

تقوی جامع‌ترین صورت خردورزی در قرآن کریم

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۱۳

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۲/۱۰

مهدی شجریان*

چکیده

آیات متعددی از قرآن کریم به تشریح زوایای خردورزی پرداخته‌اند. در این میان، تعیین اوصاف و ویژگی‌های خردمندان از منظر این آیات برای تمییز آنها از بی‌نصیبان از این حقیقت، مسأله‌ای است که در این تحقیق دنبال شده است. در نوشتار پیش رو با روش تحلیلی - توصیفی و در عین حال با الهام از «علت‌صوری» در اصطلاح فلاسفه به کاوش در خصوص اوصافی که مراتب خردورزی را به فعلیت می‌رسانند پرداخته شده است و در قالب نظرگاهی نوین، کثرت این اوصاف ایجاد می‌کند به وحدت «تقوی» ارجاع داده شده با ارائه ادله قرآنی هر مرتبه‌ای از حقیقت تقوی به عنوان مرتبه‌ای از «نظام خردورزی» معرفی شده است. چنانچه کثرت اوصاف سلبی خردورزان نیز به وحدت «پلیدی» بازگشت داده شده بر این اساس هر مرتبه‌ای از رجس و پلیدی منافی با مراتبی از خردورزی دانسته شده است.

واژه‌های کلیدی: قرآن، عقل، علت‌صوری، تقوی، رجس.

۱- مقدمه

تعقل و خردورزی در منطق قرآن کریم جایگاه ویژه‌ای داشته، آیات متعددی به آن اختصاص داده شده است. در مقام تبیین زوایای این حقیقت گرانمایه یکی از مهمترین مسائل که در مقابل محقق ظاهر می‌شود، پرسش از ویژگی‌های عاقل است. به راستی حقیقتی که در قرآن کریم به صورت مکرر به آن ترغیب شده، (ر.ک: بقره: ۴۴ و ۷۶ و آل عمران: ۶۵، انعام: ۳۲ و ...) شرافت و فضیلت هائی برای دارندگان آن بیان شده است (ر.ک: انفال: ۲۲، یونس: ۱۰۰، حج: ۴۶، عنکبوت: ۴۳، حجرات: ۴ و ...) تحت چه شرایطی و با تحقق چه ویژگی هائی در انسان به فعلیت می‌رسد؟ برای اتصاف انسان به این حقیقت زرین چه اوصافی را باید در او محقق ساخت؟ آیا صرف تلاشهای فکری که در علوم مختلف تحت عنوان «علوم عقلی» رخ می‌دهد می‌تواند شخص را به خردورز قرآنی مبدل سازد؟ آیا تنها نوشتن کتب فلسفی و کلامی و استفاده از اسلوب برهانی می‌تواند صاحبان این رویکردها را به تعقل قرآنی پیوند زند؟ آیا بی بهرگان از این مباحث عقلی محض وای بسا بی کسانی که مکتب ندیده، برهان نشنیده اند راهی به نظام خردورزی ندارند؟ و آیا ... این تحقیق با الهام از «علت صوری» که از اصطلاحات علم فلسفه است به پاسخ این سوال مهم همت گمارده است؛ توضیح اینکه فلاسفه علت صوری را «ما به الشیء بالفعل» (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۰۲ ق، ج ۳، ص ۲۸۴) تعریف کرده اند. وجود علت صوری بیرون از وجود معلول نبوده بلکه عین آن است و از همین جهت آن را علت داخلی محسوب نموده اند. در حقیقت «علت صوری» همان «معلول علت فاعلی» و صورت بالفعل و عینی آن است که با توسعه در مفهوم علت، به آن علت اطلاق شده است. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۰۲ ق، ج ۲ ص ۲۴۶ و طباطبائی، ۱۳۸۶ ش، ج ۳، ص ۷۴۴ و مطهری، ۱۳۸۲ ش، ج ۶ ص ۶۶۹ به بعد)

در این تحقیق با الهام از این اصطلاح و بدون در نظر داشتن معنای دقیق فلسفی آن به کاوش در خصوص «علت صوری خردورزی» می‌پردازیم؛ یعنی آن اموری را دنبال می‌کنیم که اگر در انسان ایجاد شوند او را «عاقل بالفعل» ساخته، خردورزی را در وجود او شکل می‌دهند. به عبارت دیگر صورت تعقل در حقیقت عقلانیت و خردورزی است که از قوه خارج شده، به فعلیت رسیده است و عاقل با احراز صورت تعقل به اموری دست یافته است که بودن آنها موجب شده، تا او بالفعل به جایگاه رفیع تعقل دست یابد.

۲- پیش‌نیازها

قبل از پرداختن به یافته‌های تحقیق در مقام تشریح «صور تعقل» از منظر قرآن کریم لازم است دو مساله را به عنوان پیش‌نیاز تبیین نمائیم که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۲-۱- بررسی لغوی واژه عقل و برخی واژه‌های همسو

ماده «عقل» مهمترین کلید واژه‌ای است که می‌تواند زوایای خردورزی را در قرآن کریم تشریح نماید. در قرآن کریم، واژه عقل به کار نرفته است، در عین حال مشتقات فعلی آن تا ۴۹ مورد استعمال شده‌اند. در هر صورت این ماده طیف گسترده‌ای از اطلاعات را دربر می‌گیرد که می‌توان معنای «حفظ»، «منع» و «امساک و نگهداری» (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۵۷) را جامع آنها تصویر نمود.

