

## مبانی اندیشه ای در تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت با تاکید بر سیره علمی و عملی امام خمینی (ره)

محمد مهدی اسماعیلی\*

### چکیده

پیروزی انقلاب اسلامی در ایران بستر مناسبی برای حرکت به سمت ایجاد تمدن نوین اسلامی را فراهم کرده است. امروز و بعد از قریب به چهار دهه از عمر انقلاب اسلامی، سازوکارهای رسیدن به این جایگاه بزرگ و نحوه ساخت بنای رفیع آن مورد توجه است. ایده «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» که از سوی مقام معظم رهبری مطرح گشته است مدل رسیدن به این تمدن جدید می باشد. قالب مدل‌های فعلی توسعه برگرفته از مدل‌های غربی و غیر اسلامی هستند و از خاستگاهی بومی برخوردار نبوده؛ لذا از خصلت کارآمدی برخوردار نیستند. این پژوهش کوششی است برای تبیین مبانی فکری و معرفتی این پیشرفت.. فقه، فلسفه و عرفان در تمدن اسلامی و ایرانی، از جمله «ابرمفاهیمی» محسوب می‌شوند که به راه اندازنده جریان‌های علمی و عملی، و از ویژگی مهم «سازندگی» برخوردار هستند. در ترسیم الگوی پیشرفت و حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب، دانش فقه به جهت «سرشت انسان» و همین‌طور توانایی این دانش در حل معضلات زندگی انسان مسلمان، از موقعیت مرکزی و محوری برخوردار است که می‌تواند با بهره‌گیری از سنت فلسفی و عرفانی، اسباب تحول را موجب شود. این نوشتار تلاش می‌نماید تا نشان دهد الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی، با ملاحظه سنت فکری و نقد گذشته تمدن اسلامی، چاره ای جز برقراری تعامل، همراهی و نسبت روشن بین فقه، فلسفه و عرفان ندارد. امام خمینی (ره) الگوی روشنی در این خصوص است.

کلیدواژه‌ها: الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، فقه، فلسفه، عرفان، انقلاب اسلامی، امام خمینی (ره).

\*استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران m.m.esmaeli@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۴/۷/۱۲، تاریخ پذیرش: ۹۴/۹/۸

## ۱. مقدمه و چارچوب نظری

تلاش برای ارائه مبانی اندیشه‌ای الگویی جهت پیشرفت و سعادت انسانی با تبیین رابطه فقه و فلسفه و عرفان، هدف این نوشتار، است؛ اما قبل از هر چیز ضروری است که ما این نکته مهم را روشن کنیم که منظورمان کدام انسان و کدام پیشرفت و مبتنی بر کدام جهان بینی است و مبانی فکری و نظری این پیشرفت از کدامین منابع تغذیه خواهد شد. برای آنکه بتوانیم نمای کلی‌ای از پیشرفت را ترسیم کنیم لازم است مبانی معرفتی کار خود را مشخص کنیم. مهم است که ما بدانیم در ترسیم مبانی فکری پیشرفت از کدام سرچشمه‌های فکری داریم تغذیه می‌کنیم. این کار در واقع حکم زیر بنا را دارد. «مبانی معرفتی در نوع پیشرفت مطلوب یا نامطلوب تأثیر دارد. هر جامعه و هر ملتی، مبانی معرفتی، مبانی فلسفی و مبانی اخلاقی‌ای دارد که آن مبانی تعیین کننده است و به ما می‌گوید چه نوع پیشرفتی مطلوب است، چه نوع پیشرفتی نامطلوب است... مبانی معرفتی، مبانی اخلاقی و تفکرات اصولی و فلسفی، در تعریف پیشرفت در یک کشور تعیین کننده است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۶۸). از جهت خصلت تعیین‌کنندگی این موضوع، ما بر ضرورت نگاه به گذشته و سنت فکری خود به مثابه جزئی از وجود خود تأکید فراوان داریم.

هدف اصلی این پژوهش تلاش برای ارائه مبانی اندیشگی الگویی جهت سعادت انسان با بازخوانی رابطه فقه و عقل و عرفان در تمدن اسلامی است؛ ما این پژوهش را انتخاب کردیم تا بدین وسیله مسئله‌ی محوری انسان و سعادت وی را کانون بحث قرار دهیم. اهمیت این پژوهش نیز از همین جهت می‌باشد. مسئله تدوین الگویی جهت سعادت انسان، از مسائل کلان و اصلی ماست و یا دقیق‌تر بگوییم: اصلی‌ترین و مهمترین مسئله پیش روی ماست. از طرفی، چون که یکی از ستون‌های اصلی در بناکردن خانه بزرگ جمهوری اسلامی را، پیوند عقل و ایمان و یا علم و دین تشکیل می‌دهد، این پژوهش امیدوار است که بتواند در شفاف‌سازی این پیوند و در نتیجه، در ساختن این بنای عظیم، مؤثر و مفید واقع شود. این نوع نگاه به پیشرفت [بازخوانی سنت و سپس اصلاح و تکمیل آن جهت پیشرفت]، اسباب تحول و تحرک را نه از جهان غرب و ایستادن بر سکوی ویران شده تجدد، بلکه از درون می‌طلبد. از نتایج مثبت این نحوه نگریستن، آن است که هنگامی که، برای نمونه، به تحلیل رابطه دین و دموکراسی در ایران و تأثیر این رابطه بر پیشرفت

کشور را مورد مطالعه قرار می‌دهیم، نه به تحلیل جایگاه دین در نظام دموکراتیک، بلکه به بررسی موقعیت دموکراسی در جامعه دینی پردازیم.

شرح حال رابطه فقه و فلسفه و عرفان، ما را با امهات تفکر در جهان اسلام و ایران آشنا می‌سازد. اما از آن‌جا که هویدا گشتن حقایق بستگی به طرح پرسش دارد، چند پرسش اساسی را در زمینه این ارتباط، مطرح می‌کنیم: چگونه مفاهیم سه‌گانه فوق می‌توانند در تمدن‌سازی و در ترسیم الگوی پیشرفت برای ایران اسلامی ایفای نقش کنند؟ سؤالات فرعی دیگری را نیز می‌توان از درون این سؤال بیرون کشید: نحوه تکوین و تدوین فقه و فلسفه و عرفان در دنیای اسلام و نحوه رابطه بین این سه چگونه بوده است؟ آیا جمع این سه یعنی تلفیق فقه و عقل و عرفان امکان‌پذیر است؟ آیا می‌توان از امکان باهم‌بودگی سیاست با «فقاہت، عقلانیت و عرفان» در دنیای امروز سخن گفت؟ همان‌طور که گفتیم این سؤالات و پاسخ‌های آن‌را در این پژوهش و با تأکید بر آرای امام خمینی مورد بحث قرار خواهیم داد.

در پاسخ احتمالی به سؤال محوری این پژوهش، سخن ما این است که در بین سه ابرمفهومی که در تفکر اسلامی دارای نقش کلیدی هستند، فقه از موقعیت مرکزی و محوری برخوردار است و بر خلاف دانش فلسفی و عرفانی، که تمایل به تجرید و استقلال دارند و سعی می‌کنند بر محدودیت‌های تاریخی فکر غلبه کنند، با درگیر خود با تحولات زمانه، از قابلیت بیشتری برای تمدن‌سازی و زمینه‌سازی برای پیشرفت برخوردار است؛ با این حال، گرچه فقه، اساس این حرکت محسوب می‌شود، اما برای پیشرفت مطلوب، ضروری است که به طور صحیح و منطقی، عناصر فلسفی و عرفانی را نیز داخل در فقه ساخت. این ترکیب در عصر اضطراب و تکنولوژی از اهمیت بسزایی برخوردار است که مرحوم امام (ره) به نحوی مناسب صورت این تلفیق را به نمایش گذاشته است.

مسئله روش: فقه، فلسفه و عرفان «ایجادگر چیزها و ساختارهایند، به راه اندازنده جریان‌هایند. آن‌ها جهان‌سازند». فقه، فلسفه و عرفان از مفاهیمی هستند که متفکرین مسلمان با درگیر کردن خود با آن‌ها، قادر به ایجاد و احیای مکاتب و روش‌هایی خاصی شدند. برای نمونه، امام محمد غزالی که در کتاب المنقذ درباره علل گمراهی مردم می‌نویسد: «... آنگاه در علت ضعف ایمان و سستی اعتقادات آن‌ها بررسی کردم و آن را معلول چهار علت یافتیم: نخست گفتار فیلسوفان، دوم کردار صوفیان، سوم پندار تعلیمیان، و چهارم عالم نماهای دین و روحانیان» (غزالی، ۱۳۶۳:

۵۶) هانری کربن معتقد است بعد از "احیای علوم الدین"، زمینه شکل‌گیری اندیشه از نوع دیگر فراهم شد؛ بر این اساس که «زان پس این بن بست که یا باید فیلسوف بود یا صوفی شکست، و این نظر پیدا شد که بدون صوفی بودن نمی‌توان فیلسوف کامل بود و بدون فیلسوف بودن نمی‌توان صوفی کامل گردید» (کربن، ۱۳۹۳: ۲۵۰). ملاصدرای شیرازی نیز با تبیین این رابطه به شکلی جدید، موفق به تأسیس حکمت متعالیه گشت.

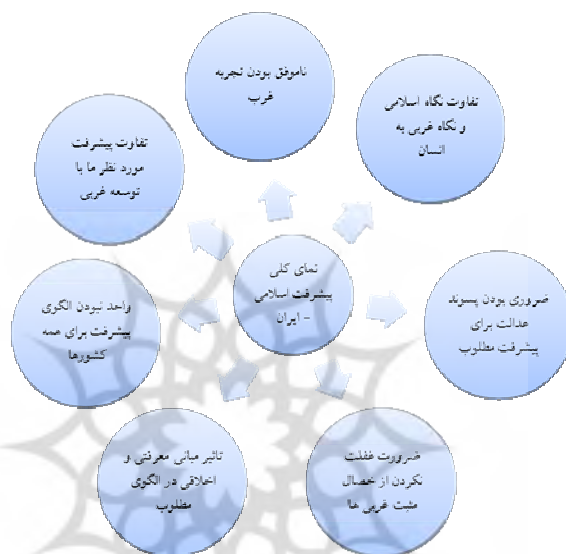
حقیقت این است که شیوه‌های عمل اجتماعی ماست که به واژگان اجتماعی معنا می‌بخشد؛ و نیز به همین اندازه صحیح است که واژگان ما به استقرار آن شیوه‌های عمل یاری می‌رسانند. بازشناختن نقش زبانی ارزشی ما در یاری رساندن به توجیه عمل اجتماعی همانا بازشناختن نقطه‌ای است که در آن واژگان اجتماعی ما و ساختار اجتماعی یکدیگر را متقابلاً یاری می‌دهند (اسکینر، ۱۳۹۳: ۲۹۳). در توضیح و تفسیر متون اسلامی کسانی بر آن شدند که با معرفی آثار متفکرین اسلامی به -عنوان وارثان تفکر یونانی، آن متون را فهم کنند؛ گویی متفکرین اسلامی در خلأ زیست می‌کردند و ارتباطی با محیط فرهنگی خود نداشتند و از این رو دچار خطای روش‌شناختی آشکاری شدند. ما در این پژوهش با بهره‌گیری از آثار فیلسوفان زبان، نظیر لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein)، ج.ل. آستین (J.L. Austin) نظریه روش‌شناسی تاریخ مفهوم‌های راینهارت کوزلک (Reinhard Koselleck) و به طور خاص کتابی که کوئنتین اسکینر (Quentin Skinner) در باب روش به رشته تحریر درآورده است، سعی می‌کنیم به بازخوانی رابطه فقه و فلسفه و عرفان در ترسیم الگوی پیشرفت پردازیم. یکی از نکات محوری ما در بحث روش، تأکید بر روی «جغرافیای حرف» می‌باشد، لذا بر عناصر زمان و مکان در چگونگی نگریستن به عالم و ترسیم الگوی پیشرفت تأکید فراوانی خواهیم داشت.

## ۲. تعریف مفاهیم

### ۲-۱. الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

برای توضیح مفهوم الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که از سه واژه کلیدی «الگو»، «اسلام» و «ایران» تشکیل شده، ما توضیحات طراح این ایده را به طور خلاصه بیان خواهیم کرد. الگوی ایرانی - اسلامی، به منزله یک نقشه جامع محسوب می‌شود؛ چرا که بدون نقشه جامع، دچار سردرگمی خواهیم شد. با استفاده از این نقشه

جامع، وضیعت مطلوب باید تصویر شود و چگونگی رسیدن از وضع موجود به آن وضع مطلوب هم بایستی بیان شود. الگوی پیشرفت اسلامی مورد نظر ما یک کلان نظریه پیشرفت و یک کلان طرح اجتماعی جهت خروج از وضعیت موجود و وصول به وضع مطلوب است. در واقع، این الگوی پیشرفت در دل خود عناصر لازم جهت یک مهندسی بزرگ تحول اجتماعی را حائز است.



واژه اسلامی در این ترکیب حکایت گر این ضرورت است که نظریه پیشرفت مورد نظر باید همخوان و مبتنی بر مبانی اسلامی و نظام ارزشی و تعالیم اسلامی باشد. ناگفته پیداست که مدل‌های متنوع توسعه که توسط غربیان و وابستگان مکاتب فکری لیبرالیستی و سوسیالیستی تاکنون عرضه شده است همگی مبتنی بر پیش-فرض‌های انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی متناسب با درون‌مایه آن مکاتب فکری و فلسفی بوده است از این رو واژه «اسلامی» در این الگو تاکید بر لزوم همخوانی و ابتناء این الگو بر درون‌مایه تعالیم و مبانی اسلامی است. واژه «ایرانی» در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت اشاره به دو مضمون دارد. نخست آن که در صورت استحصال و تدوین این الگو می‌توان گفت که فکر و ابتکار ایرانی این الگو را پدید آورده است. معنای دوم از واژه «ایرانی» اشاره به آن دارد که این الگوی پیشرفت با توجه به واقعیات و ظرفیت‌های بالفعل و بالقوه سرزمین و ملت

ایران تدوین یافته است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۱۱) در ادامه به تعریف و تکوین مفاهیم دیگر (فقه، فلسفه و عرفان) اشاره خواهیم کرد.

## ۲-۲. علم فقه

علم فقه در تمدن اسلامی جایگاهی ممتاز، همانند جایگاه فلسفه در تمدن یونان دارد و اگر تمدن یونانی ابرمردهایی نظیر سقراط، افلاطون و ارسطو در فلسفه داشت، در اسلام نیز بزرگانی مانند محمد ابن ادریس شافعی، مالک ابن انس، ابوحنیفه و احمد ابن حنبل در فقه اهل سنت و محمد ابن یعقوب کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی و شیخ الطائفه و دیگران در فقه شیعه ظهور کردند که دانش آنان، دانشی تعیین کننده، محوری و مرکزی در تمدن اسلامی و ایرانی محسوب می‌شود که بیشترین تأثیر را بر روی زندگی انسان مسلمان داشته است و همچنان نیز دارد؛ این تأثیر به قدری ملموس و محسوس است که از «بدن» انسان مسلمان شروع شده تا حیات «فکری»، و زندگی «فردی» و «اجتماعی» او را در بر می‌گیرد. محمد عابد الجابری، در یکی از بخش‌های کتاب تکوین العقل عربی، تحت عنوان «دانش فقه: بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی» می‌نویسد: «اگر روا باشد که تمدن اسلامی را به نام یکی از فراورده‌هایش بنامیم، باید بگوییم که تمدن اسلامی «تمدن فقه» است؛ درست به همان معنایی که می‌توان به تمدن یونانی «تمدن فلسفه» گفت و تمدن اروپایی معاصر را به «تمدن علم و تکنولوژی» توصیف کرد. به هنگامی که به فرآورده‌های فکر تمدن اسلامی، چه از جهت کم و چه از جهت کیف، می‌نگریم می‌بینیم که فقه بی‌هیچ رقیب و منازعی در مقام نخست نشسته است» (جابری، ۱۳۷۶: ۱۱۴). با توجه به حضور همه جانبه فقه در زندگی انسان مسلمان، تا آنجایی که در خانه هر فرد مسلمانی علاوه بر کتاب قرآن، کتابی نیز در زمینه فقه یافت می‌شود، جابری تأکید می‌کند که در جامعه اسلامی، فقه «عادلانته» ترین چیزی بود که میان مردمان تقسیم شده بود» (همان). امام خمینی با علم به این موضوع، به صراحت اشاره می‌کنند: که فقه، «تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور» است (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۱: ۶۶). ابونصر فارابی در کتاب احصاء العلوم در تعریف این صنعت سرنوشت‌ساز در تمدن اسلامی می‌نویسد: صنعت فقه دانشی است که انسان به وسیله آن می‌تواند حدود هر چیز را که واضح شریعت تصریح نکرده

است، با مقایسه با آن چیزهایی که حدود و میزان آنها آشکارا در شریعت بیان شده، تشخیص دهد، و برای به دست آوردن احکام صحیح بر طبق مقصود واضع شریعت- و بر اساس آن شریعتی که واضع شریعت برای پیروان همان شریعت آورده است- اجتهاد کند (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

همان‌گونه که فارابی در عبارت فوق به آن اشاره می‌کند و بسیاری از فقیهان نیز در تعریف و تبویب فقه متذکر آن می‌شوند، تفکیک احکام فقهی به اعتبار دنیا و آخرت، به دو بخش عبادات و معاملات است: فقه آگاهی به مسائل شرعی عملی است. و مسائل فقهی یا متعلق به امر آخرت است و آن عبادات می‌باشد یا متعلق به امر دنیا است که به مناکحات، معاملات و عقوبات تقسیم می‌شود. تدوین فقه و تحول آن، رابطه آشکار و مستقیمی با تحولات زمانه دارد؛ و از این جهت که احکام متناهی دین اسلام دربرگیرنده کلیه شئون زندگی فردی و اجتماعی و برای تمامی قرون و اعصار بود اما احکام و مقررات اسلامی درباره مسائل و جریانات به طور جزئی و فردی و به تفصیل درباره هر واقعه و حادثه بیان نشده است - و امکان هم ندارد، زیرا حوادث و وقایع در بی‌نهایت شکل و صورت واقع می‌شود- بلکه به صورت یک سلسله اصول، کلیات و قواعد بیان شده است. (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۳) قرآن کریم، که اولین و مهمترین منبع احکام و مقررات اسلام است، منحصر به احکام و مقررات عملی نیست و در قرآن صدها گونه مسئله طرح شده است، ولی قسمتی از آن که در حدود پانصد آیه (در حدود یک سیزدهم از کل قرآن) به احکام اختصاص یافته است. (همان: ۱۷) بنابراین این نتیجه حاصل شد که هیچ حادثه‌ای نباید خالی از حکم شرعی باشد و از طرفی چون مسائل نامتناهی و نصوص متناهی بود، لازم آمد که برای حل مسائل غیر متناهی و متغیر به نصوص متناهی و ثابت تمسک جست و متغیر و امور موضع‌ای و زمینه‌ای، محتاج ثابت و امر جهانشمول باشند. بنابراین، نص دین که «ثابت» است، وظیفه‌ای «متغیر» داشت که عبارت عمل در تاریخ و زمان بود. تنظیم عمل ثابت در متغیر، و چگونگی مواجهه نص با واقع در امتداد زمان و مکان، وظیفه و فلسفه اصلی فقه است. در هر دو مذهب شیعه و سنی، به رغم تفاوت در مبانی و برخی منابع استنباط، در تدوین اصول فقه سهم مهمی به عهده گرفتند و همه توان فکری خود را در توسعه این دانش به کار بستند، عصر غیبت کبری (۳۲۹ هـ)، به ویژه تا زمان شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ) عصر تدوین و دوران تأسیس اصول فقه شیعی به همت شیخ

مفید، سید مرتضی و شیخ الطائفه است. لیکن، اندیشمندان اهل سنت و در رأس آن‌ها محمد ابن ادریس شافعی (۲۰۴-۱۵۰ هـ) سال‌ها قبل از شیعیان به تدوین اصول فقه پرداختند. شیعیان با وجود معصوم، ضرورتی برای تدوین اصول فقه و پرداختن به اجتهاد نمی‌دیدند؛ چرا که با وجود علم امام (ع) نیازی به روش‌شناسی اجتهادی نبوده است.

اما با غیبت امام دوازدهم، به خصوص غیبت کبری، علمای شیعه، برای بیان احکام شرعی و مصالح دنیوی مراجعه به فقهای شیعه را واجب و ضروری دیدند. اما از آنجا که فقه شیعه به لحاظ زمانی، هنگامی تکوین یافت که مذاهب فقهی اهل سنت شکل گرفته بودند از این رو، از تجربه‌های روش‌شناختی و کلامی آن‌ها متأثر شدند و لذا فقه شیعه «تباری دوگانه» یافت که دو مکتب امامیه قم و مکتب امامیه بغداد پیامد این دوگانگی در فقه شیعه می‌باشند. این دوگانگی خود را در تضاد و دشمنی بین اهل حدیث و اهل رأی نشان داد؛ میان کسانی که در استنباط احکام شرعی به کتاب، سنت، اجماع و عقل رجوع می‌کردند و کسانی که با منحصر کردن این منابع در کتاب و سنت، عقل را در استنباط احکام بی‌فایده می‌دانستند و حتی گاهی قرآن کریم را نیز بیرون از این منابع قرار می‌دادند و اخبار و روایات معصوم (ع) را تنها راه استنباط احکام می‌دانستند. این تضاد و دوگانگی در قالب مکتب اخباریون و اصولیون در تفکر شیعی مطرح گشت.

در ادامه مرحله تکوین فقه شیعه، محقق حلی با ایجاد چرخش مفهومی در اجتهاد، فقه شیعه را وارد فاز جدید و تازه‌ای کرد. محقق حلی (۶۷۶-۶۰۲ ق) با الهام از روش سلار در تبویب فقه، در کتاب شرایع لاسلام، احکام فقهی را به شیوه جدیدی در چهار بخش عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تدوین و تبیین کرده است. شهید ثانی (۹۶۵-۹۱۱ ق) حضور مجتهد در زندگی شیعیان را، در ادامه فلسفه نبوت و امامت، ضروری می‌داند. با این توضیح، دو نکته بر ما آشکار می‌شود: ۱- فقه شیعه، بر خلاف فقه اهل سنت؛ که بخش فردی آن نسبت به بخش سیاسی‌اش (احکام سلطانی)، نحیف و لاغر بود، به تدریج فربه شده و توسعه یافت؛ ۲- مفهوم «اجتهاد» به عنوان مهم‌ترین مفهوم در دوره غیبت مطرح می‌شود و فقها نیز به عنوان نائب امامان (ع)، جایگاه محوری در زندگی فردی و اجتماعی حیات شیعه پیدا کردند. همین نکته فقیه شیعه را از فقیه اهل سنت جدا می‌کند؛ چرا که فقیه اهل سنت صرفاً بعنوان مفسر شرع در حیات سیاسی جامعه سنی ایفای نقش می‌کند نه به عنوان



«حاکم». نکته مهم دیگری که وجود دارد به حضور بارز عقل در منهج اجتهاد فقهای شیعه به خصوص در آثار شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی بر می‌گردد. در واقع در قرون چهارم و پنجم، فقه شیعی با کمک از نگرش عقلی و فلسفی، شجره مبارکه تفکر عقلانی شیعی را پی ریزی، و جامعه اسلامی عهد آل بویه را به فصل درخشان تمدن اسلامی مبدل کرد.

اجتهاد اصولی شیعه از بنیادی خردگرایانه برخوردار بود و از همین رو دانش سیاسی شیعه نیز دانشی عقل‌گرا است. بعد از نزاع متاخری که در طی قرون یازدهم و دوازدهم بین اصولین و اخباریین رخ داد؛ به تثبیت جریان عقلی و اجتهادی در فقه شیعه منجر شد و فضا را برای توسعه آن و پاسخگویی به مقتضیات زمانی و مکانی که همان توجه به اقتضانات عقلانی ست بیش از پیش فراهم کرد. پیروزی انقلاب اسلامی و تداوم آن، ریشه در این تحول تاریخی دارد.

## ۲-۳. عرفان

در لسان عرب، عرفان به دانشی اطلاق می‌شود که با آرامش روحی همراه باشد؛ از این رو در مورد معرفت به خدا، که با اطمینان و آرامش قلبی همراه باشد، به کار می‌رود. الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد/۲۸) عرفان یعنی شناسائی و مراد شناسائی حق است و نام علمی است از علوم الهی که موضوع شناخت آن حق و اسماء و صفات اوست. و بالجمله راه و روشی که اهل الله برای شناسائی حق انتخاب کرده‌اند عرفان می‌نامند و عرفان و شناسائی حق به دو طریق میسر است: یکی به طریق استدلال از اثر به مؤثر و از فعل به صفت و از صفات به ذات و این مخصوص علماء است و دوم طریق تصفیه باطن و تخلیه سر از غیر و تخلیه روح و آن طریق معرفت خاصه انبیاء و اولیاء و عرفا است و این معرفت کشفی و شهودی را غیر از مجذوب مطلق هیچ کس را میسر نیست مگر به سبب طاعت و عبادت قلبی و نفسی و قلبی و روحی و سری و خفی و غرض از ایجاد عالم، معرفت شهودی است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۷) و عرفا عقیده دارند که برای رسیدن بحق و حقیقت بایستی مراحل را طی کرد تا نفس بتواند از حق و حقیقت بر طبق استعداد خود آگاهی حاصل کند و تفاوت آنها با حکما اینست که تنها گرد استدلال عقلی نمی‌گردند و بلکه مبنای کار آنها بر شهود و کشف است.

بنابراین، روش صوفیان و عارفان در کسب معرفت با روش حکما تفاوت دارد. صوفیه افتخار کسب معرفتی را که عقل در آن حیران و مبهوت می‌شد به قلب واگذار کردند: «قلب محل معارف است» عقل اگرچه آلت معرفت است، اما از معرفت حقایق پنهانی عاجز است. عبدالرزاق لاهیجی در گزیده گوه‌المراد راه شناخت حضرت حق را به دو راه ظاهر و باطن منحصر می‌داند. راه ظاهر راه استدلال و راه باطن راه سلوک و سیر معنوی است. از راه اول می‌توان خدا را شناخت اما از راه دوم می‌توان به خدا رسید و سلوک راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگرند. سالک راه ظاهر، به استدلال اثبات اشیا کند مرتبه به مرتبه تا منتهی شود به اثبات سببی که او را هیچ سببی نیست، و سالک راه باطن اشیا را مرتبه به مرتبه نفی نماید تا به وجود باقی رسد که فنا را در او راه نیست (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۴۹).

از این توضیحات و تعریفات که بگذریم، اذعان کنیم که در اسلام نخستین عارف را محمد مصطفی دانسته‌اند که در پی سفر معراج، از زمین به سوی آسمان به پرواز درآمد. دو عامل باعث می‌شود که حضرت محمد را سرسلسله عارفان بدانیم، یکی افعال عارفانه و دیگری اقوال عارفانه است. پیامد و نتیجه این سفر روحانی، احادیث قدسی بوده است که سخت مورد توجه و استناد عارفان قرار گرفته است. اما نخستین و مهمترین اصل اسلامی که می‌توانست زمینه‌ای برای پرورش و رشد تصوف و عرفان فراهم سازد، زهد بود. در نهج البلاغه در توصیف زاهدان آمده است که: «آنان گروهی از مردم دنیا بودند، اما اهل آن نبودند یعنی در دنیا بودند اما همچون کسانی که در آن نبودند... می‌دیدند که دنیاپرستان مرگ اجسادشان را بزرگ می‌شمردند، اما این‌ها مرگ قلب‌های زندگان را بزرگ‌تر می‌دانند ... وَ يرونَ أهل الدنیا يعظمون موت اجسادهم و هم اشدَّ إعظاماً لموت قلوب أحيائهم» (نهج البلاغه، ۱۳۸۸: ۲۳۰). در اینجا فرصت آن را نداریم که که درباره عرفان علی (ع) صحبت کنیم اما این نکته را یادآور می‌شویم که عرفان علی هیچ نسبتی با غارنشینی و کناره گیری از مردم ندارد، بلکه عرفان زندگی است که کسب سعادت را در سیاست و اجتماع می‌بیند نه در غارنشینی و زاویه نشینی.

تجربه تاریخی هم نشینی عرفان با فقه شیعی، هم چنان که تجربه هم نشینی فقه و فلسفه به دوره طلایی قرون چهارم و پنجم منتهی شد، به ایجاد دوره پرشکوه نظام مدنی شیعی در قرن دهم در ایران دوره صفوی منجر شد. شخصیت محوری این

تعامل مرحوم سید حیدر آملی است. او به عنوان یک فقیه شیعی تمام تلاش خود را برای ایجاد تفاهم بین عرفان ابن عربی و فقه شیعی به کار برد که این تلاش در کنار سایر فعالیت ها زمینه ایجاد دولت صوفی شیعی را در قالب صفویه مهیا کرد. تبیین دقیق این تعامل که نقطه اوج آن حکمت متعالیه ملاصدراست و هم چنین رمزگشایی از ایجاد نثار و شکاف در این تعامل که با حاکمیت اخباریون که تضاد و تقابل را با جریان عقلی و عرفانی وجه همت خود قرار داده بودند، می تواند کمک شایانی را به فهم ضرورت هم نشینی این سه جریان مهم برای تحقق پیشرفت در جامعه اسلامی نماید.

## ۲-۴. فلسفه

کلمه فلسفه یونانی الاصل و مشتق از فیلاسوفیا یعنی محب حکمت است. ملاصدرا در تعریف فلسفه می گوید: عبارت از استکمال نفس انسانی است بواسطه شناخت حقایق موجودات بدان صورت که واقعیت دارد و حکم به وجود آن ها از راه تحقیق برهانی و نه از راه گمان به اندازه وسع انسان و بر حسب طاعت بشری که هدف آن تشبه به باری تعالی است و در حقیقت این تعریف، تعریف به ثمره فلسفه می باشد، نظر ملا صدرا بیان این امر است که فلسفه حقیقی عبارت از آن علمی است که ثمره آن کمال انسان باشد در جهت علم و عمل و لذا در توجیه تعریف فوق می گوید: انسان مرکب از دو ماده اصلی است یکی صورت معنوی که از عالم امر است و دیگر ماده حسّی که از عالم خلق است، و نفس را نیز دو جهت است یکی جهت تعلق آن به ماده و دیگر جهت تجرد آن و لذا حکمت حق بر حسب آباد کردن و اصلاح هر دو نشأ ایجاب می کند که به واسطه دو فن نظری و عملی حکمت هر دو قوه اصلاح شده کمال یابند یعنی قوه نظری و قوه عملی (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۸۰). «عقل» عنصر مهمی است که در تأملات فلسفی به کاربرده می شود. عقل در لغت به معنی منع و نهی است. از این جهت به این نام خوانده شده است که شبیه افسار شتر است زیرا عقل صاحب خود را از عدول از راه درست بازمی دارد، همان طور که عقال (افسار) شتر را از بدی ها بازمی دارد. عقل را از سه جهت می توان مورد بحث و بررسی قرار داد: ۱. از جهت لغوی ۲. از جهت فلسفی، به عنوان موجود جوهری حیّ دراک مستقل ۳. به معنی قوه ای ادراکی در انسان. نکته دیگر این که کلمه عقل در زبان عربی - اسلامی از ریشه «وصل کردن»

و «گره زدن» می‌آید، چیزی که انسان را فوراً به یاد ریشه لاتینی religion (مذهب) یعنی religare می‌اندازد که در زبان لاتین به معنای «وصل کردن» است، یعنی اتصال به حقیقت، چیزی که انسان را به حقیقت وصل می‌کند و گره می‌زند. تفکر اسلامی از ابتدا بین عقل به عنوان ratio و عقل به معنای intellectus، به تعبیری که توماس آکوئینی در نظر داشت و نه به معنای جدید آن، تفاوت قائل بود (نصر، ۱۳۷۲: ۷۸). به همین دلیل تصوف اسلامی آن طور که نزد اشخاصی مانند سهروردی یا ابن عربی مطرح گشته، با عقلانیت پیوند یافته و تصوفی نورانی و عقلانی را پدید آورده است.

در آغاز اسلام، فلسفه از شرافت و قداست نسبتاً خوبی برخوردار بود و فلسفه نه به لحاظ ضرورت زندگی سیاسی بلکه عمدتاً از طریق طب وارد فرهنگ اسلامی شده است. در این زمینه می‌توان از شخص خالد بن یزید نام برد که چون نتوانست بر تخت خلافت بنشیند، نخستین ترجمه‌های علمی در طب و کیمیا را به زبان عربی سرپرستی کرد و از این رو است که ابوریحان بیرونی او را نخستین فیلسوف عالم اسلام نامیده است. بسیاری از افراد برجسته و خاندان‌های معروف و متمول در صف حمایت از ترجمه کتب فلسفی و طبّی برخاستند و زبان در وصف آن گشودند. حتی در این زمان خلفای عباسی به‌خصوص مأمون، حمایت بی‌دریغی در ترویج فلسفه مبذول داشتند. نکته جالب توجهی که می‌توان بدان اشاره نمود، همگامی و هم‌زمانی ترجمه متون طبّی و فلسفی بوده است. این همگامی تا آنجا پیش رفته است که گفته‌اند فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ بدن را فلسفه بدن به‌شمار آوردند. در این زمینه شاید شیخ‌الرئیس قابل ذکر باشد که خود طبیبی برجسته بود و کتاب مهم فلسفی خود را به نام شفا تألیف کرد و کتاب پزشکی خود را قانون نام نهاد. رازی نیز به‌منظور رعایت جسم و جان، هر دو، کتاب خود را الطبّ الروحانی نام نهاد. این روش «آمیختگی فلسفه و طب»، روشی رایج نزد فیلسوفان مسلمان بود که علاوه بر شرق جهان اسلام، در مغرب اسلامی نیز شایع بود. به همین دلیل است که در جهان اسلام، فلسفه و فیلسوف نسبت نزدیکی با خلیفه و سلطان دارند.

### ۳. فقه، فلسفه و عرفان: از تفکیک تا توافق

پس از بررسی چگونگی پیدایی و شکل‌گیری سه نظام معرفت‌شناسی (فقه، فلسفه و عرفان)، حال به بررسی رابطه این سه در جهان اسلام می‌پردازیم؛ رابطه‌ای که از تضاد، تفکیک و توافق حکایت می‌کند. این نوع رابطه (تضاد، تفکیک و توافق) در ابتدای حرکت فکری در جهان اسلام خود را به شکل یک بحران و معضل در عالم نظر و عمل نمودار ساخت؛ بحرانی که محمد عابد الجابری، به درستی، از آن به عنوان «أزمة الاسس فی الثقافة العربیة الاسلامیه» (الجابری، ۱۹۸۴: ۲۵۶) یاد می‌کند. ابو حیان توحیدی در کتاب الامتناع و المؤمنسه (التوحیدی، ۱۹۲۴، ج ۲: ۲۰-۶) به مناظره‌ای اشاره می‌کند که بین یک فقیه به نام ابوسعید سیرافی و یک منطق‌دان و فیلسوف یعنی ابوبشر متی ابن یونس در سال ۳۲۶ هجری صورت گرفت. متن این مناظره ما را با وضعیتی از رابطه بین فقه اسلامی و برهان یونانی که بیانگر حالتی از کشمکش و اختلاف بود، از نزدیک آشنا می‌کند و اساس و بنیاد این بحران را در اوایل سده چهارم هجری نشان می‌دهد. اما شایسته است به عقب‌تر برگردیم و این بحران را از آغازش پی بگیریم.

شاید اشعری، آغاز مناسبی باشد. این جدال بین کلام و برهان به فعالیت‌های فکری مؤسس علم کلام، اشعری، می‌رسد. او که در صدد انتخاب راهی میانه، میان روش اصحاب عقل و اصحاب نص بود، در کتاب «السماء و العالم» و «الآثار العلویه» عقاید ارسطو را نقد و رد کرد. جلال الدین سیوطی در کتاب صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام و القول المشرق فی تحریم المنطق در این زمینه روایت می‌کند که: «جهل و اختلاف بین مردم از آنجا ناشی شده است که زبان عربی را کنار گذاشتند. ترک زبان عربی و میل به زبان ارسطاطالیس، عامل جهل و اختلاف بین مردم است». آن‌گاه سیوطی می‌افزاید: «شافعی به آنچه در زمان مأمون در مورد قبول به خلق قرآن و نفی رؤیت و دیگر بدعت‌ها رخ داده است اشاره کرد و گفت: همه این‌ها به سبب ناآشنایی به زبان عربی و بلاغت موجود در آن، چون معانی و بیان بدیع است. متون قرآن به «زبان عرب» آمده است و آنچه را که به زبان عربی آمده به زبان یونانی و منطق ارسطو، آلودن، بدعت است. قرآن را به زبان عربی و محاوره، و اصطلاحات و استدلال‌های آن زبان، نازل شده است؛ بنای سنت نیز چنین است و این دو به زبان یونانی و اصطلاحات آن نیامده‌اند، زیرا هر قومی زبان و اصطلاحات ویژه خود را داراست» (همان: ۳۹۰). بنابراین قضیه تنها اختلاف در

دیدگاه باز نمی‌گردد و به مراتب از آن ژرف‌تر است. در واقع اختلاف در بنیادهایی است که این دیدگاه‌ها را بنا نهاده است. ساختار اندیشه اسلامی و اندیشه یونانی از یک اختلاف ریشه‌ای و اساسی برخوردار بود؛ چرا که شاخص یکی «هیچ چیزی از هیچ آفریده نمی‌شود» و شاخص دیگری «آفرینش از هیچ» است.

مهمترین مسأله و موضوعی که ذهن فیلسوف مسلمان را به خود مشغول کرده بود، مسأله «رابطه دین و فلسفه» بوده است، گرچه فیلسوفان مسلمان به موضوعات دیگری نظیر وحدت و کثرت و یا اختیار بشر در اعمال خود می‌پرداختند، اما مشکله و دغدغه اصلی آنان را همین رابطه دین و فلسفه تشکیل می‌داد، به طوری که نخستین فیلسوف مسلمان، کندی، نخستین کسی بود که تلاش کرد مسأله ارتباط دین و عقل و هماهنگی این دو را نشان دهد. ماجرای عقل و وحی، مشکله‌ای است که در تمام اعصار بر ذهن فیلسوف مسلمان اثرگذار بوده و کماکان نیز متفکران سعی در تبیین و بررسی این رابطه دارند. در این زمینه (رابطه عقل و وحی)، می‌توان به سه گروه اشاره نمود: گروهی که علی‌رغم اعتقاد به خدای یگانه، وحی و نبوت را انکار می‌کردند. زکریا رازی (۳۱۳-۲۵۱) کسی است که معتقد بود که اگر دینی برای بشر ضرورت دارد، جز «دین خرد» چیز دیگری نیست: «در حالی که خود، امیر است، اسیرش نکنیم و در حالی که سروری از آن اوست، طوق بندگی در گردنش نیفکنیم و فرمانده را فرمانبردار نسازیم؛ بل باید در همه امور به او رجوع کنیم و ملاک و معیار ما در همه چیز او باشد و همواره بدان تکیه کنیم». این تلقی‌ای از «خردگرایی افراطی دین ستیزانه» بود اما گروهی دیگر معتقدند که می‌توان میان دین و فلسفه توفیق ایجاد کرد، با این شروط که بین سطح معارف عوام و خواص تفکیک قائل شد و همین‌طور در تفسیر برخی از آیات به تأویل پردازیم. کندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد، ملا صدرا و بسیاری از فیلسوفان دیگر در این گروه جای می‌گیرند. برای نمونه ابن رشد اندلسی در فصل المقال فیما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال می‌گوید: «فانا معشر المسلمین نعلم علی القطع انه لا یؤدی النظر برهانی الی مخالفه ماورد به الشرع فان الحق لا یضاد الحق بل یوافقه و یشهد له». (ابن رشد، ۱۹۸۶: ۳۵) یا ملا صدرا شیرازی که با اشاره به هماهنگی دین و فلسفه، می‌گوید نیست باد فلسفه‌ای که با کتاب و سنت هماهنگی ندارد: «حاشی الشریعه الحقه الإلهیه البیضاء أن تكون أحكامها مصادمه للمعارف الیقینیة الضروریة و تبا لفلسفه تكون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه» (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۸:

۳۰۳). برخی دیگر نیز معتقدند که حقیقت تنها در دین است و تلفیق دین و فلسفه امکان پذیر نیست و فلسفه را باعث تزلزل در دین و فساد عقاید مردم می‌دانند. در این گروه نام ابوحامد غزالی بیشتر به چشم می‌آید که با تألیف کتاب تهافت الفلاسفه ضربات سنگین و جبران‌ناپذیری بر پیکر فلسفه وارد کرد که تلاش اشخاصی همچون ابن رشد برای نجات آن کارساز نشد و فلسفه پس از او مسیر دیگری را دنبال کرد.

فقها در مواجهه با فیلسوفان بیکار نبودند و از انواع حرب‌ها برای نابودی فلسفه و فیلسوفان استفاده کردند. تا بدانجا که کار را برای فلاسفه سخت نمودند و از آزار، تبعید و اعدام آنان هیچ ابایی نداشتند. امام محمد غزالی با تألیف کتاب تهافت الفلاسفه به تکفیر فیلسوفان پرداخت. وی در این کتاب در صدد بود تا بطلان عقیده فلاسفه را در فنّ الهیات اثبات کند: «... تهافت عقیدتهم و تناقض کلماتهم فیما يتعلق بالالهیات...» (الغزالی، ۱۳۸۲: ۶۱) و از طرفی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طب را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نداشتند با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانشمندان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین [فقها] و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روز به روز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزالی را در ضدیت با فلسفه دنبال کردند چنان که ابن غیلان معروف به فرید غیلانی کتاب حدود العلم خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود رد کرد و در آن از هیچ اهانتی به شیخ الرئیس از جمله «و ابن سینا إما أن یكون قد عمی عن وجه الاستدلال او تعامی» و یا «و ابن سینا لم یحم حول الجواب من هذه التّقسیمات لكن أخذ یروغ روغان التّعلب» فروگذاری نکرد (ابن الغیلان، ۱۳۷۷: ۶۱-۶۱).

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتّصال آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشه ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خدانشناسی و جهان‌شناسی هر متکلم و فیلسوفی یا مصیب است و یا مخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیده خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین [فقها] مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و

تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت (الاسفراینی النیشابوری، ۱۳۸۳: ۲۷-۹). این دوران تاریک و ایام محنت سرانجام با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی مذهب که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه می‌خوانند رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفایی پدید آمد. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسل به تجوّر و توسّع و تأویل موفق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلسفه را جانشین سازند. این دسته از متفکران شیعی با تغییر نام فلسفه به «حکمت» و وارد کردن آیات و احادیث در آثار خود سعی نمودند تا از تنفر نسبت به فلسفه بکاهند. صدرالمآلهین فلسفه خود را به جهت جامعیت و قدرت تطابق با شرع و توانایی تبیین قضایای عرفان، به «حکمت متعالیه» نام‌گذاری نمود (البته ابن سینا نخستین کسی بود که در نمط نهم اشارات این اصطلاح را به کار برده است). حکمت متعالیه با یک نگرش تعامل محور از مجموعه‌ای از اندیشه‌ها بهره برده است: حکمت مشایی، حکمت اشراقی، عرفان ابن عربی و علم کلام. به طور کلی وحی جایگاه ممتازی در منظومه فکری ملاصدرا دارد و بیش از پیش بر هماهنگی شریعت و عقل تأکید شده است. متأسفانه این بخش از فلسفه اسلامی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این نگاه، «منشأ پیدایش ایمان را باید در عقل سراغ گرفت». عبادات منشأ عقلی دارد و هر کسی که به «بلوغ مذهبی» رسیده باشد، می‌تواند به این منشأ پی ببرد. ابن سینا در کتاب‌های مهم خود یعنی شفا، نجات و اشارات بر ضرورت وجوب وجود نبوت استدلال کرده که تا به امروز نیز به عنوان مهم‌ترین و رایج‌ترین برهان ضرورت نبوت از سوی فیلسوفان پس از او ارائه شده است. شیخ در کتاب الاشارات و تنبیهات در نمط نهم بیان مهمی در اثبات شریعت و نبوت دارد که در این جا به بحث ما کمک زیادی می‌کند. در بیان حاجت به نبوت، این‌طور استدلال می‌کند که: ۱- انسان فطرتاً و ضرورتاً ماهیت اجتماعی-مدنی دارد و حیات آدمی منوط به تعاون و اجتماع است و مسیر زندگی جویندگان خدا تنها از مسیر زندگی اجتماعی می‌گذرد و در جامعه، که محل مشارکت آدمیان است این جویندگی امکان‌پذیر می‌گردد. ۲- مشارکت متوقف بر معامله است و معامله نیز نیازمند قانون و عدالت است و گرنه کار مردم به هرج و مرج و شورش می‌کشد. ۳- از این رو باید میان مردم داد و ستد و عدالت باشد و شریعتی که به وسیله‌ی یک شارع آورده شده حافظ آن عدالت باشد، و این شارع باید به گونه‌ای باشد که تنها او شایسته اطاعت باشد. ۴-



برای استمرار حیات نوع بشر لازم است که نیکوکار و بدکار نزد خدا جزا و پاداش داشته باشند، شیخ الرئیس به «مجازات» و «پاداش» به عنوان عنوان عواملی بازدارنده توجه می‌کند و با عطف نظر به «ختم نبوت» بر فایده «بقای شریعت» تأکید می‌کند که باعث بقای اعتقاد مردم به مبدأ و معاد و معرفت آفریدگار، با دور شدن از زمانه پیامبر می‌شود و به همین جهت بر لزوم وجود عبادات و رسوم در داخل شریعت می‌نگرد چراکه «نبی برای بقای شریعت باید تدبیر عظیم داشته باشد». ۵- و در آخر، ابن سینا اشاره می‌کند که کارکرد دین صرفاً در جهت برقراری عدالت اجتماعی در شهر نیست بلکه بالاتر از آن، برای معنا بخشی به زندگی آدمیان است که آنان (یعنی کسانی که به راه و روش شریعت خو گرفته‌اند) را به درجه کمال سوق می‌دهد. و به «زید للعارفین» و مقامات معنوی و افاضات غیبی این گروه خاص اشاره می‌کند.

برهانی که ابن سینا بیان کرده و در آن به اندیشه سیاسی فقهایی نظیر ماوردی صاحب کتاب معروف احکام السلطانیة نزدیک شده، تا به امروز مورد استفاده فیلسوفان قرار گرفته و آنان از این راه در صدد اثبات لزوم وجود نبوت و قانون- گذار الهی برآمدند. با این برهان، فلاسفه عملاً از میدان عمل و سیاست فاصله گرفتند و به دانش تجملی روی آوردند و به تعبیر ابن باجه به «تدبیر المتوحد» پرداختند و میدان عمل را برای رقیب خود، فقیهان و مجتهدان باقی گذاشتند. بنابراین با واگذار کردن تدبیر سیاسی به عهده اصحاب فقه، «در سیاست مدن شریعت اصل و سیاست فرع شد». میراث‌بر منظومه فکری ابن سینا، ملاصدرای شیرازی، در الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه در بیان نسبت بین شریعت و سیاست می‌گوید:

نسبت نبوت و شریعت، مانند نسبت روح به جسدی است که روح دارد. و سیاست، مجرد از شرع چونان جسد بی روح است؛ «و السیاسیه عن المجرّد عن الشرع کجسد لا روح فیها». برخی از فیلسوفانها گمان بردند که بین شریعت و سیاست فرق نیست در حالی که افلاطون الهی، در کتاب نوامیس فساد قول آنان را آشکار کرده و تفاوت آن دو را از چهار جهت؛ مبدأ، غایت، فعل و تأثیر (انفعال) توضیح داده است.

متن فوق، به وضوح، بر نیازمندی سیاست بر شریعت دلالت دارد؛ «و السیاسیه عن المجرّد عن الشرع کجسد لا روح فیها» و این که، کار سیاست بی شریعت راست

نشود. این متن را باید در ادامه سنت حکمت سینوی درک کرد که سیاست مدن را به اصحاب فقه واگذار می‌کند و پای فلسفه را از دایره سیاست بیرون می‌کشد. نتیجه‌ای که فارابی نیز در کتاب المله می‌گیرد و ریاست امت اسلامی و تدبیر زندگی مؤمنان را به فقیه و اصحاب شریعت واگذار می‌کند و «دنیای پرتلاطم سیاست» را برای همیشه ترک می‌کند. وی در المله نتیجه می‌گیرد که فقیه از آن روی که به اعتبار شریعت خاص (شریعت اسلامی) مبادی و مقدمات استنباطش نوعاً نقلی است، و آرا خود را از منبع «مله» و شریعت اخذ می‌کند، در ریاست جامعه اسلامی نیازمند فلسفه نخواهد بود؛ «و اما التابعه لها، التي رناستها سنیه، فلیس تحتاج الی الفلسفه بالطبع» (فارابی، ۱۹۸۶: ۳۴۱-۳۴۰). نتیجه فکر فارابی در راستای ترک دنیای پرتلاطم سیاست توسط ابن سینا شرح و بسط بیشتری داده شد و این فکر به ملا صدرا‌ی شیرازی رسید.

نتیجه‌ای که می‌توانیم از سخنان پیشین بگیریم این است که علی‌رغم باور فیلسوفان به ضرورت وجود قانون‌گذار الهی و اثبات حاجت به نبوت و شریعت برای تنظیم زندگی فردی و اجتماعی انسان برای رساندن او به کمال و سعادت، خود به ترک میدان سیاست پرداختند و روی به انزوا و عزلت آوردند، به همین جهت در زندگی سیاسی مسلمین فاقد اثر بودند یا به عبارت دیگر، فیلسوفان در حاشیه زندگی سیاسی و اجتماعی و با وجود قدرت‌نمایی فقیهان، مجالی برای عرض و اندام پیدا نکردند و نتیجه این امر، عدم ورود عقلانیت به جهان سیاست و اجتماع و تکیه بر نقل به جهت تدبیر زندگی سیاسی مسلمین بود. بنابراین، بعد از فارابی که مؤسس فلسفه اسلامی (و فلسفه سیاسی اسلامی) بود، فیلسوفان بعد از او توجه چندانی به سیاست مدن نداشتند و کمتر به حکمت عملی پرداختند و وقت خود را بیشتر صرف حکمت نظری نمودند و با گسست از امر واقع، به تدبیر المتوحد و بنا کردن مدینه‌های فاضله مشغول شدند. به همین جهت می‌بینیم که در حکمت متعالیه که داعیه دار جدایی ناپذیری برهان، عرفان و قرآن است، فلسفه سیاسی به شکل جامع و منسجم وجود ندارد و با سپردن تدبیر زندگی سیاسی به مجتهدان و پیوند تصوف و شریعت و طرح این موضوع که سعادت در خارج از مدینه و شهر امکان پذیر است، عملاً بین عرفان، فقهت و فلسفه در عرصه عمل و اجتماع جدایی انداختند و به نوعی قائل به تفکیک این عناصر از یکدیگر شدند.

