اقوال مهم درباره مجاز ادبی اشاره شده است. مثالی از مجاز را در نظر می‌گیریم:

«رأيتُ أسداً يَومِي.» قول مشهور در این باره آن است که لفظ «اسد» در غیر معنای

حقیقی‌اش استعمال شده است. توضیح این قول، آن است که لفظ «اسد» به دو معنا به کار می‌رود: یکی «حیوان درنده»، دیگری «انسان شجاع». اولی معنای حقیقی و دومی معنای مجازی اسد است. امّا قول دیگر در این زمینه، قول سگاکي است:

چنین نیست که لفظ را به معنای دیگری به کار ببریم؛ بلکه لطافت مجاز به این است که لفظ اسد - چه در حقیقت، چه در مجاز - همواره در معنای خود (حیوان درنده) به کار رود؛ امّا گوینده مجاز، انسان شجاع را در مقام توهم خویش، مصداق شیر

خارجی قرار دهد. به عبارت دیگر، «اسد» یک مصداق واقعی در خارج دارد و مصادیقی ادعایی نیز در توهم انسان دارد. یعنی گوینده ادعا می‌کند که انسان شیاع کلام علامه طباطبایی در ا

«این معانی و همیه در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند، یعنی در ظرف تخیل و توهم. مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست. یعنی در پندار، حد شیر یا ماه به انسان داده شده، اگرچه در خارج از آن یک موجود دیگری است...» (۱)

مستقلات عقلیه اعتبار می‌کنیم. توضیح چگونگی این اعتبار را از تفسیر «المیزان» و

تناسب اعضاء بدن مخصوص

سایر اجزاء

نیز سرایت امّا قصّه بدین جا پایان نمی‌گیرد، بلکه انسان این حُسن و قبح‌ها را - که به جمال ابناء بشر و زیبایی‌های طبیعت ادراک کرده است - به افعال می‌دهد. این «تعمیم»، همان «اعتبار کردن» است:

-
- ۱ - المیزان / ج ۵ / ص ۶، «الإنسان أوّل ما تنبّه على معنى الحسن تنبّه عليه من مشاهدة الجمال فى ابناء نوعه الذى هو اعتدال الخلقه، و تناسب نسب الأعضاء و خاصّة فى الوجه ثم فى سائر الأمور المحسوسه من الطّبيعيّات و يرجع بالآخره إلى موافقة الشّئ لما يقصد من نوعه طبعاً.»
- ۲ - همان .
- ۳ - همان.

«انسان، کم‌کم، معنی خوبی و بدی را در مورد افعال خارجی و معانی اعتباری و عناوینی که از طرف اجتماع مورد عنایت و توجه قرار می‌گیرد، تعمیم داد. ملاک خوبی و بدی این امور، این است که با غرض اجتماع - یعنی: سعادت زندگی انسان یا بهره‌برداری از زندگی - ملایم و موافق باشد یا نباشد. عدل و داد، خوب است. احسان به مستحق خوب است. تعلیم و تربیت، نصیحت و خیرخواهی خوب است. ولی ظلم و عدوان، ستمگری و دشمنی، بد و زشت است. چون دسته اول با سعادت یا بهره‌برداری کامل انسانی در ظرف اجتماع، موافق و دسته دوم مخالف است.»^(۱)

طبق این نظر - یعنی اعتباری بودن حُسن افعال و حقیقی و ذاتی نبودن آن - هر فعل را تنها تا زمانی می‌توانیم حسن بدانیم که ما را به مقصودِ ملائمت با طبعمان برساند:

«اذا كان ملائمتُهُ» و هذا القسمُ مِنَ الحُسْنِ و ما يقابله تابعٌ لِلْفِعْلِ الَّذِي يَتَّصِفُ بِهِ مَنْ حَيْثُ مُلَائِمَتُهُ لِعَرَضِ الاجتماعِ فَمِنْ الْأَفْعَالِ ما حُسْنُهُ دائميٌّ ثابتٌ لِمُغَايَةِ الاجتماعِ و غَرَضُهُ كذلك كَالْعَدْلِ و منها ما قُبْحُهُ كذلك كَالظُّلْمِ.»^(۲)

۱ - «ثم عمم ذلك الى الأفعال و المعاني الاعتبارية و العناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملائمتها لغرض الاجتماع و هو سعادة الحياة الانسانية أو التمتع من الحياة و عدم ملائمتها فالعدل حسن و الإحسان إلى مستحقه حسن و التعليم و التربية و النصيح و ما أشبه ذلك في موارد حسنات و الظلم و العدوان و ما أشبه ذلك سيئات قبيحة لملائمة القبيل الأول لسعادة الإنسان أو لتمتعه التام في ظرف اجتماعه و عدم ملائمة القبيل الثاني لذلك.» (الميزان في تفسير القرآن / ج ۵ / ص ۶)

۲ - الميزان / ج ۵ / ص ۶.

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

مطلب بعد، آن است که انسان وقتی نتیجه فعلی را ملائم با طبع خویش تشخیص می‌دهد، نزد خود چنین می‌گوید که خوب است آن کار را انجام دهم (یا باید آن کار را انجام دهم). این نیز نوعی اعتبار است که آن را «اعتبار وجوب» نامیده‌اند:

«ایشان [آقای طباطبایی] می‌گویند: رابطه‌ای است میان طبیعت و غایات خودش، که این رابطه، رابطه وجوب و ضرورت است، وجوب و ضرورتی از نوع وجوب و ضرورت عینی و تکوینی و فلسفی که میان هر علت با معلول خودش هست، ولی انسان در عالم اعتبار خودش می‌آید و همان وجوب عینی را که در طبیعت در مقابل امکان و امتناع قرار دارد، میان دو چیز که واقعاً میان آنها این رابطه برقرار نیست برقرار می‌کند، همان‌گونه که حد شیر را به انسان شجاع می‌دهد، اینجا هم می‌آید آن حد وجوب را که در طبیعت عینی و «بایدها» که ذهن خلق می‌کند، که معتقدند این «باید» در هر فعل اختیاری حیوان ذی شعوری، وجود دارد از همین اعتبار ناشی می‌شود.

ایشان (آقای طباطبایی) می‌گویند: چنین اعتباری در اینجا پیدا می‌شود،

«خوب است» هم بیش از این نیست. وقتی می‌گوییم «باید انجام دهم»،
 «خوب است» هم از همین انتزاع می‌شود، البته حالا باید دید که «خوب
 «خوب است» است» از «باید» انتزاع می‌شود یا بالعکس؟ ولی چون «باید» را اولین
 اعتبار می‌دانند، «خوب است» از آن انتزاع می‌شود. این
 درواقع بیان‌کننده یک نوع ملایمت است. این هم درواقع، مثل این است
 که حُسن‌های واقعی و عینی را انسان اعتبار می‌کند. دراین جاها، یک
 صوّر می‌کند آن حُسن‌ها و زیبایی‌های حسی در خارج وجود دارد که انسان به سوی آنها
 کشیده می‌شود. بعد در مورد غایت یک فعل که انسان ت
 را، این «باید» را میان خود و آن فعل و غایت برقرار می‌کند. اینجا این
 در ا

گشته است. ذیل قسم اوّل، درباره اعتبار وجوب چنین آمده است:

«نخستین ادراک اعتباری از اعتباریّات عملی که انسان می‌تواند بسازد،
 همان نسبت وجوب است و این اولین حلقه دومی است که انسان در میان
 فعّالیّت خود با تحریک طبیعت، گرفتار وی می‌شود.
 اعتبار وجوب، اعتباری است که هیچ فعلی از وی استغناء ندارد. پس هر

آنگاه دربارهٔ اعتبار حُسن و قبح گفته شده است:
«اعتبار دیگری که می‌توان گفت زائیدهٔ بلافصل اعتبار وجوب عام
می‌باشد، اعتبار حُسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً
دارند. پس باید گفت: دو
پس می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خا
ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوّهٔ مدرکه می‌باشد. و

فعل انفرادی و اجتماعی - معتبرند.»^(۱)
رسیدن به مقنا

حُسن عدل و قبح ظلم - را به عنوان ابزارهایی به کار گیرد.

«ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام). و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع). و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حُسن عدالت و قبح ظلم).»^(۲)

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

«بعد ایشان [علامه طباطبایی] یک حرف دیگری می‌زنند که خیلی هم آن را در جاهای مختلف - مثل تفسیر المیزان - تکرار می‌کنند. و آن این است

که: یک اعتبار از اعتبارات، اعتبار استخدام است. و آن این است که: انسان، یک رابطه‌ای دارد با قوا و اعضاء خودش، که این رابطه رابطه عینی و تکوینی و واقعی است. اینکه قوه دست ما در خدمت ما هست، خود این یک امر تکوینی است، یعنی واقعاً و تکویناً در خدمت من هست. انسان است. تمام اجزاء وجودی انسان، مملوک واقعی انسان است و واقعاً در خدمت بعد ایشان می‌گویند: همین جور که این دست مال اوست، این ماده و این و آن را هم مال خودش می‌داند. همین جور (که این دست ابزار او است)، هر ماده خارجی برای انسان شکل یک ابزار و یک وسیله را پیدا می‌کند. یعنی به همه چیز توسعه می‌دهد و این، توسعه همان اعتبار است، و حد آنچه را که واقعیتش محدود به وجود خودش است، توسعه می‌دهد به سی و جمادات و اشیاء دیگر، و این گونه اعتبار را هم یک امر غریزی برای انسان می‌دانند. و بعد می‌گویند که این اعتبار، اختصاص به مواد خارج نباتات و اینها ندارد، انسان به هر انسانی هم به چشم استخدام نگاه ، راجع به این مطلب بحث نکرده‌اند. ولی بعد، مسائل اجتماعی و اخلاقی را به حکم یک ا پذیرند. که اتفاقاً در این مقاله

در تفسیر المیزان ذیل آیه ۲۱۳ از سوره بقره «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...»

بحث کرده‌اند. و شاید بین گفته‌های ایشان در جاهای مختلف، اختلاف هم وجود داشته باشد (ولو بحسب ظاهر).

در اینجا می خواهند بگویند استخدام یک امر فطری است. در عین حال، انسان به حسب غریزه برای بقاء تنازع می کند. ولی دشمن که همیشه یک چیز نیست. چند تا انسان، وقتی در مقابل دشمن مشترک قرار می گیرند، با عقل خودشان احساس می کنند که به تنهایی نمی توانند با او معارضه کنند و یگانه راه تقاومشان همدست شدن با دیگران است. و از اینجا است که اساس تعاون به وجود می آید، مثل پیمان های سیاسی که دولت ها با یکدیگر می بندند. این پیمان ها که روی حس انسانی نیست، تنها برای

دفع خطر مشترک است، و درحقیقت این تعاون، ناشی از تنازع است.
و لهذا دشمن مشترک که از بین برود، جنگ بین دوست‌ها شروع می‌شود،
و باز پس از مدّتی میان گروه غالب اختلاف پیدا می‌شود و جنگ
ایشان (آقای طباطبایی) استنباط کرد. هرچند
نزده‌اند، ولی لازمهٔ حرفشان این است.»^(۱)

با توجه به مطالب نقل شده، نتیجه می‌گیریم که اگر حُسن عدل و قبیح ظلم را
اعتباری بدانیم، بدین معناست که این حُسن و قبیح‌ها ذاتی نیست. هر انسانی چون
عدل را ملایم با طبع و رساننده به مطلوب خویش می‌بیند، حُسن آن را اعتبار
می‌کند. نه اینکه حُسن را از ذات عدل کشف کند؛ همچنین است مسأله قبیح ظلم.
جالب است بدانیم که مرحوم مطهری، در اینجا به شباهت بین نظریات علامه
طباطبایی و راسل اشاره می‌کند:
«موضوع دیگری که در این جا هست و به حرف ایشان اهمّیت بیشتری
می‌دهد، این است که: حرف کسانی مثل راسل - که یک فلسفه نوی (به

نداشتند. و حتی

برای اروپائیان - بود (نه مسبوق به آن) و در هر
اگر انسان تاریخ فلسفه راسل را مطالعه بکند - مخصو

نظریه افلاطون بحث می کند - نظر او راجع به این مسأله معلوم می شود.

افلاطون در باب اخلاق، یک سخنی گفته است که در عین اینکه سخنش
عالی است، ولی از نظر او، حکمت نظری و حکمت عملی یک جورند و هر
دو را با یک چشم دیده است. چون او آمده است مسأله خیر را در اخلاق
مطرح کرده است و گفته است که «اخلاق» این است که انسان طالب خیر
باشد و خیر، خود، یک حقیقتی است مستقل از نفس انسانی، و باید خیر را
شناخت یعنی مطلوب انسان در باب اخلاق و در باب حقیقت یکی است،
مثل ریاضیات که درباره اعداد بحث می کند که مستقل از ذهن ما یک
نحوه وجودی دارند، یا پزشک که درباره پزشکی بحث می کند مستقل از
ذهن او جریانی در خارج هست و همچنین علوم دیگر.

خودمان تعیین کرده

است، یعنی باید استفاده بشود. البته نه اینکه برای همه خوب است، بلکه تنها برای کسی که چنین مقصدی دارد، و الاّ اگر کسی مقصدی خلاف این مقصد داشته باشد، برای او خوب نیست. این جاست که راسل و دیگران که آمدند تحلیل منطقی کردند (که

دهاند، این است که خیال کرده‌اند مسائل رسیدند به اینکه ا
ریاضی و طبیعی است، و درباره اخلاقی به از قدیم تا به امروز دچار آن ش
ریاضی و طبیعی می‌اندیشند. مثلاً اخلاقی هم مثل مسائل
گونه‌ای اندیشیده‌اند که در مسائل
همانطور که در طبیعت کاوش می‌کنیم که ببینیم مغناطیس فلان جور
هست یا نیست، در اخلاق هم می‌خواهند ببینند که فلان کار، خوب هست
یا نیست.
یعنی فکر کردند که خوبی و بدی هم یک چیز کشف کردنی است، و حال
آنکه مسأله بایدها و خوبها و بدها در واقع بیان‌کننده رابطه انسان با
یک فعل معین است و ناشی از احساسات انسان است. یعنی طبیعت
است، یک غایتی را می‌خواهند. بعد انسان در دستگاه شعور و ادراکش
متناسب با خواسته یک احساساتی پیدا می‌کند. آن وقت همان چیزی را
که مطلوب طبیعت است، در احساسات خودش می‌خواهد. و آخرش
برمی‌گردد به اینکه من دوست دارم. و وقتی مسأله، «من دوست دارم»
است، دلیل نمی‌شود که دیگری هم همین جور دوست داشته باشد. دیگری
ممکن است چیز دیگری دوست داشته باشد، پس برای من یک چیز خوب
است و برای دیگری چیز دیگر. برای مردم زمان گذشته، آنچه را که
دوست داشتند خوب بود و برای مردم زمان‌های بعد، چیزهای دیگر. البته

در پایان این بحث مرحوم مطهری با ردّ نسبی بودن اخلاق به بیان نظریّه
نداشته و
اینکه به کیان او هیچ ارتباط داشته باشد. نه، این، ممکن نیست. (بلکه)
انسان دارای دو «من» است: «من» سفلی و «من» علوی.
است که با همه
درمی آید. وقتی ما می‌گوییم «طبیعت انسان»، مقصود واقعیت انسان
است، نه فقط طبیعت مادی.
انسان دارای یک واقعیت وجودی است که دستگاه احساسی او در خدمت
این واقعیت وجودی است. واقعیت وجودی انسان در یک قسمت و در

و میان آنچه انسان با عقل و ارادهٔ خودش برخلاف مقتضیات حیوانیش «من» را تشخیص داده است، مبارزه درمی‌گیرد و انسان تصمیم می‌گیرد مقتضای عقل را بر جنبه‌های حیوانی غلبه بدهد، دو حالت پیدا می‌کند: گاهی موفق می‌شود و گاهی موفق نمی‌شود. مثلاً در مورد غذا خوردن و کیفیت و

