بسم الله الرحمن الرحیم

مجموعه مقالات

نخستین همایش ملی سیره و معارف رضوی

«عقلانیت، معنویت، عدالت»

اردیبهشت ۱۳۹۱
دانشگاه فردوسی مشهد

همایش ملی سیره و معارف رضوی (اولین: ۱۳۹۱: مشهد)
مجموعه مقالات نخستین همایش ملی سیر و معارف رضوی؛ با رویکرد عقلانیت، معنویت، عدالت/ تألیف جمعی از نویسندگان[برگزارکننده] دانشگاه فردوسی مشهد، زیرنظر عباس جوارشکیان- مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۱.
۴۰۵ ص.
کتابنامه در پایان هر مقاله.
۱- علی بن موسی (ع)، امام هشتم، ۱۵۳- ۲۰۳ ق. – کنگره‌ها. ۲- علی بن موسی(ع)، امام هشتم، ۱۵۳- ۲۰۳ ق.- مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۳- علی بن موسی(ع)، امام هشتم، ۱۵۳- ۲۰۳ ق.- عقل. ۴- علی بن موسی(ع)، امام هشتم، ۱۵۳- ۲۰۳ ق.- عدالت.
الف) جوارشکیان، عباس، ۱۳۴۱- ب) عنوان
BP۴۷/هـ۸/م۷ شابک ۲-۲۷۳-۳۸۶-۹۶۴-۹۸۷

تدوین و نظارت: عباس جوارشکیان
ارزیابی علمی: کمیته علمی همایش
صفحه آرایی: جمیله رخشانی
امور دبیرخانه و رایانه: ماشاءاله فیضی و مهدی دزیانیان
چاپ: مؤسسه به چاپ
ناشر: دانشگاه فردوسی مشهد
تاریخ نشر: اردیبهشت ۱۳۹۱
نوبت چاپ: چاپ اول
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

www.um.ac.ir **www.1NCRLG.um.ac.ir**

فهرست

عنوان مقاله ***صفحه***

درآمد: یادداشت دبیر همایش و دبیر علمی همایش ..... الف

تفسیر عقلانی دین و شریعت در آموزه‌های حضرت امام رضا(ع) ۱

محمد اسدی گرمارودی

مبانی عقلی وجوب نصب امام توسط خدا و رسول(ص) در آموزه‌های رضوی(ع) ۲۵

سید محمد مرتضوی

تبیین عقلانی نقش و جایگاه امامت و وجوب ولایت از دیدگاه امام رضا(ع) ۴۷

علیرضا یوزباشی- محمد نوروزی

بایسته‌های اخلاقی مورد تأکید امام رضا(ع)در حیطه ارتباط اجتماعی بر مبنای عقلانیت، معنویت و عدالت ۶۶

بهرام جبارلوی شبستری- نازیلا نوزاد دیزجی

جایگاه عقلانیت در احتجاجات امام رضا(ع) ۸۴

حسن حسینی- طلعت ده پهلوانی

نحوه مواجهه امام رضا(ع) با جریان واقفیه ۱۰۳

الهام یوسفی

بررسی اصول عقلانی و معنوی خوشبختی در کلام رضوی ۱۲۲

عباسعلی اخوان ارمکی- فاطمه حمیدیان

ویژگیهای فراگیر تفکر شیعی: عقلانیت، عدالت طلبی و معنویت ۱۴۲

محمدعلی شمالی

امامت؛ محور عقلانیت، معنویت و عدالت ۱۶۰

محمد حسین مختاری

جایگاه عقلانیت، معنویت و عدالت در جامعه و عصر مهدوی ۱۸۴
رضا فریدی- سیدغلام حسینی
عقلانیت، معنویت و عدالت در اندیشه، باور و رفتار امام خمینی(ره) ۲۰۶
محمد تقی دیاری بیدگلی
جایگاه عقلانیت، معنویت و عدالت، در پیدایش و تداوم انقلاب اسلامی ۲۳۰
سید حسین فخرزارع
جستاری در باب انطباق عدالت فقهی با مبانی حقوق بشر ۲۴۸
علی اکبر ایزدی فرد- حسین کاویار
تبیین جایگاه عدالت، عقلانیت و معنویت در عرصه‌ی دانش فقه ۲۶۴
ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جوقی
بررسی کاربردی عقلانیت، عدالت و معنویت در آیه‌ی «دَیْن» از آیات الاحکام ۲۸۲
ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی- سوسن جعفری
نسبت عقلانیت، معنویت و عدالت با انسانیت انسان ۲۹۶
کبری مشایخی قلاطوییه
عقلانیت فلسفی، عقلانیت دینی ۳۱۶
جهانگیر مسعودی
تأسیس الهیات اخلاقی شیعه ۳۲۸
محسن جوادی
از تعارض تا عینیت معنویت و عقلانیت در فلسفه اسلامی ۳۳۸
فهیمه شریعتی
عقلانیت دین و بَغاوت خرد از منظر علامه اقبال لاهوری ۳۴۸
مهدی حسن‌زاده
نحوه مواجهه امام رضا (ع) با جریانهای عقلی و کلامی و فلسفی زمان خود و... ..... ۳۶۴
عبدالرضا نورمحمدی- فرهاد حصاری - فاطمه رستمی
تاثیرورود امام رضا (ع) بر تحولات فرهنگی ایران ۳۹۰
موسی کاظم زاده

درآمد

یادداشت دبیر همایش

بدون تردید مطالعات علمی و تحقیقی در عرصه آموزه های اسلامی و معارف اهل بیت علیهم السلام از وظایف مهم و اقدامات بایسته همه مراکز علمی و دانشگاهی جمهوری اسلامی ایران محسوب می شود، این لزوم و بایستگی در خصوص مطالعات مربوط به معارف رضوی در کشور و شهر و دانشگاهی که منتسب و مفتخر به وجود مبارک و نورانی حضرت امام رضا(ع) است از اهمیت مضاعف و برجسته ای برخوردار است.

بدیهی است دانشگاه فردوسی مشهد که بر سر خوان کریمانه ولی نعمتمان حضرت رضا(ع) رشد و نمو یافته و در پرتو نام پرآوازه حضرتش بلندی گرفته است، بیش از دیگر دانشگاه‌ها و مراکز علمی کشور در معرض این مسؤولیت و اقدام شایسته و بایسته است. بسیار بجاست، دانشگاهی که افتخار نام بزرگترین دانشگاه پایتخت معنوی ایران را دارد، نه تنها در سطح کشور، که در جهان اسلام به مرکزیت و قطبی برای پژوهش های اسلامی و مطالعات شیعی و به ویژه تحقیقات رضوی مبدل گردد. اینجانب بسیار امیدوار هستم که با توسل به ذیل عنایت ویژه حضرت رضا علیه السلام در راستای تلاش‌های ارزنده و ماندگار جشنواره بین‌المللی امام رضا علیه السلام و همچنین بذل توجه خاص ریاست محترم دانشگاه، جناب آقای دکتر عاشوری، برگزاری **اولین همایش ملی سیره و معارف رضوی** سرآغاز میمون و مبارکی برای اهداف بلند یاد شده در سال های آتی باشد و دانشگاه فردوسی مشهد این بخت بلند و افتخار ویژه را داشته باشد که به یکی از قطب‌های مهم علمی و پژوهشی در حوزه معارف اهل‌البیت(ع) و مطالعات رضوی مبدل گردد انشاءا... .

دبیر همایش

دکتر مجتبی طهمورث پور

یادداشت دبیر علمی همایش

ایزد منان را سپاس گزاریم که این توفیق بزرگ را عنایت فرمود تا در حرکت فرهنگی مبارک و مقدسی که در یک دهه اخیر بنام **جشنواره بین المللی امام رضا(ع)** هر ساله شمیم ولایت و عطر رضوی را در فضای این مرز و بوم بیش از پیش به مشام جانها می رساند، جامعه دانشگاهی کشور نیز سهمی داشته و رسالتی را بر دوش گیرد.

تردیدی نمی‌توان داشت که علیرغم همه پیشرفت‌های خیره کننده علمی و فنی بشر در دوره معاصر، وضعیت نابسامان جوامع بشری، خلأهای عظیم روحی و معنوی و تزلزل همه جانبه اعتقادی و معرفتی آنچنان حیث انسانی زندگی بشر را به قهقرا و بحران گرفتار آورده است که جز به مدد آموزه‌های وحیانی، امدادهای معنوی و الهی، امیدی برای نجات، بهروزی و تعالی نمی‌توان داشت. هیچ راهی جز رجوع به مبادی علم حقیقی و سرچشمه‌های هدایت و کانون‌های فضیلت که در مهبط وحی روئیده و به عنایت ربانی پرویده‌اند نیست. چنانچه حضرت امام هشتم(ع) می‌فرمایند:

«امام ستاره درخشان در دل تاریکی‌ها و صحراهای خشک و امواج درهم‌کوبنده دریاهاست. او چون آتشی در بلندی‌های بیابانهاست تا هر کسی در پناه آن گرمی حیات‌بخش زندگی را دریابد و از مهلکه‌ها نجات یابد...» (برگرفته از حدیث شریف آن حضرت در اصول‌کافی باب‌حجت). و نیز از امام محمد باقر علیه‌السلام نقل شده است:

«اگر به شرق و غرب عالم بروید به خدا سوگند علم را نخواهید یافت مگر در نزد خانواده‌ای که جبرائیل برایشان نازل شده است.» (قمی، عباس تتمه المنتهی ۱۳۸۹، ص ۸۶)

برگزاری همایش سیره و معارف رضوی فرصت مغتنمی را برای ورود به ساحت انوار درخشان آموزه‌های بلند و حیات بخش اهل بیت علیهم السلام و بویژه امام همام و عالم آل محمد **حضرت ابوالحسن علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحیه و الثنا** فراهم آورد.

از آنجاکه امید آن داریم به توفیق الهی این همایش در سالهای آتی نیز استمرار یافته و بستر پر برکت و توانمندی برای تعمیق پژوهش‌ها و مطالعات رضوی فراهم آورد، در کمیته علمی همایش مقرر گردید هر ساله با توجه به نیازها و ضرورتها و اولویتهای علمی- پژوهشی در عرصه اندیشه و معارف دینی، موضوع خاصی محور اصلی همایش قرار گیرد.

پس از بررسی ها و مذاکراتی که در کمیته علمی همایش انجام شد، از میان چندین عنوان پیشنهادی، مبحث: «**عقلانیت، معنویت و عدالت**» به عنوان رویکرد خاص همایش برای اولین سال برگزاری در نظر گرفته شد.

لازم به ذکر است که این بحث را اولین بار مقام معظم رهبری در سالگرد وفات حضرت امام (ره) در سال جاری به عنوان سه محور و شاخصه اندیشه و مکتب امام خمینی(ره) مطرح فرمودند. بسیار بجاست در اینجا به فرمایش بصیرت آفرین رهبر گرامی در این خصوص استشهاد نماییم:

«مکتب امام یک بسته کامل است، یک مجموعه است، دارای ابعادی است؛ این ابعاد را باید با هم دید، با هم ملاحظه کرد. دو بُعد اصلی در مکتب امام بزرگوار ما، بُعد معنویت و بُعد عقلانیت است ...بُعد سومی هم وجود دارد، که آن هم مانند معنویت و عقلانیت، از اسلام گرفته شده است. عقلانیت امام هم از اسلام است، معنویت هم معنویت اسلامی و قرآنی است، این بُعد هم از متن قرآن و متن دین گرفته شده است؛ و آن، بُعد عدالت است. اینها را باید با هم دید. تکیه بر روی یکی از این ابعاد، بی‌توجه به ابعاد دیگر، جامعه را به راه خطا می‌کشاند، به انحراف می‌برد. این مجموعه، این بسته کامل، میراث فکری و معنوی امام است. خود امام بزرگوار هم در رفتارش، هم مراقب عقلانیت بود، هم مراقب معنویت بود، هم با همه وجود متوجه به بُعد عدالت بود.» (به نقل از پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای)

در اهمیت و ضرورت این بحث همین اندازه کفایت می کند که بدانیم بحران اساسی بشریت و مدنیت معاصر در همین سه محور خلاصه می شود: **عقلانیت ابزاری، معنویت کاذب** و **عدالت سرابگونه**.

معرفی اسلام و هویت اصیل فرد و جامعه اسلامی بر پایه تبیین و تفصیل روشن این سه شاخص امکان پذیر است، ارائه هر گونه الگوی مناسب برای پیشرفت و توسعه مدنی جامعه اسلامی ایران و به ویژه هر گونه نظریه پردازی در امر تحول علوم انسانی و تولید علم دینی بر تبیین دقیق این سه مولفه و روابط متقابل آنها مبتنی است.

عقلانیت و معنویت و عدالت در همه ادوار زندگی انسان و در همه جوامع و فرهنگ ها و تمدن های بشری از آغاز تاکنون، همواره مطلوب نهایی و آرمانی بشر در عرصه حیات فردی و اجتماعی اش بوده است. از آنجا که اندیشه و احساس و عمل انسان سه بعد اصلی وجود او را تشکیل می دهد، تلاش همیشگی انسان در طول تاریخ، نیل به عالی‌ترین سطح اندیشه و فهم، زیباترین و لذت بخش ترین احساس‌ها، و سنجیده‌ترین و بهترین عمل بوده است که همواره با عنوان عقلانیت، معنویت و عدالت از آن ها یاد شده است. از این‌رو اگر امروز ما مدعی اندیشه و فرهنگ و تمدنی برتر از فرهنگ و تمدن غربی هستیم، اگر خود را منادی اسلام اصیل به عنوان برترین مکتب و راه زندگی می‌دانیم و اگر در صدد آن هستیم که از انقلاب اسلامی و آرمان بلند امام (ره) و شهیدان عظیم الشان مان، در دنیای معاصر عالمانه و عزتمندانه دفاع نموده و حقانیت سخن و اندیشه و راه خود را به اثبات رسانیم، چاره ای جز آن

نداریم که به روشنی و دقت از عقلانیت و معنویت و عدالتی که اسلام و انقلاب اسلامی، بشریت را بدان دعوت می‌کنند سخن بگوییم، شاخص‌ها و تمایزات اساسی آن را با عقلانیت و معنویت و عدالت ادعایی غرب به تفصیل بیان کنیم و سازمان و ساختار درونی این سه مولفه را از منظر آموزه‌های اسلامی به عنوان مدل و الگوی پیشرفت و توسعه انسانی و الهی تشریح نماییم. این اقدام و تلاش، نیاز مبرم و حیاتی همه جوامع اسلامی به ویژه نهضت بیداری اخیر مسلمین است. بدیهی است استمرار و استقرار این نهضت و به بار نشستن و شکوفایی اندیشه و فرهنگ اسلامی در دنیای امروز که از هر سو در سیطره و قاهریت تمدن و فرهنگ غربی است، نیازمند شناخت عمیق هویت اسلامی خود و تمیز کامل این هویت از دیگر هویت‌های القایی و تحمیلی و التقاطی و غیر اصیل است.

با توجه به اهمیت حیاتی و ضرورت مسلمی که این بحث برای انقلاب اسلامی و اساساً اندیشه اسلامی در جهان معاصر دارد، به ویژه با نظر به آرمان‌های بلند نظام جمهوری اسلامی در تحقق و عینیت بخشی به تمدن اسلامی، ورود همه اندیشمندان و فرهیختگان و دلبستگان به انقلاب اسلامی به این عرصه که مهمترین عرصه نظریه‌پردازی و اجتهاد دینی و فرهنگی است امری بایسته و ضروریست. بازخوانی آنچه که تاکنون بزرگان اندیشه و فرهنگ ما گفته و نوشته‌اند و تامل در آن‌ها از منظر موضوع این همایش به ویژه با بهره گرفتن از معارف رضوی و بیانات نورانی و سیره عملی **حضرت علی ابن موسی الرضا علیه آلاف التحیه و الثناء**، تلاش مبارک و شایسته‌ای است که بیش از همه از صاحب نظران و اساتید دانشگاهی و حوزوی و به ویژه از دانشجویان مقاطع تحصیلات تکمیلی متوقع است.

در اینجا لازم می‌دانم از مساعی همه سروران و دست‌اندرکاران این همایش بویژه از جناب آقای دکتر عاشوری ریاست محترم دانشگاه فردوسی مشهد، جناب آقای دکتر طهمورث‌پور معاونت محترم فرهنگی دانشگاه و دبیر همایش و همچنین عنایت ویژه و شایان تقدیر جناب آقای جعفری دبیر محترم جشنواره بین‌المللی امام رضا(ع) و همکاران محترم ایشان در دبیرخانه جشنواره که مجدانه این همایش را پشتیبانی فرموده‌اند تشکر ویژه داشته باشم و همچنین از همه سروران و همکاران گرامی خود در کمیته علمی همایش‌آقایان: دکتر مهدی جلیلی، دکتر محمد حسن حائری، دکتر مهدی حسن زاده، دکتر غلامرضا رئیسیان، دکتر محمدعلی رضایی کرمانی، دکتر محمود سعیدی رضوانی، دکتر علیرضا عابدی سراسیا، دکتر محمد تقی فخلعی، دکتر سید محمد مرتضوی، دکتر جهانگیر مسعودی، دکتر سیدحسین سیدموسوی، دکتر حسن نقی زاده، دکتر هادی وکیلی که اوقات بسیاری را خالصانه مصروف این تلاش علمی و مقدس فرمودند، صمیمانه تشکر می نمایم.

دبیر علمی همایش
دکتر عباس جوارشکیان

تفسیر عقلانی دین و شریعت در آموزه‌های حضرت امام رضا(ع)

محمد اسدی گرمارودی*

چکیده

ویژگی برجسته انسان، بینش و گرایش اوست و تمامی بینش‌های انسانی در دو عنوان کلی: مادی و معنوی تقسیم‌پذیر است. بر اساس محال بودن ترجیح بلامرجح، قطعاً باید ملاکی برای انتخاب هر یک از این دو بینش وجود داشته باشد.در عالم اسلامی، قائلین به معنویت، به گروه‌های مختلفی تقسیم شده‌اند؛گروهی چون اشاعره معیار حسن و قبح را تنها شرعی دانسته و لذا تفسیر دین و شریعت، تفسیری تنها شرعی است. ولی شیعه به حُسن و قُبح عقلی و شرعی معتقد شده و تقدّم حسن عقلی بر شرعی را پذیرفته و مدعی است که بدون پذیرش حسن عقلی و تفسیر عقلانی دین و شریعت، حتی نمی‌توان حسن شرعی را پذیرفت.

در این مختصر با توجه به روایات معصومین علیهم‌السلام و بیشتر با تکیه به فرمایشات حضرت ثامن‌الحجج(ع)، عقلانیت معنویت مطرح شده و نمونه‌هائی از روایات که تفسیر عقلانی دین را بیان داشته و مبانی عقلی را مقدمه بر اثبات شریعت گرفته‌اند مورد بحث قرار گرفته و البته به نظرات مخالفین و روایات معارض هم اشاره شده است.

کلمات کلیدی: معنویت، عقلانیت، حُسن و قُبح عقلی و شرعی، ترجیح بلامرجح، حادث، قدیم

---

*دانشیار دانشگاه صنعتی شریف

مقدمه

عقیده هر انسان، مهمترین امر انسانی اوست، زیرا انتخاب هدف و مسیر و نحوه حرکت و تلاش هر انسانی بر اساس عقیده او می‌باشد. آنکس که به معنویت معتقد است و رجحان عالم معنی بر عالم ماده را پذیرفته قطعاً به ملکوت چشم می‌دوزد و گرچه خود را در مُلک می‌بیند ولی به آن دل خوش ندارد، بلکه براساس هدف ملکوتی خود از مُلک به‌عنوان ابزار سود می‌جوید.

شیفتگان عالم مُلک که تمام سعی و تلاششان برای مُلک است، قطعاً در مقام باور، خود را از مُلک و در مُلک و برای مُلک دیده‌اند. این دو بینش و کوشش تحت عنوان مادیّت و معنویّت مطرح می‌شود.بزرگترین سرمایه انسانی در انتخاب عقیده و تحلیل نظر، عقل است. لذا رد و یا قبول هر امری اگر عقلانی نباشد می‌توان گفت که انسانی نیست. پس برای انتخاب انسانی و حرکت و تلاش صحیح انسانی باید عقلانیت درست و یا ملاک منطقی داشت. پیروان دین و شریعت در واقع به انتخاب معنویت رسیده و بر اساس آن نحوه زندگی خود را رقم می‌زنند و اگر دین یا شریعت تفسیر عقلانی نداشته باشد اشکال‌پذیر است.

در این مقاله با تکیه بر خود عقل و روایات معصومین علیهم‌السلام- بویژه فرمایشات حضرت علی‌بن موسی‌الرضا علیهماالسلام- سعی شده است تا نگرش عقلانی شیعه بر دین و شریعت تبیین شود.

نگرشی مادی یا معنوی

از ویژگی‌های بارز انسان بینشها و گرایش‌های او است. این دو، برجسته‌ترین نمود قدرتِ انتخاب و اختیارِ بشر است. انسان به سبب قدرت انتخاب و توان اختیار می‌تواند آزادانه بیاندیشد و برای خود بینش و نظر پیدا کند، وبر اساس بینش و نظر خود گرایش عملی یافته و کردار و رفتار مخصوص به خود داشته باشد. به همین جهت، در مرحله بینش انسانی، می‌توان تمامی نظرات و بینش‌ها را در یک دسته‌بندی کلی به دو بینش مادی و معنوی تقسیم نمود.

در بینش مادی ادعا می‌شود که اساس هستی و عالم وجود تنها ماده است و جز ماده هیچ حقیقتی وجود ندارد. ولی اوّلین و بارزترین خصیصه در بینش معنوی این است که حقایق هستی و عالم وجود برتر از عالم ماده می‌باشد و ماده بخشی از عالم وجود است، نه همه هستی.

از همین گذرگاه، تفاوت عمده رفتاری معتقدین به معنویت با منکرین آن بروز می‌نماید.با توجه به دو بینش مختلف مادی و معنوی می‌توان گفت که انسان‌ها به دو دسته مادی و معنوی تقسیم پذیرند. امّا این سؤال مطرح می‌شود که ملاک انتخاب و دلیل صحت انتخاب هر یک از این دو بینش چه می‌تواند باشد؟ زیرا طبق

قاعده عقلی(محال بودن ترجیح بلامرجح)(ابراهیمی دینانی، ش، جلد۱ /ص۱۳) نمی‌توان در هیچ موردی از موارد بین چند امر مختلف یکی را بر دیگری بدون دلیل ترجیح داد. هر رجحانی دلیل یا دلایلی می‌خواهد، خواه آن دلایل درست و خواه غلط باشد. ولی اصل قاعده قابل انکار نیست. منتهی در موارد غلط، انتقاد و ایراد بر علتِ ترجیح و در نتیجه بر اصل ترجیح وارد می‌شود.

با توجه به این امر باید دریافت که ملاک ترجیح در پذیرش بینش معنوی و اعتقاد به معنویت چیست؟

معنویت بدون عقلانیت

در عالم اسلام، اشاعره به پیروی از ابوالحسن اشعری به سبب مخالفت با حسن و قبح عقلی می‌گویند: «حُسن شرع» و معتقدند عامل پذیرش معنویت و شریعت خود شرع است. و لذا می‌گویند: «*الحسن ما حسنه الشارع و القبح ماقبحه الشارع*»(شهرستانی، بی‌تا، جلد۱ /ص۱۰۱، و قوشجی ۱۳۰۱ ق / ص ۳۷۵)

تفکّر اشعری در دنیای قبل از اسلام و در آئین مسیحیت هم رواج داشته و لذا این‌گونه می‌پنداشتند که: «دین عطیّه‌ای الهی است که از بیرون به انسان تفضّل شده و حتّی ممکن است علیه او برخیزد، دین موهبتی است از جانب روح الهی(Spirit). در این دیدگاه، انسان دین را می‌پذیرد و نقش او تسلیم و رضا در مقابل اراده و خواست الهی است. هربرت اسپنسر در همین راستا و این‌گونه تفکر، در تعریف دین می‌گوید: دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات تجلیات نیروهائی هستند که فراتر از علم و معرفت‌اند».(فعالی، ۱۳۸۳ / ص ۶۸)

این بینش معلوم نمی‌کند که پذیرش دین با چه وسیله‌ای صورت پذیرفته است. به نظر می‌رسد که با تفکر اشعری هماهنگ است. یعنی دچار تناقض و نوعی دور می‌گردد. از طرفی می‌پذیرد که باید تسلیم حقایق دینی بود ولی از طرف دیگر علم و معرفت را در آن راه نمی‌دهد.

این مطلب در تفکر اخباریون از شیعه هم وجود دارد. ملاامین استرآبادی از یک سو کارآئی عقل در معرفت دینی را منکر شده و می‌گوید: «از منابع شرعی استفاده می‌شود که بندگان خدا مکلّف به کسب معرفت نیستند و بر خداوند است که بوسیله الهام و با ارسال رسل و انزال کتب و اظهار معجزه بوسیله رسولان، حقیقت را بیان نماید و بر بندگان هم لازم است که آنها را قبول کنند».(استرآبادی، ۱۳۲۱شمسی /ص ۲۲۶)

ایشان معلوم نمی‌کنند که ملاک قبول چیست؟ و ابزار قبول کدام است. گرچه هم او می‌گوید:

«*تَعَيَّنَ بِحَسَبِ مُقْتَضَى الْعَقْلِ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ النَّقْلِ التَّمَسُّكُ بِهِمْ صلواتُ الله عَلَيْهِمْ*»

«به اقتضای عقل و با قطع نظر از نقل متعین گشت که باید به معصومین علیهم‌السلام متمسک شویم».(همان)

اگر عقل بالاستقلال می‌فهمد که اولیای دین حقّند و باید به آنها مراجعه کرد، یا با عقل می‌توان فهمید که شرع دارای حُسن است و فهم و قبول حُسن شرعی با عقل است، پس حُسن و قبح عقلی پذیرفته شده و ابزار عقل به‌عنوان نخستین ابزار معرفت مطرح می‌شود. حال آنکه منکرین حُسن و قبح عقلی، منکر این حقیقت و توانمندی عقل شده‌اند و این تناقضی آشکار است.

ملا امین استرآبادی در جای دیگر می‌گوید: «برای دانستن احکام نظری شرعی، اعمّ از احکام اصلی یا فرعی، راهی جز شنیدن از امام باقر و امام صادق علیهماالسلام نداریم و استنباط احکام نظری از ظواهر کتاب الهی یا سنّت نبوی تا زمانی که ائمه اهل بیت درباره آن‌ها چیزی نگفته باشند جایز نیست».(همان /ص ۱۷)

می‌توان چنین فهمید که از نظر ایشان، هم در مسائل فقهی و هم در مسائل اعتقادی و اخلاقی، عقل نقشی ندارد، پس اینکه برای فهم دین و فهم فرموده‌های معصومین به چه وسیله باید اقدام کرد، خود جای بحث دارد.

مرحوم علامه مجلسی در شرح روایتی در کتاب بحارالانوار می‌فرمایند: *«وَ لا یخفی علیک ..... أنّهم سدّوا باب العقل بعد معرفه الامام و امروا باخذ جمیع الامور منهم و نهوا عن الاتکال علی العقول الناقصه فی کُلِّ باب»(مجلسی، ۱۳۹۸ق، جلد ۲ / ص ۳۱۴)*

«بر شما پنهان نیست که معصومین(علیهم‌السلام) درِ عقل را پس از شناخت امام بسته‌اند و از پیروانشان خواسته‌اند که جمیع امور را از آنان گرفته و از اتکای به عقول ناقص خود بپرهیزند».

پس عقل می‌تواند ما را به معرفت اولیای دین برساند ولی پس از آن هیچ‌کاره است. حال آنکه خود ایشان در شرح حدیثی در اصول کافی خلاف همین مطلب را دارند که بعداً بدان خواهیم پرداخت.

معنویت و عقلانیت

در نگرش صحیح شیعی عامل اصلی پذیرش شریعت و حکم به حسنِ شرع از حکمِ عقل نشأت می گیرد. علمای علم اصول فقه شیعی و همچنین فلاسفه و متکلمین شیعه بدان تصریح نموده‌اند .

بزرگان علم اصول فقه علاوه بر بحث مستقلات عقلیه در استنباط احکام شرعی، حجیّت عقل را به‌عنوان ابزار اصلی معرفت در پی بردن به حقیقت شریعت پذیرفته و بدان اعتراف دارند.

مرحوم شیخ انصاری به‌عنوان اصولی معروف عالَم تشیع می‌نویسند: «العقلُ‌السلیم ایضاً حجه منَ الحُجَ، فَالْحُکم الْمنکَشَفُ بهِ حُکْمٌ بَلَغَهُ الرَسوُلُ البَاطِنی، اَلَّذی هُوَ شَرْعٌ مِنْ داخِلٍ، کَما اَنَّ الشَرَّعَ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ»(انصاری(۱۰) بی‌تا، جلد ۱ / ص۱۹)

«عقل سالم حجّتی از حجت های الهی است. حکم منکشف از عقل حکمی است که رسول باطنی(عقل) بدان رسیده است. پس شرع داخلی است، کما اینکه شرع، عقل خارجی است».

و ایشان در اثر دیگر خود یعنی کتاب(مطارح الانظار) فرموده اند: «پس حکم شریعت به عقل نموده می‌شود، زیرا عقل، زبان شرع است».(انصاری(۱۱) بی‌تا، / ص ۲۴۴)

این بینش مرحوم شیخ از روایت معروف امام کاظم(ع) که ذیلاً ذکر می‌شود، استنباط می گردد.

از آن حضرت روایت است:

«اِنَّ لِلّهِ عَلَی النَّاسِ حُجَّتَیْن، حُجَّه ظاهِرَه و حُجَّه باطِنَه ، فَاَمَّا الظّاهِرَه فَالرَّسُولُ وَ الْاَنْبِیاءُ وَالْاَئِمَّه ، وَ اَمَّا الْبَاطِنَه فَالْعُقُولُ»

«همانا برای خداوند بر مردم دو حجت است؛ حجت ظاهری و حجت پنهانی. اما حجت ظاهری رسولان و انبیاء و ائمه بوده و حجت باطنی عقول مردمان است».(کلینی، ۱۳۸۱ ق، جلد اول، ص ۱۶)

وقتی عقل حجیّت ذاتی داشت، در اموری که حق دخالت داشته و می‌تواند دخالت کند. با حفظ ضوابط درست عقلی به نتیجه ای می انجامد که حجیت داشته باشد و باید آن را پذیرفت و لذا مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند: «دلیل نقلی بر دلیل عقلی نمی‌تواند تقدم داشته باشد و در مورد تعارض عقل و نقل، اگر نتوان دلیل نقلی را طرد نمود، به ناچار بایست آن را تاویل کرد.»(انصاری(۱۰) بی‌تا، جلد ۱ / ص ۱۸)

مرحوم میرزای قمی نیر در همین زمینه ضمن دفاع مفصل از دلایل عقلی می نویسد: «دلیل عقلی عبارت است از حکم عقل که بوسیله آن به حکم شرعی می‌رسیم و از علمِ به حکمِ عقلی، به حکم شرعی نیز علم پیدا می کنیم».(قمی، ۱۳۰۳ شمسی، جلد ۲ / ص ۲)

بزرگان علوم عقلی به طریق اولی به این مطلب توجه کرده و ضرورت تقدم حُسن عقلی بر حُسن شرعی را پذیرفته و گفته اند: «صرف اخذ(عقاید) بدون برهان، تقلید غیرمعتبر است، چگونه می توان عقاید را از شرع گرفت در حالی که برخی از عقاید چیزی است که ثبوت اصل شرع متوقّف بر آن است، بلکه اولی آن است که گفته شود اعتمادی به عقاید حاصل از ادلّه کلامی از آن جهت که کلامی است، نیست. و علم کلام ثمره ندارد، مگر اثبات عقاید برای دیگری»(لاهیجی، بی‌تا، جلد ۱ / ص ۴۲ و ۴۳)

از نظر شیعه، اگر حُسن شرعی متکی بر خود شرع باشد، دور پیش می آید و بطلان دور امری بدیهی است. قطعاً باید ملاک دیگری برای پذیرش اصل شریعت وجود داشته باشد و عامل آن ملاک جز عقل نمی تواند باشد. لذا پذیرش اصل شریعت و معنویت عقلی است و آنگاه حسن شرعی را پس از پذیرفتن اصل شرع می‌توان پذیرفت.

این موضوع را علمای اصول فقه و متکلمین شیعی مطرح کرده و در باب آن بحث نموده‌اند. مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی فرموده اند: *«وَ هُمَا عقلیان، لِلْعِلْمِ بِحُسْنِ الْاِحْسانِ وَ قُبْحِ الظُّلْمِ مِنْ غَیْرِ شَرْع»* «و آن

دو(حسن و قبح) عقلی هستند، به جهت علم به نیکی احسان و زشتی ظلم که بدون حکم شرع هم فهمیده می‌شوند.(طوسی، (۱۸)، تاریخ ۱۴۰۸ق/ ص ۲۸۱

ایشان در تقدم حُسن عقلی بر حُسْن شرعی می‌فرمایند: «وَ لِانْتِقائِهِمَا مُطْلَقاً لَوْ ثَبَتا شَرْعاً»(همان)

یعنی اگر حُسن عقلی را نپذیریم، حُسن شرعی قابل پذیرش نیست، زیرا اگر پیامبری از قبح کذب سخن بگوید، احتمال اینکه خود دروغ بگوید(با فرض عدم حسن و قبح عقلی) وجود دارد و چگونه می‌توانیم بدان مؤمن شویم؟!

و یا اگر بگوئیم حُسْن شرعی، حُسن است چون شرع گفته است، و بپرسیم چرا امری که شرع گفته حُسْن است، جواب دهیم چون شرع گفته، این امر دور خواهد بود. مگر آنکه بپذیریم که صحت شرع با حُسن عقلی پذیرفته شده و آنگاه حُسْن شرعی متکی برآن باشد.(مظفر، ۱۳۸۶ق، جلد۲ /ص ۲۳۴)

مرحوم علّامه حلّی فرموده‌اند:

معرفت خدای تعالی فقط از طریق نظر حاصل می‌شود و در نظریات جز نظر راه دیگری وجود ندارد، همه عقلاء در همه دوره ها و اماکن برای رسیدن به مقاصد مجهول به نظر متمسک می شوند... نظر ترتیب امور ذهنی برای رسیدن به امر دیگر است.(علامه‌حلی، ۱۳۶۳ شمسی / ص ۲ و ۴)

مرحوم علامه حلّی پذیرفته‌اند که:

اوّلاً: ابزار معرفت الهی و به تعبیر دیگر حُسن عقلی، تنها عقل است،

ثانیاً: اتفاق بینش عقلی در عقلاء را بعنوان نظر عقلاء پذیرفته‌اند.

ثالثاً: فکر که ترتیب امور معلوم برای کشف مجهول است، یعنی کار عقل در امور نظری را تصریح فرموده و تائید نموده‌اند.

مرحوم محقّق حلی نیز ضمن تصریح همین مطلب گام را فراتر نهاده و در لزوم و منزلت نظر و استدلال نوشته‌اند: «اگر کسی در استدلال اهمال نموده، آن را ترک کند ولی به‌نحوی به حقیقت اعتقاد پیدا نماید، مؤمن است اما در عین حال عاصی است زیرا وجوبی را ترک کرده است».(محقق حلّی، بی‌تا / ص ۲۹۲)

نگرش کلامی مرحوم محقق حلی به این مطلب بس قابل توجه است. زیرا چون مسائل اعتقادی و پذیرش اصل معنویت امری عقلی است، اگر کسی به وظیفه عقلی خود عمل نکرده، ولو به نتیجه هم رسیده باشد، عاصی است، زیرا به وظیفه عمل ننموده است، یعنی تلاش عقلی تکلیف انسان است. و هر کس به وظیفه خود عمل نکرده باشد قطعاً متخلف محسوب می‌شود.

عقلانیت در روایات شیعی

در تفکر اصیل شیعی و در درایت دقیق روایت در مکتب تشیع، حُسن عقلی به‌عنوان عامل اصلی در پذیرش حُسن شرعی معرّفی شده است. روایات در این باب فراوان است و به نمونه‌هائی اندک از آنها اکتفاء می‌کنیم:

الف: از امام صادق(ع) نقل است که فرمودند:

«حُجَّه الله‌علی اَلْعِبادِ اَلنَّبِیُ وَ اَلْحُجَّه فیمَا بَینَ اَلْعِبادِ وَبَیْنَ الله اَلْعَقْلُ» (کلینی، ۱۳۸۱ق، جلد۱ / ص۲۵)

«دلیل و راهنمای الهی بر بندگان «نبی» و راهنمای بین بندگان و خدا، «عقل» است.»

دقت در این روایت معلوم می کند که بندگان برای رسیدن به خدا و پذیرش راهنمایان خدائی و ایمان و اعتقاد به خدا و هدایت الهی، به عقل نیازمندند و عقل است که می‌تواند به‌عنوان حجت و راهنما، بین بندگان و خدا قرار گیرد. اما پس از راهنمائی عقل برای پذیرش خدا و هادیان الهی، باید از فرستادگان خدا بهره جست و حجت و راهنمای در این مرحله انبیاء خواهند بود.

از باب مثال اگر عقل به ما می فهماند که به معلم نیازمندیم و باید از معلم استفاده کرد تا به ثمرات تعلیم و تعلّم نایل شد، پس راهنمای تا به معلم رسیدن عقل خواهد بود ولی بهره‌مندی از معلم و نتیجه راهنمائی معلم مربوط به خود معلم خواهد بود که این هر دو مطلب را عقل می‌فهماند. یعنی بوسیله عقل است که می‌فهمیم باید معلم باشد و معلم واقعی کدام است؟ و هم بوسیله عقل است که می فهمیم ثمرات و فواید تعلیم معلم تنها از معلم حاصل می‌شود.

این مطلب همان حُسْن عقلی مقدم بر حُسْن شرعی است که در کلام شیعی مطرح شده است. البته باید به این نکته توجه داشت که نقش عقل تنها اثبات حقانیت وحی و نیاز بدان نیست بلکه برای فهم درست مطالب وحیانی هم هست. تدبّر در آیات و درایت در روایات بوسیله عقل صورت می‌گیرد .

استاد آیتا... جوادی آملی در این زمینه می‌فرمایند:

«در کنار نگرش باطل افراطیّون که عقل را میزان شریعت می دانند، نگرش باطل تفریطیّون است که عقل را صرفاً مفتاح شریعت و کلید ورود بشر به عرصه دین می‌شمرند. مفتاح بودن عقل برای دین یعنی همچنان که پس از گشودن درِ گنجینه دین با کلید، آن کلید را به کنار می‌نهیم و خود بی استعانت از کلید با محتوای گنجینه رو به رو می‌شویم، عقل نیز کلید ورد به ساحت دین است».(جوادی آملی، ۱۳۸۶ شمسی / ص ۵۲)

ایشان در ادامه این مطلب می‌افزایند که عقل در بینش شیعی بمنزله مفتاحِ تنها نیست بلکه چون سراج(چراغ) است که هم برای رسیدن به خانه لازم است، هم برای بهره‌مندی از خانه بدان نیازمندیم. لذا در کارآئی عقل فرموده‌اند: «هر چه در عالم رخ بدهد از دو حال بیرون نیست، یا کار خداست و یا قول خدا، عقل

به‌عنوان منبع معرفتی بشر، چنانچه به‌طور روشمند به ادراک یقینی یا اطمینان‌آور چیزی برسد، یا به فهم آنچه خدا کرده رسیده است، یا به فهم آنچه خدا گفته نائل شده‌است».(همان / ص ۶۱)

این مطلب در روایات معصومین علیهم‌السلام آمده، از جمله از امام کاظم(ع) روایت است که فرمودند: *«لاَنجاه الّا بالطّاعه ، وَ الطّاعه بِالْعِلْمِ وَ الْعِلْمُ بالتّعلم، و التَّعلُمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدْ، وَ لا عِلْمَ الّا مِنْ عالِمٍ رَبّانِي، وَ مَعْرِفَه الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ»*(کلینی، ق، جلد۱ / ص ۱۷)

اگر نجات انسان از مهالک بشری در طاعت است، لازمه طاعت صحیح شناخت مُطاع و اوامر و نواهی اوست، و این حاصل نمی‌شود مگر با آگاهی و این آگاهی با تعلیم و تعلّم بدست می‌آید و عامل اصلی آن عقل است و اگر علم صحیح در این امر از عالم ربانی کسب می شود، عامل کسب این معرفت نیز عقل معرفی شده است.پس عقل نه تنها ما را به حقیقت شرع نایل می کند بلکه بهره‌مندی از شرع هم باید بوسیله عقل صورت پذیرد.

ب: امام صادق(ع) در حدیثی طولانی ضمن معرفی کارآئی عقل فرمودند:

«... فبالعقل عرف العباد خالِقَهُمْ، وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ، و أَنَّهُ الْمُدَبَّرُ لَهُمْ وَ أَنَّهُمُ الْمُدَبَّرونَ، وَ أَنَّهُ الْباقِي وَ هُمُ الْفَانُونَ، وَ اسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَارَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ و أَرْضِهِ وَ شَمْسِهِ وَ قَمَرِهِ وَ لَيْلِهِ وَ نَهارِهِ، وَ بِأَنَّ لَهُ وَ لَهُمْ خَالِقاً وَ مُدَبِّراً لَمْ يَزَلْ وَ لا يَزُولُ، وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَ اَنَّ الظُّلْمَه فِي الْجَهْلِ وَ اَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ، فَهَذا مَا دَلَّهُمْ، عَلَيْهِ الْعَقْل» قيلَ لَهُ: فَهَلْ يَكْتَفي الْعِبَادَ بِالْعَقْلِ دوُنَ غَيْرِهِ؟ قَالَ: اِنَّ الْعَاقِلَ لِدِلالَه عَقْلِهِ الَّذي جَعَلَهُ اللهُ قِوامَه و زِينَتِه وَ هِدايَتَهُ، عَلِمَ اَنَّ اللهَ هُوَالْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عَلِمَ اَنَّ لِخالِقِهِ مَحَبَّه وَ اَنَّ لَهُ كَراهِيَّه وَ اَنَّ لَهُ طاعَه وَ اَنَّ لَهُ مَعْصِيَه ، فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلى ذَلِكَ وَ عَلِمَ أَنَّهُ لا يُوصِلُ اِلَيهِ اِلّا بِالْعِلْمِ وَ طَلَبِهِ وَ أَنَّهُ لا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ اِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ، فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَ الْاَدَبِ الَّذي لاقِوامَ لَهُ اِلّا بِهِ»(کلینی، ۱۳۸۱ ق، جلد ۱ /ص ۲۹)

«بندگان با عقل خالق خود را می‌شناسند، و با عقل می‌فهمند که آنها مخلوق‌اند و خداوند مدبر آنهاست و آنها مورد تدبیر الهی‌اند و نیز(با عقل می‌فهمند که) بدرستی که خداوند باقی و آنها فناپذیرند، و با عقلشان استدلال می کنند نسبت به آنچه از خلق خدا که می‌بینند از جمله آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز، به اینکه برای خودش و آنها خالق و مدبری است که همیشه بوده و خواهد بود، و بوسیله عقل حَسَن را از قبیح تمیز داده و دانستند که تاریکی از جهالت و نورانیّت در علم است، و همه این دلالت‌ها کار عقل است.

به حضرت عرض شد: آیا عقل برای بندگان کفایت می‌کند و به غیر آن نیازی ندارند؟آن حضرت فرمودند: عاقل با دلالت عقلش که قوام وجودی او و زینت و هدایت اوست می‌فهمد که خداوند حق است و پروردگار اوست و می‌فهمد که خالق او محبّت و کراهت خواهد داشت و لذا برای او اطاعت و معصیت مطرح می‌شود، پس می‌فهمد که عقل او نمی‌تواند بفهمد که محبت و کراهت خداوند کدام است و خواهد دانست

که به آن نایل نمی شود مگر با علم و طلب آن و اگر آن را فرا نگیرد عقلش -در این زمینه- به او نفعی نخواهد رساند، پس بر عاقل لازم است که آن علم و ادب را بیاموزد زیرا قوامش جز به آن نخواهد بود.»

در این روایت امام(ع) کارآئی عقل و حدّ و توان آن را به‌خوبی مشخص فرموده‌اند، زیرا می‌فهمانند که:

اوّلاً: عقل می تواند خدا را بشناساند، مخلوق بودن مخلوقات و خالق و مدبّر بودن خدا و ازلی و ابدی بودنش در حد کارآئی عقل می‌باشد.

ثانیاً: حُسن و قُبح را عقل می تواند بشناساند، البته با قرینه در روایت معلوم می‌شود که منظور حُسن و قبح عقلی است، زیرا حسن و قبح شرعی که تحت عنوان محبّت و کراهت الهی مطرح شده بوسیله تعلیم شرع حاصل می‌شود.

ثالثاً: ممکن است برخی بپندارند که کارآئی عقل در حدی است که دیگر نیازی به وحی و نبوّت و رسالت نیست. لذا در ادامه فرموده‌اند:

عقل می فهمد که خداوند خشم و رضا دارد و در نتیجه اطاعت و معصیت خدا مطرح می شود، امّا موارد و مصادیق خشم و رضای الهی کدام است؟ نمی تواند کار عقل باشد، یعنی حُسن و قُبح شرعی را نمی‌توان از عقل بدست آورد، گرچه عقل می فهمد که حُسن و قُبح شرعی مطرح است ولی این را که مصادیق آن کدام است، نمی‌داند و این نادانی‌ها را خود عقل می تواند اعتراف کند. و لذا حکم می کند که باید خداوند رسولانی داشته باشد و از آنها طلب علم نماید.

این روایت به‌خوبی رابطه عقل و وحی و تقدم حُسن و قُبح عقلی بر حُسن و قبح شرعی را بیان می‌دارد.

امام رضا(ع) و عقلانیت در دین

لزوم حُسن و قُبح عقلی و متکی بودن حُسن و قُبح شرعی بر آن در روایات ائمه شیعه فراوان است لکن به جهت بررسی در سیره حضرت امام علی بن‌موسی‌الرضا(ع) به نمونه‌هائی از فرمایشات آن حضرت اشاره می کنیم:

الف: ابن سکیت از شاگردان و معتقدین برجسته امام رضا(ع) است. در زمان حضور آن حضرت، از آن بزرگوار می پرسند: که در آئین حضرت موسی(ع) معجزات زمانشان و نیز در زمان حضرت عیسی(ع) معجزات آن حضرت حجّت بوده ولی امروز حجت بر خلق خدا چیست؟

«فَمَاالْحُجَّه عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ، فَقَالَ الْعَقْلُ يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللهِ فَيُصَدِّقُهُ وَالْكَاذِبُ عَلَى اللهِ فَيُكَذِّبُهُ، فَقَالَ ابنُ سِكِيتٌ: هذَا وَ اللهِ وَ هُوَ الْجَوابُ» (کلینی، ۱۳۸۱ ق، جلد ۱ / ص ۲۵)

«امروز حجت خداوند بر خلق چیست؟ امام فرمودند: عقل است، با آن راستگوی الهی شناخته شده و تصدیق می‌شود و نسبت دهنده دروغ به اله شناخته شده و تکذیب می گردد. ابن‌سکیت گفت، به خدا سوگند این پاسخ تمام است.»

در این روایت توجه می دهد که امام(ع) حضور دارند و کلمه(الیوم) نشانگر این واقعیت است که زمان حضور امام و حجت بالغه الهی است، ولی آن حضرت حجیّت عقل را مطرح نموده و نفرموده‌اند که امروز حجت من هستم. این مطلب می فهماند که ابتداء باید با حجیت عقل پیش رفت، تا حجیّت فرستادگان خدا را شناخت زیرا شناخت خدا و شناخت رسولان الهی و به تعبیر دیگر شناخت حجت ظاهری متوقف بر حجیّت عقل و حجت باطنی است.

ب: امام رضا(ع) در معرفی عبادت فرموده‌اند:

«لَیْسَتِ الْعِبادَه کَثْرَه الصَّلاه وَالصَّوْمِ، اِنَّمَا الْعِبَادَه اَلتَفَکُّر فی اَمْرِ الله عَزَّ وَ جَلَّ» (عطاردی، بی تا، جلد ۱ / ص ۳ و حرانی، ۱۳۵۲ شمسی / ص ۴۶۶)

عبادت به زیادی نماز و روزه نیست، بلکه عبادت تنها تفکر در امر الهی است.

طبق آیه شریفه: *«ما خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الْاِنسَ اِلّا لِیَعْبدُونْ»* (سوره الذاریات آیه ۵۶)

هدف از آفرینش انسان عبادت است. پس انسان موفق از دید قرآن کریم انسانی است که در راستای هدف الهی حرکت کند. همانگونه که اگر پذیرش دانشجو در دانشگاه برای درس خواندن است، پس هدف از ورود به دانشگاه کسب علم و تحصیل درست آن است و لذا می توان گفت اگر دانشجوئی خوب درس نخواند و با هدف دانشگاه هماهنگ نباشد، به‌عنوان دانشجو شناخته نشده و اخراج می گردد. به همین منوال باید گفت انسانی که عابد نیست با هدف آفرینش هماهنگ نبوده و لذا از سلک بندگان خدا خارج می شود. لکن نکته دقیق در این روایت رضوی(ع) این است که عبادت را به کثرت نماز و روزه نمی‌داند، بلکه با کلمه(انَّما) که از ادات حصر است، عبادت را تفکر در امر الهی می شناساند. پس کسی عبد است که متفکر در امر الهی باشد و با توجه به این حقیقت که تفکّر و تعقّل کار عقل است، پس کسی عبد خداست که اهل تعقّل باشد.

شاید بتوان از آیه شریفه ۱۷۹ سوره اعراف هم همین برداشت را نمود زیرا می فرماید: «کسانی که عقل دارند و تعقل نمی کنند و چشم دارند و نمی‌بینند و گوش دارند و نمی‌شنوند، اینان چون چارپایان و بلکه گمراه‌تر از چهارپایانند، و هم اینان غافلینند».

در این آیه شریفه ملاک خروج انسان‌ها از دایره انسانیت و عنوان حیوان یا پس تر از حیوانیّت را عدم تعقل و تفقّه اندیشمندانه می داند. زیرا دیدن و شنیدن بدون تعقل را حیوانات هم دارند ولی دیدن و شنیدن بر مبنای تعقل وظیفه انسان هاست و لذا عبارت *(لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُون بِها)* را قبل از عبارت *(ولهم اَعْیُنٌ لا یُبْصِرُوْنَ بِهَا*

وَ لَهُمْ اذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها) بیان فرموده است. یعنی تقدم توان تعقل بر توان دیدن و شنیدن باعث می‌شود که بکارگیری آن باعث دیدن و شنیدن عاقلانه شود و اگر چنین صورت نپذیرد، انسان حیوانی بیش نخواهد بود و بلکه پست تر از حیوان است. زیرا حیوان امکان تعقل ندارد و لذا عاقل نمی‌باشد ولی انسان با داشتن این سرمایه از آن محروم می ماند و به همین جهت در پایان آیه شریفه عبارت(*اوُلئِکَ هُمُ الْغافِلُون*) را بیان فرموده تا توجه بدهد که غفلت از این سرمایه وجودی که ثمره آن تعقل و تفقّه است باعث خروج انسان از انسانیّت می‌گردد .

اما اینکه با عبارت(*انّما*) عبادت را منحصر در تفکر در امر الهی دانسته بدین معنی نیست که صلاه و صوم عبادت نباشند بلکه می‌رساند که صوم و صلاتی که از تفکر در امر الهی سرچشمه نگرفته باشد، نماز و روزه نیست. آنچه که عبادات عملی را عبادت می نماید پشتوانه معرفتی و نحوه نیّت و انگیزه اندیشمندانه آن است. به همین جهت از امام رضا(ع) روایت است که: «*اَوَّلُ عِبادَه الله مَعْرِفَتُه*»(ابن‌بابویه(۶) سال ۱۴۲۱ قمری، جلد۱/ص ۱۲)

و امیرالمؤمنین(ع) فرموده‌اند: «سَکِنُّوا فی اَنْفُسِکُمْ مَعْرِفَه مَا تَعْبُدوُنَ، حَتّی یَنْفَعُکُمْ مَا تُحَرِّکُونَ مِنَ الْجَوارِحِ بِعِبادَه مَنْ تَعْرِفونَ»(حرانی، ۱۳۵۲ شمسی / ص ۲۲۵)

«در جانهایتان معرفت خدائی را که می‌پرستید جا دهید تا خم و راست شدن شما در عبادت کسی که می‌شناسید شما را نفع و سود رساند.»

در این روایت امیرالمومنین(ع) عبادت منهای معرفت الهی را تنها حرکات بدنی و چون جسم بی‌جان معرفی کرده‌اند. پس تحقّق حقیقت عبودیت با معرفت الهی امکان‌پذیر است و حصول این معرفت را تنها با تعقّل و تفکر ممکن دانسته‌اند.

عقاید دینی و عقلانیت

عقیده هر انسانی پیوند ذهنی و گره فکری او با باورهاست و پذیرش یک مطلب و یا رد آن، شکل اعتقاد بشر را رقم می‌زند.

معارف اصلی دین الهی شامل عقاید و احکام و اخلاق می باشد. مهمترین بخش دین، بخش عقاید آن خواهد بود و لذا در فرهنگ اسلامی، عقاید به عنوان اصول دین معرفی شده است. قطعاً عامل عقیده یعنی قبول و یا رد امور نظری، عقل است زیرا ترجیح بلامرجح عقلاً محال است و اگر عامل ترجیح در امور نظری عقل نباشد، هیچ امر دیگری هم نمی‌تواند باشد.

عقلای عالم، امور بدیهی عقلانی را پایه اصلی استدلال عقلی قرار دادهاند تا به کمک آن بتوانند مجهولات را کشف نموده و به معلومات جدید نایل آیند. در واقع همانگونه که به کمک حس می توانند

محسوسات را احساس نمایند و با رعایت ضوابط حسی به دریافت حسی نایل شوند، با رعایت امور عقلی و ضوابط منطقی در شناخت امور بدیهی و تفاوت آن با امور نظری و توجه به نحوه ترتیب امور معلوم برای کشف مجهول، به ادراکات عقلی دست می‌یابند.

عدم پذیرش این مطلب باعث می شود که هیچ ملاک صحیح برای پذیرش و یا عدم پذیرش باورهای نظری نداشته باشیم.

به‌عنوان مثال بدیهی‌ترین امر عقلی، اصل امتناع تناقض و محال بودن اجتماع نقیضین است و عقل با پایه قرار دادن این مطلب می تواند به کشف حقایق بسیاری دست یابد. اگر کسی این امر عقلی را منکر شود پس نمی‌تواند به هیچ امری یقین پیدا کند زیرا هر چیزی می‌تواند نقیض خود هم باشد و سلب شیء از خودش پذیرفتنی می‌گردد. پس چگونه می‌توان به یک جهت آن حکم قطعی داد؟!!

ابن سینا در این خصوص گفته است: «اگر اصل امتناع تناقض و محال بودن اجتماع نقیضین را رد کنید، سقف عالم فرو می‌ریزد و هر چیزی می‌تواند عین چیز دیگر باشد، یعنی هر چیزی می‌تواند ضمن اینکه خودش هست، خودش نباشد؛ آسمان زمین باشد و زمین آسمان. مؤمن ملحد و ملحد عین مؤمن باشد و...»(ابن سینا، ۱۳۷۶ شمسی، / ص ۶۶ و ۶۷)

وقتی عقل به‌عنوان ابزار معرفت پذیرفته شد، باید کارآئی و دلالت آن را در امور عقلانی پذیرفت. لذا در روایات معصومین علیهم‌السلام موارد بسیاری وجود دارد که احکام عقلی را تائید نمودهاند و به‌عنوان پایه‌های استدلال بکار گرفته‌اند. اما چون در این مقاله به روایات حضرت ثامن‌الحج(ع) تأکید می‌شود، بیشتر از فرمایشات ایشان بهره می‌بریم.

از امام رضا(ع) نقل است که فرمودند: «*کُلُّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ*»(شیخ مفید، بی تا / ص ۲۵۳) اینکه هر محدودی مخلوق است، امری است کاملاً عقلی، زیرا محدودیت دلیل بر فاقدیت تامّ است. اگر موجودی مخلوق نباشد، وجودش متکی به غیر نیست و لذا فقدان هستی و داشتن محدودیت برای او معنی پیدا نمی‌کند. حکم عقل در این قضیّه به این گونه می‌شود که اگر موجودی محدود است، هستی او متکی به غیر است و چون هستی او متکی به غیر است پس مخلوق است. همین مطلب در روایت دیگری از آن حضرت چنین بیان شده است: «*کُلُّ مَحْدُودٍ مُتَنَاهُ اِلی حَدٍّ*»(ابن‌بابویه(۶)، سال ۱۴۲۱ قمری، جلد۱ / ص ۲۶۸). این امر نیز از حکم عقل است که سلب شیء از خود شیء محال است، زیرا اجتماع نقیضین خواهد بود، لذا اگر امری محدود بود لازمه آن متناهی و حد داشتن است و هر چه حد داشته باشد مخلوق است و هر چه مخلوق(معلول) باشد محتاج به خالق(علت) است.

بر پایه حکم عقل هر متکی به غیر معلول، وابسته، مخلوق خواهد بود. پذیرش این امر عقلی در فرمایش امام رضا(ع) با بیان ذیل مطرح شده است: «*کُلُّ قائِمٍ فی سواهُ مَعْلُولٌ*»(ابن بابویه(۵)، بی تا / ص ۳۵) قوام وجودی یک موجود ا زدو حال خارج نیست، یا از ذات خود است و یا از غیر، این مطلب قضیّه منفصله حقیقیه است زیرا یکی از طرفین می تواند درست باشد و طبق قاعده عقلی که«*النقیضین لا یَجْتمعان وَ لا یرتفعان*»(ابراهیمی دنیانی، ۱۳۷۶ شمسی، جلد۱/ ص۸۵) باید یکی از طرفین تحقّق بیابد و تحقّق یک طرف نفی طرف دیگر را به‌همراه خواهد داشت.

مثل اینکه بگوئیم: شخص فلانی یا زنده است و یا مرده که جمع و رفع هر دو محال است، اگر ثابت شد که زنده است، پس مرده بودنش رد می‌شود و اگر ثابت شد که مرده است، پس زنده بودنش نفی می گردد.

پذیرش این امر روشن عقلی در روایات امام رضا(ع) آمده و لذا از آن بزرگوار نقل است: «*فَاِنَّ الشَّیءَ اِذا لَمْ یَکُنْ اَزَلِیّاً کانَ مُحْدَثاً وَ اِذا لَمْ یَکُنْ مُحْدَثاً کانَ اَزَلِیّاً*»(توحید صدوق / ص ۴۴۵). یعنی عقل با توجه به ضوابط منطقی در قضایای منطقی حکم می کند که بین ازلی(قدیم) و حادث رابطه تناقض برقرار است، اگر حقیقتی ازلی نبود پس باید حتماً حادث باشد، و اگر حادث نبود پس باید ازلی باشد.

با توجه به این حکم عقلی می توان گفت که هر قائم به غیری معلول است. و چون با عقل ثابت می شود که همه موجودات عالم جز ذات اقدس الهی و به تعبیر روایت آن حضرت ما سوی الله قائم به غیر هستند پس معلول‌اند یا چون معلول‌اند پس قائم به غیر می‌باشند باز با حکم عقل باید گفت هر قائم به غیری باید منتهی به قائم بالذات گردد تا امکان تحقق وجودی بیابد.

قاعده معروف عقلی که می گوید: «کُلُّ ما بِالْعَرَضَ یَنْتَهی اِلی مَا بِالَّذات»(ابراهیمی دنیانی، ۱۳۷۶ شمسی، جلد۲ / ص ۷۴) می‌فهماند که مخلوقات عالم تا به قائم بالذات منتهی نشوند تحقّق پیدا نخواهند کرد.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در بیان این مطلب فرموده‌اند: «اَلْوُجُودُ اِنْ کَانَ وَاجِباً فَهُوَ الْمَطْلُوبُ وَ اِلّا اِسْتَلْزَمَهُ لِاسْتِحَالَه الدَّوْرِ وَالتَسَلْسُلْ.»(طوسی، ۱۴۰۸ قمری / ص ۲۵۵) بر اساس فهم عقلی می‌توان گفت که اگر وجودی واجب(قائم بالذات) نباشد، نیازمند آن خواهد بود، زیرا با فرض عدم قائم بالذات به مشکل دور و تسلسل برمی‌خوریم که عقل محال بودن دو را به شکل بدیهی و تسلسل را با اثبات عقلی بیان می‌دارد.

این مطلب عقلی در فرمایشات حضرت امام علی بن‌موسی‌الرضا علیهماالسلام این‌گونه آمده است: «*مَوْجُودٌ لا عَنْ عَدَمٍ، وَ سَبَقَ اَلْاَوْقاتِ کَوْنُهُ وَالْعَدَمَ وُجُودُه*»(شیخ مفید، بی تا / ص ۲۵۵ و ۲۵۶) ذات اقدس الهی موجود است، ولی موجودی که سابقه عدم ندارد، یعنی حادث و مخلوق و معلول نیست و چون چنین است بر زمان و عدم مقدم است، یعنی محدودیت‌های عالم معلولات را نمی‌پذیرد .

امیرالمؤمنین(ع) همین مطلب را در حدیثی مفصل درخصوص خداشناسی چنین فرموده اند: «*لَیْسَ لَهُ وَقْتٌ مَعْدُودٌ وَ لاَ اَجَلٌ مَحْدودٌ*»(کلینی، ق، جلد ۱ / ص ۱۳۵) و در ضمن حدیث دیگری: «*لَیْسَ لَهُ حَدٌّ یَنْتَهی اِلی حَدِّهِ*»(همان/ ص ۱۴۲)، که تمامی این مضامین معلوم می کند که حکم عقل در اصل اعتقاد دینی و بویژه خداشناسی پذیرفته شده و دین‌داری در سیره معصومین علیهم‌السلام دین‌داری عاقلانه است. لذا می گوئیم، انسان باید معتقدات دینی خود را با عقل بپذیرد.

از امام جواد(ع) سؤال شد که: «*اَیَجُوزُ اَنْ یُقَالَ: اِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ شَیءٌ؟ قَالَ نَعَمْ، تُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدَّیْنِ، حَدِّ التَّعْطِیلِ وَ حَدِّ التَّشْبِیهِ*»(همان / صفحه ۸۲)

این سؤال نشان می‌دهد که برای مردم زمان ائمه علیهم‌السلام مطرح بوده که توان عقلی ما در مباحث اعتقادی و بویژه خداشناسی مورد پذیرش است یا نه؟ لذا پرسیده‌اند اینکه به خداوند بگوئیم شیءٌ(وجودٌ) جایز است یا نه؟ جواب امام ضمن تائید مطلب تذکر بسیار مهمی را بیان می‌دارد. یعنی می‌فرمایند: عقل می‌تواند بگوید خداوند موجود است و می‌تواند هم بفهمد که شیئت و یا موجودیت خداوند به‌گونه‌ای است که شبیه بقیه اشیاء نیست. لذا در حدیث دیگری از امام صادق(ع) نقل است: هر چیزی غیر از خدا که اسم شیء بر او گفته شود مخلوق است و خداوند خالق همه اشیاء است، او شیء است *ولی لَیْسَ کَمِثْلِهِ شیء*.(همان / ص ۸۳)

و ضمناًمی‌فهماند که اگر به خداوند شیء(موجود) نگوئیم در واقع به تعطیل عقل از فهم دچار آمده‌ایم.

در روایات معصومین علیهم‌السلام تأکید بسیاری صورت گرفته که از افراط و تفریط بپرهیزیم و مصداق آن در امر خداشناسی، کشیده شدن به تعطیل و یا تشبیه است. لذا ضمن این که نباید بگوئیم راجع به وجود خدا نمی‌توانیم اظهار نظر کنیم، ضمناً نباید هم او را چون سایر اشیاء(موجودات) بپنداریم.

علامه مجلسی در شرح این حدیث می‌نویسند:

«حَدُّ التَّعْطِیلِ هُوَ عَدَمُ اِثْبَاتِ الْوُجُودِ وَ الصِّفَاتِ الْکَمَالِیَّه وَالْفِعْلِیَّه وَالْاِضَافِیه لَهُ تَعَالَی، وَ حَدُّ التَّشْبِیهِ . اَلْحُکْمُ بِالْاِشْتِرَاکِ مَعَ الْمُمکِنَاتِ فِی حَقِیقَتِهِ الصِّفَاتِ وَ عَوارِضِ الْمُمکِنَاتِ .»(مجلسی(۲۸)، ۱۴۰۴ ق، جلد ۱ / ص ۲۸۲)

«حد تعطیل عدم اثبات وجود خدا و صفات کمالی و فعلی و اضافی اوست و حدّ تشبیه حکم به اشتراک خداوند با ممکنات در حقیقت صفات و عوارض ممکنات است.»

مرحوم علامه طباطبائی نیز در اثبات عقل نسبت به این بحث و کارآئی آن در نجات از حدّ تعطیل و تشبیه فرموده‌اند: «ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداری می‌نمائیم و نیاز ما با این نفی در مورد علّت جهان هستی(خدا) از هر مورد دیگر بیشتر است. زیرا هر چه در مورد خدا اثبات کنیم- از ذات گرفته تا صفات-

مطلق خواهد بود.(تقیید و اشتراط چنانکه روشن شد معلولیت را دربر دارد، و اطلاق را با نفی باید نگهداری کرد. می گوئیم خدا موجود است ولی نه مانند این موجودات»(علامه‌طباطبائی، بی‌تا، جلد ۵ / ص ۱۰۴ و ۱۰۵)

مرحوم استاد شهید مطهری در تبیین و شرح این مطلب آورده‌اند:

«اگر مقتضای تنزیه و نفی تشبیه این باشد که هر معنی که بر مخلوق صدق می کند بر خالق صدق نکند، پس باید در مورد «موجود» بودن و «واحد» بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود. یعنی اگر می گوئیم خداوند موجود است و واحد است طبق این اصل تنزیهی باید آن دو لفظ را از معنی خودشان تجرید کنیم و لااقل بگوئیم معنی: «خدا موجود است» این است که خداوند معدوم نیست. اما نمی‌توانیم بگوئیم: خداوند واقعاً موجود است و معنی «خداوند واحد است» این است که خداوند متکثر و متعدد نیست ولی نمی‌توانیم بگوئیم که خداوند واقعاً یگانه است، زیرا مستلزم تشبیه است.»(همان / ص ۱۳۱)

ما به حکم عقل می گوئیم مخلوقات وجود دارند، درخصوص ذات اقدس الهی می توانیم چند حالت عقلی را فرض کرده و بگوئیم:

۱- خداوند وجود ندارد؛ پس نفی اله شده و پذیرفته عقل مُثَبِّتِ وجود خدا نیست.

۲- چیزی نمی‌فهمیم و نظری نمی‌دهیم؛ تعطیل می‌شود و باز پذیرفته عقل و شرع نیست.

۳- خداوند وجود دارد؛ در این فرض وجود داشتن خداوند را عین وجود داشتن سایر موجودات بدانیم که تشبیه می‌شود و پذیرفته نیست.

۴- پس از نظر عقل می‌توان گفت خداوند وجود دارد نه مثل بقیه موجودات، همان‌گونه که می گوئیم خداوند شیء است نه مثل بقیه اشیاء، خداوند وجود دارد به شکل قائم بالذّات و واجب بالذّات، اما بقیه موجودات وجود دارند ولی به شکل واجب بالغیر و قائم بالغیر.

این توان عقل است که می تواند این حقایق را بفهمد و لذا امیرالمؤمنین(ع) فرمودند: «*بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ*» که بحث آن گذشت.

خداشناسی و عقلانیت

مهمترین و اساسی‌ترین امر معنوی، اعتقاد به وجود خداوند است. اگر کسی منکر خدا باشد، هیچ معنویتی را نمی‌تواند بپذیرد و اگر خداوند پذیرفته شد امکان طرح و بحث عالم معنی و سایر معنویات مطرح می‌شود.

اگر کارآئی و توان عقل در خداشناسی را منکر شویم، اصل عقلانیت در معنویت را رد کرده‌ایم. مباحث گذشته نشان داد که ضوابط عقلی و حجیّت عقل در امور عقلانی مورد پذیرش پیشوایان معصوم شیعه است.

پس نمی‌توان توان عقل در معنویت را مردود شمرد. و بویژه همین معیار و ملاک عقلی در اثبات وجود خداوند نیز پذیرفته شده است.

امام رضا(ع) در پاسخ سؤال شخصی که از حدوث عالم و اثبات خدا پرسیده بود، فرمودند:

«أَنتَ لَمْ تَكُنْ، ثُمَّ كُنْتَ، وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُكَوِّنْ نَفْسَكَ، وَ لا كَوَّنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلُكَ» .(ابن‌بابویه(۵)، بی تا / ص ۲۹۳)

«تو نبودی و بوجود آمدی(الان هستی) و می دانی که خودت پدید آورنده خودت نیستی و نیز کسی که مثل تو باشد تو را بوجود نیاورده است.»

حدیث مذکور تماماًمباحث دقیق عقلی است، که با توجه به ضوابط منطقی به اثبات وجود خدا پرداخته است. ذیلاًبه نکاتی از آن می‌پردازیم:

الف: اینکه فرمودند: «تو نبودی، امری بدیهی و روشن برای هر فرد بی غرضی است و اینکه هم اکنون هستی باز امر بدیهی دیگری است.» استفاده از بدیهات در تنظیم صغری و کبری، قیاسی منطقی جهت نیل به نتیجه است.

ب: مطلب بعدی این که: «می دانی که تو خودت را بوجود نیاورده‌ای» نیز امری بدیهی است زیرا لازمه آن دور است و هر کسی بالبداهه بطلان دور را درمی‌یابد و امر روشن‌دیگر و قابل درک این است که می‌دانیم خودمان عامل پیدایش خودمان نخواهیم بود. از همین مطلب نتیجه می گیریم که باید عامل پدید آورنده‌ای غیر از خودمان وجود داشته باشد تا سبب پیدایش ما شده باشد.

در همین عبارت کوتاه، علاوه بر بداهت بطلان دور و پذیرش آن، بداهت بطلان صدفه و پذیرش بدیهی اصل علیّت مطرح شده است و آنگاه از این مقدمات به بیان مطلبی عقلی پرداخته تا نتیجه مورد نظر حاصل گردد. یعنی فرمودند: حال که خودت عامل بوجود آوردن خودت نیستی، پس باید عامل دیگری باشد که آن عامل مثل خودت نباشد. یعنی بطلان تسلسل در آن مستتر است، به این معنی که اگر عامل بوجود آوردن شما، مثل خود شما باشد، باید متکی به علت دیگری گردد و این تداوم به تسلسل می انجامد و بطلان آن هم امری عقلی است که پذیرفته شده و با پذیرش بطلان آن به این نتیجه می‌رسیم که پس باید عامل بوجود آوردن شما، عامل غیر حادث باشد.

همین مطلب در بیان دیگری از آن حضرت با کمی توضیح بیشتر این گونه بیان شده است:

«اَنّی لَمَّا نظرتُ الی جَسَدی، فَلَمْ یمکّنی فیه زیاده وَلانقسانٌ فی العرض والطّوُل، وَ دفع اَلْمَکّارِه عنه وَجَرّالمنفعه الیه، علمتُ اَنَّ لهذا البُنیان بانیاً فَاَقْرَرْتُ بِهِ، مَعَ مَا اَرَی مِنْ دَوران الفلک بِقُدْرَتِهِ وَ انشاءِالسَّحاب وَ

تَصْریفِ الرِّیاحِ وَ مَجْرَی الشمسِ وَالْقَمر وَالنُّجوم وَ غیر ذلک مِنَ الا یاتِ العجیباتِ الْمُتْقَنات، علمتُ اَنَّ لهذا مقدِّراً وَ مُنْشئاً.»(همان / ص ۲۵)

«هرگاه به بدن خود می‌نگرم، در می‌یابم که نمی‌توانم در طول و عرض آن دخالت نموده و آن را کم و زیاد کنم. و نمی‌توانم امور زیان‌بار را از آن دور و امور سودمند را به سمت آن بکشانم، (از همین جا) می‌فهمم که این ساخته شده سازنده‌ای دارد، و من به وجود او اعتراف می‌نمایم. علاوه بر آن، اینکه حرکت آسمانها و ایجاد ابرها و سیر بادها و حرکت خورشید و ماه و ستارگان و سایر آیات عجیب و روشن را به قدرت او می‌بینم، می‌فهمم که برای همه این امور ایجادکنندهی حسابگری وجود دارد.»

طرق رد یا قبول یک مطلب در مباحث منطقی به عنوان صنایع خمس مطرح و شامل برهان و جدل و مغالطه و شعر و خطابه می‌باشد.(طوسی(۱۹)، سال ۱۳۶۷ شمسی، فصل دوم/ ص ۳۴۴ تا ۳۵۱)

بهترین و عالی ترین آن که کاملاً پذیرفتنی است، برهان است، که به دو قسم «انّی» و «لمّی» تقسیم می شود. در برهان انّی از معلول و آثار به علت پی برده می شود ولی در برهان لمّی از علت به معلول و آثار می‌رسند(همان)

در آیه شریفه ۵۳ از سوره مبارکه فصّلت آمده است:

«سنریهم آیاتنا فی‌الافاق و فی انفسهم حتّی یتبیّن لهم اَنَّهُ الحَقُّ، اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیءٍ شهید».

«بزودی آیات و نشانه‌هایمان را در کرانه‌های هستی و در وجود خودشان به اینها می‌نمایانیم تا برای آنها روشن شود که او(خداوند) حقّ است، آیا خود خدا برای شما کفایت نمی‌کند، او که بر هر چیز شاهد است.»

از قسمت ابتدای این آیه به سبک برهان انّی از آثار پی به مؤثر برده می شود و در قسمت دوّم به شکل برهان لمّی از وجود خود خدا در اثبات او استفاده می شود. لکن چون عموم مردم ظرفیت و توان درک برهان لمّی را ندارند، آیات قرآن و روایات معصومین بیشتر(نه فقط) به تبیین خدا شناسی از طریق براهین انّی پرداخته است .

فرمایش امام رضا(ع) در روایت مذکور، خداشناسی عقلانی به سبک برهان انّی است. زیرا فرمودند: با نظاره به وجود خودم و هستی‌های غیر از خود، چون، ابر و باد و فلک و خورشید و ستارگان و نظام دقیق حاکم بر آن یافتم که باید مدبّر و مقدّری داشته باشند. یعنی با ضوابط علیّت، و لزوم محدِث برای حادِث و بطلان دور و تسلسل و نیاز متحرک به محرّکِ غیر متحرک و مجموعه منظم به ناظم، می‌فهمیم که مجموعه هستی دارای عالم، مدبّر و مقدّری است که محرّک غیر متحرک و محدِث غیر حادث است.

اگر بخواهیم تفسیر دقیق عقلانی این برهان را توضیح دهیم باید تمامی عناوین فلسفی: علیت، محدِث حادث، دور، تسلسل، متحرک، محرک، نظم، ناظم و رابطه منطقی آنها در اثبات وجود خدا را بررسی کنیم که بحث مفصلی خواهد بود ولی با اشاره بدان، شکل عقلانی برهان انّی مذکور واضح می‌باشد.

عقلانیت در سیره معصومین علیهم‌السلام نه تنها در اصل اثبات وجود خدا مطرح شده، بلکه در بحث صفات الهی و چگونگی خداشناسی هم از آن استفاده شده است.

در حدیثی از امام رضا(ع) آمده است:

«اوّلُ الدّیانه معرفتُهُ، و کمالُ الْمعرفه تَوْحیدُه و کَمالُ التَّوحیدِ نَفی الصِّفاتِ عنهُ، لِشَهاده کُلِّ صفه انّها غیرالموصوفِ و شهاده الموصوفِ آنه غیرالصفه وَ شهادتهما جمیعا علی انفسِهما بالبنّیه الممتنع منهما الازل، »(ابن‌بابویه(۵)، بی‌تا / ص ۵۷)

رکن اولیه دین، شناخت خداوند است. کمال شناخت او یگانه داشتن اوست و کمال توحید نفی صفات از اوست. زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است. و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیرِ صفتِ خود است و هر دوی آنها گواه بر جدائی صفت و موصوف اند و این غیریّت و جدائی درباره ذات اقدس الهی از ازل ممتنع بوده است.

نکات عقلانی مهمی در این روایت مطرح شده که مجمل و فشرده بدان اشاره می‌کنیم:

الف: نخستین گام دین داری و اساس آن معرفت خداوند است و قبلاً دیدیم که راه خداشناسی در اثبات وجود خدا راهی عقلانی است و در روایات معصومین بدان پرداخته شده بود.

ب: عالی‌ترین حد خداشناسی و کمال آن، یکتا دانستن الهی است.

دلیل عقلی(کمال خداشناسی در توحید است) را خود امام رضا(ع) در حدیث دیگری چنین بیان فرموده‌اند:

«وَ نظامُ توحیده نفی التحدید عنه، لشهادَه العقول اَنَّ کُلَّ محدودٍ مخلوقٌ.»(مفید، بی‌تا / ص ۲۵۳)

مبنای توحید الهی، نفی محدودیت از اوست، زیرا عقل‌ها گواهی می‌دهند که هر محدودی مخلوق است.

حکم عقل این است که خداوند باید یکی باشد، تعدّد و تکثّر، لازمه محدودیت است، لذا برای ذات لایتناهی محدودیت معنی ندارد و در نتیجه تعدّد بردار هم نیست و اگر هر موجودی را محدود فرض کنیم حتماً باید مخلوق باشد و برای مخلوق می توان تعدّد را پذیرفت لذا وحدت حقّه حقیقیه تنها از آن ذات اقدس الهی است.

فهم این مطالب و اثبات یکتائی حضرت حق با دریافت معنی لایتناهی و عدم تعدّد، امری عقلانی است. لذا در فرمایش حضرت عبارت «لِشهاده العقول» بیان شده است که فهم و پذیرش این معانی را به گواهی عقل نسبت داده‌اند.

ج: اما این که کمال توحید نفی صفات از اوست، با فرمایشی که در ادامه آمده معلوم می‌کند که منظور جدائی صفت از ذات موصوف است. این مطلب متکی بر شهادت و قضاوت عقل است که در ذواتی که صفت اضافه بر ذات‌اند، پس نوعی کمبود و نقص برای ذات محسوب می‌شود زیرا فقدان صفت نیاز اضافه به آن را ایجاب می کند که با ذات لایتناهی الهی سازگاری ندارد و به همین جهت حضرت در ادامه فرموده اند: این غیّریت و جدائی درباره ذات اقدس الهی از ازل ممتنع بوده است. یعنی از ازل وحدت حقه حقیقیه داشته و لذا در هیچ مرحله‌ای غیری برای او تصور نمی‌شود. همه این فرمایشات عقلانیت در خداشناسی را در فرمایشات امام‌رضا(ع) بیان می‌دارد.

انکار عقلانیت در روایات شیعی

گروهی از شیعیان با توجه به برخی از روایات معصومین علیهم‌السلام کارایی عقل در معنویت و دین‌داری عاقلانه را منکر شده‌اند. به نمونه‌هائی از روایات مورد استناد آنان و نحوه استدلالشان به اجمال اشاره می‌کنیم:

الف: روایاتی چون: السّنه اِذا قیست محق الدین(مجلسی(۲۷)، جلد ۱۰۱ / ص ۴۰۵) که از امام صادق(ع) نقل شده و می فهماند که اگر سنّت به قیاس درآید، دین نابود می گردد. و یا روایت دیگر از همان حضرت که می‌فرمایند:

«انَّ دینَ الله لایُصَابُ بالعقول النَّاقِصَه وَ الآراءِ الباطِلَه والمقاییس الفاسده وَ لا یصاب اَلّا بالتسلیم، فمن سلّم لنسلم وَ مَنْ اهتدی بناهدی وَ من دان بالقیاس و الرأی هلک.»(همان، جلد۲/ ص۳۰۳)

با توجه به این روایت دین الهی با عقل فهمیده نمی‌شود و با قیاس نمی‌توان به آن پی‌برد. باید تسلیم محض اولیای الهی شد. اگر کسی به اولیای الهی متمسک شد، هدایت یافت و اگر به رأی و قیاس خود تکیه کند، هلاک می‌شود.

روایاتی به ظاهر مخالف دخالت عقل در فهم دین به همین مضامین که ذکر شد در منابع روایی شیعی وجود دارد که مخالفین کارایی عقل به این گونه روایات تمسک جسته و به گمان دین داری واقعی هر نوع تعقل و تفکری را منکر شده‌اند. در بررسی دقیق آن و نتیجه‌گیری صحیح باید بگوئیم:

اوّلاً: چون روایات در این باب معارض با روایاتی است که کارایی عقل را پذیرفته و به نمونه هائی از آنها هم اشاره شد، پس باید ابتداء به اسناد دو دسته از روایات معارض پرداخت تا اگر امکان ترجیح یک دسته بر

سایر روایات وجود داشته باشد طبق قاعده تراجیح در علم درایه الحدیث عمل گردد و اگر اسناد هر دو دسته قوی و غیرقابل ترجیح باشد تعادل مطرح می‌شود.

اصولیین شیعه در حل تعارض روایات، قاعده تعادل و تراجیح را وضع کرده اند(خراسانی، ۱۳۶۳ شمسی، جلد دوم/ ص ۳۷۰)، مرحوم میرزای نائینی فرموده‌اند که این بحث اصولی است و مختص به روایات نیست بلکه در بحث آیات قرآن هم مطرح می‌شود.(نائینی، ۱۳۸۲ شمسی، جلد۴ /ص ۶۹۹)

در آیات قرآن کریم گرچه بحث ترجیح اسناد پیش نمی آید، ولی تعادل در آیات به ظاهر معارض هم امری لازم است. مثلاً تعادل آیاتی چون:(*ما رمیتَ اذ رَمَیت*)(انفال / آیه ۱۷) و(*لیس للانسان الّا ما سعی*)(نجم / آیه ۳۹) با مطلب:(**لا** *جبر و* **لا** *تفویض بل امر بین* **الا** *مرین*) خواهد بود.

با توجه به این مطلب می توان گفت که بر فرض صحتِ اسنادِ روایاتِ معارضِ با کارایی عقل، منظور قیاس فقهی(تمثیل منطقی) است. یعنی در احکام شرعی و در موارد غیر مستقلات عقلیه با قیاسی فقهی و آرای انسانی، نمی توان به حقیقت سنّت واقف شد. این مطلب هیچ منافاتی با تقدم حُسن عقلی بر حُسن شرعی ندارد و پذیرش عقاید با ادله عقلی و حکم عقل در مستقلات عقلیه، امر دیگری است.

توان عقل نه تنها در عقاید و مستقلات عقلیه پذیرفته است، بلکه در فهم وحی هم مطرح است. روایت امام رضا(ع) که فرمودند: علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفریع(مجلسی(۲۷)، سال ۱۲۹۸ ق، جلد۲ / ص۲۴۵). بر ماست که اصول را بر شما القاء نموده و بر شماست که بر آن تفریع کنید. همین مطلب را می‌رساند و نیز لزوم تدبّر و تفکّر در روایات که درایت روایت نامیده می شود، در فرمایش امام رضا(ع) بدین گونه آمده است:*کُونُوا دراه حدیث تعرفون فقهه خیرٌمنْ اَلفِ تَرووَنَهٔ*(عطاردی، بی تا، جلد ۲/ ص۱۵ و ۸۶)، آن حضرت می خواهند که تنها به روایت حدیث اکتفاء نکرده، بلکه به درایت آن بپردازیم، و لذا فهم یک حدیث را از روایت هزار حدیث برتر دانسته‌اند.

کارایی عقل در امور عقلی و عدم دخالت آن در امور غیرعقلی را باید از هم تمیز داد و خلط این دو چون خلط قیاس فقهی با قیاس منطقی است که بسیاری بدان گرفتار شده و متأسفانه درصد توجیه آن نیز برآمده‌اند. برخی در این خلط گفته‌اند: «اگر برهان، حجّت و موجّه باشد، باید استدلال شیطان به عنوان برهان در درگاه الهی پذیرفته می شد در حالی که مقبول نشد و طرد استدلال او به معنای عدم پذیرش و فقدان مقبولیت برهان است».(اصفهانی، بی تا / ص ۱۱)

خلط بارز این عبارت این است که مطلب ابلیس برهان نبوده، بلکه تمثیل منطقی است و اگر به‌عنوان قیاس ذکر شود همانا قیاس فقهی است و نه قیاس منطقی.

آیت‌الله جوادی آملی در انتقاد به این خلط می‌فرمایند: «کسی که واقعاً علیت را قبول نداشته باشد و استدلال منطقی را عین ضلالت بداند و اساساً استدلال را مفید علم نداند، چگونه می‌شود با او بحث کرد؟ ... اگر قیاس برهانی قبیح ترین شکل استدلال باشد، چگونه ایشان(قائل به این حرف) آرای و اقوال فاسد و مغالطی و باطل دیگران را طرد و انکار می‌کنند؟»(جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ شمسی/ ص ۱۸۷ و ۱۸۸)

ب: روایاتی که ظاهراً بیان می کند که خداشناسی بر اساس تفکّر و تعقّل پذیرفته نیست. و مهمترین حدیث در این باب حدیث ذیل است که مورد توجه مخالفین کارایی عقل در معرفت الله قرار گرفته است.

از امام باقر(ع) روایت است که فرمودند: *«کلّما میّزتُموه باوْهامُکم فی اَدَق مَعَانیه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلکم مردودٌالیکم وَ لعلَّ النَّملَ الصِّغارِ تَتَوَهَّمُ اَنَّ لله تعالی زبانیتین»*(مجلسی، (۲۷) سال ۱۳۹۸ ق، جلد ۶۹/ص ۲۹۳)

«هر چه را که با اندیشه و اوهام خود دریافته و خدا می پندارید، آن مخلوق و مصنوع مثل خود شماست و به خود شما برمی‌گردد و چه بسا مورچه کوچک گمان کند که خداوند دو شاخک دارد.»

عدم درایت صحیح در این روایت باعث شده که بگویند پس خداشناسی با اندیشه و قدرت فکری انسان ممکن نیست. پس با روایت معارض آن چه می‌کنید؟

مرحوم علامه مجلسی ضمن توضیح این روایات در بحار از قول مرحوم شیخ بهائی و ایشان از قول بعض المحقّقین مطلب بسیار مهمی را آورده و نوشته‌اند:

«معرفت الهی متوقف بر وسع و طاقت است. و انسان مکلّف است که صفات خدا را با صفاتی که با آنها انس دارد و می شناسد معرفت پیدا کند ولی با توجه به این نکته که نقایص ناشی از جنبه امکانی آن را از ذات حضرت حق سلب نماید. یعنی اگر انسان، قادر و مرید وحی و متکلم و سمیع و بصیر است، مکلّف است که این صفات را برای خداوند با سلب جنبه نقصی آن که به انسان منتسب است بپذیرد....»(همان)

این مطلب همان است که در بحث خداشناسی از قول مرحوم علامه طباطبائی تحت عنوان: «ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداری می‌نمائیم ...» بیان شده بود. یعنی اگر می‌گوئیم خدا هست با هستی موجوداتی که می‌فهمیم بررسی می‌کنیم ولی جنبه امکانی و نقصی آن را سلب می‌نمائیم، همان‌گونه که امام فرمودند به خداوند می‌توان گفت شیء ولی نه مثل بقیّه اشیاء.

اشکال امام در این حدیث بر دخالت عقل در خداشناسی نیست بلکه در عدم دقّت در نحوه تعقّل است که به عنوان نمونه نیاز به شاخک برای خدا در توهّم مورچه هست. که اگر نفی و سلب جنبه نقص را درنظر نگیریم این توهّم است و تعقّل صحیح نیست. زیرا در تعقل به این امور توجه می شود و لذا نفی صورت می‌گیرد ولی در توهم قیاس به نفس صورت می‌گیرد و همان امور حسی دریافت شده را می‌نگرد.

نتیجه

کارایی عقل و حجّیت آن از خود عقل فهمیده می‌شود. با قضاوت عقل اگر حسن عقلی پذیرفته نشود، حسن شرعی هم پذیرفته نخواهد بود و مشکل دور مطرح می‌شود که عقل به‌راحتی به بطلان آن نظر می‌دهد. عقل چون نور است که هم خود را نشان می‌دهد و هم حقایق دیگر را روشن می‌نماید. اما تأیید شرعی آن در منابع روایی شیعه فراوان است که از جمله در روایات شخص امام حضرت علی‌بن موسی‌الرضا علیهما السلام، زیاد به چشم می‌خورد. روایاتی که می‌فهماند اگر معنویت و شریعت بدون عقلانیت پذیرفته شود، قطعاً ترجیح بلامرجح است که عقلاً و شرعاً مردود است. و نیز کاربرد مبانی عقلی صحیح در اثبات وجود خدا و صفات حضرت حق را در روایات معصومین می بینیم و تأکید آن بزرگواران بر قدرت عقل و دخالت دادن آن جهت معنویت عقلی امری است که قابل انکار نمی‌باشد و اگر روایات معارض هم وجود دارد طبق قاعده تعادل و تراجیح در درایه الحدیث و یا علم اصول باید به آنها عمل نمود.

البته باید دانست که هم عقل و هم شرع به این نکته توجه داده‌اند که حوزه دخالت عقل، امور عقلی است و محدوده کارایی عقل باید مشخص باشد و نیز بتوان مستقلات عقلیه را از غیر آن تمیز داد و در عین حال سراج بودن عقل را بر نه تنها مفتاح بودن آن فهمید.

فهرست منابع

۱- قرآن کریم

۲- نهج‌البلاغه، تصحیح صبحی صالح، بیروت، ۱۳۷۴ ق

۳- ابن‌سینا الشیخ‌الرئیس، الشفاء، تحقیق علامه حسن‌زاده آملی، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ شمسی

۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ شمسی

۵- ابن‌بابویه قمی(صدوق)، محمد، التوحید، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی، بی‌تا

۶- ... عیون‌اخبارالرضا(ع)، تصحیح شیخ حسن، بیروت، مؤسسه اعلمی، قمری

۷- امالی، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ پنجم، بی‌تا

۸- استرآبادی، ملامحمد امین، الفوائد المدینه، تهران، میرزامحسن کتابفروش، شمسی

۹- اصفهانی، میرزا مهدی، مصباح‌الهدی، تحقیق سیدمحمدباقر نجفی یزدی، بی‌تا

۱۰- انصاری، شیخ مرتضی، فوائدالاصول، انتشارات اسماعیلیان، تهران، بی‌تا

۱۱- ... ، مطارح الانظار، تقریر ابوالقاسم کلانتری، افست مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، قم، بی‌تا

۱۲- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ شمسی

۱۳- حرانّی، ابومحمد الحسن بن علی، تحف‌العقول، ترجمه صادق حسن‌زاده، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۵۲ شمسی

۱۴- حلّی علامه حسن بن‌یوسف، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۳ شمسی

۱۵- حلّی، محقق ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید، الرسائل التسع، تحقیق رضا استادی، قم: انتشارات کتابخانه آیت ا... مرعشی، بی‌تا

۱۶- خراسانی، آخوند محمدکاظم بن حسین، کفایه الاصول، طبع انتشارات علمیه اسلامیه، تهران: ۱۳۶۳ شمسی

۱۷- شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا

۱۸- طوسی، خواجه نصیرالدین محمدبن الحسن، کشف المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، شرح علامه حلّی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، ۱۴۰۸ قمری

۱۹- طوسی، خواجه نصیرالدین محمدبن الحسن، اساس الاقتباس، مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ شمسی

۲۰- طباطبائی، علامه سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مرتضی مطهری، قم: مطبوعات رسالت قلم، بی‌تا، چاپ اول

۲۱- عطاردی قوچانی، عزیزالله، مسند الامام الرضا(ع)، طهران، مکتبه الصدوق، بی‌تا

۲۲- فعالی محمدتقی، مجله برهان و عرفان، شماره یک، سال ۱۳۸۳ صفحه ۶۸

۲۳- قمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، طبع مکتبه العلمیه الاسلامیه ، تهران: ۱۳۰۳ شمسی

۲۴- قوشجی، ملاعی، شرح تجرید الکلام، رحلی قدیم، ایران ۱۳۰۱ ق

۲۵- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، قم: مکتبه‌الصدوق، ۱۳۸۱ ق

۲۶- لاهیجی ملا عبدالرزّاق، شوارق الالهام، قم: مؤسسه امام صادق(ع)، بی‌تا

۲۷- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تحقیق بهبودی و میانجی، تهران، المکتبه الاسلامیه ، سال ۱۳۹۸ ق

۲۸- ...، مراه العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الاسلامیه، الطبعه الثانیه، ۱۴۰۴ ق

۲۹- مظفر، الشیخ محمدرضا، اصول الفقه، نجف دارالنعمان، سال ۱۳۸۶ ق

۳۰- مفید، شیخ ابی‌عبدالله محمد، امالی، طبع موسسه النشر الاسلامی، قم، بی‌تا

۳۱- نائینی، میرزا محمدحسین، فوائدالاصول، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، جامعه مدرسین قم، مرکز انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲ شمسی

مبانی عقلی وجوب نصب امام توسط خدا و رسول(ص) در آموزه‌های رضوی(ع)

سید محمد مرتضوی*

چکیده

مسلمانان بر این باورند که رهبری رسول خدا(ص) همه‌ی ابعاد امت اسلامی را در بر می‌گرفته است، ولی در جانشینان آن حضرت و اینکه جانشین پیامبر اکرم را چه کسی باید نصب کند و چه شرایطی باید داشته باشد اختلاف نظر دارند و بر این اساس، هر دو فرقه مهم دنیای اسلام یعنی شیعه و اهل سنّت، برای اثبات عقیده خود راههایی را رفته اند. مقاله حاضر در صدد بررسی این مسئله است که امام رضا(ع) که لقب عالم آل محمد(ص) را داراست و عصر او از ویژگی‌های فکری و فرهنگی خاصّی برخوردار بوده است درباره‌ی مسائل اختلافی امامت میان شیعه و اهل سنت چه دیدگاهی داشته است؟ بررسی‌های انجام شده آشکار می‌کند که امام رضا(ع) در مسأله ضرورت جانشینی رسول خدا(ص) و اینکه نصب جانشین آن حضرت بر خداوند لازم است و خداوند جانشین پیامبر(ص) را نصب کرده و پیامبر(ص) نیز آن را ابلاغ کرده است و این‌که مدعیان جانشینی رسول خدا(ص) شرایط لازم جانشینی پیامبر را نداشته‌اند، با تکیه بر عقلانیت و استدلال عقلی آنها را اثبات کرده است. امام رضا(ع) در مناظرات خود نه عقل ستیز بود و نه عقل گریز بلکه با بهره گیری از عقل، مسائل امامت را مطرح و دیدگاه حق را تبیین می‌کرد.

کلمات کلیدی: عصر امام رضا(ع)، امامت، خلافت و جانشینی پیامبر(ص)، نصب امام.

---

*دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

در اندیشه مسلمانان رسول خدا(ص) رهبری امت اسلامی را در همه ابعاد از قبیل: سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، عقیدتی، اخلاقی و... برعهده داشته است، ولی با ارتحال ایشان، این مسئله مورد اختلاف قرار گرفت و منشأ درگیریهایی شده است تا جایی که شهرستانی بر این باور است که: هیچ مسئله ای به این اندازه میان مسلمانان درگیری ایجاد نکرده است. (شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۲)

در اینکه پیامبر(ص) نیازمند به جانشین و امت اسلامی نیازمند به رهبر می‌باشند اختلافی نیست، بلکه اختلاف مسلمانان در شرایط معتبر در جانشین پیامبر(ص) می‌باشد که به تبع آن، در کیفیت انتخاب خلیفه نیز اختلاف نظر پدید آمده است. با توجه به جایگاه حقوقی جانشین رسول خدا(ص)، شیعه شرط عصمت و برخورداری از علم لدنی را در خلیفه معتبر می‌داند و با عنایت به اینکه احراز این دو شرط از سوی مردم ممکن نیست، نصب جانشین پیامبر(ص) را بر خداوند واجب می‌داند(حلی، یوسف بن حسن، کشف المراد، ص ۲۲۵) و بر این باور است که خداوند این کار را انجام داده و توسط پیامبر(ص) ابلاغ کرده است. در مقابل، اهل سنّت بر این باورند که وجود شرایط یاد شده در جانشین پیامبر(ص) ضرورتی ندارد. بر این اساس عده ای از آنان معتقدند تعیین جانشین پیامبر(ص) بر خداوند واجب نیست، بلکه بر امت واجب است امام را خود تعیین کند. (آمدی، غایه المرام فی علم الکلام، ص ۳۶۳؛ غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد؛ میر شریف، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۴) بدین سان فرقه‌های اسلامی در تبیین ضرورت امامت، شرایط آن و ... اختلاف دارند. مقاله حاضر در صدد بررسی این مسئله است که موضوعات یاد شده در آموزه‌های امام رضا(ع) چگونه تبیین شده است.

ویژگیهای فرهنگی عصر امام رضا(ع)

عصر امام رضا(ع) از لحاظ فرهنگی نسبت به دوران دیگر امامان معصوم(ع) ویژگیهایی دارد که به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

۱ـ ظهور آثار مترجَم: ترجمه آثار از زبانی به زبان دیگر در دنیای اسلام از زمان خالد بن یزید بن معاویه آغاز شد که وی به علم کیمیا(صنعت) توجهی ویژه داشت. از این رو دستور داد گروهی از فیلسوفان یونانی که در مصر ساکن بودند احضار شوند تا کتابهای کیمیا را از یونانی و قبطی به عربی ترجمه کنند(حسن ابراهیم، حسن، تاریخ الاسلام، ج۲، ص ۳۴۵). در دوره مامون ترجمه کتب به اوج خود رسید؛ او کتابخانه ای مخصوص را مرکز این کار قرار داد که به «بیت الحکمه» معروف شد و بسیاری از دانشمندان و مترجمان در آنجا مشغول تحقیق بودند. (رفاعی، احمد، عصر المامون، ج ۱، ص ۳۷۵)

ترجمه کتب از دیگر زبانها نه عیب است و نه مایه نگرانی، ولی در این میان دو چیز مایه نگرانی بود:

الف ـ در دربار عباسیان یک هیأت علمی نیرومند که از تقوا و دلسوزی برخوردار باشد، وجود نداشت تا بر ترجمه کتب نظارت کند و آنها را پس از نقد و بررسی در اختیار جامعه اسلامی قرار دهد.

ب ـ در میان مترجمان، گروهی از پیروان متعصّب و سرسخت مذاهب دیگر، بودند که نه تنها در کار خود حسن نیت نداشتند، بلکه گروهی از آنان سعی می‌کردند از این بازار داغ انتقالِ علوم بیگانه به محیط اسلام، فرصتی برای نشر عقاید فاسد و مسموم خود به دست آورند و درست به این علت، عقاید خرافی و افکار انحرافی لابه‌لای این کتبِ به ظاهر علمی به محیط اسلام راه یافت و به سرعت در افکار گروهی از جوانان و افراد ساده دل نفوذ کرد؛ به عنوان نمونه امام رضا(ع) در مناظره با سلیمان مروزی وقتی او بداء را انکار می‌کند به او هشدار می‌دهد: «گمان می‌کنم در مورد انکار بداء از سخنان یهود الهام می‌گیری». (مسندالامام الرضا علیه اسلام، ج ۲، ص ۱۰۳ ـ ۱۱۳)

نگاهی به مترجمان آن عصر این واقعیت را روشن می‌کند که مترجمان برجسته و مورد حمایت حکومت، مسلمان نبودند؛ به عنوان نمونه:

الف ـ حُنین بن اسحاق: او مسیحی بود و به سه زبان یونانی، سریانی و عربی تسلط داشت و کتب بسیاری را ترجمه کرده(ابن ندیم، الفهرست، ص ۳۵۲).

ب ـ یوحنا بن ماسویه: او مسیحی و پزشک دربار بود. هارون امور ترجمه کتب کهن را به او واگذار کرده و مترجمان و نویسندگان ماهری در اختیار وی گذاشته بود. او در حکومت هارون، امین و مأمون مورد حمایت حکومت بود و به آنها خدمت کرده است، چنان که حنین بن اسحاق یکی از شاگردان و تربیت شدگان اوست(دلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، ص ۲۶)

ج ـ ثابت بن قره: او از مترجمان زبردست و بت پرست بود.(همان، ص ۲۶۷)

در دوران امام رضا(ع) رواج ترجمه کتب پیامدهایی داشت که یکی از آنها آشفتگی فکری و فرهنگی جامعه بود.

۲ـ شخصیت مأمون: حاکم سیاسی معاصر امام رضا(ع) مأمون است. او نسبت به دیگر خلفای عباسی تفاوتهایی داشت. یکی از آن ویژگیها، شخصیت علمی او بود به گونه ای که گفته اند با علوم رایج عصر خود آشنایی داشت و در مواردی متخصص بود. بر این اساس در مناظرات امام رضا(ع) حضوری فعّال داشت؛ در بعضی از مناظرات به عنوان ناظر و در برخی به عنوان داور و در بعضی به عنوان طرف مناظره شرکت می‌کرد.

بررسی متن مناظرات و سخنان مأمون، از شخصیت علمی او حکایت می‌کند. افزون بر اینکه دانشمندان نیز به آن اشاره کرده اند؛ به عنوان مثال دمیری می‌گوید: در میان عباسیان کسی دانشمندتر از مأمون نبود(الدمیری،

حیات الحیوان، ص ۷۲)، یا ابن ندیم درباره او می‌گوید: آگاه تر از همه خلفا نسبت به فقه و کلام بود.(الفهرست، ص ۱۷۴).

جدای از اینها، امیر المومنین(ع) در یک پیش گویی غیبی درباره مامون فرموده است: «سابعهم أعلمهم»(قمی، عباس، سفینه البحار، ج ۲، ص ۳۳۲، ماده غیب)؛ هفتمین خلیفه عباسی دانشمند ترین آنان است.

۳ـ حاکمیت تفکر اعتزالی: در دنیای اسلام گرایشهای فکری مذهبی متفاوتی به وجود آمده است. گسترش و توسعه یا حذف و انزوای یک مذهب بیشتر به عملکرد حاکمان سیاسی و وابستگی فکری و مذهبی آنان و حمایتی که آنان از آن تفکر می‌کردند، بستگی داشته است.

در مکتب اعتزال، عقل از جایگاه خاصی برخوردار است و در این مکتب، بیشترین توجیه و تبیین شرع براساس قیاس عقلی انجام می‌گیرد. درباره مذهب مأمون گفته اند: با توجه به اینکه اطرافیان مأمون از سران معتزله بودند، حتی مربی او یحیی بن المبارک معتزلی بود، طبیعی بود که بگوییم مذهب مأمون معتزلی بوده است(عصر المامون، ج ۱، ص ۳۶۷).

مأمون چنان به درستی عقاید معتزلیان ایمان داشت که پذیرش آن عقاید را برای رعایای خودش اجباری قرار داد و برای آزمودن مردم، در این باره سوالی را مطرح کرد تا از آنان بپرسند که آیا قرآن مخلوق است یا نه؟ و هر کس منکر مخلوق بودن قرآن بود، دستور می‌داد او را مجازات کنند.(انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ص ۲۵۲).

او در پای بندی به عقاید معتزله کار را به جایی رساند که دستور داد از همه قضات و فقها این سوال را بپرسند و پاسخ آنها را به مأمون ارائه کنند و مأمون پس از دیدن پاسخها دستور داد از بشر بن ولید و ابراهیم بن مهدی نیز بپرسند و اگر با این نظریه مخالفت کردند گردن آنان را بزنند و بقیه را به زنجیر بکشند و زندانی کنند(ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۶، ص ۴۲۷؛ طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، ج(ع)، ص ۱۹۵؛ ابن کثیر، اسماعیل، البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۲۷۸).

۴ـ اختلافات شیعه: یکی از ویژگیهای فرهنگی عصر امام رضا(ع) بروز اختلاف در میان شیعیان است. گرچه بعد از شهادت هر امامی، انشعاباتی میان شیعه به وجود می‌آمد، به عنوان مثال بعد از شهادت امام صادق(ع) پیروان آن حضرت به شش گروه: ناووسیه، اسماعیلیه، مبارکه، سمطیه، فطحیّه و قطعیّه تقسیم شدند(نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، ص ۶۶ ـ ۷۹). که تنها فرقه قطعیه بر امامت امام کاظم(ع) باقی ماندند.

بعد از شهادت امام کاظم(ع) نیز مشابه همین انشعابات در شیعه پدید آمد، با این تفاوت که یکی از فرقه‌هایی که بعد از شهادت امام کاظم(ع) در شیعه وجود آمد فرقه واقفیه بود.

رهبران واقفیه را نمایندگان امام کاظم(ع) در شهرها تشکیل می‌دادند و به دلیل جایگاهی که این گروه در دوران طولانی امامت امام کاظم(ع) بخصوص دوران زندانی بودن آن حضرت میان شیعه پیدا کرده بودند، مخالفت آنان با حضرت رضا(ع) و انکار امامت آن حضرت، مشکلات فراوانی را برای حضرت رضا(ع) و شیعیان به وجود آورد؛ به عنوان مثال:

الف ـ علی بن ابی حمزه بطائنی: او از شاگردان امام صادق(ع) و نماینده امام کاظم(ع) در کوفه و اولین کسی است که تفکر واقفیه را در جامعه رواج داد(طوسی محمد بن حسن، الغیبه، ص ۶۳). ابن غضائری او را بنیانگذار جریان واقفیه و سرسخت ترین دشمن امام رضا(ع) می‌داند(ابن غضائری، الرجال، ص ۸۳). نجاشی درباره شخصیت علمی او می‌گوید: او کتابهای زیادی تألیف کرده است: کتاب الصلاه ، کتاب الزکاه ، کتاب التفسیر، کتاب جامع فی ابواب الفقه و ...(نجاشی، ابوالعباس، رجال نجاشی، ص ۲۵۰).

ب ـ زیاد بن مروان قندی: او نیز از شاگردان امام صادق(ع) و وکیل امام کاظم(ع) در کوفه است. کشی درباره او می‌گوید: او یکی از رهبران اصلی جریان واقفیه می‌باشد(کشی، اختیار معرفه الرجال، ص ۴۶۶).

ج ـ عثمان بن عیسی: او نیز از شاگردان امام صادق(ع) و وکیل امام کاظم(ع) در مصر بود. او نیز از رهبران واقفیه از منکران امامت امام رضا(ع) می‌باشد(خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۱۱۹).

و بعضی دیگر از نمایندگان امام کاظم(ع) که جریان واقفیه را پدید آوردند که به دلیل رعایت حجم مقاله از طرح آنها خودداری می‌کنیم. این گروه با انکار امامت امام رضا(ع) در جامعه شیعه کار را برای آن حضرت دشوار کرده بودند.

بدین سان ویژگیهای فرهنگی یاد شده کار به نفع جریان امامت اصیل شیعی را دشوار نموده تبیین آن را به گونه ای که در جامعه با شرایط مزبور قابل دفاع باشد، مشکل کرده بود.

عقلانیت

واژه عقل در قرآن به کار نرفته، ولی به صورت فعلی آن(مانند یعقلون، تعقلون و...) فراوان آمده است. در لغت برای عقل، معانی متعددی از قبیل: خرد، دانش، دیه، پناه، قلعه، کنترل و ... یاد شده است(فیومی احمد، المصباح المنیر، ص ۴۲۲؛ مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۷۷؛ فرهنگ بزرگ جامع نوین، ج ۲، ص ۱۳۱۵).

در روایات نیز به معانی ذیل می‌توان دست یافت:

نخستین آفریده جهان(کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۱)، نتیجه تجربیات زندگی انسان(سید رضی، نهج البلاغه، نامه ۳۱)، قدرت تسلط بر نفس(حرّانی، تحف العقول، ص ۱۶).

در فلسفه نیز برای عقل معانی متعدد و مراحل متفاوتی قائل شده اند(سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم و عقلی، ص ۳۶۳) که در نهایت معتقد به اشتراک لفظی آن می‌باشند(طوسی، نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۲).

در کلام، عقل گرایی در برابر ایمان گرایی به کار می‌رود. در گرایش ایمان گرایی، حقایق دینی بر ایمان استوار است و از راه استدلال و خردورزی نمی‌توان به حقایق دینی دست یافت. ایمان گرایی دو گرایش مهم افراطی و اعتدالی دارد:

۱ـ گرایش افراطی ایمان گرایی، عقل ستیز و ضدّ عقل می‌باشد. در این گرایش، برای اثبات عقاید مجالی برای استدلال عقلی نیست، بلکه باید به آنچه در متون دینی آمده است ایمان آورد و پرسش و پاسخی درباره کیفیت و کمیت آنها انجام نداد.

ایمان گرایی اهل حدیث بخصوص حنابله را می‌توان از این نوع برشمرد که در بحث صفات خداوند در قرآن، ایمان به آنها را لازم دانسته اما، کیفیت آن را مسکوت می‌گذارند؛ به عنوان نمونه ابن عبدالبر می‌گوید: «اهل السنّه مجمعون علی الاقرار بهذه الصفات الوارده فی الکتاب و السنّه و لم یکیفّوا شیئاً فیها» (ابن عبدالبر، فتح الباری فی شرح صحیح بخاری، ج ۱۳، ص ۴۰۷)؛ «اهل سنت اجماع دارند که باید به صفاتی که در کتاب و سنت به خداوند نسبت داده شده است ایمان آورد بدون اینکه کیفیتی برای آن مشخص کنند.»

اهل حدیث در عقل ستیزی کار را به جایی رساندند که مالک بن انس ذیل آیه ۵ سوره طه: *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى(طه/۵)؛ همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلّط است.*

می‌گوید: «الاستواء معلوم و الکیف مجهول و السؤال عن هذا بدعه»(الجامع لاحکام القرآن، ج ۷، ص ۲۱۹)؛ «استوا از نظر لغت معلوم است و کیفیت استوای خداوند بر عرش مجهول است و سوال کردن از این مسئله هم بدعت است.»

عقل ستیزی این گروه به صفات خداوند اختصاص ندارد که پرسش درباره آنها را بدعت بدانند؛ بلکه آنان پرسش و پاسخ درباره عملکرد صحابه را نیز ممنوع کردند. بر این اساس در نام گذاری فرقه مرجئه اقوالی گفته شده است؛ از جمله اینکه مرجئه از ارجاء به معنای تاخیر است و اینکه به این گروه مرجئه، گفته شده، بدین سبب است که این گروه قضاوت درباره درگیری میان علی(ع) و مخالفانش را به قیامت انداخته و گفته اند ما حق نداریم درباره اصحاب پیامبر(ص) سخن بگوئیم(قاضی لقمان، شرح الاخبار، ج ۲، ص ۸۲).

۲ـ گرایش اعتدالی: ایمان گرایی اعتدالی عقل ستیز نیست، بلکه عقل گریز است، یا به تعبیری غیر عقلی است و معتقد به اینکه قلمرو ایمان با قلمرو عقل جداست. این گرایش به عقل کاری ندارد و برای اثبات عقاید

دینی به آموزه‌های نقلی دینی اکتفا می‌کند. شاید بتوان گفت گرایش اخباری گری در شیعه، یا جریان تفکیک در دوران معاصر، از این دسته اند.

با توجه به کاربرد واژه تعقل در قرآن و در روایات، طرفداران مکتب تفکیک ورود این نوع روایات را نتوانسته‌اند انکار کنند، از این رو اقدام به توجیهی کرده اند که عقل به عنوان منبع مستقل برای فهم دین اعتبار ندارد، بلکه عقل تابع نقل اعتبار دارد. آقای محمدرضا حکیمی در این باره می‌گوید: «انّ التعقل الذی یدعوالیه القرآن لیس الّا ما کان نابعاً من الفطره الانسانیه تابعاً للحجّه الظاهره من الکتاب و النبیّ و الوصیّ»(حکیمی، محمدرضا، و برادران، الحیاه، ج ۱، ص ۱۳۸)؛ «بدون تردید تعقلی که قرآن به آن دعوت می‌کند عقلی است که برخاسته از فطرت انسانی است که پیرو حجت ظاهری(نقل) است؛ چه کتاب و چه پیامبر و چه جانشین او».

او در جای دیگر می‌گوید: «انّ معرفه الحقایق علی ما هی علیها لا تتسنّی الّا بالرکون الی حاقّ حقایق القرآن و علمه و الاخذ الخالص من اهله و حملته و التعقّل عنهم»(همان)؛ بدون تردید شناخت حقایق آن گونه که هستند امکان ندارد مگر با تکیه بر حقایق قرآن و دانش قرآنی و دانش اهل قرآن(معصومین) و متخصصان آن.»

آموزه‌های رضوی(ع) نه عقل ستیز است و نه عقل گریز. امام رضا(ع) در مناظرات خود از عقل به عنوان یک ابزار فهم و انتقال مفاهیم دینی بسیار استفاده کرده است که گردآوری این موارد و کیفیت استدلال و توضیح سخنان حضرت رضا(ع) نیازمند به یک نوشتار مستقل می‌باشد؛ به ویژه مناظرات حضرت رضا(ع) با عمران صابی بدون کارگیری عقل قابل فهم نیست.

با توجه به نکته پیش گفته، در ادامه به کارگیری عقل در بحث امامت را در آموزه‌های رضوی مورد توجه قرار می‌دهیم و البته با توجه به گستره مباحث امامت در آموزه‌های رضوی تنها به چند بحث آن اکتفا می‌کنیم:

ضرورت نصب امام از طرف خداوند

قبل از طرح آموزه‌های رضوی در این مسئله اشاره به این نکته ضروری است که یکی از وظایف مهم امام هدایت فکری جامعه است. بنابراین وقتی امام در جامعه اسلامی انحراف فکری را مشاهده می‌کند اصلاح و هدایت فکری مسلمانان را وظیفه خود می‌داند؛ گرچه آن گروه از مسلمانان امامت او را قبول نداشته باشند. بدین سان برای بهتر فهمیدن کلمات معصومین: باید فضای فکری جامعه آن روز را شناخت تا روشن شود سخنان امام به چه جریان فکری اشاره دارد و در صدد اصلاح چه اندیشه ای است. بر این اساس قبل از نقل استدلال عقلانی امام بر ضرورت نصب جانشین برای رسول خدا ۶، شناخت فضای فکری جامعه اسلامی در این مسئله بایسته است.

گفتنی است مقصود از جامعه اسلامی همه امت اسلامی است که اکثریت آنان را اهل سنت تشکیل می‌دهند. متکلمان اهل سنّت درباره ضرورت نصب جانشین رسول خدا(ص) اختلاف نظر دارند:

الف ـ گروهی امامت را مسئله ای فرعی و فقهی می‌دانند که ارزش بحث کردن را ندارد؛ به عنوان نمونه:

غزالی می‌گوید: «مسئله امامت مهم نیست و از مسائل عقلی هم نیست بلکه مسئله ای فقهی است؛ ولی چون رسم بر این است که مباحث اعتقادی را با بحث امامت ختم می‌کنند، ما هم تصمیم گرفتیم این بحث را طرح کنیم» (محمد، غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۳۴).

آمدی می‌گوید: «بدان بحث در امامت نه از اصل دینداری است و نه از امور ضروری است که انسان نتواند خود را از آن کنار بکشد، بلکه قسم به جانم کناره گیری از آن بهتر از درگیر شدن در آن است، ولی چون رسم بر این شده است که در آخر کتابهای کلامی بحث امامت را مطرح می‌کنند، ما هم برای این که با این رسم مخالفت نکرده باشیم این مسئله را طرح می‌کنیم»(آمدی، علی، غایه المرام فی علم الکلام، ص ۳۶۲).

میر شریف می‌گوید: «بر خلاف شیعه که امامت را مسئله ای اعتقادی می‌داند، ما امامت را نه مسئله اعتقادی و نه از اصول دینداری می‌دانیم، بلکه این مسئله مربوط به کارهای مکلّفان است، ولی چون رسم بر این است که متکلمان در آخر کتابهای کلامی خود آن را طرح می‌کنند، ما هم آن را طرح می‌کنیم» (علی بن محمد، معروف به شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۴).

ب ـ گروهی که امامت را مسئله ای مهم می‌دانند نیز اختلاف دارند:

معتزله بیشتر بر این باورند که نصب امام وجوب عقلی دارد نه شرعی و عقلای امت هر کس را انتخاب کردند امام خواهد بود(بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۲۶).

اشاعره بر این باورند که نصب امام وجوب شرعی دارد و هر کس نصب شد امام خواهد بود(همان، ص ۶۲۹).

هر دو گروه، یا به تعبیری اهل سنّت بر این باورند که پیامبر(ص) در این زمینه کاری انجام نداده و نصّی بر جانشینی و امامت شخصی نداریم. به عنوان نمونه مسلم در صحیح خود در کتاب الاماره بابی با عنوان «الاستخلاف و ترکه» گشوده است که روایات باب تصریح دارد که رسول خدا(ص) کسی را به عنوان جانشین نصب نکرده است(قشیری، مسلم، صحیح سلم، ج ۳، جزء ۶، ص ۴).

ابوداود نیز در سنن خود بر این مسئله تاکید می‌کند، حتی از سفیان ثوری سخنی نقل می‌کند که هر کس تصور کند که علی(ع) از ابوبکر و عمر به خلافت شایسته تر است، صحابه را در انتخابشان تخطئه کرده است و تصور نمی‌کنم با این کار هیچ کاری از او در درگاه خداوند قبول شود!(ابوداود، سنن، ج ۴، ص ۲۱۲).

پیشتر بیان کردیم سخنان امام معصوم ناظر به مسائل فکری رایج در جامعه و اصلاح آنها می‌باشد. از آنچه

تا کنون از اهل سنّت در مسئله امامت نقل کردیم، چند نکته مشخص شد که استدلال امام رضا(ع) در نقد و اصلاح آنها را بررسی می‌کنیم!

ضرورت تعیین جانشین برای رسول خدا(ص)

پیشتر از اهل سنت نقل کردیم که امامت مسئله فقهی و فرعی است و نیازی به طرح آن نیست. امام رضا(ع) در سخنان فراوانی نصب امام را امری ضروری می‌داند و تأکید می‌کند که باید پیامبر(ص) جانشین داشته باشد. امام در یکی از کلمات گهربار خود درباره ضرورت جانشینی رسول خدا(ص) می‌فرماید: «*لو لم یجعل لهم اماماً قیّماً امیناً، حافظاً مستودعاً لدرست الملّه و ذهب الدین و غیّرت السنن و الاحکام و لزاد فیه المبتدعون و نقص منه الملحدون و شبّهوا ذلک علی المسلمین، لأنّا وجدنا الخلق منقوصین محتاجین غیر کاملین مع اختلافهم و اختلاف اهوائهم و تشتّت انحائهم، فلولم یجعل لهم قیّماً حافظاً لما جاء به الرسول(ص) لفسدوا علی نحوما بیّنا و غیّرت الشرایع و السنن و الاحکام و الایمان و کان ذلک فساد الخلق اجمعین*»(عطاردی، مسند الامام الرضا(ع)، ج ۱، ص ۱۱۰؛ عیون الاخبار، ج ۲، ص ۹۹).

«اگر خداوند برای مردم امام و سرپرستی امین و نگهبانی که مراقب ودیعه الهی و حافظ شرع مقدس باشد، انتخاب نکند رفته رفته اساس اسلام فرو می‌ریزد و از بین می‌رود، سنن و احکام الهی دگرگون می‌شود، بدعت گذاران چیزی را برآن می‌افزایند، افراد بی‌ایمان مطالبی را از آن می‌کاهند، آیین الهی را تحریف می‌کدند و دین واقعی را بر مسلمانان مشتبه می‌ساختند چون مردم از نظر آگاهی ناقص اند و به کمک علمی نیاز دارند؛ زیرا خود فاقد کمالند و علاوه بر نارسایی علمی گرفتار اختلاف و تفاوت تمایلاتند و گونه‌های متفاوت می‌باشند بنابراین اگر برای آنان سرپرستی نگهبان برای آن چه پیامبر(ص) آورده است قرارداده نشود مردم فاسد می‌شوند، دستورات، سنن و احکام الهی دگرگون می‌شود و نتیجه این کار فاسد و گمراه شدن همه مردم خواهد بود».

امام رضا(ع) در این کلام بر چند نکته تاکید می‌کند که مورد پذیرش عقل می‌باشد. این نکات عبارت اند از:

۱ـ دین امانت الهی است

۲ـ حفاظت از این امانت لازم است

۳ـ خطری که این امانت را تهدید می‌کند عملکرد دو گروه است

۱ـ۳ـ بدعت گذاران و مخالفان دین که با افزودن مطالبی غیر مرتبط با دین، واقعیت دین را تغییر می‌دهند.

۲ـ۳ـ مسلمانان مسئولیت گریزی که با انگیزه راحت طلبی و شانه خالی کردن از زیر بار مسئولیت، بخشی از دین را حذف می‌کنند.

۴ـ زمینه‌هایی که موفقیت این دو گروه را در جامعه اسلامی تضمین می‌کنند عبارت اند از:

الف: ضعف دانش فکری مردم

ب: اختلافات فکری مردم

ج: هواهای نفسانی مردم.

۵ ـ نتیجه عملکرد آن دو گروه با وجود این زمینه‌ها در جامعه اسلامی، فریب خوردن مسلمانان و مشتبه شدن دین بر آنان است، به گونه ای که تصور می‌کنند دین واقعی همانی است که در جامعه از طرف حکومتها، و ... تبلیغ می‌شود.

بنابراین برای جلوگیری از انحراف دین و ... نیازمند به امامی هستیم که دارای این ویژگیهاست:

۱ـ امیناً: امین باشد. امین در تفسیر دین باشد و دین را طبق خواسته‌های نفسانی خود و دیگران تفسیر نکند.

۲ـ قیّماً: قیّم باشد. توانایی ادای این مسئولیت مهم را داشته و حاضر باشد همه توان و امکانات خود از جمله جان خود را در راه حفظ دین فدا کند.

۳ـ حافظاً: حافظ دین باشد از خطراتی که دین را تهدید می‌کند؛ چه در قالب بدعت و زیاد کردن چه در قالب کاستن از دین. حفاظت از دین مستلزم دارا بودن دو ویژگی است.

الف ـ اعلم امت باشد تا بتواند هر نوع شبهه ای را پاسخگو باشد و هر نوع فکر انحرافی را تشخیص دهد و این دانش در صورتی امکان دارد که از مبدأ غیب نشأت گرفته باشد. به تعبیر دیگر، برخوردار از علم لدنی و فرابشری باشد.

ب ـ معصوم باشد تا آن عصمت او را از خطا و سهو و نسیان در تفسیر دین نگه دارد.

همان گونه که ملاحظه می‌کنید، این استدلال عقلی است و مستند به هیچ آیه و حدیثی نیست. در سخنان امام رضا(ع) این شیوه استدلال در توضیح مسائل امامت بسیار مورد توجه قرار گرفته است که برای رعایت حجم مقاله از آوردن آنها خودداری می‌کنیم.

وجوب نصب امام بر خداوند

پیشتر از اهل سنّت نقل کردیم که آنان نصب امام را بر خداوند واجب نمی‌دانند، بلکه از دیدگاه آنان مسلمانان خود باید امامشان را انتخاب کنند.

امام رضا(ع) در سخنان فراوانی نصب امام را بر خداوند واجب می‌داند، به عنوان نمونه:

«انّا لا نجد فرقه من الفرق و لا ملّه من الملل بقوا و عاشوا الّا بقیّم و رئیس و لمّا لابدّ لهم منه فی امرالدین و الدنیا، فلم یجز فی حکمه الحکیم ان یترک الخلق ممّا یعلم انّه لابدّ له منه و لا قوام لهم الّا به، فیقاتلون به عدوهّم و یقسمون فیئهم و یقیم لهم حجّهم و جماعتهم و یمنع ظالمهم من مظلومهم»(مسند الامام الرضا(ع)، ج ۱، ص ۱۱۰).

«ما هیچ فرقه و ملتی از فرق و ملتهای دنیا را نمی‌یابیم که برای امور دینی و دنیوی خود، بدون رهبر و رئیس بتواند ادامه حیات دهد. بنابراین برای خداوند حکیم روا نیست خلق را بدون رهبر رها کند، با اینکه می‌داند رهبر برای اموری از قبیل جنگیدن با دشمن، تقسیم غنایم، حفظ وحدت، جلوگیری از ظالم و حمایت از مظلوم لازم است.»

در این کلام حضرت رضا(ع) بر چند نکته تاکید شده است:

الف ـ جامعه بدون رهبر در بستر تاریخ قابل دوام نیست

ب ـ مردم در امور دینی نیاز به رهبر دارند که پیشتر بیان شد

ج ـ مردم در امور دنیوی از قبیل: دفاع از کشور، تولید و توزیع ثروت ملی، حمایت از محرومان جامعه، سرکوب متجاوزان به حقوق دیگران، حفظ وحدت ملی و ... به رهبر نیاز دارند

د ـ نصب نکردن رهبر از سوی خداوند خلاف حکمت الهی است.

