



کتاب عقل

دفتر اوّل

شناخت علم و عقل

تحریر درس گفتارهای
دکتر سیّد محمّد بنی هاشمی

امیر مسعود جهان بین



انتشارات نباء

بنی‌هاشمی، محمد، ۱۳۳۹ -

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

ISBN : 964 - 8323 - 41 - 0 (ج. ۱)

ISBN : 964 - 8323 - 42 - 9 (ج. ۲)

ISBN : 964 - 8323 - 43 - 7 (ج. ۳)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه.

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

۱. عقل (اسلام). ۲. عقل -- احادیث. ۳. جنبه‌های قرآنی. ۴. عقل‌گرایی (اسلام).
الف. جهان‌بین، امیرمسعود، ویراستار. ب. عنوان.

۲۹۷ / ۴۲

ک ۲ ب ۹ / ۱۵ / ۲۱۶ BP

۸۵ - ۵۲۵۲ م

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 حواس بینایی و شنوایی	۲۰
تفاوت علیم و عالم	۲۱
دو معنای «عقل»	۲۳
تذکاری ضروری	۲۵

بخش اول: تعریف علم و عقل

فصل ۱ - تعریف	۲۹
۱ - ۱ - ۱ - تعریف چیست؟	۳۱
۱ - ۱ - ۲ - نقش توصیف در تعریف	۳۴
الف - محسوسات	۳۵
حالت اول - حضور محسوس نزد حس مخاطب	۳۵
حالت دوم - غیبت محسوس همراه با احساس پیشین	۳۵
واقع‌گرایی در معرفت حسی	۳۷
حالت سوم - غیبت محسوس بدون وجود احساس پیشین	۳۹
تفاوت علم و معرفت	۴۰
حالت چهارم - غیبت محسوس برای فاقد قوه احساس	۴۳
خلاصه و نتیجه	۴۴
ب - غیر محسوسات	۴۵
بررسی حالات چهارگانه	۴۸
تفاوت دیگر بین علم و معرفت	۴۹

۸ * فهرست مطالب

معنای اصطلاحی تعریف ۵۱

فصل ۲ - تعریف علم ۵۳

۱ - ۲ - ۱ - راه شناخت و توصیف علم ۵۵

فوائد توصیف علم ۵۶

بی‌نیازی از توصیف در شناخت علم ۵۸

۱ - ۲ - ۲ - توصیف علم (بیان ویژگی‌های آن) ۶۰

الف - بدیهی بودن معنای علم ۶۰

ب - ذهنی و فکری نبودن علم ۶۳

ج - عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول علم ۷۰

د - اختیاری نبودن علم ۷۱

و جوب طلب علم در عین اختیاری نبودن آن ۷۴

ه - حدوث و تجدد علم ۷۸

فصل ۳ - تعریف عقل ۸۳

۱ - ۳ - ۱ - راه شناخت و توصیف عقل ۸۵

۱ - ۳ - ۲ - عقل چیست؟ ۹۰

بررسی یک اشتباه درباره رابطه علم و عقل ۹۶

۱ - ۳ - ۳ - توصیف عقل (بیان ویژگی‌های آن) ۱۰۲

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۹

۱۱۱ اختیاری بودن تعقل

۱۱۳ هـ- حدود و تجدد عقل

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

۱۰*	*	فهرست مطالب
۲-۱-۱-۸-	عالم و عاقل شدن بالغير	۱۵۷
۲-۱-۱-۹-	غيريت وجود «من» با «من»	۱۵۷
۲-۱-۱-۱۰-	فهم و اخبار از ماهيت، فقط در ظرف موجوديت آن	۱۵۹
۲-۱-۱-۱۱-	فقر و ناداري: تنها ذاتي ماهيت	۱۶۰
۲-۱-۲-	تنبيه يافتن به نور علم و عقل	۱۶۲
۲-۱-۲-۱-	تحقق عالم شدن به سبب نور علم	۱۶۲
۲-۱-۲-۲-	عالم شدن ماهيت از طريق مالکيت (واجديت) نور علم	۱۶۲
۲-۱-۲-۳-	نور نامیدن علم	۱۶۳
۲-۱-۲-۴-	ظلمت ذاتي عالم و معلوم	۱۶۳
۲-۱-۲-۵-	پيدايش روشنائي در مجموعه ظلماني الذات ها	۱۶۴
۲-۱-۲-۶-	مالکيت و واجديت نور علم	۱۶۵
۲-۱-۲-۷-	غنای بالغير	۱۶۸
۲-۱-۲-۸-	ظلماني نبودن نور علم	۱۶۸
۲-۱-۲-۹-	مخلوقيت نور علم	۱۶۹
۲-۱-۲-۱۰-	شرافت بحث	۱۶۹
۲-۱-۳-	شواهد نقلی	۱۷۰
۲-۱-۳-۱-	روايت عنوان بصري	۱۷۰
۲-۱-۳-۲-	نور علم و عقل: روشنائي روح	۱۷۲
۲-۱-۳-۳-	عقل: نور فارق بين حق و باطل	۱۷۹
۲-۱-۳-۴-	وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ	۱۷۹
۲-۱-۳-۵-	فريضة و سنت، جيّد و ردّي	۱۸۲
۲-۱-۳-۶-	تأملی مجدّد در دو معنای مصدري و اسمی عقل	۱۸۶
۲-۱-۳-۷-	مالکيت نور عقل و علم، منشأ توانايی فهم	۱۸۷
۲-۱-۳-۸-	درجات واجديت نور علم يا عقل	۱۹۲
۲-۱-۳-۹-	تعابيري ديگر براي دو معنای اسمی و مصدري علم و عقل	۱۹۵
۲-۱-۴-	مستقلات عقليه	۱۹۶

کتاب عقل؛ دفتر اول *.....* ۱۱

- 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.

۱۲ * * فهرست مطالب

۲۷۸	۲-۲-۳-۲- معقولات مظهر عقل هستند نه مظهر آن
۲۷۹	۲-۳-۲- معرفت عقل، اثبات غیابی آن (پی بردن از اثر به مؤثر غائب) نمی باشد.
۲۸۰	۲-۳-۲- غفلت نسبت به عقل که با حصول معرفت آن از میان می رود، به معنای غیبت عقل نیست.
۲۸۱	۲-۳-۲-۵- معقولات صرفاً منبّه عاقلند نه معرف عقل.
۲۸۲	۲-۳-۲-۶- دلیلیت و آیتیّت معقولات هم بالعقل است.
۲۸۳	۲-۳-۲-۷- تصدیق نشانه بودن یک نشانه برای عقل هم، به خود عقل انجام می گیرد.
۲۸۳	۲-۳-۲-۸- نتیجه: عقل به خودش شناخته می شود.
۲۸۴	۲-۳-۳- معرفت عقل در عین احتجاب آن
۲۸۵	۲-۳-۱- عقل معقول نمی شود.
۲۸۶	۲-۳-۲- عقل را با تصوّرات و مفاهیم نیز نمی توان شناخت.
۲۸۶	۲-۳-۳- لازمه معرفت عقل، «لافکری» است.
۲۸۷	۲-۳-۴- نتیجه: وله نسبت به عقل در عین معرفت آن
۲۸۹	۲-۳-۵- شاهد نقلی
۲۹۱	۲-۳-۴- اشاره ای 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»

مجهول و مهجور ماندند و بسیاری از اسلام‌خواهان از شناخت گوهر «عقل» خود هم ناتوان و درمانده شدند. خلط معارف الهی با گمراهی‌های شیطانی، کار تشخیص حق از باطل را برای عموم دینداران مشکل نمود؛ تا آنجا که از شناخت پایه‌ای‌ترین اساس دینداری - عقل - نیز محروم گردیدند. (۱)

معرفت «عقل» اولین قدم در مسیر بندگی خداوند متعال است و اگر خطایی در برداشتن این گام رخ دهد، گامهای بعدی، انسان را از هدفش دورتر می‌سازد. اما اگر کسی حقیقتاً از پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت گرامی‌ایشان ﷺ پیروی کند، اولین موهبتی که نصیب می‌برد، وجدان عقل و آثار و لوازم آن است. سپس سایر پایه‌های دین هم بر این اصل و اساس بنا می‌شود و شکل می‌گیرد. از این رو معرفت صحیح «عقل» جایگاه منحصر به فردی در میان همه معارف دینی دارد.

اکنون خداوند را شاکریم که به یمن وجود دانشمندانی که معارف الهی را تنها از امامان معصوم ﷺ تلقی کرده‌اند، قطره‌ای از اقیانوس علوم ایشان را چشیده‌ایم. به شکرانه این نعمت گرانقدر بر آن شدیم تا گامی کوچک در مسیر معرفتی «عقل» بر پایه آموزه‌های دینی برداریم. به این منظور ابتدا مباحثی به صورت تدریس در کلاس مطرح گردید و پس از تنقیح آنها - از طریق بحث و گفتگو - مطالب، با قلم جناب آقای مهندس امیر مسعود جهان‌بین به رشته تحریر درآمد. بنده به سهم خود از زحمات همه عزیزانی که در تهیه و تدوین مباحث کوشیدند - بخصوص تحریرکننده محترم که سهم بسزایی در تحقیق و تنظیم مطالب کتاب داشته‌اند - تقدیر و تشکر می‌نمایم. لازم به ذکر است که از آغاز تدریس تاکنون - که مرحله نهایی آن انجام پذیرفته است - بیش از پنج سال می‌گذرد. این مجموعه در سه دفتر به صورت جدا از یکدیگر عرضه می‌شود. نام کل مجموعه را به تأسی از محدثین بزرگ شیعه - نظیر مرحوم علامه کلینی و مرحوم علامه مجلسی - در کتب حدیثی خود، «کتاب عقل» نهاده‌ایم. عناوین دفترها عبارتند از:

۱ - از امیرالمؤمنین علیؑ روایت شده که فرمودند: «قَوَاعِدُ الْإِسْلَامِ سَبْعَةٌ فَأَوَّلُهَا الْعَقْلُ...»: «پایه‌های اسلام هفت تاست که اول 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 و نیز «جنود عقل و جهل» اختصاص دارد.

اکنون اولین دفتر از این مجموعه به علاقمندان عرضه می‌شود.

در این دفتر از ابتدا بین دو معنای رایج علم و عقل تفکیک 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 «مستقلات 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.

۱۶ * * پیشگفتار

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.

سید محمد 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.

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

۲ - زمانی با عنایت به معنای حاصل مصدري علم - یعنی دانش - صفت عالم را به کسی نسبت می‌دهیم. مثلاً در محاورات عرفی به مخاطبی چنین توصیه می‌کنیم: «آنچه را نسبت بدان جاهلی، از عالمان پرس.»^(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 خاص دارد که به او در فهم مطالب توانایی می‌بخشد.

شاهد این مدعا آنکه گاه به عنوان جاهل، به عالم (به معنای دوم) مراجعه می‌کنیم و درباره مطلبی از او می‌پرسیم. می‌بینیم که او بلافاصله و بی‌درنگ، پاسخ نمی‌گوید. اما با دانش و نگرشی که داراست، می‌تواند با قدری تأمل به فهم جواب برسد و آن را ابراز دارد. چنین کسی را نیز عرفاً عالم می‌نامیم، 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 - «فَاسْأَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتَ.» 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 مصدرِ 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 سمیع) 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 شده که متعدی است. اما وقتی «علیم» را به کار می‌بریم، بر علم بودن (به معنای مصدری) اطلاق نمی‌شود، پس متعدی نیست^(۲) و تنها این معنا را می‌رساند که اگر معلومی در کار باشد، بدان عالم می‌شود. همانطور که صفت سمیع (شنوا) این معنا را می‌رساند که اگر مسموعی در کار باشد، آن را می‌شنود، در حالی که سامع (شنونده) مقتضی وجود یک مسموع (شنیدنی) است. انسان و غیر او را سمیع (شنوا) می‌نامند، وقتی که گنگ نباشد و بصیر (بینا) می‌نامند، وقتی که کور نباشد. لازمه این ویژگی‌ها، وجود یک امر دیدنی و شنیدنی نیست. مگر نه اینکه شخصی را بینا می‌نامیم اگرچه چشم را بسته باشد و شنوا می‌نامیم اگرچه در حضور او صوتی که آن را بشنود نباشد؟ بنابراین میان سمیع و سامع، مبصر و بصیر، علیم و عالم، قدیر و قادر تفاوت هست؛ زیرا هر کدام از این دوگانه‌ها، معنایی دارد که دیگری آن معنا را نمی‌رساند.»^(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 صح معلوم علمه كما أن صفة سمیع تفيد أنه إن صح 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 لأن كل واحدٍ منهما يفيد ما لا يفیده الآخر.

کتاب عقل؛ دفتر اول * # ۲۳

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

چنانکه گفتیم، از جمله مؤیدات عُرفی بر کاربرد عالم به معنای دوم، عالم نامیدن شخصی است که اکنون نسبت به مطلب خاصی علم ندارد و پاسخ سؤالی را نمی داند، امّا دارای قوّه ای برای فهم مطلب می باشد که او را به اعتبار داشتن چنین کمّالی عالم می نامیم. یک ریاضی دان را عالم می نامیم، اگرچه بالفعل حلّ همه مسائل ریاضیات را نداند. امّا چون توانایی حلّ مسائل را در او می یابیم، او را واجد علم ریاضیات می خوانیم.^(۱)

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

دو معنای «عقل»

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

۱ - یک نحوه توجیه تفاوت بین درجه عالمان، شدّت و ضعف توان آنان در فهم و علم نسبت به امور است که در جای خود مورد بحث قرار می گیرد. در مورد فوق، این تفاوت را می توانیم به توانایی کمتر یا بیشتر شخص ریاضی دان در حلّ 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 «عَقِلَ» است و اسم فاعل آن هم «عاقِل»؛ 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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۵

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

تذکّاری ضروری

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

در بخش اول مراد از علم و عقل، معانی مصدری این دو لفظ است. 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 مصدری 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 ۱

تعریف

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 نقطهٔ بحث، آن است که «تعریف»، خود به چه معناست؟ مقصود و منظور ما از «تعریف» چیست؟

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

«تعریف»، مصدر ریشهٔ 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 - اهمّیت کاربرد واژگان، با معانی معیّن 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 دقّت 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 شناساند. 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 «این».

بدین ترتیب، تعریف محقق می‌شود؛ مخاطب، حقیقت آبی آسمانی را درمی‌یابد و اصطلاحاً واقعیّت آن را وجدان می‌کند.^(۱)

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 ←

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

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

از مثال‌های فوق چنین برمی‌آید که «باید» میان معرف 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 نیست. این رابطه را با الفاظی مانند «سنخیت» یا «تناسب» یا هر تعبیر مناسب و گویای دیگری می‌توان بیان کرد، زیرا حقیقتی است که همه می‌یابند. همه وجدان می‌کنیم که فرد فاقد قوه بینایی (مانند کور مادرزاد)، از شناخت رنگ محروم است و در جهت تعریف رنگ برای او، کاری از ما برنمی‌آید. در اینجا از واقعیاتی گزارش می‌دهیم که کسی در آن شک ندارد: شناختن صدای خوش، تنها با شنیدن محقق می‌شود و در مورد کسی که از ابتدا ناشنوا بوده است، خود را عاجز از تعریف آن صدا می‌یابیم.

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

۳۴ * * تعریف

را می‌شناسد، ولی از طریق حواس پنج‌گانه به شناخت آنها دست نمی‌یابد. امور قلبی مانند محبت، کراهت و... اینگونه‌اند. پیش از آنکه درباره راه تعریف این واقعیات سخن بگوییم، باید بدانیم اصلاً معرفت به این قبیل امور به چه معناست؟ 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 پرسید سخن گفتن درباره محبت چقدر در فراهم کردن این مقدمات مؤثر است؟ در ادامه به آن، پاسخ خواهیم داد.

۱- ۱- ۲ - نقش توصیف در تعریف

دیدیم که «تعریف» یعنی شناساندن. کوشیدیم با مثال‌هایی از محسوسات و غیر محسوسات، 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)

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

اینک می‌پرسیم: «برای تعریف یک شیء چه باید کرد؟» ممکن است بگویید که برای این کار، ویژگی‌های شیء مورد نظر را برای مخاطب باز می‌گوییم، اوصاف آن را بیان می‌داریم، و به عبارتی آن را توصیف می‌کنیم. ولی با اندکی تأمل، تفاوت میان توصیف و تعریف - به معنای گفته شده - را در می‌یابیم:

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

اکنون این پرسش پیش می‌آید: اگر توصیف، همان تعریف نیست، رابطه‌اش با تعریف چیست و چه نقشی در آن دارد؟ به منظور دقیق‌تر شدن بحث، نقش توصیف در تعریف را، ابتدا در محسوسات و سپس در غیر آنها بررسی می‌کنیم.

الف - محسوسات

حالت اول - حضور محسوس نزد حس مخاطب

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

حالت دوم - غیبت محسوس همراه با احساس پیشین

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

۳۶ * * تعریف

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

این جا کافی است شنونده، معانی واژه‌هایی را که در توصیف به کار می‌بریم بدانند. در این صورت، بی‌درنگ مقصود ما را درمی‌یابد. اما آیا توصیفات ماست که او را از جهل نسبت به این رنگ خارج می‌کند؟ پاسخ منفی است. حالتی که او نسبت به این رنگ واجد می‌شود - و ما آن را یادآوری معرفت می‌نامیم - با توضیحات ما به دست نمی‌آید بلکه در اثر همان مواجهه‌ای حاصل می‌شود که پیشتر با آسمانی صاف داشته است. به بیان دیگر، این شخص، نسبت به رنگ آبی جاهل نبوده است و با توضیحات خود، تنها او را به حقیقتی تذکر داده‌ایم که از پیش می‌دانسته است؛ نشانی معروفی را به او داده‌ایم که از قبل آن را می‌شناخته است. و با این نشانی، معرفتی را که پیشتر یافته است، برایش یادآوری کرده‌ایم.

از سوی دیگر، باید بر این نکته تأکید ورزید که این توصیفات ما، هرگز حالت شخص بینا به هنگام مواجهه با یک دیدنی را در او ایجاد نمی‌کند. پس اگر آن حالت، «معرفت» نسبت به یک دیدنی باشد - که هست - توصیفات، توان ایجاد آن حالت را ندارد. به عبارت دیگر، «یادآوری معرفت» با خود «معرفت» متفاوت است؛ هرچند که هر دو مصداق روشن علم و آگاهی هستند.

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

هنگامی که گوینده به توصیف آن پردازد، شنونده می‌یابد که هردو، معرفتی مشترک را نسبت به یک معروف، واجدند. و تصدیق می‌کند که گوینده درباره همان چیزی سخن می‌گوید که خود نیز آن را می‌شناسد.

واقع‌گرایی در معرفت‌حسی

آنچه در این خصوص بیان شد، از پایه‌ای‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است. اگر به هم‌زمانی در عالم انسانی نیک بنگریم، می‌یابیم که این هم سخن شدن‌ها، ریشه در همین تفاهم‌ها - یعنی اتحاد در فهم نسبت به اشیاء - دارد. توصیفات یکسان، نشانه این هم فهمی‌هاست. کودکی که هنوز زبان به تکلم نگشوده است، نمی‌تواند اسامی اشیاء را به زبان آورد، ولی مفهوم آنها را می‌فهمد. از آنجا که بارها آب به دست او داده‌ایم و نام آن را نزد او برده‌ایم، وقتی از او آب می‌طلبیم، همانی را می‌آورد که خواسته‌ایم. این نکته نشان می‌دهد که او آب را پیش از این حس کرده و اکنون میان ما و او تفاهم برقرار شده است. اگر همین کودک، از آغاز تولد، از حواس بینایی و شنوایی عاجز بود، همین تفاهم نیز حاصل نمی‌شد. این‌ها از مسائل ساده معرفت‌شناسی است که کمتر کسی به تجزیه و تحلیل آنها می‌اندیشد. اگرچه کودک قادر به توصیف نیست، ولی توصیف را می‌فهمد و این بر مبنای علوم و معرفت‌های 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، اما برای تبعیت از

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

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

بحث فعلی، در حقیقت، مرز بین واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی است. ما در بحث تعریف، بر مبنای واقع‌گرایی سخن می‌گوییم، بدون 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 کسی در این مسأله تردید کند، به ورطه نسبی‌گرایی درافتاده است.

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

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۳۹

تمام آگاهی‌های افراد بشر بر همین منوال شکل می‌گیرد. یعنی ابتدا واقعیت‌هایی را به صورت مشترک و یکسان درک می‌کنند، سپس با طرح فرضیه‌هایی در توضیح و تفسیر آن واقعیت‌ها می‌کوشند.

حالت سوم - غیبت محسوس بدون وجود احساس پیشین

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

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

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

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

تفاوت علم و معرفت

این مطلب مسلم است که توصیفات، تصوّراتی پدید می‌آورند، گاه مطابق با واقع، گاه نزدیک به آن، و گاه حتّی خلاف واقع.^(۱) اما باز هم می‌پرسیم که آیا این تصوّرات را می‌توان عین معرفت دانست؟ با تأملی وجدانی می‌یابیم حالتی که با مشاهده آسمان آبی یا مواجهه با شکستن شیشه در آدمی ایجاد می‌شود، با حالتی که بعد از شنیدن توصیفات این دو رخ می‌دهد، تفاوت بسیار دارد. اما از سوی دیگر، حالت کسی که شیشه‌ای را می‌شناسد، بعد از توصیف شکستن آن، با کسی که اصلاً شیشه را ندیده متمایز است. باید دید که برای این حقایق در حالات مختلف که همه بر تمایز میان آنها اتفاق نظر داریم، در لغت چه لفظی وضع شده است.^(۲) بدین منظور، از «معجم الفروق اللّغویّه» 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، اخّص 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 اللّغویّه / ص ۶۲ و ۶۳.

کتاب عقل؛ دفتر اول *.....* ۴۱

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 آگاهی اجمالی و کلی نسبت به آن شیء است.

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

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

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

پس از تبیین معنای یاد شده درباره معرفت، نکته ای دیگر را یادآور می شویم: اگر معرفت، ادراک عین شیء است، در این صورت، از دو حال خارج نیست: الف - معرفت وجود دارد، یعنی کشف از واقع محقق شده است. ب - معرفت وجود ندارد، یعنی کشف از واقع رخ نداده است. به عبارت دیگر، معرفت، امری بسیط است. چنین نیست که افزایش معرفت، افزایشی کیفی باشد؛ بلکه افزایش معرفت نسبت به یک شیء، به ازدیاد تعداد معروفها درباره آن شیء بازمی گردد. (افزایش،

۴۲ * * تعریف

کمّی است.) مثلاً هر جسمی حیثیات مختلف دارد. ممکن است جسمی از حیث دیدن برای من معروف شود، ولی آن را از جهت لمس کردن نشناخته باشم. نیز ممکن است شیشه را لمس کنم، امّا شکنندگی آن را هنوز ندیده باشم. لذا وقتی که شکستن آن را هم می‌بینم، می‌گویم: یک معروف دیگر (شکنندگی شیشه) نیز به معروف قبلی من (شیشه لمس شده) افزوده شد. مجموعه این رویدادها را به منزله افزایش معرفت نسبت به شیشه می‌دانیم.

حال که دانستیم توصیف، کارکرد تعریف را - به معنای شناساندن - ندارد، می‌پرسیم چه کاری از آن برمی‌آید؟

مسئله در اثر توصیفات، تصوّراتی در انسان پدید می‌آید که می‌تواند آگاهی‌هایی کلی و اجمالی درباره شیء برساند.^(۱) به میزانی که توصیفات بر مبنای یافته‌های واقعی انسان باشند، آن تصوّرات به واقعیت نزدیکتر است. یعنی اگر شخص نسبت به رنگ آبی و واقعیت تیرگی و روشنی، معرفت درستی داشته باشد، در اثر توصیف به تصوّری می‌رسد که مبتنی بر همان محسوسات قبلی اوست. آن معرفت‌های حسّی پیشین با توصیف حاصل نشده‌اند. پس توصیف در جایی می‌تواند به آگاهی‌های اجمالی درباره شیء منجر شود که مخاطب، برخی پشتوانه‌های غیرتوصیفی را داشته باشد. زیرا تنها در این صورت، از توصیف، به علم و آگاهی می‌رسد. و اگر چنان پشتوانه‌هایی نداشته باشد، چنین فایده‌ای از توصیفات نیز نخواهد برد. این نکته در حالت چهارم بیشتر توضیح داده می‌شود.

۱ - تأکید می‌کنیم که «تصوّرات می‌توانند مقدّمه پیدایش علم باشند نه عین آن.» در آینده درباره رابطه تصوّر و علم سخن خواهیم گفت؛ إن شاء الله.

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

حالت چهارم - غیبت محسوس برای فاقد قوّه احساس

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

۴۴ * * تعریف

نمی‌شناسد، نیز صادق است^(۱) و هرچه بکوشیم نمی‌توانیم او را به ادراک رنگ آبی آسمانی نزدیک کنیم.

خلاصه و نتیجه

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

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

حالت دوم این است که مخاطب، شیء مورد گفتگو را پیش از این حس کرده باشد، اما اکنون آن شیء در محضر گوینده و شنونده نباشد. گفتیم در این حالت درجه‌ای از علم و آگاهی که یادآوری احساس پیشین (نه خود احساس) است، برای مخاطب حاصل می‌شود. این علم در واقع زنده شدن معرفت گذشته مخاطب است و با احساس بالفعل او (حالت اول) متفاوت می‌باشد.

حالت سوم آن است که شخص تابع حال، محسوس را حس نکرده است و اکنون توصیفات ما را می‌شنود. گفتیم که معمولاً این توصیفات، مبتنی بر چیزهایی است

۱ - فرض وجود چنین انسانی محال نیست.

کتاب عقل؛ دفتر اول *.....* ۴۵

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

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

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

ب - غیر محسوسات

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

۴۶ * * تعریف

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 روشن‌ترین مصادیق وجدان است. به بیان دیگر، نحوه وجدان یک محسوس، حس کردن آن است.

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

ما واقعیتی را به نام «محبت» می‌شناسیم. محبت، امری است قلبی و نه خارجی که به حواس پنج‌گانه درآید. اما همین محبت را می‌توانیم واجد شویم و به اصطلاح آن را بچشیم. اگر کسی اهل محبت به چیزی باشد، می‌فهمد که معنای آن چیست. و اگر فاقد محبت باشد، آن معنا را درک نمی‌کند. از این بالاتر، تنها کسی محبت دیگری را به خود می‌یابد که آثار محبت خود به دیگران را در او نسبت به خود ببیند؛ این جا از نشانه‌های محبت، به وجود آن پی می‌برد.

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

اولاً همه ما نوعاً محبت را می‌شناسیم و می‌فهمیم، ولی توصیف آن برای ما بس دشوار است. اکثر افراد، آن را چشیده‌اند اما چه کلامی است که بتواند محبت را

توضیح دهد؟^(۱) فرض کنیم به همین مقدار که برخی آثار محبت را برایمان بیان کنند، قانع باشیم و آن را توصیف محبت بدانیم. اما آیا محبت را براساس این توصیف شناخته‌ایم؟ از زاویه دیگری سؤال اخیر را می‌پرسیم: آیا اساساً اگر خود، محبت را نچشیده باشیم، معنا و مفهومی از آن توصیفات، نصیبتان خواهد شد یا نه؟ بدیهی است که چنین نیست. ما تنها در صورتی توصیف دیگران از محبت را می‌فهمیم که خود پیش از آن طعمش را چشیده باشیم و سپس نسبت به آنچه خود داشته‌ایم، متذکر شویم. (در این صورت اصطلاحاً می‌گوییم: معرفتمان نسبت به محبت، ترکیبی می‌شود.)

امور قلبی نوعاً این گونه‌اند. از آنها سخن می‌گوییم و می‌یابیم و می‌فهمیم که چیستند، زیرا که واجد آنها هستیم. این نکته را درباره «قدرت و اختیار» هم ببینیم: همه ما قدرت خود را در گزینش فعل یا ترک برخی کارها می‌یابیم. این کارها همان افعال اختیاری ما هستند. اکنون ببینیم که توصیف این حالت وجدانی و این کمال، برای چه کسی سودمند است و فائده‌اش به چه کسی می‌رسد؟ در میان متکلمان و فلاسفه، دو تعریف مشهور برای قدرت وجود دارد:

«إِنَّ لِلْقُدْرَةِ تَعْرِيفَيْنِ مَشْهُورَيْنِ. أَحَدُهُمَا صِحَّةُ الْفِعْلِ وَ مُقَابِلُهُ، أَعْنَى التَّوَكُّلِ وَ ثَانِيَهُمَا كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذَاتِهِ بِحَيْثُ إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَ إِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ؛ تَفْسِيرُ الْأَوَّلِ لِلْمُتَكَلِّمِينَ وَ الثَّانِي لِلْفَلَّاسِفَةِ.»^(۲)

«قدرت دو تعریف مشهور دارد: یکی از آنها صحت انجام فعل و مقابل آن

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

۲ - اسفار اربعه / ج ۶ / صفحه ۳۰۷.

۴۸ * * تعریف

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

در عبارت فوق دقت کنید. چه کسی معنای آن را می‌فهمد؟ «صَحَّةُ الفعل و التَّرك» برای چه کسی بیگانه نیست؟ همچنین تعریف فلاسفه برای چه کسی مفهوم است؟ واضح است که هرکس به اعتبار واقعیّاتی که خود یافته، معانی این‌ها را درمی‌یابد. لذا اگر من قدرت را در خود نمی‌یافتم، به صرف شنیدن و خواندن این عبارات به نتیجه‌ای نمی‌رسیدم. به بیان دیگر، افراد خود را در اظهار نظر نسبت به عبارتی این چنین، محق می‌دانند و این به دلیل همان قدرت و اختیاری است که در خود می‌یابند؛ جملات را به واقعیّت وجدانی خویشتن عرضه می‌دارند، اگر به درستی گویای آن بود، بر آن صحّه می‌نهند و تصدیقش می‌کنند.

بنابراین در این‌گونه امور، اگر شخص خود به آن حقیقت دست یافته باشد، توصیف برای او، حدّاکثر یک یادآوری کننده است. و اگر، از آن محروم مانده باشد، توصیف برای او، راه به جایی نمی‌برد و به سانِ توصیفی است که برای نابینای مادرزاد انجام می‌شود. این توصیف، نه تنها او را به واقعیّت نزدیک نمی‌کند، بلکه سبب گمراهی او نیز می‌گردد.

بررسی حالات چهارگانه

در مورد امور غیر محسوس - همچون محبّت - سخن گفتیم. اکنون، محسوسات و غیر محسوسات را - از نظر حالات مختلف مخاطبِ توصیف - مقایسه می‌کنیم. حالت اوّل: شخص هم‌اکنون در خود، محبّتی نسبت به کسی می‌یابد. روشن

است که او به توصیف محبت نیاز ندارد.

حالت دوم: پیشتر محبتی داشته است. از این رو، زمانی که ما برای او دربارهٔ محبت سخن می‌گوییم، او مقصود ما را می‌فهمد و متذکر آن حقیقت وجدانی گذشتهٔ خود می‌شود.

حالت سوم و چهارم: حالت سوم در مورد محسوسات مطرح بود، اما در مورد محبت قابل فرض نیست. چرا که اگر شخص، پیشتر محبت را در خود نیافته باشد؛ دیگر گفته‌های ما برایش هیچ سودی نخواهد داشت. حتی تصوّر مطابق با واقع هم - که احتمالاً منجر به علم نسبت به محبت شود - برای شخص ایجاد نمی‌شود. به بیان دقیق‌تر، علم به محبت همان معرفت به آن است. یعنی هیچ‌کس بدون وجدان محبت، نمی‌تواند ادّعا کند که نسبت به آن، آگاهی و علمی دارد. چنین شخصی مانند کور مادرزاد است که هیچ آگاهی نسبت به دیدنی‌ها ندارد. (حالت چهارم در محسوسات.) به همین دلیل می‌گوییم: توصیف در این حالت، نه تنها نزدیک کننده به واقعیّت محبت نیست، که سبب گمراهی نیز می‌شود.

ذکر دو نکته در پایان این بحث ضروری به نظر می‌آید:

تفاوت دیگر بین علم و معرفت

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

۵۰ * * تعریف

درک ظلم می‌رسیم و به قبیح آن حکم خواهیم داد.^(۱) البتّه منکر این نیستیم که وقتی فردی مظلوم واقع شود (مثلاً به ناحق به صورتش سیلی نواخته شود) ظلم را بهتر وجدان می‌کند.

در توضیح این نکته، می‌توان به تفاوت بین «معرفت به ظلم» و «علم به ظلم» اشاره کرد.^(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 - مؤیّد همین مطلب است:

«قِيلَ الْمَعْرِفَةُ إِدْرَاكُ الْبَسَائِطِ وَالْعِلْمُ إِدْرَاكُ الْمُرَكَّبَاتِ»^(۳)

«گفته‌اند: معرفت، ادراک امور بسیط و علم، ادراک امور مرکب است.»

پیشتر گفتیم که علم به محبّت همان معرفت به محبّت است. در آنجا به همین نکته توجّه داشتیم که برخی امور وجدانی مانند محبّت، قابل تحویل و تحلیل به

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

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

۳ - معجم الفروق اللّغویّة / ص ۵۱.

کتاب عقل؛ دفتر اول *.....* ۵۱

امور وجدانی دیگر نیستند. به بیان دیگر، ما با آنها به عنوان یک امر بسیط برخورد می‌کنیم نه مرکب. ادراک آنها، فقط و فقط به این است که به خود آنها برسیم (به آنها معرفت یابیم) ^(۱) ولی در مورد اموری مانند ظلم، حتی اگر خود مظلوم واقع نشویم، اما با استفاده از امور وجدانی دیگر - مثل حق و... - آن را برایمان توصیف کنند، این توصیف‌ها «می‌تواند» به درک ظلم به عنوان واقعیّتی مرکب منجر شود. 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، مؤیّدی در لغت یافت می‌شود. جهت اول آنکه این ادراک، در حد آگاهی اجمالی است و جهت دوم آنکه ادراک یک امر مرکب است. این دو، تفاوت علم و معرفت را از دو جهت نشان می‌دهد.

اما اموری چون محبّت با دو ویژگی ادراک می‌شوند: اول اینکه عینی و تفصیلی هستند. دوم اینکه: به صورت بسیط و غیر مرکب وجدان می‌گردند. به خاطر همین دو ویژگی، ادراک آنها عین معرفت به آنهاست. البته چون هر معرفتی نوعی علم است، اطلاق «علم» نیز بر ادراک آنها صحیح و جایز است.

معنای اصطلاحی «تعریف»

نکته دوم، پایان بخش این فصل و زمینه‌ساز بحث آینده ماست:
دیدیم که درباره اموری مانند محبّت و قدرت، معمولاً جملاتی به نام «تعریف»

۱ - همچنانکه در مورد محسوسات نیز چنین بود و در جای خود به آن اشاره شد.

۵۲ * * تعریف

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

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

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 نهمیم. ما از چه راه می‌توانیم علم را بشناسیم و نهایتاً به توصیف صحیح آن پردازیم؟

ابتدا باید دانست که علم، امری وجدانی است. بلکه از امور وجدانی پایه و 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، درباره طرافت تعبیر «عالم شدن» و تفاوت آن با «عالم بودن» سخن خواهیم گفت.

۵۶ * * تعریف علم

مدّعا، خودِ وجدان است. واقعیّت‌ها بر دو گونه‌اند: بسیط یا مرکّب (قابل تحویل به وجدانیّات دیگر). تشخیص این دو نوع از هم، صرفاً با وجدان انسان عاقل امکان‌پذیر است. هر عاقلی می‌یابد که علم، پایه‌ای است و به امور دیگر، تحویل‌پذیر نیست.

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

فوائد توصیف علم

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

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

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

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

۵۸ * * تعریف علم

واقع‌گرایی در معرفت است. اگر این مبنا را کنار گذاریم، به ورطه نسبی‌گرایی سقوط خواهیم کرد، بدون این که خود توجه داشته باشیم.

همین مطالب درباره «جهل»، جلب نظر می‌کند. معنای جهل را تنها عالمان می‌فهمند و می‌توانند به توصیف چیستی آن پردازند. با این توضیح که: اگر ما به 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، درباره معنای دیگر جهل - که در مقابل معنای دوم علم است - سخن خواهیم گفت.

بی‌نیازی از توصیف در شناخت علم

کوتاه سخن آنکه انسان برای شناخت علم، به هیچ‌گونه توصیف و تعریفی^(۱) 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، و الاً 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

۱ - منظور، معنای مصطلح تعریف است.

کتاب عقل؛ دفتر اول *.....* ۵۹

توصیفات، تغییر نمی‌دهیم بلکه سعی می‌کنیم توصیفات را با آنچه می‌بایم، تطبیق دهیم.