مقدار آن، عقل مقتضائی دارد و میل و شهوت مقتضای دیگر. انسان وقتی مغلوب شهوت قرار می‌گیرد، حالتش حالت یک انسان شکست خورده است. در وقتی که بر میل و شهوت غالب می‌شود، در خودش احساس فتح و پیروزی می‌کند و حال آنکه در واقع کسی بر او پیروز نشده و یا بر کسی پیروز نشده، یک جنبهٔ وجودش بر جنبهٔ دیگر غالب شده، و به حسب ظاهر مطلب، باید در هر دو حالت، هم احساس شکست بکند و هم احساس پیروزی. چون هر دو آنها در مملکت وجودش واقع شده است. ولی عملاً می‌بینیم این جور نیست. در موقع غلبهٔ عقل، احساس پیروزی می‌کند و هنگام غلبهٔ شهوت، احساس شکست. این برای این است که «من» واقعی‌اش، همان منِ عقلانی و ارادی است و

است. اگر به چنین دوگانگی در وجود انسان قائل بشویم، توجیه اخلاقی چنین می‌شود:
انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد، کمالاتی واقعی نه قراردادی. چون انسان تنها بدن نیست، نفس هم هست. کاری که متناسب ما،
و راسل گفته‌اند که معنای خوب نبودن، «باید و نباید»، دوست داشتن و دوست نداشتن است، ولی کدام «من» دوست داشته باشد؟ «من سفلی» یا «من علوی»؟ آنجا که «من علوی» انسان دوست داشته باشد، می‌شود اخلاق و ارزش. و اینکه انسان برای اخلاق یک علوی احساس می‌کند، ناشی از همین جاست.
و اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می‌کند و تمام کمالات هم، به همان وجود و اشتداد در آن برمی‌گردد، و همهٔ نقصها هم به عدم. روی این نظر، راستی، درستی، احسان، رحمت، خیررساندن و امثال این‌گونه یک سلسله معانی مسانخ و مناسب با «من علوی» انسان است.

غیر اجتماعی، مانند

می‌شود. (۱)

نقد دیدگاه دوم:

با توجه به مباحث آغازین ما در باب مستقلات عقلیه، اشکالات نظریه اعتباری

بودنِ حُسن و قبح‌های عقلی، واضح و آشکار است. اگر این قبیل حسن و قبح‌ها را

اعتباری بدانیم، در واقع آنها را ذاتی ندانسته‌ایم. مثلاً قول به اعتباری بودنِ حسن

عدل، ما را به جستجوی ریشه این حُسن در چیزی غیر از خود عدل وامی‌دارد،

مانند اینکه چون عدل ملائم با طبع آدمی است و یا او را به مطلوب اجتماعی خود

می‌رساند، مفهوم حُسن برایش اعتبار می‌شود. به عبارت دیگر حُسن عدل به عنوان ابزاری برای نیل به مقصود به کار گرفته می‌شود (نظریه استخدام).

این تلقی از عدل، یعنی اینکه حُسن آن جعلی و اعتباری و وضع شدنی است، نه یک امر واقعی کشف‌شدنی. امّا در دیدگاه ما - که سعی شد براساس وجدان بنا و بیان شود - نه بر پیش‌فرض‌های ذهنی غیر موجّه - مستقلّات عقلیه اموری کاملاً واقعی هستند که عقل انسان آنها را کشف می‌کند.^(۱)

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

تصریح مرحوم مطهری به این امر: «اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علوّ و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست.»، در حقیقت نفی نظریه استخدام در مورد حُسن و قبح‌هایی نظیر حُسن عدل و قبح ظلم است.

البته ایشان معنای خوب و بد را به دوست داشتن و دوست نداشتن برگردانده‌اند. ولی دوست داشتن اموری نظیر حسن عدل و قبح ظلم را به «من» علوی نسبت می‌دهند. از سویی دوست داشتن «من» علوی، از نظر ایشان یک امر واقعی است نه قراردادی و اعتباری. پس مقصود از دوست داشتن «من» علوی،

۱ - البته ما وجود حُسن و قبح‌های اعتباری را نیز منکر نیستیم. همانطور که پیشتر مثال زدیم، حضور در زمان و مکان معین، با قرارداد و اعتبار انسانها نیکو یا زشت شمرده می‌شود. البته حُسن حضور به موقع، به واسطه حُسن وفای به عهد است که آن یک امر واقعی است. ما وجداناً این دو حُسن (وفای به عهد و حضور به موقع در مکان معین) را با یکدیگر متفاوت می‌یابیم.

طبیع انسانها ملایم باشند دادن به واقعی و غیراختیاری بودن آنها نداشته‌اند. در این عقلی کشف شدنی خواهند بود، اعم از اینکه با احساس و یا نباشند، دوست داشتنی باشند یا نباشند. نکته اساسی این است که واقعی و حقیقی بودن با کشف شدنی بودن ملازم است دارد، نمی‌توان حسن و قبح را واقعی و غیراعتباری دانست و در عین حال ادعای جعلی بودن و کشفی نبودن آن را کرد. (غیرنسبی) بدانیم و لازمه مطلق دانستن آنها هم، اعتباری نبودن و واقعی خلا مطلق دانستن آنهاست. واقعی بودن نیز نتیجه‌ای جز کشف شدنی بودن آنها ندارد. این همان نکته کلیدی بحث است که از آغاز تعریف «عقل» بر آن تأکید کردیم. با ذکر نکته‌ای بحث مستقلات عقلیه را به پایان می‌بریم:

گاه از بایدها و نبایدهای شرعی نیز، به عنوان اموری اعتباری یاد می‌شود. این نظر نیز قابل قبول نیست. پیشتر نیز اشاره کردیم که حسن و قبح‌های شرعی هم اموری واقعی هستند، یعنی واقعیاتی قابل کشف و خارج از دایره قراردادهای

بشری می‌باشند. همان خدای هست‌ها که خالق موجودات است، حُسن و قبح‌هایی را قرار داده است. به بیان دقیق‌تر، درست است که احکام شرع توسط خدای متعال وضع و جعل شده، ولی امر و نهی الهی در حقیقت، «جعل واقعیّت» است، یعنی جعل اموری که آثار و لوازم واقعی و غیراعتباری دارد. لذا موضع انسان در برابر حُسن و قبح‌های شرعی نیز موضع کشف است. البتّه این بار، کشف‌ها به واسطه وحی انجام می‌گیرد، نه عقل بشر عادی. پس به طور کلی می‌توان گفت که حُسن و قبح‌های عقلی و شرعی هیچ‌کدام اعتباری نیستند، بلکه همه آنها واقعی بوده و به وسیله عقل یا شرع کشف می‌شوند.

فصل ٢

عقل و عاقل و معقول

مقدمه

در بخش اول، از علم و عقل به معنای عالم شدن و عاقل شدن یاد شد. در بخش دوم نیز در نخستین گام، به سوی اثبات نور علم و عقل رفتیم. در آنجا با ذکر مقدماتی که ویژگی‌های ماهیت عاقل را برمی‌شمرد، زمینه تنبّه به نور علم و عقل فراهم گشت. نور علم و نور عقل، حقایقی هستند خارج از ذات ظلمانی ما، که ما در پرتو آنها عاقل و عالم می‌شویم.

تأکید می‌کنیم که مقصود از «اثبات» نور عقل، چیزی جز «تنبّه» به آن نیست. مسیری که ما در توضیح این نور پی‌گرفتیم، خود مؤید این معناست: بحث در اثبات نور علم و عقل، شکل استدلال و برهان منطقی به خود نگرفت، بلکه در بستر تذکر به خصوصیات ماهیت عاقل، خواننده را به نور عقل متنبّه ساختیم و گفتیم که بهترین زمینه‌ساز تنبّه و تذکر به این نور، کلام نورانی اهل البیت علیهم‌السلام است. با توجه به این نکته، به عنوان شواهدی، از دلالت‌های ایشان بهره جستیم و دیدیم که آنچه در احادیث، سبب عاقل شدن معرفی شده است (نور عقل)، همان است که با توجهات وجدانی آن را می‌یابیم.

آنگاه فصل «اثبات نور علم و عقل» را با بحثی نسبتاً مفصل درباره مستقلات عقلیه به پایان بردیم. اکنون در میانه بخش دوم و پیش از ورود به بحث «معرفت نور علم و عقل» برآنیم تا با توجه به گفته‌های پیشین، نکاتی چند، در مقام بیان احکام

عقل و عاقل و معقول بیفزاییم و رابطه میان این سه را بررسی کنیم.^(۱)

۲- ۱- تباین عقل و معقول

معقول چیزی است که به نور عقل کشف می‌گردد (مکشوف). بنابراین کاشف یا «ما به الکشف» (آنچه به واسطه آن کشف صورت می‌پذیرد)، نور عقل است و آنکه کشفی برایش رخ می‌دهد (مکشوف له)، عاقل است.

