

بررسی تطبیقی چستی عقل در روایات*

مهدی شجریان**

چکیده

در نظام روایی محدثان شیعه و اهل سنت بر تعقل تأکید فراوانی شده است. مسئله اصلی نوشتار پیش رو، ابتدا تبیین زوایای این حقیقت در میراث روایی عامه و خاصه و سپس مقایسه تطبیقی آن در این دو بستر است. نوشتار حاضر با الگویی نوین بر پایه الهام‌گیری از علت‌های چهارگانه در اصطلاح فلاسفه اسلامی، ابتدا به تبیین فاعل، ماده، صورت و غایت تعقل در دو نظام روایی پرداخته است و سپس با مقایسه نتایج به دست آمده، به وجوه اشتراک بین این دو نظام روایی نائل گردیده است و در نهایت، وجوه تمایز آنها را نیز تشریح کرده است. حاصل این تحقیق آن است که در مقام تبیین زوایای خردورزی، هر چند روایات فریقین تفاوت‌های کمی و کیفی چشمگیر و فراوانی دارند، لکن در نگرشی کلی، نسبت بین این روایات «واگرایی» و ضدیت نیست، بلکه «همگرایی» و «همسویی» ارزیابی می‌شود.

واژگان کلیدی: عقل، روایات شیعه، روایات سنی، مکارم اخلاق، محاسن اعمال.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۶ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۹/۲۴
**. دانش آموخته دکتری دانشگاه باقر العلوم m.shajarian110@gmail.com

۱. مقدمه

در فرهنگ سخنان اهل بیت (علیهم‌السلام) واژه‌هایی که دعوت به تعقل می‌نمایند نظیر تعقل، تفکر، تذکر، تدبر، تعلم، تفقه، لب، ذکر و ... بسیار به چشم می‌خورند؛ به گونه‌ای که محقق هنگام مواجهه با آنها با دریایی از معارف روبه‌رو می‌شود. در این معارف ناب، عقل ثروتی عظیم، تکیه گاه اهل ایمان، دوست و یاور، مایه نجات و سعادت، عامل فیض و سلامت و ریشه تمام خیرات و خوبی‌ها به شمار می‌رود. این همه، جایگاه اصیل «تعقل» را در منظومه معارف ایشان واجد مراتب وسیعی از اهمیت می‌گرداند.

در منظومه روایی اهل سنت نیز وضعیت نسبتاً مشابهی را شاهد هستیم؛ به گونه‌ای که تأکیدات فراوان بر خردورزی، بازگویی فضائل خردمندان، دورنمایی غرق در سعادت برای ایشان و ... در این منظومه نیز ملاحظه می‌گردد.

هدف اصلی این تحقیق، جست‌وجو در باب شناخت جایگاه تعقل در نظام روایی فریقین است. بر همین اساس، با الهام از علل اربعه فلسفی و بدون لحاظ معنای دقیق اصطلاحی آنها تلاش شده است تا زوایای مختلف این حقیقت از میراث روایی فریقین استخراج شود و در نهایت، شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها تشریح گردد؛ از این‌رو سؤالات فرعی که در این نوشتار دنبال می‌شود، پرسش از فاعل، ماده، صورت و غایت حقیقت خردورزی است.

در باب پیشینه این تحقیق باید توجه داشت که اولاً در غالب تحقیقاتی که به واکاوی جایگاه تعقل در متون دینی پرداخته شده، به معنای لغوی تعقل کمتر توجه شده است؛ به نحوی که از اصطلاحات عقل در علوم مختلف بهره برده شده است، در حالی که در نوشتار پیش رو این معانی اصطلاحی مد نظر قرار نگرفته، بلکه به معنای لغوی توجه شده است. ثانیاً اثری که مستقیماً به مقایسه تطبیقی بین نظام روایی فریقین در این موضوع پرداخته باشد، یافت نگردید و ثالثاً تبیین جایگاه خردورزی بر پایه الهام‌گیری از علل اربعه نیز بی سابقه است. به هر روی، در ادامه، پس از تبیین معنای لغوی واژه «عقل»، دورنمای آن به تفصیل بیان می‌شود.

۲۸

۲. عقل در لغت

ماده «عقل» مهم‌ترین کلید واژه‌ای است که می‌تواند زوایای خردورزی و تعقل را در متون دینی تشریح نماید. این ماده طیف گسترده‌ای از اطلاعات را دربر می‌گیرد که می‌توان معنای «حفظ»، «منع» و «امساک و نگهداری» (ر.ک: راغب، المفردات فی غریب القرآن، ۱۴۱۲: ۵۵۷) را جامع آنها تصویر نمود.

عاقل کسی است که خودش را از هواهای نفسانی حفظ می‌کند و عقل قوه‌ای است که از فرو رفتن صاحبش در مهالک جلوگیری می‌نماید (ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۱۱/ ۴۵۸). عقول دارویی است که باعث امساک بطن می‌شود (ر.ک: جوهری، الصحاح، ۱۴۰۷: ۵/ ۱۷۶۹) و «عقلت البعیر» زمانی استفاده می‌شود که شتری محکم برای حفظ و نگهداری بسته شود (ر.ک: فراهیدی، کتاب العین، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۵۹). «اعتقل لسانه» در مواردی به کار می‌رود که شخص زبانش را از گفتن کلامی نگهدارد (ر.ک: فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴: ۲/ ۴۲۳) و «دیه» را از آن جهت «عقل» می‌گویند که به سبب آن خون هدر نرفته، حفظ می‌شود (ر.ک: عسکری، الفروق اللغویه، ۱۳۵۳: ۶۵).

به جهت بهره‌مندی 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 نفس از واقع شدن در «خلاف واقع» لحاظ شده است. بر همین اساس، صاحب التحقيق 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 معنا امساک، تدبیر، حسن فهم، ادراک، بیزاری، شناخت نیازهای زندگی و التزام به برنامه عدل و حق و تحفظ از هوای نفس و تمایلات است» (مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۳۶۸: ۸/ ۱۹۶). ناگفته پیداست که عقل در علوم مختلف، اصطلاحات متعددی نیز یافته است؛ چنانچه بسیاری از اندیشمندان نیز به تشریح این اصطلاحات همت گمارده‌اند (ر.ک: شیرازی، شرح اصول کافی، ۱۴۰۲: ۱/ ۲۲۲-۲۲۸؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۱/ ۹۹-۱۰۱ و حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۰۷: ۱۵/ ۲۰۸ و ...). با این همه در این نوشتار معانی اصطلاحی عقل مورد توجه نیست، بلکه معنای لغوی آن مد نظر است. علت این رویکرد کاملاً مشخص است؛ زیرا به نظر می‌رسد دلیلی بر «حقیقت شرعیه» در خصوص واژه عقل وجود ندارد؛ در نتیجه، لازم است بر اصل «حقیقت لغویه» 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 روایات دلیلی بر وجود چنین نقلی یافت نمی‌شود.

بنابراین، می‌توان مراد از عقل و تعقل را این‌گونه بیان نمود: «عقل عبارت است از نیرویی در وجود انسان که صلاح را از فساد بازشناساند و از این طریق، موجب امساک و حفظ نفس از شقاوت و هلاکت می‌گردد». به همین دلیل، همواره در مباحث پیش رو «عقل» به معنای «تعقل» است و از آن اراده معنای «حدثی» می‌شود و برخلاف برخی از اصطلاحات به معنای یک «ذات» مستقل از انسان استفاده نمی‌شود.

۳. مبادی اربعه تعقل در روایات امامیه

بهرمندی از مبادی اربعه (ر.ک: طباطبایی، نهایه الحکمه، ۱۳۸۶: ۳/ ۶۵۹ به بعد؛ شیرازی، شرح اصول کافی، ۱۴۰۲: ۲/ ۱۲۷ به بعد؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه ۲، ۱۳۷۸: ۱/ ۹۰ به بعد) برای تبیین زوایای تعقل، الگویی است که هرچند به معنای دقیق کلمه منطبق بر اصطلاح فلسفی نمی‌گردد، می‌تواند در قالبی نوین به تشریح جامعی از زوایای خردورزی بپردازد. بر همین اساس، فاعل تعقل، «ما به الوجود» است یعنی موجودی که حقیقت خردورزی را به مرحله تحقق می‌رساند؛ ماده تعقل، «ما منه الوجود» است یعنی عاملی که برای تحقق خردورزی بستر سازی نموده، قابلیت آن را در وجود فاعل محقق می‌سازد؛ صورت تعقل، «ما به الوجود» است یعنی ویژگی و حالتی که خردورزی را از مرحله قوه خارج نموده به مرحله عینیت و تحقق می‌رساند و در نهایت غایت تعقل، «ما له الوجود» است یعنی نتیجه عینی که توجه به آن موجبات اشتیاق به خردورزی را در وجود فاعل محقق می‌سازد. در ادامه با بررسی روایات فریقین به استکشاف این عوامل چهارگانه همت گمارده شده است.

۳-۱. فاعل تعقل در روایات شیعه

مرور اجمالی روایات عقل در منابع شیعی، این تصدیق را ایجاب می‌نماید که «انسان فاعل تعقل است»؛ به همین دلیل، آنچه در مباحث پیش رو تحت عناوین ماده، صورت و غایت تعقل مطرح می‌شود، غالباً مستفاد از روایاتی است که در آنها محور سخن «انسان» است. در برخی از روایات نه تنها فاعلیت عقل به انسان نسبت داده شده، بلکه اصل و قوام انسانیت او نیز به همین امر پیوند خورده است (ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۱/ ۸۲؛ ۷/ ۷۵؛ کلینی، کافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۵). در برخی دیگر از روایات نیز ارزش و قیمت انسان به عقل او دانسته شده است (ر.ک: آمدی، غررالحکم، ۱۴۱۰: ۲۶ و ۵۰۰؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۱/ ۹۵؛ کیدری، دیوان منسوب به امام علی، بی‌تا: ۶۶).

نکته قابل ذکر این است که در برخی از روایات (ر.ک: کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۴) عقل موهبت الهی محسوب شده و اکتسابی بودن آن نفی گردیده است. این روایات به تنهایی ظهور در جبری بودن عقل و نفی فاعلیت انسان نسبت به آن دارند. در حالی که از روایات پیش گفته «فاعلیت انسان برای عقل» به خوبی استظهار می‌شود؛ چرا که لسان این روایات و نظایر آنها (ر.ک: محمدی ری شهری، خردگرایی در قرآن و حدیث، ۱۳۹۳: ۱۰۱ به بعد) لسان ترغیب به تعقل و توبیخ از بی‌بهرگی از آن است، در حالی که اگر تعقل امری جبری باشد، ترغیب به آن و توبیخ در نداشتن آن معنای محصلی ندارد؛ بنابراین، از این دو دسته روایات در نگاه ابتدایی «تعارض» استشمام می‌شود، چرا که دسته اول عقل را موهبتی غیر اکتسابی می‌دانند و دسته دوم آن را حقیقتی قابل رشد و ترقی و طبعاً اکتسابی و اختیاری بر می‌شمارند.

حقیقت این است که این تعارض بدوی است و با مراجعه به سایر روایات می‌توان به خوبی بین این دو دسته جمع نمود. در فرهنگ سخنان اهل بیت عصمت و طهارت عقل به دو قسم «طبعی» و «تجربی» تقسیم (ر.ک: محمدی ری شهری، خردگرایی در قرآن و حدیث، ۱۳۹۳: ۲۵؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۶/۷۵) و منفعت بخشی عقل تجربی متوقف بر وجود عقل طبعی دانسته شده است (ر.ک: فیض کاشانی، الوافی، ۱۴۰۶: ۱/۵۵). از این بیانات استفاده می‌شود که مراتبی از تعقل به صورت طبیعی و فطری در خلقت انسان به ودیعت نهاده شده و انسان «قابل» آن است، اما در عین حال، این مراتب با اختیار خود انسان ترقی نموده، از طریق مسموعات و تجربیات منجر به اکتسابات جدیدی می‌گردد؛ در این مرحله انسان «فاعل» است و با اختیار خود مدارج تعقل را طی می‌نماید.

بنابر این، روشن می‌شود تعارضی بین «نفی اختیاری بودن تعقل» که در روایات دسته نخست به چشم می‌خورد و «فاعلیت اختیاری انسان برای تعقل» که در روایات دسته دوم دیده می‌شود، وجود ندارد. توضیح اینکه روایات دسته نخست ناظر به «عقل طبعی» و سایر روایات ناظر به «عقل تجربی» - که در حقیقت عقلی اکتسابی است - هستند. در نتیجه، این تعارض بدوی است و این کلمات نافی یکدیگر نیستند پس اگر کسی بی بهره از حداقل مراتب تعقل (عقل طبع) باشد، صرف مسموعات و تجربیات برای او مفید نیست و نمی‌توان چشمه خشکیده «عقل اکتسابی» او را به جوشش در آورده و او را داخل در زمره فاعلان تعقل قرار داد.

۲-۳. ماده تعقل در روایات شیعه

مراد از «ماده تعقل» عواملی است که «قابلیت تعقل را برای انسان فراهم ساخته، مواد اولیه فرایند تعقل را مهیا می‌سازند» (اگر تعقل را فعل نفس و مجرد محسوب نماییم روشن خواهد بود که ماده به اصطلاح فلسفه برای آن فرض ندارد). این عوامل طبق روایات امامیه ذیل چهار عنوان تبیین می‌شوند.

