

مفهوم‌شناسی

الف. مفهوم شناسی عقل

واژه «عقل» در لغت، به معنای «امساک و منع» است و به معنای «فهم، معرفت، علم، قوه و نیروی پذیرش علم، تدبیر، نیروی تشخیص حق از باطل و خیر از شر» نیز آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ذیل واژه «عقل»؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل واژه «عقل») و در علوم گوناگون، معانی اصطلاحی متفاوت (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۱) و کاربردهای مختلفی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۸۷-۸۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۸).

از نظر متفکران اسلامی، «عقل» نیرویی است که در نفس انسانی به ودیعه نهاده شده و از سنخ گرایش نیست. عقل روشن‌گری و حساب‌گری می‌کند و دو گونه خروجی دارد: گاهی در حوزه «هست و نیست» و گاهی در حوزه «باید و نباید» به قضاوت می‌پردازد. از اولی به «عقل نظری» و از دومی به «عقل عملی» تعبیر می‌شود. عقل نظری مبین مرز علم و وهم و خیال، و عقل عملی نشان‌دهندهٔ خصلت‌های اخلاقی است که گرایش‌ها و امیال را تنظیم می‌کند.

عقل محاسبه می‌کند که هر کاری می‌تواند چه تأثیری در آینده، سرنوشت و آخرت ما داشته باشد. براین اساس، گرایش‌هایی که در نفس وجود دارد دسته‌ای مورد تصدیق و توافق روشن‌گرانه و سنجش عقل قرار می‌گیرند، و دسته‌ای دیگر ارضای خود را به هر طریق ممکن می‌طلبند، هر چند با هدایت‌ها و روشن‌گری عقل تطبیق نکنند.

البته باید توجه داشت که «عقل عملی» در آثار فیلسوفان اسلامی، یا به قوه‌ای شناختی تعبیر می‌شود که ترک و انجام فعل را می‌شناسد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۴؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۲) و یا قوه‌ای که برای تحریک و انگیزش به‌کار گرفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳).

به نظر می‌رسد محصور کردن عقل عملی به یک قوهٔ شناسا، که تنها ادراک و شناسایی می‌کند، فروکاهش‌ها و ناپیداها به اموری خبری هستند که دیگر فشار و انگیزش لازم را به دنبال ندارند. برای مثال، وقتی عقل انسان می‌گوید «باید راست گفت»، اگر شأن عقلی را تنها معرفت‌بخشی قلمداد کنیم در واقع، این جملهٔ انشایی تبدیل به یک جملهٔ خبری شده است که برای رسیدن به هدف خود، «باید راست گفت» و این جملهٔ خبری فشار و تحریک لازم را دربر ندارد. بنابراین، باید برای عقل عملی، علاوه بر شأن ادراکی، قدرت عملی نیز قایل باشیم.

لازم به ذکر است که برخی از اندیشمندان در تبیین «باید و نباید» قایل به ضرورت بالقیاس الی‌الغیر

قیام امام حسین (ع)؛ عاقلانه یا عاشقانه؟

pashaeivahid@gmail.com

وحید پاشایی / دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۰۵

چکیده

«عشق» از سنخ گرایش و کشش و به معنای «دوستی شدید» است و بر حقیقی و مجازی قسمت می‌شود. اما «عقل» ودیعه‌ای الهی در نفس است که روشن‌گری و حساب‌گری کرده، سنخی گرایشی ندارد و محصولات آن گاهی در حوزه «هست و نیست» (عقل نظری) و گاهی در حوزه «باید و نباید» (عقل عملی) طبقه‌بندی می‌شود. عقل عملی دارای مراتبی است که شامل عقل مصلحت‌اندیش (حساب‌گر) به‌عنوان مدبر امور زندگی و عقل ایمانی است. عقل ایمانی هم به متعارف و برین (قدسی) تقسیم می‌شود. بر اساس عقول سه‌گانه، سه نوع شخصیت در انسان‌ها شکل می‌گیرد که عبارت است از: زیستی و حیوانی، عقلائی، و ربانی. با توجه به معانی «عقل» و «عشق» و شکل‌گیری شخصیت‌ها، حالات مختلفی در مصاف عقل و عشق پدید می‌آید که در بهترین حالت‌ها اگر مراد از عشق، نوع حقیقی آن و از عقل، عقل برین (قدسی) باشد، هیچ منافاتی در این رابطه وجود ندارد و انسان عاشق در حقیقت، به مقام انسان عاقل دست یافته و حرکت عاشقانهٔ او عاقلانه‌ترین حرکت است. قیام امام حسین (ع) نیز حرکتی بر اساس عقل برین و عشق حقیقی بود که از سوی شخصیتی ربانی و متعالی صورت پذیرفت. مقاله حاضر به روش تحلیلی - توصیفی با این موضوع می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: عقل، عشق، قیام امام حسین (ع)، عقل برین، عشق حقیقی، عقل حسابگر، عقل متعارف.

هستند؛ بدین معنا که ابتدا طبیعت انسان را یک غایتی در نظر گرفته و برای رسیدن به آن غایت، وسایلی را ضروری انگاشته‌اند که این وسایل همان بایدها و نبایدهایی هستند که با توجه به آن غایت ضرورت یافته‌اند (ر.ک. مصباح، ۱۳۸۹، ۱۲۲-۱۳۱).

بنابراین، گاه عقل عملی فقط به تدبیر امور زندگی دنیوی و مادی یا ارضای تمایلات شهوانی می‌پردازد که می‌توان آن را «عقل مصلحت‌اندیش» (فردی یا جمعی)، «عقل حساب‌گر» و «عقل جزئی» خطاب کرد. این همان عقل بدلی، نیرنگ و شیطنت (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱) است؛ زیرا در بسیاری از مواقع، عواقب ناگواری برای فرد یا جامعه به بار می‌آورد و نشان می‌دهد که کارکرد مناسبی از عقل عملی بروز داده نشده است.

اما گاهی عقل عملی بر اساس مقدمات شایسته‌ای، که عقل نظری برایش فراهم کرده است، کارکرد مناسبی از خود بروز می‌دهد به شهوات و تمایلات باطل را دربند می‌کشد و سعادت دنیوی و اخروی برای انسان حاصل می‌کند. این عقل را می‌توان، «عقل ایمانی» خطاب کرد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۶، ص ۲۹۲؛ مولوی، بی‌تا، دفتر چهارم، ۱۹۸۶ و ۱۹۸۸ و ۲۳۰۱).

عقل ایمانی خود ممکن است به عقل «متعارف» و «برین» (قدسی) تقسیم شود. در عقل «متعارف»، عاقبت‌اندیشی و عبرت‌آموزی و پیروی از اصول عقلانی مطمح‌نظر است، اما همه اینها بر محور خود شخص یا مصلحت فردی و جمعی می‌چرخد؛ یعنی اگرچه در اینجا عقل به فراتر از جلب مصلحت و لذت‌های دنیوی می‌اندیشد، اما باز در حصار منافع خود است و کاری به معشوق ندارد و در آن خبری از ایثار و فداکاری در راه معشوق و نادیده گرفتن خود نیست. این در حالی است که عقل «قدسی» به معنای ذوب شدن در توحید است. این عقل اگرچه عاقبت‌اندیشی و عبرت‌آموزی را به نحو برتر و بالاتر دارد، اما مصلحت‌اندیشی برای خود و خودمحوری، که از ویژگی‌های عقل متعارف است، در او یافت نمی‌شود (ر.ک. ترخان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲-۱۷۱).