همان گونه که ملاحظه می‌شود، استدلال امام عقلی است و حضرت به هیچ آیه یا حدیثی استدلال نمی‌کند. البته این جمله امام که می‌فرماید: «عدم نصب امام با حکمت خداوند سازگار نیست.» نیازمند به توضیحاتی است. گرچه این توضیحات برای آشنایان به معارف اسلامی ضروری نیست و چون مخاطبان امام در مناظرات دانشمندان اسلامی بودند، هیچ کس از امام نپرسیده است چه ارتباطی است میان حکمت خداوند و نصب امام، ولی ما برای روشن شدن این ارتباط توضیحاتی را می‌آوریم:

۱ـ عالم غیب و شهود!

در اندیشه اسلامی، جهان هستی به دو بخش غیب و شهود تقسیم شده است. مقصود از عالم شهود جهان مادی است که با حواس انسان قابل درک می‌باشد و مقصود از جهان غیب، جهان و موجوداتی است که با حواس بشری قابل درک نیست. بر این اساس ایمان به جهان غیب از اوصاف متقیان شهود شده است: «*الَّذِینَ*

يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاه وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ»(بقره/۳)؛ (پرهیزکاران) کسانی هستند که به غیب [آنچه از حس پوشیده و پنهان است] ایمان می‌آورند؛ و نماز را برپا می‌دارند و از تمام نعمتها و مواهبی که به آنان روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند.

۲ـ هستی، مخلوق الله!

در اندیشه دینی مجموعه هستی یعنی موجودات مجرد و مادی از جمله انسان، همه مخلوق و آفریده موجودی غیر مادی به نام الله می‌باشند: «*اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ*»(زمر/۶۲)؛ «خداوند آفریدگار همه چیز است و حافظ و ناظر بر همه اشیا است.»

۳ـ هدفدار بودن خلقت!

در نظام معرفتی اسلام مجموعه نظام هستی از جمله انسان برای هدفی خاص آفریده شده است و تمام هستی بدون استثنا به سوی آن هدف در حرکت است: «*وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ*»(ص/۲۷)؛ «ما آسمان و زمین و آنچه را میان آنهاست بیهوده نیافریدیم؛ این گمان کافران است؛ وای بر کافران از آتش(دوزخ)!»

۴ـ هدف خلقت انسان!

در متون اسلامی برای خلقت انسان، اهداف مقدماتی، متوسط و نهایی در نظر گرفته شده است که هدف نهایی «قرب الی الله» می‌باشد و این کار جز با شناخت خداوند و تسلیم شدن در برابر دستورات او امکان ندارد: «*وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ*»(ذاریات/۵۶)؛ «من جنّ و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند(و از این راه تکامل یابند و به من نزدیک شوند)!»

۵ـ زندگی چند مرحله ای انسان!

در اندیشه اسلامی برای انسان چند مرحله زندگی تصویر شده است که در اینجا از دو مرحله به هم پیوسته و مرتبط با یکدیگر آن یاد می‌کنیم!

الف ـ زندگی دنیوی!

این مرحله از زندگی انسان با تولد او آغاز می‌شود و با مرگ او پایان می‌پذیرد. در این جهان، انسان از آزادی عمل نسبی برخوردار است و کیفیت و کمیت رفتار او در سرنوشت او در این جهان و جهان ابدی اثر دارد: «*أَلَّا تَزِرُ وَازِرَه وِزْرَ أُخْرَى* وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»(نجم/۳۹ ـ ۴۰)؛ «که هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌گیرد و اینکه برای انسان بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست.»

ب ـ زندگی اخروی!

زندگی اخوی انسان با مرگ آغاز می‌شود و ابدی است، با این تفاوت که سعادت و خوشبختی انسان در دنیا بسته به سعی و تلاش او در دنیاست، ولی سعادت و خوشبختی او در آخرت معلول سعی و تلاش او در دنیاست. به تعبیر دیگر، جهان آخرت بازتاب عملکرد انسان در دنیاست، «*إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ * وَفَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ * كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ*»(مرسلات/ ۴۱ ـ ۴۳)؛«(در آن روز) پرهیزگاران در سایه‌های(درختان بهشتی) و در میان چشمه‌ها قرار دارند* و میوه‌هایی از آنچه مایل باشند! * بخورید و بنوشید گوارا، اینها در برابر اعمالی است که انجام می‌دادید! *»

۶ـ پذیرش عقل به عنوان منبع شناخت!

واژه عقل در متون دینی به معانی متعددی به کار رفته است، ولی در تمام متون از عقل به عنوان منبع شناخت جهان از جمله انسان یاد شده است. بر این اساس، در آیات بسیاری کافران به سبب بهره نگرفتن از عقل خود با جملاتی همانند «افلاتعقلون» سرزنش شده اند. با این حال در متون دینی بر کارایی نداشتن عقل در تمام موارد تاکید شده است، به ویژه در بحث احکام، این عدم کارایی عقل مورد تاکید قرار گرفته است؛ چنان که امام صادق(ع) می‌فرماید: «*انّ دین الله لا یصاب بالقیاس*»(اصول کافی، ج ۱، ص ۷۴)؛«بدون تردید دین خدا را با قیاس نمی‌توان شناخت.»

۷ـ پذیرش حواس به عنوان منبع شناخت!

انسان در ابتدای تولد و آغاز زندگی در دنیا از طریق حواس با دنیای خارج ارتباط برقرار می‌کند و آن را می‌شناسد، ولی همه، می‌دانند حواس انسان برای شناخت همه پدیده‌های جهان به خصوص جهان غیب کارایی ندارد، حتی برای شناخت جهان مادی نیز با محدودیتهای بسیاری روبه روست، به گونه ای که کوچک ترین اشتباه از حواس موجب اشتباه در شناخت انسان از پدیده‌های جهان می‌شود: *وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَه لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ*(نحل/ ۷۸)؛ «و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج نمود در حالی که هیچ چیز نمی‌دانستید؛ و برای شما، گوش و چشم و عقل قرار داد، تا شکر نعمت او را بجا آورید!»

در آیاتی نیز انسان‌ها بر عدم بهره گیری درست از حواس خود سرزنش شده اند: «*أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ* وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ*»(غاشیه/ ۱۷ ـ ۲۰)؛ «یا آنان به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟!* و به آسمان نگاه نمی‌کنند که چگونه برافراشته شده؟! * و به کوه‌ها که چگونه در جای خود نصب گردیده! * و به زمین که چگونه گسترده و هموار گشته است؟!»

و در آیه ای ضمن پذیرش عقل و حس به عنوان منبع شناخت، از اینکه عده ای از آنها به درستی استفاده نکرده و گمراه شده اند گزارش می کند: «*وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ*»(ملک/ ۱۰)؛ و می گویند: «اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقّل می کردیم، در میان دوزخیان نبودیم!»

۸ـ ضرورت راهنمایی انسان به وسیله وحی!

با توجه به هدفمند بودن خلقت انسان و نارسایی عقل و حس برای هدایت انسان به ناچار خداوند به وسیله دیگری انسان را هدایت می کند و آن وسیله چیزی جز وحی نیست. برای این کار افرادی از سنخ بشر از میان آنان برگزیده می‌شوند، تا به عنوان واسطه میان خدا و خلق به وسیله کتاب خدا عهده دار هدایت خلق گردند. در دیدگاه اسلامی، آخرین کتاب قرآن و آخرین فرستاده اش حضرت محمد(ص) می‌باشد «*إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا*»(نساء/۱۶۳)؛ ما به تو وحی فرستادیم؛ همان گونه که به نوح و پیامبران بعد از او وحی فرستادیم؛ و(نیز) به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط [بنی اسرائیل] و عیسی و ایّوب و یونس و هارون و سلیمان وحی نمودیم؛ و به داوود زبور دادیم.

۹- ارتحال پیامبر(ص):

در نظام هستی مرگ قانونی فراگیر است و رسول خدا(ص) نیز همانند دیگر انسانها پس از عمری تلاش و کوشش برای گسترش توحید باید از دنیا برود: «*إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ*»(زمر/ ۳۰)؛ تو می‌میری و آنها نیز خواهند مرد!

با ارتحال پیامبر(ص) وحی قطع می‌شود، ولی نیاز بشر به دانش وحیانی از میان نمی‌رود. بنابراین حکمت خداوند اقتضا می کند این دانش در اختیار انسان دیگری به عنوان جانشین پیامبر(ص) قرار گیرد تا او بتواند جلو تحریف دین را بگیرد و نسبت به نیازهای فکری بشر پاسخگو باشد.

با این توضیحات روشن شد که نصب امام وظیفه خداوند و متقضای حکمت اوست و با عدم نصب امام، هدایت انسان ناقص می‌ماند و نقض غرض خواهد شد.

تعیین جانشین از طرف رسول خدا(ص)

پیشتر از اهل سنّت نقل کردیم که رسول خدا(ص) نسبت به تعیین جانشین خود کاری انجام نداده است.

امام رضا(ع) در سخنانی بر این نکته تاکید دارند که رسول خدا(ص) خلیفه تعیین کرده است و اگر پیامبر این کار را نکرده باشد دین ناقص می‌باشد. به عنوان نمونه:

«انّ الله عزّوجلّ لم یقبض نبیّه(ص) حتی أکمل له الدین و أنزل علیه القرآن فیه تبیان کلّ شیء، بیّن فیه الحلال و الحرام، و الحدود و الاحکام و جمیع ما یحتاج الیه الناس کملاً، فقال عزّوجلّ: ما فرّطنا فی الکتاب من شیء. و أنزل فی حجّه الوداع و هی آخر عمره(ص): اَلْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَرَضِیتُ لَکُمُ الإِسْلاَمَ دِینًا.»(مائده/ ۳)

«و أمر الامامه من تمام الدّین، و لم یمض(ص) حتّی بیّن لأمّته معالم دینهم و أوضح لهم سبیلهم و ترکهم علی قصد سبیل الحق و أقام لهم علیّاً(ع) علماً و اماماً، و ما ترک. [لهم] شیئاً یحتاج الیه الأمّه إلاّ بیّنه، فمن زعم أن الله عزّوجلّ لم یکمل دینه فقد ردّ کتاب الله، و من ردّ کتاب الله فهو کافرٌ به».(مسند الامام الرضا(ع)ج ۱ ص ۹۶).

«خداوند وقتی پیامبرش را از دنیا برد که دینش را کامل و قرآن را که همه چیز در اوست بر آن حضرت نازل کرده بود. در قرآن حلال، حرام، احکام و تمام آنچه مردم به آن نیاز دارند، بیان شده است؛ چنان که خداوند فرمود: ما در این کتاب هیچ چیزی را فرو گذار نکردیم. و در حجه الوداع که در پایان عمر پیامبر(ص) بود، این آیه را نازل کرد: امروز دین شما را به کمال رسانیدم و نعمت خود را بر شما تمام کردم و اسلام را دین شما برگزیدم. بنابراین تمامیت دین به امامت است. پیامبر(ص) از دنیا نرفت مگر این که نشانه‌های دین را برای امّتش بیان کرد. و راه ایشان را روشن ساخت و آنان را بر پیمودن حق واداشت و علی(ع) را به عنوان امام منصوب کرد و هر چیزی را که امت به آن نیاز داشت بیان کرد، بنابراین هر کس گمان کند خداوند دینش را کامل نکرده است، قرآن را رد کرده است و هر کس قرآن را رد کند، کافر است.»

امام رضا(ع) در این سخنان مهم به چند اصل اشاره می‌فرماید:

۱ـ کتابی که خداوند فرستاده است همه چیز مورد نیاز مردم در آن است:

۲ـ خداوند در این کتاب اعلام کرده است که دین را برای شما کامل کردیم:

۳ـ پیامبر(ص) وظیفه دارد این را برای مردم بیان کند: *«وَمَا أَنزَلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ إِلاَّ لِتُبَیِّنَ لَهُمُ الَّذِی اخْتَلَفُواْ فِیهِ وَهُدًی وَرَحْمَه لِّقَوْمٍ یُؤْمِنُونَ»*(نحل/ ۶۴)؛ «ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای اینکه آنچه را در آن اختلاف دارند، برای آنها روشن کنی؛ و(این قرآن) مایه هدایت و رحمت است برای قومی که ایمان می‌آورند.»

۴ـ پیامبر(ص) نشانه‌های دین را به طور کامل بیان کرده است.

۵ـ پیامبر(ص) در غدیر، علی(ع) را به عنوان جانشین نصب کرده است.

این سخن حضرت رضا(ع) که رسول خدا(ص) علی(ع) را در غدیر به جانشینی نصب کرده در منابع اهل سنّت نیز فراوان نقل شده است که ما به عنوان نمونه به چند منبع اشاره می‌کنیم:

الدّر المنثور، ج۲، ص ۲۹۸؛ اسباب النزول، ص ۱۱۵؛ شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۵۴. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج۶، ص ۱۲۹؛ تفسیر المنار، ج ۶، ص ۴۶۳؛ تفسیر ابن ابی حاتم، ص ۱۱۷۲؛ تفسیر فخر رازی، ج ۱۱، ص ۴۹؛ ینابیع الموده ، ص ۱۲۰؛ تاریخ دمشق، ج ۴۲، ص۲۳۷؛ المعیار و الموازنه ، ص ۲۱۰؛ فرائد السمطین، ج۱، ص ۱۵۸؛ عمده القاری، ج ۱۸، ص ۲۰۶. الفصول المهمه، ص ۴۲؛ فتح القدیر، ج ۲، ص۶۰؛ تنبیه الغافلین عن فضائل الطالبین، ص ۶؛ تسهیل الوصول الی معرفه اسباب النزول، ص ۱۳۴؛ فتح البیان فی مقاصد القرآن ج ۴، ص ۱۹؛ روح المعانی، ج۶، ص۱۹۳؛ مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول، ص .۸۰

۶ـ خداوند وقتی رسول خود را از دنیا برده است که او دین را به صورت کامل بیان کرده است.

۷ـ اگر کسی ادعا کند که دین کامل نیست قرآن را رد کرده است و کسی که قرآن را رد کند کافر است.

در واقع استدلال امام رضا(ع) را می‌توان این گونه بازسازی کرد:

۱ـ بدون نصب جانشین برای پیامبر(ص) دین ناقص است.

۲ـ پیامبر(ص) وظیفه تبلیغ دین را به طور کامل انجام داده است.

۳ـ قرآن می‌فرماید دین کامل شده است.

بنابراین این که گفته شود پیامبر(ص) نسبت به جانشین خود اقدامی نکرده است متهم کردن رسول خدا(ص) به کوتاهی در انجام وظایف است.

این استدلال نیز همان گونه که بیان شد عقلی است؛ گرچه بعضی از مقدمات استدلال نقلی است.

چه کسی شایسته جانشینی رسول خدا(ص) است؟

پیشتر از اهل سنّت نقل کردیم که آنان(چه معتزله و چه اشاعره) بر این باورند که کسانی که در تاریخ بعد از رسول خدا(ص) به قدرت رسیده اند شایستگی این کار را داشته و حکومت آنان مشروع و قانونی است؟!

امام رضا(ع) در سخنانی تاکید دارند که آنان که بعد از رسول خدا(ص) به قدرت رسیده اند شرایط لازم را برای جانشینی رسول خدا(ص) نداشته اند. به عنوان نمونه:

راوی می‌گوید، «مأمون میل داشت که حضرت رضا(ع) را از نظر علمی به شکست بکشاند، گرچه خلاف این را اظهار می‌کرد. به همین دلیل وقتی عده ای از متکلمان و فقهاء جمع بودند و حضرت رضا(ع) وارد شد؛ مأمون آنان را تحریک کرد که با او درباره امامت مناظره کنید. امام رضا(ع) به آنان فرمود: یک نفر را به عنوان نماینده انتخاب کنید که پیامدهای سخنان او را قبول داشته باشید، به این معنا که اگر شکست خورد، شکست او شکست همه شما باشد.

همه آنان شخصی به نام یحیی بن ضحاک سمرقندی را که در خراسان از نظر علمی رقیب نداشت، به نمایندگی انتخاب کردند و به دنبال این انتخاب بحث آغاز گشت:

امام رضا(ع): یحیی هر چه می‌خواهی سوال کن.

یحیی: درباره امامت بحث می کنیم.

[امام رضا(ع): مانعی ندارد.]

یحیی: چرا شما درباره کسانی که در جامعه، رهبری امّت را به عهده نداشته اند، ادعای رهبری دارید؟ و آنان که رسماً رهبری جامعه را به عهده داشتند به عنوان رهبر قبول ندارید!

امام رضا(ع): کسی که آشکارا «دروغ گفته» و همچنین کسی که از روی کذب تصدیق کرده است؛ چنین اشخاصی برحق اند یا بر باطل؟

یحیی حرفی برای گفتن نداشت و ساکت ماند.

مأمون: یحیی چرا جواب نمی‌دهی؟

یحیی: ای خلیفه! مرا از پاسخ دادن به این سوال معذور دار!

مأمون، خطاب به امام(ع): ما نفهمیدیم، مسئله را روشن تر بیان کن.

امام رضا(ع): یحیی باید از امامانش سخن بگوید که آنان راستگو بودند یا دروغگو؟ اگر می‌پندارد آنان دروغگو بودند، شخص دروغگو لیاقت رهبری ندارد و اگر مدعی است آنان راستگو بودند، سخنان آنان، از این قبیل است:

خلیفه اول: من سرپرستی شما را در اختیار گرفتم در حالی که از شما بهتر نیستم!

خلیفه دوم: «بیعت ابوبکر یک اشتباه بودو هر کس آن اشتباه را تکرار کند او را بکشید»!

بنابراین کسی که از دیگران بهتر نیست و بیعتش یک اشتباه تاریخی بوده است؛ چگونه می‌تواند خلیفه دوّم را به عنوان خلیفه برای مردم نصب کند؟

.... خلیفه دوم روی منبر: من شیطانی دارم که عارضم می‌شود، هر گاه مرا منحرف کرد؛ مرا هدایت کنید و هر گاه اشتباه کردم، مرا ارشاد کنید!

بنابراین اگر او راستگو هم باشد، با این سخنان، لیاقت رهبری را ندارد.

یحیی در مقابل این استدلال، پاسخی نداشت.

مأمون: روی زمین کسی وجود ندارد که بتواند چنین استدلال محکمی بیاورد.» (مسند الامام الرضا(ع) ج۲، ص ۱۳۵؛ عیون اخبار الرضا(ع) ج ۲، ص ۲۳۱).

توضیح استدلال امام رضا(ع) این است که خلیفه اول و دوم سخنانی گفته اند از قبیل:

۱ـ خلیفه اول گفته است: «ولیتکم و لیست بخیرکم»(کامل ابن اثیر، ج۲، ص ۳۳۲؛ تاریخ طبری ج۲، ص ۴۵۰؛ سیره ابن هشام، ج۴، ص ۳۱۱؛ البدایه و النهایه ج۵، ص۳)؛ «من سرپرستی شما را در اختیار گرفتم در حالی که از شما بهتر نیستم!»

استدلال امام رضا(ع) این است که اگر ابوبکر این سخن را از روی صداقت گفته است خودش معترف است که بر دیگران برتری ندارد، در حالی که جانشین پیامبر(ص) باید اعلم امت باشد. بنابراین به اعتراف خودش، برای جانشینی رسول خدا(ص) صلاحیت ندارد و اگر ابوبکر این سخنان را از روی دروغ و نفاق گفته است انسان دروغگو و منافق شایسته جانشینی رسول خدا(ص) نیست.

استدلال امام رضا(ع) درباره عدم مشروعیت خلافت خلیفه دوم بدین قرار است:

۱ـ خلیفه دوم درباره بیعت ابوبکر گفته است: «کانت بیعته فلته فمن عاد لمثلها فاقتلوه»(کامل ابن اثیر، ج۲، ص۳۲۷؛ تاریخ طبری، ج۲، ص ۴۴۶؛ سیرالخلفاء الراشدین، ص ۲۳؛ السیره النبویه ابن هشام، ج۴، ص۳۰۸؛ شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، ج۲، ص ۲۲؛ صحیح بخاری، ج۴، ص ۲۶۵؛ مسند احمد، ج۱، ص۵۵؛ عمده القاری، ج۱۷، ص۵۵؛ سبل الهدی و الرشاد ج۱۱، ص۱۲۷؛ لسان العرب، ج۲، ص۶۷؛ تاج‌العروس، ج۳، ص۱۰۱؛ النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج۳، ص۴۶۷؛ و ده‌ها منبع دیگر)؛ «بیعت ابوبکر یک اشتباه بود. هر کس آن اشتباه را تکرار کند او را بکشید.»

۲ـ خلیفه اول روی منبر گفته است: «انّ لی شیطاناً یعترینی، فاذا مال بی فقومونی و اذا اخطأت فارشدونی»(البدایه و النهایه، ج۵، ص ۵؛ طبقات ابن سعد، ج۳، قسم ۱، ص۱۲۹؛ الامامه و السیاسه، ص۶؛ مجمع الزوائده، ج۵، ص ۱۸۳)؛ «من شیطانی دارم که عارضم می‌شود، هر گاه مرا منحرف کرده مرا هدایت کنید و هر گاه اشتباه کردم مرا ارشاد کنید.»

۳ـ خلیفه دوم را، خلیفه اول به خلافت نصب کرده است(کامل ابن اثیر، ج۲، ص ۴۲۶، ۴۲۷؛ تاریخ طبری ج۲، ص ۶۱۸؛ سیر الخلفاء ص ۷۹؛ البدایه و النهایه، ج۵، ص ۸۴).

استدلال امام رضا(ع) چنین است: این سخنان از دو حال خارج نیست؛ یا راست است یا دروغ؟ اگر راست است، ابوبکر کسی است که بیعتش یک اشتباه تاریخی بوده است و اگر کسی دوباره این کار را کند باید کشته شود. همچنین کسی که خودش می‌گوید شیطانی همراه من است که مرا فریب می‌دهد، نه خودش برای خلافت صلاحیت دارد و نه شایستگی دارد دیگری را برای خلافت نصب کند و اگر این دو دروغ می‌گویند: انسانهای دروغگو صلاحیت جانشینی پیامبر(ص) را نداند.

همان گونه که ملاحظه می‌شود، استدلال امام رضا(ع) یک استدلال عقلی است و به هیچ وجه قابل خدشه نیست. بر این اساس مأمون گفت: «روی زمین کسی وجود ندارد که بتواند چنین استدلال محکمی بیاورد.»

نتیجه:

امام رضا(ع) در اثبات امامت امامان شیعه نه عقل ستیز است و نه عقل گریز، بلکه در اثبات امامت عقلانیت را به کار گرفته است و همه مسائل امامت را جدای از راه نقل، از راه عقل هم اثبات می‌کند که ما برای رعایت حجم مقاله تنها به طرح چهار مسئله از مسائل امامت اکتفا کردیم.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم

۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*، تحقیق طاهر بن احمد الزاوی، بیروت، المکتبه العلمیه ، بی‌تا

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه ، ۱۴۰۵ هـ‌ق

۴. این غضائری، محمد بن حسین، *الرجال*، تحقیق السید محمد رضا الحسینی الجلالی، قم، دارالحدیث، الطبعه الاولی، ۱۴۲۲ هـ‌ق

۵. ابن صباغ، علی بن محمد، *الفصول المهمه فی معرفه الائمه*، تحقیق سامی الغدیری، قم، دارالحدیث، الطبعه الثانیه ، ۱۳۸۴ هـ‌ش

۶. ابن حنبل، احمد، *مسند*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ هـ‌ق

۷. ابن کثیر، اسماعیل، *البدایه و النهایه* ، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۹ هـ‌ق

۸. ابن هشام، عبدالملک، *السیره النبویه* ، بیروت، دارالکتب، ۱۴۲۰ هـ‌ق

۹. ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول*، (مترجم) تهران، کتابفروشی اسلامیه

۱۰. ابن ابی‌الحدید، عزالدین، *شرح نهج‌البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل، ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیه ، ۱۳۸۹هـ‌ق

۱۱. ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۲ هـ‌ق

۱۲. ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، تحقیق: سهیل کیّالی، بیروت، دارالفکر، بی‌تا

۱۳. آمدی، محمد بن علی، *غایه المرام فی علم الکلام*، بیروت، بی‌جا، بی‌تا

۱۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: اسعد، محمد، الطیب، بیروت، المکتبه المصریه ، الطبعه الثانیه ، ۱۴۱۹ هـ‌ق

۱۵. آلوسی، شهاب‌الدین، السید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، الطبعه الرابعه ، ۱۹۸۵م.

۱۶. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، الطبعه الاولی، ۱۴۱۷ هـ‌ق

۱۷. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن، *شرح المواقف*، قم، منشورات الشریف الرضی، بی‌تا

۱۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الامامه و السیاسه* ، تحقیق: الدکتور طه محمد الزینی، مؤسسه المجلس و شرکاء

۱۹. ابن طلحه، کمال‌الدین، *مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول*، تحقیق: ماجد بن احمد، مؤسسه ام‌القری، الطبعه الاولی، ۱۴۲۰ هـ‌ق.

۲۰. اسکافی، محمدبن عبدالله، *المعیار و الموازنه فی فضائل الامام امیرالمؤمنین*، تحقیق المحمودی، الطبعه الاولی، ۱۴۰۲ هـ‌ق.

۲۱. ابن ندیم، محمد، *الفهرست*، انتشارات داراستقامه .

۲۲. ابن حجر، محمد، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

۲۳. بدوی، عبدالرحمن، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، انتشارات دارالعلم للملایین، ۱۹۷۱ م.

۲۴. جشمی، محسن بن کرامه ، *تنبیه الغافلین عن فضائل الطالبین*، تحقیق: محمدرضا انصاری، قمی، مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ش.

۲۵. حلی، یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مشهد، کتابفروشی جعفری، بی‌تا

۲۶. حسن، ابراهیم حسن، *تاریخ الاسلام السیاسی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۶۴ م.

۲۷. حکیمی، محمدرضا، *الحیاه* ، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷ ش.

۲۸. حسکانی، عبدالله بن احمد، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق: المحمودی، قم، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ۱۳۸۵ ش.

۲۹. خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۳ هـ‌ق

۳۰. جوینی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین فی فضائل المرتضی و البتول و السبطین*، تحقیق: المحمودی، بیروت، مؤسسه المحمودی.

۳۱. دلیسی، اولیری، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، مترجم: احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران.

۳۲. الدمیری، حیات الحیوان، چاپ سنگی

۳۳. ذهبی، محمد بن احمد، *سیر خلفاء الراشدین*، بیروت، مؤسسه الرساله ، ۱۴۱۹ هـ‌ق

۳۴. رفاعی، احمد، *عصر المامون*، انتشارات دارالکتب العربیه ، بی‌جا، بی‌تا

۳۵. رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۳۶. زبیدی، السید مرتضی، *تاج العروس من جواهر*، تحقیق: علی شبیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ هـ‌ق

۳۷. سجادی، جعفر، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱ ش.

۳۸. سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المنثور فی التفسیر بالماثور*، بیروت، دارالمعرفه .

۳۹. شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، قاهره، ۱۳۶۸ هـ‌ق

۴۰. شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدیر الجامع بین فنی الروایه و الدرایه من علم التفسیر*، بیروت، دارالمعرفه الطبعه الثانیه ، ۱۴۱۶ هـ‌ق

۴۱. صدوق، محمدبن علی، *عیون اخبار الرضا(ع)*، تهران، منشورات الاعلمی، ۱۳۹۰هـ‌ق

۴۲. طوسی، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا

۴۳. عطاردی، عزیزالله، *مسند الامام الرضا(ع)*، مشهد، انتشارات المؤتمر العالمی للإمام الرضا(ع).

۴۴. عینی، بدرالدین محمود، *عمده القاری*، ناشر: مصطفی البابی و الحلبی.

۴۵. عکّی، خالدبن عبدالرحمن، *تسهیل الوصول الی معرفه اسباب النزول*، بیروت، دارالمعرفه ، بی‌تا.

۴۶. غزالی، محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالمعرفه

۴۷. فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره ، ۱۴۲۵ هـق.
۴۸. قمی، عباس، *سفینه البحار*، تهران، انتشارات فراهانی، بی تا
۴۹. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـق
۵۰. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، *ینابیع الموده* ، قم، کتابفروشی بصیرتی، الطبعه الثانیه ، ۱۹۹۶م.
۵۱. قنوجی، صدیق بن حسن، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، تحقیق: عبدالله بن ابراهیم، المکتبه المصریه ، الطبعه الثانیه ، ۱۴۱۵ هـق
۵۲. قاضی، نعمان بن محمد، *شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ هـق
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۳ هـق
۵۴. طوسی، محمد بن الحسن، *اختیار معرفه الرجال المعروف برجال الکشی*، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۴۸ ش.
۵۵. رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الکریم، الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفه ، ۱۹۹۳م.
۵۶. نجاشی، ابوالعباس، *رجال النجاشی*، احمد بن علی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ هـق.
۵۷. نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۴ هـق
۵۸. نیشابوری، مسلم، *الجامع الصحیح*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۵۹. واحدی، علی بن احمد، *اسباب النزول*، بیروت، دار ابن کثیر، الطبعه الثالثه ، ۱۴۱۷هـق.
۶۰. هیثمی، علی بن ابی‌بکر، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بتحریر الحافظین، العراقی و ابن حجر، بیروت، منشورات، موسسه المعارف.
۶۱. صالحی، الشامی، *سبل الهدی و الرشاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه ، ۱۴۱۴ هـق

تبیین عقلانی نقش و جایگاه امامت و وجوب ولایت از دیدگاه امام رضا(ع)

علیرضا یوزباشی*
محمد نوروزی**

چکیده

در پژوهش حاضرتبیین عقلانی نقش و جایگاه امامت و دلایل وجوب ولایت پذیری از امام معصوم و ولی امر زمان از دیدگاه امام رضا(ع) مورد بحث واقع شده است. در این راستا ضمن بررسی ضرورت وجود امام، شرایط و ویژگی‌های امام، نحوه ی انتخاب امام، چگونگی رسیدن به مقام امامت و راه‌های اثبات امامت و نیز دلایل وجوب ولایت پذیری از امام معصوم و ولی امر زمان از دیدگاه امام رضا(ع) به بحث گذارده شده است.روش انجام پژوهش تحلیل اسنادی بوده است و به منظور گردآوری داده‌های لازم جهت پاسخگویی به سوال‌های پژوهش کلیه اسناد و مدارک موجود و مرتبط با موضوع حاضر با استفاده از فرم گردآوری داده‌ها جمع آوری و با شیوه کیفی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. عمده‌ترین یافته‌های پژوهش عبارتند از:

۱- برخی از عمده ترین ضرورت‌های وجود امام از نظر امام رضا(ع) در این است که زمین بدون امام نبوده و نخواهد بود. در غیر این صورت اهل خود را فرو می بلعد. بدون حجت الهی ادامه حیات برای هستی مقدور نیست، چون خداوند نظم هستی را چنین قرار داده است. امام دانه‌های پراکنده یک جامعه را تحت نظام ویژه‌ای درمی‌آورد و آن‌ها را جمع کرده، ارتباط می‌بخشد و امامت، مهار دین و نظام مسلمانان و عامل اصلاح دنیای مردم و سبب عزت و سربلندی اهل ایمان است.

۲- برخی از عمده ترین ویژگی‌های امام شامل؛ حلال خدا را حلال و حرام خدا را حرام می نماید(قدرت تشریع و قانون گذاری)، اقامه حدود الهی می کند(برقراری حکومت و ایجاد تشکیلات لازم برای این امر

---

* دانشجوی دکتری مدیریت آموزشی دانشگاه تهران
** کارشناس ارشد علوم تربیتی دانشگاه شاهد

چون اقامه حدود) ، امام همانند ماه تابان است ، پاک از گناهان(عصمت) ، نظیری ندارد(هر زمان یک امام وجود دارد) واین که فضایلش اکتسابی از دیگران(غیرامام) نیست...». وبه طور خلاصه سه ویژگی عمده امام، منزلت امام نزد خدا، ارتباط امام با مردم و شخصیت معنوی و علمی امام می‌باشد.

۳- تعیین امام و شناسایی و انتخاب امام نمی‌تواند به تشخیص مردم باشد زیرا انسان‌ها نمی‌توانند تشخیص دهند که چه کسی دارای برترین مقام علمی و معنوی و مبرا از هر گناه آشکار و پنهان است. مردم نمی‌توانند با اندیشه و تجربه‌های خود دریابند که چه کسی صلاحیت خلافت الهی را دارد . تنها خداوند است که از دل همه ی انسان‌ها با خبر است و می‌داند که شایسته ترین انسان‌ها برای بردوش کشیدن بار امانت و خلافت الهی کیست.

۴- برخی از عمده ترین راه‌های اثبات امامان عبارتند از: تأیید آنان از سوی انبیای پیشین، ارائه ی مطالب صحیح و منطقی و معقول همراه با دلایل قانع کننده و هماهنگ و همساز با معارف انبیای گذشته، برخورداری آنان از اخلاقی ممتاز و رفتاری انسانی و معقول و ارائه ی معجزات به منظور اثبات نبوت خود و ارتباط ویژه ای که با خدای هستی دارند.

۵- دلایل وجوب ولایت پذیری از امام معصوم و ولی امر زمان از دیدگاه امام رضا(ع) در آن است که اگر خداوند محبت و مودت اهل بیت پیامبر(ص) را بر مومنان واجب ساخته به خاطر آن بوده است تا مردم با محبت و دوستی، راه اطاعت از معلمان الهی را بپیمایند و معرفت خدا و اطاعت از دستورات دین را با زمزمه ی محبت فراگیرند و این به سود خود مردم است، چنان که قرآن به صراحت این نکته را بیان داشته است: «*قُلْ ما سَأَلْتُکُمْ مِنْ اَجْرٍ فَهُوَ لکم اِنْ اَجْرِیَ الاّ علی اللّه* »؛ [ای پیامبر به مومنان] بگو اگر از شما در برابر انجام وظیفه رسالت پاداشی خواستم ، به خاطر منافع و نتایج ارزشمندی است که برای خود شما دارد و گرنه پاداش [حقیقی] من بر خداوند است».

کلمات کلیدی: امامت، ولایت پذیری، امام معصوم، ولی امر، امام رضا(ع).

مقدمه

اولین اختلاف در اسلام پس از رحلت رسول اکرم(ص) پیرامون مسئله امامت وخلافت بود و برسر همین مسئله مردم دو دسته شدند: فرقه ای پیرو حضرت علی(ع) و شیعه علی نامیده شدند و فرقه ای راه دیگر گرفتند و تابع خلفاء و دیگران شدند. پس از گذشت زمانی از دوران خلفا بر سر این مسئله اختلاف شد که جانشین پیامبر را خلیفه باید دانست یا امام؟ مسئله دوم نیز پیش آمد و آن اینکه مرجع مسائل علمی پس از پیامبر چه کسانی هستند؟ آیا خلفا، علمای زمانشان بودند، و می توانستند مثل پیامبر تمام سؤالات دینی را پاسخ بدهند و هم شان و دارای مقام معنوی مثل پیامبر باشند؟ یا مردم به کسی دیگر مراجعه می کردند؟ ویا اگر خلفا پاسخ می دادند، چگونه پاسخ می دادند و منبع پاسخگویی آنها چه بود؟ تاریخ نشان می دهد که سؤالات علمی را پس از پیامبر غیر از امام علی(ع) کسی قادر به پاسخگویی نبود. لذا یکی از مباحث اختلاف برانگیز علمی و غیرعلمی(سیاسی) این بحث بود و خون های بسیاری برسر این مسئله ریخته شد. درحالی که پیامبر اکرم(ص) این بحران‌ها را پیش بینی کرده و برای آن راه حل نشان داده و اهل بیت خود را بهترین راه نجات از تفرقه معرفی کرده بود، که گروهی آن را نادیده گرفتند. امام رضا(ع) نیز مثل جدّش امیر مؤمنان برای دفاع از امامت و جایگاه اهل بیت در عصر خود به اقتضای شرایط عصر خود در زمینه های مختلف، مباحثی مطرح کرد و به شبهات عصر خود و همه اعصار در زمینه امامت و جایگاه آن پاسخ داد. و با این روشنگری امام رضا(ع) به بسیاری از اختلافات آن زمان خاتمه داد.

با عنایت به مطالب فوق، مسئله اساسی پژوهش حاضر، بررسی و تبیین جایگاه امامت و وجوب محبت امام و اهل بیت(ع) از دیدگاه امام رضا(ع) بوده است. در این راستا ضمن بررسی ضرورت وجود امام، شرایط و ویژگی‌های امام، نحوه ی انتخاب امام، چگونگی رسیدن به مقام امامت و راه‌های اثبات امامت و نهایتاً دلایل وجوب محبت به امام و اهل بیت(ع) از دیدگاه امام رضا(ع) به بحث گذارده شده است.

در پژوهش حاضر پنج سوال اصلی ذیل طرح و مورد بررسی واقع شده است:

۱- از دیدگاه امام رضا(ع) ضرورت وجود امام در زمین چه می‌باشد؟

۲- از نظر امام رضا(ع)، امام کیست؟ و دارای چه ویژگی‌هایی می‌باشد؟

۳- از نظر امام رضا(ع) انتخاب و تشخیص امامان با چه کسی می‌باشد؟ و امامان چگونه به این مقام رسیده‌اند؟

۴- عمده ترین راههای اثبات امامان از دیدگاه امام رضا(ع)، قرآن و احادیث چه می‌می باشد؟

۵- عمده ترین دلایل وجوب ولایت پذیری از امام معصوم و ولی امر زمان از دیدگاه امام رضا(ع) چیست؟

ضرورت وجود امام(ع) در عالم

سوال اول پـژوهش عبـارت بـود از اینکـه؛ «از دیـدگاه امـام رضـا(ع) ضـرورت وجـود امـام در زمـین چـه می‌باشد؟».

در باب لزوم وجود امام در منابع دینی و روایات معصومان، بسیار می‌توان خواند و آموخت اما در این میان سخنان امام هشتم شیعیان، حضرت امام رضا(ع) بسیار گویا و روشن، ضرورت وجود کسی که «امـام» باشـد در هر زمان و هر اوضاعی را تبیین و تشریح می‌کند. در جلد دوم «اصول کافی» ص ۳۰۰ آمده است: امام رضـا(ع) فرمودند: «بدون تردید، امامت، مهار دین و نظام مسلمانان و عامل اصلاح دنیای مـردم و سـبب عـزت و سـربلند اهـل ایمـان اسـت»(کلینـی ، ۱۳۸۸ه.ق، ج۲، ص ۳۰۰). در واقـع امـام در بیـان کـارکرد امـام در جامعـه، آن را همان‌گونه که جد بزرگوارش امیر مؤمنان علی(ع) تشریح کرده است، رشته‌ای می‌داند کـه «دانـه‌هـای پراکنـده یک جامعه را تحت نظام ویژه‌ای درمی‌آورد و آن‌ها را جمع کرده، ارتباط مـی‌بخشـد.» رشـته‌ای کـه اگـر پـاره شود، «دانه‌های پراکنده می‌شود و هر یک بـه سـویی مـی‌رونـد و پـس از آن هـیچ گـاه بـه صـورت اول فـراهم نمی‌گردند.»(شهیدی، ۱۳۸۷، خطبه ۱۴۶). در همین باره، محمد بن فضیل گفته است که روزی از امام رضـا(ع) پرسیدم: «زمین بدون وجود امام می‌شود؟» امام فرمودند: «نه.» گفتم: «برای ما از امام صادق(ع) روایت شـده کـه ایشان فرموده‌اند زمین خالی از وجود امام نمی‌شود مگر این‌که خدای تعالی بر اهل زمـین یـا بـر بنـدگان خشـم گیرد.» حضرت فرمود: «نه(زمین خالی از امام نمی‌شود)، اگر امام نباشد، زمین فروخواهد ریخت.» یـا در جـایی دیگر سلیمان بن جعفری این جمله را از امام رضا(ع) نقل می‌کند که فرموده است: «اگر بـه قـدر و انـدازه یـک چشم بر هم نهادن، زمین از حجت خدا خالی بماند، به یقین ساکنان خود را فرو خواهد بلعید.»(کلینی، ۱۳۸۸ ه. ق، ج ۱، ص ۱۷۹). وجود امام در زمین ضروری است. در این زمینه از امام رضا(ع) سئوالات مکرری شـد و از سوی واقفه که فرقه ای از شیعه بود شبهات فراوانی درباره امامت آن حضرت و استمرار امامت و غیبـت امـام و مسائل دیگر امامت مطرح گردید، آن حضرت همه را پاسخ دادند.

بحث امامت و حجت و ضرورت آن در روی زمین که در قرآن از آن به خلافت الهی تعبیر شده، مباحـث کلامی ای بود که از سوی شیعه و غیرشیعه از امام پرسیده شد و آن حضرت در پاسخ آنها با تأکیـد مـی فرمـود زمین بدون امام نبوده و نخواهد بود. در غیر این صورت اهل خود را فـرو مـی بلعـد. بـدون حجـت الهـی ادامـه حیات برای هستی مقدور نیست، چـون خداونـد نظـم هسـتی را چنـین قـرار داده. تعـداد پـانزده روایـت از امـام رضا(ع) درباره ضرورت و وجود امام و حجت در زمین رسیده اسـت(صـدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، صـص۲۰۴-۲۰۲؛ کلینی، ج ۱، صص ۱۷۷-۱۷۹). روایاتی که از امام درباره امامت وارد شده ناظر به مسائل مختلفی است از قبیل اینکه: فرق بین پیامبر و امام و جایگاه ائمه چیست و هرکس که امام زمان خود را نشناسـد در مـرگ جـاهلی از

دنیا خواهد رفت. امامت، خلیفه پیامبر است و ودایع رسالت و علوم او در پیش امام است. در این باره کسی از امام رضا(ع) سؤال کرد آیا شمشیر رسول خدا در پیش شما است؟ آن حضرت به صراحت جواب نوشت؛ در پیش من است(صفار قمی، ۱۴۰۴، صص ۱۷۸-۱۸۵). همچنین درباره اینکه اطاعت از ائمه مثل اطاعت از پیامبر، واجب است و دفاع آن حضرت از امامت خویش در مقابل واقفه نیز از امام سئوال کرده اند.(صدوق ، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۲۵).

طرح مباحث کلی امامت و بیان عدد ائمه که ۱۲ نفر هستند با تصریح به اسم و القاب با نام مادرشان توسط امام رضا(ع) در راستای اثبات امامت و رد گروه های انحرافی و فرقه های باطل بود که خلفا و مصادیق دیگری برای ائمه تصور می کردند. امام در برخی از بیانات، نقش امام در جامعه را تبیین کرده و از این طریق محوریت امامت را ثابت می کند(صدوق ، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۷). درباره این موضوع شیخ صدوق علاوه بر اینکه در کتاب مهم اکمال الدین احادیثی ذکر کرده، در کتاب شریف عیون اخبار الرضا تعداد زیادی روایت درباره امامان دوازده گانه و ویژگی های آنها آورده است(صدوق ، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۵۷-۱۳۲).

روشی که امام رضا(ع) برای حفظ اندیشه شیعه به کار گرفت و با اندیشه های انحرافی مبارزه نمود، هم مقابله بود و هم مطرح کردن اندیشه امامت و هم خاموش نمودن آتش فتنه هایی که برای امامت و اندیشه تشیع مهیا کرده بودند. چنین روشی در طول تاریخ نظیر ندارد که جامع و مانع باشد. مأمون خود معتزلی مذهب و مدافع اعتزال بود(جرجی زیدان، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۱۲). امام او را هم از نظر علمی مردود کرد و هم از نظر علمی زمینه ای را برای قبول کردن ولایتعهدی ایجاد کرد که مأمون محکوم به غصب خلافت شد و امامت و خلافت به عنوان حقی غصب شده توسط گذشتگان(امویان و عباسیان) مطرح گردید. امام در این باره چنین فرمود: مأمون حق ما را شناخت و چیزی که دیگران انکار می کردند به من برگرداند و واگذار کرد و این خلافت بزرگ را به من واگذاشت اگر زنده بمانم(صدوق ، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۴۲).

در اینجا امام علاوه بر مطرح کردن حقانیت خویش در امر حکومت که مأمون آن را برگردانده بود، به حیله مأمون نیز اشاره می فرماید(اقدام به کشتن امام) گرفتن اعتراف از دستگاه خلافت بر اینکه امامت حق مسلم اوست و خلافت و امامت متعلق به کسی است که او مصون از هر نوع لغزش است، هدفی بود که امام در ماجرای ولایتعهدی تعقیب می کرد و موفق هم شد، از این رو برای اشاعره و معتزله و تمام فرقه های شیعه نیز روشن شد که خلیفه، امام نیست و خلافت(مأمون و دیگران) حقی است غصب شده توسط آنها(عباسیان) که امام به آن رسید و مأمون به عنوان غاصب معرفی شد. بدین نحو امام با مدیریت بی نظیر در این بحران به سرکوب عقیده های باطل درباره امامت موفق شد.

این یک موضع صریح و آشکار از طرف امام در رد تمام افکار باطل درباره امامت بود. امامت اساسی ترین مسئله از مسائل کلامی است و بسیاری از علمای اهل سنت بر این باور بودند که خلافت با امامت یکی است و خلفای عباسی و اموی در حقیقت امام هستند و منشاء این مسئله را حل و عقد و شوری و قهر و غلبه و قدرت و استیلای نظامی و... تلقی کرده و اطاعت آنها را واجب می دانستند. مأمون با طرح مسئله ولایتعهدی در فکر از بین بردن امامت بود ولی موضع گیری امام، نتیجه معکوس به بار آورد و برای اهل تاریخ روشن شد که مسیر خلافت و مدعیان خلافت راه باطل رفته و حق اهل بیت پیامبر را ضایع نموده اند(عطاردی، ۱۳۹۲ه.ق، صص ۲۱-۰۱).

ویژگیهای امام(ع)

سوال دوم پژوهش عبارت بود از اینکه؛ «از نظر امام رضا(ع) امام کیست؟ و دارای چه ویژگی‌هایی می‌باشد؟».

امام علی بن موسی الرضا(ع) در پاسخ به این سئوال اینگونه می‌فرمایند: «*الامام کالشمس الطالعه المجلله بنورها للعالم*؛ امام چونان خورشید نورافشانی است که با نور خود روشنگر جهان است»، «وهی فی الافق بحیث لا تنالها الایدی و الابصار؛ در جایگاهی قرار دارد که دست‌ها و چشم‌ها بدان نایل نمی‌شود»، «الامام الماء العذب علی الظماء؛ امام، آب گوارایی است از پس تشنگی و عطش»(عطاردی، ۱۳۹۲، ج ۱، صص۱۰۱ - ۹۶؛ صدوق، ج ۲، ص ۶۷۵ باب ۵۸؛ صدوق، ص ۶۷۴، باب ۹۷). این تعابیر بلند درباره ی امام، عبارت‌هایی شاعرانه، ادبی و مبالغه آمیز نیست، بلکه بازگو کننده ی جایگاه و منزلت واقعی امام است و به همین دلیل امام رضا(ع) پس از این تعابیر بلند، به این سوال نهفته در ذهن مخاطبان پاسخ می‌دهد که: به راستی نورافشانی امام در چه زمینه ای است و امام برای کدام تشنگی مانند آب گواراست؟

« *والدال علی الهدی و المنجی من الردی*؛ امام راهنمای بشریت به سوی هدایت و نجات دهنده ی آنان از پستی و فرومایگی است»، «الامام الانیس الرفیق و الوالد الشفیق و الاخ الشقیق، امام برای انسان‌ها همدمی رفیق و پدری مهربان و برادری همانند است»، «*والام البره بالوالد الصغیر و مفزع العباد فی الداهیه الناد*؛ امام به امت خویش مهر می‌ورزد همانند مادری که به فرزند خردسال خود مهربان و نیکوکار است و امام پناهگاه بندگان خدا در مصیبت‌ها و دشواری‌های عظیم است»، «*الامام امین الله فی خلقه و حجته علی عباده و خلیفته فی بلاده و الداعی الی الله و الذاب عن حرم الله*؛ امام امین الهی در میان خلق و حجت خداوند بر بندگان او و خلیفه ی پروردگار در جامعه بشری است . امام مردم را به سوی خدا دعوت می کند و از حریم ارزش‌های الهی و ساحت قدس خداوندی پاسداری می کند»، «*الامام المطهر من الذنوب و المبرا عن العیوب*؛ امام از هر گناه،

پاکیزه و از هر عیب و کاستی به دور است»، «*المخصوص بالعلم، الموسوم بالحلم، نظام الدین*؛ امام دارای علم ویژه و حلم و بردباری است و وجود او مایه استواری دین است»، «*وعز المسلمین و غیظ المنافقین و بوار الکافرین*؛ امام مایه ی عزت و سربلندی مسلمانان و باعث ناخشنودی و نگرانی منافقان و عامل شکست و حقارت کافرین است»، «*الامام واحد دهره، لا یدانیه احد و لا یعادله عالم و لا یوجد منه بدل و لا له مثل و لانظیر*؛ امام یگانه ی عصر خویش است به طوری که هیچ کس در شرافت و فضیلت به پای او نرسد و در دانش به مرتبه ی او راه نیابد، همانندی برای او یافت نمی‌شود و مثل و نظر ندارد»(عطاردی، ۱۳۹۲، ج ۱، به نقل از کافی ج ۱، صص ۲۰۰ ـ ۲۰۱؛ صدوق، ج ۲، ص ۶۷۵ باب ۵۸؛ امالی، ص ۶۷۴، باب ۹۷؛ معانی الاخبار، ص ۹۶؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۱۶)، امام رضا همچنین می‌فرمایند: «*للامام علامات: یکون اعلم الناس و احکم الناس و اتقی الناس و احلم الناس و اشجع الناس و اعبد الناس و اسخی الناس*؛ امام دارای نشانه‌هایی است: امام آگاه ترین، استوارترین، با تقواترین و بردبارترین مردم و از همه شجاع تر و عابدتر و با سخاوت تر است»(عطاردی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۰۱). همچنین در تبیین مقام عترت و جایگاه امامت از سخنان عالم آل محمّد صلی الله علیه و آله، حضرت رضا(ع) آمده است که در جمع بزرگی از عالمان عراق و خراسان آیه «*ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتابَ الَّذِینَ اصْطَفَیْنا مِن عِبادِنا*»(فاطر، ۳۲) مطرح گردید و این پرسش به میان آمد که وارثان کتاب الهی و برگزیدگان از میان بندگان خدا چه کسانی هستند؟

عالمان عراق و خراسان که در مجلس مأمون گردآمده و از مکتب اهل بیت بهره ای نبرده بودند، اظهار داشتند که همه امّت اسلامی برگزیدگان خداوند و وارثان کتاب الهی هستند. امّا امام علی بن موسی(ع) که در آن جلسه محور آرا و مرجع نقد و تحلیل انظار شناخته می‌شد، فرمودند: من این نظر را که عالمان عراقی وخراسانی اظهار داشتند، صحیح نمی‌دانم، زیرا منظور آیه از وارثان کتاب و برگزیدگان، فقط عترت طاهره پیامبر صلی الله علیه و آله است و نه همه امّت.

امام(ع) در ارائه دلیل برای این وجه تفسیر، از خود قرآن بهره جست و فرمود: در آیه بعد خداوند فرموده است: «*جَنّاتُ عَدْنٍ یَدْخُلُونَها ...*»(فاطر، ۳۳)؛ یعنی وارثان کتاب و برگزیدگان الهی همه اهل بهشت بوده و از نعمتهای بهشتی برخوردار خواهند بود، این در حالی است که خداوند در آیه قبل آیه ۳۲ امّت اسلامی را به سه گروه ۱) ظالم به خود ۲) میانه رو ۳) پیشتاز نیکیها معرّفی کرده است و شک نیست که این سه گروه با یکدیگر برابر نبوده و همه بی چون و چرا اهل بهشت نخواهند بود، بلکه پیشتازان راه خیر و رستگاران و برخورداران از فضل گسترده الهی از این امتیاز برخوردارند.در ادامه این حدیث امام(ع) به ارائه دلایلی از قرآن پرداخت که هر کدام از آنها عترت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را سرآمد امّت اسلامی و پاکیزه ترین و شایسته ترین امّت برای تداوم بخشیدن به راه نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله و وراثت کتاب الهی و تبیین و تفسیر آن برای

رهپویان ایمان و اسلام معرّفی کرده است(صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۲۸). یکی از مسائل در باب امامت، که در روایات امام رضا(ع) مطرح شده عصمت امام است .چون امام جانشین پیامبر در میان امت است و عصمت نبی ضروری است. جانشین نبی نیز باید مثل خودش، دارای آن ویژگی باشد. لذا عصمت امام نیز ازجمله مسائلی بود که بین فرقه های اسلام موردبحث و اختلاف بود.

علمای بزرگ اهل سنت، عصمت را در امام شرط نمی دانند، چون امامانی که آنها به آن قائلند، معصوم نیستند. فرقه ای از اهل سنت امامت را در قریش و فرقه ای به امامت مفضول با وجود فاضل قائل شدند تا خلافت ابوبکر و دیگران را توجیه کنند. معتزله نیز به این نظریه معتقد بودند(شکور، ۱۳۶۲، ص ۶۴). آنها آراء خود را براساس توجیه ماوقع بنیاد نهادند درحالی که اندیشه سیاسی اسلام، براساس آن چه که در قرآن و پیامبر(ص) ترسیم شده باید تبیین شود. نه براساس آن چه که دیگران انجام داده اند و واقع شده. شیعه عقیده خود را در امامت از ائمه با استناد به نص پیامبر و قرآن کریم می گیرد؛ ائمه نیز، این اندیشه را در طول تاریخ صیانت نموده اند. در عصر امام رضا(ع) ازجمله مباحث مطروحه همین بحث بود که آن حضرت باتوجه به این جو با شیوه ثابت خود، شبهات وارده بر دین و امامت را پاسخ می فرمودند، از این رو آن حضرت در روایاتی طولانی، اوصافی برای امام ذکر می کنند که در هیچ مخلوقی یافت نمی شود.

کلینی از عبدالعزیز روایت کرده: روز جمعه در مسجد جامعه مرو بودیم درباره امامت و فرقه فرقه شدن مردم صحبت شد. که حضرت با تبسم وارد شد و شروع کرد به تشریح امامت و مطرح کردن بحث غدیر و اوصاف امامت با این جملات *«... الامام یحل حلال الله و یحرم حرام الله و یقیم حدود الله... البدر المنیر... المطهر من الذنوب و المبراء عن العیوب... واحد دهره... ولا یوجد منه بدل ولاله مثل ولانظیر مخصوص بالفضل کله من غیر طلب منه له و لااکتساب...»*(کلینی، ۱۳۸۸ ه ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ عیون اخبارالرضا، ج ۱، ص ۴۵۰). حضرت در این حدیث به بیان اختیارات و ویژگی های امامت می پردازد: از جمله ۱- حلال خدا را حلال و حرام خدا را حرام می نماید(قدرت تشریع و قانون گذاری) ۲- اقامه حدود الهی می کند(برقراری حکومت و ایجاد تشکیلات لازم برای این امر چون اقامه حدود) ۳- امام همانند ماه تابان است ۴- پاک از گناهان(عصمت) ۵- نظیری ندارد(هر زمان یک امام وجود دارد) ۶-فضایلش اکتسابی از دیگران(غیرامام) نیست.

آن چه گفته شد، گوشه ای از فضایل و ویژگی‌های امام از منظر امام رضا(ع) بود، در حالی که از کمالات امامان علیهم السلام در روایات به شکل گسترده تری یاد شده است . در عین حال همین موارد که به صورت خلاصه یادآور شدیم بسیار شگرف و عظیم است . این ویژگی‌ها را می‌توان در سه زمینه خلاصه کرد:

- منزلت امام نزد خدا: امین الهی در میان خلق، حجت و دلیل خدا بر مردم، خلیفه ی الهی در جامعه ی بشری، دعوت کننده ی مردم به سوی خدا و پاسدار حریم ارزش‌های الهی است .
- ارتباط امام با مردم: راهنمای مردم به سوی هدایت، انیس مردم همانند پدری دلسوز و مهربان، پناهگاه مردم در مشکلات و دشواری ها، مایه ی عزت مسلمانان و باعث خشم منافقان و رسوایی کافران است.
- شخصیت معنوی و علمی امام: دارای برتری نسبت به همه ی مردم به لحاظ علم و فضیلت، برکنار از هرگناه و کاستی، برخوردار از علم ویژه و دانش مخصوص، برازنده ترین به لحاظ شکیبایی، تقوا، شجاعت و سخاوت و عابدترین انسان‌ها به درگاه خداوند می‌باشد.

چگونگی انتخاب امام(ع)

سوال سوم پژوهش عبارت بود از اینکه؛ «از نظر امام رضا(ع) انتخاب و تشخیص امامان با چه کسی می‌باشد؟ و امامان چگونه به این مقام رسیده اند؟».

در میان فرقه های اهل سنت این نظریه رواج داشت که خلیفه توسط اجماع امت یا شوری و... از میان قریش یا ... انتخاب می شود و فرقه هایی از شیعه نیز قائل به امامت مفضول باوجود فاضل بودند. شیعه از دیرباز با استناد به قرآن کریم و آیه «*یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک... و الیوم اکملت لکم دینکم و رضیت لکم الاسلام دینا..*» معتقد است که پیامبر در واقعه غدیر این دستور خدا را به اجرا گذاشت.

از جمله موضوعاتی که امام رضا(ع) به آنها پرداخت، تاکید بر واقعه غدیر و امامت و فضایل امیر مؤمنان بود که باتوجه به نیاز جامعه و فراهم شدن فضای مناسب در میان مردم مباحث را مطرح می فرمودند و به اثبات حقانیت خلافت علی(ع) در مقابل نظریه تقدم مفضول بر فاضل می پرداختند. چنان که نقل شده مأمون نیز این بحث را با علمای اهل سنت مطرح و آنها را در این زمینه با اقامه ادله برهانی ساکت و نظر آنها را باطل و برتری و امامت امیرمؤمنان علی(ع) را بر آنان اثبات کرد(صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۴۷-۱۳۰).

امام رضا(ع) در مقابل ناصبین، واقفیه، زیدیه و فرقه های منحرف از شیعه و فرقه های کلامی اهل سنت مثل اهل حدیث و معتزله روایاتی را که از پیامبر(ص) درباره دوستی و ولایت و امامت و برتری و وجوب اطاعت امیر مؤمنان بود، مطرح و تشریح می فرمود و بیشتر این مباحث در فرصت استثنایی حضور امام در مرو به وجود آمد، که حضرت توانست اصل امامت را مطرح و امامت و حجت بودن خود بر اهل زمان را به صراحت بیان کند، چنان که در حدیث، سلسله الذهب، پس از بیان توحید مسئله امامت خویش را مطرح و خود را از شرایط ورود به حصن الهی دانست که مردم گمان می کردند پس از توحید، نبوت و بعد از آن خلافت راه درستی است که انتخاب کرده اند. امام این گمان را باطل نمود و امامت را شرط اصلی تحقق توحید و ماندگاری راه رسالت بیان کرد.

از امام رضا(ع) در زمینه اثبات اساس امامت که از علی(ع) آغاز می شود ۷۳ روایت نقل شده است(عطاردی، ۱۳۹۲ه.ق، ج ۱، صص ۱۳۸-۱۱۲). علاوه بر آن که در مناظرات و پاسخ به سؤال ها، این مسئله را مطرح نموده و در هر فرصت این اصل را بیان می فرمودند. امام رضا علیه السلام در احادیث خود به ترتیب از امامت عامه و اصل امامت مشروع، امامت خاص و ویژگی های امیر مؤمنان و سایر ائمه سخن می گفت و آشکارا خود را امام معرفی می کرد. درحالی که زمینه در دوره های قبل به این صراحت فراهم نشده بود و لقب رضا به آن حضرت، به این مناسبت از طرف پیامبر اکرم(ص) داده شده است، چون مقبول همه است؛ حتی مخالف بزرگی چون مأمون به امامتش اعتراف کرد(امامتش بر همه امت حتی غیرمسلمانان هم ثابت شد)(صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۴۲-۶۲).

با توجه به مشخصات و ویژگی‌هایی که برای امام برشمردیم، تعیین امام و شناسایی و انتخاب امام نمی‌تواند به تشخیص مردم باشد، زیرا انسان‌ها نمی‌توانند تشخیص دهند که چه کسی دارای برترین مقام علمی و معنوی و مبرا از هر گناه آشکار و پنهان است. مردم نمی‌توانند با اندیشه و تجربه‌های خود دریابند که چه کسی صلاحیت خلافت الهی را دارد . تنها خداوند است که از دل همه ی انسان‌ها با خبر است و می‌داند که شایسته ترین انسان‌ها برای بردوش کشیدن بار امانت و خلافت الهی کیست پاسخ به این سوال را نیز از کلام امام علی بن موسی الرضا(ع) می‌آوریم، چرا که ایشان وقتی وارد مرو شدند، در میان مردم بحث از امامت مطرح گردید و اختلاف نظریه‌ها به وضوح پیدا بود .

شخصی به نام عبدالعزیز پیش امام آمد و از بحث وگفتگو و اختلاف نظر مردم درباره ی امامت خبرآورد. امام رضا(ع) لبخندی زد و فرمود: ای عبدالعزیز، این گروه گرفتار ناآگاهی هستند و با نظریه پردازی‌های گوناگون، خود را گول زده اند. سپس امام درباره ی این نظریه که امام را باید خود مردم انتخاب کنند، فرمود: «*هل یعرفونَ قدرَ الامامَه ومحلَّها مِنَ الأُمه فَیَجُوز فیها اختیارُهم*»؛ آیا اینان اساساً اهمیت و جایگاه امامت را در میان امت اسلامی می‌دانند و ویژگی‌های امام و رسالتی که بر دوش اوست تشخیص می‌دهند تا بتوانند بر اساس آن معیارها، کسی را برای امامت انتخاب کنند؟!»، «*اِنَّ الامامه اَجَلُّ قدراً وَاَعْظَمُ شأناً وَاَعْلامکاناً وَاَمْنَعُ جانباً وَاَبْعَدُ غَوراً من اَنْ یبلغها النّاس بعقولهم*»؛ امامت، ارزشی والاتر، شانی بزرگ تر و جایگاهی برتر و موقعیتی فراتر و ژرفایی فزون تر از آن دارد که مردم بتوانند با ملاک‌های عقلی خویش آن را اندازه گیرند و به آن برسند .»(عطاردی، ۱۳۹۲ه.ق، ج ۱، ص ۹۷).

وقتی سخن از جایگاه و منزلت امامان به میان می‌آید، به طور طبیعی این سوال به ذهن می‌رسد که: به راستی امامان(علیهم السلام) این مرتبه ی عالی و این شایستگی و صلاحیت را چگونه و به چه دلیل یافته اند؟ قبل از پاسخ به این پرسش، یادآوری این نکته لازم است که این پرسش اختصاص به امامان ندارد، بلکه درباره

ی همه ی انبیای بزرگ الهی مانند نوح(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع)، عیسی(ع) و حضرت محمد(ص) نیز همین مطرح بوده است که چرا خداوند مقام نبوت و رسالت را به آنها داده و از میان خلق، آنان را برگزیده است؟ فلذا پاسخ به این سوال تنها متوجه شیعه نیست؛ بلکه همه ی مسلمانان که به رسالت و مقام نبی اکرم(ص) اعتراف و ایمان دارند، حتی یهودیان و مسیحیان که به رسالت حضرت موسی(ع) و عیسی(ع) معتقدند باید به این سوال پاسخ گویند .

اما پاسخ این است که چون خداوند دارای علم بی پایان و گسترده است، هنگامی که انسانها را آفرید، از همان آغاز می‌دانست که مطیع ترین و عابدترین و پرهیزگارترین بندگان چه کسانی هستند و براساس علم برتر خود، آنان را برای رسالت و امامت برگزید تا دیگر بندگان خود را به سوی نور و پاکی هدایت کنند: «*وَجَعَلْناهُمْ أَئِمه یَهْدُونَ بِأَمْرِنا*»؛ و قرار دادیم آنها را امامان و پیشوایانی که مردم را به امر ما هدایت کنند(انبیاء ، ۷۳). بنابراین بی شک، دلیل انتخاب شدن انبیا و امامان از سوی خداوند، لیاقت و شایستگی آنان بوده است . چنان که در طول زندگی این شایستگی را به اثبات رسانده اند . ابراهیم(ع) گام در آتش می‌گذارد و برای اطاعت از امر الهی به انجام سخت ترین آزمایشات خداوند تن می‌دهد و تا مرحله ی ذبح فرزند عزیز خویش پیش می‌رود. موسی(ع) با قدرت فرعونی درگیر می‌شود و برای هدایت بنی اسرائیل سخت ترین مرحله‌ها را می‌گذارند و دشوارترین رنجها را تحمل می‌کند . عیسی(ع) برای اجرای رسالت خود، چندان مقاومت می‌کند که تا پای دار پیش می‌رود . پیامبر خاتم(ص) در راه رسالتش بیش از همه ی انبیای الهی ستم می‌بیند و تا بدان پایه به هدایت مردم اهتمام می‌ورزد و برای آنان دل می‌سوزاند که خداوند در نص آیه ی کریمه ی قرآن به او دستور می‌دهد که تا این اندازه خود را به مشقت نیندازد(طه، ۲) .

علی بن ابیطالب(ع) در طول زندگی خود اثبات می‌کند که جز به خدا و دین خدا نمی‌اندیشد و زندگی و مرگ خود را در راه حق و برای حق قرار می‌دهد؛ تا آنجا که یک ضربت او در جنگ با خشن ترین چهره ی کفر، برتر از عبادت جن و انس معرفی می‌شود. خداوند که شایستگی و صلاحیت انبیاء و امامان را از آغاز خلقت می‌داند، آنان را به عنوان معلمان و راهنمایان خلق برمی گزیند و به ایشان کرامت خاص و توفیق ویژه می‌بخشد و از آنان مسئولیت بیشتری می‌طلبد.

راههای اثبات امامت

سوال چهارم پژوهش عبارت بود از اینکه؛ «عمده ترین راههای اثبات امامان از دیدگاه امام رضا(ع)، قرآن و احادیث چه می‌می باشد؟ و دلایل وجوب محبت امامان چیست؟».

جهان پر است از نداهای حق و باطل و ادعاهای الهی و شیطانی زیرا هم چنان که پیامبران الهی و امامان راستین مردم را به سوی خود خوانده اند تا آنان را به سوی خداوند هدایت کنند، هم زمان با ایشان و در عصر

آنان نیز مدعیان دروغینی بوده اند که خود را پیشوا و راهنما معرفی کرده و مردم را به پیروی از خویش فراخوانده اند و مایه ی گمراهی آنان شده اند . خداوند متعال از گروه اول به عنوان پیشوایانی که مردم را به امر الهی هدایت می کنند یاد کرده(انبیاء، ۷۳) و از گروه دوم به عنوان پیشوایانی که مردم را به سوی آتش فرامی خوانند نام برده است: «*وجَعَلْناهم ائمه یَدْعُونَ الی النّار*»(قصص، ۴۱). بر این اساس، هرکس که در جامعه بشری ادعای امامت و پیشوایی را داشته باشد، نمی‌توان بدون دلایل و نشانه‌های لازم، ادعای او را پذیرفت و از او پیروی کرد، بلکه باید مدعی امامت و نبوت، دلایلی داشته باشد تا بتوانیم به او اعتماد کنیم . دلایلی که انبیا برای مردم آورده اند به چهاربخش قابل تقسیم است:

۱ ـ گواهی و تأیید آنان از سوی انبیای پیشین.

۲ ـ ارائه ی مطالب صحیح و منطقی و معقول همراه با دلایل قانع کننده و هماهنگ و همساز با معارف انبیای گذشته.

۳ ـ برخورداری آنان از اخلاقی ممتاز و رفتاری انسانی و معقول.

۴ ـ ارائه ی معجزات، به منظور اثبات نبوت خود و ارتباط ویژه ای که با خدای هستی دارند .

هر گاه این چهارنشانه در کنار هم قرار گیرد، این اطمینان برای ما حاصل می‌شود که مدعی نبوت، به راستی مورد تأیید خداوند است و ما را به سوی خداوند متعال هدایت می کند . اکنون باید دید که آیا امامان هم برای اثبات امامت خود نیاز به این دلایل دارند؟پاسخ این است که امامت به عنوان پیشوای خاص الهی و دینی با ویژگی‌هایی که در هفته‌های گذشته یاد کردیم، مقامی والاست و امام معصوم واجد همه ی ویژگی‌های پیامبر به جز وحی قرآن و دارای تمامی اختیارات و مسئولیت‌های رسول خدا و برخوردار از علم لدنی و در یک کلمه، امام یعنی خلیفه ی خدا و خلیفه ی رسول خدا. با توجه به این ویژگی‌های امام و نیز با توجه به این که تنها خداوند با علم برتر خود شایستگی انسان‌ها را می‌داند و براساس شایستگی، مقام امامت را به آنان عطا می کند، ناگریز امامان و جانشینان خاص انبیا نیز باید مانند خود انبیا از دلایل و شواهدی برخوردار باشند تا ما بتوانیم به آنان اعتماد داشته باشیم و از ایشان پیروی کنیم.

امام علی بن موسی الرضا(ع) نیز در این باره فرموده اند: «*لمّا کانَ الامامُ مُفتَرضَ الطّاعه لم یکن بدٌّمِن دلاله تَدُلّ علیه و یتمیّزه بها من غیره*»؛ چون امام کسی است که اطاعت کردن از او واجب است، ناگریز باید بر امامت او دلیلی اقامه شود تا در پرتو آن دلیل بتوان امام را از غیر امام تشخیص داد(صدوق، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۰۲؛ عطاردی، ۱۳۹۲ه.ق، ج ۱، ص ۱۱۱).

در کتاب بحارالانوار حدود هشتاد آیه از قرآن آمده است که به شکلی به مساله امامت مربوط می‌شود(مصطفوی، ۱۴۰۳ ه.ق، ص ۹۵) ولی به سبب آن که آوردن همه آیات در این مختصر نمی گنجد به

چند نمونه که حضرت امام رضا نیز در بیان و اثبات حقانیت امامت از آن‌ها استفاده کرده اند، اکتفا می کنیم .

۱- امام رضا(ع) در یکی از مناظرات خود می‌فرمایند: *«هم الّذین وَصَفَهم اللّه فی کتابِه فقال: «اِنّما یُرید اللّه لِیُذْهِبَ عنکم الرِّجْسَ اَهْلَ‌البیت وُیُطَهِّرَکم تطهیراً»*؛ اهل بیت همان کسانی هستند که خداوند ایشان را در قرآن توصیف کرده و درباره آنان فرموده است: همانا خداوند اراده کرده است تا هرگونه گناه و آلودگی از شما اهل بیت به دور باشد و شما را به گونه ای خاص پاک و منزه از گناه بدارد .» سپس آن حضرت در پاسخ به این سوال که این آیه درباره چه کسانی است و منظور از اهل بیت پیامبر چه کسانی هستند؟ فرمود: *«هم الّذین قال رسول اللّه صلی‌الله‌علیه‌وآله: اِنّی مُخَلِّف فیکم الثَّقَلین کتاب اللّه وعترتی اهل‌بیتی، لَنْ یَفْتَرِقا حتّی یردا عَلَیَّ الحوض»*؛ اهل بیت در این آیه کسانی هستند که رسول خدا که درود خدا بر ایشان و خاندانش باد درباره آنان فرمود: من پس از خود دو یادگار گرانبها میان شما می گذارم . کتاب الهی و عترتم که اهل بیت من هستند و این دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا در روز قیامت نزد حوض کوثر بر من وارد شوند»(عطاردی، ۱۳۹۲ه.ق، ج ۲، ص ۱۱۴).

۲ ـ *«یا ایّها الّذین امَنوا اطیعوا اللّه واطیعوا الرّسول و اولی الامر منکم»*؛ ای اهل ایمان، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید رسول خدا را و نیز آنان که صاحب فرمان هستند»(نساء، ۵۹). در فهم این آیه اگر از معارف دین و روایات استفاده نکنیم، چه بسا گرفتار بدفهمی شویم زیرا منظور از اولی الامر کسانی نیستند که تحت عنوان فرمانروا و سلطان بر مردم فرمان می‌رانند، زیرا بسیاری از فرمانروایان، مانند فرعون براساس هوای نفس و قدرت طلبی و فزون خواهی فرمان می‌رانند و خداوند آنان را طاغوت نامیده است و از مسلمانان خواسته است تا با طاغوت‌ها سازگاری نداشته باشند . بنابراین، منظور از اولی الامرِ ـ صاحب فرمان ـ باید افراد خاصی باشند که امام رضا(ع) آنان را معرفی کرده و فرموده است: *«یعنی الّذین اَوْرَثَهم الکتاب والحکمه وحُسِدُوا عَلَیهم بِقَوْلِه «ام یحسدون الناس علی ما آتاهم اللّه من فضله فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب والحکمه وآتیناهم ملکاً عظیماً... والملک ههنا الطاعه لهم»*؛ در این آیه اولی الامر همان کسانی هستند که وارث کتاب و حکمت اند و مورد حسادت قرار گرفته اند، چنان که خداوند در قرآن فرموده است: آیا مردمان به خاطر آن چه خداوند از فضل خود به ایشان عطا کرده است، به آنان حسد می‌ورزند. با این که به آل ابراهیم ما کتاب و حکمت را عطا کرده ایم و نیز ملکی عظیم بخشیده ایم . سپس امام رضا(ع) توضیح می‌دهند که ملک عظیم در این آیه به معنای فرمانروایی بر سرزمین‌ها نیست، بلکه منظور فرمانروایی بر دلهاست که بر مردم واجب شده است از برگزیدگان الهی اطاعت کنند»(عطاردی، ۱۳۹۲ه.ق ج ۲، ص ۱۱۴).

۳ ـ *«قُل لا أسألکم علیه اَجْراً الاّ المودّه فی القُرْبی»*؛ بگو من در برابر رسالتی که انجام داده ام، از شما مردم اجر و پاداشی نمی‌طلبم مگر دوستی خویشاوندان و نزدیکانم»(شوری، ۲۳). امام رضا(ع) در توضیح این آیه و

دلالت آن بر منزلت اهل بیت(ع) فرموده است: در قرآن نظیر این آیه درباره برخی انبیای الهی دیگر مانند نوح، هود، صالح، لوط و شعیب علیهم السلام نیز آمده است با این تفاوت که فقط این جمله آمده است که «پاداش انبیا با خداست» ولی مساله دوستی ذی القربی در مورد آنان مطرح نشده است .خداوند درباره نوح می‌فرماید که او به مخاطبان خود گفت: «*وما اسألکم علیه مِنْ اَجْر اِنْ اَجْری الاّ علی ربِّ العالمین*»؛ من هیچ گونه پاداشی از شما نمی‌طلبم زیرا پاداش من فقط با پروردگار جهانیان است»(شعراء، ۱۰۹). قرآن درباره حضرت هود فرموده است: «*لا أسألکم علیه اجراً اِنْ اجری الاّ علی الذی فَطَرنی*»؛ من از شما مردم به خاطر رسالتی که انجام داده ام، مزدی نمی‌طلبم، زیرا پاداش من بر هیچ کس نیست جز آن کسی که مرا آفریده و وجودم را سرشته است»(هود، ۵۱).

قرآن، تنها درباره رسول خاتم فرموده است که اجر رسالت او دوستی خویشانِ نزدیک اوست . سپس امام رضا(ع) می‌فرماید: «وَلَمْ یُفْرض اللّه مودّتهم الاّ وقد علم انّهم لایرتدّون عن الدّین ابداً ولا یرجعونَ اِلی ضلاله ابداً»؛ خداوند دوستی اهل بیتِ پیامبر را به این سبب واجب کرده است که می‌دانسته است اهل بیت پیامبر اسلام هرگز از دین الهی روی برنمی تابند و هرگز به جانب گمراهی و کج روی کشیده نمی‌شوند»(عطاردی، ۱۳۹۲ه.ق ، ج ، ۲ ص ۱۱۷؛ حرانی، ۱۴۰۴ه.ق، ص ۴۳۱).

آن گاه امام رضا(ع) می‌فرماید: پس از نزول این آیه و قبل از این که آیه برای مردم خوانده شود رسول خدا(ص) در میان پیروان خود به حمد و ثنای الهی پرداخت و فرمود: ای مردم، خداوند تکلیفی را بر شما واجب کرده است، آیا این وظیفه را انجام خواهید داد ؟ به این پرسش هیچ کس پاسخی نداد. زیرا گمان می‌کردند که این تکلیف به پرداخت وجه مادی مربوط است . روز دوم و سوم نیز همین مساله تکرار شد و مخاطبان پیامبر سکوت کردند تا این که رسول خدا(ص) فرمود: این تکلیف مربوط به پرداخت طلا و نقره و خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها نیست . مردم پرسیدند: اگر درباره این امور نیست، پس درباره چیست؟ در این هنگام رسول خدا(ص) آیه ای را که بر او نازل شده بود برای مردم بازخواند و فرمود اجر رسالت من فقط دوستی اهل بیت من است . مردم با شنیدن این آیه گفتند: ما این فرمان الهی را می‌پذیریم و این واجب را به جای خواهیم آورد. در ادامه این حدیث امام رضا(ع) می‌فرماید: «اما بیشتر مردم به این تکلیف الهی عمل نکرده و به این پیمان وفا ننموده اند»(همان).

وجوب محبت و مودت ولایت پذیری از امام(ع)

سوال پنجم پژوهش عبارت بود از اینکه؛ «عمده ترین دلایل وجوب ولایت پذیری از امام معصوم و ولی امر زمان از دیدگاه امام رضا(ع) چیست؟».

از دیدگاه شیعه امامیه، مطابق با تعالیم قرآنی و نیز روایات رسیده از رسول خدا(ص) و اهل بیت عصمت و طهارت(ع)، هیچ حکمی از احکام الهی بدون دلیل و مصلحت نیست . بنابراین اگر خداوند در قرآن از مومنان خواسته تا «اهل بیت پیامبر(ص)» را دوست بدارند، حتماً این بیان الهی، دارای دلیل و حکمت و مصلحت بوده است. اگر سئوال شود که آیا ممکن است همان گونه که انسان‌ها فرزندان و خویشاوندان خود را به دلیل نسبت‌های خانوادگی بر دیگران ترجیح می‌دهند و گاه در این راه حقوق و فضایل دیگران را نادیده می‌گیرند؛ خداوند هم فقط به خاطر خویشاوندی اهل بیت با پیامبرش آنان را مورد توجه ویژه قرار داده و محبت ایشان را مردم واجب کرده باشد؟ نسبت دادن چنین مطالبی به خداوند، دور از ساحت قدس الهی است زیرا خداوند با هیچ انسانی خویشاوندی ندارد. همه آدمیان، بندگان او هستند و لطف و رحمت او شامل همه انسان‌ها بوده و خواهد بود و این انسان‌ها هستند که در استفاده از رحمت الهی و عنایات او با یکدیگر تفاوت دارند . برخی شایستگی بیشتری از خود نشان می‌دهند و در میدان عبودیت بر دیگران سبقت می‌گیرند و برخی با سستی و کندی به طرف رحمت الهی حرکت می‌کنند. پاسخ این سئوال را خداوند در قرآن کریم بیان فرموده است. خداوند در قرآن کریم فرموده است: «*اِنَّ اکرمکم عندالله اَتقیکُمْ*»؛ همانا با کرامت ترین و با فضیلت ترین شما انسان‌ها نزد خداوند آن کسی است که باتقواتر باشد»(حجرات، ۱۳).

دلیل این که خداوند نزدیکان و خاندان پیامبر(ص) را تا این اندازه مورد تکریم و عنایت قرار داده، تا آنجا که محبت آنان را پاداش رسالت رسول خاتم(ص) تعیین کرده است، آن است که اهل بیت پیامبر از همه انسان‌ها و از همه امت پیامبر با تقواتر بوده و در میدان بندگی و عبادت و ادای حقوق و انجام وظایف الهی بر همگان پیشی گرفته اند. بهترین گواه بر این که در نظر خداوند، برتری و فضیلت آدمیان بر یکدیگر، بسته به فضایل و شرافت‌های اخلاقی و دینی است و صرف خویشاوندی و ارتباط نسبی، یک ارزش به حساب نمی‌آید، این است که خداوند فرزند نوح را با این که از نسل نوح بود، مورد عنایت قرار نداد و زمانی که نوح به درگاه خداوند دعا کرد تا فرزندش از غرق شدن و هلاک شدن نجات یابد و گفت: «*رَبِّ اِنَّ ابنی مِنْ اَهْلی واِنَّ وَعْدَکَ اَلْحَقّ*»(هود، ۴۵)؛ پروردگارا، فرزند من از اهل بیت من حساب می‌آید(و تو وعده داده ای که اهل مرا نجات دهی) و البته وعده تو حق است» خداوند پاسخ فرمود: «*قال یا نوح اَنّه لَیسَ من اهلک*»؛ ای نوح(آن جوان کافر با این که فرزند تنی تو به حساب می‌آید اما) او از اهل تو نیست (و وعده الهی شامل او نمی‌شود)» (هود، ۴۶).

از مجموع این مطالب نتیجه می‌گیریم که اگر خداوند بدون قید و شرط و بدون استثنا از مومنان خواسته است تا اهل بیت علیهم السلام را دوست بدارند، معنایش این است که خداوند هم آنان را دوست دارد و آنان نزد خداوند از کرامت ویژه ای برخوردارند و دلیل کرامت و برتری آنان در تقوا و خداشناسی و معنویت و

شرافت علمی و عملی آنان است و خداوند وقتی از مومنان خواسته است تا اهل بیت را دوست بدارند، معنایش این است که مقام، منزلت و عصمت آنان را تائید و امضاء کرده است.

خداوند متعال برای هدایت انسان ها، ابزار و امکانات معرفتی و فطری و راه‌های مختلفی را در اختیار آنان قرار داده است. پیامبران را مبعوث و کتاب آسمانی را بر آنان نازل کرده تا شریعت و معرفت را به انسان‌ها آموزش دهند . یکی از هموارترین راه‌ها برای درس آموزی از مکتب اولیای الهی، راه محبت و دوستی است . اطاعت از قانون و پیروی از صالحان به دو صورت امکان پذیر است :

۱ ـ اطاعت از روی اجبار و پیروی ناخواسته و بدون رغبت.

۲ ـ اطاعت از روی انتخاب و پیروی با میل و اشتیاق .

مادر برای فرزندش وظایف مادری را انجام می‌دهد، اما این وظایف که مشکلات فراوان نیز دارد، با عشق و محبت آمیخته است و مادر از انجام وظایف مادری لذت می‌برد، زیرا فرزندش را دوست دارد . بنابراین اگر انجام وظایف و پیروی از الگوهای دینی و الهی، همراه با محبت و مودت نسبت به آنان باشد، درس آموزی و پیروی از آنان نه تنها سخت و دشوار می‌نماید، بلکه لذت بخش و بهجت آفرین نیز هست. خداوند در قرآن، رابطه ی محبت و اطاعت را چنین بیان فرموده است: «قل اِنْ کُنْتُمْ تُحبّونَ اللّه فاتّبعونی یُحْبِبْکُم اللّه»؛ ای پیامبر بگو: اگر شما خدا را دوست دارید از من که پیامبر او هستم پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست داشته باشد» (آل عمران، ۳۱). از این آیه استفاده می‌شود که در فرهنگ قرآنی اطاعت و پیروی از صالحان و مردان الهی، با دو محبت همراه است . یک محبت به عنوان مقدمه و انگیزه و یک محبت به عنوان دستاورد و نتیجه .

پس می‌توان نتیجه گرفت که اگر خداوند محبت و مودت اهل بیت پیامبر(ص) را بر مومنان واجب ساخته، به خاطر آن بوده است تا مردم با محبت و دوستی، راه اطاعت از معلمان الهی را بپیمایند و معرفت خدا و اطاعت از دستورات دین را با زمزمه ی محبت فراگیرند و این به سود خود مردم است، چنان که قرآن به صراحت این نکته را بیان داشته است: «*قُلْ ما سَأَلْتُکُمْ مِنْ اَجْرٍ فَهُوَ لکم اِنْ اَجْرِیَ الاّ علی اللّه*»؛ [ای پیامبر به مومنان] بگو اگر از شما در برابر انجام وظیفه رسالت پاداشی خواستم ، به خاطر منافع و نتایج ارزشمندی است که برای خود شما دارد و گرنه پاداش [حقیقی] من بر خداوند است»(سبا، ۴۷).اگر کسی جویای حق باشد، در می‌یابد که تا چه اندازه معرفت امامت، به روشنی و آسانی از قرآن فهمیده می‌شود . زیرا پیامبر در سراسر قرآن به فرمان الهی فقط یک پاداش از امت خود درخواست کرده و آن هم محبت اهل بیت علیهم السلام بوده است و سپس درباره ی همان یک درخواست هم می‌فرماید، هدف و منظور، سود رسانی به امت بوده است و این سود در فرهنگ قرآنی و نبوی عبارت است از هدایت یابی اهل ایمان به معرفت صحیح و اخلاق و معنویت و پاکی در گفتار و رفتار و اندیشه .

بحث و نتیجه گیری

۱-امامت تداوم بخش مسئولیت‌های پیامبران و ضامن اجرای اهداف بلند ایشان است و یکی از مباحث اختلاف برانگیز علمی و غیرعلمی(سیاسی) این بحث بود و خون های بسیاری برسر این مسئله ریخته شد. درحالی که پیامبر اکرم(ص) این بحران‌ها را پیش بینی کرده و برای آن راه حل نشان داده و اهل بیت خود را بهترین راه نجات از تفرقه معرفی کرده بود، که نادیده گرفتند. . امام رضا(ع) نیز مثل جدّش امیر مؤمنان برای دفاع از امامت و جایگاه اهل بیت در عصر خود به اقتضای شرایط عصر خود در زمینه های مختلف، مباحثی مطرح کرد و به شبهات عصر خود و همه اعصار در زمینه امامت و جایگاه آن پاسخ داد.

۲-روشی که اما رضا در بیان حقانیت، ضرورت و جایگاه امامت در پیش گرفت روشی بود که برای حفظ اندیشه شیعه به کار گرفت و با اندیشه های انحرافی مبارزه نمود، هم سرکوب بود و هم مطرح کردن اندیشه امامت و هم خاموش نمودن آتش فتنه هایی که برای امامت و اندیشه تشیع مهیا کرده بودند. چنین روشی در طول تاریخ نظیر ندارد که جامع و مانع باشد.

۳-تعابیر و مضامین بلندی که در احادیث و قرآن و بیانات امام رضا(ع) درباره ی امام ، گفته شده است، عبارت‌هایی شاعرانه، ادبی و مبالغه آمیز نیست، بلکه بازگو کننده ی جایگاه و منزلت واقعی امام و اهمیت این امر در جامعه اسلامی می‌باشد. پس بر ماست که به این امر مهم توجه و وظایف خود را نسبت به آن به نحواحسن انجام دهیم.

۴-با توجه به مشخصات و ویژگی‌های امام، مردم نمی‌توانند به تعیین، شناسایی و انتخاب امام اقدام کنند، زیرا انسان‌ها نمی‌توانند تشخیص دهند که چه کسی دارای برترین مقام علمی و معنوی و مبرا از هر گناه آشکار و پنهان است. مردم نمی‌توانند با اندیشه و تجربه‌های خود دریابند که چه کسی صلاحیت خلافت الهی را دارد و تنها خداوند است که از دل همه ی انسان‌ها با خبر است و می‌داند که شایسته ترین انسان‌ها برای بردوش کشیدن بار امانت و خلافت الهی کیست.

۵-عمده ترین راه‌های اثبات امامان، گواهی و تأیید آنان از سوی انبیای پیشین، ارائه ی مطالب صحیح و منطقی و معقول همراه با دلایل قانع کننده و هماهنگ و همساز با معارف انبیای گذشته، برخورداری آنان از اخلاقی ممتاز و رفتاری انسانی و معقول، ارائه ی معجزات، به منظور اثبات نبوت خود و ارتباط ویژه ای که با خدای هستی دارند، می‌باشد.

۶-اظهار دوستی نسبت به اولیای الهی و انبیاء و امامان هر چند خود مورد خواست و فرمان الهی است، اما از آن جا که فرمانهای الهی و امر و نهی او دارای حکمت‌ها و مصلحت‌های مختلفی برای تکامل بشر می‌باشد؛

می‌توان از فرهنگ قرآنی و نبوی استفاده کرد که یکی از نتایج مهم این دوستی، دریافت معارف صحیح درباره ی توحید، وحی، رسالت، قرآن، وظایف انسان، مساله معاد و... از مکتب دری و سیره و سنت آنان است.

۷- اساس توجه مسلمانان به اهل بیت(ع) رهنمود خود قرآن و پیامبر(ص) می‌باشد؛ از این رو ابراز دوستی و محبت به خاندان نبوت، هرگز به معنای شرک و کم توجهی به ساحت قدس الهی نیست . هم چنان که اطاعت از پیامبر و اولی الامر به معنای شرک در اطاعت از خداوند نیست، زیرا خداوند خود دستور داده که: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم؛ اطاعت کنید از خدا و اطاعت کنید از رسول خدا و اولی الامر از میان خودتان».

۸-دوستی و محبت اهل بیت(ع) زمانی در وجود یک مسلمان ریشه دارد و مودتی راستین به حساب می‌آید که او به لوازم و شرایط دوستی پایبند باشد و با رفتار و اعمال خود خشنودی خداوند و پیامبر(ص) و امامان را جلب نماید . در انجام واجبات دینی و تکالیف الهی کوشش و در ترک گناهان همت نماید و همواره آرزو داشته باشد که معارف قرآنی و مکارم اخلاقی اهل بیت(علیهم السلام) در جامعه ی بشری گسترش یافته و حاکمیت یابد و حکومت مادی و معنوی از آن خاندان رسول(ص) شود.

۹-هرچند در باور ما روزی فرا خواهد رسید که بشر به نقطه اصلی هدایت و دایره هستی چنگ آویزد اما این تنها زمانی صورت خواهد گرفت که بداند این تشتت‌ها و سردرگمی‌ها جز با این «ظهور» درمان نخواهد شد. امری که قرن‌ها پیش از این در کلام امام هشتم، امام رضا(ع) تأکید شده است و امام همان عامل انسجام و شکل‌گیری نظامی واحد و نجات بشر از سردرگمی است.

فهرست منابع

۱- قرآن کریم

۲ ـ جرجی زیدان، (۱۳۸۶)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، انتشارات امیر کبیر.

۳- حرانی، حسن، (۱۴۰۴ ه)، *تحف العقول عن آل‌الرسول*، تصحیح علی‌اکبر الغفاری، قم، نشر اسلامی.

۴- شکور، محمد جواد، (۱۳۶۲)، *تاریخ شیعه و فرقه های اسلام*، چاپ سوم، تهران، اشراقی.

۵- شهیدی، سید جعفر، (۱۳۸۷) ترجمه *نهج البلاغه*، تهران، نشر علمی فرهنگی.

۶- صدوق، محمد، (۱۴۰۴ ه.ق)، *امالی*، ترجمه کمره‌ای، تهران، اسلامیه.

۷ ـ صدوق، محمد، (۱۳۶۳ش)، *عیون اخبارالرضا*، تصحیح مهدی‌لاجوردی، قم، طوس.

۸ ـ صدوق، محمد، (۱۴۰۵ه.ق) ، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح و تعلیق علی اکبر الغفاری، قم، مدرسین.

۹ ـ صدوق، محمد، (۱۳۷۹)، *معانی الاخبار*، تصحیح علی‌اکبر الغفاری، تهران، مکتبه الصدوق.

۱۰- صفّار قمی، محمدبن حسن ، (۱۴۰۴)، *بصائرالدرجات فی فضائل آل محمد«ص»*، چاپ محسن کوچه باغی تبریزی، قم .

۱۱ ـ عطاردی، عزیزاللّه، (۱۳۹۲ ه.ق)، *مسند الامام الرضا علیه‌السلام*، تهران، مکتبه الصدوق.

۱۲- کلینی، محمد، *الاصول من الکافی*(۱۳۸۸ه)، تصحیح و تعلیق علی اکبر الغفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۱۳- *مجموعه آثار دومین کنگره جهانی حضرت رض(ع)ا*، (۱۳۶۵)، چاپ اول، مشهد انتشارات آستان قدس .

۱۴ ـ مصطفوی، جواد، (۱۴۰۳)، *التطبیق بین السفینه والبحار*، مشهد، انتشارات آستان قدس.

بایسته‌های اخلاقی مورد تأکید امام رضا(ع)در حیطه ارتباط اجتماعی بر مبنای عقلانیت، معنویت و عدالت

بهرام جبارلوی شبستری*
نازیلا نوزاد دیزجی**

چکیده

براساس نظریه بنیادی امامت تبیین شده از سوی امام علی بن موسی الرضا(ع)؛ امامان معصوم(ع) دارای سه ویژگی برجسته، منحصر به‌فرد و بی‌بدیلِ علمی، معنوی و سیاسی‌اند. لذا بر این اساس می‌توان گفت که عقلانیت، معنویت و عدالت، سه بایسته هم‌زمان و همواره سیره نظری و عملی اهل بیت(ع) به‌شمار می‌روند که علاوه بر بایسته‌های دیگر در واقع، ریشه و منشأ تعیین بایدها و نبایدهایی محسوب می‌شوند که بایستی بر رفتارهای اجتماعی انسان‌ها حاکم باشند؛ تا نوع بشر با شناخت خوب و بد از یک‌سو و عمل به آنها(هنجارهای اخلاقی) از سوی دیگر؛ از فوایدِ دنیوی مانند: محبوبیت اجتماعی و مورد ستایش مردم قرار گرفتن؛ فوایدِ معنوی مانند: هدایت به رستگاری و صراط مستقیم، و نائل شدن به پاداش‌های اخروی و همچنین فوایدِ کمال گرای آن مانند: رسیدن به درجاتی از مقام قرب الهی، و اصلاح رابطه انسان با خدا و در نتیجه اصلاح رابطه انسان با خود، با دیگران و با طبیعت؛ بهره‌مند شود.

از این‌رو مسائل مربوط به هنجارهای اخلاقی در حیطه ارتباط و معاشرت انسان‌ها با یکدیگر که اخلاق اجتماعی نامیده می‌شود و همچنین، تأکید بر توجه و اهتمام به فضایل اخلاقی(اخلاق ایجابی) و پرهیز از رذایل اخلاقی(اخلاق اجتنابی) در امور اجتماعی؛ از جمله مباحث اساسی و الگویی در سیره نظری و عملی حضرت

---

* کارشناس ارشد علوم ارتباطات اجتماعی از دانشکده صدا و سیما
** کارشناس زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی تبریز

ثامن الحجج علی بن موسی الرضا(ع)، همانند پیامبر اعظم حضرت محمد(ص) و سایر معصومین(ع) به‌شمار می‌رود. چنان‌چه با بررسی توصیفی سیره امام رضا(ع) می‌توان، به‌طور نمونه به هنجارهای اخلاقی با رویکرد ایجابی، مانند: صله رحم، خوش خُلقی، همدلی کردن، دوستی با مردم، یاری کردن دیگران، تواضع و فروتنی کردن، و صبر داشتن؛ و همچنین هنجارهای اخلاقی با رویکرد اجتنابی، مانند: دوری از بُخل، پرهیز از غرور و تکبر، پرهیز از دروغ‌گویی، پرهیز از خشمگین شدن، پرهیز از حسد، پرهیز از حرص، پرهیز از تمنای منجر به پستی، پرهیز از آزار و اذیت دیگران، پرهیز از پیمان شکنی، اجتناب از عیب‌گویی، و پرهیز از مشاجره، اشاره کرد و از پیام‌ها و آموزه‌های الهی آن، برای ارتباط موثر و معاشرت مطلوب با دیگران در حد وسع و توان، پند و درس گرفت و به‌منظور سعادت دنیا و آخرت نیز در عمل به آنها پای‌بند بود.

کلمات کلیدی: سیره امام رضا(ع)؛ اخلاق اجتماعی؛ هنجارهای اخلاقی؛ ارتباطات انسانی.

مقدمه

مباحث و آموزه‌های اخلاق[1] در آیات قرآن کریم، سیره پیامبر اعظم حضرت محمد(ص) و همچنین سیره سایر معصومین(ع)، از اهمیت و محوریت خاصی برخوردار است و حتی اخلاق نیکو را می‌توان، واژه کلیدی روش شناسی سیره رسول خدا(ص) و اهل‌البیت(ع) به‌شمار آورد[2](کاجی، ۱۳۸۷: ص ۱ و حاجی‌ترخانی، ۱۳۸۶: ص هو رحمدل، ۱۳۸۱: ص ۳۰۴).

چنان‌چه حضرت محمد(ص) می‌فرماید: «من برانگیخته شده‌ام تا مکارم اخلاق را کامل کنم.[3]» و یا حضرت امام علی(ع) می‌فرماید: «ای مردم! چون خدای تبارک و تعالی خلقش را آفرید، خواست که آنان بر آداب بلند و اخلاق شریف باشند؛ دانست که آنان چنین نمی‌شوند، مگر خود آن‌چه را به سود و زیان آنان است، به آنان بشناسد؛ و تعریف و شناساندن خوبی‌ها و بدی‌ها جز با امر و نهی به‌وسیله پیامبران ممکن نمی‌باشد.[4]» و یا حضرت امام حسن مجتبی(ع) می‌فرماید: «نیکوترین نیکو، خُلق نیکو است.[5]» و یا حضرت امام رضا(ع) می‌فرماید: «از بد اخلاقی بپرهیزید، زیرا بد اخلاق بدون تردید در آتش است.[6]»

از سوی دیگر، یک انسان به‌دلیل این‌که می‌تواند چندین نوع ارتباط[7] داشته باشد، مانند: ارتباط با خداوند متعال، ارتباط با خود و ارتباط با سایر انسان‌ها. از این‌رو قلمرو اخلاق و مسائل آن نیز شامل حیطه‌های خاصی مانند: اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی[8] و اخلاق الهی(در مقام بندگی کردن) می‌شود؛ که در این میان، محور اصلی مباحث اخلاق اجتماعی به چگونگی عمل یک فرد در ارتباط و معاشرت با دیگران مربوط می‌شود و

---

[1] اخلاق، واژه‌ای عربی است که از خُلق مشتق شده است و معنای آن را سرشت و سجیه دانسته‌اند، چه این رفتار و سجیه، پسندیده و نکو باشد، و چه ناپسند و رذیلانه. همچنین واژه اخلاق در زبان فارسی در مقابل دو اصطلاح Ethics (علمی که در مورد ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی سخن می‌گوید و یا فلسفه‌ای که علم اخلاق را موضوع پژوهش خود قرار می‌دهد) و Morality (ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی) به کار می‌رود. البته واژه Ethics به معنای اخلاق از واژه یونانی Ethiko به‌معنای شخص گرفته شده و با واژه Ethos به‌معنای خُلق و منش مرتبط و هم معنا است و گاه به‌معنای عرف (Custom) یا عادت (Usag) نیز کاربرد، ترجمه و استعمال می‌شود. اما واژهٔ Morality از واژهٔ لاتین Moralize گرفته شده و با افعالی که بدون لحاظ ویژگی‌ها و شخصیت فردی درست یا نادرست‌اند، مرتبط است. (حسینی،۱۳۸۹: ص۱ و کاجی، ۱۳۸۷: ص ۱)

[2] سیره در لغت به‌معنای روش، طریقه، شیوه، نوع و سبک رفتار؛ و در اصطلاح، به گفتار (قول)، کردار (فعل) و تقریر پیامبر (ص) و معصوم (ع) گفته می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۶: ص ۶۵ و حسنی، ۱۳۷۶: ص ۱)

[3] یا «من تنها برای تکمیل فضایل اخلاقی مبعوث شده‌ام.» (کنزالعمال، ج ۳: ص ۱۶)

[4] الاحتجاج، ابی‌منصور احمدبن ابی‌طالب طبرسی، تعلیقات و ملاحظات سیدمحمدباقر موسوی خراسانی، منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات وموسسه اهل‌البیت، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۰۱ ه ق ـ ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص۲۰۷ [برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به مقاله بعثت پیامبر اسلام(ص) برای اتمام و اکمال مکارم اخلاقی. (جواهری، ۱۳۸۹)]

[5] خصال شیخ صدوق: ص ۲۹.

[6] عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۱: ص ۳۴.

[7] Communication

[8] Social Ethics

به‌عبارتی، براساس زندگی اجتماعی پدید می‌آید.[1](دبیری، ۱۳۸۹: ص ۲ و سینگر، ۱۳۹۰: ص ۶ و سیاحت اسفندیاری، ۱۳۸۹: ص‌ص ۱۳-۱۵)

حال به‌سبب این‌که هنجارهای اخلاقی بخش معظمی از تعالیم و آموزه‌های ادیان الهی، بویژه اسلام را تشکیل می‌دهند و التزام نسل بشر از هر نژاد و ملیتی به رعایت ارزش‌های اخلاقی به‌منظور دستیابی به کسب رضایت خداوند متعال در هر دو بُعد حُسن فاعلی(نیأت و مقاصد) و حُسن فعلی(آثار و نتایج)؛ از مهم‌ترین محمل‌های نیل به رستگاری و سعادت موعود ادیان الهی است(شرف الدین، ۱۳۸۷: ص‌ص ۱-۳). بنابراین بازخوانی و تأسی به هنجارهای اخلاقی متجلّی و مورد تأکید در سیره پیامبر اعظم حضرت محمد(ص) و اهل‌البیت(ع) در حیطه‌های گوناگون اخلاقی و ارتباطی انسان‌ها، بویژه در حیطه اخلاق اجتماعی؛ تنها مصادیق تمام و کمال می‌باشد که شمول[2] زمانی و جهانی نیز دارند. از این‌رو، دو سئوالی که این نوشته سعی دارد به آن پاسخ‌هایی در حد وسع نگارندگان ارائه دهد، این است که:

۱. عقلانیت، معنویت و عدالت، به‌عنوان سه بایسته هم‌زمان و همواره سیره امامان معصوم(ع) از دیدگاه امام رضا(ع) چرا و چگونه به هم پیوند می‌خورند؟

۲. در سیره حضرت ثامن الحجج امام علی بن موسی الرضا(ع)، چه هنجارها و به‌عبارتی چه باید و نبایدهایی به‌عنوان آموزه‌هایی که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به برخی از آنها توجه و اهتمام کند(اخلاق ایجابی) و یا از برخی از آنها پرهیز کند(اخلاق اجتنابی)، مورد تأکید قرار گرفته است؟

چرایی پیوند عقلانیت، معنویت و عدالت در سیره امامان معصوم(ع)

مذاهب مختلف اسلامی، نگاه‌های متفاوتی نسبت به امامت و جایگاه آن در جامعه دارند. اما نگاه مکتب اهل‌البیت(ع) نسبت به مسئله امامت با همه آنها متفاوت و البته جامع‌تر و عمیق‌تر است[3]. به‌طوری‌که در حدیث گرانبها و مشهوری از حضرت امام رضا(ع)، می‌توان نظریه بنیادی امامت را که به مبنای اصیلِ قرآن، سنت، عترت و متون اصلی دین بازگشت دارد، مشاهده و درک کرد(وکیلی، ۱۳۹۰: ص ۱۲). چنان‌چه آن امام

[1] بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی به زندگی اجتماعی انسان، بستگی دارد و به‌طور نمونه: غبطه، حسد، تواضع، تکبر، حُسن ظن، سخاوت و امثال اینها، همه از مسائلی به‌شمار می‌روند که فقط و فقط در اجتماع و برخورد انسان‌ها با یکدیگر، مفهوم دارد. (پایگاه حوزه، ۱۳۸۹/۱: ص‌ص ۲۹- ۳۱)

[2] ارزش‌های اخلاقِ مذهبی غالباً مطلق‌اند؛ یعنی تابع زمان و مکان نمی‌باشند. بدین ترتیب، اگر همه مردم جامعه‌ای یا اکثریت افراد جامعه‌ای به مجاز بودن یک امر غیر اخلاقی از نظر مذهب رأی بدهند، باز هم مذهب آن را غیر اخلاقی خواهد دانست. (کریمی، ۱۳۸۹: ص‌ص ۱۹۷ و ۲۰۳)

[3] اهل‌البیت (ع) توانستند دیدگاهی را از امامت ارائه کنند که هم از نگاه عمل‌گرایانه افراطی و وسیله‌انگارانه خلفا فاصله داشت؛ و هم متفاوت از اعتقادات رادیکال و سیاسی امثال زیدیه بود. ضمن این‌که از دیدگاه‌های تند و غالیانه جریاناتی مانند غلات و اسماعیلیه هم فاصله داشت. (وکیلی، ۱۳۹۰: ص ۱۲)

همام(ع) می‌فرماید: «... همانا امامت مقام پیامبران و ارث اوصیاء[1] است. راستی امامت خلافت از خدا و رسولش(ص) و مقام امیرالمؤمنین و خلافت از امام حسن و امام حسین(ع) است.

به تحقیق، امام زمام دار دین و موجب نظام مسلمانان و صلاح دنیا و عزت مؤمنان است. امام، بنیاد اسلام بالنده و شاخ برازنده آن است. تمام و کمال نماز و زکات و روزه و حج و جهاد و افزایش درآمدها و صدقات و اجرای حدود و احکام و حفظ مرزها و اطراف [کشور اسلامی از شر تجاوز کنندگان] همه و همه به وسیله امام است.

... امام امین خداست در زمین و میان خلقش و حجت اوست بر بندگانش و جانشین او در شهرها که دعوت کننده به سوی خدا و دفاع کننده از حریم خداست.

امام از گناهان پاک و از عیب‌ها دور است. علم [واقعی] به او اختصاص داده شده و به شکیبایی مشخص و نشان‌دار است ...

امام یگانه روزگار خود است، هیچ‌کس همپایه او نیست و عالمی با او برابری نتواند کرد، و برایش بَدل و مانند و نظیری یافت نمی‌شود. فضل همه به او اختصاص داده شده، بدون طلب یا اکتساب او، بلکه اختصاصی است از خدای برتری دهنده بسیار بخشنده به او؛ ...

علمش فزاینده و حلمش کامل است. نیرومند در کار و دانا به سیاست و حکمرانی است. شایسته و سزاوار ریاست است و اطاعتش واجب شده، قیام کننده به امر خدا و خیرخواه بندگان خداست.

... چون خدا بنده‌ای را برای [سرپرستی و اداره] امور بندگانش برگزیند، سینه‌اش را برای این کار باز کند[2]، چشمه‌های حکمت را در دلش بنهد، و زبانش را باز کند تا بعد از آن به جواب درنماند و جز درست و صواب در آن نیابد[3]، پس او موفق، راست‌کار و راست‌گفتارِ تقویت شده‌ایست که از خطا و لغزش محفوظ است. خدا او را به این [مزایا] اختصاص داده تا حجت بر خَلقش و گواه بر بندگانش باشد. [این فضل و افزون بخشی خداست که به هر کس بخواهد می‌بخشد، و خدا را فضل بی‌پایان است] ...[4]»

به‌عبارتی براساس محتوای این حدیث ارزشمند و توصیف کننده نظریه بنیادی امامت از منظر حضرت ثامن الحجج امام علی بن موسی الرضا(ع)؛آن حضرت(ع) جامعیتی برای امام توصیف و تبیین می‌کنند که این جامعیت، منحصر به مکتب اهل‌البیت(ع) است و در این چارچوب، امام معصوم(ع) دارای سه ویژگی برجسته،

[1] جانشینان پیامبران.

[2] یعنی شکیبا شود.

[3] یعنی جز صواب نگوید.

[4] رکنی یزدی، ۱۳۹۰: ص‌ص ۴۴-۵۷ به نقل از تحف العقول: ص‌ص ۴۶۰-۴۶۵.

منحصر به‌فرد و بی‌بدیلِ علمی، معنوی و سیاسی می‌باشد(وکیلی، ۱۳۹۰: ص ۱۲)؛ و در این میان عدالت تبلور و دستاوردی از برآیند عملکردی این سه ویژگی به‌شمار می‌رود.

حال، از آن‌جا که انسان موجودی ادراکی است و کارهای خود را با اختیار و اراده انجام می‌دهد. تا آن‌جا که می‌فهمد، کارهایش را براساس «باید» و «نباید» تنظیم می‌کند. بدین سبب در قرآن کریم و سنت معصومین(علیهم‌السلام)، بایدها و نبایدها و همچنین «بود» و «نبود»، کاملاً محسوس است. به‌طوری‌که آنان [- این دو موهبت الهی-،] هم از راه بود و نبود، هشدار تلویحی داده و تهدید ضمنی کرده و گفته‌اند: «انجام این کار، پایانش هلاکت و شقاوت» و«آن کار، پایانش حیات وسعادت است» و هم به‌طور مستقیم دستورتحریم ویا ایجاب(باید و نباید)داده‌اند. همچنین این اصول وقواعد برای شخص معینی نیست، بلکه برای انسان است[۱]. یعنی برای فطرت آدمی است واین فطرت درهمگان وجود دارد[۲].(جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص‌ص ۲۵-۲۶ و۲۹ و۳۷)[۳]

از این‌رو در چارچوب نظریه امامت تبیین شده از سوی حضرت ثامن الحجج(ع) می‌توان نتیجه‌گیری کرد که جای جای گفتار، کردار و تقریر(سیره) امامان معصوم(ع) - همانند پیامبر اعظم حضرت محمد(ص) -، تجلّی‌گاه سه اصلِ عقلانیت، معنویت و عدالت می‌باشد که از جمله اصول بنیادین اخلاق اجتماعی برای زندگی اجتماعی انسان‌ها محسوب می‌شوند. به‌عبارتی دیگر از منظر الگویی، بایسته‌های مذکور از جمله ریشه‌ها و منشأ تعیین هنجارهای اخلاقی(بایدها و نبایدها) در سیره معصومین(ع) به‌شمار می‌روند که نوع بشر موظفند برای رشد و طی درجات سلامت و سعادت دنیا و آخرت؛ رفتارهای اجتماعی خویش را براساس آنها بنا کنند.

برخی هنجارهای اخلاقی مورد تأکید حضرت امام رضا(ع) در حیطه ارتباط اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر

هنجارهای اخلاقی در امور اجتماعی، یک سلسله قضایای انشایی، دستوری و قاعده‌ای به‌شمار می‌روند[۴] که در طی زمان در جامعه نشو، نما و تکوین یافته و الزام آنها در درون آدمی، به‌عنوان عضو جامعه شکل

---

[۱] در یک تعریف عام از فعل و رفتار اخلاقی می‌توان گفت: «فعل و رفتار اخلاقی عبارت است از عمل و یا ترک عملِ اختیاری‌ای که دارای مطلوبیت و یا عدم مطلوبیت بوده و قابلیت ارزش‌گذاری مثبت و یا منفی را داشته باشد.» (مرادخانی، ۱۳۹۰: ص ۱۳)

[۲] «فطرت الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله.» (سوره روم، آیه ۳۰)

[۳] برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به کتابِ **مبادی اخلاق در قرآن** (علامه جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص‌ص ۲۵-۵۵)؛ و مقاله بررسی دیدگاه ارزش‌شناسی علامه طباطبایی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی. (حسنی، ۱۳۸۳: ص‌ص ۱۹۹-۲۲۴)

[۴] واژه هنجار (Norm) در لاتین معنای «ونیا» می‌دهد و بیانگر قانون، قاعده و یا مثالی می‌باشد که بدان رجوع می‌شود و به‌وسیله آن، ما اعمال خود و دیگران را از لحاظ فکری، کنترل و ارزشیابی می‌کنیم. همچنین مفهوم ارزش (Value) با هنجار در ارتباطی نزدیک قرار دارد و در بسیاری موارد، به‌همراه هم و گاهی نیز به‌جای یکدیگر، به‌کار برده می‌شود. لذا بسیاری از موارد بیان شده درباره هنجارها در مورد ارزش‌ها نیز صدق می‌کند. اما شاید بتوان وجه تمایز این دو را این‌گونه بیان کرد که، ارزش مفهومی فلسفی‌تر بوده و در مرحله نظر قرار دارد؛ در حالی‌که هنجار مفهومی

گرفته، کارکرد داشته و اثر نهاده است. همچنین هنجارهای اخلاقی [همان‌طور که در بخش پیشین بیان شد] عمدتاً منشأ دینی و مذهبی دارند که از سوی مراجع دینی و مذهبی پی‌گیری و نظارت می‌شوند.(آراسته‌خو، ۱۳۷۰: ص ۵۵۳ و آشنا و رضی، ۱۳۷۶: ص ۲۱۰)

به‌طور نمونه، بررسی‌های جان کی. سیمونز[1] نشان می‌دهد که بین ارزش‌های مذهبی با هنجارهای اخلاقی همیشه رابطه تنگاتنگی وجود دارد و به‌عبارتی، این باورهای مذهبی‌اند[2] که رفتارهای انسانی[3] را شکل و ساخت می‌دهند. چون‌که براساس قاعده عوامل تعیین کننده رفتار انسانیِ(B+B=B)[4]، بروز هر رفتاری از تجمیع باورها و افرادی که با آنها باورها، با ایمان بوده و اعتقاد عملی دارند، شکل و ساخت می‌یابد.(دی‌نر[5]، ۱۹۹۷: ص ۴۶)

حال بدلیل این‌که حضرت امام رضا(ع)، همانند پیامبر اعظم حضرت محمد(ص) و سایر معصومین(ع)، ملاک و معیار اخلاق شریف و آداب بلند بوده و نهی آنان، زیربنای شناخت رذایل اخلاقی و پلیدی‌هاست. از این‌رو در ادامه برخی از هنجارهای اخلاقی ایجابی و اجتنابیِ مورد تأکید سیره حضرت امام علی بن موسی الرضا(ع) در حیطه اخلاق اجتماعی بیان می‌شود. هنجارهای اخلاقی که در وهله اول، بازتابی از پیوند هم‌زمان و همواره عقلانیت، معنویت و عدالت به‌عنوان سه بایسته اساسی سیره حضرت ثامن الحجج(ع) اند و در وهله دوم، باید و نبایدهایی به‌شمار می‌روند که انسان‌ها متأسفانه از گذشته‌های دور تا حال و در آینده نیز دچار غفلت[6](ندیدن و یا ندید گرفتن) از آنان بوده اند و خواهند بود. علی‌رغم این‌که هست و نیست سرنوشت‌شان، بستگی به انجام و یا اجتناب از آنها دارد.

کاربردی‌تر داشته و در مرحله عمل قرار دارد. (بیرو [Alain Birou]، ۱۳۸۰: ص ۲۴۸ و آدم کوپر و جسی کوپر [Adam Kuper and Jessica Kuper]، ۱۹۸۵: ص ۵۶۰ و آشنا و رضی، ۱۳۷۶: ص‌ص ۲۰۸ و ۲۱۰)

[1] John K. Simmons
[2] Religious Beliefs
[3] Human Behaviors
[4] Beliefs + Believers = Behavior / (B+B=B)
[5] Paul W. Diener
[6] Neglect

الف- هنجارهای اخلاقی در امور اجتماعی با رویکرد ایجابی

صله رحم

صله رحم[1] یکی از فضایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو توجه و اهتمام به آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با خویشاوندان، بایستی به آن پای‌بند باشد. همچنانکه امام رضا(ع) می‌فرماید: «هر که صله رحم نکند، تقوای الهی را رعایت نکرده است.[2]»

همچنین حضرت ثامن الحجج(ع) در قالب دو آموزه کاربردی برای تقویت این هنجار پسندیده اخلاقی می‌فرماید: «پیوند خویشاوندی را برقرار کنید، گرچه با جرعه آبی باشد و بهترین پیوند خویشاوندی، خودداری از آزار خویشاوندان است.[3]»

خوش خُلقی

خوش خُلقی یکی از فضایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو توجه و اهتمام به آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران و بویژه خویشاوندان، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنین است که امام رضا(ع) می‌فرماید: «با مردم، با روی خوش [همراهی کن].[4]» و همچنین «نیکوترین مردم از نظر ایمان، خوش خلق‌ترین و با لطف‌ترین آنها نسبت به اهل خویش است.[5]»

همدلی کردن

همدلی[6] یکی از فضایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو توجه و اهتمام به آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنان‌که امام رضا(ع) درباره آثار و پیامدهای ناشی از توجه و عمل به این هنجار پسندیده اخلاقی

---

[1] محبت نمودن با خویشان و اقربا. (معین،۱۳۷۱: ص ۲۱۶۰)

[2] عیون اخبار الرضا (ع)، ج۲: ص ۲۳۴.

[3] تحف العقول: ص ۴۶۹.

[4] بحارالانوار، ج ۷۸: ص ۳۵۶.

[5] عیون اخبار الرضا (ع)، ج۲: ۳۸.

[6] به توانایی افراد برای درک احساسات دیگران و مشارکت در آن، همدلی (Empathy) گفته می‌شود. از سوی دیگر، ارتباط میان فردی همچون اشکال دیگر رفتار انسان‌ها، می‌تواند در دو حد غایی بسیار اثربخش و بسیار غیر اثربخش مطرح شود. از این‌رو همدلی، یکی از ویژگی‌هایی می‌باشد که به‌طور معنی‌داری بر اثربخشی ارتباط میان فردی تاثیر دارد. (فرهنگی، ۱۳۸۹: ص ۱۱۲ و کومار [Arvind Kumar]، ۱۹۹۸: ص ۱۶۶)

می‌فرماید: «هر کس گره از کار مؤمنی بگشاید؛ خداوند در روز قیامت دلی شاد، ارزانی‌اش کند.[۱]» و یا «هر کس اندوه و مشکلی را از مؤمنی بر طرف نماید، خداوند در روز قیامت انـدوه را از قلبش بر طرف سازد.[۲]»

دوستی با مردم

دوستی با مردم[۳] یکی از فضایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو توجه و اهتمام به آن نیز، هنجار اخلاقی عمده‌ای محسوب می‌شود که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنان‌چه امام رضا(ع) می‌فرماید: «دوستی با مردم، نیمی از خرد است.[۴]»

همچنین حضـرت علی بن موسی الرضا(ع) یکی از خـوشـی‌های دنیـا را «زیادی دوستان[۵]» ذکرکرده‌اند. البته با این شرط که این دوست یا دوستان‌مان، نادان نباشند و گرنه پیوسته در عذاب خواهیم بود.[۶]

در ضمن امام رضا(ع) در قالب یک آموزه کاربردی برای تقویت این هنجار پسندیده اخلاقی می‌فرماید: «به دیدن یکدیگر روید تا یکدیگر را دوست داشته باشید.[۷]»

یاری کردن دیگران

یاری کردن دیگران و به‌عبارتی دیگر ترجیح راحت دیگران بر زحمت خویش، یکی از فضایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو توجه و اهتمام به آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنان‌چه حضرت امام رضا(ع) می‌فرماید: «یاری تو به ناتوان از بهترینِ صدقه‌هاست.[۸]» و «احسان و اطعام به مردم، و دادرسی از ستمدیده، و رسیدگی به حاجت‌مندان از بالاترین صفات پسندیده است.[۹]»

---

[۱] عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۱: ص ۶۴۳.

[۲] اصول کافی، ج ۳: ص ۲۶۸.

[۳] انسان موجودی مدنی الطبع است. لذا از تنهایی گریزان و به‌سوی جمع و جامعه گرایش دارد و به‌عبارتی انسان‌هـا در تعامـل بـا یکـدیگر قادرنـد بـه نیازهای گسترده، متنوع و پیچیده خود پاسخ دهند. (شرفی، ۱۳۸۹: ص‌ص ۶۵-۶۷)

[۴] تحف العقول: ص ۴۴۳.

[۵] بحارالانوار، ج ۷۶: ص ۱۵۲.

[۶] «کسی که با نادان دوست باشد، پیوسته در عذاب است.» (مسند الامام رضا (ع)، ج ۱: ص ۳۰۲)

[۷] بحارالانوار، ج۷۸: ص ۳۴۷.

[۸] تحف العقول: ص ۴۴۶.

[۹] بحارالانوار، ج ۷۸: ص ۳۵۷.

همچنین حضرت ثامن الحجج(ع) به گروهی از جامعه که به این هنجار پسندیده اخلاقی توجه لازم و کافی ندارند، اینگونه هشدار دادهاند: «به‌راستی که بدترین مردم کسی است که یاری‌اش را [از مردم] باز دارد.[1]»

تواضع و فروتنی کردن

تواضع[2] یکی از فضایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو توجه و اهتمام به آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنان‌چه امام رضا(ع) در تبیین این هنجار پسندیده اخلاقی می‌فرماید: «تواضع این است که به مردم دهی آن‌چه را می‌خواهی به تو دهند.[3]» و «آن‌چه را که دوست می‌داری مردم به تو عطا کنند، تو به مردم عطا کنی.[4]»

همچنین حضرت علی بن موسی الرضا(ع) در خصوص مراتب و درجاتِ انسان متواضع می‌فرماید: «تواضع و فروتنی مراتبی دارد؛ مرتبه‌ای از آن این است که انسان موقعیت خود را بشناسد و بیش از آن‌چه شایستگی آن را دارد از کسی متوقع نباشد و با مردم به‌گونه‌ای معاشرت و رفتار نماید که دوست دارد با او آن‌گونه رفتار شود و اگر کسی به او بدی نمود در مقابل خوبی کند، خشم خود را فرو خورد و گذشت پیشه کند و اهل احسان و نیکی باشد.[5]»

صبر داشتن

صبر یکی از فضایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو توجه و اهتمام به آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنان‌چه امام رضا(ع) در تبیین این هنجار پسندیده اخلاقی می‌فرماید: «هیچ بنده‌ای حقیقت ایمانش را کامل نمی‌کند، مگر این که در او سه خصلت باشد: ...و شکیبایی در مصیبت‌ها و بلاها.[6]» و «مومن،

---

[1] تحف العقول: ص ۴۴۸.

[2] تواضع مفهومش این است که انسان خود را پائین‌تر از آن‌چه موقعیت اجتماعی اوست قرار دهد. عکس غرور و تکبر که سبب می‌شود انسان، خود را برتر از دیگران بداند، مردم را به چشم حقارت بنگرد و در نتیجه، خود را دانای کل بپندارد. (پایگاه حوزه، ۱۳۸۹/۲: ص‌ص ۱-۲)

[3] اصول کافی، ج ۳: ص ۱۸۹.

[4] جهاد با نفس: ح ۲۸۹.

[5] بحارالانوار، ج ۷۸: ص ۳۵۵.

[6] بحارالانوار، ج ۷۸: ص ۳۳۹.

مومن واقعی نیست مگر آن‌که سه خصلت در او باشد: سنتی از پروردگارش و سنتی از پیامبرش و سنتی از امامش... اما سنت امامش، صبر کردن در زمان تنگدستی و پریشان‌حالی است.[1]»

همچنین حضرت ثامن الحجج((ع)) یکی از ویژگی‌های بهترین بندگان خداوند متعال را این‌گونه معرفی می‌کند: «آنان، هرگاه بلا بینند، صبر کنند.[2]»

ب- هنجارهای اخلاقی در امور اجتماعی با رویکرد اجتنابی

دوری از بُخل

بُخل[3] یکی از رذایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو پرهیز از آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنان‌که امام رضا(ع) به همگان هشدار داده: «از بُخل برحذر باشید، چراکه بُخل آفتی است که در هیچ انسان آزاده و مؤمنی نمی‌باشد.[4]» و «خلاف ایمان است.[5]»

همچنین حضرت ثامن الحجج((ع)) درباره پیامدهای فراروی افرادی که به این صفت ناپسند اخلاقی مبتلأ شده‌اند، می‌فرماید: «انسان بخیل از خدا، بهشت و مردم دور و به آتش دوزخ نزدیک است.[6]» و بُخل «انسان را رسوا و بی‌آبرو می‌کند.[7]» و انسان بخیل را آسایشی نیست.[8]»

پرهیز از غرور و تکبر

غرور[9] و تکبر[10] از جمله رذایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو پرهیز از آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود چنان که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. برای همین امام رضا(ع) به همگان هشدار داده‌اند: «هیچ چیزی زیان‌بارتر از خودپسندی نیست.[11]» و «آن‌که خود رأی باشد، خود را به هلاکت افکنده است.[1]»

---

[1] اصول‌کافی، ج ۳: ص ۳۳۹ و تحف العقــول: ص ۴۴۲.

[2] تحف العقول: ص ۴۴۵.

[3] تنگ چشمی، گرسنه چشمی، خسیسی و.../ مقابل کرم، بخشش و سخاوت. (معین، ۱۳۷۱: ص ۴۷۸)

[4] بحارالانوار، ج ۷۵: ص ۳۶۴.

[5] بحارالانوار، ج ۷۵: ص ۳۶۴.

[6] بحارالانوار، ج ۶۸: ص ۳۵۶.

[7] بحارالانوار، ج ۷۸: ص ۳۵۷.

[8] تحف العقول: ص ۴۷۳.

[9] به‌خود بالیدن، فریب دادن و تکبر. (معین، ۱۳۷۱: ص ۲۴۰۶)

[10] خود را بزرگ پنداشتن و... (معین، ۱۳۷۱: ص ۱۱۲۵)

[11] بحارالانوار، ج ۷۸: ص ۳۴۸.

