دوفصل‌نامهٔ علمی ـ تخصصی پرتو خرد
سال یازدهم، شماره ۲۰،
پاییز و زمستان ۱۳۹۹
صص۱۴۷-۱۷۲

عقل‌گرایی در منابع اخلاقی متأخر شیعه

(با محوریت محجة البیضاء، معراج السعادة و جامع السعادات)

زکریا فصیحی*

چکیده

عقل‌گرایی شیعه در اخلاق بر مدار اصل حسن و قبح عقلی می‌چرخد؛ اما به دلیل حدیث‌محور بودن اخلاق، تا قرن‌ها تنها کسانی مثل ابن مسکویه و خواجه نصیر طوسی به کارایی عقل در اخلاق اعتبار داده بودند. از قرن یازده به بعد علمایی چون فیض کاشانی و بعداً نراقی‌ها، این اعتباردهی را احیا کردند که تا کنون ادامه دارد. کارکرد عقل نظری در شناخت مبانی ارزش‌های اخلاقی و شناخت حسن و قبح افعال اخلاقی و کارکرد عقل عملی در ایجاد انگیزه برای ترک یا فعل آن افعال، نمود پیدا می‌کند. عقل در المحجه البیضاء، می‌تواند مفاهیم و مبانی اخلاقی را کشف و فهم و حتی افعال اخلاقی را داوری کند که وابستگی اخلاق به عقل را می‌رساند؛ اما در مکتب اخلاقی نراقی‌ها، برای فهمیدن احکام و افعال اخلاقی در کنار شرع قرار می‌گیرد، هرچند دامنه فهم‌اش محدود است. دیگر قوای نفس را رهبری می‌کند و نتیجه این رهبری عقل، فرمان‌بری دیگر قوا و سعادت نفس است. در این مقاله با روش تحلیلی توصیفی، چگونگی عقل‌گرایی در آثار اخلاقی متأخر شیعی بررسی شده و تعیین جایگاه معرفتی و کارکردگرایانه عقل در اخلاق شیعی، هدف آن است.

واژگان کلیدی: عقل، اخلاق، عقل‌گرایی، محجة البیضاء، جامع السعادات، معراج السعادة.

---

* دانشجوی دکترای جریان‌های کلامی معاصر جامعة المصطفی العالمیة Zfs110@gmail.com

مقدمه

عقل‌گرایی شیعه قدمتی به درازای تاریخ اسلام دارد؛ زیرا شریعت اسلام در کنار وحی، اعتبار خاصی به عقل داده است. چنانکه نقلِ معتبر «ما أنزَلَهُ الله است، عقل برهانی هم ما ألهَمَهُ الله است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ١٤) و این دو همیشه برای فهم و استنباط احکام و مبانی و مفاهیم اساسی دینی در کنار هم بوده است. بعد از عصر حضور ائمه (ع)، روند عقل‌گرایی با مرحوم شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) و سید مرتضی (م۴۳۶ ق) در کلام شیعی اوج می‌گیرد. در قرن‌های بعد فراز و فرودهایی در آن ایجاد می‌شود تا آنکه با رواج یافتن مکتب اخباری استرآبادی (م ۱۰۳۶ ق)، عقل‌گرایی شیعی دچار افول و انحطاط می‌شود؛ اما مبارزات وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ ق) مکتب اخباری را با چالش مواجه می‌کند و عقل‌گرایی شیعی دوباره شکل می‌گیرد. میرزای قمی (م ۱۲۳۱ ق) با تقسیم دلیل عقلی به مستقلات عقلیه و غیر مستقلات در اصول فقه، عقل‌گرایی را بیشتر رسمیت می‌دهد، قلمرو عقل را تعیین کرده و کمک شایانی به شکوفایی عقل‌گرایی می‌کند. این روند با شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ ق) در اصول فقه ادامه می‌یابد.

عقل‌گرایی در فقه شیعه از ابن عقیل عمانی (م حدود ۳۳۰ تا ۳۵۰ ق) شروع می‌شود و ابن جنید اسکافی (م حدود ۳۸۱ ق) آن را مشهورتر می‌کند تا آنکه در قرن ششم به ابن ادریس حلی (م ۵۹۸ ق) می‌رسد. با علامه حلی (م ۷۲۶ ق) ادامه می‌یابد و پس از ایشان شهید اول (م ۷۸۶ ق) و در اوایل قرن دهم، شهید ثانی (م ۹۶۶ ق) میراث داران این مسیر می‌شوند.

عقل‌گرایی در اخلاق شیعه هرچند با "تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق" مرحوم ابن مسکویه (م۴۲۱ ق) شروع می‌شود؛ اما با توجه به نقل‌محوری اخلاق شیعی، دیگر شاهد اثر اخلاقی که عقل‌گرایی در آن برجسته باشد، نیستیم هرچند در قرن هفتم خواجه‌نصیرالدین طوسی (م ٦٧٢ ق) با کتاب "اخلاق ناصری" در این عرصه ظهور می‌کند که اثرش به نوعی احیای همان تهذیب الاخلاق است.

عقل‌گرایی شیعه در فقه و اخلاق بر مدار حسن و قبح عقلی می‌چرخد و البته مراد

از عقلی که حجیت دارد، عقلی است کـه متـأثر از احساسـات و غرایـز حیـوانی انسـان نباشد. کارکرد عقل نظری در شناخت مبانی ارزش‌هـای اخلاقـی، نمـود پیـدا می‌کنـد و کارکرد عقل عملی در برانگیختن انگیزه انسان برای ترک افعال غیراخلاقـی و انجـام دادن افعال اخلاقی؛ بنابراین عقل در کل نقش به سزایی در اخلاق شیعی دارد. فیض کاشـانی (متوفای ۱۰۹۰ ق) در المحجه البیضاء، عقل را تعریف می‌کند، برای آن نقش کشـف و فهم مفاهیم و مبانی اخلاقی قائل می‌شود و حتی قضاوت و داوری آن را در حوزه اخلاق معتبر می‌داند. با اعتباری که ایشان به عقل داده، وابستگی اخلاق به عقل از نظـر ایشـان دانسته می‌شود. عقل‌گرایی در مکتب اخلاقی نراقیین (ملامهدی نراقی (م۱۲۰۹ق) و ملا احمد نراقی (م۱۲۴۵ق) که به مکتب اعتدال‌گرایی معـروف اسـت، جلـوه خاصـی دارد. عقل برای فهمیدن احکام و افعال اخلاقـی در کنـار شـرع قـرار می‌گیـرد، هرچنـد دامنـهٔ فهم‌اش محدود است و نمی‌تواند از پس فهمیدن برخی از متعلقات فهم برآید. بااین‌حال قوای نفس را می‌تواند رهبری کند، افعال اخلاقی را می‌توانـد بسـنجد و قضـاوت کنـد و زمینهٔ سعادت نفس را می‌تواند فراهم کند. چگونگی عقل‌گرایی در آثار اخلاقـی نـامبرده شیعی مسئله اصلی مقاله است؛ اما سوالات فرعی دیگری درباره منزلت و اعتبـار عقـل، کارآمدی آن در اخلاق از نظر علمای یاد شده و کیفیت عقل‌گرایی هرکدام را نیز می‌تـوان پرسید که در متن تحقیق جواب داده شده است.

مکاتب اخلاقی اسلامی بر اساس روش تقسیم می‌شوند؛ اخلاق حـدیثی، اخـلاق فلسفی و اخلاق عرفانی. با این نگاه، اخلاق شیعی در منابع موردبحث حدیثی عرفانی و فلسفی است. مدعای این تحقیق این است که با مطالعه آثار مـورد پـژوهش، چگـونگی عقل‌گرایی در آن‌ها بر این محورها قابل اثبـات اسـت: **یک**. عقـل تـوان کشـف و فهـم ارزش‌های اخلاقی و داوری اخلاقی را دارد (کارکرد عقل نظری)؛ ***دو***. عقل می‌تواند برای ترک افعال غیراخلاقی و انجام دادن افعال اخلاقی در انسان انگیـزه ایجـاد کنـد (کـارکرد عقل عملی)؛ ***سه***. اخلاق وابستگی‌های اساسی به عقل دارد.

