



پژوهش نامه حکمت و فلسفه اسلامی دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال ششم، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز

جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية

محل انتشار

مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان

مدیر مسئول: علی عباسی

سر دبیر: محمد مهدی گرجیان عربی



هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- * عین الله خادمی (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- * حمیدرضا رضایا (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية)
- * محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية)
- * علی عباسی (استادیار جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية)
- * محسن قمی (دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم ﷺ)
- * ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امیرکبیر)
- * محمد مهدی گرجیان عربی (استاد فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم ﷺ)



ویراستار علمی: مهدی کریمی

کارشناس اجرایی: محمد علی نیازی

ویراستار نگارشی: حسین حبیبی

مجوز انتشار: ۱۲۴/۳۱۶ - ۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، مدرسه عالی فلسفه و عرفان
تلفن تحریریه: ۳۷۱۱۰۵۸۱ تلفن توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۰۶۳۸ دوزنگار: ۳۷۱۱۰۵۸۱ صندوق پستی: ۳۷۱۴۵.۱۴۳

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

دوفصلنامه پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس مصوبه شماره ۱۴۳ مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره اول حائز رتبه علمی - ترویجی شده است.

رویکرد نشریه

رویکرد کلی مجله، انتشار مقالات تخصصی در حوزه حکمت و فلسفه اسلامی با توجه به مفاهیم، اصول، روش و نیز برترین رویکردها و آرای اندیشمندان می‌باشد. این بخش از علوم انسانی، گرایش‌های مختلف حکمت نظری و عملی را دربرگرفته و به عقلانیت اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی با رویکردی مستقل و یا تطبیقی می‌پردازد.

اهداف کلی نشریه

نشریه حکمت و فلسفه اسلامی دستیابی به افق‌های ذیل را جزئی از اهداف خود در نظر دارد:

- معرفی دقیق اندیشه‌های ناب حکمت و فلسفه اسلامی به طالبان علم و حقیقت؛
- کمک به تولید علم و الگوی اندیشه در حوزه عقلانیت اسلامی و علوم انسانی؛
- تثبیت و تحکیم عقلانیت باورهای دینی در برابر اندیشه‌های مخالف؛
- تبیین نقش حیاتی حکمت نظری و عملی در برون‌رفت انسان از معضلات معاصر؛
- کمک به ارتقا و تعمیق پژوهش‌های تخصصی با تکیه بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی.

تذکرات

- پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی فقط مقالاتی را که در چارچوب رویکرد و براساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.
- پژوهش‌نامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- مقالات و مطالب منتشره در پژوهش‌نامه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های پژوهش‌نامه نیست.
- مسئولیت کامل محتوای مقالات بر عهده نویسندگان یا نویسندگان آن می‌باشد.

راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
۲. مشخصات مقاله مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
۳. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.
الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر در ۱۵۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و دست‌یافت‌ها باشد.
ب) مقاله باید در محیط Word 2010، حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) در دو نسخه پرنیت شده به همراه فایل مقاله ارسال گردد.
ج) مقالات بدون چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق «عنوان و واژگان کلیدی» قابل ارزیابی نمی‌باشند.
۴. شکل ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ۲، ۱۹۴).
۵. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
الف) برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (نشریه)؛ شماره نشریه، سال انتشار، شماره جلد و ابتدا و انتها.

- ویژه‌نامه مقالات منتخب (همایش ملی، نقش حکمت اسلامی در انقلاب اسلامی)

فهرست مقالات

- آخرت باوری و حکومت دینی / محمد رضاپور _____ ۷
- حکمت قرآنی، غایت انقلاب اسلامی / محمد فاکر میبیدی _____ ۲۴
- حکمت متعالیه در گذر زمان؛ از عزلت‌گزینی تا دیگرگزینی / حامده راستایی _____ ۶۰
- حاکمیت دینی و ویژگی‌های آن در فلسفه ملاصدرا / ملیحه خدابنده بایگی _____ ۷۰
- انقلاب اسلامی و احیای دینی / سید یوسف موسوی، محمد رضوی، محمد مهدی عباسی _____ ۹۴
- اهمیت فلسفه اسلامی و نقش آن در تمدن اسلامی از منظر مقام معظم رهبری / عبدالله محمدی _____ ۱۱۶



آخرت باوری و حکومت دینی

محمد رضاپور^۱

چکیده

مقصود این نوشته، تبیین نقش آخرت شناسی و معادباوری در اثبات ضرورت حکومت دینی است. از جمله عرصه های تعامل عقل و وحی آخرت شناسی است که نصوص دینی آفاق جدیدی را برای تأمل عقلی گشوده اند و قلمرو شناخت را تا فراسوی مرگ توسعه داده اند. توجه به حیات اخروی موجب تکمیل برهان حکما بر ضرورت نبوت و دفع اشکالات آن می شود. لزوم حکومت و سیاست تابع قواعد دینی، مبانی مختلفی دارد که اهم آن را می توان باور به تأثیر عقاید و اخلاق و کنش های انسان در نحوه زیستنش در جهان آخرت دانست. اهمیت سعادت و شقاوت اخروی به گونه ای است که حتی احتمال آن هم برای اثبات نامعقول بودن حکومت و سیاست غیردینی کافی است. به حکم عقل هر نظم و تدبیر مدنی بدون پیوست آخرت شناسانه، سفیهانه است و توجه به حیات اخروی و غایت نهایی سیر انسان موجب بصیرت در نظر و قوت در عمل است.

واژگان کلیدی: آخرت شناسی؛ معادباوری؛ حکومت دینی؛ بطلان سکولاریسم؛ ضرورت نبوت؛ برهان حکما بر نبوت.

مقدمه

از جمله پرسش‌های بنیادینی که بشر همواره با آن‌ها سر و کار داشته، مسئله حیات پس از مرگ و جاودانگی است. باور به زندگی پس از مرگ به انحاء گوناگون در بین انسان‌های گذشته وجود داشته و کشفیات باستان‌شناسان رد پای آن را تا اقوام پیش از تاریخ دنبال می‌کند.

در تاریخ مدون اندیشه نیز شخصیت بزرگی چون سقراط را می‌توان یافت که با قاطعیتی شگفت‌انگیز بر زندگی پس از مرگ و جاودانگی نفس انسان بعد از متلاشی شدن بدن تأکید دارد. البته مسئله جاودانگی و حیات پس از مرگ به خاطر محدودیت دانش بشری و منابع شناخت انسان، از مسائلی است که عقل بشری به تنهایی توان شناخت تفصیلی آن را ندارد و جز اصل امکان یا ضرورت آن را نمی‌تواند بر اساس داده‌های پیشین عقلی اثبات نماید؛ لذا در این زمینه ادیان آسمانی به‌ویژه دین مقدس اسلام به کمک عقل آمده و با طرح تفصیلی حیات اخروی و ویژگی‌های آن و نحوه زیستن انسان در سرای دیگر، آفاق و ساحت‌های جدیدی را برای اندیشه و تأمل عقلی گشوده‌اند. آخرت‌شناسی از جمله شاخه‌های مشترک میان کلام و فلسفه اسلامی است که در پرتو تعامل مثبت عقل و نقل از یک طرف عرصه‌های جدیدی را برای تأمل عقلی و فلسفه فراهم نموده و از سوی دیگر با بهره‌گیری از روش برهانی، به علاوه تأملات حکمی در نصوص دینی، اولاً تصویری منسجم و نظام‌مند از حیات جاودانه ارائه کرده و در ثانی با استفاده حداکثری از تأملات حکمی و فلسفی ظرایف و دقایق و نتایج و پیامدهای آن از مجموعه متون دینی استخراج و اکتشاف نموده و در نتیجه، شاخه‌ای از فلسفه و کلام اسلامی به عنوان آخرت‌شناسی ارائه شده است که در آن اوج همیاری و همکاری خرد فلسفی و متون وحیانی را برای سفر به اعماق ناشناخته هستی شاهدیم. نمونه‌اعلای این همکاری و همیاری را می‌توان در مبحث معادشناسی حکمت متعالیه مشاهده نمود.

جناب صدرالمآلهین تمام اصول و قواعد ابتکاری فلسفه خود را در خدمت متون

و حیانی قرار داده و ضمن ارائه تصویری معقول و مقبول از حیات اخروی و فرجام انسان، در پرتو تعامل مثبت حکمت و متون شریعت برخی ابعاد اعجازگونه معارف قرآنی و نصوص و حیانی را در این زمینه استخراج نموده و تصویری جامع و فراگیر از حیات اخروی را بر پایه بهره‌گیری حداکثری از توان عقلی و نصوص و حیانی ارائه نموده است و لذا در کلام حکمی متأخر شیعه مباحث معادشناسی اوج و اعتلای مشهودی یافته است. به هر تقدیر آخرت‌شناسی از جمله معارف ضروری برای سیر و حرکت انسان در حیات دنیوی است و بر تمام شئون و ابعاد زندگی تأثیرگذار است. برای ضرورت آن، وجوهی می‌توان برشمرد:

۱. همان‌گونه که گذشت، پرسش از فنا یا جاودانگی انسان و مادی و فیزیکی محض بودن یا فرا جسمانی بودن وی از جمله پرسش‌های بنیادین در طول قرون و اعصار است که حس حقیقت‌جویی بشر به او اجازه نمی‌دهد که از آن غفلت نماید. پاسخ معقول و موجه به آن در تمام زوایا و شئون حیات مؤثر است.

۲. دنیا و آخرت متضایفند و متضایفان در وجود و عدم و در معرفت و جهل هم‌تا و متلازمند؛ لذا بدون شناخت آخرت، شناخت دنیا میسر نمی‌باشد.

۳. در جای خود ثابت شده که دیدگاه طبیعت‌گرایانه از عهده تبیین معنای زندگی برنمی‌آیند و در غیاب خدا و حیات اخروی هیچ مبنایی برای معنای زندگی وجود ندارد و زندگی بی‌معنا هرچه که باشد، ملال‌آور و رنج‌آور است.

۴. برای داشتن یک نظریه اخلاقی جامع و موجه، شناخت و تعریفی از کمال نهایی انسان به عنوان خیر بالذات لازم است تا همه کنش‌های ظاهر و باطنی وی در ارتباط با آن به ارزش‌گیری مثبت یا منفی متصف گردند. شناخت کمال نهایی انسان بدون طرح حیات اخروی امکان‌پذیر نیست.

۵. از جمله تعارض‌هایی که فلاسفه اخلاق در طول تاریخ در صدد حل آن بوده‌اند، تعارض میان فضیلت‌گرایی و سعادت‌طلبی انسان است. از یک سو آدمی‌گرایی فطری به تبعیت از فضایل اخلاقی دارد و از سوی دیگر گرایش به حداکثر رساندن بهره‌خوشی خود در جهان دارد و جمع بین هر دو روشن است که همواره آدمی را در موقعیت تعارض قرار می‌دهد. بدون شک طرح

حیات اخروی که ظهور نظام اخلاقی جهان است، این تعارض را حل می‌نماید.

۶. انسان موجودی پیچیده و دارای ابعادی گوناگون و در نتیجه نیازهای مختلف است. بدون شناخت حیات اخروی هرگز معرفت معتبری به نیازهای انسان نخواهیم داشت.

۷. از جمله فواید آخرت‌شناسی، طرح آن به عنوان مبنایی محکم برای ضرورت حکومت و سیاست دینی و بطلان هرگونه حکومت یا سیاست منقطع از دین است.

این مقاله در صدد است با روش تحلیلی و توصیفی و بر مبنای مبادی عقلی و نصوص قرآنی پاسخ‌گویی این پرسش باشد که آخرت‌شناسی و معادباوری چه نقشی در حدوث و بقای حکومت و سیاست دینی دارد؟

در غالب آثار فلسفی، از فارابی تا صدرالمتهلین و شارحان وی برای ضرورت نبوت استدلالی مطرح می‌شود که مبتنی است بر نیاز انسان به دین در شئون سیاسی و اجتماعی که در ذیل گزارشی آزاد از این استدلال ارائه می‌شود:

۱. انسان برخلاف حیوانات دیگر نیازهای متنوعی دارد که خود به تنهایی از عهده تأمین آن‌ها بر نمی‌آید.

۲. تنوع نیازها جز با همیاری و تبادل توانمندی‌ها تأمین نمی‌گردد و چون هر انسانی خود محتاج چنین همیاری است، پس همیاری و تشریک مساعی انسان‌ها در پرتو زندگی اجتماعی تحقق می‌یابد.

۳. انسان عادی بر اساس حبّ ذات به منافع خود بیش از دیگران اهمیت می‌دهد و سعی می‌کند حداکثر منفعت را در روابط با دیگران برای خود کسب نماید و چون همگان چنین اهتمامی دارند، در نتیجه درگیری و کشمکش گریزناپذیر خواهد بود و جامعه در معرض فروپاشی قرار خواهد گرفت.

۴. ناچار قانونی باید باشد که افراد جامعه بتوانند در چارچوب آن زندگی برخوردار از آرامش و بهره‌وری از منافع حیات اجتماعی را داشته باشند و برای صیانت از جامعه و پرهیز از هرج و مرج، قانون ضروری است.

۵. قانون به تنهایی کافی نیست و علاوه بر آن، مجری مطاع و مقتدر هم لازم است.

۶. قانون‌گذار و مجری نمی‌تواند خود از جمله افراد ذی نفع جامعه باشد؛ وگرنه خود موجب اختلاف و تزلزل ارکان اجتماع می‌شود. افزون بر این، افراد عادی قوانین و اجرا را در مسیر منافع خود قرار می‌دهند.

۷. پس قانون‌گذار و مجری آن باید برتر از همه بوده و بر این برتری حجتی هم داشته باشد.

۸. وجود چنین انسانی برای تکامل آدمی زادگان از گود بودن کف پا و موی مژه، کم‌اهمیت‌تر نیست و خداوند حکیمی که این جزئیات را در خلقت انسان رعایت کرده، حکمت و عنایت الهی که ضامن نظام احسن است، اقتضا می‌کند که چنین انسانی به همراه قانون و حجت مزبور برگزیده و برانگیخته شود که همان نبی و پیامبر است و قانون مزبور هم همان دین است. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۷-۴۹۰، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۱۰۳۳-۱۰۳۵)

علامه طباطبائی نیز در ذیل آیه ۲۱۳ بقره استدلالی شبیه به این را با برخی اختلافات مطرح نموده که در آن بر عنصر حبّ ذات و استخدام‌گری طبیعی افراد انسان و مدنی بالاضطرار بودن آن‌ها تأکید شده است. (طباطبائی، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۱۱) برخی این استدلال حکما را مورد مناقشه قرار داده‌اند که به سه مورد اشاره می‌شود:

۱. غزالی در *المنقذ من الضلال* به این استدلال خورده می‌گیرد که تبیین مزبور از ضرورت بعثت منجر به تفسیری دنیاگرایانه از دین می‌شود؛ درحالی‌که فلسفه بعثت انبیا نه آبادانی دنیا بلکه تأمین سعادت اخروی است و چنین تحلیلی به سستی عقیده و ایمان مردم می‌انجامد. (ر.ک: غزالی، ۱۳۶۲ ش، ص ۵۶-۵۵)

۲. خواجه طوسی در آخر شرح فصل ۴ از نمط ۹/ اشارات اشاره می‌کند که برای حفظ جامعه از فروپاشی لزوماً سیاست معطوف به شریعت لازم نیست و الگوهای دیگر هم از تأمین این مهم برمی‌آیند و شاهدش وجود تمدن‌هایی منقطع از دین در اطراف معمور زمین است. (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۴۱).

۳. ابن خلدون در تأیید همین اشکال، نمونه‌هایی از حیات اجتماعی را بیان می‌کند که علی‌رغم دینی نبودن و داشتن حکومت غیردینی، جوامعی نظام‌مندند که از مزایای حیات

اجتماعی برخوردارند. (ابن خلدون، ۱۹۷۸م، ص ۴۵- ۴۴ و ۸۰)

آنچه می‌تواند پاسخ به این دو اشکال تلقی شود و البته مکمل برهان حکما هم باشد، توجه به حیات اخروی و لزوم تأمین مصالح ابدی انسان در تقنین و اجرای قوانین لازم دنیوی است:

۱. بر اساس براهین خداشناختی و انسان‌شناختی، انسان موجودی است جاودانه که با مرگ، نابود نمی‌شود؛ بلکه اصل هویت او به تمامی توسط خداوند و مدبران الهی تحویل گرفته می‌شود و با بهره‌مندی از حیاتی برتر، در جهانی فراخ‌تر به حیات خود ادامه می‌دهد.

۲. نحوه زیستن انسان در جهان آخرت و تعیین نوع و شکل گوهر وجودی او در حیات برترش تابع باورها و اخلاق و ملکات و کنش و رفتار او در این جهان است و عالم آخرت عالم ظهور و بروز باطن‌ها و تجسم اعمال است.

۳. اعمال انسان، چه در بعد فردی و چه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حتی نتایج دور و نزدیک اعمال در امتداد زمان و نیز اعمال جوانحی و باطنی، همه در سرنوشت ابدی انسان دخیل‌اند.

۴. هویت یکپارچه و در عین حال دارای مراتب انسان به‌گونه‌ای است که نمی‌توان هیچ مرز قاطعی میان ابعاد ظاهری و باطنی و فردی و اجتماعی و سیاسی و انفرادی وی نهاد و مجموعه بینش‌ها و گرایش‌ها و کنش‌ها در یک هویت واحد به هم پیوند می‌خورد.

۵. با توجه به پیچیدگی وجود انسان و چند بعدی بودن و امتداد حیات ابدی وی، دانش بشری هر قدر هم توسعه یابد، از درک ارتباط میان اعمال و اخلاق و باورهای دنیوی و سرنوشت اخروی عاجز و قاصر است و بدون شک آفریننده انسان و محیط و مالک دنیا و آخرت، عالم به چنین حقایق مهم و سرنوشت‌ساز است، «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک، آیه ۱۴)

۶. نتیجه آن‌که انسان در تمام زمینه‌ها نیازمند هدایت الهی و آموزه‌های آسمانی است؛ اعم از اخلاق و عبادت و حقوق و اقتصاد و سیاست و اجتماع و لذا هر گونه برنامه‌ریزی برای زندگی آدمی بدون توجه به آغاز و انجام، نتیجه‌ای جز زندگی معطوف به جهل نخواهد بود و هر گونه عملکرد و سیاست‌گذاری خرد و کلان بدون پیوست آخرت‌شناسانه، خود را

در معرض آسیب و ضرر هولناک قرار دادن است و کاملاً سفیهانه و نابخردانه است.

قرآن کریم با مقایسه کفر پیشگانی که سودای بهره‌مندی از لذات گذرای طبیعی را دارند، با عبادت پیشگانی که به امید رحمت بی‌کران الهی و با بیم از فرجام تلخ اخروی در مسیر عبودیت سیر می‌کنند، همگان را مورد خطاب قرار می‌دهد: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر، آیه ۹)؛ آیا آنان که آگاه به مبدأ و معاداند با کسانی که ناآگاه به این حقایقند برابرند؟

ذکر این استفهام انکاری که مشعر به بداهت مطلب از منظر خرد است، در ذیل مقایسه آخرت‌اندیشان و دنیاپیشگان معلوم می‌سازد که مقصود از این کلام، خصوص آگاهی از مبدأ و معاد است. (طباطبائی، ج ۱۷، ص ۲۴۳)

باتوجه به نکات فوق، ضمن تکمیل برهان حکما بر ضرورت نبوت و بطلان سکولاریسم، می‌توان به دو اشکال مذکور نیز پاسخ گفت؛ یعنی آنچه برای صیانت از حیات اجتماعی و زمینه‌سازی برای تکامل انسان لازم است، نه هر قانون یا ضابطه‌ای است که جامعه را از فروپاشی نگه دارد، بلکه قانونی است که ضامن مصالح حقیقی و بلندمدت انسان بوده و نظم مدنی را با عنایت به نظام اخلاقی جهان‌پی‌ریزی نماید. چنین استدلالی دیگر دنیاگرایانه نخواهد بود؛ بلکه دنیا و آخرت را در کنار هم مدنظر قرار می‌دهد و تمدن‌های مبتنی بر قوانین بشری هم نقض آن محسوب نمی‌گردد؛ چراکه تأکید در استدلال نه هر قانونی است که برطرف‌کننده هرج و مرج و ضامن نظم و امنیت باشد، بلکه قانونی است که ضامن نظم و امنیت ابدی و سعادت جاودانی باشد. چنین قانونی جز از طرف آفریننده عالم و محیط به دنیا و آخرت عرضه نخواهد شد.

به نظر می‌رسد حکما نیز در ضمن استدلال خود به این نکته توجه داشته‌اند. این‌که جناب شیخ‌الرئیس برهان مزبور را در نمط نهم/اشارات که بیان‌گر مقامات عارفان است، مطرح می‌کنند، قرینه‌ایست که قانون لازم برای تأمین امنیت و عدالت در روابط بشری قانونی است که در مسیر انسان به سوی خدا و کمالات ناشی از قرب به او به‌کار آید و ضامن سعادت اخروی باشد؛ لذا خواهی‌که هم در سخن خود اشاره می‌کند که قانون مزبور باید جامع

مصلحت معاش و معاد باهم باشد؛ درحالی که تمدن‌های مبتنی بر مبانی سکولار بشری گرچه شاید در تأمین معاش متناسب با شهوات فردی یا جمعی بشر موفق باشند، ولی هرگز در جمع میان معاش و معاد و پیوند سعادت دنیوی با سعادت اخروی موفق نیستند و اصلاً به این موضوع اهتمام نورزیده‌اند.

از همین باب است که جناب صدرالمتهلین در استدلال خود، سیر وجودی انسان به سوی خدا و جهان آخرت را مطرح می‌کند و قانونی را لازم می‌داند که علاوه بر تنظیم روابط انسانی، مسیر حرکت به سوی خدا را هم هموار سازد و صراط مستقیم کمال برای فرد و جامعه را ترسیم نماید. (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۸۲، ص ۴۲۰)

از نگاه وی آدمی مسافرِ اِلی الله است و دنیا مرحله‌ای از مراحل این سیر عظیم است و در مسیر وصولِ اِلی الله، انسان منازلی همچون مرحله جمادی و نباتی و حیوانی را پشت سر می‌گذارد.

رسیدن به مطلوب نهایی جز با مرور بر این منازل انجام نمی‌پذیرد. کاروانیان بشریت همواره وارد این مسیر شده و از روی اختیار، نحوه سیر خود را برمی‌گزینند؛ پس مسیر برخی کوتاه و بعضی طولانی و سیر بعضی قهقرایی است؛ گروهی به سرعت می‌پویند و گروهی افتان و خیزان در تلاشند که عقب نمانند. در این میان، انبیا قافله‌سالاری کاروان بشریت تا کمال مطلق را بر عهده دارند و زندگی مادی و حیات طبیعی مرکب و وسیله حرکت است که ضرورتاً باید مراقبت و تدبیر شود تا سیر و سفر انجام پذیرد. لذا تدبیر شئون دنیا و سیاست برخاسته از عدل و مجری مقتدر آن، از جمله مقدمات ضروری بهره‌مندی انسان از حیات باشکوه اخروی و صیانت از شخص و نوع و تأمین نیازهای متنوع در این مسیر، از جمله لوازم سلوک الی الله است. اگر امور بشریت به خود وانهاده شود و سیاست معطوف به خوشایندی فردی یا جمعی بدون لحاظ مصالح اخروی (سیاست متعالیه) باشد، نتیجه‌ای جز عقب‌ماندگی و سیر قهقرایی و فراموشی خدا و آخرت نخواهد داشت. (ر.ک: صدرالمتهلین، همان، ص ۴۲۲)

لذا به گفته ملاصدرا «السیاسة المجرده عن الشرع کجسد لا روح فیه»، همان‌گونه که حیات و جنبش بدن به نفس است و بدن فاقد نفس هیچ حرکتی ندارد، تکاپو و حرکت حقیقی جامعه بشری به سوی کمال مطلق نیز در گرو حاکمیت روح شریعت در روابط و

شئون انسانی است و سیاست محروم از قواعد الهی، سیاست و تدبیری مرده است؛ زیرا سیر حقیقی انسان را رقم نمی‌زند؛ بلکه مانع سیر حقیقی و استکمالی اوست و موجب سیر به بهیمیت و سبوعیت است. (ر.ک، همان، ص ۴۲۴)

قران کریم به بهترین وجه، ضرورت حکمرانی معطوف به حقیقت که همان سیاست متعالیه است را بیان می‌کند: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾؛ ای داود، همانا قرار دادیم تو را جانشین خود در زمین؛ پس داوری کن میان مردم به حق و از هوس پیروی نکن که گمراه کند تو را از راه خدا؛ همانا کسانی که گمراه می‌کنند مردم را از راه خدا، برایشان عذابی سخت است که به سبب آن که فراموش کردند روز حساب را. (ص، آیه ۲۶)

در این آیه شریفه اشاره می‌شود به:

۱. داوری و حکومت از شئون الهی است که جز برای کسانی که خداوند به خلافت آن‌ها رضایت داده، مشروع نیست؛ چراکه داوری متفرع بر جعل خلافت شده است.
۲. داوری در شئون و روابط انسان باید بر مدار حق باشد، نه تابع هوا و هوس فردی یا جمعی.
۳. تنظیم روابط انسانی با نظامات غیر حق مدار موجب گمراهی از مسیر حرکت به سوی خداست.

۴. انسان در طول حیات خود در مسیر حرکت به سوی خداست و برای مصونیت از انحراف چاره‌ای جز پی‌روی از احکام حق ندارد.

۵. انحراف از مسیر وصول به کمال مطلق، انسان را در معرض کیفی هولناک قرار می‌دهد.
۶. آیه شریفه نهی از پی‌روی از هوا و هوس فردی یا جمعی در تقنین و اجرای احکام ناظر به روابط انسانی را تعلیل می‌کند به این‌که چنین رویه‌ای موجب گمراهی انسان از مسیر سوک الی الله بوده و او را در معرض عذاب قرار می‌دهد و این پیامد مهلک نتیجه فراموشی «یوم الحساب» می‌باشد. علامه طباطبائی در تفسیر فراموشی یوم الحساب می‌فرماید: «والمراد بنسیانه عدم الاعتناء بأموره». (طباطبائی، ج ۱۷، ص ۱۹۵) بی‌اعتنایی به پیوست آخرت‌اندیشانه و محاسبه

نکردن آثار اخروی در وضع قوانین و اجرای آن‌ها فراموشی از یوم الحساب است. تقابل مطرح در آیه میان داوری بر اساس حق، و داوری معطوف به هوا و هوس و این‌که قسم دومی ناشی از بی‌اعتنایی به لوازم و پیامدهای اخروی است، می‌رساند که رکن لازم برای داوری بر اساس حق، اعتنا به نتایج اعمال و سیاست‌ها در امتداد حیات اخروی است.

۷. این تعبیر که در آیه آمده (کسانی که گمراه می‌کنند الخ) می‌رساند که مضمون آیه، اعم است از داوری موردی و داوری‌های نوعی که شامل سیاست‌گذاری‌ها و تقنین است؛ زیرا عمدتاً قسم دوم است که اگر معطوف به حق نباشد، به گمراهی می‌انجامد.

۸. تعبیر از حیات اخروی به یوم الحساب نیز بسیار الهام‌بخش است. تعبیر از رستاخیز به یوم و روز روشن است که به معنای معهود دنیوی آن‌که زمان یک دور کامل حرکت وضعیه زمین باشد، نیست؛ چراکه در ظرف آخرت نظام دنیا متحول می‌شود؛ بلکه یوم مزبور، یوم متافیزیکی است؛ یعنی ظرف ظهور حقایق، یعنی تمام دنیا از جهت خفای حقایق و غلبه حجاب‌ها و ضعف ادراک‌ها همچون شب تار است و آخرت به خاطر ظهور حقایق و قوت ادراک‌ها و رفع حجاب به تمامی روز است و امر تدبیر جهان گرچه همواره مقرون به حساب دقیق است، ولی آخرت ظرف ظهور این حساب است که بدون شک نمایان شدن پیامدهای دقیق عقاید و اخلاق و اعمال بشر یکی از مظاهر حساب الهی است.

۹. آیه شریفه می‌رساند که هیچ خطا و معصیتی و نقض حقی چه جزئی و چه کلی، جز به واسطه بی‌اعتنایی به امر آخرت رخ نمی‌دهد.

توجه به غایت‌مندی آفرینش و اختیار انسان و ضرورت حیات اخروی و تأثیر شئون اختیاری انسان در نحوه زیستن وی در جهان آخرت و قصور و محدودیت منابع معرفتی بشر از محاسبه چنین تأثیری می‌تواند برهان قوی دیگری را برای ضرورت نبوت و نیاز انسان به وحی تأمین نماید. (ر.ک، طباطبائی، ج ۲، ص ۱۴۷ و مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۴۳) که البته چون از قلمرو بحث خارج است، از طرح تفصیلی آن اجتناب می‌شود.

توجه و اعتنا به حیات اخروی و عظمت سعادت و شقاوت در آخرت به گونه‌ای است که حتی احتمال آن هم برای شخص عاقل کافی است تا در برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات خود در

دنیا، آن را در نظر گرفته و بدون عنایت به آن هیچ تدبیری معقول و خردمندانه نخواهد بود. برای ابطال منطق الحاد و نشان دادن نامعقول بودن آن اهل بیت علیهم السلام مکررا این استدلال را به کار گرفته اند که اگر آخرتی در کار نبوده و ما خود را به خطا ملتزم به قوانین الهی کردیم، چیز زیادی از دست نداده ایم، ولی اگر آخرت محقق شود، کسانی که زندگی خود را بدون محاسبه نتایج اخروی اعمال و عقاید تنظیم کرده باشند، در معرض فرجامی هولناک قرار خواهند گرفت. امام صادق علیه السلام در احتجاج با ابن ابی العوجاء ضمن حدیثی جالب به وی که به زعم خود حجاج بیت الله را به خاطر طوافشان در خانه خدا شایسته نام انسانیت ندانسته، می فرماید: «ان یکن الأمر علی ما یقول هولاء و هو علی ما یقولون فقد سلموا و عطبتهم و ان یکن الأمر علی ما تقولون و لیس کما تقولون فقد استویتم»؛ اگر جریان عالم از قراری باشد که اینها (طواف کنندگان) می گویند و البته واقعیت همین است، پس همانا آن ها نجات یافته و شما هلاک خواهید گشت، و اگر جریان عالم از قراری باشد که شما می گویند که قطعاً چنین نیست، پس سرنوشتی برابر باهم خواهید داشت. (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۸-۵۹)

در آیه ۴۶ بقره ضمن توصیف خاشعان می فرماید: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ

إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

در ترجمه (یظنون) هرچند مشهور آن را به معنای آگاهی و علم می گیرند، چراکه اهل خشوع، مؤمنانند که بهره مند از یقینند، ولی این احتمال هم وجود دارد که به همان معنای ظن و گمان باشد؛ زیرا عظمت و بزرگی سعادت یا شقاوت اخروی و اهمیت آن چنان است که ظن و گمان و حتی احتمالش نیز برای بیداری کفایت می کند. (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۷۵) برخی از حکمای جدید غرب نیز استدلالی موسوم به برهان شرط بندی را مطرح کرده اند. مخاطب این برهان کسانی هستند که نه براهین فلسفی برای آن ها کارساز است و نه آموزه های دینی، آن ها را اقتناع می کند. این برهان هرگز دلیلی بر وجود خدا نبوده و نتیجه آن ایمان نیست؛ بلکه رفع موانع ایمان و آماده ساختن ذهن برای پذیرش نور آن است. بر این اساس شخص فاقد ایمان هرگز دلیلی بر وجود نداشتن خدا ندارد، اما مسئله این است که شخص ناگزیر است در این مورد تصمیم بگیرد؛ چرا که ماندن در وضعیت شک و لاداری گری

تفاوتی با الحاد ندارد. در این شرط‌بندی گریزناپذیر چهار حالت محتمل است:

۱. وجود خدا و تحقق ایمان ما به او؛

۲. وجود خدا و عدم ایمان ما به او؛

۳. عدم وجود خدا و ایمان ما به او؛

۴. عدم وجود خدا و عدم ایمان ما به او.

در حالت اول سود بی‌کران (بهشت جاودان) حاصل خواهد شد و در حالت دوم ضرری هولناک و بی‌پایان متوجه ما خواهد شد و در حالت سوم به خاطر تقید به ایمان احتمالاً محرومیت محدودی لازم خواهد آمد و در حالت چهارم چیزی از دست نداده‌ایم. اگر جانب ایمان را اختیار نماییم، در صورت وجود خدا و آخرت سودی بی‌کران و در صورت نبود خدا و آخرت ضرر زیادی نکرده‌ایم. ولی در فرض نبود ایمان، بر فرض وجود خدا عذاب ابدی و هولناک را به جان خریده‌ایم. با سنجش و مقایسه صور فوق، هر عاقلی بی‌درنگ جانب ایمان به خدا را انتخاب می‌کند و با پذیرش خطر خسارت یا عدم سود، خود را از خطر عذاب ابدی می‌رهاند. پس باور به خدا و تنظیم زندگی بر پایه آن، نه تنها معقول بلکه خردپسندانه‌ترین راه پیش روی ماست. (ر.ک: کاپلستون ۱۳۸۱ش، ج ۴، ص ۲۱۴ - ۲۱۷)

خواجه طوسی به این دلیل در متن تجرید در ذیل عنوان «حسن بعثت» اشاره می‌کند: و «ازالة الخوف» یعنی بدون بهره‌مندی از تعالیم آسمانی انسان در معرض ضرری هولناک است و دفع ضرر محتمل به قانون عقل لازم است. پس بهره‌مندی از تعالیم و حیانی، نیکو و لازم است. البته علامه حلی استدلال مزبور را بر مالکیت مطلقه و حقیقی خدا نسبت به جهان و انسان مبتنی ساخته؛ چه این‌که تصرف غیرمأذون از جانب وی قبیح است. (ر.ک: طوسی و حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۶ - ۳۴۷)

نامه عمل امت

آیه ۲۸ سوره جاثیه می‌فرماید: ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُحْزَرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؛ خواهی دید هر امتی را زانو زده؛ هر امتی خوانده می‌شود به سوی کارنامه‌اش.

آیه دلالت دارد، علاوه بر این که هر فردی در قیامت کارنامه‌ای دارد که بر حسب آن مورد ارزیابی و حسابرسی و پاداش و کیفر قرار می‌گیرد، هر جامعه یا امتی هم کارنامه‌ای دارد که در قیامت مبنای حسابرسی به سرنوشت ابدی آن واقع می‌شود. گرچه برخی مفسران در آیه شریفه قائل به تقدیر شده و گفته‌اند: «کل فرد من أمة» منظور است (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۳۱) ولی علامه طباطبائی معتقد است که بنابر ظاهر آیه، هر جامعه‌ای بر حسب رویکرد غالب آن به تعالیم الهی، دارای کارنامه‌ای است؛ یعنی جامعه، به عنوان جامعه دارای کارنامه عمل است؛ هرچند این افرادند که باید پاسخ‌گویی کارنامه جامعه متبوع خود باشند. پس سرنوشت هر انسانی در سرای آخرت متأثر از دو نامه عمل است: نامه عمل فردی و نامه عمل جامعه‌ای که در آن زیسته و مشارکت داشته است. طرح چنین مطلبی در این آیه، می‌رساند که انسان در تمام شئون خود از جمله شئون اجتماعی و سیاسی مسئول بوده و ناگزیر است از تعالیم آسمانی در تنظیم و تدبیر آن بهره جوید. (ر.ک: طباطبائی، ج ۱۸، ص ۱۲۷)

آخرت باوری خاستگاه بصیرت در نظر و قوت در عمل

﴿وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ * إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرِي الدَّارِ﴾؛ یاد کن بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب را که دارندگان قدرت و بینشند؛ همانا ما آنان را به سبب برخورداری از خصلتی پاک که یاد سرای آخرت بود، برای خود خالص ساخته بودیم. (ص، آیه ۴۶ - ۴۵)

آیه دلالت دارد بر دو ویژگی مهم انبیاء الهی: قوت در عمل و بصیرت در نظر. انبیا به لحاظ بینش، تیز بین و واقع‌بینند و در عمل مقتدر و توانمندند. آیه ۴۶ علت این دو ویژگی را محض شدن آن‌ها در یاد آخرت بیان می‌فرماید. یعنی استغراق انسان در اندیشه آخرت و قرب پروردگار که غایت سیر عبودیت اوست، موجب توسعه در بینش و ژرف‌نگری نسبت به عالم و انسان و نیازهای وی از یک سو و شکوفا شدن قدرت نهفته در انسان به خاطر رهایی از تعلق به ظواهر فریبنده (زینت) دنیا از سوی دیگر می‌گردد (ر.ک: طباطبائی، ج ۱۷، ص ۲۱۱). در این باره می‌توان گفت:

۱. درک حقایق مربوط به آخرت در گرو بهره جستن از تمام ظرفیت‌های شناختی انسان است؛ یعنی انسان مقید به حس هرگز راهی برای معرفت به این حقایق ندارد و تنها در پرتو هماهنگی عقل و وحی و شهود است که می‌توان تصویری از امتداد حیات در سرای آخرت به دست آورد.

۲. توجه به آخرت موجب تکمیل جهان بینی و انسان شناسی می‌شود. از جمله آفات معرفت‌های بشری بینش تک بعدی و بخشی نگری است. مثله کردن واقعیت و درک سطحی از آن و غفلت یا تغافل از سطوح و ابعاد دیگر آن و نیز تصویر کاریکاتوری از انسان و محدود کردن جهان و انسان در برخی قلمروها در بسیاری از مکاتب بشری مشاهده می‌شود. آخرت باوری و معادشناسی موجب وسعت نگاه و بینش انسان می‌شود و رافع آفت مزبور بوده، از این جهت بصیرت افزاست.

۳. توجه به حیات اخروی به عنوان نتیجه یا تجسم تمام عقاید و ملکات و اعمال انسان موجب می‌شود نگرشی عمیق در انسان نسبت به جزئیات اعمال و تروک شکل بگیرد.

تأثیر آخرت باوری و معادشناسی در اقتدار آفرینی

۱. توجه به این‌که مرگ پایان زندگی نیست و آغاز مرحله‌ای برتر از حیات است، در انسان موجب جوشش روحیه امید به آینده می‌شود و این امید قدرت آفرین است.

۲. در مواجهه با دردها و سختی‌های مسیر زندگی یا عبودیت، توجه به پاداش‌های بی‌کران الهی در سرای دیگر موجب تقویت انگیزه و مقاومت در برابر مشکلات می‌گردد. بحث اعواض و انصاف در کلام اسلامی ناظر به این جهت است.

۳. توجه به مقامات خارج از تصور انسان در جوار قرب الهی موجب ارتقای و اعتلای انگیزه در انسان می‌شود؛ به گونه‌ای که آدمی به راحتی و با کمال رضایت حاضر می‌شود در مسیر بندگی و سیر به سوی خدا از جان و مال و دل بستگی‌های خود بگذرد.

نتیجه‌گیری

آخرت‌شناسی و معادباوری به عنوان یکی از ارکان عقاید دینی نقشی بی‌بدیل در تبیین ضرورت حکومت دینی و اسلامی دارد و توجه به آن سلفی و نابخردانه بودن هرگونه برنامه‌ریزی و اجرای فارغ از پیامدهای اخروی را اثبات می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن خلدون، محمد، مقدمه ابن خلدون، چ اول، بیروت، دار العلم، ۱۹۷۸ م.
۳. حلی، یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چ اول، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۰۷ ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج ۴، چ اول، قم، اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۵. صدر المتألهین شیرازی، محمد، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، چ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۶. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۷. طوسی، محمد بن حسن، شرح الاشارات و تنبیهاً، چ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۸. غزالی، محمد، شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، مترجم محمد صادق آینه‌وند، چ دوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲ ش.
۹. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ۴، مترجم غلامرضا اعوانی، چ اول، تهران، سروش، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، تهران، المكتبة الاسلامية، ۱۳۸۸ ق.
۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی، راهنما شناسی، چ اول، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۶۷ ش.
۱۲. مغنیه، محمد جوادی، تفسیر الکاشف، چ اول، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.

حکمت قرآنی، غایت انقلاب اسلامی

محمد فاکر میبیدی^۱

چکیده

حکمت بنا به تعریف و تقسیم حکماء به دو قسم نظری و عملی تقسیم شده است که با اندک مسامحه می‌توان بر حکمت قرآنی منطبق کرد. خداوند در قرآن مکرراً حکمت و وصف حکیم سخن رانده است از جمله این که فرمود: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» و نیز فرمود: «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ»، همچنین فرمود: «يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ». مراد از این حکمت در این مجموع آیات قرآن عبارتند از: مبانی اعتقادی و باورهای درست، اعمال و رفتار چون نمازگزاردن، امر به معروف و نهی از منکر، روابط صحیح خانوادگی و فامیلی، نفی تبذیر و رعایت اعتدال در مصرف، رفتار شایسته در جامعه، احترام جان و مال انسان‌ها و مبادلات صحیح اقتصادی، تنظیم روابط جنسی سالم و... در این جا پرسش اساسی این است که چه رابطه‌ای بین حکمت قرآنی و انقلاب اسلامی وجود دارد؟ (مسأله پژوهش). در این تحقیق با استفاده از آیات قرآن و روایات تفسیری و براهین عقلی به تبیین حکمت قرآنی پرداخته شده است (روش تحقیق). تا اثبات کند که تحقق حکمت قرآنی، در عرصه حکمت نظری عبارت است از: تبیین و ایضاح مبانی فکری و اعتقادی مبدأ و معاد، و ترسیم مبانی نظام ولایی. و در عرصه حکمت عملی عبارت است از: انجام تکالیف عبادی، اعطای حقوق فردی و

تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۲۵

۱. استاد تمام گروه تفسیر و علوم قرآن جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه، (m_faker@miu.ac.ir).

اجتماعی، اجرای حدود الهی و تخلق به اخلاق الهی (یافته‌ها)، برای این‌که براساس حکم و حکم قرآنی، جامعه‌ای بر پایه آموزه‌های الهی بنا و استوار شود. (هدف تحقیق)

واژگان کلیدی: قرآن، تفسیر قرآن، حکمت، حکمت نظری، حکمت عملی، حکمت قرآنی، انقلاب اسلامی.

مقدمه

قرآن کریم در آیات متعددی، از حکمت سخن گفته است؛ البته نه این‌که همانند حکمای یونان، ایران، هند و امثال آن به تعریف حکمت پرداخته باشد؛ بلکه با بیان مجموعه‌ای از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی در خلال نصایح لقمانیه، رسالت نبویه و توصیف خود و منزلت به حکیم، گویا حکمتی دیگر عرضه کرده است؛ گرچه امروزه می‌توان بخشی‌هایی از این حکمت‌های متنوع را بر حکمت قرآنی منطبق دانست، لکن مهم در این میان این است که حکمت قرآنی بیشتر به حکمت عملی می‌ماند، تا حکمت نظری. به هر صورت این مقاله در صدد آن است تا با تبیین حکمت قرآنی روشن نماید که تحقق عینی آموزه‌های حکمی قرآن، فلسفه وجودی انقلاب اسلامی است.

مبایدهای تحقیق

برای رسیدن به پیام و روح تحقیق، ناگزیر به تبیین چند مفهوم اساسی هستیم که عبارت است از:

۱. انقلاب اسلامی

در روز ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ خورشیدی، برابر با ۱۴ ربیع الاول ۱۳۹۹ قمری و مصادف با ۱۱ فوریه ۱۹۷۹ میلادی، در سرزمین ایران، انقلابی به وقوع پیوست که با توجه به این‌که رهبری آن، یک روحانی شیعه، یعنی حضرت آیت‌الله العظمی سید روح موسوی خمینی رحمته‌الله علیه، و اصلی‌ترین شعار مردم انقلابی، اسلام‌خواهی آنان بود، «انقلاب اسلامی» لقب گرفت. این انقلاب، به گواه تاریخ مکتوب و شفاهی و شهادت اصحاب انقلاب که از نزدیک در جریان وقوع انقلاب بودند و حرکت انقلاب را از آغاز تا پیروزی آن، با تمام وجود حس کردند، انقلابی است با

ماهیت اسلامی که ریشه در معارف قرآنی دارد؛ بدین معنا که انقلاب اسلامی هرچند اصلاح برنامه‌های فرهنگی، نظامی، سیاسی، اقتصادی و به خصوص رفع فقر مالی و علمی در برنامه خود داشت، اما محور عمده و هدف اساسی این قیام عظیم، اجرای احکام اسلامی و نفی طواغیت شرقی و غربی و اقمار آنان بود.

درست در زمانی که جامعه اسلامی با فراموش کردن ارزش‌های خود، و روی آوری به ارزش‌های وارداتی که در حقیقت ضدارزش بودند، به زدودن فرهنگ ملی و دینی خود و تحقق فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی پیش می‌رفت، و بر اساس برنامه‌ریزی‌های حساب شده و سیاست‌های دیکته شده، ارزش‌ها یکی پس از دیگری سقوط می‌کرد، مردی از تبار پیامبر اسلام ﷺ و دانش‌آموخته مکتب امام صادق علیه السلام در خرداد ۱۳۴۱ خورشیدی به پا خواست و بر اساس آموزه‌های قرآنی که فرمود: ﴿الرَّكِبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (ابراهیم، آیه ۱) پرچم مبارزه با جاهلیت مدرن را بر دوش گرفت و اقشار مختلف مردم اعم از روحانی، دانشگاهی، کارگر، کشاورز و... را با خود همراه نمود تا با برون‌رفت از وادی ظلمت، به سوی نور حرکت کند و معالم و حیانی قرآنی را جایگزین قوانین و احکام غیرالهی نماید.

این نهضت بیدارگرانه در طول نزدیک به دو دهه، در مسیری پرفراز و نشیب به حرکت خود ادامه داد تا این‌که در سال‌های ۵۷ - ۱۳۵۶ شمسی به اوج خود رسید و در بهمن سال ۱۳۵۷ به ثمر نشست و حکومت شاهنشاهی با سابقه ۲۵۰۰ ساله، سرنگون و حکومت اسلامی بر اساس نظریه نوین ولایت فقیه جایگزین آن گردید.

۲. هدف و غایت

واژه «هدف» در زبان‌های عربی و فارسی با تعابیر مختلفی چون: غرض، مقصد، مقصود و منظور آمده است و در حقیقت مترادف با غایت به معنای انگیزه حرکت است. (جرجانی، ۱۳۰۶: ص ۶۹). این واژه در اصطلاح فلسفی به معنای منتهی‌الیه حرکت است. (سجادی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۳۶۶). برخی نیز در تعریف هدف گفته‌اند: هدف یعنی آنچه انسان برای

رسیدن به آن بکوشد. (معین: ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۱۰۸). در تعریفی دیگر ایلوت، جنیفر/ Elliott. Jennifer و همکارانش گفته‌اند: «هدف به عنوان یک نشانه و علامت است که فردی نسبت به آن متعهد می‌شود. و از آن پس این هدف به عنوان یک راهنما، رفتارهای آینده فرد را کنترل و هدایت می‌کند». (صمدیه، ۱۳۹۱: تازه‌های روان‌شناسی تربیتی). بدیهی است این تعریف گرچه در مقوله آموزش و مهارت تربیتی است، اما قابل پذیرش در دیگر مقولات از جمله حرکت‌های انقلابی است.

انقلاب اسلامی، به عنوان یک پدیده اجتماعی، دارای علل اربعه فاعلی، مادی، صوری و غایی است که با اندکی مسامحه، باید امام خمینی علیه السلام را علت فاعلی آن بدانیم. اقشار مختلف مردم را علت مادی، مبارزه برای اسلام‌خواهی را علت صوری و تحقق احکام اسلامی را علت غایی آن دانست. بنابراین خصیصه اسلام‌خواهی در همه جوانب اعتقادی، فرهنگی، سیاسی، اخلاقی، حقوقی و جز آن، در حقیقت علامت و نشانه‌ای است که مدیران و مسئولان را متعهد به رسیدن به آن می‌کند و ماهیت گفتار و رفتار آنان را تعیین و چگونگی آن را کنترل می‌کند و آن‌ها را موظف می‌کند تا با آینده‌نگری، نقشه و مسیر رسیدن به آن را ترسیم و زمینه به فعلیت رساندن آن را فراهم کنند. کوتاه سخن این‌که در هر حرکتی، هدفی وجود دارد که متحرک به سوی آن در حرکت است و انقلاب اسلامی ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست.

۳. حکمت

به عقیده برخی از لغت‌شناسان، معنای اصلی واژه «حکمت»، منع است. (ابن فارس، کلمه حکم). برخی دیگر ضمن پذیرش این معنا می‌افزایند: در حکم، منع از ظلم نهفته است، و در حکمت، منع از جهل تعبیه شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، کلمه حکم).

برخی در تعریف اصطلاحی حکمت، نوشته‌اند: حکمت، رسیدن به حق، از طریق علم و عقل است؛ لکن در کاربست این واژه نسبت به خدا، با نسبت آن به انسان متفاوت است؛ بدین معنا که وقتی می‌گوییم خدا حکیم است، بدین معناست که اشیاء را به درستی می‌شناسد و در نهایت احکام آن را ایجاد کرده است. اما درباره انسان به این معناست که

موجودات و خوبی‌ها را می‌شناسد. و این همان حکمتی است که لقمان بدان توصیف شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: کلمه حکم). برخی دیگر از ارباب لغت می‌گویند: حکمت یعنی شناخت برترین اشیاء به وسیله بهترین دانش‌ها. (طریحی، مجمع البحرین، کلمه حکم). برخی دیگر از لغت‌پژوهان قرآنی بر این باورند که حکمت بر وزن فعلت، بر نوعی خاصی از حکم، یعنی احکام مربوط به معارف قطعی و حقایق متقن عقلی دلالت می‌کند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: کلمه حکم).

خواجه طوسی نیز در تعریف حکمت این‌گونه می‌نویسد: حکمت الهیه، علمی است که در آن از احوال موجودات خارجی مجرد از ماده، که نه در قدرت انسان است و نه در اختیار او بحث می‌کند. در تعریفی دیگر نقل می‌کند که حکمت عبارت است از: علم به حقایق اشیاء، آن‌گونه که هست و عمل کردن به مقتضای آن. از این رو حکمت به دو قسم، علمی (نظری) و عملی تقسیم می‌شود. حکمت نظری دارای سه شاخه: طبیعی، ریاضی و الهی است. و حکمت عملی نیز دارای سه شاخه: علم اخلاق، علم منزل و علم سیاست است. (طوسی، ۱۴۰۵: ص ۵۲۶).

بعد از محقق طوسی، شریف جرجانی، دو تعریف عام و خاص برای حکمت ارائه می‌دهد: وی در تعریف مطلق حکمت می‌نویسد: حکمت علمی است که در آن از حقایق اشیاء آن‌گونه که موجود هستند، به قدر طاقت بشری بحث می‌کند و در تعریف حکمت به عنوان یکی از اصول اخلاقی می‌نویسد: حکمت حد اعتدال بین افراط در طرف جُرْبُزه، و بین تفریط در طرف بِلَادَت در قوه عقلیه است. (جرجانی، ۱۳۰۶: ص ۴۱).

نکته قابل توجه این‌که ویژگی منع، هم در معنای عقل به چشم می‌خورد، و هم در معنای حکمت وجود دارد. در حکمت نظری، منع از جهل و در حکمت عملی منع از اخلاق ناپسند. بنابراین می‌توان دریافت که بین عقل و حکمت ارتباطی وثیق وجود دارد.

۴. حکمت قرآنی

مراد از حکمت قرآنی، حکمتی است که در قرآن کریم، به نحو عام، یا به صورت خاص، به

صراحت یا اشارت آمده و در قالب مصادیق حکمت بیان شده است. در این خصوص سه مقوله چشم‌نواز است: الف) نزول قرآن از مبدأ حکیم؛ ب) توصیف قرآن به حکیم؛ ج) آموزه‌هایی که در قرآن، عنوان حکمت به خود گرفته است، که از آن به آموزه‌های حکمی قرآن تعبیر می‌کنیم. با بررسی همه‌جانبه درمی‌یابیم که همه این مقولات گویای حکیمانه بودن قرآن و آموزه‌های آن است که پس از این بدان خواهیم پرداخت.

با تعریفی که از مطلق حکمت و حکمت قرآنی ارائه شد، ممکن است این پرسش رخ نماید که ارتباط بین دو حکمت متعارف و حکمت قرآنی چیست؟ قبل از پاسخ به این پرسش، لازم است به این نکته اشارت شود که در بررسی مفاهیم موجود در لسان آیات و روایات، بحثی زیرعنوان حقیقت شرعیه مطرح است؛ بدین معنا که الفاظی چون: صلاة، صوم، حج، و... که معنای لغوی خاصی دارند، آیا توسط شارع معنای جدیدی بدان‌ها اعطا شده است؟ به گونه‌ای که بدون قرینه، مخاطب معنای مورد نظر شرع را دریافت می‌کند یا خیر؟ این مسئله درباره مفاهیمی چون حکمت نیز متصور است؛ بدین معنا که وقتی قرآن کریم، از حکمت سخن می‌گوید و این کلمه در عرف دانشمندان آن زمان و به خصوص حکمای روم، ایران و یونان، مفید معنای خاصی بوده است؟ آیا شارع مقدس همان معنا را اراده کرده یا معنای جدیدی بدان بخشیده است؟

با سیر در کاربست‌های حکمت در قرآن و روایات، معلوم می‌شود که نمی‌توان به تساوی کاربرد حکمت در اصطلاح حکما با حکمت قرآنی، نبوی و ولوی نظر داد؛ بلکه می‌توان گفت بین این دو، رابطه عموم و خصوص من وجه است. در نتیجه‌گیری ساده باید گفت: در قرآن و روایات، نه هر جا سخن از حکمت است، مراد حکمت متعارف است، و نه می‌توان گفت بین حکمت متداول و حکمت قرآنی مابین تمام عیار حکم فرماست؛ بلکه بینابینی است؛ بدین معنا که مواردی به چشم می‌خورد که هماهنگ با حکمت حکماست. (ماده اجتماع). مواردی نیز وجود دارد که حقیقت قرآن با واقعیت فلسفی متفاوت است. مثلاً نماز حکمت قرآنی است، در حالی که جزء حکمت متعارف نیست. (ماده افتراق قرآن از حکمت

متعارف). از سوی دیگر برخی مسائل در حکمت وجود دارد که در اصطلاح قرآن حکمت شمرده نشده است. (ماده افتراق حکمت متعارف از قرآن).

در میان شاخه‌های شش‌گانه حکمت، گرچه ممکن است همه اقسام مورد عنایت ویژه قرآن نباشد، و گفته شود شاخه حکمت الهی (یا به تعبیر درست‌تر الهیات) در حکمت نظری و سه قسم حکمت عملی، بیشتر مد نظر قرآن است و چه بسا بتوان گفت قرآن کریم بیشتر به حکمت عملی پرداخته است، اما آنچه به انقلاب اسلامی مرتبط می‌شود، هر دو قسم حکمت علمی و حکمت عملی با تمام زیرشاخه‌های آن، البته با هویت قرآن و اسلامی آن است که باید مورد نظر مسئولان عالی‌رتبه و مدیران ارشد کشور قرار گیرد.

به این نکته نیز باید توجه داشت که به نظر برخی از مفسران حکیم، ممکن است حکمت در آیه ﴿بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾، را بر برهان فلسفی منطبق دانست. (رک: طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ص ۳۷۲). لکن به نظر می‌رسد در این سخن جای خدشه وجود دارد؛ چراکه شرط بهره‌مندی از حکمت دینی، انجام عمل صالح و رعایت اصول اخلاقی و تهذیب نفس است؛ درحالی‌که برای اقامه برهان، کافی است که فرد دارای ذهن قوی و علم به شرائط باشد؛ ضمن این‌که حکمت می‌تواند مانع حکیم از انجام رذایل اخلاقی باشد؛ برخلاف برهان که ارتباطی به عمل صالح ندارد.

قرآن و حکمت

در ارتباط با حکمت قرآنی و حکمت در قرآن، دو بحث اساسی وجود دارد که در تبیین چپستی حکمت قرآنی نقش دارد: نخست مطالعه سیر نزول آیات مشتمل بر حکمت و در حقیقت همراهی با نزول آیات حکمت؛ دیگری تحلیل ویژگی‌های حکمت از نظرگاه قرآن.

۱. سیر نزول آیات حکمت

کلمه «حکمت»، نزدیک به بیست بار و در چهارده سوره از قرآن حکیم آمده است. با مرور در سیر نزول آیات مشتمل بر کاربرد حکمت، می‌توان به نتایج ارزنده‌ای از جمله مهندسی طرح

حکمت دست یافت. کاربست کلمه حکمت در قرآن، با توجه به ترتیب نزول سوره، از آغاز تا انجام به این شرح و مراحل زیر است:

مرحله اول: در سوره قمر که سی و هفتمین سوره نازل شده بر اساس ترتیب نزول است، با توصیف کل قرآن به حکم بالغه، چشم انداز حکمی خود را ترسیم کرده و فرمود: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ التُّدْرُ﴾ (قمر، آیه ۵). مراد از حکمت بالغه به نظر برخی از مفسران، یعنی حکمتی که در ذات خودش تام و کامل و بدون نقص است و در اثرگذاری هیچ کمبودی ندارد؛ زیرا حکمت به کلمه حق و سودمند است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ص ۵۷). بلوغ نیز به معنای رسیدن چیزی به انتهای مسافت خود است، که در نتیجه حکمت بالغه، یعنی حکمتی که به هدف خود رسیده است.

مرحله دوم: با اشاره به حکمت اعطایی به حضرت داوود، سنت حکمی الهی را پایه گذاری کرد و در سی و هشتمین سوره نازله که سوره صاد است فرمود: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخُطَابَ﴾ (ص، آیه ۲۵)، تا معلوم شود که حکمت نبوی یک بدعت نیست، بلکه یک سنت مستمر الهی است.

مرحله سوم: در سوره اسراء که پنجاهمین سوره در ترتیب نزول است، به معرفی برخی از مصادیق حکمت و حیانی پرداخته و فرموده است: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ (اسراء، آیه ۳۹)، و این جمله پس از بیان تعدادی از آموزه های عقیدتی، اخلاقی، حقوقی و فقهی است.

مرحله چهارم: در سوره لقمان که در ردیف نزول پنجاه و هفتمین سوره است، حکمت لقمان که یکی از بارزترین شخصیت های حکمی قرآن و تاریخ دین پژوهی است را معرفی کرده و فرمود: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ (لقمان، آیه ۱۲). در این مرحله، عملاً به مقایسه حکمت لقمانی که با اعطا و ایتای الهی رخ نمود، با حکمت نبوی که با وحی الهی در قالب ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ (اسراء، آیه ۳۹) فرود آمد، عملاً مقایسه و وحدت ذاتی آن دورا به رخ کشید.

مرحله پنجم: در حقیقت ادامه مرحله قبل است، با این بیان که دستاورد انبیای پیشین نیز حکمت بوده و جوهر ادیان یکسان است. در سوره زخرف، شصت و سومین سوره قرآن در ترتیب نزول، درباره حضرت عیسی علیه السلام فرمود: ﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ﴾ (زخرف، آیه ۶۳).

مرحله ششم: در این مرحله از حکمت‌نگاری قرآن، خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می‌دهد تا با روشی حکمت‌آمیز، به دعوت حکمت‌آموز خود بپردازد. لذا در هفتادمین سوره نازل شده می‌فرماید: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل، آیه ۱۲۵).

مرحله هفتم: در هشتاد و هفتمین سوره در ترتیب نزول قرآن، یعنی سوره بقره که جزء اولین سوره‌های مدنی است و بیشترین کاربرد حکمت را در خود جای داده است، نخست به دعای ابراهیم علیه السلام اشاره کرده که از خداوند درخواست نمود تا پیامبری برای ذریه‌اش مبعوث کند که علاوه بر تلاوت آیات، به تعلیم حکمت نیز بپردازد و لذا عرضه داشت: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره، آیه ۱۲۹). سپس به تحقق این وعده اشاره کرده و فرموده است: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره، آیه ۱۵۱). این دو آیه بیان‌گر این است که خط حکمت الهی، یک جریان مستمر و نیز یک حرکت شبکه‌ای در مسیر هدایت انسان‌هاست، که پیامبری از اعماق تاریخ، درخواست پیامبری برای آینده دارد و خدا نیز ضمن تأیید دعا، آن را به اجابت می‌رساند، تا حکمت خدایی محقق شود.

از این رو و در همین رابطه به ما می‌آموزد که برای تأمین سعادت فرد و جامعه، نه تنها پیامبران باید حکمت‌آموز باشند، بلکه ملوک و مدیران نیز باید دارای حکمت باشند، وگرنه امور جامعه سامان نمی‌گیرد. لذا طالوت را به عنوان نمونه معرفی کرد و فرمود: ﴿وَأَتَاةَ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (بقره، آیه ۲۵۱).

مرحله هشتم: در سوره آل عمران که هشتادونهمین سوره نازل شده است، ابتدا به این حقیقت مهم اشارت می‌کند که خدا از پیامبرانیش میثاق گرفته است که وقتی کتاب و حکمت به آن‌ها داده شد و پیامبر موعود آمد، علاوه بر ایمان به وی، او را یاری کنند، لذا فرمود: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَفَرَأْنَا قَالَ فاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (بقره، آیه ۸۱). یعنی حکمت اقتضا می‌کند که به پیامبر حکمت‌آموز ایمان آورده و او را یاری کنند؛ چنان‌که در آیه دیگر، بعثت پیامبری که افزون بر تلاوت کتاب و ترکیه، معلّم کتاب و حکمت است را به عنوان بزرگ‌ترین نعمت خداوندی مورد منت قرار داده و می‌فرماید: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران، آیه ۱۶۴).

مرحله نهم: در نودمین سوره قرآن با اطلاق حکمت بر سنت نبوی، بیت‌نشینان خانه پیامبر ﷺ را به یادآوری حکمت سفارش می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَأذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكَ يُبَيِّنَنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ (احزاب، آیه ۳۴). بسا که توصیه به یادآوری حکمت در کنار آیات الهی، مشعر به این باشد که برخی از کارهایی که بعضی از افراد انجام می‌دهند، مطابق حکمت نیست.

مرحله دهم: در نودودومین سوره از قرآن، دوبار تعبیر حکمت را تکرار می‌کند: یکی در محکومیت حسادت و بینش انحصارگرایانه بنی اسرائیل، مبنی بر این‌که همه خوبی‌ها از آن ماست؛ چرا به دیگران داده شده است. خداوند با مذمت این رذیله و ضمن تأیید ایتاء کتاب و حکمت در کنار ملوک آل ابراهیم، دوباره بر استمرار سنت ایتاء حکمت اصرار ورزیده و می‌فرماید: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (نساء، آیه ۵۴). دیگری تأکید بر این‌که خداوند به خواسته یهود اعتنائی نمی‌کند و برخلاف میل آن‌ها به غیر بنی اسرائیل نیز کتاب و حکمت می‌دهد، لذا فرمود: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (نساء، آیه ۱۱۳).

مرحله یازدهم: در این مرحله از منشور حکمت، بار دیگر در یکصد و نهمین سوره نازل به معرفی خدای حکمت آفرین و پیامبر حکمت آموز می پردازد و می فرماید خدای مَلِک، قُدُوس، عزیز و حکیم است. ﴿بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (جمعه، آیه ۲). با توجه به این که در این سوره نیز یهود به خاطر صفات ناپسند و به خصوص در علم و عمل به تورات مذمت شده اند، آغاز سوره در جهت ایجابی، خدا را به صفات جمالیه توصیف و بعثت پیامبر حکمت آموز و نزول قرآن حکمت آمیز را، کار خدا می داند و در جهت سلبی، حسودان آزمند را ملامت می کند.

مرحله دوازدهم: در مرحله نهایی که برای آخرین بار کلمه حکمت را به کار می برد، در یکصد و دهمین سوره در ترتیب نزول، یادآور شکر نعمت تعلیم حکمت است و می فرماید: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ ... وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (مائده، آیه ۱۱۰). البته در شکر نعمت ها تفاوتی در فرهنگ انبیا نیست. آنچه مهم است، این است که باید نسبت به نعمت حکمت، در کنار دیگر نعمت ها شکرگزار بود.

۲. ویژگی های حکمت قرآنی

حکمت مطرح در فلسفه، طبعاً به وسیله یک انسان تحصیل می شود؛ انسانی که توانسته است با رعایت اعتدال بین جُرْبُزه افراط و بِلَادَت تفریط در قوه فکریه، به حکمت برسد. چنان که اگر بتواند رعایت اعتدال در قوه شهویه را بنماید، ملکه عفت به دست می آورد؛ همان گونه که با رعایت اعتدال در قوه غضبیه، به ملکه شجاعت می رسد. اما نسبت به حکمت قرآنی، چند نکته قابل توجه است:

الف) در فرهنگ قرآن، حکمت الهی، ناشی از ایتاء الهی است؛ چنان که درباره خاندان ابراهیم علیهم السلام فرمود: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (نساء، آیه ۵۴). درباره لقمان نیز فرمود: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ (لقمان، آیه ۱۲). درباره داود علیهم السلام فرمود: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكُهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ﴾ (ص، آیه ۲۰). درباره طالوت فرمود: ﴿وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (بقره، آیه ۲۵۱). و درباره حکماء فرمود: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ

فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَدْرَأُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿بقره، آیه ۲۶۹﴾. به خوبی مشاهده می‌شود که نسبت به ملوک، مُلک توأم با حکمت عطاء شده است.

ب) در فرهنگ قرآن، حکمت، جنبه نزول الهی، صبغه وحیانی و آموزه خدایی دارد. چنان‌که فرمود: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (نساء، آیه ۱۱۳). و درباره حکمت خاص قرآنی فرمود: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ (اسراء، آیه ۳۹). و درباره عیسی ﷺ نیز فرمود: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران، آیه ۴۸). به خوبی معلوم است که نسبت به انبیاء حکمت همراه با کتاب داده شده است، و این فرق اساسی بین ملوک و انبیاء است. بسا به خاطر این موقعیت والا در حکمت قرآنی است که می‌تواند قرین آیات الهی شود که فرمود: ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يَتْلُو فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ (احزاب، آیه ۳۴).

ج) در فرهنگ قرآن، علاوه بر این‌که منشأ حکمت، خداست، تعلیم این حکمت نیز از ناحیه انبیاء امکان‌پذیر است که از زبان ابراهیم ﷺ فرمود: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره، آیه ۱۲۹). و نیز فرمود: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (جمعه، آیه ۲). در رسالت انبیاء، تعلیم حکمت، توأم با تلاوت آیات، تعلیم کتاب و تزکیه جان‌ها نهفته است.

د) در فرهنگ قرآن، حکمت مساوی است با خیر کثیر؛ چراکه فرمود: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (بقره، آیه ۲۶۹)، و شرط وصول به این خیر، ورود به وادی اولواالالباب است که فرمود: ﴿وَمَا يَدْرَأُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. برخی از مفسران، تذکر را به انتقال از مقدمات به نتیجه، و از نتیجه به مقدمات تفسیر کرده‌اند. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۹۶). که می‌توان آن را به یک معنا، یعنی توجه دوباره به آموخته‌ها بازگرداند. مراد از لب، عقل خالص از شوائب است؛ بنابر این هر لبی عقل است، ولی هر عقلی لب نیست. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: کلمه لب). اما عقل هم به معنای قوه مدرکه‌ای است که پذیرش علم را دارد و هم به علمی که مستفاد از آن قوه به کار رفته است. (همان: کلمه عقل). لکن مفسر حکیم علامه طباطبائی معتقد است لب همان عقل است که در انسان وجود دارد و کاربرد قرآنی آن نیز

همین است؛ زیرا کلمه عقل به معنای متعارف امروزی آن، از کاربست‌های جدید - بعد از نزول قرآن - است و لذا کاربرد قرآنی آن، تنها در مشتقات فعلی آن است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۹۶). به هر صورت آیه دلالت دارد که دریافت حکمت، متوقف بر تذکر است و تذکر متوقف بر عقل است. پس حکمت بدون عقل ممکن نیست (همان) و این انسان متقاضی حکمت قرآنی است که باید زمینه دریافت را در خود فراهم کند.

ه) در فرهنگ قرآن، حکمت ابزار تبلیغ دین است که فرمود: ﴿اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل، آیه ۱۲۵). و در بیانی دیگر محتوای دین را حکمت معرفی کرده و می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا لِي﴾ (زخرف، آیه ۶۳).

و) قرآن در یک برنامه جامع، همه آموزه‌های عقیدتی، اخلاقی، تاریخی، فقهی، حقوقی، معرفتی و معارفی را، حکمت معرفی کرده و می‌فرماید: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ الشُّدْرُ﴾ (قمر، آیه ۵).

آنچه از مراحل طرح حکمت در قرآن، و ویژگی‌های آن به دست می‌آید، این است که حکمت از ناحیه خدا، نازل، ایفاء و تعلیم می‌شود. اعطای حکمت از نبوت ابراهیم تا بعثت خاتم، به عنوان یک سنت مستمر مطرح است. نمونه حکمت الهی در لقمان و محمد ﷺ متبلور شده است، و بالأخره حکمت، ابزار تبلیغ دین است.

کوتاه سخن این‌که در فرهنگ قرآن، اصل دین، معرفت و معارف قرآن، اخلاق و تاریخش، فقه و حقوقش، پند و پیامش، همه، حکمت، حکمت‌آمیز و حکمت‌آموز است و در نهایت به عنوان یک قانون کلی، اعلام شد که حکمت، خیر کثیر است که زمینه دریافت آن برای همگان فراهم است، اما بهره‌مندی از این موهبت الهی، زمینه و شرایط خاصی دارد.

حکمت‌مداری قرآن

وقتی سخن از حکمت قرآنی است، بدین معناست که قرآن دارای حکمت است. از سوی دیگر فرض بر این است که تحقق این حکمت به عنوان هدف غایی انقلاب اسلامی مطرح

است. تبیین حکمت قرآنی و حکمت در قرآن از سه زاویه وصف حکمت در مبدأ نزول، وصف حکیم برای قرآن و آموزه‌های حکمی قرآن قابل تحلیل است:

۱. نزول قرآن از مبدأ حکیم

بی‌تردید قرآن، فرودآمده از سوی ذات اقدس الهی است. این نزول گاهی به عنوان شئون ربوبیت مطلقه تلقی شده که فرمود: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (واقع، آیه ۸۰ و فصلت، آیه ۴۳). در جایی به عنوان مظهر رحمانیت و رحیمیت به شمار آورده و فرموده است: ﴿تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (فصلت، آیه ۲)، و برای بیان شکست‌ناپذیری آن، وصف رحیم را قرین وصف عزیز کرد و فرمود: ﴿تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ (یس، آیه ۵) که همگی حکایت از حکمت الهی دارد. لکن آنچه صراحت در حکیمانه بودن فعل الهی در نزول قرآن دارد، این است که فرمود: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (زمر، آیه ۱، احقاف، آیه ۲، جاثیه، آیه ۲)، و نیز فرمود: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت، آیه ۴۲)، بدیهی است کتابی که از ناحیه حکیم مطلق و محمود علی الاطلاق نازل شود، خود نیز حمید، محمود و حکیم است.

از صفاتی که خداوند مکرر در قرآن کریم بدان توصیف شده، وصف حکیم است که نزدیک به یکصد بار به همراه شش وصف دیگر حمید، خبیر، عزیز، علیم، علی، واسع، به صورت مزدوج به کار رفته است. در توالی اوصاف با یکدیگر در تمام موارد توصیف الله به حکیم و خبیر، وصف حکیم مقدم بر خبیر (الحکیم الخبیر) شده است؛ همچنان که وصف عزیز نیز در توالی اوصاف حکیم و عزیز، بر وصف حکیم مقدم (العزیز الحکیم) شده است. البته باید توجه داشت که مزدوج شدن اوصاف الهی، خود نکته‌ای حکیمانه دارد؛ چراکه هر یک از اوصاف مزدوج، بر دیگری تأثیرگذار است. ضمن این که توالی صفات ممکن است به عنوان خبر دوم، به معنای مثلاً علیم و حکیم باشد، و ممکن است به عنوان صفت برای علیم باشد. (نحاس، ۱۴۲۱: ج ۱، ص ۴۴)، یعنی علیمی که حکیم است، و در این صورت، حکیم اخص از علیم خواهد بود.

در خصوص حکیم بودن خداوند، مفسران سخنانی دارند از جمله: «حکیم به معنای

کسی است که در حکمت کامل باشد؛ همان‌گونه که علیم به معنای کسی است که در علمش کامل باشد». (طبری، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۱۷۵) و «حکیم، یعنی کسی که هر آنچه انجام می‌دهد، حق و صدق است و سفه و قبیحی از او صادر نمی‌شود و حکم هیچ کسی علیه آن نیست». (قشیری، بی تا: ج ۱، ص ۷۸) و «حکیم یعنی کسی که هر آنچه انجام می‌دهد، کسی حق اعتراض بر او ندارد». (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۴۲۵). بعضی پس از آن که از جهت واژه‌شناسی، حکمت را به منع معنا می‌کند، می‌نویسد: «حکیم، یعنی مانع از فساد، و حکمت از آن جهت مانع است که دارنده آن را از جهل حفظ می‌کند، به هر صورت احکمه یعنی ائقنه». (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۲۸۸).

دیگری می‌نویسد: «حکیم، یعنی کسی که در تمام مبدعات و مخلوقاتش، احکام و استواری حاکم است». (بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۷۰ و حقی برسوی، بی تا: ج ۱، ص ۱۰۲). برخی نیز با تعریف حکمت به وضع شیء در جایگاه شایسته آن، معتقدند «حکیم کسی است که دارای حکمت تامه است؛ آفرینش مخلوقاتش بر اساس حکمت و صدور اوامرش بر پایه حکمت است». (آل سعدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۷). و بالاخره بعضی می‌نویسند: حکیم بودن خداوند بدین معناست که او به اشیاء معرفت واقعی دارد و ایجاد اشیاء با احکام و ایتقان واقعی صورت داده است و این برخاسته از علم او به حقایق است. (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۵۸). برخی از این سخنان، ناظر به حکمت متعارف است و برخی ناشی از حکمت قرآنی است؛ لکن آنچه همه این بیانات را به هم پیوند می‌دهد، ایتقان و احکام فعل الهی است که نزول قرآن نیز از جمله افعال الهی است و در نهایت ایتقان و احکام است.

۲. توصیف قرآن به حکیم

قرآن در تبیین ساختار و محتوا، در کنار نزدیک به یکصد وصفی که برای خود بیان کرده است، در اولین بیان حکیمی، خود را حکمت معرفی کرد و فرمود: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾ (قمر، آیه ۵). بدیهی است صفت بودن مصدر، با تأویل بردن آن، به معنای حکیم، یا ذوالحکمه است. افزون بر تعبیر به حکمت بالغه، در جای دیگر با وصف صریح فرمود: ﴿يَس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾

(یس، آیه ۲-۱) و نیز فرمود ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (جمعه، آیه ۲). در آیه نخست، به صراحت قرآن را حکمت نامید و در آیه دوم، قرآن را موصوف به حکمت کرد و در آیه سوم، حکمت قرآنی را در کنار لفظ کتاب آورد.

همان‌گونه که گفته شد، به نظر برخی از مفسران، حکمت بالغه یعنی حکمتی که در ذات خود تام و کامل و بدون نقص است و در اثرگذاری هیچ کمبودی ندارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ص ۵۷). بعضی دیگر از مفسران معتقدند حکمت وقتی به قرآن نسبت داده شود مثل: «حِكْمَةٌ بِالْعَقَّةِ» بدین معناست که قرآن مشتمل بر آیات و قوانین محکم است. (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۵۸). ملاحظه می‌شود که طبق این آیه، قرآن حکمت بودن خود را مفروغ دانسته و آن را به بالغه موصوف کرده است. حکیم در سوره یس، به معنای صاحب حکمت یعنی رسیدن به حق و حقیقت به وسیله علم و عقل معنا شده است. (راغب اصفهانی، کلمه حکم).

به نظر برخی از مفسران، قرآن همانند یک موجود زنده که حکیمانه سخن می‌گوید به حکیم توصیف شده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۳ و آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ص ۳۸۵). بعضی از مفسران حکیم، در تفسیر این آیه می‌نویسند: حکمت قرآنی عبارت است از معارف حقّه، و احکام و مواعظ و عبرت‌های متفرع بر آن. (رک: طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۷، ص ۶۲). اما حکمت در سوره جمعه، برخی آن را به سنت تفسیر کرده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۵۳۰) و برخی گفته‌اند به معنای معارف حقّه‌ای است که در قرآن وجود دارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ص ۲۵۶). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در مورد اخیر، حکمت در کنار قرآن مطرح شده است که طبعاً باید با کتاب و آیات در این آیه متفاوت باشد؛ لذا کتاب، به الفاظ قرآن و تفسیر مشکلات آن، و حکمت، به معارف درون قرآن معنا شده است. بنابر این نسبت توصیف قرآن به حکمت، باید گفت قرآن بهترین دانش‌ها و برترین معرفت‌ها در باره مبدأ و معاد و طریق سعادت را دارد. یا این‌که دستورات حکیمانه‌ای که از آن تعبیر به حکمت عملی می‌شود، در خود جای داده است.

نکته قابل توجه این‌که مفسران در تفسیر آیات حکمت سخن یکسانی ندارند؛ بلکه

حتی یک مفسر نیز تعدد دیدگاه دارد. برای مثال علامه طباطبائی که مفسری حکیم است، در تفسیر سوره نحل می‌نویسد: «مراد از حکمت، حجتی است که نتیجه آن، حق باشد؛ به گونه‌ای که هیچ شک و وهن و ابهامی در آن نماند». سپس می‌افزاید: «حکمت را در این جا می‌توان بر برهان منطبق دانست». (رک: طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ص ۳۷۲). در تفسیر سوره یس، حکمت را به معارف حقه، و احکام و مواعظ و عبرت‌های متفرع بر آن معنا کرده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۷، ص ۶۲). در سوره قمر، حکمت را به کلمه حق و سودمند تفسیر نموده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ص ۵۷)، و در تفسیر سوره جمعه می‌نویسد: «منظور از حکمت، معارف حقه‌ای است که در درون قرآن وجود دارد». (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۵۶).

به هر صورت، قرآن حکیم که از زبان خدای حکیم نازل شده است، خود، حکمت‌آمیز و حکمت‌آموز است. برنامه عبادی‌اش حکمت، فقه، حقوق و حدودش حکمت، اخلاق و تربیتش حکمت، عِبَر و خَبَرش حکمت، سیاست و اقتصادش حکمت، و در یک کلام، تمام آنچه آورده، حکمت است.

به هر صورت قرآن که کار حکیم علی‌الاطلاق است، در ساختار، مستحکم، در محتوا حکیمانه، و در وعده‌هایش محکم است و باید مصدر و منبع تمام امور تقنینی، قضایی و اجرایی باشد. دست‌اندرکاران انقلاب و نظام جمهوری اسلامی باید با تکیه و تمسک به این حکمت، امور دینی، فرهنگی، هنری، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه را مصون از فساد نگه‌دارند. باید با استفاده از این خزینه حکمت، عقیده، باور، اخلاق و تربیت مدیران، کارگزاران و مسئولان را محکم نمود تا انقلاب از گزند ویرانی درونی مصون بماند و از خطرات بیرونی حراست شود.

۳. آموزه‌های حکمی قرآنی

قرآن کریم پس از بر شمردن سلسله معارف اعتقادی، اخلاقی، فقهی، حقوقی، و... آن را به عنوان بخشی از حکمت و حیانی در قرآن معرفی کرده و می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ

مِنَ الْحِكْمَةِ (اسراء، آیه ۳۹). بسیاری از مفسران، حکمت در این آیه را به «معرفة الحق لذاته و الخیر للعمل به، یعنی شناخت حق تعالی برای این که حق است و شناخت امور خیر، برای عمل کردن به آن» تفسیر کرده‌اند. (رک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۴۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۵۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۷۵؛ نووی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۲۵). بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از حکمت در آیه، آن است که منتهی به شناخت حُسن و قُبْح و فرق بین آن‌هاست. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۴۲). به نظر می‌رسد این تفاسیر، بدون توجه به سیاق آیه بیان شده‌اند؛ یعنی به تعریف مطلق حکمت پرداخته‌اند.

برخی از مفسران معتقدند که مراد از حکمت در این جا، حکمت عملی و سلوک نیکوست. (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۳۲). بسا مراد از سلوک نیکو، رعایت همان عقاید و تکالیفی است که قبل از آیه بیان شده است؛ چنان که علامه طباطبائی آن را به احکام فرعیه پیش از آیه تفسیر کرده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۹۸). به نظر می‌رسد بهترین تفسیر این است که گفته شود: حکمت در تمام مواردی که در قرآن تکرار شده است، بیان‌گر شکل خاصی از احکام مرتبط با انسان یا در ارتباط با دانش انسان، آفرینش، عقلانیت، اعمال، حقوق، یا انحراف انسان از حق، و از جمله امر و نهی مرتبط با تقوا و توحید است؛ چنان که در ابتدا با حکمت عقلی درباره توحید فرمود: ﴿أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ و در انتها نیز با طرح دوباره توحید فرمود: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾. و در بین این دو توحید به مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، انفسی، آفرینش، علمی پرداخته است. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۷، ص ۲۰۴). در این تفسیر واقع‌بینانه، با توجه به سباق و سیاق آیه و رعایت ادبیات موجود در آیه که فرمود: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ (اسراء، آیه ۳۹)، آموزه‌های حکمی قرآن استخراج شده است؛ چراکه کلمه «ذلک» اشاره به تکالیف قبل از آیه است، و «مِنَ» در «مِمَّا» تبعیضیه، به معنای وحیانی بودن این آموزه‌هاست و «مِنَ الْحِكْمَةِ» که در حقیقت بیان از «مِمَّا»، یا بدل از آن است، حکمت بودن آن را تبیین می‌کند.

با توجه به این که پیش از این فقره، به بیش از سی حکم علمی و عملی اشارت کرده است، مراد از حکمت باید همان اوامر و نواهی پیشین شامل معارف اعتقادی، اخلاقیات و

احکام عملی باشد. در این جا به مجموعه حکمت اسرائی، به اضافه حکمت لقمانی، در نهایت اختصار اشارت می شود:

الف) عقیدتی - معرفتی

۱. مطلق توحید: در حکمت اسرائی و در پیشاپیش همه امور و علوم، فرمود: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقَعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ (اسراء، آیه ۲۲). این آیه که در صدر حکمت اسرائی قرار دارد، به دلیل نهی از جعل آلهه در کنار الله، بیانگر مطلق توحید است، و نتیجه دنیایی آن که نوعی دل‌سبستگی به غیر خدا در همه عرصه‌هاست، مذمت و خذلان است؛ چنان که در انتها این سلسله حکم دوباره توحید را مطرح کرده و فرمود: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ (اسراء، آیه ۳۹). نتیجه اخروی این عدم توحید و اتکا به آلهه دروغین، ملامت، طرد و قهر الهی است. در راستای بیان حکمت‌ها، در حکمت لقمانی نیز با طرح نفی مطلق شرک که شامل همه انواع شرک در بعد سلبی و همه اقسام توحید در بعد ایجابی می شود، فرموده است: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يُعْطِيهِ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ۱۳).

۲. توحید عبادی: قرآن به دنبال بیان توحید مطلق فرمود: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (اسراء، آیه ۲۳). این آیه به قرینه نهی از عبادت غیرخدا، مبین توحید عبادی است. توحید عبادی، گرچه در مطلق توحید جای دارد، اما به دلیل اهمیت موضوع، تخصیص به ذکر شده است. جالب توجه این که در میان همه حکمت‌های عبادی، تنها به برگزاری نماز اشارت کرده و فرموده ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ (لقمان، آیه ۱۷) چون در رأس همه عبادت‌هاست.

۳. توحید در رازقیت: قرآن در عداد حکم اسرائی فرمود: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ (اسراء، آیه ۳۰). این آیه گرچه در مقام تعلیل برای نفی افراط و تفریط در امساک و انفاق مطرح در آیه قبل است، لکن به ما می آموزد که فارغ از اصل رزق‌دهی خدا، بسط آن نیز تنها به مشیت الهی است.

۴. معادباوری: در حکمت لقمانی فرمود: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي

صَخْرَةً أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴿۱۶﴾ (لقمان، آیه ۱۶). این آیه اشاره به محاسبه اعمال در قیامت است، و برای اهمیت کار، دانه خردل که ضرب المثل در کوچکی یک دانه است، به کار رفته است. ضمیر در «إِنَّهَا» به فعله برمی‌گردد؛ یعنی «إِنَّ الْفَعْلَةَ مِنَ الْحَسَنَةِ وَالسَّيِّئَةِ»، فعل نیک و بد، گرچه در زیر سنگ و صخره باشد یا در گوشه آسمان یا در زیر زمین، خدا آن را می‌آورد و حساب‌کشی می‌کند. تعبیر «لَطِيفٌ خَبِيرٌ» گویای لطافت در کار و آگاهی لازم برای حسابرسی‌های دقیق است؛ ضمن این‌که در انتهای حکمت اسرایی نیز فرمود: ﴿فَتَلَقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ (اسراء، آیه ۳۹)، که به نتیجه آخری اتکاء بر آلهه دروغین که ملامت و قهر است، اشاره کرده است.

ب) اجتماعی - خانوادگی

۱. احسان به والدین: در این زمینه قرآن در سلسله حکم اسرایی خود می‌فرماید: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ ... وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾ (اسراء، آیه ۲۳). نظیر این سخن در جای دیگر نیز آمده که فرمود: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (انعام، آیه ۱۵۱). آنچه در این دو آیه مهم است، این‌که احسان به پدر و مادر را قرین توحید الهی قرار داده است.

۲. نهی از تافیف و امر به قول کریم: قرآن در ادامه بیان رابطه فرزند با والدین فرمود: ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (اسراء، آیه ۲۳). با مفهوم موافقی که در آیه وجود دارد، تمام مراتب بالاتر از تافیف را منع کرده است. مراد از نهر نیز فریادزدن و بلند صحبت کردن است که با ضمیمه جمله بعدی، به ما می‌آموزد که با پدر و مادر، هم باید خوب حرف زد و هم حرف خوب زد.

۳. خفض جناح و دعا: یکی از حکمت‌های مطرح در این دسته از آیات این است که می‌فرماید: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (اسراء، آیه ۲۴). نکته قابل توجه این‌که قرآن فرزندان را مخاطب قرار داده و جبران زحمات پدر و مادر را به آن‌ها گوشزد می‌کند که همانند زمانی که والدین فرزندان خود را زیر بال و پر خود می‌گرفتند و آنان را مورد مرحمت قرار می‌دادند، عمل کنند. این بدان معناست که پدر و مادر بعد از

گذشت دوران تکون، رشد و تربیت فرزند، خودشان دچار ضعف و سستی می‌شوند که همانند فرزندان نیازمند مراقبت و برخورد مناسب هستند؛ چنان‌که خود قرآن نیز فرمود: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ (روم، آیه ۵۴).
ضعف سوم همان ضعف دوران پیری است.

ج) اخلاقی - تربیتی

۱. برخورد مناسب با نیازمندان: هنگامی که مستمندی در راه مانده، یا هر نیازمند دیگری به انسان رجوع می‌کند، چند صورت متصور است: الف) بدون واکنش لفظی به وی کمک کند؛ ب) با خوش‌رویی برخورد و به وی کمک کند؛ ج) چیزی در بساط نداشته باشد و از وی روی‌گردان شود.

دو مورد اول چندان مشکلی ندارد، اما در مورد اخیر قرآن دستور می‌دهد که باید با خوش‌رویی و قول میسور برخورد شود: ﴿وَمَا تُعْرَضْنَ عَنْهُمْ إِنِّيَعَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا﴾ (اسراء، آیه ۲۸). قول میسور سخن سنجیده همراه با محبت، و یا وعده مساعدت در آینده است.

۲. نفی تکبر و بی‌اعتنائی: در حکمت اسرائی فرمود: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ (اسراء، آیه ۳۷) و نیز در حکمت لقمانی فرمود: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (لقمان، آیه ۱۸). مرح، به معنای فرح و شادمانی بی‌خودی و کنایه از تکبر، خود برترینی و خودپسندی است که در رفتار انسانی رخ می‌نماید.

۳. شکر الهی: در حکمت لقمانی و به عنوان اولین حکمت فرمود: ﴿إِنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (لقمان، آیه ۱۲). نکته جالب این‌که به صراحت فرمود ثمره شکر، عائد خود انسان شاکر می‌شود و ناسپاسی وی نیز زیانی برای خدا ندارد، بلکه نتیجه آن متوجه خود اوست.

۴. صبر بر مصائب: در حکمت لقمانی فرمود: ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾

(لقمان، آیه ۱۷). از مهم ترین اموری که برای یک انسان در زندگی فردی و جمعی لازم است، صبر بر مصائب است، و صبر گرچه در طاعت، و مصیبت کاربرد دارد، اما در این جا به قرینه «مَأْصَابِكْ» منظور مصائب است که بسا سخت ترین مورد صبر است و لذا از آن به «عزم الأمور» تعبیر کرد.

۵. میانه روی در مشی و صوت: از دیگر حکم لقمانی رعایت اعتدال در راه رفتن و سخن گفتن است که فرمود: «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ» و نیز فرمود: «وَأَعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» (لقمان، آیه ۱۹). قصد به معنای میانه روی و غَضُّ به معنای فروکاستن صدا و دید است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: کلمه قصد و غَضُّ). بنابراین طبق حکمت قرآنی، انسان باید مراقب صدا و نگاه خود باشد و رعایت اعتدال را بنماید. در پایان برای نشان دادن زشتی رفع صوت، آن را به صدای الاغ به عنوان زشت ترین و خشن ترین صدا تشبیه کرده و فرموده است: «إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ».

د) حقوقی - سیاسی

۱. حفظ جان اولاد: قرآن در سلسله حکم اسرائی می فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا» (اسراء، آیه ۳۱) گرفتن جان کودکان بی گناه، به بهانه های مختلف، پیش از نزول قرآن در میان برخی از عرب جاهلی رواج داشته است که قرآن از آن به عنوان وِثِد یاد کرده و می فرماید: «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» (تکویر، آیه ۸ و ۹). قرآن در حکم خود از این عمل زشت نهی کرده است. لازم به ذکر است که این مسئله امروزه نیز به نوعی دیگر در جوامع به اصطلاح پیشرفته وجود دارد.

۲. حفظ جان انسان ها: حفظ جان انسان ها از منظر قرآن به حدی مهم است که قتل و حیات یک انسان را برابر با قتل و احیاء همه انسان ها دانسته و می فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، آیه ۳۲). از این رو این مهم در زمره حکم قرآنی قرار گرفته و فرموده است: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (اسراء، آیه ۳۳).

جالب توجه این‌که اگر قتلی صورت بگیرد و بخواهند قصاص کنند، مجازند، لکن مجازات متوازن، نه بیشتر، که از آن تعبیر به اسراف در قتل شده و فرموده است: ﴿فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾.

۳. نفی زنا: رابطه نامشروع بین زن و مرد بیگانه و به خصوص اوج این ارتباط از منظر قرآن، فاحشه یعنی نهایت قباحت یاد شده و به عنوان بدترین شیوه برای ارضای غریزه جنسی قلمداد شده است؛ چراکه منتهی به فساد در جامعه می‌شود. لذا به عنوان یکی از مهم‌ترین حکمت‌های اسرایی فرمود: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (اسراء، آیه ۳۲). تعبیر به «لاتقربوا» به جای «لاتزنوا» بسا به این جهت است که این کار بدون مقدمات انجام نمی‌شود؛ لذا از هرآنچه انسان را به این عمل نزدیک می‌کند نیز نهی کرده است. به تعبیر بعضی از مفسران چشم‌چرانی، برهنگی و بی‌حجابی، کتاب‌های بدآموز، فیلم‌های آلوده، نشریات فاسد، تصاویر مهیج، کانون‌های فساد و... هر یک مقدمه‌ای برای این کار محسوب می‌شود. همچنین خلوت با اجنبیه، عامل و سوسه‌انگیز دیگری است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۲، ص ۱۰۳).

۴. رعایت مال یتیم: بر اساس حوادث طبیعی و غیرطبیعی انسان‌هایی جان خود را از دست می‌دهند و فرزندان یتیمی را از خود به جای می‌گذارند که نیازمند کمک‌های مالی، عاطفی و تدبیر امور هستند که انجام آن ممکن است منتهی به اختلاط رفتاری با یتیمان یا مخلوط شدن مال یتیم با مال خودشان شود. قرآن ضمن مفروغ دانستن اصل پرداختن به امور یتیم، به قرب أحسن سفارش کرده و می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ (اسراء، آیه ۳۴). بدیهی است برخی از افراد به بهانه تدبیر امور یتیم، تلاش می‌کنند به مال آن‌ها دست یازند، یا به بهانه اختلاط به طور کلی خود را کنار بکشند. لذا در حکمت اسرایی، بر رعایت مال و حال یتیم تأکید شده است. قرآن در این جمله کوتاه، یک امر سلبی را بیان کرد و فرمود: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾، یعنی نفی مخلوط کردن مال یتیم با مال خود و خوردن آن، برای جلوگیری از هدر رفتن مال یتیم، و یک امر ایجابی را گوشزد کرد و فرمود: ﴿إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. یعنی نباید به بهانه عدم اختلاط، مال یتیم را رها کند تا منجر به نابودی آن شود.

۵. وفای به عهد: در خصوص عهد فرمود: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (اسراء، آیه ۳۴). در این زمینه دو نکته اساسی وجود دارد: یکی این که عهد در این جا مطلق است و همه عهد‌ها و پیمان‌ها اعم از عهد الهی، عهد انسانی، عهد عبادی، موثیق سیاسی، قراردادهای اقتصادی، وعده‌های فردی و جمعی همه را شامل می‌شود. دوم این که نه تنها متعهد مورد سؤال است و می‌پرسند با عهد‌ها چه کردی، بلکه از خود عهد سؤال می‌شود با توجه کردند؟

۶. نظارت عمومی: نظارت بر عملکردهای یکدیگر، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که مورد تأکید فراوان قرآن است و در جای جای این کتاب عزیز و حکیم بدان اشاره شده است. از جمله در حکمت لقمانی فرمود: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (لقمان، آیه ۱۷). درباره امر به معروف و نهی از منکر به این نکته بسنده می‌شود که این مهم ضمانت بقا و اجرای تمام آموزه‌های معرفتی، عبادی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و غیره است.

ه) مالی و اقتصادی

۱. پرداخت حق خویشاوندان و...: قرآن کریم برای رفع فقر از جامعه و ایجاد توازن و تعادل بین افراد، کمک مالی به نیازمندان را مطرح کرده است؛ از جمله در حکمتی اسرائیلی فرمود: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ (اسراء، آیه ۲۶). اصل کمک و انفاق در قالب ادای حق به نزدیکان و مستمندان و در راه ماندگان را مطرح کرده است. نکته قابل توجه این که در این مسئله ابتدا به خویشاوندان اشارت کرده که گویای تقدم آنان بر دیگران است.

۲. نفی تبذیر: هرچند انفاق چه واجب و چه مستحب، مورد تأکید قرآن حکیم است، اما اصل دیگری را که مکمل اصل اولی است، در این جا مطرح می‌کند و آن این که باید از هرگونه تبذیر پرهیز شود و می‌فرماید: ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ (اسراء، آیه ۲۶). تبذیر در حقیقت مصرف بی جا و به تعبیری ریخت و پاش است. جالب توجه این که تبذیرکنندگان را برادران شیطان معرفی کرده و می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ (اسراء، آیه ۲۷). و چون شیطان نسبت به خدانا سپاس است که فرمود: ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾، شیطان صفتان مبدّر نیز این گونه‌اند.

۳. رعایت اعتدال: اصل مهمی که بین دو مقوله اقتصاد و اخلاق مطرح است، رعایت

اعتدال و دوری از هرگونه اسراف و تبذیر در انفاق است، و فرمود: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (اسراء، آیه ۲۹). ید مغلوله کنایه از بخل و امساک تمام عیار، و بسط کل نیز، کنایه از اعطای بی حد و حصر است؛ به گونه‌ای که برای خود و فرزندانش چیزی باقی نماند، که این مورد موجب حسرت و ملامت است.

۴. درستی در خرید و فروش: یکی از مسائل مهمی که در زندگی روزمره مردم جریان دارد، خرید و فروش کالا است که در حکمت اسرائی بر پرپیمانانه و بدون کم‌فروشی آن سفارش شده است: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَرَثًا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (اسراء، آیه ۳۵)، اشیاء مورد خرید و فروش بیشتر مکیل و موزون است و مراد از قسطاس، ترازوست که در هر عصری ممکن است مصداق جدیدی پیدا کند. البته این بدان معنا نیست که فقط کیل و وزن باید درست باشد، بلکه مبادله اشیاء عددی، مساحتی و مسافتی و غیره نیز باید به درستی صورت گیرد.

و) آموزه علمی

در سلسله شمارش حکم اسرائی، به این آیه می‌رسیم که می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مُسْتَوْلاً﴾ (اسراء، آیه ۳۶)، کلمه «لاتقف» از ریشه قفا بر وزن عضا، به معنی تبعیت از چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: کلمه قفا) و چون پیروی از غیر علم معنای گسترده‌ای دارد، همه امور را شامل می‌شود. در حقیقت لزوم تحقیق و نفی پیروی از غیر علم در همه امور مد نظر است؛ یعنی نه در عمل شخصی، نه در هنگام قضاوت درباره دیگران، نه همگام شهادت دادن، نه در اعتقادات و نه آنچه شنیده می‌شود، نمی‌توان بدون تحقیق و علم آن را پذیرفت. از آنجاکه گفتن، شنیدن و پذیرش آن، کار گوش، چشم و دل است، روی این موضوع تکیه شده که این‌ها همه مسئولند. آیا آنچه مدعی شنیدن یا دیدنش بودید، واقعاً دیده یا شنیده بودید؟ البته این منافات ندارد که صاحبان اعضا نیز مورد سؤال قرار گیرند.

ز) تأکید بر حکم

در پایان این سلسله حکمت اسرائی فرمود: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (اسراء، آیه ۳۸). در حقیقت تأکیدی است بر ناپسند بودن ترک واجبات و ارتکاب منهیات و محرمات

گذشته، از توحید تا نفی خودبزرگ بینی، که گویی همه ریشه در شرک و نبود توحید دارد؛ از این رو دوباره بر توحید تأکید کرد و بیرون از سلسله حکم فرمود: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ (اسراء، آیه ۳۹). از این جا معلوم می شود که هدف نهایی این حکمت ها، رهایی از غیرخدا و به خصوص آنانیت انسان و رسیدن به توحید در همه عرصه ها و شئون علمی، عملی، فردی و جمعی، اعتقادی، اخلاقی و جز آن است.

آیات حکمت و انقلاب اسلامی

برای روشن شدن ارتباط انقلاب اسلامی با آموزه های حکمی قرآن، ضروری است تا ابتدا اهداف انقلاب اسلامی تبیین تا معلوم شود اصلا انقلاب برای چه رخ داد؟ انگیزه رهبران انقلاب که روحانیون و در رأس آن ها مرجعیت دینی بودند و مردم نیز با آنان همراهی کردند و در این مسیر صدها هزار شهید و جانباز تقدیم کردند و بزرگان مردان دینی و بسیاری از متدینان غیرروحانی برای تحقق آن، زندان ها و شکنجه ها تحمل کردند، چه بود؟ در این زمینه بهتر است ترسیم اهداف کلان انقلاب اسلامی را از زبان کسی که خود در جریان حرکت های قبل از پیروزی انقلاب و حین پیروزی انقلاب بوده و پس از آن نیز بیش از سه دهه سکان دار کشتی انقلاب بوده است، یعنی حضرت آیت الله العظمی امام خامنه ای جويا شویم.

۱. تحقق اهداف کلان انقلاب اسلامی و مراحل آن

از امور بسیار مهم در ترسیم چشم انداز انقلاب اسلامی ایران، مراحل هدفداری آن است؛ چراکه در هر حرکت انقلابی و تحول آفرین از آغاز تا رسیدن به نقطه هدف، مراحل و وجود دارد که پیمودن ترتبی آن بسیار لازم و ضروری است، وگرنه آن حرکت آبترو ناتمام خواهد ماند. انقلاب اسلامی ایران نیز از آغاز تا رسیدن به هدف نهایی، که همان تشکیل امت و تمدن اسلامی است، فرایندی پنج مرحله ای دارد که در کلام امام خامنه ای چنین ترسیم شده است:

مرحله اول؛ شکل گیری انقلاب اسلامی؛

مرحله دوم؛ تشکیل نظام اسلامی؛

مرحله سوم؛ تشکیل دولت اسلامی؛

مرحله چهارم؛ تشکیل جامعه اسلامی؛

مرحله پنجم؛ تمدن اسلامی. (رک: farsi.khamenei.ir/newspart-index و نیز ۱۳۹۵

[.tasnimnews.com](http://tasnimnews.com)).

یادآوری چند نکته در این جا ضروری است:

۱. معمار انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی علیه السلام نیز، در سخنی حکمت آمیز خطاب به اعضای مجمع تشخیص مصلحت نظام، فرموده است: «حکومت، فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می کند». (امام خمینی، بی تا: ج ۲۱، ص ۲۱۷) و در جای دیگر خطاب به روحانیون، مراجع، مدرسین و طلاب حوزه گفته اند: حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است، فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است. (همان: ص ۲۸۹).

این بدان معناست که انقلاب اسلامی، برای تشکیل حکومت اسلامی رخ داد و تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای قوانین الهی، در همه ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، علمی و زوایای زندگی انسان، برقراری عدالت، تعمیق ارزش های اخلاقی فردی و اجتماعی است. از سوی دیگر تأمین و تحقق این مهم، تنها در پرتو حکومت اسلامی امکان پذیر است. در حقیقت امام خمینی علیه السلام به طور غیرمستقیم اشاره می کند که وقوع انقلاب، زمینه تشکیل حکومت اسلامی، و تشکیل حکومت برای اجرای فرامین الهی در همه زمینه هاست.

۲. همان گونه که اشارت شد، اصل انقلاب اسلامی، توسط عموم مردم به رهبری امام خمینی علیه السلام و مبارزه سران انقلاب به انجام رسید. در این مرحله رژیم شاهنشاهی ۲۵۰۰ ساله ساقط شد و جمهوری اسلامی با انتخاب مردم، جایگزین آن گردید.

۳. مراد از نظام اسلامی این است که هندسه اداره کشور و بنیادهای آن اسلامی باشد. این مهم با تدوین قانون اساسی، برپایی نهادهای اسلامی، تشکیل شوراها، تشکیل مجلس شورای اسلامی و بنا نهادن قوه قضائیه بر پایه احکام، حدود و حقوق اسلامی محقق شد.

۴. مقصود از دولت اسلامی این است که دولت به معنای عام آن، اعم از رهبری، رئیس‌جمهور، وزرا، سفرا، نمایندگان مجلس، امیران و افسران نظامی، مسئولان قضایی و قضات و همه متصدیان و کارگزاران امور کشوری و لشکری، بر اساس معیارهای اسلامی گزینش شوند و طبق موازین اسلامی عمل کنند؛ به گونه‌ای که بتوانند مقاصد انقلاب و مردم انقلابی را تأمین کنند. یعنی دولتی که در آن رشوه نباشد، فساد اداری نباشد، ویژه‌خواری نباشد، کم‌کاری نباشد، بی‌اعتنایی به مردم نباشد، میل به اشرافی‌گری نباشد، حیف و میل بیت‌المال نباشد و دیگر چیزهایی که در یک دولت اسلامی لازم است.

۵. منظور از جامعه اسلامی یا به تعبیری کشور اسلامی، این است که اسلام حیات‌بخش، اسلام نشاط‌آور، اسلام تحرک‌آفرین، اسلام بدون کج‌اندیشی و تحجر و انحراف، اسلام بدون التقاط، اسلام شجاعت‌بخش به انسان‌ها و اسلام هدایت‌کننده انسان‌ها به سوی علم و دانش، بر آن حاکم باشد.

۶. معنای تمدن اسلامی، کشورگشایی و توسعه مرزی نیست؛ بلکه بدین معناست که ملت‌ها از اندیشه اسلامی تأثیرپذیر باشند. لازمه این مهم این است که ملت‌های مسلمان در مقابل زورگویی همه‌جانبه قدرت‌های جهانی، حرفی برای گفتن داشته باشند و از وضعیت ذلت‌بار و تسلیم‌پذیری بیرون روند. در حال حاضر جامعه اسلامی نه علم‌مورد نیاز را دارد، نه فناوری پیشرفته‌ای و نه مهارت لازم در در زمینه‌های سیاسی. علت اصلی این عقب‌افتادگی بی‌تقوایی است که باید برطرف شود. (توضیح نظام اسلامی تا ملت اسلامی، اقتباس از سخنان مقام معظم رهبری در مواضع مختلف است. (رک: mashreghnews.ir/159482).

۷. وقوع اصل انقلاب، برای رسیدن به اهدافی است که در چهاربند نظام اسلامی، دولت اسلامی، کشور اسلامی و امت اسلامی نهفته و طی مراحل مترتب بر هم محقق می‌شود. این اهداف همان است که در کلام امام خامنه‌ای مورد توجه قرار گرفته و مرتبط با یکدیگر و هرکدام مترتب بر دیگری است؛ بدین معنا که تا انقلاب اسلامی روی ندهد، نظام اسلامی شکل نخواهد گرفت؛ تا نظام اسلامی محقق نشود، دولت اسلامی شکل نمی‌گیرد؛ تا دولت اسلامی محقق نگردد، جامعه اسلامی ایجاد نخواهد شد، و تا جامعه اسلامی به وجود

نیاید، ایجاد تمدن و امت اسلامی ناممکن خواهد بود. در نتیجه، هر یک از این امور، مبتنی بر ماقبل و مبنای مابعد خواهد بود. به دیگر سخن: هدف برای ماقبل، و علت برای مابعد است. که اجمال آن در آیات قرآن با تعبیر حکمت قرآنی آمده است.

۲. تحقق اهداف میانی انقلاب بر اساس آیات حکمت

بر اساس آموزه‌های آیات حکمت در قرآن حکیم، اهداف میانی انقلاب اسلامی عبارتند از:

۱. اصل حرکت انقلاب وفق آیه: ﴿الرَّكَابُ أَزْلَمَ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (ابراهیم، آیه ۱). قابل توجه این‌که ﴿إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ بدل از «إِلَى النُّورِ» است و این بیان‌گر یکسانی مقصد نوری با مسیرِ اِلَى اللّٰهِ است، و نیز آیه: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ (ابراهیم، آیه ۵) برای برون‌رفت از نظام طاغوت شاهنشاهی و ورود به حاکمیت اسلام و قرآن صورت گرفت.

۲. مطابق آموزه قرآنی در آیه: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص، آیه ۵)، یکی از اهداف مهم انقلاب اسلامی، نجات مستضعفان جهان از سلطه امپریالیسم و رساندن آنان به وراثت زمین است که باید صورت گیرد.

۳. بر اساس آموزه کریمه ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلَاهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (نساء، آیه ۷۵)، باید از قیام‌ها و نهضت‌های آزادی‌بخش جهانی، به‌ویژه آن‌ها که با تفکر ناب اسلامی حرکت می‌کنند، حمایت همه‌جانبه کرد.

۴. مطابق مفاد کریمه ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء، آیه ۱۴۱)، هیچ‌گونه برنامه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی، علمی و غیره که منتهی به سطله قدرت‌های استعمارگر شود، نباید صورت گیرد و هیچ قانونی نیز نباید در این راستا تصویب شود.

در صورت نخواستن یا نتوانستن تحقق این آرمان‌ها که در حکمت‌إِسْرَائِلی تجلی یافته است، اهمیت این امور به گونه‌ای است که عدم توفیق در آن، به منزله نرسیدن انقلاب به اهدافش تلقی می‌شود.

۵. برای موفقیت در اجرای برنامه‌ها، علاوه بر علم فنی لازم، بودن مدیران حکیم نیز ضرورت دارد. داود و طالوت دو نمونه و الگوی موفقیت هستند که فرمود: ﴿وَسَدَدْنَا مَلَكُةً وَاتَّيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ﴾ (ص، آیه ۲۰)، برخی از مفسران حکیم، در تفسیر حکمت در این آیه نوشته‌اند: حکمت در اصل، نوعی از حکم است و مراد از آن در این جا معارف متقن و حقه سودمند برای انسان است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۷، ص ۱۹۱). بنابراین می‌توان گفت: تشدید ملک به معنای تقویت و استحکام نظام به وسیله تجهیزات و ادوات نظامی، خزائن مالی، حسن تدبیر، دستگاه سالم و عادل قضایی، وضع قوانین و تصویب قوانین جامع و کارآمد است.

۶. در نظام برخاسته از آموزه‌های قرآن، یک‌سویه‌نگری نه تنها سودی ندارد، بلکه زیانبار است. بنابراین مسئولان انقلاب باید همه جانبه نگر باشند؛ در عین حال که به امور سیاسی توجه می‌کنند، به مسائل اقتصادی نیز توجه داشته باشند؛ به مسائل فرهنگی نیز عنایت کنند؛ از مسائل نظامی غافل نشوند و از همه مهم‌تر اهتمام به اخلاقیات فرد و جامعه را در سرلوحه کار خود قرار دهند، تربیت و تعلیم را در یک راستا بلکه عین یکدیگر بدانند که فرمود: ﴿بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (جمعه، آیه ۲). علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌نویسد: مراد از تلاوت آیات، خواندن آیات قرآن است. اما تزکیه به معنای رشد صالح و ملازم با خیر و برکت است که با بازگشت به اخلاق فاضله و اعمال صالحه که ضامن سعادت دنیا و آخرت انسان است، حاصل می‌شود. مراد از تعلیم کتاب، بیان الفاظ آیات و تفسیر مشکلات آن است، و منظور از حکمت، معارف حقه‌ای است که در قرآن وجود دارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ص ۲۵۶).

۷. در سوره جمعه تزکیه بر تعلیم مقدمه شده است؛ درحالی‌که در سوره بقره و دعوت ابراهیم، تعلیم بر تزکیه مقدم است. سرّ این تقدیم و تأخیر این است که در وظایف نبوی، تربیت امت محور است و چون در تربیت، تزکیه بر تعلیم علوم و معارف مقدم است، مقدم شده است. اما در دعوت ابراهیم، درخواست تحقق این تزکیه در ذریه است و طبیعی است که تعلیم علوم و معارف، بالاترین درجه و مقدم بر همه امور است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۹،

ص ۲۵۶). این احتمال نیز وجود دارد که تفاوت این دو آیه، به تفاوت متربیان است؛ بدین معنا که اگر جامعه مخاطب آلوده است، ابتدا تزکیه لازم است، و اگر جامعه مخاطب پاک است، ابتدا باید تعلیم باشد. لذا آنچه مهم است، پرداختن به تعلیم و تربیت صحیح و توأم با یکدیگر است.

بنابراین انقلاب اسلامی حرکت خود را به گونه‌ای باید جهت‌دهی کند که ملکات اخلاقی مثل جود، سخا، قناعت، شکر، صبر، شهامت، ایثار، حیا، غیرت، عفت، نصیحت، کرامت، تواضع، عزت‌زایی، ذلت‌زدایی، پاکدستی، پاکدامنی و امثال این‌ها در فرد و جامعه رشد یابد و اگر روزی مشاهده شد این ارزش‌ها دگرگون یا کم‌رنگ شده است، بپذیریم که زنگ خطری است بر فاصله گرفته انقلاب از اهداف والای خود.

۸. در نظام برخاسته از آموزه‌های قرآنی، مطابق کریمه ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل، آیه ۱۲۵). نباید قهر و خشونت اصل اولی باشد، بلکه در اصلاح مسائل و به خصوص مسائل فرهنگی اجتماعی و به طور کلی گسترش معارف دینی و انقلابی باید با استفاده از ابزار حکمی عمل نمود؛ چراکه تبلیغ در اشکال مختلف به لحاظ ساختاری و محتوایی از مؤثرترین ابزار در رسیدن به اهداف انقلاب اسلامی است. قرآن به اخلاق مبلّغ نظر دارد و می‌فرماید: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران، آیه ۱۵۹).

۹. قرآن کریم علاوه بر اهتمام به رفتار مسئولان قضایی، تقنینی و اجرایی، به محتوا کلامی و سخن ارباب رسانه‌های گفتاری، دیداری، شنیداری و نوشتاری نیز توجهی تام دارد و به گویندگان، نویسندگان، اصحاب جرائد، برنامه‌نویسان، فیلمسازان، کارگردانان و امثال آنان سفارش می‌کند تا با قول معروف، قول حسن، قول بلیغ، قول سدید، قول کریم، قول میسور و قول لیّن سخن بگویند و بنویسند و به عبارت دیگر: بیان و بنان خود، قلم و قدم خود را مطابق آموزه‌های قرآن تنظیم کنند. روح حاکم بر رسانه‌ها که خواسته یا نخواستہ ترویج فرهنگ را یدک می‌کشند، بنابر آیه ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل: ۱۲۵) باید با حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن هماهنگ و سازگار باشد. برخی از مفسران

می‌نویسند: مراد از حکمت در این جا، حجتی است که نتیجه آن حق باشد؛ به گونه‌ای که هیچ شک و وهن و ابهامی در آن نماند. موعظه عبارت از بیانی است که نفس شنونده را نرم و قلبش را رقیق کند و آن بیانی است که مایه صلاح حال شنونده است، مثل مطالب عبرت‌آور. مقصود از جدال عبارت است از: دلیلی که صرفاً برای منصرف نمودن خصم به کار برود، بدون این‌که خاصیت روشننگری حق را داشته باشد. این امور ثلاثه را می‌توان بر برهان، خطابه و جدل منطبق دانست. (رک: طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ص ۳۷۲). لکن همان‌طور که اشارت شد، بین برهان فلسفی و حکمت اسلامی تفاوت وجود دارد.

۳. تحقق جزئیات احکام در پرتو انقلاب اسلامی

بر اساس آیات حکمت و به خصوص آیه شریفه: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ مهم‌ترین مأموریت انقلاب اسلامی، احیای آموزه‌های نورانی اسلام و قرآن است که می‌بایست به اصلاح باورهای مردم، تهذیب اخلاقیات جامعه، ایفای حقوق فرد و جامعه، تصحیح قوانین، سالم‌سازی فرهنگ مردم، اجرای درست قوانین، داوری و گسترش داد و عدل اسلامی بینجامد. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، حکمت‌های لقمانی و اسرائی بر اساس ادبیات موجود در آیه ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ نمونه‌هایی از حکمت و حیانی است؛ توحید به عنوان نمونه بارز اعتقادی؛ حسابرسی عمل، نمونه‌ای از مواقف قیامت؛ نفی تأفیف، نمونه‌ای از روابط خانوادگی؛ تواضع و نفی تکبر، نمونه‌ای از اخلاقیات؛ حفظ جان، نمونه‌ای از حقوق انسان‌ها؛ نفی زنا، نمونه بارزی در مسائل جنسی و سالم‌سازی جامعه؛ رعایت مال یتیم، نمونه‌ای از مسائل مالی؛ نماز نمونه بارز عبادات؛ امر به معروف و نهی از منکر، نمونه‌ای از نظارت اجتماعی و... است. این بدان معناست که در ساحت‌های دیگر نیز باید معارف اسلامی، اعم از باورها و اعمال که به عنوان حکمت نظری و عملی است، ترویج و اجرا شود.

در پایان به نقل دو روایت برای توضیح ماهیت حکمت و شرط دریافت آن بسنده می‌کنیم: امام صادق علیه السلام در روایت ابوبصیر در تفسیر ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ فرمود: «طَاعَةُ اللَّهِ وَ مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ». (کلینی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۸۵). و نیز طبق روایت هیثم بن واقد

فرمود: «مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثَبَّتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَأَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَبَصَّرَهُ عُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَدَوَاءَهَا وَأَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ». (کلینی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۲۸).
باشد تا جامعه و مسئولان نظام به این آموزه‌ها جامه عمل بپوشند و باعث نجات از بلایای سیاسی و اقتصادی گردند.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، چنین نتیجه می‌گیریم که:

۱. انقلاب اسلامی، به عنوان یک پدیده اجتماعی، دارای علل چهارگانه فاعلی، مادی، صوری و غایی است. در این میان، اسلام‌خواهی و تحقق احکام اسلامی را باید علت غایی این انقلاب دانست. در حقیقت رخداد انقلاب اسلامی برای تحقق حکمت قرآنی به وقوع پیوست.
۲. مراد از حکمت قرآنی به معنای عام، تمام آموزه‌های قرآن است که تحت وصف «حکمت بالغه» رخ نموده است و به معنای خاص آن آموزه‌های عقیدتی، اخلاقی، اجتماعی، حقوقی، فقهی و امثال آن است که در قالب «أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» تجلی یافته است. افزون بر این که نزول قرآن از مبدأ حکیم، توصیف قرآن به حکیم و حکمت و آموزه‌های حکمی آن، متکفل بیان آموزه‌های حکمی قرآن است.
۳. ایتاء و إعطاء حکمت قرآنی، تنها با مشیت الهی و با تعلیم انبیاء امکان‌پذیر است؛ ضمن این که حکمت در فرهنگ قرآن، مساوی با خیر کثیر است و شرط بهره‌مندی از آن و پندگیری از این‌گونه حکمت، درآمدن در سلک خردمندان و قرار گرفتن در ردیف «اولوا النهی و اولوا الالباب» است.

۴. طرح حکمت در قرآن که زیرساخت حکمت قرآنی است، در دوازده مرحله بر اساس ترتیب نزول قرآن ترسیم شده است که با معرفی قرآن به عنوان «حِكْمَةٌ بِالْعِلْمِ» آغاز، و با عبور از بیان مصداقی حکم قرآنی، به توأم بودن مُلک و حکمت، در کنار نبوت و حکمت اشاره می‌کند؛ سپس به بیان مصادیق عینی حکمت در قرآن پرداخته و در ادامه با تعبیر به خیر کثیر از حکمت، به شکر این نعمت سفارش می‌کند.

۵. در نگرگاه قرآن، مصادیق عینی حکمت، در آموزه‌های عقیدتی معرفتی، اجتماعی خانوادگی، اخلاقی تربیتی، حقوقی سیاسی، مالی اقتصادی و علمی تجلی کرده است، که می‌تواند سعادت دنیا و آخرت انسان را تأمین نماید.
۶. بر اساس حکمت قرآنی، رهبران انقلاب، قانون‌گذاران، دستگاه اجرایی، دستگاه قضایی، سیاست‌گذاران، تصمیم‌سازان، و همه متصدیان امر باید بر اساس قوانین الهی عمل کنند تا انقلاب اسلامی به هدف نهایی خود نائل گردد، وگرنه ممکن است قطار انقلاب در نیمه راه از حرکت بایستد و اسلام‌خواهی مردم انقلابی ناتمام بماند.
۷. دست‌اندرکاران انقلاب باید توجه داشته باشند که انقلاب به تمام معنا پنج مرحله دارد که عبارت است از: شکل‌گیری انقلاب اسلامی؛ تشکیل نظام اسلامی؛ تشکیل دولت اسلامی؛ تشکیل جامعه اسلامی و در نهایت، رسیدن به تمدن اسلامی. آنچه تاکنون به وقوع پیوسته است، تنها مرحله نخست و بخشی از مراحل دوم و سوم است و بقیه اهداف در انتظار تحقق است.

منابع

۱. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، *تیسیر الکریم الرحمن*، چاپ دوم، بیروت، مکتبه النهضه العربیه، ۱۴۰۸.
۲. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵.
۳. امام خمینی (سید روح الله)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، بی تا.
۴. ابن فارس، عبدالسلام محمد هارون، *معجم مقاییس اللغه*، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
۵. حقی بروسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، تحقیق محمد عبد الرحمن مرعشلی، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸.
۷. جرجانی، علی بن محمد، *کتاب التعریفات*، چاپ اول، مصر، الخبریة / تهران، ناصر خسرو، ۱۳۰۶.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، چاپ اول، دمشق / بیروت، دارالعلم / الدار الشامیه ۱۴۱۲.
۹. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.
۱۰. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، چاپ دوم، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۶.
۱۱. صادقی، تهرانی محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۲. صمدیه، هادی، *تازه های روان شناسی تربیتی*، ۱۳۹۱، به روزرسانی، ۱۳۹۳/۷/۲۷.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، بی تا، ۱۳۷۲.
۱۵. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲.
۱۶. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۲.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵.

۱۸. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۱۹. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، چاپ اول، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۲۰. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *لطایف الاشارات*، تحقیق ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر، هیئة المصرية العامة للكتاب، بی تا.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، تصحیح غفاری علی اکبر و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷.
۲۲. مدرسی، سید محمدتقی، *من هدی القرآن*، چاپ اول، تهران، دار محیی الحسین، ۱۴۱۹.
۲۳. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۴. معین، محمد، *فرهنگ معین*، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۲۶. موسوی سبزواری، سید عبد الأعلى، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹.
۲۷. نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، چاپ اول، بیروت، منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲.
۲۸. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، تحقیق محمد أمين صناوی، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷.

1. farsi.khamenei.ir/newspart-indextid=3517.29.

2. tasnimnews.com/fa/news/30.1058093/06/02/1395.

حکمت متعالیه در گذر زمان؛ از عزلت‌گزینی تا دیگر‌گزینی

حامده راستایی^۱

مسئله «دیگری» و انواع مناسبات انسانی و نتایج حاصل از آن، توسط برخی از فیلسوفان معاصر در غرب مورد توجه قرار گرفته است، اما در بین اندیشمندان مسلمان به عنوان یک مسئله مستقل مطرح نبوده است. با توجه به استفاده حکمت متعالیه از ابزار کشف و شهود در حیطه معرفت‌شناسی و متأثر بودن آن از مباحث عرفانی در حوزه هستی‌شناسی، انتظار می‌رود صاحبان و پیروان چنین رویکردی، با حصر توجه به سیر و سلوک و طی سفرهای چهارگانه، دغدغه کمتری نسبت به «دیگری» و زندگی جمعی داشته باشند؛ لکن بررسی اندیشه آن‌ها حاکی از این است که حکمت متعالیه، ظرفیت ظهور و بروز در هر دو عرصه فردی و اجتماعی را داراست؛ چنان‌که در برهه‌ای از زمان، وجه عزلت‌گزینی و در برهه‌ای دیگر، وجه «دیگر»‌گزینی آن ظاهر گردیده است.

واژگان کلیدی: «دیگری»؛ حکمت متعالیه؛ زمانه؛ ملاصدرا؛ امام خمینی.

مقوله «دیگری» و گفت‌وگو و ارتباط با او، از مهم‌ترین مباحثی است که برخی از متفکران قرن بیستم به خصوص متفکران اگزیستانس بدان پرداخته‌اند. فیلسوفانی همچون هایدگر، سارتر، بوبر، گادامر و مارسل هر یک از زاویه‌ای به این مسئله نگریسته‌اند و رویکرد خاصی نسبت به آن دارند. از دیدگاه هایدگر اگرچه ارتباط با «دیگری» می‌تواند مناسبتی فراتر از رابطه ابزاری بیابد، لکن مناسبات انسانی، در خطر تبدیل شدن به مناسبات ابزاری هستند که او از آن‌ها با عنوان رابطه غیراصیل نام می‌برد (احمدی، ۱۳۹۳، ص ۳۲۵).

مارسل صورت اصیل و ارزشمند ارتباط با «دیگری» را در قالب رابطه من - تو تعریف می‌کند و بر این باور است که تنها چنین ارتباطی که طرفین، در حضور یکدیگر و نسبت به هم، حالت گشودگی و از خودگذشتگی دارند، خلاق، سازنده و مولد است. از دیدگاه او ارتباطی که در قالب رابطه من - تو جلوه‌گر شود، می‌تواند انسان را به آنچه مارسل راز هستی می‌خواند، نزدیک کند (کین، ۱۳۹۲، ص ۵۲ - ۵۷).

بوبر پس از مطرح کردن رابطه من - آن که طی آن نگاه به «دیگری»، ابزارگرایانه و بر اساس منفعت و کاربرد او صورت می‌گیرد (بوبر، ۱۳۸۰، ص ۵۲) و نیز پس از اشاره به خطر جدی فراگیری و گسترش این شکل از رابطه در عصر تکنولوژی (همان، ۸۵ - ۸۸)، رابطه من - تو را شبیه آنچه در فلسفه مارسل وجود دارد، به عنوان شکل مقابل رابطه من - آن معرفی می‌کند و بر این باور است که در رابطه من - تو، «دیگری» یک وجود انسانی مستقل و نه یک وسیله و ابزار است (همان، ص ۵۲ و ۶۰).

سارتر برخلاف مارسل و بوبر، نگاه «دیگری» را مانع فراروی انسان از وجود لِنفسه خویش می‌داند و معتقد است این نگاه، انسان را به سان یک شیء، اَبْژه خود می‌سازد. از دیدگاه او متعلق شناخت «دیگری» واقع شدن، به معنای از دست رفتن هویت مستقل و وحدت درونی و فروکاستن به آن چیزی است که او می‌شناسد (سارتر، بی‌تا، ص ۳۱۰ - ۳۱۱).

اگرچه در بین اندیشمندان مسلمان، «دیگری» به عنوان یک مسئله مستقل مطرح نبوده است، لکن با توجه به اهمیت این مسئله در عصر حاضر، این نوشتار بر آن است پرسش از «دیگری» را به حکمت متعالیه، به عنوان یکی از مکاتب فلسفی جهان اسلام عرضه دارد و موضع این مکتب فلسفی را درباره این مسئله دریابد.

جایگاه عرفان نزد ملاصدرا

استفاده ملاصدرا از کشف و شهود به عنوان ابزاری معرفتی و تأکید او بر اهمیت جمع بین برهان و عرفان، حاکی از جایگاه ویژه عرفان در حکمت متعالیه است. ملاصدرا در مواضع متعددی از آثارش، ضعف حکما در حل برخی از مسائل فلسفی را به بهره نبردن آن‌ها از

کشف و شهود نسبت می‌دهد. او در جلد ششم/اسفار ادعا می‌کند که هیچ یک از فلاسفه اسلامی حتی ابن سینا نتوانسته‌اند برخی از لطایف و غوامض فلسفی را درک کنند؛ چرا که دریافتن حقیقت این مطالب، تنها به کمک مکاشفه به همراه قوت در بحث فکری ممکن است و چنانچه محقق، دارای ذوق تام و کشف صحیح نباشد، نمی‌تواند این حقایق وجودی را دریابد (اسفار، ج ۶، ص ۲۴۰). از جمله او دلیل تحیر و پریشانی جمهور حکما در بحث حدوث و بقای نفس و نسبت آن با بدن را، جمع نشدن بین عقل و برهان با کشف و شهود معرفی می‌کند (اسفار، ج ۸، ص ۳۴۷). مسئله رابطه بین وجود و ماهیت نیز از مسائلی است که ملاصدرا معتقد است، تنها کسانی قادر به درک آنند که قلوب آن‌ها با اشراق عرفان از افق برهان روشن شده باشد (شواهد، ص ۹).

صدرالمتألهین در بحث از نحوه وجود ذهنی، پس از جرح و تعدیل نظر مخالفان مثل افلاطونی، نظر قائلین به مثل را مبتنی بر سوانح نوری و لوازم قدسی و فاقد هرگونه شائبه شک و تردید می‌داند و نه بر خواسته از عقاید نظری صرف که هیچ اتفاق نظری در آن وجود ندارد و قائلین به آن همواره با یکدیگر اختلاف دارند (اسفار، ج ۱، ص ۳۰۷).

بر همین اساس او از این که مدتی از عمر خود را به بررسی اقوال متکلمین و اهل نظر و فکر پرداخته است؛ استغفار می‌کند و بیان می‌دارد که در نهایت، هدایت شده و دریافته است که راه اهل نظر و فکر صرف، غیرمستقیم و قیاسشان عقیم است (اسفار، ج ۱، ص ۱۱). ملاصدرا با اشاره به تأثیر ریاضت و اشتغالات معنوی، بر دریافت حقایق، تأکید می‌کند که پس از ریاضت‌ها و مجاهدت‌های بسیار، قلبش نورانی گردیده و انوار ملکوت بر او فروریخته و بر اسراری مطلع گشته که نمی‌دانسته و رموزی بر او کشف شده که با برهان بدین‌گونه بر وی منکشف نشده بوده است (همان، ج ۱، ص ۸).

بنابراین نقش و تأثیر رویکرد عرفانی ملاصدرا در مواجهه او با مسائل فلسفی و حل آن‌ها انکارناپذیر است؛ اما این سؤال مطرح است که آیا این رویکرد عرفانی، مانع از توجه به اجتماع و زندگی جمعی است؟ و آیا در نظام فلسفی مبتنی بر کشف و شهود، «دیگری» جایگاهی نخواهد داشت؟

نقش رویکرد عرفانی ملاصدرا در مسئله «دیگری»

اهمیت کشف و شهود نزد ملاصدرا ممکن است در بدو امر این ایده را به ذهن متبادر سازد که دغدغه نظام فلسفی‌ای که تحت تأثیر رویکرد عرفانی است، خلوت و ریاضت و سیر و سلوک است؛ نه پرداختن به امور دیگران؛ اما تأمل در آثار و آراء فلسفی او نشان می‌دهد که نه تنها «دیگری» در نظام حکمت متعالیه فاقد جایگاه نیست، بلکه این نظام، نه به لحاظ نظری و نه به لحاظ عملی نمی‌تواند فارغ از توجه به «دیگری» باشد.

ملاصدرا انسان را موجودی مدنی بالطبع معرفی می‌کند که زندگی او جز به شهرنشینی و همزیستی و همکاری سامان نمی‌یابد (مبدأ و معاد، ص ۴۸۸) و معتقد است ممکن نیست انسان به کمالی که برای رسیدن به آن خلق شده است برسد، جز از طریق اجتماع عده زیادی که به یکدیگر در تأمین نیازهای شان کمک کنند (مبدأ و معاد، ص ۴۹۰). او ترک معاشرت و دوری از مردم را موجب ترک بسیاری از فضایل و خیرات، از دست رفتن سنت‌های شرعی و آداب جمعی، بسته شدن راه‌های جوانمردی و کارهای پسندیده و دور شدن از کمالات نفسانی و تدبیرات اجتماعی می‌داند (شرح اصول کافی، ص ۳۷۱) و زندگی انفرادی نوع بشر را غیرممکن دانسته است (اسرارالآیات، ص ۱۳۹).

مقصود شرایع چیزی جز معرفت حق و صعود به سوی او نیست..... و این مهم حاصل نمی‌شود مگر در زندگی دنیوی..... پس حفظ دنیا و نشئه مادی برای انسان ضروری است زیرا وسیله رسیدن به حق است. (مبدأ و معاد، ص ۴۹۸).

علاوه بر این، برخی از مبانی فلسفی ملاصدرا به گونه‌ای است که تنها در سایه حضور «دیگری» قابلیت طرح می‌یابد. از جمله این مبانی، ابتکار ملاصدرا در توجیه عقلانی ارتباط بین تزکیه نفس و استکمال آن و دستیابی به سعادت، به واسطه دو اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس و «حرکت جوهری» است. بر اساس این مبنا، نفس انسانی از ابتدای حدوث تا منزلگاه نهایی‌اش، مراتب فراوانی را طی می‌کند و اشتداد وجودی می‌یابد (عرشیه، ص ۲۳۵) و به واسطه اعمال نیک یا ناپسند، به درجه‌ای از فعلیت می‌رسد (اسفار، ج ۹، ص ۳). این حرکت اشتدادی در دایره اختیار و اراده انسان به کسب هیئات و

ملکاتی خاص می‌انجامد و در نهایت نفس پس از مرگ، از این بدن به بدنی متشکل از ملکات و اخلاقی که در دنیا کسب کرده، انتقال می‌یابد و متناسب با صفات اخلاقی‌ای که در او غالب بوده است، ظاهر می‌شود (مفاتیح الغیب، ص ۵۵۷).

بر این اساس صدرالمتألهین نظامی را طراح می‌کند که در آن هویت اخلاقی انسان، در سیری صعودی و به واسطه اخلاق و اوصاف فاضله و رذیله که مبادی سعادت و شقاوت‌اند شکل می‌گیرد (مبدأ و معاد، ص ۳۵۱). او در مواضع متعدد به رذایل اخلاقی اشاره می‌کند و اتصاف به آن‌ها را مایه محسور شدن به صور حیوانی و عذاب اخروی می‌داند (رساله سه اصل، ج ۱، ص ۲۹، ۳۱، ۳۵، ۴۶؛ اسفار، ج ۹، ص ۲۷؛ کسر اصنام جاهلیه، ص ۱۴۵) و صور بهشتی و لذت‌های وافر را حاصل اخلاق و ملکات حسنه معرفی می‌کند (مبدأ و معاد، ص ۴۲۹ و ۳۳۹؛ اسفار، ج ۹، ص ۳۳۰).

لازم به ذکر است بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی که از دیدگاه ملاصدرا در تعالی آدمی مدخلیت دارند، حاصل نگرش و نوع برخورد انسان با دیگران است. فضایل اخلاقی همچون تواضع و کظم غیظ و رذایلی مانند کبر و حسد، تنها در مواجهه با «دیگری» قابلیت ظهور و بروز می‌یابند. بنابراین «دیگری» در حکمت متعالیه از چنان رتبه‌ای برخوردار است که نوع تعامل با او، در کیفیت بدن اخروی و فرجام او نقشی تعیین‌کننده و سازنده دارد. به عبارت دیگر: در حکمت متعالیه، اولاً وجود نشئه مادی و زندگی جمعی امری ضروری است. ثانیاً در زندگی جمعی، تعامل با «دیگری» اجتناب‌ناپذیر است. ثالثاً نحوه این تعامل و ارتباط، سعادت و شقاوت انسان را رقم می‌زند.

علاوه بر مباحث نظری، حکمت متعالیه به عنوان نظامی که متأثر از عرفان است، به لحاظ عملی نیز خالی از توجه به «دیگری» نیست. در این راستا می‌توان به سفرهای چهارگانه مطرح شده در عرفان اشاره کرد. عرفا برای تبیین مراحل سیر و سلوک، از الگوهای متعددی بهره می‌گیرند که یکی از آن‌ها اسفار اربعه است و مراحل حرکت باطنی انسان به سوی کمال را در قالب چهار سفر نشان می‌دهد. این سفرها به ترتیب عبارتند از: السفر من الخلق إلى الحق؛ السفر في الحق بالحق؛ السفر من الحق إلى الخلق بالحق؛ السفر في الخلق

بالحق^۱ ملاصدرا نیز در اسفار به این سفرها و تقابل و تعاکس سفر اول و سوم و نیز سفر دوم و چهارم اشاره کرده است (ج ۱، ص ۱۳).

بر این اساس عارف در سفر چهارم، اهل کثرت را به وحدت و اهل ضلالت را به هدایت دعوت می‌نماید. ختم اسفار اربعه به سفر در خلق، نشان از آن دارد که نهایت سیر کمالی انسان، متوقف به دستگیری از خلق است. قیصری در تبیین سفرهای چهارگانه اگرچه سفر سوم را بالاترین مقامات سالک می‌داند، لکن با تمایز نهادن بین سالک کامل و قطب، سفر چهارم را مقام نهایی قطب معرفی می‌کند و قطب را کامل مکمل می‌خواند. در واقع سالک کامل با پایان یافتن سفر سوم به مقام نهایی می‌رسد؛ در حالی که کمال قطب، اتمام سفر چهارم است و از آنجاکه این مقام، مقامی ورای مقام کاملین است، هر کسی را یاری رسیدن به این مقام نیست. در واقع از دیدگاه قیصری رجوع از حق به سوی خلق دو گونه است: ابتدا سالک پس از اتمام سفر دوم، حق را در هر مرتبه‌ای شهود می‌کند و ورای هر کثرتی، وحدت را مشاهده می‌کند و در مرحله بعد، نه تنها حق در مظاهر برای او مشهود است، بلکه خود نیز با وجود حقانی‌اش در همه موجودات و مراتب آن‌ها سریان وجودی پیدا می‌کند و در این حالت است که خلیفه و قطب خواهد بود (شرح قیصری بر تائیه ابن‌فارض، ص ۵۵).

امام خمینی علیه السلام نیز به نقل از استاد خود حکیم قمشه‌ای، سفر چهارم را این‌گونه تبیین کرده است:

سفرهای معنوی چهار نوع است: سفر چهارم: و آن سفر از خلق به سوی حق است به وسیله حق. در این سفر مخلوقات و آثار و لوازم آن‌ها را مشاهده می‌کند و سودها و زیان‌های آنان را می‌داند و به کیفیت بازگشت ایشان به سوی الله و آنچه می‌تواند آنان را به سوی خدا بکشد، آگاه می‌شود. پس همه آنچه را که دانسته و هر چه را که مانع از سیر الی الله است، به اطلاع دیگران می‌رساند و در این وقت است که نبوت تشریحی برای او حاصل می‌شود (مجموعه آثار آقا محمد رضا قمشه‌ای حکیم صهبا؛ مقدمه؛ ص ۵۲).

۱. اگرچه تقریرات متفاوتی از اسفار اربعه در آثار عرفا وجود دارد، لکن این نوشتار در پی تشابه و تفاوت دیدگاه آن‌ها در این زمینه نیست.

مسئله توجه به «دیگری» در آثار برخی از عرفا از جمله ابن عربی نیز مشهود است. ابن عربی تعامل نیکی و احسان و خدمت به خلق الله را از بالاترین نیکی‌ها می‌داند و معتقد است به جز مواردی که خدا منع کرده، باید با همه انسان‌ها به بهترین وجه رفتار نمود و در جهت برآورده ساختن حاجاتشان و فراهم ساختن اسباب راحتی و آسایششان تلاش کرد (فتوحات، ج ۴، ص ۴۸۰). او در فتوحات از مردانی با عنوان «رجال الحنان والعطف الإلهی» نام می‌برد که بر همگان شفقت دارند؛ چراکه نگاهشان به عین وجود است و صرفاً بر اساس حکم تکوینی که مقتضای رحمت مطلقه الهی است، رفتار می‌کنند و به قضاوت درباره افراد نمی‌پردازند و مهربانی آن‌ها، همه را به طور یکسان در بر می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۱۲).

نقش زمانه در رویکرد حکمت متعالیه نسبت به مسئله «دیگری»

با توجه به آنچه گذشت، حکمت متعالیه نه تنها فارغ از توجه به «دیگری» نیست، بلکه برخی از مبانی آن تنها در سایه حضور «دیگری» قابل تبیین است؛ اگرچه در ظاهر توجه به این مسئله در زمان صاحب حکمت متعالیه به دلیل شرایط خاص زمانه کم‌رنگ‌تر است.

چنان‌که از تصریحات ملاصدرا پیداست، او با دو گروه علمای متعصب مذهبی و صوفیان نادان زمانه خویش چالش فکری داشته است. شریعتمداران و متصوفینی که وی را وادار کردند از قم بگریزد و به دامن خلوت کوهستان‌های روستای کهک پناه ببرد. او از اهل زمان خود شکایت می‌کند و از این‌که مرتبه فضیلت تنزل یافته و ارادل بالا برده شده‌اند، اظهار نازاحتی می‌نماید. ملاصدرا در این باره در مقدمه اسفار می‌نویسد:

و چون حال را بر این منوال دیدم که دیار از شناسندگان قدر اسرار و علوم احرار خالی است و دانستم که علم و اسرار آن مندرس شده است و حق و انوار حق در پرده افتاده است و سیرت عادلان از میان برخاسته و آراء باطله شیوع یافته است، چشمه آب زندگی خشکیده و تجارت مردم زمانه زیان بار آورده است، و چهره‌هاشان در پس شادابی درهم و افسرده شده است و سرانجام کارشان به زیان کشیده، از مردم روزگار کناره گرفتم و دامن از صحبتشان فراقیدم... (اسفار، ج ۱ مقدمه، ص ۶ و ۷).

او در توجیه پرهیز از اشتغال به مردم و عدم همراهی با آن‌ها به فرازی از خطبه شقشقیه اشاره

می‌کند؛ آن‌جا که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «..... در این اندیشه بودم که آیا دست تنها برای گرفتن حق خود به پا خیزم یا صبر پیشه سازم؟ ... صبر و بردباری را خردمندانه‌تر دیدم، پس صبر کردم، درحالی‌که گویا خار در چشم و استخوان در گلوئی من مانده بود...» (همان، ص ۳۷).
 ملاصدرا همچنین در دیباچه کسر اَصْنَامِ الْجَاهِلِيَةِ شکایت خود را از صوفیان جاهل عصر خویش، این‌گونه بازگو می‌کند:

رأيت جماعة كثيرة من الناس في هذا الزمان - الذي تفاشت فيه ظلمات الجهل والعميان في البلدان، وانتشرت فيه غياهب السّفه والبطلان في أكناف المساكن والعمران - مكّبتين بتمام الجهد على ملازمة الجهل والهديان في العقائد والأقوال و مباشرة التعطلل والفساد في الأعمال والأفعال (كسر الاصنام الجاهلية، ص ۴).

بر این اساس می‌توان گفت تأثیر این دو گروه بر جامعه فکری آن زمان، ملاصدرا را به خلوت و انزوا سوق می‌دهد. خلوت و انزوایی که ناشی از شرایط زمانه است، نه توجه نداشتن حکمت متعالیه به «دیگری». شاهد این مدعا پیدایش انقلاب اسلامی ایران به دست یکی از پیروان حکمت متعالیه است.

جامعه‌شناسان هرگونه جنبش اجتماعی توده‌ای که به اصلاح یا دگرگونی اجتماعی منجر شود را انقلاب می‌نامند. بدیهی است کسی که انقلابی را پایه‌گذاری می‌کند، به وضعیت مردم جامعه توجه دارد و دغدغه سامان دادن زندگی دیگران را در ذهن می‌پروراند. به عبارت دیگر: تحقق انقلاب اسلامی نشان از آن دارد که حکمت متعالیه ظرفیت توجه به «دیگری» و دستگیری از او را در شکلی گسترده داراست.

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد در حکمت متعالیه پرداختن به مسئله «دیگری» چه از جهت نحوه ارتباط با او و چه به لحاظ مبنای این ارتباط، با فیلسوفان قرن بیستم متفاوت است. اگر هایدگر نسبت به خطر تبدیل روابط انسانی به روابط ابزاری هشدار می‌دهد (احمدی، ۱۳۹۳، ص ۳۲۵) و اگر مارسل و بوهر دغدغه برقراری ارتباطی اصیل و فارغ از نگاه ابزارگرایانه به «دیگری» دارند (بوهر، ۱۳۸۰، ص ۵۲)، تربیت شدگان نظام حکمت متعالیه، در گامی فراتر، به دنبال دستگیری از «دیگری» هستند.

علاوه بر این، توصیه فیلسوفان قرن بیستم به پرهیز از رابطه ابزاری با دیگران و به رسمیت شناختن «دیگری»، مبنای محکمی ندارد. در واقع آنچه از سوی فلاسفه آگزیستانس مطرح شده، نحوه تعامل با دیگران است؛ بدین معنا که در صورت برقراری ارتباط با «دیگری»، این ارتباط باید اصیل و غیرابزاری باشد؛ درحالی که در حکمت متعالیه، این ارتباط نهایت سیر کمالی است و بدون آن، سفر معنوی به اتمام نمی‌رسد. به عبارت دیگر مدلل ساختن پرهیز از ارتباط ابزاری با «دیگری» به مسئله سلطه و حاکمیت دیگران یا رواج خشونت، بیشتر از آن که مبنای محکمی باشد، به توصیه‌ای اخلاقی شبیه است؛ درحالی که در حکمت متعالیه، هدف انسان دستیابی به کمال نهایی است و کسب آن متوقف بر حضور «دیگری»، توجه به او و کار کردن برای اوست. بر همین اساس است که امام خمینی علیه السلام به عنوان حکیم و عارف تربیت شده در مکتب حکمت متعالیه، طالب منفعت جمعی است و به خاطر رهایی میلیون‌ها نفر، رنج و مشقت قیام و انقلاب را به جان می‌خورد و نیز با توجه به چنین مبنایی است که ایشان تنها به خود و ریاضت‌های فردی برای کسب مقامات معنوی نمی‌اندیشد و در مواضع متعددی از سخنان خود، با اشاره به ظلم و ستمی که بر مردم تحمیل شده است، تلاش استعمارگران در ایجاد نظام اقتصادی ظالمانه‌ای که سبب گرسنگی و محرومیت میلیون‌ها نفر شده را نکوهش می‌کند.

نتیجه‌گیری

مقوله «دیگری» و گفت‌وگو و ارتباط با او از مهم‌ترین مباحثی است که برخی از متفکران قرن بیستم به خصوص متفکران آگزیستانس بدان پرداخته‌اند. در بین مکاتب فلسفی جهان اسلام، حکمت متعالیه علی‌رغم رویکرد عرفانی، نه به لحاظ نظری و نه به لحاظ عملی خالی از توجه به «دیگری» نیست. به لحاظ نظری، حرکت استکمالی نفس به واسطه حرکت جوهری و در سایه فضایل و رذایل اخلاقی ناشی از ارتباط با «دیگری» محقق می‌گردد و به لحاظ عملی نیز نهایت سیر تکاملی، به سفر در خلق و دستگیری و هدایت «دیگری» ختم می‌گردد. بنابراین اگر در برهه‌ای از زمان، حضور «دیگری» در حکمت متعالیه کمرنگ‌تر به نظر می‌رسد، ناشی از شرایط و اقتضائات خاص زمانه است، وگرنه حکمت متعالیه از چنان ظرفیتی برخوردار است که توجه به «دیگری» در آن به شکل انقلابی فراگیر، ظهور و نمود می‌یابد.

منابع

۱. ابن عربی، بی تا، فتوحات مکیه، ج ۲ و ۴، بیروت: دار الصادر.
۲. احمدی، بابک؛ ۱۳۹۳، هایدگر و پیرش بنیادین، تهران: نشر مرکز.
۳. بوبر، مارتین؛ ۱۳۸۰، من و تو، ترجمه ابوتراب سهراب - الهام عطاردی، تهران: انتشارات فراندیشه.
۴. سارتر، ژان پل؛ بی تا، هستی و نیستی، ترجمه عنایت الله شکیبایور، تهران: انتشارات شهریار.
۵. صدرالمتألهین؛ ۱۹۸۱، اسفار اربعه، ج ۱، ۶، ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث.
۶. _____، مفاتیح الغیب، ۱۳۶۳، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۷. _____، مبدأ و معاد، ۱۳۵۴، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. _____، اسرارالآیات، ۱۳۶۰، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۹. _____، کسر اصنام الجاهلیه، ۱۳۸۱، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۰. _____، شرح اصول کافی، ۱۳۸۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۱. _____، شواهد الربوبیه، ۱۳۶۰، مشهد: مرکز الجامعی النشر.
۱۲. _____، العرشیه، ۱۳۶۱، تهران: انتشارات مولی.
۱۳. کین، سم؛ ۱۳۹۲، گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: هرمس.

حاکمیت دینی و ویژگی‌های آن در فلسفه ملاصدرا

ملیحه خدابنده بایگی^۱

چکیده

حکمت متعالیه، گرچه تاکنون توسط متفکران بنامی شرح و تفسیر شده، اما هنوز زوایایی از آن، به‌ویژه وجوه سیاسی آن، به‌طور شایسته مورد توجه واقع نشده است. این درحالی است که فلسفه ملاصدرا استعداد عرضه مبادی عقلی لازم برای عرصه سیاسی حیات بشری را دارد. در حکمت متعالیه مباحثی اختصاصی در زمینه سیاست، همچون بحث ولایت مجتهدان، در اسفار اربعه توسط رئیس اول مدینه و رابطه سیاست و شریعت مطرح است که امکان استخراج و توسعه یک فلسفه سیاسی جامع را فراهم می‌کند؛ به‌گونه‌ای که بتواند پاسخگوی نیازهای جامعه بشری باشد. آنچه این نوشتار به بررسی آن می‌پردازد، مسئله حاکمیت دینی در اندیشه صدرایی است. در همین راستا ولایت سیاسی انبیا و امامان و مجتهدان مورد بحث قرار گرفته و به ویژگی‌ها و کمالات حاکم نیز پرداخته می‌شود. براینده نهایی این نوشتار این است که در این منظومه فکری، حکومت در دست انسان کامل است؛ چراکه او هادی هدایت شده است و می‌تواند بشر را به سوی سعادت حقیقی رهنمون شود. زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نخواهد ماند و انبیا و اولیا هستند که رؤسا و امرای قوافل طریق الی الله‌اند.

تاریخ تأیید: ۹۸ / ۴ / ۲۰

تاریخ دریافت: ۹۸ / ۲ / ۱۱

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور، مربی گروه الهیات و معارف اسلامی، تهران ایران:

(khodabande.m@gmail. Com).

ملاصدرا صفات ویژه‌ای را برای حاکم برشمرده و این کمالات تکوینی را مقدمه کسب ولایت تکوینی و تشریعی برای انبیا و ائمه می‌داند.

در زمان غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریع نیز قدرت و حاکمیت جامعه مسلمین باید به دست کسی باشد که شبیه‌ترین مردم به امام معصوم است و از نظر درجه وجودی، بعد از امام، از همگان بالاتر است. ملاصدرا معتقد به حکومت حکیم ربانی و عارف الهی در این دوره است. همه افراد جامعه باید مطیع او باشند و این همان است که از آن به «ولایت مطلقه» تعبیر می‌شود.

واژگان کلیدی: حاکمیت دینی؛ ملاصدرا؛ انبیا و امامان؛ مجتهدان.

مقدمه

یکی از مسائل مهم فلسفه سیاسی ملاصدرا مسئله حکومت و حاکمیت است. از جهت لغوی، «حکومت» واژه‌ای عربی از ماده «ح ک م» است و معادل فارسی آن، فرمانروایی و کاردانی است. ماده حکم بر نوعی استواری دلالت دارد که اجزا را از پراکندگی حفظ می‌کند و شکاف‌ها را می‌گیرد تا اثرش ضعیف نگشته و نیرویش درهم نشکند. (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۱-۱۴۰؛ طباطبائی، بی تا، ج ۷، ص ۱۱۵) اما در اصطلاح سیاسی، حکومت به نهاد حکمرانی، مستقل از قدرت خارجی، در یک جامعه سیاسی گفته می‌شود. وجه نام‌گذاری این نهاد به حکومت این است که حکومت موجب استواری جامعه سیاسی می‌شود. (، ۱۳۸۷-۱۳۹۰)

در مورد منشأ اعتبار حکومت، از آنجا که انسان به نظر مشهور، مدنی بالطبع بوده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴) و نیز حضور در جامعه، بخشی از سیر استکمالی اوست (همان، ۶۰) و از طرف دیگر فاعلیت او نسبت به افعالش با اختیار و اراده می‌باشد، بنابراین انسان در حوزه اجتماعی نیاز به تنظیم و تنسيق آگاهانه حیات خود دارد. در غیر این صورت، تزاخم و تعارض منافع در حیات اجتماعی، اساس حیات بشری او را به خطر می‌اندازد.

اگر امر حیات در افراد بشر معطل گذاشته شود و سیاست عادلانه و حکومت آمرانه و زاجرانه‌ای مابین آنان در مورد تقسیم اراضی و اماکن و تخصیص هر قسمتی به شخص

خاصی طبق قوانین موضوعه وجود نداشته باشد، امر حیات و معیشت بر آنان دشوار و مشوش می‌گردد و کار به جنگ و جدال و قتال می‌کشد و این مسئله آنان را از عبودیت پروردگار منحرف می‌سازد. (همو، ۱۳۴۶، ص ۳۶۳)

اما تنظیم حیات و معیشت، نیاز به سه مقدمه دارد که هر یک، دلیلی بر ضرورت حکومت هستند:

مقدمه اول: با توجه به این که منافع سیاسی افراد بر اساس نیازهای واقعی آنان تعریف می‌شود و تفکیک و تشخیص این نیازها، باید نظر نهایی را به دور از هر گونه اختلاف و تشتت آرا، برای ورود به حوزه عمل در اجتماع اختیار کند. از ویژگی‌های رئیس اول، اتصال او به عقل فعال است که او را از جهت علی بر همه جامعه در موضع برتر قرار می‌دهد. لذا حاکم باید به اذن الهی ولایتی بر مردم داشته باشد.

مقدمه دوم: تصدی امور عمومی جامعه (به تعبیر فقها: امور حسبه) همچون تأمین امنیت، عمران عمومی، حل و فصل اختلافات و تأمین معاش انسان‌هاست. این امور را می‌توان در چهار حوزه اصلی امنیت، بهداشت، اقتصاد و فرهنگ دسته‌بندی کرد.

مقدمه سوم: ایجاد ساز و کاری برای مشارکت فعال افراد جامعه در عرصه سیاسی، که در حکمت متعالیه، زمینه‌ای برای کمال افراد است و موجب حفظ وحدت و انسجام مردم جامعه می‌باشد. امام خمینی علیه السلام در اهمیت وحدت و توحید کلمه می‌فرماید:

یکی از مقاصد بزرگ شرایع و انبیاء عظام که علاوه بر آن که خود مقصود مستقل است، وسیله پیشرفت مقاصد بزرگ و دخیل تام در تشکیل مدینه می‌باشد، توحید کلمه و توحید عقیده است و اجتماع در امور و جلوگیری از تعدیات ظالمانه ارباب تعدی است، که مستلزم فساد بنی‌الانسان و خرابی مدینه فاضله است. باید کوشش کنیم که این رحمت ادامه پیدا کند و کوشش این است که اولاً الهی شویم؛ در راه خدا خدمت کنیم... و دنبال همین معنا مسئله دوم که وحدت و انسجام است حاصل می‌شود؛ برای این که تفرقه از شیطان است و وحدت کلمه و اتحاد از رحمان است. (امام خمینی،

بنابراین حکومت متعالیه که ذیل فلسفه سیاسی متعالیه تعریف می‌شود، حکومتی است که با تنظیم معیشت و حیات اجتماعی مردم به گونه‌ای که با رضای الهی تناسب داشته باشد، مقدمه سیر و سلوک افراد در مسیر تشبیه به باری تعالی را فراهم خواهد ساخت.

انسان در حوزه اجتماعی، نیاز به تنظیم و تنسيق آگاهانه حیات خود دارد؛ در غیر این صورت، تزام و تعارض منافع در حیات اجتماعی، اساس حیات بشری او را به خطر می‌اندازد. برای جلوگیری از این خطر، جامعه نیاز به اجرای سیاست عادلانه توسط حکومت آمرانه‌ای دارد که به تنظیم حیات و معیشت مردم بپردازد و امنیت و رفاه را برای آنان فراهم سازد. قدرت در دست حکومت، ابزاری خواهد بود برای تحقق نظم و عدالت در جامعه. اما در فلسفه سیاسی ملاصدرا اعمال قدرت مشروعیت مطلق ندارد و تنها در صورتی مشروع و توجیه‌پذیر خواهد بود که در خدمت تحصیل ارزش‌های متعالی و در جهت سلوک برای تشبیه به باری تعالی باشد.

حکومت دو رکن دارد: رکن الهی که تأمین‌کننده مشروعیت حکومت است، و رکن مردمی که تأمین‌کننده مقبولیت است. اولی به نصب الهی تأمین می‌گردد، زیرا تنها موجودی که حق قانون‌گذاری و اعتبار مشروعیت را داراست، خداوند است که خالق و مالک هستی می‌باشد. دومی به رضایت مندی مردم تحقق می‌یابد، که مردم با همراهی و یاری خود، در کارآمدی حاکم تأثیرگذارند.

در حکمت سیاسی متعالیه، حکومت در دست انسان کامل است؛ چراکه او هادی هدایت شده است و می‌تواند بشر را به سوی سعادت حقیقی رهنمون شود. زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نخواهد ماند و انبیا و اولیا هستند که رؤسا و امرای قوافل طریق‌الیه‌اند. اشکال احتمالی دیگر این است که امام و مردم از نوع واحدی هستند و افراد یک نوع ممانند و تقدم ذاتی ندارند. اما در حکمت متعالیه، نفس انسانی، مراحل مختلفی را در دو ساحت قوس صعود و نزول طی می‌کند و همین امر زمینه انتزاع انواع مختلف از آن را مهیا می‌کند. کسب کمالات ثانیه و تفاوت نفوس آن‌ها بر حسب قوت و ضعف عقل نظری و عملی آن‌ها که در باطن افراد و نشئه اخروی آن‌ها تجلی می‌کند (همو، ۱۳۶۲، ص ۹۴) و نیز

خروج بشر از قوه انسانی و عقل هیولانی و به فعلیت رسیدنش، سبب تمایز انواع مختلف

انسانی می‌گردد. (همو، ۱۳۴۶، ص ۲۲۳)

بر اساس این سه دلیل عمده و نیاز همیشگی بشر به راهنما، صدرالمتألهین ثابت می‌کند که زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نمی‌ماند؛ حتی در زمان غیبت؛ اگرچه امام معصوم تصرف ظاهری نمی‌کند، اما نایبان او که علما و مجتهدان هستند، وظیفه هدایت بشر را بر عهده دارند.

ویژگی‌ها و کمالات حاکم

تحلیل حکومت دینی و ماهیت مدینه فاضله با مسئله تعیین حاکمان مناسب برای آن رقم خورده است. بحث مشترک تمام فیلسوفان مسلمان در این زمینه، تمرکز بر ویژگی‌های حاکمان جامعه است. فلسفه سیاسی اسلام با پذیرش نقش محوری پیامبر و جانشینان وی در زمینه‌سازی سعادت در عرصه اجتماعی، حاکم مطلوب را شخص پیامبر و کسانی می‌داند که به سیره و روش او تأسی کرده‌اند. این افراد دارای کمالات و ویژگی‌های مشترک و خاصی هستند که آنان را شایسته ولایت الهی کرده است. ملاصدرا در توصیف کمال انسان می‌گوید:

و کمال انسان در این است که در نتیجه سعی و کوشش، از مرتبه طبع به مرتبه عقل ارتقا یابد تا که یکی از ساکنان حریم حضرت الهیه گردد و این هنگامی است که باطن وی به نور علم و دانش حقیقی روشن گردد و در نتیجه عمل و کوشش، از عالم دنیا و علایق و خصوصیات آن مجرد حاصل کند. (همان، ص ۳۶۷)

آنچه همواره به عنوان یک اصل مهم در بین اهل سیاست مطرح بوده است، مسئله فسادآور بودن قدرت است. اغلب نظام‌های امروزی که قدرت محور هستند، برای حل این مشکل، توزیع قدرت و نظارت خارجی را پیشنهاد می‌دهند. اما در حکومت دینی و در حکمت متعالیه، راه‌کار اساسی مهار قدرت، مهار اخلاقی و درونی از طریق صفات و خصایل ویژه حاکم است، نه نظارت خارجی و بیرونی. به همین دلیل، قدرت در اسلام اولاً و بالاصاله به نبی و امام معصوم تعلق دارد. بحث کمالات اولی و ثانوی حاکم نیز از همین جهت و برای تعیین جانشینان امام، همواره در فلسفه سیاسی اسلام مطرح بوده است.

بر همین اساس می‌توان اخلاق را تابع و جزء مهمی از سیاست برشمرد که حاکم و حکومت دینی را از انحراف و افتادن در ورطه شقاوت و سقوط حفظ می‌کند؛ چنان‌که درباره سخنان ملاصدرا در باب طهارت و تهذیب نفس که از نظر وی از جمله شروط لازم و اولیه برای رئیس اول است، گفته شده:

این نکته به صورت مکرر در اسفار آمده است که فلان فرد که گناه کرد، فلسفه نفهمید یا از درک بدیهیات عاجز ماند که مراد او این است اگر کسی خواست حکمت متعالیه سیاسی را بنا نهد، باید اهل سیروسلوک و چله نشینی باشد. پیروان ملاصدرا معمولاً این چنین بودند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷-۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۸)

ملاصدرا کسانی را که با وجود نداشتن اوصاف و ویژگی‌های لازم برای حکومت، ادعای ریاست و راهنمایی دیگران را دارند، به شدت در آثارش نقد می‌کند. از جمله در کسرارصنام الجاهلیه می‌گوید:

شگفتا از آنان که در راه سیر و سلوک، خود زمینگیر و در مقام تمیز خیر و شر و نفع و ضرر نابیناوند و با وجود کوری باطن و قلب، مدعی راهنمایی دیگرانند! چگونه جرئت می‌کنند؟!... راهنمایی و ریاست خلق را عهده دار شوند و با همه کم عقلی خود، استادان و رهنمایان راه و سروران قوم باشند؟ (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲-۹۱)

البته در ادامه از کسانی که از این افراد پی‌روی کرده و به گمراهی و ضلالت دچار می‌شوند نیز انتقاد می‌کند.

بنابراین ملاصدرا معتقد است که فرد تا بنده صالح مطلق نشود و در زمره اولیای الهی قرار نگیرد، نمی‌تواند زمام حکومت الهی را در دست گیرد و عهده‌دار یاری دوستان و بندگان خدا و سرکوبی دشمنان و ظالمان گردد.

بر این اساس حکومت و زعامت سیاسی به عنوان شئون پیامبری و بخشی از وظیفه هدایت و رسالت انبیا و اولیا و برگزیدگان الهی، همواره در فلسفه سیاسی اسلام از جمله حکمت متعالیه، مورد بحث و بررسی بوده است. در ادامه به ادله این بحث و تبیین مشروح صفات و کمالات حاکم خواهیم پرداخت.

۱. اسفار اربعه

در حکمت متعالیه، دنیا تنها منزلی از منازل سیر به سوی خداست و نفس آدمی مسافری است که در آن باید از مراحل و مراتب مختلف عبور کند تا به سر منزل مقصود برسد. در این سفر، انبیا و اولیا، رؤسا و امرای قوافلند که خود باید قبل از همه این مسیر را پیمایند. ملاصدرا مسیر از مبدأ تا معاد را در چهار سفر طراحی کرده است تا سالکان از مجرای آن، از خلق به سوی حق رفته و دوباره برای هدایت خلق بازگردند. در این سفر ابدان و اجسام نیز مرکب‌های انسان‌ها هستند که باید تربیت شوند و ملاصدرا تأکید می‌کند که تا امر معاش در دنیا تمام نشود، این سفر تمام نمی‌شود. (همو، ۱۳۶۲، ص ۵۷۶)

برخی معنای چهار سفری را که در کتاب *اسفار ترسیم شده*، چنین بیان کرده‌اند: سفر اول، سفر از خلق به جانب حق (من خلق إلى الحق) است، که سالک در آن، حجاب‌ها را کنار زده و جمال حق را مشاهده می‌کند و به مقام «فناء فی الذات» دست می‌یابد. سفر دوم، سفر از حق به سوی حق به وسیله حق (من الحق إلى الحق بالحق) است که سالک در آن، جمیع کمالات خداوند را مشاهده کرده و به ولایت تام دست یافته و ذات و صفات و افعالش در ذات و صفات و افعال خدا فانی می‌شود.

در سفر سوم که سفر از حق به سوی خلق به وسیله حق (من الحق إلى الخلق بالحق) است، سالک در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت سفر کرده و همگی را به عینه می‌بیند و از معرفت مربوط به ذات و صفات باری تعالی خبر می‌دهد.

در سفر چهارم که سفر از خلق به سوی حق به وسیله حق (من الخلق إلى الحق بالحق) است که خلاق و آثار و لوازم آن‌ها را مشاهده کرده و به سود و زیان آن‌ها در دنیا و آخرت و کیفیت رجوع خلاق به سمت خدا و آنچه به سوی خدا می‌کشاند و رهبری می‌کند و آنچه مایه سعادت و شقاوت آن‌هاست، آگاه می‌شود. در این سفر نهایی، او به مقام نبوت تشریحی نیز دست می‌یابد. (نصر، سید حسین، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰ - ۹۶)

بعد از پیمودن این اسفار، سالک در واقع همان انسان کامل است که شایستگی ارشاد و هدایت و رهبری مردم را دارد. خلیفه‌ای که در پایان اسفار اربعه با علم و قدرت خداوند،

تأیید و هدایت یافته و مراتب کمال را با موفقیت پیموده، اکنون حلقه وصل عالم امر و عالم خلق است.

از دیدگاه ملاصدرا نبی، امام یا عالم و عارف ربانی، در سفر چهارم به میان مردم می‌آید و با احساس تکلیف، درصدد اصلاح و هدایت جامعه برمی‌آید. بنابراین در این جا نیز می‌توان دید که سیاست در حکمت متعالیه، به منظور هدایت است، نه صرف قدرت. این نکته جالب توجه است که این اصلاح و هدایت، بخشی از سیر و سلوک عارف از دیدگاه ملاصدراست و بدون آن، عرفان او کامل نمی‌شود. همین امر باعث تفاوت اساسی اسفار اربعه در دیدگاه عرفا و حکما می‌شود؛ چرا که در دیدگاه عرفا، نهایت سلوک، مقام بقای بعد الفناء است و هرگز سیر نزولی برای تصدی خلافت ظاهری و باطنی در نظر نیست؛ اما حکمایی همچون ملاصدرا، مقام فنا را پایان سفر دوم دانسته و در ادامه سیر نزولی را در دو سفر دیگر ترسیم کرده‌اند. سالک در سفر اول به مقام خلافت باطنی دست یافته و در مقام دوم به خلافت ظاهری در خلق و آثار صنع الهی و نبوت و هدایت تشریحی دست می‌یابد. (جوادی آملی، مرتضی، «۱۳۸۱»، ص ۵-۱۴۴)

بنابراین اسفار اربعه که از اختصاصات مکتب فلسفی متعالیه است در فلسفه سیاسی وی و شکل‌گیری حکومت دینی و برقراری پیوند میان مردم و امام در جهت هدایت بندگان به سوی حق، نیز نقش عمده‌ای ایفا می‌کند.

۲. خصایص سه‌گانه و کمالات اولی رئیس اول

در حکمت متعالیه، تحقق سیاست فاضله بر عهده ریاست فاضله‌ای است که کمالات نظری و عملی نفس انسانی خود را در بالاترین مرتبه‌اش شکوفا کرده باشد. رئیس اول باید به مقام جامعیت در نشئات سه‌گانه عقلی، نفسی و حسی رسیده باشد تا شایسته ادراک تمام حقایق و معارف الهی گشته و مستحق خلافت الهی شود.

برای این امر، ملاصدرا در الشواهد الربوبیه، ومبدأ و معاد خصلت‌های سه‌گانه‌ای را برمی‌شمرد که این خصایل در جهت قوت و کمال سه قوه تعقل، تخیل و احساس است و

قوی شدن در این سه قوه، آنان را مستحق خلافت خدا و ریاست بر مردم می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۴۶) بر همین اساس از نظر صدرالمتألهین، این خصایص اصول معجزات و کرامات انبیا و اولیا را نیز تشکیل می‌دهد:

باید که رئیس مطلق انسانی باشد که نفسش کامل و در مرتبه عقل بالفعل باشد، و باید که قوه متخیله‌اش به حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد. همچنین قوه حساسه و محرکه‌اش در غایت کمال باشد، همه آن‌ها به نوعی از فعل، نه به انفعال محض. (همان، ص ۵۶۳)

خصلت اول این است که نفس ناطقه او در جهت قوه نظریه به کمال رسد و بدون نیاز به فکر و تأمل زیادی به روح اعظم، یعنی عقل فعال، اتصال یابد و علوم از عقل فعال بدون واسطه تعلیم بشری، بر او افزوده شود... در جهت نقصان و در نازل‌ترین مرتبه، نفوسی هستند که در اثر شدت نقصان فطرت و خمود نور فطرت به حدی می‌رسند که فاقد حدس و فکر بوده و انبیا از ارشاد آنان ناتوانند. در اعلی مرتبه نیز نفوس در جهت کمال و قوه حدس و شدت اشراق به مرتبه نفس قدسیه نایل شده که به قوه حدس در زمان بسیار کمی به کلیه معقولات و علوم و صورعقلیه بدون تعلم نایل می‌شوند. به چنین شخصی نبی یا ولی گفته می‌شود و این قدرت عروج به اعلی مراتب علم و کمال، عالی‌ترین اقسام معجزه یا کرامت است. (همو، الشواهد الربوبیه، ۱۳۸۵، ص ۴۷۲؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۷-۵۴۶)

خصلت دوم این است که قوه متخیله، چنان قوی باشد که شخص در عالم بیداری، عالم غیب را به چشم باطن مشاهده کند و صور مثالیه غایب از انظار مردم در برابر او متمثل گردد. آن صورت متمثل در نظر او، ملکی است حامل وحی و آنچه را می‌شنوند، از دهان آن ملک، سخنی است ساخته و پرداخته از ناحیه خداوند و یا کتابی است در صحیفه و اوراقی. این مقامی است مختص به نبی و شخص ولی در این مقام با او مشارکت ندارد برخلاف خصلت اول. (همو، ۱۳۸۵، ص ۴۷۲؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۸-۵۴۷)

اما خاصیت سوم، قوتی است در نفس، از ناحیه جزء عملی و قوه تحریکیه‌اش، که تأثیر می‌کند بر هیولای عالم، به این‌که صورتی از آن را می‌کند و صورتی دیگر را بر آن

می‌پوشاند. مانند این‌که هوا را ابر می‌گرداند و توفان حادث می‌کند برای هلاک گروهی که با خدا عناد ورزیده‌اند و بیماران را شفا می‌دهد. (مانند معجزات حضرت موسی و عیسی و خاتم انبیا) (همو، ۱۳۸۵، ص ۳- ۴۷۲، همو، ۱۳۶۲، ص ۵۴۸) شدت قوه حاسه موجب انفعال مواد از او و خضوع قوا و طبایع جرمانیه برای او می‌شود. (همو، ۱۳۵۴، ص ۵۴۶)

ملاصدرا در بیان تفاوت حکیم و فیلسوف با نبی چنین می‌گوید:

این انسان، آن انسانی است که عقل فعال در او حلول کرده و این حالت اگر برای جزء نظری از قوه ناطقه حاصل شود، آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود و اگر در قوه نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد، آن انسانی می‌باشد که وحی بر او نازل می‌گردد توسط ملک و آن ملک، عقل فعال است. (همان، ص ۵۶۴)

بنابراین از نظر صدرالمتألهین، رئیس حکومت دینی کسی است که در اکمل مراتب انسانیت و در اعلی درجه سعادت است؛ از همین رو می‌تواند با مدیریت درست جامعه بشری، سایر انسان‌ها را نیز در مسیر سعادت و سلوک الهی پیش برد.

۳. صفات دوازده‌گانه و کمالات ثانویه رئیس مطلق

در ادامه بحث صفات و کمالات حاکم و جامعه، ملاصدرا به پیروی از فلاسفه مسلمان همچون فارابی، به تشریح صفات دوازده‌گانه‌ای می‌پردازد که از لوازم آن صفات سه‌گانه‌اند. دوازده خصلت برای تضمین قدرت حاکم بر تقریر اهداف و ارشاد و هدایت مردم به سعادت و ثبات بدن برای شرکت در جنگ و جهاد. (همان، ص ۵۶۵)

البته چنان‌که در گذشته نیز بیان شد، این صفات و کمالات، اولاً و بالذات در وجود خلفای حقیقی خداوند در زمین، یعنی انبیا و ائمه تحقق می‌یابد. به همین دلیل در این صفات دوازده‌گانه، علت تحقق آن‌ها در شخصیت نبی بیان شده است؛ اما بر اساس منطق تشکیکی حکمت متعالیه، هر صاحب قدرتی در حکومت، همچون عالمان و حکیمان و مجتهدان نیز باید سعی در کسب آن‌ها نموده تا شایستگی زعامت سیاسی جامعه بشری در عصر غیبت را بیابند.

اما این صفات دوزاده‌گانه عبارتند از:

۱. صاحب فهم و درکی نیکو باشد تا هر آنچه می‌شنود، بدان گونه که گوینده قصد دارد و بر طبق واقع است، درک کند. شخص نبی چون مبعوث از جانب عقلی بسیار روشن و قوی و نفسی نورانی است، چنین است.
۲. دارای حافظه قوی باشد. نفس نبی چون متصل به لوح محفوظ است، چنین است.
۳. دارای فطرتی صحیح و طبیعتی سالم و مزاجی معتدل و تام الخلق و آلاتی نیرومند باشد؛ چرا که کمال اوفی و اتم (نفس ناطقه و کمالات فاضله آن) به مزاجی اتم واکمل افاضه می‌شود.
۴. دارای زبانی فصیح و بلیغ باشد؛ چرا که وظیفه او تعلیم و ارشاد بندگان به سوی خیر و سعادت ابدی است.
۵. دوستدار علم و حکمت باشد، تا آن جا که تأمل در معقولات و کوشش در فهم آن‌ها او را آزار ندهد. چگونه چنین نباشد و حال آن‌که ادراک معقولات، ملایم با طبع او و لذت بخش است.
۶. بالطبع حریص بر شهوت‌رانی و رسیدن به لذایذ نفسانی نباشد؛ چرا که این‌ها حجابی است میان او و عالم نور و این حجاب‌ها مورد نفرت اهل الله و مجاورین عالم قدس است.
۷. صاحب عظمت نفس و دوستدار شرافت باشد و نفس او از هر امر زشت و ناپسند و پلیدی اجتناب کند و از پذیرش چیزهای حقیر و پست امتناع کند، مگر به قصد ریاضت نفس و اکتفا به کمترین امور مربوط به عالم دنیا؛ زیرا در موجود اشرف به حکم شرف و فضیلت، سهم بیشتری از عنایت مبدأ اعلی وجود دارد.
۸. نسبت به کلیه خلائق مهربان باشد و از مشاهده منکرات چشمگین نشود و بدون داشتن قصد تجسس از اوضاع و وقایع، اقامه حدود خداوند را تعطیل نکند؛ چرا که او شاهد و ناظر سرّ خدا در لوازم قدر است.
۹. دارای قلبی شجاع باشد، نه ضعیف النفس. بدون ترس از مرگ و با عزمی راسخ به انجام وظایف الهی بپردازد. چگونه چنین نباشد و حال آن‌که عالم آخرت در نظر او بهتر از دنیا است!؟

۱۰. بخشنده باشد، نه بخیل، زیرا او می‌داند که خزائن الهی بی‌پایان و نقصان ناپذیر است.
 ۱۱. سرور و بهجت او هنگام خلوت با خدا از همه خلائق بیشتر باشد؛ زیرا او عارف به مقام حق و عظمت و جلال اوست.

۱۲. سختگیر و لجوج نباشد و دعوت به اقامه عدل و انصاف را به آسانی بپذیرد و در دعوت به اقامه ظلم و جور بسیار سختگیر بوده و از پذیرفتن آن امتناع ورزد. (همو، ۱۳۸۵، ص ۹۰-۴۸۸)

صدرالمتألهین در ادامه تأکید می‌کند که اجتماع همه این خصایص در شخص واحد بسیار نادر است؛ به همین دلیل واجد این اوصاف دوازده‌گانه به جز اندک افرادی نخواهند بود؛ چنان‌که گفته‌اند جناب حق بالاتر از آن است که راهی استوار برای هر فرد واردی که قاصد لقای اوست باشد، مگر یکی بعد از دیگری (یعنی به پیمودن وسایط و منازل و مراحل).

ملاصدرا علاوه بر ذکر این صفات در *الشواهد الربوبیه*، در *مبدأ و معاد* (همو، ۱۳۵۴، ص ۶-۵۶۴) نیز با تفاوت مختصری آن‌ها را بیان کرده است. اما در *کتاب الشواهد الربوبیه*، این بحث کامل‌تر و با بیان دلیل هر یک از صفات ذکر شده است؛ چنان‌که اشاره شد. همچنین وی در رساله *کسر اصنام الجاهلیه* به نقل از یکی از حکما به بیان دوازده صفت برای عارف و حکیمی می‌پردازد که سزاوار سروری است؛ خواه مردم از او فایده گیرند و یا در اثر گمنامی از او فایده نبرند. این صفات به صفات دوازده‌گانه گفته شده شباهت بسیاری دارد. (همو، ۱۳۵۴، ص ۶-۵۶۴)

حکومت انبیا

صدرالمتألهین، حکومت و زعامت سیاسی را از جمله شئون نبی دانسته است. وی در مباحث خود، پس از آن‌که اثبات می‌کند، تنها خالق و مدبر انسان‌هاست که می‌تواند با شناخت نیازهای آدمی، او را به سعادت رهنمون شود، نتیجه می‌گیرد که باید بپذیریم تدبیر امور انسان و جهان بستگی به اراده تشریحی خداوند دارد و او با تصرف در امور بندگان و وضع قوانین و ابلاغ آن‌ها به بشر می‌تواند زندگی آن‌ها را سامان بخشد. بر این اساس، بعثت

انبیا ضروری خواهد شد. بدین گونه حکمت متعالیه بین شریعت و سیاست پیوند برقرار می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۳۶۳)

انبیا با اتصال به منبع وحی الهی، قوانینی را برای بشر می‌آورند که حافظ نظام و ضامن سعادت و آسایش و آرامش همه افراد بشر بوده و سنت و طریقتی را به آنان می‌آموزند که به وسیله آن به قرب خداوند نایل گشته و دنیا و آخرت آنان را آباد کند. (همان، ص ۳۶۰) بندگان نیز در امور معاش و معاد به رئیس و رهبری مطاع و امیری قاهر و واجب‌الاتباع نیازمندند تا در دنیا که کمین‌گاه انواع فتنه‌ها و فسادهاست، آنان را راهنمایی کند و از این جهت چاره‌ای برای خلق نیست، جز داشتن هدایت‌گری در جهت کیفیت تحصیل مصالح و منافع و ضروریات، تا عنایت الهی به مرحله کمال برسد. (همو، ۱۳۵۸، ص ۲-۱۱۱) بر این اساس، آنان با جهت‌دهی به حیات بشری چه در بعد فردی و چه در بعد حیات اجتماعی و سیاسی، مردم را به کمال می‌رسانند.

ملاصدرا در توصیف این خلیفه الهی و واسطه بین خالق و انسان‌ها تصریح می‌کند که این شخص باید انسان باشد؛ زیرا تعلیم ملک به انسان و تصرفش در او بدان‌گونه که بتواند در امور دنیا و آخرت مردم تصرف کرده و امیری مطاع باشد، امری محال است، و درجه سایر حیوانات هم پست‌تر از آن است که مبعوث از سوی خدا برای وضع قوانین باشند. (همو، ۱۳۴۶، ص ۳۶۰؛ همو ۱۳۵۴، ص ۵۵۸)

ملاصدرا معتقد است که مجموع خصایص و اوصافی که برای حاکم گفته شد، از جمله کمالات اولی سه‌گانه، اختصاص به انبیا دارد؛ اگرچه هر یک به طور جداگانه چه بسا در دیگران هم یافت شود:

گوهر نبوت گویی مجمع انوار عقلیه و نفسیه و حسیه است و لذا به وسیله روح و عقل خویش همچون ملکی از فرشتگان مقرب است و به وسیله آینه نفس و ذهنش همچون فلکی است برتر از ادناس حیوانیه و لوحی است محفوظ از دسترس شیطان، و به وسیله حس خویش؛ همچون پادشاهی است از بزرگ‌ترین پادشاهان عالم.... پس نبی با همان شخصیت یگانه... جامع جمیع کمالات نشئات سه‌گانه (عقلی و نفسی و حسی) است». (همو، ۱۳۴۶، ص ۳۴۴)

ملاصدرا مردم را به سه دسته تقسیم می‌کند: **دسته اول:** الهیون هستند که تنها مستغرق در بحر معرفت خدا و ملکوت اویند. **دسته دوم:** تنها مشغول به لذایذ جسمانی و اسیر در زندان دنیا هستند. **دسته سوم:** آنانند که در مرز مشترک عالم معقول و عالم محسوس استقرار یافته‌اند. گاهی با خلق مأنوسند؛ چنان‌که گویا ملکوت را نمی‌شناسند و گاهی با خدای خویش خلوت می‌کنند؛ چنان‌که گویا هیچ‌یک از خلائق را نمی‌شناسند. این راه انبیا و مرسلین و صدیقین است و کسی که جامع هر دو مرتبه است، مقام او برتر از کسی است که به علت ضیق صدر، از ارتباط با عالم دیگر محروم مانده است. (همان، ص ۳۵۵)

ملاصدرا در ادامه بیان می‌کند که نبی باید علوم و معارف را مستقیماً از خدا بگیرد. او به سبب این علوم و معارف، از اولیا و حکماست و به سبب آنچه از ناحیه او بر قوه متخیله و متصرفه وی افزوده می‌گردد، رسول و پیامبری است که مردم را از حوادث آینده آگاه می‌سازد. (همان، ص ۳۵۶) این ویژگی دوم چنان‌که در کمالات اولی گفته شد، از اختصاصات نبی است.

این نکته مهم است که ملاصدرا با توصیف دقیق خود در رابطه با تفاوت فیلسوف با نبی، مانع از ایجاد تصور اشتباهی که ممکن است از بیان موجز و مبهم فارابی در این باره در ذهن پیدا شود، می‌گردد؛ چرا که با بیان فارابی ممکن است کسانی بپندارند در نزد وی، فیلسوف صاحب مقامی برتر از مقام نبی بوده است؛ چرا که نبی با قوه متخیله علم از عقل فعال می‌گیرد و فیلسوف با قوه عاقله. (داوری اردکانی، پاییز ۱۳۷۸ ش ۳۱، ص ۶۷) اما معلوم شد که نبی جامع همه قوا از جمله قوه عاقله و متخیله است. بنابراین نبی در نتیجه این کمالات به مقام ولایت الهی دست می‌یابد و این امری حقیقی و تکوینی است، نه صرف جعل و قرارداد. چنین کسی شایستگی می‌یابد که مردم را به سوی خداوند هدایت کند؛ چنان‌که ملاصدرا معتقد است بندگی شایسته الهی فقط به واسطه انسانی ممکن است که از اسم اعظم الهی آگاه بوده و انسان کامل و خلیفه اکبر وی باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۶۹)

حکومت ائمه علیهم السلام

مسئله امامت و به اصطلاح احادیث «حجت و خلیفه خدا» یکی از وجوه تمایز مذهب تشیع از دیگر فرق اسلامی است و عقیده به وجود ولیّ و حجت دائم خدا و امام معصوم، از اختصاصات شیعه است.

با بعثت ختمی مرتبت، نبوت و تشریح پایان یافته، اما امامت که باطن نبوت است، تا قیامت باقی است؛ چرا که در هر زمان باید کسی باشد که دارای ریاست مطلقه باشد.

امامت که باطن نبوت است، تا قیامت باقی است و در هر زمانی بعد از زمان رسالت ناگزیر از وجود ولیّ ای است که خدای را بر شهود کشفی پرستش کرده و علم کتاب الهی و ریشه علوم علما و مجتهدان نزد او باشد و او را ریاست مطلق و امامت در امر دین و دنیا باشد؛ خواه عموم مردم اطاعت کنند و یا سرکشی نمایند. (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۶۹)

ملاصدرا به طور تفصیلی در کتاب شرح اصول کافی، در بسط و توضیح احادیث کتاب الحجّه، به موضوع امامت و ولایت سیاسی ائمه پرداخته و ادله گوناگونی را در اثبات نیاز به حضور دائمی حجت الهی و امام بر روی زمین بیان کرده است. وی در ادامه این سخنان در شرح مفصل خود بر حدیث اول باب چهارم، پنج نتیجه بعدی را چنین جمع بندی کرده است:

۱. دانشمند حقیقی و عارف ربانی را ولایت بر دین و دنیا و ریاست بزرگ است؛ ۲. زنجیره عرفان الهی و ولایت مطلقه هیچگاه قطع نمی شود؛ ۳. آبادانی جهان و بقای انواع در آن بستگی به وجود عالم ربانی دارد، پس اعتراف به وجود امامی که نگه دارنده دین در هر زمانی باشد، لازم می آید؛ ۴. لازم نیست حجت خدا ظاهری مشهور همچون حضرت علی علیه السلام در هنگام عهده داری خلافت ظاهری داشته باشد و چه بسا پنهان باشد؛ ۵. علم و دانش حقیقی به یک باره از سوی خداوند به حدس و فراست تام و الهام به ایشان اعطا می شود. (همان، ص ۴۷۱)

ملاصدرا با اشاره به تفاوت نبی و ولیّ بیان می کند که نبوت و رسالت از جهتی منقطع شده و آن جهت، ارسال وحی است از طریق ملک. وحی بدان گونه که با شکل و صورتی مخصوص بر پیامبران آشکار می شد؛ اما از جهت دیگر همچنان باقی است؛ چنان که

سمت نبوت برای شخص ولیّ، امری است غیبی و باطنی و برای شخص نبی، امری است ظاهر و آشکار.

در ادامه، صدر المتألهین ولایت را صفتی الهی می‌داند که اولیا این مقام را از شخص نبی نمی‌گیرند؛ بلکه از خدای متعال ارث می‌برند تا این مقام در حق ایشان اتم و اکمل باشد. البته اولیایی که پیامبر را مشاهده نمودند، از ایشان به ارث برده‌اند. بنابراین اولیا نیز علوم الهی و حقیقت هدایت را به حکم رحمت و عنایت الهی دریافت نمودند. (همو، ۱۳۴۶، ص ۸-۳۷۷) و بدین طریق ایشان در قالب مولا و امام مردم پیشاپیش آن‌ها حرکت کرده و نه تنها جامعه را در سیاست و حکومت، رهبری می‌کنند، بلکه آنان را در مسیر وصال و قرب الهی نیز پیش می‌برند؛ چرا که ایشان امام دل‌ها هستند؛ همان‌طور که امام بدن‌ها و جهاد اکبر و نیز رهبر جهاد اوسط و جهاد اصغر هستند. (همو، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۹۰) بنابراین امام به عنوان واسطه فیض الهی، با عصمتی که از خطا و اشتباه دارد و بر اساس علمی که از سرچشمه الهی نشئت گرفته است، بهترین رهبر و هادی جامعه به سوی مدینه فاضله و رساندن مردم به سعادت خواهد بود. از همین روست که ملاصدرا امام را علت غایی جهان و کمال مطلوب و نهایی خلقت موجودات می‌داند. (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۸۱)

بنابراین در حکمت متعالیه، امام از جنبه تعالی و هدایت انسان در مسیر عبودیت پروردگار اهمیت ویژه‌ای دارد و او اگرچه برای تنظیم معیشت زندگی دنیوی بشر نیز می‌کوشد، اما این امر مقدمه‌ای است برای هدف معنوی غایی. این امر به عقیده برخی، از اختصاصات حکمت متعالیه و برگرفته از رویکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خاص این مکتب فلسفی است. مکاتب دیگر همچون فلسفه مشائی ضرورت امام را بیشتر از جنبه دنیوی آن و وضع قانون و شریعت برای تنظیم حیات دنیوی، بررسی کرده‌اند. (یوسفی‌راد، ۱۳۹۰-۱۳۸۸، ج ۳، ص ۷۰-۴۶۹)

بنابراین در حکمت متعالیه، امام بعد از نبی، همواره ولایت و رسالت هدایت جامعه را بر عهده دارد؛ چه آن‌گاه که عهده‌دار خلافت ظاهری نیز می‌باشد و چه آن‌گاه که مردم وی را در این امر یاری نمی‌کنند؛ حتی آن زمان که در پشت پرده غیبت و به دور از انظار مردم

است، حجت الهی به واسطه جانشینانی به اداره امور مردم و هدایت آنان همت خواهد گماشت و این رسالت هیچ‌گاه بر زمین نخواهد ماند.

حکومت مجتهدان

مسئله مهمی که همواره در حکومت‌های دینی مطرح بوده است، به‌ویژه بعد از غیبت امام دوازدهم علیه السلام از انظار عمومی، مسئله حاکم جامعه در عصر غیبت می‌باشد. به طور قطع در این زمان نیز قدرت و حاکمیت جامعه مسلمین باید به دست کسی باشد که شبیه‌ترین مردم به امام معصوم است و از نظر درجه وجودی، بعد از امام، از همگان بالاتر است. فلاسفه مسلمان همواره کوشیده‌اند به تبیین ویژگی‌های لازم برای کسب این مقام و تصدی حق ولایت بر جامعه مسلمین بپردازند.

ملاصدرا نیز معتقد است که زنجیره عرفان الهی و ولایت مطلقه هیچ‌گاه قطع نشده و آبادانی جهان و بقای انواع، وابسته به وجود عالمی ربانی است که ولایت بر دین و دنیا را عهده‌دار شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۷۱) وی علما را واسطه میان اولیا، یعنی ائمه معصومین و سایر خلق می‌داند که حلقه‌ای از زنجیره اتصال میان حق تعالی و انسان‌ها را تشکیل می‌دهند. (همو، ۱۳۶۲، ص ۵۵۹) او با استناد به آیه «هیچ امتی نبوده مگر این‌که پیامبری بیم‌دهنده در میان آنان بوده است»^۱ حدیثی از پیامبر اسلام را می‌آورد که در آن بر حکومت حکما صحه گذاشته شده است: «شیخ (دانشمند دانا) در قومش مانند پیغمبر است در میان امتش». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۰۸)

صدرالمتألهین تصریح می‌کند که اگرچه بعد از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، نبی دیگری نیست و وحی نیز به آن صورت که بر پیامبر اکرم نازل می‌شده، قطع شده است، اما خداوند حکم را برای ائمه معصومین و بعد از آن‌ها برای مجتهدین باقی گذاشته است: «ولی خداوند (پس از قطع نبوت) حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمه معصومین و همچنین حکم مجتهدین را باقی گذاشت، اما اسم نبی را از آنان سلب فرمود، ولی حکم آنان را تأیید و تثبیت نمود و آنان

۱. ﴿وَإِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ فاطر، آیه ۲۴.

را که علم به احکام الهی ندارند، مأمور نمود تا از اهل علم و اهل ذکر سؤال کنند؛ چنان‌که در قرآن می‌فرماید «اگر نمی‌دانید، از دانایان و اهل ذکر پیرسید»^۱. بنابراین مجتهدین، پس از ائمه معصومین علیهم‌السلام بدان‌گونه که از طریق اجتهاد دریافته‌اند، فتوا می‌دهند؛ هرچند در فتاوا با هم اختلاف داشته باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۳۷۷)

البته از این سخن ملاصدرا نباید چنین برداشت کرد که وی به ولایت افتاب برای جانشینان ائمه، اکتفا کرده است، بلکه چنان‌که بیان شد، وی برای حکیم و عالم ربانی ولایت سیاسی و ریاست بر دین و دنیای مردم را قائل است:

حکیم الهی و عارف ربانی، سرور عالم است و به ذات کامل خود که منور به نور حق است و فروغ گیرنده از پرتوهای الهی است، سزاوار است تا نخستین مقصود خلقت باشد و فرمان‌روا بر همه خلایق، و مخلوقات دیگر به طفیل او موجود و فرمان‌بردار اوامر اویند. (همو، بی‌تا، ص ۷۳)

البته صدرالمتألهین بر تعریف و شناخت دقیق حکیم فقیه تأکید می‌کند و به آسیب‌شناسی این عناوین می‌پردازد؛ چرا که به نظر وی این عناوین امروزه دچار کژتابی و انحراف شده‌اند و این نام‌ها را بر کسانی می‌نهند که شایستگی آن را ندارند:

نام حکیم نیز در این دوران بر طبیب و شاعر و منجم اطلاق می‌گردد و حتی طاس‌گردان راه‌نشین را هم حکیم می‌نامند؛ در صورتی که خداوند درباره حکمت می‌فرماید: کسی که حکمت به او داده شود، خیر فراوان به او داده شده است. (همو، بی‌تا، ص ۶۲)

بر همین اساس او در رساله کسر اصنام الجاهلیه به تبیین این امر می‌پردازد که صوفی و فقیه و حکیم کیست. وی دوازده صفت را که قبلاً بیان شد، برای عارف و حکیم برمی‌شمرد و نیز بیان می‌کند که حکیم شدن بدون همت و ورزیدن در تمام طول زندگی و دوری از تمام خواهش‌های حسی و دنیایی و دارا بودن فطرتی صاف و ذهنی خالی از بدعت‌ها، امری محال است. (همان، ص ۶۸) «نزد عارفان و حکمای الهی، ادراک حق و دیدار جلال و جمال او برترین کمالات و لذیذترین سعادت‌هاست». (همان، ص ۱۳۵)

۱. ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، نحل، آیه ۴۳.

در باب فقه نیز ملاصدرا می‌گوید که فقه در گذشته بر علم شناخت حق و طریق آخرت و معرفت نفس و دقایق آفات وی و تسویلات و غرور شیطان و فهم نمودن و اعراض از لذات دنیوی و مشتاق بودن به نعیم آخرت و لقای پروردگار اطلاق می‌شده؛ اما اکنون فقه عبارت است از دانستن مسائل طلاق و ظهار و ارث و بیع و تعزیرات و کفارات و نظایر آن‌ها و آشنا بودن به فریب‌های شرعی و چگونگی خلاص شدن از دعاوی. از نظر وی امروزه فقیه کسی را می‌نامند که با فتاوی‌ای باطل و حکم‌های ظالمانه، به سلاطین و ظالمان تقرب جوید و با آرای خود موجب جرئت آنان در منهدم کردن قوانین شرع و ارتکاب محرمات و تصرف اموال مساکین می‌شود. (همان، ص ۶۲)

بنابراین ولایت در زمان غیبت نیز بر اساس داشتن صفات و کمالات لازم، برای حکیم و عالم ربانی حاصل می‌شود؛ چنان‌که ملاصدرا با تشبیه سیاستمدار و پیشوا و امام به طبیب، به این امر اشاره می‌کند که وی این مقام را به دلیل تخصص و فنی‌اش، دارا می‌باشد؛ چه دیگران از او بپذیرند و به او مراجعه کنند و چه نپذیرند. (همان، ص ۶۹)

چنان‌که در بحث ولایت تکوینی و تشریحی انسان کامل نیز بیان شد، دارا بودن این صفات و کمالات، سبب کسب ولایت تکوینی خواهد شد و ولایت تکوینی زیربنای ولایت تشریحی خواهد بود. حاکم جامعه در دوره غیبت نیز، با صیانت از نفس خود و مخالفت با هوای نفس و کسب تقوا، به درجاتی از عصمت دست یافته و جوهر وجودی خود را شدت بخشیده و به جوهر وجودی امام غایب نزدیک می‌گرداند تا شایسته ولایت جامعه مسلمین شود.

ملاصدرا برای چنین شخصی، ولایت کامل و تامی را اثبات می‌کند که نشان‌دهنده گستردگی اختیارات حاکم است:

و چنان‌که در هر جمعیت طبیعی ممکن نیست که چیزی از آن بر رئیس آن، ریاست داشته باشد... و سزاوار است که صنعت او، آن صنعتی باشد که به هیچ وجه خدمت فرموده نشود؛ بلکه صنعتی باشد که همه صناعات قصد غرض او نمایند، و مدینه فاضله در همه افعال او، هدف باشد. (همو، ۱۳۶۲، ص ۵۶۲)

بنابراین حاکم در حکومت دینی، جز در برابر خداوند و شریعت او، مطیع هیچ امر دیگری نخواهد بود؛ بلکه همه مطیع او باید باشند و این همان است که از آن به «ولایت مطلقه» تعبیر می‌شود. ولایت مطلقه به معنای ولایت و حاکمیت کامل و محض و فراگیر است که به صورت نظام مند و مقتدرانه به اجرای شریعت الهی می‌پردازد. باید توجه داشت که مطلقه در این جا به معنای مطلق است، نه آن دولت مطلقه که منظور دولت خودکامه و خودرأی است؛ بلکه ولایت مطلقه دینی تنها در چهارچوب شریعت الهی شکل خواهد گرفت.

مسئله مطرح دیگر در این بحث این است که چنان‌که در تعابیر ملاصدرا درباره حاکم در عصر غیبت مشاهده می‌شود، وی در برخی موارد از حکیم و عارف ربانی نام برده و در برخی دیگر از مجتهد. دلیل این اختلاف تعبیر چیست؟ در این باره محققین دو دیدگاه ارائه کرده‌اند: برخی معتقدند که مراد ملاصدرا از مجتهد، کسی است که علاوه بر معرفت کامل به اسلام در تمام ابعاد آن، انسانی خودساخته یا همان حکیم الهی و عارف ربانی نیز باشد. (لک‌زایی، نجف، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰) بنابراین منظور او همواره همان فرد حکیم و ربانی بوده که گاهی از آن تعبیر به مجتهد کرده است؛ اما نه هر مجتهدی، بلکه مجتهدی که جامع فقهین باشد؛ یعنی از منظر ملاصدرا ولایت برای فقیهی است که هم فقه اکبر را دارا باشد و هم فقه اصغر. او برای فقیهی که فیلسوف نباشد، ولایت قائل نیست و حکمت عبارت است از فلسفه، اخلاق، فقه و حقوق. بنابراین ولایت فقیه مورد نظر حکمت متعالیه، با ولایت فقیه مورد نظر سایر حکمت‌ها متفاوت است. (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰-۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۵؛ عطار زاده، ۱۳۸۸-۱۳۹۰، مجموعه مقالات، ج ۲، ص ۴۵۶)

اما دیدگاه دوم بیان می‌کند که حکومت حکیم متأله، حکومت آرمانی از نظر ملاصدرا بوده است؛ اما چنان‌که خود نیز اشاره کرده، اجتماع همه ویژگی‌های یک حکیم در یک انسان مشکل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۶۶) برای این اساس چنین نتیجه می‌گیرند که نادر بودن و آسان نبودن کشف چنین رئیسی سبب شده که وی به زعامت مجتهدان که در جایگاه پایین‌تر قرار دارند، تن دهد. (الهی، ۱۳۸۸-۱۳۹۰، مجموعه مقالات، ج ۳، ص ۳۲۲ و ۳۲۶) این سخن از ملاصدرا را نیز به عنوان گواه بر این دیدگاه نقل کرده‌اند:

لازم است که مهدی عجل الله تعالی فرجه هنگام ظهور، خلافات (ناسازگاری بین احکام) اهل ظاهر را بر طرف و اجتهاد را از میان برداشته و احکام مختلفی را که در یک مسئله وجود دارد تبدیل به یک حکم یعنی همان که در علم خداوند سبحان است نماید. (همو، ۱۳۶۳، ص ۸۱۵)

ملاصدرا، انبیا و حکیمان و فقیهان را در تشبیه به قوای بدن این گونه درجه بندی می کند:

انبیا مانند روح غیب دان	پس حکیمان همچو عقلند و روان
روح حیوانی چو سلطان در بدن	پس فقیهان چون حواس ای نیک فن

(همو، مثنوی، ص ۱۳۱)

هر یک از دو دیدگاه پیشین، تا حدودی درست بوده، اما هیچ یک دقیق نیست. در واقع نمی توان گفت که منظور ملاصدرا از دو تعبیر متفاوت حکیم و مجتهد یکی بوده و او فقط معتقد به ولایت حکیم جامع الفقهین بوده است؛ چنان که وی در هیچ کجای از آثارش منظور از مجتهد را حکیم جامع فقهین ندانسته و نیز نمی توان چنین نتیجه گرفت که ملاصدرا به ناچار تن به اجتهاد داده؛ چرا که خود ایشان تصریح می کند که اگرچه در اجتماع شرایط لازم برای حکومت حکیم ربانی دشوار است، اما فقط اندکی این شرایط را دارند. وی خود تأکید می کند که در عصر غیبت، مجتهدان زعامت را بر عهده داشته و وارثان انبیا و ائمه هستند؛ اگر چه اختلاف فتوا داشته باشند. (همو، ۱۳۴۶، ص ۳۷۷)

اما در این زمینه می توان نظر سومی نیز ارائه داد که دقیق تر به توضیح دلیل اختلاف تعبیر پردازد. در واقع ملاصدرا معتقد به حکومت حکیم ربانی و عارف الهی است، اما اگر وی به مجتهد اشاره می کند، به این علت است که آنچه در واقع، برای استنباط احکام جزئی و ارائه برنامه مطابق با شریعت در عرصه سیاست و حکومت مورد نیاز است، مراجعه به متن دین و اجتهاد می باشد، نه حکمت و فقه اکبر که حیثیت آن جهان بینی و جهان نگری است. بنابراین حکیم الهی نیز از جهت اجتهاد خود در فقه اصغر به حکومت و مدیریت جامعه دینی می پردازد. ملاصدرا با استفاده از تعبیر مجتهد، به این جهت از حاکمیت اشاره کرده و در واقع شرط لازم برای حکومت را فقه اصغر دانسته است.

بر این اساس، چنان که موافقان و مخالفان فلسفه سیاسی ملاصدرا نیز تأیید کرده اند

(لک‌زایی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱؛ فی‌رحی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۲)، می‌توان نظر صدرالمتألهین را پشتوانه فلسفی زعامت فقه‌اقتی و نظریه ولایت مجتهدان در عصر غیبت و ولایت فقیه دانست؛ نظریه‌ای که توسط امام خمینی علیه‌السلام که خود حکیمی وارسته و عارفی برجسته و حاکمی شایسته بود، به طور کامل شرح و بسط داده شد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، این مطلب قابل استفاده است که در حکمت سیاسی متعالیه، حکومت در دست انسان کامل است؛ چرا که او هادی هدایت شده است و می‌تواند بشر را به سوی سعادت حقیقی رهنمون شود. زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نخواهد ماند و انبیا و اولیا هستند که رؤسا و امرای قوافل طریق إلی الله اند.

ملاصدرا صفات ویژه‌ای را برای رئیس اول مدینه برمی‌شمرد؛ از جمله، کمالات سه‌گانه اولی و کمالات دوازده‌گانه ثانوی و طی اسفار اربعه. او این کمالات تکوینی را مقدمه کسب ولایت تکوینی و تشریعی برای انبیا و ائمه می‌داند.

در زمان غیبت امام دوازدهم نیز قدرت و حاکمیت جامعه مسلمین باید به دست کسی باشد که شبیه‌ترین مردم به امام معصوم است و از نظر درجه وجودی، بعد از امام، از همگان بالاتر است. ملاصدرا معتقد به حکومت حکیم ربانی و عارف الهی، در این دوره است. همه افراد جامعه باید مطیع او باشند و این همان است که از آن، به «ولایت مطلقه» تعبیر می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه سید محمد رضا صفوی، قم، برهان، ۱۳۸۶.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۳. امام خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲.
۴. جوادی آملی، مرتضی، «اسفار اربعه از دیدگاه عرفا و حکما»، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدر المتألهین (حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
۵. داوری اردکانی، رضا، «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا»، نامه فرهنگ، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۸، تهران.
۶. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۷. _____، اسرار الآیات، به تصحیح محمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.
۸. _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، به اهتمام و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
۹. _____، العرشیه، به تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۱۰. _____، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۱. _____، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
۱۲. _____، الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه، ترجمه و تصحیح احمد شفیعی‌ها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
۱۳. _____، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش و تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، مرداد ۱۳۶۱.
۱۴. _____، تفسیر سوره‌های اعلی و نزال، ترجمه رضا رجب‌زاده، تهران، محراب، ۱۳۶۲.
۱۵. _____، شرح اصول کافی، ترجمه و تعلیقه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۱۶. _____، عرفان و عارف نمایان (ترجمه کسراصنام الجاهلیه)، ترجمه محسن بیدارفر، تهران، انتشارات الزهراء، بی تا، چاپ اول.

۱۷. _____، مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۸. _____، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجه‌جویی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جماعه المدرسین فی حوزه العلمیه، بی تا.
۲۰. فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
۲۱. لک‌زایی، شریف، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، مجموعه مقالات، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸-۱۳۹۰، دوره ۴ جلدی.
۲۲. _____، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، مجموعه نشست‌ها و گفت‌وگوها، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷-۱۳۹۰، دوره ۳ جلدی.
۲۳. لک‌زایی، نجف، اندیشه سیاسی صدرالمتألهین، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۲۴. نصر، حسین، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنچی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
۲۵. واعظی، احمد، «فلسفه سیاسی مصطلح و چالش‌های جدید»، نشریه انجمن معارف اسلامی، سال دوم، شماره ۱، زمستان ۱۳۸۴، قم.

انقلاب اسلامی و احیای دینی

سید یوسف موسوی^۱

محمد رضوی^۲

محمد مهدی عباسی^۳

چکیده

انقلاب اسلامی را می‌توان بزرگ‌ترین رخداد سیاسی در تاریخ ایران قلمداد کرد که توانست نظام سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران را متحول نماید و فرهنگ و ایدئولوژی جدیدی را جایگزین فرهنگ پیشین کند. هیچ انقلابی بدون زمینه‌های فکری و تحول عمیق در عرصه اندیشه به پیروزی نمی‌رسد. انقلاب اسلامی نیز از این لحاظ محصول دگرگونی و تحول در اندیشه اسلامی در اثر تلاش‌های اندیشمندان و اصلاح‌گران دینی و رهبران جنبش‌های اسلامی بود. دین (اسلام) مهم‌ترین عامل مؤثر در ایجاد انقلاب اسلامی است؛ از این رو بسیاری از تحلیلگران سیاسی و اجتماعی، انقلاب ایران را انقلابی دینی نامیده‌اند؛ انقلابی که در واکنش به دین‌زدایی و غربی‌سازی حکومت پهلوی به وجود آمد و سعی در اصلاح جامعه و احیای دینی داشت.

تاریخ دریافت: ۹۸ / ۱ / ۱۸ تاریخ تأیید: ۹۸ / ۳ / ۲۲

۱. دانش‌آموخته جامعه‌المصطفی ﷺ العالمیه، ایران.

۲. مجتبع آموزش عالی امام خمینی.

۳. محقق و طلبه حوزه علمیه قم.

احیای دینی یعنی زدودن غبار خرافه و بدعت و تحریف از چهره دین و توجه به جنبه‌های مغفول و پیراستن زواید. بر همین اساس، نوشتار پیش رو احیای دینی را مانند برنامه‌ای پژوهشی در نظر می‌گیرد که در آن، دو گروه روشن‌فکران دینی و عالمان دینی در شیوه‌ای متفاوت مشغول به کارند. در مقایسه با انواع الگوهای احیای دینی، انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی علیه السلام احیاگر بزرگ معاصر که انقلابی برای احیاء دین بود در نوع خود بدیع و بی‌نظیر است. بدیع بودن آن از این لحاظ است که انقلاب اسلامی تغییری در پارادایم احیای دینی ایجاد کرد و احیای دین را در کامل‌ترین شکل آن با ابزار و امکانات و لوازم سنتی انجام داد، از این رو احیای دینی به لحاظ جامعیتی که دارد، از دیگر احیای‌ها متمایز می‌گردد. برخی از مؤلفه‌های این احیای دینی که در این پژوهش به آن پرداخته شده است، عبارتند از: احیاء عدالت اجتماعی؛ آزادی سیاسی - اجتماعی؛ تشکیل حکومت دینی؛ مردم‌سالاری دینی و احیاء اندیشه اتحاد اسلامی.

واژگان کلیدی: انقلاب اسلامی؛ احیاء دین؛ عدالت؛ آزادی؛ مردم‌سالاری دینی؛ امام خمینی علیه السلام.

مقدمه

پیروزی انقلاب اسلامی در دو دهه پایانی قرن بیستم میلادی، ضمن ایجاد دگرگونی عمده و اساسی داخلی، تحولات مهم و بعضاً سرنوشت‌سازی در جامعه جهانی به وجود آورد. از آنجا که این انقلاب نه فقط انقلاب تن‌ها، که انقلاب فکرها و اندیشه‌ها نیز بود، علاوه بر بازتاب‌ها و تأثیرات عینی و عملی متعددی که بر جامعه جهانی و روند تحولات آن بر جای گذاشت، در بعد فکری و نظری نیز آن را به دگرگونی عمیقی واداشت.

سقوط ناگهانی رژیم شاه و آغاز نهضت انقلابی ایران بین سال‌های ۱۹۷۷ تا ۱۹۷۹، برای ناظران خارجی، اعم از دوستان شاه، روزنامه‌نگاران و دانشمندان علوم سیاسی و اجتماعی، پدیده‌ای کاملاً خلاف قاعده و طبیعت به شمار می‌آمد (اسکاچیل، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵).

این انقلاب با هیچ یک از ضابطه‌های عادی همخوانی نداشت^۱ و برای تحلیلگران

۱. نشریه اونیتا، ارگان حزب کمونیست ایتالیا در بدو پیروزی انقلاب اسلامی با ارائه تحلیلی از جریان انقلاب

سیاسی و اجتماعی منطقه به یک معما تبدیل شده بود؛ زیرا در ذات خود هیچ شباهتی با انقلاب‌های دیگر که در قرن حاضر به وقوع پیوسته بودند، نداشت. به تعبیری، آنچه در ایران روی داد، یک امر «بی‌تعریف» بود.^۱

پیروزی این انقلاب بیشتر در کانون‌های سیاسی و دانشگاهی موجب حیرت گردید؛ چرا که بر اساس مطالعات خود از انقلاب‌های گذشته، هرگز نمی‌توانستند تصور کنند که چنین حادثه‌ای در ایران اتفاق افتد (محمدی، ۱۳۷۸، ص ۴۷). انقلاب ایران، عرصه‌ای جدی برای آزمون، تأیید، تعدیل و ابطال بسیاری از نظریات رایج و مرسوم در علوم اجتماعی شناخته می‌شود. ابعاد این انقلاب بسیار گسترده‌تر از آن بود که در ابتدا به نظر می‌رسید؛ چرا که تنها به دگرگونی ساختار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی یک رژیم اکتفا نکرد؛ بلکه در شالوده کاخ رفیع دانش اجتماعی نیز لرزه افکند (حجاریان، ۱۳۷۳، ص ۱۳۸؛ رک: مظاهری، ۱۳۸۴).

یکی از مباحثی که می‌توان از منظر علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی دین درباره انقلاب اسلامی مطرح نمود، این است که انقلاب اسلامی چه نسبتی با احیای دینی دارد؟ آیا می‌توان از انقلاب اسلامی به مثابه احیای دینی نام برد؟ پاسخ به این پرسش‌ها ارتباط مستقیمی با نظریه‌های انقلاب دارد.

به طور کلی، نظریه‌های مختلفی درباره پیروزی انقلاب اسلامی ارائه شده است که عبارتند از: نظریه توطئه، نظریه مدرنیزاسیون، نظریه اقتصاد، نظریه مذهب و نظریه استبداد (رک: حقیقت، ۱۳۷۳). بررسی هر کدام از این نظریه‌ها مجال گسترده می‌طلبد؛ در عین

اسلامی نوشت: «این انقلاب با هیچ یک از ضابطه‌های عادی نمی‌خواند و ما را به بررسی و مطالعه بسیار دقیقی دعوت می‌کند.» (روزنامه جمهوری اسلامی، ۷۲/۱۱/۲۱، ستون نگاهی از زاویه دیگر. به نقل از: میراحمدرضا حاجتی، عصر امام خمینی علیه السلام، ص ۴۰).

۱. سخنان بوش رئیس جمهور آمریکا به نحوی دیگر واقعیت مزبور را مبرهن می‌کند. وی می‌گوید: «من از رئیس وقت سازمان سیا که به دلیل پیروزی انقلاب ایران از کار برکنار شد، پرسیدم: یعنی شما با این همه آدمی که در دنیا دارید، با این همه تجهیزات فوق پیشرفته، با این همه بودجه‌ای که صرف می‌کنید، نتوانستید انقلاب مردم ایران را پیش‌بینی کنید؟ او در پاسخ به من گفت: آنچه در ایران روی داده است، یک «بی‌تعریف» است، کامپیوترهای ما آن را نمی‌فهمند!» (نوری‌زاد، «بی‌تعریف»، روزنامه کیهان، ۷۸/۱۱/۱۰).

حال متذکر این نکته می‌شویم که بدون شک انقلاب ایران، شکلی مذهبی داشت و تأثیر ایدئولوژی، بسیاری از متفکران غربی را مبهوت کرد و پاره‌ای از آنان را واداشت تا در آرای خود تجدید نظر کنند. استاد عمید زنجانی، پس از ذکر آرای دربار پیروزی انقلاب اسلامی و بعد از جدا کردن عوامل انقلاب و عوامل شتابزا می‌گوید:

بی‌شک هیچ‌کدام از علل و عواملی که در این بخش آوردیم، نمی‌تواند به عنوان علت اصلی و علّة العلیل قابل قبول باشد... اگر ما به علل و عواملی که خارج از ماهیت انقلاب اسلامی و آرمان‌ها و ریشه‌های تاریخی آن است بپردازیم، تنها عاملی که به عنوان علت اصلی و عامل اول می‌توان از جریان انقلاب - از تولد تا پیروزی آن - استنباط نمود، اعمال سیاست اسلام‌زدایی توسط شاه بود که رژیم بقای خود را به منظور هرچه بیشتر جلب نمودن حمایت خارجی و تحکیم هرچه عمیق‌تر سلطنت و دیکتاتوری در داخل کشور، در گرو آن می‌دید (عمید زنجانی، ۱۳۷۰، ص ۵۷۲).

به اعتقاد ایشان اسلام‌زدایی شاه (و اسلام‌خواهی مردم)، علّة العلیل انقلاب اسلامی است. اگر شاه مستبد بود و اگر برنامه اصلاحات ارضی را در اوان دهه ۴۰ آغاز نمود، همگی معلول اسلام‌زدایی او بوده است. در واقع شاه با این تصور که سیاست اسلام‌زدایی می‌تواند او را از مانع اصلی ادامه رژیمش نجات بخشد و مشکل سیاست خارجی و داخلی او را برطرف نموده و راه را برای استبدادش هموار نماید، دست به اصلاحات ارضی و اجتماعی زد (همان، ص ۵۷۳).

دکتر منوچهر محمدی نیز می‌نویسد:

علت اساسی و اصلی قیام مردم این بود که شاه نسبت به نابودی ارزش‌های مسلط جامعه، آن‌ها که از مذهب و آیین آن‌ها سرچشمه گرفته بود، قیام کرد و به همین دلیل بود که با جریحه‌دار شدن احساسات مذهبی امت مسلمان ایران دیگر مجالی برای صبر و تحمل و شکیبایی در مقابل سایر نامالیقات اجتماعی و اقتصادی وجود نداشت (محمدی، ۱۳۷۰، ص ۸۸).

بنابراین انقلاب اسلامی ایران انقلابی دینی بود یا حداقل دین، مهم‌ترین عامل آن به شمار می‌رود. حال پس از تبیین نظریه دینی انقلاب، نسبت آن با احیای دینی نیز روشن

می‌شود؛ چرا که انقلاب اسلامی ایران در پی اصلاح جامعه و احیاء دین و ارزش‌های دینی بود. از این منظر انقلاب اسلامی قابل مقایسه با نهضت و انقلاب حسینی، یا به تعبیر دقیق‌تر الهام گرفته از نهضت امام حسین علیه السلام است. همان‌گونه که در دوره امام حسین علیه السلام دین، دچار تحریف شده و ارزش‌های دینی از بین رفته بود و لذا امام حسین علیه السلام به احیاء دین همت گماشتند، شکی نیست که انقلاب اسلامی ایران نیز به عنوان تداوم نهضت عاشورا، کارکرد «احیاء اسلام» را بعد از چهارده قرن به بهترین شکل به منصف ظهور رسانید. همان‌گونه که قیام امام حسین علیه السلام به عنوان عکس‌العملی در مقابل تضعیف و تحریف اصول اسلام شناخته می‌شود، انقلاب اسلامی ایران نیز پس از قرن‌ها ضعف و عقب‌ماندگی و انحطاط مسلمانان که به‌ویژه با فروپاشی و تجزیه امپراتوری عثمانی به اوج خود رسیده و دوران رکود و رخوت مسلمانان به درازا کشیده بود، مرحله‌ای تازه از ظهور اسلام بود. امام خمینی علیه السلام در سالگرد مبعث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این تعبیر زیبا را دارند که همان‌گونه که در بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، چهارده کنگره کاخ پادشاهی ساسانی در مدائن فرو ریخت، آن چهارده کنگره می‌تواند نشانه فروریختن اساس پادشاهی و انهدام نظام شاهنشاهی در قرن چهاردهم باشد.

پیدا است که امام خمینی علیه السلام در تحلیل و داوری خود درباره انقلاب اسلامی ایران همواره می‌کوشد ریشه‌ها و سرچشمه حرکت را در چهارچوب دینی آن و به‌ویژه با تمسک به نهضت عاشورا جست‌وجو کند؛ همان‌طور که نهضت امام حسین علیه السلام یک حرکت بزرگ فرهنگی است که انسان‌ها را از درون متحول می‌کند؛ تحولی که لزوماً تحول در برون را به همراه دارد؛ تغییری انفسی که به تعبیر قرآن مجید به تغییر احوال می‌انجامد. انقلاب اسلامی ایران نیز به اعتبار موقعیت امام و کلمات و مواضع او نخست حرکتی فرهنگی بود. امام در آغاز، جان‌ها را متحول کرد و پیرو آن توانست ساختار نظام سیاسی کشور را دگرگون کند. همان‌گونه که در نهضت عاشورا حرکت جان انسان‌ها در پرتو چراغ «شهادت» و «اسارت» روشنایی گرفت و آگاه شد، در انقلاب اسلامی ایران، «عاشورا» چراغ راه و باعث و موجد انقلاب درونی گردید. امام خمینی علیه السلام به صراحت گفته‌اند:

آن چیزی که در این جا حاصل شد و باید آن را جزء معجزات حساب کنیم، همان

انقلاب درونی این ملت بود. انقلاب درونی این ملت موجب شد که انقلاب پیدا شود و همان انقلاب درونی آن‌ها و شناخت آن‌ها از اسلام و توجه آن‌ها به خدای تبارک و تعالی موجب شد که در تمام این دوره‌ای که ما در آن هستیم، از اول که قیام شد و بعد به انقلاب مبدل شد و به پیروزی رسید، تا الآن، روز به روز می‌بینید که حضور ملت و تعبد ملت رو به افزایش است. این نه برای انقلاب است، بلکه برای انقلاب درونی است... این موجب شد که انقلاب پیروز شد. پیروزی را باید از انقلاب درونی مردم جست‌وجو کنیم (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۴۷۸-۴۸۱).

چیستی احیای دینی

احیاء دین یعنی چه؟ مگر دین می‌میرد که باید احیا شود؟ کسی که دین را احیا می‌کند، چه کاری انجام می‌دهد که به عملش «احیاء دین» اطلاق می‌کنیم؟ ممکن است برخی با استناد به آیه شریفه ﴿عَلَيْكَ﴾ (انفال، آیه ۲۴)، ادعا کنند که ما در قبال حراست یا احیاء دین وظیفه‌ای نداریم؛ چرا که خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجرات، آیه ۹) یعنی ما خود از قرآن حفاظت می‌کنیم. استاد مطهری برای رفع این شبهه می‌گوید:

ممکن است در ذهن‌ها بیاید که این معنا ندارد که بخواهیم دین را احیا کنیم؛ کار به عکس است؛ دین ما را باید احیا کند؛ ما نمی‌توانیم دین را احیا کنیم. هیچ منافات نیست که هم دین محیی و زنده‌کننده ما باشد و هم ما وظیفه داشته باشیم که محیی و زنده‌کننده دین باشیم... به علاوه در تعبیرات خود دین هر دو تا آمده است؛ هم ذکر شده است که دین محیی شماس است، و هم دستورهایی رسیده، تصریحاً یا اشارتاً که شما هم باید دین را زنده نگه دارید. باید این وظیفه را برای همیشه به عهده داشته باشید و متوجه باشید که باید دین را زنده نگه داشت و نگذاشت که دین بمیرد (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۳۰-۱۳۱).

احیای دینی و اصلاح طلبی، یک روحیه اسلامی است و هر مسلمانی به حکم این که مسلمان است، باید احیای دین و دست‌کم طرفدار آن باشد؛ چرا که احیای دینی و اصلاح طلبی، هم به

عنوان یک شأن پیامبری در قرآن مطرح شده و هم مصداق امر به معروف و نهی از منکر است که از ارکان تعلیمات اجتماعی اسلام است.

اصلاح و احیا زمانی در جامعه اسلامی تحقق می‌یابد که رهبری آن به دست اسلام‌شناسانی عادل و زمان‌شناس اجرا شود که در غیر این صورت به دین ضربه اساسی وارد خواهد شد. بر همین اساس استاد مطهری درباره سرنوشت بزرگ‌ترین جنبش احیاگرانه قرن حاضر، یعنی حرکت امام خمینی علیه السلام معتقد است که انقلاب ایران اگر در آینده بخواهد به نتیجه برسد و همچنان پیروزمندانه به پیش برود، باید باز هم روی دوش روحانیت قرار گیرد؛ بنابراین اگر این پرچمداری از دست روحانیت گرفته شود و به دست روشن‌فکران بیفتد، در زمانی نه چندان دور، اسلام به کلی مسخ می‌شود؛ چرا که روحانیت باید حامل فرهنگ اصیل اسلامی باشد (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۸۴).

پیشینه احیاگری

احیاگری دینی، پدیده‌ای نوظهور نیست و همه ادیان بزرگ، این جریان را در تاریخ خود تجربه کرده‌اند. در فرهنگ مسیحی می‌توان گفت که پیدایش و ظهور مدرنیته بر اساس اندیشه اصلاح و احیا بوده است. در واقع احیاگری مسیحی از دل فرایند مدرن‌سازی در اواخر قرون وسطا و انقلابات صنعتی و علمی آغاز می‌شود (ر.ک: مک‌کراث، ۱۳۸۷، فصل ۳؛ کهون، ۱۳۸۱، ص ۱۱-۱۳؛ دان کیوپیت، ۱۳۸۰، ص ۱۹۶-۱۹۹).

در تاریخ حیات مسلمانان نیز احیاگری دینی پیشینه‌ای طولانی دارد؛ به گونه‌ای که فرهنگ احیاگری، بخشی از فرهنگ دینی ما را تشکیل داده است. خداوند در چندین آیه لزوم هوشیاری مسلمین در برابر مکر و حيله دشمنان را گوشزد می‌نماید و راه‌های مقابله با این توطئه‌ها را نشان می‌دهد. امام علی علیه السلام هم در نهج‌البلاغه مبانی دشمن‌شناسی را آموزش داده و ضربه خوردن مسلمانان از کید دشمن را ناشی از غفلت می‌داند و کسانی را که در مقابل بیگانگان و تعرضات آنان سکوت می‌کنند را مستوجب عذاب معرفی می‌نمایند. در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی، مصادیق چنین حرکتی را در دوره‌های نزدیک به حیات

پیامبر می‌توان یافت. در گزارش‌ها و اظهارنظرهای مورخان و محدثان سده‌های نخست اسلامی پیرامون عملکرد عثمان بن عفان خلیفه سوم از میراندن سنت (اماتة السنه) از سوی خلیفه و ضرورت احیای آن سخن به میان آمده است و شاید بر همین مبنا امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام یکی از اهداف خود را در دوره کوتاه خلافت، احیای معالم جامعه نبوی شمرد: «اللهم إنک تعلم أنه لم یکن الذی کان منا مُنَافَسَةً فی سُلْطَانٍ وَلَا التِمَاسَ شَیْءٍ مِنْ قُضُولِ الخَطَامِ وَلَکِن لِنُرْدِ المَعَالِمِ مِنْ دینِکَ وَنُظْهِرَ الاِصْلَاحَ فی بِلَادِکَ فِیَ اَمَنَ المَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِکَ وَتُقَامَ المَعْظَلَةُ مِنْ حُدُودِکَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱).

امام حسین علیه السلام نیز هدف از قیام خویش را احیای سنت نبوی اعلام کرد: «وإنی لم اُخْرِجْ أُشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مَفْسَدًا وَلَا ظُلْمًا وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلْبِ الاِصْلَاحِ فی أُمَّه جَدِی. ارید أن أُمِّرَ بالمعروف و أنهَى عن المنکر و أسیر بسیره جدی و أبی علی بن ابی طالب» (دشتی، ۱۳۸۰، ص ۵۷۰).

قرن اول و دوم هجری قرن بالندگی علوم دینی و شکل‌گیری دانش‌های سره دینی مانند تفسیر و حدیث (علوم اصیل) بود، ولی در قرن سوم هجری و پس از آن، دانش‌های غیردینی نیز در میان مسلمانان رواج یافت و از سوی دیگر عالمان مسلمان در معرض رویارویی با اندیشه‌های رایج در سرزمین‌های تازه فتح شده قرار گرفتند. در این قرن شاهد شکل‌گیری حرکت سنت‌گرایی و نگارش و انتشار کتاب‌ها و رساله‌هایی با عنوان سنت هستیم که رویکرد حاکم بر اغلب آن‌ها، زنده نگاه داشتن سنت پیامبر و دور داشتن آموزه‌های خالص دینی از آفت آمیختن با اندیشه‌ها و برداشت‌های غیردینی است.

در قرن پنجم امام محمد غزالی کتاب ارزشمند خود را که مهم‌ترین اثر او به شمار می‌آید با عنوان *احیاء علوم الدین* نگاشت و آشکارا از زنده کردن دانش‌های دینی سخن گفت. در همین قرن جنبش مرابطون به رهبری عبدالله بن یاسین و یحیی بن ابراهیم و یوسف بن تاشفین و نیز جنبش موحدان به رهبری محمد بن تومرت و علی بن عبد المؤمن، هر دو در غرب جهان اسلام آن روزگار، در واکنش به برداشت‌های دینی در آن منطقه و با هدف احیای دینی پدید آمد.

در قرن هفتم ابن تیمیه نیز که لبه تیز حملات خود را متوجه اندیشه‌های شیعی کرده بود،

ظاهراً چنین هدفی را تعقیب می‌کرد. تحت تأثیر اندیشه‌های ابن تیمیه، جنبش سلفیه که از مؤثرترین حرکت‌های فکری معاصر جهان عرب و اسلام است، زنده نگاه داشتن سنت پیامبر و بازگشت به سنت سلف را شعار خود قرار داده و حرکت قشری وهابیت نیز در همین چارچوب قابل بررسی است. با وجود پدیدار شدن صبغه‌ها و رویکردهای جدید در این گرایش، همچنان گرایش اصلی حاکم بر آن، شعار حقیقت‌نمایی و حفظ خلوص اندیشه دینی است. در پی تحولاتی که از نیمه هزاره دوم میلادی در غرب آغاز شد و رشد مادی غرب و سیطره آن بر شرق را به دنبال داشت، تغییرات ژرف در همه ابعاد زندگی شرقی‌ها به ویژه شرق مسلمان پدید آمد و با توجه به زرق و برق ظاهری تمدن غرب و پندار کارآمدی آن برای همه ابعاد زندگی، رفته رفته شبهه ناکارآمدی دین برای اداره دنیای انسان‌ها، نخست در غرب و سپس به دنبال آن در شرق اسلامی در پاره‌ای اذهان شکل گرفت. آن دسته از اندیشمندان دین‌باور و دردمند که به چنین داوری درباره دین رضا نمی‌دادند و در عین حال تلقی موجود از دین را نادرست و در نتیجه ناکارآمد می‌دانستند، گونه‌ای نو را اصالت‌گرایی را مطرح ساختند و سخن از زنده‌سازی اندیشه دینی به میان آوردند (الویری، ۱۳۸۳، ص ۳؛ رک: صاحبی، ۱۳۷۶).

به قول مک‌لولین، احیاگری دینی به خاطر اهمیتی که برای تزکیه و خلوص دین قائل است، در سراسر دنیای مدرن در حال گسترش است (مک‌لولین، ۱۳۷۳، ص ۷۶). بر همین اساس تاریخ احیاگری دینی را در عصر مدرن به دو بخش می‌توان تقسیم کرد. بخش اول حیات احیاگری در عصر جدید، تلاش‌ها و کوشش‌های احیاگران را برای سازگاری نمودن دین با دنیای جدید شامل می‌شود.

تلاش عمده عالمان دینی این بوده که دین را با ارزش‌های جدید منطبق کنند؛ لذا در تعامل دین و مدرنیته آنچه اصل دانسته می‌شد، مدرنیته بود. مباحثی چون «باب روز نمودن کلیسا» در جهان مسیحیت و «متجدد کردن اسلام» در دنیای اسلام، نمونه‌ای از این تلاش‌هاست. احیاگری، اوج این بخش از حیات خود را در دهه ۶۰ قرن بیستم مشاهده کرده است. از دهه ۷۰ به بعد، این جریان معکوس می‌شود و تلاش احیاگران دیگر برای منطبق

شدن با ارزش‌های دنیوی نیست؛ بلکه هدف آنان ارائه مجدد مذهب به سازمان اجتماعی است. از این دهه به بعد، مباحثی چون «مسیحی ساختن دوباره اروپا» و «اسلامی کردن تجدد»، جای مباحث پیشین می‌نشینند. بر اساس رویکرد اخیر، این جهان مدرن است که باید جنبه دینی به خود بگیرد. از این رو در کشورهای اسلامی پدیده‌ای دینی شکل می‌گیرد که در نوسازی جامعه مشارکت می‌نماید.

در کشور ما پدیده احیای دینی و بیداری دو خاستگاه متفاوت دارد: یکی جریان برخاسته از روشن‌فکری و دیگری جریان برخاسته از عالمان دینی است. بنابراین، دو جریان پروژه بیداری اسلامی و تمدن‌اندیشی را رهبری می‌کنند. برای روشن‌فکری، احیای دینی و بیداری اسلامی بخشی از پروژه بزرگ‌تر سازگاری دین با مدرنیته و تمدن جدید است. بر اساس این رویکرد، احیاء دین به نوعی با بحث سازگاری با تمدن جدید پیوند می‌خورد. دغدغه اصلی روشن‌فکری آن است که دین در دنیای مدرن به حیات خود ادامه دهد. به نظر می‌رسد که این جریان پایین‌ترین سطح احیاء را در نظر دارد (احیاء حداقلی). بر اساس همین احیاء حداقلی است که دین باید برای جهان جدید از نو ترجمه گردد و در مواجهه با خرد عصر، بازتفسیر شود. اما برای عالم دینی احیاء، مدرنیته محور نیست؛ لذا بحث سازگاری دین با مدرنیته مطرح نیست. امام خمینی در واکنش به این رویکردها می‌فرماید: «هی دم از غرب چقدر می‌زنید؟! چقدر میان تهی شدید! باید احکام اسلام را با غرب بسنجیم؟! چه غلطی است!» (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۳۴۶).

تلاش این جریان، این است که اسلام به بهترین گونه در شکل‌بندی جهان مدرن حضور یابد. نه تنها جایی در جهان مدرن برای نفس کشیدن داشته باشد، بلکه جهان متناسب با انگاره‌های دین شکل گیرد. این دین نیست که باید از نو تفسیر گردد، بلکه جهان مدرن باید از نو ساخته شود: «قانون اسلام می‌خواهد سرحدات را از جهان برچیند و یک کشور همگانی تشکیل دهد» (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۶۳).

امام خمینی علیه السلام بعد از اهل بیت عصمت علیهم السلام شاخص‌ترین عالم ربانی هست که در تمام آفاق دین و گستره ابعاد آن دست به احیای دین زد. از این رو احیای دینی و گفتمان بیداری ایشان

تنها به ابعاد معرفتی و نظری دین خلاصه نمی‌شود؛ بلکه هم دارای ابعاد معرفتی و هم دارای ابعاد عملی است.

مبانی احیای دینی

احیای دینی مبانی و اصولی دارد که در ادامه بیان می‌کنیم.

۱. مبانی معرفت‌شناختی

یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی بحث ارزش معرفت است؛ بدین معنا که چگونه می‌توان معرفت صادق و حقیقی را از معرفت کاذب و غیرحقیقی تمیز داد؟ آیا معیاری برای کشف حقایق وجود دارد؟ برای یافتن پاسخ مسئله، ابتدا باید ابزارهای دستیابی به معرفت را مورد بررسی قرار داد. در میان ابزارهای معرفت، عقل جایگاه مهمی دارد و در معرفت‌شناسی اسلامی عنایت خاصی به آن می‌شود و لذا هر گونه بحث از مبانی احیای دینی در اسلام، بدون توجه به آن کامل نخواهد بود. بر این اساس، به اختصار درباره آن سخن می‌گوییم.

واژه «عقل» در لغت به معانی مختلفی به کار رفته است (رک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۶۹). از مجموع کلمات مذکور از کتاب‌های دانشمندان لغت‌شناسی استفاده می‌شود که عقل به معانی فهم، معرفت، قوه و نیروی پذیرش علم، علم، تدبیر، و نیز نیروی تشخیص حق از باطل و خیر از شر آمده است (مهدی‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۶۶). عقل از اهم راه‌های شناخت و معرفت برای انسان است و در احادیث فراوانی از منزلت آن سخن گفته شده است. امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤال از ماهیت عقل می‌فرماید: «العقل ما عُبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱)؛ عقل آن گوهری است که با آن خداوند رحمان پرستش می‌شود و با آن بهشت حاصل می‌آید.

تقسیم‌های فراوانی از عقل شده است. در یک تقسیم‌بندی کلی، عقل به «عقل نظری» و «عقل عملی» و در مراتب بعدی به عقل بالقوه یا هیولایی، عقل بالملکه، عقل مستفاد، عقل فعال و... تقسیم شده است، اما آنچه مورد نظر است این است که عقل نیرویی است که توسط قضایای بدیهی یا نظری مکتسب از بدیهی و با رعایت داده‌های منطقی به درک

حقایق کلی می‌رسد. به عبارت دیگر: مراد از عقل همانا استفاده از اصول کلی بدیهی و ضروری عقل است. در هر صورت عقل از منابع مهم در کسب معرفت می‌باشد. وجود عقل در انسان، از وی موجودی انتخابگر و صاحب اختیار و اراده می‌سازد و بدین ترتیب بر مبنای آن می‌توان به احیای پرده‌پوشی پرداخت. از دیدگاه حضرت امام، عقل نزد علما، همان قوه عاقله است؛ یعنی قوه روحانی‌ای که به حسب ذات، مجرد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۱).

بدون دریافت‌های عقلی، کسی به مراتب معرفت و حقایق نرسیده و نور ایمان در قلب او متجلی نمی‌شود. قلب کسی مورد تجلیات نور ایمان و معرفت گردد و گردن کسی بسته حبل متین و عروه وثیق ایمان و گروهان حقایق و معارف است که پایبند قواعد دینیه و ذمه او رهین قوانین عقلیه باشد، و متحرک به تحریک عقل و شرع گردد و هیچ یک از عادات و اخلاق و مأنوسات وجود او را نلرزاند و مایل از راه مستقیم نکند (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۷).

بنابراین، عقل در دیدگاه اسلامی و نیز رویکرد امام خمینی علیه السلام به عنوان اسلام‌شناس و فیلسوف اسلامی، از منابع مهم در کشف معرفت و رسیدن به حقیقت است. این دیدگاه تأثیر زیادی بر برداشت خاصی از انسان و توانایی‌ها و ویژگی‌های او به جا می‌گذارد. در فلسفه اسلامی انسان موجودی است که علاوه بر برخورداری از یک سلسله امیال و خواست‌ها، از قوه‌ای به نام عقل نیز برخوردار است. وجود عقل در انسان، وی را از موجودات دیگر متمایز کرده و او را موجودی انتخابگر و صاحب اراده و اختیار می‌سازد که می‌تواند بر اساس آن، امور خوب و بد و بدعت‌گری‌هایی که در دین رخ داده را بشناسد و در صدد احیا و اصلاح برآید.

۲. مبانی هستی‌شناختی

در فلسفه اسلامی، خداوند متعال، هم شأن ربوبیت دارد و هم شأن خالقیت؛ یعنی هم خالق و آفریننده موجودات و جهان است و هم پس از خلقت برای آن‌ها برنامه دارد. به عبارت دیگر: خدای اسلام در عین خالق بودن، ربّ نیز هست؛ یعنی پرورش دهنده و تربیت‌کننده است و لذا محور همه امور، اوست. مبدأ، منشأ و غایت هستی اوست و هر چه

هست، هم از اوست و هم متحرک به سوی او. حکم از آن خداست و باید و نبایدهای زندگی بشری یکسره بر مدار خواست و اراده او معنا می‌شود. بنابراین آنچه بر فلسفه و کلام اسلامی حاکم است، پذیرش روح توصیه است. تمام آموزه‌های فلسفه اسلامی بر این اصل مبتنی بوده و هیچ ناسازگاری میان این اصل و مفاهیم فلسفی وجود ندارد. اگر خدا به جز نقش آفرینندگی واجد نقش پرورندگی نیز هست و علاوه بر خالقیت و الوهیت، شاعریت و ربوبیت نیز دارد و معین‌کننده بایدها و نبایدهای زندگی آدمی است. اگر انسان موجودی مسئول است، اعمال او باید بر مدار هدایت و کمال و تربیت باشد تا هدف نهایی خلقت متجلی شود و در همان حال مختار است که به جای عزت کمال، به ذلت ضلال تن دهد. در هستی‌شناسی حضرت امام هم توحید و خداپرستی در مرکز آن قرار گرفته و بر اساس آن، خالقیت، ربوبیت و... همه از آن خداست و وظیفه همه موحدان مبارزه علیه اسارت انسان و جامعه می‌باشد:

ریشه و اصل همه آن عقاید که مهم‌ترین و با ارزش‌ترین اعتقادات ماست، اصل توحید است. مطابق این اصل، ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه دقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به ما می‌آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند، مگر این‌که اطاعت او اطاعت خدا باشد، و بنابراین هیچ انسانی هم حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند، و ما از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند؛ برای او قانون وضع کند؛ رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است و یا بنا به خواست‌ها و امیال خود تنظیم نماید (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۸۷).

۳. مبانی انسان‌شناختی

به طور کلی هر منظومه معرفتی را که به بررسی انسان یا بُعدی یا ابعادی از وجود انسان یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد، می‌توان انسان‌شناسی نامید. انسان‌شناسی اسلامی

تحت تأثیر دیدگاه هستی‌شناختی‌اش درباره انسان، دیدگاه‌های خاصی دارد. این دیدگاه‌ها پایه‌ها و بنیان‌های نظری ویژه‌ای را برای آموزه‌ها و مفاهیم نظری درباره انسان فراهم می‌سازد که می‌توان از آن‌ها به اصول و مبانی انسان‌شناختی تعبیر کرد. بنابراین، منظور از مبانی انسان‌شناختی، بنیان‌های نظری درباره انسان است که می‌تواند سنگ بنای آموزه‌ها و دیدگاه‌های مربوط به انسان در نظر گرفته شود. انسانی که اسلام معرفی می‌کند، موجودی است که علاوه بر بُعد طبیعی، از گوهر روحانی برخوردار است و این هماهنگی با مقتضای عقل و فطرت است. انسان، تنها یک حیوان پیچیده نیست، بلکه روح‌خدایی در او دمیده شده است. انسان به قدری شریف است که ملائکه مأمور می‌شوند به او سجده کنند: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (نحل، ۶۸). انسان به دلیل ترکیب وجودی‌اش، صاحب عقل و قادر به معرفت و تفکر است: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (انسان، آیه ۳). انسان صاحب اختیار و دارای قدرت انتخاب است: ﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (بقره، ۳۰).

نوع‌نگرش امام به انسان بر اساس آموزه‌های دینی است. از این‌رو انسان‌شناسی امام خمینی علیه السلام از یک سو نشانگر جامعیت و چندبُعدی بودن انسان است و از سوی دیگر اسلام را به عنوان سرآمدترین مکاتبی که رشد‌دهنده تمام ابعاد و ساحات فکری و خواسته‌های انسان است، معرفی می‌نماید:

انسان یک موجود جامع است، نه یک موجود یک‌بُعدی یا دو‌بُعدی. موجودات دیگر بعضی‌شان یک‌بُعدی‌اند، بعضی دو‌بُعدی‌اند، بعضی چندبُعدی‌اند، لکن همه ابعاد وجود در سایر موجودات نیست. فقط انسان است در بین همه موجودات که یک موجود چندبُعدی است که برای هر بُعدش احتیاجات دارد. برای رشد هر بُعد او، احتیاج دارد... هر مکتبی را به استثنای مکتب اسلام که ملاحظه کنید، یک مکتب مادی [است] که انسان را حیوان تصور کرده است؛ یک موجودی که [کارش] همان خوردن و خوابیدن است، منتها بهتر خوردن و بهتر خوابیدن. حیوانات هم مشترکند با ما در خوراک، خوردن و خوابیدن، لکن این مکتب‌ها می‌خواهند انسان را یک حیوانی،

این طور ادراک کرده‌اند از انسان که این هم مثل سایر حیوانات هست که تمام چیزها و رشد‌هایی که دارد، در همان ادراکات مادی دور می‌زند، در امور مادی دور می‌زند. اسم آن را گفته‌اند «امور عینی»؛ خیال می‌کنند که امر عینی عبارت از همین عالم طبیعت است، و حال آن‌که عوالم دیگری هست که اینها ادراکش نکرده‌اند، و آن‌ها [از] عوالم عینی بیشتر؛ یعنی از عینیت بیشتر خط دارند تا عالم طبیعت (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۵).

مؤلفه‌های احیاگری دینی

۱. آزادی اجتماعی

آزادی، از مؤلفه‌های اساسی احیاگری دینی است. امام خمینی به عنوان بنیان‌گذار انقلاب اسلامی یکی از مهم‌ترین اهداف مبارزه خود را مبارزه برای آزادی معرفی می‌کند: «زندگانی که در آن آزادی نباشد، زندگانی نیست. زندگانی که در آن استقلال نباشد... این‌که زندگانی نیست» (خمینی، بی‌تا، ص ۳۱۹). در عین حال اضافه می‌کند:

اگر تمام آزادی‌ها را به ما بدهند و تمام استقلال‌ها را بدهند و بخواهند قرآن را از ما بگیرند، ما نمی‌خواهیم؛ ما بیزار هستیم از آزادی منهای قرآن ما بیزار هستیم از استقلال منهای اسلام (همان).

نکات و اظهارات فوق، ماهیت و جهت آزادی اسلامی را نشان می‌دهد. حضرت امام به عنوان یک مجتهد شیعی درحالی‌که در جست‌وجوی آزادی است، اما هرگز بین دین و آزادی تمایزی نمی‌افکند؛ بلکه معتقد است که آزادی با تمام ویژگی‌های خاص خود، در درون اسلام نهفته است و باید ظرافت‌ها و ظرفیت‌های آن را کشف و اجرا کرد:

اسلام هم آزادی دارد، اما آزادی [به معنای] بی‌بند و باری نه، آزادی غربی ما نمی‌خواهیم، بی‌بند و باری است این... آزادی‌هایی که ما می‌خواهیم، آزادی در پناه قرآن ما می‌خواهیم، استقلال می‌خواهیم، آن استقلالی که... اسلام بیمه‌اش کند (همان، ص ۳۲۱).

امام خمینی بر این باور است که: «یکی از بنیادهای اسلام، آزادی است... فطرتا یک انسان،

آزاد [آفریده] شده است» (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۶۶). رهبری در این منظر، پیش از آن که عنوان حکومت را پذیرا باشد، رویکرد خدمت‌گزارانه خواهد داشت. حاکم مسلمان در تأمین و تضمین حقوق مردم به خصوص آزادی که برآمده از فطرت توحیدی آنان است، گام برمی‌دارد. پاس داشتن آزادی‌های ملت، خدمت ماندگار و تأثیرگذار است که رهبر شایسته بر عهده خویش می‌شمارد.

اگر به من بگویند خدمت‌گزار، بهتر از این است که بگویند رهبر. رهبری مطرح نیست؛ خدمت‌گزاری مطرح است. اسلام ما را موظف کرده که خدمت کنیم (همان، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۲۶).

از دیدگاه امام خمینی، حکومت همواره در برابر ملت مسئول بوده و باید در صراط آزادی‌های معقول و اجتماعی آنان، به دور از هرگونه مصلحت‌اندیشی تلاش کند. محروم ساختن مردم از حق آزادی و حضور و مشارکت فعال آنان در سرنوشت خود، از رهگذر آرای عمومی و انتخاب مدیرانی خدمت‌گزار و متعهد، تخلف از قانون اساسی شمرده شده و قابل تعقیب و کیفر از جانب ملت است. رهبر فقید انقلاب در پاسخ به نوع حکومت مورد نظر، افزون بر اسلامیت، عنصر جمهوریت را خاطر نشان می‌سازد که همانا تکریم ملت و تضمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی آنان می‌باشد:

ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آراء عمومی. شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد (همان، ص ۱۶۳).

۲. عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی به عنوان موضوعی که در طول تاریخ، همواره دغدغه فکری و عملی اندیشمندان حوزه سیاسی اجتماعی بوده است، در اندیشه تمدنی امام خمینی علیه السلام از اهمیت و جایگاه ویژه و بلندی برخوردار است.

امام در کتاب‌های اخلاقی عدالت را «حد وسط بین افراط و تفریط» تعریف می‌کنند:

عدالت حد وسط بین افراط و تفریط و آن از امهات فضایل اخلاقیه است؛ بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه، ظاهریه، روحیه، قلبیه و جسمیه است؛ زیرا عدل مطلق، مستقیم به همان معناست (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷).

امام پیش از بحث در مورد عدالت اجتماعی، به عدالت فردی توجه داشته و در این خصوص نیز بر عدالت شخصی حاکم تأکید مضاعف نموده‌اند. چنان‌که ایشان در جایی آورده‌اند: فقیه مستبد نمی‌شود؛ فقیهی که این اوصاف را دارد، عادل است، عدالتی که غیر از این طوری عدالت اجتماعی، عدالتی که یک کلمه دروغ، او را از عدالت می‌اندازد (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۴۶۵).

بنابراین مهم‌ترین عامل برای اجرای عدالت، آن است که حاکم جامعه عادل باشد تا بتواند عدالت را در بخش‌های مختلف اجتماع گسترش دهد (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۷-۴۸).

از آنجاکه عدالت فطری است، بایستی آن را زنده نگه داشت. برای این کار، امام تہذیب نفس را پیشنهاد می‌کند و معتقد است تا وقتی نفس تربیت نشود و عدالت در نهاد انسان استوار نگردد، تحقق آن در جامعه شدنی نیست:

هر اصلاحی نقطه اولش خود انسان است. اگر چنانچه خود انسان تربیت نشود، نمی‌تواند دیگران را تربیت کند... و امیدوارم که این مجاهده نفسانی برای همه ما حاصل بشود و به دنبال آن مجاهده برای ساختن یک کشور... (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۶، ص ۱).

۳. احیاء حکومت دینی

می‌توان گفت مهم‌ترین حادثه‌ای که به دست امام خمینی علیه السلام تحقق یافت، شکستن جو حاکم بر جوامع اسلامی مبنی بر جدایی دین از سیاست بود؛ جوی که استعمارگران و مستکبران زمینه‌ساز تحقق آن بودند. ایشان در این خصوص می‌فرمایند:

اولین و مهم‌ترین حرکت، القای شعار جدایی دین از سیاست است که متأسفانه این حربه در حوزه و روحانیت تا اندازه‌ای کارگر شده است؛ جایی که دخالت در سیاست، دون شأن فقیه و ورود در معرکه سیاسیون، تهمت و وابستگی به اجانب را همراه دارد (همان، ج ۲۱، ص ۹۱).

امام خمینی علیه السلام بحث ولایت فقیه را از قلمرو فقه بیرون آورد و در جایگاه اصلی‌اش که مسئله

کلامی است نشانده آن‌گاه با براهین عقلی و کلامی این مسئله را شکوفا کرد و سراسر فقه را در تابش شعاع آن قرار داد. مقام معظم رهبری ضمن تأکید بر این نکته که ولایت فقیه جزو مسلمات فقه شیعه است، نقش و جایگاه امام خمینی علیه السلام در تبیین آن را چنین بیان می‌کند:

مسئله ولایت فقیه جزو مسائل روشن و واضح در فقه شیعه است. کاری که امام کرد، این بود که توانست این فکر را با توجه به آفاق جدید و عظیمی که دنیای امروز دارد، مدون کند و آن را ریشه دار و مستحکم و مستدل و باکیفیت سازد؛ یعنی به شکلی که برای هر انسان صاحب نظری که با مسائل سیاسی روز و مکاتب سیاسی روز هم آشناست، قابل فهم و قبول باشد (سخنرانی ۱۴/۳/۱۳۷۸).

انتشار این درس در قالب کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی و یا عناوین دیگر مبارزات را وارد مرحله جدیدی کرد و در سطح وسیع‌تر تحول عمیقی در حوزه اندیشه سیاسی اسلام به وجود آورد و زمینه را برای طرح‌های مختلف در ابعاد مختلف حکومتی فراهم آورد (لک‌زایی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹-۱۶۰).

امام خمینی علیه السلام جدایی دین از سیاست را دسیسه استعمارگران برای تسلط بر مسلمین می‌داند؛ آن‌جا که می‌فرماید:

جدایی دین از سیاست را... استعمارگران درست کرده‌اند تا دین را از تصرف امور دنیا و تنظیم جامعه مسلمانان برکنار سازند و ضمناً علمای اسلام را از مردم و مبارزان راه آزادی جدا کنند. در این صورت می‌توانند بر مردم مسلط شده و ثروت‌های ما را غارت کنند (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۹).

۴. اندیشه اتحاد اسلامی

وحدت میان امت اسلام همواره از اهداف آرمانی احیای دینی از جمله امام خمینی به شمار می‌رود. مقام معظم رهبری در بیان اهمیت وحدت اسلامی از دیدگاه امام خمینی می‌فرماید:

من گمان نمی‌کنم در طول ده سال گذشته که امام عزیزمان این همه بیانات حکمت‌آمیز ایراد کردند، چیزی را به اندازه «وحدت» مورد تأکید قرار داشته باشند (سخنرانی ۲۴/۳/۱۳۶۸).

حضرت امام پیامدهای تفرقه را به خوبی شناخته بود و می‌دانست که تفرقه در میان امت اسلامی در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی تأثیرات منفی بسیاری برجای گذاشته است که رفع آن‌ها بسیار مشکل است و نیاز به زمان زیادی دارد و تنها راه جلوگیری از صدمات و لطمات ناشی از این تفرقه، وحدت و برادری است که باید حول محور اسلام عزیز و تعالیم حیات‌بخش آن صورت گیرد که در این راستا ضرورت‌های وحدت را نیز تشخیص داده بودند تا بدان وسیله امت اسلامی به مسیر و صراط مستقیم الهی رهنمون گردد.

امام می‌خواست با وحدت و ایجاد همبستگی اسلامی بین مسلمانان، همه ملل اسلامی به استقلال و آزادی دست یابند؛ زیرا مسلمین باید برای به دست آوردن استقلال و آزادی این کلید پیروزی را به دست آورند و برای وحدت کلمه کوشش کنند (همان، ج ۶، ص ۱۲۲)، و به استکبار جهانی اجازه ندهند که در مقدرات کشورهای اسلامی دخالت کند (همان، ج ۱۵، ص ۱۲۵).

امام خمینی برای ایجاد صلح و صفا، وحدت را ضروری می‌دانست و می‌فرمود «جمهوری اسلامی مایل است با همه همجواران و دیگران با صلح و صفا زندگی کند» (همان، ج ۱۷، ۲۲۸) امیدوارم صلح جهانی بر پایه استقلال ملت‌ها و عدم مداخله در امور یکدیگر و مراعات اصل حفظ تمامیت ارضی کشورها بنا گردد (همان، ج ۱۱، ص ۲۶۷).

نتیجه‌گیری

از مباحث پیشین نتیجه گرفتیم که مسئله احیاگری به عنوان حرکتی برای زنده کردن و زنده نگاه داشتن تفکر دینی، امری نوظهور نبوده و در تاریخ حیات مسلمانان، پیشینه‌ای طولانی دارد؛ به گونه‌ای که فرهنگ احیاگری، بخشی از فرهنگ دینی را تشکیل داده است. به لحاظ تاریخی، احیاگری دینی مسبوق و از پی عارضه‌ای است که نصیب دین می‌شود و لذا این وظیفه احیاگران و مصلحان است که در عرصه‌احیاء دین ابتدا دردشناسی کرده و سپس درمانگری نمایند. تاریخ احیاگری نشان می‌دهد که در هر عصر و دوره‌ای احیاگران و مصلحانی بوده‌اند که دغدغه احیا و اصلاح دین داشته‌اند. در دوره معاصر هم شاهد

احیاگران برجسته‌ای مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، عبدالرحمن کواکبی، اقبال لاهوری، امام خمینی و استاد مطهری بودیم.

در این نوشتار پس از نگاهی اجمالی به چیستی و پیشینه احیای دینی، انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی علیه السلام احیاگر بزرگ تاریخ معاصر را به عنوان الگوی احیای دینی تبیین نمودیم و گفتیم که این احیای دینی، الهام گرفته از مبانی دین اسلام و نهضت امام حسین علیه السلام و برخاسته از جریان عالمان سنتی است که تلاش عمده ایشان، معطوف به نوسازی جهان با عناصر دینی بوده است. امام خمینی علیه السلام با نگاه جامع‌گرایانه‌ای که درباره دین داشتند، احیای دینی را انجام دادند. برخی از مؤلفه‌های این احیای دینی که در این نوشتار به آن پرداخته شد، عبارتند از: احیای عدالت اجتماعی و آزادی، احیای اندیشه اتحاد اسلامی، احیای مردم‌سالاری دینی و احیای اندیشه حکومت دینی.

منابع

۲۶. قرآن کریم.
۲۷. نهج البلاغه.
۲۸. ابن فارس، احمد (۱۳۰۳)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۹. اسکاچپول، تدا (۱۳۷۹)، «حکومت تحصیل دار (صاحب درآمد مستمر) و اسلام شیعه در انقلاب اسلامی ایران»، در: رهیافت های نظری بر انقلاب اسلامی، به کوشش عبدالوهاب فراتی، قم، انتشارات معارف.
۳۰. امام خمینی (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۱. امام خمینی (۱۳۷۱)، شرح جهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۲. امام خمینی (۱۳۶۸)، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۳. امام خمینی (۱۳۶۱)، صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۳۴. امام خمینی (۱۳۷۳)، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۵. امام خمینی (بی تا)، در جست وجوی راه از کلام امام، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۶. ایزدپناه، عباس (۱۳۷۵)، مرز میان احیاءگری در دین و بدعت، در: خورشید شهادت، دفتر دوم، تهران، دانشگاه امام حسین علیه السلام.
۳۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، بنیان مرصوص امام خمینی در بیان و بنان آیه الله جوادی آملی، قم، مرکز نشر اسراء.
۳۸. حاجتی، میراحمد رضا (۱۳۸۲)، عصر امام خمینی علیه السلام، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۳۹. حجاریان سعید (۱۳۷۳)، «تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریات علوم اجتماعی»، حضور، ش ۱۸.
۴۰. حقیقت، سید صادق (۱۳۷۷)، علل و عوامل پیروزی انقلاب اسلامی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۴۱. دشتی، محمد (۱۳۸۰)، فرهنگ سخنان امام حسین علیه السلام، قم، انتشارات مشهور.
۴۲. روحانی، سید حمید (۱۳۷۷)، نهضت امام خمینی، تهران، سازمان انتشارات و انقلاب اسلامی.
۴۳. الویری، محسن (۱۳۸۳)، «شهید مطهری و آفات احیاءگری»، اندیشه صادق، ش ۶ - ۷.

۴۴. صاحبی، محمدجواد (۱۳۷۶)، *اندیشه اصلاحی در نهضت های اسلامی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۵. غزالی، ابوحامد محمد (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۶. کلینی، یعقوب (بی تا)، *الاصول الکافی*، تهران: انتشارات اسلامیه.
۴۷. کهون، لارنس (۱۳۸۱)، *متن هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشرنی.
۴۸. کیویت، دان (۱۳۸۰)، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
۴۹. لک زایی، نجف (۱۳۸۳)، «*امام خمینی احیاگر اندیشه حکومت اسلامی*»، حضور، ش ۹.
۵۰. منوچهر محمدی (۱۳۷۸)، «*انقلاب اسلامی در میان انقلاب های بزرگ جهان*»، کتاب نقد، ش ۱.
۵۱. مک کراث، آلیستر (۱۳۸۷)، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران، انتشارات کتاب روشن.
۵۲. مک لولین، شون (۱۳۸۳)، *دین، مراسم مذهبی و فرهنگ*، ترجمه افسانه نجاریان، اهواز، نشر رسش.
۵۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، انتشارات صدرا.
۵۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *ده گفتار*، تهران، انتشارات صدرا.
۵۵. مظاهری، ابوذر (۱۳۸۴)، «*تأثیر انقلاب اسلامی بر نظریه پردازی انقلاب*»، معرفت، ش ۹۰.
۵۶. مهدی زاده، حسین (۱۳۸۳)، *آیین عقل ورزی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی.

اهمیت فلسفه اسلامی و نقش آن در تمدن اسلامی از منظر مقام معظم رهبری

عبدالله محمدی^۱

چکیده

مقام معظم رهبری فلسفه را فقه اکبر دانسته و با تأکید بر همراهی فلسفه و شریعت، آن را مهم‌ترین ابزار برای دفاع از دین و پاسخ به شبهات معرفی کرده‌اند. ایشان فلسفه اسلامی به ویژه قرائت صدرایی آن را عاملی مهم در تحقق و پیشرفت تمدن اسلامی می‌دانند و معتقدند این معارف باید در ایران به عنوان ام‌القرای فلسفه جهان تبیین و در قالب‌های مختلف به محافل بین‌المللی عرضه شود. پرداختن به امتدادهای سیاسی اجتماعی حکمت، پاسخ به نیازهای بشر مدرن بر اساس منظومه فکری حکمای مسلمان، پرداختن به فلسفه‌های تطبیقی و تربیت محققان توانمند، از تأکیدات ایشان در راستای بسط گفتمان فلسفه اسلامی و تقویت تمدن اسلامی است. رهبر معظم انقلاب فلسفه را نه مانعی بر سر راه معنویت، بلکه عامل تقویت آن شمرده و حکمت متعالیه را بهترین نظام فلسفی معنویت ساز دانسته‌اند.

واژگان کلیدی: آیت‌الله خامنه‌ای؛ فلسفه اسلامی؛ تمدن اسلامی؛ حکمت متعالیه.

مقدمه

فلسفه اسلامی از هنگام پیدایش تاکنون، موافقان و مخالفان پرشماری در میان متفکران مسلمان داشته است. خاستگاه غیراسلامی آموزه‌های فلسفی و انتقال آن از یونان به فرهنگ اسلام از یک سو و ناسازگار شمردن آن با تعالیم وحیانی از سوی دیگر، مهم‌ترین انتقاد مخالفان فلسفه اسلامی بوده است.

با این وجود، حکمای مسلمان در طول تاریخ، زحمات طاقت‌فرسایی در طراحی، نظریه‌پردازی، تبویب و تعمیق مباحث این دانش متحمل شدند. انتقادات وارده، اهتمام فیلسوفان مسلمان را در پاسخ به این اشکالات و هماهنگ‌سازی آموزه‌های برهانی و وحیانی دوچندان ساخت.

فلسفه اسلامی، جایگاه رفیعی در شکل‌دهی تمدن اسلامی از ابتدا تاکنون داشته است. فیلسوفان مشائی، از فارابی و ابن‌سینا گرفته تا بهمنیار، لوکری، ابن‌باجه و خواجه نصیر، در کنار فیلسوفان اشراقی مانند سهروردی، شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی و مکتب شیراز مانند دوانی و دشتکی‌ها؛ مکتب اصفهان مانند میرداماد و میرفندرسکی، و حکمت متعالیه و پیروانش از چهارصدسال پیش تاکنون، هر کدام سهمی در اعتلای تمدن اسلامی داشته‌اند. نقش این حکیمان، از یک سو اعتلای فرهنگ فلسفی و حکمی در اسلام بود و از سوی دیگر انسجام‌بخشی به منظومه معرفتی متشکل از وحی و برهان و عرفان. برخی از این حکما مانند ابن‌سینا و خواجه نصیر که در سایر حوزه‌های دانشی برجسته بودند، از این جهت نیز در پیشبرد تمدن اسلامی تأثیر داشتند.

رهبر معظم انقلاب، با آگاهی از جریان‌های فکری گوناگون تاریخ اسلام، نقش و اهمیت فلسفه اسلامی را به مناسبت‌های مختلف گوشزد کرده‌اند. اشراف ایشان بر وضعیت فعلی و چشم‌انداز آینده تمدن نوین اسلامی، سبب شده است که نقش فلسفه اسلامی در این تمدن را از ابعاد مختلف یادآور شوند.

این نوشتار قصد دارد، تحلیل ایشان از امتیازات و بایسته‌های فلسفه اسلامی را تبیین و

نقش آن در تمدن اسلامی را معرفی نماید. از این رو سه محور ضرورت یادگیری فلسفه، جایگاه فلسفه در تمدن اسلامی و بایسته‌های پیشرفت فلسفه اسلامی از منظر ایشان واکاوی شده است.

ضرورت یادگیری و ترویج فلسفه

مقام معظم رهبری یادگیری و ترویج فلسفه را نه تنها سازگار با اهداف عالی دین، بلکه ضروری می‌داند. ایشان در مواضع مختلفی بر اهمیت این امر تأکید بلیغ داشتند. مهم‌ترین زوایای بحث ایشان در ضرورت یادگیری و ترویج فلسفه را می‌توان در سه محور اصلی گنجانند: ۱. اهمیت و نقش فلسفه اسلامی در تبیین دین؛ ۲. دفاع از دین؛ ۳. ارتقاء معنویت.

۱. جایگاه فلسفه در تبیین دین

الف) فلسفه به مثابه فقه اکبر

مقام معظم رهبری با تأکید بر نگرش جامع، از جزءنگری و تقلیل دین به یک ساحت، پرهیز می‌دهند. ایشان با اشاره به این‌که اهمیت فقه نباید ما را از فلسفه غافل کند،^۱ فلسفه اسلامی را برای رسیدن فقه اکبر لازم می‌دانند:

فلسفه اسلامی، فقه اکبر است، مبنای معارف دینی در ذهن و عمل انسان است و باید گسترش و استحکام یابد.^۲

فقه فقط فروع نیست؛ فقه اکبر توحید و معارف است؛ چیزهایی است که با غور در مسائل عقلی باید آن‌ها را به دست آورد.^۳

ب) لزوم نگرش جامع میان عقل و شرع

از مهم‌ترین ویژگی‌های یک تمدن فاخر، سازگاری و هماهنگی میان منابع معرفتی و به

۱. بیانات در دیدار با فضلاء و روحانیون استان قم ۱۳۸۹/۷/۲۹.

۲. بیانات در دیدار با اساتید فلسفه و کلام حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹.

۳. بیانات در دیدار با علما و روحانیون استان همدان، ۱۳۸۴/۴/۱۵.

دنبال آن، همراهی و همسویی نخبگان جامعه است. اگر مبانی فکری نخبگان یک جامعه در تقابل با یکدیگر باشد، خواه ناخواه فعالیت‌های هرکدام خنثی و بی‌اثر خواهد شد؛ به‌ویژه آن‌که اگر سطح مخالفت، تا انکار هویتی و تکفیر ادامه یابد. تاریخ تمدن اسلام نیز گواهی بر این حقیقت است. در قرونیه که اهتمام دانشمندان مسلمان بر نفی دیگر جریانات همسو بوده است، مسیر پیشرفت مسلمین رشد چندانی نداشت.

سازگاری یا تقابل میان آموزه‌های وحی و عقل، از دیرباز مورد توجه و حساسیت متفکران مسلمان بوده است. اما ابتکار فیلسوفان مسلمان به‌ویژه ملاصدرا در تبیین هماهنگی آموزه‌های عرفان، قرآن و برهان، در کاهش هزینه‌های فکری از جهان اسلام بسیار مؤثر بود.

او بارقه اصلی بسیاری از نظریات بدیع خویش را از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام دریافته بود و برای برهانی ساختن آن‌ها، سخت کوشید.

مقام معظم رهبری در توصیف این ویژگی می‌فرماید:

ملاصدرا بین چیزهای جمع‌نشده جمع کرده است. چون فلسفه او عقلی، ذوقی و شرعی است و سه چیز به حسب عادی با هم جمع نمی‌شوند. عقل و ذوق با هم قابل جمع نیستند. عقل منطقی، استدلالی و خشک است، ولی ذوق، پرتو افاضه و نورانیت و مانند آن است و قاعدتاً با هم قابل جمع نیست، ولی او این دو را با هم جمع کرده و آن وقت این فلسفه عقلی - ذوقی را بر مبنای شرع مقدس پایه‌گذاری کرده که این چیز مهمی است.^۱

از منظر ایشان، همین تلاش برجسته ملاصدرا سبب شد حکمت متعالیه، نقطه اوج فلسفه اسلامی تا زمان خود، و ضربه‌ای قاطع بر حملات تخریبی فلسفه ستیزان و مشککان باشد.^۲

۲. جایگاه فلسفه در دفاع از دین

الف) فلسفه؛ ابزار پاسخ به شبهات

مقام معظم رهبری دو وظیفه اصلی روحانیت را تبیین و دفاع از دین دانسته و چالش فعلی را

۱. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتألهین ۱۴/۱۱/۱۳۷۴.

۲. پیام به مناسبت همایش جهانی بزرگداشت صدرالمتألهین، ۳/۱/۱۳۷۸.

مقابله با شبهات معرفی کرده‌اند. از منظر ایشان پیش‌گیری مقدم بر درمان و روش اصلی پیش‌گیری، تقویت نگرش عقلانی به کمک ابزار فلسفه است:

مقابله با شبهات یا به نحو پیش‌گیری است یا به نحو درمان، و پیش‌گیری بهتر از درمان است. علمای بزرگ ما مقابله با شبهات را از مسئولیت‌های خود می‌دانسته‌اند... فلسفه را تعلیم می‌دادند و شخصیتی مانند علامه حلی که فقیه عالی قدری است، هم در کلام کتاب دارد، هم در فلسفه کتاب دارد. به خاطر این بود که با بارور کردن عقلانیت مخاطبان خودشان بتوانند از ورود یا جای‌گیر شدن شبهه‌ها در ذهن، پیش‌گیری کنند.^۱

ب) نیاز دانش کلام به مباحث فلسفی

دانش کلام از دیرباز، دفاع از دین را یکی از رسالت‌های خویش تعریف کرده است. مقام معظم رهبری با توجه به انبوه شبهات جدید، همراه شدن کلام با معارف فلسفی را برای دفاع از دین ضروری می‌دانند:

... اساساً کلام برای این به وجود آمد که از معارف حقه دین به شکل استدلالی دفاع کند... برای نوشتن یک کتاب کلام و پرداختن به مسائل کلامی، لازم است انسان عقلانی باشد؛ فیلسوف باشد.^۲

ایشان علامه طباطبائی و شهید مطهری را مصداق بارز دفاع از دین می‌دانند که توانستند با استناد به معارف عقلانی، در برابر هجوم‌های مارکسیستی و شبهات جدید ایستادگی کنند. مرحوم علامه طباطبائی (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) در حوزه علمیه قم پیدا شد. ایشان هم فقیه بود و هم اصولی؛ هم می‌توانست درس خارج فقه مفصلی بدهد، هم می‌توانست درس خارج اصول مفصلی ترتیب دهد. او به کاری پرداخت که آن روز آن را لازم می‌دانست... او گفت می‌بینیم که دارند تفکر و فلسفه کاذب مارکسیستی را در ذهن‌ها جای می‌دهند. نمی‌شود با توضیح المسائل اینها را پاسخ دهیم... ایشان اصول فلسفه و

۱. بیانات در دیدار با علما و روحانیون استان همدان، ۱۳۸۳/۴/۱۵.

۲. بیانات در دیدار با خانواده شهید مطهری، ۱۳۹۷/۲/۱۳.

روش رئالیسم را نوشت... شهید مطهری به عرصه ذهنیت جامعه نگاه کرد؛ عمده‌ترین سؤالات جامعه جوان، تحصیل‌کرده و روشن‌فکر کشور را بیرون کشید و آن‌ها را با تفکر اسلامی، فلسفه اسلامی و منطق قرآنی منطبق کرد و پاسخ آن‌ها را در سطوح مختلف مقابل افراد گذاشت.^۱

ج) ضرورت آشنایی با فلسفه‌های جدید

از نظر مقام معظم رهبری، یکی از پیش‌نیازهای دفاع از دین، آشنایی محققانه و تخصصی با فلسفه‌های جدید از یکسو و آموختن عمیق فلسفه اسلامی از سوی دیگر است. این ویژگی کمک می‌کند تا در مواجهه با فلسفه‌های جدید، از حالت تدافعی به حالت تهاجمی رسید:

تاریخ و فلسفه باید در حوزه‌ها رواج پیدا کند و طلاب ما از افکار فلسفی موجود در دنیا آگاهی داشته باشند تا بتوانند همواره در برابر فلسفه‌های غیراسلامی آمادگی لازم و حالت تهاجمی داشته باشند و در این زمینه باید متخصصینی در حوزه‌ها تربیت شوند.^۲

باید با افکار و اندیشه‌های فلسفی مطرح شده در دوران جدید آشنا بود و با تکیه بر فلسفه اسلامی، به نقد آن‌ها همت گماشت که لازمه این کار، آموختن عمیق فلسفه اسلامی است.^۳

ایشان به تلاش آخوند خراسانی و دیگر شخصیت‌های برجسته فقه و اصول برای آشنایی با فلسفه اشاره می‌کنند و می‌فرمایند:

امروز خیلی بیشتر از آن روز احتیاج داریم. آن روزی که مرحوم علامه طباطبائی در نجف پیش مرحوم آسیدحسین بادکوبه‌ای فلسفه می‌خواند، آن روز نیاز به فلسفه اسلامی به مراتب کمتر از امروز بود، که این همه مکاتب گوناگون، این همه افکار جدید، این همه شبهه، این همه پیشنهاد فکری در دنیا مطرح است؛ آن هم با این روابط و ارتباطات آسان و سریع؛ با

۱. بیانات در دیدار با علما و روحانیون استان همدان، ۱۳۸۳/۴/۱۵.

۲. بیانات در ابتدای درس خارج فقه، ۱۳۷۱/۶/۳۱.

۳. بیانات در دیدار با علما و طلاب قزوین، ۱۳۸۲/۹/۲۵.

اینترنت و با بقیه وسائل، کتاب و مجله و چه و چه. بنابراین به فلسفه احتیاج است.^۱

۳. نقش فلسفه در تقویت معنویت

از نظر ایشان فراگیری فلسفه نه تنها مانع رسیدن به درجات معنوی نیست، بلکه نردبانی برای معنویت و معرفت است. سیره تعبد و زهد بسیاری از فیلسوفان مسلمان و برتری معنوی و اخلاقی آنان بر دیگر معاصران، گواهی بر این مدعا است:

فلسفه اسلامی پایه و دستگاهی بوده که انسان را به دین، خدا و معرفت دینی نزدیک می‌کرده است. فلسفه برای نزدیک شدن به خدا و پیدا کردن یک معرفت درست از حقایق عالم وجود است. لذا بهترین فلاسفه ما مثل ابن سینا و ملاصدرا عارف هم بوده‌اند. اصلاً آمیزش عرفان با فلسفه در فلسفه ملاصدرا به خاطر این است که فلسفه وسیله و نردبانی است که انسان را به معرفت الهی و خدا می‌رساند؛ پالایش می‌کند و در انسان، اخلاق به وجود می‌آورد. اهل فلسفه‌ای که ما قبلاً دیده بودیم هم همین‌طور بودند. کسانی بودند که از لحاظ معنوی و الهی و ارتباطات قلبی و روحی با خداوند از بقیه افرادی که در زمینه‌های علمی حوزه کار می‌کردند، بهتر و زبده‌تر و شفاف‌تر بودند.^۲

مقام معظم رهبری، از سویی شخص ملاصدرا را اهل معنویت و تضرع می‌داند:

انصافاً هیچ‌کس به قدر ملاصدرا اهل باطن و ریاضت و تشرع و روزه‌گرفتن، شب‌زنده‌داری، نماز شب خواندن، نافله خواندن و زهد نبوده است.^۳

از سوی دیگر، روش حکمت متعالیه را بهترین روش فلسفی برای کسب و رشد معنویت می‌خواند؛ زیرا ملاصدرا معارف حکمی را با اتکا به درس و استاد فرانگرفته، بلکه از ریاضت و خلوت به دست آورده است. کوه معلوماتی که در اسفار جلوه‌گری می‌کند، محصول حوزه درسی نیست؛ بلکه از تضرع، تعبد و مناجات حاصل شده^۴ و مهم‌ترین و دقیق‌ترین مطالب

۱. بیانات در دیدار با نخبگان حوزوی، ۱۳۸۹/۸/۲.

۲. بیانات در دیدار با اساتید فلسفه و کلام حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲/۱۰/۹.

۳. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمآلهین، ۱۳۷۵/۱۱/۱۵.

۴. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمآلهین، ۱۳۷۴/۱۱/۱۴.

او از مکاشفات باطنی به دست آمده است.^۱ بر همین اساس، ایشان توصیه می‌کنند که فلسفه از توقف در برخی مفاهیم انتزاعی به مکتبی انسان‌ساز و حرکت‌آفرین ارتقا یابد و برای رسیدن به این آرمان، باید فلسفه ملاصدرا تقویت و ترویج شود:

نباید ملاصدرای با این عظمت را در این حرف تکذیب کرد که می‌گوید: «انّ هذه الدقائق لاتصل إليها ایدی العقول الاّ برياضات کذابی...» ملاصدرا که خود اهل عقلیات است، ماهر در مباحث عقل است، می‌گوید این راه، راه عقلیات محض نیست. این راه جز با عبادت، جز با توجه و دل سپردن به خدا و جز به سلوک در راه خدا با چیز دیگری به دست نمی‌آید. این حرف خیلی مهمی است. ما باید این را اشاعه بدهیم.^۲

جایگاه فلسفه در تمدن‌سازی اسلامی

مطالعه تمدن‌ها از جمله تمدن اسلامی و بررسی مؤلفه‌های اثرگذار در آن، با دو رویکرد تاریخی - پسینی و معرفتی - پیشینی ممکن است. در رویکرد نخست، با گردآوری پسینی شواهد و مدارک تاریخی، علل فراز و فرود تمدن اسلامی تحلیل می‌شود و در رویکرد دوم، «تمدن»، موضوع مطالعه هستی‌شناسانه قرار گرفته و با رویکرد تحلیلی و انتزاعی مقومات، عوامل رشد و افول آن واکاوی می‌شود. مقام معظم رهبری با اشراف به هر دو رویکرد، سخنان گوناگونی درباره اهمیت و مسیر تشکیل تمدن اسلامی ایراد کرده‌اند.

آیت‌الله خامنه‌ای (دام‌عزه) در دو دهه اخیر بر حرکت پرشتاب انقلاب اسلامی به سمت تشکیل تمدن اسلامی تأکید دارند. ایشان پنج مرحله کلان را در مسیر انقلاب اسلامی معرفی کرده‌اند: انقلاب اسلامی، تشکیل نظام اسلامی، تشکیل دولت اسلامی، تشکیل کشور اسلامی و تشکیل دنیای اسلامی یا تمدن اسلامی.^۳

ایشان دستیابی به تمدن اسلامی را نه تنها هدف انقلاب اسلامی، بلکه هدف نهایی

۱. بیانات در دیدار با اعضاء شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرا المتألهین، ۱۳۷۵/۱۱/۱۵.

۲. همان.

۳. بیانات در دیدار با کارگزاران نظام جمهوری اسلامی، ۱۳۷۹/۹/۱۲.

تمام جریان‌های اسلامی معاصر می‌دانند که دغدغه حاکمیت توحید را دارند. مقام معظم رهبری در نخستین اجلاس بیداری اسلامی هدف نهایی تمام مذاهب اسلام را ایجاد تمدن اسلامی معرفی کردند:

هدف نهایی را باید امت واحده اسلامی و ایجاد تمدن اسلامی جدید بر پایه دین و عقلانیت و علم و اخلاق قرار داد.^۱

۱. چیستی و مقومات تمدن اسلامی

پاسخ به این مسئله که مفهوم و واقعیت تمدن، از جمله تمدن اسلامی چیست و چه مقوماتی دارد، نیازمند پژوهشی مستقل است؛ اما در این بخش به اختصار مؤلفه‌های تمدن اسلامی از منظر رهبر معظم انقلاب معرفی می‌شود تا به کمک آن بتوانیم جایگاه فلسفه اسلامی را در آن تبیین نماییم.

از نظر ایشان تمدن دارای دو بخش ابزاری و اساسی (محتوایی) است که بخش ابزاری را می‌توان همان بعد سخت‌افزاری تمدن؛ و بخش اساسی که متن اصلی واقع می‌شود را می‌توان بعد نرم‌افزاری آن تلقی کرد. بخش ابزاری همان اموری است که امروزه به عنوان پیشرفت معرفی می‌شوند:

«علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی، اعتبار بین‌المللی، تبلیغ و ابزارهای تبلیغ، اینها همه بخش ابزاری تمدن است.»^۲ بخش حقیقی و متن اساسی تمدن را سبک زندگی تشکیل می‌دهد که در برخی اصطلاحات اسلامی عقل معاش نامیده می‌شود و در متون دینی نیز مباحث آن به نام «کتاب العشره» بیان شده است.^۳

مقام معظم رهبری، ارکان اصلی در بخش محتوایی تمدن اسلامی را گاه به اجمال و گاه به تفصیل بیان کرده‌اند. در یک بیان اجمالی می‌توان عقلانیت، اخلاق و حقوق را بنیادهای

۱. بیانات در اولین اجلاس بیداری اسلامی، ۱۳۹۰/۶/۲۶.

۲. بیانات در دیدار با جوانان استان خراسان شمالی، ۱۳۹۱/۷/۲۳.

۳. همان.

تمدن اسلامی دانست:

بُن مایه‌های این فرهنگ عبارت است از خردورزی، اخلاق، حقوق. اینها را اسلام در اختیار ما قرار داده است. اگر ما به این مقولات به طور جدی نپردازیم، پیشرفت اسلامی تحقق پیدا نخواهد کرد و تمدن نوین اسلامی شکل نخواهد گرفت.^۱

در نخستین اجلاس بیداری اسلامی نیز ایشان دین، عقلانیت، علم و اخلاق را پایه‌های تمدن اسلامی دانستند.^۲

ایشان مؤلفه‌های این تمدن را به تفصیل نیز بیان کرده‌اند:

شاخصه اصلی و عمومی این تمدن، بهره‌مندی انسان‌ها از همه ظرفیت‌های مادی و معنوی‌ای است که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان، در عالم طبیعت و در وجود خود آنان تعبیه کرده است. آرایش ظاهری این تمدن را در حکومت مردمی، در قوانین برگرفته از قرآن، در اجتهاد و پاسخ‌گویی به نیازهای نوبه‌نوی بشر، در پرهیز از تحجر و ارتجاع و نیز بدعت و التقاط، در ایجاد رفاه و ثروت عمومی، در استقرار عدالت، در خلاص شدن از اقتصاد مبتنی بر ویژه‌خواری و ربا و تکاثر، در گسترش اخلاق انسانی، در دفاع از مظلومان عالم، و در تلاش و کار و ابتکار، می‌توان و باید مشاهده کرد. نگاه اجتهادی و عالمانه به عرصه‌های گوناگون، از علوم انسانی تا نظام تعلیم و تربیت رسمی، و از اقتصاد و بانکداری تا تولید فنی و فناوری، و از رسانه‌های مدرن تا هنر و سینما، و تا روابط بین‌الملل و غیره و غیره، همه از لوازم این تمدن‌سازی است.^۳

۲. فلسفه و تمدن اسلامی در رویکردی پیشینی

همان‌طور که در مؤلفه‌های تمدن اسلامی گفته شد، عقلانیت یکی از پشتوانه‌های تمدن اسلامی است. از دیدگاه رهبر انقلاب، عقلانیت یعنی نیروی خرد انسانی را استخراج کردن و آن را بر تفکرات و اعمال انسان، حاکم قرار دادن. ایشان نخستین اقدام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به

۱. بیانات در دیدار با جوانان استان خراسان شمالی، ۱۳۹۱/۷/۲۳.

۲. بیانات در اولین اجلاس بیداری اسلامی، ۱۳۹۰/۶/۲۶.

۳. بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی، ۱۳۹۲/۲/۹.

فعلیت رساندن عقل و تقویت آن می‌دانند و با توجه به همین نکته معتقدند «برای تشکیل مدینه فاضله و امت واحده اسلامی و تمدن بزرگ اسلام، باید عقل را معیار و ملاک قرار بدهیم»^۱. علاوه بر نقش عقلانیت در تمدن اسلامی، از جنبه دیگری می‌توان جایگاه فلسفه اسلامی را در تمدن تحلیل کرد. توضیح آن‌که: نظام‌های اجتماعی مانند نظام سیاسی، نظام اقتصادی و نظام حقوقی از ضروری‌ترین اجزاء فکری یک تمدن هستند. تمدن اسلامی خود را مقلد تمدن غربی نمی‌داند؛^۲ به همین دلیل لازم است بر اساس مبانی فلسفی خود، به اندیشه‌ای مستقل در موضوعات فوق دست یابد. لکن دستیابی به این نظام‌ها، نیازمند تدوین فلسفه‌های مضاف و پشتیبان است. تا تعریف انسان، هستی، هدف خلقت، خوشبختی، مسیر رشد و... در مبانی فلسفی تقویت نشود، دستیابی به نظام‌های یادشده اصالت نخواهد یافت. از این روی برای دستیابی به هویتی معرفتی مستقل در عرصه‌های نظام‌سازی، علوم انسانی، رفتار و سبک زندگی نیازمند فلسفه‌ای مستقل از فلسفه‌های غربی هستیم:

همواره همه بشریت به یک چهارچوب و استخوان‌بندی متقن عقلایی برای فهم و تفسیر هستی نیازمندند. هیچ فرهنگ و تمدنی بدون چنین پایه مستحکم و قابل قبولی نمی‌تواند بشریت را به فلاح و استقامت و طمأنینه روحی برساند و زندگی او را از هدفی متعالی برخوردار سازد.^۳

بنابراین بالندگی و قوت هر تمدن، وابسته به اتقان فلسفه‌های پشتیبان آن است که از دل آن‌ها، نظریات و الگوهای عینی مدیریت فرد و جامعه و هماهنگ‌سازی مسیر حرکت ظرفیت‌های مختلف یک تمدن استخراج می‌شود. در این مسیر، فلسفه اسلامی ظرفیت بسیار مناسبی برای این هدف دارد، که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۱. بیانات در تاریخ ۱۳۸۸/۴/۲۹.

۲. بیانات در دیدار با جوانان استان خراسان شمالی، ۱۳۹۱/۷/۲۳.

۳. پیام به مناسبت همایش جهانی بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/۳/۱.

۳. فلسفه و تمدن اسلامی در رویکردی پسینی

صرف نظر از تحلیل پیشینی نسبت به جایگاه فلسفه در تمدن اسلامی، شواهد تاریخی و عینی نیز نشان دهنده نقش شتاب دهنده فلسفه در رشد تمدن اسلامی است، تا آن جا که دورانی که علوم حکمی و فلسفی رونق داشته است، تمدن اسلامی نیز مسیر صعودی را پیموده است.

در منظومه فکری مقام معظم رهبری، هیچ تمدنی بدون بهره‌مندی از یک فلسفه پشتیبان متقن امکان تأسیس و بقا ندارد. فلسفه ملاصدرا علاوه بر این که به دنبال تأمین این نیاز در تمدن اسلامی است، پاسخ‌گوی نیازهای عقلانی بشر امروز در تفسیر انسان - هستی و سبب هدفمند شدن زندگی بشر نیز هست:

مکتب فلسفی صدرالمتهلین همچون همه فلسفه‌ها در محدوده ملیت و جغرافیا نمی‌گنجد و متعلق به همه انسان‌ها و جامعه‌هاست. همواره همه بشریت به یک چهارچوب و استخوان‌بندی متقن عقلایی برای فهم و تفسیر هستی نیازمندند. هیچ فرهنگ و تمدنی بدون چنین پایه مستحکم و قابل قبولی نمی‌تواند بشریت را به فلاح و استقامت و طمأنینه روحی برساند و زندگی او را از هدفی متعالی برخوردار سازد. چنین است که به گمان ما فلسفه اسلامی به‌ویژه در اسلوب و محتوای حکمت صدرایی، جای خالی خویش را در اندیشه انسان این روزگار می‌جوید و سرانجام آن را خواهد یافت و در آن پابرجا خواهد گشت.^۱

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، نقش فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه را در تمدن معاصر ایران بسیار مهم و مردم را نسبت به آن وامدار و موظف می‌داند:

ما ایرانیان بیش از همه به این فلسفه الهی وامدار و بیش از همه در برابر آن مکلفیم. دوران ما با دمیدن خورشیدی چون امام خمینی علیه السلام که یگانه دین و فلسفه و سیاست و خود یکی از صاحب نظران برجسته در حکمت متعالیه بود و نیز با حوزه درسی و

۱. پیام به مناسبت همایش جهانی بزرگداشت صدرالمتهلین، ۱۳۷۸/۳/۱.

تحقیقی پربرکت حکیم علامه طباطبائی که استاد یگانه مبانی ملاصدرا در طول سی سال در حوزه قم به شمار می‌رفت، و تلاش تلامذه و هم‌دوره‌های آنان بی‌شک دوره بابرکتی برای فلسفه الهی است.^۱

علاوه بر اینها تأکید رهبر انقلاب بر پیروی از مشی امام خمینی علیه السلام در تمدن‌سازی قابل توجه است. از نظر ایشان مسیر آینده انقلاب اسلامی که به سوی تحقق تمدن اسلامی جهت‌گیری کرده، کاملاً تابع اندیشه امام خمینی علیه السلام است. ضرورت پیروی از مبانی فکری امام خمینی علیه السلام بارها از سوی رهبر انقلاب تأکید شده است: «راه ما همان راهی است که امام بزرگوارمان ترسیم کردند»^۲ و در توصیف مکتب امام خمینی علیه السلام می‌فرمایند: «امام علیه السلام چکیده و زبده مکتب ملاصدراست؛ نه فقط در زمینه فلسفی‌اش، در زمینه عرفانی هم همین‌جور است».^۳

کنار هم نهادن این بیانات نشان می‌دهد، مسیر تمدن اسلامی که با حرکت حضرت امام علیه السلام آغاز شد، بدون اعتنا به مبانی فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه امکان‌پذیر نخواهد بود. به عبارت دیگر: انقلاب اسلامی که مقدمه تمدن اسلامی است، فرآورده اندیشه‌ای است که از منظر مقام معظم رهبری، خلاصه مکتب ملاصدرا شمرده می‌شود. علاوه بر سخنان فوق که حکایت از ارزش والای فلسفه تمدن‌ساز در نظر ایشان دارد، عبارات دیگری از رهبر معظم انقلاب در این زمینه موجود است که می‌توان آن‌ها را در چند محور دسته‌بندی کرد.

۴. حکمت متعالیه، مصداقی از نگرش منظومه‌وار

اختلاف میان عقل و دین یا فقه و کلام و فلسفه یا طرفداران نقل و طرفداران عقل و... بر پیکره تمدن اسلامی ضرباتی وارد ساخته است. در برابر، تلاش برای هماهنگی میان عقل و

۱. همان.

۲. پیام به مناسبت نخستین سالگرد ارتحال امام خمینی علیه السلام، ۱۴/۳/۱۳۶۹.

۳. بیانات در دیدار جمعی از اساتید و فضلا و مبلغان و پژوهشگران حوزه‌های علمیه ۸/۹/۸۶.

نقل، به همسو شدن پژوهش‌های علمی منتهی شده و برکات فراوانی برای تمدن اسلامی به دنبال داشته است.

امام خمینی علیه السلام به منزله نخستین معمار انقلاب اسلامی، جزءنگری در فهم دین را بزرگ‌ترین فاجعه برای جهان اسلام می‌دانند که علما باید آن را اصلاح کنند.^۱ آسیب جزءنگری مقدمه ظاهرگرایی در فهم دین و تکفیر و تخطئه دیگر جریان‌ها درون مذهبی شده است، که تجربه زیست در تاریخ تمدن و فرهنگ اسلام، گزارش‌های تلخی از این موضوع در خاطر دارد. رهبر انقلاب ویژگی حرکت امام خمینی علیه السلام را جامعیت بین ابعاد مختلف معرفی کرده‌اند. «مکتب امام یک بسته کامل است؛ یک مجموعه است؛ دارای ابعادی است؛ این ابعاد را باید با هم دید. دو بعد اصلی در مکتب امام بزرگوار ما، بعد معنویت و عقلانیت است».^۲ ایشان اسلام ناب در تفکر امام خمینی علیه السلام را اسلامی جامع می‌دانند که به تمام ابعاد دین توجه دارد.^۳

پس از امام خمینی علیه السلام، مقام معظم رهبری نیز بر ضرورت جامع‌نگری در فهم اسلام تأکید می‌کنند. ایشان اسلام را دینی جامع می‌دانند که همزمان به ارزش‌هایی چون عقلانیت، عدل، آزادی، واقع‌بینی، حساس‌گری، اتحاد و برادری، جهاد، گذشت و اغماض، تمدن و علم و آبادانی، اجتهاد و نواندیشی اهتمام دارد.^۴

با توجه به این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت، شرط ضروری برای فلسفه پشتیبان و بنیادهای تئوریک یک تمدن، آن است که منظومه‌ای منسجم از منابع معرفتی معتبر باشد که در آن، هر کدام از منابع شناخت در جای خود به رسمیت شناخته و همراه و هماهنگ تصویر شوند.

۱. صحیفه امام، ج ۴، ص ۶ و ۹.

۲. بیانات در سالگرد رحلت امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰/۳/۱۴.

۳. بیانات در دیدار با اعضای مجلس خبرگان، ۱۳۸۸/۷/۲.

۴. صحیفه امام، پیام به حجاج بیت‌الله الحرام، ۱۳۸۰/۱۲/۱.

در همین راستا رهبر معظم انقلاب، نزاع فلسفه، کلام و عرفان را سبب رکود تمدنی دانسته و از همین رو با آن مخالفند.

بین فلسفه و کلام نباید دعوا قائل شد. مهم‌ترین کتاب کلامی ما را یک فیلسوف -خواجه نصیر- نوشته، اما در واقع فلسفه است. ما باید اینها را به هم نزدیک کنیم. فلسفه و کلام و عرفان، وجوه تفاوتی دارند. وجوه اشتراکی هم دارند. ما باید اینها را به عنوان علوم عقلی یا به یک معنا حکمت که شامل همه اینها شود، مورد توجه قرار دهیم و دنبال کنیم.^۱

ایشان فلسفه را علم دینی محض شمرده و پایگاه آن را مسجد معرفی می‌کنند و مشی امام خمینی علیه السلام، علامه طباطبائی، سید حیدر آملی و علامه حلی در جمع میان معارف عقلی و نقلی می‌ستایند.^۲ مقام معظم رهبری معتقد است در میان نظام‌های فلسفی مختلف، حکمت متعالیه یکی از بهترین مصادیق نگرش جامع است:

در فلسفه او (ملاصدرا) از فاخرترین عناصر معرفت، یعنی عقل منطقی، شهود عرفانی و وحی قرآنی در کنار هم بهره گرفته شده و در ترکیب شخصیت او تحقیق و تأمل برهانی، ذوق و مکاشفه عرفانی و تعبد و تدین و زهد و انس با کتاب و سنت با هم دخیل گشته است.^۳

در واقع کلام شیعه شکلی از همان فلسفه و مستنبط از فلسفه است و در حقیقت مستقای از فلسفه است با گرایش دینی، کلام ما تقریباً با عرفان مخلوط است. چقدر از بزرگان و متکلمین ما که عارف هم هستند، هم جنبه عرفانی دارند و هم جنبه کلامی.^۴

همچنان‌که در فرازهای نخستین مقاله گذشت، ایشان هنر ملاصدرا را جمع کردن میان امور جمع‌نشدنی توصیف کرده‌اند. فلسفه و عرفان و قرآن که به ظاهر از یکدیگر جدا هستند، استادانه در حکمت متعالیه همراه شده‌اند.^۵

۱. بیانات در دیدار با اساتید فلسفه و کلام حوزه علمیه قم، ۲۹/۱۰/۱۳۸۲.

۲. بیانات در دیدار با اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی، ۲۳/۱۱/۱۳۹۱.

۳. پیام به مناسبت همایش جهانی بزرگداشت صدرالمتهین، ۱/۳/۱۳۷۸.

۴. بیانات در دیدار با شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتهین، ۱۵/۱۱/۱۳۷۵.

۵. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتهین، ۱۴/۱۱/۱۳۷۴.

۵. امتداد سیاسی - اجتماعی فلسفه اسلامی

تمدن نوین اسلامی، همچون هر تمدن دیگر نیازمند نظام سیاسی، نظام اخلاقی، نظام حقوقی و نظام اقتصادی خاص خویش است. تفاوت هر یک از نظام‌های اسلام با دیگر مکاتب، به تفاوت دیدگاه ایشان در تعریف انسان، شناخت، هدف زندگی، خوشبختی و... بازمی‌گردد. هر یک از این نظام‌ها نیز باید از سویی مبتنی بر مبانی معرفتی اسلام و از سوی دیگر ناظر به نیازها و مشکلات عینی جامعه باشد. از همین روی مقام معظم رهبری نیز بر اهمیت امتداد سیاسی و اجتماعی فلسفه و نتایج آن تأکید می‌کنند:

نقص فلسفه ما این نیست که ذهنی است. فلسفه طبعاً با ذهن و عقل سروکار دارد. نقص فلسفه ما این است که این ذهنیت، امتداد سیاسی - اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی، برای همه زندگی مردم کم و بیش، تکلیفی را معین می‌کنند؛ سیستم اجتماعی معین می‌کنند؛ سیستم سیاسی معین می‌کنند؛ وضع حکومت را معین می‌کنند؛ کیفیت تعامل مردم با هم را معین می‌کنند. اما فلسفه ما به طور کلی در زمینه ذهنیات مجرد باقی می‌ماند و امتداد پیدا نمی‌کند.^۱

ایشان یکی از جذابیت‌های فلسفه‌های غربی را انس با مسائل زندگی واقعی مردم و استفاده از قالب‌هایی چون رمان و داستان برمی‌شمارند^۲ و تأکید می‌کنند فلسفه اسلامی نیز باید این مسیر را دنبال کند:

فلسفه ما باید امتداد سیاسی و اجتماعی پیدا کند، اما ما متأسفانه این را نداریم. علت این‌که در غرب، فلسفه‌های غربی در قالب‌های داستان، رمان و... در ادبیات عمومی مردم جای می‌گیرد، این است که فقط ذهنیات و مجردات نیست، بلکه با مسائل زندگی آنان سر و کار دارد؛ یعنی فلسفه کانت و هگل و همه آن‌ها امتداد واقعی دارند؛ با واقعیت‌های زندگی و سیاست مرتبطند. اما فلسفه ملاصدرا این طور معرفی نشده است. در حالی‌که می‌تواند این‌طور باشد. در فلسفه ملاصدرا «توحید» و مباحث گوناگونی

۱. بیانات در دیدار با اساتید فلسفه و کلام حوزه علمیه قم، ۲۹/۱۰/۱۳۸۲.

۲. بیانات در دیدار با اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی، ۲۳/۱۱/۱۳۹۱.

هست که همه آن‌ها می‌توانند در زندگی سیاسی، عینی و واقعی جامعه انعکاس داشته باشند... مسائلی مانند «انسان»، «حکومت» و... را باید دنبال کنید و فلسفه ملاصدرا باید اصلا در این خط بیفتد.^۱

رهبر معظم انقلاب این توهم را که فلسفه اسلامی و به طور خاص حکمت متعالیه ظرفیت ورود به مسائل سیاسی اجتماعی را ندارد، نادرست می‌دانند:

می‌توان در مبانی موجود فلسفی ما نقاط مهمی را پیدا کرد که اگر گسترش و تعمیق یابد جریان‌های بسیار فیاضی را در خارج از محیط ذهنیت به وجود می‌آورد و تکلیف جامعه و حکومت و اقتصاد را معین می‌کند... از وحدت وجود، از «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء»، از مبانی ملاصدرا... می‌شود یک دستگاه فلسفی - اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درست کرد.^۲

اما صرف نظر از ضرورت پرداختن فلسفه اسلامی به مسائل عینی و انضمامی جامعه، چگونگی ارتباط دادن بین مسائل انتزاعی و عقلی و فلسفی با امور روزمره و مصداقی حیات اجتماعی، پرسش بسیار مهمی است که باید به آن پاسخ داده شود. به نظر می‌رسد راه رسیدن به این هدف، بهره‌مندی از فلسفه‌های مضاف است. فلسفه‌های مضاف، حلقه اتصال بین مبانی انتزاعی و بعید مانند مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و مفاهیم کاربردی در عرصه سیاست، فرهنگ، اقتصاد و... هستند که امکان تبدیل مبانی نظری به نظریات و الگوهای عینی را فراهم می‌سازند. رهبر معظم انقلاب حکمت متعالیه را واجد این ظرفیت دانسته‌اند که بتوان فلسفه‌های مضاف را از آن استنباط کرد.^۳

۶. ترویج فلسفه معنویت‌ساز

از دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، تمدن اسلامی در برابر تمدن غرب است. تمدن غرب،

۱. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۸۰/۹/۱۸.

۲. بیانات در دیدار با اساتید فلسفه و کلام حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰/۱۰/۲۹.

۳. همان.

تمدن علم بدون اخلاق، مادیت بدون معنویت و دین و قدرت بدون عدالت است که بنا بر طبیعت مادی خویش افزون طلب است؛ در حالی که هویت اصلی تمدن نوین اسلامی توحیدمحوری است. تفاوت این تمدن با تمدن های مادی در آن است که پیشرفت های مادی در چارچوب بندگی انسان محقق می شود و باور به خدا در تمام لایه ها و سطوح آن جریان دارد: «جامعه ای که به دنبال توحید حرکت می کند، همه خیراتی که متوقف بر تمدن سازی است، به دست خواهد آورد.»^۱ به همین دلیل، نخستین نیاز تمدن نوین اسلامی، ایمان است^۲ و تحقق چنین تمدنی بدون توجه ویژه به مؤلفه معنویت امکان پذیر نخواهد بود.

لکن ایمان و معنویت راستین باید مبتنی بر نظام اعتقادات متقن استوار باشد. از این روی، تمدن نوین اسلامی نیازمند فلسفه ای است که ضمن تبیین پایه های عقلانی، جامعه را به سمت معنویت سوق دهد.

رهبر معظم انقلاب، فلسفه مطلوب برای تمدن اسلامی را فلسفه ای می دانند که مقدمه معنویت و تعبد در جامعه باشد و مصداق روشن آن را نیز در حکمت متعالیه معرفی می کنند: ما نباید بگذاریم فلسفه به یک سلسله ذهنیات مجرد از معنویت و خدا و عرفان تبدیل شود و راهش هم تقویت فلسفه ملاصدراست؛ یعنی راهی که ملاصدرا آمده، راه درستی است. آن فلسفه است که انسان را وادار می کند هفت سفر پیاده به حج برود و به همه زخارف دنیوی بی اعتنائی کند... راه فلسفه باید راه تدین و افزایش ارتباط و اتصال انسان به خدا باشد، این را باید در آموزش فلسفه، در تدوین کتب فلسفی، در درس فلسفی و در انجمن فلسفی رعایت کرد.^۳

همان طور که در فرازهای قبل گذشت، از نظر رهبر انقلاب، ملاصدرا اهل ریاضت و تهجد،^۴

۱. بیانات در دیدار با جوانان استان خراسان شمالی، ۱۳۹۱/۷/۲۳.

۲. همان.

۳. بیانات در دیدار اساتید فلسفه و کلام حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۱۰/۲۹.

۴. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمآلهین، ۱۳۷۵/۱۱/۱۵.

و فلسفه او نتیجه اشراقات و خلوت‌ها بوده است.^۱ با توجه به همین نکات، مقام معظم رهبری معتقد است فلسفه‌ای که می‌تواند جامعه را به سمت معنویت سوق دهد، فلسفه ملاصدرا است:

... راهش هم تقویت فلسفه ملاصدراست؛ یعنی راهی که ملاصدرا آمده، راه درستی

است. آن فلسفه است که انسان را وادار می‌کند هفت سفر پیاده به حج برود و به همه

زخارف دنیوی بی‌اعتنایی کند.^۲

از سوی دیگر راه احیای تفکر ملاصدرا نیز تأکید بر این مدعای اوست که دقایق فلسفی جز از راه عبادت و سیر و سلوک حاصل نمی‌شود.^۳

۷. فلسفه، به مثابه سپر تئوریک تمدن

هر تمدنی از دو جهت نیازمند فلسفه پشتیبان است. جهت نخست تبیین درونی گفتمان برگزیده و ارتباط نظام‌مند میان مبانی و نظریات آن است، و جهت دوم، دفاع از مرزهای فکری تمدن در برابر هجوم‌های بیرونی. به عبارت دیگر: یک تمدن، گذشته از آن‌که برای تبیین نظام‌ها و در نتیجه، نظریات برآمده از آن‌ها، نیازمند فلسفه‌ای قوی است، برای دفاع در برابر نقدها و شبهاتی که کیان آن را تهدید می‌کنند نیز محتاج دستگاه فلسفی متقن است که بتواند به منزله سپر ایمنی عمل کند.

اقشار مختلف جامعه اسلامی در سال‌های اخیر با شبهاتی مواجه شده‌اند که پاسخ ندادن به موقع به آن‌ها، می‌تواند به تضعیف بنیه اعتقادی ایشان منتهی شود، این امر، از یک سو با اهداف توحیدمحور جامعه اسلامی ناسازگار است و از سوی دیگر به تهی شدن تمدن از ارزش‌های غالب خود منتهی می‌شود. رهبر معظم انقلاب راه مقابله با این شبهات را نه علوم نقلی و فقهی، که علوم عقلی می‌دانند:

۱. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۷۴/۱۱/۱۴.

۲. بیانات در دیدار با اساتید فلسفه و کلام حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹.

۳. همان.

امروز اگر نظام و جامعه ما از فلسفه محروم بماند، در مقابل این شبهات گوناگون، این فلسفه‌های وارداتی مختلف، لخت و بی‌دفاع خواهد ماند. آن چیزی که می‌تواند جواب شماها را بدهد، غالباً فقه نیست؛ علوم عقلی است؛ فلسفه و کلام.^۱

از نظر مقام معظم رهبری عمده‌ترین چالش امروز روحانیت، مقابله با این شبهات است.^۲ ایشان دانش کلام را برای حل این مشکل، ناکافی دانسته و تهیه طرحی کلامی - فلسفی را توصیه می‌کنند تا بتوان به کمک آن شبهات را پاسخ داد.^۳

رهبر معظم انقلاب ضمن هشدار به افکار وارداتی غربی و شرقی می‌فرماید:

در سابقه تاریخی ما افکار وارداتی وجود دارد؛ منتها نه به این وسعت، با این شیوع و با این امکان تأثیرگذاری، ... لکن در دوره جدید که ارتباطات گسترش پیدا کرد، حرف‌های نو به نو، با جاذبه‌هایی که به طور طبیعی وجود دارد، مرتباً وارد فضای فکری جامعه شد و نیاز به یک مواجهه صحیح و علمی ایجاد کرد.^۴

آیت‌الله خامنه‌ای راه‌حل عالمانه برای مواجهه با این رویداد را تربیت نیروی مؤثر دانسته‌اند. تمدن اسلامی نیاز به نیروهای باورمند و معتقد به مبانی دارد که بتوانند از پایه‌های فکری این تمدن صیانت کنند. آشنایی با فلسفه در صدر موضوعاتی است که این نیروها باید به آن مجهز باشند:

باید کسانی تشویق بشوند وارد این میدان‌ها شوند و برای مواجهه با امواج تبلیغاتی جدید وارداتی در همه زمینه‌ها آماده شوند. در زمینه فلسفه، در زمینه کلام، در زمینه مسائل گوناگون کشور که با مباحث اسلامی سروکار دارد.^۵

۱. بیانات در دیدار با علما و روحانیون حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۷/۲۹.

۲. بیانات در دیدار با علما و روحانیون استان همدان، ۱۳۸۳/۴/۱۵؛ دیدار با اساتید و طلاب مدرسه علمیه آیت‌الله مجتهدی، ۱۳۸۳/۳/۳۱.

۳. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمآلهین، ۱۳۷۵/۱۱/۱۵.

۴. بیانات در دیدار با اعضای کنگره حکمت مطهر، ۱۳۸۲/۱۲/۱۸.

۵. همان.

بایسته‌های پیشرفت فلسفه اسلامی

در دو محور پیشین درباره اهمیت فلسفه و نیز نقش آن در تمدن اسلامی گفت‌وگو شد. در این بحث به توصیه‌های مقام معظم رهبری برای پیشرفت فلسفه اسلامی اشاره می‌شود:

۱. تلاش برای گسترش گفتمان فلسفه اسلامی در دنیا

به باور مقام معظم رهبری، بشریت همواره به یک چهارچوب متقن عقلانی برای فهم هستی نیازمند است و هیچ فرهنگ و تمدنی بدون این پایه مستحکم، قوام نخواهد یافت. در چنین شرایطی، فلسفه اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه، زمینه پاسخ‌گویی به نیازهای عقلی بشر را به خوبی داراست؛ زیرا به ابعاد مختلف انسان توجه دارد و مبانی و استدلال‌های آن محکم است:

فلسفه اسلامی به‌ویژه در اسلوب و محتوای حکمت صدرایی، جای خالی خویش را در اندیشه انسان این روزگار می‌جوید و سرانجام آن را خواهد یافت و در آن پابرجا خواهد گشت.^۱

توسعه گفتمان فلسفه اسلامی در جهان، نیازمند تهیه چشم‌اندازی پنجاه ساله و برنامه‌ریزی برای رسیدن به این هدف است.^۲ برای دستیابی به این هدف، اقدامات مؤثر گوناگونی متصور است که معظم‌له به برخی از آن‌ها اشاره کرده‌اند:

الف) معرفی ایران به عنوان ام‌القرای فلسفه

ایشان با توجه به ظرفیت فلسفه اسلامی در پاسخ‌گویی به نیازهای فکری بشر، تأکید دارند که ایران باید به عنوان کانون و ام‌القری مباحث فلسفی در جهان شناخته شود:

دنیا باید بفهمد ام‌القری فلسفه و ام‌القری مباحث عقلی همین جاست. این‌طور نیست که این‌جا فقط فقه یا تاریخ یا مسائل باستانی یا نفت و از این قبیل چیزها باشد؛ نه،

۱. پیام به مناسبت همایش جهانی بزرگداشت صدرالمتألهین ۱/۳/۱۳۷۸.

۲. بیانات در دیدار با اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی، ۲۳/۱۱/۱۳۹۱.

این جا الان جایگاه بالفعلی است که اگر کسی اهل فلسفه است، بایستی به این جا توجه کند؛ بی نیاز از این جا نیست. البته برای این که اثبات کنیم این جا در فلسفه، قطب عالم است، هنوز مقداری وقت لازم است، اما اجمالاً باید معلوم شود که این جا از اقطاب فلسفه و از جایگاه های فلسفه است.^۱

ایشان ضمن تأکید بر تشکیل جلسات گفت و گو و انجمن های علمی و فلسفی،^۲ معتقدند در داخل کشور ایران، قم بهترین پایگاه برای مرکزیت فلسفه اسلامی است. از این رو باید برای رونق بخشی به جریان فلسفی آن بیشترین تلاش ها صورت گیرد:

باید فلسفه اسلامی تأیید و تقویت شود، در قم هم باید این کار شود. نباید مرکزیت قم را مخدوش کرد، زیرا آن جا خاطر جمع است... در ملاقات هایی با بزرگان حوزه و بعضی مراجع، مدرسین و طلاب جوان روی این مسئله تأکید کردم.^۳

رهبر معظم انقلاب معتقدند برخی جریانات تلاش می کردند با ترویج چهره های فلسفی غرب، برای فلسفه اسلامی رقیب سازی کنند. از نظر ایشان:

یکی از بزرگ ترین خسارت های ما این بوده که مرکز فلسفه اسلامی از حوزه علمیه قم بیرون آمده است. نگذارید حوزه از مرکزیت فلسفه بیفتد. در این زمینه هر کاری می شود باید انجام داد.^۴

ب) بسیج نیروهای کشوری در ترویج فلسفه اسلامی

ایشان ترویج فلسفه را نه صرفاً وظیفه نهادها و محافل حکمی، که یک ضرورت ملی می دانند که باید امکانات کشوری برای آن فعال شود:

باید یک برنامه ریزی دقیق برای رشد و ترویج و تعمیق و توجیه جریان عقلی در حوزه

۱. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/۴/۲.

۲. بیانات در دیدار با اساتید فلسفه و کلام حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹.

۳. همان.

۴. همان.

موجود باشد... باید امکانات کشوری برای تقویت فلسفه اسلامی جذب شود.^۱
 معرفی ایران به عنوان کانون رشد و معرفی فلسفه، نیازمند هماهنگی دستگاه‌های فرهنگی و اجرایی و برنامه‌ریزی دقیق است. در همین راستا، مقام معظم رهبری توجه تصمیم‌گیران نظام را به این مسئله جلب می‌کنند:

من انکار نمی‌کنم کمبودهایی وجود دارد و هنوز کسی نیست که قدر بداند. در مجموعه تصمیم‌گیران نظام، هنوز این عرف جا نیفتاده است که باید فلسفه را نیز مانند تفکرات روشن‌فکری ترویج کرد. باید بیشتر از این توجه شود.^۲

ج) منظومه‌سازی و ترجمه آثار فیلسوفان مسلمان

یکی از راه‌های ترویج گفتمان فلسفه اسلامی، معرفی فیلسوفان مسلمان است. آیت‌الله خامنه‌ای با گلایه از این‌که امروزه در دانشگاه‌های ما کانت و هگل شناخته شده‌تر از ملاصدرا هستند، بر اهمیت معرفی ایشان در فضای دانشگاهی داخل و بین‌الملل تأکید دارند.^۳ ایشان لازمه معرفی فیلسوفان را تهیه منظومه‌هایی از افکار ایشان می‌دانند که مطالعه آن را آسان کند:

الان اگر کسی بگوید مکتب ملاصدرا چیست، ما پاسخی نداریم.... نمی‌توانیم یک شاکله کلی از فلسفه ملاصدرا را بگذاریم وسط.^۴

در کنار آثار مفصل و سنگین با ادبیات هزار سال پیش، باید کتبی به معرفی آراء ایشان پردازد. مثلاً یک کتابی درباره آراء فلسفی ابن‌سینا تبیین کنید، از آراء او منظومه‌سازی کنید، این مسلماً جاذبه زیادی خواهد داشت. این جزو کارهای لازم است، اما این کار در حوزه انجام نمی‌گیرد.^۵

۱. همان.

۲. بیانات در دیدار با شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۸۰/۸/۱۸.

۳. بیانات در دیدار اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۳.

۴. بیانات در دیدار با اعضای ستاد بزرگداشت شهید مطهری، ۱۳۷۹/۲/۱۲.

۵. بیانات در دیدار اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۳.

از جمله راه‌کارهای عملی دیگر برای ترویج گفتمان فلسفه اسلامی در جهان، ترجمه کتاب‌های فلسفی به زبان‌های گوناگون است. مقام معظم رهبری این امر را نه یک ترجیح، بلکه الزام شمرده‌اند:

باید کتاب‌های مهم ملاصدرا به زبان‌های رایج رسمی دنیا ترجمه شود. زبان انگلیسی که حتمی است. احتمال می‌دهم در زمینه مقوله فلسفه، آلمانی هم زبان رایج باشد و احیاناً زبان فرانسه... اگر روی این کار برنامه‌ریزی بشود و به عنوان کار بلندمدت بتوانیم اسفار را به فارسی ترجمه کنیم، چقدر عالی می‌شود.^۱

از دیگر راه‌های ترویج فلسفه اسلامی، معرفی فیلسوفان گمنام به عرصه داخلی و بین‌الملل است.^۲ حضرت آیت‌الله خامنه‌ای ناشناخته بودن فیلسوفان متعدد اسلامی را از آسیب‌های فعلی دانسته‌اند که باید برای رفع آن تدبیری شود:

الان نام بسیاری از فلاسفه غربی و خصوصیات آن‌ها، کلماتی از فلسفه آن‌ها و شرح حال آن‌ها، برای بسیاری از جوانان و محافل دانشگاهی ما، بیشتر از اساتید و بزرگان و قله‌های بزرگ فلسفه اسلامی و از جمله ملاصدرا شناخته شده است. خیلی مایه تأسف است که جوانان، دانش‌پژوهان و حتی بسیاری از اساتید، ملاصدرا را نشناسند و چیزی از فلسفه او ندانسته... خیلی‌ها میرداماد را نمی‌شناسند، خواجه نصیر... شیخ اشراق را نمی‌شناسند.^۳

۲. فلسفه ساده و همگانی

یکی دیگر از راه‌های توسعه فلسفه اسلامی، انتقال مفاهیم فلسفی به اقشار مختلف جامعه است. انس لایه‌های مختلف جامعه به معارف عقلی، سبب ورزیده شدن قدرت تفکر و پرهیز از سطحی‌نگری است که هر دو برای ارتقای یک جامعه ضروری است؛ لکن پیش‌نیاز

۱. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۷۷/۱۰/۸.

۲. بیانات در دیدار با شورای عالی کنگره بزرگداشت صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/۴/۲.

۳. همان.

این هدف، ساده‌سازی فلسفه و بازگویی آن با زبان مخاطب است. برای نمونه: انتقال فلسفه به کودکان، روش‌های آموزشی و نیز متون جداگانه را می‌طلبد. همچنین آموزش فلسفه برای دیگر اقشار مردم مستلزم کشف روش‌های متنوع آموزشی و خلاقیت در انتقال معانی است. مقام معظم رهبری درباره اهمیت فلسفه برای کودکان معتقد است:

در کشورهای غربی آموزش فلسفه برای کودکان، یک رشته است. ممکن است در این جا اصلاً به ذهن کسی خطور نکند که می‌شود به بچه ده ساله فلسفه آموخت، در حالی که آن‌ها به این فکر رسیده‌اند که می‌توان فلسفه ملاصدرا را به قدر ذهن بچه دو ساله تنزل داد و به او آموخت.^۱

از نظر ایشان انتقال مفاهیم فلسفی به کودکان و نوجوانان، موجب آشنایی ایشان با مبانی فکری گفتمان غالب در جامعه و در نتیجه افزایش پایبندی اعتقادی و التزام عملی به مبانی حاکمیت می‌شود. از این رو ساده‌سازی و همگانی کردن آموزش فلسفه، برای تقویت بنیان‌های اعتقادی افراد ضروری است:

یکی از رشته‌های تألیف و کار فلسفی، نوشتن فلسفه برای کودکان است. کتاب‌های فلسفی متعددی نوشته‌اند و ذهن آنان را از اول با مبانی فلسفی‌ای که امروز مورد پسند لیبرال دموکراسی است آشنا می‌کنند. یقیناً در نظام شوروی سابق و دیگر نظام‌های مارکسیستی اگر دستگاه فلسفه برای کودکان و نوجوانان بود، چیزی بود که به فلسفه علمی مارکس منتهی می‌شد. ما از این کار غفلت داریم. من به دوستانی که در بنیاد ملاصدرا مشغول هستند، سفارش کردم بنشینید برای جوان‌ها و کودکان کتاب بنویسید. این کاری است که قم می‌تواند بر آن همت بگمارد. بنابراین از جمله کارهای بسیار لازم بسط فلسفه است، البته با مبانی مستحکم و ادبیات خوب و جذاب.^۲

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، هنر شهید مطهری را ساده‌ساختن مسائل سخت برای اذهان

۱. بیانات در دیدار با خانواده شهید مطهری، ۱۳۷۹/۲/۱۲.

۲. بیانات در دیدار با اساتید فلسفه و کلام حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹، بیانات در دیدار با اعضای مجمع

عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۳.

معمولی شمرده و از همین جهت ایشان را ستوده‌اند.^۱ در همین راستا ایشان، پالایش کتب فلسفه دبیرستان را نیز ضروری می‌دانند:

اکنون در دبیرستان‌ها برای نوجوانان و جوانان، فلسفه تدریس می‌شود. تعداد این دانش‌آموزان حداقل به دو سه میلیون می‌رسد که با مقدمات فلسفه آشنا می‌شوند... دوستانی که در این زمینه‌ها داعیه پرچمداری فلسفه و ترویج آن را دارند، نباید بی‌اعتنا باشند و باید وارد میدان شوند. باید از مباحث غیرضروری و گاهی مضر عاری گردد. بهتر است، مباحث اساسی‌تر را در یک قالب و قواره کلی از فلسفه اسلامی بیان کنند که در ذهن‌ها بماند تا یک جوان بتواند بفهمد و بگوید خلاصه فلسفه اسلامی چیست؟^۲

۳. تقویت هویت انضمامی فلسفه اسلامی

همان‌گونه که در بحث اهمیت فلسفه اسلامی گذشت، اثرگذاری فلسفه در پویایی تمدن زمانی محقق می‌شود که فلسفه از شکل انتزاعی محض خارج و با مسائل انضمامی و مشکلات عینی فرد و جامعه، درگیر شود. هرچند فلسفه اسلامی با طرح فلسفه‌های مضاف، تا حدی به این هدف نزدیک شده، اما این کوشش باید به شکل چالاک‌تر و با شتاب بیشتر دنبال شود. همگانی شدن افکار فلسفی که در بند قبل بیان شد، نیازمند ارتباط فلسفه با مسائل عینی جامعه است.

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای فلسفه‌های مضاف را مصداقی از امتداد سیاسی اجتماعی فلسفه معرفی می‌کنند. البته در میان فلسفه‌های مضاف، نیز باید به اولویت‌هایی توجه کرد که تأثیر و نفوذ بیشتری در عینیت جامعه دارند:

فلسفه‌های مضاف - مثل فلسفه علوم انسانی، فلسفه روان‌شناسی - خوب و لازم است. اینها همان چیزهایی است که امتداد حکمت ما محسوب می‌شود؛ منتها تکیه اساسی

۱. بیانات در دیدار با خانواده شهید مطهری، ۱۳/۲/۱۳۷۹.

۲. بیانات در دیدار با خانواده شهید مطهری، ۱۴/۲/۱۳۷۹ و بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی کنگره

بزرگداشت صدرا المتألهین ۱۸/۹/۱۳۸۰.

را باید بگذارید روی مسائل کلان جامعه اسلامی؛ مثل حکومت. ما وقتی به فلسفه‌های غرب نگاه می‌کنیم، می‌بینیم مسائلی مثل حکومت، اقتصاد، شأن مردم، شأن انسان، طبق نظرات آن‌ها، حل می‌شود. اینها مسائل بنیادی شاخه‌های اصلی زندگی و جامعه است؛ اینها باید در فلسفه پاسخ پیدا کند.^۱

۴. تربیت نیروی محقق فلسفی

یکی دیگر از کارهای مؤثر در پیشبرد فلسفه اسلامی، تربیت محققان توانمند در حوزه فلسفه اسلامی است. رهبر معظم انقلاب با اشاره به این‌که نیاز امروز جامعه به فلسفه، بیش از زمان علامه طباطبائی است،^۲ ضرورت تربیت افراد مسلط بر دین و فلسفه را بسیار بیش از گذشته می‌داند:

وقتی در جامعه ما صدها نفر شخصیت دارای دانش دین و مسلط بر منطق و استدلال دینی در فلسفه و کلام و فلسفه جدید و محاجه با شبهه‌افکنان وجود داشته باشد، ببینید چه اتفاق عظیمی در جامعه می‌افتد. وقتی به وسیله همین مجموعه هزاران کتاب، مجله و مقاله‌های علمی در سطح دنیا با زبان‌های مختلف منتشر می‌شود، ببینید چه خورشید فروزانی از این نقطه عالم بر همه فضای فکری جهان بشری پرتو خواهد افکند.^۳

۵. تقویت فلسفه تطبیقی

رشد فلسفه اسلامی نیازمند مواجهه انتقادی با دیگر آراء و نظرات است. علاوه بر ترویج کمی و کیفی دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان، ضروری است این نظرات با مباحث دیگر حکمای فلسفه اسلامی و نیز آراء فیلسوفان جهان نیز مقایسه شود. مقام معظم رهبری ضرورت این امر را چنین بیان می‌کنند:

یک کار دیگری هم که به نظر من جایش خالی است، نوشته‌هایی درباره فلسفه تطبیقی

۱. بیانات در دیدار با اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۳.

۲. بیانات در دیدار جمعی از اساتید و فضلا و طلاب نخبه حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹/۸/۲.

۳. بیانات در دیدار با اساتید و طلاب مدرسه علمیه آیت‌الله مجتهدی تهران، ۱۳۸۳/۳/۲۱.

است؛ شبیه آن کاری که ویل دورانت در «لذات فلسفه» کرده، ... این کتاب، مباحثه و مناظره بین فلاسفه قدیم و جدید غرب است در یک مسئله خاصی؛ مثل این که اینها یک جلسه ای تشکیل داده اند و دارند با هم بحث می کنند؛ هگل یک چیزی می گوید، بعد کانت جواب او را می دهد، بعد دکارت حرف خودش را می زند؛ همین طور دانه دانه اینها شروع می کنند با همدیگر بحث کردن. اگر یک چنین کار شیرین و شیوایی انجام بگیرد، چقدر خوب است.^۱

نتیجه گیری

از نظر مقام معظم رهبری:

۱. فلسفه اسلامی فقه اکبر و مبنای معارف دینی است که برای تبیین دین و نیز پاسخ به شبهات جدید ضروری است.
۲. فلسفه اسلامی نه تنها با شریعت سازگار است، بلکه ابزاری برای رسیدن به معرفت الهی است. از این رو فلسفه اسلامی، علمی دینی است. سهم حکمت متعالیه در ترویج معنویت بیش از دیگر مکاتب فلسفی است.
۳. حکمت متعالیه توانسته است بین عقل و شهود و وحی هماهنگی ایجاد کند. این دستگاه فلسفی ظرفیت استنباط نظام های تمدنی را داراست. فلسفه اسلامی می تواند سپر تئوریک تمدن اسلامی باشد.
۴. برای پیشرفت فلسفه اسلامی باید امتدادات سیاسی اجتماعی آن بیش از پیش برجسته شود؛ ایران به عنوان ام القری فلسفی جهان معرفی شود؛ معارف فلسفی به زبان ساده و همگانی در دسترس عموم قرار گیرد؛ منظومه فکری فیلسوفان مسلمان تدوین و ترجمه شود؛ فلسفه های تطبیقی و تربیت محققان فلسفه در دستور کار قرار گیرند.

۱. بیانات در دیدار با اعضای مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۱/۱۱/۲۳.

منابع

۱. بیانات و پیام‌های مقام معظم رهبری.
۲. صحیفه امام خمینی رحمته الله علیه.

The Supreme Leader of Iran on the Importance and Role of Islamic Philosophy in the Islamic Civilization

Abdullah Muhammadi¹

The Supreme Leader of Iran has regarded Islamic Philosophy as al-Fiqh the Great highlighting that philosophy is compatible with Shari'ah and that it is the most significant means to defend faith and to answer religious doubts. He is of the view that Islamic philosophy particularly Sadraian account is the most efficient factor for the realization and progress of Islamic civilization and that such a discipline is to be explained in Iran, the cradle of Islamic philosophy, and then to be presented to the world internationally and in different frames. From among his highlighted points in the course of the promotion of Islamic philosophy discourse and enrichment of the Islamic civilization are: dealing with political and social dimensions and comparative philosophy, training competent researcher, and meeting the needs of modern man as per the intellectual system of Muslim theosophists. His Holiness has stipulated that not only philosophy is not an obstacle to spirituality, but also is a good source of its enrichment and that transcendent theosophy is the best spiritualizing system of philosophy.

Keywords: Ayatullah Khamenei. Islamic philosophy, Islamic civilization, transcendent theosophy.

The Islamic Revolution and Religious Revival

Muhammad Mahdi Abbasi¹

Muhammad Razavi²

Sayyid Uysuf Musavi³

The Islamic Revolution of Iran is regarded as the greatest political event in the history of Iran that changed cultural social and political system of Iran establishing a new ideology, instead. No revolution might be victorious without intellectual grounds and deep development of thought. The Islamic Revolution of Iran was thus the outcome of improvement of Islamic thought by the religious reformist intellectuals' efforts and the leaders of Islamic movements. Islam was the most influential factor in the victory of the Revolution. Accordingly, many political and social analysts have named the Iranian Revolution a religious one. It thus came to uproot Pahlavi's regime of westernization and secularization and to bring about religious revival and social reforms.

Religious revival means to remove heresies and superstitions from the face of religion and to highlight the unnoticed true religious doctrines. This essay has regarded religious revival as a research project in the course of which two groups of religious intellectuals are working differently. In contrast to other patterns of revival, Imam Khomeini, the greatest reviver of religion, led the Islamic Revolution as a unique and unprecedented one. It is unprecedented in the fact that it changed the paradigm and concept of revival in its most comprehensive form and meaning through traditional means and facilities. Some constituents of such a revival dealt with here are: social justice, socio-political freedom, establishment of an Islamic government, religious democracy, and the revival of Islamic unity.

Keywords: the Islamic Revolution, the revival of religion, justice, freedom, religious democracy, Imam Khomeini.

Date Recive: 7 april 2019

Date Accept: 12 jone 2019

1. Qom religenus school.

2. Student of Al-Mustafa International University.

3. Student of Al-Mustafa International University.

Mulla Sadra on the Religious Sovereignty and its Characteristics

Maliheh Khudabandeh Bayigi¹

Mulla Sadra's transcendent theosophy has been explained and elaborated by many celebrated thinkers; there are some angles of it particularly political ones have not been spotted duly, though. This is while, his philosophy has the capacity to propose intellectual foundations necessary for politics.

There in transcendent theosophy are specific studies on politics such as the guardianship of jurist authorities; in his *al-Asfar al-Arba'ah*, Mulla Sadra has talked about the head of the city and the relation between politics and shari'ah as a source of comprehensive political philosophy which might answer social demands. In this essay, the author has dealt with Mulla Sadra on religious sovereignty. In the course of this study, the political authority of prophets and Imams and also legal jurist authorities [mujtahedin] and their qualifications have been studied. The outcome of this article is that the government should be in the hands of perfect a man, because he is the guided one to guide mankind towards true happiness. The earth will not ever be left without a divine authority; prophets and divine saints are heads and leaders of all peoples towards Allah Almighty.

Having enumerated specific qualifications for the ruler, Mulla Sadra goes on to consider them as the preparation of prophets and imams to acquire the post of guardian both over the cosmos and Divine Law.

During Imam Mahdi's occultation, the authority over the Islamic community ought to be granted to a person most similar to the Imam and stands after him in perfection. Mulla Sadra argues for the government of a divine mystic and godly sage during this time. All individuals of the society must obey him; this is called "the absolute guardianship of jurist".

Keywords: religious sovereignty, Mulla Sadra, prophets and the imams, jurist authority.

Transcendent Theosophy in the Passage of Time: From Seclusion to Altruism

Hamedeh Rastai¹

The issue of “other” and different sorts of human ties and their outcomes have drawn the attention contemporary western Philosophers; they have not been proposed as separate problems by Muslim philosophers, yet. Viewing transcendent philosophy current among Muslim philosophers who have thus been making use of vision and intuitions in epistemology and inspired by mysticism in ontology, they did as expected express less concern in the issue of “other” and “collective life”. However, a glance at Mulla Sadra’s ideas shows that transcendent theosophy has the capacity to intervene in social and individual fields, as he sometime chose seclusion and sometime altruism.

Keywords: “other”, transcendent theosophy, time, Mulla Sadra, Imam Khomeini.

The Qur'anic Wisdom as the Aim of the Islamic Revolution

Muhammad Fakir Meibodi¹

According to the classification made by the philosophers, wisdom is classified into two sections: theoretical and practical applicable to the Qur'an by a little less precision. In the Qur'an, Allah has talked about wisdom and the wise in many cases such as "certainly We gave Luqman wisdom", "this is out of what your Lord has revealed to you of wisdom", and "and to teach them the Book and wisdom". By wisdom in the above verses, He means: sound creeds and doctrines, practices such as saying prayers, bidding what is good and forbidding what is evil, correct familial ties, negation of extravagance, moderation in consumption, due social behavior, respecting the lives and properties of others and sound economic relations, regulating right sexual behaviors and the like. Here the question is: "what is the relation between the Qur'anic wisdom and the Islamic Revolution?" (the question of research). Having referred to the Qur'an exegetical traditions and demonstrative arguments (method of research), the author goes to explain the Qur'anic wisdom which in the field of theory comprises: the clarification of ideological foundations of Origin and the Return, the principles of system of divine guardianship, and in practical wisdom it comprises: performing religious obligations, respecting individual and social rights, enactment of penal Law, acquiring divine traits (findings), in order to establish a society according to the Qur'anic verdicts and doctrines (the aim of research).

Keywords: the exegesis of the Qur'an, wisdom, theoretical wisdom, the Qur'anic wisdom, the Islamic Revolution.

English Abstracts

Eschatology and Religious Government

Muhammad Rezapur¹

In what follows, the author intends to study eschatology in order to vindicate the necessity of Islamic government. Eschatology constitutes some fields of faith and reason transactions in the course of which religious texts have opened new horizons for intellectual contemplations expanding on the scope of knowledge beyond death. The hereafter life has helped metaphysician's argument for the necessity of prophets and cleared up the related objections. Theocracy has its own various foundations the most important of which are our belief in creeds moralities and the role of our adopted treatments here in the lifestyle of the hereafter. The significance of hereafter happiness or damnation is too critical to ignore the importance of religious government so that the mere probability suffices to prove the irrationality of irreligious government and politics. According to the intellect, every civil administration and discipline without eschatological complement is foolish. Hereafter life and eschatology provide us with insight in the mind and strength in practice.

Keywords: eschatology, belief in the hereafter, religious government, the falseness of secularism, the necessity of prophethood, the metaphysicians' argument for prophethood.

Index and Table

Eschatology and Religious Government / Muhammad Rezapur	3
The Qur'anic Wisdom as the Aim of the Islamic Revolution / Muhammad Fakir Meibodi	4
Transcendent Theosophy in the Passage of Time: From Seclusion to Altruism / Hamedeh Rastaii ..	5
Mulla Sadra on the Religious Sovereignty and its Characteristics / Maliheh Khudabandeh Bayigi..	6
The Islamic Revolution and Religious Revival / Muhammad Mahdi Abbasi, Muhammad Razavi, Sayyid Uysuf Musavi.....	7
The Supreme Leader of Iran on the Importance and Role of Islamic Philosophy in the Islamic Civilization / Abdullah Muhammadi	8



In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat

&

Islamic Philosophy

Almostafa International University
Vol. 6, No. 12, spring & summer 2019

Under Supervision of:

Affiliated to the Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah
Imam Khomeini Specialized University

Executive Manager: Ali Abbasi

Editor-in-chief: Mohammad Mahdi Gorjiyan

Board of Writers:

- Einollah Khademi (full professor at Shahid Raja'i University, Philosophy and Islamic Wisdom).
- HmidReza Rezania (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohammad Nasser Rafee'ee (full professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah; Traditions and Quranic sciences Dept).
- Ali Abbasi (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohsen Qomi (assistant professor at Bagher al-olum University; Political Science department).
- Abulfazl Kiashemshaki (full professor at Amir Kabir University Tehran; Philosophy and Islami Wisdom).
- Mohammad Mahdi Gorjiyan Arabi (full professor at Bagher al-olum University; Islamic philosophy and Mysticism Dept).

Contributing Editor: Dr. Mahdi Karimi

Executive Expert: Mohammad Ali Niazi

Page Layout: Hoseyn Habibi

Address: Theosophy and Islamic philosophy Department at Imam Khomeini Specialized University, Jihad Square, Qom, Iran.

Tel: (+98)25 37110256 Fax: 37110256 P-box: 37145-143

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com