یادآوری مجدد این نکته خالی از فایده نیست که همه این نکات درباره علم و عالم و معلوم نیز برقرار است. «کشف» در مورد هر علمی مطرح است. پیشتر نیز اشاره شد که تفاوت جوهری میان علم و عقل وجود ندارد. حیثیت خاص عقل که آن را به عنوان علمی خاص نمایانده، این است که در مورد نور عقل، منور و مکشوف، یک نیکی یا بدی ذاتی است. پایه وجدانی در همسانی و هم سنخی نور علم و عقل، همین است که ما حقیقت عالم شدن را چیزی متفاوت از حقیقت عاقل شدن نمی‌یابیم. بلکه در هر دو مورد، خود را به عنوان «مکشوف له» می‌یابیم. ما کمالاتی دیگر همچون قدرت و حیات را نیز واجدیم، اما واقعاً آنها را با علم متفاوت می‌یابیم، در حالی که در مورد علم و عقل از جهت اصل نوری که واجد آن می‌شویم، تفاوتی وجدان نمی‌کنیم. این نکته مهم، اساس وجدانی یکسانی نور علم

۱- از مطالب مهم در فلسفه موسوم به حکمت متعالیه، بحث «اتحاد عقل و عاقل و معقول» است. در این فصل، بحث ما به طور خاص، ناظر به نقد آن بحث فلسفی نیست، زیرا که نقد هر نظر باید مسبوق به ذکر آن باشد که آن هم مجالی دیگر می‌طلبد. ما تنها با تکیه بر مباحث پیشین خود، رابطه میان عقل، عاقل و معقول را بیان می‌کنیم. آنگاه با توجه به خصوصیات بیان شده برای این سه، نظر صحیح درباره اتحاد یا عدم اتحاد میان آنها روشن خواهد شد.

و عقل است. بنابراین عقل و عاقل و معقول را می‌توان هم‌ارز کاشف (یا ما به الکشف) و مکشوف له و مکشوف دانست. حال به ذکر ویژگی‌های هریک می‌تواند درباره معقولات سخن بگوید و نه با شنیدن و

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 سن 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 بپندارد که در اتاقی، دیوار از خود نور دارد و به خود روشن است. اما در یک لحظه چراغ خاموش می شود: نه نوری حاضر است و نه دیواری دیده می شود. در این حال، انسان درمی یابد که روشنی دیوار، از آن خود دیوار نبوده است. این حالت او را می توان تنبّه به ظلمت ذاتی دیوار دانست. خلاصه آنکه معقولات، ظلمت ذاتی دارند.

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

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

نکته اساسی در این جا، همان «عدم وجدان» تعدّد نور است و این نکته ای بس

تنها در چیزهایی است که معقول می‌شوند. مثال نور حسی در اینجا نیز در این و مفید است: تفاوت،

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 دو را مرئی کرده، نوری واحد است. ما هر دو را به یک نور می‌بینیم. این نکته وجدانی، تباین عقل و معقول را نشان می‌دهد: معقولات ظلمانی الذات هستند و برای ظاهر شدن به غیر خود نیاز دارند. اما نور عقل به ذات خود، ظاهر است و ظهور همه معقولات به اوست. معقولات متعدّدند، اما همگی به نوری واحد (نور عقل) مکشوف می‌شوند. در هنگام مکشوف شدن، ذات هیچ‌یک از آنها مبدّل به نور نمی‌گردد. بلکه آنها همچنان ظلمانی الذات‌هایی هستند که به نور عقل، منور گشته‌اند. 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.

۲ - ۲ - ۲ - تباین عقل و عاقل

در ابتدای بحث اثبات نور علم و عقل، متذکر شدیم که ماهیت عاقل (همان که

عاقل با «من» بدان اشاره می‌کند، ذاتاً هیچ کمالی ندارد. یعنی ماهیت عاقل، ظلمانی‌الذات است و همه کمالات - از جمله عقل - از او قابل سلب می‌باشد و فرض سلب آنها از او، تناقض‌آمیز نیست.

خداوند، ماهیت ظلمانی‌الذات را مالک عقل نوری‌الذات می‌کند و آن ماهیت عاقل می‌شود. البته چنانکه در گذشته گفته‌ایم، «تملیک» نور عقل به ما، سبب تسلط وجودی ما بر آن نمی‌گردد. همچنین نور عقل، جزئی از ما نمی‌گردد. 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 می‌یابد. اما در ذات «من» که ظلمانی است تغییری رخ نمی‌دهد (نوری‌الذات نمی‌گردد)، همچنانکه عقل هم نوری‌الذات باقی می‌ماند. لذا پس از عاقل شدن نیز، میان عقل و عاقل اتحادی برقرار نمی‌گردد.

نکته‌ای 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 نادر خود را وجدان نمی‌کنم. به بیان دیگر، غیر عاقل را نمی‌توان به ماهیتش تذکر داد. مثلاً: کودک نابالغ، گویی خود را به کمالاتش می‌شناسد و آن «من» که در بحث خود، قدم به قدم بدان تذکر دادیم و بر مغایرت آن با همه کمالات تأکید کردیم، برای او قابل فهم نیست. وجدان این مغایرت - و به عبارت دیگر، دریافتن فقر و ظلمت ذاتی خود - تنها برای عاقل میسر است. خود این وجدان، از سنخ علم است نه عقل، زیرا که حسن یا قبحی در آن مطرح نیست. ولی علمی است که تنها برای «عاقل» حاصل می‌شود. (دقت شود).

قل است. در عین حال «من» خود را مغایر با «عقل» بلکه م
ظلمانی الذات، ع
(غیر هم سنخ) با آن می یابیم. از اینکه غیر عاقل، خودش (ماهیتش) را درک نمی کند
نمی توان مطلقاً نتیجه گرفت که عقل، جزء مقوم «من» (ماهیت) است.

۲- ۳- مغایرت عقل و عاقل و معقول

با توجه به تباین ذاتی عقل و معقول از سویی، و تباین ذاتی عقل و عاقل از سوی
دیگر، باید گفت: نمی توان «عقل» را واسطه قرار داد و برای این سه، اتّحادی اثبات
کرد.^(۲) بنابراین عاقل و معقول هم نمی توانند متحد باشند. پیشتر یادآور شدیم که

۱- ان شاء الله اگر خدای متعال توفیق عنایت فرماید، این بحث به طور دقیق و مستوفی در مباحث توحید
و معرفت خداوند مطرح خواهد شد.

۲- این کاری است که در فلسفه صدرایی انجام شده است.

این مغایرت، امری روشن و بدیهی است. مغایرت وجدانی میان عقل و عاقل و معقول، از مقوله مغایرت کاشف و مکشوف له و مکشوف است.^(۱)

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

سؤال: آیا از وجود علم آدمی به خود (علم به نفس)، اتحادی میان علم و عالم و معلوم اثبات می‌گردد؟ اینکه انسان خود را می‌شناسد، آیا به معنای متحد شدن عالم و معلوم است؟

در فصل اول از همین بخش گفتیم که، عاقل در زمان دارا بودن کمالات و دارایی‌ها، ماهیت خود را فقیر بالذات می‌یابد، یعنی او درک و وجدانی از خود و کمالاتش دارد و برپایه این ادراک، درباره خود گزارش می‌دهد. او ماهیت خود را از علم، قدرت و حتی وجود خود، متمایز می‌داند. او همه کمالاتش - از جمله علم - را مغایر با ماهیت خود می‌داند. این نشان می‌دهد که، علم و ادراکی نسبت به خود دارد. می‌گوید: «من» غیر از «علم من» و غیر از «وجود من» هستم. این گزارش‌ها در فرض عالم بودن، موجود بودن و به طور کلی در ظرف وجدان کمالات، اظهار می‌گردد. از آنها می‌فهمیم که او چیزی به نام «من» (ماهیت) می‌یابد که با گزارش‌هایش، آن را از همه کمالات خود جدا می‌سازد.

