اطلاعات ۱۳۰۵
* شنبه یکم اردیبهشت ۱۴۰۳ * ۱۱ شوال ۱۴۴۵
* ۲۰ آوریل ۲۰۲۴ * سال نودوهشتم * شماره ۲۸۶۴۸
ettelaat.com ettelaatonline

بدبینی و بدگمانی نسبت به دیگران

مقاله

آیت‌الله‌العظمی جعفر سبحانی

بدبینی و بدگمانی درباره مردم، یکی از صفات زشت و رذیلت اخلاقی است که قرآن سخت آن را نهی کرده است؛ زیرا نه تنها جامعه از زیان های آن در امان نمی ماند، بلکه خود فرد نیز از آن متضرر می شود. چنین فردی نمی تواند با جامعه همکاری کند، به خاطر بدبینی دچار وسوسه شده، در بسیاری از موارد به انزوا کشیده می شود. بر اثر بی اعتمادی به مردم چه بسا در مناسبات اجتماعی، دچار ضرر می گردد.

نویسنده در گذشته در تفسیر آیه: «**یَاأَیهَا الذِینَ آمَنوا اجتَنِبوا کَثِیرًا مِنَ الظَّن**» (حجرات، ۱۲) مشروحاً سخن گفته؛ اینك در اینجا از آن بهره می گیریم: بدبینی یك حالت روانی منفی است که شخصیت و احترام و تقوا و پاکی افراد در فضای فکر و قضاوت دارنده آن، لطمه می بیند. افراد بدبین از میان هزاران نقاط روشن و جلوه های خوب زندگی مردم، فقط به نقطه های مبهم و تاریك و تیره زندگی آنان، توجه می کنند.

حیثیت و آبرو و شخصیت هر مسلمانی، حتی در عالم فکر و پندار و در دایره داوری درونی ما نیز محترم است. هیچ مسلمانی نباید بی جهت در درون خود، به حریم شخصیت و پاکی مسلمانی با بدبینی و بدگمانی و داوری بد تجاوز نماید.

حدود امنیتی که اسلام برای جامعه مسلمانان به وجود آورده، منحصر به جان و مال و آبرو نیست، بلکه علاوه بر این امنیت های سه گانه، امنیت چهارمی را نیز خواستار شده و آن، امنیت قضاوت های دیگران است؛ یعنی افراد دیگر را در محیط فکر خود، مورد هجوم افکار و داوری های بد و ناروا قرار ندهد؛ احترام و شخصیت مسلمان، علاوه بر مرحله عمل، باید حتی در محیط افکار دیگران نیز محفوظ بماند.

از این نظر، اسلام هر گونه بدگمانی و بدبینی را که منجر به لکه دار ساختن شخصیت کسی در محیط فکر و پندار می شود، تحریم نموده و دستور داده است که جامعه با ایمان از هرگونه سوءظن نسبت به همدیگر بپرهیزند.

پیامبر اکرم(ص) در یکی از بیانات شیوای خود به امنیت های چهارگانه اشاره نموده و می فرماید: «**إنّ اللّهَ حَرَّمَ من المُسلِمِ دَمَهُ و مالَهُ و عِرضَهُ، و أن یُظَنَّ بِهِ ظنَّ السّوء**:[1] خداوند دست درازی به جان، مال و آبروی مسلمانان را حرام نموده و هرگز اجازه نداده است که کسی به مسلمانی بدگمان شود» و حتی در ذهن و فکر خود، به او نسبت ناروا بدهد.

اگر امنیت های سه گانه، در پرتو حکومت های مادی و سازمان های اداری تأمین گردد، ولی امنیت از نظر قضاوت مردم، جز در سایه ایمان به خدا عملی نمی شود؛ زیرا حدود حکومت های مادی منحصر به ظواهر است و جلوگیری از تجاوزهای باطنی، از حریم قدرت عوامل مزبور، بیرون می باشد؛ فقط ایمان به خداست که می تواند جلو این گونه تجاوزها را بگیرد؛ زیرا مسلمان ایمان دارد که خداوند از کارهای برون و درونش آگاه است.

ضررهای بدبینی

۱. بدبینی رشته الفت و دوستی را از هم می گسلد و بر اثر گمان بدی که انسان به دیگران دارد، همواره آنها را خائنتکار و در میدان دوستی، ناپایدار می پندارد و ناچار می شود که روابطش را با آنها قطع کند؛ از این رو پیشوایان ما فرموده اند: «**مَن غَلَبَ عَلَیهِ سوءُ الظَّنِ لَم یَترُك بَینَهُ و بَینَ خَلیلٍ صُلحاً**:[2] بدگمانی بر هر کس چیره شود، هر نوع صلح و صفایی را که میان او و دوستانش برقرار است، از بین می برد».

۲. افراد بدبین همیشه منزوی و گوشه گیرند، و بر اثر هراسی که از مردم دارند، هرگز نمی توانند با کسی انس بگیرند؛ از این رو در روایات آمده است: «**مَن لَم یَحسُن ظَنُّهُ اِستَوحَشَ مِن کُلِّ أحَد**:[3] افراد بدبین از همه مردم وحشت دارند».