همچنین طی یک نمونه مصداقی، حضرت علی بن موسی الرضا(ع) در این خصوص می‌فرماید:«هر کس بـا مسلمانی فقیر روبه‌رو شود و به او سلامی متفاوت با سلامی کند که به ثروتمند می‌کند؛ روز قیامت خداوند عزوجل را دیدار کند، در حالی که خدا از او در خشم است.[۲]»

پرهیز از دروغ‌گویی

دروغ‌گویی[۳] یکی از رذایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو پرهیز از آن نیز، هنجار اخلاقی والایی محسوب می‌شود که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنان‌چه امام رضا(ع) می‌فرماید: «مردی نزد سرور ما رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله آمد و عرض کرد: «به من اخلاقی بیاموزید که خیر دنیا و آخرت در آن جمع باشد»، حضرت فرمودند: دروغ نگو.[۴]» و «دروغگو را مروت و مردانگی نیست.[۵]»

پرهیز از خشمگین شدن

خشمگین شدن به هر دلیلی، یکی از رذایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو پرهیز از آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود و هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنان‌چه امام رضا(ع) می‌فرماید: «مؤمن هرگاه خشمگین شود، خشمش او را از مسیر حق منحرف نمی‌سازد.[۶]» و «وقتی آشکارا حرف حق می‌شنوید، خشمگین نشوید.[۷]»

همچنین حضرت ثامن الحجج((ع)) یکی از ویژگی‌های بهتـریـن بنـدگـان خداوند متعال را این‌گونه معرفی می‌کند: «آنان، هرگاه خشم گیرند، در گذرند.[۸]»

---

[۱] عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲: ص ۵۴.

[۲] عیون اخبار الرضا (ع)، ج۲: ص ۵۲.

[۳] عمل دروغ‌گو، سخن ناراست گفتن، خلاف حقیقت گفتن و.../ مقابل راست گفتن. (معین، ۱۳۷۱: ص‌ص ۱۵۱۶-۱۵۱۷)

[۴] فقه الرضا علیه‌السلام: ص ۳۵۴.

[۵] تحف العقول: ص ۴۷۳.

[۶] بحارالانوار، ج ۷۵: ص۳۵۲.

[۷] بحارالانوار، ج ۷۸: ص ۳۴۷.

[۸] تحف العقول: ص ۴۴۵.

پرهیز از حسد

حسد[1] یکی از رذایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود و از این‌رو پرهیز از آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود تا هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، به آن پای‌بند باشد. چنان‌که امام رضا(ع) می‌فرماید: «از حسادت بپرهیز که امت‌های گذشته را نابود کرد.[2]»

همچنین حضرت علی بن موسی الرضا((ع)) درباره پیامدهای فراروی افرادی که به این صفت ناپسند اخلاقی مبتلأ شده‌اند، هشدار داده اند: «حسود را خوشی و لذتی نیست.[3]»

پرهیز از تمنای منجر به پستی

تمنای منجر به پستی[4] یکی از رذایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو پرهیز از آن هنجار اخلاقی ویژهای محسوب می‌شود و هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. حضرت امام رضا(ع) می‌فرماید: «خداوند از خواهش بسیار [از دیگران]، نفرت دارد.[5]» و «به درستی که خداوند، پرخواهشی را دشمن می‌دارد.[6]»

همچنین حضرت ثامن الحجج(ع) درباره پیامدهای فراروی افرادی که به این صفت ناپسند اخلاقی مبتلأ شده‌اند، هشدار داده اند: «دست نیاز به‌سوی دیگران بردن، کلید فقر و تنگدستی است.[7]»

پرهیز از آزار و اذیت دیگران

آزار و اذیت دیگران یکی از رذایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو پرهیز از آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود که هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنان‌که امام رضا(ع) می‌فرماید: «هیچ خویشتنداری سودمندتر از پرهیز از آزار مؤمنان نیست.[8]»

---

[1] زوال نعمت کسی را خواستن، بدخواهی و... (معین،۱۳۷۱: ص ۱۳۵۵)

[2] بحارالانوار، ج ۷۸: ص ۳۴۶. (از حرص و حسادت بپرهیز که این دو، امت‌های گذشته را نابود کرد؛ و بخیل نباش که هیچ مؤمن و آزاده‌ای به آفت بخل مبتلا نمی‌شود. بُخل مغایر با ایمان است.)

[3] تحف العقول: ص ۴۷۳.

[4] زمانی که درخواست‌های آدمی از دیگران فزونی یابد و... ؛ روابط انسانی در معرض تهدید قرار می‌گیرد و چه بسا دیگران به چنین فردی با نگاهی حقارت آمیز بنگرند. (شرفی، ۱۳۸۹: ص ۵۸)

[5] مسند الامام الرضا (ع)، ج ۱:ص ۲۸۵.

[6] تحف العقول: ص ۴۴۳.

[7] بحارالانوار، ج ۹۳: ص ۱۵۷.

[8] فقه الرضا علیه‌السلام: ص ۳۵۶.

همچنین حضرت علی بن موسی الرضا(ع) در قالب یک آموزه کاربردی هشدار داده اند: «از ما نیست کسی که همسایه‌اش از شر او در امان نباشد.[1]»

پرهیز از پیمان شکنی

پیمان شکنی و به‌عبارتی دیگر عدم وفای به عهد، یکی از رذایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو پرهیز از آن نیز یک هنجار اخلاقی محسوب می‌شود و هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. همچنان‌که امام رضا(ع) می‌فرماید: «آدمی نمی‌تواند از گرداب‌های گرفتاری با پیمان‌شکنی رهایی یابد.[2]»

اجتناب از عیب‌گویی

عیب‌جویی[3] و درنتیجه عیب‌گویی دیگران، یکی از رذایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو پرهیز از آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود و هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنان‌که امام رضا(ع) در این زمینه به عیب‌جویان و عیب‌گویان هشدار داده اند: «هرکه کار زشت دیگران را بر ملا کند، خوار می‌گردد و هر که آن را بپوشاند، خدایش می‌آمرزد.[4]» و «آشکار کننده کار بد سرافکنده است؛ و پنهان کننده کار بد آمرزیده است.[5]»

پرهیز از مشاجره

مشاجره[6] با دیگران یکی از رذایل اخلاقی مورد تأکید در سیره حضرت امام رضا(ع) به‌شمار می‌رود. از این‌رو پرهیز از آن نیز، هنجار اخلاقی محسوب می‌شود و هر انسانی در ارتباط و معاشرت با دیگران، بایستی به آن پای‌بند باشد. چنین است که امام رضا(ع) درباره پیامدهای ناشی از عمل به این هنجار ناپسند اخلاقی هشدار داده: «از مشاجره با مردم بپرهیزید، زیرا مشاجره عیوب نهفته را آشکار می‌سازد و عزت را از بین می‌برد.[7]» و «تندروی شکوه مؤمن را از بین می‌برد.[8]»

---

[1] عیون الاخبار الرضا (ع)، ج۲: ص ۲۴.

[2] بحارالانوار، ج ۷۸: ص ۳۴۹.

[3] تفحص معایب دیگران و.... (معین، ۱۳۷۱: ص ۲۳۶۸)

[4] میزان الحکمه، ج ۲: ص ۹۸۸.

[5] اصول‌کافی، ج ۴: ص ۱۶۰.

[6] با یکدیگر نزاع کردن، گفت‌وگوی همراه با پرخاش، ستیزیدن و... (معین، ۱۳۷۱: ص ۴۱۲۶)

[7] مسند الامام الرضا علیه‌السلام ، ج ۱: ص ۲۷۴.

[8] خصال صدوق: ص ۹.

نتیجه‌گیری

براساس نظریه بنیادی امامت تبیین شده از سوی امام علی بن موسی الرضا(ع)؛ امامان معصوم(ع) دارای سه ویژگی برجسته، منحصر به‌فرد و بی‌بدیلِ علمی، معنوی و سیاسی‌اند. بر این اساس می‌توان گفت که عقلانیت، معنویت و عدالت، سه بایسته هم‌زمان و همواره سیره نظری و عملی امامان معصوم(ع) - همانند پیامبر اعظم(ص) - به‌شمار می‌روند که علاوه بر بایسته‌های دیگر در واقع، ریشه و منشأ تعیین بایدها و نبایدهایی محسوب می‌شوند که لازم است بر رفتارهای اجتماعی انسان‌ها حاکم باشند تا نوع بشر با شناخت خوب و بد از یک‌سو و عمل به آنها(هنجارهای اخلاقی) از سوی دیگر از فوایدِ[1] دنیوی مانند: محبوبیت اجتماعی و مورد ستایش مردم قرار گرفتن، فوایدِ معنوی مانند: هدایت به رستگاری و صراط مستقیم، و نائل شدن به پاداش‌های اخروی و همچنین فوایدِ کمال گرای آن مانند: رسیدن به درجاتی از مقام قرب الهی، و اصلاح رابطه انسان با خدا و در نتیجه اصلاح رابطه انسان با خود، با دیگران و با طبیعت بهره‌مند شود.(شکل شماره ۲)

بنابراین در مجموع مسائل مربوط به هنجارهای اخلاقی در حیطه ارتباط و معاشرت انسان‌ها با یکدیگر که اخلاق اجتماعی نامیده می‌شود و همچنین، تأکید بر توجه و اهتمام به فضایل اخلاقی(اخلاق ایجابی) و پرهیز از رذایل اخلاقی(اخلاق اجتنابی) در امور اجتماعی از جمله مباحث اساسی و الگویی در سیره نظری و عملی حضرت ثامن الحجج علی بن موسی الرضا(ع)، همانند پیامبر اعظم حضرت محمد(ص) و سایر معصومین(ع) به‌شمار می‌رود. با بررسی توصیفی سیره امام رضا(ع) می‌توان، به‌طور نمونه به هنجارهای اخلاقی با رویکرد ایجابی، مانند: صله رحم، خوش خُلقی، همدلی کردن، دوستی با مردم، یاری کردن دیگران، تواضع و فروتنی کردن، و صبر داشتن؛ و همچنین هنجارهای اخلاقی با رویکرد اجتنابی، مانند: دوری از بُخل، پرهیز از غرور و تکبر، پرهیز از دروغ‌گویی، پرهیز از خشمگین شدن، پرهیز از حسد، پرهیز از حرص، پرهیز از تمنای منجر به پستی، پرهیز از آزار و اذیت دیگران، پرهیز از پیمان شکنی، اجتناب از عیب‌گویی و پرهیز از مشاجره اشاره کرد.

باشد تا همگی امّتِ اسلامی، بویژه آنانی که اظهار ارادت به حضرت علی بن موسی الرضا(ع) می‌نمایند، از پیام‌ها و آموزه‌های سیره امام رضا(ع) در حد وسع و توان، پند و درس بگیرند و در عمل نیز پای‌بندی خود را نشان دهند و بدین‌گونه سعادت دنیا و آخرت‌شان را از درگاه خداوند متعال مسئلت بدارند.

---

[1] هدف در اخلاق قرآنی جلب محبت خداست. یعنی نهایت کمال اخلاقی این است که فرد توجه‌ای به فضیلت و غیرفضیلت و ستایش مردم و خلاصه دنیا و آخرت و بهشت و جهنم ندارد و سر منزل مقصود خداست و بندگی او. (امید، ۱۳۸۵: ص ۵۹)

فهرست منابع

۱. آراسته‌خو، محمد(۱۳۷۰) نقد و نگرشی بر فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی، تهران: نشر گستره، چاپ دوم.

۲. آشنا، حسام‌الدین و حسین رضی(۱۳۷۶) بازنگری نظریه‌های هنجاری رسانه‌ها و ارائه دیدگاهی اسلامی، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)، شماره ۴، ص‌ص ۲۰۷- ۲۴۶، تابستان ۱۳۷۶.

۳. امید، مسعود(۱۳۸۰) اخلاق‌شناسی علامه طباطبایی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، بهار و تابستان ۱۳۸۰، سال چهل‌وچهارم، شماره‌های ۱۷۸-۱۷۹، ص ص ۴۵-۷۰.

۴. بیرو، آلن(۱۳۸۰) فرهنگ علوم اجتماعی(انگلیسی - فرانسه - فارسی)، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان، چاپ چهارم.

۵. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۷۸) مبادی اخلاق در قرآن(تفسیر موضوعی قرآن کریم - جلد ۱۰)، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).

۶. جواهری، محمدرضا(۱۳۸۹) بعثت پیامبر اسلام(ص) برای اتمام و اکمال مکارم اخلاقی، پایگاه مقالات دانشگاه فردوسی مشهد، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).
<http://profdoc.um.ac.ir/articles/a/۱۰۱۴۴۹۸.doc>

۷. حاجی‌ترخانی، مهرناز(۱۳۸۶) قرآن و هنجارهای اجتماعی اخلاقی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد در رشته الهیات و معارف اسلامی - گرایش علوم قرآن و حدیث به راهنمایی قاسم فائز، تهران: دانشگاه تهران.

۸. حسنی، محمد(۱۳۸۳) بررسی دیدگاه ارزش‌شناسی علامه طباطبایی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی، مجله روان‌شناسی و علوم‌تربیتی، سال سی‌وچهارم، شماره ۲، ص‌ص ۱۹۹-۲۲۴.

۹. حسنی، علی‌اکبر(۱۳۷۶) سیری کوتاه در بازشناسی منابع تاریخی و حدیثی اسلام(۱)، پایگاه اطلاع رسانی حوزه نت به نقل از مکتب اسلام، شماره ۱، سال ۱۳۷۶، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).
<http://www.hawzah.net/per/magazine/mi/۷۶۰۱/MI۰۰۱۱۰.ASP>

۱۰. حسینی، سیدمحمد(۱۳۸۹) فلسفه اخلاق، پژوهشکده باقرالعلوم(ع)، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).
<http://www.pajoohe.com/fa/index.php?Page=definition&UID=۲۷۳۴۴>

۱۱. دبیری، احمد(۱۳۸۹) تعریف اخلاق، پژوهشکده باقرالعلوم(ع)، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).
<http://www.pajoohe.com/fa/index.php?Page=definition&UID=34455>

۱۲. رحمدل، غلامرضا(۱۳۸۱) اخلاق اجتماعی در مثنوی معنوی، فصلنامه پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۳۳، ص‌ص ۳۰۳-۳۲۲، بهار ۱۳۸۱.

۱۳. رکنی یزدی، محمدمهدی(۱۳۹۰) اربعین رضوی: چهل حدیث از حضرت رضا(ع)، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی برای بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ هفتم.

۱۴. سازمان اوقاف وامور خیریه کشور(۱۳۹۰) احادیث امام رضا(ع)، پرتال راسخون، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).

<http://www.rasekhoon.net/hadis/category-۲۴-۲۴۴۰.aspx>

۱۵. سیاحت اسفندیاری، عابدین(۱۳۸۹) درس‌های اخلاقی از نهج‌البلاغه، تهران: شرکت ناجی نشر برای مدیریت مطالعات و تحقیقات حوزه نمایندگی ولی فقیه در جهاد کشاورزی، چاپ اول.

۱۶. سینگر، مارکوس جی.(۱۳۹۰) فرا اخلاق چیست؟ نگرشی کلی به فلسفه اخلاق؛ مسائل، دیدگاه‌ها و رشته‌ها، ترجمه حمید شهریاری، پایگاه تبیان به نقل فصلنامه معرفت، شماره ۱۵، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).

<http://www.tebyan.net/religion_thoughts/articles/miscellaneous/۱۵۶۹۷۳/۱۹/۳/۲۰۱۱.html>

۱۷. شبکه قرآن و معارف سیما(۱۳۹۰) چهل حدیث امام رضا علیه‌السلام. پایگاه اطلاع رسانی امام رضا(ع)، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).

<http://www.imamrezatv.ir/sn/pages/id/۴۹۷>

۱۸. شرف‌الدین، سیدحسین(۱۳۸۷) اخلاق جهانی ضرورت جامعه جهانی، پرتال علوم انسانی، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).

<http://www.ensani.ir/fa/content/۶۹۴۱۰/default.aspx>

۱۹. شرفی، محمدرضا(۱۳۸۹) مهارت‌های زندگی در سیره رضوی، مشهد: انتشارت قدس رضوی برای موسسه خدمات مشاوره‌ای جوانان و پژوهش‌های اجتماعی آستان قدس رضوی، چاپ هفتم.

۲۰. فرهنگی، علی‌اکبر(۱۳۸۹) ارتباطات انسانی- جلد اول، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ شانزدهم.

۲۱. کاجی، حسین(۱۳۸۷) فلسفه اخلاق، همشهری آنلاین، سه‌شنبه ۷ خرداد ماه سال ۱۳۸۷.

<http://www.hamshahrionline.ir/news-۵۳۲۳۲.aspx>

۲۲. کریمی، یوسف(۱۳۸۹) روان‌شناسی اجتماعی(نظریه‌ها، مفاهیم و کاربردها)، تهران: انتشارات ارسباران، چاپ بیست و سوم.

۲۳. کوشا، محمدعلی(۱۳۸۷) پرتوی از سیره و سیمای امام رضا(ع)، پایگاه اینترنتی مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).
<http://www.tebyan.net/index.aspx?pid=۱۰۲۸۳۴&ParentID=۰&BookID=۱۰۲۶۱۳>
۲۴. مرادخانی، احمد(۱۳۹۰) در دامان مهر: توصیه‌های اخلاقی امام رضا علیه‌السلام به اصحاب و یاران، مشهد: انتشارات قدس رضوی، چاپ دوم.
۲۵. مطهری، مرتضی(۱۳۷۶) سیری در سیره نبوی، قم: انتشارات صدرا، چاپ هفدم.
۲۶. معین، محمد(۱۳۷۱) فرهنگ فارسی(شش جلدی)، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم.
۲۷. مدیر شانه‌چی، کاظم(۱۳۸۷) چهل حدیث از حضرت رضا(ع)، پایگاه اینترنتی مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، (تاریخ مشاهده:۱۳۹۰).
<http://www.tebyan.net/index.aspx?pid=۱۰۲۸۳۴&ParentID=۰&BookID=۱۵۲۱۳>
۲۸. وکیلی، هادی(۱۳۹۰) ویژگی‌های امامت از نگاه هشتمین امام علیه‌السلام(گفتگوی رضوانی‌نیا با دکتر هادی وکیلی)، روزنامه خراسان، شماره ۱۷۹۵۲، یکشنبه ۱۷ مهرماه ۱۳۹۰، ص ۱۲.
29. - Diener, Paul W.(1997) Religion and morality: an introduction, Kentucky: Westminster John Knox Press, First Edition.
30. - Kumar, Arvind(1998) Encyclopedia of Human Rights: Violence and Non-violence, New Delhi: Anmol Publications PVT. LTD, First Edition.
31. - Kuper, Adam and Jessica Kuper(1985) The Social Science Encyclopedia, London: Routledge, First edition.

جایگاه عقلانیت در احتجاجات امام رضا(ع)

حسن حسینی *
طلعت ده پهلوانی **

چکیده

عقلانیت شعار تمامی شریعت‌های الهی مخصوصاً آیین خاتم است و همچنین دین با دانش، همسویی دارد و در قرآن، معارف، حتی توحید، همراه با دلیل و عقلانیت مطرح شده است. *أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَن مَعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ*(انبیا ۲۴). آیا آن‌ها خدایانی جز خدا اتخاذ کرده‌اند؟ بگو دلیلتان را بیاورید. این، سخن کسانی است که با من هستند و سخن کسانی(پیامبرانی) است که پیش از من بودند؛ اما بیشتر آن‌ها(بت پرستان) حق را نمی‌دانند و به همین دلیل از آن روی گردانند. مطالعه کتاب احتجاج و مناظرات امامان معصوم علیه‌السلام، روشن‌ترین گواه بر عقلانیت روش اهل‌بیت است.[1] بنابر این می‌توان دریافت که عقلانیت نقش مهمی در فهم مبادی معرفت دینی دارد، زیرا عقل موجودی است که جز در برابر حق سرتسلیم فرود نمی‌آورد و خضوع نمی‌کند و جز با حصول یقین به اطمینان نمی‌رسد و آرام نمی‌گیرد.

---

* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم

** کارشناس ارشد تاریخ اسلام

[1]- سبحانی، جعفر، *الاهیات فلسفی یا نگاه عقلانی به دین*، قبسات، زمستان ۱۳۸۴ - شماره ۳۸

امام رضا(ع) با نگرش به عقلانیت درجهت استمرار خط امامت و ولایت - در عصری که اوج گسترش مباحثات کلامی و فلسفی بوده است - ضمن ایجاد دگرگونی در مبانی فلسفی و هستی شناسانه برخاسته از تفکر بشری با الهام از منبع وحی(قرآن و روایات)، به تبیین اصول و اعتقادات اسلامی و تحکیم پایه‌های معرفت دینی پرداخته‌اند. و از سوق یافتن عقل، به ظاهرگرایی افراطی و تأویل گرایی صرف، بر حذر داشته‌اند.

مقاله حاضر در صدد است، ابتدا مفهوم و کارکرد عقل را تبیین نماید و سپس به جایگاه عقلانیت در احتجاجات امام رضا(ع) اشاره نماید. در این راستا شیوه‌های عقلانیت امام رضا(ع) در قالب احتجاجات علمی نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلمات کلیدی: امام رضا(ع)، عقلانیت، مناظرات، احتجاج.

مقدمه

با ورود مسائل فلسفی وکلامی از ملل همجوار به حوزه محافل اسلامی و رشد روحیه کاوشگری مسلمانان، بسیاری از دانشمندان متوجه متون فلسفی یونان شده و آنها را به زبان عربی ترجمه نمودند. این امر سبب گردید که فلسفه یونان -که مدتها برگرفته از آراء و نظریات متوالی افلاطون و ارسطو بود- وارد مباحث و محافل علمی جهان اسلام گردد.

استقبال ائمه اطهار علیهم السلام از مباحث آزاد میان ادیان و حضور آنان در این میادین نشانگر آن است که آنان مبانی اعتقادی اسلام را دارای پایه‌های برهانی و عقلانی قوی دانسته و اعتقاد داشتند که سعادت دین با عقل قابل دفاع بوده است. امام رضا(ع) در این خصوص از منظر عقلانی و معرفتی، شیعیان را به مرحله جدید منتقل - دوره انتقال به تعقل و اندیشیدن در دریافت‌های کلی از احکام شریعت - می‌سازد. امام در مدت کوتاهی به اندازه تمام تاریخ، جامعه پرتنش دوران خویش را با مباحث عقلی و منطق روشن ساخت، و جهالت گذشتگان را برطرف نمود و راه رهایی از ضلالت را برای آیندگان نمودار ساخت. بی تردید غوص در دریای ولایت علوی و رضوی می‌تواند راه گشای دروازه‌های هدایت بشری گردد.

پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام همواره بر این باورند که خدای حکیم سفیرانی برای رهنمون ساختن نوع بشر به سوی سعادت حقیقی گسیل داشته است که در پرتو راهنمایی آنان و به کار گرفتن نسخه شفا بخش رفتاری، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی آنان می‌توان به بی‌نقص‌ترین زندگی دست یافت.

گرچه تاریخ ائمه اطهار علیهم السلام گواه بر این مطلب است که آنان به خاطر شرایط متفاوت و نیازهای متنوع جامعه، همواره در زندگی سیاسی، اجتماعی و علمی خود شیوه خاصی را پیموده اند اما در حقیقت اصول و اهداف و پیام اصلی آنان یکی بوده وکمترین تمایز و مغایرتی مبنایی با یکدیگر نداشته است. امامان راهنمایانی بودندکه همواره درصدد رشد عقل بشری برخاسته اند، تا بدین‌سان مردم رشد عقلی یابند و به خدای یگانه رهنمون شوند. البته هرچند علوم و معارف بشری نیز درحال تعمیق و توسعه است لیکن تا علوم آسمانی و معارف وحیانی از مجرای پر فیض ولایت جاری نشود و در قلوب انسان ها دفینه‌های عقول آنان را آشکار نسازد نه سامانی برای آن علوم می‌توان تصور کرد و نه امنیت و ثبات عملی برای آن معارف می‌توان امید داشت.

امام رضا(ع) ازجمله این سفیران الهی بود که همچون سایه انوارالهی و معصومان هدایتگر بشری تمامی عمر با برکت خویش را در جهت هدایت جمله بشریت صرف نمود و حکمت‌های نظری و عملی ایشان آنقدر انسان‌ساز است که بی تردید با توسل و تأسی از ایشان می‌توان به سعادت حقیقی و ماندگار دست یافت. لذا با این هدف به تبیین دقیق‌تر وجه علمی امام(ع) و سیره عقلگرایی آن حضرت پرداخته و به این مهم دست می‌یابد

که توجه و تأسی به این وجهه نیز همچون نقش هدایت بخشی امام در جامعه، می‌تواند در تمام زمان ها ثبات، امنیت و آرامش علمی و معرفتی را در مقام تبیین، اثبات و دفاع از دین ایجاد نماید. امام(ع) با اطمینان به حقانیت دین و واقع گرایی شریعت محمدی(ص) ضمن استقبال از ژرفکاوی عقلی در مباحث دینی، همواره پرسش های دینی را ارج نهاده و پیروان خود را به تأمل و تدبر و مناظره و مباحثه علمی دعوت می‌نمایند. بر همین اساس آن حضرت با حرکت علمی همراه با عقلانیت و استفاده ازفرصت ها در مباحث و دانش سرشارخویش و با احاطه علمی بر مبانی ادیان و مذاهب دیگر تحول علمی عظیمی در تاریخ اسلام ایجاد نموده‌اند.

مفهوم و کارکرد عقل

خداوند توان‌مندی های ویژه‌ای به انسان عطا کرده است که سایر موجودات از آن بی‌بهره اند. در این میان، عقل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.[1] اساساً مخاطب دستورات دینی، عقل انسان است و از همین رو فقیهان و متکلمان اسلامی ابتدایی ترین شرط تکلیف را برخورداری از عقل برشمرده اند. در روایات ارزش عقل به شیواترین وجه بیان گشته است. به عنوان نمونه از رسول خدا(ص) نقل است که همه خوبی ها با عقل به دست می آید و آن کس که بهره از عقل ندارد، بهره ای از دین ندارد. اولین آفریده خداوند عقل است. خداوند میان بندگانش چیزی برتر از عقل تقسیم نکرده است.

عقل عبارت است از قوه تنظیم معلومات برحسب روابط و مناسباتی معین همچون روابط و مناسبات میان علت و معلول، اصل و فرع و نوع و جنس هدف و وسیله و نظایر آن ها.[2] بنابراین عقل یکی از استعداد های انسان است که توسط آن می‌توان حقایق را تشخیص داد و دسته بندی نمود.[3]

مسئله تقسیم «عقل» به دو حوزه عقل نظری((theoretical rationality و عقل عملی(practical rationality)، از مسائل مهم فلسفی و معرفت شناختی((Epistemological است که از دیرباز در میان فیلسوفان، متکلّمان، و حکیمان مطرح بوده و درباره تعریف و کارکرد آن سخن گفته شده است. پیدایش و گسترش این تقسیم به دوران اسلامی بازمی گردد.[4]

عقل نظری((theoretical rationality آن بخش از عقل است که با واقعیات فهمیده می‌شوند و جهان

---

[1]- تعقل با فکر و شعورتفاوت آشکاری دارد. شعور، ادراک دقیق در افق حس ومحسوسات است نه معقولات. فکر به معنای نوعی سیر و مرور برمعلومات موجود و حاضر در ذهن است با این هدف که از مرور در آن و بازنگری مجدد آن مجهولات، برای انسان کشف شود.

[2]- پل فولکیه، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۶، ص ۸۰

[3]- محمد سعید بهمن پور، *فراز و نشیب عقلانیت*، انتشارات نوادر، ۱۳۷۹، ص۶

[4]- محمّد هدایتی، محمّدعلی شمالی- *جستاری در عقل نظری و عقل عملی*- فصلنامه معرفت فلسفی شماره۲۳

ادراک می‌گردد. عقل عملی(practical rationality) بخش دیگری از عقل است که بایدها و نبایدها را مشخص می‌کند. ارسطو سه حوزه برای عقل عملی قائل بود: اخلاق، سیاست و تدبیر منزل. اما اصولاً می‌توان گفت که هر چیزی که باید و نباید اخلاقی به همراه داشته باشد در حوزه عقل عملی قرار می‌گیرد و این همان چیزی است که در اصطلاح اسلامی به آن حکمت گفته می‌شود. عقلانیت نیز در هر دوی این حوزه ها می‌تواند جریان یابد. فهم نظری از جهان وقتی عقلانی است که منطبق بر اصول باشد و از معیارها و روش‌های معینی تبعیت کند.[1]

براساس مبنای مشهور، انسان در سایه عقل نظری به معارف و علوم روی می‌آورد و با کسب بصیرت، حقایق عالم را درمی‌یابد؛ چنان‌که به کمک عقل عملی، به نظم و ترتیب امور زندگی می‌پردازد و حالات شخصی و روابط اجتماعی خود را سامان می‌دهد. همین تنظیم حالات، و تهذیب درون، زمینه شناخت عالی‌تر و صحیح‌تر را فراهم می‌آورد. عقل دینی، عقلی کلی است که هم به غیب تعلق می‌گیرد و هم به عالم شهادت و به دیگر سخن، همان فهم شهودی و فهم کلی همه ساحت‌های هستی و وجود است. این عقل، متّصل به هدایت و وحی است که تجسم روشن و هویت یافته‌اش در نبی اکرم صلی الله علیه وآله به عنوان عقل کل است؛ همان که محبوبترین مخلوق از نظر خداوند خوانده شده است.

امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: *«لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عِزَّتِی وَ جَلَالِی مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْکَ وَ لَا أَکْمَلْتُکَ إِلَّا فِیمَنْ أُحِبُّ أَمَا إِنِّی إِیَّاکَ آمُرُ وَ إِیَّاکَ أَنْهَی وَ إِیَّاکَ أُعَاقِبُ وَ إِیَّاکَ أُثِیبُ»*(الکافی ج۱ ص۱۰) چون خدا عقل را آفرید او را به سخن درآورد و سنجید، گفتش پیش آی، پیش آمد و گفتش برو، پس رفت، خداوند فرمود: به عزّت و جلال خودم سوگند، هیچ مخلوقی را نیافریدم که از تو نزد من محبوبتر باشد. تو را کامل نسازم مگر در کسی که دوستش دارم. همانا روی امر و نهی من با توست و کیفر و پاداشم به حساب توست.[2]

عقلانیت دین و هماهنگی آن با عقل از جهات گوناگونی آشکار می‌شود:

اولاً اسلام بر عقل و تعقل تأکید فراوانی نموده، به گونه‌ای که در قرآن مجید واژه «عقل» و مشتقات آن به طور خاص بیش از پنجاه بار، به کار رفته است. در تمام این موارد، واژه‌های به کار گرفته شده یا به طور مستقیم، بر تعقل و خردورزی تأکید نموده و یا به گونه‌ای اهمّیت آن را بازگفته است.

ثانیاً، در قرآن مجید، به نقش کارساز عقل و اهمّیت آن، برای انسان و تنظیم زندگی فردی و اجتماعی

---

[1]- عبدالحسین خسرو پناه، *کلام جدید*، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی، قم، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص۵۸

[2]- نوایی، علی اکبر، *گستره عقلانیت اسلامی* ، اندیشه حوزه، شماره ۲۲ ص۶۳

پرداخته شده است.

دانشمند فرانسوی «جان بیرک»، در مقدمه ترجمه خود از قرآن کریم نوشته است: کلمه «عقل» در قرآن چهل‌وچهار بار آمده است، در حالی که کلمه «مقدس» و مشتقات آن فقط هفت بار بیان گردیده است.»[1]

ثالثا، قرآن مجید، برنامه‌های کلی خود را بر معیار عقل قرار داده است که از رابطه عمیق دین و عقل و اسلام و عقل حکایت می‌کند.[2]

درضرورت عقل بخصوص در ارتباط با گزاره‌های دینی باید گفت شش نقش متفاوت برای عقل قابل تصور است: یعنی نقش عقل را در شش مقام می‌توان در نظر گر فت؛ ۱). در مقام فهم گزاره‌های دینی ۲). استنباط گزاره‌های دینی از متون مقدس۳). در مقام انتظام بخشیدن به آنها۴). درمقام تعلیم گزاره‌های دینی۵). در مقام اثبات گزاره‌های دینی و ۶).در مقام دفاع از آنها.[3]

بنابراین پر واضح است که جامعه دینی در مقام استنباط و فهم؛ تعالیم گزاره‌های دینی از عقل بهره می‌جوید و موافقان و مخالفان دخالت عقل بر دین بر این سه کارکرد اتفاق نظر دارند. کارکرد چهارم عقل یعنی انتظام بخشی گزاره‌های دینی نیز چندان محل اختلاف نیست. حتی ظاهرگرایان نیز مجموعه ناهماهنگی از گزاره‌های دینی را نمی‌پذیرند.[4] اما درباره کارکرد پنجم و ششم: دو نقش اثبات و دفاع از گزاره‌های دینی، اختلاف بر این است که آیا گزاره‌های دینی را باید به مدد عقل به اثبات رساند و از آنها در برابر اشکالات و شبهات دفاع عقلانی کرد یا نه؟ این پرسش را شاید نتوان مختص به زمان کنونی و قرن تمدن بشری دانست بلکه با مطالعه تاریخ درمی یابیم که یکی از دوران هایی که درآن چنین انگیزشی درطرح مسائل مربوط به عقل و عقلانیت وجود داشته است دوران زندگی امام رضا(ع) بوده است، لذا پاسخ را از دیدگاه آن امام همام(ع) در لابه لای متن بررسی خواهیم نمود.

وضعیت عقلانیت در عصر امام رضا(ع)

با اینکه اسلام در عصر پیامبر صلی الله علیه آله و سلم از محیط حجاز بیرون نرفت ولی چون زیربنای محکم و استواری داشت بعد از رحلت آن حضرت به سرعت رو به گسترش نهاد چنان که در مدت کوتاهی برابر دنیای متمدن آن عصر قرار گرفت و باقیمانده تمدن‌های پنجگانه عظیم روم، ایران، مصر، یمن، کلده و آشور را که در شمال، شرق، غرب و جنوب حجاز بودند در کوره داغ خود فرو برد تا آنچه خرافه و ظلم و

---

[1]- المصری، عبدالوهاب محمود، *نهج‌البلاغه*، ترجمه صباغیان، روزنامه همشهری، ۲۲ اردیبهشت ۷۷، بنقل از نوایی، علی اکبر

[2]- نوایی، علی اکبر -*گستره عقلانیت اسلامی*، اندیشه حوزه، خرداد و تیر ۱۳۷۹ شماره ۲۲ ص ۶۱

[3]- هادی صادقی، *درآمدی بر کلام جدید*، قم، کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۲، ص۱۰۹

[4]-همان، ص ۱۱۰

استبداد و انحراف بود بسوزد و آنچه مفید بود زیر چتر تمدن شکوهمند اسلامی با صبغه الهی و توحیدی باقی بماند و رشد و نمو یابد. طبیعت علم دوستی اسلام سبب شد که به موازات پیشرفت‌های سیاسی و عقیدتی در کشورهای مختلف جهان علوم و دانش آن ملل به محیط جامعه اسلامی راه یابد و کتب علمی دیگران از یونان گرفته تا مصر از هند تا ایران و روم به زبان تازی که زبان قرآن بود ترجمه شود. علمای اسلام که فروغ اندیشه خود را از مشعل قرآن گرفته بودند دانش‌های دیگر را مورد نقد و بررسی قرار دادند و ابتکارات و ابداعات جدید و فراوانی بر آن افزودند و بر ماده فرهنگ و تمدن گذشته صورت نوین و صبغه اسلامی زدند ترجمه آثار علمی دیگران از زمان حکومت امویان شروع شد، و در عصر عباسیان مخصوصاً زمان هارون و مأمون به اوج خود رسید. البته این حرکت علمی چیزی نبود که به وسیله امویان و عباسیان پایه گذاری شده باشد. این نتیجه مستقیم تعلیمات اسلام در زمینه علم بود که برای علم و دانش وطنی قائل نبود *«اُطْلُبوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّین، لَوْ یَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِی طَلَبِ الْعِلْمِ لَطَلَبُوهُ وَلَوْ بِسَفْکِ الْمُهَجِ وَ خَوْضِ اللُّجَج»*[1] مسلمانان را به دنبال آن می‌فرستاد هرچند در دور افتاده ترین نقاط جهان آن روزگار یعنی چین و با پرداختن هرگونه بها در این راه حتی خون بود و حضرت رضا(ع) در زمانی می‌زیست که چنین اتفاقی در صحنه جامعه اسلامی رخ می‌داد.[2] ظهور نهضت ترجمه به واسطه مأمون و موج عقلانیت افراطی معتزله از این نمونه بود. دکتر طه حسین اندیشمند مصری در این باره می‌نویسد: «چیزی نگذشت که مسلمانان با فرهنگ‌های بیگانه بخصوص با فرهنگ یونانی و از همه بیشتر با فلسفه یونان آشنا شدند. این ها همه بر روی مسلمان اثر گذاشت و آن را وسیله دفاع از دین خود قرار دادند. آنگاه قدمی فراتر نهادند و عقل قاصر بشری را بر هر چیزی حاکم شمردند و گمان کردند که تنها عقل سرچشمه معرفت است و تلویحاً خود را بی نیاز از سرچشمه وحی دانستند. این ایمان افراطی به عقل، آنان را فریفته ساخت و به افراط و دوری از حق گرفتار آمدند.»[3]

این عقل گرایان افراطی از یک سوی و وجود مخالف‌های مکتب اشعری با هرگونه عقلانیت از سوی دیگر این ضرورت را ایجاب می‌نمود تا امام رضا(ع) به عنوان اسلام حقیقی و منسجم به یاری مسلمانان بیاید.

جایگاه عقلانیت از منظر امام رضا(ع)

عقل ناب، همتای نقل معتبر، حجه الله است و هیچ فرقی با دیگر ادله شرعی ندارد. لذا معلوم می‌شود که

---

[1]- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۴، ج۱، ص۱۸۰

[2]- مهدی، پیشوایی، *سیره پیشوایان* ، موسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۱، ص۴۹۹

[3]- محمد غفرانی، *امام رضا(ع) الگوی جامعه جدید*، روزنامه قدس دوشنبه ۵ اسفند ماه ۱۳۸۷

عقل مقابل دین و یا جدای از آن نیست، بلکه عقل در برابر نقل است.[1] در متون مقدس دینی هرگونه تصدیق و اثبات یا تکذیب و نفی در قضایای علمی و گزارش‌های خبری، و نیز هرگونه پیروی و گرایش مثبت یا تمرّد و گریز منفی در رفتارهای اجتماعی و موضع‌گیری‌های سیاسی باید مسبوق به تحقیق علمی و برهان یقینی یا طمأنینه عقلایی باشد؛ «*وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً*»(اسراء: ۳۶) تصدیق چیزی بدون احراز مبادی قطعی آن و نیز پیروی از قانونی بدون یقین یا اطمینان به صواب بودن آن خطاست و مسئولیت الهی را به دنبال دارد؛ «*بَلْ کَذَّبُوا بِما لَمْ یُحیطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمَّا یَأْتِهِمْ تَأْوِیلُهُ کَذلِکَ کَذَّبَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ کَیْفَ کانَ عاقِبَهُ الظَّالِمینَ*»(یونس: ۳۹) تکذیب چیزی بدون تثبیت مبادی آن و نیز تمرّد از قانونی بدون احراز مبادی یقینی آن در صورتی که نشان صدق و صواب بودن آن آشکار و علامتِ حق و صحیح بودن آن هویداست، خطای علمی و ظلم عملی است، و چون حیاتِ مسئولانه جامعه بشری با اثبات و نفی علمی و گرایش و گریز عملی تأمین می‌شود و در فرهنگِ اسلام، همه امور مزبور باید عالمانه باشد، لذا چاره‌ای جز عقل‌گرایی و پژوهش علمی نیست.[2]

بر همین اساس بعضی از متفکران شیعی از نقش عقل در سه سطح مختلف سخن گفته‌اند، و عقل را گاه معیار و میزان، و زمانی مصباح و چراغ راه، و در پاره ای مواقع مفتاح یا کلید شناخت و ارزیابی احکام و مقررات دانسته‌اند.[3]

در زنجیره درخشان امامت امام علی بن موسی الرضا(ع)، استمرار تفسیر حقیقی کتاب خدا و معارف بلند دین‌که زمینه برای ترجمه و نشر اندیشه های گوناگون بشری را همراه بود که این مسئله اگر با معیارهای صحیح و روش شناسی درست همراه نباشد، خود می تواند عامل حیرت و سرگردانی و نهایتاً لاابالی گری علمی گردد چرا که از مهم‌ترین عامل خطا و انحراف، در تفکر انسان، آن است که بتدریج ساخته‌های اوهام و خیالات خود را به جای واقعیت پذیرفته، باورهایش را بر پندار و گمان خویش استوار سازد،[4] همانگونه که قرآن مجید می‌فرماید: «بیش‌تر مردم دنیا شایسته آن نیستند که از آن‌ها پیروی کنی، وگرنه از راه حق گمراهت می‌کنند؛تنها پیرو پندارهایند و جز دروغ و یاوه نمی‌گویند».[5]

با نگاهی اجمالی به وجهه علمی گفتار و کردار امام رضا(ع) لااقل این نکته بر ما روشن می‌شود که عقل و دین هر دو از مواهب و نعمات گران بهای الهی بشریت هستند و کرامت آدمی در تکریم و تعظیم هر دوی

---

[1]- جوادی آملی، عبدالله؛ *نسبت دین و دنیا*، ۱۳۸۱، مرکز نشر اسراء در قم ص ۸۱

[2]- جوادی آملی، عبدالله؛ *از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی*، مجله معرفت فلسفی، بهار ۱۳۸۳، شماره ۳ ص ۲۷

[3]- جوادی آملی، عبدالله؛ *شریعت در آینه معرفت*، ص ۱۹۹

[4]- یثربی، سید یحیی- *گذری بر جایگاه نقد و عقلانیت از دیدگاه قرآن*، مجله اندیشه های فلسفی، زمستان ۱۳۸۳، شماره ۱ ص۱۷

[5]- انعام، ۱۱۶ (وَ إِن تُطِعْ أَکْثَرَ مَن فِی الْأَرْضِ یُضِلُّوکَ عَن سَبِیلِ اللَّهِ إِن یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا یخْرُصُون)

آنهاست و اقبال به یکی و ادبار از دیگری، پیامدهای خسارت بار و جبران ناپذیری را به دنبال دارد به گونه ای که مسلماً تکیه به عقل صرف و پرهیز از دین باعث طغیان انسان و بی مهار شدن نفس می‌شود، که بی هویتی و سرگشتگی و بحران انسان معاصر نیز زائیده خردورزی افراطی جهان معاصر است.[1] از سوی دیگر دینی که فارغ ازعقل باشد یا گرفتار جهالت می‌شود و یا در انواع خرافه ها و تحریف ها آلوده می گردد و در نهایت در چنبره جمود و تحجر گرفتار می‌شود بنابراین فهم و دفاع معقول از دین تنها راه صحیحی است که باعث دست یافتن به سنت معهود آن امام عزیز می گردد، چنان که امام رضا(ع) خود می‌فرماید: «*رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً أَحْيَا أَمْرَنَا*»خداوند رحمت کند کسی که امر ما را زنده کند. به ایشان عرض شد چگونه امر شما را زنده می کند:حضرت فر مودند: «*يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا الْحَدِيثَ*» «کسی که علوم مارا فرا گیرد وآن را به مردم بیاموزد امر مارا زنده کرده است چون اگر مردم از سخنان زیبای ما آگاه گردند قطعا از ما پیروی خوهند کرد.»[2]

ایشان با دفاع عقلانی از دین وآموزه‌های وحیانی، حرکت بسیار بزرگ و ثمربخشی را در جهت کاستن از آثار نامطلوب سیاست های فرهنگی بنی عباس، سامان بخشیدند. امام(ع) ضمن تبیین جایگاه عقل و دعوت به بهره مندی از این عطای بزرگ الهی با استدلال عقلانی در مقابل صاحبان اندیشه های ناصواب، گرد و غبار از چهره تابناک حقیقت می زدودند. امام رضا(ع) جایگاه عقل را در حیات انسان گوشزد کرده می فرمایند: «*صَدِيقُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ*» «دوست راستین هر انسان عقل اوست و دشمن او جهل اوست.»[3]

تعقل از منظر ایشان جوهر دیانت و گوهری خلاق است به گونه‌ای که تعقل و اندیشیدن مطلوب در بیانات گهربار امام رضا(ع) به عنوان معرف ایمان شناخته شده است.ایشان در مورد مضامین دینی و درک عقلانی فرموده اند: «کونوا دراه ولا تکونوا رواه حدیث تعرفون فقهه خیر من الف ترونها» اهل درک و فهم باشید و اهل نقل و روایت نباشید، حدیثی را اگر فهمش را دریابید از هزار حدیثی که تنها روایتش نمایید، بهتر است.[4]

همچنین در پاسخ سؤالی درباره حجت فرمودند: «*اَلْعَقْلُ يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُه*». «عقل حجت است که به وسیله او راستگو و تصدیق کننده خدا شناخته می‌شود.»[5]

---

[1]- خسروپناه، *کلام جدید*، ص ۸۳

[2]- ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق)، *عیون اخبارالرضا علیه السلام*، انتشارات الشریف الرضی، قم، الطبعه الاولی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۳۰۷

[3]-*عیون الاخبار الرضا*، ج۱، ص۱۳۶

[4]- *مسند الامام الرضا علیه السلام*، ج۱، ص۱۵

[5]-*توحید صدوق*، ص ۲۱۰

این از جمله جلوه‌های بارز عقلانیت مورد نظر ایشان که مبتنی بر باطن اندیشه هاست؛ به همین خاطر امام یادآور می‌شوند که «*لَیْسَ الْعِبَادَه کَثْرَه الصَّلَاه وَ الصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَه التَّفَکُّرُ فِی أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ*». «عبادت به زیادی نماز و روزه نیست بلکه به اندیشیدن به امرالهی است.»[1] امام(ع) شریعت را به عنوان روح دین تلقی نمی‌کند بلکه آن را وسیله ای برای رسیدن به روح دین می‌داند و روح دین را چیزی جز یقین و باور نمی‌داند از این رو برای برخورد با محیط پر تلاطم زمان خود به گفتگو با چهرهای علمی بسیار اهمیت می‌دادند که در این میان ذکر احتجاج‌های ایشان با صاحبان فکر و علمای مذاهب و مناسک در این قسمت خالی از فایده نخواهد بود.

شیوه‌های عقل‌گرایی امام رضا(ع) در قالب احتجاجات علمی

از نقطه‌های بسیار شکوهمند در آثار علمی و فعالیت های فکری امام رضا(ع) احتجاجات و مناظرات ایشان با صاحبان مذاهب و عقاید غیر اسلامی است. چنان که می‌دانیم علم، یا تصوری است یا تصدیقی و تصدیقات نیز از جهت ماده بر پنج قسم است: برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه. اما اینکه کدام یک از این پنج قسم استدلال در مناظرات علمی حضرت وجود دارد را می‌توان از کلام خود ایشان استنباط نمود: «*الْإِمَام. .. یَدْعُو إِلَی سَبِیلِ رَبِّهِ بِالْحِکْمَه وَ الْمَوْعِظَه الْحَسَنَه وَ الْحُجَّه الْبَالِغَه*»[2] وجود امام رضا(ع) با این بیان به این رویه عقلانیت اشاره می‌کند که امام در برخورد اندیشمندان با برهان ودلیل، سخن می‌گوید زیرا او برهان کامل است، حجت است و در برخورد با مردم اهل استدلال نیستند با موعظه و خطابه و با مخالفان با جدل احسن. و دلیل عدم اشاره به شعر و مغالطه شاید این باشد که اولاً قیاسات شعری و مغالطه در شأن حجت خدا نیست و ثانیاًت قیاسات شعری و مغالطه علم آور ویقینی نیست.[3]

در عصر حضرت رضا(ع) جامعه اسلامی به شدت از ایده‌های صحیح دینی و الگوهای ارزشی دور مانده بود که علت آن ورود و نفوذ افکار و اندیشه‌های متفاوت از ادیان و آیین ها و همچنین فلسفه یونان و هند به جامعه اسلامی بوده است. در چنین وضعیتی امام(ع) تنها از ملازمه عقلی استفاده نکرد، بلکه به فلسفه و حکمت بخشی از پدیده‌های هستی و باورهای دینی پرداخته اند. و در مناظرات علمی خویش تمام عناصر و پدیده‌های موجود در عالم را با مبانی توحیدی و معرفت دینی تحلیل و بررسی می‌کردند و باتشکیل محافل علمی و کلامی و حدیثی به دفاع از اسلام و فرهنگ اهل بیت علیهم السلام پرداخته اند و به ایرادات و شبهات فرق

---

[1]- *مسند الامام رضا(ع)*، ج۱، ص۱۵ .

[2]- *عیون الاخبار*، ج۱، ص۳۱۹

[3]- سیدعلی طباطبایی، *انسان کامل*، انتشارات مطبوعات دینی، چاپ اول، ۱۳۸۳ ، ص۷۴

پاسخ می‌دادند، شمار مناظرات امام رضا با اهل کتاب و نمایندگان مسیحیان، یهودیان، مانویان، زرتشتیان، صابئین، و فرق اسلامی، فراوان است.[1] مباحث این گفتگوهای علمی که به آرامی و در جو صمیمی برگزار می شد درباره آفرینش جهان، توحید، صفات خداوند، انبیاء الهی، عصمت آنان جبر و اختیار و امامت، تفسیر آیات گوناگون قرآن، فضایل اهل بیت(ع) احادیث، دعا و احکام دین بود.[2] پس بنا براین یکی از روش های امام در مناظرات و مباحثات بهره گیری از آیات بود. ایشان با استدلال به قرآن سخنان حق تعالی را سخن نهایی و تردید ناپذیر می‌دانستند[3] در مواردی هم افراد مناظره‌کننده از ادیان دیگر بودند حضرت با نگاهی هستی شناسانه و با بهره‌گیری از ملازمات عقلی در مناسبات زندگی بشری و فلسفه هستی، فرد مورد نظر را به سوی توحید رهنمون می‌کردند این مناظرات با آن همه امتیازات و خصوصیت های خاص خود که محتوای آن چیزی جز تبیین علوم و معارف اسلامی نبود، از یک درخشش خاص برخوردار بود و آن تجلی بعد منطقی و عقلانی در نوع استدلال هایی بود که اقامه می‌فرمود، با مراجعه به این مناظرات می‌توان به این نکته دست یازید که هر سخنی از گفتار آن حضرت در خصوص اثبات مدعای خود با اصول عقلانی و منطقی همراه بوده است به گونه‌ای که عنصر تعقل جزء لاینفک استدلال‌های آن حضرت در مقام احتجاج با مخالفان دین بوده است.[4]

در این دوره محافل علمی حول بررسی کتب ترجمه‌ای پدید آمد که با ترجمه کتب بیگانه، دامنه وسیعی در محیط جامعه اسلامی رواج پیدا کند و با توجه به اینکه کتب ترجمه‌ای وارداتی هم می‌توانست مشتمل بر فواید علمی باشد و هم مشتمل بر مطالب غیرمفید و انحرافی، طبیعتاً توجه به این کتب با رویکرد استفاده علمی از آنها و نیز ارزیابی و نقد و بررسی مطالب غیرصواب، امری طبیعی خواهد بود و در ضمن این بررسی‌ها فرآورده‌های علمی کلامی که اثری از آنها در کتب ترجمه‌ای نبود، به دست آید.

۴-۱- تشکیل محافل علمی

محافل علمی که توسط این دانشمندان برگزار می‌شد و اصل حضور آنها در محیط جامعه اسلامی، خود موجب تشویق و ترغیب اهل علم به روی آوری جدی‌تر به تولید علم شد. همچنین عملکرد مأمون سوای

---

[1]- حر، سیدحسی؛ *امام رضا (ع) و ایران*، ص۱۲۶- ۱۲۷.

[2]- مکارم شیرازی؛ مناظرات تاریخی حضرت رضا(ع)، کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، ص۳۵.

[3]- رجوع شود به سوره غاشیه ، آیات ۱۷-۲۰ و سوره بقره آیه ۱۶۴

[4]- حسن رضای مهر، *مقاله دفاع عقلانی از دین*، نشریه رسالت، ۸۵/۱/۱۹

اغراضی که داشته است به نحوی می‌تواند در این قضیه مؤثر باشد. مأمون از دانشمندان بلاد مختلف دعوت می‌کرد و محافل علمی و جلسات مناظره تشکیل می‌داد.[1]

ارایه نظرات جدید و راهکارهای عملی در رشته‌های مختلف طبیعی و نیز در مباحث نظری، انگیزه ورود اهل نظر به حوزه تتبّع و تحقیق را شدت بخشید.[2] در این خصوص اشاره‌ای به گروه‌ها و فرقه‌های مختلف مذهبی و علمی موجود در آن عصر با عقاید و آرای مختلف صحیح و غیرصحیح لازم به نظر می‌رسد تا از این رهگذر نقش امام در هدایت عقلانی جامعه و نگرش صحیح مسلمین به علم روشن‌تر شود. آنچه غیرقابل تردید است آشفتگی فکری و عقیدتی موجود در جامعه عصر امام بود.[3] همچنین فعالیت‌های امام(ع) درموقع ولایت‌عهدی در راستای تبلیغ دین و مسائل علمی و مسافرت‌های علمی ایشان نیز در تحقق نهضت علمی تأثیر بسزایی داشته است.

۴-۲- ایجاد فضای علمی و طرح نظرات عقلانی امام(ع)

از دیگر عواملی که در هدایت فکری مسلمین مؤثر بود، ایجاد فضای علمی مناسب جهت طرح نظرات و اندیشه‌های مخالف توسط امام رضا(ع) بود. ازآنجا که محیط جامعه اسلامی مملو از نظرات و اندیشه‌های صحیح و سقیم بود، طبیعتاً درصد تأثیرپذیری از اندیشه‌های انحرافی - در صورتی که بطلان آنها ثابت و محرز نشود- بالا می‌رود. برای رهایی از چنین ورطه‌ای، لازم بود اندیشه‌های مخالف به خوبی مطرح شود و پس از آن مورد نقد و بررسی منطقی و عقلانی قرار گیرد، وجود فرقه‌های منحرف وضعیت علمی و فرهنگی جامعه را متلاطم کرده بود، [4] عقل‌گرایی محض که از کتب عقلی یونانی و سریانی و غیر آنها به وجود آمده بود، افراد بسیاری را به مذهب اعتزال (معتزله) سوق داد، به گونه‌ای که گمان کردند تنها عقل است که سرچشمه معرفت است و تدریجاً خود را بی‌نیاز از وحی دانستند.[5] امام رضا(ع) با حرکت علمی همراه با عقلانیت و استفاده از

---

[1]- ابن ندیم، همان، ص ۳۰۱ و علی بن یوسف قفطی، همان، ص ۵۱.

[2]- جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: عبدالرحمن بدوی، *تاریخ اندیشه های کلامی*، ترجمه حسین صابری، (مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس، ۱۳۷۴) ج ۱، صص ۱۴۰-۲۰۲.

[3]- جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: *حیاه الامام موسی بن جعفر*، ج۲، ص۲۰۷.

[4]- ازجمله مناظره دفاع عقلانی امام(ع) با عمران صابی(متکلم و متفکر بزرگ آن دوران پیرو دین زرتشتی) در ابن باره ر.ک: شیخ صدوق، ابی جعفر محمدبن علی بن الحسین قمی، *عیون اخبار الرضا*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق، ج۱، صص۱۵۱-۱۵۸. جعفری، محمد تقی، *تفسیری بر احتجاجات علی بن موسی الرضا(ع) با عمران صابی*، مجموعه آثار دومین کنگره جهانی حضرت رضا (ع)، ج۱، ص۴۹۷ .مرتضوی، سیدمحمد، *نهضت کلامی در عصر امام رضا(ع)* ، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵، ص۳۱-۳۲.

[5]- همان. همچنین ر.ک: زارعی، مهدی» *عقل گرایی در سیره امام رضا (ع)*» نشریه قدس، ۱۳۸۳. جهت اطلاع بیشتر ر.ک:احمد شلبی، تاریخ آموزش در اسلام، ترجمه محمدحسین ساکت، (تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱) ص ۷۷ (زیرنویس).

فرصتها در مباحث و دانش سرشار خود و با احاطه علمی بر مبانی ادیان و مذاهب دیگر تحول علمی عظیمی در تاریخ اسلام ایجاد نموده اند.[1] به عنوان مثال در اثبات عقلانیت توحیدی می‌بینیم که در پاسخ به مادیون که از آن حضرت دلیلی براثبات وجود خداوند درخواست نمودند، استدلال بر برهان نظم را بیان نمود که به روشنی قابل فهم تمامی عقول است. حضرت فرمود: *«إِنِّی لَمَّا نَظَرْتُ إِلَی جَسَدِی وَ لَمْ یُمْکِنِّی فِیهِ زِیَادَه وَ لَا نُقْصَانٌ فِی الْعَرْضِ وَ الطُّولِ وَ دَفْعِ الْمَکَارِهِ عَنْهُ وَ جَرِّ الْمَنْفَعَه إِلَیْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْیَانِ بَانِیاً فَأَقْرَرْتُ بِهِ مَعَ مَا أَرَی مِنْ دَوَرَانِ الْفَلَکِ بِقُدْرَتِهِ وَ إِنْشَاءِ السَّحَابِ وَ تَصْرِیفِ الرِّیَاحِ وَ مَجْرَی الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ وَ النُّجُومِ وَ غَیْرِ ذَلِکَ مِنَ الْآیَاتِ الْعَجِیبَاتِ الْمُبَیَّنَاتِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدِّراً وَ مُنْشِئاً»*. «من چون به جسد خود نظر افکندم و امکان کم و زیاد کردن در آن و نیز دفع زیانها و جلب منافع را برای آن در خود نیافتم دانستم که این بنیان و ساختمان را سازنده ای است و بدین سان به وجودش اقرار نمودم علاوه بر اینکه می‌بینم گردش افلاک به قدرت او و پیدایش ابرها و حرکت بادها و جریان خورشید، و ماه و ستارگان و دیگر نشانه‌های شگفت آور و در عین حال روشن را به دست او یافتم دانستم که از برای تمام اینها گرداننده و پدید آورنده ای وجود دارد.»[2] امام(ع) در این کلام ضمن اشاره به پیچیدگی و در عین حال هماهنگی خاص اجزاء بدن به عنوان آیات انفسی و نظم حاکم در طبیعت و امور غیبی که در آن دیده می‌شود دخالت خود را در این نظم نفی نموده که این را می‌توان نفی نظم درونی و علیت ذاتی دانست که دیوید هیوم انگلیسی آن را بیان نموده است.[3] در جایی دیگر آن حضرت در پاسخ به شخصی که دلیل بر حدوث عالم طلب نمود می‌فرماید: *«أَنْتَ لَمْ تَکُنْ ثُمَّ کُنْتَ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّکَ لَمْ تُکَوِّنْ نَفْسَکَ وَ لَا کَوَّنَکَ مَنْ هُوَ مِثْلُکَ»*. «تو نبودی سپس بوجود آمدی و تو خود می‌دانی که نه تو خود، خویش را ایجاد کردی و نه کسی مانندتو، تو را بوجود آورده است.»[4]

حضرت در این کلام مختصر عرضی بودن وجود آدمی را دلیل بر حدوث وی گرفته اند چه اگر وجود عین ذات بود لازمه وجوب ذاتی وجود، قدمت ذاتی و زمانی آن است. وجوب ذاتی با حدوث ذاتی سازگار نیست و این معنا را با جمله *«أَنَّکَ لَمْ تُکَوِّنْ نَفْسَکَ»* بیان فرمودند و با توجه به اینکه حضرت در جای دیگر فرمودند: *«کُلُّ قَائِمٍ فِی سِوَاهُ مَعْلُولٌ»*[5] بنابراین بعد از اثبات حادث و عرفی بودن وجود انسان لاجرم معلولیت او نیز ثابت می‌شود از این رو آن حضرت بعد از نفی وجود ذاتی آنان بلافاصله علت خارجی را جستجو نموده و

---

[1]- عبدالله امامی، *مقاله عقلانیت توحیدی*، نشریه قدس، ۸۵/۲/۶

[2]- *عیون اخبارالرضا علیه السلام*، ج ۱، ص ۱۲۰

[3]- عباس حسینی قائم مقامی، *مقاله استدلال بر خدا شناسی*، روزنامه اطلاعات ، ۷۷/۴/۸

[4]- *عیون اخبارالرضا علیه السلام*، ج ۱، ص۱۲۲

[5]- همان، ج ۱، ص۱۳۶

از آنجا که انتها و اتکای عرفی به عرضی، مستلزم دور و تسلسل است تکیه گاه ممکنات و حادثات نمی‌تواند ممکن و حادثی دیگر از جنس خودشان باشد «*وَلَا كَوَّنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلُكَ*» و بدین سان حضرت با بهره گیری از شیوه قسر و تقسیم یک قسم را فرا روی مخاطب قرار می‌دهندو آن منتهی شدن سلسله علل و معالیل امکانی به واجب الوجود بالذات است.

آن وضعیت موجود، طبیعتاً وظیفه‌ای خطیر را برای امام(ع) رقم می‌زد. از این رو امام رضا(ع) در راستای روشن ساختن افکار عمومی مسلمین و شیعیان به تنقیح و تبیین معارف دینی و تشکیل جلسات مناظره و غیره پرداخته و راه و رسم تحقیق و تحصیل علم را به مردم و اهل علم معرفی می‌کند و آنها را از خطر انحراف نجات می‌دهد.[1] آن حضرت در این خصوص مناظره هایی است که آن حضرت با بزرگان و رؤسای فرق و ادیان مختلف به روش مناظره آن حضرت برپا می‌کردند بر صبغه عقلانی و منطقی استوار بود و دفاع آن حضرت از دین و گزاره‌های دینی است که چنین رویه‌ای از سوی امام رضا(ع) پیگیری می‌شد و ایشان با ایجاد فضای مناسب، در بیان آزادانه اندیشه‌های مخالف و سپس نقد عقلانی آنها، در نگرش صحیح و منطقی مسلمین درخصوص تحقیق در گزاره‌های دینی و علمی و یا فرضیه‌های ارایه شده قابل بحث و نظر، تأثیر شگرفی ایجاد کردند.

۴-۳- تأثیر عقلانی امام بر نوع تفکر

از موارد تأثیرگذاری امام رضا(ع) بر نوع تفکر جامعه متحول آن زمان، القای این نکته بود که دفاع از هر قضیه ای، باید بر اسلوب منطقی و متد عقلانی منطبق باشد. دفاع عقلانی از یک اعتقاد، امری بود که امام در مواضع متعدد آن را به عنوان روش منطقی و عقلانی مورد توجه قرار می‌دادند، با این رویکرد، هر صاحب عقیده‌ای اول کاری که بایستی انجام می‌داد منطبق کردن مدعای خود با اسلوب منطقی و عقلانی بود. هرکس که مدعایش منطبق با اصول عقلانی بود به مرحله بعد که(اثبات ادعا) می‌رسید در همان مرحله ابتدایی قابلیت بحث و بررسی را از دست می‌داد. با ترویج و تأکید بر این مهم توسط امام(ع) راه هرگونه مغالطه و سفسطه و مجادله‌های غیرمنطقی بسته شد. نتیجه چنین رویکردی آن شد که جامعه علمی در راستای شناخت و پذیرش انظار و اندیشه‌های مختلف، به ارزیابی عقلانی و منطقی آنها بپردازد و همین مسئله باعث شد که بطلان بسیاری از فرقه‌ها، مذاهب و اندیشه‌های رایج، روشن شده از موجودیت ساقط شوند.[2] این از بزرگترین تأثیرهایی بود که امام(ع) به نگرش فکری جامعه اسلامی گذاشتند.

---

[1]- صفا، ذبیح الله، *علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱، صص۵۹-۶۷.

[2]- الشریف القرشی، همان، ج۲، ص۲۹۸.

۴-۴- تأثیرگذاری امام(ع) بر حوزه عمل

تأثیرگذاری دیگر امام(ع) مربوط به حوزه عمل است که خود حضرت با شرکت در جلسات مناظره‌ای که یا خودشان(قبل از ولایتعهدی) و یا مأمون(بعد از ولایتعهدی) تشکیل می‌دادند، عملاً روش مستدل و عقلانی بحث و مناظره و تحقیق و تتبع را به مردم القاء می‌کردند.[۱] ایجاد زمینه ارایه آزادانه اندیشه‌های مخالف توسط صاحبان ادیان و مذاهب مختلف و پاسخگویی عقلانی و منطقی به آنها با استفاده از مقبولاتشان و درنتیجه مغلوب شدن آنها امری بود که در نگرش اهل نظر نقش بسزایی را ایفا کرد. عمده‌ترین مؤلفه و پیش زمینه حرکت امام در راستای نهضت علمی مسلمین آموزه‌های دینی مربوط به کتاب و سنت بوده است که عقلانیت نیز می‌تواند یکی از این پیش زمینه‌ها بوده باشد، که امام با تکیه بر اصول علمی و معارف کلیدی نهضت علمی را به اوج خود رساندند.[۲]

بنابراین در مناظره با صاحبان ادیان مختلف، نقد عقلانی مکتب مقابل و دفاع عقلانی از مکتب اسلام، نقطه اساسی پیروزی درمناظره با آنان است که برخی دانشمندان از مناظرات امام رضا(ع) نوعی براهین عقلانی‌قاطعی را بر اثبات وجود خدا و این که او موجد عالم است، اثبات وحدت و بی شریک بودن خداوند، اثبات این که صفات الهی عین ذات و منتزع از مقام فعل است و اثبات قضا و قدر و تبیین مساله جبر و تفویض و امر بین‌الامرین و مباحث عقلانی نبوت و امور مربوط به آن استخراج و تبیین کرده‌اند که اشاره به آن مباحث از حوصله این مقاله خارج است.

نتایج مناظرات عقلانی

تلاش اندیشمندان هر جامعه علمی مبتنی بر اصول حاکم بر آن جامعه است و در واقع این اصول است که به دانشمند می‌گوید مسئله چیست و باید در قالب چه مفاهیم و اصطلاحاتی شکل بگیرد و با کدام اصول و نظریه ها سازگاری دارد، در چنین صورتی اگر اندیشمندان نتوانند به فضای حاکم برجامعه - که بر اثر تحولات علمی و فرهنگی ایجاد شده است - پاسخ دهند به لحاظ فکری و اندیشه‌ای وضعیتی بحرانی در جامعه ایجاد کرده اند و چه بسا آرا و نظریات متزلزل و منحرف برای عوام و خواص مسئله انگیز می‌شود. درچنین مواقعی باید یک تفکر برتر از دانشمندان که در جامعه علمی واحدی به کار مشغولند، موجود باشد تا ضمن

---

[۱]- مقرم، سید عبدالرزاق، *نگاهی گذرا به زندگانی امام رضا(ع)*، ترجمه مرتضی، تهران، میقات، ۱۳۷۰، ص۴۱-۴۲. پیشوایی، همان، صص۴۹۸-۴۹۹.

[۲]- شریعتمداری، علی، *ویژگی‌های شخصیت امام رضا(ع)*، مجموعه آثار کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، انتشارات کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، ۱۳۶۸، ج۳، صص۱۱۱-۱۱۷.

ایجاد انقلاب علمی به مدیریت افکار بپردازد و امام رضا(ع) چنین کاری انجام داده است.

وقتی تحول فکری و فرهنگی در جامعه اسلامی عصر امام رضا(ع) ایجاد شد، مسائل نوینی جایگزین مسائل موجود گردید و معیارها، مبانی و روش ها نیز تغییر کرد. برهمین اساس برخلاف برخی از رهبران ادیان و مذاهب که پرسش را زمینه گسترش شبهات و مقدمه شک و بی اعتقادی می‌دانستند و در مواجهه با آن دچار گسست فکری می‌شدند و هر گونه سئوال را بدعت و حرام می‌شمردند، حضرت رضا(ع) با اطمینان از مبانی دینی و بصیرت وگاهی و با درک و درایت و استقبال از تضارب آرا، به مناظره و مباحثه و طرح مسائل نوین در مباحث توحید و دین شناسی می‌پرداخت.

نتیجه گیری

بنابراین نتایج مناظرات امام رضا(ع) را می‌توان این گونه بیان کرد:

۱).اتخاذ روش عقلانی در ترویج و تبلیغ دین، از مخالفان سرسخت اسلام، دوستان وفادار و دلباخته‌ای می‌سازد که دائم مقابل هجوم افکار غیراسلامی از دین اسلام دفاع می کنند.

۲).قبل از انجام این مناظرات رهبران ادیان مختلف(توحیدی، غیر توحیدی) و سایر مذاهب و مکاتب اسلامی و غیراسلامی مدعی برتری آیین خود بودند که با شکستی که در این مناظرات متحمل می‌شدند بر آنها ثابت می‌شد که این ادیان و مذاهب قابلیت پیروی ندارند و دین اسلام و مذهب تشیع بهترین مکتب عقلانی است.

۳). با انجام این مناظرات و بازشدن درهای حقایق بر روی صاحبان نحله های کلامی آنان دریافتند که اسلام ناب در اختیار آنان نیست و باید اسلام ناب را از اهل بیت(ع) دریافت کنند.

۴) بر عموم مسلمانان و غیرمسلمانان ثابت شد که اسلام که مدعی است دین برتر می‌باشد در حد یک شعار نیست بلکه در مقام اثبات و مناظره با مخالفین نیز به دست می‌آید.[۱]

۵) امام رضا(ع) در این مناظرات روح آزاد منشی و وسعت نظر در مباحث را به همگان نشان داد که یک پیشوای بزرگ اسلامی به مخالفان خود اجازه می‌دهد که هرگونه ایراد و اشکال را بدون ترس و واهمه مطرح سازند، هرچند محور، نفی اسلام و نفی توحید و الوهیت را دور بزنند.[۲]

۶)یک پیشوای بزرگ می‌باید از تمام مکتب ها آگاهی داشته باشد تا بتواند با منطق خود برآنها غلبه کند و حتی زبانهای زنده دنیا را بداند.[۳]

بنابراین بزرگترین خدمت حضرت رضا(ع) به اسلام و مسلمین این بود که ایشان با بینش دینی متکی بر قرآن و سنت از منظر عقلانیت و خرد، سعادت ناب الهی را به جامعه بخصوص اندیشمندان انتقال داده و ضعف روحانی آنان را سیراب نمودند. مهمترین تلاشی امام رضا(ع) ارایه تصویری روشن از سعادت اسلامی و زدودن انحرافها و افسانه ها از دین بود. عقل از نگاه ایشان معیار قبولی عبادات، تکلیف، ضابطه، دریافت رهیافتهای حقیقی شریعت، معیار شناخت حقیقت و عامل دریافت دیانت تصورگردیده است که با اندک مراجعه ای به عیون الاخبار و فقه رضوی در رساله ذهبیه و مناظرات علمی آن حضرت پاسخنامه ها، خطابیه ها و بیانیه های ایشان حقایق پیش گفته را روشن و مدلل می‌سازد.

---

[۱]- مرتضوی، سیدمحمد، *نهضت کلامی در عصر امام رضا(ع)* ، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵، صص ۳۱-۳۲.

[۲]- مکارم شیرازی، *مناظرات تاریخی حضرت رضا(ع)*، کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، چاپ کنگره جهانی ، ۱۳۶۸ ، ج ۱، ص ۴۶۰

[۳]- همان، ص ۴۶۱

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن الحسین(شیخ صدوق)، *عیون اخبارالرضا(ع)*، انتشارات الشریف الرضی، قم، الطبعه الاولی، ۱۳۷۸
۳. احمد شلبی، *تاریخ آموزش در اسلام*، ترجمه محمدحسین ساکت، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱
۴. الامام الرضا(ع)، تحقیق عزیزالله عطاردی الخبوشانی، *مسند الامام الرضا(ع)*، موسسه طبع و نشر آستان قدس رضوی، (کتاب عقل و علم)، ۱۴۰۶.
۵. امامی، عبدالله، مقاله عقلانیت *توحیدی*، نشریه قدس، ۸۵/۲/۶
۶. بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه های کلامی*، ترجمه حسین صابری، (مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس، ۱۳۷۴.
۷. بهمن پور، محمد سعید، *فراز و نشیب عقلانیت*، انتشارات نوادر، ۱۳۷۹.
۸. پیشوایی، مهدی، *سیره پیشوایان ما*، موسسه امام صادق(ع)، انتشارات توحید، چاپ ۱۳، ۱۳۸۱
۹. ثقه الاسلام کلینی، *الکافی*، دار الکتب الإسلامیه تهران، ۱۳۶۵ هجری شمسی
۱۰. جعفری، محمد تقی، *تفسیری بر احتجاجات علی بن موسی الرضا(ع) با عمران صابی*، مجموعه آثار دومین کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، چاپ کنگره جهانی، ۱۳۶۸
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی*، مجله معرفت فلسفی، بهار ۱۳۸۳، شماره ۳
۱۲. ...، شریعت در آینه معرفت، ۱۳۷۷، مرکز نشر اسراء در قم
۱۳. ...، *نسبت دین و دنیا*، ۱۳۸۱، مرکز نشر اسراء در قم
۱۴. حر، سیدحسین، *امام رضا(ع) و ایران*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶
۱۵. حسینی قائم مقامی، عباس، مقاله *استدلال بر خدا شناسی*، روزنامه اطلاعات، ۷۷/۴/۸
۱۶. خسرو پناه، عبدالحسین، *کلام جدید*، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی، قم، چاپ اول، ۱۳۷۹
۱۷. رضای مهر، حسن، مقاله *دفاع عقلانی از دین*، نشریه رسالت، ۸۵/۱/۱۹
۱۸. زارعی، مهدی، *«عقل گرایی در سیره امام رضا(ع)»* نشریه قدس، ۱۳۸۳.
۱۹. شریعتمداری، علی، *ویژگی‌های شخصیت امام رضا(ع)*، مجموعه آثار کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، انتشارات کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، ۱۳۶۸.
۲۰. شریف القرشی، محمدباقر، *پژوهشی دقیق در زندگانی امام علی بن موسی الرضا(ع)*، ترجمه سیدمحمدصالحی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲.

۲۱. شیخ صدوق، ابی جعفر محمدبن علی بن الحسین قمی، *عیون اخبار الرضا*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق

۲۲. صادقی، هادی، *درآمدی بر کلام جدید*، قم، کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۲

۲۳. صفا، ذبیح الله، *علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱،

۲۴. طباطبایی، سیدعلی، *انسان کامل*، انتشارات مطبوعات دینی، چاپ اول، ۱۳۸۳،

۲۵. فضل ا...، محمد جواد، *تحلیلی از زندگانی امام رضا(ع)*، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱

۲۶. قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکما*، ترجمه بهین دارانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱

۲۷. قولکیه، پل، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۶

۲۸. مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، موسسه الوفا، ۱۴۰۴،

۲۹. محمّد هدایتی، محمّدعلی شمالی- *جستاری در عقل نظری و عقل عملی*- فصلنامه معرفت فلسفی شماره۲۳

۳۰. محمدبن اسحاق(ابن ندیم)، *الفهرست*، تعلیق شیخ ابراهیم رمضان، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۷

۳۱. مرتضوی، سیدمحمد، *نهضت کلامی در عصر امام رضا(ع)*، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵

۳۲. مقرم، سید عبدالرزاق، *نگاهی گذرا به زندگانی امام رضا(ع)*، ترجمه مرتضی، تهران، میقات، ۱۳۷۰

۳۳. مکارم شیرازی، *مناظرات تاریخی حضرت رضا(ع)*، کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، چاپ کنگره جهانی، ۱۳۶۸

۳۴. نوایی، علی اکبر، *گستره عقلانیت اسلامی*، اندیشه حوزه، شماره ۲۲ ص۶۳

نحوه مواجهه امام رضا(ع) با جریان واقفیه

الهام یوسفی*

چکیده

امام علی‌بن موسی الرضا(ع)- امام هشتم شیعیان اثنی عشری- در سال۱۸۳ه.ق بعد از رحلت پدرشان عهده‌دار مقام امامت گردیدند. شهادت پدر ایشان در زندان هارون الرشید منجر شد تا عده‌ای از شیعیان، امامت وی را انکار کرده و پدرش را مهدی موعود بدانند. ایمن دسته از شیعیان در منابع با عنوان واقفه شناخته می‌شوند. از آن جا که اینان از مخالفان علی بن موسی بودند این نکته که حضرت چه رفتار و برخوردی را در مقابل واقفه پیش گرفتند جای تامل دارد. این نوشتار با روش تحقیق تاریخی از نوع توصیفی- تحلیلی به دنبال مشخص کردن نحوه مواجهه علی‌بن موسی با ایشان است که دلایل اصلی انشعاب واقفه نیز برای درک بهتر این موضوع بررسی شده است. نتیجه به دست آمده از جست و جوی حاضر آن است که امام در مواجهه با واقفه برخورد تند و قهرآمیزی نشان نداده اند و همه روش‌های ایشان حول محور پاسخ‌گویی عقلانی و عملی برای بازگشت این گروه به مسیر اصلی تشیع و نیز هدف نهایی ایشان تبیین اصل امامت و شناخت امام در اذهان شیعیان بوده است.

کلمات کلیدی: واقفه، واقفیه، ممطوره، علی بن موسی الرضا(ع)، علی بن حمزه بطائنی.

---

* دانشجوی کارشناسی ارشد

مقدمه

در مطالعه سیره ائمه شیعه، در ادوار مختلف زندگی ایشان، آن‌چه که پژوهش‌گر تاریخ مکرر با آن برخورد می‌نماید، ایجاد و شکل‌گیری انشعاباتی است که اگر چه در اسامی و اعتقادات بسیار گوناگون‌اند لیکن یک ویژگی مشترک دارند و آن این‌که از دل همان اعتقادات اصیل بیرون آمده و به دلایل گوناگون سیاسی، کلامی و یا مادی منشعب شده‌اند. این فرق در عصر هر امام شیعه به تناسب اوضاع و احوال و شک و تردیدها ایجاد شده است و مسیری را پیموده و پیروانی را نیز به حلقه خود افزوده‌اند. از آن میان می‌توان به جریان واقفه به عنوان شاخه‌ای منشعب در فهم امامت، در دوره امام هشتمِ شیعیان اشاره نمود. جریانی که اگر چه در مدت حضور خود در مقایسه با سایر جریان‌ها از عمق زیادی برخوردار نبود لکن از آن‌جا که حلقه نخستین پیروان آن از میان وکلا و شیعیان نزدیک امام موسی بن جعفر(ع) پدید آمدند شناخت آن و فهم علل واقعی شکل‌گیری آن در فهم واقع‌بینانه زمانه آن حضرت موثر خواهد بود و نیز مهم‌تر از آن پاسخ به این سوال اصلی است که نحوه برخورد امام در مواجهه با این جریان چه بوده است؟ چرا که آن‌چه می‌تواند در کاربردی نمودن سیره زندگانی ائمه شیعه به کار آید دریافت روشنی از مواجهه ایشان با جریان‌ها و انسان‌های معاصرشان است؛ انسان‌هایی که راهی جز راه ایشان رفته‌اند. در خصوص پیدایی جریان واقفه در اکثر منابع اولیه و نیز در خلال پژوهش‌های معاصر که به شرح زندگانی هشتمین امام شیعه پرداخته‌اند به اختصار سخن رفته است. هم چنین است در کتاب‌های فرق و ملل‌ونحل و نیز پژوهش‌های فرقه‌شناسی معاصر. لکن در باب نحوه مواجهه حضرت رضا در برخورد با این جریان، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

لذا این نوشتار با روش تحقیق تاریخی توصیفی- تحلیلی و روش گردآوری کتابخانه‌ای به بررسی این موضوع پرداخته و بدین نتیجه دست یافته است که امام رضا(ع)، هم از شیوه‌های عملی و هم کلامی در برخورد با این جریان استفاده نموده و اگر چه به صورت مستقیم نیز بدین مسئله پرداخته‌اند لکن در همه حال عنصر عقلانیت در کلام و عمل را برای شناساندن مفهوم امام به عنوان محور اصلی روش خویش به کار گرفته‌اند. چه بسا به دلیل شرایط حاکم بر زمانه ایشان، که دوران رونق مباحث کلامی و عقلی و نظری بوده است ایشان نیز در کنار پایبندی به اخلاق علمی که شاخصه حضرتش بوده از عنصر عقلانیت در دین به حد اعلای خود در جهت راهنمایی شیعیان در طریق امامت و شناسایی انحرافات بهره برده است.

اصطلاح و مفهوم وقف

وقف و وقفه در یک معنا و در لغت به مفهوم ایست، درنگ، مکث و توقف گرفته شده است.(دهخدا، ۱۳۴۰: ۱۳۸۵) در منابع مختلف، روایت کم و بیش مشابهی از پیدایش این جریان ارائه شده است. گفته شده که «پس از رحلت امام موسی کاظم(ع) که امام هفتم شیعیان امامی محسوب آمد، باز ما بین پیروان آن حضرت اختلاف بروز کرد و پنج فرقه از ایشان بیرون آمد که مشهورترین آن‌ها فرقه‌ایست که رحلت امام هفتم را انکار کردند و آن حضرت را قائم و مهدی دانسته، امامت را به آن حضرت ختم کردند و گفتند که امام هفتم زنده است و تا دنیا را از عدل پرننماید رحلت نخواهد کرد این فرقه را واقفه گویند»(همان: ۲۳۰۹۴)

در منابع مختلف از این فرقه با اسامی واقفه، واقفیه، ممطوره و موسویه یاد شده است. در کتاب ملل و نحل آمده است:«...و اختلاف کردند شیعه بعد از موت او(امام موسی بن جعفر) بعضی توقف کردند و گفتند ندانیم که مرده است یا باقی است و این طایفه را ممطوره خوانند...بعضی گویند امامت از موسی تجاوز نکرده و نمرده و بعد از غیبت خروج خواهد کرد و ایشان را واقفیه گویند.»(شهرستانی، ۲۴۴: ۱۳۶۱) شهرستانی هر دو نام ممطوره و واقفیه را ذکر کرده و علت نام‌گذاری این فرقه به ممطوره را این چنین می‌گوید:« ...و این طایفه را ممطوره خوانند که علی بن اسماعیل ایشان را به این لقب خواند. پس گفت: شما نیستید مگر سگان باران خورده.» نوبختی و اشعری و نیز ابوحاتم رازی نیز چنین نقلی را پذیرفته و آورده‌اند:«به این گروه ممطوره نیز گویند زیرا هنگامی که علی‌بن اسماعیل تمیمی [و یا میثمی از نوادگان میثم تمار]، یونس بن عبدالرحمن و دیگران با آن‌ها رو به رو شدند علی‌بن اسماعیل به آنان گفت: شما جز سگ‌های باران خورده [کلاب ممطوره] چیز دیگری نیستید و این لقب بر ایشان ماندگار شد.(گفته می‌شود سگ‌ها هنگام باران خوردن و خیس شدن در نهایت بدبویی‌اند.)»(ابوحاتم رازی، ۱۲۴: ۱۳۸۲)

این واقفیه را موسویه نیز خوانده‌اند و علت این نام گذاری در منابع چنین آمده: «این دسته رشته امامت را تا جعفر صادق کشانیده و پس از وی پسرش موسی بن جعفر را امام می‌دانند و پندارند که او زنده است و نمرده و مهدی آینده می‌باشد و گفتند که وی به سرای رشید در آمد و از آن‌جای بیرون نشد و ما وی را امام می‌دانیم ولی از مردن او در گمان هستیم و تا در آن‌باره بی‌گمان نباشیم به مردن وی حکم نکنیم....این فرقه را از آن جهت که چشم به راه موسی‌بن جعفرند موسویه خوانند.»(بغدادی، ۳۵: ۱۳۶۷)

در میان کسانی که این فرقه را ایجاد کردند برخی از بزرگان اصحاب امام موسی کاظم(ع) به چشم می‌خورند؛ کسانی که به دلایلی که در بخش‌های آینده خواهد آمد واقفیه را بنا نهادند از آن جمله: علی‌بن ابی حمزه بطائنی، زیادبن مروان قندی و عثمان بن عیسی رواسی نخستین کسانی‌اند که این فرقه را تشکیل دادند.(فضل‌الله، ۷۷: ۱۳۸۲)

علی‌بن ابی حمزه که از جمله وکلای نزدیک امام هفتم بوده و نیز نام او در سلسله مراتب راویان حدیثِ از آن حضرت است «... از ارکان مذهب واقفی و ملازم و عصاکش ابو بصیربن القاسم بوده و از امام صادق و امام کاظم حدیث گرفته است.»(حائری، ۴۲۳: ۱۳۸۴)

علل پیدایی جریان واقفه

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد پی‌ریزی اولیه واقفه توسط نزدیک‌ترین افراد به امام هفتم و به دنبال انکار رحلت امام و به تبع آن انکار امامت علی‌بن موسی(ع) صورت گرفته است. و این مسئله لزوم بررسی علل این اتفاق را چندین برابر می‌نماید. در منابع گونه‌گون دلایل متفاوتی بر این موضوع ذکر شده و نیز در گفتار علی بن موسی اشاراتی به دلایل این انحراف شده است. به طور کلی می‌توان آن دلایل را در سه دسته کلی جای داد:

۱) دلایل سیاسی

امام موسی بن جعفر اواخر عمر خود را در زندان هارون الرشید به سر می‌برد و در زندان نیز به شهادت رسیدند لذا مرگ ایشان کاملاً در خفا صورت گرفته بود و این مسئله منجر شد تا دسته‌ای از شیعیان آن حضرت، مرگ او را باور نکرده و ادعا کنند که او رحلت نکرده بلکه غیبت کرده است. دستاویز این جماعت روایاتی بود که در مورد قائم بودن آن حضرت بدان‌ها استناد می‌کردند که در بحث دلایل کلامی خواهد آمد. از طرفی وجود مفهوم «مهدی» و «قائم» در میان شیعیان قوت یافته بود و شیعیان را در دریافت مصداق دچار انحرافاتی کرده بود. از جمله دلایل این افراد را بغدادی در کتاب خود آورده است:« گفتند که وی به سرای رشید در آمد و از آن‌جای بیرون نشد و ما وی را امام می‌دانیم ولی از مردن او در گمان هستیم و تا در آن باره بی‌گمان نباشیم به مردن وی حکم نکنیم...»(بغدادی، ۳۵: ۱۳۶۷)

این به اصطلاح در گمان بودن و در تردید بودن منجر به شکل‌گیری دسته‌ای از افراد شد که در امامت امام هفتم توقف کرده و او را مهدی نامیدند. اما منابع معتبر اشاراتی به جریان رحلت امام داشته‌اند که اثبات می‌کند که آن‌چنان که این دسته ادعا کرده‌اند مرگ امام در خفا نبوده وجنازه مطهرش به معرض دید عده‌ای از شیعیان که از قضا به تعداد، کم هم نبوده‌اند رسیده است. از جمله یعقوبی می‌گوید:«موسی بن جعفربن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب که مادرش کنیزی به نام حمده بود در سال ۱۸۳ در پنجاه و هشت سالگی وفات کرد و در بغداد نزد سندی بن شاهک در حبس هارون بود. پس مسرور خادم را خواست و فرماندهان و منشیان و هاشمیان و قضات و هر کس را که از طالبیان در بغداد بود حاضر کرد و سپس جامه از روی وی بر گرفت و به آنان گفت: آیا این(مرد) را می‌شناسید؟ گفتند: چنانکه باید او را می‌شناسیم؛ این موسی

بن جعفر است. پس هارون گفت: آیا اثری و چیزی که دلیل کشته شدن باشد در(بدن) او می‌بینید؟ گفتند: نه. پس او را غسل دادند و کفن کردند و بیرون آوردند و در طرف غربی مقابر قریش دفن کردند.»(یعقوبی، ۴۱۹: ۱۳۷۴)

و نیز شیخ مفید آورده است: «و چون حضرت از دنیا رفت سندی بن شاهک فقها و بزرگان اهل بغداد را به نزد آن بزرگوار گرد آورد و در میان ایشان بود هیثم بن عدی و دیگران. پس همگی جنازه موسی بن جعفر را نگریستند و دیدند اثری از زخم یا خفگی در بدن آن بزرگوار نیست و همه را گواه گرفت که حضرت به مرگ طبیعی از دنیا رفته پس جنازه آن حضرت را از زندان بیرون آورده کنار پل بغداد گذاردند و جار زدند این موسی بن جعفر است که مرده است، او را بنگرید. مردم می‌آمدند و چهره آن جناب را به دقت می‌نگریستند و می‌رفتند و در زمان حضرت موسی بن جعفر گروهی بودند که گمان می‌کردند آن حضرت همان قائم منتظر و مهدی موعود است و حبس و زندان او را همان غیبتی می‌دانستند که برای امام قائم ذکر شده از این رو پس از شهادت آن حضرت یحیی بن خالد دستور داد جار زنند: این موسی بن جعفر است که رافضیان گمان می‌کردند امام قائم است و نخواهد مرد، پس او را بنگرید. و مردم نگاه می‌کردند و می‌دیدند که آن حضرت مرده است...»(مفید، ۳۴۱: ۱۳۸۹) اگر چه خدعه هارون برای به انحراف کشانیدن اذهان از کشتن امام توسط وی کارگر نیافتاد لکن ادعای آن دسته از افراد که مرگ امام را انکار کردند نیز به همین دلیل پذیرفتنی نیست.

۲) دلایل کلامی

واقفه برای اثبات ادعای خود درباب قائم بودن موسی بن جعفر به روایاتی متوسل می‌شدند، از جمله روایات این‌که از امام جعفر نقل کرده‌اند: «نام قائم نام صاحب تورات است.» و هم چنین از آن حضرت روایت کرده‌اند که به یکی از یارانش فرمود :« روزها را بشمر و او روزها را از یکشنبه شمرد تا به شنبه رسید جعفر به او گفت: چند روز را شمردی؟ گفت: هفت روز را. جعفر فرمود: شنبه شنبه‌ها و خورشید روزگاران و نور ماه‌ها کسی که اهل لهو ولعب نیست هم او هفتمین امام و قائم شماست. و با دست به سوی موسی بن جعفر اشاره کرد.»(ابوحاتم رازی، ۱۲۴: ۱۳۸۲) البته رازی در ادامه حدیث اشاره داشته که این حدیث را در هیچ یک از جوامع روایی نیافته است. و نیز به دنبال این روایت حدیث دیگری را از امام جعفر صادق نقل کرده که فرموده‌اند:«اگر دیدید سر موسی از بلندی کوه به سمت شما می‌غلتد باور مکنید زیرا او قائم است.» و نیز از همان امام که فرمود:«موسی به عیسی شباهت دارد.»(همان) با توجه به این‌که این روایات در هیچ یک از منابع معتبر روایی موجود نیست در صحت آن‌ها جای بسیار تردید است. البته در برخی روایاتِ نقل شده از امام جعفر صادق(ع) ایشان از امام کاظم(ع) به عنوان قائم یاد کرده‌اند و حتی این مسئله باعث شده بود که حسن بن

حسن از امام بپرسد که آیا شما قائم هستید؟ امام موسی بن جعفر در جواب فرمودند: تمام ائمه در زمان خود قائم به امر امامت هستند تا این امامت را بعدی بسپارند و جانشین من فرزندم علی است.(شیخ طوسی۳۲: ۱۳۸۵) این مطلب نشان می‌دهد که این افراد نه تنها به روایات جعلی استناد می‌کردند بلکه در فهم دسته‌ای از روایات نیز به مشکل برخورده‌اند. و نیز می‌توان در رد این ادعا به ادله روایی گسترده و به وجود احادیث فراوانی استناد کرد که در موضوع تعیین امام رضا به عنوان جانشین پدر بزرگوراشان، موجود است. از آن جمله شیخ مفید دوازده تن از صحابه را که روایاتی در این‌باره نقل کرده‌اند ذکر می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها داوود ابن کثیر الرقی، محمد بن اسحاق بن عمار، علی بن یقطین و محمد بن سنان است.(جعفریان، ۴۲۷: ۱۳۸۶)

از میان آن احادیث به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم: «از حسن بن حسن: به ابی‌الحسن موسی عرض کردم پرسشی دارم. فرمود: بپرس از امام خود. گفتم: کی را در نظر داری؟ زیرا من امامی جز شما نمی‌شناسم. فرمود: علی فرزندم را که کنیه خود را به او بخشیدم. گفتم: سرورم! مرا از آتش برهان زیرا اباعبدالله فرموده شما قائم به این امر هستید. فرمود: آیا من قائم نبوده‌ام؟ پس فرمود: ای حسن! هر امامی که در میان امت قائم و زنده است قائم آن امت است و چون درگذشت جان او قائم و حجت است تا این‌که از آن‌ها غایب شود. بنابراین ما همگی قائم هستیم و تو تمامی آن‌چه را میان خود و من داری به سوی فرزندم علی بازگردان. به خدا من این امر را برای او قرار ندادم بلکه خداوند از جهت دوستی او برای وی مقرر کرده است...»(شیخ طوسی، ۲۹: ۱۳۸۵) و نیز در حدیث دیگر ابن قولویه از محمد بن سنان روایت کرده که گفت:«...هر کس در حق این پسرم ستم کند و امامتش را انکار کند مانند کسی است که درباره امامت علی بن ابی طالب ستم کرده و حق او را پس از رسول خدا انکارنموده است.»(شیخ مفید، ۳۵۵: ۱۳۸۹) و نیز در حدیث دیگر آمده است:« نصر بن قاموس گفت خدمت حضرت موسی بن جعفر در منزلش بودم دست مرا گرفت و در مقابل یکی از اتاق‌ها نگه داشت، در را باز کرد، چشمش به فرزندش علی افتاد که در دست کتابی داشت و به آن نگاه می‌کرد. فرمود: نصر! می‌شناسی این را؟ عرض کردم: بله پسر شما علی است. فرمود: نصر، می‌دانی چه کتابی است در دستش که در آن نگاه می‌کند؟گفتم: نه. فرمود: این جفر است که در آن جز پیغمبر یا وصی وی نگاه نمی‌کند.»(کشّی، ۳۸۲: بی‌تا) و نیز از این دست احادیث، بسیار می‌توان در کتب شیعه یافت که نشان می‌دهد امر امامت علی بن موسی نه تنها به وسیله پدرشان روشن شده بود بلکه فضیلت‌های اخلاقی و علمی حضرت نیز جای هیچ شبهه‌ای را برای شیعیان باقی نمی‌گذاشت.

۳) دلایل مادی و نفسانی

آن‌چه که بیش از همه در منابع به عنوان دلیل اصلی انشعاب واقفه بدان استناد شده را می‌توان تحت عنوان دلایل مادی یا نفسانی بر شمرد. مسئله اساسی این است که نخستین افراد واقفه را وکلایی تشکیل می‌دادند که اموالی متعلق به امام موسی بن جعفر(ع) را نزد خود داشتند. دلیل وجود این اموال این بود که «امام در زندان[به سر می‌برد] و دشمنان امام فراوان بودند و وسیله از برای پخش اموال به سوی مستحقین آن نبود و زمان تقیه از هارون حساب برده می‌شد و ممانعت می‌کردند – کما فی زماننا هذا- با احتمال این‌که این اموال سهم امام نبوده و به عنوان هدیه به وکلای امام داده شده که به امام بعدی بدهند.»(صدوق، ۷۳: ۱۳۶۴)

پیروان این فرقه عموماً از خدمت گزاران امام هفتم بودند و خزانه دار اموالی بودند که از شیعیان در نزد آن‌ها جمع شده بود.« هنگامی که امام رحلت کرد مبلغ سی هزار دینار در نزد علی‌بن حمزه بطائنی و سی هزار دینار در نزد عثمان بن عیسی رواسی بود. علاقه شدید اینان به اموال دنیا آن‌ها را وادار ساخت تا اموال گردآمده را به امام بعدی یعنی امام رضا تسلیم نکنند و با آن حضرت به منازعه پرداخته نهایتاً با توسل به حیله عدم وفات امام موسی بن جعفر، از برگرداندن اموال گردآوری شده خودداری کردند.»(ابوحاتم رازی، ۱۲۳: ۱۳۸۲)

این گروه در واقع می‌دانستند که اگر به امامت امام هشتم معترف شوند ناگزیر از برگرداندن اموال به ایشان هستند. پیش‌روان این فرقه همان‌گونه که گفته شد علاوه بر علی بن ابی حمزه بطائنی و عثمان بن رواسی و زیاد بن مروان قندی، حمزه بن بزیع، ابن المکاری، و کرام الخثعمی بودند.(عطایی، ۱۷۷: ۱۳۴۹)

شیخ طبرسی نیز در کتاب خود اشکال اصلی را از سوی کسانی می‌داند که در آخرین حبس امام که منجر به شهادت ایشان شد اموالی نزدشان جمع شده بود.(طبرسی، ۳۰۳: ۱۳۹۰)

در اثبات این‌که این افراد را دلایل مادی و نفسانی از اعتراف به امامت امام رضا بازداشت می‌توان چندین حدیث را نیز افزود. احادیثی که نشان دهنده انگیزه واقعی این افراد است. از آن جمله«حسن بن علی خراز گفت: به طرف مکه می‌رفتیم علی بن حمزه نیز با ما بود که با خود مال و اثاثی داشت گفتیم: این‌ها چیست؟ گفت: متعلق به موسی بن جعفر، عبد صالح است، به من دستور داده بدهم به فرزندش علی، که او را وصی خود قرار داده.»(صدوق، ۲۲: ۱۳۶۴و مجلسی، ۱۵: ۱۳۹۸)

این علی بن ابی حمزه همان است که اولین حلقه واقفه را بنیان نهاد. و نیز حدیث دیگری از زبان زیاد بن مروان قندی یکی دیگر از سران واقفه که می‌گوید: «بر موسی بن جعفر وارد شدم. علی فرزند او نزد وی بود. آن جناب به من فرمود: ای زیاد! این علی، کتاب او کتاب من است(نوشته‌اش نوشته من است) و کلام او کلام من است و رسول و پیغام آور او پیغام آور من است و آنچه بگوید گفته، گفته اوست(هر چه بگوید مثل این است که من گفته ام)»(صدوق:۲۳و مجلسی:۱۶)

و نیز در حدیث دیگر از یونس بن مروی آمده است که گفت:«چون حضرت ابوالحسن وفات یافت، نبودند آن کسانی که آن جناب آن‌ها را نصب کرده بود و متحمل امورات آن حضرت می‌شدند مگر آن که نزد آن ها از آن جناب مال بسیار بود. این مطلب باعث شد که به آن جناب وقف کردند و موت او را انکار نمودند که مبادا مال را از آن‌ها بگیرند و از آن جمله در نزد زیاد بن قندی هفتاد هزار دینار بود و نزد علی بن ابی حمزه سی هزار دینار بود. یونس گوید که چون من این قضیه را دیدم و حق بر من معلوم شد و دانستم امر ولایت حضرت ابی الحسن الرضا را، بنا گذاردم به سخن گفتن و مردم را به او دعوت نمودم. زیاد قندی و علی بن ابی حمزه نزد من فرستادند و گفتند که چه چیز تو را وا می‌دارد به این که این گونه سخنان می گویی؟ اگر مال می‌خواهی ما تو را بی‌نیاز می کنیم و ضمانت کردند که ده هزار دینار بدهند و به من گفتند که دیگر این نوع سخنان مگو. من اِبا و امتناع نمودم و به آنان گفتم که ما از صادقین روایت کرده‌ایم که هرگاه بدعت ظاهر شد و کسی عالِم است به آن باید علم خود را ظاهر کند. و اگر آن‌چه در آن باب می‌داند اظهار نکند نور ایمان از او سلب می‌شود و من زحمت و مشقت در امر خداوند را وانمی گذارم. پس به من بد گفتند و اظهار عداوت نمودند.»(صدوق، ۷۳-۷۲)

و نیز در حدیث دیگر از غنام بن قاسم آمده است که گفت: «منصور بن یونس(از واقفه) به من گفت که روزی بر ابی الحسن موسی بن جعفر وارد شدم. فرمود به من: ای منصور! آیا می‌دانی چه چیز حدیث می کنم؟ عرض کردم: نه. فرمود: به راستی و درستی، فرزند خود علی را وصی خود گردانیدم و به دست خود اشاره کرد به حضرت رضا و فرمود کنیه خود را به او بخشیدم و او خلیفه است بعد از من و فرمود به من که وارد شو بر او و تهیت بگو او را به این مطلب و اعلام کن من تو را امر به این عمل کردم. گفت که من وارد شدم بر او و او را تهیت گفتم...»(صدوق، ۱۹و مجلسی۱۳)

از این حدیث و احادیث ما قبل این مفهوم برداشت می‌شود که این افراد، امامت امام هشتم را از زبان پدرش شنیده بودند و بدان معترف بودند و همان‌طور که پیش از این گفتیم مسئله امامت و جانشینی امام رضا(ع) به دلیل روایات فراوان از پدرش در نزد شیعیان بسیار روشن بوده است و تنها نقطه ابهام آن نداشتنِ فرزند پسر تا آن زمان برای امام رضا(ع) بوده که امام خود بدان پاسخ گفته‌اند.

۴) دلایل امام رضا(ع) در بیان انگیزه واقفه

از جمله ابهاماتی که این گروه در مسئله امامت امام رضا وارد می‌کردند که در میان برخی از شیعیان خالص آن حضرت نیز سوالاتی را برانگیخته بود، این بود که ایشان بر خلاف آباء ارجمندشان تقیه را بر خود لازم نمی‌دانند. امام(ع) این دلیل را رد کرده و در جواب یکی از سوال کنندگان که گفته بود: «از جمله دلایل این افراد(واقفه) آن است که ما سوالهایی از ایشان کرده‌ایم، ایشان بر خلاف آباء گرامی اش جواب داده و در

ضمن تقیه را بر خود لازم نمی‌شمارد.»، فرمودند:« در مورد مطالبی که از طرف من نقل کرده‌اند ... و می گویند من بر خلاف آباء کرامم به آن‌ها پاسخ داده‌ام، قسم به جان خود می‌خورم که به گوش کر نمی‌توان مطلب را فهماند و آدم کور را جز خدا نمی‌تواند هدایت کند ...»(قرب الاسناد، ۲۰۶: ۱۴۱۳) امام در صدد آن است که به پرسش گر سردرگم این سوال بفهماند که غرض این افراد چیز دیگری است و آن‌ها حرف او را دیگرگونه برداشت می کنند و الّا سخن او با سخن آباء گرامی اش تفاوتی ندارد.

امام در جای دیگر و در پاسخ مکتوب به سوال دیگری در این باره انگیزه سران واقفه را به وضوح شرح می‌دهند و می‌نویسند: «...اما ابن السراج که وادار به مخالفت ما شد و سرپیچی از دستور ما کرد علتش این بود که پول زیادی از حضرت موسی بن جعفر در اختیارش بود و زمان پدرم آن‌ها را به نفع خود نگه داشت و با من لجاجت نمود و امتناع از تسلیم آن کرد. تمام مردم آن‌چه را در اختیار داشتند به من رد کردند. پس از درگذشت پدرم موسی بن جعفر کناره گیری علی بن ابی حمزه و یارانش را از من غنیمت شمرد و سوء استفاده نمود و خود را به مریضی زد با اینکه هیچ بیماری نداشت فقط تصمیم گرفته بود که پول‌ها را به نفع خود نگه دارد...»(همان) امام در این قسمت به بیان انگیزه ابن السراج که از واقفیان است پرداخته و دلایل مادی و نفسانی را علت اصلی این انحراف می‌دانند. اما ایشان در ادامه نامه و در بیان انگیزه علی بن ابی حمزه می‌فرمایند:«ولی ابن ابی‌حمزه اشتباه کرد مطالب را چنان توجیه کرد که وارد نبود. به مردم اعلام کرد و بر سر حرف خود ایستاد. نخواست خود را تکذیب نماید و سخن قبلی خود را باطل شمارد. با خود می گفت اگر تصدیق نکند ائمه در این مورد که فرموده‌اند موسی بن جعفر قائم است در نتیجه اعتماد به اخبار ائمه از بین می‌رود و شاید خبرهایی که در مورد خروج سفیانی و چیزهای دیگر که داده‌اند به طور کلی اتفاق نیافتد، آن وقت معتقد شد که هیچ چیز نمی‌تواند مانع از پذیرش گفتار آن‌ها شود و ما حرف‌شان را رد کنیم. ولی اشتباه کرده! این تاویل‌ها موجب بی‌اعتنایی به گفتار آباء گرامی ام نمی‌شود او منظور را درک نکرده بود و از فهم حقایق قاصر بود این امر موجب گمراهی او شد از چیزی که می‌ترسید در همان قرار گرفت.»(همان:۲۰۷)

از این گفتار نیز می‌توان دریافت که امام انگیزه ابی‌حمزه را نه مادی بلکه اشتباه و خطا در فهم و تفسیر اخبار دانسته است.

برخورد و مواجهه امام رضا(ع) با واقفه و واقفیان

امام رضا(ع) پس از پدر بزرگوارشان مقام امامت شیعیان را عهده دار شدند ولی همان‌گونه که اشاره شد امامت ایشان توسط چند تن از نزدیک‌ترین وکلا و شیعیان پدر بزرگوارشان به دلایلی که ذکر آن رفت انکار شد. اما سوال این‌جاست که ایشان در برخورد این شیعیان و اطرافیان‌شان و نیز پرسش گران از این موضوع، چگونه برخوردی را نشان داده‌اند و آیا ایشان با این گروه مسامحه کرده‌اند و یا برخورد خشن و قهر آمیز را

پیش گرفته‌اند؟ برای پاسخ‌گویی به این سوال لازم است شرایط جامعه و عصر امام را مد نظر قرار دهیم؛ جامعه‌ای که مدت‌ها در فشار و خفقان دوره هارون از تماس مستقیم با امام خود محروم بوده و سپس خبر رحلت امام در زندان را شنیده است. دور از ذهن نمی‌نماید که این جامعه با سوالات و شبهاتی مواجه شود که برای آینده‌اش سرنوشت‌ساز و حیاتی است. اقدامات و تردید افکنی‌های واقفه نیز در گسترده‌تر شدن این سوالات بسیار موثر بوده است اما خوشبختانه وجود روایات متعدد در امامت امام رضا و نیز اقدامات آتی امام و شیعیان خاصه توانست مانع نفوذ این انحرافات جزئی در جریان اصیل گردد تا جایی که امامت ایشان توسط بخش کثیری از جامعه شیعه پذیرفته شد. اما به راستی نظر و روش امام درباره این گروه چه بود.

۱) برخورد غیر مستقیم امامان

الف. علم و اخلاق امام

همان‌گونه که از منابع پیداست امام علی بن موسی در علم و اخلاق سر آمد زمان خود بود. از فضل بن عباس، از ابوصلت روایت می‌نماید که گفت:«از علی بن موسی داناتر ندیدم و هیچ عالمی به خدمت ذی‌شرافتش مشرف نشد مگر این‌که در علم و فضل آن حضرت همان شهادت داد که من می‌دهم و چنان افتد که مامون مجالس عدیده منعقد ساخته و از علمای هر دین و مذهبی و هم چنین از فقهای شیعه فراهم می‌ساخت و با آن‌حضرت از هر گونه علمی و مذهبی سخن می‌راندند و تمام ایشان از اول تا به آخر مغلوب و مجاب می‌شدند چندان‌که کسی از ایشان بر جای نماند، مگر این که اقرار به فضل و فزونی و تفوق آن حضرت و قصور و عجز خویش نمود.»(ناسخ التواریخ، ۱۵۲: ۱۳۴۸)

ونیز در جای دیگر در ذکر اخلاق ایشان در مواجهه با دیگران آورده‌اند:«از ابراهیم بن هاشم از ابراهیم بن عباس مروی است که گفت از حضرت ابی الحسن الرضا هیچ کس را افضل ندیدم و نشنیدم و مشاهدت نکردم از آن حضرت آن‌چه را که از احدی مشهود نساخته بودم که آن حضرت هیچ کسی را از سخن خود آزرده خاطر فرماید و نیز هرگز ندیدم سخن کسی را قطع نماید تا گاهی که آن شخص از سخن خود فارغ می‌شد و هیچ کس را از حاجتی که عرض آن حضرت می‌رسانید و آن حضرت قادر بر قضایش بود مرحوم و مردود نمی‌دانست.»(همان، ۱۵۳، به نقل از اعلام الوری:۱۳۹۰)

ب) تبیین امامت و جایگاه امام

باید یادآور شد که حضرت رضا(ع) جز در موارد معدود از این سران منحرف سخن نگفته‌اند مگر این‌که سوالی از ایشان شده باشد و ایشان در پاسخ به آن سوال برخی ابهامات را رفع نموده و انگیزه‌های این افراد را افشا کرده‌اند اما نکته قابل توجه آن است که امام در عصر و زمانه‌ای می‌زیستند که مباحث عقلانی و کلامی به دلیل اهمیتی که جامعه عباسی بدان می‌داد بسیار رونق یافته بود و امام که به زعم بسیاری از اهل فن و بر اساس

مناظرات باقی‌مانده از ایشان با علمای ادیان مختلف و نیز فرقه‌های مختلف یکه تاز این عرصه و پیروز میدان بودند در مقابل این دسته نیز از عنصر عقل و استدلال بهره برده و سعی می‌نمودند به واسطه بیان خود نه فقط جامعه را از انحراف نجات دهند بلکه ادامه دهنده راه پدران خود در تربیت نسلی از شیعیان باشند که خود قدرت تمیز حق و باطل و درک مفهوم امامت را دارا باشند و مانعی شوند برای گسترش این گونه انحرافات در دل شیعه. اولین اقدام امام در برخورد با این دسته افراد روشن سازی مفهوم امامت و شناخت امام بود. ایشان در هر فرصتی به تبیین مفهوم امامت پرداخته و بر ادعای خود به عنوان امام هشتم شیعیان پای می‌فشردند و دلیل اقامه می‌نمودند. از آن جمله از عبدالعزیز بن مسلم روایت شده که می‌گوید:

«ما در ایام علی بن موسی الرضا در مرو بودیم در آغاز ورود خود روز جمعه در مسجد گردآمدیم و در موضوع امر امامت که مورد اختلاف فراوان مردم بود گفتگو کردیم و من شرفیاب حضور سید خود امام رضا شدم و بررسی‌های مردم را در امر امامت به عرض او رسانیدم تبسمی کرد و فرمود: ای عبدالعزیز این مردم نادانند و از رای و دین خود فریب خورده‌اند براستی خدای عزوجل جان پیغمبر خود را نگرفت تا دین را برای او کامل کرد و قرآنی به او فرستاد که شرح هر چیزی در آن است و حلال و حرام و حدود و احکام و آنچه مردم بدان نیاز دارند همه را در آن بیان کرد...پیغمبر از دنیا نرفت تا برای مردم همه معالم دین آن‌ها رابیان کرد و راه را برایشان روشن ساخت و آن‌ها را بر جاده حق واداشت و علی را بر آن‌ها رهبر و پیشوا ساخت و از چیزی که مورد نیاز امت باشد صرف نظر نکرد تا آن را بیان نمود...

آیا می‌دانند قدر و موقعیت امامت را در میان امت، تا اختیار و انتخاب آنان را در آن روا باشد؟! براستی امامت اندازه‌ای فراتر و مقامی بالاتر و آستانی منیع‌تر و عمقی فروتر از آن دارد که مردم با عقل خود بدان رسند یا با رای و نظر خود آن را درک کنند یا با انتخاب خود امامی بگمارند، امامت مقامی است که حضرت ابراهیم پس از آن‌که مقام نبوت و خِلَّت را پابرجا کرد بدان رسید. این امامت سومین درجه و فضیلتی بود که خدایش بدان مشرف کرد...و فرمود: به درستی که من تو را برای مردم امام نمودم. بدان عرض کرد: و از ذریه و نژاد من هم؟ و خدای تبارک و تعالی فرمود: عهد و فرمان من به دست ظالمان نخواهد رسید. این آیه، امامت هر ظالمی را تا روز قیامت باطل کرد و آن را مخصوص برگزیدگان پاک ساخت. پس پیوسته امامت به همین ترتیب در نسل فرزندان او بود ... تا این‌که سرانجام پیامبر اسلام آن را به ارث برد ... پس او آن را به فرمان خدا به روشی که خود واجب کرده بر عهده علی نهاد و از آن پس امامت در فرزندان برگزیده‌اش -آنان که خداوند علم و ایمان‌شان بخشید- قرار گرفت و این همان فرمایش الهی است...امامت خلافت خدا و رسول و مقام امیرالمونین و میراث حسن و حسین است ...»(کلینی، ۳۸۴: ۱۳۹۲و طبرسی، ۴۷۵: ۱۳۸۱) همان‌طور که از گفتار امام پیداست ایشان در کلام خود در پی تبیین جایگاه اصیل امامت و اتصال امامان شیعه به امامت

حضرت ابراهیم و پیامبر اسلام و علی است و امامت را به عنوان خط سیری مشخص و از پیش تعیین شده در طول تاریخ ترسیم می‌نماید. در ادامه امام به بیان اهمیت جایگاه امام پرداخته و او را خلیفه رسول خدا، مایه صلح دنیا و عزت اهل ایمان و پایه رشد اسلام می‌داند؛ کسی که نماز و زکات و حج و جهاد در پرتو حضور او به تمامیت می‌رسد و کامل می‌شود و احکام اجرا می‌شود و حدود الهی جاری می‌گردد. او پدری خیرخواه، برادری مهربان و پناه‌گاه بندگان، امین خدا روی زمین و حجت او بر بندگان و برکنار از گناهان است.(کلینی، ۳۴۵: ۱۳۹۲) در جایی دیگر نیز حضرت به بیان ویژگی‌های یک امام پرداخته و معیار و میزانی عقلی و ادراکی برای شناخت امام به شیعیان ارائه می‌دهد: «امام باید شخصیتی باشد که: دانا باشد. راعی و سرپرست باشد و شانه خالی نکند و نکول ننماید. معدن قدس و طهارت و نور و زهد و علم و امامت باشد. مخصوص باشد به دعوت از طرف رسول خدا و از جانب او معین شود. از نژاد فاطمه زهرا مطهره بتول باشد. در نسب او تیرگی و گفتگو نباشد و از بالاترین خاندان در قبیله قریش و کنگره رفیع بنی هاشم و عترت رسول اکرم و پسند خدای عزوجل باشد. شرف اشراف و زاده عبد مناف باشد. شکافنده حقایق علم و دارای مقام کامل بردباری و حلم باشد. مملو از معنویات امامت و دانای به تدبیر و سیاست باشد. واجب‌الاطاعه باشد و به امر خدا قیام کند. ناصح بندگان خدا و حافظ دین خدا باشد.»(همان، ۳۹۸)

با این گفتار امام در صدد آن است که یک قاعده کلی و جامع در باب شناسایی امام به جامعه شیعه ارائه دهد و راه را تا ابد بر ایشان روشن سازد. همین طور در سند دیگری امام(ع) به طور مستقیم امامت را حق خود و خاندان خود دانسته و خود را امام می‌داند:

«عبدالله بن جندب گوید: امام رضا به او نوشت. اما بعد... به راستی محمد امین خدا بود در خلقتش و چون وفات کرد ما خانواده وارثانش بودیم و ما امناء خداییم در زمین. نزد ماست علم بلاها و مرگ ومیرها و انساب عرب و علم پیدایش اسلام. و به راستی ما هر مردی را ببینیم می‌شناسیم که از روی حقیقت مومن است یا منافق ...ما نجیب و ناجی هستیم و ما بازماندگان پیغمبرانیم و ما زادگان اوصیائیم و ما صاحبان امتیاز در کتاب خدا عزوجل هستیم. ما از همه مردم به کتاب خدا شایسته‌تریم و ما از همه مردم به رسول خدا نزدیک‌تریم. ما هستیم که خدا دین خود را به حساب ما تشریع کرده و در قرآن فرموده است: مقرر کرد برای شما ای آل محمد از دین آنچه وصیت کرد بدان نوح را. به ما سفارش داده همان که به نوح سفارش داده...و به ما سپرده علم را. ما وارثان رسولان اولوالعزمیم برای آن‌که دین را برپا دارید ای آل محمد و در آن تفرقه نشوید و جدایی نیاندازید و متحد باشید...»(همان، ۴۳۱)

۲) برخورد مستقیم امام

الف. سخنان امام در مورد سران واقفه

امام(ع) از طرفی به دلایلی که در ادامه خواهد آمد جریان واقفه را چندان جدی نگرفته و برخورد مستقیمی که حکایت از توجه زیاد به واقفه باشد نشان نداده‌اند جز در موارد معدودی که یا از ایشان سوال پرسیده‌اند و یا به دلیلی، نقلی از ایشان شده است. از جمله سخن امام در مورد ابی حمزه بطائنی است، از قول بزنطی که روایت کرده:«حضرت رضا وعده داد شبی بیاید در مسجد خانه معاویه. سر وعده تشریف آورد. سلام کرده، فرمود: مردم از زمانی که پیغمبر اکرم از دنیا رفت کوشش می‌کنند نور خدا را خاموش کنند ولی خداوند نور خود را تکمیل می‌نماید. علی بن ابی حمزه خیلی کوشش کرد نور خدا را خاموش کند پس از فوت موسی بن جعفر. اما خداوند بر خلاف تصمیم او نور خود را تکمیل نمود و شما را هدایت کرد به مقامی که دیگران عارف به آن نیستند بر این نعمت که به شما ارزانی داشته خدا را ستایش کنید.»(حمیری، ۳۴۷: ۱۴۱۳و مجلسی، ۲۳۸: ۱۳۹۸)

و نیز امام نظر خود را درمورد یکی دیگر از واقفه به نام حمزه‌بن ربیع این‌گونه فرموده‌اند:

«از ابراهیم بن یحیی ابن ابی البلاد نقل شده که گفته است، امام رضا فرمود: آن حمزه بن ربیع بد بخت چه کار کرد؟ عرض کردم: او همان است که از پیش بوده است. امام فرمود: او گمان می‌کند که پدر من زنده است این‌ها امروز شک می‌کنند و فردا بی‌دین و زندیق خواهند مرد.»(شیخ طوسی، ۵۰: ۱۳۸۵)

امام علاوه بر این گونه سخن‌های مستقیم و بی‌واسطه در مورد سران واقفه، گاهی به فراخور سوالاتی که از شیعیان به دستشان می‌رسید به بیان انگیزه‌های واقفه پرداخته و یا سوالات مردم را درباره احتمال غیبت پدرشان پاسخ می‌دادند از آن‌جمله فرموده‌اند:«از علی بن رباط مروی است که گفت من به حضرت علی‌بن موسی الرضا عرض کردم که مردی نزد ما مذکور ساخت که پدر بزرگوارت زنده است و شما واقع امر را می‌دانید. فرمود: سبحان الله. رسول خدا وفات می‌کند و موسی بن جعفر وفات نمی‌کند!؟ به خدا سوگند که وفات کرد و اموال او قسمت شد و کنیزکان او به شوهر رفتند.»(صدوق، ۶۹: ۱۳۸۹)

علاوه بر این، حمیری در قرب الاسناد که علامه مجلسی در تالیف کتاب بحارالانوار از آن بهره فراوان برده است به ذکر مکاتبات یکی از شیعیان با امام پرداخته است. در این چند مکاتبه فرد مذکورکه از اهالی کوفه است از سردرگمی خود و خانواده‌اش پیرامون شبهات ایجاد شده در مسئله رحلت موسی بن جعفر و امامت امام رضا گفته و با ذکر دلایلِ واقفیان بر انکار امامت علی بن موسی الرضا، از امام خواسته است که به سوالات او پاسخ داده و او را از سردرگمی برهاند. به دلیل اهمیت این نامه و نیز برداشتی که از آن در برخورد امام با این جریان خواهیم کرد نامه را با حداقل اختصار آورده‌ایم:

«بزنطی گفت: نامه‌ای خدمت حضرت رضا نوشتم به این مضمون: من فردی از اهل کوفه هستم، من و خانواده‌ام عقیده به اطاعت شما داریم، خیلی علاقه دارم که از نزدیک خدمت شما برسم تا سوال‌هایی بنمایم از مسائل دینی و هم مطالب را که گروهی بر امام نبودن شما گرفته‌اند از اشخاصی که معتقدند پدرتان موسی بن جعفر زنده است و از دنیا نرفته، از جمله دلیل‌های آن‌ها این است که ما سوال‌هایی کرده‌ایم، ایشان بر خلاف آباء کرامش جواب داده و در ضمن تقیه را برای خود لازم نمی‌شمارد با این‌که باید تقیه کند. صفوان خدمت شما رسیده و بعضی از آن‌ها را نقل کرده است، این موضوع را شما اقرار کرده‌ای اما در مورد مسائل برخلاف آن‌چه به آن‌ها جواب داده‌ای به صفوان فرموده‌ای که مطابق با گفتار آباء گرامی ات هست. مایل بودم خدمت شما برسم و ببینم چرا به صفوان جوابی برخلاف جواب آن‌ها داده‌ای. این تحقیق به سرنوشت من و مردم بستگی دارد و موجب زنده شدن من و آن‌ها می‌شود...در جواب نامه من نوشت: بسم الله الرحمن الرحیم. نامه‌ات رسید و متوجه شدم که علاقه به دیدار ما داری و در این مورد چه‌قدر مشتاق هستی. لازم است که روبه‌رو با هم صحبت کنیم. در مورد مطالبی که از طرف من نقل کرده‌اند که گمان می‌کنی به این وسیله دلیل بر رد شما می‌آورند و می‌گویند، من برخلاف آبا کرامم به آن‌ها پاسخ داده‌ام قسم به جان خود می‌خورم که به گوش کر نمی‌توان مطلب را فهماند و آدم کور را جز خدا نمی‌تواند هدایت کند: هر کس را خدا بخواهد هدایت به واقعیت نماید، با شرح صدر عنایت می‌کند و کسی را که بخواهد گمراه شود بر عکس کوردل می‌نماید...حضرت باقر فرمود: اگر مردم بتوانند همه شیعه ما می‌شوند ولی خداوند عزیز پیمان از شیعیان ما گرفته...»(حمیری، ۲۰۶: ۱۴۱۳)

امام در دنباله نامه خود با ذکر احادیثی از پدران خود و نیز آیاتی از قرآن سعی دارد به این مخاطب بفهماند که عده کمی هستند که توان درک واقعیت را دارند و همه مردم و شیعیان بر صراط هدایت قرار نمی‌گیرند. لذا این مرد پرسش‌گر را نباید گمراهی و انحراف شخص یا اشخاصی از شیعیان دچار شبهه و تردید نماید.

