

# عقل و فلسفه

## در نهج البلاغه

مسعود امید

بی تردید مسأله عقل و دین از مباحث تاریخی و ماندگار و بحث انگیز فلسفه، کلام و... است. در این میان تأمل و ژرف کاوی در آراء سخنگویان پاک و راستین ماوراء طبیعت یعنی انبیاء و اولیاء در باب عقل و دین، بسیار با اهمیت و پر معنا است. این نوشتار درصدد آن است تا نگاهی به آراء امام امیرالمؤمنین (ع)، در بحث عقل و دین، بیفکند و این مسأله را حول محور «عقل و متون دینی» مورد بررسی قرار دهد.

در این نوشتار نخست مقدماتی در طرح آراء امام علی (ع) مطرح و در ادامه دیدگاه دیگر دین پژوهان و متفکران در موضوع مورد اشاره عنوان شده است تا اهمیت تاریخی و هم جایگاه دیدن سخن امام در این میان مشخص و به علاوه امکان و فرصت مطالعات و تأملات مقایسه‌ای فراهم آید.

مسأله عقل و دین یا عقل و وحی از جمله مباحث مهم و عمیقی است که سابقه‌ای بس طولانی در تاریخ تفکر و تأملات انسانی دارد. به نظر می‌رسد فیلون (۲۰ ق. م - ۴۰ بعد م)، فیلسوف یهودی نخستین متفکر با نفوذی بود که این عقیده را پیش کشید که کتاب مقدس، وحی است از طرف خداوند و در ضمن فلسفه یونانی نیز حقیقت دارد. و بالاخره خود را با مسأله ایجاد توافقی بین فلسفه و شرع، و افلاطون و موسی روبرو یافت. وی درصدد آن بود که میان دین و عقل فلسفی آشتی بزقرار کند. در نخستین قرون عصر مسیحیت متفکران مسیحی از قبیل کلیمنت اسکندرانی (وفات ۲۱۶ م) نیز درصدد آشتی دادن آراء مسیحیت با تفکرات فلسفی بود و معتقد بود که خود مسیحیت از ابعاد فلسفی برخوردار است و بر این نکته تأکید می‌کرد که «هیچیک از ایمان و معرف بدون وجود دیگری، کامل

**\* بخشی از مساعی فلاسفه مسلمین در جهت بیان نسبت بین عقل و وحی، به قرون وسطی انتقال یافته و بر متفکران فلسفی اندیش آن دیار مانند توماس اکویناس تأثیر نهاده و سبب ارائه نظریات مهمی در این باب شده است.**

نیست». اوریگنس (۱۸۵-۲۵۴ م) عقایدی را که در زمان تحصیلات اولیه خویش در مکاتب فلسفی یونان فرا گرفته بود به مسیحیت آورد.

ترتولیان (۱۵۰-۲۳۰ م) از مخالفان فلسفه بود و بر این باور بود که فلسفه ممکن است منشأ انواع کفر شود. او می‌گفت که «باید از تمام کوشش‌هایی که درصدد ساختن مسیحیت بر اساس شیوه‌های رواقی، اشراقی و جدلی‌اند، احتراز کرد، مگر آنکه عیسی مسیح را داریم، دیگر طالب هیچ بحث عجیبی نیستیم، با ایمان خود، ما احتیاج به اعتقاد دیگری نداریم». خلاصه در بدو مسیحیت عده‌ای از متفکران معتقد بودند که چون خداوند با ما سخن گفته است، دیگر حاجتی به تفکر نیست، آنچه که در نیل به رستگاری، دانستن آن اهمیت دارد در کتاب مقدس، مندرج است. تنها باید شریعت را آموخت، در آن تأمل کرد و بدان عمل نمود، پس از آن نیازی به علوم دیگر و عقل ورزی و تفلسف نیست.

برخی دیگر از متفکران قرون وسطی بهای بیشتر را به عقل می‌دادند و به نوعی به اصالت عقل قائل بودند. خلاصه مذهب اصالت عقل محض در حدود پایان قرن سیزدهم میلادی در حال شکل‌گیری بود.

بنا بر مذهب اصالت وحی هر جزء وحی باید فهمیده شود در حالیکه در مذهب اصالت عقل اعتقاد بر این بود که هیچ یک از اجزاء وحی چنانکه باید و شاید به فهم در نمی‌آید.

در میان متفکران مسلمان نیز این دوگانگی تا حدی قابل ملاحظه است. از طرفی در تاریخ تفکر مسلمین افرادی چون احمد بن حنبل، ابن تیمیه، اهل حدیث، جریان اخباری‌گری و... شکل گرفته‌اند که عمدتاً در تفکر دینی خود از روش نقلی سود می‌جویند و بهایی برای عقل قایل نیستند. و از طرف دیگر در گوشه و کنار جهان اسلام افرادی، تمام مقام و شأن و ارج را به عقل می‌دهند. در این میان، متفکران بسیاری در میان متکلمین مانند اهل معتزله، اشاعره و مخصوصاً شیعه و بین فلاسفه مشاء و اشراقی و صدرایی وجود داشتند که در پی تدوین نظریه‌ای مناسب برای توافق و آشتی و همراهی عقل و وحی بوده‌اند و بخشی از مساعی خویش را برای تعیین جایگاه عقل و وحی و نسبت میان آن دو گرفته‌اند. حتی بخشی از مساعی فلاسفه مسلمین در جهت بیان نسبت بین عقل و وحی، به قرون وسطی انتقال یافته و بر متفکران فلسفی اندیش آن دیار مانند توماس اکویناس تأثیر نهاده و سبب ارائه نظریات مهمی در این باب شده است. (۱) این مبحث تا به امروز زوایا و جهات متعددی یافته و توجه متفکران متعددی را در حوزه‌های مختلف به خود جلب کرده است و فلاسفه و فیلسوفان دین و

متکلمان بسیاری در این وادی به تأمل و نظرپردازی پرداخته اند.

در این میان آنچه با اهمیت و قابل تأمل و تحقیق به نظر می‌رسد این است که موضع و دیدگاه حاملان وحی الهی در دین اسلام، یعنی منظر آنانی که خود را سخنگوی واقعی دین و زبان ماوراء طبیعت می‌دانستند در باب عقل و دین چیست؟ تأمل در این مقام و منزل به مقدار زیادی راه را بر متفکران هموار خواهد ساخت و زمینه‌های استنباط، اجتهاد و دریافت را در باب نسبت عقل و وحی، فراهم خواهد آورد. این نوشتار در صدد آن است تا به پی‌جویی و تأمل در باب عقل و دین از منظر امام علی (ع) بپردازد و مباحثی مقدماتی و اولیه را که از فعالیت معرفتی امام علی (ع) استخراج یا استنباط شده است، عرضه کند.

### معنا و مراد از «عقل» و «متون دینی»

در یک معنا عقل عبارت از مجموعه یا حوزه‌ای معرفتی از تأملات، استدلالها و آگاهی‌های انتزاعی، پیشینی، تحلیلی و غیرتجربی در باب حقایق متعدد. و تعقل و عقل‌ورزی انسانی همانا با عنوان فلسفه و فلسفه‌ورزی نیز نامیده می‌شود و حاصل آن تشکیل شاخه‌های متعددی مانند فلسفه وجود یا وجود‌شناسی (Ontology)، الهیات فلسفی (Philosophical theology)، فلسفه اخلاق (Philosophy of ethics)، فلسفه شناخت (Epistemology)، فلسفه دین (Ph. of Religion)، فلسفه تاریخ (Ph. of history)، فلسفه علم وجودی (Existentialism)، فلسفه علم (Ph. of science) و... است.