ب. عشق

واژه «عشق» به معنای «دوستی شدید» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۳) و از «عشقه» مشتق شده است. «عشقه» همان گیاه پیچک است که درخت را احاطه کرده، در نهایت، راه تنفس را بر آن می‌بندد و به تدریج، موجب زردی آن می‌گردد (الخوری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۷۸۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۲۵۱؛ سجادی، ۱۳۸۳، واژه «عشق»). عشق از نوع کشش و گرایش و یکی از صفات و حالات درونی

انسان است؛ احساسی باطنی که از «قلب و دل» برمی‌خیزد، و زمانی که پدید می‌آید نوعی یگانگی بین انسان و محبوبش به وجود می‌آید؛ به گونه‌ای که محب می‌خواهد همه چیزش را در اختیار محبوب خود قرار دهد (سهروردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۶-۲۸۷)؛ چنان‌که وجودش را پیچکی احاطه کرده است که به چیزی غیر از محبوبش نمی‌اندیشد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۳۰۳ و ۳۰۵).

عشق و محبت مهم‌ترین و از والاترین حالات عارف و از بنیادهای مهم عرفانی به‌شمار می‌آید. از دیدگاه عارفان، عشق از مواهب الهی و از نعمات خداوندی است (عطار نیشابوری، ۱۳۶۰، ص ۳۲۸) و در زمره دستاوردهای بشری به‌شمار نمی‌آید، هرچند مقدمات دستیابی به عشق می‌تواند اکتسابی باشد. شیخ‌الرئیس عشق را علت وجود همه موجودات دانسته، و معتقد است: عشق موهبتی است که به انسان اختصاص ندارد و همه موجودات به نحوی از آن برخوردارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷۵). صدرالمتألهین نیز عشق را حقیقتی ساری و جاری در تمام موجودات قلمداد کرده و معتقد است: هیچ موجودی نیست که از پرتو عشق بی‌بهره باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۹۸، ج ۷، ص ۱۴۹).

اقسام عشق

عارفان و فیلسوفان عشق را به اقسام گوناگونی تقسیم کرده‌اند. اما در مجموع و در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان عشق را به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم کرد:

الف: عشق حقیقی

عشق حقیقی، همان عشق به خدا و صفات و افعال اوست. عشق ناب و حقیقی به خدا هنگامی عشق خوانده می‌شود که به طمع بهشت و یا ترس از دوزخ نباشد، بلکه عشق به صرف تصور جمال و کمال در حضرت خداوندی باشد. کمال عشق به خدا این است که تمام دل به او تعلق گیرد و جان از تمایل به تمام آنچه جز خداست پاک شود. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرمایند: مردمی خدا را به امید بخشش پرستیدند؛ این پرستش بازرگانان است. گروهی او را از روی ترس عبادت کردند؛ و این عبادت بردگان است. گروهی وی را برای سپاس پرستیدند؛ این پرستش آزادگان است (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۲۳۷).

عرفا می‌گویند: با استناد به آیه کریمه «يَجِبُهُمْ وَ يَحْبُونَهُ» (مائده: ۵۴) می‌توان نتیجه گرفت عشق دوسره است؛ در مبدأ و معاد، و قوس نزول و صعود، جایگاهی بس بلند دارد؛ یعنی هم خداوند عاشق مخلوقات است و هم مخلوقات عاشق خداوندند. به عبارت دیگر، از یک‌سو، عشق علت ایجاد عالم است و اساس عالم را تشکیل می‌دهد؛ زیرا ذات حضرت حق، آن شاهد حجله غیب، که پیش از

آفرینش جهان، خود، هم معشوق بود و هم عاشق، خواست تا جمال خویش آشکار سازد، آفرینش را آینه جمالش گردانید (یثربی، ۱۳۷۴، ص ۴۷-۵۳).

از سوی دیگر، هر موجودی طالب کمال خویش است و کمال وجودی هر معلول همان مرتبه وجودی علت اوست. پس هر معلولی عاشق علت خویش است، و چون بالاترین مرتبه هستی ذات حضرت حق است معشوق حقیقی سلسله هستی ذات مقدس حضرت حق است (صدرالمآلهین، ۱۹۹۸، ج ۷، ص ۱۵۸). بر این اساس است که در فرهنگ و آموزه‌های دینی، عشق به عبادت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (ر.ک. کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۳)؛ زیرا «عبادت» عشق‌ورزی و سخن گفتن با معشوق واقعی است.

البته باید توجه داشت که در عشق مجازی نیز عاشق مشتاق سخن گفتن با معشوق خویش است و از سخن گفتن بسیار، لذت می‌برد، و عاشق خواهان آن است که هرچه بیشتر با معشوقش خلوت داشته باشد و با او سخن بگوید. در این باره، حضرت موسی علیه السلام در جواب این سؤال حضرت حق که «وَمَا تَلْکَ بِيْمِينِکَ يَا مُوسَى» و چه چیزی در دست راست توست، ای موسی؟! گفت: «هِيَ عَصَايُ أُتَوَكَّؤُ عَلَيْهِا وَ أَهْشُ بِهَا عَلٰی غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرٰی» این عصای من است، بر آن تکیه می‌کنم، برگ درختان را با آن برای گوسفندانم فرومی‌ریزم، و نیازهای دیگری را نیز با آن برطرف می‌کنم. (طه: ۱۷ و ۱۸). درباره‌ی پرگویی حضرت موسی علیه السلام در پاسخ‌گویی به خداوند و جوهی ذکرشده که یکی از وجوه آن است که مقام اقتضای آن را داشته است؛ زیرا مقام، مقام خلوت و راز دل گفتن با محبوب بوده است، و با محبوب سخن گفتن لذیذ است. از این رو، نخست جواب داد که این عصای من است، سپس منافع عمومی را بر آن مرتب ساخت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۹۹). علاوه بر این، عبادت است که انسان به مقام فنای فی الله می‌رسد و در واقع، عشق به عبادت، همان عشق به ابزاری است که انسان را به معشوق می‌رساند و با آن عاشق به وصال معشوقش نایل می‌آید.

حضرت علی علیه السلام درباره‌ی عشق حقیقی می‌فرماید: «حَبَّ اللّٰهِ نَارٌ لَا يَمْرُؤٌ عَلٰی شَيْءٍ إِلَّا احْتَرَقَ»؛ محبت و عشق الهی به چیزی گذر نمی‌کند، مگر اینکه آن را می‌سوزاند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۰، ص ۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۷).