پس اگر بخواهیم معنایی قابل قبول از توصیف علم ارائه کنیم و آن را «به منزله» تعریف علم بپذیریم، باید چنین قرارداد کنیم که توصیف علم، یعنی بیان اوصافی از علم که هر عالمی وجدان می‌کند. تأکید می‌کنیم که این توصیف «به منزله» تعریف است (معنای اصطلاحی تعریف)؛ وگرنه تعریف، به معنای شناساندن (معنای لغوی تعریف)، از توصیف بر نمی‌آید. خاصیت این توصیف، آن است که وجدان عالم از علم، در آن مدخلیت دارد. چنین توصیفی صرفاً ذهنیاتی بیگانه با وجدان نیست که از آن انتظار تعریف برود. بلکه متکی و مبتنی بر اوصافی از علم است که هر عالمی در خود می‌یابد. بنابراین وقتی به شما می‌گوییم علم را تعریف کنید، 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 همه موارد وجدانی - شناساندن (اخراج از جهل) نیست، بلکه در حدّ نمایاندن نشانه‌هایی است تا شنونده را بر سر جای قبلی خود ببرد، یعنی منزل اولی که در آن بوده است. اکنون با این تلقی، ببینیم چه ویژگی‌هایی را به عنوان نشانه‌های وجدانی علم می‌توان بیان کرد. ما در اینجا به پنج مورد اشاره می‌کنیم. بر اساس آنچه گفتیم، تنها در صورتی خواننده باید این ویژگی‌ها را بپذیرد که آن را بر آنچه خود دارد، منطبق 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 می‌پردازیم:

همه عالمان، علم را تشخیص می‌دهند، چون واقعیت آن را می‌یابند. اما اگر بخواهند این واقعیت را توضیح دهند، هیچ بیانی و تعبیری روشن‌تر از خود علم در توصیف آن پیدا نمی‌کنند، زیرا معنای علم، بدیهی است. در مورد علم می‌گوییم که هر تعبیری از جانب هرکسی درباره علم ارائه شود، خود آن تعبیر را با مراجعه به 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 (آشکارت‌تر)، 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

کتاب عقل؛ دفتر اول *.....* ۶۱

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! حتّی 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 اندازه خود آن، روشن نیستند و یا دست کم روشنی بیشتری از آن ندارند. منظور از بداهت نیز همین است. اما سرّ این بداهت چیست؟

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

۶۲ * * تعریف علم

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 اختلافی باشد. انسان‌ها بدون هیچ مشکلی، می‌فهمند که آشکار و روشن بودن یک مطلب یعنی چه، و فهم همگان در این مسأله یکسان است. هیچ‌کس نیز از شما انتظار ندارد که وضوح و روشنی را برای او تعریف کنید؛ زیرا خود این مفهوم از روشن‌ترین مفاهیم است.^(۱) ما وقتی از علم و عالم شدن سخن می‌گوییم، نمی‌خواهیم از چیزی فراتر از واضح و روشن شدنِ مطلبی برای انسان خبر دهیم، در این صورت آنچه برای انسان روشن و آشکار می‌شود، «معلوم» اوست که انسان، «عالم» به آن و آن روشنی، «علم» اوست.

باز هم تذکر می‌دهیم که وقتی می‌گوییم علم همان روشنایی و وضوح معلوم نزد عالم است، ادّعای ما این نیست که علم را با چیزی اجلی از آن تعریف کرده‌ایم. برعکس، ما معتقدیم که منظور از روشنی و وضوح را جز با وجدان حقیقت علم نمی‌توان فهمید. صرفاً کسی آنها را درک می‌کند که دارای علم است و برای شناخت علم به آنها محتاج نیست. شنیدن تعبیرهای مختلفی چون وضوح، روشنی، انکشاف و ... که در تفسیر علم می‌آورند، تنها جنبهٔ تذکری دارد و این واژه‌ها مترادف با علم است.^(۲) وگرنه برای علم، نیازی به ارائهٔ دلیل از غیر خودش نیست.

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 کنند مفهوم علم باشند. بی‌مناسبت نیست در پایان بحث از این ویژگی علم، به نکته‌ای اشاره کنیم که زمینه‌ساز استنادهای نقلی در این بحث خواهد بود:

درباره علم یا هر امر وجدانی دیگر، اگر به آیه یا روایتی استناد کنیم، آن آیه یا روایت هم جنبه تذکری خواهد داشت. یعنی در امور وجدانی، احادیث را به جهت تعبّد صرف مدّ نظر قرار نمی‌دهیم. در باب احکام، نسبت به اکثریت قریب به اتفاق احادیث، رویکرد تعبّدی محض داریم. اما در امور وجدانی می‌بینیم حدیث، دقیقاً همان چیزی را که وجدانی ماست به ما تذکر می‌دهد. ضمن آنکه معتقدیم گویندگان این احادیث (معصومان علیهم السلام) اشتباهی در کار خود ندارند و در بالاترین درجه علم و عقل، قرار دارند.^(۱) پس برای خود مفید می‌دانیم که به آنها رجوع کنیم تا از سخنان آنان تذکر و تنبّه یابیم و وجدانی صحیح از حقایق به دست آوریم.

ب - ذهنی و فکری نبودن علم

علم از مقوله صور ذهنیه و افکار نیست. علم ما به اشیاء، از سنخ تصوّر آنها و تفکر درباره آنها نیست. آری، ممکن است ما از آنچه دانسته‌ایم و شناخته‌ایم، تصوّراتی در ذهن خود داشته باشیم. ولی خود علم و فهم - که تقریباً با علم هم‌معناست - از مقوله فکر و صورت ذهنی نیستند. راه اثبات چنین مدّعایی، صرفاً وجدان است و بس. به تذکراهایی در این مورد توجّه می‌کنیم:

۱ - در این باره در آینده بحث خواهیم کرد.

۶۴ * * تعریف علم

اگر عالم در زمانی به خود بنگرد که نسبت به چیزی علم پیدا می‌کند، چه می‌یابد؟ ماهیت علمش را چگونه می‌بیند؟ آیا واقعاً عالم شدن خود را به این می‌داند که صورتی ذهنی از معلوم برایش پدید آید؟ در محسوسات و غیر محسوسات - با توجه به بحث‌های پیشین - چه می‌توانیم گفت؟ در محسوسات، عالم شدن به یک دیدنی، شنیدنی و... به دیدن، شنیدن و... است؛ نه اینکه صورتی از آن در ذهن نقش بندد. بنابراین بدون وساطت صورت‌های ذهنی، مواجهه رخ می‌دهد و ادراک شیء محقق می‌شود؛ ولی قبول داریم که پس از تحقق علم می‌توانیم تصویری از معلوم در ذهن داشته باشیم. مثلاً وقتی به این کتاب می‌نگرید، بدان عالم می‌شوید، عالم شدن شما به تصوّر کردن کتاب نیست. یعنی برای فهم (و در اینجا حسّ) این دیدنی، وساطت صورت ذهنی لازم نیست. به تعبیر دیگر مواجهه وجدانی با یک شیء بدون نیاز به تصوّر ذهنی حاصل می‌شود. ولی البته بعد از دیدن - یعنی وقتی از عالم شدن عبور می‌کنید - اگر چشمان خود را ببندید، می‌توانید تصویری از آنچه دیده و شناخته‌اید در ذهن بسازید.

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

کتاب عقل؛ دفتر اول *.....* ۶۵

می‌دانند که با احساس محسوس، صورت آن در این آینه منعکس می‌شود؛ و ایجاد و حصول علم را به تکوّن صورت ذهنی می‌پندارند.

برخی هم حدّ بالاتری از این نظریّه را مطرح کرده و صورت ذهنی از اشیاء را انشاء و اختراع نفس مُدرک و عالم دانسته و معتقد شده‌اند که مواجهه حسی، علت معدّه برای ایجاد چنین صورتی در نفس احساس کننده است. به هر حال سخن بر سر این مدّعاست که علم به یک چیز همان صورت ذهنی آن می‌باشد؛ اعمّ از اینکه این صورت، منطبعه و یا انشاء و اختراع نفس عالم باشد.

آیا این مدّعا وجدانی است یا دلیل عقلی برای اثبات آن قابل ارائه است؟ حقیقت این است که نه هیچ عالمی چنین چیزی را وجدان می‌کند و نه تا به حال، دلیل عقلی قابل قبولی بر این مدّعا آورده شده است. بلکه هر عالمی خلاف این مطلب را می‌یابد؛ در هر احساسی از یک محسوس، می‌یابد که ذهن و فکر او وساطتی نداشته است. توجّه شود که در اینجا بحث وجود یا عدم صورت شیء در ذهن نیست. بحث این است که آیا علم به یک محسوس، همان حصول صورت ذهنی آن است یا خیر. ما به روشنی وجدان می‌کنیم که بدون هیچ‌گونه دخالت فکری و ذهنی، به محسوسات علم می‌یابیم.^(۱)

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

۱ - در این جا می‌توانیم یک یک آنچه فلاسفه به عنوان دلیل عقلی بر مدّعای خود آورده‌اند، بررسی کرده، غیر عقلانی بودن هر کدام را ثابت کنیم ولی فعلاً نیازی به این کار نمی‌بینیم و معتقدیم که صرفاً با تکیه بر آنچه هر عالمی وجدان می‌کند، ذهنی و فکری نبودن حقیقت علم روشن می‌شود.

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

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

در پاسخ باید به این نکته توجه کرد که اصولاً زمانی انسان به صفت علم متّصف می شود که برایش کشف از واقعی رخ دهد (انکشاف صورت پذیرد). سخن در این است که انکشاف معلوم برای عالم، به حصول صورت ذهنی آن نیست؛ بلکه اگر ما یک صورت ذهنی را، صورت شیء خاصی می دانیم همین که این صورت را به «آن» معلوم مربوط می دانیم، به خاطر کشفی است که از خود واقعیّت معلوم داریم. اگر چنین انکشافی برای ما حاصل نشده بود، نمی توانستیم صورت ذهنی خود را متعلّق به آن مکشوف (منکشف) بدانیم. پس اگر صورت ذهنی حکایتی از معلوم خارجی دارد، به اعتبار انکشافی است که بدون وساطت صورت ذهنی برای ما حاصل شده است. (دقّت شود.) بنابراین پشتوانه صورت ذهنی برای حکایت از یک معلوم خارجی، همان انکشاف بدون صورت است که ما آن را «علم» می نامیم. از اینجا می توان فهمید که آنچه به اصطلاح فلاسفه، علم حصولی نامیده می شود، حقیقت علم نیست، بلکه واقعیّت علم، همان انکشاف واقع است که هر عالمی آن را وجدان می کند. برخی صاحب نظران از فلاسفه معاصر، با عنایت به اینکه حقیقت علم غیر از علم حصولی است، آن را به علم حضوری بازگردانده اند که این

نگرش، خود جای بحث و گفتگو دارد.^(۱)

به عنوان مثال بارزتری برای تفکیک بین تصوّرات ذهنی و اصلِ فهم، حلّ و فهم 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 - آنچنان 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 «بداية الحکمه» و «نهاية 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. البته 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.

۶۸ * * تعریف علم

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 فهم) بیشتر اشتباهات را در خصوص یکی دانستن فکر و فهم، سبب شده است.

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

علم همان کشف است و عالم شدن یعنی کشف (انکشاف) معلوم.^(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 ببریم، 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 ←

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۶۹

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

بنابراین «فکر کردن» می تواند مقدمه «فهمیدن» شود. همان گونه که فهمیدن نیز، از جهتی مقدمه فکر و تصور صحیح است. آنچه در اینجا اهمیت دارد، این واقعیت است که «فهم» و «فکر»، از دو مقوله و دو سنخ جداگانه اند و هیچ گاه یکی نمی شوند. ما اصطلاح «وجدان» را برای عالم شدن و فهمیدن به کار می بریم، چرا که در هر درک و فهمی، به خود واقعیت - بدون وساطت صور ذهنی^(۱) - می رسیم و تنها در این صورت است که می توانیم بگوییم آن را یافته ایم. «یافتن» تعبیری است که در فارسی به عنوان معادلی برای «وجدان کردن» به کار می رود و معنای دیگری جز «دستیابی به واقعیت» ندارد. آنجا که فقط تصویری از یک شیء داریم، نمی توانیم بگوییم که به خود آن رسیده ایم. لذا در آن حالت، تعبیر «وجدان» را به کار نمی بریم. معنای لغوی «ادراک» نیز دقیقاً مساوی با وجدان است، زیرا ادراک یک شیء یعنی رسیدن به خود آن، که همان یافتن است و با صرف تصور

در ویژگی «د» خواهد آمد.

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

حاصل نمی شود. (۱)

ج - عدم شناخت نسبت به کیفیت حصول علم

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

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

۱ - تعبیر «ادراک»، در اصطلاح فلاسفه به معنای تصوّر ذهنی است. این استعمال از یکی دانستن علم با صورت ذهنی، برمی خیزد. اما چون حقیقت علم و ادراک، یکی است، پس ادراک را هم نمی توانیم 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 واجدم که نحوهٔ حصول آن را، نه می‌فهمم و نه توضیح می‌توانم داد. وگرنه اگر بخواهد با افکار توضیح دهد، افکاری بی‌ارزش خواهند بود و مایهٔ گمراهی بیشتر. چون این افکار، برخاسته از وجدان و یا منتهی به یک وجدان جدید نیستند. با این دقت، اهمیت وجدان به عنوان اساس همهٔ بحث‌ها آشکارتر می‌گردد.

د - اختیاری نبودن علم

به عنوان چهارمین ویژگی علم، از اختیاری نبودن آن یاد می‌کنیم.^(۱) علم یا عالم شدن، فعل اختیاری ما محسوب نمی‌شود. این ویژگی نیز نیازمند برهان نیست. به خود باز می‌گردیم و تأمل می‌کنیم. آیا وقتی چیزی را می‌فهمیم، دقیقاً در اصل حصول فهم، اختیار ما دخالت دارد؟ خیر، چنین نیست. تذکرات زیر روشنگر 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 مجموعهٔ این کارها، مساوی با فهم مقصود نویسنده نیست. خواندن و توجه، برای فهمیدن، مقدمه‌اند و خود، عین

۱ - هریک 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.

۷۲ * * تعریف علم

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

اینجا باید میان دو حقیقت تفکیک کرد: «تعلم» و «علم». وقتی می گوئیم «تعلم» یعنی علم آموخت. علم آموزی یعنی فراهم کردن زمینه ها و مقدمات عادی عالم شدن؛ درس خواندن با همه لوازم آن - از قبیل گوش دادن، خواندن، نوشتن، تمرین، مباحثه و... این کارها اعمال اختیاری شخص است. اما هنگامی که گفته می شود فلانی «علم» یعنی دانست و عالم شد، این دیگر در اختیار او نبوده است. بنابراین وقتی می گوئیم علم اختیاری نیست، ساقط شدن وظیفه تعلم از انسان را نتیجه نمی دهد. بلکه می دانیم که تعلم (طلب علم)، عمل اختیاری انسان است و آدمی عقلاً و شرعاً مکلف به آن.^(۱) اگر در مواردی از انسان، عالم شدن خواسته شده، درحقیقت فراهم کردن زمینه ها و مقدمات عالم شدن منظور است. امر به «عالم شدن» درواقع امر به تدرّس، مطالعه و تمرین است.

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

۱ - «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ. إِلَّا إِنْ أَلَّاهُ يُجِبُ بُغَاةَ الْعِلْمِ.» (حدیث شریف نبوی، کافی/ ج ۱/ ص ۳۰/ ح ۱) در این گونه 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 نیایافته 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 بدون آنکه در پی حل مسأله باشیم، به یکباره همه جوانب مسأله با راه حلّ آن برایمان آشکار می‌گردد. این رویداد نیز بر اختیاری نبودن علم تأکید می‌کند.

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۷۵

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

(۱)

«لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعْلَمِ» (۲)

«علم به تعلّم نیست.»

این کلام، تصریحی است بر همان نکته که گفتیم: تعلّم برای علم و عالم شدن، نه شرط لازم است و نه شرط کافی. از طرفی چنان نیست که تعلّم ضرورتاً علم را نتیجه دهد. از سوی دیگر، محال نیست علمی بدون تعلّم حاصل شود. آری، تعلّمی که انسان از روی اختیار انجام می دهد، اگر خداوند بخواهد، منتهی به عالم شدن او

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

۲ - بحارالانوار / ج ۱ / ص ۲۲۵.

۷۶ * * تعریف علم

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

«اِسْتَفْهِمِ اللّٰهَ يَفْهَمَكَ.» (۱)

«از خدا طلب فهم کن تا به تو بفهماند.»

چنانکه گفتیم، علم و فهم در معنای یکدیگر به کار می روند. حضرت نیز این سفارش را ذیل معنای علم فرموده اند، یعنی از خدا طلب علم کن تا تو را عالم کند. البته «اِسْتَفْهِمِ» باید درست معنا شود. درست نیست که فقط در گوشه خانه بنشینى و دست به دعا بردارى 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 علیهم السلام - بویژه حجت حى خدا - عجل الله تعالی فرجه الشریف - را واسطه به درگاه الهی گردانیم. مصادیق مهم دیگر نیز وجود دارد. مثلاً در حلقه درسی استاد شرکت جستن، تمرین، مباحثه و... که ما آنها را به عنوان اسباب عادى عالم شدن می شناسیم. باید به این اسباب از این نظر نگریست که من آنها را انجام می دهم، باشد که به خواست خداوند و لطف او، مؤثر افتد.

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * ۷۷

مطرح می‌کنیم؛ امّا 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 که علم را می‌جویند و از خدا می‌خواهند که آنها را عالم گرداند.

روایات بسیار دیگری نیز به همین معنا اشاره می‌کنند که آنها را در گروه اوّل جای دادیم. پاره‌ای از این احادیث در اصول کافی، ذیل باب «فرض العلم و وجوب طلبه» آمده است. وجوب علم یعنی وجوب طلب آن، وگرنه خود علم، اختیاری نیست. در باب «سؤال العالم و تذاکره» به پرسش از عالم به عنوان مصداق طلب علم امر شده‌ایم. (طلب علم، اعمّ است و سؤال از عالم، اخصّ). حدیثی از این باب را 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.»

این حدیث، تشویقی و بلکه ایجابی است نسبت به طلب علم. انسان باید بپرسد تا گره از رازهای ناگشوده مجهولاتش بگشاید. امّا در عین حال، نباید تمام اتّکاء و اتّکالش بر این کار باشد. اصلاً لطف مطلب در همین است که با تمام توان بکوشیم، ولی با همه این تلاش‌ها، کار را تمام شده ندانیم، زیرا ایجاد علم، کار خداوند است.

۷۸ * * تعریف علم

و صنع خدا، همه، شگفت آور است، به گونه‌ای که خود را در آن نشان می‌دهد. (۱)
گاه همه مقدمات از نظر ما فراهم است، اما نتیجه حاصل نمی‌شود. گاه نیز، بی‌آنکه
خود خواسته باشیم، مقصود می‌آید. در باب علم نیز همین گونه است.
در اینجا به همین مقدار از بحث درباره تفاوت علم با تعلّم و غیراختیاری بودن
علم بسنده کرده، وارد ویژگی پنجم علم می‌شویم. (۲)

هـ - حدوث و تجدد علم

تجدّد، ویژگی وجدانی دیگری از علم است که با اندکی دقّت و مددجویی از
خصوصیات پیشین، به وجدانی بودن آن متذکّر می‌شویم.
فرض کنید هم اینک مطلبی را می‌فهمیم و نسبت به آن علم پیدا می‌کنیم. آیا
وجود این علم و فهم، در لحظه‌های بعدی نیز تضمین شده است؟ با کمی تأمل
روشن می‌شود که چنین نیست. یعنی علمی که ما در این زمان داریم، متعلّق 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 كُلَّهُ عَجِيبٌ»: «همه کارهای خدا شگفت‌انگیز 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 معرفه‌اللّه - عزّوجلّ - دنبال شود.

۲ - مناسب است خوانندگان گرامی تذکّاری را که ذیل ویژگی اوّل آوردیم، به خاطر آورند و با توجّه به
احادیثی که در اینجا آوردیم، در صحت آن اندیشه کنند. آن نکته این بود که استناد نقلی در موارد وجدانی،
جنبه تنبّه و تذکّر دارد و از سر تعبد محض نیست. خواننده منصف می‌یابد که روایات مذکور با چه صراحت
و لطافتی، پرده از وجدان آدمی برداشته‌اند و آن را تأیید می‌کنند.

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)

در مورد علم نیز چنین است، علم، انکشاف و انفعالی است که در این لحظه خاص در من رخ می‌دهد. (می‌یابم که بدون اختیار خود، عالم می‌شوم.) این انفعال - که فاعلش خداست - در این زمان واقع می‌شود، پس مقید به همین زمان و ویژه همین لحظه است. اگر خداوند در لحظه دوم، این صنع خود را اِعمال کند و آن 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.

۸۰*.....* تعریف علم

است.» اما خود توجه دارم که علم اعطا شده به من در لحظه دوم، ویژه لحظه دوم است و با آن علم لحظه نخست، تفاوت دارد. اما معلوم، یک چیز است. پس به خود اجازه می‌دهم بگویم که در لحظات اول و دوم نسبت به آن شیء علم داشته‌ام. به همین ترتیب اگر این عالم شدن، مثلاً در لحظات یک روز پی در پی رخ دهد، می‌توانم بگویم من در آن روز عالم بوده‌ام. پس توضیح و تفسیر دقیق «عالم بودن»، همان «عالم شدن» های متوالی است، که آن هم به «تجدد» علم بستگی دارد. فراموش نشود که در بحث فعلی، عالم یعنی کسی که هم‌اکنون صفت علم (با ویژگی های 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 خاطره بدی را به دست فراموشی بسپارد، اما این خواسته خیلی دیر عملی می‌شود.

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

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 روشن می گردد.

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

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

فصل ۳

تعریف 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 دربارهٔ 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 دربارهٔ «تعریف» به طور عام و «تعریف علم» به طور خاص، مطرح ساختیم. به عنوان مقدمه باید توجه داشت که در بحث فعلی، لفظ عقل را به عنوان مصدرِ فعلِ عَقَلَ - يَعْقِلُ به کار می‌بریم، همان‌سان که در فصل گذشته، لفظ علم را به عنوان مصدرِ 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 پدیدهٔ حادث در انسان است. با چنین نگرشی، مقصودِ 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 کلمهٔ «عقل» را نیز به همین معنا به کار می‌بریم.

۸۶ * * تعریف عقل

می‌باشد. همچنین مراد از عاقل در بحث فعلی، کسی است که بالفعل، دارای صفت عقل است. پس همان‌گونه که عقل را به معنای مصدری به کار می‌بریم، عاقل را هم به معنای اسم فاعل آن می‌دانیم. معنای دوم عقل و عاقل نیز در ادامهٔ مباحث مطرح می‌شود.

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

همچنین کسی جز عاقل نمی‌تواند دربارهٔ چیستی عقل گفتگو کند. توصیفات او نیز تنها برای عاقلان، مفید فایده است. غیر عاقل نه کلامی درباره عقل می‌تواند بگوید و نه از شنیدن توصیف آن نصیبی می‌برد. البته بهرهٔ عاقل از توصیف نیز بدان پایه نیست که او را به معرفتی از عقل برساند؛ بلکه او پیش از شنیدن اوصاف عقل، شناختی از عقل داشته است. از این رو، به برکت همان معرفت پیشین، توصیف ما از عقل برای او معنادار می‌شود. افزون بر آن، وقتی مفهوم این توصیف را می‌فهمد، نسبت به آنچه که دارد، تنبّه می‌یابد. آنگاه در پی این تذکر، بین او و سایر عقلا تفاهم حاصل می‌شود. هر عاقلی وقتی توصیف دیگران از عقل را منطبق بر یافته‌های خود می‌بیند، شناخت وجدانی خود را یادآور می‌شود، و می‌یابد که گوینده به معروفي مشترک میان هر دو اشاره می‌کند. این تفاهم‌ها و توافقات - یعنی آن حدّ اکثر فایده‌ای که از بحث دربارهٔ امور وجدانی نصیب افراد می‌شود - مسأله‌ای حائز اهمیت و درخور عنایت است.

بررسی حالت بی عقلی نیز می تواند نکات سودمندی را دربرگیرد. با توجه به دو معنای عقل، بی عقلی یا عدم عقل خود به دو معنا کاربرد دارد و البته این دو معنا ملازم یکدیگرند؛ زیرا در معنای اول، بی عقل یعنی فاقد آگاهی نسبت به هرگونه معقولی که این معنا از معنای دوم برمی خیزد؛ یعنی کسی که توانایی فهم عقلی ندارد و کمال عقل (به معنای اسمی) را واجد نیست، به همین دلیل از دست یافتن به ادراک های عقلانی هم محروم می ماند. بی عقلی نیز حالتی است که فقط فرد عاقل آن را می شناسد. غیر عاقلان یعنی موجودات فاقد عقل - مثل جماد و نبات و حیوان، و حتی کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است - درکی از بی عقلی خویش ندارند. یعنی درک بی عقلی فقط در پرتو شناخت عقل، سامان می یابد. مثلاً عاقل، هنگامی که عاقل است، به خویش نظر می کند و می بیند که به برخی فهم های خاص دست می یابد که در کودکی از رسیدن به آنها محروم بوده است (وجدان بی عقلی به معنای اول) و یا اینکه قوه توانایی خاصی در خود می یابد که در کودکی فاقد آن بوده است (وجدان بی عقلی به معنای دوم)؛ به اعتبار حالتی که الآن دارد، حالت قبلی را بی عقلی می نامند. مثال دیگر بی عقلی، هنگامی است که انسان به خواب می رود. تنها پس از بیدار شدن و در هنگامی که به ادراک های عقلی دست می یابد می فهمد که در حین خواب، این ادراک های عقلی برای او محقق نمی شده است. بی عقلی به معنای اول در خواب برقرار بوده و او فاقد این قوه نیز بوده است (بی عقلی به معنای دوم). نمونه دیگری از حالاتی که در آن بی عقلی رخ می دهد، غضب یا شهوت «شدید» است. انسان می یابد که در هر دو مورد، حالتی بر او حاکم می شود که قبح کاری را که انجام می دهد، نمی فهمد. این عدم فهم، همان زوال عقل است که انسان گرفتار آن می شود. در روایت از امام امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است که فرمودند:

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

«از میان رفتن عقل، در گیر و دار 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 او از 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 باز می‌گردد و هیچ‌گاه بی‌عقلی در حین بی‌عقلی وجدان نمی‌گردد. امّا «عقل»، خود، مفهومی بسیط است و شناخت آن تنها زمانی تحقّق می‌یابد که انسان به آن متّصف شود.

ذکر این نکته نیز ضروری است که نبود و فقدان عقل را به عنوان یک واقعیّت می‌یابیم، نه اینکه آن را تصوّر یا فرض کنیم. یعنی آن فقدان، امری ساخته و پرداخته ذهن نیست. بلکه نداشتن این حالت، واقعاً برای ما مکشوف می‌شود. صد البته که آن فقدان را به طفیل این وجدان کنونی می‌یابیم. و درک این دو حالت در کنار هم، با 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 واقعیّت، اعمّ 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 اینکه 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

۹۰*.....* تعریف عقل

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

۱- ۳- ۲- عقل چیست؟

قبل از هرچیز نظری گذرا بر مباحث دانشمندان لغت شناس درباره عقل می افکنیم. اما توجه داریم که در این جستجوی لغوی، از مبنای اساسی بحث خود یعنی «وجدان» عدول نمی کنیم، زیرا قصد ما از این کاوش، یافتن تعریفی برای عقل نیست. استفاده از کتب لغت در اینجا - مانند گذشته - بدان منظور است که بیابیم کلمه عربی عقل به کدامین امر وجدانی در انسان اطلاق می شود. اگر «مسمی» و «مدلول» این لغت به دقت روشن شود، فهم مطالب دیگری چون رابطه میان عقل و علم نیز آسان می گردد. با عنایت به این نکته لطیف، به کتاب های لغت رجوع می کنیم:

۱- «القاموس العصري»، «عَقَلَ» را به معنای «رَبَطَ» دانسته است. پس «عَقْل» نیز همچون «رَبَط» به مفهوم بستن است. زمانی که کسی شتری را می بندد، عرب گوید: «عَقَلَ البعير» (۱)

۲- «اقرّب الموارد»، «عَقَالَ» را وسیله بستن معرفی می کند. (۲)

نتیجه آنکه: عقل، نوعی حبس کردن و محدود نمودن است.

۳ - «معجم مقاییس اللغة»: «الْعَقْلُ الْحَائِصُ عَنْ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ»^(۱) عقل، مانع از گفتار و کردار ناپسند است.

۴ - «لسان العرب»: «الْعَقْلُ: الْحِجْرُ وَ النَّهْيُ، ضِدُّ الْحُمُقِ»^(۲) «حِجْر» یعنی حرمت و محدودیت. به همین خاطر، آن را که ممنوع التَّصَرُّف است - و به بیان دیگر تَصَرُّف بر او حرام گشته است - اصطلاحاً محجور می نامند. «نهی» نیز از نهی به معنی «بازداشتن» مشتق شده است. علاوه بر این حُمُق یا حماقت نیز در مقابل عقل جای 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 تقیّد 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 حُمُق یا حماقت تعبیر می‌شود.

«لسان العرب» در ادامه می‌افزاید:

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.»

«عاقل کسی است که نفس خود را حبس می‌کند و آن را از آنچه میل دارد باز می‌دارد.»

«أَخَذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدْ اغْتَبَلَ لِسَانُهُ إِذَا حُبِسَ وَ مُنِعَ الْكَلَامُ.»

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

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

«سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلاً لَأَنَّهُ يَغْلِبُ صَاحِبَهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْبِسُهُ.»

«عقل را عقل نامیده‌اند، زیرا که دارنده خود را از فروغلیدن 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 تعبیری از قبیل منع و حبس و نهی و حَجْر و رَجْر و... قرار دارد. تمام این موارد درباره زشتی‌ها به کار می‌روند. اما اندکی تأمل کافی است تا دو سویه بودن مسأله را بنمایاند: ادراک حُسن و قبح در انسان عاقل، همزمان تحقق می‌یابد، یعنی: فهم خوبی و زیبایی رویه دیگر فهم بدی و زشتی است. چنان نیست که هنگام درک عقلانی، در ما حالتی پیدا شود که فقط قبح قبیح را بفهمیم و حُسن حَسَن را نفهمیم، بلکه این دو باهم ایجاد می‌گردد. شاهد بر این واقعیّت، وجدانی است که هر انسان عاقلی دارد. وقتی کسی ناپسندیِ کرداری را می‌یابد، فهم یک حَسَن هم برایش حاصل می‌شود. ترک آن

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

گاهی قبیحی را چنان زشت می دانیم که به هیچ وجه، خود را مجاز به انجام آن نمی بینیم و در صورت ارتکاب، خود را شایسته مؤاخذه می دانیم. مثال بارز آن، ظلم است. اگر برای ما روشن شود که دزدی، به ناحق آبرو بردن از کسی و... مصداق ظلم است، زشتی آن به گونه ای برای ما روشن است که آن را حرام می دانیم یا به تعبیر دیگر، 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 برنخواستن 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 قبح، ملازم با تمیز یک حَسَن است. همین تلازم، این واقعیت را نشان می دهد که درک خوبی ها و بدی ها، در انسان عاقل به طور همزمان پدید می آید. اما کتاب لغت - از آنجا که در مقام بیان وجه تسمیه است - جهتی را بیان می کند که به قبايح مربوط می شود؛ مانند منع و حبس و... انتظار ما از کتاب لغت، بیش از این هم نیست. وجه تسمیه، به منزله سرنخی است که با پی گیری آن، به رشته اصلی - یعنی وجدانِ ما از درک عقلانی - می رسیم. بنابراین ضرورت ندارد که همه جوانب آنچه ما وجدان می کنیم، در کتاب لغت ذکر شده باشد، بلکه هدف کتاب لغت، بیان وجه تسمیه است. برای این کار، لحاظ کردن

۹۴ * * تعریف عقل

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 يَرْجُو عَنْ الْقَبَائِحِ وَكُلِّ 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، بنا بر 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 تعلّم نیست. بلکه فهم خوبی و بدی عقلی بدون هیچ تعلیمی از ابتدای بلوغ در انسان حاصل می‌شود. تا زمانی که کودک علم به حُسن یا قُبْح افعال ندارد، عامل بازدارنده هم

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.

ندارد. اما همین که این علم پدید آمد، او را از ارتکاب قبايح منع می‌کند.
 بار دیگر تذکار ابتدایی ما در بحث لغوی را به خاطر آورید. گفتیم که کتاب لغت به ما مسمای وجدانی عقل را می‌نمایاند؛ صحت این گفته اینجا مشهود است. ما در خود می‌یابیم که قبل از بلوغ عقلانی و عاقل شدن، این علم اولی را که اکنون ما را از ارتکاب زشتی‌ها باز می‌دارد، نداشتیم. از سوی دیگر، به هیچ‌یک از ما این حسن و قبح‌ها را نیاموخته‌اند، بلکه به صرف بلوغ عقلی بدانها رسیده‌ایم.

البته چنانکه خواهیم دید، این عقل قابل رشد و تکمیل است. به این معنا که فهم‌های عقلانی ما از سن بلوغ به بعد - تا یک مدت زمانی - بیشتر می‌شود. عبارت آخر این قول نیز، امکان کمال عقل را بیان می‌کند: «وَكُلُّ مَنْ كَانَ زَاجِرُهُ أَقْوَى كَانْ أَعْقَلَ» (۱)

بنابراین عاقل شدن، نوعی عالم شدن است که به خاطر متعلق آن، از کلی علم جدا می‌شود. متعلق آن علم، حسن‌ها و قبح‌هایی است که وجداناً بدون نیاز به آموزش می‌فهمیم. حتی انسانی که در پشت کوهی، به دور از اجتماعات بشری نشو و نما یافته باشد، وقتی به بلوغ می‌رسد برخی از خوبی‌ها و بدی‌ها را می‌فهمد. او بدی ظلم را می‌فهمد. 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 بی‌عقلی (تحقق ادراک عقلی و عدم آن) است. می‌خواهد بگوید اگر آدمی به اینجا رسید، در جرگه عاقلان درآمده است. و این ناظر بر همان حسن و قبح‌های اولیه‌ای است که افراد معمولی - اعم از متشرّع و غیر متشرّع - آنها را می‌فهمند. این حدّاقل است که عاقل را از غیر عاقل جدا می‌کند و او را در جایگاه بازخواست و کیفر قرار می‌دهد. وگرنه اعتقاد بر این است که اگر کسی در مکتب انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام پرورش یابد، عقلش به کمال گراید و زاجرش قوّت گیرد. تفصیل این بحث را در مباحث آینده باید جستجو کرد.

۹۶ * * تعریف عقل

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. بی‌تردید، قبیح نافرمانی خداوند، برای او ذاتی است و عقل، آن را مستقلاً می‌یابد. این فهم و درک در دایره همان علم اول می‌گنجد. زیرا که اول بودن این علم بدان معنا نیست که به هیچ مقدمه‌ای نیاز نداشته باشد. بلکه چنانکه گفتیم، اکتسابی نبودن مدنظر است. چه بسا درک قبیح یک عمل، مبتنی بر مقدمه‌ای غیر عقلی باشد؛ همچون معرفه الله در این مثال. (۲) اما این نکته که نافرمانی خدا قبیح است، دیگر اکتسابی نیست و علم اول به شمار می‌آید.

بررسی یک اشتباه درباره رابطه علم و عقل

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

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

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 معرفه الله، نیازمند بحثی جداگانه است.

فرق بین علم و عقل نیز به فرق میان این دو نوع معلوم برمی گردد. معلومی که در آن حُسن و قُبْحی ذاتی^(۱) مطرح است، معقول نام دارد؛ امّا علمی که در آن رنگی از حُسن و قُبْح عقلی (ذاتی) نیست، فقط علم است و نه عقل. پس عقل، اخَصّ از علم و زیرمجموعه‌ای از آن است، بنابراین، این جا هم بر محور وجدان مطالب را عرضه کردیم، نه لغت.

ویژگی دیگر معقولاتِ انسان، این است که از سنّ خاصّی برای او مطرح 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 مجنون 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 قُبْحشان را می‌یابیم و حتّی گاه از کرده خود پشیمان می‌شویم. جالب آنکه آن هنگام می‌فهمیده‌ایم چه می‌کنیم، امّا زشتیِ آن را درک نمی‌کردیم.

نکته ظریف در این جاست که بسیاری از دانش‌ها این ویژگی‌ها را ندارند، امّا برخی آنها را نشانه عقل می‌پندارند. همه انسانها می‌پذیرند که کودک خردسال، ادراک عقلی ندارد. نشانه‌اش آنکه هیچ‌گاه کسی کودکی را به محکمه نبرده و نمی‌برد. امّا همین کودک، نسبت به بسیاری از امور، فهم دارد و عالم است؛ در حالی که هیچ‌کدام از این امور، مصداق عقل او نیست. مثلاً فرض کنید وسیله‌ای جای خاصّی داشته است و اکنون آن را جابجا کرده‌اید. حال کودک خردسالی که در منزل

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

شماست، با زبان بی‌زبانی به شما می‌فهماند که جای فلان ابزار، اینجا نیست و وقتی شما آن را در جای خود قرار می‌دهید، آرام می‌گیرد و راضی می‌شود. آیا این اعتراض - که حکایت از فهم خاصی در او می‌کند - درک عقلانی او است؟ در این مورد، پاسخ روشن است. این کودک «می‌داند» که آن ابزار «باید» در فلان مکان گذاشته شود، اما نه از این «باید» حُسن یا قُبَح عقلی درمی‌آید و نه آن «دانستن» نشانه عقل است.

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

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

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

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

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 نمی‌شود، بلکه به معنای اسمی آن نظر دارد. اما این مسأله در اصل بحث در اینجا تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

است. گفته اند:

«عقل نظری، اشیاء را بدان گونه که هستند ادراک می کند، نه بدان گونه که باید انجام پذیرند یا نپذیرند.»^(۱)

این معنا به عبارات مختلفی بیان شده و در میان فلاسفه مرسوم است. عقل نظری را ادراک (یا دانش) آن چیزهایی که هست، و عقل عملی را فهم (یا دانش) آن چیزهایی که باید باشد، معرفی می کنند.

روشن است که آنچه تاکنون درباره عقل گفتیم و آن را ادراک خوبی و بدی دانستیم، منطبق بر قسم دوم است. اما با این نحوه بحث، ممکن است متهم شویم که ارزشی برای عقل نظری قائل نشده ایم و همه چیز را در عقل عملی خلاصه کرده ایم. حال باید دید که منظور از عقل نظری چیست و اساساً آیا تسمیه آنچه به نام عقل نظری خوانده می شود به این نام صحیح است یا خیر؟

معمولاً «اولیات» به عنوان بدیهیات عقل نظری ارائه می شوند. مثلاً «اجتماع نقیضین محال است»، اول الاوائل محسوب می شود که نیازمند استدلال نیست. مثال دیگر، «بزرگتر بودن کل از جزء» است.

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

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 پذیرفته اند، 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» دانسته اند، ولی در تعریف عقل نظری اختلاف اساسی میان ایشان وجود ندارد. در این باره رجوع کنید به کتاب «حسن و قبح عقلی» از استاد جعفر سبحانی، فصل ششم.

۱۰۰*.....* تعریف عقل

کلمه) نیستند. شاهد وجدانی این مدّعا آنکه بسیاری از افراد، مفهومی‌هایی چون «بزرگتر بودن کل از جزء» یا «محال بودن اجتماع دو نقیض» را می‌فهمند، امّا چنین کسانی را عاقل نمی‌دانیم. آیا در مورد خودمان فهم این قضایا را نشانه عقل می‌دانیم و به این دلیل حساب خود را از افراد مجنون جدا می‌کنیم؟ بی‌تردید، چنین نیست. کودک خردسالی که همه او را فاقد درک عقلانی می‌دانند، این قبیل مسائل را می‌فهمد، اگرچه نتواند گزاره‌ای در قالب الفاظ برای آن ارائه کند. مثلاً اگر تگه‌ای از یک نان را جدا کنید و زبان کودکی بگشایید و از او بپرسید که کدامیک بزرگ‌تر است، به پاسخ صحیح می‌رسید. بارها این مطلب را تجربه کرده‌اید، امّا هرگز این فهم کودک را ادراک عقلی به شمار نمی‌آورید.

اصل «اجتماع دو نقیض محال است» نیز چنین است. کودک نمی‌تواند این قضیه را با اصطلاحات مربوطه بیان کند. چه بسا معانی این اصطلاحات را هم نداند، امّا این بدان معنا نیست که فهمی از آن ندارد. مثلاً هرگز نمی‌پذیرد که شیء در مکان و زمان خاصی با حفظ وحدت همه شرایط دیگر هم باشد و هم نباشد. امّا آیا این نشانه عاقل بودن او است؟ واضح است که اینها نشانه‌های فهم به معنای عام آن هستند، نه عقل. درحقیقت نمی‌توانیم هرچیزی را که انسان عاقل می‌فهمد، نوعی ادراک عقلی بدانیم. انسان عاقل، کمالات متعدّدی می‌تواند داشته باشد. باید آن فهم عقلانی را که نشانه 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، تسمیه هر فهمی به عقل نظری، خطایی بزرگ است. این اشتباه، نتایجی ناگوار دارد. حدّاقلّ آن نتایج، متّهم کردن مخالفان این تقسیم‌بندی است؛ اتّهام به اینکه آنان، جایی برای

عقل نظری مصطلح قائل نیستند. ولی با توضیحات فوق روشن شد که ما آنها را نشانه‌های فهم می‌دانیم، امّا هر فهمی، فهم عقلانی نیست. توجّه دارید که اینجا بحث، اصلاً لفظی نیست. چنان نیست که لفظ عقل را برگزینیم، آنگاه در پی معنای لغوی آن باشیم. بلکه چنانکه بارها تأکید کردیم، معیار، وجدان است. وجداناً می‌بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حُسن و قبح‌های عقلی تفاوت می‌کند و.... بعد از این نگاه وجدانی، کاوش لفظی و لغوی را آغاز می‌کنیم. می‌بینیم آنچه که به واسطه داشتن آن، آدمی مسؤول و مکلف می‌شود و از او بازخواست می‌کنند، ادراک عقلی نامیده می‌شود. از طرف دیگر، فهم نکاتی از قبیل «بزرگتری کل از جزء» آن ویژگی را ندارد. از این رو، به خود اجازه نمی‌دهیم آنها را در دایره ادراکات عقلی وارد کنیم. در عین حال، با عنایت به فهم و علم بودن، آنها را در جایگاه خود می‌نشانیم.^(۱)

نکته دیگر آنکه این خط‌کشی میان علم و عقل بسیار ظریف است و همه جا این مرز رعایت نمی‌شود. گاه به عقل، علم اطلاق می‌کنیم و گاه به علم، عقل؛ چراکه این دو، معنای بسیار نزدیکی دارند؛ تا حدّی که یکی زیرمجموعه دیگری است. در چنین مواردی، این عبارت، درباره دو لغت صدق می‌کند: «إذا افترقا اجتماعاً وإذا اجتماعاً افترقا». آنگاه که در صدد تفکیک میان آن دو نیستیم، و هر یک را جداگانه به کار می‌بریم، به خاطر مشترکات میانشان، ممکن است یکی را به جای دیگری به کار ببریم. امّا وقتی این دو در کنار یکدیگر بیایند، باید مرز دقیق میان معانی آنها

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.

۱۰۲ * * تعریف عقل

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

حال با توجه به آنچه در مورد چیستی عقل بیان شد، نوبت آن رسیده است که ویژگی‌های عقل را مطرح کنیم. در اینجا نیز همان پنج ویژگی علم قابل بیان است.

۱ - ۳ - ۳ - توصیف عقل (بیان ویژگی‌های آن)

الف - بداهت معنای عقل

اگر به سراغ عاقل رویم، معنای ادراک عقلی را به خوبی درک می‌کند و در شناخت آن منتظر هیچ تعریفی نمی‌ماند. بلکه هرچه را در توصیف آن می‌شنود، به آنچه خود وجداناً از عقل می‌فهمد ارجاع می‌دهد، تا صحت یا سقم آن را بسنجد. 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 اول» بودن عقل یا «بازدارندگی آن از قبایح»، اساساً چیزی نمی‌فهمیدیم، چه رسد به آنکه اظهار نظری کنیم. از سوی دیگر، بیانی مانند بیان «المصباح المنیر» را در این باره نپذیرفتیم.

بنابراین، بیانات و توصیفات، هیچ‌کدام مانند آنچه خود داریم، روشن و آشکار نیستند. این یعنی بداهت معنای عقل که با بی‌نیازی آن از تعریف هم ارز است.

ب - ذهنی و فکری نبودن عقل

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۰۳

وقتی حاصل می‌شود که ببینیم لحظه‌ای که نکته‌ای برای ما مکشوف و روشن می‌شود، چه رخ می‌دهد؟ آیا صورتی بر صور ذهنی ما افزوده می‌شود یا خیر؟ آیا صورتی حاصل می‌شود یا اینکه ما صورتی ایجاد می‌کنیم؟ هیچ‌کدام. صورت ذهنی ممکن است پیش از عالم شدن موجود باشد و منتهی به علم جدیدی شود. پس از علم نیز، می‌توانیم از معلوم صورت ذهنی بسازیم. اما تصوّر با خود علم فرق دارد.

در مورد عقل هم همین‌گونه است. تفاوت تنها در نوع معلوم است. مثال گسترده ظلم و عدل، اینجا هم کارگشاست. اگر روی وجدان خود از قبح ظلم انگشت بگذارید، دقیقاً در لحظه‌ای که برق فهم می‌درخشد، آن هنگام، تصوّری در ذهن پیدا نمی‌شود. یعنی فهم قبح ظلم، به حصول یا ایجاد تصوّری 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 مشتئی بافته بی‌فایده ذهنی است. بسیاری از تصوّرات ما باطلند و رنگ و بویی از واقعیت ندارند. تصوّری حاکی از حقیقت است که مسبوق به فهمی از واقعیت باشد. لذا فهم قبح یا حسن، از مقوله 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 درباره نافرمانی خداوند با او سخن بگویید، او این را نیز می‌فهمد، بعد درباره مطالبی می‌اندیشد که قبلاً فهمیده است. این تفکر، «ممکن است» به فهم این نکته منتهی شود که عصیان خداوند، از مصادیق ظلم و قبیح

۱۰۴ * * تعریف عقل

است. اما درک این حقیقت و مکشوف شدن آن، خود از مقوله فکر و تصوّر نیست، هرچند که در طریق رسیدن به آن، تصوّر و تفکر دخیل بوده است. اصولاً عقل و فهم، چنان پهلوی به پهلوی فکر و تصوّرند که بسیار با یکدیگر مشتبه می‌شوند.

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

با این توضیحات، ما «تصوّری بودن فهم عقلانی» را طرد می‌کنیم، نه اینکه تصوّر را به طور کلی کنار بگذاریم. عقل عاقل، از سنخ ادراک (رسیدن به) یک واقعیت است. وقتی معقولی (حُسن یا قبحی) برای انسان مکشوف می‌شود، می‌تواند ادراک عقلی را تحقق یافته بداند.

حال با عنایت به دو ویژگی مذکور، به بررسی دو تعریف مشهور از عقل می‌پردازیم.^(۱) معیار صحت یا عدم صحت این تعریف‌ها، تطابق با وجدان است.

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

بررسی دو تعریف مشهور از عقل

۱ - عقل مُدْرِکِ کَلِّیَّات است.^(۱)

یکی از تعاریف مشهور فلاسفه از عقل، آن است که عقل مُدْرِکِ کَلِّیَّات است.^(۲) گویند: ادراک کَلِّیَّات، مربوط به قُوَّة عاقلهٔ انسان است؛ در مقابلِ قوای حسّ و خیال که مُدْرِکِ جزئیّات می‌باشند. در زمانی که محسوس نزد حاس حاضر باشد، حس کاربرد دارد. و آن هنگام که محسوس غائب است، خیال به کار می‌آید. البته وجود صورت ذهنی در هر سه مورد، مشترک گرفته می‌شود: صورت حسّی و صورت خیالی (در مورد جزئیّات) و صورت عقلی (در بارهٔ کَلِّیَّات). سپس گفته می‌شود که آنچه انسان را از حیوان جدا می‌کند، همین ادراک کَلِّیَّات است یعنی حیوان از ادراک کَلِّیَّات ناتوان است. با این تعریف، فهم عقلانی مساوی با ادراک مفاهیم کلی است، که آن هم چیزی جز یک تصوّر ذهنی از کَلِّیَّات نیست.

حال ببینیم که آیا بر مبنای وجدان می‌توان این بیان را به عنوان تعریف عقل پذیرفت؟ در پاسخ، ابتدا باید دید که منظور از ادراک کَلِّیَّات چیست؟ اگر مقصود این باشد که عاقل می‌تواند مفاهیم کلی را تصوّر کند و تأکید بر «تصوّر» باشد، می‌گوییم این نشانهٔ عاقل بودن نیست. چرا؟ چون صرف تصوّر کردن، اگرچه تصوّر کلی باشد، نشانهٔ عالم بودن نیست، چه رسد به عاقل بودن. این جا هم به تعریف علم بازمی‌گردیم و می‌پرسیم که علم چه زمانی حاصل می‌شود؟ در ویژگی دوم

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

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

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

۱۰۶ * * تعریف عقل

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

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

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۰۷

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.

۲ - عقل، توانایی تفکر و اندیشیدن است.^(۱)

گاه در تعریف عقل، آن را قوه تفکر (توانایی اندیشیدن) دانسته‌اند. یعنی همین که کسی می‌تواند فکر کند و کارهای خود را با فکر انجام دهد، می‌توان او را عاقل نامید. گاهی این تعریف را به تعریف قبلی ضمیمه کرده و گفته‌اند: توانایی اندیشیدن محقق نمی‌شود، مگر با ادراک کلیات. خصوصاً اگر آن اندیشیدن از لحاظ قواعد منطقی صورت برهانی داشته باشد، مانند تشکیل قیاس در منطق.^(۲) مثلاً تشکیل شکل اول از اشکال اربعه قیاس (مانند اینکه گفته شود: هر انسان فانی است و سقراط انسان است، پس سقراط فانی است) را به وسیله ادراک کلیات ممکن

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

۱۰۸ * * تعریف عقل

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

ما در اینجا تعریف دوم را جداگانه بررسی می کنیم. 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» می تواند نشانه عقل در آدمی باشد؟ آیا می توانیم عاقل بودنِ عاقل را به توانایی تفکر در او بدانیم؟

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

خوبی و بدی - رخ نمایی می‌کند.

با توجه به این مثال نقض، هر تفکری را عاقلانه (مورد تأیید عقل) نمی‌توان دانست. از آن رو که این تفکر، عاقلانه نیست، قطعاً نشانه عقل هم نیست. از سوی دیگر، فکری ممدوح است که عقل بر آن صحه بگذارد، مانند تفکری که در جهت تأمین عدالت است.^(۱) به این ترتیب، «عاقلانه بودن تفکر» با معیاری خارج از خود «تفکر» معلوم می‌شود. آنچه عاقلانه بودن یک تفکر را تضمین می‌کند، همان کشف 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 برنمی‌گردد. 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.

۱۱۰*.....* تعریف عقل

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

مثال دیگر، اوقاتِ عاقل نبودن آدمی مانند وقت خواب است. هیچ عاقلی 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 مقدماتِ اختیاری نسبت به همین کاری که در حال عصبانیت شدید انجام داده، نیز سزاوار عقوبت است.

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۱۱

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

د - اختیاری نبودن عقل

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

درباره علم دیدیم که حصول آن به اختیار انسان نیست. ولی تعلّم اگر به معنای طلب علم به کار رود، در اختیار آدمی است. نیز اگرگاهی امری به صورت «إِعْلَمُوا» در متون دینی می بینیم، می تواند به یکی از دو معنا باشد: اوّل - طلب علم کنید. دوم - به علمی که دارید عمل نمایید.^(۱)

اختیاری بودن تعقل

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

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

۱۱۲ * * تعریف عقل

عقلانی رخ می دهد، تعبیر «عَقْل - یَعْقِلُ» را به کار می بریم. این تعبیر به خوبی از عاقل شدن انسان گزارش می دهد که نوعی تغییر و صیرورت است. روشن است که این تغییر، انفعالی است. امّا به نظر می رسد تعقّل، فعل اختیاری انسان است. در لغت آمده است: «تَعَقَّلَ: تَكَلَّفَ الْعَقْلَ كَمَا يُقَالُ تَحَلَّمَ وَ تَكَيَّسَ.»^(۱) از معانی باب تَفَعَّلَ، تَكَلَّفَ است یعنی: با زحمت و مشقّت به چیزی متّصف شدن، که این اختیاری است.

پس می توان تعقّل را «مقیّد کردن خود به حرکت بر طبق میزان عقل» دانست. در این صورت تفکّر عاقلانه تنها یکی از مصادیق این مشی عاقلانه است. پیشتر گفته بودیم تفکّری عاقلانه است که در چارچوب مکشوف عقلی انجام گیرد و مورد تأیید عقل باشد، وگرنه تفکّری ناپسند خواهد بود. غیر از تفکّر، رعایت تمام اموری که عقل، حُسنِ آن را کشف می کند، لازمه «تعقّل» است.

تعقّل - 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 می توان گفت که تعقّل، شرط «کافی» فهم عقلی نیست. از طرف دیگر، رسیدن به کشفی عقلی لزوماً پس از تعقّل نیست. لذا تعقّل، شرط «لازم» درک عقلانی هم نیست.

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۱۳

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

هـ - حدوث و تجدد عقل

ما عاقل شدن را حادث (مسبق به عدم) می‌دانیم. این مسبوقیت به عدم را در سه مرحله می‌توان 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 این‌گونه نباشد. برای همهٔ ما در کودکی، زمانی وجود داشته که فاقد فهم این امور بوده‌ایم. (۱)

مرتبهٔ 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 حالت‌ها - که عقل

۱ - بدیهی است که می‌توانیم این حدوث را با حدوث قوه و توانایی فهم عقلی (معنای اسمی عقل) نیز هم‌ارز بدانیم.

۱۱۴ * * تعریف عقل

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

در مرحله سوم، اگر کمی دقیق‌تر شویم، این صیرورت را در هر مورد درک عقلانی هم می‌یابیم. با توجّه به اینکه کمالات انسان به صورت لحظه به لحظه و آن به آن به او داده می‌شود، می‌فهمیم از حُسن و قُبْحی که اکنون برای ما مکشوف است، تا لحظه پیشین خبری نبوده است. یعنی این فهم فعلی مسبوق به عدم است. عاقل تر شدن انسان را نیز با همین بیان می‌توان توضیح داد.^(۱) مثلاً فردی که معقول دارد. عقل او بیش از این به جایی نمی‌رسد. در صورتی که این فرد با تنبّه به معقول دهم، به کشف جدیدی برسد، این حدوث را نسبت به مکشوف دهم نیز خواهد یافت و بدان اعتراف خواهد کرد.

و اما در مورد 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 مفصّلاً بحث خواهد شد.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۱۵

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 درباره تجدد کمالات در آدمی. همه 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 (عاقل شدن)، یک حالت وجدانی و انفعالی است که در انسان حادث می‌شود. مستندات لغوی این معنا را بیان کردیم و سپس برای یافتن تَلَقُّی صحیح از آن به ذکر ویژگی‌های وجدانی این حالتِ 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 موجه، 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 -

۱۲۰ * * شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

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

این همسایگی نزدیک عقل و فکر، در خیلی از موارد، اشتباهاتی پدید می‌آورد، تا آنجا که در ترجمه و تفسیر برخی از آیات قرآن، معمولاً به جای عقل، فکر و اندیشه و تعقل را می‌نشانند، در حالی که اینها همه اختیاری انسان است. به سه نمونه ترجمه بنگرید:

۱- «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»

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

۲- «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ 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 روایات فراوان یافت می‌شود. وقتی آدمی به «باید»ی عقلی عمل می‌کند و از «نباید»ی عقلی می‌پرهیزد، او را عاقل می‌خوانند و کار او را «عقل» می‌نامند. این همان معنای اختیاری عقل است. لحن برخی روایات در معرفی عاقل، چنین است: عاقل کسی است که به فلان کار عمل می‌کند یا از فلان کار می‌پرهیزد. این‌گونه عبارات بدان معنا نیست که اگر کسی آن «باید» را انجام ندهد یا به این «نباید» دست یازد، لزوماً کشفِ عقلی برایش رخ نداده باشد، یعنی به معنای غیراختیاری، عاقل نشده باشد. پس معنای صحیح چیست؟ اگر بدانیم که عاقل یعنی کسی که امری حَسَن و یا قَبیح را - به صورت غیراختیاری - دریافته باشد، آنگاه انتظار می‌رود که به باید یا نبایدی که به آن حُسن یا قُبَح مربوط است، - اختیاراً - تن دهد.

برای مثال در حدیث آمده است:

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

«عاقل کسی است که نسبت به گناهان ورع داشته و از عیبه‌ها منزّه باشد.»

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

۱۲۲ * * شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

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 می‌باشد 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.

اکنون به چند نمونه از آیات قرآن کریم در این زمینه اشاره می‌کنیم. در حدیث معتبر و مشهوری که هشام از امام کاظم علیه السلام نقل کرده، به اکثر این آیات اشاره شده و حضرتش در مورد آنها توضیح داده‌اند.^(۲) غرض از آوردن این آیات، بررسی معانی دقیق و صحیح آنها در پرتو مباحثی است که تاکنون درباره معنای مصدری عقل بیان کردیم.

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 می‌رود 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 می‌آید، آنجا که به جنبه قدسی معرفت توجه شده، معرفت امری است کاملاً غیراختیاری که به صنع الهی در آدمی ایجاد می‌شود. 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» می‌آید و مکمل آن است. بی‌توجهی 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» می‌توان پی‌گرفت.

۲ - کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۲.

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 وَالاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَى بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.»

«به راستی، در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمد و شد شب و روز، و آن کشتی که در دریا روان است و به مردم بهره می‌رساند، و آبی که خدا از آسمان نازل کرده است و به سبب آن زمین را بعد از مرگش زنده ساخته، و هر جنبنده‌ای که در آن پراکنده است، و در گرداندن بادهای 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، جائیه / ۵.

این‌ها برای «متفکران» آیه‌هایی وجود دارد. (۱)

معمولاً دو عبارت: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» و «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» را مانند هم معنا می‌کنند. یعنی همواره عقل را مساوی فکر می‌دانند. از این رو، هر جا عقل آمده، جای آن فکر و اندیشه را می‌نشانند. اما با بحث‌هایی که انجام شد، تمایز میان عقل و فکر، امری کاملاً واضح و پذیرفتنی است. تعقل و اندیشیدن، اختیاری هستند. اما عقل، امری غیراختیاری است. عقل بدین معنا - یعنی نوعی فهم - کاملاً با آنچه در آیات مذکور آمده سازگار است. انسان عاقل به آنچه در این عالم وجود دارد، ژرف می‌نگرد. آنگاه به وجود صناعی غیر مصنوع متنبه می‌شود. درحقیقت یک کشف عقلانی برایش صورت می‌گیرد که تحقق آن به اختیار او نبوده است. چنین کشفی، ممکن است تنها برای برخی از افراد رخ دهد، نه برای همه. این جاست که عقل (عاقل شدن) به عنوان پدیده‌ای معنا می‌گیرد که در انسان حادث می‌شود. پیشتر اشاره کردیم که در تک تک موارد، هر دو حالت محتمل است. در برخورد یک شخص با یک مصنوع خاص، ممکن است این کشف برایش رخ دهد. در این صورت «عَقْل» در مورد آن شخص صادق است. اما اگر در مواجهه او با مصنوع دیگری، چنین کشفی پیش نیاید؛ آن مصنوع برای او آیه نشده است. پس نمی‌توانیم در این مورد، برای او «عَقْل» را به کار ببریم. این تفسیری مناسب درباره آیت آیه برای عاقل است. علاوه بر این، چه بسا شخصی بدون هیچ‌گونه تفکری، به هنگام مواجهه با یک مصنوع، آیتیت آن را بیابد و «عَقْل» برای او حاصل شود. به هر حال، اگر کسی به جای «لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»، «لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» را قرار

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۲۵

دهد، معنای آیه تغییر می‌کند؛ هرچند که آن معنای دیگر با مضمون برخی آیات دیگر قرآن مطابقت داشته باشد. چراکه در موارد دیگری هم بر ایتیت آیات برای متفکران تأکید شده است؛ چنانکه ذکر شد. ولی این امر به ما اجازه یکی دانستن عقل با فکر در آیات قرآن را نمی‌دهد. چنانکه در توضیح معنای عقل گذشت، اصولاً تساوی عقل و فکر از جهت لغوی مردود است.

۱- ۴- ۳- سورة غافر / آیه ۶۷

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشْدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا وَ مِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَ لَتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.»

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

در پاره‌ای 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 می‌فرماید 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.

۱۲۶ * * شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

جمله «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، به نکته‌ای قابل توجه می‌رسیم.

از عبارت «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، می‌فهمیم که کشف عقلانی، نتیجه ضروری دیدن آیات نیست. بلکه امری است که ممکن است به صنع الهی حادث شود و در اختیار انسان نیست. خداوند متعال در آیه فوق، تحولات و تقلبات انسان را از ابتدایی‌ترین مراحل خلقت تا پایان حیات او یادآور می‌شود و سپس می‌فرماید که انتظار می‌رود با دیدن این مراحل شما به نتیجه‌ای عقلی برسید.

البته سنت الهی بر این است که به دنبال آیاتی که قرار داده - به ویژه آیات بینه - این کشف عقلی برای بیشتر انسانها تحقق یابد و بدین وسیله، حجت بر آنان تمام گردد. اما این باعث نمی‌شود که صنع خدا را در این کشف عقلی دخیل ندانیم. حتی در موارد بسیار روشن نیز، این خداوند است که فهم را برای ما محقق می‌سازد. در هر حال، بین بودن یک آیه دلیل بر این نیست که آیه بودن آن را صنع خدا ندانیم. البته در برخی موارد هم، خداوند، با عبارت «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» به انسانها خطاب می‌کند که تمایز آن با «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» 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 لَلْآخِرَةِ 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؟»

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۲۷

در ترجمه‌های مرسوم، معمولاً «أفلا 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 استفهام 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 - سورة صافات / آیات ۱۳۶ - ۱۳۸

امام کاظم علیه السلام در ادامه می‌فرمایند:

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

ثُمَّ دَمَرْنَا الْآخِرِينَ وَ إِنَّا كُمْ لَنَمُوتُونَ 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

۱۲۸ * * شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

مقصود باشد) که در آن بحثی نیست. اما غیر از این احتمال، آیا عقل را به معنای غیراختیاری آن هم می‌توان دانست؟ پاسخ مثبت است؛ خداوند تذکر می‌دهد که با گذر بر آثار گذشتگان، آیا نمی‌یابید که عاقبتِ مشابهی نیز در انتظار شماست؟ مفهوم «تخویف»، با این معنا سازگار است که کسی را نسبت به خطری که در پیش دارد و از آن غافل است هشدار دهیم. او ابتدا درکی و فهمی از آن خطر ندارد. اما با هشدار و تذکری که ما می‌دهیم، انتظار داریم آن فهم برایش حاصل شود. در مورد عقاب الهی نیز چنین است. خداوند، غافلان را با نمایاندن آثار پیشینیان تذکر می‌دهد و سپس به صورت استفهام انکاری، از آنان می‌پرسد که آیا این مسأله را نمی‌فهمید؟ این فهم عقلانی، صنع خداست که براساس سنت اکثری او در انسان ایجاد می‌شود.

۱ - ۴ - ۶ - سوره بقره / آیه ۱۷۱

امام کاظم علیه السلام در ادامه کلام به هشام می‌فرماید:

«یا هشام! تُمْ ذَمَّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ.»

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

یکی از نمونه‌هایی که حضرتش در نکوهش اینان شاهد می‌آورند، این آیه است:

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

فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ.» (۱)

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۲۹

«مَثَل کسانی که کفر ورزیدند، مانند کسی است که به آنکه جز صدایی و ندایی نمی شنود، بانگ می زند. آنها ناشنویان، گنگان و نابینایانند، پس ایشان نمی فهمند.»

در این مورد - و موارد مشابه - معمولاً در ترجمه «لا یعقلون» 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 خاطر چیست؟ سعی می کنیم با مدد جستن از روایات و همراهی تأملات وجدانی، پاسخی مناسب برای این پرسش بیابیم.

ابتدا باید به تحلیل دقیق این تمثیل قرآنی بپردازیم: «نَعَق» و «نَعِيق» یعنی بانگ زدن. نَعَق، فریاد چوپانی است که با آن، گوسفندان را از ادامه مسیری باز می دارد و به مسیری دیگر می راند.^(۱)

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

۱ - «نَعَقَ الرَّاعِي بَعْتَمِهِ: صَاحَ بِهَا وَ زَجَرَهَا» المنجد / ص ۸۲۰.

۱۳۰ * * شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

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، أَمِثَلُ 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 چهار پایانی 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.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۳۱

اکنون سؤال در اینجاست که چرا اینان چنان شده‌اند؟ و اگر نمی‌فهمند و در این نفهمیدن مختار نیستند، چرا مذمت گشته‌اند؟ کدام کار، ایشان را سزاوار نکوهش کرده است؟

در پاسخ به این سؤال مهم، ناگزیریم به نکاتی دربارهٔ هدایت و اضلال خدا و مسائل مرتبط با آن اشاره کنیم.^(۱)

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

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

«وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^(۲)

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

«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 می‌دهیم. 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.»

در فرهنگ معارف دین - یعنی قرآن و بیان معلّمان قرآن عليه السلام - اضلال خداوند یعنی اینکه کسانی را که نمی‌خواهد، هدایت نمی‌کند. بنابراین، اضلال خداوند به معنی گمراه کردن نیست، چرا که گمراه کردن، عملی قبیح است، بلکه به مفهوم نمایاندن راه است. به عنوان مثال، در آیاتی با این مضمون: «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»^(۲) هدایت و اضلال به همین معنا به کار رفته است.

۲ - فعل بندگان - پس از انفعالی که نسبت به هدایت الهی در ایشان حاصل 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 سنّت الهی، تأکید فراوان دارند. خداوند کسی را که به هدایت اوّلیه گردن نهاده، بیشتر هدایت می‌کند:

«وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى.»^(۳)

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

پذیرفته‌اند.»

«الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى.» (۱)

«کسانی را که هدایت پذیرفتند، هدایت افزود.»

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

«وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْخَلِيمُ الْعَلِيمُ، إِنَّمَا غَضِبَهُ عَلَى مَنْ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ رِضَاءَهُ 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 کرده‌اند. و عطای خود را فقط از کسانی بازمی‌دارد که بخشش او را نپذیرفته‌اند. و تنها کسانی را اضلال می‌کند که هدایت او را نپذیرفته‌اند.»

حصری که توسط لفظ «انما» در کلام امام معصوم آمده، نشان می‌دهد که اضلال شدگان (محروم ماندگان از مراتب بعدی هدایت)، تنها در میان کسانی‌اند که به سوءاختیار خود، هدایت اولیّه الهی را نپذیرفته‌اند. از مصادیق بارز اضلال خداوند، آن است که راه درک و فهم را بر آنان می‌بندد. در نتیجه، آنان می‌بینند و می‌شنوند، اما به فهمی که در پی این سمع و بصر مورد

۱۳۴ * * شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

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.»

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

۴ - نتیجه آن که کافر، به دلیل فعل اختیاری خود - یعنی نپذیرفتن هدایت اوّلیه - کیفر می‌بیند، و دیگر از گفتار و دیدار پیامبر ﷺ، فهمی برایش حاصل نمی‌شود. 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.

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)

«[ای پیامبر!] و از ایشان کسانی هستند که به تو گوش فرا می دهند، اما

آیا تویی که ناشنویان را می شنوایی، اگرچه درنیابند؟»

با دقت در این آیه و آیات قبل و بعد آن، می فهمیم که آیه، وصف کسانی است که حجت بر ایشان تمام شده، اما آنها با کمال وقاحت در مقابل پیامبر خدا ایستاده اند. در آیات پیشین در سوره یونس، تقابل میان افراد کافر، فاسق، سرکش، مفسد و ظالم با رسولان الهی گزارش شده است. خداوند، آیات خویش را برای آنان برمی شمارد، اما ایشان همچنان بر کفر خویش اصرار می ورزند. آیات او را دروغ می شمارند، بر خدا افترا می زنند و پیامبر را مانند دیگر انسانها - بلکه ساحر - می خوانند. خداوند، حالات آنان را وصف می کند و به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می آموزد که در برخورد با آنان چگونه باشد و چه بگوید. تا آنجا که در وصف آنها می فرماید:

«وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ»

آنها استماع می کنند، یعنی به اختیار خود با گوش سرشان به کلام پیامبر توجه می کنند. اما باز هم شنیدن - یعنی فهم کلام - برای آنها حاصل نمی شود. در آیه شریفه، میان استماع - به معنای گوش فرادادن - با شنوا شدن تفکیک شده است. اولی صنع انسان و به اختیار اوست و دومی صنع خداوند و غیر اختیاری بشر می باشد. شرط گوش دادن، سلامت بدن است؛ اما شنوایی به سلامت قلب و روح

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 «لا یبصرون» درآمده‌اند، به خاطر کاری است که خود کرده‌اند. این حرمان، 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:

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۳۷

«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:

«الْخَتْمُ هُوَ الطَّبْعُ عَلَى قُلُوبِ الْكُفَّارِ 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 مواضع، اثر نپذیرد و از فهم محروم شود. زمانی که قلب بمیرد، نه می‌شنود و نه می‌بیند.

معنای تجدّد 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 حقّه روی برگرداند، دادن این فهم را قطع می‌کند و این هشدار است برای همه افراد، در هر درجه‌ای که باشند.

۱ - بقره / ۷. ۲ - عیون اخبار الرضا علیه السلام / ج ۱ / ص ۱۲۳.

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.»

«آیا می‌پنداری که اکثر ایشان می‌شنوند یا می‌فهمند؟ آنها نیستند مگر مانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند.»

در سورة فرقان نیز - به شیوه‌ای مشابه سورة یونس - صف‌آرایی پیروان باطل در برابر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم ترسیم شده است. کافرانی که پیامبر را دروغگو می‌دانند و گفته‌های او را افسانه پیشینیان می‌خوانند، آنان پیامبری را که در کسوت بشر است، همانند ایشان می‌خورد و همچون آنان در بازارها راه می‌رود، فردی جادو شده می‌نامند. اما خداوند، بار دیگر آخرت را به یادشان می‌آورد. در بیان کلام الهی، آنان ظالمان گم کرده راه‌اند که در قیامت - زمانی که حکومت قاهره خدای واحد قهار بارز می‌شود - دست را به نشانه ندامت می‌گزیند و آرزو می‌کنند که‌ای کاش با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همراه می‌شدند.

خداوند، از قوم موسی و نوح علیهما السلام و نیز قوم عاد و ثمود نمونه می‌آورد، آنگاه به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم چنین می‌فرماید:

«أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا؟» (۱)

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۳۹

«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:

«وَلَيْتُمْ 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

۱۴۰ * * شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

کاررفته است.^(۱) البته علم و عقل یک حقیقت دارند و عاقل شدن، درواقع نوعی عالم شدن است. بنابراین تفاوت یاد شده، فاصله چندانی بین معنای این آیات ایجاد نمی‌کند. حضرت موسی بن جعفر علیه السلام در روایتی در توضیح آیه سوره لقمان فرموده‌اند:

«أَيُّ إِنَّهُمْ لَا يَقُولُونَ ذَلِكَ إِلَّا تَلْقِينَا وَتَأْدِيبًا وَتَسْمِيَةً. وَمَنْ لَمْ يَعْلَمْ وَإِنْ شَهِدَ، كَانَ شَاكًّا حَاسِدًا مُعَانِدًا. وَلِذَلِكَ قَالَتِ الْعَرَبُ: مَنْ جَهِلَ أَمْرًا عَادَاهُ. وَمَنْ قَصَرَ عَنْهُ عَابَهُ وَالْحَدَّ فِيهِ، لِأَنَّهُ جَاهِلٌ غَيْرُ عَالِمٍ.»^(۲)

«یعنی ایشان آن را جز برای تلقین و تأدیب و تسمیه 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 هرکه از آن درماند، 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.»

بر اساس روایت امام حسن عسکری علیه السلام، (۱) آیه درباره منافقان یهود است. آنها وقتی حجّت و دلیل آشکار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را دیدند، منافقانه تظاهر به ایمان کردند. اما هنگامی که بار دیگر یهودیان خلوت گزیدند، پرده از چهره نفاق خود برداشتند، در کمال صراحت، قصد خود از اظهار ایمان را فریب مسلمانان اعلام کردند و معجزات و آیاتی را که دیده بودند، از دیگر یهودیان فرو پوشیدند. خداوند، به وسیله این آیه، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مسلمانان را از اعتقاد سوء آنها آگاه ساخت و فرمود که آیا امید بسته اید آنها ایمان آورند و به دلهایشان شما را تصدیق کنند؟ در حالی که اینان همان کسان اند که گروهی از پیشینیان آنها، در زمان حضرت موسی کلیم علیه السلام کلام خدا را می شنیدند، سپس آن را تحریف می کردند و برای دیگر افراد بنی اسرائیل باز می گفتند، بعد از آنی که آن را فهمیده بودند و می دانستند که خود، دروغ می گویند.