۳. بدبینی آفت بزرگی برای سنجش منطق انسان است؛ بدبینی گونه ای اختلال در طرز تفکر و ادراك انسان به وجود می آورد که هرگز نمی تواند در موضوعی به صورت خردپسند و واقع بینانه داوری کند.

۴. بدبینی از بیماری های سرایت کننده است که همنشینان انسان را نیز آلوده می سازد.

۵. بدبینی نه تنها در روح انسان اثر می گذارد، بلکه بر اساس ارتباطی که میان تن و جان وجود دارد، تن نیز از گزندش سالم نمی ماند و به قول دانشمند بزرگ عصر ما دکتر کارل: بدبینی و عادت به انتقاد از همه چیز، حتی از قدرت زندگی نیز می کاهد؛ زیرا این عادت منفی روانی روی دستگاه اعصاب سمپاتیك و غدد داخلی اثر می کند و می تواند مبدأ اختلالات عملی و حتی عضوی شود.

۶. بدگمانی های بی مورد به همسر، شاگرد مغازه، کارگر و خدمتکار منزل، آنان را به خیانت و جنایت می کشاند؛ زیرا کنجکاوی های زیاد صاحبکار و بزرگ خانه و یا شوهر، بر اثر «تداعی معانی» صور و اشباح خیانت و کارهای زشت را در نظر آنها مجسم می سازد و فکر خیانت را در دلشان زنده می نماید و به قول برخی دانشمندان، کارگرانی که مورد سوءظن کارفرما هستند و او پیوسته احتمال می دهد که آنان به اثاث خانه دستبردی بزنند، چنین افرادی بالاخره دست به دزدی می زنند و به سوی دزدی کشیده می شوند!

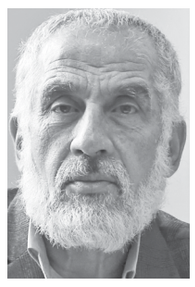
از این رو، در دین مقدس اسلام، تظاهر به غیرتمندیِ بی مورد و افراطی درباره همسر، مذموم شمرده شده است زیرا چه بسا افراد پاکی را به ناپاکی بکشاند و درستکار را به نادرستی دعوت نماید، چنان که علی(ع) فرموده است: «**ایّاكَ والتَّغایرَ فی غَیرِ مَوضِعِهِ فَإنَّ ذلِكَ یَدعُوا الصَّحیحة إلی السُّقم و البریئةَ إلی الرِّیَبِ**:[4] اظهار غیرت های بی مورد، زنان پاك را به ناپاکی و زنان بی گناه را به سوی گناه دعوت می کند»!

پی نوشت ها:

. المحجة البیضاء، ج۵، ص۲۶۸.
. غررالحکم، ص ۶۹۷.
. همان، ص ۷۱۲.
. همان، ص ۱۵۲.

تقلید فلسفی / بخش سوم

فضیلت تقلید متناسب با عمل تقلید است؛ اما باید دانست تقلید مخصوص انسان، غیر از تقلید عاری از شعور حیوان است که متناسب با غریزه و شعور نازل اوست؛ زیرا تقلید انسانی عملی است که هرگز از شعورش جدا نمی شود. ت مقلد در کسب فضیلت به نحو اجمالی بهره مند از فضایل عقلی و به نحو تفصیلی برخوردار از فضایل اخلاقی است. از نظر ارسطو وحدت فضایل اخلاقی و فضایل عقلانی، شرط سعادت است. با فضیلت اخلاقی غایت حاصل و با فرزانگی، وسایل درست برای نیل به غایت تهیه می شود



دکتر سیدموسی دیباج
استاد فلسفه دانشگاه تهران

مقاله فلسفی

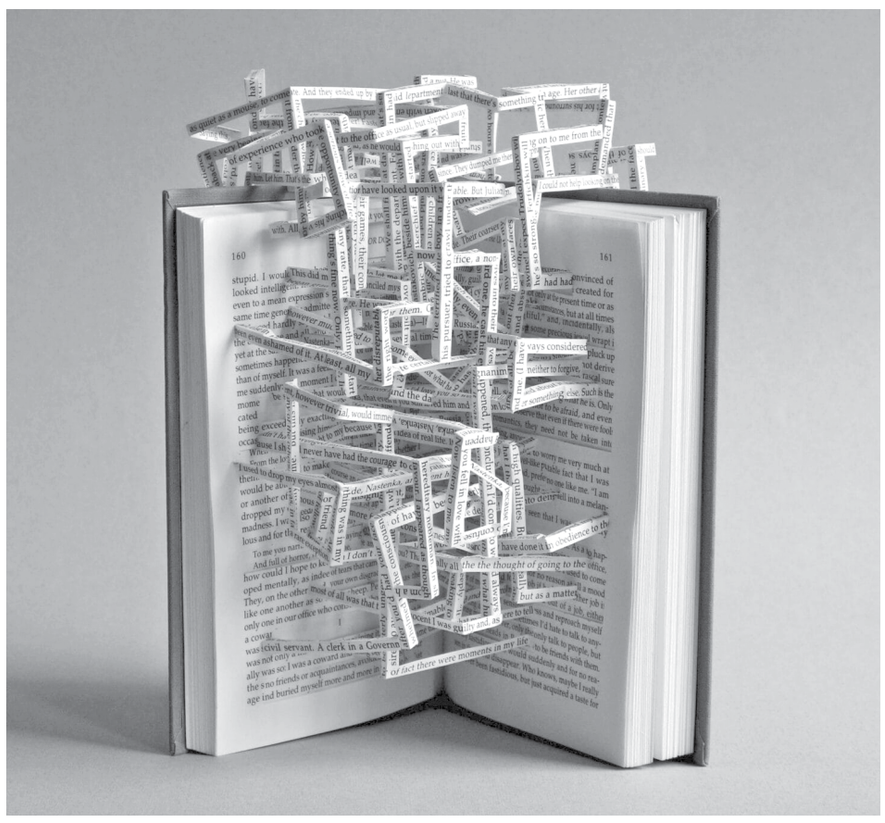
سخن به اینجا رسید که رسم تقلید یا تبعیت در تعلیم فلسفه از مشروعیت عقلی برخوردار است؛ اما برخی آن را به مثابه عمل انسانی، امری ناپسند می شمرند. حال آنکه در طرح دیالکتیکی اصیل تقلید به مثابه یک اصل ضروری قابل بحث و گفتگوست. اینک ادامه مطلب:

بعضی می گویند: «تقلید به معنی پیروی بی چون و چرا در فلسفه معنی ندارد»؛ اما خود همین گزارهٔ سلبی را بی چون و چرا پذیرفته اند و متاسفانه فرصت اندیشیدن در این معنی را نداشته اند که تبعیت از حکم عقلی و پذیرش عملی آن، چنانچه به راستی منشأش حکم عقل باشد، به حکم عقل چرا جائز نباشد؟ بعضی روشنفکران عصر ما می پندارند چنانچه حکم، حکم عقل باشد، باید آن را معلق پنداشت و نباید در نظر و عمل بدان اعتنا کرد و هنوز به دست نیامده، باید رهایش ساخت. این تعریف بی بنیاد از حکم عقلی، ویرانگر است و آنچه نابود می شود، بیش از هر چیز خود عقل است. حداقل آنکه حکم عقلی را نمی توان به نحو مطلق به تعلیق کشاند. حال ممکن است کسی بگوید تقلید و تبعیت در عالم عمل معنی دارد و عقل نظری نسبت به عمل بی اعتناست و بدین جانب یا آن جانب میل نمی کند و بنابراین تقلید از حکم عقلی اساساً مطرود است، زیرا حکم عقلی یک حکم نظری محض است و لاغیر. البته چنین تعریفی از عقل، آن را از هر گونه شئون انضمامی و توابع عملی مستثنی می سازد و عقل را در حد عالم انتزاعی ذهنی محصور می کند و از اصالت و کلیت عقل و تعالی آن می کاهد.

پس بدیهی است که تقلید انسانی یک قسم فعل از افعال انسانی است. می دانیم که اندیشه و نظر از دیدگاه ارسطو بذاته موجد هیچ گونه حرکتی نیست[8] و تقلید که از باب تفعیل است، خود فعل است و در ذات خود اندیشه شمرده نمی شود. پس معنای تقلید چیست و چه نسبتی با اندیشه انسان دارد؟ آیا یک فعل محض بدون نسبت با اندیشه است؟ جواب این است که تقلید انسانی یک فعل محسوب می شود؛ اما فعلی که عین اندیشه است، چنان که عبارت ارسطو با این سخن تمام می شود که: «اندیشه در نظام عمل و معطوف به مقصود غایی است.» همچنین تقلید فعل اندیشه ای است که برخلاف نظر یا اندیشه بذاته که موجد هیچ حرکتی نیست، این اندیشه غیرنظری موجد عمل و بلکه عین عمل است؛ بنابراین تقلید علی الاطلاق عاری از اندیشه نیست.

البته برای هر کوشش عقلی در حد خود صواب و ثواب است، چنانچه از سر صدق باشد نه به قصد ریا و سخریه حتی اگر طالب به مقصود نرسد؛ زیرا جهت در هر سعی عقلی، استکمال است نه استدراج. سرّ مشروعیت تقلید عقلی نیز همین استکمال نفسی است. فیلسوف کامل مبشر و منذر است و محقق پرسشگر باید از او بپرسد، بیاموزد و به حکم عقل تبعیت کند. پرسشگر نمی تواند پس از یافتن پاسخ، به هرج و مرج نظر دهد و یا عمل کند. آنارشی در هر جای جهان موجود و معقول است الا در خود عقل: «**فَذلِکُمُ اللّهُ رَبُّکُمُ الحَقُّ فَما ذا بَعدَ الحَقِّ إلَّا الضَّلالُ فَأنَّی تُصرَفون**: این چنین خداوند، پروردگار به حق شماست. وپس از حق، جز گمراهی چیست؟ پس چگونه رویگردان می شوید؟!» (یونس، ۳۲).

در عین حال باید توجه داشت که تقلید در حکمت و فلسفه ضرورتاً با تقلید از فیلسوف ملازمت ندارد. تقلید در فلسفه یعنی تقلید عقلی، یعنی تبعیت از حکم عقل؛ یعنی چنانچه عقل حکم به چیزی کند، آن حکم از لحاظ عقل لازم الاتباع است و مگر عقل چیزی جز التزام و پایبندی به حکم عقلی است؟ رجوع پرسشگر به آن که می داند، از سر هوس و بیهودگی نیست. پرسشگر می پرسد تا به حکم عقلی نایل شود و در مواجهه با حکم عقلی، با آن نباید درافتد و بستیزد، بلکه باید تبعیت کند؛ زیرا خلاف عقل است که چون به حکم آگاهی یافتیم، با آن عناد ورزیم. مقصود این است که پرسش خود مرجح نیست مگر آنکه با پاسخ عقلی تمام بشود.



تقلید در فلسفه ضرورتاً با تقلید از فیلسوف ملازمت ندارد. تقلید در فلسفه یعنی تقلید عقلی و تبعیت از حکم عقل. پس چنانچه عقل حکم به چیزی کند، آن حکم از لحاظ عقل لازم الاتباع است. رجوع پرسشگر به آن که می داند، از سر هوس نیست. پرسشگر می پرسد تا به حکم عقلی برسد و در مواجهه با آن نباید بستیزد، بلکه باید تبعیت کند. مقصود اینکه پرسش خود مرجح نیست مگر آنکه با پاسخ عقلی تمام بشود

پرسش های عبث فلسفی

خلاف آنچه مرسوم زمان است، سؤال خود به خود مطلوب نیست، مگر آنکه به پاسخ تمام شود. از همین جا می توان دریافت که بسیاری از پرسش های فلسفی که بیهودگی شان پیشاپیش آشکار است، از جواز عقلی تهی است. شاید کسی بگوید در تحقیق فلسفی چه بسا یک پاسخ نباشد و پاسخ ها باشد و پاسخ فیلسوفی غیر از پاسخ فیلسوف دیگر باشد. می توان گفت شاید وجه ترجیح پاسخ فیلسوفی درباره همان مسأله ای که فیلسوف دیگر به آن جواب داده است، برای انسانی نامکشوف باشد، اما فی نفسه یک پاسخ است که در هر حال پاسخ حق شمرده می شود و آن پاسخی است که عقل مؤیدش باشد. چنانچه عقل یکی است، پاسخ هم یکی است. اگر کسی هم جاهل به حکم عقل باشد، رجوعش به این یا آن فیلسوف توفیری ندارد. مناط ترجیح، قدر متیقن در حکم عقلی است، نه رأی فیلسوف. مسلماً کشف حکم عقلی برای مبتدی دشوار است و سقراط و افلاطون در گفتگوها بر سختی این راه تأکید کرده اند. اما همین صعوبت خود بر صلابت حکم اشاره دارد و مانع هرج و مرج در پرسیدن و بازی شمردن تحقیق است.

از یک سو طلب علم از طبیعت عقل برمی خیزد و آن امری ضروری و طبیعی است و دعوت به تحصیل علم، تأیید بر همان امر ضروری طبیعی است و منفک از آن نیست؛ یعنی حکم انشایی طلب علم، به حکم توصیفی عقل بازمی گردد. عقل در جوشش و کوشش برای اظهار احکام عقلی است و دعوت به طلب علم، برای تحصیل عقلی بالفعل است. این دعوت و حکم، خروج عقل از قوه به فعل را ضمانت می کند.

به هر حال اجتهاد عقلی از مقوله واجب کفایی نیست. هرگز چنین نیست که ضرورت اندیشیدن در امور، تنها برعهده یک یا چند نفر باشد. اگر اندیشیدن و خرد ورزیدن تکلیفی باشد، این تکلیفی عام است و شامل فیلسوف و هم مردم عادی است که از فیلسوف (حکیم حاکم) و احکام عقلی بما هو هو تبعیت می کنند و سهم آنها در اجتهاد عقلی محض، تبعیت و تقلید از حکم حکیم و فیلسوف به معنای راستین کلمه است.

ارسطو معتقد است: تصدیق و انکار در اندیشه به مثابه رغبت و کراهت در میل است.[9] این سخن به نحو عکس قضیه صادق و مبنای عقلی برای توجیه امر تقلید است. میل و انتخاب در تقلید به نحو مطلق، از اندیشه (تصدیق و انکار) جدا نیست. پس چنانچه انتخاب مجتهد به شیوه صحیح باشد و مستخرج از قاعده عملی مقلد بر منهج صواب مجتهد در اندیشه است و در عمل (تقلید) همچون آن مجتهد بر طریق صواب قرار دارد، در عمل تقلید از یک فرزانه یا حکیم، مقلد محاسبه و تدقیق درستی را که فرزانه دارد، ندارد؛ اما در غایت خاصی که با ارزش است، با او شریک است. همچنین می توان گفت در تقلید عمل فرزانه، انسان به همان عمل شریف و صحیحی دست می یازد که فرزانه وسیله درست جهت وصول به غایت را خود تدارک دیده است. هر دو در نیل به غایت، هیچ فرقی با هم ندارند. ارسطو می گوید در این محاسبه برای نیل به غایت و خود غایت، اخلاق مطرح نیست. از این جهت نیز مقلِّد و مقلَّد همترازند.