عامل اول: محتوای قرآن و سنت

امر به تعقل و تدبر در قرآن کریم - علاوه بر اینکه در خود قرآن کریم مطرح شده (ر.ک: نساء/ ۸۲ و ...) - در برخی روایات امامیه نیز به چشم می‌خورد (ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۸۹/ ۱۰۶؛ شریف الرضی، نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۰۴). با عنایت به کلامی از امیر المؤمنین (علیه السلام) (ر.ک: شریف رضی، نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۳) می‌توان این عامل را به محتوای سنت نیز تعمیم داد. آن حضرت یکی از حکمت‌های ارسال انبیاء را برانگیختن گنجینه‌های پنهان عقل بشر

معرفی می‌نماید؛ یعنی انبیا آمده اند تا انسان به برکت آنها اندوخته‌های مدفون عقل خویش را شکوفا سازد؛ بنابراین، نه تنها محتوای کلام جمیع انبیا ماده تعقل محسوب می‌گردد، بلکه می‌توان محتوای سنت ائمه معصومین (علیهم‌السلام) را نیز همین گونه به شمار آورد؛ زیرا بر اساس مبانی کلامی امامیه، ایشان جانشینان برحق و معصوم پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) هستند و همان طور که سنت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از علم الهی سرچشمه گرفته، سنت ایشان نیز در همین سرچشمه ریشه دارد. در برخی از روایات را می‌توان شواهدی بر این مدعا دانست (ر.ک: کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۰۱).

عامل دوم: توجه به آیات الهی

توجه به آیات تکوینی و تشریعی نازل شده از ناحیه خداوند متعال بستر تعقل را در وجود آدمی می‌گسترانند؛ این مدعایی است که علاوه بر قرآن کریم (ر.ک: بقره/ ۷۳ و ۱۶۴ و ۲۴۲؛ آل عمران/ ۱۱۸، رعد/ ۴؛ نحل/ ۱۲ و ۶۷؛ عنکبوت/ ۳۵؛ روم/ ۲۸ و ...) در روایات اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) نیز وجود دارد. کتاب توحید مفضل که منسوب به امام صادق (علیه‌السلام) است، شاهد گویایی بر این مدعاست؛ چرا که در تمام آن تلاش شده با توجه به آیات نظام تکوین و از طریق عقل، خداوند متعال و اوصافش اثبات شوند.

کیفیت تعقل در نظام تکوین امری روشن است، لکن این امر در نظام تشریع - با عنایت به عقل گریز بودن غالب احکام شرع - در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. به راستی چگونه می‌توان نظام تشریع را ماده خردورزی و بستر ساز تعقل به شمار آورد؟ به هر روی، در روایت سی و پنجم از «کتاب العقل و الجهل» اصول الکافی، (کلینی، اصول الکافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۹) در بیانی از امام صادق (علیه‌السلام) می‌توان پاسخ به این سوال مهم را دریافت. در این روایت فضیلت‌هایی برای عقل بیان شده و برخی کارکردهای آن تشریح گردیده است. راوی در انتها سؤال می‌کند: «با وجود این فضیلت‌ها آیا نمی‌شود به عقل اکتفا نموده و از تعالیم انبیا و وحی بی‌نیاز گردید؟» در پاسخ بیان جامعی مطرح شده که رابطه تعقل و «نظام تشریع» را نیز بیان می‌نماید. این بیان مرکب از دو مقدمه است:

۳۲

اولاً «عقل در بین کشفیات نظری خود درک می‌کند که خالق عالم، پسند و ناپسندی دارد و به سبب حکمتی که دارد انسان را یله و رها نیافریده است» (به این معنا در آیات قرآن نیز ارشاد شده است نظیر ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَادًا وَ أَتُكْمُ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (مومنون/ ۱۱۵)؛ ثانیاً همین عقل به ضعف خویش معترف بوده، می‌داند که توان تحصیل «علم» در تمام مطلوب‌های خدا را ندارد.

در نتیجه، بایستی به سراغ طریق دیگری برای تحصیل علم برود و این طریق چیزی جز «وَحی» نیست. بنابراین آنچه از طریق وحی، به عنوان «اراده تشریعی» شارع به دست می‌آید، با این بیان تماماً عقلی است؛ به این معنا عبد بایستی به جای سؤال از حکمت آن با کمال خضوع به آن تن دهد و فقط بدین جهت که به مطابقت این عمل با رضای شارع «علم» دارد، با دقت تمام به آن عمل نماید. هر چند محتوای ظاهری آن «عقل گریز» باشد و عقل نتواند به تنهایی حسن و قبح آن را درک نماید.

برای توضیح بیشتر این فقره از روایات، لازم است قیاسی را به شکل ذیل مطرح نماییم:
اول. «عمل به احکام شرع، عمل به علم است». این مقدمه از علم اصول فقه قابل استفاده است؛ زیرا در این علم ثابت شده است که تمام فتاوی فقیه جامع الشرایط یا عیناً از ادله قطعی استفاده می‌شود یا اگر ادله ظنی آن را اثبات می‌نمایند، این ادله پشتوانه‌ای قطعی دارند (مظفر، اصول الفقه، ۱۳۸۷: ۳۸۶)؛ به عبارت دیگر، فتاوی فقیه یا از سنخ «علم» است به گونه‌ای که فقیه قطع به صدور آن از شارع دارد یا دست کم از سنخ «علمی» است که هر چند یقین به صدور آن ندارد لکن از «طریقی» مشی نموده است که به یقین مورد رضای شارع است. این سنخ دوم همان چیزی است که در علم اصول فقه «اماره» یا «حجت» خوانده می‌شود. رایج ترین امارات در نزد فقها «اخبار آحاد» است؛ یعنی روایاتی که از معصوم (علیه السلام) نقل شده اند، لکن تعداد روایات آنها به عدد تواتر نرسیده، طبعاً یقین به صدور آنها از معصوم (علیه السلام) حاصل نمی‌گردد. چنین روایاتی هر چند به خودی خود مفید «علم» و «یقین» نیستند، لکن ادله قطعی و یقینی - که به تفصیل در کتب اصولی از آنها بحث شده است (ر.ک: مظفر، اصول الفقه، ۱۳۸۷: ۴۲۸-۴۵۰) - بر «حجیت» آنها و لزوم متابعت از آنان وجود دارد؛ به گونه‌ای که فقیه می‌تواند با کمال اطمینان به محتوای آنها عمل نموده، بر اساس آنها فتوا دهد.

دوم. «عمل به علم بر هر عاقلی ضرورت دارد». این مقدمه متن عبارت است که امام (علیه السلام) آن را بر اساس تحلیل پیش گفته نتیجه گرفته است. باید توجه داشت که ممکن است در این عبارت مراد از علم گسترده تر از «دانسته های یقینی» بود و معنای لغوی آن اراده شده باشد، لکن بدون شک «یقین» از مصادیق علم است و در گستردگی این عبارت داخل است.