در تمام این شاخه‌های تفلسف ما با دانشی انتزاعی مواجه هستیم. یکی از مقومات بسیار مهم فلسفه و از هسته‌های اصلی تفلسف سود بردن از آگاهی‌های انتزاعی است. در توضیح این مطلب باید گفت که: مفاهیم و گزاره‌هایی که در فلسفه و پژوهش‌های فلسفی در مقام تحلیل به کار برده می‌شود دارای ویژگی خاصی هستند. این مفاهیم که بعنوان مواد اولیه معرفتی فلسفه و فلسفه‌ورزی مورد استفاده قرار می‌گیرند بطور عمده از حالت انتزاعی، غیرتجربی و مشاهده‌ناپذیری برخوردارند. نظری به مفاهیم کلیدی و مهم در شاخه‌های متعدد فلسفه این نکته را آشکار می‌سازد که این مفاهیم، انتزاعی و غیرقابل مشاهده هستند. بخشی از این مفاهیم را می‌توان بدین ترتیب بیان داشت: اصالت، اعتباریت، علت، معلول، وجود، ماهیت، ذهن، شناخت، زبان، دلالت، جبر، اختیار، باید، نباید، حسن، قبح، ارزش، کمال، معنا، غایت، اراده، مشیت، حقیقت، حق، عدالت، آزادی، روان، وحدت، کثرت، تغییر، نظم، خدا (واجب‌الوجود)، امکان، احتمال، قانون، قدرت، ایدئولوژی، عدم و... باید توجه داشت که در عین حال که برخی از این



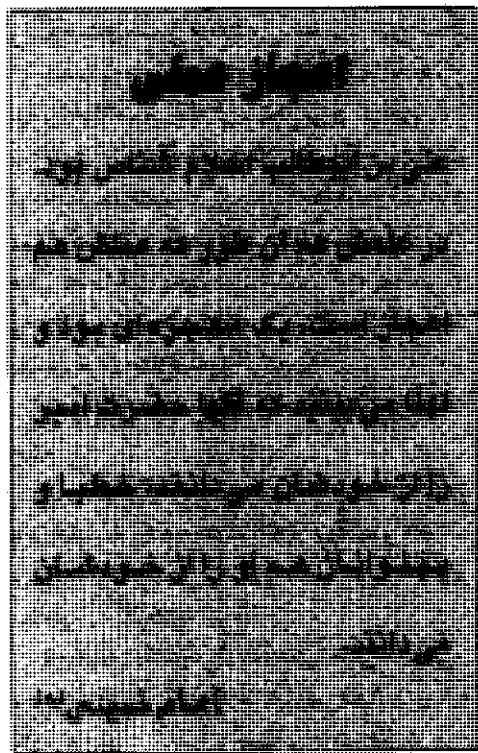
اعدادی است یا حقیقی، خداوند عالم، قادر وحی است، علت خداوند، علت ایجاد است و... لازم به ذکر است که گاهی فلاسفه، عناوین و موضوعاتی را مورد تحقیق قرار می‌دهند که در ازاء آنها ما از ادراک حسی برخوردار هستیم و به تعبیر دیگر امری محسوس است، در این حالت باید توجه داشت که درست است که موضوع پژوهش امری محسوس است لیکن تأمل فلاسفه، انتزاعی و پیشین است و حاصل تأملات فیلسوفان، مشاهده‌ناپذیر و غیرتجربی است و به بیان دیگر گزاره‌هایی که در باب این موضوع تشکیل می‌شوند، پیشین هستند.

و اما مراد و مقصود از متون دینی عبارت از متونی متشکل از مجموعه‌ای از حقایق - هست‌ها و است‌ها

مفاهیم با زمینه‌سازی امور محسوس و مشاهده‌پذیر حاصل شده است لیکن مفهوم تشکیل یافته، حالت انتزاعی داشته و در ازاء آن از ادراک حسی برخوردار نیستیم.

از طرف دیگر قضایا و گزاره‌هایی که فلاسفه در مقام استدلال به کار می‌برند مرکب از مفاهیم انتزاعی بوده و از ویژگی «پیشین بودن» برخوردارند یعنی در صدق و کذب خود متکی بر مشاهده و تجربه بی‌واسطه و مستقیم نیستند.

این گزاره‌ها به گونه‌ای اند که اگر حتی در برخی از آنها، جهت کشف صدق و کذبشان، به امور مشاهده‌پذیر و محسوسات رجوع می‌شود، لیکن حکم به صدق و یا کذب آنها به طور مستقل از زمینه‌های حسی صورت می‌گیرد و متکی بر تحلیل‌ها و مقایسه‌های عقلانی خاص اند. به بیان دیگر حکم به نسبت محمول به موضوع یا عدم نسبت، متکی بر تأملات تحلیلی و نظری و عقلانی است. نظری به قضایای به کار رفته در فلسفه روشن می‌کند که این گزاره‌ها دارای چنین اوصافی اند. برای مثال گزاره‌هایی از این قبیل: جهان دارای مبدائی غیرمادی است، جهان و انسان غایتی متعالی دارند و غایتمند هستند، زندگی دارای معنا است، اصالت با وجود است، هستی محکوم قانون علت است، ذهن مجموعه‌ای اعتباری از معلومات است، ارزش همانا تناسب با کمال است، زبان محدوده شناخت انسان است، زبان با ذهن ارتباط دارد، انسان دارای جنبه غیرمادی است، آزادی از مصادیق عدالت یا شعبه‌ای از آن است، علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود، حقیقت عبارت است از مطابقت آگاهی و ادراکات با واقع، تاریخ اصیل نبوده و واقعی غیر از وقایع و افراد انسانی ندارد، علت یا



و ارزش‌ها- در باب واقعیات هستی از قبیل خداوند، انسان، طبیعت، تاریخ، جامعه، رفتار انسانی و... است که منشأ الهی داشته و حاصل وحی بر پیامبران و کشف ائمه است. دین اسلام از این ویژگی‌ها برخوردار بوده و بر محور کتاب مقدس قرآن شکل گرفته است. این دین توسط پیامبر اکرم (ص) با ارائه متن وحیانی قرآن تحقق یافته و توسط خود آن حضرت و پس از ایشان توسط ائمه معصومین (ع) مورد تفسیر قرار گرفته است. بنابراین، «قول» و... پیامبر (ص) و ائمه نیز به عنوان منابع و متون وحیانی قلمداد می‌شود و جزئی از دین بشمار می‌روند. این تعریف را می‌توان توصیفی معرفتی از دین به شمار آورد و اساساً در این توصیف نظر به آگاهی‌ها، معارف، حقایق و گزاره‌هایی است که در متون دینی مطرح شده و نیز ناظر به انواع و نسخ آن آگاهی‌ها و معارف است. نکات مقدماتی: وجود جنبه فلسفی و عقلانی در ابعاد شخصیت امام علی (ع)

آیا می‌توان در نزد امام علی (ع) به عنوان یک شخصیت و حیوانی، ردپایی از عقل و ورزی و فلسفه و ورزی یافت؟ آیا امام علی از تأملات و ژرف‌کاوی‌های فلسفی برخوردار بوده است؟ آیا امام به جستارها و سنجش‌های انتزاعی و تحلیلی و پیشین در باب حقایق پرداخته است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان از راه‌هایی چند سود برد. در اینجا به دو طریق برای اثبات وجود بعد فلسفی شخصیت چند بعدی امام علی (ع) اشاره می‌شود:

۱- آثار و متون فلسفی ۲- دیدگاه‌های فلسفی اندیشان در باب امام علی (ع)

۱- آثار و متون فلسفی  
متون و آثاری که از امام علی بجا مانده است - بویژه نهج البلاغه - حاوی تأملات حکیمانه و ژرف‌کاوی‌های فلسفی و عقلانی در باب موضوعات و مسائلی متعدد می‌باشد. در این میان یکی از مسائلی و موضوعاتی که در نهج البلاغه مطرح شده و کاملاً صبغه عقلانی، تحلیلی و انتزاعی خود را به نمایش می‌گذارد، بخش الهیات و مباحث ماوراءالطبیعه است. در مجموع خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار، در حدود چهل نوبت درباره این مطالب و مباحث بحث شده است. البته بعضی از این موارد، جمله‌های کوتاهی است، ولی غالباً چند سطر و احیاناً چند صفحه است.

در نهج البلاغه مسائلی الهی به دو گونه مطرح شده است:

۱- در یک گونه آن جهان محسوس با نظام‌هایی که در آن به کار رفته به عنوان آینه‌ای که آگاهی و کمال پدیدآورنده خود را ارائه می‌دهد، مورد تأمل و جستجو قرار گرفته است.

۲- گونه دیگر را، اندیشه‌های تعقلی محض و محاسبات فلسفی خالص تشکیل می‌دهد. درباره شؤون و صفات کمالی و جیمالی ذات حق در این

## \*علامه طباطبایی می‌نویسد:

علی (ع) در میان امت اسلامی،

نخستین کسی است که در باب

فلسفه الهی، کلمات منطقی و

مستدل و بیانات توأم با برهان

ایراد کرده است پس او را بر

دیگران در این باب منتهی است و

برای او بر گردن پژوهشگران

فلسفه در مورد رایج کردن برهان

و استدلال در مسائلی الهی حقوق

مسلم است.

کتاب شریف، تنها از شیوه دوم استفاده شده است. بیشتر بحث‌های نهج البلاغه درباره توحید، بحث‌های تعقلی و فلسفی است.<sup>(۳)</sup>

برخی از فرازهای عقلانی و فلسفی را که امام علی در باب الهیات بیان داشته‌اند، بدین ترتیب است:

«کمال اخلاص به خداوند این است که وی را از صفات مخلوقات پیرامته دارد چه اینکه هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر از صفت است. آن کس که خدای را (به صفات مخلوقات) توصیف کند وی را به چیزی مقرون دانسته و آن کس که وی را مقرون به چیزی قرار دهد، تعدد در ذات او قایل شده، و هر کس تعدد در ذات قایل شود، اجزایی برای او تصور کرده و هر کس اجزایی برای او قایل شود وی را نشناخته است. و کسی که او را نشناسد به سوی او اشاره می‌کند و هر کس به سوی او اشاره کند، برایش حدی تعیین کرده و آن که او را محدود بداند، وی را به شمارش آورده، و آن کس که بگوید خدا در کجاست؟ وی را در ضمن چیزی تصور کرده، و هر کس پرسد بر روی چه قرار دارد؟ جایی را از او خالی دانسته، همواره بوده است و از چیزی بوجود نیامده، وجودی است که سابقه عدم بر او نیست».<sup>(۳)</sup>

«حرکت و سکون بر او جریان ندارد، چگونه می‌تواند چنین باشد در صورتی که او خود حرکت و سکون را ایجاد و پدید آورده است؟ و چگونه ممکن است آنچه را که آشکار ساخته در خودش اثر بگذارد و مگر می‌شود که خود تحت تأثیر آفریده خویش قرار گیرد؟ اگر چنین شود، ذاتش تغییر می‌یابد و کنه وجودش تجزیه می‌گردد و ازلی بودنش ممتنع می‌شود و هنگامی که آغازی برایش معین شد،

انتهای نیز خواهد داشت و لازمه این آغاز و انجام نقصان و عدم کمال خواهد بود، که نقصان داشتن دلیل مسلم مخلوق بودن است و خود دلیل وجود خالق دیگر و نه اینکه خود آفریدگار باشد».<sup>(۴)</sup>

«حمد از برای خدایی است که نمی‌میرد، و شگفتی‌هایش تمامی نمی‌پذیرد و به آخر نمی‌رسد، زیرا که پروردگار هر روز و هر زمان در کاریست یعنی پدید آوردن تازه‌ای که پیش از آن نبوده، آنکه زاده نشد تا در عزت با کسی شرکت کند و چیزی نژاد تا از او میراث برده شود... در آغازش نهایی نیست، چه عدم بر وجود ازلی پیشی نگیرد، و زمانی بر او تقدم نجسته، و آخرتش را اندازه و غایتی نیست، چه نیستی را بر هستی ازلی راهی نیست... او را وصف نمی‌توان کرد که در کجا است و نه به مکانی که جای معینی از برایش قرار دهند».<sup>(۵)</sup>

«خداوند بر اثر دگرگونی آفریده، دگرگون نشود، همانگونه که با محدود ساختن موجودات حدی نپذیرد، یکی است نه به حساب شماره و عدد، بی‌رخنه و بی‌نیاز است بر وجه مطلق، درون و باطن امور است لیکن نه آنکه در چیزی درآمده و داخل آن باشد، ظاهر و آشکار است نه آنکه از چیزی جدا باشد، جلوه‌گر است نه به اینکه به چشم آید. لطیف است ولی نه به صورت پیکره و جسمانی، فاعل و کارکن است نه با دچار بودن به حرکت، تقدیرکننده است نه با به کارگرفتن اندیشه و فکر، تدبیرگراست بدون نیاز به حرکت، بصیر است نه با ابزار، نزدیک است نه با کم بودن فاصله، دور است نه به مسافت، موجود است نه پس از نبودن، همراه زمان نیست و مکانی او را دربر ندارد، خوایش نگیرد و صفتی او را محدود نسازد و ابزاری او را در بند نکند، وجودش از همه اوقات پیشتر است و وجودش بر عدم و ازلیتش بر آغاز کردن سبقت دارند».<sup>(۶)</sup>

«ستایش مخصوص خداوندی است که آفرینش مخلوقش دلیل وجود اوست، و حادث بودن آنها دلیل ازلیت وی و شباهت داشتن مخلوقات (به یکدیگر) دلیل آن است که شبیه و نظیر ندارد. عقل‌ها کنه ذاتش را درک نمی‌کنند و پرده‌ها و پوشش‌ها اصل وجودش را مستور نمی‌سازند، زیرا صانع و مصنوع باهم فرق دارند و محدودکننده و محدودشونده و پروردگار و پرورده شده باهم متفاوتند. «یکی» است ولی نه به معنای وحدت عددی بلکه به این معنا که شبیه و نظیر و مانند ندارد. «خالق و آفریننده» است اما نه اینکه حرکت و رنجی در این راه متحمل می‌شود. «منوای» است ولی نه اینکه وسیله شنوایی در اختیار داشته باشد. «بینا» است ولی نه اینکه به وسیله چشم و باز کردن پلکها، قدرت مشاهده پیدا کند. «در همه جا حاضر» است نه اینکه مماس با اشیا باشد از «همه جا» است ولی نه این که مسافتی بین او و موجودات باشد، «آشکار» است نه با دید چشم، «پنهان» است نه به خاطر کوچکی و ظرافت، از موجودات با غلبه و قدرت

جداست و موجودات به خاطر خضوع ذر برابرش و رجوع به سویش از او مباین است. کسی که او را با صفات مخلوقات توصیف کند محدودش ساخته و کسی که برایش حدی تعیین کند وی را به ش مارش درآورده و آن کسی که او را به شمارش آورد ازلیتش را ابطال کرده و کسی که بپرسد «چگونه» است توصیفش کرده و هر که بگوید «کجا» است؟ مکان برای او قائل شده. «عالم» بوده آنگاه که معلومی وجود نداشت، «مالک و پروردگار» بوده حتی آن زمان که پرورده‌ای نبود، «قادر و توانا» بوده حتی در آن زمان که مقدوری وجود نداشت. (۷)

امام علی در فرازهای عقلانی و فلسفی خویش مسائل متعددی را در باب الهیات مورد تامل قرار داده‌اند از قبیل بحث در طرق و راههای وصول به خداوند و پذیرش وجود الهی (۸)، توحید الهی (۹)، صفات الهی، رابطه صفات و ذات، صفت علم و... (۱۰)، ناشناختنی بودن کنه ذات الهی (۱۱)، خداوند در مقام آفرینشگر، رهایشگر و خدای معبود و معشوق (۱۲)، رابطه خدا و خلقت و آفرینش (۱۳)، رابطه خدا-انسان (۱۴) به علاوه تأملات حضرت حوزه‌ها و موضوعات دیگری را نیز شامل می‌شود مانند آراء امام در باب مراتب هستی و عالم (۱۵)، مساله حدود و قدم عالم و مساله خلق از عدم (۱۶)، اهمیت تاریخ و روش شناسی پژوهشهای تاریخی (۱۷)، در باب منشأ اجتماع و جامعه (۱۸) و...

## ۲- دیدگاههای فلسفی اندیشان

فلسفی اندیشی امام علی (ع) نظر صاحب‌نظران فلسفه و فلاسفه بزرگ را نیز به خود جلب کرده و متفکران فلسفی اندیش به وجود بعد فلسفی شخصیت امام علی و عمق آن اذعان کرده‌اند. در اینجا به بیان برخی از آراء عقلی اندیشان و فلاسفه اشاره می‌شود:

ابن سینا در باب مقام عقلی و فلسفی امام علی می‌نویسد: شریف‌ترین انسان و عزیزترین انبیاء و خاتم رسل با مرکز دایره حکمت و فلک حقیقت و خزانه عقل امیرالمؤمنین (ع) گفت که: یا علی چون مردمان اندر کثرت عبادت رنج برند، تو اندر درک معقول رنج بر تا بر همه سبقت گیری و این چنین خطاب جز با چون او بزرگی راست نامدی که اندر میان خلق همچنان بود که معقول اندرمیان محسوس. لاجرم- علی (ع)- چون به دیده بصیرت عقلی مدرک اسرار گشت، همه حقایق را اندر یافت و معقول را اندر یافت. (۱۹) امام خمینی (ره) در فرازی می‌گویند: هان، فیلسوفان و حکمت‌اندوزان بیایند و در جملات خطبه اول این کتاب الهی به تحقیق بنشینند و افکار بلندپایه خود را به کار گیرند و با کمک اصحاب معرفت و ارباب عرفان این جمله کوتاه را به تفسیر بپردازند که مع کل شی لایمقارنه و غیر کل شی لایمزایله. (۲۰) بنا به نظر علامه طباطبائی، مسایل فلسفی مطرح شده در نهج البلاغه، جزو مشکلترین و پیچیده‌ترین مسایل تاریخی فلسفه، در باب الهیات

## \*بیانات امام علی چیزی جز

### تعابیر محض شهودات و کشفیات

### معنوی امام نیستند، علی در

### واقع عارف و سالکی است که-

### همانند عرفا و سالکین و اهل

### کشف و شهود- در خطب و

### بیانات خویش به بیان مشهودات

### خویش پرداخته است

است. (۲۱) و استاد مطهری می‌نویسند که اینها مباحثی است که در این کتاب شگفت مطرح است و یک فیلسوف وارد در عقاید و افکار فلاسفه قدیم و جدید را سخت غرق در اعجاب می‌کند. (۲۲) و در نهایت هاتری کرین فیلسوف معروف فرانسوی در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی خود می‌نویسد: «جای تاسف است که تحقیق فلسفی در این کتاب (نهج البلاغه) تا امروز هنوز در اروپا مورد توجه قرار نگرفته است.» (۲۳)

مقام فلسفی و عقلانی امام علی را می‌توان در مباحثات و مناظراتشان (۲۴) و در تأثیر ایشان بر اهل بیت خویش نیز به نظاره نشست. (۲۵)

امام علی، عارف یا عارف- فیلسوف؟

ممکن است برخی بر این نظر باشند که آنچه ما آن را شخصیت فلسفی امام علی تلقی می‌کنیم در اصل همانا شخصیت عرفانی و نمود آن است. بدین معنی که بیانات امام علی چیزی جز تعابیر محض شهودات و کشفیات معنوی امام نیستند، علی در واقع عارف و سالکی است که- همانند عرفا و سالکین و اهل کشف و شهود- در خطب و بیانات خویش به بیان مشهودات خویش پرداخته است و از وجه و جنبه مشخص و معین فلسفی برخوردار نیست. آثار عرفا مملو از بیان شهودات و کشفیات درونی شان است و بر همین اساس در باب امام علی نیز باید گفت فرازهای به ظاهر فلسفی ایشان، فلسفه نیستند، بلکه الفاظ و عباراتی هستند بر تن کشف و شهود ایشان و معبر آنها.

در پاسخ به این نظریه به نظر می‌رسد می‌توان گفت که بطور قطع یکی از منابع عمده در تأملات فلسفی امام علی کشف و شهود ایشان است لیکن مینا بودن کشف و شهود برای فعالیت فلسفی یا استفاده از کشف و شهود در مقام شکار (و نه داوری)

دلیل بر عرفانی بودن محض فعالیت معرفتی امام نخواهد بود. فعالیت معرفتی امام علی دقیقاً و به طور کامل حال و هوای عرفانی محض ندارد بلکه در مرحله‌ای و به معنایی از حال و هوای فلسفی برخوردار می‌شود. چرا که امام علی از زبان فلسفه برای بیان آگاهیهای درونی خویش سود می‌برد؛ بدین معنی که از شبکه‌ای از مفاهیم انتزاعی فلسفی که باهم دارای پیوند منطقی هستند، استفاده می‌کنند. علی در بیانات خود از حال و هوای استدلالی، منطقی، تحلیلی و انتزاعی، همانند آنچه فلاسفه بدان اشتغال دارند، برخوردار است. به علاوه امام علی بطور آشکار از توان عقلی خود سود می‌برد و عقول و ظرفیتها و اصول عقلانی و انتزاعی انسانها را برای درک این مقولات فرا می‌خواند و وضعیتی بین الذهانی به فرمایشات خود می‌بخشد. در واقع یافت و کشف خود را به نوعی در قالب روشها، مبانی و طرق معرفت بشری و انسانی ارائه می‌دهد.

خلاصه آنچه در کلام و تعبیر عرفا معمول و رایج است، بطور عمده استفاده از زمینه‌های زبان حسی و عرفی و سود بردن از تمثیل در بیان کشفیات و شهودات معنوی است لیکن در کلام امام علی به وضوح شاهد استفاده ایشان از زبان انتزاعی و فلسفی و روشها و مبانی و اصول عقلانی می‌باشیم. در اینجا برای درک و دریافت تفاوت کلام امام علی با تعبیرات و بیانات عرفا، برخی از فرازهای تعبیری عرفا را از میان عرفای شرق و غرب، نقل کرده و با مقایسه آنها با کلام امام علی، که بیشتر ذکر شد، به تفاوت محتوا و مضمون این بیانات پی خواهیم برد. مضمون بیاناتی که از عرفا نقل می‌شود (و از خواننده تقاضا می‌شود تا خود امر مقایسه را انجام دهد) مربوط است به مسایلی از قبیل وحدت وجود و

## همه انسانیت

امام خمینی (ره): این علی همه چیز

است، یعنی در همه ابعاد انسان

درجه یک است و لهذا هر طبایفه‌ای

خودشان را به او نزدیک می‌کنند و

خاصیت هر طبقه‌ای را هم دارند.

امام خمینی (ره)

وحدت الهی، نوع وحدت حق، رابطه خدا و آفرینش، اوصاف الهی و...

در بخشی از او پانیشادها به عنوان سنت عرفانی هندی در مقام تعبیر شهودات خود از هستی چنین می خوانیم: «این تکه نمک را در آب بگذار و صبحگاهان نزد من آی. شو تا کتو چنان کرد سپس پدرش به او گفت: آیا تکه نمکی را که شامگاه دیروز در آب نهادی به یاد داری؟ ممکن است لطف کنی و آن را به اینجا بیاوری؟ او به دنبال تکه نمک گشت اما آن را نیافت. نمک کاملاً حل شده بود. پدر گفت: لطفاً از بالای آب جرعه ای بنوش، شبیه چیست؟ پاسخ شنید: نمک، از میانه آن جرعه ای بنوش، شبیه چیست؟ نمک. از انتهای آن جرعه ای بگذار و پیش من آی و به وی گفت، عزیزم به راستی تو نمی توانی هستی مطلق را در اینجا درک کنی. اما به راستی که او اینجاست. او گوهری بس لطیف است. او روح کل عامل است. او حقیقت مطلق، روح مطلق است، او تو هستی، شو تا کتو».<sup>(۳۶)</sup>

«او بیننده نادیده است، شنونده ناشنیده است، پندارنده ناپنداشته است، دریابنده نادریافته است، غیر از او بیننده ای نیست، غیر از او شنونده ای نیست، غیر از او پندارنده ای و غیر از او یابنده ای نیست.»<sup>(۳۷)</sup>

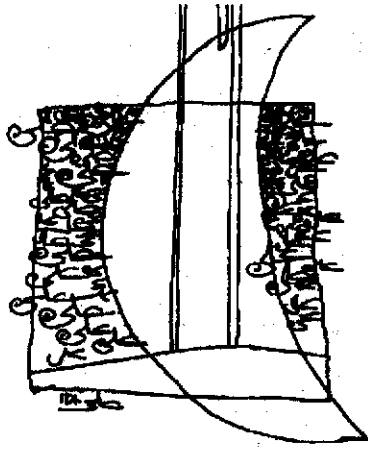
استیس معتقد است که او پانیشادها زبان شاعرانه پر تشبیه و استعاره و عاری از تجریدات فلسفی دارد.<sup>(۳۸)</sup>

عزیزالدین نسفی عارف قرن هفتم هجری از قول شیخ خود نقل می کند که «شیخ ما می فرماید که من به این نور رسیدم و این نور را دیدم. نوری بود نامحدود و نامتناهی، فوق و تحت و یمین و یسار نداشت و پس و پیش نداشت، خواب و خورد و دخل و خرج نداشت و عزیزی دیگر فرمود که من به این نور رسیدم و این نور را دیدم و چون این نور را دیدم، همه نور بود.»<sup>(۳۹)</sup>

مایستر اکهارت عارف مسیحی قرن سیزدهم و چهاردهم می نویسد: «بدینسان نفس به وحدت تثلیث مقدس راه می یابد و با فراتر رفتن و رسیدن به مرتبه واحدیت که تثلیث تجلی آن است، از نعمت قرب بیشتر بهره مند می شود.

در مرتبه واحدیت، فعل و فعالیت نیست، و روح پس از وصول به وادی واحدیت، که صورت و فعالیت در آن راه ندارد، ناپدید و هویتش زایل می شود. هیچکس نمی تواند در ابدیت ریشه بدواند مگر آنکه از قید مفهوم عدد و تعدد رها شده باشد... خداوند روح انسانی را به وادی وحدت خویش که وحدت محصه غیر عددی است رهنمون می گردد.»<sup>(۴۰)</sup>

تامل در این تعابیر و بیانات عرفا این امر را روشن می سازد که زبان تعبیر کشف و شهود عرفانی عاری از تجریدات و تاملات فلسفی است و اگر چنانکه در



دوره ای نیز عرفان، زبان فلسفی و انتزاعی یافته است، از چنان گستردگی و خلوص فلسفی برخوردار نبوده که نزد فلاسفه می توان یافت. فلسفه وادی تحلیل و تامل در معقولات ثانی و کشف روابط منطقی و نفس الامری آنهاست در حالی که در عرفان و تعابیر عرفا با این حد از تفلسف مواجه نیستیم.

مقایسه تعابیر فوق با فرازهای تحلیلی امام علی نیز تفاوت آشکار این دو دسته از بیانات را آشکار می سازد. زبان امام علی در افق فلسفه ورزی و تفلسف قرار می گیرد و در حال و هوای تاملات فلسفی و عقلانی قرار دارد در حالیکه زبان عرفان محض یا تمثیلی بوده و یا اگر واجد تجریدات فلسفی است، در افق فلسفه قرار نمی گیرد و چیزی جز بیان صرف شهودات به شمار نمی آید.

غنا کی و کیفی مباحث فلسفی در نزد امام علی (ع)

کلام و بیان امام علی هم از جهت دامنه گسترده مباحث عقلانی و فلسفی، یعنی از حیث موضوعات و مقدار بحثها و هم از جهت عمق و شدت آنها از غنای چشمگیری برخوردار است. علامه طباطبایی در این باب می فرماید: پاره ای از سخنان علی (ع) آنچنان در سطح علمی قرار دارد که تفسیر و توجیه آنها از حوصله علوم عقلی که بین فلاسفه و متکلمین اسلامی زمانهای گذشته معمول بوده، خارج می باشد تا اینکه گره بسیاری از مسایل مشکل فلسفه الهی در پرتو بیانات آن حضرت، در این اواخر حل شده است. اصولاً آنچه در مورد معارف الهی از اصحاب پیامبر برای ما باقی مانده چیزی نیست مگر سخنان امام علی بن ابی طالب که از معارف الهی می جوشد و بر حیرت و شگفتی عاشقان فلسفه الهی می افزاید و افکار والای جویندگان حقیقت را در اقیانوس بیکران الوهیت به منتهای اوج و ترقی می رساند تا آنجا که همگی خسته و کوفته از پیشرفت بازمی مانند. اما امام علی بن ابی طالب مثل بارز و اعلای الهی است که به تنهایی پیش می رود و کسی به گرد او نمی رسد.<sup>(۴۱)</sup>

جرقه های آغازین تفکر عقلانی و فلسفی اندیشه های عقلانی و فلسفی علی (ع) نخستین جرقه های چشمگیر مباحث فلسفی و خاستگاه تفکر

فلسفی در میان مسلمین، پس از ظهور اسلام بود و بر دیگر جریانهای کلامی، فلسفی و فکری مانند معتزله یا اندیشه های یونانی تقدم داشت. این تقدم از وجوه متعددی برخوردار بود: تقدم از جهت محتوایی و طرح مباحث عقلانی و فلسفی، از جهت نحوه بحث و شکل آن، از جنبه زبان ادبی به کار رفته در آن، از بُعد واژه سازی برای ایده های فلسفی، از جهت تعدد و تنوع موضوعات و...

علامه طباطبایی در این باب چنین می نویسد: علی (ع) در میان امت اسلامی، نخستین کسی است که در باب فلسفه الهی، کلمات منطقی و مستدل و بیانات توأم با برهان ایراد کرده است پس او را بر دیگران در این باب متی است و برای او بر گردن پژوهشگران فلسفه در مورد رایج کردن برهان و استدلال در مسایل الهی حقوق مسلم است. علی (ع) نخستین فردی است که واژه های عربی را جهت بیان مباحث فلسفی و اصطلاحات حکمی به کار برده و در واقع دایره الفاظ تنگتر از آن است که حقایق را بتواند کما هو حق بیان بدارد، مگر اینکه یک نوع تجرید در آنها به عمل آید. نظیر آنچه علی در به کار بردن برخی از آنها انجام داده است.<sup>(۴۲)</sup>

هانری کربن نیز در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی خود به تقدم اندیشه های فلسفی امام علی اذعان کرده و از جنبه واژه سازی فنی فلسفی نیز معتقد است که نهج البلاغه توانسته است تا اصطلاحات فنی فلسفی را در زبان عربی ایجاد کند این اصطلاحات با زیبایی و غنای فراوان در زبان ادبی و فلسفی وارد شده و از متون یونانی که به زبان عربی ترجمه شده است، کاملاً مستقل است.<sup>(۴۳)</sup> استاد مطهری معتقدند که قطعاً و مسلماً اول کسی که در مسایل عقلی اسلامی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسایلی مانند قدم و حدود و منتهای و غیر منتهای و جبر و اختیار و بساطت و ترکیب و امثال آنها را مطرح کرد، امام علی است.<sup>(۴۴)</sup> اساساً اندیشه های فلسفی یونان پس از نهضت ترجمه، یعنی نیمه دوم قرن دوم هجری رواج یافته، در حالیکه مباحث عقلی و نظری امام علی سابق بر همه این اندیشه ها مربوط به نیمه نخست قرن اول هجری است.

حتی در باب آراء کلامی نیز اندیشه های امام علی بر آراء کلامی معتزله و اشاعره و... مقدم بوده و معتزله را نیز تحت تاثیر قرار داده است.<sup>(۴۵)</sup> ابن ابی الحدید معتزلی نیز در شرح خطبه ۸۳ در باب تقدم افکار فلسفی امام علی چنین می نگارد: بدان که توحید و عدل و مباحث شریف الهی شناخته شده است جز از طریق کلام این مرد (علی ع) و گفتار دیگران از اکابر صحابه اصلاً متضمن چیزی از معارف و علوم الهی نیست و آنها مرد این میدان نبودند تا این معارف و مباحث را تصور کنند، زیرا اگر تصور می کردند به زبان می آوردند و این فضیلت نزد من بزرگترین فضیلت علی (ع) است.<sup>(۴۶)</sup> متون دینی متضمن عناصر عقلانی و عقل ورزی

## \* نهج البلاغه، جزو

### مشکلترین و پیچیدهترین

### مسائل تاریخی فلسفه، در باب

### الهیات است.

بر اساس مباحثی که مطرح شد می توان در باب نسبت عقل و دین، از منظر خاصی که مورد نظر است، چنین گفت: امام علی(ع) جزو شخصیت های وحیانی و دینی است و تلاش معرفتی (و عملی) ایشان را می توان به عنوان متن دینی قلمداد کرد. بخشی از تلاش معرفتی و متن دینی حاصل از آن در نزد امام علی اختصاص به طرح مباحث انتزاعی و تحلیلی و عقلانی در باب حقایق هستی از قبیل خداوند، انسان، سرنوشت انسانی، تاریخ و... دارد. از این رو می توان بدین نتیجه رسید که دین به عنوان یک متن، حاوی و متضمن عقلانیت و نیز عقل ورزی است. به بیان دیگر دین در متن و بطن خود طراح عناصر عقلانی و مواد عقلی و نیز به کار برنده عقل و عقل ورزی است. دین در متن معرفتی خویش نسبت به تعقل، تفلسف و عقل ورزی و نیز مواد و معارف عقلانی و جهت دار است. تضمین دین نسبت به امور عقلانی می تواند در قالب دعاوی و گزاره هایی چند، بیان شود:

الف- دین محتوی گزاره های اخباری انتزاعی و عقلانی است.

ب- متون دینی مبتنی بر پیش فرض های فلسفی و عقلانی و واجد این مبادی عقلی است.

ج- دین حاوی فرازهای استدلالی و تحلیلی در باب حقایق است.

د- زبان دین مشتمل بر زبان انتزاعی و فلسفی است.

ه- دین مشوق و موید عقل ورزی و عقلی اندیشی است.

البته باید توجه داشت که متون دینی - مانند نهج البلاغه - از جنبه عقلانی و فلسفی و زبان انتزاعی و حال و هوای استدلالی و تحلیلی صرف برخوردار نبوده و این جنبه و ویژگی را در فضا، چارچوب و موقعیت ویژه دینی، معنوی و... مندرج ساخته است.

نکته: روش شناسی تدوین حکمت علوی

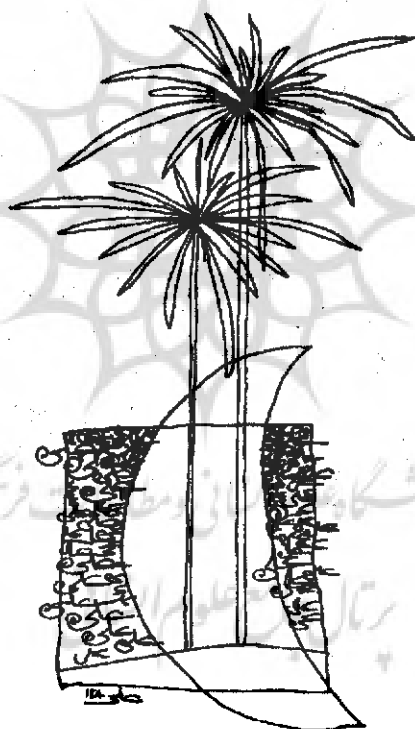
بر اساس پذیرش وجود جنبه عقلانی و فلسفی در شخصیت امام علی و وجود آراء فلسفی در نزد ایشان جای این پرسش است که چگونه و از چه طریقی می توان به تشکیل و تدوین حکمتی که صبغه علوی دارد، دست یازید؟ به نظر می رسد می توان راه هایی را برای تدوین و تالیف حکمت علوی در

نظر گرفت از قبیل اینکه:

۱- اساسا متون برجای مانده از امام علی(ع) حاوی گزاره های فلسفی است. حال اگر ما مجموعه مباحث و مسایل و گزاره های فلسفی متون علوی را جمع آوری کرده و دسته بندی کنیم، آنگاه به مجموعه ای فلسفی که متخذ از خود متون و سخنان علوی است، دست می یابیم.

۲- یک دستگاه فلسفی مرکب از مبادی تصویری و تصدیقی فلسفی و آنگاه مسایل و قضایای متخذ و استنتاج شده از این مبادی است. حال اگر ما مبادی تصویری و تصدیقی فلسفی را از متون علوی (نهج البلاغه و...) به دست آوریم یا آنها را در این متون کشف یا استنباط کنیم و آنگاه آنها را عینا به عنوان مبادی لحاظ کرده و قضایای را نیز استنتاج تا دستگاه فلسفی تشکیل گردد که به فلسفه و حکمتی علوی دست یابیم.

۳- روشی دیگر برای تشکیل حکمت علوی آنکه ما بر اساس پایه های عقلانی مستقل به پردازش و تشکیل فلسفه ای مستقل از متون علوی دست یازیم



لیکن در شکل دادن به دستگاه خود اولاً از آراء امام علی الهام گرفته و ثانیاً در پی سازگاری با آراء ایشان باشیم، البته بدون آن که از روش عقلانی و منطقی که لازمه یک دستگاه فلسفی است، عدول کنیم. در این حالت، مبادی و روش دستگاه فلسفی، مستقل است لیکن حال و هوا و رنگ خاصی یافته، چرا که منبع تغذیه آن اندیشه های فلسفی علوی است.

از میان این سه طریق می توان حکمت علوی حاصل از روش (۱ و ۲) را حکمت علوی درجه (۱) نامید و حکمت حاصل از روش (۳) را حکمت

درجه (۲). لیکن در هر حال این نکته قابل ذکر است که تمام این تلاش های معرفتی اساساً «در باب» متون علوی بوده و «در طول» آنها قرار می گیرند و در عین حال که «حطی و بهره ای» از متون اصیل و مقدس علوی دارند، لیکن هرگز هم رتبه و هم شأن متون مرجع مقدس قرار نمی گیرند، بلکه در حکم تلاش های معرفتی بشری که معطوف به متون مقدس علوی است، قلمداد خواهند شد و بنابراین امکان اصلاح، تکمیل، بازسازی و تعمیق وجود خواهد داشت.

محتوای عقلانی و فلسفی دین در تعبیر دانش پژوهان

توجه و التفات به محتوای عقلانی و فلسفی دین در میان برخی از دین پژوهان و فیلسوفان دین به چشم می خورد. هر یک از این محققان با بیان خاص خود، به نوعی به این امر اشاره کرده اند و در توضیحات خود از دین، اشتغال دین را نسبت به عناصر عقلانی و فلسفی نشان داده اند. علامه طباطبایی دین را مشتمل بر مجموعه اعتقاد در حقیقت هستی، جهان و انسان نیز می داند. (۳۷) استاد مطهری در دین، نوعی جهان بینی فلسفی را - از جهت کلی نگری نگرش های دینی - می پذیرد. (۳۸) اقبال لاهوری به تبعیت از وایتهد، دین را واجد دستگاهی از حقایق کلی می داند. (۳۹) دکتر شریعتی عناصر و مقولاتی از این قبیل را به دین منسوب می کند:

اعتقاد به غایتی نهایی در جهان، انسان و تاریخ، معنی دار ساختن هستی، تقسیم اشیاء و موجودات به محسوس و نامحسوس، وحدت انسان و طبیعت در روح هستی و ارجاع کثرتها به یک یا چند اصل، تحلیل منطقی عالم و پذیرش اصل علیت، وسعت جهانی و... (۴۰) دکتر سروش دین را نوعی جهان

## معرفت

چگونه ممکن است کسی به افقهای

اسرار آمیز و شگفت آور وادیهایی

گونگون معرفتی که در نهج البلاغه

هست دست نیافته باشد و بتواند آنها

را این گونه زیبا و جذاب ترسیم و

توصیف کند.

آیت الله خامنه ای

بینی می‌دانند و نیز معتقدند که دین می‌تواند یکی از منابع جهان‌بینی نیز محسوب شود. دین در خود از دستگاهی از اندیشه‌ها و از نظامی فکری- عقیدتی برخوردار است. (۲۱)

از نظر برخی محققین دین مشتمل بر حقایقی است که مجموعه‌ای از پرستشهای اساسی ما را پاسخ می‌دهد از قبیل آنکه از کجا آمده‌ایم؟ برای چه آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ ریشه هستی چیست؟ و... (۲۲) از نظر برخی دیگر از دین‌پژوهان نظام اعتقادات دینی از تعامل «عقل» و «تجربه دینی» حاصل می‌شود و نظام اعتقادات دینی، مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که اساساً ناظر به تجربه دینی و حاکی از آن است و نهایتاً مبنای عمل دینی واقع می‌شود. نظام مندی این مجموعه از گزاره‌ها به معنای آن است که اولاً گزاره‌های این مجموعه باید با یکدیگر «ربط منطقی» داشته باشند یا دست کم میان آنها ناسازگاری درونی وجود نداشته باشد و ثانیاً میان این مجموعه از گزاره‌ها و سایر نظامهای اعتقادی شخص نیز نباید «تناقضی» وجود داشته باشد. (۲۳)

به نظر آلکستون زبان دین، هم شامل زبان نمادین است و هم زبان حقیقی، لیکن زبان حقیقی دین آنگاه که معطوف به اموری ماوراءطبیعی مانند اوصاف خداوند است، باید از ویژگی‌های پالایشی و تجریدی برخوردار باشد و با تجرید ویژگی‌های مخلوقانه‌ای که متناسب با زمانمندی، جسمانیت و... است و اخذ هسته‌ای از معنا، به خداوند نسبت داده می‌شود. (۲۴) به بیان دیگر زبان دین در حالت حقیقی خود، می‌تواند و می‌بایستی در مراحل خاص، از وضعیت تجریدی برخوردار باشد. چرا که درصدد توصیف امور نامحسوس و ماورایی است.

برخی از فیلسوفان دین نیز تصریح می‌کنند که زبان دین شامل گزاره‌های متافیزیکی نیز می‌شود و دینداران این گزاره‌ها را احکامی متافیزیکی تلقی می‌کنند. (۲۵)

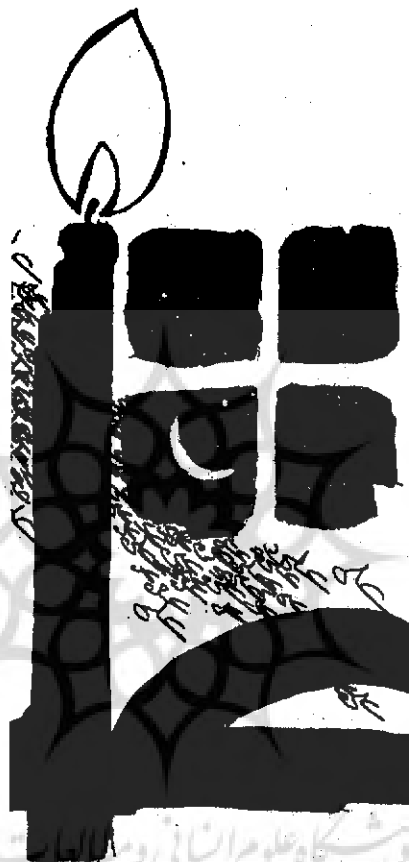
در توضیح نظر استیش نیز باید گفت که به نظر وی فلسفه مربوط به مسایل بزرگی در باب سرشت جهان، سرشت آدمی، جایگاه آدمی در عالم و زندگی خوب است که در قالب تعبیری انتزاعی و قضایای عقلی بیان می‌شود. دین یا نگرش دینی نیز عبارت از آن نوع جهان‌بینی است که مشمول سه دیدگاه است: ۱- جهان‌رانهایتاً نیروهای معنوی اداره می‌کنند. ۲- جهان هدفی دارد. ۳- جهان نظامی اخلاقی است. زبان دین برای ارائه این جهان‌بینی زبان داستان، اسطوره و... است. استیش بر این باور است که دین و فلسفه از حیث محتوی- جهان‌بینی- یکسانند لیکن از جهت وسایلی- زبانی و تعبیری- که آن جهان‌بینی و محتوی را بیان می‌کنند، با همدیگر متفاوتند. پس دین از محتوایی فلسفی برخوردار است و بالعکس. (۲۶)

در نهایت باید گفت که در نگرش دینی علوی، دین از جهان‌بینی، نگره کلی به هستی و نظام الهیاتی

و فکری- عقیدتی و از دستگامی از اندیشه‌ها برخوردار است و این افکار و ایده‌ها را در قالب زبان انتزاعی و مفاهیم و گزاره‌های انتزاعی و تجریدی بیان می‌دارد و در متن و بطن خود از تحلیل و استدلال سود می‌جوید. البته دین از قالبها و وسایل دیگری نیز برای بیان مقاصد خود استفاده می‌کند و از حال و هوای خاص خود برخوردار است. «زبان دینداری و ایمان» و «زبان دین» از فضا و چارچوبها و اوصاف ویژه خود نیز برخوردار است.

#### حال و هوای خاص زبان دین

باتوجه به اینکه نکاتی درباب زبان دینی مطرح



گشت، شایسته است تا بدین نکته اشاره شود که زبان دین را نباید صرفاً و تنها یک زبان انتزاعی خالص قلمداد کرد و آنرا دقیقاً همدریف فلسفه، و یا در مراحل دیگر، علم قرارداد. زبان دین از جهت یا جهات خاصی از حال و هوای ویژه خود و از فضا و چارچوب خاص خویش برخوردار است. برخی از محققین در تصویر و ترسیم برخی از وجوه خاص زبان «ایمان» و «دین» به تامل پرداخته و زوایایی از ویژگی‌های این زبان‌های خاص را برشمرده‌اند. برای مثال برخی در تفاوت میان زبان «ایمان» و «دین» با زبان «علم» و «فلسفه» معتقدند «زبان ایمان» حکایت حال کسی است که با نوعی بصیرت باطنی و از سر باور و اعتقاد قلبی، اموری قدسی، مینوی، ماورایی و معنوی را در این سراپرده احساس کرده و مرتب با آزمایش و تجربه در این رهگذر، بینشها و کنشها و منشهای مذهبی را آموخته و با آن انس و خو گرفته

است و این که سعی می‌کند دریافتهای قلبی و باطنی و التذاذ و ابتهاج و حالات خویش را و آنچه را که در جان و روانش نفوذ کرده، ریشه دوانیده و جایگیر شده است به «زبان» آورد.

زبان ایمان، زبان عامل دل‌بسته است. زبان احساس معنوی و عشق و پرستش و ستایش است. زبان کرنش، نیایش و فروتنی نسبت به جلوه‌های قدسی و الهی در این عالم است. زبان شرح هجران و شوق بازگشت به خویشتی برتر و متعالی است. این زبان با زبان گزارش و توصیف علمی فرق دارد. در علم شاید بتوان از موضوع ناظر بی تفاوت سخن گفت که بیشتر قصد پیش‌بینی و مهار در زندگی مادی دارد. اما زبان تقدس‌آمیز ایمان با شور و هیجان و اعتقاد و جدیت قرین است و درنهایت نیز با سعادت‌خواهی معنوی سروسر دارد.

زبان ایمان، زبان تعهد و تقدیس و انگیزش و عاطفه است. زبان نوای پرسوز و گداز غربت و آرزوی وصل و وصال با جانان است. زبان خاطره‌ها و خطورات لطیف قلبی است. زبان تحلیل و استدلال ناظر فارغ‌البال و برکنار و بی‌شور و حال نیست. زبان عاشقانه سوداگری انگیزه‌مند، دل‌داده پرشور، واله، شیدا و دارای وجد و تعلق خاطر است.

زبان دل‌بستگی و اعتماد و باور است. زبان سرسپاری به عهد کهن است. در زبان ایمان، وجه غالب، عشق و ستایش است و حال آنکه در زبان علم وجه غالب شناخت و گزارش است. ایمان بیشتر به زبان دل می‌گوید و علم به زبان دماغ. هرچه زبان علم به شک و انتقاد آمیخته است در ایمان، باور و اعتماد و اطمینان است. آنجا تحلیل و توصیف، اینجا تعهد و تکلیف، آنجا گزارش، اینجا گرایش. آنجا قصد پیش‌بینی و کنترل در زندگی مادی، اینجا عزم و دغدغه سعادت معنوی و رستگاری اخروی. آنجا علل و اسباب مادی، اینجا اراده و مشیت الهی. آنجا تجزیه و تحلیل مادی، اینجا دیدن زدها و نشانه‌هایی از عالم متعالی. آنجا دانش جزئی و روش بررسی، اینجا بینش کلان و معنوی و جاذبه نیرومند ارزش و بایستگی. آنجا حواس ظاهر و چشم سر، اینجا حواس باطن و چشم دل. و اما «زبان دین» نه زبان استدلال و برهان منطقی صرف است و نه زبان آزمون و تحقیق علمی و تجربی.

البته زبان دین نیز دلالتها و استدلالهای خاص خودش را دارد و قضایای آن به نوبه خود معقولیت دارند؛ بی معنی و غیرمنطقی نیستند. اگر دیدگاه فلسفی را به معنای عام آن در نظر بگیریم نه در معنایی محصور و خاص، زبان دین از استدلالها و دلالتهای فلسفی نیز برخوردار است. (۲۷)

در عین حال که دین به عنوان یک متن حاوی وجوه انتزاعی و فلسفی و استدلالی است لیکن آنگاه که عامل انسانی با مقوله ایمان به سراغ این متون می‌آید، ساختار انتزاعی و عقلانی دین، ره به حال و هوای خاص معنوی، روحانی، اخلاقی و... می‌برد و از عطر و



بوی خاصی برخوردار می شود. به بیان دیگر چارچوبهای انتزاعی و قالبهای تجریدی در فضای معنوی و چارچوبهای روحانی ادغام گشته و کل واحد، منسجم، یکپارچه، پویا و محرکی را فراهم می آورند.  
**کلامی از مؤلف کتاب «علم و دین»**

ایان باربور مؤلف کتاب علم و دین نیز پس از بیان وجود خصلت عقلی و جنبه فلسفی و متافیزیکی در دین نکاتی را در تمایز فضا و زبان دین با تأملات فلسفی، متافیزیکی و عقل اندیشی صرف بیان داشته است. به نظر وی، عقاید دینی و متون دینی تعبیر موقعیتهای زندگی فردی و اجتماعی است لیکن عقاید دینی به وظیفه و سببگیری که تعبیر و تفسیر کردن خصلت کلی واقعیت است نیز می پردازند و در نتیجه احکامی را درباره طبیعت، انسان و خداوند صادر می کنند. ما می توانیم اصطلاح «جهان نگری» را در مورد مجموعه ای از عقاید اساسی راجع به سرشت بنیادین واقعیت - حقیقت را که از طرف متون دینی بیان شده اند، بکار ببریم. جهان نگریها اصالت واقعی اند (یعنی به امور واقعی اصیل می پردازند) و فراگیرند (با همه حقیقت یا واقعیت سروکار دارند) ولی فقط خصایصی را باز می نمایند که در ساختن چهارچوب هدایت یا اهتدای زندگی انسان موثر باشند. از سوی دیگر یک نظام «متافیزیکی» می گویند با استقصای هر چه تمامتر کلی ترین خصایص، همه وقایع را باز بنماید و از علاقه نظری تری نشأت می گیرد. ولی تفاوت این دو (جهان نگری که مربوط به دین است و نظام متافیزیکی که مربوط به تعقل ناب و محض فلسفی است) خیلی قاطع نیست، چه جهان نگریها مقولات متافیزیکی به کار می برند و نظام های متافیزیکی تعهد غایی انسان را که اهتدای او را تأمین می کند، منعکس می کنند. ماحصل آنکه یک مجموعه عقاید دینی فراتر از تعبیر تجربه شخصی است، ولی فروتر از یک نظام متافیزیکی، و در مجموع آن را «جهان نگری» می نامیم و باید اذعان داشت که در جهان نگری مساله «گریز ناپذیری از مقولات متافیزیکی» امری پذیرفته شده است. البته به نظر باربور عقاید دینی باید در درجه اول به عنوان تعبیر رویدادهای تاریخی، تجربه دینی و موقعیتهای زندگی ارزیابی شود و توسع آنها به تلفیق و ترکیب های فراگیرتر یا نظام های متافیزیکی - که امری مسلم و مقبول است - باید محتاطانه تلقی شود. در باب تفاوت زبان و حال و هوای متون دینی با غیر آن نیز باید گفت که هر گزارشی از دین که درگیر شدن شخصی، وحی، یا نقش های ویژه زبان دینی را فراموش کند از تصویر کردن دقیق زندگی عرف اهل دین باز خواهد ماند.

دین علی الاغلب «زبان عامل» به کار می برد حال آنکه فلسفه و علم غالباً به «زبان ناظر» بیان می شود. نقش زبان دینی عمدتاً بر انگیزختن و بیان پرستش و تعهد شخصی است، هر چند که عقاید دینی نقش معرفت بخش نیز دارا هستند. (۲۸)

۱- برای مطالعه بیشتر ر. ک:

- آری، آ. ج.، عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، امیرکبیر، سال ۵۸.
- ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام بازوکی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی سال ۷۱.
- آری، آگروت، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه دکتر حلبی، زوار، سال ۶۸.
- ۲- استاد مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، صدرا، سال ۵۴، ص ۳۵، ۳۷، ۳۸.
- ۳- امام علی (ع)، نهج البلاغه، ضمیمه المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه، سید کاظم محمدی و محمد دشتی، نشر امام علی (ع)، سال ۶۹، با ترجمه محمدرضا آشتیانی و محمد جعفر امامی، خطبه اول، ص ۲.
- ۴- همان، خطبه ۱۸۶، ص ۱۰۶.
- ۵- توحید صدوق (ترجمه)، انتشارات علمیه، اسلامیه، سال ۹، ص ۱۸.
- ۶- حرانی، حسن (ابومحمد)، تحف العقول، ترجمه علی اکبر غفاری، کتابفروشی اسلامیه، سال ۱۴۰۰، ص ۶۲.
- ۷- نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲، ص ۷۸.
- ۸- نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸، ص ۵۳/خ/۱۹۵، ص ۱۲۲/نامه ۳۱، ص ۱۵۹/کلمات قصار، شماره ۱۲۷ و ۲۵۰ و صفحات: ۴۰، ۸۰، ۸۱، ۸۸، ۸۹، ۱۰۴، ۱۰۵.
- نهج البلاغه فیض الاسلام، خ ۲۲۷، ص ۷۳۳/خ/۱۵۲، ص ۴۶۷/خ/۸۹، ص ۲۲۴/خ/۹۰، ص ۲۳۵/خ/۱۶۲، ص ۵۴۲/خ/۱۸۶، ص ۶۲۸/خ/۱۰۹، ص ۳۳۸.
- ۹- نهج البلاغه، ضمیمه المعجم المفهرس، خطبه اول، ص ۷۸، ۱۰۴.
- ۱۰- همان، ص ۲/خ/۱۶۰، ص ۴۱/خ/۱۹۸، ص ۱۲۳/خ/۱۹۹، ص ۱۲۶/خ/۱۲۳، ص ۱۳۱.
- ۱۱- همان، خ ۹۱، ص ۴۰/خ/۹۳، ص ۴۶/خ/۱۵۲، ص ۷۸/خ/۱۵۵، ص ۸۰/خ/۱۶۰، ص ۸۴/خ/۱۸۲، ص ۱۰۰/خ/۱۸۵، ص ۱۰۴/خ/۱۸۶، ص ۱۰۶.
- ۱۲- همان، خ ۱۴۷، ص ۷۴-۷۵/خ/۱۰۹، ص ۵۵/خ/۱۸۳، ص ۱۰۲.
- ۱۳- همان، خ ۱، ص ۱/خ/۴۹، ص ۲۳/خ/۶۵، ص ۲۷/خ/۸۶، ص ۳۶/خ/۱۳۳، ص ۶۹/خ/۱۰۸، ص ۵۳/خ/۱۰۹، ص ۵۴/خ/۱۵۲، ص ۷۸/خ/۱۶۳، ص ۸۷/خ/۱۸۵، ص ۱۰۴/خ/۱۸۶، ص ۷-۱۰۶/خ/۱۹۵، ص ۱۲۲.
- ۱۴- همان، خ ۱۱۸، ص ۵۳/خ/۱۹۵، ص ۱۲۲/نامه ۳۱، ص ۱۵۹.
- ۱۵- همان، خ ۱ و ۹۱.
- ۱۶- همان، خ ۱، ص ۳/خ/۹۱، ص ۴۰/خ/۱۶۳، ص ۸۷/خ/۱۸۶، ص ۱۰۷.
- ۱۷- همان، خ ۱۹۲ (قاصه)، ص ۱۱۶/نامه ۳۱.
- ۱۸- بزرگ گلشیمی، ولی، ...، جامعه از دیدگاه نهج البلاغه، سازمان تبلیغات اسلامی، سال ۷۲، فصل دوم.
- ۱۹- ابن سینا، معراج نامه، به کوشش نجیب مایل هروی، بنیاد آستان قدس رضوی، سال ۶۶، ص ۹۴.
- ۲۰- امام خمینی، روح، ...، صحیفه نور، ج ۱۴، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۶۲، ص ۲۲۴-۲۲۵ و ج ۱۸، ص ۱۲۶ و ج ۱۹، ص ۲۶-۲۷، ۶۱.
- ۲۱- علامه طباطبائی، محمد حسین، مجموعه رسایل (علی و فلسفه الهی)، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سنال ۷۰، ص ۲۵۵-۲۵۶.
- ۲۲- سیری در نهج البلاغه، ص ۳۸، ۵۶.
- ۲۳- کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ترجمه اسدا...، میشری، امیرکبیر، سال ۶۱، ص ۵۵.
- ۲۴- طبرسی، ابومنصور، احتجاج طبرسی، ترجمه حسن مصطفوی، کتابخانه سنایی، سال ۹، ص ۲۱۴ به بعد و ۲۶۴-۲۶۵.
- ۲۵- دشتی، محمد، نهج الحیاه، فرهنگ سخنان فاطمه (ع)، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع)، سال ۷۲، ص ۱۰۰-۱۰۱.
- موسوعه کلمات الامام الحسین (ع)، معهد تحقیقات باقر العلوم، نشر دارالمعروف، سال ۷۴، ص ۵۲۹-۵۳۰، ۵۳۳.
- ۲۶- گزیده اوپانشادها، ترجمه صادق رضازاده شفق، علمی و فرهنگی، سال ۶۷، ص ۲۶۷-۲۶۸.

- ۲۷- همان، ص ۱۱۳-۱۱۴.
- ۲۸- استین، و. ت.، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، سروش، سال ۶۱، ص ۲۱۶.
- ۲۹- نفی، عزیزالدین، زبدة الحقایق، کتابخانه طهری، سال ۶۳، ص ۷۷.
- ۳۰- عرفان و فلسفه، ص ۹۶-۹۷.
- ۳۱- مجموعه رسایل، ص ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶.
- ۳۲- مجموعه رسایل، ص ۲۵۵-۲۵۶.
- ۳۳- تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۵۵.
- ۳۴- استاد مطهری، مرتضی، خدمات مقابل اسلام و ایران، انجمن اسلامی مهندسان، سال ۹، ص ۶۹۹.
- ۳۵- سیری در نهج البلاغه، ص ۷۱.
- ۳۶- گلپایگانی، صافی، الهیات در نهج البلاغه، بنیاد نهج البلاغه، سال ۶۱، ص ۲۲.
- ۳۷- علامه طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، نشرات جامعه المدرسین، سال ۹، ص ۷-علامه طباطبائی، محمد حسین، شیعه در اسلام، کتابخانه بزرگ اسلامی، سال ۵۴، ص ۲۰-۲۵.
- ۳۸- استاد مطهری، مرتضی، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی (بخش انسان و ایمان)، صدرا، سال ۹، ص ۴۸-۴۷، ۷۰.
- ۳۹- اقبال لاهوری، محمد، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، پایا، سال ۹، ص ۳-۵.
- ۴۰- دکتر شریعتی، علی، تاریخ و شناخت ادیان، ج ۱، نشر تشیح، سال ۵۹، ص ۸۴-۹۹.
- ۴۱- دکتر سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، مؤسسه فرهنگی صراط، سال ۷۶، ص ۲۱۳، ۲۳۳-۲۳۵.
- ۴۲- لاریجانی، محمد جواد، نقد دینداری و مدرنیسم، اطلاعات، سال ۷۲، ص ۳۲.
- ۴۳- تراقی، احمد، رساله دین شناخت، طرح نو، سال ۷۸، ص ۸۸-۹۰، ۱۰۵-۱۰۶.
- ۴۴- پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه تراقی و سلطانی، طرح نو، سال ۷۶، ص ۲۷۹-۲۸۱.
- ۴۵- همان، ص ۲۷۴.
- ۴۶- استین، والتر ترنس، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، حکمت، سال ۷۷، ص ۲۱۸، ۲۳۱، ۲۳۲.
- ۴۷- فراموشخواه، مقصود، زبان قرآن، علمی و فرهنگی، سال ۷۶، ص ۱۴-۱۵.
- ۴۸- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، نشر دانشگاهی، سال ۶۲، ص ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱-۳۰۳.

**انگیز**

این فصل به بیان سیر تحولی عقاید دینی می پردازد

زبان دینی خود را چه در چه چارچوبی

و چارچوبی و چارچوبی پس از رحلت

پیشگیری و فن سخنرانی و اجتماعات

نشوار و چه در دوران عصر

خصوصیات سبزی را با خود حمل

من خود چه همه بخصوص جوهرات

این مقاله می تواند در علم دین

ایستاده جامع