۱. مفاهیم

۱-۱. عقل

معنای لغوی عقـل، منـع و بازدارنـدگی اسـت. (ابـن منظـور، ۱۴۱۴: ۱۱/ ۴۵۸) ازاین‌رو، به طنابی که ساق و زراع شتر را در وقـت خـوابش می‌بندنـد، عِقـال گوینـد؛ (فراهیدی، ۱٤۱۰: ۱/ ۱۵۹) زیرا مانع بلند شدن و حرکـت بی‌جـای شـتر می‌شـود. در اصطلاح به مجموع قوای عالی ذهن که در مغز جریان پیدا می‌کند، در اندیشه و ادراک نمایان می‌شود و رفتار مادی و معنـوی انسـان را هـدایت می‌کنـد (انـوری، ۱۳۸۱: ۵/ ۵۰۵۵) یا به نیرویی که برای پذیرش علم آماده است، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۷) اطلاق می‌شود. علاوه براین، تعاریف فراوانی با مسلک‌های فراوان از عقل ارائه شـده؛ اما نمی‌توان گفت که حق معنایی و حقیقی عقل ادا شده است؛ زیرا همهٔ اندیشمندانی که از مکاتب عقلی دینی گوناگون به تعریف عقل دسـت زده‌انـد، آن را بـا عقـل خـود تعریف کرده‌اند. پس عقل با خود عقـل تعریـف شـده نـه بـا چیـزی برتـر از خـودش درحالی‌که باید «تعریف کننده همیشه از خود تعریف برتر باشد؛ ضمن آنکه بسیاری از تعاریفی که کار عقلانی است و با توجه به کارایی و متعلقات عقل ارائه شـده، درسـت بوده و نتیجه داده است». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۵۰) پس می‌توان تا حدودی بـه همین تعریف‌ها اطمینان داشت.

۱-۲. عقل‌گرایی

اصطلاح عقل‌گرایی به طور عمده در سه حوزه به کار می‌رود: الف) در حوزهٔ فلسفه در برابر اصطلاح تجربه‌گرایی قرار می‌گیرد؛ به این معنـا کـه هـر امـری در مـورد حقـایق اساسی عالم را می‌توان به وسیله عقل تبیین کرد و نیـازی نیسـت کـه حتمـاً بـرای درک و تبیین، تجربه پذیر باشد؛ ب) در حوزهٔ کلام و فلسفه دین در برابر اصـطلاح ایمـان‌گرایی قرار دارد؛ به این معنا که عقل بر ایمان مقدم است و همهٔ اصول و حقایق دینی بـر مبنـای عقل اثبات می‌شود نه بر مبنای ایمان؛ ج) در دوره روشنگری برای توصیف جهان‌بینی‌هـا و رهیافت‌هـای فیلسـوفان قـرن هجـده کـه عقـل را در برابـر ایمـان، مرجعیـت سـنّتی،

جمودگرایی، خرافه‌پرستی و بخصوص در تقابل با مسیحیت سنتی قرار می‌دادند. (ر.ک. بیات، ۱۳۸٦: ۳۷۹_۳۸۰) اما مراد از عقل در این نوشتار، عقل برهانی است که «منبع دین بوده و فتوایش همان فتوای دین است»؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۰) عقلی که در کنار دیگر معارف دینی، زیبایی‌ها و ارزش‌های اخلاقی را می‌تواند بشناسد.

بنابراین مقصود از عقل‌گرایی در این نوشتار نظام فکری است که کشف و شناخت مبانی و آموزه‌ها، ارزش‌ها و افعال اخلاقی به آن استناد می‌شود؛ یعنی همان عقل‌گرایی معتدلِ دین‌مدارانه که برای عقل جایگاه کشف و فهم قائل است. قرآن این نوع عقل‌گرایی را خردورزی یا تعقل می‌داند که از جمله دارای کارکردهای ذیل است:

۱. درک آیات الهی: با آنکه خداوند آیات خود را بیان کرده؛ اما فهم آن‌ها را با تعقل به خود انسان واگذار کرده است؛ کذَلِک یبَینُ اللَّهُ لَکمْ آیاتِهِ لَعَلَّکمْ تَعْقِلُون؛ خداوند آیات خود را برای شما بیان می‌کند باشد که بیندیشید. (بقره: ۲۴۲) با آنکه خداوند آیات خود را بیان کرده؛ اما فهم آن‌ها را با تعقل به خود انسان واگذار کرده است؛

۲. دریافت معارف الهی: بر اساس آیه ۲۸ سوره شعرا، قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ مَا بَینَهُمَا إِنْ کنْتُمْ تَعْقِلُونَ؛ [موسی در برابر سؤالات فرعون از چیستی خدای جهان] گفت: پروردگار خاور و باختر و آنچه میان آن دو است، اگر تعقل کنید. این یعنی حتی در صورت نزول شرع و کتاب، باز این عقل است که محتوای شرع را می‌فهمد و می‌پذیرد. در این صورت عقیده و باور به خدا و معاد و پاداش و کیفر شکل می‌گیرد، مفاهیم اخلاقی شناخته می‌شود و حتی انسان با محاسبات عقلی برای رسیدن به منفعت و پاداش اخروی اعمال هم که شده، به مقتضای عقل و شناختش عمل می‌کند تا اخلاقی زیسته باشد.

۳-۱. اخلاق

اخلاق (جمع خُلق) در لغت به معنای طبع و خوی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۷/۱۰) و در اصطلاح «ملکه نفسانی است که باعث می‌شود انسان بدون نیاز به تفکر، کارهای مناسب با آن را انجام دهد». (نراقی، بی‌تا: ۱، ۲۶) نیز گفته شده که اخلاق همان «گرایش انسان به خیر و فضیلت است. انسان به بسیاری از امور به حکم آنکه منفعت است، گرایش

دارد؛ امّا اموری است که نه به دلیل منفعت آن‌ها، بلکه بـه دلیـل فضـیلت و خیـر عقلانـی بودن، به آن‌ها گـرایش دارد». (مطهـری، بی‌تـا: ۳/ ۴۹۶-۴۹۷) بـا قبـول جنبـه متعـالی و ملکوتی انسان، تعالی ارزش‌های اخلاقی نیز اثبات می‌شود؛ بنابراین تعریـف اخـلاق هـم چنانکه بعضی گفته‌اند تنها «چگونه باید زیست و رفتار کرد» نیست، بلکـه ایـن اسـت کـه چگونه باید زیست و رفتار کرد که زندگی و رفتار ما انسان ارزشی و متعالی باشد.

۴-۱. عقل‌گرایی در اخلاق (تعریف موضوع)

بستر رشد اخلاق را علم و عقل در نهاد انسان هموار می‌کند. سقراط قائل است کـه «رهبری صحیح عواطف و غرایز در ثمر رساندن درخت فضیلت و اخلاق، علـم اسـت. انسان در پرتو علم، خوبی‌ها و بدی‌ها را درک می‌کند و به فضایل اخلاقی متخلق می‌شود و از رذایل اخلاقی پرهیز می‌کند. افلاطون بر این باور است که آدمی در پرتو عقل و خرد می‌تواند جلو طغیان عواطف و احساسات را بگیرد و فضـایل نفسـانی را در وجـود خـود ایجاد کند. هراندازه عقل کامل‌تر شود، بینش انسان بیشتر و گرایشـش بـه فضـایل بیشـتر می‌شود» (ر.ک. حائری تهرانی، ۱۳۶۹: ۵۵).

علم اخلاق به طور کلی شاخه‌ای از حکمت عملی یا شناخت بایدها و نبایدها است. یکی از دغدغه‌های اندیشمندان مسلمان هم بحث درباره ابزارهای معرفت اخلاقـی اسـت. در این میان بحث از جایگاه عقل در کشف حقایق اخلاقی و شناخت مصادیق نیک و بـد، برجسته‌تر بوده است. عقل نظری می‌تواند گزاره‌های اساسی اخلاقی را کشف و صغرویات اخلاقی را بر آن‌ها تطبیق کند. اگر عقل عملی به کمک آن بیاید، هر دو می‌توانند پیامـدهای افعال را تشخیص دهند و در انسان شوق انجام آن افعال را ایجاد کنند. انسان در نتیجهٔ ایـن فعالیت عقلی، با انتخاب عاقلانه‌اش هویت اخلاقی خود را می‌سازد. شـناخت مطلوبیـت آن کمالِ ناشی از رفتار و شناخت مصادیق بسیاری از فضایل کار عقل است. تا آن شناخت برای انسان حاصل نشود، گرایشی به آن فضایل هم نخواهد بود. هرچند مواردی را نقل هـم معرفی کرده و انسان را به داشتن آن‌ها ترغیب کرده است؛ اما عقل هم به مقتضـای توانـایی خود بسیاری از مفاهیم اخلاقی را می‌شناسد، راه سعادت را به انسـان می‌نمایانـد و او را در

برابر بسیاری از افعال خوب و بد اخلاقی به فعل و ترک وادار می‌کند. اصلاً «کمال انسانیت، در طریقتی از زندگی است که مطابق عقل باشد (زاگال و گالیندو، ۱۳۸۹: ۱۴) و انسان با اخلاق و انتخاب‌های عقلانی خود می‌تواند انسانیت و خصایص طبیعی و وجودی خود را شکوفا کند» (زاگال و گالیندو، ۱۳۸۹: ٦٩).

راه رسیدن به این مرحله اخلاقی، کنترل مجاری و منابع رذیلت‌ها است. به گفته بزرگان حوزه اخلاق، «هر یک از قوای نفسانی انسان دارای رذیلت‌هایی است که اگر از افراط و تفریط کنترل نشود، دل و اراده را بیمار می‌کند. عقل است که در مقام فرماندهی قوا، سه وظیفهٔ اندازه‌گیری مقدار لازم قوا، سنجش موقعیت به‌کارگیری قوا، سنجش کیفیت و چگونه به‌کارگیری قوا را مدیریت می‌کند. در این صورت عدالت درونی در وجود انسان برقرار می‌شود» (تهرانی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۸۷–۱۸۸) و این فعالیت‌های عقلانی، یعنی عقل‌گرایی در اخلاق است.

۲. وابستگی‌های اخلاق به عقل

درباره رابطه عقل و اخلاق، این پرسش مطرح است که آیا عاقل بودن، مستلزم اخلاقی بودن است و اخلاقی بودن مستلزم عاقل بودن؟ پاسخ عقل‌گرایان شیعی مثبت است. ملاعبدالرزاق لاهیجی بر این باور است که «از نظر امامیه، عقلی بودن حسن و قبح یعنی اینکه عقل ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را می‌فهمد؛ اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد. جهت ورود شرع بر تحسین یا بر تقبیح فعلی را نیز می‌تواند بداند». (فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۰) مدعای این دسته از اندیشمندان مسلمان این است که فهم افعال اختیاری و صفات اکتسابی انسان برای عقل سه نوع است: «۱. آنچه عقل نمی‌تواند حُسن یا قبحش را بفهمد؛ مانند خوبی روزهٔ ماه رمضان و بدی روزهٔ روز عید فطر؛ ۲. آنچه عقل بالضروره توانایی درک حسن یا قبحش را دارد؛ مانند حسن صدق عدل و انصاف و بدی ظلم و فساد؛ ۳. آنچه عقل حسن و قبحش را پس از تأمل و تحلیل درک می‌کند؛ مانند حسن کذب نافع و قبح صدق مضر». (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۵۵) بسیاری از ارزش‌های اخلاقی از نوع دوم و سوم است.

اخلاق در کنار فقه و حقوق، یکی از شاخه‌های حکمت عملی است و در عین اینکه در ردیف علوم جزئی است، تحت اشراف علم کلی و فلسفه اعلا است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۱) ازاین‌رو نسبت اساسی با عقل دارد؛ زیرا در صورت جای نداشتن عقل در حوزه اخلاق، حکمت بودن اخلاق پذیرفتنی نخواهد بود. ملاصدرا، «عقل عملی را در سه مرحله با اخلاق ارتباط می‌دهد: در تمییز کارهای نیک و بد؛ در مقدمات امور حسنه و سیئه؛ در نفس اعمالی که متصف به حسن و قبح می‌شوند». (صدرالمتالهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/ ۴۱۹) اینکه انسان دارای نیروی تشخیص خوب و بد است، مسلم است. هرچند باید برای این تشخیص، معیاری هم وجود داشته باشد تا کارکرد آن نیرو (عقل) درست و بر اساس همان معیار صورت بگیرد؛ اما سؤال این است که وقتی عقل خوب و بد اخلاقی را تشخیص داد، آیا می‌تواند انسان را بر انجام دادن یا ترک فعل خوب و بد ملزم کند؟ سقراط بر این باور است که: «هیچ‌کس خواسته و دانسته کار بد نمی‌کند». (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۲/ ۵۹۸) عکس مستوی این قضیه محصوره این می‌شود که «انجام دهندهٔ گناه و عصیانگری، مخیر و آگاه نیست»؛ یعنی هرکسی مرتکب جرم اخلاقی می‌شود، یا مجبور است یا نمی‌داند آنچه انجام می‌دهد، جرم است؛ بنابراین گویا اخلاقی بودن طبیعی و ذاتی انسان است و اگر شری را انتخاب می‌کند، به دلیل نداشتن عقل یا خطای در فهم آن است. برهیمن اساس برخی گفته‌اند: «عمل اخلاقی آن است که شایسته طبیعت انسانی باشد، از آن لحاظ که انسان است» (زاگال و گالیندو، ۱۳۸۹: ۲۶).

عقل در حوزهٔ اخلاق تقریباً همه‌کاره است؛ زیرا آموزه‌های اخلاقی را می‌آموزد و تبدیل به علم می‌کند، هرچند این همه‌کارگی شامل جاعل بودن آن نمی‌شود؛ یعنی عقل نمی‌تواند قانون جعل کند؛ زیرا قانون‌گذار نیست و شأن مولویت ندارد. بلکه فقط قانون فهم و قانون‌شناس است. ازاین‌رو می‌تواند «برخی احکام مولوی را کشف و ادراک کند». (جوادی آملی،۱۳۸۹: ٤٠) قرآن هم با معتبر دانستن تشخیص عقل، این توانایی عقل را چیزی اهدایی و الهامی از سوی خداوند می‌داند نه مستقل. به حکم آیهٔ ۷ و ۸ سوره شمس، فجور و تقوای نفس با الهام فطری و الهی برای انسان مشخص شده است. هرکسی می‌داند چه کارهایی سزاوار فعل است و چه کارهای سزاوار ترک. (ر.ک.

طباطبایی، ۱۳۷٤: ۲/ ۱۷٤) راه خیر و شر را هم خداوند با الهام به انسان تعلیم داده. (قرآن، بلد: ۱۰) پس انسان خیر و شر را تشخیص می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۷٤: ۲۰/ ٤۸۹) وقتی خداوند این توانایی را به عقل داده، قطعاً به تشخیص عقل هم احترام می‌گذارد. چنانکه حجیت قطع یا معذّیرت و منجّزیت آن در مسیر استنباط که کار عقل است، در مکتب شیعه یک اصل اصولی است.

عقل عملی در روایات اسلامی «مَا عُبِدَ بِهِ الرّحمنْ وَ اکتُسِبَ بِهِ الجِنان» (فیض کاشانی، ۱۹۸۳: ۱/ ۱۸۰) وصف شده است. این یعنی «عقل عملی [که] مُدرِک مطالب حکمت عملی است»، (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۳) راه سعادت اخلاقی را برای انسان هموار می‌کند؛ زیرا پاداش واقعی به عمل خیر تعلق می‌گیرد نه فقط به فهم آن. پس عقل عملی حق الزام برای انجام فعل خیر یا ترک فعل شر را دارد. «معنای حکم عقل درباره حسن یا قبح فعل، حکم مستقل یا جعل حکم نیست بلکه به معنای کشف واقع است و با ادراک حسن و قبح و بیان آن‌ها در قالب باید و نباید، سهم ارشادی خود را برای بشر ایفا می‌کند»، (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹: ٤۰) نه اینکه حق حکم مولوی برای انجام فعل حسن یا ترک فعل قبیح داشته باشد.

بنابراین مخالفت با اوامر و نواهی ارشادی عقل، اگر عقاب و مضراتی در پی داشته باشد نه از آن باب است که با حکم عقل مخالفت شده بلکه از آن لحاظ است که با حکم مولوی مولی که عقل آن را کشف و بیان کرده بود، مخالفت شده است. مفاد قاعده «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» نیز همین است؛ یعنی حکم عقل نظری آن چیزی است که از شرع فهمیده، پس متعلق فهم عقل ممضی شرع است. بعد از فهم حقایق و احکام توسط عقل نظری، وظیفه عقل عملی است که از عقل نظری اطاعت و مدرکات آن را امتثال کند. این همان حق الزام عقل عملی است.

