

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

فاطمه الهی*

حسین مهدوی‌نژاد**، مصطفی دلشاد تهرانی***

چکیده

تعیین نقش عقل در معرفت دینی از بُعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی، و حقوقی یکی از بهترین روش‌های شناخت دین است که در حوزه پژوهش‌های دینی و جذب و اقناع فکری نسل جوان مطرح بوده است. در بررسی سخنان امام علی (ع)، در مقام مفسر و مبین دین، گزاره‌هایی را شاهدیم که در آن عقل از دو جنبه عقل نظری و عقل عملی به معنای «ادراک و آگاهی» هم به فهم کلیات می‌پردازد و هم می‌تواند در ادراک خوبی و بدی رفتار و اعمال انسان تروی کند.

در آموزه‌های علوی نه فقط اعتبار عقل در کنار نقل به صراحت تأیید شده است، بلکه تبیین‌های فلسفی، کلامی، اخلاقی، و فقهی در کلام امام علی (ع) وجود دارد که عقل در سطوح مختلف به ادراک و پذیرش دین در همه ابعاد اعتقادی، فقهی، و اخلاقی می‌انجامد و نقش عقل در درک و آگاهی بدیهیات و مسلمات اولی و تناقض نداشتن 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 آرای محموده در آن نمایانده شده است.

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

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

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

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۲۱

۱. مقدمه

در بررسی متون علوی^۲ تبیین و تفسیرهای معرفتی از دین را شاهدیم که رهاورد عقل خارج از هندسه معرفت دینی نیست و عقل در کنار نقل نه فقط موجب تکوین و افزایش دانش و شناخت دین است، بلکه کاشف محتوای اعتقادی، 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 خداوند جزء دین قرار گرفته است ادراک می‌کند و در سطوح مختلف خویش از عقل تجربی (ادراک تجربی) گرفته تا عقل نیمه‌تجربیدی (ادراک ریاضیات) و تجربیدی محض (ادراک فلسفی) معرفتی یقینی به ارمغان آورده و کاشف از احکام دینی است و بعد شناختی قوانین دینی را تقویت می‌کند.

اما این‌که در اندیشه امام (ع) معنای عقل چیست و تقسیمات آن کدام است؟ و 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 مطرح شده است. برای پیش‌درآمد 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 است و با آن تناسب دارد. در لغت عرب به وسیله‌ای که شتر را با آن می‌بندند «عقال» گفته می‌شود، چون شتر را از حرکت بازمی‌دارد. به عقل انسان نیز عقل گفته می‌شود چون او را از جهل و کردار و گفتار زشت بازمی‌دارد (ابن فارس، ۱۳۸۹: ج ۴، ۶۹). عقل صاحبش را از انحراف به راه کج بازمی‌دارد (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 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، ۱۴۱۱: ۱۰۳).

علامه مجلسی در بیان معنای اصطلاحی عقل شش مورد را نام می‌برد: ۱. نیروی درک نیک و بد، ۲. استعداد نفس آدمی در به‌دست‌آوردن نظرها (عقل نظری)، ۳. عقل معاش و استنباط صنایع (عقل عملی)، ۴. ملکه و حالتی انسانی، ۵. نفس ناطقه انسانی، و ۶. جوهر

مجرد و قدیم^۵ (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۲۷). عقل حقیقتی بسیط و تعریف‌نشده است که فقط از طریق «ادراک معقولات» می‌توان آن را شناخت (صدرالدین شیرازی، بی تا: ج ۳، ۳۱۲) و تمام معانی عقل در این مفهوم مشترک‌اند که عقل جسم نیست و صفت جسمانی ندارد (همان: ۱۳۵).

آیت‌الله جوادی آملی نیز عقل را ادراکی ناب می‌داند که بیش از هر چیز گزاره‌اولی یعنی اصل امتناع تناقض را به‌خوبی می‌فهمد و در پناه آن گزاره‌های بدیهی را ادراک می‌کند (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 آن نیز اشاره کرده‌اند. چنان‌که خواهیم دید، این دو جنبه از عقل در کلمات حضرت امیر (ع) نیز آمده است. علامه مجلسی در *بحارالانوار* از امام حسین (ع) از پدر بزرگوارش امام علی (ع) درباره عقل این چنین نقل می‌کند:

خدای متعال عقل را از نور پوشیده در حیطه علم خودش آفریده است، به‌طوری که نه پیامبری بر آن مطلع گردد و نه فرشته‌مقربی 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 به‌منزله قلب عقل قرار داد ... (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۱۰۷).

در این جا عقل جوهری نورانی و به تعبیر فلسفی حقیقتی است مجرد از ماده و آثار ماده، هم از جهت ذات و هم از جهت فعل. بنابراین، عین علم و آگاهی در حقایق و معارف بشری و الهی و منشأ کشف و فهم مسائل کلی و مورد نیاز کمال بشریت است. 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 حیطه حقایق و دانش‌ها، هست‌ها و نیست‌ها، رفتار و کردار، و بایدها و نبایدهاست، چنان‌که می‌فرماید: «العقلُ أصلُ العلمِ و داعيةُ الفهم»: معنای اصلی عقل همان قوه درک و کسب آگاهی است (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۹۱).

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

«فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَبْدَ وَالرَّدِيءَ أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ 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، ۱۳۶۳: ج ۱، ۹۹). در این حدیث تأکید شده که انسان با عقلی که فطری و غیراکتسابی است خوب و بد را می‌فهمد. بر این اساس، عقل جوهر حقیقی انسان و وسیله فهم، درک، آینده‌نگری، تجزیه و تحلیل، و تجرید و تعمیم است و تکلیف، مسئولیت، و رسالت آدمی رهین وجود این گوهر آفرینش است که خداوند با وجود آن انسان را مخاطب خویش قرار داده و با وی اتمام حجت کرده است.

۱.۲ عقل نظری و عقل عملی

از عقل تفسیرهای مختلفی ارائه شده است. در متون علوی نیز برخی از این تفسیرها و کارکردها برای عقل مشاهده می‌شود. 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، که بین عقل و قلب برقرار است، انگیزش نیز به معنای وسیع و همه‌جانبه‌اش زمینه را برای الزام عملی و حرکت فراهم می‌کند. بنابراین، 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 مطلق به علم و آگاهی و مباحث خداشناسی، انسان‌شناسی، و جهان‌شناسی است. «بالعقول تنال ذروة العلوم»: انسان به وسیله خردها به بالاترین درجه دانش‌ها می‌رسد (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۲۲۱). «بِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ»: با عقول معرفت او (خدا) استوار می‌شود (موسوی، ۱۳۷۶: ۹۳). عقل عملی وسیله‌ای برای مناسبات انسانی، اخلاق، و سامان‌دادن 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؛ «لَا عَقْلٌ كَالْتَدْبِيرِ» (حکمت ۱۱۳).

مطلب اساسی این است که اگر عقل نظری و یا عملی بخواهند نتیجه‌بخش و دانش‌افزا باشند، باید به اولیات و بدیهیات منتهی شوند. به تعبیری، در حوزه عقل نظری قضایای علمی باید به بدیهیات و اولیات فهم یعنی امتناع اجتماع و ارتقاع نقیضین در معرفت بینجامد تا نتیجه‌بخش شود و دانش‌افزا باشد. در غیر این صورت قضایای علمی بی‌نتیجه و ابرتر خواهند بود، چنان‌که نمونه‌های فراوانی از بیانات امام وجود دارد که فهم معارف دینی را به بدیهیات ارجاع می‌دهد؛ از جمله در اثبات نظام علت و معلولی می‌فرماید: «هَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ: آیا می‌شود بنایی بدون سازنده ساخته شود؟» (خطبه ۱۸۵، بند ۲۰).

حضرت علی (ع) گاه از پدیده‌ای درونی و نفسانی، که غیراکتسابی و فطری است، در شناخت پروردگار استدلال می‌کند: «عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَحَلِّ الْعُقُودِ» (حکمت ۲۵۰). سلسله تحولات و تغییر اراده‌ها و تصمیم‌گیری‌ها در ساحت درونی انسان‌ها به‌نوعی آگاه‌شدن از ماورای طبیعت است که می‌توان آن را استدلالی بدیهی نامید و آیین علوم دانست که در جان انسان‌ها تابیده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۶).

در حوزه عقل عملی نیز باید قضایا و معلومات غیرواضح به قضایای ضروری و اولی منتهی شود و اگر چنین نباشد هیچ معرفت و دانشی در این حوزه شکل نمی‌گیرد. قلمرو عقل عملی قضایای اخلاقی، روابط، و مناسبات انسان‌ها در خانواده و جامعه است که براساس همان بنیادهای پیش‌گفته ادراک و استنباط می‌شود. مبنای درک عقل در این قضایا همان سازگاری و هماهنگی با هنجارهای عالی انسانی است که به دلیل جداگانه نیازی ندارد، چنان‌که امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین دلیل‌بردار نیست. از این نظر، چنین حسن و قبحی به‌صورت قضیه‌ای کلی و ضروری و فراتر از زمان‌ها، مکان‌ها، نژادها، و دیگر اسباب 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 (سبحانی، ۱۳۶۶: ج ۲، ۳۱۹).

برای نمونه، از مهم‌ترین و روشن‌ترین مسائل بدیهی، ضروری، و اولی در حوزه عقل عملی، که می‌توان آن‌ها را مستقلات عقل عملی نامید، حسن عدالت و زشتی ستم است؛ «أَفَاةَ الْعَدْلِ الظَّالِمُ الْجَائِرُ»^۷ (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۱۰۸)؛ «عدالت هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد»^۸ (حکمت ۴۳۷)؛ «عدل از پایه‌های معرفت دینی است» (حکمت ۳۱)؛ و پاسخ خوبی را به خوبی دادن و پاسخ بدی را به خوبی دادن است.

«عَاتِبْ أَخَاكَ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ وَارْذُدْ شَرَّهُ بِالْإِنْعَامِ عَلَيْهِ: برادر و دوستت را به هنگام خطاکاری با نیکوکاری سرزنش کن و شر او را با انعام بخشیدن از خود دور کن» (حکمت ۱۵۸). در بیان امام (ع) انسان باید خویشتن را میزان و شاخص قرار دهد و همان‌گونه که ظلم را بر خود نمی‌پسندد به دیگری هم ستم روا ندارد و نیکی به دیگران را همان‌گونه که بر خویش می‌پسندد بر دیگران روا بداند: «وَلَا تُظْلِمُ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ وَأَحْسِنُ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ» (نامه ۳۱، بند ۵۵). هم‌چنین این کلام پرگهر که برای تثبیت علم باید عمل کرد: «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ بِالْعَمَلِ فَهَنْ عَمِلَ عَمِلَ وَ الْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَإِلَّا ارْتَحَلَ عَنْهُ» (حکمت ۳۶۶) به آن معنا که اگر انسان طبق علم عملی وظایف خود را انجام داد، آن علم باقی می‌ماند وگرنه 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).

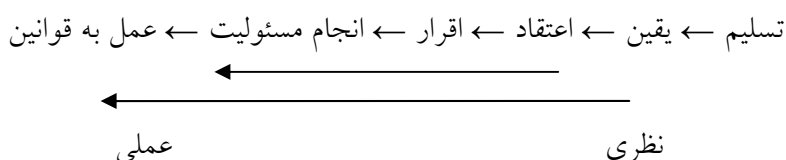
مجموع موارد پیش گفته، در هر دو حوزه عقل نظری و عملی، به منزله بنیان‌های معرفت یا معرفت‌های بنیادین بشری شناخته می‌شوند که به علت پذیرش مسلمات آن‌ها نزد عقول جمعی انسان‌ها استدلال‌شدنی نیستند و اگر استدلال‌پذیر باشند به استدلال نیازی ندارند. به عبارتی یا اولیات‌اند و غنی از استدلال‌اند یا بدیهیات و مستغنی از علت‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۱). در واقع پذیرفتن یا نپذیرفتن این‌گونه گزاره‌های بنیادی در معرفت حد واسط واقع‌گرایی و سفسطه به‌شمار می‌رود؛ یعنی اگر کسی ملتزم به آن‌ها نباشد بدیهیات را انکار کرده و دچار سفسطه شده است. بنابراین مدعای این پژوهش به تأسی از تعبیری 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، ۱۳۶۳: ج ۲، ۳۰). معرفی نص جملات علوی می‌تواند پذیرش 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 به‌منظور 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 عضوند.

۲.۲ تأثیر ارزشی و اخلاقی عقل

نمونه احادیثی که از امام علی (ع) در زمینه تأثیر ارزشی، اخلاقی، و عملی عقل وارد شده است بیش از احادیث بیان‌کننده کارکرد دیگر عقل است. در این جا چند نمونه از بیانات حضرت ذکر می‌شود: «کمال نفس با عقل به دست می‌آید»^۹؛ «ادب در انسان هم چون 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}؛ «آن‌که عقلش کمال یابد، رفتارش نیکو گردد» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ۶۳۳)؛ و «از نشانه‌های عقل عمل به عدالت است»^{۱۹}. بدین سان، عقل خوب و بد افعال را به انسان نشان می‌دهد و کمال آدمی و فضایل اخلاقی هم‌چون ادب، حیا، سخاوت، مدارا، جوان‌مردی، حلم، راست‌گویی، و عدل با عقل شناخته می‌شوند.

۳. رابطه عقل و دین

از مجموع آموزه‌های امیر مؤمنان علی (ع) می‌توان دریافت که ذات معرفت دینی باور عقلانی است که ایمان بیاورد و ایمان پذیرش قلبی و درونی و تسلیم‌بودن در برابر حقیقت هستی، 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»: اسلام همان تسلیم در برابر خداست، تسلیم همان یقین داشتن، یقین اعتقاد راستین، باور راستین همان اقرار درست، اقرار درست انجام مسئولیت‌ها، و انجام مسئولیت‌ها همان عمل کردن به احکام دین است (حکمت ۱۲۵). در این تعریف حضرت (ع) مراحل معرفت دین را در دو بعد نظری و عملی معرفی می‌کند:



در محتوای تعبیر امیرالمؤمنین (ع) عقل و دین در تعامل همیشگی با هم‌اند و رابطه‌ای عمیق دارند. ایشان در جملات دیگری می‌فرماید: «الدِّينُ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْعَقْلُ»^{۲۰}: چیزی دین را اصلاح نمی‌کند مگر عقل (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۳۵۳). عقل وجودی اصیل در آدمی است و رابطه آن با دین امری جاری و گویای نوع نگاه به زندگی و روابط و مناسبات انسان با جهان هستی و خالق آن، خود، و دیگر انسان‌هاست. چنان‌که امام علی (ع) اصالت انسان را به عقل می‌داند و روابطی را که در سایه آن شکل می‌گیرد به دین‌داری تعبیر کرده است: «أَصْلُ الْإِنْسَانِ لُبُّهُ وَ عَقْلُهُ دِينُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۸۲). هم‌چنین کمال دین‌داری را متناسب با عقول انسان‌ها می‌داند. یعنی هر اندازه عقول انسان‌ها کامل‌تر و قوی‌تر باشد، به همان نسبت معرفت در دین کامل‌تر است؛ «عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ يَكُونُ الدِّينُ»: دین انسان‌ها به اندازه عقل آنان است (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۴، ۳۱۳).^{۲۱}

از این رو، بعد خاصی از معارف تعیین‌کننده عقلانیت معرفت در دین و دین‌داری نیست، بلکه به کارگیری آموزه‌های دینی در زندگی انسان نشانه استقلال عقل در هر گزاره معرفتی از جمله گزاره‌های دینی، وحدت، و اختلاف‌نداشتن همه یا اکثر قریب به اتفاق عقلا درباره آن است و ریشه این اختلاف‌نداشتن سازگاری و هماهنگی معارف با هنجارهای عالی بشری است، نظیر آنچه درباره اصل تناقض، به‌منزله اصل اولی، و اصل

علیت و یا بزرگ‌تر بودن هر مجموعه‌ای از تک‌تک اجزای آن و کوچک‌تر بودن هر جزئی از خود آن مجموعه و دیگر بدیهیات عقل نظری وجود دارد.

اصول بدیهی فطری، که همان موارد و مصادیق عقل عملی است، به همین صورت است، مانند: عدالت، صداقت، کمک به ضعیفان به‌قدر توان، زشتی ستم و دروغ، سازمان‌دهی گروه‌های اجتماعی عام‌المنفعه، عمران و آبادی سرزمین‌ها، و حکومت عادل که در حسن آن‌ها بین عقلا اختلاف چندانی نیست و از مشترکات انسانی به‌شمار 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 است تصدیق نکند و نپذیرد و تا چیزی را با دلیل نفی نکرده است تکذیب نکند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳). تکیه بر عقلانیت و استدلال در مکتب علوی از شاخصه‌های بزرگ این مکتب است. اعتبار عقل تا بدان حد است که پذیرش دین باید از روی تحقیق، استدلال، و اقناع فکری باشد. پذیرش هیچ مطلبی بی‌دلیل مجاز نیست و در تقابل با فطرت انسانی است. علی (ع) می‌فرماید: «الْمُتَعَبِدُ عَلَىٰ غَيْرِ فِقْهِ كَحِمَارِ الطَّاحُونَةِ يَدُورُ وَلَا يَبْرَحُ»: متعبد بدون فهم عمیق مانند خر آسیاست که به دور خود می‌گردد و راه به جایی نمی‌برد (مفید، ۱۴۱۳: ۲۴۵). اگر پذیرش و تصدیق بی‌دلیل عادت و رویه شخصی شود، از فطرت اعتدال انسانی خارج است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: 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، ۱۳۷۳: ج ۱، ۳۵۳). امیر مؤمنان (ع) در تلاش برای استقرار حاکمیت عقل، ضمن آن‌که بیانات خویش را مبتنی بر حقیقت می‌داند (فوالذی لا اله الا هو انی لعلی جاده الحق: سوگند به خدا من در مسیر حق و در جاده حقیقتم (خطبه ۱۹۷، بند ۶)) یادآوری می‌کند که در حاکمیت بی‌خردی هر آنچه انسان را به حقیقت می‌رساند، به انسانیت معنا می‌بخشد، و ارزش‌ها را در مجرای خودش جاری می‌کند دگرگون می‌شود:

فَعِنْدَ ذَلِكَ أَخَذَ الْبَاطِلُ مَا خِذَهُ وَ رَكِبَ الْجَهْلُ مَرَاكِبَهُ وَ عَظُمَتِ الطَّاغِيَةُ وَ قَلَّتِ الدَّاعِيَةُ وَ صَالَ الدَّهْرُ صِيَالِ السَّبْعِ الْعُقُورِ وَ هَدَرَ فِينِقُ الْبَاطِلِ بَعْدَ كُظُومِ وَ تَوَاخَى 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 می‌شود 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 دور می‌شوند (خطبه ۱۰۸، فراز ۱۴).

بنابراین با تمسک به عقل خود را از تردید و گرفتار شدن در دوراهه کج‌فهمی و نافهمی دین نجات دهید:

«وَلَا تَكُونُوا كَجُفَاةِ الْجَاهِلِيَّةِ لَا فِي الدِّينِ يَتَفَقَهُونَ وَلَا عَنِ اللَّهِ يَعْقِلُونَ كَفَيْضٍ بِيضٍ فِي أَدَاخٍ يَكُونُ كَسْرُهَا وَزُرّاً وَيُخْرِجُ حِضَانَهَا شَرّاً»: هم‌چون مردم درشت‌خوی عهد جاهلیت مباشید که نه در دین فهمی دارند و نه شناسای کردگاران همانند تخم شترمرغی در گودالی در ریگستان که شکستن آن گناه باشد و اگر نشکنندش بسا از درون آن ماری زاید^{۲۲} (خطبه ۱۶۶، فراز ۱). کج‌فهمی دینی و یا نافهمی آن دوراهه است، چون تخم افعی در لانه پرنده‌گان که شکستن آن خطاست، زیرا گمان می‌رود تخم پرنده است، اما جوجه آن شر و زیان‌بار است، زیرا در حقیقت تخم افعی است.

در دوران معاصر، که معارف دینی مورد هجمه، شبهات، و ایرادهای کلامی، اجتماعی، سیاسی، فقهی، حقوقی، اقتصادی، و ... قرار گرفته‌اند، با ادبیات و روش‌های روان‌شناسانه به تفسیر گزاره‌های دینی پرداخته‌اند، و به‌طور گسترده و تأثیرگذار، که محصول ضرورت‌های زمان و سرعت ارتباطات رسانه‌ای است، بخش عظیمی از معارف بشری را در انحصار خود درآورده‌اند و رشته پیوند با حقیقت در جوامع گسسته شده و به تبع آن ارزش‌های انسانی از میان رفته است، ضروری‌ترین راه مقابله با این مسئله تکیه بر عقلانیت آموزه‌های علوی در بخش‌های عقیدتی، 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 دارند (راجی، ۱۳۸۹).

۴. ابعاد عقلانیت در متون علوی

پیش از طرح ابعاد عقلانیت و مصادیق آن در آموزه‌های علوی یادآوری می‌کنیم که منظور از عقلانیت فلسفی - کلامی در برابر عقلانیت فقهی - اخلاقی نبود تضاد و تعارض بین باورها و اعتقادات دینی با اولیات و بدیهیات عقل نظری است و از آنجا که بخش اعتقادات دینی هست‌ها و واقعیات هستی است و، چنان‌که گذشت، شأن عقل نظری 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 نبود تضاد و تعارض بین احکام اخلاقی و فقهی از یک‌سو و احکام عقل عملی از سوی دیگر است و عقل عملی به حوزه‌بایدها و نبایدها و افعال و

رفتار اخلاقی انسان مربوط است. با این مقدمه به نمونه‌هایی از عقلانیت فلسفی، کلامی، فقهی، و اخلاقی در متون علوی اشاره می‌کنیم.

۱.۴ عقلانیت فلسفی

سخنان حضرت علی (ع) حاوی تأملات حکیمانه و ژرف‌کاوی‌های فلسفی در موضوعات گوناگون است. در بخش‌های اصلی نهج‌البلاغه، که کاملاً صبغه عقلانی، تحلیلی، و انتزاعی دارد، مسائل مربوط به الهیات و فراطبیعی است. در مجموع در خطبه‌ها، نامه‌ها، و کلمات قصار در حدود چهل نوبت درباره این مطالب و مباحث به دو گونه بحث شده است: در گونه نخست جهان محسوس با نظام‌هایی که در آن به‌کاررفته به مثابه آینه‌ای است که آگاهی و کمال پدیدآورنده خود را ارائه می‌دهد و در گونه دیگر اندیشه‌های تعقلی محض و محاسبات فلسفی درباره شئون و صفات کمالی ذات حق مطرح شده است (مطهری، ۱۳۶۶: ۳۶-۷۷).

۱. اولین بخش عقل نظری شناخت مبدأ هستی است. حضرت امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «شناخت خدا اول و آغاز دین است». دین با فعال‌شدن عقل نظری آغاز و به عقل عملی ختم می‌شود: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (خطبه ۱، بند ۴). امام (ع) در خطبه ۴۹ درباره سؤالاتی از قبیل: «آیا شناخت خدا امکان‌پذیر است؟ اگر ممکن است، راه معرفت خدا چیست؟ اگر ممکن نیست چگونه شناخت خدا آغاز دین قرار گرفته است؟» چنین پاسخ داده است: آن میزان از معرفت خدا که برای بشر میسر است، استعداد آن در نهاد او واقع شده، و با فطرتش عجین شده ضروری است و آن میزان که رسیدن بشر به آن حد از معرفت ممکن نیست در نهاد و فطرت او وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰-۱۰۰). حضرت در تشریح صفات ربوبیت 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 نکرده است، زیرا عقل محدود توان احاطه صفت نامحدود را ندارد، هرگز ممکن نیست عقل محدود صفت نامحدود را دریابد، خواه بخواهد با عقل بفهمد یا با دل بیابد (همان). راه شناخت خدا به میزان توان و استعداد انسان، با فکر یا مشاهده، به روی او گشوده است.

۲. بخش دیگری از کلام فلسفی حضرت (ع) نظام علی و معلولی 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: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ 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. نمونه‌هایی از برهان نظم در کلام حضرت: «زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ وَ لَأَا لِاخْتِلَافِ صُورِهِمْ صَانِعٌ»: آنان پنداشتند که مانند گیاهان خودرو از جهان طبیعت برخاسته‌اند، گرچه چیزی در جهان خودرو نیست، گیاه هم رویاننده‌ای دارد و آن خداست (خطبه ۱۸۵، بند ۱۹) و «آیا به مخلوقات کوچک خدا نمی‌نگرند که چگونه آفرینش آن را استحکام بخشید و ترکیب اندام آن را 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 قِدْمِهِ بَحْدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحْدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ: حدوث اشیا را بر ازلیت خویش گواه و شاهد گرفته است خدایی که با آفریدگانش و با حدوث خلقش بر وجود خویش و نیز بر ازلیتش دلالت فرمود» (خطبه ۱۸۵، بند ۱). امام (ع) در عبارت دیگری می‌فرماید: «لا یجری علیه السکونُ وَ الحَركةُ». 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 در بالفعل تحول ره یافت می‌گویند متحرک (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۲).

در نهج‌البلاغه از براهین عقلی متعددی در شناخت خدا نام برده شده است^{۳۴} که در این نوشتار فقط به بخش‌هایی اندک از این مسائل توجه و در آن‌ها تأمل شده است تا ابعادی از اتقان کلام امام، نبود تعارض در بیان استدلال و تحلیل‌ها، و درک‌پذیری و جدیدبودن روش بیان آن‌ها را نمایانده باشد. استاد مطهری در اهمیت آموزه‌های فلسفی نهج‌البلاغه می‌نویسد: بی‌تردید در جهان اسلام اول کسی که در مسائل عقلی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسائلی مانند قدم و حدوث، متناهی و نامتناهی، جبر و اختیار، و بساطت و ترکیب را مطرح کرد امیرالمؤمنین علی (ع) است (مطهری، ۱۳۶۶: ۷۲). مباحث نهج‌البلاغه فیلسوف وارد در افکار و عقاید فلاسفه قدیم و جدید را سخت غرق در اعجاب می‌کند (همان: ۳۸ و ۵۹).

۲.۴ عقلانیت کلامی

۱. در میان منابع و کتب تفسیری و کلامی تأویلات فراوانی از صفات خبری خداوند وجود

دارد مانند: استوا بر عرش: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۲۵)؛ آفریدن با دست: «خَلَقْتَ بِيَدِي» (ص: ۷۵)؛ آمدن پروردگار: «جَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲)؛ و شنیدن و دیدن: «الْصَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (غافر: ۲۰) که تأویل آن‌ها در کتب تفسیری، از آن رو که تشبیه‌گرایی و انسان‌واردانستن خداوند غیرعقلانی بلکه ضد عقل است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۳۰)، همواره ضروری بوده است. تشبیه انسان‌وار خداوند و برداشت‌های نادرست و غیرعقلانی ظاهرگرایان در فهم آیات در حوزه‌ی خداشناسی ما را به تعدیل‌های نادرستی رهنمون می‌کند که هم‌چنان در عصر حاضر ادامه دارد. ابن‌ابی‌الحدید ذیل خطبه ۴۹ در توضیح سخنان امام (ع) گزارشی از سخنان نامعقول را، از برخی افراد و این‌که حاضر نشده‌اند تأویل و توجیه عاقلانه‌ای را بپذیرند و ترجیح دهند، چنین بازگو می‌کند:

خداوند به صورت انسان است دارای پوست و خون و 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 (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ج ۳، ۲۲۴).

همین سخنان نادرست را احمد بن تیمیه در قرن هشتم هجری تکرار و تقویت کرد و 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 نام مذهب وهابیه منتشر شد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۲۹۳، ۲۹۸).

در مقایسه با این چنین تحلیل‌ها و تفسیرها، در میان فرق کلامی که با بدیهیات و اولیات معرفتی دین اسلام در تعارض است، عقلانیت کلامی شیعه به‌ویژه در حوزه‌ی خداشناسی، که خاستگاه آن را باید در کلام معصومین به‌ویژه امام علی (ع) دانست، ما را به چرایی و چگونگی امکان‌نداشتن وصف باری تعالی رهنمون می‌کند 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 منزه از توصیف بشری می‌داند، کلام علوی نیز، ضمن تعلیل موضوع، آیه‌ای را تبیین می‌کند که چرا انسان نباید و نمی‌تواند به توصیف ذات الهی دست یابد:

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 الْعَيُونَ لَمْ تَلْعَهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا وَلَمْ تَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مُمَثَّلًا: سپاس خداوند را سزااست که تمامی

صفت‌ها از بیان حقیقت ذاتش درمانده، 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 هست‌ها و نیست‌ها (جهان‌بینی) محدودیتی برای صفت الهی وجود ندارد: «الذی لیس لصفته حدّ محدود و لانت موجود» (خطبه ۱) و اگر هم بر فرض تحدید صفات او ممکن باشد در حوزه بایدها و نبایدها (ایدئولوژی) چنین چیزی برای عقول امکان‌پذیر نیست که بتواند صفات خداوند را محدود کند، چنان‌که حضرت علی (ع) به آن اشاره فرموده است: «لم یطلع العقول علی تحدید صفتها» (خطبه ۴۹) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۴). حضرت علی (ع) در خطبه اول نشان می‌دهد که اگر کسی خداوند را وصف کند دچار اشتباه و گمراهی بزرگی شده است و در دنیای توهم و تخیل خویش به سر خواهد برد. حضرت ضمن ذکر سلسله‌مراتبی، در نهایت، کمال معرفت الهی را همان کمال اخلاص می‌داند 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.

امیرالمؤمنین (ع) با بیانی عقلی و استدلالی هرگونه توصیف درباره حقیقت خداوند را رد می‌کند و رهاورد این توصیف نادرست را به ترتیب ثنویت، تجزیه، جهل، تحدید، و به‌شمارش آوردن باری تعالی دانسته است. شایان ذکر است که حضرت ضمن داشتن روش عقلانی که همان استدلال، نداشتن تعارض، و نتیجه‌گیری به اولیات و بدیهیات است شعور و فطرت توحیدی انسان‌ها را برمی‌انگیزد و آن‌ها را به تأمل وامی‌دارد تا آدمی نه فقط تعبدی، بلکه با تعقل و تفکر به حقایق و عقاید اسلامی پی ببرد تا ایمان او راسخ‌تر و محکم‌تر شود و در نهایت به حقیقت عقلانیت دین بیش از پیش معترف شود.

۲. مسئله دیدن و رؤیت حسی خداوند نخست نزد یهودیان و در تورات آمده است، برای نمونه می‌توان به مز/میر داود بخش ۱۵ و ۱۷ رجوع کرد که تصریحاتی در این باره دارد. محققان و بزرگان معاصر نظریه جواز رؤیت حسی خداوند در برخی فرقه‌های اسلامی را متأثر از احبار و رهبان یهودی می‌دانند که متظاهر به اسلام بودند و همین معنا سبب شد تا رؤیت را جایز و ممکن بدانند و در مرحله بعد سراغ ادله عقلی و نقلی رفتند تا این مسئله را تثبیت کنند (سبحانی، ۱۳۶۶: ج ۲، ۲۰۵). اما مکتب عقل‌گرای امامیه و نیز

برخی دیگر از فرقه‌های اسلامی مانند 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 کنند 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 در اشراف و احاطه موجود محدودی چون انسان در نمی‌آید تا قابل مشاهده و رؤیت حسی باشد (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 است و پس از توصیفاتی زیبا و شگفت‌انگیز درباره طاووس می‌فرماید: «فَكَيْفَ تَصِلُ إِلَى صِفَةِ هَذَا عَمَائِقُ الْفِطْنِ؛ أَوْ تَبْلُغُهُ قَرَائِحُ الْعُقُولِ؛ أَوْ تَسْتَنْظِمُ وَصْفَهُ أَقْوَالُ الْوَاصِفِينَ؛ وَ أَقَلُّ أَجْزَائِهِ قَدْ أَعْجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَدْرِكَهُ؛ وَ الْأَلْسِنَةَ أَنْ تَصِفَهُ؛ پس چگونه زیرکی‌ها ژرفای چگونگی آفرینش این حیوان (طاووس) را درمی‌یابد، یا چگونه اندیشه‌ها نظم آن را وصف می‌کنند و حال آن‌که کوچک‌ترین اعضای آن حیوان (که مویی بیش نیست) و هم‌ها را از درک کردن و زبان را از وصفش عاجز و ناتوان گردانیده است؟!» (خطبه ۱۶۵، بند ۵). سپس حضرت چنین نتیجه‌گیری می‌کند^{۲۶}: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بَهَرَ الْعُقُولَ عَنْ وَصْفِ خَلْقِ جَلَاءُ لِلْعَبِيُونِ فَأَدْرَكَتُهُ مَحْدُودًا مُكُونًا وَ مُؤَلَّفًا مُلُونًا وَ أَعْجَزَ الْأَلْسِنَ عَنْ تَلْخِيصِ صِفَتِهِ وَ قَعَدَ بِهَا عَنْ تَأْدِيَةِ نَعْتِهِمْ؛ پس منزّه است خداوندی که خرده‌ها را مغلوب گردانیده از وصف آفریده‌شده‌ای که در پیش دیده‌ها جلوه‌گر است، در صورتی که آن را محدود و پدیدآمده و ترکیب‌شده و رنگ‌آمیزی‌گردیده درک کرده‌اند و زبان‌ها را از بیان حقیقت چگونگی آن ناتوان گردانیده و آن‌ها را از شرح صفت آن عاجز کرده 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 موجودات دارای حد و مرز مادی این‌گونه عاجز است چگونه می‌تواند حقیقت ربوبی را توصیف کند؛ حقیقتی که امام، در پاسخ به سؤال امکان رؤیت الله، آن را به روشنی توصیف فرمود: خدای متعال با چشم ظاهر دیده نمی‌شود، بلکه نور عقل با حقایق ایمان می‌تواند او را مشاهده کند، خداوند به دلالات آیات خود شناخته و با علائم روشن خود وصف و تعریف می‌شود. خداوند را نمی‌توان با مردم مقایسه و با حواس ظاهری ادراک کرد (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؛ چراکه عقول از درک موجودات محدود در مانده است چه رسد به درک 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، بی تا: ج ۱، ۴۵۲). موضعی که اهل بیت برای تبیین آن اصطلاح امر بین الامرین را برگزیدند (طبرسی، بی تا: ج ۲، ۴۱۴ و ۴۵۶).

مردی پس از بازگشت از جنگ صفین از آن حضرت پرسید: یا امیرالمؤمنین 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 تپه، کوه، دره، و صحرائی قدم نگذاشتید مگر با قضا و قدر الهی. آن مرد پرسید: پس باید تمام این سختی‌ها را به حساب خدا بیاوریم، 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 برمی‌گشتید اجر فراوان و ثواب بی‌شماری قائل شده است و شما در این جریان و حالات مجبور و مضطر نبودید. آن مرد گفت: چگونه می‌شود که ما در جریان این سفر و رفتن و بازگشتن مختار باشیم در حالی که قضا 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، ثواب و عقاب، و دوزخ و بهشت باطل می‌شود و شخص مطیع و نیکوکار با عاصی و مخالف برابر است و ملامت و مذمت برای شخص بدکار و تشویقی برای مردم خوش‌رفتار و نیکوکردار گفته نمی‌شد، هم‌چنین شخص بدکردار در ازای عقوبت اعمال بد خود امتیازی به‌دست نمی‌آورد. این سخن شبیه به عقیده بت‌پرستان و پیروان شیطان و مخالفان رحمان و تصدیق‌کنندگان زور و بهتان و دروغ و اهل ضلالت و گمراهی است! این جمعیت مجوس و قدریه این امت محسوب می‌شوند. آنان از این نکته غافل‌اند 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 در حد قدرت بندگان اوست و مخالفت و عصیان مردم نه از لحاظ مغلوب‌بودن و ضعف اوست و اطاعت و فرمانبرداری اشخاص از راه اجبار و اضطرار نباشد، و بعثت انبیا و ارسال رسولان امر عبث و بیهوده نیست 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 شده‌اند و از روی عناد و کفر چنین حرفی می‌زنند، پس آن مرد در نهایت شادی و سرور برخاست و این اشعار را سرود: تو آن امامی هستی که با طاعت از او امید داریم که روز قیامت مغفرت خداوند را دریابیم. آن بخش از حقایق دین که بر ما مبهم بود تو روشن ساختی، خداوند از جانب ما به تو جزای نیک دهداد (طبرسی، بی تا: ج ۱، ۴۵۲).

در این مناظره امام علی (ع) با بیان توحید افعالی پروردگار و اختیار و قدرت انتخاب انسان و پاداش و کیفر تصویری 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 می‌کند. در برابر نگاه جبرگرایانه و ضد عقلی حنابله و اهل حدیث (سبحانی، ۱۳۶۶: ۲۳۳) از یک سو و نظریه ضد توحیدی تفویض و به‌خودوانهادگی 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 موجهی از آن ارائه دهند و از قول به جبر رهایی یابند و فقط تعبیر جدیدی از جبر ارائه دادند (همان: ۱۱۵-۱۱۸).

۴. ضرورت تشکیل حکومت برای برقراری عدالت، اجرای قانون، و رفع هرج و مرج از دیگر نمونه‌های عقلانیت کلامی است. استدلال‌های علوی در حیطه اجتماع و سیاست بر محور عدل از بدیهی‌ترین اصول برای تشکیل حکومت و ضرورت آن است: «خیر السیاسات العدل»: بهترین سیاست‌ها دادگستری است (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۴۲۰).

تعبیر بلند علی (ع) در لزوم حاکم و حکومت، «لَأَبْدُ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (خطبه ۴۰)، بدین معناست که جامعه برای جلوگیری از هرج و مرج به حکومت و حاکم، چه درست‌کار و چه بدکردار، نیاز دارد. در برابر برداشت نادرست و ضد عقلی خوارج کج‌اندیش و هرج و مرج طلب از آیه شریفه «فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ» (غافر: ۱۲) و آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷)، و نظایر این آیات که به شعار معروف لاحکم‌الله‌انان منتهی شد. به گفته خطیب مصری، نیت و غرضی که گویندگان این سخن داشتند، شوم‌ترین و مخرب‌ترین جمله‌ای بود که در جهان اسلام مطرح شد (خطیب، ۱۳۸۸: ج ۱۱، ۹۵۰). امام ضمن پذیرش تعبیر فرمود: «سخن حقی است که از آن اراده باطل می‌شود، آری نیست حکمی مگر از جانب خدا (خداوند متعال حاکم به جمیع امور و واجب‌الاطاعه است و از مقتضیات احکام الهی آن است که باید در میان خلق امیر و رئیسی باشد تا امر معاش و معادشان را منظم نماید)» (خطبه ۴۰).

امام در تعبیر دیگری بر رهنمود عقلانی ضرورت حکومت تأکید کرده و فرموده است: «أَسَدٌ حَطُومٌ خَيْرٌ مِنْ سُلْطَانٍ ظُلُومٍ وَ سُلْطَانٌ ظُلُومٌ خَيْرٌ مِنْ فِتْنٍ تَدُومٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۲، ۳۵۹)؛ شیر درنده‌ای در میان مردم بیفتد و آن‌ها را بدرد بهتر و کم‌ضررتر از سلطان ستم‌گر بر جان و مال و دین مردم و چنین سلطان ستم‌گری بهتر و کم‌ضررتر است از هرج و مرج و فتنه‌های مستمر که به قول معروف سنگ روی سنگ بند نشود. این تعبیر

و گزاره‌ها در مکتب علوی تأکید ویژه‌ای از ضرورت نظام حکومتی به‌دست می‌دهد که از آرای پذیرفته‌شده عقلاهی جهان است.

هم‌چنین تأکید متون علوی و نهج‌البلاغه بر احساس مسئولیت در قبال جامعه: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبَقَاعِ وَالْبَهَائِمِ: از خدا بترسید دربارهٔ بندگان و شهرهای او (بر کسی ستم نکرده به ویرانی و تباہکاری در زمین اقدام ننمایید) زیرا در قیامت همه‌چیز را از شما می‌پرسند حتی از زمین‌ها و چهارپایان» (خطبه ۱۶۷) و اهتمام به رفع و حل مشکلات است: «وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لِنُبُلِّئَنَّ بَلْبَلَةً وَنُغْرِبُنَّ غَرْبَةً وَنُتْسَاطُنَّ سَوْطَةَ الْقَدْرِ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۶۷)؛ چنان‌که کفگیر دیگر را زیر و رو می‌کند، من جامعه را زیر و رو می‌کنم، من حکومت را برای قدرت نمی‌خواهم، آمده‌ام اصلاحات کنم. «وَاللَّهِ مَا كَتَمْتُ وَشَمَمْتُ وَلَا كَذَبْتُ كَذِبَةً»؛ و الله هیچ حرفی از ایده‌های خود را پنهان نکردم و هیچ‌گاه دروغ نگفتم.

امام در سخنرانی‌ای دیگر که در مدینه پس از بیعت ایراد کرد، فرایز دارد: «ذِمَّتِي بِمَا أَقُولُ رَهِينَةٌ وَأَنَا بِهٖ زَعِيمٌ» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۷۷)؛ یعنی گردن من در گروی این سخنانم است که شنیدید و خود در اجرای آن پیش‌رو و پیش‌قدم.

همان‌طور که اشاره شد، عقلانیت سیاسی امام (ع) با همهٔ مقوماتش در نهج‌البلاغه آمده است و به بازسازی و تدوین مجدد نیاز ندارد: تفاهم عقلانی انسان‌ها در حس مسئولیت، رعایت حقوق و حرمت مردم، و بی‌تفاوت‌نبودن در برابر مظلوم و مفسد حاکمان و حق‌کشی‌ها که حضرت آن را از مسئولیت‌ها و وظایف دانشمندان می‌داند که در برابر شکم‌بارگی ستم‌پیشه‌گان و گرسنگی مظلومان و مستضعفان ساکت نشینند و تحمل نکنند: «وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقِيَتْ حَبْلُهَا عَلَى غَارِبِهَا: و اگر نبود عهدی که خدای تعالی از علما و دانایان گرفته تا راضی نشوند بر سیری ظالم (از ظلم) و گرسنه ماندن مظلوم (از ستم او)، هر آینه ریسمان و مهار شتر خلافت را بر کوهان آن می‌انداختم» (خطبه ۳، بند ۷). هم‌چنین ضرورت امر به معروف و نهی از منکر در حد توان تا جایی که اگر حفظ حق ایجاب کند جان و مال و زندگی را هم باید فدا کرد، البته با برنامه‌ریزی نه این‌که بدون محاسبات عقلی خود و نیروها را ضایع کند.

بی‌تردید پذیرش منطق تلاش برای اصلاحات و بی‌تفاوت‌نبودن در برابر مظلوم و مفسد حاکمان در سیاست و حکومت برای هر فطرت سالمی بدیهی و جزء اولیات تفاهمات اجتماعی زندگی انسان است.

۳.۴ عقلانیت اخلاقی

در جمع‌بندی می‌توان گفت: دیدگاه منطقی و مستدل این است که اخلاق جزئی از دین است، یعنی رابطه دین و اخلاق رابطه‌ای ارگانیکی مانند رابطه تنه درخت با کل درخت است. دین به مثابه درختی است که ریشه آن عقاید و تنه‌اش اخلاق و شاخ و برگش احکام است، «اعْلَمُ أَنْ أَوَّلَ الدِّينِ التَّسْلِيمُ وَ آخِرُهُ الْإِخْلَاصُ» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۹۰)؛ بدان آغاز دین‌داری گردن نهادن [به دستورات الهی] و سرانجامش اخلاص در عمل است.

در حقیقت اگر باورها و اعتقادات جهان‌بینی را تشکیل می‌دهند و اگر احکام اخلاقی ناظر به فروع عملی دین است، طبعاً هر چه جهان‌بینی عقلانی‌تر باشد فروع و احکام اخلاقی برگرفته از آن نیز عقلانی‌تر 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 می‌کنیم که عقلانیت اخلاق مکتب علوی در عقلانیت کلام و اعتقادات این مکتب ریشه دارد. ویژگی‌های متعددی در آموزه‌های اخلاقی علوی وجود دارد که عقل با گزاره‌های اخلاقی کاملاً هماهنگ و هم‌سو است. خصوصیات هم‌چون: الف) تبیین عقلانی رفتارها و ارزیابی باورها و ارزش‌های اخلاقی به گونه‌ای که درک این قضایای اخلاقی در توان عقلا و مقبول همه انسان‌ها باشد، ب) داشتن ویژگی تعریف‌پذیری و تعیین حدود و شرایط گزاره‌های اخلاقی و قابلیت اکتساب آن، ج) ترجیح اهم در اخلاق، د) استدلال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی از معیارهای عقلانیت قضایای اخلاقی در آموزه‌های علوی است. اکنون به نمونه‌هایی از این آموزه‌های اخلاقی براساس ویژگی‌های منعکس شده در متون علوی می‌پردازیم:

۱. آموزه‌های اخلاقی امام (ع) به گونه‌ای است که در هر موضوع فقط به ظاهر آن بسنده نشده است، بلکه بیانی عمیق در قالبی زیبا خواننده را همراه خود می‌کند و مخاطب توجیحات عقلانی آن مفاهیم را درمی‌یابد و می‌پذیرد، از جمله:

- مفهوم آزادگی: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا: برده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفرید» (نامه ۳۱، فراز ۱۴).

- میانه‌گزینی: «الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَ الطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَّةُ: راست‌گرایی و چپ‌گرایی گمراهی است، راه همان اعتدال و میانه‌روی است» (خطبه ۱۶، فراز ۷).

- معیار درستی رفتار با دیگران: «يَأْتِي أَجْعَلُ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحْبِبْ لِنَفْسِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ أَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا: بسرم نفس خود را میزان میان خود و دیگران

قرار ده، پس آنچه را که برای خود دوست داری برای دیگران نیز دوست بدار و آنچه را برای خود نمی‌پسندی برای دیگران می‌پسند» (نامه ۳۱، فراز ۸).

– از همت است هر که به هر جا رسیده است: «قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِهِ: ارزش هر کس هم‌سنگ همت اوست» (حکمت ۴۴).

– مردانه می‌توان کرد ترک هواپرستی: ^{۲۷} «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ: هر کس شخصیت خود را محترم بداند، شهوت‌هایش را پست می‌شمارد» (حکمت ۴۴).

– برتری تجربه: «رَأَى الشَّيْخُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ جَلْدِ الْغُلَامِ، وَرُؤْيٍ مِنْ مَشْهَدِ الْغُلَامِ: رأی و تدبیر پیر را از توانمندی و دلیری جوان دوست‌تر دارم» (حکمت ۸۶).

– نقد و بازیابی آرا: «اضْرِبُوا بَعْضَ الرَّأْيِ يَبْعُضُ يَتَوَلَّدُ مِنْهُ الصَّوَابُ» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۲۶۶)؛ اندیشه‌های گوناگون را به مصاف یک‌دیگر ببرید تا صواب و حقیقت زاده شود.

– بهای انسان: امام علی (ع) در سخنی که بزرگ‌ترین ادیبان در برابرش سر به سجده گذاشته‌اند فرمود: «قِيَمَةُ 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 ضد ارزشی است. تعریف فضایل انسانی هم‌چون عدالت، زهد، ایمان، قناعت، دوستی، و محبت به دلیل پیچیدگی‌های روحی انسان کاری بس دشوار و از ویژگی‌های ممتاز و شگفتی‌بخش 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، و ... از ویژگی کلام در جلوگیری از کج‌فهمی و ظاهرسازی 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، از جمله:

– تعریف ایمان: «الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ: ایمان شناختن به دل است و اقرار به زبان و با اندام‌ها فرمان‌بردن» (حکمت ۲۲۷).

– حدود استغفار: «استغفار درجه بلندمرتبان است و شش معنی برای آن است: نخست پشیمانی بر آنچه گذشت، دوم عزم بر ترک و بازگشت، سوم آن‌که حقوق مردم را به آنان پردازی چنان‌که خدا را پاک دیدار کنی و خود را از گناه نهی سازی، چهارم این‌که حق هر واجبی را که ضایع ساخته‌ای ادا کنی، پنجم این‌که گوشتی را که از حرام روییده است با

اندوه‌ها آب کنی، و 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 موقعیت‌ها و در نتیجه ارزش‌های گوناگون اخلاقی است، بنابراین گزاره‌های اخلاقی متون علوی سرشار از روشن‌گری و اقناع فاهمه است تا مخاطب از تردیدها رهایی یابد. در این باب می‌توان به نمونه‌هایی از ترجیح ارزش‌ها، افعال، و احکام اخلاقی و مقایسه آن‌ها در بیانات امیرالمؤمنین (ع) استشهاد کرد.

- ترجیح عدل: «وَسُئِلَ [أَيُّمَا] أَيُّهُمَا أَفْضَلُ الْعَدْلُ أَوْ الْجُودُ فَقَالَ الْعَدْلُ بِيَضْعِ الْأُمُورِ 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 تدبیرکننده‌ای است به سود همگان و بخشش به سود خاصگان، پس عدل شریف‌تر و بافضیلت‌تر است» (حکمت ۴۴۶).

- مداومت برتر از بسیاری: «قَلِيلٌ مَدُومٌ 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 ژرف‌نگری و تبیین استدلالی در پذیرش مخاطب و جذب او به‌سوی عمل اخلاقی تأثیر فراوان دارد. رویکردهای روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه در استدلال‌های امام به‌خوبی مصالح و منافع آن احکام اخلاقی را می‌نمایاند. نمونه‌هایی از این نحو استدلال را در کلام امام مشاهده می‌کنیم.

- نابودی ایمان در حسدورزی است: «لَا تَحَاسَدُوا فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ: بر یک‌دیگر حسد نبرید، زیرا حسد ایمان را می‌خورد، چنان‌که آتش هیزم را می‌خورد» (خطبه ۸۶، بند ۱۲).

- دشمنی میان مردم موجب کاستی منافع همه است: «لَا تَبَاغُضُوا فَإِنَّهَا الْحَالِقَةُ: 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).

- آرزوهای بدون محاسبه عقل را سست می‌کند: «اغْلَمُوا أَنَّ الْأَمَلَ يُسْهِي الْعَقْلَ: بدانید که آرزو موجب به اشتباه افتادن عقلاست» و «فَاكْذِبُوا الْأَمَلَ فَإِنَّهُ غُرُورٌ وَ صَاحِبُهُ مَغْرُورٌ: آرزوها را کنترل کنید تا فریب نخورید» (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 آرای محموده‌ای که مطمئن باشد. از روایات مکتب شیعه که اعتبار عقل را به روشنی مطرح می‌کند این است. موسی بن جعفر (ع) می‌فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَثْمَةُ عَ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۶). امام کاظم (ع) فرموده است: پیامبران حجت‌های ظاهری و عقول حجت‌های باطنی پروردگار بر انسان‌هایند. عقل و انبیا هر دو آموزه‌های دین خدا را می‌فهمند و منتقل می‌کنند. مبنا و زیربنای این مطلب این است که احکام اسلام براساس مصالح و مفاسد نفس‌الامری و واقعی است، چنین نیست که فلسفه احکام مرموز و درنیافتنی باشد. در اکثر موارد عقل می‌تواند به فلسفه و علت احکام برسد و به آن‌ها پی ببرد. به همین دلیل، در نظام قانون‌گذاری اسلام جایگاه والایی برای عقل قرار داده شده و به قاعده تلازم عقل و شرع معروف شده است.

در متون علوی به صراحت بر همراهی عقل و شرع تأکید نشده است، اما شواهد فراوانی در بیانات امام علی (ع) وجود دارد که نشانه 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 کردن یا اطاعت نکردن از فرامین دینی می‌پردازد، به گونه‌ای پذیرش و مقبولیت این احکام از سوی مخاطب آسان می‌نماید. در این جا فقط به تعداد اندکی از سخنان امام (ع) در بیان علت احکام استشهد می‌کنیم:

۱. «إِقَامُ الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا الْمِلَّةُ: برپاداشتن نماز نشانه دین اسلام است» (خطبه ۱۱۰، فراز ۱۱)؛ «إِنَّهَا لَتَحْتُ الذُّنُوبَ حَتَّى الْوَرَقِ وَ تَطْلُقُهَا إِطْلَاقَ الرَّبْقِ وَ شَبَّهَهَا: نماز گناهان را فرو می‌ریزد، آن‌سان که برگ درختان می‌ریزند، و هم‌چون بازکردن بند از گردن چهارپایان آدمی را از بند گناهان می‌رهاند: (خطبه ۱۹۹، فراز ۲).

۲. «إِيتَاءُ الزَّكَاةِ فَإِنَّهَا فَرِيضَةٌ وَاجِبَةٌ: زکات فریضه‌ای واجب است» (خطبه ۱۱۰، فراز ۱۲)؛ «إِنَّ الزَّكَاةَ جَعَلَتْ مَعَ الصَّلَاةِ قُرْبَانًا لِلْأَهْلِ الْإِسْلَامِ فَمَنْ أَعْطَاهَا طَيَّبَ النَّفْسَ بِهَا فَإِنَّهَا تُجْعَلُ لَهُ كَفَّارَةً: زکات هم‌راه نماز مایه تقرب مسلمان [به خداوند] قرار داده شده است» (خطبه ۱۹۹، فراز ۸).

۳. «صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَإِنَّهُ جَنَّةٌ مِنَ الْعِقَابِ: رَوْزَةُ مَاهِ رَمَضَانَ نَكَّةٌ دَارِنْدَةٌ مِنْ كَيْفَرِ الْهِيهِ اسْت» (خطبه ۱۱۰، فراز ۲).
۴. «حَجُّ الْبَيْتِ وَاعْتِمَارُهُ فَإِنَّهُمَا يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَ يَرْحَضَانِ الدَّنْبَ: حَجَّ خَانَهُ خَدَا وَ بَهْجَايَ آوَرْدَنِ عَمْرَهُ أَنْ كِهْ اَيْنِ دُو فِقْرَ رَا مِي زْدَايِنْدَ وَ كِنَاهَ رَا مِي شُوِيْنْدَ»^{۲۸} (خطبه ۱۱۰، فراز ۳).
۵. «صِلَةُ الرَّحِمِ فَإِنَّهَا مَثْرَاءٌ فِي الْمَالِ وَ مَنْسَأَةٌ فِي الْأَجْلِ: صَلَةُ رَحْمِ مَائِهِ اَفْزَايِشِ دَارَايِي وَ بَهْ تَأْخِيرِ اَفْتَادَنِ اَجْلِ اسْت» (خطبه ۱۱۰).

۶. نتیجه گیری

یکی از شاخصه‌های مهم و اساسی معرفت دینی در مکتب علوی تکیه بر عقلانیت است؛ عنصری که اگر در کنار دیگر عناصر به‌درستی و برکنار از افراط و تفریط تبیین و ارائه شود، برای انسان‌های آگاه، فرهیخته، و بی‌غرض جاذبه فراوانی دارد. در آموزه‌های علی (ع) مصادیق فراوانی از سخنان فلسفی، کلامی، اخلاقی، و فقهی وجود دارد که محتوای آن‌ها نشان‌دهنده این است که عقل به معنای ادراک و آگاهی مصون از خطاست. 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 می‌کند. شعاع این گزاره‌های نظری عرصه عملی دین را نیز در بر گرفته است. هم‌چنین گفته شد که مراد از عقلانیت فلسفی و کلامی عقل نظری است که به حوزه هست‌ها و واقعیات مربوط است، اما منظور از عقلانیت اخلاقی - فقهی عقل عملی است که همان آرای عقلا در شناسایی، پذیرش، و تبیین عمل یا توجیه عقلانی رفتارها و ارزیابی باورها و ارزش‌های اخلاقی براساس ویژگی‌های عقلی هم‌چون تعریف‌پذیری، تعیین حدود و شرایط، قابلیت اکتساب، ترجیح‌اهم در اخلاق، و استدلال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی و فقهی در آموزه‌های علوی است. عقلانیت حاکم بر معارف علوی ارجحیت و اقناع معرفتی کلام امام (ع) را در قیاس با سایر معرفت‌ها به‌خوبی عیان می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله از پایان‌نامه دکتری فاطمه الهی به نام «دینداری خردورزانه در اندیشه امام علی (ع)» اقتباس شده است. حسین مهدوی‌نژاد استاد راهنما و مصطفی دلشاد تهرانی استاد مشاور این پایان‌نامه بوده‌اند.

۲. منظور از متون علوی همه آثار مکتوبی است که سخنان امیرالمؤمنین در آن جمع‌آوری و ثبت شده است اعم از نهج البلاغه سیدرضی، غرر الحکم و درر الکلم آمدی، و بحار الانوار محمدباقر مجلسی، و دیگر منابعی که در این نوشتار از آن‌ها استفاده شده است. هم‌چنین ← منابع معرفی شده در نرم‌افزار دانش‌نامه علوی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی قم.
۳. هو قوة ادراك الخیر والشرّ والتمیز بینهما، والتمکن من معرفة أسباب الامور ذوات الأسباب، و ما یؤدی إليها و ما یمنع منها، والعقل بهذا المعنی مناط التکلیف والثواب والعقاب.
۴. که برای آن چهار مرتبه عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، و عقل مستفاد نیز ثابت کرده‌اند. به عبارت دیگر، قوه و استعداد، کمال، چهار مرتبه عقل نظری‌اند.
۵. آن‌چه فلاسفه با عنوان جوهر مجرد و قدیم مطرح کرده‌اند هیچ 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 کرد، از جمله: عقل فطری، تجربی، و اکتسابی. «العقل عقلان: عقل الطبع و عقل التجربة و کلاهما یؤدی إلى المنفعة» (مجلسی، ۱۳۹۰: ج ۶، ۷۵). هم‌چنین کارکرد عقل در معاش یا عقل ابزاری. برای آشنایی بیشتر با سخنان امام در خصوص معنای عقل و تقسیمات آن ← ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۴، ۳۵۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۸۷؛ تمیمی آمدی، ۱۳۷۳: ج ۳۱۵۱ / ۳۹۲۰ / ۵۷۷۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۷۲؛ ناظم‌زاده قمی، ۱۳۷۳: ۴۰۸-۴۱۴.
۷. آفت عدل ظلم و ستم‌گری است.
۸. «العدل یضع الأمور مواضعها» (حکمت ۴۳۷) والعدل منها [دعائم الایمان] الایمان علی أربع شعب ...
۹. «بالعقل کمال النفس» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۲۳۴).
۱۰. «الأدب فی الإنسان کشجره اصلها العقل» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۰۹).
۱۱. «الخلق المحمود من ثمار العقل» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۳۳۹).
۱۲. «العقل شجرة تمرها السخاء و الحياء» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۳۲۹).
۱۳. «ثمره العقل مداراة الناس» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۳۲۹).
۱۴. «مرؤة الرجل علی قدر عقله» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۶، ۱۲۸).
۱۵. «انما العقل التجنب من الإثم» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۸۴).
۱۶. «بوفور العقل يتوفر الحلم» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۲۲۰).
۱۷. «ثمره العقل الصدق» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۳۳۳).
۱۸. «علی قدر العقل تكون الطاعة» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۴، ۳۱۲).
۱۹. «من علامات العقل العمل بسنة العدل» (آمدی، ۱۳۷۳: ج ۶، ۴۴).
۲۰. ← عیون الحکم و المواعظ (للشی) / ۴۸ / الفصل الأول مما أوله الألف و اللام ... ص ۱۷.

۲۱. ← عیون الحکم و المواعظ (للیثی) / ۳۲۷ / الفصل الأول بلفظ علی ... ص ۳۲۷.
۲۲. در ترجمه متون نهج البلاغه در همه موارد از ترجمه سیدجعفر شهیدی، محمد دشتی، و عبدالمجید معادینخواه استفاده شده است و آدرس متن های عربی براساس نهج البلاغه دشتی و شماره گزاری های آن است.
۲۳. «مَا وَحَدَّهُ مِنْ كَيْفِهِ وَ لَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مِنْ مَثَلِهِ، وَ لَا إِيَّاهُ عَنَى مُنْشِبَهُ، وَ لَا صَمَدَهُ مَنْ أَشَارَ 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)، و فسخ تصمیم ها (حکمت ۲۵۰).
۲۵. به منظور تفصیل موضوع ← الهیان، مجتبی و حامد پوررستمی (۱۳۸۸). «نگاهی تعلیلی و فلسفی به وصف ناپذیری خدا در نهج البلاغه»، فلسفه دین، ش ۲.
۲۶. از آن جا که یکی از معانی حرف «فاء» بیان سبب و علت است، از این رو، آمدن حرف «فاء» قبل از «سبحان» افاده سببیت کرده و جمله بعد از آن نتیجه و معلولیت است (ابن هشام، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۳۷).
۲۷. شعر از سالک قزوینی:
- مردانه می توان کرد ترک هواپرستی گر چون حباب سازی، قاضی کلاه خود را
(دهخدا، ۱۳۷۶)
۲۸. ← خطبه ۱۹۲، فراز ۵۳. در این خطبه امام علی (ع) به تفصیل فلسفه و علت احکام و آداب و رسوم حج را بیان می کند.

کتابنامه

- آمدی، عبدالواحد بن تمیمی (۱۳۷۳). غررالحکم و دررالکلم، شرح محمد خوانساری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی و وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن فارس، الرزاملی احمد (۱۳۸۹ ق). معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر: مطبعة المصطفی و اولاده.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ ق). شرح نهج البلاغه، ۱۰ ج، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- بحرانی، ابن میثم (۱۳۸۶). شرح نهج البلاغه، قم: نشر حبیب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء.

- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۰۶ ق). *التعريفات*، مصر: المطبعة الخيرية.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۶). *امثال و حکم*، تصحیح فرج الله گلپایگانی، تهران: هیرمند.
- 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 ۱ و ۲، قم: نشر مرکز مدیریت حوزه.
- شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین موسوی (۱۳۳۸). *نهج البلاغه*، ترجمه سیدجعفر 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 ۱ و ۳، قم: مصطفوی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰). *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق). *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*، تصحیح: حسین حسینی بیرجندی، قم: دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳). *مرآة العقول*، ج ۸، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ۱۱۱ ج، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *سیری در نهج البلاغه*، تهران: صدرا.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معادینخواه، عبدالمجید (۱۳۷۴). *خورشید بی غروب نهج البلاغه*، قم: نشر ذره.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). *الإختصاص*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمي لالفیة الشيخ المفید.
- موسوی، سیدصادق (۱۳۷۶). *تمام نهج البلاغه*، زمینه مستدرک، تصحیح فرید سیده، تهران: مؤسسه امام صاحب الزمان (عج).
- ناظم زاده، سیداصغر (۱۳۷۳). *جلوه های حکمت*، قم: بوستان کتاب.