

ابزار و منابع معرفت از دیدگاه امام علی (ع) در نهج البلاغه

محمد ملکی (جلال‌الدین)*

شهاب‌الدین وحیدی**

چکیده

مسئله شناخت، پایه و اساس جهان‌بینی الهی و غیرالاهی است که در طول تاریخ اندیشمندان اهتمام خاصی به آن نشان داده‌اند. در رأس همه آنها حضرت علی (ع) نیز در نهج‌البلاغه روش‌ها و ابزارهایی مانند حس، عقل، شهود و وحی را برای شناخت عالم هستی، به‌ویژه مبدأ آن، ترسیم و تفسیر کرده‌اند و انسان‌ها را از حدود و قلمرو آنها در شناخت آگاه می‌کنند. نوشتار پیش رو پژوهشی است درباره ابزارهای شناخت و بیان قلمرو حدود آنها از دیدگاه حضرت علی (ع) با استناد به نهج‌البلاغه و کلمات نورانی آن امام همام.

کلیدواژه‌ها: نهج‌البلاغه، شناخت، حس، عقل، شهود، وحی.

مقدمه

دنیای امروز، دنیای مکتب‌ها و ایده‌ها است. مکتب و ایدئولوژی بر پایه جهان‌بینی، و جهان‌بینی بر پایه «شناخت» استوار است. از نظر تاریخی، بیش از دو هزار سال از عمر مسئله شناخت می‌گذرد. از آن تاریخ تاکنون فیلسوفان و مفسران متون مقدس ادیان درباره مسئله شناخت، مطالبی مطرح کرده‌اند. پرسش نخست این است که: آیا شناخت ممکن است و آیا می‌شود جهان، انسان و هستی را آن گونه که حقیقت دارد شناخت یا اصلاً این شناخت امکان ندارد؟ (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳/۳۴۳).

فیلسوفان و مفسران آموزه‌های ادیان الهی، هر یک به نوعی به این پرسش پاسخ داده‌اند. برخی از آنان معتقدند شناخت امکان دارد، ولی هر شناختی مراتبی دارد و بر فهم کسانی مبتنی است که در این موضوع به تفکر نشسته‌اند (جعفری، ۱۳۶۰: ۲۱). از طرفی قرآن به جدّ بنی آدم را به شناخت دعوت می‌کند: «قل أنظروا ماذا فی السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ بگو بنگرند که چه چیزها در آسمان‌ها و زمین وجود دارد» (یونس: ۱۰۱). بر این اساس، انسان باید بداند و بفهمد که در آسمان و زمین چه می‌گذرد و آنچه در آسمان و زمین هست بایسته شناسایی است. در سخنان حضرت علی (ع) هم آمده است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۹/۵۸).

حال با توجه به این تأکیدات بایسته است «شناخت» به گونه‌ای تعریف شود که تا حدودی جامع و مانع باشد. عده‌ای معتقدند «شناخت» انعکاس جهان عینی در ذهن است؛ عده‌ای می‌گویند هر چیزی با «شناخت» تعریف می‌شود، و خود شناخت نیازی به تعریف ندارد. چون «شناخت»، یعنی «آگاهی» و آگاهی هم بی‌نیاز از تعریف است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳/۳۵۶).

به هر حال اگر بنا است شناخت تعریف شود با توجه به مطالب فوق می‌توان آن را به «انعکاس اشیا و پدیده‌های جهان مادی و غیرمادی و مناسبات آنها در ذهن و فکر و حتی قلب، تعریف کرد» (جعفری، ۱۳۶۰: ۸۴ به بعد). این شناخت بر دو پایه متمایز از هم، یعنی شناخت «حضور و حصولی» استوار است. شناخت حصولی همان صورتی است که از اشیا در ذهن انسان حاضر می‌شود: «حضور صورة الشیء عند العقل»؛ و همین علم حصولی است که به سه قسم «حسی، خیالی و عقلی» تقسیم می‌شود که خود از ابزارهای شناخت شمرده شده است.

بنابراین، اگر از شناخت حسی «ابزار شناخت» تعبیر شود، تعبیر نارسایی نخواهد بود. در «شناخت حصولی» علم ما به صورت شیء تعلق می‌گیرد، ولی در «شناخت حضوری» علم به خود اشیا است، به این معنا که اگر صورتی در پیش نفس حاضر شود نوعی ترکیب اتحادی پیدا می‌شود.

شناخت‌شناسی در مقام اثبات، پس از بسیاری از مسائل عقلی قرار می‌گیرد. چون مقدمات فراوانی دارد و بدون آنها تحصیل مسئله شناخت دشوار است، ولی از نظر ثبوت بر همه آنها مقدم است. زیرا تا نظریه معرفت حل نشود و مقدار نیل بشر به شناخت خود و خارج از خود، روشن نشود نظریه معرفت به‌خوبی تبیین نمی‌گردد. در این صورت، مسائل فلسفی و کلامی هم سودی نخواهند داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹/۳-۳۱).

حال باید دید ابزار شناخت، به‌ویژه شناختی که حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه عرضه می‌کند، چه نوع شناختی است و قلمرو آن تا کجا است، و کدام یک از روش‌ها از اعتبار خاص و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

با نگاهی کلی به نهج‌البلاغه درمی‌یابیم که امام (ع)، برای شناخت مسائل، به‌ویژه مسائل مابعدالطبیعه که تبیین آن بخش بایسته این نوشتار نیز هست، روش‌های متعدد و کاربردهای گوناگونی را معرفی کرده است که در جمع‌بندی نهایی در چهار روش اصلی «حس، عقل، قلب و شهود، و وحی» خلاصه می‌شوند. این نوشتار پژوهشی درباره این ابزارهای شناخت در نهج‌البلاغه است.

۱. حس، ابزار ظاهری شناخت

یکی از ابزارهای شناخت برای انسان «حس» است. کما اینکه جمله‌ای از ارسطاطالیس معروف است، که «مَنْ فَقَدَ حَسًّا كَمَنْ فَقَدَ عِلْمًا» و بر همین اساس فیلسوفان حس را به «ظاهر و باطن» تقسیم کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۰۳ و ۲۰۸؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳/۳۵۶). حواس پنج‌گانه صرفاً ویژگی انسان نیست، بلکه سایر حیوانات نیز چنین ابزاری دارند. تمایز آنها در نوع بهره‌مندی از آنها است. از جمله اینکه حواس پنج‌گانه در انسان همانند معبری برای نفس و عقل در شناخت است که در حیوانات این نوع ویژگی به چشم نمی‌خورد. شبستری نیز به این تمایز اشاره می‌کند:

که محسوسات از آن عالم چو سایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است (شبستری، ۱۳۷۱: ۴۶۹)

حسّ یکی از ابزارهای شناخت است که در نهج البلاغه به آن اشاره شده است، اما باید دید این ابزار در چه مرحله‌ای قرار دارد و شناخت این نیرو تا چه حدّ معتبر است و قلمرو آن تا کجا است. هنگامی که آن حضرت با مردم عادی صحبت می‌کند یا برای آنان خطبه می‌خواند برای فهماندن مطالب خود به دو گونه با آنان سخن می‌گوید. گونه اول با اشاره به محسوسات حواس، مانند موجودات، کوه‌ها و...؛ یا به چیزهایی که عامه مردم با آن سر و کار داشته‌اند مثال می‌زند، تا آنها به رأی‌العین موضوع را حسّ یا درک کنند. در خطبه‌ای به بیان ساختار ظاهری و حرکات طاووس می‌پردازد و می‌فرماید:

آنان را بیافرید، آفریدنی شگفت، از جاندار و مرده و آرام و جنبنده. پس گواهانی آشکار گماشت بر صنعت دقیق و قدرت عظیم خود ... یکی از شگفت‌انگیزترین پرندگان از جهت آفرینش، طاووس است که جناب حق او را در استوارترین شکل متعادل پردازش فرموده است (نهج البلاغه، ۱۳۸۷، خطبه ۱۶۵).

این خطبه مملو از دلایل حسّی برای شناخت و اثبات عظمت باری تعالی است که آن حضرت آنها را برای مردم برمی‌شمرد. به طاووس مثال می‌زند و به حرکات عجیب و غریب پرندگان اشاره می‌کند، یا کوه‌ها و آسمان‌ها را به گواه می‌گیرد. امام در این قسمت «حسّ» را به مشاهده طاووس جهت می‌دهد که از معدود پرندگان است که بشر از دیرزمان مبهوت زیبایی او بوده است. در این مثال تمام استنادات آن حضرت به نمونه‌های حسّی است، و همگان می‌توانند آنها را با چشم و حواس دیگر مشاهده و حسّ کنند. البته این شناخت، «شناخت ظاهری است» و فقط می‌تواند ملاک شهود حسّی برای همان مردمی باشد که تا حدودی از علم و استدلال فاصله دارند.

امام (ع) در خطبه‌ای دیگر از نهج البلاغه درباره این حس به عنوان یکی از ابزارهای شناخت می‌فرماید:

برای شما شنوایی قرار داد تا بگیرید و نگاه دارید آنچه را برای شما باهمیت است، و اسباب بینایی قرار داد تا نادیده‌ها را بدان ببینید و ترکیبی نگاه‌دارنده تا

جامعیت اجزا را حفظ کرده و تناسب صوری و ظاهری و اصل حیات و زندگی را در مدت عمر محفوظ دارد، همراه با بدن‌هایی که بهره خود را تأمین نمایند (همان، خطبه ۱۸۳، ص ۱۱۰).

امام (ع) در طریق شناخت به گوش، چشم و برخی دیگر از حواس (نه محسوسات آن) اشاره می‌کند که همانا مشاهده و لمس، تلاش و همسازی بین اجزای بدن عنصری، که محسوس حواس ظاهر است همراه با شهود و نظم موجود در آن تناسب، و کاربرد دارد.

ابن‌ابی‌الحدید درباره جمله سوم امام واژه «أشْلَاءً» را جمع «شَلُو» به معنای اعضای بدن دانسته است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲/۲۵۷) و برای رفع تکرار، واژه «أَعْضَاء» را جوارح نامحسوس و باطنی معنا می‌کند. بنا بر این بیان، اعضای ظاهری، جامع و نظم‌دهنده اعضای باطنی محسوب می‌شوند، و در نتیجه اعضای ظاهری معبر اعضای باطنی برای مسئله شناخت می‌شود؛ و باز ایشان در آغاز همین بخش از خطبه به ضرورت وجود حواس همراه با دقت در بخش‌هایی از آفرینش جهان ملموس توجه وافر می‌دهد و بر این نکته تأکید می‌کند که فرد از حواس خود فقط در جهتی بهره‌نگیرد که سایر حیوانات از آن بهره می‌گیرند. یا در همین بخش از سخنان خود، ضمن توجه به محسوسات در جهان عنصری، آفرینش را به جاندار و بی‌جان، و ساکن و متحرک تقسیم می‌کند. از این‌رو، می‌توان موجودات زنده را زیرمجموعه جانداران، که امام از آن به «حیوان» تعبیر می‌کند، قرار داد؛ و بی‌جان نیز می‌تواند دربردارنده زمین و آنچه از آن به «جماد» تعبیر می‌شود، باشد. همه اینها قوی‌ترین دلیل بر خصلت ابزاری حواس در شناخت عالم هستی است.

البته ارتباطی ابزاری و آلی بین «عقل و حس» وجود دارد. حضرت علی (ع) به همین ارتباط ابزاری و آلی بین «عقل و حس» اشاره می‌کند و می‌فرماید: «و جوارح یختموها، و أدوات یقلبها» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۲، خطبه اول). این جوارح است که در خدمت عقل و نفس است؛ و سپس به قوه عاقله اشاره می‌کند و می‌فرماید: «و معرفة یفرق بها بین الحقِّ والباطل» (همان، خطبه اول). چون عقل نوری است در قلب و بین حق و باطل تمییز می‌دهد. حتی عده‌ای معتقدند «عقل خلیفه‌الله» است که غائبات را به واسطه

محسوسات یا به مشاهده درک می‌کند: «والعقل محتاج إلى الحواس و منها السَّمع ... و منها البصر» (صوفی تبریزی، ۱۳۷۸: ۱۷۳). ابن عربی نیز در فصّ حکمة الموسویة به همین احتیاج اشاره می‌کند: «ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم ممّا أعطیته القوّة النّظریة الفکریة والقوی الحسیة والخیالیة» (ابن عربی، ۱۳۶۲: ۱۹۸)؛ و شاید تمثیل فریدالدین عطار نیشابوری مشعر به همین معنا، یعنی قلمرو حس در شناخت، باشد:

دید مجنون را عزیزى دردناک کو میان رهگذر می‌بینخت خاک
گفت: «ای مجنون چه می‌جویی چنین» گفت: «لیلی را همی جویم یقین»
گفت: «لیلی را کجا یابی ز خاک کی بود در خاک شارع دُرّ پاک»
گفت: «من می‌جویمش هر جا که هست بو که جایی، یک دمش، آرم به دست»
(عطار، ۱۳۸۳: ۳۸۳)

قرآن نیز از این راهبرد حسّی برای اثبات موجودیت باری تعالی استفاده می‌کند و می‌فرماید: «أفلا یظنّون إلى الأبل کیف خلّقت * و إلى السّماء کیف رفّعت و إلى الجبال کیف نُصبت * و إلى الأرض کیف سُطحت» (غاشیه: ۱۷-۲۰).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، تمام مستندات و تکیه‌گاه‌هایی که قرآن و نهج‌البلاغه به آن اشاره دارد حسّی است و با یکی از حواس پنج‌گانه (چشم) مشاهده می‌شود.

گونه دوم توجه‌دادن به خود حواس و اهمیت آن است: «و جعل لكم السَّمع والأبصار» (نحل: ۷۸). ما برای دیدن و شناختن شما، چشم و گوش قرار دادیم، که هم بدانید و هم بشناسید. از این‌رو، در ادامه می‌فرماید: «والأفئدة لعلکم تشکرون» (همان). در اینجا قرآن نیز به حواس ظاهری قناعت نکرده، بلکه فهم به وسیله قلب را هم یکی از ابزارهای شناخت معرفی می‌کند. البته باید به چینش آیه هم توجه شود. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، نخست به حس و سپس به دریافت قلبی اشاره کرده است. به این ترتیب «حس» برای قلب در امر شناخت حکم مقدمه دارد؛ و گاهی می‌گوید: «افرادی «دل» ندارند»؛ معلوم است که منظور این قلب طَبّی و گوشتی نیست. چون همه مردم این قلب طَبّی را دارند و در جای دیگری می‌گوید: «خداوند برای شما دل‌هایی قرار داد». این قوا در شناخت قلبی نقش اساسی دارند (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳/۳۶۱).

قلمرو تجربه حسی

از دیدگاه حضرت علی (ع) اگرچه حس و تجربه حسی می‌تواند به عنوان یکی از ابزارهای معرفت در خدمت انسان باشد، اما باید در این ابزار معرفت به توانایی و محدودیت آن آگاه بود. حضرت در این باره می‌فرمایند:

آری به ژرفای عظمت تو آگاهیمان نتواند بود. در این زمینه دانش ما همه این است که تو زنده و برپای دارنده جهانی، بی آنکه خواب برایدت. ژرفای ذاتت را هیچ نگاهی درنیابد و ادراک وجودت را هیچ چشمی نتواند ... آنچه را نیز که ما از آفرینش می‌بینیم و با آن از قدرتت به شگفتی می‌آیم و در توصیف بزرگی سلطنتت لب می‌گشاییم بسی ناچیز است؛ چراکه آنچه از ما پنهان است و چشم‌هایمان از دیدنش ناتوان و اندیشه‌هایمان پیش از تسخیرش، میان ما و آن پرده‌های غیب، حامل اندیشه بزرگ‌تر است (معادی‌خواه، ۱۳۷۲: ۱۲۷۲/۳ و ۱۲۷۳).

حضرت معتقد است خداوند به هیچ و همی ادراک نشود و در هیچ فهمی ننگنجد و نگاه او با دیده نیست و در هیچ جایی محدود نگردد. ادراکش نه با حواس است و نه خود با مردم قابل قیاس (همان: ۹۵، ۱۲۹، ۱۸۳، ۱۹۴ و ۳۲۶). ایشان به محدودیت ابزار حسی در شناخت اشاره می‌کنند. تمام این سخنان حضرت علی (ع) بیان‌کننده محدودیت قلمرو ابزار حسی انسان در شناخت، عظمت و قدرت خداوند است.

۲. عقل

حضرت علی (ع) به عقل به عنوان ظرفیتی بشری و انسانی برای شناخت توجه داشته و در کلام خود به این استعداد و توانایی انسان پرداخته و اوصافی را برای آن بیان کرده است، از جمله اینکه توانمند در آگاهی از حقایق اشیا، شفا و درمان، موهبتی الهی برای تمام انسان‌ها، عامل برتری انسان، سرچشمه خیر و نیکی، و کمال نفس شمرده می‌شود (آمدی، بی‌تا: ۱۳۶/۲-۱۶۰).

«عقل» در لغت به معنای نهی، امساک، حبس و جلوگیری آمده است و «لُبّ» را نیز می‌توان از معانی مترادف «عقل» دانست و در اصطلاح عقل را موجود مجردی دانسته‌اند

که به مقتضای برخی از قواعد در فلسفه از جمله قاعده «الواحد» و قاعده «امکان اشرف»، وجود سلسله عقول قابل تصور است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰: ۱۲/۱-۱۳). از مجموع مشتقات کلمه «عقل» که در نهج‌البلاغه به کار رفته است، به روشنی می‌توان اهمیت عقل و شأن و منزلت آن را در انسان از دیدگاه امام علی (ع) دریافت. امام (ع) عقل را مهم‌ترین نعمت خداوند به انسان قلمداد می‌کند و آن را در مقابل شهوت و هوای نفس و جهل قرار می‌دهد: «هر گاه عقل کامل شود، شهوت ناقص می‌گردد؛ هر که عقلش کامل شود، شهوت‌ها را سبک می‌شمارد» (همان: ۱۶). با بررسی نهج‌البلاغه به دو کارکرد عقل برمی‌خوریم که از همه مهم‌تر و بیشتر مد نظر امام است و ابزار بودن عقل عملی و نظری در همین معنا از عقل، نماد پیدا می‌کند و معانی «علم و تجربه»، و کاربرد عملی و نظری آن را باز می‌نمایاند. به این معنا که تفکر آدمی در پدیده‌های پیرامون خود و جریان‌هایی که در جوامع بشری می‌گذرد، همچنین تجربیاتی که در زندگی کسب می‌کند، او را به «علم» می‌رساند. بسیاری از مردم چنین علم و اطلاعی را که محصول تفکر و تجربه زندگی است، جدی نمی‌گیرند، و جذب وجود خود برای تأثیرگذاری در عملکردشان نمی‌کنند. «عقل» در مفهوم نهج‌البلاغه کسی است که «علم»، یعنی محصول تفکر را در زندگی به کار می‌گیرد. تا آنجا که در حوزه عقل نظری می‌فرماید: «عقل، اصل و منشأ علم و دعوت‌کننده به فهم است؛ آنکه تعقل کند، آگاهی می‌یابد؛ با عقل، کنه حکمت به دست می‌آید؛ برترین عقل، شناخت حق با حق است» (همان: ۲۲/۱). و همچنین درباره کارکرد عقل عملی می‌فرماید: «کمال نفس با عقل به دست می‌آید؛ ادب در انسان همچو درختی است که اصل و ریشه آن عقل است؛ اخلاق نیکو از میوه‌های عقل است؛ عقل، درختی است که میوه‌اش سخاوت و حیا است؛ میوه عقل، مدارا کردن با مردم است» (همان: ۲۳/۱).

می‌توان گفت تفکر همان اندیشه‌کردن در پدیده‌های پیرامونی است که از تفکر علم حاصل می‌شود، و تعقل نیز همان ادراک به وسیله خرد است و عقلی‌سازی امری که خالی از ماده است (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۹۴). به نظر می‌رسد در رتبه‌بندی، رتبه اول عقل یا تعقل است و منشأ و سرچشمه تفکر نیز عقل است. تعقل یعنی به‌کارگیری عقل که در نتیجه تفکر ایجاد می‌شود و از تفکر، علم و دانش پدید می‌آید؛ یا به طور مستقیم از شخص متفکر به صورت قطعی یا فرضیه؛ یا به شکل غیرمستقیم که همان

علم‌آموزی از تجربیات دیگران است. این در خصوص عقل نظری است، اما درباره عقل عملی که خود یابنده بایدها و نبایدها است و گاه گیرنده آن نیز از تجربیات دیگران در این باره است، امام (ع) در جملات کوتاه و بلندی که ذکر شد و شماری دیگر نیز ذیلاً ذکر می‌شود مسئله ابزار بودن «عقل» را به خوبی تبیین و کاربرد عملی آن را مشخص می‌کند:

«والعقل حفظ التجارب و خیر ما جرّبت ما وعظک؛ عقل حفظ کردن تجربیات است؛ و بهترین آنچه تجربه می‌کنی چیزی است که تو را پند دهد» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷، نامه ۳۱)؛ «واقبلوا النصیحة ممن أهداها إليك وأعقلوها علی أنفسکم؛ اندرز را از کسی که آن را به شما هدیه می‌دهد بپذیر، و آن را آویزه گوش جان ساز» (همان، خطبه ۱۲۱)؛ «أعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية، فإن رواة العلم كثيراً و رعائه قليلاً؛ خبر را مورد تعقل قرار دهید هر گاه آن را شنیدید، آن هم تعقل رعایت‌کننده، نه تعقل روایتگر، زیرا نقل‌کنندگان علم بسیارند، ولی رعایت‌کنندگان آن اندک‌اند» (همان، حکمت ۹۸)؛ «آل محمد عقلوا الدین عقل و عاية و رعاية لا عقل سماع و رواية؛ خاندان محمد در دین تعقل کردند، تعقلی فراگیرنده و رعایت‌کننده، نه عقل شنونده و روایت‌کننده» (همان، خطبه ۲۳۹)؛ «العقل حُساماً و قاطع ... قاتل هواک بعقلک؛ عقل شمشیر برنده‌ای است. به نیروی عقل با هوای نفست پیکار کن» (همان، حکمت ۴۲۴)؛ «أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع؛ بیشترین شکست و زمین‌خوردن‌های عقل‌ها به دلیل برق آزمندی‌های زندگی است» (همان، حکمت ۲۱۹).

از نظر زبان‌شناسی، واژه‌های ذکر شده در نهج البلاغه و قرآن وجوه متعددی دارند؛ و بر حسب آنکه از چه زاویه‌ای به آن نگریسته شود، معانی متفاوتی می‌دهند. مثلاً کلمه «جهل» گاهی در مقابل «علم» که مفهوم نادانی از آن استنباط می‌شود، و گاهی در برابر «حلم» قرار می‌گیرد که تسلط‌نداشتن بر نفس و اسارت در احساسات و غرایز معنا می‌دهد، و گاهی هم در برابر «عقل» قرار می‌گیرد که در این صورت به «دست خالی بودن» یا «فقر» معنا می‌شود. «لا غنی کالعقل و لا فقر کالجهل؛ هیچ ثروتی چون عقل و هیچ فقری چون جهل نیست» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷، حکمت ۵۴).