کار عقل نظری معرفت‌آوری است که فضیلت‌محوری را به دنبال دارد. «منظور از معرفت، خردمندی و فرزانگی (ورنر، بی‌تا: ۱۵۹) و منظور از فضیلت، درست انجام دادن وظیفه است». (ورنر، بی‌تا: ٦۰) فرد خردمند وقتی وظیفه خود را با عقل نظری شناخت، عقل عملی او را ملزم می‌کند که وظیفه را درست انجام دهد. عمل به نیکی‌ها و دوری از

زشتی‌ها از جمله وظایف انسان است که پس از حصول معرفت به آن‌ها ایجاد و به حکم عقل لازم الاجرا می‌شود؛ بنابراین پیروی از امیال و غرایز، ناشی از فقدان معرفت به محتوای واقعی قواعد و قوانین اخلاقی است. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۳۰) از نظر ملاصدرا که حکمت را بسط وجودی انسان می‌داند، (صدرالمتالهین شیرازی، ۱۳٦۰: ۳٤۰) جهل مهم‌ترین عامل بی‌اخلاقی انسان است. (صدرالمتالهین شیرازی، ۱۳٦۰: ۹٦) هدف علم اخلاق، تهذیب نفس و سعادت انسان است. برای رسیدن به این هدف، شناخت نفس قبل از تزکیه لازم است و نفس فقط از طرق عقل و تعقل قابل شناخت است. تعقل در این مسیر، انسان را فراتر از خودشناسی، به خداشناسی می‌رساند؛ زیرا او خود را با تعقل آیتی از آیات خدا و صنعتی از قدرت لایتناهی او می‌یابد. آنگاه نوبت عملیاتی کردن دانسته‌هایش (اخلاق نظری) می‌رسد. ازاین‌رو می‌توان گفت که نبود عقل و معرفت، سرچشمه بی‌اخلاقی و ناهنجاری است؛ زیرا عقل برای انسان نسبت به سجایا و ملکات اخلاقی معرفت می‌آورد و معرفت التزام به متعلق خود را تضمین می‌کند و این یعنی تلازم معرفت و فضیلت و همراهی عقل و اخلاق.

۳. میزان عقل‌گرایی در محجة البیضای فیض کاشانی

محجة البیضاء برای تهذیب و پیرایش احیاءالعلوم غزالی از برخی ایرادها، در چهار بخش عبادات، عادات، مهلکات و منجیات تدوین شده است. هر بخش ده کتاب و هر کتاب چند باب دارد. مرحوم فیض «شهرت در کشورهای اسلامی، حسن بیان و شیوایی نگارش، زیبایی ترتیب و نوع تدوین، برخورداری از محتوای مشتمل بر علوم دینی، متانت و انسجام عبارات» (فیض کاشانی، ۱۹۸۳: ۱/ ۱-۲) را از محسنات احیاءالعلوم می‌داند. به نظر ایشان در عصری که فساد اخلاقی فراوان و تاریکی و ضلالت متراکم شده، خواندن احیاء با محسناتی که دارد ضروری است؛ اما نواقصی دارد که باید قبل از رسیدن به دست مردم، برطرف شود. از جمله «فروگذاری مسئله امامت که یکی از ارکان مهم ایمان است و رسول خدا (ص) تمسک به امامان را در کنار قرآن برای گمراه نشدن سفارش کرده بود، ورود مطالب فراوان مخصوصاً در بخش

عبادات مبتنی بر اصول اهل سنت و فرقه‌سازان، استناد به اخبار غیرقابل اعتماد درحالی‌که محتوای آن‌ها به شکل خیلی بهتر از اهل‌بیت (ع) رسیده، نقل مطالب و حکایات شگفت از صوفیه که به دلیل دور بودن از عقل، برای خردمندان قابل‌پذیرش نیست». (فیض کاشانی، ۱۹۸۳: ۱/ ۱-۲) این نواقص از سنی بودن غزالی در زمان تألیف احیاء ناشی شده که علاوه بر این‌ها، باعث «ورود عقاید اشعری و احکام فقهی غیرشیعی به کتاب شده است. لذا فیض همه این‌ها را کم کرده و در مواضعی بر غزالی طعن‌هایی می‌زند که چرا چنین به عقل خدادادی خود پشت کرده و به منقولات خردناپسند صوفیان روی آورده است». (ر.ک. سروش، ۱۳۶۸: ۴) همین اعتراض فیض مبتنی بر پشت کردن غزالی به عقل خدادادی، نشان می‌دهد که عقل در محجة البیضاء جایگاهی دارد. درحالی‌که روح اخلاقی جاری در این کتاب، روح مکتب اخلاقی حدیثی است. مصادیق عقل‌گرایی در این کتاب از این قرار است:

۱-۳. معنای عقل

عقل در روایات غریزه‌ای دانسته شده که خداوند با آن پرستش و بهشت به‌عنوان پاداش این عمل عبادی به دست می‌آید. (فیض کاشانی، ۱۹۸۳: ۱/۱۸۰) مرحوم فیض هم به نقل از غزالی قائل است که: «عقل در لغت و در عرف، نام همین غریزه است. اینکه نام مذکور را بر علوم اطلاق می‌کنند، ازاین‌جهت است که علوم ثمره عقل است چنانکه درخت را به نام ثمرش معرفی می‌کنند». (عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۱۰) در محجة البیضاء از عقل چهار تعریف ارائه شده که خلاصه به هریک اشاره می‌شود:

یک. صفتی که انسان به وسیله آن از دیگر جانداران متمایز می‌شود و برای پذیرش علوم نظری و تدابیر فکری، آمادگی یافته است؛

دو. آگاهی‌هایی که در ذات انسان برای تمیز ممکن بودن آنچه ممکن است و محال بودن آنچه محال است، تدریجاً به وجود می‌آید؛

سه. دانایی‌هایی که در اثر تجارب به دست می‌آید که نوعی علم است؛

چهار. نیروی تشخیص یا همان علم حاصل از تجارب، اگر به حدی برسد که

عواقب کارها را بشناسد. کسی که دارای چنین قدرت تشخیص باشد، عاقل است؛ زیرا افعال را به مقتضای مصلحت و عواقب آن‌ها ترک یا عمل می‌کند. (فیض کاشانی، ۱۹۸۳: ۱/ ۱۷۸-۱۷۷).

۲-۳. منزلت عقل

عقل سرچشمه و اساس علم و منبع شناخت اوامر و نواهی الهی است. پس علم با آن‌همه عظمت، ثمرهٔ عقل است. چنانکه در روایتی از رسول خدا (ص) آمده که عمل بر طبق فرمان عقل را به یکدیگر سفارش کنید تا آنچه را که بدان مأمور یا از آن نهی شده‌اید، بشناسید (عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۲۹۴_۲۹۵).

در روایتی از رسول خدا (ص) آمده که «خداوند کسی را به رسالت انتخاب نمی‌کند مگر آن عقلش کامل و برتر از عقل امتش باشد. (عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۲۸۹) اوامر خدا را تعقل کنید و عمل بر طبق فرمان او و عقل را به یکدیگر سفارش کنید تا آنچه را بدان امر یا از آن نهی شده‌اید، بشناسید و بدانید خردمند کسی است که خدا را اطاعت کند و...» (عارف، ۱۳۷۲: ۲۹۵/۱) در این روایت، عقل برای فرمان‌برداری در کنار خداوند قرار گرفته و فیض با انتخاب آن، نظر خود را درباره بلندی جایگاه عقل ابراز کرده است. در ادامه روایتی از رسول خدا (ص) نقل کرده که «انسان به سبب حسن خلق، مرتبهٔ روزه‌دارِ شب‌زنده‌دار را به دست می‌آورد؛ ولی حسن خلق او به کمال نمی‌رسد مگر آنکه عقلش به کمال برسد و در این هنگام ایمانش نیز کامل خواهد شد». (عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۲۹٦) این یعنی عقل‌گرایی و پیروی از تشخیص عقل، نه‌تنها در استکمال اخلاق بلکه در کمال ایمان نیز نقش اساسی دارد؛ بنابراین به نظر مؤلف که برگرفته از روایات است، پایه همه کمالات انسانی و رسیدن به مقام عبودیت، عقل است که نشانه منزلت والای عقل در نزد ایشان است.

عقل در این کتاب «سرچشمهٔ علم، به منزله نور نسبت به خورشید، به منزله رؤیت نسبت به چشم و سرمایه کسب سعادت در دنیا و آخرت» (عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۲۹٤) دانسته شده است. مؤلف بابی به فضیلت عقل اختصاص داده و آیات و روایات فراوانی

در این‌باره نقل و تحلیل کرده است. ولی حالا سؤال این است که بیان فضیلت عقل از زبان آیات و روایات آیا عقل‌گرایی محسوب می‌شود یا خیر؟ در جواب باید گفت، همین‌که مؤلف فضیلت و توانایی عقل را برای کشف و فهم ارزش‌های اخلاقی، پذیرا باشد، نوعی عقل‌گرایی و اعتراف به منزلت والای عقل است.

البته از نظر ایشان قلمرو توانایی عقل محدود است. چنانکه گفته: «عقل ذاتاً تنها برای شناخت کلیات اشیا قادر است. به طور اجمال می‌داند که عقیده حق، سخن راست، به کار بردن عدل و داد، داشتن عفت و... خوب است بی‌آنکه این خوبی را در هر چیزی معرفی کند. ازآنجاکه عقل نمی‌تواند جزئیات اشیا را درک کند، خداوند فرمود: (وَمَا كنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (اسراء: ۱۵) و ما تا پیامبری برنینگیزیم، به عذاب نمی‌پردازیم» (ر.ک. عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۲۲).

۳-۳. رابطه عقل و شرع

فیض کاشانی با مثال‌هایی که می‌زند، رابطه عقل و شرع و نیاز دوسویه آن‌ها را بیان می‌کند. از قول یکی از دانشمندان قائل است که «عقل جز به وسیله شرع هدایت و شرع جز به کمک عقل بیان و روشن نمی‌شود. عقل مانند پایه و شرع مانند بنا است. هرکدام این‌ها نباشد، دیگری بی‌فایده است. عقل چراغ است و شرع روغن. تا روغن نباشد، چراغ روشن نخواهد شد. اگر شرع نباشد، عقل در بسیاری از امور ناتوان است مانند چشمی که در فقدان نور کاری نمی‌تواند». (عارف، ۱۳۷۲: ۳۲۱_۳۲۲) این دیدگاه ایشان از یک‌سو عدم استقلال عقل را می‌رساند و از دیگر سو، منزلت آن را که حتی شرع با آن عظمت، برای روشن و تبیین شدنش نیازمند عقل است و از سوی سوم کارسازی عقل و شرع را به کمک همدیگر ثابت می‌کند.

۴-۳. اعتبار کارکردهای عقل

عقل برای کشف و فهم حقایق توانایی لازم را دارد؛ زیرا «حجت خدا و همانند دلیل معتبر نقلی از الهامات الهی است، هرکسی با سرمایه‌های عقلی به سراغ متون مقدس برود، علوم مقدس نصیبش می‌شود». (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۷) از نظر فیض

کاشانی، عقل همان نیروی تشخیص خوب و بد و تشخیص عواقب اعمال و همان قدرتِ تسلط بر سرکوب شهوات است. هرقدر این نیرو بیشتر شود، عقل کامل‌تر و انسان برای ترک شهوات تواناتر می‌شود. میزان پیروزی عقل بر شهوات، هم به میزان استکمال عقل است. (ر.ک. عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۱۳-۳۱٤) پس این عقل است که به فراخور توانایی‌اش مضرات گناه را می‌شناسد و انسان را بر ترک گناه به خاطر مضرات معنوی و نافرمانی خداوند ملزم می‌کند.

بنابراین از نظر ایشان عقل به فراخور توانایی خود که در افراد متفاوت است، دو گونه کارایی دارد:

۱. شناسایی رذایل اخلاقی و شناخت مضرات و پیامدهای معنوی و اخروی آن‌ها و ۲. بازدارندگی نفس از ارتکاب آن‌ها. اولی در حیطهٔ عقل نظری است و دومی در حیطهٔ عقل عملی. مثلاً درصورتی‌که انسان دچار تکبر شود، از طریق تفکر و فعالیت عقل، درمی‌یابد که از خود چیزی ندارد. بلکه هرچه دارد مخلوق و تفضل خداوند است». (عارف، ۱۳۷۲: ۸/ ۲٤۷) با این کار سه چیز را می‌فهمد: رذالت تکبر، حقارت نفس و بزرگی خداوند. این فهم شناخت عقلی در این موارد، از طریق تفکر به دست آمده است.

در باب توحید آیات فراوان قرآنی را ذکر می‌کند و در پایان می‌گوید: برای بیداری ارباب خرد آیات دیگر نیز هست که اگر کسی در مضمون آن‌ها دقت کند و به شگفتی‌های خلقت خداوند بنگرد، حتی اگر کمترین عقل را داشته باشد، می‌فهمد که این دستگاه شگرف و نظام متقن را خالق حکیمی هست. (ر.ک. عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۵۱) این یعنی عقل در اندیشه ایشان توانایی کشف و فهم برهان إنّی منطقی (نوع اول) را دارد و این کارکرد عقل برای اثبات وجود خدا و دین‌داری، مفید است.

در باب عدل، با اقامه یک برهان عقلی قاعده قبح تکلیف بما لایطاق و نیز تنزیه خداوند از ارتکاب قبیح را با عقل ثابت می‌کند. «خداوند مرتکب فعل قبیح نمی‌شود؛ زیرا به قبح آن دانا و به ترک آن توانا است و به ارتکاب آن نیازی ندارد. اگر مرتکب فعل قبیح شود، وثوق به نوید و تهدید او و اعتماد به انبیای او از میان می‌رود». (عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۶۶) پس به حکم عقل تنزیه خداوند اثبات می‌شود.

مرحوم فیض کاشانی در کتاب قواعد عقاید از برهان عقلی و قیاس‌های منطقی به وفور استفاده می‌کند، نتایج عقلی می‌گیرد و مصادیق عقاید را اثبات می‌کند. مثل اصل نبوت برای ارشاد و هدایت بندگان، عصمت انبیا برای سلامت رسیدن وحی به بشر (عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۷۳-۳۷۲) ضرورت امامت و عصمت امام (ر.ک. عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۸۴-۳۸۰) برای ارائه تفسیر درست و معصومانه از دین و شریعت و اثبات معاد (عارف، ۱۳۷۲: ۱/ ۴۰۵).

۵-۳. وابستگی اخلاق به عقل

فیض کاشانی در محجة البیضاء اولاً معاد با اقامه براهین عقلی ثابت می‌شود، ثانیاً علم مربوط به آخرت، «دو نوع دانسته شده؛ علم مکاشفه و علم معامله. هدف علم مکاشفه، کشف حقیقت است و هدف علم معامله، عمل به مقتضای آن کشف. هدف این کتاب به رسم سنت انبیا و صدیقین، تنها تحلیل علم معامله است که خود دو گونه است؛ علم ظاهر یا دانستن وظایف اعضای بدن و علم باطن یا دانستن اعمال دل». (ر.ک. فیض کاشانی، ۱۹۸۳: ۱/ ۶) اثبات آخرت و آگاهی از آن توسط عقل کشف می‌شود که آینده‌نگری و انگیزهٔ زیست اخلاقی را برای انسان ایجاد می‌کند.

در بخش منجیات، کتابی به تفکر اختصاص داده است و از حقیقت و فضیلت تفکر، ثمرهٔ و منشأ تفکر، کیفیت و موارد مفید آن گفته و تفکر «را کلید روشنایی، مبدأ بینش و وسیلهٔ کسب علوم و معارف» (عارف، ۱۳۷۲: ۸/ ۲۳۶) می‌داند. به نظر مؤلف «فایده تفکر، تکثیر علم و جلب معرفت است و علم حال دل را دگرگون می‌کند. حال دل که دگرگون شود، اعمال جوارح نیز به همان سمت روی می‌آورد. چون عمل تابع حال است و حال تابع علم و علم ثمره تفکر». (عارف، ۱۳۷۲: ۸/ ۲۴۲) پس تفکر کلید همه خیرات است، درحالی‌که منشأ آن عقل است.

۴. میزان عقل‌گرایی در جامع السعادات و معراج السعاده

مباحث اخلاقی در این دو کتاب، با رویکرد عقلی و نقلی و با روش عقلی بیان شده است. معراج السعاده تلخیص فارسی جامع السعادات است. ازاین‌رو، این دو اثر اخلاقی برای تبیین میزان عقل‌گرایی در آن‌ها، تحت یک عنوان بررسی می‌شود.

۱-۴. مکتب اخلاقی نراقیین

برخی مکتب اخلاقی نراقیین را التقاطی از مکتب یونانی اسلامی می‌داند که از طریق ابن مسکویه به اخلاق نکوماخوس ارسطو می‌رسد؛ (سروش، ۱۳۷۱: ۱۰) مکتبی که بر مدار حد وسط از افراط و تفریط می‌چرخد و به اعتدال‌گرایی معروف است. ولی برخی دیگر آن را به عنوان مکتب واسط یا تلفیقی از مکتب حدیثی و فلسفی نام‌برده و ملامهدی نراقی را (در جامع السعادات) و امام خمینی را (در چهل حدیث و شرح جنود عقل و جهل) به عنوان بانیان این مکتب می‌دانند؛ (ثقفی، بی‌تا: ۵۳) مکتب نوینی که «ابتدا درباره نفس و قوا و غرایز آن سخن می‌گوید و هر یک از فضائل اخلاقی را به یکی از قوای نفس و هر یک از رذایل اخلاقی را به غریزه‌ای اسناد می‌دهد. آنگاه به شناساندن هر یک از فضائل و رذایل قوا می‌پردازد و سپس مطالب خود را با آیات و روایات و تعالیم شرع مقدس اسلام مورد تقویت و تأیید قرار می‌دهد و در پایان راه درمان هر رذیلتی را به شیوه‌ای حکیمانه بیان می‌کند» (مجتبوی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۱).

در عصر نراقی اول، تفکر صوفیانه و اخباری بر مباحث و جریان مطالعات دینی، سیطره خاصی داشت و مردم یکسره از اعتماد به عقل و تفکر فلسفی روی‌گردان بودند. ایشان در آغاز نبرد اخباری و اصولی و نیز در ابتدای جنبش تصوّف، با تألیفات و تدریس خود جهاد علمی را شروع کرد که جامع السعادات یکی از نتایج آن جهاد است. (ر.ک. مجتبوی، ۱۳۷۷: ۱/ ۶-۴) ازاین‌رو مبارزه علیه جو فکری حاکم، اقتضا می‌کرد که عقلانیت یکی از ابزارهای مهم ایشان باشد؛ چیزی که در این اثر اخلاقی تبلور خاص یافته است.

۲-۴. معنای عقل

مؤلف معراج السعاده ابتدا مرکب بودن انسان از جسم و نفس را مطرح می‌کند. سپس به تعریف نفس می‌پردازد و آن را روح، جان، عقل و دل معرفی می‌کند؛ جوهر مجردی که برای برقراری ارتباط با جسم انسان، از عالم ملکوت نازل شده است (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۱۹).

۳-۴. منزلت و جایگاه عقل

جدا کردن روح و جسم یا نفس و بدن و توجه ویژه مؤلف به عنصر شناخت، اهمیت داشتن عقل و استدلالات عقلی در نظر وی را می‌رساند. عقل در معراج السعاده گاهی از چنان منزلتی برخوردار است که آن را از جنس فرشتگان و درّ گران‌بها و گوهر مجرد ملکوتی معرفی می‌کند که در کنار شرع قرار دارد و بسیاری از امور را می‌فهمد. گاهی به چنان زبونی و ضعفی می‌رسد که حتی تحت تأثیر قوای شهوانی و حیوانی قرار می‌گیرد و به فساد و تباهی کشانده می‌شود. برای بیان این دو نوع نگاه به عقل، به مواردی اشاره می‌شود:

یک. قرار گرفتن در کنار شرع: عقل برای فهمیدن خباثت افعال حرام، (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۲۵۷) درک قباحت افعال زشت اخلاقی مانند غیبت (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۵۶۴) و برای فهمیدن حقایق اشیا، اسرار آفرینش و حکمت‌های خداوند، در کنار شرع قرار می‌گیرد. هرچند مؤلف عقل را از شناختن همه مصالح و اسرار آفرینش عاجز می‌داند؛ اما بااین‌حال بسیاری از آن اسرار را می‌تواند بفهمد (نراقی، ۱۳۷۷: ۷۹۴).

دو. تغییرپذیری و ناتوانی از انجام دادن وظایف: وظیفه عقل از نظر مؤلف، رهبری دیگر قوای نفس، کسب معرفت نسبت به اشیا و شناخت حسن و قبح افعال و صفات اخلاقی است؛ اما گاهی در اثر علل و عواملی دچار تغییر شده و حتی به فساد کشیده می‌شود. این باعث می‌شود که از پس وظایفش برآمده نتواند. «غضب افراطی برای انتقام که از روح حیوانی صادر می‌شود، نور عقل را پوشانده و قوه عاقله را ضعیف می‌کند. (نراقی، ۱۳۷۷: ۲۳٦) در اثر پیروی از قوه شهوت، عقل که کارفرمای مملکت بدن است، مغلوب شهوت می‌شود و آن را برای انجام گناه همراهی می‌کند» (نراقی، ۱۳۷۷: ۳۱۵).

سه. محدودیت توانایی شناخت: عقل منشأ شناخت حقایق است؛ اما بااین‌حال توانش برای کسب معرفت محدود است و از پس همه متعلقات شناخت برنمی‌آید. هرچند برخی از متعلقات شناخت، اعتقادی است؛ اما ازآنجاکه از نظر مؤلف رابطهٔ

تنگاتنگی بین برخی از مسائل اعتقادی و ایمان و عمل اخلاقی وجود دارد، (نراقی، ۱۳۷۷: ۶۷۸) از ضعف عقل در شناخت مسائل کلامی نیز در این کتاب سخن گفته است. از جمله ناتوان از درک ذات خداوند، (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۷۵۲) ناتوان از شناخت عجایب خلقت و حیرت از ذرات کائنات. (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۱۴۴) البته این ناتوانی، نه از ضعف عقل که از عظمت متعلقات یاد شده شناخت ناشی می‌شود. در این موارد هرچه عقل کامل‌تر باشد، حیرتش بیشتر و شناخت و خشوع و خشیتش از جلال و عظمت خداوند عمیق‌تر می‌شود. چنانکه قرآن هم به این مسئله اشاره کرده (ر.ک: نراقی، ۱۳۷۷: ۱۸۲) و می‌فرماید: (انَّما یخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ). (فاطر: ۲۸) عواقب برخی از امور را نیز نمی‌تواند درک کند. ازاین‌رو، انسان باید در برابر برخی ناملایمات صابر باشد و عواقب خیرش را از خدا بخواهد (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۸۲۸).

۴-۴. کارکردهای عقل

پیشینهٔ بحث از اعتدال به عنوان یک حربهٔ اخلاقی و کنترل کنندهٔ خیر و شر، مکتب اخلاقی ارسطویی دارد. مکتب اخلاقی نراقیین نیز که تلفیقی از مکتب ارسطویی اسلامی است، با همین رویکرد شکل گرفته است. شاخصه مهم این مکتب التقاطی آن است که پس از تأکید بر شناخت قوای نفس، به میانه‌روی هریک از قوا تأکید می‌کند تا سبک زندگی مخاطب را بر پایه یک زیست اعتدالی اخلاقی استوار کند. در آثار نراقیین بین صفات فاضله و قوه عاقله و نیز صفات رذیله و قوه شهویه، نوع رابطه علی معلولی برقرار و تشریح می‌شود. این یکی از تبیین‌های عقلانی فلسفی و اهیمت دادن مؤلف به عقل است. با مطالعه آثار یاد شد، به دست می‌آید که نراقیین برای عقل کارکردهای ذیل را قائلند:

۱-۴-۴. رهبری قوای نفس

قوای چهارگانهٔ عقل و شهوت و غضب و وهم، در معراج السعاده به منزله عناصر یک حکومت در نظر گرفته شده است. در این توضیح تمثیلی، نفس حاکم، عقل وزیر، شهوت مأمور مالیات، غضب شحنه و وهم عامل نیرنگ و فریب است. (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۴۰-۳۹) این نشان می‌دهد که مؤلف اولاً برای عقل مقام بلندی قائل شده و ثانیاً

در نظر گرفتن خود این سلسله‌مراتب منطقی، یک امر عقلانی است. از نظر مؤلف قوهٔ عاقله فرشته صفت و منشأ فضائل و شهویه و غضبیه و وهمیه منشأ رذایل اخلاقی است (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۳۹ به بعد) و وظیفه عقل کنترل و رهبری آن‌ها برای اعتدال است.

۲-۴-۴. شناخت مفاهیم اخلاقی

شناخت -مخصوصاً اگر متعلق آن، امور ماورایی مانند نفس انسانی و خداوند باشد- کار عقل است. چه اینکه روند اخلاقی شدن در معراج السعاده، از شناخت قوا و زوایای وجودی نفس آغاز می‌شود و به شناخت خالق به انجام می‌رسد؛ یعنی یک سیر معرفتی از خودشناسی به خداشناسی بر اساس برهان اِنّی منطقی. این نشان می‌دهد که روند شناخت نفس یا خودشناسی جاری در معراج السعاده، این است که هستی انسان از یک منشأ الهی ناشی شده و وظیفه اخلاقی‌اش رسیدن دوباره به آن مبدأ است.

مطالعه این کتاب، برخی از کارکردهای اخلاقی و بعضاً اعتقادی عقل را طبق نظر مؤلف به دست می‌دهد که برخی از آن‌ها ازاین قرار است: «معرفت حقایق اشیا، تمیز میان خیر و شر، امر به افعال نیک و نهی از افعال بد، (نراقی، ۱۳۷۷: ۳۹) شناخت افعالی که باعث رضا و غضب خدا می‌شود، (نراقی، ۱۳۷۷: ۷۹۵) ادراک اخلاق و صفات پسندیده و آداب حسنه، ادراک وجود خدا و صفات کمال و جلال او، (نراقی، ۱۳۷۷: ۷۱۰) شناخت اسرار و مصالح عالم آفرینش، (نراقی، ۱۳۷۷: ۷۹۴) شناخت زیبایی‌های امور غیرحسی، (نراقی، ۱۳۷۷: ۷۱۳) شناخت عواقب افعال قبیح مثل افشای راز مردم (نراقی، ۱۳۷۷: ۵۴۲) و ستمگری الزام به کردن به ترک افعال قبیح» (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۴۸۰).

مؤلف جامع السعادات نیز پس از یک بحث فلسفی درباره نفس و قوای آن و فضائل و رذایل اخلاقی، اساس تقسیم کتاب را بر قوای سه‌گانهٔ عاقله و شهویه و غضبیه نهاده است. به این دلیل که همه فضائل و رذایل به این قوا وابسته است. سپس برای هر قوه، اجناس فضائل و رذایل متعلّق به آن‌ها را ذکر می‌کند و انواع آن‌ها را برمی‌شمارد و هر نوع را با نظریه «حدّ وسط» تطبیق می‌دهد (مجتبوی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۸).

۳-۴-۴. داوری اخلاقی

گفتنی است که عقل‌گرایی و «حجیت عقل از نظر شیعه به این معنا است که اگر عقل در موردی حکم قطعی داشت، آن حکم به دلیل قطعی و یقینی بودن، حجت است». (مطهری، بی‌تا: ۲۰/ ۳۳) مراد از داوری اخلاقی عقل، همین حکم عقل بر اساس شناخت است.

نراقی دوم در بحث خوف از خدا، افراط در خوف را مذمت می‌کند؛ زیرا ممکن است منجر به ناامیدی از رحمت خدا شود که به شهادت قرآن (یوسف: ۸۷) کفر است. مؤلف این نوع خوف را نزد عقل و شرع مذموم می‌داند. (نراقی، ۱۳۷۷: ۱۸۹) اینجا عقل را برای داوری اخلاقی در کنار شرع قرار داده و برای آن شأنی همانند شرع قائل می‌شود.

حدیثی از حضرت امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند که «شخص در زیر زبان خود پنهان است، پس هر چه می‌گویی با عقل خود بسنج»؛ (نراقی، ۱۳۷۷: ۵۸۶) زیرا گفته‌های انسان ابزار سنجش شخصیت او می‌شود. بسیاری از گفته‌ها نیز بار اخلاقی دارد. استناد مؤلف به این حدیث و نوع استدلالش می‌رساند که سنجش معیار سخن با عقل، دادن اختیار داوری به عقل است. در جای دیگر عقل را به تاجری تشبیه می‌کند که با سرمایه عمر در بازار دنیا، به کسب منافعی چون اخلاق زیبا و صفات فاضله و دفع رذایل اخلاقی می‌پردازد.(نراقی، ۱۳۷۷: ۶۹۶) این یعنی عقل باید اولاً فضایل و رذایل اخلاقی را بشناسد، ثانیاً به مقتضای همین شناخت، دربارهٔ خوبی و بدی صفات و افعال، به داوری بنشیند تا نوبت به انجام افعال نیک و ترک افعال بد برسد.

وقتی از ضرورت توبه پس از ارتکاب ناهنجاری اخلاقی سخن می‌گوید، باز پای داوری و حکم عقل را به میان می‌کشد: «اخبار فراوان در وجوب توبه از گناه وارد شده و عقل سلیم نیز دلالت بر وجوب آن می‌کند؛ زیرا هر چیزی که رسیدن به سعادت ابدی و نجات از شقاوت ابدی متوقف بر آن باشد، تحصیل آن لازم است. این سعادت لقای پروردگار است و آن شقاوت محرومیت از قرب وصال او که در اثر گناه نصیب انسان می‌شود. تنها راه چاره این محرومیت توبه است. پس به حکم عقل توبه بر کسی که

مرتکب گناه شده، واجب عینی است». (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۶۷۷) در بحث از قوه غضب که منبع شجاعت است، نیز «شجاع واقعی کسی را می‌داند که افعالش به مقتضای عقل باشد. حتی اگر عقل به فرار از خطر بزرگ حکم کند، این فرار منافاتی با شجاعت ندارد» (نراقی، ۱۳۷۷: ۵۷).

چنانکه پیدا است ضمن گفتن از ورود روایت در باب ضرورت توبه، پای قضاوت عقل را نیز پیش می‌کشد و با استدلال عقلی که در باب سعادت و شقاوت ابدی قضاوت می‌کند، وجوب عینی بودن توبه را نیز به اثبات می‌رساند. شجاعت واقعی را هم با رفتار عقل پسند، می‌سنجد. این یعنی عقل است که برای تعیین تکلیف تصمیم می‌گیرد و داوری می‌کند که انسان کجا باید چه‌کار کرد.

۵-۴. سعادت نفس، برایند رابطه عقل و اخلاق

کمال مطلوب اخلاق نمی‌تواند در حد سودجویی باشد؛ زیرا اخلاق با ارزش‌ها سر و کار دارد و ارزش مستقل از سود و گاهی مغایر و متضاد با آن است. هرگاه برای انسان سودی وجود داشته باشد و او برای امری دیگر از سود بگذرد، معلوم می‌شود که به آن امر دیگر ارزش نهاده است. (مجتبوی، ۱۳۸۶: ۱/ ۳) تشخیص دهندهٔ این ارزش، عقل است که اگر بیدار و قوی باشد، رفتار اختیاری انسان هیچ‌گاه به سودجویی خلاف اخلاق نخواهد انجامید. راه آن کمال مطلوب از معرفت نفس آغاز می‌شود؛ زیرا معرفت نفس (در معراج السعاده) مقدمه خداشناسی و مقدمه خودسازی و به همین دلیل کلید سعادت دو جهان دانسته شده است. در این مورد به آیه ذیل _که در آن خداوند برای تبیین حقانیت خود، نشانه‌های آفاقی و انفسی را بر انسان‌ها می‌نمایاند_ استشهاد شده است. «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يتَبَينَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳) به‌زودی نشانه‌های خود را به آنان در افق‌ها [ی گوناگون] و در دل‌هایشان نشان خواهیم داد تا برایشان روشن شود که او خود حق است (نراقی، ۱۳۷۷: ۱۷).

فوز عظیم و سعادت عظمای انسان، غلبه عقل بر نفس اماره‌اش است. (ر.ک. نراقی، ۱۳۷۷: ۷۰٤) هرچند با نگاه دقیق این غلبه، می‌تواند مقدمه سعادت باشد؛

اما ایشان برای آنکه اهمیت جایگاه و منزلت عقل را نشان بدهد، مقدمه را بـه جـای ذی المقدمه ذکر کرده است.

نراقی اول سعادت نفس را از نظر حکما بهره‌مندی نفس از عقل و علم، از نظر عرفا و متصوفه عشق عارف به ذات خداوند، از نظر اهل حدیث تـرک دنیـا و زیسـت زاهدانـه می‌داند؛ اما خودش بر این باور است کـه حقیقـت سـعادت نفـس چیـزی جـز معـارف حقیقی و اخلاق پاک نیست. دین هم حب و انس باخدا، ابتهاج عقلی و لذات روحـانی را شامل می‌شود. سپس می‌افزاید که این سخن جامع بین دیدگاه‌های عرفا، حکما و اهل حدیث است. (ر.ک. نراقی، بی‌تا: ۱/ ٦٩-٧٦) بنابراین عقل با شناخت اهداف متعـالی، مسیر متعالی و چگونه زیستن و رفتار کردن را یاد می‌دهـد تـا نفـس را بـرای بـه کمـال و سعادت رسیدن کمک کرده باشد.