ب: عشق مجازی

عشق مجازی دامنه‌ی وسیعی دارد، به گونه‌ای که می‌توان گفت: عشق مجازی در عشق انسان به انسان منحصر نمی‌شود، بلکه هر عشق‌ورزی به غیر خداوند را می‌توان «عشق مجازی» دانست. از این رو،

متعلقات عشق مجازی به حسب معشوقات، متنوع می‌شود و مصادیقی همچون عشق انسان به مناظر طبیعی، به زن و فرزند، به مال و سرمایه، زیبایی و جمال، شهرت و محبوبیت و مانند آن را دربر می‌گیرند (ر.ک. ترخان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲-۱۷۱).

تقسیم‌بندی عشق مجازی را می‌توان چنین ترسیم کرد:

۱. **عشق عقلی (عقلانی):** «عشق عقلی» در اصطلاح فلاسفه، عشقی است که مبدأ آن توجه به ذات حق تعالی و مخصوص مقربان درگاه اوست. عشق عقلی از سیر عقل کلی در جوار نفس ناطقه و در عالم ملکوت پدید می‌آید و از لواحق مشاهده جبروت است. عشق عقلی به کمال و حسن معنوی، یعنی به اولیای حق و فضایل ایشان، که متصل به عالم جبروت و فوق آن هستند، تعلق می‌گیرد. منشأ آن محبت به کمال مطلق و زیبایی صرف و تجلیات آن است؛ محل آن قلب و دل است و مربوط به اولیای حق و اهل معرفت، و بی‌زوال است (رحیمیان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲).

۲. **عشق روحانی:** به مطلق زیبایی (اعم از صوری و ظاهری مربوط به دیدنی‌ها یا شنیدنی‌ها تعلق می‌گیرد و منشأ آن محبت به کمال و زیبایی همراه با لذت عقلانی است. در اینجا، عاشق معشوق را به خاطر زیبایی و کمال او خواستار است، نه به خاطر نفع خود. این نوع عشق نیز مربوط به خواص و افراد ویژه است.

۳. **عشق طبیعی نفسانی:** این عشق به زیبایی صورت و ظاهر محبوب (با قطع نظر از جهت شهوانی) و به خاطر اعتدال و حسن تألیف و ترکیب زیبای او تعلق می‌گیرد. این عشق منحصر به انسان است و در حیوان یافت نمی‌شود.

این سینا میل نفس به زیبایی‌های ظاهری، نظیر صورت زیبا را به دو صورت حیوانی و عقلانی قابل دستیابی می‌داند، و درباره‌ی صورت عقلانی این عشق نفسانی معتقد است که چون نفس به اعتبار عقلی، موزون بودن و اعتدال چنین ترکیب و نظامی را پذیرفته است، اولاً، خالی از شائبه حیوانی است، و ثانیاً، می‌تواند ابزاری برای ترقی و علو درجات قرار گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۰ (رساله عشق، فصل چهارم).

۴. **عشق طبیعی حیوانی:** این عشق، که تنها برای بهره‌جویی جنسی است و لذت جنسی را به عنوان عاملی برای عشق‌ورزی به زیبایی ظاهری معشوق خود می‌بیند، مضر نفس ناطقه است؛ زیرا اقتضای نفس ناطقه توجه به کلیات است و شأن کلیات نیز ابدیت و فراگیری است. بدین روی، چنین عشقی مستحق ملامت است (ابن سینا، ۱۴۰۰ (رساله عشق، فصل چهارم).

شهید مطهری نیز این نوع عشق‌ها را زودگذر و زیان‌بار تلقی کرده است؛ زیرا با عنان عفت و تقوای الهی دست به گریبان است و انسان را در برابر چنین عشق‌هایی مطیع و بنده می‌کند. اما در این کشاکش خواهش و امتناع، روح انسانی صیقل یافته، آثار نیکی برایش بر جای می‌گذارد. شاید اینکه عرفا عشق مجازی را قابل تبدیل به عشق حقیقی دانسته‌اند، این نوع عشق باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۲۵۱).

بنابراین، عشق طبیعی حیوانی، که پایین‌ترین درجه عشق و غرض عمده آن ارضای شهوت حیوانی است، اگر چه از سوی برخی از عارفان و فیلسوفان ملامت شده، اما اگر همراه با عفاف و تقوا باشد، انسان می‌تواند از آن سود ببرد، و اگر از حد شرعی تجاوز نکند، می‌تواند سودمند باشد؛ زیرا به گفته صدرالمتألهین، منشأ نکاح و بقای نوع بشر و تولید نسل می‌شود.

صدرالمتألهین نیز عشق را به سه قسم تقسیم کرده، می‌گوید: عشق یا حقیقی است و یا مجازی. عشق حقیقی محبت الله و صفات و افعال اوست، و عشق مجازی، هم یا نفسانی است و یا حیوانی. وی معتقد است: تمام موجودات عالم به عشق حقیقی، عاشق حق‌اند و مشتاق لقای اویند، و خداوند متعال در جبهت تمام موجودات عالم عشق خاصی را نهاده است (صدرالمتألهین، ۱۹۹۸، ج ۷، ص ۱۵۳-۱۵۵).

به هر حال، در مسئله عشق می‌توان گفت: اگر عشق از نوع حقیقی و برخی از انواع مجازی آن، مانند عشق عقلانی و عشق روحانی باشد، نه تنها نکوهیده نیست، بلکه چه‌بسا از کمالات محسوب شود. اما اگر از نوع حیوانی آن باشد، که پایین‌ترین نوع عشق است، این نوع عشق اگر با عفاف و تقوا همراه باشد و از حریم عفت خارج نشود بدون اشکال است. بنابراین، باید نقطه نفی در عشق را جایی دانست که عشق بی‌هیچ لجامی سعی در شهوت‌رانی و ارضای تمایلات پست نفسانی دارد و از هیچ ترمز عقلانی و وحیانی و متعالی بهره نمی‌گیرد.

رابطه عقل و عشق

با توجه به مطالب پیشین، می‌توان گفت: در بحث مصاف عشق و عقل، چهار حالت متصور است:

الف. اگر منظور از عقل، «عقل بدلی» (حساب‌گر)، و منظور از عشق، «عشق حقیقی» باشد، روشن است که این عقل را با عشق حقیقی کاری نیست. البته مقصود عرفا و حکما نیز از عقل در آنجا که از جنگ عشق و عقل سخن می‌گویند عقل متعارف ایمانی نیست و مرادشان «عقلی بدلی» است که در نهایت، آن را عقل نمی‌دانند و عملکرد بر اساس آن را نوعی بی‌عقلی قلمداد می‌کنند.

ب. اگر مراد از عشق، «عشق مجازی» به معنای دل‌بستگی به شهوات و غرایز به عنوان پایین‌ترین

نوع عشق مجازی، و منظور از عقل، عقل ایمانی باشد، به یقین، این عقل چنین عشقی را محکوم می‌کند؛ زیرا عقلی که رو به سوی خدا دارد، تسلط شهوت بر انسان را نمی‌پسندد، به‌ویژه اگر شهوت به حد افراط برسد.

ج. اگر منظور از عقل، «عقل متعارف ایمانی» و مراد از عشق، «عشق حقیقی» و فنای فی‌الله یا عشق عقلانی و عشق روحانی از انواع عشق مجازی باشد، اینها در مراحل درگیری دارند؛ زیرا کار عقل در مراحل مصلحت‌اندیشی و مصلحت‌طلبی و کار عشق از خود بی‌خود شدن، از خودگذشتگی و فداکاری در راه معشوق است.