در جای دیگر نیز بزنطی باز از نامه دیگری سخن می‌گوید که در آن نوشته: «در مورد مطالبی که در مورد پدر عزیزت نقل می‌کنند در دلم خلجانی است. [امام] در جواب نامه نوشت: حضرت باقر فرموده کسی بیش‌تر خدا و رسولش را تکذیب نکرده از آن شخصی که ما خانواده را تکذیب می‌کند. او دروغ بر ما می‌بندد زیرا وقتی ما را تکذیب کند و یا دروغ بر مابندد خدا و پیامبر را تکذیب کرده چون ما از جانب خدا و پیامبر به مردم چیزی می‌گوییم.»(همان:۲۰۷)

و باز بزنطی در نامه‌ای دیگر می‌نویسد: «فدایت شوم فقط مطالب که این‌ها درباره پدرت نقل می‌کردند مرا مانع می‌شد از این‌که شما را تسلیت گویم درباره فوت پدرتان، اما دیگر فهمیدم که آن جناب از دنیا رفته، به شما تسلیت می‌گویم خداوند پاداش شما را در مورد پدرتان زیاد کند...[سپس امام] نامه‌ای در جواب نوشت که: حضرت باقر فرموده ایمان شخص کامل نمی‌شود مگر این‌که مقام و اطاعتی را که برای اولین امام قائل است برای آخرین امام نیز قائل باشد و حلال و حرام آن‌ها را مساوی بداند...پیغمبر اکرم فرموده است: هر کس از دنیا برود و قائل به امام زنده‌ای نباشد چون مردمان جاهلیت از دنیا رفته. حضرت باقر فرموده: حجت بر خلق تکمیل نشود مگر این‌که امامی را بفرستد که او را بشناسند.»(همان:۲۰۸)

امام(ع) در ادامه نامه خود به بزنطی با مقدمه‌ای در خور توجه و قابل بحث به ذکر نام اشخاص مختلف پرداخته و با انتقاد از آن‌ها انگیزه‌های واقعی‌شان را موشکافی می‌نمایند:

«... و اگر نبود حرفی که حضرت باقر فرمود: عجله درباره شیعیان ما ننمایید، اگر در یک قدم لغزش نمایند در قدم دیگری استوار و پابرجا می‌شوند و فرموده است نمی‌توان شخصی را پیدا نمود که از هر جهت صاف و پاک و بی عیب باشد. اگر این فرمایش حضرت باقر نبود سخنانی درباره ابن ابی حمزه و ابن السراج و پیروان ابن ابی حمزه می‌گفتم.»(همان، ۲۴۳)

پیداست که امام حرف‌هایی درباره این شخصیت‌ها داشته‌اند که به دلیل ملاحظاتی از جمله امید به هدایت و بازگشت به صراط مستقیم، از آن‌ها صرف نظر کرده‌اند. اما در ادامه همان‌گونه که در قسمت بیان انگیزه‌های واقفه از دیدگاه امام طرح کردیم به بیان انگیزه دوتن از سران این جریان پرداخته است.«...اما ابن السراج که وادار به مخالفت ما شد و سرپیچی از دستور ما کرد علتش این بود که پول زیادی از حضرت موسی بن جعفر در اختیارش بود و زمان پدرم آن‌ها را به نفع خود نگه داشت و با من لجاجت نمود و امتناع از تسلیم آن کرد. تمام مردم آن‌چه را در اختیار داشتند به من رد کردند. پس از درگذشت پدرم موسی بن جعفر کناره گیری علی بن ابی حمزه و یارانش را از من غنیمت شمرد و سوء استفاده نمود و خود را به مریضی زد با اینکه هیچ بیماری نداشت. فقط تصمیم گرفته بود که پول‌ها را به نفع خود نگه دارد...ولی ابن ابی‌حمزه اشتباه کرد، مطالب را چنان توجیه کرد که وارد نبود، به مردم اعلام کرد و بر سر حرف خود ایستاد. نخواست خود را تکذیب نماید و سخن قبلی خود را باطل شمارد. با خود می‌گفت اگر تصدیق نکند ائمه در این مورد که فرموده‌اند موسی بن جعفر قائم است در نتیجه اعتماد به اخبار ائمه از بین می‌رود و شاید خبرهایی‌که در مورد خروج سفیانی و چیزهای دیگر که داده‌اند به طور کلی اتفاق نیافتد آن وقت معتقد شد که هیچ چیز نمی‌تواند مانع از پذیرش گفتار آن‌ها شود و ما حرف‌شان را رد کنیم. ولی اشتباه کرده، این تاویل‌ها موجب بی‌اعتنایی به گفتار آباء کرامم نمی‌شود. او منظور را درک نکرده بود و از فهم حقایق قاصر بود. این امر موجب گمراهی او

شد و از چیزی که می‌ترسید در همان قرار گرفت.»(مجلسی، ۲۴۴-۲۴۰: ۱۳۹۸) امام علت انحراف ابی‌حمزه را انگیزه‌های مادی نمی‌داند بلکه قصور و ناتوانی در فهم حقایق دانسته است.

ب. روش عملی امام در برخورد با واقفه

اگر چه امام انگیزه‌های واقعی سران واقفه را دانسته و کما بیش به جامعه شیعه فهمانده است اما چند روایت از برخورد نزدیک و رو در روی امام با این افراد نقل شده که به خوبی می‌تواند سیره عملی امام را در برخورد با مخالفان و منحرفان روشن سازد، از آن جمله: «از احمد بن حماد مروی است که گفت: یکی از کسانی که متحمل امور حضرت موسی بن جعفر میشد و آن حضرت او را نصب کرده بود عثمان بن الرواسی بود و همیشه در مصر منزل داشت و نزد او هم مال بسیار و ۶ نفر کنیز از آن جناب بود. احمد گوید که حضرت ابوالحسن الرضا نزد او فرستاد و مطالبه اموال و کنیزان نمود. عثمان به آن جناب نوشت که پدر بزرگوارت وفات نیافته. حضرت به او نوشت: که پدرم وفات یافت و ما میراث او را قسمت نمودیم و این قدر خبر رسیده که به صحت پیوسته، موت آن حضرت. و از برای او دلیل بر وفات حضرت آورد. احمد گوید که عثمان نوشت به آن جناب که اگر پدر بزرگوات وفات نیافته است چیزی به تو نمی‌رسد که مطالبه کنی و اگر بنابر آنچه خودت می‌گویی وفات یافته مرا امر نکرده است که چیزی به تو بدهم و کنیزکان را آزاد کرده‌ام و آن‌ها را به شوهر داده‌ام.»(صدوق، ۷۳: ۱۳۶۴)

این گفتار نشان می‌دهد که امام نه تنها به هدایت این افراد امید داشته بلکه برای اقناع و اثبات وفات پدر بزرگوارشان دلیل نیز اقامه می‌کرده است تا جای هیچ شبهه و تردیدی نماند و انگیزه واقفیان به روشنی بر مردم معلوم گردد.

و نیز در جای دیگر آمده است«پسر ابی نجران و صفوان گفتند که حسین بن قیاما که از سران واقفه بود از ما درخواست کرد برایش اجازه از حضرت رضا بگیریم [که] خدمتش برسد. این کار را کردیم. همین‌که خدمت امام رسید گفت: شما امام هستی؟ فرمود:آری. گفت: من گواهی می‌دهم شما امام نیستی. حضرت رضا در حالی‌که سر به زیر انداخته بود، مدتی در اندیشه شد بعد سربرداشته و فرمود: تو از کجا فهمیدی من امام نیستم؟ گفت: چون ما روایت داریم از حضرت صادق که فرمود امام ممکن نیست عقیم باشد شما به این سن رسیده‌اید و فرزندی ندارید. [امام] باز از مرتبه اول بیش‌تر سر به زیر انداخته در فکر شد. سپس سر بلند کرده فرمود: خدا را گواه می‌گیرم که در آینده نزدیک دارای فرزند خواهم شد.»(همان: ۲۴۸)

همان طور که پیش از این اشاره شد در میان واقفین عده‌ای حضور داشتند که از نزدیکان امام هفتم بوده و از آن حضرت حدیث نقل می‌کردند. لذا این سوال برای شیعیان پیش آمده بود که با احادیث این افراد چه باید بکنند آیا باید با سبب انحراف آن‌ها به همه احادیث نیز خط بطلان بکشند؟ امام رضا در پاسخ به این سوال که

مصداق آن نقل روایت از بنی فضال بود موضع‌گیری جالب توجهی دارند: «عده‌ای از مردم به واقفیه گرویدند که در میان آن‌ها بنی فضال بود که از ایشان اخبار زیادی در دست است و کتب بنی فضال در زمان پیشوایان بعد از امام هفتم مشهور و معروف بوده است. لذا از امام سوال می‌شد با روایات منقوله از طریق بنی فضال چه کنیم؟ امام می‌فرمود: آن‌چه را روایت کرده‌اند قبول کنید چه آن‌که آنان در نقل راستگو هستند و اما هر جا رای داده و اظهار عقیده نموده‌اند نپذیرید چون اساس این مسلک، بی اساس و بدون ریشه بود و به زودی این مذهب نابود گردید و اصحاب و بزرگان‌شان پی به حقیقت امر بردند و برگشتند مگر چند تنی که یا جهل و شدت نادانی آن‌ها را بر انکار داشت و یا تعصب و بی‌دینی فریب حطام دنیا را خوردند و بدون عقیده به امام زمان از دنیا رفتند.»(عطائی خراسانی، ۱۸۰: ۱۳۴۹)

۳) تربیت شاگردان و وجود عالمان شیعی

یکی از دلایلی که امام این گروه را چندان که باید جدی نمی‌گرفت این بود که در این زمان فرهنگ و معارف شیعی در شکل کامل و گسترده در میان شیعه روشن شده بود و این انحرافات جزیی تاثیری در اصل تشیع نداشت «از زمان امام باقر به بعد و نیز توسط امام صادق و امام کاظم شمار فراوانی از شیعیان چنان پرورش یافتند که هر کدام استوانه‌ای در فقه و کلام شیعی به حساب می‌آمدند...افرادی چون هشام بن حکم، هشام بن سالم، یونس بن عبدالرحمن و علی بن اسماعیل از بزرگانی بودند که به طور عمده مانع رسوخ انحرافات در مذهب شیعه شدند و از آن پس فرهنگ حدیثی شیعه را با کمک اصول تالیف شده حفظ کردند.»

نتیجه‌گیری

با توجه به متن حاضر می‌توان در باب برخورد و مواجهه امام علی‌بن موسی الرضا(ع) با جریان واقفه به این نکات اشاره نمود:

۱. رعایت اخلاق علمی و عدالت عملی در مواجهه با این گروه از شیعیان

۲.سعی وافر در تبیین اصل امامت و روش شناخت امام و بیان ویژگی‌های امام برای جلوگیری از انحراف شیعه در همه زمان‌ها

۳. عدم استفاده از ابزارهای قهرآمیز به دلیل امید به هدایت این دسته از شیعیان

۴. طفره نرفتن از پاسخ‌گویی به سوالات پرسش‌گران در مورد رحلت امام هفتم و شبهات واقفه و استفاده از ابزارهای عقلانی و کلامی برای هدایت این گروه

۵. اقامه دلیل در برابر سران واقفه و پرسش‌گرانِ از موضوع و تلاش در جهت هدایت جامعه شیعه

۶. رعایت انصاف علمی و عدالت عملی در بیان احادیث گروهی از راویان معتقد به توقف

فهرست منابع

۱. آقانوری، علی، (۱۳۸۵) *خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: قم.

۲. بغدادی، عبدالقادر، (۱۳۶۷) *الفرق بین الفرق*، مترجم: محمد جواد مشکور، اشراقی: تهران.

۳. جعفریان، رسول، (۱۳۸۶) *حیات فکری سیاسی امامان شیعه*، انصاریان: قم.

۴. حائری، سید مهدی(۱۳۸۴) *دایره المعارف تشیع*، جلد یازدهم، نشر شهید سعید محبی: تهران.

۵. حمیری، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳)، *قرب الاسناد*، موسسه آل بیت: قم.

۶. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳) *لغت نامه*، دانشگاه تهران: تهران.

۷. رازی، ابوحاتم، (۱۳۸۲) *گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست*، مترجم: علی آقا نوری، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب: قم.

۸. سپهر، عباسقلی خان، (۱۳۴۸) *ناسخ التواریخ*، جلد اول، اسلامیه: تهران.

۹. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۱) *الملل و النحل*، مترجم: مصطفی خالقداد هاشمی، اقبال: تهران.

۱۰. صدوق، محمد بن علی بن الحسین ابن بابویه، (۱۳۶۴) *عیون اخبارالرضا*، مترجم: محمد تقی اصفهانی(آقا نجفی)، اسلامیه: بی‌تا.

۱۱. طبرسی، احمد بن علی بن ابی‌طالب، (۱۳۸۱)**ال***احتجاج*، جلد دوم، مترجم: بهراد جعفری، دارالکتب اسلامیه: تهران.

۱۲. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، (۱۳۸۵ قمری)، *کتاب الغیبه*، مکتبه بصیرتی: قم.

۱۳. عطائی خراسانی، ع، (۱۳۴۹) *پرتوی از زندگانی هشتمین امام علی بن موسی الرضا*، موسسه مطبوعاتی طوس: مشهد.

۱۴. فضل الله، محمد جواد، (۱۳۸۲) *تحلیلی از زندگانی امام رضا(ع)*، مترجم: سید محمد صادق عارف، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس: مشهد.

۱۵. کشّی، ابی عمرو بن محمد بن عمر بن عبدالعزیز، (بی‌تا)، *رجال الکشّی*، موسسه الاعلمی للمطبوعات: کربلاء.

۱۶. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۹۲) *اصول کافی*، جلد اول، ترجمه و تصحیح: محمد باقر بهبودی، علی اکبر غفاری، مکتب الاسلامیه: تهران.

۱۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۹۸ قمری)، *بحارالانوار*، جلد دوازدهم، مترجم: موسی خسروی، اسلامیه: تهران.

۱۸. مفید، محمد بن محمد النعمان، (۱۳۸۹) *الارشاد فی معرفه الحجج الله علی العباد*، مترجم: سید هاشم رسولی محلاتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی: تهران.

۱۹. یعقوبی، احمد بن محمد ابن واضح، (۱۳۷۴) *تاریخ یعقوبی*، جلد دوم، مترجم: محمد ابراهیم آیتی، علمی فرهنگی:تهران.

بررسی اصول عقلانی و معنوی خوشبختی در کلام رضوی

عباسعلی اخوان ارمکی*
فاطمه حمیدیان**

چکیده

خوشبختی از قدیم الایام آرزوی دیرینه انسان ها بوده و این آرزو در مراحل مختلف زندگی جلوه گری کرده و هر کس از خوشبختی تصویری در ذهن خود می‌پرورانده است.

در روزگار ما که انسان ها راه زندگی حقیقی خود را گم کرده و در چاه مشکلات و سرگردانی گرفتار شده اند، هر کدام خوشبختی را در چیزی می‌جویند. در این مقاله بعد از مقدمه ای کوتاه، دیدگاههای متفاوت درباره خوشبختی را بیان خواهیم نمود. آنگاه واژه خوشبختی را تعریف خواهیم کرد.

در بخش اصلی مقاله به این سؤال پاسخ خواهیم داد، آیاحضرت امام رضا(ع)- که در زمان خود بزرگترین عالم بوده واو را عالم آل محمد(ع) می‌نامیدند .- الگویی برای خوشبختی افراد جامعه ارائه کرده‌اند؟

لذا، با مراجعه به کتابهای احادیث و روایات اسلامی با ترسیم الگوی خوشبختی به این نتیجه خواهیم رسید که انسان با مهرورزی وتوکل به خدا و صبر در برابر مشکلات با شادمانی و خوش بینی به مردم به خوشبختی خواهد رسید.

کلمات کلیدی: خوشبختی، توکل، صبر، خوش بینی، مهرورزی

---

* کارشناس ارشد ادبیات عرب
** کارشناس ادبیات فارسی

مقدمه

از قدیم الایام خوشبختی آرزوی دیرینه انسانها بوده و این آرزو در مراحل مختلف زندگی جلوه‌های خود را داشته و هر کس از خوشبختی تصوری در ذهن می‌پرورانده است.

در روزگار ما که انسان ها راه زندگی حقیقی خود را گم کرده و بدون اینکه خود از آن آگاه باشند، یک دنیا رنج و سیه روزی را به نام زندگی بر خود استوار ساخته اند، یافتن راه درست و خوشبختی واقعی کار بس دشواری است. کار طاقت فرسا از یک طرف و زندگی ماشینی -که باعث کوفتگی و خستگی اعصاب و روان می‌شود- از طرف دیگر انسان را در چاه مشکلات و سرگردانی گرفتار ساخته است.

در این حال همه در جستجوی خوشبختی هستند و به ظاهر ادعا می‌کنند می‌توانند به خوشبختی این گمشده نسل ها و عصرها برسند. یکی خوشبختی را در ثروت زیاد، دیگری در داشتن مقام و شهرت و آن یکی در رفاه و تفریح می‌داندو هیچ کدام هم به آن خوشبختی واقعی نمی رسند، زیرا اغلب کسانی که به خواسته های دراندیشه خود رسیده اند احساس رضایت نمی کنند.

لذا؛ دیدگاههای متفاوت و گاهی متضاد درباره خوشبختی و عوامل آن بیان کرده اند. به گونه ای که برخی از آنها تعجب آفرین، برخی حیرت افزا و تعدادی باعث خنده شده است. به عنوان مثال :شکسپیر تمام دنیا را صحنه نمایش می‌داند و می‌گوید: تمامی مردان و زنان تنها بازیکنان پرده‌های مختلف هستند که نقش خوشبختی یا بدبختی را ایفا می‌کنند.او هستی را دارای ورودی ها و خروجی‌های مخصوص خود می‌داند و انسان ها را صاحبان نقش می‌بیند.(موریل جیمز، ۱۳۸۴، ص۱۱۲)

«والتراسکات» شهرت را بنیان اصلی خوشبختی دانسته است و در این باره می‌گوید: «یک ساعت زندگی با افتخار و باشکوه به یک قرن گمنام زیستن می‌ارزد. «کارل سند برگ»زندگی را مانند پیازی می‌داند که انسان ها، پوست‌های آن را یکی یکی می‌کنند و گاهی نیز گریه می‌کنند."(لامسدن، ۱۳۸۱، ص۲۳)

«گوته» شرط پیروزی و سعادت را یک اراده قوی می‌د اند.

«فردریک پرلز» نگاه افراد به خوشبختی را با سه گروه جامعه بیان می‌کند و می‌نویسد: «دیوانه می‌گوید: من ابراهام لینکلن هستم». عصبی می‌گوید: «کاش من ابراهام لینکلن بودم»و آدم سالم می‌گوید: «من منم و تو تویی».(موریل، جیمز، ۱۳۸۴، ص۲۸۴)

»بسیاری از مردم معتقد بوده و هنوز هم هستند که امور این دنیا در سر نوشت آنان هیچ نقشی ندارد و عقل و خرد مردمان در آن بی تاثیر است و آدمیان هیچ درمانی هم برای آنها ندارند، به همین علت باید بپذیرند نیازی به تلاش و عرق ریختن برای اداره امور ندارند و ناگزیر باید به تمشیت و اداره امور زندگی را به دست سرنوشت بسپارند.«(آنتونی گیدنز، ۱۳۷۸، ص۱۵۹)

دیدگاه‌های دیگری هم وجود دارد که خوشبختی یا بدبختی انسان را به دست خودش ندانسته، بلکه آن را امری جبری و سرنوشت قطعی می‌داند. مانند :« پیشانی نوشت فلانی این گونه است.»یا «پیش از تولد خوشبختی را بر او رقم زده اند.»»یا «هر که دارد از پیش قنداق دارد.»

بدین گونه از اعماق وجود خود اعتقاد دارند که سرنوشت کسی را نمی‌توان تغییر داد و هیچ کس توان تغییر آن راهم ندارد.

دیدگاه‌های دیگری هم وجود دارد، مثلا؛ برخی« نعل اسب را سبب خوشبختی»، «سیزده را مایه بدبختی»، «جغد را سبب شومی» و... می‌دانند و معتقدند این ها می توانند در سر نوشت انسان ها و آنچه برایشان اتفاق خواهد افتاد، تاثیر گذار باشند.

از آنجا که« احساس خوشبختی هنری آموختنی است» (پریور، ۱۳۵۳، ص۱۳۶) و آنچه تا کنون در این باره بیان شده، دارای نقایص وکاستی هایی بوده است .این سؤال مطرح می شود؛ حضرت امام رضا(ع)که «عالم آل محمد(ص) نامیده شده‌اند.(مجلسی، ۱۰۰، ج۴۹، ص۱۰۰)، آیا الگویی برای خوشبختی افراد ارائه کرده است؟

در این تحقیق با مراجعه به کتاب های احادیث وروایات سعی خواهیم کرد به این سؤال پاسخ دهیم . هدف از این تحقیق ارائه الگویی کامل برای احساس خوشبختی برمبنای عقلانی معنوی در کلام رضوی است .

خوشبختی

خوشبختی حاصل مصدر به معنی نیک بختی، خوش اقبالی و سعادت است.(معین، ۱۳۵۴، ص۱۴۵۶)

با نگاهی به مفهوم این واژ، همانند شانس و طالع، دور از افکار و اندیشه و گفتار و رفتار ما نیست. آنجا که با ژرف نگری و تحقیق به کاری مشغول شویم و همراه با تلاشی روزافزون بدان بپردازیم، بی شک موفقیت و خوشبختی نصیب ما خواهد شد.

آنان که با دانش و بینش خود، حقیقت هستی و راز آفرینش را دریافته اند، به خوبی می‌دانند با تخیلات رویاهای شیرین افکار کودکانه و یا تصورات موهوم نمی‌توان به زندگانی زیبا و شایسته رسید. بلکه خوشبخت کسی است که نخست ارزش والای خود را بداند و از موقعیت بسیار بلند و رفیع خویش درآفرینش آگاه باشد.

اصول عقلانی معنوی خوشبختی در کلام رضوی

امام رضا(ع) در دوران خود بزرگترین متفکر اسلامی و داناترین انسان روی زمین بودند. آنگونه که مامون می‌گفت: آن حضرت جهان اسلام را با تمام عوامل پیشرفت و ترقی یاری کرد. او مسجد نبوی را دانشکده ای برای درس و سخنرانی قرار داده و مانند پدرانش ائمه طاهرین(ع) پیشتار نهضت علمی و تمدن در دنیای اسلام بود. امام هشتم شیعیان(ع) به سلامتی فرد و جامعه علاقه ای خاص داشتند. به طوری که رساله ای در پزشکی از او به یادگار مانده است. آن والا مقام که در زمان خود مأمن و پناهگاه خسته دلان و افراد رنجور بودند، اصولی را برای آرامش و رسیدن به خوشبختی ارائه کرده اند که به یقین کسانی که این اصول را رعایت کنند به آرامش روحی و روانی خاص خواهند رسید و خود را خوشبخت واقعی خواهند دانست. این اصول عبارتند از:

۱-مهرورزی: حضرت امام رضا(ع)فرمودند: *«قال رسول الله :لاتزال امتی بخیر ما تحابوا و اداوالامانه واجتنبو االحرام و قروا الضیف واقموا الصلاه واتو االزکاه وفاذالم یفعلوا ذالک ابتلوا بالقحط والسنین»*(عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵ص ۲۵۴)

رسول خدا(ص)فرمودند :تا زمانی که امت اسلام همدیگر را دوست بدارند، امانت را باز گردانند، از حرام بپرهیزند و میهمان را تکریم کنند، نماز را بپا دارند و زکات بپردازند، در خیر و سعادت و خوشبختی خواهند بود. و اگر چنین نکنند گرفتار قحطی و خشکسالی خواهند شد.

یکی از اصول خوشبختی، مهرورزی وعشق و محبت به دیگران است. همان گونه که پیامبران و مردان الهی به خاطر محبت، بر قلب های خود و مردم حاکم شده بودند .حضرت علی(ع)در این باره فرموده اند: *«قلوب الرجال وحشیه، فمن تالفها اقبلت علیه»*(نهج البلاغه، ۱۳۶۹، ص ۲۴۸)دل ها ی مردم گریزان هستند، پس به کسی روی می آورند که خوشرویی کند وبا محبت باشد.

حضرت امام رضا(ع)مهرورزی را از ابزارهای خوشبختی و سعادت می دانستند و دوستی با مردم را نیمی از عقل به حساب می آوردند ودر این باره فرموده اند: *«التودد الی الناس نصف العقل»*(کلینی، ۱۳۸۱، ج۲ ص۶۴۳)

لذا؛ به دوستان وشیعیان خود سفارش می کردند به یکدیگر هدیه بدهید و در این باره فرموده اند: *«الهدیه تذهیب الفعائنمن الصدر»*(شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج۲ص۳۷)هدیه کینه ها را می زداید.

همچنین می فرمودند: *«صل رحمک و لو بشر به من ماء و افضل ما توصل به الرحم کف الاذی عنها وصله الرحم منساهفی الاجا، محببه فی الاهل»*(حسین انوری، ۱۴۰۷، ج۱۲ص۱۰۳)به خویشاوندانت بخشش کن، گر

چه به نوشیدن آبی باشد و بر ترین بخشش به خویشاوندان آن است که به آنها آزار نرسانی .صله رحم مرگ را به تاخیر می اندازد و مایه دوستی در خانواده و خویشاوندان می شود.

برای چگونه مهرورزیدن حضرت امام رضا(ع)دستور العمل جامعی بدین شرح ارائه نموده اند: *«واتق فی جمیع امورک و احسن خلقک، و اجمل معاشرتک مع الصغیر والکبیر تواضع مع العلماءواهل الدین وارفق بما ملکت یمینک و تعاهد اخوانک و تسارع فی قضاءحوائجهم و ایاک والغیبه والنمیمه و سوءالخلق مع اهلک و عیالک واحسن مجاوره من جاورک فان الله یسالک عن الجار وقد نروی عن رسول الله ان الله تعالی اوصانی الجار حتی ظننت انه یرثنی و بالله التو فیق»*(فقه الرضا، ۱۴۰۶، ص۴۰۱)

۱- در همه جا و جمیع امور تقوا داشته باش.

۲- خلق و خوی خود را نیکو گردان.

۳- معاشرت خود را با کوچک و بزرگ نیکو قرار بده.

۴- در مقابل علما ودانشمندان تواضع کن.

۵- در مقابل دینداران واهل دیانت متواضع باش.

۶- با زیر دستان خود با نرمی و رفق رفتار کن.

۷- نسبت به برادران دینی متعهد باش.

۸- در برآوردن حوائج برادران دینیت تسریع نما.

۹- از غیبت کردن و سخن چینی و بد خلقی با اهل وعیا ل خود پرهیز کن.

۱۰-با همسایگان خود به نیکی رفتار کن که خداوند در مورد حق همسایه از تو سؤال خواهد کرد .از پیامبر خدا(ص)روایت شده است که فرمود :آن قدر خدای تبارک وتعالی مرا در باره همسایه توصیه کرد که گمان کردم همسایه از من ارث می برد.

۲- توکل به خدا: امام رضا(ع) درباره توکل فرمودند: *«التوکل درجات: منها ان نثق به فی امرک کله فیما فعل بک، فما فعل بک کنت راضیا و نعلم انه لم یا لک خیر و نظرا و نعلم ان الحکم فی ذلک له، فتتوکل علیه بتفویض ذلک الیه و من ذلک ایمان بغیوب الله التی لم یحط علمک بها فوکلت علمها الیه و الی امنائه علیها و تفت به ها فیها و فی غیرها»*(حرانی، ۱۴۰۴، ص۸۰۴)

«توکل درجاتی دارد؛ یکی از آنها این است که در هر کاری که مربوط به توست به او اعتماد کنی و از آنچه که نسبت به تو انجام می‌دهد، خشنود باشی و بدانی که او جز خیر برای تو نمی‌خواهد و بدانی که

حکمت در این است که کارت را به او واگذار کنی و به او توکل نمایی و دیگر اینکه بـه عـلام الغیـوبی او کـه علم تو به آن نمی‌رسد مومن باشی که علم آن مخصوص خداست» .توکل، یعنی؛ تسلیم در برابـر اوامـر الهـی و خشنودی به قضا و فرمان او.

واژه توکل و مشتقات آن در ۴۸ آیه از ۲۸ سوره و ۷۰ بار در قران بکـار رفتـه اسـت. بـه نظـر راغـب کلیـه آیات مذکور به دو معنای ولایت پذیری و اعتماد کردن به خداست.(راغب، ۱۴۰۱، ماده توکل)

توکـل از نظـر طبرسـی واگـذاردن و سـپردن امـور خـویش بـه خداونـد و اعتمـاد کـردن بـه حسـن تـدبیر اوست.(طبرسی، ۱۴۰۱، ج۳، ص۵۶۲)

شیخ طوسی هم در تفسیر التبیان توکل را تفویض امور به حق و وکیل به معنـای حفـیظ و ولـی بکـار بـرده است.

از دیدگاه علامه طباطبایی انسان زمانی که به خداوند توکل می‌کند در حقیقت به یک سبب و علتی توسل می‌جوید که غیر مغلوب است و همین امر باعث تقویت اراده و قـدرت روح وی مـی‌گـردد.(طباطبـایی، ۱۳۷۴، ج۴ ص۶۵)

محی الدین عربی توکل را، اعتماد قلبی به خداوند متعال می‌داند، به طـوری کـه انسـان در صـورت فقـدان اسباب ظاهری درعالم برای رسیدن به هدف دچار اضطراب نمی‌شودو اگـر اضـطراب براومسـتولی شـد، چنـین فردی متوکل نیست.

لذا، انسانی که بر خدا توکل دارد، چون می‌داند همه کارها به دسـت خداونـد انجـام مـی‌شـود و صـلاح و مصلحت بدست اوست در برابر مشکلات صـبر و شـکیبایی پیشـه خـود مـی‌سـازد و هیچگـاه جـزع و بـی تـابی نمی‌کند که توکل به خداوند آثار فراوانی چون قوت قلب، حسن یقین، آسان شـدن مشـکلات، رفـع تردیـدها، سهولت اسباب، نجات از حرص و آز و کفایت در امور زنـدگی را بـه همـراه دارد.(عبدالواحدالامـدی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۷)

انسان باید در زندگی در کلیه امور به خداوند توکل کند و بداند خداوند هر چـه بـرایش مقـدر سـاخته بـه مصلحت اوست. پیامبر اکرم(ص) فرمودند: «*کل ما اتاکم الله فهو جمیل*» (دیلمی، ۱۴۱۵، ص۲۳) آنچه از جانب خداوند به انسان می‌رسد خیر و زیبایی است. این اصل به انسان می‌فهماند که نگاه ما باید به مسـایل و رویـدادها مثبت باشد. یعنی، هم خوشی ها را خیر و خوبی بدانیم و هم ناملایمـات را خیـر تلقـی کنـیم و بـدانیم حـوادث شیرین زندگی «خیر جلی» است، زیرا ظاهر و باطن آن هر دو پسندیده است و ناملایمات هم خیر اسـت امـا آن «خیر خفی» است، زیرا اگر چه ظاهرش ناپسند به نظر می‌رسد، اما در حقیقت به مصلحت ماست و آن هـم خیـر است. آن گونه که حضرت زینب(س) بعد از آن همه مصایب در کربلا و کشته شدن برادر و برادر زاده هـایش

وقتی سوال کردند چه دیدی؟ فرمودند: «*ما رایت الا جمیلا*»(خوارزمی، ۱۳۵۶، ص۳۵۷) من چیزی جز زیبایی و خیر ندیدم.

انسانی که به خدا توکل می کند، اگر چه در زندگی او ناملایماتی هم بوجود آید، آنها را خیر و خوبی تلقی خواهد کرد و از زندگی راضی خواهد بود و خود را بدبخت و درمانده احساس نخواهد کرد.

حضرت امام رضا(ع) فرمودند: «*الا یمان اربعه ارکان :التوکل علی الله، والرضابقضاءالله، والتسلیم لامرالله، والتفویض الله*»ایمان چهار رکن دارد: توکل به خدا، راضی بودن به قضای الهی، تسلیم بودن به امراو و واگذاشتن تمام کارها به خدا.(حرانی، ۱۴۰۴، ص۴۴۵)

انسان باید همیشه خدا را مد نظر داشته باشد و پیوسته به یاد او باشد، امام رضا(ع) فرمودند: «موسی بن عمران وقتی با خدا مناجات می‌کرد، گفت: ای خدا آیا تو دوری تا من تو را صدا بزنم یا نزدیکی که با تو نجوا کنم؟ به او وحی رسید: ای موسی، من همنشین با کسی هستم که مرا یاد کند.»

۳- خوش بینی: امام رضا(ع) فرمودند: «عقل انسان کامل نمی‌شود تا در او ده خصلت باشد: امید خیر در او باشد و از شر او ایمن باشد، خوبی کم دیگران را نسبت به خودش زیاد می‌بیند و خوبی فراوان خودش را نسبت به دیگران کم به حساب آورد و از اینکه او چیزی بخواهند خسته نشود.»(حرانی، ۱۴۰۴، ص۴۴۳)

آنگاه فرمودند: «هیچ کس را نمی‌بیند مگر اینکه با خود می‌گوید: او از من بهتر و پرهیزگارتر است. مردم دو گونه اند: کسانی که بهتر و باتقواتر از او هستند و کسانی که بدتر و پست تر از او هستند. پس هرگاه شخصی را که بدتر از اوست ببیند به خودش بگوید: شاید خوبی‌های او مخفی است و بهتر است برای او و خوبی من ظاهر است و شر است برای من. و وقتی کسی را دید که بهتر و پرهیزگارتر از اوست برایش تواضع می‌کند تا اینکه به وی ملحق شود و وقتی این کار را کرد، عظمتش بیشتر و شهرتش بهتر و سرآمد اهل زمانش می‌شود.» (حرانی، ۱۴۰۴، ص۴۴۵)

خوش بینی روشی برای باز گرداندن توجه از ناخوشنودی ها به خوش‌های زندگی است. در این روش امور فرح بخش و شادی آور وارد فضای روحی روانی انسان می‌گردد و از شدت درد و رنج انسان کاسته می‌شود

لذا، حضرت امام رضا(ع) فرمودند: «مؤمن کسی است که وقتی نیکی کرد خوشحال می‌شود و وقتی بدی کرد استغفار می‌کند، و مسلمان کسی است که مسلمانان از دست و زبان او سلامت باشند و از ما نیست کسی

که همسایگان از آفت او ایمن نباشند.»(حرعاملی، ۱۴۰۹، ج۸ص۵۶۵)باز فرمودند: «اگر از مردی یاد کردید و او حاضر بود با کینه او را بخوانید و اگر غایب بود با نام او را بخوانید.»(حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۵۰)

حضرت علی(ع)هم فرمودند: «کسی که نسبت به مردم خوش گمان باشد، می‌تواند دوستی آنها را به دست آورد.»(عبدالواحد الامدی، ۱۳۶۶ص۲۵۳)

از فرمایشات ائمه معصومین(ع) استفاده می‌شود که خوش بینی، علاوه بر سلامت دنیوی و آرامش روانی و نجات از بیماریهای روحی، سلامت اخروی نیز برای انسان فراهم می‌کند. «کسی که دارای حسن ظن به خداوند باشد، به فوز بهشت نایل می‌شود.»(عیون، ۱۳۷۶ص ۴۳۰) به طور یقین« حسن ظن و خوش بینی ، راحتی قلب و سلامتی دین را تضمین می‌کند."(عبدالواح الامدی، ۱۳۶۶ص۲۵۳) در مقابل خوش بینی، بدگمانی وسوء ظن قرار دارد که خداوند در قرآن می‌فرماید: «*ان بعض الظن اثم*»(قرآن، ۱۳۳۶، سوره حجرات، آیه ۱۲) همانا بسیاری از گمان ها گناه است.

هنگامی که انسان سوء ظن پیدا کند، روح او ناتوان و فرسوده می‌شود و به جسم اثر می‌گذارد. وقتی بیماری به جسم انسان راه پیدا می‌کند، جسم ضعیف شده، پذیرای بیماری‌های دیگر نیز می‌شود. سوء ظن زمینه ساز بیماریهای روحی، روانی دیگر نیز هست. حضرت علی(ع) فرمودند: «بدگمانی، کارهای انسان را نابود می‌کند و انگیزه انجام امور شر را در او به وجود می‌آورد».(عیون، ۱۳۷۶، ص۲۸۳)

بدگمانی کارهای انسان را فاسد می‌کند و باعث می‌شود که به خاطر این حالت روانی، دست به هر کاری بزند. کارها را به پایان نبرد و آن طور که باید، حق هر کار را ادا نکند.

لذا؛ سوء ظن انسان را نه تنها گرفتار بیماری غیبت، تهمت و جاسوسی، ترس، بخل و حرص می‌کند بلکه در انسان انگیزه انجام همه بدی ها را به وجود می‌آورد که «سوء ظن انسان سالم را بیمار و دلهای آرام را مضطرب و پریشان می‌سازد."(نهج البلاغه، ۱۳۶۹، ص۱۶۲)

۴- **صبر در برابر مشکلات**: امام رضا(ع) فرمودند: «***لا*** *یکون المومنا حتی تکون فیه ثلاث خصال: سنه من ربه و سنه من نبیه و سنه من ولیه. فالسنه من ربه کتمان سره قال الله عزوجل: عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احد* ***الا*** *من ارتضی من رسول. اما السنه من نبیه فمدا راه الناس، فان الله عزوجل امر نبیه بمدار او الناس فقال: خذ العفو و امربالعرف و اعرض عن الجاهلین و اما السنه من ولیه فاصلبر فی الباساء و الضراء فان الله عزوجل یقول»* «مومن، مومن نیست مگر اینکه سه خصلت داشته باشد: سنتی از پروردگارش، سنتی از پیامبرش و سنتی از ولیش، اما سنت از پروردگارش کتمان سر اوست که خدای عز و جل فرموده است: «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتفی من رسول» اما سنت از پیامبر مدارا کردن با مردم است و خدای عز و جل پیامبرش را به

مدارا با مردم امر کرده و فرموده است: «خذ العفو و امر بالعرف»(قرآن، ۱۳۳۶، سوره اعراف، آیه۱۹۹) و اما سنت از ولی، صبر در سختی ها و بدبختی هاست» .(طبرسی، ۱۴۰۷ج۱۱ص۲۴۱)

دنیا محل سختی ها و مشکلات است که خداوند فرمودند: «لقد خلقنا الانسان فی کبد»چون ما دنیا را محل راحتی و آسایش می‌دانیم از رسیدن مشکلات و سختی ها آزرده خاطر می‌شویم. از امام رضا(ع) درباره بهترین بندگان خدا سوال کردند، آن حضرت فرمودند: *«الذین اذا احسنوا الستبشروا و اذا اساروا استغفرو اذا اعطو شکروا و اذا ابتلوا صبروا و اذا اغضبوا عفوا»*(شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج۲ص۲۶۳)

کسانی هستند که چون نیکی کنند از توفیقی که یافتند، شاد شوند و هر گاه کار بدی انجام دهند، از خدا آمرزش خواهند. هر وقت به آنها عطایی شود شکر گزارند و چون در بلایی افتند شکیبایی ورزند و هنگام خشم از مورد غضب در گذرند.

حضرت امام رضا(ع) دربیان بهترین صفات بندگان خدا، صبر را ذکر کرده اند.

خداوند به حضرت عیسی(ع) فرمودند: *«یا عیسی اصبر علی البلاء و ارض بالقضا و کن کمسرتی فیک فان مسرتی ان اطاع فلا اعصی»*(حرانی، ۱۴۰۴، ص۵۹۳)

ای عیسی بر بلا صبر کن، به قضا تن در ده، چنان باش که من خوش دارم و خشنودی من در این است که اطاعتم کنند و نافرمانی نکنند. پس خشنودی خداوند از کسانی است. در مقابل بلایا صبر و شکیبایی دارند.

باید این حقیقت را بدانیم که راحتی برای دنیا آفریده نشده است، که پیامبر(ص) فرمودند :« هر کس چیزی را طلب کند که آفریده نشده است خود را به زحمت انداخته و چیزی نصیب او نمی‌شود. گفتند یا رسول الله آن چیست که خلق نشده است ؟ فرمودند: *«الراحه فی الدنیا»*(شعیری، ۱۴۱۴، ص۵۱۷) آسایش در دنیا خلق نشده است.

باید بپذیریم که مشکلات جزایی از زندگی ما هستند که «مع کل فرحه ترحه»(مجلسی، ۱۴۰۰، ج۷۷، ص۱۸۷) با هر آسایشی مشکلی و ناراحتی وجود دارد.

حضرت امام رضا(ع) صبر و شکیبایی را از ارکان ایمان می‌دانستند و در این باره فرمودند: *«لا یستکمل عبد حقیقه الا یمان حتی تکون فیه، خصال ثلاث، التفقه فی الدین و حسن التقدیر و المعیشه و الصبر علی الرزایا»*(حرانی، ۱۴۰۴۱۷۹)

هیچ بنده ای حقیقت ایمان را به کمال نرساند، مگر اینکه در او سه خصلت باشد: در علم دین بصیرت پیدا کند و در معیشت اندازه نیکو نگه دارد و بر بلایا صبر و شکیبایی نماید.

سختی ها بر اساس تقدیر الهی است و تقدیر الهی به مصلحت انسان هاست. آنچه در اختیار ماست واکنش ما به موقعیت ناخوشایند و ناملایم است، هر سختی مدتی دارد که سرانجام به پایان می‌رسد. هنگامی کـه فرزنـد معاذبن حبل مرد، پیامبر(ص) تسلیت نامه ای برایش فرستاد و این جمله را نوشت: «و اعلم ان الجزع لایرد میتـا و لا یدفع قدرا»(حرانی، ۱۴۰۴، ص۵۹) بی تابی کردن نه مرده را بر می‌گرداند و نه تقدیر را دفع می‌کند، پـس بـه نیکی عزادار باش و وعده الهی را قطعی بدان و نسبت به آنچه بر تو و بر همه مردم حتمی است و به تقدیر الهـی نازل شده تاسف نخور.

از طرف دیگر تجربه نشان داده است که سختی‌های فراوان آمده اند و رفته انـد و هـیچ یـک از آنهـا بـاقی نمانده اند، حضرت علی(ع) فرمودند: «*ان بقیت لم یبق الهـم*»(ابـی الحدیـد، ۱۳۸۵ج ۲۰ص ۳۴۰) اگـر تـو بـاقی بمانی اندوه باقی نخواهد ماند. لذا، در این دنیای ناپایدار نه خوشی پایدار است و نه ناخوشی باقی می‌ماند.

خداوند در بعضی آیات قرآن مومنـان را در برابـر حـوادث و رویـدادهای سـخت بـه صـبر و پایـداری فـرا می‌خواند:

«*و لنبلونکم شی من الخوف و الجوع و نقص مـن الاموال و الانفـس و الثمـرات و بشـر الصـابرین*»(قـرآن، ۱۳۳۶، سوره بقره آیه۱۵۶) و قطعا شما را به چیزی از قبیل ترس و گرسـنگی و کـاهش در امـوال و جـان هـا و محصولات می‌آزماییم و شکیبان را مژده ده».

به علت نقش مهمی که صبر در رشد و تعالی انسان بر عهده دارد، پیامبر(ص) و ائمه معصـومین(ع) دربـاره آن بسیار سخن گفته اند و آن را یکی از ارکان مهم ایمان و گاهی برابر با کـل ایمـان دانسـته انـد کـه از جملـه پیامبر اکرم(ص) فرمودنـد: «*الا یمـان نصـفان، نصـف فـی الصـبر و نصـف و فـی الشـکر*»(ابولفتـوح، ۱۳۵۴، ج۵ ص۱۶۸) ایمان دو نیمه است، یک نیمه صبر و یک نیمه شکر است.

و حضرت امیرالمومنین(ع) فرمودند: «*الا یمان علی اربع دعـا ثـم: علـی الصـبر و الیقـین و العـدل و الجهـاد*» ایمان بر چهار ستون استوار است. صبر و شکیبایی، یقین و باور، عدل و داد و جهاد و کوشش در راه دیـن خـدا و همچنـین در بـاره اهمیـت صـبر از پیـامبر بزرگـوار اسـلام پرسـیدند کـه ایمـان چیسـت؟ حضـرت فرمودنـد: «الصبر»(غزالی، ۱۴۰۱، ج۴ص۹۱)

حضرت امام رضا(ع) فرمودند: هنگامی که روز قیامت فرا رسـد و همـه مـردم در صـحرای محشـر حاضـر شوند، منادی از طرف خداوند ندا می‌کند ومی گوید: «*این الصابرین*؟» صابرین کجا هستند؟

در این وقت گروهی از میان خلایق بلند می‌شوند و خود را معرفی می‌کنند. هنگامی که صـابرین مشـخص شدند، به آنها گفته می‌شود بدون حساب وارد بهشت شوید. آنها وارد بهشت می‌شـوند. در بهشـت فرشـتگان از آنان می‌پرستد، کار شما در دنیا چه بود که به این مقام و منزلت رسیدید ؟

صابران در جواب می گویند: «*کنا نصبر علی طاعه الله و نصبر عن معصیه الله*» در رابطه با اطاعت و عبادت الهی صبر و شکیبایی در مقابل معاصی و گناهان خویشتن داری می کردیم.

فرشتگان می گویند: آری این اجر و نعمت عظیم، حق کسانی است که در دنیا این گونه به خوبی و درستی عمل می کردند .(فقه الرضا، ۱۴۰۶، باب ۱۰)

امام رضا(ع) از اقسام صبر، شکیبایی در برابر محرمات و معاصی را از همه اقسام آن والاتر و با ارزش تر می‌داندکه دوری از معاصی و صبر در برابر آن انسان را به کمال می‌رساند و هر لحظه به خدا نزدیک تر و نزدیک تر می کند تا به جایی می‌رساند، که به قول سعدی:

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند

بنگرکه تا چه حد است مکان آدمیت

(سعدی، ۱۳۵۶، ص۲۷۵)

لذا، حضرت امام رضا(ع) فرمودند :« شکیبایی بر بلا پسندیده و زیباست ولی بهتر از آن صبر در برابر محرمات است.» (طبرسی، ۱۳۸۵، ص۳۲)

منشین ترش تر از گردش ایام که صبر

گرچه تلخ است ولیکن بر شیرین دارد.

(سعدی، ۱۳۵۶ص۱۸۴)

برای روبرو شدن با مشکلات راهکارهای زیر پیشنهاد شده است:

۱. به خوشی آینده فکر کنید و این که این ناخوشی به پایان می‌رسد و شادمانی خواهد آمد و به زودی این مشکل و سختی از بین خواهد رفت.

۲. اگر مشکلی و سختی برای شما پیش آمده، لذت ها و خوشی‌های گذشته را یادآوری کنید و به خود بگویید: در کنار آن همه خوشی، این ناخوشی چیز مهمی نیست. این در کنار آن همه نعمت که خداوند عطا کرده است تحمل این مشکل چیز مهمی نیست.

۳. پاداش تحمل مشکلات و صبر در مصایب را یادآوری کنید که به خاطر این مصیبت و سختی چه پاداشی خداوند برای آن جایگزین کرده است. پیامبر اکرم(ص) فرمودند: «اگر شما می‌دانستید که بابت سختی هایتان چه پاداش بزرگی برای شما ذخیره شده است هرگز غمگین نمی‌شدید»(ابن حسام هندی ۱۴۱۳، ص۶۱۴)

برای تسکین آلام خویش به یادآورید که در روایات آمده است هر پیامبری که سراغ همنشین خود را از خدا می‌گرفت، خدا گرفتارترین انسان روی زمین را به او نشان می‌داد و می‌فرمود: به سراغ او برو، او هم شان تو در بهشت است .(حرانی، ۱۴۰۴، ص۴۰۵)

به خاطر داشته باشید که انسان تا زمین نخورد، راه رفتن را نمی‌آموزد.

۵- زندگی را آسان گرفتن: حضرت امام رضا(ع) فرمودند: «بنی اسرائیل سخت گرفتند، خدا هم بر آنها سخت گرفت.»حضرت موسی(ع) به آنها گفت: گاوی را ذبح کنید گفتند: رنگش چگونه باشد ؟ مرتب سخت گرفتند تا اینکه مجبور شدند گاوی را کشتند و پوستش را پر از طلا کردند."(مجلسی، ۱۴۰۰، ج۷۲، ص۲۴۵)

یکی از مواردی که می‌تواند باعث آسایش شود تا انسان بتواند با مشکلات مبارزه کند، زندگی را بر خود آسان گرفتن است.

امام رضا(ع) فرمودند:

وا لرزق مضمون علی واحد	مفاتح الاشیاء فی قبضته
قدیر رق العاجز مع عجزه	و حزم الکیس مع فطنته

(دیوان اهلبیت، ۱۴۲۲، ص۵۳۳)

روزی بندگان بر خداوند یکتا ضمانت شده است و کلیدهای جمیع اشیاء در دست اوست.

همانا شخص عاجز با وجود ناتوانی اش روزی داده می‌شود و شخص زیرک با همه زیرکی و هوشیاری اش محروم می‌ماند.

از اصولی که باعث آسایش و راحتی در زندگی است و انسان از زندگی لذت می‌برد این است که زندگی را بر خود آسان بگیرد و راحت و بی تکلف زندگی کند. پیامبر بزرگوار اسلام(ص) در این باره فرمودند: «اگر آن گونه که من حقیقت دنیا را شناختم، شما هم می‌شناختید، خیلی راحت تر از اینها زندگی می‌کردید.»

راحتی و سختی زندگی وابسته به نگرش انسان دارد که با رویدادهای آن چگونه برخورد کند، چه بسا رویدادهای شیرینی در زندگی پیش می‌آید که ما آن را تلخ و ناپسند می‌دانیم و بالعکس چه بسا رویدادهای تلخی است ولی برداشت ما از آن شیرین است.

بنابراین، این ما هستیم که گاهی زندگی را به خودمان بسیار سخت می‌گیریم و خود را محصور تکلفات می‌کنیم. اگر بدانیم که به فرموده حضرت علی(ع) «شیرین ترین زندگی، دور انداختن تکلف است.»(عبدالواحدالامدی، ۱۳۶۶، حدیث۲۹۶۴) آنگاه خود را بسی خوشبخت می‌بینیم:

تکلف گر نباشد خوش توان زیست تعلق گر نباشد خوش توان مُرد

۶- آسایش مطلق وجود ندارد: شخصی از امام رضا(ع)پرسیدند، چگونه روزت را شروع کردی ؟ «فقال: اصبحت باجل منقوص و عمل محفوظ و الموت فی رقابنا و النار من ورائنا ولا ندری ما یفعل بنا»(حرانی، ۱۴۰۴، ص۴۴۶) حضرت فرمودند: «با عمری که کوتاه است و عملی که ثبت می‌شود و مرگی که اطراف ماست و آتشی که پشت سر ماست و نمی‌دانیم با ما چه خواهد کرد.»

آنچه از کلام آن بزرگوار برداشت می‌شود این است که آسایش و راحتی مطلق در این دنیا وجود ندارد. خداوند به حضرت موسی(ع) وحی فرستاد که یا موسی من آسایش مطلق را در بهشت قرار داده ام، در حالی که بندگان من در این دنیا در جستجوی آن هستند و هرگز به آن نخواهند رسید.(کلینی، ۱۴۰۱، ج۲ص ۲۵۰)

اگر انسان، دنیا را خانه راحت تلقی نکند و در جستجوی آسایش و راحتی مطلق نباشد و بداند که این دنیا محل آزمایش است، در مشکلات و سختی‌های زندگی او را از پای در نمی‌آورد و از زندگی احساس رضایت می‌کند و به آرامش می‌رسد.

۷- قانع بودن: حضرت امام رضا(ع) فرمودند: *«من لم یغنته من الرزق الا کثیر لم یکفه من العمل الا اکثیر و من کفاه من الرزق القلیل فانه یکفیه من العمل القیل»* (کلینی، ۱۴۰۱، ص۲۰۷)کسی که جز به روزی زیاد قناعت نکند، جزعمل بسیاری‌اش نباشد و هرکه روزی اندک کفایتش کند، عمل اندک هم کافیش باشد.

احمد بن عمر و حسین بن یزید گفتند: وارد بر امام رضا(ع) شدیم و به او گفتیم: ما مقدار زیادی خواربار داشتیم و در رفاه زندگی می‌کردیم. وضع ما دگرگون شد. از خدا بخواه که آن را به ما برگرداند. امام(ع) به آنها دستور داد که قانع باشند و به آنچه خدا بر ایشان مقدر کرده است راضی. سپس به آنها فرمودند: چه می‌خواهید ؟ آیا می‌خواهید که پادشاه باشید ؟ آیا خوشحال هستید که مانند طاهر و هرثمه باشید. در حالی که برخلاف آنچه هستید باشید؟

یکی از آنها حرف امام(ع) را قطع کرد و گفت: نه به خدا، مرا خوشحال نمی‌کند که تمام دنیا و آنچه در آن است از طلا و نقره مال من باشد و من برخلاف آنچه هستم باشم. سپس امام(ع) فرمودند: خدا می‌فرماید:

«اعملوا آل داوود شکرا و قلیل من عبادی الشکور» به خدا گمان خوب داشته باش، زیرا کسی که به خدا حسن ظن داشته باشد، خدا نیز به او حسن ظن دارد. کسی که به روزی کم راضی باشد، عمل کم او مورد قبول است. کسی که با یک چیز کم حلال راضی باشد، هزینه او کم است و خانواده اش آسوده و راحتند و خدا او را به درد دنیا و دوای آن آگاه می کند و او را سالم به دارالسلام می‌رساند.» قانع بودن کلید رضایت از زندگی است وزندگی را شیرین و گوارا می‌سازد. امام صادق(ع) فرمودند: «به آنچه خدا قسمتت کرد، قانع باش تا زندگی شاد و راحتی داشته باشی.»(راوندی، ۱۴۰۹، ص۱۵۹)

پیامبر اکرم(ص) فرمودند: *«و لا تمدن عینیک الی ما فی ایدی الناس، فمن مد طال حزنه و لم یشف غیظه و استصغر نعمه الله عنده فیقل شکره الله فانظر الی من هودونک»* (عیون الحکم، ۱۳۷۶، ص ۵۲۰) «هرگز به آنچه در دست دیگران است چشم ندوز، زیرا اندوه تو طولانی خواهد شد و حسرتت پایان ناپذیر و نعمت هایی که خداوند در اختیارت قرار ده کوچک می‌شماری و در نتیجه شکر و سپاس تو به خدا کم می‌شود، پس همواره در زندگی ات به پایین تر از خود نگاه کن». به فرموده پیامبراسلام(ص)، انسان در زندگی باید قانع باشد و حتی اگر خواست زندگی خود را مقایسه کند با آن کس بسنجد که از لحاظ ثروت دنیایی از او پایین تر است، تا هم دارایی‌های خودش برایش آشکار شود و شکر نعمت به جا آورد و هچنین وقتی خود را با پایین تر از خود مقایسه کرد خواهد فهمید که زندگی او آن قدر هم که فکر می کند، سخت و غیر قابل تحمل نیست. زیرا دیگران را دیده است که با مشکلات بیشتر از او زندگی می کنند .لذا؛ یکی از عوامل احساس رضایت و خوشبختی در زندگی قانع بودن است.(پسندیده، ۱۳۷۳، ص۹۸)

حضرت امام رضا(ع) فرمودند:

واقنع بما اعطاک من فضله و اشکر لمولاک علی نعمته

(دیوان اهل بیت، ۱۴۲۲، ص۵۳۴)

به آنچه خداوند از فضلش به تو بخشیده است، قانع باش و مولایت را بر نعمتش سپاسگزار.

البته ناگفته نماند که قانع بودن با تنبلی فرق دارد. در این باره حضرت امام رضا(ع) فرمودند: «کسی که کار می کند برای امرار معاش خانواده اش، اجرش از کسی که در راه خدا جهاد می کند بیشتر است.»(حرانی ۱۴۰۴، ص۴۴۵)

۸- راضی به رضای خداوند بودن

حضرت امام رضا فرمودند: *«احسن الظن بالله، فان من حسن ظن بالله کان الله عند ظنه»* به خداوند خوش بین باش، زیرا هر کس به خدا خوش گمان باشد، خداوند هم با گمان او همراه است.(کلینی، ۱۴۰۱، چ۲ص۱۳۷)

بسیاری از ناراحتی‌های ما به خاطر از دست دادن چیزهایی است که داشته ایم، حال آنکه اگر چیزی را از دست دادیم، فکر کنیم آن را اصلا نداشته ایم در آرامش به سر خواهیم برد.

حضرت علی فرمودند: *«ان کنت جازعا علی ما تفلت من یدک، فاجزع علی کل ما لم یصل الیک»*(نهج البلاغه، ۱۳۶۹، ص۱۴۳) اگر برای آنچه از دست داده ای ناراحت باشی و بی تابی کنی، پس باید برای همه آن چیزهایی که به دست نیاورده ای هم بی تابی کنی. اگر حادثه ای ناخوشایند زندگی و کاستی‌های آن را حادثه ای تلخ ندانیم تحمل آن مشکل غیر قابل تحمل نخواهد بود. اما اگر آنها را از جانب خدا و آن سختی را هم لطف بدانیم آن گاه هضم آن برایمان آسان تر خواهد بود.

ما معتقدیم که جهان بر اساس حکمت الهی در حرکت است و هیچ حادثه ای در زندگی انسان بدون حکمت و دلیل نیست. اگر به فلسفه زندگی دست یابیم آن گاه در آسایش و راحتی زندگی خواهیم کرد. استاد مطهری می‌گوید: «در شکم مصیبت ها و گرفتاری ها، سعادت است».(مطهری، ۱۳۷۴، ج۱ص۱۳۴)

فلسفه وجود دنیا پرورش استعدادهای نهفته انسان است و ابراز این پرورش، ناراحتی هایی است که برای انسان پیش می‌آید. «از کجا درد و رنجهایی که به صورت ظاهر به ما رو می‌آورد برای بهبود بخشیدن بیماری روانی ما مفید نباشد و از رنجی که ظاهرا برای درمان بیماری‌های فرزندان و خانواده تحمل می‌کنیم، برای تلطیف روح ما و ابزار محبت بیشتر و تزکیه اخلاقمان فایده نداشته باشد. حکیم علی الاطلاق آنرا بهتر تشخیص می‌دهد و ما را بدان اطلاع و راهی نیست و تنها تسلیم و رضاست که می‌تواند ما را خوشبخت سازد. اشتباه ما اینجاست که هر چه را خود طالبیم و در پی آن می‌رویم و در حسرتش عمری تباه می‌سازیم تصور می‌کنیم وسیله خوشبختی است.»(پریور، ۱۳۵۳، ص۱۴۲)

امام باقر(ع) فرمودند: «هر گاه خدا اراده کند بنده ای را تکریم کند، او را به نیازمندی و فقر دچار می‌کند و اگر چنین نکند او را در هنگام مرگ سخت می‌گیرد تا به این وسیله گناهش را کیفر دهد. ولی اگر بخواهد بنده ای را خوار کند و او حسنه ای داشته باشد به او سلامتی می‌دهد و اگر چنین نکند، روزی اش را گسترش دهد و اگر چنین نکند مردن را بر او آسان گیرد، تا حسنه او را پاداش دهد».(کلینی، ۱۲۰۱، ج۴ص۱۵۷) امام رضا(ع) فرمودند:

والخط لا تجلبه حلیه	کیف یخاف المرء من فرقته
ما فانک الیوم سیاتی غداً	ما فی الذی قدر من حیلته
قضاوه المحتوم فی خلقه	و حکمه النافذ مع قدرته

(دیوان اهل بیت، ۱۴۲۲ص۵۳۳)

حلیه وچاره اندیشی نصیب و بهره نمی‌کند. در این صورت چگونه مرد از جدا بودن آن می‌ترسد. آن چه امروز از آن رهایی یافتی، فردا به سراغت می‌آید. در آنچه مقدر شده چاره ای نیست.

۹- بی اعتنایی به دنیا: حضرت امام رضا(ع)فرمودند: «*من احب الدنیا ذهب خوف الاخره من قلبه و ما اتوبی عبد علما فازداد للدنیا حبا الا ازداد من الله بعد او از داد الله علیه غضبا*»(حرانی، ۱۴۰۱، ص۴۶۶)

هر که دنیا را دوست دارد، ترس آخرت از دلش بیرون رود. هیچ بنده ای نیست که علمش دهند و محبت دنیا در دل بیفزاید. جز اینکه دوری او از خدا و غصب خدا بر او افزون گردد».

یکی از دلایلی که مااحساس خوشبختی نمی کنیم، به خاطر دنیا و تعلقات آن است که خداوند دنیا را خانه ستمکاران می‌داند، در آنجا که به حضرت موسی(ع) فرمودند: «*یا موسی طب نفسا عن الدنیا و انطو عنها فانها لیست لک و لست لها، ما لک و الدار الظالمین الا لعامل فیها بالخیر، فانها له نعم دار*»(حرانی، ۱۴۰۱، ص۵۸۹)

«ای موسی دنیا را واگذار که نه دنیا برای تو است ونه تو برای دنیا هستی، تو را چه به خانه ستمکاران ؟ جز اینکه در آن بکار نیکی پردازی که برای این کار خوش سرائی است» و به فرموده حضرت علی(ع) «*ان الدنیا دار لا یسلم منها الا فیها و لا ینجی بشی دکان لها و...*»(نهج البلاغه، ۱۳۶۹، ص۱۲۹)

«بدانید دنیا سرایی است که کسی از گزند آن در امان نمی‌ماند، مگر به اعمال نیکی که در دنیا انجام دهد. رهایی نیست برای کسی که در انجام دادن اعمال همه همتش دنیا باشد. »

فراموش نکنیم که دنیا وابستگی ها ودور شدن از خداوند است نه چیز دیگر به قول مولانا:

چیست دنیا از خدا غافل شدن نی قماش و نقره و فرزند و زن

(مولوی، ۱۳۸۵، ج۳ص۱۱۹)

۱۰- خوشرویی و احساس شادمانی: حضرت امام رضا(ع) فرمودند: «کسی که به صورت مومنی لبخند بزند، خدا برای او حسنه می‌نویسد و کسی که خدا برایش حسنه بنویسد او را عذاب نمی‌کند».(حرعاملی، ۱۴۰۹، ج۸، ص۴۸۳)

انسان مرهون خوش رویی است و بهترین احسان نیکی به شخصیت افراد در برخوردهای اولیه و نشست‌های گوناگون خواهد بود. خوشرویی شیوه ای شایسته در جلب دوستی ها و روشی پر جاذبه برای تمام افراد است. حضرت فاطمه(س)دراین باره فرمودن: «پاداش خوشرویی در برابر مومن بهشت است و خوشرویی با انسان ستیزه جو انسان را از عذاب آتش باز دارد.» (طبرسی، ۱۴۱۳ص۲۶۷)

پیامبر اکرم(ص) فرمودند: پروردگار مهربانی اش را صد قسمت کرده است: ۹۹ بخش آن را نزد خود نگه داشته و یک جزء آن را به زمین فرستاده اهست. از همین یکصدم است که مردم به یک دیگر محبت دارند. او همچنین فرمودند: بهترین کارها پس از ایمان به خدا، مهربانی و خوشرویی و شادمانی است.

اساساً سرور و شادمانی یکی از نیازهای انسان است. به تعبیر حضرت امیر المومنین(ع) «*السرور یبسط النفس و یثیر النشاط*»(عبدالواحدالامدی، ۱۳۶۶، ص۳۱۹) «شادمانی موجب می‌شود نفس انسان گشوده و نشاط او برانگیخته شود.»

مرحوم محدث قمی از قول رسول خدا، حضرت محمد(ص) نقل می‌کنده که حضرت فرمودند: «افضل الاعمال بعد الصلوه ادخال السرور فی قلب المومنین بما لا اثم فیه»(محدث قمی، ۱۳۶۵، ج۱ص۶۱۴)

«بالاترین اعمال بعد از نماز، شاد کردن دل مومنان است به آنچه که گناه در آن نباشد.» شیوه برخورد انسان مومن باید به گونه ای باشد که دیگران از دیدن چهره او فرحناک و شادمان شوند. نه این که با دیدن او آتش غم در دلهایشان افروخته شود. از حضرت علی(ع) روایت شده که فرمودند: «*المومن بشر فی وجهه و حزنه فی قلبه*»نهج البلاغه، ۱۳۶۹، ص۲۱۷) «شادی و سرور مومن در چهره او و غم و اندوهش در قلب او پنهان است.»

انسان برای اینکه بتواند با دیگران خوش رفتار باشد، نیاز به احساس شادمانی در وجود خود دارد تا بتواند این شادمانی را در چهراه اش آشکار سازد.

به دست آوردن احساس شادمانی با رعایت موارد ذیل امکان پذیر خواهد بود:

۱- سعی کنید، خاطرات خوش زندگی و تجربه‌های شیرین موفقیت‌های عمر خود را به خاطر بیاورید و برای دیگران هم تعریف کنیدکه پیامبر اکرم(ص) فرمودند: «فاستکشفوا موارد جمیل فی حیاتکم»(شیخ صدوق، ۱۴۰۷ص۲۰۱) زیبایی‌های زندگی را به خاطر بیاورید.

۲- ویژگی‌های نیکوی خود را روزی چند بار مرور کنید.

۳- کارهایتان را دست کم نگیرید و به خود ببالید.

۴- برای زندگی برنامه با اهداف واضح و روشن داشته باشید و نظم در امور زندگیتان حاکم باشد.

۵- برای خودتان زندگی کنید نه برای دیگران(منتظر نباشید که مردم درباره شما چه خواهند گفت: آن طور که مصلحت خودتان است زندگی کنید.)

۶- با طبیعت ارتباط داشته باشید، که باعث شادی روح شما خواهد شد. حضرت امام رضا(ع) فرمودند: سه چیز روح را شاد می‌کند: الف»نگاه به آب روان ب ـ نگاه به سبزه ج ـ نگاه به چهره زیبا.

۷- ارتباط با عالمان فرهیخته و دوستان باوفا داشته باشید. پیامبر اکرم(ص) فرمودند: «دوستان بسیار پیدا کنید زیرا خدا با حیا و بخشنده است و شرم دارد که روز رستاخیر بنده خود را میان برادرانش عذاب کند».(احمدبن حنبل، ۱۴۰۶، چ۳، ص۴۳۶)

۸- به خود بفهمانیم که خداوند از روز اول خلقت ما را با نشاط آفریده و روح سرشار از دانایی و محبت به ما عطا کرده است. پس با آنچه در وجود خود داریم، از کار و فعالیت جسمانی و روانی به خوبی می‌توانیم خوشبخت و شادمان زندگی کنیم.(پریور، ۱۳۵۳ص۱۳۸)

۹- خواندن حکایات شیرین و کلمات زیبا و شعرهای شادی آور را فراموش نکنید که حضرت علی(ع) فرمودند: «به درستی که دل و روح انسان مانند بدن ملامت پیدا می‌کند. این ملامت و بیماری را با حکمت‌های تازه و نو بزدایید.»(نهج البلاغه، ۱۳۶۹، ص۲۰۵)

نتیجه

امام رضا(ع) به سلامتی جسم و روح افراد علاقه خاصی داشتند و اصولی را برای خوشبختی ارائه کرده‌اند، که عبارتند از:

۱- انسان باید به خدا توکل داشته باشد و به او اعتماد کند و بداند که هر چه از طرف خداوند به انسان می‌رسد خیر است.

۲- به افراد خوش بین باشد، تا بتواند دوستی آنها را بدست آورد و به آرامش قلبی برسد.

۳- در برابر مشکلات صبر و شکیبایی داشته باشد و بداند هر مشکلی به پایان خواهد رسید.

۴- زندگی را به خود آسان بگیرد و از تکلف دوری کند.

۵- انسان باید بداند که آسایش مطلق در این دنیا وجود ندارد.

۶- باید به آنچه خداوند به ما عطا کرده است، قانع باشیم.

۷- راضی به رضای خداوند بودن یکی دیگر از اصول خوشبختی است.

۸- انسان باید بادیگران با خوشرویی و شادمانی برخورد کند و این احساس شادمانی را در خود ایجاد کند.

۹- اصلی ترین و مهمترین اصول خوشبختی، مهرورزی و محبت به دیگران است که انسان را به شادمانی وکامیابی می رساند وبا محبت است که انسان به آرامش و خوشبختی واقعی می تواند برسد .

فهرست منابع

۱- آنتونی گیدنز، *جامعه وهویت شخصی*، ترجمهناصر موفقیان، نشر نی، تهران، چاپ اول، .۱۳۷۸

۲- ابن ابی الحدید، عبدالله بن هبه، *شرح نهج البلاغه*، نشر دارالاحیاء، بیروت، چاپ دوم، .۱۳۸۵

۳- ابوالفتح رازی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۳۵۴.

۴- احمد بن محمد بن حنبل شیبانی، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت، نشر دارالاحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، .۱۴۰۶

۵- اخطب خوارزمی، *مقتل الحسین*، تحقیق محمد سماوی، مکتب المفید، قم، .۱۳۶۷

۶- پاول مارک هنری، *فقر پیشرفت و توسعه*، ترجمه مسعود محمدی، تهران، نشر وزارت امور خارجه، چاپ اول، .۱۳۷۴

۷- پریور، علی، *خوشبختی مقدر است*، تهران، انتشارات اقبال، چاپ اول، ۱۳۵۳.

۸- پسندیده، عباس، *رضایت از زندگی*، نشر موج، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳.

۹- حسن بن فضل طبرسی، *مکارم الاخلاق*، قم، نشر جامعه مدرسین، چاپ دوم، .۱۴۱۳

۱۰- حسن بن علی الحرانی، *تحف العقول*، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۴.

۱۱- حسن بن محمد دیلمی، *ارشاد القلوب*، قم، انتشارات شریف الرضی، چاپ سوم، ۱۴۱۵.

۱۲- حسین النوری، *مستدرک الوسایل*، قم، موسسه آل البیت(ع)، چاپ اول، ۱۴۰۷.

۱۳- رابرت جی، لامسدن، *به سوی کامیابی*، ترجمه محمد رفیعی، کاشان، نشر مرسل، چاپ اول، ، ۱۳۸۱.

۱۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات*، بیروت، نشر دارالفکر، چاپ سوم، .۱۴۰۱

۱۵- ژان فینو، *خود را بشناس*، ترجمه شجاع الدین شفا، تهران، نشر صبحدم، چاپ اول، .۱۳۸۲

۱۶ - سعدی، شمس الدین محمد، تهران، نشر مرجان، چاپ دوم، ۱۳۵۶.

۱۷- طباطبایی، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، تهران، دارالکتب اسلامیه، .۱۳۷۴

۱۸- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، نشر دارالحیاه، چاپ دوم، .۱۴۰۳

۱۹- عباس بن محمد رضا، معروف به شیخ عباس قمی، *سفینه البحار*، بیروت، نشر موسسه الوفا، چاپ اول، ۱۴۱۱.

۲۰- عبدالواحد الآمدی، *غررالحکم و دررالکلم*، قم، نشر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۶.

۲۱- علی المتقی بن حسام الدین هندی، *کنزالعمال فی سنن الاقوال و امنال*، بیروت، نشر موسسه الرساله، چاپ اول، ۱۴۱۳.

۲۲- *عیون الحکم والمو عظ*، نشر دارالحدیث، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۲۳- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، سید هاشم رسول محلاتی، تهران، دفتر نشر اهل بیت(ع)، .۱۳۸۱
۲۴- طبرسی، علی بن حسن، *مشکاه الانوار*، نجف اشرف، الحیدریه، چاپ اول، ۱۴۰۶ .
۲۵- *فقه الرضا*، مشهد، موسسه ال البیت، .۱۴۰۶
۲۶- *قرآن*، ترجمه الهی قمشه ای، تهران، نشر علمی، چاپ اول، .۱۳۳۷
۲۷- قطب الدین راوندی، *قصص الانبیا*، مشهد، نشر آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۲۸- لقمانی، احمد، *خوشبختی چیست؟*، قم، انتشارات بهشت، چاپ نهم، ۱۳۸۲.
۲۹- محدث قمی، شیخ عباس، *سفینه البحار*، قم، نشر جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۵.
۳۰- مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، موسسه الوفا، چاپ دوم، ۱۴۰۰.
۳۱- محمد بن الحسن معروف به حر عاملی، *وسایل الشیعه*، قم، نشر موسسه آل البیت(ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۳۲- محمد بن علی بن الحسین بابویه معروف به شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، بیروت، نشر موسسه الاعلمی، چاپ اول، ۱۴۰۴.
۳۳- محمد بن علی بن الحسین بابویه معروف به شیخ صدوق، *الامالی*، قم، موسسه البعثه، چاپ اول، ۱۴۰۷.
۳۴- محمد بن محمد شعیری، *جامع الاخبار*، قم، نشر موسسه آل البیت(ع)، چاپ اول، ۱۴۱۴.
۳۵- محمد بن محمد غزالی، *احیاءعلوم الدین*، بیروت، نشر دارالمعرفه، چاپ اول ۱۴۰۱.
۳۶- محمد بن یعقوب کلینی، *اصول کافی*، بیروت، چاپ دارالتعاریف، چاپ چهارم، ۱۴۰۱.
۳۷- مطهری، مرتضی، *مجموعه آ* ثار، تهران، صدرا، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
۳۸- معین، محمد، *فرهنگ معین*، تهران، نشر امیر کبیر، چاپ شانزدهم، ۱۳۵۴.
۳۹- مولوی، محمد، *مثنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم .۱۳۵۸
۴۰- موریل جیمز و دکتر دوروتی جنگواره، *برای خوشبختی و موفقیت آفریده شده ام*، تهران، انتشارات سهل، چاپ اول، ۱۳۵۴.
۴۱- والتور دونالد، *تندرستی و سلامتی*، ترجمه شیرین نبوی نژاد، تهران، نشر فر عشق، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۴۲- ویکتور فرانکل، *انسان در جستجوی معنا*، ترجمه مهین میلانی، تهران، نشر صالحان، چاپ یازدهم، ۱۳۷۴.
۴۳- *نهج البلاغه*، قم، نشر امام علی(ع)، چاپ دوم، ۱۳۶۹.

ویژگیهای فراگیر تفکر شیعی: عقلانیت، عدالت طلبی و معنویت

محمدعلی شمالی*

چکیده

برای شناسایی هر مکتب دینی یا فلسفی، افزون بر مطالعه تک تک آموزه های علمی و عملی آن مکتب، می توان و می‌بایست به بررسی خصوصیاتی پرداخت که همچون روحی بر قالب و پیکره آن مکتب حاکم بوده و تمامی اجزاء و بخشهای مختلف آن مکتب را در خدمت گرفته و به انها هویتی واحد می بخشد. مقاله ی حاضر با اتخاذ رویکرد دوم تلاش می کند تا نشان دهد که افزون بر آموزه های مشترک و مختص(مانند امامت، عصمت و رجعت) مکتب تشیع که در مقام بررسی این مکتب با سایر ادیان و مذاهب معمولا مورد بررسی قرار می گیرند، می توان به مؤلفه هایی دست یافت که در سراسر این مکتب جریان و سریان یافته و روح آنرا تشکیل می دهد. در این مقاله به سه مولفه عقلانیت، عدالت طلبی و معنویت پرداخته و ضمن تبیین مفهوم هر یک ازاین سه مؤلفه اهمیت و میزان تاثیر گذاری آنها را در اندیشه شیعی مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

کلمات کلیدی: اسلام، تشیع، عقلانیت، عدالت طلبی، معنویت، مکتب، اندیشه، شیعه شناسی

* دانشیار آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره)

مقدمه

راه درست شناخت دین اسلام این است که آن را به عنوان یک نظام در نظر بگیریم. اسلام چنین نیست که فقط از دسته ای از عقاید و اعمال پراکنده و گسسته از هم، یا ظواهر و تشریفاتی فاقد روحی وحدت بخش، تشکیل شده باشد. اسلام، نظام تام و کاملی است که ازجانب خداوند برای هدایت انسانها در تمام ابعاد حیات انسانی وتحت همه شرایط، وحی شده است. اسلام مجموعه ای نظام مند است، که دارای تمامی مولفه‌های لازم برای تامین نیازهای نوع بشر در سطح جهانی تا ابد می‌باشد.

اسلام به روشنی، آرمانهای خود و ابزارهای نظری و عملی لازم برای رسیدن به آنها را بیان نموده است. قابلیت وتوانایی دین اسلام در رویارویی با طیف گسترده ای از چالش ها و سختی ها در دورانهای مختلف و توانایی برای پیشرفت مستمر در شرایط مختلف فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و بدون اینکه هویت و تمامیت خود را از دست بدهد، نشانه ای از کارایی و قابلیت عالی نظام فکری اسلام است.البته مسلمانان بیش از هر کس دیگر به این مساله اذعان دارند که این موفقیت و استحکام عمدتا به سبب خود دین اسلام است و نه در کارهای مسلمانان یا حکام و سلاطین. در آنچه در پی می‌آید به سه ویژگی عمده اسلام از دیدگاه شیعه و یا به عبارتی دیگر، به سه ویژگی عمده تشیع می‌پردازیم. آن سه ویژگی عبارتند از: معنویت، عقلانیت و عدالت طلبی.

عقلانیت

یکی از موضوعات مهم در دین پژوهی و فلسفه دین، تعیین نقش عقل و نحوه ارتباط آن با وحی است. در منابع اسلامی به ویژه در مکتب اهل بیت علیهم السلام، عقل یکی از بزرگترین نعمتهای خداوند برای انسانها به حساب می‌آید. به وسیله عقل است که انسان، خود وجهان پیرامون خود را درک می‌کند. هم چنین این عقل است که ما را به ضرورت تحقیق و بررسی پیرامون منشا خود وموجودی که ما را خلق کرده است، رهنمون می‌سازد. اگر ما از نعمت عقل بی بهره بودیم، توانایی به دوش کشیدن مسولیت اعمال و باورهای خود را نمی‌داشتیم. در مذهب شیعه، تاکید خاصی بر عقل وعلوم عقلی وجود دارد که ریشه در قرآن، سنت پیامبر اسلام و تعالیم اهل بیت دارد.

قرآن کریم در موارد متعددی به اهمیت تدبر و تعقل اشاره می‌نماید. به طور نمونه، در چند آیه می‌فرماید:

«همانا در آن نشانه هایی است برای کسانی که می‌اندیشند».(سوره ۱۳ آیه ۴؛ سوره نحل، آیه ۱۲ و سوره روم، آیه ۲۴)

همچنین در آیات زیادی از قرآن کریم، کسانی که در آیات الهی تدبر نمی‌کنند و از عقل شان استفاده نمی‌کنند، مورد سرزنش قرار گرفته اند. برای درک بهتر جایگاه عقل در تفکر شیعی، از میان احادیث زیادی که در این موضوع وجود دارد، به دو حدیث اشاره می‌کنیم:

۱- امام صادق(ع) می‌فرماید: «هر کس عقل داشته باشد، ایمان دارد و هر که ایمان داشته باشد وارد بهشت می‌شود».[۱]

انسان با عقل به درک حقیقت نائل شده، به دین خدا باور آورده و از تعالیم پیامبر پیروی می‌کند و این موجب می‌شود تا فرد بتواند داخل بهشت شود.

۲- در حدیثی بصیرت آموز، امام موسی کاظم(ع) به یکی از یاران خود به اسم هشام بن حکم چنین می‌فرماید:

«ای هشام، خداوند تبارک و تعالی اهل فهم و عقل را در کتاب خود بشارت داده است: *«فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هداهم الله و اولئک هم اولوا الالباب».*

«ای هشام، همانا خداوند تبارک و تعالی حجت ها را با عقل کامل کرده، پیامبران را با بیان یاری ساخته و مردم را با دلایل به ربوبیت خود هدایت نموده است.»

ای هشام، انگاه خداوند صاحبان عقل و اندیشه را به بهترین وجه یاد نموده و آنها را با زیباترین زینت، مزین ساخته است: *«یؤتی الحکمه من یشاء و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا و ما یذکر الا اولوا الالباب»– «والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولوا الالباب»*

«ای هشام، خداوند پیامبران و رسولانش را جز برای اینکه بندگانش او را با درک و اندیشه بیابند، نفرستاده است. پس بهترین بندگان خدا در استجابت دعوت الهی بهترین ایشان در معرفت است و داناترین ایشان به امرخدا، بهترین ایشان در عقل است و کاملترین ایشان در عقل، بالاترین ایشان در مراتب دنیوی و اخروی است. »

آنگاه امام کاظم علیه السلام جمله ای بسیار مهم و سرنوشت ساز را بیان نمودند که بر تارک نظام معرفتی مکتب اهلبیت علیهم السلام همواره می درخشد:

«ای هشام، همانا خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی. حجت ظاهری رسولان و انبیاء اند و حجت باطنی همان عقولند.»[۲]

---

[۱] *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۱.

[۲] *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۶.

دراین حدیث، ارجاعات متعددی به قرآن کریم وجود دارد که نشانگر این حقیقت است که خداوند در آخرین پیام خود به بشریت، عقل را عاملی می‌داند که با آن، انسانها مسئولیت پیدا نموده و به شناخت حقیقت نائل می‌آیند. سوال و حساب روز قیامت نیز متناسب با قدرت، درک و شعور افراد می‌باشد. از کسانی که از فهم وهوش بیشتری برخوردارند، انتظار می رود که با تقوا تر باشند و کسانی که عملا از عقل خود پیروی نمایند، به بالاترین مراتب در دنیا و آخرت نائل می شوند.

یکی از کارکردهای اصلی عقل، هدایت انسانها به سوی حقانیت دین الهی است. شیعیان معتقدند به کارگیری عقل تنها راه عمومی برای اثبات وجود خدا، ارسال پیامبر و وقوع معاد می‌باشد. هر مسلمان موظف است عقاید خود را با دقت و استدلال مورد ارزیابی قرار داده و عقاید صحیح را با تحقیق شخصی شناسایی نموده و قدرت دفاع منطقی از آنها را داشته باشد. مسلمانان نمی‌توانند چنین بگویند که به خدا اعتقاد دارند ولی دلیلی برای آن ندارند یا خود را صرفا برای این مسلمان بخوانند که از پدر و مادری مسلمان یا در جامعه اسلامی به دنیا آمده اند. ایمان امری معرفتی واستدلالی است و نه تقلیدی. انتظار می‌رود هر کس ایمان خود را با استدلالهای قوی و معتبر مستحکم سازد. و الا هر چیزی می‌تواند او را به شک و تردید وا دارد ویا در کام عقائد و افکار باطل و انحرافی فرو برد.امام کاظم(ع) می‌فرمایند: «*و من لم یعقل عن الله لن یعقد قلبه علی معرفه ثابته بیصرها و یجد حقیقتها فی قلبه*»[1]

کارکرد دیگر عقل، درک خوب وبد یا درست و نادرست اخلاقی است.[2]این موضوعی است که در تمامی سنتهای دینی به ویژه اسلام و مسیحیت مورد توجه قرار گرفته است. مطابق نظریه فرمان الهی، [3] خوب یا درست اخلاقی یعنی«آنچه خدا دستور داده است» و بد یا نادرست اخلاقی یعنی«آنچه خدا ممنوع کرده است.»[4] از سوی دیگر برخی متکلمان رویکردی عقلانی به اخلاق داشته اند که معیارهای مستقل وعینی برای خوب وبد وجود دارد(حسن و قبح ذاتی) که با عقل نیز می‌توان بسیاری از آنها را درک نمود(حسن وقبح عقلی). به عبارت دیگر، دسترسی به به حقایق اخلاقی منحصر به فرد مومن ومتدین نمی‌باشد.خداوند به همه انسانها عقل داده است تا با استفاده صحیح از آن بتوانند داوریهای اخلاقی درست را انجام دهند. اوامر الهی گزاف وبی

[1] *اصول کافی* ج ۱ ، ص ۱۸ .

[2] در اینجا عقل شامل وجدان اخلاقی نیز می‌شود. برای بحث تفصیلی در این زمینه، به مباحث فلاسفه مسلمان درباره عقل عملی یا حکمت عملی می‌توان مراجعه کرد .

[3] Divine Command Theory

[4] جرج حورانی در این زمینه می‌نویسد:« این دیدگاه اشاعره یا نظریه فرمان الهی که او «ذهنیت گرایی خداپرستانه» می‌خواند، مخصوص اسلام نیست، زیرا در یهودیت قرون وسطی و گاهی در تفکر غربی نیز یافت می‌شود. اما احتمالا در اسلام بیش از هر تمدن دیگربرجسته تر ووسیع تر بوده است.» (*عقل و سنت در اخلاق اسلامی*، ص ۵۷)

حکمت نیستند و ما با بکار گیری قوانین عقلی می‌توانیم دست کم هنجارهای اخلاقی اصلی را تشخیص دهیم. در میان مسلمانان، اشاعره به دیدگاه نخست ومعتزله و اشاعره به دیدگاه دوم معتقدند بودند[1]

از نظر اشاعره، تمامی ارزشها با اراده خداوند معین می‌گردد و مفاهیم اخلاقی مانند «خوب» و «درست» هیچ معنای عینی نداشته و صرفا به معنای «آنچه خدا می‌خواهد یا انجام می‌دهد» می‌باشند. اما از نظر شیعه و معتزله، ارزشهای اخلاقی همچون عدالت و صداقت از واقعیت برخوردار بوده و تابع اراده هیچ کس نمی‌باشند.

به دنبال این مساله، سوال دیگری طرح گردید که آیا خوب وبد را عقلا می‌توان درک کرد(حسن وقبح عقلی) یا صرفا از طریق وحی باید آنها را درک نمود. شیعه و معتزله معتقدند از آنجا که خوب وبد عینی ومستقل هستند، می‌توان به آنها پی برد. عالم بزرگ شیعه علامه حلی در شرح خود بر کتاب *یاقوت* تالیف نوبختی چنین می‌گوید:

«اصلی که مسائل مربوط به عدل بر آن مبتنی است، این است که خدا حکیم است. خدا هرگز کار شر انجام نداده و کار لازم را ترک نمی‌نماید. پس از اثبات این اصل، مسائل مربوط به عدل مانند حسن تکلیف، ضرورت لطف بر آن بنا می‌شود. و ازآنجاکه این اصل بر شناخت خوب وبد عقلانی بودن آنها متوقف می‌باشد»، مؤلف [نوبختی] بحث خود را با این دو آغاز می‌کند.»[2]

در جای دیگری وی چنین می‌گوید:

«امامیه وپیروان ایشان از معتزله معتقدند که حسن وقبح برخی افعال را عقل بالبداهه درک می‌کند، مانند درک حسن راستگویی مفید یا قبح دروغگویی مضر. هیچ انسان عاقلی در این مورد شک نمی‌کند و یقین به آن کمتر از یقین به نیاز ممکن به علت [هستی بخش] یا اینکه مساوی با مساوی با یک چیز، با خود آن چیز مساوی است، نمی‌باشد.ایشان معتقدندحسن وقبح برخی افعال نیاز به نظر وتامل دارد، مانند حسن راستگویی مضر یا قبح دروغگویی مفید. سرانجام قسم دیگری نیز وجود دارد که عقل در مورد حسن وقبح آن نمی‌تواند داوری کندو صرفا باید به شرع مراجعه کرد مانند چگونگی انجام عبادات.»[3]

به عقیده شیعه و معتزله، عموم انسان ها دارای قدرت تشخیص خوب وبد هستند. حتی کسانی که به هیچ دینی عقیده ندارند، لا اقل ارزشهای اساسی و بنیادین اخلاقی را درک می‌کنند و لذا مسئول هستند. اگر خوب

---

[1] علی رغم برخی تفاوتها میان معتزله و شیعه، به ایشان «عدلیه» گفته می‌شود، زیرا هر دو گروه معتقدند که ارزشهای مستقل اخلاقی و وجود ملاکهای عقلانی در داوری های اخلاقی بوده و با قوت از اصل عدل الهی با تکیه بر وجود معیارهای مستقل و عقلانی درباره خوب وبد، دفاع می‌کنند.

[2] حلی، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، ص ۱۰۴.

[3] همان، ص ۱۰۴.

وبد را صرفا دین مشخص کند، نمی‌توان با عقل به آنها پی برد و افراد ملحد نیز لازم نیست آنها را بپذیرند یا اصلا نمی‌توانند درک نمایند. در حالی که ما می‌دانیم ارزشها واصول اخلاقی فراوانی وجود دارند که همه انسانها با قطع نظر از دین، نژاد، رنگ و جنسیت آنها را می‌کنند. متکلم برجسته معتزلی، قاضی عبدالجبار، می‌گوید: «هر انسان عاقلی تکالیف [اخلاقی] خود را تشخیص می‌دهد گر چه نداند امر کنند یا نهی کننده ای وجود دارد».[1]

شیعه ومعتزله همچنین استدلال کرده اند که اگر ما چنین درک مستقلی نداشتیم، نمی‌توانستیم درباره حقانیت ادعاهای پیامبران تصمیم گیری نماییم، زیرا ممکن بود کسی چنین تصور کند که خدا معجزات خود را به دست پیامبران دروغین جاری ساخته است. این عقل است که به ما می‌گوید گمراه کردن نادرست است و خداوند حکیم ومهربان که وجودش با عقل به اثبات رسیده است، هرگز کار نادرست و قبیح انجام نمی‌دهد. نمی‌توان از کسانی که هنوز به حقانیت دین و رسالت انبیا پی نبرده اند، خواست که به خاطر قرآن یا سنت بپذیرند که خدا کسی را گمراه نمی‌کند، این استدلال دوری خواهد بود.

از بسیاری از آیات قرآن نیز می‌توان استنباط کرد که دانستن خوب وبد برای انسانها ممکن است. به طور نمونه، قرآن می‌فرماید: «همانا خداوند به عدل، احسان و عطای به خویشان امر نموده واز فحشا و زشتی و ستم نهی می‌نماید.»(سوره ۱۶، آیه ۹۲)

این فضائل ورذایل می‌بایست قبل از وحی و امر ونهی الهی، قابل درک باشند. در غیر این صورت، تعلق امر ونهی به آنها ممکن نمی‌باشد. همچنین از آیات زیادی می‌توان استنباط نمود که ارزشهای اخلاقی از عینیت برخوردارند. به طور مثال، اگر اوامر و نواهی الهی را صرفا اینگونه تلقی نمائیم که خدا به انسان ها امر می‌کند تا آنچه را در دین به آن امر شده است، انجام دهند و آنچه را از آن نهی شده است، انجام ندهند، این اوامر و نواهی از معنا تهی و به «این همانگویی» تبدیل می‌گردند. از این دشوارتر این است که تصور کنیم وقتی گفته می‌شود خداوند با انسانها عادلانه رفتار می‌کند، مقصود این است که خداوند آن گونه که خود امر کرده است، با انسانها رفتار می‌کند.

البته، آنچه گفته شد بدین معنا نیست که انسانها نیازی به هدایت وحی ندارند، بلکه منظور این است که برای استفاده از هدایت وحی، انسانها از قوه عقل برخوردارند وتنها با استفاده درست از آن است که می‌توانند به وحی ایمان آورده و سپس آن را درک نمایند. از سوی دیگر، وحی بیان دقیق تری از اخلاق را در اختیار نهاده و افزون بر آن، انگیزه بیشتری برای اخلاقی زیستن فراهم می‌سازد.

درباره جایگاه علوم عقلی نزد شیعیان، یان ریچارد چنین می‌نویسد:

[1] عبدالجبار، *المغنی فی التوحید والعدل*، ج ۱، ص ۴۵.

«امروزه یکی از امتیازات تشیع این است که نظریه پردازی مابعد الطبیعی و گفتمان فلسفی را بخشی از معرفت دین می‌داند. حوزه علمیه قم یقینا تنها مکان مطالعات اسلامی در جهان اسلام است که در آن افراد جرات نقد وبررسی رساله‌های فلسفی ارسطو و ابن سینا را داشته، وسنت فلسفی پسا افلاطونی زنده مانده است. آیه الله خمینی تا قبل از دهه پنجاه قرن بیستم میلادی در قم به دلیل درس فلسفه اش اشتهار داشت.»[1]

درباره استمرار وبسط سنت فلسفی در نزد شیعیان، علامه سید محمد حسین طباطبایی(۱۹۸۱ - ۱۹۸۲)که خود بزرگترین استاد معاصر فلسفه بود، چنین می‌نویسد:

«شیعه چنانکه در آغاز، برای پیدایش تفکر فلسفی عاملی مؤثر بود، در پیشرفت اینگونه تفکر و ترویج علوم عقلیه نیز رکنی مهم بود و پیوسته بذل مساعی می کرد و از این روی با اینکه بارفتن ابن رشد، فلسفه از میان اکثریت تسنن رفت، هرگز از میان شیعه نرفت و پس از آن نیز فلاسفه ای نامی مانند خواجه طوسی و میرداماد و صدرالمتألهین بوجود آمده، یکی پس از دیگری درتحصیل و تحریر فلسفه کوشیدند. همچنین در سایر علوم عقلیه کسانی مانند خواجه طوسی و بیرجندی و غیر ایشان بوجود آمدند. همه این علوم و بویژه فلسفه الهی در اثر کوشش خستگی ناپذیر شیعه پیشرفت عمیق کرد، چنانکه با سنجش آثار خواجه طوسی و شمس الدین ترکه و میرداماد و صدرالمتألهین با آثار گذشتگان روشن است.»[2]

امروزه در برخی کشورهای اسلامی فلسفه امری ناپسند شمرده شده و شاید در سراسر آن کشورها گروه فلسفه ای در دانشگاه ها وجود نداشته باشد و حال آنکه درایران سنت فلسفی همواره از قوت برخوردار بوده و امروزه دهها گروه فلسفه و علوم عقلی درحوزه ها و دانشگاه‌های کشور فعال می‌باشد.

عدالت طلبی

یکی از آموزه‌های اصلی تشیع، عدل الهی است. خداوند عادل است وهرگز بر خلاف عدالت رفتار نمی‌کند. عدل با عقل شناخته می‌شود و وحی نیز آن را تایید می‌کند. قرآن چنین می‌گوید:

«وما ترازوهای عدل را در روز قیامت خواهیم نهاد و ستمی به هیچ کسی نخواهد شد و اگر عملی بقدر دانه خردلی باشد، در حساب آریم وتنها علم ما از همه حساب‌گران کفایت خواهد کرد».(انبیا/ ۴۷).

---

[1] ریچارد، ص۶۱.

[2] *شیعه در اسلام*، بخش دوم، شخصیتهای برجسته علوم عقلی نزد شیعه

خداوند با عدالت با انسانها رفتار می‌کند و از آنها نیز می‌خواهد که با دیگران بـا عـدالت رفتـار نمـوده ودر جامعه بشری عدالت را حاکم سازند. مساله عدل الهی صرفا یک مسأله کلامی نیست، زیـرا دارای لـوازم عملـی مهم وآشکاری می‌باشد. تمام پیامبران برای استقرار نظام اجتماعی عادلانه آمده اند:

«همانا ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و بر ایشان کتاب و میزان عدل نازل کـردیم تـا مـردم به راستی و عدالت گرایند».(حدید/۲۵)؛ «همانا خدا خلق را فرمان به عدل و احسان می‌دهد و به بـذل و عطـا بـه خویشاوندان امر می‌کند».(نحل/۹۰)

بر همگان لازم است تا عدالت را در زندگی فردی واجتماعی خود پیاده سازند. مسلمان واقعی کسی است که با خود، [1]همسر، فرزندان[2]وهر کس دیگری حتی دشمنان خود[3] عادلانه رفتار نماید.

در فقه شیعه مناصب دینی یا سیاسی اجتماعی فراوانی وجود دارند که دارنده ایـن مناصـب بایـد از عـدالت برخوردار باشند. بطور مثال، امامان جمعه و جماعت، شهود، قاضی، مرجع تقلید، حاکم و ولی فقیه همگی بایـد عادل باشند.

در اسلام حکومت وسیله غیر قابل جایگزینی برای تحقق بخشیدن وحمایت از عـدالت مـی‌باشـد. جامعـه عادل تنها با توزیع عادلانه قدرت وثروت بـه وجـود مـی‌آیـد. در اینجـا بـه چنـد حـدیث از پیـامبر اکـرم(ص) وائمه(ع) درباره این موضوع اشاره می‌کنیم:

۱- در فتح مکه، یکی از زنـان ثروتمنـد و از خـانواده اشـراف مرتکـب سـرقت شـد. پیـامبر تصـمیم بـه مجازات او گرفتند. اعضای خانواده او و دیگر افراد نزد پیامبر رفتند و از ایشان خواستار عفو وبخشودگی شدند. پیامبر درخواست ایشان را نپذیرفت و ایشان را جمع نمود و فرمود:« امتهای پیشین به این دلیل ازبین رفتند که بـا طبقه فقیر ومحروم با تبعیض رفتار شده و آنها مورد ستم قرار گرفته اند».

۲- امام علی(ع) در تبیین علت پذیرش خلافت پس از مرگ عثمان چنین فرمودند:

«آگاه باشید سوگند به خدائی که میـان دانـه را شـکافت و انسـانرا خلـق نمـود اگـر حاضـر نمـی‌شـدید آن جمعیت بسیار زیاد و یاری‌ام نمیدادیدکه حجت تمام شود و نبود عهد خدای تعالی از مـا کـه راضـی نشـوید بـه

[1] در دیدگاه اسلام، هر کسی از خدا نا فرمانی نماید به خود ظلم کرده است. قرآن می‌فرماید:«هر کس از حدود الهی تجاوز نماید، به خود ظلم نموده است». (سوره ۶۵ آیه ۱)

[2] حدیث آمده است: «خداوند بر هیچ چیزی همچون ستم بر زنان وخردسالان به خشم نمی آید».

[3] مسلمان باید حتی با دشمنان خود با عدل وانصاف رفتار نماید. قرآن می‌فرماید: « ای کسانی که ایمان آورده ایـد، بـرای خـدا بـه داد برخیزیـد و بـه عدالت شهادت دهید و البته نباید دشمنی گروهی، شما را از عدالت باز دارد، به عدالت رفتار کنید که به تقوا نزدیک تر است و از خـدا پـروا داریـد که خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه تر است. » (سوره ۵، آیه ۸)

سیری ظالم و گرسنگی مظلوم، هر آئینه ریسمان و مهار شتر خلافت را بر کوهان آن می‌انداختم و آب می‌دادم آخر خلافت را به کاسه اول آن، و شما می‌فهمیدید که این دنیای شما نزد من خوارتر ا ز عطسه بز ماده است».[1]

۳- در توصیف برنامه ها وسیاستهای خویش برای اصلاح توزیع ناعادلانه منابع، امام علی بر بازگرداندن اموال عمومی به ناحق تصاحب شده به بیت المال چنین تاکید می‌نماید:

«تمام اموال غصب شده را به خزانه دولت و به دست صاحبان اصلی‌اش بر خواهم گرداند.سوگند به خدا اگر بخشوده عثمان را بیابم، به مالك اصلی اش بر گردانم اگر چه از آن، زنها شوهر داده و کنیزان خریده شده باشد، زیرا در عدل و درستی، وسعت و گشایشی است و بر کسیکه عدل و درستی تنگ گردد، جور و ستم تنگتر گردد.[2]»

۴- روزی امام علی(ع) گردنبندی را بر گردن دختر خود مشاهده کردند. ایشان از دختر خود پرسیدند که این گردنبند از کجاست. وی پاسخ داد که از خزانه به عاریت گرفته است. حضرت خزانه دار را احضار کردند و از وی جریان را جویا شدند. خزانه داراعلام نمود که این گردنبند به صورت امانت است و پس از ثبت آن در اختیار قرار داده شده است. حضرت او را مرخص نمود و فرمود که اگر غیر از این می‌بود، مجازات سرقت را در مورد دختر خویش اجرا می‌نمود.

از دیدگاه اسلام، حاکمان علاوه بر زندگی اجتماعی، باید در زندگی شخصی خود نیز عادل باشند. آنها می‌بایست وظایف شخصی خود راهمچون مسئولیتهای سیاسی اجتماعی مانند احترام به حقوق شهروندان به انجام رسانند. رعایت عدالت در امور شخصی و اجرایی توام با یکدیگر لازم است. علاوه بر رعایت عدالت توسط خود، حاکمان می‌بایست عدالت اجتماعی را تحقق بخشیده و مواظب باشند که دست اندر کاران و شهروندان عادی از معیارهای عدالت سرپیچی نکنند. امام علی(ع) می‌فرمایند:

«...و اگر بخواهم ره می‌برم به صافی و پاکیزگی این عسل و مغز این نان گندم و بافته‌های این جامه ابریشم ولی چه دور است که هوا و خواهش بر من پیروزی یابد، و بسیاری حرص مرا به بر گزیدن طعامها وادارد و حال آنکه بحجاز(مکه و مدینه و...)یا یمامه(شهری در یمن) کسی باشد که در آرزوی قرص نان باشد(چون در دسترس نیست) و سیر شدن را یاد ندارد! یا چه دور است که من با شکم سیر بخوابم و به دورم شکم‌های گرسنه و جگرهای تشنه باشد، یا چنان باشم که(حاتم طائی)گفته:

---

[1] *نهج البلاغه*، خطبه سوم.

[2] همان، خطبه پانزدهم.

«این درد برای تو بس که با شکم سیر بخوابی و در گردت جگرها باشد که قدح پوستی را آرزو می‌کند».همچنین در جای دیگر میفرماید: یقیناً خداوند تبارک و تعالی بر رهبران صادق واجب ساخته که خودشان را همسطح مردم تهیدست قرار دهند، تا مردم فقیر از فقرشان به ستوه و ناله در نیایند».[1]

امام علی در جای دیگری چنین می‌فرماید:

«خداوند بر رهبران جامعه واجب کرده است تا زندگی خود را مانند زندگی فقیرترین مردم گردانند تا فقیر از فقر خود آزرده نشود».[2]

یکی از جنبه‌های نظام سیاسی مقبول از دیدگاه اسلام این است که افراد باید بتوانند نسبت به نقض قوانین اسلام یا حقوق خود یا سایرین اعتراض نمایند. امام علی(ع) در نامه به مالک اشتر که به عنوان حاکم مصر تعیین شده بود، چنین مرقوم داشتند:

«خارج از ساعات کاری، ساعتی را برای نیازمندان و کسانی که می‌خواهند از نزدیک با تو در مورد بی‌عدالتیها صحبت کنند قرار بده. در این زمان کار دیگری غیر از گوش دادن و توجه به شکایات آنان انجام مده، در آن ساعت باید خویشتن را برای رسیدگی به خواست ایشان آماده ساخته در مجلس عمومی بنشینی(تا ناتوانان و بیچارگان به تو دسترسی داشته باشند) پس برای خوشنودی خدائی که تو را آفریده با آنان فروتنی کن و لشکریان و دربانان از نگهبانان و پاسداران خود را از جلوگیری آنها باز دار تا سخنران ایشان بی‌لکنت زبان و بی‌ترس و نگرانی سخن گوید(نیاز خود را بخواهد) که من از رسول خدا بارها شنیدم که می‌فرمود:هرگز امتی پاک و آراسته نگردد که در آن حق ناتوان بی‌لکنت و ترس و نگرانی از توانا گرفته نشود».[3]

مسلمانان نباید نسبت به کارهای بد ورفتار ظالمانه دیگران بی تفاوت باشند و به طور خاص، باید نسبت به جرمهایی که توسط حکومتها انجام می‌شود، حساس باشند، زیرا بدترین مجرمها، حاکمان مجرم هستند که به حق جامعه و امت اسلامی تعدی می‌نمایند.[4] هرگاه حاکمان، اخلاق یا قوانین اسلامی را نادیده بگیرند، باید به ایشان تذکر داده شود و در صورت اصرار بر عملکرد خود، مسلمانان باید اعتراض نمایند تا جلو نهادینه شدن بی عدالتی گرفته شود. قرآن می‌فرماید:

---

[1] *نهج البلاغه*، نامه ۴۵.

[2] همان ، خطبه ۲۰۸.

[3] همان ،نامه ۵۳.

[4] همان ، نامه ۲۶.

«شما بهترین امتی هستید که برای [نفع] بشریت آمده است؛ شما امر به معروف ونهی از منکر نموده وبه خدا ایمان دارید».(سوره ۳، آیه ۱۱۰)؛ «خداوند بیان آشکار بدیها را دوست ندارد، مگر از سوی کسی که مورد ظلم و ستم قرار گرفته است و خداوند شنوا ودانا است».(سوره۴، آیه ۱۴۸)

پیامبر اکرم در این مورد چنین می‌فرماید: «بهترین جهاد، کلامی است که در مطالبه عدل در مقابل حکمران ستمگری به زبان آورده می‌شود».[۱] ایشان همچنین می‌فرماید: «همانا شما امر به معروف ونهی از منکر کنید؛ در غیر این صورت، افراد فاسق وبدکار بر شما مسلط شده و آنگاه حتی دعای افراد نیکوکار در میان شما مستجاب نخواهد شد».[۲]

امامان اهل بیت(ع) همواره در مقابل ستم حاکمان ظالم ایستادگی نمودند. شاهد روشن ومحکم آمادگی ایشان برای فداکاری و تحمل هر گونه مشکل در این راه، این واقعیت است که جز امام دوازدهم که در غیبت به سر می‌برد، همه امامان به شهادت رسیدند و هیچ یک با مرگ عادی ار دنیا نرفتند. بسیاری از پیروان ایشان نیز کشته شده یا مورد حبس و آزار قرار گرفتند.

تاریخ شیعه مملو از مبارزات و جنبشهای انقلابی است که خواهان پیاده نمودن عدالت وقوانین اسلامی بوده اند. تکان دهنده ترین و درس آموزترین حادثه در طول تاریخ شیعه، حماسه کربلا است. در تبیین علت امتناع از بیعت با یزید(خلیفه غاصب اموی) و قیام خود، امام حسین(ع) فرمودند: «من مرگ را جز سعادت، و زندگی در کنار ظالمان را جز تیره روزی نمی‌دانم».[۳]

طبری در کتاب *تاریخ الامم والملوک* از امام حسین(ع) نقل می‌نماید:

«ای مردم هر کس حاکم جائری را ببیند که محرمات الهی را تجویز نموده، پیمانهای الهی را نقض کرده، برخلاف سنت پیامبر عمل نموده و با دشمنی وگناه کاری با مردم رفتار می‌نماید و در مقابل او با قول یا فعل اعتراض ننماید، او را در جایگاه همان حاکم جائر قرار خواهد داشت».[۴]

حادثه غمبار کربلا و پیامدهای آن به خوبی روشن ساخت که جامعه اسلامی دچار انحراف جدی از مسیری شده بود که پیامبراکرم(ص) بنا نهاده بودند. تنها امیدی که برای نجات اسلام و سنت پیامبر و بیداری مردم وجود داشت، این بود که جامعه با ضربه ناشی از حادثه ای غمبار و در عین حال اندیشه خیز تکان خورده و به خود آید. این حادثه چیزی جز فداکاری بزرگ نوه پیامبر نبود. او با دهها تن از یاران و خویشان به شهادت

---

[۱] *اصول کافی*، جلد ۵، ص ۶۰.

[۲] *اصول کافی* جلد ۵، ص۵۶.

[۳] حسن بن شعبه بحرانی، *تحف العقول*، ص ۲۴۵.

[۴] *تاریخ الامم و الملوک* ج۳ ص۳۰۷.

رسید و فرزندش امام سجاد همراه با خواهرش زینب و سایر خانمها و کودکان به اسارت گرفته شدند. در راه کربلا امام حسین(ع) پیامبر را در خواب دیدند که فرمود: «خداوند می‌خواهد تو را کشته و ایشان را اسیر ببیند».

بسیاری از اشخاص پس از این فاجعه و مصیبت بزرگ به خود آمدند. قیامها وجنبشهای متعددی صورت گرفت که نهایتا به سقوط بنی امیه منجر گشت. خلفای عباسی با شعار انتقام خواهی از بنی امیه و طلب رضا و خوشنودی آل محمد که مورد ستم و تعدی بنی امیه بودند، روی کار آمدند. البته، بنی عباس نیز از مسیر عدالت دور شدند و بسیاری از امامان اهل بیت(ع) و شیعیان بی گناه را به شهادت رساندند. شیعیان نیز با تبعیت از امامان خویش از آغاز، امید چندانی به خلفای بنی عباس نداشتند و به تلاشهای عدالتخواهانه خود همواره ادامه دادند.

در این میان آنچه از همه مهمتر است این است که امام حسین(ع) ثابت نمود شهادت آرمانی مقدس و وسیله ای کارامد برای حمایت از اصول وارزشهای اسلامی و مقابله با ظلم، بی عدالتی و بدعتها می‌باشد. به همین دلیل است که پیامبر(ص) فرمودند: «حسین از من و من از حسین هستم».[1]

روشن است که امام حسین(ع) از پیامبر(ص) بود، زیرا وی نه تنها نوه پیامبر، بلکه پیرو صادق و مخلص پیامبر(ص) بود. اما این مطلب حائز اهمیت است که چرا پیامبر(ص) می‌فرماید: «من از حسین هستم». به نظر می‌رسد منظور پیامبر(ص) این است که بقای اسلام وپیام ورسالت وی نیازمند قیام وشهادت شجاعانه حسین(ع) است. اگر حسین ومجاهدت شجاعانه او نبود، اسلام حقیقی وناب محمدی تداوم نمی‌یافت. این جمله به خوبی هدف عالی امام حسین(ع) را به تصویر می‌کشد: «اگر دین محمد جز با کشته شدن من پا بر جا نمی‌ماند، پس ای شمشیرها مرا دریابید».[2]

آموزه منجی که در اسلام با نام مهدی شناخته می‌شود فصل مهمی از کتاب قطور عدالت در اسلام به ویژه اسلام شیعی است. به طور مثال، پیامبر(ص) فرمودند:

خداوند برای ما اهل بیت [یعنی پیامبر و خاندانش] زندگی آخرت را بر زندگی دنیا برگزیده است و اهل بیت من رنج و بلای زیادی خواهند دید. سپس آنها از خانه وکاشانه خویش رانده می‌شوند. سپس مردمی از شرق که پرچمهای سیاه را حمل می‌کنند، خواهند آمد وحق را مطالبه خواهند نمود. خواست ایشان اجابت نمی‌شود و لذا جنگ در گرفته و پیروزی ایشان ظاهر می‌شود. در این زمان به ایشان پیشنهاد داده می‌شود که خواستهای نخستین ایشان اجابت خواهد شد، ولی ایشان نمی‌پذیرند و سرانجام حکومت را به مردی از خاندان من تسلیم می‌نمایند تا زمین را از عدالت مملو سازد همان طور که از فساد پر خواهد شد. پس هر کس آن زمان

---

[1] الترمذی ،*المناقب*،شماره حدیث۳۷۰۸ ،ابن ماجه، *سنن و المقدمه* ،شماره حدیث ۱۴۱ واحمد حنبل *مسند*،و *مسند شامیین*،حدیث۱۶۹۰۳ .

[2] *حقیقه الشیعه الاثنی عشریه*، ص ۷۸

را درک کند باید به ایشان پیوسته ولو اینکه لازم باشد بر روی برف و یخ سینه خیز حرکت کند، زیرا خلیفه الله، مهدی، در *میان* ایشان است.»[1]

معنویت

دین اسلام ازپیروانش می‌خواهد تا از امور مادی روزانه فراتر رفته و دنبال ماهیت واقعی زندگی انسانی و ارتباطات آن با عالم غیب وجهان معنویت باشند. در قطعه شعری که منسوب به حضرت علی(ع) است، حضرت بر عظمت جهان معنویت که درون انسانهاست تاکید دارد:

دوائک فیک و ما تبصر ودائک منک و ما تشعر

وانت الکتاب المبین الذی باحرفه یظهر المظهر

اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر[2]

از سوی دیگر این رابطه یعنی رابطه میان شناخت خدا و شناخت خود در قرآن چنین بیان شده است:

«و چون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و او آنان را دچار خود فراموشی کرد، آنان نافرمانانند».(سوره ۵۹، آیه ۱۹)

بنابراین، شناخت ارزشمند ترین موجود عالم در همه ادیان یعنی خداوند با شناخت خود پیوند خورده است. این شناخت قطعا نمی‌تواند به شناخت خود به عنوان یک جسم فیزیکی محدود شود.[3] توجه به این مطلب نیز لازم است که خودشناسی به تنهایی کافی نیست. پس از خودشناسی، می‌بایست به خودسازی پرداخت واین مهم با توجه و مراقبت از خود، تربیت وتهذیب حاصل می‌شود. فرایند رشد معنوی را می‌توان چنین تلخیص نمود:

۱- تنبه وبیداری(در مقابل غفلت و فرو رفتن در زندگی مادی).

۲- شناخت خود(مشتمل بر شناخت حقیقت خود، قوا، استعدادها و امور سودمند وزیانبخش.)

۳- مراقبت و اصلاح خود.[4]

فرایند مراقبت و اصلاح خود مشتمل برمحورهای زیر می‌باشد:

---

[1] ابن ماجه، *سنن*، *کتاب الفتن*، ح .۴۰۷۲

[2] مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، ص ۲۰۳.

[3] این اصل قرآنی و مستظهربه استدلالهای فلسفی است که انسان به بدن محدود نبوده و سازنده اصلی شخصیت هر فرد روح او می‌باشد. به طور مثال ر.ک .به شمالی، *معرفت نفس*، فصلهای ۲و۳ .

[4] قرآن می‌فرماید ای کسانی که ایمان آورده اید، مراقب خود باشید. آن کس که به بیراهه می‌رود اگر شما در راه باشید به شما ضرری نمی رساند (سوره ۵ ، آیه ۱۰۵) امام علی (ع) نیز می‌فرماید: «هر گاه معرفت کسی زیاد شود توجه او به خودش نیز اضافه شده و تلاش بیشتری برای اصلاح وتهذیب خود انجام میدهد».

الف- تحصیل ایمان و باورهای صحیح

ب- اجتناب از کارهای زشت و انجام کارهای پسندیده و پارسایانه

ج- تحصیل صفات خوب و ترک رذایل

د- ادامه سیر معنوی تا تبدیل شدن به بنده حقیقی که به لقاء خدا نایل می‌شود.[1]

با الهام از قرآن واحادیث پیامبر و اهل بیت، در اسلام، میراث بسیار غنی معنوی درباره هر یک از محورهای فوق وجود دارد. هر کس که خواهان آشنایی با معنویت اسلامی است باید این نکته را نیز بداند که معنویت اسلامی یک نظام همه جانبه و تمام عیار است که به تمام عرصه‌های حیات انسانی نفوذ می‌کند، در اسلام همه امور از اعمال عبادی همچون نماز وروزه گرفته تا نظامهای اقتصادی، سیاسی و قضایی به گونه ای طراحی شده است که در خدمت معنویت قرار گیرد.

مدارج سلوک معنوی

برخی آثارو نتایج سیر و سلوک معنوی وفرایند تقرب به خدا و لقاء الله را در اینجا به اختصار مورد اشاره قرار می‌دهیم:[2]

برخورداری از حمایت کامل الهی

در حدیث معروف به قرب نوافل آمده است که پیامبر از خداوند درباره مقام ومنزلت مومنان از خداوند سوال نمود و خداوند در پاسخ چنین فرمود:

«هیچ یک از بندگان من با چیزی محبوبتراز انجام واجبات هرگز به من نزدیک نشده است. سپس با انجام نوافل [مستحبات] پیوسته به من نزدیک می‌گردد تا آنجا که من او را دوست بدارم. هر گاه او را دوست بدارم من گوش او خواهم بود که با آن می‌شنود و چشمان او خواهم بود که با آن می‌بیند و دست او خواهم بود که با آن اخذ می‌کند. اگر مرا بخواند اجابت خواهم کرد و اگر از من چیزی بخواهد به او عطا خواهم نمود.[3]»

علم و معرفت کامل

احادیث فراوانی دلالت بر این مطلب دارد که از نتایج تقرب معنوی به خداوند، برخورداری از علم ومعرفت گسترده به واقعیات جهان و بسیاری از اسراری است که با روشهای متداول تعلیم وتعلم قابل درک نمی‌باشد. در حدیث قدسی درباره بنده ای که به خدا نزدیک می‌شود، آمده است:

---

[1] «لقاء الله» تعبیر عمیقی در عرفان اسلامی است که ریشه در قرآن دارد. به طور مثال قرآن می‌گوید: «هر کس امید به لقاء پروردگارش دارد باید کار شایسته انجام داده و به پروردگارش شرک نورزد». (سوره ۱۸، آیه ۱۱۰) البته روشن است که این لقاء به معنای ملاقات فیزیکی نیست.

[2] علاوه بر آنچه در متن ذکر خواهد شد تقرب به خداوند آثار دیگری نیز در عرصه های فردی و اجتماعی دارد مانند صلح وآرامش، اطمینان، سعادت، یقین و برخورداری از نعمتهای مادی. مواردی که در متن آمده است، از باب نمونه انتخاب شده است.

[3] *اصول کافی*، ج ۲، صص ۳۵۲ و ۳۵۳.

«هر گاه او مرا دوست بدارد من او را دوست خواهم داشت و او را محبوب خلق خود ساخته و چشمان باطن او را به جلال و عظمت خود باز نموده و هیچ چیز را درباره خلق خاص خود از او پنهان نمی‌دارم.پس در تاریکی شب و روشنایی روز با او نجوا نموده تا اینکه سخن گفتن او با مخلوقین و مصاحبت وی با ایشان قطع شود. من او را قادر خواهم ساخت تا کلام من و فرشتگانم را بشنود و سرّی را که از خلق خود پنهان داشته ام بر او آشکار خواهم ساخت.[1]»

دلدادگی و سر سپردگی کامل به درگاه الهی

انقطاع به سوی خدا مستلزم هر گونه عدم وابستگی و اعتماد به غیر خدا و دیدن نشانه‌های الهی و تجلی قدرت و فیض وی در همه چیز می‌باشد. بندگان حقیقی خداوند در جامعه و در میان مردم زندگی می‌نمایند ولی کاملا به یاد خدا بوده و لحظه ای از او غافل نمی‌گردند. قرآن گروهی از انسانها را مورد تمجید قرار می‌دهد که «خرید و فروش هرگز ایشان را از یاد خدا ونماز و روزه غافل نمی‌سازد»(سوره ۲۴، آیه ۳۷). امام علی و سایر امامان اهل بیت در دعاهای خویش از خدا چنین می‌خواهند:

«خدایا به من کمال انقطاع به سوی خود عطا کن و دیدگان قلب ما را به روشنایی نظر به خودت، روشن فرما تا اینکه دیدگاه قلب از حجابهای نور گذر کرده و به سرچشمه عظمت واصل گردد و جانهای ما به عزت قدسی تو درآویزد.[2]»

ورود به عالم نور

احادیث فوق و بسیاری احادیث دیگر به این واقعیت اشاره می‌کنند که یکی از نتایج پیشرفت در سیر معنوی از بین رفتن تاریکی و ورود به عالم نورانیت است. این حقیقت در قرآن کریم نیز در آیات متعددی همچون سوره ۲، آیه ۲۵۷ و سوره ۵، آیه ۱۶ بیان شده است.[3]

عشق سرشار به خدا

عارف تنها کسی نیست که به خداوند عشق می‌ورزد؛ بلکه عارف کسی است که فقط به خداوند عشق می‌ورزد و حب وبغض او نسبت به هر چیزی، به خاطر خداوند می‌باشد. او تنها چیزی را می‌خواهد و اراده می‌کند که محبوبش می‌خواهد. او جز خواست محبوب میل و خواستی ندارد. عشق عارف به خداوند، عشق او به سایر چیزها را شکل می‌دهد. امام صادق(ع) می‌فرماید:

«قلب سلیم آن است که پروردگارش را ملاقات می‌کند در حالیکه جز خدا در آن چیزی وجود ندارد.»

هیچ چیز جز خداوند نمی‌تواند سالک را خرسند سازد قرآن می‌فرماید:

«همانا با یاد خدا دلها آرام می‌گیرد».(سوره ۱۳، آیه ۲۸)

امام سجاد(ع) نیز عرض می‌کند:

---

[1] *بحار الانوار*، ج۷۴، صص ۲۸ و ۲۹ .

[2] مناجات شعبانیه، *مفاتیح الجنان*.

[3] عالم نور از موضوع های مهمی است که در عرفان و فلسفه اسلامی نیز مورد بحث قرار می‌گیرد.

«هیچ چیز جز رسیدن به تو، عطش مرا زائل نمی‌سازد؛ هیچ چیز جز لقای تو، مرا خرسند نمی‌سازد؛ هیچ چیز جز نظر به وجه تو اشتیاق مرا برآورده نمی‌سازد؛ جز با نزدیکی به تو آرامش وقراری برای من حاصل نمی گردد.»[1]

مشاهده خدا در همه چیز و همه حال

عارف کسی است که خدا را در همه چیز مشاهده می کند. امام حسین(ع) به خداوند چنین عرض می کند:

«خدایا، با اندیشیدن در اختلاف آثار و نشانه ها و تغییر حالات و شرایط دانستم که غرض تو این است که درهمه چیز خود را برای من معلوم سازی تا در هیچ چیز به تو نا آگاه نباشم.»[2]

امام علی(ع) می‌فرماید: «هیچ چیز را مشاهده نکردم مگر اینکه خدا را قبل، بعد و همراه او دیدم.»[3]

روشن است که دیدن خداوند متعال با چشمهای معمولی مورد نظر نمی‌باشد. شیعیان همگی بر این عقیده اند که خداوند چه در این دنیا و چه در آخرت به هیچ وجه با چشمان مادی دیده نمی‌شود.

امید است که بحث مختصری که تقدیم شد، این مطلب را روشن ساخته باشد که معنویت وعرفان اسلامی کاملا خدا محور است. ارزش انسان که سالک این سیر معنوی و بهترین مخلوق خداوند است، بر اساس موقعیتی که در این سیر به سوی خدا احراز کرده است و به عبارت دیگر بر اساس میزان دوری ونزدیکی به خداوند تعیین می گردد.

دعا

یکی از مظاهر معنویت در تشیع دعا ومناجات با خداوند است که در قرآن و احادیث بسیار مورد تاکید قرار گرفته است. به طور مثال قرآن می‌فرماید:

«بگو، اگر دعای شما نباشد، پروردگار من به شما توجهی نمی کند».(سوره ۲۵، آیه ۷۷)؛ «اگر بندگان من از تودرباره من سوال کردند[به ایشان بگو:] همانا من نزدیک هستم. آن کسی که مرا بخواند پاسخ خواهم داد».(سوره ۲، آیه ۱۸۶)؛ «مرا بخوانید، شما را اجابت خواهم نمود».(سوره ۴۰، آیه ۶۰)

پیامبر اکرم(ص) نیز چنین فرمودند: «دعا سلاح مومن و ستون ایمان است».[4]

امامان اهل بیت نیز فرمودند: «بهترین نوع عبادت، دعاست».[5]؛ «دعا، مخ وگوهر عبادت است».[6]؛ «همانا دعا، شفای هر نوع بیماری است».[7]

---

[1] *صحیفه سجادیه*

[2] دعای عرفه، *مفاتیح الجنان*

[3] صدر الدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج۱، ص۱۱۷، ج۴، ص ۴۷۹ و ج ۵ ص ۲۷.

[4] البحار : ج ۹۳، ص ۲۹۴.

[5] الکافی : ج ۲، ص ۴۶۶.

[6] وسائل الشیعه : ج ۷، ص ۲۸.

[7] الکافی ، ج ۲، ص ۴۷۰.

احادیث فراوانی از اهل بیت(ع) درباره جنبه‌های مختلف دعا همچون معنا و هدف از دعا، آداب و زمان مناسب دعا و موانع استجابت دعا وارد شده است. افزون بر این، متون کوتاه و بلندی از دعاهای امامان در منابع شیعی موجود است و عالمان شیعه کتابهای فراوانی در شرح وتوضیح این دعاها نگاشته اند.

مهمترین مجموعه دعاها، *صحیفه سجادیه* امام سجاد علی بن حسین(ع) است.این کتاب شاهکار معنویت اسلامی است که متضمن حقایق عمیق کلامی، فلسفی و روانشناختی نیز می‌باشد.آنچه بر اهمیت این کتاب می‌افزاید این است که این دعاها مربوط به حساس ترین دوره‌های تاریخ صدراسلام یعنی پس از شهادت امام حسین(ع) و هفتاد و دو تن از خویشان و یاران وی می‌باشد. در این دوره که پیروان اهل بیت(ع) دچار محدودیت فراوان و تحت مراقبت شدید بودند، امام علی بن الحسین(ع) که زینالعابدین و سجاد نیز خوانده می شدند با انشاء این دعاها موجب حفظ و نشر تعالیم ناب اسلام گردید.

در اینجا می‌توان بخوبی مشاهده نمود که چگونه در اسلام، معنویت با مسئولیتهای اجتماعی گره خورده است. مسلمانان حقیقی درخصوصی ترین آنات دعا نباید از آنچه در محیط اطراف آنها اتفاق می‌افتد غافل باشند و وظایف اجتماعی خود را فراموش کنند.

نتیجه گیری:

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می گردد که در تشیع، ایمان به وحی و پایبندی به شریعت، نه تنها مانع از عقلانیت و خردورزی نشده است، بلکه میان تعبد و تعقل، آشتی و صداقتی عمیق و همیشگی برقرار ساخته است. مؤمن بی خرد و یا جامعه دینی خردستیز و یا حتی خرد گریز، هیچگاه مورد پذیرش قرآن و عترت نبوده و نخواهد بود. این خردورزی مؤمنانه در عرصه سیاست و اجتماع به حق محوری و عدالت طلبی منجر می گردد. مؤمنان خداباور و عقل مدار نسبت به تعدی به حدود الهی و حقوق انسانها هرگز بی تفاوت نمانده و پیروزی در این راه را ولو با نثار جان توأم باشد، بر زندگی در سایه شوم ستمگران و خودکامگان، ترجیح می‌دهند. حیات و تعالیم پیشوایان معصوم شاهد بر تقارن میمون عقلانیت، عدالت طلبی و معنویت بوده و تنها با تحقق و تجلی این سه ویژگی می‌توان در انتظار تحقق جامعه آرمانی مهدوی بود.

فهرست منابع

افزون بر *قرآن کریم*، *نهج البلاغه*، *صحیفه سجادیه* و *مفاتیح الجنان*، از منابع ذیل استفاده شده است:

۱- ابن الأثیر، محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت؛ دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵/۱۹۹۵هـ ق.

۲- الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳- الایجی، عبدالرحمن بن احمد، *المواقف*، بیروت، دارالجیل، ۱۹۹۷ م.

۴- البحرانی، حسن بن شعبه، *تحف العقول*، تهران، کتابچی، ۱۳۶۴.
۵- الحلّی، علامه حسن بن یوسف بن مطهّر، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، راضی و بیدار،۱۳۶۳هـ ش.
۶- سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل و النحل*، جلد ۶، قم، مؤسسه امام صادق.
۷- الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۴ هـ ق.
۸- شیرازی، صدر الدین، *الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مصطفوی، ۱۳۷۸ هـ ق.
۹- الصافی، لطف الله، *منتخب الأثر فی الامام الثانی عشر*، تهران، مکتبه الصدر.
۱۰- الصدر، سید محمد باقر، *نشأه التشیّع و الشیعه*، چاپ دوم، بیروت، الغدیر، ۱۹۹۷.
۱۱- طباطبایی، سید محمد حسین، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ هـ ش.
۱۲- طبری، محمد، *تاریخ الأمم و الملوک*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ هـ ق.
۱۳- عاملی، شیخ حر، *وسایل الشیعه*، انتشارات موسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۹هـ ق.
۱۴- عبدالجبار، *المغنی فی التوحید و العدل*، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۳۸۴هـ ق.
۱۵- عسکری، سید مرتضی، *معالم المدرستین*، چاپ ششم، تهران، مجمع علمی اسلامی، ۱۴۱۶/۱۹۹۶.
۱۶- الغریفی، عبدالله، *التشیّع: نشوؤه ـ مراحله ـ مقوّماته*، چاپ ششم، دمشق، نوری، ۱۴۱۷/۱۹۹۷.
۱۷- الفضلی، عبدالهادی، *تاریخ التشریع الاسلامی*، بیروت، دارالنصر، ۱۹۹۲ م.
۱۸- الکلینی، محمد بن یعقوب، *اصول الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ هـ ق.
۱۹- المجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، الوفاء، ۱۹۸۳ م .
۲۰- مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، تهران، صدرا، ۱۳۷۳هـ ش.
۲۱- مغنیه، محمد جواد، *الشیعه فی المیزان*، قم، الشریف الرضی، ۱۹۹۳.
۲۲- النوبختی، الحسن بن موسی، *فرق الشیعه*، بیروت، ۱۴۰۵ هـ ق.
۲۳- الوائلی، احمد، *هویه التشیّع*، چاپ دوم، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۹۸۳ م.

تذکر: ارجاعات احادیث از *صحیح بخاری*، *صحیح مسلم*، *سنن النسائی*، *سنن ابوداود*، *سنن ابن ماجه*، *سنن الترمذی*، *سنن الدارمی*، *مسند احمد بن حنبل* مطابق شماره گذاری صخر در *موسوعه الحدیث الشریف*(نسخه ۱/۱، ۱۹۹۶-۱۹۹۱) می‌باشد.

24- Richard، Yann(1991، English translation first published 1995) ،Shi'ite Islam(Oxford ، UK& Cambridge ،USA: Blackwell Publishers)
25- Hourani, George(1985), Reason and Tradition in Islamic Ethics,(Cambridge University)
26- Shomali, MA.(1996), Self-knowledge(Tehran: International Publishing Co.)

امامت؛ محور عقلانیت، معنویت و عدالت

محمد حسین مختاری*

چکیده

تاریخ زندگانی پیشوایان معصوم(ع) عبارت است از امتداد خط مکتب رسالت به این منظور که ادامه رهبری اسلام را در بنای امت مجسم سازد. بنابراین، از گذرگاه این حقیقت، وقتی عمل ائمه معصومین(ع) را مورد مطالعه قرار می‌دهیم می‌بینیم که آنان پس از وفات پیامبر بزرگوار(ص) پشتیبانی از آینده دعوت را تحقق بخشیدند. رسول اکرم(ص) در برنامه عملی خود برای دگرگون سازی اجتماع در مدتی کوتاه گام‌های شگفت انگیز برداشت و برنامه چنین بود که پس از درگذشت آن بزرگوار، پیشوایان می‌بایست راه درازی را که برای تحقق بخشیدن به برنامه او ضرورت داشت، می‌پیمودند. از این جهت بود که عمل ائمه اطهار(ع) برای کامل کردن طریق مزبور صورت گرفت تا هدف‌های اسلام که پیامبر اسلام(ص) در پی آن بود، تحقق پذیرد و در نتیجه همه آثار گذشته را که از جاهلیت بر جای مانده بود از میان ببرد و بنای یک امت جدید در سطح ضروریات دعوت و مسئولیت‌های آن پی‌ریزی شود.

لازم به ذکر است که همه امامان معصوم(ع) را باید به منزله یک کل به هم پیوسته و مرتبط با یکدیگر در نظر بگیریم، به گونه ای که پیشوایان، همه در مجموع یک واحد را تشکیل می‌داده اند. واحدی که اجزای آن به یکدیگر پیوسته بوده است و هر جزء از این واحد با جزء دیگر در یک نقش و مکمل آن است.[1]

به هر ترتیب این مقاله در صدد است نقش امامت در عقلانیت، معنویت و عدالت را بر اساس آیات و کلمات معصومین(ع) مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد که ذیلاً از نظرتان می‌گذرد:

کلمات کلیدی: امامت، عقلانیت، معنویت، عدالت

---

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

[1] ادیب، عادل، *زندگانی تحلیلی پیشوایان ما ائمه دوازده گانه (ع)*، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۲۳-۲۴

۱- عقلانیت

بر کسی پوشیده نیست که اسلام مشوق خردورزی و دوستدار تعقل و پیام آور معرفت و دانش است. اسلام در بدو ظهورش با جهل و نابخردی به مخالفت برخاسته و در راستای ریشه کن ساختن آن همگان را ترغیب نموده است. لذا نخستین پیام این مکتب، پیام علم و دعوت به فراگیری دانش و معرفت است. اسلام بر هیچ امری بسان دانش و عقل و تکریم و تمجید از صاحبان عقل و بصیرت تا این اندازه تاکید نورزیده است. انسان را به بحث‌های عالمانه با اتخاذ متدهای علمی و منطقی درست و متقن به دور از جدال و مناقشات خشونت آمیز، دعوت و هدایت نموده است چنانکه در قرآن مجید با صراحت آمده است:

ادْعُ إِلِیَ سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَه وَ الْمَوْعِظَه الحسَنَه وَجَادِلْهُم بِالَّتی هِیَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّکَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِیلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِین[1]

باحکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای. درحقیقت، پروردگارتو به [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناتر، و او به [حال] راه‌یافتگان [نیز] داناتراست.

قُلْ هَذِهِ سَبِیلی أَدْعُواْ إِلِیَ اللَّه عَلیَ بَصِیرَه أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنی وَسُبْحَانَ اللَّه وَمَاأَنَامِنَ الْمُشْرِکِین[2]

بگو: «این است راه من، که من و هرکس(پیروی‌ام) کردبابینایی به سوی خدا دعوت می کنیم، و منزّه است خدا، و من از مشرکان نیستم.»

از اینرو قرآن و سنت بر مباحث علمی و آکادمیک مستند بر دلایل آشکار و شیوه منطقی و اجتناب از اطاعت و تقلید کورکورانه و ترک عقاید موهوم و خرافی به شدت تأکید می‌ورزد. این معنا با مطالعه اجمالی آیات و روایات صادره از معصومین(ع) قابل دست‌یابی است.

از منظر ائمه اطهار(ع)، عقل، نقش رهبری و هدایت کلیه رفتارها و عملکرد انسان را بر عهده دارد. در این میان غرایز، اخلاق، گرایشات روانی و تمایلات حسی بایستی به خواست و اراده عقل گردن نهند، همچنان که دریافت و برداشت انسان از جهان پیرامون خود، مواضع و پیوندهای خود و روابط خویش با جامعه باید بر اساس عقل باشد تا اینکه جامعه انسانی، جامعه عقلانی به حساب آید، به گونه ای که به عقل و منطقش پایبند و در سایه هدایت او حرکت کند. بدین جهت آیات شریفه و احادیث منقول از معصومین(ع) بر این نقش مثبت عقل تاکید می‌ورزد. زیرا معنای غایب بودن عقل، رهایی نیروها و تحریک گرایشات پلید حیوانی است و

[1] سوره نحل، آیه ۱۲۵

[2] سوره یوسف، آیه ۱۰۸

تحول زندگی انسانی به زندگی جاهلی جنگل است. مکتب اسلام برای آنکه انسان را از این فاجعه برهانـد و او را از زندگی جنگل و حاکمیت زور و حیات گمراهانه حیوانی نجات بخشد، بر نقش مسئولانه عقل تاکید کـرد و پیام توجه به رفتار عقلانی را ارایه داد و ائمه(ع) نیـز پیوسـته بـر صـیانت از عقـل در برخوردهـای اجتمـاعی و داشتن رویکردهای عقلانی نسبت به ابعاد مختلف زندگی انسان در دو قلمرو فرد و جامعه تاکید می‌ورزیدند تـا از این طریق انسان را به مقام و منزلت انسانی مورد نظر اوج دهد و او را در مسیری که خداوند پیشاپیش او قـرار داده رهنمون گردد.[1]

ائمه اطهار(ع) به صورت مکتوب یا شفاهی درقالب پند و اندرز یـا خطابـه و توصـیه‌هـای رسـمی بـه نقـش سازنده و ثمر بخش عقل به طور موکد اشاره می‌کردند و جامعه را بـه تعقـل و تـدبر در امـور و برخـورداری از حیات عقلانی توام با معنویت فرا می‌خواندند. سخن گهربار امام موسی‌بن‌جعفر(ع) را می‌توان نمونـه ای از ایـن حقیقت دانست که در وصیت خود به هشام بن الحکم، حاکم وقت می‌فرمود:

«ای هشام: لقمان به پسرش گفت: در برابر حق تسلیم باش تا عاقل‌ترین مردم باشی. مسلما زیرکـی در برابـر حق ناچیز است. دنیا دریای عمیقی است که مردمان زیادی در آن غرق شدند. در صـورتی از ایـن دریـا نجـات خواهی یافت که کشتی‌ات در این دریا، تقوای الهی و آکنـده از ایمـان و بادبـانش توکـل و ناخـدایش عقـل و رهبرش دانش و لنگرش شکیبایی باشد.»[2]

در لسان ائمه(ع) از عقل به عنوان راهنما و چـراغ فـروزان زنـدگی یـاد شـده اسـت. آدمـی بـا ایـن نیـروی خدادادی و با کمک وحی و آموزه‌های الهی قادر خواهد بود، حیات هدفمنـد و جهـت دار تـوام بـا سـعادت و نیکبختی را برگزیند. چنانکه از امام جعفر صادق(ع) منقول است که فرمود: العقل دلیل المومن[3] عقـل راهنمـای انسان مومن است.

بر اساس روایات، خداوند سبحان، انسان را به دو جهت بهره مند نموده است:حجت ظاهر و حجت باطن[4]

حجت آشکار، رسولان و امامان(علیهم السلام)هستندوحجت پنهان، عقل مردم است.

می‌توان معنای «حجت باطن»را قدری وسعت داد تا شامل وجدان و فطرت نیز بشود.چون هر جا که حجت ظاهر برای انسان قابل دسترس نباشد؛می توان به حجت باطن خویش یعنی عقل، وجدان و فطرت تکیه کند.چـه آنکه خداوند متعال می‌فرماید: «*فاقم وجهک للدین حنیفا فطرت الله التی فطر الناس علیها*»[1]

---

[1] *جایگاه عقل و دانش در اسلام*، ص ۲۰-۲۱

[2] *اصول کافی*، کتاب عقل و جهل ج ۱، ص۱۸

[3] همان، ص ۲۹

[4] کلینی؛محمدبن یعقوب؛*اصول کافی* ج ۱؛حدیث ۱۲ ص ۱۶.

اسلام همچنین بر شرف عقل افزوده و قدر و منزلت و اهمیت آن را ستوده است آنجا که او را گرامی ترین آفریده هستی و دوست داشتنی ترین موجود نزد خداوند متعال معرفی کرد.از امام صادق(ع)منقول است که می‌فرماید:«*لَمّا خَلَقَ اللّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمّ قَالَ وَ عِزّتِی وَ جَلَالِی مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبّ إِلَیّ مِنْکَ وَ لَا أَکْمَلْتُکَ إِلّا فِیمَنْ أُحِبّ أَمَا إِنّی إِیّاکَ آمُرُ وَ إِیّاکَ أَنْهَی وَ إِیّاکَ أُعَاقِبُ وَ إِیّاکَ أُثِیبُ*»[۲]

«چون خداوند عقل را آفرید از او بازپرسی کرده و به او گفت:پیش آی. پیش آمد.گفت: بازگرد. بازگشت. فرمود:به عزت و جلالم سوگند مخلوقی که از تو پیش من محبوب تر باشد، نیافریدم و تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم، به طور کامل دادم. همانا امر و نهی، کیفر و پاداشم متوجه تواست.»

طبق بیان معصوم(ع)این ساختار شکوهمند عقل؛اهمیت و نقش حساس آن را در زندگی برای ما بازگو می‌کند، به ما می‌نماید که عقل خود وسیله کشف حقیقت است و نیروی دریافت رازهای جهان است.انسان با بهره گیری از عقل می‌تواند میان رفتار و مواضع خود از سویی و میان مشیت الهی حاکم بر جهان از طرف دیگر هماهنگی و سازگاری نماید.از سویی آیین اسلام مسئولیتهای سنگینی برای عقل قائل است و او را قادر می‌سازد تا به دریافت و درک هستی نائل آید و به فهم کنه آن رسیده و به حقیقت آن آگاهی می‌یابد.

عقل و خرد از دیدگاه اسلام، در یابنده، تشخیص دهنده و ابزار دریافت جهان و هستی است.از اینرو لازم است که از کلیه وسایل و امکانات چه وسائل مجرد ذهنی با تجربی حسی همواره بهره گیرد تا به دریافت و درک حقیقت نائل آید و از آن سود جوید.

در این باره اسلام عقل را به ایفای این نقش فرا می‌خواند و او را وا می‌دارد تا با پذیرش این مسئولیت در راه کشف قوانین هستی و طبیعت گام نهد.درباره اسرارو رازهای زندگی تامّل و اورا از هر قیدی آزاد گردانیده تا پیوسته جستجو نماید و بتواندنقش خویش را عملی و مقصود خود را عینیّت بخشد[۳].

---

[۱] سوره روم، آیه ۳۰.

[۲] *اصول کافی*؛کتاب عقل وجهل؛ج۱ص۱۰.

[۳] صالحا صادق، *جایگاه عقل ودانش در اسلام*؛ تألیف ص۱۸-۱۶.

نمونه عملی عقلانیت در برابر تفکرات رایج زمان

برای مثال، عصر امام رضا(ع)را می‌توان نمونه ای بارز در تبلور عقلانیّت در اتخاذ شیوه ای منطقی در مبارزه با تفکرات موهوم دانست.

به لحاظ تاریخی، عصر آن حضرت را می‌توان آغاز تحول فکری مسلمانان و آشنائی آنان با شاخه‌های معرفتی آن سوی مرزهای اسلامی نامید.هرچند «نهضت ترجمه»از روزگار امویان آغاز و در دوران عباسی به اوج رسیده بود، امّا پیش از خلافت مأمون، ترجمه متون اغلب به مباحث غیر فلسفی اختصاص داشت.

پس به دلائل مختلف، نظیر دخالت عناصر و مسایل عقلانی در مذهب معتزله، ترجمه متون منطقی و فلسفی محوریت پیداکرد. معتزله که در آغاز قرن دوم هجری در بصره پدید امده بودندبا اتصال به مراکز قدرت و راهیابی به دستگاههای حکومتی موجب شد که سردمداران حاکمیت در زمره نظریه پردازان این مشرب فکری گردیدند و از آن سخت دفاع می‌کردند. راهیابی عقل گرایان معتزلی به مراکز قدرت، موجب پدید آمدن مجالی واسع برای ابراز اندیشه‌های مختلف کلامی و فلسفی و ظهور فصلی جدید در گفتگوها و تبادل افکار گردید.

شکل گیری «بیت الحکمه»در مراکز امپراطوری اسلامی و اقبال بی نظیر دانشمندان و مترجمان به این مرکز علمی زمینه ای مناسب را جهت بحث و تبادل نظرو تولید تفکرات جدید کلامی فراهم آورد.

مسلما تا آن زمان گفت و گوها و مباحثات عمیق و گسترده آن هم به صورت منظم بر محور موضوعات گوناگون اعتقادی وجود نداشته است.بر اساس نقل مورخان، افزون بر نشست‌های علمی که در زمانهای مختلف میان ارباب دانش و صاحبان فکر انجام می‌گرفت، به گونه منظم روزهای سه شنبه در هر هفته، چهره‌های برجسته از یهود، مسیحی، زرتشتی و...در مکانی خاص حضور می‌یافتندو در حضور مأمون به بحث و گفتگو می‌پرداختند.

البته لازم به ذکر است رفتار معتزلیان نسبت به ظاهر گرایان که به اهل حدیث شهرت داشتند بسیار تندو خشن بود. این اختلاف خصمانه تا جائی گسترش پیدا کرد که مأمون امام احمد بن حنبل(رییس مکتب حنبلی)را به جرم انکار نقطه نظرات معتزله در باب حدوث قرآن تازیانه زد و حبس نمود.

به این ترتیب می‌توان یکی از عوامل بحران آفرین در این عصر را وجود و مواجهه دو جریان فکری افراطی؛ یکی عقل گرائی معتزلی و دیگری ظاهر گرائی اهل حدیث و رفتار تند و غیر قابل گذشت آنان با یکدیگر دانست.

در این شرایط حساس، امام رضا(ع) با ایجاد تعادل میان عقل و نقل وتبین چگونگی ارتباط این دو با یکدیگرو برقراری موازنه منطقی و اصولی بین این دو؛صاحبان فکر و قلم را به پرهیز از افراط و تفریط ترغیب نماید.

لذا قسمت اعظم مناظرات و گفتگوهای آن حضرت ناظر به همین امر است.حضرت چه در ضمن مباحثات و چه در قالب خطابه، بر حفظ دو مقوله اعتدال و عقلانیّت در اندیشه اعتقادی تأکید می‌ورزیدندو در پرتو این نوع تعالیم و آموزه‌های منطقی بود که تصویری روشن و شفاف از اسلام ناب به عنوان الگوئی حیات بخش توسط امامان معصوم(ع)ارائه گردید تا همگان عقاید و معارف خویش را با آن مرتبط و همسو سازند و در نهایت تفکرات انحرافی و وهمی از سرزمین وجودشان رخت سفر بر بندد.

۲- معنویت

انسان بر خلاف حیوانات موجودی است دو بعدی و دارای دو نوع حیات است؛ حیات دنیوی و جسمانی و دیگری حیات معنوی و روحانی. به تعبیر دیگر انسان دارای یک بعد ملکوتی و معنوی است به نام روح و دیگری بعد ناسوتی و حیوانی به نام جسم. منتها انسان همچون حیوانات در هیچکدام از آنها از طبیعت الهام نمی‌گیرد. یعنی حتی در حیات دنیوی هم که مشترک با حیوان است برنامه دیگری دارد. او باید از شعور فوق مرموز و قدرت تفکر و تعقل خود برای اداره زندگی استفاده کند و چون نیروی تعقل در انسانها متفاوت است کیفیت اداره زندگی آنها هم بسیار مختلف است.

حیات معنوی و روحی انسان، برخلاف حیات جسمانی فناناپذیر است و ابدیت دارد، انسان با خدا در این حیات شریک است و روح و روان او نیز همانند پروردگار ابدیت دارد. حال، در اداره کننده و برنامه دهنده حیات معنوی انسان، نه به فطرت او می‌توان اکتفا کرد و نه به عقل وخرد او بلکه انسان باید عقاید صحیح و باورهای درست پیدا کند ودر این بعد از حیات باید برنامه‌های درست الهی و احکام شرعی داشته باشد. ارسال رسل و پیامبران ونصب امام معصوم برای تامین همین نوع حیات است.

«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا[1]»

«آنان که در راه ما کوشش دارند قطعا هدایتشان خواهیم کرد.»

اینجاست که مسئله تقوی پیش می‌آید، مسئله توجه به عقاید پیش می‌آید، مسئله اخلاق اسلامی و عمل به اصول و فروع پیش می‌آید و مسئله پرستش و نیایش به میان کشیده می‌شود زیرا همه آنها براین ادامه حیات معنوی است و انسانیت انسان به آن وابسته است.

[1] سوره عنکبوت، آیه ۶۹

بقول سعدی:

تن آدمی شریف است به جان آدمیت نه همین لباس زیباست نشان آدمیت

اگر آدمی به چشم است و زبان و گوش و بینی چه میان نقش دیوار و میان آدمیت؟

قرآن کریم مومنین را به حیات معنوی فرا می‌خواند:

«یَا یُّهَا الَّذِینَ ءَامَنُواْ اسْتَجِیبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاکُمْ لِمَا یُحْیِیکُمْ[1]؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می‌خواند که شما را حیات می‌بخشد.»

در جای دیگر انجام عمل صالح به همراه ایمان به خدا را مایه برخورداری از حیات طیبه(حیات معنوی) می‌داند:

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَکَرٍ أَوْ أُنثَیَ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِیَنَّهُ حَیَوه طَیِّبَه[2]؛ «هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، درحالی که مؤمن است، به او حیات پاکیزه می‌بخشیم.»

بدین ترتیب آیا سزاوار است که ما دست از سرنوشت معنوی برداریم و استعداد ویژه روحانی و جوهر متعالی هر انسان را، نادیده انگاریم؟ و او را با حیوان برابر بدانیم؟! آیا بهتر نیست بجای پرورش جسم و تن قدری به زندگی معنوی و انسانی خود همت بگماریم؟

بالاترین آرزوهای انسان رسیدن و وصال به خدا است و انسان فطرتا دوست دارد از محبوبیت او برخوردار گردد، همواره در تکاپوی این معنا است که فرصتی پیش آید، با تمسک به وسائل تقرب به خدا به مقصودش نایل آید و دعا بهترین وسیله ای است که در رسیدن به این مهم، کمک شایانی می‌کند. از این رو توصیه به دعا و نیایش و همچنین ادعیه ای که از ائمه اطهار(ع) به یادگار مانده به منظور سوق دادن جوامع بشری به سوی معنویت است.

لذا از امام صادق(ع) روایت شده است که فرموده اند: *«علیکم بالدعاء فانّکم لا تقربونَ بمثله*[3]؛ «بر شما باد به(ملازمت) دعا زیرا چیزی مانند آن باعث نزدیکی انسان به خدا نمی‌گردد.»

زیرا انسان به واسطه دعا و نیایش رو به سوی خدا می‌آورد و فاصله را کم می‌کند و حجابها را کنار زده و خویشتن را از قید و بند بندگی شیطان و نفس اماره رهانیده و از هلاکت و سقوط حتمی نجات می‌بخشد.نیایش است که خدا محوری را در زندگی انسان بعنوان یک اصل خدشه ناپذیر در آورده و همه خواستها و نیازها و

---

[1] سوره انفال، آیه ۲۴.

[2] سوره نحل، آیه ۹۷.

[3] *اصول کافی*، ج۲، ص ۲۱۲

خلق و خویها را برگرد محور او قرار داده و از آنچه که باعث اعراض و رویگردانی و قطع عنایت حضرت باری تعالی است بشدت اجتناب و پرهیز می‌کند.

واردات قلبی

گاهی احساس تقرب به خداوند در انسان به گونه ای ایجاد می‌شود که ناگهان از خود فارغ و بخدا اتصال پیدا می‌کند و ممکن است محصول نیایش و الحاح و اصرار آن باشد. آنوقت است که دعا و خواسته او مورد اجابت ذات اقدس حق قرار می‌گیرد. زیرا فاصله به حداقل رسیده است و حالت خاصی به خواهنده دست می‌دهد که طبعاً همه افراد از آن برخوردار نیستند.

سعدی در این خصوص می‌گوید:

کسی پرسید از آن فرزانه فرزند — که ای روشن دل پیر خردمند
زمصرش بوی پیراهن شنیدی — چرا در چاه کنعانش ندیدی
بگفت احوال ما برق جمان است — گهی پیدا و دیگر دم نهان است
گهی بر طارم علیا نشینیم — گهی تا پیش پای خود نبینیم

طبیعی است انسان در برقراری ارتباط با خداوند نیاز به واسطه و وسیله دارد که بی آن حقیقت تقرب و رابطه و دوستی با حضرت باریتعالی محقق نمی‌گردد. در زبان ائمه معصومین(ع) این وسیله، گاهی نماز است و گاهی روزه، جهاد، زکات، خمس و زمانی نیز دعا و نیایش و تولی و تبری و... .

قرآن کریم در ضرورت گزینش وسیله در برقراری ارتباط با خداوند بطور کلی می‌فرمایند:

«یَأَیُّهَا الَّذِینَ ءَامَنُواْ اتَّقُواْاللَّهَ وَابْتَغُواْ إِلَیْهِ الْوَسِیلَه...»[1]

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از(مخالفت فرمان) خدابپرهیزید! ووسیله‌ای برای تقرب به او بجوئید...»

در این آیه شریفه خداوند نخست مومنین را به تقوا و خود نگهداری از نافرمانیها و کجرویها دستور داده و آنگاه می‌فرمایند: طلب کنید بسوی او وسیله را.

منتهی واژه وسیله در اصل به معنای تقرب جستن و یا چیزی که باعث تقرب به دیگری از روی علاقه و رغبت می‌شود می‌باشد.

بعضی از مفسرین وسیله را(ما یتوصّلُ به الی الشّیء و یتقرّبُ بهِ الیه) معنا کرده اند یعنی چیزی که سبب وصل و قرب می‌شود؛ همان معنا و مفهومی که در زبان فارسی از کلمه وسیله مد نظر است.

[1] سوره مائده، آیه ۳۵.

بنابراین مقصود و معنای آیه مورد بحث، این است که طلب کنید به سوی خدا آنچه سبب قرب و نزدیکی شما به او می‌گردد. بدین ترتیب، «وسیله» در آیه مزبور معنای وسیعی دارد و هر چیزی که انسان را به خدا نزدیک کند شامل آن می‌گردد. نظیر ایمان به خدا و رسول او، جهاد و عبادات و نیز دعا و نیایش و ده ها و صدها کار خیر و نیکی که مورد رضایت باریتعالی است.

در قسمتی از روایات، آیه مذکور بر ائمه اطهار تطبیق داده شده و آنان را وسیله الی الله نامیده اند، مانند حدیثی که ابن شهر آشوب نقل می‌کند:

«قالَ *امیرالمومنین فی قوله تعالی:(وابتغوا الیه الوسیله) انّا وسیلَتهُ*[1]»

امیرمومنان در بیان و تفسیر آیه یاد شده که طلب نمودن وسیله را دستور می‌دهد می‌فرمایند: «ما ائمه وسیله خدا هستیم.»

حقیقت قرب به خدا

چون خداوند در نقطه معینی از عالم هستی قرار نگرفته است لذا تقرب به او نیاز به سیر مکانی ندارد بلکه نزدیک شدن به او به مقدار رهایی از زندان هستی طبیعی وابسته است.

بقول مولوی:

آن من بالا و آنِ او به شیب زآنکه قرب حق برون است از حسیب

قرب نی بالا نه پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است

این معنا مورد قبول و پذیرش فلاسفه است که انتزاع بالا و پایین و سایر جهات صرفا در موجودات مادی متصور است و گرنه درباره ذات اقدس حق چنین تصوری محال و غیر قابل قبول است.

چنانکه امیرالمومنین علی(ع) فرموده است:

«*و مَن قالَ فیم فقد ضمَّنَهُ وَ مَن قالَ(علام؟) فقد اخلی منهُ*[2].»؛ «کسی که بگوید: خدا در چیزی است، آن چیز را محیط به خدا کرده است و اگر بگوید: روی چیزی است آن چیز را از خدا خالی قرار داده است.»

اینچنین نیست که فکر و اندیشه خویش را به یک مکان خاصی متمرکز سازیم و خدای سبحان را تنها در آن مکان جویا باشیم، بلکه انسان به هر طرف که روی بگرداند وجه الله در همان طرف هست[3].

خداوند از انسان محجوب و دور نیست بلکه به او از رگ گردنش نزدیکتر است.

---

[1] *تفسیر برهان*، ج۱، ص ۴۶۹.

[2] *نهج البلاغه*، خطبه اول.

[3] اشاره است به آیه *وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله*. سوره بقره آیه ۱۱۵.

«و نحن اقرب الیه من حبل الورید».[1]، «و ما به او از رگ گردنش نزدیکتریم.»

بقول مولوی:

آنچه حق است اقرب از حبل الورید تو فکندی تیر فکرت را بعید

ای کمان و تیر را برساخته صید نزدیک و تو دور انداخته

هر که دور اندازتر او دورتر وز چنین گنج است او مهجورتر

بنابراین در سیر و سلوک الی الله، مسافت آن بسیار نزدیک است. منتهی آنچه سبب می‌شود که انسان این تقرب و حضور را درک نکند همان تعلقات خاطر به مادیات و یا احساس خودبینی و خود محوری او است واین اعمال انسان است که او را در برابر خدا محجوب می‌گرداند و تا وقتیکه خویشتن را از قید خود خواهی و غرور نرهاند و بطور مداوم اعمال نیک از او صادر نگردد نمی‌تواند به آن مقام قرب الهی نایل گردد.

چنانکه امام زین العابدین(ع) به خدایش عرضه می‌دارد:

و انَّ الراحِلَ الیکَ قریبُ المَسافَه و اَنِّکَ لا تحتجبُ عن خلقکَ اَلّا اَن تحجُبَهُمُ الاَعمالُ دونکَ[2].

البته آنهایی که بطرف تو کوچ کرده اند راهشان نزدیک است.و البته این قرب و نزدیکی مسافت از قبیل قرب و بعد معنوی است همانطور که در دعای کمیل، حضرت مولی الموحدین، علی(ع) می‌فرماید: *«یا الهی و سیدی و مولای فهبنی صبرت علی عذابکَ فکیفَ اَصبرُعلی فراقکَ.»*

ای خدای من اگر فرضا من بر عذاب تو صبر کردم اما چگونه از فراق و دوری تو صبرکنم؟

در اینجا دو آتش در میان است؛ یکی آتش جهنم و دیگری آتش فراق و برای مردان الهی آتش فراق سوزنده تر است.

تکامل معنوی در پرتو امامت

بی شک خداوند متعال موجودات را در جهت رسیدن به کمال خلق کرده است. لذا دستگاه خلقت تمام وسائلی که در تکامل آنها مؤثر است حتی وسائل جزئی و غیر ضروری را در اختیارشان گذارده است و در هموار ساختن این راه از هیچ امری دریغ نورزیده است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که پروردگاری که تمامی وسائلی که در تکامل انسان ها تأثیرگذار است در اختیار وی نهاده، چگونه ممکن است تکامل معنوی او را در بعضی از امور نادیده بگیرد؟

---

[1] سوره ق، آیه ۱۶.

[2] دعای ابوحمزه ثمالی.

آن برهان، همانگونه که بعثت پیامبران الهی را از جانب خداوند ضروری می‌سازد همین طور لزوم تعیین امام معصوم و آشنایی به معارف و احکام دینی و رموزات آن را نیز ایجاب می‌نماید زیرا با تعیین او نه تنها بسیاری از نزاع ها و اختلاف ها و دوگانگی ها در میان جامعه اسلامی خاتمه می‌پذیرد بلکه هدایت و راهنمایی معنوی ایشان را تضمین می‌نماید.

چنانکه در روایتی به نقل از حضرت ابی‌جعفر(ع) درباره قول خداوند: «انّما انتَ مُنذِرٌ و لِکُلّ قومٍ هاد».[1]

«همانا تو هشدار دهنده ای و هر قومی را رهبری است.»

پیامبر گرامی اسلام(ص) فرمود: «من بیم دهنده هستم و در هر زمانی از ما امامی هست که مردم را راهنمایی می کند.»[2]

بدین ترتیب وجود راهنما و امام معصوم(ع) که روشنگر راه امت باشد در همه ادوار تاریخ بشری امری است لازم و ضروری وگرنه بشر با اضطراب و تردید و سردرگمی به حیات خویش ادامه خواهد داد. زیرا همانگونه که هدایت انسان بدون وحی الهی میّسر نیست بدون رهبر وحی شناس و عامل به آن نیز، امکان پذیر نخواهد بود. یعنی تنها نزول وحی و القاء مجموعه قوانین بصورت کتاب آسمانی توسط فرشته کافی نیست بلکه وجود انسانی که یا مستقیما و بلاواسطه حامل آن وحی باشد و یا غیر مستقیم و مع الواسطه حافظ و مجری آن باشد ضروری است والا محذور هرج و مرج لازم می‌آید. این همان چیزی است که آن را به قاعده لطف تعبیر می کنند و مقصود این است که خداوند تمام اموری را که برای وصول انسان به هدف آفرینش و هدایت او به سمت نقطه نهایی کمال لازم است در اختیار او قرار می‌دهد؛ از جمله بعثت پیامبران و نصب وجود امام معصوم. وگرنه مستلزم نقض غرض خواهد بود.

چنانکه مرحوم خواجه نصیر طوسی در فلسفه نصب امام می گوید: «*الاِمام لُطفٌ فَیَجبُ نصبُهُ عَلیَ اللهِ تعالی تَحصیلاً للغَرض.*»[3]؛ «وجود امام لطف است پس نصب امام بر خداوند متعال به منظور تحصیل غرض واجب است.»

بنابراین امامت مانند نبوت لطف است و لطف بر خدا واجب است وعجب است از معتزله(از اهل سنت) که قائل به وجوب لطف بر خدا هستند و وجوب مقربات بندگان الی الله و این از اصول و قواعد و عقد عقائد

---

[1] سوره رعد آیه ۷.

[2] *اثبات الهداه*، ج ۳ ص ۵۱.

[3] - *تجرید الاعتقاد*، ص ۱۸۱.

ایشان است و چون به این فرع شامخ که نصب امام است می‌رسند، نسخ اصل و فسخ عبد می‌نمایند و نصب را بر امت واجب می‌دانند؛ فانکصوا علی الاعقاب و رجعوا القهقری [1].

هشام بن حکم از شاگردان معروف امام صادق(ع) در خصوص مناظره نسبتاً طولانی که با عمروبن عبید پیشوای معتزله در بصره داشت اینچنین گزارش می‌دهد:

از حال و وضع عمروبن عبید و جلسه بحث و مذاکره وی در مسجد بصره مطلع شدم و شنیدن این جریان بر من سنگین بود. بسوی او روانه گردیدم و روز جمعه ای وارد بصره شدم و بی درنگ به مسجد رفتم. گروه زیادی را مشاهده نمودم که اطراف او حلقه زده بودند و هر یک سؤالی را مطرح می‌کردند و من نیز در میان آنها نشسته و سپس گفتم:

ای مرد دانشمند، من فرد غریبی هستم، اجازه دارم مسأله ای بپرسم؟

عمروبن عبید گفت: آری

گفتم: آیا چشم داری؟

گفت: بلی

گفتم: با آن چکار می‌کنی؟

گفت: با آن رنگها و اشخاص را می‌بینم.

گفتم: بینی داری؟

گفت: بلی

گفتم: با آن چکار می‌کنی؟

گفت: بوسیله آن بوها را تشخیص می‌دهم.

آنگاه گفتم: گوش داری؟

او گفت: آری

گفتم: با آن چه می‌کنی؟

گفت: با آن صداها را می‌شنوم.

هشام بن حکم می‌گوید: پس از پرسش از حس چشایی آنگاه از وی سؤال کردم: آیا قلب هم داری؟

در پاسخ گفت: بلی

گفتم: با آن چه می‌کنی؟

گفت: بوسیله آن، آنچه را که مربوط به اعضای بدنم است تشخیص می‌دهم.

---

[1]- *اسرارالاحکم*، حاجی سبزواری.

سپس گفتم: با وجود اعضای بدن به قلب چه نیازی است؟

در جواب گفت: هرگاه انسان حواس پنجگانه اش دچار تردید شود به قلب(عقل) رجوع می‌کند تا رفع تردید گردد.

آنگاه در مقام استنتاج بر آمده و به او گفتم: پروردگاری که اعضای بدن انسان را بدون در نظر گرفتن امامی که صحیح را تشخیص داده و تردید را از بین ببرد وانگذاشته آیا ممکن است بندگانش را در سرگردانی و اختلاف واگذارد و برای آنان رهبری تعیین نکند که شک و تردیدشان را مرتفع نماید و ایشان را به سر منزل مقصود راهنمایی کند؟[1]

بنابراین عقل و وجدان بیدار بشری حکم می‌کند که خداوند برای موفقیت بندگانش در مسیر تکاملی، افرادی را بعنوان امام و رهبر ایشان برگزیند که با یاری و مساعدت وی راه حقیقت و کوی سعادت را بیابند. همانطور که امامانی را بدین منظور نصب فرموده تا با برخورداری از مقام عصمت و فضایل بی شماری طریق مطلوب را به انسان ها ارائه نمایند و آنان را از عذاب الهی برهانند.

چنانکه مولای پرهیزکاران می‌فرماید:

«فَاِن اَطَعتُمُونی فَاِنّی حامِلُکُم اِن شاءاللهُ عَلی سَبیل الجَنّه وَ اِن کانَ ذا مَشَقّه شَدیده وَ مَذاقه مَریَره».[2]

«اگر به اطاعت من تن در دهید شما را – به خواست خدا – به بهشت راه خواهم نمود، هر چند که راهی است پر از سختی و تلخی».

طبیعی است که اطاعت از امام معصوم راهیابی به بهشت و متنعم شدن از لذایذ اخروی را در پی خواهد داشت. همانگونه که سعادت و نیکبختی دنیوی را نوید می‌دهد.

اصولا امامت تداوم بخش نبوت است و آدمی را از انحراف و بیراهه رفتن نجات می‌بخشد:

«وَاعلَمُوا اَنَّکُم اِن اتّبعتُمُ الدّاعِیَ لَکُم سَلَکَ بِکُم مِنهاجَ الرَّسُول وَ کُفیتُم مَؤُونَه الاِعتاف وَ نَبَذتُم الثِّقل الفادِحَ عَن الاَعناق».[3]

«اینک بدانید که اگر از دعوت گر خویش پیروی کنید شما را در همان راه روشن پیامبر پیش خواهد برد و از تکلف رنجبار بیراهه رفتن معاف می‌شوید و این کند و زنجیرهای گران را از گردنهاتان فرو می‌افکنید».

---

[1] *اصول کافی*، ج ۱، باب الاضطرار الی الحجه، حدیث ۳.

[2] *نهج البلاغه*، خطبه ۱۵۵.

[3] همان، خطبه ۱۶۵.

مگر بدون وجود امام و هدایت معنوی او می‌توان راه حقیقت را پیمود؟! و آیا بدون وجود حجت خدا روی زمین، انسان قادر است در مسیر تکاملی اش، راه درست و صحیح را طی نموده و با موانع دست و پنجه نرم کند؟!

امام صادق(ع) می‌فرماید:

«ما زَالَت الأَرضُ اِلّا وَ لِلهِ فِیهاَ الحُجَّه، یُعَرِّفُ الحَلالَ وَالحَرامَ وَ یَدعُو النّاسَ اِلی سَبیلِ الله»[1].

زمین از حالی بحالی نگردد جز آنکه برای خدا در آن حجتی باشد که حلال و حرام را به مردم بفهماند و ایشان را به راه خدا فراخواند.

از این روی خداوند متعال بر بندگانش منت نهاده و در تمام قرون و اعصار حجتی نصب کرده است تا بواسطه او مردم صراط مستقیم را بیابند و از لغزش و انحراف معاف گردند و این حجت الهی چه در مقام حضور و چه در مرحله غیبت، هدایت خویش را نسبت به بندگان خدا اعمال می‌نماید.

چنانکه امیرالمومنین علی(ع) در یکی از خطبه‌های حیاتبخش و بیدارکننده اش می‌فرمایند:

«بِنا اهتَدیتُم فِی الظَّلماءِ وَ تَسَنَّمتُمُ العَلیاءَ وَ بِنَا انفَجَرتُم عَنِ السَّرارِ وُقِرَ سَمعٌ لَم یَفقَهِ الواعِیَه»[2]

«شما ای مردم به وسیله ما آل محمد(ص) از تاریکی‌های جهل و فساد رها شدید و به راه راست قدم نهادید و گام بر فراز اعتلا گذاردید و شب‌های تیره و تار جاهلیت را به وسیله تکاپوها و ارشادهای ما پشت سر گذاشتید. ناشنوا بادگوشی که از فریاد رهنما پند نگیرد.»

البته این مطلب را نباید از نظر دور داشت که انسان تا خود موجودی متکامل و هدایت یافته نباشد و از هر حیث الگو و اسوه برای دیگران نباشد نمی‌تواند در جایگاه رفیع امامت و رهبری جامعه قرار گیرد. همانطور که حضرت مولی الموحدین علی(ع) به این معنای مهم و اساسی اشاره کرده و می‌فرماید:

«مَن نَصَبَ نَفسَهُ لِلنّاسِ اِماماً فَعَلَیهِ اِن یَبدَأ بِتَعلیمِ نَفسِهِ قَبلَ تَعلیمِ غَیرِهِ وَلیَکُن تَأدیبُهُ بِسیرَتِهِ قَبلَ تَأدیبِهِ بِلِسانِهِ وَ مُعَلِّمُ نَفسِهِ وَ مُؤَدِّبُها اَحَقُّ بِالاِجلالِ مِن مُعَلِّمِ النّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِم»[3].

هر کس خود را پیشوای مردم معرفی نمود می‌بایست پیش از تعلیم به دیگران نخست به تعلیم نفس خویش بپردازد و پیش از آنکه با زبان مردم را تأدیب کند باید با اخلاق و روش خود آنان را هدایت کند. قطعاً کسی به تعلیم و تربیت خویشتن بپردازد از نظر تعظیم و احترام از آموزگار و تربیت کننده مردم سزاوارتر است.

---

[1] *اصول کافی* ج ۱، باب ان الارض لا تخلو من حجه، حدیث ۳.

[2] *نهج البلاغه*، خطبه ۴.

[3] *نهج البلاغه*، حکمت ۷۰.

اساساً امام واسطه فیض الهی است. هر شخص به مقدار ارتباطش با پیامبر و امام از این فیض بهره می‌گیرد و مایه حیات وی می‌گردد. امام بسان قلب، سرآمد مجموعه سرزمین جامعه بشری است و به کلیه اندام‌های جامعه افاضه فیض می‌نماید.

ائمه اطهار(ع) می‌کوشیدند تا به صورت تدریجی فطرت انسان ها را به نوعی بیدار نگاه دارند و نحوه مقاومت در برابر طبیعت مادی برای نیل به رشد و تعالی معنوی را تعلیم دهند و بدین ترتیب بنای جامعه آرمانی را پی‌ریزی نمایند. بهترین راه گسترش فطرت گرایی، استقامت در فطرت گرایی است. پیروزی سریع و برق آسا، هرگز استخوان بندی جامعه فطرت گرا را مستحکم نمی‌کند بلکه حرکت مستمر و برخورد مناسب با طبیعت گرایی، شیوه ای بنیانی است که جامعه را برای پذیرش فطرت گرایی آماده می‌سازد.

حرکت انبیاء و ائمه اطهار(ع) عموما چنین است که با چیرگی فطرت بر طبیعت خود، آغاز به کار می‌کنند. با فطرت می‌فهمند که تجاوز به حقوق دیگران مانند تجاوز به حقوق خودشان است و طبیعت را می‌بینند که آزمندانه در اندیشه چپاولگری دسترنج و اندوخته دیگران است که به عنوان امانت به او سپرده اند. تساوی با دیگران، هر نوع استثمار و بهره کشی از دیگران را مانند بهره کشی دیگران از خود، بازدارنده ای قوی می‌داند.

جدال طبیعت و فطرت، از همین نقطه آغاز می‌شود و اگر این جدال، به رهبری فطرت بینجامد و فطرت بتواند طبیعت را محدود کند، هم فطرت ساخته می‌شود و هم طبیعت. انسان با نافرمانی طبیعت، اوج می‌گیرد و درست است که طبیعت با فطرت همواره در جدال است، اما معنای این عمل آن نیست که با حذف طبیعت، فطرت می‌تواند پویندگی داشته باشد. اصولا بر اساس بازدارندگی طبیعت است که فطرت می‌تواند سکوی جهش از قوه به فعل و از استعداد به عمل را به دست آورد[1].

معنای حقیقی مفاهیم اخلاقی و توجه به معنویت از دیدگاه ائمه(ع)

معیار شناخت زهد در واقع به موازات رهایی تعلقات دنیوی و ترک علایق مادی است نه به میزان فقدان آن. لذا داشتن امکانات نسبی در دنیا منافات با زهد ندارد بلکه وابستگی و دلمشغولی به زرق و برق دنیا با آن در تعارض است. از اینرو امام صادق(ع) در روایتی می‌فرمایند:

«لیس الزهد فی الدنیا باضاعه المال ولا تحریم الحلال، بل الزهد فیها ان لا تکون بما فی یدک اوثقبما عند الله عزوجل»[2]

[1] حائری شیرازی، محی الدین ، انسان شناسی، ص ۲۰۹

[2] *فروع کافی*، ج۵، ص ۷۰.

«زهد در دنیا این نیست که مال را تباه کنی وحلال را برخود حرام نمایی؛ بلکه زهد در دنیا این است که آنچه را که در دستداری، بر آن چه نزد خداست، ترجیح ندهی.»

این است که زهد خصلت انبیا و شیوه پرهیزگاران و موجب مباهات خداوند است و یا در برخی روایات به عنوان برترین عبادت از آن یاد شده است «*ما عبدالله بشیء افضل من الزهد فی الدنی*»[1]

به این ترتیب زهد به معنای کناره گیری از دنیا و گریز از مسئولیت‌های اجتماعی به بهانه تحصیل زهد و ورع و امثال آن به حکم عقل و شرع، مطرود است. لذا نیست که امام صادق(ع) در روایتی می‌فرمایند:

«لیس منّا من ترک دنیاه لاخرته و لا لاخرته لدنیاه»[2]. «از مانیست کسی که دنیای خود را به خاطر آخرت رها کند و آخرتش را به خاطر دنیا ترک کند.»

بنابر این قرائت‌های نادرست و غیر منطقی نسبت به مفاهیم دینی دشواری هایی را برای جامعه بدنبال داشته است و در نهایت سبب القای شبهات و تردید اذهان و تشویش خاطر افراد گردیده است. در حالی که تعریف و مفهوم دقیق عناوینی از قبیل زهد، قناعت، قضا و قدر و امثال آن قابل جمع با زندگی و توسعه همه جانبه جوامع دینی است.

بعضی از اشخاص که پیروتزسکولاریستی هستند و همواره خواهان عدم دخالت دین و نظارت آن بر سطوح مختلف جامعه اند، اغلب چنین وانمود می‌کنند که اسلام به خاطر و جود برخی مفاهیم همچون زهد و قناعت، قضا و قدر و امثال آن با توسعه ناسازگار است و لذا کوشیده اند تا اسلام را مانع بزرگ دست یابی به توسعه قلمداد کنند. ولی در حقیقت، اینان نسبت به اسلام و واقعیت‌های موجود در جوامع اسلامی، معرفت و آگاهی لازم ندارند و چشم و گوش بسته از غربی ها که با تعالیم تحریف شده مسیحیت مواجه بوده اند و جامعه بشری را به انحراف و اعوجاج کشانیده اند، تبعیت می‌کنند. روشن است غرب مسیحی یا مسیحیت زدایی شده، هیچگاه اسلام را نشناخته است. به گونه ای که هنوز هم اسلام را فقط در سه مفهوم تعصب، قضا و قدر و تعدد زوجات خلاصه می‌کنند. در حالی که اسلام به این سه مفهوم آنهم با تفسیرها و برداشت‌های مغرضانه محدود نمی‌شود، بلکه حاوی احکام و دستورات روشنگرانه و متضمن مفاهیم و اندیشه‌های عمیق، آگاهی بخش و تعالیم انسان ساز و در عین حال پویا می‌باشد که جملگی راه را برای وصول به مقصد متعالی و نقطه کمال هموار می‌سازند.

آری اینان دین مبین اسلام را با میسحیت تحریف شده، اشتباه گرفته اند و در نتیجه فرهیختگان مسلمان را با سردمداران مسیحیت که راه رشد و تعالی علمی و فن آوری را به روی بشر مسدود نموده اند و زندگی او را

[1] مستدرک، ج۲، ص۳۳۳.

[2] جامع السعادات، ج۲، ص ۷۲.

به اضمحلال کشانده اند، به یک منظر نگریسته اند. روشن است که بعد از قرون وسطی در اروپا، خداوند در منظر غربی، خدایی رخنه پوش و علتی در عرض علل طبیعی پدیده‌های مادی شناخته شده و با پیشرفت علوم و شناخت علل طبیعی پدیده‌های مادی، خداوند هم از جایگاه علت پدیده‌های مجهول استعفا داده و تا سر حد علت اولی عقب نشینی می‌کند! از طرف دیگر خشونت‌های کلیسا نیز باعث بیزاری نسبت به مذهب و نهادهای وابسته به آن شد. بدین ترتیب، مادی گرایی گسترش یافت و عقاید دینی سست شد و در نتیجه تعارضی بین عقل و علم با دین احساس گردید. اینجا بود که اندیشمندان خداپرست غربی که خود نیز دچار نارسایی در شناخت خدا و مسایل هستی شناسی بودند، برای نجات دین و تقدس خداوند دست به اقداماتی زدند. اولین اقدام، تفکیک قضایای ایمانی و قضایای عقلی بود تا بین ارزش و دانش جدایی افکنند. اینان خداوند را به جهان ایمان و فراسوی دسترس عقل ارتقا دادند و جهان طبیعی را رها از دخالت دین و عاری از وجود خداوند و زیر سیطره عقل قرار دادند. به این ترتیب، جدایی دین از دنیا با جدایی الهیات از مطالعه جهان همراه شد.

این مسایل، معلول عملکرد زشت و برخورد خشن کلیسا و متصدیان دین مسیحیت بود. ولی این معنا قابل تعمیم نیست و نمی‌توان همه ادیان، به خصوص مکتب انسان ساز اسلام را که ثبات و جاودانگی در عین جهان شمولی، از مشخصه‌های مهم آن بشمار می‌رود و حاوی احکام و قوانین مترقی و متناسب با نیاز فطری بشر است، به یک چشم نگاه کرد.

در اینجا لازم است توضیحی کوتاه در مورد عناوین زهد و قناعت و عدم دنیا طلبی که در کلمات ائمه معصومین(ع) کراراً مطرح شده است بیان شود:

زهد به معنای رهایی از وابستگی ها و علایق مادی است، نه فاقد آن بودن. بنابراین چنانچه کسی خود را از این دلباختگی نسبت به دنیا رها سازد، زاهد است، هر چند از امکانات مادی نیز برخوردار باشد.

پس زهد به معنای فقدان سرمایه یا عدم تنعم از منافع دنیوی نیست بلکه مقصود عدم دلبستگی بدان است. قناعت ملکه ای برای نفس است که موجب اکتفا به مال در حد ضرورت می‌باشد و این در بعد مصرف است نه تولید. یعنی تحقق قناعت به آن است که آدمی در مقام مصرف صرفه جویی کند نه اینکه فعالیت اقتصادی و تولیدات را کاهش دهد. مقابل قناعت، حرص است که باعث انحطاط بشر است. در واقع اسلام به دنبال توسعه ای است که متضمن توسعه انسانی نیز هست. یعنی علاوه بر رشد مادی، کمال انسانی را هم در جامعه قوت می‌بخشد.توسعه مورد نظر اسلام، وحدت جامعه، تعاون و مشارکت آحاد آن و نیز تقویت بنیه اخلاقی اجتماع را به ارمغان می‌آورد.

بدیهی است که قناعت طبق این معنا، نه تنها منافاتی با توسعه ندارد، بلکه از پیش شرطهای توسعه پایدار محسوب می‌گردد، زیرا با گسترش فرهنگ قناعت در جامعه تا حدودی هزینه‌های اقتصادی کاهش می‌یابند.

از سوی دیگر زهد مطابق تعریف یاد شده هیچگونه تضادی با توسعه ندارد، زیرا زهـد بـه معنـای گریـز از دنیا و فرار از مظاهر طبیعت نیست بلکه به معنای عدم تعلق خاطر و عدم وابستگی بی حد و حصـر بـه آن اسـت. چنانکه پیامبر گرامی اسلام(ص) می‌فرماید: «لا رهبانیه فی الاسلام»[1] گوشه گیری و رهبانیـت در اسـلام نیسـت. مهم این است که انسان با چه بینشی به دنیا نگاه کند؛ نگاه استقلالی ممنوع است و گرنه نگاه آلی مانعی ندارد.

بر این اساس تفسیر نادرست از عناوین مطروحه این شبهه را در اذهان بر انگیخته که اسلام متضاد با توسـعه است. ولی همان گونه که ملاحظه نموده اید هیچ‌یک از مفاهیم اسلامی نه تنها منافاتی با ایـن امـر نـدارد، بلکـه محرک انسانها در جهت تحقق توسعه همه سویه است.

طبیعی است مشوش نمودن چهره حقیقی دین بویژه اسلام از تبلیغات دیرینه و دامنـه دار غربـی هـا اسـت و آنها با تمام وجود کوشیده اند تا علت عقب ماندگی و توسعه نیافتگی مسلمانان را، اعتقاد به دین اسـلام قلمـداد نمایند. ولی با مقایسه سطحی میان بحران مسلط بر غرب صنعتی و بحران موجود در دنیای اسلام، می‌توان نتیجـه گرفت که درد جهان اسلام غیر از درد جهـان غـرب اسـت. برخـورد بـا بنیادهـای اخلاقـی و معنـوی در دنیـای اسلامی و جهان غربی یکسان نیست. اغلب کشورهای اسلامی دین خود را حفظ کرده اند و بحـران موجـود در کشورهای اسلامی بیشـتر جنبـه مـادی دارد کـه ایـن نتیجـه سیاسـت‌هـای نابخردانـه فرمانروایـان حلقـه بگـوش مستکبران و نیز حضور متجاوزانه قدرتهای بزرگ جهان در سرزمین‌های اسلامی است. لذا حاکمان اسـلامی در عصر کنونی باید تمام همت خویش را مصروف دارند تا این خلاء را که مستلزم شرح دردهای فراوان است، بـا ابزار پیشرفته و با فراگیری علم و تکنولوژی ترمیم نمایند و در نهایت بحران فعلی جمعیت‌های اسلامی به گونـه ای رفع گردد و تعادل در رشد و توسعه همه جانبه در جامعه اسلامی فراهم شود.

۳- عدالت

از آنجا که امامت تداوم خط سیر نبوت به شمار می‌رود؛تمامی شـئون و مناصـب و رسـالتهای انبیـاءغیر از تلقی و در یافت وحی در امامان معصوم(ع)ساری و جاری است.اقامه عدل و بر پائی قسط در جامعـه سـر لوحـه بر نامه ها و سر آمد مسئولیّت‌های پیامبران الهی قرار دارد.چنانکه قرآن کریم بر این امر تصریح دارد:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»[2]

«ما پیامبرانمان را با دلیلهای روشن فرستادیم و با آنها کتاب و ترازو رانیز نازل کـردیم تـا مـردم بـه عـدالت عمل کنند.»

---

[1] ابن اثیر، *نهایه*، ج ۱، ص ۵۹–ج۲، ص ۱۱۳.

[2] سوره حدید؛آیه۲۵

جانشینان پیامبر(ص)نیز موظف هستند بر پایه آموزه‌های الهی نه تنها خود تجسم و نماد تمام عیار عدالت باشند بلکه زمینه تحقق عدالت را با همه ابعاد آن در جامعه فراهم نمایند.

از طرفی دیگر قرآن کریم همه مؤمنان را به تحقق این امر الهی ترغیب می‌نماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ»[1]

«ای کسانی که ایمان آورده اید، به عدالت فرمانروا باشید.»

بدیهی است امامان معصوم(ع)نه تنها برای مؤمنان در تحقق عدالت اسوه و الگو می‌باشند بلکه بر پائی عدالت اجتماعی -به ویژه در برخی شاخصه‌های آن- طبق تعالیم الهی بدون رهبری و هدایت آنان امکان پذیر نیست.

ازدیدگاه امام علی(ع)عدالت اجتماعی یک اصل همگرا و مشروع حکومتی است و همه ابعاد سیاسی، اقتصادی، اداری و سازمانی را در بر دارد.

عدالت اجتماعی امام علی(ع)از دو جهت بی نظیر است؛نخستین اینکه دیدگاه او از عدالت اجتماعی با ایمان او به عنوان مردی که از عدالت و حکم و وجدان منحرف نشد منطبق و همسان می‌باشد. دوم اینکه او تنها متفکری بود که به این دیدگاه جنبه عملی داد و به عنوان رئیس یک حکومت و یک جامعه وسیع چند ملیّتی، نظریات عدالت اجتماعی را در چارچوب دین مبین اسلام؛جامه عمل پوشانید.

امام در بر قراری عدالت اجتماعی و تحقق تساوی و توازن اقتصادی میان گروههاو قبائل مختلف جامعه نقش برجسته ای را ایفا می کند و خود را مسئول نفی هر گونه استثمارو بهره کشی در سطوح گوناگون جامعه می‌داند.حضرت امیر(ع)در این باره می‌فرماید:

اگر بیت المال ثروت شخصی من هم می‌بودآن را به عدالت و مساوات تقسیم می‌نمودم تا چه رسد به اینکه مال خداست.

امام معصوم(ع)با هر نوع تبعیض و بی عدالتی مخالف است و با آن به شدت به مبارزه بر می‌خیزد.نمونه‌های فراوانی در زندگی ائمه معصومین(ع)به ویژه در دوران حکومت امیر المؤمنین(ع)قابل مشاهده است که مؤیّد این حقیقت است.

در تاریخ نقل شده است از علی بن ابی رافع که: مسئولیّت بیت المال مسلمین را بر عهده داشتم و بنابر درخواست دختر علی(ع)گردنبند متعلق بیت المال را به مدت سه روز به عنوان عاریه به او دادم مشروط بر

[1] سوره نساء؛آیه ۱۳۵

اینکه پس ازسه روز آن را به بیت المال بر گرداند.حضرت از این امر مطلع گردید. آنگاه مرا احضار کردو فرمود:

چگونه بدون اجازه من و رضایت مسلمانهاگردنبند را به دخترم دادی؟

گفتم ای امیر مؤمنان، او دختر توست و آن عاریه ای است که قبول کرده است بر گرداند.

حضرت فرمود: همین امروز آن را بر گردان و مبادا نظیر این کار از تو سر بزند که تو را کیفر می‌دهم.اگر گرفتن گردنبند عاریه مضمونه نبود او نخستین زن هاشمی بود که دستش را به خاطر دزدی قطع می کردم.آنگاه من گردنبند را گرفته و به بیت المال بر گرداندم. امام علی(ع) در واقعه دیگری راجع به برادرش عقیل نیز چنین برخورد می کند.

از جمله مصادیق تحقق عدالت اجتماعی، هماهنگ سازی زندگی رهبران و حاکمان اسلامی با ضعیف ترین قشر جامعه است. امام که نقش رهبری و هدایت جامعه را بر عهده دارد بایستی به گونه ای زندگی کند تا اقشار تهیدست و سطوح پائین جامعه به خاطر محرومیت از امکانات مالی احساس حقارت و شرمساری نکنند.

حضرت امیر(ع)در نامه ای به عثمان بن حنیف؛(استاندار مصر) چنین می‌نویسد:

چه دور است که هوای نفس بر من پیروز شود و حرص زیاد مرا به برگزیدن طعام ها وادارد، در حالی که شاید در حجاز یا یمامه کسی باشد که آرزوی یک قرص نان را داشته باشد و سیر شدن را به یاد ندارد یا چه دور است که من با شکم پر بخوابم و پیرامون من شکم‌های گرسنه و جگرهای گرم(تشنه)باشد.آیا به القاب(امیر مؤمنان و زمامدار مسلمانها)بسنده کنم .در حالی که در رنج‌های روزگار با آنان همدرد نبوده ام یا در تلخی زندگی پیشاپیش آنان نباشم؟

خداوند بر پیشوایان دادگر فرض کرده است که زندگی خود را با طبقه ضعیف تطبیق دهند که رنج فقر مستمندان را ناراحت نکند.

در اسلام، حق، منشأ و مبنای مشروعیت هر کاری است.بنا بر این آنچه حق نیست، مشروع هم نیست.

برای مثال در مورد آزادی، هر آزادی در اسلام حق نیست و نمی‌تواند مشروعیت داشته باشد.اهدای آزادی به شخصی که حق و حقوق افراد را از بین ببرد نه تنها قانونی نیست بلکه عدالت جامعه را به خطر می‌اندازد.

از نامه‌های آن حضرت به سهل بن حنیف انصاری که از جانب او بر مدینه حکمفرما بود آشکار است که عدل و دوستی، شاخص مسئولیت و آزادی در جامعه اسلامی است.

عدل و راستی را(از روش ما) شناختند، دیدند و شنیدند و در گوش دارند و دانستند مردمی که نزد ما هستند در حق برابرند، پس(بین آنها چیزی تقسیم نمی‌کنیم مگر با تسویه) گریختند تا این‌که سودی را به خود اختصاص داده و دیگران را بی‌بهره نمایند. خدا آنها را از رحمتش دور گرداند.[1]

در جای دیگر می‌فرماید: «تنزل المعونه علی قدر المونه»

«یاری خدا به اندازه نیاز و زحمتی که می‌کشید فرود می‌آید»[2].

در سایر ادیان، راجع به بخشش خیلی تأکید شده است ولی در اسلام عدالت بر بخشش رجحان پیدا می‌کند.

از حضرت علی(ع)پرسیدند: عدالت برتر است یا بخشش؟ایشان فرمودند:عدالت چیزها را به جای خود می‌نهد و بخشش آنها را از جای خود بیرون میکند.

عدل نگاهدارنده همه است ولی بخشش تنها به کسی بهره می‌رساند که به او بخشش شده است. پس عدل بر تر است[3] در اینجا امام به جنبه اجتماعی عدل تأکید می‌ورزند نه تنها جنبه اخلاقی.

یکی از مهم ترین اسناد تاریخی در مفهوم و سیاست گذاری عدالت اجتماعی، فرمان امام علی(ع)به مالک اشتر فرماندار مصر می‌باشد.این سند به تنهائی تمام جوانب اصل وحدت گرائی و آزاد منشی، اصل حقوقی و سیاسی، اصل اقتصادی و مدیریت سازمانی را به طور شیوا و جالبی خلاصه می‌کند.

در این سند حضرت به عنوان خلیفه امت اسلامی، نظریات خود را درباره انصاف، ستم، میانه روی در حق برابری و مساوات، آزادی، انتقاد، مشورت، حدو فصل اختلافات، مالیات، پاسخ گوئی به مردم، نویسندگان و تجار، صنعت گران، خود کفائی، مشروعیت حکومت، سپاه و دیوان سالاری و به طور کلی عدل و درستی بیان می‌کند.

دو زن یکی عرب و دیگری غیر عرب به محضر امام علی(ع)رسیدند و از وی تقاضای کمک نمودند.حضرت به آنها به طور مساوی طعام و درهم داد.زن عرب لب به اعتراض گشود و گفت: مرا با غیر عرب یکسان دیدی! امام(ع)در پاسخ وی فرمودکه من میان فرزندان اسماعیل و فرزندان اسحاق در توزیع بیت المال تفاوتی نمی‌بینم[4].

---

[1] *نهج البلاغه*؛ گفتار ۱۳۹ص ۶۰۴

[2] همان، حکمت ۱۳۹

[3] همان ،حکمت شماره۴۳۷

[4] *بحارالانوار* ج ۴۱ ص ۱۳۷

اموالی که به بیت المال می‌رسید؛حضرت علی(ع)فورا در میان افرادی که از آن سهمی داشتند؛ تقسیم می‌نمود، به گونه ای که در پایان هفته چیزی در خزانه بیت المال باقی نمی‌ماند و بیت المال را جارو می‌کردو دو رکعت نماز می‌خواند و به منزل می‌رفت.

«کان علیٌ(ع) یکنسُ بیت المال کلّ جمعه ویصلّی فیه رکعتین ویقول: *اشهد لی یوم القیامه*»؛ «علی(ع) هر جمعه بیت المال را پس از دادن حق مردم، جارو می‌زد و دورکعت نماز در آن می‌خواند و می‌گفت: می‌خواهم روز قیامت برای من شهادت دهد[که عدالت را رعایت کردم وحق مسلمانان را حبس نکردم]».[1]

آنچه تاریخ نویسان نوشته اند که حضرت علی(ع)هنگامی که عمر و عاص را به حضور پذیرفت و او برای کار شخصی خدمت حضرت رسیده بود، امام چراغ بیت المال را خاموش می‌کندو در روشنایی ماه با وی گفت و گو می‌کند، این نمونه بارز عدالت سرور مؤمنان است که تا قیام قیامت می‌تواند درس و سر مشق برای همه جوامع بشری باشد. امام(ع) سیاست خویش را در عرصه‌های گوناگون بویژه حقوقی، مالی و اداری بر پایه قسط و عدالت، تساوی و برابری استوار ساخت.

در مسائل حقوقی یعنی مساوات در برابر قانون که در یک حکومت اسلامی مطرح است همانطور که از پیامبر اکرم(ص) در خصوص این امر وارد شده که «*اَلنّاسُ اَمامَ الحقِّ سَواءٌ*»(مردم در برابر حقّ و قانون برابرند) این معنا در سخنان امیر مؤمنان(ع) فراوان بچشم می‌خورد و در خطبه‌های مختلف مسأله مساوات در برابر قانون نسبت به تمامی طبقات و اقشار جامعه مطرح است و حتی راجع به حقوق اقلیت‌های مذهبی مسائلی را در میان می‌گذارند.

فرد ضعیف و فرودستی که اغلب در میان جامعه مورد اعتنا نیست نزد علی(ع) آنقدر با ارزش و کریم است که حقّ وی را از دنیا پرستان و سردمداران ظلم و ستم باز پس می‌گیرد و اشخاص متمول و زالو صفت که بحسب ظاهر قوی و نیرومند هستند و همواره به فزونی مال و دارایی‌های خود می‌نازند نزد آن حضرت بقدری ضعیف و ناتوانند که حقوق دیگران را از آنها باز می‌ستاند.

لذاست که حضرت با قاطعیت تمام می‌فرماید:

اَلذّلیلُ عِندی عزیزٌ حَتّی آخذَ الحقَّ لَهُ وَالقَویُّ عندی ضَعیفٌ حَتّی آخذَ الحَقَّ مِنهُ[2].

خوار نزد من گرامی است تا حق وی را بازستانم و نیرومند نزد من ناتوان است تا حق دیگری را از او بازستانم.

---

[1] *بحارالانوار* ج ۴۱ ص ۱۳۶

[2] *نهج البلاغه*، خطبه ۳۷.

تا آنجا که حضرت قسم یاد می‌کند که حقوق حقه محرومین و ستمدیدگان را از دست زورگویان و چپاولگران بیرون خواهند کشید و در این راه از هیچ تلاش و کوششی دریغ نخواهند کرد.

لذا می‌فرماید:

«لَأَنصِفَنَّ المَظلُومَ مِن ظالِمِهِ وَلَأَقُودَنَّ الظّالِمَ بِخَرامَتِهِ حَتی أُوردَهُ مَنهَلَ الحَقِّ وَ اِن کارِهاً»[1]

«به خدا سوگند، داد مظلوم را از ظالم می‌گیرم و ظالم را مهار می‌کنم تا آنکه او را به سوی حقّ متمایل سازم اگر چه به آن تمایلی نداشته باشد.»

بی مناسبت نیست که سخن را با دو بیت از اشعار گهر بار دعبل خزاعی به پایان می‌ببرم:

فَیا وَارِثی عِلمِ النَّبِیّ وَ آلِهِ عَلَیکُمْ سَلامُ دائِمُ النَّفَحاتی.

لَقَدْ اَمِنَتْ نَفْسی بِکُمْ فی حَیاتِهَا وَ اِنّی لَأَرْجُو لِاَمْنَ عِنْدَ مَماتی[2]

[1] *نهج البلاغه*، خطبه ۱۳۶.

[2] سیمای آزاد مردان مدیحه سرای اهلبیت (ع) از نگارنده، ص ۱۴۷ . (پس ای وارثان علم پیامبر! وای آل محمد (ص)! سلام برشما، سلامیکه نسیم خوش آن همواره درحال وزیدن باد! جان من در طول زندگیم، درپرتوعشق شما درایمن بود. امید دارم به هنگام مرگ نیز در سایه محبت ودلدادگی به شما، سکرات وسختیهای آن برایم آسان گردد).

فهرست منابع

۱- الدیلمی، ابی محمدالحسن، *ارشاد القلوب* قم، منشورات الرضی.

۲- کلینی، *اصول کافی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).

۳- طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ اسلامی.

۴- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۵- مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاءالتراث العربی.

۶- مختاری، محمد حسین، *تفسیر ادعیه قرآنی*، قم، نشر مرتضی.

۷- مجلسی، محمد باقر ، *حیوة القلوب*، تهران،سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.

۸- مختاری، محمد حسین، *جانداروی عاشقان* (آموزه هایی از حدیث معراج)، تهران، مرکز نشر پاشا.

۹- طباطبایی، سید محمد حسین، *سنن النبی*، ترجمه محمدهادی فقهی، تهران، کتابفروشی اسلامیه.

۱۰- ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، دار احیاء التراث.

۱۱- الطبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

۱۲- ابن سینا، ابو علی، *معراج نامه*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

۱۳- صالح، صبحی، *نهج البلاغه*، قم، مرکز بحوث اسلامیه ایران.

۱۴- حر العاملی، محمد بن الحسن *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشرعیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

جایگاه عقلانیت، معنویت و عدالت در جامعه و عصر مهدوی

رضا فریدی*
سیدغلام حسینی**

چکیده

عقلانیت را می‌توان به سه نوع «نظری»، «عملی» و «گفتاری» تقسیم کرد. معنوی و معنویت به هرآنچه که شامل یا مربوط به معنی و روح باشد گفته می‌شود و مقابل ظاهری و مادی است. مراد از معنویت، دین نیست. ولی لزوماً با دین منافات یا تضاد نیز ندارد. به طور کلی می‌توان سه گزاره وجودشناختی، معرفت‌شناسی و روان‌شناختی را برای معنویت قائل شد. عدل، به معنای داد، گذاشتن هرچیز در جای بایسته آن، ادای حق هرچیز آن‌گونه که شایسته آن است و مفهومی مخالف جور است. عصر ظهور، دوران حیات طیبه و حیات معقول انسانی است؛ عصر حاکمیت عقلانیت و معنویت بر افراد و جوامع که نتیجه آن برقراری عدالت مهدوی در سرتاسر جهان می‌باشد. در این مقاله سعی شده است تا با نسبت دادن سه مؤلفه لازم برای یک زندگی آرمانی(خوبی، خوشی و ارزشمندی زندگی)، جایگاه عقلانیت، معنویت و عدالت در زندگی آرمانی دوران عصر ظهور حضرت مهدی(عج) مشخص گردد. به روشنی می‌توان دریافت که زندگی در جامعه مهدوی عصر ظهور فقط با شکوفایی عقلی و معنوی ممکن نیست بلکه نیازمند برقراری عدالت در نهادهای مختلف اجتماعی و تحقق کمال اجتماعی می‌باشد. در نتیجه انسان به کمال نهایی(قرب الهی و عبودیت) نائل می‌گردد. آنچه در عصر ظهور به وقوع می‌پیوندد در عصر انتظار باید بسترش فراهم آید و مقصود از این زمینه سازی می‌تواند زمینه سازی معنوی، فرهنگی، فکری، علمی و... باشد.

کلمات کلیدی: عقلانیت، معنویت، عدالت، عصر ظهور، جامعه مهدوی، امام زمان(عج).

---

* دانشجوی کارشناسی ارشد بیوتکنولوژی ـ دانشگاه تربیت مدرس تهران
** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث ـ دانشگاه قم

مقدمه

اسلام، به عقل و تعقل اهمیت بسیار داده و تربیت اخلاقی را به نوعی تربیت عقلانی و بازپروری قوه استدلال می‌داند. فیلسوفان و متکلمان شیعی ـ از جمله شیخ طوسی، شیخ مفید، فارابی، بو علی سینا و... ـ بر این باورند که عقل آدمی، توان شناسایی حسن و قبح افعال را داراست و عقلی دانستن حسن و قبح را نیز به این معنا می‌دانند که عقل آدمی، می‌تواند در ابتدا به حسن و قبح عملی پی ببرد.

پس برای برخورداری از روحیات معنوی، در درجه اول باید به پرورش خرد و عقل پرداخت. طبیعی است وقتی علت، پرورده باشد، معلول نیز قوی‌تر و استوارتر به وجود خواهد آمد. امام صادق(ع) می‌فرماید: «*دعامه الانسان العقل و العقل منه الفطنه و الفهم و الحفظ والعلم*»؛ «ستون وجودی انسان، عقل است و هوشمندی و فهم و حفظ و دانش از عقل سرچشمه می‌گیرند».(امینیان، ص۱۲۵)

در دوران ظهور و جامعه ایده آل و آرمانی مهدوی، عقل و خرد به شکوفایی نهایی خود می‌رسد. امام باقر(ع) می‌فرمایند: «قائم ما، به هنگام تحول مهم ظهور، نیروهای عقلانی توده‌ها را تمرکز می‌دهد، و خردها و دریافت‌های خلق را به کمال می‌رساند.(مجلسی، ج۵۲، ص۳۳۶)

در دنیای کنونی که رشد یک سویه تکنولوژی و دور ماندن انسان از حقیقت خویش و غفلت از غایت خلقت، بشریت را دچار بحران معنویت و بحران هویت نموده است؛ آنچنان که متفکران واقع گرا تنها راه نجات بشر را توجه به معنویت می‌دانند. در چنین شرایطی در انتظار سازنده و پویا، که بشارت تجدید حیات معنوی بشر را می‌توان یافت، انتظار می‌تواند برای انسان سرگردان و دچار بحران هویت شده امروز بازگشتی به خویشتن باشد.(رئوف، ج۲، ص۴۳۵) امام باقر(ع) می‌فرمایند: «در زمان حکومت مهدی(عج) به همه مردم حکمت داده می‌شود تا آنجا که زنان در خانه‌ها با توجه به کتاب و سنت پیامبر(ص) قضاوت می‌نمایند.(مجلسی، ج۵۲، ص۳۵۲) آنگونه که از این روایت استفاده می‌شود، دوران ظهور عصر کمال عقلی و کمال اخلاقی است و در پرتول آن عدالت آشکار می‌شود.

سؤال‌های اصلی تحقیق

۱. هدف نهایی در جامعه آرمانی مهدوی در عصر ظهور حضرت مهدی(عج) چیست؟

۲. جایگاه عقلانیت و معنویت در جامعه مهدوی چیست؟

۳. مفهوم عدالت چیست و چه جایگاهی در عصر ظهور دارد؟

۴. نسبت عقلانیت، معنویت و عدالت با مهدویّت چگونه است؟

مفاهیم تحقیق

عقلانیت

عقلانیت را می‌توان به سه نوع «نظری»، «عملی» و «گفتاری» تقسیم کرد:

۱. عقلانیت نظری: یعنی میزان پایبندی به یک عقیده با میزان قوّت شواهد و قرائنی که آن عقیده را تأیید می‌کند، متناسب باشد. هر چه قرائن و شواهدی که عقیده شخص را تأیید می‌کند بیشتر می‌شوند، باید میزان دلبستگی و پایبندی به آن عقیده کمتر شود. اما در عمل ما تقریباً خلاف این عمل می‌کنیم. و به تعبیر ابوالعلی معرّی: «وقتی که سخن با دلیلی می‌گویم با زبان آهسته و زمزمه گونه سخن می‌گویم، اما وقتی سخنم بی‌دلیل می‌شود فریاد می‌کشم.» ما نیز در زندگی حمیّتمان معطوف به آن سخنانی است که کمترین میزان شواهد و قرائن به سودشان وجود دارد؛ اما نسبت به عقایدی که بیشترین شواهد و قرائن در مورد آن‌ها وجود دارد، هیچ حمیتی نداریم.

۲. عقلانیت عملی: یعنی متناسب ساختن هرچه بیشتر وسایل با هدف. هر چه این تناسب بیشتر باشد، بدین معنی است که عقلانی‌تر عمل کرده ایم. بنابراین وقتی گفته می‌شود، عقلانیت عملی، یعنی بین اهداف و وسایلمان تناسب وجود داشته باشد. با هر وسیله ای نمی‌توان به هر هدفی دست یافت و هر هدفی نیز وسیله خاص خود را لازم دارد.

۳. عقلانیت گفتاری: همانطور که در عقلانیت عملی اهداف و وسایل باید متناسب باشند. در عقلانیت گفتاری نیز باید هدف(اهداف) با وسایل متناسب باشد. هدف گفتار تفهیم ما فی‌الضمیر آدمی است، پس باید وسایلمان را با این هدف متناسب کنیم. با این هدف، ما در گفتار می‌خواهیم آنچه را که در ذهن و ضمیرمان، در دل و جانمان میگذرد، آن را به مخاطبمان تفهیم کنیم. پس باید وسایلی در گفتار انتخاب کنیم که ما را بهتر به این هدف برساند.

معنویت

معنوی و معنویت به هرآنچه که شامل یا مربوط به معنی و روح باشد گفته می‌شود و مقابل ظاهری و مادی است. هر آنچه مادی نباشد را معنوی گویند. از دین به معنویت استعاره می‌شود.(لغت‌نامه دهخدا) معنویت، ارتباط روحی بامعبود است از طریق نماز و راز و نیاز و... و در همه چیز و با همه چیز خدارا منظور داشتن و انگیزه و اندیشه را الهی کردن و انگیخته‌ها را رنگ ورایحه خدایی دادن.

در اینجا باید متذکر شد که مراد از معنویت، دین نیست. ولی این بدان معنی نیست که معنویت لزوماً با دین منافات یا تضاد دارد و هر انسان معنوی لزوماً غیر متدین است. البته این هم بر نمی‌آید که هر انسان دینی، لزوماً معنوی است. به طور کلی سه گزاره ذیل را می‌توان برای معنویت قائل شد:

الف) به لحاظ وجودشناختی[1]: انسان معتقد است که جهان منحصر به سه علم بزرگ فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی نیست. به تعبیر دیگر، فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی در شناخت جهان کمک می‌کنند، اما در شناخت بخشی از جهان و نه همه جهان.

ب) به لحاظ معرفت‌شناسی[2]: انسان معنوی معتقد است که جهان فقط منحصر در آنچه عقول آدمیان می‌گویند، نیست. چیزهایی در جهان هست که از حدود عقل آدمی بیرون است و فراتر از آن است. به عبارت دیگر اگر به لحاظ معرفت‌شناسی معتقد باشیم جهان هستی، همان است که عقل بشر می‌نمایاند و اگر چیزی از عقل بشر بیرون افتاد از وجود بیرون است و رازی وجود ندارد، انسان معنوی نیستیم.

ج) به لحاظ روان‌شناختی: انسان معنوی معتقد است که روان من، روان مطلوب نیست. روان مطلوب، روانی است که باید برای حصول آن روان تلاش کرد. در معنویت روان شناختی، مراد این است که من به وضع موجود روانی خود راضی نباشم و معتقد باشم که یک ارتقای معنوی و تعالی روحانی، امکان پذیر است. عده‌ای تمایل دارند درونشان، عوض نشود؛ ولی بیرونشان عوض شود. یعنی در درونشان هیچ دگرگونی در عقاید، احساسات و عواطف، و هیجاناتشان پدید نیاید و همان وضع درونی را داشته باشند و در همان حال می‌خواهند بیرونشان عوض شود. از لحاظ روان شناختی، انسان معنوی، انسانی است که سعی درارتقای درونی خود دارد و می‌داند که عقاید بهتر از عقاید او وجود دارند و باید به سمت کسب آن عقاید، احساسات و هیجانات حرکت کند. به این نوع، معنویت روح شناختی نیز می‌گویند.(ملکیان، ۱۳۸۹ش)

بنابراین منظور از انسان معنوی، کسی است که به این سه گزاره قائل باشد. این معنویت را کسانی از راه عرفان حاصل می‌کنند، کسانی از راه تشرع به دین و شریعت خاصی و.... این که چگونه این معنویت حاصل می‌شود، مهم نیست. آنچه اهمیت دارد قائل بودن به سه ایده بالا است.

عدالت

عدل، به معنای داد، گذاشتن هرچیز در جای بایسته آن، ادای حق هرچیز، آن‌گونه که شایسته آن است و مفهومی مخالف جور است(دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۵۷۶۴). حضرت امیرالمؤمنین(ع) در گفتاری در بیان تفاوت وجود عدل وجور، عدل را به معنای قرار دادن اشیا در جای بایسته آن‌ها دانسته است: عدل، امور را در جایگاه بایسته آن‌ها می‌نشاند؛ اما جور، آن‌ها را از آن جایگاه، خارج می‌سازد.(نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) مفهومی دیگر که تا حدود زیادی به مفهوم عدالت نزدیک است و گاه، کنار آن استعمال می‌شود، مفهوم انصاف است. در عرف مردم، رایج است که می‌گویند: فلانی اهل عدالت و انصاف است. انصاف، از ریشه نصف(نیمه) است

[1]. ontology
[2]. epistemology

و به معنای عدالت و اعطای حق است. عدالت، یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین رفتارهایی است که در منش اجتماعی، مورد توصیه همه ادیان آسمانی، ادیان زمینی و مکاتب اخلاقی است. برخلاف آن‌که مفهوم و کارکردهای عدالت، برای همگان شناخته شده است، اما به دلیل دشواری پایبندی به آن، کمتر در رفتارهای اجتماعی اشخاص، به چشم می‌آید.(نصیری، ۱۳۸۷ش، ص۲۰۲)

وقتی از معنویت و عقلانیت سخن به میان می‌آید، یعنی اینکه معنویت با این سه گزاره که دارد و عقلانیت با آن سه شقی که ذکر شد در انسان جمع گردد تا بتواند آن بخشی از زندگی آرمانی(در عصر ظهور) را که بدست آوردنش بر عهده و اختیار خودش است حاصل نماید. در این باره و همچنین بخشی از شرایط حصول زندگی آرمانی که در اختیار انسان منتظر نیست در ادامه مقاله خواهد آمد، ولی قبل از پرداختن به آن، بهتر است مشخص شود که هدف نهایی در زندگی آرمانی و ایده آل موجود در جامعه مهدی ـ در عصر ظهور حضرت مهدی(عج) و خصوصیات این جامعه چیست.

اهمیت و جایگاه جامعه مهدوی(آرمانشهر) در عصر ظهور

هرگاه انسان زمینه را برای کسب فیض آماده نمود، خداوند بر خود لازم می‌داند که با فرستادن بزرگانی و مهیا کردن جامعه‌ای که سیر صعودی انسان را سرعت بخشد، او را به کمال حقیقی خود برساند و عدم انجام چنین لطفی(با وجود مهیا بودن زمینه‌های آن از طرف بشر) از سوی خدا، نشان از عجز، بخل یا قصور اوست که اینها در ذات خدا راه ندارد. پس با فراهم آوردن زمینه‌های سیر کمالی در بشر، حضرت حق با فرستادن اولیاء و ایجاد زمینه رشد بیشتر(که همان جامعه آرمانی عصر ظهور است) به کمال بشر سرعت می‌بخشد.

همانگونه که درخت برای تکامل خود زمانی را نیاز دارد تا به ثمر دهی برسد، انسان نیز برای رسیدن به کمال عقلی خود به زمان نیاز دارد و در طی قرون و اعصار دارای این کمال خواهد شد و زمانی که به رشد عقلی لازم رسید، خداوند از رساندن فیض خود و ایجاد حکومتی الهی برای تکامل سریع بشر دریغ نخواهد کرد.

انسان فطرتاً به دنبال بهتر زیستن است، بنابراین همواره به دنبال ایجاد جامعه ایده آل بوده است. در این میان پیامبران نیز درصدد تأسیس جامعه‌ای بوده‌اند که قانونگذار آن خداوند و هدف از آن سعادت و رستگاری دنیوی و اخروی انسانهاست. پیامبر گرامی اسلام(ص) نیز از این مجموعه مستثنی نبوده‌اند. اما پس از آن حضرت به خاطر عدم پذیرش جانشینی و امامت حضرت علی(ع) توسط گروهی از مسلمانان، زحمات آن حضرت به فراموشی سپرده شده و جامعه از انسانیت فاصله گرفت. با این حال تحقق جامعه آرمانی از دستور کار اهلبیت(ع) خارج نشده و ایجاد آن بر عهده دوازدهمین جانشین حضرت رسول(ص) ــ حضرت مهدی(عج) ـ می‌باشد.(محمودیان اصفهانی، ص۸۲ و ۱۴۰، ۱۳۸۸ش.

تحقق کمال نهایی در جامعه مهدوی عصر ظهور

کمال(فرارسایی)، عبارت از صفتی است که بر رشد وجودی یک موجود یا پیدایش صفت مناسب در موجود، اطلاق می‌شود... در جهان طبیعت هر موجودی در جست و جوی آن است که به کمال نهایی و لازم وجودی‌اش نایل شود. کمال نهایی هر موجودی، عبارت از رسیدن او به آخرین درجه وجودیش‌اش می‌باشد. انسان قبل از آنکه تهذیب نفس کند و به ظهور فعلی فضایل بپردازد تا به کمال برسد؛ باید به کمال نهایی‌اش عالم و آگاه باشد تا شرایط لازم جهت رسیدن به آن را فراهم آورد. البته برای رسیدن به این کمال نهایی، باید از معبرها و گذرگاه‌هایی عبور کرد و به کمالات مختلفی ـ که نقش واسطه‌ای دارند ـ دست یافت.

تکامل و تعالی فراگیر، همواره مورد توجه و خواست انسان بوده و رسیدن به کمال و سعادت، آرمان همیشگی او بوده است. با این حال یکی از مجهولات او این است که کمال انسان در چیست؟ در این رابطه دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد؛ مانند:

۱. کمال انسان در شکوفایی بعد عقلانی است که از راه علم و فلسفه حاصل می‌شود.

۲. کمال انسان در برخورداری هر چه بیشتر از لذاید مادی است. برای رسیدن به آن باید با ابزار علم و تکنیک، از منابع و ثروت‌های طبیعی استفاده کرد تا زندگی مرفه‌تر و لذت بخش تری فراهم آید.

۳. کمال انسان در پیشرفت‌های معنوی است که از راه ریاضت‌ها و مبارزه با لذایذ مادی حاصل می‌شود.

۴. کمال انسان در برخورداری دسته جمعی از مواهب طبیعی است و برای رسیدن به آن، باید در راه رفاه همه طبقات اجتماع کوشید.

۵. کمال انسان در رشد عقلانی و معنوی است که از راه تحصیل علوم و کسب ملکات فاضله به دست می‌آید و....(کارگر، ۱۳۸۹ش)

بر اساس آیات و روایات، کمال اصلی و نهایی انسان، «قرب و لقای الهی» است. کمال حقیقی او، همان مقام قرب پروردگار است و سایر کمالات بدنی و روحی، همه مقدمه و ابزار رسیدن به چنین مقامی هستند. هدف و غایت زندگی و تاریخ بشری خدا است(الی الله عاقبه الامور). فرجام تاریخ، کمال همه جانبه انسان‌ها در همه ابعاد و زمینه‌ها است؛ هر چند جوامع انسانی شاهد زوال و انحطاط و فرو کاهیدگی معنوی بوده است.

پس مطلوب نهایی، وابستگی به موجودی بی‌نهایت کامل؛ یعنی، قرب خدای متعال است. در این مقام است که انسان ارتباط کامل خود را با آفریدگار می‌یابد و خود را متعلق و مرتبط به او؛ بلکه عین تعلق و ربط به او مشاهده می‌کند و در برابر او برای خود هیچ نوع استقلال و استغنایی نمی‌بیند. و در این مرتبه است که همه اشیاء را قائم به ذات اقدس الهی می‌بیند و علم حضوری به حقایق هستی پیدا می‌کند و به اندازه ظرفیت

وجودی خود، از انوار جلال و جمال الهی، بهره مند می‌شودو میل فطری او به شناختن حقایق هستی ارضا می‌گردد. همچنین در این مرتبه است که به سرچشمه قدرت بی‌نهایت راه می‌یابد و در اثر ارتباط با آن، توان انجام هر کاری را که در تیر رس خواست و اراده‌اش قرار گیرد، پیدا می‌کند و میل قدرت طلبی او اشباع می‌شود. و نیز در این مرتبه است که می‌تواند بالاترین درجه محبت را به والاترین محبوب‌ها پیدا کند و به نهایت قرب و نزدیکی و وصول و ارتباط حقیقی به او نایل آید و در نتیجه به بهترین و پایدارترین لذت‌ها دست یابد.(مصباح یزدی، ص۲۰ و ۴۱)

این کمال نهایی، مراد و مطلوب انسان‌های کامل و مبدأ و مقصد اعلای حرکت تکاملی بشر و اساس تعالیم پیامبران بوده است ولی تحقق کامل آن(یعنی رسیدن انسان به کمال نهایی خود در این دنیا) آن هم در ابعاد بسیار وسیع و گسترده، تنها در عصر ظهور خواهد بود.(کارگر، ۱۳۸۹ش)

حال که هدف نهایی در جامعه مهدوی مشخص شد باید ببینیم عقلانیت و معنویت که در ابتدای مقاله تعریف شد و اجزای آنها نیز توضیح داده شد چه جایگاهی در این زندگی آرمانی دارند و چگونه انسان را به این هدف سوق می‌دهد؟ آیا عقلانیت و معنویت به تنهایی قادر به حصول این مهم می‌باشد و یا اینکه گزاره یا گزاره‌های دیگری نیز لازم است؟ برای توضیح این مبحث ابتدا لازم است که بدانیم یک زندگی باید چه مؤلفه‌ها و خصوصیاتی داشته باشد تا به آن آرمانی و ایده‌آل گفته شود. به عبارت دیگر در خور و شایسته عصر ظهور و جامعه مهدوی باشد.

مؤلفه‌های زندگی در جامعه مهدوی

زندگی در جامعه مهدوی ـ که انسان می‌تواند به کمال نهایی خود در این دنیا(قرب الهی و عبودیت) نائل گردد ـ خود باید دارای سه مؤلفه باشد: ۱. زندگی خوشی باشد؛ ۲. زندگی خوبی باشد؛ و ۳. زندگی ارزشمندی باشد.

۱. خوشی زندگی[1]

زندگی آرمانی اولین ویژگی‌اش خوشی زندگی است. در یک زندگی خوش، شخص بیشترین لذت ممکن را برای شخص خود و کمترین درد و رنج را نیز برای خودش طالب است. البته شکی نیست که چیزی که من برای زندگی خودم خوش می‌دانم ممکن است شخص دیگری برای زندگی خودش ناخوش بداند و چیزی که من از آن لذت می‌برم، دیگری ممکن است از آن لذت نبرد.

[1]. happiness

دراین که چرا من چیزی را لذت‌بخش می‌دانم و کسی دیگر چیز دیگری را لذت بخش می‌داند، پنج عامل مؤثرند:

۱. ژنتیک

۲. تعلیم و تربیت و محیط.

۳. سنخ روانی: یعنی درونگرا باشیم یا برون‌گرا، کنش‌پذیر باشیم یا کنش‌گر و...

۴. سن

۵. توانایی‌های جسمی و دماغی: میزان علم، تفکر، فهم و تجربه‌های ذهنی.(ملکیان، ۱۳۸۹ش)

این پنج عامل در اینکه من چه چیزی را لذت‌بخش بدانم یا ندانم و چه چیزی را شما لذت بدانید و ندانید، مؤثرند. این عوامل باعث ایجاد تفاوت می‌شوند و در نتیجه راهکارهای زندگی ما را متنوع و متفاوت می‌کند؛ به عنوان مثال: کسی از شهرت بیزار است و دیگری از شهرت بسیار لذت می‌برد. اگرچه به خاطر این پنج عامل، انسان‌ها همگی از یک چیز لذت نمی‌برند و همه از یک چیز درد و رنج عایدشان نمی‌شود؛ ولی با این همه، انسانی دارای زندگی آرمانی است که زندگی خوشی داشته باشد. یعنی بیشترین لذتی را که از نظر خود او لذت است، داشته باشد. و کمترین درد و رنجی را که از نظر خود او درد و رنج است، داشته باشد. بنابراین ویژگی این مؤلفه، «خودگرایی» و یا «خود دوستی» است.

۲. خوبی زندگی[1]

شخص چنان زندگی کند که کمترین درد و رنج را به دیگران برساند و بیشترین سعی را در کاستن از درد و رنج دیگران داشته باشد، بدون اینکه در این امر ذره‌ای لذت خودش را در نظر بگیرد. در خوشی زندگی، تکیه ما به لحاظ روان‌شناختی کاملاً بر «خودگرایی» بود؛ ولی در مؤلفه «خوبی»، خودگرایی وجود ندارد. اگر من به قصد لذت شخصی، سعی در کاهش درد و رنج شما دارم، در اینجا من باز هم در دایره «خوشی» سیر می‌کنم و هنوز وارد مرحله «خوبی» نشده‌ام.

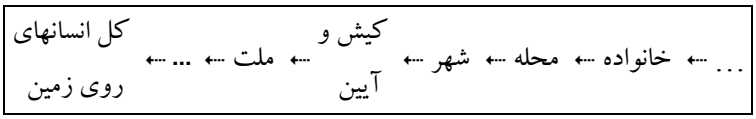
در این مؤلفه «نوع دوستی» حاکم است. این «نوع‌دوستی» ــ که در سرشت و ساختار جسمانی، ذهنی و روانی همه ما به صورت بالقوه و مستتر موجود است ـ در بعضی به فعلیت درمی‌آید و در کسانی که به فعلیت درمی‌آید، می‌گوییم که زندگی‌شان زندگی «خوبی» است.

این مؤلفه دارای مراتب و درجاتی است؛ یعنی در انسان‌های عالی، «نوع‌دوستی» است. در انسان‌هایی که پایینتر از درجه عالی هستند، از نوع‌دوستی به ملت‌دوستی و... تبدیل می‌شود، یعنی: ملت و جامعه خود را دوست دارم؛ هم‌کیش و هم‌آئین خود را دوست دارم؛ همشهری خود را دوست دارم؛ یا هم‌محله‌ای خود را

[1]. goodness

دوست دارم؛ و یا کمتر و کمتر... ممکن است به جایی برسد که به گفته جامعه‌شناسان، فقط خانواده خودم را دوست بدارم. و ممکن است حتی همسر و فرزندانم هم از این دایره بیرون بمانند و می‌تواند محدودتر شود.

در جامعه مهدوی و در عصر ظهور این مؤلفه به حد کمال خود می‌رسد و این «دگرگرایی» از نوع بالاترین مرتبه خود یعنی «نوع دوستی» می‌باشد؛ چون محدود به شهر و یا کشور خاص و... نمی‌شود و به عبارت دیگر به مرحله «بشر دوستی» می‌رسد. دیگر مرتبه‌ای فراتر از آن وجود ندارد، بنابراین شامل کل انسانهای روی زمین می‌گردد. چون در منابع مختلف از جامعه مهدوی به «جامعه جهانی» تعبیر می‌شود و حکومت حضرت مهدی(عج) شامل همه کشورها و کل زمین می‌گردد، این مؤلفه نظریه «حکومت جهانی مهدی موعود(عج)» را تأیید می‌کند. در اینجاست که مباحثی همچون «مهدویّت و جهانی شدن[1]» به عنوان یکی از مباحث اصلی در آموزه مهدویّت مطرح می‌گردد و مقالات و کتابهای متعددی در این باب نوشته و به چاپ رسیده است(پرداختن به نظریه «حکومت جهانی حضرت مهدی(عج)» و اثبات آن خارج از بحث این مقاله می‌باشد).



شکل ۱. مراتب مؤلفه «خوبی» در زندگی مهدوی

۳. ارزشمندی زندگی

زندگی آرمانی غیر از خوشی و خوبی، باید ویژگی دیگری نیز داشته باشد که در صورت فقدان آن به نظر می‌رسد که آن زندگی کمال مطلوب و آرمانی نباشد. در مؤلفه اول ـ که خوشی زندگی ـ و در مؤلفه دوم ـ که خوبی زندگی است ـ فرض گرفته شده که زندگی چیزی است که باید باشد. زندگی باید وجود داشته باشد و حال که باید وجود داشته باشد، خوب است به جای آنکه ناخوش باشد، خوش باشد؛ و به جای اینکه ناخوب باشد، خوب باشد. اما در مؤلفه سوم بحث بر سر این است که اصلاً چرا باید زندگی وجود داشته باشد؟ آیا اصلاً زندگی ارزش زیستن را دارد یا نه؟ اگر به زیستنش می‌ارزد، آن وقت باید بگوییم که چگونه باید زندگی کرد. به تعبیر نیچه، تا «چرای زندگی» را ندانیم، بحث از چگونگی زندگی سودی ندارد.

یک زندگی آرمانی، نوعی از زندگی است که برای صاحبان زندگی، به چرایی آن زندگی هم پاسخ داده شده باشد. کسی که در نزد خود به این سؤال پاسخ نداده است، ولو زندگی‌اش سرشار از خوشی و سرشار از خوبی باشد، باز هم زندگی‌اش آرمانی نیست. همانطور که هر کاری را به محض اینکه یقین کردیم هزینه‌اش

[1]. Globalization

بیشتر از سودش است، متوقف می‌کنیم، اگر هم یقین کردیم که هزینه زندگی بیشتر از سودش است، باید آن را متوقف کرد. در این حالت انسان‌ها دو دسته‌اند: دسته‌ای که آن را متوقف نمی‌کنند چون زندگی برایشان ارزشمند است و هزینه‌اش بیشتر از سودش نیست. اما دسته دوم که بسیاری از ما جزء آن هستیم، می‌گویند زندگی برایشان ارزشمند نیست، و هیچ وقت اصرار نکرده‌اند که سودش بیشتر از هزینه‌اش باشد. اما جرأت و شجاعت متوقف کردن آن(خودکشی) را نیز ندارند.

زندگی آرمانی، زندگی است که اگر ادامه یافته است، نه به دلیل بزدلی و ترسویی صاحب آن زندگی بوده که فهمیده است هزینه زندگی بیشتر از سودش بوده است ـ و همچنان به زندگی ادامه می‌دهد، چون جرأت خودکشی ندارد ـ بلکه به یقین رسیده است که سود و ارزش زندگی از هرینه و ضرر آن به مراتب بیشتر است و پاسخ اینکه «چرا باید زندگی کند» را یافته است. پس زندگی آرمانی باید «خوش» و «خوب» و «ارزشمند» باشد. «خوشی»، زندگی ما را به سوی شادکامی و خودگرایی دعوت می‌کند؛ «خوبی»، زندگی ما را به سوی دیگر گرایی و زندگی معنویت گرایانه دعوت می‌کند. و «ارزشمندی زندگی» هم زندگی را معنادار می‌کند.

تحقق کمال نهایی زندگی در جامعه آرمانی مهدوی ـ در عصر ظهور ـ در گرو تحقق کامل این سه مؤلفه خواهد بود. در عصر ظهور، زندگی به گونه‌ای است که خوددوستی به بیشترین حد خودش ارضاء شود؛ نوع‌دوستی نیز از راه معنوی زیستن به بیشترین حد ارضاء شود و در عین حال زندگی ارزشمندی هم وجود خواهد داشت. در عصر ظهور انسان واقعاً یقین پیدا می‌کند که می‌صرفد که به زندگی خود ادامه دهد.

جایگاه عقلانیت، معنویت و عدالت در جامعه مهدوی

شرایط حصول این زندگی آرمانی در جامعه مهدوی(تحقق کمال نهایی) به دو بخش تقسیم می‌شود:

الف) بخشی که قسمت عمده‌ای از آن را شامل می‌شود و تحقق آن به دست خود ما بوده و از آن به عقلانیت و معنویت تعبیر می‌شود. عقلانیت و معنویت ادعایش این است که چگونه با استفاده از آن قسمتی از زندگی که در اختیار خود ماست، می‌توان به یک زندگانی آرمانی دست پیدا کنیم. عقلانیت و معنویت دو مؤلفه‌ای هستند که زندگی آرمانی را تا آنجا که در توانِ من صاحب زندگی است، برایم فراهم می‌کند. باید به این نکته توجه کرد که فقط تا آنجایی که در توان ما است، نه آن بخشی که جزء وجوه تراژیک زندگی است و اساساً زدودنی نیست؛ یا آن مقداری که تحصیل شدنی هست، ولی نهادهای اجتماعی مانع دستیابی من به آن می‌شود.

ب) بخشی از آن در دست خود ما نیست و از اختیار خود ما بیرون است. این بخش در درون خود به دو

قسمت تقسیم می‌شود:

۱. بخشی که از اختیار من بیرون است، چون از اختیار کل بشر بیرون است و به وجوه تراژیک زندگی تعبیر می‌شود. وجوه تراژیک زندگی یعنی آن وجوهی که در آن، ما زندگی خوب و خوش و ارزشمندی نداریم و نمی‌توانیم هم داشته باشیم، چون سرشت زندگی بشری به بیشتر از آن اجازه تحقق نمی‌دهد.

۲. بخش دیگر(بخش دوم) جزء وجوه تراژیک زندگی نیست. یعنی از توان بشر بیرون نیست اما به دست نهادهای اجتماعی است که این نهادها در سیطره «من» و یا هر شخص دیگری نیستند. بالاخره نهاد اقتصاد، نهاد سیاست، نهاد تعلیم و تربیت، نهاد حقوق و نهاد دین و مذهب هم تا حد زیادی برای ما تعیین تکلیف می‌کنند و بخواهیم یا نخواهیم و آگاه باشیم یا نباشیم، بر زندگی ما آثار مثبت یا منفی دارند. قسمت عمده‌ای از این محدودیت‌های اعمال شده از سوی نهادهای اجتماعی، نتیجه بی‌عدالتی و وجود تبعیض در عرصه‌های مختلف سیاسی، حقوقی، اقتصادی و... می‌باشد که این نشان دهنده اهمیت و ضرورت وجود عدالت در جامعه آرمانی مهدوی می‌باشد تا عملکرد این نهادها در جامعه عادلانه و منصفانه باشد.

عدالت اجتماعی که گاه در فرهنگ قرآن، از آن به قسط یاد می‌شود، [1] بدان معنا است که همه افراد اجتماع، به میزان استحقاق خود از حقوق و امتیازاتی یکسان بهره‌مند باشند. به این معنا که در تقسیم حقوق و امتیازات ـ اعم از مادی و معنوی ـ ملاحظات غیرارزشی همچون رنگ پوست، زبان، نژاد، قومیت، تبار، منطقه جغرافیایی یا هرگونه حبّ و بغضی دخالت نکند. پیدا است چنین عدالتی، در مرحله نخست، بیشتر متوجه حکومت‌ها است؛ هرچند آحاد هر ملت ـ به ویژه آنان که به دلایلی از شرایط اجتماعی بهتری برخوردارند ـ می‌توانند در بسط یا جلوگیری از آن سهیم باشند. منظور از عدالت اجتماعی، این است که در رفتار و منش انسان با دیگران، اصل عدالت حاکم باشد؛ به‌گونه‌ای که در همه عرصه‌های تعاملات اجتماعی ـ اعم از عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، اجرایی، مدیریتی، فرهنگی و... ـ هواها و امیال شخصی، فامیلی، گروهی و... را دخالت نداده و تنها به حقیقت و حق‌خواهی بیندیشد.(نصیری، ۱۳۸۷ش، ص۲۰۴)

از امام عصر(عج) ـ بر اساس آن چه که در متون دینی آمده ـ باید به عنوان نماد عدالت یاد کرد و به راستی او همان کسی است که عدالت چشم به انتظار اوست. برای آن که عدالت در حکومت امام عصر(عج) به تصویر کشیده شود، می‌توان از دو نوع روایات بهره جست: ۱. روایاتی که وضعیت جهان، از جمله بحران ظلم و بی‌عدالتی پیش از ظهور امام عصر(عج) را ترسیم نموده و در کنار آن به تصریح یا اشاره از پایان یافتن این دست از بحران‌ها با ظهور امام عصر و تشکیل حکومت مهدوی سخن به میان آورده‌اند. ۲. روایاتی که از

[1]. مانند آیات آل عمران (۳):۲۱؛ نساء (۴): ۱۲۷ و ۱۲۵ و....

حکومت امام پس از ظهور به عنوان حکومت عدالت گستر در سراسر گیتی یاد کرده و ابعاد مختلف عدل گرایی در سیره حکومتی امام را مورد تاکید قرار داده‌اند.

روایات دسته نخست: دو روایت از این دست از روایات را مورد اشاره قرار می‌دهیم.

۱. در بخشی از روایت مبسوطی که از پیامبر(ص) در این باره رسیده چنین آمده است: «*إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ الْقِيَامَه ... إِنَّ عِنْدَهَا يَكُونُ الْمُنْكَرُ مَعْرُوفاً وَ الْمَعْرُوفُ مُنْكَراً وَ يُؤْتَمَنُ الْخَائِنُ وَ يُخَوَّنُ الْأَمِينُ وَ يُصَدَّقُ الْكَاذِبُ وَ يُكَذَّبُ الصَّادِقُ ..... فَعِنْدَهَا يَظْهَرُ الرِّبَا وَ يَتَعَامَلُونَ بِالْغِيبَه وَ الرِّشَا وَ يُوضَعُ الدِّينُ وَ تُرْفَعُ الدُّنْيَا ... وَ تَسَلَّطُ الْأَشْرَارُ عَلَى الْأَخْيَارِ وَ يَفْشُو الْكَذِبُ وَ تَظْهَرُ الْحَاجَه وَ تَفْشُو الْفَاقَه*"(حرّ عاملی، ج ۱۵، ص ۳۴۸)

۲. در روایتی از حضرت امیر(ع) در این باره چنین آمده است: «*يأتيكم بعد الخمسين و المائه أمراء كفره و أمناء خونه و عرفاء فسقه فتكثر التجار و تقل الأرباح و يفشو الربا*»(نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۴۸)

در روایت اول، دو عبارت «*فَعِنْدَهَا يَظْهَرُ الرِّبَا وَ يَتَعَامَلُونَ بِالْغِيبَه وَ الرِّشَا*» و «*تَظْهَرُ الْحَاجَه وَ تَفْشُو الْفَاقَه*» بیانگر رواج ظلم و بی‌عدالتی در عرصه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی؛ و در روایت دوم عبارت «*يفشو الربا*» نشان از رواج فساد مالی در این دوره دارد. چنان که عبارت «*تَسَلَّطُ الْأَشْرَارُ عَلَى الْأَخْيَارِ*» در روایت نخست و عبارت «أمراء كفره» در روایت دوم به این بحران اشاره دارند.

افزون بر این روایات، عبارت: «*يملا الارض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما و جورا*» به صورت تواتر لفظی در عموم روایات مهدویت انعکاس یافته است. چنان که از ظاهر این دست از روایات پیدا است دو نکته اساسی در آنها مورد تأکید قرار گرفته است: ۱. جهان پیش از ظهور امام عصر پر از ظلم و بی‌عدالتی خواهد بود. ۲. امام عصر(عج) جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد.(نصیری، ۱۳۸۷ش، ص۲۲۹.)

روایات دسته دوم: در این جا به چند روایت از معصومان اکتفا می‌کنیم. پیامبر(ص) فرمود: «ساکنان آسمان و زمین از او خشنود می‌گردند، مال را به نحو صحیح تقسیم می‌کند. مردی پرسید: به نحو صحیح چیست؟ فرمود: مساوی بین مردم.»(مجلسی، ج ۵۱، ص ۸۱). حضرت امیر(ع) فرمود: «پس عدالت در روش(سررشته‌داری) را به شما نشان می‌دهد که چگونه است.»(نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸) امام صادق(ع) فرمود: «آنگاه که قیام کند، به عدالت حکم کند و در روزگارش ستم برچیده خواهد شد.»(مجلسی، ج۵۲، ۱۴۰۴ق، ص۳۳۸) امام صادق(ع) فرمود: «هلا! به خدا سوگند عدلش را به اندرون اتاق‌ها وارد خواهد کرد، همانگونه که گرما و سرما وارد می‌شود.»(مجلسی، ج۵۲، ۱۴۰۴ق، ص۳۶۲)

حضرت مهدوی(ع) که مظهر عدالت الهی است، مردم را چنان به قرآن و سنت پیامبر می‌خواند و تعالیم آن دو را در میان جامعه نشر می‌دهد که انسانها به تزکیه الهی و معرفت خدایی دست می‌یابند و آن هدفی که در آیات قرآن برای رسالت انبیا مطرح شد تحقق می‌یابد و عملی می‌شود.

در جامعه مهدوی، جایی برای کینه و دشمنی در قلوب مردم نمی ماند و وقتی کینه از دل‌ها رفت، بهانه‌ای برای خیانت، خودخواهی، انتقام، بدگمانی و... نخواهد بود و اخلاق مردم اخلاق محمدی و علوی خواهد شد.(حائری، ۱۳۸۷ش، ص۲۲۵).

تا اینجا به این نتیجه می‌رسیم که پروژه عقلانیت و معنویت برای دستیابی به زندگی آرمانی مهدوی کافی نیست و وجود عدالت و مخصوصاً عدالت اجتماعی نیز لازم است.

ارتباط و تقابل عقلانیت، معنویت و عدالت در عصر ظهور

تقسیم تربیت به دو بخش عقلانی و معنوی، در فلسفه جدید تعلیم و تربیت نیز مورد توجه قرار گرفته است. ژان پیاژه، یکی از متخصصان این فن ضمن تأکید بر همراهی حیرت آور این دو بخش از تربیت، ایجاد تفکر منطقی را در انسان مستلزم پرورش او می‌داند و بر تربیت عقل و قلب اصرار می‌ورزد. به نظر وی: «اولین وظیفه تربیت تشکیل و بنا کردن عقل است... حق بهره مندی از تربیت اخلاقی همانند برخورداری از پرورش عقلی، در این است که آدمی حق داشته باشد، عقل و اخلاق را واقعاً در خود بسازد یا لا اقل در تهیه و ساختمان آنها سهیم باشد و آن متضمن چیزی بالاتر از کسب معرفت‌ها یا گوش دادن به درس و اجبار به اطاعت است. این حق در واقع، حق سفتن و پرداختن لوازم معنوی گرانبهایی است که ساختن آنها در گرو محیط اجتماعی مخصوصی است».(ژان پیاژه، ترجمه منصور و دیگران، ص ۵۳)

محیط اجتماعی ایده آلی که در آن کمال اجتماعی به اوج خود رسیده و متعالی گشته باشد؛ یعنی عدالت در آن بطور کامل رعایت شود. خواجه نصیر طوسی می‌گوید: «در صورتی انسان به سعادت واقعی نایل می‌شود که شهوت و غضب و آمال و آرزوهای خویش را تحت فرمان عقل قرار دهد و عقل و خرد را به فرمان دین در آورد و اراده خویش را در مشیت خداوند فانی سازد».(نصیر الدین طوسی، ص ۱۴۲)

نفس انسان در آغاز سالم، صاف و بی‌آلایش است و می‌تواند تحت تعلیم و تربیت‌های گوناگون قرار گیرد. همچنین چون انسان دارای قدرت اختیار، انتخاب و اراده آزاد است؛ هم مسؤول است و هم می‌تواند ماهیت‌های متفاوت و مختلف پیدا کند و این تعلیم و تربیت است که آینده و سرنوشت انسان را می‌سازد و مسیر زندگی وی را تعیین می‌کند. اگر تربیت و تعلیم بر اساس فطرت پاک و استعدادهای درونی عالی او باشد، در این صورت او یک انسان پاک و وارسته به معنویات به بار خواهد آمد و اگر تربیت شخصی، غیر معنوی و مبتنی بر فساد اخلاقی و معیارهای غیر الهی باشد، از وی فردی فاسد و بی‌ایمان ساخته خواهد شد.(کارگر، ۱۳۸۹ش) یکی از متفکران معاصر درباره ارتباط بین عقلانیت و معنویت می‌نویسد: «عقل و قلب آدمی یا به عبارت دیگر این دو نوع فعالیت درونی، موقعی است که نورانیت روح را ـ که روشنایی خود را از

مبدأ اعلی(*نور السماوات و الارض*) گرفته است ـ بپذیرد؛ کلیه احکام و فعالیت‌های آنها نورانی می‌شود و اگر آن دو پدیده به همین روشنایی‌های طبیعی قناعت بورزند و رابطه خود را از روح و نورانیت آن قطع کنند، مانند حواس طبیعی که داریم، تنها پدیده‌ها و روابط صوری جهان طبیعت را درمی‌یابند؛ چنان که چشم را این نور حالی بین کند، همچنین جسم و عقل و روح را گرگین کند».(جعفری، ج۷، ص ۲۷۲)

عقل و دل‌ها بی‌گمانی عرشی‌اند　　در حجاب از نور عرشی می‌زینند
عقل باید نور ده چون آفتاب　　تا زند تیغی که نبود جز صواب

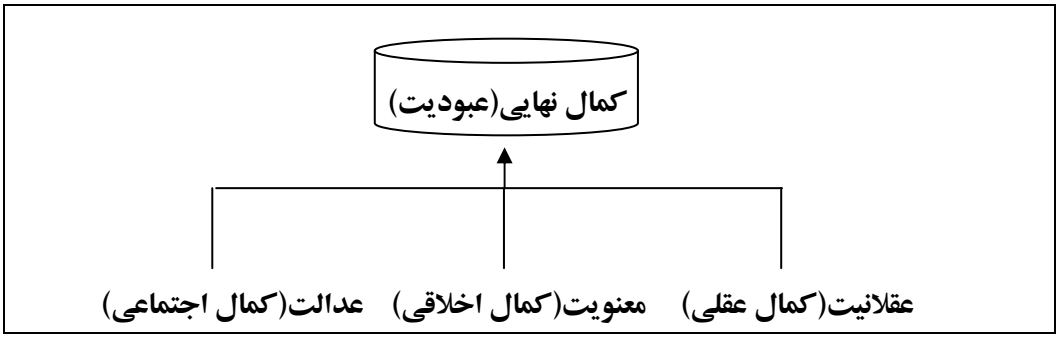
در عصر ظهور عقلانیت و معنویت مورد توجه بایسته و شایسته قرار می‌گیرد و انسان با دو بال علم و اندیشه و تربیت و تزکیه، به رشد و کمال می‌رسد. او با ابزار علم و خرد، بر جهان بدعت و جهالت ویرانگر خود فائق می‌آید و با تهذیب و تزکیه نفس، هر چه بیشتر با خود و خدای خود آشنا شده، بر نفس پیروز می‌گردد و به کمال شایسته خود(عبودیت و بندگی) می‌رسد و ظرفیت‌های عقلی و و معنوی او شکوفا می‌گردد.

این نظریه مبتنی بر نگرش چند بعدی و جامع به انسان و امور مختلف او بوده و در صدد تبیین این انگاره است که انسان با روشن‌بینی پارسایانه و اخلاق و ایمان، می‌تواند تمامی مسائل خود را سامان ببخشد و در پرتو کمال عقلی و معنوی به خیر مطلق و سعادت برین(قرب الهی و عبودیت) نایل آید؛ چنان که در روایت زیبایی آمده است: «*الخیر کلّه فی ذلک الزمان یقوم قائمنا و یدفع ذلک کلّه*»(*طوسی، ص۴۳۷*)؛ «همه خیرها در آن زمان است؛ وقتی که قائم ما قیام کند و زشتی‌ها را از میان بردارد».

یکی از ابعاد مهم این نظریه، تکیه بر فزونی دانایی و پارسایی انسان و تغییر و تحولات گسترده فرهنگی و درونی در او و جامعه است. پی بردن به باطن و عمق پدیده‌ها ـ به خصوص کاستی‌های اخلاقی و رذایل فردی و اجتماعی ـ و مشاهده واقعیات هستی و بایسته‌های اخلاقی و ایمانی و... از دستاوردهای این نوع نگرش است که آثار آن در عدالت اجتماعی نمودار می‌گردد. بحث عدالت در عصر ظهور مؤلّفه‌ای مهم و فراگیر است؛ به طوری که در ابعاد مختلف زندگی محقق خواهد شد. برای اینکه انسان‌ها از مزایا و زیبایی‌های عدالت آگاه شوند، باید با تمام وجود آن را درک کنند و به عمق و ژرفای آن پی ببرند و در واقع با دل و جان پذیرای آن باشند. به همین جهت در روایات آمده است که حضرت مهدی(عج) واقعیت عدل را به تمام معنا برای مردم جلوه‌گر خواهد ساخت.(نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸)

حتی در کنار این می‌توان به روایتی اشاره کرد که خداوند بر وسعت بینایی و شنوایی مردم *می‌افزاید* «*اذا قام مدّالله لشیعتنا فی اسماعهم و ابصارهم*»(کلینی، ج۳۲۹، ص ۳۴)؛ این وسعت بینایی، می‌تواند علاوه بر امور

عقلانی، شامل امور معنوی نیز شود.



شکل ۲. جایگاه عقلانیت، معنویت و عدالت در جامعه آرمانی مهدوی در عصر ظهور

براساس بعضی از روایات و تفاسیر و یافته‌های عقلی و تجربی بشر، این «وصال موعود» و فرا رسایی(کمال) واقعی، با ظهور حضرت مهدی و تشکیل حکومت جهانی وقوع خواهد یافت و انسان از طریق کمالات فرعی(رشد هویت عقلانی، معنوی و عدالت گرا)، به کمال نهایی(قرب الهی و عبودیت) خواهد رسید.

در دیدگاه متفکرانی چون علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز پیوند کاملی میان کمال نهایی بشر با عصر ظهور مهدوی بر قرار شده و شکوفایی ارزش‌های انسانی مورد تأکید قرار گرفته است. صاحب ***المیزان*** می‌گوید: «به حکم ضرورت، آینده جهان روزی را در بر خواهد داشت که در آن روز جامعه بشری، پر از عدل و داد شده و با صلح و صفا، همزیستی نماید و افراد انسانی غرق فضیلت و کمال شوند. البته استقرار چنین وضعی به دست خود انسان خواهد بود و رهبر چنین جامعه‌ای، منجی جهان بشری و به لسان روایات مهدی خواهد بود...».(طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ص ۳۰۸)

استاد مطهری نیز می‌نویسد: «... انسان تدریجا از لحاظ ارزش‌های انسانی به مراحل کمال خود؛ یعنی، مرحله انسان ایده آل و جامعه ایده آل نزدیک‌تر می‌شود تا آنجا که در نهایت امر حکومت عدالت؛ یعنی، حکومت کامل ارزش‌های انسانی ـ که در تعبیرات اسلامی از آن به حکومت مهدی تعبیر شده است ـ مستقر خواهد شد و از حکومت نیروهای باطل و حیوان مآبانه و خود خواهانه و خودگرایانه اثری نخواهد بود».(مطهری، ۱۳۷۴ش، ص ۴۱) در بیان استاد مطهری، تعبیر «حکومت کامل ارزش‌های انسانی» به مؤلفه سوم، و «حکومت نیروهای خودگرایانه» به مؤلفه اول از زندگی آرمانی(که قبلتر توضیح داده شد) اشاره دارد.

در روایات به صراحت به این تکامل فراگیر و مطلق بشر(عبودیت و بندگی) اشاره شده است: «پادشاهی(و

حاکمیت) برای خداست امروز، دیروز و فردا؛ اما زمانی که قائم□ قیام می‌کند، جز خدا عبادت نمی‌شود»(شرف الدین نجفی، ص ۳۶۱). و «بشارت باد به [آمدن] مهدی! او دل‌های بندگی را با عبادت و اطاعت پر می‌کند و عدالتش همه را فرا می‌گیرد»(طوسی، ۱۴۱۱ق، ص۱۷۹).

شهروندان یک جامعه هنگامی که از ایمان سرشاری برخوردار باشند، خداوند و ارزش‌های معنوی را ملاک تنظیم روابط اجتماعی خود قرار می‌دهند و در چنین صورتی به دیگران تعدّی و تجاوز نکرده و بی آنکه ناظران بیرونی او را کنترل نمایند، بر خود نظارت می‌نماید و جلوی هوا و هوس خود را می‌گیرد و بر خواهش‌های بی پایه نفس خود لجام می‌زند، بنابراین معنویت از هر گونه بی عدالتی، تجاوز به حقوق دیگران و... پیشگیری می‌نماید، اما انسانی که معنویت به دور باشد هیچ ضابطه و کنترل درونی او را از ایجاد بی عدالتی و تضییع حقوق دیگران باز نمی دارد مگر آنکه نظارت‌های بیرونی آن قدر قوی باشند که در پاره‌ای از موارد آن هم به خاطر ترس از مجازات و قانون جلوی حرص و آز و خودکامگی او را بگیرد.

کمال عقلانیت و معنویت در عصر ظهور

عصر ظهور، دوران حیات طیبه و حیات معقول انسانی است؛ عصر حاکمیت عقلانیت و معنویت بر افراد و جوامع؛ که نتیجه آن برقراری عدالت مهدوی در سرتاسر جهان می‌باشد. دوره به‌زیستی و کمال گرایی است که کمتر نظیری می‌توان برای آن تصور کرد. در این عصر، تمامی ظرفیت‌ها و استعدادهای فطری و عقلی انسان، شکوفا می‌شود و با تربیت عقلانی و معنوی او(تعلیم و تزکیه)، حیات نوینی فرا روی او گشوده می‌شود. به نوشته یکی از حکما: «زمان ظهور دولت آن جناب ـ که زمان ظاهر شدن دولت ثانیه حق است ـ زمان ظهور و غلبه عقل است از روی باطنی آن که مقام ولایت است و به منزله روح است از برای روح ظاهری که آن مقام نبوت است».(سیدجعفر کشفی، ج۱، ص۷۸)

در روایات مهدوی، اشاره‌ای صریح به همنوایی و هم پوشانی دو بعد عقلانی و معنوی انسان شده و رشد و بالندگی توأم آن دو، به دست مهدی موعود(عج) مورد تأکید قرار گرفته است. امام باقر(ع) می‌فرماید: «چون قائم ما قیام کند، دستش را بر سر بندگان می‌گذارد و عقول آنها را متمرکز ساخته و اخلاقشان را به کمال می‌رساند»(راوندی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص ۸۴۱) و نیز آمده که: «قلعه‌های گمراهی و نادانی و دل‌های بسته را می‌گشاید».(کشفی، ج۱، ص ۷۸)

بر اساس روایت امام باقر(ع)، عقول و افکار مردم در عصر ظهور، شکوفا و متمرکز و اخلاق آنان کامل می‌شود؛ یعنی، پیوند عقلانیت و معنویت انسان. او در سایه بینش عمیق و دانایی پارسایانه و ایمانی، ریشه‌های مفاسد و معایب را از درون خود می‌زداید و بر معرفت و معنویت خود می‌افزاید. بر این اساس امام زمان(عج)

پس از ظهور، با نفوذ در دل و جان و عقل مردم و هدایت‌های پیامبرگونه خود، آنان را هدایت و راهنمایی می‌کند. مقصود از دست(وضع یده) در این روایت، دست رحمت، هدایت و شفقت الهی بر بندگان است. کلمه «ید» به معنای دست در زبان عربی، مفاهیم و مصداق‌های گوناگونی دارد. یکی از معانی ید، نعمت و رحمت است.(مفردات راغب، ص ۸۸۹) در این صورت معنا چنین می‌شود: در زمان ظهور حضرت مهدی(عج)، با آفت‌زدایی از درخت عقل و خرد و ایجاد بستر و زمینه مناسب برای رشد و شکوفایی عقول مردم، رحمت و نعمت خداوند بر مردم نازل می‌شود و منتظران واقعی حضرت در چنین فضای آکنده از معنویت به سر منزل مقصود(کمال) می‌رسند.

خداوند در قرآن کریم در مورد یکی از حکمت‌های نبوت می‌فرماید: «پیامبر زنجیرها و مشقت‌ها(جهالت و هواپرستی) را از آنها(مردم) بر می‌دارد»(اعراف، آیه ۱۵۷). در اینجا منظور از زنجیر و مشقّت، بندها و زنجیرهای مادی نیست؛ بلکه مقصود زنجیرهای نادانی و فساد است که پیامبر اکرم با هدایت‌ها و تلاش‌های فراوان فرهنگی، آن را از انسان‌ها بر طرف ساخت. در عین حال از هدایت‌های تکوینی ویژه‌ای نیز استفاده کرد و در دل و جان مردم نادان و فاسد نفوذ عقلانی و معنوی داشت و تأثیرات عمیقی بر آنان گذاشت. در عصر ظهور امام مهدی(عج) نیز، تمامی موانع و آفت‌های رشد و تعالی عقلانی و معنوی انسان‌ها از بین می‌رود و عقول آنان را به حد بالایی از شکوفایی و رشد می‌رساند. در اینجا حضرت مهدی(عج) ادامه دهنده راه پیامبران و تکمیل کننده برنامه‌های آنان به خصوص پیامبر اسلام(ص) است. در واقع در عصر ظهور به دو بعد تعلیم و تزکیه عموم مردم پرداخته می‌شود؛ یعنی، هم بر بصیرت و دانایی آنان افزوده می‌شود و هم پاکسازی و تزکیه نفوس در اولویت قرار می‌گیرد. قرآن در این رابطه می‌فرماید: «او است که در میان قوم بی‌کتاب، پیامبری از میان خودشان بر انگیخت که آیات او را بر آنان خواند و پاکیزه‌شان می‌دارد و به آنان کتاب و حکمت می‌آموزد»(جمعه، آیه ۲). بر اساس این آیه، تکامل وجود انسان از جنبه‌های علمی و عملی و تزکیه و تهذیب او، به عنوان هدف نهایی بعثت پیامبر(ص) معرّفی شده است و یکی از زمینه‌ها و بسترهای رسیدن به این هدف، علم آموزی به انسان است. امام علی(ع) می‌فرماید: «خداوند فرستادگان خود را در میان مردمان بر انگیخت و پیامبران خویش را پیاپی روانه کرد تا از آنان رعایت میثاق فطری الهی را باز طلبند و نعمت‌های فراموش شده خدایی را به آنان یاد آور سازند و نیروهای پنهان عقل آدمی را آشکار سازند(*یثیروا لهم دفائن العقول*) و آیات بهنجار آفرینش را به مردمان بنمایانند...»(نهج البلاغه، خطبه ۳۳). بر این اساس نقش اصلی دعوت پیامبران، گسترش دانایی و آموزش و تعلیم است و ایمان و معرفت، خود از شاخه‌های دانایی به شمار می‌رود. پیامبران، انسان‌ها، راه و رسم زندگی و هدف و نتیجه آن را می‌آموختند و ارزش انسان و والایی مقام و نقش برجسته او در کائنات و توانایی و ظرفیت وجودی او در رسیدن به تکامل فراگیر و تعالی روحی، به وی یادآور می‌شدند.

در پرتو چنین تعلیمی، نیروی تفکر و خردورزی(عقلانیت) را در او بیدار می‌کردند و به اندیشه درباره مبدأ و معاد و کشف رموز و اسرار آیات الهی وا می‌داشتند. البته در کنار این و فراتر از آن به تزکیه و تهذیب او اهمیت داده و راه رسیدن به کمال را در معنویت دینی می‌دانستند.

آثار شکوفایی عقلی و معنوی و عدالت در جامعه مهدوی

۱. چون مهم‌ترین شاخصه عقلانیت، استدلالی بودن است. بنابراین تمام تاکید بر استدلال است. حالا به تعبیر قرآنی که به بلیغ‌ترین صورت می‌فرماید: «هاتوا برهانکم، ان کنتم صادقین» یعنی اگر صادقید، برهانتان را بیاورید(برهان به معنای ارسطویی منظور نیست)، برهان به تعبیر قرآنی یعنی دلیل واضح، دلیل روشن.

۲. زندگی اصیل یعنی با فهم و تشخیص خود عمل کردن که ترازوی آن، عقل و وجدان اخلاقی است. این دو سرمایه درونی یعنی عقل و وجدان اخلاقی را فقط می‌توان با دو فضیلت اخلاقی به آن رجوع کرد: یکی صداقت است و دیگری جدیت. یعنی باید به عقل و وجدان اخلاقی خود رجوع کرد اما با دو ویژگی: یکی صداقت هرچه تمامتر و دیگری جدیت هر چه تمامتر. باید با جدیت هر چه تمام‌تر، دائم با عقل و وجدان اخلاقی ام در طرف مشورت باشم. نه اینکه هر چند وقت یک بار احوال عقل و وجدان اخلاقی‌ام را بپرسم. این همان زندگی نیازموده‌ای است که در عصر ظهور قابل مشاهده و درک است.(ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۹ش)

۳. واقع‌گرایی به معنای رجوع به خود واقعیت‌ها است. در عصر غیبت امام معصوم(ع) ما ایده‌آلیستیم و نه رئالیست. و آن به این معنا است که ما عقاید را با ایده‌ها(به علت نبود امام) می‌سنجیم و نه با واقعیت‌ها؛ ولی در عصر ظهور چون امام حضور دارد و قابل درک است و همانطور که در روایات عقول مردم در عصر ظهور شکوفا می‌شود، بنابراین هر سخنی با رجوع به واقعیت‌ها محک می‌خورد. و در نتیجه یک اتوریته‌زدایی[1] از افراد و شخصیت‌ها صورت می‌گیرد و یک نوع برابری‌گرایی؛ یعنی همه برابرند.(ضرورت وجود عدالت) به این معنا که همه برابرند تا اگر سخنی بی‌دلیل و غیر مستدل بود آن را قبول نکنند و اگر دلیل داشت قبول و اطاعت کنند. و این مستلزم وجود عدالت در عصر ظهور حضرت حجت(عج) می‌باشد.

[1]. اتوریته به فرد یا مقامی گفته می‌شود که می‌تواند به فرد تحت اتوریته دستوری بدهد و فرد تحت اتوریته از او پیروی می‌کند. اتوریته، به فرد یا مقامی گفته می‌شود که فرد(یا افراد) تحت اتوریته از او اطاعت می‌کنند. اطاعت به معنای عمل کردن بی‌چون و چرا به فرمان یا دستور است. برای مثال در آزمایش میلگرام افراد با وجود این‌که نمی‌خواستند به شکنجه‌ی فرد دیگری بپردازند بخاطر وجود اتوریته نمی‌توانستند از این عمل سرباز زنند. (استنلی میلگرام، مترجم: مهران پاینده و عباس خداقلی، ۱۳۸۱ش)

نتیجه گیری

رویکرد پژوهشی و نظری ما در نگارش این مقاله، توجه به امکان پرورش و شکوفایی کمال گرایانه انسان در پرتو رشد جامع عقلی و معنوی است. همان‌گونه که زمان بعثت نبوی، عصر تعلیم و تربیت نفوس و تزکیه و عقل پروری بوده است، بُعد کامل این رویکرد در دوران ظهور منجی موعود(عج)، جلوه‌گر خواهد شد.

عقلانیت و معنویت دو مؤلفه‌ای هستند که ما را به زندگی آرمانی می‌رسانند، در نتیجه هیچکدام هدف نیستند، بلکه هر دو وسیله‌اند. بنابراین ما باید به این دو به چشم وسیله نگاه کنیم؛ البته دو وسیله گریز ناپذیر. دو وسیله‌ای که به هیچ نحوی از انحاء نمی‌شود از آن‌ها دوری کرد و در عین حال به زندگی آرمانی رسید. البته هر دوی این‌ها برای رسیدن به هدف منحصر به فرد هستند. بنابراین نباید «عقلانیت» و «معنویت» و هر وسیله دیگری به صورت بت بزرگی در ذهن ما مجسم شود؛ بلکه هر دو باید در استخدام انسان و کاستن از درد و رنج‌های آدمی و پیشبرد او به سوی کمال مطلوب باشد. حال اگر هر نکته‌ای در فرهنگ و تمدن، دین، مذهب، فلسفه، عرفان، الهیات، علوم تجربی، علوم انسانی، هنر، ادبیات و علوم تاریخی، درهر جا هر چیزی که به درد کاستن درد و رنج از انسان بخورد، می‌توان آن را أخذ کرده و در باب عقلانیت و معنویت هم تکرار کنیم. پس عقلانیت و معنویت تنها وسیله‌ای در مسیر کاستن از درد و رنج انسان ارزش دارند. هیچ چیزی نباید جز انسان و رسیدن به کمال شایسته او(عبودیت و بندگی) مدنظر باشد؛ هر چیزدیگری مسأله‌نماست و نه مسأله. با این توضیحات می‌توان استنباط کرد که حکومت حضرت مهدی(عج) در عصر ظهور عدالت گرایانه است نه با رویکرد انتقام‌گیری و کشتار مردم. درباره قتل و کشتار در دوران ظهور، برخی افراط می‌کنند و از امام زمان(ع) و یاران او چهره‌ای خشن ارائه می‌دهند. واقعیت، این است که سیاست امام(ع) همان سیاست پیامبر اکرم(ص) است. گاهی مقتضای عدالت و گستردن آن بر جامعه، این است که دشمنانِ سرسخت و لجوج را که هرگز با حکومت حق کنار نمی‌آیند، از سر راه بردارند. به یقین، قبل از ظهور و مقارن با آن، ستمگران خون-ریزی بر جهان حاکمند که از هیچ جنایتی فروگذار نمی‌کنند. در چنین وضعیتی، در مقابل امامی که برای برپایی عدل و داد قیام می‌کند، بی‌تردید گروه‌های معاندی که دستشان به خون بشریت آلوده شده است و حق مردم را غصب کرده‌اند، مقابل حرکت و نهضت اصلاح‌گرایانه امام، ایستادگی می‌کنند. اینان کسانی هستند که کشته خواهند شد؛ امّا کسانی که چنین نیستند، هر چند مسلمان نباشند، کشته نخواهند شد.(جمعی از نویسندگان، آفتاب مهر، ج۲، ص۷۹، ۱۳۹۰ش)

منتظر واقعی می‌بایست برای تقویت ابعاد عقلانی و معنوی خود و در نتیجه عدالت اجتماعی تلاش نماید تا در سایه این اعتقادات، امنیت اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی پدید آید. در همین راستا منتظر می‌بایست با هرگونه شبهه افکنی در اعتقادات و باورهای مردم در عصر غیبت مقابله نماید. به ویژه عالمان دینی این وظیفه

را به طور سنگین تری بر عهده دارند.(ضمیری، محمدرضا، الگوی جامعه امن در عصر انتظار، ج۲، ص۴۰۳)

آنچه در عصر ظهور به وقوع می‌پیوندد در عصر انتظار باید بسترش فراهم آید، و مقصود از این زمینه سازی می‌تواند زمینه سازی معنوی، فرهنگی، فکری، علمی و... باشد. بنابراین، می‌توان در زمان انتظار، این بسترها را فراهم نمود تا در پرتو آن بستر عدالت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... نیز حاصل گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم

۲. نهج البلاغه

۳. پیاژه، ژان، *تربیت به کجا ره می‌سپرد*، ترجمه منصور و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش.

۴. جعفری، محمدتقی، *نقد و تفسیر و تحلیل مثنوی*، تهران، بعثت، بی‌تا.

۵. حائری، محمدمهدی، *آثار فردی و اجتماعی عدالت مهدوی*، فصلنامه انتظار موعود، ش۱۴، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج)، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج)، ۱۳۸۷ش.

۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، ۲۹ جلد، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۹ق.

۷. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، ۱۶ جلد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش.

۸. رئوف، فهیمه، *زمینه‌های امنیت جهانی در عصر انتظار*، فصلنامه گفتمان مهدویّت، سخنرانی‌ها و مقاله‌ها، قم، مؤسسه فرهنگی انتظار نور، ج۲، ۱۳۸۷ش.

۹. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، طلیعه النور، ۱۴۲۶ ق.

۱۰. ضمیری، محمدرضا، *الگوی جامعه امن در عصر انتظار*، فصلنامه گفتمان مهدویّت، سخنرانی‌ها و مقاله ها، قم، مؤسسه فرهنگی انتظار نور، ج۲، ۱۳۸۷ش.

۱۱. طباطبایی، محمدحسین، *شیعه در اسلام*، اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.

۱۲. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، *کتاب الغیبه*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.

۱۳. طوسی، نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴ق.

۱۴. فریدی، رضا، *مهدویّت و فتنه‌های آخرالزمان*، همایش ملی مهدویّت، دانشگاه علوم پزشکی شهرکرد، ۱۳۸۹ش.

۱۵. قطب الدین راوندی، ابی الحسن سعید بن هبه الله، *الخرائج والجرائح*، ۳ جلد، چاپ اول، قم، مؤسسه امام مهدی، ۱۴۰۹ق.

۱۶. کارگر، رحیم، *تعلیم و تربیت در عصر ظهور*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج)، ۱۳۸۹ش.

۱۷. کشفی، سیدجعفر، *تحفه الملوک*: گفتارهایی درباره حکمت سیاسی، قم، ۱۳۸۱ش.

۱۸. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، *کافی*، ۸ جلد، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ق.

۱۹. مجلسی، محمدباقربن محمدتقی، *بحارالانوار*، ۱۱۰ جلد، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.

۲۰. محمودیان اصفهانی، مریم، *آرمانشهر از دیدگاه برخی متفکران با نگرشی بر حکومت مهدوی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشکده اصول دین، ۱۳۸۸ش.

۲۱. مختار امینیان، *مبانی اخلاق اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.

۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *خودشناسی برای خودسازی*، سوم، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۰ش.

۲۳. مطهری، مرتضی، *قیام و انقلاب مهدی(عج)(از دیدگاه فلسفه تاریخ)*، چاپ پانزدهم، قم، صدرا، ۱۳۷۴ش.

۲۴. ملکیان، مصطفی، «*عقلانیت و معنویت بعد از دهسال*»، سخنرانی در تالار شیخ انصاری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۹

۲۵. میلگرام، استنلی، *اطاعت از اتوریته: مشاهدهای تجربی*، ترجمه: مهران پاینده و عباس خداقلی، نشر اختران، ۱۳۸۱ش.

۲۶. نجفی، شرف الدین، *تأویل الآیات الظاهره*، قم، مؤسسه الامام المهدی.

۲۷. نصیری، علی، *کارکرد عدالت در تعاملات اجتماعی*، فصلنامه انتظار موعود، سال هشتم، شماره۲۵و۲۶، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج)، ۱۳۸۷ش.

۲۸. نعمانی، ابی عبدالله محمد بن ابراهیم، *الغیبه*، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷ق.

عقلانیت، معنویت و عدالت
در اندیشه، باور و رفتار امام خمینی(ره)

محمد تقی دیاری بیدگلی*

مقدمه

«مکتب امام، مجموعه ای دارای ابعاد مختلف است؛ این ابعاد را باید باهم ملاحظه کرد. دو بُعد اصلی در مکتب امام بزرگوار ما، بُعد معنویت و بُعد عقلانیت است؛ یعنی امام بزرگوار ما صرفاً با تکیه بر عوامل مادی و ظواهر مادی، راه خود را پی نمی‌گرفت؛ اهل ارتباط با خدا، اهل سلوک معنوی، اهل توجه و تذکر و خشوع و ذکر بود، به کمک الهی باور داشت، امید او به خدای متعال، امید پایان‌ناپذیری بود. و در بُعد عقلانیت، به کارگرفتن خرد و تدبیر و فکر و محاسبات در مکتب امام مورد ملاحظه بوده است...

بُعد سومی هم وجود دارد که آن هم مانند معنویت و عقلانیت، از اسلام گرفته شده است و آن، بُعد عدالت است. اینها را باید با هم دید. تکیه بر روی یکی از این ابعاد، بی‌توجه به ابعاد دیگر، جامعه را به راه خطا می‌کشاند و به انحراف می‌برد. این مجموعه، میراث فکری و معنوی امام است. خود امام بزرگوارهم، در رفتارش، هم مراقب عقلانیت بود و هم مراقب معنویت بود. هم با همه وجود متوجه بُعد عدالت بود.» (برگرفته از بیانات مقام معظم رهبری، در بیست و دومین سالگرد رحلت بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۴خرداد ۱۳۹۰ش در حرم مطهر امام خمینی به نقل از پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری)

نگارنده در این مقاله در صدد است تا با سیری کوتاه در سیره قولی و عملی امام خمینی، جلوه‌هایی از مؤلفه‌های سه‌گانه عقلانیت، معنویت و عدالت را- که ملهم از آموزه‌های الهی، مکتب نورانی اسلام و سیره پیشوایان معصوم دینی(ع) است- به تصویر بکشد.

---

* دانشیار دانشگاه قم

الف) جلوه‌های عقلانیت

از نگاه قرآن و سنت، عقل از جایگاه و منزلت ویژه‌ای برخوردار است، خداوند می‌فرماید: *«فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...»* **(زمر/۱۷- ۱۸)** پس بندگان مرا بشارت ده!همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آن‌ها پیروی می‌کنند...

در فرهنگ والای اهل بیت(ع) عقل، به عنوان حجت باطنی و هم‌ردیف پیامبران الهی شمرده شده است.(ر.ک: کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص۱۶)

امام رضا(ع) درباره پیوند عقل و دین می‌فرماید:

«انما یدرک الخیر کله بالعقل و لا دین لمن لا عقل له»؛ «تمام خوبی ها با عقل درک می‌شود و کسی که عقل ندارد دین ندارد.» (محمدی ری‌شهری، *میزان الحکمه*، ج ۶، ص ۳۹۷)

عقل آدمی، اگر در جهت عبودیت باشد، همان عقلی است که در روایات از آن تمجید شده است و اگر مغلوب شهوات گردد و در خدمت قوای پست آدمی قرار گیرد، از آن به شیطنت و نکراء یاد شده است.(مطهری، *آشنایی با قرآن*، ج ۱ و ۲، ص ۱۶۸)

عقلانیت در اندیشه و عمل امام خمینی، برگرفته از عقلانیتی است که در متن اسلام وجود دارد؛ اصل دین و دینداری و اصول دین، مبتنی بر عقل و عقلانیت است. عقل یکی از چهار زیر بنای استنباط احکام است و امام، به عنوان یک عالم و فقیه بزرگ و احیاگر اسلام ناب محمدی(ص) و در عین حال یک اندیشمند و فیلسوف برجسته، در تمام زندگی از جمله در پایه‌گذاری نهضت و رهبری انقلاب و فرآیند تأسیس جمهوری اسلامی در همه امور بر مبنای عقل و شرع حرکت کردند.

جلوه‌های عقلانیت امام همواره در حرمت نهادن به ساحت انسان‌ها و افکار و آرای عمومی، توجه به نهادهای قانون‌گذاری و قانون‌گرایی، اصول مهم خردجمعی و رایزنی، موقعیت‌شناسی، اهم و مهم و اصلی و فرعی کردن امور و توجه به مقتضیات و شرایط اجتماعی و نیز اصل اساسی وحدت ملی و انسجام اسلامی ملل مسلمان، به‌نحو چشم‌گیری مشهود بود.

۱. تأکید بر اصل کرامت انسان‌ها

از نگاه امام خمینی، ملاک ارزش و کرامت انسانی، رعایت قانون و تقواست و چیزی که باعث خدشه دار شدن این دو باشد، عامل خدشه‌دار شدن کرامت انسان‌ها می‌باشد. در مکتب امام فرقی بین هیچ یک از افراد جامعه وجود ندارد؛ چه از مسؤولان رده بالای کشور باشند و چه یک کارگر ساده، همه باید قانون را رعایت نمایند. دیگر این که ارزش آن‌ها به مقام و جایگاه نیست بلکه به تقوای الهی است.

امام خمینی(ره) درباره تساوی انسان‌ها در برابر قانون می‌فرماید: در اسلام همه کس حتی پیامبر عظیم‌الشأن(ص) در مقابل قانون، بی‌امتیاز در یک صف هستند و احکام قرآن و اسلام بر همه جاری است و شرف و ارزش انسان‌ها در تبعیت از قانون است که همان تقواست و متخلف از قانون مجرم و قابل تعقیب است.(*صحیفه امام*، ج۱۴، ص۲۲۱)

از دیدگاه حضرت امام، ارزش انسان‌ها به داشتن ثروت و مقام نیست. ثروت و مقام امتیازی برای کسی در برابر اقشار جامعه، به وجود نمی‌آورد: اسلام برای کارگر ارزش قائل است. برای کارگر و کار ارج قائل است، و احترام قائل است. یعنی همان طوری که یک شخص عالم، یک شخص مجاهد را [تعریف و] توصیف می‌کند. شخص کارگر، زارع، هر کارگری را، می‌گوید، همه‌شان مثل همند؛ مثل شانه‌ای که این رده‌هایی که دارد، همه هم قد هستند، مثل هم هستند... در قرآن کریم هم تصریح می‌کند که امتیازها به این مسائلی که سرمایه داشتن، قدرت داشتن- نمی‌دانم- و امثال این‌ها نیست. ارزش‌ها و بزرگی‌ها به تقواست، به ارزش انسانی است.(همان، ج۱۶، ص۲۳۹)

... به همه مسؤولان کشورمان تذکر می‌دهم که در تقدم ملاک‌ها هیچ ارزش و ملاکی مهم تر از تقوی و جهاد در راه خدا نیست. و همین تقدّم ارزشی و الهی باید معیار انتخاب و امتیاز دادن به افراد و استفاده از امکانات و تصدّی مسئولیت‌ها و اداره کشور و بالاخره جایگزین همه سنت‌ها و امتیازات غلط مادی و نفسانی بشود؛ چه در زمان جنگ و چه در حالت صلح، چه امروز و چه فردا، که خدا این امتیاز را به آنان عنایت فرموده، و صرف امتیاز لفظی و عرفی کفایت نمی‌کند که باید هم در متن قوانین و مقررات، و هم در متن عمل و عقیده و روش و منش جامعه پیاده شود.(همان، ج۲۰، ۳۳۳) دلیل و مستند امام برای ارزش ذاتی انسان‌ها، علاوه بر اصل تقوا و کرامت الهی[1] این است که همه انسان‌ها مخلوق خدا و بنده او هستند. امیرمؤمنان علی(ع) در نامه‌ای به مالک اشتر می‌فرماید: «...فانّهم صِنفانِ: اِمّا اخٌ لکَ فی الدّینِ، او نَظیرٌ لک فی الخَلقِ»؛«...چه رعیت دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تواند، و دسته دیگر در آفرینش با تو همانند.»(*نهج‌البلاغه*، نامه۵۳)

امام خمینی، ضمن تأکید بر حقوق اولیه انسان‌ها در اسلام، می‌فرماید:

اسلام، هم حقوق بشر را محترم می‌شمارد و هم عمل می‌کند. حقی را از هیچ کس نمی‌گیرد. حق آزادی را از هیچ کس نمی‌گیرد. اجازه نمی‌دهد که کسانی بر او سلطه پیدا کنند که حق آزادی را به اسم آزادی از آن‌ها سلب کند و حق استقلال را به اسم استقلال از آن‌ها سلب کند.(*صحیفه امام*، ج۱۶، ص۶۹)

[1] ...*إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ*...(حجرات/۱۳)... مسلما گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست...؛

امام با اعتقاد به این‌که آزادی حق اولیه هر کسی است، آزادی بیان و عقیده را حق اقلیت‌ها، و حتی حق کمونیست‌ها می‌داند؛ البته به شرطی که مخل نظام نباشد و صرفاً بیان عقیده شده باشد. امام در پاسخ به سؤال کسی که از او می‌پرسد آیا در جمهوری اسلامی برای اقلیت‌های مذهبی جایی هست، می‌فرماید:

ما مطمئناً نسبت به عقاید دیگران بیشترین احترام را قائلیم. در جمهوری اسلامی کمونیست‌ها نیز در بیان عقاید خود آزادند.(همان، ج۴، ص۳۶۴)

در حضور نمایندگان اقلیت‌های مذهبی در مجلس شورای اسلامی نیز می‌فرماید: ما همه در تحت لوای توحید مجتمع هستیم؛ ایران مال همه است و توحید مذهب همه است و مبدأ و معاد ایده همه است. ما همه که در تحت پرچم توحید هستیم تا با هم مجتمع نباشیم نمی‌توانیم در مقابل این سیل کفر... مقاومت کنیم...(همان، ج۱۷، ص۱۰۰) در بحث آزادی، امام آزادی را از «توحید» می‌گیرد و سر منشأ آزادی را اصول اولیه مذهب می‌داند و سخنانش سیاسی نیست. امام، این سخنان را از روی ایمان و عقیده بیان می‌دارد:

در اسلام حقوق همه ملت‌ها مراعات شده است. حقوق مسیحیین مراعات شده است، حقوق یهود و زردشتیین مراعات شده است. تمام افراد عالم را بشر می‌داند و حق بشری برای آن‌ها قائل است. تمام عالم را به نظر محبت نگاه می‌کند. می‌خواهد عالم مستضعفین نجات پیدا کنند... اسلام برای نجات بشر آمده است.(همان، ج۶، ص۴۶۸)

پیغمبر عظیم‌الشأن ما بشر دوست بود و برای بشر، زحمت‌ها و تحمل مشاقّ کرد و ما هم پیروی از آن دستور می‌کنیم و با همه اقشار بشر، با تمام مستضعفین عالم، روابط حسنه داریم.(همان، ص۲۲۰)

الآن همه این رؤسا، رئیس جمهور، نخست وزیر، رئیس مجلس، رؤسای دادگاه‌ها، ... همه این‌ها در معرض امتحانند... دادگاه‌ها بیدار بشوند! ما دعوی شیعه‌گری را می‌کنیم... با دوستانمان.... آن طور رفتار می‌کنیم... آن شخصی بود که وقتی یک خلخال را از پای یک ذمّیه یا یهودی یا نصارا بوده است بیرون آورده بودند اشرار ـ قریب به این معنا ـ فرموده است که اگر انسان بمیرد برای این ننگی که واقع شده [کم است].(همان، ج۱۳، ص۴۵۸)

فرمان هشت ماده‌ای امام در برخورد با قضات و این که مجریان قانون، حق داخل شدن در خانه هیچ کسی ندارند را باید از موارد سیره امام در کرامت ذاتی دانست.[1]

[1]. در بخشی از فرمان هشت ماده‌ای ایشان چنین آمده است: هیچ کس حق ندارد به خانه یا مغازه و یا محل کار شخصی کسی بدون اذن صاحب آنها وارد شود یا کسی را جلب کند، یا به نام کشف جرم یا ارتکاب گناه تعقیب و مراقبت نماید، و یا نسبت به فردی اهانت نموده و اعمال غیرانسانی- اسلامی مرتکب شود، یا به تلفن یا نوار ضبط صوت دیگری به نام کشف جرم یا کشف مرکز گناه گو ش کند، و یا برای کشف گناه و جرم هر چند گناه بزرگ باشد، شنود بگذارد و یا دنبال اسرار مردم باشد، و تجسس از گناهان غیر نماید یا اسراری که از غیر به او رسیده ولو برای

در نظام جمهوری اسلامی حق کسی نباید ضایع شود و اگر سخنی علیه کسی گفته شد باید جایی برای دفاع، برای شخص مظلوم باشد. کرامت انسانی را مورد توجه قرار می‌دهد:اگر در مجلسی به کسی که در مجلس نیست و راه به مجلس ندارد که از خود دفاع نماید حمله ای شد، به او اجازه داده شود یا در مجلس از خود دفاع کند، و اگر قانوناً اشکالی در این عمل می‌بینند، رادیو و تلویزیون و مطبوعات این وظیفه سنگین را به دوش کشند تا حق مظلومی ضایع نشود و شخصیتی بی دلیل خرد نگردد. و راه‌گشای این امر خود نمایندگان و رئیس محترم مجلس هستند که با تعهدی که دارند و مسئولیتی که بر دوش آن‌ها است این حق را به اشخاص غایب بدهند تا به وسیله مجلس که نگهدار مصالح کشور و ملت است حقی ضایع نشود.(همان، ج۱۸، ص۴۶۸)

۲. گزینش مردم‌سالاری و حرمت نهادن به آراء عمومی

در طول این سی و دو سالی که از پیروزی انقلاب اسلامی می‌گذرد، در حدود سی و دو یا سی و سه انتخابات در کشور اتفاق افتاده است. از منظر امام و در حقیقت از منظر اسلام همه چیز برای سعادت دنیا و آخرت مردم است. سود ایمان و همه عبادات برای خود انسان است. حکومت اسلامی نیز که متضمن اجرای احکام الهی است هدفی جز خدمت برای سعادت انسانها ندارد. از طرف دیگر هر چند مشروعیت نظام اسلامی از جانب خداوند است و اقدام برای تأسیس آن از اوجب واجبات است اما تحقق آن در یک جامعه جز با پذیرش مردم امکان پذیر نیست. امام با چنین نگرشی به موازات مبارزه با طاغوت و تلاش برای براندازی آن نظریه حکومت اسلامی و ولایت فقیه را مطرح و تبیین کرد و آنگاه که مانع حکومت طاغوت بر طرف و مقتضی و زمینه در عموم جامعه فراهم شد این نظریه الهی را با رفراندوم ۱۲ فروردین ۵۸ تثبیت کرد. هر چند در ادبیات امام خمینی، تعبیر مردم‌سالاری دینی مشاهده نمی‌شود، اما تمرکز امام روی مردم به عنوان امت اسلام؛ امتی که طاغوت را به زیر کشیدند و پرچم حکومت اسلامی را با رأی و همت خود به اهتزاز درآوردند، ایشان حکومت اسلامی را نظامی می‌دانستند که با خواست مردم شکل گرفته و قوام و دوام آن نیز با حضور مردم در صحنه امکان پذیر بوده است. بر این اساس، این نگرش بود که در قانون اساسی همه ارکان نظام به گونه‌ای سامان داده شد که به طور مستقیم یا غیرمستقیم با رأی مردم تعین شوند.

امام به مردم به عنوان صاحبان حق و مالکان حقیقی حکومت می‌نگریست و نه صرفاً به عنوان عواملی که باید نظامی را تأسیس کنند و کسانی را برسر کار بیاورند و پس از تأسیس آن، دیگر باید پی کار خود بروند.

یک نفر فاش کند. تمام اینها جرم [و] گناه است و بعضی از آنها چون اشاعه فحشا و گناهان از کبایر بسیار بزرگ است، و مرتکبین هر یک از امور فوق مجرم و مستحق تعزیر شرعی هستند و بعضی از آنها موجب حد شرعی می‌باشد. (صحیفه امام،ج۱۷،ص ۱۴۰– ۱۴۱)

ایشان بدون آن‌که قصد بزرگ‌نمایی نقش مردم یا مجامله‌ای را در این‌باره داشته باشند، در تعبیر شگفت‌انگیزی که بار سیاسی بالایی دارد، در یکی از دیدارهای خود با هیأت دولت و رئیس جمهوری، مردم را ولی نعمت خود و مسئولانی که اداره امور نظام بر عهده آنها بود، معرفی کردند.(همان، ج۱۴، ص۷۳)

ایشان به مسؤولان درباره این نقش چنین هشدار می‌دادند که اگر مردم نبودند، ما و شما اکنون یا در زندان بودیم و یا در تبعید و یا منزوی در گوشه و کنار مدرسه و دانشگاه و این مردم بودند که ما را از زندان‌ها بیرون آوردند و شاه را بیرون کردند و ما را بر سر کار آوردند. این نگاه امام خمینی به مردم از نشانه‌های برجسته عنصر عقلانیت در حرکت ایشان در جایگاه بلند رهبری انقلاب و تأسیس نظام جمهوری اسلامی است.(همان، ج۱۵، ۳۵۶)

۳. تزریق روح اعتماد به نفس و خوداتکایی در ملت

حضرت امام خمینی، در پرتو ایمان به مبدأ و معاد، همچون قطره‌ای بود که به دریا پیوسته و خاصیت دریایی پیدا کرده بود. امام خود از بالاترین مراتب اعتماد به نفس و شجاعت در برخورد با موانع و پیشبرد امور برخوردار بود؛ امام راحل، رهبری بود که در راه خدا، هر خطری را به جان می‌خرید و خود پیشاپیش همه حرکت می‌کرد و دیگران را به «آمدن»فرا می‌خواند. امام به قدرت ملت‌ها که نشأت گرفته از قدرت لایتناهی خداوند است باور داشت و با این نگرش مردم را مورد خطاب قرار می‌داد.

امام بر خلاف شیوه طاغوت‌ها و فرعون‌ها که به تعبیر قرآن مردم را تحقیر و استخفاف می‌کردند تا آنان را در خدمت مطامع و بردگی خود قرار دهند، همواره بیداری و امید را در سایه عبودیت و قرب به حق در جامعه دمید و آنچه را غربی‌ها و غرب‌زدگان در طول ده‌ها سال در فکر و ذهن جامعه جا انداخته بودند که زندگی جز در سایه استبداد شاه و استعمار آمریکا امکان پذیر نیست، از بین برد و خودباختگی در برابر غرب را به خودباوری تبدیل کرد و این گونه بود که ملت ایران به قله عظمت و استقامت و مقاومت رهسپار و به عنوان الگو و سرمشق دیگر ملت‌های در بند شناخته شد. در سایه همین خودباوری است که جوانان این مرز و بوم هر روز قله‌ای از قله‌های دانش را فتح می‌کنند. در سایه همین خودباوری است که برنامه‌ها، تهدیدها و حیله‌های دشمنان هرگز نتوانسته است خللی در اراده پولادین این ملت به وجود آورد. در سایه همین خودباوری است که تهدیدهای دشمنان را همواره به فرصت‌های طلایی برای پیشرفت و تعالی تبدیل کرده است و این دستاورد خود یکی از نشانه‌های برجسته عقلانیت در رهبری امام راحل شناخته می‌شود.(ر.ک:*صحیفه امام*، ج۹، ص: ۳۷۹؛*صحیفه امام*، ج۱۱، ص: ۱۷۹؛ *ولایت فقیه*، ص۱۹)

۴. تشکیل نهادهای قانون‌گذاری و تدوین قانون اساسی

امام خمینی از آغاز نهضت تا پایان عمر خویش بر اصل قانون و قانون‌گرایی تأکید داشتند. روی همین مبنا، نهایت تلاش خود را برای تشکیل نهادهای قانون‌گذاری از جمله مجالس خبرگان تدوین قانون اساسی، شورای اسلامی، شورای نگهبان و جز آن‌ها به کار گرفتند؛ روز ۱۲آذرماه سالروز تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است؛ قانون اساسی که امام خمینی، تاکید داشتند «اساس مملکت» و «در رأس» همه چیز است و به جز آن هیچ چیز دیگر نباید در این مملکت حکم کند؛ ایشان همچنین، عمل به قانون اساسی و محترم شمردن آن را موجب بروز نیافتن اختلاف در کشور دانستند و همین مساله می‌تواند شاخصی از سوی ایشان باشد تا بدانیم هرگاه در این کشور اختلافات تشدید شد، قانون اساسی محترم شمرده نشده است. امام، در این رابطه فرمودند:

اگر همه اشخاصی که در کشورمان هستند و همه گروه‌هایی که در کشور هستند و همه نهادهایی که در سرتاسر کشور هستند به قانون خاضع بشویم و قانون را محترم بشمریم، هیچ اختلافی پیش نخواهد آمد.(*صحیفه امام*، ج۱۴، ص۴۱۴)

معمار کبیر انقلاب اسلامی، از ابتدای تشکیل مجلس خبرگان حساسیت خاصی برای تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی به خرج می‌دادند و در خردادماهسال ۱۳۵۸ نیز در نامه‌ای خطاب به نخست‌وزیر وقت کشورمان از وی خواستند که طرح قانون اساسی را با سرعت تکمیل کند.[۱]

---

[۱]. ایشان در نامه خود آوردند: « بسم اللّه الرحمن الرحیم/ جناب آقای مهندس مهدی بازرگان، نخست‌وزیر دولت موقت جمهوری اسلامی/ لازم است ملت مبارز ایران هر چه زودتر سرنوشت آینده مملکت خویش را به دست گیرد و ثمره انقلاب عظیم اسلامی خود را در همه روابط و نظامات اجتماعی به دست آورد و حقوق از دست رفته خود را باز یابد و عدالت اسلام را در همه شئون جامعه پیاده کند. از این رو طرح قانون اساسی را- که شورای طرح‌های انقلاب، مشغول تدوین و تکمیل آن هستند- با سرعت تکمیل و به تصویب شورای انقلاب رسانده و هر چه زودتر در اختیار افکار عمومی بگذارید تا همه صاحبنظران و تمامی اقشار ملت- در مدت محدودی که تعیین می‌نمایید- پیشنهادها و نظرات خود را درباره آن ابراز نمایند و بنابر تصمیمی که با تبادل نظر با شورای انقلاب و دولت گرفته شد، ترتیبی دهند تا مردم هر استان و هر یک از اقلیت‌های مذهبی نمایندگان صاحبنظر خود را به تعدادی که شورای انقلاب اسلامی و دولت تعیین می‌کنند، انتخاب کنند و مجلس متشکل از نمایندگان مردم با توجه به همه پیشنهادهای مفیدی که رسیده است مواد قانون اساسی را به صورت نهایی بررسی و تنظیم نمایند و سعی شود که در آن کلیه حقوق و آزادی‌ها و فرصت‌های رشد و تعالی و استقلال این ملت بر مبنای موازین اسلامی ـ که ضامن حقوق حقه همه افراد است و اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران بدان رأی مثبت داده است- پیش‌بینی گردد. پس از آن‌که این قانون اساسی در جمع نمایندگان صاحبنظر مردم مورد بررسی نهایی قرار گرفت، به رأی گذارده شود و طی یک همه‌پرسی نهایی، همه آحاد ملت قبول یا رد خود را مستقیم درباره آن ابراز نمایند و سعی شود که تمام این مراحل در اسرع وقت انجام گیرد تا با انتخاب رییس‌جمهوری و نمایندگان مجلس، ارکان حکومت جمهوری اسلامی استقرار یابد./ روح‌اللّه الموسوی الخمینی (*صحیفه امام*، ج۷، صص۴۸۲- ۴۸۳)

۵. تأکید بر اصل وحدت ملی و انسجام اسلامی

امام خمینی در طول فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی خود، چه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و چه بعد از آن، همواره براین موضوع تاکید داشت و راهکارهای عملی تحقق این پدیده آرمانی را به مسلمانان گوشزد می‌کرد. ایشان برای تحقق وحدت و همیاری درجهان اسلام، روی دو محور عمده تاکید داشت. یکی حرکت فکری و فرهنگی و دیگری حرکت سیاسی و عملی. امام خمینی(ره) در اهمیت توجه و بازگشت به فرهنگ اصیل اسلام می‌فرماید:

«ما(مسلمانان) خودمان فرهنگ غنی داریم. مسلمانان باید خودشان را پیدا کنند. یعنی بفهمند که دارای یک فرهنگ هستند ... بزرگترین وابستگی ملت‌های مستضعف به ابرقدرت‌ها، وابستگی فکری و درونی است که سایر وابستگی‌ها از آن سرچشمه می‌گیرد. برای بدست آوردن استقلال فکری، مفاخر فرهنگی خود را در یابید.»(*صحیفه*، ج۱۱، ص۱۸۰)

امام خمینی یکی از مهم‌ترین عوامل تفرقه درجهان اسلام را عامل خارجی می‌داند و معتقد است که این عامل با استفاده از ابزارهای داخلی خود، به تخریب وحدت در جوامع اسلامی مشغول است. ایشان هدف عوامل خارجی را سلطه بر جوامع مسلمین وغارت ذخایر آنها می‌داند و در این‌باره می‌گوید: «آنهایی که می‌خواهند از بلاد مسلمین بهره گیری کنند. آنهایی که می‌خواهند ذخایر مسلمین را ببرند و دولت‌های اسلامی را زیر یوغ سلطنت خودشان قرار دهند، کوشش می‌کنند که بین مسلمین تفرقه ایجاد کنند. آنها گاهی به اسم شیعه و سنی اختلاف ایجاد می‌کنند.»(همان، ج۱۳، ص۳۳۹)

امام خمینی، در سخنی دیگر مسلمانان را به‌شدت از افتادن در دام اختلافات مذهبی که ابزار اصلی دشمنان برای ایجاد تفرقه میان آنهاست، منع نموده و می‌فرماید: «طرح اختلاف بین مذاهب اسلامی، از جنایاتی است که به دست قدرتمندانی که از اختلاف بین مسلمانان سود می‌برند، ریخته شده و هر روز برآن دامن می‌زنند. آنهایی که می‌خواهند تفرقه بیاندازند، نه اهل سنت و نه اهل تشیع هستند. آنها کارگردانان دولت‌های ابرقدرت هستند.»(همان، ص۱۳۳)

امام خمینی، راه دیگر تحقق بخشیدن به وحدت اسلامی را اقدام سران و روسای ممالک اسلامی می‌دانست. زیرا سران دولت‌های اسلامی، تمام امکانات و اهرم‌های حقوقی و اجرایی لازم برای تاسیس دولت متحد اسلامی را دراختیار دارند. به گونه‌ای که اگر این دولت‌ها به صورت جدی و رسمی وارد عمل شوند، تحقق وحدت اسلامی چندان دور از دسترس نخواهد بود. امام خمینی، معتقد است که دولت‌های اسلامی ضمن همکاری همه‌جانبه با یکدیگر باید جبهه مشترکی را در مقابل دشمن بوجود آورند. ایشان اعتقاد دارند

که منابع عظیم اقتصادی این کشورها می‌تواند یکی از عوامل مهم قدرت مسلمانان درمقابل ابرقدرتها باشد. بنابراین برهمکاری‌های اقتصادی به‌عنوان مقدمه‌ای برای سایر همکاریها تاکید داشته، می‌فرماید:

«اگر دولت‌های اسلامی، این دولت هایی که همه چیز دارند. دولت هایی که ذخایر زیاد دارند، اگر با هم متحد شوند، در سایه اتحاد، احتیاج به هیچ چیز و هیچ کشوری و هیچ قدرتی ندارند...»(همان، ج۱۵، ص۴۵۱) اما مشکل اصلی اینجاست که اکثر دولتهای اسلامی در چهارچوب سیاست‌های قدرت‌های بیگانه عمل می‌کنند و تمایل جدی به اتحاد امت اسلامی نشان نمی‌دهند.

عقل سیاسی اقتضا می‌کند که ما امروز با آن اشخاصی که در رویّه هم حتی با ما مخالفت دارند، لکن در اصل مقصد با ما موافق‌اند، با ملت موافق‌اند، مسیرشان مسیر ملت است؛ عقل سیاسی اقتضا می‌کند که ما امروز دست از تمام این اختلافات برداریم، تا این مملکت را آرام کنیم و این مقصد اصلی که ما داریم، و آن اینکه اسلام در این مملکت پیاده بشود و جمهوری اسلامی با محتوای حقیقی خودش در اینجا پیاده بشود، موفق بشویم ان شاء اللّه. من به همه، به همه آنها عرض می‌کنم که شما دست از اختلافات بردارید. این طور نباشد که هر کدام در یک اجتماعی که پیدا کردید بر ضد دیگران صحبت کنید. این طور نباشد که هر کدام قلم به دست گرفتید بر ضد دیگران قلمفرسایی کنید. همه شما امیدوارم که به اسلام معتقد و به جمهوری اسلامی متعهد باشید؛ و در این صورت همه شما مسیرتان یک مسیر است و لو عقایدتان در بعضی از امور [و] رویّه هاتان اختلاف دارد. لکن امروز وقت اعمال رویّه‌های مختلف نیست. من این را از همه کسانی که متصدی امر هستند- چه آقایانی که در مجلس هستند و چه آقایانی که در جاهای دیگر متصدی امر هستند- من به آنها با کمال اخلاص سفارش می‌کنم که این یک تکلیفی است شرعی الهی؛ و تخلّف او خلاف مسیر اسلام است.(*صحیفه امام*، ج۱۴، ص۱۹۲)

یکی دیگر از زمینه‌های مهم تحقق وحدت درجهان اسلام، از منظر امام خمینی، توجه به اجتماعات و گردهمایی‌های مذهبی چون حج، نماز جمعه و جماعت است. امام خمینی، به نقش عمیق این گردهمایی‌ها در شکل‌دهی روابط اجتماعی و اندیشه‌سازی پی برده و بر تاثیر برجسته این جماعات در ایجاد جنبش‌های سیاسی تاکید کرده و می‌فرماید:

«اسلام این گونه اجتماعات را فراهم کرده تا از آن‌ها استفاده دینی بشود. عواطف برادری و همکاری افراد تقویت شود. رشد فکری بیش‌تری پیدا کنند. برای مشکلات سیاسی و اجتماعی خود راه‌حل‌هایی بیابند و به دنبال آن به جهاد و کوشش دسته‌جمعی بپردازند. امروز باید با جدیت این اجتماعات را ترتیب دهیم و از آن

برای تبلیغات و تعلیمات استفاده کنیم. به این ترتیب نهضت اعتقادی و سیاسی اسلام وسعت پیدا می‌کند و اوج می‌گیرد.» (*ولایت فقیه*، ص ۱۳۱)

۶. تأکید بر اصل رایزنی و خردجمعی

شور و مشورت، امری عقلی و سنتی پسندیده است که دین مبین و حیات بخش اسلام نیز بدان تأکید فراوان نموده است. خداوند سبحان در قرآن کریم و در آیه ۳۸ سوره شوری می‌فرمایند: «و کسانی که ندای پروردگارشان را پاسخ مثبت داده و نماز برپا کردند و کارشان در میانشان مشورت است و از آنچه روزیشان داده‌ایم انفاق می‌کنند.»

در آیه ۱۵۹ سوره آل‌عمران نیز آمده است: «پس به برکت رحمت الهی، با آنان نرم خو شدی و اگر تندخو و سخت‌دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و در کارها با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن، زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست می‌دارد.»

امیر مؤمنان علی(ع) می‌فرماید: «*مَنِ اسْتَبَدَّ بِرَأْیِهِ هَلَکَ وَ مَنْ شَاوَرَ الرِّجَالَ شَارَکَهَا فِی عُقُولِهَا*»؛ «هر که خودرأی گردید، به هلاکت رسید؛ و هر که با مردمان رآی برانداخت، خود را در خرد آنان شریک ساخت.» (*نهج‌البلاغه*، کلمات قصار، ش ۱۶۱)

امام علی(ع) به جای استبداد در رأی از حاکمان و مردم می‌خواهد که با یکدیگر مشورت کنند و از عقل همدیگر یاری بگیرند. امام خمینی، همواره بر خردجمعی تأکید داشتند و مایل بودند این مساله به عنوان یک اصل مطرح و مراعات شود. به طور کلی ایشان همواره این اصل را رعایت می‌کردند که تصمیمات هرچه بیش‌تر به سمت مسیرهایی برود که در آن از عقل جمعی و مجاری قانونی استفاده گردد و استثناها کمتر شود.

مجمع تشخیص مصلحت نظام، یکی از مظاهر خردجمعی در نظام اسلامی است که با حضور کارشناسان و خبرگان در زمینه‌های مختلف و از گروه‌های گوناگون، بخشی از اساسی‌ترین مسائل کشور در آن حل و فصل می‌شود.

مشورت دادن به رهبری برای سیاست‌های کلی نظام و تنظیم این سیاست‌ها- که در واقع هندسه اساسی نظام و قوای سه‌گانه است- یکی از کارهای دارای اهمیت بالای مجمع تشخیص مصلحت نظام است.[1]

[1]. مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز طبق اصل ۱۱۲ قانون اساسی در صورتی که شورای نگهبان مصوبات مجلس شورای اسلامی را مغایر با شرع اعلام نماید و مجلس بر مصوبه خود اصرار ورزد، موضوع به مجمع احاله و بررسی می‌گردد.

ب) جلوه‌های معنویت و اخلاق

خداوند متعال در کلام نورانی‌اش همگان را به یک امر مهم موعظه می‌فرماید: «*قُل اَنّما اعِظُکُمْ بِواحِدَه انْ تَقُومُوا لِلّه مَثْنی وَ فُرادی ثُمَّ تَتَفَکَّروُا..*».(سبأ/۴۶) :« بگو هر آینه فقط یک پند می‌دهم شما را که قیام کنید برای خدا دو دو و یک یک، سپس تفکر کنید.»

به تعبیر امام خمینی، این جمله مبارکه کوتاه، جامع سعادت دنیا و آخرت و متضمن تمام مواعظ پیامبران عظیم الشأن و اولیای بزرگوار است. خداوند تعالی ما را موفق فرماید در به کار بستن آن.(صحیفه امام، ج۱۵، ص۳۴۶)

به باور امام خمینی، میزان در اول سیر، قیام للّه است هم در کارهای شخصی و انفرادی و هم در فعالیت‌های اجتماعی.(*صحیفه امام*، ج۱۸، ص۵۱۲) قیام برای خداست که خاتم‌النبیین صلی اللّه علیه و آله را یک تنه بر تمام عادات و عقاید جاهلیت غلبه داد و بت‌ها را از خانه خدا برانداخت و به جای آن توحید و تقوا را گذاشت و نیز آن ذات مقدس را به مقام قابَ قوسیْن أو أدنی(نجم/۹) رساند.(*صحیفه امام*، ج۱، ص۲۱)

حضرت امام، اساسی‌ترین مسأله را با وارد کردن قدرت «معنویت» به زندگی بشر، به ملت ایران و بسیاری از مردم جهان آموخت؛ در پیام تاریخی خود آن حضرت به جناب آقای گورباچف چنین فرمودند: «نمی‌توان بشریت را از بحران عدم اعتقاد به معنویت که اساسی‌ترین بعد جامعه بشری در غرب و شرق است بدر آورد.» (*صحیفه امام*، ج۲۱، ص۲۲۱) از جمله نتایج «معنویت» در اندیشه امام خمینی، مهرورزی و عشق به‌مثابه یکی از مهم‌ترین ارکان معنویت در مناسبات اجتماعی است. همچنانکه در نامه‌ای به فرزند خود می‌نویسد: پسرم! اگر می‌توانی با تفکر و تلقین نظر خود را نسبت به همه موجودات به ویژه انسان‌ها نظر رحمت و محبت کن، مگر نه این است که کافه موجودات از جهات عدیده که به احصاء در نیاید مورد رحمت پروردگار عالمین می‌باشند... مگر خداوند که رب العالمین است و تربیت او جهان شمول است تربیت‌اش جلوه رحمت نیست، مگر رحمت و تربیت بدون عنایت و الطاف جهان شمول می‌شود، پس آنچه و آنکس که مورد عنایت و الطاف و محبت‌های الهی است، چرا مورد محبت ما نباشد؟(*صحیفه امام*، ج۱۶، ص ۲۱۸؛ *تفسیر سوره حمد*، ص۲۲۴)

۱. پرستش و نیایش

«عبادت» را اهل لغت به معنای غایت خضوع و تذلّل دانسته‌اند؛ و گفته‌اند چون عبادت اعلی مراتب خضوع است، پس لایق نیست مگر برای کسی که اعلی مراتب وجود و کمال و اعظم مراتب نعم و احسان را دارد و از این جهت عبادت غیر حق، شرک است. و شاید «عبادت»- که در فارسی به معنای «پرستش» و «بندگی» است- در حقیقتش بیش از این معنی که گفته‌اند مأخوذ باشد و آن عبارت است از خضوع برای خالق و خداوند.(*آداب الصلاه*، ص ۲۸۴)

فرق بسیاری است بین جوانانی که شب را با مناجات و قرائت قرآن و نماز و نیایش به سر می‌برند و حمله را با ذکر خدا و اللّه اکبر شروع می‌کنند، با آنان که شب را با معصیت خدا و روز را در جنگ با خدا آغاز می‌کنند. فرق است میان آن سنگرها که کتاب خدا و نهج البلاغه و کتابهای دعا در آن است...(*صحیفه امام*، ج۱۶، ص ۲۰۱)

پسرم! دعاها و مناجات‌هایی که از ائمه معصومین علیهم السلام به ما رسیده است بزرگ ترین راهنماهای آشنایی با او- جلّ و علا- است و والاترین راهگشای عبودیّت و رابطه بین حق و خلق است و مشتمل بر معارف الهی و وسیله انس با او است و ره آورد خاندان وحی است و نمونه‌ای از حال اصحاب قلوب و ارباب سلوک است. وسوسه‌های بی‌خبران تو را از تمسّک به آنها، و اگر توانی از انس با آنها، غافل نکند. ما اگر تمام عمر به شکرانه آنکه این وارستگان و واصلان به حق، ائمه ما و راه نمایان مایند به نیایش برخیزیم از عهده برنخواهیم آمد.(همان، ص ۲۱۱)

۲. اخلاص و تکلیف‌گرایی

امام خمینی، اهل استمداد از خدا بود، اهل عبادت بود... آنچه مهم است، تکلیف است. ما تکلیف را انجام می‌دهیم، ترتّب نتیجه بر کار ما دست خداست... می‌گفت: ما در محضر خدا هستیم. عالَم، محضر خداست. عالَم، محل حضور جلوه‌های الهی است. همه را به این راه سوق می‌داد.(مقام معظم رهبری، ۱۴خرداد ۱۳۹۰ش)

آن چیزی که حجم عمل را زیاد می‌کند، و لو حجم مادیش کم است، آن «للّه» بودن و اخلاص است. یک عمل ممکن است به حسب حجم مادیش بسیار کم باشد، لکن به حسب معنا از همه اعمال، یا از اکثر اعمال، حجم معنویش زیادتر باشد. «لا اله إلا اللّه» یک عبارت چند کلمه‌ای است؛ لکن عظمتش از تمام اذکار، یا اکثر اذکار، زیادتر و حجم معنویش از همه بیش‌تر است. افعال وقتی که «اخلاص» همراهش باشد [حجم معنوی پیدا می‌کند] «اخلاص» به منزله روح عمل است.(صحیفه امام، ج۱۰، ص ۲۴۵)

«محمّد بن یعقوب بإسناده عن أبی جعفر، علیه السلام، قال: سألته عن الرّجل یعمل الشّیء من الخیر فیراه إنسان فیسره ذلک. قال: لا بأس، ما من أحد إلاّ و هو یحبّ أن یظهر له فی النّاس الخیر إذا لم یکن صنع ذلک لذلک».(الکافی، ج ۲، ص ۲۹۷، کتاب الایمان و الکفر، باب الریاء، ح ۱۸) «زراره گفت از حضرت باقر صلوات اللّه علیه سؤال کردم از مردی که چیزی از کارهای نیک بجا می‌آورد. آن کار را کسی می‌بیند، پس رؤیت آن، شخص را مسرور می‌کند. فرمود: «عیبی ندارد، مشروط به اینکه کار را برای دیدن مردم انجام نداده باشد؛ [زیرا] هیچ‌کس نیست مگر اینکه دوست دارد خیر او در میان مردم آشکار شود.»

در یکی از دو حدیث حب محمدت را علامت ریا گیرد، و در دیگری سرور به ظاهر شدن خیرات را نفی بأس می‌فرماید، این به حسب اختلاف مراتب اشخاص است. وجه جمع دیگری نیز هست که از آن صرف نظر شد.(*شرح چهل حدیث*، ص ۵۷)[۱]

... قرآن این را فرموده است: «*اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ*» قرائت کن نه قرائت مطلق. بیاموز، نه آموزش مطلق. علم تحصیل کن، نه علم مطلق و تحصیل مطلق؛ علم جهتدار، آموزش جهتدار. جهت، اسم ربّ است، توجه به خداست، برای خدا و برای خلق خدا. قلمها اگر در دنیا برای خدا و برای خلق خدا به کار بیفتند مسلسلها کنار می‌رود.(*صحیفه امام*، ج۱۳، ص ۴۴۹)

باید به خدای تعالی از شرّ مکاید نفس پناه ببریم که مکاید آن خیلی دقیق است ولی اجمالا می‌دانیم که اعمال ما خالص نیست. اگر ما بنده مخلص خداییم، چرا شیطان در ما این قدر تصرف دارد؟ با آنکه او با خدای خود عهد کرده است که به «عباد اللّه المخلصین» کار نداشته باشد و دست به ساحت قدس آنها دراز نکند. به قول شیخ بزرگوار ما، دام‌ظلّه، شیطان سگ درگاه خداست: اگر کسی با خدا آشنا باشد، به او عوعو نکند و او را اذیت نکند. سگ در خانه آشنایان صاحب‌خانه را دنبال نکند. شیطان نمی‌گذارد کسی که آشنایی با صاحبخانه ندارد وارد خانه شود.

پس، اگر دیدی شیطان با تو سر و کار دارد، بدان کارهایت از روی اخلاص نیست و برای حق تعالی نیست. اگر شما مخلصید، چرا چشمه‌های حکمت از قلب شما به زبان جاری نشده، با اینکه چهل «سال» است به خیال خود قربه إلی اللّه عمل می‌کنید، با اینکه در حدیث وارد است که «کسی که اخلاص ورزد از برای خدا چهل «صباح»، جاری گردد چشمه‌های حکمت از قلبش به زبانش.» پس بدان اعمال ما برای خدا نیست و خودمان هم ملتفت نیستیم و درد بیدرمان همین جاست.(*شرح چهل حدیث*، ص۵۱)

۳. رعایت آداب و ارزش‌های اخلاقی

بدون تردید از محوری‌ترین اهداف بعثت و رسالت پیامبر اعظم(ص) اخلاق و معنویت است. این نکته‌ای است که آیات و روایات فراوانی به آن اشاره دارد و سرّ آن نیز روشن است زیرا بدون اخلاق و معنویت دینی،

---

[۱]. «*قال: العباده ثلاثه: قوم عبدوا اللّه عز و جلّ خوفا، فتلک عباده العبید. و قوم عبدوا اللّه تبارک و تعالی طلب الثّواب، فتلک عباده الأجراء و قوم عبدوا اللّه عزّ و جلّ حبّا له، فتلک عباده الأحرار و هی أفضل العباد*»: (پرستش سه گونه است. گروهی خداوند عزّ و جل را از ترس می‌پرستند، پس این پرستش بندگان است. گروهی خداوند تبارک و تعالی را برای رسیدن به پاداش می‌پرستند، پس این پرستش مزدوران است. و گروهی خداوند عز و جلّ را از روی محبت می‌پرستند و این پرستش آزادگان است. و این از همه پرستش‌ها برتر است.) *وسائل الشیعه*، ج ۱، ص ۴۵، «ابواب مقدمه العبادات»، باب ۹، حدیث ۱. و *الکافی*، ج ۳، ص ۱۳۱، «کتاب ایمان و کفر»، «باب عبادت» حدیث ۵.

نه دین برای مردم مفهومی دارد و نه دنیای آنان سامان می‌یابد. اقوام روزگار به اخلاق زنده‌اند / قومی که گشت فاقد اخلاق مردنی است!(محمدتقی بهار)

در حدیثی از رسول مکرم اسلام آمده است که *انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق*؛ من تنها برای تکمیل فضایل اخلاقی مبعوث شده‌ام.(*کنز العمال*، ج۳، ص۱۶، ح ۵۲۱۷۵)

به فرموده مقام معظم رهبری، امام راحل اهل رعایت اخلاق بود و دیگران را هم به اخلاق سوق می‌داد. بخش مهمی از معنویت در اسلام عبارت است از اخلاق، دوری از گناه، دوری از تهمت، دوری از سوءظن، دوری از غیبت، دوری از بددلی و دوری از جداسازی دل‌ها از یکدیگر.

۴. خودانتقادی و انتقادپذیری

خودمان را بالاتر از انتقاد ندانیم، بی‌عیب ندانیم .همه مسئولین طراز اول کشور این را از امام شنیده بودند که بایستی آماده باشیم؛ اگر چنانچه از ما عیب گرفتند، نگوییم ما بالاتر از اینیم که عیب داشته باشیم، بالاتر از اینیم که به ما انتقادی وارد باشد. خود امام هم همین جور بود. ایشان، هم در نوشته‌های خود- بخصوص در اواخر عمر شریفش- هم در اظهارات خود، بارها گفت من در فلان قضیه اشتباه کردم. اقرار کرد به این که در فلان قضیه خطا کرده است؛ این خیلی عظمت لازم دارد. روح یک انسانی باید بزرگ باشد که بتواند یک چنین حرکتی را انجام دهد؛ خودش را منسوب کند به اشتباه و خطا.[1]

---

[1]. برای نمونه ر.ک: صحیفه امام، ج۱۱، ص۱۵۵: مصاحبه با هفته نامه«تایم»؛(جنایات شاه - گروگانهای امریکایی)

[آیا هر گز در مورد چیزی اشتباه کرده‌اید؟]

- بغیر از رسول اکرم و ائمه طاهرین همه اشتباه می‌کنند.

صحیفه امام، ج۱۲، ص۳۸: سخنرانی در جمع نمایندگان ارامنه(کارشکنی مستکبرین در تحقق مکاتب الهی)

آیا هر گز در مورد چیزی اشتباه کرده‌اید؟]

- فقط محمد رسول اللّه و دیگر پیامبران و ائمه اشتباه نمی‌کردند، هر کس دیگری اشتباه می‌کند. ما این طور نیست که هر جا یک کلمه‌ای گفتیم و دیدیم مصالح اسلام، حالا ما آمدیم دیدیم این جور نیست، اشتباه کرده بودیم، بگوییم ما سر اشتباه خودمان باقی هستیم. ما هر روزی فهمیدیم که این کلمه‌ای که امروز گفتیم اشتباه بوده و ما قاعده‌اش این است که یک جور دیگر عمل بکنیم، اعلام می‌کنیم که آقا این را ما اشتباه کردیم، باید این جوری بکنیم. ما دنبال مصالح اسلام هستیم، نه دنبال پیشرفت حرف خودمان.

وقتی دیدیم که نه، ما اشتباه کردیم، آمدند بعضیشان خودشان را به ما جا زدند- ما هم که غیب نمی‌دانیم. و بعضیشان هم خوب بودند لکن رأیشان با رأی ما مخالف بود- ما از حرفی که در مصاحبه‌ها گفتیم، عدول کردیم و موقتاً تا آن وقتی که این کشور را غیر روحانی می‌تواند اداره کند، آقایان روحانیون به ارشاد خودشان و به مقام خودشان برمی‌گردند و محول می‌کنند دستگاههای اجرایی را به کسانی که برای اسلام دارند کار می‌کنند و تا مسأله این طور است که ابهام پیش ما هست، احتمال هست. (*صحیفه امام*، ج۱۶، ص۳۵۱)

پیام به نمایندگان مجلس خبرگان رهبری

اللّه، اللّه، در انتخاب اصحاب خود. اللّه، اللّه، در تعجیل تصمیم‌گیری، خصوصاً در امور مهمه. و باید بدانید و می‌دانید که انسان از اشتباه و خطا مأمون نیست. به مجرد احراز اشتباه و خطا از آن برگردید، و اقرار به خطا کنید؛ که آن کمال انسانی است، و توجیه و پافشاری در امر خطا نقص، و از شیطان است.

۵. حق‌مداری و اصرار بر فراگیری آن

امام خمینی، به کارگزاران حکومت سفارش‌های اکید می‌کند که عین حق مدار بودن، مسائل را با مهربانی و عطوفت و به صورت برادرانه حل کنند. در راستای همین مبنا می‌فرماید: خدمتگزار حق باشیم.

نتیجه این است که: «اگر قبلاً اشتباه کرده باشیم، باید صریحا بگوییم اشتباه نموده‌ایم؛ اشتباه از هر شخص و یا نهادی ممکن است صورت گیرد؛ شامخ بودن جایگاه یک نهاد نباید مانع اعلان اشتباه شود. مثلاً در یکی از بیانات امام آمده است: فقهای شورای نگهبان و اعضای شورای عالی قضایی هم باید این طور باشند که اگر در مسأله‌ای اشتباه کردند، صریحا بگویند... و حرف خود را پس بگیرند. ما که معصوم نیستیم! مانع مهم حق‌مداری «عصبیت» است. عصبیت، یعنی حق‌مدار نبودن، بلکه بدون چون و چرا طرفداری کردن از بستگان و هم مسلکان خود. امام خمینی با حساسیت ویژه‌ای این گونه عمل را حق‌مداری نمی‌شمارند و آن را از عصبیت می‌دانند: عصبیت... فی نفسه مذموم است، گر چه برای حق باشد یا در امر دینی باشد و منظور اظهار حق نباشد، بلکه منظور غلبه خود یا هم مسلک خود یا بستگان خود باشد. امام، حق‌مداری را بر انتخابات مجلس تطبیق داده می‌فرماید:

اگر کسی یا کسانی را در غیرگروه یا صنف خود یافتند که از افراد گروهشان لایق‌تر است، او را کاندیدا کنند.

امام خمینی(ره) در ادامه سخن فوق صریحا به عدم تنافی بین وظیفه الهی بودن حکومت و ضرورت پاسخگویی زمامدارن در مقابل مردم اشاره می‌کند و می‌گوید: «هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیما در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند.

این نگاه به قدرت سیاسی، به مردم شجاعت و توانایی برخورد با انحرافات می‌دهد؛ آنان می‌توانند با حاکمان سوءاستفاده کننده از قدرت برخورد کنند.» در جای دیگر فرموده اند:

«اگر یک فرد خیلی به نظر مردم مثلاً پایین، یک فردی که به نظر مردم خیلی اعلا رتبه هم هست، اگر از او یک انحرافی دید، بیاید- اسلام گفته برو به او بگو: نکن- بایستد در مقابلش بگوید: این کارت انحراف بود،

آنچه مهم است این است که ما می‌خواهیم مطابق شرع اسلام مسائل را پیاده کنیم. پس اگر قبلًا اشتباه کرده باشیم باید صریحاً بگوییم اشتباه نموده‌ایم. و عدول در بین فقها از فتوایی به فتوای دیگر درست همین معنا را دارد. وقتی فقیهی از فتوای خود برمی‌گردد یعنی من در این مسأله اشتباه نموده‌ام و به اشتباهم اقرار می‌کنم. فقهای شورای نگهبان و اعضای شورای عالی قضائی هم باید این طور باشند که اگر در مسئله‌ای اشتباه کردند صریحاً بگویند اشتباه کردیم و حرف خود را پس بگیرند، ما که معصوم نیستیم. پیش از انقلاب من خیال می‌کردم وقتی انقلاب پیروز شد افراد صالحی هستند که کارها را طبق اسلام عمل کنند، لذا بارها گفتم روحانیون می‌روند کارهای خودشان را انجام می‌دهند. (*صحیفه امام*، ج۱۸، ص۳) بعد دیدم خیر، اکثر آنها افراد ناصالحی بودند و دیدم حرفی که زده‌ام درست نبوده است، آمدم صریحاً اعلام کردم من اشتباه کرده‌ام.
(*صحیفه امام*، ج۱۸،ص۲۴۱) بیانات در جمع اعضای شورای نگهبان(هدف اصلی، حاکمیت اسلام)

نکن. می‌گویند: عمر گفت(در وقتی که خلیفه بود) که من اگر چنانچه خلافی کردم، به من بگویید... یک عربی شمشیرش را کشید، گفت: ما با این مقابل تو می‌ایستیم اگر تو بخواهی خلاف کنی ما با این شمشیر مقابلت می‌ایستیم.

آقایان، شما باید به مُرّ اسلام، هم تکلیف شرعیتان است، هم حکم عقل است که ما باید حفظ کنیم مردم را. اگر یک وقتی مردم تو خیابان ریختند و شعار بر ضد ما دادند، شعار بر ضد کسانی دادند، خوب، آن وقت چه مصیبتی است. ما بسمان است آن شعارهایی که در خارج برایمان می‌دهند و آن شعارهایی که منافقین می‌دهند و امثال آن‌ها. ما وقتی مردم را داریم، اسلام را داریم و رضای خدا را داریم، همه چیز داریم و هیچ‌یک از آن تبلیغات سوء تأثیری نمی‌کند؛ اما اگر خدای نخواسته مردم یک وقتی لغزش پیدا کردند، دیدند شما خدای نخواسته دارید یک کار خلافی می‌کنید و خیال کنند عمد است، خوب، آنها که نمی‌دانند این مسائل را، توده مردم که نمی‌توانند مسائل را تحلیل کنند به طوری که بفهمند که کجا عمد بوده، کجا نبوده، فلان آقا چه بوده است، او چه بوده، این مصیبت می‌شود برایتان».(*صحیفه امام*، ج۱۷، ص۲۵۲)

ج) جلوه‌های عدالت‌خواهی و عدالت‌گستری

خدای متعال در همه‌جا حتی در مقابل دشمنان به عدالت و اجتناب از بی‌عدالتی فرامی‌خواند: «وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...» (مائده/۸) «و البتّه نباید دشمنیِ گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است...»

علّامه طباطبایی، در تبیین معنای عدل چنین می‌فرمایند: «عدل اقامه مساوات و موازنه میان امور است به اینکه به هر امری آنچه سزاوار آن است، داده شود. در نتیجه، همه امور در جایگاهی که شایسته آن است، قرار گیرد.(طباطبایی، المیزان، ج ۱۲، ص ۳۳۱)

با بررسی و تتبع در آثار گفتاری و نوشتاری امام خمینی، در باره عدالت می‌توان به موارد ذیل دست یافت:

معیار و میزان بودن عدالت و قسط، ملاک شناسایی حق از باطل و اسلام از غیر اسلام، (تلازم عدل و حق) فراگیری و گستردگی(شمول)، فطری بودن و در عداد جنود عقل قرار داشتن، غایت انسان و جامعه بودن، وظیفه و مسئولیت انسانی و فریضه بودن، سیره پیامبران و اوصیای حق، و نیز عامل رشد و شکوفایی استعدادها و توسعه و رفاه جوامع بشری.(جمشیدی، *مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره)*، ص ۱۰۸)

از دیدگاه امام خمینی عدالت و قسط ریشه در وجود و ذات انسان دارد؛ یعنی انسان طبعاً موجودی است که تمایل و گرایش فطری به حرکت به سوی عدالت و برقراری قسط در جامعه دارد و از بی عدالتی و تبعیض و... رویگردان است. به همین جهت عدل را از جنود عقل می‌داند که مطابق فطرت مخموره است؛ زیرا در

اندیشه امام خمینی عدل فضیلت نفسانی است و در حد وسط دو نقیصه یعنی افراط و تفریط قرار می‌گیرد. نقایص مورد تنفر ذات انسان هستند، در حالی که نفس انسان به سوی فضایل کشش و گرایش دارد. بر همین اساس انسان دارای عقل سلیم و فطرت پاک از افراط و تفریط ذاتاً احساس تنفر می‌کند در حالی که به عدل و قسط توجه و گرایش دارد و لذا ذاتی اوست. بنابر این طبیعتاً انسان دارای حس عدالت‌خواهی و حق‌جویی است.

عدالت فردی آن است که انسان به طور کلی و امام به طور خاص، نسبت به خود و در حوزه فردی خویش هر چیزی را در جای مناسب خود قرار دهد و به تعبیری، عدل در عمل فردی انسان آن است که کاری کند که سعادت وی در آن باشد، و کاری که مایه بدبختی است به خاطر پیروی هوای نفس انجام ندهد.(طباطبایی، *المیزان*، ج ۱۲، ص ۳۳۱)

عدالت اجتماعی آن است که انسان به طور کلی و امام به طور خاص حقوق افراد دیگر را رعایت کرده و با هرکس مناسب با خود او رفتار نماید. باز به تعبیر *علّامه طباطبایی*، عدالت در مردم و بین مردم این است که هر کسی را در جای خود که به حکم عقل و یا شرع و یا عرف شایسته آن است قرار دهد و نیکوکار را به خاطر احسانش پاداش دهد و بدکار را به خاطر بدی‌اش عقاب نماید و حق مظلوم را از ظالم بستاند و در اجرای قانون تبعیض قایل نشود.(همان)

از دید امام خمینی عدالت و قسط دارای مفهوم گسترده و فراگیر است و تمامی ابعاد وجود فرد و جامعه را در برمی‌گیرد. در بعد فردی عدالت انسان را از افراط و تفریط به دور می سازد و از ظلم به نفس باز می‌دارد و در مسیر حق و حقیقت قرار می‌دهد:

زیر بار ظلم رفتن و مثل ظالم، ظلم کردن، هر دویش از ناحیه عدم تزکیه است «قد افلح من تزکی» اگر ما به این رسیده بودیم، نه حالی انفعالی پیدا می‌کردیم برای پذیرش ظلم و نه ظالم بودیم...(*صحیفه امام*، ج ۸، ص ۴۹۹)

و همین [دوره] پنج ساله و شش ساله، مسلمین تا به آخر باید برایش جشن بگیرند؛ جشن برای عدالت، جشن برای بسط عدالت، جشن برای حکومتی که اگر چنانچه در یک طرف از مملکتش، در یک جای از مملکتش، برای یک معاهد- یک زن معاهد- یک زحمت پیش بیاید، یک خلخال از پای او درآورند، حضرت، این حاکم، این رئیس ملت، آرزوی مرگ بکند، که مرگ برای من- مثلًا- بالاتر از این است که در مملکت من یک نفر زنی که معاهد هست خلخال را از پایش درآورند. این حکومتْ حکومتی است که در رفتنش مردم باید به عزا و سوگواری بنشینند؛ و برای همان پنج روز و پنج ساله حکومتش باید جشن بگیرند؛

جشن برای عدالت، جشن برای خدا، جشن برای اینکه این حاکم حاکمی است که با ملت یکرنگ است بلکه سطحش پایینتر است در زندگی؛ سطح روحی‌اش بالاتر از همه آفاق است، و سطح زندگی‌اش پایینتر است از همه ملت.(همان، ج۲، ص۳۵۹- ۳۶۱)

صاحب منصب است و یکی از فقراست. لباسْ همان لباس فقرا و عشرتْ همان عشرت فقرایی. و در اجرای عدالت طوری بود که اگر چنانچه یک نفر از پایین ترین افراد ملت بر شخص اول مملکت، بر سلطان، بر رعیت ادعایی داشت و پیش قاضی می‌رفت، قاضی شخص اول مملکت را احضار می‌کرد و او هم حاضر می‌شد؛ و اگر چنانچه حکم بر خلاف او می‌کرد تسلیم بود.

رئیس مذهب ما که حکومتش وسیع بود، چندین مقابل ایران بود؛ حجاز و مصر و ایران و... همه آنها تحت سیطره او بود، زندگی‌اش از همه افراد ملت پایینتر بود. عدالت را بالاتر از هر کس که تصور شود اجرا می‌کرد. در محکمه اگر ادعایی علیه او بود حاضر می‌شدد و در محکمه می‌نشست. حکم خلاف [قاضی] را قبول می‌کرد. تشیع در عین مقاومت، عادل است؛ و عدالت یعنی «نه ظلم بکن و نه زیر بار ظلم برو». برنامه تشیع را امام ما در این دو کلمه خلاصه کرد: نه تحمل ظلم بکن و نه ظالم باش.(همان، ج۴، ص ۴۱۸)

۱. اجتناب از رانت‌خواری و سوء استفاده از بیت المال

از نگاه امام، باید همه کارگزاران حافظ امانت مردمی باشند و کسانی که در صدد سوء استفاده از قدرت یا موقعیت و استفاده بی‌مورد از بیت‌المال بودند، مورد طعن امام واقع می‌شدند. همان طور که در سخنان امام اشاره شد برنامه جمهوری اسلامی، اجرای عدالت در جامعه اسلامی است. به همین جهت امام هرگونه سوء استفاده را برنمی‌تافت و با جدیت بر آن خرده می‌گرفت و می‌شورید.

آقای سید محمود دعائی خاطرات خود را از سیره و زندگی اقتصادی امام خمینی و معیشت شخصی و خانوادگی و رفتار با اطرافیان، چنین بازگو نموده است: دقت امام در مورد دوستان و اطرافیانش زبانزد است. او در حد توان، اطرافیان خود را از بین کسانی برمی‌گزید که همچون سیره عملی او عمل کنند. اگر اشتباهی از طرف آن‌ها صورت می‌گرفت، در صورت رفع نشدن آن، با برخورد تند امام رو به رو می‌شدند.

یک بار تصمیم داشتم که در انتخابات مجلس شورای اسلامی شرکت کنم. پس از ثبت نام و تهیه مقدمات به آشتیان رفتم و به کارهای مربوط از جمله تبلیغات مشغول شدم. از طرف ستاد انتخاباتی که تشکیل شده بود پوسترهایی از اینجانب به همراه امام تهیه شد. قصد این بود که آن را در نقاط مختلف شهر نصب کنند و البته این کار طبق مقررات هیچ اشکالی نداشت؛ چندی بعد حاج احمد آقا از قول امام به من گفتند که معظم له فرموده‌اند: «چرا شما آقای بروجردی را که انتساب به بیت دارند به منظور سخنرانی به آشتیان برده‌اید؟» من به حاج احمد آقا گفتم سلام مرا خدمت امام برسانید و بگویید که من کار خلافی انجام نداده‌ام؛ بلکه تنها از

عکس حضرت‌عالی در قالب پوستر و به منظور تبلیغات استفاده کرده‌ام و این مورد نیز خلاف مقررات انتخابات نیست. گذشته از آن، نوار سخنرانی آقای بروجردی موجود است که اگر اجازه می‌فرمایید بفرستم تا مشخص شود که ایشان هیچ سخنی برای من و به منظور انتخاب شدن من ایراد نکرده‌اند. با این همه اگر خاطر حضرتعالی نگران است تمنا دارم هیئتی را تعیین کنید تا بررسی کنند و نتیجه را خدمت جنابعالی بیاورند.

امام با درایت و تیزهوشی خود مانع رانت‌های احتمالی از طرف یارانش هم می‌شد. حضرت امام، در یک جا جلو چنین اعمالی را سد کرده و مردم را آگاه می‌کند. البته خطاب امام در این مطلب، یاران نیست چرا که با آوردن «نسبت‌های ناروا» می‌توان گفت افرادی که به واقع قصد سوء استفاده از مقام و منزلت امام را داشته‌اند، می‌باشد:

اکنون که من حاضرم، بعض نسبت‌های بی واقعیت به من داده می‌شود و ممکن است پس از من، در حجم آن افزوده شود؛ لهذا عرض می‌کنم آنچه به من نسبت داده شده یا می‌شود مورد تصدیق نیست مگر آن که صدای من یا خط و امضای من باشد با تصدیق کارشناسان یا در سیمای جمهوری اسلامی چیزی گفته باشم.(*صحیفه امام*، ج۲۱، ص۴۵۱) هدف واعتقاد امام از شرع گرفته شده بود. بنابراین اگر قرار می‌شد کسی را برکنار کند برایش مهم نبود که آن شخص کیست؛ چون در مقابل، اعتماد و آزادی را به مردم هدیه می‌نمود:

در مورد کاندیداتوری آقای فارسی که از سوی حزب جمهوری اسلامی اعلام شده بود، امام فرمودند چون پدر و مادر جلال‌الدین فارسی که کاندیدای حزب جمهوری اسلامی بود افغانی هستند، ایشان نمی‌تواند رئیس جمهور شود. و هر مقدار اصرار شد، امام زیر بار نرفتند.[1] هر چند امام بارها فرمود که با ریاست جمهوری بنی صدر از اول راضی نبودم؛[2] اما جالب است که برای عمل به قانون به بنی صدر دستور می‌دهد در جریان تمرد صیاد شیرازی طبق قانون عمل کن.

---

[1]. نامه [به مدرسان حوزه علمیه (عدم امکان رئیس جمهوری آقای جلال‌الدین فارسی)]

زمان: دی۱۳۵۸ش/ صفر ۱۴۰۰ق مکان: قم

موضوع: انصراف آقای جلال‌الدین فارسی از نامزدی انتخابات ریاست جمهوری

بسمه تعالی

جناب آقای جلال الدین فارسی با آنکه شخص شایسته‌ای است، لکن ایرانی الاصل نیستند. آقایان مدرسین قم این مطلب را اعلام کنند، ایشان نمی‌توانند رئیس جمهور شوند. خود ایشان هم بنا شد انصراف خود را اعلام کنند. ضمناً آقایان بدانند احمد به من خیانت نمی‌کند و مورد وثوق من است. اگر مطلبی از من نقل کرد، خلاف نمی‌گوید. و السلام علیکم.

روح اللّه الموسوی الخمینی (صحیفه امام، ج۱۲، ص ۱۱۵)

[2]. و اللّه قسم، من رأی به ریاست جمهوری بنی صدر ندادم و در تمام موارد نظر دوستان را پذیرفتم. (صحیفه امام، ج۲۱، ص۳۳۱)

صیاد شیرازی چنین نقل می‌کند: وقتی نامه از نیروی زمینی آمد که شما(صیاد شیرازی) در غرب مسئولیتی ندارید من در پاسخ گفتم مرا شورای عالی دفاع فرستاده و به دستور آن‌ها به تهران برمی‌گردم نه دستور بنی صدر و تا دستور نداده‌اند همین‌جا هستم. و متوجه نبودم که در این پاسخ از نظر نظامی نوعی تمرد نهفته است. بنی صدر هم این جواب مرا خدمت امام برده بود و امام که مرا نمی‌شناختند به بنی صدر گفته بودند: «طبق مقررات با او رفتار کنید». و لذا وقتی ائمه محترم جمعه از جمله شهدای محراب خدمت امام رفته بودند و به ایشان عرض کرده بودند که فلانی فرد زحمت کشی است و بنی صدر او را برکنار کرد و درجه‌اش را هم از او گرفته است با این که این افراد نزد امام چهره شناخته شده و والایی بودند، امام با قاطعیت به آنها فرمودند: فلانی تمرد کرده. البته این به معنای آن نبود که حرف‌های آنان را نپذیرفته‌اند، اما امام به تقیّد و اطاعت از قانون معتقد بودند.[1]

امام در تذکری به کارگزاران حج، خاطرنشان می‌کند حال که به وسیله همین مردم بر سر کار آمده‌اید و مسئولیتی را پذیرفته‌اید، کاری نکنید که موجب وهن نظام و عامل بدبینی مردم نسبت به انقلاب شوید.

خدای نخواسته [نباید] این جمهوری اسلامی که برای حکومتِ الله و برقراری احکام مقدس آسمانی قرآن و سنت تشکیل شده به واسطه بعض اعمال و رفتار آنان به گونه‌ای دیگر معرفی شود. و عیب‌جویانی که مراقب خرده گیری و بهانه هستند، بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی به شایعه پراکنی و مشوّه نمودن چهره نورانی اسلام و جمهوری اسلامی بپردازند و گناه آن در نامه اعمال آنان که برای عبادت وفریضه حج رفته‌اند نوشته شود. لازم است مراقب باشند که اعمال بی‌رویه و گفتار باطل تحقق پیدا نکند و هرکس مراقب دوستان و نزدیکان خود باشد.(*صحیفه امام*، ج۱۸، ص۹۷)

معظم‌له، در جواب خبرنگاری که جمهوری اسلامی را همانند جمهوری عربستان، الجزایر و... خوانده بود به این اصل مهم اشاره می‌کند که سوء استفاده از بیت المال در جمهوری اسلامی جایگاهی ندارد.

در جمهوری اسلامی، زمامداران مردم نمی‌توانند با سوء استفاده از مقام، ثروت‌اندوزی کنند و یا در زندگی روزانه امتیازی برای خود قائل شوند. باید ضوابط اسلامی را در جامعه و در همه سطوح به دقت رعایت کنند و حتی پاسداران آن باشند. دقیقاً باید به آرای عمومی در همه جا احترام بگذارند. هیچ گونه تسلط و یا دخالت جانب را در سرنوشت مردم نباید بپذیرند. مطبوعات در نشر همه حقائق و واقعیات آزادند. هر گونه اجتماعات و احزاب از طرف مردم در صورتی که مصالح مردم را به خطر نیندازند آزادند.(همان، ج۴، ص۲۶۶)

---

[1]. ایرانی، مصیب ، *کرامت انسانی درسیره عملی امام خمینی*، کد خبر: ۱۸۰۳۸ / تاریخ خبر: ۱۳۹۰/۰۵/۱۶ پایگاه اطلاع رسانی و خبری جماران- تهران/ http://www.jamaran.ir/fa/NewsContent

توجه امام به مسائلی چون، حذف امتیازهای بی‌مورد و رانت‌های سیاسی- اقتصادی کارگزاران، برای حفظ اعتماد مردم به کارگزاران، و ارزش قائل شدن برای مردم است نه صرف رعایت حال مسئولان و احزاب. امام، کرامت مردم را با احترام به آرای عمومی بیان می‌کند، چرا که مسئولان با تکیه بر همین مردم به حکومت رسیده‌اند و چنانچه بر خلاف قانون و تعهدشان با مردم عمل نمایند خیانت در امانت است. اهمیت حفظ بیت المال از مواردی است که امام، به مسئولان تذکر جدّی می‌دهد تا در حفظ آن، حتی بر نماز هم اولویت دهند. چنان که به سؤال نخست وزیر وقت؛ آقای میر حسین موسوی درباره نماز خواندن در بانک‌ها و ادارات که باعث اضرار بر بیت‌المال می‌شود پاسخ می‌دهد، در پاسخ‌هایش حفظ بیت المال در اولویت قرار می‌گیرد.[1]

۲. مساوات و برابری همگان در برابر قانون

از همین اصل اعتقادی توحید ما الهام می‌گیریم که همه انسان‌ها در پیشگاه خداوند یکسانند. او خالق همه است و همه مخلوق و بنده او هستند. اصل برابری انسان‌ها و این که تنها، امتیاز فردی نسبت به فرد دیگر معیار و قاعده تقوا و پاکی از انحراف و خطاست. بنابراین با هر چیزی که برابری را در جامعه بر هم می‌زند و امتیازات پوچ و بی محتوایی را در جامعه حاکم می‌سازد باید مبارزه کرد. وقتی امام نسبت به فرزندان و وابستگان خود به دادگستری سفارش می‌کرد تا در صورت تخلف، آنان را مجازات کنند، دیگر، امتیاز ویژه دادن برای دیگران چیز بی‌معنایی است که از سوی مخالفان مطرح می‌شد؛ از طرف دیگر امتیاز دادن به اقوام، بسیار بعید و حتی غیرممکن می‌نماید، چنان که در جواب افرادی که به جمهوری اسلامی چنین تهمتی را می‌زدند، می‌فرماید:

برنامه جمهوری اسلامی این است که یک دولتی به وجود بیاید که با همه قشرها به عدالت رفتار کند و امتیاز بین قشرها را ندهد؛ مگر به امتیازات انسانی که خود آنها دارند.

امام در نامه‌ای نیز به قوه قضائیه چنین هشدار می‌دهد:

---

[1]. سؤالات: ۱. در صورتی که نماز جماعت در اول وقت باعث افت تولید یک کارخانه شود و یا اختلالی در امر تولید به وجود آورد آیا مسؤول کارخانه می‌تواند از کارکنان بخواهد تا نماز را بعد از اتمام کار بخوانند؟

۲. اگر از بخشنامه دولت مبنی بر اقامه نماز جماعت در شعبه‌ای از بانک‌ها و یا ادارات سوء استفاده شود و کار مردم تعطیل گردد. آیا می‌توان اقامه نماز را به اتمام وقت اداری که حدود ساعت ۲ بعد از ظهر است محول کرد؟

۳. آیا دولت مجاز است که در صورت مشاهده اضرار به بیت المال و یا وهن حیثیت جمهوری اسلامی، به علت سوء استفاده عده‌ای، به صورت موردی نماز جماعت را در اول وقت ملغی نماید؟

پاسخ امام خمینی

۱. باید نماز را بعد از اتمام کار بخوانند و اگر کارخانه دولتی است، مسئول هم نمی‌تواند اجازه دهد.

۲.لازم است پس از وقت اداری نماز بخوانند.

۳. دولت می‌تواند، بلکه در صورت مذکور لازم است الغاء کند.

بر دستگاه‌های قضایی است که از متعدیان به جان و شرف و مال بندگان خدا دفاع کنند و آنان را به سزای خود بنشانند. و من برای چندمین بار اعلام می‌کنم که هر گروه و شخصی، اگر چه از بستگان و اقربای اینجانب باشند، خود مسئول اعمال و اقوال خود هستند، و اگر خدای نخواسته تخلف از احکام اسلام کردند. دستگاه قضایی موظف است آنان را مورد تعقیب قرار دهد. و هر کس و هر دستگاه، چه قضات شرع و چه دادگاه‌ها و چه غیر این ها، هر کس تعدیات خود را به اسم من و یا به انتساب به من اجرا کنند، مجرم و مفتری است.(همان، ج۱۴، ص۲۲۱)

لازم است به جمیع وزارتخانه‌ها و ادارات دولتی اخطار نمایید کسانی که از منسوبین و یا اقربای اینجانب هستند و برای توصیه اشخاص و یا نصب و عزل اشخاص به مراکز مربوطه مراجعه می‌کنند، به هیچ وجه به آنان ترتیب اثر ندهند. منسوبین و نزدیکان مطلقاً حق دخالت در این گونه امور را ندارند.(همان، ج۶، ص۳۶۵)

عدالت اسلامی را می‌خواهیم در این مملکت برقرار کنیم، یک همچو اسلامی که در آن عدالت باشد، اسلامی که در آن هیچ ظلم نباشد، اسلامی که آن شخص اول با آن فرد آخر همه علی السواء در مقابل قانون باشند.(ر.ک: همان، ج۴، ص۳۱۷، ۳۹۷؛ ج۶، ص۲۷۷؛ ج۷، ص۲۳۳؛ ج۱۱، ص ۳۹۰)

حضرت امیر سلام اللّه علیه در یک محاکمه‌ای- که آن وقتی بود که خلیفه اللّه بود و خلیفه مسلمین بود و قضات هم خودش تعیین می‌کرد- یک محاکمه‌ای بود بین حضرت امیر و یک نفر غیر مُسْلم- یهودی ظاهراً بود- و قاضی خواست حضرت را وقتی که رفت، تشریف بردند، آن طور است که با کنیه اسم حضرت را بُرد، گفت نه، حق نداری، باید مساوی باشیم، در نشستن مساوی، در همه چیز مساوی، وقتی هم که حکم بر خلاف کرد، پذیرفت. آن خلیفه بحقٍّ خدا بود و شماها باید به او اقتدا بکنید، همه ما باید اقتدا بکنیم، البته هیچ کدام طاقت نداریم مثل او باشیم.(همان، ج۹، ۱۲۲)

نتیجه‌گیری

با الهام‌گیری از بیانات مقام معظم رهبری و تتبع گذرا در آثار مکتوب و شفاهی(سخنان، پیام‌ها و مصاحبه‌های) امام خمینی از بدو نهضت شکوهمند الهی تا هنگام ارتحال مظّم‌له، در رابطه با مؤلفه‌های سه‌گانه: عقلانیت، معنویت و عدالت، چنین برمی‌آید:

۱. امام خمینی، در تمامی مراحل نهضت در سیره سیاسی و اجتماعی خود هم در مقام نظر و عقیده، به اصول و مبانی مهمی باور جدی داشتند و هم در مقام عمل در تعاملات و مناسبات سیاسی و اجتماعی به آن‌ها سخت پایبند بودند؛ مهم‌ترین این اصول عبارتند از: الف)اصل عقلانیت ب)اصل معنویت ج)اصل عدالت

۲. مهم‌ترین جلوه‌ها و نمودهای عقلانیت امام خمینی را می‌توان در موارد ذیل فهرست کرد:

الف) تأکید بر اصل کرامت انسان‌ها

ب) گزینش مردم‌سالاری و حرمت نهادن به آراء عمومی

ج) تزریق روح اعتماد به نفس و خوداتکایی در ملت

د) تشکیل نهادهای قانون‌گذاری و تدوین قانون اساسی

ه) تأکید بر اصل وحدت ملی و انسجام اسلامی

و) تکیه بر اصل رایزنی و خردجمعی

۳. مهم‌ترین نمودهای معنویت در اندیشه و باور امام خمینی، در این اصول خلاصه می‌شود:

الف) پرستش و نیایش

ب) اخلاص و تکلیف‌گرایی

ج) رعایت آداب و ارزش‌های اخلاقی

د) خودانتقادی و انتقادپذیری

هـ) حق‌مداری و اصرار بر فراگیری آن

۴. مهم‌ترین جلوه‌های عدالت‌خواهی و عدالت‌گستری امام خمینی را می‌توان در دو اصل اساسیِ اجتناب از رانت‌خواری و سوء استفاده از بیت المال و مساوات و برابری آحاد مردم در برابر قانون مشاهده کرد.

فهرست منابع

۱. *قرآن کریم*

۲. *نهج‌البلاغه*، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ششم، ۱۳۷۳ش.

۳. امام خمینی(ره)، روح الله، *آداب الصلاه(آداب نماز)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اوّل، بهار ۱۳۷۰ش.

۴. امام خمینی، روح الله، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم، پائیز ۱۳۷۸ش.

۵. امام خمینی، روح الله، *شرح چهل حدیث(اربعین حدیث)*؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۱ش.

۶. امام خمینی، روح الله، *صحیفه امام*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.

۷. امام خمینی، روح الله، *ولایت فقیه*،مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)،چاپ ششم، ۱۳۷۶ ش.

۸. ایرانی، مصیب، *کرامت انسانی درسیره عملی امام خمینی*، کد خبر: ۱۸۰۳۸ / تاریخ خبر: ۱۳۹۰/۰۵/۱۶ پایگاه اطلاع رسانی و خبری جماران- تهران

۹. جمشیدی، محمد حسین، *مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی امام خمینی*، حضور، شماره ۳۶، تابستان ۱۳۸۰ش.

۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت(ع) لاحیاء التراث، 1409.

۱۱. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ط۲، ۱۳۹۴ق.

۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار*الکتب الاسلامیه* تهران، ۱۳۶۳ش.

۱۳. متقی هندی، علاء الدین، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرساله، ط۵، ۱۴۰۵ق.

۱۴. محمدی ری‌شهری، *میزان الحکمه*، قم، انتشارات دارالحدیث، ۱۳۸۶ش.

۱۵. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، ج ۱ و۲، تهران، چاپ پانزدهم، ۱۳۸۰ش.

۱۶. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری، بیانات مقام معظم رهبری، در بیست و دومین سالگرد رحلت بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۴خرداد ۱۳۹۰ش در حرم مطهر امام خمینی. http://farsi.khamenei.ir

جایگاه عقلانیت، معنویت و عدالت، در پیدایش و تداوم انقلاب اسلامی

سید حسین فخرزارع*

چکیده:

درهر حکومتی، متناسب با نوع حکومت، ارزشها وهنجارهای اجتماعی حاکم بر جامعه، برخی مسایل جنبه محوری دارد که استواری حکومت مبتنی بر آن است. حکومت دینی نیز مستثنا از این قاعده نیست و برخی مسایل در آن دارای نقشی بنیادین است که بی اعتنایی به آن‌ها به منزله نفی حکومت دینی است؛ این مسایل دارای این خصلت است که هرگز دستخوش گذشت زمان نمی‌شوند. عدالت متکی بر ایمان و معنویت که یکی از مهمترین آنهاست، محور بنیادینی است که شکل گیری، ثبات و مشروعیت نظام اسلامی، مبتنی برآن است و فهم اسلام و در نتیجه فهم درست حکومت اسلامی به معنای واقعی اش بدون آن، فهمی نادرست ونارساست.

در کشور ایران از جمله عوامل بسیار مهم که نهضت اسلامی و مردمی را به ثمر نشاند و ساختاری متفاوت و متمایز ازساختارهای سیاسی دنیارا بنا نهاد، اتکا بر اصلاح روابط درون فردی و به تعبیر امام خمینی(ره) اصلاح نفوس و نیل به سطح کلان تری از آن و دارا بودن پشتوانه ای ایدئولوژیکی همچون ولایت فقیه و از همه مهم‌تر عدالت اجتماعی بود که بر پایه عقلانیتی وحیانی توانست تمام تحلیل‌های پیرامون مسأله انقلاب را در مورد انقلاب ایران به هم ریزد و شکل متفاوتی از ساختار سیاسی پایه گذاری کند.

در واقع عدالت در نظام ولایی مبتنی بر آموزه‌های دینی و اندیشه سیاسی و اصل اساسی وحدت دهنده انقلاب است که اگر در هریک از شریان‌های انقلاب جاری نباشد با فلسفه مزبور در تضاد خواهد بود .

کلمات کلیدی: عدالت، معنویت، عقلانیت، انقلاب اسلامی، مشروعیت، نظام ولایی، ولایت فقیه

---

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مقدمه

ازجمله مفاهیمی که تارک تاریخ انسانیت، همیشه بدان می‌درخشیده و هرگز از فهرست آرمان‌ها و خواسته‌های بشری حذف نشده، «عدالت» است که همواره در زمره نیازهای فطری آدمی قرار داشته و تحصیل سعادت انسانی با آن رقم می‌خورد. این اصل مهّم، در طول تاریخ مورد توجّه و عنایت شرایع و نظام‌های الهی بوده وبه عنوان بنیادی ترین هدف پیامبران و مصلحان اجتماعی معرفی شده است تا آنجا که هدف از تشریع دین، ارسال رسل، انزال کتب و میزان، سعی در تحقق عدالت بیان شده است[1] که تجلی و عصاره همه احکام و شرایع الهی و بلندترین مقصد انبیاء و اولیا، جهت نیل به جامعه‌ای مطلوب و کمال انسان را می‌توان در این مفهوم ژرف جستجو کرد.

این حقیقت متعالی که در نقطه محوری غایت زندگی انسان و در مرکزیت منظومه اندیشه سیاسی شیعه قرار دارد، با دو اصل مهم دیگر «عقلانیت» و «معنویت» سرشته شد و بالاترین نقش و پرثمرترین نتایج را برای جامعه ما در جهت وقوع انقلابی باشکوه به ارمغان آورد. تاریخ و فرهنگ اسلامی با دیرینه‌ای بیش از یک و نیم هزاره و وجود علماء و متفکرینی والا مرتبه، و مبارزات طولانی آنان علیه طواغیت، کمتر تحوّلی شگرف و ماندگار را به یاد دارد که تأثیرات همه‌جانبه‌ای را در ژرفای زندگی افراد جامعه داشته باشد. این تأثیرات، در پدیده انقلاب اسلامی ایران، که با مبانی اعتقادی و فرهنگی خاص رشد و تکامل یافت و در آن دو مقوله «ظلم ستیزی»(بالاخص در قالب حکومت) و «معنویت» که عناصر تاریخی و محوری این حرکت می‌باشند، به آسانی قابل پی‌گیری است.

امّا عدالت و معنویت، زمانی به عنوان دو پارادیم مهم کارایی خود را در لایه‌های عمیق زندگی افراد ایفا داد که یک هسته مرکزی و یک گفتمان برتر به نام «عقلانیت» که از آموزه‌های دینی و اندیشه‌های استوار امام خمینی اخذ می‌شد و با تفکرات ایشان تداوم یافت، انقلاب ایران را در مسیری صحیح هدایت کرد. حرکت امام نه تنها موج جدید بازگشت به اسلام را که در میان اقشار تحصیل کرده پا گرفته بود در ابعاد گسترده‌تری تقویت نمود، بلکه در رابطه مذهب و سیاست در ایران تغییرات تاریخی پدید آورد که مهم ترین نتیجه آن، نشان دادن شکاف آشکار و عمیق بین رژیم و مذهب بود. در واقع اصلی‌ترین تئوری انقلاب اسلامی که با تز حکومت اسلامی توانست مذهب و آرمان‌های اساسی آن را در لایه‌لایه‌های ساختار حکومت وارد سازد در دو اصل عدالت و معنویت و حول محور عقلانیتی که امام ایجاد کرد، نهفته است. در این نظریه که همان اندیشه نظام ولایی است مرکز ثقل نظر امام معطوف به چند محور اساسی است که در این محورها بر خلاف تئوری‌های یکسونگرانه موجود، هم بر ایدئولوژی و هم علل اقتصادی و اجتماعی تأکید شده است که عبارتند

[1] – قرآن کریم، حدید/۲۵. ما پیامبران خویش را با آیات آشکار فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان فرود آوردیم، تا مردمان عدالت را بر پای دارند.

از: اراده الهی[1]. آگاهی مردم از اسلام واقعی و ظلم و بی‌عدالتی و اختناق‌های داخلی، [2] تحول معنوی و انقلاب درونی در انسان‌ها[3]، توحید کلمه و کلمه توحید[4]، کاهش مشروعیت دولت بجهت روابط ظالمانه با شهروندان، عدم اصلاح خود[5] و .... لذا امام، این انقلاب را متمایز از سایر انقلاب‌های دنیا می‌دانست[6] زیرا مبتنی بر آرمان‌هایی بود که عدالت و معنویت به معنای وسیع آن در سراسر شریان‌هایش جاری است.

با شروع انقلاب اسلامی، عدالت و معنویت، در جامعه ما، جایگاه اصلی خود را، باز یافت و گسترش این دو روح، در سرزمینی که سموم خزان ستم‌ها و تباهی‌ها بوستان پر معنای حیات را به پژمردگی کشانده و فضیلت گرایان را به انزوا رانده بود، در محور اهداف تحقق پذیر والای انقلاب و مقیاسی مهم برای تمام عملکردها قرار گرفت و چون اسلام و عدالت دو همزاد همیشه قرین‌اند ـ که تصّور یکی بدون لحاظ دیگری بی‌معنا است– بنابراین فهم پدیده انقلاب اسلامی نیز کانون گفتمان‌های خود را در متن اسلام راستین یافته و آرمان‌های بلند آن بدون توجه کافی به این اصول بنیادی انقلاب، فهمی ناقص و ناتمام است؛ زیرا دو گفتمان عدالت و معنویت، ناموس واقعی انقلاب سترگ اسلامی است که حضرت امام، روح عقلانیت وحیانی را در تمام شراشر آن دمید و تا زمانی که انقلاب دوشادوش با آن حرکت کند و سر بر شانه آن داشته باشد، بالنده‌تر و پربارتر خواهد شد.

در بینش متعالی اسلام، حکومت هرگز به خودی خود دارای شأن و منزلتی نیست مگر آن که در پی تأمین ارزش‌های الهی و اجتماعی برای نوع بشر باشد. در این تفکّر تنها احیاء و اجرای حق به مفهوم واقعی خود، و سرکوب کردن باطل، جایگاه واقعی حکومت را مشخص می‌سازد و گر نه کهنه کفشی وصله دار از حکومتی که اجرای حق و سرکوبی باطل را در رأس امور خود ندارد، ارزش افزون‌تری خواهد داشت.[7]

از آنجا که فلسفه وجودی انقلاب اسلامی، که با ایدئولوژی خاص وطرح نظام ولایی به وقوع پیوسته، نیل به آرمان‌ها و ارزش‌های متعالی انسانی بوده و دوام و پایداری آن نیز وابسته به این ضرورت‌های واقعی و حیاتی است، مطالعه و بررسی انقلاب اسلامی، آن هم در پرتو اساسی‌ترین ارزش‌هایی که سر لوحه متن حرکت

[1] – . *صحیفه نور* ۲۰۷/۳ـ ۲۰۴؛ همان ۲۲۰/۱؛ همان ۱۱/ ۸۹ ـ ۸۸

[2] – امام خمینی ، ولایت فقیه، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۱۷۷؛ صحیفه نور ۷۲/۷، ص ۲۷۹.

[3] – *صحیفه نور* ۲۰۶/۹.

[4] – همان، ۹۲/۵

[5] – همان ۱۶۹/۷، ۷/ ۲۰۴

[6] – همان ۲۶۹/۱۹.

[7] –.امام علی (ع) فرمودند: «کهنه کفشی بی‌ارزش را از فرمانروایی بر شما بیشتر دوست دارم مگر اینکه با حکومت حقی را زنده و باطلی را سرکوب نمایم». *نهج‌البلاغه*، خ۳۳.

مردمی و انقلابی با شعار و شعوری خاص است ضرورت می‌یابد. این ضرورت آنجا اهمّیت بیشتری می‌یابد که ادّعا کنیم نتیجه گیری‌هایی که در مورد انقلاب‌های دیگر در جهان از سوی متفکرین دریافت می‌شود، بر انقلاب اسلامی ایران کمتر منطبق است و اصولاً این نتیجه مأیوس کننده در مورد کل انقلاب‌ها را می‌توان به دست داد که هنوز تئوری خاصی برای روند انقلابی و مدل ثابت و استواری مبتنی بر توجیه و تبیین پدیده‌های انقلابی نشده است.[1]

حال که ادّعا می‌شود عدالت، با روح معنویت اسلامی، سنگ بنای انقلاب اسلامی است، این گفتمان مهم باید بتواند جریان سیّال و پر نفوذ خود را به تمام شریان‌های خود از جمله فلسفه سیاسی، زیبایی‌شناسی، اقتصاد، ادبّیات و ... به‌صورت کاملا خردورزانه، انتقال وگسترش دهد. برای پایداری یک جامعه هر گاه حاکمیت آن مبتنی بر محور عدالت باشد، همه حوزه‌های نظری و عملی ذیل آن نیز عادلانه خواهد بود واستواری آن را ضمانت خواهدکرد. البته این امکان به طور بدیهی وجود دارد که حتّی در زیر مجموعه‌های یک حاکمیت عادلانه نیز کنش‌های ظالمانه، دور از عدل و انصاف رخ دهد امّا آنچه بسیار دارای اهمّیت است این است که **مشی** یک حاکمیت ظالمانه نباشد. مشی حکومت اگر عادلانه بود خواه ناخواه بسترهای مناسبی را برای ایجاد کنش‌های غالباً عادلانه در همه حوزه‌ها ایجاد خواهد نمود و جریان معنویت در آن به سهولت، نفوذ خواهد کرد.

عدالت معنویت‌گرا در اندیشه اسلامی

عدالت به عنوان یک مفهوم بنیادی در عرصه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی همواره دغدغه خاطر انسان و به ویژه متفکران هر عصر بوده است؛ از عصر باستان گرفته تا دوره‌های پس از آن، نه تنها از جایگاه مهمّ و عمیق عدالت چیزی کاسته نشده بلکه با گذشت زمان، حجم ادبیّات مربوط به آن بیشتر شده است. در غرب از دوره کلاسیک با اندیشه‌های افرادی چون افلاطون و ارسطو گرفته تا زمان معاصر و دوره تجدّد، با اندیشه جان راولز، این مسئله در کانون توجه و مطالعات عالمان بوده است؛ در فرهنگ اسلامی نیز از عصر نزول تا زمان‌های بعد و در اندیشه فیلسوفان و متفکران مسلمان، حجم وسیعی از ادبیات را ویژه خود ساخته است. امّا این مفهوم در اندیشه شیعی ویژگی دیگری یافته است تا جایی که یکی از اصول اعتقادی شیعه به حساب آمده و لا جرم بازتاب‌های مهمّ سیاسی و اجتماعی را در گستره جامعه به همراه خواهد داشت.

این مفهوم وقتی وارد عرصه زندگی بشر می‌شود با برداشت‌های متفاوت و گاه متناقض مواجه می‌گردد و هر کسی از ظنّ خود، آن را در راستای جهت‌گیری‌ها و رویکردهای خود تفسیر می‌کند. در این مرز سیّال

[1] - .ر.ک:گی روشه، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشرنی،چاپ سیزدهم،۱۳۸۱، ص ۲۳۳.

مفهومی، برخی راه افراط و برخی راه تفریط را برگزیده‌اند و اینجا است که نقطه افتراق تفکّر اسلامی با آن‌ها روشن‌تر می‌شود.

تفاوت اساسی رویکرد خرد ورزانه که در تاملات وتفکرات اسلامی شیعی وجود دارد، با ایدئولوژی‌های دیگر در این زمینه، این است که در این منطق، انطباق عدالت با حقیقت و واقعیت، مسیر کم‌فراز ونشیب‌تری را طی می‌نماید. به عنوان مثال تحلیل بحث با رویکرد اسلامی که همواره چنگ در ایمان و معنویت دارد، در یک بستر متعادل اقتصادی، تفاوت اساسی آن را با اندیشه‌های دیگر، روشن می‌سازد؛ به این معنا که اگر در نظام سرمایه‌داری، آزادی بی‌حد و حصر، زر اندوزی، تکاثر، بهره‌کشی و پایمال کردن حقوق انسانی، بیانگر افراط در برخورد با مسائل اقتصادی است و در نظام سوسیالیستی بر عکس، مساوات مطلق، نابودی انگیزه‌های فردی و توان و استعداد شخصی، رکود، خمودگی و توقف اجباری حاکی از نگرش تفریطی به مسائل اقتصادی است؛ هدف تفکر متعالی اسلامی، حفظ عدالت اجتماعی در عین سرزندگی اقتصادی و انگیزه و خلاقیت فردی با عنصر اساسی ایمان به خداوند و در پرتو معنویت است.[1]

در فرهنگ اسلامی، عدالت، اگر چه مفهومی ارزشی است اما در بستر هستی جریان دارد[2]، و از والاترین مرتبه آن، یعنی عدل در اعتقادات ـ که سبک ربوبیت الهی و شیوه مدیریت خداوند در آفرینش است ـ تا همه مراتب آن در اخلاق، فلسفه، فقه و اجتماع و سیاست، در معنایی کلّی، قرار دادن هر چیز در جایگاه حقیقی خود است؛ عدالت هدف و فلسفه نبوّت و از مبانی مشروعیت حکومت و امامت و از مباحث اساسی فلسفه سیاسی است.

در این رویکرد هر مانعی بر سر راه اجرای عدالت، نامشروع شمرده می‌شود و هیچ امری بر آن اولویت ندارد و در عین حال از همه افراط و تفریط‌های رویکردهای دیگر به دور است .در واقع، از طرفی شکاف‌های عظیم طبقاتی را که گروهی اندک، ثروت‌های عظیم اقتصادی را در دست داشته باشند نفی می‌کند و از طرفی نیز برابری کامل در همه عرصه‌ها را ـ بدلیل تفاوت در استعدهای و ظرفیت‌های انسان ـ خود یکنوع نابرابری می‌داند. لذا این سه ضلع اساسی عدالت، معنویت و عقلانیت به صورت یک بسته کامل، اگر در یک جریان اجتماعی- سیاسی همچون انقلاب اسلامی، اعتدال خود را از دست دهد، یا به ورطه افراط‌های عجولانه و یا در تنگنای تفریط‌های نابخردانه خواهد افتاد. و در این میان عقلانیت وحیانی که امام(ره) در انقلاب اسلامی وارد کرد همواره نقش میانجی‌گری در دو اصل دیگر داشته است

---

[1] -.ر.ک: آزاد ملکی، تقی، *دیدگاه امام خمینی درباره توسعه اقتصادی*، مجله پژوهش، شماره ۸، سال دوّم ، بهار ۷۷، ص ۲۰۸.

[2] - . ر.ک : جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، قم، نشر اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰.

به جز قرآن، که بیت الغزل آیاتش عدالت ومقابله با نابرابری‌هاست و مشکل اصلی انسان درآن برای رسیدن به سعادت، ظلم قلمداد شده است(فتلك بيوتهم خاويه بما ظلموا انّ فی ذلك لايه لقوم يعلمون)[1]، در روایات امامان معصوم(ع) نیز عدالت، نقطه حرکت و انتقال انسان از مبدأ تا منتهای هستی و به عنوان عنصری اساسی در حیات انسانی تلقی شده که در تمام شریان‌های احکام واقعی باید جاری باشد؛ این اصل اساسی که همه بشریت تشنه به فیض جرعه جام آن‌اند[2] مایه زنده ماندن همه احکام دین، [3] پایداری و اقتدار حکومت‌ها، [4] مضاعف شدن برکات و رحمت خداوندگار[5]، فراهم آورنده امنیت و عافیت[6]، نگاهبان حیثیت والای دین خداوند و صیانت کننده هیمنه ارزش‌های متعالی، دانسته شده است که با اجرای آن نوید دنیای منهای فقر و بیدادگری که آرمانی دست‌یافتنی است با پژواک ایمان، هدایت و معنویت در همه آفاق طنین خواهد افکند.

فلسفه حکومت دینی

التزام به موازین و احکام الهی از ویژگی‌های اساسی و جدایی ناپذیر یک حکومت دین مدار است، که در این نظام همه ارکان و ابعاد حکومت باید بر گرفته و منطبق با دین باشد، تا جایی که قرآن کریم روی‌گردانی ازاین احکام را نوعی کفر می‌داند.[7]

در منطق اسلام، نظامی مورد تأیید است که حکومت، حاکمیت و حاکمان، همه بر محور ویژگی‌ها و صلاحیت‌ها و ارزش‌های تعریف شده در نصوص دینی، در حرکت باشند. اصولاً دوام هر ملت به ارزش‌های حاکم بر جامعه‌اش بستگی دارد. این ارزش‌ها و ویژگی‌ها، قواعد و احکامی هستند که زندگی اجتماعی و حیات فردی انسان‌ها را نظم بخشیده و حیات و اصلاح امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در پیوند مستقیم با آن باشد، چرا که ارزش‌ها در چهره قوانین و حاکمیت جامعه متجلّی می‌شوند و هر ملّت در پناه آن نائل به ترقی و شکوفایی می‌شود؛ در میان این ارزش‌ها، مهم ترین اصلی را که مبانی اسلام ومعارف شیعی بر آن تأکید فراوان دارد و بازگشتگاه بسیاری از احکام و هنجارها است، «عدالت» به معنای وسیعش می‌باشد که خود پایگاه مهمی برای تحقق «معنویتی» است که در مدار عقلانیت در حرکت می‌باشد.

---

[1] - نمل آیه ۵۲.

[2] - امام صادق علیه‌السلام: *العدل احلی من الماء یصیبه الظلمان*. میزان الحکمه، ج ۶، ص ۸۳

[3] - علی علیه‌السلام: «العدل حیاه الاحکام»، غرر الحکم

[4] - علی (ع): «*العدل جنه الدّول*»، غرر الحکم، ج ۲، ص ۶۹

[5] - علی (ع): «*بالعدل تتضاعف البرکات*». غرر الحکم، ج ۳، ص ۲۰۵

[6] - علی (ع): «*البستکم العافیه من عدلی*»، نهج‌البلاغه. خ ۸۷

[7] - «*و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون. مائده*»

در واقع، از طرفی حکومت، یکی از مهم ترین ضروت‌های حیات اجتماعی آدمی است که بدون آن امکان زندگی وجود ندارد؛ از دیگر سو، صلاحیت «حکومت صالح» زمانی که بر مدار عدالت نچرخد محال است حفظ شود. امام خمینی(ره) مهم‌ترین انگیزه تشکیل حکومت اسلامی توسط پیامبر(ص) را در بسط عدالت اجتماعی دانسته[1] و آن را شرط اصلی دستیابی به صلح، امنیت، رفاه، استقلال و مساوات می‌داند[2] و در این میان، عقلانیت نسبت به همه محاسن دیگر صبغه‌ای میانجی یا نظارت دارد و تعادل بخش همه احکام و مصالح و فضائل است که حکومت اسلامی، اسلامیت خود را از آن آبشخور می گیرد. بنابر این شاخص‌ترین راه شناخت حکومت دینی، استواری آن بر مبنای عدالتی است که معنویت روح آن و عقلانیت میزان آن باشد.

شهید مطهّری می گوید:

«اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیز بر آن منطبق می‌شود، عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات؛ نه این است که آنچه دین گفت عدل است بلکه آن چه عدل است دین می گوید؛ این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین.» [3]

از منظر امام خمینی(ره) نیز اسلام برای اقامه حکومت عدل گستر آمده است و اصولاً پیامبر اسلام حکومتی چون سایر حکومتهای جهان تشکیل داد لکن با انگیزه بسط عدالت اجتماعی، بنظرایشان عدالت، فلسفه اصلی حکومت دینی است، [4]

گذشته از این، هر حکومتی ـ دینی یا غیر دینی ـ پایداری حاکمیت خود را به میزان نزدیک‌تر بودن به اصول عدالت و اجرای بیشتر آن، کسب می‌نماید.

هر حکومت و زمامدار حکومت، هماره خواهان پایداری و استحکام پایه‌های قدرت حکومت است، خصوصاً اگر یک حکومت و زمامدار متکی و همراه با رضایت و حمایت توده مردم باشد استحکام و صلابت آن بمراتب بیشتر و مطلوبتر خواهد بود. بدون تردید یکی از راه‌های به دست آوردن چنین حکومتی پایدار، «اجرای عدالت» در همه شئون جامعه و رساندن کام تشنه مردم ستم دیده بر سبوی صهبایی است که از شریعه عدالت مایه گرفته است، و اگر نه هر حکومتی که پایه‌های آن بر ظلم و بی‌عدالتی بنا نهاده شود و به حقوق مردم کمتر توجهی صورت نگیرد، مردم نیز به جای حمایت، دست به شورش زده و برای تلاشی حکومت تلاش می کند یا در نهایت با بی‌تفاوتی زمینه سقوط آن را فراهم می‌آورند.

---

[1] – صحیفه نور، ج ۱۳، ص ۲۱۸-۲۱۷.

[2] – همان، ج ۶،ص ۷۷.

[3] – شهید مرتضی مطهری، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، انتشارات حکمت، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴.

[4] – . ر.ک: حکومت اسلامی ؛ *وصیت‌نامه الهی سیاسی امام*

حضرت علی(ع) می‌فرماید:

«از ستم بپرهیز که بدون تردید ظلم و ستم مردم را به سوی شمشیر و شورش می‌کشاند و کیفر و انتقام الهی را سرعت می‌بخشد.»[1]

عدالتِ معنویت محور، نیرو محرکه حرکت های اسلامی

شواهد تاریخی در جوامع بشری نشان‌دهنده این واقعیت مهم است که جنبش‌ها و حرکت‌های عظیم اجتماعی و سیاسی، اغلب به خاطر ظلم و ستم‌های طبقاتی و انحصار طلبی‌هایی بوده است که از سوی حاکمیت نظام بر مردم جامعه اعمال می‌شود و زمانی که دستگاه حاکم، ارزش‌های اجتماعی مردم را نادیده بگیرد و به اعتراضات مردمی پاسخ قانع کننده‌ای ندهد، این احساس ظلم، به شعوری همگانی تبدیل شده و موج مخالفتی می‌آفریند که ساختار حاکمه و مشروعیت نظام را زیر سوال می‌برد و به دنبال عدم مشروعیت، شورش‌های عظیم‌تر که باعث ناپایداری آن می‌گردد، در پی خواهد آمد. این شورش‌ها و حرکت‌ها زمانی که قدرت ایمان و معنویت را با خود به همراه سازد مسلما باعث پدید آمدن جریان خروشانی خواهد شد که مقاومت‌های در مقابل خود را در هم شکسته و ناپایدار می‌سازد.

در نتیجه می‌توان گفت: پایداری هر نظام وابسته به مشروعیت آن است و هسته اصلی تعیین کننده مشروعیت آن است که یک نظام سیاسی حاکم از سوی مردم پذیرفته شود، مثبت ارزیابی شود و موجّه تلقی گردد و این مسلماً بر ارزش‌های اجتماعی مردم سوار و استوار است.

انطباق با ارزشهای اجتماعی و عدم احساس ظلم و بی‌عدالتی ⟵ مشروعیت نظام ⟵ پایداری

البته نوع مشروعیت برای هر نظام و طبقه‌بندی آن نیز و وابسته به همین ارزش‌های اجتماعی است.

بنابراین اگر یک نیروی مخالفی بخواهد یک نظام را سرنگون نماید باید ابتدا مشروعیت آن را بگیرد و برای از بین بردن مشروعیت آن باید ارزش‌های آن جامعه را تغییر دهد به طوری که ارزش‌های جدید مغایر ارزش‌هایی باشند که نظام بر آن استوار است.[2] امام خمینی(ره) نیز همواره بر رابطه میان ارزش‌ها ومشروعیت تأکید داشت و کاهش مشروعیت را به جهت عدم اصلاح رویه خود باعث پدید آمدن قیام اسلامی می‌داند[3].

---

[1] - غرر الحکم، ج ۱،ص ۱۲۶

[2] - فرامرز رفیع پور، *توسعه و تضاد*، نشر شرکت سهامی انتشار، تهران،۱۳۸۰، چاپ پنجم، ص ۴۵۶.

[3] - صحیفه نور، ۱۵۹/۸، ۱۶۹/۷، ۷/ ۲۴۰.

بسیاری از سیاستمداران و جامعه شناسان معتقدند اکثر شورش‌ها و حرکت‌های انقلابی بر اثر فقر و ضرورت‌هایی است که یک ملت در خود احساس می‌کند[1]. اینان معتقدند ضرورت، خشونت آور آست و هر دو عامل(ضرورت و خشونت) انقلاب ساز است.

امّا این نظریه قابل تأملی جدی است و در واقع بروز و ظهور انقلاب بسته به نوع ایدئولوژی‌ها و معیارهایی است که یک ملّت دارد. مثلاً انقلاب اسلامی ایران را نمی‌توان نتیجه فقر و ضرورت دانست؛ گر چه این عامل بی اثر نمی‌باشد ولی علت تامه ایجاد انقلاب عظیمی چون انقلاب ایران نیست. ملت ایران در شعارهای خود هر گز مشکل نفت و نان و شکم و آسودگی و ... را در سرلوحه نداشته است و اگر احیاناً در این زمینه شعارهای محدودی هم یافت شود به خاطر آن است که ریشه در بی‌عدالتی داشته است و ملت ایران خواهان اجرای عدالت بوده و خشمناک از این که فضیلت‌ها و ارزش‌های آدمیت به مذبح رذیلت‌ها افتاده است. لذافقر را نمی‌توان علّت انقلاب دانست بلکه اصلی‌ترین علّت، در احساس بی‌عدالتی است که با همه معیارهای دینی در تنافر می‌باشد.[2] پریشانی خاطر دادخواه براندازد از مملکت پادشاه[3]

فقر ⟵ احساس بی‌عدالتی ⟵ آگاهی آحاد و شورش ⟵ انقلاب

البته در نهضت‌ها و حرکت‌های اسلامی دلبستگی به عدالت نیز مستقلاً به وجود نمی‌آید بلکه در اصل دلبستگی به خداوند و ایمان به او که سر سلسله همه ارزش‌ها است، این گرایش را ایجاد می‌نماید. به تعبیر شهید مطهری هر گاه تذکری پیامبرانه شعور فطری بشر را به خالق و آفریدگارش بیدار می‌سازد، این بیداری خود به خود به دلبستگی به ذات جمیل علی الاطلاق منتهی می‌گردد.[4]

اصل وحدت دهنده انقلاب

در هر انقلاب اصل وحدت دهنده جامعه، بسته به آرمان‌های آن جامعه متفاوت است، به همین لحاظ نسخه واحدی را در تحلیل انقلاب‌های جهان نمیتوان در نظر گرفت. از آنجا که انقلاب اسلامی دارای خاستگاهی دینی است و هسته اصلی آن را معنویت وعدالت شکل می‌دهد، تحلیل آن نیز مسلما خارج و یا در حاشیه ادبیات و تئوری‌های رایج وکلاسیک قرار می‌گیرد.

---

[1] – آرنت ، هانا، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولاد وند، تهران. نشر خوارزمی، ۱۳۶۱، ص ۱۵۷ ـ ۱۵۵.

[2] – ر.ک: پناهی، محمد حسین، *جامعه شناسی شوراهای انقلاب اسلامی*، نشر موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر،تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳.

[3] – خواجوی کرمانی .

[4] – شهید مطهری، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، چاپ ۲۵، قم، ۱۳۷۸، انتشارات صدرا، ص ۶۴.

در حرکت عظیم انقلاب اسلامی، که مهم ترین و شاخص‌ترین خصوصیات آن ناشی از این است که خط مشی انقلاب توسط اسلام تعیین شده، عدالت از اساسی‌ترین و عمیق‌ترین گفتمان‌ها است. که بدون فهم آن، درک صحیح نه از انقلاب و نه از اسلام ممکن خواهد بود.

بی‌شک بدون تصور درست از اسلام، در کلّیت و تمامیّت و با توجّه به ویژگی‌ها و اصول آن، نمی‌توان انقلاب را که ریشه در آرمان‌های ژرف اسلامی دارد حتّی به طور ناقص درک کرد، لذا فهم انقلاب و همه گفتمان‌هایش به ویژه عدالت و معنویت که اساساً هویتی دینی دارد بدون شناخت دقیق آن تعالیم میسّر نیست.

انقلاب اسلامی ایران متفاوت از تمام انقلاب‌ها خصلتی الهی و اسلامی دارد که اراده الهی، آگاهی توده مردم از اسلام راستین، تحوّل معنوی و وحدت کلمه در آن نقش اساسی داشت. این پدیده شگرف عملاً تمام نظریه‌های مطرح در مورد انقلاب را به چالش خواند و ناتمام بودن آن‌ها را اعلام کرد و لذا سرآغازی برای موج تازه‌ای از نظریات دیگر، برای دستیابی به نظریه‌ای جامع و منسجم گردید. پیدایش این انقلاب باعث شد تا تحلیل‌های متفاوتی که از انقلاب می‌شد(نظریه‌های کلاسیک و جدیدتر از آن) تقریباً تحت‌الشعاع تبیین نظریه‌های انقلاب اسلامی قرار گیرد که البته هنوز تحلیل گران تبیین شایسته‌ای از آن ارائه نداده‌اند و مهم‌ترین دلیل که اینان نتوانسته‌اند به نظریه‌ای جامع در مورد انقلاب اسلامی دست یازند عدم درون فهمی آنان از انقلاب اسلامی است که بر عدالتی معنویت محور مبتنی بر عدالت استوار است.

اما اجرای عدالت نیز، زمانی در سطوح مختلف جامعه گسترش می‌یابد که این ویژگی خاص، در نفوس یکایک افراد، به صورت ملکه‌ای جدا ناشدنی و همیشه فعّال رسوخ نموده باشد، حاصل جمع این ملکات نفسانی که با وجود معنوی تک تک افراد جامعه پیوندی نا گسستنی برقرار ساخته، زمانی که در دایره وسیع‌تر و گستره جامعه قرار گیرد، لا جرم تحولی بزرگ در سطوح مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و ... می‌آفریند که شاید کمتر با تحلیل‌های مادّی و این جهانی بتوان آن را انطباق داد. قرآن کریم نیز در سوره رعد آیه ۱۱ و آیات دیگر، بر اساس سنت الهی خداوند، تحولات یک جامعه را بدون تغییرات اساسی در نفوس افراد ناممکن دانسته و سرآغاز دگرگونی‌های اجتماعی را در تحولات درون فردی می‌داند«إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ».

بنابراین، آغاز تحول عظیم اجتماعی‌ای همچون انقلاب ایران ـ که تحلیل آن، جدای از وصف «اسلامی» بودنش تحلیلی ناکام می‌باشد ـ از نفس افراد و ایمان و عدالت فردی است، و قطعاً این نقطه آغازین حرکت در انقلاب که منبعث از دلبستگی به آفریدگار یکتا است، اصل وحدت دهنده‌ای می‌شود که همه را به دنبال آرمانی مشترک، منافعی مشترک و مقابله با دشمنی مشترک رهسپار خواهد ساخت.

در واقع انقلاب، با تحولّ درونی تک تک افراد تبدیل به موجی توفنده گردید و ساختار نظام دور از آرمان‌های واقعی انسان را ویران ساخت. واقعیت امر این است که عدالت فردی سرآغاز حرکت به سوی برقراری جامعه عادلانه است. اگر حاکمیتِ قلمروی، در زندگی شخصی و محدوده تحت نفوذ مجریان و رهبران و مبلغان خود، به اجرای عدالت اهتمام ورزد، گام بلندی است به سوی اجرای عدالت در سطوح گسترده‌تر جامعه. علی(ع) اجرای عدالت را در سطوح کلان جامعه را ممکن نمی‌داند جز این که از خود فرد درون نفس شخص شروع شود ایشان می‌فرماید:

«من نصب نفسه اماماً للناس فلیبدأ بتعلیم نفسه قبل تعلیم غیره» آن کس که خود را پیشوای مردم سازد پیش از تعلیم دیگری باید به ادب کردن خویشتن بپردازد.[1]

انقلاب اسلامی، در حقیقت نتیجه ظهور واقعیت‌های نهفته و در عین حال نیرومندی است که به علل فراوانی در طول دهها بلکه چند صد سال اخیر درون افراد در حال کمون و پنهان مانده بود و با عزم و اراده آحاد جامعه شکل گرفت. چنین دگرگونی درونی انسان‌ها که تحول اجتماعی عظیمی آفرید مبدأ تفکر جدیدی در میان مردم محروم و به زیر سلطه بود و از همین راه به نقطه عطف بزرگی در تاریخ معاصر تبدیل شد.

عدالت معطوف به ایمان، فلسفه اجتماعی و بنیادی ترین آرمان انقلاب

در اکثر نوشته‌های پیشین اندیشمندان مسلمان، اگر چه عدالت یکی از اصول مهم قلمداد شده و زمانی که بحث در رابطه حکومت و حاکمیت است، رعایت آن برای حاکم لازم شمرده شده است؛ لکن در حدّی که صفتی برای حاکم یا وضعی برای کارگزاران باشد. امّا عدالت به عنوان اصلی مهمّ در عرصه اجتماع و سیاست کمتر مورد عنایت قرار گرفته است. لکن در دوران اخیر، اندیشوران بزرگ شیعی آن را به عنوان شاخصی مهمّ در تنظیم امور اجتماعی مورد ملاحظه قرارداده‌اند. به عنوان نمونه میرزای نائینی بر اصول چهارگانه‌ای تأکید می‌ورزد که یکی از آن‌ها عدالت اجتماعی است؛ وی قانون مساوات را از اشرف قوانین مأخوذ از سیاست اسلامی می‌دانست، [2] سید جمال الدین اسد آبادی نیز تأکید فراوانی بر عدالت اجتماعی داشت. همچنین با گذشت تاریخ و تشدید مبارزات سیاسی علیه نظام‌های حاکمه استبدادی بر شدّت اهمیّت این مفهوم نیز افزوده شده است امّا اندیشه‌های ژرف و عمیق امام خمینی ره، در تبیین عدالت به عنوان یک فلسفه اجتماعی، نقطه عطفی در تاریخ حرکت‌های اسلامی قلمداد می‌شود. امام توانست «عدالت» را به عنوان گفتمان حاکم در میان

---

[1] - . *نهج‌البلاغه*، کلمه ۷۳

[2] - ر.ک.: نائینی محمد حسین.*تنبیه الأمه و تنزیه المّله*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،قم، چاپ اول، ۱۳۸۲،ص ۱۰۱ـ ۱۰۰..

دیگر گفتمان‌های انقلاب که خواست قرآن و فرهنگ اصیل اسلام بود در میان مردم معرفی کند. او پدید آورنده گفتمانی برتری طلبانه بود که با همه بداعتش در شیوه اجراء و تعریف و توسیع گستره آن، ریشه در سنت دیرینه معارف اسلامی و شیعی داشت و چهره‌ای ایدئولوژیک از آن معرفی نمود که باز تاب تمامی دقایق و عناصر آرمانی، انسانی و انقلابی سایر گفتمان‌های سیاسی، اجتماعی بود. در واقع در مرکز گفتمان‌هایی که انقلاب داشت، *عدالت* به مثابه «گفتمانی برتر» ارائه شد که غنای مفهومی و محتوایی آن تمام زوایا و زمینه‌های زندگی آدمی را در بر گرفته بود و به تعبیر شهید مطهری ماهیت انقلاب را، ماهیتی عدالتخواهانه ساخت.[1] عدالتی که شرط لازم تحقق انقلاب و در سایه اسلام بود؛ همان گونه که استقلال و آزادی در پرتو اسلام بود، [2] و بدون شناخت اسلام نه فهم انقلاب اسلامی میسّر بود و نه فهم گفتمان‌های آن.

اگر به همه جنبش‌ها و نهضت‌های اصلاح طلبانه اسلامی از زمان پیامبر(ص) تا کنون دقت کنیم، تصدیق خواهیم کرد که هماره عدالت یکی از مهم ترین مبانی حرکت اصلاحی بوده است. و این مفهوم در مبانی تفکر شیعی صبغه‌ای پر جلوه‌تر می‌گیرد. امام حسین(ع) فلسفه حرکت خود به سوی کربلا برای مبارزه با یزید را در بر چیدن ظلم و به پا داشتن عدالت معرفی می‌کند و می‌فرماید:

آیا نمی‌بیند که چگونه حق پایمال و باطل به پای داشته می‌شود. [3]

حتی در جنبش‌های غیر اسلامی نیز عدالت و عدالت خواهی نیرو محرکه حرکت‌ها بوده و بر آن تأکید فراوان شده است. عدالت که ایده‌آل مشترک بشر است همراه با اولّین جرقه تفکر سیاسی، مسأله او بوده و همیشه اندیشمندان و متفکران دل بدان مشغول داشته‌اند.

فکر غالب در این زمینه تفسیر و تلقی‌ای از عدالت است که رابطه بین فرد و جمع را تنظیم می‌کند و در هنگام تعارض منافع، به حق(بر مبنای تفسیر اجتماعی آن) حکم می‌کند.

این گونه تلقّی از عدالت، که بتواند اندیشه معقول و همه فهمی را برای مشارکت اجتماعی و همگانی فراهم آورد، در چندین سده اول تاریخ اسلامی با نیروی فوق‌العاده و قوی توانست سایه خود را در سپهر اندیشه عام جامعه بگسترد؛ امّا سوگمندانه این نیروی فوق العاده بدلیل اینکه گاه با خروج تدریجی از گذرگاه عقلانیت همراه بود و گاه ازمسیر ایمان خارج می‌شد، از سده پنجم به بعد به افول می‌گراید تا حدّی که می‌توان گفت مسئله عدالت در اندیشه اسلامی آن گونه که همچون قبل انتظار می‌رفت در ادبیّات امروز جهان مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته است و یا از همه سطوح به سطح عدالت اجتماعی تنزل یافته است.

---

[1] - مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی*، انتشارات صدرا، ص ۶۲ ـ ۵۹.

[2] - همان، ص ۵۴.

[3] - *ألا ترون أن الحق لا یعمل به ، و أن الباطل لا یتناهی عنه لیرغب المؤمن فی لقاء الله محقا* (بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۱۱۶)

اگر به سنجشی مختصر میان تفکر شیعی و اهل سنت در این زمینه دقت شود، می‌بینم این اصول جاودانه در فرهنگ شیعی بهرمند از عمق و ژرفای بیشتری است و به طور مسلّم در نوع حرکت سیاسی آنان نیز تأثیر گذار خواهد بود. به عنوان مثال، چون اهل سنّت حاکمیت سیاسی موجود را توجیه دینی می‌کردند، [1] لذا کمتر درگیر حرکت‌های اجتماعی که به این اصل مهمّ پیوند داشته باشد، می‌شدند، بخلاف اهل شیعه که صرفاً مؤلفه‌های مهمّی چون عدالت و معنویت را توجیه‌گیر حاکمیت‌های سیاسی می‌دانستند. در این بینش، عدالت هرگز امری تفریدی نیست که مربوط به حوزه‌ای خاص باشد بلکه مفهومی تعمیمی است که در تمام حوزه‌ها، ضروری و لازم‌الاجرا است. در نظر گاهی که عدالت فلسفه حکومتی دینی تلقی می‌شود، دیگر در این نوع حکومت نه ستمگران مجاز به رهبری و حاکمیت اند و نه حقوقی برای حاکمیت ظالمان در نظر گرفته شده است .آتش مهیب انقلاب اسلامی هم که با اخگر عدالت بر پا گردید، همواره در شعار و شعور خود این آرمان بزرگ را بر ناصیه همه فضائل انسانی قرار داده و مهمترین دلمشغولی و دغدغه خود را بر پایی آن می‌داند.

شرط اصلی صلاحیت و مشروعیت رهبران جامعه اسلامی:

در حکومت و حاکمیت اسلامی و از جمله انقلاب اسلامی که شکل گیری آن به خاطر خواست مردم مومن برای تشکیل حکومتی الهی و دینی است، مناصب و مسئولیت‌ها امانتی الهی است و زمامدار حکومتی نیز امانتدار، مسئول و نگهبان آن امانت است که خداوند حق حاکمیت خویش در تربیت جامعه و اراده ملّت و هدایت امّت را به امام بخشیده و به عنوان خلیفه خود وی را عهده‌دار این مسئولیت می‌گرداند که امام با استفاده از این حق خدایی به تأسیس حکومت همّت گمارده و نظامی مبتنی بر حاکمیت «الله» بر پا می‌دارد که قانون، قانون خداست و به دست امام و خلیفه خدا در جامعه اجرا می‌گردد. در این نوع حاکمیت و حکومت، مقامات و صاحب منصبان نه شأن تأسیس و قانونگذاری، بلکه چون مبدأ قانون خداوندگار است، مسئولیت‌ها جنبه اجرایی، و قوانین که وضع می‌شود صبغه کاشفیت دارد. و چون نقطه آغازین تمام قانون‌های جامعه اسلامی خدا است، لذا تمام مقامات از والاترین مرتبه تا نازل‌ترین آن باید از صفت عدالت برخوردار بوده و هیچ مشروعیتی برای حاکمیت ظالمانه نیست و ستمگری مجاز به مسئولت و رهبری نمی‌باشد.

البته در باره مشروط بودن امامت و رهبری نظام سیاسی اسلامی به عدالت، در اندیشه‌های فقهی و کلامی نحله‌های مختلف، مباحثات فراوانی صورت گرفته است. از نظر دانشمندان شیعی، امام باید این شرط لازم را دارا باشد، ولی علمای اهل سنّت آرایی گوناگون در این باره دارند. [2] در تفکّر ناب شیعی چون مبانی مشروعیت

---

[1] – ر.ک: پارسانیا. حمید، *حدیث پیمانه، پژوهشی در انقلاب اسلامی*، قم، انتشارات معارف، چاپ چهارم، ۱۳۷۹، ص ۷۳

[2] – .ر.ک: اخوان کاظمی، بهرام، *عدالت در نظام سیاسی اسلام*، نشر موسسه فرهنگی دانش واندیشه معاصر، تهران،۱۳۸۱، چاپ اول، ص ۱۱۵.

رهبری از طریق نص و ادله عقلی ثابت می‌شود، عدالت رهبران، از جمله اصول مهمّی تلقی می‌شود که در سرنوشت توده مردم نقش اساسی دارد. حاکمیت جامعه اسلامی نه تنها باید در حوزه عدالت ورزی در عدالت قضایی از نهایت تلاش خود دریغ نورزند، بلکه در تمام شئون رفتاری و گفتاری باید جانب رعایت عدالت را بگیرند. امّا اهل سنّت چون در فهم معرفت شناختی خود از شریعت، اجماع نخبگان را ـ نه نص و ادله عقلی ـ مبنای مشروعیت دانست و صحت این اجماع را هم مستند به اصل عصمت و عدالت صحابه نمود، مجبور شد که همه صحابه را مآلا تطهیر کرده و عمل آنان را مطابق عدالت بداند. بنابراین بر خلاف حرکت‌ها و جنبش‌های شیعی، اینان در طول تاریخ و در تشکیل حکومت و جنبش‌ها، کمتر بر اصل عدالت و برابری پای فشرده‌اند.

در بسیاری از روایات معصومین(ع) عدالت و رعایت جانب مساوات و برابری مایه بقاء ملک، حکومت، تداوم قدرت و ثبات حاکمیت دانسته شده است[1]. و صلاحیت حاکمی که جانب عدل، چه در زندگی فردی و چه در عرصه اجتماعی، را نگیرد مورد تردید قرار داده است.

اجرای عدالت آنهم ابتدا از سوی حاکمان و رهبران جامعه اسلامی، نوعی ضمانت اجرا برای حکومت‌ها است. وقتی مردم می‌بینند، حکمرانان به آنچه می‌گویند، خود قبل از دیگران به آن پای بندند و در تمام امور ضابطه عادلانه، نه روابط ظالمانه و امور مخالف عدالت، حاکم است، متابعت و مطاوعت از باید و نبایدهایی که از مرکز حاکمیت صادر می‌شود را مشتاقانه و بدون هیچ اکراهی خواهند پذیرفت چرا که مردم، بی‌نیازی و کمال خود را در اجرای عدالت خواهند یافت و به تعبیر امام علی(ع)، عدل دارای چنین اثر تکوینی است که برکات را دو چندان می‌نماید[2]. یا امام هفتم می‌فرماید: «لو عدل فی الناس لأستغنوا» اگر عدالت در میان مردم حاکم گردد همگی بی‌نیاز می‌گردند[3].

در مورد رهبری یک نظام اسلامی، ممکن است اینگونه ابراز و اظهار شود که مشروعیت رهبری مبتنی ومتکی بر رضایت فرودستان جامعه است، در حالی که در نظریه اسلامی مشروعیت رهبر مبتنی برمیزان انطباق اعمال و رفتار او با موازین دینی و میزان مهم عدالت است و البته این انطباق زمانی که همراه با نیت و قصد الهی باشد به لحاظ اجر اخروی نیز ارزش خاص خود را خواهد داشت. اگر مشروعیت رهبری صرفاً متکی بر رضایت افراد جامعه باشد و از موازین و معیارهای عادلانه‌ای که دین ترسیم کرده چشم پوشی شود، ممکن است همین رضایت‌مندی به شکل‌دهی رفتارها و روابط و مناسبات ظالمانه بیانجامد.

---

[1] ـ. ر.ک: محمدی ری شهری، *میزان الحکمه*، ج ۶، چاپ سوم، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۷۰، ص ۸۰-۷۸.

[2] - *بالعدل تتضاعف البرکات*، غرر الحکم.

[3] - *اصول کافی*، ج ۱، ص ۵۴۲.

اما در منطق و فرهنگ غیراسلامی وحتی غیر شیعی، غالباً حاکمان مشروعیت خود را از رضایت جامعه نشینان کسب می‌کنند. ماکس وبر در مورد مشروعیت رهبری معتقد است:

«رهبری شکلی از قدرت است که ممکن است مشروعیت داشته باشد و یا نداشته باشد و یا اینکه تا درجه‌ای مشروع باشد. قدرت رهبر مبتنی بر تلاش‌های او در حفظ گروه است ... فرامین رؤسا و رهبران با «هنجارهای اجتماعی عدالت» اندازه‌گیری می‌شود اگر فرودستان فرامین و تقاضاهای فرادستان را عادلانه بدانند رضایت خود را ابراز می‌کنند در غیر این صورت نارضایتی بروز نمی‌کند.... قدرت تنها موجب رضایت نیست بلکه باید درجه‌ای از رضایت وجود داشته باشد. چنین بنظر می‌رسد که مؤثر بودن وثبات رهبری و البته به رضایت اجتماعی و دوستان است»[1]

اما در آرمانها وتفکر شیعی رضایت آحاد جامعه صرفاً مبانی مقبولیت رهبر را تضمین می‌کند اما معیار مشروعیت آن نه توسط رضایت مردم و نه اعمال قدرت بر آن‌ها بلکه به تناسب انطباق با موازین دینی و رفتارهای عادلانه‌ای که دین ترسیم کرده است، می‌باشد. بنابراین بهترین شکل حاکمیت که می‌تواند اصول مهم عدالت که منطبق با جامع‌ترین معارف دین است را در جامعه بگسترد و تشنگان در برهوت پرمغیل جهان کنونی را به جویبارهای خوشگوار آدمیت روان سازد حاکمیت ولایی است که به تعبییر میرزای نائینی به عدم تعدی و تفریط متقوم و محدود است.

ولایت فقیه، مناسب‌ترین شیوه حاکمیت برای اجرای عدالت

در تفکر و اندیشه‌های شیعی، سیاست، به معنای تدبیر امور انسان بر اساس شریعت است. دراین منطق، دولت، کامل‌ترین نظام سیاسی است که باید عدالت و سعادت دنیوی و رستگاری جهان دیگر را مد نظر قرار دهد و به طور توقف ناپذیر، در راه رسیدن به آرمان‌های بلند انسانی گام بردارد و چون این آرمان‌ها غایت حیات آدمی است. لذا هدف ایجاد دولت نیز جز اجرای تکالیفی جهت نیل انسان به سعادت دو دنیا وابزاری جز برای عینیت بخشیدن خواست خداوند در زمین نیست.

در این اندیشه حق حکومت، در اصل، از آن خداوند و منشاء مشروعیت حکومت اسلامی از اراده تشریعی اوست. این حق را خداوند به پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصوم(ع) واگذار کرده و پس از آن بزرگواران، نمایندگان آنان که دارای ویژگی خاصی می‌باشند و برخوردار از صفات ممتاز علمی و اخلاقی‌اند؛ واجد این حق می‌شوند و بر جامعه ولایت می‌یابند.

---

[1] - ر.ک: توسلی، غلامعباس،*نظریه‌های جامعه‌شناسی*، نشر سمت، چاپ هشتم، تهران ۱۳۸۰، ص ۴۲۴.

با نهادینه شدن نظریه ولایت فقیه در عصر غیبت، تمام اختیاراتی که ائمه اطهار(ع) برای اداره جامعه داشته‌اند به نایب عام ایشان می‌رسد، در حقیقت ولایت فقیه تعبیر دیگری از استمرار اختیارات امام معصوم در حوزه حکومت و مصالح عمومی است. و محدوده اصلی ولایت فقیه نیز قانون اسلام و اهداف دین، یعنی تحقق معنویت، اخلاق و عدالت است. در واقع ولایت فقیه همان کارکرد متعارف دین است، بدین معنا که هر گاه مصلحت عمومی اقتضا کند، ولایت فقیه عادل، احکامی مبتنی بر آن‌ها صادر می‌کند.

در نظام مبتنی بر ولایت فقیه، عدالت و عدالت جویی هم هدف والای نظام سیاسی است و هم شرط بنیادینی است که حاکم می‌بایست به اعلی مرتبه‌اش از آن برخوردار باشد. و فرمانبرداری از او نیز تا زمانی که به عدالت پایبند است واجب است؛ یعنی عدالت حاکم اسلامی عامل اصلی پایداری نظام و رهبری است.

بر این شرط مهّم در اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی تأکید شده است و دراصل ۵۷ ولایت حاکم اسلامی، ولایتی مطلقه قلمداد شده و در اصل یکصد ونهم چرخش همه شرایط رهبری در مدار مهمّ فقاهت و عدالت خاطر نشان شده است.»

در نتیجه زمامداری که مسئولیت خطیر جامعه اسلامی در زمان غیبت را به عهده می‌گیرد، لازم است دو شرط اساسی را داشته باشد:

۱ـ عالم بودن به قوانین اسلام؛

۲ـ از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار بوده و دامن به معاصی دنیا نیالوده باشد.[۱]

این دو شرط(فقاهت و عدالت)، لزوماً باید آثار خود را در تمام سطوح جامعه اسلامی نشان داده و اگر حاکم اسلامی دارای دو شرط مزبور نبود و در رأس هرم قدرت قرار گرفت حاکمیتش مشروع نیست و مسلماً مفاسد غیر قابل جبرانی را نیز به بار خواهد آورد.

نتیجه گیری

انقلاب ایران به لحاظ اسلامی بودنش، مشروعیت خود را از دو افق به دست آورد که هر یک بدون حضور دیگری، آن را در به ثمر رسیدن و بقائش دچار مشکل می‌کند؛ یکی مربوط به حقیقت یا نفس الامر مشروعیت است که هویتی متعالی دارد و به اراده خداوند مرتبط است ودیگری مربوط به واقعیت فرهنگی و اجتماعی آن است که به اراده تاریخی انسان‌ها مربوط است. شاکله اصلی این مشروعیت در انقلاب را عناصر مهمی تشکیل می‌دهدکه در هسته مرکزی آن عدالت قراردارد که با هر دو افق ارتباطی ناگسستنی دارد.

---

[۱] – ر.ک: امام خمینی، *ولایت فقیه*، نشر امیر کبیر، تهران. ۱۳۵۷، ص ۴۰ـ۳۷.

در پیدایش انقلاب، اگرچه یک مجموعه وسیع و مختلف از علل که هر یک به نوبه خود دارای اهمیتی خاص‌اند، مؤثر بوده، وتئوریهای ارائه شده در مورد آن تنها بخشی از علل شکل‌گیری انقلاب را توضیح می‌دهد، اما آنچه در پیدایش انقلاب، مهم‌تر از همه جلوه می‌نماید، وجود نابرابری ا جتماعی ومهم‌تر از آن احساس ذهنی اعضاء جامعه وادراک آن‌ها از نابرابری و بی‌عدالتی بود که باعث پیدایش موج گسترده مردم در برابر نظام ظالمانه طاغوت شد؛ لذا حضور عدالت در ابعاد مختلف، که فلسفه اجتماعی انقلاب واصل وحدت دهندهآن بود، رکن مهم مشروعیت انقلاب ونظام اسلامی را تشکیل داد؛ و از سطح فردی آن به ویژه دررهبران، حاکمان و گروه‌های مرجع جامعه تا عرصه عمومی افتصاد واجتماع، فلسفه پایداری و ماندگاری نظام تلقی شد.

تردیدی نیست که استمرار وبقاء یک نظام، متکی بر باز تولید مشروعیت از سوی کانون‌های قدرت است که بدون آن نظام مستقر به تدریج توجیه پذیری و معقول بودن خود را از دست داده ودستخوش استحاله درونی و در نتیجه سستی یا اضمحلال می‌شود. در انقلاب اسلامی چنانچه گفته شد کانون‌های قدرت، خدا ومردم هستند که عنصر مهم عدالت از منبع مشروعیت آنان اخذ می‌شود بنابراین نخستین گام‌هایی که خواهد توانست در جهت تغییر و سست شدن پیکره نظام تأثیر جدی داشته باشد، کاهش ارزش‌های مرتبط با این عنصر بنیادی است که مآلا پشتوانه الهی و مردمی خود را نیز از دست خواهد داد. لذا بنیادی‌ترین ارزشی که حفظ وتداوم آن استوانه‌های نظام را استوارتر می‌کند اصل عدالت در تمام ابعاد آن است.

فهرست منابع

۱۷. قرآن کریم

۱۸. *نهج‌البلاغه*، ترجمه محمّد دشتی، قم، ۱۳۸۱، چاپ سوم، انتشارات لاهیجی.

۱۹. آزاد ارمکی، تقی، *دیدگاه امام خمینی، درباره توسعه اقتصادی*، مجله پژوهش، شماره ۸، سال دوم، بهار ۷۷.

۲۰. آرنت، هانا، *انقلاب*، ترجمه فولادوند، عزت‌الله، تهران، ۱۳۶۱، نشر خوارزمی.

۲۱. اخوان کاظمی، بهرام، *عدالت در نظام سیاسی اسلام*، تهران، ۱۳۸۱، چاپ اول، نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۲۲. کلینی، ابوجعفر محمّد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*.

۲۳. امام خمینی، *شئون و اختیارات ولی فقیه*، ترجمه مبحث ولایت فقیه کتاب‌البیع، تهران، ۱۳۶۹، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی‌نا.

۲۴. امام‌خمینی، *صحیفه نور*.

۲۵. امام‌خمینی، *وصیتنامه الهی سیاسی*.

۲۶. امام‌خمینی، *ولایت فقیه*، تهران، ۱۳۵۷، نشر امیرکبیر.

۲۷. پارسانیا، حمید، *حدیث پیمانه، پژوهشی در انقلاب اسلامی*، قم، ۱۳۷۹، چاپ چهارم، انتشارات معارف

۲۸. پناهی، محمدحسین، *جامعه‌شناسی شوراهای انقلاب اسلامی*، تهران، ۱۳۸۳، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۲۹. توسّلی، غلام‌عباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، ۱۳۸۰، چاپ هشتم، نشر سمت

۳۰. جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، قم، ۱۳۸۱، چاپ سوم، نشر اسراء.

۳۱. خواجوی کرمانی، *دیوان اشعار*.

۳۲. زیباکلام، صادق، *مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی*، تهران، ۱۳۷۳، چاپ اوّل، انتشارات روزبه.

۳۳. گی‌روشه، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه وثوقی، منصور، تهران، ۱۳۸۱، چاپ سیزدهم، نشر نی.

۳۴. مجلسی، محمّدباقر، *بحارالانوار*، مکتبة الاسلامیة، تهران، تصحیح محمدباقر بهبودی، ۱۳۶۹

۳۵. محمدی‌ری‌شهری، محمد، *میزان‌الحکمة*، قم، ۱۳۷۰، چاپ سوّم، نشر مکتب الأعلام الاسلامی.

۳۶. مطهری، مرتضی، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، ۱۴۰۳، انتشارات حکمت.

۳۷. مطهری، مرتضی، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، قم، ۱۳۷۸، چاپ بیست‌وپنجم، انتشارات صدرا.

۳۸. مطهری، مرتضی، *پیرامون انقلاب اسلامی*.

۳۹. نائینی، محمدحسین، *تنبیه‌الامة و تنزیه‌المّلة*، قم، ۱۳۸۲، چاپ اول، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۰. رفیع‌پور، فرامرز، *توسعه و تضاد*، تهران، ۱۳۸۰، چاپ پنجم، نشر شرکت سهامی انتشار.

۴۱. رفیع‌پور، فرامرز، *آناتومی جامعه*، تهران، ۱۳۷۸، چاپ اول، شرکت سهامی انتشار.

جستاری در باب انطباق عدالت فقهی با مبانی حقوق بشر

علی اکبر ایزدی فرد *
حسین کاویار

چکیده

یکی از نکات مهم در اعتبار شهادت شهود در معاملات، طلاق و در مسائل کیفری و نیز در مورد قاضی، وصی، وکیل و ولی، عدالت آنان است. فقهاء در اشتراط عدالت در برخی از موارد مزبور مانند عدالت شهود در مسائل کیفری و جزائی و همچنین در مورد قاضی قائل به عدالت نفسانی و در عدالت شهود در باب معاملات، طلاق و نیز در وصی، وکیل و ولی معتقد به عدالت فعلی هستند. عدالت نفسانی، یعنی ملکه‌ای نفسانی که به موجب آن انسان از انجام گناهان کبیره دوری جسته و بر ارتکاب گناهان صغیره اصرار نمی‌ورزد. نوع دیگر عدالت فعلی است که به عنوان صفت فعل محسوب می‌شود و عبارت است از این‌که فرد متّصف به آن در جامعه به درستکاری، راستگویی، امانتداری و عدم ظهور فسق معروف بوده و دارای حسن‌ظاهر باشد و از اموری که مروّتش را ساقط می‌کند، اجتناب نماید. آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد نگاهی جدید به موضوع از منظر کاربردی و ارتباط آن با حقوق بشر است. به این معنا که با توجه به مبانی فقهی، در مسائل حقوقی و مالی(معاملات) هرگاه بحث از عدالت می‌شود، منظور عدالت فعلی بوده و عدالت ظاهری کفایت می‌کند ولی در مسائل جزائی و کیفری که حیثیت، آبرو و جان مردم مطرح است و نیز عدالت قاضی که در مقام حلّ‌وفصل دعاوی و تحکیم امور است، بر عدالت نفسانی تأکید ورزیده شده است.

---

* استاد دانشگاه مازندران

** دانشجوی دکترای حقوق خصوصی دانشگاه مازندران

عدالت نفسانی در فرض اخیر، علاوه بر توجه دقیق به ویژگی‌های نفسانی شاهد، یعنی وجود تقـوایی در او که مانع از ارتکاب گناه کبیره و عدم اصرار بر گناه صغیره می‌باشد، توجه جـدی روی ایـن نکتـه اسـت کـه در اسلام هرگاه دعوایی ارتباط تنگاتنگ با آبرو و جـان مـردم داشـته باشـد، قاضـی مکلّـف اسـت نهایـت دقـت و ظرافت را در بررسی دعوا از جمله شهادت شهود و تعدیل آنان به لحاظ احراز عدالت نفسانی بنماید.

با اثبات این فرضیه به عنوان فرضیه نخست این پژوهش، راه برای اثبات فرضیه دوم گشوده مـی‌شـود و آن انطباق تعالیم اسلام پیرامون عدالت با موازین حقوق بشر است. توضیح این‌کـه، یکـی از مهـم‌تـرین مؤلفـه‌هـای حقوق بشر دفاع از حقوق انسان‌ها و تضمین حیثیت و کرامت ذاتی آنان است. در اسلام هر جا بحـث از عِـرض و نفس بشر پیش می‌آید، شارع سختگیری بیشتری می‌کند و برعکس در اموری که بـا عـرض و نفـوس ارتبـاط تنگاتنگی ندارد، سختگیری شارع کمتر است و در بسیاری از موارد رویکردش بر تساهل مبتنی است.

کلمات کلیدی: اسلام، حقوق بشر، عدالت نفسانی، عدالت فعلی.

مقدمه

در سده اخیر، مسأله نسبت میان حقوق بشر و آموزه‌های دینی از موضوعات پیچیده‌ای است که کمابیش در محافل علمی مطرح بوده است. ایده حقوق بشر و مفاهیم و اصول مرتبط با آن، یکی از برجسته‌ترین دستاوردهای مدرنیته است که در فرآیند بسط و سیطره آن بر جوامع به ذهنیت‌ها راه یافته و مرزهای گفتمان-های رایج در جوامع را در می‌نوردد.

در جامعه ما چندی است که این سخن بر سر زبان‌هاست که «برای جهانی‌شدن، ابزاری جهانی نیاز است و اکنون حقوق بشر است که می‌تواند تعاملات جهانی را سامان دهد. فقه اگرچه روزگاری تکافوی نیاز جامعه بوده است، اما اکنون حقوق بشر می‌تواند از عهده نیازهای جهانی برآید».

برای بررسی این مسئله می‌توان فقه را در دو سطح بازشناسی کرد: سطح تئوریک و سطح عملی. در حوزه عملی، هم فقه و هم حقوق بشر روشی است که با آن تعامل میان انسان‌ها، انسان‌ها و حکومت‌ها و حکومت و حکومت‌ها تنظیم می‌شود. برای اینکه فقه در این حوزه کارآمد باشد، باید دارای مجموعه‌ای از قوانین، الزامات و تأسیسات باشد و این قابلیت را داشته باشد که نیازهای نوین را پاسخ گو باشد. برای بررسی این مسئله می‌توان به دو روش استناد کرد: شناسایی فقه به عنوان یک نظام سازمان‌یافته و شناسایی فقه به عنوان متنی تاریخی.

در روش نخست، به خود فقه فارغ از سایر جوانب نگریسته می‌شود که آیا این مجموعه دارای قابلیت تأسیس نظام حقوقی است؟ ظرفیت آن تا کجاست؟ و قابلیت انعطاف آن تا چه میزان است؟ با مراجعه به متون فقهی می‌توان دریافت که فقه از چنان گستردگی برخوردار است که هیچ یک از شئون انسانی را فروگذار نکرده است. در باب روابط میان انسان‌ها، روابط انسان و حکومت و روابط حکومت‌ها احکامی تولید کرده که مجموعه آن مشتمل بر مجلدات بسیار است.

از سوی دیگر می‌توان به فقه به مثابه متنی که در تاریخ تحقق یافته است نگریست. قرن‌هاست که فقه در قالب نظام حقوقی، مبنای عمل جوامع بسیار قرار گرفته است. به روزگاری از اندلس تا هند و هم اکنون در بخش معتنابهی از جهان، فقه مبنای تعامل انسان‌هاست. در طول تاریخ، حکومت‌های بسیاری بر اساس شریعت اسلامی پدید آمده‌اند و نظام خود را بر اساس فقه بنا کرده‌اند و فقه توانسته است با توجه به دگرگونی‌های هر زمان، با تکیه بر اصول خویش، ظرفیت‌های جدیدی بیافریند و مردمی را که دل در گرو دین داشته‌اند، از نظامی مبتنی بر دین که از زمانه جدا نیست و می‌تواند مشکلات جدید را پاسخ دهد، ناامید نسازد. در تاریخ فقه، دگرگونی‌های بسیاری حتی به ظاهر ساختارشکن، اتفاق افتاده است و مسائل مستحدثه بسیاری پدید آمده است، اما فقه توانسته راه را ادامه دهد و راه را برای معتقدانش هموار سازد.

در سطح تئوریک، قابلیت‌های فقه چنان است که می‌تواند در عرصه‌های جهانی تحقق یابد. نگاه کلان فقه

به موضوعات، برخورداری از منابع غنی، سازگاری با عقلانیت در جهت گیری های کلی، استفاده از عقل به عنوان یکی از منابع، انعطاف‌پذیری در مورد مصادیق و دقت در بیان کلیات همه اصولی هستند که بر جامعیت فقه دلالت دارند. برای این که فقه را جهان شمول دانست باید به متن فقه مراجعه کرد. روشنفکرانی که معتقدند فقه اسلامی در دوران جدید ناکارآمد است، شناختی عمیق و خودبنیاد از فقه ندارند. از سوی دیگر فقیهانی نیز هستند که به لایه‌های سطحی و روبنایی فقه دل بسته‌اند و از سطح ظاهر در نمی‌گذرند. این هر دو گروه در این نگرش مشترکند که فقه با حقوق بشر سازگار نیست و طبعاً نمی‌توانند به این نتیجه منطقی و غیرجانبدارانه دست یابند که فقه حتی دارای برتری‌های تئوریک و روشی از حقوق بشر است.

هرگاه درباره حقوق بشر و اسلام بحث می‌شود همواره صریحاً و یا تلویحاً موضوعات مشخصی نظیر وضعیت غیرمسلمانان و زنان در جوامع اسلامی، حدود و مجازات‌های اسلامی، برده‌داری و جهاد به میان آورده می‌شوند. اما آنچه در این مقاله بدان پرداخته می‌شود ایده‌ای است که کمتر به آن توجه شده است و آن عبارت است از «ارتباط بین عدالت فقهی و حقوق بشر». سؤال تحقیق حاضر این است که آیا عدالت مفروض در امور مالی و در مسائل کیفری و نیز در مورد قاضی، وصی، وکیل و ولی به یک معنا است یا خیر؟ آیا تعالیم فقهی پیرامون عدالت با موازین حقوق بشر در تطابق است یا در تقابل؟

با عنایت به آنچه گفته شد، در این مقاله سعی نگارندگان بر این است که به بررسی فرضیات زیر بپردازند:

- در مسائل حقوقی و مالی(معاملات) هرگاه بحث از عدالت می‌شود، منظور عدالت فعلی بوده و عدالت ظاهری کفایت می‌کند ولی در مسائل جزائی و کیفری که حیثیت، آبرو و جان مردم مطرح است و نیز عدالت قاضی که در مقام حلّ‌وفصل دعاوی و تحکیم امور است، بر عدالت نفسانی تأکید شده است.
- با اثبات این فرضیه به عنوان فرضیه نخست، راه برای اثبات فرضیه دوم گشوده می‌شود و آن انطباق تعالیم اسلام پیرامون عدالت با موازین حقوق بشر است. توضیح این‌که، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های حقوق بشر دفاع از حقوق انسان‌ها و تضمین حیثیت و کرامت ذاتی آنان است. در اسلام هر جا بحث از عِرض و نفس بشر پیش می‌آید، شارع، سخت‌گیری بیشتری می‌کند و برعکس در اموری که با عِرض و نفوس ارتباط تنگاتنگی ندارد، سخت‌گیری شارع کمتر است و در بسیاری از موارد رویکردش بر تساهل مبتنی است.

مفهوم‌شناسی

عدالت: عدالت در لغت به معنای استقامت(محقق‌اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ۳۰۷؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ۱۵۷۶۴) و مساوات(راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ۳۲۶) است. عدل را چیزی دانسته‌اند که فطرت انسان به استقامت و درستی آن حکم کند و ضدّ جور است؛ به این دلیل، عدل یکی از اسمای باری تعالی است؛ چرا که او میل به

هوی پیدا نمی‌کند(ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۹، ۸۳). در میان فقهاء تعاریف متعددی پیرامون عدالت شده است: اکثر قدما عدالت را به حسن‌ظاهر تعریف کرده‌اند(نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ۱۱۵-۱۱۴). برخی دیگر عدالت را به اسلام و عدم‌فسق تعریف کرده‌اند(شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۷۲۶-۷۲۵؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶، ۲۱۸؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ۷۱-۷۰). بر اساس این تعریف همین که انسان مسلمان باشد و فسقی از او صادر نشده و از حسن‌ظاهر برخوردار باشد، عادل محسوب می‌گردد. گروهی دیگر معتقدند که عدالت عبارت است از مجرد ترک معاصی(صغیره و کبیره) یا تخصیصاً ترک گناهان کبیره(ابن‌براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ۵۶۰-۵۵۵؛ حلبی، ۱۴۰۳، ۴۳۵؛ ابن‌حمزه، ۱۴۰۸، ۲۳۰؛ محقق‌حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ۹۱۲-۹۱۱). به نظر عده‌ای دیگر عدالت عبارت است از استقامت عملی بر عدم انجام گناه که از سر ملکه و حالت پایدار درونی باشد(شیخ صدوق، ۱۴۱۸، ۲۲۵-۲۲۴؛ یحیی‌بن‌سعید حلی، ۱۴۰۵، ۵۳۸). مشهور فقهای امامیه بعد از علامه یعنی از شهید اول به این سو، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را بر تقوی و مروّت وادار می‌کند و به واسطه اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر تحقق می‌یابد(علامه‌حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ۴۹۴؛ شهید اول، ۱۳۷۲، ج ۲، ۲۵۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ۱۶۹؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ۲۳؛ خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۱، ۴۹۱؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ۲۹۴).

در تعاریف مزبور به دو نوع از عدالت اشاره شده: نخست عدالت نفسانی(و باطنی) و دیگر عدالت فعلی(و ظاهری). عدالت نفسانی ملکه و حالتی درونی است که موجب می‌شود انسان گناه کبیره انجام ندهد و اصرار بر گناه صغیره نداشته باشد. اما عدالت فعلی که به افعال ظاهری انسان مربوط می‌شود، عبارت از این است که فرد متّصف به آن در جامعه به درست‌کاری، راست‌گویی، امانت‌داری و عدم ظهور فسق معروف و دارای حسن‌ظاهر باشد.

حقوق بشر: در مفهوم حقوق بشر تعریف واحدی ارائه نشده و توافقی در این مورد وجود ندارد. به بیان کلی حقوق بشر، حقوق بنیادین و انتقال‌ناپذیر است که برای حیات نوع بشر اساسی تلقی می‌شود؛ یعنی مجموعه‌ای از ارزش‌ها، مفاهیم، اسناد و سازوکارها است که موضوعشان حمایت از مقام و منزلت و کرامت انسانی است(ذاکریان، ۱۳۸۳، ۱۹۲). هدف و غایت حقوق بشر تضمین حقوق اساسی افراد بوده و حقوق بشر به دنبال اعطاء حقوق مشخص افراد می‌باشد.

حقوق بشر و عدالت

حقوق جهانی بشر از دیدگاه غرب، موضوع فضیلت و کرامت ارزشی را برای انسان‌ها نادید گرفته است. در هیچ‌یک از موادّ این حقوق، امتیازی برای انسان های بافضیلت، باتقوا و باکرامت مطرح نشده است. بلکه بر اساس تلاش‌هایی که در کنفرانس ها و مجامع بین المللی صورت گرفته، با نگرشی سکولاریستی انسان را از

حوزه ارزش ها جدا کرده و روشن است که اسلام با سکولاریسم، هم در تفسیر انسان و هم در تفسیر عالم هستی و هم در تفسیر حقیقت حیات، ناسازگار است(نحوی، ۱۴۱۸، ۶۰-۵۹). بر اساس تفکّر سکولاریستی، انواع فساد و فحشا تجویز و ارزش‌های دینی حذف می‌شوند و بدین‌سان سکولاریسم با تنزّل مقام شامخ انسانیت، هم خود را به آزادی به معنای اباحه‌گری و رهایی از قیود اخلاقی و مذهبی معطوف کرده است و هم آزادی‌های مدّنظر آن بیشتر در آزادی تن و شهوت خلاصه می شود(نک: حسینی، ۱۳۸۰، ۱۵۱). به عبارت دیگر، حقوق بشر غربی به کرامت ذاتی بشر بسنده کرده و از حیثیت بالاتر، یعنی کرامت ارزشی غفلت ورزیده است. درحالی‌که اساسی‌ترین حقوق انسان آن است که او را در حوزه ارزش‌ها تفسیر کنیم.

از دیدگاه اسلام، این امتیاز(کرامت ارزشی) برای نیل به موقعیت های شایسته زندگی اجتماعی ضروری است. بنابراین منشأ بسیاری از تفاوت‌ها در ماهیت و مصادیق حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب، اختلاف جهان‌بینی و تفاوت در انسان‌شناسی است؛ گرچه مقصود هرگز این نیست که «انسان» به صرف انسان‌بودن و فارغ از هر حیثیت دینی، نژادی و جنسیتی، حقوقی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که استاد مطهری گوید: «از دیدگاه اسلام، حتی برای بدترین مجرمین نیز حقوقی در نظر گرفته شده است که کسی نمی‌تواند آن حقوق را نادیده بگیرد. در منطق اسلام، اگر کسی هزاران نفر را کشته باشد و مجازات صدبار اعدام هم برای او کم باشد، باز هم حقوقی دارد که باید رعایت شود»(مطهری، ۱۳۷۲، ۴۷-۴۶). حاصل آن‌که نظام حقوق اسلام و غرب در کلیّت اصول اساسی حقوق بشر(یعنی حق حیات شایسته، حق آزادی، حق امنیت، ممنوعیت شکنجه، ممنوعیت مجازات و هرگونه رفتار ظالمانه و ممنوعیت رفتار برخلاف شئون انسانیت) مشترک هستند، اما در مبانی و برخی از مصادیق و بیش از آن، در گستره و دامنه این حقوق، تفاوت‌های چشمگیری وجود دارد.

ارتباط بین عدالت و حقوق بشر از اهمیت بالائی برخوردار است. عدالت از جمله مفاهیمی است که به دلیل عمق مفهومی آن نمی‌توان آن را تنها در چارچوب حوزه‌ای خاص از علوم انسانی محدود کرد.[1] عدالت از جنبه‌های مختلف قابل بررسی است؛ مثلاً از جنبه‌ی اقتصادی، مفهوم عدالت در قالب مباحثی چون برابری توزیع، عدالت اقتصادی، توسعه و رشد مطرح می شود. در حوزه اقتصاد آن‌گاه می‌توان گفت اقتصادی عادلانه داریم که رفتارها و روابط اقتصادی، عادلانه تنظیم شده باشد. هنگامی‌که مفهوم عدالت را در حوزه فلسفه و علوم اجتماعی مورد توجه قرار دهیم، دو معنای متفاوت از آن برداشت می‌شود ولی با این‌حال در یک بُعد، مفهوم مشترکی دارند؛ یعنی در هر دو حوزه، عدالت صفتِ فعل و رفتار است. در حوزه فلسفه، صفتِ فعل

[1]. در اندیشه اسلامی، «عدالت» بنیان استوار، بلکه استوارترین بنیان حقوق است؛ چنان‌که استاد مطهری گفته است: «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیزی بر آن منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات. نه این است که آن‌چه دین گفته عدل است، بلکه آن‌چه عدل است، دین می گوید» (مطهری، ۱۳۵۷، ۱۲۴).

خدای متعال است. شهید مطهری معنای عدالت را در حوزه فلسفه چنین بیان می‌کند: «رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع‌نکردن از افاضه و رحمت و به آن‌چه امکان وجود یا کمال وجود دارد»(مطهری، ۱۳۷۸، ۸۲-۸۱). در حوزه علوم اجتماعی، عدالت، صفتِ رفتارها، روابط و قوانین بشر است. بنابراین عدالت اجتماعی آن‌گاه در جامعه تحقق می‌یابد که رفتار و روابط اجتماعی بر میزان عدالت تنظیم شده باشد.

یکی از جنبه‌های مهمّ ارتباط عدالت با حقوق بشر، عدالت در مفهوم فقهی آن است. فقهاء در موارد جعل عدالت(مثل قاضی، شاهد بر دعوای مدنی، شاهد بر دعوای جزائی و ...) اختلاف دارند. برخی عدالت را در معنای نفسانی تفسیر کردند و برخی دیگر در معنای ظاهری.

استقراء پیرامون عدالت در ابواب فقه، ما را به یکی دیگر از انطباقات اسلام و حقوق بشر رهنمون می‌سازد و آن عبارت است از این‌که در مسائل مدنی و مالی، هرگاه بحث از عدالت می‌شود، منظور عدالت فعلی بوده ولی در مسائل جزائی و کیفری که حیثیت، آبرو و جان مردم مطرح است و نیز عدالت قاضی که در مقام حلّ-وفصل دعاوی و تحکیم امور است، بر عدالت نفسانی تأکید شده است. اثبات این فرضیه در قسمت بعدی به طور مبسوط تشریح می‌شود.

عدالت در مسائل حقوقی و کیفری

فقهاء با توجه به آیات و روایات در اشتراط عدالت در مباحث حقوقی و مالی، عدالت فعلی را کافی دانسته‌اند. اما در مسائل کیفری که با حیثیت و عرض و جان مردم در ارتباط است و همچنین در مورد شخص قاضی قائل به عدالت نفسانی شده‌اند. به عنوان نمونه به مواردی از آن اشاره می‌شود:

عدالت معتبر در شهادت بر معاملات

فاضل مقداد ذیل آیه ۲۸۲ سوره بقره در بحث شهادت شهود در معاملات مالی، عدالت فعلی را کافی دانسته و گوید:

«خداوند می‌فرماید: «*ممن ترضون من الشهداء*» و این دلالت دارد بر این‌که شاهد باید از کسانی باشد که نسبت به صداقتش در امر شهادت حسن‌ظن داشته باشیم. در این صورت می‌توان به ظاهر عدالت آنها اکتفا کرد و عدالت نفسانی شرط نیست، چنان‌که حضرت علی(ع) مرضی‌بودن را به رضایت به دین‌داری، امانت‌داری، صلاح و عفت که مبیّن عدالت فعلی و ظاهری است، تفسیر کرده‌اند(حرّعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ۲۹۵) و گرنه باید به جای عبارت مزبور جمله «من المرضیّین من الشّهداء» ذکر می‌شد؛ زیرا مرضیّین صفت ثابت در انسان بوده و اثبات عدالت نفسانی می‌کند»(فاضل مقداد، ۱۳۸۴، ج ۲، ۵۳).

بعضی از مفسرین نیز در تفسیر عبارت «*ممّن ترضون من الشّهداء*» آورده‌اند: «ممّن تعرفون

عدالتهم»(زمخشری، ۱۴۰۶، ج ۱، ۳۲۶) و این خود دلالت دارد بر این‌که حسن‌ظن عمومی کفایت کرده و عدالت نفسانی مراد نیست.

طباطبایی صاحب *ریاض المسائل* در ارتباط با عدالت شهود با استفاده از آیه شریفه *«ممّن ترضون من الشهداء»* و با استناد به حدیث حضرت علی(ع) - چنان که آمد - معیار عدالت را مسلمان‌بودن، مؤمن‌بودن، عدم ظهور فسق و معروف‌بودن به خیر و صلاح بیان می‌کند(طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۱، ۷۶).

عدالت معتبر در شهادت بر طلاق

قول مشهور فقها بر این است که شرط است شاهدان طلاق عادل باشند؛ به این معنا که ملکه تقوی و مرّوت در آنها تحقق یابد. اما آن‌چه در این‌جا معتبر است ثبوت ملکه تقوی و مرّوت در ظاهر است نه در نفس‌الامر. بنابراین اگر شاهدان در نفس‌الامر فاسق باشند اما در ظاهر عادل باشند، به صحّت طلاق خدشه‌ای وارد نمی‌شود(شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۹، ۱۱۵؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۲۵، ۲۵۹). صاحب *ریاض* نیز در اعتبار شهود طلاق، عدالت فعلی و ظاهری را کافی دانسته و معیار آن را مسلمان‌بودن، عدم ظهور فسق و معروف‌بودن به خیر و صلاح بیان می‌کند(طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۱، ۷۶).

محقق سبزواری در *کفایه* گوید:

«با توجه به روایات عدالت معتبر در شاهد این است که از حال شخص، خیر و صلاح بدون این که فسقی آشکار شود، ظاهر گردد و بنا بر نظر مشهور در اعتبار عدالت برای شاهدان، ثبوت عدالت به حسب ظاهر کافی است نه به حسب واقع. پس اگر در واقع فاسق باشند ولی در ظاهر عادل، کافی است»(سبزواری، بی‌تا، ۲۰۱).

عدالت معتبر در قاضی

یکی از شرایط لازم در قاضی، عدالت است(نک: شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶، ۲۱۲). با توجه به روایات(نک: حرّعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، صص ۷ و ۷۵ و ۹۴) و نظر مشهور فقها(نک: خویی، ۱۴۱۰، ۲۵۲)، منظور از اشتراط عدالت در قاضی، عدالت نفسانی است؛ زیرا عدالت ملازم با تقوی دانسته شده(شیرازی، ۱۴۰۷، ج ۸۴، ۱۷) و پاره‌ای از فقها نیز برای تحصیل عدالت چهار شرط را برشمرده‌اند: ورع، امانت، وثوق و تقوی(ابن‌حمزه، ۱۴۰۸، ۲۰۸؛ محقق‌حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ۸۶۰؛ فاضل‌آبی، ۱۴۰۸، ج ۲، ۴۹۲؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ۴۵۶).

طباطبایی‌یزدی در *عروه‌الوثقی* در مسأله ۲۳ از کتاب *الاجتهاد و التقلید* منظور از عدالت معتبر در مرجع تقلید را ملکه‌ای می‌داند که موجب انجام واجبات و ترک محرّمات می‌شود و حسن ظاهری که از طریق علم یا ظن حاصل شود، کاشف از آن ملکه می‌باشد(طباطبایی‌یزدی، ۱۴۲۰، ج ۱، ۲۶). آن‌گاه در مسأله ۴۴ نیز عدالت را در مفتی و قاضی لازم می‌داند، ولی تعریفی از عدالت نمی‌کند(منبع‌پیشین، ۳۶). با توجه به این که این بحث

را در کتاب *الاجتهاد و التقلید* مطرح کرده و در سطور بالاتر در مسأله ۲۳ عدالت معتبر در مرجع تقلید را بیان کرده است، می‌توان قائل شد که همان عدالت معتبر در مرجع تقلید - یعنی عدالت نفسانی - در قاضی نیز منظور نظر ایشان بوده است.

برخی دیگر از فقها نیز در اشتراط عدالت برای قاضی، عدالت معتبر در قاضی را عبارت می‌دانند از ملکه راسخه‌ای که سبب ملازمت او با تقوی و ترک محرّمات و انجام واجبات گردد(موسوی‌خمینی، بی‌تا، ج۱، ۸).

عدالت معتبر در وصیّ

صاحب *ریاض* در اشتراط عدالت برای وصی گوید:

«بدان این شرط اعتبار شده تا اطمینان به فعلِ وصی حاصل شود و خبرش نسبت به آن پذیرفته گردد نه این‌که اطمینان به صحت فعل وصی فی‌نفسه پیدا شود»(طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۹، ۴۷۹).

شیخ طوسی نیز با توجه به اشتراط عدالت در وصی، وصی قرار دادن شخص فاسق را منع کرده و در استدلال بر آن گوید: «بانّها امانه و الفاسق لیس اهلاً لها»(شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۴، ۵۱). به علاوه این‌که وصیت اعتماد و اطمینان به وصی در انجام مورد وصایت است در حالی‌که به فاسق نمی‌توان اطمینان کرد؛ چون او ظالم است و خداوند فرمود: *«و لاترکنوا الی الذین ظلموا فتمسّکم النّار»*(فخرالمحقّقین، ۱۳۸۹، ج ۲، ۶۲۷).

شهید اول نیز معتقد است که قول قویّ، عدالت وصی است(شهید اول، ۱۴۱۰، ۱۷۰). شهید ثانی در استدلال بر آن گوید:

«چون وصیت عهدی عبارت است از استیمان و نصب‌نمودن شخص امین بر کاری و فاسق اهلیت آن را ندارد و این‌که وصیت مشتمل بر اعتماد و وثوق به وصی است، در حالی‌که فاسق به دلیل این‌که ظالم است، قابل اعتماد نیست. وانگهی وصایت عبارت است از استنابت و تعیین نایب، پس در وصی هم‌چون سایر نوّاب مثل وکیل، عدالت شرط است، بلکه در وصی اشتراط عدالت اولی است؛ زیرا اگر وکیل تقصیر کند با مصلحت‌اندیشی وکیل و موکّل جبران می‌شود به خلاف وصی که نایب میّت است و در صورت تقصیر، میّت دستش از مصلحت‌یابی حقّ خود عاجز است، از این‌رو وصی باید عادل باشد تا رعایت مصلحت میّت را بنماید»(شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ۷۰-۶۹).

با توجه به آن‌چه آمد، عدالت فعلی در وصی کفایت می‌کند. اما شایان ذکر است که بعضی از فقهاء عدالت را در وصی شرط صحّت وصیت به او ندانسته بلکه اعتبار آن را امری مستحب قلمداد می‌کنند. اینان در استدلال بر مدّعای خود گویند: «زیرا به اجماع فقهاء، ودیعه‌گذاردن که به عنوان امانت است نزد فاسق جایز است. پس در وصیت نیز که متعلّق آن به عنوان امانت در اختیار وصی قرار می‌گیرد، عدالت وصی شرط نیست»(ابن‌ادریس، ۱۴۱۱، ج ۳، ۱۸۹).

به نظر می‌رسد قیاس وصیت به ودیعه در متعلّق آن صحیح نیست؛ زیرا متعلّق وصیت عهدی، گاه مال است و گاه شخصی که به او مولّی‌علیه گویند و وصی را که بر او ولایت پیدا می‌کند ولیّ خاص نامند. به خلاف ودیعه که متعلّق آن همیشه مال است.

عدالت معتبر در عقود امانی

در ارتباط با اشتراط عدالت در وکیل، ولیّ یتیم و متولیّ وقف اختلافی میان فقها نیست؛ زیرا غرض شارع از ولایت ولیّ یتیم و ولایت وقف به خاطر محافظت بر آنان و اموالشان و مراعات مصلحت در امر ولایت است؛ از این‌رو وکیل آن دو باید عادل باشند تا بتوان به او اعتماد کرد و در صورتی که وکیل فاسق شود خودبه‌خود از وکالت منعزل می‌گردد(بحرانی، بی‌تا، ج ۲۲، ۶۳-۶۲). اما در مورد عدالت وکیل در امور مالی بین فقها اختلاف‌نظر است. علامه حلی در *تذکره*، ولایت وکیل فاسق بر مال را نپذیرفته و معتقد به اشتراط عدالت در او است و لذا در صورتی که فاسق شود مال از او گرفته می‌شود. علمای شافعی نیز قائل به عدالت وکیل می‌باشند(نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۷، ۳۹۶). برخی دیگر، در اشتراط ظهور عدالت در وکیل در امور مالی تأمّل کرده و در حدّ عدم ظهور فسق پذیرفته‌اند.(شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۶، ۲۴۱).

با توجه به آن‌چه آمد، منظور از اشتراط عدالت در وکیل، عدالت فعلی است. به این معنا که هرگاه وکیل انسانی مسلمان، امین، غیرمتظاهر به فسق و از حسن‌ظاهر برخوردار باشد، کافی بوده و لازم نیست دارای ملکه‌ای درونی راسخ در نفس باشد که موجب اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر شود.

شایان ذکر است که بعضی از فقها حتی عدالت فعلی را در وکیل امور مالی شرط ندانسته و قائل به صحت وکالت وکیل فاسق شده‌اند(بحرانی، بی‌تا، ج ۲۲، ۶۳).

بعضی از فقهاء از جمله علامه حلی در *تذکره* قائل به اشتراط عدالت ولی در ولایت بر مولّی‌علیه در امور مالی شده‌اند و لذا در صورت ظهور فسق، مال از او گرفته می‌شود(شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ۶۹). منظور از عدالت در حقّ ولی، عدم فسق بوده و غیر از عدالت نفسانی است(بکری الدمیاطی، ۱۴۱۸، ج ۳، ۳۵۰). برخی دیگر نیز عدالت ولی را در ظاهر دانسته‌اند که در این صورت مستورالحال‌بودن او کفایت می‌کند(بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۵، ۵۷).

اما در ارتباط با ولایت ولی در نکاح مولّی‌علیه، بسیاری از فقهاء عدالت ولی را شرط ندانسته‌اند. اینان معتقدند ولی می‌تواند فرزندش را به عقد دیگری درآورد هرچند که فاسق باشد(محقق‌حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ۴۳۲؛ علامه‌حلی، بی‌تا، ج ۱، ۲۳۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ۲۶۹؛ سبزواری، بی‌تا، ۱۳۰؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۷، ۳۹۶).

عدالت معتبر در مستحقّ زکات

برخی از فقهاء در ارتباط با مستحقّین زکات به جز «مؤلّفه قلوبهم» عدالت آنان را شرط دانسته‌اند(شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ۵۰). گروهی دیگر نیز در مورد مستحقّین زکات که به جز «مؤلّفه قلوبهم» همگی باید مسلمان باشند، اصل را بر عدالت آنان گذاشته و قول‌شان را مقبول دانسته‌اند(سید عاملی، ۱۴۱۰، ج ۵، ۲۰۲؛ سبزواری ۱۳۸۹، ج ۳، ۴۶۲). بعضی دیگر ضمن لزوم شرط عدالت برای مستحقّین زکات منظور از عدالت را «عدم فسق» می‌دانند(دسوقی، بی‌تا، ج ۱، ۴۹۵). همه این مطالب دلالت دارد بر این‌که عدالت فعلی در مستحقّین زکات کافی بوده و احراز عدالت نفسانی لازم نیست.

اما شیخ انصاری معتقد است که دلیل خاصّی بر عدالت مستحقّین زکات وجود ندارد. وی گوید:

«بله، هرچند که بر اشتراط عدالت در آنان به روایت داود الصّرمی[1] استناد جسته‌اند که در آن از دادن زکات به شارب‌الخمر منع شده است. با توجه به این روایت و بنا بر عدم قول به فصل بین شرب خمر و غیر آن، پس باید مسلمان فقیرِ مستحقّ زکات، عادل باشد»(انصاری، ۱۴۱۵، ۳۲۷).

شیخ انصاری ضمن خدشه در سند روایت معتقد است که در دلالت حدیث محلّ تأمل است؛ زیرا این یک حدیث است و با عمومات(ادلّه باب که دلالت بر عدم اشتراط عدالت دارد) قابل تعارض نیست(انصاری، ۱۴۱۵، ۳۲۷). آن‌گاه گوید:

«دلالت این حدیث بر اعتبار عدالت، غیر ظاهر و غیر روشن است؛ زیرا ظاهر از شارب خمر کسی است که بر آن ادامه دهد در حالی‌که حدیث دلالتی بر آن ندارد و شاید فقر او به خاطر پول خمر است که نمی‌تواند بدهد نه به‌خاطر قوت سالیانه خود و فرزندانش، و از این جهت است که زکات به او تعلّق نمی‌گیرد. احتمال می‌رود که علت منع از زکات به او بدین سبب باشد که وی در مضیقه مالی قرار گرفته و دست از شراب‌خواری بردارد»(انصاری، ۱۴۱۵، ۳۲۸). «بنابراین نهی در روایت حمل بر کراهت می‌شود به امید آن‌که برگردد»(انصاری، بی‌تا، ج ۲، ۵۰۷).

عدالت معتبر در شهادت بر زنا

در ارتباط با شهادت شهود در زنا، یکی از شرایط مهم عدالت آن است که باید ثبوت آن احراز گردد(ابن‌حمزه، ۱۴۰۸، ۶۰۹؛ فاضل‌هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ۳۹۷). از این‌رو نمی‌توان به ظاهر عدالت شاهدان اکتفا کرد به این‌که گفته شود او مسلمان است و ظاهرالفسق نیست مگر این‌که قاضی علم به عدالت آنان داشته

---

[1]. محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن عیسی، عن داود الصرمی *قال: سألته عن شارب الخمر یعطی من الزکاه شیئاً؟ قال: لا* (حرّعاملی، ۱۴۰۳، ج ۶، ۱۷۱).

باشد(ابن‌نجیم مصری، ۱۴۱۸، ج ۵، ۹؛ ابن‌قدامه، بی‌تا، ج ۱۰، ۱۷۶؛ ابن‌عابدین، ۱۴۱۵، ج ۴، ۱۷۰).

صاحب *جواهر* با توجه به روایت ابی بصیر از امام صادق(ع) در مورد چهار نفری که بر علیه مردی شهادت به زنا داده‌اند در حالی که عدالت آنان ثابت نشده بود، [1] احراز عدالت در شاهدان را مطرح کرده است، اما احتمال معنای دیگری را هم داده و آن ظهور فسق است(نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ۳۰۶) که با توجه به مفادّ روایت به نظر بعید می‌نماید.

آیه‌الله گلپایگانی با توجه به روایت مزبور گوید:

«منظور از آن عدم قبول شهادت کسی است که عدالت او احراز نشده است. پس حکم متوقّف می‌شود تا حال شاهدان(به لحاظ ثبوت عدالت) معلوم گردد»(گلپایگانی، بی‌تا، ج ۱، ۱۸۰-۱۷۹).

نکته قابل توجه این‌که با این‌که در روایت ابی بصیر تأکید بر احراز عدالت شاهدان زنا و ثبوت آن شده، اما عمده دلیلی که برخی با آن مخالفت کرده و عدالت ظاهری را کافی دانسته‌اند، عدم امکان احراز آن و عدم علم به غیب است(گلپایگانی، بی‌تا، ج ۱، ۱۷۹؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ۴۸۳).

به نظر می‌رسد استدلال مزبور در ردّ عدالت نفسانی شهود در باب حدود محلّ خدشه است؛ زیرا اولاً در ارتباط با عدالت نفسانی که تعاریف متعددی ارائه شده و پیش‌تر بدان اشاره شد، عنصر اساسی در آن - یعنی استمرار در انجام واجبات و ترک محرّمات، عادت به تقوی، میانه‌روی و رفتار به‌هنجار در اجتماع - همان کیفیت آرمانی و راسخ در نفس است که به واسطه آن ملکه عدالت را در انسان تحقق می‌بخشد.

ثانیاً احراز چنین عدالتی چندان دشوار نیست؛ زیرا یا خود قاضی در پی مصاحبت یا مجالست با شاهد بر عدالت او آگاهی پیدا می‌کند یا این‌که از طریق مُزکّی که خود قابل اعتماد بوده و از باطن و وضعیت اعتقادی و اخلاقی شاهد نیز مطّلع باشد، به عدالت شاهد پی می‌برد و یا از طریق شیاع و استفاضه عدالت شاهد را احراز می‌نماید و آن عبارت است از اِخبار عده زیادی از افراد نسبت به به یک امر به گونه‌ای که احتمال خلاف واقع-بودن این اِخبار را به حدّ صفر برساند(شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ۱۳۵).

---

[1]. محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید، عن ابن محبوب عن علی بن أبی حمزه، عن أبی بصیر، عن أبی عبدالله (ع) فی أربعه شهدوا علی رجل بالزنا فلم یعدلوا، *قال: یضربون الحد* (حرّعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ۴۴۶).

نتیجه

از آن‌چه گفته شد نتایج زیر به دست می‌آید:

– در مسائل حقوقی و مالی(معاملات) هرگاه بحث از عدالت می‌شود، منظور عدالت فعلی بوده و عدالت ظاهری کفایت می‌کند.

– در مسائل جزائی و کیفری که حیثیت، آبرو و جان مردم مطرح است و نیز عدالت قاضی که در مقام حلّ‌وفصل دعاوی و تحکیم امور است، منظور از عدالت، عدالت نفسانی است.

– بی‌هیچ تردید باید توسعه مفاهیم و معیارهای حقوق بشر و آزادی‌های اساسی و بزرگ‌داشت تدابیر و تضمین‌های آن را به‌ویژه در دعاوی جزائی از آشکارترین نشانه‌های مدنیت هر جامعه از جوامع بشری به شمار آورد. تکریم مقام و تعظیم شأن و شخصیت ابنای آدم در مراعات چنین مفاهیم و معیارها یا تدابیر و تضمین‌هایی نهفته است. مراعات سختگیرانه اسلام در امور کیفری نشان از توجه اسلام به نفس، عرض و ناموس بشر است. تا آنجا که به اصول محاکمات جزایی مربوط می‌شود توهّم تعارض میان اصول حقوق بشر و الزامات برگرفته از سنت‌های ملی و باورهای مذهبی را باید از ذهن زدود.

– در اسلام هر جا بحث از عِرض و نفس بشر پیش می‌آید، شارع، سخت‌گیری بیشتری می‌کند و برعکس در اموری که با عِرض و نفوس ارتباط تنگاتنگی ندارد، سخت‌گیری شارع کمتر است و در بسیاری از موارد رویکردش بر تساهل مبتنی است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن‌ادریس حلّی، ابی جعفر محمد بن منصور بن احمد(۱۴۱۱ ه‍ ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۳. ابن‌براج طرابلسی، عبدالعزیز(۱۴۰۶ ه‍ ق)، *المهذب*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۴. ابن‌حمزه، ابی‌جعفر محمد بن علی طوسی(۱۴۰۸ ه‍ ق)، الوسیله، چاپ اول، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.

۵. ابن‌عابدین، محمد امین(۱۴۱۵ ه‍ ق)، *حاشیه رد المحتار علی الدر المختار*، بیروت: دارالفکر.

۶. ابن‌فهد حلی، ابوعباس احمد بن محمد(۱۴۱۲ ه‍ ق)، *المهذّب‌البارع فی شرح المختصر النافع*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۷. ابن‌قدامه، ابومحمد عبدالله بن احمد(بی‌تا)، *المغنی*، بیروت: دارالکتاب العربی.

۸. ابن‌نجیم مصری الحنفی(۱۴۱۸ ه‍ ق)، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۹. انصاری، مرتضی(۱۴۱۵)، *کتاب الزکاه*، چاپ اول، قم: مطبعه باقری.

۱۰. انصاری، مرتضی(بی‌تا)، *کتاب الطهاره*، نسخه ی خطی، بی‌جا: مؤسسه آل البیت(ع) لاحیاء التراث.

۱۱. بحرانی، یوسف(بی‌تا)، *حدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره*، قم: جماعه المدرسین فی حوزه العلمیه فی قم.

۱۲. بکری الدمیاطی، محمد شطأ(۱۴۱۸ ه‍ ق)، *اعانه الطالبین*، بیروت: دارالفکر.

۱۳. بهوتی، منصور بن یونس(۱۴۱۸ ه‍ ق)، *کشّاف القناع*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۴. حرّعاملی، محمد بن حسن(۱۴۰۳ ه‍ ق)، *وسائل الشیعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

۱۵. حسینی، ابراهیم(۱۳۸۰ ه‍ ش)، *«فمینیسم علیه زنان»*، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱۷، تابستان.

۱۶. حلبی، ابوصلاح(۱۴۰۳ ه‍ ق)، *الکافی فی الفقه*، اصفهان: مکتب امیرالمؤمنین(ع).

۱۷. خوانساری، احمد(۱۳۵۵ ه‍ ش)، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، چاپ دوم، تهران: مکتب صدوق.

۱۸. خویی، ابوالقاسم(۱۴۱۰ ه‍ ق)، الاجتهاد و التقلید من التنقیح فی شرح العروه الوثقی(تقریرات)، گردآوری شده توسط: علی غروی تبریزی، قم: دارالهادی.

۱۹. دسوقی، شمس‌الدین محمد بن عرفه(بی‌تا)، حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیه.

۲۰. دهخدا، علی‌اکبر(۱۳۷۷ ه‍ ش)، *لغت نامه*، چاپ دوم از دوره‌ی جدید، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۱. ذاکریان، مهدی(۱۳۸۳ ه ش)، *مفاهیم کلیدی حقوق بشر بین‌المللی*، چاپ اول، تهران: نشر میزان.

۲۲. راغب‌اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد(۱۴۰۴ ه ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ اول، دفتر نشر کتاب.

۲۳. زمخشری، جارالله محمود بن عمر(۱۴۰۶ ه ق)، *الکشّاف عن حقائق غوامض‌التنزیل و عیون‌الاقاویل فی وجوه‌التأویل*، بیروت: دارالکتاب العربی.

۲۴. سبزواری، محمدباقر(۱۳۸۹ ه ق)، ذخیره‌المعاد فی شرح الارشاد، چاپ سنگی، قم: مؤسسه آل البیت(ع).

۲۵. سبزواری، محمدباقر(بی‌تا)، *کفایه‌الاحکام*، چاپ سنگی، اصفهان: مدرسه صدر مهدوی.

۲۶. سید عاملی، محمد بن علی موسوی(۱۴۱۰ ه ق)، *مدارک‌الاحکام فی شرح شرائع‌الاسلام*، قم: مؤسسه آل البیت(ع).

۲۷. شهید اول، محمد بن مکی(۱۴۱۰ ه ق)، *اللمعه الدمشقیه*، بیروت: دار التراث و الدار الاسلامیه.

۲۸. شهید اول، محمد بن مکی(۱۴۱۴ ه ق)، *الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه*، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۲۹. شهید ثانی، زین‌الدین الجبعی العاملی(۱۴۱۰ ه ق)، *شرح اللمعه(الرّوضه البهّیه)*، چاپ اول، قم: انتشارات داوری.

۳۰. شهید ثانی، زین‌الدین الجبعی العاملی(۱۴۱۶ ه ق)، *مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۳۱. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه(۱۴۱۸ ه ق)، *الهدایه فی الاصول و الفروع*، چاپ اول، قم: مؤسسه الامام الهادی(ع).

۳۲. شیخ طوسی، ابی‌جعفر محمد بن حسن بن علی(۱۳۵۱ ه ش)، *مبسوط فی فقه الامامیه*، قم: مکتبه مرتضویه.

۳۳. شیخ طوسی، ابی‌جعفر محمد بن حسن بن علی(۱۴۱۷ ه ق)، *خلاف*، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۳۴. شیخ مفید، ابی‌عبدالله محمد بن نعمان(۱۴۱۰ ه ق)، *المقنعه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۳۵. شیرازی، محمد(۱۴۰۷ ه ق)، *الفقه*، بیروت: دارالعلوم.

۳۶. طباطبایی، علی(۱۴۱۲ ه ق)، *ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۷. طباطبایی‌یزدی، محمدکاظم(۱۴۲۰ ه ق)، عروه الوثقی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۸. علامه حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی(بی‌تا)، *تحریر الاحکام*، چاپ سنگی،

مشهد: مؤسسه آل البیت(ع)، مشهد.

۳۹. علامه‌حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر اسدی(۱۴۱۳ ه‍ ق)، *قواعد الاحکام*، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۴۰. فاضل مقداد، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله(۱۳۸۴ ه‍ ق)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران: المکتبه المرتضویّه.

۴۱. فاضل هندی، بهاءالدین محمد بن حسن(۱۴۰۵ ه‍ ق)، *کشف اللثام*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی-نجفی.

۴۲. فاضل‌الآبی، زین‌الدین ابوعلی حسن(۱۴۰۸ ه‍ ق)، *کشف الرموز فی شرح المختصر النافع*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۴۳. فخرالمحققین، ابی طالب محمد بن حسن بن یوسف(۱۳۸۹ ه‍ ق)، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، چاپ اول، بی‌جا: مؤسسه اسماعیلیان.

۴۴. گلپایگانی، محمدرضا(۱۴۱۲ ه‍ ق)، *الدر المنضود فی احکام الحدود*، چاپ اول، قم: دارالقرآن الکریم.

۴۵. گلپایگانی، محمدرضا(بی‌تا)، *تقریرات الحدود و التعزیرات*، بی‌جا: بی‌نا.

۴۶. محقق‌اردبیلی، احمد مقدس اردبیلی(۱۴۰۴ ه‍ ق)، *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم: جامعه المدرسین.

۴۷. محقق‌حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن(۱۴۰۹ ه‍ ق)، *شرایع الاسلام*، چاپ دوم، تهران: انتشارات استقلال.

۴۸. مطهری، مرتضی(۱۳۵۷ ه‍ ش)، *نظام حقوق زن در اسلام*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات صدرا.

۴۹. مطهری، مرتضی(۱۳۷۲ ه‍ ش)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، چاپ نهم، تهران: انتشارات صدرا.

۵۰. مطهری، مرتضی(۱۳۷۸ ه‍ ش)، *مجموعه آثار، ج ۱*، چاپ اول، تهران: انتشارات صدرا.

۵۱. موسوی‌خمینی، روح‌الله(بی‌تا)، *تحریرالوسیله*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

۵۲. نجفی، محمد حسن(۱۳۶۲ ه‍ ش)، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۵۳. نحوی، عدنان علی‌رضا(۱۴۱۸ ه‍ ق)، *المسلمون بین العلمانیه و حقوق الانسان الوضعیه*، طبع الاولی، المملکه العربیه السعودیه: دارالنحوی للنشر و التوزیع.

۵۴. نراقی، احمد(۱۴۱۹ ه‍ ق)، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، چاپ اول، مشهد: مؤسسه آل البیت(ع) لاحیاء التراث.

۵۵. یحیی‌بن‌سعید حلی(۱۴۰۵ ه‍ ق)، *الجامع للشرائع*، چاپ اول، قم: مؤسسه سید الشهداء(ع).

تبیین جایگاه عدالت، عقلانیت و معنویت در عرصه‌ی دانش فقه

ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جوقی*

چکیده

عدالت، عقلانیت و معنویت از مفاهیم پرکاربرد در زمینه‌های مختلف می‌باشند که در جوامع دارای ارزش والایی است و در دانش‌های گوناگون به آنها پرداخته شده است. از جمله‌ی این دانش‌ها دانش فقه است که در زندگی انسان‌ها از حساسیت خاصی برخوردار است.

در این پژوهش به نگاه شارع به این سه مفهوم در عرصه‌ی فقه پرداخته شده است و پس از تبیین لغوی و اصطلاحی این واژه‌ها، اهمیت آنها در دانش فقه مورد بررسی قرار گرفته و نمونه‌هایی بیان شده است که نگاه شارع را به این سه اصطلاح نشان می‌دهد. نگاه شارع به مانند عدالت تا آنجاست که فقیهان به آن به مثابه‌ی یک قاعده نگریسته‌اند. این بدان معناست که قانون ظالمانه از طرف شارع تشریع نشده است. عقلانی بودن احکام اسلام و مخالف نبودن این احکام با عقل از مهم‌ترین نشانه‌های قوانین اسلامی است. ارتقای معنویت در جامعه‌ی اسلامی از دیگر آرمان‌های شارع است که از جمله امتیازات آن بر دیگر معنویت‌ها اعتدال آن می‌باشد.

کلمات کلیدی: فقه، عدالت، عقلانیت، معنویت

---

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه یاسوج

مقدمه

فقه در لغت به معنای دانستن و فهمیدن، ادراک و علم پیدا کردن به چیزی(فراهیدی، *العین*، ج۳، ص ۳۷۰؛ ابن فارس، معجم *مقاییس اللغه*، ج۴، ص۴۴۲؛ جوهری، *الصحاح*، ج۶، ص۲۲۴۳) که پنهان و پوشیده است، می‌باشد(اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ص۶۴۲) و البته این فهم همراه با تیزبینی و موشکافی است(زبیدی، تاج العروس، ج۱۹، ص۷۲؛ ابن اثیر، النهایه، ج۳، ص۴۶۵). در برخی از آیات قرآن نیز در چیزهایی بکار رفته است که نیاز به دقّت دارد «*وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهم*»(اسرا/۴۴): «و هر موجودی، تسبیح و حمد او می گوید؛ ولی شما تسبیح آن ها را نمی‌فهمید.»

در اصطلاح قرآن و روایات، دانش فقه، علم به هر چیزی است که از سوی خداوند در دین آمده است که مانند معارف کلامی، اخلاقی، روایتی و علوم قرآن را در بر می گیرد(جزایری مروج، *منتهی الدرایه*، ج۸، ص۵۱۴؛ شاهرودی، *موسوعه الفقه*، ج۱، ص۱۸)؛ این اصطلاح مرادف با شرع بشمار می‌آید که تعریف عام فقه است. در اصلاح خاص، فقه عبارت از علم به احکام شرعی فرعی است که از راه ادلّه‌ی تفصیلی استدلالی بدست آمده باشد(فخر المحقّقین، *ایضاح الفوائد*، ج۲، ص۲۶۴؛ فاضل مقداد، ترجمه *کنز العرفان*، ص۵).

جایگاه عدالت در فقه

عدالت برگرفته از خواست‌های عمومی جوامع بشری است که با فطرت انسان سرشته شده است، و در همه‌ی زمان‌ها از نخستین و ضروری ترین بایسته‌ها در وضع قوانین بوده است. فقه به عنوان دانشی که سعادت انسان در گرو دانستن و عمل به آن است، از این بایسته جدا نیست. در فقه با دو نگرش می‌توان به عدالت نگریست؛ نگرش نخست کاربرد و شرط بودن عدالت در احکام گوناگون است که در جای جای فقه از عبادات تا معاملات و از سیاست تا مسائل قضایی، اقتصادی و مانند آنها احکامی یافت می‌شود که با عدالت انسان گره خورده و عدالت از شرایط بنیادین در آن احکام دانسته شده است.

در نگرش دوم به عدالت، بحث بر سر اینست که همه‌ی احکامی که شارع وضع کرده است دارای صفت عادلانه بودن می‌باشد. مجتهد نیز که احکام را استنباط می کند باید شرط عادلانه بودن حکم را در استنباطش در نظر بگیرد وگرنه فتوای وی از کارکرد خوبی برخوردار نخواهد بود.

عدالت در لغت و اصطلاح

عدالت برگرفته از عدل است که در لغت به دو معنای متضاد آمده است؛ یکی به معنای استوار شدن و قرار یافتن است و دیگری به معنای انحراف و اعوجاج می‌باشد(ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ج۴، ص۲۴۶). عدالت از پایه‌هایی است که نظام عالم بر آن استوار است «*اَلْعَدْلُ أَساسٌ بِهِ قِوامُ اَلْعالَم*»(ری شهری، میزان الحکمه، ج۳، ص۱۸۳۸) و به پیامبر نیز سفارش شده است که در بر پا داشت آن بکوشد آنجا که قرآن

می‌فرماید: «*وَ قُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَ أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ*»(شوری/۱۵)؛ «و بگو: به هر کتابی که خدا نازل کرده ایمان آورده‌ام و مأمورم در میان شما عدالت کنم».

شهید مطهری در این باره می‌گوید: اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیز بر او منطبق می‌شود؛ عدالت در سلسله‌ی علل احکام است نه در سلسله‌ی معلومات. نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید. این معنا، مقیاس بودن عدالت برای دین است(مطهری، بررسی *مبانی اجمالی اقتصاد اسلامی*، ص ۱۴).

برای عدالت چهار معنا آورده‌اند: الف ـ موزون بودن؛ یعنی هر چیزی به قدر لازم(نه به قدر مساوی) وجود داشتن. در قرآن کریم آمده است: «*وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمِيزانَ*»(رحمن/۷)؛ مفسران گفته‌اند، مقصود رعایت تعادل در ساختمان جهان است. در هر چیز، از هر ماده‌ای به قدر لازم استفاده شده است. در حدیث نبوی آمده است: «*بِالْعَدْلِ قامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ*»(ابن ابی جمهور، *عوالی الئالی*، ج۴، ص۱۰۳)؛ همانا آسمان و زمین با عدل برپاست. نقطه مقابلِ عدل، به این معنا، بی‌تناسبی است نه ظلم. معنای دوم عدل، تساوی و نفی هر گونه تبعیض است. فلانی عادل است، یعنی هیچ گونه تفاوتی میان افراد قائل نمی‌شود، بنابراین، عدل یعنی مساوات. مقصود این است که عدالت ایجاب می‌کند که هیچ گونه استحقاقی رعایت نگردد و به همه چیز و همه کس به یک چشم نظر شود، البته این عدالت، عین ظلم است. معنای سوم که در قانون گذاری باید رعایت گردد، رعایت حقوق افراد و به هر ذی‌حق، حق او را دادن است. ظلم، پایمال کردن، تجاوز و تصرف در حقوق دیگران است. معنای چهارم عدالت، که ذات پروردگار شایسته‌ی آن است و صفت کمال می‌باشد، رعایت استحقاق‌ها در افاضه‌ی وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد(مطهری، *عدل الهی*، ص۵۹-۶۳).

عدالت از موضوعات مهم در زندگی انسان می‌باشد و در دانش‌های گوناگونی از این موضوع بحث شده است. در دانش کلام به اعتبار عدل الهی و دعوای میان معتزله، اشاعره و شیعه، در دانش جامعه‌شناسی از جهت عدالت اجتماعی، در دانش اخلاق و سیر و سلوک از جهت اعتدال در قوای سه گانه‌ی عاقله، شهویه و غضبیه و در دانش فقه و زبان فقها، از جهت موضوع قرار گرفتن برای احکام گوناگونی به این بحث پرداخته شده است(مرعشی نجفی، *القول الرشید*، ج۲، ص۲۲و۲۳).

کاربرد عدالت در فقه

اصل عدالت از قواعد بنیادین است که در سرتاسر فقه و ابواب فقهی و همچنین آیاتی که احکام فقهی از آنها برداشت می‌شود، کاربرد دارد و از اهدافی بوده که شارع بر روی آن سرمایه‌گذاری کرده است. در نمونه‌ای قرآن کریم آنجا که از احکام طلاق سخن می‌گوید به رعایت عدالت و دوری از ستم سفارش کرده

است: «*وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ*»(بقره/۲۳۱)؛ «و هنگامی که زنان را طلاق دادید، و به آخرین روزهای«عدّه» رسیدید، یا به طرز صحیحی آنها را نگاه دارید(و آشتی کنید) و یا به طرز پسندیده‌ای آنها را رها سازید! و هیچ گاه به خاطر زیان رساندن و تعدّی کردن، آنها را نگاه ندارید! و کسی که چنین کند، به خویشتن ستم کرده است.»

در فقه در مسأله‌ی نکاح فضولی، میان فقیهان اختلاف است که آیا این چنین نکاحی مانند بیع فضولی درست است یا باطل می‌باشد.

در این باب روایتی وجود دارد که راوی می‌پرسد: اگر زنی، شخصی را وکیل کند تا او را به ازدواج دیگری درآورد و سپس زن، وکیل را از وکالت برکنار کند، ولی وکیل از این برکناری آگاه نشده و این زن را به ازدواج دیگری درآورده باشد، آیا این از دواج درست است یا باطل. امام صادق(ع) دیدگاه اهل سنّت را جویا می‌شود، راوی می‌گوید: آنها وکالت در نکاح را باطل می‌دانند ولی در معاملات دیگر باطل نمی‌دانند. امام(ع) می‌فرماید:

«*ما اجور هذا الحکم و افسده ان النّکاح احری و احری ان یحتاط فیه و هو فرج*»(ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۸۴و۸۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۱۹، ص۱۶۳): چقدر این حکم از حق دور و به ستم نزدیک و فاسد است، همانا، ازدواج سزاوارتر و شایسته‌تر است که در آن بیشتر دقّت و احتیاط شود و این، اختیار همبستری به کسی دادن می‌باشد.

امام(ع) عدالت را از اهداف اساسی و مبادی بنیادین اسلام می‌داند که احکام باید با آن سازگار باشد و در صورت نبود این مشخصه، احکام، کارگشا و مطابق با شرع نخواهند بود. در روایت دیگری نیز امام(ع) به حکمی صادر شده از ابوحنیفه اشاره می‌کند و آن حکم را دور از عدالت و ستمگرانه می‌داند(کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص۲۹۱).

بنابراین آن‌چه از برخی از روایات بر می‌آید این است که امامان معصوم(ع)، برای درستی احکام، ملاکی را عرضه کرده‌اند و آن ملاک، عادلانه بودن حکم می‌باشد. گویا همه‌ی احکام باید از این ملاک برخوردار باشند. ابتنای احکام و قوانین فقهی بر عدالت، از چیزهایی است که خواست شارع می‌باشد و می‌توان آن را از بزرگ‌ترین مُرادها و خواست‌های شارع برشمرد به گونه‌ای که اساس دین بر عدالت پی ریزی شده است. تلقی که از عدالت به عنوان قاعده می‌توان داشت به این معنا است که عدالت میزان و معیار استنباط است و مجتهد بر مدار این قاعده صحت و استواری حکم خویش را محک می‌زند. در این برداشت عدالت در حقیقت ترازویی است که نه تنها به عنوان یکی از قواعد فقه بلکه معیاری است که سایر قواعد چون لاضرر، لاحرج، درء و حتی

عرف‌های عام و بنائات عقلایی هم در پرتو آن محک می‌خورند و قاعده بودن خود را با آن می‌سنجند(اصغری، ۱۳۸۸، ص۲). بر همین پایه است که در میان فتاوای فقیهان شیعه عدالت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار گردیده است و این اصل را در تک تک فتواهای خود لحاظ کرده‌اند.

برای نمونه صاحب جواهر بر دیدگاهی که فروش چیزهایی چون سوسک‌ها، عقرب‌ها، کرم‌ها و فضولات انسانی مانند مو و ناخن را صحیح نمی‌داند، مناقشه وارد می‌کند و بر این باور است که می‌توان برای این‌ها منفعت عقلایی تصور کرد و در نتیجه فتوا به صحت خرید و فروش این‌ها داد. او صلح بر این‌ها را هم روا می‌داند؛ زیرا برای آنها حق اختصاص باور دارد و این حق را این‌گونه تفسیر می‌کند که اگر از آنها گرفته شود، بی شک ظلم بشمار می‌آید(نجفی، ۱۳۶۵، ج۲۲، ص۳۴۵). هم‌چنین وی در اجازه‌ی ولی بر نکاح دختر بالغ عاقل باور دارد این اجازه ساقط است زیرا اکراه چنین دختر بالغ عاقلی بر ازدواج از سوی پدر، ظلم و ستم بر دختر بوده و دارای پیآمدهایی مانند قتل، زنا و مانند آن خواهد بود(نجفی، ۱۳۶۵، ج۲۹، ص ۱۷۹).

برخی از محققان به بعضی از دیدگاه‌های فقهی اشاره کردهاند که می‌تواند با عدالت ناسازگار باشد. این موارد عبارتند از: ۱- انحصار دیه قتل در موارد شش‌گانه ۲- انحصار احتکار در غلات و سمن و زیت ۳- انحصار مواد زکوی در چند مورد مشخص: نقدین(طلا، نقره)، انعام ثلاثه(شتر، گاو، گوسفند) و غلات اربعه(گندم، جو، خرما و کشمش) ۴- تخلص و راه‌های فرار از ربای قرضی ۵- اثبات دعوی به وسیله قسم نزد کسی که منزلتی برای قسم قائل نیست ۶- تکفل عاقله در مورد دیه قتل خطائی در نظام شهری ۷- جواز فسخ نکاح به سبب امراض مجوز فسخ، با توجه به این‌که امروزه این گونه بیماری‌ها براحتی درمان می‌شود ۸- ملکیت فضای محاذی ملک ۹- بطلان بیع کالی به کالی در دنیای روز ۱۰- تعریف ضمان به ضم ذمه به ذمه ۱۱- انحصار مفسد فی الارض در محارب و باغی ۱۲- انحصار مضاربه در طلا و نقره ۱۳- لزوم قصاص با سیف ۱۴- بلوغ دختران در ۹ سالگی؛ ۱۵- عدم تسرّی ربا در پول‌های جدید ۱۶- لزوم رعایت عدّه برای زنانی که دارای رحم نیستند(عنایتی راد، محمد جواد، نگرشی به فقه شیعه از دیدگاه عدالت اجتماعی، اندیشه حوزه، شماره ۴، ص۴۶). البته هر کدام از این موضوعات بحث جداگانه‌ای را می‌طلبد که از موضوع مقاله خارج است و باید در جای خود بررسی گردد ولی به برخی از آنها اشاره می‌شود.

یک- فقیهان درباره‌ی ربا از روایاتی، حیله‌های شرعی را بدست آورده و آن را مشروع دانسته‌اند(نجفی، ۱۳۶۵، ج۲۳، ص۳۹۶) که البته دیگران این حیله‌ها را درست ندانسته، با علّت جعل حرمت ربا در تنافی گرفته‌اند(مقدّس اردبیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۸۸). امام خمینی، راه‌های پیشنهادی در این روایات، برای فرار از ربا در ربای قرضی و قسمی از معاوضی را مشروع نمی‌داند؛ زیرا از آیات و روایات استفاده می‌کند آن‌چه باعث

حرمت ربا شده، ظلم و ستمی است که در ربا محقّق می‌شود و حیله باعث نمی‌شود که ظلم و فساد و تعطیل داد و ستدهایی که به عنوان فلسفه‌ی حرمت ربا شمرده شده‌اند، برداشته شود(خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۵۴۰-۵۴۵).

دو- در نمونه‌ای دیگر این فتوا به دور از عدالت دانسته شده است که اگر فردی که زکات به او تعلق گرفته است و مثلا «حقّه» ندارد که بپردازد در این صورت اگر «بنت مخاض» دارد همان را بپردازد؛ زیرا این فتوا ظلم به مستحقان زکات شمرده شده است(مقدس اردبیلی، *مجمع الفائده*، ج۴، ص۸۴).

سه- صاحب جواهر، خرید و فروش چیزهایی را که منفعت چشمگیر و قابل ملاحظه‌ای ندارد، مانند سوسک‌ها، عقرب‌ها، کرم‌ها و فضولات انسانی را روا نمی‌داند، ولی صلح بر اینها را جایز می‌داند؛ زیرا حق اختصاص به این موارد تعلق می‌گیرد و هیچ شکی نیست که اگر اینها از صاحبانش به زور گرفته شود، ظلم بشمار می‌آید(نجفی، ۱۳۶۵، ج۲۲، ص۳۴۵). ایشان در جای دیگری به همین ظلم بودن استناد می‌کند و لزوم ولایت ولی بر اذن در نکاح دختر رشیده را زیر سؤال می‌برد و می‌نویسد: شاید اعتبار و توجه عقلی دلالت کند بر ساقط شدن ولایت پدر؛ زیرا اجبار دختر عاقل و کامل بر چیزی ظلم و ستم بر وی را در پی خواهد داشت(همان، ج۲۹، ص۲۰۸).

چهار- در دیدگاهی ربای قرضی به دو قسم دسته‌بندی شده است: ا) ربای مصرفی(استهلاکی). ب) ربای تولیدی(استنتاجی).[۱] برخی از فقیهان، ادلّه‌ی حرمت ربا را به قسم اول از ربا سرایت داده و آن‌ها را از قسم دوّم منصرف دانسته و برای این نظریه به ادلّه‌ای استناد کرده‌اند. یکی از ادلّه‌ی حرمت، آیات قرآن است. در آیه‌ای از قرآن، خداوند می‌فرماید: «*یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا ما بَقِیَ مِنَ الرِّبا إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنینَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُؤُسُ أَمْوالِکُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ*»(بقره/۲۷۸و۲۷۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از(مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، و آن‌چه از(مطالبات) ربا باقی مانده، رها کنید اگر ایمان دارید! اگر(چنین) نمی‌کنید، بدانید خدا و رسولش، با شما پیکار خواهند کرد! و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما، از آنِ شماست [اصل سرمایه، بدون سود] نه ستم می‌کنید، و نه بر شما ستم وارد می‌شود.

علّت حرمت ربا در این آیه، ظلم و ستم معرفی شده است و این ستم در ربای استهلاکی و مصرفی قابل تصور است، ولی در ربای انتاجی و تولیدی، چنین نیست(مطهّری، ۱۶۰-۱۶۲؛ صانعی، ۳۶و۳۷)؛ بنابراین، فقیهان در این‌جا با توجّه به فلسفه‌ی حکم حرمت ربا، به کشف حکم پرداخته و فتوا به حرمت ربای استهلاکی و مصرفی داده‌اند.

---

[۱] - ربای استهلاکی آن است که وام گیرنده به جهت گرفتاری و نیاز خود، رو به وام گیری می‌آورد و شخص وام دهنده سودی را برای آن در نظر می‌گیرد ولی در ربای استنتاجی، شخصِ دارا، برای سرمایه‌گذاری اقتصادی، نیاز به سرمایه‌ی تکمیلی دارد و در برابر آن حاضر است سودی را به وام دهنده بپردازد.

پنج- در نمونه‌ای دیگر در میان فقها این بحث صورت گرفته است که آیا تعدی و تجاوز بر مالی که روشن نیست از کافر است، جایز است یا خیر؟ فقیهان بر پایه‌ی عدالت باور دارند اصل بر این است که تصرف در مال دیگران جایز نیست تا زمانی که دلیلی بر جواز تصرف داشته باشیم. زیرا تصرف در مال دیگران ظلم و ستم است که قبیح می‌باشد، مگر اینکه دلیلی بر جواز تصرف وجود داشته باشد مانند تصرف در مال کافر که با اذن حاکم صورت گرفته باشد؛ بنابراین عقل با استناد به قبح ظلم چنین حکمی می‌کند(خویی، *المستند*(الخمس)، ص۸۱ و ۸۲).

عقلانیت در فقه

عقل در فقه از منابع چهارگانه می‌باشد که در استنباط احکام کارایی دارد؛ احکامی که از عقل سرچشمه می‌گیرد در مواردی حجت هستند که از عقل سلیم و نا آمیخته به عوامل غیر عقلی سرچشمه گرفته باشد، در زمینه‌ی اموری که عقل بشر به آنها دسترسی دارد و بدون کمک وحی می‌تواند به شناخت صحیح نسبت به آنها دست یابد؛ یعنی مستقلات عقلی، که بی تردید در ایمن موارد حکم عقل دارای ارزش و اعتبار است(جناتی، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، ص۲۴۰). البته نمی‌توان از کاربرد عقل در احکام عقلی غیر مستقل و اصول عملیه غافل شد(عمید زنجانی، ج۲، ص۲۲۲).

عقلانیت در لغت و اصطلاح

عقل در لغت نقیض جهل است و در اصل به معنای حبس کردن چیزی در چیز دیگر می‌باشد(ابن فارس، *معجم مقاییس اللغه*، ج۴، ص۲۴۶) و به معنای مهار، بازداری و جلوگیری کردن نیز آمده است. به وسیله‌ای که شتر را با آن می‌بندند، «عقال» گفته می‌شود؛ چون شتر را از حرکت باز می‌دارد(جوهری، *الصحاح*، ج۵، ص۱۷۶۹-۱۷۷۱). در اصطلاح عقل نیرویی است که درک و فهم اشیا به وسیله‌ی آن است و به کمک آن حسن از قبیح و نیکی از بدی و حق از باطل تشخیص داده می‌شود»(عبد الرحمن، *معجم المصطلحات*، ج۲، ص۵۲۲).

مجلسی در این باره می‌گوید: عقل در اصطلاح بر اموری چون نیروی ادراک خیر و شر، و تمیز میان این دو، و توانایی شناخت اسباب و علل امور و آنچه باعث پیدایش امور و یا مانع از ایجاد آن است، اطلاق می‌شود. عقل به این معنا مناط تکلیف و پاداش و کیفر است و نیز بر ملکه و حالتی در نفس انسان اطلاق می‌شود که او را بر انتخاب نیکی‌ها و منافع و پرهیز از بدی‌ها و مضرات وا می‌دارد و به وسیله‌ی آن انسان توانایی پیدا می‌کند تا انگیزه‌های شهوانی و غضب و وساوس شیطانی را از خود دور کند. بر پایه‌ی روایات هر مکلفی نیروی ادراک امور سودمند و زیان آور را دارد و برخورداری از کم‌ترین اندازه‌ی این نیرو ملاک تکلیف است که انسان را از دیوانگان جدا می‌کند(مجلسی، *بحارالأنوار*، ج۱، ص۹۹و۱۰۰).

در حقوق نیز عقل تعریف شده است مثلاً در حقوق جزا برای عقل دو معنا آمده است: ۱- فعالیت طبیعی قوای ادراکی: یعنی قوه‌ی عاقله‌ی شخص، روند عادی و طبیعی خود را طی کند. این معنا در تقابل با جنون بلکه مطلق امراض روانی است که به نحوی از اختلال در کنش و عملکرد این قوه خبر می‌دهد. ۲- ادراک و تمیز: در این تعریف انسان عاقل کسی است که تفاوت حسن و قبح را از هم باز شناسد و نتایج و آثار رفتارهای خویش را درک کند. نقطه‌ی مقابل آن، فقدان ادراک و تمیز است که غالباً یا ریشه در جنون دارد و یا نارسایی عقلی و عقب ماندگی ذهنی. مطابق این تعریف جنون نه فی نفسه بلکه تنها به عنوان یکی از طرق و امارات زوال ادراک و تمیز در رفع مسؤولیت کیفری اهمیت پیدا می‌کند(میر سعیدی، *مسؤولیت کیفری، قلمرو و ارکان*، ص۱۲۷-۱۳۱).

جایگاه عقل از نگاه قرآن و روایات

در اسلام، عقل بسیار ستایش شده و این ستایش به گونه‌ای است که به وسعت کارآیی عقل و تاثیر آن در شناخت واقعیت‌ها و تمیز درستی از نادرستی در ابعاد مختلف اعتقادی، عبادی، فردی، اجتماعی، نظر دارد و از مجموع آنها می‌توان اعتبار و اهمیت و حجیت ذاتی عقل را که مورد تصریح شرع نیز قرار گرفته است، نتیجه گرفت(جناتی، منابع اجتهاد، ص۲۴۴).

اهمیت عقل در آیات گوناگونی از قرآن مورد سفارش قرار گرفته است؛ گاه سبب تبیین و روشن‌گری معارف قرآنی تعقل افراد معرفی شده است «*كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آيٰاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*»(بقره/۲۴۲) و گاه نشانه‌ها و آیات الهی که در آسمان‌ها و زمین است و آمد و رفت شب و روز تنها مایه‌ی پندگیری برای صاحبان خرد دانسته شده است «*إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلاٰفِ اللَّيْلِ وَ النَّهٰارِ لَآيٰاتٍ لِأُولِي الْأَلْبٰابِ*»(آل عمران/۱۹۰).

از امام صادق(ع) نقل شده است که فرمود: «*حجه الله علی العباد النبی، و الحجه فیما بین العباد و بین الله العقل*»(کلینی، الکافی، ج۲، ص۲۵): «پیامبر(ص) حجت خداوند بر بندگان و عقل بین بندگان و خدا حجت است.»

در اهمیت عقل در روایات همین بس که امام کاظم(ع) به هشام می‌فرماید: «*ما بعث الله أنبیاءه و رسوله إلی عباده الا لیعقلوا من الله و اعلمهم بامر الله احسنهم عقلا و اعقلهم ارفعهم درجه فی الدنیا و الآخره*»(همان، ج۱، ص۱۶): «خداوند پیامبران را مبعوث نکرد مگر برای این که آن چه را که از جانب خدا به آنها می‌رسد تعقل و اندیشه نمایند و داناترین آنها به امر خدا بهترین آنها از نظر عقل است و عاقل‌ترین آنها بلند مرتبه‌ترین آنها در دنیا و آخرت است.» این آیات و روایات دلالت می‌کنند بر اینکه از نگاه اسلام عقل در احکامی مستقلاً کارگشا است به شرط اینکه از غرایز حیوانی و عواطف انسانی بدور باشد(سبحانی، *الانصاف*، ج۲، ص۴۰۳).

در مباحث تعبدی عقل کارایی ندارد ولی در غیر عبادات و یا چیزهای سابقه دار پیش از شرع، اعمال‌نظر، خردورزی و مراجعه به عرف روا می‌باشد(سبزواری، *مهذب الاحکام*، ۱۴۸/۱۱). معاملات، از مصادیق غیر عبادیات‌اند که در آنها به نظرهای اجتهادی، بها داده می‌شود. بیشتر معاملات، امضایی و تأیید احکامی‌اند که در جامعه رواج داشته و عاقلان پدید آورده‌اند. از اینرو انکار حجیت عقل ممکن نمی‌باشد مگر اینکه کسی حجیت کتاب و سنت را زیر سؤال ببرد(حر عاملی، *الفوائد الطوسیه*، ص۴۱۷)

احکام در یک دسته بندی به احکام تأسیسی و امضایی تقسیم می‌شوند که احکام امضایی بیشتر برایند احکام عقل عقلاء می‌باشند. ملاک در احکام عقلایی در هر زمانی عقلایی بودن حکم است. نباید فکر کرد که احکام عقلایی زمان شارع فقط اعتبار دارند، اما احکام عقلایی در زمان غیبت که دسترسی به امام(ع) نیست، به زمان شارع اختصاص دارد. در نتیجه باید کلیه اصول و ضوابط عقلایی تازه‌ای را که در جوامع بشری بوجود می‌آید، مردود بدانیم! چنین فکری موجب می‌گردد که زندگی اجتماعی کنونی موجب هرج و مرج شده و دسته‌ای که به مقتضیات زمان آگاهی ندارند، به طور محدودی به احکام اسلام نظر کنند و روش عقلایی را در استنباط احکام نادیده گیرند تا اسلام از جامعه کنونی بر طرف شود، چرا که احکام آن را منحصر به موضوعاتی می‌دانند که در عصر و زمان پیامبر وجود داشته و آنان فکر می‌کنند، می‌توانند شرایط گذشته را در دنیای کنونی برگردانند(مرعشی، *دیدگاههای نو در حقوق*، ج۱، ص۲۳۹).

دانش فقه دانشی است که سرتاسر سرشار از عقلانیت می‌باشد عقلانیت در یک دسته بندی به عقلانیت سکولار و عقلانیت دینی تقسیم می‌شود که با روشن شدن ویژگی‌های عقلانیت دینی خودبخود عقلانیت سکولار روشن می‌گردد. عقلانیت دینی را در سه سطح می‌توان مطرح کرد: الف- عقلانیت دینی در سطح شناخت. ب- عقلانیت دینی در سطح اخلاقیات. ج- عقلانیت دینی در سطح ابزار و معیشت

عقلانیت دینی در سطح معرفت، بالاتر از سطح دانش تجربی بوده و عمدتاً به معارف عقلی و شهودی مستند است، این عقلانیت از پیام پیامبران نیز به منزله‌ی منبعی بالاتر از نوع معرفت بشری بهره می‌گیرد. حقیقت‌محوری دیگر ویژگی آن است؛ عقلانیت دینی معطوف به اغراض عملی تنها نیست، کل جهان هستی می‌تواند متعلق شناخت او قرار بگیرد و به جهت برخوردار بودن از منابع معرفتی مختلف معلومات از عالم واقع در اختیار می‌نهد که از طریق حواس ظاهری به دست نمی‌آید.

بخشی از آیات و روایات به عقلانیت در حوزه‌ی ارزش‌ها و اخلاقیات مربوط است. عقلانیت دینی افزون بر بها دادن به لذایذ آدمی، به تعادل در ملاحظات ناظر به دنیا و آخرت اقدام نموده است و به ابعاد وسیع‌تری از خود و سود توجه می‌دهد. اسلام به عقلانیتی دعوت می‌کند که در آن تعریف خود و انسان و به تبع، تعریف

سود و ضرر تغییر می‌کند. عنصر مسؤولیت در منظر انسان الهی، دقیقاً عنصری عقلانی است و سعادت و کمال بر این اساس نزد وی حقیقی و جدی است. سومین سطح عقلانیت در اسلام عقلانیت ابزاری و عقل معیشت اندیش است. این سطح با تدبیر و چاره اندیشی انسان در ارتباط با زندگی فردی و اجتماعیشان مرتبط می‌گردد و بسیار ضروری است که به عقل معاش نیز تعبیر شده است.

از ملزومات این عقلانیت، دقت، جمع آوری، اطلاعات کافی، استنتاج صحیح، تجربه و استقرا، محاسبه، اندازه‌گیری، نظم، پیش‌بینی، سازمان دهی، بررسی احتمالات و... به شمار می‌رود.

با توجه به این که ابزار معرفت منحصر به عقلانیت ابزاری نیست از نظر عقلانیت دینی واقعیت منحصر به هستی و وضعیت محیطی نیست، بلکه واقعیت‌های فرا محیطی نیز وجود دارد که بر رفتار انسان تأثیر می‌گذارد، بنابراین طبق عقلانیت دینی انسان نباید در تصمیمات خود فقط بر وضعیت موجود اکتفا کند، بلکه باید امور ماورای آن را نیز در تصمیمات دخالت دهد. و چون امکان دست‌یابی به حقیقت فراهم است و هر امری طبق هنجارهای اخلاقی دارای مصلحت و مفسده است از نظر عقلانیت دینی ملاک در انتخاب هدف و راه رسیدن بدان صرفاً کارآمدی و عملی بودن نیست، بلکه درستی و حقیقت داشتن ملاک است. یعنی به سبب عدم تمایز میان عقلانیت و ارزش‌ها. دخالت عقلانیت سطوح مافوق بر سطوح مادون، سطوح مافوق به عقلانیت ابزاری اجازه نمی‌دهد که هر آن چه را خواست برگزیند، بلکه باید بر مبنای درستی و حقیقت داشتن، هدف و راه وصول بدان را انتخاب نماید(فصیحی، *عقلانیت دینی و سکولار*، مجله علوم سیاسی، ش ۳۲، ص۲۶۴-۲۶۶).

عقلانیت هرچند در تمام فقه و قواعد فقهی نمود پیدا کرده است ولی در مواردی بیشتر این نمودار است. مثلا در باب غیر عبادات و احکام مربوط به آن می‌توان این عقلانیت را به وضوح در احکام مشاهده کرد که دو مورد برای نمونه یادآوری می‌شود:

یک: حذف عنصر خطرناک در جامعه

از اصول عقلانی که قرآن بر آن صحه گذاشته است قصاص است؛ قرآن در این باره می‌فرماید: *«وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»*(بقره/۱۷۹)؛ برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خِرد! شاید شما تقوا پیشه کنید. اگر افراد مجرم که قصد اقدام به کشتن دیگران را دارند بدانند که در صورت اقدام به قتل، شرع و قانون برای وی مجازات سنگینی قرار داده است که گرفتن جانش باشد زمینه‌های اقدام به قتل در وی کاهش خواهد یافت. حدود شرعی و مانند آن که از امور مهم هستند، مصالح جعل آنها به بندگان برمی‌گردد و عقل از جهت لطف و رحم نسبت به جعل این چنین حکمی قبحی نمی‌بیند بلکه هنگامی که از مصلحت حکمی مانند قصاص آگاه می‌گردد، به وجوب چنین حکمی دستور می‌دهد. این آیه نیز ارشاد

به حکم عقل است و حکم جدید و تأسیسی ارائه نمی‌دهد(آشتیانی، *الرسال التسع*، ص۲۳۵؛ سبزواری، *مهذب الاحکام*، ج۲۸، ص۱۸۱).

از بین بردن افراد مزاحم و خطرناک گاه بهترین وسیله برای رشد و تکامل اجتماع است و چون در اینگونه موارد مساله قصاص ضامن حیات و ادامه بقا می‌باشد شاید از این رو قصاص به عنوان غریزه در نهاد انسان گذارده شده است. نظام طب، کشاورزی، دامداری همه و همه روی این اصل عقلی(حذف موجود خطرناک و مزاحم) بنا شده زیرا می‌بینیم به خاطر حفظ بدن، عضو فاسد را قطع می‌کنند، و یا به خاطر نمو گیاه شاخه‌های مضر و مزاحم را می‌برند، کسانی که کشتن قاتل را فقدان فرد دیگری می‌دانند تنها دید انفرادی دارند، اگر صلاح اجتماع را در نظر بگیرند و بدانند اجرای قصاص چه نقشی در حفاظت و تربیت سایر افراد دارد در گفتار خود تجدید نظر می‌کنند، از بین بردن این افراد خونریز در اجتماع همانند قطع کردن و از بین بردن عضو و شاخه مزاحم و مضر است که به حکم عقل باید آن را قطع کرد، و ناگفته پیدا است که تا کنون هیچکس به قطع شاخه‌ها و عضوهای فاسد و مضر اعتراض نکرده است(مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ج۱، ص۶۰۹).

دو- عقلانی بون تنظیم سند

از دیگر احکامی که شارع به آن اهمیت داده است احکام دین و بدهی می‌باشد که شارع بلندترین آیه‌ی قرآن را به آن اختصاص داده است. در ابتدای این آیه آمده است: *«یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ إِلَی أَجَلٍ مُسَمًّی فَاکْتُبُوهُ»*(بقره/۲۸۲)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که بدهی مدّت‌داری(به خاطر وام یا داد و ستد) به یکدیگر پیدا کنید، آن را بنویسید. در این آیه امر به نوشتن بدهی شده است زیرا عقل حکم می‌کند اگر بدهی نوشته نشود چه بسا بعداً مورد انکار قرار گیرد و باعث نزاع و دعوا شود ولی در صورت نوشتن و تنظیم سند دیگر جایی برای انکار باقی نخواهد ماند. امری که در این آیه آمده است برای ارشاد به حکم عقل است که نشان می‌دهد این حکم یک حکم عقلانی است(سبزواری، *مواهب الرحمن*، ج۴، ص۴۶۳).

کارایی معنویت در فقه

معنویت مصدر جعلی از معنوی است که به معنا منسوب می‌باشد و از ریشه‌ی «عنی» گرفته شده است که قصد کردن چیزی که همراه با اهتمام و حرص به آن چیز باشد، در معنایی دیگر دلالت بر ظهور، بروز و آشکاری چیزی می‌کند. همچنین به فحوا، مقتضی و مضمون چیزی گفته می‌شود و معنا قصدی است که در چیزی ظهور و بروز پیدا می‌کند و معنای کلام آن چیزی است که از درون لفظ بدست می‌آید(ابن فارس، معجم، ج۴، ص۱۴۶-۱۴۹؛ الهامی نیا؛ نقش *معنویت در زندگی*، فصلنامه پیام، ویژه رمضان، ص۱۴۷و۱۴۸).

معانی، جمع معنا است که به مفهوم صفات پسندیده‌ی انسان می‌آید و اینکه می‌گویند: «فلان حسن المعانی» به این معنا است که فردی دارای صفات پسندیده است.

معنویت در برابر مادیت بکار می‌رود که مادی‌گرایی، ظاهر سازی و سطحی‌نگری را می‌رساند و امر معنوی چیزی است که زبان در آن کارایی ندارد بلکه با قلب و درون دانسته می‌شود(زبیدی، *تاج العروس*، ج۱۹، ص۷۱۱؛ مصطفوی، *التحقیق*، ج۱، ص۳۴۴).

در روایات از آن با عنوان «مایعنی» در برابر «مالایعنی» یاد شده است که به معنای با اهمیت، با مغز، واقعی و با ارزش بکار می‌رود(زبیدی، تاج العروس، ج۱۹، ص۷۱۰). در روایات همین معنا آمده است؛ قال علی(ع): «*مَنْ عَلِمَ أَنَّ كَلَامَهُ مِنْ عَمَلِهِ قَلَّ كَلَامُهُ إِلَّا فِيمَا يَعْنِيهِ*»(امام علی ع، *نهج البلاغه*، حکمت ۳۴۱)؛ «هر کس بداند که گفتار او نیز از اعمال او به حساب می‌آید جز در امور با اهمیت سخن نمی‌گوید.»

از مهم‌ترین حکمت‌هایی که پیغمبر اسلام(ص) برای آن برانگیخته شده، گسترش اخلاق و معنویت و کامل گردانیدن آن در انسان‌ها است، آنجا که از ایشان نقل شده است: «انّما بعث لاتمّم مکارم الاخلاق» (مجلسی، *بحار الانوار*، ج۱۶، ص۲۱۰). آنچه از این روایت بر می‌آید اینست که تربیت و پیاده کردن مکارم اخلاق در انسان‌ها از اهداف انبیا بوده است؛ زیرا واژه‌ی «تتمیم» در جایی بکار می‌رود که کار تمام نشده باشد و فرد دیگری بیاید و آن را به پایان ببرد. بنابراین پیغمبر اکرم(ص) از آنجا که شریعتش کامل‌ترین شرایع و خاتم آنها است، برانگیخته شده است تا مکارم اخلاق و معنویت را در جامعه به نقطه‌ی اوج خود برساند(فاضل لنکرانی، *موسوعه احکام الطفل*، ج۳، ص۲۷۲).

معنویت نوعی مواجهه‌ی انسان با هستی است که رضایت درونی او را در پی دارد و گوهر اصلی دین نیز همین است؛ زیرا غایت همه‌ی تلاش‌ها و سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های دین برای رسیدن انسان به مقام امن و رضا است. معنویت بر اصول و مبانی استوار است که عبارتند از: اعتقاد به عالم غیب؛ اعتقاد به هدف‌مندی آفرینش؛ عقیده‌مندی به اختیار انسان و نفی جبر؛ بازخوردگرایی نظام آفرینش؛ قابلیت انسان برای صعود و سقوط؛ نظارت عینی و همیشگی و عادلانه‌ی خدا بر انسان و اعمالش(بابایی، *قرآن و معنویت*، فصلنامه پیام، شماره ۹، ص۱۲و۱۵).

معنویت در فقه تا آنجا از اهمیت برخوردار است که برخی از محققان این عنصر را در تعریف فقه آورده‌اند و باور دارند فقه عبارت از علم به احکام در همه‌ی افعال و تروک برای مکلفان است که از دو بعد مادی و معنوی به آنها می‌پردازد(علامه جعفری، *فلسفه الدین*، ص۱۷۷و۱۷۸). یکی از ویژگی‌های اسلام اینست که در فقه و قوانین در مرحله‌ی نخست سعی بر اینست که زمینه برای پذیرش احکام با ایجاد معنویت درونی در افراد آماده گردد و سپس احکام و قوانین بیان گردد. برای نمونه در آیات قرآن برای ترغیب و تشویق مردم به جهاد

که به خطر انداختن جان انسان را درپی دارد اینگونه تشویق می کند: «*كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَ عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ*»(بقره/۲۱۶)؛ جهاد در راه خدا، بر شما مقرّر شد؛ در حالی که برایتان ناخوشایند است. چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که خیرِ شما در آن است. و یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شرِّ شما در آن است. و خدا می‌داند، و شما نمی‌دانید.

این آیه اشاره به یک اصل اساسی در قوانین تکوینی و تشریعی خداوند می کند و روح انقیاد و تسلیم را در برابر این قوانین در افراد انسان پرورش می‌دهد و آن این که افراد بشر نباید در برابر قوانین پروردگار تشخیص خود را ملاک قضاوت قرار دهند؛ زیرا به‌طور مسلم علم آنها از هر نظر محدود و ناچیز و در برابر مجهولات آنها همچون قطره‌ای در برابر دریاست. بنابراین قوانینی که از علم خداوند سرچشمه می گیرد، هرگز نباید در برابر آن روی درهم کشید، بلکه باید بدانند همه‌ی آنها به سود و نفع آنهاست(مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ج۲، ص۶۵).

شدیدترین و به حسب ظاهر خشن‌ترین قانون فقهی مثل قصاص، قرین است با یک تذکّر اخلاقی که عبارت از «اخوّت دینی» است و همراه است با یک توصیه‌ی اخلاقی یعنی تشویق به عفو و گذشت؛ «*يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى ... فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ ذلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَه*»(بقره/۱۷۸). عفو و گذشتی که در آیه‌ی دیگری به عنوان صدقه‌ای که سبب بخشوده شدن گناهان می‌شود معرّفی شده «*وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفّارَه لَهُ*»(مائده/۴۵). چنانکه قهرآمیزترین مقرّرات فقهی مثل طلاق نیز با عفو و بخشش که از لطیف‌ترین مسائل اخلاقی است، مقرون است «*وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَه فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ ... وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوى وَ لا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ*»(بقره/۲۳۷)(مکارم شیرازی، دائره المعارف فقه مقارن، ص۸۱).

در بدهی‌های مالی بر شخص واجب است که بدهی خود را بپردازد؛ گاه بدهکار تنگدست است در اینجا قرآن مساله‌ی مهلت دادن را تا زمانی که بدهکار توانایی پرداخت داشته باشد، مطرح کرده است «*وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَه فَنَظِرَه إِلى مَيْسَرَه*». در ادامه‌ی آیه، قرآن گام را فراتر گذاشته است؛ به دیگر سخن یک مساله‌ی اخلاقی و انسانی را بیان می کند و به طلبکاران می گوید: «*وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ*»(بقره/۲۸۰)؛ در اینگونه موارد که بدهکاران سخت در مضیقه هستند، اگر بدهی آنان بخشوده شود از هر نظر برای شما بهتر است؛ بنابراین هرچند

حق فرد است که طلب خود را وصول کند ولی این نکته نیز گوشزد می‌شود که می‌توان بدهی را بخشید و باری از دوش بدهکار کم کرد و از حقوق چشم پوشید.

در باب دیه نیز در شرع از این تعابیر اخلاقی دارد، برای نمونه اگر کسی مؤمنی را به صورت خطایی به قتل برساند بر او واجب می‌شود که یک برده آزاد کند و خونبها نیز به ورثه‌ی مقتول بپردازد، مگر آنکه ورثه‌ی مقتول خونبها را به وی صدقه دهند «*وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَه مُؤْمِنَه وَ دِيَه مُسَلَّمَه إِلَى أَهْلِه إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا*»(نساء/۹۲). در اینجا هرچند در مرحله‌ی نخست بحث خونبها مطرح شده است ولی بحث عفو و گذشت خانواده‌ی مقتول نسبت به آن نیز طرح شده است که واژه‌ی «تصدّق» نشان‌دهنده‌ی این نکته است و علت اینکه از ابراء دیه تعبیر به صدقه شده است اینست که شارع می‌خواند تشویق به عفو و گذشت نماید که از اخلاق سرچشمه گرفته است(فاضل مقداد، *کنز العرفان*، ج۲، ص۳۶۸).

در بخش‌هایی از فقه باب‌هایی طرح شده است که با عنوان آداب و سنن از آن یاد شده است، آداب وضو، غسل، حمام رفتن، عقد کردن، تخلّی، نکاح، ولادت، سفر، تجارت و قضاوت از بحث‌هایی است که می‌تواند به صورت مستقیم با بحث معنویت و اخلاق پیوند برقرار کند؛ زیرا در آن مطالبی طرح شده است که انسان را با غیب و خدا پیوند می‌زند و در همه‌ی زمان‌ها یاد خدا و پیوند با وی را برای انسان یادآور می‌شود. برخی از این نمونه‌ها یادآوری می‌گردد:

یک- در بحث مکاسب فقیهان بابی را با عنوان آداب تجارت طرح کرده‌اند که در آن به ۲۴ نکته اشاره شده است؛ تفقه در اموری که انسان عهده‌دار آنها می‌گردد، در انصاف با همه یکسان برخورد کردن، اقاله‌ی فرد پشیمان در معامله، تزیین نکردن کالا، ترک قسم در معامله، تکبیر و شهادتین گفتن پس از خریدن کالا، مدح نکردن کالا، از مؤمنین سود نگرفتن و ... از مواردی است که می‌توان ارتباط و پیوند آنها را با معنویت و اخلاق در معامله جویا شد(شهید ثانی، *الروضه البهیه*، ج۳، ص۲۸۵-۳۰۲).

دو- در بحث خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها(اطعمه و اشربه) خاتمه‌ای وجود دارد که در آداب بیان شده است، استحباب شستن دست‌ها پس از خوردن غذا، خشک کردن آن با حوله، نام خدا را بردن به هنگام غذا، حمد کردن پس از صرف غذا، استحباب خوردن غذا با دست راست، به پشت خوابیدن پس از پایان غذا، کراهت تکیه دادن به هنگام خوردن غذا، کراهت پرخوری و غذا خوردن در حالت سیری از مواردی است که می‌تواند در رعایت و پاسداشت معنویت و اخلاق در هنگام غذا کارساز باشد(شهید ثانی، *مسالک الافهام*، ج۱۲، ص۱۳۱-۱۳۹).

سه- برای غسل کردن آداب و سنت‌هایی وجود دارد که عبارتند از: شستن دست‌ها تا مچ، مضمضه و استنشاق کردن، دعا خواندن به هنگام غسل، استبراء کردن پیش از غسل، پس از جنابت به سرعت غسل کردن و ...(کاشف الغطاء، *کشف الغطاء*، ج۲، ص۱۸۲-۱۸۶).

چهار- پس از تولد فرزند آدابی وجود دارد که برخی از آنها عبارتند از: غسل دادن مولود، اذان گفتن در گوش راست و اقامه در گوش چپ کام وی را با آب فرات و تربت امام حسین ع برداشتن، اسامی که در برگیرنده‌ی بندگی خدا بودن برای وی انتخاب کردن و ...(علامه‌ی حلی، *قواعد الاحکام*، ج۳، ص۹۷).

پنج- برای نکاح، ازدواج و خلوت آداب و سننی وجود دارد، از خداوند طلب خیر کردن، دو رکعت نماز خواندن، اعلان عمومی کردن، قرار دادن عقد و زفاف در شب و به هنگام آمیزش نام خدا را بردن، از جمله‌ی این آداب است(حلی، *الجامع الشرائع*، ص۴۵۳).

نتیجه‌گیری

این مقاله به دستاوردهایی دست یافته است که عبارتند از:

یک- فقه در لغت به معنای دانستن مطالب پنهان و پوشیده است و در اصطلاح خاص، عبارت از علم به احکام شرعی فرعی از راه ادلّه‌ی تفصیلی استدلالی است.

دو- عدالت، از مفاهیم بایسته در فقه است که در دو زمینه کارایی دارد؛ نخست به عنوان شرط بنیادین در افراد و دوم به عنوان هدف برین در جعل احکام و عدالت محوری احکام

سه- عقلانیت در فقه از اهمیت بسیاری برخوردار است که این از آیات و روایات بر می‌آید.

چهار- معنویت و اخلاق در احکام از سوی شارع در نظر گرفته شده و رعایت شده است و هیچ حکمی نیست مگر اینکه به گونه‌ای پیوند انسان با غیب و خداوند را در نظر داشته باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.

۲. نهج البلاغه، مؤسسه نهج البلاغه، قم، ۱۴۱۴ ق، چاپ اول.

۳. امام علی ع، علی بن ابیطالب، نهج البلاغه، گردآوری از سید رضی، موسسه نهج البلاغه، قم، ۱۴۱۴ق، چاپ اول.

۴. آشتیانی، محمد حسن، الرسائل التسع، قم، انتشارات زهیر، ۱۴۲۵، چاپ اول.

۵. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی، عوالی الئالی العزیزیه، قم، دار سید الشهداء، ۱۴۰۵ق، چاپ اول.

۶. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، تصحیح: علی اکبر غفّاری، قم، جماعه المدرسین، ۱۴۰۴ق، چاپ دوم.

۷. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه، تحقیق: عبد السّلام محمّد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

۸. اصغری، محمد، «عدالت به مثابه قاعده فقهی و حقوقی»، فصلنامه حقوق، دوره ۳۹، شماره ۱، ۱۳۸۸.

۹. الهامی نیا، علی اصغر، نقش معنویت در زندگی، فصلنامه پیام، ویژه رمضان، ص۱۴۷-۱۶۲.

۱۰. امام علی ع، علی بن ابیطالب، نهج البلاغه، گردآوری از سید رضی، موسسه نهج البلاغه، قم، ۱۴۱۴ق، چاپ اول.

۱۱. بابایی، رضا،«قرآن و معنویت، فصلنامه پیام، شماره ۹، ص ۱۱-۲۸.

۱۲. جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.

۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، الفوائد الطوسیه، تصحیح از مهدی لاجوردی- محمد درودی، چاپخانه علمیه، قم، ۱۴۰۳، چاپ اول.

۱۴. حرّ عاملی، محمّد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۴ق، چاپ دوم.

۱۵. حلی، یحیی بن سعید، الجامع الشرائع، قم، موسسه سید الشهداء، ۱۴۰۵، چاپ اول.

۱۶. خمینی، امام روح الله، البیع، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق، چاپ اول.

۱۷. خویی، ابوالقاسم، المستند فی شرح العروه الوثقی(الخمس)، تقریر: مرتضی بروجردی، قم، مدرسه دار العلم، ۱۳۶۵.

۱۸. ری‌شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۵، چاپ اول.