عاقل کسی است که خودش را از هواهای نفسانی حفظ می‌کند و عقل قوه‌ای است که از فرورفتن صاحبش در مهالک جلوگیری می‌نماید. (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱۵، ج ۱۱، ص ۴۵۸) عقول دارویی است که باعث امساک بطن می‌شود (ر.ک: جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹) و «عقلت البعیر» زمانی استفاده می‌شود که شتری محکم برای حفظ و نگهداری بسته شود. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۵۹) «اعتقل لسانه» در

مواردی به کار می‌رود که شخص زبانش را از گفتن کلامی نگهدارد (ر.ک: فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۴۲۳) و «دیه» را از آن جهت عقل می‌گویند که به سبب آن خون هدر نرفته، حفظ می‌شود. (ر.ک: عسکری، ۱۳۵۳ ق، ص ۶۵)

به جهت بهره مندی از این معناست که این ماده به فهم، معرفت، علم، تدبیر، نیروی تشخیص حق از باطل و خیر از شر و ... اطلاق می‌شود؛ زیرا در تمام این موارد، معنای حفظ و امساک نفس از واقع شدن در «خلاف واقع» لحاظ شده است. بر همین اساس صاحب «التحقیق» اصل واحد در این ماده را اینگونه تشریح می‌نماید: «اصل واحد در این ماده تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی و حفظ نفس و تسلط بر آن است و از لوازم این معنی امساک، تدبیر، حسن فهم، ادراک، بیزاری، شناخت نیازهای زندگی، و التزام به برنامه عدل و حق و تحفظ از هوای نفس و تمایلات است» (حسن مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۸، ص ۱۹۶)

ناگفته پیداست که عقل در علوم مختلف، اصطلاحات متعددی نیز یافته است چنانچه بسیاری از اندیشمندان نیز به تشریح این اصطلاحات همت گمارده اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۸ و مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۱۱، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۱ و حر عاملی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۵، ص ۲۰۸ و ...) با این همه در این تحقیق معانی «اصطلاحی» عقل مورد اراده نبوده، بلکه معنای «لغوی» آن مد نظر است. علت این رویکرد کاملاً مشخص است زیرا به نظر می‌رسد دلیلی بر «حقیقت شرعی» در خصوص واژه عقل وجود ندارد در نتیجه لازم است بر اصل «حقیقت لغوی» متعهد بمانیم. به دیگر سخن هر چند در علوم مختلف، واژه عقل تطورات معنایی یافته، به اصطلاحاتی نوین «نقل» داده شده است اما در لسان آیات و روایت دلیلی بر وجود چنین نقلی یافت نمی‌شود.

بنابراین می‌توان مراد از عقل و تعقل را در این تحقیق اینگونه بیان نمود که «عقل عبارت است از نیرویی در وجود انسان که صلاح را از فساد بازشناسانده، از این طریق موجب امساک و حفظ نفس از شقاوت و هلاکت می‌گردد.» به همین جهت است که

همواره در مباحث پیش رو «عقل» به معنای «تعقل» است و از آن اراده معنای «حدثی» می‌شود و برخلاف برخی از استعمالات پیش گفته در اصطلاحات فلسفی از آن به معنای یک «ذات» مستقل از انسان استفاده نمی‌شود.

واژه‌های بسیاری نظیر لب، قلب، فکر، تدبر، حجر، حجب، حلم، فهم و ... هم افق با عقل بوده در قرآن کریم و روایات اسلامی به کار رفته اند. در این میان به جهت وفاداری به اصل اختصار، علاوه بر خود ماده عقل به دو ماده «لب» و «تدبر» نیز عنایت شده، آیات مشتمل بر آنها مد نظر قرار گرفته است. بر همین اساس لازم است در ادامه معنای لغوی این دو واژه نیز تشریح گردد.

«لب» در لغت به معنای اصل و خالص یک چیز است. (ابن منظور، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۷۲۹) به همین جهت به مغز گردو و بادام و نیز سایر خوراکی هایی که صرفاً داخل آنها خورده می‌شود، لب اطلاق شده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۸، ص ۳۱۶) لب در انسان به همان معنای عقل استعمال می‌شود. (همان، ص ۳۱۷ و فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۵۴۷) ظاهراً این اطلاق بدین جهت است که اصل و خالص انسانیت انسان به همین قوه‌ای است که حافظ او از انحرافات است. به دیگر سخن بر قوه عاقله از آن جهت که حافظ نفس است عقل اطلاق شده، از آن جهت که اصل و خالص وجود انسان است لب اطلاق گردیده است.

لازم به ذکر است برخی از لغویین (ر، ک: مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۰، ص ۱۵۵ و راغب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۷۳۳) این واژه را اخص از عقل دانسته، آن را منحصر در «عقل خالص دور از اوهام و خیالات» گردانده اند، در حالی که به نظر می‌رسد نسبت مصداقی بین این دو واژه تساوی است چرا که اصل «حفظ و منع و امساک» در صورتی در ماده عقل به صورت حقیقی محقق می‌شود که رهاورد عقل دور از تخیلات و توهمات بوده، مطابق با واقع باشد و الا اگر تشخیص انسان موجب خروج او از وادی هلاکت نگردد نمی‌توان چنین امری را حافظ و ممسک نفس محسوب نمود. علاوه بر اینکه بر اساس

کاربردهای قرآنی و روایی، هرگز عقل بر مواردی که اوهام و تخیلات در قضاوت انسان دخیل باشند اطلاق نشده است.

«تدبر» از ماده «دبر» مشتق شده است؛ «دُبر» به معنای پشت هر چیز و مخالف «قُبُل» است؛ بر همین اساس تدبر به معنای عاقبت سنجی و نگاه دقیق و تعقل در انتهای یک امر به کار می‌رود. (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۸۹ و راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۰۷) گویا تدبر شانی از شئون نفس انسان است که به واسطه آن «حفظ و امساک نفس» از وقوع در مهالک محقق می‌گردد لذا این واژه نیز متقارب با «عقل» ارزیابی می‌شود. در نهایت باید توجه داشت که در این تحقیق، بیشتر آیاتی مد نظر قرار گرفته اند که دست کم مشتمل بر یکی از سه کلید واژه «عقل»، «لب» و یا «تدبر» بوده اند.

۲-۲- اوصاف عاقل ظهور در «صورت تعقل» دارند

اگر در آیات قرآن کریم یا روایات اسلامی اوصافی برای عاقل ذکر شود می‌توان با توجه به برخی قواعد اصول فقه ادعا نمود که این اوصاف در حقیقت همان «صورت تعقل» هستند. زیرا اولاً «عاقل» از مشتقات اصولی است؛ یعنی ذاتی وجود دارد که متلبس به مبدء علم شده، زوال این مبدء نیز از او ممکن است؛ (ر.ک: عراقی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳۵ و خراسانی، ۱۴۰۹، ق، ص ۳۸ و مظفر، ۱۳۸۷، ش، ص ۶۷) بنابراین وقتی بر ذاتی «عاقل» اطلاق می‌شود لازم است بالفعل عاقل باشد و الا اگر صرفاً در گذشته عاقل بوده، یا صرفاً در آینده عاقل خواهد گردید اما در عین حال به او عاقل اطلاق شود، این اطلاق مجازی و مخالف اصل است. بنابراین با توجه به اینکه اصل در مشتقات، استعمال آنها در ذاتی است که بالفعل متلبس به مبدء می‌باشد، (ر.ک: میرزای قمی، ۱۳۷۸، ق، ص ۷۵ و خراسانی، ۱۴۰۹، ق، ص ۴۸ و عراقی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳۵) می‌توان نتیجه گرفت که تمام استعمالات قرآنی و روایی عاقل - مادامی که قرینه‌ای بر خلاف نیافتیم - در اینکه ذات عاقل بالفعل و هم اکنون متلبس به تعقل است، ظهور دارند.

ثانیا با توجه به قاعده «وصف مشعر به علیت است»^۱ می‌توان نتیجه گرفت علت ثبوت عقل در این ذات، اتصافش به این وصف است؛ یعنی اگر عاقل است به دلیل داشتن این وصف است به گونه‌ای که اگر این وصف از او زائل شود مراتبی از عقلانیت را از دست می‌دهد و دیگر نمی‌توان از این جهت بر آن ذات «عاقل» اطلاق نمود. البته در اینجا مدعی نفی «سنخ تعقل» از ذات - که مساوی با ثبوت مفهوم برای وصف است - نبوده بلکه مدعی نفی «شخص تعقل» هستیم. (ر.ک: محمد رضا مظفر، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۳۵) مقصود این است که با زوال وصف، خصوص شخص عقلی که معلول آن وصف بود منتفی می‌گردد لکن ممکن است این ذات به جهت بهرمندی از یکی دیگر از اوصاف عاقلان مراتب دیگری از سنخ عقل و عقل نوعی را واجد باشد. مثلا وقتی گفته می‌شود: «عاقل راستگو است» و «عاقل امانت دار است» در این صورت اگر شخصی دروغگو باشد، شخص تعقلی را که معلول راستگو بودن است ندارد لکن ممکن است مرتبه دیگری از سنخ تعقل را واجد باشد چرا که متصف به امانت داری هست و هر چند اهل دروغ است اما اهل خیانت در امانت نیست. در برخی روایات این مدعا تایید شده است؛ علی‌علیه السلام می‌فرماید: «آنکه مرتکب گناه شود، عقلی از او دوری‌گزیند و هرگز به سویش بازنگردد» (فیض کاشانی، بی تا، ج ۸، ص ۱۶۰)

بر اساس مباحث پیشین هنگامی که وصفی برای عاقل ذکر می‌شود، می‌توان استظهار نمود که همانطور که عاقل بودن او بالفعل است متصف بودنش به ویژگی مذکور نیز بالفعل است؛ زیرا ویژگی مذکور علت ثبوت تعقل در اوست و بدون وجود علت وجود معلول ممکن نیست و آن مرتبه از تعقل زائل خواهد شد. حاصل اینکه عاقل بودن بالفعل