عرفا صد درصد و به‌طور کامل منکر عقل متعارف نیستند، بلکه آن را چراغ و نردبانی برای ترقی در عالم معنا می‌دانند. اما عرفان، رهروان راه عشق را دعوت می‌کند از استدلال‌های خشک و خسته‌کننده که چه‌بسا ره به‌جایی نمی‌برد، لحظه‌ای فاصله بگیرند و گوش و چشم را به حقایق ازلی و ابدی عالم باز کنند. تلاش عرفان باز کردن راه شهود است؛ شهود معشوق واقعی از طریق اطاعت پروردگار و انجام عبادات الهی؛ شهود حقیقی که «حکمت» به معنای حقیقی کلمه است و سزاوار است که انسان برای رسیدن به آن تلاش کند. براین‌اساس، حتی عبادتی که به شوق بهشت یا ترس از جهنم انجام می‌گیرد، در روایات تفسیح شده است.

امام علی علیه السلام نیز می‌فرمایند: «خدایا، تو را از ترس عقابت و به طمع ثواب پرستش نکردم، بلکه چون تو را برای عبادت شایسته یافتم، سر بر بندگی ات ساییدم» (نهج‌البلاغه، ص ۲۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۱). امام صادق علیه السلام نیز می‌فرمایند: «بندگان سه گروه‌اند: گروهی خدا را از ترس عبادت می‌کنند، این بندگی بردگان است؛ و گروهی خدا را برای به دست آوردن ثواب بندگی می‌کنند، این عبادت مزدبگیران است؛ و گروهی خدا را به خاطر محبت او بندگی می‌کنند، این بندگی آزادگان و بهترین و برجسته‌ترین عبادت است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۴).

معنای این روایات آن است که گرچه انسان با انجام عبادت الهی به انگیزه رفتن به بهشت یا نرفتن به جهنم، عاقلانه رفتار می‌کند و به سود عظیمی دست می‌یابد، که قابل توصیف نیست، اما انسان باید به‌جایی برسد که خدا را برای خدا بخواهد و توجهی به خود و مصلحت خود نداشته باشد.

اثر و فایده عبادت، که از آن به «هدف فعل» تعبیر می‌کنند، نباید با هدف فاعل، یعنی نیت و انگیزه انجام دهنده، کار خلط شود. بهتر است فرق این دو را با مثالی توضیح دهیم: فرض کنید مریض از خوردن داروی شفا بخش استنکاف می‌کند، ولی همو برای پدرش احترام خاصی قایل است و پدر بر

خوردن این دارو اصرار می‌ورزد. او در اینجا، اقدام به خوردن دارو می‌کند، نه از آن‌رو که آثار مفیدی برای او دارد، بلکه چون پدرش از او خواسته است. بنابراین، هیچ الزامی وجود ندارد که انگیزه فاعل همان هدف فعل باشد. درباره عبادت‌ها هم باید گفت که اگرچه منافع همانند بهشت برای این اعمال وجود دارد و این آثار نیز به خود انسان عبادت‌کننده و دیگر انسان‌ها می‌رسد و فرقی هم نمی‌کند که انسان‌های عادی آنها را انجام دهند یا معصومان - علیهم السلام (اگرچه این بزرگواران از عبادت‌های خود، بیشتر از دیگران سود می‌برند؛ زیرا آنها با معرفت کامل تری عبارت می‌کنند)، اما معصومان عبادت را به عشق الهی انجام می‌دهند؛ یعنی آنها برای این آثار، تن به عبادت خدا نداده‌اند. آنان عبادت را راه عشق‌بازی با معبود یافته‌اند و از خود، خواسته‌ای ندارند.

د. اگر مراد از عشق، «حقیقی» و مراد از عقل، «عقل برین و قدسی» باشد، به یقین، بین این دو هیچ منافاتی وجود ندارد و در سیر و سلوک روحانی همواره همراه هم هستند؛ زیرا عشق به معنای «فنا فی الله» و عقل قدسی به معنای «ذوب شدن در توحید» است. انسان آن گاه که به مرحله عشق می‌رسد تازه می‌فهمد که عقل حقیقی همان «عقل برین و قدسی» است که او دارد و دیگران گرفتار عقال و وهم‌اند و آن را عقل می‌پندارند.

بنابراین، در بررسی رابطه عقل و عشق، سه گزاره ذیل رخ می‌نماید:

گزاره اول: عشق محصول شناخت است. انسان با براهین عمیق عقلی (عقل نظری) به خدا ایمان می‌آورد و با عزم و شوق و عشق و اخلاص، از راه انگیزش ناشی از عقل عملی به او راه می‌یابد. به عبارت دیگر، عقل عشق‌آفرین است. امام علی ع می‌فرماید: «العقلُ رقیُّ إلی عَلیین»؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۰) عقل موجب ترقی انسان به اعلی‌علین می‌شود. اما این مرحله اول راه است.

گزاره دوم: عقل متعارف ایمانی در برابر عشق مجازی سطح پایین و حیوانی باطل می‌ایستند و شهوت، غضب و غرایز را در بند می‌کشد و به خدمت انسان درمی‌آورد. به بیان دیگر، عقل راهنما و کنترل‌کننده امیال و غرایز، هم در بعد نظر و هم در مقام عمل است. امام علی ع می‌فرماید: «العقل یهدی و ینجی»؛ عقل هدایت‌بخش و نجات‌دهنده است... یا می‌فرماید: «العقل یحسن (یصلح) الرویه»؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۱ و ۵۳) عقل رویه و منش را اصلاح می‌کند.

گزاره سوم: انسان وقتی به مرحله عشق حقیقی رسید، عقل متعارف را کنار می‌گذارد - چنان‌که انسان مؤمن در مرحله ابتدایی عقل بدلی را کنار می‌نهد - و آن‌گاه به مقام حقیقی عقل بار می‌یابد. در

این صورت، عشق حاکم و فرمانروای عقل، و عقل وزیر و مشاور اوست که در مسیر زندگی، مانند چراغ، پرتوافکنی می‌کند و با شأن عملگری و انگیزشی خود همچون ترمز، وظیفه مهار احساسات تند و سرکش را بر عهده دارد، و البته جایگاه عشق در این مثال، مانند موتور است که اتومبیل را به حرکت درمی‌آورد. معلوم است که موتور بی‌چراغ، عشقی کور، رسواکننده و مرگبار است و چراغ بی‌موتور، بی‌اثر و بی‌روح، سرد و بی‌حرکت. پس در مرحله عقل برین، سالک به مقام جمع عقل و عشق می‌رسد و دیگر نباید این دو را رقیب هم به‌شمار آورد، بلکه باید هر دو را از عناصر اساسی ایمان دانست (ر.ک. ترخان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲-۱۷۱).