بنابراین ماهیت، ذاتاً هیچ است (یا بگوییم چیزی نیست)، اما اکنون با داشتن

۱ - پیشتر گفتیم: دو تعبیر «کشف» و «ما به الکشف» (کاشف) را برای عقل می‌توان به کار برد و جهت کاربرد هریک از این دو لفظ را روشن ساختیم. بنابراین اگر عقل را به معنای مکشوف شدن یک معقول برای عاقل بدانیم، می‌توان مغایرت میان عقل و عاقل و معقول را، از مقوله مغایرت کشف و مکشوف له و مکشوف دانست. زیرا کشف یا انکشاف، معنای مصدري دارد که تفاوت آن با ماهیت ظلمانی الذات عاقل و معقول، بدیهی است.

وجود و علم و قدرت، خود را چیزی (شیئی) می‌یابد. این یافتن را یافتنِ «منِ ذاتاً» هیچ می‌دانیم. البته این وجدان در زمانی محقق می‌شود که این «من»، بالغیر واجد کمالاتی گشته، لذا «فقیر بالذات»، «غنی بالغیر» شده است. ماهیت، بدون کمالات «منِ ذاتاً» هیچ نیز، یعنی جدا دانستن همه آن کمالات از ماهیت، وگرنه ماهیت این

یافتن

بدون کمالات، هیچ است و یافتنی هم نیست. پس درواقع، این نکته را که ماهیت، ذاتاً هیچ است، در وقت هیچ نبودنش می‌یابیم. (زمانی که موجود و واجد کمالات و در واقع چیزی شده است.) این نکات را پیشتر نیز متذکر شده بودیم. در اینجا هدف از یادآوری مجدد این مطالب، آن است که بگوییم لازمه گفتگو در این وادی، یافتن «من» است. این یافتن به برکت علمی است که از خارج «من» به «من» داده شده است. حال ببینیم که آیا بر همین منوال می‌توانیم بگوییم که ما خود (ماهیت من) را «معلوم» می‌یابیم؟ و اگر چنین است، آیا از اینجا حکم کلی اتحاد علم و عالم و معلوم نتیجه می‌شود یا خیر؟ براساس گفته‌های پیشین، وقتی می‌گوییم ما از خود وجدان داریم، یعنی ماهیت (یا «من») ما «معلوم» ماست. به عبارت دیگر، با اعطای «علم به ماهیت» به ماهیت، ماهیت به خود «عالم» می‌شود. مهم آن است که هنوز هم «علم به ماهیت»، متمایز از «ماهیت» است. بنابراین «علم به من» نیز یکی از کمالات «من» است که به «من»

داده شده و این کمال غیر «من» است.

به این ترتیب، در اینجا ماهیت، هم عالم است و هم معلوم. اما در عین حال، این کمال را بالذات واجد نیست. این نکته مهم، فارق اساسی میان بحث ما و بحث رایج فلسفه صدرایی در مورد اتحاد علم و عالم و معلوم است. در آن فلسفه، با تکیه و تأکید بر وساطت علم، اتحاد عالم و معلوم و علم نشان داده می شود.^(۱)

اما در بیان ما، عالم (یا عاقل) همان ماهیت است. علم به ماهیت هم، غیر از خود ماهیت است. من غیر علم هستم، همان گونه که غیر از وجود هستم. به علاوه، یکی از علم های من علم به خودم می باشد. جالب آن است که در اینجا من هم عالم هستم و هم معلوم. ولی همچنان این علم به خود، متمایز از من است. بنابراین اگر ما در مورد این علم خاص، عالم و معلوم را یکی می دانیم، همچنان به تمایز «عالم و علم» و نیز «معلوم و علم» اصرار می ورزیم. در حالی که در فلسفه صدرایی - چنانکه اشاره شد - علم و عالم و معلوم، تعبیر مختلفی برای یک حقیقت هستند. ولی ما دقیقاً همین علم خاص را هم غیر عالم و غیر معلوم می دانیم.

با توجه به این مطالب، نتیجه می گیریم که اتحاد مورد نظر برخی از فلاسفه، به

۱ - فلاسفه، از سویی عاقل را متحد با عقل می دانند و از سوی دیگر، با ادعای اتحاد عقل و معقول، اتحاد هر سه را نتیجه می گیرند. آنها می گویند: وجود را از یک حیث، علم، از حیثی عالم و از حیث دیگر معلوم باید دانست. زیرا که علم، حضور شیئی برای شیئی است. شیء اول، معلوم و شیء دوم، عالم است (حضور معلوم نزد عالم). مقدمه دیگر آن است که وجود، اگر «مجرد» باشد، برای خود حضور دارد. (وجود مجرد، عین حضور است). لذا وقتی می گوییم «نفس، مجرد است»، پس برای خودش حاضر است. بنابراین نفس هم عالم، هم معلوم و هم علم است و بیش از یک چیز - یعنی همان وجود مجرد - عینیت ندارد. پس از دیدگاه فلاسفه صدرایی یک حقیقت واحد به سه نام خوانده می شود.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۷۱

هیچ وجه اثبات نمی‌شود، بلکه خلاف آن را - حتی در علم ماهیت به خودش -
وجدان می‌کنیم.

فصل ۳

معرفت نور علم و عقل

۲ - ۳ - ۱ - تفاوت میان «اثبات» نور علم و عقل با «معرفت» آنها

بخش دوم را با بحثی درباره معرفت نور علم و عقل به پایان می‌بریم. با دیدن این عنوان، ابتدا این پرسش به ذهن می‌آید که: «معرفت» نور علم و عقل، چه تفاوتی با عنوان ابتدائی این بخش یعنی «اثبات» نور علم و عقل دارد؟ لذا در مقدمه می‌کوشیم علت تفکیک میان این دو معنا را روشن کنیم.

در بخش اول دیدیم که یکی از معانی لغوی معرفت، ادراک بسائط و جزئیات است؛ در مقابل علم که به معنای ادراک مرکبات و کلیات می‌باشد. صاحب معجم الفروق اللغویة در این باره گوید:

«المعرفة: إدراك البسائط و الجزئیات. والعلم: إدراك المركبات و کلیات.»^(۱)

توضیح آنکه وقتی انسان با چیزی به طور شخصی آشنا شود و به جزئیات آن شیء برسد، می‌گوید: «عَرَفْتُهُ» (او را شناختم). و اگر فقط یک آگاهی کلی نسبت به آن به دست آورد، می‌گوید: «عَلِمْتُهُ». بنابراین، «معرفت»، یافتن علم دقیق جزئی نسبت به شخص شیء محسوب می‌شود. اما علم، دانایی کلی غیردقیق و اجمالی است. لذا برای ادراک شخصی، تعبیر «معرفت» و برای ادراک کلی تعبیر «علم» را

به کار می‌بریم. این یکی از جهات تفاوت علم و معرفت است.

اکنون به بررسی تفاوت علم و معرفت نور عقل می‌پردازیم. در ابتدای کار، بحث عقل را از عقل به معنای عاقل شدن آغاز کردیم؛ تغییر حالتی که تذکر به آن آسان است و در دسترس همگان قرار دارد. در ادامه، با تذکر مقدماتی چند، این‌گونه بحث را کامل کردیم که این عاقل شدن، در واقع نشانگر حضور مخلوق دیگری است که آن را نور عقل می‌نامیم. عاقل شدن، ثمره‌ای است که به برکت نور عقل حاصل می‌شود.

همچنین تأکید کردیم که اثبات نور عقل، یعنی تنبّه به این نکته که اگر تنها ما باشیم و معقولات، هیچگاه عاقل نخواهیم شد، زیرا که هر دو ظلمت ذاتی داریم. پس به ناگزیر، نوری را اثبات می‌کنیم که ماهیت ظلمانی الذّات ما، در پرتو آن به کشف عقلی نائل می‌شود. یعنی می‌یابیم که امکان ندارد چنان نوری در کار نباشد و در عین حال، فهم عقلی رخ دهد. تنبّه به دخالت چیزی غیر از عاقل و معقول در فرآیند عاقل شدن، «اثبات» نور عقل است.

در اینجا به فرق «اثبات» و «معرفت» نور عقل توجه داریم. تفاوت این دو، به غائب یافتن و حاضر یافتن است. به عنوان مثالی ساده، فرض کنید که از راهی می‌گذرید و در مسیر، خاکستر و چوب نیم سوخته‌ای می‌بینید، می‌یابید که بساید کسی در آنجا آتشی برافروخته باشد. در این حالت، ضرورت وجود آتش را بدون دیدن مستقیم آن اثبات می‌کنید (اثبات غیابی). اما در حالت دیگر، آتشی، می‌بینید که گرد آن، افرادی نشسته‌اند. در این مورد، به وجدان و معرفت حضوری^(۱) آتش

۱ - تعبیر «حضوری» در اینجا در مقابل کلمه «غیابی» است و ربطی به علم حضوری به اصطلاح فلاسفه ندارد.

است و به ادراک مستقیم او درنیامده است. اگر این مواجهه و ادراک حا

بنابراین در مرحله پس از اثبات، این سؤال پیش می آید که آیا این نور را به معنای مذکور می توان وجدان کرد؟ و اگر پاسخ مثبت است، راه وجدان آن چیست؟ به تعبیر دیگر، راه معرفت به نور عقل چیست؟

باید دانست که عقل - از آنجا که نوری الذات است - علی القاعده باید به گونه ای متفاوت از امور ظلمانی الذات، معروف ما شود. به هر حال، مدعا این است که:

۲ - ۳ - ۲ - معرفت عقل، به عقل محقق می شود. (معرفة العقل بالعقل است.)

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

۲ - ۳ - ۲ - ۱ - نور: «الظاهر بذاته والمُظهر لغيره»

ما عقل را نور دانستیم و نور را هم با دو ویژگی اش تعریف کردیم: نور، هم به ذات خود ظاهر است و هم مظهر غیر خود می باشد (الظاهر بذاته والمُظهر لغيره). دقت در این نکته که نور، مظهر برای غیر است، سرنخ وجدان نور عقل را به دست

می دهد.^(۱) یعنی اگر ما در
ویم. برای تقریب به ذهن، نور حسی را در نظر بگیرید. مثلاً نور
متذکر منوره‌های آن شد

مکانی را که در آن مطالعه می‌کنید، چگونه تشخیص می‌دهید؟ شما خود و کتاب
و... را می‌بینید. این‌ها، همان غیرهائی هستند که به وسیله نور، آشکار شده‌اند.
یعنی اگر نور نمی‌بود، هیچ چیز ظاهر نمی‌شد. زیرا «فقط» نور است که غیر خود را
آشکار می‌کند («مظهر لغیره» است). در مورد نور عقل، این غیرها، معقولات یا
مستقلات عقلیه‌اند.

دانست، زیرا که از خود نوری ندارند. تعبیر
آن است که معقولات، مظهر عقل می‌باشند، یعنی محل ظهور و آشکار شدن آن. در
مورد نور حسی دیدیم که منوره‌ها، مظهر نور نیستند. آنها که خود به نور دیده
شده‌اند، نمی‌توانند روشنگر نور باشند. اما در حین منور بودن منور، می‌توان منور را
مظهر نور چراغ دانست، یعنی ما با دیدن منوره‌ها می‌توانیم نور را حاضر بیابیم.
بنابراین اگر بگوییم نور را «به منور» حاضر می‌یابیم و بدان عارف می‌شویم، مقصود
آن است که نور را به «مظهریت منور» می‌یابیم و در حین دیدن منور، امکان مواجهه

۱ - از این پس، تعبیر وجدان و معرفت را کاملاً مرادف یکدیگر به کار می‌بریم، همان معرفتی که تفاوت آن
با اثبات، ذکر شد.

حضورى با خود نور نیز فراهم مى شود.

همین سان، وقتی که ما به معقول مى نگریم، در حین معقولیتِ معقول، مى توانیم نور عقل را به معقول بیابیم. باز هم تأکید مى کنیم که کلمه «به» در عبارت «عقل را به معقول یافتن»، به معنای سببیت نیست. یعنی ظهور عقل به سبب معقولات نیست. (معقولات، مظهر عقل نیستند) بلکه این «به» را على القاعدة باید به معنای همراهی (معیت) دانست. یعنی عقل به همراه معقول، در زمانی که به معقول نگریسته مى شود، معروف واقع مى شود. این معنا غیر از معنای سببیت است؛ سببیتی که باید از معقول در مورد معرفت عقل نفی شود.

سطور آینده، توضیح و تأکیدی است بر این نکته که عقل «به سبب» معقولات شناخته نمى شود، اگرچه آن را «در معیت» معقولات مى توان شناخت.

۲-۳-۲- معرفت به عقل، اثبات غیابی آن نیست.

بدیهی است که در اینجا مقصود از معرفت نور عقل به معقول - به معنایی که گفته شد، پی بردن از اثر به مؤثری که حضور ندارد، نیست. آن حالت، مربوط به اثبات غیابی است. یعنی گاه با دیدن اثری (همچون خاکستر) به وجود مؤثر (مانند آتش)، پی مى بریم. اما معرفت این گونه نیست. بلکه «الآن» که ما معقولات را درک مى کنیم، در همین ادراک، عقل را هم حاضر مى یابیم. پس اگر چنان شود که در همان زمانِ معقولیتِ معقول و بهره مندی ما از نور عقل، نور عقل را حاضر بیابیم و بدان تنبّه یابیم، به معرفتش دست یافته ایم. این معرفت، در مرتبه ای بالاتر از اثبات غیابی نور عقل قرار دارد.

پس عقل در عین اینکه در منظر نظر به معقول و در معیت آن دیده مى شود،

حاضر است و غائب نیست، تا برای وجود آن، نیازمند استدلال با شواهد (معقولات) باشیم.

است)، یعنی آینه بودن آینه را این دو حالت، دو ا
می‌گوییم: «در آینه» می‌نگریم. (آینه، «منظور فیه»
به آینه» نظر می‌کنیم (آینه، «منظور به» است)، یعنی
می‌بینیم. اما در حالت دوم،
آینه، وسیله نگاه ما برای دیدن تصویر اجسام است.
در مورد عقل نیز، وقتی ما به معقول توجه می‌کنیم، درواقع عقل سبب دیدن
معقول می‌شود. (عقل «ما به يُنظر» است) در این حالت، گاه متوجه خود عقل
نیستیم، که وسیله دیدن است. همانند زمانی که چهره خود را در آینه می‌بینیم، اما به
خود آینه از جهت آینه بودنش توجه نداریم. این حالت، غفلت از آینه محسوب
می‌شود و آینه «منظور فیه» نیست. غفلت نسبت به عقل نیز به همین معناست،
یعنی ممکن است ما از چیزی که معقولیت معقول به آن است غافل باشیم؛ اما این
غفلت به معنای غیبت عقل نیست. بلکه عقل به گونه‌ای حضور دارد که ممکن
است از آن غافل شویم. لبّ کلام در اینجا است که اگر در همان حال ادراک و توجه به
معقول، به عقل بودن عقل (نور بودن نوری که سبب ادراک است) نیز توجه یابیم،
این توجه، مساوی وجدان نور عقل است.

تعبیر دیگر برای غفلت ما از عقل، اختفاء نور عقل است، اما این اختفاء - همچون آینه - به دلیل آشکاری و وضوح بیش از حد آن است. گاه نور - از فرط ظهوری که دارد و از آنجا که چیزی آشکارتر و واضح‌تر از آن نیست - بر ما مخفی می‌ماند. اساساً این از ویژگی‌های امور نوری الذّات همچون وجود و عقل و... است که در بستر مواجهه با معقول، احتمال خروج از غفلت نسبت به خود عقل بیشتر است.

بنابراین به تعبیر دقیق، این عقل نیست که برای معروف شدن نیازمند معقول است. به همین دلیل می‌گوییم: معقول، معرّف عقل نیست. بلکه ماییم که برای عارف شدن به عقل، باید در ظرف ادراک معقول به عقل قرار گیریم. و این حاکی از ضعف ما، در وجدان و معرفت است که تا اشیائی را در پرتو نور نیابیم، خود نور را

۲-۳-۲-۵- معقولات.

این مطلب نیز تأکیدی بر نکته اخیر است. معقول، هیچ روشنی از خود ندارد، لذا نمی‌تواند روشنی بخش عقل باشد. معقول معرّف عقل نیست و با بهره‌گیری از الفاظ و عبارات درباره معقولات نمی‌توان عقل را به کسی شناساند. بدین معنا هم

به مدد عقل

۲-۳-۶- دلیلیت و آیتیت معقولات بالعقل است.

معقولات، آیات و نشانه‌های عقل هستند، اما این نشانه بودن به خود آنها نیست، بلکه به عقل است، چرا که معقول، خود به نور عقل روشن شده است. در مثال حسّی نیز اگر وجود جسم مرئی را دلیل نور می‌دانیم، دیدنی شدن این شیء هم به خود نور بوده است. از طرفی می‌گوییم تا شیء مرئی را نبینیم، نوری را نیز تشخیص نمی‌دهیم. این به معنای آیتیت منوّر برای نور است. اما از سوی دیگر توجه داریم که خود این نور، منوّر را روشن ساخته، یعنی آیه را آیه کرده است.

جالب آن است که وقتی معقول را دلیل عقل می‌دانیم، همچنان سنخیتی میان این دو لازم نمی‌آید. عقل همچنان واقعیّتی نوری الذّات است، در حالی که معقولات، ظلمانی الذّات هستند که اکنون به عقل، معقول شده‌اند. و اگر غیر از این

بود، معقولات آیه عقل نبودند. پس برخلاف آنچه فلاسفه لازمه آیه بودن چیزی سنجیت آن با «ذوالآیه» نمی باشد.

۲-۳-۷- تصدیق نشانه بودن یک نشانه برای عقل هم، به خود عقل انجام می گیرد.

معنای اول - که ا

به نور عقل نگردد، معقول نمی شود. یعنی ماهیتی ظلمانی الذات نظیر قبح ظلم، باید به خود عقل، آیه و نشانه عقل شود.

اما در معنای دوم (مقام اثبات) می خواهیم این مطلب را تصدیق کنیم که فهم قبح ظلم، نشانه عقل است. این تصدیق را هم بالعقل انجام می دهیم. از این لحاظ هم می توان آیت معقول را بالعقل دانست. یعنی تشخیص اینکه چه امری نشانه عقل است و چه امری نیست، تنها از عاقل برمی آید.

۲-۳-۸- نتیجه: عقل به خودش شناخته می شود.

از همه نکات یادشده برمی آید که عقل به خودش شناخته می شود. البته معقول، دلیل و آیه برای عقل است. اما این دلیلیت نیز بالعقل است. پس درواقع عقل به عقل شناخته می شود. این ثمره نهایی بحث معرفت نور عقل است. بحث را - در زمینه نظر به معقولات - از این جا آغاز کردیم که عقل، غیر خود را

غیرقابل تو

می‌توان حکم کرد که شخص، راه معرفت عقل را به درستی نپیموده است. حال برای توضیح مقصود از وُله، نکاتی ذکر می‌کنیم.

۲-۳-۳-۱- عقل، معقول نمی‌شود.

در بحث معرفت نور عقل، باید توجه داشت که برای شناخت عقل به سراغ

معقول شدن آن نمی‌رویم. نور عقل، هرگز معقول نمی‌شود. به بیان دیگر، شناخت عقل را بالعقل می‌دانیم. اما این بدان معنا نیست که عقل، معقول شود. در توضیح،

باید گفت که معقول شدن، در مورد ماهیات ظلمانی الذّات معنا دارد. معقول شدن،

یعنی منوّر گشتن به نور عقل؛ اما نور عقل، خود ظاهر است و ظلمتی در او راه

ندارد. لذا منوّر شدن برای آن بی‌معناست. منوّر شدن یک چیز، با این که آن چیز به

ذات خود ظاهر باشد، منافات دارد. نور عقل به خودش و به ظهور ذاتی‌اش شناخته

مکشوفیت به نور علم یا عقل، مساوی نیست. برخی معرفت‌ها (وجدان‌ها) -

می‌شوند؛ بی‌آنکه معروفی در پرتو نور عقل مکشوف شده باشد. معرفت عقل نیز

«بالعقل» است، اما «عقلی» نیست.

۲-۳-۳- عقل را با تصوّرات و مفاهیم نیز نمی‌توان شناخت.

دانستیم که عقل، معقول نمی‌شود. حال می‌گوییم که «به طریقِ اولی» با تصوّرات و مفاهیم هم نمی‌توان عقل را توضیح داد. اما چرا «به طریقِ اولی»؟ زیرا که مرتبهٔ معقولات و معلومات، از مرتبهٔ تصوّرات بالاتر است. ما بسیاری از امور وجدانی را که معلوم و معقول ما هستند نیز نمی‌توانیم با تصوّرات توضیح دهیم (اموری مثل محبّت و قبح ظلم)^(۱) چه رسد به چیزی که حتّی معقول ما هم نیست (مانند عقل). از این واقعیّت - که ویژگی عقل است - به «لاموصوفیّت» تعبیر می‌کنیم. یعنی نور عقل، معقول و معلوم ما نمی‌شود. لذا در تصوّر هم نمی‌آید.^(۲) و چون توصیف فرع بر تصوّر است، توصیف آن هم ممکن نیست.

۲-۳-۳- لازمهٔ معرفت عقل، «لافکری» است.

عقل را تصوّر و توصیف نمی‌توان کرد. عقل، یافتنی است و باید آن را وجدان

۱ - یک مثال سادهٔ دیگر، حرّیّت و اختیار آدمی است. اختیار، واقعیّتی وجدانی است که انسان برای شناخت آن به تفکّر و تصوّر دربارهٔ آن نیاز ندارد. بلکه همین که آن را واجد باشد، توجّه وجدانی نسبت به آن، به معنای معرفت آن است. مثلاً گفته می‌شود:

«این که گویی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم»،

در این حال، تصوّرات و مفاهیم حاصل از این الفاظ نیست که اختیار را به آدمی می‌شناساند. بلکه باید حرّیّت را یافت و پس از یافتن، می‌توان گزارش کرد، وگرنه هیچ کلامی مفهوم نخواهد بود. فایدهٔ سخنی که پس از وجدان گفته و شنیده می‌شود، تنها تفاهم است نه شناساندن. در این باره، به تفصیل در بخش نخست سخن گفته‌ایم.

۲ - هر تصوّری از یک چیز تنها زمانی حکایتگر آن است که خود آن شیء معلوم انسان باشد، اگر هیچ‌گونه علمی از چیزی نداشته باشیم، تصوّر ذهنی آنهم صحیح و حاکی از خود آن نمی‌تواند باشد.

دیگر وجدانیات هم مطرح است. اما در مورد عقل، پررنگ‌تر نمایان می‌شود، زیرا که عقل حتّی معقول هم نیست. بنابراین فکر و تصوّر، حجاب معرفت نور عقل است. باید اختیاراً آنها را کنار گذاشت و سپس به سراغ معرفت عقل رفت. چنین معرفت عقل با ولّه و تحيّر در آن سازگار است. چنان نیست که درماندگی در تو نکته دیگر آنکه م.

اگر معرفتی پیدا شد، ولّه از میان برود. می‌توان معرفت نسبت به چیزی داشت، در حالی که ولّه نسبت به آن همچنان باقی باشد. ما عقل را می‌شناسیم، اما از ذات و حقیقت آن آگاه نمی‌شویم. عجز ما از توضیح چیستی عقل براین حقیقت گواه

اما در عین حال نمی‌توانیم تو

می‌افتیم. پس وگه در عین معرفت مطرح می‌شود.

نه فقط حقیقت خود عقل، بلکه چگونگی روشنگری آن را نیز نمی‌توانیم
مهمتر، ذات معروف قرار می‌گیریم، عجز خود را از تو
لذالب فرو می‌بندیم و به جهل خود در این وادی اقرار می‌کنیم. معرفت عقل در
عین احتجاب، به همین معناست.

از توضیحات فوق چنین برمی‌آید که به طور کلی برای معرفت بودن یک
معرفت، لازم نیست که ولهی نسبت به آن وجود نداشته نباشد. بلکه چنانکه گفتیم،

۱ - این نکته بسیار مهم است که اگر درکی از چیزی نداریم، باید با شهامت بدان اعتراف کنیم. این اعتراف،

نه از روی جهل و نادانی، بلکه حاکی از کمال عقل و علم آدمی است.