نتیجه

عقل‌گرایی شیعه در اخلاق از اواخر قرن چهار و اوایل قرن پنج با ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق آغاز شد و در قـرن هفـتم خواجـه نصـیر در اخـلاق ناصری همان راه را رفت؛ اما به دلیل نقل‌محوری اخلاق شیعی تا قرن یازده دیگر آثـار مستقل اخلاقی که در آن عقل‌گرایی برجسته باشد، دیده نمی‌شود. در قرن یازده مرحوم فیض کاشانی به دلایلی، احیاءالعلوم غزالی را بـا هـدف کارآمـد شـدن آن در جوامـع شیعی، از زوائد غیر شیعی‌اش می‌پیراید و کاستی‌هایش را با نگـاه و عقلانیـت شـیعی جبران می‌کند. در اواخر قرن دوازده مرحوم ملامهدی نراقی و تا نیمـه اول قـرن سـیزده مرحوم ملااحمد نراقی، گویا برای مقابله با اخلاق صوفیانهٔ مرسوم در آن عصـر بـه پـا می‌خیزند و اخلاق عقل مدار ارائه می‌کنند. عقل در آثار اخلاقی این دو دانشـمند، پـا به‌پای نقل پیش می‌رود و جایگـاه و منزلـت ویـژه‌ای در اخـلاق پیـدا می‌کنـد. برآینـد کارشان مکتب تلفیقی از عقل و نقل یا عرفانی فلسفی در اخلاق می‌شـود و در قالـب جامع السعادات و معراج السعاده نمود پیدا می‌کند. عرفان جاری در این مکتب، همان عرفان اهل‌بیت (ع) و عقلی که در آن معتبر است، عقلی تأیید شده از سوی شرع است،

نه عقل متأثر از روح حیوانی محض انسان. عقل‌گرایی در اخلاق شیعه بر مدار اصل حسن و قبح عقلی می‌چرخد. از عقل نظری در بحث از شناخت ارزش‌های اخلاقی و حسن و قبح افعال اخلاقی بحث می‌شود و عقل عملی را در ایجاد انگیزه برای انجام دادن فعل اخلاقی فعال می‌دانند.

عقل در المحجة البیضاء که متشکل از روایات و تحلیلی از آن روایات است، به معنای غریزه‌ای است که در پی جلب رضایت خدا و پرستش او (ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان) و نیروی تشخیص نیک و بد اعمال است. عقل با همین معنا سرچشمه علم، منبع شناخت اوامر و نواهی الهی و پایه همه کمالات انسانی محسوب می‌شود؛ کمالاتی که از نظر علم اخلاق در شناخت خدا و پرستش و مطیع امر و نهی او بودن (عبودیت) خلاصه می‌شود. در مسیر رسیدن به این کمالات، شناخت و الزام نفس و بدن برای مطیع خدا بودن، کار عقل است.

عقل در آثار نراقیین نیز از منزلت خاصی برخوردار است؛ مفاهیم و مبانی اخلاقی را می‌شناسد و به مقتضای همین شناخت، هم به داوری اخلاقی می‌پردازد و هم دیگر قوای نفس را برای انجام دادن یا ترک فعل، فرماندهی می‌کند. سعادت و کمال نفس انسان به نوع فعالیت عقل وابسته است؛ یعنی اگر عقل در تشخیص متعلقات اخلاقیِ شناخت، موفق باشد و بتواند دیگر قوای نفس را بر همان اساس راهبری کند، سعادت در خور شأن انسان تامین و تضمین می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، (۱۳۸۳)، عقلانیت و معنویت، تهران، موسسه تحقیقات و توسعهٔ علوم انسانی، چ ۱.

۳. ابن منظور، جمال الدین بن مکرم، (۱٤۱٤)، لسان العرب، (تحقیق: سیدجمال‌الدین میردامادی)، بیروت، دارالفکر _ دارالصادر، چ ۳.

٤. انوری، حسن، (۱۳۸۱) فرهنگ بزرگ سخن، تهران، نشر سخن، چ ۱.

۵. بیات، عبدالرسول و دیگران، (۱۳۸٦)، فرهنگ واژه‌ها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، چ ۳.

۶. تهرانی، آقا مجتبی، (۱۳۹۱)، اخلاق الهی، (تدوین: محمدرضا جباران) قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱.

۷. ثقفی، محمد، (۱۳۸۷)، مکتب‌های اخلاقی در فرهنگ تشیع، نشریه مکتب اسلام، س ٤۸، ش ٦.

۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، دین‌شناسی، (تحقیق: محمدرضا مصطفی پور)، قم، نشر اسراء، چ ۵.

۹. ــــــــــــ، (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسرا، چ۴.

۱۰. حائری تهرانی، مهدی، (۱٦۹)، بنیادهای اخلاق اسلامی، (اخلاق نظری) سید عبدالله شبر (اخلاق عملی)، (ترجمه: حسین مهرجو، علی مشتاق عسکری)، تهران، بنیاد فرهنگی امام المهدی.

۱۱. راغب اصفهانی، (۱٤۱۲)، حسین بن محمد، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، (تحقیق: صفوان عدنان داودی)، دمشق/ بیروت، دارالعلم/ دارالشامیة.

۱۲. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۱) اوصاف پارسایان، تهران، صراط، چ ۱.

۱۳. ــــــــــــ، (۱۳۶۸)، جامه تهذیب بر تن احیا (تطبیق ناقدانه المحجة البیضاء و احیاء علوم الدین) فصلنامه فرهنگ، (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی) تهران، شماره ٤-۵ (ص ۱-۱۰۰).

۱۴. صدرالمتالهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، بیروت، چ ۳.

۱۵. ــــــــــــ، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، (تصحیح و تعلیق: جلال‌الدین آشتیانی) تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲.

۱٦. ــــــــــــ، (۱۳۷٦)، رساله سه اصل، (تصحیح و مقدمه: محمد خواجوی)

تهران، مولی، چ ۱.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷٤)، المیزان فی تفسیر القرآن، (ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی)، قم، انتشارات اسلامی، چ ۱.
۱۸. عارف، سید محمدصادق، (۱۳۷۲)، راه روشن، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چ ۱.
۱۹. فاضل مقداد، جمال‌الدین، (۱٤۰۵)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، (تحقیق: سید مهدی رجایی) انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی، قم، چ۱.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱٤۱۰)، کتاب العین، قم، هجرت، چ ۲.
۲۱. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳٦٤)، سرمایه ایمان، (به کوشش: صادق لاریجانی) بی‌جا، نشر الزهرا، چ ۲.
۲۲. فیض کاشانی، محسن، (۱۹۸۳)، المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، موسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چ ۱.
۲۳. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه (ترجمه: جلال‌الدین مجتبوی) تهران، سروش، چ ۳.
۲٤. گمپرتس، تئودور، (۱۳۷٦)، متفکران یونانی (ترجمه: محمدحسن لطفی) تهران، خوارزمی، چ ۱.
۲۵. مجتبوی، جلال‌الدین، (۱۳۸٦) ترجمه و گزینش علم اخلاق اسلامی، (گزیده جامع السعادات)، تهران، نشر حکمت، چ ۸.
۲۶. مجتبوی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۷) علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات)، تهران، نشر حکمت، چ ۱.
۲۷. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری ج ۳ و ۲۰، تهران، انتشارات صدرا.
۲۸. نراقی، محمدمهدی، (بی‌تا)، جامع السعادات، بیروت، اعلمی، چ ۴.
۲۹. نراقی، احمد، (۱۳۷۷)، معراج السعادة، قم، هجرت، چ ۵.

۳۰. زاگال آرگین، هکتور- گالیندو، خوزه، (۱۳۸۶)، داوری اخلاقی: فلسفه اخلاق چیست؟ (ترجمه: احمدعلی حیدری)، تهران، نشر حکمت، چ ۱.
۳۱. ورنر، شارل، (۱۳٤۷)، سیر حکمت در یونان، (ترجمه: بزرگ نادر زاده) تهران، نشر زوار.