تفاوت شخصیت‌ها

بر اساس سه‌گونه عقلی که بیان شد (حسابگر، متعارف و برین)، سه نوع شخصیت در انسان‌ها شکل می‌گیرد. این شخصیت‌ها عبارتند از: شخصیت زیستی و حیوانی، شخصیت عقلانی، و شخصیت ربانی. انسانی که به دنیا چسبیده است و به فراتر از امور مادی نمی‌اندیشد، تمام همتش خوردن و ارضای تمایلات شهوانی و مادی است و در این راه از عقل حسابگر و عشق حیوانی بهره می‌برد، هنوز خام است و از شخصیت زیستی بهره می‌برد. اما انسانی که در زندگی خود، از اصول عقلانی پیروی می‌کند و رفتار خود را با عقل متعارف می‌سنجد و عاقبت‌اندیشی (ر.ک: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۴؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۴۱) و عبرت‌آموزی (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۵) دارد و رفتاری ناپخته از او مشاهده نمی‌شود، از شخصیت عقلانی و عشق روحانی بهره‌مند است. در نهایت، شخصیت ربانی از آن انسان عاشقی است که رفتارش را همسو با عقل برین و قدسی و عشق حقیقی تنظیم کرده است.

چنین انسانی اگرچه برخی از معیارهای عقل متعارف مانند عاقبت‌اندیشی و عبرت‌آموزی را به نحوی برتر و بالاتر دارد، اما مصلحت‌اندیشی و خودمحوری، که از ویژگی‌های چنین عقلی است، در او یافت نمی‌شود و از این نظر، ممکن است این رفتارها مقبول عقل حسابگر، یا عقل متعارف قرار نگیرد.

تحلیل شخصیت و قیام امام حسین ع

آیا امام ع شخصیت عقلانی داشت یا ربانی؟ و آیا کار امام حسین ع در کربلا عاشقانه بود یا عاقلانه؟ جواب آن است که شخصیت آن حضرت ربانی و قیامش نیز عاشقانه بود. البته عاشقانه بودن به معنای آن نیست که کار آن حضرت مخالف عقل بوده است.

با نگاهی به مطالب گفته شده و ذکر شواهد و نکاتی از رفتار و قیام امام حسین، به تبیین این ادعا می‌پردازیم:

عشق‌ورزی به خدا در شخصیت امام حسین

عشق به عبادت، فدا کردن همه چیز خود در راه احیای ارزش‌های اسلامی، علاوه بر آن، امضا کردن طومار محبت خدا با خون خود و اختصاص یافتن عنوان سیدالشهدا به آن حضرت، از جمله شواهدی است که ما را به شخصیت ربانی امام حسین رهنمون می‌سازد. در واقع، از طریق برهان «انی» با نگاهی به سخنان و رفتار امام و یارانش، تلاش می‌شود تا به گوشه‌ای از شخصیت ربانی آن حضرت و یاران پاک‌باخته‌اش، معرفت حاصل شود.

الف. عشق به عبادت

در شخصیت و قیام عاشورا، می‌توان شواهد فراوانی از این عشق را ارائه کرد. ابن اثیر در کتاب *الغابه* می‌گوید: امام حسین فضیلت بود و زیاد روزه، نماز و حج بجای می‌آورد و صدقه می‌داد و کارهای خیر از همه نوعش انجام می‌داد (ابن اثیر، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۴۹۸).

امام عصر تاسوعا از دشمن مهلت خواستند که یک شب را به آنها مهلت دهند تا به مناجات بپردازند و فرمودند: خدا می‌داند که من دوست می‌دارم نماز بگزارم و قرآن بخوانم و همواره به دعا و استغفار بپردازم (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۱).

مردی به نام ابوثمامه صائدی خدمت امام حسین آمد عرض کرد: یابن رسول‌الله! وقت نماز است. ما آرزو داریم آخرین نمازمان را با شما به جماعت بخوانیم (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۷، ص ۳۸۴).

انسانی که برای رسیدن به ثواب، در نماز جماعت حاضر می‌شود، صد البته رفتار عاقلانه‌ای دارد؛ اما انسانی که حاضر است در راه رسیدن به معشوق در برابر دشمن سینه سپر کند و یا در زیر باران تیرها نماز جماعت اقامه نماید، به یقین، رفتاری عاشقانه دارد و صرفاً برای ثوابش نیست که جانش را در معرض خطر قرار می‌دهد.

ب. جان‌فشانی و فنای در راه دوست

آن حضرت با نهضت خود، شدیدترین عواطف بشری را فانی در عاطفه و محبت الهی کرد. او انسان کامل است و بدیهی است که در او عمیق‌ترین علاقه‌ها و عواطف وجود داشته باشد؛ علایقی مانند

علاقه به خواهر، برادر و فرزندان، که هر یک نمونه‌هایی از عشق زمینی و دنیوی محسوب می‌گردد و این عواطف مادی در کربلا نیز حضور داشت، اما امام حسین با نهضت و حرکت خود، همه این عواطف را یکجا در عشق الهی و محبت به حق محض فانی کرد و به همین سبب، بعد عرفانی نهضت امام حسین بسیار بالاست.

هر ایثارگر به‌طور معمول، ممکن است فقط یکی از این عواطف را فانی کند، اما امام حسین در نهضت عاشورا، در یک نیم روز، تمام این عواطف و محبت‌ها و عشق‌های زمینی را در راه عشق الهی فانی کرد. حضرت ابی‌عبدالله به دست خود، علی‌اکبر را سوار بر اسب کرد و روانه میدان ساخت. مقایسه کنید این کار امام را با کاری که حضرت ابراهیم انجام داد. حضرت ابراهیم اگر تنها جبین اسماعیل را بر خاک نهاد... ولی دیگر مانند امام حسین هرگز با بدن پاره‌پاره فرزند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۵، ص ۴۴) مواجه نشد.

امام حسین کسی را که از سرمایه محبت خداوند محروم است خسران‌زده می‌داند: «و خسرت صفة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۴، ص ۱۴۲).

شهید مطهری در این باره می‌نویسد: برای نشان دادن جنبه توحیدی و عرفانی، جنبه پاک‌باختگی در راه خدا و ماسوای خدا را هیچ انگاشتن، شاید همان دو جمله اباعبدالله در خطبه‌ای که در مکه ایراد فرمودند، کافی باشد. سخنش این بود: «رضا الله - والله - رضانا اهل‌البیت» (همان، ج ۴۴، ص ۳۶۷). ما اهل‌بیت از خودمان پسندی نداریم. ما آن چیزی را می‌پسندیم که خدا برای ما پسندیده باشد. هر راهی را که خدا برای ما معین کرده است، ما همان راه را می‌پسندیم. و این آخرین زمزمه مناجاتی ابی‌عبدالله است که فرمودند: «صبراً علی قضائك یا رب لا اله سواک یا غیاث المستغیثین ما لی رب سواک و لا معبود غیرک صبراً علی حکمک یا غیاث من لا غیاث له» (موسوی مقرر، ۱۴۲۳ق، ص ۳۵۷؛ معتمدالدوله، ۱۳۷۷ق، ص ۲۶۲).

و آن‌گاه صورت بر خاک گرم کربلا گذاشت و با یاد خدا و با زمزمه این جملات: «بسم‌الله و بالله و فی سبیل‌الله و علی ملة رسول‌الله» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۵، ص ۵۳)، با پیکری قطعه‌قطعه به دیدار خدا شتافت.

