

جایگاه عقل در معرفت دینی از نگاه امام علی(ع)^۱

فاطمه الهی*

حسین مهدوی‌نژاد**، مصطفی دلشاد تهرانی***

چکیده

تعیین سهم عقل در فهم و معرفت دینی از بُعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی یکی از بهترین روش‌های شناخت دین است که در حوزه پژوهش‌های دینی و جذب و اقبال فکری نسل جوان مطرح بوده است. در بررسی سخنان و بیانات امام علی(ع) به عنوان مفسر و مبین دین، ما شاهد گزاره‌هایی هستیم که در آن عقل، در دو قسم، عقل نظری و عملی به معنای «ادراک و آگاهی»، هم به فهم کلیات می‌پردازد و هم می‌تواند در ادراک خوبی و بدی رفتار و اعمال انسان ترویج کند. در آموزه‌های علوی، نه تنها اعتبار عقل در کنار نقل به صراحت مورد تأیید بوده، بلکه تبیین‌های متعدد فلسفی، کلامی، اخلاقی، و فقهی در کلام امام علی(ع) وجود دارد که عقل در سطوح مختلف به ادراک و پذیرش دین در کلیه ابعاد اعتقادی، فقهی و اخلاقی منجر می‌گردد. و نقش عقل در درک و آگاهی بدیهیات و مسلمات اولی و عدم تناقض اعتقادات و باورهای دینی، و درک علت و فلسفه احکام، استحکام و رسایی قوانین اخلاقی و سازگاری آن با هنجارها و مشترکات انسانی، وحدت و عدم اختلاف همه یا اکثر قریب به اتفاق عقلا و پذیرش آراء محموده در آن نمایانده شده است.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقلانیت فلسفی، عقلانیت دینی، معرفت دینی، اخلاق، امام علی(ع).

* دانشجوی دکترا دانشگاه پیام نور، elahi.fateme@gmail.com

** دکترای تخصصی، استاد راهنما دانشگاه پیام نور، h_mahdavinejad@yahoo.com

*** دکترای تخصصی دانشگاه علوم و حدیث، delshadtehrani@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۲۱

۱. مقدمه

در بررسی متون علوی^۲ ما شاهد تبیین و تفسیرهای معرفتی از دین هستیم که ره آورد عقل خارج از هندسه معرفت دینی نیست و عقل منبعی معتبر در کنار نقل نه تنها موجب تکوین و افزایش دانش و شناخت دین است. بلکه کاشف محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی است. در گزاره‌های امام علی (ع) کشف عقل به معنای آن نیست که عقل در پیدایی و حصول مضامین دینی (حکم یا عقیده) سهیم است. عقل صرفاً مضمونی را که به اراده و علم ازلی خداوندی جزء دین قرار گرفته، ادراک می‌کند، و در سطوح مختلف خویش از عقل تجربی (ادراک تجربی) گرفته تا عقل نیمه تجربی (ادراک ریاضیات) و تجربی محض (ادراک فلسفی) معرفت یقینی و باطمینان به ارمغان آورده و کاشف از احکام دینی است و بعد شناختی قوانین دینی را تقویت می‌نماید. اما اینکه در اندیشه امام (ع) معنای عقل چیست؟ و تقسیمات آن کدام است؟ ویژگی‌های عقلانیت در سخنان امام (ع) در مجموعه قوانین عقیدتی، اخلاقی و فقهی دین اسلام چگونه نمود یافته است؟ از مباحثی است که در این پژوهش طرح گردیده است به عنوان پیش درآمد بحث اجمالاً به معانی لغوی و اصطلاحی عقل می‌پردازیم.

۲. چیستی عقل

معنای اصلی عقل در لغت، منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است. معانی دیگر عقل نیز از همین معنا اخذ شده، و با آن مناسبت دارد. در لغت عرب، وسیله‌ای که شتر را با آن می‌بندند «عقال» گفته می‌شود، چون شتر را از حرکت باز می‌دارد. به عقل انسان نیز عقل گفته می‌شود چون او را از جهل و کردار و گفتار زشت باز می‌دارد (ابن فارس، ۱۳۸۹ق: ج ۴/۶۹). عقل صاحبش را از انحراف به راه کج منع می‌کند (جرجانی، ۱۳۰۶: ۶۵).

کاربرد اصطلاحی عقل، قریب همان معنای لغوی است؛ «درک کامل چیزی» یا قوه نفس و روح انسان، به عقل تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ج ۱/ ذیل آیه ۱۶۴ سوره بقره). نیروی کسب علم (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۸/۱۹۴). و از آنجا که علوم ثمره عقل اند و گاه شیئی را به ثمره آن تعریف می‌کنند. به آن علوم هم عقل اطلاق شده است (غزالی، ۱۴۱۱ق: ۱۰۳).

علامه مجلسی در بیان معنای اصطلاحی عقل شش مورد را نام می‌برد: ۱. نیروی درک نیک و بد؛ ۲. استعداد نفس آدمی در بدست آوردن نظرها؛^۳ (عقل نظری) ۳. عقل معاش و

استنباط صنایع (عقل عملی)؛ ۴. ملکه و حالتی انسانی؛ ۵. نفس ناطقه انسانی؛ ۶. جوهر مجرد و قدیم (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۲۷/۱). عقل حقیقی بسیط و غیر قابل تعریف حقیقی است که تنها از طریق لوازمش؛ یعنی «ادراک معقولات» می‌توان آن را شناخت (صدرالدین شیرازی، بی تا: ج ۳۱۲/۳). و تمام معانی عقل در این مفهوم مشترکند که عقل جسم و جسمانی نیست، و صفت جسمانی نیز قرار نمی‌گیرد (همان/۱۳۵).

آیت الله جوادی آملی نیز عقل را از طریق لوازمش ادراک نابی می‌داند که بیش از هر چیز، گزاره اولی، یعنی اصل امتناع تناقض را به خوبی می‌فهمد و در پناه آن، گزاره‌های بدیهی را ادراک می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹). می‌بینیم که لغت‌شناسان و حکما، گذشته از بیان معنای اصلی عقل که منع است، به ابعاد یا کارکردهای مهم عقل یعنی دو جنبه معرفتی و ارزشی عقل نیز اشاره کرده‌اند. چنانکه خواهیم دید، این دو جنبه از عقل در کلمات حضرت امیر(ع) نیز آمده است. مرحوم علامه مجلسی در بحارالانوار از امام حسین بن علی(ع) از پدر بزرگوارش امام علی بن ابیطالب(ع) در باره عقل این طور نقل می‌کند:

«خدای متعال عقل را از نور پوشیده در حیظه علم خودش آفریده است به طوری که نه پیامبری بر آن مطلع گردد و نه فرشته مقربی بر آن آگاه شود. علم و آگاهی را عین ذات عقل، فهم و درک را روح و باطن عقل، حیا را چشمان عقل، حکمت را زبان عقل، رأفت را همت عقل و رحمت را به منزله قلب عقل قرار داد...» (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۱/۱۰۷).

در اینجا عقل جوهری نورانی و به تعبیر فلسفی حقیقی است، مجرد از ماده و آثار ماده، هم از جهت ذات و هم از جهت فعل، لذا عین علم و آگاهی در حقایق و معارف بشری و الهی است. و منشأ کشف و فهم مسائل کلی و مورد نیاز کمال بشریت است و حکمت، تدبیر، عفت حیا، زهد، همت، رأفت، و دیگر ارزش‌های اخلاقی از مؤلفه‌های عقل است.

به نظر می‌رسد در اکثر تعابیر امام علی(ع) معنای عقل در عین حفظ معنای لغوی خود نوعی «ادراک و آگاهی» در حیظه‌های مختلف حقایق و دانش‌ها و هست‌ها و نیست‌ها، رفتار و کردار و بایدها و نبایدهاست، چنانکه می‌فرماید:

«العقلُ أصلُ العِلْمِ و داعیَةُ الفهم» معنای اصلی عقل همان قوه درک و کسب آگاهی است (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۹۱/۲).

در تعبیری دیگر از آن حضرت عقل، بسان وجود مجرد و نوری دانسته شده است که انسان‌ها به مدد آن خوب و بد اعمال را درک می‌کنند، بی‌آنکه به آموزش و اکتساب نیازی داشته باشند:

«فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيءَ أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَّاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ» پس در دل این انسان نوری قرار می‌گیرد که واجب و مستحب و خوب و بد را می‌فهمد. همانا عقل در دل همچون چراغ در وسط خانه است (مجلسی، ج ۱/۹۹). در این حدیث تأکید شده که انسان با عقلی که فطری و غیر اکتسابی است، خوب و بد را می‌فهمد بر این اساس عقل جوهر حقیقی انسان و وسیله فهم و درک و آینده‌نگری و تجزیه و تحلیل و تجرید و تعمیم است و تکلیف و مسئولیت و رسالت آدمی رهین وجود این گوهر آفرینش است که خداوند با وجود آن انسان را مخاطب خویش قرار داده است و با وی اتمام حجت نموده است.

۲-۱. عقل نظری و عقل عملی

از عقل تفسیرهای مختلفی ارائه شده است. در متون علوی نیز برخی از این تفسیرها، و کارکردها برای عقل قابل مشاهده است. در آموزه‌های امام (ع) عقل به منزله نیروی مدرکه، و حسابگر، هم به فهم کلیات می‌پردازد و هم می‌تواند در جزئیات تروی کند؛ آن‌گاه با آمیختگی و پیوندی ظریف و دقیق که بین عقل و قلب وجود دارد، انگیزش نیز به معنای وسیع و همه‌جانبه‌اش، زمینه را برای الزام عملی و حرکت فراهم می‌کند. لذا یکی از تقسیمات معروف عقل، تقسیم آن به عقل نظری و عملی است.^۶ شأن عقل نظری ادراک دانستنی‌هاست و شأن عقل عملی ادراک خوبی و بدی رفتار و اعمال انسان است. در احادیث علوی، عقل نظری ناظر به مطلق علم و آگاهی، و همچنین مباحث خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی است.

«و بالعقول تنال ذروة العلوم» انسان بوسیله خرده‌ها به بالاترین درجه دانش‌ها می‌رسد (آمدی، ج ۳/۲۲۱). «وَبِ الْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ» و با عقول، معرفت او (خدا) استوار می‌گردد (موسوی، ۱۳۷۶: ۹۳) و عقل عملی، وسیله‌ای برای مناسبات انسانی، اخلاق، سامان دادن به زندگی دنیوی است، تدبیر معاش، تشخیص سود و زیان، گمانه‌زنی، آینده‌نگری، بهره‌مندی از فرصت‌ها و حسن تدبیر، از آثار عقل عملی ذکر شده است «لا عقل كالتدبير» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۳).

مطلب اساسی این است که؛ چه عقل نظری و چه عملی اگر بخواهند نتیجه بخش و دانش‌افزا باشند، باید به اولیات و بدیهیات منتهی گردد. به تعبیری در حوزه عقل نظری قضایای علمی باید به بدیهیات و اولویات فهم یعنی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین در

معرفت منجر شود تا نتیجه‌بخش گردد و دانش افزا باشد. در غیر این صورت قضایای علمی بدون نتیجه و ابتر خواهند بود چنانکه نمونه‌های فراوانی از بیانات امام وجود دارد که فهم معارف دینی را به بدیهیات ارجاع می‌دهند چنانکه در اثبات نظام علت و معلولی می‌فرماید: «هَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بِنَاٍ أَوْ جَنَائَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ» (خطبه ۱۸۵/بند ۲۰). آیا می‌شود بنایی بدون بنا و سازنده ساخته شود؟ گاه حضرت علی (ع) از پدیده‌ای درونی و نفسانی که غیر اکتسابی و فطری است، در شناخت پروردگار استدلال می‌نمایند «عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعِزَائِمِ وَحَلِّ الْعُقُودِ» (حکمت/۲۵۰). سلسله تحولات و تغییر اراده‌ها و تصمیم‌گیری‌ها در ساحت درون انسان‌ها به نوعی آگاه شدن به ماورای طبیعت است که می‌توان آنرا استدلالی بدیهی نامید و آنرا آیین علوم دانست که در جان انسان‌ها تأیید است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۶).

در حوزه عقل عملی نیز قضایا و معلومات غیر واضح، باید به قضایای ضروری و اولی منتهی گردد و اگر چنین نباشد هیچ معرفت و دانشی در این حوزه شکل نمی‌گیرد. قلمرو عقل عملی قضایای اخلاقی و روابط و مناسبات انسان‌ها در خانواده و جامعه است که براساس همان شالوده‌ها و بنیادهای پیش گفته، ادراک و استنباط می‌گردد. مبنای درک عقل در این قضایا، همان سازگاری و هماهنگی با هنجارهای عالی انسانی است که نیازی به دلیل جداگانه ندارد چنان که امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، دلیل‌بردار نیست. از این جهت چنین حسن و قبحی به صورت یک قضیه کلی و ضروری و فراتر از زمان‌ها و مکان‌ها و نژادها و دیگر شرایط طرح و حمایت می‌شود. بر این اساس قضایای عقل عملی نیز مانند عقل نظری باید به قضایای ضروری و نظری و یا ضروری و فکری تقسیم شود (سیحانی، ۱۳۶۶: ج ۲/۳۱۹).

به عنوان نمونه، از مهم‌ترین و روشن‌ترین، مسائل بدیهی و ضروری و اولی در حوزه عقل عملی، که می‌توان آنها را مستقلات عقل عملی نامید، حسن عدالت و زشتی ستم است «أَفَةُ الْعَدْلِ الظَّالِمِ الْجَائِرِ» (آمدی، ج ۳/۱۰۸). «عدالت هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد» (حکمت/۴۳۷) و عدل از پایه‌های معرفت دینی است (حکمت/۳۱). نیز پاسخ خوبی را به خوبی دادن و پاسخ بدی را به خوبی دادن است.

«عَاتِبْ أَخَاكَ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ وَارْذُدْ شَرَّهُ بِالْإِنْعَامِ عَلَيْهِ» برادر و دوست را به هنگام خطاکاری با نیکوکاری سرزنش کن، و شر او را با انعام و بخشیدن از خود دور ساز (حکمت/۱۵۸). در بیان امام (ع) باید انسان خویشتن را میزان و شاخص قرار دهد و

همانگونه که ظلم را بر خود نمی‌پسند به دیگری هم ستم روا نمی‌دارد، و نیکی بر دیگران را همانگونه که بر خویش می‌پسندد بر دیگران روا می‌داند» و «وَلَا تَطْلِمُ كَمَا لَا تُجِبُّ أَنْ تُطْلَمَ وَ أَحْسِنُ كَمَا تُجِبُّ أَنْ يُحْسِنَ إِلَيْكَ» (نامه/۳۱/بند ۵۵). و نیز این کلام پرگهر، که، برای تثبیت علم باید عمل نمود «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ بِالْعَمَلِ فَمَنْ عَمِلَ وَ الْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَ إِلَّا ارْتَحَلَ عَنْهُ» (حکمت/۳۶۶). به آن معناست که اگر انسان طبق علم عملی، وظایف خود را انجام داد، آن علم باقی می‌ماند و گرنه فراموشش می‌شود. آن خطاط ماهر اگر تمرین نکند هنر خطاطی از او گرفته می‌شود، بافنده ماهر اگر مدتی بافندگی را رها کرد فراموشش می‌شود. و علم عملی چنین است، که با عمل هماهنگ باشد و گرنه جهل است، چون علم نور است و باید به عمل نشیند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

مجموع موارد پیش گفته، در هر دو حوزه عقل نظری و عملی، به عنوان بنیان‌های معرفت یا معرفت‌های بنیادین بشری شناخته می‌شوند که به علت پذیرش مسلمات آن‌ها نزد عقول جمعی انسان‌ها قابل استدلال نیستند یا اگر استدلال‌پذیر هم باشد نیازی به آن نیست. به عبارتی یا اولیات هستند و غنی از استدلال‌اند و یا بدیهیات و مستغنی از دلیل‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۱). در واقع پذیرش و یا عدم پذیرش این گونه گزاره‌های بنیادی در معرفت، حد واسط بین واقع‌گرایی و سفسطه به شمار می‌روند؛ یعنی اگر کسی ملتزم به آن‌ها نباشد، بدیهیات را انکار کرده و دچار سفسطه است. لذا مدعای این پژوهش به تأسی، تعبیری که از امام رضا (ع) نقل شده است: «اگر مردم محاسن و خوبی‌های حرف و حدیث ما را بدانند و آن را بشنوند خواهند پذیرفت (مجلسی، ج ۳۰/۲). معرفی نص جملات علوی می‌تواند پذیرش و مقبولیت همگانی را در شناخت دین فراهم آورد. چنانکه وجود گزاره‌های معرفتی، مبتنی بر مشترکات انسانی - آنچه مقتضای عقل و فطرت انسانی است - مبنای تشکیل نهادهای بین‌المللی جهت صیانت از کرامت و حقوق انسان‌ها بوده است. همانند سازمان‌ها و نهادهای جهانی که کشورهایی با فرهنگ‌ها و ملیت‌های متفاوت و گاه متضاد در آن عضو هستند.

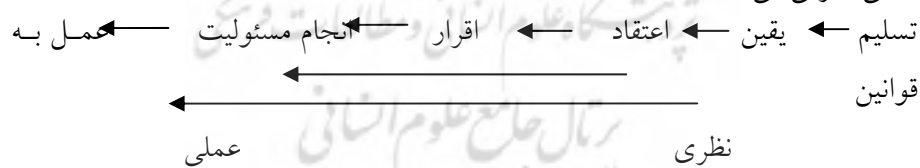
۳-۱. نقش ارزشی و اخلاقی عقل

نمونه‌های احادیثی که از امام علی (ع) در زمینه نقش ارزشی و اخلاقی و عملی عقل وارد شده‌است، بیش از احادیث بیان‌کننده کارکرد دیگر عقل است. در این جا تنها چند نمونه از بیانات حضرت ذکر می‌شود: «کمال نفس با عقل به دست می‌آید». «ادب در انسان همچون

درختی است که اصل و ریشه آن عقل است.^{۱۰} «اخلاق نیکو از میوه‌های عقل است.»^{۱۱} «عقل، درختی است که میوه‌اش سخاوت و حیا است.»^{۱۲} «میوه عقل، مدارا کردن با مردم است.»^{۱۳} «جوانمردی انسان به اندازه عقل اوست.»^{۱۴} «عقل، دوری جستن از گناه است.»^{۱۵} «با افزایش عقل، حلم و بردباری افزایش می‌یابد.»^{۱۶} «میوه عقل، راستگویی است.»^{۱۷} «اطاعت از خدا به اندازه عقل است.»^{۱۸} «آن که عقلش کمال یابد، رفتارش نیکو گردد» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳/۶۳۳). «از نشانه‌های عقل، عمل به عدالت است.»^{۱۹} بدین سان عقل، خوب و بد افعال را به انسان می‌نماید و کمال آدمی و فضایل اخلاقی همچون ادب و حیا و سخاوت و مدارا و جوانمردی و حلم و راستگویی و عدل به وسیله عقل شناخته می‌شوند.

۳. رابطه عقل و دین

از مجموع آموزه‌های امیرمؤمنان علی (ع) می‌توان دریافت که ذات معرفت دینی باور عقلانی است که ایمان بیاورد، و ایمان، پذیرش قلبی و درونی و تسلیم بودن در برابر حقیقت هستی و امر و نهی و باید و نباید اوست «الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَ التَّسْلِيمُ؛ هُوَ الْيَقِينُ وَ الْيَقِينُ؛ هُوَ التَّصَدِيقُ وَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِقْرَارُ؛ وَ الْإِقْرَارُ هُوَ الْأَدَاءُ وَ الْأَدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ» (حکمت/۱۲۵). اسلام همان تسلیم در برابر خدا و تسلیم همان یقین داشتن، و یقین اعتقاد راستین، و باور راستین همان اقرار درست، و اقرار درست انجام مسئولیت‌ها، و انجام مسئولیت‌ها همان عمل کردن به احکام دین است. در این تعریف حضرت (ع) مراحل معرفت دین را در دو بعد نظری و عملی معرفی می‌نمایند.



در محتوای تعبیر امیر المؤمنین (ع) عقل و دین در تعامل همیشگی با هم و دارای رابطه‌ای ریشه‌دارند چنانکه در جملات دیگری می‌فرماید: «الدِّينُ لِمَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْعَقْلُ».^{۲۰} چیزی دین را اصلاح نمی‌کند مگر عقل (آمدی، ج ۱/۳۵۳). و عقل وجودی اصیل در آدمی و رابطه آن با دین، امری جاری و گویای نوعی نگاه به زندگی و روابط و مناسبات انسان، با جهان هستی، و خالق آن، خود و دیگرانسان‌ها است. چنانکه امام علی (ع) اصالت در انسان را به وجود عقل دانسته، و روابطی که در سایه آن شکل می‌گیرد را به دینداری

تعبیر نموده‌اند: «أصلُ الإنسانِ نُبُهٌ وَ عَقْلُهُ دِينُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۸۲/۱). و همچنین کمال دینداری را در تناسب با عقول انسان‌ها می‌دانند. یعنی هر اندازه عقول انسان‌ها کامل‌تر و قوی‌تر، به همان نسبت معرفت در دین کامل‌تر است «عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ يَكُونُ الدِّينُ» دین انسان‌ها به اندازه عقل آنان است (آمدی، ج ۴/۳۱۳).^{۲۱}

از این رو بعد خاصی از معارف و آگاهی‌ها تعیین کننده عقلانیت معرفت در دین و دینداری نیست، بلکه بکارگیری آموزه‌های دینی در زندگی و روابط و مناسبات انسان، به گونه‌ای که علامت و نشانه استقلال عقل در هر گزاره معرفتی، از جمله گزاره‌های دینی، وحدت و عدم اختلاف همه یا اکثر قریب به اتفاق عقلا در مورد آن است. و ریشه این عدم اختلاف، سازگاری و هماهنگی معارف با هنجارهای عالی بشری است، نظیر آنچه در مورد اصل تناقض به عنوان اصل اولی و در مورد اصل علیت و یا بزرگتر بودن هر مجموعه‌ای از تک تک اجزای آن و کوچک‌تر بودن هر جزیی از خود آن مجموعه و دیگر بدیهیات عقل نظری وجود دارد.

اصول بدیهی فطری که همان موارد و مصادیق عقل عملی است نیز به همین صورت است نظیر حسن عدالت و صداقت و کمک به ضعیفان و افتادگان به قدر امکان و توان و.... زشتی ستم و دروغ و بی تفاوتی، عدم مدیریت زمان و عمر، سازمان‌دهی گروه‌های اجتماعی عام‌المنفعه و عمران و آباد نمودن سر زمین‌ها، حکومت عادل و... که در حسن و خوبی آنها بین عقلا اختلاف چندانی نیست و از مشترکات انسانی به شمار می‌آید.

از دیگر وجوه عقلانیت، این است که نباید ادعا و مطلبی را بدون دلیل بپذیرد چنانکه قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء/۳۶). انسان موظف است تا چیزی را با برهان حل نکرده تصدیق نکند و نپذیرد و تا چیزی را با دلیل نفی نکرده تکذیب نکند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳). تکیه بر عقلانیت و استدلال در مکتب علوی، از شاخصه‌های بزرگ این مکتب است. اعتبار عقل تا بدان پایه است که پذیرش دین باید از روی تحقیق و استدلال و اقناع فکری باشد. پذیرش هیچ مطلبی، بی دلیل مجاز نیست و در تقابل با فطرت انسانی است. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) «الْمُتَعَبَّدُ عَلَى غَيْرِ فِقْهِ كَجِمَارِ الطَّاحُونَةِ يَدُورُ وَلَا يَبْرَحُ» متعبد بدون فهم عمیق مانند خر آسیا است که به دور خود می‌گردد و راه به جایی نمی‌برد (مفید، ۱۴۱۳: ۲۴۵). اگر پذیرفتن و تصدیق نمودن بدون دلیل، عادت و رویه کسی شود، از فطرت اعتدال انسانی خارج است (صدرالدین شیرازی، ج ۱/۳۶۵). تأکید متون علوی بر منزلت و اعتبار عقل در معرفت دین تا جایی است که امام اصلاح دینداری را به

عقل می‌داند: «الدِّينُ لَا يَصْلِحُهُ إِلَّا الْعَقْلُ» (آمدی، ج ۱/۳۵۳). امیرمؤمنان (ع) در تلاش برای استقرار حاکمیت عقل، ضمن آن که بیانات خویش را مبتنی برحقیقت می‌داند:

«فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِنِّي لَعَلِي جَاذَهُ الْحَقُّ» سوگند به خدا من در مسیر حق و در جاده حقیقتم (خطبه ۱۹۷/بند ۶). یادآوری می‌نماید در حاکمیت بی‌خردی هر آنچه انسان را به حقیقت می‌رساند و به انسانیت معنا می‌بخشد و ارزش‌ها را در مجرای خودش جاری می‌سازد دگرگون می‌شود:

«فَعِنْدَ ذَلِكَ أَخَذَ الْبَاطِلُ مَا خَذَهُ وَ رَكِبَ الْجَهْلُ مَرَاكِبَهُ وَ عَظَمَتِ الطَّاعِيَةُ وَ قَلَّتِ الدَّاعِيَةُ وَ صَالَ الدَّهْرُ صِيَالِ السَّبْعِ الْعُقُورِ وَ هَدَرَ فَنِيْقُ الْبَاطِلِ بَعْدَ كُطُومِ وَ تَوَاحَى النَّاسُ عَلَى الْفُجُورِ وَ تَهَاجَرُوا عَلَى الدِّينِ...» در این هنگام باطل بر جای استوار می‌شود، و نادانی میدان‌دار می‌گردد، و گردنکش ستمگر بزرگ می‌شود، و دعوت‌کننده به حق اندک می‌گردد. و روزگار چون درنده گزنده می‌تازد و باطل پس از آرمیدن، چون شتر نر بانگ برمی‌دارد، مردم در تبهکاری دست برادری به یکدیگر می‌دهند و بر دینداری از هم جدا و دور می‌شوند (خطبه ۱۰۸/فراز ۱۴). پس با تمسک به عقل، خود را از تردید و گرفتار شدن در دو راهه کج فهمی و نافهمی دین نجات دهید:

«وَ لَا تَكُونُوا كَجُفَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ لَا فِي الدِّينِ يَتَفَقَّهُونَ وَ لَا عَنِ اللَّهِ يَعْقلُونَ كَفَيْضِ بَيْضِ فِي أَدَاخٍ يَكُونُ كَسْرُهَا وَ زَرًّا وَ يُخْرَجُ حِضَانُهَا شَرًّا» همچون مردم درشت‌خوی عهد جاهلیت باشید که نه در دین فهمی دارند و نه شناسای کردگارانند همانند تخم شترمرغی در گودالی در ریگستان که شکستن آن گناه باشد و اگر نشکنندش بسا از درون آن ماری زاید»^{۲۲} (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۶/فراز ۱). کج فهمی دینی و یا نافهمی آن دو راهه است، چون تخم افعی در لانه پرندگان که شکستن آن خطا است زیرا گمان می‌رود تخم پرنده است اما جوجه آن شر و زیانبار است؛ زیرا در حقیقت تخم افعی است.

در عصر کنونی، که معارف دینی مورد حمله و شبهات و ایرادهای مختلف کلامی، اجتماعی و سیاسی، فقهی و حقوقی و اقتصادی و... قرار گرفته است که با ادبیات و روش‌های روانشناسانه، به تفسیر گزاره‌های دینی پرداخته، و به طور گسترده و تأثیرگذار که محصول ضرورت‌های زمان و سرعت ارتباطات رسانه‌ای می‌باشد، بخش عظیمی از معارف بشری را در انحصار خود درآورده اند، و رشته پیوند با حقیقت در جوامع گسسته شده، و به تبع آن ارزش‌های انسانی لگد مال گردیده است، ضروری‌ترین راه مقابله با آن تکیه بر عقلانیت آموزه‌های علوی در بخش‌های عقیدتی و فقهی، اخلاقی و معرفی آن به جهان

تشنه معرفت دین است، آموزه‌هایی مطابق با هنجارهای عقلانی و فطرت انسانی و در قلمرو فهم و درک مخاطبان جهانی و مکلفان مسلمان که ظرفیت پذیرش و مقبولیت فراوانی دارد(راجی، ۱۳۸۹).

۴. ابعاد عقلانیت در متون علوی

پیش از طرح ابعاد عقلانیت و مصادیق آن در آموزه‌های علوی یادآوری می‌گردد، منظور از عقلانیت فلسفی، کلامی در برابر عقلانیت فقهی، اخلاقی به معنای عدم تضاد و تعارض باورها و اعتقادات دینی با اولیات و بدیهیات عقل نظری است و از آنجا که بخش اعتقادات دینی هست‌ها و واقعیات هستی است و شأن عقل نظری چنانکه گذشت ادراک هست‌ها و عینیات خارجی است و منشأ هر دو هست‌ها و عقل پروردگار عالم است، طبعاً نباید بین آنها تضاد و تعارض حقیقی وجود داشته باشد، اما مراد از عقلانیت فقهی، اخلاقی عدم تضاد و تعارض بین احکام اخلاقی و فقهی از یکسو و احکام عقل عملی از سوی دیگر است و عقل عملی چنانکه گذشت، مربوط به حوزه بایدها و نبایدها و افعال و رفتار اخلاقی انسان است. با این مقدمه به نمونه‌هایی از عقلانیت فلسفی، کلامی، فقهی، اخلاقی در متون علوی اشاره می‌شود.

۴-۱. عقلانیت فلسفی

آثاری که از حضرت علی (ع) منقول است حاوی تأملات حکیمانه و ژرف‌کاوی‌های فلسفی در موضوعات متعدد است. بخش‌های اساسی از نهج البلاغه که کاملاً صبغه عقلانی، تحلیلی و انتزاعی دارد، مسایل مربوط به الهیات و فراطبیعی است. در مجموع خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار، در حدود چهل نوبت درباره این مطالب و مباحث به دو گونه بحث شده است: در یک گونه آن، جهان محسوس با نظام‌هایی که در آن به کار رفته، بعنوان آینه‌ای که آگاهی و کمال پدیدآورنده خود را ارائه می‌دهد. در گونه دیگر اندیشه‌های تعقلی محض و محاسبات فلسفی خالص در باره شئون و صفات کمالی ذات حق (مطهری، ۱۳۶۶: ۷۷-۳۶).

۱. اولین بخش عقل نظری شناخت مبدأ هستی است که به لسان حضرت امیرالمؤمنین (ع): «شناخت خدا اول و آغاز دین است». دین با فعال شدن عقل نظری شروع

می‌شود و به عقل عملی ختم می‌گردد؛ «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِّيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱، بند ۴).

آیا شناخت خدا امکان پذیر است؟ اگر ممکن است، راه معرفت خدا چیست؟ اگر ممکن نیست چگونه شناخت خدا آغاز دین قرار گرفته است؟ امام (ع) در خطبه ۴۹ چنین پاسخ داده، می‌فرماید: آن مقدار از معرفت خدا که برای بشر میسر است و استعداد آن در نهاد او واقع شده و با فطرتش عجین گشته است، ضروری و لازم است. و آن مقدار که رسیدن بشر به آن حد از معرفت، ممکن نیست، در نهاد و فطرت او وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰-۱۰۰). حضرت آنجا که صفات ربوبیت را تشریح می‌کند، می‌فرماید: «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (خطبه ۴۹ / بند ۳). اندیشه اندیشمندان بشری را به عمق صفات و کنه آن مطلع نساخته زیرا عقل محدود توان احاطه صفت نامحدود را ندارد، صفت نامحدود را هرگز ممکن نیست عقل محدود دریابد، خواه بخواهد یا مغز بفهمد یا با دل بیابد (همان). راه شناخت خدا به مقدار توان و استعداد انسان، خواه با فکر یا مشاهده به روی او گشوده است.

۲. بخش دیگری از کلام فلسفی حضرت (ع) نظام علیت و معلولیت و برهان نظم در شناخت جهان هستی و نظامات آن است. در تعبیر علوی، هر موجودی که هستی او عین ذاتش نیست معلول و نیازمند به ذاتی است که هستی او عین ذات او باشد «...وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاةٍ مَعْلُولٌ...»^{۳۳} (خطبه ۱۸۶ / بند ۲) هر موجودی که از هستی بهره‌ای دارد غیر از خدا معلول است زیرا هیچ موجودی قائم به خود نیست، بلکه هر موجودی غیر از خداوند به ماسوای خود متکی است.

۳. نمونه‌ای از برهان نظم در کلام حضرت: «...زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ وَ كَمَا لِاخْتِلَافِ صُورِهِمْ صَانِعٌ...» (خطبه ۱۸۵ / بند ۱۹). آنان پنداشتند که مانند گیاهان، خودرو از جهان طبیعت برخاسته‌اند، گرچه چیزی در جهان خودرو نیست، گیاه هم رویانده‌ای دارد و آن خداست. «آیا به مخلوقات کوچک خدا نمی‌نگرند که چگونه آفرینش آنرا استحکام بخشید و ترکیب اندام آنرا برقرار، و گوش و چشم برای آن پدید آورد، و استخوان و پوست متناسب خلق کرد» (خطبه ۱۸۵ / بند ۹).

۴. از دیگر براهین فلسفی، برهان حدوث در شناخت خدای متعال است «الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وَجُودِهِ» حدوث اشیاء را بر ازلیت خویش گواه و

شاهد گرفته است خدایی که با آفریدگانش و با حدوث خلقتش بر وجود خویش و نیز بر ازلیتش دلالت فرمود (خطبه ۱۸۵/بند ۱). در عبارت دیگری امام (ع) می‌فرماید: «لا یجری علیه السکونُ وَ الحَركة». خدا نه متحرک است نه ساکن؛ زیرا سکون و حرکت مقابل یکدیگرند و تقابلهای هم تقابل عدم و ملکه است و مصداق این دو، موجودات مادی و بالقوه است که اگر بالفعل دگرگون نشد می‌گویند ساکن، و اگر بالفعل تحول در آن ره یافت می‌گویند متحرک (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۲).

در نهج البلاغه از براهین عقلی متعددی در شناخت خدا نام^{۲۴} می‌برد که در این نوشتار تنها بخش‌هایی اندک از این مسایل مورد توجه و تأمل قرار داده است تا ابعادی از اتقان کلام امام، عدم تعارض در بیان استدلال و تحلیل‌ها و قابل درک بودن و نبودن روش بیان آنها را نمایانده باشد. استاد مطهری در اهمیت آموزه‌های فلسفی نهج البلاغه می‌نویسد: بی تردید در جهان اسلام اول کسی که در مسائل عقلی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسایلی مانند قدم و حدوث، متناهی و غیر متناهی، جبر و اختیار، بساطت و ترکیب و امثال آن‌ها را مطرح کرد، امیرالمؤمنین علی (ع) است (مطهری، ۱۳۳۶: ۷۲). مباحث نهج البلاغه، فیلسوف وارد در افکار و عقاید فلاسفه قدیم و جدید را سخت غرق در اعجاب می‌کند (همان: ۳۸ و ۵۹).

۴-۲. عقلانیت کلامی

۱. در میان منابع و کتب تفسیری و کلامی، تأویلات فراوانی از صفات خبری خداوند وجود دارد: نظیر استواء بر عرش «الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۲۵)، آفریدن با دست «خَلَقَتْ بَیْدِی» (ص/۷۵)، آمدن پروردگار «جَاءَ رَبُّکَ» (فجر/۲۲)، شنیدن و دیدن «... السَّمِیعُ الْبَصِیرُ» (غافر/۲۰)، که تأویل آنها در کتب تفسیری از آن رو که تشبیه‌گرایی و انسان‌وار دانستن خداوند غیر عقلانی بلکه ضد عقل است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۳۰)، همواره ضروری بوده است. تشبیه انسان‌وار خداوند و برداشت‌های نادرست و غیر عقلانی ظاهر گرایان در فهم آیات در حوزه خدانشناسی ما را به تعدیل‌های نادرستی رهنمون می‌سازد که همچنان در عصر حاضر ادامه دارد. ابن ابی الحدید، ذیل (خطبه ۴۹) در توضیح سخنان امام (ع) گزارشی از سخنان نامعقول را از برخی شخصیت‌ها- و اینکه حاضر نشده‌اند تأویل و توجیه عقلانه‌ای را بپذیرند و ترجیح دهند- چنین بازگو می‌کند: «خداوند به صورت انسان است دارای پوست و خون جوارح و اعضا مانند دست و پا و زبان و سر و دو چشم

است در عین حال نه او شبیه غیر است نه غیر او شباهتی به او دارد و از آنجا که در نصوص و متون دینی این اجزا و اعضا برای خدا وارد شده، حتماً آنها را دارد» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ج ۳/۲۲۴).

همین سخنان نادرست در قرن ۸ هجری توسط احمد بن تیمیه تکرار و تقویت شد و بعدها بعد از ضعف و افولی طولانی، در قرن دوازدهم با ظهور محمد بن عبدالوهاب و با حمایت حکام سعودی از وی، تجدید حیات یافت و به عنوان مذهب وهابیه منتشر شد (ربانی گلیاگانی، ۱۳۸۹: ۲۹۳ و ۲۹۸).

در مقایسه با این چنین تحلیل‌ها و تفاسیر، در میان فرق کلامی، که در تعارض با بدیهیات و اولیات معرفتی دین اسلام است، عقلانیت کلامی شیعه بویژه در حوزه خدانشناسی که خاستگاه آنرا باید در کلام معصومین به ویژه امام علی (ع) دانست، ما را به چرایی و چگونگی عدم امکان وصف باری تعالی رهنمون می‌سازد که در واقع، همان تعلیل فلسفی و عقلی سبوحیت خداوند و حقیقت آیه شریفه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» است.^{۲۵} به دیگر معنا، اگر کلام ربوبی از عجز انسان در توصیف حقیقت خدا سخن به میان می‌آورد «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» و ذات باری تعالی را منزّه از توصیف بشری می‌داند، کلام علوی نیز، ضمن تعلیل موضوع، آیه را تبیین می‌نماید که چرا انسان نباید و نمی‌تواند به توصیف ذات الهی دست یابد. چنانکه امام (ع) خود در این باره می‌فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْحَسَرَ الْأَوْصَافُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ وَ رَدَعَتْ عَظَمَتُهُ الْعُقُولَ فَلَمْ تَجِدْ مَسَاغًا إِلَى بُلُوغِ غَايَةِ مَلَكُوتِهِ هُوَ اللَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ أَحَقُّ وَأَبِينُ مِمَّا تَرَى الْعَيْونُ لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا وَ كَمْ تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مُمَثَّلًا» سپاس خداوند را سزاست که تمامی صفت‌ها از بیان حقیقت، ذاتش در مانده، و بزرگی او عقل‌ها را طرد کرده است، چنانکه راهی برای رسیدن به نهایت ملکوتش نیابد. او خدای حق و آشکار، سزاوارتر و آشکارتر از آن است که دیده‌ها می‌نگرند. عقل‌ها نمی‌توانند برای او حدی تعیین کنند، تا همانندی داشته باشد، و اندیشه‌ها و اوهام نمی‌توانند برای او اندازه‌ای مشخص کنند تا در شکل و صورتی پنداشته شود (خطبه ۱۵۵).

از منظر علوی، در حوزه هست و نیست‌ها (جهان بینی) حد محدودی، برای صفت الهی وجود ندارد، «الذی لیس لصفته حدّ محدود و لا نعت موجود...» (خطبه ۱). و اگر هم بر فرض، تحدید صفات او ممکن باشد، در حوزه باید نبایدها (ایدئولوژی) چنین چیزی برای عقول، شدنی نیست که بتواند صفات خداوند را محدود کند، چنانکه حضرت

علی (ع) به آن اشاره فرموده است: «لم یطلع العقول علی تحدید صیفه...» (خطبه/ ۴۹) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۴). حضرت علی (ع) در خطبه اول نشان می‌دهد که اگر کسی خداوند را وصف کرد، دچار اشتباه و گمراهی بزرگی شده است و در دنیای توهم و تخیل خویش به سر خواهد برد. حضرت ضمن ذکر سلسله مراتبی، در نهایت، کمال معرفت الهی را همان کمال اخلاص دانسته و کمال اخلاص را نفی صفات از باری تعالی برشمرده است و بدین ترتیب شاخصه انسان‌های مخلص و عارف به حضرت حق را، نفی صفات از او در مقام عمل، زبان و قلب می‌داند. بنابراین امیرالمومنین (ع) با بیانی عقلی و استدلالی، هرگونه توصیف پیرامون حقیقت خداوند را رد می‌کند و ره آورد این توصیف نادرست را به ترتیب ثنویت، تجزیه، جهل، تحدید و به شمارش آوردن باری تعالی دانسته است. شایان ذکر است که حضرت ضمن داشتن روش عقلانی که همان استدلال، عدم تعارض و نتیجه‌گیری به اولیات و بدیهیات هست شعور و فطرت توحیدی انسان‌ها را برمی‌انگیزد و آنرا به تأمل وادارد تا آدمی نه تنها تعبدی، بلکه با تعقل و تفکر به حقایق و عقاید اسلامی پی برد تا ایمان و اسلام او راسخ‌تر و محکم‌تر گشته و در نهایت به حقیقت عقلانیت دین بیش از پیش معترف گردد.

۲. مسئله دیدن و رؤیت حسی خداوند نخست نزد یهودیان و در کتاب تورات آنان آمده و برای نمونه می‌توان کتاب مزامیر داود بخش ۱۵ و ۱۷ را دید، که تصریحاتی در این مورد دارد. محققان و بزرگان معاصر، نظریه جواز رؤیت حسی خداوند در برخی فرقه‌های اسلامی را متأثر از احبار و رهبان یهودی که تظاهر به اسلام داشتند می‌دانند و همین معنا، سبب جرأت آن‌ها شد تا رؤیت را جایز و ممکن بدانند و در مرحله بعد سراغ ادله عقلی و نقلی رفتند تا این مسئله را تثبیت نمایند (سبحانی، ج ۲/۲۰۵). اما مکتب عقل‌گرای امامیه و نیز برخی دیگر از فرقه‌های اسلامی نظیر معتزله و زیدیه رؤیت و مشاهده حسی را محال و ناممکن می‌دانند، و دلایل عقلی و نقلی متعددی برای این امتناع و استحاله آورده‌اند تا اثبات نمایند که قول به رؤیت حسی، نه در دنیا و نه در آخرت ممکن نیست و این نظریه‌ای ضد عقلی است چرا که وجود مطلق و نامحدود خداوند، تحت اشراف و احاطه موجود محدود و ناقصی چون انسان در نمی‌آید، تا قابل و مشاهده و رؤیت حسی گردد (همان ۲۴۶). از جمله مواردی که در متون علوی ناظر به پردازش تعلیلی و فلسفی است چرایی ناتوانی انسان از احاطه به وجود مطلق و نامحدود است، امام با برهان منطقی - قیاسی به استدلال موضوع پرداخته، پس از توصیفاتی زیبا و شگفت‌انگیز پیرامون طاووس می‌فرماید: «فَكَيْفَ تَصِلُ إِلَى صِفَةِ هَذَا عَمَائِقُ الْفِطْنِ؛ أَوْ تَبْلُغُهُ قَرَائِحُ الْعُقُولِ؛ أَوْ تَسْتَنْظِمُ

وَصَفَةُ أَقْوَالُ الْوَاصِفِينَ؛ وَ أَقْلُ أَجْزَائِهِ قَدْ أَعْجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تُدْرِكَهُ؛ وَ الْأَلْسِنَةُ أَنْ تُصِفَهُ...» پس چگونه زیرکی‌ها، ژرفا و عمق چگونگی آفرینش این حیوان (طاووس) را درمی‌یابد، یا چگونه اندیشه‌ها نظم آن‌را وصف می‌کنند و حال آنکه کوچک‌ترین اعضای آن حیوان (که موی بیش نیست) و هم‌ها را از درک کردن و زبان‌را از وصفش عاجز و ناتوان گردانیده است؟! (خطبه ۱۶۵/بند ۵). سپس حضرت چنین نتیجه‌گیری^{۲۶} می‌کند که: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بَهَرَ الْعُقُولَ عَنْ وَصْفِ خَلْقِ جَلَاءِ اللَّعِينُونَ فَأُدْرِكْتَهُ مَحْدُوداً مُكَوِّتاً وَ مُؤَلَّفاً مُلَوِّتاً وَ أَعْجَزَ الْأَلْسُنَ عَنْ تَلْخِيصِ صِفَتِهِ وَ قَعَدَ بِهَا عَنْ تَأْدِيَةِ نَعِيمِهِم» پس منزّه است خداوندی که خرده‌ها را مغلوب گردانیده، از وصف آفریده شده‌ای که در پیش دیده‌ها جلوه‌گر است، در صورتی که آنرا محدود و پدید آمده و ترکیب شده و رنگ‌آمیزی گردیده درک کرده اند و زبان‌ها را از بیان حقیقت چگونگی آن ناتوان گردانیده و آنها را از شرح صفت آن عاجز نموده است (خطبه/۱۶۵).

در واقع آنچه را می‌توان در قالب دلالت التزامی پیام و نتیجه نهایی این فراز دانست، این است: بشری که از توصیف موجوداتی که حد و مرز مادی دارند اینگونه عاجز است چگونه می‌تواند حقیقت ربوبی را به وصف درآورد، حقیقتی که امام- در پاسخ به سؤال امکان رویت الله- آنرا به روشنی توصیف فرمود: خدای متعال با چشم ظاهر دیده نمی‌شود، بلکه نور عقل با حقایق ایمان می‌تواند او را مشاهده نماید، خداوند به دلالات آیات خود شناخته و با علائم روشن خود وصف و تعریف می‌شود. خداوند را نمی‌توان با مردم مقایسه کرده، و با حواس ظاهری او را ادراک نمود (طبرسی، بی‌تا: ج ۱/۴۵۵). ابن میثم بحرانی نیز در شرح خود به این نکته اشاره کرده است که در ورای این سخنان علوی می‌توان فهمید که خداوند متعال از احاطه آدمیان منزّه است چرا که عقول از درک موجودات محدود درمانده است چه رسد به خداوند متعال (بحرانی، ۱۳۸۶: ۵۵۱).

۳. نمونه دیگر از عقلانیت کلامی علوی؛ موضع امام علی (ع) در مسئله جبر و اختیار و قضا و قدر است (طبرسی، ج ۱، ص ۴۵۲). موضعی که اهل بیت برای تبیین آن اصطلاح امر بین الأمرین را برگزیدند (طبرسی، ج ۲، ۴۱۴ و ۴۵۶). مردی پس از بازگشت از جنگ صفین از آن حضرت پرسید: یا امیر المؤمنین خبر بده ما را از جریان حرکت و جنگ با اهل شام، آیا این روی قضا و قدر خداوند بود یا نه؟ حضرت فرمود: آری ای شیخ، شما به هیچ تپّه و کوه و درّه و صحرائی قدم نگذاشتید مگر اینکه مطابق با قضا و قدر الهی بوده است. آن مرد پرسید: پس باید تمام این سختی‌ها را به حساب خدا بیاورم، ولی من اجری برای خود نمی‌بینم! حضرت فرمود: چگونه مأجور نباشید؛ در صورتی که خداوند متعال برای حرکت

شما که به سوی دشمن می‌رفتید و برای مراجعت شما که از جنگ بر می‌گشتید اجر فراوان و ثواب بی‌شماری قائل شده است و شماها در این جریان و حالات؛ مجبور و مضطرب نبودید. آن مرد گفت: چگونه می‌شود که ما در جریان این سفر و رفتن و بازگشتن مختار باشیم در حالی که قضاء و قدر الهی ما را به این جریان سوق داده است؟!.

امیرالمؤمنین (ع) فرمود: شاید منظور تو اشاره به قضای حتمی و قدر قطعی و لازم است؟! و اگر چنین باشد هر آینه امر و نهی و ثواب و عقاب و دوزخ و بهشت باطل گشته، و شخص مطیع و نیکوکار با عاصی و مخالف برابر و مساوی بوده، و ملامت و مذمت برای شخص بدکار و تشویقی برای مردم خوشرفتار و نیکو کردار گفته نمی‌شد، و همچنین شخص بدکردار نسبت به عقوبت و سزای اعمال بد خود جهت امتیازی پیدا نمی‌کرد. این سخن شبیه به عقیده بت‌پرستان و پیروان شیطان و مخالفین رحمان و تصدیق‌کنندگان زور و بهتان و دروغ و اهل ضلالت و گمراهی است! این جمعیت مجوس و قدریّه این امت محسوب می‌شوند، آنان از این نکته غافلند که خداوند امر کرده در حالی که به مردم اختیار داده است که روی اختیار خود اطاعت امر کنند، و نهی کرده است در حالی که نهی او فقط از نظر ترسانیدن است، و تکالیف او سهل و آسان و در حدود قدرت بندگان او می‌باشد، و مخالفت و عصیان مردم نه از لحاظ مغلوب بودن و ضعف او است، و اطاعت و فرمانبرداری اشخاص از راه اجبار و اضطراب نباشد، و بعثت انبیاء و ارسال رسولان امر عبث و بیهوده نبوده و نازل کردن کتاب آسمانی کار لغو و مهملی نیست، و خلق آسمانها و زمین و مخلوقات دیگر را باطل و بی‌فایده نیافرید این سخن اشخاصی است که پروردگار جهان را منکر شده و روی عناد و کفر چنین حرفی می‌زنند، پس آن مرد در نهایت شادی و سرور برخاسته و این اشعار را سرود: تو آن امامی هستی که با طاعت از او امید داریم که روز قیامت مورد مغفرت خداوند قرار گیریم. آن بخش از حقایق دین که بر ما مبهم بود تو روشن ساختی، خداوند از ناحیه ما به تو جزای نیک دهد،... (طبرسی، ج ۱/۴۵۲).

در این مناظره علمی امام علی (ع) با بیان توحید افعالی پروردگار و اختیار و قدرت انتخاب انسان و پاداش و کیفرها تصویر عقلانی ارائه می‌دهد که با طرح علل طولی از «توحید افعالی» و «اختیار انسان» رفع تنافی می‌کند و نیز هماهنگی و سازگاری کاملی بین آن دو، با عدالت الهی برقرار می‌سازد. در برابر نگاه جبرگرایانه و ضد عقلی حنابله و اهل حدیث (سبحانی، ۱۳۶۶: ۲۳۳). از یک سو و نظریه ضد توحیدی تفویض و به خود و انهادگی قدریه و معتزله از سوی دیگر و نیز در برابر کوشش نافرجام اشاعره در ارائه حد وسطی بین آن جبر و این تفویض که به نظریه «کسب»، شهرت یافت. اما نتوانستند تصویر موجه و قابل

پذیرشی از آن ارائه دهند و از قول به جبر رهایی یابند و تنها تعبیر جدیدی از جبر ارائه دادند(همان: ۱۱۵-۱۱۸).

۴. ضرورت تشکیل حکومت برای برقراری عدالت و اجرای قانون و رفع هرج و مرج از دیگر نمونه های عقلانیت کلامی است. استدلال های علوی در حیطه اجتماع و سیاست بر محور عدل از بدیهی ترین اصل بر تشکیل حکومت و ضرورت آن است، «خَيْرُ السِّيَاسَاتِ الْعَدْلُ» بهترین سیاست ها دادگستری است (آمدی، ج ۳/۴۲۰).

و تعبیر بلند علی(ع) در لزوم حاکم و حکومت، «الْأَبْدُ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ...» (خطبه/۴۰). بدین معناست که برای پیشگیری از هرج و مرج، جامعه به حکومت و حاکم، چه درستکار باشد و چه بدکردار، نیاز دارد. در برابر برداشت نادرست و ضدعقلی خوارج کج اندیش و هرج و مرج طلب از آیه شریفه «فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ» (غافر/۱۲). و از آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام/۵۷)، و نظایر این آیات که منتهی به شعار معروف لاحکم الا لله آنان شد. به گفته خطیب مصری، نیت و غرضی که گویندگان این سخن داشتند، شوم ترین و مخرب ترین جمله ای بود که در جهان اسلام مطرح شد (خطیب، ۱۳۸۸: ج ۱۱/۹۵۰). امام ضمن آنکه تعبیر را می پذیرد فرمود: «سخن حقی است که از آن اراده باطل می شود، آری نیست حکمی مگر از جانب خدا (خداوند متعال حاکم به جمیع امور و واجب الإطاعة است و از مقتضیات احکام الهی آن است که باید در میان خلق امیر و رئیسی باشد تا امر معاش و معاشان را منظم نماید) (خطبه/۴۰).

امام در تعبیر دیگری رهنمود عقلانی ضرورت حکومت را تأکید نموده، فرموده است: «أَسَدٌ حَطُومٌ خَيْرٌ مِنْ سُلْطَانٍ ظَلُومٍ وَ سُلْطَانٌ ظَلُومٌ خَيْرٌ مِنْ فِتْنٍ تَدُومٍ» (مجلسی، ج ۳۵۹/۷۲). شیر درنده ای در میان مردم بیفتد و آنها را بدرد و پاره پاره کند بهتر و کم ضررتر از یک حاکم و سلطان ستمگر بر جان و مال دین مردم و چنین سلطان ستمگری بهتر و کم ضررتر است از هرج و مرج و فتنه های مستمر که به قول معروف سنگ روی سنگ بند نشود. این تعبیر و گزاره ها در مکتب علوی تأکید ویژه ای از ضرورت نظام حکومتی بدست می دهد که از آراء محموده و مورد پذیرش عقلای جهان است.

و همچنین تأکید متون علوی و نهج البلاغه بر احساس مسئولیت در قبال جامعه: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَ بِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ» از خدا بترسید درباره بندگان و شهرهای او (برکسی ستم نکرده به ویرانی و تباہکاری در زمین اقدام ننمائید) زیرا در قیامت همه چیز را از شما می پرسند حَتَّى از زمین ها و چارپایان» (خطبه/۱۶۷).

اهتمام داشتن به رفع و حل مشکلات: «وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لِيُتَّبَلِّغُنَا بِهِ نَبَأَهُ وَ لَتُعْرَبُنَّ عَرَبُهُ وَ لَتَسَاطُنَّ سَوَاطِنُ الْقَدْرِ...» (کلینی، ج ۸/ ۶۷). چنانکه که کفگیر، دیگ را زیر و رو می‌کند، من جامعه را زیر و رو می‌کنم، من حکومت را برای قدرت نمی‌خواهم، آمده‌ام اصلاحات کنم، «... وَاللَّهِ مَا كَتَمْتُ وَ شَمَمْتُ وَ لَا كَذَبْتُ كَذِبَهُ» والله هیچ حرفی از ایده‌های خود را پنهان نکردم و هیچ‌گاه دروغ نگفتم. امام در یک سخنرانی دیگر که در مدینه پس از بیعت ایراد نمودند، فرازی دارند «ذِمَّتِي بِمَا أَقُولُ رَهِينَةً وَ أَنَا بِه زَعِيمٌ» (ابن ابی الحدید، ج ۱/ ۲۷۷). یعنی گردن من در گروی این سخنانم است که شنیدید و خود در اجرای آن پیشرو و پیش قدم هستم. همان طور که اشاره شد عقلانیت سیاسی امام (ع) با تمام مقوماتش در نهج البلاغه هست به گونه‌ای بازسازی و تدوین مجدد نمی‌خواهد، مشخصات یک تفاهم عقلانی انسان‌ها برحسب مسئولیت و رعایت حقوق و حرمت مردم و بی تفاوت نبودن در قبال مظلوم و مفاسد حاکمان و حق‌کشی‌ها که حضرت آنرا از مسئولیت‌ها و وظایف دانشمندان می‌داند که در برابر شکمبارگی ستم‌پیشه‌گان و گرسنگی مظلومان و مستضعفان، ساکت ننشینند و تحمل نکنند، «وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كِطْطِهِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعَبَ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ جَبَلَهَا عَلَى غَارِبِهَا» و اگر نبود عهدی که خدای تعالی از علماء و دانایان گرفته تا راضی نشوند بر سیری ظالم (از ظلم) و گرسنه ماندن مظلوم (از ستم او)، هرآینه ریسمان و مهار شتر خلافت را بر کوهان آن می‌انداختم (خطبه ۳/ بند ۷). و ضرورت امر به معروف و نهی از منکر در حد توان تا جایی که اگر حفظ حق ایجاب نماید، جان و مال و زندگی را هم باید فدا کرد منتهی برنامه ریزی شده و با حساب و کتاب نه اینکه بدون محاسبات عقلی خود و نیروها را ضایع کند.

بی تردید پذیرش منطق «تلاش برای اصلاحات و بی تفاوت نبودن در برابر مظلوم و مفاسد حاکمان در سیاست و حکومت توسط هر فطرت، سالمی بدیهی و جزو اولویات تفاهمات اجتماعی، زندگی انسان است.

۴-۳. عقلانیت اخلاقی

به نظر می‌رسد در یک جمع بندی متناسب با موضوع این پژوهش به اختصار می‌توان گفت: دیدگاه منطقی و مستدل این است که اخلاق، جزئی از دین به شمار می‌آید، یعنی رابطه دین و اخلاق، رابطه‌ای ارگانیکی مانند رابطه درخت با کل درخت است. دین به مثابه درختی است که ریشه آن عقاید و تنه‌اش اخلاق و شاخ و برگش احکام هستند، «اعلّم

أَنَّ أَوَّلَ الدِّينِ التَّسْلِيمُ وَ آخِرُهُ الْإِخْلَاصُ» (آمدی، ج ۲/۱۹۰). بدان آغاز دینداری گردن نهادن [به دستورات الهی] و سرانجامش اخلاص در عمل است. در حقیقت اگر باورها و اعتقادات، جهان بینی را تشکیل می دهند و اگر احکام اخلاقی ناظر به شروع عملی دین است. طبعاً هر چه جهان بینی عقلانی تر باشد فروعات و احکام اخلاقی برگرفته از آن نیز عقلانی تر خواهد بود. در نتیجه اگر عقلانیت را در باورها و اعتقادات علوی پذیرفته باشیم به عقلانیت اصول اخلاقی نیز خواهیم رسید. بر این اساس ادعا می کنیم که عقلانیت اخلاق مکتب علوی ریشه در عقلانیت کلام و اعتقادات این مکتب دارد. ویژگی های فراوانی در آموزه های اخلاقی علوی وجود دارد که عقل با گزاره های اخلاقی کاملاً هماهنگ و همسو است. خصوصیات هم چون، الف) تبیین عقلانی رفتارها و ارزیابی باورها و ارزش های اخلاقی، به گونه ای که درک این قضایای اخلاقی در توان عقلا و از مقبولیت و پذیرش در میان تمام انسان ها برخوردار است، ب) و دارا بودن ویژگی تعریف پذیری، و تعیین حدود و شرایط گزاره های اخلاقی، و قابلیت اکتساب آن، ج) ترجیح اهم و مهم در اخلاق، د) استدلال پذیری گزاره های اخلاقی از معیارهای عقلانیت قضایای اخلاقی در آموزه های علوی است. به نمونه هایی از این آموزه های اخلاقی بر اساس ویژگی های منعکس یافته در متون علوی می پردازیم:

۱. آموزه های اخلاقی امام (ع) به گونه ای است که در هر موضوع تنها به ظاهر آن بسنده نشده، بلکه بیانی عمیق در قالبی زیبا خواننده را همراه خود می سازد. و مخاطب توجیهات عقلانی آن مفاهیم را درمی یابد و می پذیرد.

۱-۱. مفهوم آزادگی: «وَلَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» برده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفرید (نامه ۳۱/فراز ۱۴).

۱-۲. میانه گزینی: «الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَّةُ» راست گزایی و چپ گزایی، گمراهی است، راه، همان اعتدال و میانه روی است (خطبه ۱۶/فراز ۷).

۱-۳. معیار درستی رفتار با دیگران: «يَا بَنِيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ فَأُحِبُّ لِغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ اَكْرَهُ لَكَ مَا تَكْرَهُ لَهَا» پسر من نفس خود را میزان میان خود و دیگران قرار ده، پس آنچه را که برای خود دوستداری برای دیگران نیز دوست بدار، و آنچه را که برای خود نمی پسندی، برای دیگران مپسند (نامه ۳۱/فراز ۸).

۱-۴. از همت است هر که به هر جا رسیده است: «قَدْزُرَ الرَّجُلُ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِهِ» ارزش هر کس، هم سنگ همت اوست (حکمت/۴۴).

- ۱-۵. مردانه می‌توان کرد ترک هوا پرستی: ^{۲۷} «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ» هر کس شخصیت خود را محترم بداند، شهوت‌هایش را پست می‌شمارد (حکمت/۴۴۱).
- ۱-۶. برتری تجربه: «رَأَى الشَّيْخَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ جَلْدِ الْغُلَامِ - وَرُؤْيَ مَنْ مَشْهَدِ الْغُلَامِ» رأی و تدبیر پیر را از توانمندی و دلیری جوان دوست‌تر دارم (حکمت/۸۶).
- ۱-۷. نقد و بازیابی آراء: «اضْرِبُوا بَعْضَ الرَّأْيِ بِبَعْضٍ يَتَوَلَّدُ مِنْهُ الصَّوَابُ» (آمدی/ج ۲/۲۶۶). اندیشه‌های گوناگون را به مصاف یکدیگر برید تا صواب و حقیقت زاده شود.
- ۱-۸. بهای انسان: امام علی (ع) در سخنی که بزرگترین ادیبان در برابرش سر به سجده گذاشته‌اند فرمود: «قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ» انسان را آن بهاست که در دیده‌اش زیباست (حکمت/۸۱).
۲. یکی از مهم‌ترین ابعاد آموزه‌های اخلاقی امام علی (ع) ترسیم حدود و ثغور مفاهیم و مصادیق ارزشی و ضدارزشی است. تعریف فضائل انسانی همچون عدالت، زهد، ایمان، قناعت، دوستی و محبت و نظایر آن به واسطه پیچیدگی‌های روحی انسان، کاری بس دشوار و از ویژگی‌های ممتاز و شگفتی بخش از گنجینه سخنان امام (ع) است. تبیین تفاوت میان عبادت مخلصانه و ریا، - تنبلی و سستی از رجا و توکل، - ترک دنیا و کاهلی، - توبه واقعی از استغفار لفظی.... و نیز مرزبندی میان اسراف و اعتدال، - حسن ظن و بلاهت، - شجاعت و تهور... از ویژگی‌های کلام در جلوگیری از کج فهمی و ظاهر سازی است و مرز میان مفاهیمی توصیفی همچون ترک دنیا برای خدا و ترک دنیا برای دنیا - قدرت دنیوی و قاطعیت خشونت که مشابهت در کارکرد آنها موجب سوء برداشت بوده است.
- ۲-۱. تعریف ایمان: «الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ...» ایمان، شناختن به دل است و اقرار به زبان و با اندام‌ها بردن فرمان (حکمت/۲۲۷).
- ۲-۲. حدود استغفار: «استغفار درجت بلند مرتبگان است و شش معنی برای آن است: نخست پشیمانی بر آنچه گذشت و دوم عزم بر ترک و بازگشت و سوم آن که حقوق مردم را به آنان پردازی چنانکه خدا را پاک دیدار کنی و خود را از گناه نهی سازی و چهارم این که حق هر واجبی را که ضایع ساخته‌ای ادا کنی پنجم اینکه گوشتی را که از حرام رویده است با اندوه‌ها آب کنی... ششم آن که درد طاعت را به تن بچشانی چنان که شیرینی معصیت را آنگاه استغفرالله گفتن توانی» (حکمت/۴۱۷).

۳. زندگی بشر سرشار از تصادمها و تضادهای بین موقعیتهای و در نتیجه ارزشهای گوناگون اخلاقی است، بنابراین گزاره‌های اخلاقی متون علوی سرشار از روشننگری و اقناع فاهمه است تا مخاطب از تردیدها رهایی یابد. در این باب می‌توان به نمونه‌هایی از ترجیح ارزشها و افعال و احکام اخلاقی مقایسه آنها در بیانات امیرالمؤمنین (ع) استشهاد نمود.

۳-۱. ترجیح عدل: «وَ سئِلَ [أَيُّمَا] أَيُّهُمَا أَفْضَلُ الْعَدْلُ أَوْ الْجُودُ فَقَالَ عَ الْعَدْلُ يُضَعُّ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَ الْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا وَ الْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَ الْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَ أَفْضَلُهُمَا» عدالت کارها را بدانجا می‌نهد که باید، و بخشش آن را از جایش برون نماید عدالت تدبیر کننده‌ای است به سود همگان، و بخشش به سود خاصگان، پس عدل شریف تر و با فضیلت تر است (حکمت/۴۴۶).

۳-۲. مداومت برتر از بسیاری: «فَلَيْلٌ مَدْوَمٌ عَلَيْهِ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ مَمْلُولٍ مِنْهُ» اندکی که دوام دارد به از بسیاری که ملال آرد (حکمت/۴۴۴).

۴. امام علی (ع) گزاره‌های اخلاقی استدلالی را، با تبیین علل و عوامل حکمت اینگونه قضایای ارزشی طرح، و در اقناع اندیشه‌ها می‌کوشد. این ژرف نگری و تبیین استدلالی در پذیرش مخاطب و جذب او به سوی عمل اخلاقی تأثیر فراوان دارد. رویکردهای روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه در استدلال‌های امام بخوبی مصالح و منافع آن احکام اخلاقی را می‌نمایاند. نمونه‌هایی از این نحو استدلال را در کلام امام مشاهده می‌کنیم:

۴-۱. نابودی ایمان در حسدورزی است. «وَلَا تَحَاسَدُوا فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» و بریکدیگر حسد نبرید (زوال مقام دیگری را آرزومند نباشید) زیرا حسد ایمان را می‌خورد (مضمحل و نابود می‌نماید) چنانکه آتش هیزم را می‌خورد (سوزانده و خاکستری کند) (خطبه ۸۶/ بند ۱۲).

۴-۲. دشمنی میان مردم موجب کاستی منافع همه است. «وَلَا تَبَاغَضُوا فَإِنَّهَا الْحَالِقَةُ» و با همدیگر دشمنی نکنید، زیرا دشمنی باعث (قطع رحم و) زوال هر خیر و برکتی است، مانند تیغ که مو را از سر زائل می‌گرداند (خطبه ۸۶/ بند ۱۲).

۴-۳. آرزوهای بدون محاسبه، عقل را سست می‌کند، «اعْلَمُوا أَنَّ الْأَمَلَ يُسْهِى الْعَقْلَ...» و بدانید که آرزو موجب به اشتباه افتادن عقلاست، آرزوها را کنترل کنید تا فریب نخوردید «فَاكْذِبُوا الْأَمَلَ فَإِنَّهُ غُرُورٌ وَ صَاحِبُهُ مَغْرُورٌ» (خطبه ۸۶/ بند ۱۲).

۵. تلازم عقل و شرع

قاعده تلازم بین حکم عقل و شرع از قله‌های بلند معرفتی مکتب اهل بیت (ع) است. تعبیری بدین بلندی که عقل، دین درونی و دین، عقل بیرونی است در هیچ مکتب و فرقه دیگری دیده نشده است و معنای این قاعده این است که فهم عقل مبنای درک و فهم حکم خداست. حال عقل چه نظری باشد چه عملی و چه برهانی و تجریدی و محض باشد و یا عرفی و یا آراء محموده‌ای که قابل اطمینان و اعتماد آور باشد. از روایات مکتب شیعه که اعتبار عقل را با روشنی تمام مطرح می‌کند این است. عن موسی بن جعفر (ع) «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَنْمَاءُ عَ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ج ۱/۱۶۷). امام کاظم (ع) فرموده که پیامبران، حجت‌های ظاهری و عقول، حجت باطنی پروردگار بر انسان‌ها هستند و هر دو، سبب اتمام حجت‌اند، عقل و انبیاء هر دو آموزه‌های دین خدا را می‌فهمند و منتقل می‌کنند. مبنا و زیر بنای این مطلب این است که احکام اسلام براساس مصالح و مفاسد نفس الامری و واقعی است چنین نیست که فلسفه احکام مرموز و سری و غیرقابل کشف و فهم باشد. در اکثر موارد عقل، می‌تواند به فلسفه و علت احکام رسیده و به آن پی ببرد به همین دلیل در نظام قانونگذاری اسلام، جایگاه والایی برای عقل باز شده و به قاعده تلازم عقل و شرع معروف شده است.

در متون علوی اگر چه به صراحت تاکید بر همراهی عقل و شرع نشده است، اما شواهد فراوانی در بیانات امام علی (ع) وجود دارد که تبلور هماهنگی و تلازم عقل و شرع در احکام فقهی دین اسلام است. حضرت در بسیاری از آموزه‌های فقهی ضمن بیان علت و فلسفه احکام دین اسلام، به تبیین عقلانی، مصالح و مفاسد مترتب بر احکام و آثار و نتایج اطاعت و عدم اطاعت از فرامین دینی می‌پردازند، به گونه‌ای پذیرش و مقبولیت این احکام توسط مخاطب سهل و آسان می‌نماید که در اینجا تنها به تعداد اندکی از سخنان امام (ع) در بیان علت احکام استشهد می‌نماییم:

۱. «وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا الْمَلَأَةُ..» برپای داشتن نماز نشانه دین اسلام است (خطبه ۱۱۰/فراز ۱۱). «وَأَنَّهَا تَحْتُ الدُّنُوبِ حَتَّى الْوَرَقِ وَ تُطْلَقُهَا إِطْلَاقَ الرَّبْقِ وَ شَبَّهَهَا» نماز گناهان را فرو می‌ریزد، آن سان که برگ درختان می‌ریزند، و همچون باز کردن بند از گردن چارپان، آدمی را از بند گناهان می‌رهاند (خطبه ۱۹۹/فراز ۲).

۲. «وَ إِيْتَاءُ الزَّكَاةِ فَإِنَّهَا فَرِيضَةٌ وَاجِبَةٌ» دادن زکات که فریضه‌ای واجب است (خطبه ۱۱۰/فراز ۱۲). «إِنَّ الزَّكَاةَ جُعِلَتْ مَعَ الصَّلَاةِ قُرْبَانًا لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ فَمَنْ أَعْطَاهَا طَيِّبٌ

النَّفْسِ بِهَا فَإِنَّهَا تُجْعَلُ لَكَ كَفَّارَةً» زکات به همراه نماز مایه تقرب مسلمان (به خداوند) قرار داده شده است (خطبه ۱۹۹۰/فراز ۸).

۳. «... وَ صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَإِنَّهُ جُنَّةٌ مِنَ الْعِقَابِ...» و روزه ماه رمضان که نگهدارنده از کیفر الهی است (خطبه ۱۱۰/فراز ۲).

۴. «... وَ حَجُّ الْبَيْتِ وَ اعْتِمَارُهُ فَإِنَّهُمَا يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَ يَرْحَمَانِ الذَّنْبَ...» و حج خانه خدا و به جای آوردن عمره آن که این دو فقر را می‌زدایند و گناه را می‌شویند^{۲۸} (خطبه ۱۱۰/فراز ۳).

۵. «وَ صِلَةُ الرَّحِمِ فَإِنَّهَا مَثْرَاءٌ فِي الْمَالِ وَ مَسَاءَةٌ فِي الْأَجْلِ...» و صلۀ رحم که مایه افزایش دارایی و به تأخیر افتادن اجل است.

۶. نتیجه گیری

یکی از شاخصه های مهم و اساسی، معرفت دینی در مکتب علوی تکیه بر عقلانیت است عنصری که اگر در کنار دیگر عناصر به درستی و برکنار از افراط و تفریط، تبیین و ارائه شود، برای انسان‌های آگاه، فرهیخته و بی غرض، در سراسر جهان جاذبه زیادی دارد. آموزه‌های علی ابن ابیطالب (ع) مصادیق فراوانی از سخنان فلسفی، کلامی، اخلاقی و فقهی وجود دارد که محتوای آن نشان‌دهنده این است که عقل به معنای ادراک و آگاهی، مصون از خطا است. این مصادیق پیش از هر چیز نشان‌دهنده درک عقل از گزاره اولی یعنی اصل تناقض است و در ظل آن وجود گزاره‌های بدیهی است. امام علی (ع) مطالب فلسفی محض و کلامی را با ارجاع به بدیهیات مبین می‌نماید. شعاع چنین گزاره‌های نظری عرصه عملی دین را نیز دربر گرفته است. همچنین مطرح شد مراد از عقلانیت فلسفی، کلامی، عقل نظری است که مربوط به حوزه هست‌ها و واقعیات است ولی مراد از عقلانیت اخلاقی، فقهی عقل عملی است که همان آراء عقلا در شناسایی و پذیرش و تبیین عمل یا توجیه عقلانی رفتارها و ارزیابی باورها و ارزش‌های اخلاقی بر اساس، ویژگی‌های عقلی، همچون تعریف‌پذیری، تعیین حدود و شرایط و قابلیت اکتساب، ترجیح اهم و مهم در اخلاق، و استدلال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی و فقهی در آموزه‌های علوی است. عقلانیت حاکم بر معارف علوی، ارجحیت و اقتناع معرفتی کلام امام (ع) را در قیاس با سایر معرفت‌ها به خوبی عیان می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله از پایان نامه دوره دکتری بنام «دینداری خردورزانه در اندیشه امام علی (ع) اقتباس گردیده است. نویسندگان: دکتر حسین مهدوی نژاد: استاد راهنما، عضو هیأت علمی، گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور- دکتر مصطفی دلشاد تهرانی: استاد مشاور، عضو هیأت علمی، علوم حدیث و نهج البلاغه، دانشکده علوم حدیث شهر ری- فاطمه الهی: دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه پیام نور.
۲. منظور از متون علوی کلیه آثار مکتوبی است که سخنان امیرالمومنین علی بن ابیطالب در آن جمع آوری و ثبت گردیده است اعم از نهج البلاغه، سید رضی و غرر الحکم و درر الکلم، الأمدی و بحار الانوار، محمد باقر مجلسی و دیگر منابعی که در این نوشتار از آن استفاده شده است. و همچنین رک. منابع معرفی شده در نرم‌افزار دانشنامه علوی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی قم.
۳. هو قوة ادراك الخير والشر والتميز بينهما، والتمکن من معرفة أسباب الامور ذوات الأسباب، و ما يؤدي إليها و ما يمنع منها، والعقل بهذا المعنى مناط التكليف والثواب والعقاب.
۴. که برای آن چهار مرتبه، عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد نیز ثابت کرده اند. و به عبارت دیگر قوه و استعداد، کمال، چهار مرتبه عقل نظری هستند.
۵. آنچه که فلاسفه تحت عنوان جوهر مجرد و قدیم مطرح نموده‌اند هیچگونه سنخیتی با ماده چه در ذات و چه در فعل ندارد.
۶. در سخنان امام (ع) تقسیمات و کارکردهای دیگری نیز بر عقل می‌توان مشاهده نمود، از جمله: عقل فطری و تجربی اکتسابی «العقل عقلان: عقل الطبع و عقل التجربة و كلاهما يؤدي إلى المنفعة» (مجلسی، ۱۳۹۰: ۶۷۵). و نیز کارکرد عقل در معاش یا عقل ابزاری و برای آشنایی بیشتر با سخنان امام در خصوص معنای عقل و تقسیمات آن، نگاه کنید به: محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، من لا يحضره الفقيه، ج ۳۵۶/۴؛ و محمد بن يعقوب كليني، الكافي، ج ۸۷/۵؛ و عبدالواحد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۳۱۵۱/۳۹۲۰/۵۷۷۹؛ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳۷۲/۲؛ و سید اصغر ناظم زاده قمی، جلوه های حکمت، ۴۰۸-۴۱۴.
۷. آفت عدل ظلم و ستمگری است.
۸. الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا (حکمت/۴۳۷) - وَالْعَدْلُ مِنْهَا [دَعَائِمُ الْإِيمَانِ] الْإِيمَانُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ ...
۹. «بالعقل كمال النفس» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۳/۲۳۴).
۱۰. «الأدب في الإنسان كشجره أصلها العقل» (آمدی، ج ۱۰۹/۲).
۱۱. «الخلقُ المحمودُ من ثمار العقل» (آمدی، ج ۳۳۹/۱).
۱۲. «العقلُ شجرةٌ ثمرها السخاءُ والحياءُ» (آمدی، ج ۳۲۹/۱).

۱۳. «نَمْرَةُ الْعَقْلِ مُدَارَاةُ النَّاسِ» (آمدی، ج ۳/۳۲۹)
۱۴. «مُرُوَّةُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ» (آمدی، ج ۶/۱۲۸).
۱۵. «أَمَّا الْعَقْلُ التَّجَنُّبُ مِنَ الْإِثْمِ» (آمدی، ج ۳/۸۴).
۱۶. «بُوْفُورُ الْعَقْلِ يَتَوَقَّرُ الْحَلْمُ» (آمدی، ج ۳/۲۲۰).
۱۷. «نَمْرَةُ الْعَقْلِ الصِّدْقُ» (آمدی، ج ۳/۳۳۳).
۱۸. «عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ تَكُونُ الطَّاعَةُ» (آمدی، ج ۴/۳۱۲)
۱۹. «مِنْ عَلَامَاتِ الْعَقْلِ الْعَمَلُ بِسُنَّةِ الْعَدْلِ» (آمدی، ج ۶/۴۴)
۲۰. بنگرید به: عیون الحکم و المواعظ (للیثی) / ۴۸ / الفصل الأول مما أوله الألف و اللام ... ص ۱۷.
۲۱. بنگرید به: عیون الحکم و المواعظ (للیثی) / ۳۲۷ / الفصل الأول بلفظ علی ... ص ۳۲۷.
۲۲. ترجمه متون نهج البلاغه در تمام موارد از ترجمه سید جعفر شهیدی، محمد دشتی و خورشید بی غروب، عبدالمجید معادیخواه استفاده شده است. و آدرس متن های عربی براساس نهج البلاغه، محمد دشتی و شماره گذاری های آن است.
۲۳. «مَا وَحَدَّهُ مِنْ كَيْفِهِ وَ لَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَلُهُ - وَ لَا إِيَّاهُ عَنَى مَنَشَبُهُ - وَ لَا صَمَدَهُ مِنْ أَشَارِ إِلَيْهِ وَ تَوَهَّمَهُ كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ»
۲۴. مانند هدایت غریزی (خطبه ۱۶۳ / بند ۱۱)، نقص و نیاز مخلوقات (خطبه ۹۱ / بند ۱۰-۲۰)، دلیل انفسی (خطبه ۲)، فسخ تصمیم ها (حکمت ۲۵۰)
۲۵. جهت تفصیل موضوع ر.ک: مقاله «نگاهی تعلیلی و فلسفی به وصف ناپذیری خدا در نهج البلاغه»، مجتبی الهیان، حامد پوررستمی، فلسفه دین، شماره دوم، ۱۳۸۸.
۲۶. از آنجا که یکی از معانی حرف (فاء) بیان و سبب و علت است از این رو، آمدن حرف (فاء) قبل از (سبحان) افاده سببیت کرده و جمله بعد از آن در مقام نتیجه و معلولیت است (ابن هشام، ۱۳۸۱، مغنی الادیب، ج ۱، ۱۳۷).
۲۷. شعر از سالک قزوینی:
- «مردانه می توان کرد ترک هواپرستی
گر چون حباب سازی، قاضی کلاه خود را»
(دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۶، امثال و حکم، تصحیح فرج الله گلپایگانی، هیرمند).
۲۸. و نیز بنگرید به خطبه (۱۹۲/۵۳) در این خطبه امام (ع) به تفصیل فلسفه و علت احکام و آداب و رسوم حج را بیان می نمایند.

منابع

- آمدی، عبدالواحد بن تمیمی (۱۳۷۳)، غرر الحکم و درر الکلم، شرح محمد خوانساری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۶ جایگاه عقل در معرفت دینی از نگاه امام علی (ع)

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وایسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن فارس، الرزازی احمد (۱۳۸۹ ه. ق.)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر: مطبعة المصطفی و اولاده، چاپ دوم.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۴۰۴ ق.)، *شرح نهج البلاغه*، ۱۰ جلد، قم: مكتبة آية الله المرعشی النجفی، چاپ اول.
- بحرانی، ابن میثم (۱۳۸۶)، *شرح نهج البلاغه*، قم: نشر حبیب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۰۶ ه. ق.)، *التعریفات*، مصر: المطبعة الخيرية، چاپ اول.
- راجی، انور هیفا (۱۳۸۹)، *امام (ع) در اندیشه مسیحیت معاصر*، ترجمه مرتضی قائمی، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹)، *فرق و مذاهب کلامی*، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۶)، *الملل والنحل*، ج ۲، قم: نشر مرکز مدیریت حوزه.
- شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین موسوی (۱۳۳۸)، *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین موسوی (۱۳۸۲)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۳ و ۱، قم: انتشارات مصطفوی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۰)، *مجموعه رسائل*، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق.)، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و آخوندی.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ ش.)، *عیون الحکم و المواعظ*، تصحیح: حسین حسینی بیرجندی، قم: دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، *مرآة العقول*، ج ۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ ق.)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار بیروت*: دار إحياء التراث العربی، ۱۱۱ جلد، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶) *سیری در نهج البلاغه*، تهران: انتشارات صدرا.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معاد یخوآه، عبدالمجید (۱۳۷۴)، *خورشید بی غروب نهج البلاغه*، قم: نشر ذره.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق.)، *الاختصاص*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

فاطمه الهی و دیگران ۲۷

- موسوی سید صادق (۱۳۷۶)، تمام نهج البلاغه، زمینه مستدرک، تصحیح، فرید سیده، تهران: موسسه امام صاحب الزمان (عج).
- ناظم زاده، سیداصغر (۱۳۷۳)، جلوه‌های حکمت، قم: بوستان کتاب.