همواره مسأله به این شکل مطرح بوده است که آیا وحی با عقل سازگار است یا ناسازگار؛ و چه نسبتی میان این دو برقرار است. اما همان‌طور که آیه الله جوادی آملی به درستی در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (جوادی آملی، ۱۳۹۱) اشاره می‌کند، طرح مسأله بدین شیوه نادرست است. وحی معرفتی است که خدا به پیامبر و حجتش القا می‌کند و محتوا و مضمون آن فقط در دسترس معصومان است و بشر عادی (غیر معصوم) تنها به الفاظ وحی دسترسی دارد و فهم و تفسیر او شاید عین مضمون و منظور وحی باشد یا نباشد. بنابراین فهم بشر عادی از وحی به هر شکل که باشد، فهم ناب و حق محض نیست؛ گاه فهم و تفسیر بشر عادی به معنای واقعی وحی اصابه می‌کند و گاه ره به خطا می‌برد. بنابراین آنچه در سطح عقل است نقل می‌باشد، نه وحی. لذا نمی‌توان از دیالوگ و گفت و گوی عقل و دین سخن گفت. عقل همتای وحی نیست، بلکه همتای نقل است، و علوم عقلی هم سطح علوم نقلی هستند، نه هم سطح وحی. نقل فهم و تفسیر ما از وحی است، نه خود «وحی» که غیر معصوم به آن دسترسی ندارد. وحی مصون از خطاست، اما نقل همچون عقل امکان خطا دارد.

بنابراین فیلسوف و متکلم با فقیه و محدث سنجیده می‌شوند، نه با نبی و وصی. وحی که سلطان علوم است، صاحبان علوم عقلی و نقلی (حکیمان و فقیهان) را به حریم آن راهی نیست. علوم عقلی و نقلی هر دو همراه با اشتباهات و خطاهایی‌اند، حال آن که در ساحت وحی الهی خطا راه ندارد. عقل و نقل، هر دو، منبع معرفت دینی و هر کدام باب وصول بشر به شناخت حقایق دینی‌اند: لذا اگر نقل معتبر «ما انزله الله» است عقل برهانی نیز «ما الهمه الله» است. با این نوع نگاه، جوادی آملی اشاره می‌کند که آنچه تعارض بین علم و دین پنداشته شده، در واقع تعارض بین عقل و نقل بوده است، نه تعارض عقل و وحی یا علم و دین. اگر عقل و علم را در درون دین ببینیم، تعارض آن‌ها با دین بی‌معنا می‌شود. ممکن است که عقل تجربیدی و تجربی با نقل تعارض پیدا کنند، چنان‌که دو نقل نیز ممکن است با یکدیگر تعارض داشته باشند که باید از راه‌های مناسب به حلّ این تعارض پرداخت؛ راه‌هایی که در علم تفسیر و اصول فقه به دست داده شده‌اند. اکنون در این قسمت از پژوهش و با یاری جستن از کتاب ارزشمند استاد گرانقدر، آیت الله جوادی، با روشن کردن حیطة عقل، نقل و وحی، و قرار دادن عقل و علم در درون هندسه معرفت دینی، می‌توانیم از «اسلام سازی علوم» سخن بگوییم. با اسلام سازی

علوم و نگاه توحیدی به عالم و آدم، به صنعت، خلقت و طبیعت، می‌توانیم پروژه پیشرفت را، پیشرفتی که روی بسوی معنویت و انسانیت دارد، با خاطری استوار به نتایج این پیشرفت از مرحله ایده به مرحله عمل در آوریم و خود را از خطرات سنگینی که توسعه و نوسازی غربی گرفتار آن شده، دور نگه داریم. بنابراین، برای اصلاح علم موجود، باید فلسفه و جهان بینی حاکم بر آن را اصلاح کرد. جهان بینی حاکم بر علم موجود، به جهت غفلت از مبدأ و معاد، منقطع الاول و الآخر است. در نگاه اسلامی، جهان بینی را نباید از علم طلب کرد؛ بلکه عقل برهانی و نقل معتبر عهده‌دار ارائه جهان بینی هستند. لذا بحرانی که عصر ما را درنوردیده و باعث اضطراب ما گشته، نه بحران دموکراسی یا بحران فقه سیاسی، بلکه بحران در نوع نگاه به وجود آمده و نوع جهان بینی ماست که بحران‌هایی نظیر، بحران دموکراسی یا بحران فقه را به وجود آورده است.

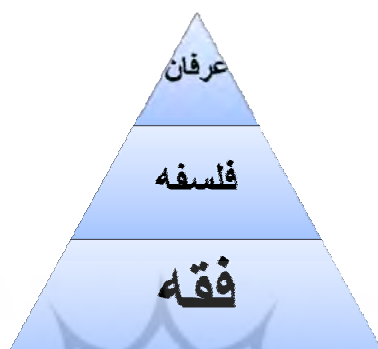
#### ۴. فقه: دانش تمدن ساز

تا به اینجا و در جاهای مختلف این پژوهش بر موقعیت محوری و اساسی فقه در تمدن اسلامی و به طور کلی، در تمدن سازی تأکید کردیم و گفتیم که اصلی‌ترین فرآورده تمدن اسلامی دانش فقه است و در بین ابرمفاهیمی که در سرنوشت زندگی مسلمین نقش بارزی را ایفا کردند و می‌کنند، دانش فقه، مهم‌ترین کارکرد را بر عهده دارد. این اهمیت، ما را بر آن می‌دارد که در راستای پروژه پیشرفت، توجه خود را نه بر مفاهیم خرد و حاشیه‌ای، بلکه بر مفهوم سرنوشت‌ساز «فقه» قرار دهیم و با نگاه ویژه به این «دانش نظام‌ساز»، خود را آماده تحول سازیم. دانش فقه علی-رغم پیشرفت‌هایی که در عرصه عبادات (در بخش فردی) داشته است، در بخش سیاسات (یا به اصطلاح قدما، در بخش احکام السلطانیه) با پیشرفت مطلوب همراه نبوده است؛ اگرچه با وقوع انقلاب اسلامی ما شاهد پرداختن بیشتری به این بخش مهم بودیم. در همین راستا و در تکمیل مباحث فقه حکومتی، می‌بایست تألیف کتاب‌های مستقل در ابواب گوناگون فقه اجتماعی و سیاسی اقدام کرده و در حوزه سیاست داخلی و خارجی به پرسش‌ها و معضلات پاسخ گفت و احکام متناسب را استنباط نمود: در ارتباط با کشورهای دیگر در سیاست خارجی و دیپلماسی جمهوری اسلامی، احتیاج داریم به کتاب سیاسات که در فقه ما وجود ندارد. این کتاب باید در فقه به وجود بیاید (خامنه‌ای، ۱۰/۹/۶۶).

فقها مقاصد دین را در پنج چیز خلاصه کرده‌اند: حفظ جان، مال، نسل، عقل و دین. (غزالی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۸۶). و این حکومت است که وسیله تحقق مقاصد دین را داراست و از این رو فقه سیاسی بیش از پیش شایسته توجه است و در اینجا می‌توان از نزدیک رابطه سعادت و سیاست را مشاهده کرد و این که چگونه با پیوند دیانت و سیاست، سیاست راه رسیدن به سعادت محسوب می‌شود و سعادت، هدف سیاست محسوب می‌شود. این نوع نگاه، مقابل دیدگاهی قرار دارد که با قول به درهم تنیدگی فقه و سعادت، سیاست و اجتماع را خارج از مدیریت فقهی می‌دانند و با منقطع ساختن ارتباط معیشت و سعادت، مدیریت علمی را کارآمدتر از مدیریت فقهی می‌دانند و از این رو، معتقدند که اگر فقه در امور اجتماعی سخنی بگوید، از موضوعی سخن گفته که از جنس خودش نیست. (سروش، ۱۳۸۷: ۱۳۷) بر خلاف این نگاه سلبی، فقه، اساس اداره فرد و جامعه محسوب می‌شود که بدون آن، «مدیریت ناقصی» اداره اجتماع را عهده دار می‌شود.

انقلاب اسلامی با محوریت دانش فقه استقرار یافته است و با استفاده از همین دانش است که می‌تواند دست به تحول زد و در راستای تکامل حرکت کرد. بنابراین فقه سیاسات (یا به تعبیر مقام معظم رهبری، فقه حکومتی) باید در کنار فقه عبادات توسعه پیدا کند، تا بتواند مسیر پیشرفت را هموار سازد. انقلاب اسلامی در مرحله استقرار بر فقه سنتی متکی بود اما برای آن که بتوانیم الگویی از پیشرفت مبتنی بر دانش فقه را ترسیم کنیم نیازمند به فقه نظام‌ساز و پویا هستیم. از جمله شخصیت‌های مهمی که در این زمینه شاخص به شمار می‌رود امام روح الله خمینی است. از مهمترین نوآوری‌های امام خمینی در کنار ارائه تئوری انقلاب بر مبنای فقه، اجتهاد انقلابی و انقلاب در اجتهاد بود. ایشان با انقلاب اسلامی ایران تحول مهمی را در اجتهاد و فقاهت ایجاد کردند؛ زیرا هر چند که ایشان، انقلاب اسلامی را با تکیه بر اجتهاد شیعه و بنیادهای فقه سنتی و جواهری استوار کرد، اما همین انقلاب با توجه به ابعاد اجتناب‌ناپذیر فقه و سیاست و حضور عملی فقه در عرصه‌های عمومی جامعه، لاجرم مقدمات انقلابی را در درون فقه و اجتهاد سنتی به تدریج فراهم کرد. هدف اساسی امام خمینی توضیح این مسئله بود که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عرصه فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات زندگی در دنیای امروز جواب متقن داشته باشیم (سبزواری، ۱۳۹۲: ۹۸). ایشان در همین راستا می‌فرمایند:

حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است. (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۱: ۶۶)



اگرچه «فقه اصطلاحی» در چارچوب خاص خود محصور است و فقط دربارهٔ صحت و فساد اعمال مکلفین بحث می‌کند و آنچه از آداب و شرایط و احکام که متعلق به ظاهر اعمال است و وظیفه علم فقه است، ولی فقها شیعه نوعاً خود را در چارچوب تنگ آن محصور نکرده و عناصر اخلاقی و عرفانی و اعتقادی را نیز به فقه افزوده‌اند و آن را از جمود و تحجر خارج ساخته و بدان رونق و شکفتگی خاصی بخشیده‌اند. در این میان، فقهایی که دستی در علوم دیگر داشتند و آشنای با علوم عقلی و عرفانی بودند سعی نمودند تا مسائل اخلاقی، عرفانی و معنوی را داخل در فقه سازند. تا آن جا که امام خمینی (ره) در کتاب‌های اخلاقی و عرفانی خود، به مسائل فقهی اشاره می‌کند و در آثار فقهی خود نیز در مورد امور معنوی و باطنی سخن می‌گوید. وی در بسیاری از کتاب‌های خود اصطلاحات ابن عربی را به کار برده است و توجه خاصی نیز به حکمت صدرایی داشته است. امام در مقام یک فقیه و در ادامه فقه سیاسی شیعه با بهره‌گیری از علوم فلسفی و عرفانی تلاش می‌کند تا زمینه امکان دسترسی به سعادت در دنیای سیاست و حکومت را به تصویر بکشد که در آن انسان نه صرفاً به عنوان مکلفین امور شرعی بلکه در مقام خلیفه الهی می‌تواند خود را در این عالم عرضه کند. با این نگاه، دیگر فیلسوف یا عارف مجبور نیست دنیای پرتلاطم سیاست را برای همیشه ترک کند و به تدبیرالمتوحد

سرگرم شود بلکه با ورود جریان عقلانی و معنوی، جامعه از حالت رکود به تحرک در می‌آید.

نکته دیگری که می‌توان به این همروی و هماهنگی در اندیشه امام خمینی افزود، وجود سنت عمیق تفکر عرفانی و فلسفی در ایران اسلامی است؛ به طوری که این سه جریان فقهی، فلسفی و عرفانی، سه جریان قدرتمند را در قلمرو نظری و عملی تشکیل می‌دهند. همانطور که سید حسین نصر به درستی توضیح می‌دهد تصوف [عرفان] یکی از گرانباترین و پر ارج‌ترین جوانب فرهنگ ایران و قلب معنویت آن فرهنگ است و به همین جهت شایسته است که از آن برای حفظ معنویت آن فرهنگ و نه نیستی آن استفاده شود و این امر میسر نیست مگر با توجه به رابطه عمیقی که بین تصوف و تعقل و فلسفه به معنای عام آن وجود داشته است، «چرا که اکنون که بیش از هرگاه احتیاج به عشق و محبت است به عقل و درایت نیز احتیاج حیاتی وجود دارد» (نصر، ۱۳۶۱: ۵۴). مرحوم امام با قرار دادن فقه در مرکز امور، از دو سنت فکری دیگر غافل نشدند و تفکر عقلانی و عرفانی را نیز داخل در فقه ساختند و به این ترتیب آنچه در منظومه فکری امام مهم است به چگونگی این ترتیب و ترکیب بر می‌گردد. امام علی رغم توجه به فقه، که دانشی ظاهرگراست، با عطف نظر به علوم باطنی به سطوح مختلف معنا نظر دارد. این توجه خاص امام به امور معنوی و ورای ظاهر، می‌تواند انسان امروزی را که نیازمند به عشق و محبت است، از افتادن در دام دسته‌های عرفان‌نما و ادیان کاذب دور نگه دارد و وی را از سقوط در پرتگاه «نیست‌انگاری» نجات دهد. این چنین، سه بعد اصلی در هرم کلی اندیشه امام شکل می‌گیرد که بدون آنکه دنیای پر تلاطم سیاست را به هیچ بگیرد، بر این عقیده استوار است که مسیر سعادت از دنیای سیاست عبور می‌کند و دنیا مزرعه آخرت است. ایشان در این اندیشه متأثر از عارف و فقیه زمانه خود آیت الله میرزا محمد علی شاه آبادی (۱۳۲۸-۱۲۵۳ ه.ش) بودند که امام درباره ایشان می‌فرمایند: «شیخ بزرگوار ما حَقاً حَقّ حیات روحانی به این جانب داشت که با دست و زبان از عهده شکرش بر نمی‌آیم». آنچه که از نظر ایشان، امام و ما اهمیت دارد این است که هدف، تعلیم و تربیت است. مرحوم شاه آبادی و امام راحل، هر دو، با ضرورت بر توجه به علل عقب ماندگی مسلمین، «اندیشه ترقی و پیشرفت» و استقلال سیاسی و فرهنگی مسلمین را مورد توجه ویژه قرار داده‌اند. امام با تأکید بر هماهنگی کامل نظام اسلامی با دستاوردهای مفید، تصریح می‌کنند که اسلامی که

بیش‌ترین تأکید خود را بر اندیشه و فکر قرار داده است و انسان را به آزادی از همه خرافات و اسارت قدرت‌های ارتجاعی و ضد انسانی دعوت می‌کند، چگونه می‌تواند با تمدن و پیشرفت و نوآوری‌های مفید بشر که حاصل تجربه‌های اوست سازگار نباشد؟! (امام، ۱۳۶۹، ج ۵: ۴۰۹) پیشرفت و تمدنی که امام بر روی آن تأکید می‌کند، همان چیزی است که در این پژوهش مورد بحث قرار گرفته است. ایشان پیشرفتی را که نتیجه تقلید کورکورانه از غرب باشد و نتواند اخلاق را در جامعه حاکم سازد، مردود می‌دانند. پیشرفتی که ایشان از آن صحبت می‌کنند خاستگاهی بومی (اسلامی-ایرانی) دارد.

ما در بخش‌های پیشین خاطر نشان ساختیم که دانش فلسفی به علت خصلت تجمل-گرایانه، نخبه‌گرایانه و نمایشی‌ای که دارد با واقعیت زندگی سیاسی و اجتماعی قطع رابطه می‌کند و از چنان خصلت تجریدی و انتزاعی برخوردار می‌شود که سعی می‌کند از زمان و مکان خویش فراتر رفته و استقلال خود را حفظ کند. بنابراین فلاسفه تدبیر زندگی سیاسی را به اصحاب فقه و می‌نهند و خود به ساختن مدینه-های فاضله و شهر آسمانی مشغول می‌شوند، درست بر عکس دانش فقهی که رابطه آشکار و مستقیمی با تحولات زمانه دارد. در واقع آنچه در تدبیر زندگی سیاسی و اجتماعی حائز اهمیت فراوان است، توجه اساسی به عنصر زمان و مکان است و آن چیزی که در شیوه فقه‌ای امام خود را پررنگ نشان می‌دهد همین نقش زمان و مکان در اجتهاد است. امام در حل نسبت رازآمیز ثابت و متغیر و قدسی و عرفی بر اهمیت عنصر عقلانیت و وارد کردن عنصر مکان و زمان در فرآیند اجتهاد، زمینه را برای حل مشکلات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و اخلاقی فراهم می‌کند.

امام که از این زاویه به فقه می‌نگرند و علم فقه را «علمی می‌دانند که مقدمه عمل است»، بسیاری از کتب اخلاقی را برای حل معضلات اخلاقی و برای سیر و سلوک کافی نمی‌دانند و از این رو بر کتاب احیاء العلوم الدین غزالی ایراداتی اساسی وارد می‌کنند. ایشان اخلاق علمی و تاریخی را سبب دور افتادن از مقصد و مقصود می‌دانند و تالیفات اخلاقی را در صورتی موثر می‌دانند که این آثار، موعظه کتیبه باشند و خود دردها را معالجه کنند؛ چرا که شاید از جمله ایراداتی که بر اخلاق و عرفان اسلامی وارد است، یکی این باشد که مقصد و مطلوب آن را نشان می‌دهد، ولی راهبردی عملی برای رسیدن به آن را بیان نمی‌کند یا به طور مجمل بیان می‌کند، (موسوی بجنوردی،؟: ۱۷) «چرا که ریشه‌های اخلاق را فهماندن و راه



علاج نشان دادن، یک نفر را به مقصد نزدیک نکند و یک قلب ظلمانی را نور ندهد و... طبیب روحانی باید کلامش حکم دوا داشته باشد نه حکم نسخه. این کتب مذکوره نسخه هستند نه دوا» (امام، ۱۳۸۲: ۱۳). امام با محور قرار دادن دانش فقه، که تئوری واقعی اداره انسان از گهواره تا گور است، از علوم عقلی و عرفانی برای اداره فرد و اجتماع صرف نظر نمی‌کند بلکه با بیان این نکته ظریف که «دانستن» مقدم بر «دل بستن» است، بر این عقیده استوار است که بایستی قبل از امور آمدنی، امور آموختنی را فرا گرفت (همان: ۸۲) در واقع می‌توان گفت که امام به عشق عقلانی توجه دارند که هم با تحجر و خرافات نسبتی ندارد و هم انسان امروزی را که نیازمند به عشق و محبت است از افتادن در دام نیست انگاری بر حذر می‌دارد و از همه مهمتر آنکه امام این عشق عقلانی را داخل در اجتماع و حکومت می‌سازند و آن را در قالب ولایت مطلقه فقیه ابراز می‌دارند. عرفانی که امام از آن صحبت می‌کنند، عرفان غارنشینی و کناره‌گیری از مردم نیست، بلکه ایشان با پیوند برقرار کردن میان شخصیت فقیه و شخصیت عارف، عرفان را در اصلی‌ترین و مهم‌ترین دستاورد سیاسی خود وارد می‌کنند. مفهوم ولایت دو معنا دارد: یکی در معنای «دوستی» و دیگری در معنای «سرپرستی»؛ عموم عرفا از جمله ابن عربی ولایت را در معنای نخست آن به کار بردند و کتب گوناگونی نیز در این باب نوشته‌اند و درباره ولایت در معنای دوم گفتار منسجمی ارائه ندادند. اما امام خمینی معتقد به اتحاد بین دو معنای مزبور در امامان شیعه بود که امام دوازدهم به علت غیبت از انظار ظاهر، اختیارات خود را به عنوان انسان کامل به فقیهی سپرده که صاحب برخی ویژگی‌ها و مورد تأیید وی باشد.