این‌همه از آن‌روست که شناخت و معرفت محصول عقل است و عشق و نیز با شناخت و معرفت ایجاد می‌گردد. امام حسین در این باره می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ - جَلَّ ذِكْرُهُ - مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ، فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۱۲) ای مردم، خداوند بندگانش را نیافرید، مگر

برای اینکه او را بشناسند، و هرگاه او را شناختند (عاشق او شوند و) عبادتش کنند. امام حسین علیه السلام در بالاترین درجه شناخت و در نتیجه، در عالی‌ترین مرحله عشق قرار داشت، و بر این اساس، به‌آسانی همه وجود، دارایی، خانواده و فرزند را در راه بندگی خدا فدا کرد تا رضایت حق تعالی را به دست آورد. یاران آن حضرت نیز به‌گونه‌ای بودند که در درونشان عشق به خدا زبانه می‌کشید (طبری، ۱۹۷۶، ج ۷، ص ۳۰۱۶).

ج. سیدالشهدا، بودن امام حسین علیه السلام

از آنچه گفته شد، روشن گردید که چرا در روایات از آن حضرت با لقب «سیدالشهدا» یاد شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹۸، ص ۵ و ۳۵ و ۷۱). به کسی که جانش را در راه خدا داده باشد، «شهید» گفته می‌شود، اما چرا این واژه به چنین شخصی اطلاق گردیده است؟ آیا در فرهنگ دینی، این واژه حامل معنای خاصی است؟

با مراجعه به کتب لغت، می‌توان به وجوه متعددی دست یافت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۴۲)، اما در این بین، دو وجه قدر مسلم از اهمیت برخوردار است: اول اینکه «شهادت» حضور، مشاهده و دیدن است و شهید از آن‌رو که به‌راحتی از جان و مال خود دل‌کنده، همه هستی خود را به پای دوست ریخته، سزاوار عنوان «شهید» است. براین اساس، به کسی که گوش به فرمان عقل حسابگر و بدلی بوده و برای تصاحب الاغ دشمن، جانش را فدا کرده، «قتیل الحمار» گفته شده است، نه شهید (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۰۴؛ نراقی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱۳). اما شهید نه تنها از شخصیت عقلانی بهره‌مند است، بلکه از آن نظر که به وجه‌الله نظر می‌کند، دارای شخصیت ربانی نیز هست.

امام حسین علیه السلام نیز از آن‌رو که سرسلسله عشاق است، به «سیدالشهدا» ملقب گردید. آن حضرت همچون شمع سوخت تا انسان‌ها در پرتو نورش، از تاریکی رها گردند (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۲۸) و حقیقت‌جویان برای رسیدن به سرمنزل مقصود، راه را گم نکنند (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۴۰۰).

از این گذشته، «شهادت» به معنای «گواهی دادن» نیز به‌کار رفته (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۶۵) و جالب است بدانیم که در دین مسیح نیز کلمه (martyrdom) دارای چنین کاربردی است؛ امضا کردن با خون به‌جای استفاده از قلم و مرکب. وقتی کسی به چیزی شهادت می‌دهد، می‌خواهد مخاطب به‌طور غیرمستقیم به حقیقت آن چیز متوجه شود؛ یعنی امضای حقیقت چیزی. براین اساس، می‌توان گفت: امام حسین علیه السلام طومار محبت خدا را با خون خود امضا کرد و همه را از این طریق متوجه حقیقت اسلام نمود.

نتیجه آنکه محبت به خداوند و عشقی که امام حسین علیه السلام به حضرت حق داشت موجب گردید تا آن حضرت، هم به عبادت عشق بوزد و هم برای احیای ارزش‌های اسلامی همه‌چیز خود را فدا کند. طومار محبت خدا را نیز با خون خود امضا کرد و عنوان «سیدالشهدا» را به خود اختصاص داد (ر.ک. ترخان، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵-۱۹۸).

نمود عقول سه‌گانه در نهضت امام حسین علیه السلام

نهضت عاشورا از لحاظ پیش‌فرض‌های معمولی دنیوی با ملاک‌های ارضای امیال دنیوی (عقل بدلی) و همچنین عقل متعارف، کاری نامعقول بود. به‌عبارت دیگر، بر مبنای عقل حسابگر و عقل متعارف، باید این حادثه به‌گونه دیگری مدیریت می‌شد.

به نظر می‌رسد برای توضیح این نکته، اشاره به دو جریان هم‌زمان، که از سوی دو گونه عقل هدایت می‌شد، ضروری است:

الف. جریان هیله‌زیری یا عقل حسابگر و بدلی

پس از مرگ معاویه، دو قیام مهم بر ضد یزید صورت گرفت: یکی قیام امام حسین علیه السلام و دیگری قیام *عبدالله بن زبیر*. هرچند هر دو زیر بار خلافت یزید نرفتند و نهضتی را آغاز کردند، ولی بین این دو قیام، تفاوت‌های بنیادینی در ابزارها، روش‌ها، آرمان‌ها و هدف، و آثار و نتایج وجود دارد. هدف *ابن‌زبیر* از قیامش آن بود که خود به قدرت برسد و حکومت کند. با این هدف، معلوم است که عقل در خدمت شهوات قرار می‌گیرد و مانند معاویه و یزید تزویر و حیلت می‌کند تا به اهداف دنیایی برسد. البته گفتنی است که او با استفاده از عقل حسابگر، توانست به‌ظاهر موفق گردد و بر حجاز مسلط شود و قریب سیزده سال (از سال ۶۱ تا ۷۳ق) بر مصر، فلسطین، دمشق، حمص، قنسرين، عواصم، کوفه، بصره، خراسان و... حکومت کند و همه نواحی جز اردن را طرفدار خود گرداند (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۷). اما از منظر دین و عقلای عالم، *ابن‌زبیر* انسان شکست‌خورده‌ای بیش نیست که با رفتنش، نام و نشان نیز از بین رفت. در مقابل، امام حسین علیه السلام اگرچه در یک نیم‌روز به شهادت رسید، ولی الهام‌بخش همه قیام‌های حق‌طلبانه‌ای شد که پس از او در تاریخ اسلام رخ داد.

با ورود امام حسین علیه السلام به مکه و اقامت ایشان در آنجا، مردم دسته‌دسته به دیدار حضرتش شتافتند. *ابن‌زبیر*، که می‌دانست با وجود شخصیتی همچون حسین بن علی علیه السلام در مکه، جایی برای او در بین مردم

ب. جریان خیرخواه یا عقل متعارف

امام حسین^{علیه السلام} می‌دانستند که هیچ شانس برای زنده ماندن ندارند؛ می‌دانستند که آنها می‌خواهند او را شهید کنند و نیز از سابقه مردم کوفه در سست‌عهدی نسبت به پدر و برادر باخبر بودند. براین اساس، نباید به عهد و پیمان مردم کوفه اعتماد می‌کردند، و مانند بسیاری از مؤمنان و علما و عقلای زمان می‌اندیشیدند. امام باقر^{علیه السلام} فرمودند: وقتی امام حسین^{علیه السلام} آماده شد به سمت کوفه حرکت کند، ابن‌عباس خدمت آن جناب رسید و او را به خدا و خویشاوندی قسم داد که مبادا به کربلا برود و کشته شود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۵، ص ۲۷۳؛ ابن‌طاووس، ۱۳۴۸، ص ۶۲؛ ابن‌اثیر، ۱۹۸۹، ج ۴، ص ۳۸).

همان‌هایی که عاقل بودند و به فضایل اخلاقی ایمان داشتند، ولی همه امور را بر اساس عقل مصلحت‌اندیش می‌سنجیدند، و مرگ و آوارگی و اسارت را، که رهاورد این سفر بود، خوش نداشتند و از این رو، آن حضرت را از حضور در صحنه کربلا منع می‌کردند، یا به ایشان توصیه می‌کردند که خاندان خود را در این سفر بدون بازگشت، همراه نبرد (ابن‌طاووس، ۱۳۴۸، ص ۶۴). دقیقاً فرق اینان با امام^{علیه السلام} نیز در همین نکته بود؛ یعنی آن حضرت نیز مرگ و آوارگی و اسارت را می‌دیدند، اما عاشق بودند و به وسوسه‌های عقل دوراندیش توجهی نداشتند. انحراف در جامعه اسلامی زیاد شده بود و در آن موقعیت، برای جلوگیری از انحراف ایجادشده، هیچ عاقلی نمی‌توانست راه دیگری را انتخاب کند. از این رو، امام حسین^{علیه السلام}، که در مرحله عشق حقیقی در حق تعالی مستغرق بودند، دفاع از حق را تنها در مرگ، آوارگی و اسارت خود و خاندان خویش می‌دیدند و چنین هم کردند. این همان «جهاد اکبر» است که نبرد عقل متعارف و عشق حقیقی نیز خوانده می‌شود. در این موقعیت، کسانی که در حصار عقل متعارف گرفتار بودند و با برهان و استدلال قدم برمی‌داشتند، معتقد بودند در زمانی که شرایط و امکانات قیام و نبرد مهیا نیست و دشمن در اوج اقتدار است، باید تقیه و سکوت کرد؛ اما در نظر امام حسین^{علیه السلام}، که از این حصار بیرون رفته و به مرحله عقل برین و قدسی رسیده بود، عقل و عشق یک فتوا می‌دادند: در حریم دفاع از محبوب، باید از جان و فرزند و خاندان گذشت، و این تفسیر سخن امیرالمؤمنین^{علیه السلام} در جریان جنگ صفین است؛ زمانی که به سرزمین کربلا رسیدند، فرمودند: «اینجا اقامتگاه سواران و آرامگاه عاشقان شهید است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۲۹۵).

آری، در قیام حسینی عقل متعارف متحیر است و فتوا به سکوت می‌دهد، اما عقل برین و قدسی که به قله عشق و شهود رسیده، با محاسبه دقیق و ارزیابی کامل، راه درست را از نادرست به بهترین وجه تشخیص می‌دهد و هرگز در بند عقل متعارف که در حقیقت همان وهم است، محدود و محصور

نیست، برای کسب و جاهت، دایم به خانه آن حضرت می‌رفت و هرچند تحمل امام برای او سخت بود، ولی برای بهره‌برداری سیاسی، این امر را بر خود هموار ساخت و هر روز به محضر امام حسین^{علیه السلام} شرفیاب می‌شد (ابومخنف، ۱۳۶۴، ص ۱۴). ابن‌زبیر لحظه‌شماری می‌کرد تا از حضور امام^{علیه السلام} در مکه خلاص شود. از این رو، وقتی شنید آن حضرت به کوفه خواهد رفت، خوشحال و شادمان گفت: «ای ابن‌عبدالله، نیک کردی که از خدای تعالی بترسیدی و با این قوم برای ستم ایشان و اینکه بندگان نیک خدا را خوار کردند، جهاد را خواستی» (همان، ص ۶۴). امام حسین^{علیه السلام} فرمود: «قصد کرده‌ام به کوفه روم». ابن‌زبیر گفت:

خدا تو را توفیق دهد. اگر من در آنجا یارانی داشتم، مانند تو از آن عدول نمی‌کردم. و چون ترسید که امام^{علیه السلام} نسبت به او سوءظن پیدا کند و شادمانی او را از رفتن امام^{علیه السلام} و ناراحتی‌اش را از بودن آن حضرت^{علیه السلام} بداند، گفت اگر در حجاز بمانی و ما را با مردم حجاز به یاری خود دعوت کنی، تو را اجابت کنیم و به سوی تو شتابیم که تو به این امر از یزید و پدر او سزاوتری (همان، ص ۶۴؛ قمی، ۱۴۲۳، ص ۸۲).

هنگامی که ابن‌زبیر از نزد امام^{علیه السلام} رفت، حضرت فرمودند: «برای ابن‌زبیر در دنیا، چیزی بهتر از خروج من از حجاز به سوی عراق نیست؛ زیرا می‌داند که با وجود من در اینجا، جایی برای او نیست و مردم او را با من یکسان نمی‌دانند. از این رو، دوست دارد من از حجاز خارج شوم و اینجا را برای او خالی کنم» (ابومخنف، ۱۳۶۴، ص ۶۴).

آن حضرت پناهگاه کعبه را ترک کرد و خود را آماج تیرهای دشمنان قرار داد تا حریم الهی را پاس دارد، ولی ابن‌زبیر در مکه ماند تا از حرمت مکه به نفع خود استفاده کند. او همان قوچی بود که موجب گردید حرمت مکه شکسته شود؛ زیرا سپاه یزید بعد از کشتار مردم مدینه، که از آن به «واقعه حره» یاد می‌شود (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ طبری، ۱۹۷۶، ج ۴، ص ۳۷۷)، به سوی مکه حرکت کرد و آن‌گاه که به مکه رسید، زبیر به کعبه پناهنده شد. حصین بن نمیر سکونی، که فرماندهی سپاه را در دست داشت، دستور داد تا آتش به سوی ابن‌زبیر اندازند و وقتی یاران ابن‌زبیر خواستند آتش را خاموش کنند تا آسیبی به کعبه وارد نیاید، او ممانعت کرد تا احساسات مردم تحریک شود و او بتواند از این حادثه بهره‌برداری لازم را بنماید (یعقوبی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۱-۱۹۲). اینها نمونه‌ای است از رفتارهای ابن‌زبیر مبتنی بر عقل ابزاری؛ اما رفتارهای امام حسین^{علیه السلام} با عقل قدسی تنظیم می‌شد. اما گروهی که رفتار امام^{علیه السلام} را بر اساس عقل متعارف می‌سنجیدند.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه دشتی، قم، امیرالمؤمنین.

تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمدت ۱۳۶۶، *تصنیف غررالحکم و دررالکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن اثیر جزیری، عزالدین، ۱۹۸۹، *أسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت، دارالفکر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات والتنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، چ دوم، قم، نشر کتاب.

----- ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، البلاغه.

----- ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.

ابن طاووس، سیدعلی بن موسی، ۱۳۴۸، *اللهورف علی قتلی الطفوف*، تهران، جهان.

ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات*، بیروت، دار صادر.

ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، الاعلام الاسلامی.

ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد، ۱۳۵۶ق، *کامل الزیارات*، نجف اشرف، مرتضویه.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ هـ ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.

ابومخنف، لوط بن یحیی الأزدی، ۱۳۶۴ ش، *مقتل الحسین*، تعلیق حسن غفاری، چ دوم، تهران، چاپ علمیه.

یعقوبی احمد بن یعقوب، ۱۳۶۶، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.

الخوری الشرتونی اللبنانی، سعید، ۱۴۰۳ق، *اقرب الموارد*، قم، منشورات المكتبة المرعشی النجفی.

پارسانیا، حمید، «از عقل قدسی تا عقل ابزاری»، *علوم سیاسی*، ش ۱۹.

----- ۱۳۸۰، «عشق چیست؟»، ماهنامه *پرسمان*، پیش شماره ۶.

ترخان، قاسم، ۱۳۸۸، *شخصیت و قیام امام حسین (ع)*، قم، چلچراغ.

جوادی آملی، عبدالله ۱۳۸۷، *تفسیر موضوعی قرآن، مبادی اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.

دیلمی، حسن بن ابی الحسن ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب إلی الصواب*، قم، شریف رضی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم الدار الشامیة.

رحیمیان، سعید، ۱۳۸۰، *حب و مقام محبت در حکمت و عرفان نظری*، شیراز، نوید.

سجادی، سیدجعفر، ۱۳۸۳، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چ هفتم، تهران، طهوری.

سهروردی، شهاب‌الدین، بی‌تا، *رساله فی حقیقه العشق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم،

نمی‌شود. امروز بر همگان روشن است که اگر امام حسین (ع) نصیحت عاقلان آن روز را می‌پذیرفت، از اسلام تنها اسمی باقی مانده بود. واقعیت در بند بنی‌امیه اسیر می‌شد و به دست ما نمی‌رسید. فداکاری حسینی، که آمیختگی عشق و عقل برین بود، اسلام را از خطر نابودی و سقوط به دست اراذل بنی‌امیه حفظ کرد؛ زیرا عقل در قلمرو عشق به محاسبه و برنامه‌ریزی پرداخت و راه را از چاه نشان داد، و این است معنای «هماهنگی عقل و عشق کامل» درباره حضرت زینب کبرا (سلام الله علیه). شنیده شد که ابن‌زیاد به روش جبرگرایان، کردار خود و سربازانش را به خدا نسبت داد و گفت: «چگونه دیدی کاری را که خدا با برادر و خاندانت انجام داد؟» حضرت زینب فرمودند: «ما رأیت الا جمیلا، هؤلاء قوم کتب الله علیهم القتل فبرزوا الی مضاجعهم؛ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۵، ص ۱۱۵) جز خوبی چیزی ندیدم. آنها گروهی بودند که خدای سرنوشتشان را شهادت قرار داده بود و به خوابگاه ابدی خود رفتند.

این سخن تنها بر زبان کسانی جاری می‌شود که سوار بر مرکب عشق، قله‌های کمال را درنور دیده‌اند. پس اگر گفته شود نهضت امام حسین (ع) تجلی عشق است، به معنای آن نیست که غیر معقول است. هرگز چنین نیست که کار امام حسین (ع) غیر معقول یا ضد عقل باشد، بلکه کار و نهضت ایشان تجلی عشق و فراتر از حد عقل متعارف است. از این رو، اگر از امام (ع) به‌عنوان یک فیلسوف سؤال شود، می‌تواند از کار خود دفاع عقلانی هم ارائه دهد (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۷۱ و ۷۲؛ پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۴؛ غروی و لگنهاوسن، ۱۳۷۹، لوسانی، ۱۳۸۱، ص ۸؛ همو، ۱۳۸۰).

نتیجه‌گیری

با توجه به معنای «عقل» و «عشق»، می‌توان گفت: که قیام امام حسین (ع) نهضتی عاقلانه و عاشقانه و برخاسته از عشق حقیقی و عقل برین بود. اگر مراد از عشق، «عشق حقیقی» و مراد از عقل، «عقل برین و قدسی» باشد، به‌یقین بین این دو هیچ منافاتی وجود ندارد و در سیر و سلوک روحانی همواره همراه هم هستند؛ زیرا عشق به معنای «فنا فی الل» و عقل قدسی به معنای «ذوب شدن در توحید» است. انسان آنگاه که به مرحله عشق می‌رسد، تازه می‌فهمد که عقل حقیقی همان «عقل برین و قدسی» است که او دارد و دیگران گرفتار عقل و وهم‌اند و آن را عقل می‌پندارند. از این رو، در کربلا صاحبان عقل جزئی و عقل برین در مقابل هم قرار گرفتند؛ یعنی گروهی که فروتر از عقل متعارف و فراتر از آن بودند در مقابل هم صف‌آرایی کردند، و گروهی هم صاحبان عقل متعارف بودند. از آن‌رو اینان که عاشق نبودند، پای رفتن و توان همراهی با امام را نداشتند.

جامعه مدرسین.

طبری، محمدبن جریر، ۱۹۷۶، *تاریخ الأمم والملوک* (تاریخ طبری)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ط ثانیه، بیروت، دارالتراث.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۹۰ق، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، چ سوم، تهران، اسلامیہ.

حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.

عطار، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۰، *تذکره الاولیاء*، تهران، چ محمد استعلامی.

غروی، محسن و لگنهاوسن، محمد، ۱۳۷۹، «بررسی ابعاد اجتماعی، سیاسی و عرفانی نهضت سیدالشهدا»،

معرفت، ش ۳۴.

فاریابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصول منتزعه*، ط.الثانی، تهران، المكتبة الزهراء.

فراهیدی، خلیل‌ابن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.

فیض کاشانی، محسن، ۱۴۱۷ق، *محجبه البیضاء*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، چ چهارم، قم، جامعه مدرسین.

قمی، شیخ عباس، ۱۴۲۳ق، *نفس المهموم*، ترجمه علامه شعرانی، تهران، علمیه اسلامیہ.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیہ.

لواسانی، سیدسعید، ۱۳۸۱، «عشق یا عقل، این یا آن؟»، ماهنامه *پرسمان*، ش ۵.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی.

مطهری مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا، ج ۱۶.

-----، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا، ج ۱۷.

معتدالدوله، فرهاد میرزا، ۱۳۷۷ق، *مقام زخار و صمصام بتار*، تهران، اسلامیہ.

صدرالمتألهین، ۱۹۹۸ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث،

-----، بی تا، *شرح اصول کافی*، منشورات مکتبة المحمودی.

موسوی مقرر، سید عبدالرزاق، ۱۴۲۳ق، *مقتل الحسین*، مؤسسه نور.

مولوی، جلال‌الدین بی تا، *مثنوی مولوی*، نرم‌افزار مثنوی، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

نراقی، ملامهدی، *بی تا، جامع السعادات*، تصحیح و تعلیق سیدمحمد کلانتر، چ چهارم، بیروت، مؤسسه العالمی

للمطبوعات.

یثربی، یحیی، ۱۳۷۴، *عرفان نظری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی