

اللَّهُمَّ ارحم
الرحمن!

براساس نامه شماره ۳۱/۵۸۲۹ مورخ ۹۲/۳/۱۹ کمیسیون بررسی
نشریات علمی حوزه علمیه، درجه «علمی - ترویجی» به دو فصلنامه عقل و
دین اعطا گردید.

نمایندگان دو فصلنامه عقل و دین در شهرستانها

- ۱ - تهران، آقای وحیدی، خیابان استاد مطهری، دانشکده الهیات.
- ۲ - قم، بوستان کتاب، تلفن ۳۷۷۴۳۴۲۶
- ۳ - شیراز، آقای حاج حسینی، خیابان نادر، دفتر مجلس خبرگان رهبری، تلفاکس ۲۳۴۵۷۸۳ - ۰۹۱۷۸۸۸۳۳۴۴
- ۴ - فسا، آقای عبدالرحیم اله دادی، آموزش و پرورش، کارشناسی تعاونی، تلفن ۲۲۱۶۰۱۳ - ۰۹۱۷۲۳۲۴۸۶۳
- ۵ - جهرم، آقای حاج شکرالله جهان مهین، دانشگاه آزاد اسلامی تلفن ۰۹۱۷۱۹۰۵۱۰۰
- ۶ - قطب آباد، آقای مصطفی سامانی قطب آبادی، دانشگاه پیام نور، تلفن ۰۹۱۷۹۰۹۳۰۹۸

دو فصلنامه عقل و دین نشریه‌ای است مستقل که مقالات آن با همکاری گروهی از فرهیختگان تهیه و هزینه چاپ و نشر آن از محل فروش و اشتراک تأمین می‌شود.
از این رو فرهیختگان و پژوهشگران و علاقه‌مندان به مباحث تخصصی کلامی و اعتقادی و کتابخانه‌ها و مراکز علمی و پژوهشی را به همکاری علمی و تحقیقی و اشتراک فرا می‌خوانیم.
مستدعی است برای اشتراک دوره یکساله آن (۲ شماره) مبلغ ده هزار تومان به حساب شماره ۰۱۰۲۸۳۰۷۲۱۰۰۶ بانک ملی واریز فرمائید و فیش آن را همراه آدرس، به آدرس: قم، بوستان کتاب، بازاریابی و فروش ارسال فرمایید.

دو فصلنامه عقل و دین از طریق:

مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری www.ricest.ac.ir

و www.Ahmadbeheshti.ir

www.Noor_majs.ir

به طور تمام وقت قابل دریافت است.

عقل و دین

دو فصلنامه علمی - ترویجی (مؤسسه نورالثقلین قم)

سال هفتم - شماره دوازدهم - بهار و تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: آیه الله احمد بهشتی

مدیر مسئول: دکتر محسن ایزدی

سر دبیر: دکتر سعید بهشتی

مدیر اجرایی: مهدی بهشتی

هیئت تحریریه:

دکتر حسن ابراهیمی	استادیار دانشگاه تهران
دکتر سعید بهشتی	دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی
دکتر منصور پهلوان	استاد دانشگاه تهران
دکتر محمد ذبیحی	دانشیار دانشگاه قم
دکتر عبدالمجید طالب تاش	استاد یار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
دکتر احمد عابدی	دانشیار دانشگاه قم
دکتر احد فرامرز قراملکی	استاد دانشگاه تهران
دکتر قاسمعلی کوچنانی	دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محمد محمدرضائی	استاد دانشگاه تهران
دکتر فتح الله نجارزادگان	استاد دانشگاه تهران

نشانی: قم، خیابان دورشهر، کوچه ۱۸، کوچه هشتم، پلاک ۱۴۲

تلفن و نمابر: ۳۷۷۳۴۴۳۸

- مطالب مندرج در دوفصلنامه عقل و دین مبین آراء و نظریات نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه مجله نیست.
- عقل و دین از مقاله‌های تحقیقی و از نوع تحلیلی اصیل (یا پژوهشی بنیادی) که در آن به ارائه مطلب یا نظریه‌ای بدیع در زمینه‌های تخصصی فلسفه و حکمت پرداخته شده باشد استقبال می‌کند (و از چاپ مقاله‌های مبتنی بر گردآوری یا ترجمه معذور است).
- عقل و دین به‌ویژه از مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها که طی آن نظری بدیع مطرح شده باشد و با مشارکت استاد راهنما و دانشجو تدوین شده باشد استقبال می‌کند.
- صرفاً مقاله‌هایی برای انتشار در مجله پذیرفته می‌شود که در هیچ نشریه داخلی یا خارجی یا مجموعه‌های دیگر چاپ نشده و یا همزمان برای آنها ارسال نشده باشد.
- مجله در قبول یا رد یا اصلاح و ویرایش مقاله‌های دریافتی آزاد است.
- ارسال چهار نسخه از مقاله به همراه دیسکت تایپ شده آن مراحل ارزیابی و انتشار مقاله را تسریع می‌بخشد.
- نویسندگان محترم مقاله‌های خود را به همراه نامه مجزای درخواست انتشار که در آن عنوان مقاله، نام و نام‌خانوادگی، رتبه علمی و محل دقیق فعالیت علمی نویسنده و نشانی دقیق اعم از آدرس پستی، تلفن، دورنگار و پست الکترونیک (تماماً به زبان‌های فارسی و انگلیسی) ذکر شده باشد از طریق پست عادی یا پست الکترونیک به نشانی مجله ارسال فرمایند. از آنجاکه مقاله‌ها توسط سه داور، که اطلاعاتی از مشخصات نویسنده ندارند، ارزیابی خواهد شد، هیچ‌یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.
- کلیه مقاله‌ها باید دارای عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه) به دو زبان فارسی و انگلیسی باشد.
- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه تجاوز نکند و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر ترجیحاً با قلم مبرای ۱۳ در برنامه‌های Word2000 یا Word XP حروف‌چینی شود.
- ارجاعات مقاله‌ها به‌صورت ارجاع در متن و به شیوه APA باشد:
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله پس از نقل قول، نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار و صفحه منبع مورد نظر در داخل پرانتز نوشته شود. مثال (جهانگیری، ۱۳۶۶، ص ۲۱۰)
- در مورد منابع غیرفارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود. مثال: (Ladyman, 2003, p.115)
- اگر از یک نویسنده در یک سال پیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب، ... یا a و b و ... پس از سال انتشار از هم متمایز شوند.
- فهرست منابع: در پایان مقاله ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین به ترتیب حروف الفبا و بر اساس نام‌خانوادگی نویسنده به صورت زیر ذکر شود:
- کتاب: نام‌خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار). نام کتاب به ایتالیک. نام مترجم. محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله: نام‌خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله». نام مترجم. نام نشریه به ایتالیک. شماره نشریه. شماره صفحات مربوط به مقاله.
- منابع اینترنتی: نام‌خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله». نام وب سایت (یا عنوان نشریه‌ی الکترونیکی، جلد شماره (سال)): صفحه/ پاراگراف. آدرس اینترنتی.

فهرست مطالب

- ۷.....تجلی جهان‌بینی اسلامی و حکمت ذوقی در حکمت سینوی.....
احمد بهشتی
- ۲۷.....شاخصه‌های عدالت در اندیشه سیاسی علوی.....
قاسم بستانی / فاطمه بهشتی
- ۴۷.....گستره عقل عملی در حوزه قانون و اخلاق.....
شکرالله جهان‌مهین
- ۶۵.....حجت ظاهر و حجت باطن.....
سیدرضا مؤدب / مصطفی سامانی قطب آبادی
- ۸۳.....بررسی جایگاه رویکرد عقلی در برخی از مکاتب.....
عبدالصمد میانشهری
- ۱۰۵.....نقد و بررسی روایت رؤیا انگاری قرآن.....
محمد حسن یعقوبیان

تجلی جهان‌بینی اسلامی و حکمت ذوقی در حکمت سینوی

احمد بهشتی^۱

چکیده

این نوشتار نخست، نگاهی کوتاه دارد به لحاظ محتوا و روش به فلسفه مشاء. آنگاه این سؤال را مطرح میکند که آیا حکمت سینوی عیناً همان فلسفه مشاء است یا با آن اختلاف دارد؟ با پذیرش اختلاف، این سؤالات مطرح میشود که آیا فلسفه افلاطونی است یا فلسفه نوافلاطونی یا عیناً جهان‌بینی اسلامی است که در آثار شیخ الرئیس در قالب فلسفه تجلی یافته است؟ پاسخ نگارنده این است که متأثر است از جهان‌بینی اسلامی و گرایش است به سوی اشراقیت و گامی آغازین است در راه تأسیس حکمت متعالیه.

واژگان کلیدی: جهان‌بینی اسلامی، اشراق، حکمت متعالیه، بحث، ذوق

طرح مسأله

شناخت هر یک از مکاتب فلسفی به لحاظ روش و محتوا برای پژوهشگران و

عالمان و طالبان فلسفه ضرورت دارد، تا سهم هریک از اندیشمندان در تکامل اندیشه فلسفی و اصلاح ساختارها و روشها معلوم گردد.

یرسش اصلی این نوشتار این است که آیا بوعلی سینا در فلسفه مقلد محض ارسطو و دنباله‌رو مشائیان است که افتخار آنها شاگردی ارسطو و سرسپردگی در برابر آراء و نظرات و اندیشه‌های اوست، یا در عین بهره‌مندی از آنها و ستایش از زحمات و خدمات و نوآوری پیشوای آنها - ارسطو - خود به نوآوری و ابداع و ابتکار پرداخته و فراتر از اینها به ابداع مکتبی جدید روی آورده است؟

درست است که « شاگردان و پیروان سقراط و افلاطون و ارسطو بسیار بوده، اما چندان چیزی بر تحقیقات او نیفزوده‌اند. » (فروغی، ۱۳۱۷ش: ج ۱، ص ۴۰)

آری « مشائین قدیم، تمایل تجربی ارسطو را ادامه دادند، درحالی که سخت طرفدار موضع کلی فلسفی استاد خود بودند. هرچند تغییرات و پیشرفت‌های جزئی - مثلاً - در قلمرو منطق پدید آوردند. » (کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۲۲)

آیا بوعلی سینا بر همان سنت مشائین باقی ماند، یا با استفاده از همه میراث‌های ارسطویی و مشائی، بلکه افلاطونی، در فلسفه اسلامی افقی نو گشود و در عین قدردانی از مقام شامخ اندیشمندان سلف و استفاده وافر از آنها خود به فکر افکندن طرحی نو افتاد و به پایه‌گذاری مکتبی نو روی آورد؟ این در حال است که « بعضی از فیلسوفان مسلمان ارسطوگرایی را تا مرز شیفتگی به فلسفه او کشانده بودند. ابن رشد، فیلسوف و شارح بزرگ نوشته‌های ارسطو برجسته‌ترین نمونه آن است. » (شرف‌الدین، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۶۰۵)

بوعلی سینا چهل بار، مابعدالطبیعه ارسطو را خواند تا با اندیشه‌ها و نظرات او آشنا شود ولی توفیقی به دست نیاورد و مایوس شد. روزی به بازار وراقین رفت. دست فروشی کتابی به او عرضه کرد و با اصرار و التماس او را وادار کرد که کتاب را به سه

درهم بخرد. وی با بی میلی کتاب را خرید و به خانه برد و چون ملاحظه کرد که کتاب از فارابی و پیرامون اغراض مابعدالطبیعه ارسطوست، با خوشحالی به مطالعه آن پرداخت و روزنه های فهم و درک اندیشه ارسطو به رویش گشوده شد. (نگ: ابن سینا، ۱۹۱۰م: ص ج)

به همین جهت است که او پس از انتقاد از مشائین که گمان کرده اند که خدا تنها آنها را هدایت کرده و مشمول رحمت بیکران خویش ساخته، به فضل و عظمت ارسطو اعتراف می کند و او را به لحاظ ادراک حقیقت و تفتن اصول صحیح بیشتر علوم، مورد ستایش قرار می دهد. (نگ: همان ص ۲ و ۳)

با این وصف آیا می توان گفت: او سرسپرده محض ارسطوست و هیچ کار جدیدی انجام نداده است؟

احترام و تجلیل و تکریم یک شخصیت علمی، غیر از سرسپردگی و تسلیم محض بودن در برابر آرا و اندیشه های او و محدود ماندن در چارچوب مکتب و راه و رسم و روش اوست.

ارسطو شاگرد افلاطون است و کمال احترام برای استاد خود قائل است. ولی سرانجام به مرحله ای می رسد که « دوست داشتن حقیقت را بر پیوندهای دوستانه با دیگران برتری دهد... سپس می افزاید که این کار دردناکی است... اما بی شک بهتر و حتی لازم است که ما برای نجات حقیقت به ویژه از آن رو که فیلسوفیم، هر چه را به آن دلبستگی شخصی داریم کنار بگذاریم». (شرف الدین، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۵۷۸)

در عین حال او که از امکان اینکه علمی از غیر اندیشمندان یونانی هم به او رسیده باشد خبر می دهد، جز در موارد اندکی که قابل اغماض نبوده، از مخالفت مشائیان خودداری می کند و تعصب نسبت به آنها را ترجیح می دهد. (نگ: ابن سینا، ۱۹۱۰م: ص ۳)

نگاهی به فلسفه مشاء

درست است که غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به نقد اندیشه‌های فارابی و ابن سینا پرداخته، ولی از آنجا که به نظر وی این دو، نماینده همه فلاسفه از عهد ارسطو تا عهد وی شمرده می‌شوند، او در حقیقت به نقد همه آنها پرداخته و به همین جهت است که کتاب مقاصد الفلاسفه وی - که به قصد تبیین آراء ایشان نوشته تا مقدمه‌ای باشد بر کتاب تهافت - می‌تواند چکیده همه افکار فلاسفه مشائی باشد؛ چرا که تنها مکتبی که تا آن زمان بر مسند اقتدار و اشتهار قرار داشت، مکتب فلسفی ارسطویی و مشائی بود. (نگ: غزالی، ص ۱۹)

بنابراین می‌توانیم با نگاهی به کتاب مقاصد الفلاسفه، چکیده افکار فلسفه مشائی را - که هیچگونه گرایش ذوقی در آن دیده نمی‌شود - ارائه داد.

غزالی فلسفه مشائی را در پنج مقاله ارائه داده است: مقاله اول درباره اقسام و احکام وجود، مقاله دوم درباره سبب وجود - یعنی خداوند - مقاله سوم درباره صفات خداوند، مقاله چهارم درباره افعال خداوند نسبت موجودات به او، مقاله پنجم درباره کیفیت صدور وجود موجودات از خداوند. (نگ: همان، ص ۱۳۳)

اقسام و احکام وجود

وجود - یا موجود امکانی - به جوهر و عرض تقسیم می‌شود و مستغنی از حد و رسم است.^۱ (نگ: همان، ص ۱۴۳)

جوهر به هیولا و صورت و جسم و عقل مجرد، قابل انقسام است.^۲

عرض به دو قسم نسبی و غیرنسبی تقسیم می‌شود. عرض غیرنسبی عبارت است

از کم و کیف و عرض نسبی عبارت است از: اضافه، آین، متی، وضع، جده، أن یفعل و أن ینفعل. (نگ: همان، ۱۶۴)

همچنین وجود یا موجود به ذهنی و خارجی، واحد و کثیر، متقدم و متأخر، علت و معلول، متناهی و غیرمتناهی، بالقوه و بالفعل، واجب و ممکن تقسیم می‌شود.^۳ (نگ: همان، ۱۷۴ تا ۲۰۹)

ذات و صفات خداوند

واجب الوجود، جوهر و صورت و جسم و دارای ماهیت نیست. او از تعلق به غیر و از تعدد و صفات زاید بر ذات و تغییر و مصدر بودن برای کثیر و عارض غیر بودن، منزله است. موجودات دیگر به نحو طولی از او صادر شده‌اند و او از چیزی صادر نشده است. (نگ: همان، ۲۱۰ تا ۲۲۲)

صفات واجب الوجود عبارتند از: حیات، علم، اراده و عنایت، قدرت، حکمت، جود و ابتهاج به ذات؛ بدون اینکه کثرت صفات، موجب کثرت و تعدد ذات مقدس او باشد. (نگ: همان، ۲۲۳ تا ۲۵۲)

افعال خداوند

جواهر موجود در عالم امکان بر سه قسمند: مؤثر غیر متأثر مانند عقول که اشرف ممکنات اند، متأثر غیر مؤثر، مانند اجسام که رتبه آنها از همه موجودات پایین تر است و مؤثر متأثر، مانند نفوس که از عقول، اثرپذیر و در اجسام، اثر بخش اند و مرتبه آنها میان عقول و اجسام، متوسط است. (نگ: همان، ۲۵۳، ۲۵۴)

اجسام با یکدیگر ترکیب می‌شوند و دارای حرکت مستقیم اند؛ ولی جسم محدود جهات - یعنی فلک با حرکت دوری خود - همه آنها را در بر گرفته است. زمان مقدار

حرکت است. حرکت فلک، دوری و نامتناهی است و به همین جهت سلسله حوادث، نامتناهی و جهان، قدیم است. (نگ: همان، ۲۵۳ تا ۲۷۰)

اجسام سماوی عنایتی به موجودات سافل ندارند. بلکه غرض آنها از حرکت، تشبیه به جوهری شریف است که همان عقل مجرد و اشرف از نفوس و اجرام است. عقول مجرد همانها‌یند که در لسان شریعت ملائکه مقرب نام دارند. میان اجسام سماوی رابطه علیت نیست. آنها معلول و مخلوق عقول طولیه‌اند و هلاک و نقصان در وجود آنها راه ندارد. حرکت اجسام سماوی دلیل وجود عقول است. تعداد عقول نباید کمتر از تعداد افلاک و عالم اجرام عنصری باشد. (نگ: همان، ۲۷۱ تا ۲۸۷)

کیفیت صدور مخلوقات

با اینکه صدور کثیر از واحد، ممتنع است، مخلوقات بی شمار چگونه از واجب الوجود - که واحد من جمیع الجهات است - صادر شده‌اند؟

نخستین صادر، عقل اول است که چون ممکن بالذات است، مرکب از وجود و ماهیت و نیز امکان بالذات و وجوب بالغیر است. حضرت احدیت، تنها به او وجود و وجوب داده است؛ ولی امکان و ماهیت، برخاسته از ذات اوست. عقل دوم از وجوب عقل اول و فلک اقضا از امکانش موجود می‌شود. این سلسله تا عقل نهم و فلک قمر ادامه می‌یابد. سرانجام نوبت می‌رسد به عقل دهم یا عقل فعال که کدخدای عالم اجسام عنصری است و پدید آورنده اجسام بسیط و مرکب، یعنی جمادات و نباتات و حیوانات است. (نگ: همان، ۲۸۸ تا ۳۰۰)

گرایش‌های نوین در حکمت سینوی

بوعلی سینا را باید در دو چهره مطالعه کرد: یکی در چهره ارسطویی و مشائی که

نظامی عقل گرایانه که « زیر ساخت آن بیش از هر چیز ارسطوئی است » (شرف الدین، ۱۳۷۰: ج ۴، ص ۲۶) ارائه می دهد.

دیگر چهره‌ای که از وابستگی بریده و راه استقلال پیموده و می رود که به ارائه طرحی جدید پردازد و خویشتن حقیقی خود را بدون وابستگی به ارسطو و مشائیان نشان دهد.

او در مقدمه کتاب منطق شفا (المدخل) از نگارش کتابی - غیر از کتاب شفا و لواحق - خبر می دهد که در آن فلسفه را مطابق طبع خویش و به مقتضای رای صریح که ارائه داده و مراعات جانب شرکای مشائی خویش نکرده و به شق عصای آنها روی آورده است. این کتاب همان است که وی درباره فلسفه مشرقی نگاشته است. او توصیه می کند که اگر کسی در پی حقیقت ناب است به سراغ آن کتاب برود. اما اگر در پی حقیقت ناب نیست و خشنودی شرکای مشائی را ترجیح می دهد، به مطالعه شفا و لواحق آن پردازد و از جستجوی حکمت شرقی خودداری کند. (نگ: ابن سینا، ۱۳۷۱ق: المنطق ۱، ص ۱۰)

هنگامی که شاگردش ابو عبید، عبدالواحد جوزجانی - که سالهای متمادی با او می زیسته - از وی تقاضا می کند که شرحی بر آثار ارسطو بنگارد، از این کار سرباز می زند و شأن خود را بالاتر از این می بیند که به شرح و تفسیر آراء ارسطو پردازد و از بیان آراء و افکار ویژه خود باز بماند. (نگ: همان، ص ۲)

او در مقدمه کتاب منطق المشرقین که گویا بخشی از همان کتاب حکمت مشرقی است که به دست ما نرسیده - اعلام می کند که چون افکار مشائیان در هاله‌ای از تعصب و جهل فرو رفته بود، دوست داشته کتابی بنویسد مشتمل بر امهات مسائلی که آنها را از راه دقت و تأمل بسیار و با جودت حدس به دست آورده است. او این کتاب را تنها برای کسانی تألیف کرده که به منزله خود وی باشند و بدین ترتیب کتاب

حکمت شرقی، حکمت خواص و کتاب شفا حکمت عوام است که برای آنها کافی بلکه فوق نیاز آنهاست و در کتاب لواحق شفا نیز افزون بر آنچه در شفا آمده در اختیار آنها قرار می‌دهد. (نگ: ابن سینا، بی تا، ص ۴)

اکنون سؤالی مطرح است که آیا حکمت مشرقی همان حکمت اشراقی است که در آن از روش بحثی و ذوقی استفاده شده یا غیر از آن است؟

از اینکه او مشرقی‌ها را در برابر یونانی‌ها قرار می‌دهد، معلوم می‌شود که مراد او از حکمت شرقی حکمتی است که منشأ آن شرق است، چنانکه حکمتی که از یونانیان است، منشأ آن غرب است. حتی او مدعی می‌شود که آنچه را یونانی‌ها «منطق» نامیده‌اند، ممکن است نزد اهالی مشرق نام دیگری داشته باشد و دور نیست که وی از سوی غیر یونانیان هم به دانشهایی دست یافته باشد. (نگ: ابن سینا، ص ۳)

اگر این حکمت، عیناً همان حکمت یونانی‌ها بوده و از لحاظ روش و محتوا چندان فرقی با آن نداشته باشد، چه لزومی دارد که بوعلی سینا آن را گریزگاهی قرار دهد برای فرار از تعصبات جاهلان و میدانی برای آزاداندیشی خود؟ (نگ: همان، ص ۱)

او که کتابهای متداول خود را به سبک یونانی‌ها نوشته و در آنها همواره جانب مشائیان را مراعات کرده و از خطاهای آنها چشم پوشیده و از برانگیختن جاهلانی که گویی دیرک‌های تکیه بر دیوارند^۴ و تعمق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را گمراهی می‌دانند و برخورد آنها با متون فلسفی همچون برخورد حنابله با کتابهای حدیث است، خودداری کرده (نگ: همان، ۳)

در پی یک فضای باز و یک حال و هوای آزاد است که طرحی نو درافکند و خواصی که آنها را به منزله خویش بلکه خویشتن خویش می‌داند، از آنها آگاهی بخشد. (نگ: همان، ۳)

بنابراین، نباید نگران این باشیم که دکتر ابراهیم مدکور حکمت مشرقی را مغایر با حکمت اشراقی دانسته است. (نگ: ابن سینا... المدخل، مقدمه مدکور) یا اینکه شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (۵۴۸-۵۸۷ ق) مدعی شده است که از ابن سینا دفترهایی (کراریس) در دست داشته که آنها را به مشرقیین نسبت داده و عیناً همان قواعد مشائیان و فلسفه عامه است و با کتابهای دیگرش چندان متفاوت نیست و با اصل مشرقی حکمای خسروانی ارتباطی نداشته است. (نگ: شرف‌الدین، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۹) و یا اینکه ابن سینا در نامه‌ای برای ابو جعفر محمد بن حسین بن مرزبان توضیح داده است که در کتاب «الانصاف» که در پاره‌ای از هزیمتها از بین رفته و اگر تمام می‌شد به ۲۰ مجلد می‌رسید، دانشمندان را به دو گروه مغربی و مشرقی تقسیم کرده و آنها را به معارضه و مباحثه واداشته و هر جا میان آنها شعله دشمنی برخاسته، میانشان به انصاف پرداخته و در آن کتاب که متضمن ۲۸ هزار مسأله است، دشواریهای کتابهای ارسطو و مشائیان دیگر را توضیح داده است. (نگ: همان، ص ۹ و ۱۰)

اینها هیچ کدام دلیل این نیست که فیلسوف ذوفنون شرق، از آغاز تا پایان عمر بر طریق مشائیان استوار مانده و هرگز برای تأسیس فلسفه‌ای که به لحاظ روش و محتوا با فلسفه مشائی و ارسطویی هیچ گونه مغایرتی نداشته باشد، گامی برنداشته و حرکتی آغاز نکرده است.

اگر آن ماری گواشن فرانسوی - که درباره شناخت مکتب فلسفی و عرفانی سینیوی تلاش فراوانی داشته است - از تفسیر عرفانی و غنوصی (گنوستیک) رساله حی بن یقظان خودداری کرده و به استناد گفته شارح فارسی آن (احتمالاً جوزجانی) مدعی شده است که مضمون آن در نوشته‌های عمده فلسفی ابن سینا موجود است، نباید درباره تمایل شدید وی به تأسیس حکمتی نوین که گرایش به اشراق دارد و راه رسیدن به حکمت متعالیه را هموار می‌کند، تردید کرد. (نگ: همان، ۲۷)

در مقابل گواشون، پژوهشگر برجسته فرانسوی، هانری کرین قرار دارد که رساله حی بن یقظان را به فرانسه ترجمه کرده و درباره آن و دو نوشته تمثیلی دیگر ابن سینا - رساله طیر و سلامان و ابدال - به پژوهش تأویلی عرفانی پرداخته و معتقد شده است که شارحان حی بن یقظان، همگی یک نقص مشترک دارند؛ چرا که نمادها و سمبولهای ابن سینا را به شناخته‌های تعلیمی او باز می‌گردانند و می‌کوشند که همه را با شواهد عقلانی بازسازی کنند. (نگ: همان)

کرین معتقد است که فارابی و ابن سینا از عقل فعال، ذات ملاً اعلاتی ساخته‌اند که با فیض و برکات خود زمینه اتصال بشر به خود را فراهم می‌کند و اصالت عرفانی آنها در همین است. آنان هرگز به تفکر ارسطویی که نفس را «کمال اول جسم طبیعی آلی» معرفی می‌کند، قانع نشدند، بلکه درک فلسفی آنها از انسان به طریق دریافت نوافلاطونیان است.

مذهب نوافلاطونی را افلوپین اسکندرانی و شاگردش فرفوریس - که در قرن سوم میلادی می‌زیسته و از افلاطون پیروی می‌کرده‌اند - پدید آوردند. از نظر آنها خدا مطلقاً متعالی است. او واحد و احد و ورای هر فکر و هر وجودی است. صادر اول، فکر یا عقل است. (نگ: کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۵۳۳ تا ۵۳۸)

آنچه نباید در شناخت چهره واقعی بوعلی سینا - که متأسفانه به دلایلی که خود گفته است در حجاب تقیه از متعصبان پنهان مانده است - از آن غفلت کرد، این است که نظام فلسفی او آمیزه‌ای است از عناصر بنیادین فلسفه مشائی - ارسطویی و برخی عناصر مشخص جهان‌بینی نوافلاطونی در پیوند با جهان‌بینی اسلامی. (نگ: شرف، ج ۴، ص ۸) او در نظریه فیض یا صدور، گرایش نوافلاطونی دارد. ذات خداوند و کمال و علو آن به گونه‌ای است که خیر از او فائض می‌شود و او از این فیضیان، آگاه و خشنود است. او فاعل بالطبع نیست.

او ذات خود را به عنوان اینکه عقل محض و مبدأ نخستین همه خیرات است ادراک می‌کند. (نگ: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۲ و ۴۰۳) او عاشق ذات خویش و خیر محض است؛ همان ذاتی که مبدأ نظام خیر است و به همین جهت است که نظام خیر، معشوق بالعرض اوست، بدون اینکه حرکت شوقی داشته و دستخوش انفعال و طلب و تعقیب و جستجو شود. (نگ: همان، ص ۳۵۵ تا ۳۶۳)

بیان چنین مطلبی آشکارا حکایت از این دارد که او حتی در کتابهای عمومی خود گرایش نوافلاطونی خود را آشکار کرده و پرده از چهره واقعی و پنهان خود برداشته است. او خود در مقدمه منطق المشرقیین می‌گوید: «اگر گاهی مخالفت خود را با مشائیان آشکار کرده ایم، در موردی است که نمی‌توانستیم شکیبایی کنیم.» (ابن سینا، ص ۳)

آیا بیان چنین نظریه‌ای از همان مواردی نیست که شکیبایی بر آن ممکن نبوده است؟

ما نمی‌خواهیم از بوعلی سینا یک فیلسوف صوفی، همچون ابن عربی - که از راه مشرب صوفیانه و دریافتهای عاشقانه به تأسیس مکتب فلسفی وحدت وجودی می‌پردازد (نگ: ابواعلاء عفیغی، ۱۹۴۶م، ص ۹) بسازیم. بلکه عرفان او عقل گراست و با جذبه و شور و شطح محض صوفیانه و اکتفا کردن به طوری و رای طور عقل گام نمی‌زند. در کانون حکمت سینوی، عقل و ذوق دست به دست هم داده‌اند تا حکمتی پدید آورند که نه همچون حکمت مشائی، بحثی محض و نه همچون دریافتهای صوفیانه، ذوقی محض است و ممکن است به گونه‌ای از یکدیگر بیگانه باشند که هیچ کدام دیگری را به رسمیت نشناسند.

او حکمت مشاء را از این جهت قاصر می‌بیند که بحثی محض است و به همین جهت نتوانسته است تجرد نفوس فلکی را اثبات کند. چنین کاری درخور شأن

حکیمانی است که از راسخان در حکمت متعالیه باشند. (ابن سینا...) به نظر خواجه طوسی، راسخان در حکمت متعالیه کسانی اند که میان حکمت بحثی و حکمت ذوقی جمع کرده‌اند. اگر کسی اهل کشف و ذوق نباشد و تنها به استدلال و تفکر اکتفا کند، هرگز پای بر قله معارفی که از دسترس بحث و استدلال محض فاصله دارند نمی‌نهد. (نگ: خواجه طوسی و فخررازی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۲۲۸)

او هنگامی که از تشبیه نفوس فلکی به مبادی عالیه سخن می‌گوید، خواننده را نصیحت می‌کند که نباید برای رسیدن به کنه آن خود را به تکلف بیاندازد؛ چراکه قوای بشری - مادامی که در این عالم غربت گرفتارند - از درک حقایقی نازل تر عاجزند، تا چه رسد به اینکه بخواهند به کنه حقیقت تشبیه برسند؟! اما اگر خواننده بخواهد از راه مجاهدت، به حق برسد، چه بسا به راز و رمزی دست می‌یابد که هم آشکار و هم پنهان است. (نگ: ابن سینا، ۱۳۸۱: ص ۳۰۲)

به نظر خواجه مراد ابن سینا از مجاهدت، کوشش در راه تأمل و ریاضت در راه تفکر و پرهیز از تقلید از مشائیان است. اگر کسی در این راه گام نهد، رازی که بر فلسفه مشاء پنهان است، بر وی آشکار می‌شود. (نگ: طوسی، ۱۳۷۹ق: ص ۱۷۴)

جای تعجب است که چرا خواجه که خود در شرح فصل نهم از نمط دهم (همان، ص ۳۹۹) پذیرفته است که برای پی بردن به مجرد نفوس فلکی حکمت بحثی و تأملات و ریاضت‌های نظری و فکری کافی نیست و کشف و ذوق را لازم شمرده، در اینجا از آن مطلب نفیس و ارزشمند غفلت کرده است؟

امام فخر رازی احتمال داده است که مراد ابن سینا از مجاهدت در راه طلب حقیقت، همان چیزی باشد که خواجه گفته است، یا این که مراد تصفیه نفس از علایق بدنی است؛ چراکه سبب می‌شود که حقایق غیبی در نفس انتقادش یابد. (نگ: الطوسی و الرازی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶)

اصولاً بوعلی سینا در چهار جای کتاب اشارات که گویا آخرین کتاب و از برجسته ترین آثار اوست (نگ: شرف الدین ۱۳۷۰: ج ۴، ص ۶) دائرة المعارف بزرگ اسلامی نظریه تجرد نفوس فلکی را مطرح کرده است. در سه مورد، تنها به ذکر راز بودن آن اکتفا کرده، و در مورد چهارم، آن را مستور و پوشیده معرفی نموده و فهم آن را بر عهده راسخان در حکمت متعالیه دانسته است: یکی نمط سوم، فصل بیست و هشتم و دیگری نمط ششم فصل دهم و چهاردهم و چهارمی نمط دهم، فصل نهم. (نگ: بهشتی، ۱۳۸۲: ص ۹۴ و ۹۵)

تکرار این مطلب، آن هم به عنوان سرّ و ستر، نمایان گر این حقیقت است که او روش بحثی را برای شناخت حقایقی مفید می‌داند که علانیه و مکشوف باشد، نه سرّ و مستور و گرنه چرا مشائیان را از فهم و درک آنها عاجز معرفی می‌کند؛ با این که در میان آنها افرادی بوده‌اند که در روش بحثی استاد و ماهر بوده‌اند و حداقل، پیشوای آنها - ارسطو - در مرحله‌ای است که بوعلی سینای پرتوقع را در برابر خود به تواضع واداشته است؟! (نگ: ابن سینا، ۱۹۱۰م: ص ۱)

فلاسفه مشائی معتقد بودند که صادر اول عقل اول است و سلسله عقول تا عقل دهم ادامه می‌یابد. عقل اول به همراه عقل دوم، فلک اقصی را ایجاد می‌کند و از آن پس به ترتیب فوق، هشت فلک و هشت عقل دیگر موجود می‌شوند. عقل دهم آخرین عقلی است که ایجادکننده عالم اجسام و اجرام عنصری است. بوعلی سینا به گونه‌ای زیرکانه بیان می‌کند که لازم نیست صادر اول، ایجادکننده فلک اقصا باشد و لازم نیست که سلسله طولی عقول با پایان گرفتن سلسله طولی افلاک پایان بیذیرد و بنابراین، علیرغم آنچه مشائیان گفته‌اند، به هیچوجه نمی‌توان سلسله طولی عقول را در ده عقل، محدود و محصور کرد. (نگ: بهشتی، ۱۳۸۲: ص ۲۷۵ تا ۲۷۷) و این نیست مگر به برکت حدس صائب او.