برخورداری از فضیلت

درباره فضیلت کافی نیست بدانیم که ماهیتش چیست، بلکه باید همچنین سعی کنیم که دارای فضیلت شویم، یا بکوشیم وسیله دیگر مردمانی نیک شویم.[10] فضیلت به افعال آشکار و شناخته می شود. نیت مشهود و آشکار نیست، پس فضیلت باید به عمل متحقق شود و شناخته گردد؛[11] فلذا فرزانگی به خاطر کسب عملی فضایل است، نه معرفت به حقایق اخلاقی. آنها که واجد فرزانگی اند، نیازمند به شناخت امور حکمت عملی نیستند. علاوه بر این، دانستن حکمت عملی برای کسی که فرزانه نیست، سودی ندارد؛ بنابراین فرقی نمی کند که شخص خود فرزانه باشد یا به نصایح فرزانگان عمل کند.[12] آنچه در عمل غایت امر است، مطالعه و معرفت محض نظری اعمال نیست، بلکه بیشتر قصد نهائی در اجرای اعمال است. ارسطو در جای دیگر شبیه همین مطلب می گوید: برای کسب سلامت کافی است آنچه را مربوط به حفظ تندرستی است، انجام دهیم؛ زیرا با آنکه به تندرست بودن تمایل داریم، اما به دنبال آموختن طب نیستیم.[13]

همچنین برعهدهٔ هر کس است که بچه های خود و دوستانش را به زندگانی فضیلت آمیزی بکشاند و یا حداقل اراده این کار را داشته باشد. اگر انسان با عالم قانون گذار آشنا باشد، قدرت انجام این وظیفه را خواهد داشت؛ زیرا مسلم است که تعلیم و تربیت عمومی به وسیله قوانین اجرا می شود و تعلیم و تربیت خوب از قوانین نیکو فراهم می آید و اهمیتی ندارد که این قوانین مکتوب باشد یا نامکتوب.[14] ارسطو در تذکر خود در فصل سوم «اخلاق نیکوماخوس» موضوع را از ابتدا آغاز می کند و مجدداً بحثش از فضایل عقلانی است. فضیلت تقلید متناسب با عمل تقلید است. تقلید مخصوص انسان، غیر از تقلید عاری از شعور حیوان است. عمل تقلیدی حیوان متناسب با غریزه و شعور نازل اوست و تقلید در انسان به طور کلی از سنخ و مرتبه دیگری است؛ زیرا تقلید انسانی عملی است که هرگز از شعورش جدایی بردار نیست. می توان گفت مقلد در کسب فضیلت به نحو اجمالی بهره مند از فضایل عقلی و به نحو تفصیلی برخوردار از فضایل اخلاقی است. از نظر ارسطو وحدت فضایل اخلاقی و فضایل عقلانی، شرط سعادت است. با فضیلت اخلاقی غایت حاصل و با فضیلت عقلی یا فرزانگی، وسایل درست برای نیل به غایت تهیه می شود.

اضافه کنیم که غایت فعل نیک در خودآن قرار دارد. چه فعل از مجتهد باشد، یا از مقلد. عمل اخلاقی غایت عقل صناعی را به تمامی دارد. عقل صناعی در تولید صنعتگر قابل مشاهده است. صنعتگر در تولید بی غایت عمل نمی کند، اما غایت در آن امری نسبی است و غایت ابداع خارج از آن است و اصل ایجاد و شئ معینی است که به تولید صنعتگر و عقل صناعی معنی می بخشد؛ اما در عمل اخلاقی و عقل عملی همه چیز موکول به غایت است. غایت عمل اخلاقی در خارج از آن نیست؛ زیرا فضیلت غایت است و زندگی فضیلت آمیز معطوف به آن غایتی است که ما با عمل خود بدان میل داریم. در عمل تقلید از عمل خردمندانه دیگری که برای کسب فضیلت اخلاقی یا شرعی انجام می شود، این غایت تضمین شده و متحقق است و مکلف با عمل خود به نحو تضمین شده به آن غایت نایل می شود، بدون آنکه در انتخاب مکلف تردید باشد. پس از تقلید دیگر انتخاب معنی ندارد و این که انتخاب پس از عمل تقلیدی وجود ندارد، عمل تقلید را از خرد تهی نمی سازد. بماند که همین عمل در تعریف مشروط به ترجیح اعلم بر دیگری است. پس تقلید متکی به عقل است، اما متکی به عقل عملی تا نظری. اساس این تقلید اراده برای تحقق غایتی است که مجتهد و مکلف هر دو در آن یکسان بهره مندند.

در احکام شرعی هنگامی که مؤمن در نماز به تقلید روی می آورد و حرکات نماز را عیناً تقلید می کند، این تقلیدی اصیل است. اتباع در مسائل فرعیهٔ رساله عملیه تقلید در مرتبه دیگر است. ابداع و بدعت که در شریعت نهی شده است، موضوع و مسأله ای متمایز و غیر از ابداع در اندیشه فلسفی است. «بدعت» اظهار امری است که در شرع ریشه ندارد و مسبوق به مثال شارع نیست؛ لذا اتباع مجاز است و بدعت غیرمجاز.

نسبت تقلید و ابداع

نسبت تقلید و ابداع چیست؟ و آیا می شود تقلید (که خود عمل است) در ابداع رخ دهد؟ بدیهی است که در ابداع تقلید وجود دارد به رغم اینکه تقلید فعل است و نه بدعت. ظاهراً تقلید هم در عمل ابداع ممکن است رخ دهد و هم در فعل انسانی. در اندیشهٔ فیلسوف ابداع (ساختن) و فعل (عمل کردن) دو امر متمایزند. انجام دادن فعلی که همراه با قاعده است، با ابداع از روی قاعده متفاوت است. نه فعل ابداع است و نه ابداع فعل.[15] تمایز در مبحث تقلید ارسطو بین ابداع (ساختن) و فعل (عمل کردن)، بسیار مهم و راهگشاست. در هنر، تباینی ذاتی وجود دارد بین آنچه هست و آنچه ممکن است باشد. در عمل تقلید علی الاطلاق چنین فاصله ای موجود نیست و عملی که ممکن است باشد، همان عمل یا چیزی است که هست. پس برخلاف تلقی عامیانه، تقلید آن خصوصیتی را ندارد که عمل هنری دارد. در عمل هنری بین آنچه هست و آنچه ممکن است باشد، مباینت وجود دارد؛ اما در تقلید چنین تباینی در کار نیست تا محل سرزنش واقع شود. در تقلید ما با عمل کردن سروکار داریم. همین و بس.

کلام آخر اینکه موضوع «حکمت نظری» مبادی و اصول نیست؛ مبادی و اصول را عقل شهودی درمی یابد و نه علم و نه حکمت عملی یا نظری.[16] مبادی و اصولی که در علم به کار نمی تواند آید، لنفسه نه موضع علم است نه فن و نه حکمت عملی (فرزانگی). موضوع علم آن چیزی است که استدلال شناخته و از طرف دیگر موضوع فن و حکمت عملی، اموری است که می توانند چیز دیگری جز آنچه هستند، باشند. حاصل اینکه تقلید همچون حکمت نظری نیست، بلکه از سنخ حکمت عملی است که نه علم است و نه فن. «علم نیست»، برای اینکه مورد عمل می تواند چیز دیگری جز آنچه هست، باشد؛ «فن نیست»، برای اینکه عمل از جنس ابداع نیست. موضوع حکمت عملی به تنهایی کلیات نیست، بلکه شناخت امور جزئی هم باید ملحوظ شود؛[17] زیرا حکمت عملی با عمل سروکار دارد و عمل با امور جزئی و منفرد مرتبط است. اما حکمت نظری معرفت عالی است، زیرا در آن رأی ثابت تغییر ناپذیر است و در این ساحت، حکیم به اموری که دارای سود و نفع شخصی است، نمی اندیشد. تقلید عقلی همچون حکمت عملی (فرزانگی) به سبب اینکه موضوع آن نسبی و جزئی است، معرفت عالی نیست؛ اما عملی ضروری است که از علم جدا نیست.

پی نوشت ها:

۸. اخلاق نیکوماخوس، ترجمه دکتر سیدابوالقاسم پورحسینی، ص ۵.// ۹. همان، ص ۴.// ۱۰. همان، ص ۳۸۲.// ۱۱. همان، ۱۲۸.// ۱۲. همان، فصل سیزدهم در نسبت حکمت نظری و عمل.// ۱۳. همان، ص ۳۶.// ۱۴. همان، ص ۲۸۶- ۲۸۷.// ۱۵. همان، ص ۹.// ۱۶. همان، ص ۱۵- ۱۶.// ۱۷. همان، ص ۲۱.

میناگری های قرآنی / بخش سوم

سیدعطاءالله مهاجرانی
نویسنده و پژوهشگر

مقاله قرآن پژوهی

مقدمه دوم

مشعله نظر: تجلّی خداوند در قرآن مجید

یکی از زیباترین تفسیرهایی که در باره قرآن مجید مطرح شده است، تعبیر آسمانی و الهی «تجلّی خداوند در کتاب» است. مولی محسن فیض کاشانی در نخستین عبارت تفسیر پرلطف الصافی (مقدمه های دوازده گانه ملا محسن فیض در تفسیر صافی، از جمله دقیق ترین مباحث قرآن شناسی است) که در حقیقت براعت استهلال تفسیر اوست، به تجلّی رب در کتاب اشاره کرده و با بلاغت و شیوایی تمام بحث پایان ناپذیر را در یک عبارت گسترش داده است:

«نَحمَدُه یا مَن تَجَلّی لِعِبادِهِ فی کِتابِهِ
بل فی کلِّ شیئ
و أراهُم نَفسَهُ فی خِطابه
بل فی کلِّ نور و فیٍ
دلَّ علی ذاتِهِ بذاتِه»:[1]

«خداوندی را می ستاییم که در کتابش، بلکه در تمام پدیده ها بر بندگان خود تجلی نموده است. خویش را در سخنش، بلکه در هر نور و سایه ای به بندگانش نمایانده است. با گوهر ذات خویش بر ذات خود دلالت کرده است.»

گوهر این عبارت که به تعبیر حافظ: «آب لطفش ز منقار بلاغت می چکد»، تعبیر «تجلی خداوند در کتابش»، از امام علی(ع) است. مولی محسن فیض این اندیشه را از نهج البلاغه و نیز دعای صباح امیر مؤمنان اقتباس کرده است. سخنانی که سرشار از عطر وحی است:

این سخنهایی که از عقل کل است
بوی ان گلزار و سرو و سنبل است

در خطبه شماره ۱۴۷ نهج البلاغه، در بحث در باره هدف و غایت ارسال پیامبران، امام علی به «تجلی خداوند در آیات قرآن» اشاره کرده اند: «**فَتَجَلَّی لَهُم سُبحانَهُ فِي کِتابِهِ**»:[2] خداوند سبحان در کتابش بر بندگان خود تجلی کرده است.

تجلی خداوند در آیات، کلمات کتاب خود، افقهای گوناگونی را در شناخت قرآن مجید به روی ما می گشاید، ژرفا و زیبایی این سخن به وصف نمی آید. پرسش مهم این است که ما چگونه تجلی خداوند را در کتابش ببینیم؟ همه سخن و بلکه تمام ماجرا همین است!

مشکلی نیست که آسان نشود در همدان
لیکن آسان ندهندت ره و مشکل این است!

وقتی ۲۵ سال پیش برای نخستین بار این بیت را در خانه مرحوم آیت‌الله شیخ حسین شفیعی در اصفهان از او شنیدم، مدتها سرمست بیت و حال و هوای آیت‌الله شفیعی و چشمان غرق اشکش بودم که شباهتی به چشمان علامه طباطبایی داشت. قرآن مجید می خواهد راز درست شنیدن و درست دیدن و درست فهمیدن را به ما بیاموزد. رسول اکرم و امام علی می خواهند همان شیوه دید را برای ما تبیین کنند. به ما کتاب و حکمت بیاموزند. این شیوه آموزش، تنها تعلیم دانش نیست، تربیت دانایی است.. رسیدن به منزلتی است که انسان تجلی خداوند را ببیند. مولانا جلال الدین بلخی تعبیر «مشعله نظر» را به کار برده است. پیش از او، سنایی از «مشعله عشق» و فریدالدین عطار از «مشعله جان» سخن گفته اند. مشعله نظر در واقع مشعله عشق است که در جان افروخته شده است. این مشعله را بایست دریافت و دید؛ به تعبیر حسرت آفرین خیام:

ساقی، غم فردای حریفان چه خوری؟
پیش آر پیاله را که شب می گذرد
شب عمر می گذرد و بارقه ای از سپیده دم تجلی بر جان ما نتابیده است. همین مضمون گریبان جلال الدین بلخی را نیز گرفته است:
شب رفت حریفان صبوحی به کجایید؟
کان مشعله از روزنِ اسرار برآمد

(غزل ۶۰۵)

در حقیقت وقتی ما شاهد تجلی خداوند در کتاب او هستیم. که شمله را ببینیم و خود مشعله شویم. یعنی امکان دیدن نور تجلی را داشتیم. آن تجلی در جان ما تبدیل به مشعله ای می شود که همراه ماست و یا ما خود مشعله می شویم. از مشغله نجات پیدا می کنیم. دیده اید برخی شلوغند، سردرگمند و در خویش فرو مانده اند. آن روشنایی حقیقی بر جانشان نتابیده است. دچار روشنایی های مصنوعی، کوتاه مدت و فریبایند که زود زدوده می شود. مانند همان تمثیل قرآنی که نظیر ندارد:

یَکادُ البَرقُ یَخطَفُ أبصارَهُم کُلَّما أضاءَ لَهُم مَشَوا فیهِ وَإذا أظلَمَ عَلَیهِم قامُوا وَلَو شاءَ اللّهُ لَذَهَبَ بِسَمعِهِم وَأبصارِهِم إنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَيءٍ قَدیرٌ (البقره، ۲۰)

نزدیک است که برق چشمانشان را برباید؛ هر گاه که بر آنان روشنی بخشد، در آن گام زنند؛ و چون راهشان را تاریک کند، [بر جای خود] بایستند؛ و اگر خدا می خواست شنوایی و بینایی شان را برمی گرفت، که خدا بر همه چیز تواناست.

در حال و روز چنین افرادی، سردرگمی و پریشانی مشهود است. اگر هم روشنایی می بینند، برقی است که تا می زند، خاموش می شود. تجلی، امری گسسته نیست. تجافی نیست. اگر انسان در مسیر تجلی قرار گرفت، دگر پریشانی معنی ندارد. چراغ تجلی خداوند از کلمات او همواره تابنده است. چنان که رسول اکرم (ص) گویی با استفاده از همان تمثیل آیه ۲۰ سوره بقره، راه را نشان داده است. انسان را از روشنایی کوتاه مدت فریبای خاموش شونده به روشنایی ماندگار قرآن راهنمایی کرده است. کمال این روشنایی هنگامی است که انسان تجلی خداوند را در کلمات او ببیند. امام صادق(ع) از رسول اکرم (ص) روایت کرده است: «**فَإذا الْتَبَسَت عَلَیکُمُ الفِتَنُ کَقِطَعِ اللَّیلِ المُظلِمِ فَعَلَیکُم بِالقُرآنِ**»:[4] اگر فتنه همانند باره های شب تیره و تاریک شما را فروگرفت، شما را و قرآن!