عقلی که در عبارت فوق در برابر «جهل» قرار گرفته است، گاه در برابر هوای نفس، و گاه نیز در برابر «حماقت» استفاده شده است. مانند این جمله حضرت: «إن أغنی

الغنی العقل و أكبر الفقر الحُمق؛ بالاترین بی‌نیازی عقل، و بزرگ‌ترین فقر حماقت است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۸).

برای اینکه مقایسه‌ای بین عقلی که حضرت معرفی می‌کند، با مفهوم «عقل» در قرآن انجام شود، نظری به مفهوم «عقل» در قرآن می‌افکنیم و سپس ابزار بودن عقل در مسئله شناخت از دیدگاه نهج‌البلاغه را پی می‌گیریم.

مفهوم «عقل» در قرآن

«عقل» ۴۹ بار در قرآن به کار رفته، ولی حتی یک بار هم این کلمه در هیئت «اسم یا صفت» نیامده و تماماً به صورت «فعل» به کار رفته است «تعقلون، ۲۴ بار»، «یعقلون، ۲۲ بار»، «تَعَقَّلُ، عَقَلُوهُ و یعقلها هر کدام ۱ بار»، که همگی از مشتقات عقل‌اند.

شاید بتوان از همین تفاوت، به تفاوت ظریفی بین کاربرد قرآنی و استعمال متعارف آن، که بیشتر به صورت اسم یا صفت (عقل، عاقل) بیان می‌شود، پی برد، و آن اینکه در گفتار متعارف گویا «عقل» صفت ثابت و حالت راکد و ایستایی تصور می‌شود، اما در فرهنگ قرآن حالت متحرک دارد. لغت‌شناسان «عقل» را نیروی ادراک، فهم و دریافت عمیق (و نه سطحی و سرسری) معنا کرده‌اند. در واقع، عمل تعقل، نوعی پردازش بر روی داده‌های حسی و علمی و نتیجه‌گیری مفید از آنها برای اصلاح معایب و نواقص در جهت رشد و توسعه است، که هم در زندگی مادی دنیایی و هم به صورت کلی و سر بسته در خصوص آخرت و زندگی ابدی، کاربرد دارد.

عمل تعقل به کمک ابزار شناختی که خالق حکیم به انسان‌ها ارزانی داشته است، یعنی گوش و چشم و مانند اینها انجام می‌شود. در حقیقت حواس عنصری، حکم عیون و جواسیس را برای نیروی ادراک آدمی بازی می‌کنند. در این حالت اطلاعاتی که از طریق این گیرنده‌ها به مغز می‌رسد تجزیه، تحلیل، بررسی و نقد می‌شود و نتیجه حاصل شده تعقل شمرده می‌شود؛ و از همین جا است که دانش غالب در کلیات تطبیق‌پذیر بر مصادیق جزئی، همانند فرمول‌های ریاضی و دانش‌های مشابه هستند. بنابراین، تعطیل و به کار نینداختن این ابزار و وسایل فیزیکی در واقع ممکن است به نوعی به تعطیلی تعقل نیز منجر شود. از همین جا می‌توان به این نتیجه رسید که حواس ظاهری نوعی ابزار شناخت، هرچند ابتدایی، برای عقل شمرده می‌شوند: «صم بکم عمی

فهم لا یعقلون» (بقره: ۱۷۱)؛ همان‌گونه که در اینجا ملاحظه می‌شود آیه نیز مؤید آن است که دریافت‌های حسی، آلات تعقل، و عقل خود از ابزار برتر در معرفت و شناخت است.

بخش اصلی سخن امام (ع) در نهج البلاغه، درباره واژگان و تقسیمات مطرح شده در فلسفه نیست، بلکه آنچه از کلمات آن حضرت استفاده می‌شود و شارحان نهج البلاغه نیز کم و بیش بدان اشاره کرده‌اند، و در احادیث و روایات نیز آمده و ابزار شناخت در نهج البلاغه قلمداد می‌شود، «همان نیروی ادراک نفس یا بنا به تعبیری عقل فطری» است. گرچه به تناسب به نوع دیگری نیز پرداخته است.

عبدالباقی صوفی تبریزی در شرح این جمله حضرت علی (ع)، «لم یطلع العقول علی تحدید صفتہ و لم یحجُبها عن واجب معرفتہ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷، خطبه ۴۹) می‌نویسد: «این مرتبه از توحید که واجب است، حصول آن به نور عقل است؛ اما عقل صافی که همان نور ایمان زائد بر عقل است. پس آنچه واجب است از معرفت حق تعالی «عقل فطری» است» (صوفی تبریزی، ۱۳۷۸: ۷۶).

در این جمله امام، بنا بر استظهارات این عارف، به نوعی «عقل فطری» ابزار شناخت و وسیله معرفت واجب تعالی معرفی شده است. این معنا در احادیث و قرآن هم تأیید شده و بر همین اساس حضرت محمد (ص) نیز به آن اشاره کرده است: «کلُّ مولودٍ یولدُ علی الفطرة فأبواه یهودونه أو یمجسانه أو ینصرانه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۷/۵۸).

امام (ع) می‌فرماید: «التَّوَدُّ نِصْفَ الْعَقْلِ؛ معاشرت با مردم و تبادل افکار نصف عقل است» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷، حکمت ۱۴۲). آن حضرت عقل را به دو قسمت عقل فطری و اکتسابی تقسیم می‌کند:

الف. «عقل ذاتی فطری» که همان منبع درک علوم عقلی و ماورایی است؛ و لذا امام (ع) در خطبه‌ای به همین عقل اشاره می‌کند و می‌فرماید: «لم تبلغه العقول بتحدید فیکون مُشَبَّهًا»، «الحمد لله الذی انحسرت الأوصاف عن کنه معرفتہ، و ردعت عظمتُهُ العقول»، «العقل فی القلب، والعقل حیاة الروح»، «العقول أئمة الأفكار، والقلوب أئمة الحواس، والحواس أئمة الأعضاء، والأفکار أئمة القلوب» (همان، خطبه ۱۵۵). «لم یطلع العقول علی تحدید صفتہ، و لم یحجُبها عن واجب معرفتہ، فهو الذی تشهد له أعلام الوجود» (همان، خطبه ۴۹).

مراد آن حضرت، با این توصیف از عقل و نمونه‌های مشابه، همان «عقل فطری» است.

ب. عقل اکتسابی و تجربی، که در اثر تبادل فکری با مردم پیدا می‌شود، و چه بسا در جاهایی که امام افراد یا گروهی را به سبک عقلی طرف سخن قرار می‌دهد منظور این گونه خرد است و از همین رو است که در نکوهش بصره می‌فرماید: «خَفَّتْ عُقُولُكُمْ، وَ سَفِهَتْ حُلُومُكُمْ» و نیز می‌فرماید: «یا معاشر النَّاسِ ... نواقص العُقُول؛ فَإِنَّهُنَّ ضَعِيفَاتُ الْقُوَى وَالْأَنْفُسِ وَالْعُقُول؛ فَإِنَّ الْعَاقِلَ يَتَعَطَّى بِالْأَدَابِ؛ مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَّةِ: ... يَهْوِي إِلَيْهَا الْغَرَّ الْجَاهِلُ وَ يَحْذَرُهَا ذُو اللَّبِّ الْعَاقِلُ» (همان، خطبه ۸۰).

قلمرو عقل

از نظر حضرت علی (ع)، عقل دارای قلمرو و حد و مرزی است. این محدودیت قلمرو عقل در بخش‌های متعددی از سخنان حضرت به چشم می‌خورد. حضرت علی (ع) گروهی از مردم را که از هوش و استعداد و حدت عقل برخوردار نیستند از تأملات عقلانی درباره بعضی از امور، از جمله اندیشیدن درباره قضا و قدر و نیز مسئله تقدیر الاهی بر حذر داشته است. در نهج‌البلاغه، اگرچه به فراخور حال پرسش‌کنندگان درباره قضا و قدر و تقدیر الاهی پاسخ داده و توضیحاتی را بیان کرده است اما برخی از سخنان ایشان حاکی از آن است که برخی از مردم را از پرداختن به این نوع پرسش‌ها منع کرده است. زیرا معتقدند نه تنها پاسخ را در نمی‌یابند بلکه این گونه پرسش‌ها باعث تیرگی افکار آنان می‌شود.

مثلاً حضرت درباره تعقل نکردن برخی در موضوع قضا و قدر و تقدیر الاهی می‌فرماید: «راهی است تاریک، در این راه گام نگذارید و نیز دریایی عمیق است که در آن غوطه‌ور نشوید»؛ و در جای دیگری می‌فرماید: «این راز خداوند است. خود را به سختی نیندازید» (همان، کلمات قصار، ش ۲۸۷). حضرت علی (ع) رسوخ در برخی موضوعات عقلی و علمی را در صورتی جایز می‌داند که آگاه به حدود و قلمرو عقلی آن موضوعات باشد: «بدان که راسخان در علم، آنان که دانش در عمق جانشان نشسته است، کسانی هستند که اعتراف به جهل نسبت به امور پنهان و مخفی باعث شده که در برابر دروازه‌های غیب توقف کنند و اظهار نظر ننمایند و خداوند همین اعتراف به عجز

ابزار و منابع معرفت از دیدگاه امام علی (ع) در نهج البلاغه / ۱۷

و ناتوانی از احاطه و تسلط علمی بر پوشیده‌ها را ستوده است» (همان، خطبه اشباح). امام در کلامی دیگر درباره محدودیت قلمرو عقل می‌فرماید: «نهایت عقل و خرد آن است که اعتراف به نادانی خود کند» (آمدی، بی‌تا: ۵۰۵/۲).

۳. قلب یا شهود و مکاشفه

شهود و مکاشفه یکی از روش‌های شناخت در نهج البلاغه است. با اندیشه و تأمل در سخنان امام علی (ع) آشکار می‌شود که شخصیت ایشان مملو از کشف و شهود است، آنجا که می‌فرماید: «اگر پرده برداشته شود، چیزی بر یقین من نمی‌افزاید» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱۲۴/۱ و ۱۲۵، ۲/۲۱۲)؛ و نیز آنجا که می‌فرماید: «آن رشد و هدایتی که من در پیش گرفته‌ام مبتنی بر بینایی از درون خود و یقین از جانب پروردگارم است. من بر راه‌های آسمان (معنویت) داناتر از راه‌های زمین هستم» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷، خطبه ۲۳۱). «آرامش بر آنان فرود آمده، درهای ملکوت بر روی آنان گشوده شده با اینکه در دنیا هستند گویا آن را رها کرده و به آخرت پیوسته‌اند» (همان، کلام ۲۲۲ و ۲۲۳).

نکته شایان ذکر اینکه در فلسفه اسلامی هیچ یک از ابزارهای شناخت کم‌ارزش شمرده نشده‌اند. چون قلمروهای شناخت متفاوت است، ولی در نهج البلاغه چنین یکسان‌انگاری‌ای به چشم نمی‌خورد. در نگاه امام، حس، کم‌ارزش‌ترین روش در شناخت‌شناسی است اما برای «کشف و شهود» ضریب اطمینان بالاتری در شناخت نسبت به حس قائل است. اصحاب فن، کشف و شهود را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

المشاهدة زوائد اليقين، سطعت بكواشف الحضور، غير خارجة من تغطية القلب؛ المشاهدة حال رفيع و هي من لوائح زيادات حقائق اليقين؛ المكاشفة على ثلاثة أوجه: مكاشفة العيان بالأبصار يوم القيامة، و مكاشفة القلوب بحقائق الايمان بمباشرة اليقين بلا كيف و لا حد، والحالة الثالثة مكاشفة الآيات بإظهار القدرة للانبيا؛ مكاشفات العيون بالأبصار و مكاشفات القلوب بالاتصال (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۰۱).

از تعاریف فوق چنین استفاده می‌شود که بین مکاشفه‌ها و مشاهده‌ها دوگانگی و اختلاف ذاتی و ماهوی دیده و احساس نمی‌شود. بلکه نسبت یکی بر دیگری نسبت

نقص و کمال است. بنابراین، مکاشفات دو سو دارند؛ یک سو به قلب و سوی دیگر به حقایق غیبی، به هر میزان که این حقایق مستور، پرده از رخسار خویش برگیرند. حضرت علی (ع) در این خطبه می‌فرماید رؤیت باطنی که انسان برای آن خلق شده بر نور تجلی متوقف است که همراه با نور کشف و الهام حاصل می‌شود. این نور پرده حجاب را درمی‌نوردد و قلب انسان را با نور الاهی آشنا می‌کند. نتیجه آنکه مکاشفه پس از ارتفاع حجاب‌ها حاصل می‌شود. امام هم بر این نکته تأکید می‌کند: «قد أحیا عقله و أمانت نفسه، حتّى دقّ جلیله و لطّف غلیظه، و برق له لامع کثیر البرق فابان له الطریق و سلک به السبیل» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۷، کلام ۲۲۰)؛ «همانا خرد را زنده گردانده و نفس خویش را میراند، چندان که اندام درشت او نزار شد و ستبری‌اش زار، نوری سخت رخشان برای او بدرخشید، و راه را بر او روشن گردانید». همچنان که در مناجات شعبانیه نیز این‌گونه نجوا می‌کند: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و أنر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها إلیک حتی تحرق أبصار القلوب حجب النور فتکون ارواحنا معلقةً بعزّ قدسک» (قمی، بی‌تا: ۱۵۶).

از نمونه‌های دیگری که می‌تواند کشف و شهود را به عنوان یکی از ابزارهای مهم شناخت معرفی کند عبارتی از خطبه متقین است. امام در مقام تبیین مرتبه سیر انسانی و خارج شدن از تعلقات دنیوی می‌فرماید: «ابدانهم فی الدنیا و قلوبهم فی الآخرة». البته به نظر می‌رسد سخن اهل تقوا و خویشتن‌داری از بحث اهل شهود جدا است، چراکه در جایی امام اشاره می‌فرماید که اگر اجل و مرگ معین برای اهل تقوا نبود روح آنان برای اشتیاق به ثواب و ترس از عذاب در ابدان آنان نمی‌ماند. در حالی که حضرتش که خود قطب اهل شهود است، حتی در نظر آنان که به امامتش اقرار نمی‌کنند، پرستش را نه برای ثواب و نه از ترس عقاب می‌داند. در نتیجه سالک پس از آنکه از قیود ظاهری خلاصی می‌یابد و غبار کثرت را از چهره جان می‌شوید به خلوت رؤیت در حدّ بشری درمی‌آید، و به جایی می‌رسد که: «أبیئت عند ربّی یطعمنی و یسقینی» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۳/۱۶) شامل حالش می‌شود.

در جایگاهی دیگر، خود امام همام در تأیید این مطلب می‌فرماید: «ما رأیت شیئاً إلاّ و رأیت الله قبله و روی معه و فیه»؛ «ما رأیت شیئاً إلاّ و قد رأیت الله قبله» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۷/۱، و ۲۷/۵). این بخش از سخن امام همام خود بزرگ‌ترین دلیل بر ابزاری بودن کشف و شهود در مسئله شناخت است و می‌تواند مبنای این نظریه قرار گیرد.

اگر برای اثبات روش «کشف و شهود» در نهج البلاغه، تمام عبارات مرتبیطی را که در این کتاب مطرح شده نادیده بگیریم حدیث «ما الحقیقة»^۱ کافی به مقصود است. ذکر شده است که روزی آن حضرت سوار بر شتری بود. کمیل را بر عقب سر خود سوار کرده بود. در آن میان کمیل پرسید:

یا امیرالمؤمنین! ما الحقیقة؟^۲

فقال (ع): «ما لك والحقیقة»؛ فقال کمیل: «أوكستُ صاحبَ سرِّك؟».

قال: «بلى، و لكن یترشح علیك ما یطفح منی»، فقال کمیل: «أمثلک یخیب سائله».

فقال امیرالمؤمنین (ع): «الحقیقةُ کشفُ سُبُحاتِ الجلالِ من غیرِ إشارة».

فقال: «زدنی بیانا»؛ قال «هتک الستر لغیبة السر»؛ فقال: «زدنی بیانا».

قال: «جذب الأحدیة لصفة التوحید»؛ فقال: «زدنی بیانا». قال: «الحقیقةُ نُور یشرق من

صبح الأزل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره»؛ قال: «زدنی بیانا»؛ قال: «إطف السراج فقد

طلع الصبح» (زنوزی، ۱۳۷۱: ۳۳۸).

پرسش کمیل با جمله «ما الحقیقة» آغاز می‌شود. مراد از «حقیقت» در این مقام «حقیقت توحید» است که پس از سلوک عرفانی و مرور از مقام قلبی در سیر نهایی حاصل می‌شود، و گویا کمیل در پرسش خود علاوه بر بیان حقیقت توحید، از سوی آن مخزن عرفانی، بی‌میل نبوده که مراتب و مقامات توحید را نیز بداند.

«ما لك والحقیقة» در این کلام اشاره لطیفی است به ترغیب و تحریص کمیل تا با مجاهده به مقام کشف و شهود نائل آید، و «أوكستُ صاحبَ سرِّك» جواب همین جمله است. چون سرّ معنای لطیفی دارد که جایگاه آن در روح و عقل آدمی است. در صورت است که عقل معبر دل به عالم اسرار می‌شود. در این جمله اهلیت کمیل نیز ثابت و تأیید می‌شود. خاتم اوصیا در کلام دیگری می‌فرماید: «لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً». جمله‌ای که شاهد مثال این نوشتار است جمله «الحقیقة نور یشرق من صبح الأزل» است. برخی از شارحان نوشته‌اند آن سرّی که در این حدیث به آن اشاره شده «نور مکاشفه» است که از انوار تجلیات صفات است که پس از برطرف شدن تمام موانع ظلمانی از انوار تجلیات ذات متجلی می‌شود، و سالک و عارف را مستغرق بحر فنا می‌سازد.

«كشف سبحات الجلال من غیر إشارة»؛ شاید دلالت این جمله بر ابزاری بودن کشف و شهود در مسئله شناخت از جملات پیش صریح‌تر باشد. «كشف» در لغت به معنای

رفع حجاب است و در اصطلاح «هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والأمر الحقیقیة وجوداً و شهوداً» را می‌گویند. «سُبْحَه» به معنای دانه‌هایی است که به وسیله آن، حضرت حق را تنزیه می‌کنند. در اصطلاح عرفا «سُبْحَات» به جلالت حضرت حق اطلاق می‌شود. با توجه به اینکه «جلال» در این جمله به اصطلاح اهل ادب مضاف‌الیه واژه «سبحات» قرار گرفته است و مناسب می‌نماید که در اینجا به معنای رشته‌های جلال حق ترجمه گردد، بنابراین، «کشف سبحات جلال»، یعنی رفع حجاب از تعینات که به سبب مشاهده انوار جلال، که عبارت از انوار عقلیه و مجردات نورانیه و عقول مفارقه‌اند، منکشف و مشاهده می‌گردند. از نکاتی که در این کلام شریف وجود دارد این است که امام همام می‌فرماید: «کشف سبحات الجلال بغير اشاره». واضح است که اشاره در امور حسیه کاربرد دارد و در نتیجه آنچه مراد امام است کشف و مکاشفه است. پس فهم و شناخت حقیقت توحید که کمیل از امام (ع) خواسته است آن را بیان کند با «کشف و مکاشفه» امکان دارد.

در پایان، امام (ع) به گونه‌ای برتری کشف و شهود را بر عقل ثابت می‌کند و می‌فرماید: «إطف السُّرَّاج فقد طلع الصُّبْح»؛ یعنی چراغ عقل را خاموش کن که منشأ تحیر و دَهشت است. از طرفی صبح حقیقت توحید بر سرِ باطنت طالع گشت. به این معنا که در آغاز و بامداد راه هستی و دیگر احتیاج به بیان نیست و تو به حد استعداد و مشاهده رسیده‌ای. نکته مهمی در اینجا است و آن اینکه کمیل پس از بیان امام (ع) که فرمود: «الحقیقة نور یشرق من صبح الازل...» باز می‌گوید: «زدنی بیاناً». دیگر مقام و مرتبه‌ای بالاتر از این نیست که حقیقت از صبح ازل بر دل و جان سالک إلى الله بتابد و آن را منور کند. مگر مرتبه دیگری هم مانده است که می‌گوید: «زدنی بیاناً؟» امام جمله «إطف السُّرَّاج...» را در مقام تنبیه و آگاهی کمیل می‌فرماید که هرچه هست همین است.

ذُعلب یمانی از حضرت می‌پرسد: «هل رأیت ربک یا امیر المؤمنین؟». فقال (ع): «أفأعبد ما لا أری؟». فقال: «و کیف تراه؟». فقال الامام (ع): «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان، و لكن تدرکه القلوب بحقائق الايمان» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷، خطبه ۱۷۹).

در این دو جمله به دو نوع ابزار شناخت اشاره شده است. یکی اینکه با حواس ظاهری نمی‌توان حضرت باری تعالی را مشاهده کرد و دیگر اینکه قلب‌ها توانایی درک

خداوند را دارند، ولی مشروط به اینکه از حقایق ایمان بهره‌ای برده باشند. چنان‌که ذکر شد، آن حضرت ایمان را یکی از مبانی شناخت می‌شمارد، و در این خطبه هم اشاره می‌کند که قلب انسان‌ها به سبب حقایق ایمانی که خود یکی از ارکان شناخت است، توانایی درک حضرت باری تعالی را پیدا می‌کنند.

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که ابزارهای شناختی که بررسی شد به این معنا نیست که در همه مسائل کاربرد تام و تمام دارند و حتی در شناخت باری تعالی نیز کافی به مقصود هستند. حضرت در خطبه ۹۱ جملاتی دارد که شناخت کنه ذات باری تعالی را با این ابزارها و با هر ابزار دیگری نفی می‌کند: «هُوَ الْقَادِرُ الَّذِي إِذَا ارْتَمَتِ الْأَوْهَامُ لَتُدْرِكُ مَنْقَطِعَ قُدْرَتِهِ، وَ حَاوَلَ الْفِكْرُ الْمَبْرَأُ مِنْ خَطَرَاتِ الْوَسَاوِسِ أَنْ يَقَعَ عَلَيْهِ فِي عَمِيقَاتِ غُيُوبِ مَلَكُوتِهِ، وَ تَوَلَّهْتَ الْقُلُوبَ إِلَيْهِ لِتَجْرِيَ فِي كَيْفِيَةِ صِفَاتِهِ» (همان، خطبه ۹۱). در این عبارت، که آمیخته با نکات ادبی است، و بی‌توجه به این نکات، خطبه به درستی معنا نمی‌شود، حضرت، شناخت و فهم کنه ذات باری تعالی را با قوه واهمه، که مدرک جزئیات است، و نیز با قوه عاقله، که مدرک کلیات است، غیرممکن می‌داند.

حال ممکن است کسی بگوید درک ذات خداوند با عقل ممکن نیست و قوه «توهم و خیال فکر»، در راه شناخت خداوند کاربردی ندارد، ولی می‌توان از راه عشق و مکاشفه به حقیقت ذات خدا و صفات او پی برد. آن حضرت ضمن مردود دانستن این قول با این جمله «وَ غَمُضَتِ مَدَاخِلَ الْعُقُولِ فِي حَيْثُ لَا تَبْلُغُهُ الصِّفَاتُ لِتَنَاقُلَ عِلْمَ ذَاتِهِ» (همان، خطبه ۹۱) می‌خواهد بفهماند که فهم کنه ذات با عشق و مکاشفه هم میسر نیست. این نکته در جملاتی از امام به تصریح بیان شده است؛ از جمله: «الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ؛ أَنْ خَدَائِي كَمَا هِيَ فِي حَيْثُ لَا تَبْلُغُهُ الصِّفَاتُ لِتَنَاقُلَ عِلْمَ ذَاتِهِ» (همان، خطبه اول)؛ «و لَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ؛ يَعْنِي هَيْجَ سَالِكِ مُجَاهِدِ سِيَارٍ وَ هَيْجَ وَاصِلِ مُشَاهِدِ طَيَّارٍ فِي طَرِيقِ إِدَائِهِ حَقِّهِ أَوْ أَنْ كَوْنَهُ كَمَا شَائِسْتَهُ اسْتَيْبِي نَمِي بَرْدٍ»؛ «الَّذِي لَا يَدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ؛ أَنْ خَدَائِي كَمَا هِيَ فِي حَيْثُ لَا تَبْلُغُهُ الصِّفَاتُ لِتَنَاقُلَ عِلْمَ ذَاتِهِ»؛ «و لَا يَبْلُغُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ». «غَوْصُ الْفِطْنِ» استعاره از تعمق فهم‌های ثاقب در بحار معارف و حقایق است؛ یعنی آن نفوسی که در بحار معارف هم با تعمق سیر می‌کنند و در بحار علم و ادب ید طولانی دارند نیز توانایی درک کنه او را ندارند.

امام در ادامه دلیل می آورد و می فرماید: «چون او محدود به جای نیست و عقول ما هر چه با مکاشفه و کشف هم صیقل داده شده باشند محدودند؛ «الَّذِي لِي لَصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ». فریدالدین عطار نیشابوری همین معنا را به نظم کشیده و می گوید:

هست عقل و جان و دل محدود خویش کی رسد محدود در معبود خویش
و جمله «و کمال الاخلاص له نفی الصِّفَاتِ عنه» نیز به گونه ای به نفی الصِّفَاتِ باری تعالی اشاره دارد، و همچنین وصف او وقتی و شمارشی ندارد: «و لا وقتٌ معدودٌ» (صوفی تبریزی، ۱۳۷۸: ۵۳-۵۵). آنچه در این بیان مشکل می نماید برداشت نفی صفت از او است، در حالی که اهل کلام صفات متعددی برای او قائل اند و برخی هم در کتاب مبین وارد شده است. به نظر می رسد اگر این کلام این گونه توجیه شود به صواب نزدیک تر است: صفات حق در عدد به شمارش نمی آید، و دیگر، همان گونه که حضرت حق بی نهایت خواهد بود، هر یک از صفات او نیز بی نهایت است؛ و اینکه «برای اوصافش نعمتی موجود نیست» بدین معنا است که نعمش به تصور نمی آید و در نتیجه نعت توصیف کنندگان، در حقیقت نعت او نیست، چنان که نفی صفات کمال اخلاص می آورد، و نفی و تعدد در او نیز، می تواند بیانگر ذات و صفات باشد.

۴. وحی

یکی دیگر از ابزارهای شناخت، وحی است که فیلسوفان اسلامی در آثار خود تا حدودی به تبیین و تفسیر آن پرداخته اند. آنها در تعریف وحی گفته اند آنچه را بر دل انبیا و رسولان خاص الاهی از عالم بالا نازل می شود، «وحی» می گویند، ولی در تبیین آن به اختلاف رفته اند. سهروردی در تبیین معرفت شناسانه «وحی» با دو دسته از قضایا این موضوع را تبیین می کند. دسته ای قضایای کلی و معارف کلیه و حیانی است، و دسته دیگر انذارات و مغیبات جزئیة (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۴۵/۳-۴۴۷).

ابن سینا در تبیین این مسئله از حکمای سلف خود گامی پیش تر نهاده و نقش اکتساب را در معرفت تعیین کرده است. از نظر وی، هر گونه معرفتی که در قوه عاقله انسان تحقق یابد، فیض عقل فعال است (ملایری، ۱۳۸۴: ۶۸ و ۱۰۳). با توجه به تبیین عقلی فوق، ابن سینا وحی را این گونه تعریف می کند: «حقیقة الوحی هو الالتقاء الخفی من الأمر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشری المستعدة لقبول مثل هذا الالتقاء» (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۲۲۳).

اما حضرت علی (ع)، وحی را که از روزگار پیامبر اسلام (ص) تاکنون در کتاب خدا جلوه‌گر می‌شود، یکی از والاترین و عالی‌ترین راه‌های شناخت معرفی می‌کند که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد. ایشان در چندین خطبه درباره وحی و قرآن سخن گفته است، از جمله می‌فرماید: «کتاب بر شما نازل شد که بیانگر همه اشیا است، قرآن بیاموزید، چون آن زیباترین گفتارها است، پس ای سائل نظر کن، آنچه قرآن بر صفات حضرت حق تو را دلالت می‌کند و به دستورات قرآن گردن بنه و به نور هدایت قرآن طلب روشنی کن» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷، خطبه ۹۱).

این کلام حضرت واضح‌ترین دلیل بر ابزاری بودن وحی و قرآن در شناخت عالم هستی، به‌ویژه مبدأ، است که هیچ ابهامی در آن نیست. در جای دیگری می‌فرماید: «قرآن فرمان‌دهنده است و بازدارنده، خاموش است و گوینده، حجت خدا بر آفریدگانش، نور هدایت خود را با قرآن تمام گردانید» (همان، خطبه ۱۸۳).

از همه صریح‌تر در عبارتی از خطبه ۱۷۶ با جملات دستوری و امری می‌فرماید:
از بیان خدا سود بَرید و از مواظ او پند گیرید، و اندرز وی را بپذیرید، و بدانید که این قرآن پندگویی است که فریب ندهد، و راهنمایی است که گمراه نکند و گوینده‌ای است که دروغ نمی‌گوید؛ همانا خدای سبحان کسی را به چیزی همانند قرآن پند نداده که آن ریسمان استوار خدا است و مصون از خطا و امین است. در آن بهار دل است و چشمه‌های دانش (همان، خطبه ۱۷۶).

و در جای دیگر می‌فرماید: «بر شما باد کتاب خداوند، به درستی که آن ریسمان استوار و نوری است که مسیر را آشکار می‌سازد، و رأی نفع‌دهنده است. خداوند کتابی فرو فرستاد که در آن خیر و شر تبیین شده است. پس به ریسمان خدا بیاویزید» (خطبه ۱۵۴ و ۱۵۶).

حضرت درباره وحی معتقد است خداوند پیامبرانش را با ویژگی وحی برانگیخت تا با مردم در شناخت خداوند و عظمت او اتمام حجت کند و عذرتراشی نکنند. خداوند پیامبرانش را با ویژگی وحیی که ارزانی‌شان داشت، برانگیخت و میان خود و خلق حجتشان قرار داد تا با اتمام حجت، توجیه و عذرتراشی را دستاویزی کند، و چنین بود که رسولان خداوند را با زبان صداقت به راه حق فرا خواندند (معادی‌خواه،

۱۳۷۲: ۲۴۵). «بار خدایا ما همه به تو پناه می‌بریم که مبادا از گفته‌ات روی برتابیم؛ یا در کار و دینت به فتنه دچار آییم، یا به جای هدایتی که از تو به ما روی آورده گرفتار یورش هوس‌های پیاپی خویش شویم» (همان: ج ۹ و ۱۰، ش ۳۶۷، ص ۴۸۴۸).

در اهمیت وحی به عنوان عالی‌ترین منبع معرفت می‌فرمایند: «در پی گمراهی ظلمت‌زای جهل مسلط و جفای خشک و خشن، خداوند به وسیله او (پیامبر) اقصای زمین را روشنی بخشید، در حالی که مردم هیچ حریمی را حرمت نمی‌نهادند، حکما را در میانشان ارجی نبود. در رکود فرهنگی می‌زیستند و با کفر راهی مرگ می‌شدند» (همان، ج ۹ و ۱۰، ش ۲۵۷، ص ۴۸۵۳).

در اهمیت پیامبر (ص) و وحی در رسیدن به معرفت حقیقی می‌فرمایند: «اینک کجایند مدعیانی که نه ما را، بلکه خود را ژرف‌اندیش می‌انگاشتند؟ انگاره‌ای نادرست که از عقده‌هایشان نشئت گرفته بود ... تنها در پرتو رهبری ما است که هدایت فراچنگ آید و چشمان نابینا روشنی گیرد» (همان، ج ۹ و ۱۰، ش ۲۴۵، ص ۴۸۶۳).

حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه معتقد است انسان‌ها باید از قرآن کسب بینش، شناخت و معرفت کنند. زیرا خداوند قرآن را کتاب هدایتگر برای انسانی فرو فرستاد تا مرزهای خیر و شر را به روشنی بیان کند و هدایت شود و در خط مستقیم قرار گیرد (همان، ج ۹ و ۱۰، ش ۲۹۲، ص ۴۱۰۸)؛ و قرآن مانند چراغی فروزان و روشنی‌بخش راه شما است و تنها ناصحی است که نصیحت خوش را به قیامت نمی‌آلاید و هدایتگری است که هرگز به گمراهی نمی‌کشاند و سخن دروغ نمی‌گوید (همان، ج ۹ و ۱۰، ش ۱۴، ص ۴۱۰۹).

حضرت در نهج‌البلاغه می‌فرمایند:

قرآن معدن و سرچشمه ایمان است، قرآن دریا است که هر چه آبش ببرند باز تمامی ندارد و منزلگاهی است که مسافران راه را گم نکنند. قرآن نوری است برای معرفت که با هیچ ظلمتی همراه نیست و ریسمانی است که دست‌آویزش اطمینان‌بخش است. هر که بار معارف قرآن را به دوش کشد قرآنش بر دوش می‌کشد و هر که قرآن را به کار گیرد مرکوبی راهوارش باشد و هر که را بدان راه جوید، نشان و هر کس که در پناهش درآید، سپر است (همان، ۱۳۷۲، ص ۳۴۸، ۴۱۰۹).

در همه نمونه‌هایی که ذکر شد حضرت علی (ع) وحی و قرآن را دلیل و راهنمای بشر در شناخت امور معرفتی می‌داند و با این سخنان خود، هم عظمت آن کتاب را بیان کرده و هم آن را ریسمان محکم خدا در رسیدن به سعادت دنیا و آخرت معرفی کرده و هم به عنوان بهترین ابزار و وسیله برای شناخت خدا و پی‌بردن به عظمت و قدرت لایزال الاهی.

نتیجه

نهج البلاغه به عنوان محصول معرفتی امام علی (ع) موضوعات متعددی را درباره رشد و تکامل روحی و معنوی و نزدیکی به خدا بیان کرده است. حضرت در نهج البلاغه برای تکامل، تربیت و رشد معرفتی عالی، روش‌های متعددی را مطرح می‌کنند که می‌توان آنها را تحت عنوان ابزارهای شناخت نام برد؛ مانند تجربه، عقل، شهود و وحی. حضرت علی (ع) در نهج البلاغه به این ابزارها می‌پردازد و اگرچه هر کدام را دارای اهمیتی خاص برای شناخت معرفتی می‌کند اما برای این ابزارها، قلمرو و حدودی قائل است و معتقد است نباید هر کدام از حد و مرز خود تعدی کند، چنان‌که حضرت در سخنان متعدد خود انسان‌ها را به این حدود آگاه کرده و هشدار می‌دهد که در صورت رعایت نکردن حدود دچار گمراهی خواهند شد. از جمله موضوعاتی که حضرت به آن اشاره می‌کند، عبارت است از: قضا و قدر، تقدیر الاهی، شناخت خداوند، اسما و صفات؛ که ابزار شناخت انسان مانند حس، عقل و شهود از رسیدن به این حقایق و معارف الاهی قاصر است. برای شناخت و آگاهی از این موضوعات باید به وحی متوسل شد. بنابراین، اگرچه حضرت علی (ع) وحی را نوعی ابزار معرفتی می‌داند اما آن را برترین و والاترین ابزار معرفت معرفتی می‌کند که هیچ‌گونه نقص و ضعفی در آن راه ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این حدیث در مجامع روایی معتبر نیامده، ولی اگر شهرت و عمل و اعتماد برخی از علما را به نوعی حجت بدانیم ضعف سند جبران می‌شود. البته ناگفته نماند صرف نبودن حدیثی خاص در مجامع روایی دلیل بر ضعف یا کذب آن نمی‌شود. چون شاید شایع نبودن مطلب یا حدیثی از دید کسانی که احادیث را جمع می‌کرده‌اند دور مانده است. به هر حال، کلام، کلام عالی است و با توجه به مفاد و معنای آن نباید از شخصی معمولی صادر شده باشد.
۲. از این رو این حدیث به حدیث «ما الحقیقة» مشهور است.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه (۱۹۹۵). تحقیق: صبحی صالح، بیروت: مرکز البحوث الاسلامیه.
- آمدی، عبدالواحد (بی تا). غرر الحکم و درر الکلم با مجموعه کلمات قصار حضرت علی (ع)، ترجمه: محمدعلی الانصاری، قم: دار الکتاب.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عربی، محمد ابن علی (۱۳۶۲). فصوص الحکم، تحقیق: ابوالعلا عقیفی، تهران: انتشارات الزهرا.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۰). شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۰). دانش نامه امام علی (ع)، قم: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). سرچشمه اندیشه، قم: انتشارات اسراء.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲). ارشاد القلوب، قم: انتشارات شریف رضی.
- زنوزی، عبدالله (۱۳۷۱). انوار جلیه، تحقیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵). فرهنگ علوم عقلی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سراج طوسی، عبدالله بن علی (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه: رینولد آلن نیکلسون، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: انتشارات اساطیر.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات، تحقیق و تصحیح: هانری کرین، تهران: انتشارات انجمن فلسفه و حکمت اسلامی، ج ۲.
- شبهستری، محمود (بی تا). شرح گلشن راز، به اهتمام: صابر کرمانی، تهران: طهوری.
- شهیدی، جعفر (۱۳۷۲). ترجمه نهج البلاغه، تهران: انتشارات علمی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الأسفار الاربعه، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صوفی تبریزی، ملا عبدالباقی (۱۳۷۸). منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغه، تحقیق: حبیب الله اعظمی، تهران: میراث مکتوب.
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۳). منطق الطیر، تحقیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- قمی، عباس (۱۳۵۰). کلیات مفاتیح الجنان، تهران: انتشارات علمی.

ابزار و منابع معرفت از دیدگاه امام علی (ع) در نهج البلاغه / ۲۷

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ج ۱۳.
معادی‌خواه، عبدالمجید (۱۳۷۲). فرهنگ آفتاب: فرهنگ تفصیلی مفاهیم نهج البلاغه، تهران: نشر
ذره، چاپ اول.
ملایری، موسی (۱۳۸۴). تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، قم: طه.