نتیجه این دو مقدمه از این قرار است: «عمل به احکام شرع بر هر عاقلی ضرورت دارد». بر اساس این تحلیل التزام به شریعت و انقیاد در مقابل امر و نهی های صادر شده در آن - حتی در خصوص احکام «عقل گریز» - کاملاً عقلی خواهد بود و بدین طریق، سر تأکید فراوان روایات شیعه بر عنصر «اطاعت» و «تسلیم» به عنوان یکی از ویژگی های «عاقلان» روشن می‌گردد.

عامل سوم: علم و آگاهی

معنای لغوی علم روشن است؛ به همین دلیل، برخی از لغت دانان بدون توضیح معنای آن به بررسی مشتقاتش پرداخته (ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۴۱۷ و جزری، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ۱۳۶۷: ۴/ ۲۹۲) و برخی دیگر صرفاً آن را نقیض «جهل» دانسته اند (فراهیدی، کتاب العین، ۱۴۱۰: ۲/ ۱۲). در هر صورت، علم را به «ادراک» (ر.ک: راغب، المفردات، ۱۴۱۲: ۱/ ۵۸۰) «معرفت»، «یقین» (فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ۱۴۱۴: ۲/ ۴۴۷) و ... نیز معنا کرده‌اند.

به نظر می‌رسد در متون دینی نیز این واژه با همین «حقیقت لغوی» استعمال شده، در مورد آن «حقیقت شرعیه» و معنای جدیدی مطرح نیست، به همین دلیل، می‌توان ادعا نمود که در فرهنگ روایات شیعه، مطلق دانش ماده تعقل است؛ زیرا در برخی از روایات اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) «علم» بدون اینکه مقید به هیچ قیدی شود، زمینه‌ساز تعقل دانسته شده است (ر.ک: آمدی، غررالحکم، ۱۴۱۰: ۲۰۸؛ حکیمی، الحیاه، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۳۱؛ راوندی، الدعوات، ۱۴۰۷: ۲۲۱؛ محمدی ری شهری، خردگرایی در قرآن و حدیث، ۱۳۹۳: ۱۰۵). این روایات بر این حقیقت تأکید دارند که معلومات پیشین، بستر تعقل را مهیا ساخته، شخص را مستعد برای خردورزی می‌گردانند؛ بنابراین، به حکم اطلاق روایات مذکور هر آنچه داخل در موضوع له علم باشد اعم از بدیهیات، نظریات و ... می‌تواند به این امر کمک نماید.

عامل چهارم: توجه به عواقب امور

عقل اهل تدبیر است. عاقلانه عاقبت اندیشی می‌نماید. نگاهی نافذ دارد که تا دور دست‌ها را می‌بیند؛ از این رو، در قضاوت های خود به تمام عواقب یک امر توجه می‌کند.

«عاقبت اندیشی عاقلانه» در روایات شیعه دو جلوه بسیار روشن دارد. در جلوه نخست، عاقل توجه به «تجارب خود و دیگران» دارد، عاقبت کارهای تجربه شده را می‌سنجد و خطاهای آنها را کناری نهاده، حسنات آنها را اخذ می‌نماید (ر.ک: شریف رضی، نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۹۴؛ آمدی، غررالحکم، ۱۴۱۰: ۸۳؛ صدوق (ابن بابویه)، من لایحضره الفقیه، ۱۴۱۳: ۴/ ۳۸۵؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۷: ۷۵/ ۱۲۸؛ ۳۳/ ۳۰۴ و ...). در دومین جلوه، شاهد تأکید بر توجه به «سرای آخرت» هستیم. مقصود این است که از منظر این روایات، عاقل عاقبت اندیش با چشم دوربین خود تا سرای آخرت را دیده، در مقام قضاوت خود منافع و مضرات ابدی آن را لحاظ می‌نماید. عاقل صرفاً دنیا و منافع آن را با چشمی کوتاه بین نمی‌بیند؛ در نتیجه آخرت را به ثمن ارزان دنیا نمی‌فروشد و چنین معامله‌ای به راستی نیازمند به بهرمندی از تعقل و تدبری ژرف است. عاقلان

اهل تدبیر سرای باقی آخرت را بر دار فانی دنیا ترجیح می‌دهند و در قضاوت‌های عاقلانه و مدبرانه خویش منافع و مضار ابدی آن سرا را مد نظر قرار داده، نظام رفتاری و اخلاقی خویش را بر همین اساس شکل می‌دهند (ر.ک: نوری، مستدرک الوسائل، ۱۴۰۸: ۱۲/ ۴۱ و لثی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، ۱۳۷۶: ۹۲؛ آمدی، غررالحکم، ۱۴۱۰: ۴۸۳ و ۶۰۸؛ کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۸؛ دیلمی، ارشاد القلوب الی الصواب، ۱۴۱۲: ۱/ ۴۵ و ۱۵۸؛ ابن فهد حلی، کشف المراد، ۱۴۰۷: ۱۲۱).

۳-۳. صورت تعقل در روایات شیعه

از یک منظر ویژگی‌ها و اوصاف عاقلان در حقیقت «صورت بالفعل عقلانیت» در وجود آنهاست؛ بنابراین، در این بخش به تبیین همین ویژگی‌ها در روایات امامیه می‌پردازیم. میراث روایی شیعه در باب تشریح ابعاد حقیقت تعقل بیش از همه به همین بخش عنایت داشته، در ضمن کثرتی چشمگیر به تشریح و تبیین ویژگی‌های عاقلان و در حقیقت «صور فعلی تعقل» پرداخته است. ذکر تفصیلی این اوصاف این تحقیق را از مقصود اصلی خویش دور می‌نماید؛ به همین دلیل، در ادامه این اوصاف را از یک منظر به سه دسته کلی تقسیم نموده، محدودی از آنها را بیان می‌نماییم.

یک - اوصاف معرفتی

در روایات امامیه توجه ویژه‌ای به «خداشناسی» عاقل شده است. کثرت همنشینی ماده «عقل» با جار و مجرور «عن الله» (ر.ک: حمیری، قرب الاسناد، ۱۴۱۳: ۳۷۵؛ کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۷ و ۶۱/ ۲؛ ابن بابویه، التوحید، ۱۳۹۸: ۴۵) شاهد این مدعاست. برخی از اندیشمندان شیعه (ر.ک: مؤمن جیلانی، الذریعه الی حافظ الشریعه، ۱۴۲۹: ۱/ ۵۹ و مازندرانی، شرح کافی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۹۴) از جمله علامه مجلسی (ر.ک: مجلسی، مرآه العقول، ۱۴۰۴: ۱/ ۵۸) ترکیب «عقل» و «عن الله» را به معنای «شناخت ذات و صفات الهی» دانسته‌اند. در برخی روایات نیز این ترکیب به همین شکل و به معنای «شناخت ربوبیت الهی» تفسیر شده است (ابن بابویه، التوحید، ۱۳۸۹: ۴۵).

ریشه شکل‌گیری شناخت‌های دیگر از جمله «فرجام‌شناسی» و «مطالع‌شناسی» و نیز سایر اوصاف بعدی عاقل (یعنی اوصاف رفتاری و اخلاقی وی) در بهره‌مندی او از شناخت ذات و صفات الهی نهفته است. در مقام تأیید این مدعا روایات متعددی وجود دارد (ر.ک: عروسی حویزی، نورالتقلین، ۱۴۱۵: ۴/ ۱۶۰، کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۸ و ۲۵؛ خزاز رازی، کفایه الاثر فی النص علی الائمه الاثنی عشر، ۱۴۰۱: ۲۵۷؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۳۶/ ۴۰۳).

دو - اوصاف رفتاری

عاقل وقتی مسیر «معرفتی» پیش گفته را طی کرد و خداشناس، فرجام‌شناس و مطاع‌شناس شد، پا در مسیری رفتاری و «محاسن اعمال» می‌گذارد (ر.ک: کراجکی، کنز الفوائد، ۱۴۱۰: ۱/ ۲۰۰) و به اصولی عملی ملتزم می‌گردد که در روایات امامیه تبیین شده‌اند. اهم این اصول عبارت است از: طاعت الهی (ر.ک: محمدی ری شهری، خردگرایی در قرآن و حدیث، ۱۳۹۳: ۱۴۸؛ فتال نیشابوری، روضه الواعظین، ۱۳۷۵: ۱/ ۴)، عمل به عدل (آمدی، غررالحکم، ۱۴۱۰: ۱۰۴ و ۶۸۰؛ شریف رضی، نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۵۵۳؛ کراجکی، کنز الفوائد، ۱۴۱۰: ۱/ ۲۰۰)، بهترین گزینش (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۸/ ۲۴؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۷۵/ ۶)، بهره‌وری از عمر (آمدی، غررالحکم، ۱۴۱۰: ۱۲۵ و ۲۸۴؛ کلینی، کافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۷)، توشه‌گیری برای آخرت، (آمدی، غررالحکم، ۱۴۱۰: ۳۵۰ و ۶۷۹؛ کلینی، کافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۸)، کلام سنجیده (آمدی، غررالحکم، ۱۴۱۰: ۲۰۹ و ۵۳۸ و ۸۰۰؛ ابن شعبه، حرانی، تحف العقول، ۱۴۱۰: ۳۲۳) و

سه - اوصاف اخلاقی

در روایات امامیه بسیاری از اوصاف عاقل در زمره اوصاف اخلاقی و «مکارم اخلاق» جای می‌گیرد. اصولی از قبیل شکر، حلم، رضا، مهربانی با مردم، عفت، قناعت، سخا، تجاهل، احتمال و بردباری، مروت، غیرت، حزم و احتیاط، حذر و هوشیاری، میانه روی، عمل به عهد، سرکوب هوا، استقامت، ایثار، قناعت و ... (ر.ک: محمدی ری شهری، خردگرایی در قرآن و حدیث، ۱۳۹۳: ۱۳۸، ۱۴۷، ۲۴۱، ۱۷۹، ۱۹۵، ۱۹۷ و ۲۹۱).

جامع‌ترین حدیثی که در باب بیان این اوصاف اخلاقی برای عاقل وجود دارد؛ حدیث «جنود عقل و جهل» (ر.ک: کلینی، کافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۰) است. برخی از فضایل اخلاقی ذکر شده در این روایت که همه از سربازان عقل شمرده شده‌اند، عبارت است از: ایمان، امید، توکل، رأفت، زهد، تسلیم، صبر، صفح، غنی، تذکر، مواسات، وفا، اخلاص، شهادت، کتمان، انصاف، حیا، وقار، دعا، نشاط و در مجموع در این حدیث شریف هفتاد و پنج سرباز برای عقل ذکر شده است که همگی از اوصاف حمیده و فضایل اخلاقی هستند.

۳۶

کثرت این اوصاف اخلاقی پسندیده در فرهنگ سخنان اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) به حدی است که می‌توان ادعا نمود هیچ خیر و کمالی وجود ندارد مگر اینکه از اوصاف عقل است؛ به همین جهت، در حدیث جنود عقل و جهل قبل از شماره سربازان عقل، وزیر عقل را - که در حقیقت تمام سربازان در ذیل او عمل می‌نمایند - «خیر» معرفی می‌شود (ر.ک: مازندرانی، شرح الکافی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۷۶)؛ بنابراین، عقل در سیر تکاملی خود اگر به اوج برسد، در حقیقت، به تمام

کمالات و خیرات نائل شده است. لکن این پرکشیدن و اوج گرفتن از همگان ساخته نیست و به تعبیر تتمه همین حدیث شریف «تمام این صفات (هفتاد و پنجگانه) که لشکریان عقل اند جز در پیغمبر و جانشین او و مؤمنی که خدا دلش را به ایمان آزموده جمع نشود، اما دوستان دیگر ما برخی از اینها را دارند تا به تدریج همه را دریابند». حال شاید بهتر بتوان پیام برخی از روایات را فهمید مبنی بر اینکه عقل بهترین بخشش الهی، زیباترین آرایه و بزرگ‌ترین بی‌نیازی و ... است (ر.ک: محمدی ری شهری، خردگرایی در قرآن و حدیث، ۱۳۹۳: ۵۳، ۶۳ و ۶۴).

چهار- تقوی جامع‌ترین ویژگی عاقل

«تقوی» در فرهنگ سخنان اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) تمام خیرات و کمالات را در خود جای می‌دهد (همان، ۵۳ و ۶۳). علاوه بر این، چنان که گذشت، مکارم اخلاق و محاسن اعمال عاقل همگی تحت عنوان «خیر و کمال» جای دارند؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اوصاف متعدد رفتاری و اخلاقی عاقل، در وحدت تقوی به هم می‌رسند و در حقیقت تقوی با مراتب متعدّدش جامع‌ترین ویژگی عاقلان ارزیابی می‌شود. این مدعی در برخی از روایات نیز مورد تأیید قرار گرفته است (ر.ک: حسینی، المواعظ العددیه، ۱۴۱۴: ۱۰۵).

۴-۳. غایت تعقل در روایات شیعه

بر اساس مباحث پیش گفته، عاقل واجد تمام خوبی‌ها و خیرهاست. زندگی او سرشار از ایمان و اعتقاد، عدالت و مساوات، مهربانی و شفقت، امید و نشاط، توکل و قدرت، تسلیم و رضا، آرامش و سلامت و در یک کلام خیر محض است. چنین حیاتی به حقیقت پاک و پاکیزه است، به همین دلیل، در برخی روایات، ثمره عقل را در «رستگاری» و «نجات» ملاحظه می‌کنیم (ر.ک: آمدی، غررالحکم، ۱۴۱۰: ۱۲۴ و ۲۹۸؛ لثی واسطی، عیون الحکم والمواعظ، ۱۳۷۶: ۱۲۱). اطلاق این روایات به این معنا رهنمون است که عاقل حتی در زندگی دنیوی خود نیز به رستگاری می‌رسد. عاقل بیش از نجاتی که در دنیا به آن دست یافته، به سعادت می‌رسد که در آخرت به آن واصل می‌شود. پیشتر گذشت که عاقل با چشم دوربین خود سرای ابدی آخرت را می‌بیند؛ بنابراین، هر چند دنیا و سلامت و سعادت در آن غایت اوست، این غایت سقف خواسته‌های او نیست، بلکه کف این مجال است و غایت میانی او محسوب می‌شود. عاقل، عاقلانه سعادت اخروی را که اوج آن قرب الی الله است «غایت» خویش قرار می‌دهد و جاودانه در سرای آخرت به این سعادت عینی واصل خواهد شد. این امر در روایات متعددی نیز مورد تصریح قرار گرفته است (ر.ک: ابن بابویه، التوحید، ۱۴۱۳: ۴/ ۳۶۹؛ ابن ابی فراس، مجموعه ورام، ۱۴۱۰: ۲/ ۲۱۳؛ ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۶: ۱۴).

حال که از طرفی غایت خارجی تعقل، فرجام بهشتی است و از طرف دیگر، تعقل دارای مراتب مختلف است، می‌توان نتیجه گرفت که مراتب متعدد بهشت به حسب بهرمندی افراد از عقل، بین ایشان تقسیم می‌شود. این مسئله در برخی از روایات نیز بیان شده است (ر.ک: ابن شعبه، حرانی، تحف العقول، ۱۴۱۰: ۵۴؛ کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۲). بر اساس این دست روایات، ملاک سعادت اخروی افراد - بر خلاف تصور عامیانه - در «کمیت عبادات و اعمال» آنها نهفته نشده، بلکه در بهرمندی ایشان از خردورزی قرار داده شده است.

۴. مبادی اربعه تعقل در روایات اهل سنت

روایات عقل در مجامع روایی اهل سنت بسیار اندک است. بررسی عناوین ابواب کتب روایی اهل سنت نشان می‌دهد که در هیچ یک از این کتب باب مستقلی به مسئله «تعقل» اختصاص داده نشده است؛ به همین دلیل، همین روایات اندک را نیز باید در ضمن عناوین مستقل دیگری جست و جو کرد. در کتاب «خردگرایی در قرآن و حدیث» - که به جمع آوری آیات و روایات عقل در مصادر شیعه و سنی فائق آمده است - نیز این امر به روشنی نمایان است. مقصود این است که با بررسی منابع این کتاب و نیز شماره احادیث موجود در آن به این نتیجه رهنمون می‌شویم که از مجموع قریب به ۱۲۰۰ حدیثی که در این کتاب نقل شده است، سهم روایات اهل سنت نزدیک به ۱۵۰ مورد است؛ از بین آنها قریب به ۵۰ مورد با سلسله سندی متفاوت یا متنی نسبتاً متمایز در کتب شیعه نیز نقل شده است؛ بنابراین، در این کتاب از هر ۱۳ حدیث تقریباً یک حدیث اختصاص به منابع روایی اهل سنت دارد. در این میان سهم صحاح سته از سایر کتب روایی اهل سنت نیز کمتر است؛ به گونه‌ای که نقل از آنها در این کتب فراتر از ۱۵ مورد نیست. علاوه بر اینکه از مورد چهارم به بعد نیز شاهد روایاتی هستیم که به تشریح ابعاد «جاهلیت قبل از اسلام» می‌پردازند؛ لذا ارتباط مستقیم با روایات خردورزی ندارند.

به هر روی، کمیت ناچیز این روایات این تحقیق را از هدف خویش دور نمی‌کند؛ چرا که استنباط دیدگاه میراث روایی اهل سنت در باب تشریح مبادی اربعه خردورزی و تعقل از لابلای همین روایات اندک نیز ممکن است که در ادامه می‌آید.

۳۸

۱-۴. فاعل تعقل در روایات اهل سنت

چنان که گذشت، فاعل تعقل در روایات شیعه «انسان» است. این امر از روایات اهل سنت نیز قابل استفاده است و می‌توان برخی از آنها را شاهد بر این مدعا دانست (ر.ک: متقی هندی، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، ۱۳۹۵: ۳/ ۳۸۲؛ دیلمی همدانی، الفردوس بما ثور الخطاب، ۱۴۰۶: ۳/ ۳۳۳؛ شافعی، مطالب السوول فی مناقب آل الرسول، بی‌تا: ۴۹).

علاوه بر این، در برخی از روایات اهل سنت ملاک برتری افراد انسان‌ها در درجات اخروی، در بهره‌مندی ایشان از «عقل» دانسته شده است؛ این معنا مویدی است بر مدعای مورد بحث مبنی بر اینکه انسان «فاعل تعقل» است؛ زیرا اگر عقل صرفاً امری جبری در وجود انسان بود، ترغیب به آن و تفضیل جایگاه اخروی برخی از افراد بر دیگران به واسطه آن حکیمانه نخواهد بود؛ بنابراین، گویا مدلول التزامی این روایات نیز «فاعلیت انسان برای تعقل» است.

۲-۴. ماده تعقل در روایات اهل سنت

ماده تعقل و امور بستر ساز خردورزی، در روایات شیعه، در ضمن چهار عنوان «محتوای وحی»، «آیات الهی»، «علم و آگاهی» و «توجه به عواقب امور» تبیین گردید، لکن بر اساس فحسی که در روایات اهل سنت صورت پذیرفت، تنها عنوان آخر، از این روایات قابل استظهار است (ر.ک: طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۴۱۵: ۲/ ۱۵۷؛ متقی هندی، کنز العمال، ۱۳۹۵: ۱۶/ ۱۷؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۴۰۴: ۲۰/ ۲۹۱؛ سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، ۱۴۰۴: ۶/ ۶۱ دارمی، سنن الدارمی، ۱۴۱۲: ۱/ ۱۴۷) و روایتی که بتوان آن را ناظر به سه عنوان نخست دانست، به دست نیامد.

۳-۴. صورت تعقل در روایات اهل سنت

صورت تعقل که در حقیقت همان ویژگی‌ها و آثار بالفعل عقل هستند، در روایات اهل سنت نیز بیش از مسائل دیگر مورد اهتمام قرار گرفته است. پیشتر صور تعقل یا ویژگی‌های بالفعل عاقل را در روایات امامیه به سه قسم تقسیم نمودیم؛ مشابه همین تقسیم در مقیاسی محدودتر از روایات اهل سنت نیز قابل استفاده است؛ به همین دلیل، در ادامه تحت سه عنوان فرعی که در حقیقت اقسام اوصاف عاقل هستند، بحث را دنبال می‌کنیم.

عنوان نخست: «اوصاف معرفتی»

عاقل اهل شناخت است و در رأس تمام شناخت‌های او که ریشه در بهرمندی اش از عقل دارند، «خداشناسی» قرار گرفته است (ر.ک: اصبهانی، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ۱۳۸۷: ۳/ ۱۸۰).

عنوان دوم: «اوصاف رفتاری»

عاقل پس از دستیابی به شناخت‌های عاقلانه در رفتار خویش نشان داده می‌شود. این حقیقتی است که در روایات اهل سنت نیز وجود دارد. اطاعت در قبال دستورات الهی (اصبهانی، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۱ و ۳۴۵/ ۶؛ دیلمی همدانی، الفردوس بمأثور الخطاب، ۱۴۰۶: ۳/ ۸۶ و ۲۰۹؛ سیوطی، الدر المنثور، ۱۴۰۴: ۴/ ۴۰۴؛ شافعی، مطالب السوول فی

مناقب آل الرسول، بی‌تا: ۵۵) اظهار دوستی به مردم (بیهقی، السنن الکبری، ۱۴۱۴: ۱۰/ ۱۸۷) مدارا کردن با ایشان (بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۱۰: ۶/ ۳۴۴) و نیکی کردن به خوب و بد آنها (همان، ۶/ ۲۵۶) در روایات اهل سنت از اوصاف عاقل دانسته شده است.

عنوان سوم: «اوصاف اخلاقی»

در بین روایات اهل سنت اوصاف محدودی برای عاقل به چشم می‌خورند که می‌توان آنها را اوصاف اخلاقی محسوب نمود؛ مانند: عفاف (ر.ک: شافعی، مطالب السوول فی مناقب آل الرسول، بی‌تا، ۵۰)، وفای به عهد (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۴۰۴: ۲۰/ ۲۶۷)، حیا (همان، ۲۰/ ۳۱۰) و حسن خلق (دیلمی همدانی، الفردوس بمأثور الخطاب، ۱۴۰۶: ۲/ ۲۷۰).

۴-۴. غایت تعقل در روایات اهل سنت

غایت تعقل را در روایات شیعه «سعادت حقیقی دنیوی و اخروی» دانسته شد. با بررسی در روایات اهل سنت همان نتیجه در مقیاسی محدودتر قابل دستیابی است؛ زیرا برخی از روایات ایشان نیز به این غایت توجه نموده است (ر.ک: بخاری، التاريخ البخاری، بی‌تا: ۷/ ۱۸۱؛ دیلمی همدانی، الفردوس بمأثور الخطاب، ۱۴۰۶: ۴/ ۳۶۰؛ بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۱۰: ۳/ ۱۲۳۵؛ قشیری نیسابوری، ۱۴۱۲: ۴/ ۱۹۵۸).

نظیر روایات شیعه، برخی از روایات اهل سنت نیز بر این باورند که نه تنها عقل سعادت اخروی را نصیب خردمند می‌سازد، بلکه درجات اخروی او نیز وابسته به میزان بهره‌مندی‌اش از این قوه خداداد است؛ به همین دلیل، در برخی از روایات اهل سنت نیز - بر خلاف تصور عامیانه - ملاک برتری در قیامت «کمیت اعمال» افراد دانسته نشده، بلکه میزان بهره‌مندی ایشان از خردورزی بیان گردیده است (بغدادی، تاریخ بغداد، بی‌تا: ۸/ ۳۶۰).

۵. وجوه اشتراک بین نظام روایی فریقین در مسئله «جایگاه تعقل»

بر اساس مباحث پیشین می‌توان وجوه اشتراک را در نظام روایی فریقین در موارد ذیل برشمرد:

ع. یک: «فاعل تعقل» در هر دو نظام روایی انسان است. اوست که با اختیار خویش از این حقیقت بهره برده، آن را در وجود خود محقق می‌سازد.

دوم: در هر دو نظام روایی به «ماده تعقل» توجه شده است و در حقیقت، توجه به عواقب امور» به عنوان عامل بستر ساز خردورزی مورد تأکید قرار گرفته است؛ عاملی که هم عاقل را بهرمند از «تجربیات» خود و دیگران می‌سازد و هم او را متوجه به «سرای ابدی آخرت» نموده، نظام رفتاری و اخلاقی خاصی را برای او پی ریزی می‌نماید.

سه: «صورت تعقل» در هر دو نظام روایی مورد توجه قرار گرفته است و در حقیقت، اوصافی برای خردورزان در هر دو نظام روایی بیان شده است؛ اوصافی که می‌توان آنها را در سه دسته شناختی، رفتاری (محاسن اعمال) و مکارم اخلاق جای داد.

چهارم: «غایت تعقل» نیز در هر دو نظام روایی مورد عنایت است؛ به گونه‌ای که روایات فریقین عاقلان را بهره‌مند از سعادت دنیوی و اخروی می‌دانند. علاوه بر این، در هر دو نظام روایی ملاک بهره‌مندی از مراتب اخروی در بهره‌وری از مراتب خردورزی دانسته شده و تصور عامیانه‌ای که برتری اخروی را در میزان عبادت‌های ظاهری می‌داند، طرد شده است. گویا هر دو نظام روایی یک صدا بر این باورند که طاعات و عبادات ظاهری ارزش «ذاتی» ندارند، بلکه ارزشمندی آنها «غیری» و وابسته به بهره‌مندی از پشتوانه عقلانی است.

۶. وجوه تمایز بین نظام روایی فریقین در مسئله «جایگاه تعقل»

علاوه بر وجوه اشتراک که از نظر گذشت، می‌توان بر اساس فحوصی که صورت پذیرفته است، وجوه اختلافی را نیز به شرح ذیل مطرح نمود:

یک - چنان که گذشت، به لحاظ کمی تفاوت فاحشی بین دو نظام روایی وجود دارد؛ به گونه‌ای که هر یک از مبادی اربعه تعقل در روایات شیعه با تفصیل بیشتری مورد توجه قرار گرفته است، در حالی که در روایات اهل سنت عدد این روایات بسیار محدود است. بر همین اساس، بدون هیچ شکی جنبه «توصیفی» روایات شیعه در مقام تبیین زوایای تعقل بر روایات اهل سنت مقدم است.

دو - در روایات اهل سنت - به خلاف روایات امامیه - توجهی به تقسیم عقل به عقل طبعی و تجربی نشده است.

سه - در روایات اهل سنت - به خلاف روایات امامیه - «ماده تعقل» بسط داده نشده و به عوامل «توجه به محتوای قرآن و سنت»، «توجه به آیات الهی» و «علم و آگاهی» اشاره نشده است. این امر روایات اهل سنت را در مقام ارائه الگوی عملی برای وصول به نظام خردورزی و تعقل تضعیف می‌گرداند؛ زیرا این عوامل - که در این تحقیق ماده تعقل خوانده شدند - در حقیقت عواملی هستند که پی‌جویی آنها به شکل‌گیری تعقل در وجود شخص منجر می‌شود. بر همین اساس، جنبه «توصیفی» روایات شیعه نیز در شکل‌گیری نظام تعقل بر روایات اهل سنت مقدم می‌گردد.

چهار - رابطه بین تعقل و اطاعت که یکی از مهم‌ترین اوصاف خردورزان است، در روایات اهل سنت در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، در حالی که با توجه به روایات امام صادق (علیه السلام) می‌توان لازمه خردورزی را اطاعت مطلق حتی در احکام شرعی عقل‌گریز دانست.

پنج - «تقوی» بر اساس تحلیلی که در این تحقیق از نظر گذرانده شد، جامع‌ترین ویژگی خردورزان است. این امر در روایات شیعه مورد تأیید قرار گرفته است، لکن در روایات اهل سنت اثری از آن دیده نمی‌شود؛ زیرا این روایات ضمن تبیین محدود اوصاف خردورزان به تقوی اشاره نکرده‌اند.

۷. نتیجه

یکم. به صورت کلی، نسبت بین نظام روایی فریقین در مقام تبیین جایگاه تعقل «واگرایی» و ضدیت نیست، بلکه «همگرایی» و همسویی است و تفاوت‌های بین آن دو جزئی ارزیابی می‌گردد.

دوم. در هر دو نظام روایی می‌توان مبادی اربعه عقل را جست‌وجو کرد. عقل حقیقتی است که فاعل آن انسان، ماده آن توجه به عواقب امور، صورت آن اوصاف حمیده معرفتی، رفتاری و اخلاقی و غایت آن سعادت‌مندی در دنیا و آخرت است.

سوم. در روایات امامیه ماده خردورزی علاوه بر آنچه گذشت، به محتوای کتاب و سنت، توجه به آیات تکوینی و تشریعی و علم و آگاهی نیز تعمیم داده شده است: بر همین اساس، روایات شیعه در مقام ارائه الگوی عملی برای وصول به نظام خردورزی از روایات اهل سنت پیشی می‌گیرند.

چهارم. از منظر اختصاصی روایات شیعه «تعقل» هنگامی در وجود انسان به تحقق و عینیت می‌رسد که «تقوی» در وجود او محقق گردد؛ به گونه‌ای که بهر‌مندی او از مراتب متعدد تعقل، ارتباط مستقیمی با توفیقش در مراتب متکثر تقوی دارد.

منابع

۱. ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله ، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن أبی فراس، مسعود بن عیسی ورام ، مجموعه ورام، قم: مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد ، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی ، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۸. ابن فهد حلی، احمد بن محمد ، عدة الداعی و نجاح الساعی، تهران: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم ، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. اصبهانی احمد بن عبد الله ، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ق.
۱۱. بخاری محمد بن اسماعیل ، التاریخ الکبیر، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۱۲. بخاری محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، دمشق: دار ابن کثیر، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. بغدادی، احمد بن علی الخطیب ، تاریخ بغداد، المدینه المنوره، المکتبه السلفیه، بی تا.
۱۴. بیهقی، احمد بن الحسین، السنن الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. بیهقی، احمد بن الحسین، شعب الایمان، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد ، غرر الحکم، قم: دار الکتب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد ، الصحاح، بیروت: دارالعلم الملايين، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن شیخ، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. حسینی، محمد بن الحسن ، المواعظ العدیده، قم: الهادی، چاپ پنجم، ۱۴۱۴ ق.

۲۰. حکیمی، محمدرضا و همکاران، الحیاة، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: موسسه امام صادق (علیه السلام) چاپ سوم، ۱۴۳۰ق.
۲۲. حمیری، عبد الله بن جعفر، قرب الاسناد، قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۳ق.
۲۳. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الاثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، عبد اللطیف حسینی کوهکمری، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۲۴. دارمی، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمی، دمشق: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۲۵. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب الی الصواب، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۲۶. دیلمی همدانی، شیرویه بن شهردار، الفردوس بمأثور الخطاب، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت: دارالعلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۸. راوندی سعید بن هبة الله قطب الدین، الدعوات، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (علیه السلام)، ۱۴۰۷ق.
۲۹. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۰. شافعی، محمد بن طلحه، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول (صلی الله علیه و آله)، قم: النسخه المخطوطه فی مکتب آیت الله المرعشی.
۳۱. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۳۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم صدر الدین، الحکمة المتعالیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۲ق.
۳۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم صدر الدین، شرح اصول الکافی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۳۴. طباطبائی، سید محمد حسین، نهایه الحکمه، ۴، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (علیه السلام)، چاپ چهارم، ۱۳۸۶ ش.
۳۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، قاهره، دارالحرمین، ۱۴۱۵ق.
۳۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، قم: اسماعیلان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
۳۷. عسکری، ابوهلال، الفروق اللغویه، قاهره: مکتبه القدسی، ۱۳۵۳ق.

۳۸. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضه الواعظین، قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ش.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۴۰. فیض کاشانی، محمد بن المرتضی محسن، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ق.
۴۱. فیومی، أحمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: موسسه دار الهجره، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۴۲. قشیری نیشابوری، مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، قاهره: دار الحديث، ۱۴۱۲ق.
۴۳. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۴۵. کیدری، محمد بن حسین، دیوان منسوب به امام علی، ابوالقاسم امامی، تهران: اسوه، بی تا.
۴۶. لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، قم: دارالحديث، ۱۳۷۶ش.
۴۷. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی - الأصول و الروضة، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ق.
۴۸. متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت: مکتبه التراث الاسلامی، ۱۳۹۵ق.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۵۰. مجلسی، محمد باقر، مرآه العقول، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۵۱. محمدی ری شهری، محمد و برنجکار، رضا و مسعودی، عبد الهادی، خرد گرائی در قرآن و حدیث، مهدی مهریزی، قم: دار الحديث، چهارم، ۱۳۹۳ش.
۵۲. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه ۲، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۳۷۸ش.
۵۳. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۵۴. مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۷ش.
۵۵. مؤمن جیلانی، محمد بن محمد، الذریعه الی حافظ الشریعه، قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ق.
۵۶. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل، قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۸ق.