

اللَّهُمَّ ارحم
الرحمن!

براساس مجوز شماره ۶۰۶۳ مورخ ۱۳۹۵/۷/۸ کمیسیون بررسی
نشریات علمی حوزه علمیه، درجه «علمی - پژوهشی» به دو فصلنامه عقل
و دین اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی
انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای
امتیاز علمی به نشریات علمی، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات
قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.

دو فصلنامه عقل و دین از طریق:

سامانه: aghloodin.ac.ir

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

و www.Ahmadbeheshti.ir

www.Noor_mags.ir

به طور تمام وقت قابل دریافت است.

عقل و دین

دو فصلنامه علمی - پژوهشی (مؤسسه دین پژوهی علوی، قم)

سال نهم - شماره شانزدهم - بهار و تابستان ۹۶

(نیمسال اول ۹۶)

صاحب امتیاز: آیه الله احمد بهشتی

مدیر مسئول: دکتر محسن ایزدی

سردبیر: دکتر سعید بهشتی

مدیر اجرایی: مهدی بهشتی

هیئت تحریریه:

آیت الله احمد بهشتی	استاد دانشگاه تهران و حوزه علمیه قم
دکتر سعید بهشتی	استاد دانشگاه علامه طباطبائی
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.

- 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 میترای 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 نشریه الکترونیکی، جلد شماره (سال)): صفحه/ پاراگراف. آدرس اینترنتی.

فهرست مطالب

- جایگاه عقل در دین شناسی از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن تیمیه ۷
علی اله‌بداشتی / محسن پیرهادی
- تجلی عدالت در حدیث شریف سلسله‌الذهب با تکیه بر حکمت متعالیه ۳۱
اعظم ایرجی‌نیا
- عقل از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی و محمدرضا حکیمی ۵۵
حبیب‌الله دانش‌شهرکی / حسن یعقوبی
- تحلیل تطبیقی بنیان‌های معرفت‌شناختی براساس دیدگاه‌های استاد مطهری و استاد جوادی آملی ۷۷
شیرین رشیدی / سوسن کشاورز / سعید بهشتی / اکبر صالحی
- جبر و اختیار در فرایند عقل‌گرایی اعتدالی حافظ شیرازی ۱۰۵
سید احمدرضا شاهرخی / حسن احمدی
- تحلیل عقلی دینی جایگاه «برند ملی کشور اسلامی» ۱۳۷
داود فیض / سیدمحمد میرمحمدی / عظیم زارعی / محمدمهدی ایزدخواه

جایگاه عقل در دین‌شناسی از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن تیمیه

علی‌الهداشتی^۱ / محسن پیرهادی^۲

چکیده:

یکی از مباحث مهم در دین‌شناسی جایگاه عقل در درک معارف دینی است، در پژوهش پیش رو تلاش می‌شود جایگاه عقل از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد، تا نقاط قوت و ضعف دو دیدگاه روشن شود. ابن تیمیه معتقد است گاهی عقل بر قوه‌ای گفته می‌شود که انسان با آن تعقل می‌کند، چنانکه بر علوم و اعمالی که با آن قوه حاصل شده نیز عقل گفته می‌شود. که این معنی نتیجه عقل به معنای اول است، از دیدگاه ابن تیمیه انسان در کسب معارف دینی با بودن کتاب و سنت و فطرت نیازی به عقل ندارد، و در صورت تعارض شرع و عقل، شرع مقدم است و سانی که به عقل در معارف توجه می‌کنند را در خطا می‌داند. علامه نیز معتقد است مراد از عقل در انسان عبارتست از نفس مدرک انسان و آن مبدئی است که تصدیق‌های کلی و احکام عمومی بدان منتهی می‌شود، علامه دیدگاه افراطی که در آن عقل در دین‌شناسی کاملاً خود بسنده است و دیدگاه تفریطی که به بی‌اعتباری عقل نظر دارد، نمی‌پذیرد، و معتقد است جایگاه عقل بین آن دو است و عقل به هیچ‌وجه به خطا نمی‌رود و یکی از منابع مهم در معرفت دینی است. و هرگز بین عقل و شرع تعارض واقع نمی‌شود، در این میان عقل در اندیشه علامه نسبت به ابن تیمیه دارای جایگاه ویژه‌ای در کسب معارف دینی دارد.

کلید واژگان: عقل، دین، ابن تیمیه، علامه طباطبایی.

m.pirhadi22@gmail.com

Alibedashti@gmail.com

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

۲. دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم.

مقدمه

یکی از منابع و ابزار انسان در درک معارف عقل است، به نحوی که رد آن راه را برای بسیاری معارف می‌بندد، و از صدر اسلام در آیات و احادیث پیامبر اسلام ﷺ برای جایگاه عقل تأکید وجود داشته است، و از سوی دیگر بسیاری از اندیشمندان درک و حجیت عقل را در دریافت معارف مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند، گرچه ممکن است برخی به نحو مستقل این بحث را مطرح نکرده باشند، ولی در ضمن مباحث دیگر می‌توان این بحث را یافت. و اما در میان اندیشمندان درباره جایگاه عقل در معرفت تفاوت دیدگاه فراوان است، که تا زمان حاضر این اختلاف ادامه دارد. به طوری که برخی معیار اصلی تشخیص تمامی امور را عقل می‌دانند، در مقابل دیدگاه تفریطی وجود دارد که معتقد است که شناخت عقلی هیچ‌گونه حجیتی ندارد، در غرب پوزیتویست‌ها دارای این دیدگاه هستند به نحوی که گزاره‌ای که قابلیت تحقیق تجربی نباشد دارای فائده معرفتی نمی‌دانند. و معرفت عقلی را منکر هستند. (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۹۷-۲۲۸؛ پیرسون، ۱۳۸۹: ۲۵۲-۲۷۴) حال با توجه به تفاوت دیدگاه‌ها، این پرسش مطرح است که حیطة شناخت عقل به چه مقدار است؟ پاسخ به این سوال متوقف بر شناخت جایگاه عقل است، به طور کلی در میان اندیشمندان مسلمان سه دیدگاه در مورد جایگاه عقل وجود دارد، برخی محور اساسی در درک امور را عقل می‌دانند، همه امور را به سنجه عقل می‌گذارند، معتزله در میان مذاهب این دیدگاه را نسبت به عقل دارند، (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۸-۵۱) در مقابل برخی دیگر برای عقل جایگاه حداقلی را قائلند، به نحوی که برای عقل اعتباری در درک معارف معتقد نیستند، شرع را بر همه چیز برتری می‌دهند و برای عقل حق هیچ نوع دخالتی در امور شرعی قائل نیستند، به نحوی که منکر مستقلات عقلی هستند، اهل حدیث و اشاعره و

سلفیه معتقد به این دیدگاه هستند. (جوینی، ۱۴۱۶: ۹) اما شیعه دیدگاه سومی بین این دو دیدگاه دارد.

در قرن هفتم ابن تیمیه (وفات، ۷۲۸) ظهور پیدا کرد که در عین حال که پیرو اهل حدیث بود نظریات متفاوتی از دیدگاه اهل حدیث در برخی از مسائل داشت، که بعدها در قرن اخیر و در عصر حاضر اندیشه‌های وی زیر بنای فکری سلفیه و وهابیت واقع شد، به نحوی که سلفیه در بسیاری از اندیشه‌های خود وامدار ابن تیمیه هستند، لذا بررسی اندیشه ابن تیمیه دارای اهمیت بسزایی است، از سوی دیگر در عصر حاضر یکی از متفکران جهان اسلام که به عنوان یک متفکر شیعه اندیشه‌های او دارای جایگاه ویژه‌ای است، صاحب تفسیر گران سنگ المیزان، علامه طباطبایی است که آراء او محل رجوع بسیاری از اندیشمندان جهان اسلام و غرب است، وی در تفسیر المیزان بسیاری از معارف اسلامی را تبیین کرده است، در عصر حاضر بین دیدگاه سلفیه و تشیع تقابل وجود دارد، از این روی تحلیل و بررسی تفکرات این دو دیدگاه ضروری به نظر می‌رسد، و از آنجایی که زیر بنای بسیاری از اندیشه‌ها به این بر می‌گردد که حجیت عقل در دین شناسی پذیرفته، یا رد شود، در مقاله پیشرو جایگاه عقل را از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی مورد بررسی قرار می‌گیرد، تا در نهایت نقاط قوت و ضعف هر دیدگاه روشن شود، تا بتوان بر اساس آن قضاوت درستی در اندیشه‌های این دو اندیشمند و به تبع حقانیت اندیشه سلفیه و تشیع داشت.

دیدگاه ابن تیمیه

۱. معنانشناسی عقل

ابن تیمیه در تعریف عقل بیان می‌کند عقل گاهی به عنوان عرض اراده شده که معنای مصدری است و گاهی غریزه‌ای است که انسان با آن تعقل می‌کند. (۱) (ابن

تیمییه، بی تا: ج ۱، ۱۹۶) وی بیان می‌کند که عقل به معنای مصدری در قرآن فراوان بیان شده است مانند «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره / ۷۳ و ۲۴۳)، «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج / ۴۶) وی معتقد است احمد بن حنبل نیز عقل را بر این قوه و غریزه اطلاق می‌کند. و نیز گاهی عقل بر قوه‌ای گفته می‌شود که انسان با آن تعقل می‌کند، و همچنین بر علوم و اعمالی که با آن قوه حاصل شده نیز عقل گفته می‌شود. (همان: ۲۷۶، همو، ۱۴۱۶: ج ۱، ۲۴۴) در نظر ابن تیمیه قوه تعقل در انسان مانند قوای طبیعی در سایر موجودات است مانند قوه ای که در آتش باعث گرما می‌شود و به همین جهت است که احمد بن حنبل قوه تعقل را غریزه می‌نامد. (همان: ۹۶)

هدف ابن تیمیه از استناد تعریف عقل به مسلمین القاء این مطلب است که تعریف من بر اساس اصطلاح مسلمین است و تعریف دیگران مستند به مسلمین نیست. مراد وی از دیگران فلاسفه هستند؛ چرا که در جای دیگر بیان می‌کند که تعریف فلاسفه تعریف مسلمانان نیست. (۲) (همان: ۱۹۶) و معتقد است لفظ عقل در کلام عرب بر تعریفی که فلاسفه بیان کرده‌اند به کار نرفته است. (۳) (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ج ۱۰، ۳۰۲) و تعریف وی از عقل همان تعریف رسول خدا و اصحاب است. (۴) (همو، بی تا: ج ۱، ۲۷۶) ابن تیمیه منکر جوهر بودن عقل است و معتقد است که عقل در زبان عربی و در اصطلاح مسلمین عرض است و جوهر نیست. (۵) (همان: ۱۹۶؛ همو: ۱۴۱۱: ج ۱، ۲۲۲) مراد ابن تیمیه از عقل از دیدگاه فلاسفه جوهر مجرد عقلی است که با عقل بشری مشترک لفظی است. و در صدد انکار این معنی از عقل است.

۲. قلمرو عقل در دین‌شناسی

ابن تیمیه بیان می‌کند در تعارض چند صورت متصور است، یک صورت این است که هر دو دلیل قطعی باشند، وی چنین فرضی را محال می‌داند، صورت دوم این است

که هر دو ظنی باشد در این صورت به دلیلی که مرجح دارد، عمل می‌شود، صورت سوم این است که یکی قطعی و دیگری ظنی باشد در این فرض نیز روشن است که به دلیل قطعی عمل می‌شود پس وجه تقدیم در نظر ابن تیمیه قطعی بودن و یا وجود مرجح است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ج ۱، ۷۹-۸۷)

اما ابن تیمیه در جای دیگر می‌نویسد در صورت تعارض عقل و شرع، لازم است که شرع مقدم شود، چرا که عقل هر آنچه را که شرع می‌گوید تصدیق می‌کند، اما شرع برخی از احکام عقل را تصدیق نمی‌کند، علم به صدق شرع هم متوقف بر اخبار و تایید عقل نیست، (همان: ۱۳۸) ابن تیمیه در صورت تعارض عقل و نقل، در پاسخ به این اشکال که عقل اساس نقل است پس چگونه ممکن است فرع که نقل است بر اصل که عقل باشد مقدم شود؟ پایه و اساس بودن عقل برای نقل را نمی‌پذیرد، و بیان می‌کند که عقل اساس ثبوت شرع در نفس الامر نیست، و همچنین عقل پایه ثبوت صفتی برای شرع نیست، چون علم مطابق با معلوم است در حالی که معلوم از آن مستغنی است. (همان: ۸۷)

وی علوم را بر دو قسم می‌کند، علوم عملی و علوم خبری نظری وی علوم خبری نظری را علمی می‌داند که معلوم در وجودش به علم به آن نیازی ندارد مانند علم ما به وحدانیت خداوند متعال، اسماء و صفات این معلومات فی نفسه ثابت‌اند، خواه علم به آنها داشته باشیم یا نداشته باشیم.

ابن تیمیه نتیجه می‌گیرد که رابطه شرع با عقل از این باب است یعنی شرعی که از جانب خدا نازل شده فی نفسه ثبوت دارد خواه عقل به آن شناخت پیدا کند و یا شناخت پیدا نکند، آن امر فی نفسه از علم و عقل انسان بی‌نیاز است و لکن انسان محتاج به آن هست و نیازمند است که با عقل آن را درک کند، پس اگر عقل، شرع را همان‌گونه که هست، درک کند، عالم به آن می‌شود. (همان: ۸۸)

وی در ادامه در رد عقل‌گرایان بیان می‌کند: اگر مراد از عقل این است که عقل اساس معرفت به نقل است و راهنمای و وسیله‌ای برای صحت نقل است در پاسخ می‌گوییم: آیا مراد از عقل غریزه‌ای است که در انسان وجود دارد، یا علمی است که به واسطه آن کسب می‌شود. اگر معنای اول مراد باشد این معنی، نمی‌تواند علمی باشد که تصور می‌شود معارض با نقل است، چون عقل به این معنا شرط هر علم عقلی یا نقلی است، همچنین این عقل شرط هر اعتقادی است که با استدلال به دست می‌آید.

ابن تیمیه در بیان معنای دوم عقل بیان می‌کند: روشن است که هرچه با عقل درک می‌شود نمی‌تواند اساس شرع و دلیل بر صحت آن باشد، چون معارف عقلی بیش از آن است که به شماره در بیاید و هدف از علم به صحت سمع (نقل) این است که به واسطه آن صدق رسول اکرم ﷺ شناخته شود. پس این طور نیست که از هر علم عقلی صدق رسول اکرم ﷺ معلوم شود.

در ادامه بیان می‌کند، بر همین اساس می‌توان گفت که معقولات اساس و پایه نقل نیستند. یعنی علم به نقلیات متوقف بر عقلیات نیست و همچنین بر صحتش دلالت ندارد. (همان: ۸۹)

در پایان نتیجه می‌گیرد که: هرگاه نقلی با معقولاتی معارض شود علم به صحت نقل مبتنی بر آن معقولات نیست، اشکال بر آن نقل اشکالی به اصل نقل وارد نمی‌کند. همچنین اگر بعضی از معقولات بی اعتبار شود مستلزم بی اعتباری همه گزاره‌های عقلی نیست، همچنان‌که بی اعتباری بعضی نقلیات موجب بی اعتباری همه آنها نیست و نیز صحت بعضی عقلیات مستلزم صحت همه آنها نیست و صحت بعضی نقلیات هم مستلزم صحت همه آنها نیست. (۶) (همان: ۹۰)

کلام ابن تیمیه در اینجا این است که مسائلی که از طریق عقل روشن می‌شود ممکن است برخی صادق باشند و برخی کاذب باشد، رابطه آنها از نظر منطقی رابطه

گزاره‌های جزئی است که از صدق یا کذب یک گزاره جزئی صدق یا کذب گزاره جزئی دیگر لازم نمی‌آید به همین ترتیب در گزاره‌های نقلی. ولی رابطه قضایا بحث منطقی است که ابن تیمیه مخالف آن است.

از نظر ابن تیمیه انسان در کسب معارف دینی با وجود کتاب و سنت و فطرت نیازی به عقل ندارد، بر این اساس متکلمان و فلاسفه را که برای عقل ارزش استقلالی قائل هستند و مستقلات عقلی را می‌پذیرند مورد سرزنش قرار می‌دهد و محدثان را که دورترین مردم به عقل استدلالی هستند مورد ستایش قرار می‌دهد چنان‌که می‌نویسد: اهل حدیث با سایر فرقه‌ها در آنچه میراث رسالت در نزد آنان است شریکند و در چیزهایی که از علم رسول خدا به آنها به ارث رسیده، و در نزد دیگران نیست، بر آنها امتیاز پیدا می‌کنند.

وی سایر فرق کلامی و فکری اعم از اشعری، معتزلی، امامی و فیلسوفان را در گمراهی می‌داند و درباره فیلسوفان و متکلمان بیان می‌کند: فیلسوفان و متکلمان در میان فرزندان آدم بیش از همه سخنانشان باطل و تکذیب حق است و شاید یک مسأله از آنان به ما نرسیده است که از باطل خالی باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ج ۴، ۲۸) در ادامه می‌نویسد هرچه فیلسوفان و متکلمان می‌گویند در آن باطلی وجود دارد خواه در مسائل باشد یا در دلایل؛ اینها بیشتر از هرکس دیگر شک و اضطراب در اندیشه داشته و پایین‌ترین مردم از نظر علم و یقین هستند. در مقابل درباره اهل حدیث می‌نویسد: «هم اعظم الناس علماً و یقیناً و طمأنینةً و سکینةً». (همان: ۲۹) برترین مردم از نظر علم و یقین و آرامش و اطمینان قلبی هستند این تعریف‌ها از اهل حدیث و آن انتقادهای شدید از حکما و متکلمان تنها از آن جهت است که اهل حدیث در معرفت‌شناسی تنها به کتاب و سنت اعتماد دارند و فیلسوفان و متکلمان به عقل و کتاب و سنت توجه دارند.

دیدگاه علامه طباطبایی

معنا شناسی عقل: عقل مصدر است، در لغت به معنای بستن و گره زدن است. به همین مناسبت ادراکاتی را که انسان در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل (نظری) نامیده‌اند و نیز قوه‌ای که در انسان است و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، عقل (عملی) نامیده‌اند. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۲۴۷)

علامه بیان می‌کند مراد از عقل در انسان عبارتست از نفس مدرک انسان که آن مبدئی است که تصدیق‌های کلی، و احکام عمومی بدان منتهی می‌شود، و می‌تواند منشأ صدور احکام کلی باشد، و با این خصیصه انسان ممتاز از سایر جانداران است و خداوند انسان را به طور فطری چنین آفریده که در مسائل نظری حق را از باطل، و در مسائل عملی خیر را از شر، تشخیص دهد و به وسیله آن، در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر دهد و حکم کند، و در آنچه که مربوط به مسائل عملی است حکمی عملی کند، (همان: ۲۵۰) علامه طباطبایی برای عقل معانی دیگری قائل است که عبارت است از جوهر مجرد. (علامه طباطبایی، ۱۴۲۰: ۹۸، همو، ۱۳۸۵: ج ۲، ۹۶۹) ولی در این مقاله مراد همان قوه مدرک در وجود انسان است، که ابن تیمیه نیز به آن معتقد است.

بر این اساس در نظر علامه عقل نه تنها به هیچ وجه خطا نمی‌رود، بلکه اساسا میان عقل و خطا رابطه‌ای نیست. چرا که تکوینا وقتی موجودی از موجودات را به وظیفه‌ای اختصاص می‌یابد، میان آن موجود و آن فعل رابطه‌ای خارجی برقرار است، و در مورد عقل، وقتی تکوین آن را در انسان بودیعت می‌گذارد، تا حق را از باطل تمیز دهد، میان عقل و تمیز بین حق و باطل رابطه‌ای خارجی برقرار کرده است، و ممکن نیست

رابطه‌ای میان موجودی (عقل) و معدومی (خطا) برقرار کند. (همو، ۱۴۱۷: ج ۱، ۴۸) و اما اینکه گاهی عقل در درک مسائل عقلی به خطا می‌روند، نه از این جهت که میان عقل با خطا ارتباط است. بلکه عقل وظیفه اش این است که بشر را دعوت کند به سوی چیزی که صلاح در آن است، حتی اگر گاهی او را دعوت می‌کند به چیزی که صلاح نوع او در آن است، نه صلاح شخص او، در حقیقت باز او را به صلاح شخص دعوت کرده، چون صلاح شخص در صلاح نوع نهفته است. (همان: ج ۱۰، ۲۶۳) ولی گاهی یکی یا چند قوه انسان بر سایر قوا غلبه می‌کند، در نتیجه عقل نمی‌تواند حقیقت را درک کند، و انسان از مرز اعتدال به افراط، و یا تفریط کشده می‌شود، در نتیجه نمی‌تواند به حق حکم کند، بلکه به باطل حکم می‌کند، و لو اینکه حکم خود را از روی عقل بداند، اما اطلاق عقل به چنین عقلی، اطلاقی مسامحی است.

در قرآن، مراد از تعقل ادراک همراه با سلامت فطرت است، نه تفکر تحت تاثیر غرائز و امیال نفسانی و خداوند متعال عقل را نیرویی می‌داند که انسان در دینش از آن بهره‌مند می‌شود، و به وسیله آن راه به سوی حقائق معارف و اعمال صالح پیدا می‌کند، حال اگر عقل انسان در چنین مجرای قرار نگیرد، و قلمرو علمش به خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود، هم چنان که قرآن کریم از خود چنین انسانهایی حکایت می‌کند که در قیامت می‌گویند: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک، ۱۰) (اگر ما می‌شنیدیم و تعقل می‌کردیم دیگر از دوزخیان نبودیم). (همان، ج ۲، ۲۵۰) در روایات فراوانی بر اهمیت عقل تاکید شده است چنانکه در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۱) عقل آن است که به وسیله آن خدای رحمان پرستش شود.

علامه طباطبایی معتقد است کلمه عقل به آن معنایی که معروف شده از اسما

مستحدثه است، که از راه غلبه استعمال این معنا را به خود گرفته، و در قرآن نیامده، و تنها افعال مشتق شده از آن در قرآن استعمال شده است، مانند «یَعْقِلُونَ» (همان: ۳۶۹)

تقسیم‌بندی عقل براساس معرفت‌شناسی

در نظر علامه عقل از این نگاه به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری وظیفه‌اش تشخیص حقیقت است، و عقل در آن به ضرورت و امکان حکم می‌کند، که این احکام عقل مربوط به امور نظری است، اما عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می‌کند، عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد، که این احساسات در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است. و احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد، و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است و اما قوه ناطقه در آغاز وجود انسان بالقوه است، و هیچ فعلیتی ندارد، این احساسات فطری خودش عامل اختلاف است. چرا که گاهی نمی‌گذارد که عقل بالقوه انسان به فعلی شود، همچنان که ما وضع انسانها را به چشم خود می‌بینیم که هر قوم و یا فردی که تربیت صحیح ندیده باشد، به انحراف متمایل می‌شود، با اینکه همه انسانها، دارای عقل بالقوه هستند، پس ناگزیر باید بپذیریم که بشر هرگز از نبوت بی‌نیاز نیست، چون نبی کسی است که از ناحیه خدا برای بیداری کردن عقلهای انسانها برانگیخته شده است، و عقل نیز نبوتش را تایید می‌کند. و لذا علاوه بر هدایت تکوینی انسان، و بهره‌مندی او از عقل و تفکر، هدایت تشریحی انسان از راه وحی و نبوت، برای رسیدن به کمال و سعادت ضروری و لازم است. (همان: ۱۴۹)

۳. قلمرو عقل در معرفت دینی

علامه دو دیدگاه افراطی (عقیده معتزله) که عقل را آزاد می‌دانند و حاکم بر

خداکرده اند، و دیدگاه تفریطی (سلفیه و اشاعره) که به بی‌اعتباری عقل در تشخیص افعال خدا فتوا داده اند، را نمی‌پذیرد، و معتقد است که جایگاه عقل بین این دو دیدگاه است.

علامه معتقد است تمام احکام عقلی، چه احکام عقل نظری و چه احکام عقل عملی، همه بر فعل خداوند اعتماد دارند و از آن اخذ شده‌اند. و لذا اشکال بر معتزله این است که عقل خود را حاکم بر خدای متعال نموده و فعل او را محکوم به احکام عقل کرده اند در حالیکه عقل نظری را حاکم بر خدا کردن خدا را محدود کردن است، و محدودیت مساوق با معلولیت است، و عقل عملی را هم حاکم بر خدای تعالی کردن، خدای را ناقص دانستن است. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۸، ۵۵)

اشکال سلفیه این است که معتقدند عقل وجود خدا و بعضی از صفات او را اثبات می‌کند اما توان فهم افعال خداوند و بسیاری از صفات ذاتی او را ندارد و احکام نظری و عملی آن بی‌اعتبار است. اشاعره در مرحله عقل نظری، پذیرفته‌اند که عقل بر اساس قوانین کلی و ضروری، وجود خداوند و صفات او را اثبات می‌کند، اما قوانین کلی و ضروری عقل در فهم افعال خدا باطل دانسته‌اند، در حالی که اگر بنا باشد احکام عقل را در خصوصیات افعال خدا ابطال کنیم در کشف اصل وجود او نیز ابطال کرده‌ایم، زیرا معیار عقل در دو مقام یکی است که همان قوانین ضروری و کلی است. (همو: ۵۵)

اشکال دیگر اینکه اگر عقل از تشخیص خصوصیات افعال خدا عاجز باشد پس باید احکام و قوانینی هم که از خارج انتزاع می‌کند با خارج مطابق نباشد، و این همان سفسطه‌ای است که مستلزم بطلان علم و خروج از فطرت است، زیرا معنای اینکه یکی از افعال و یا صفات خدای تعالی مخالف با احکام عقلی باشد این است که این احکام با خارج (فعل خدا) مطابقت نداشته باشد، این احتمال عدم مطابقت در سایر احکام

عقلی نیز وجود دارد. با این احتمال دیگر علمی باقی نمی‌ماند. و اما در احکام عملی عقل - باید دانست که این احکام هستند که انسان آنها را به منظور رسیدن به مصالح و سعادت زندگی خود وضع کرده است، با این حال فرض اینکه عقل احکامی تشریحی داشته باشد که در متعلق آن هیچ حسن و مصلحتی وجود نداشته باشد فرضی متناقض است، وقتی فرض وجود چنین حکم عقلی صحیح نباشد فرض این گونه احکام شرعی نیز صحیح نخواهد بود، چرا که احکامی هم که خدای تعالی تشریح می‌کند با احکامی که ما در بین خود تشریح می‌کنیم همانند هستند، در این که صدور این عناوین از خدای تعالی بخاطر اغراض و نتایجی است، هیچ فرقی با صدور آن از انسان نمی‌کند. پس معلوم شد که برای افعال تشریحی خدای تعالی مصلحت و غرضی هست.

پس حق در این دو مرحله این است که عقل نظری در حکمی که در باره معارف مربوط به خدای تعالی دارد، حجت است، زیرا اگر عقل اوصافی مانند علم، قدرت و حیات را برای خدای تعالی اثبات می‌کند، همه از این جهت است که در خود نمونه‌ای از آن کمالات را سراغ دارد، و در پایان علامه بیان می‌کند با این که برخلاف اشاعره معتقدیم عقل در تشخیص و براهین معتبر و حجت است، ولی ادعا نداریم که عقل به کنه ذات و صفات خدا احاطه دارد، بلکه اعتراف می‌کنیم آنچه را که عقل اثبات می‌کند فروتر از آن چیزی است که در خدای تعالی است. مثلاً علمی را که عقل برای خدا اثبات می‌کنیم از آنجایی که عقل محدود است آن نیز محدود است، و خدای تعالی بزرگتر از آن است که حدی او را محدود کند و با توجه به صفات سلبيه این نقیصه جبران می‌شود و در عین اینکه می‌گوییم خدا عالم است، قادر است، حی است این را نیز اضافه می‌کنیم که خداوند در وصف نمی‌گنجد و بزرگتر از آن است که به اوصاف و تحدیدات محدود شود، و این ما را به حقیقت امر نزدیک می‌سازد. (همان: ۵۶)

در مرحله عقل عملی نیز احکام عقل در افعال تشریحی خدای تعالی جاری می‌شود، ولی خدای تعالی هر چه را که تشریح می‌کند از روی نیاز نیست، بلکه تفضل بر بندگان است. پس خدای تعالی نیز کارهایش مثل ما معلل به اغراض هست. (گرچه غرض نهایی خداوند زائد بر ذات نیست و به غیر ذات بر نمی‌گردد.) و لذا جای آن هست که عقل در اطراف احکام تشریحی خدا بحث نموده در پی جستجوی حسن و قبح افعال بر آید، ولی نه برای اینکه خدای تعالی را محکوم به حکمی کند، بلکه برای این است که به مصالح و مفاسد کارهای خود واقف شود.

اگر امامیه در مقابل اشاعره معتقد به حکم عقل در افعال خدای تعالی است معنایش این نیست که خداوند محکوم به احکام عقل می‌باشد، بلکه معنایش این است که عقل می‌تواند خصوصیات فعل خدا را درک نموده و در این باره مجهولاتی را کشف نماید، و اگر عقل چنین قدرتی نداشت در قرآن کریم امر به تعقل، تذکر، تفکر، تدبر نمی‌کرد. (همان: ۵۷) و سوی دیگر در ناحیه عقل عملی در آیاتی افعال قبیح را از خداوند نفی کرده است و حال آن که اگر عقل آن را قبیح نمی‌دانست و قدرت درک آن را نداشت وجهی بر بیان نبود مانند آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (یونس، ۴۴) و آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران، ۹؛ رعد ۳۱) و آیه «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَيْنَ» (دخان، ۳۸) و آیات دیگری که ظلم، خلف وعده، لهو و لعب را که عقل آن را قبیح می‌داند از خود نفی نمی‌کرد. (همان: ۵۸)

۳-۱. قلمرو عقل در ثبوت دین: بحث در این است آیا عقل در ثبوت دین و جعل احکام دین دخالت دارد یا این که تنها ابزار شناخت دین و استنباط احکام شریعت است؟ امامیه معتقدند عقل در مقام ثبوت و جعل دین دخالتی ندارد، بلکه این امر مختص خداست. و عقل تنها در حوزه معرفت دینی راه‌گشا است. (جوادی آملی، بی تا: ۳۸ - ۵۰). چنانکه خدای سبحان می‌فرماید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا

وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری، ۱۳) (خدای سبحان برای شما همان دین را تشریح کرد که نوح را بدان سفارش نمود و آنچه که به تو وحی کردیم و آنچه که ابراهیم و موسی و عیسی را بدان سفارش نمودیم این است که دین را برپا دارید و در آن پراکنده نشوید). این آیه شریفه تشریح دین را به خداوند اختصاص داده و انبیاء را به برپا داشتن آن امر کرده است و به پراکنده نشدن در آن سفارش کرده است.

۲-۳. قلمرو عقل در اثبات و معرفت دین: امامیه در اعتبار عقل در اثبات و شناخت اصول معارف دینی یعنی شناخت خدا و نبوت اتفاق نظر دارند اما در شناخت تکالیف دینی معتقدند گرچه یکی از منابع شناخت احکام دینی عقل است اما مستقل نیست.

علامه طباطبایی در اعتقاد شیعه در حجیت عقل می‌نویسد: شیعه معتقد است در معارف اسلامی حجت معتبر سه چیز است: کتاب، سنت قطعی و عقل صریح، به این بیان که قرآن شریف بیان پیامبر را صریحاً اعتبار داده است. همچنین کتاب و سنت به مؤدای عقل سلیم و صریح در آیات بسیار و روایات زیادی ارجاع نموده است در نتیجه سنت قطعی و عقل صریح مانند خود کتاب حجیت پیدا کرده و قابل اعتماد گشته‌اند. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۱)

مستند در حجیت احکام عقل در معارف دین آیات و روایاتی است که در این باره آمده است. چنان‌که قرآن کریم از زبان اهل جهنم می‌فرماید: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک، ۱۰) اگر گوش شنوایی داشتیم که پیام انبیا را می‌شنیدیم یا اهل تعقل بودیم امروز اهل آتش نبودیم. همچنین در روایات صریحی از امام هفتم علیه السلام آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجَجَ بِالْعُقُولِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۳) خدای بلندمرتبه که نامش مبارک است حجتها را با عقل بر

مردم کامل کرده است و در ادامه آن می‌فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ عليهم السلام وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ». (همو، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۶) (خدا برای مردم دو حجت قرار داده است یکی حجت ظاهری که رسولان، انبیا و ائمه عليهم السلام هستند و دیگری عقل‌هایی [که به آنان عطا کرده است].

پس همانگونه که کلام انبیاء الهی و ائمه حجت است، حکم عقل نیز در جای که بر اساس اصول ضروری عقلی حکمی دارد حجت است و اگر حجیت عقل رد شود، حجیت شرع هم ثابت نمی‌شود چنانکه خواجه نصیر در اثبات حسن و قبح عقلی می‌نویسد: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً» اگر حسن و قبح عقلی پذیرفته نشود نه تنها حسن و قبح شرعی قابل اثبات نیست حسن و قبح عقلی هم اثبات نمی‌شود، چون بر حسب عدم پذیرش حسن و قبح عقلی کذب بر خدای تعالی که منزله از قبایح است جایز خواهد بود. پس اگر خدا به زشتی چیزی خبر دهد به قبحش یقین پیدا نمی‌کنیم همینطور اگر به حسن چیزی خبر دهد، و این با حکمت الهی سازگاری ندارد. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۳)

پس تا حجیت عقل ثابت نشود حجیت احکام شرع هم اثبات نمی‌گردد. بنابراین باید پذیرفت که عقل در جایی که با دلیل قطعی، معرفت دینی را کسب نماید حجیت دارد.

علامه طباطبایی معتقد است؛ قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده ظواهر دینی، حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص بندگی (علامه طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷۸)

بر این اساس گرچه عقل در ثبوت و جعل دین جایگاهی ندارد اما در شناخت و اثبات دین یکی از منابع معرفت است، به نحوی که در اثبات اصول دین منبع نخست

است، و در شناخت فروع دین در کنار کتاب، سنت یکی از منابع اثبات احکام شرعی است.

۴. رابطه عقل و شرع

حال سوالی که مطرح می‌شود این است که آیا ممکن است بین عقل و شرع مخالفتی باشد، چگونه ممکن است شرع با عقل در آنچه که عقل بدان دسترسی دارد مخالف باشد؟

علامه طباطبایی در این باره معتقد است که حکم عقل در آن مسائلی که عقل بدان دسترسی دارد، در جای خود معتبر است، لکن محتاج به موضوعی است که حکم خود را بر آن موضوع مترتب کند، زیرا اگر موضوع حکم نباشد، عقل چگونه می‌تواند حکم کند، و در مسائل شرعی، موضوعی برای عقل نیست تا بخواهد حکمی کند، بلکه راه آن با راه عقل جدا است، راه معارف الهیه و رجوع به شریعت است. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۳۸۳) در تبیین کلام علامه باید گفت که مسائلی که با عقل سنجیده می‌شود، بر سه قسم است، عقل پذیر و عقل گریز و عقل ستیز، عقل در صورتی حکم می‌کند که موضوع برایش روشن باشد حال اگر حکم عقل با آن مسئله موافق بود آن مسئله عقل پذیر است و اگر حکم عقل مخالف آن موضوع بود آن مسئله عقل ستیز است، و اما اگر موضوع روشن نبود عقل حکمی در این باره ندارد، و آن مسئله عقل گریز می‌شود، بر این اساس در احکام شرعی، عقل نسبتش با احکام شرع بر یکی از دو قسم عقل گریز و عقل پذیر است و احکام شرعی هیچگاه عقل ستیز نیست، در موضوعات شرعی که عقل گریز است عقل در مورد آن سکوت می‌کند و موضوع برای عقل روشن نیست تا بتواند عقل حکم کند، مانند تعداد رکعات نماز که عقل در این باره ساکت است، و بیشتر مسائل شرعی از این قسم است که این امور به

شریعت و وحی واگذار می‌شود، و برخی از موضوع شرعی عقل‌پذیر است مانند رد امانت که موضوع برای عقل روشن است و عقل بر اساس آن حکم می‌کند. که در این قسم عقل با شرع همراه می‌شود، بسیاری از این قسم از احکام شرعی، ارشادی است، ولی به هیچ وجه موضوعات احکام شرعی عقل‌ستیز نیست که عقل در صدد رد و مخالفت با آن باشد، چرا که وقتی عقل بر اساس برهان قطعی حکم به ثبوت شریعت کرد، به دنبال این حکم به احکام آن نیز پای‌بند است، و با آن مخالفت نمی‌کند، پس هیچگاه بین عقل و حکم شرعی مخالفتی نخواهد بود.

ارزیابی

در تعریف این تیمیه و علامه طباطبایی در معنای عقل یک همسوئی وجود دارد، هر دو عقل را قوه مدرکه در وجود انسان می‌دانند که با آن قوه خیر و شر ادراک می‌شود. اما تفاوت این دو دیدگاه در چند جهت است یکی این که علامه معنا دیگری برای عقل قائل است که عقل جوهر مجرد باشد، ولی در مقابل ابن تیمیه این معنای از عقل را منکر است و آن را جوهر قائم به نفس و مجرد نمی‌داند. گرچه بحث در مورد عقلی است که به عنوان قوه مدرک در انسان است و هر دو این معنی را پذیرفته‌اند. تفاوت دیگر در محدوده معرفت عقلی است ابن تیمیه عقل را در درک معارف دینی بسیار محدود می‌داند، به نحوی که این محدودیت در بسیاری از معارف ظهور پیدا کرده است و از جمله این که اوصافی را برای خداوند قائل شده است که در اثر محدود کردن عقل در درک معارف است مانند این که اوصاف جسمانی برای خداوند که در آیات آمده است، را بر همین معنای ظاهری حمل کرده است در حالی که عقل به هیچ وجه این اوصاف را برای خداوند اثبات نمی‌کند و این اوصاف را نقص می‌داند، و لذا این آیات را بر اساس درک عقل باید تاویل برد، چنانکه علامه طباطبایی عقل را در

درک معارف دینی پذیرفته است، و لذا رابطه عقل در دین پژوهی پذیرفته است، و به خوبی به تبیین معارف دینی پرداخته است.