روایت از دو گونه تاریکی سخن گفته است: تاریکی فتنه، یعنی فضایی که انسان نمی تواند حقیقت را با چشم بصیرت و بینایی خویش به آسانی تشخیص دهد، سردرگم می ماند؛ و پاره های تاریکی شب که مانع بصر انسان است و نمی گذارد درست بنگرد و راه را از چاه به تشخیص دهد. قرآن مشعله راه است.

در باره درک، اگر ادراک در اینجا تعبیر دقیقی باشد، شیخ محمود شبستری این نکته لطیف را دارد که گاه ادراک همان عجز از ادراک است: «که ادراک است عجز، از درک ادراک!» و صد البته وقتی ما سرچشمه لطیف ترین مفاهیم و تعابیر عرفانی را جستجو می کنیم، در بسیاری از موارد به سرچشمه حکمت الهی و باب علم رسول اکرم(ص) می رسیم به سخن امام علی(ع) که ما همچنان در پرتو سخن ایشانیم، که خداوند در کتابش تجلی کرده است. در دیوان منسوب به حضرت این بیت را می خوانیم:

والعجز عن درک الادراک ادراک
والبحث عن سرّ ذات السرّ اشراک[5]

ناتوانی از درک ادراک، ادراک است!

برای دیدن تجلی، دو نشانه ذکر شده است. به روایت شمس: «بعضی کاتب وحی اند و بعضی محل وحی وی اند، جهد کن تا هر دو باشی: هم محل وحی باشی و هم کاتب وحی خویش.»[6]

در تلاوت قرآن مجید، به گونه ای قرآن را تلاوت کنیم که گویی همان دم قرآن بر ما نازل می شود. و ما محل وحی هستیم.[7] در واقع خود را در مسیر و منزلت باران نور وحی و تجلی خداوند در کتابش به گونه ای قرار دهیم که انگار وحی بر ما نازل می شود. بدیهی است که مراد شمس همان احساس درک و دریافت تجلی است و نه «تداوم نبوت» و «وحی رسالی» که برخی در پرده پندار خویش دچارش شده اند. نشانه دیگر، سخن امام صادق(ع) است. در هنگام نماز حالت بیهوشی به او دست داده بود. بیهوشی تعبیر دقیقی نیست! در واقع او به منزلت والا ی هوشمندی رسیده بود. از او پرسیدند: چگونه ای؟ فرمود: «**ما زِلتُ أکرّر آیات القرآن حتی بلغت کاننی سَمعتُها مشافهةً ممَّن أنزَلَها**»:[7] در نماز چندان آیات قرآن را تکرار کردم تا آنکه گویی آیات را از زبان خداوند شنیدم! این نکات تبیین «مشعله نظر» است.

چراغ راه

قرآن چراغ راه است، مشعله ای که از او گرمی ایمان و روشنایی معرفت می گیریم. وقتی می توانیم در پرتو آفتاب تجلی قرآن مجید قرار بگیریم که به تعبیر قران مجید، پاک و پیراسته و مطهر باشیم: «**لا یَمَسُّهُ إلَّا المُطَهَّرُون**: (الواقعه، ۷۹) جز پاک شدگان، بر آن دسترسی ندانند. برای تقرب به عبارت و دسترسی به صورت قرآن می بایست با وضو به کلمات دست زد. برای تقرب به اشارات و لطائف و دقائق و حقائق، وضوی دیگری و طهارت های دیگری نیاز است.

پاک و صافی شو و از چاه طبیعت به در آی
که صفایی ندهد آب تراب آلوده

و:

خوشا نماز و نیاز کسی که از سر درد
به آب دیده و خون جگر طهارت کرد

طارت با آب و اشک و خون هر قدام مرتبه ویژه دارند. برای درک تجلی و یا به عبارت بهتر و روشن تر، دیدن تجلی، بایست در پرتو کلمات قرآن مجید قرار گرفت. ببینید جلال الدین محمد بلخی چگونه در برابر تجلی کلمات قرآن قرار گرفته است:

آمده ام که سر نهم، عشق تو را به سر برم
ور تو بگوییم که: نی، نی شکنم، شکر برم
آمده ام چو عقل و جان، از همه دیده ها نهان
تا سوی جان و دیدگان مشعله نظر برم
آنک ز زخم تیر او کوه شکاف می کند
پیش گشادتیر او وای اگر سپر برم
(غزل ۱۴۰۳)

غزل او روایت تجلی خداوند بر موسی و کوه طور است و تجلی قرآن با جان ما. ما می توانیم در سفر از عبارت تا حقیقت، از خود تا خدا، از خاک تا افلاک، با بالهای بلند سخن مولی الموحدین سفر کنیم. تجلی خداوند در کتابش، تجلی در عبارت، متفاوت از تجلی در اشارات و لطائف و حقائق و یا دقائق است. برای بالا رفتن بر بام بلندی که آسمان ها دروازه های آن است! (النبأ، ۱۹) این سفر با قرآن مجید که «نردبان آسمان» که تجلی پروردگار در آیات اوست، مرتبه دیگر دیدن تجلی صفات خداست و نیز تماشای افعال او و سرمستی از شعشعهٔ ذات او. مشعله نور ما را تا بی خودی از شعشعه ذات می رساند. و: «بی خود از شعش