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

۱ - تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام / ج ۱ / ص ۲۹۱.

۱۴۲ * * شواهد قرآنی بر معنای انفعالی عقل

کنند، دریافته‌اند (قُبِحَ تحریف کلام خدا را فهمیده‌اند)؛ امّا با این وجود، کلام خدا را از آنچه شنیده‌اند، تحریف می‌کنند و برای سایر یهود باز می‌گویند.

البته ضمیر در «عَقَلُوهُ» را به «تحریف» نیز می‌توان بازگرداند. در این صورت، معنای آیه چنین می‌شود که آنها قُبِحَ تحریف را می‌فهمیدند، امّا با این وجود، مرتکب آن می‌شدند و همین، سبب نکوهش آنان است.

در هر دو صورت، بهترین معنا برای عقل در این آیه، فهمیدن است. بی‌اعتناییِ اختیاریِ آنها به این کشف عقلانی، و عمل برخلاف آن، آنها را سزاوار کیفر می‌کند. این بی‌اعتناییِ اختیاری، در پی یک پدیده غیراختیاری یعنی فهم، صورت گرفته است.

۱ - ۴ - ۱۱ - سورة انفال / آیه ۲۲

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ (۲۰) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (۲۱) إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (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 برنگردانید، در حالی که می‌شنوید (۲۰) و مانند کسانی نباشید که گفتند شنیدیم، در حالی که نمی‌شنیدند (۲۱) همانا بدترین جنبندها 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)»

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۴۳

این آیه نیز در مقام نکوهش کسانی است که گزاره «لایعقلون» در وصف آنهاست. این نفهمیدن آنها غیراختیاری است؛ اما اعمالِ اختیاری شان، آنها را به ورطه‌ای انداخته که خداوند، باب فهم را بر ایشان بسته است. نکوهش آنها نیز به خاطر فراهم کردن همان مقدمات اختیاری است. آیه بیست و سوم، به زیبایی بر این نکته تأکید می‌کند که چون خداوند، خیری در اینان سراغ ندارد، شنوایشان نکرده است. پس آنها در حقیقت شنوا نیستند که البته تقصیر با خودشان است. بی‌تردید، مقصود از سمع و شنیدن در اینجا همان سمع حقیقی (فهم) است که صُنع خداست. البته 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 اوّل 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 متذکّر 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- تعبیر «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؟ اگر در معرفّی ذات انسان، در پی بیان ذاتیات او باشیم، با تنبیهات آینده به این پاسخ می‌رسیم که انسان غیر از «فقر و ناداری»، ذاتی دیگری را دارا نیست.

بنابراین وقتی که می‌گوییم: «عالم فقر ذاتی دارد» یا «عالم ذاتاً فقیر است»، مراد ما این است که اگر به ذات عالم نظر کنیم، ذات او را فاقد علم می‌یابیم. این مطلب در مورد هرکمال دیگری غیر از علم نیز صادق است. هرکسی که کمالی دارد، با نظر به ذاتش فاقد آن کمال بوده است. عالم شدن نیز کمالی است که از خارج ذات عالم سرچشمه می‌گیرد و از ذات او نمی‌جوشد. به تعبیر دیگر، علم برای عالم صفتی عارضی است و ذاتی او نیست.

در بخش اوّل بیان شد که غیراختیاری بودن، یکی از ویژگی‌های علم است؛ یعنی انسان جاهل به خواست خودش عالم نمی‌گردد. در واقع برای تصدیق غیراختیاری بودن علم، باید به فقر ذاتی عالم نسبت به علم توجه داشته باشیم؛ با این توجه، سرّ اختیاری نبودن علم نیز روشن می‌شود.

در بحث فعلی به همین معنای ساده از «ذاتی» نظر داریم و آن را به معنای اصطلاحی‌اش در فلسفه به کار نبرده‌ایم. پس وقتی گفته می‌شود «عالم ذاتاً فقیر است»، یعنی عالم به خودی خود (با نظر به ذاتش) هیچ علمی ندارد.

۲-۱-۲- ذات (ماهیت) عالم: مشارّالیه لفظ «من»

حال که مدّعی اصلی در بحث فعلی طرح شد، با تذکراهای وجدانی - نه

تصوُّرات ذهنی - مقصود خود را از ذات عالم توضیح می‌دهیم.

ذات عالم (یا ماهیّت او) همان چیزی است که عالم با لفظ «من» از آن یاد می‌کند. هر فردی، در وجدانی که از خود دارد، وقتی با کاربردِ لفظ «من» به خود اشاره کند، درواقع به ذات خود اشاره کرده است. بنابراین ذات عالم یا ماهیّت او، چیزی نیست جز آنچه با لفظ «من» بدان اشاره می‌شود (ما یُشارُ إلیه بَأنا). این «من» برای هر فرد، یک مُشارٌ الیه بدیهی می‌باشد. این اشاره، البتّه اشاره‌ای ذهنی و فکری نیست. یعنی هر فردی اوصاف و کمالاتی دارد که در مقام اشارهٔ وجدانی به خود و اِخبار از این دارایی‌ها می‌گوید: «من» اوصاف و کمالاتی دارم که وجداناً آنها را کشف و تصدیق می‌کنم.

۲- ۱- ۱- ۳- ثبات «من»

نکتهٔ مهم آن است که این «من»، در همهٔ تحوُّلاتی که هر فردی دارد، ثابت است و تغییری نمی‌کند. به عبارت دیگر، همه تغییرات بر «من» عارض می‌شود.

ما، پیوسته نوساناتی در اوصاف خود می‌یابیم. می‌یابیم که با دستیابی به کمالی، اوج می‌گیریم و وقتی آن را از دست می‌دهیم، به حسیّض می‌رویم. همهٔ دارایی‌های ما، دستخوش زیاده و نقصان اند و آمد و شد دارند: اگر امروز قدرت جوانی هست، فردا ضعفِ پیری جای آن را می‌گیرد و.... همچنین همهٔ ما، از افت و خیزهایی که در کمالات خود می‌بینیم، گزارش می‌دهیم و آن را گزارشی واقعی و صحیح می‌دانیم؛ مثلاً می‌گوییم که «من قوی بودم و اکنون ضعیف گشته‌ام.» با تأمُّل در این قبیل گزاره‌ها، عنصری می‌یابیم که در طول تحوُّلات ما، ثابت است و در هر حالتی باشیم، آن حالت را به همان «عنصر ثابت» نسبت می‌دهیم. آن عنصر، چیزی جز

۱۵۲ * * اثبات نور علم و عقل

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

برای تنبّه به ثبات «من» مثالهایی بیان می شود. ذکر این مثالها به معنای ارائه استدلال فکری برای اثبات ثبات «من» نیست؛ بلکه فقط به منزله منبّه و مذکّری است تا ما را به این واقعیت وجدانی نزدیک تر کند.

نمونه اوّل، سلامت و بیماری است. وقتی که بیمار می شویم، می گوئیم: «من بیمار شدم» تا از این واقعیت خارجی (بیماری «من») خبر دهیم. نیز زمانی که سلامت خویش را باز می یابیم، می گوئیم: «من بهبود یافتم». همچنین توجه داریم که هیچ یک از دو حالت بیماری و سلامت، ذاتی من نیست؛ یعنی «من» من، نه اقتضای بیماری دارد و نه اقتضای سلامت. بلکه هر دوی این حالات، بر من عارض می شوند. به تعبیر دیگر، «من» من، به ذات خود، نه سلامت دارد و نه بیماری. این همان «من» مورد بحثی است که در این تحولات، کاملاً ثابت می ماند. یعنی همانی که بیمار بود، همو سالم می شود. اگر این «من» تغییر می کرد، دیگر معنی نداشت که دو گزاره «من بیمار بودم» و «من بهبود یافتم» را در پی یکدیگر به کار ببریم. حلقه ارتباطی این دو گزاره که واقعیت های مختلف را نشان می دهند، وجود یک «من» ثابت است. این حالت ها، در حقیقت صفت «من» هستند. بدیهی است که صفت، غیر موصوف است و بر آن عارض می شود. ما این موصوف ثابت را - که صفات مختلفی می پذیرد - ذات یا ماهیت می نامیم و با لفظ «من» بدان اشاره می کنیم. بنابراین «من» من، دچار دگرگونی نمی شود.

۲- ۱- ۱- ۴- غیریت «من» با بدن «من»

نمونه دوم، تغییر و تحوّل در اجزاء سازنده بدن «من» است. نظریه‌ای در علم تجربی چنین می‌گوید که هرچند سال یک بار همه سلول‌های جدید بدن، جایگزین سلول‌های کهنه می‌شوند. بر فرض صحّت این نظریه، آیا این تغییر، حال وجدانی مرا نسبت به «من» خود تغییر می‌دهد؟ بدیهی است که چنین نیست و هرگز کسی نمی‌گوید که «من» من عوض شده است. اساساً اگر «من» ثابتی در کار نمی‌بود، نمی‌توانستیم بگوییم که سلول‌های «من» عوض شده‌اند. یعنی «من بودن من» به سلول‌های خاص این زمان یا چند سال پیش من بستگی ندارد.

از اینجا پیداست که بدن «من» همان «من» نیست، یعنی هیچ نقشی در «من» بودن «من» ندارد. توانایی هریک از اعضای بدن من تغییر می‌کند، اما آنچه در این میانه 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»

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

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

۱۵۴ * * اثبات نور علم و عقل

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

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

گفته شد که حالات جسمی و روحی «من»، غیر از «من» است. اکنون می افزاییم که حتی انسانیت من هم، غیر از من است که می تواند از من سلب شود. زیرا انسانیت من، به داشتن مجموعه ای از دارایی های خاص انسانی است. این دارایی ها هم مثل هر دارایی دیگر، می تواند از ماهیت («من») انسان سلب شود. بسیاری می پندارند که انسانیت، ذاتی ماهیت انسان است. اینان، ماهیت خود را همان انسان می دانند. اما وقتی که درباره انسانیت سخن می گوییم، مقصود ما مجموعه ای از کمالات است که وجدان می کنیم و آنها را وجه تمایز خود با دیگر موجودات می دانیم. یعنی می دانیم که انسان و حیوان موارد اشتراکی همچون شهوت و نیاز به غذا، دارند؛ اما انسان به سبب برخی موارد افتراق، خود را از حیوان متمایز می داند. مثلاً من که خود را به صورت انسان می بینم، چنین می گویم: «من انسان هستم.» اما این کمالات من (انسانیت من) چیزی نیست که ذاتی من باشد. هر لحظه ممکن است خداوند آن را از من بگیرد و من به حالت حیوانی درآیم. در آن

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۵۵

صورت، من دیگر انسان نخواهم بود. اگر در آن حالت هنوز فهم و وجدانی از خود داشته باشم، گزارش می‌دهم که: «من انسان نیستم.»

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

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

«وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ!» (۱)

«شما آن کسانی از خودتان را که در مورد (حفظ حرمت) روز شنبه تجاوز کردند، شناخته‌اید. پس ما به ایشان خطاب کردیم: میمون‌های خوار و مطرود باشید!»

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

«فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ!» (۲)

۱۵۶ * * اثبات نور علم و عقل

«پس وقتی نسبت به آنچه بازداشته شده بودند، سرکشی و تجاوز کردند،

به آنها خطاب کردیم: میمون‌های خوار و مطرود باشید!»

در این آیه نیز خطاب عتاب‌آمیز خداوند به صراحت بر این مطلب تأکید دارد که ماهیتی که تاکنون خود را به صورت انسان می‌یافت، از این پس خود را به شکل بوزینگان می‌بیند. «او» با وجود آنکه برخی کمالات پیشین - همچون عقل و علم - را می‌یابد، اما 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، ذاتی «من» یا ماهیت نیست، پس «من» یا ماهیت، مساوی با انسان نمی‌باشد.

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

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

پیشتر گفتیم که وقتی حقیقتی برای «من» روشن می‌شود، می‌گوییم: «نسبت به آن حقیقت عالم شده‌ام.» بر این «شدن» (تغییر حالت و سیورورت) در گذشته تأکید شد. بدیهی است در این سیورورت وجدانی، «من» ثابت است. آن ماهیتی که اکنون عالم شده است، همان ماهیتی است که تا پیش از این جاهل بود. به عبارت دیگر، «من» جاهل، عالم شده‌ام. پس علم (عالم شدن) نیز خارج از ذات من است (علم، ذاتی 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 بودن من تغییری ایجاد

نشده، بلکه اکنون فقط صفتی را می‌یابیم که تاکنون فاقد آن بوده‌ام. عقل نیز حکایتی مشابه دارد. عقل به معنای عاقل شدن، برای انسانی رخ می‌دهد که پیش از آن جاهل بوده است. پس عقل از ذات او برنمی‌خیزد. عقل نیز صفتی است که هر لحظه ممکن است از ماهیت من سلب شود. در آن صورت، من جاهل می‌شوم. این آمدن و رفتن علم و عقل، امری است که همواره در ما رخ می‌دهد و ما رفتن آن دو را به عنوان «فراموشی و غفلت» می‌شناسیم.

۲- ۱- ۱- ۸- عالم و عاقل شدن بالغیر

دریافتیم که عاقل شدن یا عالم گشتن، ذاتی ما نیست. اکنون به جای ذاتی نبودن علم و عقل، می‌توانیم عبارت معادل آن را بیان کنیم: ما «بالغیر» عالم یا عاقل می‌شویم. ماهیت ما به ذات خود، واجد این دو کمال نیست و چیزی خارج از ذات ماست که ما را به این دو صفت، متصف می‌سازد. مقصود از بالغیر بودن علم و عقل 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، بازهم ماهیتی قابل وجدان باقی می‌ماند. در این قسمت به بحث درباره دارایی اساسی ماهیت، یعنی «وجود» می‌پردازیم. «وجود» از یک لحاظ با بقیه دارایی‌های 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.

۱۵۸ * * اثبات نور علم و عقل

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

اما این ویژگی مهمّ «وجود» (تلازم ماهیّت با وجود یا تحقّق ماهیّت به وجود) ممکن است این توهم را در ذهن پدید آورد که من همان وجود هستم، در صورتی که این برداشت، صحیح نیست. اگر کسی وجود را عین «من» بداند، باید تبیینی وجدانی از مدّعی خویش ارائه کند. در حالی که ما می گوییم: چون وجود هم نوعی دارایی است و دارایی های 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 می کنیم با چند تذکار، زمینه وجدان آن را فراهم آوریم:

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۵۹

«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» تمایز دارد. نشانه دیگر این تمایز وجدانی، آن است که به جای وجود در عبارت «من وجود دارم»، نمی‌توانیم کلمه «من» قرار دهیم!

برای تنبّه بیشتر به این تمایز، نقیض جمله اول را در نظر می‌آوریم: «من من نیستم». این جمله تناقض‌آمیز است و معنایی صحیح ندارد. اما این فرض که «من موجود نیستم»، می‌تواند معنایی کاملاً صحیح داشته باشد. یعنی فرض سلب موجودیت از من، تناقض‌آمیز نیست. البته توجه داریم که در این صورت، دیگر اثری از «من» هم باقی نخواهد ماند. پس «موجود نبودن» بر «من» قابل حمل است؛ یعنی 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.

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

گفتیم که توهم مساوی دانستن «وجود» با ماهیت (من)، از آنجا ناشی می‌شود که دارایی وجود، تفاوتی اساسی با سایر کمالات ماهیت دارد. توضیح اینکه اگر هر یک از کمالات از من گرفته شود، باز هم «من» باقی می‌ماند. مثلاً اگر علم به یک معلوم گرفته شود، باز هم «من» در کار است و می‌توانم بگویم «من جاهل شدم». اما اگر وجود سلب شود، دیگر «من» باقی نمی‌ماند.

سپس تنبّه دادیم که نتیجه منطقی این ویژگی وجود، تساوی وجود با ماهیت نیست. یعنی «من»، متّصف به صفت وجود می‌شود و البته قوام و تحقّق موصوف (من) به این صفت خاص است و این هر دو ملازم یکدیگرند. اما از این جا نتیجه

۱۶۰ * * اثبات نور علم و عقل

نمی‌شود که وجود از من قابل سلب نباشد. بلکه در گزاره «من موجود هستم» با نفی موضوع، محمول نیز معدوم می‌شود و این ویژگی در مورد سایر صفات، وجود ندارد.

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

بنابراین در عین اینکه تحقق ماهیت را به داشتن وجود می‌دانیم، میان ماهیت و وجود نیز تفکیک می‌کنیم و همه احکام مربوط به ماهیت را با فرض موجودیت و در ظرف موجودیت بر آن حمل می‌کنیم. پیش از موجودیت، خبری از ماهیت نداریم و دهانمان در توصیف آن کاملاً بسته است.

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

۲- ۱- ۱- فقر و ناداری: تنها ذاتی ماهیت

دانستیم که قدرت، سلامت و... نیز ویژگی‌های روحی، هیچ‌یک ذاتی «من» نیستند، و من با نظر به ذات خود، دارای هیچ‌کدام از این‌ها نیستم و همه کمالات با «من»، غیریّت دارد.

بنابراین شخص عالم - در حالی که خود را هم انسان و هم عالم می‌یابد - 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 حتّیّ 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 هیّ هیّ» 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 علم و ادراک هم داشته باشم، تا بتوانم بگویم: «من». حتّیّ این دو کمال (وجود و علم) را من به خودی خود (ذاتاً) ندارم، بلکه باید به «من» اعطا شود. به طور کلیّ همه صفات ماهیّت، عارض بر او می‌شوند و هیچ چیز جز همان فقر ذاتی، از آن 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. البتّه 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

۱۶۲ * * اثبات نور علم و عقل

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

۲-۱-۲ - تنبّه یافتن به نور علم و عقل

۲-۱-۲-۱ - تحقّق عالم شدن به سبب نور علم

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

۲-۱-۲-۲ - عالم شدن ماهیّت از طریق مالکیت (واجدیت) نور علم

ما، در حین عالم شدن نسبت به یک معلوم، ماهیّت خود را - که ذاتاً فاقد علم است - می‌یابیم. امّا در عین حال تصدیق می‌کنیم که به چیزی غیر از خود و به برکت آن، عالم شده‌ایم. و چون عالم شدن چیزی جز کشف شدنِ معلوم برای «من» نیست، این غیر را نور می‌نامیم. تلقّی ما از «نور»، حقیقت کاشف از معلومات است. بهترین تعبیر، آن است که گفته شود: ما در پرتو نور علم، عالم می‌شویم. با مثالی حسّی مطلب واضح‌تر می‌شود: ما اشیای دیدنی را در پرتو نور حسّی

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۶۳

می بینیم. مثلاً اگر اینک این کتاب را می بینیم، می یابیم که نه من بیننده از خود نوری دارم، نه کتاب. بلکه نوری مغایر با ذات بیننده و شیء دیدنی در کار است که در پرتو آن نور، کتاب را می بینیم. اگر این نور نمی بود، من و کتاب موجود بودیم، اما بینایی تحقق نمی یافت. در حین دیدن - نه قبل یا بعد از آن - باید نوری در کار باشد تا بینایی صورت پذیرد. این صرفاً مثالی است برای تقریب این حقیقت که فهم و ادراک (و به طور کلی عالم شدن) به وساطت نوری مغایر با ماهیت عالم و ماهیت معلوم تحقق می یابد.

۲- ۱- ۲- ۳- نور نامیدن علم

چرا واسطه دخیل در تحقق علم (عالم شدن) را نور می نامیم؟ علت آن با دقت در معنای نور آشکار می شود. در تعریف نور گفته اند: نور چیزی است که به خودش آشکار است و غیر خود را نیز آشکار می کند (الظاهر بذاته و المظهر لغيره). این ویژگی درباره نور علم نیز برقرار است. نور علم، معلومات را آشکار می کند؛ یعنی اگر معلومی برای من کشف می شود، انکشاف آن در پرتو این نور است. بعلاوه، این نور به خودی خود آشکار است. 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 واسطه 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

۱۶۴ * * اثبات نور علم و عقل

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 روشنایی 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 توجّهی وجدانی، وجود چنین نوری اثبات می‌شود. (۱)

نکته‌ای بس مهم باید در این جا مورد توجّه قرار گیرد: تمثیل نور علم به نور حسّی که دیدنی‌ها را قابل دیدن می‌کند، تنها از این جهت مُقَرَّب 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 مقَرَّب، این است که هر دو نور، «ظهور ذاتی» دارند و غیر را ظاهر می‌سازند.

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

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۶۵

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

بر این نکته باید تأکید کرد که نور علم، چیزی غیر از ماست. و حتی وقتی که واجد کمال علم می‌شویم، باز هم آن نور، عین ماهیت یا جزء مقوم ذات ما نمی‌شود؛ بلکه ما، به واسطه نور علم، عالم می‌شویم. آنچه کمال ما محسوب می‌شود، عالم شدن به سبب این نور است، نه احاطه و تسلط بر آن. این نکته در مورد نور حسی نیز صادق است. وقتی شیئی را می‌بینیم، نور به چنگ ما نمی‌آید. 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 هماره 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. وَ مَتَى 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.

۱۶۸ * * اثبات نور علم و عقل

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 مظلم 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، می‌کشیم نوری الذّات بودن علم را با تنبیهات وجدانی توضیح دهیم. در این مسیر، از دلالت‌های احادیث معصومان علیهم‌السلام - با توجه 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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۶۹

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

۲-۱-۲- مخلوقیت نور علم

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

۲-۱-۲- 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 می‌یابیم که در همین امور وجدانی، تا زمانی که انسان، به دلالت‌ها و تذکارات معصومین علیهم‌السلام گوش جان نسپارد، از غفلت خارج نمی‌شود. ما حساب خود و عالم شدن خود را از نور علم جدا کردیم و اعتقاد یافتیم که نور علم غیر خداست و مخلوق اوست، اما این همه، به تنبیهات معصومین علیهم‌السلام نیاز دارد. حتی متفکران طراز اول مکاتب بشری - از فلاسفه یونان پیش از میلاد مسیح علیه‌السلام تا فلاسفه معاصر، اعم از مسلمانان و غیرمسلمانان - چنین تفسیری از علم را ارائه

۱۷۰ * * اثبات نور علم و عقل

نکرده‌اند. (۱) این نکته در خور تأمل بسیار است.

در ادامه بحث، شواهدی نقلی از احادیث معصومین علیهم‌السلام می‌آوریم و بحث نور علم و عقل را، با توجه به آن شواهد، پی می‌گیریم. آنگاه خواهیم دید که اگرچه بحث بر پایه‌های وجدانی استوار شده است، اما معماری این بنای وجدانی، تنها از صاحبان علم صحیح برمی‌آید.

۲ - ۱ - ۳ - شواهد نقلی

۲ - ۱ - ۳ - روایت عنوان بصری

در بخش اول، عبارت نخستین کلام امام صادق علیه‌السلام خطاب به عنوان بصری را آوردیم، که حضرتش فرموده‌اند:

«لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ»

«علم به تعلّم نیست.»

آنجا توضیح دادیم که تعلّم، نه شرط لازم برای علم است و نه شرط کافی. بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که اگر علم به تعلّم نیست، پس حصول علم به چیست؟ برای دریافت پاسخ، به ادامه کلام امام صادق علیه‌السلام توجه می‌کنیم:

«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 مجالی 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 احادیث، می‌بینیم که همین نور را هم علم نامیده‌اند. باید توجه داشت که در کاربردهایی این چنین، «نور علم» اضافه بیانی است (نوری که علم است). این معنای دومی است که می‌توان برای «علم» در نظر گرفت. رابطه میان این دو معنا نیز روشن است. چون همواره با تابش نور علم (نوری که علم است)، علم (به معنی عالم شدن) در انسان پدید می‌آید.

در این حدیث نیز، امام صادق علیه السلام سببیت قطعی تعلّم در علم را نفی می‌نمایند. 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 بالتعلّم» گفتیم که عالم شدن به تعلّم 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.

روشنگری آن جلوگیری کند.

نکته دیگر آنکه نور علم به خواست خدا در قلب عالم می افتد و اصطلاحاً قلب او را منور می کند.^(۱) یعنی تنها در قلبی که خدا بخواهد می افتد. پس صاحب اختیار این نور، خداست. (وساطت این نور در تحقق علم، بالله است.) به تعبیر دیگر مُملک این نور، خداست. البتّه توجه داریم که این تملیک با تملیک های دیگر تفاوت دارد. اگر می گوئیم خدا از نور علم به من تملیک می کند، مقصودمان چیزی بیش از همان معنای پیش گفته نیست. یعنی ما از این نور بهره مند می شویم و به واسطه آن می بینیم. می توانیم بگوئیم که مالکیت ما نسبت به آن، مالکیت احاطیه نیست؛ چون این مالکیت، سبب احاطه ما بر نور علم نمی شود، بلکه فقط در حدّ استضاء و بهره مندی از آن است؛ بدون آنکه از نور علم چیزی کاسته شود یا قسمتی از آن به اختیار ما درآید.

۲-۱-۳-۲- 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 نمونه ای 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.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۷۳

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)

«روشنایی روح، عقل است.»

در حدیث پیشین، قلب به عنوان جایگاه نور علم و عقل معرفی شده بود. در این کلام نیز عقل را روشنایی روح انسان دانسته‌اند. لذا این کلام را نیز می‌توان مؤیدی بر «این همانی قلب و روح» دانست. نتیجه آنکه کشف معقولات برای قلب، بدون دخالت این نور ممکن نیست. در این حدیث نیز به صراحت، نور قلب را - که سبب واسطه عاقل شدن است - عقل نامیده‌اند. این همان حقیقتی است که ما آن را نور عقل می‌نامیم تا آن را با عقل - به معنای عاقل شدن که یک صفت حادث و متغیّر در ماست - فرق بگذاریم. براساس این حدیث، واجدیت نور عقل به معنای روشن شدن روح انسان به این نور است.

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

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

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

۲ - امالی شیخ طوسی / ص ۵۹۵ / ح ۶.

۳ - تحف العقول / ص ۳۹۶.

۱۷۴ * * اثبات نور علم و عقل

نمونه، امام صادق علیه السلام در بحث از خلقت آدم علیه السلام فرموده‌اند که خداوند، حضرت آدم علیه السلام را از گِل (طین) آفرید، آنگاه در او «نور» جاری ساخت، که بینایی و عقل و 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 واسطهٔ این نور، بینا شد و عاقل و فهم گشت.»

تعبیر «أُجْرِيَ» بر این نکته دلالت دارد که این نور به همهٔ اعضاء دراکهٔ انسان که دارای احساس و شعورند، جریان می‌یابد. به تعبیر دقیق‌تر، روحی که حامل و مالک نور علم است، در همهٔ اعضاء و جوارح ذی‌روح پخش می‌گردد. در سخنی دیگر، امام صادق علیه السلام، قوام و دوام انسان را موکول به بودن چهار امر دانسته‌اند، که یکی از آنها نور است:

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

«اگر در بینایی‌اش نور نبود، بینا نمی‌شد و عاقل نمی‌گردید.»

«نور در بَصَر» همان نور بینایی است که اگر نباشد، بینایی هم در کار نخواهد بود. توجه داریم که بینایی صرفاً با داشتن چشم تحقق نمی‌یابد. چشم سر، وسیلهٔ دیدن است و فعل و انفعالات موجود در ساختمان آن، مقدمهٔ دیدن است. این چشم وقتی بینا می‌شود که انسان واجد نور بصر گردد، همان نوری که در تعقیبات نماز صبح و مغرب، از خداوند طلب می‌کنیم:

«اللَّهُمَّ! إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْكَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

وَاجْعَلِ الثُّورَ فِي بَصَرِي» (۱)

«خدایا! من به حقی که محمد و آل محمد بر تو دارند، از تو می‌خواهم: بر

محمد و آل محمد درود بفرست و نور در چشم من قرار بده.»

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

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

هدف از این توضیحات بیان این نکته است که «بینایی» در انسان، یک امر جسمانی و بدنی نیست، بلکه مصداقی از نور علم است. چشم بینا چشمی است که حامل این نور باشد. امام صادق علیه السلام بینایی و عقل و فهم را به واسطه این نور می دانند. بنابراین همان عاملی که واسطه دیدن است، وسیله فهم و شعور عقلانی هم می شود. پس نور عقل و نور بصر - که خود شعاعی از نور علم است - یک نور می باشند. مجدداً تأکید می کنیم که این نور، با نور 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.

ما وجداناً تصدیق می‌کنیم - و بر آن مؤیدات نقلی هم می‌یابیم - که ماهیت ظلمانی الذّات انسان، حقیقتاً به نور علم یا عقل منور می‌شود. البتّه «بیان و تفسیر چگونگی» این امر، مبهم و مجهول می‌ماند، ولی اصل حصول آن وجدانی است. انسان بینا و شنوا، «ذات» خود را از هر کمالی - اعمّ از بینایی و شنوایی و... - خالی می‌یابد، امّا در عین حال حقیقتاً خود را «واجد» بینایی و شنوایی نیز می‌یابد. به همین ترتیب، خود را واجد نور عقل و انوار علمی دیگری که داراست، می‌یابد. انسان بینا، به نور چشمش می‌بیند. انسان، ذاتاً فاقد هرگونه نوری است، امّا وقتی که واجد نور علم یا عقل شود، حقیقتاً منور می‌گردد و با نور خود، می‌بیند و می‌شنود و می‌فهمد. البتّه چنانکه آمد، قلب یا روح انسان منور می‌گردد. به عبارت دیگر، علم و عقل به موجود ذی روح تملیک می‌گردد. توجّه کنید که تعبیر «نور خود» در جمله‌های 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. امّا پس از تملیک نور، واقعاً خود همان انسانِ مظلّم الذّات، مالک و دارای نور می‌شود. و این همان وجه افتراق نور علم با نور حسّی است. ذات دیوار و ذات انسان ناظر آن، هیچ‌یک دارای نور خورشید نمی‌شوند، بلکه آنجا نور فقط سبب مرئی شدن دیوار است. امّا در مورد نور علم، شخص مالک نور می‌گردد؛ (همچنانکه مالک قدرت و اختیار و... است) و اکنون با این ملکِ نوری الذّاتِ خود، قادر بر دیدن و فهمیدن می‌شود. به همین دلیل، بینایی و توانایی فهم را ملک خود شخص می‌دانیم و می‌گوییم: او بینایی «دارد».

۱۷۸ * * اثبات نور علم و عقل

بنابراین بار دیگر تذکر می‌دهیم^(۱) که اگر درباره نور بودن علم و عقل گفتگو می‌کنیم، نباید این توهم ایجاد شود که این انوار، فقط از خارج ذات انسان بر او می‌تابند. نپنداریم که انسان، فقط در پرتو آنها معلومات و معقولات را می‌بیند، آنچنان که در پرتو نور خورشید اشیاء را می‌بیند. بلکه این جا سخن از مالکیت نور علم و عقل است که صریح روایات نیز بر این نکته مهم دلالت دارد. چنانکه از «ضوء الروح» در حدیث، چنین برمی‌آید که این نور، متعلق به روح می‌شود. در روایتی دیگر، آمده که خداوند، عقل را به بندگان، «ایتاء» می‌کند، که توضیح آن حدیث در دفتر دوم خواهد آمد. این تعبیر، یعنی آن که خداوند، عقل را به بندگان می‌دهد که روی دیگر آن، دارا شدن بندگان نسبت به عقل است. نیز همان‌گونه که در فرمایش امام صادق علیه السلام به عنوان بصری خواندیم، مالک شدن روح نسبت به علم و عقل را با وقوع نور در قلب (که همان روح است)، هم ارز 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، نوریت 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 اهمیت 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)

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

فرق نهادن میان حق و باطل، همان تشخیص حسن از قبیح است که با کشفِ حُسنِ حَسَن و قُبَحِ قَبیح صورت می پذیرد. انسان با واجدیت این نور (عقل) توانایی 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 بودنِ عدل یا بطلانِ ظلم، مطلق است نه نسبی. گفتگوی مستوفی در این باره به بحث مستقلات 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 اکرم 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

۱۸۰ * * اثبات نور علم و عقل

ذَلِكَ الْوَجْهِ، حَتَّى يُوَلَّدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَ يَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ. فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَمُتُّهُمْ الْفَرِيضَةُ وَالسُّنَّةُ وَالْجَيْدُ وَالرَّدِيُّ. أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ. (۱) «آفرینش او ملکی است. (۲) عقل، سرهای به تعداد مردمان دارد؛ آنها که خلق شده‌اند و آنها که تا روز قیامت خلق می‌شوند. و هر سری صورتی دارد. و هر انسانی سری از سرهای عقل را داراست. و نام آن انسان بر صورت آن سر نوشته شده است و بر هر صورتی پرده‌ای افتاده است. آن پرده، از آن صورت برداشته نمی‌شود؛ تا وقتی که آن مولود متولد شود و به سنّ بلوغ مردان یا زنان برسد. پس وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار

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: خَلَقْتُهُ كَخَلْقَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي إِطَافَتِهِ وَ رُوحَانِيَّتِهِ وَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ «خَلَقَهُ» مُضَافاً إِلَى الضَّمِيرِ مَبْتَدَأً وَ «مَلَكٌ» خَبَرُهُ، أَيْ: خَلَقْتُهُ خَلْقَهُ مَلَكٍ أَوْ هُوَ مَلَكٌ حَقِيقَةٌ 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.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۸۱

می رود و آنگاه در قلب این انسان نوری می افتد و در نتیجه، فریضه و سنت و خوب و بد را می فهمد. آگاه باشید که عقل در قلب، مانند چراغ در وسط اتاق است.»

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

مسلم آن است که تا پیش از دوران بلوغ انسان، نور عقلی بوده که عاملی بهره مندی او از این نور را مانع شده است. وقتی که او به سنّ بلوغ می رسد، این مانع برطرف می شود و او دیگر از نور عقل محروم نمی ماند. اینجا است که نوری در دل انسان می افتد و در پی آن، مطالبی را می فهمد که تا قبل از بلوغ نمی فهمید. در اینجا منظور ما از بلوغ، بلوغ عقلی است، نه بلوغ شرعی. بلوغ عقلی، لزوماً همزمان با بلوغ شرعی تحقّق نمی یابد. ممکن است حتّی پیش از بلوغ شرعی - که حدّ آن در شرع معین شده است - مطالبی عقلی برای انسان روشن شود. یعنی با پدید آمدن اولین کشف ها برای یک شخص، می توان او را عضوی از مجموعه عاقلان دانست، که به «بلوغ عقلی» رسیده است.

به تجربه می بینیم برای پسران پیش از ۱۵ سالگی و دختران قبل از ۹ سالگی، حُسن و قُبْح بعضی اعمال روشن می شود. در این زمان، مانع منوّر شدن قلب به نور عقل از میان می رود و به دنبال آن، فهم خوب و بد برای فرد پدید می آید. بنابراین

۱۸۲ * * اثبات نور علم و عقل

یکی از نکات جالب توجّه 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. امّا 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 السِّتْرُ، 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 سنّت، 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 سنّت، جید و ردی را می‌فهمد. جید و ردی یعنی خوب و بد، فریضه و سنّت یعنی واجب و مستحب. انسان عاقل، این‌ها را می‌فهمد. (به عبارت دیگر، این‌ها برای او مستقلّ عقلی می‌شوند.) وجه اشتراک واجب و مستحب (فریضه و سنّت) در این است که درباره هر دو، انسان حُسن انجام آنها را می‌یابد. امّا فریضه، عملی است که فعل آن را حَسَن و ترک آن را قبیح می‌یابیم (در صورت ترک آن، خود را درخور مذمّت می‌دانیم). در حالی که انجام سنّت را حَسَن می‌یابیم ولی در صورت ترک آن، خود را شایسته مذمّت و مؤاخذه نمی‌بینیم. این جمله را که «ترک مستحب، مذموم نیست»، به دو گونه می‌توان تفسیر کرد:

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۸۳

تفسیر اول اینکه شخص می‌باید که ترک مستحب، قبیح نیست (یَرِیْ تَرْکَهُ غَیْرَ قَبِیْحٍ). تفسیر دوم اینکه شخص، قبیح ترک مستحب را نمی‌یابد (لَا یَرِیْ تَرْکَهُ قَبِیْحاً). با اندکی تأمل، تفاوت میان این دو تفسیر روشن می‌شود. در تفسیر اول، شخصی مطلبی را می‌یابد. اما در تفسیر دوم، او چیزی نمی‌یابد. کدام تفسیر مطابق واقع است؟ بهتر است مثالی بزنیم. انجام کاری برای والدین، پیش از آنکه آن را از فرزند بخواهند، امری مستحب است (فعل آن حَسَن است) اما در مورد ترک آن، ظاهراً ما وجدانی نداریم. یعنی قبیح آن را نمی‌یابیم. بنابراین قبیح ترک آن، مستقل عقلی ما نیست.^(۱) دلیل این مطلب آن است که اگر شرع، این ترک کردن را قبیح می‌دانست و انجام آن را واجب می‌ساخت، تعارضی با عقل پیش نمی‌آمد. تعارض عقل و شرع در صورتی مطرح بود که می‌یافتیم ترک این کار قبیح نیست (تفسیر اول). اما با اندکی توجه معلوم می‌شود که اگر شرع، این مستحب عقلی را واجب می‌کرد، تعارضی پیش نمی‌آمد و این نشانه‌ی درستی تفسیر دوم است. تفسیر دوم این بود که ما ترک آن را قبیح نمی‌یابیم. لذا اگر شرع حکم به 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 درباره‌ی «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.