از سوی دیگر علاوه بر محدود کردن عقل در تبیین رابطه عقل و دین بر دیدگاه ابن تیمیه چند اشکال مترتب است.

اشکال اول این است که ابن تیمیه به شدت معنایی که حکما از عقل بیان می‌کنند را رد می‌کند و بیان می‌کند که معنای که ما از عقل بیان می‌کردیم همان معنای است که نزد رسول خدا و مسلمین است، در حالی که حکما این معنایی که ابن تیمیه آورده است (قوه مدرک در انسان) نیز پذیرفته‌اند، گرچه معانی دیگر را نیز برای عقل بیان می‌کنند. همچنان که بیان شده علامه این معنی از عقل بیان کرده است و بحث را بر اساس این معنی ادامه داده است، پس در این معنای ابن تیمیه با حکماء اتفاق نظر دارد، و رد ابن تیمیه بر حکماء به نحو مطلق تمام نیست، چرا که نفی مطلق ابن تیمیه مستلزم نفی معنای خود از عقل نیز خواهد بود.

اشکال دومی که بر ابن تیمیه این است؛ اولاً باید به این نکته توجه کرد که مراد از دلیل عقلی این است که برهانی قطعی و یقینی باشد، با توجه به این نکته، سوال این است که آیا می‌توان تصور کرد که دلیل عقلی ظنی باشد چنانکه ابن تیمیه معتقد است، عقل بر اساس آن دلیل حکم صادر کند، حال آن که اگر دلیل در نظر عقل مقدماتش ظنی باشد، عقل بر اساس آن دلیل حکمی صادر نمی‌کند و نهایت این است که عقل ساکت است و حکمی ندارد، در صورتی که ملاک و ضابط برای عقل احراز شد، عقل حکم می‌کند اما اگر ملاک محرز نشد در این صورت عقل حکمی ندارد بر این اساس در صورت ظنی بودن مناط عقل به هیچ وجه حکم نمی‌کند.

گاهی نیز دلیل نقلی قطعی الصدور است ولی دلالت آن قطعی نیست و در مقابل آن دلیل عقلی یقینی وجود دارد، که محل بحث است که ابن تیمیه معتقد به استحاله شده

است، ولی به نظر می‌رسد در این مورد وجه جمعی این است که دلیل نقل را تاویل برد و از ظاهر آن دست برداشت.

اشکال سوم این که در بیان تعارض عقل و شرع ابن تیمیه بیان می‌کند که هر کدام که قطعی باشد مقدم می‌شود، اما در جای دیگر بیان می‌کند که عقل قادر بر تعارض با شرع نیست و همیشه شرع مقدم بر عقل است، روشن است که بین این دو کلام تنافی وجود دارد.

اشکال چهارم این است که ابن تیمیه جایگاه عقل را تنزل داده و آن را در حد یک گزینه می‌داند، و در مقام بررسی عقل را در عرض کتاب و سنت قرار داده است سپس در مقام بررسی بر می‌آید، اما اگر رابطه طولی بین قرآن و سنت و عقل برقرار شود، نیازی به این گونه رتبه‌بندی نیست، سنت در کنار قرآن است و عقل راه فهم قرآن و سنت است، و انبیاء برای احیای عقل آدمیان برانگیخته شده‌اند و قرآن بر تفکر و تعقل دعوت کرده و فرموده تنها در الفاظ قرآن و سنت تفکر کنید بلکه می‌فرماید: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ال عمران، ۱۹۱) خردمندان در خلقت آسمان‌ها و زمین تفکر می‌کنند و امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ... وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (سید رضی، ۱۴۱۴:۴۳) (خداوند انبیا را فرستاد تا گنجینه‌های نهفته در خرد آدمیان را برانگیزانند). پس دیدگاه ابن تیمیه درباره عقل محل اشکال است، چون عقل را موازی و در کنار کتاب و سنت قرار داده، آنگاه بحث می‌کرده است که آیا با بودن نقل نیازی به تفکر عقلی داریم یا خیر، در حالی که این مغالطه در رابطه عقل و نقل است.

اما در مقابل علامه برای عقل جایگاه برتری قائل است و آن را یکی از منابع مهم معرفت در نزد امامیه می‌داند و کسب معرفت از راه استدلال عقلی بویژه قیاس برهانی از مهمترین راههای معرفت به حساب می‌آورد، اگرچه در میزان استقلال عقل در

معرفت و محدوده آن اختلاف نظر وجود دارد، اما در منبع بودن عقل و اعتبار روش عقلی اتفاق نظر است.

قرآن کریم در به کارگیری عقل برای معرفت بسیار تأکید می‌کند و کسانی را شایسته هدایت می‌داند که خردمند باشند؛ «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر، ۱۷) (پس ای پیامبر بشارت بده به آن دسته از بندگانم که سخنها را می‌شنوند و از بهترین آنها پیروی می‌کنند اینان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده و اینان خردمندان هستند).

در روایات نیز بر تعقل بسیار تأکید شده است چنان‌که در روایتی از رسول گرامی اسلام اساس دینداری عقل معرفی شده است و کسی که عقل ندارد جزو دینداران به حساب نمی‌آید چنان‌که می‌فرماید: «إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرَ كُلَّهُ بِالْعَقْلِ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ.» (حرانی، ۱۳۶۳: ۵۴) از امیر مؤمنان روایت شده که فرمودند: «فَقَدْ الْعَقْلُ فَقَدْ الْحَيَاةُ وَلَا يُقَاسُ إِلَّا بِالْأَمْوَاتِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۲۷) فقدان عقل مساوی فقدان زندگی است و انسان بی‌خرد تنها با مردگان سنجیده می‌شود و از امام صادق علیه السلام گزارش شده: «الْعَقْلُ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ.» (همو، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۱) و از امام رضا علیه السلام نیز گزارش شده که دوست هر انسان عقل او و دشمنش نادانی اوست «صَدِيقُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ.» (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۵۸)

آنچه در مورد عقل می‌توان گفت این است که بر اساس آیات و روایات که درباره جایگاه عقل در کسب معرفت وارد شده است یکی از مهمترین منابع کسب معرفت، عقل و یکی از برترین روش‌های شناخت، شناخت عقلی است.

نتیجه‌گیری

مراد از عقل در دیدگاه ابن تیمیه قوه‌ای مدرکه است که انسان با آن تعقل می‌کند،

که در نتیجه آن برای انسان علوم و اعمالی که با آن قوه حاصل شده که به آن نیز عقل گفته می‌شود، در اندیشه ابن تیمیه انسان در کسب معارف دینی با بودن کتاب و سنت و فطرت نیازی به عقل ندارد، و در صورت تعارض عقل و نقل ملاک تقدیم و مرجح داشتن و قطعی بودن است. در صورتی که هیچ مرجحی نباشد، ابن تیمیه معتقد است، لازم است که شرع مقدم شود، چرا که عقل هر آنچه را که شرع می‌گوید تصدیق می‌کند، اما عقل هر چه شرع بگوید را تصدیق نمی‌کند، علم به صدق شرع هم متوقف بر اخبار و تایید عقل نیست.

در دیدگاه علامه نیز مراد از عقل در انسان عبارتست از نفس مدرک انسان که آن مبدئی است که تصدیق‌های بدان منتهی می‌شود، و عقل براساس ادراک به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود، در نظر علامه عقل نظری وظیفه‌اش تشخیص حقیقت است، و عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است. در اندیشه علامه عقل به هیچ وجه به خطا نمی‌رود. و لذا با شرع تعارضی نخواهد داشت، و این که عقل در ثبوت و جعل دین دخالتی ندارد اما در کشف و اثبات اصول و فروع دین دخالت دارد.

در نهایت گرچه هر دو دیدگاه در معنای عقل اشتراک دارند، ولی تفاوت اساسی بین دو دیدگاه در این است که ابن تیمیه نگاه حداقلی به عقل دارد به نحوی که در اندیشه وی جایگاه چندانی به عقل داده نمی‌شود و محور در دریافت معارف شرع است و عقل را در معارف دینی محدود می‌داند علاوه بر این که در تبیین او نیز اشکالاتی وجود دارد، اما در مقابل علامه به عقل در دریافت معارف توجه داشته و دیدگاه اعتدالی نسبت به جایگاه عقل دارد، نه مانند اشاعره و سلفیه دیدگاه تفریطی دارد و نه مانند معتزله دیدگاه افراطی را می‌پذیرد، بلکه نگاهی بین این دو دیدگاه نسبت به جایگاه عقل در درک معارف دینی دارد، از سوی دیگر تبیین علامه در

جایگاه عقل در دین‌شناسی دارای اشکال نیست. و این جایگاه را به خوبی تحلیل می‌کند.

پی‌نوشت

۱. لفظ العقل فی لغه المسلمین اما یدل علی عرض اما مسمی مصدر عقل یعقل عقلاً واما قوه یکون بها العقل و هی الغریزه.
۲. بل ما یشبهه المتفلسفه من العقل باطل عند المسلمین بل هو اعظم الکفر
۳. و لفظ العقل فی کلامهم غیر معناه عن معناه فی لغه العرب
۴. فالعقل فی لغه الرسول و اصحابه و امته
۵. فمسماه [ای العقل] من باب الاعراض لا من بات الجواهر القائمه بانفسها (همان: ۱۹۶). فان لفظ العقل فی لغه المسلمین انما یدل علی عرض (ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ج ۱، ۲۲۲)
۶. فاذا کان المعارض للسمع من المعقولات ما لا یتوقف العلم بصحة السمع علیه لم یکن القدح فیهِ قدحاً فی اصل السمع وهذا بین واضح و لیس القدح فی بعض العقلیات قدحاً فی جمیعها کما انه لیس القدح فی بعض سمعیات قدحاً فی جمیعها ولا یلزم من صحة بعض العقلیات صحة جمیعها کما لا یلزم من صحة بعض السمعیات صحة جمیعها.

منابع

۱. قران كريم.
 ۲. ابن تيميه، احمد. (بي تا) الرد على المنطقين. بيروت. دار المعرفه.
 ۳. _____ . (۱۴۱۱) درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. مملكة العربية السعودية. نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ دوّم.
 ۴. _____ . (۱۳۹۲) بيان تلييس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. مكة المكرمة. مطبعة الحكومة. چاپ اول.
 ۵. _____ . (۱۴۱۶) مجموعه فتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. مدينة نبوية. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
 ۶. ابن شعبه حرانى، حسن بن على. (۱۳۶۳) تحف العقول. قم. انتشارات جامعه مدرسین. چاپ دوم.
 ۷. پترسون، مايكل - هاسگر، ويليام - رايشنباخ، بروس - بازينجر، ديوييد. (۱۳۸۹) عقل واعتقاد دينى. مترجم: نراقى، احمد - سلطاني، ابراهيم. تهران. انتشارات طرح نو. چاپ هشتم.
 ۸. جوينى، عبد الملك. (۱۴۱۶) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد. بيروت. دارالكتب العلمية. چاپ اول.
 ۹. سيد رضى، محمد بن حسين. (۱۴۱۴) نهج البلاغه. قم. انتشارات هجرت.
 ۱۰. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳) أوائل المقالات فى المذاهب و المختارات. قم. ناشر المؤتمر العالمى للشيخ المفيد. چاپ اول.
 ۱۱. صدوق، محمد بن على. (۱۳۷۸) عيون اخبار الرضا، تهران. نشرجهان. چاپ اول.
 ۱۲. طباطبايى، محمد حسين. (۱۴۱۷) الميزان. قم. انتشارات جامعه مدرسین. چاپ پنجم.
 ۱۳. _____ . (۱۴۲۰) بدايه الحكمة. قم. موسسه نشر اسلامى. چاپ پنجم.
- عقل و دين، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

۱۴. _____ . (۱۳۸۵) نه‌ایه الحکمة. تعلیق غلامرضا فیاضی. قم. انتشارات موسسه امام خمینی (ره). چاپ سوم.
۱۵. _____ . (۱۳۷۸) شیعه در اسلام. قم. انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین). چاپ سیزدهم.
۱۶. _____ . (۱۳۸۷) شیعه؛ مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانیبرکربن (خسروشاهی). قم، بوستان کتاب. چاپ دوم.
۱۷. علامه حلی. (۱۴۱۳) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم. مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ چهارم.
۱۸. قاضی عبدالجبار، قوام الدین. (۱۴۲۲) شرح الاصول الخمسه. بیروت. دارالاحیاء التراث العربی. چاپ اول.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷) الکافی. تهران. دار الکتب.
۲۰. هیک، جان. (۱۳۸۱) فلسفه دین. مترجم، سالکی، بهزاد. تهران. انتشارات بین المللی الهدی. چاپ سوم.

تجلی عدالت در حدیث شریف سلسله الذهب با تکیه بر حکمت متعالیه

اعظم ایرجی نیا^۱ *

چکیده

واکاوی تلاش مستمر بشر در طول تاریخ برای رسیدن به سعادت گویای آن است که دست یابی تمام و کمال به سعادت بدون پیروی از انسان کامل میسر نیست. انسان کامل که در این نوشتار امام است خود را عین فقر به خداوند متعال می داند و همین درک فقر او را به شناخت عمیقی که ملازم با این شناخت است یعنی معرفت نسبت به خداوند رهنمون و او را در نقطه اعتدال عقل نظری و عملی قرار می دهد. حدیث سلسله الذهب به وجود اعتدال در امام و تناسب میان شرط (پیروی از امام) و مشروط (توحید) می پردازد و نشان می دهد نمونه کامل متخلق به اخلاق الهی امام است و عدم پیروی از او موجب می شود تا اعتقاد و اطاعت در جایگاه خود قرار نگرفته و به دلیل این سرپیچی که خود خلاف عدالت است، موجبات دوزخی شدن فراهم گردد. این نوشتار اعتدال امام و تناسب جایگاه شرط و مشروط در حدیث را تحلیل می کند.

واژگان کلیدی: امام رضا علیه السلام، اعتدال، عقل نظری و عملی، حدیث سلسله الذهب.

مقدمه

طبیعت بشر گرایش به سوی کمال و آرامش و آسایش دارد؛ این‌که زندگی دنیایی او چگونه از میان تراحمات و دنیای آشفته امنیت یابد و حیات اخروی او -از نگاه خدا باوران- به سلامت از عذاب الهی ایمنی یابد، ذهن او را به خود مشغول داشته است. پاسخ به این دغدغه‌ها در سایه شناخت راه‌یافتگانی میسر است که از حقیقت آگاه‌اند و دلسوزانه بشر را به آن حقیقت رهنمون می‌سازند.

حدیث شریف سلسله‌الذهب الگوی خوبی برای دستیابی به سعادت است که درباره آن بسیار قلم فرسایی شده به‌عنوان نمونه متونی درباره توحید و امامت، جایگاه امامت و ولایت در حدیث سلسله‌الذهب و حدیث سلسله‌الذهب از منظر اهل تسنن به تبیین توصیفی، سندی و تحلیل فلسفی توحید در این حدیث شریف پرداخته‌اند اما تحلیلی از این حدیث با تکیه بر عدالت دست‌کم با جستجوی این قلم وجود ندارد؛ از این رو این نوشتار می‌تواند یکی از بی‌شمار زوایای این حدیث شریف را به تحلیل نشیند.

حدیث سلسله‌الذهب خاستگاه ایمنی بشر از عذاب الهی را اعتقاد به توحید و امامت و التزام به اطاعت از آن‌ها معرفی می‌کند. شناخت توحید و امامت و التزام عملی به آن‌ها از یک منظر با تبیین عدالت، اعتدال در عقل نظری و عملی و شناخت انسان از طریق خود او میسر می‌شود از این رو در این نوشتار تحلیل حدیث شریف سلسله‌الذهب در دو بخش الف) «لا اله الا الله»، ب) «بشرطها و شروطها و أنا من شرطها» که در نهایت ایمنی از عذاب الهی نیز پیامد این دو امر شریف می‌باشد؛ از سه منظر بررسی می‌شود؛ یکی نقش عقل نظری در تحلیل عدالت موجود در حدیث سلسله‌الذهب که از این زاویه آشکار می‌شود درک یگانگی خداوند و جایگاه امام در

امامت و رابطه آنها به عنوان لازم و ملزوم یکدیگر متناسب با عدالت است. دیگری تحلیل اعتدال در عقل نظری امام که در توضیح آن شناخت انسان از طریق خود که مشتمل بر معرفت رب نیز می‌باشد مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ در ادامه نسبت ادراک انسان به شناخت خداوند با بیان سیر وجودی بی‌نهایت انسان تبیین می‌شود که به میزان سعه وجودی انسان ادراک او نسبت به خداوند نیز توسعه می‌یابد؛ جایگاه خود و خداوند را متناسب با آن‌ها درک نموده و خود را در مقابل حق تعالی عین فقر می‌داند و نه مستقل که این خود نمونه عدل است.

و سوم؛ تحلیل اعتدال عقل عملی امام که نمایانگر آن است امام با عدم افراط و تفریط، گناه و تعدی از اوامر الهی نمی‌کند.

در نهایت اعتدال عقل نظری و عقل عملی مرهون شدت وجود و شدت ادراک انسان نسبت به خود و خداوند معرفی می‌شود و آشکار می‌گردد انسان به اعتدال رسیده متقی است و در مراتب بالاتر آن علم او به معارف الهی در جایگاهی که شایسته آن است قرار دارد و در آن مرحله است که بینونیتی میان اراده خداوند با اراده او وجود ندارد چنین انسان برگزیده‌ای مانند حق تعالی که عادل است، متعادل است و چون در فکر و سیره (گفتار و رفتار و اعمال) از حق تجاوز نمی‌کند سیره‌اش حجت و عمل به آن واجب و مایه کمال و سعادت و ایمنی از عذاب الهی و سرپیچی از او مستوجب دوزخ است.

معنای عدل

برای بررسی عدالت در حدیث شریف سلسله‌الذهب بایسته است به اختصار معنای عدل و عقل بیان شود.

عدل در لغت به معنای میانه‌روی و اجتناب از افراط و تفریط (فیومی، ۱۴۱۴: ج ۱،

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

۳۹۶)، تقسیط به گونه مساوی و برابر (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۵۱۸-۵۱۹)، استواء و استقامت آمده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ج ۹، ۸۴) و معنای اصطلاحی آن به اختصار یعنی: قرار دادن هر چیزی در جایگاه خودش (۱) (سیدرضی، ۱۳۶۴: ۳۲۵)

معنای عقل

«عقل» در لغت به معنای «منع»، «نهی»، «امساک»، «جلوگیری و حفظ کردن»، «بستن»، «نسبت دادن» و «ربط دادن» است. «عقل» را از آن جهت که صاحبش را از انحراف «باز می‌دارد» عقل می‌نامند. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ج ۱۱، ۴۵۸) ریشه عقل در زبان عبری به معنای «بستن» دو پای خم شده شتر به ران اوست. (مشکور، ۱۹۷۸: ج ۲، ۵۷۷) طنابی که برای «بستن» پای شتر به کار می‌رفت، عقال نامیده می‌شد. (همان) عقل نظری (۲) که به درک و شناخت واقعیت‌ها و قضاوت درباره آنها می‌پردازد دارای مراتب چهارگانه‌ای است که عبارت‌اند از:

عقل هیولانی یا بالقوه که استعداد محض است و قابلیت آن را دارد که صور و ماهیات موجودات را انتزاع نماید.

عقل بالملکه که معقولات اولیه را درک می‌کند.

عقل بالفعل که عامل فعلیت یافتن معقولات در عقل است.

عقل مستفاد در این مرحله عقل به مرتبه‌ای بار می‌یابد که به جبریل (عقل فعال)

متصل می‌شود. (اردبیلی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۳۵۳)

عقل عملی قوه‌ایست که کنش و رفتار آدمی را کنترل می‌کند؛ (جوادی آملی،

۱۳۸۶: b، ج ۱، بخش اول ۱۵۳) این مرتبه از عقل «دعوت به جلب نفع و اجتناب از

ضرر» می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶)

◀ عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۱۳۹۶)

به عبارتی دیگر عقل عملی شامل دو اصطلاح است:
 الف: مُدِرک مطالب حکمت عملی (باید و نباید) است.
 ب: عهده‌دار اموری چون تصمیم، اراده، اخلاص و سایر مطالب عملی است؛
 هرچند این معنا متعارف نیست، اما برخی به آن اشاره کرده‌اند. (جوادی آملی،
 ۱۳۹۳: ۳۳)

انسان کامل که برترین وجود را دارد از برترین ادراک نسبت به حق تعالی برخوردار است. او با عقل نظری خود با عالم قدس مرتبط و عقل مستفاد است و از انحرافات علمی و عملی اجتناب می‌ورزد و پر واضح است که چنین وجود برتری برترین ادراک نسبت به حق تعالی (اردبیلی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۳۵۳) و نیازمندی خود را داراست.

حدیث سلسله‌الذهب

حدیث سلسله‌الذهب، حدیثی که از رابطه تفکیک‌ناپذیر انسان با خداوند، لزوم اطاعت از او در پرتو به‌کار بستن قوای نظری و عملی و در نهایت نجات انسان متخلق به اخلاق الهی سخن می‌گوید. بر اساس این حدیث، اعتقاد به توحید باعث نجات از آتش جهنم است و امام رضا علیه السلام خود را شرط این نجات معرفی می‌کند.
 امام رضا علیه السلام هنگام عبور از نیشابور به طرف مرو این حدیث را بیان می‌کند. ایشان روایت را از زنجیره زرین راویان گرانقدری که همه امامان معصوم‌اند می‌آغازد تا ابتدای سلسله که به پیامبر صلی الله علیه و آله و سرانجام به خداوند ختم می‌شود. از این رو این حدیث را سلسله‌الذهب نامیده‌اند. (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۱-۲۲) بیست هزار کاتب آن را در حین بیان امام نگاشتند (ابن صباغ مالکی، بی‌تا، ج ۲، ۱۰۰۳؛ امین، ۱۴۰۳: ج ۲، ۱۸) و منابع اهل سنت نیز آن را نقل، (همان) و بسیاری از آنها جمله «وَأَنَا مِنْ شَرُوطِهَا» را نیز ذکر کرده‌اند. (قندوزی حنقی، ۱۳۸۵: ۳۶۴)

شیخ صدوق در کتاب التوحید نقل می‌کند که اسحاق بن راهویه می‌گوید: وقتی امام رضا علیه السلام در راه سفر به خراسان به نیشابور رسید، پس از آنکه اراده کرد به سوی مأمون کوچ کند، مُحدّثان جمع شدند و عرض کردند: ای پسر پیامبر صلی الله علیه و آله به شهر ما تشریف می‌آورید و برای استفاده ما حدیثی بیان نمی‌فرمایید؟ پس از این تقاضا، حضرت سرش را از کجاوه بیرون آورد و فرمود:

«شنیدم از پدرم موسی بن جعفر علیه السلام که فرمود شنیدم از پدرم جعفر بن محمد علیه السلام که فرمود شنیدم از پدرم محمد بن علی علیه السلام که فرمود شنیدم از پدرم الحسین علیه السلام که فرمود شنیدم از پدرم حسین بن علی علیه السلام که فرمود شنیدم از پدرم امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام که فرمود شنیدم از رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود شنیدم از جبرئیل که گفت شنیدم از پروردگار عزّ و جلّ فرمود: «... خداوند جل جلاله می‌فرماید: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» درّ من است، پس هرکس که در درّ من درآید از عذابم در امان است. چون مرکب به راه افتاد امام رضا علیه السلام گفت: [البته] با شرایطش و من جزو شرایط آنم.» (۳) (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲-۲۱)

شیخ صدوق پس از نقل کلام امام علیه السلام در کتاب توحید خود می‌گوید: «معنی کلام حضرت این است که از شروط «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» اقرار به امامت من است و اینکه من از جانب خداوند متعال امامی هستم که فرمانبری‌ام واجب است.» (همان: ۲۵)

این حدیث مشتمل بر دو قسمت است:

الف) لا اله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی

ب) بشرطها و شروطها و أنا من شروطها.

آنچه این نوشتار به تحلیل آن می‌پردازد قسمت دوم حدیث است هرچند که در ضمن بیان آن تا حدی قسمت اول حدیث قدسی نیز تحلیل می‌شود.

عدالت و حدیث سلسله الذهب

تحلیل این حدیث شریف به سه صورت امکان پذیر است که به ترتیب هر سه امر بررسی می شود:

- الف) تحلیل عدالت موجود در گزاره حدیث با عقل نظری؛
- ب) تحلیل اعتدال در عقل نظری امام؛
- ج) تحلیل اعتدال در عقل عملی امام.

الف) تحلیل عدالت موجود در گزاره حدیث با عقل نظری

عقل نظری با نظر داشت عدالت می تواند تبیینی از عدالت در دو قسمت حدیث ارائه دهد:

الف) عدالت در قسمت اول حدیث: لاله الا الله: از یک سو حق تعالی در جایگاه وجوبی خود که یگانه جایگاه سزاوار اوست قرار دارد یعنی آن جا که یک حقیقت باید قرار بگیرد. این امر تداعی کننده وضع الشیء فی موضعه می باشد، یعنی تعدی از مرتبه وجوبی خود ندارد و ساحت او آمیخته به نقص نیست. این ویژگی حق تعالی با تعبیر احدیت به معنای بساطت ذات ارتباط دارد یعنی وجودی واجب است و چون ترکیب ندارد واحد است.

از سوی دیگر واحد است به این معنا که شریک ندارد و آنچه شایستگی خدایی ندارد در جایگاه حق تعالی قرار نگرفته است و واجب الوجود در جایگاهی که سزاوار اوست قرار دارد و از جایگاه خود تعدی نکرده است.

ب) عدالت در قسمت دوم حدیث: بشرطها و شروطها و أنا من شروطها: شرط توحید و ایمنی از عذاب، امام معرفی شده است. انسان کاملی که با توجه به

قابلیت‌های وجودی او که تجلی‌گاه صفات الهی است و مورد عنایت حق تعالی است به عنوان دروازه عبور به ساحت عرفان توحید شناخته می‌شود و این چنین جایگاهی شایسته انسان کامل است و اگر این مقام برای انسانی غیر از انسان کامل در نظر گرفته می‌شد، امری که بایسته و شایسته بود، در جایگاه خود قرار نمی‌گرفت. از این رو شرط ایمنی از عذاب که امام است مطابق عدالت است.

بنابراین در این حدیث شریف هم مصداق شرط (امام) و مشروط (توحید) بر اساس عدل در جایگاه مناسب خود قرار گرفته‌اند و هم شرط و مشروط متناسب بایکدیگر هستند یعنی لازم و ملزوم با هم تناسب دارند. یکی در وحدانیت خود بی‌نقص است و دیگری در انسانیت.

ب) تحلیل اعتدال در عقل نظری امام

با نظر داشت حدیث سلسله‌الذهب می‌توان اعتدال عقل نظری و عقل عملی امام را به تصویر کشید.

قسمت دوم حدیث سلسله‌الذهب «بشرطها و شروطها و أنا من شروطها» یادآور می‌شود که ایمنی از عذاب الهی پیروی از امام و قبول او به امامت است و کسی که امام است برترین انسان‌هاست که از همه آنها به خداوند نزدیک‌تر است یعنی با کمالات خود به خداوند کامل نزدیک شده و یکی از فاعل‌های شناسایی است که «لا اله الا الله» را درک می‌کند و حقیقت آن را در صفات و فعل خود متجلی ساخته و متخلق به اخلاق الهی است.

برتری امام در علم و عمل به اعتدال در وجود اوست که به همان دلیل نیز به خداوند تقرب یافته است و اعتدال نفس و تقرب او به خدا مرهون معرفت به نفس اوست.

امام و معرفت به نفس

در این حدیث شریف ایمنی از عذاب مشروط به اطاعت از خداوند و اطاعت از خداوند مشروط به اطاعت از امام معرفی شده است؛ بنابراین ایمنی از عذاب الهی و اطاعت از خداوند مشروط به اطاعت از امام است. از این رو به تحلیل شخصیت امام از بعد وجودی او می‌پردازیم تا آشکار شود که او با درک فقر خود که همان وابستگی به خداوند است بی‌نیازی خداوند که ملازم با فقر انسان است را درک نموده و خود را مستقل از پروردگار نمی‌داند در این صورت او به جایگاه خود و خداوند ایمان دارد و این خود، عدالت است که در نتیجه آن هیچ اطاعتی را جایگزین اطاعت از او نمی‌نماید.

برای آشکار شدن نوع معرفت امام به خداوند می‌توان از طریق یکی از متقن‌ترین راه‌های شناخت انسان توسط عقل نظری آغازید، سپس با تحلیل آن معرفت امام به خداوند را روشن ساخت.

شناخت انسان در مقام تصور سه‌گونه است: الف. از راه شناخت خدا، از طریق خود انسان، ج. با روش شناخت آثار و لوازم.

طریق سوم که شناخت از طریق آثار و لوازم است نسبت به دو روش پیشین، راهی ناقص است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ا، ص ۸۱-۸۳) چراکه در این روش به طریق برهان انی از معلول به علت سیر می‌شود و پرواضح است که معلول آن‌گونه که باید نمایان‌گر علت خویش نیست؛ زیرا معلول تنها گزارش از وجود علت می‌دهد و شناختی نسبت به چیستی آن عرضه نمی‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ج ۳، ۳۰۱). افزون بر آن ابن‌سینا شناخت نفس با برهان انی، از طریق افعال و اندیشه را محال می‌داند (همان: ج ۲، ۲۹۷) زیرا معتقد است این برهان ناظر به استحاله استدلال از فرع به

اصل است بدین معنا که فرع مستقل از اصل وجود ندارد و هنگامه ظهور فرع، اصل نیز با فرع حضور دارد بنابراین قبل از فرع، اصل هست و استدلال از ادراک فرع که وابسته به ادراک اصل است همان استدلال از اصل به اصل خواهد بود؛ یعنی از دیدگاه او کسی که با ادراک آثار و افعال خود به ادراک خویش دست می‌بازد در واقع قبل از اثبات ادراک خود، خودش برای خودش معلوم است زیرا اثر او فرع او و وابسته به خود انسان است. از این رو او با استدلال از طریق آثار در پی اثبات خود است و حال آن‌که این استدلال مبتنی بر پذیرش خویشتن است و این مصادره به مطلوب است.

شناخت نفس از طریق برهان لم یعنی از شناخت علت - در این جا شناخت خداوند - به شناخت معلول نائل آمدن نیز از دیدگاه ملاصدرا در مورد نفس میسر نمی‌باشد. او با توجه به آیه شریفه «و (در آن روز) چهره ها در برابر خداوند زنده و پاینده و برپادارنده هستی ذلت و خضوع خواهند داشت...» (۴) (قرآن، ۲۰، ۱۱۱) این مسأله را مطرح می‌کند و معتقد است در صورت احاطه علم معلول بر علت، از آن جا که معلول مقهور علت است، چنانچه معلول احاطه علمی بر علت یابد، معلولی که مقهور بود قاهر بر خداوند می‌گردد و این امر محال است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲) بنابراین انسان نمی‌تواند به‌طور جامع و به تفصیل به خداوند و شناخت او دست یابد بدین ترتیب شناخت انسان از طریق خداوند نیز منتفی است.

با انتفاء شناخت انسان از طریق خداوند و آثار و لوازم انسان، تنها راه شناخت انسان از طریق شناخت خود انسان باقی می‌ماند که ملاصدرا درباره آن می‌گوید: علم به ذات و حقیقت خویش، جز به حضور ذات خود برای خود ممکن نیست و به دست آوردن این علم جز به تبدیل وجود ظلمانی نفسانی به وجود روحانی میسر نیست. (همان: ۱۶۳)

او در برخی عبارات خود معتقد است نه تنها انسان با سیر در خود به شناخت خویشتن خویش دست می‌یابد بلکه شناخت خداوند نیز از طریق شناخت نفس ممکن

است و از آن به عنوان طریقی بسیار مطمئن و در مرتبه نازل از برهان صدیقین یاد می‌کند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۴۴) در این برهان انسان در خویشتن می‌اندیشد، در خویشتن سفر و حرکت می‌کند و با تأمل در خویشتن و با شناخت حقیقت خود پی به خالق و مبدأ و واجب الوجود بالذات می‌برد. در این جا سالک عین مسلک است، راه عین رونده است، رونده با پیمودن خویشتن خود به هدف که همان معرفت واجب است، می‌رسد. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ج ۶، ۳۲۴)

دیدگاه ملاصدرا در مورد شناخت انسان به واسطه سیر درخود را با تلازم میان درک فقر وجودی انسان با معرفت نسبت به خداوند که زمینه‌ساز اطاعت و اعتدال است حداقل به دو صورت می‌توان تقریر کرد:

تقریر اول: برخی دیدگاه ملاصدرا در شناخت انسان نسبت به خویش را توسط امکان فقری و علم حضوری معلول به علت چنین تبیین می‌کنند:

از دیدگاه صدرایی از یک سو واقعیت و هستی معلول، چیزی جز تعلقش به علت نیست. وجود معلول عین الربط به وجود علت است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۶) وجود معلول نسبت به علت، وجودی رابط است و نه تنها هرگز منفک از علت و بدون علت تحقق ندارد، بلکه شأنی از شئون علت و رقیقه‌ای از آن حقیقت است. (همان، ج ۶، ۱۷۷)

از سوی دیگر، علم معلول به علت و علم نفس به خود، علم حضوری است. معلول بدون واسطه صور علمی، به علت آگاهی دارد. (طباطبائی، ۱۳۸۵: ج ۴، ۱۰۱۴) و انسان به خویشتن خویش، بدون واسطه صورت علم دارد. (سبزواری، ۱۳۸۳: ج ۱، ۵۲۰)

بنابراین شناخت نفس انسان که معلول و عین الربط به حق تعالی است، به میزان معرفت او به نفس خود، شناخت خداوند را به همان میزان رقم می‌زند، زیرا علم

حضور و واقعیت و شهودی خارجی است. انسان با علم حضوری به نفس خویش، عین الربطی، فقر و وابستگی خود را به حق تعالی حضوراً درک می‌کند و چون شناخت نفس نیز، عین وجود نفس و وجود نفس عین وابستگی به خداوند است، نفس، وابستگی خود به علت و در نتیجه خدای خود را به میزان ادراک خود متناسب با مرتبه وجودی خویش درک می‌کند.

علم انسان به نفس خود، علم حضوری است.

علم به نفس، عین وجود نفس است.

وجود نفس، معلول خداوند و عین الربط به اوست.

علم معلول به علت خویش، علم حضوری است.

نتیجه: علم به نفس عین علم به خداوند تبارک و تعالی است. (کاوندی، ۱۳۸۸:

(۱۰۸)

تقریر دوم: در این تقریر بر اساس امکان فقری و وجود ربطی انسان می‌توان برهانی که در آن حد وسط و حد اکبر ملازم یکدیگرند پی‌ریزی نمود. این برهان ناظر به ملازمات عامه یکی از اقسام برهان این است که در فلسفه به کار می‌رود و در آن از یکی از ملازمات عامه به ملازم دیگر می‌رسیم. (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲)

صغری: انسان عین فقر و تعلق به علت است.

کبری: هر آنچه عین فقر و تعلق به علت است نیازمند به غنی بالذات است.

نتیجه: انسان نیازمند به غنی بالذات است.

«درک فقر» و «درک نیازمندی به غنی بالذات» دو مفهومی هستند که از مصداق وجود انسان انتزاع می‌شوند و به لحاظ تحلیل ذهنی از یکدیگر متمایز و با هم ملازم می‌گردند. در این تحلیل نیز شناخت انسان، شناختی از خداوند را دربردارد چراکه غنی بالذات به عنوان یکی از مفردات تشکیل‌دهنده حد اکبر است یعنی هنگامی انسان

می‌تواند فقر وجودی خود را درک کند که بی‌نیازی حق تعالی را درک کرده باشد. درک بی‌نیازی خداوند با تأمل در نیازمندی خود از دیدگاه ملاصدرا امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است آن‌جا که می‌گوید: وجود واجب‌الوجود امری فطری است و اثبات آن نیازمند برهان نیست و دلیل بر مدعای خود را پناه‌جستن فطری انسان به خداوند در مشکلات و توکل بر او می‌داند هرچند به این مسأله آگاه نباشد. (۵) (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۲)

در این تصویر سالک، «وجود فقری» که ملازم با «نیازمند به غنی بالذات» است امری مستقل در مقابل وجود خداوند نیست بلکه عین همان ایجاد خداوند است؛ بنابراین انسان در این برهان از خود شروع می‌کند و با سیر در خود، با شناخت نیازمندیش به خداوند، خود را می‌شناسد.

هر انسانی به میزان سعه وجودی خود نیازمندی خود به خداوند و بی‌نیازی خالق نسبت به انسان را درک می‌کند و جایگاه خود به‌عنوان مخلوق را با جایگاه خداوند خلط نمی‌کند و این خود، عدالت است. با افزایش این باور و ایمان واقعی نسبت به خداوند و صفات او با عقل نظری معرفتش نسبت به خداوند و جایگاه او در عالم ازدیاد می‌یابد و از نقص به‌سوی کمال مطلق حرکت می‌کند. امام نمونه کامل این معرفت به نفس و معرفت به خدا، مطیع اوامر الهی و عدم تعدی از فرمان خداوند و معیار حق است. او فرمان الهی را درمی‌یابد برای او شریکی قائل نیست و به افراط و تفریط که در قاموس الهی گناه است نمی‌گراید؛ او با معرفت به نفس در اندیشه و عمل در کانون اعتدال و عدالت قرار دارد.

نسبت ادراک با حقیقت وجودی انسان

امام به عنوان انسانی کامل که قوا در او به‌دلیل اطاعت از خداوند به اعتدال رسیده‌اند

و این اعتدال را مرهون شناخت نفس و رب است، از شدت وجودی نسبت به وجود سایر انسان‌ها برخوردار است زیرا عمق و ژرفای شناخت خداوند به عنوان وجودی بی‌نیاز مطلق و در نهایت شدت کمالات که قرار است توسط انسان به عنوان وجودی فقری درک شود قابلیت وجودی مدرک را می‌طلبد از این رو براساس تناسب میان مدرک و مدرک در قبال وجود شدید خداوند نیاز به قدرت عقلی بسیار زیادی از جانب انسان است تا بتواند حق تعالی را درک کند. (ر.ک. ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۹، ۱۲۱)

عقل که از ویژگی‌های وجود انسانی است با استکمال وجودی او به سوی کمال مطلق صعود می‌کند؛ بنابراین وجود نفس انسان با حرکت جوهری دائماً استکمال یافته و به میزان سیر وجودی‌اش مراتب کمالی را درمی‌نوردد.

از دیدگاه ملاصدرا انسان در این سیر وجودی ابتدا وجودی طبیعی، سپس نفسانی و پس از آن وجودی عقلی می‌یابد البته از منظر او تعداد انگشت‌شماری از انسان‌ها به مرتبه عقل راه می‌یابند. (همان: ج ۹، ۹۶-۹۸)

او معتقد است نفس انسان هرچند دارای هویت واحدی است اما مقامات و مراتب این هویت در اثر استکمال وجودی متفاوت است تا آن‌جا که ملاصدرا نهایت سیر وجودی انسان را نامعلوم می‌داند و می‌گوید: نفس انسانی مانند موجودات طبیعی و نفسی [غیر انسانی] و عقلی که همگی مقامی معلوم دارند از لحاظ هویت، مقام معلوم ندارد و به جهت وجود درجه معین ندارد، بلکه نفس او دارای مقامات و درجات متفاوت و دارای نشأت سابق و لاحق است. (همان: ج ۸، ۳۴۳)

باریافتن انسان به مرحله‌ای که نتوان برای آن نهایی تصور نمود مرهون معرفت به نفس و رب و در نتیجه اعتدال عقل نظری و عملی اوست که امام به هر دو نائل آمده است. او در سیر وجودی خود؛ در هر مرتبه از مراتب وجود قرار داشته باشد

به همان میزان نیز مدرک را درک می‌کند. این ادراک از یک سو مبتنی بر تعالی عقل نظری و از سوی دیگر به تعالی عقل عملی وابسته است. با عقل نظری و استکمال هرچه بیشتر آن فقر و وابستگی خود به خداوند را درک می‌کند که لازمه آن ادراک بی‌نیازی خداوند است از این رو ادراک نیازمندی نفس ملازم با ادراک بی‌نیازی حق تعالی است؛ ادراک نیازمندی انسان و بی‌نیازی حق تعالی خود عدالت در اندیشه است یعنی رابط و مستقل و نقص و کمال در جایگاه خود قرار دارند که بر عقل عملی تأثیر گذاشته و او را از افراط و تفریط می‌آگاهاند و عقل عملی به دلیل باور و ایمان قوی عقل نظری منقاد اوامر الهی و دوری از گناه که همان تعدی از حد اعتدال است می‌شود.

پیامد عدالت در عقل نظری امام با تکیه بر حدیث شریف سلسله‌الذهب

با توجه به برهان ملازمات عامه که در تبیین شناخت انسان از طریق خود او بیان گردید انسان با درک فقر خود و تعلقش به خداوند، یکتایی غنی بالذات را در می‌یابد و چنانچه با توجه به کمال وجودیش از برترین مراتب وجود برخوردار و ادراک او برترین ادراکات باشد ادراک او به تعادل نزدیک است زیرا وجودش احاطه بر حقایق اشیاء یافته چراکه او در مرتبه‌ای از کمال قرار دارد که سایر کمالات و موجودات در مرتبه مادون او هستند و او بر اشیاء احاطه دارد جز ذات حق تعالی.

او به میزان قرب وجودی به خداوند از کمالات حق تعالی مطلع است. معلومات او به گونه‌ای است که به مدد افاضه الهی خطا در علم او راه ندارد زیرا همان گونه که در مراتب عقل نظری گفته شد علم او مستفاد از حق تعالی است از این رو هر معرفتی نسبت به خداوند را در جایگاه خاص آن قرار می‌دهد. جز او را واجب‌الوجود نمی‌داند از این رو برای حق تعالی شریک قائل نمی‌شود. او را به صفات علم و قدرت و حیات

و... به نحو وجوبی و نه امکانی توصیف می‌کند. میان صفات ذات و فعل، صفات ثبوتی و سلبی و... تمایز می‌گذارد و ویژگی صفت فعلی را به ذات نسبت نمی‌دهد، چراکه در غیر این صورت از حد اعتدال خارج شده و این خروج از اعتدال متناسب با مرتبه وجودی او و ادراک او نیست.

از این رو نه تنها در فکرش خطا و گناه ندارد که حتی تصور خطا و گناه به ذهنش خطور نمی‌کند؛ زیرا توهم ناشی از جهل است و امام جهل ندارد تا چیزی را در عوض چیز دیگری اشتباه گیرد و دچار اشتباه در تطبیق گردد؛ و اگر گناه نیز در فکر او قرار گیرد حتی تصور گناه باز هم بدین معنا خواهد بود که کمال باطلی را جایگزین کمال حقیقی یافته و مجذوب آن شده است و این امر با مرتبه وجودی آن‌ها ناسازگار است زیرا کسی که خداوند او را برگزیده است و از او الهام می‌گیرد چگونه باطلی را، حق گمان نموده است!

بنابراین در وجود انسان کامل هر معرفتی در جایگاه خود قرار دارد و با توجه به کمال وجودی او جهل جایگزین علم نمی‌گردد چرا که در غیر این صورت باید در انتخاب عادلانه خداوند در برگزیدن چنین انسانی به امامت تردید نمود.

ج) تحلیل اعتدال در عقل عملی امام

امام انسان کاملی است که وجود پاک او مرتبط با عالم قدس است و اتصال با عالم قدس قابلیت انسان را می‌طلبد از این رو امام می‌بایست از عصمت از گناه و از دیدگاه برخی افزون بر عصمت از گناه از عصمت از خطا نیز برخوردار باشد. (ابن نوبخت، ۱۴۱۳: ۷۵؛ مفید، ۱۴۱۴: ۶۵)

منشأ عصمت نیز علم امام است علم امام به نفس خود که عرفان رب را در پی دارد

و همین عرفان او به رب موجب شده است تا در نظر و عمل اظهار خاکساری در مقابل خداوند نماید. از این رو با پرهیز از گناه که واقعیت گناه همان افراط و تفریط در قوای غضبیه و شهویه است به نقطه تعادل در آن‌ها رسیده و از ملکه نفسانی در فضایل برخوردار است و متخلق به اخلاق الهی شده است.

اخلاقی الهی که درون‌مایه آن تقواست و تقوا همان حیات متألهانه‌ای که از دیدگاه برخی عبارت است از: حیات عقلی و انسانی انسان که او را به پیروی از اصولی معین برگرفته از عقل، یا نقل، وامی‌دارد و موجب می‌شود تا در چهار چوبی معین حرکت کند و از آن تجاوز نکند. لازمه این تقید و پای بندی آن است که نیرویی درونی هنگام تحریک هواها و هوس‌های درونی و بیرونی او را نگه‌داری کند. این نیروی نگه‌دارنده را اصطلاحاً تقوا می‌نامند که در افراد مختلف، گوناگون است؛ ... عصمت، مرتبه نهایی ملکه تقوا و عالی‌ترین مرحله آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۳۹۰)

ملازمه عدالت عقل نظری با عدالت عقل عملی

حاصل شدت ادراک فقر و عمل به خواسته‌های الهی تقواست؛ و رابطه تلازم میان معرفت نفس و معرفت رب که عقل نظری عهده‌دار آن است و شدت تقوا که برآمده از عقل عملی است وجود دارد.

میان معرفت نفس و معرفت رب ملازمه وجود دارد لذا مدرک نفس فقیر که به اعتدال عقل نظری رسیده و خود را در جایگاه رب -حقیقتی که به او نیازمند است- نمی‌بیند؛ هواهای نفسانی خود را که افراط و تفریط از حد اعتدال است کنترل می‌کند و این کنترل تقواست و چون تقوا موجب تقرب به خداوند است و لازمه تقرب آن است که موجود مادون به موجود برتر شباهت بیشتری از پیش یافته باشد و این شباهت در مورد انسان به خداوند، در وجود و کمالات آن است.

بنابراین با شباهت انسان در کمالات به خداوند و سعه وجودی او که توسط تقوا حاصل آمده است موجب قوی تر شدن ادراک مدرک به فقر خود و بی نیازی حق تعالی می شود زیرا پیش از این گفته آمد که شدت ادراک تابعی از شدت وجود مدرک است.

بنابراین شدت تقوا موجب شدت معرفت نفس و شدت معرفت نفس باعث شدت معرفت رب می شود و ارتباط این مثلث به صورت تناوبی همچنان ادامه دارد و به دلیل ملازمه میان آنها از شدت یکی انتقال به شدت دیگری رخ می دهد. تا آنجا که عبد چیزی جز آن چه خدا اراده می کند اراده نمی کند و در علم و عزت و جود و ... مَثَل خداوند می شود؛ به گونه ای که او و خداوند محب و محبوب یکدیگر می شوند و شدت این محبت دو طرفه بستگی به میزان تقوای انسان دارد چرا که بر اساس تقواست که انسان به خداوند نزدیک می شود و کمالات او را بیش از پیش می یابد. ظهور این قرب که ناشی از اطاعت خداوند است.

در حدیث قرب نوافل چنین آمده است: بنده با چیزی محبوب تر از فرایض به من نزدیک نمی شود و او با نوافل آن قدر به من نزدیک می شود تا این که او را دوست می دارم پس هنگامی که او را دوست داشتم گوش او می شوم که با آن می شنود و چشم او که با آن می بیند و زبان او که با آن سخن می گوید و دست او که با آن حرکت می کند. اگر مرا بخواند او را اجابت می کند و اگر چیزی درخواست کند به او عطاء می کنم. (۶) (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۳۵۲)

چنین انسان برگزیده ای مانند حق تعالی که عادل است، متعادل است و چون در فکر و سیره (گفتار و رفتار و اعمال) از حق تجاوز نمی کند تجلی عدالت و اخلاق حقیقی است که سیره او حجت است و عمل به آن واجب و مایه کمال و سعادت و ایمنی از عذاب الهی است و سرپیچی از او مستوجب دوزخ است.

نتیجه‌گیری

حدیث سلسله‌الذهب به بیان دو موضوع توحید و امامت می‌پردازد که معرفت نظری و التزام عملی به آنها موجبات ایمنی از عذاب الهی را فراهم می‌سازد. شناخت خداوند و امام به عهده عقل نظری و اطاعت عملی از آن‌ها با عقل عملی میسر است. عقل نظری و عملی از حدود افراط و تفریط و اعتدال برخوردارند که در علم اخلاق به آن پرداخته‌اند و حد وسط قوای نظری و شهویه و غضبیه به ترتیب حکمت و عفت و شجاعت است که حد وسط این سه نیز عدل است. با قوه عالمه شناخت انسان نسبت به خود و به خداوند رخ می‌نماید؛ دو معرفتی که با هم تلازم دارند.

چنان‌چه انسان با شناخت از جایگاه بشر و جایگاه رب خویش از حدود خود در مقام نظر و عمل تجاوز نکند و تقوا ورزد یعنی هم اعتدال در نظر و هم اعتدال در عمل را رعایت نماید همان‌گونه که در این نوشتار بیان شد از آن‌جا که میان تقوا و معرفت به نفس و معرفت به رب تلازم وجود دارد با افزایش هریک از این سه، سایرین هم افزایش می‌یابند در این حالت انسان به‌جایی می‌رسد که متخلق به اخلاق الهی شده، در مراتب کمالی صعود می‌نماید و سعه وجودی می‌یابد تا بدان‌جاکه برای سیر او نمی‌توان مقامی معلوم قائل شد از این‌رو چنین وجودی قابلیت بالاترین معارف را داشته و از آن برخوردار می‌گردد.

این انسان کامل به حقایق آگاهی دارد و نه تنها در فکرش خطا و گناه ندارد که حتی تصور خطا و گناه به ذهنش خطور نمی‌کند از این‌رو در مقام نظر، هر معرفتی در تفکر امام در جایگاه خود قرار دارد چرا که خلاف آن بدین معنا خواهد بود که نفس او هنوز قابلیت دریافت علم در مرتبه خویش را ندارد و حال آن‌که در سیر صعود به این مرحله باریافته است؛ و در عمل نیز چیزی جز اراده الهی را انجام نمی‌دهد زیرا تجلی

عدالت به نحو اتم در اوست.

حدیث سلسله‌الذهب شرط ایمن ماندن از عذاب الهی را پیامد اعتقاد به امام و عمل براساس سیره او معرفی می‌کند. از این رو اولاً آنچه موجب ایمنی از عذاب الهی است رعایت عدالت است و ثانیاً مصداق گفتاری و عملی عدالت امام است و ثالثاً امام به حق این تحقق عدالت را در گفتار خویش رعایت می‌کند و خود را شرط ایمنی معرفی می‌کند نه غیر خود را چرا که غیر معصوم، عادل نیست و پیروی از او موجب می‌شود که هر چیزی در جایگاه خود قرار نگیرد و در نتیجه ایمنی از عذاب الهی حاصل نیاید؛ بنابراین مصداق‌یابی عدالت (شرط ایمنی از عذاب که امام عدل است) در گفتار امام، خود، مصداقی از عدالت است و تناسب میان توحید و امامت به عنوان لازم و ملزوم نیز خود عدل است که در این حدیث شریف مشهود است.

پی‌نوشت

۱. «العدل یضع الامور مواضعها...»
۲. در مورد این که عقل نظری و عملی یک قوه با دو کارکرد هستند یا دو قوه با دو کارکرد در میان اندیشه‌وران اختلاف است لیکن این مقاله مجال پرداخت بدان را ندارد و تنها از آن جهت مورد بررسی قرار می‌دهد که بتواند کمال انسان به واسطه آن‌ها را تبیین نماید. (ر.ک. زندیه، ۱۳۹۲، ص ۹۷-۱۱۹)
۳. «اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِضْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِضْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي قَالَ فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادَانَا بِشُرُوطِهَا وَأَنَا مِنْ شُرُوطِهَا»
۴. «وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ...»
۵. طریقه اخیر مبتنی بر فطرت است. از آن جا که شناخت انسان با سیر در انسان‌شناسی مبتنی بر خداشناسی فطری صورت می‌گیرد می‌توان گفت شناخت انسان زمانی محقق می‌شود که پیش از

آن معرفت به حق تعالی به صورت فطری و بدیهی حاصل شده باشد؛ لیکن این امر موجب نمی‌شود برهان، برهانی لمی شود زیرا شروع برهان از انسان و بیان ویژگی وجودی آن یعنی نیازمندی او به غنی بالذات است.

۶. «قال رسول الله ﷺ: قال الله عز وجل: «... ما تقرب إلى عبد بشيء أحب إلى مما افترضت عليه وإني ليتقرب إلى بالنافلة حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها. إن دعاني أجبتة وإن سألتني أعطيتة».

منابع

- ۱ قرآن کریم.
- ۲ ابن سینا، (۱۳۸۵) الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
- ۳ اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۴ ابن صباغ مالکی، علی بن محمد بن احمد، (بی تا) الفصول المهمه فی معرفه احوال الائمه علیهم السلام، چاپ دوم، تهران: موسسه اعلمی .
- ۵ ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۴۰۸) لسان العرب، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- ۶ امین، محسن، (۱۴۰۳) أعیان الشیعة، دارالتعارف، بیروت.
- ۷ ابن نوبخت، (۱۴۱۳) الیاقوت فی علم الکلام، قم: علی اکبر ضیایی.
- ۸ جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹) ادب فنای مقربان، محقق محمد صفایی، چاپ هفتم، قم، انتشارات اسراء.
- ۹ _____، (۱۳۸۶) تفسیر انسان به انسان نظریه جدید پیرامون معرفت شناسی انسان. تحقیق و تنظیم محمد حسین الهی زاده، چاپ سوم، قم: اسراء.
- ۱۰ _____، (۱۳۸۶) ریحق مختوم، تحقیق حمیدپارسانیا، چاپ سوم، قم، انتشارات اسراء.
- ۱۱ _____، (۱۳۶۸) شرح حکمت متعالیه. اسفار اربعه. تهران: الزهراء.
- ۱۲ _____، (۱۳۹۳) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. چاپ هفتم، قم: نشر اسراء.
- ۱۳ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۲) المفردات فی غریب القرآن. تهران: مکتبه المرتضویه.
- ۱۴ زندیه، عطیه، (۱۳۹۲) «وجوه عقل و کارکردهای نظری و عملی آن در اندیشه امام خمینی علیه السلام» پژوهشنامه متین سال پانزدهم. شماره ۶۰، ۹۷-۱۱۹.

- ۱۵ سبزواری، هادی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم. مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- ۱۶ سیدرضی، (۱۳۶۴) نهج البلاغه، ترجمه و شرح علینقی فیض الاسلام، بی‌نا، قم.
- ۱۷ صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸) التوحید، محقق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- ۱۸ طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷) رسائل توحیدی. به کوشش سید هادی خسرو شاهی. قم: بوستان کتاب.
- ۱۹ _____، محمد حسین. (۱۳۸۵) نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۲۰ فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. چاپ دوم، قم: مؤسسه دار الهجره.
- ۲۱ قندوزی حنقی، سلیمان بن ابراهیم، (۱۳۸۵) ینابیع المودة، چاپ هشتم، قم: انتشارات محمدی.
- ۲۲ کاوندی، سحر، (۱۳۸۸) شناخت انسان از منظر ملاصدرا. گردآورنده رضا اکبری، جایگاه انسان در حکمت متعالی ملاصدرا، تهران: علم.
- ۲۳ کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵) الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۴ مشکور، محمد جواد، (۱۹۷۸) فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۵ مفید، (۱۴۱۴) اوائل المقالات، بیروت: بی‌نا.
- ۲۶ ملاصدرا، (۱۳۶۰) اسرار الآیات. تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ۲۷ _____، (۱۴۱۰) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۲۸ _____، (۱۳۸۷) المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة. مقدمه، تصحیح و تعلیق محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت ص

عقل از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی و محمدرضا حکیمی

حبيب الله دانش شهركي^۱ / حسن يعقوبي^۲

چکیده:

سؤال از چيستی عقل در نزد تفکيکان اصلی ترين مسئله است. حاصل مقایسه دیدگاه دو شخصیت تاثیرگذار در مکتب تفکيک این است که اصفهانی با توجه به نوع انسان شناختی که دارد عقل را امری مجرد، مغایر با علم و نفس و متغایر با معقول می داند. و قائل است که قطع و یقین در صورتی که علم حصولی را ایجاد کند، معتبر است. همچنین اعتقاد به اینکه عقل و علم هر دو معرفت را به نفس می دهد، شبیه دیدگاه اشاعره است. اما حکیمی قائل به عدم تساوی میان علوم فلسفی و عرفانی با معارف الهی است و در صورت تعارض میان عقل و ظواهر نصوص، تأویل را مطرح و حجیت عقل را به نقل نمی داند. عقل را ابزار ادراک و قائل به عقل فطری عقل خود بنیاد دینی می شود. البته نظرات آنان در روش بکار گیری عقل و حکمی که بر عقل بار می شود، متفاوت است.

کلید واژه‌ها: اصفهانی، حکیمی، مکتب تفکيک، عقل، نفس، علم

daneshshahraki@qom.ac.ir

yaghobi.h.110@gmail.com

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

۲. دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم.

مقدمه

در باب انسان و عقل دو نظریه وجود دارد: یکی نظر قاطبه حکیمان مسلمان و دیگر نظریه مکتب تفکیک. و مسئله عقل از زمان تأسیس مکتب تفکیک از مباحث مهم و بنیادی این مکتب بوده است. اگر بخواهیم محل نزاع و نقطه فراق بین این دو نظریه در باب انسان را به دقت تحریر کنیم باید گفت: از نظر مکتب تفکیک عقل دارای مراتب و با نفس متغایر بوده و منکر تجرد نفس هستند. ارزش عقل به درک «العقل ماعبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» است. و این کار عقل و تعقل و حیانی است، که همان عقل دفائی، فطری، نوری، «العقل نور» است. و عقل در اهمیت و حجیت داشتن و پیامبر باطنی بودن، نیازمند به وحی است. و نفس موجودی است جسمانی، لذا فی حد ذاته دارای صفات ادراک، شعور و احساس نیست. اما در نظریه دیگر حکیمان، نفس انسان، مجرد است و بدین ترتیب قوه نطق، ادراک، شعور و احساس را از خصایص ذاتی آن برمی شمارند. همین تصویر برای عقل موجب دو نوع معرفت در دیدگاه اهل تفکیک شده است. و چون بنیان و اساس متغایر هستند پس محتوا و نتایج نیز ناگزیر متغایر خواهند شد.

ما با طرح نظرات، میرزا مهدی به عنوان نماینده متقدمین و محمدرضا حکیمی نماینده متأخرین درباره چیستی عقل و به تبع آن مسأله نفس و رابطه آن با عقل، که سؤال اصلی ما در این تحقیق است در صدد تحلیل و بررسی و مقایسه نظرات این دو دانشمند هستیم.

تبیین نظرات

در مکتب مرحوم میرزا، عقل نوری است در تاریکی و حقایقی را که «مستقلات

عقلیه» نامیده می‌شود، برای عاقل آشکار می‌سازد. در واقع تا آنجا که عقل روشنگری دارد، حجیتش قطعی است و عاقل هرگز نمی‌تواند از هیچ مستقل عقلی چشم‌پوشد. این حجیت برای همه عقلا - چه کامل‌ترین آنها، حضرت خاتم‌النبيين ﷺ، و چه نازل‌ترین آنها، ابوجهل لعین - مسلم و غیر قابل انکار است. اصفهانی می‌گوید: «عقل، نوری است ظاهر بالذات که حیثیت ذاتی آن، کشف خوب و بد افعال اختیاری و کشف واقع است.» (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۷)

میرزا مهدی در ابواب‌المهدی، راه عقل را راهی تیره و جستجوی معرفت از آن را عین ضلال مبین می‌داند. (همان: ۱۲۱)

وی تصریح می‌کند اینک: «کما حکم به العقل حکم به الشرع و اما ما حکم به الشرع فلا تناله العقول؛ آنچه که شرع به آن حکم می‌کند، عقل انسان به آن نمی‌رسد. (همان: ص ۶۸) وی در جایی دیگر تاکید می‌کند که عقل فطری مورد نظر مکتب تفکیک حجت است. (همان: ص ۶۵)

در تقریرات مرحوم حلبی از درس اصول مرحوم میرزا چنین آمده است: «إن عقل کل عاقلٍ سواء كان خاتم النبیین أو أبا جهل اللعین حُجَّه على نفسه و على معقولاته.» تعبیر «حُجَّه على نفسه» بدین معناست که حجیت عقل به خودش است و تعبیر «حجه على معقولاته» یعنی حجیت آنچه به عقل روشن می‌شود به خود عقل است: «لا یحتاجُ فی حُجَّیْهِ مَعْقُولَاتِهِ إلى نَبِيٍّ سِوَاهُ.» (۱)

خلاصه هر دو تعبیر آن است که عقل، حجیت ذاتی دارد. اصفهانی حقیقت علم و عقل را نور متعالی می‌داند که این نور متعالی مغایر با نفس است. «إن حقیقة العقل الذی به تدرك المعقولات و حقیقة العلم الذی به تدرك المعلومات هو النور المتعالی.» (همان: ص ۱۱)

نفس، سنخ «ظلمت»، و عقل و علم، سنخ «نور» می‌باشند، و با این عنایت که نور «ظاهر

بنفسه و مظهر للغير» است. البته نباید مفهومات ذهنی و متخیلات را عقل و علم نامید که در فلسفه چنین اشتباهی رخ داده است. (همان، ص ۷)

نفی تجرد نفس و جسمانی دانستن آن به این معناست که اوصافی مثل علم، ادراک، شعور، اختیار و اراده نیز از او سلب گردد. و دانشمندان این مکتب به صراحت همه این لوازم را پذیرفته و معتقدند که نفس فی حد ذاته ظلمانی است و دارای هیچ یک از کمالات فوق الذکر نیست. (همان: ۲۱۷ و حکیمی، ۱۳۸۳: ۶۰)

حکیمی نیز در جایگاه عقل می‌گوید: «مکتب تفکیک»، با شناخت «عقل»، به عنوان «حجت درونی» و با دو مشعل هدایت ربانی («عقل خود بنیاد دینی» و «وحی تنزیل نهاد الهی»)، در اوج عقلانیت و حیانی، و حکمت خدشه ناپذیر قرآنی، به سوی بالاترین مقامات معارف و مراحل شناخت حقایق... اوج می‌گیرد. (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۱۷ و ۱۱۸)

به نظر حکیمی عقل، حجیت ذاتی دارد، اما عقلی که در علوم بشری مصطلح است هرگز حجیت ندارد. این عقل حجیتش قطعی است و برای همه عقلاء مسلم و غیر قابل انکار می‌باشد. (حکیمی، ۱۳۸۸: ۲۸) حکیمی قائل بر «عقل خود بنیاد دینی» است و در این باب می‌گوید: «عقل قابل اعتماد، «عقل خود بنیاد دینی» است نه عقل ارسطویی، افلاطونی، فلوپینی، یا مرتاضان دوهزار سال پیش در حاشیه رود گنگ می‌توان گفت عقل تربیت شده در نظام و حیانی، دارای عالی‌ترین سطوح عقل و بالاترین عقلانیت‌های متصور است.» (حکیمی، ۱۳۸۳: ۸۹)

هر چند حکیمی ارزش عقل را در سه مکتب می‌پذیرد ولی معتقد به تفاوت‌های بنیاد دینی در این نظام‌ها بوده و حتی از نظر تعریف در عرفان اصالت را با کشف دانسته و برای عقل در مقدمات آن دخالتی قائل نیست. وی همچنین در فلسفه بر این باور است که عقل به عقول مستقل طولی و عرضی، و عقل نظری و عملی، با زیر

مجموعه‌های آن، تقسیم شده است. عقلانیت متعالی، عقلانیت وحیانی است، نه عقلانیت‌های دیگر. و هرگز عقلانیت وحیانی و قرآنی و معصومی به معنای نفی حجیت عقل نیست، بلکه مفاهیمی مقدس، برگرفته از قرآن کریم، و سخنان علی علیه السلام و دیگر معصومان علیهم السلام است. (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۲۰)

حکیمی با طرح عقل فطری، از عقل و امام به عنوان دو میزان نام برده و نوشته اند: حجیت عقل فطری برای بشر از بدیهیات اولیه است و اگر حجیت عقل نفی شود هیچ امری از امور عالم ثابت نخواهد شد و از این جهت است که در قرآن مجید در هر مطلبی و امری ارجاع به عقل داده شده است، چنان که به بیان‌های مختلف می‌فرماید: «افلا تعقلون»، «افلا یعقلون»، «فاعتبروا یا اولی الابصار» و «اولئک هم اولوالالباب».

از این قبیل اشارات و بیانات در قرآن بسیار است، پس میزانیت عقل در یک دسته از مطالب و معارف جای شک و شبهه نیست. ملاک مکلف شدن انسان از سوی خداوند و رسیدن به پاداش یا کیفر، عقل است و به (حکم) این نور الهی (عقل) است، که ایمان به خداوند و به هر چه مترتب بر ایمان به خداست بر انسان واجب می‌شود، از جمله تصدیق و اعتقاد به پیامبران علیهم السلام و اقرار به حقانیت ایشان (هر یک در زمان خود) و ...» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۷-۱۱۸ و ۱۲۷-۱۳۰)

در نظر حکیمی عقل فطری ویژه گیهای دارد؛ یکی از این ویژه گیها مراجعه مستقیم به وحی است. (همان: ۷۲) دوم؛ نظام ناپذیری عقل فطری است. (همان: ۹۲) سوم؛ نتیجه حاصله از تعقل فطری معرفت ذات به ذات است. این نوع شناخت و معرفت یعنی اینکه خداوند خود باید بدون وسیله و یا با هر وسیله ای که لازم بداند همچون پیامبران و وحی یا آیات آفاقی و انفسی، خود را به دیگران معرفی نماید. (همان) چهارم؛ «تعقل وحیانی» است. اظهار شده که تعقل سه شعبه جداگانه دارد؛

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

تعقل و حیانی، تعقل فلسفی و تعقل علمی. و با پذیرش اینکه این سه در طول یکدیگر هستند، تعقل و حیانی بالاترین مرحله تعقل محسوب شده است. چرا که تعقل فلسفی از عقل محدود (عقل جزئی) مایه می‌گیرد و تعقل و حیانی از عقل نامحدود (عقل کلی). (همان: ۹۲)

و نهایت سخن در توصیف عقل فطری این است که همه اوصاف در یک خصلت جمع است و آن برخورد انکارآمیز با فلسفه‌ها و مکتبهای فلسفی است و چنین برخوردی انسان را به حوزه عمیق تفکر و حیانی و فهم ناب متون دینی سوق خواهد داد. (همان: ۷۷ و ۹۲) حکیمی نیز میان عقل و نفس مغایرت قائل است و در این باب می‌گوید: «این که انسان در حال بیهوشی و خواب، نفس خود را درک نمی‌کند، معلوم می‌شود که نفس آدمی عین علم و عقل نیست» (حکیمی، ۱۳۸۶: ۸۹)

حکیمی می‌گوید: اصحاب مکتب تفکیک معتقدند؛ عقل و نفس که در کتاب و سنت مطرح است، با مراتب عقل و تعاریفی که از علم و عقل در فلسفه شده است، مغایرت دارد. نفس انسان در جریان ادراک محسوسات و معقولات، حتی در علم حضوری به خودش، زمانی عالم و عاقل می‌شود که با نور علم و عقل که از حقایق مجردند ارتباط می‌یابد. (همان: ۲۸۲)

آنها قائلند: اولاً انسان به بعضی امور حسی و عقلی علم ندارد؛ ولی بعداً عالم می‌شود؛ پس معلوم می‌شود غیر از واقعیت کشف شده و غیر از نفس، حقیقت دیگری بنام نور علم و عقل وجود دارد ثانیاً؛ انسان گاهی از خودش غافل می‌شود؛ در حالی که در حقیقت علم و کشف، غفلت معنا ندارد؛ پس عقل غیر از نفس است ثالثاً؛ این که انسان در حال بیهوشی و خواب، نفس خود را درک نمی‌کند، معلوم می‌شود که نفس آدمی عین علم و عقل نیست. (همان: ۱۴) البته استدلال اهل تفکیک در مغایرت عقل و علم با نفس نیز قابل خدشه است.

بنابراین در این دیدگاه عقل؛ از حقایق و مستقل خارجی، مجرد و نورانی، مغایر با معقولات و نفس بوده و غیر قابل تعریف و توصیف است، مگر به آثار آن و حقایق مکشوف از عقل از حجیت ذاتی برخوردار هستند. (حکیمی، ۱۳۶۳: ۴)

تحلیل و بررسی

اصفهانی در وجود انسان به سه ساحت: بدن، نفس و عقل قائل است. و برای تبیین شناخت، به دو نیروی عقل و نفس متوسل می‌شود. نفس - یا روح - حقیقت وجود انسان و عقل خارج از حقیقت او و متعلق به عالم قدس است. احکام و شناختهای نفس یکسره در معرض خطاست و هیچ حکمی از احکام او اطمینان بخش نیست، اما عقل معصوم است و در شناختهایش هرگز خطا وجود ندارد.

البته قبل از میرزامهدی اصفهانی قاطبه اهل حدیث، قائل بودند که دلیلی عقلی بر تجرد نفس اقامه نشده و ظواهر روایات نیز دال بر جسمانیت نفس و روحند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۱، ص ۱۰۴) اما در عین حال هیچ موجودی را غیر از واجب تعالی مجرد ندانسته‌اند. لذا از نظر آنها عقل - بنا بر معانی شش‌گانه‌ای که مرحوم مجلسی در تحف العقول برای آن برمی‌شمارد - یا همان نفس است و یا از قوا و ملکات و استعدادهای اوست. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۷-۲۵) با جستجوی مختصر می‌توان صدها نمونه از این قبیل تأکیدات را فهرست نمود که: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمَّةُ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ» (انفال/ ۲۲) و «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس/ ۱۰۰) و روایاتی مثل: «انما یدرک الخیر کله بالعقل ولادین لمن لاعقل له» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۹۶) و با این بیان عقل همان حقیقت انسان یا بخشی از حقیقت اوست. لذا برگرفتن عقل و جدا کردن آن از حقیقت وجود انسان ادعای اختصاصی مکتب تفکیک است.

اصفهانی نه همانند اخباریون انکار حجیت عقل را می‌پذیرد و نه به عقل‌گرایی اصولی و فلسفی - کلامی گردن می‌نهد. او بر این باور است که اساساً یقین به معنی منطقی امری محال و غیرقابل تحقق است. (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۶۹-۱۶) و اما در پاسخ اصفهانی باید گفت: عقلی که در لسان شریعت رسول باطنی است و بر حجیت او تأکید شده است همین عقل معصوم و خارج از حقیقت انسان است. اما آن عقل مصطلحی که خطا می‌کند در واقع نفس است و به خطا آن را عقل دانسته‌اند. پس حجیت عقل به جای خود باقی است و این نکته منافاتی با خطای نفس و خطای دانش بشری ندارد.

بنابراین دیدگاه اصفهانی صحیح نیست چونکه سلب مطلق این اوصاف از انسان به معنای نادیده گرفتن دهها آیه و روایت معتبر است که همگی بر متصف بودن انسان بر اوصاف فوق‌الذکر صراحت دارند. علاوه بر اینکه چنین سخنی فی‌نفسه و با صرف نظر از متون دینی بالضروره باطل است. چون نفی علم و ادراک از انسان خود به معنای اثبات آن خواهد بود. درحالی‌که یکی از بزرگان درجای دیگری می‌گوید: این اوصاف همه از اوصاف عقلند و نه از اوصاف نفس. و عقل موجودی است قدسی و خارج از حقیقت و ذات انسان، و از مواهب خداوند به انسان است. و در پناه ادراک و شعور عقل است که انسان نیز از این اوصاف برخوردار می‌شود. اما در عین حال انسان همیشه بر جسمانیت و مادیت خود باقی است و هرگز حقیقتش از ماده به جانب تجرد نمی‌رود و بین او و عقل که خارج از حقیقت اوست مدام دیواری عبورناپذیر کشیده شده است. (مروارید، ۱۴۱۹: ۱۳۲)

لزوم اثبات حقیقتی به نام عقل هنگامی مفید و ممکن است که نفس جسمانی باشد و خلأ حاصل از جسمانیت نفس (که همان تبیین‌ناپذیری ادراک، شعور، اراده و... است) به وسیله عقل پرگردد. اما بر خلاف رأی ایشان نفس به عنوان امری جسمانی

قابل اثبات نیست. لذا اگر در وجود انسان حقیقتی به نام نفس تحقق دارد، باید مجرد باشد و نیز بیان شد که عقل نمی‌تواند خارج از حقیقت وجود انسان باشد. اصفهانی می‌گوید: «بی‌شک، عقل، حقیقتی است مدرک و خصلت ذاتی آن آگاهی و ادراک است. به نحوی که عقل بدون ادراک و عقل غافل و غیر آگاه معنی ندارد.

بنابراین اگر عقل عین نفس یا جزء آن باشد، و به بیان دیگر اگر عقل ذات نفس و یا ذاتی آن باشد، (و می‌دانیم که نفس نیز حقیقت وجود انسان است) در این صورت انسان نمی‌بایست هیچ گاه غافل از خود باشد. حال آنکه می‌بینیم انسان مثلاً هنگام خواب از هستی و از ذات خود غافل است، در حالی که انسان در حال خواب انسانیتش و نفسش باقی است. پس آشکار می‌شود که عقل نه عین نفس و نه جزء آن است. حاصل این استدلال آن است که نفس ظلمت و تاریکی است و عقل مدرک و شاعر است. و تنها وقتی نفس آگاه می‌شود که واجد عقل باشد. و غفلت نفس از خود مبین آن است که در مواردی واجد عقل نیست اگر عقل عین نفس بود پس نمی‌بایست به انسان فراموشی دست دهد. زیرا برای عقل غفلت و فراموشی متصور نیست. برای اثبات مدعای فوق علاوه بر ادله عقلی بالا به ادله نقلی زیر تمسک شده است.

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «الا و مثل العقل فی القلب (ای الروح) کمثل السراج فی وسط البیت» افزودن تعبیر (ای الروح) برای تفسیر قلب به روح (یا نفس) از میرزا مهدی است. و نیز به آیاتی از این دست تمسک می‌کنند که: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ» (نور/۴۰)؛ خدا به هر کس نوری نداده باشد او را هیچ نوری نخواهد بود» (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۵۶)

اعتقاد این دانشمندان بر آن است که از ادله فوق دوگانگی و غیریت نفس و عقل

استفاده می‌شود. اما در باب ادله نقلی گمان ما بر آن است که هیچ یک از موارد فوق نص در غیریت نفس و عقل نیستند. علاوه بر آنکه دهها آیه و روایت را می‌توان در مقابل آنها نهاد که بر عینیت نفس و عقل دلالت دارند؛ و یا دلالت بر آن دارند که عقل از قوای نفس است و تعقل و ادراک از کارکردها و فعالیت‌های نفس (قلب و روح) هستند جهت حفظ اختصار چند نمونه را ذکر می‌کنیم. «افلّم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون»؛ آیا آنان در زمین سیر نکردند، تا دل‌هایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند» (حج/۴۶) و «جحدوا بها و استیقنتها انفسهم؛ و آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند، در حالی که در دل به آن یقین داشتند» (نمل/۱۴) و «لهم قلوب لایفقهون؛ آنها دل‌ها [عقلها] بی دارند که با آن (اندیشه نمی‌کنند، و نمی‌فهمند)» (اعراف/۱۷۹)

و اما روایات از امام علی علیه السلام: «لا تُدرِکُ العُیون فی مُشاهدَةِ الأبصار، وَلَکن رَاة القلوب بحقایق الایمان؛ او را با مشاهده چشمی نمی‌توان کرد، بلکه دل‌ها با حقایق ایمان می‌توانند آن را ببینند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۳۱)

آشکار است که در روایات و آیات فوق، یقین به نفس، و اموری مثل تعقل، تفقه، رؤیت و ادراک به قلب نسبت داده شده‌اند. اگر بنا بر مدعای مکتب تفکیک از روایت چنین استفاده شود که قلب به معنای نفس است، و در عین حال نفس جسمی است ظلمانی. پس اسناد این اوصاف به قلب بی معنا خواهد بود. علاوه بر اینکه در آخرین روایت با صراحت قلب به عقل تفسیر شده است و این بر خلاف مدعای تفکیکیان است. حق آن است که عقل و نفس و قلب در لسان روایات و آیات به معانی مختلف به کار رفته‌اند و برای تخصیص آنها به معنایی خاص و نفی سایر معانی، به مخصص یا قرآینی محتاجیم. بی‌شک در چنین مواردی که تعارض یا تعدد معانی آشکار است و نمی‌توان به جمع بندی قاطعی رسید، تأویل هر دسته از روایات و آیات به نفع برخی

ديگر محتاج ادله‌ای خارجی است. پس باید به دليل عقلي ای که در ابتدای همین بند نقل شد برگردیم تا روشن شود که آیا آن دليل فی نفسه استحکام دارد تا اینکه مخصص تأویل روایات گردد؟ ماحصل آن دليل این بود که عروض حالاتی نظیر فراموشی و نسیان و غفلت انسان از خود، مؤید غیریت عقل و نفس است.

باید خاطر نشان کرد که حالات فراموشی و نسیان، دلالت بر نفی ادراک و شعور از انسان ندارند. چون، وقتی شخصی دچار فراموشی و نسیان شده است، می‌داند که حقایق را می‌دانسته اما اکنون آنها را نمی‌داند پس به فراموشی خود عالم است، لذا نمی‌توان او را فاقد شعور دانست. و حالت خواب نیز هرگز دال بر این نیست که انسان هیچ گونه ادراکی ندارد یا به کلی از خود غایب و به خود جاهل است. به بیان دیگر علم نفس به خود و حضور نفس در نزد خود یک چیز است، و توجه به آن حضور چیز دیگری است. انسان غالباً در حالت خواب توجه به آن حضور ندارد، کما اینکه در بیداری نیز گاه از خود غافل است و دیگر اینکه در حالت خواب هرگز همه مشاعر و قوای مدرکه انسان از کار نمی‌افتد، بلکه تنها آستانه تحریک‌پذیری آنها کمتر می‌شود. و به همین دليل است که تمامی حواس انسان در حالت خواب در مقابل تحریکات شدید، مثل صدای شدید، بوها و طعمهای تند، سرما یا گرمای شدید، نور شدید و... پاسخگو هستند.

لذا چنین نیست که انسان در حالات فراموشی، غفلت و خواب به کلی فاقد ادراک باشد تا اینکه گفته شود آن عدم ادراک معلول عدم حضور عقل است. پس دليل مذکور مثبت دوگانگی عقل و نفس نیست. شاهد بر این سخن بیان علامه حسن زاده آملی است که می‌گوید: «کسانی که در عالم خواب اشباح و اشکال و اشیایی را مشاهده می‌کنند، آیا چنین می‌پندارند که آن اشیاء در بیرون آنهاست و یا در درون آنهاست؟ شما که الآن بیدارید، می‌فرمایید در بیرون آنها نیست و به طور حتم باید در درون آنها

باشد؛ ولی آنان که در خواب‌اند، می‌پندارند که در بیرون آنهاست، غافل از این که در خود آنهاست. و این، اختصاص به مبصرات ندارد بلکه دیگر محسوسات، از قبیل مسموعات و مسمومات و مذوقات و ملموسات، در عالم رؤیا نیز در حکم مشاهدات‌اند. و نیز چگونه آن همه اشیاء گوناگون که آدمی در خواب می‌بیند در خود اوست نه در بیرون او؟ قوه خیال شأنی از شئون نفس، و تجرّد برزخی دارد، و در خواب و بیداری در کار، و کار او صورتگری است، و صورتهایی که او ساخته و انشا کرده است نیز تجرّد برزخی دارند و همه از ماورای طبیعت‌اند، و با توجه نفس آنها را بود و نمود است، و همین که نفس توجه خود را از آنها برداشت، بود و نمودی ندارند. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۳۱۵).

همچنین برای ما پیش آمده است که در عالم خواب، می‌دانیم در خوابیم و خواب می‌بینیم. و نیز پیش آمده است که در عالم خواب پنداشتیم که بیدار شده‌ایم و حال این که در خواب بودیم و بعد که بیدار شده‌ایم فهمیدیم که آن بیداری هم خواب بود و در خواب بودیم. از این گونه امور که ما می‌دانیم همه اینها در خود اوست، ولی آن بیچاره گمان می‌کند که در بیرون اوست. (همان)

و این ادراکات حسّیه، اگر چه همه درحقیقت ادراکات نفس است، ولی سخن در این است که حواس به تنهایی نمی‌توانند بدانند که محسوس در خارج موجود است یا نه. (همان: ۳۱۶)

آخرین مدعای میرزا مهدی آن بود که نفس علی‌رغم جسمانیتش به توسط عقل، مدرک و عاقل می‌گردد. و شاید بتوان گفت نه عقل و نه نص هیچ دلیل نقلی مؤید این مدعا نیست، بلکه برخی از روایات و آیاتی که در بندهای پیش ذکر کردیم، بر خلاف آن دلالت دارند.

رابطه نفس و عقل از نظر این دانشمندان از نوع رابطه مالکیت و واجد شدن است.

به این معنی که نفس، واجد عقل و مالک آن می‌گردد. در این ادعا مفهوم مالکیت و وجدان (واجد شدن) یا به معنی اتحاد و یگانگی است و یا غیر آن. اگر بین این دو اتحاد و یگانگی رخ دهد، در این صورت اگرچه می‌توان صفات یکی را به نحو حقیقی به دیگری نیز نسبت داد، اما این فرض، مدعای مکتب تفکیک، مبنی بر دوئیت عقل و نفس و ظلمانی بودن حقیقت انسان را نفی می‌کند. لذا خودشان این فرض را رد کرده‌اند.

علاوه بر اینکه اتحاد و وحدت ماده و مجرد، باطل است. و اما فرض دوم، یعنی اگر رابطه این دو اتحاد نباشد خواه رابطه آنها عروض باشد، یعنی عقل بر نفس عارض گردد، یا رابطه آنها از نوع وجدان و ملکیت، باشد در این صورت اسناد صفات عقل بر نفس تنها با مجاز و از باب «جری المیزاب» خواهد بود، و به معنی دقیق می‌توان گفت آنچه مدرک و شاعر است تنها عقل است و نه نفس. از سویی در آثار خود مکرر تصریح می‌کنند که نفس مثل جمادات جسم است و هرگز شاعر و مدرک نیست. از سوی دیگر می‌گویند نفس پس از آنکه واجد عقل شد، بدون آنکه بین آنها اتحادی حقیقی رخ دهد، همان جسم ظلمانی، عاقل و عالم می‌گردد و از این نکته غفلت کرده‌اند که جسم هرگز عاقل و عالم نمی‌شود، و آنچه در اینجا عالم و عاقل است همان عقل خواهد بود.

خلاصه کلام اینکه لازمه جسمانیت نفس و دوگانگی عقل و نفس، آن است که نفس که حقیقت وجود انسان است به کلی فاقد هرگونه ادراک و شعور باشد. و حال آنکه تمامی مدرکات و محسوسات از نفس و متعلق به نفس هستند. علاوه اینکه نظریه دوگانگی عقل و نفس می‌تواند پیامدهایی داشته باشد. بنابر مبانی اصفهانی بطلان تکلیف، ثواب و عقاب و در نتیجه بیهوده بودن معاد یکی از پیامدهاست. برای حل مسئله دو فرض مطرح است، مخاطب شریعت یا عقل انسان است و یا نفس او. فرض

اول باطل است زیرا با تصریح آنها عقل، خارج از حقیقت انسان است. و با فرض مخاطب و مکلف بودن عقل او، خطاب «یا ایها الانسان» خطابی مجازی و دروغین خواهد بود و در نتیجه انسان مخاطب و مکلف نیست. علاوه بر اینکه عقل (بنابر رأی آنها) حقیقتی است الهی و فائض از جانب خداوند و معصوم از هر خطا و شرور است، لذا تکلیف او لغو و بیهوده است. پس باقی می ماند فرض اول و آن اینکه نفس مکلف و مخاطب باشد. و این فرض اگرچه با متون دینی سازگار و قابل تأیید است، اما نفسی که بنابر مبانی آنها سراسر تاریکی و ظلمت است و همچون جمادات جسمانی است نمی تواند مخاطب واقع و مدرک عقاب یا ثواب باشد.

پیامد بعدی نفی تعقل و تفکر است؛ با خارج کردن عقل از عرصه وجود انسان و قول به اینکه نفس که حقیقت انسان است، امری جسمانی است، این پرسش مطرح می شود که، انسان چگونه به تعقل و تفکر فراخوانده شده است، بزرگان مکتب تفکیک به درستی دریافته اند که یکی از لوازم و پیامدهای این مکتب آن است که «تعقل» برای انسان بی معنی است لذا هر جا با خطابات قرآنی: «لعلکم تعقلون» و «افلا تعقلون» و امثال آن روبرو می شوند، به ناچار تعقل را به معنای فرمانبرداری از حکم عقل، و عدم تعقل را به معنی عصیان در مقابل حکم عقل و یا خیانت به حکم عقل، تأویل نموده اند. (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۲۲۲)

صاحب بیان الفرقان در ترجمه آیه: «وما کان لنفس ان تؤمن الا باذن الله و يجعل الرجس علی الذین لا یعقلون» و هیچ کس را نرسد که جز به اذن خدا ایمان بیاورد و [خدا] بر کسانی که نمی اندیشند پلیدی را قرار می دهد.» (یونس/۱۰۰) می نویسد:

«یعنی هیچ روحی ایمان به خدا نیاورد مگر به اذن خدا، و ناپاکی برای کسانی است که اطاعت عقل نکنند» و آن گاه در توجیه ترجمه خود از آیه، اظهار می دارد، اساساً

عقل خارج از حقیقت انسان است و مخاطب خطاب، فوق نیست و از سویی دیگر عقل عین تعقل و ادراک است و نمی‌توان به او خطاب کرد که چرا تعقل نمی‌کنی؟ پس معنی این خطاب آن است که ای روح چرا از عقل پیروی و اطاعت نکردی.» (قزوینی، ۱۳۷۳: ۱۲۳)

و نیز صاحب ابواب الهدی در همین راستا بر آن است که کار انسان پیروی از عقول است و هدف انبیاء نیز آن است که انسان را به وجود عقل تذکر دهند و به پیروی از آن فرا خوانند، لذا از نظر ایشان انبیاء نیامده‌اند تا تعقل را به انسان بیاموزند و او را دعوت به تعقل کنند، بلکه آمده‌اند تا اطاعت از عقل را به انسان خاطر نشان کنند. اما پوشیده نیست که تعقل در زبان آیات و روایات به معنی به کار بردن عقل یا استعمال قوه عقل است و این بر خلاف گفته بالا است.

اگرچه این بزرگان مفهوم تعقل را به معنای «اطاعت از عقل» تأویل کرده‌اند، اما به این مطلب توجه نشده است که برای انسانی که مکتب تفکیک معرفی می‌کند حتی پیروی از حکم عقل نیز بی معنی است. زیرا انسان حقیقتی است جسمانی و ظلمانی و غیر مدرک، پس چگونه می‌تواند حکم عقل را درک کند و سپس از آن پیروی کند یا نسبت به آن عصیان بورزد؟ علاوه بر توالی فاسده‌ای که گفته شد بنا بر آراء انسان شناختی مکتب تفکیک مفاهیمی چون: ایمان، کفر، هدایت و ضلالت نیز معانی خود را از دست می‌دهند و نمی‌توان آنها را به درستی تبیین نمود. و این‌که نفس در همه مراتب، ظلمت محض است و در فرایند ادراک حسی و عقلی هیچ نقش را ایفا نمی‌کند و صرفاً در حال افاضه نور از عقل مجرد، اشیا را ادراک می‌کند، این، همان عقیده متکلمان اشعری هست که در تولید علم، هیچ نقشی برای نفس قائل نیستند و رابطه سببیت بین نفس و علم را به طور کلی انکار می‌کنند و پیدایش علم در نفس را به عادت الهی نسبت می‌دهند!

در رابطه با مفهوم عقل در مکتب تفکیک خصوصا نظر حکیمی که قائل به عقل فطری شدند باید گفت؛ مفهوم عقل در نظر ایشان مأخوذ از مفاد برخی روایات است، با صرف نظر از اینکه سند و اعتبار این روایات بایستی مورد بررسی قرار گیرد، باید گفت مفهوم و حتی منطوق و ظاهر بسیاری از روایات، تعریف خاص تفکیکیان از عقل را به هیچ وجه اثبات نمی‌کند مثلا از روایت امام صادق علیه السلام که دلالت بر موجودی به نام عقل دارد که حقیقتش از سنخ علم، قدرت و نور است، «خلق الله العقل من اربعة اشياء من العلم والقدرة والنور والمشيه».

(مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۹۸) نمی‌توان دریافت که منظور از عقل ادراکی است که برای انسان لازم است و این ادراک باید از بیرون بر انسان ضمیمه شود و با حقیقت انسان مغایر است و اینکه آن حقیقت - عقل فطری - نورانی و مجرد و در مقابل قدرت ادراک انسان که ظلمانی و مادی است، قرار دارد از این روایت استفاده نمی‌شود. و چون در استدلال‌های عقلانی علوم بشری خطا فراوان است؛ پس آن عقل ظلمت و تاریکی و این عقل - مورد نظر تفکیک - نور و مصون از خطاست. از سویی دیگر اگر عقل وارد شده در روایات همان برداشت اهل تفکیک باشد، این برداشت نوعی رفع مسوولیت برای کسانی که عقل فطری آنها بیدار نشده، می‌باشد و اساسا کفار که عقل فطری آنها به وسیله حجج الهی بیدار نشده، حجت برایشان تمام نشده است. پس تقسیم کردن عقل به فطری و عقل بشری اشتباه است. وقتی این تقسیم صورت می‌گیرد اساسا صورت مساله تغییر پیدا می‌کند و در این صورت دیگر بحث تعارض عقل و نقل مطرح نمی‌شود.

حجیت عقل در مکتب تفکیک، با ویژگی‌هایی که در این مکتب تعریف شده است، منافات با حجیت عقل در معنای مصطلح علوم دینی به ویژه در تفسیر و اصول فقه و به طور کلی عقل برهانی ندارد. چرا که عقل برهانی که از مغالطه، وهم و تخیل خالی

است به واقع حجت است و به واسطه دلیل عقلی ادله نقلی مثل قرآن و سنت پیامبر ﷺ و معصومین علیهم السلام نیز حجیت می‌یابند. این عقل ذاتا حجت است و سلب حجیت از آن محال است. زیرا همین عقل برهانی است که اصل شریعت، توحید، نبوت و اعتقادات آن را برای ما اثبات می‌کند و اصل اثبات همه آنها مرهون عقل است.

نظر مکتب تفکیک درباره معنا و مفهوم حجت نیز دچار نقص‌هایی است، در علم اصول به تفصیل بحث شده که حجت به معنای هر چیزی است که متعلقش را اثبات کند و به درجه قطع نرسد (مظفر، ۱۳۷۰: ج ۲، ۲۷)

و از آن به اماره، ظن، دلیل و طریق نیز تعبیر شده است. اگر قرار باشد که طبق نظر بزرگان تفکیک، حجت، کاشف از واقع باشد و حجیت ذاتی هر چیزی در گرو کشف ذاتی آن باشد، بسیاری از امور دینی را نمی‌توان اثبات کرد و در تشخیص بسیاری از احکام ناتوان خواهیم بود. البته در تعریف ارایه شده از حجت در مکتب تفکیک اگر منظور حجیت در علم اصول و فقه باشد، که قطعاً این معنا اشکال دارد و غلط است، اما اگر منظور حجیت در اصول دین است، این مساله در برخی مسائل اعتقادی می‌تواند درست باشد که البته باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد چرا که بدیهی است ملاک رسیدن به قطع و یقین در فروع و اصول دین با یکدیگر متفاوت است.

درباره اینکه پیروان تفکیک معتقدند حجیت محکومات و ظواهر ضروری، فطری است، نیز باید گفت حجیت اینها از عقل اخذ می‌شود، نه چیز دیگری. آن چیزی که توحید و نبوت و در پی آن حقانیت قرآن و در ادامه حجیت محکومات و ظواهر قرآن را اثبات می‌کند، عقل است و عقل می‌تواند ضرورت آنها را تشخیص دهد، این عقل همان عقل برهانی است که در این عرصه کاربرد دارد و به استدلال می‌پردازد اما اینکه آیا عقل فطری می‌تواند به استدلال در چنین اموری بپردازد باید از سوی مکتب

تفکیک تبیین شود. اگر در نقطه آغاز رویارویی هر انسان با پیام وحی، انسان از عقل فطری برخوردار است پس چگونه است که بسیاری از انسان‌ها به رغم برخورداری از آن عقل معصوم و حجت بالذات دچار عصیان و لغزش می‌شوند؟ بنابراین در خطابی مانند «افلا تعقلون» عقل معنای مورد نظر مکتب تفکیک نیست، بلکه همان نیروی ادراکی انسان‌ها که به تعبیری عقل برهانی است، مورد خطاب قرار گرفته است. ظمن اینکه علمای مکتب تفکیک در آثار تفسیری خود از عقل برهانی بسیار استفاده کرده‌اند. (ملکی میانجی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۶۵۵)

نتیجه‌گیری

عقل در تعریف مکتب تفکیک، اگر از روایات معتبر اخذ شده است، می‌تواند در کنار سایر تعاریف قرار گیرد، اما هرگز نمی‌تواند محملی برای کوبیدن و ابطال سایر تعاریف ارایه شده قرار گیرد. همچنین عقل فطری مورد نظر اصفهانی و حکیمی باید باز تعریف شده و ویژگی‌ها و احکام آن مورد تجدید نظر و روشن‌تر تبیین گردد. میان اهل عقل و برهان با سلوک عقلی برهانی تفاوت است. اینکه در بسیاری موارد عقل برهانی برداشتی از آیات و روایات دارد که این برداشت با اصول دینی هیچ تعارض و تناقض و بلکه توافق دارد، خود می‌تواند زمینه‌ای برای تعدیل نگاه مکتب تفکیک به عقل برهانی باشد، ضمن اینکه بزرگان مکتب تفکیک خود بهره‌هایی از عقل برهانی در تفسیر آیات قرآن برده‌اند.

مشکل دیگر این است که به تبیین مفاهیم کلیدی خود نپرداختند، واژه‌هایی مانند فطرت، با دقت تعریف و تبیین نشده‌اند، اگر مقصود از معرفت فطری، بدیهیات نظری و عملی است که همه حکمای اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند و اگر معنای دیگری را اراده کرده‌اند، باید توضیح داده شود. به هر حال این فطریات چگونه معارفی هستند

که همه عقلا از آن برخوردارند؟ و نیز دیدگاه آنان درباره معرفت شناسی عقلی دچار مشکل است، چون اگر اهل تفکیک خود برخوردار از چنین عقل نوری هستند، نباید هیچ گاه در ابواب مختلف به سخنان متناقض با همدیگر دچار شوند. در حالی که در گفته‌های آنان این مشکل فراوان وجود دارد. نکته دیگر اینکه ویژگی‌هایی که برای عقل در این دیدگاه شمرده شده، به خوبی نمایانگر برداشتی نامعمول از متون دینی است. این که عقل با وجود مستقل ضمیمه وجود نفس شود تا آن را عالم کند، انحراف از مفهوم مشترک عقل در واژه‌شناسی متون دینی است. اوصاف مزبور در متون دینی برای موجوداتی است که در لسان شرع ملائک و در لسان فلسفی عقل نامیده می‌شوند. این موجودات واسطه فیض بین الهی و عالم طبیعی به شمار می‌آیند، اما اهل تفکیک تصور کرده‌اند، این اوصاف موجودی است که در خارج از وجود انسان مستقر است و تنها برای عالم شدن به انسان ضمیمه می‌شود. همین تصویر برای عقل موجب دو نوع معرفت در دیدگاه اهل تفکیک شده است. و چون بنیان و اساس متغایر هستند پس محتوا و نتایج نیز ناگزیر متغایر هستند. نتیجه دیدگاه تباین کلی بین علوم بشری و علوم الهی باعث؛ تباین در منبع، روش، مسائل و نتایج می‌شود. بر اساس چنین مشی است که جست و جوی منابع دیگر جدا از منبع وحیانی با وجود دسترسی به راه سهل و کارآمدتر، یا لغو و بیهوده است و یا اساساً مضرّ است.

نکته قابل توجه اینکه حکیمی قائل «عقل خودبنیاد» می‌باشد و برخلاف اصفهانی میان علوم وحیانی و علوم فلسفی تباینی قائل نیست بلکه قائل بر عدم تساوی است این اظهارات را باید در کنار مدعیات اصفهانی قرار داد که قائل بود بین علوم بشری و بین علوم الهی هیچ وجه جامعی نه در روش، نه در ابزار، نه در مسائل و نتایج وجود ندارد.

در نتیجه هر دو با وجود اشتراکات فراوان در اصول و فروع دارای اختلاف

نظرهایی نیز می‌باشند. به این سبب یکسان دانستن نظرات همه شخصیت‌های این مکتب اشتباه و قضاوت در مورد این جریان را سخت می‌کند.

پی‌نوشت

۱. ص ۲، از تقریرات از درس مرحوم حلبی که در کتابخانه آستان قدس رضوی (نسخه عکسی به شماره عمومی ۱۲۳۹) نگهداری می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه مکارم شیرازی)
 ۲. اصفهانی، میرزا مهدی، رساله اعجاز القرآن (نسخه خطی)، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۱۲
 ۳. _____، (۱۳۶۳ ش)، ابواب الهدی، به اهتمام سید محمدباقر نجفی یزدی، مشهد، چاپخانه سعید.
 ۴. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۸ ش)، الهیات الهی و الهیات بشری، قم، دلیل ما،
 ۵. _____، (۱۳۷۸ ش)، اجتهاد و تقلید در فلسفه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،
 ۶. _____، (۱۳۸۳ ش). مکتب تفکیک، قم، دلیل ما، چاپ هشتم،
 ۷. _____، (ش ۹، ۱۳۸۶ ش)، « مقاله عقل خودبنیاد دینی»، مجله همشهری،
 ۸. _____، (۱۳۸۳ ش)، پیام جاودانه، قم،
 ۹. حسن زاده آملی، (۱۳۹۱ ش)، نرم افزار مرکز کامپیوتری علوم اسلامی، دروس معرفت نفس،
 ۱۰. قزوینی، شیخ مجتبی، (۱۳۷۳ ق)، بیان الفرقان، جامعه تعلیمات اسلامی، تهران،
 ۱۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۷۷ ش)، مرآة العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیه،
 ۱۲. _____، (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء،
 ۱۳. ملکی میانجی، محمد باقر، ۱۴۱۷ ق، مناہج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۱۴. _____، (۱۳۷۵ ش)، توحید الامامیه، تنظیم محمد بیابانی اسکویی، به اهتمام علی ملکی میانجی، چاپ اول، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،
 ۱۵. مرواید، حسنعلی، (۱۴۱۹ ق)، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، چاپ اول، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد.
 ۱۶. مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۰ ش، اصول الفقه، قم، اسماعیلیان، چاپ پنجم.
- عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

تحلیل تطبیقی بنیان‌های معرفت‌شناختی

بر اساس دیدگاه‌های استاد مطهری و استاد جوادی آملی

شیرین رشیدی^۱ / سوسن کشاورز^۲

سعید بهشتی^۳ / اکبر صالحی^۴

چکیده

هدف پژوهش، تحلیل تطبیقی بنیان‌های معرفت‌شناختی بر اساس دیدگاه‌های استاد مطهری و استاد جوادی آملی است. در این تحقیق از روش تطبیقی بردی، برای استخراج تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود، بین بنیان‌های معرفت‌شناختی این دو متفکر استفاده گردیده است. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که هر دو اندیشمند در زمینه امکان معرفت دارای نظرات مشابه بوده، در خصوص معیار صدق معرفت، استاد مطهری، مطابقت با واقع و استاد جوادی آملی، مطابقت با نفس‌الامر را مطرح کرده اند. همچنین از نظر مطهری، منابع شناخت عبارتند از: طبیعت، عقل، قلب، تاریخ و فطرت اما از دیدگاه جوادی آملی، عبارتند از: حس، عقل، تهذیب، کتاب منیر و وحی. افزون بر این، ابزارهای معرفت از دیدگاه مطهری عبارتند از: حس، برهان و تزکیه نفس اما از دیدگاه جوادی آملی عبارتند از: حس، خیال، وهم، عقل و قلب. انواع معرفت از دیدگاه مطهری عبارت‌اند از: شناخت حصولی و حضوری، شناخت اجمالی و تفصیلی و غیره. اما انواع معرفت از منظر جوادی آملی عبارت‌اند از: علوم میزبان و علوم مهمان، علوم غیر قابل تحصیل و علوم قابل تحصیل. مراتب شناخت از منظر مطهری عبارت‌اند از: شناخت حسی، خیالی و عقلی. اما مراحل شناخت از نظر جوادی آملی عبارت‌اند از: مشاهده، فرض‌های مختلفی درباره اشیاء مشاهده شده، بازگشت مجدد به طبیعت و آزمون فرضیه و بازگشت مجدد به ذهن.

واژه‌های کلیدی: تحلیل تطبیقی، بنیان‌های معرفت‌شناختی، مطهری، جوادی آملی.

۱. rashidi.shirin@gmail.com

۲. ss.keshavarz@yahoo.com

۳. beheshti@atu.ac.ir

۴. salehihidj2@yahoo.com

۱. دکتری تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت.

۲. استادیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی.

۳. استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه علامه طباطبائی.

۴. استادیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی.

مقدمه

معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی به دو دوره اصلی تقسیم می‌شود: معرفت‌شناسی در دوره‌ی قدیم فلسفه اسلامی و معرفت‌شناسی در دوره‌ی معاصر فلسفه اسلامی (کردفیروزجایی، ۱۳۹۳: ۲۴-۱۰). «معرفت‌شناسی» به طور مطلق، دانشی است که درباره تعریف معرفت، امکان معرفت، انواع معرفت، راه‌ها و ابزارهای کسب معرفت، معیار صدق معرفت، معیار توجیه و اعتبار انواع معرفت‌ها بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۸۸). پاسخ به مسائل مربوط به معرفت‌شناسی در هر جامعه و در هر نظام آموزشی برگرفته از پاسخ به مسائل جهان بینی و فلسفه حاکم بر آن جامعه می‌باشد. در نتیجه، برنامه درسی با سؤالات اساسی بیان شده در بحث از مبانی فلسفی تعلیم و تربیت، به خصوص معرفت‌شناسی، رابطه آشکار دارد و بدون پاسخ به این سؤالات نمی‌توان به برنامه درسی و آموزشی متناسب با نظام فلسفی اعتقادی در یک نظام دست یافت. (بهشتی و همکاران، ۱۳۹۲: ۲). آموزش عالی به طور عام و علوم انسانی به طور خاص به عنوان رکن اساسی نظام آموزشی کشور، باید بر نظام فلسفی و اعتقادی حاکم بر جامعه اسلامی مبتنی باشد. لازمه این امر، تدوین و تبیین مبانی فلسفی، ارزشی، اجتماعی و روان‌شناختی برنامه درسی اسلامی است و تحقق این امر مستلزم واکاوی و تبیین دقیق و همه جانبه این مبانی در منابع دینی و در اندیشه‌ی اندیشمندان اسلامی است. این پژوهش می‌کوشد با درنگ و درایتی در آثار آیت الله مطهری و آیت الله جوادی آملی؛ تحلیلی تطبیقی در خصوص بنیان‌های معرفت‌شناختی این دو صاحب نظر فلسفه اسلامی انجام داده و دیدگاهی جامع درباره این موضوع مهم فراهم آورد و زمینه‌ی درک و پژوهش بیشتر در سایر موضوعات مرتبط را هموار سازد. برای نیل به اهداف تحقیق حاضر از روش تطبیقی ۱ بردی ۲، برای

استخراج تفاوت ها و شباهت‌های موجود، بین بنیان‌های معرفت شناختی آیت الله مطهری و آیت الله جوادی آملی استفاده گردیده است. بر اساس این الگو اطلاعات گردآوری شده در چهار مرحله مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. این مراحل شامل؛ توصیف ۳، تفسیر ۴، همجوارسازی ۵ و مقایسه ۶ است (آقازاده، ۱۳۸۱: ۱۴۳). در مرحله توصیف، دیدگاه‌های هر دو صاحب نظر در ارتباط با بنیان‌های معرفت شناختی، که از قسمت‌های قبل به دست آمده‌اند، توصیف شده و در مرحله تفسیر اطلاعاتی که در مرحله نخست توصیف شده بود مورد بررسی و تفسیر قرار گرفته است. در مرحله همجوار سازی بر اساس اطلاعات به دست آمده در مراحل اول و دوم طبقه‌بندی لازم انجام شده و اطلاعات در کنار یکدیگر قرار گرفته؛ به گونه‌ای که چهارچوبی را برای مرحله نهایی فراهم ساخته و در نهایت، در مرحله مقایسه؛ مسأله تحقیق در زمینه شباهتها و تفاوتها، مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته است.

بنیان‌های معرفت شناختی از دیدگاه آیت الله مطهری

مکان معرفت

مطهری تصریح کرده که قرآن کتابی است که اولین مرتبه که نازل شد سخن خود را با «خواندن»، «علم»، «کتابت» آغاز کرد (علق: ۵- ۷۱). قرآن صریحاً مسائلی را به عنوان موضوع مطالعه و تفکر پیشنهاد می‌کند. این موضوعات همان‌هاست که نتیجه‌ی مطالعه‌ی آنها همین علوم طبیعی و ریاضی و زیستی و تاریخی و غیره است و این نشان دهنده اهمیت علم از نظر اسلام می‌باشد (بقره: ۱۶۴؛ فاطر: ۲۷) (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۸۳-۱۸۴). مطهری چنین می‌نویسد که قرآن قائل به امکان شناخت است. وقتی قرآن دعوت می‌کند به شناخت، دعوت به یک امر ناممکن نمی‌کند. قرآن هنگامی که راجع به آدم در آیه ۳۱ سوره بقره ۱۰، اول درجه‌ی شناختش را تا حدّ

بینهایت بالا می‌برد چه می‌خواهد بگوید؟ می‌خواهد بگوید: ای بشر! تو امکان شناخت بینهایت داری. این همه در قرآن امر به نظر هست، امر به تفکر و تدبّر هست. از این قبیل: در آیه ۱۰۱ سوره یونس ۱۱ آمده است، به این مردم بگو نظر کنید، فکر کنید، در این آسمان‌ها و زمین چه چیزهایی هست، بشناسید (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۲). از نظر ایشان؛ وقتی که شما می‌گویید به هیچ نمی‌شود معرفت پیدا کرد، این خودش نوعی معرفت به هیچ است (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۹، ۵۷۱). حکمای اسلامی معتقدند که ایمان اسلامی (ایمانی که در قرآن آمده است) یعنی شناخت جهان به‌طور کلی آنچنان که هست. حکما در تفاسیر خودشان همیشه ایمان را به صورت معرفت و شناخت و به صورت حکمت تفسیر می‌کنند. می‌گویند: ایمان یعنی شناخت، اما شناختی که یک شناخت فلسفی و حکیمانه است، نه شناخت علمی که شناخت جزئی است. شناخت فلسفی و کلی و حکیمانه یعنی اینکه مبدأ و منتهای جهان و مراتب هستی و جریان‌های کلی جهان را کشف کنیم و بدانیم (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۲۳، ۱۸۲).

انواع معرفت

از نظر مطهری «تشخیص و تمیز شیء از غیر خودش به وسیله جزء اختصاصی اصطلاحاً «معرفت» یا «شناسایی» نامیده می‌شود و گاهی علم اولی و حصول صورت اولی را که معلول برخورد ذهن با واقعیت عینی است «معرفت اجمالی» و تمیز و بازشناسی شیء را که نتیجه تجزیه و تحلیل ذهن به مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز است «معرفت تفصیلی» می‌نامند. به هر حال «معرفت» تمیز دادن و «تعریف» ممتاز ساختن است و البته یک مفهوم و صورت ذهنی در صورتی نیازمند به تعریف و تحصیل شناسایی است که وجه مشترکی با اشیاء دیگر داشته باشد تا با تحصیل وجه اختصاص و امتیاز، معرفت و شناخت حاصل شود» (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۶، ۵۳۵).

محسوسات پایه معقولات هستند. ادراک حسی و سطحی را تا در مرحله ادراک حسی است «شناخت» می‌گویند ولی می‌گویند «شناخت حسی» شناختی است که مشترک میان انسان و حیوان است و این غیر از شناخت علمی و شناخت عمقی و شناختی است که مخصوص انسان است (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۱۰، ۲۶۳). در مسأله معرفت و شناخت، یکی باب تصورات است که مطرح است و دیگری باب تصدیقات. انواع معرفت علمی عبارت است از یک بررسی (یعنی بررسی جزئیات) و بعد ارائه یک تئوری (یعنی یک حدس یا فرضیه که ابتدا برای تفسیر و توجیه این جزئیات به ذهن انسان می‌آید) و بعد هم آزمون و عمل و آزمایش و بالأخره در مرحله چهارم ارائه قانون کلی. شناخت روی کلیات است؛ یعنی معرفت و شناختی که ما می‌گوییم معرفت به جهان داریم، معرفت های کلی را می‌گوییم. معرفت های جزئی که «معرفت سطحی» نامیده می‌شود مورد بحث نیست (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۱۰، ۳۰۹-۳۰۸). ایشان همچون فلاسفه پیش از خود، تصورات را به کلی و جزئی و هر کدام از آنها را به انواع دیگری تقسیم کرده است. تصور جزئی، یک سلسله صورت‌هاست که جز بر شخص واحد قابل انطباق نیست. یک سلسله معانی و مفاهیم و تصورات را «کلی» می‌نامیم زیرا قابل انطباق بر افراد فراوانی می‌باشد. و حتی قابلیت انطباق بر افراد غیرمتناهی دارند (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۵، ۵۶-۵۵). ایشان همچون فلاسفه مسلمان پیش از خود، منشأ همه تصورات را حس می‌داند، ولی حس را در حواس پنج‌گانه منحصر نمی‌کند، بلکه حس باطن و علوم حضوری را نیز منشأ برخی از ادراکات می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۶، ۱۱۱). در واقع، ایشان شروع ادراکات بشر را حس می‌داند؛ زیرا پیش از تصدیق، انسان باید به تصور نائل آید و تصور نیز منشأ حسی دارد.

استاد مطهری معتقد است: در اصطلاح فلسفی علم بر دو گونه است: علم حضوری و علم حصولی. علم حضوری یعنی علمی که عین واقعیت معلوم پیش عالم حاضر

است. علم حصولی یعنی علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست، فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۶، ۱۰۳).

منابع معرفت

یکی از منابع شناخت، طبیعت است. منبع دیگر شناخت، عقل و خرد انسان است. طبیعت منبع بیرونی برای شناخت است. عقل منبع درونی برای شناخت است. منبع سوم قلب و دل است. مسلماً هیچ مکتب مادی این منبع را قبول ندارد و به رسمیت نمی‌شناسد. علمائی که الهی فکر می‌کنند به این منبع و ابزارش ایمان دارند. قرآن به ظاهر (طبیعت و محسوسات) توجه کرده است بدون آنکه از باطن (ماوراء الطبیعه و غیب و معنویت) اعراض کرده باشد. درون‌گرایی و برون‌گرایی اسلام دوش به دوش یکدیگر و جدایی ناپذیرند. پس اسلام منبع دل و ابزارش که تزکیه نفس است را به رسمیت می‌شناسد^{۱۳}. یک منبع دیگر شناخت که قرآن نیز به آن اهمیت زیادی داده است تاریخ است^{۱۴}. قرآن اصل تضاد را انکار می‌کند، اصل سنن را قبول می‌کند و به آن تصریح می‌نماید. انسان در تحولات تاریخی نقش دارد (مطهری، ۱۳۹۱: ۸۰-۶۰). ماده ی فَطَرَ (ف، ط، ر) مکرّر در قرآن آمده است: «فَطَرَهُنَّ»^{۱۵}، «فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^{۱۶}، «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ»^{۱۷} و «مُنْفَطِرٌ بِهِ»^{۱۸}. در همه جا در مفهوم این کلمه، ابداع و خلق - و بلکه خلق به همان معنای ابداع - است. «ابداع» به یک معنا یعنی آفرینش بدون سابقه. لغت «فطره» یا «فطرت» در قرآن در مورد آیه ۳۰ سوره روم در مورد انسان و رابطه‌ی او با دین آمده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». یعنی آن گونه‌ی خاص از آفرینش که ما به انسان داده‌ایم، یعنی انسان به گونه‌ی خاص آفریده شده است. فطرت انسان یعنی ویژگی‌هایی در اصل خلقت و آفرینش

انسان (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۹-۱۸). فطرت یک امر تکوینی است، یعنی جزء سرنوشت انسان است. فطریات انسان مربوط به مسائل انسانی (ارزش های انسانی) یا مسائل ماوراء حیوانی است (مطهری، ۱۳۹۲: ۳۳). از آیه ۷۸ سوره نحل بعضی خواسته اند استنباط کنند که همه معلومات انسان اکتسابی است این یک نظریه است. نظریه حکمای اسلامی این است که انسان بعضی چیزها را بالفطره می داند که آنها البته کم هستند. اصول تفکر انسانی که اصول مشترک تفکرات همه انسانهاست اصولی فطری هستند و فروع و شاخه های تفکرات، اکتسابی. فیلسوفان اسلامی قائل به این هستند که اصول اولیه تفکر انسان آموختنی و استدلالی نیست و بی نیاز از استدلال است ولی در عین حال این اصول را ذاتی نمی دانند آنچنان که افلاطون و یا کانت ذاتی می دانند. همین قدر که انسان دو طرف قضایا (موضوع و محمول) را تصور کند ساختمان ذهن این طور است که بلافاصله به طور جزم حکم به رابطه ی میان موضوع و محمول می کند (مطهری، ۱۳۹۲: ۴۷-۵۰).

ابزارهای معرفت

حواس، ابزاری برای منبع طبیعت است. ابزار دوم شناخت، استدلال منطقی، استدلال عقلی، آنچه که منطق آن را «قیاس» یا «برهان» می نامد می باشد که یک نوع عمل است که ذهن انسان آن را انجام می دهد. منبع سوم، قلب یا دل است که ابزار آن را باید عمل تزکیه نفس بدانیم (مطهری، ۱۳۵۸: ج ۱۳، ۳۷۴). یکی از وسائل و ابزارهای شناخت برای انسان «حواس» است. حس شرط لازم برای شناخت هست، اما شرط کافی برای شناخت نیست. انسان برای شناختن، به نوعی تجزیه و تحلیل نیاز دارد. تجزیه و تحلیل، کار عقل است. تجزیه و تحلیل های عقلی، دسته بندی کردن اشیاء در مقوله های مختلف است. همچنین تعمیم دادن و عمل تجرید نیز عملی عقلی

می‌باشند. بنابراین حس یکی از ابزارهاست و عقل، اندیشه، فکر، فاکره، ابزار دیگری است که هر دو برای شناختن ضرورت دارد و ما از این‌ها بی‌نیاز نیستیم. قرآن در آیه ۷۸ سوره ی نحل ۱۲ به صراحت مطلبی را بیان می‌کند که نظرش در مورد ابزار شناخت معلوم می‌شود. این آیه منافاتی با مسئله فطرت ندارد. در میان حواس انسان، آن حواسی که بیش از همه در شناسائی تأثیر دارد، چشم و گوش است. قرآن هم اینجا آن دو حاسه مهم را ذکر کرده، بعد از اینکه می‌گوید شما آمدید به این دنیا در حالی که هیچ چیز نمی‌دانستید می‌گوید: به شما چشم و گوش داد، حواس داد، یعنی ابزار دانستن داد. پشت سرش آن چیزی را ذکر می‌کند که در اصطلاح قرآن به آن «لُبِّ» و یا «حِجْر» گفته می‌شود - آن چیزی که مرکز تفکر است. بعد از چشم و گوش، دل را ذکر می‌کند، یعنی همان قوه‌ای که تجزیه و ترکیب می‌کند، تعمیم می‌دهد، تجرید می‌کند. بنابراین قرآن این دو ابزار حس و عقل را صریحاً به رسمیت می‌شناسد. یکی دیگر از ابزارها عمل است. تا وقتی که ما سروکارمان فقط با حس محض باشد اسمش «استقراء» است، وقتی پای عمل در میان بیاید که پای عقل هم بیشتر در کار می‌آید اسمش «آزمون یا تجربه یا آزمایش» است. یکی از اشتباهات بسیار بزرگ فیلسوفان اروپائی تفکیک نکردن میان استقراء و تجربه است. در صورتی که فیلسوفان ما این دو را از یکدیگر تفکیک می‌کنند و باید هم تفکیک شود. یکی دیگر از آن ابزارها، تزکیه نفس است. دل منبعی برای شناخت است و تزکیه نفس ابزار این منبع. طبیعت منبعی برای شناخت است و حواس ابزار آن و نیز عقل منبعی برای شناخت و استدلال و برهان ابزار آن (مطهری، ۱۳۹۱: ۵۷-۳۷).

مراحل معرفت

از نظر مطهری، قدما و همچنین متأخرین برای ادراکات انسان از خارج سه مرتبه

قائل شده‌اند: مرتبه‌ی حس، مرتبه‌ی خیال و مرتبه‌ی تعقل. این سه نحوه ادراک بالوجدان برای انسان وجود دارد و هرکس با علم حضوری آنها را در خود می‌یابد. مرتبه‌ی حس عبارت است از آن صوری از اشیاء که در حال مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنجگانه (یا بیشتر) در ذهن منعکس می‌شود. مرتبه‌ی خیال: ادراک حسی پس از آنکه از بین رفت اثری از خود در ذهن باقی می‌گذارد که آن را «خیال» یا «حافظه» می‌نامیم. البته صورت خیالیه وضوح و روشنی صورت محسوسه را ندارد. مرتبه تعقل: ادراک خیالی چنانچه دانستیم «جزئی» است یعنی بر بیش از یک فرد قابل انطباق نیست لکن ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی قادر است یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد. این نحوه از تصور را «تعقل» یا «تصور کلی» می‌نامند (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۶، ۱۱۴-۱۱۱).

فیلسوفان ما برای شناخت، مراحل قائل هستند. آن‌ها شناخت‌های تجربی را سه مرحله‌ای می‌دانند ولی چون همه شناخت‌ها را منحصر به شناخت تجربی نمی‌دانند، قائل به شناخت‌های دو مرحله‌ای هم هستند، یعنی شناخت تعقلی غیر تجربی. این نوع شناخت از احساس آغاز می‌شوند و با تعقل پایان می‌یابد بدون اینکه نیازی به مرحله پراتیک و عمل داشته باشد. در مرحله‌ی شناخت احساسی که انسان و حیوان در آن مشترک هستند، همه‌ی شناخته‌ها جزئی است. یکی از خصوصیات شناخت حسی، جزئیّت و فردیّت است. شناخت حسی ظاهری است، عمقی نیست، شناخت حسی نمی‌تواند به رابطه‌ی علیّت و معلولیّت پی‌ببرد. شناخت حسی به زمان حال تعلق دارد نه به گذشته و نه به آینده. شناخت حسی، منطقه‌ای است. شناخت تعقلی انسان، از ظواهر به بواطن نفوذ می‌کند و روابط نامحسوس را درک می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱: ۹۸-۱۰۰).

معیار صدق معرفت

مسئله «تعریف شناخت» که همان ملاک حقیقت است یک مسئله است و مسئله «معیار شناخت» مسئله‌ای دیگر. علمای اسلامی معتقد بودند که همیشه معیار شناخت از نوع شناخت است؛ یعنی علم، معیار علم است (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱۳، ۴۵۴). قدما فقط یک گونه تعریف می‌کردند، می‌گفتند: شناخت صحیح یا شناخت حقیقی یعنی شناخت مطابق با واقع، و شناخت غلط یا خطا یعنی شناخت غیر مطابق با واقع (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱۳، ۴۶۱). فرق «ملاک شناخت» و «معیار شناخت» چیست؟ در مسئله ملاک شناخت، در واقع می‌خواهیم تعریف شناخت حقیقی را به دست آوریم، ببینیم شناخت حقیقی چیست؟ یکی می‌گفت شناخت حقیقی آن است که مطابق با واقع باشد، دیگری می‌گفت شناخت حقیقی آن است که اذهان روی آن توافق پیدا کنند، سومی می‌گفت شناخت حقیقی امری نسبی است. بعد از اینکه قبول کردیم شناخت حقیقی یعنی شناختی که واقعیت را به ما ارائه می‌دهد، می‌رویم سراغ معیار آن، یعنی به چه وسیله بفهمیم که شناخت ما حقیقی است؟ (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱۳، ۴۶۷).

خود شناخت معیار شناخت است. آن منطقی که اسمش را «منطق ارسطویی»، «منطق عقلی» و یا «منطق قیاسی» می‌گذارند یکی از مهم‌ترین مسائلیست همین است. این منطق با این بیان آغاز می‌شد: اندیشه (شناخت) بر دو نوع است: یا «تصور» است یا «تصدیق». هر یک از تصور و تصدیق یعنی هر یک از این دو شناخت نیز بر دو قسم است: یا «بدیهی» است یا «نظری». شناخت بدیهی یعنی شناختی که نیاز به معیار ندارد، بدون معیار تضمین شده است. بعضی شناختها نیاز به دلیل دارد و چون خود دلیل هم یک نوع شناخت است ممکن است احتیاج به یک دلیل دیگر داشته باشد، آن دلیل هم خودش یک نوع شناخت است و ممکن است نیاز به دلیل دیگری داشته

باشد؛ ممکن است چندین پله بخورد ولی در نهایت امر به جایی می‌رسد که وقتی به آن دلیل نهایی رسید، خود آن یک شناخت بی‌معیار است (مطهری، ۱۳۵۸: ج ۱۳، ۴۶۸).

”عمل“ کلید اول شناخت است؛ با عمل، ما یک در از درهای شناخت را به روی خودمان باز می‌کنیم و به یک سلسله مسائل دست می‌یابیم. بعد نوبت در دوم می‌رسد، در دوم را باید با کلید دیگری باز کنیم. با کلید دوم شناخت، به شناخت بالاتر می‌رسیم؛ عمل (حواس) کلید شناخت سطحی ابتدایی است، یعنی کلید جمع‌آوری موادّ اولی شناخت در ذهن است. شناخت سطحی و شناخت منطقی دو مرحله اساسی از شناخت هستند. کلید دوم، آن است که قرآن از آن به «فؤاد» و فیلسوفان از آن به «عقل» تعبیر می‌کنند. ولی اشتباه این است که وقتی می‌گویند «عمل کلید شناخت است» عمل را منحصر به «عمل عینی» می‌کنند که همان مشاهده و بررسی باشد. نه، عمل عینی (مشاهده و بررسی) کلید اول شناخت است؛ عمل دوم - که اگر اسمش را عمل بگذاریم مانعی ندارد - یک نوع عمل ذهنی است که مرحله دوم شناخت یعنی مرحله منطقی شناخت را با آن انجام می‌دهیم (مطهری، ۱۳۵۸: ج ۱۳، ۴۹۰). می‌توان مقوله‌ی حقیقت را «دانایی» یا «دریافت واقعیت جهان» نیز نامید. (مطهری، ۱۳۹۲: ۷۴).

بنیان‌های معرفت شناختی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

امکان معرفت

اهتمام به مسأله‌ی شناخت زمینه‌ی تدوین منطق و فراگیری آن قبل از فلسفه و کلام را فراهم کرده است. منطق بر این امر استوار است که واقعیتی وجود دارد و شناخت آن ممکن است. به منظور پرهیز از خطا میزان عادلّی به نام منطق لازم خواهد بود. شناخت از مفاهیم بدیهی و غیر قابل تعریف است. ما همه چیز را به علم می‌

شناسیم پس تعریف علم به علم یا علم را به غیر علم دور مصرّح خواهد بود. پس آنچه در تعریف شناخت و یا علم گفته می‌شود تعریف حقیقی نبوده بلکه تعریف تنبیهی است. از جمله تعریف لفظی که برای شناخت ذکر می‌شود این است که شناخت عبارت است از آگاهی به واقعیت و یا راه پیدا کردن به واقعیت؛ ارکان معرفت که تحقق معرفت مستلزم تحقق آنهاست و تحقق معرفت متوقف بر آن امور است معلوم، عالم و علم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۸-۲۱). گرچه عقل، مصباح شریعت و کاشف از احکام واقعی دین است ولی می‌داند که ادراک ذات و صفات خدا منطقه ممنوعه است، هیچ مُدرکی به آنجا دسترسی ندارد. صفات حق تعالی عین ذات اوست و همان طور که خداوند در مقام ذات ظاهرش عین باطن است پس اگر باطن ذات ادراک نشد ظاهر او نیز ادراک نمی‌شود پس هیچ فهمی از آن حاصل نمی‌شود. از این رو خداوند فرمود: «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸). از این دو منطقه‌ی ممنوعه که بگذریم آنچه برای عقل باقی می‌ماند امکان ادراک فیض خداست که وجه الله است. خداوند نه در مقام ذات و نه در مقام صفات ذات، بلکه در مقام ظهور که از آن به فیض مطلق و وجه خدا یاد می‌شود با اشیاء مرتبط است. یکی دیگر از محدودیت‌های ادراکی عقل، به مقوله‌ی جزئیات دینی مربوط می‌شود. عقل خود می‌داند که در جزئیات مجاز به دخالت نیست و تنها در زمینه‌هایی کلی در حریم دین شناسی راه دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵۹-۵۶). معرفت شناسی عهده دار بستن اصل هماهنگی عقل برهانی (تجربی و تجربیدی) و نقل معتبر است. عقل برهانی در حوزه‌ی معرفت دینی قرار دارد و همانند نقل معتبر کاشف حکم خداست بدون آنکه خود حاکم باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۹۹). آیت الله جوادی آملی معتقد است: جهل در مقابل عقل است نه علم، زیرا جهل با علم جمع می‌شود (مانند عالم فاسق)؛ لیکن با عقل جمع نمی‌شود. هدف تعلیمات دینی، عاقل شدن انسان است و علم، سر پل رسیدن به عقل است (جوادی

آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۱، ۵۱۵-۵۱۴). جاهلیت در برابر عقلانیت است. هوا، چیزی جز جهل علمی و جهالت عملی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲۲، ۶۲۲). یکی از بارزترین منافع علم، این است که علم نردبان عقل شود و عالم عاقل گردد. علامت مستقیم بی‌عقلی خدا فراموشی است؛ چنان‌که به یاد خداوند بودن علامت عقل و خردورزی است. عاقل که به یاد خداست همواره مراقب نفس خویش است و هرگز آن را فراموش نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۴، ۱۴۹-۱۴۸). آیت‌الله جوادی آملی در ذیل آیه ۲۶۹ سوره بقره ۱۹ چنین بیان داشته است: (خدا) دانش و حکمت را به هر کس بخواهد (و شایسته بداند) می‌دهد و به هر کس دانش داده شود، خیر فراوانی داده شده است. و جز خردمندان، (این حقایق را درک نمی‌کنند، و) متذکر نمی‌گردند»، چنین بیان داشته‌اند که: حکمت، تفضل و عطا و پاداش خداوند به انفاق‌کنندگان راستین است که براساس مشیّت حکیمانه‌اش به آنان عطا می‌کند. حکمت، انسان را از آفت‌های علمی و عملی حفظ می‌کند و خودش خیر کثیر است، زیرا بقای ابدی دارد؛ حکمت، بهره عاقل متذکر است، چون حکمت درجه کامل عقل است و این حقیقت را خردمندان می‌یابند و به یاد می‌آورند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱۲، ۴۲۷).

انواع معرفت

قرآن کریم یک سلسله از علوم را به عنوان میزبان و صاحب اصلی جان انسان می‌داند و دسته‌ی دیگر را که از عوارض بشری بوده و سابقه و لاحق‌هی عدم داشته و دارند، مهمان نفس انسان می‌شمارد و از راه اکتساب و تحصیل بدست می‌آیند. و در پایان عمر نیز ممکن است آن‌ها را از دست بدهد، مگر آنکه در پرتو این با علوم میزبان و هماهنگی با آن، سبقه میزبانی یافته و از گزند زوال مصون بماند. علمی که با انسان، زاده می‌شود و به همراه او رحلت می‌کند، مربوط به خداشناسی، آشنایی با

اسمای حسنی حق، حدود کلی وحی و نبوت و راه‌های اصلی رسالت و شریعت و غیره است که از نظر قرآن، علوم فطری است و از شمار آن‌ها می‌توان گرایش به فضیلت و پرهیز از رذیلت را نام برد. خدای سبحان ارواح تمام بشر را با فطرت توحیدی آفریده است و آن نحوه‌ی خلقت را تبدیل ناپذیر، معرفی می‌کند ۲۰. در بخش دیگری از قرآن کریم نیز می‌فرماید ۲۱، یعنی خداوند، روح انسان را تسویه کرد و تسویه‌ی روح به این است که تباهی و تقوای جان آدمی را به او آموخت و مرحله‌ی «نفس مُلَهَمَه» را محقق فرمود. پس دانش‌هایی چون خداشناسی و شناخت اصول ارزشی در نهاد هر کس تعبیه و به همراه جان او آفریده شده است. قرآن درباره علمی که از عوارض روح آدمی است و مهمان نفس بشر است می‌فرماید ۲۲. قرآن درباره‌ی لاحق و سرانجام این علوم بشری نیز می‌فرماید ۲۳: یعنی برخی از انسان‌ها که به کهنسالی می‌رسند هر آنچه را خوانده و دانسته اند از یاد می‌برند. پس دو دسته آیات در زمینه علم و جهل انسان، وجود دارد: یک دسته آیاتی که می‌گوید بشر به همراه سرمایه‌های علمی آفریده شده است و یک دسته آیات، بشر را در حال آفریده شدن جاهل می‌داند که به تدریج در طول عمر خود از جهل به سوی علم، حرکت می‌کند. مضمون دسته‌ی اول، ناظر بر علوم و معارف الهی و اصول ارزشی نظیر خداشناسی، معادشناسی و ... است. دسته‌ی دوم درباره دانش‌هایی چون علوم تجربی، ریاضی و ... است که محصول کاوش‌های بشری و مهمان روح آدمی بوده. آنچه تاکنون در تنويع علم و توضیح اقسام دانش بازگو شد به چهار قسم می‌انجامد که اقسام آنها تداخل‌پذیر است، زیرا علم از یک جهت به علم میزبان و علم مهمان و از لحاظ دیگر به علم قابل تحصیل و علم غیرقابل تحصیل قسمت می‌شود. تأثیر وحی الهی نسبت به درجات متفاوت دانش، متفاوت است. قسمت مهم تأثیر وحی در اثاره‌ی دفائن عقلی و سرمایه‌های درونی و شکوفا نمودن گنجینه‌های میزبان است (جوادی آملی، ۱۳۹۳

۱۵۸-۱۵۳). در ساحت گسترده علم شناخت خدای سبحان و اسمای حسنی و صفات علیای او جزو علوم حقیقی و اصلی است و هر دانشی که در این راه، بشر را یاری و تا حریم شناخت حق، او را همراهی کند، نسبت به معرفت خدا و شناخت اسمای حسنای الهی، علم ابزاری و آنی به شمار می‌آید. تمام دانش‌ها ابزار معرفت حق و شناخت اسمای حسنای الهی است و تنها علم اصلی همان است که معلوم او تنها اصیل محض یعنی خدای سبحان است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۲۳). حصول علم گاهی بعد از تحقق استعداد به وسیله کوشش متعلم است و زمانی بدون رنج وی، بلکه ابتدائاً به افاضه الهی است. قسم اول دارای افراد متعددی است که برخی از آن‌ها عبارت است از برهان، قرآن و عرفان و همچنین کوشش در یادگیری معارف دینی از راه تهذیب و تزکیه روح که سلسله عرفان است، همه این امور از مصادیق علم کسبی است نه موهبتی و لدنی. اما قسم دوم، که از آن به علم وهبی و لدنی یاد می‌شود، آن است که به هیچ‌یک از راه‌های یاد شده مشروط نباشد، بدون رنج حاصل می‌شود. معرفت لدنی بدون کسب است و در صدد فهم مراد متکلم از خود اوست نه از کلام او (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱۲، ۶۳۶-۶۳۳).

ابزارهای معرفت

قرآن کریم در مواردی به برخی از ابزارهای شناخت اشاره کرده است از جمله آیه کریمه ۳۶ سوره اسراء ۲۴. سمع و بصر دو نمونه از ابزار شناخت و از مجاری اولیّه‌ی ادراک آدمی است اختصاص به ذکر این دو در آیه از جهت وسعت آگاهی این دو حس از محسوسات نسبت به دیگر حواس است و اما فؤاد همان جان و حقیقت انسان است و مرکز تصدیق و تشخیص حق و باطل است همچنین در این خصوص می‌توان به آیه ۷۸ سوره نحل اشاره نمود. آن کسی که صاحب‌دل نیست از طریق القای سمع (آیه

۳۷سوره ق (۲۵) می‌تواند از تذکره الهی بهره‌بردار و القای سمع غیر از «استماع» است؛ زیرا استماع نظیر مطالعه و نظر است که با درس و بحث حاصل می‌شود اما القای سمع گوش سپردن به سخن صاحب‌دل و پذیرفتن و امتثال کردن است. تقسیم ابزار معرفت مربوط به قوای ادراکی انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۷-۲۱۶). قوای ادراکی انسان و ابزارهای معرفت او در یک تقسیم کلی عبارتند از: حس، خیال، وهم، عقل، قلب (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹۷). جوادی آملی بر آن است: ابزارهای مختلف موجب حصول راه‌های متفاوت شناخت می‌شود. الف) راه بیرونی معرفت ب) تزکیه نفس و راه عقل ج) راه حس و عدم استقلال آن. الف) راه بیرونی معرفت: راهی که توسط قلب طی می‌شود اگر منجر به شهود حقایقی کلی شود که انبیای عظام و ائمه معصومین علیهم‌السلام شاهد آن هستند هیچ احتمال خطا در یافته‌های آن نخواهد رفت. نشئه‌ی مخلصین نشئه‌ی حق ناب است زیرا شیطان را در آن نشئه راهی نیست (طبق آیات ۳۹-۴۰ سوره حجر ۲۶).

نشئه‌ی عقل و مشاهداتی که مربوط به عقل محض است از تصرف شیطان خارج است. راه بیرونی معرفت در واقع همان راه درونی معصومین است که نتیجه شهود و کشف قلبی آنهاست. ب) تزکیه نفس و راه عقل: عقل به آنچه از طریق مشاهده قلبی حاصل شده کمک می‌کند. برهان عقلی برای مشاهدات سالکان طریق کشف همانند منطبق برای اهل فلسفه علم آلی است. بدین ترتیب ارتباط و پیوند راه بیرونی معرفت که همان راه وحی و الهام انبیاء و ائمه معصومین (علیهم افضل صلوات المصلین) است با دو راه درونی معرفت که راه عقل و راه تهذیب نفس است و نیز ارتباط و پیوند این دو راه درونی شناخت با یکدیگر مشخص می‌شود. ج) راه حس و عدم استقلال آن: راه حس راه مستقلی نبوده و هیچ‌گاه به تنهایی ارزش علمی ندارد، آنچه به حس ارزش می‌دهد همان شناخت عقلی است. تجربه حس تنها راه معرفت نیست بلکه راه

عقلی، سلوک قلبی نیز طریق معرفت یقینی است و با آن راه‌ها می‌توان به یقین رسید.
(جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۱۵-۳۰۹).

راه‌های معرفت

در قرآن کریم از راه‌های مختلفی جهت شناسایی حقیقت یاد شده است. از جمله آیاتی نظیر آیه ۸ سوره حج. تفصیل این آیه شریفه در مورد راه‌های شناخت نشانه آن است که چهار راه برای شناخت وجود دارد: ۱- راه حس (این راه برای همگان باز است) ۲- راه عقل (خواص توان پیمودن آن را دارند) ۳- راه تهذیب و تزکیه (این راه برای عارفان گشاده است) ۴- راه کتاب منیر و راه وحی (این راه مختص به انبیای الهی است). بین راه سوم و چهارم تفاوت جوهری وجود ندارد جز آنکه راه چهارم با عصمت همراه بود و از آسیب سهو، نسیان و خطا و ... مصون است بر خلاف راه عارفان که گرفتار هر دو محذور است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۶-۲۱۵). آیت الله جوادی آملی در ارتباط با آیه ۲۸۲ سوره بقره ۲۷، چنین بیان داشته اند که: تقوا بدون انجام فرایض و ترک مناهی حاصل نخواهد شد و چنین کاری بدون علم به احکام ممکن نیست و علم به آن‌ها یا اجتهادی است یا تقلیدی، بنابراین هیچ مجالی برای توهم حصول تقوا بدون علم نخواهد بود. اگر با تقوا باشید، خدا راه خروج از بن‌بست و شناخت حق از باطل را به شما می‌آموزد: (انفال: ۲۹) ۲۸ (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱۲، ۶۳۸-۶۳۳).

مراحل معرفت

از نظر جوادی آملی، شناخت با ابزارها و راه‌هایی که دارد، دارای مراحل و مراتبی است. مراحل و مراتب شناخت بر اساس مبانی مختلفی که در مورد شناخت وجود

دارد متفاوت و متغایر است. آنها که معرفت را در محور حس و تجربه معتبر می‌دانند برای معرفت مراحل را ذکر می‌کنند. ۱- مشاهده؛ ۲- فرض‌های مختلفی درباره اشیاء مشاهده شده؛ ۳- بازگشت مجدد به طبیعت و آزمون فرضیه؛ ۴- بازگشت مجدد به ذهن. اگر در مرحله سوم فرضیه با آزمون مطابقت داشته باشد، آنچه که در مرحله چهارم به دست می‌آید به عنوان قانون قطعی یا موقت باقی می‌ماند، همگی این مراحل چهارگانه در جهت سیر افقی است. ذهن در تردد این عده تفاوتی با طبیعت خارجی ندارد، آنها روان و جان آدمیان، عواطف و احساسات آنان را همانند دیگر اشیای طبیعی از طریق همان مراحل چهارگانه بررسی می‌کنند. سیر افقی در صورتی می‌تواند به سیر طولی منجر شود که در مرحله دوم از مراحل چهارگانه مذکور ثابت شود کار ذهن به هیچ‌وجه کاری محسوس و مادی نبوده بلکه عقلی است و این همان امری است که در منطق با فرق گذاردن میان قضایای شخصی و قضایای علمی اثبات می‌شود. کسی که دارای شناخت شهودی است در نگاه درونی خود حقایق را می‌بیند و با گوش نهانی خود کلماتی را می‌شنود که دیگران از دیدن و شنیدن آن محروم هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۳۲-۳۲۱).

معیار صدق معرفت

نفس الامر، معیار ثبوتی معرفت است. آخرین و بهترین نظریه در تبیین معیار ثبوتی صحت و سقم شناخت چیزی است که هم مبتنی بر مجرد اصل اندیشه بوده و هم مبنی بر توسعه جهان هستی و تعمیم آن نسبت به عالم طبع و مثال و عقل باشد و آن عبارت از این است که اندیشه، مطابق با نفس الامر باشد. منظور از نفس الامر این است که شیء در حد ذات خود با قطع نظر از هر عارض و وصفی و با صرف نظر از تحقق آن در ذهن اندیشمند یا در خارج، دارای حقیقت و واقعیت معینی است که هیچ‌گونه

دگرگونی در آن راه ندارد. منطق، معیار اثباتی صواب و خطای معرفت است. معیار اثباتی صواب و خطای معرفت یعنی با چه وسیله می‌توان فهمید فلان شناخت درست یا خطاست. راه تشخیص حق و باطل برای تمام تئوری‌های یاد شده قیاس عقلی است؛ زیرا بنا بر مبنای ابزار انگاری علم و سلب حیثیت کشف واقع از آن، دانشی حق است که در هنگام عمل نافع باشد سپس اندیشه خاصی که مورد آزمون عملی قرار گرفته اگر سودمند بود می‌فهمیم حق و گرنه باطل است و راه منطقی این است که گفته شود: فلان اندیشه در آزمون عملی سودمند بود و هر اندیشه‌ای که در آزمون عملی سودمند باشد حق است پس فلان اندیشه حق است. از نظر ایشان، بنا بر مبنای تصویب و اینکه واقع همان است که مورد توافق اندیشوران عصر باشد تنها راه شناخت صحت و سقم یک اندیشه، قیاس عقلی است؛ زیرا چنین استدلال می‌شود که فلان اندیشه مطابق با رأی مورد توافق دانشمندان عصر است و هر اندیشه‌ای که مطابق با رأی مورد توافق دانشمندان عصر باشد حق است پس فلان اندیش حق است. نیز بنا بر مبنای تجربه‌ی عملی و این که معیار حق بودن هر اندیشه آن است که در تجربه‌ی عملی موفق باشد، گریزی از کاربرد قیاس عقلی نیست، چون دین تئوری هم در مقام اثبات فقط با روش قیاس عقلی قابل تشخیص است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۰۶).

بررسی مقایسه‌ای و تحلیل بنیان‌های معرفت‌شناختی شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی

آنچه از مقایسه آراء و نظرات آیت‌الله مطهری و آیت‌الله جوادی آملی دریافت می‌شود این است که، اختلاف‌مبنایی در بین نظرات این دو صاحب‌نظر وجود ندارد بلکه در بسیاری از مباحث دارای اشتراک نظر می‌باشند. هر دو اندیشمند در زمینه "

امکان کسب معرفت " دارای نظرات مشابه بوده و قائل به امکان کسب معرفت برای انسان می‌باشند و نیز در زمینه " معیار صدق معرفت"، آیت الله مطهری حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان را ملاک قرار داده اند همچنین در این خصوص ایشان به طور مفصل فرق «ملاک شناخت» و «معیار شناخت» را نیز شرح داده‌اند، و بین این دو تمایز قائل شده اند. آیت الله جوادی آملی، نیز مطابقت با نفس الامر و معیار اثباتی صحت و سقم شناخت را منطبق دانسته‌اند و راه تشخیص حق و باطل اندیشه، را قیاس عقلی بیان نموده‌اند.

از نظر آیت الله مطهری " منابع شناخت" عبارت‌اند از: طبیعت، عقل، قلب، تاریخ و فطرت اما از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، منابع کسب معرفت عبارت است از حس، عقل، تزکیه، کتاب منیر و وحی؛ در خصوص منابع معرفت نیز، تشابهاتی بین دو دیدگاه مشهود است از جمله اینکه هر دو صاحب نظر منبع عقل را قبول دارند و همچنین منظور از طبیعت و قلب از دیدگاه آیت الله مطهری بعنوان منبع معرفت را به ترتیب می‌توان همان منبع حس و تزکیه از نظر آیت الله جوادی آملی تلقی نمود. از طرفی دیگر آیت الله مطهری منابع دیگری نیز برای معرفت بیان نمودند و آن تاریخ و فطرت است.

ابزارهای معرفت " که موجب حصول راه‌های معرفت می‌شوند از دیدگاه آیت الله مطهری عبارت‌اند از: حس، قیاس و برهان (استدلال منطقی و استدلال عقلی)، تزکیه نفس اما از دیدگاه آیت الله جوادی آملی عبارت‌اند از: حس، خیال، وهم، عقل و قلب است. در بحث ابزارهای کسب معرفت هر دو صاحب نظر بر ابزار حس و عقل و قلب اتفاق نظر دارند، با این تفاوت که آیت الله مطهری بجای عقل و قلب به ترتیب از قیاس و برهان (استدلال منطقی و استدلال عقلی) که نوعی عمل هستند که توسط ذهن انسان انجام می‌شوند) و تزکیه نفس نام برده‌اند. همچنین آیت الله جوادی آملی خیال را نیز

ابزار معرفت معرفی نموده‌اند.

همچنین «انواع معرفت» از دیدگاه آیت الله مطهری عبارت است از: شناخت حصولی و حضوری، شناخت اجمالی و تفصیلی، شناخت حسی، شناخت علمی و تصورات و تصدیقات اما انواع معرفت از منظر آیت الله جوادی آملی مشتمل بر علوم میزبان و علوم مهمان؛ علوم غیر قابل تحصیل و علوم قابل تحصیل است. در بخش انواع معرفت هر دو صاحب نظر به نوعی به علم حصولی و حضوری اشاره نمودند، البته آیت الله جوادی آملی در این خصوص از اصطلاحاتی نظیر علوم قابل تحصیل یا کسبی و علوم غیر قابل تحصیل یا موهبتی یا لدنی نام برده‌اند. دسته بندی علوم میزبان (علوم حقیقی یا علوم اصالی) و علوم مهمان (علوم ابزاری یا علوم آئی) نیز از دیدگاه آیت الله جوادی آملی مطرح شده است. همچنین معرفت اجمالی و تفصیلی، معرفت حسی، معرفت علمی و تصورات و تصدیقات را نیز آیت الله مطهری بیان نموده‌اند.

در نهایت «مراتب شناخت» از منظر آیت الله مطهری شامل مرتبه شناخت حسی (شناخت سطحی؛ که نوعی عمل عینی است)، شناخت خیالی و شناخت تعقلی (شناخت منطقی؛ که نوعی عمل ذهنی است) است اما مراحل شناخت از نظر آیت الله جوادی آملی عبارت‌اند از:

۱. مشاهده؛ ۲. فرض‌های مختلفی درباره اشیاء مشاهده شده؛ ۳. بازگشت مجدد به طبیعت و آزمون فرضیه؛ ۴. بازگشت مجدد به ذهن است.

آیت الله مطهری قائل به مراتبی برای معرفت بوده‌اند و آیت الله جوادی آملی از مراحل معرفت بحث نمودند ولی با تأمل بیشتر در آثار این دو اندیشمند بزرگ در می‌یابیم که در اصل مقصود هر دو صاحب نظر از مراتب و مراحل یکسان است.

بنیان‌های معرفت‌شناختی	آیت الله مطهری	آیت الله جوادی آملی
امکان معرفت	امکان کسب معرفت برای انسان وجود دارد	امکان کسب معرفت برای انسان وجود دارد
انواع معرفت	شناخت حصولی و حضوری، شناخت اجمالی و تفصیلی، شناخت حسی، شناخت علمی، تصورات و تصدیقات	علوم میزبان و علوم مهمان، علوم غیر قابل تحصیل و علوم قابل تحصیل (موهبتی یا لدنی و کسبی)
ابزارهای معرفت	حس، قیاس و برهان (استدلال منطقی و استدلال عقلی)، ترکیه نفس	حس، خیال، وهم، عقل، قلب
منابع معرفت	طبیعت، عقل، قلب، تاریخ، فطرت	حس، عقل، ترکیه، کتاب منیر، وحی
مراتب و مراحل معرفت	مرتبه ی حس (شناخت سطحی)، مرتبه ی خیال، مرتبه ی تعقل (شناخت منطقی)	۱- مشاهده، ۲- فرض‌های مختلفی درباره اشیا مشاهده شده، ۳- بازگشت مجدد به طبیعت و آزمون فرضیه، ۴- بازگشت مجدد به ذهن.
معیار صدق معرفت	حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان	نفس الامر، معیار ثبوتی معرفت است.

نتیجه گیری

یکی از اصلی ترین مفاهیم در فرهنگ اسلامی مفهوم علم و معرفت است. بررسی مسائل مربوط به بحث معرفت شناسی اسلامی برای اسلامی سازی علوم انسانی در برنامه درسی نظام آموزش کشور حائز اهمیت است. نتایجی که از پژوهش حاضر بدست آمده است:

نخست اینکه از منظر این دو صاحب نظر فلسفه اسلامی امکان معرفت وجود دارد و بر این اساس هر کدام از صاحب نظران فلسفه اسلامی انواعی برای معرفت قائل هستند، همچنین این نکته نیز قابل ذکر می باشد که بین امکان، انواع، منابع و ابزارهای کسب معرفت نسبتی برقرار است، بدین گونه که وجود امکان معرفت دلیل و برهانی محکم برای وجود انواع، منابع، ابزار معرفت می باشد و بعد از اینکه امکان معرفت از منظر صاحب نظران تأیید و تصدیق شد می توانیم در خصوص سایر ابعاد معرفت نیز کاوش نماییم و آنها را برشمردیم.

با توجه به این بنیانهای معرفت شناختی مستخرج از این دو دیدگاه باید در عرصه برنامه درسی تحولاتی را در نظر گرفت از جمله: باید کتابها و محتوای آموزشی متناسب با منابع و انواع معرفت تنظیم گردد. به علوم فطری و حقیقی و اصالی در طراحی برنامه درسی بیش از پیش اهمیت داده شود و زمینه پرورش فکری و روحی متریبان را فراهم آورد.

همچنین فرایند یاددهی - یادگیری باید با توجه به ابزارها و راههای معرفت و منابع معرفت صحیح هدایت شود. معلمان و اولیاء باید سطح شناخت خود را ارتقا داده و سعی در غنی بخشیدن به معرفت متریبان خویش نمایند همچنین از دیگر مواردی که لازم است لحاظ شود، لزوم استعدادیابی دانش آموزان و جهت دهی به آنها برای

رسیدن به کمال معرفت صحیح است. همچنین معرفی الگوهای عملی و اخلاقی که از راه تزکیه و تهذیب نفس مراتب عالی معرفت را طی نموده‌اند و تشویق متریبان به پیمودن مسیر معرفت از بهترین و درست‌ترین راه ممکن و از دیگر اقداماتی که براساس این بنیان‌های معرفت شناختی می‌توان اتخاذ نمود، ارج نهادن به مقام عالم و معلم و تبیین و تشریح اهمیت و لزوم فراگیری علم و دانش متقن و مدلل و تأکید بر اهمیت کسب معارف صادق و نافع است.

پی‌نوشت

1. Comparative study
2. G. Beredy
3. Description
4. Interperation
5. Juxtaposition
6. Comparison

۷. «أَفَرَأَى بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * أَفَرَأَى أَفَرَأَى وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵-۱)

۸. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴)

۹. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ» (فاطر: ۲۷)

۱۰. «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره:

(۳۱)

۱۱. «قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْطَى الْآيَاتِ وَالتُّذْرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ» (يونس: ۱۰۱)

۱۲. «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ

لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)

۱۳. طبق آیه ۲۹ سوره انفال؛ آیه ۱۷ سوره محمد

۱۴. طبق آیه ۱۱ سوره انعام: «قُلِ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (انعام: ۱۱)

۱۵. «قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» (انبیاء: ۵۶)

۱۶. «قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتِّخَذَ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ

أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۱۴)

۱۷. «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» (انفطار: ۱)

۱۸. «السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا» (مزمل: ۱۸)

۱۹. «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَدْرِكُهُ إِلَّا الْأُولُو الْأَلْبَابِ»

(بقره: ۲۶۹)

۲۰. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ

لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰)

۲۱. «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸)

۲۲. «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ

تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)

۲۳. «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَقَّأَكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ

قَدِيرٌ» (نحل: ۷۰)

۲۴. «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶)

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

۲۵. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۷)

۲۶. «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (حجر:

۳۹-۴۰)

۲۷. «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۸۲)

۲۸. «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹)

منابع

۱. قرآن کریم.
 ۲. آقازاده، احمد، (۱۳۸۱ش)، روش شناسی و تاریخ تحول دانش آموزش و پرورش تطبیقی و بین الملل. تهران، نسل نیکان،
 ۳. بهشتی، سعید، ملکی، حسن، ویسی، غلامرضا، (۱۳۹۲ش)، سیاست های حاکم بر اهداف آموزشی در معرفت شناسی استاد مطهری و کاربرت آن در نظام جمهوری اسلامی ایران، مجله پژوهش های سیاست اسلامی، سال اول، شماره سوم.
 ۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷ش)، معرفت شناسی در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۵. _____، (۱۳۹۱ش)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء،
 ۶. _____، (۱۳۹۳ش)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۷. _____، تفسیر تسنیم، محقق: سعید بندعلی، (۱۳۸۷ش)، ج ۱۱، ج ۲، قم، نشر اسراء.
 ۸. _____، تفسیر تسنیم، محقق: محمدحسین الهی زاده، (۱۳۸۸ش)، ج ۱۲، ج ۲، قم، نشر اسراء،
 ۹. _____، تفسیر تسنیم، محقق: احمد قدسی، (۱۳۸۹ش)، ج ۴، ج ۶، قم، نشر اسراء،
 ۱۰. _____، تفسیر تسنیم، محقق: حسین شفیعی و محمد اصفهانی، (۱۳۸۹ش)، ج ۲۲، قم، نشر اسراء،
 ۱۱. کردفیروزجایی، یارعلی، (۱۳۹۳ش)، مباحث معرفت شناختی در فلسفه اسلامی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه،
 ۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ش)، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تهران، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)،
- عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

۱۰۴ □ تحلیل تطبیقی بنیان‌های معرفت‌شناختی براساس دیدگاه‌های استاد مطهری و استاد جوادی آملی

۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶ و ۹ و ۱۰ و ۱۱، تهران، قم،
صدرا،

۱۴. _____، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، (۱۳۵۸ش)، ج ۱۳، تهران، قم، صدرا،

۱۵. _____، (۱۳۹۱الف)، مسئله شناخت، تهران، صدرا،

۱۶. _____، (۱۳۹۱ب)، ء، تهران، صدرا،

۱۷. (۱۳۹۲ش)، فطرت، تهران، صدرا،

۱۸. _____، (۱۳۸۷ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۵، تهران، قم، صدرا.

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،

سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶)

جبر و اختیار در فرایند عقل‌گرایی اعتدالی حافظ شیرازی

سید احمد رضا شاه‌رخی^۱ / حسن احمدی^۲

چکیده:

یکی از موضوعاتی که همواره ذهن حافظ پژوهان را به خود مشغول کرده است، دیدگاه خواجه در موضوع جبر و اختیار است. جماعت قابل‌اعتنایی مدعی‌اند که خواجه در اعتقادات بسان قاطبه‌ای اهالی فارس در آن روزگار، و از مذهب جبر پیروی می‌کند. برخی او را اشعری میانه، عده‌ای او را اختیاراندیش و جماعت کم‌شماری نیز صاحب‌نگاه امر بین‌الامرینی می‌شناسند. در این پژوهش، همت آن است که با روش توصیفی و تحلیلی و استخراج مبانی فکری خواجه در حوزه‌ی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی و با بهره‌برداری از مفاهیم و قرائن و مصرّحات موجود در شعر خواجه، دیدگاه او را در موضوع جبر و اختیار، فراچنگ آوریم. فرجام پژوهش پیش‌رو، موضع خواجه را در مسأله‌ی جبر و اختیار، موافق مشرب امامیه می‌داند و بر نگاه «امر بین‌الامرینی» و عقل‌گرایی اعتدالی او تأکید می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها: حافظ، قضا و قدر، جبر، اختیار، امر بین‌الامرین.

s.ahmadreza.shahrokhi@gmail.com

amin1980306@yahoo.com

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

۲. دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم.

مقدمه

شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی که آوازه‌ی غزل‌هایش شهرت خاص و عام دارد سر پر سودایی در پرداختن به مسأله‌ی جبر و اختیار داشته است؛ تا آنجا که جماعتی او را جبری مسلک و برخی او را در شمار امامیه دانسته و عده‌ی کم شماری نیز دیدگاهها و توجیهاات دیگری ابراز داشته‌اند.

در این پژوهش همت آن است تا اندیشه‌ی کلامی او را در موضوع جبر و اختیار، مورد بررسی قرار داده، ضمن نقد و رد برخی دیدگاهها از جمله دیدگاهی که او را اشعری و جبری می‌پندارد، به تقویت و تجهیز دیدگاه مختار که موافق با مشرب امامیه است و خواجه را عقل‌گرایی اعتدالی می‌داند، بپردازیم.

ضرورت این پژوهش را باید در سهم انکار نشدنی خواجه حافظ شیرازی در فکر و فرهنگ و زبان مردم ایران زمین و سایر ملل آشنا به زبان فارسی جستجو کرد. بنابراین آنچه که از اهمیتی صد چندان برخوردار است، تصویر سازی درست و مطابق با واقع از سیمای افکار و اندیشه‌های بزرگانی چون حافظ در ذهن و ضمیر مخاطبان است؛ چه اینکه ارائه‌ی تصویری نادرست در حوزه‌ی اندیشه‌های بنیادین از مشاهیری چون حافظ، می‌تواند اثرات نامطلوب بسیاری به همراه داشته باشد.

نقد و بررسی دیدگاهها

الف. حافظ، جبری و اشعری محض

عده‌ای معتقدند دیدگاه حافظ درباره جبر و اختیار دقیقا همان دیدگاه اشاعره است. برای اثبات این ادعا با دو دسته از قرائن و شواهد روبرو هستیم؛ شواهد برون‌متنی و شواهد درون‌متنی که توضیح هر یک و نقد و بررسی آن در ادامه خواهد آمد.

۱. شواهد برون متنی

۱-۱. وضعیت اعتقادی مردم شیراز در عصر حافظ. به گفته‌ی هواداران جبراندیشی خواجه، «[تا] پیش از سلسله‌ی صفویه، اکثر مردم ایران سنی مذهب بودند و در غرب و جنوب ایران (مردم فارس شافعی مذهب بودند) و در اعتقادات کلامی، اشعری و جبری مذهب بودند.» (نیازکرمانی [مقاله محمدجواد مشکور] ۱۳۶۴: ج ۱۳، ۱۳۲). حافظ نیز قاعدتاً تحت تأثیر محیط رشد و نمو خود به لحاظ اعتقادی یک اشعری تمام عیار است.

۲-۱. سرشت ایرانی و اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر حافظ. برخی معتقدند اوضاع سیاسی اجتماعی عصر حافظ که مصادف با یورش مغولان به سرزمین ایران است، باعث نوعی سرخوردگی و افسردگی در ملت ایران، به ویژه فرهیختگان و اهالی فکر و فرهنگ و از جمله خواجه حافظ شیرازی شد. نتیجه‌ی قهری این سرخوردگی و یأس، روی آوردن به آموزه‌ی جبراست تا از این طریق، هم تشفی باطنی صورت پذیرد و هم امید به آینده در دلها زنده گردد. (مجدزاده، بی تا: ۷۱-۷۲).

به بیانی دیگر، «سرشت نرم و روح تنبل جماعت ایرانی همراه با یورش قوم تاتار نیز، مزید بر علت شده تا حافظ شیرازی که به نوعی عصاره‌ی خصائص ملی ایرانیان است... جبری مسلکی مُسلّم، بار آید و برای خویشتن چاره‌ای جز رضایت و تسلیم، نبیند.» (دشتی، ۱۳۹۰: ۲۸۰).

۲. شواهد درون متنی

در حیطه‌ی شواهد درون متنی، استناد طرفداران جبراندیشی خواجه به ابیات

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

فراوانی است که به صورت صریح و شفاف، انسان را دست‌بسته و مجبور معرفی می‌کند:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای
که بر من و تو در اختیار نگشادست
گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب باش و گو گناه من است
در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را
جام می و خون دل هر یک به کسی دادند
در دایره‌ی قسمت اوضاع چنین باشد
گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم
نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند
چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند
گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر

(حافظ، ۱۳۸۸: ۲۵۶ و ۱۸۶ و ۱۱۰ و ۵۳ و ۳۷)

نقد و بررسی

درباره‌ی شواهد درون‌متنی و ابیاتی که موهم جبراندیشی حافظ‌اند، در بخش تبیین دیدگاه برگزیده به تفصیل سخن خواهیم گفت. اما در باب شواهد برون‌متنی با نقدهای زیرروبرو است که به شرح ذیل می‌باشند:

۱. اینکه مردم ایران و شیراز آن روزگار به لحاظ اعتقادی اشعری مسلک بودند نمی‌تواند قرینه‌ی محکمی بر جبراندیشی خواجه باشد. خواجه، از یک سو، مدعی آزادگی و آزاداندیشی است:

◀ عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۱۳۹۶)

سرم به دنیوی و عقبی فرو نمی آید

تبارک الله از این فتنه‌ها که در سر ماست

(همان: ۲۲)

و از سوی دیگر، آنچه که بیش از همه در سیره‌ی عملی او نمود دارد، بریدن از تمامی تعلق‌های غیر معقول است. از این رو است که هرگز به سلک خانقاهیان نشان‌دار که شیراز آن روز در نیامد. مذهب حافظ بنا بر اعتراف خود او مذهب رندی است:

سالها پیروی مذهب رندان کردم

تا به فتوی خرد حرص به زندان کردم

(همان: ۳۱۹)

به گفته‌ی برخی حافظ پژوهان، «حافظ در سیر فکری خویش و تشخیص و ارزیابی فلسفی، خود را موظف نمی‌بیند پایه‌های از پیش طرح شده‌ای را به عنوان الفبای "کتاب تشخیص خود" بپذیرد، بلکه خود واضع این الفباست» (مرتضوی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۲۲).

۲. عده‌ای درست در نقطه‌ی مقابل کسانی که خواجه را سنی می‌دانند، بر تشیع او شواهدی به قرار ذیل اقامه کرده‌اند:

۱-۲. معاشران خواجه مانند خواجه کرمانی و محمد گلندام در مذهب تشیع روزگار می‌گذراندند و «اگر حافظ اهل تسنن بود چگونه می‌توانست وجود محمد گلندام را تحمل کند آن هم شاگرد پروپاقرصی که... از اصحاب سرّ حافظ به شمار می‌رفته است؟» (مجاهدی، ۱۳۸۳: ۴۲).

۲-۲. برخی از اشعار حافظ، حامل ارادت و سرسپردگی او به آستان اهل بیت علیهم‌السلام و با قرائت شیعی از ایشان سازگار است. (همان: ۴۳-۴۴):

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

حافظ! اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق
بدرقه‌ی رخت شود همّت شحنه‌ی نجف
مردی زکننده‌ی در خیبر پرس
اسرار کرم ز خواجه‌ی قنبر پرس
گر تشنه‌ی فیض حق به صدقی حافظ!
سرچشمه‌ی آن ز ساقی کوثر پرس
قسّام بهشت و دوزخ، آن عقده‌گشای
ما را نگذارد که درآییم ز پای
تاکی بود این گرگ‌ربایی؟ بنمای
سرپنجه‌ی دشمن افکن ای شیر خدای!

(حافظ، ۱۳۸۸: ۵۲۱ و ۵۱۸ و ۲۹۶)

۲-۳. همچنین در این خصوص، به نقل قول برخی مورخان نیز در باب تشیع
خواجه اشاره کرده‌اند که پرداختن به آن از حوصله‌ی این مجال خارج است.
(مجاهدی، ۱۳۸۳: ۴۵-۴۸).

۳. درست است که در محاورات ما ایرانیان، بسیاری از امور با مشیت الهی و قضا و
قدر گره می‌خورد. اما این هرگز بدان معنا نیست که جامعه‌ی ایرانی، انسان را مجبور به
همان معنایی که در فلسفه و کلام از جبر اراده می‌شود قلمداد می‌کند. چه شاهده‌ی
روشن‌تر برای اثبات این مدعا که همین مردم به اصطلاح قضا و قدری، در سخت‌ترین
دوران حیات سیاسی و اجتماعی خویش یعنی دوره‌ی استیلای مغول هرگز از تلاش
برای خروج از حال نامطلوب به آینده‌ی مطلوب، سر باز نزدند؛ دورانی که شهرها و
قصبات اسلامی، و مراکز علمی اسلامی و مکانهای مقدس، ویران شد و بسیاری از
عالمان کشته شده اما با این همه، «دیری نپایید که اسلام دین رسمی حکومت گشت و

مغولانی که کافرانه پا به حریم اسلامیان نهاده بودند... در پایان کار مسلمان بار آمدند و به مبلغان اسلام مبدل شدند». (ولایتی، ۱۳۸۷: ج ۲: ۷۳۷) همچنین توسن فرزادنگی ملت اسلام و از جمله ایرانیان، هرگز از حرکت تکاملی باز نایستاد و در طول همان دوران مخوف و دهشتزا، اندیشمندان بلند پایه‌ای را در دامان فرهیختگی خود پرورید. (رک: اقبال آشتیانی، ۱۳۸۹: فصل آخر).

در دوران معاصر نیز، این ملت به اصطلاح قضا و قدری، شاهد بالیدن دو نهضت بزرگ در دامان خود بوده است؛ یکی جنبش آزادیخواهانه‌ی مشروطیت و دیگری انقلاب اسلامی.

علاوه بر این موارد، سستی و تنبلی با مبانی فکری و روح تعلیمات خواجه و نص بیانات او همخوانی ندارد. این با رجوع به بنیانهای اندیشه‌ی خواجه به خصوص، آراء او در حوزه‌ی انسان شناسی قابل تصدیق است. آنچه که در اندیشه‌ی حافظ شیرازی بیش از همه خودنمایی می‌کند، نگاه عالی و برخاسته از همّت بلند نابغی شیراز، به نابغی آفرینش؛ انسان است. گویا دغدغه‌ی همیشگی حافظ این است که نکند انسان، خود را آن‌گونه که باید شناسد و تن به اموری دهد که شایسته‌ی مقام انسانی وی نیست؛ بنابراین از یک سو در صدد تبیین و شناساندن جایگاه آدمی در منظومه‌ی خلقت است:

که ای بلندنظر شاهباز سدره نشین

نشیم تو نه این کنج محنت آباد است

تو را ز کنگره‌ی عرش می‌زنند صفیر

ندانمت که در این دامگه چه افتاده است

(همان: ۳۷)

و از دیگر سوی، با بیانی آمیخته از ظرافت و لطافت و صد البته از سر درد، سعی

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

در تهییج و تحریض همتهای به گِل نشسته و اراده‌های از نفس افتاده دارد:
کمتر از ذره نئی پست مشو مهر بورز

تا به خلوت‌گه خورشید رسی چرخ زنان

(همان: ۳۸۷)

درانسان شناسی، حافظ، با اذعان به اینکه از سیاهه‌ی قلم تقدیر‌گریزی نیست، اما
سهم انسان را در تدبیر این تقدیر، به طاق نسیان نمی‌سپارد:

قومی به جد و جهد نهادند وصل دوست

قوم دگر حواله به تقدیر می‌کنند

مایه‌ی خوشدلی آنجاست که دلدار آنجاست

می‌کنم جهد که خود را مگر آنجا فکنم

(همان: ۳۴۸ و ۲۰۰)

در بخش تبیین دیدگاه برگزیده بیش‌تر در این باب سخن خواهیم گفت. بنابراین
انگاره جبراندیش بودن خواجه انگاره‌ای ناصواب و عاری از شواهد متقن است و به
نظر می‌رسد توانایی معارضه‌جویی با شواهدی که خواجه شیراز را عقل‌گرایی اعتدالی
و امر بین‌الامرینی می‌شناسد ندارد.

ب. حافظ، اشعری میانه‌رو

دیدگاهی نیز بر آن است که حافظ، اشعری است؛ اما اشعری اعتدالی. به عبارت
دیگر، «او در اشعری‌گری مانند فخر رازی فلسفی مشرب است نه چونان غزالی
فلسفه ستیز و فلسفه‌گریز» (خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۱۰۵). این دیدگاه، شواهدی از ابیات
خواجه به دست مخاطبان خویش می‌دهد. از جمله این‌که: «اشاره به نظریه‌ی کسب
اشعری، به عین اصطلاح، در شعر حافظ هست» (همان: ص ۱۰۶):

می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار

این موهبت رسید ز میراث فطرتم

(حافظ، ۱۳۸۸: ۳۱۳)

این دیدگاه بر آن است که خواجه مانند اشاعره، قائل به رؤیت الهی است

(خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۱۰۷)

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست

روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم

(حافظ ۱۳۸۸: ۳۵۱)

همچنین از دیگر نشانه‌های اشعری مسلک بودن خواجه در این دیدگاه، برجستگی

توحید افعالی در سروده‌های اوست و توحید افعالی در مکتب اشعری بیش از سایر

مذاهب مورد اهتمام قرار گرفته است. (خرمشاهی: ۱۳۸۷، ۱۰۸)

گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم

نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

(حافظ، ۱۳۸۸: ۱۸۶)

نقد و بررسی

درباره‌ی این دیدگاه نکاتی به قرار ذیل قابل طرح است:

۱. اصطلاح اشعری اعتدالی اصطلاحی مبهم است. زیرا اگر مقصود از اعتدال در

اشعری‌گری، میانه‌گزینی میان دیدگاه اشاعره و امامیه در مسأله‌ی جبر و اختیار باشد،

چیزی جز ابهام محض، دستاوردی نخواهد داشت. اشاعره در این مسأله کسب

اندیش‌اند و امامیه، بر منهج امر بین الامرین؛ آنگاه پرسش آن است که میانه‌ی این دو

دیدگاه چیست؟

۲. شواهدی که برای اشعری‌گری خواجه اقامه شده‌اند حقیقتاً نارسا و در برخی موارد، مُثَبِّتِ ضِدِّ خویش‌اند. به عنوان مثال، بیت:

می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار

این موهبت رسید ز میراث فطرتم

(حافظ، ۱۳۸۸: ۳۱۳)

به صراحت، دیدگاه کسب را مردود اعلام می‌کند! طبیعی است که صاحب دیدگاه مورد نقد خود متوجه این اشکال شده، در صدد حل آن برآمده است به این ترتیب که:

لابد خوانندگان خواهند گفت در این بیت، حافظ، «کسب» را منکر است. حق با آنان است و ما برای آن دو پاسخ داریم: نخست این‌که اگر حافظ کسب را که یک نظریه‌ی اعتدالی اشعری است، منکر است، در عوض نظریه‌ی افراطی تر یعنی جبر را قائل است (حتی در همین بیت). دوم این‌که، اشعری‌گری حافظ اعتدالی است. چنانکه از انکار کسب و دست‌کم گرفتن آن بر می‌آید. (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

وی در تکمیل و تقویت بخش دوم پاسخ خود، به ابیاتی از دیوان خواجه استناد می‌کند که دلالت صریح بر اختیار اندیشی دارد. (همان: ۱۰-۱۰۷).

به نظر می‌رسد پاسخهای مذکور، نارسا است؛ چرا که:

اولاً؛ پاسخ نخست در حقیقت، پاسخ نیست، نوعی عقب‌نشینی و پذیرفتن این اشکال وارد است که بیت مزبور شأنیت استناد را در جهت اثبات اشعری بودن خواجه ندارد.

ثانیاً؛ چنان‌که پیداست، پاسخ دوم درست نقطه‌ی مقابل پاسخ نخست است. مطابق این پاسخ نیز استناد به این بیت برای اثبات اشعری‌گری خواجه مردود است.

ثالثاً؛ نفی کسب و اختیار در این بیت، لزوماً به معنی پذیرش جبر در حوزه‌ی افعال آدمی نیست. خواجه در این بیت، در صدد بیان این حقیقت است که شالوده‌ی وجود

آدمی را با جوهر و گوهری با نام عشق، آمیخته‌اند و این شالوده، از آنجایی که جبّله‌ی آدمی است، متعلّق کسب و اختیار، نمی‌تواند باشد؛ همان‌گونه که درباره‌ی سایر امور فطری نیز، حکم از این قرار است. توضیح بیشتر در این باره را به مباحث آتی موکول می‌کنیم.

همچنین استناد به این بیت:

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست

روزی رخس ببینم و تقدیم وی کنم

بر جواز «رؤیت الهی» از نگاه خواجه نیز حقیقتاً محل تأمل است؛ چرا که:

اولاً؛ دیدن، لزوماً به معنای دیدن با چشم سر و یا دیدن حسی نیست و ممکن است مقصود از آن، رؤیت باطنی باشد. ثانیاً؛ ابیات دیگری در دیوان خواجه هست که اتفاقاً دلالت بر نفی رؤیت حسی می‌کنند:

دیدن روی تو را دیده‌ی جان بین باید

وین کجا مرتبه‌ی چشم جهان بین من است

(حافظ، ۱۳۸۸: ۵۲)

نتیجه آن‌که انتساب اشعری‌گری اعتدالی به حافظ، دیدگاهی به غایت مبهم است و شاید بتوان ادعا کرد که از این حیث، دست کمی از خود نظریه‌ی کسب ندارد.

ج. حافظ، پیرو جبر عرفانی

عده‌ای خواجه را جبراندیش به معنای «جبر عرفانی» می‌دانند. در تعریف جبر عرفانی گفته‌اند: «به اختیار، اختیار خود را در اختیار محبوب باختن و به او توکل کردن» (اشرف زاده، ۱۳۸۱، ۱۲۵). هنگامی که عارف به کمال عشق و توکل می‌رسد به اختیار، اختیار خود را در اختیار محبوب می‌گذارد. این نوع از جبر، جبر عرفانی

است، نه جبر متکلمان یا انسانهای بی‌اراده که همه چیز را - به جهت سلب مسئولیت از خود - به قضا و قدر نسبت می‌دهند. (همو، ۱۳۷۹: ۱۱).

نقد و بررسی

این توجیه قادر به گره‌گشایی از کار به ظاهر فرو بسته‌ی ما نیست. علت آن است که جبر عرفانی به معنایی که گفته شد، ترجمان مقام رضا و توکل است و این، با آنچه که ما در پی بررسی آنیم متفاوت است. به بیان دیگر، در دیوان خواجه، با ایاتی مواجهیم که در صدد بیان حقیقتی تکوینی در عالم هستی است که عبارت باشد از اراده‌ی قاهر و غالب حضرت حق:

چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند

گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ

تو در طریق ادب باش، گو گناه من است

جام می و خون دل هر یک به کسی دادند

در دایره‌ی قسمت اوضاع چنین باشد

(حافظ، ۱۳۸۸: ۱۶۱ و ۵۳ و ۲۵۶)

در حقیقت، چه عارف به اختیار خود اختیار خویش را به خداوند متعالی واگذار کند. (= جبر عرفانی) و چه چنین نکند، آنچه که در بود و تکوین عالم خودنمایی می‌کند، قهر و غلبه‌ی علی‌الإطلاق اراده‌ی حضرت حق است.

د. حافظ، اختیار اندیش

برخی اندیشه‌وران حوزه‌ی حافظ شناسی معتقدند که اساساً هیچ عارفی، جبری

مسلک به معنایی که منافی آزادی عمل انسانی است، نمی‌باشد (بامداد، ۱۳۶۹: ۲۰۸) و حافظ نیز نمی‌تواند چنین باشد. شاهد آن‌که خواجه در بسیاری از اشعار خویش، دعوت به تلاش و کوشش می‌کند و آنان را که بدون سعی شایسته، مزد و پاداش طلب می‌کنند، مورد مذمت قرار می‌دهد؛ او شرط در آغوش کشیدن شاهد مقصود را اطاعت از پیر و استقامت محمود می‌داند. چنین کسی نمی‌تواند جبری باشد و نباید او را جبری دانست (همان: ۲۰۹).

صاحب این دیدگاه، ابیات موهم جبراندیشی خواجه را با دو بیان توجیه می‌کند: نخست آن‌که معدودی از این اشعار، مربوط به زمانی است که خواجه غرق در طلب و حیرانی بوده و حرمان و یأس سراسر وجود او را فراگرفته بود و او برای تسلی خاطر خویش، با زبانی که از آن بوی جبر استشمام می‌شد، سخن گفته است... و دیگر آن‌که عمده‌ی این ابیات، اشاره به عین ثابت اشیا و حدود تکوینی آن و عالم تقرّر ماهیات دارد که امور مربوط به این حوزه، از حیثی اختیار، بیرون است (همان: ۲۱۰-۲۰۹). نتیجه آن‌که خواجه حافظ شیرازی، بر اساس آموزه‌های قرآن کریم و با بهره‌گیری از عبارات عرفا و حکما سخن می‌گوید و این جبر، هیچ منافاتی با اراده‌ی آزاد انسانی ندارد (همان: ۲۱۵-۲۱۶).

نقد و بررسی

این دیدگاه هر چند در توجیه ابیاتی که دستاویزی برای جبراندیشی حافظ به شمار می‌رود اندکی موفق عمل کرده است؛ اما جامع‌نگر نیست؛ چون:
اولاً؛ در این دیدگاه دقیقاً مشخص نشده که اختیاراندیشی خواجه از نوع تفویضی است یا امر بین الامرینی و خواجه را باید عقل‌گرای افراطی از نوع معتزلی‌اش دانست یا عقل‌گرای اعتدالی از نوع امامی‌اش؟

ثانیا؛ احاله‌ی عموم ابیات موهم جبری‌گری خواجه به جبر تکوینی نیز خطای بزرگی است و با بسیاری از ابیاتی که مربوط به حوزه‌ی اعمال اختیاری انسان است سر سازگاری ندارد:

حافظ به خود نپوشید این خرقه‌ی می آلود

ای شیخ پاکدامن معذور دار ما را

(حافظ، ۱۳۸۸: ۵)

البته صاحب این دیدگاه برخی ابیات این‌گونه را مربوط به زمانهایی می‌داند که سایه‌ی یأس، بر روح و جان خواجه سایه افکنده بود؛ اما این توجیه، ناتمام است؛ زیرا حافظ شیرازی به شهادت اشعارش برای سخت‌ترین شرایط زندگی نیز، نسخه‌ی نجات‌بخش معرفی می‌کند:

حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار

تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور

(همان: ۲۵۵)

علاوه بر آن‌که نگاه متعالی خواجه به انسان، چنان‌که پیش از این بدان اشاره شد، با چنین توجیهاتی سازگار نمی‌افتد. بر فرض که بتوان با چنین بیانی برخی ابیات موهم جبراندیشی خواجه را توجیه نمود؛ بی شک درباره‌ی ابیاتی که هیچ نشانه‌ای از یأس و حرمان در آن نیست نمی‌توان چنین گفت. مانند این بیت مشهور:

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ

تو در طریق ادب باش، گو گناه من است

(همان: ۵۳)

نتیجه آن‌که، این دیدگاه نیز با اینکه نسبت به دیدگاههای گذشته واجد مزیت‌های

نسبی است؛ اما همان گونه که ملاحظه شد، کاستیهای در خور توجهی دارد که نمی توان به آسانی از آنها عبور کرد.

دیدگاههای مزبور علاوه بر نقصهایی که ویژه هر کدام از آنهاست، نقص مشترکی نیز دارند که آن، عدم توجه به مبانی فکری خواجه در تحلیل و تبیین دیدگاه او در مسأله‌ی جبر و اختیار است.

تبیین دیدگاه برگزیده مبنی بر نگاه امر بین الامرینی و عقل گرایی اعتدالی خواجه در تبیین دیدگاه برگزیده که همانا نگاه اعتدالی خواجه به مقوله جبر و اختیار است ابتدا به اقامه شواهد نافی جبر اندیشی خواجه با استناد به مبانی فکری و برخی مفاهیم مأخوذ از اشعار او خواهیم پرداخت و سپس به طرح و شرح شواهد نگاه امر بین الامرینی و عقلانیت اعتدالی خواجه همت خواهیم گماشت.

۱. شواهد نافی جبر اندیشی حافظ

۱-۱. نفی جبر، بر اساس مبانی هستی شناسانه و فرجام شناسانه‌ی حافظ

۱-۱-۱. اعتقاد به عدل الهی

از منظر خواجه از اوصاف ضروری خدای تبارک و تعالی عدل است و نظام هستی

نیز بر همین بنیان استوار شده است:

دور فلکی یکسره بر منهج عدل است

خوش باش که ظالم نبرد راه به مقصود

(همان: ۳۰۴)

از سوی دیگر، یکی از فلسفه‌های معاد و قیامت در اندیشه‌ی خواجه، داوری میان

مردمان و برپایی ترازوی قسط از جانب خداوند است:

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید

شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

(همان: ۱۳۳)

بدیهی است که اگر انسان در مقابل اراده‌ی الهی و یا عوامل طبیعی مجبور باشد، دیگر تکلیف و پاداش و کیفر، مفهوم خود را از دست می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۲). از این روست که در روایتی از محمد بن عجلان از امام صادق علیه السلام پرسید که آیا خداوند بندگانش را بر انجام افعال مجبور می‌کند؟ حضرت در پاسخ فرمودند: خداوند عادل تر از آن است که بنده‌ای را بر انجام فعلی مجبور سازد و سپس به دلیل انجام همان فعل او را عذاب کند. (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ق: ۳۵۱)

از نظر دیدگاه‌های کلامی نیز روشن است که در طول تاریخ قائلان به عدل الهی اعم از معتزله و شیعه، با جبر و کسب، مخالف، و با اختیار فی‌الجمله‌ی انسان موافق بوده‌اند؛ از سویی، جبریّه و اشاعره (قائلان به جبر و کسب)، عدل الهی را به معنای گفته شده، نمی‌پذیرفتند. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۲-۵۱).

۱-۱-۲. اعتقاد به حکمت الهی

از دیگر اوصاف الهی در اندیشه‌ی خواجه، صفت حکمت است:

گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم

گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۸۸: ۱۴۳)

حکمت الهی نیز با مجبور بودن انسان سازگار نیست و به فرموده‌ی امام علی علیه السلام در پاسخ به شخصی از اهالی عراق:

اگر چنین بود [یعنی اگر قضا و قدر به معنای جبر بود]، هر آینه ثواب و عقاب، امر و نهی و تنبیه، باطل بود و وعده و وعید، بی‌اساس، و بدکار را نکوهش و نیکوکار را

ستایشی نبود (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۷۰)

بنابراین در صورت حاکمیت جبر بر افعال آدمی اصل تکلیف و فروعاً یاد شده
آن بی معنی خواهد بود. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۱، ۸۷).

۱-۲. نفی جبر بر اساس مبانی انسان شناسانه‌ی حافظ

از نگاه خواجه، انسان واجد کرامت ذاتی است. زیرا که طینت او را با عشق، مخمّر
کرده‌اند و بر این اساس عهده دار امانت سترگ الهی شده است:

بر در میخانه‌ی عشق ای ملک تسبیح گوی

کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند

(همان: ۱۹۹)

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه‌ی کار به نام من دیوانه زدند

(همان: ۱۸۴)

و هم می‌تواند واجد کرامت ویژه‌ی اکتسابی باشد؛ به دلیل فطرت بنا شده بر عشق و
برخورداری از سرمایه‌ی عقل و موهبت اختیار؛ شاهد آنکه اگر نگاه خواجه همه چیز
را بر منهج جبر می‌دید نباید در شعر حافظ شاهد توصیه‌ها و تویخهایی از این دست
باشیم:

بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش

که بنده را نخرد کس به عیب بی هنری

(حافظ، ۱۳۸۸: ۴۵۲)

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق

بر او نمرد به فتوی من نماز کنید

(همان: ۲۴۴)

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

روی همین جهت است که فرشته، در نظرگاه خواجه، فهمی از عشق ندارد.. از این رو معتقدیم ابیاتی نظیر:

می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار

این موهبت رسید ز میراث فطرتم

(حافظ، ۱۳۸۸: ۳۱۳)

را نمی‌توان به عنوان شاهی برای جبراندیشی خواجه قلمداد کرد؛ به بیان دیگر مقتضای فطرت آدمی عاشقی است و اساس این حقیقت، اکتسابی نیست؛ بلکه اعطائی و تفضلی است؛ مانند بسیاری دیگر از موهبت‌های الهی از جمله موهبت خرد و اختیار. وظیفه‌ی آدمی قدرشناسی این موهبت‌ها و گام برداشتن در مسیر رشد و تعالی آنها است، همانکه حافظ خود، مدعی انجام آن است:

جهانیان همه گر منع من کنند از عشق من آن کنم که خداوندگار فرماید

(همان: ۲۳۰)

بنابراین، نگاه بلند خواجه به انسان از آن روست که قالب آدمی را با خمیر مایه‌ی عشق عجین کرده‌اند و او می‌تواند با موهبت اختیار، این سرمایه‌ی فطری خدادادی را محملی برای تکاپوهای تعالی‌جویانه‌ی خویش قرار دهد و، تا سرمنزل خورشید حقیقت، طی طریق کند:

کمتر از ذره نه‌ای پست مشو مهر بورز

تا به خلوت‌گه خورشید رسی چرخ زنان

(همان: ۳۸۷)

۱-۳. نفی جبر بر اساس مفاهیم مأخوذ از سروده‌های حافظ

در دیوان خواجه، با مفاهیمی مواجهیم که چه به صورت صریح و چه به صورت ضمنی با جبراندیشی سر سازگاری ندارد:

۱-۳-۱. اختیار

در شعر حافظ با ابیاتی مواجهیم که صراحتاً از اختیار سخن می‌گویند:

نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ

طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد

مستور و مست هر دو چو از یک قبیله اند

ما دل به عشوه‌ی که دهیم اختیار چیست؟

(همان: ۶۵ و ۱۳۵)

در شماری از ابیات نیز هر چند صراحتاً از واژه‌ی اختیار استفاده نشده است؛ اما

درونمایه‌ی آنها، چیزی جز پذیرش اندیشه‌ی اختیار نیست:

چرخ بر هم زخم از غیر مرادم گردد

من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک

بیا تا گل برفشانیم و می در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

اگر غم لشگر انگیزد که خون عاشقان ریزد

من و ساقی به هم تازیم و بنیادش براندازیم

۱-۳-۲. توصیه و پند

بسیاری از اشعار خواجه حامل توصیه و پند است:

از ره مرو به عشوه‌ی دنیا که این عجز

مکاره می‌نشینند و محتاله می‌رود

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست‌تر دارند

جوانان سعادت‌مند پند پیر دانا را

(همان: ۱ و ۲۲۵)

و طبیعتاً، توصیه‌گری فرع بر اختیاراندیشی است.

۱-۳-۳. توییخ و تحسین و اسباب آن

زبان خواجه در برخی اشعارش زبان توییخ و نکوهش است:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند

چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

پرسشی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس

توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند

(همان: ۱۹۹)

و در برخی دیگر از سروده‌ها، زبان مدح و ستایش است:

شعر حافظ همه بیت الغزل معرفت است

آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش

(همان: ۲۸۱)

سرزنش و ستایش زمانی معنادار است که اختیار را پذیرفته باشیم؛ و اگر نه توییخ و

تحسین شخص مجبور، خلاف عقل و حکمت خواهد بود.