او در مقدمه کتاب منطق المشرقیین که بخشی از کتاب حکمة المشرقیین بوده است، علاقه خود را به فراهم کردن کتابی که مشتمل بر همه اتهامات و جان مایه‌های علم حقیقی است، اعلام می‌کند و استنباطات خود را ناشی از دقت بسیار و تفکر فراوان و حدس صائب می‌داند. (نگ: ابن سینا، ۱۹۱۰م: ص ۴)

او کسی است که هرگاه در مسأله‌ای دچار حیرت می‌شد و از حل آن عاجز می‌ماند، به مسجد جامع بخارا می‌رفت و نماز می‌گزارد و دست نیاز به درگاه معبود بی نیاز برمی داشت و از پیشگاه او عاجزانه تقاضای کشف راز می‌کرد، تا مبدع کل، گره مشکل را می‌گشود و دشوار را آسان می‌کرد و با این که کم می‌خواید و بیشتر شب را به مطالعه می‌گذرانید، خوابش هم خاصیت بیداری داشت و در عالم خواب اگر مغز و اعصاب فعالیت نداشت، ولی دل و جانش کانون الهامات الهی و محل دریافت حقایق غیبی بود. (نگ: همان، ص ج)

بی جهت نیست که مولای عارفان و عالمان فرمود: «خوشا خواب زیرکان»^۵ (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۵)

بوعلی سینا نه تنها از لحاظ روش، گرایش اشرافی پیدا کرده و گام بر نردبان حکمت متعالیه گذارده، بلکه به خاطر گریز از تقلید و تعصب، به نوآوری‌هایی دست یافته که نه در یونان سابقه داشته و نه در عالم اسلام. در فلسفه اسلامی مسائلی وجود دارد که تحت عنوان «مسائل وجود و عدم» درباره آنها بحث می‌شود و اهمیت آنها به حدی است که سرنوشت فلسفه به اظهارنظر درباره آنها بستگی دارد. ارسطو به بیان سه مسأله از آن مسائل پرداخت و بوعلی سینا یازده مسأله را بیان کرد و بعدها صدرالمتألهین بر تعداد آنها افزود. (نگ: بهشتی، ۱۳۵۴: چهار)

اگر نبود محصور نماندن ابن سینا در چارچوب حکمت بحثی و گریز او از تقلید و

داعیه استقلال طلبی او در کشور پهناور فلسفه، چگونه ممکن بود که به آن همه ژرف نگری و نوآوری دست یابد؟!

او هرچند بر ابطال حرکت جوهری در برخی از آثار خود اصرار ورزیده است، ولی در همان واپسین و برجسته ترین اثر خود - اشارات - از نفس ناطقه، حرکت کمی و کیفی و آینی و وضعی را مطلقاً - بالذات و بالعرض - نفی کرده و در الهیات شفا، استکمال نفس را از قوه به فعل و از نقص به کمال پذیرفته است. آیا این به معنای قبول حرکت جوهری و عدم انکار آن به نحو سلب کلی نیست؟ (نگ: بهشتی، ۱۳۸۲: ص ۱۸ و ۱۹)

او در مبحث اتحاد عاقل و معقول شدیداً به فرفورئوس - که کتابی درباره آن نگاشته - و مشائیان که ثناگوی آن کتاب بوده اند، تاخته و آن کتاب را خرمای گندیده یا پستان خشکیده معرفی کرده و نویسنده و تابعانش را عاری از فهم و خرد دانسته و با دلالتی نظریه آنها را ابطال کرده است. (نگ: همان ۱۳۸۶، ص ۱۴۹ تا ۱۷۶) هرچند نگارنده معتقد است که وی اتحاد عاقل و معقول را به یک معنای سطحی، باطل و به یک معنای دقیق باور دارد. (نگ: همان، ص ۱۹۷ تا ۱۹۹)

اگر نه این است که حکمت او ارسطویی و مشائی محض نیست، بلکه - چنانکه اشاره شد - آمیزه‌ای از حکمت بحثی و ذوقی در چارچوب جهان بینی بی همتای اسلامی است، چگونه است که او در مقام بیان وجه افتراق فکر و حدس، معتقد می شود که حدس، قوه‌ای است که حد وسط برهان را به دنبال شوق و طلب یا بدون آن در ذهن تمثیل می بخشد و بالاترین مرتبه حدس را قوه قدسی می نامد؟! (نگ: ابن سینا، ۱۳۸۱: ص ۲۴۳ و ۲۴۴) و چگونه است که او با الهام از آیه نور (النور، ۲۴/۳۵) عقل بالقوه را «مشکات» و قوه فکر را «شجره زیتونه» و قوه حدس را «زیت» و عقل بالهلهکه را «زجاجه» و عقل بالفعل را که به مشاهده و تمثیل معقولات نائل شده

«مصباح» و قوه قدسیه را آنکه «یکاد زیتها یضیی و لو لم تمسسه نار» و عقل مستفاد را «نور علی نور» و عقل فعال را که موجب اشتعال چراغهای عقول می‌شود، «نار» نامیده است؟ (نگ: ابن سینا... ص همان، ۱۳۸۱: ص ۲۴۲ و ۲۴۳، شرحی الاشارات ۱۵۳/۱ تا ۱۵۵)

آیا بیان چنین مطالبی حاکی از تأثیر جهان‌بینی اسلامی و بینش نوافلاطونی در نظام فلسفی سینوی نیست؟

او علیرغم اینکه غزالی فلاسفه را منکر علم واجب به جزئیات معرفی کرده (نگ: غزالی، ص ۲۰۶ تا ۲۱۷) و در حقیقت، او و فارابی را نشانه رفته، با موشکافی ویژه‌ای آن را ثابت کرده و به آیه شریفه: «لا یعرب عنه مثقال ذرة فی السماوات و لافی الأرض» (سبا: ۲۴، آیه ۴) تمسک جسته و سرانجام گفته است: خزانه‌های غیب دست اوست و هیچ کس جز او نمی‌داند و با الهام از تعبیرات قرآنی، او را عالم پنهان و آشکار و عزیز و حکیم شناخته است. (نگ: ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۹ و ۳۶۲)

او علیرغم اینکه غزالی همه فلاسفه را - اعم از ابن سینا و فارابی و دیگران - منکر معاد جسمانی معرفی کرده است (نگ: غزالی) مسائل عالم پس از مرگ را به دو دسته تقسیم کرده: یک دسته آنهایی که جز از راه شریعت و تصدیق خبر نبوت، قابل اثبات نیستند، مانند معاد جسمانی و آنچه در عالم پس از مرگ به بدن می‌رسد. در این باره پیامبر و آقا و مولای ما محمد ﷺ داد سخن داده^۶ و ما وظیفه داریم که اخبار آن بزرگوار را تصدیق کنیم و دسته دیگر آنهایی که عقل به آنها می‌رسد و مقام والای نبوت آنها را تصدیق کرده است، مانند سعادت و شقاوت نفسانی. گو این که در این حیات دنیوی اوهام ما به آنها نمی‌رسند. (نگ: ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۴۲۳)

او شکاکان را به دو گروه تقسیم کرده: معاندان و متحیران. معاندان قابل علاج نیستند. آنها را باید به آتش انداخت یا شلاق زد یا تشنه و گرسنه نگاه داشت، ناچار

شوند دست از شکاکیت بردارند و از سوختن یا درد یا تشنگی و گرسنگی شکوه کنند و نسبت به یکی از دو طرف نقیض زبان به اقرار گشایند.

و اما متحیران - که به بیماری حیرت گرفتارند - را باید با یافتن منشأ حیرتشان درمان کرد. منشأ حیرت آنها یا اختلاف بزرگان است یا علل دیگری دارد. اگر به خاطر اختلاف بزرگان دچار حیرت شده‌اند، باید به آنها فهمانید که انسان‌ها در معرض خطا و اشتباهند و نباید همه بزرگان را برکنار از خطا و اشتباه دانست. تنها پیامبرانند که از هیچ جهتی دچار سهو و خطا نمی‌شوند.^۷ (نگ: همان، ۴۸ تا ۵۴)

اینجاست که بازهم تأثیر جهان بینی اسلامی در ساختار حکمت سینوی آشکار می‌شود.

نتیجه

حکمت سینوی در قالب هیچ یک از فلسفه‌های رایج افلاطونی و ارسطویی و شرقی و غربی نمی‌گنجد؛ بلکه او فیلسوفی است که قبل از آن که یک فیلسوف باشد، یک مسلمان است و باید او و افکارش را در چارچوب جهان بینی اسلامی مورد مطالعه قرار داد. تأملات او در آیات قرآنی و استشهادی که او در جای جای تصنیفات و آثار خود از آیات و احیاناً احادیث دارد، و نیز سرسپردگی و تسلیم او در برابر مقام شامخ نبوت ختمیه محمدیه ﷺ نشان می‌دهد که او اندیشمندی است که نه عاقل بی دین و نه دین دار بی عقل است، بلکه عاقلی است که دغدغه دین، و دینداری است که دغدغه عقلانیت دارد.

اسلام ناب محمدی ﷺ که بوعلی سینا در مهد آن رشد یافته و با تمام وجود سرسپرده و دل باخته آن گشته، منادی عقل گرایی و ذوق گرایی است و عاقلان بی ذوق و ذائقان بی عقل را بر نمی‌تابد و به همین جهت است که رهبر فقید انقلاب

اسلامی - که هم فقیه و هم فیلسوف و هم عارف بود - توصیه می‌کرد که کسی که می‌خواهد عرفان بخواند، باید یک دوره فلسفه خوانده باشد. (بهشتی...)

بوعلی سینا حکمتی که جامع میان بحث و ذوق باشد، حکمت متعالیه نامید. پس حکمت آنهایی که تنها به بحث یا به ذوق اکتفا کرده‌اند حکمت متدانیه است.

اسلام مردم را به دو گروه سنگدل یا کوردل، و روشن ضمیر و بیداردل تقسیم کرده است.^۱ (زمر: ۳۹، آیه ۲۲) ایمان و اخلاق نیک و عمل صالح قلب انسان را روشنی و صفا می‌بخشد و روح انسان را لطیف می‌کند. با این وصف، عقل هم کار خود را خوب انجام می‌دهد. درمقابل، کفر و فسق و اخلاق فاسد، موجب سنگدلی و تیرگی روح می‌شود. عقل افرادی که به چنین ورطه‌ای روی آورده‌اند، همان عقل چنگیزی و یزیدی و هلاکویی خواهد بود. ابن سینا پایبند عقل رحمانی است نه عقل شیطانی.

پی‌نوشت‌ها

۱. باید توجه داشت که از نظر فلاسفه مشائی وجود یا موجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود. سپس موجود ممکن، قابل انقسام به جوهر و عرض است.
۲. از نظر مشائیان جوهر پنج قسم است و باید نفس را بر اقسام فوق افزود.
۳. تقسیم به واجب و ممکن، تقسیم اولی و به جوهر و عرض، ثانوی است.
۴. ﴿كَانَهُمْ خُشْبٌ مَّسْنَدَةٌ﴾ (منافقون؛ ۶۳، آیه ۴)
۵. حَبْدًا نَوْمٌ الْأَكْيَاسِ.
۶. وقد بسطت اشربة الحقة التي أتناها بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد ﷺ حال السعادة و الشقاوة التي اكسب البدن.
۷. ان الناس ناس لا ملائكة مع ذلك فليس يجب أن يكونو متكافئين في الاصابة... بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً او سهوا.
۸. افمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله اولئك في ضلال مبين.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن سینا. (۱۹۱۰م). منطق المشرقیین. مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حیان. چاپ اول. ۱۳۷۵ قاهره: المکتبة السلفية.
۴. _____ (۱۳۷۱ق). الشفاء، المنطق. ج ۱. قاهره: المطبعة الامیری.
۵. _____ (۱۴۱۴ق). الشفاء الالهیات. قم: نشر کتابخانه مرعشی.
۶. _____ (۱۳۸۱ش). الإشارات والتنبيهات. تحقیق مجتبی الزارعی. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
۷. بهشتی، احمد. (۱۳۵۴). مقایسه مابعدالطبیعه ارسطو و بوعلی. رساله دکتری به راهنمایی مرتضی مطهری و دکتر آریان پور.
۸. _____ (۱۳۸۲). غایات و مبادی. قم: بوستان کتاب.
۹. _____ (۱۳۸۶). تجرید. قم: بوستان کتاب.
۱۰. شرف الدین. (۱۳۷۰). دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۴. چاپ اول. مؤسسه انتشارات حیان.
۱۱. شرف الدین خراسانی. (۱۳۷۵). دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج ۷. ص ۶۰۵.
۱۲. الطوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۹ق). شرح الاشارات والتنبيهات. تهران: مؤسسه النصر.
۱۳. الطوسی، الخواجه نصیرالدین و الرازی، الامام فخرالدین. (۱۴۰۴ق). شرحی الاشارات. منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۴. فروغی، محمدعلی. (۱۳۱۷). سیر حکمت در اروپا. تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه.
۱۵. غزالی، محمد. (بی تا). مقاصد الفلاسفة. مقدمه سلیمان دنیا.

۲۶ □ تجلی جهان‌بینی اسلامی و حکمت ذوقی در حکمت سبنوی

۱۶. کاپلستون. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*. ج ۱. ص ۴۲۲. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۷. محی‌الدین بن عربی. (۱۹۴۶م). *فصوص‌الحکم*. به کوشش ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتب العربی.

شاخصه‌های عدالت در اندیشه سیاسی علوی

قاسم بستانی^۱

فاطمه بهشتی^۲

چکیده

یکی از مفاهیم مورد توجه دانشمندان و اندیشمندان سیاسی در نظام‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی اجتماعی گوناگون، عدالت بوده و در این باره آراء و نظرات گوناگونی در مورد شاخصه‌ها و ویژگی‌های اساسی این مفهوم بیان گردیده است. با ظهور دین مبین اسلام و جهان‌بینی خاص این مکتب در نگاه به انسان و جامعه و هم‌چنین سیره پیامبر گرامی اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام در اجرای این جهان‌بینی الهی، شاهد توجه ویژه این بزرگان به نوع خاصی از عدالت می‌باشیم که به هیچ وجه در تاریخ بشریت سابقه نداشته است. بدین صورت که عدالت را نه تنها در بعد اجتماعی و بیرونی بلکه در بعد درونی یعنی تزکیه نفس و تقوای فردی نیز مورد عنایت

۱. دانشیار گروه آموزشی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز f.beheshti@yahoo.com

قرار داده و آنرا مقدمه رسیدن به عدالت اجتماعی دانسته‌اند. یکی از شخصیت‌های نامدار این مکتب در اجرای این مهم امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌باشد به گونه‌ای که در تاریخ بشریت، همواره نام وی قرین عدالت بوده و همگان حتی مخالفین نیز به ویژگی بارز عدالت طلبی ایشان اذعان داشته‌اند. نوشتار پیش رو بر آن است با بررسی موشکافانه سیره عملی امام علی علیه السلام و سخنان گهربار ایشان در این باره به بازشناسی شاخصه‌های عدالت در منظومه فکری سیاسی این شخصیت برجسته بپردازد.

واژگان کلیدی: امام علی علیه السلام، عدالت، نهج البلاغه، سیره عملی، منظومه فکری

۱ - معانی لغوی و اصطلاحی عدل و تطبیق آنها با عبارات نهج البلاغه

۱-۱- یکی از معانی عدل، استقامت است و در مورد راه و طریقی به کار می‌رود که بر خط راست و مستقیم باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ق: ۴۱۸)

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «رعیت اصلاح نمی‌شود مگر با اصلاح زمامداران و زمامداران اصلاح نمی‌شوند مگر با استقامت رعیت. پس هرگاه رعیت حق والی را ادا کند و والی حق رعیت را بپردازد، حق در میان آنها عزت می‌یابد؛ راه‌های دین خالی از انحراف می‌گردد و نشانه‌های عدالت استوار می‌شود.» (شهیدی، ۱۳۸۳: ۵۲۹)

۱-۲ - معنایی در مقابل ظلم: «ظلم، عبارتست از قراردادن چیزی در غیر جایگاهی که به آن اختصاص دارد، به واسطه نقصان، کوتاهی یا زیاده‌روی در آن چیز یا به سبب تجاوز از وقت و مکانش» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ق: ۳۱۸)

در حالی که عدل هر چیزی را در جایگاه خودش قرار می‌دهد. «العدلُ يَضَعُ الامورَ مواضعها» (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۷: ۱۱۹۱)

۳-۱ - میانه‌روی در امور (نداشتن افراط و تفریط): خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ما شما (امت اسلام) را امتی وسط قرار دادیم (بقره: ۲، آیه ۱۴۳). یعنی برای امت اسلام دینی را قرار داد که متدین به آن را به سوی راه وسط و میانه، هدایت می‌کند. راهی که در آن افراط و تفریط نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۸۱)

در این باره نظریه فلاسفه اخلاق مانند افلاطون و ارسطو نیز قابل توجه می‌باشد. افلاطون در طرح ریزی آرمانشهر پیشنهادی خود در کتاب جمهور پس از بررسی نظریات گوناگون در مورد عدالت سرانجام نظریه‌ای را می‌پذیرد که در پرتو آن هر کس بر اساس جایگاه طبقاتی خود که با استعداد ذاتی وی منطبق است وظیفه خود را انجام می‌دهد. بر این اساس عدل در انسان بر اساس نسبتی صحیح میان غرایز خرد، شجاعت و خویشتن داری حاصل می‌شود. (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۳۶)

اما ارسطو در بررسی مفهوم عدالت، مفهوم حد وسط را مطرح کرده و آنرا معیار فضیلت در نظر می‌گیرد. وی با توجه به همین امر عدالت را نیز به عنوان حد وسط افراط و تفریط معرفی می‌کند. برای مثال حد وسط بزدلی و بی باکی، شجاعت بوده و بر خلاف عدل و در نتیجه رذیلت به شمار می‌آیند. پس مفهوم عدالت در دیدگاه ارسطو «فضیلت» تلقی شده و ارسطو توضیح می‌دهد که هر یک از فضیلت‌های یک شخص به مجموعه فضیلت‌های او وابسته است و رابطه تناسبی دارد. این تناسب، یعنی حد وسط و میانه آنها، مطابق عدالت است؛ بدین سان وی عدالت در فرد را برابر با همین تناسب درونی و نظام معین و عدالت در جامعه را نیز به معنای تناسب در توزیع امکانات بر اساس قابلیت‌های هر شخص در نظر می‌گیرد. (ارسطو، ۱۳۵۶: ۱۱۲۹ و ۱۱۳۰)

۲ - معانی عدل از دیدگاه قرآن کریم

ریشه اصلی مسئله عدل را در درجه اول، باید در قرآن کریم جستجو نمود. زیرا

عقل و دین، سال هفتم، شماره دوازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ►

قرآن است که بذر اندیشه عدل را در دل‌ها آبیاری کرد و دغدغه آن را در روح‌ها ایجاد نمود. قرآن کریم تصریح می‌کند که نظام هستی و آفرینش بر عدل و توازن بر اساس استحقاق و قابلیت‌ها است. عدالت در قرآن در موارد بسیاری مانند نفی ظلم از ساحت کبریایی، توجه به هدایت انسان در قالب ابلاغ و بیان دین و تمام کردن حجت بر انسان به عنوان شانی از شئون پرودگار، ملازمه میان عدالت و خلقت و در نتیجه مبتنی دانستن خلقت با مفهوم عدل بیان گردیده است. از همه اینها گذشته در برخی آیات، از مقام فاعلیت و تدبیر الهی به عنوان مقام قیام به عدل یاد شده است:

﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ﴾ (آل عمران: ۳،

آیه ۱۷)

و یا عدل را ترازوی خدا در امر آفرینش می‌داند:

﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴾ (الرحمن: ۵۵، آیه ۹)

همچنین در قرآن کریم تصریح شده که حکمت بعثت و ارسال رسل اینست که عدل و قسط بر نظام زندگانی بشر حاکم باشد:

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾

(حدید: ۵۷، آیه ۲۶)

در این کتاب آسمانی بی همتا، از توحید گرفته تا معاد، از نبوت گرفته تا امامت و زعامت، و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه چیز بر محور عدل استوار شده است. عدل در قرآن، همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه امامت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است. (مطهری، ۱۳۵۷: ۳۸-۳۵)

۳ - نسبت میان عدالت و سیاست در اندیشه امام علی علیه السلام

یکی از تفاوت‌های بنیادین در تعریف عدالت میان اندیشه امام علی علیه السلام و دیگر

مکاتب مانند سیوسیالیسم و لیبرالیسم توجه به عرصه‌های درونی (تقوی و پرهیزگاری) و بیرونی (دایره رفتار انسانی) به طور توأمان می‌باشد. بدین صورت که در دایره معرفتی ایشان عدالت، بایستی نه براساس پدیده‌ای مقطعی بلکه به عنوان ملکه‌ای نفسانی و راسخ در رفتار انسان ظهور و بروز یابد. بر این اساس، در خطبه همام ضمن بیان صفات متقین، می‌فرماید:

«... کسی که سجیه تقوی دارد به دشمن خود نیز ستم نمی‌کند.» (شیروانی،

۱۳۹۰: ۱۲۹)

پس در اندیشه مزبور عدالت درونی و تحقق آن به عنوان ملکه‌ای نفسانی اولویت داشته و زمینه‌های تحقق عدالت بیرونی و عملی را در نظام سیاسی محقق می‌کند. بنابراین سیاست و ملزومات آن نیز باید با این تعریف از عدالت منطبق باشد. بر همین اساس است که ایشان عدالت را به عنوان «ملاک و محک برای سیاست» در نظر می‌گیرند. (تمیمی، ۱۳۷۸: ۳۲۳)

با توجه به این امر شاخصه‌های عملی و نظری در سیره سیاسی امام علی علیه السلام عبارتند از:

۳- ۱- حاکم

در اندیشه امام حاکم و یا رهبر جامعه اسلامی باید فردی باشد که از حال ضعیف‌ترین و بینواترین مردم مطلع بوده و با زندگی در سطح آنان از حال آنان مطلع و در جهت رفع گرفتاری‌های آنان بکوشد. ایشان در نامه‌ای به عثمان بن حنیف فرمانروای بصره می‌نویسند:

«اگر بخواهم از غسل تصفیه شده و مغز گندم و بافته ابریشمی بهره گیرم، راه آن

را می‌دانم، ولیکن دور است که هوس بر من چیره شود و مرا به خوردن غذای

لذیذ وادار کند و شاید در حجاز و یمامه کسی باشد که به گرده نانی دست نیابد و شکمی سیر نتواند کند. آیا من شب‌ها را در سیری سیری کنم و در اطراف من شکم‌های گرسنه و جگرهای تفتیده باشد. آیا به این دل خود را خوش دارم که مردم مرا امیرمؤمنان گویند و در ناگواری روزگار با آنها شریک نباشم و در سخت‌ترین شرایط زندگی با آنها سهیم نباشم و در زندگی سخت نمونه‌ای برای آنها نباشم؟» (شیروانی، ۱۳۹۰: ۴۷۵)

چنین شخصی «پیشوای عادل است که خود هدایت یافته و دیگران را هدایت می‌کند. سنت را بر پا می‌دارد و بدعت‌های ناشناخته را می‌میراند...» (همان: ۳۲۵) هم چنین صفت عدالت در چنین رهبری همواره موجب مراقبت و سخت‌گیری در اموال بیت‌المال از سوی وی می‌باشد، به گونه‌ای که حاکم در جامعه اسلامی نباید به مال مردم چشم داشته باشد و به آنها طمع ورزیده و یا بر آنان ستمی روا دارد؛ او می‌فرماید:

«به خدا سوگند، اگر شب‌ها مرا بر روی خارهای درشت بگذارند و با غل و زنجیر بکشانند، برای من بهتر از آن است که خدا و پیامبرش را در حالی دیدار کنم که بر برخی از بندگان خدا ستمی کرده و یا به مال آنها چشمی دوخته باشد و چگونه به کسی ستم کنم برای جانی که به سوی بلاهای آخرت می‌شتابد و بیکری که روزگارانی دراز در زیر خاک می‌ماند.» (همان: ۴۸۹)

۳-۲- جنگ

تجلی عدالت در اندیشه امام حتی میدان جنگ و لزوم رعایت اصول انسانی و اخلاقی در نبرد با دشمنان را نیز در بردارد. ایشان در نامه‌ای به برخی از فرماندهان جنگ می‌نویسد:

«از خدایی بترس که از دیدار او ناچاری و جز آستانش پایانی نداری. جنگ

مکن مگر با آن که با تو بجنگد. در خنکی بامداد و پسین راه بسپار و در گرمگاه سپاه را فرود آر و در رفتن شتاب مدار. سر شب راه مرو که خدا آن را برای آسودن قرار داده است و بار گشودن نه کوچ کردن... و کینه آنان شما را و ندارد که جنگ را آغاز کنید پیش از آن که آنان را به راه راست دعوت کنید و در عذر را برویشان ببندید.» (شیروانی، ۱۳۹۰: ۶۵۷)

۳-۳- دادرسی و قضاوت

منصب قضاوت یکی از مواضع بسیار حساس در سیره و کلام امام است. بدین دلیل که قاضی، مجری عدالت است و در این زمینه بایستی با داشتن علم و آگاهی، مواضعی عادلانه پیشه گرداند. آن حضرت می‌فرماید:

«به امر قضاوت بین مردم نظر کن، مانند کسی که به منزلت حکم و قضاوت نزد خدا عارف است. حکم و قضاوت، معیار و میزان عدالت خداوند است که در زمین به منظور احقاق حق منصفانه مظلوم از ظالم و گرفتن حق ضعیف از قوی و برپایی حدود خدا بر اساس سنت و روش الهی وضع شده است. امر مردم و بلاد جز با اقامه این حدود اصلاح نمی‌شود» (همان: ۸۵) و به ابن عباس می‌فرماید: «این حکومت را نمی‌خواهم مگر برای اینکه حقی را اقامه کنم یا باطلی را دفع کنم» (همان: ۸۶)

یا در جای دیگری خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:

«برای داوری میان مردم از رعیت خود کسی را برگزین که نزد تو برترین است. آنکه کارها بر او دشوار نگردد و ستیز با دشمنان او را به لجاجت نکشانند و در خطا پایدار نبود و چون حق را شناخته در بازگشت بدان درنماند و نفس او به طمع ننگرد و برای رسیدن به حق، به اندکی شناخت بسنده نکند و در شبهه‌ها

درنگش از همه بیشتر باشد و حجت را بیش از همه به کار ببرد.» (همان: ۲۷۹)
بدین ترتیب احقاق حقوق مظلومان، رعایت عدل و انصاف، برپایی و حدود و شعائر اسلامی از مهم‌ترین دغدغه‌های دستگاه قضا در اندیشه امام می‌باشد.

۳-۴- مشورت و شورا

اصل مشورت و کمک گرفتن از دیگران برای امور مختلف (به غیر از وحی) نه تنها منافاتی با عدالت ندارد بلکه موید آن بوده و در تامین مصلحت عامه و منافع جمعی و همگانی به پیدا کردن راه عادلانه در این خصوص منجر می‌گردد. در واقع استبداد در تصمیم‌گیری موجب بی‌عدالتی در سرنوشت دیگران و عدم رعایت حقوق آنان و در نتیجه منافی عدالت می‌گردد. رواج مشورت در امر حکومت به کاهش عنصر خطا و اشتباه و متضمن عدالت اجتماعی می‌شود. امام می‌فرماید: «هیچ پشتیبانی چون مشورت کردن کمک نمی‌دهد...» (مجلسی، ۱۳۲۹ق، ج ۴۱: ۱۰۵)

۳-۵- مردم

یکی دیگر از تجلیات عدالت علوی با کنش‌های سیاسی و جمعی مردم در نظام حکومتی مبتنی بر عدالت‌گره می‌خورد. در صورت تحقق شاخصه‌های مورد نظر امام علی علیه السلام در این باره، عرصه سیاست مستوجب نوعی اعتماد متقابل میان حاکمان و مردم و مشارکت آگاهانه و عالمانه مردم در امر سیاسی و در نتیجه کسب مشروعیت برای سیستم سیاسی می‌گردد. ایشان می‌فرماید:

«عدالت، موجب پایداری ملت و آبروی حاکمان است.» (خوانساری، ۱۳۶۵: ج ۲، ۹۰)
امام همواره به حقوق مردم به عنوان حکومت‌شونده حساسیت بسیاری داشته و سعی در تقسیم عادلانه و مساوی در توزیع بیت‌المال داشت. در میان عرب و عجم

کوچکترین تفاوتی نمی گذاشت و در مقابل اعتراض طلحه و زبیر در قبال اینکه «حق ما را در تقسیم بیت المال با دیگران مساوی قرار داده ای!» فرمود: «این شیوه تقسیم رسول خدا ﷺ بود که حکم قرآن نیز همین گونه است و رسول خدا کسانی را که در راه خدا با جان و مال جنگیده بودند در تقسیم بیت المال با دیگران مساوی قرار می داد. (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۷: ج ۷، ۷۲۷)

هم چنین ایشان با برخوردی قرین با مهرورزی و عطف سعی در حل مشکلات و رفع نیازهای مادی و معنوی مردم داشته اند که این امر در فرمان به مالک اشتر تجلی یافته است: «دلت را برای رعیت پر از مهر و محبت و لطف کن و بر آنها درنده آزار دهنده ای مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری.» (شیروانی، ۱۳۹۰: ۶۲۰)

۳- ۶- حقوق اقلیت های دینی

امام علی علیه السلام به عنوان رهبری عادل توجه و عنایت ویژه ای به دیگر عقاید و مسلک های دینی در جامعه زمان خویش داشتند. حقوق طیف های گوناگون مذهبی و سیاسی در جامعه تحت رهبری ایشان آنچنان با پایه های عدالت محوری بنا نهاده شده بود که به تعبیر جرج جرداق «تمام وصایا و نامه های امام به والیان حول یک محور واحد بود و آن عدالت بود.» (جرداق، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۲۰) در این زمینه نقل است که امام با دیدن فردی مسیحی که در گذشته به مردم خدمت کرده بود و حال با چشمانی نابینا به گدایی می پرداخت فرمودند: «در روزگار جوانی او را به کار گماشتید و چون پیر و عاجز شد از حق خویش محروم ساختید و پس از آن به خازن بیت المال دستور داد تا امور معیشت او را از صندوق دارایی عموم بپردازند.» (عاملی، ۱۴۰۳: ج ۷، ۶۶)

یشان با کسب آگاهی از بی حرمتی سپاه معاویه در هجوم به خانه یک زن یهودی و ربودن زیورآلات وی فرمودند: «اگر مرد مسلمانی از ناراحتی این امر بمیرد قابل

ملامت نیست، بلکه بدان مرگ قابل ستایش نیز هست.» (جرdaq، ۱۳۷۹: ج ۱، ۸۹)

۳-۷- نظارت بر امر والیان حکومت

نظارت بر امر مسئولین حکومتی و حسن اجرای عدالت به شکلی بنیادی در سیره نظری و عملی امیر مومنان مشاهده شده است که موجب نگرشی مسئولانه و مدبرانه بر عزل و نصب حکمرانان و والیان حکومتی می‌گردد. برای نمونه، در نامه‌ای تهدید آمیز خطاب به زیاد بن ابیه، جانشین حاکم بصره (عبدالله بن عباس) می‌نویسد: «به خدا سوگند می‌خورم، سوگندی به راستی که اگر به من خبر دهند که تو در حق مسلمانان خیانت کرده‌ای - چه کم و چه زیاد - چنان بر تو سخت گیرم که فقیر و درمانده از مخارج زندگی و ندار و پریشان حال گردی.» (شیروانی، ۱۳۹۰: ۷۵۲) در واقع زمامدار عادل بایستی به طور دقیق مراقب اعمال کارگزاران خود بوده و لحظه‌ای از حال آنان غافل نباشد. (بهشتی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۸۰)

هم چنین ایشان به نیازهای مالی کارگزاران حکومتی توجه داشته و برای جلوگیری از ایجاد حس طمع در میان آنان نسبت به بیت المال و یا عدم تاثیر آنان نسبت به بده بستان های ثروتمندان نسبت به تامین این گونه نیازها دقت نظر داشته‌اند. در این خصوص در فرمان به مالک اشتر می‌نویسد: «سپس روزی فراوان بر آنان ارزانی دار؛ زیرا این کار آنها را در اصلاح خویش تقویت می‌کند و از خیانت در اموالی که زیر دست آنهاست، بی‌نیاز می‌سازد.» (همان: ۷۶۹)

۳-۸- قانون مندی

از دیگر اموری که حضرت علی علیه السلام بدان اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند توجه به قانون مندی و قانون مداری و اجرای قانون الهی به معنای واقعی بوده است. آن هم به

گونه‌ای که مقام و موقعیت اشخاص هیچ تاثیری در اجرای حدود و قوانین الهی در قبال آنان نداشت. بدین سان هیچ فردی حتی حاکم جامعه اسلامی حق بیشتری نسبت به دیگر مردم ندارد و با آنان برابری می‌کند. امام علی علیه السلام در این خصوص می‌فرماید: «برای من است آنچه که برای شماست و بر من است آنچه که بر شماست.» (ری شهری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۱۰۵)

از امام باقر علیه السلام روایتی نقل شده است که «حضرت علی علیه السلام مردی از بنی اسد را که مرتکب خلافتی شده بود، دستگیر کرد. گروهی از خویشاوندان وی جمع شدند و از امام حسن علیه السلام خواستند تا با آنان نزد علی علیه السلام برود و از مرد اسدی شفاعت کند، اما امام حسن علیه السلام که پدر خود و التزام وی به قانون را به خوبی می‌شناخت، به آنان فرمود: خود نزد علی علیه السلام بروید، چون وی شما را به خوبی می‌شناسد. پس آنان علی علیه السلام را دیدار کردند و از وی خواستند تا از حد زدن مرد اسدی صرف نظر کند. حضرت در پاسخ فرمود: اگر چیزی را از من بخواهید که خود مالک آن باشم، به شما خواهم داد. آن گروه که گمان می‌کردند علی علیه السلام به آنان پاسخ مثبت داده، از نزد وی بیرون آمدند. امام حسن علیه السلام از آنان پرسید: چه کردید؟ گفتند: قول مساعد داد و سخنانی را که بین علی علیه السلام و خودشان مطرح شده بود، نقل کردند. امام حسن علیه السلام که منظور پدر را خوب فهمیده بود، به آنان فرمود: دوستتان تازیانه خواهد خورد. علی علیه السلام مرد اسدی را بیرون آورد و تازیانه زد، سپس فرمود: به خدا سوگند من مالک این امر نبودم که وی را ببخشم.» (تمیمی، بی تا، ج ۲: ۴۴۳)

۳ - ۹ - عدالت اقتصادی

عدالت اقتصادی یکی از شاخه‌های عدالت اجتماعی است. عدالت اجتماعی آنست که در جامعه، حقوق همه رعایت شود؛ و در مقابل آن، ستم قرار دارد که به معنای

پایمال کردن حقوق دیگران است. (میرمعزی، ۱۳۹۰: ۱۷۶)

عدالت اقتصادی، حالتی را توصیف می‌کند که در آن همه مردم، از ثروت‌ها و درآمدهای جامعه به طور مساوی برخوردار می‌شوند. عدالت اقتصادی به این مفهوم، وقتی در جامعه تحقق خواهد یافت که همه افراد از سطح کفاف در زندگی برخوردار باشند، اختلاف‌های درآمدی در جامعه وجود نداشته باشد و ثروتمندان، حق نیازمندان را بپردازند. (همان: ۱۷۸ و ۱۷۹)

یکی از راه‌های رسیدن به عدالت اقتصادی، باور کردن استعدادهای طبیعت برای بهبود زندگی بشر است. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ۱۱، آیه ۶۱) (او خدایی است که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را به شما واگذاشت).

حضرت علی علیه السلام در باره این آیه می‌فرماید:

«خداوند مردم را به آباد کردن زمین فرمان داده‌است تا این آبادانی، به سبب آن چه از زمین بیرون می‌آید مانند حیوانات، میوه‌ها و امثال آنها، زندگی آنان را قوام بخشد.»

همچنین به مالک اشتر می‌نویسد: «این فرمان بنده خدا علی است به مالک اشتر، هنگامی که او را به فرمانداری مصر بر می‌گزیند تا خراج آن دیار را جمع آورد و با دشمنان نبرد کند و کار مردم را اصلاح و شهرهای مصر را آباد کند.» (شهیدی، ۱۳۸۳: ۴۴۳) همچنین می‌فرماید: «إِنَّ أَفْضَلَ قُرَّةِ عَيْنِ الْوَلَاةِ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ» (برترین چیزی که موجب روشنی چشم زمامداران می‌شود برقراری عدالت در کشور است). (همان: ۵۶۵)

با توجه به این مطالب زمامداری در اندیشه عدالت محور امام علی علیه السلام یک وسیله است و نه یک هدف. زمامداری وسیله‌ای است برای رسیدن به اهداف ارجمند؛ یعنی

تثبیت و استقرار انسانیت بر مبنای توحید. از دیدگاه او هر کس پس از او زمامداری را به عهده گیرد، اگر دادگر بوده است خدا به وسیله دادگری اش او را نجات می دهد و اگر ستمگر بوده است صراط چنان او را به لرزه در می آورد که بندهایش از هم جدا می شود. پس در این صورت راه زمامدار باید راه کتاب خدا باشد؛ عدالت برای همه مردم از سوی مردم.

بدین سان عدالت در این الگو دو قطب دارد: حق خود و حق دیگران. وحدت و گردآوردن مردم به صورت یک واحد، هر دو حق را تکمیل می کند. (مولانا، ۱۳۸۰: ۲۱۲)

مولای متقیان به گردش ثروت معتقد بود و از نظر ایشان اصل در مال و ثروت این است که میان مردم دست به دست گردد، نه اینکه در انحصار گروه ویژه ای از جامعه باشد. (همان)

۳-۱۰ - عدالت اجتماعی

مفهوم عدالت اجتماعی را در دو بعد زیر می توان مورد بررسی قرار داد:

الف) بعد نظری و عقلانی که بیان کننده نظریاتی است که در رابطه با چگونگی اعمال عدالت اجتماعی وجود دارد. برای نمونه نظریات کلاسیک که مربوط به یونان باستان می باشد به جنبه هایی مانند «تناسب»، «شایستگی و لیاقت»، «تناسب، استحقاق و شایستگی ها» و در نظریات مدرن به جنبه هایی مانند «مساوات و برابری»، «کنش ها» و «برابری فرصت ها» اشاره شده است. (غنی نژاد، ۱۳۹۱: ۱۶ و ۱۷)

ب) بعد عملی که از چند جهت در خور بررسی است:

۱- وحدت گرایی و آزادی

۲- سیاسی

۳- اقتصادی

عدالت اجتماعی به عنوان یک مفهوم جامع و همه‌جانبه در سیاست‌گذاری‌های یک حکومت برای اولین بار در تاریخ از طرف امام علی علیه السلام و پس از شکست امپراطوری‌های روم و ایران و فتوحات مسلمین در قاره‌های آسیا و آفریقا پایه‌گذاری شد. امام علی علیه السلام اولین متفکر و رئیس حکومتی بوده که عدالت اجتماعی را جزء لاینفک نظام اجتماعی اعلام کرد. از دیدگاه ایشان عدالت اجتماعی، همه ابعاد سیاسی، اقتصادی، اداری و سازمانی را دربردارد. عدالت اجتماعی امام علی علیه السلام از دو جهت بی‌نظیر است: نخست اینکه دیدگاه او از عدالت اجتماعی با ایمان او به عنوان مردی که از عدالت و وجدان منحرف نشد، منطبق و همسان می‌باشد. دوم اینکه او تنها متفکری بود که به این دیدگاه جنبه عملی داد و به عنوان رئیس یک حکومت، نظریات عدالت اجتماعی را جامه عمل پوشاند. (مولانا، ۱۳۸۰: ۱۹۵)

در اسلام، حق، مبنای مشروعیت هرکاری است و بنابراین آن چه حق نیست مشروع هم نیست. مثلاً در مورد آزادی، هر آزادی در اسلام حق نیست و نمی‌تواند مشروعیت داشته باشد. اهدای آزادی به شخصی که حق و حقوق افراد را از بین ببرد نه تنها قانونی نیست بلکه عدالت جامعه را به خطر می‌اندازد.

از نامه امام علی علیه السلام به سهل بن حنیف انصاری که از جانب او بر مدینه حکمفرما بود آشکار است که عدل و دوستی، شاخص مسئولیت و آزادی در جامعه است:

«عدل و راستی را از روش ما شناخته، دیدند و شنیدند و در گوش دارند و دانستند مردمی که نزد ما هستند در حق برابرند، پس (بین آنها چیزی تقسیم نمی‌کنیم مگر با تسویه) گریختند تا اینکه سودی به خود اختصاص داده و دیگران را بی‌بهره نمایند، خدا آنها را از رحمتش دور گرداند.» (فیض الاسلام، ج ۵: ۱۰۷۲)

تا قبل از ظهور دین مبین اسلام، در سایر نظام‌ها، مفاهیم حق و ذی‌حق وجود

داشت؛ اما در بعد اجرایی و عملیاتی این اسلام و امامت و خلافت علی علیه السلام بود که این منشور و اصول را جزء سیاست‌گذاری و قانون اساسی خود قرار داد تا هر حقی به ذی‌حق خود برسد. حق و عدالت در حکومت علی علیه السلام، یک امر واقعی بود نه یک فرضیه خیالی.

جنگ‌های جمل و صفین در حقیقت جنگ جمود و رکود فکری و روشن‌اندیشی و عدالت اجتماعی بود. انعطاف‌ناپذیری در امر عدالت اجتماعی در آغاز اولین دوره نظام وسیع و جهان‌ساز اسلامی برای امام علی علیه السلام دشمن‌ها درست کرد و همان‌طور که بارها توسط نویسندگان و تاریخ‌شناسان اظهار شده‌است، ایشان قربانی جمودها گردید و به شهادت رسید.

از دیدگاه امام علی علیه السلام، مقتضای عدالت اجتماعی، مساوات است؛ در شرائط حقوقی مساوی و نه در شرایط نامساوی که تبعیض در آن دخالت داشته‌است. در خطبه جنگ صفین، امام علی علیه السلام امت خود را به همکاری و مشورت با یکدیگر تشویق کرده می‌فرماید: «پس از حَق‌گویی با مشورت به عدل خوداری ننمایید زیرا من برتر نیستم از اینکه خطا کنم و از آن در کار خویش ایمن نمی‌باشم. مگر آنکه خدا از نفس من کفایت کند آن را که او به آن از من مالک‌تر و تواناتر است.» (شهیدی، ۱۳۸۳: ۴۲۷)

مهمترین رکن عدالت اجتماعی، مساوات کامل میان افراد یک جامعه در محصول عمل همگانی است و چنین جامعه‌ای امت اسلامی می‌باشد. در عدالت اجتماعی امام علی علیه السلام همگی در انسانیت یکسان و همگی از افراد مجتمع خود هستند؛ ولی این شرائط به تنهایی کافی نیست. زیرا به دنبال گفتار، کردار می‌آید و عدالت اجتماعی، یک عدالت بر مبنای کردار، اوامر و آیین اسلامی است. رأی و مشورت در چنین جامعه‌ای از اهداف عدالت اجتماعی است و منافع عمومی را تعیین می‌کند. (مولانا، ۱۳۸۰: ۲۰۶)

نتیجه

ظهور دین مبین اسلام به عنوان آخرین و کامل‌ترین دین آسمانی با معرفی شخصیت‌های برجسته‌ای مانند ائمه معصومین علیهم‌السلام به عنوان منادیان و مجریان به حق این مکتب الهی و معنوی گره خورده است. به گونه‌ای که هرگاه مجالی برای اجرای قوانین و مقررات دین مبین اسلام در قالب حکومت از سوی ایشان فراهم گشته است مردم شیرینی و حلاوت آنرا در این دوران به خوبی چشیده‌اند. یکی از این مجال‌های تاریخی به حکومت امام علی علیه‌السلام به مدت پنج سال و در کوفه باز می‌گردد که در این بازه زمانی و تاریخی شاهد اجرای کامل این احکام و قوانین به دست شخصیتی برجسته و بی‌نظیر مانند ایشان هستیم. ویژگی‌های درونی و معنوی در قالب تقوی، سلوک فردی و در یک کلام تنها توجه به خدا و پروای از او از حکومت مورد اشاره وی حکومتی ساخت که عنصر عدالت به عنوان شاخصه اصلی آن به منصف ظهور نشست. به گونه‌ای که نام علی همواره با عدالت قرین گشت.

با توجه به سیره نظری و عملی این امام همام شاهد این مهم می‌باشیم که عدالت در ابعاد درونی (تقوای فردی) و بیرونی (اجرای لوازم تقوی) مورد عنایت ایشان بوده است. اگر مجری عدالت خود از ملکه تقوی و تزکیه نفس برخوردار نباشد آنگاه در اجرای بعد بیرونی آن در اجتماع به بیراهه خواهد رفت. در جای جای حکومت مولی‌الموحدین این دو بعد به صورت توأمان و قرین یکدیگر بوده‌اند. با توجه به این ملاک اساسی، عدالت در سیره ایشان شاخصه‌هایی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی می‌یابد. در حوزه سیاسی که به گونه‌ای مستقیم با حقوق حاکم و مردم مرتبط است شاهد نگاه به حکومت به عنوان وسیله‌ای برای رشد و شکوفایی مادی و معنوی مردم می‌باشیم

که در این چارچوب زندگی رهبر حکومت در سطح زندگی پایین ترین افراد آن جامعه قرار گرفت. توجه به حقوق انسانی دشمن در جنگ، گماشتن قاضی عادل و آگاه به قوانین در امر قضاوت، دخالت دادن مردم در امر سیاست با مشورت با آنها و توجه به حقوق آنان و سخت گیری بر بیت المال به عنوان حق الناس در کنار سفارش های فراوان ایشان در قالب نامه هایی به والیان و نمایندگان حکومتی در حوزه سیاست می باشد. شاخصه دیگر مورد بررسی عدالت اقتصادی به عنوان وسیله ای برای رشد و شکوفایی جامعه مسلمین جهت ایجاد جامعه ای توحیدی و الهی در قالب گردش غیر انحصاری ثروت میان کلیه افراد جامعه بود که در این نوشتار مورد توجه قرار گرفت. دیگر شاخصه مورد بررسی عدالت اجتماعی بود که به دلیل شمول و گستردگی که دارد می تواند خود رنگ و بویی سیاسی و اقتصادی نیز بگیرد. رکن اساسی عدالت اجتماعی در سیره و کلام امام، حقوق برابر کلیه آحاد یک جامعه توحیدی در قالب فصلی مشترک به نام انسانیت می باشد. در این چارچوب همگان بایستی از حقوق حقه خویش به طور مساوی و بدون تبعیض بهره مند گردند.

اجرای چنین شاخصه هایی نیازمند به بهره مندی از ابعاد والای معنوی، الهی و تقوا و سلوک فردی می باشد. همیشه افراد گوناگونی در هر لباسی و منصبی به دنبال سنگ اندازی در راه اجرای عدالت و جلوگیری از توزیع عادلانه امکانات مادی و معنوی جامعه بوده و هستند و مقابله با آنان نیازمند خدا خواهی به جای دنیاخواهی در چارچوب عدالت درونی می باشد و این امر به خوبی در حضرت علی علیه السلام نمود یافت. به گونه ای که ایشان هم عادل بود و هم عدالت خواه.

علامه شهید مطهری می نویسد: «براستی علی مرتضی علیه السلام، مجسمه عدل و نمونه رحمت و محبت و احسان بود؛ و ضربتی که در راه انعطاف ناپذیری از حق و عدالت و

دفاع از حقوق انسان‌ها خورد، اگرچه او را آسوده کرد، اما جهان اسلام را تا ابد در مرگ همچو امام عادل‌ی سوگوار ساخت. او تنها عادل نبود، بلکه عدالت‌خواه نیز بود. بین عادل و عدالت‌خواه تفاوت است؛ همانطور که بین آزاد و آزادیخواه تفاوت است.» (مطهری، ۱۳۵۸: ۳)

کتابنامه

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ابی الحدید. (۱۹۶۷). شرح نهج البلاغه. ج ۷. الطبعة الثانية. بیروت: دارالکتب العربیه.
۴. الحر العاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۳ق). وسائل الشیعه. ج ۱۵. طهران: مکتبه الاسلامی.
۵. ارسطو. (۱۳۵۶). اخلاق نیکوماخس. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. بهشتی، احمد. (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی-تربیتی علوی در نامه های نهج البلاغه. ج ۱. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.
۷. تمیمی، عبدالواحد. (۱۳۷۸). غررالحکم و دررالحکم. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی حوزه علمیه قم.
۸. تمیمی، قاضی نعمان. (بی تا). دعائم الاسلام. ج ۲. تحقیق محمد بن عبدالغفار. قاهره: مکتب مدبولی.
۹. جرداق، جرج. (۱۳۹۳). امام علی علیه السلام صدای عدالت انسانیت. ترجمه هادی خسروشاهی. ج ۱. ترجمه هادی خسروشاهی. تهران: انتشارات امام عصر (عج).
۱۰. ----- (۱۳۷۹). ترجمه مصطفی زمانی. ج ۵. تهران: انتشارات فراهانی.
۱۱. جعفریان، رسول. (۱۳۷۷). تاریخ خلفا. قم: نشر الهادی.
۱۲. خوانساری، سیدجمال الدین محمد. (۱۳۶۰). شرح غررالحکم و دررالحکم. ج ۲. به تصحیح سیدجلال الدین ارموی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. رسول زاده خوبی، سید اسماعیل. (۱۳۴۷). حکومت عدالت خواهی علی علیه السلام. تهران: انتشارات دنیا.

۱۴. شیروانی، علی. (۱۳۹۰). ترجمه نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر معارف.
۱۵. شهیدی، جعفر. (۱۳۸۳). ترجمه نهج البلاغه. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۶). المیزان. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی.
۱۷. غنی‌نژاد اهری، موسی. (۱۳۹۱). آزادسازی و عملکرد اقتصادی. تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.
۱۸. فیض الاسلام، سید علی نقی. (۱۳۷۵). ترجمه و شرح نهج البلاغه. تهران: انتشارات فیض الاسلام.
۱۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۲۹ق). بحارالانوار. ج ۷۲. تهران: کتابخانه میرزا علی.
۲۰. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۰). سیاست‌نامه امام علی علیه السلام. با همکاری محمدکاظم طباطبایی، محمود طباطبایی نژاد. ترجمه مهدی مهریزی. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۸). بیست گفتار. قم: انتشارات صدرا.
۲۲. ----- (۱۳۵۷). عدل الهی. قم: انتشارات صدرا.
۲۳. مولانا، حمید. (۱۳۸۰). مقاله «امام علی علیه السلام و ابعاد عدالت اجتماعی». کتاب نقد. بهار ۱۳۸۰. شماره ۱۸.
۲۴. میر معزی، سید حسین. (۱۳۹۰). نظام اقتصادی اسلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

گستره عقل عملی در حوزه قانون و اخلاق

شکرالله جهان مهین^۱

چکیده

این نوشتار، نخست توضیحی کوتاه دارد دربارهٔ حُلُق و حُلُق و قانون، و مدعی است که اگر قانون به طور صحیح و دقیق اجرا شود، عدالت اجتماعی و نظم برقرار می‌شود. عدالت اجتماعی معلول قانونمندی است، ولی عدالت اخلاقی معلول تعادل و توازن قوای نفسانی شهویه و غضبیه و نطقیه است. اگر عدالت اخلاقی تحقق یابد، عدالت اجتماعی به طور عمقی و ریشه‌ای تحقق می‌یابد؛ ولی عدالت اجتماعی لزوماً همراه با عدالت اخلاقی نیست. عدالت اخلاقی مستلزم تحقق مکارم و معالی اخلاق است، و مکارم اخلاق که برخاسته از کرامت نفس است، از محاسن اخلاق که برخاسته از مصلحت اندیشی هاست، برتر است؛ از این رو معلوم می‌شود که گستره عقل عملی در حوزه قانون، محدود و در حوزه اخلاق، نامحدود است.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآنی و پژوهشگر حوزه معارف دانشگاه آزاد اسلامی جهرم jahanmahin@yahoo.com

واژگان کلیدی: قانون، اخلاق، عدالت، مکارم اخلاقی، محاسن اخلاقی، عقل عملی، عقل نظری

مقدمه

خُلُق و خُلُق از یک ریشه‌اند، ولی خُلُق (بر وزن عَقْل) دربارهٔ هیأت و شکل ظاهری، و خُلُق (بر وزن شُکْر) دربارهٔ سجایای باطنی و گرایش‌های نفسانی به کار می‌رود. اولی با بصر یا چشم ظاهری، و دومی با بصیرت یا دیدهٔ باطنی ادراک می‌شود. (راغب، ۱۳۳۲ش: ۱۵۸ و قمی، ۱۳۵۵ق: ج ۱، ص ۴۱۰).

قانون امری است کلی که بر همهٔ جزئیاتش منطبق گردد، و احکام جزئیات از آن شناخته شود، (دهخدا، ۱۳۳۹، ج ۳۸، ص ۱۲۰) و به معنای اخص «قاعده‌ای که مقامات صلاحیت‌دار» (قوه مقننه) وضع و ابلاغ کنند و آن، مبنی بر طبیعت عالم تمدن، و متناسب با مصلحت مردم است، و همهٔ افراد مملکت از آن، تبعیت کنند. (معین، ۱۳۸۲ش: ص ۷۴۹).

قانون «بدون استثنا شامل همهٔ افراد مردم ... مملکت گردد، و اغراض مستبدانهٔ اشخاص را در آن، دخالتی نباشد.» (دهخدا، ۱۳۳۹ش: ج ۳۸، ص ۱۲۰) به همین جهت است که در کشورهای قانونمند، قضات شایسته و متعهد در محاکم قضائی به شکایات و تخلفات افراد رسیدگی می‌کنند، و افراد متخلف را به حکم همان قوانین فراگیر و غیر قابل تخلف، محکوم به ادای حقوقی که از دیگران ضایع کرده‌اند، نموده یا به خاطر قانون شکنی محکوم به زندان یا تبعید یا حد و تعزیر و اعدام می‌کنند. با اجرای صحیح قانون، عدالت اجتماعی و نظم و امنیت حاکم می‌شود. به همین جهت است که امام علی علیه السلام در فرق میان عدالتی که زائیدهٔ قانونمندی، و جود و بخشش که زائیدهٔ اخلاق محوری است، می‌فرماید: «عدالت هر چیزی را در جای خود

می‌گذارد و بخشش، آن را از جای خود خارج می‌سازد. عدالت تدبیر عمومی مردم است، و جود پدیده خاصی است، از این رو عدالت شریف تر و برتر است.»^۱ (نہج البلاغہ، حکمت ۴۲۹).

معنای این گفتار ماندگار این است که عواطف شخصی نباید مانع اجرای قانون شود، مگر این که صاحب حق از حق خود بگذرد.

ظلم چه بود وضع در نا موقعش	عدل چه بود وضع اندر موضعش
(بلخی ۱۳۸۰، ص ۹۰۹)	
ظلم چه بود آب دادن خار را	عدل چه بود آب ده اشجار را
نه به هر بیخی که باشد آبکش	عدل وضع نعمتی در موضعش
که نباشد جز بلا را منبعی	ظلم چه بود وضع در ناموضعی
(همان، ص ۶۸۵ و ۶۸۶)	

قوای نفسانی انسان

انسان دارای سه قوه است: شہوت و غضب و فکر؛ به همین جهت است که کارهای انسان یا برای جلب منفعت، یا برای دفع ضرر، یا تفکر و استدلال است. قسم اول، منسوب به قوه شہویہ، و قسم دوم، منسوب به قوه غضبیہ و قسم سوم، منسوب به قوه نطقیہ و فکریہ است. (نراقی، ۱۳۴۶ق: ۱۶)

سعادت انسان در این است که این سه قوه از افراط و تفریط حفظ شوند، و در حد اعتدال باقی بمانند. حد اعتدال قوه شہویہ، عفت و حد اعتدال قوه غضبیہ، شجاعت و حد اعتدال قوه فکریہ، حکمت است.

با اجتماع عفت و شجاعت و حکمت در وجود انسان، ملکہ‌ای پدید می‌آید که عدالت نامیده می‌شود. عدالت به این معنی است که حق هر یک از قوای سه گانہ ادا

شود، و هر کدام - بدون افراط و تفریط - در جایگاه خود قرار گیرد. اگر انسان از جاده عدالت خارج شود، یا در حق قوای نفسانی خود افراط می‌کند، یا تفریط، اگر افراط کند، ظلم کرده، و اگر در حق آن‌ها تفریط کند، و حق آن‌ها را نادیده بگیرد، به تفریط گراییده، و این انضام است. (طباطبائی، بی تا: ج ۱، ۳۷۶ و ۳۷۷)

بنابراین، شالوده و اساس اخلاق، رعایت حقوق قوای نفسانی و قرار آن‌ها در جایگاه خویش است.

اصول فضائل اخلاقی عبارتند از: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت. عدالت به منزله ستون فقرات فضائل اخلاقی است. با بودن عدالت، فضائل دیگر، پابرجا و مستحکم است، و با نبودن آن سرنوشت بقیه فضائل نیز در خطر جدی است. در عدالت «هیچ شائبه‌ای از افراط و میل نمودن به سمتی نمی‌باشد، چون که عدالت، ظلّ وحدت/الله است، و در ارسال رسل و انزال کتب از برای تعیین نمودن طریقه تعدیل و تسویه کلی است فی ما بین مردمان در تمام امورایشان». (کشفی، ۱۳۸۱: ۵۱۶)

عقل نظری و عقل عملی

عقل نظری در حوزه «هست» و «نیست» یا «بود» و «نبود» و عقل عملی در حوزه «بایدها» و «نبایدها» اظهار نظر می‌کند. نفس آدمی که توانایی تعقل دارد، جوهری است که از قوا و استعداداتی برخوردار است. یکی از آن قوا عقل عملی است. عقل عملی، کارهایی را که باید انجام داد، از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی استفاده می‌کند، تا به هدف‌های اختیاری خود نائل گردد، و البته در این کار، ناگزیر از عقل نظری - که صاحب رای کلی است - کمک می‌گیرد. قوه دیگر، عقل نظری است که نفس از لحاظ کامل ساختن خویش به آن محتاج است، تا بتواند به مرتبه عقل بالفعل برسد». (ابن سینا، ۱۳۸۱ش: ۲۴۲)

ز فعالیت همین دو قوه است که حکمت نظری و عملی پدید می‌آید. فایده حکمت نظری، استکمال عقل نظری و تحقق مرتبه عقل بالفعل، و فایده حکمت عملی هم استکمال عقل نظری و هم استکمال عقل عملی از راه اخلاق است. اگر حکمت عملی نباشد، علم تصوری و تصدیقی به اموری که عبارتند از اعمال و رفتار ما، حاصل نمی‌شود. این همان استکمال قوه نظری است و اگر دست نفس از این گونه علوم تهی باشد، از علم اخلاق و استکمال قوه عملی باز می‌ماند. (نراقی، ۱۳۶۵ش: ۸-۴)

در شرح نظر ابن سینا درباره عقل نظری و عملی گفته شده است: «دریافت بر دو قسم است: نخست دریافتی که به عمل تعلق و بستگی نداشته باشد. مانند علم به آسمان و زمین و جز آن، و این قوه مبنای حکمت نظری است. دوم دریافتی که به عمل بستگی دارد. مانند دریافت این که داد، نیکوست و بیداد، زشت است. این قوه مبنای حکمت عملی است. عقل عملی بر خلاف عقل نظری، مبدأ فعل و مصدر فعل‌های گوناگون است. و در بدن و این جهان دارای تأثیراتی است، و چون انجام عمل در عقل عملی بدون دریافت تحقق نمی‌یابد، پس عقل عملی در تشخیص موارد لزوم عمل که انجام آن حتمی است، ناچار از عقل نظری استمداد می‌طلبد، و تکالیف خود را با ملاحظه مقدمه کلی بدیهی یا مشهور یا تجربی، به وسیله عقل عملی معین می‌کند. مانند آن که از مقدمه کلی بدیهی: انجام دادن هر عمل نیکویی شایسته است، این قاعده را که راستگویی شایسته است، به کمک عقل نظری بیرون می‌آورد، سپس عقل عملی... می‌گوید: این عمل راستگویی است، و هر عملی چنین باشد، انجام آن لازم است، پس سرپیچی و مخالفت... روا نیست». (ملکشاهی، ۱۳۶۳ش: ۱۸۸)

فرق عدالت اخلاقی و عدالت اجتماعی

هر جا عدالت اخلاقی باشد، عدالت اجتماعی هم هست. محال است که کسی از

عدالت اخلاقی برخوردار باشد، ولی به حقوق دیگران تجاوز کند، یا قانون شکنی کند. سقراط، حکیمی بود که باید او را از چهره‌های درخشان اخلاق نامید. او را به جرم ناکرده، محکوم به مرگ کردند و البته قانون چنان اجازه‌ای به حاکمان کینه توز و عدالت ستیز، نداده بود؛ ولی آن‌ها از قانون سوء استفاده کرده بودند. شبی که سقراط باید به دست خویش جام شوکران راسربکشد، و تن به مرگ بدهد، شاگردها اسباب فرار از زندان و رهائی از اعدام را برایش فراهم کردند، ولی او به احترام قانون - و نه به احترام مجریان بد سگال قانون - حاضر به فرار نشد! (کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۳۶، و فروغی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۱۳)

هرجا عدالت اجتماعی باشد، لازم نیست که عدالت اخلاقی هم باشد. رعایت عدالت اجتماعی و پای بندی به قانون ممکن است. از ترس مجازات یا بدنامی یا محرومیت های ظاهری و مادی باشد. اگر اشخاصی که به عدالت اخلاقی نرسیده‌اند، رعایت قانون کنند، از روی عقیده و ایمان نیست، و به همین جهت است که حبّ و بغض و نبودن موانع، سبب افسار گسیختگی و قانون شکنی و جرم و خیانت و تبه کاری می‌شود. قرآن کریم می‌گوید: «مبادا کینه‌ها و دشمنی‌ها شما را از اجرای عدالت باز دارد. عدالت را رعایت کنید که به تقوا نزدیک تر است».^۲ (مائده: ۵، آیه ۲) عدالت اخلاقی، مُخّ تقوا و روح پرهیزگاری و علت تامّه خود نگه داری از همه رزیت ها و پاسداری از همه فضیلت هاست.

عادل اخلاقی، عفیف است. و از قصور و تقصیر در ارضای شهوات و تمایلات می‌پرهیزد.

عادل اخلاقی، شجاع است، و از تهور و بی باکی و از ترس و جبن و زبونی به دور است.

عادل اخلاقی، حکیم است، و در وادی اندیشمندی از جربزه و کودنی، و از نظرات

افراطی و حکمت سوز، و از تنبلی ذهن و ترک تفکر، منزہ و مبرا و برکنار است، و گوش جان بہ بیت زیر سپردہ است:

ای برادر تو ہمین اندیشہ‌ای مابقی تو استخوان و ریشہ‌ای

(بلخی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸)

او می‌داند کہ «عقل دلیل مؤمن است».^۳ (کلینی، ۱۳۸۵ ش: ص ۶)

و بہ فرمایش پیامبر اعظم ﷺ در مقام خطاب بہ امیر المؤمنین علیه السلام «هیچ فقری بدتر از جہل و ہیچ ثروتی بہتر از عقل نیست».^۴ (ہمان)

فرق اخلاق و قانون

با توجہ بہ این کہ شالودہ و اساس اخلاق، رعایت حقوق قوای نفسانی و قرار دادن آن‌ها در جایگاہ خویش است، معلوم می‌شود کہ اخلاق دارای قلمرو وسیع تر از قلمرو قانون است. «آن چہ انسان را از منش خاکی بہ اوج منش عالی، و از ملک بہ ملکوت و از درندہ خوئی بہ فرشتہ خوئی می‌رساند، در قلمرو اخلاق، و - بہ اصطلاح - اخلاقی است، و آن چہ انسان را در سببہ چال زندگی خاکی، اسیر و خوی حیوانی او را تقویت می‌کند، غیر اخلاقی و رزیت و دنائت و ضد ارزش است» (بہستی، ۱۳۸۶: ۳۴)

ما باید میان قانون و اخلاق از دو جہت فرق بگذاریم: یکی این کہ قانون عہدہ دار تنظیم قواعدی است کہ روابط مردم را با یکدیگر، تنظیم می‌کند، و در حقیقت، از حقوق متقابل مردم با یکدیگر و دولتمردان و اعضای خانوادہ سخن می‌گوید، و دیگری این کہ ہر کس قانون را زیر پا گذارد، در دادگاہ‌های عرفی یا شرعی محاکمہ می‌شود. و باید حقوق پایمال شدہ را جبران کند یا مجازات شود، ولی اگر کسی فرمان اخلاق یا وجدان اخلاقی را زیر پا گذارد، در محکمہ وجدان محاکمہ می‌شود، اعم از

این که در دادگاه های ظاهری محاکمه بشود، یا نشود. وجدان اخلاقی همان نفس لوامه قرآنی است.^۵ (قیامت: ۷۵، آیه ۲) که ملامتگر بدی ها و زشتی هاست، و تازیانه ملامتش از تازیانه پلیس ظاهری بسی دردناک تر است.

وجدان اخلاقی، پلیس باطنی ماست. پلیسی که همیشه با ما و همواره بیدار و مراقب اعمال ظاهری و باطنی ماست. این پلیس هوشیار، هم بر اعمال جوارحی ما مراقبت می کند، و هم بر اعمال جوانحی ما. اما پلیس ظاهری نه همیشه با ماست، و نه اگر مراقب ما باشد، اعمال باطنی و جوانحی و انگیزه های شهوانی و شیطنی را مراقبت و نظارت می کند.

وجدان اخلاقی تنها به حقوق متقابل بشری اشراف ندارد، بلکه علاوه بر آن، از ما می خواهد که حق خدا و حق خویشتن و حق طبیعت و عالم خلقت را هم زیر پا نگذاریم. اگر حق خدا را زیر پا بگذاریم، مجری قانون به سراغ ما نمی آید، مگر اینکه با ضایع شدن حق خدا، حقی از بشر نیز ضایع شده باشد. اگر حقوق خویشتن را زیر پا گذاریم، و در حفظ سلامت و رعایت بهداشت روحی و جسمی و مبارزه با پلیدی ها و رذائل نفسانی نکوشیم و از تجلیه و تخلیه و تحلیه سر باز زنیم.^۶ (سبزواری، ۱۳۶۷ق: ۳۰۸ و ۳۰۹) قانون به ما کاری ندارد، مگر این که به حق دیگران تجاوز شود. آیا دیده اید کسی را مجازات کنند که چرا درس نخوانده و عالم نشده است؟!

اگر کسی به دیده بدبینی به جهان خلقت بنگرد، و وظیفه خود را نسبت به آن ادا نکند، در هیچ دادگاهی محاکمه نمی شود، مگر این که به حقوق دیگران لطمه ای زده باشد.

گسترده قلمرو حقوق اخلاقی و لوازم آن

از آن چه گذشت معلوم شد که دایره حقوق اخلاقی بسیار گسترده و فراگیرنده همه

هستی است. در حقیقت باید گفت: هیچ بخشی از هستی نیست که از قلمرو حقوق اخلاقی و هیچ بخشی از اخلاق نیست که از قلمرو هستی خارج باشد. آری اخلاق و حقوق اخلاقی به پهنا و گستردگی همه هستی است؛ هم فراگیر غیب است و هم شهادت، هم دنیا و هم آخرت، هم ملک و هم ملکوت. اخلاق ما را به خدا، به خویشتن، به همنوعان، و به جهان هستی مرتبط می‌سازد. بی اخلاقی، یعنی از خدا بیگانگی، یعنی از خود بیگانگی، یعنی از انسان و از همنوع و از بشریت بیگانه بودن، یعنی از جهان هستی بیگانه شدن.

بی اخلاق، قانون را هیچ و پوچ می‌شمارد، و اگر مراعات قانون کند، یا از ترس است یا از روی طمع، ولی انسان اخلاقی قانون را از جان خود عزیزتر می‌شمارد.

اگر بخواهیم حق خدا را ادا کنیم، باید او را بشناسیم. باید به وظایف خود در برابر او آگاه شویم. اگر بخواهیم حق خویشتن را ادا کنیم، باید هم خودشناس باشیم و هم با وظیفه خود نسبت به خود آگاه شویم. اگر بخواهیم به وظیفه خود در برابر دیگران آگاه شویم، باید جامعه را بشناسیم و بدانیم که پیوندهای اجتماعی، مستلزم حقوق متقابل است. این حقوق را باید بشناسیم. ما باید از محدوده «مَن» محدود شخصی بگذریم و به «مَن» نوعی برسیم. «مَن» نوعی موجب گره خوردن فرد و نوع به یکدیگر می‌شود و آن هم به گونه‌ای که انفکاک و انقطاع آن‌ها از یکدیگر، غیرممکن یا دشوار است. بنابراین، چاره‌ای نیست جز این که درباره شناخت دیگران از طریق شناخت پیوندها و ارتباطات بیشتر تأمل کنیم، تا بهتر بتوانیم به وظائف خود در برابر دیگران آشنا شویم. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۳۵)

ما کل این جهان، نه، بلکه جزئی از این جهانیم، و چه جزء کوچکی! از آن جا که جزئی از این جهانیم، باید تابع نظام این جهان باشیم؛ چرا که جزء تابع کل است. هر چند که می‌گویند: با منتفی شدن جزء، کل هم منتفی می‌شود؛ ولی این، نه به آن معنی است که

جزء در برابر کل، سرسری کند و نظام حاکم را زیر پا گذارد. (همان، ص ۳۸۹)

اگر گوش دل، شنوا باشد، نظام آفرینش انسان و جهان با ما سخن می‌گوید، و ما را به عدم تخطی و تخلف از راه و رسم سنت الهی فرا می‌خواند. اگر گوش جانمان کر، و اگر دیده قلبمان کور نباشد، همه حقایق مربوط به انسان و جهان را هم می‌شنویم و هم شهود می‌کنیم.

هیچ دشوار نیست که ندای حق را که در همه هستی حضور دارد، از زبان خودش یا حداقل از زبان پیامبران و امامانش بشنویم.

قانون حقوقی به پیوندهای افقی انسان‌ها می‌نگرد، و در دایره‌ای محدود، تعیین تکلیف می‌کند؛ آن هم به گونه‌ای که هزار کلاه قانونی از سوی مردم و مجریان قانون برای فرار و تخلف وجود دارد؛ ولی قانون اخلاقی نه کلاهی دارد و نه هرگز سرش کلاه می‌رود. قانون اخلاقی تنها به پیوندهای افقی و اجتماعی نظر ندارد؛ بلکه به پیوندهای طولی هم نگاه می‌کند، تا انسان هم با خدا و عالم ملکوت و نظام ولایتی خدا و انبیاء و ائمه و ملائکه ارتباط یابد، و هم این ولایت تکوینی را به ولایت تشریحی پیوند زند، و از کسی جز آن که گفته، اطاعت نکند، چنان که خدای متعال می‌فرماید: خدای را اطاعت کنید، و هم پیامبر و زمامدارانی که از نظر عصمت و شئون ولایت، قائم مقام او بلکه به لحاظی خود اویند.^۷ نساء ۴، آیه ۵۹) ما نه تنها باید از «مَن» شخصی به «مَن» نوعی برسیم، بلکه هنوز باید گام‌های بیشتری برداریم، و به «مَن» جهانی برسیم. این هم آخرین دوا برای معالجات بیماری‌های فردی و اجتماعی نیست. ماندن در این چارچوب، اگر خود، مشکل‌ساز نباشد، مشکل‌گشا هم نیست.

کسی که با خالق این جهان بی‌ارتباط است، هنوز در تنگنای خفقان آور محبوس است. جهان میهنی خوب است و باید هم به آن رسید، ولی به شرطی که با خدای این جهان آشنا شویم، و زیبایی‌های بی‌حد و حصر او را منشأ زیبایی‌های جهان و انسان

بدانیم، و از عشق جمال بی مثال او به عشق به جهان و انسان برسیم. اگر حقوق خدا و خویشتن و جهان و انسان را زیر پا گذاشتیم، ممکن است هرگز در این جهان مؤاخذه و مجازات نشویم، ولی باید منتظر مؤاخذه و مجازات اخروی باشیم، و تا دیر نشده است توبه کنیم. امام سجاده علیه السلام در نیایش های جانانه و جاودانه خود به پیشگاه خدای لایزال عرض کرد: «خدایا، هر بنده ای که از من آسیب دیده، یا آزرده شده، یا ستمی دیده و حقی از او پایمال شده، (نخست) بر محمد و آلش درود بفرست و سپس با توان خویش آن بنده را از من خشنود گردان، و حقوقش را ادا فرمای.»^۱ (صحیفه سجادیه، دعای ۳۹)

او بر کل جهان - که انسان نیز جزئی از آن است - وحدتی فوق وحدت های شناخته شده ما حاکم می بیند، و خدا را مالک مطلق می شناسد، و خود را در قبضه قدرت بیکران او می نگرد، و عرض می کند، لیس لنا من الأمر إلا ما قضیت، ولأمن الخیر إلا ما أعطیت. (همان، دعای ۶)

از تمام امور، آن چه تو حکم کرده ای، از آن ماست، و از خیر و نیکی آن چه تو بخشیده ای، برای ماست.

مکارم و محاسن اخلاق

چنین کسی محال است که اخلاق را در ارتباط با خدا و خود و جهان و انسان زیر پا گذارد. اخلاق او اخلاق مکارمی است که نیای بزرگوارش برای تکمیل آن از سوی خدا مبعوث شده است.^۲ (مجلسی، بی تا، ج ۱۶، ص ۲۱۰) نه اخلاق محاسنی که تفاوت آن ها از زمین تا آسمان است.

اخلاق محاسنی خوب است، ولی نه به اندازه اخلاق مکارمی؛ چرا که محور این، تشبّه به خدای لایزال است و بس، و محور آن ممکن است شهرت طلبی و سودجویی

عقل و دین، سال هفتم، شماره دوازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ►

و معامله و مطالبه باشد. اخلاق مکارمی همان خلق عظیمی است که طبق آیت عالی مرتبت قرآنی، پیامبر معظم و مکرم اسلام، بر آن، استعلا و استیلا دارد.^{۱۰} (قلم: ۶۸، آیه ۴) و کسی را یارای رسیدن به آن، نبوده و نیست، نه این که کسی به خلق عظیم نمی‌رسد؛ بلکه به درجه استعلا و استیلا - که ویژه او، بلکه معجزه اوست (بهشتی ۱۳۸۹، ص ۵۰) - نمی‌رسد.

آن امام قله نشین نیایش، و آن راه نمای عرش برجستگی و برآزش و آن مظهر استوار مجاهدت و کوشندگی و دانش در فراز دعایی که درباره مکارم اخلاق و محاسن افعال است، به خدائی که از حیث اخلاق و صفات، کمال و جمال مطلق است، عرض می‌کند: «به من معالی اخلاق ببخش، و مرا از فخر و مباهات؛ حفظ فرمای»^{۱۱} (صحیفه سجادیّه، دعای ۲۰)

او زندگی کسی که حق گریز یا حق ستیز است، و حق خدا و خویشتن و جهان و مردم را زیر پا می‌گذارد، چرا گاه شیطان می‌شمارد، و به درگاه خدای منان عرض می‌کند: «مرا تا وقتی که در طاعت تو می‌کوشم، طول عمر بده. هنگامی که عمرم چراگاه شیطان گردد، پیش از آن که گرفتار کیفر و خشم تو شوم، جانم را بگیر»^{۱۲} (همان) او خواهان طریقه حق است، آن هم حقی فراگیر که پرتوش راه گشای حقوق مردم باشد، و عاملش ذره المثقالی از حقوق مردم را بر گردن نگیرد.^{۱۳} (همان)

مراتب اخلاق

می‌توان برای اخلاق، سه مرتبه قائل شد: اخلاق دنیوی، اخلاق اخروی و اخلاق خدایی. درست است که همه این‌ها برخاسته از عقل عملی و در قلمرو حکمت عملی است، و درست است که روح همه آن‌ها توجه به وظائف و تکالیف خویش در برابر خدا و خویشتن و جهان و انسان هاست، ولی به قاعده «إِثْمًا الْأَعْمَالُ بِالتَّيَّاتِ»

(مجلسی، ۱۳۹۶ق: ج ۶۷، ص ۱۱۱، ح ۲۱) می توان خلیات آدمی را درجه بندی کرد؛ چراکه اخلاق و رفتار آدمی را باید به دنیوی و اخروی و الهی تقسیم کرد. برخی اخلاق را برای دنیا و فواید دنیوی آن می خواهند. اینان نه سر و کاری با آخرت دارند، و نه سر و کاری با خدا. این اخلاق را می توان اخلاق سکولار یا اخلاق حرفه ای نامید. هر کس برای کسب شهرت و محبوبیت و رواج کسب و کار و حرفه به اخلاق روی آورد، اخلاقی دنیوی و سکولاریستی و حرفه ای است، و علی الظاهر به همان چیزی که می خواهد، می رسد.

برخی اخلاق را برای آخرت و بهشت و حور و قصور و انهار و اشجار و فواکه می خواهند. معلوم است که رتبه و نمره اخلاقی اینان از دسته اول برتر است؛ اگر چه هر دو گروه معامله کنند، و به هدف خود می رسند.

دسته سوم آن هائند که اخلاق را برای خدا می خواهند، در حقیقت، آن ها نه انگیزه دنیوی دارند، و نه انگیزه اخروی؛ بلکه محبت یا عشق به مبدأ جلیل و جمیل هستی، آن ها را به سوی پرهیز از رذایل، و گرایش به فضایل، و روی آوردن به حکمت عملی و سرسپردگی در برابر عقل و شرع، سوق می دهد. آن ها محبوب و معشوق راستین را برگزیده اند، و او را برای خودش می خواهند، نه برای دنیا و آخرت؛ هر چند که از فواید دنیوی و اخروی نیز برخوردار می شوند؛ ولی فرق است میان آن که خدا را برای خودش می خواهد، و آن که او را برای مطامع دنیوی و اخروی می خواند. انبیای سلف، مبلغ اخلاق اخروی و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله مبلغ اخلاق الهی بودند. (طباطبایی، بی تا: ج ۱)

نتیجه

از نظر اخلاق هر انسان اخلاقمندی خود را نسبت به ادای چهار حق، مکلف و مسئول می شمارد: حق خدا، حق خویشتن، حق جهان، و حق انسان های دیگر.

عدالت اخلاقی، یعنی رعایت حقوق چهارگانه فوق، به طور دقیق و کامل. از آن جا که انسان دارای سه قوه نفسانی شهویه و غضبیه و نطقیه است، باید این قوا از افراط و تفریط حفظ کند، و آن ها را همواره در حد وسط و متعادل نگاه دارد. از حفظ تعادل این قوا، عدالت اخلاقی پدید می آید.

عدالت اجتماعی یعنی رعایت حقوق افراد جامعه که در قوانین و مقررات جزائی و مدنی یک ملت و یک مملکت، مدون شده است.

کسی که از عدالت اخلاقی برخوردار است، قطعاً از عدالت اجتماعی و قانونمندی نیز برخوردار است. چنین کسی در خلوت و جلوت، حقوق چهارگانه را رعایت می کند، و اگر تخلف کند، گرفتار ملامت وجدان می شود. به علاوه، عشق به پاکی و صفا او را به درجه ای از کرامت نفسانی می رساند که هرگز به خود، اجازه تخلف نمیدهد و گرفتار سرافکنندگی وجدانی نمی شود. وجدان پاک و سالم دریچه ای است برای ارتباط انسان باخدای متعال.

کسانی که به درجه مکارم اخلاقی می رسند، به تعبیر روایات از احرارند و اگر از پلیدی ها می گریزند، و به نیکی ها روی می آورند، نه از ترس عقاب است و نه به طمع ثواب. این همان عدالت ناب اخلاقی است. عدالت اجتماعی ممکن است از راه ترس و طمع باشد؛ اگر از روی ترس است، بردگی و اگر از روی طمع است، بازرگانی است.^{۱۴}

(نهج البلاغه، حکمت ۲۲۹).

پی نوشت ها

۱. الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَالْجُودُ يُخْرِجُهَا عَنْ جِهَتِهَا وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا.

۲. ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمِ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِيَلْتَقُوا ﴾

۳. العقل دليل المؤمن.

۴. لا فتر أشد من الجهل ، ولا مال أعود من العقل.

۵. ولا أفسيم بالثقبس اللؤامة.

۶. تجلیه به معنای آراستن خویشتن به احکام شرع و تخلیه به معنای خالی کردن درون از رذائل - از قبیل بخل و حسد و کینه - و تخلیه به معنای زینت دادن خویش به فضائل نفسانی - از قبیل عفت و شجاعت و حکمت و سخاوت و گذشت و ایثار - است. حاجی سبزواری می گوید:

تخلیه، تخلیه، تخلیه	تَجَلَّى
محو و طمس محق ادر العملا	تَمْسَحُ
تخلیه تهذیب باطن يُعَد	يُعَدُّ

۷. ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾

۸. اللَّهُمَّ وَ أَيْمًا عَبْدِي مِنْ عَبِيدِكَ أَذْرَكَهُ مِنِّي ذَرَكًا، أَوْ مَسَّهُ مِنْ نَاجِيَّتِي أَدَى، أَوْ لِحَقَّهُ بِي أَوْ بِسَبَبِي ظَلَمَ فَفَتَّهُ بِحَقِّهِ، أَوْ سَبَقْتُهُ بِمَظْلَمَتِي، فَضَلَّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ أَرْضِيهِ عَنِّي مِنْ وُجْدِكَ، وَ أَوْفِيهِ حَقَّهُ مِنْ عِنْدِكَ.

۹. إنما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق.

۱۰. ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ ﴾

اندر احمد آن حسی کو غارب است	خفته اندر زیر خاک یخرب است
وآن عظیم الخلق او کو صفر است	بی تغیر مقعد صدق اندر است

(بلخی ، ۱۳۳۸ش ، ۴۳۸)

۱۱. وَ هَبْ لِي مَعَالِي الْأَخْلَاقِ، وَأَعْصِمْنِي مِنَ الْفُحْرِ.

۱۲. وَ عَمَّرْنِي مَا كَانَ عُمُرِي بِذِلَّةٍ فِي طَاعَتِكَ، فَإِذَا كَانَ عُمُرِي مَرْتَعًا لِلشَّيْطَانِ فَاقْبَضْنِي إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَقْتِكَ إِلَيَّ أَوْ يَسْتَحْكِمَ غَضَبَكَ عَلَيَّ.

۱۳. وَ مَتَعْنِي بِهَدْيٍ صَالِحٍ لَا أَسْتَبْدِلُ بِهِ، وَ طَرِيقَةَ حَقِّ لَا أَرْبِعُ عَنْهَا.

۱۴. إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَبَلَغُوا عِبَادَةَ التَّجَارِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَبَلَغُوا عِبَادَةَ الْعَبِيدِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَبَلَغُوا عِبَادَةَ الْأَحْرَارِ.

کتابنامه

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه فیض الاسلام.
۳. صحیفه کامل سجادیه. (۱۳۸۶ش). مؤسسه انتشارات ائمه علیهم السلام. چاپ ششم.
۴. بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۰ش). مثنوی معنوی. تصحیح خرمشاهی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دوستان.
۵. _____ (۱۳۳۸ش). کلیات مثنوی. تهران: انتشارات اسلامیة.
۶. بهشتی، احمد. (۱۳۸۶ش). گوهر و صدف دین. چاپ دوم. تهران: انتشارات اطلاعات.
۷. _____ (۱۳۸۹ش). معجزه بودن اخلاق پیامبر و سوگی. دو فصلنامه عقل و دین. شماره ۳. بوستان کتاب. صفحه ۴۰ تا ۵۵.
۸. دهخدا. (۱۳۳۸ش). لغتنامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. راغب اصفهانی. (۱۳۳۲ش). المفردات فی غریب القرآن. تهران: مکتبه مرتضوی.
۱۰. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۶۷ق). شرح غررالفرائد. مشهور به شرح منظومه سبزواری. تهران: چاپ سنگی ناصری.
۱۱. طباطبائی، سید محمدحسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱. تهران: دارالکتاب اسلامیة.
۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). سنن النبی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۱۳. کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه. ج ۱. ترجمه مجتبیوی. چاپ سوم. تهران: انتشارات سروش.
۱۴. فروغی، محمد علی. (۱۳۱۷ش). سیر حکمت در اروپا. تهران: انتشارات صفی علیشاه.
۱۵. قمی، شیخ عباس. (۱۳۵۵ق). سفینه البحار و مدینه الحکم والاتار. مطبعة النجف.

۱۶. کشفی، سید جعفر دارابی. (۱۳۸۱). *تحفة الملوك*. به کوشش فراتی. قم: بوستان کتاب .
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۵). *الکافی*. تنظیم برزگر. چاپ سوم. تهران: مؤسسه انصاریان.
۱۸. مجلسی محمدباقر. (بی تا). *بحار الانوار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه .
۱۹. معین، محمد. (۱۳۸۲ش). *فرهنگ معین*.
۲۰. نراقی، ملا احمد. (۱۳۳۶ق). *معراج السعاده*. چاپ سنگی. تهران: مطبعة حاج عبد الرحیم.

حجت ظاهر و حجت باطن

سیدرضا مؤدب^۱

مصطفی سامانی قطب آبادی^۲

چکیده

در این نوشتار نخست روایت ارزشمندی از امام کاظم علیه السلام در رابطه با حجت های خداوند بر مردم بیان شده و محور بحث قرار گرفته است. سپس توضیح می‌دهد که روح پر فتوح اسلام شامل معارف عقلی (رکن درون ذاتی) و سفرای الهی (رکن برون ذاتی) است. در ادامه، ضمن نقد و بررسی دیدگاه قائلین به اصالت حس و تجربه، استدلال خواهد شد که اینان گرچه در ظاهر عقل را بی اعتبار دانسته‌اند؛ اما در نهایت نتوانسته‌اند خود را به طور کامل از قید ادراکات عقلی برهانند. همچنین فلسفه‌ی بعثت سفیران الهی و جانشینی اوصیای آنان - که جبران نارسایی عقل انسان ها است - بر اساس عقل فهیم عدلی و شیعی و نقش آن در به کمال رساندن نوع انسانی بیان شده

۱. استاد دانشگاه قم، Moadab-r114@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، mostafa.samani92@gmail.com

است. در پایان نتیجه خواهیم گرفت که همه‌ی عقول، توانایی درک حقانیت حجت ظاهر را دارند و بدین لحاظ راه تعامل حجت ظاهر و باطن باز است و حجت ظاهر نه تنها مؤید عقل است بلکه راهگشای تقویت و تکمیل آن‌ها نیز می‌باشد.

واژگان کلیدی: روایت، حجت، حجت ظاهر، حجت باطن

مقدمه

در روایتی از امام کاظم علیه السلام که مخاطب آن هشام بن حکم^۱ - از تربیت یافتگان مکتب کلامی و عقلی اهل بیت علیهم السلام است (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ج ۳، ص ۲۹۴) - چنین آمده: «خدای را بر مردم دو حجت است: حجت ظاهر و حجت باطن: حجت ظاهر، رسولان و پیامبران و امامان علیهم السلام است، و حجت باطن، عقل است».^۲ (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ص ۱۶) از ملاحظه‌ی فرهنگ‌ها و کتب مربوطه معلوم می‌شود که حجت به دلیلی گفته می‌شود که نزدیک‌ترین راهی که به مقصد منتهی می‌شود، نشان دهد و نیز هر آن چه صحت و درستی یکی از دو طرف نقیض را ایجاد کند، حجت نامیده می‌شود. (راغب، ۱۳۳۲ش: ج ۱، ص ۱۰۷) برخی گفته‌اند: حجت، وجه پیروزی بر خصم است در مقام خصومت. (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۳۴۸) برخی به صراحت، حجت را عبارت از برهان و وسیله‌ی دفع خصم دانسته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۳، ص ۵۳) برخی نیز در بیان معنای حجت، تنها به ذکر دلیل و برهان اکتفا کرده‌اند. (ابن الأثیر، ۱۳۸۴ش: ج ۱، ص ۳۴۱)

در کتاب‌های اصولی، حجت را بر قطع و یقین اطلاق کرده‌اند. از نظر شیخ انصاری: اطلاق حجت بر آن، مانند اطلاق حجت بر امارات معتبر شرعی نیست؛ زیرا حجت، عبارت است از حد وسطی که وسیله‌ی استدلال بر ثبوت اکبر برای اصغر است؛

چنان که تغیر، واسطه می شود برای اثبات حدوث عالم. هر گاه می گوییم: ظن خاص یا بیّنه یا فتوای مجتهد، حجت است، مقصود این است که این ها واسطه‌ی اثبات احکام هستند. (مدنی، ۱۳۸۰ق: ج ۱، ص ۱۶)

در حقیقت اطلاق حجت بر قطع و بر آن چه موجب قطع می شود، از باب تسمیه سبب به اسم مسبب است. اهل منطق به مجموع مقدمات حجت گویند (اعم از حجت قطعی مانند قیاس یا حجت ظنی مانند استقراء یا حجت وهمی، مانند تمثیل) ولی علمای اصول، تنها به حد وسط قیاس حجت می گویند. (همان، ص ۱۹-۲۰)

در حدیث شریفی که به آن اشاره شد، به عقل به عنوان حجت باطن و به سفرای الهی و آسمانی به عنوان حجت ظاهر به این لحاظ، اطلاق حجت شده است که در صورت استفاده صحیح و روشمند، انسان را بر قله‌ی یقین می نشانند و احیاناً او را از علم یقین فراتر برده و به درجه‌ی والای عین یقین و یا حق یقین که برترین درجات است، می رسانند.

در قرآن کریم، واژه حجت در آیات متعددی به کار رفته است. از آن جا که حجت، - به عنوان ابزار قطع و یقین، و وسیله‌ی غلبه بر خصم و خلع سلاح استدلالی طرف مقابل مطرح است - گاهی گفته شده است که «حجت بالغه و رسا فقط از آن خداست»^۳ (انعام: ۶، آیه ۱۴۹) و گاهی درباره‌ی فلسفه‌ی بعثت پیامبران و فرستاده شدن سفرای الهی می فرماید: «تا بعد از این، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند»^۴ (نساء: ۴، آیه ۱۶۵) یعنی بر همگان اتمام حجت کرده است. در آیه دیگر خطاب به مسلمانان کرده و فرموده است: «تغییر قبله از مسجد الأقصی به کعبه برای این بود که مردم را بر شما حجتی نباشد»^۵ (بقره: ۲، آیه ۱۵۰) زیرا یهودیان در کتاب های خود خوانده بودند که قبله‌ی پیامبر آخرالزمان کعبه است؛ ولی پیامبر اعظم ﷺ بنا به مصالحی چند سالی قبله‌ی مسلمانان را مسجد الأقصی قرار داد و سرانجام، زمانی که

فتح مکه و پاکی مکه از لوث بتان نزدیک شد، قبله را تغییر داد و از یهودیان و کسانی که با آن ها هم صدا می‌شدند، سلب حجت کرد و در حقیقت، خلع سلاح شدند. (طباطبایی، بی تا: ج ۱، ص ۳۳۲)

روح اسلام

با نگاهی به مجموعه معارف و مبانی اسلام و با توجه به نیازهای اساسی انسان و با تجاربی که طی قرون متمادی به دست آورده و آن چه بعد از این با آن مواجه می‌شود، می‌توانیم بگوییم: روح پر فتوح اسلام، چیزی جز معارفی که از عقل سالم و از تعلیمات سفرای الهی به دست می‌آید، نیست. برخی از اندیشمندان از معارف عقلی به رکن درون ذاتی و از معارف انبیائی و اولیائی به رکن برون ذاتی تعبیر کرده‌اند.

رکن درون ذاتی

رکن درون ذاتی جوششی از درون ذات پاک خود انسان و «عبارت است از اندیشه و تعقل سالم و وجدان که دو عامل اساسی از فطرت انسان می‌باشند... این مدعا مستند به سه دلیل است: دلیل اول این که عقاید اسلامی و علل احکام - اگر به طور روشن بیان شوند - همان اصول کلیه‌ای هستند که در امتداد قرون و اعصار و در همه‌ی جوامع به شکل‌های مختلف به عنوان زیر بنای عقیدتی مورد قبول بوده است... دلیل دوم دستورات شدید و توصیه‌های بسیار اکید منابع اصلی اسلام درباره‌ی تقویت و شکوفا ساختن عقل و قلب و وجدان و پیروی از این هاست... دلیل سوم همانا قرار دادن عقل به عنوان اثبات‌کننده عقاید و یکی از منابع اثبات احکام اسلامی است.» (جعفری، ۱۳۹۴ش: ۲۱-۱۹)

در مغرب زمین، دعوا بر سر این بود که آیا راه دل را باید پیمود و به بیان لوئی اول

چنین گفت که: «به دل حس می‌کنم، پس هستم.» یا بسان دکارت، اندیشه و تعقل را محور قرار داد و چنین گفت: «می‌اندیشم، پس هستم.» (پل فولکیه، ۱۳۴۷: ۳۲)

در دین مبین اسلام - به ویژه در مکتب ناب تشیع - هر دو معتبر است: «عرفا معتقدند که کانون احساسات عالی الهی قلبی را باید تقویت کرد و موانع رشد و توسعه‌ی آن را باید از میان برد و به اصطلاح قلب را باید تصفیه کرد... اما فلاسفه و متکلمین از راه عقل و فکر و استدلال می‌خواهند شاهد مقصود و گمشده و مطلوب خود را کشف کنند. عارف می‌خواهد پرواز کند و نزدیک شود؛ فیلسوف می‌خواهد سر به جیب تفکر فرو برد و بیندیشد و فیلسوف می‌خواهد بداند.» (مطهری، ۱۳۵۰: ۳۶-۳۵)

برای اولین بار ابن سینا پیشنهاد کرد که باید حکمتی پدید آورد که جامع حکمت بحثی و حکمت ذوقی باشد. او حکمت جامع را حکمت متعالیه نامید. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ج ۱، ۴۶۸) حکمت اشراق و حکمت صدرایی میان برهان و عرفان و قرآن جمع کرده‌اند؛ بنابراین، نه عارف باید عقل گریز باشد و پای استدلالیان را چوبین بشمارد و نه فیلسوف از تهذیب و تزکیه‌ی نفس و زدودن زنگار از آینه‌ی دل خودداری کند.

حقیقت این است که هیچ عارف و هیچ متشرعی از راه عقل بی‌نیاز نیست؛ حتی آن‌هایی که اصالت را به نقل داده و ظاهراً به عقل تاخته‌اند، خود را بی‌نیاز از عقل ندانسته‌اند. «مسلماً اگر از بعضی از مناقشات لفظی و موردی صرف نظر کنیم، خواهیم دید که همچنان که مکتب شیعه، اصول عقاید را مستند به عقل می‌داند و عقل را یکی از منابع چهارگانه‌ی اصلی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) محسوب می‌دارد، مکتب سنت نیز با در نظر گرفتن مقداری تأویل و انعطاف معقول، عقل را از منابع قرار داده‌اند.» (جعفری، ۱۳۹۴: ۲۱)

همان که با انکار حسن و قبح عقلی می‌گوید: آدمی خوب و بد نمی‌فهمد و باید

خوب و بد را شرع به او بفهماند باز هم فهم خود را در گرو عقل قرار داده و بی نیاز از عقل نیست. هر که حکمت خود را بر پایه عقل گریزی و خرد ستیزی قرار داده، چاره‌ای ندارد که باز هم پناه به عقل بیاورد. باید به آن‌ها گفت: «فَفِرُّوا مِنَ الْعَقْلِ إِلَى الْعَقْلِ»، همان طور که به خدا گریزها گفته می‌شود: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ (ذاریات: ۵۱، آیه ۵۰) یعنی از خدا به سوی خدا فرار کنید.

ابن رشد معتقد بود که ما به الافتراق افراد از یکدیگر، عبارت است از حس و جهت مشترک آن‌ها عبارت از عقل و متعلق ادراک عقلی، امور کلی و ضروری است. (پل فولکیه، ۱۳۴۷: ۱۱۴)

دکارت فیلسوف عقلی و جان لاک فیلسوف حسی بود و اعتبار را به حس می‌بخشید. آیا به دلیل حس، حس را اعتبار می‌بخشید یا به دلیل عقل؟ بیهوده نیست که لایب نیتمس به جمع نظریه دکارت و لاک پرداخته و گفته است: انسان در بدو خلقت دارای عقل بالقوه و مفاهیم آن است، نه عقل بالملکه و بالفعل؛ و تنها در خروج از عقل قوه به فعل است که تجربه ضرورت پیدا می‌کند. (همان، ص ۱۱۶)

لاک بی آن که خود بداند، از اصحاب مذهب اصالت عقل بوده است (همان، ص ۱۲۹) او عقل را ما به الامتیاز طبیعی انسان می‌داند. او برای اثبات خدا متکی به عقل شده و بداهت وجود خدا را به اندازه‌ی بداهت براهین ریاضی شمرده است. (همان، ص ۱۳۰)

کندیاک که بر اصالت حس تکیه داشت، بر لاک خرده گیری می‌کرد که چرا به نحو ضمنی تصورات یا قوای فطری را قبول کرده است؟ چرا تجرد نفس و وجود خدا را به اتکای دلایل متعارف، اثبات کرده و گفته است: نظم جهان بدون نظم دهنده ممکن نیست؟ (همان، ص ۱۳۳) او نیز علی‌رغم خرده گیری‌هایش بر لاک، قائل است به وجود جوهری ممتاز از بدن - یعنی نفس - و تجرد و روحانیت آن را با دلایل

متعارف، ثابت کرده است. (همان، ص ۱۳۲) او معتقد بود که تصور ضرورت و ناممکن بودن، برای هر استدلالی لازم است ولی با توجه به این که این گونه تصورات از قلمرو حس خارجند، اعتراف می‌کند که نمی‌داند این‌ها چگونه ساخته می‌شوند؟ (همان، ص ۱۳۳)

هیوم نیز که به عنوان پرچمدار مکتب اصالت حس و تجربه شناخته شده است، معتقد بود که مفهوم ضرورت باید متفرع از یک ادراک درونی یا وجدانی باشد. (همان، ص ۱۳۸)

جان استوارت میل که راهش همان راه هیوم است، نتوانسته خود را به طور کامل از قید ادراکات عقلی برهاند؛ از این رو گفته است: برای پیش بینی آن چه در این جهان رخ خواهد داد، به احکام عقل استناد می‌جوئیم؛ لکن با تمام این احوال، باز هم جای آن دارد که جز با حزم و احتیاط به استناد عقلی نپردازیم. اگر چه اصل عقلانی و غیر حسی‌علیت بر این عالم حاکم است ولی می‌توانیم در قوه خیال خود، عالمی ترسیم کنیم بی نظم، آشفته، در هم ریخته و نا به سامان. پس قانون علیت، قانون این عالم است و نه عالم یا عوالم دیگر. (همان، ۱۴۱-۱۴۰) ولی با خیالات و اوهام می‌شود فلسفه‌ای مطلوب و غیر مهجور تأسیس کرد؟! و آیا حکم به این که در عالم خیال می‌توان عالم بی نظم و آشفته تأسیس کرد، حکم عقل است یا حکم حس و تجربه؟!

با هیوم که به تناقض افتاده و دلایل خود را بر اساس مفاهیمی که آن‌ها را موهوم شمرده، قرار داده است، چه باید کرد؟! (همان، ص ۱۴۲) به جان استوارت میل که در وادی حیرت سرگردان شده و خواسته از عقل فرار کند ولی باز هم به دامن عقل افتاده چه باید گفت؟! او می‌گفت: برای شناختن اموری که نسبت به آن‌ها تجربه‌ی مستقیم نداریم، باید به اصول عقلی روی آوریم! (همان، ص ۱۴۰) او که به حق می‌گفت: با

استنباطات عقلی باید با حزم و احتیاط برخورد کنیم، در همین حکم تسلیم عقل و تعقل شده؛ و آیا در خود این حکم رعایت حزم و احتیاط شده یا نشده است؟!
 علمای اسلام که عقل را به عنوان حجت باطن و رکن درون ذاتی پذیرفته و حجیت قطع را ذاتی شمرده‌اند، درباره‌ی قطع و قطاع دغدغه دارند و صد البته که نمی‌توان به قطاع گفت که قطع او قطع نیست یا از درجه‌ی اعتبار ساقط است؛ بلکه باید درباره‌ی منشأ قطع او تشکیک کرد؛ چرا که ممکن است او با پریدن کلاغ به حکمی یقین کرده باشد. اگر بتوانیم او را در منشأ یقینش به تأمل و اداریم ممکن است یقین او مبدل به شک یا مبدل به یقینی بر خلاف یقین گذشته اش شود. (مدنی، ۱۳۸۰ق: ص ۱۲۳-۱۱۵)

درست است که این رکن درون ذاتی دین از اعتبار والا برخوردار است؛ ولی کیست که نداند که عقل خام و ناروشمند، نه تنها گره گشا نیست بلکه خود گره ساز است و گره های کوری که عقل ناپخته پدید آورده و می‌آورد کم تر از عقل گریزی و عقل ستیزی نیست. عقل گرایی ابوحنیفه از عقل ستیزی بدتر و مضر تر بود؛ چرا که او به قیاس - آن هم نه قیاس منطقی، بلکه قیاس فقهی، یعنی تمثیل - روی آورده بود و از همین رهگذر، فتاوای عجیبی صادر می‌کرد که به کلی از مبانی اصیل شرع به دور بود. آیا چنین عقلی رکن درون ذاتی و حجت باطنی است؟ ابان بن تغلب در مسأله‌ی دیه‌ی زن و مرد - که فقط تا ثلث برابرند و نه بیشتر - گرفتار حیرت برخاسته از قیاس شده بود؛ از این رو امام صادق علیه السلام او را از این قیاس فقهی - که به معنای کاربرد غلط عقل است - بر حذر داشت و به او اعلام داشت که نماز زن حائض قضا ندارد ولی روزه اش قضا دارد؛ حال آن که قیاس می‌گوید: هر دو قضا دارد یا هیچ یک قضا ندارد. سپس فرمود: «هرگاه سنت دینی به قیاس آمیخته گردد، دین راه زوال می‌پیماید.»^۶
 (مجلسی، بی‌تا: ج ۱۰۱، ص ۴۰۵ و کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ص ۵۷)

حقیقت این است که باید بر مظلومیت عقل - این حجت باطن و این رکن دین که سرچشمه‌ی آن در اندرون ذات و فطرت سلیم انسان است - اندوهگین شد. برخی شعار ضد عقل دادند و خواسته یا ناخواسته به احکام آن تن دادند و برخی شعار عقلانیت سر دادند ولی در نحوه‌ی کاربری آن، جفا کردند.

فلسفه‌ی جدید به معانی و مبادی عقل ایمان ندارد و از قبول گوهر ثابت و جاودانگی سر باز می‌زند و نیازهای روحی بشر را مورد غفلت قرار می‌دهد، (یوسف کرم، ۱۹۶۲م: ۹) غافل از این که ترک ایمان به عقل، مستلزم ایمان به عقل است.

رکن برون ذاتی

این رکن همان حجت ظاهر و به تعبیر ما، رکن انبیائی و اولیائی است. سفیران الهی از طرف خدا «برای ارشاد و توجیه مردم به هدف اعلای حیات به وسیله‌ی عقاید و احکام دینی مبعوث شده‌اند. همچنین اوصیای پیامبران و آن گروه علمای ربانی که معرفت و عمل آنان به حقایق دینی به درجه‌ای از عظمت رسیده است که شایسته هدایت و ارشاد مردم می‌باشند.» (جعفری، ۱۳۹۴: ۲۱) جالب این است که بر ضرورت این رکن برون ذاتی، هم عقل گواهی می‌دهد و هم شرع.

خواجه طوسی که حکیمی قدوسی است و به عقل فهیم عدلی و شیعی باور دارد و نه به عقل اشعری - که خوب و بد نمی‌فهمد و بر نافی‌اش اصرار ورزیده شده - معتقد است که بعثت انبیا به حکم همان عقل فهیم خوب است؛ زیرا پشتیبان عقل است و به فهم آدمی در ادراک خوب و بد و سود و زیان کمک می‌کند و نوع انسان را به کمال می‌رساند و استعدادات را شکوفا می‌سازد و صنایع پنهان و اخلاق و سیاست را تعلیم می‌دهد و انسان را از ثواب و عقاب آگاه می‌سازد و این همه برای افراد مکلف لطف است و لطف بر خداوند واجب است؛ بنابراین بعثت انبیا واجب و لازم است؛ چرا که

تکالیف شرعی الطافی است در تکالیف عقلی. (علامه حلی، بی تا: ص ۲۷۳-۲۷۱) خدای متعال می فرماید: «ما پیامبرانمان را با دلایل روشن فرستادیم و با آن ها کتاب و میزان (حق و باطل) نازل کردیم تا مردم قیام به عدل کنند و آهن را نازل کردیم که در آن، نیرویی شدید و منافی است برای مردم، تا خدا بداند که چه کسی او و فرستادگانش را یاری می کند، بی آن که او را ببیند. خدا نیرومند و شکست ناپذیر است.»^۷ (حدید: ۵۷، آیه ۲۵)

آری به قول ژان ژاک روسو در کتاب قرارداد اجتماعی: «برای کشف بهترین قوانینی که به درد ملل بخورد یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند اما خود هیچ حس نکند، با طبیعت هیچ رابطه ای نداشته باشد اما آن را کاملاً بشناسد، سعادت او وابسته به ما نباشد ولی به سعادت ما کمک نماید و بالاخره به افتخاراتی اکتفا نماید که به مرور زمان علنی گردد؛ یعنی در یک قرن خدمت کند و در قرن دیگر نتیجه بگیرد. بنابراین فقط (مرتبطین با آن عقل کل) می توانند چنان که باید و شاید برای مردم قانون بیاورند.» (جعفری، ۱۳۹۴: ۲۳-۲۲)

در عقول جزئی و نظری مردم، خطاهایی مشهود و ملموس است که تنها راه گریز از آن ها تکیه بر وحی است. بدیهی است که ابعاد گوناگون حیات به سادگی برای انسان قابل درک نیست. حجت باطن یا عقل نه تنها حامی سفرای الهی است بلکه خود نیز به ادراکات و شناخت هایی رسیده است که مقام انسان را بالا می برد و جایگاهی به مراتب برتر از جایگاه حیوانات برای او قائل می شود.

زندگی فقط زندگی حسی و نباتی نباتات و حیوانات نیست. انسان درخور یک زندگی عقلانی است که اصول و قواعد این زندگی عقلانی را عقل، تصدیق و اثبات می کند. حیات نباتی و حیوانی بر طبیعت و غریزه استوار است و صد البته که تخلف ناپذیر است؛ ولی حیات انسان از مرز طبیعت و غریزه فراتر رفته و دعوت به نظامی عقلانی و برنامه ای

روحانی و جامع می‌کند که نه طبیعت را منکوب نماید و نه غریزه را سرکوب سازد. عقل می‌گوید: جهان و انسان تبلورگاه قانون است. جهان و انسان دارای معنا و هدف و نظامی عالی و متعالی اند. هدف را خدای متعال معین کرده و نظام را او بخشیده است. انسان با آن همه استعداد ها نمی‌تواند و نباید بیهوده و عبث باشد. «آیا انسان گمان می‌کند که بیهوده و عبث رها می‌شود»^۸ (قیامت: ۷۵، آیه ۳۶) انسان موجودی است فوق خور و خواب و خشم و شهوت.

عقل - که از عقل گرفته شده و به معنای ریسمانی است که بدان زانوی شتر را بندند. (معین، ۲۳۲۲: ۱۳۷۱) همان است که به قول امام صادق علیه السلام: دلیل مؤمن است^۹ و به قول امام رضا علیه السلام: همان است که به وسیله‌ی آن معلوم می‌شود چه کسی از جانب خدا راست می‌گوید، تا تصدیق شود؛ و چه کسی دروغ می‌گوید تا مورد تکذیب قرار گیرد.^{۱۰} (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ص ۲۵)

گفته‌اند: معرفت و آگاهی برای سگ گزنده هم مفید است تا چه رسد به عاقل و خردمند! به کسی که عقل دارد ولی تعقل نمی‌کند، می‌گویند بیمار است. (زمخشری، بی تا: ۳۰۹) اگر انسان دارای عقل نبود، تکلیف هم نداشت؛ بلکه حیوان دو پاییی بود که با فعالیت گرایز، خود را اداره می‌کرد. تکلیف - اگر چه از کلفت گرفته شده و به معنای به زحمت انداختن است و به مشقت افکندن است - وسیله‌ی تکامل و تعالی انسان است و در حقیقت منشأ حیات معقول و نردبان رسیدن به حیات پاک و طیب و بی آلاشی است که خدای متعال در پرتو ایمان و عمل صالح، به انسان وعده کرده است.^{۱۱} (نحل: ۱۶، آیه ۹۷)

اگر خدای متعال به آدمی عقل نمی‌داد، حتی بر دین هم حجت نداشت. این حجت باطن، حجت ظاهر را تصدیق و تایید می‌کند و اگر این حجت باطن نبود، از حجت ظاهر چه کاری ساخته بود؟! این حجت باطن است که به ضرورت بعثت انبیا و نصب

امامان از جانب خداوند حکم می‌کند. خواجه طوسی می‌گوید: نصب امام لطفی است که جایگزین هم ندارد و نه تنها ضرر و مفسده‌ای بر آن مترتب نیست بلکه فواید آن بر عقلا معلوم است. آری، وجود امام، لطف و تصرفات حکومتی او لطفی دیگر و محرومیت از آن تصرفات، از جانب ماست.^{۱۲} «از ماست که بر ماست!» (حلی، بی‌تا: ۴۸۴-۴۸۵)

نکته مهم این است که یا خدای متعال از خلقت انسان غرض و هدفی دارد یا ندارد. فرض دوم غلط است. به نظر خواجه، نصب امام بعد از بعثت انبیا برای تحصیل غرض است. رکن درون ذاتی، با اتکا و اعتماد به دلایل روشن، رکن برون ذاتی را تصدیق و تایید می‌کند. اگر حجت باطن، تصدیق‌کننده و مؤید حجت ظاهر است، حجت ظاهر نیز احیاکننده و پشتیبان حجت باطن است و چنین نیست که این نسبت به آن یا آن نسبت به این، بی تفاوت باشد.

امام دینداران و خردمندان، امیرمؤمنان در آغازین خطبه‌ی نهج البلاغه فرمود: «خدای متعال رسولان و انبیا را یکی پس از دیگری مبعوث کرد تا از مردم بخواهند که حق میثاق فطرت را بگذارند و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آورند و با حجت و تبلیغ، چراغ معرفتشان را بیفروزند و دفینه‌های عقول را برانگیزانند و آیات مقدر الهی را به آن‌ها نشان دهند؛ آیاتی که در سقف آسمان‌ها و زمین پهناور و معیشت‌ها و مرگ و میرها و حوادث پیاپی روزگار نهفته است.»^{۱۳} اگر عقلی با حجت ظاهر - به نام فلسفه و کلام - درگیر شود، حجت باطن نیست؛ بلکه عقل جزئی زمینی است و نه عقل قدسی آسمانی! اگر حجت ظاهر، عقلی را نکوهش کند، منظورش نکوهش حجت باطن نیست، بلکه منظورش عقل تمثیلی حنفی و هرگونه عقل نا روشمندی است که انسان را به سفسطه و ایده‌آلیسم و ماتریالیسم گرفتار سازد.

پر واضح است که حجت بودن عقل بدین معنا نیست که: «هر فردی بدون آن که

موازن صحیح و حساب شده را در دست داشته باشد و بدون آن که قدرت استفاده و استنباط از آن‌ها را داشته باشد و بدون آن که مقدمات لازم را طی کرده باشد حق دارد در... مسائل (عمیق فلسفی و کلامی) غور و تعمق کند. همه‌ی افراد فرضاً بخواهند موازن علمی را تحصیل کنند و بر طبق اصول صحیح، این مطالب را بیاموزند، آن قریحه و استعداد لازم را ندارند.» (مطهری، ۱۳۵۰: ۱۳۳)

قدر مسلم این است که همه‌ی عقول توانایی درک حقایق حجت ظاهر را دارند و به این لحاظ راه تعامل حجت ظاهر و حجت باطن باز است. حجت ظاهر نه تنها مؤید عقل است بلکه راهگشای تقویت و تکمیل آن است که این خود مقاله‌ی دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

با توجه به توضیحاتی که در این نوشتار داده شد، با نگاهی به مجموعه‌ی معارف و مبانی اسلام و با توجه به نیازهای اساسی انسان و با تجاربی که طی قرون متمادی به دست آورده و آن چه بعد از این با آن مواجه می‌شود، می‌توانیم بگوییم: روح پر فتوح اسلام، چیزی جز معارفی که از عقل سالم و از تعلیمات سفرای الهی به دست می‌آید، نیست. برخی از اندیشمندان از معارف عقلی به رکن درون ذاتی و از معارف انبیائی و اولیائی به رکن برون ذاتی تعبیر کرده‌اند. در مغرب زمین بر سر این مسأله که آیا باید به مانند لوئی اول راه دل را پیمود یا به مانند دکارت، اندیشه و عقل را محور قرار داد، اختلاف نظر وجود داشته است؛ اما در مقابل، دین اسلام هر دو طریق را معتبر دانسته و هر یک را مکمل دیگری می‌داند و بیان می‌دارد که نه

عارف باید عقل‌گریز باشد و نه فیلسوف از تهذیب و تزکیه‌ی نفس خودداری کند. همچنین اثبات کرده ایم آن دسته از فیلسوفانی (جان لاک، کندیاک، هیوم و جان استوارت میل) که می‌خواهند با اتکای به حس و دانش بشری و یافته‌های علوم

طبیعی بدون تکیه بر ادراکات عقلی، نگرشی مادی به جهان عرضه کنند و شناخت متکی بر حس و تجربه را تنها راه معرفت ممکن و قابل اعتماد می‌دانند و هستی را در جهان قابل مشاهده و تجربه محدود و منحصر می‌نمایند، از نظر معرفت‌شناسی، جز کوششی بی حاصل چیز دیگری انجام نداده‌اند؛ هر چند اینان نیز، سرانجام نتوانستند خود را به طور کامل از قید ادراکات عقلی برهانند. اما در نقطه‌ی مقابل، اندیشمندان اسلامی عقل را به عنوان حجت باطن و رکن درون ذاتی پذیرفته‌اند. پر واضح است که حجت بودن عقل بدین معنا نیست که هر فردی بدون آن که موازین صحیح و حساب شده را در دست داشته باشد و بدون آن که قدرت استفاده و استنباط از آن‌ها را داشته باشد و بدون آن که مقدمات لازم را طی کرده باشد حق دارد در مسائل عمیق فلسفی و کلامی غور و تعمق کند.

و نیز بیان کردیم: رکن برون ذاتی همان حجت ظاهر و به تعبیر ما، رکن انبیائی و اولیائی است که فلسفه‌ی بعثت آنان شوراندن و اثاره‌ی عقل است. جالب این است که بر ضرورت این رکن، هم عقل گواهی می‌دهد و هم شرع. به عبارت دیگر انبیاء الهی نیامده‌اند تا عقل را به کنار نهند و وحی را جانشین عقل نمایند و از آنان سر سپردگی بدون دلیل و عقلانیت بخواهند بلکه یکی از مهم‌ترین اهدافشان شکوفایی و پرده برداری از چهره عقل است.

سرانجام می‌توان بیان نمود که: حجت باطن یا عقل نه تنها حامی سفرای الهی است بلکه خود نیز به ادراکات و شناخت‌هایی رسیده است که مقام انسان را بالا می‌برد و جایگاهی به مراتب برتر از جایگاه حیوانات برای او قائل می‌شود. قدر مسلم آن است که همه‌ی عقول توانایی درک حقانیت حجت ظاهر را دارند و به این لحاظ راه تعامل حجت ظاهر و باطن باز است. حجت ظاهر نه تنها مؤید عقل است بلکه راهگشای تقویت و تکمیل آن است.

بی نوشتها

۱. هشام مورد وثوق بود و در کار تحقیق روشی نیکو داشت و در مسائل امامت و نقد مذاهب موشکافی می کرد و در علم کلام حاذق و ماهر بود، در مدح و ذم او روایاتی رسیده، ولی به روایات ذم پاسخ داده اند. (صدر المتألهین، ۱۳۶۶ ش: ج ۱، ص ۲۵۱)
۲. إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْإِمَّةُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.
۳. ﴿ قُلْ قَلِيلٌ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾.
۴. ﴿ لَقَدْ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾.
۵. ﴿ لَقَدْ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ﴾.
۶. ان السنة اذا قيست محق الدين.
۷. ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَيَلْعَلِمَ اللَّهُ مِنْ نِصْرِهِ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾.
۸. ﴿ أَيْحَسِبَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدى ﴾.
۹. العقل دليل المؤمن.
۱۰. العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه و الكاذب على الله فيكذبه.
۱۱. ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْفَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهَ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾.
۱۲. الامام لطف، فيجب نصبه على الله تعالى تحصيل للغرض و المفساد المعلومه الانتفاء و انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء و وجوده لطف و تصرفه آخر و عدمه منا.
۱۳. واضطفي سبحانه من ولده أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم، وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم، لما بدل أكثر خلقه عهد الله إليهم، فجعلوا حقه، واتخذوا الأنداد معه، واجتالهم الشياطين عن معرفته، واقتطعتهم عن عبادته، فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، لينتأدوهم ميثاق فطريته، ويذكروهم منسى نعمته، ويختجوا عليهم بالتبليغ، ويبيروا لهم دفاين العقول، ويروهم آيات المقدرة: من سقى فوقهم مرفوح، ومهاد تحتهم موضوع، ومعايش تحيهم، وأجال تفيهم، وأوصاب تهرهم، وأخداث تنابغ عليهم.

کتابنامه

۱. قرآن.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن الاثیر. (۱۳۸۴). *النهاية في غريب الحديث والاثار*. تحقيق الزاوی و الطناحی. قم: دارالتفسیر
۴. ابن سینا. (۱۳۸۸). *اشارات و تنبیہات*. ترجمه حسن ملکشاہی. چاپ ششم. تهران: نشر سروش.
۵. ابن منظور. (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*. تحقيق على شیری. دارالاحیاء التراث العربی. بیروت.
۶. پل فولکیه. (۱۳۴۲). *مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. با مقدمه و تحقیق دکتر فرید. شماره ۱۱۷۳. تهران: دانشگاه تهران.
۷. جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۴). *مقدمه بر کتاب اندیشه اصلاح و راهبردی وحدت*. به قلم سید احمد موثقی. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
۸. راغب اصفهانی. (۱۳۳۲ش). *المفردات فی غریب القرآن*. تهران: المکتبة المرتضویه.
۹. زمخشری، محمود بن عمر. (بی تا). *أساس البلاغه*. تحقیق عبدالرحیم محمود. بی جا: المسقطه.
۱۰. صدرالمتألهین. (۱۳۶۶ش). *شرح اصول الکافی*. تصحیح خواجوی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۱۱. طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. علامه حلی. (بی تا). *کشف المراد*. (شرح تجرید الاعتقاد خواجه طوسی). قم: مکتبه مصطفوی.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). *ترتیب کتاب العین*. تحقیق مخزومی. قم: انتشارات اسوه.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). *الکافی*. تصحیح غفاری. ج ۱. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. مامقانی، شیخ عبدالله، (۱۳۵۲ق). *تنقیح المقال فی علم الرجال*. نجف اشرف، المطبعة المرتضویة.

۱۶. مدنی، سید یوسف. (۱۳۸۰ق). *درر الفوائد فی شرح القرائد* (معروف به رساله‌ی شیخ انصاری). چاپ دوم. مکتبه اسماعیلیان.
۱۷. معین، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: دارالعلم.

بررسی جایگاه رویکرد عقلی در برخی از مکاتب

عبدالصمد میانشهری^۱

چکیده

این نوشتار در پی این است که جایگاه رویکرد عقلی در برخی از مکاتب را بررسی کند؛ هر چند که به حکم ضرورت، به معرفی چستی عقل نیز پرداخته است. در قسمت مکاتب فلسفی هم به فلسفه اسلامی پرداخته شده و هم به طور اجمال به فلسفه غرب مروری شده است. در مبحث گرایش کلامی، نظرات کلامی اشاعره، ماتریدیه، معتزله و شیعه اثنا عشری را - بدون توجه به مکتب اشعری گونه اخباری و تفکیکی که در خور نقد است - بررسی کرده ایم. آن چه مسلم شده، این است که در چستی عقل اختلافی نیست. اختلاف در میزان و نحوه به کارگیری این نعمت الهی در تحلیل مسائل می باشد.

واژگان کلیدی: عقل، رویکرد عقلی، فلسفه، کلام، حدیث.

۱. پژوهشگر در حوزه عقل و دین A.mianshahri@yahoo.com

مقدمه

شناخت عقلی در مقابل شناخت حسی و خیالی و وهمی، کار عقل است. حوزه شناخت عقلی، کلیات و معقولات ثانیه است، بر خلاف حوزه شناخت حسی و خیالی و وهمی که صور و معانی جزئی است. به همین جهت است که این قوای سه گانه، راهی به شناخت معقولات - اعم از معقولات اولی و ثانیه - ندارند. به عنوان مثال، اصل علیت که از معقولات ثانیه است، از قلمرو معرفت حسی و خیالی و وهمی خارج است؛ چرا که حس، تنها برابری و موافقات دو پدیده را ادراک می‌کند، و از ادراک تقدم و تأخر علی و معلولی ناتوان است.^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۸)

به همین ترتیب مفاهیمی از قبیل امکان و شیئیت که از معقولات ثانیه‌اند، تنها در قلمرو معرفت عقلی قرار می‌گیرند، و سایر قوای ادراکی از ورود در این عرصه‌ها محرومند. هر گاه عروض و اتصاف، هر دو در ذهن باشد، معقول ثانی را منطقی، و هر گاه عروض در عقل باشد - اعم از بودن اتصاف در عقل یا در خارج - معقول ثانی را فلسفی می‌نامند. بدیهی است که معقول ثانی به معنای دوم، اعم از معقول ثانی به معنای اول است. در عین حال، حس و وهم و خیال را به آن‌ها راهی نیست.^۲ (شیرازی، ۱۴۰۵ق: ۱۹۰ و ۱۹۱)

درست است که عقل در حوزه معقولات، واکاوی می‌کند؛ ولی خود عقل نیز در خور این است که در معرض واکاوی قرار گیرد؛ اعم از این که خودش به واکاوی خویشتن پردازد، یا آن‌هایی که عقل را زیر ذره بین وحی قرار می‌دهند، یا زیر ذره بین عرفان.

بهترین راهنما برای شناخت جایگاه عقل، دین اسلام است چرا که این دین تنها دین مقبول و خاتم ادیان می‌باشد.^۳ (آل عمران: ۳، آیه ۱۹) و قرآن بر سایر کتب

آسمانی، مهیمن است.^۴ (مائده: ۵، آیه ۴۸) یعنی از چنان سلطه‌ای برخوردار است که هم آن‌ها را حفظ و مراقبت و هم در صورت لزوم در آن‌ها تصرف می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۵، ص ۳۷۸) وانگهی قرآن، فصل الخطاب و به قول خودش قول فصل است و از هزل و بیهوده‌گویی برکنار است.^۵ (طارق: ۸۶، آیه ۱۶)

رویکرد فلسفه

در این قسمت ناگزیریم تحت دو عنوان بحث کنیم. یکی رویکرد فلسفه غرب و دیگری رویکرد فلسفه اسلامی:

الف - رویکرد فلسفه غرب

از نظر فیلسوفان غربی، عقل از الفاظ مشترکی است که بر معانی مختلف اطلاق می‌شود. یکی از آن معانی عبارت است از قوه تعقل، و دیگر، امری که متعلق قوه تعقل قرار می‌گیرد. (پل فلکیه، ۱۳۶۷: ۷۹ و ۸۰)

بنا بر معنای اول، عقل گاهی در مقابل غریزه حیوانی و آن چه انسان را از حیوانات امتیاز می‌بخشد، به کار می‌رود. بدین لحاظ است که عقل به عنوان قوه ادراک معانی کلی و قوه دریافت روابط و مناسبات میان اشیاء و امور و قوه تفکر و قوه شناخت و صدور حکم، شناخته می‌شود. (همان، ص ۸۰)

گاهی نیز در مقابل دیوانگی و هوای نفس قرار می‌گیرد؛ از این رو آدمی با داشتن قوه عقل، در خور این است که در مرحله حکم، درست حکم کند، و در مرحله عمل، خوب عمل کند. (همان)

و اما عقل به اعتبار متعلق شناخت، به معنای جهت و دلیل است؛ یعنی آن چه واسطه در ثبوت یا واسطه در اثبات یا به تعبیر جامع، واسطه در حقانیت امری است؛

اعم از این که واسطه در ثبوت یا واسطه در اثبات باشد. (همان، ص ۸۲)

بدیهی است که عقل به این معنا دارای اصولی است که بر هر تجربه و برهانی مقدم است. مانند اصل هوهویت و اصل امتناع تناقض. (همان، ص ۸۵)

البته کانت بر حسب امتیازی که میان عقل نظری و عقل عملی قائل است، اصولی تحت عنوان اصول دستوری مطرح کرده است. از نظر وی، اصول دستوری دو قسمند: اصول نظری یا منطقی که حاکم بر فکر و هدایت کننده‌اند. این اصول، قوانین اساسی فکر و اصول منطقی عقل است. و دیگر، احکام اساسی اخلاق است. اصول منطقی را «راهبر شناسایی» و اصول اولی خوانده‌اند. (همان، ص ۸۵-۸۲)

آن چه امروز در غرب به عنوان فلسفه جدید شناخته می‌شود، هیچ و پوچ انگاشتن عقل و معانی و مبادی آن است. طبعاً عقلی که به چنان سرنوشتی گرفتار شده و از چیستی و چیزی بودن به «هیچ بودن» و «ناچیز شمرده شدن» روی آورده، نمی‌تواند جوهرهای ثابت، و روح جاویدان و خدای بی همتا را اثبات کند. عقلی که هیچ و پوچ است، عقیم است. بلکه از درجه عقیم بودن هم ساقط است. (یوسف کرم، ۱۹۶۲م: ۹)

ب - رویکرد فلسفه اسلامی

در درجه اول باید بدانیم که فلاسفه اسلامی برای عقل و چیستی آن دکانی در برابر شرع نساخته‌اند. آن‌ها معتقدند که: «پیامبر، برتر از فیلسوف، و فیلسوف فروتر از پیامبر است. فیلسوف باید مطیع پیامبر باشد؛ ولی وظیفه پیامبر نیست که از فیلسوف اطاعت کند؛ چرا که پیامبر بر فیلسوف، مبعوث است، و اگر عقل برای بشر کافی بود، نیازی به وحی نبود. وانگهی عقول بشر، متفاوت است. اگر عقل، ما را از وحی بی‌نیاز کند، از کدام مرتبه عقل باید اطاعت کرد. آیا کسی که از عقلی ضعیف برخوردار است، باید به عقل خود اکتفا کند، یا پیرو عقل دیگران باشد؟!» (منطقی سجستانی، ۱۹۷۴م: ۴۴)

در فلسفه اسلامی، عقل در معانی مختلفی به کار می‌رود؛ چرا که در حوزه گسترده فلسفه‌ای که با پسوند اسلامی کوشیده است فاصله خود را از اسلام کم و کم تر کند، بلکه به حد صفر برساند، در درجه اول، عقل به نظری و عملی تقسیم می‌شود. بنابراین، استعمال عقل در دو قسم مذکور به اشتراک معنوی است؛ چنان که استعمال آن در اقسامی که ذیل هر یک قرار می‌گیرد، جز به اشتراک معنوی نخواهد بود. عقل نظری همواره منفعل از عوالم مافوق است؛ ولی عقل عملی به بدن و سیاست های بدنی می‌پردازد. (ابن سینا، ۱۳۷۹ش: ص ۳۳۲) عقل نظری مراتبی دارد که عبارتند از عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد. (همان، ص ۳۳۶-۳۳۴)

عقل نظری ویژگی هایی دارد که عبارتند از: ادراک حقایقی که تعلق به اخلاق و عمل ندارند، استدلال، بیان حد و رسم انواع، ادراک کلیات در حوزه تصدیقات و تصورات، تطبیق کبریات بر صغریات و استنباط نتایج از قیاسات، تقسیم و تحلیل، تفکر در مبادی و پیامد اعمال، ادراک کمال و نقص و صلاح و فساد و نفع و ضرر و مبادی خیر و شر و حسن و قبح و وجوب و حرمت عقلی و موضوعات آن ها (صدرالمتالهین ۱۳۶۶ش، مقدمه عابدی، ص ۳۳ و ۳۴)

عقل عملی از هیچ یک از ویژگی های فوق برخوردار نیست. بلکه شأن آن، ادراک چیزی است که متعلق به کیفیت عمل و درخور انجام است. (همان، ص ۳۴)

انسان معجونی است از صورت معنوی امری و ماده حسی خلقی، و نفس او هم جهت تجردی دارد و هم جهت تعلقی. جهت تجردی آن، عقل نظری و جهت تعلقی آن عقل عملی است. با حکمت نظری، انسان عالمی عقلی می‌شود که مشابه عالم عینی است. یعنی صور عالم عینی در او نقش می‌بندد. هر اندازه عقل نظری از صور بیشتری از عالم عینی برخوردار باشد، کامل تر و به حکمت وجودی خود نزدیک تر شده است. با حکمت عملی، نفس بر بدن، تسلط می‌یابد و بدن در برابر نفس سر تسلیم فرو

می‌آورد. حکمت عملی برخاسته از عقل عملی است؛ ولی عقل عملی به هیچ وجه مستغنی از عقل نظری نیست. استیلائی کامل نفس بر بدن از راه تجلیه و تخلیه و تخلیه ممکن است. اگر ابراهیم می‌گوید: پروردگارا به من حکم ببخش و مرا به صالحان ملحق کن.^۶ (شعرا: ۲۶، آیه ۸۳) منظورش تکامل عقلی با احکام نظری و عملی و صلاح و کمال قوه نظر و قوه عمل است. اگر انسان‌ها در «اسفل سافلین» گرفتارند، و تنها اهل ایمان و عمل صالح رستگارانند.^۷ (تین: ۹۵، آیه ۴ و ۵) مراد، تکامل یافتگان در بعد عقل عملی و عقل نظری است؛ چرا که ایمان به عقل نظری و عمل صالح به عقل عملی مربوط است. (صدرالمتالهین و سبزواری، بی تا، ۲۰ و ۲۱)

عقل عملی به نحو اشتراک لفظی هم بر قوه‌ای اطلاق می‌شود که افعال حسن و قبیح را می‌شناسد، و هم بر مقدماتی که از آن‌ها حسن و قبح استنباط می‌شود، و هم بر خود افعالی که با وصف حسن و قبح توصیف می‌شوند. (صدرالمتالهین، مقدمه عابدی، ۱۳۶۶ش، ۳۷)

عقل عملی مراتبی دارد که عبارتند از: تهذیب ظاهر از راه به کارگیری قواعد شرعی و عقلی، و تهذیب باطن از ملکات زشت، و جایگزین کردن ملکات نیکو و زیبا، و تحقق به اخلاق ربانی. ابن سینا همه را در تفریق - یعنی جدا شدن انسان از همه اشتغالات بازدارنده از حق - و نفی - یعنی دور کردن آثار و زنگار آن اشتغالات از خویشتن - و ترک - یعنی رها شدن از خودی و خودبینی - و رفض - یعنی تنها خدا را دیدن - خلاصه کرده و سرانجام با توصیه‌ای جانانه، هشدار می‌دهد که هر کس اشتیاقی دارد، باید اهل مشاهده باشد، نه مشافهه، و اهل وصول به عین حقیقت باشد، نه اهل شنیدن اثر. چنین کسی عرفان را نه برای عرفان، بلکه برای معروف می‌خواهد، و هر کس به چنان مقامی نائل گردد، در لجه وصول، غور کرده است. (ابن سینا، ۱۳۷۹ق: ۳۹۰-۳۸۸)

آخرین مطلبی که راجع به دیدگاه فلاسفه اسلامی در مورد عقل باید روشن شود، این است که عقل نظری به عقل تفصیلی و عقل بسیط اجمالی تقسیم می‌شود. عقل تفصیلی سر و کارش با معلوماتی است که تفصیلاً و تدریجاً حاصل می‌شوند، و از آن جا که این عقل، در معلومات خویشتن، تقلب و تصرف می‌کند، نام قلب را بر آن نهاده‌اند، و اما عقل بسیط اجمالی مخزن معلومات و معقولات تفصیلی و خلاق آن هاست. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: مقدمه عابدی، ۳۲)

اگر اتحاد عقل و عاقل و معقول پذیرفته شود، اختلاف آن‌ها مفهومی است و نه مصداقی، در این صورت، عقل و عاقل و معقول هر سه یکی است؛ ولی اگر پذیرفته نشود، نه تنها مفهوماً، بلکه مصداقاً نیز مغایر یکدیگرند. (آملی، بی تا: ج ۱، ص ۳۲۳ به بعد)

هر چند که ابن سینا در اشارات با آن مخالفت کرده، ولی در برخی از آثار خویش به اثبات آن پرداخته است. بعید نیست که وی با اتحاد ماهوی آن‌ها مخالف باشد، نه با اتحاد وجودی آن‌ها. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۴۷) او در کتاب مبدء و معاد بر اتحاد عاقل و معقول استدلال کرده، و صدرالمتألهین می‌گوید: «نمی‌دانم آیا این کار را بر سبیل حکایت مذهب ایشان - به سبب غرضی از اغراض - کرده، یا به دلیل استبصاری که از تابش نور حق بر او واقع شده، اعتقاد داشته است». (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ج ۳، ص ۳۶۲) بعید است که ابن سینا اهل مماشات باشد، و بر خلاف عقیده خود، سخنی بگوید. (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۶۴)

رویکرد کلام اسلامی

به گفته صفدی: در مذهب حنفی، غلبه با معتزله و در مذهب شافعی، غلبه با اشاعره و در مذهب مالکی، غلبه با قدریه و در مذهب حنابله، غلبه با حشویه است. (سبحانی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۱۲۴)

مراد از قدریه، ممکن است جبریه باشد، و مقصود از حشویه - به قول جرجانی - آن هائیکه احادیث بی اصل و مدرک را وارد احادیث نبوی کرده و گرایش به جبر و تشبیه داشته، و معتقد بوده‌اند که خدا دارای نفس و دست و سمع و بصر است. آن‌ها می‌گفتند: هر حدیثی که راوی آن، موثق باشد، پذیرفتنی است؛ هر چند که در سند آن، افراد فاسق و فاجر و کذاب باشند. (همان) برخی آن‌ها را فرقه‌ای از معتزله دانسته‌اند که به ظاهر قرآن تمسک می‌جستند و قائل به تجسیم بوده‌اند. آن‌ها را بدین جهت حشویه نامیده‌اند که آن‌ها را پست و رذل شمرده‌اند. (وجدی، ۱۳۸۶ق: ج ۳، ص ۴۴۷) مسلمانان به لحاظ اعتقادات و عقل‌گرایی و مخالفت با عقل به چند گروه تقسیم شده‌اند. اهم مذاهبی که در ارتباط با عقل‌گرایی افراطی و مخالفت افراطی با عقل و گرایش اعتدالی پدید آمده، عبارتند از: معتزله، اشاعره، ماتریدیه و شیعه. آن‌چه در این مذاهب کلامی در خور توجه است، افراط و تفریط و اعتدال در توجه به عقل و نفی آن است. در این جا درباره هر کدام توضیحی در حد ظرفیت این نوشتار ارائه می‌دهیم:

الف - اشاعره

قبل از آن که اشاعره به رهبری ابوالحسن اشعری و معتزله به رهبری واصل بن عطا ظهور کنند، مذهب غالب - بلکه منحصر - مذهب اهل حدیث بود. اهل حدیث به خاطر اسراییلیاتی که در احادیث نبوی راه یافته بود، بدون این که به مقتضای عقل و عقلانیت توجه کنند، گرفتار تجسیم و تشبیه و اعتقاد به رؤیت خدای متعال و جبر و قدیم بودن قرآن و غیر مخلوق بودن آن شدند، و خدا را بر عرش نشانده‌اند، و او را دارای ید و سمع و بصر پنداشتند، و آیه «و جاء رَبُّكَ» را مانند دیگر آیات، حمل بر معنای تحت اللفظی کردند، و به طور کلی از کاروان عقلا و ارباب تعقل

و تفکر دنبال ماندند. علت این بود که حدیث را با همه مجعولات و اکاذیب، و با همه خرافات نومسلمان های یهودی و مسیحی که مغز و ذهنشان انباشته از خرافات کلیساها و معابد و عوام الناس بود، پذیرفتند و به تکفیر و تفسیق کسانی پرداختند که با آن ها مخالفت می کردند. (سبحانی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۱۳۰)

واصل بن عطا شاگرد حسن بصری بود. بصری در بصره، بازار گرمی داشت و اهل حدیث از دروس عقل ستیز او بهره می بردند؛ ولی ذهن وقاد و اصل نظرات استادش را برنتابید. او نظرات استاد را در مورد صفات خدا و جبر و کفر مرتکبان کبیره مردود اعلام کرد و از وی کناره گرفت. عمرو بن عبید نیز با او همراه شد. (شهرستانی، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۴۹-۴۶)

ابوالحسن اشعری پیشوای اشاعره است. او شاگرد ابوعلی جبائی بود و در فضای اعتزال تنفس کرده و سالیان متمادی به عنوان یک معتزلی فرهیخته شناخته می شد. (سبحانی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ص ۱۱)

او از نسل ابوموسی اشعری بود. او و نیایش از لحاظ جدل و تفکر همسان بودند. عمروعاص به ابوموسی گفت: شکایت خدا را پیش که بیرم؟! ابوموسی گفت: پیش من! عمروعاص گفت: آیا ممکن است که او گناه مرا مقدر کند، سپس مرا بر آن گناه معذب گرداند؟! ابوموسی گفت: ممکن است؛ ولی او ظالم نیست. (شهرستانی، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۹۴)

او بعد از آن که در مکتب اعتزال پرورش یافت، مدعی شد که خوابی دیده و از جانب پیامبر خدا ﷺ مأمور شده که از معتزله جدا شود؛ از این رو در مسجد جامع بصره از ایشان براءت جست، و اعلام کرد که اعتقاد به عدل الهی و خلق قرآن را کنار نهاده و از این پس خدای را قابل دیده شدن به چشم می شمارد و معتقد شده است که فاعل شرور، خدای متعال است، نه انسان! (سبحانی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ص ۲۲)

ممکن است علت کناره گیری او از معتزله فشاری بوده که از سوی حکام جبار عباسی که عقاید عقلانی ایشان را بر نمی تافتند، بر ایشان وارد می شده؛ چرا که دوران طلایی معتزله تنها در زمان خلافت مأمون و معتصم و واثق بود؛ ولی بعد از آن ها هیچ خلیفه ای معتزله را تحمل نمی کرد. در خلافت متوکل، سخت گیری نسبت به معتزله به اوج رسید. آیا علت برائت جستن اشعری از معتزله، خروج از تنگنا و فشار و خفقان نبوده است؟! (همان، ص ۲۵ و ۲۶)

به علاوه او گرایش حنبلی داشت و در صدد بود که عقاید حنابله را اصلاح کند. راه اصلاح این بود که از مذهب اعتزال کناره گیری کند، تا بتواند نقش یک مصلح را ایفا کند. (همان، ص ۲۷)

او بر خلاف اهل حدیث به استدلال عقلی روی آورد، تا بتواند با معتزله و فلاسفه و سایر فرق به مقابله پردازد. او در حقیقت، عقل را علیه عقل به کار برد. (همان، ص ۲۹) پس از او ابوبکر باقلانی راهش را ادامه داد، و استدلال عقلی را در آثار خویش مورد توجه اکید قرار داد. (همان، ص ۳۰)

کتاب الإبانة اشعری عقاید اهل حدیث را در ۵۱ اصل خلاصه کرده است. مهم ترین این اصول عبارتند از عدالت همه صحابه پیامبر ﷺ - حتی آن هایی که مرتکب زنا شدند و شراب خوردند و با خلیفه پیامبر ﷺ جنگیدند - و امامت خلفای چهارگانه و ترتیب فضیلت آن ها به ترتیب خلافتشان - که در نتیجه فضیلت امام علی ﷺ حتی از عثمان هم پایین تر است - و قضا و قدر و جبر تکلیفی و سلب مطلق اختیار از انسان - مانند کسی که او را دست و بغل بسته در دریا افکنند و بگویند: اگر تر شدی، مجازات می شوی - و صفات خبری - مانند یدالله و عین الله که باید خدا را موجودی چون انسان شناخت که دارای دست و چشم است - و صد البته که همه این ها جای نقد و نظر دارد؛ هر چند که شیخ اشعری با ضرس قاطع، در راه تحکیم عقلانی آن ها کوشیده است.

(سبحانی، ۱۳۹۴: ۱۱) او در کتاب اللّمع به شدت از استدلال عقلی استفاده می‌کند.

ب - ماتریدی

ماترید محله‌ای در سمرقند بوده و ابومنصور ماتریدی منسوب به آن محله است. وفاتش به سال ۳۳۳ هجری است. وی دانشمندی است که کتب متعددی در دفاع از مذهب خویش و رد معتزله و رافضه و قرامطه و تأیید ابوحنیفه نوشته است. (دهخدا، ۱۳۵۲: ج ۴۳، ص ۹)

ماتریدیه و اشاعره بسیار به هم نزدیکند. در عین حال، ماتریدی در بسیاری از مسایل کلامی موافق معتزله است. (سبحانی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۱۷)

ماتریدی به لحاظ این که در شرق عالم اسلام می‌زیسته، مانند ابوالحسن اشعری که در غرب عالم اسلام و در کانون اندیشه‌های ضد و تقیض زندگی می‌کرده، شهرت نیافته است؛ ولی از آن جایی که جو سیاسی بر ضد معتزله بوده، او با نوشتن کتاب «بیان اوهام المعتزله» و «تأویلات القرآن» و «رد الأصول الخمسه» از مکتب اعتزال تبری جسته است. مع ذلک، او به لحاظ عقل‌گرایی و پیروی از ابوحنیفه و نوشتن کتاب «شرح الفقه الأكبر امام ابوحنیفه النعمان» با خط مشی معتزله هماهنگ است. او در سمرقند با ابوالقاسم سمرقندی درباره اختلاف اهل سنت با معتزله مناظره کرده است. (دهخدا، ۱۳۵۲: ج ۴۳، ص ۹)

ماتریدی در آغاز کتاب توحید نخست، نادرستی تقلید در عقیده و ایمان را یادآور شده و حاصل سخن او این است که هر یک از فرقه‌های مختلف دینی خود را بر حق و دیگران را بر باطل می‌داند. و از طرفی مدعی آن است که پیرو روش سلف و پیشینیان است، بنابراین پیروی از سلف به خودی خود نمی‌تواند دلیل بر حقانیت عقیده باشد. و از طرفی کثرت پیروان یک عقیده نیز دلیل بر حق بودن آن نیست حقانیت یک عقیده و مذهب مشروط به این است که برهان عقلی آن را تأیید نماید؛ به گونه‌ای که

صاحب نظران منصف را متقاعد سازد. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ص ۲۱۴)

ج - معتزله

افراط اهل حدیث در عقل ستیزی و گرایش به ظواهر کتاب و سنت - آن هم سنتی که با اسرائیلیات آمیخته شده، و چهره اصلی آن در زیر پرده ضخیم اوهام و خرافات و اکاذیب پنهان مانده بود - سبب ظهور مکتب اعتزال شد.

پیروان مکتب اعتزال در گرایش به عقل افراط کردند؛ به گونه‌ای که هر آیه و حدیث معتبری که با عقل در تعارض می‌دیدند، تأویل کردند. اینان بهشت و دوزخ و حساب و میزان و همه امور اخروی را با تأویلات عقلی و انحرافی توجیه می‌کردند؛ چنان که حنابله و مجسمه بدون توجه به تنزیه خدای متعال همه موضوعات اعتقادی را حمل بر معنای ظاهری می‌کردند. برخی الفاظ مخصوص به اوصاف خدا را تأویل می‌کردند و الفاظ مخصوص به معاد و آخرت را بر همان معنای ظاهری حمل می‌کردند. علت این بود که به بیراهه می‌رفتند، و دانش را از خدا و رسول نمی‌آموختند. (صدرالمتألهین، ۱۳۴۶ ش: ۵۸ و ۵۹)

آری اشاعره ی صفاتی دنباله رو اهل حدیث شدند، و به تشبیه گراییدند، و معتزله ی تعطیلی به تنزیه روی آوردند، و عقلی محض شدند، و از کتاب و سنت واقعی فاصله گرفتند. (همان، ص ۳۸)

احمد امین در روش معتزله می‌گوید:

آنان بسان دیگران به ایمان اجمالی به متشابهات اکتفا نکردند و آیات یک موضوع را - که احیاناً نوعی اختلاف در آنها به نظر می‌آمد - جمع کردند، مانند آیات جبر و اختیار و تجسیم و تنزیه، و به داوری عقل روی آوردند و در نتیجه در هر مسأله به رأی و نظری دست یافتند؛ آن‌گاه به آیاتی که به ظاهر مخالف با

آن رأی بود، بازگشته، آنها را تأویل کردند. در نتیجه، تأویل از مهم‌ترین نمودارهای روش متکلمان معتزلی و بارزترین وجه امتیاز روش آنان با سلف بود، و از جمله عوامل مؤثر در گرایش آنان به روش عقلی، درگیری و جدال کلامی آنان با علمای اهل کتاب و بت‌پرستان بود، زیرا در بحث با آنان استناد به قرآن و حدیث نافع و ناجح نبود، بلکه می‌بایست به قضایای مورد قبول همه عقول بشری استناد کنند و در نتیجه به روش فلسفی (تفکر عقلانی) روی آوردند.

(ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ص ۲۵۵ - ۲۵۶)

کتاب کلامی اشعری مانند شرح مواقف و شرح مقاصد، چنان با استدلالات عقلی و فلسفی در آمیخته که اگر کسی با مذاق و مشرب نویسندگان آن‌ها آشنا نباشد، چنین می‌پندارد که آن‌ها از معتزله، معتزلی‌تر، و در مقابل عقل‌گرایان، کاسه‌های داغ‌تر از آتش بوده‌اند؛ غافل از این که آن‌ها می‌خواستند با سلاح استدلال همان عقاید اهل حدیث را بر کرسی نشانند! از این رو هرگز از جبهه‌گیری در برابر عدلیه - که هم معتزله و هم شیعه را شامل می‌شود - کوتاه نیامدند.

در جای جای کتاب مواقف، نظریه شیعه و معتزله مورد بی‌مهری واقع شده است. در این کتاب، بر افضلیت ابوبکر پافشاری شده و نظر معتزله و شیعه درباره افضلیت امام علی علیه السلام مورد نقض و رد قرار گرفته است. (ایجی، بی تا: ۴۰۷) نویسنده کتاب معتقد است که باید همه صحابه را تعظیم کرد، و نباید به قدح آن‌ها پرداخت؛ چرا که آن‌ها محبوب پیامبر صلی الله علیه و آله بوده‌اند. (همان، ص ۴۱۳) او معتزله را قدریه می‌نامد؛ چرا که انسان را بر افعال خویش، قادر می‌شناسند. (همان، ص ۴۱۵) او شیعه را به این دلیل، مردود می‌شمارد که فرقه‌های آن یکدیگر را تکفیر می‌کنند و معتقدند که خدا نه موجود است و نه معدوم! و کلام خود را با فلسفه در آمیخته و صحابه را تکفیر می‌کنند. (همان، ص ۴۱۸ و ۴۲۳) و سرانجام می‌گوید: فرقه ناجیه‌ای که در

حدیث نبوی آمده، اشاعره و اهل حدیث و سلفیه‌اند. مابقی همه ضال و گمراهند.
(همان، ص ۴۲۹)

د - شیعه

شیعه نه همچون اهل حدیث و سلفیه و اشاعره، عقل را کنار می‌گذارد و نه همچون معتزله، عقل را مطلق می‌پندارد، و نقل را تأویل می‌کند، بلکه عقل را به عنوان حجت باطن و اولیای دین را به عنوان حجت ظاهر می‌پذیرد و از افراط و تفریط اشعری و معتزلی می‌پرهیزد و به پیروی از پیامبر و امامان معصوم، راه اعتدال را می‌پوید.

لاهیجی یکی از متکلمان طراز اول شیعه است. درباره اش نوشته‌اند: «در عین احترام به

عقل و برهان در برابر کتاب و سنت تسلیم است». (لاهیجی، ۱۳۷۲: مقدمه قربانی، ص ۷)

لاهیجی میان کلام قدما - که از مقدمات مشهوره تألیف می‌شده و مشارکتی با حکمت نداشته - و کلام متأخرین که فرقی با فلسفه در این است که بر نهج قوانین شرع است، و «متبع در طریق تحصیل معارف محض، برهان و مجرد حصول یقین است» فرق می‌گذارد. (همان، مقدمه مؤلف، ص ۴۴) به نظر او معتزله آیات و احادیث را تأویل می‌کردند و اشاعره مطالب ظاهریه را که مورد پسند عوام بود، تحت ضوابط نظری در می‌آوردند و خلفای جور حامی ایشان بودند. (همان، ص ۴۶ و ۴۷)

شیعه علاوه بر این که با رعایت اعتدال بر حجیت عقل اصرار می‌ورزد و تنها در مسایل اعتقادی از یقینیات پیروی می‌کند، در مسایل فرعی هم به تلازم عقل و شرع اعتقاد دارد.

شیعه اثناعشری معتقد است که عقل و دین با هم سازگارند. از آن جا که انسان علاوه بر عقل، از قوه وهم و خیال نیز برخوردار است، گاهی دین ستیز می‌شود، و این نه به خاطر عقل گرایی، بلکه به خاطر سقوط در ورطه وهم و خیال است. بنابراین، محال

است که عقل سلیم با شرع قویم مخالفت کند، و بالعکس. (ربانی، ۱۳۹۲: ص ۱۵ و ۳۰۹)
اگر شیعه را در علم کلام پیش تاز شمرده‌اند (صدر، بی تا: ۳۵۰) به خاطر این است
که آن‌ها تحت رهبری امامان خویش تابع عقل برهانی بودند.

هر چند که می‌توان در باب رویکرد شیعه از آیات و روایات متعددی استفاده کرد؛
ولی ما در این جا به ذکر یک روایت از امام صادق علیه السلام که رئیس مذهب شیعه جعفری
است و بر کتاب و سنت اشراف کامل دارد، اکتفا می‌کنیم. راوی می‌گوید: از وی
پرسیدم: عقل چیست؟ فرمود: «همان است که با آن مقام رحمانیت حق پرستیده و
کسب بهشت می‌شود».^۸ پرسیدم: پس عقل معاویه چه بود؟ فرمود: «وسیله انکار
حقیقت و شیطنت بود. آن چه او داشت، عقل حقیقی نبود؛ بلکه شبیه به عقل بود».^۹
(مجلسی، بی تا: ج ۱، ص ۱۱۶)

رحمان اسم جامع خداست. به فرمایش امام صادق علیه السلام اسمی است خاص به صفت
عام.^{۱۰} (طبرسی، بی تا: ج ۱، ص ۲۱) رحمت رحمانی همه مخلوقات را فرا می‌گیرد و
بدایت و نهایت همه زیر سیطره اوست. پرستش رحمان نشان معرفت تام انسان است.
کسی که به این مرتبه رسیده، عقلش رحمانی و کلی و موهبتی است.

رویکرد عرفانی مولوی

عقل جزئی کرکس آمدای مُقِل پَرّ او با جیفه خواری متصل
عقل ابدالان چو پر جبریل می پرد تا ظل سدره میل میل

(بلخی رومی، ۱۳۳۸: ۶۶۱)

عقل اگر غالب شود بس شد فزون از ملایک این بشر در آزمون
شهوته ار غالب شود پس کمتر است از بهائم این بشر زآن کابتر است

(همان، ص ۳۷۸)

عقل و دین، سال هفتم، شماره دوازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ►

عقل ایمانی چو شحنه عادل است	عقل در تن حاکم ایمان بود
پاسبان و حاکم شهر دل است	که ز بیمش نفس در زندان بود
(همان، ص ۳۹۰)	
عقل باشد ایمنی و عدل جو	بر زن و بر مرد دانا عقل کو
(همان، ص ۶۵۴)	
عقل باشد مرد را بال و پری	چون ندارد عقل باشد ابتری
یا مظفر یا مظفر خوی باش	یا نظر ور، یا نظر ور جوی باش
(همان، ص ۶۵۹)	
عقل با عقل دیگر دو تا شود	نور افزون گشت و ره پیدا شود
نفس با نفس دیگر خندان شود	ظلمت افزون گشت و ره پنهان شود
(همان، ص ۱۱۱)	
گر مرا عقلی بدستی منزجر	تیغ اندر دست من بودی ظفر
عقل باید نورده چون آفتاب	تا زند تیغی که نبود جز صواب
چون ندارم عقل تابان و صلاح	پس چرا در چاه نندازم سلاح
(همان، ص ۴۵۸)	
عقل بحثی گوید این دور است رو	بی ز تاویلی محالی کم شنو
(همان، ص ۳۰۷)	
عقل جزئی گاه چیره گه نگون	عقل کلی ایمن از ریب المنون
(همان، ص ۲۴۰)	
بحر بی پایان بود عقل بشر	بحر را غواص بایدای پسر
عقل پنهان است و ظاهر عالمی	صورت ما موج یا از وی نمی
(همان، ص ۳۲)	

عقل دو عقل است اول مکسبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
عقل دیگر بخشش یزدان بود
چون زسینه آب دانش جوش کرد
که در آموزی چو در مکتب صبی
از معانی وز علوم خوب و بکر
چشمه آن در میان جان بود
نی شود گنده نه دیرینه نه زرد

(همان، ص ۳۹۰)

عقل تو از آفتابی بیش نیست
کز منه ای عقل تو هم گام خویش
اندر آن فکری که نهی آمد مایست
تا نیاید آن کسوفت زو به پیش

(همان، ص ۵۸۰)

عقل تو از بس که آمد خیره سر
ای ندانسته تو شر و خیر را
هست عذرت از گناه تو بتر
امتحان خود را کن آن گه غیر را

(همان، ص ۳۴۸)

از ملاحظه ابیات فوق - آن هم از کسی که قله نشین جهان بینی عرفانی است -
چند نکته درباره چیستی عقل استفاده می شود:

۱. عقل یا جزئی است یا کلی. عقل جزئی همچون کرس جیفه خوار است، و
عقل کلی همچون بال جبریل است و انسان را تا سدره المنتهی بالا می برد. این عقل از
هر شک و ریبی مصون است.

۲. عقل یا ایمانی یا غیر ایمانی است. عقل ایمانی پاسبان عادل و وسیله ایمنی
است. عقل غیر ایمانی، ضد عقل ایمانی است.

۳. عقل یا کسبی و مکتبی است که از راه تعلیم و تعلم و درس و بحث حاصل
می شود، یا بخشش یزدانی و جوشیده از اعماق جان و روان است. چنین عقلی
همچون آب زلالی است که از سرچشمه روان می جوشد و هرگز نمی گندد.

۴. عقل چون خورشید است که مصون از کسوف نیست و اگر پای خود را کج نهد

- و در افکار بیهوده غرق شود، همچون خورشید، تیره و منکسف می‌شود.
۵. عقل یا خیره سر و سرکش است یا متواضع و تسلیم حقیقت. عقل سرکش برای تخلفات خود عذر می‌تراشد؛ ولی عذر بدتر از گناه!
۶. عقلی که موهبتی و ایمانی و کلی است، دریایی است پنهان و بی پایان و باید در آن غواصی کرد.
۷. عقل کلی چون آفتاب نور می‌دهد. صاحب چنین عقلی، علی وار، تیغ از پی حق می‌زند. کسی که از چنین عقلی محروم است، باید سلاح خود را در چاه افکند.
۸. عقل موهبتی در مقابل شهوت است. اگر غالب شود، انسان را از ملاتک بالاتر می‌برد و اگر مغلوب شود، بهائم بر انسان برتری دارند.
۹. عقل ایمانی بال و پر انسان است. هر که از این عقل محروم است، ابتر است.
۱۰. عقل حقیقی، چون نور است. عقل‌ها اگر با هم باشند، همچون نور شدت و افزایش می‌یابند.

نتیجه

با توجه به مروری که در این نوشتار بر برخی مکاتب فلسفی و کلامی و عرفانی داشتیم، معلوم شد که در چپستی عقل اختلافی نیست. همگان باور دارند که عقل قوه‌ای است در نهاد آدمی برای درک معقولات اول و دوم و استدلال و استنتاج و تبیین حکمت نظری و عملی و سیر از مقدمات معلوم به سوی نتایج مجهول و کشف تام معلول از علت و کشف ناقص علت از معلول و داوری درباره بود و نبود اشیاء و صدور حکم در مورد باید و نباید افعال و بیان حد و رسم ماهیات نوعیه و تقسیم و تحلیل و ادراک کمال و نقص و صلاح و فساد و نفع و ضرر و... آن چه مورد اختلاف است، میزان اعتبار عقل در رویکرد مکاتب مختلف است. آن

هایی که عقل را به کلی در برابر شرع از اعتبار انداخته‌اند و آن‌هایی که عقل را بر کلیه نصوص و ظواهر شرعی حاکم ساخته و به تأویل گراییده‌اند، گرفتار افراط و تفریط شده‌اند. حق این است که عقلی که از شیطنت و هوای نفس به دور است و همان عقل کلی و موهبتی و ایمانی و متواضع و خورشید تابناک و وسیله شناخت رحمانیت خدای متعال و پرستش او و کسب بهشت است، عقلی است که داده‌هایش معتبر و مورد حمایت شرع است.

پی‌نوشت‌ها

۱. اما الحس فلا یؤدی إلا إلى الموافات.
۲. إن كان الاتصاف كالعروض في
بما عروضة بعقلنا ارتسم
فالمنطقي الأول كالعرف
فمثل شئبية أو إمكان
۳. ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾.
۴. ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾.
۵. ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلِ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾.
۶. ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾.
۷. ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾.
۸. العقل ما عبد به الرحمان و اكتسب به الجنان.
۹. تلك النكراء و تلك الشيطنة و هي شبيهة بالعقل و ليست بعقل.
۱۰. اسم خاص بصفة عامة و الرحيم اسم عام بصفة خاصة.

کتابنامه

۱. آملی، محمدتقی. (بی تا). *درر الفرائد* (حاشیه بر شرح منظومه سبزواری). تهران: مرکز نشر کتاب
 ۲. ابن سینا. (۱۳۷۹ش). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تصحیح دانش پژوه. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
 ۳. _____ (۱۳۷۹ق). *الإشارات و التنبيهات با شرح خواجه*. تهران: مؤسسه نصر
 ۴. _____ (۱۴۰۴ق). *الشفاء، الالهيات*. با مقدمه دکتر مدکور. قم: مکتبه آیه الله نجفی
 ۵. ایجی، قاضی عبدالرحمان. (بی تا). *المواقف فی علم الکلام*. بیروت: عالم الکتب
 ۶. بلخی رومی، جلال الدین. (۱۳۳۸ش). *کلیات مثنوی*. تهران: کتابفروشی اسلامیة
 ۷. بهشتی، احمد. (۱۳۸۶ش). *تجرید*. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب
 ۸. پل فولکیه. (۱۳۴۷ش). *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
 ۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۵۲ش). *لغتنامه*. ج ۴۳. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
 ۱۰. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۲ش). *عقل و دین*. چاپ اول. نشر راند.
 ۱۱. _____ (۱۳۷۷). *فرق و مذاهب کلامی*. چاپ اول. نشر دفتر تحقیقات و تدوین کتب درسی.
 ۱۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۰ق). *بحوث فی الملل و النحل*. ج ۱. چاپ پنجم. مؤسسه النشر الإسلامی
 ۱۳. _____ (۱۴۲۰ق). *بحوث فی الملل و النحل*. ج ۳. چاپ هفتم. مؤسسه النشر الإسلامی
 ۱۴. _____ (۱۳۹۴ش). *منابع و مصادر عقاید اهل حدیث*. مجله مکتب اسلام. شماره ۶۵۰.
- ص ۷-۱۱
۱۵. شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۸۷ق). *الملل و النحل*. تحقیق کیلانی. مصر: مکتبه مصطفی الحلبي و اولاده.

۱۶. شیرازی، سید محمد. (۱۴۰۵ق). شرح منظومة السيزواری. قم: مؤسسة الوفاء. الطبعة الثانية
۱۷. صدر، سید حسن. (بی تا). تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام. تهران: منشورات الأعلمی
۱۸. صدر المتألهين. (۱۳۴۶ش). الشواهد الربوبية. تصحيح سيدجلال آشتياني. مشهد: دانشگاه مشهد
۱۹. _____ (۱۳۶۶ش). شرح اصول الكافي. تصحيح خواجه جوی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۲۰. _____ (بی تا). الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۱. شركة دارالمعارف الإسلامية
۲۱. _____ (۱۳۸۳ش). الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. ج ۳. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۲۲. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۵. چاپ دوم. تهران: دارالکتب الإسلامية
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تصحيح رسولی. تهران: مكتبة علمیه اسلامیه
۲۴. لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۷۲ش). گوهر مراد. چاپ اول. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۲۵. مجلسی، محمد باقر. (بی تا). بحار الأنوار. ج ۱. تهران: دارالکتب الإسلامية
۲۶. منطقی سجستانی، ابوسلیمان. (۱۹۷۴م). صوان الحكمة و ثلاث رسائل. تحقیق عبد الرحمان بدوی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
۲۷. وجدی، محمد فرید. (۱۳۸۶ق). دائرة معارف القرن العشرين. چاپ چهارم. مصر: مطبعة دائرة معارف القرن العشرين
۲۸. یوسف کرم. (۱۹۶۲م). تاریخ الفلسفة الحديثة. قاهره: مكتبة الدراسات الفلسفية.

۱۰۴ □ بررسی جایگاه رویکرد عقلی در برخی از مکاتب

نقد و بررسی روایت رؤیا انگاری قرآن

محمد حسن یعقوبیان^۱

چکیده:

نظریه رؤیای رسولانه با روشی پدیدار شناختی و روایت شناختی بر آن است که پیامبر نه مخبر و مخاطب که به سان روایت گری است که راوی رؤیاهای خود است و قرآن به عنوان حاصل آن، خواب نامه‌ای است که بیش از تفسیر و مفسر، نیازمند تعبیر و معبر است. و بر این ادعا به برخی از ادله نقلی در وحیانی بودن رؤیاهای صادقانه نبوی، توصیف شناسی روایی از متن قرآن و تشبیهات و تناقضات آن استدلال می‌کند. نقد و بررسی این نظریه حاکی از آن است که ابهام مبانی تصویری در خلط مفاهیم مکاشفه، رؤیا، خیال به معنی غیر واقعی و حضرت خیال عرفانی؛ و اشکالاتی در ادله اثباتی نظیر فروکاهش گرایی، ابطال ناپذیری، دور و خوانش ناقص از متن قرآن؛ مدعی را در اثبات ادعای این نظریه یاری نمی‌رسانند. مضاف بر این که روش نظریه و کاربرد عملی آن نیز با سؤالاتی جدی روبرو است. در مقابل، توجه به تنوع عرضی

۱. استادیار دانشگاه معارف قرآن و عترت (ع) اصفهان mohammadyaghoobian@yahoo.com

اقسام وحی، روایت شناسی ناظر به متن، خرده روایت های متعدد قرآن، روایت منسجم و کلی ماتن متن و توجه به سبک خاص متن قرآن در نظر به مخاطب عام و نزول تدریجی آن، فضایی متفاوت از روایت شناسی قرآن را به تصویر می کشد. واژگان کلیدی: رؤیای رسولانه، وحی، روایت شناسی، تفسیر، تعبیر.

تبیین نظریه رؤیای رسولانه

بحث رؤیا به لحاظ توجه معرفتی آدمیان، سابقه ای دیرینه دارد. اما در زیر ذره بین جهان جدید و دوران معاصر این موضوع، بیش از پیش بزرگ شده و مورد بازخوانی قرار گرفته است. تحقیقات فروید و یونگ در حوزه سایکولوژیک و مباحث پراکنده عرفان های نوظهور، شواهدی بر این امر هستند.

برجستگی خیال و رؤیا تا بدان جا پیش می رود که بعضی این عصر را عصر ادبیات و هنر معرفی می کنند. در چنین فضایی، طبیعی است که رؤیا به مباحث الهیاتی نیز وارد شود و تجارب و حیانی به عنوان تجارب معنوی شخصی و حتی رؤیاهای شخصی وی تلقی شوند. طرح بحثی با عنوان «محمد راوی رؤیاهای رسولانه» و البته با معنا و دغدغه های خاص خودش، در همین راستا شکل گرفته است.^۱

این نظریه از سویی به حوزه مباحث چیستی وحی تعلق دارد و در امتداد نظریه قبلی «بسط تجربه نبوی» قرار دارد که وحی را به تجربه معنوی پیامبر تفسیر می کرد. تجربه ای دوگانه که از دیالوگ تجربه بیرونی و درونی پیامبر قوام می یافت و به دنبال معنا شناسی تجربه، آثاری چون قائم به شخص بودن، قابل کامل تر شدن و قابل خطا بودن را به تجربه و حیانی منتقل می نمود تا تجربه ای شخصی و دینی، تاریخی - بشری را به ارمغان آورد.

از دیگر سو به حوزه مباحث زبان دین و روایت شناسی مرتبط است و می کوشد تا با مدد از این مباحث، روایتی از متن و راوی گری پیامبر ﷺ و زبان استعاری و غیر

واقع گرایانه قرآن را به تصویر کشد.

در حقیقت، این نظریه از زاویه پدیدار شناسی خیال و از زاویه روایت شناسی به تجربه پیامبر و تفسیر قرآن نشسته است و بر این ادعا است که محمد ﷺ راوی رؤیاهای تصویری خود است. به او نگفته‌اند که برود و چیزهایی به مردم اعلام کند؛ بلکه آن چه خود دیده و شنیده، روایت می‌کند. قرآن حاصل رؤیاهایی است که در خواب بر او وارد شده و یک خوابنامه است.

واضح این نظریه بر ادعای خود، دلایل و شواهدی چند اقامه نموده است که به طور خلاصه شامل موارد زیر می‌شود:

۱. روایت شناسی توصیفی از آیات قرآن، گویای آن است که پیامبر به عنوان یک راوی و تصویر گر از وقایع و تصاویری سخن می‌گوید که خود شاهد آن بوده است. مانند ماجرای حضرت عیسی و یا آیات قیامت به ویژه که پیامبر با ضمیر ماضی از آن‌ها یاد می‌کند، گویی که آن‌ها را در رؤیای خود مشاهده نموده است. (مانند آیات سوره واقعه)

۱. شواهد تاریخی و نقلی چندی در تایید رویا بودن وحی وجود دارد که شامل احادیثی در باب رویای صادق و حالات رویا گونه پیامبر در هنگام وحی است.
۲. خصوصی بودن مشاهدات و تجارب معنوی پیامبر، گویای تفاوت فضای وحی با فضای بیداری است که این تفاوت به تفاوت زبان آن از زبان بیداری نیز سرایت می‌کند:

۳. نشانه‌ها و شواهدی درون متنی بر ساختار رویایی بودن قرآن وجود دارد که از آن جمله پریشانی متن، پارادوکس‌ها و تناقضات است. پریشانی در موضوعات پراکنده و بدون نظم سوره‌ها و گاه حتی آیات مشهود است.

نتیجه آن که این پژوهش پدیدار شناسانه و روایت شناختی، بر آن است تا مومنان را از رویای بیدار گونه بودن وحی نبوی، بیدار سازد و واضح سازد که قرآن خواب

نامه‌ای بیش نیست که به جای تفسیر نیازمند تعبیر است و زبان آن متفاوت از زبان بیداری و متناسب زبان رمزآلود خواب و رویاست و همچنین، فرصت را از منتقدان و مخالفان بیرونی که التزامی به نبوت پیامبر ندارند بگیرد تا قبل از نقد، زبان و ساختار روایی - روایی آن را به خوبی دریابند و بازشناسند و سپس کام به نقد بگشایند. و سرانجام ابزار بهتری باشد برای توصیف و تبیین معاد و معراج نبوی که به عنوان نمونه‌های کاربردی مورد بحث قرار می‌گیرند.

نقد و بررسی

توجه این نظریه به مسائلی از متن وحیانی از جمله روایت شناسی قرآن و پراکندگی موضوعات آن و به طور کلی دغدغه‌هایی که این نظریه دارد و به حوزه‌های قرآن پژوهی و فلسفه دین تزریق می‌کند و موجب بازخوانی جدید مسائل علوم قرآنی می‌شود؛ محل تامل و راهگشای پژوهش‌های مفصل است؛ اما در تحلیل و بررسی آن، نکاتی چند قابل ذکر است:

۱. ابهام مبانی تصویری

شیفت پارادایمی واضح نظریه از ساختار کلامی وحی به ساختار رویایی - روایی که منجر به تغییر جهت از سمع به بصر می‌شود، حول مفهوم رویا می‌چرخد. مفاهیم تصویری مورد استفاده در این نظریه اعم از رویا، خواب، خیال و مکاشفه است. و البته پر واضح است که این مفاهیم مختلف، در تحلیل دقیقی تمایزاتی دارند و به سادگی در کنار یکدیگر خوش نمی‌نشینند. اما آن چه باعث ابهام تصویری در این نظریه شده؛ آن است که مفهوم خیال در این نظریه، گاه هم نشین حضرت خیال عرفان و هم آغوش مکاشفه است و گاه در مقابل واقعیت به معنای خیالی قرار می‌گیرد. (رؤبای رسولانه، ص ۷ تا ۷) علاوه بر این که کوشش شده است تا رویا که در موارد بسیاری با مکاشفه

همراه می‌شود، از بار مفاهیم متافیزیکی خالی شود و به تدریج به واژه خواب نزدیک گردد. (همو، ص ۷)

اما تلاش واضح نظریه در حذر از مفاهیم متافیزیکی، چندان دوامی نمی‌آورد؛ چنانکه در ادامه، در تبیین مشاهده پیامبر، سخن از ارتباط با عالم مثال منفصل و اقلیم هشتم و جابلقا و وحدت وجود و قرب نوافل و فرایض و فنای سمع و بصر نبی می‌رود.

شاید علت اصلی این ابهام، آن است که بهره برداری این نظریه از اندیشه‌های ابن عربی به شکلی گزینشی و ناقص انجام گرفته است. ابن عربی، در باب صد و هشتاد و هشتم فتوحات مکیه در بحث رؤیا، ابتدا از تمایز رویت و رؤیا سخن می‌گوید که اولی بر دیدن در بیداری و دومی بر دیدن در خواب دلالت دارد. (ابن عربی، ۱۴۳۱ق: ۳۹۶) سپس وحی را اعم از دو حالت خواب و بیداری معرفی می‌کند (همان) که اگر در خواب باشد، رویا نام دارد و اگر در حال بیداری وارد شود، تخیل نام دارد. (همان، ص ۳۹۷) در این جاست که از بعد وجودی انسان به عنوان خیال و یا از علم خیال و تقسیم آن به متصل و منفصل سخن می‌راند (همان، ۳۰۵) و همچنین از ویژگی‌های آن که صورت‌گری و جمع تناقضات و طرح محالات است. (همان، ص ۴۰۲) اما در نتیجه کار، نه تنها وحی را در انحصار رویا محصور نمی‌کند که از حقیقت خطابی و کلامی وحی الهی به نبی سخن می‌گوید؛ نه روایت‌گری شخصی وی.

وی علی‌رغم طرح تاثیر بعد خیال نبی در واسطه‌گری میان معنی و حس، حقیقت وحی و قرآن را اخبار الهی می‌داند که نبوت امری زائد و مخل آن نیست. (همان، ص ۳۹۶) مضاف بر این که در مباحث ابن عربی، سخن از اتصال مثال متصل نبی با عالم مثال منفصل است (همان، ص ۳۰۸) و رویای رسولانه به اعتراف خود، سر تبیین این مطلب را ندارد. و البته خود این اتصال، در مباحث عرفانی، گویای آن است که نبی با تجرید از حجاب‌های نفسانی و تقشیر از امور جسمانی و صعود در مراتب هستی

به دریافت وحی نائل می‌گردد و این مهم، چیزی است که با مبنای ساخت گرایبی واضح نظریه در تجربه نبوی سازگاری ندارد. این تعارض در ادامه آن ناسازگاری است که پیشترها در نظریه بسط تجربه نبوی میان نزدیک سازی مفاهیم تصویری تجربه معنوی نوین با تجربه عرفانی به ویژه در دیدگاه غزالی رخ نموده بود و البته بی مهری معرفتی دیده بود. چرا که تجربه معنوی نوین به ویژه با قرائت ساخت گرایان، بر تاکید و پررنگی شخص و شخصیت تجربه گر به عنوان انسان شکل گرفته است و تجربه معنوی غزالی - که در آن بحث، مشارکت در تجربه نبوی اش با بسط تجربه نبوی جان هیک یکی پنداشته می‌شود - مبتنی بر مبانی کلامی اوست که از جمله نظریه کسب است. لذا کوشش غزالی در عرفانش در جهت کاهش پررنگی و فعالیت نفس نبی است و این درست بر خلاف مسیر تجربه معنوی به مفهوم جدید است و یا دست کم به مفهوم این بحث در باب چیستی وحی است. (یعقوبیان، ۱۳۸۹: ۱۶۷) این تعارض و زیگزاک در بحث صراط‌های مستقیم نیز رخ نمائی می‌کند.^۲

۲- نقد ادله

وحی الهی علاوه بر این که دارای مراتبی طولی است؛ اقسام و اشکال عرضی متنوعی را به خود دیده است. تاریخ زندگی پیامبر، توصیف قرآن و احادیث مختلف، گواهان این تنوع اند. چنانکه، وحی هم می‌تواند با واسطه باشد و هم بی واسطه، هم می‌تواند واسطه فرشته داشته باشد و هم واسطه‌ای غیر فرشته، هم می‌تواند در خواب باشد و هم در بیداری، هم می‌تواند حاوی حقایق نظری باشد و هم حقایق عملی، هم دفعی باشد و هم تدریجی، هم زبانی باشد و هم غیر زبانی، زبانی نیز می‌تواند لفظی باشد یا کتبی. از این روست که این رابطه و حاصل آن، تعبیر مختلفی را به خود می‌بیند:

کلام: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ (نساء: ۴، آیه ۱۶۴)؛ قول: ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ (مائده: ۵، آیه ۷۳)؛ قول مکتوب: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ ﴾ (اعراف: ۷،

آیه ۱۴۵؛ رؤیت و شهود: ﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾ (نجم: ۵۳، آیه ۱۰)؛ رؤیا: ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ... ﴾ (فتح: ۴۸، آیه ۲۷)؛ ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحُوفُهُمْ مَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا ﴾ (اسراء: ۱۷، آیه ۶۰)؛ فرقان: ﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ ﴾ (همان، آیه ۱۰۶)؛ قرآن: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنْ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ (قیامت: ۷۵، آیه ۱۹-۱۶)

در همین باب از امیر المومنین علیه السلام نیز روایت شده است که کلام الهی دارای انحاء مختلفی است، گاهی تکلیم و گاهی القاء به قلب و گاهی رؤیا و گاهی وحی است. (مجلسی، ۱۳۷۴: ۲۵۷)

حاصل کار این که عدم توجه به عرض عریض وحی، فروکاهش گرایبی وحی به یک شکل خاصش را به دنبال خواهد داشت. نظریه رؤیای رسولانه نیز با تکیه بر یک حدیث و یک روایت تاریخی - که آن هم به نادرستی به خواب ترجمه شده - اقسام دیگر را نادیده گرفته است و از این نظر دچار فروکاهش گرایبی است.^۳ چرا که فاصله بسیار است بین آن که رؤیای نبی را وحی بدانیم و این که وحی پیامبر را رؤیا بدانیم. دومی به وضوح در بند مغالطه جزء و کل گرفتار آمده است و مستندات همراهش نیز تنها بر گزاره اول شهادت می دهند.

وانگهی خصوصی دانستن وحی پیامبر نیز که مورد استشهاد قرار گرفته است؛ اعم از مدعا است. چرا که با شهودی دانستن وحی در نظرات عرفانی و یا حتی فلسفی که از عقل قدسی و الهام نیز سخن گفته اند و قائل به فضای بیداری هستند؛ این دلیل قابل اقامه است که وحی نبوی تنها به خود او اختصاص داشته است. حتی گذر متکلمان، در باب ماهیت کلام الهی، از تعریف «خلق اصوات و الفاظ در فضا» به «لقاء حقایق به قلب نبی» به دنبال تاکید بر اختصاصی بودن وحی بوده است. گو این که در باب

ارتباط رؤیا و وحی در اندیشه اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی، رؤیا تنها در تحلیل نوعی از ارتباط وحیانی و نه در همه آن به کار می‌رفت و سعی کسانی چون فارابی و ابن سینا بر آن بود تا اخبار از غیب و اطلاعات جزئی پیامبر را تبیین کنند. لذا از ارتباط قوه متخیله نبی با نفوس سماوی به عنوان منبع حقایق و اخبار جزئی سخن گفتند که البته با طرح سه لایه نظام هستی، عالم مثال منفصل در نگاه شیخ اشراق و ملاصدرا، جایگزین نفوس سماوی شد.

بدینسان بود که:

اولاً قوه متخیله نبی در ارتباط با منشأ بیرونی خود و حقایق عوالم برتر به انبیا از غیب دست می‌یافت. چیزی که نظریه رویای رسولانه از آن پرهیز دارد. محدود کردن رؤیا در منشأ درونی نفس منجر به نزدیکی این نظریه به نظریات روان شناختی در وحی می‌شود که از ضمیر ناخود آگاه و نبوغ درونی نبی سخن می‌گویند و در رؤیاها نیز چون فروید و یونگ، منشأ درونی را در تحلیل هایشان از نظر دور نمی‌دارند.

(رضوان طلب، ۱۳۷۱: ۱۰۲)

ثانیاً در مباحث قدما، تلاش بر آن است که رویا به عنوان نوعی نمونه و یا بحث مقدماتی در تبیین ساز و کار قوه متخیله به خدمت گرفته شود و تبیین شود که آن چه دیگران در رویاهایشان تجربه می‌کنند، نفس نبی و قوه متخیله وی، به دلیل کمالی که دارد؛ با فراغت از حواس ظاهری و تدبیر بدن، در بیداری نیز می‌تواند اتصال خود را داشته باشد. (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۶۹) بدینسان سخن از رویایی است که به بیداری و خودآگاهی نزدیک شده است. درست برخلاف مسیر نظریه رویای رسولانه که بر آن است تا تمام تجارب بیداری نبی را نیز به رویاها و خواب هایش نزدیک کند.

از این‌ها گذشته، حوادثی به عنوان «اسباب النزول» امری واقعی و مورد مشاهده همه بوده و سبب نزول وحی شده‌اند، و نمی‌توان به سادگی نتیجه گرفت که آن‌ها محدود به رؤیاهای شخصی نبی و مختص به صقع نفس او باشند.

روایت شناسی متن

استدلال هایی که می‌کوشند تا اثبات نمایند که با رویکرد ناظر به متن می‌توان دریافت که پیامبر راوی دیده های خود در رؤیاهایش است، پر واضح است که این نظرگاه، اشاره به تصویری از متن دارد که در آن، متن دیگر صامت نیست چنانکه قبض و بسط تئوریک می‌پنداشت (سروش، ۱۳۸۶: ۲۶۴ و ۲۸۸) و بدینسان بدون تعیین و بالقوه نیست، چنانکه در مباحث هرمنوتیک بدان اشارت رفته بود.

و البته متنی متعین که گویا و ناطق تجربیات و رویا های نبوی است به مدل هرمنوتیکی نزدیکی و قرابت بیشتری دارد که از امتزاج افق ها و دیالوگ و گفتگوی بین متن و مفسر سخن می‌گفت. (واعظی، ۱۳۸۹: ۲۶۵) و به همین سان به مباحث روایت شناسی نزدیک تر است. چنانکه جرالند پرینس به داد و ستد متن متعین با ذهن اشاره می‌کند:

«گفتیم متن با پاسخ های صریح به برخی از پرسش های من، خوانش مرا محدود می‌کند ولی با شیوه های دیگری نیز آن را محدود می‌سازد. از جمله برخی از پرسش های من (یا پرسش هایی را که در خود متن ذکر شده زود یا دیر پاسخ می‌دهد)... از این گذشته شاید متن مرا وادار کند تا در حین خواندن آن اغلب به تجدید نظر در اطلاعات موجود بپردازم زیرا داده های تازه‌ای را معرفی می‌کند که برخی از پاسخ های پیشین من (یا برخی از پاسخ هایی که به آن ها رسیده ام) را نا کارآمد می‌سازد.» (پرینس، ۱۳۹۱: ۱۲۰)

بدیهی است که به همان میزان نزدیکی به این مباحث، از مبانی و مباحث پیشین مؤلف فاصله می‌گیرد. و از همین فاصله هاست که در بسط تجربه نبوی بر محیط بیرونی وحی و مشارکت تجربه بیرونی و درونی وحی سخن می‌رفت. (سروش، ۱۳۷۸: ۲۴) و در این جا با فربهی و پر رنگی تجربه درونی رویایی، همه به درون نفس نبی خزیده‌اند.

در باب توصیف متنی از آیات قرآن نیز این گونه نیست که ساختار روایی کاملاً تصویری و رؤیاش داشته باشد. چه این که تصاویر رؤیایی غالباً دارای قرینه های مقالی و مقامی است. چنانکه حضرت ابراهیم علیه السلام در تبیین رویای خود، به دیدن رویا و ارائه گزارش و خبر از آن اشاره دارد: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴾ (صافات: ۳۷، آیه ۱۰۲)

و حتی اگر همیشه نیز چنین نباشد، در ساختار روایی قرآن به طور کلی شاهی بر این امر وجود ندارد. گو این که اشاراتی نیز اگر در دیدن حقایق و حیانی وجود دارد، تا بحث دیدن رویایی و خواب، فاصله ممتاز، و مرز مشخصی دارد که قابل انتقال به یکدیگر نیستند. علاوه بر این که ساختار های روایی قرآن به ویژه در مواردی که دال بر قرائت ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ (علق: ۹۶، آیه ۱) و یا تلاوت ﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ (بقره: ۲، آیه ۲۵۲) و یا ارتباط گفتاری مانند ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (توحید: ۱۱۲، آیه ۱) دارد؛ فرمی سمعی و نه صرف بصری و در قالب یک مخاطبه بین پیامبر و خدا را به تصویر می کشد که خداوند راوی اصلی است. چنانکه فی المثل در سوره قصص وجود دارد که:

﴿ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * نَتْلُوهَا عَلَيْكَ مِنْ تَبَايُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا أَهْلَهَا شِيْعًا... ﴾ (قصص: ۲۸، آیه ۲ تا ۴)

که سخن از تلاوت آیات بر پیامبر و مخاطب بودن او برای خبر موسی علیه السلام و فرعون است. و یا در سوره یوسف که که خداوند راوی قصه یوسف علیه السلام است: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ ... ﴾ (یوسف: ۱۲، آیه ۳) و بلافاصله پس از آن، که سخن از رؤیا و خواب است؛ ابتدا یوسف چنین گزارش می دهد که ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾ (همان، آیه ۴) و از کلام یعقوب رؤیایی بودن این رؤیت مشخص می گردد.

﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا... ﴾ (همان، آیه ۵) حتی قرآن، روایا های خاص پیامبر ﷺ در باب ورود به مسجد الحرام و شجره ملعونه را به ساختاری خبری و گفتاری روایت می‌کند: ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ... ﴾ (فتح: ۴۷، آیه ۲۷)؛ ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ... ﴾ (اسراء: ۱۷، آیه ۶۰) و در ساختار لفظی و بازه زمانی آیات معاد نیز، در کنار زمان گذشته، آیات متعددی وجود دارند که دال بر زمان آینده هستند مانند: ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ (قصص: ۲۸، آیه ۶۲) و ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا ﴾ (طه: ۲۰، آیه ۱۵) آیات سوره واقعه نیز که مورد اشاره واضح نظریه است، با «اذا» همراه است که دلالت بر آینده دارد. و حتی در برخی از آیات، شاهد دو تعبیر زمانی از موضوعی واحد هستیم:

﴿ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ ﴾ (نمل: ۲۷، آیه ۸۷) ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ ﴾ (زمر: ۳۹، آیه ۶۸)

لذا، لزوماً یک ساختار واحد وجود ندارد تا بر اساس آن، یک نتیجه گیری کلی شود. از این رو، در عین ساختار کلان روایتی قرآن، به نظر می‌رسد که روایت شناس با جهان های روایتی متنوعی در متن قرآن روبرو است. چنانکه در تحقیقات نوین سبک شناختی قرآن مورد توجه قرار گرفته است. (صانعی پور، ۱۳۹۰: ۴۳)

اما در باب تشتمت ها و پراکندگی های متن، چنین استدلال شده است که این پراکندگی ها خود دلیل رؤیایش بودن تجربه راوی آن است که رویاهای پراکنده و مکرر خود را بازگو نموده است. بدینسان در این جا محور مرکزی استدلال، ساختار شناسی و روایت شناسی متن است و دست کم دو ادعا وجود دارد که یکی عدم وجود متنی سازوار و منسجم و دیگری علت آن است که فضای رویا چنین اقتضا نموده است. در باب ادعای اول، بحثی مبنایی است که آیا قرآن دارای ساختار مندی و

سازوارگی هست یا خیر؟ و در هر دو صورت حد و حدود آن ها تا کجاست؟ آیا ساختار مندی موضوعی یا نظم و تبیین اصول و مبانی و یا اصطلاح شناسی و ارائه تعریفات و یا هر گونه نظام منطقی و منسجمی مد نظر است؟ این بحثی است که این مقاله را سودای بررسی آن نیست، چه این که خود مجال مفصلی می طلبد. اما به نظر نمی رسد که هر دو دیدگاه له یا علیه ساختار مندی، به میزان حداقلی آن در متن قرآن باور نداشته باشند. چه این که توجه به فرایند تصویر سازی قیامت و یا داستان های انبیاء و روایت گری معراج و... بدون اعتقاد به ساختار روایی منسجم پیرامون این موضوعات، فرضی بی معناست. و البته، شاید هر دو نظر بر این مقدار از عدم ساختار مندی معتقد باشند که قرآن به سان دیگر متون بشری که دارای فصول و مبانی و مقدمه و مؤخره و دسته بندی های معمول بشری هستند، نیست. ما نیز با پذیرش این فرض و معنا از عدم ساختار مندی، به ادعای دوم می پردازیم.

در باب ادعای دوم، سخن بر سر آن است که تشمت و پراکندگی ها و تعارض های قابل ملاحظه، آیا لزوماً دلالت بر رویایی بودن آن دارند؟ این ادعا زمانی پذیرفتنی است که اولاً توجیه دیگری در کار نباشد و ثانیاً این که هیچ قرائت منسجمی از قرآن قابل کشف نباشد و ثالثاً همه رؤیاهای مشوش و بدون انسجام فرض شوند. چنان که در مورد اول، برخی چنین توجیه کرده اند که این پراکندگی موضوعی ناشی از خطابی بودن قرآن است که خطابه ای در بیداری در باب موضوعات گوناگون است.^۴

در مورد سوم نیز، پیش فرضی در این ادعا وجود دارد که گویی هر رویایی لزوماً مشوش است. در حالی که همه اقسام رؤیا چنین نیستند و حداقل رؤیا های صادقانه وجود دارند که روایتی از موضوعی واحد، و ارتباطی منسجم دارند. چنانکه رؤیای پیامبر ﷺ در ورود به مسجد الحرام، به روایت قرآن، رؤیایی صادق، شفاف و منسجم بود. مضاف بر این که جای این پرسش وجود دارد که چرا رؤیاهای نبی یابد چنین پریشان و گسسته باشند؟ و آیا رؤیاهایی چنین پریشان و متناقض که واضح نظریه

مدعی آن است؛ چرا باید برای دیگران حجیت و اعتباری داشته باشد؟ نظر به همین اشکالات، نظریه رؤیای رسولانه علی رغم آن که از رؤیای پریشان و پرتناقض و متشتت رسولانه سخن می‌راند؛ گاه می‌کوشد تا رؤیای نبی را متعالی و غیر پریشان بداند.

و در مورد دوم، برخی از روشنفکران دیگر که اتفاقاً قائل به راوی بودن پیامبر و روایت‌گری متن قرآن هستند به انسجام موضوعی و ساختاری آن، در زیر تنوع و پراکندگی اش معتقدند که همانا موضوع انسان و خدا و ارتباط میان آن دو است که چون نخ‌متحد‌کننده همه دانه‌ها را به یکدیگر متصل می‌کند. چنان که گفته‌اند:

«متن صرفاً یک چیز مکتوب نیست بلکه یک اثر است یعنی یک کلیت واحد. اثر

ادبی به عنوان یک کلی نمی‌تواند به سلسله‌جملاتی فروکاهد که به طور جداگانه

قابل فهم اند؛ بلکه این اثر ادبی معماری موضوعات و اهدافی است که به راه‌های

گونگون قابل ساختن اند.» (استیور، ۱۳۸۴: ۲۴۶)

در تناسب میان آیات قرآن از دیدگاه عالمان علوم قرآنی نیز عناصر مختلفی مورد تاکید قرار گرفته است؛ چنان که سیوطی در یک مورد، با نقل قولی، آن‌نخ واحدی که این دانه‌ها را به رشته نظم می‌کشد، هدف و غرضی معرفی می‌کند که آن آیات و آن سوره دنبال می‌کند. (سیوطی، ۱۳۸۰: ۲۸۱)

همچنین برخی از وحدت موضوعی و استخوان‌بندی کلی سوره‌ها سخن گفته و برخی دیگر از روح‌ساری و جاری‌فضای معنوی سوره‌ها در لابلای نصایح و نکات و قصه‌ها سخن رانده‌اند که مبتنی بر سبک خاص قرآن و متمایز از سبک تبویب کتب بشری است. (معرفت، ۱۳۷۳: ۳۲ و ۳۷)

نکته مهم در تمایز دیدگاه عالمان علوم قرآنی در تناسب آیات و سبک متفاوت آن با دیدگاه مستشرقین و تئوری رؤیای رسولانه، آن است که در دیدگاه دوم، این سبک ویژه قرآن، امری غیر آگاهانه ناشی از جمع‌آوردگان قرآن و یا رویای پریشان‌نبی

است و در دیدگاه اول، پدیده‌ای آگاهانه و حکمت مند از جانب خداوند و یا پیامبر است، به ویژه در نظری که چیدمان آیات را به دست وی می‌داند. واضح نظریه نیز در جایی به روایت آگاهانه راوی در ابتدای سوره مائده - که بنابر نظر او پریشان و متشتت است - معترف است. (سروش، ش ۲، ص ۷) بنا بر این دیدگاه آگاهانه، می‌توان سه عامل را در اتخاذ این سبک، مد نظر قرار داد. یکی آن که خداوند به عنوان منبع و منشا معرفت، دارای علمی مطلق و بی نهایت و منشا همه معرفت هاست و طبیعی است که مانند انسان ها نیست که از سر جهل به تحقیق پردازد و سپس حاصل تحقیقات خود را در نظام و کتابی منسجم گرد آورد و ملتزم باشد منطبق با یکی از نظام های منطقی و فلسفی، اصول و مکتب خود را ارائه دهد. بر این مبنا، پر واضح است که خود معیاری انسان و این که همه کس را و حتی خدا را به کیش خود بیندازد و در صورت عدم تطبیق، انگ پریشانی و گسستگی زند، انتظاری بیهوده و تهمتی نابجاست. چه رسد به این که تعبیر شود این پراکندگی در پائین تر از حد یک نویسنده ناشی انسانی است. به کار بردن تعبیر «خدای آداب دان» نیز، همچنان ماهیتی آتوموپورفیک را در کوله بار خود به همراه دارد. و از همین جاست که با ابتدای بر استدلال تمثیلی، سبک خاص قرآن، با نظم پریشان شعر حافظ و مثنوی مولانا مقایسه می‌شود. تشبیهی که درست به دلیل همین خصیصه پریشانی و تشتت: «و الشعراء یتبعهم الغاون، الم تر انهم فی کل واد یهیمون» (شعراء: ۲۶، آیه ۲۲۴ و ۲۲۵) مورد انکار قرآن قرار گرفته است.

نکته دیگر، مخاطب شناسی است. اهتمام ادیان الهی به جای نظر به مخاطبان خاص و عرف خاص متخصصین، توجه به عرف عام و عمومیت انسان ها بوده است و طبیعی است که از سبک و روش عرف خاص و کتب معمول آن ها دوری شود و قابل مقایسه با آن ها نباشد. گرچه با بطون و لایه های عمقی قرآن، به سطوح مختلف مخاطبان و خواص توجه شده است. عامل سوم نیز تنزیل وحی در تدریج زمانی و تنوع مکانی است. طبیعی است که مطالب گوناگون، پرسش های متنوع، حوادث

مختلف و داستان های انبیاء، همگی دست به دست هم دادند تا بر تنوع شهادت دهند. چیزی که خود نویسنده در باب ذاتی و عرضی دین مورد توجه قرار داده است و البته علت آن را به محیط بیرونی نسبت داده است.

در باب ادعای اختلافات و تناقضات قرآن نیز، تصویری از متنی ارائه می شود که گویی رویی از وحدت و هماهنگی به خود ندیده است. در حالی که خود قرآن مدعی است که دقیقاً به دلیل غیر بشری بودن، دامنش از اختلافات کثیر مبرا است:

﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (نساء: ۴، آیه ۸۲) و از این روست که کتابی محکم است: ﴿ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ﴾ (هود: ۱۱، آیه ۱)

و بر این مبنا، متکلمان در مباحث نظری از عدم اختلاف و تناقض در قرآن، بر اعجاز و الهی بودن قرآن استدلال کرده اند. و مفسران نیز در کاربرد عملی، به دلیل مناسبت و هماهنگی که میان آیات وجود دارد، تفسیر آیه به آیه را به عنوان یک سبک تفسیری دنبال کرده اند. پر واضح است که این موارد، دست کم ادعای موجبه کلیه بودن آن مدعی را به زیر سوال می برند. عالمان علوم قرآنی نیز، از قدیم، کتبی در تناسب سوره ها و آیات قرآن به رشته تحریر کشیده اند و در باب اختلافات و ناسازگاری های مشهود به بحث نشستند که نه هر آماسی فریبهی و نه هر اختلافی تناقض است. چنانکه سیوطی در تبیین این مطلب، مناسبت میان آیات، به اشکال مختلف عقلی و حسی و سبب و مسببی را چنان می داند که به سان بنائی محکم و متلائم الاجزاء است. (سیوطی، ۱۳۸۰: ج ۳ و ۴، ص ۲۷۷) و در باب آیاتی که متعارض نما هستند، تبیین می کند که با دقت بیشتر یا بر اساس قرائن لفظی به یکدیگر مرتبط شده اند و یا بر اساس قرائن معنوی دست در دست یکدیگر دارند. مانند آن که بر اساس تنظیر، تضاد، اسطراد و تخلص شکل گرفته باشند. و بر آن می توان افزود که مباحث محکم و متشابه، عام و خاص، مجمل و مبین، مطلق و مقید و منطوق و مفهوم، خود گره گشای بسیاری از تناقضات ظاهری و اولیه است. برخی از اختلافات و

تعارضات به جا مانده نیز، ناشی از تعدد موضوعات، اعتبارات و جهات مختلف آن است. چنانکه زرکشی در البرهان، به اسباب و علل این اختلافات و حل آن پرداخته است که برخی از آن ها، ناشی از تفاوت وقوع «مخبره» است مانند آیاتی که از ماده اولیه در خلقت انسان سخن می گویند. (زرکشی، ۱۴۲۵ق: ۶۴) و برخی ناشی از اختلاف موضوع است، چنانکه امکان رعایت عدالت در بین همسران (نساء، ۳)، مربوط به عدالت معیشتی و نفی آن (نساء، ۱۲۹) در همان سوره، مربوط به رعایت عدالت محبتی است. (زرکشی، ۱۵۲۵ق: ۶۸) و برخی به علت اختلاف در جهت فعل است، چنانکه در آیه «و مارمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» مشهود است. نمونه هدایت نیز که واضح نظریه بدان افزوده است، در همین نوع قرار می گیرد. چرا که ملحوظ واحدی نظیر فعل «رمی» و یا هدایت، به علت ارتباط طولی علت قریب و بعیدش - به ویژه بر مبنای متکلمان امامیه و فلاسفه - به دو لحاظ می تواند به انسان و خداوند منتسب شود. بدیهی است که تناقضی که در این تبیین ها دیده می شود نه از گفتار راوی و یا روایت متن که از پیچیدگی بحث جبر و اختیار است و همان قدر این تعابیر قرآنی می تواند متصف به تناقض گویی شود که تعبیر «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

۳ - معارضات و رویکرد ابطال ناپذیر

بعد روایت شناسی رؤیا انگاری قرآن، خیال آن را در سر دارد که به ارائه تبیینی از متن قرآن بپردازد و مدل رؤیایی را بر تن آن بیوشاند. اما در این میان، نکاتی در باب بخش هایی از متن وجود دارد که با این مدل سر سازگاری ندارد. این نکات هم از سوی منتقدان برجسته شده و هم از سوی واضع نظریه مورد تفتن بوده است. از آن جمله، ساختار روایی برخی از آیات قرآن است که دال بر گفتگوی پیامبر و خداوند است و یا آیاتی که مبین احکام فقهی هستند که چندان رؤیایی بودن را برنمی تابند. مدعی در برابر این چالش ها به چند مسئله اشاره می کند. یکی آن که توجه به احکام

فقهی در قرآن ریشه در فربهی بیش از حد فقه دارد؛ درحالی که فقه نصیبه نازله نبوت است و البته احکام فقهی قرآن نیز حاصل مشاهدات نبی در رویاست که حقایق ملکوتی و فراطبیعی آن‌ها را نظاره کرده است و این منافاتی با رویایی دانستن وحی ندارد. در ارزیابی این پاسخ‌ها لازم به ذکر است که توجه به ساختار روایی احکام فقهی و آیات الاحکام، غیر از نگرش و انگیزه‌های اشکال‌کننده در توجه افراطی یا اعتدالی به فقه است. سخنان مؤلف به ویژه در باب آیه:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ (مائده: ۵، آیه ۱۰۱)

که سخن از توصیه به جلوگیری از فربهی فقه بر اساس پرسش‌های نابجا است و در زمان نزول وحی، عده‌ای با طی طریق در این مسیر موجب افزایش احکام فقهی شده‌اند؛ خود گویای فضای بیداری و ارتباط پرسش و پاسخ، در باب احکام فقهی است. علاوه بر این که دقت در پاسخ‌های نویسنده مشخص می‌کند که خود این نظاره ملکوتی نبی، مبتنی بر مبانی متافیزیکی است که عهد شده بود از آن پرهیز شود. گو این که قائل شدن به حقایق ملکوتی وحی و احکام، خود مانع از صرف بشری دانستن دین و احکام فقهی است. به نظر می‌رسد آن چنان که بسط تجربه نبوی و ذاتی و عرضی دین، در بشری دانستن و ساخت‌گرایی فرهنگی اجتماعی وحی گشاده دستی بیش از حد می‌نمود، رویای رسولانه در جنبه غیبی و تجربه درونی و کم‌رنگی تاثرات بیرونی و محیط بیداری راه افراط و اسراف می‌پوید. و با وجود تفاوت رویکرد و مسیر، با نظرات گذشته، همچنان اصرار دارد که در مسیر قبل گام بر می‌دارد و بر آن است که بود.

در باب خطاب‌ها و گفتگوهای قرآن که حاکی از طرفین متکلم و سامع و گوینده و شنونده است و چندان مناسبتی با فضای رویایی ندارد؛ پاسخ داده شده است که این‌ها همه گفتگوی با خود و خود را با دیگری یکی پنداشتن است. و در تبیین آن از

وحدت وجود و فنای پیامبر و یکی دانستن وجود او با خداوند کمک گرفته می‌شود و حتی یکی شدن جبرئیل با نفس نبی.

به نظر می‌رسد تمسک به چنین تبیین‌های عرفانی، مدار نظریه را از پدیدار شناسی به سمت هستی شناسی و کلامی سوق می‌دهد و خروج از ساختار روایت شناسی ناظر به متن است. کار روایت شناس توجه به ساختار روایت، نقطه دید، ورود و خروج و گفتمان و.. در روایت متن است. و برعکس اشاره نویسنده که در پاسخ اشکالات، جایگاه استفاده از منقولات را رد می‌کند، در این جا، جای استفاده از رویکرد ناظر به متن است. همچنین درست است که روایت شناس نمی‌تواند خالی از پیش فرض باشد؛ اما کار روایت شناسی این نیست که از پیش، و با دغدغه‌هایی نظیر اشکالات منتقدان و یا تفسیر ناپذیری برخی آیات، پارچه‌ای گز نکرده بدوزد و آن لباس را بر تن و قامت متن در کشد ولو آن که برای آن قامت کوتاه باشد. بلکه تلاش او آن است که ساختارهای مختلف متن و ویژگی‌های آن را توصیف نماید. به نظر می‌رسد رؤیا انگاری وحی برخلاف ادعا و دغدغه اولیه خود، از مدل اول تبعیت نموده و سر آن دارد که به هر نحوی لباس رویا را بر تن قرآن بیوشاند، حتی اگر برخی از بخش‌های قرآن، ساختاری بیدار گونه و فضایی متفاوت داشته باشد و البته جای این پرسش وجود دارد که اگر تنوع و تشتت و پراکندگی مطالب و موضوعات و روش‌ها در قرآن وجود دارد، چنانکه مولف بدان معترف است، چرا این تنوع را به ساختار و روایت‌ها و زبان قرآن سرایت ندهیم و قائل به تنوع روایی به ویژه در باب خرده روایت‌های قرآن نشویم؟

علاوه بر اینکه، پاسخ دهی مؤلف نظریه نیز در قبال این چالش‌ها گاه رنگ دور به خود می‌گیرد؛ چه این که در ابتدا از زبان توصیفی آیات، مانند دلیل اول، بر رویایی دانستن وحی و فضای آن استدلال می‌شود و در پاسخ به چالش‌های ساختار لفظی خطابات و دیالوگ‌های بیدار گونه، به فضای رؤیایی وحی استدلال می‌شود که پلی

دوطرفه بین فضای رویایی وحی و زبان آن به نام دور شکل می‌گیرد. و یا در رویکرد کلی در بررسی و پاسخ‌گویی چالش‌ها به ابطال ناپذیری تن داده است.

او در پاسخ به این چالش‌ها به دو پاسخ نقضی و حلی روی آورده است. پاسخ نقضی مدعی این است که نظریه مقابل نیز ابطال ناپذیر است. در پاسخ به این پاسخ نقضی می‌توان گفت که اگر نظریه قائل به بیداری فضای وحی، ابطال ناپذیر بود، مولف محترم به راحتی کمر به نقد آن‌ها نمی‌بست. علاوه بر این که مخالفت آنان نه به اصل رؤیا بودن وحی است. چه این که اشاره به رؤیای پیامبر ﷺ در خود قرآن و یا احادیث مشهور در باب رؤیای انبیاء همه بخشی مورد قبول و پذیرش در نظرگاه مفسران است بلکه مخالفتشان با توسع فریه و حد موجه کلیه ادعای رؤیای رسولانه است و این که وحی نبوی به قسمی از اقسام آن فروکاهش یافته است. چه این که طبق اعتراف مولف در همین پاراگراف، این مستندات، دست کم مثبت و مصدق این است که رؤیایی بودن بخشی از قرآن ممکن و مسلم است، و از این رو، به راحتی نمی‌توان و نباید این بخش جزئی را به کل قرآن سرایت داد.

در پاسخ حلی نویسنده نیز، بر دو مطلب تاکید شده است، یکی منقولات موید ارتباط رویا و وحی و دیگری استدلال از طریق بهترین تبیین و کاربرد عملی یک مدل است. لکن این منقولات تنها به وحی دانستن رویاهای نبوی دلالت دارند نه بر عکس. و این که در کاربرد، این مدل هیچ‌گونه معارضی در ظاهر قرآن ندارد؛ علاوه بر این که خود نویسنده جایی برای تمسک به منقولات و ظواهر در این بحث قائل نبود، تازه اول الکلام و تمسک به ادعا است نه دلیلی بر آن. بلکه باید به اشکالات مخالفان در عدم هم‌خوانی و تعارض پاسخ گوید که به نقد آن پاسخ‌ها نیز اشاره شد. راه چاره نیز همان است که این نظریه در مدار روایت‌شناسی پا بر جا بماند و بیش از نگاه پیشینی نگاه پسینی روایت‌شناسی ناظر به متن را از نظر دور ندارد و آمادگی تصحیح پیش فرض خود را پس از ارائه به متن داشته باشد.

۴ - چالش های زبان رؤیایی قرآن

در بحث ذاتی و عرضی ادیان و تاثر قرآن از فرهنگ زمانه سخن از زبان محیطی و عرفی قرآن می‌رفت که زبان قرآن را زبان قوم می‌دانست و البته به موازات آن، و در بحثی دیگر، زبان راز آلود قرآن مطرح می‌شد که به نحوی رگه های آغازین رویای رسولانه را به اشارت در دل خود داشت:

«...هیچ دینی از ادیان و سخن هیچ عارفی از عارفان خالی از اشارت و مستغنی از تاویل نبوده است. در مقام تاویل عبارات معانی نهفته و نانوشته خود را آشکار می‌کنند و شخص از مقام مفسر به مقام معبر صعود می‌کند و دست به کشف المحجوب می‌زند. و در واقع چنان عمل می‌کند که گویی در حال تاویل و خوابگزاری است، یعنی می‌کوشد آن عبارات را همانند نمادهایی که خواب را بر شخص آشکار می‌شود، تاویل و معنا کند. از همین جا می‌توانیم دریابیم که کار گوهری و اجتناب ناپذیر دین، حیرت افکنی است. چرا که سر و کارش با رازهاست. و راز و حیرت دو روی یک سکه‌اند. حیرت معلول راز است و راز علت تحیر. به تعبیر مولانا: جز که حیرانی نباشد کار دین. (سروش، ۱۳۷۸: ۳۳۳)

به نظر می‌رسد نظریه رؤیایی رسولانه تلاش دارد تا هر دو رویکرد زبان عرف و قوم و رویایی و راز آلود بودن دین را حفظ کند؛ بدینسان که پیامبر رؤیاهای تصویری خود را به زبان عرفی گزارش داده است. و علی‌رغم آن که در بحث خاتمیت بر مخاطب بودن و نه راوی بودن و گفتاری بودن نه بصری بودن آن تاکید شده بود، می‌گوید: «...ولی نزد پیامبر اسلام، عین تجربه باطنی پیامبر، بدون تفسیر در اختیار مردم قرار می‌گیرد، یعنی خود قرآن. بنابراین همانطور که پیامبر مخاطب این کلمات بود، ما هم هستیم.» (همو، ۱۳۸۸، ۷۷)

در این جا کلیت زبان قرآن، زبان واحدی دانسته می‌شود که زبان خواب و فضایی

رؤیایی است و بر وحدت زبان آن نیز، چنین استدلال می‌شود که: «شک نیست که همه قرآن زبان واحد دارد: یا زبان بیداری است یا زبان خواب؛ نه غیر این دو است و نه آمیزه‌ای از این دو. اما به حکم آن که فضای وحی، فضایی رؤیایی است، تردید نباید کرد که زبان قرآن هم یکسره زبان رؤیا است.» (همو، ش ۲، ص ۲)

اما پر واضح است که این ادعای زبان واحد داشتن قرآن، روی استدلال نمی‌بیند و قوت خود را از مفروض گرفتن مدعا کسب می‌کند و منفصله حقیقیه‌ای طرح می‌کند که خود نیز چندان به انحصار طرفینش مطمئن نیست، چنان که می‌نویسد:

«متن مقدّس قرآن را از دو سر می‌توان خواند: یکی از سرِ غیب و دیگری از سر شهادت. وقتی سخن از نادیده‌هاست (فرشته، قیامت، شیطان، جنّ، عرش، میزان و...)، بیان قرآن چنان تصویری و هنری می‌شود که رؤیایی ندانستنش، دشوار است. و وقتی سخن از دیدنی‌ها و امر و نهی‌هاست، بیانش چنان با عالم بیداری پهلوی می‌زند که خواب را از چشم می‌ریاید و بیداری را به جای خواب می‌نشاند. قاطبه مفسران، خواندن قرآن را از سر شهادت آغاز کردند و چنان مفتون «قُل‌ها» و خطابات و فرمان‌های قرآنی شدند که بر غیب هم، رنگ شهادت زدند و زبان تصویر را به زبان تشریح فروختند و بر همه حکم واحد راندند. اینجا هم فقه راهزنی کرد و سلطه گفتمان‌ش، قرآن را در کام کشید.» (همان)

علاوه بر این که اشکال دور، بین فضای رؤیایی متن و زبان را به همراه دارد که پیشتر ذکر آن گذشت و همچنین، هزینه حذف مجاز و استعاره از زبان قرآن را به جان می‌خرد که البته از جیب قرآن پرداخت می‌شود.

گذشته از این ناسازگاری‌ها و چالش‌هایی که چون خاری تن این نظریه را می‌خلد و شیرینی رؤیای رؤیا انگاری وحی رسولانه را به تلخی می‌کشاند، ابهام چگونگی تأویل یا به تعبیر بهتر، تعبیر این خواب نامه است. چرا که مشخص نیست، معبران قرآن چه کسانی هستند؟ قواعد تعبیر خوابگزارانه کدام اند؟ و نشانه‌های مقالی

رویا پنداری کل قرآن چیست؟ و آیا مردمان عامی که زبان این خواب نامه به زبانشان است، به فهم گزاره هایش که محتاج تعبیر است؛ نائل خواهند شد؟ چه این که طبق نظر ابن عربی در فص اسحاقیه که مورد استناد مولف نیز بوده است، حتی ابراهیم نبی نیز در تعبیر رویایی که خود دیده است دچار اشتباه شده است. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۸۵)

حال چه جای انتظار بر مردمان که در تعبیر رویایی که دیگری دیده، به سادگی بر این در گران دست یابند. به ویژه آن که خود ابن عربی برای تعبیر ربا علم دیگری را لازم می‌داند. (همان)

به نظر می‌رسد، مشغولیت اثبات رؤیای رسولانه، مولف محترم را از کاربست عملی این روش باز داشته است و سراسر مطالب او جز رویکرد عادی مفسران و بر خورد مبتنی بر بیدار پنداری فضای قرآن چیزی را نشان نمی‌دهد. و بدیهی است که صرف رویکرد پدیدار شناختی این مقاله و دوری جستن از مسئله صدق و معنا، معبری در برون رفت از این چالش‌ها ایجاد نخواهد کرد. چه این که زبان قرآن و چگونگی تفسیر و تاویلش بخشی مهم از این نظریه‌اند.

نتیجه

معلوم شد که نظریه رؤیای رسولانه با روش پدیدار شناختی و روایت شناختی مدعی روایت رویای رسولانه از قرآن است و از فضای رویایی آن به عنوان یک خواب نامه سخن می‌راند تا در برداشت خود از این کشت معرفتی، هم دغدغه‌های خود در سبک خاص قرآن را به آرامش دعوت کند و هم مجالی در برابر نامعتقدان منتقد بیابد و سرانجام با طرح این مدل، تصویری رازآلود و حیرت‌وش از دین ارائه کند که با عقلانیت مدرن تن به سازواری و عصریت بیشتری دهد. اما مبانی تصویری آن نیاز به خرق پیله ابهام دارند و رویکرد مبانی تصدیقی و دلایلی با چالش‌هایی نظیر ابطال ناپذیری، دور، و فروکاهش گرایبی دست و پنجه نرم می‌کنند. روش آن نیز

مسیر مورد ادعای آغازین را تا پایان ادامه نمی‌دهد. و علاوه بر این چالش‌های نظری به سختی تشنه کاربرد عملی مدل مورد ادعای خود است. پیشنهاد این مقاله به آن نظریه نیز، روایت‌شناسی ناظر به متن، دوری از فروکاهش‌گرایی و آمادگی برای گفتگوی متقابل بیشتر با متن و تصحیح پیش‌فرض‌های تئوریک است. گو این‌که مباحث روایت‌شناسی نوین نیز فضایی مناسب در جهت فهم قرآن در اختیار مفسران قرار می‌دهد و فرصت‌های معرفتی مناسبی در دل خود دارد که نباید یکسره تهدید انگاشته شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته نظریه‌ی رویای رسولانه اگرچه در باب مفهوم رویا معنای خاص خود و احیاناً متفاوتی با دیدگاه‌های عرفان‌های نوظهور دارد اما در کلیت فضای آن‌ها قرار دارد چرا که توجه به مباحثی مانند ماهیت اسطوره‌ای دین و زبان راز آلود و حیرت‌کیش آن و گرایش به معنویت به جای دیانت و ایمان ناواقع‌گرایانه اندیشه‌ی واضع نظریه را سمت و سوی مشخص می‌دهد.
۲. در بحث پلورالیزم علی‌رغم تأکید مکرر به ساخت‌گرایی تجربه‌دینی، گاه به موارد ذات‌گرایی استناد می‌شود. مانند صراط‌های مستقیم، ص ۱۱ و ص ۱۶۶ و ص ۱۶۷.
۳. اگرچه در جای دیگری به تنوع اقسام تجربه معنوی تفتن دارد «تجربه دینی عبارت است از «مواجهه با امر مطلق و متعالی» این مواجهه در صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود. گاه به صورت رویا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه دیدن رویی و رنگی...» صراط‌های مستقیم، ص ۷.
۴. نگ: سایت خبرگزاری فارس، مقاله جعفر نکونام، نکاتی در باب تشکیک جدید عبد‌الکریم سروش درباره قرآن کریم.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا. (۱۳۳۱). *رسالة النفس*. تهران: انجمن آثار ملی ایران.
۳. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۵). *فصوص الحکم. تعلیقات ابوالعلا عینی*. چاپ سوم. انتشارات الزهراء.
۴. _____ (۱۴۳۱ق). *الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و الملکیة*. ج ۴. تصحیح محمد عبدالرحمن المرعشی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵. استیور، دان. (۱۳۸۴). *فلسفه زیان دینی*. ترجمه ابوالفضل ساجدی. قم: نشر ادیان.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). *صوفیزم و تائوئیزم*. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: نشر روزنه.
۷. پترسون، مایکل. (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات طرح نو.
۸. پرینس، جerald. (۱۳۹۱). *روایت شناسی*. ترجمه محمد شهباز. تهران: نشر مینوی خرد.
۹. رورتی، ریچارد. (۱۳۸۸). *حقیقت پست مدرن*. ترجمه محمد اصغری. تهران: نشر الهام.
۱۰. رضوان طلب، محمدرضا. (۱۳۷۱). *رؤیا از نظر دین و روانشناسی*. تهران: انتشارات شفق.
۱۱. زرکشی، محمدبن عبدالله. (۱۴۲۵ق). *البرهان فی علوم القرآن*. ج ۲. تعلیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: انتشارات دارالفکر.
۱۲. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات صراط.
۱۳. _____ (۱۳۸۷). *صراط های مستقیم*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات صراط.
۱۴. _____ (۱۳۸۸). *فربه تر از ایدئولوژی*. تهران: انتشارات صراط.

۱۵. _____ (۱۳۸۶). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: انتشارات صراط.
۱۶. _____ (۱۳۸۷). کلام محمد. مجله دفترهای سبز. سال اول. شماره سوم ص ۳-۵.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۳۸۰). *الاتقان فی علوم القرآن*. تعلیق محمد سالم هاشم. ج ۳ و ۴. قم: نشر فخر دین.
۱۸. صاعی پور، محمدحسن. (۱۳۹۰). *مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن کریم*. تهران: نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۴). *بحار الانوار*. ج ۱۸. قم: دار مکتبه الاسلامیه.
۲۰. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۳). *تناسب آیات*. ترجمه عزت الله مولائی نیا. قم: نشر بنیاد معارف اسلامی.
۲۱. واعظی، احمد. (۱۳۸۹). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. هیک، جان. *مباحثی در پلورالیزم*. ترجمه عبدالرحیم گواهی.
۲۳. یعقوبیان، محمدحسن. (۱۳۸۹). *چیستی وحی از دیدگاه غزالی و ملاصدرا*. رساله دکتری.

Review and critique of supposing Quran, dream

Mohammad Hasan Yaghoubian¹

Abstract

Theory of prophetic dream by cognitive and phenomenological method believes that the prophet is not as a reporter and audience but he is the narrator that narrates his dreams and the Quran as its result is a report of sleep that requires to explanation of dream more than interpretation. And he reasons for his claim to some of the traditional arguments for suppose the prophetic veridical dreams.

devine revelation, traditional descriptology of Quran's context, and its confusions and contradictions. Review and critique of the theory shows that ambiguity of imaginal foundations in confusion of the concepts of revelation, dream, imagination and mystical imagination, and many mistakes in positive reasons such reductionist, irrefutable, circle and incomplete reading of the Quran text; don't help him for her claim. Moreover there are serious questions about the method of this theory and its practical application. In contrast, according to horizontal variety of cross-revelation, narratology on the text, multiple sub narrations of the Quran, cohesive narrative of the text, and attention to special style of the Quran's text in view to the general public and its gradual descent, show a different environment from narratology of the Quran.

Keywords: Prophetic dream, Revelation, Narratology, Interpretation, Explanation of dream.

1 . University of Māaref-e Quran and Etrat, Esfahan, Iran.

Discussion of rational approach in some schools

Abdossamad Mianshahri¹

Abstract

This writing wants to explore the place of rational approach in some schools. Although for introducing the essence of reason, necessarily has explained its application. In philosophic schools both Islamic and western philosophy will be discussed. In the subject of theological tendency, we have studied theological opinions of Ashaereh and Matoridieh and Motazeleh and Shiite

It is certain that there is no difference in the essence of reason. There is difference in using of this divine gift.

Keywords: Reason, rational approach, philosophy, theology, hadith.

1. MA in Islamic philosophy.

Exterior and Interior Proof

Seyed Reza Moaddab¹

Mostafa samani Ghotb Abadi²

Abstract

The first article in this Hadith of Imam kazem expressed in relation to the proof of God's For people and Topics discussed. Then explains that The spirit of Islam, including Islamic intellectual and messengers of God. West thinkers who believed in the authenticity of a sense of perspective and experience Is criticized. And will argue although they have the appearance of wisdom credit But they have not been able to fully free from the shackles of mental perceptions. Expressed Based on justice and Shiite discerning intellect and its role in perfecting the human form the philosophy of sending messengers of God and their successors - To compensate for the failure of human wisdom -. The end result is that all intellects, their ability to understand the divine messengers and as such is open to Interior Proof of God And wisdom And Exterior Proof not only wisdom but also help to strengthen and complete supporting them as well.

Key words: Narrative, Proof, Exterior Proof, Interior Proof .

1- University of Qom, Qom, Iran .

2- MA in Islamic theology and philosophy .

Functional intellect expanse in the domain of law and morality

Shokrollah Jahanmahin¹

Abstract

This writing explains first briefly about creation, temperament and law and it claims that if law is executed correctly and exactly, will be established social justice and order. Social justice is effect of respect to law, but moral justice is effect of equilibrium and rational faculties. If moral justice is fulfilled, social justice will be fulfilled deeply and fundamental, but necessarily it is not in company with moral justice. Moral justice requires achievement of Nobel and eminences dispositions, and the Nobel dispositions that is caused by soul greatness is superior than morality virtues that is caused based on convenience. There for it's obvious that functional intellect expanse is limited in the domain of law and it is unlimited in the morality one.

Keywords: Law, Morality, Justice, Nobel disposition, Morality virtues, Functional intellect, Theoretical intellect.

1. Islamic Azad university, Jahrom, Iran .

Characteristics of Justice in Alavi Political Thought

Ghasem Bostani¹

Fatemeh Beheshti²

Abstract

One of the concepts which have been considered to political scientists and scholars in various social-political systems and ideologies is justice, and different votes and opinions have been expressed about basic indicators and features of this concept.

By the advent of intelligible religion of Islam and the specific world view of this school in looking at human and society and also lifestyle of the prophet Muhammad (peace be upon him) and infallible Imams in running this divine world view, we witness special attention of these elites to the specific kind of the justice which has not been experienced in human beings' history. Such that, the justice is mentioned, not only in social and outer aspect but also in inner aspect, i.e. purification of oneself and personal piety and considered justice as a prelude to reach the social justice.

One of the famous characters of this school in enforcing this importance is Ali, the Amir al-mo'menan, such that, his name has been constantly conjoined justice in human's history and everyone, even his opponents have acknowledged the obvious features of his justice-seeking.

The purpose of the following article is to recognize the justice's features in political-thought system of this prominent character, Imam Ali (peace be upon him), by detailed studying of his lifestyle and his valuable statements.

Key words: Imam Ali (peace be upon him), justice, Nahjulbalagha, practical lifestyle.

1 . Shahid Chamran university, Ahvaz, Iran

2 . MA in sciences of Quran and Hadis

Epiphany of Islamic worldview and verve wisdom in Avicennian wisdom

Ahmad Beheshti¹

Abstract

This writing glances firstly Aristotelian philosophy with a view to content and method. Then asks this question that is Avicennian wisdom the very same Aristotelian philosophy or not? If we accept difference between them, these questions will create that is Avicennian wisdom the very same platonic philosophy or neoplatonic philosophy or it is the same very Islamic worldview that has manifested in Avicenna's works in the shape of philosophy? Writer answers that it is touched from Islamic worldview and it is tendency towards illuminationist philosophy and it is starter step to establishment of transcendent philosophy.

Keywords: Islamic worldview, Illumination, Transcendent philosophy, Discussion, Verve

1- Islamic Azad university, Tehran, Iran

Reason and Religion

Biquarterly journal of Nor Al-ssaghalain of qom volume 7,

Number 12 spring & Summer 2015

concessionaire: Ayatollah Ahmad Beheshti

Managing Editor: Mohsen Izadi

Editor in chief: saeid Beheshti

Executive Manager: mahdi Behshti

Editorial Board

Hasan Ebrahimi: Assistant professor, Tehran university.

Saeid Behshti: Associate professor, allameh tabatabaei university.

Mansoor pahlavan: professor, Tehran university.

Mohammad Zabihi: Associate professor Qom university.

Abdolmajid Talebtash: Assistant professor, karaj Azad university.

Ahmad Abedi: Associate professor, Qom university.

Ahad Faramarz Gharamaleki: professor, Tehran university.

Ghasemali Koochenani: Associate professor, Tehran university.

Mohammad Mohammadrezaei: professor, Tehran university.

Fathollah Najjarzadegan: professor, Tehran university.