۱. اصولیون این قاعده را در مقام اثبات مفهوم برای وصف نمی‌پذیرند لکن اصل این اشعار در وصف نزد ایشان مسلم است زیرا مقبولیت عرفی دارد مثلا وقتی مولا می‌گوید: «اکرم العالم» از این کلام مفهومی مبنی بر عدم وجوب اکرام غیر عالم استظهار نمی‌شود لکن در عین حال این معنا که وجوب اکرام عالم ریشه در عالم بودن او دارد استظهار می‌گردد. (ر.ک: نائینی، ۱۳۵۲ ش، ج ۱، ص ۴۳۵ و ایروانی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۱۵۸ و مظفر، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۳۵ و اصفهانی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۳۴۶)

این ذات به برکت این ویژگی است و با نبود این ویژگی مراتبی از عقل نیز از بین می‌رود؛ بنابراین با تحقق این ویژگی در این ذات او بالفعل عاقل شده، در حقیقت این ویژگی «صورت فعلی عقلانیت» در وجود این ذات است. بنابراین می‌توان به صورت کلی نتیجه گرفت «تمام اوصاف و نشانه‌هایی که برای عاقل در آیات و روایات ذکر شده‌اند در حقیقت صورت فعلی عقلانیت و خردورزی در وجود او هستند» مگر مواردی که قرینه‌ای بر خلاف این مطلب اقامه شود.

۳- صورت تعقل در قرآن کریم

پس از تبیین پیش نیازهای مذکور، اینک می‌توانیم در ادامه با تحقیق در آیات مشتمل بر کلید واژه‌های سه گانه بحث (عقل، لب و تدبر) اوصاف و ویژگی‌های عاقل را که در حقیقت همان «صور خردورزی و عقلانیت» هستند استخراج نماییم. در همین راستا برای عاقل با دو دسته ویژگی روبرو خواهیم شد در دسته نخست با اوصافی مواجهیم که «جنبه ایجابی» دارند و اتصاف انسان به آنها نشانگر وجدان تعقل در وجود او و بهرمندی اش از برخی مراتب «صور تعقل» خواهند بود؛ در ادامه از این اوصاف با «ویژگی‌های ایجابی عاقلان» یاد می‌گردد. در دسته دوم اما با اوصاف دیگری برخورد می‌کنیم که «جنبه سلبی» داشته‌اند اتصاف انسان به آنها موجب سلب مراتبی از «صور تعقل» از وجود او خواهد بود، در ادامه از این اوصاف نیز تحت عنوان «ویژگی‌های سلبی عاقلان» یاد می‌نماییم.

۳-۱- ویژگی‌های ایجابی عاقلان

اوصاف عاقلان در آیات قرآن بسیار است در سوره رعد آیه ۱۹ به بعد «صاحبان خرد» با اوصاف هشتگانه «وفای به عهد»، «حفظ پیوندها و ارتباطات»، «خشیه الهی»، «خوف از قیامت»، «صبر»، «اقامه صلاه»، «انفاق سری و علنی» و «دفع سیئات با

حسنت» شناسانده می‌شوند. گویی واجدان این اوصاف عاقلان بالفعل و خردمندان حقیقی اند همانان که در بین این اوصاف صبرشان از همه مهم تر است و ملائکه به جهت وجدان همین صفت در آنان، سلامت بهشتی را ارزانی آنها دانسته، خطاب به ایشان می‌گویند: «سلام بر شما به پاس استقامت و صبرتان [در برابر عبادت، معصیت و مصیبت] پس نیکوست فرجام این سرای»^۱ (رعد: ۲۳ و ۲۴) گوئی صبر در بین این اوصاف از جایگاهی کلیدی برخوردار بوده، با وجود آن بهرمندی از سایر اوصاف میسر می‌گردد. (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۳۷ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰، ص ۹۳)

در بررسی سایر آیات، چهار وصف دیگر نیز برای خردمندان به چشم می‌خورند که عبارتند از: تقوی، (ر.ک: انعام: ۳۲، اعراف: ۱۶۹، یوسف: ۱۰۹ و بقره: ۱۷۹ و ۱۹۷، مائده: ۱۰۰ و طلاق: ۱۰) تذکر، (ر.ک: بقره: ۲۶۹ و آل عمران: ۷، رعد: ۱۹، ابراهیم: ۵۲، ص: ۲۹ و ۴۳، زمر: ۹ و ۲۱، غافر: ۵۴، طلاق: ۱۰ و انبیاء: ۲۱) ایمان (ر.ک: یوسف: ۱۱۱، طلاق: ۱۰) و تبعیت از احسن. (ر.ک: زمر: ۱۸)

به نظر می‌رسد از بین اوصاف ذکر شده آنچه به عنوان کلیدی‌ترین وصف ایجابی می‌تواند «صورت تعقل» محسوب شود ویژگی مهم «تقوی» است به گونه‌ای که می‌توان ادعا نمود «در قرآن کریم عاقل بالفعل همان متقی بالفعل و متقی بالفعل همان عاقل بالفعل است» سایر اوصاف ذکر شده نیز در ذیل همین صفت وجود دارند و در صورت تحقق این صفت در وجود انسان، آنها نیز در وجودش نقش خواهند بست. برای اثبات این مدعا در ادامه سه مساله مستقل در خصوص «تقوی» تبیین شده و در نهایت نتیجه گیری می‌گردد.

۱. «و الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ * سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ».

۳-۱-۱- مناسبت لغوی دو واژه «تعقل» و «تقوی»

چنانچه گذشت عقل در لغت به معنای «نیرویی در وجود انسان که صلاح را از فساد بازشناسانده و از این طریق موجب امساک و حفظ نفس از شقاوت و هلاکت می‌گردد» می‌باشد بنابراین عنصر امساک و حفظ نفس، نقش کلیدی در این معنا دارد این در حالی است که با بررسی معنای لغوی «تقوی» نتیجه مشابهی به دست می‌آید و نقش موثر این عنصر در مفهوم تقوی نیز به چشم می‌خورد.

تقوی در اصل از ماده «وقایه» به معنای «حفظ یک شیء از مضرات» است و متقی خود را از آنچه نسبت به آن خوف هلاکت دارد در «وقایه» قرار می‌دهد. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۸۸۸) از لابلای کلمات لغویین استفاده می‌شود که صاحب تقوی حافظ نفس خویش از وقوع در مهالک است و در حقیقت همان کسی است که از هوای نفس خود تبعیت نمی‌کند. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۵، ص ۲۳۸ و ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵، ص ۴۰۱ و طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۴۴۹ و فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۷۶)

با توجه به آنچه گذشت تقارب معنایی تعقل و تقوی خود نمایی می‌کند؛ گویا تعقل «نیرویی درونی» است که از طریق شناسائی خیر و شر مانع از وقوع نفس در مهالک می‌گردد و تقوی «صورتی بیرونی» است که در وجود شخص محقق می‌شود و از هلاکت شخص ممانعت نموده، او را در وقایه قرار می‌دهد.^۱ بنابراین حالت درونی تعقل اگر با موانعی مواجه نشود به وضعیت بیرونی تقوا منجر می‌گردد. صاحب التحقیق عبارتی دارد که موید این برداشت است آنجا که می‌نویسد: «اصل واحد در این ماده حفظ کردن یک شیء از بدی و عصیان در خارج و در مقام عمل است ... و خصوصیات تقوی با اختلاف

۱. البته مقصود این عبارت انحصار تقوی در اعمال جوارحی نیست بلکه بدون شک تقوی بدون عمل جوانحی و ایمان قلبی شکل نمی‌گیرد لذا علامه مجلسی کمترین مرتبه تقوی را مشتمل بر شکل گیری اعتقادات صحیح در انسان می‌داند که در ادامه بیان خواهد شد.

موارد و مراتبش، متفاوت می‌شود، و جامع این خصوصیات محافظت و صیانت نفس از محرّمات شرعی و عقلی است» (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۳، ص ۱۸۴)

۳-۱-۲- همنشینی آیات عقل با «تقوی»

در آیات شریفه قرآن کریم در سه مورد (ر.ک: انعام: ۳۲ و اعراف: ۱۶۹ و یوسف: ۱۰۹) دو واژه «تقوی» و «عقل» هم‌نشین هستند علاوه بر این در چهار مورد دیگر (ر.ک: بقره: ۱۷۹ و ۱۹۷ و مائده: ۱۰۰ و طلاق: ۱۰) نیز دو واژه «تقوی» و «لب» اینگونه اند. از مجموعه این آیات می‌توان مدعای فوق را استظهار نموده، «تقوی» را به عنوان «صورت فعلی تعقل» معرفی کرد.

سه آیه ابتدائی مضمونی شبیه به هم دارند در تمام آنها پس از اینکه به نحوی «دنیا طلبی» مورد مذمت قرار گرفت و متقابلاً سرای آخرت برای متقین ترجیح داده شده، برتر اعلام شد، در نهایت با ترغیب به تعقل و فقره «افلا تعلقون» پیام این آیات به انتها می‌رسد.

گویا این آیات پیام خود را در ضمن سه اصل تبیین می‌نمایند اصل اول تاکید بر برتری آخرت بر دنیا است چراکه آخرت سرای باقی و ماندگار است در حالی که دنیا منزلگهی فانی و زائل شدنی است. اصل دوم اختصاص این برتری به متقین است زیرا فجار در سرای باقی آخرت به شقاوت می‌رسند در نتیجه دنیای فانی و زودگذر برای آنها از آن جهت که عذابهای اخروی در آن وجود ندارد بهتر خواهد بود؛^۱ و در نهایت اصل سوم تبیین راه وصول به تقوی و به تبع آن برتری حیات اخروی و سعادت ابدی است که در این سه آیه این راه همان «تعقل» بیان می‌گردد. بنابراین تعقل موجب تحقق بالفعل تقوی می‌گردد و تقوای شخص باعث سعادت‌مندی ابدی او در سرای آخرت می‌شود لذا است که مضمون آیات سه گانه ابتدائی تأییدی است بر مدعای این نوشتار مبنی بر صورت بالفعل بودن تقوی نسبت به تعقل و در حقیقت ختم شدن استفاده از نیروی درونی تعقل به وضعیت بیرونی تقوی.

۱. این مضمون در حدیث نبوی «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ» بیان شده است (محمد بن علی ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴، دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۳۶۳).

چهار آیه اخیر نیز همینگونه اند یعنی می‌توان مضمون‌های مشابه را در آنها نیز دنبال کرد. توضیح اینکه در تمامی این چهار آیه «اولی الالباب» منادی قرار گرفته اند و خطاب متوجه آنها شده است که در حقیقت چیزی جز «ترغیب به تقوی» نیست «ای صاحبان خرد تقوی پیشه کنید باشد که رستگار شوید»^۱ گویا تنها مخاطب به تقوی پیشگی صاحبان خردند و گویا بی‌خردان اساساً نمی‌توانند اقدام به تحقق تقوی در وجود خویش نمایند چرا که تعقل مقتضای تقوی پیشگی است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۴۸۲ و حسینی جرجانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۶۶) و بدون وجود آن بستر تحقق تقوی فراهم نیست.

۳-۱-۳- انطباق جزئیات اوصاف خردمندان بر «تقوی»

حقیقت تقوی دارای جامعیتی است که تمامی کمالات و اوصاف پسندیده را در خود جای می‌دهد. صدر المتالیهین در این خصوص می‌نویسد: «گویا تمام خوبی‌های دنیا و آخرت جمع شده اند و تحت این ویژگی واحد که همان تقوی است قرار گرفته اند.» (صدرالمتالیهین، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۲۳۷) متقی با توجه به حفظ و امساک که به آن ملتزم است و با عنایت به وقایه‌ای که برای هلاک نشدن خود اتخاذ کرده است هر قدر که بیشتر از این وصف بلند بهرمنند گردد، بیشتر به اوصاف پسندیده و انسانی متصف می‌شود؛ به همین دلیل است که علامه مجلسی برای تقوا سه مرحله تصویر می‌کند که عبارتند از «نگهداری نفس از عذاب جاویدان از طریق تحصیل اعتقادات صحیح؛ پرهیز از هر گونه گناه اعم از ترک واجب و فعل معصیت؛ خویشتنداری در برابر آنچه قلب آدمی را به خود مشغول می‌دارد و از حق منصرف می‌کند، و این تقوای خواص بلکه خاص الخاص است.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۷، ص ۱۳۶).

بنابر این در مقام نتیجه‌گیری از مباحث پیشین می‌توان گفت: «تقوی» عنوان عامی است که سایر اوصاف حسنه پیش گفته را شامل می‌شود؛ مقصود این عبارت این است که

۱. «فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» مانده (۵) آیه ۱۰۰.

هر چند در آیات قرآن کریم برای خردمندان و عقل پیشگان اوصاف بالفعل متعددی از جمله: «ایمان»، «تذکر»، «وفای به عهد»، «خشیه الهی»، «صبر» «اقامه نماز» و ... ذکر گردیده است لکن این اوصاف متعدد همگی در تقوی جمعند و عنوان گسترده «تقوی» بر تمام آنها قابل انطباق است. از همین جاست که وجه کثرت همنشینی واژه «عقل» و «لب» با واژه «تقوی» در آیات پیش گفته نیز بیشتر نمایان می‌شود.^۱ و در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که «عاقل بالفعل در قرآن کریم همان متقی است و بالعکس».

۳-۲- ویژگی‌های سلبی عاقلان

گذشت که اوصاف خردمندان در قرآن کریم برخی ایجابی و برخی سلبی اند. پیشتر اوصاف ایجابی مورد بررسی قرار گرفت و در ادامه اوصاف سلبی تبیین می‌گردند اوصافی که تحقق آنها در وجود انسان او را از فیض تعقل محروم نموده، در حقیقت مانع از فعلیت این صفت در وجود انسان می‌شوند.

با بررسی آیات مشتمل بر کلیدواژه‌های سه گانه «عقل»، «لب» و «تدبر» در مجموع پنج وصف سلبی برای خردورزان استظهار گردید که عبارتند از: ۱. سبک شمردن نماز؛ (مائده: ۵۸) ۲. افترای بر خداوند متعال؛ (مائده: ۱۰۳) ۳. دنیا دوستی؛ (فرقان: ۶۰) ۴. عدم رعایت حرمت رسول الله صلی الله علیه و آله (حجرات: ۴) و ۵. بهره مندی از پلیدی. (یونس: ۱۰۰)

به نظر می‌رسد همانطور که تمامی اوصاف ایجابی خردمند تحت عنوان عام «تقوی» قرار دارند تمامی اوصاف سلبی او نیز تحت عنوان «رجس» مطرح می‌شوند لذا از بین موارد فوق آیه ۱۰۰ از سوره یونس که مشتمل بر این صفت سلبی است جایگاهی خاص

۱. چنانچه گذشت واژه ذکر نیز با واژه‌های لب و عقل کثرت همنشینی دارد (دست کم در یازده مورد: بقره: ۲۶۹، آل عمران: ۷، رعد: ۱۹، ابراهیم: ۵۲، ص: ۲۹ و ۴۳، زمر: ۹ و ۲۱، غافر: ۵۴، طلاق: ۱۰ و انبیاء: ۲۱) با این همه «ذکر» مستقل از «تقوی» نیست بلکه تقوی با وسعتی که دارد شامل آن نیز می‌شود علاوه بر اینکه در آیات متعدد دیگری نیز (دست کم دوازده مورد: بقره: ۶۳ و ۲۳۱، مائده: ۱۱، انعام: ۶۹ و اعراف: ۲۶ و ۱۷۱ و ۲۰۱، طه: ۱۱۳، انبیاء: ۴۸، ص: ۴۹، طلاق: ۱۰ و الحاقه: ۴۸) واژه‌های «تقوی» و «ذکر» همنشین شده اند که این امر خود مویدی بر عدم استقلال این دو می‌باشد.