در شعر حافظ، علاوه بر توییخ و تحسین، عوامل آنها نظیر گناهکاری، سیاه‌نامگی،

سهو و خطاکاری بنده و... نیز آمده است که تنها در بستر اختیاراندیشی معقول است؛

همچنین پیامدهای اتصاف به اوصاف مذکور مانند ندامت و توبه و انتظار عفو و

بخشش داشتن از خداوند متعالی در جای جای شعر حافظ، قابل مشاهده است که با

جبراندیشی سازگار نیست:

می‌خور که صد گناه ز اغیار در حجاب

بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند

سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست

معنی عفو و رحمت پروردگار چیست؟

سیاه نامه تر از خود کسی نمی بینم
چگونه چون قلمم دود دل به سر نرود؟
آب رو می رود ای ابر خطاپوش بیار
که به دیوان عمل نامه سیاه آمده ایم
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس
توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند؟
پیر دردی کش ما گرچه ندارد زر و زور
خوش عطا بخش و خطاپوش خدایی دارد
(همان، ۱۲۳ و ۱۹۹ و ۳۶۶ و ۲۲۴ و ۶۵ و ۱۹۶)

۱-۳-۴. دعوت به کوشش و بلند همتی
جبراندیش قاعدتاً باید در انتظار بلایا و عطایای مقدر، روز و شب بگذراند؛ اما
حافظ، معتقد است که: قصر فردوس به یادش عمل می بخشند. (همان: ۲۶۸).
خواجه در بیتی به دو دیدگاه که یکی جد و جهد را برای رسیدن به گوهر مقصود،
لازم می شمرد و دیگری همه چیز را به تقدیر حواله می دهد، اشاره می کند:
قومی به جد و جهد نهادند وصل دوست
قومی دگر حواله به تقدیر می کنند
(همان: ۲۰۰)
اما اودر این میان، بی طرف نیست و در ابیات بسیاری بر درستی دیدگاه نخست،
صحه می گذارد:

مقام عیش میسر نمی شود بی رنج
بلی به حکم بلا بسته اند عهد الست

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست
عاشقی شیوه‌ی رندان بلاکش باشد
شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد
که چند سال به جان خدمت شعیب کند
در مقامات طریقت هر کجا کردیم سیر
عاقبت را با نظر بازی فراق افتاده بود
مکن ز غصه شکایت که در طریق طلب
به راحتی نرسید آنکه زحمتی نکشید

(همان: ۲۱۲ و ۱۸۸ و ۱۵۹ و ۲۵)

در شعر حافظ، بر بلندهمتی تأکید فراوان شده است:

ذره را تا نبود همت عالی حافظ
طالب چشمه‌ی خورشید درخشان نشود
جناب عشق بلند است، همتی حافظ
که عاشقان ره بی همتان به خود ندهند

(همان: ۲۰۱ و ۲۲۷)

از منظر خواجه، نظام هستی نظام استحقاقها و اسباب و مسببها است و هیچ کس بی حساب به چیزی نمی‌رسد:

من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب
مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند
هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ
از یمن دعای شب و ورد سحری بود
پر واضح است که با توجه به آنچه گذشت نمی‌توان قامت اندیشه‌ی خواجه را با قبیای جبر، سازگار کرد.

۲. شواهد اثبات دیدگاه امر بین الامرینی و عقل گرایی اعتدالی حافظ
برای اثبات این ادعا، از دو شاهد بهره می‌گیریم؛ نخست، اعتقاد ویژه‌ی خواجه به
توحید افعالی و مسأله‌ی قضا و قدر و سیطره‌ی آن بر امور تکوینی و تشریحی و دوم،
ابیاتی از دیوان خواجه، که به نظر می‌رسد اشاره‌ی قابل اعتنایی به دیدگاه امر بین
الامرین دارد.

۱-۲. اعتقاد به توحید افعالی و سریان علی الاطلاق قضا و قدر الهی
شعر حافظ، در پرداختن به مسأله‌ی قضا و قدر، گونه‌های مختلفی دارد:
الف. برخی حافظ پژوهان بر این باورند که گاه استفاده از مفهوم قضا و قدر در شعر
خواجه تنها وسیله‌ای برای بستن دهان منتقدان است؛ منتقدانی که به نظر می‌رسد
جبری مسلک‌اند و خواجه، برای خاموش کردن آنان قضا و قدر را در همان معنایی که
آنان فهم می‌کنند (جبر) به کار می‌برد. ضمن آنکه یکی از ویژگیهای شعر حافظ، لحن
عنادی و استهزاء آمیز آن است و بدون توجه به آن، درک لطافت و حل معماهای
موجود در بسیاری از اشعار او ممکن نیست. (مرتضوی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۴۲). ابیات زیر
را می‌توان از این قبیل به شمار آورد:

در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند

گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را

نیست امید صلاحی ز فساد حافظ

چون که تقدیر چنین است چه تدبیر کنم

برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر

کارفرمای قدر می‌کند این من چه کنم

(حافظ، ۱۳۸۸: ۲۶ و ۳۴۷ و ۵)

ب. در برخی دیگر از سروده‌ها، به قضا و قدر تکوینی اشاره شده است. تعداد این
ابیات نیز در دیوان خواجه بسیار است:

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای

که بر من و تو در اختیار نگشوده است

گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم

نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

(همان: ۲۵۶ و ۱۸۶ و ۳۷)

محتوای این ابیات دقیقاً مطابق با آن چیزی است که در شرع مقدس آمده است.

قرآن کریم درباره‌ی معیشت مردم می‌فرماید:

«أَهُمْ يَفْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا». (زخرف: ۳۲)؛

آیا آنانند که رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟ ما معاش آنان را در زندگی دنیا

میانشان تقسیم کرده‌ایم.

در روایات متعددی از یک سو از مقسوم بودن روزی سخن به میان آمده است:

(خوانساری، ۱۳۶۶: ج ۲، ۱۳۱)

و از سوی دیگر سیره‌ی قطعی و دائمی رسول خدا ﷺ و معصومان علیهم‌السلام، تکریم کار

و نفرت از تنبلی و بیکاری است. حل این دوگانگی ظاهری در بیانی نورانی از امام

صادق علیهم‌السلام آمده است:

روزی به دو قسمت تقسیم شده است: یکی از آنها به صاحبش می‌رسد هر چند آن

را طلب نکرده باشد، و دیگری وابسته به طلب و کوشش او است. (حکیمی، ۱۳۸۰:

ج ۳، ۲۲۷)

درباره‌ی رنج و راحتی و خیر و شر نیز داستان به همین ترتیب است؛

در نظریه‌ی امر بین الأمرین، با اینکه انسان دست‌بسته نیست و در ظهور پدیده‌های

مربوط به زندگی خود سهمی دارد؛ اما همه چیز در سلسله‌ای طولی منسوب به

خدا است:

«وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَئِنْ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» (نساء: ۷۸)

و حافظ نیز بی کم و کاست، منادی همین تفکر است:

گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم

نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

بنابراین باید از نگاه بخشی به شعر حافظ و هر مجموعه و منظومه‌ی معرفتی دیگر اجتناب کرد؛ زیرا که باعث سوء تفاهمهای جدی می شود.

ج. در سروده‌هایی از خواجه، اعمال آدمی محکوم قضا و قدر الهی است. این سروده‌ها محکم‌ترین دستاویز قائلان به جبراندیشی خواجه است. در حقیقت سریان قضا و قدر الهی به حوزه‌ی رفتار انسانی، همان معضله‌ای است که عده‌ای را معتقد به جبراندیشی خواجه کرد و جماعتی را در گرداب تفویض سرگردان نمود و کسانی را به سراب کسب کشاند. نقطه‌ی عزیمت دیدگاه امر بین الامرین نیز دقیقاً همین جاست؛ از این رو امامان شیعه علیهم‌السلام فهم این دیدگاه را صعب و مستصعب دانسته، از اندیشه‌ای سخن گفتند که لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۱۵۹). در میان اشعار حافظ، شاید یکی از صریح‌ترین ابیاتی که طرفداران جبراندیشی خواجه همواره برای اثبات مدعای خود به آن استناد می‌کنند این بیت مشهور است:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ

تو در طریق ادب باش گو گناه من است

(حافظ، ۱۳۸۸: ۵۳)

حقیقت آن است که در سنت عرفانی و بر اساس آموزه‌ی توحید افعالی، همه چیز از خیر و شر و صحت و مرض و اطاعت و عصیان آدمی، همه و همه مقهور قدرت و اراده و قضای الهی است: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله». و از آنجایی که رابطه‌ی میان

اراده‌ی حضرت حق با اراده‌ی آدمی، رابطه‌ای طولی است، نمی‌توان از این قهر و غلبه، جبر را نتیجه گرفت. از این روست که برخی متصوفه پس از تأکید بر اینکه تمامی امور، حتی کفر و ایمان، از مجرای اراده‌ی خدای تعالی مجال بروز پیدا می‌کنند، این سخن را به معنای فرو غلطیدن در دام جبر ندانسته‌اند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۱، ۴۵۲-۴۵۳).

به همین جهت است که برخی شارحان دیوان خواجه، بیت مزبور را ترجمان «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین» تلقی کرده و مقصود از گناه را تحقق خارجی عمل می‌دانند که بر اساس توحید افعالی، جز با اذن و اراده‌ی حضرت حق، صورت فعلیت به خود نمی‌گیرد. (سعادت پرور، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳۲۴).

به بیان دیگر، می‌توان گفت که بیت مورد بحث، واگویی‌ای بشری است از آیه‌ی شریفه‌ی:

«فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)؛ و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کُشت. و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.

ضمن آن که در ابیات بسیاری، واژه‌هایی نظیر «گناه» و «عصیان»، درباره‌ی افعال خود انسانها به کار رفته و آدمی به دلیل گناهکاری و خیره‌سری، مورد بازخواست و سرزنش قرار گرفته است:

لنگر حلم تو ای کشتی توفیق کجاست

که در این بحر کرم غرق گناه آمده‌ایم

آبی به روزنامه‌ی اعمال ما فشان

باشد توان سترد حروف گناه از او

(حافظ، ۱۳۸۸: ۴۱۳ و ۳۶۶)

و روشن تر از همه این بیت خواجه:

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بی گناهی
نتیجه آنکه بیت مزبور و ابیات مشابه آن - که در صدد بررسی یکایک آنها نیستیم
- نه تنها مثبت جبراندیشی خواجه نیستند؛ بلکه گواه روشنی بر نگاه عالی توحیدی
خواجه و دیدگاه امر بین الامرینی او به شمار می‌روند.

۲-۲. ابیاتی دال بر امر بین الامرین از شعر حافظ

ابیاتی در دیوان خواجه وجود دارد که به نحو صریحی به انجام رسیدن امور را هم
مستند به اراده‌ی انسانی می‌داند و هم در گرو اراده‌ی حضرت حق و البته آنچه در این
میان از اصالت و اقتدار برخوردار است، همان اراده‌ی خداوند است. نگارنده معتقد
است ابیات پیش رو از این سنخ به شمار می‌روند:

۱. زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست

تا در میانه خواسته‌ی کردگار چیست؟

(همان: ۶۵)

بدیهی است که خواجه حافظ شیرازی در این بیت، هم برای اراده‌ی بشر نوعی
اصالت قائل شده است (= خواستن حافظ و خواستن زاهد) و هم در نهایت امر، با
تعلیق همه‌ی این خواستها به خواست کردگار، همه چیز را تابع اراده‌ی الهی می‌داند.

۲. ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید

هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند

(همان: ۱۸۲)

این بیت، تأکید می‌کند که رسیدن به مقصد عالی، تنها با کوشش سالک میسر
نمی‌شود و نیازمند لطف و عنایت حضرت حق است. این هم‌افزایی که البته به نحو
طولی است، مشیر به امر بین الامرین است.

۳. به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود

خیال باشد کاین کار بی حواله برآید

(همان: ۲۳۴)

مراد از «حواله» در این بیت، همان یاری خدا است (استعلامی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۶۲۱) و «گوهر مقصود»، زمانی فراچنگ خواهد آمد که «سعی» انسانی با «حواله»ی خداوندی، در یک راستا قرار گیرد. و امر بین الامرین نیز سخنی جز این ندارد.

۴. گر چه وصالش نه به کوشش دهند

هر قدر ای دل که توانی بکوش

(حافظ، ۱۳۸۸: ۲۸۴)

حافظ در این بیت، هم بر اثر بخش بودن کوشش انسان در رسیدن به مقصود تأکید می‌کند و هم به این نکته التفات می‌دهد که تنها سعی و تلاش آدمی در این مسیر، کارساز نیست و باید اراده‌ای برتر و بالاتر دستگیری کند.

نتیجه‌گیری

برای اثبات امامی‌اندیش بودن و عقلانیت اعتدالی خواجه در مسأله‌ی جبر و اختیار، در مجموع به دو دسته شاهد و قرینه می‌توان استناد کرد؛ دسته‌ای که مثبت اختیاراندیشی و نفی جبرباوری او است و دسته‌ای دیگر که با ضمیمه کردن شواهد نوع اول، قرائنی محکم و قابل اعتنا بر نگاه امر بین الامرینی خواجه می‌تواند باشد. این شواهد به صورت خلاصه به قرار ذیل است:

الف. دسته‌ای که جبرباوری خواجه رانفی می‌کنند:

– اعتقاد به عدل و حکمت و کرامت اکتسابی انسانی

– مفاهیم مأخوذ از سروده‌های خواجه از قبیل: اختیار، توصیه و پند، توییح و تحسین و عوامل آن

– دعوت خواجه به کوشش و بلند همتی

ب. نفی تفویض:

– با توجه به اعتقاد خواجه در سریان علی الإطلاق قضا و قدر الهی، اندیشه تفویض در نزد خواجه نفی می شود

ج. اثبات امامی اندیش بودن خواجه با توجه به وجود ایاتی که دلالت بر امر بین الامرین دارند.

و سرانجام آنکه مزیت تبیین و توجیه دیدگاه منتخب نسبت به دیدگاههای دیگر را می توان در همه جانبه‌نگری و پرهیز از نگاه بخشی به شعر حافظ و کاربست مبانی فکری او در تحلیل افکارش دانست.

منابع

۱. قرآن کریم. ترجمه فولادوند
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)، (۱۳۹۸)، **التوحید**، تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، جامعه‌ی مدرسین، قم.
۳. استعلامی، محمد، (۱۳۸۲ش)، **درس حافظ**، انتشارات سخن، تهران.
۴. اشرف زاده، رضا، (۱۳۸۱ش)، **پیغام اهل راز**، انتشارات اساطیر، تهران.
۵. _____، (۱۳۷۹ش)، **راز خلوتیان**، انتشارات کلهر، مشهد.
۶. اقبال آشتیانی، عباس، (۱۳۸۹ش)، **تاریخ مغول**، انتشارات نگاه، تهران.
۷. بامداد، محمد علی، (۱۳۶۹ش)، **حافظ شناسی یا الهامات خواجه**، انتشارات پازنگ، تهران.
۸. حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۸ش)، **دیوان حافظ**، به اهتمام قزوینی و غنی، انتشارات آل طه، قم.
۹. حکیمی، محمدرضا و محمود، (۱۳۸۰ش)، **الحیة**، ترجمه‌ی احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۱۰. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۸۷ش)، **حافظ**، انتشارات ناهید، تهران.
۱۱. خوانساری، آقا جمال، (۱۳۶۶ش)، **شرح بر غرر الحکم و درر الکلم**، تحقیق و تصحیح جلال‌الدین حسینی ارموی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۲. دشتی، علی، (۱۳۹۰ش)، **نقشی از حافظ**، زوار، تهران.
۱۳. سبحانی، جعفر، **جبر و اختیار**، (۱۳۸۷ش)، نگارش علی ربانی گلپایگانی، انتشارات مؤسسه‌ی امام صادق علیه السلام، قم.
۱۴. سعادت پرور، علی، (۱۳۸۲ش)، **جمال آفتاب**، احیاء کتاب، تهران.
۱۵. فولادی، محمد، (۱۳۸۱ش)، **تحلیل سیر نقد شعر حافظ**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، **الکافی**، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۷. مجاهدی، محمد علی، (۱۳۸۳ش)، **سیری در تاریخ زندگی و برگزیده‌ی غزلیات حافظ**، انتشارات حضور، قم.
۱۸. مجدزاده صها، جواد، (بی تا)، **سخنی چند در باب احوال و اشعار حافظ**، بی جا.
۱۹. مرتضوی، منوچهر، (۱۳۸۸ش)، **مکتب حافظ**، انتشارات توس، تهران.
۲۰. مستملی بخاری، اسماعیل، (۱۳۶۳ش)، **شرح التعرف لمذهب التصوف**، تحقیق و تصحیح محمد روشن، انتشارات اساطیر، تهران.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰ش)، **مجموعه آثار**، ج ۱، انتشارات صدرا، تهران.
۲۲. — (۱۳۸۰ش)، **مجموعه آثار**، ج ۳، انتشارات صدرا، تهران.
۲۳. ولایتی، علی اکبر، (۱۳۸۷ش)، **پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران**، انتشارات وزارت امور خارجه، تهران.

تحلیل عقلی دینی جایگاه «برند ملی کشور اسلامی»

داود فیض^۱ / سیدمحمد میرمحمدی^۲ / عظیم زارعی^۳ / محمد مهدی ایزدخواه^۴

چکیده

برند مجموعه‌ای از ادراکات ذهنی نسبت به چیزی است که در طول زمان در اذهان شکل می‌گیرد. یکی از قلمروهای برند، حیطه کشورها و ملت‌هاست بطوریکه تاکنون بیش از ۵۰ کشور فعالیت‌هایی را بر روی برنشان متمرکز کرده‌اند تا جایگاه مطلوب برند کشورشان را در اذهان ایجاد کنند. این مقاله بر آن است با بکارگیری روش دینی و مقایسه کردن با عقل متعارف به بررسی جایگاه مطلوب برند کشور اسلامی در سرزمین ایران اسلامی بپردازد. چرا که به نظر می‌رسد از نظر دینی، پیامبر ﷺ کوشش فراوانی به منظور بهبود ذهنیت نسبت به اسلام در سطح بین‌الملل داشتند و این در شیوه حکومت، مدیریت جنگ‌ها و در ارتباط ایشان با مردمان ادیان دیگر مشاهده می‌شود که چنین روشی همسو با عقل نیز است. از این رو، این چهره یا به اصطلاح امروز «برند» باید به روش‌های معقول و منطبق بر مفاهیم دینی به جهان ارائه شود تا غیرمسلمانان تصویر صحیح و گویایی از آن دریافت نمایند.

کلید واژه‌ها: پیامبر اکرم ﷺ، برند ملی، هویت و ذهنیت، عقل، دین

Feiz1355@semnan.ac.ir

۱. دانشیار، گروه مدیریت بازرگانی، دانشگاه سمنان.

Mirmohammadi@atu.ac.ir

۲. استاد، گروه اقتصاد بازرگانی، دانشگاه علامه طباطبایی.

A-zarei@semnan.ac.ir

۳. دانشیار دانشکده اقتصاد و مدیریت دانشگاه سمنان.

Izadkhah.mehdi@semnan.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری، رشته مدیریت بازرگانی، دانشگاه سمنان.

مقدمه

در دین اسلام که همسو با عقل است، برند نیز می تواند از جایگاه مهمی در ذهنیت سازی نسبت به اسلام در میان غیرمسلمانان داشته باشد. چرا که برندسازی به معنی کسب موقعیت ارزشمند در ذهن انسان هاست.

در سال های اخیر تحقیقات بسیاری در خصوص برند سازی برای مکان ها، کشورها و حتی افراد صورت گرفته است. رقابت میان این مکان ها که می تواند شامل شهرها، کشورها و مناطق گردشگری باشد، رقابتی جهانی است؛ فعالیت های مربوط به برند سازی برای کشورها منافع زیر را به همراه دارد:

دیپلماسی عمومی را بهبود بخشیده و موجب تجدید اعتبار بین المللی می شود.
افزایش نفوذ سیاسی در عرصه بین المللی، تشویق مشارکت بین المللی قوی تر و تقویت نماد ملی

هویت ملی را تقویت نموده و اعتماد ملی را افزایش دهد.

از منافع و علائق صادراتی حمایت کند.

سرمایه ها و کسب و کارها را جذب می کند.

اهداف صنعت گردشگری را ارتقا دهد.

در دهلی نو، بیش از ۱۰۰۰ نفر بصورت تمام وقت روی برند هند و پیاده سازی برنامه ارتباطات جهانی تحت عنوان «هند شگفت انگیز» با هدف اصلاح رفتارها نسبت به این کشور دائم‌التغییر از طریق تغییر ادراکات افراد از هند و حتی جایگاه یابی هند در اذهان ملل جهانی تلاش می کنند. کتاب هایی همچون بازسازی برند آمریکا (Martin, 2007: 23) یا بازاریابی ملل (Kotker, 1997:31) عنوان می کنند که چگونه کشورها می توانند به نمادها، کلمات حامل احساس و عاطفه و منابع نفوذ و تاثیرگذاری بر اقدامات و فعالیت های افرادی که جزئی از آن کشور نبوده و هرگز

بدانجا سفر نداشته اند تبدیل بشود. (کایفر، ۲۰۰۸: ۷۹)

دولت کرواسی پس از وقایعی چون پایگاه قرارگرفتن برای حزب نازی در جنگ جهانی دوم و جنگ‌های خونین دهه ۱۹۹۰، فعالیت‌های همه‌جانبه را برای جا انداختن نام کرواسی در دنیا و تغییر نگرش جهانیان آغاز کرده است. هدف کرواسی ارائه سیمایی به عنوان یک کشور عادی با اقتصادی بازاری، دموکراتیک، دارای شهرهای زیبا و نیروی کار ارزان است. کشور فنلاند فعالیت‌های گسترده‌ای را آغاز کرده تا خود را به عنوان قلب ابداع و نوآوری اروپا در تولید محصولات با تکنولوژی بالا مطرح کند، به این امید که کسب و کار شرکت‌های فنلاندی فعال در بازار آمریکا رونق یابد.

اخیراً، پس از موفقیت‌های چند سال اخیر در حوزه‌های تجاری از جمله رشد چشمگیر صادرات و صنعت توریسم، کشور ترکیه از لوگوی جدید و برند ترکیه پرده برداری کرد. لوگوی جدید با شعار «پتانسیل را کشف کنید» (۱) جایگزین واژه «ساخت ترکیه» (۲) خواهد شد که روی محصولات ساخت ترکیه زده می‌شود. قرار بر این است که هویت برند ترکیه در زمینه تولید محصولات، صنعت توریسم و غیره به صورت یکپارچه شامل لوگوی جدید ترکیه به جهانیان معرفی گردد. به نظر می‌رسد که باید دولتمردان و مدیران ارشد اجرایی کشور به موضوع برندسازی توجه داشته و فعالیت‌های رقبا را زیر نظر گرفته و برای ارتقای برند جمهوری اسلامی ایران استفاده کرد.

در این خصوص، یکی از مهمترین مسائلی که کشور ما با آن روبروست این است که نوعی ذهنیت منفی توسط رسانه‌های بین‌المللی در ذهن جهانیان نسبت به نام ایران ایجاد شده است و از آن مهمتر این رسانه‌ها که عمدتاً تحت مدیریت استکبار جهانی می‌باشند، به روش‌های حرفه‌ای و هنرمندانه در حال ایجاد ذهنیت منفی نسبت به اسلام می‌باشند. این مزدوران، با خلق گروه‌های کج‌فهم و تندرو به بدترین شکل ممکن در حال ذهنیت‌سازی منفی نسبت به آموزه‌های دین مبین اسلام‌اند.

پژوهش حاضر برآن است تا با بررسی موشکافانه جایگاه برند در میان نظریات علمی و همچنین در میان مفاهیم دینی و با بررسی رفتار پیامبر ﷺ به عنوان جلوه دین، در شیوه حکومت داری به این سوال پاسخ دهد که ایشان در حال ساخت چه تصویری در ذهن جهانیان نسبت به دین اسلام بوده است؟ بعبارت دیگر جایگاه مطلوب برند (۳) کشور اسلامی از دیدگاه پیامبر ﷺ چه تصویری است؟

بررسی و تحلیل واژه ها و مفاهیم

هویت و ذهنیت

هویت مفهومی فوق العاده جذاب است. این مفهوم دارای چنان جذابیتی است که می تواند به عنوان کاتالیزوری برای هر بحث روشنگرانه ای، خواه در حوزه فردی و خواه در حوزه گروه ها و ملت ها، به کار رود. توفیق در چنین مقوله ای نیازمند کسب آگاهی درباره تصورات خارجی در خصوص هویت است. به ویژه در حوزه مباحثی مانند برند ملی که مخاطبان آنها تنها جمعیت داخل یک کشور (یا یک دین خاص) نیستند این امر ضروری به نظر می رسد. بنابراین لازم است کمی بیشتر به تفسیر معنی این واژه ها بپردازیم. (Eriksson: 2013, p.51)

«هویت» عبارت است از آن چیزی که واقعاً هست و آنچه جوهر آن را تشکیل می دهد. «ذهنیت» عبارت است از روش ادراک آن چیز به طور واضح میان این دو مفهوم شکاف روشنی وجود دارد. این شکاف عموماً تبدیل به عاملی منفی برای کشورها (یا ادیانی شده) شده که احتمالاً ارتباط آنها با سایر ملل دنیا خدشه دار شده و بنابراین آنچنان که باید، دیده نمی شوند. (Eriksson: 2013, p.42)

همانطور که در شکل زیر ملاحظه می گردد هویت برند از طرف صاحب برند ارسال شده و تصویر برند در طرف مخاطب برند شکل می گیرد. (خداداد حسینی و رضوانی، ۱۳۹۱: ۳۰۳)



شکل: ارتباط میان هویت برند و تصویر برند

کلیشه‌ها، دیدگاه‌هایی که درباره یک ملت وجود دارد و وجود نژادپرستی در یک جامعه می‌تواند بر ادراکات و تصورات موجود نسبت به آن ملت تاثیر گذار باشد. هدف اصلی و رسالت برند ملی یا دینی شناسایی چنین تبعیض‌ها و کمک به ملت‌ها و امت‌ها در مقابله و خاتمه دادن به آثار منفی آنهاست. آثاری که حتی ممکن است موجب عقب افتادگی شود.

اهمیت مفاهیم هویت (جوهره) و ذهنیت (تصویر) برند به وسیله بسیاری از نویسندگان مطرح و پژوهشگران حوزه مدیریت برند و استراتژی مورد تاکید قرار گرفته است. معمولاً عمده پژوهش‌ها در زمینه محصولات و شرکت‌های تجاری انجام شده است و بررسی مفاهیم هویت و ذهنیت برند در حوزه ملت‌ها، ادیان یا اشخاص تاکنون مورد غفلت واقع شده است. با این حال امکان استفاده از هویت و ذهنیت برند در حوزه برند ملی یا دینی وجود دارد. تحلیلی که از اجزاء هویت و ذهنیت برند می‌تواند نقطه شروع مناسبی برای توسعه این مفاهیم به حوزه برند ملی یا دینی باشد.

برند ملی در نزد دانشمندان و عقلا

برند به معنی هویت یا پنداره‌ای است که مردم و مشتریان از یک شرکت، کالا، شهر، کشور و دین یا یک فرد در ذهن دارند (وثوقی، ۱۳۹۴: ۳۶). فب تلاش کرده است که برند ملی را اینگونه تعریف کند؛ تصویر کلی یک کشور، شامل ابعاد سیاسی، اقتصادی، تاریخی، فرهنگی، یک مفهوم در سطح ملی، چند بعدی و به هم پیوسته. کیت دنی برند کشور از «ترکیبی چند بعدی و منحصر به فرد از چند اصل که برای مخاطبان خود، یک ملت با روابط و تفاوت های فرهنگی ارائه می دهد» تعریف می کند. او همچنین بیان می کند که برند کشور باید «انواع مناسبی از سرمایه گذاری، توریسم، تجارت و نخبگان را جذب کند». نظر کاتلر و همکارانش و همینطور راوسون این است که دولت ها باید برند کشور را ایجاد، توسعه، حمایت و هدایت کنند. او معتقد است برند کشور متعلق به حوزه عمومی، مرکب و شامل سطوح، اجزا و اصول مختلفی است و مستلزم مشارکت جمعی بسیاری از دست اندرکاران است. همچنین وابسته به تصویر کلی یک کشور شامل وجوه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، محیطی، تاریخی و فرهنگی می باشد. هدف اصلی برندسازی کشور تشویق صادرات، جذب توریسم، سرمایه گذاری و مهاجرت و ایجاد ادراکات و نظرات مثبت در سطح بین المللی است. همچنین هدف برندسازی نسبت به یک دین یا یک شخص می تواند ایجاد خوش بینی و عدم خصومت نسبت به آن و یا گرویدن به آن دین باشد. (Rawson, 2007: 213-221)

آنهلت معتقد است هنگامی که یک برند تداعی کننده یک کشور خاص باشد، خود کشور نیز می تواند تبدیل به یک برند شود. با افزایش میزان جایجایی مردم در جوامع امروزی و رشد صنعت جهانگردی بحث بازاریابی مکان‌ها، شهرها و کشورها مورد توجه قرار گرفته است. امروزه شهرها، کشورها و مناطق جغرافیایی به شدت درگیر فعالیت‌های تبلیغاتی و شیوه‌های ارتباطی مدرن هستند تا بتوانند نام خود را به صورت

یک برند قدرتمند در ذهن مخاطبان حک کنند. هدف این فعالیت‌ها ایجاد آگاهی و تصویری مثبت از آن در ذهن مردم است تا به تبع آن مخاطبان به بازدید از منطقه ترغیب شوند. (Keller, 2008T p.2008)

مفهوم دیگری که در حدود سال‌های ۱۹۹۰ و ۱۹۹۱ میلادی، توسط دو نفر به نام‌های «الریز» و «جک تراوت» مطرح شد جایگاه‌یابی یا جایگاه‌سازی برند است. جایگاه برند به این معنی است که آن برند (می‌خواهد برند محصول باشد یا برند کشور، یا شخص و یا دین) در ذهن دیگران چه وضعیتی دارد. نکته‌ای که باید در این زمینه به آن توجه ویژه شود این است که حتماً باید جایگاه برند مشخص شود زیرا این جایگاه مبنای تمام فعالیت‌های تبلیغاتی قرار می‌گیرد. اگر جایگاه برند مشخص نباشد کار تبلیغاتی که می‌خواهند از ابزارهای ارتباطات جهت انتقال پیام استفاده کنند، بسیار سخت و دشوار می‌شود. البته این گونه نیست که بتوان هر جایگاهی را که مطلوب بود برای برند اتخاذ کرد بلکه باید جایگاه‌سازی به طور واقع بینانه صورت بگیرد. (اخلاصی، ۱۳۹۱: ۸۸-۸۹)

همه آنهایی که می‌خواهند برای خود نامی به وجود آورند، در ابتدا به جایگاه‌سازی، نیاز دارند. هیچ تفاوتی ندارد که شما چه کسب و کاری دارید، یا می‌خواهید داشته باشید؛ یک سیاستمدار، یک پزشک، یک مدیر، یک نام تجاری، یک موزیسین و حتی یک استاد دانشگاه و یا یک معلم، پیش از آنچه که به اوج برود نیاز دارد که مرحله کاشت را انجام دهد. یک سیاستمدار که قصد دارد رئیس جمهور و یا نماینده مجلس شود، باید از مدت‌ها پیش افکار و اندیشه‌های خود را به گونه‌های مختلف در مناطق جغرافیایی مورد نظر توزیع کند.

جدول زیر جایگاه‌یابی برخی کشورها را در قالب شعار نشان می‌دهد که در سال‌های اخیر مورد استفاده برخی از کشورها بوده است. (معصوم زاده زواره، ۱۳۹۰: ۴۸)

برند ملی	مبادی جایگاه یابی
آفریقای جنوبی	سرشار از ظرفیت‌ها
بولیوی	هنوز چیز معتبری وجود دارد
اسکاتلند	بهترین کشور کوچک دنیا
هندوستان	هندوستان می درخشد
تایلند	تایلند اعجاب انگیز
مالزی	واقعاً آسیا

جدول: برند ملی و جایگاه یابی

برند کشور اسلامی از منظر دین

یکی از مسائلی که امروزه کشورها با آن درگیرند، تصویری است که از کشورشان در اذهان مردم دنیا در حال شکل‌گیری است. این مسئله همواره وجود داشته است؛ ولیکن در روزگار ما، از آنجایی که مردم دنیا در انبوهی از پیامهای تبلیغاتی بسر می‌برند، اهمیت بیشتری یافته است. از طرف دیگر، متأسفانه، در دنیای امروز، رسانه‌ها در اختیار کشورهای محدودی است و شوربختانه این کشورها، استعمارگرانی هستند که در مقابل آزادی نوع بشر قرار گرفته‌اند و تصاویر مطلوبی از خود به دنیا مخابره و تصاویر نامطلوبی از گروه‌ها و کشورهای آزادی خواه منتشر می‌کنند.

برای کشورداری و مدیریت امور جامعه به شیوه ای صحیح، یکی از بهترین روش‌ها، مشاهده رفتار بزرگانی است که در جایگاه مدیریت امور جامعه اسلامی بوده‌اند. خوشبختانه تقدیر خداوند اینگونه بود که پیامبرش رسالت خود را در شرایط خاصی محقق کند تا او برای آیندگان همیشه چراغی روشن باشد.

پیامبر ﷺ به عنوان یک انسان کامل هیچگاه بر طبق هوای نفس کاری را انجام نمی‌داد و در تمام اعمال و رفتارشان از اصول و قواعد ویژه ای پیروی می‌نمود که برگرفته از متن قرآن و منطبق با وحی الهی بود: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید. (۴) مطابق نظر علامه طباطبایی تعبیر «ما ینطق» به صورت مطلق آمده و مقتضای این اطلاق آن است که هوای نفس از مطلق سخنان پیامبر نفی شده باشد، بنابراین هیچ یک از سخنان پیامبر ناشی از هوای نفس نیست و ایشان به رأی خود چیزی نمی‌گویند، بلکه هر چه می‌گویند وحی است که از جانب خدای تعالی به او می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۹ و ۲۷)

همچنین خداوند متعال در آیه دیگری در قرآن مجید می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا؛ مسلماً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود، برای آنها که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند» (۵) حضرت علامه ضمن این آیه می‌فرماید اسوه در مورد رسول خدا ﷺ، عبارت است از پیروی او و اگر تعبیر "لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ" شما در مورد رسول خدا ﷺ تاسی دارید "آمده مقصود آن است که این وظیفه همیشه ثابت است، و شما همیشه باید به آن جناب تاسی کنید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۹ و ۲۷). به همین دلیل رفتار، گفتار و کردار حضرت رسول در هر بعدی، الگوی زندگی برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌باشد.

روابط خارجی پیامبر ﷺ به عنوان ابزار برندسازی ملی

روابط خارجی به مجموعه‌ی روابط فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و دیپلماسی میان دولت‌ها و ملت‌ها گفته می‌شود. تفاوت روابط خارجی با سیاست خارجی در آن است که سیاست خارجی به مفهوم امروزی خود، تنها به سیاست‌هایی گفته می‌شود که مجری آنها وزارت خارجه‌ی دولت‌ها باشد. به عبارت دیگر، سیاست

خارجی عبارت است از سیاست یک دولت در کنش متقابل با دیگر دولت‌ها و خلق‌ها (آقابخشی و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۵۰).

بنابراین روابط خارجی مفهوم وسیع‌تری از سیاست خارجی و روابط دیپلماتیک دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۶ و ۱۳۷ و ۱۳۸) و هدف تحقیق حاضر بررسی رفتار پیامبر ﷺ - به عنوان فردی که جلوه دین در قامت یک انسان است - در عرصه‌ی روابط خارجی به معنای وسیع کلمه است. بدین ترتیب، به منظور تحلیل روابط خارجی در سیره پیامبر ﷺ جهت نشان دادن جایگاه برندسازی ملی به تحلیل موارد زیر پرداخته خواهد شد.

الف) نامه‌های پیامبر ﷺ به زمامداران جهان

ب) پیمان‌های صلح پیامبر ﷺ

ج) رفتار پیامبر ﷺ در مقابل مخالفان

الف) نامه‌های پیامبر ﷺ به زمامداران جهان

در فاصله دو سال بین صلح حدیبیه در سال ششم هجری و فتح مکه در سال هشتم هجری، این فرصت برای پیامبر ﷺ مهیا شد تا دعوت و رسالت خود را در سراسر جهان با ارسال نامه به پادشاهان کشورهای بزرگ آن روز، جهان‌گیر کند و در نتیجه مردم بسیاری به اسلام گرویدند (ابن هشام، ۱۸۳ق: ۳۲۲). برخی از آن نامه‌ها به همراه محتوایشان در ذیل آمده است:

۱. نامه به زمامدار مصر

«بنام خداوند بخشنده مهربان، از محمد فرستاده‌ی خدا به مقوقس بزرگ قبط، درود بر کسی که از هدایت تبعیت نماید، اما بعد پس من تو را به اسلام دعوت می‌کنم. سلام بیاور تا در امان باشی و اگر اسلام بیاوری خداوند دو مرتبه به تو پاداش می‌دهد

و اگر روی برگردانی پس گناه قبطیان بر عهده ی توست. ای اهل کتاب پیش آید به سوی سخنی که مساوی و پذیرفته شده است در میان ما و شما. نپرستیم مگر الله را و شریک قرار ندهیم بر او چیزی را و بعضی از ما بعض دیگر بجز الله را پروردگار نگیرد پس اگر روی برگردانید پس خداوند به مسلمین می فرماید: شما بگویید شهادت می دهیم که ما مسلمان هستیم.»

۲. نامه پیامبر ﷺ به قیصر روم

«بنام خداوند بخشنده مهربان، از محمد فرزند عبدالله به هر قل بزرگ و پادشاه روم. درود بر آنان که پیروی از حق کنند. تو را به اسلام دعوت می کنم. اسلام آور تا در امان و سلامت باشی. خداوند به تو دو پاداش دهد یکی پاداش ایمان خود و دیگر پاداش کسانی که به پیروی تو ایمان می آورند. اگر از آیین اسلام روی گردانی، گناه اریسیان (۶) نیز بر تو خواهد بود. ای اهل کتاب، ما شما را به یک اصل مشترک دعوت می کنیم که غیر از خدا را نپرستیم، کسی را شریک او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به خدایی نپذیرد. هر گاه آنان از آیین حق سر برتابند، بگویید گواه باشید که ما مسلمانیم.»

۳. نامه پیامبر ﷺ به پادشاه حبشه

«به نام خداوند بخشنده مهربان، نامه ایست از محمد پیامبر خدا به نجاشی زمامدار حبشه. درود بر شما. من خدایی را که جز او خدایی نیست ستایش می کنم. خدایی که از عیب و نقص منزّه است و بندگان فرمانبردار او از خشم او در امانند؛ و او به حال بندگان ناظر و گواه است. گواهی می دهم که عیسی فرزند مریم، روحی از جانب خدا و کلمه ایست که در رحم مریم زاهد و پاکدامن قرار گرفته است. خداوند با همان قدرت و نیرویی که آدم را بدون پدر و مادر آفرید، او را نیز بدون پدر در رحم مادرش پدید آورد. من تو را به سوی خدای یگانه که شریک ندارد دعوت می کنم و از تو می خواهم

که همیشه مطیع و فرمانبردار او باشید و از آیین من پیروی نمایید. ایمان به خدایی آورید که مرا به رسالت خود مبعوث فرمود. زمامدار حبشه آگاه باش که من پیامبر خدا هستم. من شما و تمام لشکریانت را به سوی خدای عزیز دعوت می‌کنم و من به وسیله این نامه و اعزام سفیر به وظیفه خطیری که برعهده داشتم عمل کردم و تو را پند و اندرز دادم، بنابراین اندرز مرا قبول کن. درود بر پیروان هدایت.»

چندین نکته از این نامه‌ها برمی‌آید:

۱. پیامبر اکرم در بسیاری از نامه‌هایشان به سران کشورها و اسقف‌های مسیحی، بعد از نام خداوند، از الفاظی همچون «سلام بر شما» استفاده می‌کردند. استفاده از واژه «سلام» در نامه‌ها، نشان احترام و طلب خیر برای دیگران است. از سوی دیگر، یکی از نکات کلیدی در مذاکرات، لحظات اولیه ارتباط است که اثر زیادی بر طرف مقابل می‌گذارد. به نظر می‌رسد استفاده از کلمه «سلام» و عبارات‌های محترمانه، ذهنیت مثبتی می‌تواند بر طرف مقابل بگذارد.

۲- نکته دیگری که برداشت می‌شود پرهیز از ورود به مسائل مجادله‌آمیز و ستیزگرایانه در مواجهه با مسیحیان است. در دیداری که پیامبر اکرم با مسیحیان در مدینه پیش از ماجرای مباحله داشتند، همزمان عده‌ای یهودی نیز وارد شدند و بین آنان درباره حقانیت حضرت عیسی علیه السلام و انجیل از یک سو و حقانیت حضرت موسی علیه السلام از سوی دیگر و همچنین درباره حضرت ابراهیم علیه السلام بحث و جدل شد که پیامبر اکرم وارد این بحث‌ها و جدل‌های بی‌ثمر نشدند؛ زیرا می‌دانستند آنان به دنبال حقیقت نیستند، بلکه درصدد اثبات مواضع خود هستند. قرآن نیز در این باره در آیه ۱۱۳ سوره بقره و آیات ۶۵ تا ۶۷ سوره آل عمران، این بحث را بیان می‌کند (طاهری: ۱۳۸۹).

۳- از نکاتی که در تحلیل گفتمان نامه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله باید به آن اشاره کرد این است که در آن روزگار رسم بر این بود که هرگاه کسی به زمامداری نامه می‌نوشت، باید در آغاز نامه ابتدا نام وی را با احترام ذکر کند و بعد نام خودش را بیاورد. اما

پیامبر اسلام از این رسم پیروی نکرد. وی در نامه پس از یاد خدا، ابتدا نام خودش را ذکر کرد و بعد نام پادشاه را، بدون آنکه از القاب دروغین و تملق آمیز چیزی بر آن بیفزاید. بنابراین در لحن گفتار رسول خدا ﷺ در این نامه‌ها اثری از فروتنی و افتادگی بی مورد مشاهده نمی‌شود (عاملی و موسویان، ۱۳۹۴).

ب) پیمان‌های صلح پیامبر ﷺ

پیامبر اسلام ﷺ حتی قبل از بعثت، بر اصل تنظیم روابط عادلانه میان قبایل، بر پایه پیمان، اصرار می‌ورزید و مکرر می‌فرمود: «من در خانه عبدالله بن جدعان، در جاهلیت شاهد بستن پیمان مشترک جهت حمایت از مظلومان، میان نمایندگان قبایل مختلف عرب بودم، و چنان بر این پیمان دل بسته بودم که حاضر نبودم در ازای نقض آن، صاحب پر بهاترین شتران باشم. اگر در اسلام به چنین پیمانی دعوت شوم، فوراً اجابت خواهم کرد.» (کریمی نیا، ۱۳۸۵)

هر چند آیات قرآن و بیانات پیامبر ﷺ تأکید فراوان بر پایبندی به پیمان‌ها داشتند، اما گهگاه شاهد پیمان شکنی‌های متعدد از طرف مقابل به صورت آگاهانه و یا ناآگاهانه در تاریخ می‌باشیم. موضع اسلام و پیامبر ﷺ در برابر این گونه موارد این بود که در صورت توبه با مغفرت الهی و پیمان مجدد جبران می‌گردید. در غیر این صورت با عکس‌العمل جدی روبرو می‌شدند. در قرآن در برابر مشرکین چنین دستور داده شد: «... مگر کسانی از مشرکان که با آنها عهد بستید و چیزی از آن را در حق شما فروگذار نکردند و احدی را بر ضد شما تقویت ننمودند پیمان آنها را تا پایان مدتشان محترم بشمرید... تا زمانی که در برابر شما وفادار باشند شما نیز وفاداری کنید... و اگر پیمان‌های خود را پس از عهد خویش بشکنند و آیین شما را مورد طعن قرار دهند با پیشوایان کفر پیکار کنید؛ چرا که آنها پیمانی ندارند؛ شاید (با شدت عمل) دست بردارند. آیا با گروهی که پیمان‌های خود را شکستند و تصمیم به اخراج پیامبر ﷺ

گرفتند پیکار نمی‌کنید؟» (۷) (شریعت جو، ۱۳۹۳)

بنابر این انعقاد پیمان ها و قراردادهای یکی از ابزارهای مهم روابط خارجی پیامبر اعظم بوده است که از جمله آن پیمان عقبه، منشور مدینه و صلح حدیبیه را می‌توان برشمرد. (خزائی، ۱۳۹۳)

۱. پیمان یا منشور مدینه

متن پیمان مدینه که ابن هشام آن را قبل از داستان برادری مهاجرین و انصار آورده، طولانی است. در این جا به بخش‌هایی از آن که مورد نظر است توجه می‌کنیم. ابن اسحاق می‌گوید: رسول خدا ﷺ بین مهاجرین و انصار نوشته‌ای امضا کرد و در آن با یهود پیمان بست. آنان را بر دین و اموالشان تثبیت کرد و به سود و زیان آنان شرایطی مقرر فرمود. متن پیمان چنین است: بسم الله الرحمن الرحيم این نوشته‌ای است از محمد پیامبر خدا ﷺ بین مسلمانان قریش و یثرب و کسانی که به ایشان ملحق شوند و به همراهشان جهاد کنند. آنان ملتی واحد را تشکیل می‌دهند. مهاجرین در پرداخت دیه و فدیة بر آداب پیش از اسلام باقی‌اند و به نیکی و عدالت آن را می‌دهند. بنی عوف، بنی ساعده، بنی حارث، بنی چشم، بنی نجار، بنی عمرو بن عوف، بنی نبیت و بنی اوس هم بر رسوم پیش از اسلام باقی‌اند. هر یهودی از ما پیروی کند یاری می‌شود و با دیگر مسلمانان مساوی است. بر او ستم نمی‌شود و دشمنش یاری نمی‌گردد. یهود هنگام جنگ همراه مسلمانان هزینه جنگی را می‌پردازند. یهود بنی عوف و بندگانشان با مسلمانان در حکم یک ملت‌اند. یهودیان دین خود را دارند و مسلمانان دین خود را، اما هر که ستم کند، خود و خانواده‌اش را به هلاکت خواهد انداخت. برای یهودیان بنی نجار، بنی حارث، بنی ساعده، بنی چشم، بنی اوس، بنی ثعلبه، جفنه بنی ثعلبه و بنی شطیبه همان حقوق بنی عوف ثابت است. نزدیکان ایشان هم از این مزایا برخوردارند. کسی بدون اجازه محمد ﷺ از این مجموعه بیرون

نمی‌رود. از قصاص جراحی کوچک هم گذشت نخواهد شد. هر که دیگری را ترور کند خود و خانواده اش را در معرض ترور قرار داده، مگر این که به او ستم شده باشد. این عبارتها، سراسر آکنده از نیکی و عدالت اند و طبعاً چنین کلماتی، ذهنیتی از یک حکومت اسلامی در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند که با آنچه سردمداران گروه های تکفیری در به اصطلاح حکومت هایشان انجام می‌دهند، فرسنگ ها فاصله دارد.

۲. صلح حدیبیه

صلح حدیبیه پیمانی است که پیامبر اسلام ﷺ و پیروان او از مدینه با بت پرستان قریش بستند. این پیمان در سال ۶۲۸ پس از میلاد برابر با ذوالقعدة ۶ هجری بسته شد. پس از توافق در عناوین پیمان، قراردادی میان پیامبر ﷺ و قریش، تحت شرایطی بسته شد که برخی مواد آن در ذیل آمده.

۱. قریش و مسلمانان متعهد می شوند که مدت ده سال جنگ را بر ضد یکدیگر ترک کنند، تا امنیت اجتماعی و صلح عمومی در نقاط عربستان مستقر گردد.
۲. اگر یکی از افراد قریش بدون اذن بزرگتر خود از مکه فرار کند و اسلام آورد و به مسلمانان بپیوندد، محمد باید او را به سوی قریش بازگرداند، ولی اگر فردی از مسلمانان به سوی قریش بگریزد، قریش موظف نیست آن را به مسلمانان تحویل بدهد.
۳. مسلمانان و قریش می توانند با هر قبیله ای که خواستند پیمان برقرار کنند.
۴. محمد و یاران او امسال از همین نقطه به مدینه باز می گردند، ولی در سال های آینده می توانند آزادانه، آهنگ مکه نموده و خانه خدا را زیارت کنند، مشروط بر اینکه سه روز بیشتر در مکه توقف نمایند و سلاحی جز سلاح مسافر، که همان شمشیر است همراه نداشته باشند.
۵. امضاءکنندگان متعهد می شوند که اموال یکدیگر را محترم بشمارند و حيله را ترک کرده و قلوب آنها نسبت به یکدیگر خالی از هرگونه کینه باشد.

این موارد، پاسخ کوبنده‌ایست نسبت به غرض ورزی بسیاری از خاورشناسانی که اصرار می‌ورزند علت پیشرفت اسلام، زور شمشیر بوده است. آنان نمی‌توانند این افتخار را برای اسلام ببینند که چگونه در مدت کوتاهی بسیاری از اقطار زمین را فرا گرفت. ناچار برای مشوش ساختن اذهان، غرض ورزی نموده علت پیشرفت آن را قدرت و زور بازوی مسلمانان معرفی می‌کنند. (سبحانی، ۱۳۸۹: ۱۸۴)

همچنین توجه به این پیمان‌ها و مفاد آن حاکی از کم‌کاری مسلمانان برای نشان دادن تصویر واقعی اسلام است. چرا که اگر دولت‌های اسلامی از ابزارهای بروز همچون فیلم سازی، خبرسازی و ... برای نمایش چهره اسلام واقعی بکار گرفته بودند، آن تصویری که با سوء استفاده برخی رسانه‌های دنیا از رفتار گروه‌های تکفیری منتشر می‌شود، کوچکترین تأثیری نمی‌گذاشت.

ج. رفتار پیامبر ﷺ در مقابل مخالفان

از مطالعه تاریخ چنین برمی‌آید که ایجاد مودت و دوستی با بیگانگان امری بود که پیامبر رحمت ﷺ در روابط بین الملل و در برخورد با مخالفان عقیدتی خود از آن بهره می‌گرفت چه این که اولاً: اسلام آیین فطرت است و هرگز با احساسات طبیعی و انسانی بشر سر ناسازگاری ندارد. ثانیاً: پیامبر ﷺ به این نکته توجه داشت که با ایجاد جو دوستی و روابط مسالمت‌آمیز می‌توان با مخالفان عقیدتی به گفت و گو و جدال احسن پرداخت. (کریمی نیا، ۱۳۸۵)

البته زمانی که بر اثر توطئه یا تهاجم دشمن تصمیم بر جنگ می‌شد، در امر جنگ و تجهیز آن و آرایش سپاه و نظام از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کرد. در ایام جنگ چنین به پیامبر ﷺ خیردادند که سلاح تازه و موثری در یمن اختراع شده است، پیامبر فوراً کسانی را به یمن فرستاد تا آن سلاح را برای ارتش اسلام تهیه کنند (مکارم شیرازی: ج ۷، ۲۲۴). خودش نیز شجاعانه به جنگ می‌پرداخت طوری که علی علیه السلام می‌فرماید:

◀ عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۱۳۹۶)

هرگاه آتش جنگ شعله می کشید ما به رسول خدا پناه می بردیم که در آن لحظه کسی از ما همانند پیامبر به دشمن نزدیکتر نبود (دشتی، ۱۳۷۹: ۶۹۱). از سوی دیگر، حتی در سیره نظامی پیامبر ﷺ نیز هدف، توجیه کننده وسیله نیست. پیامبر ﷺ چون لشکری را مامور دفاع می فرمود فرماندهان را اینگونه موعظه و سفارش می فرمود: بروید به نام خدای و جهاد کنید برای خدا. ای مردم، مکر نکنید. کفار را بعد از قتل چشم و گوش و دیگر اعضای مثلثه نکنید. پیران و اطفال و زنان را نکشید. رهبانان را که در کارها جای دارند به قتل نرسانید. درختان را نسوزانید و به آب غرق نکنید. درختان میوه دار را قطع نکنید. زراعت را مسوزانید (قمی، ۱۴۲۲: ج ۱، ۲۱). همانطور که ملاحظه می شود، این رفتارها با آنچه برخی گروههای اسلامی انجام می دهند فاصله فراوان دارد. متأسفانه رفتارهای آن گروهها باعث مخدوش شدن جایگاه برند حکومت اسلامی در ذهن مردم دنیا شده است. برخی از رفتارهای پیامبر ﷺ با مخالفان در ادامه می آید.

۱. رفتار پیامبر ﷺ با کفار قریش

فتح مکه در سال هشتم هجری به وقوع پیوست، وقتی امر خداوند بر این تعلق گرفت که کام پیامبر ﷺ و اصحابش را با فتح مکه شیرین کند. این پیروزی بهترین فرصت برای انتقام از دشمنان روز فتح مکه بود. زمانی که آن حضرت و یارانش انواع و اقسام کینه توزی را از سوی دشمنان متحمل شدند. قریش ایشان را ناسزا گفتند، تهدید کردند، انواع بی احترامیها را انجام دادند، به القاب بد نسبت می دادند و چندین جنگ از جمله احد، بدر و اجزاب بر ایشان تحمیل کردند. اما پیامبر رحمت در این هنگامه پیروزی رو به قریش کرد و فرمود: ای گروه قریش نظر شما چیست، من با شما چگونه رفتار خواهم کرد؟ قریش در حالی که بهت زده، حیران و بیمناک بودند، گفتند: ما از شما انتظار خیر و نیکی داریم. چون شما را برادر بزرگوار و فرزند برادر

بزرگوار خود می‌دانیم. حضرت فرمودند: من همان جمله ای را که یوسف به برادرانش گفت، به شما می‌گویم. امروز بر شما هیچ ملامت و مواخذه ای نیست، بروید شما آزاد هستید (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ج ۲، ۲۴۳).

۲. رفتار پیامبر ﷺ با یهود

پیامبر ﷺ پس از هجرت به مدینه و ۱۳ سال پس از بعثت، در برابر یهودیانی قرار گرفت که وارث دین موسی بودند. آن حضرت به برگزیدگی بنی اسرائیل بر تمام جهانیان در عصر حضرت موسی اعتراف داشت. گواهی عالمان بنی اسرائیل را بر حقانیت قرآن ارج می‌نهاد. گروهی از آنان را راسخ در علم نامید. حساب اهل اعتدال را از بدکاران جدا کرده و یهودیان آگاه به حقانیت قرآن را تحسین کرد. داوری بر اساس تورات را بر یهودیان توصیه کرد و تورات را مانند انجیل تصدیق نمود.

ولی بر یهودیان بهانه جو، فاسق، بی‌خرد، جنگ طلب، ستمگر، نافرمان، تحریف گر، پیمان شکن، کتمان‌کننده آیات خدا، حسود و خائن خرده گرفت. نخست با برخی از قبایل یهود پیمان صلح امضا کرد؛ ولی پس از پیمان شکنی آنان، مجازاتشان کرد. برخی را تبعید کرد و شمشیر به دستان برخی قبائل را کشت و دژهای برخی دیگر را تسخیر کرد و سرمداران یهود را که کارنامه آنان از خیانت پر بود از قبیل: حیسی بن أخطب و کعب بن اشرف، گردن زد (یزدی، ۱۳۸۷).

در یکی از سال‌ها عبدالله بن سهل از سوی پیامبر ﷺ مأموریت یافت که محصول خیبر را به مدینه انتقال دهد. او هنگامی که انجام وظیفه می‌کرد، مورد حمله دسته ناشناسی از یهود قرار گرفت و جان سپرد. پیامبر ﷺ دستور داد نامه‌ای به سران یهود نوشته شود که جسد کشته مسلمانانی در سرزمین شما پیدا شده است، باید دیه آن را بپردازید، آنان در پاسخ نامه پیامبر ﷺ، سوگند یاد کردند که هرگز دست ما به خون وی آلوده نیست و از قاتل وی آگاهی نداریم. پیامبر ﷺ برای اینکه خونریزی مجدد

راه نیفتد، خودش شخصاً دیه مقتول را پرداخت (سبحانی، ۱۳۸۹: ج ۲، ۶۶۵). بدین وسیله به ملت یهود اعلام نمود که او یک مرد ماجراجو و جنگجو نیست بلکه پیامبر رحمت و مظهر لطف خدا است. بدیهی است چنین رفتارهایی ذهنیت مثبتی نسبت به اسلام و حکومت اسلامی در اذهان ایجاد می کرد و این خود باعث گرویدن بسیاری به اسلام و اندیشه های آن می شد.

۳. رفتار پیامبر ﷺ با مسیحیان

مسیحیان برخلاف یهودیان برخورد ملایم تری با مسلمانان داشتند، پیامبر ﷺ با مدح فراوان از مسیح او را انسانی پر برکت خواند که تا آخر عمر، پاک و بی عیب از جهان خواهد رفت و کشیشان و راهبانی را که متکبر نبودند و مسیحیانی را که معتدل می زیستند، ستود. انجیل را اعطای خداوند دانست و با انحراف برخی از مسیحیان مبارزه کرد، اعتقاد به فرزند خدا بودن مسیح، ادعای مصلوب شدن آن حضرت و تلاش آنان بر خاموش کردن نور خدا، حضرت را به واکنش وادار می ساخت. آن حضرت با معرفی حقیقت عیسی و بنده خدا بودن او، معجزات آن حضرت را وابسته به اذن خداوند می دانست؛ ولی برخی از مسیحیان مقاومت کردند و پیامبر ﷺ آنان را به مباحله دعوت کرد و پس از امتناعشان از آنان جزیه گرفت و با آن دسته که سر جنگ داشتند به نبرد برخاست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ق: ج ۳، ۲۲۳).

پیامبر ﷺ در سوم محرم سال دوم هجری درباره رابطه مسلمانان با مسیحیان در مسجدالنبی، پیمانی انشاء نمودند و امام علی علیه السلام آن را نوشتند و پیامبر ﷺ آن را مهر کردند. بخش هایی از پیمان چنین است:

هر جا راهبی یا سیاحی دور هم جمع و در کوه و یا بیابان و یا جای آباد و یا هموار و یا کنیسه و معبدی به سر می برند، ما پشت سر آنان حافظ و پاسدارشان هستیم و من با جان خود و یاران و انصار و ملت خود از جانشان و از اموال آنها دفاع می کنم.

زیرا آنان جزو رعیت من و هم پیمان و متحد من می‌باشند. آنان به جز آنچه با رضایت خاطر، به عنوان خراج و جزیه می‌دهند، به هیچ نحو مسئول پرداخت چیزی نخواهند بود. قضا، رهبانان، خلوت‌گزینان و سیاحان آنان، مورد تعرض قرار نگرفته و هیچ کنیسه و کلیسایی ویران نخواهد شد و نباید چیزی از مالکیت آنان داخل خانه مسلمین گردد. قضا و رهبانان از خراج معاف اند و همچنین آنان که به عبادت اشتغال ورزیده اند. از ثروتمندان و ارباب تجارت بیشتر از حد معین شده نباید خراج گرفته شود. هیچ کدام از آنان برای جنگ و حمل سلاح مجبور نخواهند شد، بلکه مسلمانان باید از آنان دفاع کرده و با آنان، بنا به پیروی از آیه کریمه: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِنَّا وَ إِيَّاهُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»، با اهل کتاب جز به روشی که از همه نیکوتر است مجادله نکنید، مگر کسانی از آنان که ستم کردند؛ و (به آنها) بگویید: «ما به تمام آنچه از سوی خدا بر ما و شما نازل شده ایمان آورده‌ایم، و معبود ما و شما یکی است، و ما در برابر او تسلیم هستیم!» (۸) علامه طباطبایی می‌فرماید خداوند در آیه قبل پیامبر را مامور کرد تا به تبلیغ دین بپردازد و در این آیه کیفیت این دعوت را مشخص می‌کند و می‌فرماید با این طوایف چندگانه مجادله مکن، مگر به طریقی که بهترین طریق مجادله بوده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ج ۱۶، ۱۳۷-۱۳۸).

نتیجه‌گیری

همانطور که یاد شد، کشورها، ادیان و شخصیت‌ها نیز صاحب برند اند و آن شامل مجموعه‌ای از تداعیات و تصورات نسبت به آن می‌باشد. بدیهی است، مردم دنیا تصویری از اسلام دارند که ریشه در تبلیغات دارد. متأسفانه در روزگار ما، عمده تبلیغاتی که نسبت به اسلام می‌شود توسط صاحبان رسانه بوده که آنها در تبلیغات منفی از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کنند. البته متأسفانه این تبلیغات با به تصویر کشیدن

رفتار گروه‌های تندرو در ذهن مردم جهان اثبات می‌شود.

تصویری که توسط گروه‌های افراطی از اسلام منتشر می‌شود تصویری خشن، غیر دینی، غیر عقلانی و به دور از رحمت و مهربانی است. این ضدتبلیغات، بهانه برخی اهانت‌ها نیز بوده است. بطوریکه در سال‌های اخیر بزرگترین اهانت‌ها از جانب گروه‌هایی در مغرب زمین به ساحت مقدس پیامبر اکرم ﷺ شکل گرفت. (طاهری، ۱۳۸۹) برخلاف تبلیغات وسیعی که گاه در غرب علیه اسلام و بخصوص نبی اکرم ﷺ مطرح می‌شود، ایشان نه تنها جنگ طلب نبودند، بلکه حتی در اوج قدرت خود نیز همواره بر صلح تأکید داشتند، و همواره تلاش ایشان بر منطق گفت‌وگو بود و این همان سیره‌ای است که هم‌اکنون نیز عموم مسلمانان، بخصوص شیعیان، بر آن تأکید دارند. در نهایت، با بررسی مفاهیم دینی از جمله سیره پیامبر ﷺ و رفتارهای ایشان و نگاه خردورزی و عقلانی اگر بخواهیم بیانیه جایگاه‌یابی برند اسلام را ارائه دهیم، چنین بیانیه‌ای پیشنهاد می‌شود:

«اسلام از میان تمام مذاهب تاریخ، این ویژگی را دارد که تنها به ترتیب رابطه انسان با خدا یا تزکیه نفس محدود نمی‌شود و از جهان بینی فلسفی گرفته تا شیوه زندگی فردی را بصورت یک مکتب جامع در خود جای داده است. اسلام دین دنیا و آخرت، جهاد و صلح، گذشت و انتقام، مهربانی و جدّیت، کار و عبادت در کنار یکدیگر است. در یک کلام اسلام دین اعتدال است. در اسلام باید از قاتل عمویت و عزیزانت بگذری ولی با دشمن دین خدا و کسی که در مقابل ذهن انسان‌ها قرار گرفته تا ندای حق به آنها نرسد، کوچکترین مماشات، ترحم بر گرگ تیز دندان است. اسلام به دشمنی که قصد کند به اجبار مسلمان شود می‌گوید دیرتر مسلمان شو اما پیش از آن، بیاندیش. در فلسفه اسلامی، دنیا و آخرت مانند سیاه و سفید نیستند، بلکه جمع پذیرند. از این رو حکومت اسلامی که بر مبنای چنین دینی مستقر می‌شود حاکمیتی است مبتنی بر عزت و رحمت».

پی‌نوشت

1. Discover the Potential
2. Made in Turkey
3. Brand Position

۴. سوره نجم، آیه ۳

۵. سوره احزاب، آیه ۲۱

۶. نژاد رومی و جمعیت کارگران

۷. توبه / ۱-۱۴

۸. سوره عنکبوت، آیه ۴۶

منابع

۱. آقا بخشی، علی، (۱۳۸۳)، باهمکاری مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، ویرایش ششم، تهران، نشر چاپار
 ۲. ابن اثیر، (۱۹۶۵ م)، الکامل فی التاریخ، ج ۲، بیروت
 ۳. ابن هشام، (۱۸۳ ق)، السیره النبویه
 ۴. اخلاصی، امیر، (۱۳۹۱)، اصول برند سازی، تهران، نشر علمی
 ۵. خداداد حسینی، سیدحمید، رضوانی، مهران، (۱۳۹۱)، مدیریت جامع برند مکاتب، ارزش گذاری و توسعه برند ملی، تهران، دفتر پژوهش های فرهنگی
 ۶. خزائی، احمدرضا، (۱۳۹۳)، «دیپلماسی پیامبر و ابزارهای توسعه روابط بین الملل با سایر دولتها»، فصلنامه مطالعات روابط بین الملل، شماره ۲۸
 ۷. دشتی، محمد، (۱۳۷۹)، ترجمه ی نهج البلاغه، فصل غرائی الکلام، قم، نشر مشهور
 ۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۹)، فروغ ابدیت، ج ۲، قم، نشر بوستان کتاب
 ۹. شریعت جو، منیره، (۱۳۹۳)، «پیمان های حضرت محمد(ص)»، نشریه فرهنگ علوم انسانی اسلامی پژوهه
 ۱۰. طاهری، محمد حسین، (۱۳۸۹)، «ارتباط پیامبر اکرم (ص) با مسیحیان: تعامل یا تقابل؟»، فصلنامه معرفت، شماره ۱۴۹
 ۱۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، موسسه الأعلمی المطبوعات، بیروت، لبنان
 ۱۲. عاملی، سعیدرضا، موسویان، سیده مریم، (۱۳۹۴)، «تحلیل گفتمان نامه های پیامبر(ص) به سران سه کشور ایران، روم و حبشه»، پژوهشنامه تبلیغ و ارتباطات دینی، شماره چهارم
 ۱۳. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۴۴)، اسلام و همزیستی مسالمت آمیز، تهران، دارالکتاب الاسلامیه
- عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

۱۴. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۶۲)، حقوق اقلیت ها، چاپ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۵. قمی، شیخ عباس، (۱۴۲۲ق)، منتهی الآمال، جلد ۱
۱۶. کاپفر، ژان نوئل، (۱۳۹۲)، مدیریت استراتژیک برند، ترجمه رستمی علی و عباس زاده معبود، جلد اول، تهران، نشر نورا
۱۷. کریمی نیا، محمدمهدی، (۱۳۸۵)، «سیره و رفتار مسالمت آمیز پیامبر (ص) با غیرمسلمانان»، فصلنامه میقات حج، شماره ۵۶
۱۸. معصوم زاده ابوالفضل، (۱۳۹۰)، شمسی جعفر، برندسازی ملی، تهران، شرکت چاپ و نشر بازرگانی
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۲)، تفسیر نمونه، جلد ۷
۲۰. موسوی، سید محمد یعقوب، (۱۳۸۶)، «سیره پیامبر اعظم در روابط خارجی»، فصلنامه فقه پژوهان، شماره ۱
۲۱. نوری، مسلم، (۱۳۹۴)، «نقش برند ملی در تحولات اقتصادی کشورها»، روزنامه فرصت امروز، تهران، تاریخ ۱ اردیبهشت
۲۲. وثوقی، سهراب، (۱۳۹۴)، اصالت برند، ترجمه محمد رزاقی، مشهد، انتشارات فرهنگسرای میردشتی
۲۳. یزدی، علی محمد، (۱۳۸۷)، سیره نبی اکرم در تعامل با مخالفان از منظر قرآن، استاد راهنما: دکتر حسن رضانی

24. Anholt, S. and Hildreth, J. (2004), Brand America: The Mother of All Brands. Cyan Books, UK

25. Anholt, S. (2007), Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions. Palgrave Macmillian, UK

26. Dinnie Keith, (2008), Nation Branding , Concept, issues, practices, Elsevier Ltd, UK

27. Eriksson Tove, (2013), The English nation-brand and international recruitment from Finland,

Supervisor: Peter Milden, Arcada University

28. Kapfere J N, (2008), The new strategic brand management, USA, Kogan Page
29. Keller, K. (2008), Strategic Brand Management. USA, Pearson Prentice Hall
30. Kotler, Ph. (1997), Marketing Management: Analysis, Planning, Implementation, and Control, Ninth Edition, Prentice-hall, Inc., Zagreb, Prijevod, MATE
31. Martin, D. (2007), Rebuilding Brand America, Amacom, USA
32. Matzler, kurt, (2008), “Risk Aversion and Brand Loyalty: The Mediating Role of Brand Trust and Brand Effect”
33. Morgan Nigel, (2003), Destination branding and the role of the stakeholders: The case of New Zealand, Journal of vacation marketing, vol. 9 no. 285-299
34. Rawson, G. (2007), “Perceptions of the United States of America: exploring the political brand of a nation”, Place Branding and Public Diplomacy, Vol.3 No.3, pp. 213-221

An Intellectual and Religious Studying about position of "National Brand of Islamic Country"

Davood Feiz¹ / Sayed Mohammad Mirmohammadi² / Azim Zarei³ / Mohammad Mehdi Izadkhah⁴

Abstract

Brand, is the perception about one thing in the mind including product, corporation, city and nation and takes shape over time. Nowadays more than 50 countries have focused efforts on their brands to create better brand position in the minds. In this way they use a lot of medias to increase their brand position like TV channels, social medias, public relation and a lot of other medias. This paper had surveyed the views of nation brand and related concepts, and then using religious methods have offered ideal position of Islamic state brand. It seems, Prophet Muhammad had a lot of great efforts to improve the perception about Islam nation brand at the international environment. And we can find a lot of examples of those efforts in governance, war management and their association with people of other faiths. Therefore, this research wants to present ideal essence of Islam nation brand based of religious method.

¹ Associate professor at Semnan university.

Feiz1355@semnan.ac.ir

² Professor at Allameh Tabatabaei university.

Mirmohammadi@atu.ac.ir

³ Associate professor at Semnan university.

a-zarei@semnan.ac.ir

⁴ Phd student at Semnan university.

Izadkhah.mehdi@semnan.ac.ir

Determinism and Free Will in the process of moderate rationalism of Hafiz Shirazi

Sayed Ahmadreza Shahrokhi¹ / Hasan Ahmadi²

Abstract

One of the matters that has always involved, especially in the contemporary era, the minds of Hafiz-researchers in the area of Hafiz-research has been the issue of determinism and free will in the Eye of Hafiz Shirazi. Considerable groups maintain that Hafiz is like many other people of Fars region in that time of the pure Asharite opinion and based on many of his compositions followed the determinism school. Some consider him as a moderate Asharite and some know him of the free will thought and few people thought that he was of the view of Intermediate position. In this paper, using analytic descriptive method and also extracting notional bases of Khajih in the area of ontology, anthropology and teleology and similarly utilizing the present concepts and contexts and expressed matters we tried to grasp his view in the topic of determinism and free will. The end of this research is to reinforce and confirmation of the idea that knows Khajih's stance on the issue of determinism and free will along with Imamiyah School and stresses on his moderateness view and his intermediate position in this matter.

Keywords: Hafiz, destiny, determinism, free will, intermediate position.

1 Assistant professor at Oom university.

s.ahmadreza.shahrokhi@gmail.com

2 Phd student at Qom university.

amin1980306@yahoo.com

Comparative analysis of epistemological foundations based on the views of Motahari and Javadi Amoli

Shirin Rashidi¹ / Soosan Keshavars² / Saeid Behheshti³ / Akbar Salehi⁴

Abstract

The purpose of the research is to compare the epistemological foundations based on the views of Motahari and Javadi Amoli. The comparative method has been used to extract the differences and similarities between epithetic foundations of Motahari and Javadi Amoli. The findings of the research indicate that both thinkers have the same views about the possibility of knowledge, and, in accordance with Javadi Amoli's criteria for the truth of knowledge Motahari, have suggested that they are in accordance with Allah. Also, according to Motahhari, the sources of knowledge are: nature, reason, heart and history, but from the perspective of Javadi Amoli, are: sense, reason, refinement, book Monir and revelation. In addition, the means of knowledge from the perspective of Motahari are: sense, argument, and cultivation of the soul, but from the point of view of Javadi Amoli are: sense, imagination, ambiguity, reason and heart. From Motahari's point of view, the types of knowledge are: acquired knowledge and personality, general and detailed knowledge, and so on. But the types of knowledge from the perspective of Javadi Amoli are: host sciences and guest sciences, non-educable sciences and educable sciences. From the perspective of Motahhari, the levels of cognition are: sensory, imaginary and rational recognition. But the stages of recognition for Javadi Amoli are: observation, various assumptions about observed objects, returning to nature, testing the hypothesis, and returning to mind. Comparative analysis,

Keywords: epistemological, foundations, Motahhari, Javadi Amoli

1 Phd history and philosophy of education.

rashidi.shirin@gmail.com

2 Assistant professor at Kharazmi university.

ss.keshavarz@yahoo.com

3 Professor at Allameh Tabatabaei university.

beheshti@atu.ac.ir

4 Assistant professor at Kharazmi university.

salehihidji2@yahoo.com

The Intellect in viewpoint of Mirza Mehdi Esfahani and Mohammad Reza Hakimi

Habibollah Daneshshahraki¹ / Hasan Yaghoobi²

Abstract

The question of what kind of intellect is in Tafkikian is one of the most important issues. Comparing the views of the two influential characters in the Tafkik school is that Isfahani regards mind as an abstract individual, in contradiction to science and philosophy, and with other sensible ones. It is a fact that discontinuity and certainty are valid if they produce the acquired knowledge. Also, the belief in the intellect and the knowledge of both knowledge is similar to the Ash'arite's view. Hakimi, however, believes that there is no equality between the philosophical and theological sciences with the divine teachings, and in the event of a conflict between reason and appearance, he does not interpret the meaning and does not convey the power of reason. The essence of the perception of the eternal will be on the rational and original wisdom of the religious foundation. Their opinions differ in the method of using intellect and intellect.

Keywords: Isfahani, Hakimi, Tafkik school, intellect, soul, science

1 Assistant professor at Qom university.

2 Phd student at Qom university.

daneshshahraki@qom.ac.ir

yaghobi.h.110@gmail.com

manifestation of justice in the holy Hadith of Golden Chain relying on transcendental philosophy

Azam Iraj¹

Abstract

Analysis of continuous efforts to achieve well-being of mankind throughout history suggests that achieve full prosperity is not possible without following the perfect man. The perfect man is Imam in this article that knowes himself the same poverty to great God and that he would understand the deep understanding that poverty is associated with the recognition namely the knowledge of God leads and put him on the equinox theoretical and practical reasons. Hadith of Golden ChainIn deals to moderation of imam and proportionality of the condition (following of imam) and conditional (monotheism) and shows imam is the perfect example of divine morality and only one who have a divine ethics and failure to follow him causes to belief and obedience not in their place and because of this refusal, which is contrary to justice falling in hell. This article analyzes the moderation of imam and proportionality of the condition and conditional.

Keywords

Imam Reza Peace be upon him, justice, theoretical and practical reasons, hadith of Golden Chain.

1 Assistan professor at Mashhad university.

airajinia@um.ac.ir

A Critical Analysis of the position of reason in Theology From the viewpoint of Ibn Taymiyya and Allameh Tabatabaie

Ali Allahbedashti¹ / Mohsen Pirhadi²

Abstract

One of the important issues in understanding religion is the position of reason in comprehending religious cognitions. In the following investigation, efforts have been put on analyzing of position of reason from the viewpoints of Ibn Taymiyya and Allameh Tabatabaie, somehow that the strength and weak points of two points of view could be clarified. Ibn Taymiyya believes, as well as all knowledges and actions derived from Intellect is called reason, so reason sometimes refers to a power that human, reflects with it, and this perception is a consequence of “First Intellect” ! Acquiring cognitions of religion in the viewpoint of Ibn Taymiyya doesn't need reason if there are enough evidence from Quran, narrations and human nature. And if there is a conflict between religion and reason, then the priority must be given to religion. And those who make reason superior to religion, according to him, are mistaken. Allameh Tabatabaie also believes that, what it is meant intellect in human, is perceptive soul of him and that is an initiative level those all universal concepts and general rules lead to that! Indeed Allameh refuses both extreme viewpoints, the one that doesn't give a role to reason for understanding religion and also that view which considers reason self-sufficient in this regard! instead he believes that reason is located between those to above mentioned extremes! Reason is one of the significant sources in religious cognition which never goes wrong! there is no conflict between Intellect and religion, therefore, in contrast to Ibn Taymiyyah, reason in the viewpoint of Allameh Tabatabaie has an especial role in acquiring religious cognitions

Keywords: reason, religion, Ibn Taymiyya, Allameh Tabatabaie

1 Associate professor at Qom university.

m.pirhadi22@gmail.com

2 Phd student at Qom university.

Alibedashti@gmail.com

Reason and Religion

Biquarterly journal of Institute of Dinpazhoohi-e – Alavi, volume 9, Number 16

concessionaire: Ayatollah Ahmad Beheshti

Managing Editor: Mohsen Izadi

Editor in chief: saeid Beheshti

Executive Manager: mahdi Behshti

Editorial Board

Ahmad Beheshti: professor, Tehran university and Howzeh.

Saeid Beheshti: professor, allameh tabatabaei 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.