نکته آخر آنکه اگر ما نیز واجد شدن نور عقل را به کردیم، نمی‌خواهیم مفهومی اثباتی به چگونگی واجدیت عقل نسبت دهیم؛ بلکه معنایی سلبی را مدنظر داشته‌ایم: «چنان نیست که ما بر نور عقل مسلط شویم یا نور جزئی از ما بشود.» این عبارات که توضیحاتش در بحث اثبات نور علم و عقل آمد، سخن از جمله فرمایش‌های ایشان است که

دستور خود حضرت نگاشته و به کتاب توحید مفضل شهرت دارد. امام علی^{علیه السلام} پس از بیان مطالبی توحیدی می‌فرمایند:
«وَكَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضاً ظَاهِرٌ بِشَوَاهِدٍ وَمُسْتَوِرٌ بِذَاتِهِ.»^(۱)

«و همچنین عقل آن‌گونه است: به شواهد ظاهر است و به ذات خود مستور.»
توضیح آنکه: اگر به شواهد عقل (یعنی مستقلات عقلیه) بنگریم، عقل را ظاهر

۱ - بحارالانوار / ج ۳ / ص ۱۴۹. این عبارت در کتاب توحید مفضل که جداگانه منتشر گشته، این‌گونه نقل شده است: «وَكَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضاً ظَاهِرٌ بِشَوَاهِدِهِ وَ مُسْتَوِرٌ بِذَاتِهِ.» (توحید مفضل / ص ۱۷۹).

می‌یابیم، در حالی که ذات آن مستور است. یعنی با همین واسطه‌ای که معقولات فهم و درک می‌شوند (عقل)، نمی‌توان خود عقل را درک کرد. در نتیجه از ذات آن آگاه نمی‌شویم و چیرستی آن را هم نمی‌توانیم توضیح دهیم.

پس به معقولات - یعنی به همراه معقولات و در ظرف آنها - نور عقل را می‌شود، اما معرفت او به این

شود. پس می‌توان این جا مستور را مقابل مکشوف گرفت، یعنی ذات عقل مکشوف نمی‌شود. و این مستوریت در عین ظهور، دوروی سگّه «معرفتِ وله‌آمیز» عقل است.

تشبیه میان خدا و خلق، همچنان بر این مباحث سایه می افکند. در بحث عقل، میان اثبات و معرفت نور عقل، تفکیک قائل شدیم. مشابه چنان تفکیکی در مباحث توحیدی نیز مطرح است و با درک ظرائف بحث عقل، بستر مناسبی برای تصدیق لطائف توحیدی فراهم می شود.^(۲) اکنون برای نمایاندن

۱ - مطالعه این قسمت تا پایان دفتر اول، مدخلیتی در فهم مطالب بحث عقل ندارد و صرفاً برای آشنایان به بحث توحید (از دیدگاه معارف اهل البیت علیهم السلام) نگاشته شده است.

۲ - بحث عقل، مقدمه و مذکر نسبت به بحث توحید است، اما برخی افراد آشنایی بیشتری با مباحث خداشناسی دارند. لذا گاه حتی در تبیین مقصود از اثبات و معرفت نور عقل و تفاوت میان آن دو، از مباحث متناظر آن‌ها در توحید استفاده می شود.

با این همه، حجّت بر عاقل تمام است؛ البتّه در ای

۱ - توجّه داریم که دربارهٔ خداوند متعال حتّی تعابیری از قبیل معرفت و وجدان را نیز، با ملاحظات تنزیهی و بدون هیچ‌گونه تشبیهی به معرفت و وجدان مخلوقات به کار می‌بریم.

طُور و چگونگی دریافتِ معر

نتوانیم ارائه دهیم.

ما فقط می‌توانیم برای کسان دیگری هم که پیش‌تر معرفت یافته‌اند، زمان‌های لغوی آن به معنای ا

یافتن آن متفاهم عرفی یاری می‌رساند.

پیش‌تر یکی از جهات تفاوت علم و معرفت را دیدیم: علم به ادراک کلی و

طلب که خدا را شناختم، از تعبیر «عرفتُ الله» بهره بشناساند، در این

می‌گردد.) آنگاه برای بیان این م

به بیان دیگر، چون عاقل هیچ کشف عقلی ا

۱ - معجم الفروق اللّغویّة / ص ۵۰۱.

۲ - روضة الواعظین / ج ۱ / ص ۳۲، کلام امام صادق علیه السلام.

گزارش می‌دهیم. این نکته، یکی از
همین نظر کردن، مخلوق برای «الله» آیه می‌شود. آن

و حاضر برای ما بدل می‌گردد. البتّه او تغییر نمی‌کند، بلکه ما به

می‌شویم.^۱
این آیتِ آیات برای خداوند متعال نیز، «باللّه» است، یعنی خود اوست که آیه را آیه می‌کند. («هُوَ الدَّالُّ بِالذَّلِيلِ عَلَيْهِ.»)^(۱) بنابراین درست است که ماهیّات ظلمانی الذّات به عنوان آیات تکوینی خدا، بر او دلالت می‌کنند، امّا همین دلیلیّت هم «باللّه» است. لذا معرفت خداوند، «معرفت بالآیه باللّه» است. و همان دو معنای ط در مباحث توحیدی است. از خداوند متعال، توفیق بر این مهم بحث اثبات تألیف کتابی مبسو را به لطف و کرمش خواهانیم.

۱ - الاحتجاج / ج ۱ / ص ۲۰۱، کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام).

فهرست منابع

- ۱- الاحتجاج، ابو منصور احمد بن علی طبرسی، مشهد مقدس: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ قمری.
- ۲- الاختصاص، شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ قمری.
- ۳- ارشاد القلوب، حسن بن ابی الحسن دیلمی، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ قمری.
- ۴- الاشارات والتنبیها، ابن سینا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ قمری.
- ۵- اصول الفقه، محمد رضا مظفر، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه قم، ۱۳۷۰ شمسی.
- ۶- اصول فلسفه و روش رئالیسم، محمد حسین طباطبائی، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰ شمسی.
- ۷- اقرب الموارد، سعید شرتونی.
- ۸- امالی طوسی، شیخ طوسی، قم: انتشارات دارالثقافه، ۱۴۱۴ قمری.
- ۹- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، تهران: المكتبة الاسلامیة، ۱۳۹۷ قمری.
- ۱۰- البلد الامین، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، چاپ سنگی.
- ۱۱- تحف العقول، ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرّانی، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۰۴ قمری.
- ۱۲- ترجمه قرآن، محمد مهدی فولادوند، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۶ شمسی.

عسکری، امام عسکری علیہ السلام، قم: مدرسه امام مهدی علیہ السلام، ۱۴۰۹ قمری. ۱۳ - ترجمه قرآن، نا
۱۴ - تفسیر امام

۱۵ - توحید مفضل، مفضل بن عمر جعفی کوفی، قم: انتشارات مکتبه الداوری،

۲۲ - عیون اخبار الرضا علیہ السلام، شیخ

۲۳ - غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد بن محمد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی،

۱۳۷۸ شمسی.

۲۴ - فرهنگ لاروس، خلیل جرّ، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ شمسی.

۲۵ - کافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ شمسی.

۲۶ - القاموس العصری، الیاس انطون، تهران: انتشارات اسلامیّه، ۱۳۶۲ ش

۲۷ - کاوشهای عقل عملی، مهدی حائری یزدی، تهران: مؤسسه مطال

فرهنگی، ۱۳۶۱ شمسی.

۲۸ - کشف المراد، خواجه نصیرالدین طوسی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۹ - لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار

۳۰ - ماجرای فکر فلسفی در اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: طرح نو،

۱۳۷۶ - ۱۳۷۹ شمسی.

۳۱ - مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ شمسی.

۳۲ - مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ قمری.

۳۳ - مجموعه ورام، ورام بن ابی فراس، قم: انتشارات مکتبه الفقیه.

۳۴ - المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم: دارالکتب الاسلامیه

۳۵ - مستدرک الوسائل، محدث نوری، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ قمری.

۴۶ - نهج البلاغه، نسخه