



۴

پژوهشنامه مطالعات کلامی - فلسفی

دو فصلنامه آموزشی - تخصصی

سال سوم، شماره ۴، تابستان ۱۴۰۲

* اقدامات امام رضا علیه السلام در مبارزه با تفکر تکفیری

* زبان احساسی دین؛ نظریه و تحلیل

* سالک در عرصه اجتماع

* نقش توحید باوری در سبک زندگی اسلامی

* ویژگی‌های امام در اندیشه میر حامد حسین



پژوهشنامه مطالعات کلامی - فلسفی دو فصلنامه آموزشی - تخصصی

سال سوم، شماره ۴، تابستان ۱۴۰۲

انجمن علمی گروه کلام اسلامی

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی العالمیه

مدیر مسؤول: سید امیررضا طاهایی

سرمدبیر: دکتر زهرا توکلی

شورای تحریریه:

دکتر محمدعلی رستمیان

دکتر زهرا توکلی

دکتر مریم فخرالدینی

زهرا قربانی

فاطمه سادات موسوی

سمیه نبی‌زاده

بصیره اکبری

مدیر اجرایی: دکتر مریم فخرالدینی

ویراستاری، طراحی و صفحه‌آرایی: ریحانه همدانی

اقدامات امام رضا علیه السلام در مبارزه با تفکر تکفیری

سیده فاطمه موسوی ۶

زبان احساسی دین؛ نظریه و تحلیل

مریم فخرالدینی ۱۶

سالک در عرصه اجتماع

فاطمه قربانی ۳۴

نقش توحید باوری در سبک زندگی اسلامی

سمیه نبی‌زاده ۴۶

ویژگی‌های امام در اندیشه میر حامد حسین

سلیمه هدایتی ۶۴

نشانی: اصفهان، خیابان عبدالرزاق، انتهای بازارچه حاج محمدجعفر، سمت راست، بن‌بست جماله،

مدرسه عالی بنت‌المصطفی، انجمن علمی گروه کلام اسلامی

تلفن: ۰۳۱۳۷۱۷۳۱۶۸

پست الکترونیک: motaleat.kalamifalsafi@gmail.com

نحوه نگارش مقالات دوفصلنامه «پژوهشنامه مطالعات کلامی – فلسفی»

پژوهشگران محترم، لطفاً برای سهولت ارزیابی و چاپ مقالات، نکات زیر را مورد توجه قرار دهند:

- ۱) حجم مقالات ارسالی نباید بیش از ۸۰۰۰ کلمه باشد.
- ۲) مقالات در برنامه word 2010/2007 با خط B Nazanin13 و با رعایت قواعد تایپ استاندارد از جمله «نیم‌فاصله» ارسال شود.
- ۳) شماره‌گذاری داخل متن از راست به چپ و با خط تیره مشخص شوند.
مثال: ۱-۱ و
۱-۲ و...
- ۴) مشخصات نویسنده/ نویسندگان، درجه علمی، نام مرکز علمی، رشته و گرایش، شماره تلفن و آدرس ایمیل به صورت کامل ذکر شود.
- ۵) ارجاعات داخل متن به صورت (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد: صفحه) مشخص شود. مثال: (قرائتی، ۱۹۳۱، ج ۳: ۱۱)
- ۶) فهرست انتهایی منابع به ترتیب زیر قرار گیرد:
- کتاب:
نام خانوادگی، نام، سال انتشار، نام کتاب، شماره جلد، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر.
- مقاله:
نام خانوادگی، نام، سال انتشار، نام مقاله، نام مجله، شماره دوره.

*** پژوهشگران می‌توانند مقالات خود را به آدرس ایمیل زیر ارسال نمایند:

motaleat.kalamifalsafi@gmail.com

اقدامات امام رضا علیه السلام در مبارزه با تفکر تکفیری

سیده فاطمه موسوی

دانشجوی دکتری - مدرس گروه کلام اسلامی، مدرسه عالی بنت المصطفی

چکیده

پدیده تکفیر مبتنی بر نوعی نگرش به آموزه‌های دینی است که گاهی در حد تفکر تکفیری باقی می‌ماند و نمی‌تواند بروز اجتماعی پیدا کند و گاهی نیز به صورت کشتارهای بی‌رحمانه ظهور می‌یابد. در زمان امام رضا علیه السلام دو فرقه واقفیه و معتزله دارای رویکرد افراطی بودند و امام در برخورد با آنها ضمن دلسوزی برای هدایتشان، شیعیان را از ورود به بحث‌هایشان برحذر می‌داشتند. حضرت با «معرفی جامع و کامل اسلام»، «تأکید بر شرافت وجودی انسان‌ها»، «ارزش‌گذاری برای عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی»، «مهیما نمودن فرصت اظهار نظر» و «برقراری تعامل با معتقدان ادیان و مذاهب مختلف» با تکفیر به مبارزه برخاستند.

کلیدواژه: تکفیر، اسلام، عقل، امام رضا علیه السلام.

مقدمه

واژه تکفیر از ماده «کفر» و مصدر باب تفعیل است. کلمه کفر به‌معنای پوشاندن شیء می‌باشد و یک فرد را بدان جهت کافر می‌گویند که کفر، همه قلب او را پوشانده است. اما تکفیر به این معنا است که فردی به شخص دیگری نسبت کفر بدهد. (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۱۵۰-۱۴۶) «تکفیر» همواره بار معنایی واژه‌هایی چون «تجبر»، «جمود» و «سلفی‌گری» را با خود به همراه می‌آورد؛ زیرا این واژه‌ها دارای معانی مشترکی هستند. به‌طور مثال در رابطه با واژه تجبر، معنایی همانند سنگ سخت شدن و تنگ گرفتن بر دیگران در پدیده تکفیر دیده می‌شود. (دهخدا، بی‌تا، ج ۴: ۵۶۵۹) به‌طور کلی می‌توان چنین واژه‌هایی را دال بر تنگ‌نظری، داشتن اندیشه راکد و فقدان بصیرت دانست. (اسفندیاری، ۱۳۸۲: ۶۹) تکفیر نوعی نگرش به آموزه‌های دینی و سایر دینداران است که اگر در برهه خاصی از زمان، امکانات گسترده مالی و قدرت سیاسی-اجتماعی داشته باشد، در قالب یک پدیده اجتماعی سازمان‌یافته، ظهور و بروز خارجی پیدا می‌کند. البته باید توجه داشت چه تکفیر را به‌عنوان یک پدیده سازمان‌دهی شده اجتماعی در نظر بگیریم و یا

آنکه تنها در سطح جمودگرایی فکری باشد، علل و اسبابی دارند که برای مبارزه با تکفیر باید با این عوامل پدیدآورنده به مبارزه برخاست.

خداوند در آیه ۹۴ سوره نساء، مسلمانان را از تکفیر دیگران باز می‌دارد و می‌فرماید: «به کسی که نزد شما [اظهار] اسلام می‌کند، نگویید تو مؤمن نیستی.» همچنین پیامبر اکرم (ص) تکفیر یک فرد را همانند به قتل رساندن او می‌دانستند. (متقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۲۵۳) در زندگی امام رضا (ع) که همواره برای هدایت مردم و پرهیز دادن آن‌ها از هر گونه تندروی یا کندروی در دین تلاش می‌کردند، دو نوع رویکرد نسبت به تکفیر قابل بررسی است: برخورد امام رضا (ع) با افراد تکفیری و برخورد با تفکر تکفیری.

آنچه در این نوشتار به آن خواهیم پرداخت، مبارزه با تفکر تکفیری است، لیکن به‌طور خلاصه در رابطه با برخورد امام با افراد تکفیری می‌توان گفت در دوره زندگی امام هشتم با دو گروه برخورد می‌کنیم که صریحا دست به تکفیر دیگران زده‌اند؛ واقفیه و معتزله که هر دو از متکلمان به شمار می‌روند. واقفیه در سال ۱۸۳ هجری قمری مصادف با شهادت امام موسی کاظم اعلام موجودیت کردند، مرگ حضرت موسی بن جعفر (ع) را انکار نموده و با امامت حضرت رضا (ع) مبارزه کردند. اگرچه برخی از سران واقفیه تنها به امامت امام رضا (ع) قائل نشدند اما بعضی از آن‌ها امام رضا (ع) را تکفیر کردند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷: ۱۵) امام در برخورد با این افراد با دلسوزی و پاسخ دادن به سؤالاتشان آن‌ها را نسبت به عقیده اشتباهی که داشتند، مطلع می‌ساختند.

معتزله نیز فعال‌ترین فرقه کلامی عصر امام رضا (ع) بودند و امام بیشترین مناظره را با آن‌ها داشته‌اند. (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۷۱) یکی از عقاید اساسی آن‌ها بحث «خلق قرآن» است که از وجوه تمایز ایشان از سایر فرق کلامی می‌باشد. از نظر آن‌ها، قرآن مخلوق خداوند و حادث است. امام رضا (ع) همواره شیعیان خود را از ورود به چنین بحث‌هایی بر حذر می‌داشتند و خود نیز در پاسخ به سؤالاتی در این مورد، دوپهلوی سخن می‌گفتند تا پاسخشان دستاویزی برای مخالفان قرار نگیرد. (همان: ۷۳)

باید گفت در زمان امام رضا (ع) تکفیر به‌صورت سازمان‌یافته، ظهور چندانی پیدا نکرد اما تفکر تکفیری به‌شدت در اندیشه افراد ریشه داشت. از همین رو می‌توان با بررسی سیره عملی امام و روایات وارد شده از ایشان به راهکارهای مناسبی برای مبارزه با این نوع تفکر دست یافت.

۱- ارائه چهره حقیقی، جامع و کامل از اسلام

از شاخصه‌های تفکر تکفیری، تصلب و تعصب بی‌جا نسبت به ظواهر دین و نصوص دینی و داشتن اندیشه تک‌ساحتی است. (رشاد، ۱۳۸۲: ۹۹) لیکن ائمه (ع) در تفسیر معارف دینی همواره پیروان خود را توصیه نموده‌اند که به ظاهر و باطن دین، توأمان توجه نمایند. ذکر این نکته نیز ضروری است که حتی در بررسی روایات ائمه در مورد کفر و ایمان هم این موضوع به‌خوبی

مشهود است که کفر و ایمان دارای درجات متفاوتی است که به‌صرف کافر خواندن یک فرد نمی‌توان او را تکفیر کرده و از حوزه احکام اسلامی خارج دانست. امام خمینی رحمته الله علیه در این مورد می‌فرماید: «کفر وارد در این روایات، حمل بر بعضی از مراتب کفر شود. صرف روایات وارده در باب معارف، غیر از روایات فقهی است و دلالت بر کفر مخالفان ندارد.» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۲۱-۳۲۰)

روش‌های امام رضا علیه السلام در معرفی کامل دین را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود:

۱-۱- بیان ارکان دین اسلام

امام گستره ایمان را انجام واجبات و دوری از محرمات می‌دانند و درجه این ایمان در حدّ عقیده به دل، اقرار به زبان و کردار با اعضاء است. (حرّانی، ۱۴۰۴ق: ۴۴۴) تأکید امام هشتم در بیان جنبه‌های مختلف اسلام و ارائه تعریفی جامع از آن تا حدی است که وقتی مأمون از ایشان می‌خواهد به‌طور اجمال و خلاصه، اسلام خالص را معرفی نمایند، ایشان در حدیثی مفصل، ابعاد اعتقادی، معنوی، اخلاقی، عبادی، اقتصادی، سیاسی و احکام را بیان می‌کنند. (صدوق، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۸۰-۲۶۱) برای مبارزه با تفکر تکفیری که با اندک اختلاف عقیده‌ای مخالفان خود را به کفر متهم می‌سازند، لازم است حداقل‌های اعتقادی دین اسلام را که یک فرد با اعتقاد به آن‌ها در دایره مسلمانان خواهد بود، روشن سازیم. مثلاً گفته می‌شود مرز بین اسلام و کفر، اقرار به شهادتین و انجام عبادات از یک سو و انکار و ترک آن‌ها از سوی دیگر است. این مقدار موجب حصول اسلام یا کفر در افراد می‌شود و غیر آن، موجب تکفیر نیست و اختلاف مذهبی است. (سبحانی، ۱۴۱۵ق: ۶۰) البته نکته اساسی آن است که باید در این اختلاف عقاید بین ضروریات یک دین و ضروریات یک مذهب، تفاوت قائل شویم. امام خمینی رحمته الله علیه در رابطه با ضروریات دین، اعتقاد به خداوند، وحدانیت او، رسالت رسول و معاد را معرفی می‌کنند و عقیده به ولایت را از واضحات مذهب شیعه می‌دانند. (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۱۶-۳۱۵) و در این صورت، منکر ولایت، خارج از مذهب شیعه است و نه خارج از اسلام. (همان: ۳۲۵)

۲-۱- معرفی منبع اصلی دین

یکی از مؤلفه‌های تفکر تکفیری، تندروی‌های افراد در ارتباط با اعتقادات و احکام اسلامی است. امام رضا علیه السلام همه مردم را به رجوع به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دعوت می‌کنند تا دچار افراط و تفریط نشوند. ایشان می‌فرمایند: «ما خاندان محمد صلی الله علیه و آله و سلم تکیه‌گاه میانه‌ایم که تندرونده به ما نمی‌رسد و کندرونده از ما پیشی نمی‌گیرد.» (کلینی، بی‌تا، ج ۳: ۱۰۱) امام حتی در دعا برای امام زمان علیه السلام از خداوند درخواست هدایت همه انسان‌ها به طریق میانه را دارند و می‌فرمایند: «خداوند! بدست او ما را به راه هدایت و طریق بزرگ و راه میانه‌ای که تندرو به‌سوی او بازگردد و دنباله‌رو به آن ملحق شود، رهنمایی کن.»

(قیومی، ۱۳۷۳: ۶۰) بنابراین برای جلوگیری از افتادن در دام تکفیر دیگران باید همواره اعتقادات، اخلاق و اعمال خود را با ائمه هدی (ع) بسنجیم.

۱-۳- بر حذر داشتن از رویکرد ظاهرگرایانه صرف

نشانه دیگر تفکر تکفیری، تکیه به ظاهر قرآن بدون توجه به سیاق آیات و محذورات عقلی احتمالی است که اغلب، افراد را به دام تشبیه خداوند و انسان‌انگاری پروردگار خواهد کشاند. در روایتی آمده است که در آن عبدالسلام بن صالح هروی از امام رضا (ع) می‌خواهد معنای این حدیث را که «ثواب لاله‌الاله‌الله [گفتن] نگاه کردن به چهره خدای متعال است» بیان نمایند. امام پاسخ می‌دهند: «ای اباصلت! هر که برای خدای متعال، چهره‌ای مانند این چهره‌ها قائل باشد، کافر است، بلکه چهره خدای متعال همان پیامبران، فرستادگان و حجت‌های او هستند. به واسطه اینان است که به جانب خدای عزوجل و به دین او و معرفت او روی آورده می‌شود. خدای متعال فرموده است «هر چه روی زمین است، فانی شونده است و وجه [ذات] با شکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند» و نیز فرموده است «جز وجه او همه چیز نابود شونده است» پس نظر کردن به پیامبران خدای متعال و فرستادگان و حجت‌های او با درجاتی که دارند در روز قیامت، ثواب بزرگی برای مؤمنان در بردارد. پیامبر (ص) فرموده است هر که اهل بیت (ع) و عترت مرا دشمن دارد، در روز قیامت نه او مرا می‌بیند و نه من او را می‌بینم.» (صدوق، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۳۱) همان‌طور که این روایت نشان می‌دهد ضمن آنکه امام توصیه می‌نمایند از برداشته‌های ظاهرگرایانه پرهیز شود، به تبیین باطن آیات و روایات می‌پردازند و با وارونه‌نمایی چهره اسلام به شدت مبارزه می‌نمایند.

۲- تأکید بر شرافت وجودی انسان و حرمت کشتار بی‌دلیل افراد

چنانچه تفکر تکفیر از پشتوانه قدرت سیاسی و اجتماعی برخوردار گردد، بی‌شک نتیجه این نوع تفکر، مباح دانستن خون مخالفین و بروز عملی آن، کشتار بی‌رحمانه افراد بسیاری خواهد بود. امام رضا (ع) در حرمت کشتار بی‌دلیل افراد، حدیثی را از رسول اکرم (ص) نقل می‌کنند: «خداوند لعنت کند کسی را که بدعت گذارد و یا بدعت‌گذاری را جای دهد.» فردی از امام پرسید منظور از بدعت چیست؟ ایشان فرمودند: «کسی که فردی را به ناحق بکشد.» (عطاردی، ۱۳۶۸: ۴۶۱) به کاربرد عباراتی همانند لعنت خداوند و بدعت‌گذاری در رابطه با کشتن بی‌دلیل افراد، عمق چنین سوءرفتاری را به خوبی نشان می‌دهد. در سیره عملی امام هشتم نیز همواره خیرخواهی ایشان برای مخالفانشان و حتی دعا و دلسوزی برای آن‌ها دیده می‌شود. ایشان در حق برادرانشان که با انکار امامتشان، فتنه واقفیه را دامن زدند، این چنین دعا می‌کنند: «پروردگارا! اگر می‌دانی من صلاح و مصلحت ایشان را خواسته، به آنان نیکوکار بوده و دوست‌دار آنان هستم، شب و روز مرا در پیشبرد کارهایشان یاری ده و در مقابل آن به من پاداش عنایت فرما و اگر در غیر این موارد می‌باشم، تو دانای

پنهانی‌ها هستی، آنچه شایسته آنم را به من عطا کن. اگر شرّ است، شر و اگر خیر است خیر. پروردگارا! ایشان را اصلاح گردان و برایشان صلاح و خیر مقدر فرما و از ما و ایشان شرّ شیطان را دور دار و بر طاعتت یاریشان فرما و برای هدایتت موفقشان دار.» (قیومی، ۱۳۷۳: ۲۲۲-۲۲۰)

در این عبارات، امام رضا علیه السلام سعی دارند برادران خود را به‌میزان دلسوزیشان نسبت به آن‌ها متوجه سازند، ضمن آنکه امام در غالب این دعا به ما می‌آموزند که باید برای اصلاح دیگران در جهت اعتقادات حق، تلاش نماییم نه آنکه با تکفیر آن‌ها، تنها خود را برحق بدانیم و در این مسیر باید از خداوند یاری طلبید. نمونه دیگر در سیره عملی امام در این زمینه آن است که ایشان پس از تلاش برای رفع شبهاتشان در مسیر مناظره، رو به قبله می‌کردند و می‌فرمودند: «خدایا! من خیرخواهی آن‌ها را نمودم. خدایا! ایشان را راهنمایی کردم. خدایا! آنچه بر من لازم بود را ادا نمودم. خدایا! ایشان را در شک و شبهه قرار ندادم.» (همان: ۲۲۰)

این نگاه خیرخواهانه برای هدایت مردم که با پرهیز از تحمیل عقاید خود به دیگران و تکفیر آن‌ها صورت می‌گیرد، آن‌چنان برای امام رضا علیه السلام اهمیت دارد که از عبدالعظیم حسنی می‌خواهند شیعیان را به چنین رویکردی توصیه نمایند: «ای عبدالعظیم! دوستانم را از جانب من، سلام برسان و به آنان بگو... بحث و جدال‌های بیهوده را رها کنند. به یکدیگر روی آورند و به دیدن هم بروند؛ زیرا که این امر، باعث نزدیک شدن به من می‌شود. خود را سرگرم تکه‌پاره کردن یکدیگر نکنند...» (مفید، ۱۴۰۲ق: ۲۴۷) آنچه امام در این حدیث، شیعیان خود را بدان دعوت می‌نمایند، درست نقطه مقابل تفکر تکفیری است که همواره با تخطئه دیگران و خشونت، همراه است.

در ادامه بحث، ضروری است به این نکته نیز اشاره شود که اگرچه امام رضا علیه السلام همواره با مخالفان خود به مدارا و خیرخواهی رفتار کرده‌اند تا بتوانند آن‌ها را هدایت نمایند، لیکن هرگز با عقاید انحرافی سازش نمی‌کردند و تسامح ایشان با مخالفان به‌معنای تساهل در امر دین نیست. باید دانست که تسامح با تساهل، فرق دارد. تسامح از ماده «سمح» و به‌معنای بخشش و گذشت است. (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۹)

درحقیقت، تسامح نوعی کنار آمدن همراه با جود و بزرگواری است که علی‌رغم نپذیرفتن عقیده طرف مقابل به تحمل آن منجر می‌شود و امام رضا علیه السلام در امر دین، سهل‌انگاری نخواهند کرد، بلکه برخورد ایشان با نوعی بزرگواری جهت هدایت افراد، همراه خواهد بود، بدون آنکه همانند تکفیری‌ها افراد را از حوزه دین، اخراج کرده و از نعمت حیات، محروم سازد. کما اینکه در بعضی موارد دیده می‌شود امام قائلین به برخی افکار انحرافی مانند اهل تشبیه (قیومی، ۱۳۷۳: ۳۶۰)، واقفیه (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۴۸: ۲۶۳)، غالیان (صدوق، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۰۳) و معتقدین به تناسخ (قیومی، ۱۳۷۳: ۳۷۴) را کافر دانسته‌اند.

این بحث را با حدیثی شریف از امام رضا (ع) به اتمام می‌رسانیم که علامت دین‌داری افراد را حلم نسبت به دیگران و علم و بصیرت برای تشخیص عقاید حق و باطل از یکدیگر می‌دانند: «از نشانه دین‌فهمی، حلم و علم است.» (حرّانی، ۱۴۰۴ق: ۴۶۹)

۳- معرفی عقل به‌عنوان یکی از منابع شناخت دین

تفکر تکفیری به‌شدت، عقل‌گریز است و قائل به تعارض میان عقل و نقل می‌باشد. در این صورت، تنها راه دستیابی به معرفت، التزام صرف به نقل، آن هم ظاهر آیات و روایات می‌باشد؛ زیرا بدون عقل، هیچ راهی برای دریافت مفهوم حقیقی برای واژه‌های نصوص دینی وجود ندارد. زمانی که ارزش عقل به‌عنوان یک راه شناخت، مورد تخطئه قرار گیرد، راه برای تفسیرهای ظاهری، جزمی، متعصبانه و خشک از متون دینی باز می‌شود و مانع استنباط‌های فراتر از محسوسات خواهد شد.

لازم به ذکر است منظور از عقل، عقل برهانی است که بر قضایای قطعی و یقینی مبتنی است و حجیت آن بالذات است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۳۹) نقش عقل در معرفت دینی در دو مرحله «قبل از وحی» همانند اثبات حقانیت دین و مبادی آن مثل نبوت و مرحله «بعد از وحی» در رابطه با فهم و تفسیر معارف دینی و استخراج حقایق دینی می‌باشد. در این رابطه، نقش عقل در اثبات مبادی و اصول دین به‌عنوان یک معیار و مقیاس، مطرح است، در فهم کتاب و سنت و دریافت احکام شرعی، همانند یک چراغ، عمل می‌کند و در موافقت با جزئیات شرعی و درک خصوصیات احکام در نقش یک کلید است. (همو، ۱۳۷۸: ۲۱۴-۲۱۳) البته نباید عقل را به‌عنوان یگانه منبع معرفت در نظر گرفت و به ورطه انحصارگرایی عقلی افتاد.

روایات وارد شده از امام رضا (ع) در رابطه با عقل را می‌توان به‌طور کلی به دو دسته تقسیم نمود، برخی از آن‌ها با روشن نمودن جایگاه عقل با تفکر تکفیری که هیچ اعتباری برای عقل، قائل نیست، مبارزه می‌نماید و برخی دیگر از روایات نیز این مسأله را برای ما روشن می‌سازد که عقل، ابزاری است که می‌تواند عقاید حق و باطل را از یکدیگر تمیز داده و حقیقت را برای ما روشن سازد. امام معتقدند هدف خلقت، به‌واسطه عقل محقق خواهد شد. ایشان می‌فرمایند که گرچه هدف خلقت انسان، عبادت است اما عبادت به کثرت نماز و روزه نیست، بلکه به تفکر در امر خداست و معیار تفکر هم نقل نیست، بلکه عقل است. بنابراین امام هشتم (ع) به شناخت و فهم احادیث توصیه می‌نمایند نه روایت نمودن صرف آن‌ها؛ زیرا معتقدند فهم یک حدیث، بهتر از نقل هزار حدیث است. (حرّانی، ۱۴۰۴ق: ۴۴۲) ایشان حتی در ابتدای خطبه توحیدیه می‌فرمایند: «اول عبادت خدا، معرفت است»؛ یعنی شناخت خداوند، مرتبه‌ای از عبادت پروردگار است که بدون آن به مراتب بالاتر عبادت نخواهیم رسید. امام در همین خطبه برای اثبات توحید به عقل، استشهاد

می‌جویند. (قیومی، ۱۳۷۳: ۳۱۴) عقلی که به واسطه آن به معرفت الهی معتقد خواهیم شد. (همان: ۳۱۶)

نقش عقل در دین‌داری افراد آن قدر مهم است که ایشان می‌فرمایند: «کسی که عقل ندارد، نزد دین‌داران جایگاهی ندارد» (مفید، ۱۴۰۲: ق. ۲۴۴) و حتی فردی را که بدون معرفت در موضوعات دینی به اظهار نظر پردازد، مستوجب لعنت فرشتگان آسمان و زمین می‌دانند. (عطاردی، ۱۳۶۸: ۲۵۶) امام در پاسخ ابن‌سکیت که از حضرت در رابطه با حجت خداوند بر خلق که به واسطه آن شناخته می‌شود، پرسید، محور این شناخت را عقل معرفی کردند. (جوادی آملی، ۱۳۶۵: ۷۳) نقش عقل علاوه بر کسب معارف دینی از نصوص، در رابطه با بررسی سخنان دیگران در زمینه موضوعات دینی نیز اهمیت می‌یابد و به همین علت است که امام در دوران پرآشوب خود به ابن‌سکیت می‌فرمایند: «اکنون با عقل می‌توان راستگو را از دروغ‌گو تمیز داد.» (عطاردی، ۱۳۶۸: ۲۸۲) در انتهای این بحث لازم است به حدیث شریفی از امام رضا علیه السلام اشاره نمایم که ضمن روشن نمودن نقش معرفتی عقل در دوری از تفکر تکفیری، نقش اجتماعی عقل را نیز در برخورد با افراد مختلف بیان می‌کند؛ به گونه‌ای که کاملاً متعارض با منش و روحیات افراد تکفیری می‌باشد. امام رؤوف علیه السلام می‌فرمایند: «نخستین اثر عقل، بعد از ایمان به خدا، محبت و احسان و لطف و دوستی با مردم است و همچنین نیکی و رسانیدن خیرات به نیکوکاران و بدکاران.» (عطاردی، ۱۳۶۸: ۲۵۴) همان‌طور که این حدیث مشخص می‌سازد، از نتایج عقل و خردورزی، نیکی در حق افراد حتی بدکاران است.

۴- اعطای فرصت اندیشه و حق اظهار نظر

همان‌طور که بیان شد، تفکر تکفیری در روش، تنها بر نقل‌گرایی تکیه دارد و هر گونه عقل‌گرایی را سرکوب می‌نماید و از همین رو تنها برداشت خود را از نقل، صحیح می‌داند و فرصت هر نوع اندیشه‌ورزی و تفکر را از سایرین سلب می‌نماید. تکفیری‌ها تنها خود را موحد به حساب می‌آورند و همه مسلمانان را آلوده به شرک و برکنار از اسلام می‌دانند. (الگار، ۱۳۸۶: ۱۳) بنابراین هیچ لزومی برای بحث و اندیشه و تبادل نظر با دیگران نمی‌دیدند، لیکن ائمه علیهم السلام به مخالفین خود، فرصت اظهار نظر می‌دادند. ابراهیم‌بن‌عباس که سال‌ها در خدمت امام رضا علیه السلام بود، می‌گوید: «هیچ‌گاه ندیدم حضرت رضا علیه السلام با کسی در سخن خود جفا کند و ندیدم که سخن کسی را قطع کند تا آن‌که از گفتار، فارغ شود.» (صدوق، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۸۴) تمامی مناظراتی که امام رضا علیه السلام با مذاهب و فرقه‌های مختلف داشته‌اند، نشان‌دهنده فرصتی است که ایشان به مخالفان خود داده‌اند تا بتوانند نظرات خود را در باب مسائل مختلف، اظهار نمایند و امام از رهیافت این مناظرات در تلاش بوده‌اند تا این افراد را از مسیر اندیشه و تعقل به راه ثواب، نزدیک سازند، بدون آنکه همانند تکفیری‌ها با برچسب کافر زدن به آن‌ها از پاسخ به سؤالاتشان شانه خالی

کنند. در این نوشتار نمی‌توان به‌طور مفصل به شرح برخورد حضرت در این مناظرات پرداخت، به همین علت تنها به ارائه فهرستی از مناظرات امام با اندیشه‌های مختلف بسنده می‌نماییم تا دامنه دانش حضرت و وسعت دید ایشان در برخورد با عقاید بسیار متنوع را روشن نماییم: مناظره با عالمان ادیان مختلف (صدوق، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۶۰-۳۱۴)، مناظره با سلیمان مروزی درباره توحید (همان: ۳۶۱)، مناظره با محمد بن جهم درباره عصمت انبیاء (ع) (همان: ۳۸۹)، مناظره با مأمون در مورد عترت پیامبر (ع) (همان: ۴۶۸)، مناظره با ابوقرّه از اهل حدیث (همان، ج ۲: ۵۵۷)، مناظره با یحیی بن ضحاک معتزلی (همان: ۵۵۹)، مناظره با واقفیه (مرتضوی، ۱۳۷۵: ۶۷-۷۱)، مناظره با اهل بصره در مورد امامت خود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۹: ۷۹-۷۳)، مناظره با اهل کوفه. (همان: ۷۹-۸۱)

عموماً امام رضا (ع) در این مناظرات به مخالفان خود اجازه می‌دادند سخن را آن‌ها آغاز کنند و سؤالات خود را از ایشان بپرسند، سپس مسائل را به نحوی طراحی کرده و مطرح می‌نمودند که فرد مقابل با اندیشه خود به پاسخ سؤالش می‌رسید و هیچ راهی برای انکار آن نداشت. (عطاردی، ۱۳۶۸: ۴۱؛ صدوق، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۳۳؛ قیومی، ۱۳۷۳: ۳۱۰-۳۰۸)

۵- برقراری تعامل با صاحبان عقاید مختلف

در تفکر تکفیری که مخالفین خود را کافر می‌شمارند، علاوه بر آنکه حق حیات برای آن‌ها قائل نیستند، در تعاملات اجتماعی خود نیز هر گونه ارتباط با این افراد را تحریم می‌نمایند اما آنچه در رابطه با مناظرات، خیراندیشی‌ها و تلاش امام رضا (ع) برای هدایت فرقه‌های مختلف بیان شد، همگی گواه این موضوع است که ایشان برخلاف افراد تکفیری همواره سعی داشته‌اند در برقراری ارتباط با این افراد، راهی برای هدایت آن‌ها به مسیر حق باز کنند. ایشان در مقابله با تفکر تکفیری که هر آنچه منسوب به عقاید انحرافی است از قبیل نحوه زندگی، زبان گفتگو و مناسبات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را حرام می‌دانند، در تعاملات خود از مسیر همین مشترکات مورد قبول دو طرف، وارد می‌شدند تا حداقل‌هایی را برای گفتگو فراهم آورند. به‌طور مثال می‌توان دید که امام رضا (ع) در مناظره با پیروان ادیان مختلف از کتاب مقدس خود آن‌ها و با اقوام متفاوت به زبان خودشان گفتگو می‌کردند. (صدوق، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۶۰-۳۱۶) حضرت در گفتگو با فرقه‌های اسلامی نیز با تکیه بر آیات قرآن که مورد وثوق و پذیرش همه آن‌ها بود، سخن می‌گفتند تا راهی برای گفتگو باقی بماند. از سوی دیگر، تعاملات امام رضا (ع) با افراد مختلف در تمام طول مسیر مدینه تا مرو که اغلب آن‌ها شیعه نبوده‌اند، (همان، ج ۲: ۲۹۲) این موضوع را کاملاً روشن می‌سازد که سیره عملی حضرت در برخورد با افراد از عقاید مختلف، مبتنی بر حسن ارتباط و پرهیز از تفتیش عقاید و کافر دانستن آن‌ها بوده است.

نتیجه

امام رضا علیه السلام در برخورد با افراد تکفیری مثل واقفیه و معتزله ضمن آن که تلاش می‌کردند آن‌ها را به مسیر حق، هدایت نمایند اما از ورود به بحث‌ها و مجادلات بی‌ثمر آن‌ها که تنها دستاویزی برای تکفیر سایرین بود، پرهیز می‌کردند، هرچند بخش اعظم مبارزات امام مربوط به مقابله با تفکر تکفیری بوده که ممکن است در پیروان همه ادیان یا فرق مذهبی وجود داشته باشد. ایشان با ارائه تعریفی جامع و کامل از اسلام، با تعصبات بیجای تفکر تکفیری که هر نوع اختلاف عقیده‌ای را خارج از دایره دین به حساب می‌آورد، مبارزه کردند. تعریفی که به‌خوبی می‌توانست ملاک عمل، جامع افراد و مانع اغیار باشد. روش امام در معرفی چهره حقیقی اسلام را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود:

الف) بیان ارکان دین اسلام؛ ب) معرفی اهل بیت علیهم السلام به‌عنوان منبع و معیار اصلی دین؛ ج) پرهیز از هر گونه برداشت‌های ظاهرگرایانه صرف. از سوی دیگر، سیره عملی و روایات امام رضا علیه السلام نشان می‌دهد که ترویج روحیه نوع‌دوستی و خیراندیشی از سوی ایشان به‌طور مستقیم با تفکر تکفیری مقابله می‌کند. همچنین ارزشی که امام برای عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی و موهبتی الهی مطرح می‌نمایند، درست در مقابل نقل‌گرایی و عقل‌گریزی تفکر تکفیری می‌باشد. وقتی عقل‌گرایی تقویت شود، جای کمتری برای جولان تفکرات تکفیری باقی می‌ماند. به‌طور کلی باید گفت رویکرد امام رضا علیه السلام در ترویج دین بر ایجاد فرصت اندیشه و قائل شدن حق اظهار نظر برای مخالفان مبتنی بوده است. همین مسأله، راه را برای هر نوع تفکر تکفیری و نگرش‌های افراطی به دین می‌بندد. ایشان با حضور در مناظرات با اصحاب ادیان و مذاهب مختلف، فضایی باز برای اندیشه مهیا نمودند که در آن، راه تکفیر دیگران، سد شده بود. ضمن آنکه امام رضا علیه السلام در ارتباط برقرار کردن خود با دیگران به پیروان اندیشه‌های مختلف یادآور شدند که بنای اسلام در روابط اجتماعی نیز بر ایجاد محیطی صلح‌آمیز و مسالمت‌جویانه مبتنی است که در آن زمینه‌های آرام برای شناخت حق از باطل فراهم شود. ایشان حتی در مناظرات و گفتگوهای خود نیز از مسیر زبان یا دین فرد مقابل، وارد می‌شدند تا بر اساس مشترکات مورد توافق هر دو طرف، نقاط اشکال و اشتباه‌های آن‌ها را گوشزد نمایند.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، ۱۴۰۵ق.، لسان‌العرب، قم، ادب‌الحوزة.
۲. اسفندیاری، محمد، ۱۳۸۲، خمود و جمود، قم، انتشارات صحیفه خرد.
۳. الگار، حامد، ۱۳۸۶، وهابی‌گری، ترجمه احمد نمایی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.

۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، دین‌شناسی، قم، مرکز نشر اسراء.
۵. _____، ۱۳۷۸، شریعت در آینه معرفت، قم، مرکز نشر اسراء.
۶. _____، ۱۳۶۵، مجموعه آثار نخستین کنگره جهانی حضرت رضا (ع)، مشهد، ناشر کنگره جهانی حضرت رضا (ع).
۷. حرّانی، حسن بن علی بن شعبه، ۱۴۰۴ق.، تحف العقول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۸. خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۹ق.، کتاب الطهارة، نجف، چاپخانه آداب.
۹. دهخدا، علی‌اکبر، [بی تا]، لغت‌نامه، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. رشاد، علی‌اکبر، ۱۳۸۲، منطق فهم دین، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۵ق، الایمان و الکفر فی الکتاب و السنه، قم، موسسه الامام الصادق (ع).
۱۲. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، ۱۳۷۳، ترجمه علی‌اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.
۱۳. عرفان‌منش، جلیل، ۱۳۷۴، جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا (ع) از مدینه تا مرو، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۴. عطاردی، عزیزاله، ۱۳۶۸، اخبار و آثار حضرت رضا (ع)، تهران، کتابخانه صدر.
۱۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، [بی تا]، القاموس المحیط، بیروت، دارالعلم.
۱۶. قیومی، جواد، ۱۳۷۳، صحیفه‌الرضا (ع)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، [بی تا]، اصول کافی، بیروت، دارالاضواء.
۱۸. متقی، علی بن حسام‌الدین، ۱۴۱۹ق.، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق محمود عمر الدمیاطی، بیروت، دارالنشر.
۱۹. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق.، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه‌الوفاء.
۲۰. مرتضوی، سید محمد، ۱۳۷۵، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۰۲ق.، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.

زبان احساسی دین؛ نظریه و تحلیل

مریم فخرالدینی*

دکتری حکمت متعالیه - مدرس گروه کلام اسلامی. مدرسه عالی بنت المصطفی

چکیده

نظریه زبان احساسی دین، از سوی برخی اندیشمندان، راهکاری بود که از طریق آن سعی در حل تعارضات میان علم و دین داشتند. مسأله اصلی این نوشتار، معرفی نظرات زبان احساسی شلایر ماخر و زبان انشائی - تحریکی استیسی است. پژوهش حاضر درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن بازخوانی منابع مرتبط با موضوع و متناسب با اهداف و سوالات پژوهش، به بسط و تحلیل آن‌ها پرداخته و تا جای ممکن آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار دهد. در حوزه یافته‌های این پژوهش باید گفت اساسی‌ترین انتقادی که به این نظرات وارد است این است که معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی را زیر سؤال برده و به ایمان‌گرایی و نسبی‌گرایی دینی می‌انجامد.

کلیدواژه: زبان دین، زبان احساسی، شلایرماخر، استیسی.

مقدمه

از جریان‌های مهم فلسفی به‌خصوص در قرون نوزدهم و بیستم که بر مباحث کلام جدید نیز تأثیر داشته، توجه ویژه به بحث «زبان» بود که موجب پیدایش نظرات تازه‌ای در حوزه «فلسفه زبان» شد. یکی از دیدگاه‌های مهم در این زمینه که از سوی افرادی با دغدغه حفظ دین اما با رویکردی حداقلی به کارکردهای دین، مطرح می‌شود، نظریه زبان احساسی دین است.

در این نوشتار به‌دنبال پاسخی برای این سؤال هستیم که آیا می‌توان زبان دین را زبانی احساسی دانست؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤال به معرفی بنیان‌های فکری این دو اندیشمند پرداخته‌ایم و سپس مبانی و معارف حاصل از رویکرد آن‌ها مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

۱- زبان احساسی شلایر ماخر

فریدریک دانیل ارنست شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) متفکر آلمانی، فردی که به دینداری پایبند بود اما سال‌ها از نگرش منفی نسبت به دین، رنج می‌برد و

از طرفی نیز این واقعیت را احساس می‌کرد که محتوای کتاب مقدس و عقاید مرسوم آیین مسیحیت با عقل انسان و واقعیت‌های علمی هماهنگ نیست. وی جهت بازسازی دین، به دنبال یافتن توجیه قابل قبولی برای آن بود. این متکلم پروتستانی، تحت تأثیر نهضت احساس‌گرایی رمانتیک که در قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی ظهور کرده بود، با تعمیم روح این مکتب به دین، زبان دینی را نیز زبان احساسی دانست.

۱-۱- اصول و مبانی دیدگاه

شلایر ماخر، حقیقت دین را احساس وابستگی مطلق به مبدأ و قدرتی متمایز از جهان معرفی کرد. (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۹۲) وی بحث‌های مطرح شده درباره دلایل اثبات وجود خدا و اعتبار کتاب مقدس را جزء حاشیه و پوسته دین دانست و قلب و گوهر دین را تنها احساسات و عواطف نامید.

از نگاه او موضوع دین، آن بارقه‌های آسمانی است که هنگام تماس یک روح مقدس با امر نامتناهی ایجاد می‌شوند و دین در پی آن است که افراد، عالم را یعنی کلیت آنچه را که هست و رخ می‌دهد به نحوی ژرفاندیشانه در نوعی شهود و احساس بی‌واسطه تجربه نمایند. البته احساس مد نظر شلایر ماخر به معنای محدود روانشناختی نیست، بلکه نوعی هیجان رمانتیک و شورمندانه است که باید از طریقی جامع و کاملاً وجودی درک شود و از آن به تجربه دینی تعبیر می‌شود. مراد شلایر ماخر از تجربه در ساحت دین، درک شهودی است. به همین دلیل، بر ساحت شهودی دین تأکید دارد و شهود که همان احساس است را پایه و اساس دین به حساب می‌آورد. شهود بدون احساس، هیچ است و نمی‌تواند نیرو و منشأ مناسبی داشته باشد، احساس نیز بدون شهود چیزی نیست. این دو از هم جدایی‌ناپذیر هستند. این آگاهی و درک شهودی همان خودآگاهی است که می‌تواند مبنای آگاهی‌های حصولی نیز بشود. وی پس از بیان وحدت شهود و احساس و جداناپذیری آن‌ها از اسرارآمیز بودن و بیان‌ناپذیر بودن آن سخن می‌گوید که سراسر، نسبت و اتصال و وابستگی است. وی قائل به روح عالم است که در همه اجزای جهان حضور دارد و انسان می‌تواند آن را شهود نماید.

رویکرد شلایر ماخر در مورد دین، مبتنی بر نیاز به مذهبی بود که بتوان آن را تجربه و احساس کرد. بنابراین طبق دیدگاه او تمام کسانی که می‌خواهند به محراب مذهب راه پیدا کنند، باید آموزه‌ها را نفی نمایند. جوهره دینداری شناختن و عمل کردن نیست، بلکه آگاهی از اتکای مطلق و در ارتباط بودن با خدا است. آموزه‌های مسیحی، بیان احساسات مذهبی مسیحی هستند که در قالب کلامی بیان شده‌اند. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۸۶)

شلایر ماخر با توجه به عدم هماهنگی تعالیم کتاب مقدس و عقاید آیین مسیحیت با واقعیت‌های علمی می‌گوید ارزش کتاب مقدس تنها در این است که بازگوکننده احوال و تجارب دینی بنی اسرائیل و مسیح و سرگذشت

مؤمنان نخست می‌باشد. (باربور، ۱۳۶۲: ۱۲۳) بر همین اساس است که وی مبنای دیانت را تعالیم وحیانی، عقل، عقاید رسمی و حتی اراده اخلاقی معرفی نمی‌کند، بلکه در خودآگاهی دینی می‌داند. از نظر او دین مجموعه اعتقادات و شعائر مذهبی و حتی طریق اندیشیدن نیست، گوهر دین تجربه و احساس است و دینداری را نوعی حس و چشیدن بی‌واسطه می‌داند. بنابراین نمی‌توان آن را با توصیف شناخت، بلکه فقط از راه کشف آن در وجود خود قابل ادراک است. به همین دلیل باید گفت آگاهی دینی در احساس آدمی رشد می‌کند و مرتبط با اندیشه نیست. اساس دین نه فکر و نه عمل، بلکه شهود و احساس است؛ زیرا دین در پی شهود جهان می‌باشد. جهان به‌معنایی که شلایر ماخر به کار می‌برد، حقیقت بیکران الهی است. از این رو دین از نگاه وی، همان احساس اتکا به بیکرانه که امری الوهی است می‌باشد.

شلایر ماخر با علم جدید کپرنیک و گالیله مشکلی نداشت. در قرن ۱۹ به مطالعه آثار دانشمندان جدید و فیلسوفان پرداخت. وی اعتقاد داشت که در جهان قوانین فراگیر و تمام‌عیار طبیعی، رازی وجود دارد که شایسته است انسان‌ها به آن احترام بگذارند؛ نظمی فراگیر که هیچ استثنای فراطبیعی را نمی‌پذیرد. بر این اساس، شلایر ماخر الهی‌دانی که با وجود دین‌پژوه بودن با علوم نیز آشنا است، تلاش می‌کند ضمن اثبات استقلال دین، عدم تعارض آن را با دیگر ساحت‌های دانش بشر نشان دهد. وی در مهم‌ترین اثر خود یعنی «در باب دین» که لحنی خطابی دارد، به تبیین گوهر و ماهیت حقیقی دینی می‌پردازد و بر آن است که به همگان بیاموزد انسان هم می‌تواند اهل علم و هم اهل دین باشد. او در روزگار پیشرفت علم و دانش، موضعی را اتخاذ کرد که طبق آن بتواند دیدگاه جدیدی را که قابل پذیرش باشد، نسبت به دین مطرح نماید. (هوردرن، ۱۳۶۸: ۲۸)

از آنجایی که به‌نظر شلایر ماخر مبنای دیانت نه تعالیم وحیانی است، نه عقل، نه احساس و نه الزام اخلاقی، بنابراین او بر این رأی است که ورای طبیعت، نوعی معنویت و یا نیرویی زنده دخالت دارد و مبنای دین، دل‌آگاهی و احساس وابستگی مطلق و احساس تناهی در برابر نامتناهی است. بدین ترتیب در فلسفه شلایر ماخر دین، علم محسوب نمی‌شود و به‌دنبال آن هم نیست که ماهیت جهان و عالم را تبیین کند. دین به‌دنبال توضیح جهان نیست. پس باید گفت دین، علم نیست. در نگاه وی با تفاوت قلمرو دین از بقیه ساحت‌ها، زبان دین نیز متمایز از سایر زبان‌ها است. دین به‌دنبال امری مستقل، اصیل، استنتاج‌ناپذیر و بی‌واسطه است. از منظر وی، تعیین جایگاه هر شیء در کل جهان هستی و تمیز و تشخیص هر چیزی از سایر اشیاء، غایت علوم است اما از سوی دیگر، هر حادثه‌ای در جهان نه محدود و در تقابل با دیگر اشیاء، بلکه به‌عنوان نمودی از بی‌نهایت در زندگی ما هستند، پس نمود دینی دارند تا علمی.

شلایر ماخر با واسطه قرار دادن احساس، انسان و جهان به خداوند می‌رسد. طبق این دیدگاه در طبیعت و جهان محسوس، متعلق مناسبی برای احساس اتکای مطلق وجود ندارد و فقط می‌توان آن متعلق را امری فراتر از جهان محدود و نامتناهی دانست که تنها با زبان احساسی می‌توان از آن سخن گفت.

شلایر ماخر در کتاب «ایمان مسیحی» بر نظریه خود مبنی بر اینکه دین نه علم است و نه فعل، بلکه تلطیف احساس یا خودآگاهی بی‌واسطه است، تأکید می‌کند. از نظر او علم کلام علمی است که تعالیم حاکم بر جامعه‌ای را انتظام می‌بخشد. این تعالیم، تعبیری از عواطف دینی در آن جامعه است. تعالیم مسیحی گزارشی از عواطف دینی هستند که به زبان می‌آیند. وی تجربه دینی را به‌عنوان قلب و محور تفکر دینی معرفی می‌کند و به‌منظور تبیین این ادعا که عواطف دینی، مستقل و مقدم بر تعبیر زبانی هستند، نظریه‌ای در باب زبان دینی و ارتباط آن با تجربه دینی می‌پردازد. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۸۵-۸۴)

زبان دینی از نظر شلایر ماخر برای حکم کردن یا پیشبرد ادعا به کار نمی‌رود. به عبارت دیگر، گزاره‌های دینی ادعایی ماورای طبیعی ندارند، بلکه صرفاً دارای کارکرد تعبیری هستند. زبان دینی، تبلور دینداری ویژه جامعه خاص دینی و ابراز و تعبیری از احساس وابستگی مطلق یا خودآگاهی دینی جامعه خاص است و از این جهت، مفاد معرفتی ندارد. (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۴۴)

طبق نظریه شلایر ماخر دو گونه زبان دینی از هم قابل تمایز هستند، یکی زبان دینی اولیه و یا اصیل و طبیعی که بازتاب خودجوش احساس دینی است. عملکرد این تعابیر طبیعی مثل عملکرد فریاد یا اشارات غیراختیاری است که توصیف حالات عاطفی نمی‌باشد، بلکه واکنش احساس دینی هستند. نوع دوم، تعبیر مجازی است که با مقایسه و تهدید حدود و نه به‌طور مستقیم، متعلق خود را نشان می‌دهند. تعابیر مجازی گرچه جنبه نظری بیشتری دارند اما با این وصف اعتبارشان تنها از این جهت است که بسط تعابیر طبیعی هستند. (همان: ۴۵) بنابراین باید گفت نظریه زبانی شلایر ماخر، زبان دینی را زبانی «ابرازی» می‌داند بدون آن‌که برای اظهار نظر، حکایت‌گری و پیشبرد ادعایی به کار رود و در معرض پرسش و درخواست توجیه قرار گیرد. بدین ترتیب با هیچ‌گونه پرسشی مواجه نخواهد شد. (همان: ۴۸)

او هویت دین را به احساس درونی و امر قلبی تفسیر کرد. دین نوعی حس و از مقوله احساس و شهود است. وقتی دین به‌عنوان احساسی است که از همه اندیشه‌ها سبقت گرفته و مستقل از آن‌هاست، نباید با عقیده یا عمل، خلط شود و هرگز دستاوردهای دانش جدید یا پیشرفت علم در هیچ حوزه‌ای نمی‌تواند با آن تعارض داشته باشد. دین لحظه‌ای مستقل در تجربه انسانی و قله‌ای رفیع است که از دسترس انتقادات عقلی و اخلاقی به دور و در برابر آن‌ها آسیب‌ناپذیر است؛ زیرا جایگاه دین، قلمرو مباحثات فکری نیست، بلکه

نهان‌خانه دل است. (همان: ۱۹)

شلاير مآخر ادعا كرد كه تجربه ديني، تجربه عقلي يا معرفتي نيست، بلكه احساس اتكاي مطلق و يکپارچه به مبدأ يا قدرتي متمايز از جهان است. اين تجربه، تجربه‌اي شهودي است كه اعتبارش قائم به خودش است و مستقل از مفاهيم، تصورات، اعتقادات يا اعمال مي‌باشد؛ چون اين تجربه نوعي احساس است و از حد تمايزات مفهومي فراتر مي‌رود. لذا نمي‌توانيم آن را توصيف كنيم. اين تجربه، حسي و عاطفي است نه معرفتي. (پترسون، ۱۳۹۳: ۴۱) بر همين اساس، زباني كه از شهود، سخن مي‌گويد، معرفتي نخواهد بود.

۱-۲- نقد نظريه زبان احساسی

همان‌طور كه گفته شد، دين در برداشت شلاير مآخر در حد يك تجربه ديني و نوعي احساس و رغبت نسبت به امري نامتناهي فروكاسته مي‌شود و عناصر ماورايي دين در تجربه‌هاي شخصي خلاصه شده‌اند. نوعي انسان‌محوري كه احساس خضوع با انفعالي كودكوار است تا از تاثيرات بي‌واسطه عالم وجود، شور و شوق يابد و سرشار شود. با اين رويكرد كه هويت دين را در بعد احساس فردي درون انسان دانسته، صورت زباني متون ديني در درجه نازل اعتبار قرار مي‌گيرد. شلاير مآخر دينداري را نوعي احساس دروني بي‌ارتباط با علم و عمل تفسير مي‌كند كه ممكن است در قالب اندیشه بيان شود، ولي اندیشه به وجود آورنده آن نيست.

نگرش شلاير مآخر بر اين سه فرض اساسي مبتني است:

اولاً آگاهي يا تجربه ديني كاملاً مستقل از مفاهيم و عقايد است.

ثانياً توصيف آن لحظه، آن است كه بگوييم احساس بي‌نهايت يا آگاهي از وابستگي مطلق است.

سوم آنكه زبان و آموزه‌هاي ديني، بسط تعابير خودجوش و طبيعي از اين احساس يا آگاهي هستند و احكام يا ادعائي درباره هستي را در بر ندارند.

به نظر مي‌رسد شلاير مآخر از چندين نکته غفلت كرده است:

اول آنكه مقصود از فرض اول، اثبات اين مطلب است كه عنصر مشترك دينداري، لحظه‌اي از آگاهي دروني پيش‌زباني و پيش‌نظري است و لذا قابل ارجاع به چيز ديگري نيست و فرض دوم به متعلق آن احساس اشاره دارد و رابطه نفس را با آن بيان مي‌كند كه رابطه تام و وابستگي وجودي است اما اين دو فرض چگونه با يكديگر قابل جمع هستند؟ اگر براي شناسايي لحظه متمايز تجربه ديني لازم است كه به مفهوم وابستگي و اين اندیشه كه همه زنجيره علل كه آن را جهان مي‌ناميم، وابسته به قدرتي جامع‌تر و جدای از آن است در آن صورت چگونه مي‌توان گفت تجربه، مستقل از اندیشه و زبان است؟ (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۵۵)

دوم آنكه تحقق تجربه ديني و لحظه آگاهي ديني امري اختياري است

با خارج از اختیار انسان می‌باشد؟ لازمه اختیاری دانستن آن لحظه آگاهی، این است که با یک رشته تصورات مفهومی و آمادگی‌های ذهنی و روحی در انتظار آن می‌نشینند و این برخلاف نگاه شلایر مآخر است. اگر بگوییم آن لحظه آگاهی دینی، امری خارج از اختیار است در آن صورت هیچ‌گونه دعوت دینی که شلایر مآخر به آن می‌خواند، مفهوم نخواهد داشت. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۸۸)

سوم آنکه نظریه شلایر مآخر با این پرسش مواجه است که آیا لحظه متمایز آگاهی دینی و احساس درونی، امری صرفاً شخصی است یا ارزش نوعی دارد؟ روشن است که این پدیده بی‌واسطه، به‌فرض تحقق صرفاً برای مدرک آن مشهود است و برای دیگران هیچ‌گونه اعتباری ندارد اما این موضوع موجب یک نسبی‌گرایی فراگیر در امر دین خواهد بود که پایه و مبنایی برای دین باقی نخواهد گذاشت. جای پرسش دارد که با این وصف نظر شلایر مآخر که دین را در حد احساس افراد فرو می‌کاهد، چه رجحانی بر نظر کانت دارد که آن را از راه اخلاق بر پای می‌داشت؟ به سخن دیگر، نام تجربه دینی پوششی شد که درون خود همه اندیشه‌های متهافت و متعارض مورد تأیید واقع شوند و هیچ ملاک و مبنایی برای تشخیص و شناخت دین واقعی از غیر آن باقی نمی‌ماند. پرادفوت می‌نویسد وقتی با تحقیقات تاریخی و ترجمه متون مهم، شواهد جدیدی درباره سنت‌های دینی کهن به دست آمد، دانشجویان رشته دین در سده نوزدهم این روایات و اسطوره‌ها را درباره خدایان نه به‌عنوان تاریخ یا عقاید جهان‌شناختی بلکه به‌عنوان تجلیات اشکال خاص تجربه دینی مطالعه کردند. آن‌ها اسطوره‌ها و مناسک کهن و شرقی را تعالیمی غلط یا رفتاری غیراخلاقی نمی‌دانستند، بلکه آن‌ها را بیانگر اشکال خاص حیات دینی می‌دانستند که هر یک جنبه‌ای از تجربه دینی را که اساساً در اختیار همگان بوده است، برجسته می‌نماید. (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۸)

چهارم آنکه به نظر می‌رسد شلایر مآخر میان مفهوم دین که یک روش و طریقه است، با تدین و دین‌ورزی که یک امر شخصی و درونی می‌باشد، خلط کرده است.

همچنین باید توجه داشت این مدعا که احساس، سرچشمه عمیق‌تر دین است، مستلزم آن است که تأملات فلسفی و کلامی را از نتایج و تبعات ثانوی تجربه بدانیم. اگر تجربه دینی در کار نباشد، علوم الهی یا فلسفه‌های دینی هم در کار نخواهند بود. این تحلیل خاص از تجربه دینی این مشکل است که فهم چنین امری دشوار است که شخص چگونه از دل احساسات غیرمعرفتی، مدعیات صدق و کذب برداری را که در الهیات و فلسفه دینی یافت می‌شوند، به دست می‌آورد. اگر امر مجرب و تجربه هر دو بیان‌ناپذیر هستند و اگر تجربه چندان بنیادین است که از حد تمایزات معرفتی فراتر می‌رود، پس حقایق دینی چگونه از آن نتیجه می‌شوند؟ اگر بکوشیم چنین تجربه‌ای

را به مدد تمثیل توصیف کنیم، باز هم از پیش، فرض کرده‌ایم که می‌توانیم درک معرفت‌بخشی از آن واقعه داشته باشیم و بنابراین شخص می‌تواند دریابد که کدام یک از تمثیل‌ها با آن تجربه متناسب است و کدام یک متناسب نیست.

ضمن آنکه شلایر مآخر در این دیدگاه درباره ماهیت احساسات و عواطف دچار سوء فهم شده است. عواطف از اعتقادات یا رفتارها بنیادی‌تر نیستند. در واقع، عواطف نیز مانند اعتقادات و اعمال، قائم به مفاهیم هستند. عواطف جزئی دارند که از مفاهیم و احکام تشکیل شده است. وقتی می‌گوییم مفهوم جزء مقوم عاطفه است، مقصودمان این است که آن عاطفه را نمی‌توانیم بدون ارجاع به آن مفهوم مشخص کنیم. برای آن که عاطفه‌ای را مشخص و معین کنیم، باید کیفیت آن احساس، موضوع آن عاطفه و مبانی عقلانی‌ای را که شخص به استناد آن، عاطفه را توجیه می‌کند، مشخص و معین نماییم. حال می‌توان دید که در واقع بخشی از آن مبانی، اعتقاداتی هستند که شخص درباره علل موجد عواطف و احساساتش دارد اما اگر مفاهیم جزء مقوم عواطف باشند، در این صورت نمی‌توانیم وجه معرفتی تجربه دینی را کاملاً منتفی بدانیم. (پترسون، ۱۳۹۳: ۴۳)

از نظر شلایر مآخر زبان و آموزه‌های دینی، بسط تعابیر خودجوش و طبیعی از احساس یا آگاهی هستند و احکام یا ادعایی درباره هستی را در بر ندارند. وی درصدد تبیین ارتباط آگاهی دینی با زبان جامعه دینی بود. به عقیده او زبان دینی اولیه، بسط تعبیرات طبیعی و خودجوش حالات درونی در نموده‌های مستقیم و بی‌واسطه صوتی است. طبیعی دانستن این تعبیر به معنای انکار قراردادی بودن آن است و در نتیجه به معنای آن است که ارتباط بین آگاهی دینی و تعبیر زبانی آن مستقل از تأثیرات فرهنگی و فکر استدلالی است. (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۵۵)

مبنای تفکر وی آن است که در رویارویی با شواهد علمی جدید با فرض پذیرش آن‌ها تجدید نظری در این مفاهیم صورت گرفت. در این نگاه به جای انکار وحی، مفهوم تازه‌ای از آن ارائه و اظهار شد؛ بدین صورت که خداوند وحی فرستاده است ولی نه با املائی یک کاتب معصوم، بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و پیامبران بنی‌اسرائیل. کتاب مقدس وحی مستقیم الهی نیست، بلکه یک مکتوب کاملاً انسانی و گواهی انسان بر بازتاب وحی در آیین‌ها احوال و تجارب بشری است. (باربور، ۱۳۶۲: ۱۳۲)

ابرازی دانستن و بازتاب صرف و احساس درونی قلمداد کردن زبان دینی و عاری دانستن آن از هر گونه داوری درباره جهان برای رفع تعارض زبان دینی و احکام علم، آن را از پشتوانه معرفتی و هستی‌شناختی تهی می‌سازد و به نظر نمی‌رسد که این لوازم با دیدگاه احساس و ابستگی به کانون لایتناهی وجود که شلایر مآخر در پی تبیین آن است، سازگاری داشته باشد.

شلاير ماخر می‌پذیرد که بیانات دینی به آن معنا که بیانات علمی یا فلسفی صادق یا کاذب هستند، صدق و کذب بر نمی‌دارد و قبول دارد که آن‌ها چیزی درباره جهان هستی به ما نمی‌گویند اما با این وصف، معتقد است که آن‌ها را می‌توان به دلیل سازگاری منطقی و کفایتشان در بیان آگاهی دینی ارزیابی کرد. بنابراین باید اذعان کرد که پذیرش چنین ارزیابی‌هایی متضمن آن است که آن بیانات ساختار منطقی داشته و آگاهی دینی، جزء مفهومی داشته باشد. (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۵۹)

۲- زبان انشائی - تحریکی استیسی

والتر ترنس استیسی (۱۹۶۷-۱۸۸۶) از فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی است. وی در جایگاه یک فیلسوف تحلیل‌زبانی، رویکرد کارکردگرایی به زبان دین دارد. از نظر او مفاهیم دینی از واقعیتی خارجی سخن نمی‌گویند ولی دارای کارکردی ارزشمند هستند که در ادامه به آن می‌پردازیم:

۲-۱- اصول و مبانی دیدگاه

استیسی اصطلاح دین را معادل «عرفان» در نظر می‌گیرد. وی با اتخاذ رویکرد ایمان‌گرایانه، جنبه معرفت‌بخشی دین را کنار می‌گذارد و آن را به معنای تجربه دینی می‌گیرد. او دین را صرفاً مساوی با اخلاقیات نمی‌داند و حتی آمیزه‌ای از اخلاقیات و جزییات و یا ترکیبی از اخلاقیات و عواطف هم به حساب نمی‌آورد. گوهر دین عرفان است و طریق قدسیان، طریق عرفان است. (استیسی، ۱۳۸۱: ۳۶۸) مقصود استیسی از عرفان، تجربه عرفانی است و منشأ ارزش‌های اخلاقی را در عرفان می‌داند. همچنین در برخی موارد عرفان را به معنای شهود دانسته و می‌گوید نامی است که به دریافت و ادراک امر الهی در قالب حال و تجربه عرفانی داده شده است. شهود فاقد مفهوم است و به ذهن و عین که ویژگی عقل است، تقسیم و تجزیه نمی‌شود. (استیسی، ۱۳۸۸: ۷۵)

استیسی خصوصاً به تجربه‌های عرفانی می‌پردازد. هدف وی این است که توصیفی عینی و پدیدارشناسانه از تجربه عرفانی به دست دهد. او متذکر می‌شود که شخص باید به تمایز میان تجربه و تعبیر آن تجربه توجه داشته باشد. شخص، به واسطه تعبیر، تجربه را می‌فهمد و با آن ارتباط برقرار می‌کند. استیسی می‌خواهد توصیف ناب و خالصی از خود تجربه به دست دهد. او گوهر تجربه عرفانی را واجد هفت ویژگی متمایز می‌داند:

۱- آگاهی وحدانی، وحدت حقیقی، خلأ، آگاهی ناب

۲- بی‌زمان و بی‌مکان بودن

۳- احساس عینیت یا حقیقت داشتن

۴- احساس تبرک و تیمن، صلح و نظایر آن

۵- احساس امر قدسی، حرمت‌دار یا الوهی

۶- متناقض‌نمایی

۷- بیان‌ناپذیر بودن (بر حسب ادعای عارفان)

اما ممکن است شخص پیرسد که آیا خود این طبقه‌بندی متضمن تعبیر نیست (به‌ویژه وقتی که استیسی از وحدت حقیقی یا خلأ به‌منزله جزء بنیادین این تجربه سخن می‌گوید)؟ استیسی پاسخ می‌دهد که باید میان سطوح تعبیر تفاوت قائل شد.

اگر عارفی از تجربه «اتحادی بی‌تمایز و بی‌اختلاف» سخن بگوید، شاید بتوان این توصیف یا گزارش محض را (که فقط از الفاظ مقولی بهره‌جسته است) تعبیری فروپایه تلقی کرد. اما این دقت‌ورزی بیش از آن حدی است که معمولاً لازم است؛ چراکه این نوع تعبیر در غالب موارد صرفاً توصیف هستند. اگر عارفی بگوید که «اتحادی عارفانه با خالق جهان» را تجربه کرده است، این تعبیری فراپایه است؛ چراکه عناصر عقلانی‌ای که به آن افزوده شده، بسی بیشتر از یک گزارش توصیفی محض است.

مدعای اصلی او این است که خصایص هفت‌گانه فوق، توصیفی محض هستند. تعبیر بعداً وارد کار می‌شود؛ یعنی وقتی که می‌خواهیم واحد حقیقی را، فی‌المثل، با خدای مسیحیت یا هندوئیسم یکی بگیریم.

اما اگر بپذیریم که توصیف پایه هم متضمن تعبیر (ولو تعبیری فروپایه) است، در آن صورت نمی‌توانیم [برای تجربه‌های دینی] وجهی عام و فرافرهنگی قائل شویم. این نکته وقتی روشن می‌شود که تجربه‌های عرفانی آفاقی را از تجربه‌های عرفانی انفسی متمایز کنیم. استیسی مدعی است که تجربه‌های انفسی نسخه کامل‌تر تجربه‌های آفاقی‌اند؛ زیرا «آگاهی یا ذهن مقوله‌ای رفیع‌تر از حیات است». اما به محض آنکه از مقولات و رتبه‌بندی آن‌ها سخن بگوییم، پای «تعبیر» را به قلمرو آنچه «هسته مشترک» [تجربه‌های دینی] خوانده می‌شود، گشوده‌ایم. (پترسون، ۱۳۹۳: ۵۵-۵۳)

استیسی همچنین عقل را به‌معنای عقل مفهوم‌اندیش و نظری به کار می‌برد و از این حیث، آن را محدود به نظام طبیعی می‌کند که صرفاً در این حیطه قادر به ادراک و شناخت امور است. این عقل، بخشی از نفس است که روابط بین اشیاء را ردیابی می‌کند و همین واقعیت آن را به نظام طبیعی، محدود و منحصر می‌سازد؛ زیرا در نظر او نظام طبیعی شامل همه روابط و اشیای مرتبط با هم است. (استیسی، ۱۳۸۸: ۲۲۷) از نگاه استیسی، عقل مفهوم‌ساز، متناهی است؛ زیرا به‌دلیل ماهیت ذاتی‌اش قادر به شناخت خداوند نامتناهی نیست و در مقابل، عقل نامتناهی را عقل شهودی می‌داند.

استیسی در تبیین دیدگاه خود می‌گوید جهان از دو ساحت زمانی و لازمانی فراهم آمده است. ساحت زمانی همان عالم متناهی طبیعت است که قلمرو علم حصولی می‌باشد و با عقل متناهی و حواس، قابل ادراک است اما عالم لازمانی که نامتناهی است با شهود، قابل ادراک است و قلمرو دین به حساب

می‌آید که زبان خاص خود را نیز دارد. در توضیح نظام زمانی و نظام سرمدی در اندیشه استیسی باید گفت طبق دیدگاه وی در شهود عرفانی نوعی حال یا تجربه وجود دارد که ذاتاً در قالب مفهوم در نمی‌آید و بیان‌ناپذیر و فهم‌ناپذیر است. چنین باوری سبب تصور دو نظام وجودی متمایز یعنی نظام زمانی و نظام سرمدی می‌شود. نظام طبیعی که همان نظام زمانی است و نظام الهی که نظام سرمدی (لازمان) است و در لمحہ اشراق عرفانی این دو نظام با یکدیگر تلاقی دارند. سرمدیت در کاربرد دینی و مابعدالطبیعی، استعاره‌ای برای حال یا تجربه عرفانی است؛ زیرا در آن تجربه، زمان ناپدید می‌شود. (همان: ۱۲۲)

از آن‌جا که استیسی خدا و لمحہ سرمدی را یکی می‌داند در باب ربط و نسبت خدا با جهان می‌گوید اگر خدا به‌عنوان موجودی در جهان لحاظ شود، موجودی ساری و جاری و محل تلاقی دو نظام است که با جهان و موجودات ربط و نسبت دارد اما فی حد ذاته و به تنهایی که لحاظ شود، به‌عنوان موجودی متعالی، همان نظام الهی است که یگانه و یکتاست و هیچ ربط و نسبتی با سایر موجودات جهان ندارد. بنابراین خداوند نه با جهان ربط و نسبت دارد و نه بیرون و فارغ از جهان است. از نظر استیسی این تناقض بدان دلیل است که واژه‌هایی از قبیل «ربط و نسبت» و «هست و نیست» مربوط به نظام طبیعی هستند که صرفاً در این عالم معنا دارد و مناسب این نظام هستند. این مفاهیم اگر بر خداوند حمل شوند، دارای معنای نمادین هستند و فقط استعاره می‌باشند.

با توجه به آنچه گفته شد، نمادین بودن زبان دینی از نگاه استیسی بدین معنا است که هیچ کدام از محمولاتی که بر خداوند حمل می‌کنیم به‌معنای حقیقی‌شان بر وی اطلاق نمی‌شوند، بلکه به‌معنای نمادین بر خداوند حمل می‌شوند. این نمادپردازی دینی ویژگی خاص خود را دارد که با هر گونه کاربرد متعارف زبان نمادین متفاوت است. در زبان نمادین غیردینی این امر بدان معناست که قضیه نمادین باید به قضیه‌ای حقیقی قابل تبدیل باشد اما این امر در نمادپردازی دینی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا هر گونه قضیه حقیقی درباره خدا مستلزم مفهوم‌پردازی آن چیزی است که برای هر ادراک و تصویری است. لذا نمادپردازی دینی استعاره محض نیست. آن چیزی که نمادین شده گزاره‌ای درباره خدا نیست، بلکه دریافت مستقیم و بی‌واسطه حضور خدا در شهود دینی یا عرفانی است. (استیسی، ۱۳۸۸: ۱۱۲-۱۱۱)

استیسی در تبیین مسأله نمادین بودن زبان یک معیار اساسی بیان می‌کند. آن معیار چنین است که نماد و آنچه نمادینه می‌شود باید در ذهن کسی که آن را به کار می‌برد وجود داشته باشد. اگر چنین نباشد، نمادپردازی به امری بی‌معنا یعنی به چیزی که گاهی از آن به استعاره محض تعبیر می‌شود، مبدل می‌گردد. (همان: ۱۰۴)

استیسی نمادپردازی را نسبتی می‌داند که باید دارای دو طرف باشد؛ یک طرف این نسبت، صورت حسی است که نماد یا استعاره نامیده می‌شود، طرف دیگر، همان حقیقتی است که نماد یا صورت حسی مظهر آن است. او شرط کاربرد صحیح و معتبر زبان نمادین را حضور طرفین نماد در ذهن می‌داند. لذا اگر یکی از طرفین در ذهن وجود نداشته باشد، این نسبت کاملاً بی‌معناست و نماد تبدیل به استعاره محض می‌شود. البته او مشخص می‌کند که منظور از ادراک دو طرف نسبت این نیست که معنای نماد و نمادینه به روشنی در ذهن باشد، اگر این معنا به نحو ضعیفی در مرز آگاهی یا ضمیر ناخودآگاه نیز فهم شود، کفایت می‌کند. از نظر وی شرط نمادپردازی مجاز در امکان بازگرداندن زبان نمادین به زبان حقیقی است و این شرط در نمادپردازی دینی ممکن نیست؛ زیرا معنای یک نماد یا رمز باید دارای ماهیت خاصی باشد که بتوان آن را به زبان حقیقی بازگرداند اما چنین امری در زبان نمادین دینی وجود ندارد. (همان: ۱۰۷)

طبق این دیدگاه گزاره‌های نمادین دینی را نمی‌توان به قضایای حقیقی بازگرداند. این عدم امکان به مسأله بیان‌ناپذیری زبان و احوالات عرفانی برمی‌گردد؛ زیرا قضایای نمادین دینی حکایت‌گر یک قضیه حقیقی نیستند، بلکه حکایت از تجربه و حال عارف دارند. ثانیاً در نمادپردازی غیردینی رابطه و نسبت میان نماد و نمادینه، رابطه و نسبت «معنا» است، در صورتی که رابطه و نسبت میان نماد و نمادینه در نمادپذیری دینی نسبت «تحریک» است. زبان نمادین دینی برانگیزنده و تحریک‌کننده تجربه یا حال است و به معنای تجربه و حال نیست. (همان: ۱۴۳)

این تفاوت از آن جا ناشی می‌شود که معنا کاملاً یک مفهوم، محسوب می‌شود، در حالی که در تجربه عرفانی، هیچ مفهومی در کار نیست. استیسی هر چند زبان نمادین دینی را دال بر معنای حقیقی نمی‌داند اما معتقد است که یک نماد می‌تواند رساتر از نماد دیگر باشد. (همان: ۱۴۶)

نمادهای رساتر نمادهایی هستند که از بالاترین مراتب وجود اخذ شده باشند و نمادهای کمتر رسا نمادهایی هستند که از مراتب نازل‌تر هستی گرفته شده باشند. (همان: ۱۵۴-۱۵۳) محمولاتی مانند حیات و قدرت، نمادهای رساتری برای خداوند هستند، محمولات ارزشی نیز بر خداوند اطلاق می‌شوند. مبنای اینگونه تصور آن است که در نظام زمانی هیچ شیئی ارزشمندتر از شیء دیگر نیست، مگر اینکه برای انسان‌ها خوشایندتر باشد. در نظام طبیعی ارزش‌ها صرفاً امور انسانی هستند و به همین دلیل است که علم نمی‌تواند راجع به ارزش‌ها اظهار نظر کند. علم صرفاً توصیف‌گر امور واقع در جهان هستی است؛ زیرا گستره علم همان نظام طبیعی، امور واقعی آن و قوانینش است. بنابراین علم نمی‌تواند درباره ارزش‌ها چیزی بگوید؛ چراکه ارزش‌ها در نظام طبیعی یافت نمی‌شوند. نردبان ارزش‌ها نظام الهی است و برای یافتن آن باید

به آن لمحہ سرمدی که از درون نگرسته می‌شود، توجه کرد. (همان: ۱۶۰)

به‌طور کلی می‌توان گفت دو نوع محمول به صورت نمادین بر خداوند حمل می‌شوند: نوع اول محمولاتی هستند که به لحاظ اخلاقی و ارزشی خنثی می‌باشند؛ مانند حیات، نفس و قدرت؛ نوع دوم محمولات ارزشی از قبیل عدالت و مهربانی. محمولات نوع اول با نظام وجودی و محمولات نوع دوم با نظام ارزشی توجیه‌پذیر هستند.

دیدگاه استیسی در زبان دینی، مبتنی بر این مقدمات است که اولاً، جهان از دو ساحت زمانی و لازمانی (مجرد) فراهم آمده است؛ ثانیاً، هر یک از این دو قلمرو با معرفت جداگانه‌ای شناخته می‌شود. زمانیات قلمرو علم حصولی است و لازمانی‌ها قلمرو علم حضوری؛ ثالثاً، هر یک از ساحت‌ها همان‌گونه که با معرفت خاصی شناخته می‌شوند، زبان ویژه‌ای نیز دارند. به نظر استیسی چون دین هر چه می‌گوید متعلق به قلمرو لازمانیات است، از این رو تعارض میان علم و دین متصور نیست. (سعیدی روشن، ۱۳۹۱: ۷۴)

در اندیشه استیسی واقعیت دارای مراتب متعددی است. ذات الهی که در نظام سرمدی است، واقعیت مطلق می‌باشد و سایر موجودات بر اساس دوری و نزدیکی‌شان به نظام سرمدی، دارای واقعیت بیشتر یا کمتری هستند. اگر نظام الهی تا حد نظام طبیعی در اذهان، تنزل داده شود و تصور شود که نظام سرمدی جزئی از نظام طبیعی است، تعارض‌هایی از قبیل این تصور که خدا موجودی در کنار سایر موجودات است، پیش می‌آید. لذا از دیدگاه استیسی این امر منشأ طبیعت‌گرایی علمی، تعارض علم و دین و شک‌گرایی می‌شود و تا زمانی که خط میان این دو نظام به‌عنوان یک خطای معرفتی از بین نرود، این اشکالات و نتایج و پیامدهای آن‌ها وجود دارد. در ارتباط با رویکرد استیسی به مسأله زبان دینی باید گفت جهان از دو ساحت زمانی و لازمانی فراهم آمده است. ساحت زمانی همان عالم متناهی طبیعت است که قلمرو علم حصولی به حساب می‌آید و با عقل متناهی و حواس، قابل ادراک است اما عالم لازمانی که نامتناهی است با شهود، قابل ادراک است و قلمرو دین به حساب می‌آید که زبان خاص خود را نیز دارد. در این زبان، محمولات به‌نحو نمادین بر خداوند اطلاق می‌شوند. گزاره‌های دینی یا متشکل از محمولاتی هستند که به لحاظ ارزشی خنثی می‌باشند؛ مانند قدرت، علم، حیات و... یا محمولاتی ارزشی از قبیل مهربانی و عدالت. محمولات نوع اول با نظام وجودی و محمولات نوع دوم با نظام ارزشی قابل توجیه هستند و در هر دو نوع از این محمولات که به‌نحو نمادین بر خداوند حمل می‌شوند، نمادی رساتر است که از سطح بالاتر نردبان وجود یعنی سطحی که به خداوند نزدیک‌تر است، گرفته شده باشد. در این تفکر، گزاره‌های نمادین به گزاره‌های حقیقی بازگردانده نمی‌شوند و زبان نمادین دینی برانگیزاننده عواطف و احوالات دینی است. این زبان توصیفی و در صدد دادن اطلاعاتی در باب حقایق عالم زمانی

نیست، بلکه صرفاً کارکرد آن مورد نظر است.

در مورد کارکرد زبان دینی از منظر استیسی باید گفت وی بر این باور است که کارکرد دین، تحریک کردن یا برانگیختن است. زبان تحریکی هیچ‌گاه مدعی توصیف واقعیت‌ها و امور واقع نیست، بلکه همانند زبان شعر و موسیقی در پی آن است که آنچه را درون عارف است به یادمان آورد و آنچه برانگیخته می‌شود، همان تجربه و اشراق عرفانی است و آنچه در بیرون وجود دارد، در این زبان توصیف نمی‌شود. وی بر این باور است که کارکرد زبان دینی مانند کارکرد زبان زیبایی‌شناختی است و کاملاً بر خلاف کارکرد زبان علمی می‌باشد. زبان علمی توصیفی است و زبان دینی، تحریکی (برانگیزاننده) می‌باشد و نباید زبان دینی چنان فهم شود که گویی زبان علمی است و به‌مثابه زبانی که توصیف امور واقع می‌کند، نباید در نظر گرفته شود. (استیسی، ۱۳۸۸: ۱۳۶) برانگیزاننده بودن زبان دینی به این معنا نیست که زبان دینی عاطفی است و کارکرد آن برانگیختن عواطف و احساسات افراد دیندار می‌شود؛ زیرا آنچه برانگیخته می‌شود (اشراق عرفانی)، اگر عاطفه خوانده شود غلط، توصیف شده است. عاطفه صرفاً امری ذهنی است. در حالی که اشراق از دوگانگی ذهن و عین فراتر می‌رود. (همان)

در تأیید این مدعا که تجربه عرفانی از جنس عاطفه نیست می‌گویید چیزی که در ابتدا مسلم است اینکه تجربه عرفانی صرفاً یا حتی عمدتاً عاطفه یا شور و حال نیست؛ زیرا عنصر اساسی تجربه عرفانی شبیه ادراک است و مبنای ادراک‌گونه تجربه عرفانی پی بردن به وحدت نامتمایز است. (استیسی، ۱۳۸۴: ۲۹۴) استیسی زبان دین را مانند زبان هنر، برانگیزاننده و تحریکی می‌داند نه علمی و آگاهی‌بخش. از دیدگاه او زبان دین اطلاعاتی درباره هیچ شیئی بیرون از ما در اختیارمان قرار نمی‌دهد. آنچه را درون ماست برمی‌انگیزد و آنچه را در زیر آستانه آگاهی است به روشنائی نمایان می‌کند. (استیسی، ۱۳۸۸: ۱۸۱) در این زبان همین احساس انکشاف حقیقت است. آنچه منکشف می‌شود، قضیه‌ای درباره خداوند نیست، بلکه خداوند است. واژه حقیقت در اینجا به معنای گزاره به کار نمی‌رود، بلکه چیزی است که نمی‌توان آن را انکار کرد. (همان: ۱۸۳)

این طور نیست که تجربه دینی شهود محض و صرفاً آرزواندیشی باشد. در دین عنصر شور وجود دارد اما این عنصر لزوماً به معنای شورپرستی و احساسی‌گری نیست. طبق این دیدگاه باور دینی بر پایه تجربه شهودی بی‌واسطه و نه بر پایه هیچ برهان منطقی، استوار است. (همان: ۲۱۷) بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که وی زبان دینی را انشائی و محتوا و کارکرد آن را برانگیختن تجربه عرفانی می‌داند. دین در صدد تحریک تجارب عرفانی در انسان‌ها و برداشتن موانع است و از آن‌جا که در دین امور فراتر از ادراک و فهم عقل وجود دارد، در حقیقت، دین علاوه بر تحریک تجربه دینی در انسان‌ها در پی دادن موضوع برای تأملات عرفانی و دینی است.

لازم به ذکر است که از نگاه استیسی زبان دارای سه نقش عمده است:

۱. نقش توصیفی که زبان علوم تجربی، نقلی - تاریخی و فلسفی است.

۲. زبان تحریکی که زبان دین و عرفان است.

۳. زبان عاطفی یا احساسی که زبان شاعران است.

دیدگاه وی در زبان دینی مبتنی بر این مقدمات است:

اولاً جهان از دو زمانی و لازمانی (مجرد) فراهم آمده است.

ثانیاً هر یک از این دو قلمرو با معرفت جداگانه‌ای شناخته می‌شود. زمانیات قلمرو علم حصولی است و لازمانی‌ها قلمرو علم حضوری.

ثالثاً هر یک از ساحت‌ها چنان‌که با معرفت خاصی شناخته می‌شوند، دارای زبان ویژه‌ای نیز هستند.

به نظر استیسی چون دین هر چه می‌گوید متعلق به قلمرو لازمانیات است از این‌رو تعارض میان علم و دین متصور نیست. از لحاظ محتوای پیام دین نیز به عقیده استیسی دین هر چه می‌گوید برای یکی از این غرض است:

الف) تفسیر و تعبیر وجدانیات آدمی؛ انسان‌ها احساس دلتنگی می‌کنند اما دلیل آن را نمی‌دانند. دین بیان می‌کند که هر کس از یاد خدا روی گرداند دلتنگ می‌شود.

ب) تحریک تجارب عرفانی در انسان‌ها و برداشتن موانع

ج) دادن موضوع برای تأملات عرفانی؛ دین چیزهایی را طرح می‌کند که فوق عقل و عقل‌پذیری است، مثل وجود شیطان یا چندپهلوی سخن گفتن در باب جبر و اختیار، سرنوشت انسان و مانند آن. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۱۳۸-۱۳۷)

استیسی معتقد است وجود ادیان برای حیرت‌زایی است و نه حیرت‌زدایی. پیامبران آمده‌اند تا ما را درگیر موضوعاتی کنند که با سرانگشت حس و عقل و تجربه گشوده نمی‌شود، آن‌ها نمی‌خواهند ما زندگی عادی کنیم، بلکه می‌خواهند ما را به عالم دیگری که عالم باطن است، بکشاند تا جهان را آن‌چنان که هست ببینیم نه چنان‌که می‌نماید. (همان: ۱۳۸)

۲-۲- نقد نظریه انشائی - تحریکی

می‌توان گفت اغلب ایراداتی که به ساختار تفکر شلاپرماخر وارد شد در ارتباط با اندیشه استیسی نیز قابل طرح است و به همین سبب از ذکر مباحث تکراری پرهیز کرده و انتقادات وارد بر نظریه وی را با بسط و تفسیر خلاصه‌تری ارائه می‌دهیم. آنچه از تبیین تفصیلی این دو نظریه مطرح شد، بیشتر بدان هدف بود که بتواند دو رویکرد تا حدی متفاوت اما با نتایج مشترک در زمینه زبان احساسی دین را برای ما روشن کند، اگر چه در مقام انتقاد و اشکال با ایرادات تقریباً مشابهی روبه‌رو می‌شوند.

استیسی به تفسیری غیرشناختاری از زبان دینی گرایش یافته است که براساس آن گزاره‌های دینی برای وصف واقعیت‌ها به کار نمی‌روند. مضمون زبان غیرشناختاری، نه حکایت از واقع و نه توصیف واقعیت، بلکه تشویق و ترغیب افراد به‌سویی، بیان ترجیحات و احساسات درونی افراد است. از نگاه او زبان علمی توصیفی و زبان دینی تحریکی است، لذا اگر از زبان دینی چنان فهم شود که گویی زبان علمی است آن را به‌مثابه زبانی که توصیف امور واقع می‌کند در نظر گرفته‌ایم و دیر یا زود معلوم می‌شود که این امور واقع، ادعایی ناصواب هستند. (استیسی، ۱۳۸۸: ۱۳۷)

استیسی بر این عقیده است که هرچند تجربه دینی عرفا بیان‌ناپذیر است اما در قالب کلمات و عباراتی بیان می‌شود. آنان با سخن خود در صدد رساندن مقصودشان به ما و وصف آنچه در واقع موجود است، نمی‌باشند، بلکه در پی آن هستند که معنا و مقصودی که در مخاطبان است، برانگیزند و تجربه و حالی را که خودشان دارند، در سایرین برانگیزانند. زبان دینی احساسات درونی انسان را تحریک می‌کند اما اطلاعاتی درباره آنچه در بیرون است، در اختیار وی قرار نمی‌دهد.

اشکال اصلی آن است که به‌طور کلی همه دیدگاه‌های مبتنی بر کارکردگرایی زبان دین در ورطه نوعی ایمان‌گرایی قرار گرفته و با فرو کاستن زبان دین به بعد خاصی از آن، جنبه اخباری و معرفت‌بخش آن را بی‌پاسخ گذاشته‌اند. این نگاه که به‌منظور حفاظت از قلمرو زبان دین بیان شده، نوعی فرار از پاسخ به پرسش اصلی یعنی واقع‌نما بودن زبان دین و تسلیم شدن به نگرش پوزیتیویستی و غیر معرفت‌بخش دانستن زبان دین است. (پترسون، ۱۳۹۳: ۲۷۳)

ضمن آنکه ساختار پیچیده زبان دینی را که مشتمل بر گزاره‌های متافیزیکی، اخلاقی، تاریخی و مانند آن است به درستی درک نکرده و این پرسش بنیادین را بی‌پاسخ می‌گذارد که آیا با زبان انسانی می‌توان درباره واقعیت غایی یعنی خداوند، سخن گفت؟ از سوی دیگر، دیدگاه‌های تحلیل زبانی، شیوه عملی استعمال زبان دینی را در حیات دینی انسان در نظر می‌گیرد. این نکته که دین شیوه‌ای برای زندگی است و صرفاً مجموعه‌ای از آراء و باورها نیست، صحیح می‌باشد اما این نگرش از این نکته اساسی غفلت می‌ورزد که در اعمال و عادات دینی یک جامعه، باورهای خاصی از پیش مفروض گرفته می‌شود. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۱۴۰)

همچنین باید در نظر داشت که با وجود تفاوت عوالم در برخی از مصادیق گزاره‌های دینی با گزاره‌های علمی، لیکن دیده می‌شود که بسیاری از گزاره‌های دینی نیز مربوط به عالم زمانی است و نمی‌توان همه آن‌ها را به عالم لازمانی واگذار نمود. این اشتباه از آن‌جا نشأت می‌گیرد که نمی‌توان دین را مساوی با تجربه عرفانی یا عرفان قلمداد کرد.

نتیجه

در نگرش زبان احساسی دین نزد شلایر مآخر، حقیقت دین دل‌آگاهی، احساس وابستگی مطلق و احساس تناهی در برابر نامتناهی است. وی اعتقاد دارد که ورای طبیعت، نوعی معنویت و یا نیرویی زنده دخالت دارد که زبان دین از آن، حکایت می‌کند. از نگاه او تعالیم دینی، تعبیری از عواطف دینی در آن جامعه است. زبان دینی از نظر شلایر مآخر برای حکم کردن یا پیشبرد ادعا به کار نمی‌رود. به عبارت دیگر، گزاره‌های دینی ادعایی ماورای طبیعی ندارند، بلکه صرفاً دارای کارکرد تعبیری هستند. زبان دینی، تبلور دینداری ویژه جامعه خاص دینی و ابراز و تعبیری از احساس وابستگی مطلق یا خودآگاهی دینی جامعه خاص است و از این جهت، مفاد معرفتی ندارد. در نتیجه، برای اظهار نظر، حکایت‌گری و پیشبرد ادعایی به کار نمی‌رود و در معرض پرسش و درخواست توجیه قرار نمی‌گیرد. مهم‌ترین اشکالات وارد بر نظریه زبان احساسی آن است که زبان دینی را بازتاب صرف احساس درونی قلمداد می‌کند که عاری از امکان هر گونه داوری درباره جهان است. او برای رفع تعارض زبان دینی و احکام علم، آن را از پشتوانه معرفتی و هستی‌شناختی خالی می‌کند و این مسأله به بی‌اعتباری زبان دین می‌انجامد.

در زبان انشائی - تحریکی استیسی نیز واقعیت دارای مراتب متعددی است. وی با ارائه یک تبیین جهان‌شناسانه، درصدد توجیه نظریه خود در ارتباط با زبان دینی است که از عالمی خاص، حکایت می‌کند. طبق این دیدگاه، ذات الهی که در نظام سرمدی است، واقعیت مطلق می‌باشد و سایر موجودات بر اساس دوری و نزدیکی‌شان به نظام سرمدی دارای واقعیت بیشتر یا کمتری هستند. جهان از دو ساحت زمانی و لازمانی فراهم آمده است. ساحت زمانی همان عالم متناهی طبیعت است که قلمرو علم حصولی به حساب می‌آید و با عقل متناهی و حواس، قابل ادراک است اما عالم لازمانی که نامتناهی است با شهود، قابل ادراک است و قلمرو دین به حساب می‌آید که زبان خاص خود را نیز دارد. هر یک از این دو قلمرو با معرفت جداگانه‌ای شناخته می‌شود. زمانیات قلمرو علم حصولی است و لازمانی‌ها قلمرو علم حضوری. هر یک از ساحت‌ها چنان‌که با معرفت خاصی شناخته می‌شوند، دارای زبان ویژه‌ای نیز هستند. به نظر استیسی چون دین هر چه می‌گوید متعلق به قلمرو لازمانیات است، از این‌رو تعارض میان علم و دین متصور نیست. نکته مهمی که در ارزیابی نظریه انشائی - تحریکی خود را نشان می‌دهد آن است که استیسی نیز به تفسیری غیرشناختاری از زبان دینی گرایش یافته است. از نگاه او زبان علمی، توصیفی و زبان دینی، تحریکی است. به‌طور کلی همه دیدگاه‌های مبتنی بر کارکردگرایی زبان دین در ورطه نوعی ایمان‌گرایی قرار گرفته و با فرو کاستن زبان دین به بعد خاصی از آن، جنبه اخباری و معرفت‌بخش آن را بی‌پاسخ گذاشته‌اند.

منابع

۱. استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۱، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران، حکمت.
۲. _____، ۱۳۸۸، زمان و ابدیت، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. _____، ۱۳۸۴، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۴. باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۹۳، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۶. پراودفوت، وین، ۱۳۷۷، تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. سعیدی روشن، محمداقبر، ۱۳۸۳، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. _____، ۱۳۹۱، زبان قرآن و مسائل آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.
۹. هوردن، ویلیام، ۱۳۶۸، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طه میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

سالک در عرصه اجتماع

فاطمه قربانی

مدرس گروه کلام اسلامی. مدرسه عالی بنت المصطفی

چکیده

همواره در نگاه به عرفان، آن را با نوعی خلوت‌گزینی و دوری جستن از مردم، همراه می‌دانند، لیکن در این نوشتار با بررسی تعاریف و تعلیمات عرفانی، روشن می‌شود که این برداشت نمی‌تواند به‌طور کامل، درست باشد؛ زیرا در متون عرفانی، از مقام‌هایی سخن گفته می‌شود که به‌طور خاص، وظایفی در برابر سایر مردم بر عهده دارند. از طرف دیگر، با بررسی تاریخ عرفان می‌توان به مسلک‌هایی چون جوانمردان و ملامتیان اشاره کرد که سلوک اجتماعی خاصی را در پیش گرفته‌اند. بنابراین نمی‌توان گفت عارف باید به‌طور کامل ارتباط خود را با جامعه قطع نماید، بلکه میزان و نحوه این ارتباط برای افراد در مراحل مختلف سلوک، متفاوت است.

کلیدواژه: سلوک، جامعه، منازل، فتوت، ملامتیه.

مقدمه

آنچه تحت عنوان «عرفان» در جوامع اسلامی مطرح می‌شود، همواره با عنصر خلوت‌گزینی و مردم‌گریزی همراه بوده است، به همین دلیل ممکن است تصور شود که عارف، تنها مسئول سرنوشت خویش است و نسبت به سایر هموعان خود هیچ وظیفه‌ای ندارد. از سوی دیگر، جامعه‌گریزی بعضی از عرفا نیز به این اندیشه دامن زده است.

حال سؤال این است که آیا عرفان به‌لحاظ ماهیتش قابل جمع با حضور داشتن در اجتماع نیست؟ آن چه عرفان حقیقی نامیده می‌شود، برای عارف مسئولیتی در قبال افراد جامعه قائل است؟ در متون عرفانی ما ردپایی از دستور به حضور عارف در میان سایر مردم دیده می‌شود؟ آیا در ارتباط دوسویه میان «عارف» و «خداوند»، طرف سومی به‌نام «خلق» نیز جایی دارد؟

به‌طور کلی می‌توان این پرسش‌ها را در دو مقام «باید» و «هست» خلاصه کرد:

۱- سؤال ما در مقام باید و دستوری آن است که اگر عرفان حقیقی باشد، باید حساب آن را کاملاً از اجتماع، جدا نمود یا آنکه باید بر جامعه نیز تأثیرگذار باشد؟!

۲- در مقام توصیفی و تاریخی نیز مطرح می‌شود که آیا با بررسی آنچه تاکنون عرفا بدان پرداخته‌اند، می‌توان ردپایی از حضورشان در جامعه یافت؟ به همین منظور، نوشتار حاضر به دو بخش بررسی نظری و بررسی تاریخی موضوع اختصاص می‌یابد. در بخش اول، تعریف‌های ارائه شده از عرفان و مؤلفه‌های آن مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و سپس به جست‌وجو در منازل و مناصب عرفا خواهیم پرداخت. در بخش دوم با بررسی تاریخ عرفان به دنبال نمونه‌هایی از حضور اجتماعی عرفان در جامعه خواهیم بود.

۱- تعاریف عرفان

با بررسی تعاریفی که از عرفان ارائه می‌شود، به‌خوبی می‌توان روشن نمود که آیا گستره‌ای که عرفا برای عرفان، ترسیم می‌نمایند، می‌تواند جامعه را هم در بر بگیرد. اغلب این تعاریف بر اساس تبیین مسیر عارف و یا غایت او سخن می‌گویند. بنابراین با ارزیابی آن‌ها مشخص می‌شود که آیا عارف در مسیر خود از اجتماع هم عبور می‌کند؟ آیا غایت او می‌تواند چیزی مثل نجات بخشی سایر مردم باشد؟

تعاریف گوناگونی از عرفان و تصوف ارائه شده است که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌گردد:

شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی: در معنی تصوف، افزون آید بر هزار قول که نوشتن آن دشوار باشد اما این اختلاف در لفظ باشد؛ چنان‌که لحظه‌ای از آن فاتر نشود و اگر یک ساعت از آن غافل شود، به حجاب‌های بسیار محجوب گردد. صوفی آن باشد که دائم سعی کند در تزکیه نفس و تصفیه دل و تجلیه روح. (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۴)

ابن‌سینا: عرفان با تفریق و جدایی ذات عارف از شواغل، آغاز می‌شود، با نقض آثار آن شواغل مثل میل و توجه به آن‌ها تکمیل می‌گردد، به‌واسطه ترک و دست شستن از خویش و سرانجام فدا و فنا کردن خود ادامه می‌یابد تا جایی که عارف به مقام جمع صفات حق می‌رسد و با تخلق به اخلاق ربوبی است که حقیقت واحد را در می‌یابد و با وقوف در آن به کمال می‌رسد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۸)

ملاصدرا: عارف و حکیم راستین کسی است که هر مقدار حالات و احوال گوناگون بر او پدید آید، حقایق الهی و معالم ربوبی را به یقین و برهان بداند، طوری که شکی در آن راه نیابد و دیگر اینکه به زهد حقیقی متصف بوده و اخلاق و خوی‌های خویش پاک کرده باشد. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶: ۳۵)

خواجه عبدالله انصاری: کسانی که در این علم [تصوف] سخن گفته‌اند، اتفاق کلمه دارند بر این که تصوف همان خلق انیکو و حسن معاشرت با مردمان است و سخن جامع درباره خلق بر یک محور می‌چرخد و آن بذل نیکی و خودداری از آزار است. تنها با سه چیز است که می‌توان بر این کار

قادر و توانا شد: علم، جود و صبر. (انصاری، ۱۳۷۳: ۱۳۱-۱۳۰)

امام خمینی رحمته الله علیه: عرفان عبارت است از معرفت به خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهده حضوری، همچون علم حضوری داشتن به کیفیت صفاتی و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمایی و اعیانی. (خمینی، ۱۴۰۶ق: ۵۵)

علامه جعفری: عرفان اسلامی، گسترش و اشراف نورانی «من انسانی» بر جهان هستی است به جهت قرار گرفتن «من» در جاذبه کمال مطلق که به لقاءالله منتهی می‌گردد. این عرفان که مسیرش «حیات معقول» و مقصدش «قرار گرفتن در جاذبه کمال مطلق» به لقاءالله است، به قرار گرفتن در شعاع جاذبیت او منتهی می‌گردد. عرفان اسلامی، هیچ حقیقتی را از عالم هستی، اعم از آنکه مربوط به انسان باشد یا غیر انسان، حذف نمی‌کند، بلکه همه عالم را با یک عالم ربانی درونی صیقلی می‌نماید و شفاف می‌سازد و انعکاس نور الهی را در تمامی ذرات و روابط اجزای این عالم نشان می‌دهد. (جعفری، بی‌تا: ۲۲-۲۱)

آنچه در این تعاریف به خوبی خود را نشان می‌دهد، ترسیم مسیری است که عارف باید از خود آغاز کند و به خداوند برسد و البته همان طور که دیدیم چگونگی پیمودن این مسیر نیز در بعضی از تعاریف بیان شده بود لیکن نباید از نظر دور داشت که راه رسیدن به حضرت حق، به آنچه در قالب تعریف‌ها بیان شده، منحصر نیست، بلکه به اذعان سالکان این طریق، هر آنچه انسان را از خود دروغینش دور کند و به خالق نزدیک سازد، در طی نمودن مسیر، ضروری و مؤثر است.

به هیچ وجه نمی‌توان گفت مسیر سالک به‌طور کامل، جدای از اجتماع است، بلکه با دقت نظر می‌توان به این نتیجه رسید که گاه حتی ممکن است حضور در جامعه برای سالک طریق حق، ضروری باشد و بیشتر به او کمک نماید تا پوسته‌های ظاهری خود را بشکند و به من حقیقی خود دست یابد، شخصیتی که احتمالاً فقط در حضور اجتماعی او ظهور و بروز خواهد یافت.

از این نکته نیز نباید غافل بود که عرفان، پیمودن یک راه شاید طولانی است که نمی‌توان برای تمام طول راه، یک نسخه ثابت تجویز نمود، بلکه چه‌بسا لازم باشد سالک در مرحله‌ای از طی طریق، از اجتماع فاصله بگیرد تا بتواند از شوغل‌ظلمانی دوری کرده و بر خود مسلط شود اما بی‌شک پس از آنکه بخشی از مسیر را طی نمود، بر او واجب است که علاوه بر تلاش برای رستگاری خود، در پی نجات خلق و ایصال آنان به حق باشد.

به همین دلیل است که در هر مرحله‌ای از سلوک، ممکن است وظیفه سالک نسبت به اجتماع، متفاوت باشد. علامه جعفری در این رابطه می‌گوید جای بسی تأسف است که عرفان مخصوصاً موقعی که اصطلاح تصوف به آن پوشیده می‌شود، تنها برای برکنار ساختن فرد از جامعه استخدام می‌شود. گویی فرد موقعی به مقام والای عرفان نائل می‌گردد که از دیگر انسان‌ها

قهر کرده و به تنهایی عازم کوی ربوبی شده باشد. ما باید میان جوامعی که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند، در ارتباط با افرادی که می‌خواهند در مسیر عرفان حرکت کنند، فرق بگذاریم. اگر جامعه‌ای که انسان سالک در آن زندگی می‌کند، چنان در فساد غوطه‌ور باشد که هیچ فردی اگر چه دارای شخصیت نسبتاً توانا برای زندگی مستقل، نتواند با روح سالم در آن زندگی کند، بدیهی است که در این صورت هر اندازه فرد بتواند، لازم است که خود را از جامعه کنار بکشد؛ همان‌گونه که اصحاب کهف انجام دادند... در آیه‌ای از قرآن آمده است «آیا زمین خدا پهناور نبود که در آن سفر کنید؟» (نساء/ ۹۷) اگر جامعه در وضعی است که با عدم امکان اصلاح کلی، مانع جبری از حیات عرفانی مستقل یک یا چند فرد باشد، قطعی است که آن فرد یا افراد باید در محیط محدودی، حیات خود را از فرو رفتن در لجن و فساد نجات داده و مسیر عرفان مثبت را پیش بگیرند. اما خدمات عرفان به جامعه بدان جهت که در مکتب اسلام، همه انسان‌ها در صورتی که به جهت تبهکاری‌ها از وحدت انسانی ساقط نشده باشند، یک نفس واحده معرفی شده‌اند و از آن جهت که همه آنان مانند اعضای خانواده خداوندی مطرح شده‌اند، لذا خدمت به آنان از بزرگ‌ترین اصول و دستورات عرفانی می‌باشد. (جعفری، بی‌تا: ۱۱۳-۱۱۲)

البته ممکن است همه افراد، چنین دیدی نسبت به عرفان نداشته باشند و بر اساس عملکردی که احتمالاً از عارفان دوره‌های مختلف تاریخی دیده‌اند، نسبت به ارتباط عارف با جامعه، به‌گونه‌های مختلفی قضاوت نمایند:

برخی افراد تصور می‌کنند قدم گذاشتن در مسیر عرفان، موجب خلوت‌گزینی و انزواطلبی عارف می‌شود و آهسته آهسته جامعه را هم به سمت رکود، رخوت و سقوط می‌کشاند. این افراد معتقدند عرفان، ایدئولوژی برای توجیه شکست‌های تاریخی و اجتماعی بوده است؛ به این معنا که افراد جامعه، وقتی نمی‌توانند حرکت‌های سیاسی و اجتماعی فعالی برای بهبود اوضاع اجتماعی خود داشته باشند، برای فرار از واقعیت‌های جامعه، به دنیای درون خود پناه می‌برند. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۹)

علامه جعفری چنین روشی را حاصل عرفان منفی دانسته و می‌گوید هر یک از اموری که سالک با آن برخورد می‌کند، اگرچه پاسخ یک سلام باشد، موجی از ارتباط تکاملی در مسیر سلوک است که هیچ سالکی بدون آن، راهی به کمال ندارد. بنابراین اگر کسی کم‌ترین تخلف در انجام تکلیف در این دنیا داشته باشد، به همان اندازه از واقعیت ارتباط تکاملی، محروم گشته است. گوشه‌گیری با انگیزه بی‌اعتنایی به جامعه از سفارشات عرفان منفی است... ادعای عرفان با بی‌اعتنایی به انسان‌ها، مساوی ادعای عرفان با بی‌اعتنایی به خداوند ذوالجلال است؛ زیرا عرفان و عشق به خدا با بی‌اعتنایی به نهال‌های باغ او و بی‌توجهی به تجلی‌گاه او که همین انسان‌ها هستند، مساوی با اعراض از خود خداوند است. (جعفری، بی‌تا: ۸۴)

دیدگاه دوم، نگاهی مثبت به عرفان دارد و مسیر عارف به‌سوی حضرت حق را کاملاً از میان جامعه عبور می‌دهد. عارف گرچه همت خود را متوجه باطن عالم می‌کند ولی رویکرد او به باطن، به‌صورت اعراض از ظاهر و عدول از آن نیست؛ زیرا ظاهر و باطن به رغم امتیازشان، دو امر جدا و قابل تفکیک نیستند. سلوک عارف به‌سوی باطن از مسیر ظاهر می‌گذرد. نخستین اثر نگاه عرفانی به عالم و آدم، نفی نگرشی است که رفتار اجتماعی و سیاسی انسان را در محدوده زندگی دنیوی می‌بیند؛ زیرا رفتار اجتماعی انسان دارای باطن و اثری است که در ابعاد باطنی وجود انسان مؤثر است. پس عرفان، صحنه حیات و زندگی اجتماعی و سیاسی را به همان مقدار که کاری دنیوی است، کاری اخروی و عرفانی می‌داند. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۶۹)

بر اساس چنین دیدگاهی است که ملاصدرا می‌تواند بگوید در عصر غیبت، حکیم الهی و عارف ربانی، سرور عالم و در رأس نظام سیاسی است، برای هر اجتماعی باید والی باشد از جانب آن خلیفه الهی. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳۱)

امام خمینی علیه السلام نیز که همواره از ایشان به‌عنوان سیاست‌مداری عارف یاد می‌شود، برای اداره جامعه نظریه «ولایت مطلقه فقیه» را مطرح نموده‌اند و آن را مشروع از ولایت مطلقه عرفانی می‌دانند، در این رابطه می‌گوید: «شریعت، عین سیاست، طریقت عین سیاست و حقیقت هم عین سیاست است.» (خمینی، ۱۴۰۶ق: ۱۹۹)

علامه جعفری نیز با قرار دادن تعریفی که از عرفان نموده در کنار تعریف خاصی که از سیاست ارائه می‌دهد، به نتیجه‌ای خاص می‌رسد. سیاست انسانی عبارت است از مدیریت و توجیه مردم جامعه به‌سوی عالی‌ترین هدف‌های مادی و معنوی آنان، هم در قلمرو فردی و هم در قلمرو حیات اجتماعی. با همین تعریف می‌گوییم یکی از عبادات بزرگ انسان‌ها فعالیت‌های سیاسی است؛ زیرا بدون توجیه و تنظیم ضروری حیات انسان‌ها، هیچ کسی توفیق عمل به عبادات و اخلاق و برخورداری از فرهنگ سالم را نمی‌تواند بدست بیاورد. اگر معنای عرفان آن است که در تعریف بیان شد - به ابتدای نوشتار توجه نمایید -، سیاست با این تعریف، ارتباطی وسیع‌تر از تعلیم و تربیت و ارشاد عرفانی با عرفان دارد؛ زیرا معلم و مربی و مرشد عرفانی، تنها با بعد و استعداد عرفان‌پذیری آدمی سروکار دارند، در صورتی که با این تعریف، سیاست، به فعلیت رسانیدن همه ابعاد و استعداد‌های مردم جامعه را در هر قلمرو فردی و حیات اجتماعی به عهده می‌گیرد. یعنی این مدیریت و توجیه صحیح عقلانی و الهی جامعه است که زمینه‌ساز بروز شخصیت‌هایی مانند اویس قرنی و... می‌شود. با نظر به تعریف ساختگی عرفان و تعریف مسخ‌شده سیاست، نه‌تنها از یکدیگر جدا می‌شوند، بلکه سیاست می‌تواند چنین عرفانی را مانند همه فعالیت‌ها و شئون بشری برای تحقق بخشیدن به خواسته‌های خود استخدام کند. (جعفری، بی‌تا: ۱۰۵)

بر همین اساس است که وی رهبری جامعه اسلامی را توسط فردی که برخوردار از عرفان مثبت است، امری «بدیهی» می‌داند که نیازی به استدلال و اثبات ندارد؛ زیرا معتقد است توجه به خود اصل رهبری که وساطت ما بین خدا و انسان‌ها را در متن خود دارد، برای اثبات شرط داشتن عرفان والای اسلامی کفایت می‌کند. بدان جهت که رهبر یک جامعه بزرگ‌ترین وسیله رسیدن به حیات معقول و زندگی هدفدار تکاملی جامعه است، لذا خود باید در عالی‌ترین حد ممکن از حیات معقول و زندگی هدفدار تکاملی که بر مبنای عرفان مثبت اسلامی استوار شده است، برخوردار باشد... ضروری‌ترین تکلیف رهبر در جامعه اسلامی آن است که برای تأمین سعادت مردم جامعه، آنان را از هدف اصلی حیات به‌طور کلی و انگیزش اصلی و انگیزش‌های ثانوی و فرعی آن آگاه ساخته و تعلیم دهد. (همان: ۱۱۵)

۲- حضور عارف در جامعه

در بررسی زندگی‌نامه عرفا با رویکردهای متفاوتی نسبت به جامعه روبه‌رو می‌شویم. برخی از آن‌ها به‌طور کامل از جامعه بریده‌اند و نجات خود را در دوری از قیل و قال‌های مردم عادی می‌بینند. همانند قشیری که نقل است کسی از وی پرسید آیا رواست انسان با خلق سخن بگوید؟ جواب داد این وقتی رواست که وی ناچار باشد علم خویش را در باب احکام و فرایض بیان کند یا بیم آن باشد که کسی در بدعت هلاک شود. ظاهراً در مواردی که این اندازه ضرورت در کار نمی‌آمد، خود وی کاری به خلق نداشت و رد و قبولشان را هم به چیزی نمی‌شمرد (کربن، ۱۳۶۳: ۱۹۶) و برخی دیگر در نهایت درجه محبت به خلق دیده می‌شوند. به‌عنوان مثال در حالات «ابوالحسن خرقانی» آمده است فکرت و حکمتی که خدا بدو داد، سبب شفقت بر خلق شد و اکنون به آن جا رسیده است که ننگ از مهربانی خود دارد، اگر برای خلق خدا از خود مهربان‌تر بیابد، از این رو هر آزاری که بر دست و پا و دل کسی از شام تا ترکستان وارد می‌شود، وی را به درد می‌آورد و آرزو می‌کند به جای همه خلق بمیرد تا خلق رنج مرگ نکشند و به دوزخ هم نروند. وی جوانمرد و مرید خود را کسی می‌دانست که بر کنار دوزخ بایستد و هر که را خواهند به دوزخ برند، دستش گیرد و به بهشت فرستد و خود به جای او به دوزخ شود. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۲۱-۱۶۲)

از سوی دیگر، می‌توان به «مکتب نوری» اشاره کرد که البته اطلاعات چندانی در مورد ایشان در دسترس نیست. تنها گفته می‌شود که اساساً تعالیم خود را بر پایه ایشار نفس برای خلق مطرح می‌کنند. مؤسس این مکتب حسین بن احمد نوری خراسانی است. وی آسایش و رفاه دیگران را بر آسایش و رفاه خود، ترجیح می‌داد و معتقد بود تربیت صوفیانه بر مرتبه عادی فقر، برتری دارد؛ زیرا فقر فقط عبارت از اعراض از احکام دنیوی است و حال آنکه انضباط عارفانه، چیزی بالاتر از این را از شخص می‌طلبد. (حقیقت، ۱۳۷۰: ۹۲)

در دوره معاصر نیز شاگردان «مکتب عرفانی نجف» را به‌عنوان حضور فعال عرفان در صحنه اجتماع، معرفی می‌نمایند. این مکتب عرفانی که می‌توان آن را «عرفان شیعی فقهاتی» نامید، توسط مرحوم سید علی شوشتری در نجف پایه‌گذاری شده و به‌وسیله شاگرد ایشان، مرحوم حاج ملاحسینقلی همدانی ادامه پیدا می‌کند. (وکیلی، ۱۳۹۰: ۲۶)

عرفان عرفای نجف چون برخاسته از متن شریعت است، به همان مقدار که در شرع، تشویق به حضور در عرصه اجتماع شده است، این بزرگان نیز در عرصه اجتماع حضور می‌یابند. عزلت در این روش به‌معنای عزلت قلبی در همه حالات و عزلت جسمی در مواردی است که در شرع رجحان دارد. از این رو تربیت شدگان این مکتب هر جا که وظیفه خود را حضور در عرصه‌های اجتماعی تشخیص داده‌اند، وارد شده و حتی تا مرز شهادت پیش رفته‌اند. از طبقه شاگردان آخوند حاج ملاحسینقلی می‌توان به آیت‌اله سید محمد سعید حبوبی، فرمانده جنگ عراق در مقابل انگلستان، آیت‌اله سید عبدالحسین لاری، مؤسس حکومت اسلامی در جنوب ایران، آیت‌اله شیخ محمد باقر بهاری و سید جمال‌الدین اسدآبادی اشاره نمود. (همان: ۳۷)

شایسته است در این‌جا به سخن علامه طباطبایی به‌عنوان مفسر قرآن، فیلسوف و عارفی که در مکتب نجف تربیت شده است اشاره شود که می‌فرماید هیچ شکی نیست در اینکه اسلام در هیچ شأنی از شئون بشری، اجتماع را مهمل نگذاشته است، به‌طوری که هیچ عمل کوچک و بزرگ آدمی را بدون حکم نگذاشته است. آن‌گاه که در این بیندیشی که چگونه همه این احکام را در قالب‌های اجتماعی ریخته، آن وقت خواهی دید که اسلام روح اجتماعی را به‌نهایت درجه امکان در کالبدش دمیده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۸)

اگر بخواهیم از پرداختن به نمونه‌های جزئی حضور عارف در اجتماع، فراتر رویم، لازم است به تاریخچه «مسلك فتوت و جوانمردی» و «ملاطیان» نیز که حضوری کاملاً آشکار و گسترده در جامعه داشته‌اند، بپردازیم.

البته قبل از ورود به این بحث، ذکر این نکته نیز ضروری است که در اغلب متون عرفانی دیده می‌شود که لغات «عرفان» و «تصوف» به‌جای یکدیگر به کار می‌روند، اگرچه شاید بتوان این تمایز را قائل شد که در برخی از دوره‌های تاریخی، «صوفیه» فرقه‌ای از اهل عرفان بوده‌اند که ظهور و بروز اجتماعی بیشتری نسبت به سایر عرفا داشته‌اند.

در قرن دوم تا چهارم هجری ظهور صوفیان بیشتر به دو صورت بود: برخی در کنار تمرین و مراقبه زهد و عرفان، همچنان به مشاغل دائمی خویش نیز می‌پرداختند اما گروهی دیگر، صوفیان حرفه‌ای گداپیشه بودند که در بیشتر مواقع، صدقه می‌طلبیدند (حقیقت، ۱۳۷۰، ۹۷) و این کار را مشروع و حتی برای علو روح خود، سودمند می‌شمردند؛ چون معتقد بودند این کار موجب از بین بردن غرور و خودخواهی آن‌ها خواهد شد. (همان: ۹۹)

دو مسلک «اهل فتوت» و «ملامتیان» را می‌توان دو نوع رویکرد خاص اهل تصوف نسبت به جامعه دانست.

۱-۲- فتوتیان

گفته می‌شود همواره صوفیه ایران، تصوف را در میان خواص و کسانی که آمادگی ذهنی و علمی برای درک آن داشته‌اند، رواج داده‌اند و در میان عوام، مسلک جوانمردی یا فتوت را منتشر کرده‌اند. (نفیسی، ۱۳۷۱: ۵۵) آیین جوانمردی و فتوت، قرن‌ها در ایران دوشادوش تصوف رواج کامل داشته و در میان عوام، مؤثرترین وسیله بقای روح ملی ایران و قیام و ایستادگی در برابر بیگانگان و ستمگران بوده است. (همان: ۱۳۳)

در رابطه با خصایص اهل فتوت، به‌طور خلاصه می‌توان گفت این افراد پس از کسب دانش، باید به صفاتی مثل راستی، یاری، آزادی از بند نفس، بخشودن بر دوست و دشمن، تزویر نکردن، رفتن به جایی که او را بخوانند اگر هم بیم جان باشد و از تکبر دور بودن خو بگیرند. (همان) مهم‌ترین جنبه آیین جوانمردی ایران این بوده است که بیگانگان و کسانی را که در خطر بوده‌اند پناه می‌داده‌اند و در برابر بیدادگری‌ها پایداری می‌کرده‌اند. مهم‌ترین خصال مردی را سخاوت و بی‌اعتنایی و گذشت و از خودگذشتگی و خونسردی در برابر پیشامدهای ناگوار و اغماض از خطاهای دیگران می‌دیدند. به‌طور کلی ایرانیان، جوانمردی را شامل سه مرتبه می‌دانستند: سخا یعنی هر چه دارد، دریغ نکند، صفا یعنی سینه را از کینه پاک کند، وفا با خدا و خلق خدا. (همان: ۱۴۸-۱۴۷) وظیفه اخلاقی جوانمردان است که چون کسی به پناه ایشان بیاید و یاری بخواهد او را به جان و دل بپذیرند و در انجام یافتن مقصود او اگرچه دشوار و پرخطر باشد، از هیچ کوششی دریغ نوزند. (کرین، ۱۳۶۳: ۱۷۲)

سنت مستحکم و فراگیر جوانمردی به‌شدت در قرن سوم هجری، در خراسان و شهرهای مهم آن به‌خصوص نیشابور وجود داشته و مورد توجه مشایخ، بزرگان و گروه‌های مختلف اجتماعی بوده است. (رضوی، ۱۳۹۱: ۴۵۳) ابن بطوطه در سفرنامه خود می‌نویسد: «این گروه در غریب‌نوازی و اطعام و برآوردن حوائج مردم و دستگیری از مظلومان و کشتن شرطه‌ها و سایر همدستان آن‌ها از اهل شر در تمام دنیا بی‌نظیرند.» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۴۷)

البته نباید از این نکته نیز غافل بود که در مورد نحوه ارتباط اهل فتوت با جامعه، طبق آنچه که تصوف، آن را با نام فتوت روایت می‌کند، لزومی ندارد که جامعه به‌نفع اهداف الهی تغییر یابد، بلکه آنچه باید تغییر کند، درون هر انسان است. جنگ بیرونی به جنگ درونی با نفس مبدل می‌شود. البته آن‌ها جهاد بیرونی را نیز لازم و همراه با جهاد درونی می‌دانستند؛ زیرا فتی به کسی اطلاق می‌شود که خصم کسی نباشد جز خودش، پس باید سرای مردم در خطاها و بدی‌هایشان عذری بتراشد و همه تقصیرات را از خود بداند و از مردم نیز انتظار انصاف نداشته باشد، بلکه باید از خود، انصاف

خواهد. باز قدمی پیش‌تر آنکه خود را همواره در مظان اتهام و در مقام نقص ببیند و نتیجه آنکه خود را حقیر بداند و صاحب هیچ فضیلتی نشناسد. (عروج نیا، ۱۳۹۳: ۳۷)

۲-۲- ملامتیان

گروهی از صوفیان تندرو و افراطی در ایران، نام خود را «لامتی» گذاشته بودند (نفیسی، ۱۳۷۱: ۱۶۰) و در پایان قرن سوم هجری در نیشابور ظهور کردند. (همان: ۱۶۵)

لامتیه می‌گفتند که یگانه معبود خداست و او باید اعمال آفریدگان خود را بپسندد و روا بداند و در این صورت سالک نه بر عمل خود باید بنگرد و نه به قبول و نظر مردم. باید در هر کاری اخلاص ورزید و از هر گونه ریا پرهیز کرد، لازم است بدگمانی درباره نفس خود را نخستین گام حسن ظن به حق دانست؛ زیرا که اصل معرفت حق است. به همین جهت می‌بایست در اخلاق و معاملات خود آزاد باشند و بر خلاف صوفیه و پشمینه‌پوشان ظاهرشان از حیث لباس و رفتار با مردم دیگر تفاوت نداشته باشند، تا گرفتار خودنمایی نشوند و پشت به قبله نماز نخوانند. مخصوصاً باید بکوشند هرگز در اظهار خیر و اخفای شر نکوشند و عبادت را تنها سری در میان عبد و حق بدانند نه آن که مردم آن را بپسندند... حتی برای آنکه به ریا و خودفروشی گرفتار نشوند، باید از اظهار قبایح و عیان معایب نفس خود در میان مردم گریزان نباشند و نفس را همواره متهم و بدکار بدانند. بدین جهت همیشه کاری می‌کرده‌اند که مردم ایشان را ملامت کنند تا مغرور و فریفته نشوند و عبادت را وسیله نسازند که معبود و مقبول مردم باشند. (همان: ۱۶۹-۱۶۸)

حافظ که می‌توان شعر او را نمونه‌ای بی‌نظیر از عرفان اجتماعی دانست، در اشعار خود به قلندریه اشاره می‌کند، فرقه‌ای که بیش از همه و شاید تندروتر از همه فرقه‌های صوفیانه اندیشه‌ها و اصول ملامتی را به عمل درآورده است. حافظ از آن‌ها به نیکی یاد می‌کند و اصول ملامتگری را می‌پذیرد و در زندگی شاعرانه و شعر زنده خود خرج می‌کند. همانند آنکه می‌گوید:

بر در میکده رندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای دست قدرت نگر و منصب صاحب جاهی
(نفیسی، ۱۳۷۱: ۱۷۰)

ذکر این نکته نیز قابل توجه است که در مورد ارتباط میان ملامتیان و جوانمردان، باید آن‌ها را در سازگاری کامل با عقاید یکدیگر دانست؛ زیرا اهل فتوت نیز از برخی کارهای افراطی مانند راهزنی و کشتار باک نداشته‌اند. بنابراین ایشان هم مانند ملامتیه از کارهایی که در ظاهر مردم نمی‌پسندیده‌اند، هراسان نبوده‌اند و در میان عقاید این دو گروه نحوه‌ای از اشتراک بوده است. (همان: ۱۶۷)

همچنین باید گفت سلوک اجتماعی اهل فتوت بدین صورت است که آن‌ها خدمت به خلق را آزمونی لازم تلقی می‌کنند که در آن هم میزان اخلاص خود را به خدا می‌سنجند و هم مرتبه آن را فراتر و متعالی‌تر می‌سازند. بنابراین شعار اهل فتوت این بود که فتی واقعی در عین شفقت با خلق و یاری آنان، باید به کاری جز یاد حق مشغول نباشد و علامت چنین حال و یا ادعایی بی‌توجهی و بی‌اعتنایی به رد و قبول، احترام و ملامت دیگران است اما چنین حالی اگر ممکن می‌شد، حفظش بسیار مشکل بود. بنابراین اهل فتوت ترجیح می‌دادند که برای حفظ اخلاص، شفقت و یاری خود را از خلق پنهان کنند و در میان آنان گمنام و مخفی باشند. (عروج نیا، ۱۳۹۳: ۳۷)

همچنین برخی پژوهشگران، اصل و ریشه ملامتیه را در مسلک اهل فتوت می‌دانند و میان این دو تمایز چندانی قائل نیستند. از نظر ایشان، اهل فتوت، اشتغال به عیوب نفس را مهم‌ترین وظیفه خود تلقی می‌کنند و با بی‌اعتنایی به نام و ننگ و اصرار بر اخلاص به مبارزه درونی با اهریمن نفس می‌پردازد. ممکن است این تأکید و اصرار بر اشتغال به عیوب نفس و حفظ اخلاص که بعدها وجه امتیاز گروهی به نام ملامتیه شد، خود متأثر از مشی جوانمردانی باشد که چنین تحولی را پشت سر گذاشته‌اند، به‌خصوص که خاستگاه ملامتیه نیز خراسان بود و برخی از بزرگان ملامتی نیز با اهل فتوت مصاحبت داشتند. ایشان نزدیک بودن عقاید ملامتیه با اهل فتوت و اینکه سلمی، صفات اهل ملامت را در رساله ملامتیه مانند اهل فتوت آورده، از نشانه‌های مأخوذ بودن عقاید ملامتیه از اخلاق و آداب اهل فتوت می‌دانند. (عروج نیا، ۱۳۹۳: ۳۷)

در انتهای بحث می‌توان گفت تفاوت رویکرد اجتماعی این مسلک‌ها، به‌علت نوع نگاه خاصی است که به جامعه دارند. ایشان اگر بر این اعتقاد باشند که حضورشان در اجتماع و یاری رساندن به دیگران، نافع در طی مسیر سلوک است، نه تنها از افراد جامعه دوری نمی‌کنند، بلکه حتی در قبال آن‌ها وظیفه‌ای را بر دوش خود احساس می‌کنند. این موضوع به‌خوبی در اهل فتوت مشهود است، لیکن اگر سالک، حضور در جامعه را به‌معنای توجه به قضاوت‌های مردم در مورد اعمال خویش بنگرند و آن را آسیبی برای طی طریق خود به حساب آورند، در دوری از جامعه و بی‌توجهی به مردم، هیچ شکی به خود راه نمی‌دهند و حتی همچون ملامتیان ممکن است به سنت‌شکنی در جامعه بپردازند.

نتیجه

کناره‌گیری عارف از اجتماع، چنان در اندیشه‌ها جای گرفته که گویی یکی از شرایط قدم گذاشتن سالک در مسیر الی‌الله است. در این نوشتار با بررسی «نظری» و «تاریخی» این مسأله، بدین نتیجه رسیدیم که نمی‌توان یک دستورالعمل واحد برای همه سالکین راه حق و در همه مراحل سلوک قائل شد. در تعاریف عرفانی، نفیاً و اثباتاً در مورد این مسأله، چیزی مطرح نشده

است، بلکه روش درست آن است که تأثیر آن را در سیر سالک مورد ارزیابی قرار دهیم. اگرچه در بعضی برداشتهای نادرست از عرفان، ممکن است آن را عامل «تساهل و تسامح» اجتماعی و یا علت «رکود و رخوت» اجتماع بیندارند.

با بررسی تعالیم عرفانی می‌بینیم که آن چه در سفر سوم سالک، یعنی سیر من الحق الی الخلق رخ می‌دهد، کاملاً در ارتباط مستقیم با وظیفه سالک در برابر سایر افراد است، به‌ویژه آنچه در رابطه با منصب‌های «خلیفه‌اله»، «نبی»، «رسول» و «ولی» در ارتباط با نقش ایشان در زندگی همه انسان‌ها مطرح می‌شود. البته این مقامات برای هر سالکی، قابل دستیابی نیست لیکن در مقیاس‌های کوچک‌تر آن، رهبری اجتماعی و سیاسی هر جامعه را تنها شایسته مقام عارف واصل می‌دانند.

به این نکته نیز باید توجه داشت که میزان ارتباط عارف با جامعه وابسته به مرحله‌ای است که در آن قرار دارد، ضمن آنکه وظیفه سالک در منازل مختلف مسیر سلوک نیز متفاوت است. این مسأله را به‌خوبی می‌توان در آنچه خواجه عبدالله انصاری تحت عناوین «خلق»، «تواضع»، «فتوت»، «قبض» و «بسط» آورده است، مشاهده نمود.

در بررسی تاریخی ارتباط عارف با اجتماع نیز وجود مسلک‌هایی چون اهل فتوت و ملامتیان نمونه‌هایی متفاوت از برخوردهای متمایز عرفا یا به‌تعبیر بهتر صوفیه با مردم روبه‌رو می‌شویم. بدین ترتیب باید گفت میزان حضور عارف در جامعه و چگونگی ارتباط او با اجتماع، به‌طور کامل وابسته به نوع نگاه وی به جامعه و البته مرحله‌ای است که در مسیر سلوک، بدانجا رسیده است.

منابع

۱. ابن بطوطه، ۱۳۷۶، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، چاپ سپهر نقش.
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبداله، ۱۳۸۹، اشارات و تنبیهات، ج ۹، شرح حسن حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات آیت اشراق.
۳. _____، ۱۳۸۳، الاشارات و التنبیهات، شرح محقق طوسی، قم، نشر البلاغه.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۶۵ق.، فصوص‌الحکم، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتب العربی.
۵. _____، ۱۳۸۱، فتوحات مکیه، ج ۳، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی.
۶. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۰، عرفان و سیاست، تهران، انتشارات مرکز آموزش و پژوهش.
۷. جعفری، محمد تقی، [بی‌تا]، عرفان اسلامی، تهران، مؤسسه نشر کرامت.

۸. حقیقت، عبدالرفیع، ۱۳۹۰، تاریخ عرفان و عارفان ایرانی (از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی)، تهران، انتشارات کومش.
۹. خمینی، سید روح الله، ۱۴۰۶ق، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، مؤسسه پاسدار اسلام.
۱۰. رضوی، سید مسعود، ۱۳۹۱، تاریخ و فرهنگ جوانمردی، تهران، انتشارات اطلاعات.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین عمر، ۱۳۶۴، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۴، نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران، انتشارات سخن.
۱۳. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۶، کسر أصنام الجاهلیة (عرفان و عارف نمایان)، مترجم محسن بیدارفر، تهران، انتشارات بیدار.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. عروج نیا، پروانه، ۱۳۹۳، جوانمردی و فتوت، تمایز و تشابه، کتاب ماه فلسفه، شماره ۷۹.
۱۶. کربن، هانری، ۱۳۶۳، آیین جوانمردی، مترجم احسان نراقی، تهران، نشر نو.
۱۷. محمدبن منوربن ابی سعدبن ابی طاهر بن ابی سعد میهنی، ۱۳۷۶ق، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، تهران، آگاه.
۱۸. نفیسی، سعید، ۱۳۷۱، سرچشمه تصوف در ایران، تهران، چاپ مروی.
۱۹. وکیلی، محمد حسین، ۱۳۹۰، شاخصه‌های مکتب عرفانی نجف اشرف، حکمت عرفانی، شماره ۱.

نقش توحید باوری در سبک زندگی اسلامی

سمیه نبی‌زاده

دانشجوی کارشناسی ارشد کلام اسلامی. مدرسه عالی بنت المصطفی

چکیده

توحید یکی از اساسی‌ترین اصول دین مسلمانان است. این باور، یک امر نو ظهور و تنها برخاسته از اندیشه مسلمانان نیست، بلکه از اصول همه ادیان الهی است و در طول تاریخ مورد بحث قرار گرفته است. این امر فقط یک اعتقاد صرف نیست و در تمام مراحل زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ظهور و بروز داشته و به همین سبب، مورد تاکید انبیا واقع شده است. در قرآن و روایات این مسأله از جایگاه بسیار برجسته و ممتازی برخوردار است و تمام موضوعات و معارف در حوزه دین، هر یک از راهی به موضوع توحید بازمیگردند. توحید که رسالت اصلی‌اش تبیین مباحث مربوط به شناخت خدا و خداپرستی و چگونگی دریافت و فهم یگانگی او و اسماء و صفات اوست، قلمرو بسیار گسترده و فراگیری دارد. باور به یگانگی خداوند متعال بر همه جنبه‌های زندگی یک مسلمان تاثیر گذاشته و در نتیجه، به آن هدف و در عین حال جهت و معنا بخشیده است. این پژوهش با روش تحلیلی و توصیفی به نقش توحیدباوری در سبک زندگی اسلامی می‌پردازد. در این تحقیق، توحید و ابعاد آن را بررسی کرده و نگاه اسلام به انسان، هدف زندگی و دستورات اسلام را بیان کرده است. انسان توحیدباور از آرامش فردی و اجتماعی برخوردار است و برای تمام مراحل زندگی برنامه دارد.

کلیدواژه: توحید، سبک زندگی، سبک زندگی اسلامی.

مقدمه

سبک زندگی، واژه‌ای است که در سال‌های اخیر بسیار مطرح شده است و انسان‌ها در تلاش هستند که روش زندگی خود را بشناسند و بهترین روش را در پیش بگیرند. روش زندگی تاثیر زیادی بر سلامت فرد چه از نظر روحی چه از نظر اجتماعی دارد. سبک زندگی نه تنها ارزش‌ها و اعتقادات یک شخص را بیان می‌کند، بلکه نشان‌دهنده آرمان‌ها و اعتقادات یک ملت است. از سوی دیگر،

موضوع توحیدباوری از قرن‌های اولیه گسترش آیین اسلام، مورد توجه تمامی پیشوایان دینی قرار گرفته است. بنابراین لازم است در زندگی جهان معاصر به برنامه‌ای که دین و شریعت، ما را به آن دعوت می‌کند، توجه جدی شود.

سبک زندگی افراد بر اساس باورها و هدفی که در زندگی دارند، تعیین می‌شود و توحید به‌عنوان مهم‌ترین اصلی که در ادیان توحیدی و به‌خصوص اسلام مطرح است، می‌تواند سبک زندگی اسلامی را متمایز از سایر سبک‌های زندگی قرار دهد و باور آن، آثاری را در پی خواهد داشت. سبک زندگی، مفهومی است که در علوم اجتماعی و همچنین علوم انسانی به آن می‌پردازند. در سال‌های اخیر این موضوع بسیار مورد توجه قرار گرفته است و از ابعاد مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد. سبک زندگی را هم از نظر فردی هم از نظر اجتماعی بیان می‌کنند. هدف از خود زندگی و اعتقادات و باورها هستند که روش و سبکی را برای زندگی می‌سازند. اگر کسی هدفش از زندگی برآوردن غرایز و امیال حیوانی باشد، سبک زندگی او با کسی که هدف او دستیابی به تعالی و سعادت است، متفاوت است. این پژوهش توحیدباوری در سبک زندگی اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱- مفهوم شناسی

۱-۱- توحید

توحید، از ریشه (وحد) به‌معنای یکی گفتن، (بیهقی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۵۹۲) یکی ساختن چیزی و حکم به یکتایی آن (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۹۶) و خدا را یگانه دانستن آمده است. (معین، ۱۳۶۴: ۱۱۶۲) توحید در اصطلاح، خداوند را به ربوبیت شناختن و به وحدانیتش اقرار داشتن و اضداد و امثال را از او نفی کردن است. (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۹۶)

در زبان عربی (توحید) مصدر باب (تفعیل) و از ریشه (وحد) است. یکی از معانی باب تفعیل (کسی یا چیزی را دارای وصفی دانستن) است. برای مثال (تعظیم) به‌معنای بزرگ دانستن (کسی یا چیزی) و (تکفیر) به‌معنای کافر شدن (شخصی) است. بر این اساس، توحید به‌معنای یکی دانستن و یکتا شمردن به کار می‌رود. (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۱، ج ۱: ۶۶)

به‌طور جامع، توحید عبارت است از «اعتقاد به وحدانیت و یکتایی خداوند در ذات و صفات و افعال و عمل کردن بر طبق این اعتقاد توحیدی». (رضوانی، ۱۳۸۹: ۱۵۲)

۲-۱- سبک زندگی

واژه (سبک) در لغت به‌معنای روش، شیوه، طرز، (معین، ۱۳۶۴: ۱۱۶۲) راه و

رسم، قاعده، اسلوب و... آمده است. تعبیر سبک زندگی، مجموعه‌ای از عرصه‌ها، رفتارها و گفتارها در حوزه‌های مختلف است که در زندگی نهادینه شده است. سبک زندگی به بیان ساده، شیوه زندگی است و دال به الگوهای فردی مطلوب از زندگی است که جهان‌بینی، نگرش‌ها و ارزش‌ها، عادات، وسایل زندگی و همچنین الگوهای روابط اجتماعی، اوقات فراغت و مصرف را دربرمی‌گیرد. (خارستانی، سیفی، ۱۳۹۲: ۹)

۱-۳- سبک زندگی اسلامی

مراد از (سبک زندگی اسلامی) آن نوع از سبک زندگی است که از آموزه‌های قرآن و روایات سرچشمه گرفته است؛ یعنی مجموعه‌ای از عرصه‌های رفتارها و گفتارها در حوزه‌های فردی، خانوادگی، ملی، بین‌المللی و در ابعاد گوناگون عبادی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، هنری و... است که از تعالیم قرآن و سنت برخاسته و در زندگی بشر نهادینه شده است. (محمودی، ۱۳۹۵: ۵۸-۵۶)

یکی از مسائل مهم زندگی با سبک و فرهنگ اسلامی این است که اساس زندگی انسان خدا باشد. از این رو، سبک زندگی اسلامی بر مبانی خداشناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی استوار است که خاستگاه آن‌ها اسلام و آموزه‌های آن است. این باورها و نگرش‌ها، اصول ثابتی است که هم به‌عنوان جزئی از سبک زندگی و هم به‌عنوان چارچوبی برای رفتارهای عینی سبک زندگی، ایفای نقش می‌کند و عدول از آن‌ها به‌معنای عدول از سبک زندگی اسلامی است. (فاضل قانع، ۱۳۹۲: ۲۱۰)

۲- نقش توحیدباوری در سبک زندگی اسلامی

تعیین سبک زندگی برای افراد موضوعی است که باعث می‌شود زندگیشان هدفمند باشد و دچار پوچی نشوند و در زندگی موفق باشند. از طرفی، سبک زندگی در غرب دچار مشکلات بسیاری شده و افراد را دچار بیماری‌های روانی و جامعه را دچار بی‌اخلاقی کرده است. سبک زندگی اسلامی که از طرف خداوند به‌عنوان خالق انسان‌ها معرفی شده است، سبک زندگی است که افراد را راهنمایی می‌کند به‌صورتی زندگی کنند که به هدفشان به خلقت نزدیک شوند.

در سبک زندگی اسلامی انسان دارای جایگاهی بس والا و متعالی می‌باشد؛ به‌خاطر اینکه انسان توسط خدا برگزیده شده «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَبَّأَ عَلَيْهِ وَهَدَى» (طه/ ۱۲۲) و هدف از ارسال رسل، هدایت انسان و رساندن او به جایگاه خلیفه الهی است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». (بقره/

با توجه به «هدف‌مندی زندگی انسان» و بهره‌مندی او از «اراده و اختیار» است که می‌توان از ترویج و توصیه سبک زندگی اسلامی سخن گفت.

در سبک زندگی اسلامی باور به توحید می‌تواند تاثیرات بی‌نظیری در زندگی مادی و معنوی انسان ایجاد کند. از این رو، سبک زندگی اسلامی، تفاوت جوهری با سبک زندگی غیراسلامی و مادی‌گرایانه پیدا می‌کند و متمایز می‌شود. (کاویانی، ۱۳۹۲: ۳۹-۳۸)

تاکید بر یگانگی خداوند و یکتا دانستن او، از جمله اعتقادات اصیل اسلامی است که بر همه جنبه‌های زندگی یک مسلمان تاثیر گذاشته و به‌عنوان یک قوه ناظر بر همه شئون زندگی فرد مسلمان عمل کرده و در نتیجه، به آن هدف و در عین حال جهت بخشیده است. (ایزدی، ۱۳۹۳) با این وجود، فهم و تصور مسئله توحید نسبت به دیگر مسائل الهی دشوار است و همین امر موجب تفاوت در برداشتها شده است. پس علما و افراد اهل دانش، بیشتر این امر را درک می‌کنند. قرآن کریم این اختلاف فهم را در موارد مختلف در آیات کریمه‌اش ذکر نموده است. با وجود اینکه خداجویی یک امر فطری است اما انسان‌ها در مورد یگانگی خداوند اختلاف نظر دارند. در مسئله توحید، فهم بعضی از انسان‌ها در این حد است که بت‌هایی را که از چوب و سنگ و... ساخته‌اند، شرکای خداوند متعال قرار می‌دهند. این افراد خداوند را مثل خدایانی که به دست خویش ساخته‌اند، می‌دانند و صفت وحدتی که برای خداوند قائل‌اند، مثل همان وحدتی است که برای یکایک خدایان خویش قائل‌اند. این همان وحدت عددی است که از اعداد تالیف می‌شود. تلقی این‌ها از دعوت قرآنی توحید، یک نوع وحدت عددی در مقابل کثرت عددی است. قرآن کریم در تعالیم عالی خویش، وحدت عددی را از خداوند متعال نفی می‌کند؛ چراکه جهتش این است که لازمه وحدت عددی، محدودیت و مقدوریت است. (یثربی، ۱۳۸۸: ۶-۵) در مقابل، کسانی هستند که با وجود فطری بودن خداجویی اصلا خدا را باور ندارند و به این امر معتقد شدند که جهان خود به خود به وجود آمده است یا به سمت انسان‌محوری رفته‌اند.

۲-۱- ابعاد مختلف توحید

در علم کلام، توحید را به چهار دسته تقسیم کردند: توحید ذاتی، توحید افعالی، توحید صفاتی و توحید عبادی. نکته مهم آنکه برای شناخت درست توحید در ابتدا باید توحید ذات را بیان کرد و به این مسئله پی برد که ذات خداوند واحد است و او واجب‌الوجود است. پس از شناخت ذات خداوند و معلوم شدن واجب‌الوجودی آن ذات ربوبی، صفات سلبی و ثبوتی و اقسام و گستردگی

آن‌ها را بیان می‌کنند و به این مسئله که صفات، عین ذات پروردگار است و زائد بر ذات نیست می‌پردازند. پس از آن به توضیح توحید افعالی می‌پردازند و این امر که تمام افعال موجودات زمین به فعل خداوند برمی‌گردد را توضیح می‌دهند و با استفاده از بحث صفات فعلی و ذات، میان برخی از این افعال و صفات، تفاوت‌هایی مطرح می‌شود و در نهایت به موضوع توحید و پرستش و اطاعت می‌پردازند. توحید عبادی، اساس همه ابعاد توحیدی خواهد بود و هر آنچه از ابعاد دیگر توحید گفته می‌شود، در خدمت به سامان رسیدن این حقیقت می‌باشد. بنابراین توحید عبادی، محور مباحث قرآنی است. (بهجت‌پور، ۱۳۸۹: ۷)

بنابراین می‌توان گفت انسانی که اعتقاد دارد جهان بر پایه توحید است، همه کارها را وابسته به خداوند می‌داند و معتقد است تا خداوند نخواهد اتفاقی نمی‌افتد، پس از ناملايمات زندگي ناراحت نمی‌شود و از اتفاقات زندگي نمی‌ترسد.

۲-۲ - انسان در نگاه اسلام

هر مکتبی تعریف خاص خود را از انسان دارند و نظریاتی که در مورد انسان می‌دهند متفاوت است. با توجه به این امر، روشی که برای زندگی ارائه می‌دهند نیز بسته به شناختی است که از انسان دارند. اگر تعریف انسان و شناخت او فقط به بعد جسمانی‌اش محدود شود، شناخت ناقصی است و برنامه‌ای هم که فقط با توجه به مادیات باشد، انسان را به کمال نمی‌رساند. (کاوایانی، ۱۳۹۲: ۸۵-۸۴) رویکرد توحیدی، به زندگی فراتر از جهان ماده می‌اندیشد و انسان را مخلوق خدا، دارای روح ماندگار و همواره نیازمند به خدا می‌شناسد و قائل است انسان موجودی است که نباید در مرحله حیات طبیعی و حیوانی توقف نماید، بلکه رسالت او این است که حیات جاودانی و خداخواهی فطری خود را به فعلیت برساند و مراحل تکامل را تا مقام خلافت بپیماید. (سلیمی، ۱۳۹۲: ۱۱۹)

انسان بهترین مخلوق خداوند روی زمین است و از جهاتی نسبت به دیگر موجودات جهان برتری دارد؛ چنان‌که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ (اسرا/ ۷۰) و به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا برنشانیدیم و از چیزی پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.» این امر اهمیت شناخت انسان را می‌رساند و این‌که از چه جهت کرامت دارد و به چه

شکل است؛ چون اگر انسان شناخت درستی از خود نداشته باشد و کراماتی که خداوند داده است را نداند، در زندگی مسیری را انتخاب می‌کند که او را از هدف مطلوب که رسیدن به کمال است دور می‌کند.

در جهان امروز هر انسانی را به حکم انسانیتش دارای ارزش می‌دانند و به اعمال و افعالشان اهمیتی نمی‌دهند و این مسئله لزوم پرداختن به کرامت را می‌رساند.

در اسلام دو نوع کرامت برای انسان بیان شده است:

الف) کرامت ذاتی

نوع اول کرامت، همگانی است؛ بدین معنی که هر انسانی از آن جهت که انسان است، (صرف نظر از رفتارها و موضع‌گیری‌ها) از آن کرامت، بهره‌مند می‌شود. این یک کرامت تکوینی و ارزشی خدادادی است که حق تعالی به وجود انسان مرحمت کرده و به دیگر مخلوقات نداده است و شاید محور این نعمت‌های خدادادی، عقل انسان باشد. آیه ۷۰ سوره اسراء (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...) به این کرامت تکوینی اشاره کرده است. در این آیه تصریح گردیده که ما به بنی‌آدم کرامتی عطا کردیم و آن‌ها را بر بسیاری از مخلوقات خودمان برتری دادیم. این تکریم شامل همه انسان‌ها می‌شود؛ یعنی همگی انسان‌ها، اعم از زن و مرد و کوچک و بزرگ، ویژگی‌های تکوینی انسانی را دارند، خدا به آن‌ها چشم و گوش و سایر اعضا و جوارح داده، بدن زیبا و مستقیم داده، فکر و عقل و هوش و استعداد و سایر ویژگی‌های روانی و بدنی که هر انسانی از آن‌ها برخوردار است، اعطا کرده است. اما وقتی دقت کنیم، می‌بینیم که این کرامت و ارزش در واقع مال خداست که این نعمت‌ها را به رایگان، به انسان‌ها عطا فرموده است و خود انسان‌ها، نقشی در به دست آوردن این کرامت ندارند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۸۲-۸۱)

کرامت ذاتی به دو صورت ظاهری و معنوی در انسان وجود دارد؛ ظاهری مثل خوردن و آشامیدن، راه رفتن، خوابیدن، امرار معاش و...، معنوی وجود عقل که این ویژگی، انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند و بیشتر تکریم‌های ظاهری از معنوی سرچشمه می‌گیرد. این نعمت که بزرگ‌ترین و محبوب‌ترین نعمت خداوند است، انسان را در تشخیص حق و باطل، خیر و شر، صلاح و فساد و حسن و قبح راهنمایی می‌کند.

تکامل زندگی بشر از این نعمت سرچشمه می‌گیرد. هر یک از این دو تکریم، شامل همه انسان‌ها می‌شود، نه تنها رنگ، نژاد، قبیله و... در آن تأثیری ندارد، بلکه ملاک‌های برتری حقیقی مانند ایمان، علم، جهاد و... نیز نقشی

ندارد. از این رو، قرآن کریم جمیع فرزندان آدم (علیهم السلام) را مشمول این تکریم معرفی کرده است.

بنابراین کرامت ذاتی ربطی به اختیار انسان ندارد و چه بخواهد چه نخواهد، این کرامت را دارد و شامل همه انسان‌ها می‌شود.

ب) کرامت اکتسابی

از آنجایی که انسان دارای اختیار و انتخاب است و این امر او را متمایز از سایر موجودات کرده است، پس انسان باید در همه مراحل زندگی با توجه به این ویژگی پیش برود.

به این سبب، نوع دیگر کرامت آن است که انسان، خود با اراده آزاد و نیروی اختیار و انتخابی که خدای متعال به او عطا فرموده، کسب کند و به دست بیاورد. در این نوع کرامت، دیگر همه انسان‌ها مساوی نیستند و تنها اهل تقوا از آن بهره‌مند می‌شوند و اگر کسانی بی‌تقوایی کنند، نه تنها از این کرامت بهره‌ای نخواهند داشت، بلکه دارای ضد ارزش می‌شوند و تا آنجا سقوط می‌کنند که از هر حیوانی، پست‌تر می‌گردند. قرآن کریم در مورد این دسته از انسان‌ها که برای خود کرامتی کسب نکرده‌اند، می‌فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف/ ۱۷۹) لذا آن کرامت تکوینی کافی نیست که انسان الی الابد موجود کریم و شریفی شناخته بشود؛ چون ممکن است شرافت خدادادی را از دست بدهد و ضد شرافت، یعنی دنائت و پستی را برای خودش بخرد. عبارت قرآن در این باره چنین است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین/ ۵-۴) ما انسان را در بهترین و نیکوترین وجه آفریدیم و تکریم تکوینی خود را به نحو احسن انجام دادیم اما انسان‌هایی پیدا می‌شوند که خودشان را از این کرامت الهی محروم می‌کنند و به پایین‌ترین مراتبی که برای یک موجود انسانی ممکن است می‌رسانند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۸۲-۸۱)

پس اگرچه همه انسان‌ها در کرامت ذاتی و خدادادی مشترک‌اند اما در کرامت اکتسابی تفاوت دارند؛ زیرا آن‌ها با توجه به اختیارشان و اعمالی که انجام می‌دهند و تفاوت درجه تقوایشان، دارای ارزش و کرامت مختلفی می‌شوند. انسان با تلاش و مخالفت هوای نفس در سایه ایمان به کرامت اکتسابی می‌رسد و باعث تقوت به خداوند می‌شود و نسبت به کسی که این راه را نرفته برتری دارد. اگر کسی به دنبال شهوت و هوای نفس خود برود، برتری ندارد و گاهی حتی پست‌تر از حیوانات می‌شود.

در ادیان آسمانی، خصوصاً دین اسلام، انسان علاوه بر اینکه از جایگاه ممتاز

کرامت انسانی و جانشینی حضرت حق - یعنی آن ذات ربوبی واجد تمام صفات کمال - برخوردار است و آسمان و زمین «مسخر» او قلمداد شده‌اند اما آن چنان وانهاده در عرصه هستی نیست که غیرمسئولانه تنها به خود بیندیشد و آن‌گاه که چیزی را در برابر منافع خود تشخیص داد، آن را ناحق تلقی کند. شأن و عظمت تمامی انسان‌ها در تفکر اسلامی محفوظ است لکن شأن آن‌ها به میزان تحصیل کمالات (قرب به مقام الوهی) همچنان افزوده می‌گردد. نکته بسیار مهم اینکه جهان‌بینی اسلامی، شأن انسان را محبوس و منحصر در امور دنیوی نمی‌کند؛ اساساً در این اندیشه پایگاه و شأن انسان در ارتباط با مبدأ و مقصد (خداوند) معنا می‌شود. ارزش‌های اخلاقی انسانی نیز در این راستا در نظر گرفته می‌شود. (بیات، ۱۳۸۱: ۵۴)

بنا بر نظر اسلام، انسان موجودی است که دارای اختیار می‌باشد اما قبل از انجام هر عمل اختیاری باید شناختی نسبت به خود انسان و خواسته‌ها و توانایی‌های آن‌ها داشته باشند. در شناخت انسان، اسلام تلاش می‌کند تا توجه انسان را به سمت مبدا و معاد جلب کند، بنابراین کسانی که خود و تمام هستی را وابسته به خدا بدانند و برای رسیدن به او تلاش کنند تا به کمال برسند، با دیگران که این ویژگی را ندارند متفاوت هستند.

از زیبایی‌های ممتاز وجود آدمی، برخورداری از توانایی اندیشه، استدلال یا همان توانایی عقلانی است. از دیدگاه اسلام، مهم‌ترین وسیله صعود برای طی مراحل عالی و نیل به زیبای مطلق، عقل است. توجه و عنایت خاص الهی به هدایت انسان از راه شناخت عقلانی، در بسیاری از آیات و روایات به شکل‌های گوناگون بیان شده است و تعالیم اسلام تأکید می‌کنند که برای نیل به سعادت، بهره‌گیری از شناخت عقلانی اجتناب‌ناپذیر است. عقل انسان می‌تواند به درک لایه‌های ناشناخته دین کمک کند و راه‌های جدید برای بهره‌گیری از گنجینه دین ارائه دهد. (رجبی‌نیا، ۱۳۹۱: ۱۸۷)

بنابراین با تعریف اسلام از انسان و توجه به مسئله عقل و اختیار، می‌توان گفت که انسان با این دو ویژگی می‌تواند بهترین روش و سبک را برای زندگی خود انتخاب کند تا به سعادت برسد. اما تنها این امر کافی نیست و انسان به مسئله وحی هم باید توجه داشته باشند. پس این سه نکته در کنار هم می‌تواند انسان را به سعادت برساند. اگر انسان از فکر و اختیار خود استفاده نکند و اعتقادی به وحی نداشته باشد، ممکن است به بی‌راهه برود. اسلام برای اینکه انسان به کمال برسد، راه‌های زیادی برای آن‌ها قرار داده است که باید با استفاده از تفکر و تعقل آن مسیر را انتخاب کند تا رستگار شود.

۲-۳ - هدف در زندگی

هر انسانی در زندگی خود می‌خواهد به سعادت برسد و این هدف در زندگی به صورت فطری در همه انسان‌ها وجود دارد و در جهان آخرت به سعادت جاودان می‌رسد. برای اینکه انسان به سعادت و رستگاری برسد، باید برنامه درستی در دنیا داشته باشد. انسان مسلمان و جامعه اسلامی با تکیه بر آموزه‌های والای دین مبین اسلام تشویق می‌شود دنیای خود را با بهره‌گیری از امکانات عقلی و طبیعی که خداوند در اختیار او نهاده است، به زیباترین شکل ممکن بسازد و از آن برای رسیدن به سعادت جاودان آخرت بهره‌برداری کند. برای معنادار شدن زندگی، انسان باید از یکسو اصول و معارفی را بپذیرد که زندگی را هدفمند می‌سازد و از سوی دیگر، با آموزه‌های مشخص، رنج‌های این جهانی را تحمل‌پذیر و نامحسوس کند و آن را از زندگی بیرون براند. در این راستا، انسان بی‌دین برای زندگی خود، هدف و عشق والایی نمی‌یابد و به همین دلیل، یا به نابودی خود دست می‌زند یا با رشد افسارگسیخته صنعت و فناوری و نفی هر گونه قناعت در تولید که الگوهای خاصی از رفتار را ترویج می‌کند، خواسته یا ناخواسته به نابودی دیگر انسان‌ها و جهان می‌پردازد. آیاتی چون «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (ص / ۲۷) و «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران / ۱۹۱) بر آنند که جهان آفرینش یا کل هستی بی‌هدف نیست و انسان نیز به صورت جزئی از نظام هستی، عبث و بیهوده آفریده نشده است. هدفمندی، به زندگی انسان معنا و مفهوم ویژه می‌بخشد. بر اساس آن، فرد در هر لحظه باید در حال حرکت به سمت زیبایی برتر و تکامل خود باشد؛ زیرا نظام هستی دارای هدف است و همه چیز و همه کس به سوی هستی مطلق و زیبای مطلق در حرکت‌اند. توقف و سیر قهقرایی، به معنای فاصله گرفتن از هدف داری و وجود نازیبایی در بینش فردی و اجتماعی به شمار می‌آید. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِيْن؛ (دخان / ۳۸) ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را که در میان این دو است به بازی و بی‌هدف نیافریدیم.» قرآن کریم در جاهای دیگر نیز، افزون بر دعوت به تفکر و اندیشه، بر حق و هدف‌دار بودن جهان تأکید کرده است.

انسان‌های بی‌هدف در بیراهه‌های زندگی گم می‌شوند و هیچ‌گاه به مقصد نمی‌رسند؛ چون از ابتدا نیز هیچ مقصدی نداشته‌اند که به آن برسند. افرادی که در زندگی برای خود هدف و برنامه دارند، هر روز با انگیزه‌های متعالی، روز خود را آغاز می‌کنند و برای رسیدن به اهدافشان می‌کوشند. از

نظر وجودشناسی و غایت‌شناسی، تنها یک هدف برای انسان‌ها وجود دارد؛ زیرا به صورت فطری هدف مشترک همه انسان‌ها، خداست. (رجبی‌نیا، ۱۳۹۱: ۲۳۷-۲۳۵)

از دیدگاه اسلام، طبیعت زندگی این جهان مادی، فناپذیری و نابودی است اما هرگاه انسان با خداوند اتصال و پیوند یابد، رنگ جاودانگی به خود می‌گیرد؛ چرا که ذات پاکش ابدی است و هر چیز نسبتی با او دارد، رنگ ابدیت می‌یابد. «از این رو، غایت تمدن اسلامی آخرت است که راه آن را ادب دنیا و دین قرآنی نشان می‌دهد. (مددپور، ۱۳۸۹: ۳۷۶)

۲-۴ - دستورات اسلام و قوانین دین

دین اسلام، برنامه‌های منظمی برای زندگی انسان ارائه داده است و همه دستورات به هم مربوطاند و هی‌چگونه ناهماهنگی بین آن‌ها وجود ندارد. دینی که پیامبر ﷺ آورده، دین حق است و دستورات و قوانین دین که بیان کرده، همه به توحید برمی‌گردد و در همه جنبه‌های زندگی انسان و در همه دوره‌های تاریخ، می‌تواند پاسخگوی نیازهای افراد بوده و تمام آن‌ها را به کمال حقیقی و توحید واقعی رهبری کند. چون اسلام دین توحید است، پس تمام دستورات اخلاقی و علمی آن بر اساس توحید نازل شده است و مقنن و مشرع آن توحید بوده و این قوانین را برای وصول به توحید جعل کرده است. پس این قوانین بر اساس توحید پایین آمده و چنانچه عمل شود، بر توحید بالا می‌رود. همان‌گونه که احزاب برای قوانینی که دارند، دستوراتی را قرار می‌دهند و این دستورات نشان‌دهنده افکار و آراء آن حزب است و اگر کسی به آن پایبند شود، او را به آراء و افکار صاحبان آن حزب سوق می‌دهد، همین‌طور دین اسلام از توحید سرچشمه گرفته است. بنابراین کسی که به دستورات دین اسلام که بر اساس توحید است عمل کند، یک موحد است. (حسینی طهرانی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۳-۷۲) به‌طور کلی، محتوای دین اسلام را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد که خود این دو دسته با هم مرتبط و همبسته است و کل نظام اسلامی را تشکیل می‌دهد: یکی سیستم عقاید و دیگری سیستم ارزش‌ها مطرح است که باید آن‌ها را هنگام رفتار و عمل، مراعات کنند. (موسوی لاری، ۱۳۹۵: ۱۶۷-۱۶۸)

۲-۵ - نقش توحید در سبک زندگی اسلامی

چنان‌که بیان شد، سبک زندگی اسلامی بر مبنای خداشناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی استوار است که خاستگاه آن‌ها اسلام و آموزه‌های آن است و یک بعد مهم از چندین بعد حقیقت یکتاپرستی،

شالوده‌ریزی انسان برای رهایی از قید و بند عبودیت‌های گوناگونی است که بشریت را در اسارت خود گرفته است. عبودیت‌هایی چون بندگی انسان در مقابل انسان دیگر یا بردگی ملتی در مقابل ملتی دیگر و بندگی و اسارت انسان در برابر لذت‌ها، شهوت‌ها، خودخواهی‌ها و غرائز پست حیوانی. یکتاپرستی، انسان را یاری می‌دهد تا از اسارت بندگی دنیا و ترس از دادن مال و فرزند و جان و بندگی و ترس از دیکتاتورها، رها شده و تسلیم خدا گردد. تسلیم در برابر خدای یگانه هر گونه مشروعیتی را از حاکمیت تجاوزگران، ستمگران، مفسدان و آزمندان سلب می‌کند. (موسوی، ۱۳۸۶: ۱۲۸)

بنابراین در سبک زندگی اسلامی، انسان برنامه‌عبادی و آرمان‌عالی عبودیت دارد. از همین رو، نمی‌تواند به چگونگی زندگی و انضباط رفتاری خود بی‌تفاوت باشد. او برای این منظور می‌کوشد تمام شوؤن زندگی خود را از کارهای عبادی تا کسب و کار، تولید، خوراک، سخن، تحصیل، تفریح، معاشرت و... در مسیر بندگی قرار دهد؛ یعنی عبودیت و بندگی خدا همه جزئیات زندگی او را ضابطه‌مند می‌کند. گاهی این ضابطه‌مندی تا آنجا ریز می‌شود که چون در توصیه‌های دینی آمده است که در خانه مکانی را ویژه عبادت قرار دهید، بر اساس همین دستور، در خانه خود جایی برای عبادت برمی‌گزیند یا برای انجام دادن هر کاری از میان همه مدل‌های انجام آن، مدلی را که هماهنگی با بندگی و عبودیت خدا داشته باشد، برمی‌گزیند؛ مثلاً در انتخاب لباس و نوع پوشش، به لباسی که صفت بندگی و روح ایمانی او را از بین نبرد، توجه می‌کند. در حالی که انسانی که تعهد ایمانی ندارد، چه بسا به مقتضای هواهای نفسانی لباس انتخاب کند. این‌ها نمونه‌ای است که تاثیر برنامه‌عبادی در ایجاد سبک زندگی را نشان می‌دهد. (کاویانی، ۱۳۹۲: ۸۵-۸۴)

از این رو روشن می‌شود که سبک زندگی خدا‌باور متفاوت از خدا‌نا‌باور است و اعتقاد به توحید نمی‌تواند بدون آثار باشد. از این رو به پیامدهای توحیدباوری در سبک زندگی اسلامی می‌پردازیم.

آثار اعتقاد به توحید، به آثار فردی و اجتماعی تقسیم می‌شوند که هر یک دارای اقسامی هستند.

۲-۵-۱- آثار فردی توحیدباوری

۲-۵-۱-۱- آرامش روانی

فرد بر اثر ایمان به مبدا جهان، پشتوانه‌ای خواهد داشت که هرگز در برابر سختی‌ها و ناملایمات، خود را نخواهد باخت، بلکه با اتکاء به خدا این مسائل را قابل حل شمرده و برای برطرف کردنش، با نیرویی فراوان به تلاش و

کوشش می‌پردازد.

او با پیوسته شدن به منبع انرژی، خودباختگی و تزلزل روانی پیدا نخواهد کرد و پیوسته به سوی تکامل و تعالی گام‌های فراتری برمی‌دارد. برعکس فردی که پشتوانه‌ای به نام خداوند ندارد و رشته‌های پیوند خود را تحت انگیزه‌های گوناگونی گسسته، با خلاء فکری و ناراحتی روانی روبه‌رو خواهد گشت. (اژه‌ای، ۱۳۸۰: ۹۳)

۲-۵-۱-۲- ایجاد تعهد اخلاقی و انسانی در مقابل وظایف و تکالیف

هنگامی که انسان توحید را باور دارد و اعتقاد به خدای یگانه دارد، می‌داند تنها خالق اوست و بهترین دستورات را برای زندگی داده است؛ به این سبب خود را متعهد به این تکالیف می‌داند.

خداشناس واقعی، خود را در مقابل قوانین و تکالیف الهی ملتزم به اطاعت و عمل می‌داند؛ چون یکی از اقسام توحید، همان توحید در اطاعت است و توحید در اطاعت یعنی اینکه انسان فقط باید از خدای یگانه اطاعت کند و از اطاعت طاغوت و دیگران پرهیز کند. قرآن کریم می‌فرماید: «أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل / ۶۳) یعنی بندگی خدا را بکنید و از طاغوت پرهیز کنید. پس یک موحد واقعی، همیشه در پی انجام کارهای نیک است و به دنبال کارهای بد و خلاف شرع نخواهد رفت؛ زیرا یک انگیزه درونی برای پرهیز از ارتکاب اعمال زشت دارد و آن انگیزه، همان اطاعت خدای یگانه است که می‌داند که اگر به دنبال انجام عمل زشت برود، از اطاعت خدا خارج می‌شود و اطاعت غیر خدا را می‌کنند و این با توحید در اطاعت منافات دارد.

۲-۵-۱-۳- همت بلند

اعتقاد به توحید، موجب تعالی همت انسان می‌شود؛ زیرا وقتی انسان اعتقاد به توحید پیدا می‌کند، خودش را در مقابل منبع همه کمالات و فیض‌ها می‌بیند و سعی می‌کند خویشتن را به این مبدا نزدیک‌تر کند و کارهای خودش را فقط به خاطر خوشنودی و جلب رضایت پروردگار متعال انجام دهد و در این راه، سختی‌ها و مهارت‌ها را به راحتی به جان بخرد؛ زیرا هدفش بزرگ است. لذا با این هدف، انسان از (حقیربینی) به طرف (عظیم‌نگری) پیش می‌رود. (باهنر، ۱۳۶۶: ۱۰۱)

۲-۵-۱-۴- آزادی و شخصیت و وحدت شخصیت

انسانی که خدا را می‌پرستد، هرگز اسیری و بندگی دیگری را نخواهد پذیرفت. او فقط در پیشگاه هستی مطلق - آزادی بخش جهان - نیرودهنده نیروها، سر تعظیم فرود می‌آورد و آزادی و شخصیت خود را در برابر دیگری نمی‌بازد.

انسان خداپرست هرگز چند گونگی شخصیت نخواهد داشت و خود را در برابر هیچ نیرویی نخواهد باخت و فقط هدفش یک نیرو است و بس و در برابر اوست که بندگی می‌کند، خود را در اوج قله آزادی می‌بیند و دیگر برای به دست آوردن مال و مقام به چاپلوسی و تملق حکام نمی‌پردازد. (اژه‌ای، ۱۳۸۰: ۹۷)

۲-۵-۱-۵- احیای سرمایه اصیل آدمی

کاوش درباره سرچشمه پیدایی هستی، یکی از برترین داشته‌های فطری و والاترین برکات زندگی انسانی است، بنابراین پرسش از فایده برای فایده درست نیست! آدمی در جهانی می‌زید که از انجام و فرجام آن آگاهی ندارد و بهیقین خواستار جستاری در این زمینه است تا هستی‌آفرین و اهداف او را به‌خوبی بشناسد، سپس خودش را در مسیر هدایت‌های آسمانی او قرار دهد تا از زندگی هدفمند و سعادت‌مند برخوردار گردد. آری خود خداشناسی، راه و راهنما و مقصدشناسی، ارجمندترین ارمغان اندیشه بشری است، هرچند در عمل نیز برکات فراوانی دارد.

۲-۵-۱-۶- سازندگی و بالندگی افکار بشر

انسان، توان آفریدن افکار و پدید آوردن اندیشه را داراست، اگر مواد خام و سرچشمه چنین تولیدی، پیام‌های وحیانی آسمانی باشند، افکار و اعتقادات او نیز بالنده و سازنده خواهد شد؛ زیرا یکی از ارمغان‌های آسمانی خداشناسی، پیوند تنگاتنگ با پیام‌های کرامت‌آمیز وحیانی است. پس اگر انسان خدا را بشناسد و او را باور کند و با پیک‌ها و پیام‌های او انس بگیرد، همواره اندیشه او از یک سنجه سنجش صواب و ناصواب برخوردار است که قهرا به‌سوی افکار درست می‌گراید و از نادرست می‌گریزد و بدین‌سان، سازندگی و بالندگی افکارش را در پرتو نورافشانی وحیانی‌ها سامان می‌بخشد. (حیدری‌فر، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۵)

۲-۵-۱-۷- شکوفاسازی اوصاف و ارزش‌های اخلاقی

اگر انسان با آفریدگارش آشنا شود و پیام‌های حیات‌بخش او را به گوش جان بشنود، بی‌تردید ارزش‌های اخلاقی در جان او نقش می‌بندد و بر اثر استمرار این شناخت و پیوند مبارک با پروردگار، پیوسته شکوفاتر می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که از مرحله (ملکه و رسوخ نفسانی) می‌گذرد به مرتبه (فصل مقوم هستی) انسان می‌رسد؛ مانند جناب (ابوذر) که به گواهی پیامبر ﷺ زیر آسمان آبی و روی زمین سبزین، در میان توده مردم، فردی راستگوتر از او یافت نمی‌شود. (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۱۲۳) پس در تعریف ماهیت او باید گفت حیوان ناطق صادق؛ چون صداقت، فصل اخیر هستی او شده است! دانشمندان نیز مذهب و اعتقاد به خدا و پیام‌های او را پشتوانه اوصاف درونی می‌دانند؛ زیرا رعایت

ارزش‌های اخلاقی چون امانت، صداقت و عفت و فداکاری و... در موارد گوناگونی با محرومیت‌های مادی همراه است و هیچ کس بدون انگیزه برتر روحی و معنوی آن را بر نمی‌تابد، مگر خدایی را بپذیرد که او بر رفتارهایش آگاه است و در برابر تحمل دشواری‌ها او را می‌نوازد و به او پاداش می‌دهد.

۲-۵-۱-۸- تعدیل غرایز بشری

در نهاد انسان، گریزها و گرایش‌هایی در بعد مادی و معنوی او هست. یکی از راه‌های کنترل و مهار کردن غرایز سرکش مادی، مانند خودگرایی و دیگرآزاری، خوشگذرانی و آسایش‌جویی، قدرت‌طلبی و مقام‌گرایی، شناخت درست مبدا هستی‌بخش جهان است؛ زیرا پیامد پر برکت این معرفت، پی بردن به اهداف، مقاصد و حکمت‌های آن رویکرد و پشت‌کرده‌است که قهرا پس از آن، چگونگی بهره‌وری از آن‌ها را نیز به‌خوبی می‌شناسد و به تعدیل غرایش می‌پردازد، به‌گونه‌ای که از تعطیل آن‌ها جلوگیری می‌کند و در مسیر اعتدال و قانونمندی، آن‌ها را به کار می‌بندد. (حیدری‌فر، ۱۳۸۸: ۹۸-۹۷)

۲-۵-۱-۹- گسترش رحمت و مغفرت

رحمت یعنی بنده‌نوازی و مهرگستری و مغفرت نیز به‌معنای گذشت و چشم‌پوشی از خطا و لغزش است. یکی از صفات برجسته خدا، رحمانیت و رحیمیت است که پیامد پر برکتش، بخشیدن و بخشودن است و مومن دوست دارد که خدایش با وی چنین رفتار کند و او را مشمول الطاف خود قرار دهد و گناهانش را ندیده بگیرد. پس او نیز می‌کوشد تا مانند مولایش رنگ رحمانیت و مغفرت به خود بگیرد و چون خدا از (رحمت عام و همگانی) و نیز از (رحمت خاص و ایمانی) برخوردار باشد. (همان: ۱۰۲)

۲-۵-۲- آثار اجتماعی توحیدباوری

۲-۵-۱-۲- نوع دوستی

یکی دیگر از آثار توحید، نوع دوستی است. وقتی که یک انسان خداشناس در تمام مراتب توحید، به یگانگی خداوند متعال قائل شد، هیچ وقت خواسته‌های نفسانی خویش را به انجام وظایف و تکالیف محوله از طرف خدا ترجیح نخواهد داد، هرگز به دنبال خودپرستی یا تعصب‌های نژادی و قبیله‌ای یا مال و ثروت و زن و فرزند نخواهد بود و چنین انسانی دیگر عاقبت کارش به تفاخر و خودنمایی یا تکبر و شهوت‌پرستی یا سودجویی شخصی منجر نمی‌شود؛ زیرا هدف این شخص همیشه تأمین خواسته‌ها و آرزوهای خویش نیست، بلکه برای آسایش دیگران و خدمت به جامعه اقدام می‌کند و حتی گاهی مصالح مردم را به نفع شخصی خویش ترجیح می‌دهد. (باهنر، ۱۳۶۶: ۱۰۱)

۲-۵-۲-۲- همبستگی و وحدت جمع ملتها

اگر افراد یک جامعه بر این اعتقاد باشند که تنها خالق و تنها مدبر امورات و تنها حاکم و سلطان همه مخلوقات، خدای یگانه است و فقط اوست که شایسته اطاعت و بندگی و تنها او صاحب سرنوشت انسان‌هاست، در می‌یابند که مبدا همه یکی است، پس نمی‌تواند مقصد هم یکی نباشد؛ همچنان که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/ ۱۵۶) به‌درستی که همه از طرف خداییم و به‌سوی او برمی‌گردیم.»

باز قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید: «أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُون» (انبیاء/ ۲۵) خدای شما یکی است و پروردگاری غیر از من نیست، پس بندگی مرا بکنید.»

پس وقتی که همه به یک خدا معتقد شدند و همه به دستورات یک خدا عمل کردند، دیگر جایی برای جدایی و اختلاف نمی‌ماند.

۲-۵-۲-۳- مساوات و عدالت در سایه توحید

همه خداپرستان چاره‌ای جز پیروی از قانون الهی که بر اساس حکمت و عدل تنظیم شده ندارند. بدیهی است که پیروی از قانون الهی، موجب گسترش عدالت واقعی خواهد شد و هر گونه ظلم و تجاوز از بین خواهد رفت.

در این زمینه که ایمان و اعتقاد به آفریننده هستی، چه نقشی در زندگی انسان دارد، بحث‌های فراوانی شده است. اگر اعتقاد به آفریدگار جهان به‌معنی واقعی باشد، در زمینه‌های فردی و جمعی دارای اثرات شگرفی است.

۲-۵-۲-۴- توحید عامل همبستگی اعتقادی

گرایش همه افراد به‌سوی یک نقطه و توجه آن‌ها به پرستش تنها آن مبدا، بزرگ‌ترین نتیجه‌اش همبستگی و وحدت اعتقادی است، چیزی که استعمارگران همگی از آن می‌هراسند و در هر ملتی به نام‌ها و طرح‌های مختلف به سرکوبی وحدت اعتقادی و ملی مشغول می‌شوند.

۲-۵-۲-۵- توحید عامل همبستگی اقتصادی

ایمان به خدای واحد همراه با اعتقاد به مالکیت قطعی خداست و اینکه دیگری جز او حق دخالت و تسلط مالکانه ندارد. انسان‌ها باید در راه او به وحدت اقتصادی خود کمک کنند و دست مالکان جبار و زورمند و چپاولگران منافع و منابع ملی خود را کوتاه کنند.

۲-۵-۲-۶- توحید یا همبستگی ملی و اجتماعی

هرگز ملتی استقلال سیاسی پیدا نمی‌کند، مگر آنکه استقلال اقتصادی داشته

باشد و استقلال اقتصادی هم به دست نخواهد آورد، مگر آنکه استقلال عقیدتی و فکری داشته باشد. (اژه‌ای، ۱۳۸۰: ۹۹-۱۰۰)

۲-۵-۲- بهسازی ارتباطات اجتماعی

یکی از امانت‌های خدا در فطرت الهی انسان، روحیه جمع‌گرایی است. او نیک می‌داند که سراسر وجود انسان نیازمندی است، بلکه عین فقر و نیاز است. از سوی دیگر، همگان توانمندی‌های یکسان و همگون ندارند، بلکه استعدادها و روحیه‌های افراد متفاوت است. از سوی سوم، او به‌تنهایی توان برآورده ساختن حاجاتش را ندارد، پس باید در کنار دیگران زندگی کند تا از برکات این حیات اجتماعی برخوردار گردد. اگر روابط جمعی بر پایه سرآمدی در امور مادی، مانند قدرت و ثروت و سلطنت استوار گردد، قهرا به استثمار و استعمار می‌انجامد. از سوی دیگر، اگر ارتباطات اجتماعی بر اساس اعتقاد به مبدا یگانه و التزام به پیام‌های حیات‌بخش او پایه‌ریزی شود، همگان در محدوده قوانین آسمانی بر پایه مهرورزی و صفامداری و وفاداری، از توانمندی‌های یکدیگر بهره می‌برند، بی‌آنکه استثمار در کار باشد.

۲-۵-۲- ضمانت اجرایی قوانین

بر اساس روحیه مدنیت و جمع‌گرایی، یکی از نیازهای اجتماعی بشر، قانون است؛ یعنی بایسته‌ها و نبایسته‌هایی که شئون گوناگون زندگی او را سامان داده و از هرج و مرج و آشوب پیشگیری کند. بهترین قانون همان است که از مبدا دانا و توانایی جهان هستی بر آید، نه از افکار و ره‌آورد بشری، لیکن عملی ساختن این قانون جامع، راهکارها و ضمانت‌هایی می‌طلبد که می‌تواند دو گونه باشد: الف) ظاهری و بشری ب) درونی و الهی

۲-۵-۲- گسترش عدل و قسط

اگر وقتی انسان به خدا ایمان آورد، صفات او را بشناسد و نیک بداند که عادل، عین عدالت است و نه‌تنها به اجرای قسط فرمان می‌دهد، بلکه برپا داشتن آن را به‌صورت یک پدیده مشهود عینی، بایسته می‌شمارد، او نیز می‌کوشد چونان خدایش قائم، بلکه قوام به قسط باشد و بدین سان عدالت‌خواهی رفته‌رفته در جامعه گسترش می‌یابد. (حیدری‌فر، ۱۳۸۸: ۹۹-۱۰۲)

بنابراین اگر انسان، خدا را بشناسد و او را تنها خالق و مدبر جهان بداند، به‌دنبال هوای نفس خود نمی‌رود و به‌جز دستورات و روشی که او پیش رویش گذاشته، به چیز دیگری اهمیت نمی‌دهد، پس رسیدن به کرامت و خدا هدف زندگی‌اش می‌شود که با تقوا به آن می‌رسد.

نتیجه

از این پژوهش می‌توان به این نتیجه رسید که اعتقاد به خدای یگانه و داشتن دین، نقش مهمی در سبک زندگی انسان دارد. توحید تنها یک عقیده و اندیشه خنثی نیست که تاثیری در حوزه رفتار و کردار انسانی نداشته باشد، بلکه توحید از یک سو، نظام ارزشی انسان موحد را پدید می‌آورد (اخلاق) و از سوی دیگر، تنظیم‌کننده مناسبات اجتماعی، حقوقی و سیاسی اوست؛ یعنی اندیشه توحیدی در سه حوزه معرفت، اخلاق و سیاست دخالت می‌کند. آنان که جهان و انسان را مولود قدرت خدای حکیم، قادر، مدیر، عادل می‌دانند، هیچ ترس و نگرانی و یاس و ناامیدی به خود راه نمی‌دهند، بلکه زندگی توأم با نشاط و پاکیزه‌ای دارند و همواره خود را در پناه قدرت الهی احساس می‌کنند. ایمان به خدا، فواید فراوانی در بهزیستی و آرامش بشر ایفا می‌کند، کاهش بحران‌های روحی، آرامش قلوب، پیروزی بر مشکلات و تسلیم نشدن در برابر سختی‌ها و رنج‌ها و بسیاری از عوامل دیگر را می‌توان از آثار ایمان و معنویت در زندگی بشری دانست. ایمان به خدا بر رفتار و کردار انسان تاثیر می‌گذارد و البته این ایمان دارای مراتبی است که هر کس به میزان دریافت معنوی و بهره‌ای که از ایمان دریافت می‌دارد، می‌تواند زندگی خویش را سامان بخشد و رفتارهای خویش را اصلاح نماید.

توحیدباوری آثار بسیار مهمی در زندگی انسان دارد و فقط رهیافتگان به توحید ناب، سعادت‌مندند و به کمال می‌رسند. آن‌ها تنها قدرت موجود در جهان را آفریدگار و پروردگار آن می‌دانند و فقط به خدا توکل می‌کنند و فرمانبردار خدا هستند.

منابع

* قرآن

۱. اژه‌ای، علی اکبر، ۱۳۸۰، آرامش در بیکرانگی، تهران، نشر سمپاد.
۲. ایزدی، صمد؛ وحیده عبدالله‌پور، ۱۳۹۳، نقش و جایگاه معنویت در سبک زندگی اسلامی، همایش ملی سیره و معارف رضوی (معنویت).
۳. باهنر، محمدجواد، ۱۳۶۶، سخنی چند درباره خداشناسی، قم، انتشارات اسلامی.
۴. بهجت‌پور، عبدالکریم، ۱۳۸۹، روش طرح توحید در قرآن، خداپرستی و خداشناسی، نشریه قیسات، سال پانزدهم، شماره 57.
۵. بیات، عبدالرسول و دیگران، ۱۳۸۱، فرهنگ واژه‌ها، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دین.

۶. بیهقی، احمد بن علی، ۱۳۶۶، تاج المصادر، ج ۲، تهران، چاپ هادی عالم‌زاده.
۷. جرجانی، میر سید شریف، ۱۳۷۰، التعریفات، قم، انتشارات الهادی.
۸. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، امام‌شناسی، ج ۲، مشهد، موسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلامی.
۹. خارستانی، اسماعیل؛ فاطمه سیفی، ۱۳۹۲، مؤلفه‌های تربیتی مؤثر در سبک زندگی اسلامی و زمینه‌سازی ظهور امام عصر علیه السلام، همایش دکترین مهدویت، دوره ۹.
۱۰. رجبی‌نیا، داوود، ۱۳۹۱، اسلام و زیبایی‌های زندگی، تهران، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. رضوانی، علی اصغر، ۱۳۸۹، خداشناسی و پاسخ به شبهات، قم، انتشارات مسجد جمکران.
۱۲. سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۱، آموزش کلام اسلامی، ج ۱، قم، نشر کتاب طه.
۱۳. سلیمی، عبدالحکیم، ۱۳۹۲، درسنامه حقوق بشر از دیدگاه اسلام، قم، نشر المصطفی.
۱۴. شفیق، منیر، ۱۳۸۶، اسلام در مقابل انحطاط و غرب‌زدگی معاصر، مترجم غلامحسین موسوی، تهران، انتشارات معصومین.
۱۵. کاویانی، محمد، ۱۳۹۲، سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۳۸۶، بحالانوار، ج ۱۰، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. محمودی، اکبر، ۱۳۹۵، بررسی جایگاه علم در سبک زندگی قرآنی، دو فصلنامه قرآن و علم، سال دهم، شماره ۱۹.
۱۸. مددپور، محمد، ۱۳۸۹، خودآگاهی تاریخی، تهران، موسسه فرهنگی منادی تربیت.
۱۹. مصباح یزدی محمدتقی، 1373، توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی، تهران، انتشارات شفق.
۲۰. معین، محمد، ۱۳۶۴، فرهنگ فارسی معین، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۱. موسوی لاری، مجتبی، ۱۳۹۵، مبانی اعتقادات در اسلام، قم، نشر فرهنگ اسلامی.
۲۲. یثربی، سیدعلی محمد، ۱۳۸۸، احد، توحید و موحد، مجله فلسفه دین، دوره ۶، شماره ۴.

ویژگی‌های امام در اندیشه میر حامد حسین

سلیمه هدایتی

دانشجوی کارشناسی ارشد کلام اسلامی. مدرسه عالی بنت المصطفی

چکیده

از آنجا که امام تجلیگاه صفات الهی است و ریاستی فراگیر بر عالم هستی دارد، باید دارای ویژگی‌های خاصی باشد و نه تنها واجد صفاتی باشد که ایفای امر امامت در گرو آن است، بلکه باید در این صفات بر دیگران برتری داشته باشد؛ زیرا فرض بر این است که او مقتدا و مقدم بر همه است و از نظر عقل، مقدم داشتن فردی که در صفات و ویژگی‌های امامت مساوی با دیگران یا پایین‌تر از آن‌ها است، ناپسند است. به نظر اهل تسنن، دارای صفات بودن و افضلیت امام بر همه لازم نیست، بدین جهت از طرف بزرگان‌شان برای وارد کردن خدشه به باور شیعه، کتب مختلفی نگاشته شده است که یکی از آنان دهلوی است که کتابی به اسم تحفه بر ردّ روایاتی که امامیه بر اساس آن‌ها امامت اهل بیت را اثبات میکنند، نگاشته است. علامه میرحامد حسین در پاسخ به این شبهات کتابی به نام «عبارات الانوار» نوشته که در آن با استناد به آیات و روایات مورد پذیرش امامیه و اهل سنت، به اثبات صفاتی مثل علم، عصمت، منصوص بودن و افضلیت امام پرداخته است. پژوهش حاضر در صدد است تا ویژگی‌های امام را از دیدگاه میرحامد حسین بررسی و اثبات کند. شیوه بحث در این نگارش تحلیلی، مبتنی بر روش عقلی- نقلی است. نتیجه حاصل شده بدین صورت است که میرحامد حسین با استفاده از آیات و روایاتی که مورد پذیرش فریقین است، مانند حدیث تشبیه، حدیث أنا مدینه العلم و حدیث منزلت، به خوبی توانسته است ویژگی‌های امامت را اثبات کند.

کلیدواژه: امامت، میرحامد حسین، عصمت، علم، نص، افضلیت.

مقدمه

میرحامد حسین در سال ۱۲۴۶ هجری در شهر «میرتهه» یکی از شهرهای هند، به دنیا آمد. از خاندان موسوی بود که از جانب پدرش، سید محمد قلی

(م ۱۲۶۰هـ) با ۲۷ واسطه به امام موسی بن جعفر می‌رسد. خاندانش همگی از اهل علم و زهد و تقوا بودند. وی دروس علوم اسلامی را نزد بزرگان خود سید مرتضی، خلاصه العلماء، سید عباس شوشتری، سید محمد سلطان العلماء و... فرا گرفت و سرانجام در سال ۱۳۰۶ هجری رحلت کرد. جامعه‌ای که میرحامد حسین در آن زندگی می‌کرد، در چنگال استعمارگران انگلیسی بود که از هر فرصتی برای ایجاد تفرقه میان مسلمانان دریغ نمی‌ورزیدند. در چنین شرایطی، سید محمد قلی خان (پدر میرحامد حسین) و خود میرحامد حسین، مدام در پی پاسخگویی به شبهات دانشمندانی بودند که از سوی استعمارگران تحریک شده بودند. (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۷۶) از جمله آثار میرحامد حسین می‌توان به کتبی چون استقصاء الفحاص؛ پاسخ به کتاب منتهی الکلام، از حیدر علی فیض آبادی حنفی - أفحام اهل المین؛ ردی بر کتاب أزاله الغین، از حیدر علی فیض آبادی حنفی - شوارق النصوص (۵ جلد در علم کلام) و عبقات الأنوار فی امامه أئمه الأطهار (سلیمی زارع، ۱۳۸۹: ۶۴-۶۳) اشاره کرد. وی در کتاب عبقات الانوار به‌طور خاص به مساله امامت پرداخته و به اثبات ویژگی‌های امام از نگاه شیعه با استفاده از منابع شیعه و سنی پرداخته است.

واژه امام از ریشه «آم یؤم» به‌معنای قصد کردن است و به‌معنای فرد یا شیء مورد اقتدا و تبعیت، مقدم، طریق و راه، قیّم و سرپرست آمده است. از دیدگاه علمای امامیه، امام، قائم مقام انبیا در تنقیذ احکام، اقامه حدود، حفظ شرایع و هدایت مردم، با همان درجه از عصمت است؛ امام فردی است که برای او ریاست عام در دین و دنیا می‌باشد؛ امام صاحب ریاست عام مسلمین در امور دنیا و دین به نیابت از پیغمبر است و شخصی است که پس از پیامبر ﷺ اطاعت او در ترویج شریعت و اقامه عدل بر همه مردم واجب است. (یزدی، ۱۳۸۷: ۴۵)

در تعریف شیخ مفید، مقام امامت، مقام هدایت به‌معنای ایصال به مطلوب است، نه فقط ارائه طریق و ایصال به مطلوب. این مقام دو شاخه دارد:

الف) هدایت تشریحی و تحقق بخشیدن به برنامه‌های دینی از راه تشکیل حکومت و اجرای حدود و احکام الهی و عدالت اجتماعی و از راه تربیت و پرورش نفوس به‌طور علمی که این امر، برنامه بسیار دشواری است و به درجات بالایی از نظر علم، تقوا، شجاعت و مدیریت نیاز دارد.

ب) هدایت تکوینی و رساندن به مقصود از راه تأثیر و نفوذ معنوی و روحانی و تابش شعاع هدایت در قلب انسان‌های آماده که یک سیر معنوی و درونی است و به‌یقین چنین برنامه‌ای، ویژگی‌های بیشتری را می‌طلبد. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۶۵؛ رستمی، ۱۳۸۸: ۳۹-۳۶)

از آنجا که در نظر شیعه «امامت» خلافت از خدا و رسول، و مهم‌ترین اصل اعتقادی مذهب تشیع به شمار می‌رود و بدون اعتقاد به آن ایمان کامل نمی‌شود، شیعیان برای این مسئله مهم به چهار شرط مهم معتقدند که این پژوهش در صدد تبیین آن‌ها از نگاه میرحامد حسین است.

۱- عصمت امام

از ویژگی‌های امامان، عصمت و مصونیت ایشان از هرگونه لغزش، خطا و گناه است. عصمت از ریشه «عَصِمَ، یَعِصِمُ» است. ماده «ع ص م» به معنای حفظ همراه دفاع است و با درنظر گرفتن همین دو قید (حفظ و دفاع) در قرآن کریم به کار رفته است: «وَاللّٰهُ یَعِصْمُکُمْ مِنَ النَّاسِ» (مائده/ ۶۷)؛ «قُلْ مَنْ ذَا الَّذِیْ یَعِصْمُکُمْ مِنَ اللّٰهِ اِنْ اَرَادَ بِکُمْ سُوْءًا» (احزاب/ ۱۷)، بنابراین معصوم کسی است که برای حفظ او از گزند خطر یا آسیب عیب، از وی دفاع می‌شود.

واژه‌شناسان به دو معنای عصمت اشاره کرده‌اند: ۱. تحقق محفوظیت و دفاع از چیزی (اسم مصدر)، ۲. چیزی که به آن اعتصام می‌شود. ابن‌منظور می‌نویسد: «العصمه فی کلام العرب، المنع؛ و عصمه الله عبده أن یعصمه ممّا یوبقه» عصمت در کلام عرب به معنای باز داشتن است و عصمت خداوند نسبت به بنده خود؛ یعنی او را از مایهٔ هلاکتش نکه می‌دارد. (چگینی، ۱۴۰۱: ۱۱۷-۱۱۶) معنای عصمت عام است و حفاظت و دفاع از هر گزندی را شامل می‌شود اما عصمت در مباحث کلامی به معنای حفظ و نگهداری از گناه و اشتباه است و ثمره‌اش ترک آن دو است.

از نگاه شیعه، امام نیز مانند پیامبر معصوم است: «الأنبیاء و الأوصیاء لا ذنوب لهم لأنهم معصومون مطهرون».

علامه طباطبایی می‌نویسد: «عصمت از خدا این است که سبب آن را در نبی ایجاد می‌کند تا طاعات و صواب‌ها اختیاری صادر شوند. آن سبب، علم خاصی است که در نبی راسخ و ملکه شده است.» پس عصمت ملکه‌ای علمی و عملی است؛ یعنی مانند عدالت فقط ملکه‌ای عملی نیست که انسان را از گناه عمدی و سهوی حفظ کند، بلکه انسان را از جهل، خطا، سهو، و مغالطه نکه می‌دارد؛ از این رو معصوم در علم، مصون از اشتباه در فهم است و در عمل، مصون از کار نادرست. (همان: ۱۱۸-۱۱۷)

۱-۱- قلمروها و مراتب عصمت

عصمت امام را همچون عصمت پیامبر، در دو قلمرو می‌توان بررسی کرد:

۱-۱-۱- عصمت در قلمرو عمل

(الف) عصمت در انجام دادن واجبات و ترک محرمات.

(ب) عصمت در انجام دادن امور مستحب و ترک کارهای مکروه.

(ج) عصمت در امور مباح؛ یعنی بهره‌گیری از آن‌ها در حد اعتدال باشد و انگیزه‌ای جز رضایت خداوند نداشته باشد و قصد لذت‌جویی نیز نداشته باشد.

۱-۱-۲- عصمت در قلمرو علم

(الف) عصمت در شناخت معارف و احکام دینی.

(ب) عصمت در شناخت موضوع‌های احکام دینی.

(ج) عصمت در امور زندگی روزمره.

(د) عصمت در تشخیص مصالح و مفاسد مربوط به جامعه اسلامی و بشری.
(گلیپاگانی، ۱۳۸۶: ۴۴)

۲-۱-۲- دلیل عقلی بر عصمت امام

۱-۲-۱- دلیل وجوب پیروی

در کتب کلامی چند دلیل با عباراتی نزدیک به هم اقامه شده که می‌توان جامع همه آن‌ها را وجوب پیروی از امام دانست. در ابتدا به برخی از این تعبیرها می‌نگریم، آنگاه به دآوری می‌پردازیم:

۱- امام از آن رو امام است که مورد پیروی قرار می‌گیرد. اکنون اگر امام معصیت کند، در آن حال یا فرمان خدا به طاعت از اوست و یا نیست. در فرض نخست، لازم می‌آید خداوند به پیروی از گناه امر کرده باشد و در حال دوم، امام دیگر امام نیست؛ زیرا هر گاه مأموم از او گناه نبیند، پیروی کرده و هرگاه گناه بیند اطاعت نمی‌کند. بنابراین امام واقعی، دلیل است نه امام.

۲- اگر امام معصوم نباشد، نقض غرض لازم می‌آید؛ زیرا با فرض نداشتن عصمت، ممکن است مردم را به راه خطا راهنمایی کرده، از درست باز دارد و سبب گمراهی آن‌ها گردد که این امر ناسازگار با مقصود خداوند حکیم است.

۳- اگر امام معصوم نباشد، جایز است بعضی از فرمان‌هایی که خدا به او ابلاغ کرده، به مردم نرساند.

۴- اگر امام معصوم نباشد، ممکن است برخی از فرمان‌های شرع را نرساند. در این فرض مکلفان نباید از آن اطاعت کنند و این مخالف وجوب اطاعت از امام است.

واضح است که در اینجا دو دلیل وجود دارد: یکی احتمال عمد یا کوتاهی در رساندن فرمان‌های الهی که گمراهی مردم و نقض غرض خداوند است و

دیگری مخالفت با وجوب اطاعت. درباره هدف خدا قبلا سخن گفته شد که ممکن است بازداشتن مردم از خطا نباشد که به همان استدلال تسلسل بازگشت می‌نماید. وجوب اطاعت نیز اینک بررسی می‌گردد. (کهنسالی، ۱۳۹۳: ۱۵۳-۱۵۲)

میرحامد حسین در کتاب عبقات النوار در اثبات عصمت امام می‌نویسد:

پیامبر ﷺ درباره علی ﷺ فرمود: «بازویم به او محکم شد، همان‌گونه که بازوی موسی به برادرش هارون محکم شد. و او جانشین من و وزیر من است و اگر پس از من نبوت بود، او یک پیامبر می‌بود.»

در حدیثی پیامبر ﷺ امیرالمؤمنین ﷺ را به حضرت هارون ﷺ تشبیه فرمود، سپس فرمود: «اگر پس از من نبوت بود، او «علی» پیامبر می‌بود.» متن حدیث چنین است: «از انس رضی الله عنه که گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: خداوند مرا بر پیامبران برگزید و برایم جانشینی انتخاب فرمود و من پسرعمویم را برگزیدم و بازویم را به او محکم کرد، همان‌گونه که بازوی موسی را به برادرش هارون محکم کرد. اوست جانشین و وزیر من و اگر بعد از من نبوت بود، او پیامبر بود.» این حدیث که سید علی همدانی در کتابش (جواهر الأخبار و لآلی الآثار فی فضائل اهل البيت) روایت کرده است، به روشنی بر خلافت و جانشینی امیرالمؤمنین ﷺ صراحت دارد چون پس از ایشان پیامبری نیست، او در این مقام است و گرنه پیامبر بود. (کنتوری، ۱۳۸۸: ۵۵۹)

از این حدیث علاوه بر خلافت، عصمت امام علی ﷺ هم ثابت می‌شود؛ زیرا پیامبر فرمودند که اگر بعد از من نبوتی وجود داشت، امام علی ﷺ پیامبر می‌شدند و پیامبر العیاذ بالله هیچ حرفی را از روی خواسته خودشان نمی‌گویند و این مطلب هم برای ما واضح است که عصمت لازمه نبوت است. هر چند اهل تسنن عصمت پیامبران را فقط در کبائر می‌دانند ولی در کل معتقد به عصمت پیامبران الهی هستند. بر خلاف آن‌ها، امامیه معتقدند که پیامبر باید هم از گناهان کبیره و هم از گناهان صغیره عصمت دارد و پیامبر حتی به گناه فکر هم نمی‌کند. وقتی عقل ما این حکم را می‌کند که خلیفه و پیامبر الهی باید عصمت داشته باشد، چطور ممکن است که حضرت پیامبر ﷺ به معصوم بودن پیامبر علم نداشته باشند و مقام نبوت را به کسی نسبت بدهند. پس حتما امام علی ﷺ این صفت را داشتند که پیامبر ﷺ در مورد آن حضرت اینطور بیان فرمودند.

۱-۳- دلیل نقلی

در آیه تطهیر که به‌طور واضح بر عصمت دلالت می‌کند و مختص به اهل

بیت علیه السلام می‌باشد، خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب/ ۳۳) این آیه کریمه بر عصمت اهل بیت دلالت دارد؛ چراکه خداوند بلندمرتبه، اراده کرده است تا پلیدی و ناپاکی را از آن حضرات علیهم السلام دور کند و ایشان را پاک و طاهر گرداند.

از آنجا که اراده خداوند از خواسته او جدا نیست، بنابراین خواسته خداوند بدون شک تحقق می‌یابد، پس اهل بیت علیهم السلام معصوم می‌باشند و منظور ما از عصمت همین است. مناقشه‌هایی که به استدلال این آیه شریفه وارد است، در دو سطح معنایی و سیاق مطرح می‌شود اما در مورد مناقشه در سطح معنایی؛ برخی بر این باورند که وقتی خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ...» این از دو حالت خارج نیست؛ الف) یا منظور از اراده، اراده تشریحی است که در این صورت، این آیه به عصمت دلالت ندارد و این اراده مخصوص اهل بیت نمی‌باشد.

ب) یا منظور، اراده تکوینی می‌باشد که در این صورت، بر عصمت اجباری اهل بیت اشاره دارد، اینگونه عصمت فضیلتی برای آنان محسوب نمی‌شود. (حسینی حائری، ۱۳۹۴: ۷۲-۷۱)

با بررسی این مطلب به این نتیجه می‌رسیم که اراده خداوند برای عصمت اهل بیت علیهم السلام همان اراده تکوینی است ولی نه به صورت «کن فیکون» که بدون هیچ عامل دیگری فقط از روی اراده خداوند عصمت برای اهل بیت تحقق پیدا کند، بلکه خدا با اراده‌اش زمینه‌های عصمت را فراهم می‌کند و امام با کمک این زمینه‌ها و با اختیارشان به مقام عصمت می‌رسند.

حدیث منزلت در منابع شیعه و سنی نقل شده است و چون بین شیعه و سنی حدیث معتبری است، میرحامد حسین هم به‌خاطر اینکه یک استدلال قوی را ارائه بدهند، از آن استفاده کردند.

در مورد این حدیث در کتاب‌های اهل سنت چنین می‌خوانیم که پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام فرمود: «أنت بمنزله هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعده.» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵: ۱۵۹)

یکی از ویژگی‌هایی که در آن امام علی با حضرت هارون شباهت دارند، عصمت می‌باشد. از آنجا که شکی در عصمت حضرت هارون علیه السلام نیست، بنابراین در عصمت مولایمان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز شکی نیست و کاملاً واضح است که با وجود معصوم امامت و خلافت به غیرمعصوم نمی‌رسد، پس امیرالمؤمنین علیه السلام خود خلیفه بعد از پیامبر است، بنابر حکم حدیث منزلت و شباهت میان او و حضرت هارون علیه السلام.

در مورد عصمت هارون علیه السلام - همان‌گونه که اشاره کردیم و مفسران هم در

تفسیر آیه «اٰخُلْفٰنِیْ فِیْ قَوْمِیْ وَ اَصْلِحْ» به آن اشاره کرده‌اند- هیچ تردیدی در آن نیست.

در تفسیر رازی آمده است: «اگر گفته شود زمانی که هارون پیامبر بود و پیامبر جز اصلاح کاری نمی‌کند، پس چگونه او را به اصلاح سفارش کرد؟ گوییم: مقصود از این امر، تأکید است، مانند اینکه گفت: «وَ لٰكِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ» و خداوند داناتر است» در تفسیر نیشابوری است: «تنها برای تأکید و اطمینان او را به اصلاح سفارش کرد و إلا پیامبر غیر از اصلاح کاری انجام نمی‌دهد» و همین‌گونه در تفسیر خطیب شربینی و غیر او آمده است. (کنتوری، ۱۳۸۸: ۵۳۱)

۲- علم امام

۲-۱- تعریف علم امام

از «برهان لطف» چنین استفاده می‌شد که چون بشر از راه تأمین سعادت نفسانی و اخروی خود آگاه نیست، به هدایت‌های الهی و ارسال پیامبران نیاز دارد. بنابراین پیامبر مجموع آنچه را که مردم در پیمودن راه بندگی نیاز دارند، از جانب خدا دریافت می‌کند و در اختیار آنان قرار می‌دهد، امام نیز چون جانشین پیامبر و ادامه‌دهنده راه اوست، باید آن‌ها را بداند.

بر اساس منابع قرآنی و حدیثی و به حکم عقل، امامان علاوه بر صفت عصمت و الهام، دارای علم ویژه الهی یا همان «علم لدنی» نیز هستند؛ به این معنی که علم و معرفت آنان نه مانند علم انسان‌ها از راه عادی مانند آموزش و فراگیری، بلکه مانند علم پیامبران از طرق غیرعادی مثل الهام و فرشتگان به دست می‌آید که در ادبیات روایات به «محدثون» و «مفهمون» تعبیر می‌شود. یعنی از جمله راه‌های انتقال علوم به اهل بیت (علیهم‌السلام) اعطای آن از طریق علم لدنی است. علم لدنی یا علم افاضی از واژه‌هایی است که به‌مرور در سخنان علمای شیعه برای اشاره به علم موهوبی رواج یافته و برگرفته شده از آیه ۶۵ سوره کهف است: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا اٰتٰیْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عَلَمًا» آیه مربوط به داستان حضرت موسی (علیه‌السلام) و بندهای از بندگان خدا (حضرت خضر) است که خداوند در توصیف وی از بهره‌مندی او از علمی الهی سخن می‌گوید. (مصطفوی، ۱۳۹۱: ۱۵)

۲-۲- مصادر علم امام

در کتب مختلف برای علم امام به منشأ و مصادر متعددی اشاره شده است که به چند تا از آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۲-۱- الهام و وحی

«علی بن یقظین می‌گوید: «به امام موسی بن جعفر عرض کردم: «دانش علم شما، شنیدنی است یا الهامی؟ حضرت فرمودند: گاهی سمعی است و گاهی الهامی و با هم می‌باشد.»

امامان از طریق الهام و وحی نیز به حقایق علمی دست پیدا می‌کنند، البته منظور از وحی، وحی اصطلاحی که در مورد پیامبر است، نیست؛ چراکه وحی به آن معنا با رحلت پیامبر قطع شده است، بلکه از قبیل وحیای است که قرآن در مورد مادر حضرت موسی بیان نموده است. در این زمینه نیز روایت زیادی ذکر شده که از باب استشهاد، چند مورد را نقل می‌کنیم:

الف) «حارث بن مغیره می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام سؤال کردم: علم شما امامان چگونه است؟ آیا در قلبش القاء می‌شود یا با گوش می‌شنود؟ امام فرمودند: وحی است از نوع وحی به مادر موسی.»

ب) «علی بن یقظین می‌گوید: «به امام موسی عرض کردم: علم شما از طریق شنیدن سماع است یا الهام؟ حضرت فرمود: گاهی به صورت شنیدنی است و گاهی الهامی و گاهی به صورت هر دو تحقق پیدا می‌یابد.»

ج) امام صادق علیه السلام فرمودند: «امام علی بر طبق قرآن و سنت پیامبر عمل می‌کرد، و هر گاه چیز جدیدی حکم آن در کتاب و سنت نبود، خداوند در آن مورد حق را به ایشان الهام می‌کرد.» (بابایی، ۱۳۷۱: ۳۰۶-۳۰۵)

۲-۲-۲- جامعه و صحیفه، منشأ علم امام

طبق روایات، یکی از منابع علم ائمه، کتاب جامعه و صحیفه است.

الف) «سلیمان بن خالد می‌گوید: «از امام صادق شنیدم که فرمود: پیش ما صحیفه است؛ به طول هفتاد زرع، به املاء پیامبر صلی الله علیه و آله و خط علی علیه السلام، هیچ حلال و حرامی نیست مگر اینکه در آن موجود است؛ حتی ارش یک خدش خراش.»

ب) روایت دیگر به این تعبیر آمده است: «و ان فیها لجميع الیه الناس حتی ارش الخدش»؛ در آن هر آنچه مردم به آن نیازمندند وجود دارد، حتی ارش یک خراش.» (همان: ۳۰۶)

۲-۲-۳- قلم اعلی یا عقل اول

یکی از مخازن علم الهی که از مصادر علم امام است و امام در بالاترین مراحل سیر کمالی خود به آن می‌رسد، «قلم اعلی» یا «عقل اول» است. میان احدیت ذات و واحدیت او، برزخیت اول (برزخیت اکبر) و میان علم الهی و وجود ممکنات، برزخیت دوم است و آن برزخیت اول، منشأ برزخیت دوم و

برزخیت دوم، سرچشمه عقل اول یا قلم اعلی است که محلی برای نفوذ اقتدار اله است. (رستمی، ۱۳۸۹: ۱۵)

۲-۲-۴- لوح محفوظ

پس از قلم، «لوح محفوظ» آفریده شده که محل و جایگاه تأثیر قلم است. آنچه (از علم خدا) را در خود به اجمال دارد، به تفصیل در لوح ایجاد می‌کند. لوح محفوظ (یا ام‌الکتاب) که قلم اعلا در آن نمی‌نویسد، از فراموشی و تبدیل و تغییر محفوظ و مصون است. برای دل، دو درب است: یک درب به سوی لوح محفوظ گشوده می‌شود و درب دوم، حواس پنج‌گانه است که به سوی عالم شهادت باز می‌شود.

فرق علم امام با علم حکماء و علماء آن است که علم امام از لوح محفوظ به درون حواس می‌آید و علم حکما و علما از طریق حواس از عالم شهادت دریافت می‌شود. در روایتی نقل شده هرگاه خداوند اراده کند وحی را به «اسرافیل» عرضه می‌کند و او آن را به «میکائیل» و او به «جبرئیل» و وی به انبیا القا می‌کند. (همان: ۱۶-۱۵)

میرحامد حسین هم در مورد منشا علم امام روایت‌هایی را نقل کرده و می‌گوید:

از مولایمان امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که گفت: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

«ای علی، خداوند به من فرمان داده که تو را به خود نزدیک کنم و تو را پیامورم تا حفظ کنی و این آیه نازل شد: «وَوَعَيْهَا أذُنٌ وَعَايَةٌ (حاقه/ ۱۲) و تو گوش شنوا و حافظ دانش من هستی.» حافظ امام ابو نعیم در «الحلیة» آن را روایت کرد و سلطان طریقت و برهان حقیقت، شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی در «الشوارق» روایت کرد، با اسنادش به عبدالله بن حسن با لفظش و گفت: زمانی که آیه «وَوَعَيْهَا أذُنٌ وَعَايَةٌ» نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به علی علیه السلام فرمود: از خداوند تقاضا کردم که آن را گوش تو قرار دهد ای علی. وی گفت: بعد از آن چیزی فراموش نکردم و نمی‌توانستم فراموش کنم. استاد استادان زمان خویش و یگانه هم‌ردیفانش در دانش و عرفان، شیخ زین‌الدین ابوبکر محمد بن علی خوافی گفت: لذا علی اختصاص یافت به دانش و حکمت افزون‌تر تا اینکه رسول خدا فرمود: من شهر دانشم و علی در آن است. و عمر گفت: اگر علی نبود عمر هلاک می‌شد.» (کنتوری، ۱۳۸۸: ۴۹۹)

ابو نعیم از «ترجمان القرآن» مرفوعاً نقل می‌کند: خداوند عزوجل هیچ «یا ایُّها الذین آمنوا» نازل نکرده، جز اینکه علی در رأس و امیر آن بود. و ابن مسعود نقل می‌کند و گوید: خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بودم، درباره علی علیه السلام از او

پرسیده شد، پس فرمود: حکمت به ده بخش تقسیم شد، پس نه بخش به علی داده شد و یک بخش و جزء به مردم. (همان: ۵۰۱)

نیز از او (آورده است که فرمود): «قرآن بر هفت حرف فرو فرستاده شد و حرفی از آن نیست مگر اینکه ظاهر و باطنی دارد ولی دانش ظاهر و باطن آن نزد علی است.» (همان)

از این روایاتی که میرحامد حسین در مورد علم امام نقل کرده، به این نتیجه دست می‌یابیم که منشأ علم امام، خود ذات اقدس اله و پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله هستند که هیچ کس علمی بالاتر از آن‌ها را ندارد. وقتی علم مبدا و منشأ در بالاترین درجه باشد و روش یاد دادن علم هم خاص باشد، قطعاً علم گیرنده هم از بقیه افراد بالاتر می‌باشد.

۲-۳- ابعاد و محدوده علم امام

پس از بررسی مصادر و منشأ علم امام لازم است به ماهیت و ابعاد آن پرداخته شود. در این بحث با استفاده از آیات و روایات و به‌اجمال، مباحثی مثل معجزه بودن، حضوری بودن، تفاوت علم امام با علم دیگر انسانها را مطرح می‌نماییم.

۲-۳-۱- معجزه بودن علم امام

اصول معجزات و کرامت سه امر است؛ زیرا انسان کامل داری سه بعد است: طبیعت، نفس و عقل (که آن را روح نیز می‌نامند) و هر یک از آن‌ها از عالم خاصی است و برای هر یک از آن‌ها کمال و نقص وجود دارد و هیچ انسانی (به‌جز انسان کامل) در تمام این ابعاد کامل نیست. کمال روح (یا عقل نظری) در علم به حقایق و امور الهی است و کمال نفس (یا قوه خیالی) در وصول صورت‌های جزئی است و کمال بعد طبیعی در تصرف در امور و تبدیل و تغییر آن‌ها است. هر نبی، شخصی کامل در عقل نظری است و زمانی که به رسالت مبعوث می‌شود، قوه نفسانی نیز در او کامل می‌شود و زمانی که صاحب شریعت و عزم می‌شود، همه کمالات در او جمع می‌شوند، پس گویی یک پروردگار انسانی است که اطاعت او پس از اطاعت خداوند واجب است، پس برای انسان کامل که جامع کمالات سه‌گانه است، سه معجزه است:

معجزه اول، یک ویژگی در قوه نفس عملی است و آن نیروی تأثیرگذاری در ماده اولیه یک صورت و ایجاد صورت دیگر است. برای مثال، می‌تواند هوا را به ابر تبدیل سازد و از آن باران یا طوفان به وجود آورد یا آتش را سرد کند. معجزه دوم به‌حسب قوه خیالی است و آن اینکه نفس خیالی برای انسان آنقدر قوی می‌شود که او در بیداری به عالم غیبی متصل می‌شود، پس او

گاهی معلوماتش را در کسوت الفاظ مسموم می‌بیند و مبدئی که آن علوم را به او می‌آموزد، یعنی فرشته را در صورت یک شخص می‌بیند که در نهایت نیکویی و زیبایی است و گاهی به‌گونه ندای غیبی است که او را می‌شنود و شخص او را نمی‌بیند و گاهی به‌گونه غلبه ظن نسبت به یک امر غیبی است که او را از آن مطلع می‌سازد. این مسئله اگر در خواب باشد، پس رؤیای صادق است و نیازی به تأویل ندارد.

معجزه سوم که برترین و شریف‌ترین ویژگی انبیاست، کمال قوه نظری و عقل نظری است، به این وجه که جوهر عقلی آنقدر خلوص و پاکی پیدا می‌کند که اتصال شدید به عقل فعال (به‌نام قلم اعلی و معلم شدید القوی) پیدا نماید که با اذن خداوند، علوم را بر نفوس افاضه می‌نماید و آن نفوس، این علوم و معارف را بدون واسطه معلوم بشری در زمانی مختصر دریافت می‌کنند. (رستمی، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۲)

۲-۳-۲- علم حضوری امام

علم امام علم حضوری است که مستقیماً به نفس تعلق می‌گیرد (نه علم حصولی) و از راه مفاهیم ذهنی و صورت به دست نمی‌آید. بدین جهت، خطا در آن امکان ندارد و با تصور و تصدیق همراه نیست. علم امام از نوع فعلی است نه انفعالی و مأخوذ از معلومات نیست، بلکه سبب و علت ایجاد معلوم است. علم الهی بر دو قسم است:

الف) علم ذاتی که وصف ذات و عین آن و بسیط و نامتناهی است و هیچ موجودی به آن راه ندارد؛ زیرا حقیقت بسیط و نامتناهی بودن و تجزیه‌ناپذیری اش محصول بسیط اوست؛ چون موجودی بسیط، ظاهرش عین باطن، اولش عین آخر و وسطش عین پایانش است. پس هرگز نمی‌توان حقیقتی را درک کرد که بسیط محض است؛ چنانکه احاطه به کنه حقیقت نامتناهی محال است. بنابراین علم ذات خود و به غیر خود که عین ذات اوست، هرگز معلوم موجود ممکن نیست.

ب) علمی که صفت فعل خداست و از مقام فعل واجب‌تعالی انتزاع می‌شود، چون محدود است، آگاهی انسان کامل معصوم از آن و مخزن آن شدن کاملاً ممکن است. علم خدا حضوری است که در آن معلوم عین علم است. از این رو، اگر انسان کامل معصوم، مخزن و معدن علم خدا شود، علم وی حضوری است، نه حصولی. در علم حضوری، عین خارجی معلوم است، نه صورتی از آن. پس اگر انسان کامل معصوم، مخزن علم خدا باشد، مخزن حقایق اشیای عینی خواهد بود؛ به‌گونه‌ای که همه آن‌ها را در خود دارد.

البته چون انسان حواس و ذهن فعال دارد و علم حضوری را به حصولی تبدیل می‌کند، میتوان گفت امام علاوه بر از خزانه شهودی برای متن اشیا، مخزن حصولی برای صورت‌های آنها نیز است. (بابایی، ۱۴۰۱: ۹۲-۹۱)

میرحامد حسین میگوید برخی از نقل‌های حدیث تشبیه، تصریح ابوبکر را به دلالت این حدیث به برابری امیرالمؤمنین علیه السلام با پنج پیامبر یاد شده - که درود خدا بر آنان باد- و برتری وی از ایشان، در بر دارد. در مناقب خوارزمی آمده است:

شهردار به طریق اجازه، برای من روایت کرد: ابوالفتح، عبدوس بن عبدالله بن عبدوس همدانی به طریق اجازه، در شهر اصفهان، از شریف ابوطالب، مفضل بن محمد بن طاهر جعفری، از حافظ ابوبکر، احمد بن موسی بن مردویه بن فورک اصفهانی، برای ما نقل کرد: محمد بن احمد بن ابراهیم، از حسن بن علی بن حسین سلوی، از سوید بن مسعر بن یحیی از حارث اعور، پرچمدار علی، روایت کرد: این خیر به ما رسیده است که پیامبر صلی الله علیه و آله در میان گروهی از اصحاب خود فرمود: «أَرَيْكُمْ أَدَمَ فِي عِلْمِهِ وَ نُوحًا فِي فَهْمِهِ وَ إِبْرَاهِيمَ فِي حِكْمَتِهِ؟ دَانِشْ أَدَمَ وَ فَهْمَ نُوحٍ وَ حِكْمَتَ إِبْرَاهِيمَ رَا بَه شَمَا خَوَاهِمَ نَمَائَانِد. زِمَانِی نَكْذَشَتْ كَه عَلِی علیه السلام بَه أَنْ جَمَع وَارَد شَد. پَس ابوبکر گفت: یا رسول الله! آیا مردی را با سه تن از فرستادگان الهی مقایسه کردی؟ آفرین به این مرد! ای پیامبر! این مرد کیست؟ پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ داد: ای ابوبکر! آیا او را نمی‌شناسی؟ ابوبکر گفت: خدا و فرستاده‌اش داناترند که او کیست. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: آن مرد ابوالحسن، علی بن ابی‌طالب، است. ابوبکر گفت: آفرین! آفرین، ای ابوالحسن! کجا همانندی برایت یافت می‌شود؟» (ابن مردویه، ۱۴۲۴ق: ۴۵-۴۴)

طبق روایتی که میرحامد حسین آن را نقل کرده، امام علی علیه السلام در دانش، فهم و حکمت مساوی با سه پیامبر بزرگ الهی است. از سخنان یاد شده دو مطلب و در واقع دو دلیل می‌توانیم در مورد علم امام اقامه کنیم:

اول اینکه، سه صفت یاد شده، به صورت پراکنده در سه تا از پیامبران الهی وجود دارد؛ چون معنا و مفهوم این‌ها با همدیگر فرق دارد. درحالی که بر اساس حدیث تشبیه و روایت بالا، امام علی علیه السلام هر سه را با هم و یکجا دارند. پس کسی که سه تا از صفتهای انبیای بزرگ را یکجا داشته باشد، بدون هیچ تردیدی شایسته‌تر و پسندیده‌تر برای چنین مقام والایی است.

دوم اینکه، حکمت چیزی نیست که انسان، مانند سواد و دانش از کسی یاد بگیرد، بلکه یک موهبت الهی است که به انبیاء و بندگان خاص داده می‌شود و بدین سبب به آن معجزه هم می‌توانیم بگوییم. از طرف دیگر، چون حکمت

اکتسابی و حصولی نیست، یک نوع علم حضوری به شمار می‌آید.

۲-۳-۳- تفاوت علم امام با علم دیگر انسان‌ها

حوضی را تصور نماییم که در زمین حفر شده است. اگر آب این حوض از بیرون به داخل آن جریان یابد، در صورتی ممکن است از پاکیزگی و دوام و کثرت کمتری برخوردار باشد اما اگر آب از زیر آن بجوشد و به آن داخل برگردد، در این صورت ممکن است زلالتر و کثیرتر باشد. قلب انسان نیز مانند حوض و علم مانند آب و حواس پنجگانه مانند نهر می‌باشد. ممکن است علوم به واسطه نهرهای حواس و مشاهدات به قلب جریان یابد تا از آن پر گردد و ممکن است که راه این جویها بسته شود و فرد در ته قلب توجه نماید و در درون آن چشمه‌های علم را بجوشاند. علم امام به‌گونه دوم و علم دیگر انسان‌ها به‌گونه اول است. بپتردید روح امام و انسان‌های عادی یکسان بوده و استعدادهای نهفته در روح ایشان یکسان است و خداوند تبعیضی در نفخه روح خود به جسم انسان‌ها نکرده و نیز منشأ و سرچشمه علم آنان نیز مشترک می‌باشد اما امام می‌تواند با مجاهدت‌های نفسانی و ذکر دائم خداوند و حرکت تکاملی دائمی از این منابع استفاده نماید ولی دیگر انسان‌ها با کوتاهی و سستی در بکارگیری تمام استعدادها و ظرفیت‌های روحی خود نمی‌توانند به این منابع دسترسی یابند. (رستمی، ۱۳۸۸: ۱۲۲-۱۲۱)

علامه میرحامد حسین علاوه بر روایت‌هایی که قبلاً به آن پرداختیم، روایات دیگری هم نقل کرده که دلالت بر اعلم بودن امام علی علیه السلام بر جمیع افراد جامعه دارد.

اعلم بودن، از منزلت‌های حضرت هارون علیه السلام است: تردیدی نیست که حضرت هارون بعد از حضرت موسی علیه السلام داناترین فرد در امت بود. پس حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام هم پس از پیامبرمان صلی الله علیه و آله و سلم در میان امت داناترین بود و داناترین بودن افضلیت را می‌رساند و افضلیت، به معنای انحصار خلافت به ایشان است. پیش از این آوردیم که در اعلمیت حضرت هارون پس از حضرت موسی علیه السلام تردیدی نیست. اینک بخشی از گفته‌های صریح آنان را در این مورد می‌آوریم:

بغوی گوید: «اهل علم به اخبار گویند: قارون داناترین بنی‌اسرائیل بعد از موسی و هارون علیه السلام بود و تورات را از همه آنان بیشتر می‌خواند و زیباتر و ثروتمندتر بود و سیمایی زیبا داشت اما سرکشی و طغیان کرد.» در تفسیر الجلالین است: «قال إنما أوتيته» یعنی ثروت «علی علم عندی» یعنی در مقابلش. او داناترین فرد بنی‌اسرائیل به تورات پس از موسی و هارون بود.» خطیب شربینی گوید: «اهل علم به اخبار روایت کرده‌اند که: قارون بعد

از موسی و هارون، داناترین فرد بنی اسرائیل بود...» عینی گوید: «قارون پس از موسی و هارون در بنی اسرائیل، داناترین و برترین و زیباترینشان بود. قتاده گفت: به جهت زیبایی صورتش «المنور» نامیده می شد و در میان بنی اسرائیل کسی بیش از او تورات نمی خواند...» به طور خلاصه، حضرت هارون پس از حضرت موسی علیه السلام در بنی اسرائیل داناترین فرد بود، پس در اعلمیت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام شکی باقی نمی ماند و این نتیجه هم به دست می آید که علم آن حضرت با دیگران متفاوت بوده است.

۳- نص

۳-۱- دلیل نقلی

الف) امام حسین علیه السلام در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منصوص بودن امامت را این گونه بیان می فرماید:

امام حسین علیه السلام فرمود: «بر رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شدم و ایشان در فکر و غم بود. سبب را پرسیدم. فرمود: فرزندم جبرئیل بر من فرود آمد و گفت: ای رسول خدا علی اعلی سلامتی می رساند و پیامبری را به پایان بردی و روزگارت به پایان رسیده. اسم اعظم و میراث علم الهی و آثار دانش پیامبری را به علی بن ابی طالب بسپار؛ زیرا من زمین را جز با عالمی که بندگی من با او دانسته شود و ولایت من با او شناخته شود، نگذارم و من پیامرسانی از جهان غیب را از نسل تو نبریده ام؛ چنان که آن را از نسل پیامبرانی که میان تو و آدم بودند نیز قطع نکردم. پرسیدم: ای رسول خدا بعد از شما چه کسی این مهم را بر عهده می گیرد؟ فرمود: پدرت علی بن ابی طالب، برادر و جانشین من - و پس از علی، حسن، سپس تو و نه نفر از نسل تو، جمعاً دوازده امام- عهده دار آن خواهند بود.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳۶: ۳۴۵)

در این روایت امام حسین علیه السلام با تمسک به سخن پیامبر صلی الله علیه و آله امامت را جانشینی پیامبر معرفی نموده که دارای ویژگی هایی همچون منصوب شدن از جانب خدا، داشتن مقام ولایت الهی بر مردم و تبلیغ دین و برپاکننده حدود الهی است.

میرحامد حسین نیز برای اثبات سرپرستی و حق تصرف داشتن امام علی علیه السلام در امور دین و دنیای مردم از آیه دلیل آورده است.

شیخ عبد الحق در «لمعات شرح مشکاة» گفته: «قوله: فقال بعد ان جمع الصحابة: «أ لستم تعلمون، انی أولی بالمؤمنین من أنفسهم؟» و فی بعض الروایات کرره للمسلمین و هم یجیبون بالتصدیق و الاعتراف، یرید به قوله تعالی: التبیُّ أُولیَ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنَ أَنْفُسِهِمْ الْآیة، أی فی الامور کلها، فانه لا یأمرهم و لا یرضی

منهم الا بما فيه صلاحهم و نجاحهم بخلاف النفس فلذلك اطلق، فيجب عليهم أن يكون أحب إليهم من أنفسهم و أمره يُفد عليهم من أمرها، و شفقتهم عليه أتم من شفقتهم عليها. روى انه صلى الله عليه و سلم أراد غزوة تبوك، فأمر الناس بالخروج، فقال ناس: نستأذن آبائنا و امهاتنا، فنزلت، و قرئ: «و هو أب لهم»، أى فى الدين فان كل نبى أب لامته من حيث انه أصل فيما به الحيوة الابدية، و لذلك صار المؤمنون اخوة، كذا فى «تفسير البيضاوى» و قوله: «انى أولى بكل مؤمن من نفسه» تأكيد و تقرير يفيد كونه أولى بكل واحد من المؤمنين، كما ان الاول يقيد بالنسبة إليهم جميعا.»

از اين عبارت ظاهر است كه مراد از قول پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله: «أ لستم تعلمون، انى أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟» قول حق تعالى است: «التَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶) و مراد از قول حق تعالى آن است كه آن حضرت أولى است در كل امور كه آن حضرت حكم نمى كند ایشان را و راضى نمى شود از ایشان، مگر به چیزى كه در آن صلاح ایشان و نجاح ایشان باشد به خلاف نفس خودشان و چون مراد اولويت در همه امور بود، حق تعالى (أولى) را مطلق فرمود، پس واجب است بر مؤمنين كه پیامبر صلى الله عليه وآله أحب باشد برای ایشان از نفس هایشان و امر آن حضرت نافذتر باشد از امر نفس هایشان و شفقت ایشان بر آن حضرت أتم باشد از شفقتشان بر نفس های خود.

پس بحمد الله معلوم شد كه مراد از (أولى) در فقره «من أولى بكم من أنفسكم» أولى در جميع أمور و دين و دنيا و واجب الاتباع و نافذ الحكم است و هو الاولى بالتصرف، پس بالبداهة ثابت شد كه مراد از (مولى) در «من كنت مولاه فعلى مولاه أولى بالمؤمنين من أنفسهم» در جميع أمور دنيا و دين و واجب الاتباع و الانقياد و نافذ الحكم است.

پس ثابت گردید كه جناب أمير المؤمنين عليه السلام أولى بود به مؤمنين از نفس هایشان در جميع أمور دين و دنيا و حكم نمى فرمود آن حضرت مؤمنين را و راضى نمى شد از ایشان، مگر به چیزى كه در آن صلاح و خير ایشان باشد به خلاف نفس هایشان و واجب است كه جناب أمير المؤمنين عليه السلام أحب باشد برای مؤمنين از نفس هایشان و امر آن حضرت نافذتر باشد از امر نفس هایشان... إلى غير ذلك مما سمعت سابقا من استنباطات آية «التَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» على لسان أكابر أئمة السنية و أعظم محققيهم. (كنتورى، ۱۴۰۴ق: ۲۴۶-۲۴۴)

(ب) پیامبر تعیین خلیفه را به خداوند واگذار کرده است:

یکی از ادله‌ای که بیانگر نصب امام از طرف خداوند است، حدیثی است از

حضرت رسول ﷺ که در منابع اهل سنت آمده است. مفاد این روایت بدین شرح است که وقتی حضرت رسول قبیلۀ بنی عامر را به توحید و اسلام دعوت کرد، شخصی از آن قبیلۀ به‌نام بحیره ابن فراس به حضرت عرض کرد: اگر ما با تو بیعت کنیم و سپس خدا تو را بر مخالفانت پیروز گرداند، آیا می‌پذیری که امر ولایت پس از خویش (جانشینی و خلافت) را به ما بسپاری؟ حضرت فرمودند: (الامر الی الله یضعه حیث یشاء)؛ امر خلافت به‌دست خدای متعال است که برای هر که بخواهد آن را قرار می‌دهد. پس از این جمله حضرت بود که آن‌ها به پیامبر ﷺ گفتند که ما نیازی به تو نداریم. این حدیث در بسیاری از منابع اصلی اهل سنت نقل شده است. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۳۵۰)

در خور توجه آن است که در بسیاری از این منابع، روایت از سیرۀ ابن اسحاق نقل شده است ولی بر اساس تحقیق انجام یافته، چنین حدیثی در نسخه‌های در دسترس این اثر یافت نمی‌شود. البته ممکن است به‌دلیل همین موضوع خاص که مخالف دیدگاه‌های اهل سنت است، مطلب از نسخه‌های جدید حذف شده باشد. سیاق این کلام پیامبر مربوط به پیشنهاد تعیین جانشین ایشان به‌دست قوم بنی عامر است. «ال» در «الامر» نیز عهد است و به «امر ولایت» برمی‌گردد که در کلام بحیره بوده است. وقتی آن‌ها پیشنهادی اینگونه‌ای را مطرح کرده‌اند، حضرت در پاسخ فرموده‌اند که «امر جانشینی به‌عهده خدای متعال است.» حتی پیامبر به این جمله اکتفا نکرده و ادامه داده: «خدای متعال امر خلافت را برای هر کسی اراده کند، قرار می‌دهد.» (الهی راد، ۱۳۹۴: ۱۱۱)

باید گفت حضرت در سخت‌ترین شرایط و در زمانی بسیار حساس، که خیلی از قبایل عرب و در فوق آن‌ها قریش، به مبارزه با ایشان قیام کردند و با شیوه‌های مختلف حضرت را مورد اذیت قرار می‌دادند، چنین نکته‌ای را بیان فرموده‌اند. (حسینی میلانی، ۱۳۸۷: ۲۵)

حدیثی که اینجا نقل می‌کنیم در کتاب عبقات النوار آمده و متن آن چنین است:

اخرج موفق بن احمد اخطب خطباء الخوارزم بسنده عن عبد الرحمن بن ابي لیلی عن ابيه قال دفع النبي صلى الله عليه و سلم الراية يوم خيبر الى علي ففتح الله بيده ثم في غدیر خم اعلم الناس انه مولی كل مؤمن و مؤمنة و قال له انت منی و انا منك و انت تقاتل علی التاویل كما قاتلت علی التنزیل و انت منی بمنزلة هارون من موسى و انا سلم لمن سالمک و حرب لمن حاربک و انت العروة الوثقی و انت تبین ما اشتهی علیهم من بعدی و انت امام و ولی کل مؤمن و مؤمنة بعدی و انت الذی انزل الله فیہ و اذان من الله و رسوله الی الناس

يوم الحج الاكبر و انت الاخذ بسنتي و ذاب البدع عن ملتي و انا اول من تنشق الارض عنه و انت معي في الجنة و اول من يدخلها انا و انت و الحسن و الحسين و فاطمة و ان الله اوحى الي ان اخبر بفضلك فقامت به بين الناس و بلغنهم ما امرني الله بتبليغه و ذلك قوله تعالى يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ اِلَىٰ آخِرِ الْآيَةِ ثُمَّ قَالَ يَا عَلِيُّ اتَّقِ الضَّغَائِنَ الَّتِي فِي صَدُورِ مَنْ لَا يَظْهَرُهَا إِلَّا بَعْدَ مَوْتِي أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ. (كنتوری، ۱۴۰۴ق: ۱۱)

در این حدیث پیامبر ﷺ فرمودند که خدا به آن حضرت امر کرده، آنچه را که من به تو رساندم به مردم برسان. در مورد آیه تبلیغ، مفسران شیعی در کتاب‌هایشان تصریح کرده‌اند که این آیه در مورد اعلام ولایت امیر المؤمنین علی علیه السلام نازل شده. پس ثابت می‌شود که انتخاب امام فقط به خدا منسوب می‌شود و کسی دیگر حق دخالت در آن ندارد. حتی خود پیامبر صلی الله علیه و آله هم فقط پیام خدا را به مردم رساندند، نه اینکه از طرف خودشان معرفی کرده باشند.

۳-۲- دلیل عقلی

بسیاری از متکلمان شیعی برای اثبات نص دلایل متعددی اقامه کرده‌اند که یکی آنان شیخ صدوق است. وی با استناد به قرآن کریم، چند دلیل عقلی بیان کرده است:

الف) حکمت فراگیر الهی:

- اگر خداوند برای اقامه حدود و ارشاد مفسدان، خلیفه و جانشینی منصوب نکند، مردم را در معرض فساد و تباهی قرار داده است.

- اگر خداوند همیشه یا گاهی مردم را در معرض فساد و تباهی قرار دهد، خداوند حکیم نیست یا حکمت او دائمی و فراگیر نیست.

- ولی حکمت خداوند دائمی و فراگیر است.

- پس واجب است خداوند همیشه خلیفه و جانشینی منصوب کند و از این رو، در هر زمانی خلیفه الهی وجود دارد.

ایشان در توضیح فراگیر بودن حکمت الهی به عمومیت داشتن اطاعت از خداوند استناد کرده است. به عبارت دیگر، اگر اطاعت از خداوند امری همیشگی و فراگیر است، بیان راه شناخت اوامر الهی و مسیر هدایت هم امری همیشگی خواهد بود که نشان‌دهنده حکمت فراگیر خداست؛ یعنی اگر حکمت خداوند همیشگی نباشد و با اینکه اطاعت از او بر همگان واجب است، باری تعالی کسی را برای شناخت مسیر هدایت و فرامین خود برای همگان منصوب ننماید، نقض غرض خواهد شد و اطاعت وی ممکن نخواهد بود. (حسینی،

(ب) نقض غرض از تعیین خلیفه با انتخاب مردمی آن:

شیخ صدوق همچنین برای اثبات الهی بودن امر خلافت و امامت با استناد به آیه «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره/ ۳۰) دلایلی ذکر کرده است:

وی معتقد است خداوند با انتخاب حضرت آدم به‌عنوان خلیفه خود، به‌دنبال روشن شدن باطن و نفاق یا اخلاص بندگان خود بوده که در نهایت نیز نفاق شیطان و اخلاص ملائکه ظاهر شد، درحالی‌که اگر کار تعیین امام و خلیفه به مردم واگذار گردد، چنین مقصودی به دست نیاید؛ چون منافقان کسی را بر می‌گزینند که موافق طبع خودشان باشد و اطاعت از وی دیگر نشان‌دهنده اخلاص و ایمان آن‌ها نخواهد بود. (همان)

(ج) شهادت همه فرشتگان در مخالفت با انتخاب مردمی خلیفه:

آیه به‌طور صریح از نصب الهی خلیفه سخن گفته و فرشتگان الهی را نیز شاهد و گواه بر این امر دانسته است. با توجه به این آیه کریمه، کسی که گزینش خلیفه را به اختیار مردم میداند، از عذاب الهی نجات نخواهد یافت؛ زیرا همه فرشتگان بر خلاف او شهادت می‌دهند و کسی هم که تعیین خلیفه را به نص الهی می‌داند عذاب نمی‌شود؛ زیرا همه فرشتگان به حق او گواهی می‌دهند؛ ملائکه طبق این آیه شریفه، شاهد بوده‌اند که انتخاب خلیفه با خداست.

بیان روشن‌تر این استدلال چنین است: بر اساس آیه شریفه «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»

۱. خداوند کار گزینش خلیفه را به اختیار خود دانسته است.

۲. خداوند همه فرشتگان را بر انتخاب خود شاهد قرار داده است. توضیح اینکه خداوند در آیه ذکر شده به همه فرشتگانش خبر داد که خلیفه‌ای در زمین انتخاب خواهد کرد. شیخ صدوق معتقد است این خبر دادن به‌معنای گواه گرفتن آن‌هاست؛ زیرا علم داشتن، اساس گواهی دادن است و فرشتگان نیز از انتخاب الهی خلیفه باخبر بوده‌اند.

حال؛

- اگر کسی بر خلاف آیه ذکر شده، کار گزینش خلیفه را به دست مردم بداند، همه فرشتگان الهی بر خلاف او شهادت خواهند داد؛ زیرا آن‌ها از انتخاب الهی خلیفه آگاه بوده‌اند و بنابراین بر الهی بودن این منصت شهادت می‌دهند و قطعاً گواهی به این بزرگی اثر عظیمی دارد و از این رو، چنین فردی از عذاب الهی نجات نخواهد یافت.

- اگر کسی مطابق آیه ذکر شده، کار گزینش خلیفه را مربوط به خداوند بداند، همه فرشتگان به سود او گواهی خواهند داد؛ زیرا آن‌ها از انتخاب الهی خلیفه آگاه بوده‌اند و بنابراین بر درستی اعتقاد وی شهادت می‌دهند و فردی که چنین پشتوانه عظیمی داشته باشد که همه فرشتگان به نفعش شهادت دهند، در عذاب الهی واقع نخواهد شد.

- پس اعتقاد به انتخاب مردمی امام، باطل بوده و فرد معتقد به آن، عذاب خواهد شد. (همان: ۸۳)

میرحامد حسین در مورد اینکه چون مردم به خاطر نداشتن قدرت بر تشخیص علم و عصمت و دیگر شرایطی امام، تعیین امام را از طرف خدا می‌دانند، روایاتی نقل کرده است: آنکه ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب التّسائی در «خصائص» گفته: «أنبأنا زکریا بن یحیی، ثنا یعقوب بن جعفر بن کثیر، عن مهاجر بن مسمار، قال: أخبرتنی عائشة بنت سعد، عن سعد، قالت: قال: کنا مع رسول الله صلی الله علیه و سلم بطریق مکة و هو متوجه إلیها، فلما بلغ غدیر خم وقف الناس، ثم رد من مضی و لحقه من تخلف، فلما اجتمع الناس إلیه، قال: «أیها الناس، هل بلغت؟»، قالوا: نعم، قال: «اللهم» ثلاث مرات یقولها. ثم قال: «یا أیها الناس، من ولیکم؟»، قالوا: الله و رسوله أعلم، (ثلاثا) ثم أخذ بید علی، فقال: «من کان الله ولیه فهذا ولیه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه.»

این روایت نص قاطع و برهان آشکار است بر آنکه مراد از (ولی) در قول آن حضرت: «من کنت ولیه فهذا ولیه» ولی امر و متصرف در امور است؛ زیرا از آن واضح است که صحابه به جواب پرسش پیامبر ﷺ که: «کیست ولی شما؟» نظری بیان نکردند و حواله علم آن به خدا و رسول نمودند.

و ظاهر است که اگر مراد از (ولی) محب، یا ناصر یا محبوب می‌بود، تحقق این معانی در میان مؤمنین واضح بود که مؤمنین بعض ایشان ناصر و محب و محبوب بعض می‌باشند، پس باید صحابه حاضرین حجة الوداع که در ایشان اکابر و اعظام صحابه عارفین به معانی قرآن و حدیث حاضر بودند، بیان آن می‌کردند و عجز خود از معرفت آن ظاهر نمی‌کردند.

آری، چون عامه صحابه تا این وقت ولی امر خود را بعد پیامبر ﷺ نمی‌دانستند، لهذا به جواب پرسش آن حضرت، سه بار گفتند که خدا و رسول او آگاه‌ترند؛ یعنی ایشان بهتر می‌دانند که ولی امر ما کیست. پس بعد از این سؤال و ظهور عجز از صحابه کبار، پیامبر ﷺ بیان فرمود: «کسی که بود خدا ولی او، پس این ولی او است، یعنی علی بن ابی طالب.»

این ارشاد، دلالت صریحه دارد بر آنکه مراد از این قول، اثبات ولایت تصرف برای حضرت امیر المؤمنین علیه السلام است و معنایش آن است که کسی که خدا ولی امر اوست، پس علی بن ابی طالب ولی امر او است. (کنتوری، ۱۴۰۴ق: ۲۶۴-۲۶۳)

از اعتراضی که مردم کردند، روشن می شود که آنان می دانستند که انتخاب امام در قدرت آنان نیست، بلکه فقط خدا می تواند کسی را برای مقام امامت تعیین کند و پیامبر صلی الله علیه و آله می تواند انتخاب خدا را به مردم معرفی کند.

۴- افضلیت

برای اثبات افضلیت امام، برخی دلایلی را که میرحامد حسین اقامه کرده، بیان می نمایم و می بینیم که دیدگاهشان در مورد افضلیت چیست.

(الف) برتری پیامبر صلی الله علیه و آله از دیگر پیامبران در قرآن کریم:

دانشمندان بزرگ با آیه ای که نبی اکرم صلی الله علیه و آله را به پیروی از هدایت انبیا فرمان می دهد، به برتری آن حضرت از همه پیامبران و فرستادگان، استدلال کرده اند. این حدیث هم - که نشان دهنده وجود ویژگی های پیامبران صلی الله علیه و آله در امیر مؤمنان علیه السلام است - همین گونه است و به برتری حضرتش از ایشان، دلالت می کند. آن گاه که برتری وی از انبیای گرامی ثابت شود، گمان تو درباره ثبوت برتری او از سه تنی که دارای ویژگی هایی محیرالعقول اند، چیست؟! (کنتوری، ۱۳۸۸: ۳۰۶)

بر ماست که نخست آیات کریمه مورد نظر را یاد کنیم و سپس بخش هایی از سخنان مفسران را در بیان آنچه بدان اشارتی کردیم، بیاوریم. اینک آیات مورد نظر:

«وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمَنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ* وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلِّ مِنَ الصَّالِحِينَ* وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ* وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِه مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنَّبُوءَةَ فَاِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ* أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ.» (انعام/ ۹۰-۸۴)

فخر رازی در تفسیر «فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ» می نویسد: در این آیه مسائلی مطرح است؛

مسئله نخست: «تردید نیست که مقصود از «أَوْلَيْكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ؛ اینان کسانی‌اند که خدا هدایتشان کرده است» پیامبرانی‌اند که پیشتر از آنان یاد شده است و شک نیست که «فَبِهَدَاهُمْ أَقْتَدَهُ؛ پس هدایت آنان را پی‌گیر» دستوری است خطاب به محمد ﷺ. آنچه می‌ماند، تنها تعیین چیزی است که خدا محمد ﷺ را دستور می‌دهد تا در آن، به این پیامبران اقتدا کند.

برخی از مردم گفته‌اند: مراد آیه این است که پیامبر در امری که تمامی پیامبران در آن همداستان‌اند (یعنی اعتقاد به توحید و تنزیه خدا از هر آنچه سزاوار ذات و صفات و افعال او نیست و سایر عقلیات) به آنان اقتدا کند.

برخی دیگر می‌گویند: مراد پیروی از ایشان در شرایع است؛ جز آنچه با دلیل، تخصیص می‌خورد. بنابراین سخن، این آیه دلیلی است بر اینکه شرایع ادیان پیشین، ما را نیز در بر می‌گیرد و اجرای آن‌ها بر ما واجب است.

دیگران گفته‌اند: خدای متعال تنها از آن رو در آیه پیشین از پیامبران نام برده است که روشن کند آنان از شرک به دور بودند و برای نابودی آن می‌کوشیدند؛ چراکه آیه با «وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ و اگر آنان شرک ورزیده بودند، قطعاً آنچه انجام می‌دادند از دستشان می‌رفت» پایان می‌پذیرد و در ادامه، خدای متعال پافشاری ایشان را بر توحید و نپذیرفتن شرک، با عبارت «فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ؛ اگر اینان (مشرکان) بدان کفر ورزند، بی‌گمان، گروهی ادیگرا را بر آن گماریم که بدان کافر نباشند» مورد تأکید قرار می‌دهد و سپس می‌فرماید: «أَوْلَيْكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ؛ اینان کسانی‌اند که خدا هدایتشان کرده است»؛ یعنی خدا آنان را به ابطال شرک و اثبات توحید و تحمّل بی‌خردی نادانان در این راه، هدایت فرموده است.

دسته‌ای دیگر می‌گویند: لفظ آیه مطلق است؛ از این رو، پیروی در همه امور را بر می‌تابد، مگر آنچه را دلیل جداگانه، تخصیص بزند.

قاضی در این باره گفته است: «به چند دلیل، حمل آیه بر امر به رسول اکرم ﷺ در پیروی پیامبران پیشین در همه شرایعشان، بعید است. دلیل اول آنکه، شرایع آنان گوناگون و متناقض است و بدین سبب، درست نیست که پیامبر به پیروی از ایشان در احکام متناقض، مأمور باشد. دوم اینکه، بی‌گمان مقصود از «هدی» دلیل است نه نفس عمل. از این رو، می‌گوییم: دلیل اثبات شریعت آنان به روزگار ایشان اختصاص دارد نه روزگاری دیگر و بنابراین پیروی از آنان در این «هدی» تنها این است که وجوب انجام افعالی ویژه را در روزگار ایشان، معتقد شویم. پس چگونه می‌توان به چنین چیزی بر لزوم پیروی از

آنان در شرایعشان در هر روزگاری، استدلال کرد؟ سوم آنکه، پیروی پیامبر ﷺ از انبیای گذشته در شرایعشان، پایین‌تر بودن جایگاه حضرتش را از جایگاه آنان در پی دارد و این سخنی است که همگان بر ناروایی‌اش همداستان‌اند. بر پایه این سه دلیل، ثابت شد که حمل آیه بر وجوب پیروی از پیامبران پیشین در شرایعشان، روا نیست.»

پاسخ دلیل سوم قاضی این است که خداوند متعال فرستاده خاتم را به پیروی از همه پیامبران پیشین در تمامی اوصاف نیک و خوی‌های شریف، دستور داده است و این نه‌تنها پایین‌تر بودن مرتبت حضرتش را از ایشان به دنبال ندارد، بلکه - بر اساس آنچه پس از این و به زودی بیان خواهد شد - والاتر بودن مرتبت آن حضرت را از همه پیامبران در پی خواهد داشت.

بنابراین بر پایه آنچه گفتیم، دلالت این آیه به اینکه شریعت پیامبران پیشین ما را ملزم می‌کند، ثابت می‌شود.

مسئله دوم: دانشمندان به همین آیه احتجاج کرده‌اند که پیامبر ما از همه پیامبران، برتر است. استدلال ایشان این است که قبلاً گفتیم که خصال کمال و ویژگی‌های شریف در همه پیامبران پراکنده است؛ به‌گونه‌ای که: داوود و سلیمان از سپاسگزاران نعمت‌های خداوند بودند؛ حضرت ایوب از شکیبایان در گرفتاری بودند؛ یوسف این هر دو ویژگی را در خود گرد آورده بود؛ موسی شریعت استوار و چیره و معجزات آشکار و روشن داشت؛ زکریا و یحیی و عیسی و الیاس، در شمار زاهدان بودند؛ اسماعیل قرین صدق و راستی بود و یونس از اصحاب ناله و زاری به درگاه خدا به شمار می‌رفت و خدای متعال تنها از این رو از تک تک این پیامبران نام برده که در هر یک از ایشان صفت معینی از اوصاف نیک و شریف، چشمگیر بوده است و پس از یادکرد همه آنان، محمد ﷺ را به پیروی از تمامی ایشان دستور داده است. گویا خدای حکیم به محمد ﷺ فرمان می‌دهد که همه خوی‌های پرستش و فرمانبری را - که در همه پیامبران به‌گونه پراکنده موجود است - در خود گرد آورد. وقتی خدای تعالی چنین دستوری به پیامبر داده، محال است که آن حضرت در انجام آن و به دست آوردن آنچه بدان مأمور شده است، کوتاهی کند. بنابراین ثابت می‌شود که پیامبر ﷺ آنچه را فرمان یافته تا به دست آورد، به دست آورده است.

حال که چنین است، ثابت می‌شود که خصال نیکی که در همه پیامبران پراکنده است، در رسول خدا ﷺ جمع است و بدین سبب، واجب است که گفته شود آن حضرت از همه انبیا برتر است و الله اعلم.

بر پایه همین سخنی که دانشمندان در احتجاج به این آیه کریمه به برتری پیامبر صلی الله علیه و آله از دیگر پیامبران، بر زبان رانده‌اند، ما با حدیث تشبیه به برتری سرورمان امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبران، احتجاج می‌کنیم. بنابراین هیچ شکی در دلالت حدیث تشبیه به مذهب شیعه، بر جای نمی‌ماند.

بله، اثبات برتری امیرمؤمنان علیه السلام از انبیا بر اساس حدیث تشبیه، از اثبات برتری رسول خدا صلی الله علیه و آله از دیگر فرستادگان، روشن‌تر است؛ زیرا وقتی فرمان پیروی از هدایت پیامبران پیشین - که درود خدا بر آنان باد- نشان‌دهنده افضلیت نبی اکرم صلی الله علیه و آله است، وجود ویژگی‌های انبیای گذشته در حضرت امیر علیه السلام - که حدیث تشبیه به روشنی به آن دلالت می‌کند- به طریق اولی، به افضلیت امام علیه السلام از آنان دلالت خواهد کرد.

ضمن اینکه احتجاج به آیه شریفه، به مقدماتی نیازمند است؛ نخست: وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله به پیروی فرمان یابد، ترک فرمان پیروی از جانب آن حضرت محال باشد. دوم: مراد از هدایت انبیای پیشین، همه خصال نیکویی باشد که به تک تک ایشان اختصاص دارد. سوم: پیروی نبی اکرم صلی الله علیه و آله از پیامبران گذشته، مانع برتری حضرتش از ایشان نباشد. لیکن در حدیث تشبیه، به هیچ یک از این مقدمات نیازی نیست و حدیث خود، بی‌هیچ مقدمه‌ای، ویژگی‌های پیامبران پیشین را برای امام اثبات می‌کند؛ زیرا در حدیث، سخنی از فرمان پیروی نیست تا اثبات برتری، به اینکه حضرتش قطعاً این فرمان را خواهد گزارد، وابسته باشد.

همچنین در حدیث تشبیه، به روشنی، اوصاف انبیا نظیر دانش و بردباری و بندگی و تقوا و شکوه و توانمندی یاد شده است و واژه «هدی» در آن وجود ندارد تا برای دلالت به برتری، نیاز به مقدمه‌ای باشد که می‌گوید: مراد از «هدی» صفات است. نیز در این حدیث شریف، نیازی نیست که نشان دهیم پیروی با برتری منافات دارد؛ چراکه در اینجا سخنی از پیروی به میان نیامده است.

این‌ها همه، نشان‌دهنده آن است که دلالت حدیث تشبیه به برابری ویژگی‌های امام صلی الله علیه و آله با اوصاف انبیای گذشته، از دلالت فرمان پیروی از اوصاف این پیامبران، به برتری نبی اکرم صلی الله علیه و آله از ایشان، روشن‌تر است.

نیشابوری نیز از احتجاج یاد شده بر افضلیت پیامبر صلی الله علیه و آله و اقوال دانشمندان در تفسیر «هدی» سخن رانده، پس از آوردن گفته قاضی و آنچه در پاسخ به دلایل او گفته‌اند، تصریح می‌کند: آنچه گذشت، شکوهمندی افزون جایگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله را از جایگاه پیامبران گذشته، واجب می‌گرداند؛ چراکه

آن حضرت فرمان یافته تا تمام خصال کمال و ویژگی‌های بزرگ پراکنده در ایشان را (مانند سپاسگزاری در داوود و سلیمان، شکیبایی در ایوب، زهد در زکریا و یحیی و عیسی، راستی در اسماعیل، تضرع در یونس و معجزات درخشان در موسی و هارون) در خود گرد آورد و از همین روست که حضرتش فرموده است: «اگر موسی در روزگار من زنده می‌بود، باید از من پیروی می‌کرد.»

خطیب شریینی پس از آوردن این احتجاج می‌نویسد: با این بیان، ثابت شد که فرستاده خاتم صلی الله علیه و آله برترین پیامبران است؛ زیرا اوصافی که در همه ایشان پراکنده است، در وی گرد آمده است.

(ب) ابن تیمیّه: شبیه‌ترین فرد به نبی اکرم صلی الله علیه و آله افضل و جانشین اوست

متعصب ستیزه‌جو، ابن تیمیّه، می‌نویسد: بی‌گمان، فرستاده خاتم صلی الله علیه و آله برترین مردمان است و هر که شبیه‌ترین مردم بدو باشد، از دیگرانی که این‌گونه نیستند، برتر است. خلافت جانشینی نبوت است، نه پادشاهی؛ از این رو، هر که جانشین نبی شود و بر جای او بنشیند، شبیه‌ترین مردمان به وی خواهد بود و شبیه‌ترین فرد به نبی از همگان برتر است. بنابراین هر که جانشین پیامبر شود، از دیگران بدو شبیه‌تر است و شبیه‌ترین، برترین است؛ پس خلیفه برترین فرد خواهد بود.

این سخن که «شبیه‌ترین فرد به نبی از همگان برتر است» گفته‌ای پذیرفته و درست است؛ زیرا شک و تردیدی نیست که نبی، برترین مردمان است و شبیه‌ترین فرد به افضل از همگان افضل است. حدیث تشبیه، مصداق حقیقی این واقعیت درست را معین می‌کند. بنابراین امیرالمؤمنین علیه السلام شبیه‌ترین مردمان به پیامبرانی است که بی‌گمان از خلفای سه‌گانه برترند و هر که شبیه‌ترین فرد به آنان باشد، افضل خواهد بود. پس امام علیه السلام از خلفای سه‌گانه و غیر اینان افضل است.

همچنین ظاهر سخن «هر که جانشین نبی شود و بر جای او بنشیند، شبیه‌ترین مردمان به وی خواهد بود و شبیه‌ترین فرد به نبی از همگان برتر است.» نشان می‌دهد که ابن تیمیّه به جانشینی پیامبر و نشستن در جای او، استدلال می‌کند که هر کسی بر مسند نبی تکیه کند، شبیه‌ترین فرد به وی و در نتیجه، از دیگران برتر خواهد بود. لیکن دلالت حدیث تشبیه به شبیه‌تر بودن به نبی، از مجرد خلافت غیرمنصوصی که بر گمان - که به هیچ وجه، آدمی را از حقیقت بی‌نیاز نمی‌کند- بنا نهاده شده، استوارتر است. اما شبیه‌تر بودن امیر مؤمنان علیه السلام بر بنیاد نص صریح معتبر از رسول خدا صلی الله علیه و آله استوار است و ظن غیرمعتبر کجا و نص صریح معتبر کجا؟ «ببین

تفاوت ره کز کجاست تا به کجا!»

گفتیم «خلافت غیرمنصوص»؛ چرا که دهلوی و دیگران به نبود نصّ بر خلافت خلفای سه‌گانه معترف‌اند و بدین سبب، اثبات شبیه‌تر بودن به نبی در خلافت منصوص، هیچ اثر و سودی برای ایشان ندارد (زیرا خلافت خلفای سه‌گانه منصوص نیست). لذا بی‌تردید، مقصود ابن تیمیّه خلافت غیرمنصوص است.

با چشم‌پوشی از آنچه گفته شد، می‌گوییم: اگر شبیه‌تر بودن کسی که بر جای نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌نشیند، با نصّ یا دلیل عقلی ثابت شود، غایت این امر، برابری و یکسانی اشبهت (شبیه‌تر بودن) او با اشبهت امیرالمؤمنین علیه السلام - که با حدیث شریف اثبات شده است - می‌باشد که این برابری نیز برای اثبات مطلوب شیعه، بسنده است؛ زیرا هر دلیلی که نشان دهد نتیجه اشبهت خلیفه به نبی، برتری او از دیگران است، همان نشان‌دهنده آن است که اشبهت امام علیه السلام برتری وی را از همه افراد امت پس از پیامبر در پی دارد. همچنین هر گاه اشبهت خلیفه شرط جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد، لازم است که خلیفه همچون نبی، معصوم باشد و چون خلفای سه‌گانه عصمت نداشتند، جانشینی آنان منتفی خواهد شد. (کنتوری، ۱۳۸۸: ۳۶۴-۳۶۲)

قبلا به این مطلب پرداختیم که چرا امام باید افضلیت داشته باشد و دیدگاه‌هایی هم راجع به این موضوع خدمتتان بیان نمودیم که امام در چه حوزه‌های بر دیگران افضلیت داشته باشد و پس از آن دیدگاه میرحامد را بررسی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که ایشان هم مثل دیگر متکلمان شیعی قائل به افضلیت امام علی علیه السلام بر همه انبیاء هستند و وقتی افضلیت امام علی علیه السلام بر همه انبیاء به اثبات می‌رسد، قطعاً و بدون هیچ شک و تردیدی افضلیت امام علی علیه السلام بر دیگران هم ثابت می‌شود و چون به این نتیجه رسیدیم که آن حضرت بر همه افضل هستند، از این طریق، امامت و جانشین پیامبر بودن ایشان هم ثابت می‌شود.

نتیجه

میرحامد حسین از خاندان‌های اصیل سادات موسوی است و با ۲۷ واسطه، نسبش به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رسد. نیاکان او در طول قرون گذشته، همه از اهل علم و زهد و فضیلت بوده‌اند. میرحامد حسین تألیفات زیادی در موضوعات گوناگونی دارد. برخی کتاب‌های وی، پاسخ به ردیه‌هایی علیه مذهب تشیع است. مشهورترین کتاب او «عبقات الانوار» در مسئله امامت است که از عقیده شیعه در موضوع امامت دفاع نموده است.

میرحامد حسین با تکیه بر آیات و روایاتی همچون حدیث منزلت، بنابر

شبهاتی که امام علی علیه السلام با هارون علیه السلام دارد، عصمت و اعلم بودن امام را اثبات میکند. همچنین با استفاده از حدیث «أنا مدینه العلم» که در متن این حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله خودش را به شهر علم و امام علی علیه السلام را به در شهر و طبق نقل‌های دیگر، پیامبر خودش را به خانه حکمت و امام علی علیه السلام را به در آن تشبیه داده، اعلی‌ت امام و واسطه بودن برای دست یافتن به علوم نبوی را ثابت کرده است. همچنین بر اساس حدیث غدیر که قبل از آن پیامبر یک خطبه طولانی بیان فرموده و در طول این خطبه، اقرارهایی هم از مردم گرفتند؛ مثل اینکه فرمود: آیا نمی‌دانید که من حق بیشتری نسبت به مؤمنان از خودشان دارم؟ و مردم هم در جوابش گفتند که خدا و رسولش بهتر می‌دانند. در آیه قرآن هم خداوند می‌فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»، پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از این خطبه، بلافاصله امام علی علیه السلام را به‌عنوان ولی بعد از خودش معرفی می‌کند و به اثبات منصوب بودن امام از طرف خداوند می‌پردازد. همچنین از طریق حدیث تشبیه که طبق این حدیث، امام همه خوی‌های نیک پیامبران بزرگ الهی را دارد، به افضلیت امام علی علیه السلام بر همه امت پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن مردویه، ۱۴۲۴ق.، مناقب علی بن ابی طالب، قم، دارالحدیث.
۲. ابن منظور، محمد ابن مکرّم، [ابی‌تا]، لسانالعرب، بیروت، داراحیاء، التراثالعربی.
۳. الهی راد، صفر، ۱۳۹۴، بررسی مشروعیت «نصب الهی» امام در کلام سیاسی اشاعره، معرفت کلامی، سال ششم، شماره ۲.
۴. بابایی، محمد، ۱۳۷۱، بررسی علم امام از دیدگاه شیخ مفید، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم.
۵. جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۵، گلشن ابرار، قم، معروف.
۶. چگینی، سید احمد، ۱۴۰۱، امامت منشاء حیات خردمندانه بشر، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. حسینی حائری، کاظم، ۱۳۹۴، امامت و رهبری جامعه، قم، نشر نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
۸. حسینی میلانی، سید علی، ۱۳۸۷، نقش شورا در امامت، قم، مرکز تحقیق اسلامی.

۹. حسینی، سید احمد، ۱۴۰۰، نصب الهی امام معصوم در اندیشهٔ محدثان متقدم امامیه بخصوص شیخ صدوق، ماهنامه معرفت، سال بیست و پنجم، شماره ۶.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۶، عصمت امام از نگاه خرد، قیسات، شماره ۴۵.
۱۱. رستمی، محمد زمان، ۱۳۸۹، بررسی دیدگاههای تفسیری عرفانی درباره علم امام، فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی، دوره ۶، شماره ۲۰.
۱۲. سلیمی زارع، مصطفی، ۱۳۸۹، عبقات النوار و علامه میرحامد حسین، نشریه حدیث اندیشه، شماره ۹.
۱۳. کنتوری، میر حامد حسین، ۱۳۸۸، تهران، خلاصه عبقات الانوار حدیث منزلت، نبا.
۱۴. کنتوری، میر حامد حسین، ۱۴۰۴ق، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار، قم، غلامرضا مولانا بروجردی.
۱۵. کهنسالی، علیرضا؛ نفیسه تحریرچی، ۱۳۹۳، تأملی در برهان‌های عصمت امام، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۵.
۱۶. مفید، محمد محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، الافصاح فی اصول الدین، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۷. مفید، محمد محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، قم، المسائل الجارودیه، کنگره شیخ مفید.

Journal of Theological-Philosophical Studies

Two educational-specialized quarterly journals

Third Year, No. 4, Summer 2023

4

- * Imam Reza actions in the fight against Takfiri thinking
- * The emotional language of religion; Theory and analysis
- * A seeker in the community
- * The role of monotheism in Islamic lifestyle
- * Characteristics of Imam in the thought of Mir Hamed Hossein