۱۸۴ * * اثبات نور علم و عقل

نکردنِ حسن یا قبیح عقلی باشد، دیگر نمی‌توان آن را جزء مستقلات عقلیه دانست. زیرا چنانکه گفتیم، تنها وقتی که کشفی عقلانی در کار باشد، استقلال عقلی معنا دار می‌شود. وقتی کشف و ادراکی در کار نیست، نمی‌توانیم بگوییم مستقل عقلی داریم. لذا، به این معنا «مباح عقلی» نداریم و احکام عقلی، تنها به چهار مورد، خلاصه می‌شود: واجب، مستحب، حرام و مکروه.

اما اگر منظور، ادراک عدم حسن یا قبیح باشد، می‌توان گفت مباح عقلی معنا دار است. ولی این فرض، خلاف وجدان است.

اکنون با توجه به این توضیحات، بار دیگر در یکی از عبارات حدیث دقت می‌کنیم:

«إِذَا بَلَغَ، كُشِفَ ذَلِكَ السُّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَ السُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيَّ.»

«وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار می‌رود. آنگاه در قلب این انسان نوری

می‌افتد و در نتیجه، فریضه و سنت و خوب و بد را می‌فهمد.»

در بحث‌های ابتدایی خود در بخش اول، آنجا که هنوز سخن از نور به میان نیامده بود، گفتیم عقل به معنای عاقل شدن را - به همراه صیوررتی وجدانی (فهم حُسن و قبیح‌ها) - در خود می‌یابیم. آنگاه احکام آن را برشمردیم. اکنون با تنبّهی که نسبت به نور عقل یافته‌ایم، باید این نکته را افزود که «عاقل شدن» در حقیقت پدیده‌ای است که در اثر افتادنِ این نور در دل انسان محقق می‌شود. این نور همانند چراغی که در وسط اتاق قرار دارد، قلب را منور می‌کند (به تعبیر دیگر، روشنایی روح است) و در نتیجه آن فهم مستقلات عقلیه میسر می‌شود.

بنابراین بیان دقیق‌تر، آن است که بگوییم: عاقل به کسی گفته می‌شود که آن نور

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۸۵

در قلبش افتاده باشد. اثر وقوع نور در قلب، همان تشخیص حَسَن از قبیح است. پس آنچه در بخش اوّل بیان شد، در حقیقت اثر و نشانهٔ عاقل شدن است. آنجا عاقل شدن را با نشانه و علامتش شناسانیدیم. مثلاً در مورد آتش می‌توان گفت: «آتش آن است که می‌سوزاند.» اما توجّه داریم که در اصل، سوزاندن نشانهٔ آتش است.

در اینجا به طریق مشابه می‌توان گفت که تحقّق عاقل شدن به این است که نوری در قلب بیفتد. حال برای تشخیص اینکه آیا این نور بر قلب کسی تابیده یا نه، تنها باید به دنبال نشانهٔ آن باشیم. به بیان دیگر، کسی که نور عقل در دلش افتاده است، ثبوتاً عاقل گشته؛ اما در مقام اثبات، باید فریضه و سنّت و خوب و بد را بفهمد تا ما او را عاقل بدانیم.

پس همواره، همراه وقوع این نور، فهم «فریضه و سنّت و جیّد و ردی» هم می‌آید. اما این تلازم سبب نمی‌شود که این دو مرحله را از هم تفکیک نکنیم؛ چرا که تلازم، غیر از تساوی (این همانی) است. عبارتی از حدیث که مجدداً آوریم، در این نکته صراحت دارد که فهم فریضه و سنّت و... نتیجه و اثر وقوع نور در قلب است («ف» یفهم الفریضة). به طور خلاصه باید چنین گفت که اصل تحقّق علم و عقل نیز به همین نور است. اگر این نور نباشد، اثر آن - یعنی فهم مطالب - نیز وجود نخواهد داشت. از این رو، می‌بینیم که خداوند به عنوان عقوبت، راه فهم را بر قلب افرادی می‌بندد و آنان چنان می‌شوند که: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا یَفْقَهُونَ بِهَا». در این موارد، خداوند مانع وقوع این نور در قلب ایشان شده است. اگر این نور در قلب نیفتد، قلب روشن نمی‌شود و مواردی چون فریضه و سنّت و... نیز فهمیده نمی‌شود.

۲ - ۱ - ۳ - ۶ - تأملی مجدد در دو معنای مصدری (فعلی) و اسمی عقل

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

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

اما در بخش دوم، با معنای نور علم و عقل - یعنی نوری که عقل و علم است - آشنا شدیم. روشن شد که ترکیب «نور علم و عقل» اضافهٔ 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، همین توانایی است. منشأ این توانایی - چنانکه آمد - چیزی جز مالکیت نور عقل نیست.

به بیان دیگر، در عالم حقایق، معقولات فراوانی وجود دارد که ممکن است من عاقل، نسبت به برخی فهم داشته و از فهم بعضی دیگر محروم باشم. اما ملاک اصلی عاقل دانستن هر فرد، معقولاتی نیست که بالفعل برای او حاصل است: برخی حقایق، هنوز معقول من نشده اند. اما این نکته باعث نمی شود که من خود را عاقل ندانم یا دیگران مرا عاقل نشمارند. ما، برای این که خود را عاقل بدانیم، یک ملاک داریم: درک وجدانی ما، از همان توانایی که واجدیم. معیار، همان نوری است که وقتی به ما تملیک شده، مالک آن گشته ایم و به سبب آن می توانیم به فهم اموری - از قبیل واجب و مستحب و بد و خوب - دست یابیم. چنانکه در توضیح کلام رسول اکرم ﷺ درباره عقل، آمد.

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

را که این توانایی‌ها را ندارد، فاقد نور علم حسی می‌دانیم. نابینا (اعمی) یعنی کسی که «نمی‌تواند» ببیند و ناشنوا (اصم) یعنی کسی که قادر بر شنیدن نیست. بدین معنا برای آنکه یک انسان را بینا و شنوا بدانیم، لازم نیست که در لحظه اطلاق بینا و شنوا بر او، مُبَصِّرَات و مسموعات داشته باشد. به بیان دیگر، وقتی کسی را بینا می‌نامیم، برای ما اهمیتی ندارد که او چه چیزهایی را دیده یا خواهد دید؛ زیرا اطلاق بینا بر شخص، به اعتبار مُبَصِّرَات فعلیت یافته او نیست. بلکه در این اطلاق، صرفاً به این نکته نظر داریم که آیا او می‌تواند ببیند یا خیر؟ شنوایی نیز چنین است.

بدین ترتیب هریک از این حواس، مصداقی از نور علم برای واجد آن حس به شمار می‌آیند. از سوی دیگر، شخص نابینا را به این دلیل نابینا می‌خوانیم که «نمی‌تواند» چیزی را ببیند. به عبارت دیگر، نابینا فاقد نور بینایی (نور بصر) و ناشنوا فاقد نور شنوایی (نور سَمْع) 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 می‌تواند 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» می‌باشد. امّا نور بصر به معنای نور بینایی، اضافه بیانیّه (به تقدیر مِّن بیانیّه) است. در مورد نور سمع نیز چنین است، زیرا سمع هم به دو معنا به کار می‌رود: گوش و قوّه شنوایی.^(۲) بنابراین می‌توانیم 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

۲ - فرهنگ لاروس / ص ۱۲۱۲.

۱ - فرهنگ لاروس / ص ۴۶۲.

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.

ما چه هنگام و با چه معیاری خود را «قادر» (واجد کمال قدرت) می‌شماریم؟ روشن است که شرط مالکیت قدرت، این نیست که به مقدور خاصی تعلق گرفته باشد. بلکه ما خود را قادر می‌نامیم؛ از آن جهت که بر فعل و ترکِ اموری «توانا» هستیم. اما در همین زمانِ 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 وجدانیِ 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 نفیِ «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

۱۹۰ * * اثبات نور علم و عقل

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 لقمه‌ای نان است، در همان لحظه می‌توانیم قادر بر نوشیدن جرعه‌ای آب بدانیم، اگرچه اکنون نه تشنه است و نه به فکر نوشیدن آب؛ زیرا او در آن لحظه قادر بر ترک خوردن و توانای بر نوشیدن است. بنابراین برای این که شخصی را، نسبت به امری قادر بنامیم، لازم نیست که قدرت او بر آن کار، در حال تعلّق گرفتن باشد.

حال اگر از بحث قدرت در تبیین علم کمک بگیریم، می‌توانیم بگوییم نور علم نیز چنین است؛ یعنی ملاک عالمیّت انسان، واجدیّت و مالکیّت او نسبت به نور علم است، اعمّ از اینکه معلوم خاصّی داشته باشد یا خیر. همین که شخصی خود را عاجز از فهمیدن نیافته، بلکه قادر بر دانستن می‌یابد، ملاک عالم بودن اوست. البته ممکن است این توانایی خود را اعمال کند و آن را به کار گیرد. در این صورت، به سنّت الهی در بسیاری موارد، اعمال این نور می‌تواند به فهم‌های تازه (عالم شدن‌های جدید) بینجامد.

توجّه داریم که در این جا، سه مرتبه، قابل تفکیک و تشخیص است: مرحله اوّل، واجدیّت و مالکیّت نور علم است که بشر را در آن اختیاری نیست، بلکه مملّک این

۱ - البته توجّه 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 تارک خوردن و آشامیدن و... بدانیم؛ امّا چنین تارک بودن در بحث فعلی مراد نیست.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۹۱

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 است به سوی علم نسبت به چیزی گام بردارد یا اینکه این مسیر را وانهد. همین توانایی، نشانه مالکیت حقیقی و واجدیت واقعی نور علم است، که هیچ طرف و نسبتی با معلوم خاصی ندارد.

مثال جالب این حقیقت، توانایی یک نوجوان روسی است که بنا بر گزارش رسانه‌های خبری معتبر، چشمان او قدرت عمل کردن در نقش یک دستگاه پرتونگار را داراست.^(۱) او همه استخوان‌ها و مفاصل بیماران - حتی عوارض غیرقابل رؤیت با اشعه ایکس - را می‌بیند. جالب‌تر آنکه به گفته خود او، استفاده و 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.

۱۹۲ * * اثبات نور علم و عقل

این واجدیت نداریم، لذا توضیحی از آن نتوانیم داد. امّا در عین حال، اصل وجود آن را هم انکار نمی‌توانیم کرد. اگر آن نوجوان، مدّتها هم از آن قدرت خاصّ خدادادی خویش بهره‌نگیرد، واجدیت او نسبت به آن نور بینایی خاص - در صورت ادامه تمّلیک آن توسط خداوند - لطمه‌ای نمی‌بیند. اعمال یا افعال این قدرت، تأثیری در اصل وجود این علم خارق‌العاده او ندارد. ما حقیقت علم را همین نور می‌دانیم که انسان عالم، واجد آن است؛ خواه با این نور معلومی را ببیند، خواه نبیند. امّا وقتی که معلومی برای انسان روشن شود، آنگاه علم به آن معلوم (معنای مصدري علم) محقّق گشته است. این همان مرحله سوم است که حصول آن به اختیار انسان نیست و درباره آن به تفصیل در بخش اوّل 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 قوّه بینایی - بیش از دیگر بینایان عادی - توانایی دیدن استخوانها را همچون دستگاه پرتونگار داراست. واجدیت این نوجوان استثنایی نسبت به نور علم، شدیدتر و عمیق‌تر است. پیشتر تذکّر دادیم که «وَجَدَ» با مصدر «جَدَّة» به معنای بی‌نیاز شدن است. (وَجَدَ = استغنی) بنابراین کسی که از نور علم بهره بیشتری دارد، غنی‌تر (واجدتر) است؛ یعنی دارایی او بیشتر است. البته در این تعبیر باید توجّه کنیم که نور علم، مادی و جسمانی نیست تا مانند اجسام، کمّیت بردار باشد. به بیان دقیق‌تر باید گفت که ما درباره خود نور علم سخن نمی‌گوییم (و نمی‌توانیم هم بگوییم). بلکه واجدیت خود را از آن، کم و زیاد یا ضعیف و شدید می‌یابیم.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۹۳

نکته مهم این است که اشتداد واجدیت نور علم، ضرورتاً دایره معلومات انسان را گسترش نمی دهد. اساساً لازمه اشتداد واجدیت، افزایش معلومات نیست. نوجوان روسی می تواند چیزهایی را ببیند که دیگران قادر بر دیدن آن نیستند. این قدرت، شدت نور علم را نشان می دهد. حال ممکن است این توانایی را هیچگاه اعمال نکند و از این طریق معلوماتی هم به دست نیاورد. ما می توانیم این توانایی را دلیل بر علم بالاتر واجد آن بدانیم، اما این برتری به معنای وسعت بیشتر معلومات شخص نیست. بنابراین افزایش معلومات هم دلیل بر اشتداد واجدیت نور علم نیست. وسعت معلومات، می تواند نتیجه اعمال بیشتر و متعددتر نور علم باشد، نه لزوماً اشتداد واجدیت آن.

از طرف دیگر، صرف اضافه شدن معلومات انسان نیز به اشتداد واجدیت نمی انجامد. میزان بهره انسان از واجدیت نور علم، تنها به خواست و اراده خدای متعال باز می گردد که مملک علم است. اما وسعت معلومات انسان - عموماً و نوعاً - به جهد و کوشش او در اعمال نور علمش بستگی دارد. سنت الهی بر آن است که افزونی معلومات، در پی کوشش بیشتر در این مسیر رخ دهد. البته هر معلوم جدیدی نیز به صنع الهی برای انسان حاصل می شود و این نکته، منافاتی با آن سنت اکثری و عمومی خداوند ندارد.

بنابراین معمولاً تلاش عادی بندگان در راه تحصیل علوم، طبق سنت الهی - نه ضرورت عقلی یا علمی و معلولی - به وسعت معلومات می انجامد، نه اشتداد واجدیت نور علم. اما بنابر سنت های دیگر خداوند عواملی همچون تلاش انسان در مسیر بندگی خداوند، می تواند زمینه و مقدمه تشدید واجدیت او نسبت به نور علم را فراهم آورد. البته تلاش در راه تحصیل علم و مدارس و ممارست بر آن

۱۹۴ * * اثبات نور علم و عقل

نیز - اگر با اخلاص انجام شود - خود مصداق مهمی از بندگی پروردگار است. بحث در این باره به دفتر دوم موکول می شود.

نکته پایانی اینکه انبیاء و اوصیاء ایشان - به ویژه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام - به تملیک الهی، بالاترین درجات واجدیت نور علم و عقل را دارند. البته بندگی ایشان در پیشگاه الهی نیز، قابل مقایسه با دیگر بندگان نیست. طبق ادله نقلی معتقدیم که اصل و سرچشمه نور علم - بلکه همه انوار اعم از عقل و علم و قدرت و وجود و... - به ذوات مقدسه چهارده معصوم علیهم السلام تملیک شده و همین واجدیت، منشأ ولایت تکوینی ایشان بر همه مخلوقات است. به همین جهت، این نور را «نور ولایت» و سرچشمه آن را نیز که چهارده معصوم علیهم السلام هستند، «نور الانوار» نامیده اند. (۱) البته مراد این نیست که ایشان نوری الذات هستند بلکه

۱ - تفصیل این نکته باید در بحث های مربوط به «خلقت» بررسی گردد. ولی در اینجا در حد اشاره ای گذرا به ذکر حدیثی در این زمینه اکتفا می کنیم:

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

«إِنَّ اللَّهَ كَانَ أَذْ لَاكَانَ، فَخَلَقَ الْكَانَ وَالْمَكَانَ. وَ خَلَقَ نَوْرَ الْأَنْوَارِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ. وَ أَجْرِي فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُورَتْ مِنْهُ الْأَنْوَارُ، وَ هُوَ النُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّدٌ وَ عَلِيٌّ...»

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۹۵

ماهیت مظلم الذّات آنها، مالک و واجد اصل و سرچشمه همه این انوار می باشد. آن بزرگواران از جهت وسعت معلومات - در صورتی که خداوند بخواهد - در اینکه به همه مخلوقات الهی علم یابند، محدودیتی ندارند.

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

با توجه به معنای اسمی و مصدری علم و تفاوت میان آن دو، می توان دو تعبیر «کشف» و «ما به الکشف» را برای علم - از دو جهت مختلف - به کار برد. آنجا که سخن از حصول آن تغییر حالت وجدانی و خروج از جهل نسبت به یک معلوم خاص در میان است، می توانیم کلمه «کشف» را به کار ببریم. به عبارت دیگر، هنگامی که نور علم سبب مکشوف شدن مطلبی می شود، «علم به» یک معلوم حاصل می شود. «علم به یک امر» مساوی با «کشف یا انکشاف آن امر» است. بدین معنا، علم عین کشف (یا انکشاف) و ظهور است. اما وقتی بخواهیم از نور علم (معنای اسمی علم) حکایت کنیم - با توجه به توضیحات این بخش - تعبیر «ما به الکشف» تعبیری مناسب و درخور به نظر می رسد. 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 می گردد. بنابراین کاربرد مناسب هرکدام از این دو تعبیر برای علم در جای خود سبب می شود که خلط تعابیر و اضطراب در کلام پیش نیاید.

نُورُ 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 می کنیم.

۱۹۶ * * اثبات نور علم و عقل

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، اما 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

۲ - ۱ - ۴ - فهم حسن و قبح‌های عقلی: نشانه نور عقل

گفتیم که انسان به نور عقل، خوبی‌ها و بدی‌هایی را می‌فهمد. به بیان دیگر، کشف خوبی خوب‌ها و بدی بد‌ها در اثر منور شدن دل به نور عقل حاصل می‌شود. 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، حقایقی هستند که عقل آنها را به عنوان اولی، کشف می‌کند.

در این تعریف بر سه نکته تأکید رفته است:

اولاً: مستقلات عقلیه حقایقی کشف شدنی هستند.

ثانیاً: به عنوان اولی کشف می‌شوند.

ثالثاً: عقل آنها را کشف می‌کند.

حلقه اتصال این سه ویژگی، همان «کشف» یا «انکشاف» است. کشف یعنی کنار رفتن پرده از چهره حُسن و قبح؛ حُسن‌ها و قبح‌هایی که انسان تا قبل از وقوع نور عقل در دل (بلوغ عقلی)، آنها را نمی‌فهمیده است. 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. مستقلات عقلیه حقیقت دارند، یعنی ساخته تخیلات و برخاسته از توهمات نیستند. چنان نیست که آدمی بر تن افعال خود، لباسی خیالی و ذهنی بپوشاند و آن را حُسن یا قبیح بنامد. بلکه صفت حُسن یا قُبُح (عقلی)، امری است کاملاً واقعی که موضع انسان در برابر آنها، «یافتن» است. این حقایق، به نور عقل که کاشف است، کشف می‌شوند. نقش انسان در اینجا تنها آن است که کشف برای او رخ می‌دهد، یعنی «مکشوف له» می‌باشد.

جهت دوم با دقت در معنای «کشف» روشن می‌شود. کشف در این جا، در مقابل جعل و اعتبار قرار دارد. مستقلات عقلیه، خوبی‌ها و بدی‌هایی واقعی هستند که ما آنها را کشف می‌کنیم، نه اینکه به عنوان «قرارداد» بپذیریم. حسن و قبح‌های عقلی (مستقلات عقلیه)، وابسته به اعتبار اعتبارکننده‌ای نیستند. هیچ حسن یا قبیح عقلی به سبب جعل کسی حُسن یا قُبُح پیدا نمی‌کند. دقت در یک مثال، این مطلب را روشن می‌سازد:

فرض کنید معلمی با دانش‌آموزان خود، برای آغاز درس، ساعت ۶ بعدازظهر را قرار می‌گذارد. در این صورت، حضور در ساعت ۶، حسن است و آمدن در ساعت 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 می‌نامیم. همچنانکه اگر در ساعت ۷ قرار می‌گذارند، آمدن در ساعت ۶/۳۰ حسن می‌شد. قُبُح 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 می‌توانست به گونه دیگری باشد.

بنابراین می‌توان برخی امور را حسن یا قبیح دانست، به گونه‌ای که حُسن یا قُبُح آنها متکی به کشفی عقلانی نباشد. حُسن و قُبُح این‌گونه امور، جعلی است؛ ولی مستقلات عقلیه چنین نیستند. در مورد آنها، به حُسن و قُبُح واقعی نظر داریم.

مثال دیگر: نوع پوشش اقوام گوناگون یا آرایش ظاهری آنها - صرف نظر از دستورات شرعی در این باره - امری قراردادی است. یعنی اگر گروهی برای لباسی خاص احترام و حُسن ویژه‌ای قائلند، آن حُسن، از کشفی عقلی برنخاسته است. همین سان است آرایش مو، که هرچه فرد عاقل به عقل خود تأمل کند، حسن یا قبیحی برای آن کشف نمی‌کند. در این موارد، انسان فقط براساس جوّ حاکم بر محیط

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۱۹۹

و حُسن و قبیح‌های قراردادی در جامعه، تصمیم می‌گیرد. اما 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 قبیح 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 قبح: عنوانِ اوّلی مستقلّات عقلیّه نه عنوان ثانوی آنها.

در تعریف مستقلّات عقلیّه به این نکته نیز برخوردیم که مستقلّات عقلیّه را به عنوان اوّلی می‌فهمیم. اکنون به مثال اوّل (حضور در ساعت مقرّر) از زاویه‌ای دیگر می‌نگریم.

ما هر اندازه در عنوان «بعد از ساعت ۶ آمدن» تأمل می‌کنیم، قبحی در آن نمی‌یابیم. مگر آنکه بگوییم: «بعد از ساعت ۶ آمدن (در صورتی که ساعت ۶ مقرّر شده باشد)، مصداق نقض عهد یا حُلُف وعده است و بنابراین قبیح است.» پس این

۲۰۰* * اثبات نور علم و عقل

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 مدّ نظر قرار دهیم، عنوان ظلم به خودی خود (لَوْ حُلِّيَ وَ نَفْسُهُ) نزد عاقل قبیح است. می‌گوییم: ظلم به عنوان اولی قبیح است، پس قبیح ظلم، از مستقلّات عقلیه است. امّا در مثال اوّل، 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 می‌گوییم «ظلم قبیح است»، دلیل ما بر این حکم، چیزی جز خود عنوان ظلم نیست. عنوانی روشن تر از خود ظلم وجود ندارد که به خاطر آن، ظلم را قبیح بدانیم.

اکنون مثال دیگری را در نظر بگیرید: شکر نعمت به عنوان اولی حَسَن و کفر نعمت به عنوان اولی، قبیح است. اگر ما مُنْعَم خویش را بشناسیم (انعام او به خود را بیابیم و نسبت به آن متنبّه شویم) حُسن سپاسگزاری از او را با عقل کشف می‌کنیم. بنابراین شکر مُنْعَم یکی از مستقلّات عقلیه است. امّا 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 می‌برد. در این حالت، مقدّمه‌ای شرعی (و غیر عقلی) در میان می‌آید 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 اوّل آنکه وجداناً ما نقض عهد را قبیح می‌یابیم و قبیح آن را به چیز دیگری نمی‌دانیم. امّا 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.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۰۱

عنوان ثانوی حسن است. (به این ترتیب: الف - نماز خواندن، مصداق اطاعت خداست. ب - اطاعت خدا حَسَن است. بنابراین: ج - حُسن، عنوان ثانوی نماز خواندن است.)

با توجه به این مثال‌ها می‌توان گفت: حُسن و قبح مستقلات عقلیه ذاتی آنهاست؛ زیرا به عنوان اولی کشف می‌شود. حُسن، از ذات ماهیت عملی مثل «عدل»، فهمیده می‌شود. اما ماهیت عملی مثل «حضور در ساعت ۶» به خودی خود مقتضی حُسن نیست. پس حسن این‌گونه امور ذاتی آنها نیست؛ همچون نماز خواندن، که به عنوان ثانوی حَسَن است. نماز خواندن به اعتبار خودش (صلاة بما هی صلاة) حَسَن نیست؛ بلکه حَسَن است به حُسن غیر ذاتی، به این اعتبار که مصداق اطاعت خداست و اطاعت خدا حُسن ذاتی دارد.

خلاصه: عاقل به نور عقل، حُسن و قبح «ذاتی» برخی امور را کشف می‌کند، که آنها را مستقلات عقلیه می‌نامیم، چون فهم آنها وابسته به عنوان ثانوی دیگری نیست.

این دو ویژگی که در تعریف «مستقلات عقلیه» آوردیم، همواره همراه یکدیگرند؛ اما وجداناً میان آن دو تفکیک می‌کنیم. گفتیم که مستقلات عقلیه: اولاً حقایق 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.

۲۰۲ * اثبات نور علم و عقل

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 بجا، برای درک حُسن و قُبْح های ذاتی کافی است.

۱- فرائض یعنی واجبات و سُنَن یعنی مستحبات.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۰۳

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 استدلال نیست.

بنابراین نمی توان گفت که هر آنچه به استدلال نیاز ندارد، لزوماً برای همگان مفهوم و مقبول است؛ بلکه بسا افرادی که از آن امر بدیهی غافل باشند. (تنبّه برای آنها حاصل نشده باشد.) این غفلت ها را با تنبیه و تذکار می توان زدود و شخص غافل را به مرحله تنبّه رساند؛ اما روشن است که تذکر دادن با آوردن دلیل و برهان تفاوت دارد. اگر بخواهیم مقصود خود را از سطور فوق به بیان فلسفی بگوییم، می توان گفت که برای حمل نیکی بر عدل، لازم نیست از چیزی غیر از خود عدل کمک بگیریم و آن را به عدل ضمیمه کنیم تا به وسیله این انضمام، عدل را حَسَن بدانیم. بلکه از نفس تصوّر عدل، حُسن لازم می آید، همچنانکه با تصوّر عدد چهار، مفهوم زوج بودن ضرورتاً بر آن حمل می شود.

۲- ۱- ۴- ۶- حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار

از تأمل وجدانی در حُسن و قبح های ذاتی نکته دیگری نیز آشکار می شود. می یابیم که حُسن و قبح فقط ویژگی فعل عاقل مختار است. در سه مرحله به توضیح این نکته می پردازیم:

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

۲۰۴ * * اثبات نور علم و عقل

مرتکب آن می‌شود و عقل درباره آنها حُسن یا قبیحی را کشف می‌کند.

ثانیاً: این‌گونه افعال، زمانی به حُسن یا قبیح مَتَّصِف می‌شوند که از عاقل سر زده باشند. مثلاً ما که عاقلیم، تصرّف عدوانی در مال غیر (غصب) را قبیح می‌دانیم و در صورت انجام آن، خود را سزاوار نکوهش می‌یابیم. اما فرض کنید کودکی - غیر عاقل - عملی را انجام دهد که از لحاظ صورت ظاهری، مشابه عمل غصب از سوی انسانی عاقل باشد، مثلاً مال دیگری را بدون اجازه او بردارد. آیا می‌توانیم این عمل او را قبیح بدانیم؟ و یا اصلاً آن را غصب یا ظلم بنامیم؟ بدیهی است که نمی‌توانیم؛ زیرا که عمل قبیح، سبب نکوهش عامل خود می‌شود. ولی در این جا، کسی کار کودک را مذموم و قابل مؤاخذه نمی‌داند، زیرا که او عاقل نیست. اصلاً فعل او را مصداق غصب یا ظلم هم نمی‌توان نامید؛ اگرچه از لحاظ ظاهری مشابه ظلمی است که عاقلی، مرتکب آن می‌شود. اساساً ناظر عاقل، که این تشابه را برقرار می‌کند، نمی‌تواند کودک را مرتکب ظلمی بداند. زیرا کودک، فهمی از حق ندارد که آن را زیرپای گذارد. تنها گفته پذیرفتنی ناظر عاقل، آن است که: اگر من جای او بودم و چنان کاری می‌کردم، آن عمل قبیح می‌بود.

نکته قابل توجه در خصوص فهم کودک از حُسن و قبیح 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 اسباب بازی 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، می‌دانند و «بد» را معادل آنچه باعث تنبیه و توبیخ می‌گردد.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۰۵

کودک فهم دیگری از خوبی و بدی ندارد و چون عقل ندارد، حُسن و قبح عقلی (ذاتی) را نمی‌فهمد و تا وقتی به بلوغ عقلی نرسیده، آموزش دادن او نیز فایده‌ای به حالش ندارد. (۱)

ثالثاً: حُسن و قبح به افعال «اختیاری» عاقل باز می‌گردد. اگر از انسان عاقلی، عملی بی‌اختیار سرزند (مثلاً در انجام کاری مجبور شده باشد) و آن عمل در شرایط عادی مصداق ظلم محسوب شود، نمی‌توان آن عمل را ظلم نامید، زیرا که او در انجام آن اختیاری نداشته است. با نگرشی عمیق به مسأله، می‌توانیم ادعا کنیم که اساساً زمانی می‌توان چیزی را - به معنای واقعی کلمه - «فعل» کسی دانست که «اختیاراً» آن را انجام داده باشد. لذا تعبیر فعل غیراختیاری، با نوعی مسامحه همراه است. اگر با دقت سخن بگوییم، تنها زمانی می‌توان انجام کاری را به کسی نسبت داد که آن کار را با اختیار انجام دهد. با توجه به این مطلب، اگر قید اختیار را در خود فعل بیاوریم، باید گفت: حُسن و قبح ذاتی، صفت «فعل عاقل» است.

۲ - ۱ - ۴ - ۷ - حُسن و قبح ذاتی: صفت «ماهیت کلی فعل»

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

نکته اول: عاقل، کلی یک فعل را حَسَن یا قبیح 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 قبح آن نیز اذعان می‌کند. به بیان دیگر، از دید عاقل، هر آنچه

۱ - در فرض مذکور، تذکار و تنبیه نیز اثری در فهم کودک از مستقلات عقلیه ندارد.

۲۰۶ * * اثبات نور علم و عقل

مصدق ظلم باشد قبیح و هر آنچه مصداق عدل باشد، حسن است. این نشانه کلی بودن ادراک او از قبح ظلم و حُسن عدل است.

به عبارت دیگر عاقل می‌یابد که: «اگر چیزی مصداق عدل باشد» انجام آن حَسَن و «اگر چیزی مصداق ظلم باشد» ارتکاب آن قبیح است. اما غیر از این ادراک کلی که کار عقل است، عقل به تنهایی توانایی تشخیص حسن یا قبح مصادیق را ندارد و همواره برای این کار، نیازمند آگاهی‌های جانبی دیگری است تا پس از ضمیمه شدن به آن ادراک کلی، فهم حسن یا قبح یک مصداق، محقق شود. به عنوان مثال عاقلی را فرض کنید که - به عقل خویش و به طور کلی - ادراک می‌کند که ظلم قبیح است. اگر چنین فردی صحنه‌ای ببیند که در آن شخصی به زور چیزی را از دیگری می‌گیرد، در این حالت - صرفاً به پشتوانه عقلش - هیچ‌گونه قضاوت صحیحی درباره خوب یا بد بودن کار آن شخص نمی‌تواند بکند. او نمی‌داند حق با کیست. یک فرض این است که شخص، غاصب باشد و حقی در گرفتن آنچه به زور می‌گیرد، نداشته باشد. در این صورت کارش ظلم و قبیح عقلی است. فرض دوم این است که آن چیز ملک خودِ اوست که دیگری بدون اجازه آن را غصب کرده است. اکنون که مال خود را بازپس می‌گیرد، درحقیقت حق خودش را از غاصب می‌ستانند. در این حالت کارش عقلاً مصداق عدل و خوب شمرده می‌شود. حال آنچه اتفاق می‌افتد، کدامیک از این دو فرض می‌باشد، با عقل تنها قابل تشخیص نیست و احتیاج به دانستن امور جزئی از آن حادثه و آن دو نفر دارد. همین آگاهی‌های جنبی است که تعیین می‌کند، حادثه مشاهده شده مصداق عدل است یا ظلم و آنگاه حسن یا قبح ذاتی (عقلی) آن هم روشن می‌شود. روشنگری عقل صرفاً به همین قسمت اخیر مربوط می‌شود و علوم دیگر ماست که معلوم می‌کند چه کاری مصداق عدل و چه

عملی مصداق ظلم می‌باشد.

علاوه بر این حقیقت، گاهی برای آنکه عقلاً عملی را خوب یا بد بدانیم، باید یک سری آگاهی‌های کلی دیگر - غیر از کشف‌های کلی عقلی - هم داشته باشیم. بخشی از این آگاهی‌ها فقط از طریق شرع و علم فقه به دست می‌آیند. در واقع احکام شرعی بیان‌کننده حقوقی هستند که با علم به آنها می‌توان فهمید چه عملی «ظلم» و چه کاری «عدل» است. آنگاه عقل انسان تشخیص می‌دهد که آنچه شرعاً ظلم است، ارتکابش قبیح و آنچه شرعاً عدل است، انجامش حَسَن می‌باشد.

مثلاً در مورد حقوق مالی که در شرع بر مسلمانان واجب شده است - همچون خمس و زکات - می‌توان گفت که وجوب پرداخت آنها مستقلاً عقلی نیست. اما اگر شرع آن را مصداق عدل بداند و مقرر کند که باید در برخی از اموال مؤمنان، حقوقی برای غیر خودشان در نظر گرفته شود، از این جهت، پرداختن این حقوق مصداق ظلم می‌شود و انسان، عقلاً قبیح آن را می‌یابد.

در نتیجه وقتی عاقل، افعالی را که عنوان اولی آنها حَسَن یا قبیح است، به صورت کلی ادراک می‌کند، قبیح یا حَسَن آنها را مستقلاً عقلی می‌یابد.

نکته دوم: قبیح یا حَسَن، متوجّه «ماهیت» فعل است. معمولاً «ماهیت» در مقابل «وجود» به کار می‌رود. وقتی ما کاری را انجام می‌دهیم، درحقیقت ماهیتی را موجود می‌کنیم. فعلِ ما، همان ایجاد ماهیت فعل است. سؤال در این است که حَسَن یا قبیح این فعل، از کجا برمی‌خیزد؟ آیا نفس «ایجاد نمودن» ما حَسَن یا قبیح است؟ با اندک تأملی تصدیق خواهید کرد که حَسَن یا قبیح، نه به اصل ایجادِ ما، بلکه به ایجادِ ماهیت یک فعل خاص مربوط می‌شود.

به عنوان مثال، آنچه قبیح است، ایجاد ماهیت خاصّی مانند ظلم است، نه مطلق

۲۰۸ * * اثبات نور علم و عقل

ایجاد. بنابراین قبح، برخاسته از «ماهیت» ظلم است. شاهد وجدانی این مطلب، آن است که در اعتراض به یک ظالم نمی‌گوییم: «چرا ایجاد کردی؟» بلکه می‌گوییم: «چرا این ماهیت خاص را ایجاد کردی؟» پس ظلم نمودن یعنی ایجاد ماهیت ظلم. ظالم ایجادکننده است و ماهیت ظلم موجود می‌شود. اما ظلم، به اعتبار ایجادش به دست ظالم، قبیح نیست، بلکه به اعتبار ماهیتش صفت قبیح دارد. (ایجاد - بما هو ایجاد - قبیح نیست، بلکه متعلق ایجاد، یعنی ماهیت ظلم، قبیح است.)

با توضیح فوق، معنای دقیق این گزاره آشکار می‌شود که: «قبح ظلم، ذاتی است.» پیشتر گفتیم که لازم نیست چیزی به ظلم ضمیمه شود تا بتوان قبح آن را درک کرد. دلیل این مطلب همان است که در این جا گفتیم. یعنی قبح، از ذات ظلم برمی‌خیزد و هر جا که ماهیت موجوده ظلم را ببینیم - صرف نظر از آنکه فاعل (ایجاد کننده) آن کیست - قبح آن را می‌یابیم. از این سخن بر نمی‌آید که قبیح، صفت ماهیت معدوم است. ماهیتی که موجود نیست، هیچ صفتی هم ندارد. بلکه اصولاً تنها زمانی می‌توانیم از ماهیت ظلم سخن بگوییم که موجود شده باشد. یا حداقل، وجود آن را فرض کرده باشیم. در ظرف (یا فرض) موجودیت ماهیت ظلم، اول کلامی که بر زبان می‌رانیم، سخن درباره صفت ذاتی آن (یعنی قبح) است.

اکنون که مقصود از ماهیت فعل و جایگاه آن در حسن یا قبح‌های عقلی روشن شد، مناسب است درباره دو مثال مذکور در بند ۲ - ۱ - ۴ - ۶ دقتی مجدد به خرج دهیم. گفتیم که درباره فعل کودک غیرعادل و نیز فعلی که بی اختیار و بدون توجه از کسی صادر می‌شود، حسن یا قبحی مطرح نیست. اکنون می‌افزاییم که در واقع، ماهیت فعلی که از کودک غیرعادل سر می‌زند، با ماهیت فعل عادل کاملاً متفاوت است؛ اگرچه هر دو فعل، شکل ظاهری یکسان داشته باشند. (مانند مثالی که ذکر

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۰۹

شد: ماهیّت فعل کودکى که بى اجازه مال دیگرى را بر مى دارد، با ماهیّت فعل عاقل بالغى که بى اذن صاحب مال در مالى تصرّف مى کند، واقعاً تفاوت دارد.)

به همین خاطر، در مورد فعل عاقل، مى توان از حسن و قبح سخن گفت، امّا فعل کودک چنین نیست. همچنین بسته به اینکه در فعلی، توجّه اختیاری فاعل، وجود داشته باشد یا خیر، دو ماهیّت کاملاً متفاوت موجود مى شود. مثلاً گاهی ظرفی از دست شما مى افتد و مى شکنند، امّا زمان دیگر آن را مى اندازید و مى شکنید. نتیجه این دو کار، در خارج یکسان است، ولی ماهیّت های متفاوت دارند. به همین جهت، دو کار مختلف هستند و احکام یکى به دیگرى سرایت نمى کند. این تمایز، وجدانی است و ماهیّت های متمایز، احکام متفاوت دارند. خلاصه این مبحث آنکه ماهیّت کلی فعل عاقل مختار متّصف به حسن یا قبح مى شود.

۲- ۱- ۴- ۸- اختلاف درجات عاقلان

حال، بر مبنای تلقّی ارائه شده از مستقلّات عقلیّه، باید به این مسأله پاسخ دهیم که اختلاف عقول افراد به چیست و تفاوت عقل کامل و عقل ناقص را چگونه مى توان تفسیر کرد؟ در پاسخ، بیان مقدّمه ای ضرورى به نظر مى آید:

فهم مستقلّات عقلیّه، کشف حُسن و قبح های ذاتی به نور عقل است. کشف، از جهت کشف بودن (کشف بما هو کشف) درجه بردار نیست. مثلاً انسان نسبت به «عدل»، از دو حال خارج نیست: یا حُسن آن برایش مکشوف است یا نیست. تنها در صورت اوّل مى توانیم بگوییم که این انسان، عدل را فهمیده است و لذا حُسن آن را مى یابد.

کشف حُسن ذاتی عدل، یک امر نسبى نیست؛ یعنى عاقل یا آن را وجدان

۲۱۰ * * اثبات نور علم و عقل

می‌کند یا خیر. اصل این کشف، زیادت و نقصان نمی‌پذیرد. و همه عقل‌ها در اینکه آن را می‌یابند، تفاوتی ندارند. بنابراین فهم عاقلان، در اصل خوب یافتن عدل یا بد یافتن ظلم یکسان است. با این بیان، اگر تفاوتی بین عقول افراد باشد - که قطعاً هست - در این مرحله حدّ اقلّی نیست. یعنی چنین نیست که عاقلی ظلم را بد بیابد و عاقل دیگری خوب، یا عاقلی ظلم را هفتاد درصد بد بیابد و دیگری صد درصد. بلکه همه عقل‌ها ظلم را صد درصد بد می‌یابند، هرچند که درک آنها از بدی ظلم ممکن است متفاوت باشد.

با توجه به این مقدمه می‌توان گفت که اگر عاقلی در مورد یافتن حُسن یا قبح یک کار استقلال داشته باشد، (یعنی برای او، حُسن یا قبح از عنوان اولی آن فعل برآید)، هر عاقل دیگری نیز - در صورتی که آن حُسن یا قبح را بیابد - در این یافتن خویش مستقل است. یعنی در این کشف و فهم، عنوانی ثانوی دخالت نکرده است. با یک مثال مطلب روشن‌تر می‌شود:

اگر کسی شیء سیاه رنگی را «واقعاً» ببیند (نسبت به وجود آن تنبّه یابد)، از سیاهی آن به عنوان واقعیّتی خبر می‌دهد. یعنی قاطعانه می‌گوید که اگر دیگران نیز این شیء را ببینند، به سیاهی آن اعتراف می‌کنند، مشروط بر آنکه «واقعاً» آن را دیده باشند؛ یعنی به توهم گرفتار نیامده و - به سبب بیماری یا مشکلات دیگر - از دیدن حقیقی آن محروم نشده باشند.

همچنین اگر کسی واقعاً بیابد که آن شیء زرد نیست، باز هم می‌تواند بگوید که این شیء برای دیگران هم که آن را می‌بینند، زرد نیست.

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

باشد) حکم می‌کند که این قبیح برای بقیه عقلا نیز مستقل عقلی خواهد بود. اکنون می‌توان گفت: حدّ پایین مستقلّات عقلیه را وجدان همه عاقلان تعیین می‌کند. هر عاقلی - هرچند که بهره زیادی از نور عقل نداشته باشد - حدّ اقلّ مستقلّات 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، مستقلّ نمی‌یابد. اما نمی‌توان گفت که هر انسان عاقلی لزوماً همه مستقلّات عقلیه را کشف می‌کند. ممکن است کسی به خاطر ضعف مالکیت نور عقل یا محجوب شدن عقلش، برخی یا بسیاری از مستقلّات 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 بالاستقلال می‌یابد که این فرد اول از یافتن آنها محروم است. بنابراین باید گفت که همه مستقلّات عقلیه را تنها کسی تشخیص می‌دهد که بالاترین درجه عقل را دارد و از همه حجابها برکنار است. اگر او چیزی را عقلی بیابد، دیگران نمی‌توانند سخن او را رد کنند، چون هیچگاه خلاف آنچه را که او یافته است بالاستقلال نمی‌یابند. این در فرضی است که هر عاقلی در کنار آنچه خود می‌یابد، احتمال وجود عاقل یا عاقلانی کامل تر از خود را بدهد. با صرف وجود این احتمال نمی‌تواند تنها تشخیص خود را ملاک مستقلّ عقلی بودن یک امر بداند. همین مطلب هم خود یک حکم عقلی است. آیا کسی هست که بتوان او را عاقل ترین فرد دانست و اگر باشد، کیست؟ اینها عقلاً قابل کشف نیستند بلکه تنها راه صحیح، مراجعه به ادله نقلی در این زمینه است.

۲۱۲ * * اثبات نور علم و عقل

بنابراین معیار تشخیص اینکه حُسن یا قبیحی مستقل عقلی است یا خیر، کامل‌ترین عقل (یا به تعبیر دقیق‌تر، برترین عاقل) است. همانطور که وقتی رنگ اشیاء را به چشم سر می‌بینیم، برای اینکه بدانیم هر چیزی واقعاً چه رنگی دارد، از سالم‌ترین و تیزبین‌ترین بینندگان می‌پرسیم، آنگاه ملاک واقعی بودن آن رنگ (مثلاً سیاهی) را مشاهدات او می‌دانیم. دیگران در برابر آن واقعیت، یکی از دو حالت را دارند. یا آنها هم سیاهی شیء را می‌بینند که در این صورت، درک آنها از سیاهی، با شخص مذکور یکسان است؛ یا آن را نمی‌بینند. مهم این است که گروه دوم (محروم‌ماندگان از نیل به واقعیت) نمی‌توانند بگویند که «آن شیء سیاه نیست؛» بلکه سزاوار، آن است که بگویند: ما به سیاهی آن شیء پی‌نبرده‌ایم (البته این در صورتی است که به نقص خویش در برابر کمال آن سالم‌ترین و تیزبین‌ترین افراد، اذعان داشته باشند).

درباره مستقلات عقلیه چه باید گفت؟ اگر عاقل‌ترین فرد مطلبی را مستقل عقلی تشخیص دهد، دیگرانی که از فهم آن عاجزند، نباید حکم به عدم استقلال عقلی آن کنند.

مثلاً در مورد شکر منعم، ممکن است برخی افراد، آن را در حدّ وجوب نیابند (یعنی قُبَح ترک آن را مستقل عقلی نیابند). در این صورت نمی‌توانند حکم کنند که ترک شکر منعم، قبیح نیست. این مطلب، همان نکته را به یاد می‌آورد که قبیح ندیدن یک عمل، با غیر قبیح دیدن آن متفاوت است.^(۱) در بسیاری از موارد که

۱ - نگاه کنید به بند ۲ - ۱ - ۳ - ۵ از همین بخش.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۱۳

قُبْح ذاتی فعلی با عقل محجوب^(۱) ما مکشوف نمی شود، چنان نیست که ما آن فعل را غیر قبیح بیابیم. بلکه تفسیر درست، آن است که بگوییم ما آن را قبیح نیافته ایم. لذا ملاک تعیین حدّ بالای تعداد مستقلّات عقلیّه، عقل عاقل کلّ است. چه بسا قبح انجام فعلی، برای عاقل ترین انسان، مستقلّ عقلی باشد؛ ولی عقل محجوب دیگران به فهم آن نرسد.

۲- ۱- ۴- ۹- عقل کل: نبی مکرم اسلام ﷺ (۲)

برای یافتن کامل ترین عاقل، باید به دلائل نقلی رجوع کنیم؛ زیرا صرفاً با تکیه بر عقل خود، معیاری برای این تشخیص نداریم. بنابر روایات معتبر، عاقل ترین بنده خدا، ختم رسل، حضرت محمد مصطفی ﷺ است. درک و فهم حضرتش میزان و معیاری است تا بدانیم حسن یا قبح کاری مستقلّ عقلی است یا خیر. پس از ایشان، امامان معصوم علیهم السلام نیز در بالاترین درجه های فهم و عقل قرار دارند. دیگر عاقلان با این بزرگواران، فاصله ای بسیار زیاد دارند که قابل محاسبه نیست. پس از چهارده معصوم علیهم السلام، دیگران به اندازه واجدیت خود نسبت به نور عقل، در مراتب پایین تر قرار می گیرند. انبیاء و رسل الهی و نیز اوصیاء ایشان - که همگی معصوم هستند - در رتبه بالاتری از دیگران می باشند. در ضمن بیانی از پیامبر اکرم ﷺ 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.

۲۱۴ * * اثبات نور علم و عقل

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

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

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

بار دیگر تأکید می‌کنیم که افعال، دوگونه‌اند: گاه حُسن و قبیح، عنوان اولی آنهاست و گاه چنین نیست. براساس عقل عاقل‌ترین انسان می‌توان فهمید که کدام فعل در کدام دسته قرار دارد. زیرا فرض بر این است که برای پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هیچ حجاب عقلی وجود ندارد و حضرتش نسبت به همه مستقلات عقلیه تنبّه دارند. بنابراین اگر پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ درباره فعلی، حُسن یا قبیحی ذاتی نیابند، می‌توان گفت که آن فعل، جزء مستقلات عقلیه نیست. اما اگر برای ایشان قبح یا حُسن فعلی، مستقل عقلی باشد، می‌توان فهمید که دیگران هم - در صورت رفع حجاب از عقل هایشان - می‌توانند آن قبح یا حُسن را مستقلاً بیابند.

البته شرط «تنبّه» در اینجا نقشی اساسی دارد. مستقل عقلی، امری است که درک و شهود آن، تنها به تنبّه نیاز دارد. آموزش و اکتساب، لازمه ادراک یک مستقل عقلی نیست. اما برای این تنبّه، احتیاج خود را به وحی و ادله نقلی - لااقل در برخی موارد - تصدیق می‌کنیم. بدون تنبّه از طریق وحی ممکن است که آن درک و فهم برای ما حاصل نشود. به تعبیر دلنشین امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام، یکی از شؤون انبیاء، برانگیختن گنجینه‌های عقول آدمیان است:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ... يُثِيرُوا لَهُمْ

دَفَائِنُ الْعُقُولِ» (۱)

«دفینه‌های عقول» همان مستقلّات عقلیه‌اند که هر عاقلی «می‌تواند» آنها را وجدان کند و کار انبیاء و ائمه‌علیهم‌السلام رشد دادن عقلا و رفع حجاب از عقول آنهاست. بنابراین، دستورات شرع - که همان تذکّارها و تنبیهات اهل بیت‌علیهم‌السلام است - انسانی را که عقلش به کمال نیست، تربیت می‌کند و کامل می‌گرداند؛ یعنی حجابها را از چهره عقل او برمی‌گیرد و زمینه تنبّه بیشتر او نسبت به درک مستقلّات عقلیه را فراهم می‌آورد. بنابراین عقل هر کسی - در هر مرتبه‌ای از عقل که باشد - نسبت به انبیاء و اوصیاء‌علیهم‌السلام ضعیف و ناقص است. از این رو، هیچگاه بی‌نیاز از دستگیری آنان نیست. تنها با تکیه بر ارشاد ایشان، از پله‌ای به پله بالاتر می‌توان رفت. فقط به خود اعتماد داشتن و چشم را بر آموزه‌های دینی بستن، ماندن در جهل مرکّب است. بی‌تردید، از جهل مرکّب تا کشف واقع راهی دراز است. لذا علاوه بر شأن تعلیمی پیامبر و ائمه‌علیهم‌السلام، آموزه‌های ایشان جنبه 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 درباره رابطه عقل و دین به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۱-۲-۴-۱۰- حُسن صدق و قبح کذب، ذاتی یا غیر ذاتی؟

می‌خواهیم فهمی ژرف‌تر یابیم از این نکته که حُسن و قبح، ذاتی است یا غیر ذاتی. بدین منظور، تأملی گذرا در مورد حُسن صدق و قبح کذب انجام می‌دهیم.

۲۱۶ * * اثبات نور علم و عقل

مطلب این است که حُسن و قبیح برای اموری همچون عدل و ظلم ذاتی است. یعنی در هیچ موقعیتی عدل را قبیح و ظلم را حَسَن نمی‌یابیم، چرا که دو صفت حُسن و قبح، هرگز از عدل و ظلم جدا نمی‌شوند. اما در مورد افعالی مانند راستگویی یا دروغگویی چه می‌توان گفت؟ آیا صدق همواره حَسَن و کذب همیشه قبیح است؟ این سؤال از آنجا سرچشمه می‌گیرد که گاه انسان در موقعیتی قرار می‌گیرد که به حکم عقل، باید دروغ گفتن را برگزیند. مثلاً زمانی که حفظ جان یکی از اولیای خدا در میان باشد و فقط با دروغ گفتن بتوان جان او را از خطر رها کرد، راستگویی دیگر روا نیست. به این مثال و مانند آن توجه کنید، همچنین به این نکته که به هر حال، تمام عقلا تفاوتی ارزشی میان صدق و کذب قائلند. از اینجا به این پرسش می‌رسیم که بالاخره حُسن صدق و قبح کذب، از چه سنخ است؟ آیا خوبی و بدی، عنوانِ اولیِ صدق و کذب به شمار می‌آیند یا خیر؟ مسأله را دربارهٔ «صدق» بررسی می‌کنیم و می‌کشیم جوابی بر مبنای وجدان خود ارائه دهیم.

در پاسخ می‌توان گفت که راستگویی، در صورتی خوب است که مفسده‌ای به همراه نداشته باشد. عقلا در مواجهه با صدق - به صورت کلی - به شرطی آن را خوب می‌دانند که مفسده‌ای در پی آن نبینند. با چنین نگرشی، «صدق غیر مُفسِد، حَسَن است.» گزارهٔ اخیر با گزارهٔ «عدل حَسَن است» یک تفاوت دارد: موضوع در گزارهٔ نخست (صدق) مقید است، ولی موضوع در گزارهٔ دوم (عدل) مطلق است. اما در هر دو مورد، خوبی عنوانِ اولیِ این دو موضوع است.

لذا وقتی می‌گوییم که عقلا تفاوتی ارزشی میان صدق و کذب قائلند، این نکته را مفروض گرفته‌ایم که دربارهٔ صدق مقید سخن می‌گوییم. حُسن برای چنین صدقی (صدق غیر مفسد) ذاتی است. و لذا یک مستقلِ عقلی به شمار می‌آید، زیرا که این

حُسن هرگز از صدق غیر مفسد، قابل سلب نیست.

به بیان دیگر، گاهی موضوعی همچون عدل برای ما به صورت «لابشرط» نیکوست، اما موضوعی چون صدق، «بشرط لا» نیکوست. یعنی عدل مطلقاً خوب است؛ بدون آنکه مقید به قیدی و مشروط به شرطی باشد؛ اما صدق زمانی خوب است که به قیدی چون مفسد بودن، مقید نشود. بدیهی است که تفاوت این دو مورد، مطلق و مقید بودن موضوعهاست ولی «حُسن» در هر دو حالت، به عنوان اولی بر دو موضوع، حمل می‌شود.

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 می‌گوید. تقریر علامه حلّی (ره) از این اشکال در پی می‌آید:

«اگر افعالی چون دروغگویی، قبح ذاتی داشته باشد، باید در همه حالات و در هر شرایطی دارای چنین ویژگی باشد، در صورتی که اگر مصلحت مهمی - چون نجات پیامبر از خطر دشمن - متوقف بر گفتن دروغی باشد، نه تنها قبیح نیست، بلکه زیبا و قابل ستایش است.»^(۱)

اشاعره با استفاده از این مثال و تعمیم آن، وجود حُسن و قبح ذاتی را به طور کلی انکار کرده‌اند. 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 پایه‌های اخلاق جاودان از استاد جعفر سبحانی / ص ۸۵ نقل شده است.

۲۱۸ * * اثبات نور علم و عقل

«اگر حُسن و قبح عقلی بود، هیچ‌گاه نباید حُسن مبدل به قبیح و قبیح مبدل به حُسن شود؛ حال آنکه کذب قبیح، گاهی زیبا به شمار می‌رود. این در صورتی است که موجب نجات پیامبر خدا ﷺ از هلاکت باشد، همچنان که صدق زیبا، اگر موجب هلاکت نبی شود، قبیح نامیده می‌شود.»^(۱)

«محقق طوسی (ره) در یک عبارت کوتاه و گویا به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد:

«بجوز... ارتکاب اقل القبیحین»^(۲) یعنی: ارتکاب یکی از دو فعلی که قبح کمتری دارد، جایز است. فاضل قوشچی در تقریر این پاسخ می‌گوید: دروغ‌گویی و راست‌گویی، در فرض مذکور بر قبح و حُسن خود باقی است، لکن ترک نجات پیامبر ﷺ نسبت به دروغ‌گویی، قبح بیشتری دارد. در این صورت، خرد حکم می‌کند که آن فعلی که قبح کمتری دارد (کذب) انجام گیرد.»^(۳)

بنابراین مرحوم خواجه نصیر، در چنین حالتی همچنان قبح کذب را برقرار می‌داند و معتقد است که از باب تراحم دو ملاک، باید یکی از دو قبیح را برگزید که قبح کمتری دارد. براساس این نظر، صدق و کذب همواره حُسن و قبح خویش را به همراه دارند. و اگر ملاک ذاتی بودن حُسن و قبح را این تلازم بدانیم، صدق ذاتاً حُسن و کذب ذاتاً قبیح است.

یکی از اندیشمندان معاصر با پذیرش این نظر چنین افزوده است:

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

۳ - همان / ۸۶.

«در مثال فوق [دروغ مصلحت آمیز] دو مطلب مطرح است: یکی قبح فعلی و دیگری قبح فاعلی. مثلاً دروغگویی در فرض مذکور دارای قبح فعلی است. و از این جهت، قبیح و نازیباست و نیکو و زیبا نیست، ولی قبح فاعلی ندارد و فاعل شایسته مدح و ستایش است. به عبارت دیگر، در فرض مذکور یک فعل تحقق یافته و دو عنوان بر آن مترتب است.

به اعتبار اینکه این فعل (اخبار) مطابق با واقع نیست، معنوی به عنوان کذب است و قبیح می‌باشد؛ و به اعتبار اینکه موجب رهایی پیامبر ﷺ از دست دشمن است، حسن و زیباست. درحقیقت، فعل دارای دو عنوان از عناوین مدح آور و ذم آور می‌باشد. ولی عنوان مدح آن، بر عنوان ذم آن رجحان دارد. در این شرایط، خرد داوری می‌کند که انسان، فعل ارجح را بر فعل راجح مقدم بدارد و تقدیم ارجح بر راجح، از عناوینی است که مستلزم مدح فاعل می‌گردد.»^(۱)

درباره حسن صدق و قبح کذب، دیدگاه سومی نیز وجود دارد. بر آن مبنا، این دو عنوان به خودی خود (ذاتاً) هیچ حسن یا قبحی ندارند. اخبار مطابق با واقع (صدق) یا مخالف با واقع (کذب)، به خودی خود نه خوب هستند و نه بد. خوبی و بدی آنها به چیز دیگری چون عدل یا ظلم باز می‌گردد. با این توضیح که کذب قبیح است چون مخاطب را به انحراف می‌کشاند و او را می‌فریبد. از سوی دیگر، فریب، مصداق ظلم است. براساس این نگرش، حسن عدل و قبح ظلم، از «مستقلات

۱ - استاد جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان / صص ۸۶ - ۸۷.

۲۲۰ * * اثبات نور علم و عقل

عقلیه» اند و دیگر حسن و قبح‌ها - که از حسن عدل و قبح ظلم منتج می‌شوند - «استلزامات عقلیه» نام دارند. یکی از قائلان به این نظر ثابت می‌کند که دو قضیه «العدل حسن» و «الظلم قبیح»، از مستقلات عقلیه‌اند. آنگاه چنین می‌نویسد:

«باری، هنگامی که ما به دلایل بالا پذیرفتیم که این دو قضیه از مستقلات عقلیه است، بقیه احکام و قضایای اخلاقی را از متفرعات دو قضیه «العدل حسن» و «الظلم قبیح» انشعب و استخراج می‌کنیم. وقتی شما ظلم را به تجاوز و ناروایی معنی کردید، هرگونه ناروایی را - اعم از اینکه در عمل باشد یا در منطق باشد و یا در نظام هستی باشد - ظلم می‌دانید. دروغ گفتن، زنا، دزدی و گران‌فروشی و... و امثال اینها قبیح می‌باشد، زیرا اینها همه، از موارد و مصادیق ظلم محسوب می‌شود و تمام خوبی‌ها - و حتی عبادات - از مصادیق و افراد عدل می‌شود. پس درحقیقت، ام‌المسائل و مبدأ المبادئ همه احکام اخلاق انسانی، همین دو قضیه معروف است.»^(۱)

این تلقی از حسن و قبح افعال، قابل‌خداشه به نظر می‌رسد، از آن رو که حسن یا قبح همه افعال را نمی‌توان این‌گونه توضیح داد. چرا که مثلاً ما «فضل» را حسن می‌یابیم، اما «فضل» مقوله‌ای است که نه به عدل برمی‌گردد نه به ظلم. توضیح مطلب آنکه «عدل» و «ظلم»، هر دو در جایی مطرح می‌شوند که استحقاقی در کار باشد: عدل یعنی رعایت استحقاق و «ظلم» یعنی پایمال کردن حق. ولی در برخی موارد، هیچ‌گونه حق و استحقاقی مطرح نیست، در حالی که

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۲۱

اعطاء و بخشش هست، مانند اینکه کسی مالی را به فقیری ببخشد، بدون آنکه استحقاق و طلبی در کار باشد. این «بخشش»، مصداق «فضل» است؛ نه «عدل» و نه «ظلم». گاهی هم استحقاق مؤاخذه و عقوبت، به خاطر پایمال شدن حقّی مطرح است، امّا صاحب حق، از حقّ خود می‌گذرد و ظالم را می‌بخشاید. در این فرض، بخشودن مجرم مصداق فضل است. بنابراین فضل، یا محصول بخشیدن است (بخشش) یا نتیجه بخشودن (بخشایش). بر هر دو فرض، نه «عدل» صدق می‌کند و نه «ظلم»؛ پس انحصار قضایای ارزشی به «عدل» و «ظلم»، از این جهت مخدوش به نظر می‌رسد.

خلاصه بحث، این است که در مجموع، سه قول مشهور در این مسأله وجود دارد:

اول: قول مرحوم علامه خواجه نصیر طوسی و تابعان ایشان است که حُسنِ صدق و قبح کذب را مانند حُسنِ عدل و قبح ظلم ذاتی می‌دانند و عقیده دارند که این اوصاف، از موصوفاتِ خود، هیچگاه جدا نمی‌گردند.

قول دوم نظریه مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی است که در نقطه مقابل قول نخست قرار دارد. این نظریه، هیچ‌گونه حُسن و قبح ذاتی برای صدق و کذب قائل نیست.

قول سوم در مسأله، ابتداءً مطرح شد. براساس آن، صدق، حُسن ذاتی و کذب، قبح ذاتی دارد، امّا «بشرط لا»، در مقایسه با حُسن و قبح ذاتی برای عدل و ظلم که «لا بشرط» بر آنها حمل می‌شود. به نظر می‌آید که قول اخیر - از لحاظ تصدیق وجدانی - به صواب نزدیک‌تر باشد. قضاوت در این مسأله را به وجدان خوانندگان واگذار می‌کنیم.

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 اول: 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 هشت‌گانه اقیسه (مانند یقینیات و مظنونات و...)، مشهورات را سومین مبدأ از مبادی اقیسه می‌داند. دلیل ایشان در تسمیهٔ مستقلات عقلیه به مشهورات، چنین است:

«لأنَّها القضايا التي لا عُمْدَةَ لها في التصديق إلا الشهرة و عموم الاعتراف بها، كَحُسْنِ الْعَدْلِ وَقُبْحِ الظُّلْمِ»^(۱)

«چون مشهورات، قضایایی هستند که تنها پشتوانهٔ قابل اعتماد در باور

به آنها، شهرت و اذعانِ عموم است، مانند خوبیِ عدل و بدیِ ظلم.»

آنگاه به عنوان یکی از اقسام مشهورات، تأدییات صلاحیه (یا آراءِ محموده) را معرفی کرده است:

«تأدییات صلاحیه - که محمودات یا آراءِ محموده هم نامیده می‌شوند -

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۲۳

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 حُسن عدل، آن است که فاعلِ آن را نزد عقلا می ستایند. و معنای بدی ظلم، آن است که فاعلِ آن نزد ایشان نکوهش می شود.»^(۱)

بنابراین مسائلی چون حُسن 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 واقعیّتی - جز اینکه مورد اتفاق آراء هستند - ندارند؛ یعنی ارزش و اعتبار حُسن عدل، به جهت پسندیده بودن عدل و ممدوح بودن عادل است، نه چیزی فراتر از آن:

«این قضایا که نظر عقلا در مورد آنها از نظر مدح یا ذم - به خاطر دستیابی به مصلحت عموم از طریق آنها - یکسان است، آراء محموده یا تأدییات صلاحیّه نامیده می شوند. و اینها واقعیّتی - جز آنکه مورد اتفاق نظر عقلا هستند - ندارند. و سبب اتفاق نظر ایشان، درک همگی آنهاست از مصلحت عامّه ای که در آن قضایا وجود دارد.»^(۲)

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

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

۲۲۴ * * اثبات نور علم و عقل

مرحوم مظفر، در ادامه مجدداً تأکید می‌ورزد بر اینکه مشهورات، واقعیتی و رای اتفاق نظر عقلا ندارند. سپس چنین می‌افزاید:

«این همان معنای حسن و قبح دانستن عقلی است که در پذیرش آن، میان اشاعره و عدلیه اختلاف در گرفته است. گروه اول، آن را نفی و گروه دوم اثبات کرده‌اند. پس عدلیه که به حسن و قبح عقلی عقیده دارند، چنین اراده می‌کنند که حسن و قبح، از آراء محموده و قضایای مشهوره‌ای هستند که آراء در مورد آنها یکسان است؛ به خاطر تأدییات صلاحیه که در آنهاست و واقعیتی غیر از تطابق آراء ندارند.»^(۱)

بنابراین، از نظر علامه مظفر، معنایی از حسن و قبح عقلی که نزاع تاریخی اشاعره و عدلیه بر سر آن شهرت دارد، همان حسن و قبح‌هایی است که از مشهورات و آراء پسندیده است.

ایشان بارها تأکید کرده که تنها واقعیت مشهورات، همان تطابق آراء است. این دیدگاه، از تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی - که یک اصطلاح فلسفی است - نتیجه می‌شود. بر مبنای این اصطلاح، آنچه واقعیت «هست‌ها» را در عالم کشف می‌کند، عقل نظری است. اما ادراک حسن و قبح‌هایی چون حسن 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 التقيح العقليين اللذين وقع الخلاف في إثباتهما بين الأشاعرة والعدلية، فنفتها الفرقة الاولى و اثبتتها الثانية. فأذ يقول العدلية بالحسن والقبح العقليين يردون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة التي تطابقت عليها الآراء لما فيها من التأدييات الصلاحية و ليس لها واقع وراء تطابق الآراء.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۲۵

گزاره‌هایی را از قبیل «کل از جزء بزرگتر است» ادراک می‌کند. این گزاره‌ها، در زمره «ضروریات» به شمار می‌آیند و قیاس آنها با «مشهورات»، قیاس مع الفارق است. زیرا آنچه واقعی است و برای آن ما بازای خارجی یافت می‌شود، توسّط عقل نظری کشف می‌گردد. امّا برای حسن و قبح، نمی‌توان ما بازایی در خارج معرّفی کرد. لذا اینها نه واقعیّات، بلکه اعتباریّاتی هستند که عقل عملی بدانها حکم می‌کند. بدین ترتیب، باب گفتگو درباره اعتباری بودن یا نبودن حُسن و قبح‌های عقلی گشوده می‌شود که بحث بعدی ما، بدان اختصاص دارد. در مورد تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی پیشتر سخن گفته‌ایم و نظر صحیح را در این باره بیان داشته‌ایم.^(۱) حال به منظور تبیین بیشتر بحث مشهورات، به بخش‌هایی از کتاب «اصول الفقه» مرحوم مظفّر نیز اشاره می‌شود.

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

«حُسن و قبح فقط به یک معنا به کار نمی‌روند، بلکه برای هریک سه معنا وجود دارد. کدام معنا مورد نزاع است؟ می‌گوییم:

اولاً: گاهی حُسن و قبح به کار می‌رود، و کمال و نقص مورد نظر است. به این معنا، به عنوان وصفی برای افعال اختیاری و آنچه متعلّق به افعال است، قرار می‌گیرند. به عنوان مثال، گفته می‌شود: علم خوب است و تعلّم خوب است. در مقابل آن می‌گویند: جهل بد است و سستی در تعلّم بد است. مراد از این تعابیر آن است که علم و تعلّم کمالی برای نفس و تحوّل

۱ - نگاه کنید به بخش اوّل، بند ۱ - ۳ - ۲.

۲۲۶ * * اثبات نور علم و عقل

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
بدین معنا حَسَن است.

«ثانیاً: حسن و قبح گاهی به معنای سازگاری با نفس و ناسازگاری با آن به
کار می روند. و به این معنا هم، به عنوان وصفی برای افعال و متعلّقات
آنها - اعمّ از عینی و غیر عینی - واقع می شوند. پس درباره متعلّقات گفته
می شود: این منظره خوب و زیباست؛ این صدا خوب و شادی آور است؛
این چشیدنی شیرین و خوب است و... به همین ترتیب.

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

به گفته مرحوم مظفر، منشأ این معنا از حسن و قبح، لذّت و الم، مصلحت و
مفسده یا ملائمت و منافرت با طبع است و این نیز مورد نزاع اشاعره نیست. زیرا
آنها نیز ادراک چنین مسائلی را متوقّف بر شرع نمی دانند، بلکه این حُسن و قبحها
نیز به عنوان صفات واقعی به عقل نظری ادراک می شوند.
اما معنای سوم حسن و قبح، همان معنایی است که در بحث مشهورات از کتاب

«المنطق» ذکر شد:

«ثالثاً: آن دو را، به معنی مدح و ذم به کار می‌برند. به این معنا، فقط وصف افعال اختیاری واقع می‌شوند. یعنی: خوب، آن فعلی است که فاعل آن به خاطر آن، نزد همه عقلاً شایسته ستایش و پاداش می‌شود. و بد، آن فعلی است که فاعل آن نزد همه عقلاً سزاوار نکوهش می‌شود. این معنای سوم، همان معنای مورد اختلاف است. در این مورد، اشاعره منکر شده‌اند که عقل - صرف نظر از شرع - درکی از آن داشته باشد، اما عدلیّه با آنها مخالفت کرده و برای عقل در این حد، بهره‌ای از ادراک قائل شده‌اند.»^(۱)

ایشان بعد از بحثی درباره عقل نظری و عقل عملی این‌گونه می‌فرماید:

«مراد عدلیّه - که به حسن و قبح عقلی عقیده دارند - آن است که حُسن و قبح، از آراء محموده و قضایای مشهوره‌ای هستند که از تأدیبات صلاحیّه شمرده می‌شوند و عقلاً از آن جهت که عاقلند بر آنها اتفاق نظر دارند. و واقعیّت قضایای مشهوره چیزی غیر از تطابق آراء بر آنها نیست، یعنی واقعیّت آنها همان تطابق آراء است. پس معنای حُسن عدل یا علم نزد آنها، این است که فاعل آن نزد عقلاً پسندیده است. و معنای قبح 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 الْعَقْلِيِّينَ - يَرِيدُونَ أَنَّ الْحَسْنَ وَالْقَبِيحَ مِنَ الْأَرْاءِ الْمَحْمُودَةِ وَالْقَضَايَا الْمَشْهُورَةِ الْمَحْمُودَةِ مِنَ التَّأْدِيبَاتِ الصَّالِحِيَّةِ وَهِيَ الَّتِي تَطَابَقَتْ عَلَيْهَا آرَاءُ الْعُقَلَاءِ بِمَا هُمْ عُقَلَاءُ. وَ الْقَضَايَا الْمَشْهُورَةُ لَيْسَ لَهَا وَاقِعٌ وَرَاءَ تَطَابُقِ الْأَرْاءِ، إِيَّانَ وَاقِعُهَا ذَلِكَ. فَمَعْنَى حَسَنِ ←

۲۲۸ * * اثبات نور علم و عقل

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 می‌دهد:

«ما می‌گوییم که امثال این قضایا در مشهوراتی داخل می‌شوند که واقعیّتی جز شهرت ندارند و از قسم ضروریّات نیستند. شاهد بر این 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 محموده‌اند که می‌توانیم به آنها نام مشهوره را اختصاص بدهیم. زیرا که هیچ پشتوانه‌ای 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 هم یا حسّ خویش، آن را نمی‌پذیرد، 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 می‌پندارند با اینکه شرع برخلاف آن حکم کرده، مانند زشتی ذبح حیوان، که از روی غریزه رقت، اکثر مردم چنین می‌پندارند. حال آنکه هیچ‌یک از

العدل او العلم عندهم انّ فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنى قبح الظلم و الجهل انّ فاعله مذموم لديهم.»

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 و التنبیها (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 حكمنا 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 ←

نقد دیدگاه اول:

در نقد این نظر، به نکات زیر توجه می‌کنیم:

نکته اول: تفاوت اصلی این دیدگاه با نگرش ما، در این است که با توضیحات وجدانی ما، حُسن و قبح عقلی، صفاتی واقعی و حقیقی هستند که کشف می‌شوند. عاقل، از آن جهت که عاقل است، حُسن عدل یا قبح ظلم را می‌یابد. این حُسن و قبح، عنوان‌های اولی برای عدل و ظلم هستند، یعنی بدون آنکه به مصلحت جامعه و اقتضاءات آن توجهی داشته باشیم، حُسن عدل و قبح ظلم برای ما مکشوف می‌گردد. لذا این ادعا که حُسن و قبح‌های عقلی، واقعیتی جز شهرت ندارند، پذیرفتنی نیست. این صفات نیز واقعیتی دارند. البته این واقعیت را با واقعیاتی محسوس همچون رنگ اشیاء نباید قیاس کرد، گرچه هر دو در واقعی بودن مشترکند. عدل حُسن است، چه عموم مردم بپذیرند، چه نپذیرند؛ همچنان که زمین گرد است، چه مقبول عامه مردم باشد، چه نباشد. موضع ما در هر دو حالت یکسان است: واقعیتی برایمان مکشوف می‌شود.

نکته دوم: در بیانات اخیر، گفته شد: یکی از معانی حُسن عدل، آن است که فاعل آن نزد عقلا پسندیده باشد. (... فمعنی حُسن العدل أو العلم عندهم أنَّ فاعله ممدوح لدى العقلاء...) در این باره می‌گوییم که ممدوح بودن عادل نزد عقلا، اثر و نتیجه حُسن دانستن عدل است، نه معنای آن. عاقلان چون عدل را حُسن می‌یابند، عادل را مدح می‌کنند. مدح عادل یا مذمت ظالم، فرع بر تشخیص حُسن عدل یا قبح ظلم است. لذا ملاک اولی و اصلی حُسن یا قبح، ممدوح یا مذموم بودن فاعل

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۳۱

نیکی یا بدی نیست. باید میان این دو تفکیک کرد. آری، عاقل بعد از آنکه حسن بودن عدل را به عنوان یک واقعیت می‌یابد، عادل را شایسته مدح می‌بیند.

نکته سوم: گفته بودند که قضایایی مثل حسن عدل و قبح ظلم، پشتوانه‌ای جز شهرت و اعتراف عمومی مردم به آنها ندارند (لَا تُنْهَى الْقَضَايَا الَّتِي لَا عَمْدَةَ لَهَا فِي التَّصْدِيقِ إِلَّا الشَّهْرَةُ وَ عَمُومُ الْاعْتِرَافِ بِهَا). در حالی که ما، در تشخیص حسن و قبح‌های عقلی، هرگز همه‌پرسی نمی‌کنیم. اگر روزی عموم مردم به قبح عدل رأی دهند، عاقل از اعتقادش به حسن عدل باز نمی‌گردد. و اگر زمانی همه رأی دادند که ظلم خوب است، عاقل در کشف عقلی خود، تردیدی راه نمی‌دهد؛ بلکه دیگران را به بی‌عقلی محکوم می‌سازد. در چنین حالتی، وجدان عاقل از کشف عقلی‌اش، به او می‌گوید که شهرت، در مقابل کشف عقلی او، هیچ ارزش و اعتباری ندارد. به همین دلیل، ما برای تشخیص نیکی یا بدی یک فعل، به شهرت نیکی یا بدی آن نزد دیگران کاری نداریم. بلکه به عقل خود و آنچه واجدیم، رجوع می‌کنیم. ارزش اساسی و اصیل، از آن کشف عقلی ماست، نه آنچه که شایع شده است. لذا شهرت، ملاک حسن یا قبح افعال نیست.

دیدیم که ریشه این اعتقاد را در کلام ابن‌سینا می‌توان یافت. اما برخی از فلاسفه معاصر، موضعی مخالف او دارند. اینان می‌گویند: این قضایا، از حیث اعتراف عمومی افراد، جزء مشهورات هستند، اما چنین نیست که جز شهرت پشتوانه‌ای 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.

شاهد اول:

«قضیه «العدل حسن»، قضیه‌ای خودکفا می‌باشد یعنی شما احتیاج به دلیل از خارج و یا چیز دیگر غیر از ارگان‌های درونی قضیه برای اثبات آن ندارید. عقل در داوری و تصدیق که عدل نیکو است و ظلم قبیح است، استقلال دارد و از بیرون قضیه کمک نمی‌پذیرد. این بدان معناست که همین که شناسایی تصویری شما تکمیل شد، بلافاصله اذعان به نسبت و داوری خود به خود حاصل می‌شود. همین داوری را شناسایی تصدیق 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 اوّلیات و ضروریات است برای عقل نظری.»^(۲)

شاهد دوم^(۳):

«شمارش حسن و قبح عقلی از قضایای غیر یقینی - و به اصطلاح، آراء

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.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۳۳

محموده و صلاحیات تأدیبیه - اشتباهی است که دامن این بزرگان را گرفته است؛ در حالی که این قضایا جزء قضایای یقینی و بدیهی و به اصطلاح «قضایای خود معیار» حکمت عملی است.^(۱)

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 نکته را روشن خواهد کرد:

در میان فلاسفه متأخر، بیش از همه، مرحوم علامه طباطبایی در این باره بحث کرده است. در آثار ایشان، دفاع از اعتباری بودن حُسن و قبح به صراحت آشکار است. ما در این کاوش، از توضیحات استاد مطهری در کتاب «نقدی بر مارکسیسم»

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

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

۲۳۴ * * اثبات نور علم و عقل

نیز مدد خواهیم جست.^(۱) می‌دانیم که در نظر مارکسیسم، اصل اوّل از اصول چهارگانه دیالکتیک، اصل حرکت است. براساس این اصل، همه چیز دائماً در تغییر و تحوّل است. لذا این سؤال مطرح می‌شود که آیا اصول اخلاقی ثابت داریم یا خیر؟

در اوایل بحث جاودانگی اصول اخلاقی، در آن کتاب، تفکیک حساب اخلاق از حقیقت در مارکسیسم پذیرفته شده و در توجیه آن گفته‌اند که باید اخلاق را داخل در حکمت عملی و حقیقت را داخل در حکمت نظری دانست. آنگاه بحث در جاودانه بودن یا نبودن اصول اخلاقی چنین آغاز شده است:

«در باب اخلاق، اگر کسی قائل به جاوید بودن بشود، ممکن است بیان جاوید بودنش به این صورت باشد که اخلاق را هم با آنچه که اصطلاحاً حقیقت می‌نامیم یکی بدانند، به این معنی که بگویند اخلاق خوب، رفتار خوب، به این معناست که این اخلاق و این رفتار در ذات خودش متّصف به یک صفتی است که آن صفت حُسن است. رفتار دیگری، در ذات خودش متّصف به یک صفتی است که آن صفت قبح است. پس هر فعلی یا دارای حسن ذاتی است و یا دارای قبح ذاتی. البته ممکن است بگوییم بعضی از افعال، نه دارای حُسن ذاتی است و نه قبح ذاتی، معنای این حرف این است که حُسن و قبح یک صفت عینی است در اشیاء و ذاتی است در اشیاء و ذاتی هم، لا یتخلّف و لا یختلف. و تا عالم عالم است،

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.

حُسْن حُسن است و قبیح قبیح. عقل هم به حکم بداهت عقلی - که جای بِم و لِم در آن نیست - حکم می‌کند آنچه خوب است باید انجام داد و آنچه بد است باید ترک کرد. این بیاناتی است که برای جاوید بودن اخلاق ممکن است ذکر شود. و معمولاً هم به همین ذاتی بودن حُسن و قبیح استناد می‌شود و این حُسن و قبیح به عنوان یک صفت عینی تلقی می‌شود.»^(۱)

خلاصه آنکه برخی برای اعتقاد به جاودانگی اصول اخلاقی، به حُسن و قبیح ذاتی افعال تمسک جسته‌اند. در اینجا روشن نیست که آیا مراد استاد مطهری از حُسن و قبیح 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 قبیح 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 قبیح‌ها نزد ملل و اقوام گوناگون مختلف است. لذا می‌گویند: «كَقَبِیحٍ ذَبِیحِ الحیوانات عند اهل الهند». ولی بیش از این بحث نمی‌کنند و نمی‌گویند چرا حُسن و قبیح 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 قبیح از احکام عقل عملی است. ولی خوب، معلوم است که عقل عملی برای توسل به یک مقصود، این معانی

۲۳۶ * * اثبات نور علم و عقل

را برای انسان می‌سازد. به هر حال، بیش از این تشریح نکردند و توضیح ندادند.»^(۱)

بنابراین از دید فلاسفه، این قبیل حُسن و قبح‌ها را نباید همدوش قضایای ناظر به واقعیت و نفس الامر دانست، بلکه باید آنها را در زمره مشهوراتی قرار داد که فقط فایده جدلی و خطابی داشته، فاقد ارزش برهانی‌اند.

سپس ایشان از مرحوم علامه طباطبایی، به عنوان کسی که از میان فلاسفه، بیش از همه به این موضوع پرداخته یاد می‌کند و متذکر می‌شود که ایشان از علم اصول (و نه فلسفه) و با الهام از سخنان مرحوم علامه شیخ محمد حسین اصفهانی در باب اعتباریات به این نتایج رسیده است.^(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 می‌دانستند، موافق است.^(۳)

پس از این مقدمات، به بررسی نظر علامه طباطبایی در این باب می‌پردازیم.^(۴) ابتدا ببینیم مقصود از «اعتبار» چیست:

«یک قدرت و یک کار برای ذهن، این است که اندیشه‌هایی را که از اشیاء خارجی و عینی می‌گیرد - که اندیشه حقیقی است و ذهن در گرفتن آنها اختراع ندارد - بر یک واقعیت دیگر منطبق می‌کند، یعنی حدّ یک شیء را بر شیء دیگر منطبق می‌کند. به تعبیر اصطلاحی و ادبی، مجاز و

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.

تَجَوُّز به خرج می‌دهد. مجاز [مخصوصاً طبق نظر سکاکی] این نیست که یک لفظ را بردارند و به معنای دیگر به کار ببرند، مثلاً لفظ شیر را از معنای خودش منسلخ بکنیم و در معنای یک فرد از افراد انسان که شباهتی با آن داشته باشد (رجل شجاع) به کار 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 می‌بریم. و این کار، درواقع یک نوع انشاء و ایجاد است که ذهن انجام می‌دهد.»^(۱)

خلاصه کلام آنکه اگر ما حدّ چیزی را از خارج بگیریم و سپس در توهّم و پندار خویش، آن را به چیز دیگری نسبت دهیم، «اعتبار» محقّق می‌شود. برای تبیین این معنا از اعتبار، به یکی از اقوال مهم درباره مجاز ادبی اشاره شده است. مثالی از مجاز را در نظر می‌گیریم:

«رأيتُ أسداً يزومي.» 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 سکاکی 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 توهّم خویش، مصداق شیر

۲۳۸ * * اثبات نور علم و عقل

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 شجاع مورد بحث (زید)، مصداق آن معنای حقیقی (حیوان درنده) است.

حال، نکته در این جاست که اصل تعبیر «اعتبار» از این جا آمده است: ما در خیال خود، حدّ اسد را - که در خارج، مختصّ حیوان درنده جنگل است - برای مردی شجاع اعتبار می‌کنیم.

کلام علامه طباطبایی در اصول فلسفه چنین است:

«این معانی وهمیه 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، حدّ شیر یا ماه به انسان داده شده، اگرچه در خارج از آن یک موجود دیگری است...» (۱)

هریک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است. یعنی هر حدّ وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده. مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم، یک شیر واقعی نیز هست که حدّ شیر، از آن اوست.» (۲)

اکنون، اگر حُسن و قبح را نیز اعتباری بدانیم، باید بگوییم که حُسن و قبح افعال، وصف واقعی آنها نیست، بلکه حُسن و قبح را از جای دیگری برمی‌گیریم و برای مستقلّات عقلیه اعتبار می‌کنیم. توضیح چگونگی این اعتبار را از تفسیر «المیزان»

می خوانیم: (۱)

«چنین می نماید که اولین مرتبه‌ای که آدمی متوجّه معنای «خوبی» یا «حُسن» شد، از راه مشاهده جمال همنوعان خود - یعنی اعتدال خلقت و تناسب اعضاء بدن مخصوصاً تناسب و اعتدال صورت - بوده است. بعداً کم‌کم، در سایر امور طبیعی محسوس، این مشاهده راه یافته است. بالاخره «حُسن» یعنی: هر چیزی که موافق باشد با مقصودی که از نوع آن چیز در نظر گرفته شده است.» (۲)

بنابراین معنای حُسن از ملائمت یک چیز با طبع انسان سرچشمه می‌گیرد. مثلاً: «نیکویی صورت انسان، این است که: چشم، ابرو، گوش، بینی، دهان و سایر اجزاء صورت، حالتی داشته باشد که سزاوار و شایسته است و بعلاوه نسبت هریک نیز به دیگری مناسب باشد. در این حال است که نفس آدمی مجذوب می‌شود و طبع انسان، راغب و مایل به آن می‌گردد. چیزی که برخلاف این باشد، برحسب اعتبارات و ملاحظات مختلف و گوناگون، می‌گویند: بد است، ناجور است، زشت است.» (۳)

اما قصّه بدین جا پایان نمی‌گیرد، بلکه انسان این حُسن و قبح‌ها را - که به صورت جمال ابناء بشر و زیبایی‌های طبیعت ادراک کرده است - به افعال نیز سرایت 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 المحسوسة 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 توجّه 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 اوّل 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 ذاتی نبودن آن - هر فعل را تنها تا زمانی می‌توانیم حسن بدانیم که ما را به مقصودِ ملائمت با طبعمان برساند:

«و هذا الْقِسْمُ مِنَ الْحُسْنِ و ما يقابله تابعٌ لِلْفِعْلِ الَّذِي يَتَّصِفُ بِهِ مَنْ حَيْثُ مُلَائِمَتُهُ لِعَرَضِ الْجَمَاعَةِ فَمِنْ الْأَفْعَالِ مَا حُسْنُهُ دَائِمٌ ثَابِتٌ، إِذَا كَانَ مُلَائِمَتُهُ لِعَايَةِ الْجَمَاعَةِ وَ عَرَضُهُ كَذَلِكَ كَالْعَدْلِ وَ مِنْهَا مَا قُبْحُهُ كَذَلِكَ كَالظُّلْمِ.»^(۲)

۱ - «ثم عمم ذلك الى الأفعال و المعانى الاعتبارية و العناوين المقصودة فى 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 فى موارد حسنات و الظلم و العدوان و ما أشبه ذلك سيئات قبيحة لملائمة القبيل الأوّل لسعادة الإنسان او لتمتعه التام فى ظرف اجتماعه و عدم ملائمة القبيل الثانی لذلك.» (الميزان فى تفسير القرآن / ج ۵ / ص ۶)

۲ - الميزان / ج ۵ / ص ۶.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۴۱

«این قسم خوبی و بدی، تابع کاری است که دارای این دو صفت است. یعنی کار، اگر با هدف اجتماع موافق بود، خوب است، وگرنه بد 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، رابطه‌ی 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 حدّ شیر را به انسان شجاع می‌دهد، اینجا هم می‌آید آن حدّ وجوب را که در طبیعت عینی و «بایدها» که ذهن خلق می‌کند، که معتقدند این «باید» در هر فعل اختیاری حیوان ذی‌شعوری، وجود دارد از همین اعتبار ناشی می‌شود.

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

۲۴۲ * * اثبات نور علم و عقل

«خوب است» هم بیش از این نیست. وقتی می‌گوییم «باید انجام دهم»، «خوب است» هم از همین انتزاع می‌شود، البته حالا باید دید که «خوب است» از «باید» انتزاع می‌شود یا بالعکس؟ ولی چون «باید» را اولین اعتبار می‌دانند، «خوب است» از آن انتزاع می‌شود. این «خوب است» درواقع بیان‌کننده یک نوع ملایمت است. این هم درواقع، مثل این است که حُسن‌های واقعی و عینی را انسان اعتبار می‌کند. دراین جاها، یک حُسن‌ها و زیبایی‌های حسی در خارج وجود دارد که انسان به سوی آنها کشیده می‌شود. بعد در مورد غایت یک فعل که انسان تصوّر می‌کند آن را، این «باید» را میان خود و آن فعل و غایت برقرار می‌کند. اینجا این مفهوم خوبی باز یک مفهوم نسبی است، زیرا «خوب است» یعنی برای من خوب است، این جز رابطه میان خود و آن شیء و ملایمت میان خود و آن شیء چیز دیگری نیست و ملایمت، یک امر اضافی و نسبی است.»^(۱)

در اصول فلسفه، اعتباریّات به دو قسم - پیش از اجتماع و بعد از اجتماع - تقسیم 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 دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت، گرفتار وی می‌شود.

اعتبار وجوب، اعتباری است که هیچ فعلی از وی استغناء ندارد. پس هر

فعلی که از فاعلی صادر می شود، با اعتقاد وجوب صادر می شود.»^(۱)

آنگاه درباره اعتبار حُسن و قبح گفته شده است:

«اعتبار دیگری که می توان گفت زائیده بلافصل اعتبار وجوب عام می باشد، اعتبار حُسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً آنها را اعتبار خواهد نمود. تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می دانیم، دوست داریم. و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد می دانیم، دشمن داریم. بسیاری از اندام ها و مزه ها و بوی ها را از راه ادراک حسی - نه از راه خیال - خوب می شماریم، و بسیاری دیگر را - مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار - بد می شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل، نمی توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد، زیرا می بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف روش ما می باشد. الاغ، آواز خود را دلنواز پنداشته و از وی لذت می برد. و جانورانی هستند که از فاصله های دور، به بوی مردار می آیند و یا مثلاً از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت: دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما - مثلاً - می باشند.

پس می توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می باشد. و

۲۴۴ * * اثبات نور علم و عقل

چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم، به اعتقاد اینکه به مقتضای قوهٔ فعاله است، انجام می‌دهیم، یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوهٔ فعاله می‌دانیم، و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود: خوب و بد، «حُسن و قبح در افعال»، دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته - اعم از فعل انفرادی و اجتماعی - معتبرند.»^(۱)

آنگاه در توضیح قسم دوم (اعتباریات بعد الاجتماع)، اعتبار «استخدام» توضیح داده شده است. مقصود از اعتبار «استخدام»، آن است که انسانِ مدنی بالطبع، برای رسیدن به مقاصد اجتماعی خویش، ناگزیر است برخی از اعتباریات - همچون 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 طباطبائی] 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. تمام اجزاء وجودی انسان، مملوک واقعی انسان است و واقعاً در خدمت انسان است.

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 اشیاء دیگر، و این گونه اعتبار را هم یک امر غریزی برای انسان می‌دانند. و بعد می‌گویند که این اعتبار، اختصاص به مواد خارجی و جمادات و نباتات و اینها ندارد، انسان به هر انسانی هم به چشم استخدام نگاه می‌کند، و این را هم یک اعتبار عمومی، و یک امر فطری برای انسان می‌دانند، که انسان بالطبع «استثمارگر»! آفریده شده است.

بعد، مسائل اجتماعی و اخلاقی را به حکم یک اصل ثانوی می‌خواهند بپذیرند. که اتفاقاً در این مقاله، راجع به این مطلب بحث نکرده‌اند. ولی 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 می‌خواهند بگویند استخدام یک امر فطری است. در عین حال، عدالت اجتماعی هم یک امر فطری است. ولی این فطرتی است که با فطرت دیگر تعدیل شده، که یک فطرت را کنار فطرت دیگر قرار داده‌اند که یک امر فطری، یک امر فطری دیگری را تعدیل می‌کند. و گاهی در تفسیر تصریح می‌کنند که انسانی مدنی بالطّبع نیست، بلکه مدنی بالتّبع است (که قهراً به همان بحث ارسطو برمی‌گردد که آیا انسان مدنی بالطّبع هست یا نه؟)

در اینجا می‌گویند: انسان مدنی بالطّبع است. ولی طبعی که اینجا می‌گویند، همان طبعی است که جاهای دیگر می‌گویند. یعنی قبول ندارند این مطلب را که انسان به حسب غریزه اجتماعی آفریده شده باشد، اجتماعی بودن را نتیجه تعادل و تزامن دو «غریزه» می‌دانند. در این جهت، حرف ایشان تا اندازه‌ای شبیه حرف پیروان نظریه تکامل و داروینیست‌های امروز می‌شود، که اصل در انسان و حیوان، تنازع است و همین اصل استخدام، بالاخره صورت محترمانه‌ای!! از تنازع بقاء است که اصل در انسان، تنازع است و تعاون، در اثر تنازع پیدا شده است.

انسان به حسب غریزه برای بقاء تنازع می‌کند. ولی دشمن که همیشه یک چیز نیست. چند تا انسان، وقتی در مقابل دشمن مشترک قرار می‌گیرند، با عقل خودشان احساس می‌کنند که به تنهایی نمی‌توانند با او معارضه کنند و یگانه راه تقاومشان همدست شدن با دیگران است. و از اینجا است که اساس تعاون به وجود می‌آید، مثل پیمان‌های سیاسی که دولت‌ها با یکدیگر می‌بندند. این پیمان‌ها که روی حسّ 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 درمی‌گیرد و همچنین؛ و اگر در نهایتِ امر، دو نفر باقی بمانند، بین آنها هم جنگ واقع می‌شود، و هرچه که دستورهای اخلاقی در مورد تعاون و دوستی و یگانگی و اینها داریم، اگر ریشه‌اش را بگردیم، از تنازع ناشی می‌شود. و معنایش این است که اگر می‌خواهی در مقابل دشمن باقی بمانی، راهش راستی و درستی و نظایر این دستورات است.

این حرف پیروان نظریّه تکامل است، و می‌شود چنین حرفی را از کلمات ایشان (آقای طباطبایی) استنباط کرد. هرچند صریحاً چنین حرفی را نزده‌اند، ولی لازمه حرفشان این است.»^(۱)

با توجه به مطالب نقل شده، نتیجه می‌گیریم که اگر حُسن عدل و قبح ظلم را اعتباری بدانیم، بدین معناست که این حُسن و قبح‌ها 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 قبح ظلم. جالب است بدانیم که مرحوم مطهری، در اینجا به شباهت بین نظریّات 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

اصطلاح خودشان) در دنیای امروز آورده‌اند - تمام حرفشان به همین یک حرف برمی‌گردد. و بدون شک، آقای طباطبایی از حرف آنها اطلاع نداشتند. و حتی خود من هم وقتی اصول فلسفه را می‌نوشتم، توجه نداشتم که حرفی که ایشان درباره علوم عملی و علوم اخلاقی دارند، یک فلسفه بسیار جدیدی است و آخرین نظریه‌ای که امروزه درباره اخلاق می‌دهند، همین حرف آقای طباطبایی است. و شاید تکون این فکر برای ایشان، در حدود چهل سال پیش در نجف - مقارن با وجود آمدن این فکر برای اروپائیان - بود (نه مسبوق به آن) و در هر صورت قطعاً ایشان از نظریه آنها مطلع نبوده است.

در میان متجددین، این راسل است که آمده و این حرف را شکافته است. و اگر انسان تاریخ فلسفه راسل را مطالعه بکند - مخصوصاً آنجا که راجع به نظریه افلاطون بحث می‌کند - نظر او راجع به این مسأله معلوم می‌شود. 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 می‌کند که مستقل از ذهن ما یک نحوه وجودی دارند، یا پزشک که درباره پزشکی بحث می‌کند مستقل از ذهن او جریانی در خارج هست و همچنین علوم دیگر.

از حرف افلاطون برمی آید که خیر اخلاقی یک امری است که مستقل از وجود انسان وجودی دارد، و انسان فقط باید آن را بشناسد، همچنانکه هر حقیقتی را باید بشناسد. در اینجا (ضمن نقل نظر افلاطون)، راسل حرف خودش را می زند و می گوید ما مسأله اخلاق را باید بشکافیم و ببینیم چه از آب درمی آید. افلاطون چه فکر کرده است که می گوید خیر در ماوراء وجود ما وجود دارد، آن وقت خودش تحلیل می کند و تحلیل عین تحلیل آقای طباطبایی درمی آید.

می گوید: اصل خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است، یک امری است که در رابطه انسان با اشیاء مطرح است. مثلاً وقتی ما یک هدف و مقصدی داریم و می خواهیم به آن مقصد برسیم، بعد می گوئیم فلان چیز خوب است، یعنی چه؟ یعنی برای رسیدن به آن مقصد، باید از این وسیله استفاده بکنیم و همین «باید استفاده بکنیم»، معنای «خوب است» می باشد، نه اینکه خوبی یک صفتی است واقعی در آن شیء.

افلاطون خیال کرده است خوبی و خیریت در اشیاء وجود دارد، مثل سفیدی و کرویّت و نظایر آن، در صورتی که در اشیاء وجود ندارد. مثلاً وقتی می گوئیم «راستی» خوب است، این بحث مقصدی است که ما برای خودمان تعیین کرده ایم، یعنی برای وصول ما به آن مقصد معین خوب است، یعنی باید استفاده بشود. البته نه اینکه برای همه خوب است، بلکه تنها برای کسی که چنین مقصدی دارد، و الا اگر کسی مقصدی خلاف این مقصد داشته باشد، برای او خوب نیست.

این جاست که راسل و دیگران که آمدند تحلیل منطقی کردند (که

فلسفه‌شان فلسفهٔ تحلیل منطقی است)، در اخلاق که تحلیل کردند، رسیدند به اینکه اصلاً خوبی و بدی اعتباری است و اشتباهی که فلاسفه از قدیم تا به امروز دچار آن شده‌اند، این است که خیال کرده‌اند مسائل اخلاقی هم مثل مسائل ریاضی و طبیعی است، و درباره اخلاقی به گونه‌ای اندیشیده‌اند که در مسائل ریاضی و طبیعی می‌اندیشند. مثلاً 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 مسألهٔ بایدها و خوب‌ها و بد‌ها درواقع بیان‌کنندهٔ رابطهٔ 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

نتیجه این حرف این نیست که اخلاق به طور کلی بی حقیقت است.»^(۱)

در پایان این بحث مرحوم مطهری بار دیگر نسبی بودن اخلاق به بیان نظریه صحیح از دیدگاه خود پرداخته‌اند. ایشان در توجیه وجود بایدهای کلی (و اینکه اخلاق به طور کلی بی حقیقت نیست) چنین آورده‌اند:

«نظریه سوم در توجیه بایدهای کلی، این است که: مطلب همین است و انسان، امکان ندارد کاری را بکند که به هیچ نحوی به شخصیت او ارتباط نداشته و صد درصد استخدام شده باشد؛ برای دستگاه دیگری بدون اینکه به کیان او هیچ ارتباط داشته باشد. نه، این، ممکن نیست. (بلکه) انسان دارای دو «من» است: «من» سفلی و «من» علوی.

من سفلی و من علوی بدین معنی است که هر فرد، یک موجود دو درجه‌ای است. در یک درجه، حیوان است، مانند همه حیوانات دیگر. و در یک درجه دیگر، دارای یک واقعیت علوی است. این واقعیت است و نظریه صحیح همین است.

و تعجب است چرا آقای طباطبایی این حرف را زدند، با اینکه حرفی است که با همه اصول - و از جمله اصول ایشان در باب اخلاق - جور درمی‌آید. 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

یک درجه، واقعیت حیوانی اوست و در یک درجه دیگر - که بالاتر است و واقعیت انسان بیشتر وابسته به آن است و بخش اصیل تر وجود انسان است - واقعیت ملکوتی انسان است. پس وقتی گفته می شود طبیعت انسان به سوی کمال می شتابد، مقصود طبیعت حیوانی، واقعیت انسان است.

انسان، این «من» علوی را کاملاً درخودش احساس می کند و بلکه این «من» را اصیل تر هم احساس می کند. در وقتی که میان مقتضیات حیوانی و میان آنچه انسان با عقل و اراده خودش برخلاف مقتضیات حیوانیش تشخیص داده است، مبارزه درمی گیرد و انسان تصمیم می گیرد مقتضای عقل را بر جنبه های حیوانی غلبه بدهد، دو حالت پیدا می کند: گاهی موفق می شود و گاهی موفق نمی شود. مثلاً در مورد غذا خوردن و کیفیت و مقدار آن، عقل مقتضائی دارد و میل و شهوت مقتضای دیگر.

انسان وقتی مغلوب شهوت قرار می گیرد، حالتش حالت یک انسان شکست خورده است. در وقتی که بر میل و شهوت غالب می شود، در خودش احساس فتح و پیروزی می کند و حال آنکه درواقع کسی بر او پیروز نشده و یا بر کسی پیروز نشده، یک جنبه وجودش بر جنبه دیگر غالب شده، و به حسب ظاهر مطلب، باید در هر دو حالت، هم احساس شکست بکند و هم احساس پیروزی. چون هر دو آنها در مملکت وجودش واقع شده است. ولی عملاً می بینیم این جور نیست. در موقع غلبه عقل، احساس پیروزی می کند و هنگام غلبه شهوت، احساس شکست.

این برای این است که «من» واقعی اش، همان من عقلانی و ارادی است و

جنبه حیوانی - که جنبه سفلی اوست - در واقع یک مقدم‌هایی است برای «خود» واقعی او و جنبه سفلی، یک خودی است که در عین حال جز خود است. اگر به چنین دوگانگی در وجود انسان قائل بشویم، توجیه اصول اخلاقی چنین می‌شود:

انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد، کمالاتی واقعی نه قراردادی. چون انسان تنها بدن نیست، نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی روحی انسان، آن می‌شود کار علوی و کار ارزشمند. کاری که با جنبه علوی روح ما سروکاری ندارد، می‌شود یک کار عادی و کار مبتذل.

ما، اصل خوبی و بدی را همانطور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبایی 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 همه 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.

۲۵۴ * * اثبات نور علم و عقل

نفس انسان... در ماوراء طبیعت، کمالاتی دارد. بعضی کارها و ملکات، متناسب با آن کمالات است. و باید‌ها و نبایدها و خوب و بد‌های کلی، توجیهش این است که: انسانها در آنچه کمال نفسشان هست، متشابه آفریده شده‌اند. و وقتی متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها هم همه یک رنگ می‌شود، دیدگاه‌ها هم در آنجا یک رنگ می‌شود. یعنی علی‌رغم اینکه انسان از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موضع‌ها و موقع‌های مختلف قرار گرفته‌اند و در شرائط مختلف نیازهای بدنی متغیر است، از جنبه آن کمال صعودی و کمال معنوی، همه انسانها در وضع مشابهی قرار گرفتند. و قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌ها در آنها یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضائل اخلاقی - چه اجتماعی و چه غیر اجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن - با این بیان توجیه 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 حُسن و قبح‌ها را اعتباری بدانیم، در واقع آنها را ذاتی ندانسته‌ایم. مثلاً قول به اعتباری بودنِ حُسن 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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۵۵

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 کشف شدنی. اما در دیدگاه ما - که سعی شد براساس وجدان بنا و بیان شود - نه بر پیش فرض‌های ذهنی غیر موجه - مستقلات 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 علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست.»، در حقیقت نفی نظریه استخدام در مورد حُسن و قبح‌هایی نظیر حُسن عدل و قبح ظلم است.

البته ایشان معنای خوب و بد را به دوست داشتن و دوست نداشتن 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.

۲۵۶ * * اثبات نور علم و عقل

همان چیزی است که ما به کشف عقلانی از امور واقعی تعبیر کردیم. این گونه دوست داشتن ها به هیچ وجه به احساسات و تمایلات روحی انسان (با صرف نظر از عقل او) مربوط نمی شود. از این رو به نظر می آید که تعبیر دوست داشتن برای حسن و قبح ذاتی، تعبیر رسایی نیست. به هر حال نکته اساسی این است که: اگر انسان نخواهد به اعتباری و نسبی بودن ارزش های اخلاقی تن دهد، چاره ای ندارد جز قبول اینکه این گونه ارزش ها، واقعی و حقیقی اند. مطلق بودن حسن و قبح های اخلاقی با اعتباری و قراردادی بودن آنها سازگار نیست. بنابراین مرحوم مطهری هم - که از تزلزل ارزش های اخلاقی و مطلق بودن آنها نگران بوده اند - چاره ای جز تن دادن به واقعی و غیراختیاری بودن آنها نداشته اند. در این صورت حسن و قبح های عقلی کشف شدنی خواهند بود، اعم از اینکه با احساس و طبع انسانها ملایم باشند یا نباشند، دوست داشتنی باشند یا نباشند. نکته اساسی این است که واقعی و حقیقی بودن با کشف شدنی بودن ملازم است، نمی توان حسن و قبح را واقعی و غیراعتباری دانست و در عین حال ادعای جعلی بودن و کشفی نبودن آن را کرد. خلاصه اینکه اگر بخواهیم اخلاق و ارزش های اخلاقی را حفظ کنیم، باید آنها را مطلق (غیر نسبی) بدانیم و لازمه مطلق دانستن آنها هم، اعتباری نبودن و واقعی دانستن آنهاست. واقعی بودن نیز نتیجه ای جز کشف شدنی بودن آنها ندارد. این همان نکته کلیدی بحث است که از آغاز تعریف «عقل» بر آن تأکید کردیم.

با ذکر نکته ای بحث مستقلات عقلیه را به پایان می بریم:

گاه از بایدها و نبایدهای شرعی نیز، به عنوان اموری اعتباری یاد می شود. این نظر نیز قابل قبول نیست. پیشتر نیز اشاره کردیم که حسن و قبح های شرعی هم اموری واقعی هستند، یعنی واقعیاتی قابل کشف و خارج از دایره قراردادهای

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۵۷

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 درحقیقت، «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 ۲

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، حقائقی 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.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۶۳

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 می‌پردازیم:

معقولات، ظلمانی الذّات می‌باشند. تعبیر هم‌ارز این بیان چنین است: معقولات، ذاتاً مکشوف نیستند، از خود نوری ندارند و مکشوفیّت و معقولیّت، ذاتی آنها نیست. کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است، معقولی ندارد. از این رو، نه می‌تواند درباره معقولات سخن بگوید و نه با شنیدن وصف معقولات، بهره‌ای می‌برد. اما پس از عاقل شدن، اذعان می‌کند که اکنون حقایقی برایش مکشوف شده که پیشتر مکشوف نبوده‌اند.

در اینجا دو حقیقت که تمایز ذاتی دارند، در مقابل هم می‌ایستند: یکی «نور» و دیگری «منور». اساساً لفظ «مکشوف» را در اینجا، برای چیزی به کار می‌بریم که ذاتش عین کشف و ظهور نیست، بلکه به چیزی غیر خودش مکشوف و ظاهر می‌شود. هیچ‌یک از معقولات انسان، پیش از سنّ بلوغ مکشوف او نیستند، بلکه بعدها به نور عقل روشن و منور گشته‌اند. اما آنچه «ما به الکشف و الظهور» است، همان نوری است که آن ماهیّات 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 معقولیّت 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

۲۶۴ * * عقل و عاقل و معقول

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

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۶۵

مهم است. اگر عقل و معقول متحد بودند، چون معقولات متعدّد و مختلف هستند، باید این اختلاف و تعدّد در عقول هم راه پیدا کند. امّا وجداناً می‌دانیم که چنین نیست. بلکه ما همه معقولات را به عقل واحدی مکشوف و منور می‌یابیم. بنابراین می‌توانیم بگوییم که تفاوت معقولات، از حیث معقولیت آنها نیست، بلکه همه آنها در این وصف (روشن نبودن در زمانی و منور گشتن در زمانی دیگر) یکسان‌اند. تفاوت، تنها در چیزهایی است که معقول می‌شوند. مثال نور حسی در اینجا نیز مفید است:

میان در و دیوار در این که در پرتو نور اتاق دیده می‌شوند، تفاوتی نیست. تفاوت در این است که یکی در است و دیگری دیوار. امّا 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 الذّات هستند و برای ظاهر شدن به غیر خود نیاز دارند. امّا نور عقل به ذات خود، ظاهر است و ظهور همه معقولات به اوست. معقولات متعدّدند، امّا همگی به نوری واحد (نور عقل) مکشوف می‌شوند. در هنگام مکشوف شدن، ذات هیچ‌یک از آنها مبدّل به نور نمی‌گردد. بلکه آنها همچنان ظلمانی الذّات‌هایی 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، متذکّر شدیم که ماهیت عاقل (همان که

۲۶۶ * * عقل و عاقل و معقول

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، تبیینی 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).

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۶۷

در اینجا به اشاره می‌گوییم: ^(۱) «اثبات صانع» به معنای دقیق آن، یعنی وجدان مصنوعیت و اتکاء به غیر و تنبّه به وجود صانع، از جمله علوم است که - به سنت الهی - تنها برای عاقل رخ می‌دهد. زیرا که تنها انسان عاقل، «من» را به همراه تنها ذاتی خود - که فقر و ناداری «من» است - می‌یابد (وجدان مصنوعیت). به همین دلیل «اثبات صانع» را به «عاقل» نسبت می‌دهیم؛ اگر چه از «سنخ علم» است. به طور کلی ما معلوماتی داریم که علم نسبت به آنها، در بستر حضور نور عقل پدید می‌آید. شاهد آن، کودکی است که هنوز عاقل نگردیده است. او معلوماتی دارد، ولی وجدان مصنوعیت - به معنای دقیق کلمه که ملازم با اثبات صانع است - برای او حاصل نمی‌شود. لذا می‌توان گفت شرط وجدان «من» به عنوان یک ماهیت ظلمانی الذّات، عقل است. در عین حال «من» خود را مغایر با «عقل» بلکه مباین (غیر هم سنخ) با آن می‌یابم. از اینکه غیر عاقل، خودش (ماهیتش) را درک نمی‌کند نمی‌توان مطلقاً نتیجه گرفت که عقل، جزء مقوم «من» (ماهیت) است.

۲ - 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: نمی‌توان «عقل» را واسطه قرار داد و برای این سه، اتّحادی اثبات کرد. ^(۲) بنابراین عاقل و معقول هم نمی‌توانند 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.