می‌یابد و لازم است در ادامه توضیحاتی در خصوص این آیه شریفه ارائه شود.

در صدر آیه مذکور سخن در خصوص کافران بی ایمان است و اینکه ایشان بدون اذن الهی نمی‌توانند ایمان بیاورند «برای هیچ کسی ممکن نیست که بدون اذن الهی ایمان آورد»^۱ روشن است که بر اساس دیدگاه اندیشمندان شیعی از این فقره جبر استفاده نمی‌شود چرا که ایمان به خدا از روی اختیار طبیعتاً به دنبال اسبابی خاص ایجاد می‌شود و این در حالی است که بر اساس توحید افعالی تمامی این اسباب باذن الله موثر هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۱۲۷ و طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۳۶) بنابراین مومن هر چند بر اساس اختیار خود ایمان می‌آورد اما در عین حال در این امر مستقل از اذن تکوینی خداوند متعال نیست.

در ذیل آیه شریفه با فقره‌ای مواجهیم که محل کلام است آنجا که می‌فرماید: «خدا پلیدی را بر کسانی که تعقل نمی‌کنند قرار داده است»^۲ همراهی این فقره با آنچه در صدر آیه آمده است موجب شده تا غالب مفسرین رجس را به مقتضای مقابله با ایمان منحصر در معنایی خاص مطرح نمایند. در همین راستا برخی مراد از آن را «شک» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۱۲۷) برخی دیگر آن را «کفر» (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۷، ص ۳۰۶ و آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۱۸۳ و مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴، ص ۱۹۵) عده‌ای آن را «آلودگی روحی» (ر.ک: شاذلی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۱۸۲۲) عده‌ای دیگر آن را «عذاب» (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۳۷ و شبیر، تف ۱۴۱۲ ق، ص ۲۲۶) برخی آن را «غضب و سخط الهی» (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵، ص ۲۰۷) و برخی دیگر آن را «خذلان» (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۲، ص ۱۳۰ و رشید رضا، ۱۹۹۰ م، ج ۱۱، ص ۳۹۵) تفسیر نموده‌اند. هر چند در بین عبارات این مفسرین تأکیدی بر اطلاق «رجس» دیده نمی‌شود بلکه عبارات برخی از ایشان (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۱۲۷)

۱. «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ».

۲. «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ».

ظهور در عدم اطلاق و انحصار به برخی موارد مذکور دارد اما در عین حال روشن است که مورد آیه مخصص نیست و در نتیجه نمی‌توان «رجس» را در یکی از این موارد فوق منحصر دانست و چنانچه برخی دیگر از مفسرین نیز تصریح نموده‌اند (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۶، ص ۴۶۴) رجس معنای گسترده‌ای دارد که هر گونه پلیدی در افعال قبیح، اخلاق رذیله، عقاید فاسد، عذاب دنیوی و اخروی، غضب الهی و ... را شامل می‌شود.

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که در آیه شریفه ویژگی عمومی بی‌خردان «بهرمندی از انواع زشتی‌ها» دانسته شده، متقابلاً وصف سلبی خردمندان «رجس» مطرح گردیده است. گستردگی این وصف سایر اوصاف سلبی قرآنی خردمندان را نیز در خود جای می‌دهد چرا که تمامی موارد سلبی پیش گفته یعنی «سبک شمردن نماز»، «افترای بر خداوند متعال»، «دنیا دوستی»، و «عدم رعایت حرمت رسول الله (صلی الله علیه و آله)» همه از مصادیق رجس هستند.

شاهد دیگری که می‌توان بر مدعای فوق مطرح نمود تقابل «رجس» و «تقوی» است زیرا چنانچه گذشت حقیقت تقوی در برگیرنده تمام کمالات و خوبی‌هاست در نتیجه فقدان هر مرتبه‌ای از آن در واقع نوعی «رجس» و پلیدی است بنابراین متقی که در حقیقت همان عاقل بالفعل است به همان میزان که بهره‌مند از تقوی است به همان میزان از ارجاس و پلیدی‌های مختلف در امان است.

در نهایت این نوشتار می‌توان این ادعا را مطرح نمود که در منطق قرآن کریم، خردورزی منحصر در فعالیت عقلی برای حل مسائل و به عبارتی تفکر دانسته نشده است بلکه سیمای خردمند در قرآن کریم سیمای انسانی متقی است که با بهره‌مندی از هر مرتبه‌ای از تقوی، از مراتبی از پلیدی‌ها دور شده، در حقیقت خردورزی واقعی را در سرزمین وجود خویش به فعلیت رسانده است.

نتیجه گیری

یکم. بر اساس برخی از قواعد علم اصول می توان نتیجه گرفت که اوصاف عاقل در آیات قرآن کریم ظهور در «صورت تعقل» دارند؛ مقصود این عبارت این است که هر یک از این اوصاف و ویژگی ها، مراتبی از تعقل را در موصوف به تحقق و فعلیت می رسانند به گونه ای که با زوال هر یک از آنها آن مرتبه از تعقل، از وجود شخص رخت بر می بندد.

دوم. در آیات قرآن کریم، در مقام توصیف ایجابی خردورزان دست کم ۱۲ ویژگی تقوی، وفای به عهد، حفظ پیوندها و ارتباطات، خشیه الهی، خوف از قیامت، صبر، اقامه صلاه، انفاق سری و علنی، دفع سیئات با حسنات، تذکر، ایمان و تبعیت از احسن به چشم می خورند. چنانچه در مقام توصیف سلبی ایشان، ۵ ویژگی بهره مندی از پلیدی، سبک شمردن نماز، افترای بر خداوند متعال، دنیا دوستی و عدم رعایت حرمت رسول الله صلی الله علیه و آله ملاحظه می شوند.

سوم. با عنایت به: ۱. مناسبت لغوی تقوی و تعقل؛ ۲. کثرت همنشینی این دو در قرآن کریم و ۳. جامعیت تقوی و شمول آن نسبت به تمام اوصاف پسندیده عاقل، می توان نتیجه گرفت که صورت تعقل در قرآن کریم منحصر در «تقوی» است. و تمامی اوصاف متکثر ایجابی عاقلان در مراتب متعدد تقوی حضور دارند. از همین روی به هر میزان که شخص در مراتب تقوی پیشرفت نماید در حقیقت مراتب خردورزی را در وجود خویش به فعلیت رسانده صور آن را محقق ساخته است.

چهارم. با عنایت به: ۱. گستردگی معنای «پلیدی» و اطلاق واژه رجس در آیه ۱۰۰ سوره یونس و ۲. تقابل مراتب تقوی با مراتب رجس به گونه ای که فقدان هر مرتبه ای از تقوی به نوعی به تحقق مراتبی از رجس منجر می شود می توان نتیجه گرفت که در بین اوصاف سلبی عاقلان در قرآن کریم، «رجس» تنها وصف سلبی عاقل است به گونه ای که بهره مندی از هر مرتبه ای از آن با تحقق فعلی مرتبه ای از صورت خردورزی منافات خواهد داشت.

فهرست منابع

۱. ابن منظور محمد بن مکرم، لسان العرب، سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۲. اصفهانی سید ابولحسن، وسیلة الوصول الى حقائق الأصول، اول، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۳. ایروانی علی، الأصول فی علم الأصول، اول، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ ق.
۴. آلوسی سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، اول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۵. جوهری اسماعیل بن حماد، الصحاح، اول، بیروت، دارالعلم الملايين، ۱۴۰۷ ق.
۶. حر عاملی محمد بن حسن شیخ، وسائل الشیعة، اول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۷. حسینی جرجانی سید امیر ابوالفتح، آیات الأحكام، اول، تهران، انتشارات نوید، ۱۴۰۴ ق.
۸. خراسانی محمد کاظم بن حسین آخوند، کفایة الأصول، اول، قم، موسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۹. رازی ابو عبدالله محمد بن عمر فخرالدین، مفاتیح الغیب، سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. راغب اصفهانی حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، اول، دمشق بیروت، دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. رشید رضا محمد، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر المنار)، اول، بی جا، هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۰ م.
۱۲. شاذلی سید بن قطب بن ابراهیم، فی ظلال القرآن، هدفهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. شبر سید عبد الله، تفسیر القرآن الکریم، اول، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. شیرازی محمد بن ابراهیم صدر الدین، الحکمه المتعالیة، سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ ق.
۱۵. صدر المتألهین محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، دوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۶. طباطبائی سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. طباطبائی سید محمد حسین، نهایه الحکمه، چهارم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. طبرسی فضل بن حسن، جوامع الجامع، اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۱۹. طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان، سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. طریحی فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۲. طیب سید عبد الحسین، أطيّب البیان فی تفسیر القرآن، دوم، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. عراقی ضیاء الدین، نهایة الأفكار، سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. عسکری ابوهلال، الفروق اللغویه، اول، قاهره، مکتبه القدسی، ۱۳۵۳ ق.
۲۵. فراهیدی خلیل بن احمد، کتاب العین، دوم، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. فیض الکاشانی محمد بن المرتضی محسن، المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، دوم، قم، موسسه نشر اسلامی، بی تا.
۲۷. فیومی أحمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، دوم، قم، موسسه دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.

۲۸. مجلسی محمد باقر، بحار الانوار، دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. مصطفوی حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۰. مطهری مرتضی، مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، سوم، تهران، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۳۱. مظفر محمد رضا، أصول الفقه، پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳۲. مغنیه محمد جواد، تفسیر الکاشف، اول، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۳۳. مکارم شیرازی ناصر، تفسیر نمونه، اول، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۴. میرزای قمی ابوالقاسم بن محمدحسن، قوانین الأصول، دوم، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ ق.
۳۵. نائینی محمد حسین، أجود التقريرات، اول، قم، مطبعه العرفان، ۱۳۵۲ ش.