## ۵. نتیجه‌گیری

امروزه تمامی کشورها در تلاش هستند که با تمام توان بر محدودیت‌های پیرامونی خودشان غلبه پیدا کنند و مسیر توسعه و صنعتی شدن را طی کنند. قبل از انقلاب اسلامی دولتی که بر مردم این سرزمین حکومت می‌کرد «ادعای» ایران دوستی داشت اما در حقیقت دست‌نشانده غرب و فراهم‌کننده امیال و اهداف آنان بود؛ بطوری که «ایران» و «اسلام» به عنوان عناصر اصلی هویت‌بخشی این ملت به حاشیه رفته بودند و «غرب»، عنصر بیگانه و غیر بومی بر فرهنگ، اقتصاد و سیاست

ما مسلط گشت. دولت پهلوی دوم همانند پهلوی اول یک حکومت نوساز و توسعه‌گرا بود البته این ضرورت پیشرفت یک موضوعی بود که هم قبل انقلاب و هم بعد از انقلاب شاهد آن بودیم و تنها اختصاص به ایران ندارد بلکه ضرورت زمان محسوب می‌شود و همه کشورهای را شامل می‌شود. با این حال مردم ایران به رهبری امام خمینی (ره) در برابر این حرکت رو به جلو ایستادند تا این بار، حرکت رو به جلو از نوع دیگری را خلق کنند. کاری که با انقلاب ۵۷ انجام شد نتیجه تغییر بنیادینی بود که امام در رابطه بین «اسلام»، «ایران» و «غرب» انجام داد. غرب به حاشیه رفت اما این به معنای نادیده گرفتن غرب نبود و اسلام و ایران به عنوان عناصر اصلی هویت بخشی این سرزمین معرفی شدند. کوتاه کنیم: از نظر امام خمینی اگر قرار است که این ملت پیشرفت مطلوب را تجربه کند، باید که بر هویت اسلامی ایرانی خود تکیه کند و از درون این هویت به آدم و عالم بنگرد. طرح ایده «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» از سوی مقام معظم رهبری را نیز باید از درون چنین چهارچوبی نگریست.

مرحوم امام با تکیه بر فقه سنتی و جواهری و همین‌طور آرای فلسفی و عرفانی توانست بنیادهای نظم کهن را فرو بریزد و اندیشه ولایت مطلقه فقیه را با تکیه بر عناصر سه‌گانه فوق مطرح کند، که البته کماکان دانش فقه به جهت ضرورت انسان‌شناسی‌ای که گفتیم، تئوری واقعی اداره فرد و اجتماع باقی می‌ماند. از طرفی امام با نقد اجتهاد رایج و مصطلح، به ضرورت وارد کردن عنصر زمان و مکان در تصمیم‌گیری‌های فقهی اصرار می‌ورزد. امام با نقد کتب اخلاقی علمی و تاریخی مانند احیای علوم الدین ابوحامد و تهذیب الاخلاق ابن مسکویه، بابی را باز می‌کنند که می‌توان از آن به «فقه تربیت» تعبیر کرد. در ترسیم وضع مطلوب و الگوی پیشرفت گرچه به هر سه عناصر فوق نیاز جدی داریم، اما در مرحله عملیاتی کردن تصمیم‌گیری‌ها این دانش فقه است که حرف اول و آخر را می‌زند. امام با در نظر گرفتن وجود لایه‌های مختلف در انسان و زندگی او، لازم می‌بیند از مهجور افتادن فقه آخرت در دنیا ممانعت به عمل آورد و برای پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر و ثابت انسان به علوم فلسفی و عرفانی نیز روی خوش نشان می‌دهد. امام در آخرین ماه‌های حیات خود آنجا که ابرقدرت بزرگ کمونیستی شوروی را در حال تمسک به مدل معرفتی غربی توسعه از نوع سرمایه داری می‌بیند دست به قلم می‌برد و رهبر اتحاد جماهیر شوروی را از افتادن به این اشتباه بزرگ حذر می‌دهد و او را

به بازخوانی مدل فکری انقلاب اسلامی و فهم بنیان های معرفتی آن که متشکل از فلسفه فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا، و عرفان ابن عربی است، توصیه می کند. تکیه الگوی ترسیمی امام به جای الگوی توسعه غربی، هم نشینی توامان و تعامل نزدیک فلسفه و عرفان برای زیرساخت معرفتی جامعه است؛ قطعاً جامعه ایرانی نیز در مسیر دستیابی به تمدن نوین اسلامی، نمی تواند فارغ از این الگو عمل نماید. اخباریگری و تفکیک شریعت از ابزار فلسفه به تهی شدن دین از عقلانیت؛ دشمنی و تضاد با عرفان اسلامی، به سقوط اخلاق و معنویت خواهد انجامید.

در کنار این مشی و نگاه امام(ره) تجربه تمدنی ما هم ضرورت توامانی این سه جریان تاریخی را متذکر می شود. شاید دلیل اصلی عقیم ماندن دوره های درخشش تمدنی قرون پنجم و ششم، و دهم و یازدهم در این حقیقت نهفته باشد که بین این سه جریان، تعامل سازنده و یا استواری بر قرار نشد. دوره طلایی قرون پنجم و ششم با نگرش قشری فقهی اهل سنت دچار انحطاط شد و قرون دهم و یازدهم با جریان فقهی اخباری شیعی. متأسفانه امروز هم جریان های ضد فلسفی و ضد عرفانی در حالی که زمینه های جهش بزرگ علمی و تمدنی برای نظام عقلانی مدنی شیعی فراهم شده است، در فضای فکری فعال شده و خوف تکرار تجربیات گذشته را پدید می آورد. شاید نامه ۳ اسفند ۱۳۶۷ امام که به منشور روحانیت معروف شد بهترین هشدار در این زمینه باشد؛ انجا که دردمندانه از غربت و مظلومیت خویش در مقابل متحجرین قشری مسلک میگوید: "وقتی شعار جدایی دین از سیاست جا افتاد و فقاقت در منطق ناآگاهان غرق شدن در احکام فردی و عبادی شد و قهراً فقیه هم مجاز نبود که از این دایره و حصار بیرون رود و در سیاست و حکومت دخالت نماید، ... یادگرفتن زبان خارجی، کفر و فلسفه و عرفان، گناه و شرک به شمار می رفت. (همان: ۱۹۲)

امید است در حرکت به سمت ایجاد تمدن نوین اسلامی، با پیش رو قرار دادن این نکات و تجارب، الگوی مطلوب اسلامی - ایرانی پیشرفت، ترسیم و پیگیری شود.

## منابع

قرآن کریم

ابن رشد، محمد بن ابوالولید. (۱۹۸۶). فصل المقال. بیروت: دارالمشرق.

- ابن طفیل. (۱۳۹۰). حی بن یقظان. ترجمه: بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
- ابن الغیلان. (۱۳۷۷). حدود العالم. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
- ابن سینا، عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
- ابن سینا، عبدالله. (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفا. قم: دفتر نشر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- الاسفراینی النیشابوری، فخرالدین. (۱۳۸۳). شرح کتاب النجاه الابن سینا (قسم الهیات). مقدمه و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- اسکینر، کوئنتین. (۱۳۹۳). بینش‌های علم سیاست: در باب روش. تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.
- افلاطون. (۱۳۹۰). جمهور. ترجمه: فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ سیزدهم.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۹). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ هفتم.
- توحیدی، ابوحنیان. (۱۴۲۶ ق). الامتناع و المؤانسه. بیروت: مکتب عنصریه، چاپ اول.
- الجابری، محمد عابد. (۱۳۸۷). ما و میراث فلسفی مان. ترجمه: سید محمد آل مهدی. تهران: نشر ثالث.
- الجابری، محمد عابد. (۱۳۹۱). خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس. ترجمه: سیدمحمد آل مهدی. تهران: نشر ثالث.
- الجابری، محمد عابد. (۱۹۸۴). تکوین العقل العربی. بیروت: دارالطلیعه، البعه الأولى.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). منزلت عقل در هنسه معرفت دینی. تهران: اسراء.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۰). الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. مؤسسه علمی فرهنگی بصیرت.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۹). صحیفه نور. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ج ۲۱.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۰). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- سروش، عبد الکریم. (۱۳۷۸). مدارا و مدیریت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سهروردی، یحیی. (۱۳۷۳). حکمه الاشراف. تصحیح: هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ دوم.
- سیدمحمد آل مهدی. (۱۳۸۹). تکوین عقل عربی. ترجمه: سید محمد آل مهدی. تهران: نسل آفتاب.
- سیدمحمد آل مهدی. (۱۳۷۶). دانش فقه، بنیاد روش شناختی عقل عربی-اسلامی. ترجمه: محمد مهدی خلجی. نقد و نظر. شماره ۱۲. صص ۱۴۰-۱۱۴.

- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ پنجم.
- الغزالی، ابوحامد. (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. به تحقیق: سلیمان دنیا. تهران: شمس تبریزی.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۹). احصاء العلوم. ترجمه: حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیرحی، داود. (۱۳۸۹). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود. (۱۳۹۲). فقه و سیاست در ایران معاصر. تهران: نشر نی.
- کرین، هانری. (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه: اسدالله مبشری. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مشکانی سبزواری، عباسعلی و سعادت، اوالفضل. فقه حکومتی؛ نرم‌افزار توسعه انقلاب اسلامی. فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی. سال دهم. شماره ۳۲. صص ۹۷-۱۱۸.
- مطهری، مرتضی. اصول فقه، فقه. تهران: انتشارات صدرا. چاپ سی و هفتم.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۵۶). المبدأ و المعاد. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی النشر.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمه المتعالیه فی لاسفار الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- موسوی بجنوری، سید محمد. (۱۳۸۸). بررسی نقش اخلاق در فقه و حقوق با رویکردی بر نظریات حضرت امام خمینی. نامه الهیات. سال سوم. شماره ۸.
- نصر، سید حسین. (۱۳۶۱). رابطه بین تصوف و فلسفه در فرهنگ ایران. ایران نامه. شماره ۱. صص ۴۶-۵۶.
- نصر، سید حسین. (۱۳۷۲). تصوف و تعقل در اسلام. نامه فرهنگ. شماره ۱۲. صص ۷۳-۸۵.
- نهج البلاغه. (۱۳۸۸). ترجمه: محمدجعفر امامی و محمدرضا آشتیانی (زیر نظر آیت‌الله مکارم شیرازی). تهران: انتشارات علی ابن ابی طالب.
- واعظی، احمد. (۱۳۹۰). سهم نظریه پردازی سیاسی در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. علوم سیاسی. سال چهاردهم. شماره ۵۵.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی