

زمینه‌های پیدایش

مباحث عقلی

در قلمرو سیاست

(جهان اسلام)

سید محمد رضا شریعتمدار

محققانی که موضوع اندیشه سیاسی اسلام را بررسی می‌کنند، در پیدایش مباحث عقلی، هر کدام به پررنگ کردن بعضی از عوامل پرداخته و آن را اساسی قلمداد کرده‌اند. آنان خواسته‌اند بین آن عامل و آغاز و رشد عقلانیت در جهان اسلام، رابطه برقرار کنند؛ در حالی که در پیدایش پدیده‌های اجتماعی و همچنین آغاز اندیشه در موضوعی خاص، معمولاً عوامل مختلفی مؤثرند و نمی‌توان صرفاً به عوامل خارجی یا داخلی استناد کرد و بهتر است که مجموعه زمینه‌ها در نظر گرفته شود. بنابر این در این مقاله، به مهمترین زمینه‌هایی که به نظر می‌رسد دارای نقش بیشتری باشند، اشاره می‌کنیم. زمینه‌ها و عواملی همانند نزول قرآن، پیدایش فرقه‌های مسلمان، گسترش متصرفات مسلمین و نهضت ترجمه به ترتیب مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

آنچه در این مورد اساسی به شمار می‌رود، پدیده بسیار مهم وحی و نزول قرآن است. می‌توان گفت که در اثر گذشت زمان، ابعاد مختلف قرآن روشن شده و جهت فهم معنای آن، تلاشها و زحمات بسیاری صورت گرفته است تا معنای آن آشکارتر گردد.

آنچه مسلم است، این زایش و تولید برای فهم معنای قرآن، تا اواخر دوره میانه اسلامی ادامه داشته و زمینه‌های دیگری که بر شمردیم نیز به این روند سرعت بخشیده و بر غنای آن افزوده است.

نزول قرآن

بر خلاف دیدگاه کسانی که آغاز مباحث عقلی در اسلام را صرفاً به منابع خارج از قلمرو اسلام نسبت می‌دهند،^(۱) به نظر می‌رسد، آغاز پیدایش مباحث عقلی در میان مسلمین، به زمان نزول قرآن بر می‌گردد. قرآن به دو صورت در این مورد مؤثر بوده است:

الف - کوشش مسلمانان جهت فهم معنای قرآن: مسلمانان جهت فهم آیات قرآن مجبور به تفکر در معنا و استدلال بر معنایی که مراد آنان از آیات قرآن بود، گردیدند. قرآن به عنوان بزرگترین معجزه پیامبر اسلام (ص)، در عین سادگی و روانی متن، دارای معانی بسیار عمیقی برای جهانیان می‌باشد و در اوج بلاغت و فصاحتی است که اعراب آن زمان در گردهمایی‌های خود در ایراد کلام فصیح و بلیغ بر هم سبقت می‌گرفتند. در این مورد، گفتار چندتن از محققان را ذکر می‌کنیم.

نویسندگان کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلام»، «حنّا الفاخوری» و «خلیل الجری» می‌نویسند: «عرب از اندیشه فلسفی به معنای صحیح آن بر خوردار نگردیده، مگر زمانی که قرآن ظهور کرد».^(۲) نویسندگان این کتاب، معتزله، متکلمین، فلاسفه و سایر فرق مسلمان را با عنوان عام فلسفه اسلامی بررسی کرده‌اند. با این نگرش، فرقه‌های مختلف اسلامی همه، تفکرهایی هستند که تحت عنوان عام فلسفه اسلامی قرار می‌گیرند که بعد از نزول قرآن، جهت تفسیر و فهم سنت پیامبر (ص) به وجود آمده‌اند.^(۳)

همچنین «هانری کربن»، پیدایش فلسفه را در جهان اسلام، نتیجه تأویل قرآن دانسته است. وی می‌نویسد: «اولین و آخرین فریضه، همانا فهم حقیقی این کتاب است».^(۴) البته کربن بین فلسفه و تشیع ارتباط تنگاتنگی می‌بیند. وی - با برداشتی که از دیدگاه‌های هایدگر در مورد فهم و وجود انسان دارد - در مورد فهم معانی قرآن و انسان مؤمن، چنین

می نویسد:

«اما مرتبه فهم، خود، مشروط به مرتبه وجودی آن کسی است که می فهمد و در عوض، همه رفتار درونی فرد مؤمن نیز از مرتبه فهم او ناشی می شود و بدین سان، معنای حقیقی، به وجود او حقیقت می بخشد. حقیقت معنا، لازمه حقیقت وجود [است] یعنی حقیقتی که واقعی است و واقعیتی که حقیقت دارد و همه این معانی در اصطلاح اساس واژگان فلسفی یعنی حقیقت، بیان شده است.»^(۵)

از این دیدگاه - که کربن با این روش به مطالعه فلسفه اسلامی پرداخته است - فهم حقیقت منجر به نوعی پیامبرشناسی می شود که بعد از پیامبر، در امام شناسی بسط می یابد و در ادامه، فلسفه، مسؤلیت کشف این حقیقت را بر عهده می گیرد.^(۶) بنابر این، ورود عقلانیت از جای دیگر، هیچ مفهومی نمی تواند داشته باشد.

ب - توصیه قرآن به کار برد عقل و استفاده از استدلالهای عقلی؛ این مسأله، جنبه دیگری از تأثیر نزول قرآن بر آغاز مباحث عقلی است. ارشاد قرآن به تعقل و تفکر در آیات خداوندی و همچنین به کار گرفتن عقل در سامان دهی زندگی و امور سیاسی - اجتماعی، نمونه ای از این نگرش می باشد.

همچنین در قرآن برای اثبات مسائل مربوط به شناخت خدا و سنتهای الهی در جوامع، در موارد متعددی از استدلالهای عقلی استفاده شده است. قرآن علاوه بر توصیه به استفاده از روش استدلال عقلی، خود مثالهایی را از کار برد این روش ارائه داده است. قرآن کریم در آیات بسیاری، مردم را به تعقل و تفکر دعوت نموده و کسانی را که از عقل خود استفاده نمی کنند و کورکورانه از سنتهای جامعه تبعیت می کنند، نکوهش کرده است. در قرآن بیش از پنجاه آیه با واژه «عقل» و مشتقات آن وجود دارد و بیش از سیصد آیه در قرآن به طور خاص بر اهمیت و ارزش عقل و استدلال تأکید کرده است.^(۷)

در این آیات به مردم توصیه شده که به فطرت انسانی خود بازگشت نموده و از سنتها و عقاید خرافی در اعتقادات و تدبیر زندگی دوری جویند. و همیشه با شنیدن سخنان و استدلالهای دیگران، بهترین راه را در تدبیر معاش و معاد خود برگزینند. خداوند در سوره زمر می فرماید: «پس بندگانم را بشارت ده، همان کسانی که گفتار (قول) را

می‌شنوند و آنگاه از بهترین اقوال پیروی می‌کنند. اینانند که خداوند هدایتشان کرده است و اینانند که خردمندند.»^(۸) تاکیدات قرآن در مورد زندگی این دنیا و تدبیر آن، محلی برای این شبهه که این آیات تنها اختصاص به اصول دین داشته و ربطی به زندگی و تنظیم و اداره آن نداشته باشد، باقی نمی‌گذارد. در این آیه و آیات دیگر، مسلمانان موظف به شنیدن سخنان و کلام دیگران شده‌اند تا بهترین سخن را برگزینند. در مورد تأثیر قرآن در پیدایش مباحث عقلی، «آ. ج. آربری» می‌نویسد:

«تعالیم مکرر و بدون شبهه قرآن دربارهٔ دو نوع وحی (قدرت خداوند که در آفرینش دیده می‌شود و ارادهٔ خداوند همان طوری که به پیامبرانش وحی شده است) مدت‌ها قبل از پیدایش مباحث کلامی، راهی عقلی به حقایق مذهبی گشود و در واقع، [در خصوص] بعضی از مسائل خاص که در زمان پیغمبر (ص) مورد بحث بودند و مخصوصاً تعالیم مربوط به رستاخیز، قرآن خود، شیوهٔ استدلال را تعیین کرد.»^(۹)

آربری در ادامه، به آیاتی چند از قرآن در این مورد، استناد می‌کند.

معرفت سیاسی در قرآن

در قرآن، اهمیت زیادی به معرفت و تعقل داده شده است. قرآن، انسان را تنها موجودی می‌داند که لیاقت دانستن علم الاسماء را داشته است و معرفتی به انسان داده شده است که طبق مفاد آیات قرآن، فرشتگان از آن محروم شده‌اند.^(۱۰) در مورد معرفت، برداشتهای متفاوتی از قرآن شده است. برای مثال، «میان محمد شریف»، نویسندهٔ دائرة المعارف «تاریخ فلسفه در اسلام» مراحل شناخت را در سیر به یقین بر شمرده است:

«الف) علم الیقین که علم قیاسی و استنتاجی است، ب) عین الیقین که علم ادراکی یا غیر مستقیم است؛ یعنی نقلی و سماعی است یا مشاهده‌ای، پ) حق الیقین، علم دریافت یا شهود نوع نخستین از علم، مبتنی بر صحت مقدمات مفروض است؛ چنانکه در قیاس... نوع دوم، علم یا دانش، علمی است که مبتنی بر

تجربه است (مشاهده و آزمایش) یا دانش تاریخی... احوال درونی و نفسانی، سؤمین منبع علم است. تجربه حاصل از این گونه احوال، بیشترین قطع و یقین را به همراه دارد [که مشتمل بر الف - غریزه، چنانکه در زنبور عسل...، ب - شهود یا ادراک قلبی؛ پ - الهام، چنانکه به مادر موسی الهام شد که کودک شیر خواره اش را به دریا (یا رود) بیفکند و حی است که بر همه پیام آوران راستین که رسولان حق اند، نازل شده است.]^(۱۱)

معرفت در قرآن بر این سه روش بنا گردیده که در هر مورد هم می توان مثالهایی را در قرآن پیدا کرد.

در بعضی موارد، خداوند با استدلال عقلی، به اثبات حاکمیت و قدرت خود پرداخته است. در برخی موارد نیز تاریخ گذشتگان و سرنوشت آنها ذکر گردیده است، تا جایی که بر تارک برخی از سوره های قرآن، نام برخی از ملتها و اقوام گذشته یا اسم رهبران آنان قرار گرفته است.^(۱۲) مسلمانان برای یافتن راه صحیح از کژراهه در زندگی خود و شناخت رهبران و سعادتشان، به عبرت گیری از سنتهای خداوند در امتهای گذشته رهنمون شده اند. البته قرآن در مورد جزئیات امور سیاسی صراحت ندارد؛ ولی به اصولی اشاره کرده که باید در هر جامعه ای برقرار باشد. برای مثال، قرآن حاکمیت حقیقی را از آن خداوند می داند و انسانها را جانشینان خدا در زمین قرار داده است؛ جانشینانی که باید با عقل و تفکر، حق را از باطل بشناسند و خود در تدبیر معاش و معاد خویش، تصمیم گیری کنند و هر کس مسؤول خود و زیر دستانش باشد.

آنچه که گذشت، برداشتهایی بود از قرآن به عنوان آغازی در طرح مباحث عقلی و شروع بحثهای رابطه عقل و شرع در قلمرو سیاست. حال به برداشت مسلمانان اولیه از این موضوع می پردازیم.

برداشتهای اولیه از موضوع

در این قسمت، ابتدا به برداشت اولیه مسلمانان از عقل و استدلالها به صورت کلی پرداخته می شود، سپس به موضوع شناخت از سیاست و برداشت مسلمانان در مورد آن

پرداخته و به شواهدی از تاریخ و گفتار چند تن از محققان استناد می‌کنیم. مسلمانان، اسلام را مرکب از اصولی ساده و کلی می‌دیدند؛ زیرا واقعه بزرگ نزول وحی حادثه‌ای بس عظیم بود که بعدها دانش مسلمانان راجع به آن گسترش پیدا کرد. در ابتدا مسلمانان به علت نزدیک بودن به این واقعه عظیم، با سادگی و صفای خاصی با آن برخورد می‌کردند و تسلیم اوامر الهی می‌شدند و کمتر کسی به استدلال عقلی می‌پرداخت. گرچه قرآن، آغازی در مباحث عقلی بود؛ ولی عده بسیار کمی از مسلمانان به استدلال و تعقل روی آوردند. «سعید شیخ»، از اولین مسلمانانی که اوقات فراغت خود را به مباحث عقلی می‌پرداختند، نام برده و می‌گوید: «اصحاب صفه، علی (ع) و ابن مسعود، عایشه، معاذ بن جبل»^(۱۳) جزو آنان بوده‌اند. کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» با استناد به گفته ابن خلدون، آغاز علم کلام را اختلاف در فهم آیات قرآن می‌داند؛ زیرا قرآن دارای آیات محکم و متشابه است. آیات متشابه، موجب بروز بعضی اختلافات گردید. بنابر این مسلمانان به تفکر و تعقل در معنای آن مجبور شدند. این کتاب در یک تقسیم بندی تاریخی، مراکز اسلام را به ترتیب ابتدا در مدینه، دمشق و سپس بغداد دانسته است. در ابتدای این دوره؛ یعنی زمانی که مرکز اسلام در مدینه بود (در زمان حکومت پیامبر و خلفای راشدین) مسلمانان:

«به هنگام بحث درباره قرآن، از فهم ظاهری آن تجاوز نمی‌کردند و به تعلیل و تفسیر آیات متشابه (خواه با احادیث مروی از رسول خدا [ص] و خواه از طریق اجتهاد) نمی‌پرداختند. اگر اجتهادی هم صورت می‌گرفت، از درک معانی فراتر نمی‌رفتند و برای اثبات صحت آن، در پی دلیل و برهان نبودند؛ زیرا آتش ایمان هنوز به علت نزدیکی به زمان پیغمبر [ص] در قلوب مسلمانان زبانه می‌کشید. نیز مسلمین با ملل غیر مسلمان آنچنان که باید، برخوردی نداشتند تا در مناظرات مجبور به اقامه دلیل باشند و این برخورد، بعدها در بلاد شام و عراق حاصل شد.»^(۱۴)

در این فقره که به تفصیل ذکر شد، به یکی دیگر از زمینه‌های رشد مباحث عقلی اشاره شده و آن، برخورد مسلمین با سایر ملل است. در این مورد، در قسمت گسترش

متصرفات مسلمین و بر خورد با سایر ملل توضیح بیشتری داده می شود.

«مقریزی» در این مورد می گوید که مردم در زمان پیامبر (ص) و خلفای اوّل و دوّم راشدین هنگامی که قرآن و نصوص آن را می فهمیدند، به فهم ظاهری اکتفا کردند.^(۱۵) و «ابراهیم بیومی مدکور» می نویسد: «مسلمانان در صدر اسلام، مطلقاً در تسلیم به امر و وحی و الهام تردید نکردند... به هر چه از نزد خدا آمده بود، صادقانه ایمان آوردند، بی آنکه بحث و تحقیقی کنند.»^(۱۶) از مطالبی که نقل شد، بر می آید که در آن زمان، نوع برداشتها کمتر عقلی بوده است و به جز افرادی خاص، مباحث عقلی کمتر در میان مسلمانان مطرح بوده است و به دلیل آنکه در مسائل مربوط به سیاست، مسلمانان طبق سنت و عرف اعراب آن زمان عمل می کرده اند، حتی در اطاعت از پیامبر هم ردّ پای این سنت را می توان دید و مسلمانان در اطاعت از پیامبر (ص)، به هر دلیل به استدلال عقلی نپرداخته اند. «روزنتال» نکته مهمی را درباره ساختار اجتماعی اعراب آن روزگار ذکر کرده است: «صحراها یا واحه‌ها یا آبادیهایش اجازه نمی داد که سازمانهای سیاسی و اجتماعی ای فراتر از خانواده و عشیره و قبیله تحقق یابد.»^(۱۷) بنابراین، همان رسوم قبیله‌گی و سنتهای عربی در مورد اداره حکومت وجود داشت و از تفکر و عقلانیت، کمتر خبری بود. و بعدها با گذشت چندین دهه، این نوع از تفکر ایجاد گردید. در این مورد «گوستاوفن گرونهام»، نویسنده کتاب «اسلام در قرون وسطی» می نویسد:

«تنها نوعی از فرمانروا که عرب در سرزمین خویش شناخته بود، سید، یعنی رئیس قبیله (و شاید فرمانروای چند قبیله) بود. سید، مقام رهبری را در سایه اعتبار و نفوذ شخصی کسب می کرد که مدیون تبار عالی و به خصوص فرمانروایی، کرامت و چابکی اش در اداره امور بود... فرمانروایان سلسله اموی (۶۶۱-۷۵۱ م، ۴۱-۳۳ ه.ش) با آنکه به عنوان حکام یک امپراطوری بزرگ و جانشینان پیامبر «امیرالمومنین» و نیز به سبب وسعت حکومت، پایبند بودنشان به طرز تفکر قدیم دشوار می نمود، به طور ضمنی در نگاهداشت آداب و سنن (سید) کوشیدند. ظهور عباسیان که استقرار حکومتشان بیشتر مدیون کمک مسلمانان ایرانی بود، اندیشه حکومت مطلقه را... پدید آورد.»^(۱۸)

بر داشت مسلمانان صدر اسلام از سیاست و جایگاه عقل و شرع در آن، درک و فهمی بسیار ساده و بسیط بود و همانگونه که توضیح داده شد، بیشتر بر سنتها و عرف اعراب مبتنی بود تا بر برداشتهای عقلی که بعدها از قرآن و... نشأت گرفت. به همین دلیل بود که مسلمانان در انتخاب ابوبکر و سایر خلفا، بنا بر عرف عربی آن زمان و مفاهیم اسلامی که خود از قرآن و سنت گرفته بودند، عمل کردند؛ گرچه بعضی امروزه از انتخاب خلفای راشدین به نوعی تفسیرهایی مردم سالارانه می‌کنند؛ ولی تجمع مسلمانان در سقیفه و برنامه بیعت بعد از رحلت پیامبر (ص)، برنامه‌ای بود که بنا بر عرف سیاسی عرب آن زمان صورت گرفت و گرچه بعضی مفاهیم اسلامی در آنجا به کار برده شد، ولی نوع مذاکرات و از جمله سخنان رؤسای قبایل و رئیس طائفه انصار، نشان دهنده گفتمانی قبیله‌ای است^(۱۹) که با مراجعه به کتب تاریخ و بررسی وقایع و مذاکرات سقیفه بنی ساعده، این مسأله به خوبی نمایان می‌شود. در این مورد به نوشته‌های دو محقق معاصر شیعی و سنی استناد می‌جوئیم، «محمد مهدی شمس الدین» می‌نویسد:

«رسویات کهن هنوز از دل مسلمانان زدوده نشده بود و اصول اسلام در اعماق

روح و جان آنها نفوذ نکرده بود؛ زیرا ته مانده باورهای کهن در خنثی کردن عقاید

جدید در مغز و جان مسلمانان نوپا همکاری می‌کردند.»^(۲۰)

همچنین «خیر الدین یوجه سوی» نویسنده کتاب «تطور الفکر السياسي عند اهل السنه» می‌نویسد: «در انتخاب ابی بکر، صفاتی که ملاحظه شد، مخلوطی از عرف عربی و مفاهیم اسلامی بود.»^(۲۱) وی در ادامه آورده که: همین طور در انتخاب سایر خلفا، عرف عربی با مخلوطی از مفاهیم اسلامی به کار می‌رفت و در جنگی که بین علی (ع) و معاویه در صفین پیش آمد. علی (ع) بر مفاهیم اسلامی و معاویه بر عرف [به قول ابن خلدون به عصیت عربی] تکیه داشتند.^(۲۲) همچنین به دلیل سنگینی سنتهای جاهلی بر فضای حکومتی در زمان حضرت علی (ع)، بحرانهایی در حکومت آن حضرت به وجود آمد. طرز فکر معاویه و همچنین بسیاری از افرادی که به ظاهر حکومت حضرت را پذیرفته بودند، مبتنی بر قبیله و خویشاوندی و معیارهایی بود که علی (ع) آنها را نمی‌پذیرفت.^(۲۳)

فرقه‌ها و عقل و شرع در سیاست

ظهور فرقه‌های مختلف مسلمان و اختلافاتی که داشته‌اند، زمینه نزاعهای فکری در دوره‌های بعدی است همانگونه که گفته شد، نزاعهای فکری دوره میانه درباره رابطه عقل و شرع در سیاست، در ادامه تلاشهای فکری جهت معنای قرآن و آشکار سازی آن بوده است. همچنین وجود همین فرقه‌ها و بحثهایی که بین آنان در گرفته است خود، زمینه و بستری بوده است که در آن، بحث و استدلال عقلانی رشد کرده و مباحث عقل و شرع در نیل به سعادت و همچنین اداره جامعه صورت گرفته است.

اولین اختلاف میان مسلمانان و ظهور فرقه‌ها، بعد از رحلت پیامبر (ص) و در مورد مسأله خلافت پیامبر (ص) بوده است. در این مورد، محمد مهدی شمس الدین می نویسد: «مناقشه بر سر نظام حکومت در اسلام، عامل اصلی ظهور احزاب و فرقه اسلامی بود.»^(۲۴) در واقع، گروههای مختلف معرفتی که در جهان اسلام به وجود آمد، ریشه در این مسأله سیاسی داشت. و گروههای مختلف، حول محور حکومت و رهبری جامعه به تدوین و تفسیر خود از شریعت پرداختند و به عقل یا شرع، به عنوان منبع معرفت توجه کرده و در این موضوع، روز به روز بر حجم تألیفات خود افزودند.

گروهی از مسلمانان بعد از رحلت پیامبر (ص) معتقد بودند که پیامبر (ص) جانشین خود را تعیین کرده است. این گروه، شیعه و پیروان علی (ع) نامیده شدند که بعدها در تدوین اندیشه خود، به جمله معروف پیامبر (ص) «هر که من مولای او هستم، علی مولای اوست» استناد کردند و امامت را همانند ارسال رُسل و پیامبران دانستند که طبق قاعده عدل و لطف، خداوند خود، آن را مشخص می‌کند. شیعیان می‌گفتند؛ علوم حقیقی در دست ائمه است و باید از این منبع دریافت شوند.

در آن زمان، تعیین خلیفه پیامبر (ص)، گروهی دیگر از مسلمانان را از اختیارات مردم دانستند که سرانجام نظریه و خواست اینان نیز در سقیفه بنی ساعده به کرسی نشست و در اثر جریاناتی که پیش آمد، ابوبکر به عنوان خلیفه اول مسلمانان معین گردید. همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، این مسأله به عرف و سنتهای عرب مربوط می‌شد. اهل سنت در دوره‌های بعد در توجیه وضعیت به وجود آمده، به اجماع و بیعت تکیه کردند و مفهوم

خلافت را به جای امامت (که شیعیان مطرح می‌کردند) برگزیدند.

اختلاف بعدی، بیست و پنج سال بعد از وفات پیامبر (ص) و در جریان جدایی خوارج، به وجود آمد. خوارج، گروهی بودند که در جنگ بین علی (ع) و معاویه، بار ردّ نظر دیگران، فرقه‌ای جدید را تأسیس کردند. اینان در ابتدا با نفی هر نوع حکومتی، و ردّ هر گونه استدلال عقلی در مورد سیاست، به خشونت گرائیدند.^(۲۵) این گروه گرچه با گذشت زمان، نظریه خود را تعدیل کردند؛ ولی موجب درگیریهای خشونت باری علیه شیعیان و اهل تسنن و همچنین حکومت‌های وقت گردید و به صورت پراکنده در بلاد اسلامی به فعالیت مشغول شدند. اینان نیز همانند سایر فرقه‌ها حول این مسأله، با استناد به قرآن و سایر نصوص دینی، به تدوین و جمع آوری آراء و اندیشه‌های سیاسی و کلامی خود پرداختند.

فراز دیگری از اختلاف مسلمانان که منجر به ایجاد فرقه‌های مختلف گردید، در دوره امویه بود. در این دوره، عقیده به جبر که نگرشی ضد عقلی و دارای تبعات زیادی در سیاست بود، گسترش یافت. حکومت هم این نگرشها را تقویت کرده و در توجیه قدرت خود، از آن بهره برداری می‌کرد.

عده‌ای از محققان، برخورد بین قدریه و مخالفان آنان را که جبرگرا بودند، آغاز مباحث عقلی دانسته‌اند. آربری در ردّ این نظر که آن را به «جی ونسینگ» نسبت می‌دهد، می‌نویسد:

«در صفحه زور آزمایی‌های دینی، مسلماً اولین برخورد بزرگ، بین قدریه که طرفداران اختیار بودند و مخالفان آنان جبریه، به وجود آمد؛ ولی اسلام از همان آغاز به همان اندازه که نهضتی دینی بود، یک نهضت سیاسی [نیز] به شمار می‌رفت؛ یعنی تفرقه‌ای بین سیاست و دین نبود... به هر حال، پذیرفتن عقل به عنوان متحدی برای ایمان سابقه‌ای قدیمتر دارد و در قرآن تکرار شده است.»^(۲۶)

در مقابل دیدگاههای جبرگرا، نگرشهای عقلی شروع گردید و این دو دیدگاه با هم به بحث و نزاع فکری پرداختند. می‌توان در اینجا، به خوبی تأثیر حکومت و سیاست را در پیدایش بحثهای کلامی و عقلی مشاهده کرد. برای بررسی پیدایش اعتزال در مقابل

جبریه و... باید به تحقیقات خاص این موضوع مراجعه کرد. در اینجا فقط به بررسی مختصری از نزاعهای فکری این دو دسته در مورد عقل و شرع و سیاست می پردازیم. جبریه ای که در زمان اموی گسترش یافت، در مقابل جبریه متوسطه که اشاعره باشند، خالص نامیده شده است. این گروه، شناخت را در انسان همانند سایر افعال او متناسب به خداوند می دانند، به صورتی که بندگان دارای هیچ نقشی در این مورد نمی باشند. معرفت انسانی، حاصل فعل خداوند است. بنابراین، انسان باید تابع محض اوامر خداوند باشد و تنها راه به دست آوردن این اوامر هم ظاهر قرآن و نصوص دینی است و انسان اجازه هیچ گونه تصرف عقلانی در فهم معانی ماورای معانی ظاهری را ندارد. برای مثال، اینان، آیاتی را که در قرآن وجود دارد و در ظاهر به معنای عضو داشتن^(۲۷) و یارویت خداوند است،^(۲۸) بر همین معنای ظاهری حمل می کنند؛ در حالی که اهل تأویل و تفسیر، به معنای ماورای ظاهر در این آیات اعتقاد دارند.^(۲۹) آنها پرسش و استدلال را هم ممنوع دانسته اند و گفته اند؛ باید تابع بود و پرسش نشانه عدم تبعیت و انکار حقایق دینی است. در این نگرش، انسانها باید تابع محض دستورات شرعی باشند که از جانب حاکم اسلامی برای مردم تعیین می شود. امر به معروف و نهی از منکر در مقابل حکومت ظالم و جائز معنایی ندارد و خداوند، خود در روز قیامت، جزای همه را خواهد داد. بنابراین، نیازی نیست که در مورد افعال و رفتار حکومت کنندگان بحث و تحقیقی صورت گیرد. وظیفه مردم، تبعیت از دستورات خداوند است و مشیت خداوند بر این قرار گرفته که چنین شخصی حاکم مسلمانان باشد. پس تعیین شخص او و رفتارهای او، از مشیتهای الهی بوده است.

این نگرش نمی توانست مورد قبول متفکران جامعه اسلامی قرار گیرد. بنابراین، با این اندیشه به مبارزه برخاستند. ظهور نظریه «تولید افعال»، در تقابل با نظریات جبریه خالص بوده است. این نظریه، هر کس را مسؤول کار خویشتن می داند و از همینجا بود که اندیشه های اعتزالی و عقل گرا در مقابل با اندیشه های جبریه ساماندهی شد؛^(۳۰) گرچه در پیدایش این نظریه ها، عوامل دیگری هم دخیل بوده است که به آنها اشاره خواهیم کرد؛ از جمله: ورود اندیشه های سایر ملل و... در این دوره، شیعیان و معتزلیان علیه

اندیشه‌های جبرگرا موضعگیری کردند و به تدوین و فربه کردن نگرشهای کلامی خود که دارای آثار بسیاری بود، پرداختند. گرچه هانری کرین، یکی از علل پیدایش اعتزال را روگردانی معتزله از نظریات شیعیان و حقیقت تلقی کرده است؛^(۳۱) ولی شیعیان و معتزله به اتفاق، علیه نگرشهای جبری به مبارزه برخاستند. بنابراین، در این دوره، کم‌کم نگرشهای مختلف کلامی هر یک دارای حوزه و مباحثی خاص می‌شود و در خارج، حضور خود را به اثبات می‌رساند. در بحثهایی که بین فرقه‌های مختلف آغاز می‌شود، هر کدام به آیات قرآن و سایر نصوص دینی استناد می‌کنند. و این خود، یکی از زمینه‌هایی است که موجب تشدید نزاعهای فکری در زمینه رابطه عقل و شرع در قلمرو سیاست می‌شود.

تفاوت نگرش فلسفی و کلامی

در مورد این مسأله که آیا فلسفه اسلامی شامل اندیشه‌های اعتزالی و حتی اشعری می‌شود یا خیر، بین نویسندگان اختلاف است. آنچه در این نوشتار مد نظر است، آن است که اندیشه‌های فلسفی، نوعی خاص از اندیشه است که در مقابل کلام قرار دارد و در سالهای بعد، در اثر شکل‌گیری نزاعهای فلاسفه با سایر فرقه‌ها، به فرقه مستقلی تبدیل می‌شود؛ لیکن در این مقال، در صدد بیان دیدگاههای مختلف در مورد نگرشهای گوناگون کلامی هستیم تا وجه امتیاز کلامی را که در این دوره ظهور یافت، بشناسیم و به طرح دیدگاهها و نزاعهای متکلمین معتزلی و اشعری درباره قلمرو عقل و شرع در سیاست پردازیم.

«حنا الفاخوری» و «خلیل الجبر»، معتزله را فلاسفه حقیقی اسلام معرفی کرده و

می‌نویسند:

«هر که خواهد به فلسفه حقیقی اسلام، یعنی به آن گونه فلسفه‌ای که به دین و

تاریخ اسلام از تباطی ناگسستگی دارد، دست یابد، باید در کتب معتزله به تجسس

پردازد، نه در کتب فلاسفه‌ای که عاده آنها را فلاسفه اسلام خوانده‌اند؛ چون: فارابی،

ابن سینا، ابن رشد و امثال ایشان.»^(۳۲)

هانری کربن بر خلاف گفته فوق، معتزله و اشاعره را تحت عنوان کلام اهل سنت بررسی کرده است و «ویژگی کلام [را] کاربرد جدلی عقلی صرف در مفاهیم مربوط به الهیات»^(۳۳) می‌داند. وی به تبعیت از فلاسفه مسلمانان چون: فارابی، ابن رشد، ملاصدرای شیرازی، متکلمان را اهل جدل دانسته است که به دفاع از احکام دین با تمسک به مجادله پرداخته‌اند و به حقیقت مسلم یا قابل اثبات، علاقه کمتری داشته‌اند. کربن همچنین علم کلام را عاری از عرفان و علم قلبی دانسته است.^(۳۴) «رضا داوری اردکانی»، کلام را به دو قسم کلام معتزلی و اشعری تقسیم می‌کند و بین کلام و فلسفه همانند کربن قائل به تمایز بوده و کلام اشعری را ادامه کلام معتزلی می‌بیند. وی در مورد تمایز کلام و حکمت می‌نویسد:

«علم کلام که به علم کلام قدیم از آن تعبیر شده است، نه در موضوع با حکمت مشارک است و نه در دلایل؛ زیرا موضوع حکمت، اعیان موجودات است و حال آنکه موضوع علم کلام، اوضاع شریعت است. غرض اهل فلسفه و حکمت هم کمال قوه نظری است.»^(۳۵)

پس بین کلام و فلسفه اختلاف وجود دارد؛ ولی به نظر می‌رسد که اختلاف کلام شیعی با فلسفه بسیار کمتر از اختلاف فلسفه با کلام اشعری و حتی معتزلی باشد. «شهید مطهری» عقل کلامی شیعی را همان عقل فلسفی دانسته است، به طوری که در طول تاریخ بین آنها اختلافی نبوده است.^(۳۶) اکنون، به بررسی دیدگاههای معتزلی و سپس اشعری در مورد عقل و شرع و سیاست می‌پردازیم.

به هر حال بعد از شکل‌گیری معتزله در مقابل با اندیشه‌های جبریه خالص در جامعه اسلامی، این اندیشه توانست تا حدی قدرت را در دست گرفته و با حکومت عباسی ارتباط برقرار سازد. دایره بحث از علما به دربار و سپس به جنگ با مخالفین، در مباحثی از قبیل خلق قرآن یا ازلی بودن قرآن منجر شد. حکومت هم به یاری معتزله شتافته و مخالفین را که به ازلی بودن قرآن اعتقاد داشتند، در تنگنا قرار داد. گروههایی همانند حنابله که حاضر به اقرار بر خلق قرآن نشدند، تحت فشار قرار گرفتند. در نتیجه افراطهای معتزلیان با اهل ظاهر، مکتب اعتزال مورد انزجار قرار گرفت و در این زمان بود که اشعری

با قصد جمع بین این دو دسته ظهور کرد. نظریات وی هر چند عقلانی تر از جبریه خالص بود؛ ولی منجر به حذف هرگونه تعقل و استدلال در حوزه‌های الهیات و سیاست و اخلاق گردید. اشعری در سال ۲۶۰ ه. ق به دنیا آمد و بعد از آموزش نظریات معتزله، علیه استادش جبایی که از بزرگان معتزله بود، موضع‌گیری کرد. کلام اشعری با رشد و اقبال عمومی و همیاری متوکل خلیفه عباسی روبه رو گردید که علت آن نیز در عامه پسند بودن آن و افراطهای معتزله در گذشته بود. هر چند با رشد فرقه اشعریه، کلام معتزلی کاملاً از صحنه خارج نگردید و تا ظهور آل بویه بافت و خیز جریان داشت؛ ولی بعدها با غلبه اشعری‌گری، کلام معتزلی کاملاً از صحنه جهان اسلام خارج و به حاشیه رانده شد.

اختلاف معتزله و اشاعره

اختلافات متکلمان اشعری و معتزلی در مورد شناخت در سیاست، موضوع بحث در این قسمت است. تفاوت دیدگاه‌های آنان در مورد عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح افعال بسیار مشهور است. از آنجایی که سیاست در حوزه عقل عملی بوده و حسن و قبح افعال نیز به وسیله عقل عملی (در دیدگاه فلاسفه) سنجیده می‌شود، این بحث دارای جنبه‌های کاملاً سیاسی است. معتزله، شرع را مؤید حکم عقلی دانسته‌اند؛ به این معنا که افعال ما، جدای از حکم شارع، مستحق جزا و پاداش است و حکم شرع صرفاً ارشاد به حکم عقل است. بنابراین، با عقل می‌شود افعال انسانی را سنجید و تحت راهنمایی آن، دین و دنیا را ساماندهی کرد. عقل در الهیات می‌تواند ما را به شناخت خدا، پیامبر و سایر اصول دین برساند. همچنین عقل در حوزه اخلاق و سیاست، افعال زشت و زیبا را از هم تشخیص می‌دهد و راهنمای عمل انسان می‌باشد. در تفسیر نصوص دینی هم معتزله، عقل را واجد کارایی دانسته و هر جا بین حکم عقل و حکم ظاهر نص، اختلافی بود، اساس و اصالت را به حکم عقل می‌دادند و متن را تأویل به معنای عقلی می‌کردند.^(۳۷) در مورد امامت نیز معتزله وجوب آن را عقلی می‌دانستند.^(۳۸)

در مقابل، اشاعره، عقل را تابع شرع دانسته و اصالت را به احکام شرعی می‌دادند؛ به طوری که عقل باید صرفاً تابع وحی باشد. در مورد حسن و قبح افعال نیز در مقابل معتزله

که حسن و قبح را ذاتی افعال می دانستند، قائل به شرعی بودن حسن و قبح بودند. آنان می گفتند که افعال انسانی فی نفسه دارای حسن و قبح به معنای استحقاق ثواب یا عقاب نیستند؛ بلکه این وحی و شرع است که به افعال، این صفت را می بخشد. بنابراین، عقل نمی تواند به شناخت در حوزه های مختلف نائل آید.^(۳۹)

اشعری در این مورد می گوید:

«خداوند اگر کاری انجام داد که عقول ما حکم به قبح آن داد، آن کار قبیح نیست. خداوند می تواند انبیا را جاوید در آتش جهنم کند، و کفار را وارد بهشت؛ زیرا اراده او مطلق است و او مالک بر خلقش می باشد. هر کار بخواهد می کند، هر حکمی که بخواهد می دهد، اگر همه خلایق را وارد بهشت کند، اسراف نیست و اگر همه را وارد جهنم کند، ظلمی نکرده است»^(۴۰)

همانگونه که می بینیم، عقل در دیدگاه اشعری حضور بسیار کم رنگی دارد و مخصوصاً اندیشه های وی در مورد خلافت و امامت، کاملاً نقلی است و در مورد شرائط خلیفه، بر نصوص انجماد می کند. غزالی هم گرچه تا حدی عقل را قبول دارد؛ ولی در حوزه سیاست که از دیدگاه غزالی مرادف با عقل عملی است،^(۴۱) باید کلاً به شرع مراجعه کرد. غزالی وجود قوه ای را به نام عقل عملی در انسان مورد انکار قرار داده و این حوزه را کاملاً به شرع واگذار می کند؛ زیرا انسان را قادر به تشخیص مصالح خود نمی داند و انسان باید تابع دلیل شرع باشد؛ آن هم شرعی که توسط نقل، فهم می شود. غزالی در مورد تعیین امام می نویسد: «نباید تصور شود که وجوب آن [نصب امام] از باب وجوب عقلی است.»^(۴۲)

گسترش متصرفات مسلمین

با گسترش متصرفات مسلمین و در نتیجه بر خورد و انتقال فرهنگها با یکدیگر، روند عقل گرایی، سرعت بیشتری به خود گرفت؛ به طوری که برخی از محققان، گسترش متصرفات را علت اساسی شروع عقل گرایی در جهان اسلام دانسته اند. به نظر می رسد این مطلب صحیح نباشد و گسترش متصرفات و بر خورد مسلمین با سایر ملل، تنها یکی از

زمینه‌های رشد مباحث عقل و شرع بوده است؛ چراکه آغاز بحثهای عقلی در مورد عقل و شرع در دوران حضور پیامبر و همراه با نزول قرآن در جامعه اسلامی بوده است و پیشرفت فرهنگ اسلامی در متصرفات که روز به روز گسترش بیشتری می‌یافت، باعث ظهور مکاتب مختلف شده است؛ مکتبها و نحله‌هایی که ریشه سیاسی داشتند و بر اساس آن، به تکوین اندیشه‌های خود در مسائل مختلف پرداختند.^(۴۳) آغاز موج شک و انکار نبوت در اسلام و همچنین زیر سؤال بردن حکومت اسلامی، زمانی بود که عناصر بیگانه با مسلمانان اختلاط پیدا کرده و اسلام را زیر سؤال بردند. ابراهیم مدکور، علت را در بر خورد اسلام با ادیان دیگر دانسته است و می‌نویسد: «زیرا این عناصر بیگانه با دینی روبرو شده بودند که ادیانشان را نسخ کرده بود.»^(۴۴) عناصر مزدکی، مانوی، و زنادقه عرب از جمله بشار ابن برد و صالح ابن عبد القدوس ثنوی، جزء این مخالفین بودند. اینان با استفاده از فضای آزاد جامعه اسلامی در بعضی از ایام، از جمله در ابتدای دوره عباسی، به طرح نظریات خود در رد عقاید مسلمانان پرداختند. اینان در مناظرات خود با مسلمانان، حتی به رد توحید و نبوت نیز می‌پرداختند در نتیجه، معتزله و سایر مسلمانان برای دفاع از عقاید خود، مجبور به بحث با آنان بودند. همچنین مناظرات امام باقر (ع) و سایر ائمه و دوستان ایشان با این گروه‌ها، مشهور است. در این مورد به کتب خاصی که موضوع را با عناوین مناظرات و الاحتجاج دنبال کرده‌اند، می‌توان مراجعه کرد.^(۴۵) مسلمانان در این مناظرات مجبور بودند که بحث را از جایی شروع کنند که خصم هم آن را تصدیق نماید که در نتیجه، بحثها حالت عقلی و فرا دینی به خود می‌گرفت. یکی از آثار بر خورد مسلمانان با سایر ملل نهضت ترجمه است.

نهضت ترجمه

جریانهای فکری به وجود آمده، برای غنای هر چه بیشتر خود و استفاده از دستاوردهای سایر ملل و همچنین توجه حکومت جهت استیلا بر قلمروهای فتح شده، به ترجمه رو آوردند. آنان سعی در استفاده از ترجمه جهت مبارزه با عناصر بیگانه و مخالف کردند. در نتیجه، به ترجمه هر چه بیشتر منابع یونانی، ایرانی و... روی آوردند و

هر روز به آثار ترجمه شده افزوده می‌گشت. حکومت هم در برخی موارد به پشتیبانی مالی و سایر اقدامات کمکی، مبادرت می‌کرد.^(۴۶)

ورود علوم یونانی به جهان اسلام، به روایت «اولری»، نویسنده کتاب «انتقال علوم یونانی به عالم اسلام» به پنج طریقه بوده است:

۱- نسطوریان؛ که نخستین معلمین مسلمان در علم طب بودند.

۲- یعقوبیان؛ که فلسفه نوافلاطونی و تصوف و همچنین نظریات فیثاغورس در مورد ریاضیات را انتقال دادند. نظریه افلوپین در مورد monud یا واحد به نام ربّ اعلی که سرچشمه خیر و رابطه میان خدا و جهان مادی و روح عالم است. افلوپین می‌گوید: معرفت از راه ادراک حسی، استدلال و استنتاج مدرکات حسی به دست می‌آید؛ ولی عالی‌ترین معرفت از راه الهام و اشراق به دست می‌آید. تعالیم افلوپین مهمترین اندیشه‌های نوافلاطونی بود که جانشینان او، آن را تکمیل کرده بودند و یعقوبیان، واسطه ورود این اندیشه‌ها به جهان اسلام گردیدند. کتابهای افلوپین در میان مسیحیان سریانی زبان به عنوان (علم الهی ارسطو) مشهور بود. مسلمانان پیش از کندی آن را از تألیفات ارسطو می‌دانستند. این اندیشه‌ها در وحدت وجود و تصوف و همچنین در فلسفه اسلامی و شناخت، موثر بوده است. یکی دیگر از نوافلاطونیان که مسلمانان از او تأثیر پذیرفتند، «فرفریوس» بود که کتاب «ایساغوجی» را تألیف کرده است.^(۴۷)

۳- مدرسه چندیشاپور؛ که در آن، ایرانیان و پیروان زردشت به تحصیل اشتغال داشتند. استادان این مدرسه در طب و سایر علوم، نسطوری بودند.

۴- مدرسه حرّان؛ اینان و ثنی بودند و علوم یونانی و معارف بابلی را با هم آمیخته بودند.

۵- یهودیان؛ که علم طب را از نسطوریان گرفتند.^(۴۸)

نخستین ترجمه‌ها به زبان عربی، در زمان «خالد ابن یزید»، حاکم مصر در عهد اموی از متون قبطی یونانی، در موضوعات طب و کیمیا و همچنین در زمان «عمر ابن عبدالعزیز» اموی صورت گرفت. اما نهضت اصلی ترجمه در دوره بنی عباس، در دوران حکومت «منصور دوانیقی» آغاز گردید. تأسیس بیت الحکمه در زمان مأمون در سال ۲۱۷ هـ. از نقاط اوج نهضت ترجمه به شمار می‌رود. «حنین ابن اسحاق» و پسرش

«اسحاق» (متوفی ۲۹۸ هـ.) و سایر مترجمین مشغول به ترجمه کتب مختلف بودند. این نهضت تا قرن چهارم ادامه پیدا کرد. از بزرگترین مترجمان می‌توان از «متی ابن یونس» (متوفی ۳۲۸ هـ.) «یحیی ابن عدی منطقی» (متوفی ۳۶۴ هـ.) که استاد «فارابی» در منطق بود، نام برد. «ابن زرعه» و «ثابت ابن قره» از دیگر مترجمان بزرگ این دوره به شمار می‌روند.^(۴۹) اینان زمینه را برای فلاسفه بزرگی همچون «فارابی» و «ابن سینا» هموار کردند.

ورود اندیشه‌های بیگانه که حوزه‌های مختلف فلسفه نظری و عملی و ادبیات سیاسی و همچنین سایر علوم را در بر می‌گرفت، در غنا و باروری مباحث عقلی عملی در مسلمانان تأثیر زیادی نهاد و مسلمانان توانستند با وجود زمینه‌های داخلی، اندیشه‌های دیگران را جذب و ترکیبی جدید از اندیشه به وجود آورند که مهمترین ویژگی آن، تلقی عقل و شرع در عرصه‌های مختلف از جمله معرفت‌شناسی و سیاست بوده است. ابراهیم مدکور در این مورد می‌نویسد: «فرهنگ اسلامی تحت تأثیر عوامل متعددی واقع شد و در این تأثیر و تأثر، افکار نوینی پدید آمد. همان طور که از فرهنگ یونانی متأثر شده از فرهنگ هندی و ایرانی نیز تأثیر پذیرفته است.»^(۵۰)

نفوذ و تأثیر این ترجمه‌ها منحصر به فلاسفه مسلمان نیست؛ بلکه متکلمان هم در روند ساماندهی افکار خود، از این ترجمه‌ها بهره بردند. به عنوان مثال، از فلسفه «ذیمقراطیس» و «ابیقوروس» در کتب معتزله و اشاعره دیده می‌شود که در معرفت‌شناسی آنان تأثیری اساسی دارد. متکلمین در بحث با فلاسفه از روشهای استدلالی شکاکان یونان استفاده کردند^(۵۱) و به همین دلیل در منازعاتی که با فلاسفه داشتند، متهم به سفسطه شدند و با عنوان شکاک چون مسلمان نام گرفتند.

در واکنش به ورود اندیشه‌های بیگانه به جهان اسلام دو حرکت افراطی قابل مشاهده است؛ همان گونه که امروزه هم در قبال ورود اندیشه غرب، این واکنشها قابل تشخیص است. عده‌ای با پذیرش این تفکرات، تنها راه نیل به سعادت را از طریق عقلانیتی می‌دانستند که منجر به انکار شریعت می‌شد و در مقابل، عده‌ای دیگر با جمود بر شریعت نقلی، هر آنچه را که از خارج از قلمرو اسلام می‌آمد، با عناوین بدعت در دین و کفر و زندقه و الحاد رد می‌کردند به هر حال، تأثیر اندیشه‌های حاصل از ترجمه به حدی بود که

غزالی اشعری به ستایش منطق ارسطویی پرداخت و به نوعی تصوف روی آورد که آن هم بی تأثیر از اندیشه‌های بیگانگان نبود.

نکته دیگری که ذکر آن در اینجا مهم به نظر می‌رسد، این است که کتبی که در ابتدا ترجمه شد، بیشتر مربوط به علوم عملی می‌شد. و هدف هم استفاده از تجارب سایرین برای اداره جامعه بزرگ اسلامی و... بود. از جمله می‌توان به آثار «ابن مقفع» اشاره کرد که بیش از ده نامه در حکمت، اخلاق و سیاست دارد و آنها را از زبان پهلوی به عربی فصیح ترجمه کرده است.^(۵۲)

نگرش مسلمانان به متون فلسفی و... سایر ملل دارای آن وجه التفاتی بود که بعضی از مطالب را برجسته و بعضی دیگر را در حاشیه قرار می‌داد؛ برای مثال در مورد آثار فلسفه سیاسی افلاطون، نگرش مشهوری که وجود دارد، همان است که گفته می‌شود؛ کلاً آثار ترجمه شده افلاطون به عربی، دارای نگرشی نوافلاطونی است. رضا داوری اردکانی نیز با استناد به تألیفات «حنین ابن اسحاق» و «ابن ندیم» و... می‌نویسد: «بزرگترین مترجم آثار افلاطون و ارسطو در جهان اسلام [حنین ابن اسحاق منظور است] متمایل به آثار و شروح نوافلاطونی افلاطون و ارسطو است»^(۵۳) به همین دلیل از آثار افلاطون کتاب «نوامیس» وی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است؛ زیرا با نگرش و تفسیر خاصی که مسلمانان به رابطه عقل و شرع در سیاست داشتند، هماهنگی بیشتری داشت. می‌توان گفت؛ همان‌گونه که نگرش مسلمانان به متون فلسفی سایر ملل دارای چنان وجه التفاتی بود که طبعاً این نوع مطالب برجسته‌تر از سایر مطالب قرار گرفته و متون دیگر، در حاشیه دیده می‌شد، در مورد آثار ارسطو هم چنین اتفاقی افتاده است.

نتیجه اینکه مسلمانان بانگرش خاصی که به عقل داشتند و مربوط به فهمشان می‌شد، به تفسیر خاصی از متون پرداخته بودند و همان‌گونه که قبلاً گفته شد، این مرتبه از فهم به وجود مسلمانان با زمان و مکان خاصی که در آن زندگی می‌کردند، و به طور کلی به موقعیت تعبیری خاص آنان بستگی کامل داشت و در این جا فلسفه نیز جهت کشف حقیقت به کار گرفته می‌شد. بنابراین، عقلانیت مسلمانان «موقعیت‌مند» بوده و نمی‌توانست چیزی جدای از وجود آنان باشد.

پی نوشتها:

- ۱- برخی از مستشرقین، فلسفه اسلامی را یکی از مراحل فلسفه یونان و غرب دانسته‌اند. افرادی همانند روزنتال، طباطبایی (سید جواد) در روش شرق شناسی خود، غرب را اصیل دانسته و از آن پایگاه به دانش سیاسی دوره میانه می‌نگرند. از این دیدگاه جایگاه اصلی دانش سیاسی دوره میانه، در یونان و غرب است. سید جواد طباطبایی می‌نویسد: «گفته‌اند که سیاست - حتی به معنایی که در دوره جدید فهمیده شده - از نوآوری‌های یونانیان بوده است. همچنان که فلسفه، یعنی اندیشه عقلانی غیر ملتزم به ادیان و اسطوره‌ها را نخستین بار، یونانیان تاسیس کردند و در واقع تاریخ فلسفه - اعم از مسیحی، اسلامی و... به معنای دقیق کلمه جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در میان اقوام دیگر نبوده است، تاریخ اندیشه فلسفی درباره سیاست نیز، به هر حال تاریخ بسط فلسفه سیاسی یونانیان در میان این اقوام است.»
- رجوع کنید به: سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۵.
- ۲- حنا الفاخوری و خلیل الجبر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، امیر کبیر، ۱۳۷۳، ص ۱۴۲.
- ۳- نگرش کلی به کتاب *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، نشان دهنده این مطلب است. نویسندگان این کتاب تحت عنوان فلسفه به بررسی تمام فرقه‌های بزرگ کلامی و عرفان و فلسفه اسلامی پرداخته‌اند.
- ۴- هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۱.
- ۵- همان، ص ۱۱.
- ۶- کربن خود در این مورد می‌گوید: «آنچه با شادی تمام در نزد هایدگر یافتیم، چیزی جز سلسله ارتباط تأویل از الهیات شلایرماخری، تا به امروز نبود و انتساب من به نمود شناسی برای آن است که تأویل، اساساً کلیدی است که گشاینده معنای نهانی (باطنی) ظواهر بیان شده. پس من کاری جز این نکردم که در همین معنا، نخست در پهنه گسترده ناگشوده عرفان اسلامی شیعی، و سپس در عرفان مسیحی و یهودی که پهلوی به پهلوی آن قرار گرفته‌اند، ژرف بیندیشیم. از آنجا که مفهوم تأویل از یک سو طعمی هایدگری داشت و از سوی دیگر، نخستین کارهایی که من منتشر کرده بودم، به فیلسوف ایرانی سهروردی مربوط شد، برخی از مورخان «لاجرم در القا این اندیشه کوشیدند که من هایدگر را با سهروردی آمیخته‌ام؛ در حالی که چنین نیست. کلیدی را برای گشودن قفل به کار بردن به معنای یکی گرفتن کلید و قفل نیست.»

- ر.ک. به: داریوش شایگان، کتاب *هائری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی* ترجمه باقر پرهام، فروزان، تهران، ۱۳۷۳، ص ۶۷.
- ۷- محمود المصری، *اسلام و عقلائیت*، روزنامه همشهری، شماره ۱۵۳۹، ص ۹.
- ۸- قرآن مجید، سوره ۳۹، زمر، آیه ۱۸، با استفاده از ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۴۶۰.
- ۹- آ.ج، آبروی، *عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی*، ترجمه حسن جوادی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۰.
- ۱۰- ر.ک. به: بیوک عزیزاده، *فلسفه اسلامی*، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱.
- ۱۱- م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، زیر نظر نصرالله پور جوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰۶.
- ۱۲- در صد بسیار بالایی از قرآن به داستان اقوام و ملل گذشته اختصاص یافته است. حتی نام بعضی از سوره های قرآن به اسامی آنان اختصاص یافته است. مانند سوره های آل عمران، یونس، هود، یوسف، ابراهیم، کهف، مریم، روم، لقمان، نوح، قریش، و...
- ۱۳- سعید شیخ، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه، مصطفی محقق داماد، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۲۲.
- ۱۴- حنا الفاخوری و خلیل الجبر، *پیشین*، ص ۱۴۲.
- ۱۵- اسعد شیخ الاسلامی، *تحقیقی در مسائل کلامی*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۱.
- ۱۶- ابراهیم بیومی مدکور، *درباره فلسفه اسلامی*، روش و تطبیق آن، ترجمه عبدالمحمد آیتی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰، ص ۶۳.
- 17 - G.,I. J. Resenthal, *political thought in mediuevul islam* , cambridge 1962 , p: 21.
- ۱۸- فن گوستا وگرونباوم، *اسلام در قرون وسطی*، ترجمه، غلامرضا سمعی، البرز، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۵۴.
- ۱۹- سید جعفر شهیدی در این مورد، در کتاب *تاریخ تحلیلی اسلام* می نویسد: «آن طرز سخنها، گفتاری است که با نظام قبیله ای سازگارتر است تا با اساس دین خدایی».
- و همچنین، ر،ک. به: *تاریخ یعقوبی*، ترجمه ابراهیم آیتی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۲۲.
- ۲۰- محمد مهدی شمس الدین، *نظام حکومت و مدیریت در اسلام*، ترجمه حائری شیرازی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۶.
- ۲۱- خیرالدین یوجه سوی، *تطور الفکر السیاسی عند اهل السنه*، امان، اردن، دارالبشیر، ۱۹۹۲ م، ص ۳۸.
- ۲۲- همان.
- ۲۳- در مورد بحرانهای حکومت حضرت علی (ع)، ر،ک. به: *پایان نامه ابراهیم نعمتی*، مؤسسه آموزش عالی باقر العلوم (ع)، ۱۳۷۷.
- ۲۴- محمد مهدی شمس الدین، *پیشین*، ص ۸۴.

۲۵- خوارج «محکمه اولی» یعنی کسانی که در جریان جنگ امام علی (ع) با معاویه شعار «لا حکم الا لله» را سردادند، عدم وجود امام را در جهان جایز دانسته‌اند. گروه النجدان خوارج گفتند: مردم نیازی به امام ندارند و اگر اقامه عدل بدون امام ناممکن بود و او را تعیین کردند، جایز است. بعضی قائل به تفصیل شدند. قائلین به تفصیل دو دسته‌اند: گروهی، تعیین امام را در حال فتنه، واجب دانسته‌اند و در حال صلح، واجب ندانسته‌اند. گروه دیگر، تعیین امام را در حال فتنه و آشوب با این استدلال که جنگ را تشدید می‌کند، جایز ندانسته‌اند و در حال صلح برای اعتلای اسلام واجب دانسته‌اند. ر، ک: شهرستانی، ملل و نحل، به بخش مربوط به خوارج.

۲۶- آ، ج. آربری، پیشین، ص ۸.

۲۷- مانند آیه «ید الله فوق ایدیهیم دست خداوند بالای دست آنها است». **سوره فتح**، آیه ۱۰ یا آیه کل شیء هالک الا وجهه، **سوره قصص** آیه ۸۸. و فرموده خداوند «لما خلقت بیدی»، **سوره ص**، آیه ۷۵.

۲۸- آیه‌ای که در مورد مومنین است و آنان در قیامت خداوند را می‌بینند: (به خداوند می‌نگرند) و جوه یومئذ ناضره، الی ربها ناظره» **سوره القیامه**، آیات ۲۲ و ۲۳.

۲۹- برای مثال، اهل تأویل مراد از دست خداوند را قدرت او می‌گیرند و یا منظور از رؤیت را درک رحمت و سایر آثار وجودی الهی می‌دانند.

۳۰- محمد العماره، و جوه سیاسی، آزادی در کلام معتزله، ترجمه سید محمد رضا شریعتمدار، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳، ص ۱۶۶.

۳۱- هانری کرین، پیشین، صص ۱۵۰ - ۱۶۰.

۳۲- حنا الفاخوری و خلیل الجبر، پیشین، ص ۱۱۴.

۳۳- هانری کرین، پیشین، ص ۱۵۰.

۳۴- همان، ص ۱۵۱.

۳۵- رضا داوری اردکانی، **مقام فلسفه در تاریخ دوران اسلامی ایران**، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۵۸، ص ۴۴.

۳۶- شهید مطهری در این مورد می‌نویسد:

«مورخان اهل تسنن، اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام، عقلی فلسفی بوده است، یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی... با تفکر معتزلی نیز با همه عقل‌گرایی آن مخالف است؛ زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است؛ ولی جدلی است نه برهانی».

رجوع شود، به: **مجموعه آثار شهید مطهری چاپ چهارم**، صدرا، قم، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۹۳.

۳۷- م.م. شریف، پیشین، صص ۲۸۳ - ۳۱۵.

۳۸- محمد مهدی شمس‌الدین، پیشین، صص ۸۴ - ۸۵.

۳۹- م.م. شریف، پیشین، صص ۳۲۷ - ۳۲۸.

۴۰- محمد العماره، **المعتزله ومشكلة الحرية الانسانية**، مؤسسة العربیة للدراسات والنشر، بیروت، ۱۹۸۸، ص ۱۴۰.

-
- ۴۱- غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت از دیدگاه غزالی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۰۲.
- ۴۲- محمد مهدی شمس الدین، پیشین، ص ۸۷.
- ۴۳- سعید شیخ، پیشین، ص ۲۲.
- ۴۴- ابراهیم بیومی مدکور، پیشین، صص ۴۴- ۶۴.
- ۴۵- ر.ک. به: به کتاب احمد طبرسی، الاحتجاج، به اشراف جعفر سبحانی، دارالاسوه، تهران، ۱۴۱۶ ه. ق. و عبد الله الحسن، مناظرات فی الامامه، انوار الهدی، قم، ۱۴۱۵ ه. ق.
- ۴۶- حنا الفاخوری و خلیل الجبر، پیشین، ص ۱۳۳.
- ۴۷- ذلیسی اولیر، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰، صص ۳۴- ۴۸.
- ۴۸- حنا الفاخوری و خلیل الجبر، پیشین، صص ۳۳۲- ۳۳۳.
- ۴۹- همان، ص ۳۲۵.
- ۵۰- ابراهیم بیومی مدکور، پیشین، ص ۱۳.
- ۵۱- همان، ص ۱۳.
- ۵۲- سید جواد طباطبایی، پیشین، ص ۵۶.
- ۵۳- رضا داوری اردکانی، فارابی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، ص ۷۷.