۲۶۸ * * عقل و عاقل و معقول

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.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۶۹

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»، بالغ‌تر و واجد کمالاتی گشته، لذا «فقیر بالذات»، «غنی بالغیر» شده است. ماهیت، بدون کمالات نه قابل شناخت است و نه می‌توان درباره‌اش سخنی گفت. این مطلبی بدیهی است. اما در همان وقتی که سخن می‌گوییم و یکدیگر را به وجود داشتن، عالم بودن و قدرت داشتن متذکر می‌کنیم، یک چیز را («من» را)، ثابت و درعین حال متصف به این صفات می‌یابیم. منظور از یافتنِ «من» نیز، چیزی غیر از این نیست و مقصود از یافتنِ «من ذاتاً هیچ» نیز، یعنی جدا دانستن همه آن کمالات از ماهیت، وگرنه ماهیت 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، یافتنِ «من» است. این یافتن به برکت علمی است که از خارجِ «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 - حتّی در علم ماهیّت 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، درواقع 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 باید 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.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۷۷

می‌رسید. بدیهی است که میان آن اثبات غیابی و این ادراک حضوری فرق می‌نهد. درباره عقل نیز، وضعی مشابه برقرار است. انسان در مرتبه اثبات آن، می‌بیند که عاقل و معقول، ظلمانی الذات‌اند. آنگاه متنبه می‌شود که باید پای غیر آن دو (عاقل و معقول) برای معقول شدن آن معقول (یا عاقل شدن آن عاقل) در میان باشد. به دلائلی که گفتیم، آن غیر را نور می‌نامد، اما نوری که هنوز برایش غائب و ناشناخته است و به ادراک مستقیم او درنیامده است. اگر این مواجهه و ادراک حاصل شود و آن نور ناشناخته به نوری شناخته شده بدل گردد، گوییم که معرفت نور عقل، حاصل شده است.

بنابراین در مرحله پس از اثبات، این سؤال پیش می‌آید که آیا این نور را به معنای مذکور می‌توان 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 گونه‌ای متفاوت از امور ظلمانی الذات، معروف ما شود. به هر حال، مدعا این است که:

۲ - ۳ - ۲ - معرفت عقل، به عقل محقق می‌شود. (معرفة العقل بالعقل است.)

در توضیح مدعای فوق، خواننده را به پی‌گیری نکات زیر دعوت می‌کنیم:

۲ - ۳ - ۱ - نور: «الظواهر بذاته و المظهر لغيره»

ما عقل را نور دانستیم و نور را هم با دو ویژگی‌اش تعریف کردیم: نور، هم به ذات خود ظاهر است و هم مظهر غیر خود می‌باشد (الظواهر بذاته و المظهر لغيره). دقت در این نکته که نور، مظهر برای غیر است، سرنخ وجدان نور عقل را به دست

۲۷۸ * * معرفت نور علم و عقل

می‌دهد.^(۱) یعنی اگر ما در صدد وجدان نور عقل باشیم، در وهله نخست باید متذکر منورهای آن شویم. برای تقریب به ذهن، نور حسی را در نظر بگیرید. مثلاً نور مکانی را که در آن مطالعه می‌کنید، چگونه تشخیص می‌دهید؟ شما خود و کتاب و... را می‌بینید. این‌ها، همان غیرهایی 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.

۲-۳-۲- معقولات: مظهر عقل، نه مظهر آن.

پیشتر گفتیم معقولات، ماهیاتی هستند که با نظر به ذاتشان چیزی نیستند، یعنی ظلمت ذاتی دارند؛ اما به نور عقل ظاهر می‌شوند. آنها را نمی‌توان ظاهرکننده عقل دانست، زیرا که از خود نوری ندارند. تعبیر صحیح در بیان رابطه عقل و معقولات، آن است که معقولات، مظهر عقل می‌باشند، یعنی محل ظهور و آشکار شدن آن. در مورد نور حسی دیدیم که منورها، 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 منورها 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.

حضوری با خود نور نیز فراهم می شود.

همین سان، وقتی که ما به معقول می نگرییم، در حین معقولیتِ معقول، می توانیم نور عقل را به معقول بیابیم. باز هم تأکید می کنیم که کلمه «به» در عبارت «عقل را به معقول یافتن»، به معنای سببیت نیست. یعنی ظهور عقل به سبب معقولات نیست. (معقولات، مظهر عقل نیستند) بلکه این «به» را علی القاعده باید به معنای همراهی (معیت) دانست. یعنی عقل به همراه معقول، در زمانی که به معقول نگریسته می شود، معروف واقع می شود. این معنا غیر از معنای سببیت است؛ سببیتی که باید از معقول در مورد معرفت عقل نفی شود.

سطور آینده، توضیح و تأکیدی است بر این نکته که عقل «به سبب» معقولات شناخته نمی شود، اگرچه آن را «در معیت» معقولات می 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 می بریم. اما معرفت این گونه نیست. بلکه «الآن» که ما معقولات را درک می کنیم، در همین ادراک، عقل را هم حاضر می یابیم. پس اگر چنان شود که در همان 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 می شود،

۲۸۰ * * معرفت نور علم و عقل

حاضر است و غائب نیست، تا برای وجود آن، نیازمند استدلال با شواهد (معقولات) باشیم.

۲-۳-۲-۴- غفلت از عقل به معنای غیبت آن نیست.

پیش از حصول معرفت عقل، معقولات را درک می‌کنیم، اما نسبت به عقل غفلت داریم. برای فهم این معنا، به تمثیل زیر توجه کنید:

وقتی به آینه می‌نگریم، یا ابتدا خود آینه را می‌بینیم یا صورت افتاده در آن را. در این دو حالت، دو اصطلاح متفاوت در وصف آینه به کار می‌بریم. در حالت اول می‌گوییم: «در آینه» می‌نگریم. (آینه، «منظور فیه» است)، یعنی آینه بودن آینه را می‌بینیم. اما در حالت دوم، «به آینه» نظر می‌کنیم (آینه، «منظور به» است)، یعنی 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. لب 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 با آنکه بیش از همه چیز با آنها سروکار داریم، از حضورشان غافل می‌شویم. آنچه گفتیم، تناقض‌آمیز نیست. امکان دارد شیئی ظاهر باشد؛ بلکه حتی ظهور اشیاء دیگر هم به او باشد، اما گهگاه بر انسان مخفی بماند. عقل غائب نیست، بلکه این ماییم که غافلیم. وقتی می‌گوییم عقل به معقول شناخته می‌شود (بیا معنای صحیح آن)، نمی‌خواهیم احتیاج عقل را به معقول بیان کنیم. بلکه مقصود آن است که در بستر مواجهه با معقول، احتمال خروج از غفلت نسبت به خود عقل بیشتر است.

بنابراین به تعبیر دقیق، این عقل نیست که برای معروف شدن نیازمند معقول است. به همین دلیل 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 هم نمی‌یابیم.

۲-۳-۵- معقولات، صرفاً مُنبّه عاقل‌اند، نه معرّف عقل.

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

۲۸۲*.....* معرفت نور علم و عقل

«عقل به معقولات شناخته نمی شود». در عین حال توضیح می دهیم که این عبارت با عبارت «عقل به معقولات شناخته می شود»، تناقض ندارد؛ بلکه مقصود همان است که در بند ۲- ۳- ۲- ۲ گفتیم. یعنی معنای «به» در دو عبارت مذکور، یکسان نیست. لذا راه وجدان عقل، قرار گرفتن در بستری است که در آن معقولی حاضر باشد تا وجود معقول، آیه ای برای معرفت عقل شود. از تأمل در آنچه گفتیم، می یابیم معرفتی که برای نور عقل مطرح است، معرفت بالآیه است. آیه یعنی نشانه. اینجا منظور از نشانه، معقولات و معلومات است. البته این معرفت نیز صنع الله است. و اگر خداوند نخواهد، آدمی را به عقل عارف نمی کند. در این صورت حد علم انسان در محدوده اثبات «نور عقل» باقی می ماند که این اثبات (تنبّه)، خود به مدد عقل صورت می پذیرد.

۲- ۳- ۲- ۶- دلایلی و آیت های معقولات بالعقل است.

معقولات، آیات و نشانه های 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 می دانیم، دیدنی شدن این شیء هم به خود نور بوده است. از طرفی می گوییم تا شیء مرئی را نبینیم، نوری را نیز تشخیص نمی دهیم. این به معنای آیت منور برای نور است. اما از سوی دیگر توجه داریم که خود این نور، منور را روشن ساخته، یعنی آیه را آیه کرده است.

جالب آن است که وقتی معقول را دلیل عقل می دانیم، همچنان سنخیتی میان این دو لازم نمی آید. عقل همچنان واقعیّتی نوری الذات است، در حالی که معقولات، ظلماتی الذات هستند که اکنون به عقل، معقول شده اند. و اگر غیر از این

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۸۳

بود، معقولات آیه عقل نبودند. پس برخلاف آنچه فلاسفه صدرایی ادعا می‌کنند، لازمه آیه بودن چیزی سنخیت آن با «ذوالآیه» نمی‌باشد.

۲-۳-۲-۷- تصدیق نشانه بودن یک نشانه برای عقل هم، به خود عقل انجام می‌گیرد.

به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان، آیه بودن معقولات بالعقل را توضیح داد: همین که ما معقولی را نشانه وجود عقل بدانیم، خود، بالعقل وجدان می‌شود. یعنی وقتی می‌گوییم فهم قبح ظلم نشانه عقل است، این سخن را هم به عقل تصدیق می‌کنیم. بنابراین «آیتیت معقولات بالعقل»، دو معنای سازگار با هم دارد:

معنای اول - که اصطلاحاً در مقام «ثبوت» بیان می‌شود - این که: تا قبح ظلم منور به نور عقل نگردد، معقول نمی‌شود. یعنی ماهیتی ظلمانی الذات نظیر قبح ظلم، باید به خود عقل، آیه و نشانه عقل شود.

اما در معنای دوم (مقام اثبات) می‌خواهیم این مطلب را تصدیق کنیم که فهم قبح ظلم، نشانه عقل است. این تصدیق را هم بالعقل انجام می‌دهیم. از این لحاظ هم می‌توان آیتیت معقول را بالعقل دانست. یعنی تشخیص اینکه چه امری نشانه عقل است و چه امری نیست، تنها از عاقل برمی‌آید.

۲-۳-۲-۸- نتیجه: عقل به خودش شناخته می‌شود.

از همه نکات یادشده برمی‌آید که عقل به خودش شناخته می‌شود. البته معقول، دلیل و آیه برای عقل است. اما این دلیلیت نیز بالعقل است. پس درواقع عقل به عقل شناخته می‌شود. 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

۲۸۴ * * معرفت نور علم و عقل

آشکار می‌کند و در نهایت به اینجا رسیدیم که عقل، خود آشکار است (ظاهر بذاته). در مورد ظهور ذاتی عقل، بیش از این توضیحی نداریم که عقل به خودش شناخته می‌شود.

تعبیر رساتر در این مورد، تعبیر سلبی است: عقل به چیزی غیر از خودش شناخته نمی‌شود. یعنی ما نمی‌توانیم با تعبیر اثباتی، در مورد کیفیت و نحوه حصول این شناخت توضیحی ارائه دهیم؛ ولی همین اندازه می‌توانیم گفت که عقل برای من ظاهر می‌شود و این ظهور، ذاتی او بوده است، نه اینکه محتاج به غیری باشد.

در نتیجه باید گفت: معرفت العقل بالمعقول، خود، بالعقل است. باء اوّل، باء معیّت است. یعنی معرفتی که از عقل مورد بحث است، همراه با حضور (و در ظرف) معقولات رخ می‌دهد. ما همواره برای وجدان نور عقل، باید متّکی بر عصای معقولات گام برداریم. امّا این معقولات، خود بالعقل معقول شده‌اند. لذا باء دوم، باء سببیّت است.

بنابراین همه چیز به خود عقل برمی‌گردد. به همین دلیل، در عین حفظ وساطت آیه و دلیل (که معقول است)، به طور خلاصه می‌گوییم: معرفت العقل، بالعقل است.

۲ - ۳ - ۳ - معرفت عقل در عین احتجاب آن

در تکمیل بحث معرفت عقل، باید به نکته‌ای بس مهم اشاره کرد: معرفت عقل در عین احتجاب است. یعنی آدمی نسبت به عقل، معرفت می‌یابد، امّا گرفتار وّله و تحیری خاص می‌شود. این وّله ناشی از این است که انسان - در عین معرفتی که به

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۸۵

نور عقل یافته است - از حقیقت آن آگاه نمی شود. لذا نور عقل همواره برای شخص غیرقابل توصیف می ماند. چنین ولّهی لازمه معرفت عقل است. اگر این ولّه نباشد، می توان حکم کرد که شخص، راه معرفت عقل را به درستی نیپیموده است. حال برای توضیح مقصود از ولّه، نکاتی ذکر می کنیم.

۲-۳-۱- عقل، معقول نمی شود.

در بحث معرفت نور عقل، باید توجه داشت که برای شناخت عقل به سراغ معقول شدن آن نمی رویم. نور عقل، هرگز معقول نمی شود. به بیان دیگر، شناخت عقل را بالعقل می دانیم. اما این بدان معنا نیست که عقل، معقول شود. در توضیح، باید گفت که معقول شدن، در مورد ماهیات ظلمانی 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 بی معناست. منوّر شدن یک چیز، با این که آن چیز به ذات خود ظاهر باشد، منافات دارد. نور عقل به خودش و به ظهور ذاتی اش شناخته می شود و در پرتوی نور شناخته نمی شود.

ظرافت مسأله در اینجا است که معرفت عقل، معرفتی است در عین لامعقولیّت. عقل معروف می شود، اما معقول و معلوم نمی گردد. زیرا هر معروفیّت، با مکشوفیّت به نور علم یا عقل، مساوی نیست. برخی معرفت ها (وجدان ها) حاصل می شوند؛ بی آنکه 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- لازمة 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 تفکر 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.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۸۷

کرد تا نور بودنش برای انسان روشن شود. لازمه این وجدان و شرط صحت آن، این است که با آن به گونه فکری و تصویری برخورد نشود. زیرا که معرفت چنین اموری - مثل محبت یا عقل - از طریق فکر و صورت سازی از آنها نیست.

نخستین اشتباه در شناخت عقل، آن است که ابتدا نوری تصور کنیم و سپس بخواهیم با افکار و تصوّراتی به وجدان آن برسیم. همین که بخواهیم از نور تصوّر بسازیم، از معرفت آن فاصله گرفته ایم. لزوم لافکری - به معنایی که بیان شد - در دیگر وجدانیات هم مطرح است. اما در مورد عقل، پررنگ تر نمایان می شود، زیرا که عقل حتی معقول هم نیست. بنابراین فکر و تصوّر، حجاب معرفت نور عقل است. باید اختیاراً آنها را کنار گذاشت و سپس به سراغ معرفت عقل رفت. چنین رویکردی را لافکری اختیاری می نامیم.

۲-۳-۴- نتیجه: ولّه نسبت به عقل در عین معرفت آن

توصیفات ما پس از شناخت عقل، در حدّ بیان نشانه های آن است. ما چون عقل را از طریق تصوّرات نمی شناسیم، از ذات آن هم نمی توانیم توصیفی ارائه کنیم. نتیجه آن است که اگر در صدد توصیف ذات عقل برآییم، دچار سرگردانی و حیرت می شویم. این حیرت، در عین آن است که ما نسبت به عقل عارف گشته ایم. این درماندگی در توصیف نور عقل را «احتجاب نور عقل» می نامیم.

نکته دیگر آنکه معرفت عقل با ولّه و تحیر در آن سازگار است. چنان نیست که اگر معرفتی پیدا شد، ولّه از میان برود. می توان معرفت نسبت به چیزی داشت، در حالی که ولّه نسبت به آن همچنان باقی باشد. ما عقل را می شناسیم، اما از ذات و حقیقت آن آگاه نمی شویم. عجز ما از توضیح چیستی عقل براین حقیقت گواه

۲۸۸*.....* معرفت نور علم و عقل

است. گاه به واقعیت چیزی رسیده‌ایم و نمی‌توانیم انکارش کنیم (بگوییم نیست)، اما در عین حال نمی‌توانیم توصیفش کنیم (بگوییم چیست). در این زمان، به وله می‌افزیم. پس وْله در عین معرفت مطرح می‌شود.

نه فقط حقیقت خود عقل، بلکه چگونگی روشنگری آن را نیز نمی‌توانیم توضیح داد. چه می‌شود که قبح ظلم برای من روشن می‌شود؟ این سؤال، پاسخ‌دادنی نیست.^(۱) از عجائب ویژگی‌های عقل، آن است که تا آنجا که روشنگری می‌کند، آنقدر مطلب واضح می‌شود که حجت تمام می‌گردد. از طرف دیگر، در جایی که کشفی ندارد، عاقل را وامی‌دارد که به عجز خویش اذعان کند. لذا عاقل، «بالعقل» اعتراف می‌کند که نسبت به کیفیت روشنگری عقل کشفی ندارد.

معرفت از عجائب صنع خداست. شگفت بودن معرفت از همین جا نشأت می‌گیرد که در حال تحقق آن هیچ تردید و ابهامی، از جهت رسیدن به خود معروف برایمان باقی نمی‌ماند؛ اما وقتی در مقام توصیف چگونگی حصول معرفت و از آن مهمتر، ذات معروف قرار می‌گیریم، عجز خود را از توصیف و ارائه تفسیر می‌یابیم. لذا لب 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 وْلهی نسبت به آن وجود نداشته باشد. بلکه چنانکه گفتیم،

۱ - این نکته بسیار مهم است که اگر درکی از چیزی نداریم، باید با شهادت بدان اعتراف کنیم. این اعتراف، نه از روی جهل و نادانی، بلکه حاکی از کمال عقل و علم آدمی است.

حتی در چگونگی خود حصول معرفت، ما دچار تحیر هستیم.

نکته آخر آنکه اگر ما نیز واجد شدن نور عقل را به صورت بهره‌مندی از آن مطرح 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، تعبیری سلبی هستند. لذا پس از معرفت عقل، تنها وظیفه عاقل آن است که از نور عقل، نفی تعطیل کند و بگوید: «نیست» نیست. بیش از این مقدار، هیچ توضیحی درباره نحوه مالکیت نور عقل نمی‌توانیم بدهیم.

۲-۳-۵- شاهد نقلی

مجموع آنچه گفتیم، در یکی از عبارات امام صادق علیه السلام خلاصه می‌شود. این سخن از جمله فرمایش‌های ایشان است که صحابی گرانقدرشان، مفصل بن عمر، به دستور خود حضرت نگاشته و به کتاب توحید مفصل شهرت دارد. امام علیه السلام پس از بیان مطالبی توحیدی می‌فرمایند:

«وَكَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضاً ظَاهِرٌ بِشَوَاهِدٍ وَ مَسْتَوٍ 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 مفصل که جداگانه منتشر گشته، این‌گونه نقل شده است: «و كَذَلِكَ الْعَقْلُ أَيْضاً ظَاهِرٌ بِشَوَاهِدِهِ وَ مَسْتَوٍ بِذَاتِهِ.» (توحید مفصل / ص ۱۷۹).

۲۹۰ * * معرفت نور علم و عقل

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 چیهستی آن را هم نمی‌توانیم توضیح دهیم.

پس به معقولات - یعنی به همراه معقولات و در ظرف آنها - نور عقل را می‌شناسیم ولی این شناخت، با عجز از معرفت حقیقت و کُنه ذات آن همراه است. نتیجه آن معرفت و این جهل، تحیر و ولّهی است که همچنان در عین معرفت عقل باقی می‌ماند.

لذا می‌بینیم که در بیان امام صادق علیه السلام دو کلمه متضادّ «ظاهر» و «مستور» در وصف عقل به کار رفته است، اما توجه داریم که هر دو در کنار یک قید آمده‌اند: «ظاهر بشواهد» و «مستور بذاته». وجود این دو قید، دو معنا را می‌رساند که هر دو با هم قابل جمع است:

عقل به شواهد ظاهر است، یعنی به وسیله آیات خود - که معقولات هستند - معروف واقع می‌شود. ولی در عین حال، به ذات خود مستور است. یعنی معروف می‌شود، اما معروفیت او به این صورت نیست که ذاتش معلوم و معقول انسان 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.

۲ - ۳ - ۴ - اشاره‌ای به استفاده از بحث عقل در بحث توحید^(۱)

در مباحث توحید (معرفت خداوند)، ظرائفی مطرح می‌شود که با بحث عقل، اشتراک و تشابه دارد. لذا در تبیین و رفع استبعاد از آنها، می‌توان از برخی نکات مربوط به اثبات و معرفت عقل شاهد آورد. دقت کنید که تشابه و تناظر، میان دو بحث «معرفت الله» و «معرفت عقل»، یا «اثبات صانع» و «اثبات عقل» برقرار می‌شود؛ وگرنه خود «الله» - جلّ جلاله - با همه مخلوقاتش - اعم از آفریدگان نوری الذّات (مانند عقل) و ظلمانی الذّات - تباین محض دارد و به هیچ وجه بین آنها شباهتی نیست. اما «معرفت»، صنع خداست و مخلوق او. شباهت‌هایی که میان معرفت الله و معرفت عقل ذکر می‌شود، تشابه میان دو مخلوق اوست، یعنی: «معرفت» الله و «معرفت» عقل. همچنین «اثبات» به معنای «تنبّه یافتن» است که این هم مخلوقی از مخلوقات الهی است. بنابراین وجه شباهت میان «اثبات صانع» و «اثبات عقل»، تشبیهی بین خود صانع و عقل پدید نمی‌آورد. لذا اصل استوار نفی تشبیه میان خدا و خلق، همچنان بر این مباحث سایه می‌افکند.

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 می‌شود.^(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 علیهم‌السلام) 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 می‌شود.

۲۹۲*.....* معرفت نور علم و عقل

تفکیک مذکور، دو معنای اثبات و معرفت در توحید را فهرست وار بیان می‌کنیم.
با مراجعه به مباحث و حیانی - وجدانی توحید در معارف حقّه اهل البیت علیهم السلام،
بحث توحید را در روایات، به طور کلی در دو مرحله جداگانه می‌یابیم:

مرحله اول، «اثبات صانع» و مرحله دوم، «معرفت الله» است.

خلاصه بحث عقلی در «اثبات صانع»، که چیزی جز تنبّه به وجود صانع نیست، آن است که عقل با نظر در مجموعه مصنوعات، «مصنوعیت» آنها را کشف می‌کند، و می‌یابد که اشیاء بر پای خود نایستاده‌اند، بلکه نیازمندند. چون چنین است، باید رافع نیازی موجود باشد تا نیازهای مصنوعات را برآورد. این نقطه اتکاء و محل استناد مصنوعات را «صانع» می‌نامیم.

پس از این کشف اولیه، عقل در گام بعدی می‌یابد که باید میان این مصنوعات و آن صانع، مابینت (عدم شباهت) باشد. بنابراین عقل پاسخی برای سؤال «صانع کیست؟» ارائه نمی‌کند. تنها می‌گوید که صانع چه چیزهایی نمی‌تواند باشد یا آنکه دارای کدام صفات نیست.

از طرف دیگر، عقل را گزیر و گریزی از اثبات صانع نیست، پس لا ادریگری را مجاز نمی‌داند و زیر بار شرک و کفر هم نمی‌رود. نهایت سیر عقل در بحث اثبات صانع، آن است که صانع را اثبات بلا تشبیه کند، بدین معنا که انکار صانع را نپذیرد و تعطیل را از او نفی کند، در حالی که نمی‌تواند او را به چیزی مانند سازد.

بنابراین آنچه درباره صانع برای عاقل روشن می‌شود، یک نکته است: ضرورت وجود صانعی ناشناخته و غیر شبیه به مصنوعات. یعنی کشف عقلی نسبت به صانع نداریم. و لذا آن صانع متصوّر هم نمی‌گردد و مورد توصیف و تشبیه قرار نمی‌گیرد. با این همه، حجّت بر عاقل تمام است؛ البتّه در این حد که می‌یابد صانعی

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۹۳

هست، در حالی که هیچ‌گونه معرفت و کشف عقلی نسبت به او ندارد. زیرا که مکشوفیتِ بالعقل، از ویژگی‌های مصنوع‌های ظلمانی الذّات است. بنابراین صانع به نور عقل مکشوف نمی‌گردد. حاصل این عدم معرفتِ بالعقل، پدید آمدن نوعی وّله برای عاقل است، زیرا چیزی را اثبات کرده که کشفی عقلی نسبت به کیستی و چیستی او ندارد.

امّا قصّه به اثبات صانع ختم نمی‌گردد. گاه لطف خداوند شامل حال شخص می‌شود و «معرفت» خود را نصیب او می‌کند. عاقلی که نمی‌تواند معرفت عقلی به خدا یابد، نسبت به او عارف می‌شود؛ امّا نه معرفتی عقلانی (بالعقل). بدین ترتیب «ممکن است» شخص، از مرحله نازلّه کشف و وجدان مصنوعیت به وجدان خود صانع اوج گیرد.

در بحث اثبات صانع، عاقل در نخستین گام، مصنوعیت خود را می‌یابد. پس از وجدان نیازمندی، تقلّب و تغیر و... اذعان می‌کند که چاره‌ای نیست از وجود صانع، به دلیل این دگرگونی‌ها که در او روی می‌دهد. در عین حال خود صانع را وجدان نمی‌کند. امّا گاه به عنایت الهی، به وجدان خود آن قیوم و مقلّب خویش نائل می‌گردد. تحقّق این وجدان را معرفت الله می‌نامیم.^(۱) این معرفت - که مانند سایر معارف، صنع الله است - عقلی نیست. همه ابزارهای شناخت، وقتی به خدا می‌رسند کارایی خود را از کف می‌دهند. بعد از اینکه عجز خود را از معرفت خدا با ابزارهای متداول شناخت درک کردیم، می‌یابیم که گاه صانع برای ما شناخته

۱ - توجّه داریم که درباره خداوند متعال حتّی تعبیری از قبیل معرفت و وجدان را نیز، با ملاحظات تنزیهی و بدون هیچ‌گونه تشبیهی به معرفت و وجدان مخلوقات به کار می‌بریم.

می‌گردد و کسی را که مدبّر و مقلّب ماست، با تمام وجود، وجدان می‌کنیم. پس از حصول معرفت، وضع خود را با پیش از آن یکسان نمی‌بینیم. بلکه صانع غایبی که تنها به ضرورت وجودش (نفی انکارش) تنبّه یافته بودیم، اکنون به معروفی حاضر برای ما بدل می‌گردد. ما به صنع خدا، به او عارف می‌شویم، گرچه طّور و چگونگی دریافت معرفت را ندانیم و توصیفی - چون دیگر معرفت‌ها - از آن نتوانیم ارائه دهیم.

ما فقط می‌توانیم برای کسان دیگری هم که پیش‌تر معرفت یافته‌اند، زمان‌های وقوع معرفت را یادآور شویم. مثلاً بگوییم که در حین وجدانِ تقلّبات خود، یا به هنگام نظر در یکی از شگفتی‌های خلقت، یا در اوج گرفتاری و یا موقع اقامه نماز و نیایش، «ممکن است» به وجدان آن مقلّب، مدبّر، مُغیث و مجیب دست یابیم. تفاوت میان اثبات صانع و معرفت الله را اجمالاً دریافتیم. اکنون مناسب است از مباحث لغوی خود که درباره علم و معرفت و مقایسه میان آن دو در گذشته آوردیم، بهره جویم و ببینیم که آیا لفظ معرفت، معنای مذکور در بحث معرفت الله را تحمّل می‌کند یا خیر؟

البته پیش از آن با مراجعه به کلام وحی و اهل آن (معصومان پاک‌السلام) خواهیم دید که در معارف و حیانی مراد از کلمه معرفت، مشتمل بر معنای اصطلاحی خاصی نیست. بلکه در آیات و روایات هم همان معنای متفاهم عرفی از معرفت مدّ نظر بوده است. و گرچه ظرائف بسیاری درباره معرفت الله بیان شده، اما معنای لغوی آن به معنای اصطلاحی مبدّل نگشته است. لذا مراجعه به لغت، ما را برای یافتن آن متفاهم عرفی یاری می‌رساند.

پیشتر یکی از جهات تفاوت علم و معرفت را دیدیم: علم به ادراک کلی و

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۹۵

معرفت به ادراک شخصی (یعنی یافتن علم دقیق و جزئی) اطلاق می‌شود. در این باره، قولی از کتاب معجم الفروق اللغویة نقل شد. در ادامه همان نقل آمده است:

«وَمِنْ ثَمَّ يُقَالُ: عَرَفْتُ اللَّهَ وَلَا يُقَالُ عَلِمْتُ اللَّهَ.»^(۱)

«و به همان دلیل، گفته می‌شود: نسبت به خدا معرفت یافتیم و گفته

نمی‌شود که به او علم پیدا کردم.»

بنابراین، شناختی که به خداوند (الله) تعلّق می‌گیرد، شناخت کلی نیست و انسان با خود او مواجه می‌شود. از این رو، برای گزارش چنین ادراکی، «معرفت» را به کار می‌برد نه «علم». این مطلب، مؤیدات فراوان در روایات دارد. به عنوان مثال در بحث اثبات صانع می‌خوانیم:

«... عَلِمْتُ أَنَّ لِي صَانِعًا وَ مُدَبِّرًا.»^(۲)

«... دانستم که برایم صانعی و مدبری است.»

یعنی محصول بحث عقلی اثبات صانع، یافتن علم به وجود «صانع‌ما» (صانعی نکره) است؛ در حالی که معرفت نسبت به شخص خداوند در آن بحث به دست نمی‌آید. اما اگر آدمی مورد عنایت خداوند قرار گیرد و خداوند خود را به او بشناساند، در این صورت انسان به او عارف می‌شود. (خود «الله» برای او شناخته می‌گردد.) آنگاه برای بیان این مطلب که خدا را شناختم، از تعبیر «عرفت الله» بهره می‌برد.

به بیان دیگر، چون عاقل هیچ کشف عقلی از صانع ندارد، تنها می‌گوید که

۱ - معجم الفروق اللغویة / ص ۵۰۱.

۲ - روضة الواعظین / ج ۱ / ص ۳۲، کلام امام صادق علیه السلام.

۲۹۶ * * معرفت نور علم و عقل

«صانعی» باید موجود باشد. بنابراین در بحث اثبات صانع، ضرورت وجود صانعی ناشناخته و غائب برای انسان، بالعقل اثبات می‌گردد. این صانع، شناخته شده نیست و عاقل از شیء معروفی خبر نمی‌دهد. به همین دلیل، در جای جای بحث اثبات صانع، تنها از لفظ «صانع» به صورت نکره استفاده می‌شود. مثلاً در روایات می‌خوانیم:

«وَجُودُ الْأَفَاعِلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا»^(۱)

در حالی که در بحث معرفت، صانع حاضر را می‌یابیم و درباره «الصَّانِع» و «اللَّهِ» گزارش می‌دهیم. این نکته، یکی از تفاوت‌های اثبات صانع و معرفت در بحث توحید است. ما فعلاً به همین مقدار بسنده می‌کنیم. ظرائف بسیار دیگر، باید در بحث توحید مورد بررسی تفصیلی قرار گیرد.

از میان مشابَهت‌های دیگر میان بحث عقل و توحید، تنها به دو مورد اشاره می‌کنیم و این بخش را به پایان می‌بریم.

گفتیم که معرفت عقل، معرفتی بالآیه است که آیت عقل، معقولات هستند. در عین حال، این آیتیت هم بالعقل است. در توحید نیز معرفت الله بالآیه مطرح می‌شود (مانند معرفت العقل بالمعقول). آدمی با نظر در مخلوقات، عقلاً پی می‌برد که کار این مخلوقات به خود آنها ختم نمی‌گردد. این‌ها مصنوعات هستند که به صانع خویش تکیه دارند. اگر نظر به مخلوقات، نتیجه‌ای در حدّ پی بردن به وجود صانع غائب داشته باشد، گوییم اثبات صانع رخ داده است. اما گاه با دقّت در همین نظر کردن، مخلوق برای «الله» آیه می‌شود. آن صانع غائب، به «الله» معروف

۱ - کافی / ج ۱ / ص ۸۰، فرمایش امام صادق علیه السلام به زندیقی که دلیل بر وجود خدا خواسته بود.

و حاضر برای ما بدل می‌گردد. البته او تغییر نمی‌کند، بلکه ما به صنع او، عارف به او می‌شویم.

این آیتیت آیات برای خداوند متعال نیز، «بالله» است، یعنی خود اوست که آیه را آیه می‌کند. («هُوَ الدَّالُّ بِالذَّلِيلِ عَلَيْهِ»^(۱)) بنابراین درست است که ماهیات ظلمانی الذّات به عنوان آیات تکوینی خدا، بر او دلالت می‌کنند، اما همین دلیلیّت هم «بالله» است. لذا معرفت خداوند، «معرفت بالآیه بالله» است. و همان دو معنای بآیه که گفتیم، در اینجا نیز مطرح است.

نکته دیگر آنکه پس از آنکه ما نسبت به خداوند، عارف می‌شویم، خداوند همچنان برای ما غیر معقول و غیر معلوم است؛ یعنی هیچ‌گونه کشف عقلی از او نداریم و چگونگی حصول معرفت را هم نمی‌توانیم توضیح دهیم. از این رو، به نوعی تحیر و وله گرفتار می‌شویم. این تحیر در عین معرفت را «معرفت خدا در عین احتجاج او» می‌نامیم. تعبیری همچون «بُطون در عین ظهور»، «بعد در عین قرب» و «علو در عین دُنو» برای خداوند سبحان، همگی همین معنا را می‌رسانند.

در پایان باید بگوییم که تنبّه به نکاتی که در بحث توحیدی معرفت الله بالآیه - فهرست وار - آمد، پس از توجه به مباحثی که درباره عقل آوردیم، بسیار آسان‌تر است. ذکر این نکات در بحث عقل، صرفاً جنبه یادآوری و تذکر برای آشنایان به بحث اثبات صانع و معرفت الله دارد. شرح و توضیح همین چند صفحه، نیازمند تألیف کتابی مبسوط در مباحث توحیدی است. از خداوند متعال، توفیق بر این مهم را به لطف و کرمش خواهیم.

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.

کتاب عقل؛ دفتر اول * * ۲۹۹

- ۱۳ - ترجمه قرآن، ناصر مکارم شیرازی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۳ شمسی.
- ۱۴ - تفسیر امام عسکری، امام عسکری علیہ السلام، قم: مدرسه امام مهدی علیہ السلام، ۴۰۹ قمری.
- ۱۵ - توحید مفضل، مفضل بن عمر جعفری کوفی، قم: انتشارات مکتبه الداوری، ۱۹۶۹ میلادی.
- ۱۶ - حسن و قبح عقلی، جعفر سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ شمسی.
- ۱۷ - الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، صدرالدین شیرازی، بیروت: داراحیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ میلادی.
- ۱۸ - الخصال، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ قمری.
- ۱۹ - روضة الواعظین، محمد بن حسن فتال نیشابوری، قم: انتشارات رضی.
- ۲۰ - شرح منظومه، چاپ سنگی، ۱۳۶۷ قمری.
- ۲۱ - علل الشرائع، شیخ صدوق، قم: انتشارات مکتبه الداوری.
- ۲۲ - عیون اخبار الرضا علیہ السلام، شیخ صدوق، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ قمری.
- 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 الاسلامیة، ۱۳۶۲ شمسی.
- ۲۶ - القاموس العصری، الیاس انطون، تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۶۲ شمسی.
- ۲۷ - کاوشهای عقل عملی، مهدی حائری یزدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ شمسی.
- ۲۸ - کشف المراد، خواجه نصیرالدین طوسی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۳۰۰ * * فهرست منابع

- ۲۹ - لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ میلادی.
- ۳۰ - ماجرای فکر فلسفی در اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶ - ۱۳۷۹ شمسی.
- ۳۱ - مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ شمسی.
- ۳۲ - مجمع بیان، 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، ۱۳۷۱ قمری.
- ۳۵ - مستدرک الوسائل، محدث نوری، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ قمری.
- ۳۶ - المصباح المنیر، قیومی، قاهره: المطبعة الامیریة، ۱۹۲۸ میلادی.
- ۳۷ - معجم الفروق اللغویة، ابوهلال عسکری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ قمری.
- ۳۸ - المعجم الوسیط، ابراهیم مصطفی و...، استانبول: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۲ قمری.
- ۳۹ - معجم مقاییس اللغه، احمد بن فارس بن زکریا، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ قمری.
- ۴۰ - المنجد، لويس معلوف، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۳ میلادی.
- ۴۱ - المنطق، محمدرضا مظفر، قم: انتشارات فیروزآبادی، ۱۳۷۵ شمسی.
- ۴۲ - من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۱۳ قمری.
- ۴۳ - المیزان فی تفسیر القرآن، سیّد محمد حسین طباطبائی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ قمری.
- ۴۴ - نقدی بر مارکسیسم، مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۳ شمسی.
- ۴۵ - نهایة الحکمة، محمد حسین طباطبائی، قم: دار التبلیغ اسلامی.
- ۴۶ - نهج البلاغه، نسخه صبحی صالح، قم: انتشارات دارالهجرة.