۱۹. زبیدی، محمّد بن محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.

۲۰. سبحانی، جعفر، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم، موسسه امام صادق، ۱۴۲۳، چاپ اول.

۲۱. سبزواری، عبد الاعلی، مهذّب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، تحقیق: مؤسسه المنار، قم، مکتبه آیه الله سید السبزواری، ۱۴۱۳ق.

۲۲. سبزواری، عبد الاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه اهل البیت، ۱۴۰۹ق، چاپ دوم.

۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الرّوضه البهیّه فی شرح اللّمعه الدّمشقیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۲۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.

۲۵. صانعی، یوسف، ربای تولید، برگرفته از نظریات فقهی مرجع عالی قدر حضرت آیه الله العظمی صانعی، قم، میثم تمّار، ۱۳۸۴.

۲۶. علامه جعفری، فلسفه الدین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.

۲۷. علّامه حلّی، حسن بن یوسف، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق، چاپ اول.

۲۸. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۴۲۱ق، چاپ چهارم.

۲۹. عنایتی راد، محمدجواد،«نگرشی به فقه شیعه از دیدگاه عدالت اجتماعی، اندیشه حوزه، شماره ۴، بهار ۱۳۷۵.

۳۰. فاضل لنکرانی، محمد جواد، موسوعه احکام الطفل و ادلتها، تقریر از قدرت الله شیرازی، قم، مرکز فقهی ائمه‌ی اطهار، ۱۴۲۹ق، چاپ اول.

۳۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، کنزالعرفان فی فقه القرآن، قم، انتشارات مرتضوی، ۱۴۲۵ق، چاپ اول.

۳۲. فصیحی، امان الله،«عقلانیت دینی و سکولار، مجله علوم سیاسی، زمستان ۱۳۸۴، شماره ۳۲، ص ۲۶۱-۲۸۴.

۳۳. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق، چاپ اول.

۳۴. کلینی، محمّد بن یعقوب، ۱۳۶۳. الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم.

۳۵. مجلسی، محمّد باقر بن محمّد تقی، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.

۳۶. مرعشی شوشتری، محمد حسن، دیدگاههای نو در حقوق، تحقیق از عباس شیری، تهران، نشر میزان، ۱۴۲۷، چاپ دوم.

۳۷. مرعشی نجفی، شهاب الدّین، القول الرشید فی الاجتهاد والتّقلید، تقریر: عادل علوی، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۲۱ق، چاپ اول.

۳۸. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز الکتاب للترجمه والنشر، ۱۴۰۲ق، چاپ اول.

۳۹. مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۴۰۳ق.

۴۰. مطهری، مرتضی، بی‌تا، عدل الهی، تهران، چاپخانه مهر، چاپ دوم.

۴۱. مطهّری، مرتضی، ربا، بانک- بیمه، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.

۴۲. مقدّس اردبیلی، احمد بن محمّد، مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، تحقیق: مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی، حسین یزدی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.

۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتاب الاسلامیه، ۱۳۷۴، چاپ اول.

۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، دائره المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.

۴۵. سبزواری، عبد الاعلی، مهذّب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، تحقیق: مؤسسه المنار، قم، مکتبه آیه الله سید السبزواری، ۱۴۱۳ق.

۴۶. نجفی، محمّد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق: عباس قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

بررسی کاربردی عقلانیت، عدالت و معنویت در آیه‌ی «دَیْن» از آیات الاحکام

ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی*
سوسن جعفری**

چکیده

عقلانیت، عدالت و معنویت سه محور اساسی است که در آموزه‌های اسلام، به چشم می‌خورد؛ براین اساس هدف اصلی و اساسی اسلام، تأسیس جامعه‌ای بر پایه‌ی عدالت و اخلاق به دست افراد بشر است و انسان‌ها را بر اجرای عدالت و رعایت تقوای الهی و بکارگیری عقل توصیه می‌نماید؛ چنانکه انسان‌های مؤمن را به جهت بکارگیری عقل، تشویق و انسان‌های بی‌ایمان را به خاطر بی‌اعتنایی و تسلیم نشدن به فرمان عقل سرزنش می‌کند.

نهاد اقتصاد، همانند نهادهای سیاسی، اجتماعی و ... در جامعه‌ی اسلامی باید مبتنی بر عقلانیت، عدالت و معنویت باشد، تا جامعه مسیر خود را به سوی سعادت با گام‌های مطمئن‌تری طی کند. از آموزه‌های اقتصادی که در آن به رعایت این سه شاخصه دعوت شده است، عقد دین می‌باشد که ضمن آیه‌ی ۲۸۲ سوره‌ی بقره با عنوان تداین ذکر شده است. در این تحقیق به تبیین عقلانیت، عدالت و معنویت در آیه‌ی مبارکه دین پرداخته است و در این جهت به مفهوم و احکام دین اشاره‌ی اجمالی خواهد شد.

کلمات کلیدی: عقلانیت، عدالت، معنویت، دَین.

---

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه یاسوج
** دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق

مقدمه

اسلام می‌آموزد که پروردگار یگانه، خالق و حافظ کائنات است. با این حال انسان در نظام هستی دارای جایگاهی ویژه بوده و با عنوان خلیفه الله برگزیده شده است. این گزینش که ناشی از اعتماد پروردگار به انسان است، مسؤولیت‌های خطیری بر عهده‌ی او می‌گذارد که شامل توسعه‌ی قابلیت‌های او و تلاش برای ایجاد یک نظام اجتماعی سالم و مبتنی بر عدالت بر روی زمین است و در این مسیر، انسان به نیرویی به نام عقل مجهز می‌باشد(حسنی، *مقالاتی در اقتصاد اسلامی*، ص۵۴).

عقل در کتاب‌های اهل لغت به معانی گوناگونی بکار رفته است. معانی هم‌چون: فهم، معرفت ودرک(قرشی، قاموس قرآن، ج۵، ص۲۸)، دیه و پناهگاه آمده است(مهدی زاده، *آیین عقل ورزی*، ص۶۵). لغت‌شناسان به استعمال عقل در معانی قلب، تمیز، تأمّل در کارها، قلعه و حصن، قوه و استعدادی که با آن آگاهی و علم، تحقق می‌یابد، نیز تصریح کرده‌اند(عابدینی، *ضرورت عقلانی دین*، ص۲۸). اما در اصل عقل به معنای منع و بازداشت است(راغب اصفهانی، مفردات، ص۳۰۱) و به نظر می‌رسد معانی دیگر عقل از همین معنا اخذ شده است وباآن تناسب دارد(رشاد، *دانشنامه امام علی(ع)*، ج۱، ص۱۲). بر این اساس، قلعه و حصن، بدان سبب که مانع ورود دشمن می‌گردد، عقل خوانده می‌شود(عابدینی، همان، ص۲۸ و۲۹). به هر روی، عقل نوری روحانی است که نفس به وسیله‌ی آن علوم نظری و ضروری را درک می‌کند(طریحی، *مجمع البحرین*، ج۵، ص۴۲۵) و تمیزی است که انسان از حیوان جدا می‌شود(ابن منظور، *لسان العرب*، ج۹، ص۳۲۶). نیروی عقل بازدارنده‌ی از ضلالت است و با هدایت یافتن به سوی خدا در تلازم است.

به تعبیرروشن‌تر، نیروی تشخیص و فهم که پس از تشخیص حق از باطل و خیر از شر، انسان را تشویق می‌کند تا بر اساس آن فهم و تشخیص، به عمل صالح و معنویت دست یابد و در نتیجه، نفس را از کردار نسنجیده، گناه و انحراف حفظ و منع نماید(مهدی‌زاده، *آیین عقل ورزی*، ص۷۳-۶۷)، تا در مسیر برقراری عدالت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جامعه گام نهد. باید دانست که عدالت در اسلام مفهومی چند بعدی است که برای توضیح هر جنبه‌ی آن چندین واژه وجود دارد. متداول‌ترین واژه که به مفهوم کلی عدالت اشاره دارد، عدل است. این واژه و مترادف‌های آن به معنای: درست، منصفانه، گذاشتن چیزی در جای خود و اعتدال است(حسنی، *مقالاتی در اقتصاد اسلامی*، ص۶۲). عدالت لفظی است که اقتضای مساوات و برابری را دارد(راغب اصفهانی، ترجمه مفردات، ص۲۹۳) و آنچه گفته‌اند از قبیل فدیه، مِثل و ضدّ جور همه از مصادیق همین معنا است(قرشی، *قاموس قرآن*، ج۴، ص۳۰۱).

علامه‌ی طباطبایی در بیانی عدالت را، بخشیدن و اعطاء حق هر صاحب حقی و قرار دادن هر چیز در جایگاه شایسته‌ی خود، معنا نموده‌اند(طباطبایی، *المیزان*، ج۱۲، ص۳۳۱).

به هر روی، عدالت مفهومی اخلاقی است که بشر آن را از آغاز تمدن خود می‌شناخته و برای استقرار آن کوشیده است(قربان‌نیا، عدالت حقوقی، ص۲۸). در آموزه‌های اسلامی همواره بر سه اصل عقلانیت، عدالت و معنویت اشاره شده است و بر رعایت و به کارگیری آن‌ها در تمام ابعاد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تأکید شده است. در این زمینه می‌توان به آیه‌ی مبارکه‌ی دین(بقره، ۲۸۲) اشاره نمود، نمونه‌ی بارز از آیات الهی است که این سه اصل را محوری اساسی در تعامل اقتصادی دانسته است و خداوند متعال خود انسان را تعلیم می‌دهد که چگونه این موارد را بکار بندد چرا که در آن‌ها مصالح انسان‌ها نهفته است(سیوری، ترجمه کنز العرفان فی فقه القرآن، ج۲، ص۵۳۹) و باید آنها را درجهت توسعه‌ی همه جانبه، تکامل روابط اجتماعی و اقتصادی، تحقّق حقوق انسانی و الهی در نظر گرفت.

مفهوم دَین

در مورد اصطلاح دین نظراتی مطرح گردیده است. از جمله اینکه هر چیزی که به سبب قرض یا بیع یا اتلاف و یا جنایت یا ... در ذمه ثابت باشد، دین است(حسینی عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ج۱۵، ص۸).

شبیه همین مطلب در بیان ذیل طرح شده است: دین آن مملوک کلی ثابت در ذمه‌ی شخص به نفع دیگری به سببی از اسباب است(حسینی سیستانی، منهاج الصالحین، ج۲، ص۳۱۱). در این تعریف، کلّی بودن آن‌چه در ذمه است، تصریح گردیده است؛ همین مشخصات در عبارت ذیل نیز وجود دارد، تنها با این تفاوت که به جای مملوک از کلمه‌ی «مال» استفاده شده است: دین آن مال کلی ثابت در ذمه‌ی شخص به نفع دیگری به سببی از اسباب است(سبزواری، مهذب الاحکام، ج۲۱، ص۵).

امام خمینی همین تعریف را ضمن بیان توضیحاتی چنین ارائه می‌کند:

دین مالی کلی است که به سببی در ذمه‌ی یک شخص برای شخص دیگر ثابت می‌گردد و به شخصی که ذمّه‌اش مشغول گردیده است، مدیون و به شخص دیگر، دائن یا غریم گفته می‌شود. سبب ثبوت دین در ذمه، قرض کردن و یا امور اختیاری دیگر است؛ مانند این‌که آن مال کلی در سلم، مبیع و یا در نسیه، ثمن و یا در اجاره، اجرت و یا در ازدواج، صداق و یا در خلع، عوض قرار داده شود و ...، و یا سبب آن امور غیر اختیاری و قهری است مانند این‌که در موارد ضمانات و نفقه‌ی زوجه‌ی دائم و مانند این‌ها می‌باشد(امام خمینی، ترجمه تحریر الوسیله، ج۲، ص۶۲۷). به هر روی دین در اصطلاح فقهی نوعی تعهّد بر ذمه است که از قرض، بیع نسیه، بیع سلم، اجاره و سایر عقود و موجبات ضمان حاصل می‌گردد(عمید زنجانی، آیات الاحکام، ص۲۲۲).

احکام دَین

به دلالت مفاد(اذا تداینتم بدین) و نیز گواهی سیره نبوی(ص) و ائمّه‌ی اطهار(ع)، اصل استدانه و استقراض جایز است و انسان می‌تواند بر ذمه‌اش دین بپذیرد و بر این اساس معامله کند(جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج۱، ص۶۱۶)؛ البته دین به صورت اختیاری کراهت دارد(حلی، معالم الدین، ص۴۱۴) یعنی مکروه است که انسان بدون نیاز و با وجود تمکن مالی بدهکار به کسی شود، اما اگر نیازمند باشد، کراهت سبک‌تر می‌شود(محمدی خراسانی، شرح تبصره المتعلمین، ج۲، ص۶۹). امام علی(ع) می‌فرماید: حذر کنید از دَین، زیرا آن موجب اندوه شب و خواری روز برای مدیون است و باز از حضرت است که: بپرهیزید و دوری گزینید از زیربار قرض رفتن که خوار کننده‌ی انسان در روز است و موجب اندوه و رنج بردن او در شب و یکبار گرفتاری پرداختش در این دنیا و یکبار گرفتاری دیر پرداختن و یا نپرداختن در آخرت را باعث می‌شود(ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ص۲۴۲). بر مدیون واجب است که قصد و نیت ادای دین را داشته باشد(شهید ثانی، الروضه البهیه، ص۱۲۷). چنان‌که امام صادق(ع) می‌فرماید: هر کس بر ذمه‌ی او دینی باشد و در نیت او باشد که ادا کند، خداوند دو مَلَک را موکّل او می‌کند که او را بر ادا کردن آن دین کمک می‌کنند و اگر در نیت او قصور و نقصانی از دادن به هر اندازه باشد، به همان اندازه، آن دو ملک، اعانت خود را از او کم می‌کنند(نراقی، انیس التجار، ص۲۷۹). ادای دین واجب است و اگر فرد دین را طلب کند، نیت قضا داشتن واجب است(روحانی، فقه الصادق، ج۲۰، ص۱۱). چرا که آیه‌ی مبارکه می‌فرماید: «لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل»(نساء، ۲۹). همچنین روایت شده است که پیامبر(ص) از نماز خواندن بر جنازه‌ی مرده‌ی مسلمانی که در دنیا بدهکار بود و در زمان حیاتش قرض و دین خود را اداء نکرده بود، امتناع کردند. این کار رسول خدا بدان جهت بود که مردم متوجه شوند، هر کس دینی بر گردن دارد، اداء نماید و قرض و دین را بی اهمیت نشمارند(ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج۴، ص۲۴۳).

بنابراین هرکس دین بگیرد و قضای آن را در نیت داشته باشد، از جانب خدا در امان است تا آن‌را بپردازد، اما اگر پرداخت آن‌را در سر نداشته باشد، سارق است، پس باید تقوا پیشه کرده و دین خود را ادا کند(ابن بابویه، المقنع، ص۳۷۵؛ همو، من لا یحضره الفقیه، ص۱۰۵).

دین بر دوگونه است: حال و موجل؛

دین حال، دینی است که برای ادای آن وقت معینی نیست و دائن حق مطالبه آن را دارد و با مطالبه‌ی بستانکار، مدیون باید آن را در همان لحظه بپردازد. اما در دین موجّل و مدت دار که باید مدت آن معلوم باشد، دائن حق مطالبه آن را ندارد و ادای آن بر مدیون واجب نیست، مگر پس از این‌که مدت تعیین شده تمام و زمان مشخص شده فرا برسد(سبزواری، مهذب الاحکام، ج۲۱، ص۷-۵).

همانطور که در دَین حال بر بدهکار متمکن، ادای آن در وقت مطالبه‌ی طلبکار واجب است، هم‌چنین تحویل و گرفتن آن در صورتی که مدیون در صدد پرداخت آن و فارغ کردن ذمه‌اش باشد، واجب است(خمینی، ترجمه تحریر الوسیله، ج۲، ص۶۲۹؛ صافی گلپایگانی، هدایه العباد، ج۲، ص۸۸).

تبیین عقلانیت، عدالت، معنویت

نیروی عقل موهبتی الهی است که در اختیار برترین موجود هستی، یعنی انسان قرار گرفته تا از دیگر موجودات متمایز گردد، نیرویی که انسان را از لغزشگاه‌های باطل و شرّ مصون داشته و به سمت حق و خیر، برای دستیابی به معرفت نسبت به خداوند و عمل صالح هدایت می‌کند و راه گمراهی را از رستگاری نشان می‌دهد(باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ج۱، ص۲۰۲). به همین دلیل، اسلام پیروان خود را به تعقل دعوت می‌کند و از عقل در مقام تعظیم و توجه لزوم عمل بر طبق عقل و مراجعه به آن یاد می‌کند، چنان‌چه در مواردی یک انسان مؤمن را به سبب تسلیم شدن به حکم عقل، تشویق و یا انسان را به خاطر بی‌اعتنایی و تسلیم نشدن به فرمان عقل و اندیشه سرزنش می‌کند. چرا که ایمان را باید در پرتو عقل و تفکر شناخت؛ زیرا ایمان در روشنایی علم و عقل از خرافات دور می‌ماند و با دور افتادن عقل از ایمان، ایمان به جمود و تعصب کور تبدیل می‌شود(مطهری، انسان و ایمان، ص۱۹). قرآن زمانی عقل را عقل می‌داند که در مسیر الهی و معنویت حرکت کند و در صورت انحراف از این مجرا، دیگرآن را عقل نمی‌داند.

در روایات اسلامی نیز، عقل، آن چیزی است که با آن خدای بخشایش‌گر پرستش و ستایش شود و بهشت با آن بدست آید، اگر عقل در مسیری غیر از دین و معنویت قرار گیرد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود بلکه از آن به نکراء و شیطنت تعبیر می‌شود(کلینی، اصول کافی، ج۱، ص۳۷-۳۶)، چرا که عقلانیت در اندیشه‌ی اسلامی، چنان نیست که در خدمت امیال و ابزاری برای رسیدن به خواست‌ها باشد، در این دیدگاه وظیفه جای جعل را می‌گیرد و هدف و هدفداری در آفرینش و تکوین و تشریع، مبداء وظایف و مسؤولیت‌هایی می‌گردد.

در عقلانیت اسلامی، دستگاه(هزینه و سود) به قوت خود باقی است، اما در عین حال این سود و زیان معنای دیگری می‌یابد و در همین معنا از سود و زیان است که زهد و تقوا و ایثار و فضیلت و ... معنا می‌یابد. در این دیدگاه ارزش‌های مذکور که مقدمه‌ی کمال انسانی انسان است، در برترین مرتبه‌ی عقلانیت قرار می‌گیرند. منطق تعقل و عقلانیت که برابر منطق احساس قرار می‌گیرد، انسان‌ها را به عمل راهنمایی می‌کند که حق را در آن می‌بینند.

در عرصه‌ی معاملات و احکام اجتماعی، عقلانیت در مفهوم وسیع آن و مصلحت‌سنجی دنیوی، نقشی اصلی و اساسی دارد و اگر چنین نباشد به کار دنیا و زندگی روزمره نمی‌آید(اصغری، عدالت در فقه و حقوق،

ص۲۲۶-۲۳۰). در کنار نیروی درونی عقل، خداوند پیامبران را مبعوث نمود تا گنج‌های پنهانی عقل را آشکار کنند و عدالت را برپا سازند، چرا که مبنا و زیربنای تمام اصول، عدالت است(ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، ج۴، ص۱۰۳).[۱]

عدالت، مفهومی که بشر آن را از آغاز تمدن خود می‌شناخته و آرمان مطلوب خود می‌دانسته و برای استقرار آن کوشیده است، عدالت همزاد جامعه است. در تاریخ تمدن انسانی، پیش از آن‌که فکر قانون و مفهوم آن پدید آید، اندیشه‌ی عدالت و قواعد آن ظهور داشته است، در اهمیت عدالت همین بس که، آموزه‌ی عدل الهی، یکی از تعالیم مهم و گرانسنگ تمام پیامبران الهی است. در اوستا، کتاب ایرانیان قدیم، فرشته‌ی عدالت به نام «رشن» در همه جا حاضر است و بر اعمال مردم نظارت می‌کند و نیک و بد پندار، گفتار و کردار آنها را می‌سنجد؛ در عهد عتیق به عدل‌ورزی خداوند اشاراتی شده است؛ ابراهیم نخستین سرور عبرانیان، خداوند را داور تمام زمین می‌خواند؛ نزد عالمان یهود نیز خداوند که آفریننده‌ی جهان و انسان است، بندگانش را مسؤول روشی می‌داند که در زندگی پیش می‌گیرند و بندگان باید، درباره‌ی اعمال خود در پیشگاه عدل الهی پاسخگو باشند، در آیین مسیحیت نیز سخن از عدل الهی به میان آمده است، هرچند متکلمان مسیحی، بیش‌تر بر اوصافی چون نیکویی و نیک‌خواهی تاکید می‌ورزند اما در آثار آنان، مبحث عدالت نیز مورد توجه قرار گرفته است(قربان نیا، عدالت حقوقی، ص۱۳-۱۴).

اما در اسلام، عدل همانند توحید در تمام اصول و فروع ریشه دوانیده است؛ یعنی همان‌گونه که هیچ یک از مسائل نظری، عملی، فردی، اجتماعی، اخلاقی و حقوقی از حقیقت توحید جدا نیستند، هم‌چنان هیچ یک از آنها، خالی از روح عدل و عدالت نمی‌باشند(مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج۴، ص۳۰۱).

خداوند خود به عدالت امر می‌کند: «انّ الله یأمر بالعدل»(نحل/۹۰) و دادگران را دوست می‌دارد: «انّ الله یحبّ المقسطین»(مائده/۴۲) و به همین منظور و برای برپایی عدالت پیامبران را برای انسان‌ها ارسال نمود: «لقد ارسلنا رسلنا بالبیّنات و انزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم النّاس بالقسط»(حدید/۲۵).

نه تنها زندگی محدود بشر در این کره‌ی خاکی بدون عدالت برپا نمی‌شود، بلکه سرتاسر جهان هستی، آسمان‌ها و زمین همه در پرتو عدالت و تعادل نیروها و قرارگرفتن هر چیزی در مورد مناسب خود برقرار هستند و اگر لحظه‌ای از این اصول منحرف شوند، رو به نیستی خواهند گذارد(مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج۴، ص۳۰۲).

در راستای اجرای عدالت و به منظور نیل به عدالت اجتماعی و حقوق بشر، ایجاد عدالت اقتصادی از برنامه‌های اصلی پیامبران بوده است، چنانکه حضرت شعیب از مردم زمان خویش درخواست می‌نمود تا عدالت

---

[۱] - قَالَ النَّبِیُّ (ص): بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ.

را در امور اقتصادی رعایت کنند: «یا قوم اوفوا الکیل و المیزان بالقسط»(هود/۸۵). چرا که عدل و انصاف در امور اقتصادی، شرط دستیابی جامعه به خیر و سعادت است(هاشمی رفسنجانی، فرهنگ قرآن، ج۴، ص ۱۳۰) «و اوفوا الکیل اذا کلتم وزنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تأویلا»(اسراء/۳۵).

در حاکمیت سیاسی اسلام، تحکیم ارزش‌های معنوی، اخلاقی و عدالت اجتماعی، هدف نظام اقتصادی اسلام است در این میان، عدالت اجتماعی از مهم‌ترین مقدمات استحکام و ارتقای معنویت در جامعه می‌باشد. نمونه‌ی بارزی که می‌توان در آن عقلانیت، عدالت و معنویت را در نظام اجتماعی و اقتصادی اسلام را به تصویر کشید، آیه‌ی مبارکه‌ی دین می‌باشد که بلندترین و طولانی‌ترین آیه‌ی قرآن بشمار می‌رود و با عقلانیت و معنویت و عدالت پیوند خورده است.

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ إِلَی أَجَلٍ مُسَمًّی فَاکْتُبُوهُ وَلْیَکْتُبْ بَیْنَکُمْ کَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ یَأْبَ کَاتِبٌ أَنْ یَکْتُبَ کَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْیَکْتُبْ وَلْیُمْلِلِ الَّذِی عَلَیْهِ الْحَقُّ وَلْیَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلاَ یَبْخَسْ مِنْهُ شَیْئاً فَإِنْ کَانَ الَّذِی عَلَیْهِ الْحَقُّ سَفِیهاً أَوْ ضَعِیفاً أَوْ لاَ یَسْتَطِیعُ أَنْ یُمِلَّ هُوَ فَلْیُمْلِلْ وَلِیُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجَالِکُمْ فَإِنْ لَمْ یَکُونَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَکِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَی وَلاَ یَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلاَ تَسْأَمُوا أَنْ تَکْتُبُوهُ صَغِیراً أَوْ کَبِیراً إِلَی أَجَلِهِ ذَلِکُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَهِ وَأَدْنَی أَلاَّ تَرْتَابُوا إِلاَّ أَنْ تَکُونَ تِجَارَهً حَاضِرَهً تُدِیرُونَهَا بَیْنَکُمْ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَکْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَایَعْتُمْ وَلاَ یُضَارَّ کَاتِبٌ وَلاَ شَهِیدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِکُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَیُعَلِّمُکُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ»(بقره/۲۸۲).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که بدهی مدت‌داری به یکدیگر دادید، آن‌را بنویسید و باید نویسنده از روی عدالت، سند را در میان شما بنویسد و کسی که قدرت بر نویسندگی دارد، نباید از نوشتن – همان‌طور که خدا به او تعلیم داده- خودداری کند. پس باید بنویسد و آنکس که حق بر عهده‌ی اوست باید املاء کند و از خدا که پروردگار اوست بپرهیزد و چیزی را فرو گذار ننماید و اگر کسی که حق بر ذمه‌ی اوست، سفیه و یا ضعیف است یا توانایی بر املاء کردن ندارد، باید ولی او با رعایت عدالت، املا کند و دو نفر از مردان عادل خود را بر این حق شاهد بگیرید و اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن، از کسانی که مورد رضایت و اطمینان شما هستند، انتخاب کنید، تا اگر یکی انحراف یافت دیگری به او یادآوری کند و شهود نباید به هنگامی که آنها را دعوت می‌کنند، خودداری نمایند، و از نوشتن چه کوچک و چه بزرگ ملول نشوید، این در نزد خدا به عدالت نزدیک‌تر است و برای شهادت مستقیم‌تر و برای جلوگیری از تردید و شک بهتر می‌باشد، مگر اینکه داد و ستد نقدی باشد که بین خود دست به دست می‌کنید. در این صورت، گناهی بر شما نیست که آن را ننویسید. ولی هنگامی که خرید و فروش می‌کنید، شاهد بگیرید و نباید به نویسنده و شاهد

زیانی برسد و اگر چنین کنید از فرمان پروردگار خارج شده‌اید. از خدا بپرهیزید و خدا به شما تعلیم می‌دهد، خداوند به همه چیز دانا است.

عقلانیت در آیه‌ی دَین

در میان منابع شناخت، عقل جایگاهی ویژه را به خود اختصاص داده است، چرا که عقل اساسی‌ترین ابزار شناخت آدمی بشمار می‌آید و انسان عاقل هنگامی که عقل خویش را فعلیت می‌بخشد، در مسیر کمال گام بر می‌دارد و دستورات و حقوق بسیاری بر دوش می‌گیرد. اصل قرض و استدانه و مشروعیت آن، امری عقلائی است و ردی از شارع مقدس بر آن وارد نشده است. چرا که انسان گاهی به چیزی نیاز پیدا می‌کند پس برادر مومنش به او کمک می‌کند و این گونه بر گردن او دین استقرار می‌یابد(یزدی، فقه القرآن، ج۳، ص۱۲۵).

عقلانیت در اقتصاد به عنوان یک پیش فرض برای رفتار عاملان اقتصادی در نظر گرفته می‌شود. اولین نکته‌ای که انسان باید آن را در هنگام معامله به صورت قرض و دین به یاد داشته باشد و در نظر بگیرد آن است که آن را نوشته و ثبت نماید. کاری که عقل انسان آن را نیز تأیید می‌کند؛ چرا که عقل انسان وسیله‌ای برای تشخیص عمل سنجیده از نادرست می‌باشد و ثبت این عمل سنجیده است که راه را بر اختلافات بعدی می‌بندد.

هر چند از عبارت «فلیس علیکم جناح» استفاده می‌شود که در معامله‌ی نقدی هم اگر سندی تنظیم شود بجاست؛ زیرا بسیار می‌شود که در معاملات نقدی نیز کشمکش‌هایی در مسأله‌ی پرداختن وجه معامله و مقدار آن یا مسائل مربوطه‌ی دیگر پیدا می‌شود که اگر سند کتبی در میان باشد به آنها پایان می‌دهد(مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج۴، ص۴۵۲). در گذشته تمام معاملات جهان، شفاهی انجام می‌گرفت و اصولی برای نوشتن و املاء و تهیه قبض و رسید وجود نداشت(عثمانی، تفسیر معارف قرآن، ج۲، ص۴۷۰). اما نوشتن و ثبت بدهی در نظام اسلامی، واجب کفایی بوده است چون حفظ نظام اسلامی در گرو آن است(جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ص۶۱۹). بنابراین دَین باید توسط بدهکار املاء شود و شخص ثالث آن را کتابت کند و با در نظر گرفتن تعیین مدت به صورت کاملاً معین به گونه‌ای که روز و ماه و سال کاملاً مشخص شود، معلق نگردد(خزائلی، احکام قرآن، ص۲۷۲).

سلامت روابط اقتصادی مورد نیاز اسلام ایجاب می‌کند در قراردادهای مربوط به بدهکاری‌های کوچک نیز از نوشتن سند کوتاهی نشود تا مبادا از روی غفلت یا فراموشی یا عواقب حاصل از مرگ یکی از طرفین، مال انسان دستخوش انکار شده و دچار نزاع و کشمکش و بدبینی و بدگویی شوند(مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج۴، ص۴۵۱). اگر فردی که بدهکار است، سفیه باشد، یعنی به خاطر از بین بردن اموالش، از تصرف درآن منع شده باشد و یا جاهل بر املاء باشد و یا اینکه ضعفی در عقل او باشد، یعنی کودک باشد یا در اثر

پیری خوب نتواند درک کند یا اینکه خود او در اثر لکنت زبان یا گنگی، قدرت بر املاء نداشته باشد، کسی که سرپرستی او را بر عهده دارد، باید املاء کند؛ یعنی اگر بدهکار، کودک است، وصی او و اگر سفیه است وکیل او و اگر قادر به سخن گفتن نیست، سخنگوی او املاء کند و او آن‌را تصدیق کند(طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ج۱، ص۳۶۶).

البته تنها به نوشتن نباید اکتفا کرد، بلکه باید بر آن شاهد گرفت، بر نوشته‌ای که تنظیم می‌شود باید دو شاهد مرد گرفت که هر کدام مستقیماً شهادت دهند، اما اگر دو مرد نباشد یک مرد و دو زن، که آن دو زن باید به اتفاق یکدیگر ادای شهادت کنند.

امام حسن عسگری(ع) به نقل از امیر المومنین علی(ع) می‌فرماید: هنگامی که یکی از آن دو(زن) گمراه و یا دچار نسیان شد، دیگری به او یادآوری کند و هر دو نزد خدا اقامه‌ی شهادت کنند(حر عاملی، وسائل الشیعه، ج۲۷، ص۳۳۵). امکان کمک گرفتن شاهدان از یکدیگر نه به معنای تبانی، بلکه بر این اساس است که به حافظه‌ی یکدیگر کمک می‌کنند چرا که زنان غالباً در مسائل تجاری و جریان معاملات، حضور و تخصص و دقت کاری کم‌تر دارند(جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج۱، ص۶۲۸) و دارای اشتغالات خانوادگی هستند و ممکن است مطلبی را زود فراموش کنند(خزائلی، احکام قرآن، ص۲۷۵).

اما در مورد شاهدان مرد، از آنجا که احتمال تبانی می‌رود و هر کدام شاهد مستقلی محسوب می‌شوند، نمی‌توانند از حافظه‌ی یکدیگر استفاده کنند، بلکه ادای آن دو به طور جداگانه انجام می‌گیرد. امر ارشادی(واستشهدوا) به هدف استحکام ثبت و ضبط دَین و دفع و رفع اختلاف میان مؤمنان در این‌گونه مسائل جعل شده است. زیرا شاید دیون تجاری به محکمه کشیده شود و با استظهار کمّی و کیفی از الفاظ اسناد، باز هم جایی برای تردید و انکار بماند. از اینرو فرمان شاهد گرفتن صادر شده تا دو نفر عادل، ثبوت و ثبت دین را امضا کند یا آن را به ذهن بسپارند تا هنگام ضرورت از اختلاف و تضییع حقوق جلوگیری شود(جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج۱، ص۶۲۶-۶۲۷).

عدالت در آیه‌ی دَین

عدالت مفهومی برون دینی است و شاید بتوان گفت: قدیمی‌ترین واژه‌ای است که در تاریخ تمدن انسانی، پیش از پیدایش فکر قانون و قواعد آن، ظهور داشته است و بشر همواره آن را آرمان مطلوب خود دانسته است. تمام ادیان الهی بدان توصیه مؤکد کرده‌اند، بلکه گوهر دعوت ادیان توجه به کرامت انسان و عدالت بوده است. خداوند انسان‌های مؤمن را به عدالت خواهی و عدالت گستری فرا می‌خواند. از میان ادیان ابراهیمی، اسلام توجه ویژه‌ای به عدالت مبذول داشته است، چنانکه می‌توان گفت: بنیاد اسلام بر پایه‌ی عدالت استوار

است. نگاه پدیدار شناسانه به تاریخ، نشان‌گر آن است که شاخص گفتمان و عملکردهای پیامبر اکرم(ص) و ائمه(ع) بر پایه‌ی عدل می‌باشد. متون دینی اسلام، مشحون از توجه و اهتمام به عدالت و سفارش به آن است(قربان‌نیا، عدالت حقوقی، ص۲۸۸-۲۸۹)، چنانکه آیات وحی به همین امر اشاره دارند: «اعدلوا هو اقرب للتّقوی»(مائده/۸) و یا در جای دیگر «امرت لاعدل بینکم»(شوری/۱۵).

در آیه‌ی دَین نیز، می‌توان عدالت را محوری اساسی دانست که اقتصاد و روابط اقتصادی و به دنبال آن جامعه را سامان می‌بخشد. چنانکه ثبت دین و مدت آن، عادلانه‌ترین عمل در نزد خداوند است. رعایت و اجرای احکام الهی در ثبت اسناد، موجب تأمین کننده‌ی عادلانه‌ی حقوق افراد می‌باشد(هاشمی رفسنجانی، فرهنگ قرآن، ج۱۴، ص۲۲۱). اگر دو طرف معامله یا یکی از آنها از نوشتن ناتوان بودند، باید فردی آگاه به مسائل مالی و حاضر در مجلس، عادلانه بنویسد و حق ندارد از نوشتن خودداری کند، همان‌گونه که خداوند او را آموزش داده است، باید سند را بر اساس عدل و راستی بنویسد.

هر دو طرف داد و ستد، باید بکوشند تا سند عادلانه تنظیم شود و احساس کسالت و خستگی نباید بهانه‌ای شود تا با بی‌اهمیت جلوه دادن دین، از نوشتن آن خودداری شود. بلکه همه اهل تجارت، طلبکار و بدهکار باید مدت و مبلغ دین را ثبت کنند، چه کم باشد و چه زیاد. اسناد دین سفیهان و ضعیفان باید برابر املای ولی آنان ثبت گردد، چرا که اقرار ولی در اثبات حق بر سفیه و کودک و مجنون و پیران نافذ است. اما مدیون یا ولی نباید بی عدالتی کرده و با خیانت از تنظیم سند دین، آن را بر نویسنده‌ی سند، کم یا زیاد دیکته کند، زیرا ننوشتن می‌تواند، نسیان، خیانت، احتمال اضطراب، نگرانی روحی و سلب آرامش را پیش آورد یا زمینه‌ی اختلاف را فراهم سازد. از این رو خداوند سبحان به مؤمنان می‌فرماید که نوشتن از دیدگاه پروردگار قائم به قسط، به قسط و عدل نزدیک‌تر است(جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج۱، ص۶۲۹) «ذلکم اقسط عندالله». علاوه بر املاء و کتابت دین باید دو شاهد گرفته شود، کسانی که مورد رضایت و اطمینان طرفین تجارت باشند؛ بنابراین شاهدان باید عادل باشند و مشهود علیه را کامل بشناسند و هرگاه از آنها برای تحمل شهادت دعوت کنند، خودداری ننمایند، چرا که کتمان شهادت از سوء نیت و فساد حس عدالت خواهی است. بنابراین تحمل شهادت به هنگام دعوت برای این کار واجب است. قرآن مجید به رعایت عدالت در گواهی دادن و شهادت توصیه نموده است: «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوّامین لله شهداء بالقسط»(مائده/۸).

و در مقابل، از کتمان شهادت و یا شهادت دادن دروغ نهی کرده است، چرا که ظلمی بسیار شدید تلقی گردیده است. کسی که به دروغ گواهی داده و موجب تضییع حقی شود، ضامن آن حق است(خزائلی، آحکام قرآن، ص۶۷۴). خداوند در قرآن می‌فرماید: «ولا تلبسوا الحق بالباطل و تکتموا الحق و انتم تعلمون»(بقره/۴۲) و یا در جای دیگر می‌فرماید: «والذین لا یشهدون الزور ... اولئک یجزون الغرفه»(فرقان/۷۲-۷۵).

معنویت در آیه دَین

خداوند بر انسان ها منت گذاشته است و از ایشان می‌خواهد که مومن و کافر محاسبه‌ها و قراردادها را بنویسند، چرا که در غیر این صورت همه به اشتباه می‌افتند.

دین از عقود تشریفاتی است که باید در آن کتابت، اشهاد، ادای شهادت و نظایر آن مراعات گردد و ظاهر امر به کتابت و امر به املاء توسط من علیه الحقریا، و نیز امر به اشهاد و سایر خصوصیاتی که در ذیل آیه آمده است، وجوب انجام این تشریفات است(عمید زنجانی، آیات الاحکام، ص۲۲۴)، اما باید دانست که در آیه‌ی مبارکه علاوه بر مسائل فقهی، معنویت و اخلاق نیز مورد توجه قرار گرفته است(جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج۱، ص۶۳۷)، چنانکه اسناد دین باید موافق با موازین شریعت و آموزه‌های دینی باشد چرا که ایمان و معنویت با انجام دستورات الهی، ملازم است. پس خیانت در سند دین و کاستن از مشخصات آن حرام است و خودداری از تنظیم کامل سند دین و کاستن یا ثبت ناقص خلاف تقوا است(هاشمی رفسنجانی، تفسیر راهنما، ج۲، ص۲۳۴-۲۶۲). پس بر مدیون واجب است که تقوا پیشه کند و در تقریر خود از حقی که بر عهده‌ی اوست، چیزی نکاهد در مقابل نیز، نویسندگان بدهی‌ها نیز باید از خدا پروا کرده و از ثبت نادرست و ناقص آن پرهیز کنند چراکه ثبت سند به صورت دقیق و عادلانه، ضامن اجرای عدالت و موجب جلوگیری از گناه و مانع ایجاد بدبینی در جامعه است(قرائتی، تفسیر نور، ج۱، ص۴۵۶).

در این میان نویسنده سند و شهود، به خاطر بیان حق و عدالت نباید مورد آزار قرار گیرند. چرا که این عمل فسق شده شمرده و خروج از فرمان خداوند است و با پرهیزگاری منافات دارد(مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج۲، ص۴۵۳). همچنان که کتمان شهادت از سوی گواهان نیز، گناهی قلبی است که انسان را از معنویت دور می‌سازد(هاشمی رفسنجانی، فرهنگ قرآن، ج۱۴، ص۲۲۶) و آیه از اینکه کاتب و شاهد به طرفین دین به واسطه‌ی ترک اجابت و تحریف وتغییر در کتابت و شهادت ضرر وارد نمایند، نهی می‌نماید(اردبیلی، زبده البیان فی احکام القرآن، ص۴۴۸). نوشتن دین نوعی تعاون و کمک در انجام نیکی‌ها محسوب می‌شود(مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج۲، ص۴۴۸) و تمامی افرادی که به گونه‌ای در مسأله‌ی دَین و ثبت آن دخیل هستند، از داین و مدیون، کاتبان و شاهدان همگی به رعایت تقوای الهی توصیه شده‌اند؛ زیرا تقوا سبب افزایش قدرت تشخیص حق از باطل و ازدیاد علم مفید می‌شود(مکارم شیرازی، دایره *المعارف فقه مقارن، ج۱، ص۵۵)*. تقوا انسان را صفای باطن می‌دهد و انسان را با مقام غیب مقدس مرتبط می‌کند که این خود در معنویت انسان تأثیر مستقیم دارد.

نتیجه

عقلانیت، عدالت و معنویت سه شاخصه‌ی اساسی است که مورد تأکید اسلام قرار گرفته و باید در تمام نهادهای جامعه به اجرا درآیند. یکی از نهادهای موجود در جامعه، نهاد اقتصاد است که نحوه‌ی ارتباط انسان با محیط را سامان می‌دهد. از موارد اقتصادی که در آن سفارش اسلام به رعایت عقلانیت، عدالت و معنویت را می‌توان یافت، دَین است که در ضمن سوره‌ی مبارکه بقره بیان شده است. دین نوعی تعهّد به ذمّه است که از قرض، بیع سلف و سلم، اجاره و سایر عقود و موجبات ضمان، حاصل می‌گردد و به دو صورت حال و مدت-دار می‌باشد. دین در صورت اختیاری کراهت دارد. اما بر مدیون واجب است تا قصد و نیت ادای دین را داشته باشد.

به هر روی، به هنگام معامله به صورت قرضی و دین، از نظر عقلی لازم است تا به صورت دقیق ثبت گردد و بر نوشتن و ثبت آن، دو شاهد حاضر شود تا مال مسلمان دستخوش خطر فراموشی یا عواقب حاصل از مرگ یکی از طرف‌ها یا انکار نگردد تا مبادا بر اثر غفلت، دچار نزاع، کشمکش، بدبینی و بدگویی گردند. رعایت عدل در تعامل و داد و ستد، در تدوین سند و پایبندی به شهادت عادلانه در هر دو مقام تحمل و ادا، لازم است چرا که عدم رعایت عدل در تمام مراحل، از سوء نیت و فساد حس عدالت خواهی سرچشمه می‌گیرد.

نوشتن دین نوعی تعاون و کمک در انجام نیکی ها محسوب می‌شود، بنابراین اسناد دین باید موافق با موازین شریعت باشد، پس خیانت در سند دین و کاستن از مشخصات آن حرام است، هم‌چنین شهادت دروغ یا کتمان شهادت از گناهان قلبی است و فسق به حساب می‌آید.

تمامی افرادی که به نحوی در دین و ثبت آن دخیل هستند، باید خدا را در نظر داشته باشند و احکام دین و ثبت آن را بر اساس تعلیمات الهی به اجرا در آورند، چرا که خداوند به مصالح آگاه‌تراست و افراد را به رعایت تقوای الهی توصیه نموده است. کتابت عادلانه و پرهیزکارانه‌ی تداین از نظر شارع و قرآن مورد سفارش قرار گرفته تا نظم جامعه‌ی اسلامی حفظ شود و جامعه از هرج و مرج مصون بماند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم

۲. ابن ابی جمهور احسایی، محمد بن علی، *عوالی اللئالی العزیزیه*، قم، دار سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.

۳. ابن بابویه، علی بن محمد، *مجموعه فتاوای ابن بابویه*، قم، بی‌نا، بی‌تا.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *المقنع*، قم، موسسه امام هادی(ع)، ۱۴۱۵ق.

۵. ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکرللطباعه والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.

۷. اردبیلی، احمد بن محمد، *زبده البیان فی احکام القرآن*، ترجمه از محمد باقر بهبودی، تهران، المکتبه الجعفری، بی‌تا.

۸. اصغری، محمد، *عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق*، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۶.

۹. امام خمینی، روح الله، *تحریرالوسیله*، قم، نشراسلامی، بی‌تا.

۱۰. باقری، خسرو، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران، انتشارات مدرسه، ۱۳۸۶.

۱۱. جوادی آملی، حسن، *تفسیر تسنیم*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۵.

۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، گروه پژوهش موسسه آل البیت(ع)، قم، موسسه آل بیت(ع)، ۱۴۰۹ق.

۱۳. حسنی، باقر و عباس میر آخور، *مقالاتی در اقتصاد اسلامی*، بی‌جا، موسسه بانکداری ایران، بی‌تا.

۱۴. حسینی سیستانی، علی، *منهاج الصالحین*، قم، مکتبه سیستانی، ۱۴۱۷ق.

۱۵. حسینی عاملی، محمد جواد، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، بیروت، دار التراث العربی، بی‌تا.

۱۶. حلی، شمس الدین محمد، *معالم الدین فی فقه آل یاسین*، قم، موسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۴ق.

۱۷. خزائلی، محمد، *احکام قرآن*، بی‌جا، انتشارات جاویدان، بی‌تا.

۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن علی، *مفردات الفاظ قرآن کریم*، ترجمه از مصطفی رحیمی‌نیا، تهران، نشر سبحان، ۱۳۸۶.

۱۹. رشاد، علی‌اکبر، *دانشنامه امام علی(ع)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.

۲۰. روحانی، صادق، *فقه الصادق*، قم، دارالکتاب، ۱۴۱۲ق.

۲۱. سبزواری، عبدالاعلی، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، قم، موسسه المنار، ۱۴۱۶.

۲۲. سیوری، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، پاساژ قدس، بی‌تا.

۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه*، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۸۸.
۲۴. صافی گلپایگانی، لطف الله، *هدایه العباد*، قم، دارالقران الکریم، ۱۴۱۶ق.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، بی‌تا.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، احمد امیری شادمهری، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۳.
۲۷. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۲۸. عابدینی، عظیم، *ضرورت عقلانی دین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۹. عثمانی، محمد شفیع، *تفسیر معارف قرآن*، محمد یوسف حسین پور، تربت جام، نشر شیخ الاسلام، ۱۳۸۸.
۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی، *آیات الاحکام*، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
۳۱. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ۱۳۸۲.
۳۲. قربان نیا، ناصر، *عدالت حقوقی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
۳۳. قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه صادق حسین زاده، قم، انتشارات قائم آل محمد، بی‌تا.
۳۵. محمدی خراسانی، علی، *شرح تبصره المتعلمین*، قم، دار الفکر، ۱۳۷۱ق.
۳۶. مطهری، مرتضی، *انسان و ایمان*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۷.
۳۷. مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، *دایره المعارف فقه مقارن*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب(ع)، ۱۳۸۵.
۳۹. مهدی زاده، حسین، *آیین عقل ورزی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام، ۱۳۸۳.
۴۰. نراقی، محمد مهدی، *انیس التجّار*، قم، انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه، ۱۴۲۵ق.
۴۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۴۲. هاشمی رفسنجانی، اکبر، *فرهنگ قرآن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۴۳. یزدی، محمد، *فقه القرآن*، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

نسبت عقلانیت، معنویت و عدالت با انسانیت انسان

کبری مشایخی قلاطوییه*

چکیده

عقلانیت در صورتی شامل و جامع است که ابتدا بـه مـدد آن از هسـتی و راز آن و جایگـاه آدمـی در آن بپرسند و تنها وقتی که به تفسیری مجاب کننده(با کمک وحی) از هستی جهان و آدمی نائل شد، وارد بررسـی جزئیات یک کنش منطقی شود. معنویت نیز در فرهنگ دینـی فراتـر از زنـدگی و حـس و حـال مـادی اسـت؛ ارتباط با خداوند است؛ راه یافتن به حقیقت و عالم باطن است؛ معنویت جلوه‌ای از عقلانیت است. اگـر شـواهد و اوهام از عقل زدوده شوند، چنین عقلی به معنویت نزدیک شده است. نیازی به تفکیک حریم و قلمرو عقل و معنا نیست. زیرا خود عقل حریم خود را می‌داند. همین طور عدالت، یکی از خواسته‌هـای همیشـگی بشـر بـوده است. شاید اولین هدف ناگفته آدمی برای پناه بردن به اجتماع، تکاپو برای دستیابی به عدالت بـوده اسـت تـا از ستم دیگران رهایی یابد. اگر عدالت نبود چه بسا بشر هرگز به محدود کـردن آزادی خـود تـن در نمـی‌داد. در این پژوهش نیز سعی نموده ایم که نسبت عقلانیت و معنویت و عدالت را با انسانیت انسان بررسی کنیم.

کلمات کلیدی: عقلانیت، معنویت، عدالت، انسانیت.

---

* کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی

اهمیت و ارزش عقل

از دیدگاه حضرت علی(ع) عقل نعمت الهی و معیار تفاوت انسان با حیوان است. آدمی در دو سویه حیوانیت(شهوت) و فرشته سانی(عقل) از امتیاز و توان انتخاب بهره مند است و می‌تواند به مر تبه‌ای برتر از رتبه فرشتگان صعود کند، یا به پایه ای پست تر از حیوانیت فرو افتد. تاریخ عقل و تعقل، همزاد تاریخ بشری است. وجه ممیز انسان از موجودات دیگر، عقل اوست و آدمی با تعقل به حیات خویش ادامه می‌دهد.

عقل در لغت و اصطلاح

عقل در لغت عرب، به معنای منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است. معانی دیگر عقل از همین معنا اخذ شده است و با آن مناسبت دارد. مثلا به وسیله ای که شتر را با آن می‌بندند، «عقال» گفته می‌شود؛ چون شتر را از حرکت باز می‌دارد. به عقل انسان نیز عقل گفته می‌شود؛ چون او را از جهل و گفتار زشت باز می‌دارد.لغت شناسان گذشته از بیان معنای اصل عقل که منع است، به ابعاد یا کارکردهای مهم عقل، یعنی دو جنبه معرفتی و ارزشی عقل نیز اشاره کرده اند.

درباره معنی اصطلاحی عقل، معانی گوناگونی آمده است، اما با این همه، بدون در نظر گرفتن تفسیرهای جزئی، می‌توان گفت در فلسفه و کلام، برای عقل دو اصطلاح کلی قابل تشخیص است: در یکی از این دو اصطلاح، عقل موجودی است ذاتاً و فعلا مجرد، که به طور مستقل، یعنی بدون تعلق به نفس و بدن، وجود دارد.در اصطلاح دیگر، عقل یکی از قوای نفس انسانی است. در این معنا، عقل با نفس متحد است، یکی از قوای آن به شمار می‌رود و در مقابل قوای خیال و وهم و حس قرار می‌گیرد. عقل قادر به ادراک کلیات است و می‌تواند مسائل نظری را از مقدمات بدیهی و معلوم استنباط کند. این عقل به به ملاحظه مدرکاتش دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی.[1]

مفهوم عقلانیت

درباره عقلانیت معانی و تعریفات مختلفی گفته شده است. شاید برای هیچ چیزی این مقدار تعریف نشده باشد. اشراقیون یک طور تعریف کرده اند و در ادیان یک طور تعریف شده است. مثلا در روایات ما عقل شریعت باطن خوانده شده است. فلاسفه هر کدام بنا به مسلکی که داشته اند عقل را یک طور معنا کرده اند: بیشتر حکمای ما عقل را موطن کلیات نامیده اند؛ عقل نیرویی است که به کلیات نائل می‌شود. بعضی گفته‌اند عقل مدرک روابط ضروری است مثل احکام ریاضی که بین آن ها روابط ضروری برقرار است. فرمول‌های ریاضی با هم رابطه ضروری دارند؛ وقتی می‌گویید ۲+۲ و تساویشان با ۴ مدرکی عقلانی است. این ها معانی کلی است. البته عقل هم در مقام نظر، هم در مقام عمل احکامی دارد. این ها با هم فرق دارند.

[1]. برنجکار، رضا، حکمت و اندیشه دینی، صص ۴۷،۴۸.

بنابراین می‌توان گفت غیر عقل نمی‌تواند عقل را تعریف کند. هیچ وقت عقل از ناحیه غیر عقل قابل تعریف نیست؛ هر کس هم عقل را تعریف کند با لحاظ عقلانی آن را تعریف می‌کند. تعریف عقل، کاری عقلانی است و برای همین هم تعریف عقل فقط با عقل قابل بیان است. پس عقل ضمن این که خودش را تعریف می‌کند؛ تعریفی که به وجهی می‌تواند درست هم باشد و در خیلی جاها نتیجه هم می‌دهد، مثلا درک روابط ضروری، تعریف عقل است. درک کلیات تعریف عقل است. اما همیشه فراتر از تعریف خود است، چون تعریف کننده همیشه از تعریف خودش فراتر است.[1]

خلاصه این که عقلانیت به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح است و از آن جا که به نظر می‌رسد استدلال سنخ‌های متفاوت دارد، و ملاک صحت در خور یک سنخ استدلال با ملاک صحت در یک استدلال دیگر فرق می‌کند، می‌توان پذیرفت که عقلانیت نیز انواع مختلف دارد. انواع مختلف عقلانیت را می‌توان به دو دسته بزرگ تقسیم کرد. یکی؛ عقلانیت‌های نظری، یعنی عقلانیت هایی که به عقاید ناظرند. دو؛ عقلانیت‌های عملی یعنی عقلانیت هایی که به اعمال ناظرند. عقلانیت نظری وصف عقاید قرار می‌گیرد و عقلانیت عملی وصف اعمال. یعنی اگر عقیده‌ای را به وصف عقلانیت متصف کردیم مرادمان عقلانیت عمل است. هر دو نوع عقلانیت انواع فرعی عدیده ای دارند و در باب هر یک از انواع بزرگ و کوچک عقلانیت بحث ها و تدقیقات فراوان صورت گرفته و اختلاف ها و نفی و اثبات‌های بی شمار پیش آمده است.

مفهوم عقل و تأثیر آن بر انسان در میان حکیمان مسلمان

در میان حکیمان مسلمان از فارابی تا ملاصدرا، باور به نامکفی بودن عقل انسانی برای حصول به معرفت را شاهدیم: این متفکران گرچه به اقتضای اسلاف یونانی خود، اعتقاد به نظم پیشینی در هستی و الگوی کائناتی از هر چیز داشتند و همچون ایشان کشف این نظم و قانون را مربوط به آگاهی، دانایی و قوای ادراکی بشر می‌دانستند اما یک فرق اساسی با آن داشتند و آن این که از نظر فیلسوفان کلاسیک غربی، الگوی نظم مکنون در طبیعت توسط فیلسوف کشف می‌شود. اما متفکران دیندار، پیوندی میان این نظم و واسطه‌های آسمانی و زمینی بنام عقل فعال و نبی برقرار می‌کنند و انتظار دارند تا الگوی کامل از هر چیز ازاین کانال بدست داده شود. بر همین اساس عقل فعال به عنوان پل هستی شناسی از جهان ماده به ماورای آن عمل می‌کند.[2]

برجسته شدن عقل فعال، در فلسفه فارابی، و ضرورت آن برای تکامل معرفت بشری خود نشان از میزان استقلال فرد در نظام فکری این فیلسوف مسلمان دارد. فارابی در باب توان عقل بر این اعتقاد است که عقل

---

[1]. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *عقلانیت و معنویت*، ص ۱۵۱.

[2]. مجله علوم سیاسی، *نبوت و شریعت و قانون، ایام ریچارد نتون، فارابی و مکتب او*، به نقل از علی حسینی، ص ۶.

انسانی که برای او بالطبع حاصل می‌شود در نخستین مرحله وجودی، هیأتی است در ماده که آماده و مهیای قبول رسوم معقولات است و بنابراین بالقوه عقل است و اکنون، عقل هیولائی است و لکن باید گفت که خود بخود و از قبل ذاتش مستعد فعلیت نیست. بلکه امر دیگر لازم است که او را از مرتبه بالقوه به مرتبه کمال آمد و آن فاعلی که او را از رتبت بالقوه به مرتبت فعلیت آورد باید خود، عقل مفارق باشد. منظور فارابی عقل فعال است که به عقل هیولائی چیزی اعطا می‌کند که به معاونت و یاوری او مراتب کمال را طی می‌کند.[1]

فارابی انسان کامل را انسانی می‌داند که با اتصال به این عقل فعال کسب فیوضات می‌کند و همین شخص را شایسته رئیس می‌داند. چنان که می‌بینیم حتی فیلسوف نیز به مدد اتصال به عقل فعال و کسب فیوضات از آن طریق است که به این مقام و کمال انسانیت می‌رسد نه به مدد توسل به عقل مستقل و فردیتی خود بنیاد. واضح است که اصولا در نظام معرفت شناسی فیلسوفان مشایی، تحصیل معرفت بدون فرض موجودی ماوراء طبیعی که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند و صور معقولات را به نفس انسانی عطا کند، ممکن نیست. و این موجود، عقل فعال است. بنابراین در این نظام فکری تبیین مسئله معرفت مستلزم وجود عقول عالیه خواهد بود. به همین جهت است که از نظر ابن سینا، نیز هر گونه معرفتی که در قوه عاقله انسان تحقق یابد، فیض عقل فعال اوست. او به طور کلی علوم اکتسابی را به این معنا که نفس با تفکر و تعمق فکری به تحصیل علم نائل شود، انکار کرد. از نظر وی هر معرفتی فایض از مفیض معرفت، یعنی عقل فعال است. و اکتساب معنایی نخواهد داشت مگر تشدید استعداد نفس برای دریافت فیض عقل فعال.[2]

در حکمت متعالیه ملاصدرا نیز به تبعیت از ابن سینا، مراتب عقل نظری را به چهار مرتبه می‌کند: عقل هیولائی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، ملاصدرا چنین می‌اندیشید که عقل به تنهایی و مادام که منور به نور شریعت نباشد، قادر نیست به درجاتی از مسائل متعلق به الهیات و حقایق مربوط به آفرینش و قیامت دست یابد؛ به همین جهت شریعت محمدیه مشتمل بر اشارات و کنایات و لطائف و نصوص بسیاری است که ناظر به ضرورت تکمیل عقل نظری و عملی است.[3]در میان فیلسوفان اسلامی، اتکا به نظریه عقول طولی و نظریه فیض سبب می‌شود تا معرفت شناسی آنان منشأ ماوراءالطبیعی پیدا کند. بنابراین در نظام معرفت اسلامی در نزد تمام حکما ادراک معقولی، تنها از طریقه افاضه عقل فعال به عقل بالفعل تحقق می‌یابد و این خودشان از قائل نبودن فلاسفه به ذات خود سالاری آدمی و اذعان به ذات ناخود پسند آن می‌کند.[4]

---

[1]. داوری، رضا، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، صص ۵۳، ۵۰

[2]. ملایری، موسی، *تبیین فلسفی وحی از نظر فارابی تا ملاصدرا*، ص ۶۸.

[3]. آشتیانی، سید جمال الدین، *مقدمهٔ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، اثر صدرالدین شیرازی*، صص ۱۸، ۱۷.

[4]. شریفی، عباس، *شریعت و عقلانیت در موج سوم روشنفکری دینی ایران*، صص ۳۹، ۴۰.

اصول عقلانیت اسلامی

عقلانیت در اندیشه اسلامی چنان نیست که در خدمت امیال، و ابزاری برای رسیدن به خواسته ها باشد. در این دیدگاه «وظیفه» جای «جعل» را می‌گیرد. و هدف و هدفداری در آفرینش و تکوین و تشریع، مبدأ وظایف و مسئولیت هایی می‌گردد. برخی از صاحب نظران به خلاصه زیر اصول و مقوماتی را برای عقلانیت اسلامی بر شمرده اند:

اصل اول: ریشه و هدفداری است. مسئله مبدأ عمده ترین مسئله برای عمل عاقلانه و توجیه پذیر انسان است. موقعی که می‌خوانیم: ربنا ما خلقت هذا باطلا(آل عمران، ۱۹۱). وجود همه ممکنات از جمله انسان، دارای هدف و غرض می‌شود که رسیدن به آن غرض باید همه اعمال انسان را در مسیر آن هدف رهبری کند. این مسئله در لسان برخی از متفکران با عنوان «حق محوری» مطرح و بیان شده است. و لازمه حق محوری وجود حقایق ثابت و امکان دستیابی به حقیقت است.مرحوم علامه طباطبائی می‌نویسد: منطق تعقل(عقلانیت) که در برابر منطق احساس قرار می‌گیرد، انسان را به عملی راهنمایی می‌کند که حق را در آن می‌بیند.

اصل دوم: «گنج نهفته» انسان با «عمل صالح» استخراج می‌شود و توسعه انسانی حرکت به سوی کمال حقیقی. «عمل صالح» یعنی انجام وظیفه. وظیفه نیز انجام عملی است که برای رسیدن به کمال لازم است: «بایدی» مرکزی وجود دارد که همان حرکت به سوی کمال حقیقی است و «وظیفه» ترجمه این باید در وضعیت‌های مختلف است.

اصل سوم: در عقلانیت اسلامی، منشأ نفع یا ضرر بودن اعمال انسان است. چه در ارتباط با خود فرد و چه در ارتباط با دیگران باشد و این نفع یا ضرر به نسبت سیر به سوی کمال حقیقی و هدف سنجیده می‌شود. علامه طباطبائی در همین مورد معتقدند که د رعرصه عقل، عمل و ادراکات اعتباری، آن چه باعث جعل این اعتبارات می‌گردد، مصلحتی از مصالح زندگی و نیازها و احتیاجات او است. انسان با وضع این اعتبارا و اعمال و رفتار خود، در مسیر کمال وجودی و حقیقی قرار می‌گیرد.

اصل چهارم: عقلانیت اسلامی را تشکیل جامعه مدنی دانسته اند که آن هم یک وظیفه است. زیرا هم مانع ضرر است و هم سیر در جهت کمال. وظیفه بودن تأسیس «جامعه مدنی» نشان می‌دهد که این وظیفه از روی «اضطرار» و گذر از وضعیت طبیعی نیست. بلکه برای کمال و نیل به هدف، ضروری است. در عقلانیت لیبرال جعل پایه مشروعیت است. اما در عقلالنیت اسلامی، وظیفه اساس مشروعیت را بنیان می‌نهد.

با آن چه در اصول چهارگانه مطرح شده، می‌توان عقلانیت اسلامی را در سه سطح ملاحظه و ارائه کرد: از آیات قرآن و روایات ائمه بر می‌آید که حریم عقلانیت در اسلام تنها مختص و محدود به «مهندسی ابزار» و

تدارک و تنظیم وسایل برای نیل به خواهش ها(عقلانیت ابزاری) نیست، بلکه عقلانیت اسلامی در معرفتی، جهان بینی و انسان شناسی و مسائل مربوط به مبدأ و معاد و هدفداری خلقت مطرح می گردد.

این عقلانیت را عقلانیت بنیادی نیز نامیده اند، چرا که ریشه و اساس و بستر هرگونه اندیشه و رفتار و عمل است. بر این مورد آیات زیر دلالت دارند: نحل/۱۰، جاثیه/۱۳، اعراف/۱۷۶، ملک/۱۰، رعد/۱۶، روایات فراوانی نیز بر عقلانیت معرفتی دلالت دارند که در عقلانیت اسلام دستگاه «هزینه-سود» به قوت خود باقی است(عقل صوری). اما در عین حال این سود و زیان(منفعت) معنای دیگری می یابد. و در همین معنا از سود و زیان است که: زهد، تقوی، ایثار، فضیلت، دگردوستی، راستگویی، و امثال این ها، معنا پیدا می دهد. در این دیدگاه ارزشهای مذکور که مقدمه کمال انسانی، انسان است، در برترین مرتبه عقلانیت قرار می گیرند: عقل از بدی ها باز می دارد، عقل رفتار را اصلاح می کند. اساس رفتار عقلانی، معاشرت نیکو با انسان هاست. بر عکس در عقلانیت لیبرال، تعامل عقلانی، عمل «مرد سوداگر» است که در محاسباتش جز لذات و منافع مادی، چیز دیگری به چشم نمی خورد. در عقلانیت ابزاری هم که ظاهرا همان عقل معاش است، توصیه‌های چشمگیرتری در معارف اسلامی وجوددارد. آن چه به تدبیر امور و جمع آوری اطلاعات و دقت در توسعه و نظم و برنامه ریزی در سطح فردی و سطوح کلان زندگی مربوط است، و در حوزه عقلانیت ابزاری قرار می گیرد. این سطح از عقلانیت هم به شدت مورد توصیه است. اما آن چه بسیار مهم می‌نماید، این است که در عقلانیت اسلامی و عقل معاش، در سایه «عقل بنیادی» و در طول آیه است.(الکاد لعیاله کالمجاهد فی سبیل الله).[1]

عقلانیت

عقلانیت مطلوب ماست، عقلانیتی که ما را از جهل و وهم و شک و سفسطه برهاند؛ عقلانیتی که ما را به حقیقت، یقین، طمأنینه، سکینه، و رضا برساند. قرآن بیش از هر کتاب دیگری دعوت به تعقل و تفکر نموده است. تعقل در تعلیمات اسلامی راهی است برای رهایی از جهل و شک و وصول به یقین. اما تعقل در تجددگرائی منتهی به زوال یقین و افتادن در ورطه شک می‌شود. تعقل قرآنی شک زدا و یقین زاست، تردید در حجیت عقل قطع ریشه عقلانیت است. آری، حجیت عقل قابل استدلال نیست، زیرا اعتبار هر استدلالی خود مبتنی بر قبول حجیت عقل است. اما به نظر ما حجیت عقل ذاتی و بدیهی است. به عبارت دیگر حجیت عقل از اصول متعارفه است، نه از اصول موضوعه. عقلانیت از آن جهت که راهی به واقع است مطلوب است؛ و گرنه عقلانیت بی بنیادی که صرف یک عملیات ذهنی است و با صدق و کذب متفاوت است مطلوب ما نیست.[2]

---

[1]. اصغری، سید محمد، *عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق* ،صص ۲۲۷، ۲۲۸.

[2]. فنائی اشکوری، محمد، بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجدد گرا، ص۱۳۹.

انواع عقلانیت

عقلانیت نیز انواع مختلفی دارد یه به تعبیر دیگر، قوه عقل شأنها و نقش‌های مختلف دارد. انواع مختلف عقلانیت را می‌توان به دو دسته بزرگ تقسیم کرد: عقلانیت‌های نظری، یعنی عقلانیت هایی که به عقاید ناظرند، و عقلانیت‌های عملی، یعنی عقلانیت هایی که به اعمال ناظرند. عقلانیت نظری وصف عقاید قرار می‌گیرد، و عقلانیت عملی وصف اعمال؛ یعنی اگر عقیده ای را به وصف «عقلانیت» متصف کردیم مرادمان عقلانیت نظری است و اگر عملی را به وصف «عقلانیت» متصف کردیم مرادمان عقلانیت عملی است. هم عقلانیت نظری انواع فرعی عدیده ای دارد، و هم عقلانیت عملی. و در باب هر یک از انواع بزرگ و کوچک عقلانیت بحث ها و تدقیقات فراوان صورت گرفته و اختلاف و نفی و اثبات‌های بیشمار پیش آمده است.

انواع سطوح عقلانیت در اسلام

۱- عقلانیت بنیادین و حکمت در اسلام

عقلانیت در صورتی شامل و جامع است که ابتدا به مدد آن از هستی و راز آن و جایگاه آدمی در آن بپرسند و تنها وقتی که به تفسیری مجاب کننده(با کمک وحی) از هستی جهان و آدمی نائل شد، وارد بررسی جزئیات یک کنش منطقی شود. عقل ابزاری، در طول عقل بنیادین است و به نحو اعلام شده یا اعلام نشده، از محتویات نظری آن تغذیه می‌کند. بدون یک تفسیر معقول و روشن از « زندگی» و فلسفه آن نمی‌توان منطقی زیست. در توسعه و تمدن اسلامی، عقلانیت ابزاری، مسبوق و مصبوغ به «عقلانیت بنیادین» است و کلیه تصمیم‌ها و کنش‌های(حتی اقتصادی و سیاسی) آدمی، باید به نحوی در عقلانیت بنیادین نیز توجیه داشته باشد. بسیاری از آیات و روایات در باب عقل، علم، تفکر، تفقه، فهم، شعور، معرفت و ... اشاره به عقلانیت بنیادین و حکمت دارند. و ایمان اسلامی را ناشی از معرفت و توأم با عقلانیت می‌دانند. از جمله این آیات:(بر در و دیوار هستی) نشانه‌های بسیار برای کسانی است که می‌خواهند فکر کنند.(نحل/۱۰).

آیا کور و بینا مساویند؟.(انعام/۵۰ و فاطر / ۱۹)

آیا نور و تاریکی مساوی است؟(رعد/ ۱۶)[1]

۲- عقلانیت و اخلاقیات در اسلام

در اسلام با سطح دیگری از عقلانیت مواجهیم که ضمن رسمیت دادن به لذائذ و منافع آدمی، دعوت به نوعی تعادل در ملاحظات ناظر به «دنیا و آخرت» می‌کند و به ابعاد وسیع تری از «خود» و «سود» توجه می‌دهد.

[1]. رحیم پور ازغدی، حسن، عقلانیت، صص ۱۱۳، ۱۱۴.

اسلام از انسان نمی‌خواهد که به سود خود و به منافع خود بی توجه بوده یا خود را فدای لذائذ دیگران کند و یا از لذائذ و نعمات الهی محروم بماند اما دعوت بـه عقلانیتـی مـی‌کنـد کـه در آن، تعریـف «خـود» انسـان و لـذا تعریف «سود و ضرر» تغییر می‌کند آن گاه انفاق و تقوی و ...به سود «آدمی» و لذا رفتاری کاملا عاقلانه اسـت. عنصر «مسولیت» در منظر انسان الاهی، دقیقا یک عنصر عقلانـی اسـت و سـعادت و کمـال، بـه حـدی نـزد وی حقیقی و جدی و به قدری عینی است که بی توجهی به آن ها عین سفاهت و جنون خواهد بـود و «ارزش هـا»(آن چه مقدمه کمال انسان است) در بالاترین درجه عقلانیت و عناصری واقعی و جدی و لازم الرعایـه خواهنـد بود.) اینک به چند نمونه از تعالیم اسلامی در باب «عقلانیت»، آن جا که به اخلاق و ارزشـها مربـوط مـی‌شـود، اشاره می‌کنیم تا شأن «عقل» درتنظیم رابطه «انسان با انسان» و در تنظـیم «امیـال و غرائـز» روشـن گـردد: نیـروی عقلانی اگر به کار گرفته شود، جلوی طغیان و نیز خطا و فساد را می‌گیرد. عقـل، بـه سـوی اعمـال ارزشـی فـرا می‌خواند و از منکرات و زشتی ها باز می‌دارد. عقل، طرز تفکر و محاسبات رفتار بشـریت را اصـلاح مـی‌کنـد. عقل، دعوت به آسان گیری بر دشمن و مدارا با دوستان می‌کند.[1]

۳- عقلانیت ابزاری و عقل معیشت

اما سومین و عادی ترین سطح عقلانیت که البته مهم هم هست باشد قشر دیگـری از «عقـل عملـی» اسـت که از «معیشت خانوادگی» تا «اقتصاد ملی» و نیز مسئله مدیریت و سیاست مدن را فرا می‌گیرد. از ملزومـات ایـن عقلانیت، دقت، جمع آوری اطلاعات کافی، استنتاج صحیح، تجربـه و اسـتقراء محاسـبه، انـدازه گیـری، نظـم، پیش بینی، سازماندهی، بررسی احتمالات، مشورت و مطالعـه جوانـب مختلـف یـک تصـمیم، بررسـی مناسـب «وسیله با اهداف»، زمان بندی صحیح و پیشبینی عواقـب احتمـالی یـک کـنش اقتصـادی یـا اجتمـاعی، رفتـار و مدیریت علمی و سنجیده، تقسیم کار، مسولیت پـذیری اجتمـاعی، میـل بـه کـار و تـلاش، احتـرام بـه مالکیـت شخصی و حق ابتکار فردی است، برای تک تک این عناوین، صدها آیـه و حـدیث در منـابع اسـلامی موجـود است که بی شک به دقیقترین تأملات در چنین زمینه هایی بر انگیخته است. عاقل ترین مـردم(در ایـن سـطح ا زعقلانیت)، آنانند که اقتصاد سامان یافته تر داشته و در امر معاش، محاسـبه و انـدازه را بـیش از دیگـران اعمـال می‌کنند. افضل الناس عقلا، احسنهم تقدیراً لمعاشه. عقلانیت در آن است کـه الگـوی مصـرف جامعـه، متعـادل باشد و از اسراف بپرهیزد و اقتصادی و سنجیده، عمل شود.[2]

عقلانیت اسلامی، در یک موالات و ترتیب منطقی، ابتدا در یک پرسش اصلی و کلان، از انسـان و حیـات می‌پرسد و وقتی سنگ بنای «عقلانیت» را گـذارد و مختصـات و اهـداف و مبـانی آن را معلـوم کـرد بـه تنظـیم

---

[1]. رحیم پور ازغدی، *عقلانیت*، ص ۱۲۰.

[2]. رحیم پور ازغدی، حسن، *عقلانیت*، ص ۱۲۵.

اخلاقیات د ر راستای عقائد و فرهنگ می‌نشیند و عاقبت به روش ها و ابزار تأمین اهداف مادی و معنوی بشریت می‌پردازد. و در همین واپسین مرحله است که به عقلانیت ابزاری و کنش منطقی در تنظیم «وسیله با هدف»، حاجت می‌افتد و کلیه دقت‌های محاسباتی مورد ادعای عقلانیت غربی را در این مرحله لحاظ می‌کند.[1]

معنویت

معنویت آرمان ماست، اما ما منبع معنا و معنویت در عالم را خداوند می‌دانیم و بر آنیم که بدون او نمی‌توان سخن از معنویت یعنی راه یافتن به باطن و حقیقت عالم، مأنوس شدن و مسانخ شدن با منبع معنا و آشنائی با سرچشمه راز و راه یافتن به سراپرده قدس و سرادق ملکوت الهی. مراد ما از معنویت چیزی است که دست کم به نحوی با ماوراء طبیعت، عالم غیب و خدا نسبتی داشته باشد. معنویت در فرهنگ دینی فراتر از زندگی و حس و حال مادی است: ارتباط با خداوند است؛ راه یافتن به حقیقت و عالم باطن است؛ استشمام رایحه رحمان از یمن معناست که با تفکر، ایمان، طهارت و زندگی در چارچوب اراده الهی حاصل می‌شود. اما مراد از معنویت اگر صرف شادی و آرامش باشد از سنخ امور مادی و طبیعی خواهد بود. پس همان طوری که می‌دانیم معنویت اسلامی بر اساس یک جهان بینی الهی و توحیدی است و با عقل هماهنگ است.[2]انسان معنوی به هیچ چیز دلبستگی ندارد. این عدم دلبستگی، البته معنایش این نیست که هیچ چیز اینجهانی را در تملک خود نمی‌گیرد یا از هیچ چیز استفاده و بهره برداری نمی‌کند. می‌توان مالک چیزی بود یا از ان استفاده و بهره برداری می‌کند، به تعبیر روان شناسان، اضطراب مفارقت ندارد، یعنی مدام دستخوش ترس و تشویش نیست از این که از آن چیز جدا افتد. این عدم دلبستگی، علاوه بر اینکه نوعی آزادی و رهایی درونی و شخصی است از دغدغه بود و نبود و ماندگاری و ناپایداری اشیا و اوضاع، موجب پاسداشت آزادی‌های بیرونی و اجتماعی نیز می‌شود، زیرا در بسیاری از موارد، آن چه سبب می‌شود که کسی آزادیهای دیگران را تحدید یا تهدید کند اینست که آن کس آزادیهای دیگران را زمینه ساز از دست رفتن چیزی مطلوب که دارد یا به دست نیامدن چیزی مطلوب نشانه دلبستگی به آن چیزهاست. به عبارت دیگر ما، در غالب موارد، وقتی آزادی دیگران را تحدید یا تهدید می‌کنیم که نوعی تعلق دنیوی داریم و ترسان و هراسانیم از اینکه آزادی آنان به امری که متعلق دلبستگی این جهانی ماست خدشه و لطمه ای زند.[3]

---

[1] - رحیم پور ازغدی، حسن، *عقلانیت*، ص۱۰۸.

[2] . فنایی اشکوری، محمد، *بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجدد گرا*، ۱۴۱.

[3] . ملکیان، مصطفی، حدیث آرزومندی، *جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، ص۲۹۷.

انسان موجودی معنوی است

انسان فی نفسه وجودی معنوی است؛ به همین دلیل نیز نشئه حضور، تجربه و تقدیر تاریخی آدمی را در ارض هبوط و در عالم ملک، اغلب با بحران وجودی و چالش‌های عمیقاً روحی ای زیسته، آزموده و پشت سر نهاده‌ایم که هر گاه سر از لایه‌های درونی تر فرهنگ ها، جامعه ها، و جمعیت ها سر برکشیده‌اند و همچون زلزله‌ای سنگین، تاریخ را لرزانده‌اند. گذار از چنین بحران هائی بدون حضور روح‌های امین و جان‌های الهی شده و نفخات قدسی پیامبرانه و انفاس اولیای الهی ممکن نبوده است.

به تعبیر مولانا:

هین که اسرافیل وقت اند اولیا مرده را زیشان حیات است و حیا
جان‌های مرده اندر گور تن بر جهد ز آوازشان اند رکفن
گوید این آواز ز آواها جداست زنده کردن کار آواز خداست
ما بمردیم و به کلی کاستیم بانگ حق آمد همه بر خاستیم[1]

معنویت جلوه‌ای از عقلانیت است. اگر شواهد و اوهام از عقل زدوده شوند، چنین عقلی به معنویت نزدیک شده است و نیازی به تفکیک حریم و قلمرو عقل و معنا نیست. زیرا خود عقل حریم خود را می‌داند. هنگامی که عقل فرمولی علمی یا ریاضی یا تجربی را به من ارائه می‌کند، خودش می‌داند که هر کدام تا کجا برد دارد و وقتی که از وحی یا معنویات صحبت می‌کند، می‌فهمد که این حوزه به تجربه مربوط نیست، هر چند باز از همان حوزه وسیع و گسترده عقل ناشی می‌شود. اگر هر کدام حد خود را بداند پا در حریم دیگری نمی‌گذارد. عقل تجربی فقط در محدوده آزمایشگاه برد دارد، وحی این عقل را در این محدوده تصدیق می‌کند و می‌گوید تو از این حد خارج نشو و این درست است. اگر مرتبه‌ای از عقل حریم مرتبه‌های دیگر را بفهمد دیگر پایش را بیش از حد خود دراز نمی‌کند و از گلیم و اقلیم خودش بیرون نمی‌رود. عقلانیت و معنویت اموری فرا دینی هستند و در هر دینی می‌توانند وجود و حضور داشته باشند، اما در برخی ادیان و به طور مشخص، اسلام در این جهت کامل تر و غنی تر هستند.[2]

ضرورت و اهمیت بحث عدالت

عدالت، یکی از خواسته‌های همیشگی بشر بوده است. شاید اولین هدف ناگفته آدمی برای پناه بردن به اجتماع، تکاپو برای دستیابی به عدالت بوده است تا از ستم دیگران رهایی یابد. اگر عدالت نبود چه بسا بشر هرگز به محدود کردن آزادی خود تن در نمی‌داد. افلاطون بر این باور بود: عدالت با حروف ریز بر لوح هر

---

[1]. *ملاصالحی، حکمت الله، انسان، فرهنگ، سنت*. ص۴۲.

[2]. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *عقلانیت و معنویت*، ص ۱۷۰.

فرد و با حروف درشت تر بر لوح دولت نوشته شده است. از دیگر سو، یکی از واقعیت‌های انکار نشدنی و از اصول ثابت شده فلسفه تاریخ آن است که: هر گاه ناعدالتی فزونی یافت، زمینه‌های افول و انحطاط تمدن ها نیز فراهم گردید. عدالت، بنیان و زیربنای حرکت اجتماع است؛ و اگر اجتماع از مسیر عدالت منحرف گردد، به سمت نابودی پیش می‌رود. نظریه ها و اندیشه ورزی‌های گوناگونی که از دوران باستان تاکنون از سوی اندیشه وران و فیلسوفان سیاسی ارائه شده، نشانگر اهمیت این موضوع است. حتی کهن ترین قانون مکتوب اندیشه بشری در زمینه اجرای عدالت به نگارش در آمده است. در مقدمه قانون حمورابی، اجرای حقوق امری به شمار آمده که از جانب خدایان به منظور اجرای عدالت، امر می‌شده و به کار بسته می‌شد تا هر آن هر چه پلید و بد است، نابود شود و قوی، حق ضعیف را پایمال نکند.

عدالت، یکی از آموزه‌های کلیدی دین اسلام است. این دین به عنوان آخرین دین الهی، به ساحت‌های مادی و معنوی وجود آدمی و سعادت دو جهان، توجه دارد. در قرآن، هدف از رسالت انبیا اقامه قسط و عدل بیان شده و در کلام پیامبر اسلام و ائمه اطهار نیز بر آن تأکید ویژه ای شده است. علی(ع)، مظهر عدالت و کلامش، جوهر پایان ناپذیر آن است. در اندیشه دینی، عدالت معیار همه چیز است. اعتدال و دادگری در محور هستی قرار دارد و همه امور خلقت به حول آن می گردد. نظام هستی با آن قوام می‌یابد و جامعه بشری به پشتوانه آن، رو به جلو حرکت می کند.[1] عدالت طلبی در فطرت انسان ریشه دارد و آرمان مشترک همه انسان ها و جوامع شناخته می‌شود. اگر بخواهیم از منظر اهداف مکاتب گوناگون به طبقه بندی مسائل اساسی اجتماعی بپردازیم باید عدالت را در زمره بنیادی ترین نیازهای عمومی قرار دهیم و اشتراک نظر اکثر دانشمندان در زمینه «ضرورت عدالت» را یادآور شویم؛ البته امروزه در جهان غرب دیدگاه هایی هم مطرح می‌شود که عدالت طلبی را در تعارض با تکامل اجتماعی و مانع از از دست یابی به رشد و توسعه پایدار معرفی می کنند.

بدون شک رمز جهان پذیر شدن «عدالت» به تأکید فراگیر ادیان الهی بر ضرورت عدالت و تلاش‌های گسترده پیامبران برای تحقق آن در طول تاریخ باز می گردد و در این راستا، بشر وام دار پیامبران و موحدان است. عدل در واقع از اصول اعتقادی شیعه به شمار می‌آید. از نگاه شیعه، هستی بر پایه عدل خلق شده است، در چارچوب عدل نظم و سامان یافته است و در بستر قسط و عدل به تکامل می‌رسد. براین اساس، گستره عدل به حوزه مسائل کلامی محدود نمی‌شود بلکه حمیّت فردی و اجتماعی را نیز در بر می گیرد؛ یعنی مناسبات

[1]. باقری، کاظم، راهکارهای عدالت اجتماعی در نظام اسلامی، ص ۲۱.

فردی و اجتماعی انسان ها نیز باید بر عدل باشد و عدالت محور تنظیم همه رفتارهای شخصی و برنامه‌های اجتماعی قرار گیرد.

امروزه با وجود توسعه شگرفی که در علم و صنعت و اکتشافات صورت گرفته و از قعر دریاها تا برخی کرات تحت سیطره آدمی قرار گرفته اما باز هم مقوله اصلی در حیات بشر، عدل و شعار عدالت طلبی است، حتی در کشورهای توسعه یافته که ارزش‌های انسانی به فراموشی سپرده شده، از گوشه و کنار بحث عدالت مطرح می‌شود و در این اوضاع نابرابری و بی عدالتی است که شیعه می‌تواند آموزه‌های مبتنی بر عدل خود را به عنوان محصولات فرهنگی پر جاذبه به جامعه بشری عرضه کنند.

معانی عدالت

الف) معنای لغوی

«عدالت» از «عدل» گرفته شده است. و عدل مصدر است که به معنای ضد ظلم و جور به کار می‌رود. هم چنین عدل به معنای به مساوات رفتار کردن بین دو نفر است.[1] «عدالت و دادگری کردن» در لغت به معنای استقامت است و برخی دیگر از آن به «انصاف»، «تساوی»، و «قسط» تعبیر کرده اند؛ هر چند که این الفاظ، کلیت معنای عدالت را نمی‌رسانند.[2]کلمه عدالت در کتاب‌های لغت و در عرف به معنای احقاق حقوق و ضد ظلم است. ولی این مفهوم بسیار کلی است و وافی به مقصود نمی‌باشد. امام علی(ع) درباره عدالت می‌فرماید: العدل یضع الامور مواضعها نهج البلاغه/ حکمت ۴۳۷. عدل آن است که هر چیز در جای خودش قرار گیرد. این توصیف از عدالت بر پایه اعتقاد به «جایگاه حقیقی هر امر در نظام هستی» ارائه شده و دارای جهت گیری معرفتی و توحیدی است. علی(ع) در این تعریف از نظم و غایت مندی جهان هستی و نیز اسرار حکیمانه و خلقت مدبرانه آن خبر می‌دهد. ایشان با طرح گستره فراگیری برای مفهوم عدالت، نقش عدالت را در عرصه‌های گوناگون حیات انسانی و تغییر و تحولات طبیعی اساسی می‌داند. می‌توان گفت امام در این سخن، تعریفی کامل، جامع و مانع از «عدالت» ارائه داده اند. در این تعریف عدالت عبارت است از آن که هر چیز به جای واقعی خود بنشیند و به تعبیری، هر چیز و به حق خود برسد و یا «حق هر کس و هر چیز به وی داده شود»[3]

---

[1]. پرور، اسماعیل، *گلبانگ عدالت*، ص۱۶.

[2]. باقری، کاظم، *راهکارهای عدالت اجتماعی در نظام اسلامی*، ص۲۲.

[3]. پرور، اسماعیل ، *گلبانگ عدالت*، ص۱۷.

عدالت و انگیزه بعثت پیامبران

«عدل»، یعنی میانه روی و کاری که از افراط و تفریط بدور باشد و بعبارت جامعتر و کلی تر، انتخاب عملی که بجا و درست و بر کنار از همه نواقص و کمبودها و یا افزودنی‌های نادرست و خلاف باشد. با این تعریف، اگر عدل را به عنوان یک مسئله متافیزکی خالص و جدای از زندگی عملی مطرح کردیم و گفتیم «خدا عادل است و ظالم نیست» چنان که در زبان‌های ما جاری است و مفهوم آن را محدود و ناچیز دانستیم، مانند اصل توحید و فقط این صفت را درباره خدا بیاوریم، نتیجه اش همین است که امروز در متن زندگی مسلمانان از خیلی چیزها و از جمله عدالت خبری نیست. اما اگر این اصل اعتقادی توحیدی را از آسمانی بودن تنهایش بزمین، جهان گسترده هستی و سرانجام در میان توده انسان بیاوریم و اصل عدالت را که یکی از شاخه‌های پر ثمر توحید و لازمه آن است، در همه عالم وجود، از جمله زندگی انسان که یکی از موجودات ناچیز و در عین حال همه کاره این عالم است، گسترش دهیم و این صفت خداوند گاری را لازمه انسان بودن صفت انسانی بدانیم، آن گاه است که شکل دید و نگرش ما به جهان، به ویژه زندگی انسان فرق خواهد کرد و در می‌یابیم که این عطش دیرین و نیرومند انسان در طول تاریخ(که همواره تشنه عدالت و دادگری بوده ولی پاسخی نیافته) پاسخ می گوید.

مفهوم عدل در قرآن

قرآن گواه صادقی است که عدل فقط یک صفت خاص متافیزیکی برای خداوند نیست بلکه به صراحت در آیات فراوانی بیان می کند که عدل در سراسر جهان خلقت حکمفرماست. یعنی هیچ گونه افراط و تفریط و نقص و فزونی و نادرستی در همه عالم وجود ندارد و در زندگی انسان هم تا آن جا که مربوط به «تکوین» و آفرینش انسان است، هیچ بی عدالتی بکار نرفته است و آن قسمت که مربوط به «تشریع» و اختیار و آزادی خود انسان است و انسان می‌تواند سعادت یا شقاوت خود را اختیار کند، باز هم خداوند در قرآن امر به عدل کرده است که انسان از اختیار خود سوء استفاده نکند و اگر جز این باشد از نظم و سنت تغییر ناپذیر عالم خلقت جدا می‌شود و پیداست که نتیجه سرپیچی از مقررات و قوانین آفرینش ندامت و پشیمانی و سرانجام سقوط چیز دیگری نیست.

در قرآن سوره قمر آیه ۴۹ آمده است که: انا کل شیء خلقناه بقدر: یعنی ما هر چیزی را به اندازه معین آفریدیم. و در سوره حجر آیه ۱۹ می‌فرماید: والارض مددناها و القینا فیها رواسی و انبتنا فیها من کل شیء موزون. یعنی زمین را گستردیم و در آن کوهها افکندیم و از هر نوع چیز با تناسب و معین رویاندیم. در همه این آیات بیان شده است که سرتاسر جهان عظیم هستی را عدل و نظم و دقت فرا گرفته است. کوچکترین پدیده و چیزی که نشانی از بی نظمی و بی عدالتی در آن دیده شود، وجود ندارد. این نظم و دقت شگفت،

همان عدل است که نه تنها در این عالم در تمام زوایایش حکمفرماست، بلکه در جهان آخرت هم باز بر اساس متن قرآن، عدالت خداوندی سایه انداخته و به هیچ کس و هیچ چیز، ظلم که نقطه مقابل عدل است نمی‌شود. از آن جایی که قانون خلل ناپذیر «عدل» در جهان حکومت می‌راند و انسان هم جزئی از این عالم پهناور است، ناگزیر باید برنامه زندگی خود را با این سنت جاری در طبیعت تطبیق دهد و گرنه نافرمانی از عدل جهان در سقوط و تباهی است. و لذاست که قرآن کریم، انگیزه بعثت پیامبران را اقامه عدل و نابودی ظلم معرفی می‌کند و در جاهای بسیاری به انسان ها مستقیما فرمان به عدل داده است، و نتایج اسف بار سرپیچی از این قانون را گوشزد کرده است.[1]

انسان در جهان بینی «عدل»

همه حقایق مربوط به انسان در یک تعبیر قران گنجانده شده است. آن جا که خطاب به جامعه اسلامی می‌نماید، می‌فرماید: «*و کذالک جعلناکم امه وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس.*» بقره/۱۳۷.یعنی: هم چنین شما(جامعه اسلامی) را امت وسط و میانه قرار دادیم تا گواه و نمونه برای مردم باشید. جامعه وسط کدام است؟ همان جامعه ای که از افراط و تفریط بدور باشد و تمام برنامه‌های عملی و فکری اش را بر محور عدل و گریز از ظلم بنیاد کند.

لذا قبل از تحلیل موضوع بحث لازم است که به دانستن مطلبی بپردازیم و آن این است که همان طوری که همه می‌دانیم انسان از دو چهره مختلف و حتی متضاد آفریده شده است. یک چهره، همین چهره ظاهری و عنصر مادی اوست که عبارت است از سر، پا، گوش، چشم، زبان، بینی، صورت و روی هم رفته اندام و شکل ظاهری او که به آن قیافه و شکل شناخته می‌گردد، و دیگر روح، روان، جان و در یک کلمه آن نیروی مرموزی که در این عنصر مادی دمیده شده و او را از یک مجسمه، یک حیوان، متمایز ساخته است.این دو نیرو که با هم در آمیخته‌اند و انسان، این موجود عجیب و پدیده مرموز این عالم را تشکیل داده اند، یکی مادی و دیگری را معنوی می‌نامند که اشاره به این حقیقت است که جسم و اندام ظاهری اش زمینی و از ماده این جهان است روح و روانش از عالم بالا و ملکوت و بالاخره آن جهان است. جسم از خاک است و روح از خداوند. چنان که قرآن هم در قصه خلقت آدم همین مطلب را بیان می‌کند و معتقد است که انسان از نظر شکل ظاهر از خاک «حماء مسنون» یعنی لجن آفریده شده و از نظر روان از «روح خودش» در او دمیده است.

این دو جبهه که یکی از اعلی علیین است و دیگری از اسفل سافلین، هر یک نیازهای مخصوص به خود دارد که باید بر آورده شود و در حد متعادل و مقرر ارضاء گردد. و در این زمینه از آغاز زندگی و حیات انسان تاکنون، همواره در نوسان عجیب و کشنده‌ای قرار دارند و گاهی معتقد شده‌اند که انسان چون تمایلات و

[1]. یوسفی اشکوری، حسن، *عدل در جهان بینی توحید*، ص۶۴.

خواست هایی دارد، تا سر حد امکان و قدرت، بدون هیچ قید و شرطی بهر نحو که باشد باید بر آورده کند و گروهی دیگر می‌گویند که خیر، انسان چون معنوی است و آن مرغ عرشی است که هر صبح و شامگاه از بام عرش صفیرش می‌آید. بنابراین باید همه خواست و تمایلات را نادیده بگیرد که این همه این جهانی اند و مادی و پلید. و فقط باید به جنبه معنویت پرداخته شود.

این جاست که جوامع مختلف هر کدام راهی را انتخاب کرده اند. اما در این میان جامعه اسلامی، آن جامعه ای است که بر اساس جهان بینی «عدل» نه آن را صد در صد قبول دارد و نه این را، بلکه راه وسط و میانه ای را انتخاب کرده و معتقد است که هم باید خواست ها و خواهش‌های جهانی بر آورده شود و هم نیازهای معنوی و روحانی، و این هر دو به موازات هم باید در انسان ارضاء شوند و رشد نمایند، که اگر یکی بر دیگری پیشی گیرد و آن دیگری را تضعیف کند، قطعا رشد تکاملی انسان کند خواهد شد و احیانا سیر ارتجاعی خواهد داشت.

اساسا اگر از ظاهر این تقسیم بندی بگذریم و کمی ژرف اندیش باشیم این حقیقت را در می‌یابیم که به طور کلی پدیده‌ای به خودی خود مادی یا معنوی نمی‌تواند باشد بلکه همه این پدیده ها و اشیاء این عالم در نوعی ارتباط با انسان می‌تواند مادی و در نوع دیگر می‌تواند معنوی باشد. مثلا نماز خواندن که ظاهراً همه آن را معنوی محض می‌دانند، اگر قصد قربت نباشد و از روح نماز واقعی تهی باشد، علیرغم ظاهرش مادی است و کار کردن و پول بدست آوردن که ظاهر آن مادی محض است اگر از راه حلال و مشروع باشد و در حد شرع، بر خلاف ظاهرش معنوی است و همین طور سایر پدیده‌های این عالم. بنابراین، با این دید و نگرش، هیچ چیز در شکل اولیه‌اش مادی یا معنوی مطلق نمی‌تواند باشد بلکه این خود انسان است که می‌تواند رنگ مادی یا معنوی به اعمالش بزند. اگر اعمال و ارضاء غرایز انسان، در حد متعادل و معین باشد، معنوی است و اگر از حد متعادل خارج باشد، کم یا زیاد، مادی است و در نتیجه غیر مشروع.

بر اساس این استدلال، هر کاری که از انسان صادر می‌شود، مشروع و برای رضای خداوند و برای انجام فرمان پروردگار عالم صورت گیرد معنوی است؛ از کار کردن، ارضاء غرایز، عشق به ثروت و مال، حب ذات، عشق به فرزند، غضب و خشم، دنیا دوستی، تا نماز خواندن، روزه گرفتن، احکام عبادی، و ....و هر چیز دیگر. و گرنه از حد معین تجاوز نمایند یا به آن حد نرسند و قصد اجابت فرمان خدا در آن نباشد، مادی است و در نتیجه غیر مجاز. و اسلام هم همین حقیقت را تأئید می‌کند و با این که مبانی عقیدتی و آموزش‌های تربیتی و فکری اسلامی به دنیا به همان چشم نگاه می‌کند که به آخرت، در عین حال دنیا را مقدمه آخرت می‌داند و این جهان را با تمام عظمت و گستردگیش مزرعه و زیر بنای آخرت محسوب می‌دارد و جایگاه بنیاد کردن

محصول و ذخیره رستاخیز، و این خود نشان دهنده این حقیقت است که در منطق قرآن و اسلام دنیا و آخرت از هم جدا نیستند هر دو مسیر یک هدف و در فضای یک واقعیت هستند و فقط یکی مقدمه تحقق دیگری است.[1]

کارکردهای عدالت

یکی از کارکردهای اصلی عدالت آن است که راه را بر زیاده خواهی ها و افزون طلبی ها می‌بندد. عدالت، برای جامعه و افراد، قانون عادلانه، نظارت و سنجیدگی فراهم می‌کند؛ امور را از نابسامانی و بی انسجامی نجات می‌دهد و برای جامعه، اهداف و راهبردهای ویژه ای تعریف می‌کند. عدالت، همه امور را در جای خود قرار می‌دهد و هر کس، به آن چیزی می‌رسد که شایستگی آن را دارد. خصوصیت نظم دهندگی عدالت، افزون طلبان را خشمگین می‌کند. از جمله این افراد، کسانی هستند که پیش از سامان گرفتن امور جامعه، از شرایط نامطلوب، استفاده ظالمانه و نادرست می‌کردند. لذا به هنگام شعار، همه از عدالت دم می‌زنند اما به وقت عمل، بسیاری با آن در می‌افتند و راه خود را پیش می‌گیرند. کسانی که هیچ گاه به حق خود راضی نمی‌شوند و در پی دست انداختن به حق و اموال دیگران هستند. قانون که ابزار و راهکار اجرایی کردن عدالت است، برای آن به وجود آمد که برخی در جامعه به حق خود راضی نبودند؛ شرایط نامطلوب و هرج و مرج، فرهیختگان بشری را بر آن داشت تا با توسل به قانون، مانع چنین افرادی شوند. هر کاری، مخالفانی به وجود می‌آورد، خاصه عدالت که بیش ترین مانع تراشی را برای افزون خواهان، ایجاد می‌کند. طبیعی است که اولین گروهی که برابر عدالت قد علم می‌کنند، این عده هستند. شاید تاریخ یک نمونه برتر عدالت را به خود دیده باشد و آن چند سال محدود حکومت علی(ع) بود. اما از همان آغاز مانع تراشی ها و بهانه سازی ها برای مقابله با ایشان آغاز شد و دوران کوتاه زمامداری آن حضرت در جنگ و کشمکش با این افراد طی شد.[2]

ویژگی‌های عدالت

- عدالت از اصول دین است -عدالت طلبی فطری است. – عدالت مطلق ره آورد حکمت مهدوی است. – عدل مایه حیات و آبادانی است. – عدالت موجب بی نیازی است. – عدالت وسیع و گسترده است. – عدات، اساس و شالوده جهان هستی است.عدل شیرین است. – اصلاح طلبی تنها در چارچوب عدل و عدالت خواهی معنا می‌یابد.[3]

---

[1]. یوسفی اشکوری، حسن، *عدل در جهان بینی توحید*، ص ۷۰.

[2]. یوسفی اشکوری، حسن، *راهکارهای عدالت اجتماعی در نظام اسلامی*، ص ۷۴.

[3]. پرور، اسماعیل ، *گلبانگ عدالت*، ص۴۵.

نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که بررسی نمودیم این نتیجه حاصل می‌گردد که با استنباطی که از آیات قرآن و روایات ائمه بر می‌آید حریم عقلانیت در اسلام تنها مختص و محدود به «مهندسی ابزار» و تدارک و تنظیم وسایل برای نیل به خواهش ها(عقلانیت ابزاری) نیست، بلکه عقلانیت اسلامی در معرفتی، جهان بینی و انسان شناسی و مسائل مربوط به مبدأ و معاد و هدفداری خلقت مطرح می‌گردد. عقل از بدی ها باز می‌دارد، عقل رفتار را اصلاح می‌کند. اساس رفتار عقلانی، معاشرت نیکو با انسان هاست عقلانیت اسلامی، در یک موالات و ترتیب منطقی، ابتدا در یک پرسش اصلی و کلان، از انسان و حیات می‌پرسد و وقتی سنگ بنای «عقلانیت» را گذارد و مختصات و اهداف و مبانی آن را معلوم کرد به تنظیم اخلاقیات در راستای عقائد و فرهنگ می‌نشیند و عاقبت به روش ها و ابزار تأمین اهداف مادی و معنوی بشریت می‌پردازد. و در همین واپسین مرحله است که به عقلانیت ابزاری و کنش منطقی در تنظیم «وسیله با هدف»، حاجت می‌افتد و کلیه دقت‌های محاسباتی مورد ادعای عقلانیت غربی را در این مرحله لحاظ می‌کند.[1] همین طور در نسبت معنویت با انسانیت انسان می‌توان گفت که معنویت آرمان ماست، اما ما منبع معنا و معنویت در عالم را خداوند می‌دانیم و بر آنیم که بدون او نمی‌توان سخن از معنویت یعنی راه یافتن به باطن و حقیقت عالم، مأنوس شدن و مسانخ شدن با منبع معنا و آشنائی با سرچشمه راز و راه یافتن به سراپرده قدس و سرادق ملکوت الهی. مراد ما از معنویت چیزی است که دست کم به نحوی با ماوراء طبیعت، عالم غیب و خدا نسبتی داشته باشد هنگامی که عقل فرمولی علمی یا ریاضی یا تجربی را به من ارائه می‌کند، خودش می‌داند که هر کدام تا کجا برد دارد و وقتی که از وحی یا معنویات صحبت می‌کند، می‌فهمد که این حوزه به تجربه مربوط نیست، هر چند باز از همان حوزه وسیع و گسترده عقل ناشی می‌شود. اگر هر کدام حد خود را بداند پا در حریم دیگری نمی‌گذارد.

در رابطه با عدالت و نسبت آن با انسان نیز دریافتیم که هر گاه ناعدالتی فزونی یافت، زمینه‌های افول و انحطاط تمدن ها نیز فراهم گردید. عدالت، بنیان و زیربنای حرکت اجتماع است؛ و اگر اجتماع از مسیر عدالت منحرف گردد، به سمت نابودی پیش می‌رود. نظریه ها و اندیشه ورزی‌های گوناگونی که از دوران باستان تاکنون از سوی اندیشه وران و فیلسوفان سیاسی ارائه شده، نشانگر اهمیت این موضوع است. حتی کهن ترین قانون مکتوب اندیشه بشری در زمینه اجرای عدالت به نگارش در آمده است. در مقدمه قانون حمورابی، اجرای حقوق امری به شمار آمده که از جانب خدایان به منظور اجرای عدالت، امر می‌شده و به کار بسته می‌شد تا هر آن هر چه پلید و بد است، نابود شود و قوی، حق ضعیف را پایمال نکند. هم چنان که می‌دانیم هر انسانی فطرتاً طالب کمال است و در جستجوی آن خود را مسئول می‌بیند و نسبت به هر آن چه که ارتباط با کمال وجودی

[1] - رحیم پور ازغدی، حسن، *عقلانیت*، ص۱۰۸.

وی دارد، احساس نیاز می‌نماید. پی جوئی و تحقیق و لمس و نیل به آن را از وظایف ضروری و فطری خویش محسوب می‌دارد. این انگیزه فطری نه تنها نیروهای انسان را به منظور درک کمالات یقینی و قطعی به تکاپو و فعالیت و تحقیق وا می‌دارد، بلکه پی جوئی و بررسی هر نوع مطالب اموری را که احتمالا می‌تواند قسمتی از کمال وجودی انسان را تأمین نماید، نیز ضروری و غیر قابل اجتناب ثمره و انجام این وظیفه را بر عقل و اراده تحمیل می‌نماید و اگر جز این بود هرگز انسان ها درطول تاریخ در راه دستیابی به کمالاتی که اطلاعی از وجود و چگونگی آن نداشتند گام هائی چنین بزرگ و ارزنده و ثمر بخش بر نمی‌داشتند که ما هم اکنون آثار آن را در تاریخ علوم و صنایع و معارف و فرهنگ به عنوان افتخارات بشریت مشاهده می کنیم. هم چنین انسان در تفکر اسلامی موجودی است که مفتخر به دریافت نشان خلافت اللهی در زمین شد. به این ترتیب به عدم انفکاک آسمان و زمین، آخرت و دنیا، معنا و ماده تصریح شده است. بینش اسلامی پرداختن به امور مادی و جسمانی و دنیوی را امری مذموم تلقی نمی کند و حتی تلاش در جهت تأمین امور مادی و جسمانی و آباد سازی را مسئولیت انسان در جایگاه جانشینی خداوند بر روی زمین می‌داند اما همین جدائی ناپذیر بودن زمین و آسمان، و تلقی از انسان به عنوان حلقه اتصال زمین و آسمان نشان دهنده این امر است که در تمامی امور دنیوی و مادی و جسمانی لزوم روح معنویت و اخلاص و ارتباط با کمال و تعالی احساس می گردد و تنها در این صورت است که انسان به مسئولیت خلافت اللهی خویش عمل کرده و در میان آسمان و زمین، معنا و ماده ایجاد اتصال نموده است تا به این طریق محدودیت ماده را به عدم تناهی معنا پیوند دهد و کون و مکان را در حول وجود خود به شرف چرخش، حول مرکزیت خداوند نائل سازد. با تأثیر معنویت در انسان می‌توان گفت که انسان کامل کسی است که به مقامات معنوی رسیده و جامع جمیع عوالم الهیه و کونیه گردیده است. تجلی گاه همه صفات و کمالات الهیه و بالاخره خلیفه خداوند و حجت او بر زمین گردیده است. انسان خلیفهالله، هر چند در دنیای متجدد فراموش شده است، به زندگی خویش حتی در میان انسان هایی که به خاطر پشت سر گذاشتن الگوها و طرز فکرهای اسلافشان به خود می‌بالند، به زندگی خویش ادامه می‌دهد. او به زندگی خویش ادامه می‌دهد و هرگز نخواهد مرد. آن انسانی که می‌ماند و در گوشه و کنار به حیات خویش حتی طی این دنیای بی رونقی معنویت و تقدس زدائی از زندگی ادامه می‌دهد، موجودی است که به تقدیر خویش که تعالی است و به وظیفه عقل اش که شناخت ذات مطلق است، پیوسته واقف است. او به ارزشمندی حیات بشر، که تنها همین به موجودی تخته بند این جهان امکان می‌دهد تا از حد و مرز عالم در گذرد، وقوف تام دارد، و همیشه از مسئولیت عظیمی که مقتضای این فرصت است، آگاه است. او می‌داند که شکوه انسان نه در هوش مندی زیرکانه یا آفرینش‌های خارق العاده، بلکه بیش از همه در قدرت شگفت آور او است برای تهی کردن خودش از خویشتن، برای دست کشیدن از وجود به معنای عرفانی آن، برای سهیم شدن در آن حالت فقر معنوی و خلائی که به وی امکان می‌دهد تا حقیقه الحقایق را تجربه کند. همان طور که سعدی شیرین سخن می‌سراید:

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

انسان خلیفهالله در حضیض یک قوس قرار گرفته است که نیمی از آن نشان دهنده خط سیری است که به موجب آن از مبدأ کلی و مثل اعلای خود در مقام ربوبی فرود آمده است و نیمه دیگر آن قوس نمایانگر صعودی است که باید برای بازگشت به آن مبدأ کلی دنبال کند. کل ساخت و سرشت انسان نقش مسافری را بر ملا می‌سازد که چیزی می‌شود که «هست» و چیزی که هست می‌شود. انسان فقط در صورتی کاملا انسان است که در یابد که کیست و به این طریق نه فقط خویش را محقق سازد و به کمال خویش نایل شود، بلکه جهان پیرامون خویش را نورانی سازد. انسان با سفر از زمین و پلی که او را به آسمان متصل می‌سازد، تبدیل می‌شود. متحقق شدن انسان خلیفه الله به حقیقت، فقط هدف و غایت وضعیت بشری نیست، بلکه وسیله ای است که از طریق آن آسمان و زمین را از نواتحاد می‌یابند، و آن وحدت(مطلقی) که منبع عالم هستی و هماهنگی حاکم بر آن است، از نو تثبیت می‌شود. انسان تمام عیار بودن به معنای بازیابی آن وحدت نخستین است که همه آسمان ها و زمین ها از آن نشأت گرفته اند و با این همه هیچ چیز به معنای واقعی از آن رخت بر نمی‌بندد.

هر گاه آدمی پیوند خود را با مبدأ کمال قطع نماید و خود را مستقل پندارد، وحدت وجودیش را از دست خواهد داد و قوای روحی و فکری و جسمی وی به صورتی بی هدف در جهات مختلف پراکنده می‌شود. در حالی که تمامی بردارهای وجود انسان موحد و مرتبط با خداوند رو به سوی جهتی واحد دارد که همان جهت تعالی و کمال می‌باشد. در این جا عدالت نیز ضرورت اجتماع است. حضرت علی(ع) می‌فرماید: کل هستی بر اساس عدل و هماهنگی بنا شده است و بدون آن استوار نخواهد بود؛ پس جامعه انسانی نیز اگر فاقد این امر ضروری باشد، زمینه‌های انحطاط و ویرانی آن به وجود می‌آید. و هم چنین در می‌یابیم که عدالت یکی از خواسته‌های همیشگی بشر بوده است. شاید اولین هدف ناگفته آدمی برای پناه بردن به اجتماع، تکاپو برای دستیابی به عدالت بوده است تا از ستم دیگران رهایی یابد. اگر عدالت نبود چه بسا بشر هرگز به محدود کردن آزادی خود تن در نمی‌داد. از دیگر سو، یکی از واقعیت‌های انکار نشدنی و از اصول ثابت شده فلسفه تاریخ آن است که: هر گاه ناعدالتی فزونی یافت زیر بنای حرکت اجتماع است؛ و اگر اجتماع از مسیر عدالت منحرف گردد، به سمت نابودی به پیش می‌رود. در اندیشه دینی، عدالت معیار همه چیز است. اعتدال و دادگری در محور هستی قرار دارد و همه امور خلقت به حول آن می گردد. نظام هستی با آن قوام می‌یابد و جامعه بشری به پشتوانه آن، رو به جلو حرکت می کند. بر این اساس نه تنها پژوهش‌های علمی درباره عدالت ضروری است، بلکه کل جامعه بشری باید به مفهوم عدالت رجوع کنند. بدین ترتیب جامعه انسانی خواهد توانست با شناخت بهتر و دقیق تر ابعاد و ارکان عدالت، زمینه اجرای صحیح آن را در سطح زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی فراهم سازد.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *عقلانیت و معنویت*، ناشر: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۳.

۲. اصغری، سید محمد، *عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق*، انتشارات اطلاعات، چاپ اول: ۱۳۸۶.

۳. آشتیانی، سید جمال الدین، مقدمه *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، اثر صدرالدین شیرازی، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۶۰.

۴. باقری، کاظم، *راهکارهای عدالت اجتماعی در نظام اسلامی*، انتشارات کانون اندیشه جوان، چاپ و صحافی: چاپخانه مجمع جهانی اهل بیت(ع). چاپ اول ۱۳۸۷.

۵. برنجکار، رضا، *حکمت و اندیشه دینی*، اتشارات نبأ، تهران، ۱۳۸۳.

۶. پرور، اسماعیل، *گلبانگ عدالت*، تهیه: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ناشر: موسسه بوستان کتاب قم، چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی، نوبت چاپ:اول/۱۳۸۲.

۷. حسینی، علی، *نبوت و شریعت و قانون*، مجله علوم سیاسی، سال ۹، شماره ۳۵، پائیز ۸۵، ص۶.

۸. داوری، رضا، فارابی فیلسوف فرهنگ، نشر ساقی، تهران، ۱۳۸۲.

۹. رحیم پور ازغدی، حسن، *عقلانیت بحثی در مبانی جامعه شناسی توسعه*، ناشر: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم، ۱۳۸۲.

۱۰. شریفی، عباس، *شریعت و عقلانیت در موج سوم روشنفکری دینی ایران*، عقل نا محصور و فرجام عرفی گرایانه آن، نشر گام نو، چاپ غزال، تهران، چاپ اول: ۱۳۸۸.

۱۱. فنایی اشکوری، محمد، *بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجدد گرا*، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴.

۱۲. ملاصالحی، حکمت الله، *انسان، فرهنگ، سنت*. ناشر: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۸۷.

۱۳. ملایری، موسی، *تبیین فلسفی وحی از نظر فارابی تا ملاصدرا*، کتاب طه، تهران، ۱۳۸۴.

۱۴. ملکیان، مصطفی، *حدیث آرزومندی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، نشر نگاه معاصر(وابسته به موسسه پژوهشی نگاه معاصر)، تهران، ۱۳۸۹.

۱۵. یوسفی اشکوری، حسن، *عدل در جهان بینی توحید*، چاپخانه حیدری، انتشارات خزر، ۲۸ دی ماه ۱۳۵۴.

عقلانیت فلسفی، عقلانیت دینی

جهانگیر مسعودی*

چکیده

در طول تاریخ اندیشه، بسیاری از متفکران دینی کوشیده‌اند نشان دهند که می‌توان تعالیم دینی را با دستاوردهای عقلی و فلسفی منطبق گرداند(ایده تطبیق). عدّه‌ای نیز بر جدایی کامل و دوگانگی این دومسیر و عدم مطابقت آن دو بر یکدیگر تاکید کرده‌اند(ایده تفکیک).

این جستار در صدد است نشان دهد که راه میانه و متعادلی وجود دارد. در ایده اصلی این نوشتار تاکید بر این است که حقیقت یکی است، اما گفتمان‌های دینی و فلسفی که از این حقیقت سخن می‌گویند، متفاوتند. این تفاوت البته به معنای تقابل و تناقض نیست. به همین دلیل می‌توان در عین تفاوت این دو گفتمان، بدون آنکه به دنبال مطابقت کامل آنها با یکدیگر بود، از گفتگو، هم‌فکری و همکاری آنها با یکدیگر سخن گفت و بر فواید نهایی این گفتگو و همکاری تاکید کرد. یعنی همان کاری که اکثر فیلسوفان مسلمان در تاریخ فلسفه اسلامی، عملا انجام داده اند(ایده تفاوت گفتمانی در عین گفتگوی گفتمانی).

کلمات کلیدی: عقلانیت، عقلانیت فلسفی، عقلانیت دینی، ایده تطبیق، ایده تفکیک، گفتمان دینی، گفتمان فلسفی.

* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

همواره متالهان و متکلمان و فیلسوفان دینی، بخش عظیمی از توان علمی خود را مصروف عقلانی نمودن و به تعبیر دیگر، فلسفی نمودن مفاهیم دینی نموده اند، از جمله در اثبات وجود خدا و اعتقادات دینی و یا عقلانی نمودن ارزشهای اخلاقی مورد تاکید دین.

از طرفی، در دوره‌هایی از اندیشه دینی که گویا آنان نتوانسته‌اند این مفاهیم را فلسفی و عقلی سازند، رویکرد دیگری شکل گرفته است که شاید تعبیر حقیقت دوگانه که به ابن رشدیان لاتینی نسبت می‌دهند، بیان مناسبی از این ناتوانی و ناکامی باشد(به ابن رشدیان چنین نسبت داده‌اند که آنان چون نتوانستند مطابقت کاملی میان مفاهیم فلسفی و دینی برقرار کنند، قایل به دو نوع حقیقت شدند، حقیقت کلامی و حقیقت فلسفی).(کاپلستون، ۱۳۸۷، ص۵۵۵؛ ژیلسون، ۱۳۷۸، صص ۴۹-۵۰)

البته ایده تطبیق دین با فلسفه، در طول تاریخ اندیشه دینی همواره مخالفین سنتی خود را نیز داشته است، کسانی که معمولا رویکرد ظاهر گرا و نص گرایانه ضد عقلی و یا تفکیکی داشته‌اند.

اما چرا باید چنین رفتار کرد؟ آیا باید یا به مطابقت کامل مفاهیم فلسفی و دینی قایل شد و یا به حقیقت دوگانه و انفصال کامل این دو از یکدیگر؟ آیا نمی‌توان راهی میانه در پیش گرفت؟ آیا نمی‌توان گفت که حقیقت دینی و فلسفی دوگانه نیست، اما گفتمان دوگانه وجود دارد؟ یک حقیقت بیشتر نیست، اما دو گفتمان فلسفی و گفتمان دینی داریم که از این حقیقت به انحای متفاوتی سخن می‌گویند؟

گفتمان، بیان و تعبیر از حقیقت است. دین اهداف و ادبیات خاص خود را دارد و فلسفه نیز چنین است. این مسئله می‌تواند به تفاوت گفتمان دینی و فلسفی بی‌نجامد و این تفاوت در گفتمان، به تبع تفاوت عقلانیت متناظر با هر یک را به همراه آورد.

عقلانیت‌های متنوع

اگر بخواهیم به شیوه فیلسوفان تحلیلی به اصطلاح عقل و عقلانیت بپردازیم باید بگوییم عقل و عقلانیت یک معنا و مفهوم ندارد و معانی گوناگون آن را باید در بسترهای مختلف کاربرد و استعمال آن جستجو کرد.

برای عقلانیت در صورت کلی آن معانی بی شماری طرح کرده اند، که ما در اینجا به عنوان نمونه از دیدگاه آلوین پلنتینگا[1] این موارد را برخواهیم شمرد. از دید وی پنج نوع عقلانیت وجود داردکه عبارتند از:

[1]- Alvin Plantinga یکی از متفکران معاصر مغرب زمین است که در حوزه دین پژوهی بیش از ده کتاب و یک‌صد مقاله از او منتشر شده است. او در پی آن است که باورهای دینی را در قالب منطق و فلسفه تحلیلی عرضه کند. هم چنین او یکی از بنیان گذاران نوع خاصی از معرفت‌شناسی دینی یعنی «معرفت‌شناسی اصلاح شده» (Reformed Epistemology) است.

۱- عقلانیت عمومی ارسطویی(Aristotelian Rationality): عقلانیت عمومی که در تعریف انسان لحاظ شده است. انسان، حیوان عقلانی و منطقی است، یعنی انسان می‌اندیشد و بر اساس اندیشه و تفکر، و نه براساس غریزه به باورهاو رفتارهایی(درست یا نادرست) می‌رسد و حیوانات فاقد این خصوصیت عقلانی، یعنی تفکر هستند.(Plantinga, 2000 ,p 109 & 1993 ,p134) امر عقلانی در این معنا مشخصا عقیده یا عملی است که برخواسته از اندیشه وتفکر است.

۲- عقلانیت هدف–وسیله یا عقلانیت عملی(Means-ends Rationality): در این نوع عقلانیت انسان با توجه به هدف خاص خود وسیله مناسب بر می گزیند. در عبور از یک رودخانه خروشان، استفاده از پل یک رفتار عقلانی و به رودخانه زدن یک رفتار غیر عقلایی محسوب می‌شود.

در مباحث دینی و خصوصا در بحث اعتقاد به وجود خداوند، اگر هدف و فرض در زندگی، یک نوع سلوک و حرکت همراه با اطمینان و آرامش و یک زندگی تضمین شده باشد و اینکه انسان از فرجام کار خویش در بیم ونگرانی نباشد، اعتقاد ورزیدن به باورهای دینی وسیله‌ای مناسب برای این هدف است. رویکرد مصلحت‌اندیشانه و احتیاط آمیز نسبت به دینِ «پاسکال» و رویکرد پراگماتیستیِ «ویلیام جیمز» نسبت به دین، بر مبنای همین معنا از عقلانیت تعبیر می گردد. .(Plantinga,2000,p115)

۳- عقلانیت منطقی(Logical Rationality)(یا همان عقلانیت انطباق با احکام ضروری عقلی در دیدگاه پلانتینگا): وقتی گزاره‌ای ضرورت منطقی داشته باشد می گوییم دارای عقلانیت منطقی است. ضرورت منطقی که در آن احتمال خلاف محال است دو دسته‌اند:

الف) قضایای بدیهی مانند قضایای توتولوژی یا تحلیلی.

ب)قضایای مستنتج از بدیهیات به نحو ضروری.(1993,p135)& Plantinga,2000,p113

در این معنای محدود از عقلانیت تنها باورهای بدیهی و یا آنچه که از طرق روشهای ضروری به بدیهیات منتهی می گردند عقلانی محسوب میشوند. فیلسوفان کلاسیک عموما به دنبال چنین عقلانیتی در مباحث فلسفی می‌باشند.

۴- عقلانیت وظیفه شناختی(Deontological or Dutifully Rationality): «عقلانیتی که بر حسب تکلیف و اخلاق باور تعریف می‌شود. هر باوری که بر حسب اخلاق باور، پذیرفتن آن مجاز می باشد واجد عقلانیت وظیفه شناختی است».(Plantinga,1993,p135)

۵- عقلانیت علی یا همان عقلانیت ناشی از کارکرد صحیح قوای شناختی(Rational as proper function): باورهایی که مستقیما از طریق حواس بدست می آوریم، اگر این حواس در شرایط طبیعی و سالم باشند، به این معنا عقلانی هستند یعنی از عقلانیت علّی برخوردارند.(Plantinga,2000,p110)

آنچه از زبان پلنتینگا گفته شد نمونه‌ای از تقسیماتی است که اندیشمندان در تقسیم عقلانیت بیان کرده‌اند. بنظر می‌رسد که اگر دقیق‌تر در معنا و مصادیق عقلانیت تامل نماییم بتوان باز هم بر فهرست پلنتینگا افزود. اما عجالتا یکی از مصادیق عقلانیت در تقسیم وی، از جهت مقصود این نوشتار، در تعریف عقلانیت و بیان مقصود از آن، بسیار حائز اهمیت است. عقلانیت دومی که در فهرست پلنتینگا ذکر شده است عقلانیت هدف ـ وسیله است. در این تصویر از عقلانیت چیزی را عقلانی می‌نامیم که با هدف مورد نظر ما تناسب و مطابقت داشته باشد و به تحقق آن کمک کند. برای کسی که در تابستان به دنبال استفاده از هوای خنک است تهیه کولر و نصب آن عملی عاقلانه و مطابق با عقلانیت بشمار می‌آید اما تهیه و استفاده از بخاری نامعقول.

نویسنده این سطور معتقد است که با تعمیم این معنا می‌توان گفت که اساساً عقلانیت یک مفهوم غایت‌محور و هدف محور است.

عقلانیت، مفهومی انسانی است که درباره باورها و رفتارهای انسانی به کار رفته و یا از آن‌ها نفی می‌شود و بدین لحاظ باید در کاربرد آن هماره مطابقت با یک هدف و نیت و جهت مشخص را مدّ نظر داشت. داور نهایی در تشخیص این مطابقت همواره عقل است اما عقل در تشخیص مطابقت همواره هدف و غایت مشخصی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ گاه انسان‌ها به دنبال یافتن قطعی حقیقتند، بدین لحاظ ابزار تأمین قطعیت، برآورنده عقلانیت می‌باشد. در اینجا عقلانیت منطقی(معنای سوم در جدول پلنتینگا) معنا و مفهوم می‌یابد.

همین انسان‌ها در موقعیت دیگری به دنبال تأمین یک نیاز عملی هستند. طبیعی است در این وضعیت استفاده از ابزاری که آن فواید عملی را برآورده کند رفتاری عقلانی تلقی گردد.

گاهی آنها به دنبال رفتاری حزم‌اندیشانه و احراز مصلحت خویشند، در اینجا رفتاری که تأمین کننده مصلحت و حزم‌اندیشی است عقلانی محسوب می‌شود.

گاهی آنان به دنبال تأسیس یک نظام اخلاقی در جامعه هستند، یعنی نظامی که روح اخلاقی را در انسان‌ها تقویت و رفتارهای اخلاقی را در جامعه توسعه دهد. مسلما رفتاری که به این هدف کمک کند رفتاری عقلانی محسوب می‌شود.(یک نوع عقلانیت اخلاقی و هنجاری)

گاهی هدفِ مطلوب، تربیت یک فیلسوف جهان‌شناس است و گاه هدف، تربیت یک انسان وارسته و نیکوخصلت. گاه هدف پرورش ذهن است و گاه تربیت روح و جان. دو هدف با دو انضباط، با دو نوع سلوک، با دو نوع رفتار، و با دو معیار برای قضاوت برای عقلانی بودن رفتارها.

به عبارتی دیگر، عقلانیت صفتی است برای گفتار و رفتار و باور. گفتار یا رفتاری که با معیارهای عقل مطابقت و همخوانی داشته باشد. اما عقل داوریست که در آیین‌نامه قضاوت خود، برای داوری و قضاوت فقط یک قاعده ندارد و امور مختلف را با قواعد مختلفی مورد داوری قرار می‌دهد. این قواعد کاملا وابسته به محیط

و هدف استفاده از آنها هستند. به همین جهت برخی عقل را چند نوع عقـل برشـمرده‌انـد، عقـل نظـری و عقـل عملی، عقل معاش و عقل معاد، عقل علمی و عقل فلسفی، عقل ابزاری و عقـل حقیقـت جـو و غیـره. امـا آنچـه مسلم است، این است که چند عقل نداریم، بلکه یک عقل است که در محیط‌های مختلف داوری با معیارهـای مختلفی داوری می‌کند.

در همین باب، برای تعمیق و تدقیق بیشتر مطلب ذکر دیدگاه فیلسوف پرآوازه غربـی، یـورگن هابرمـاس، در تقسیم علوم و روشهای آنها می‌تواند حائز نکات دقیقی باشد.

هابرماس در آثار فلسفی خود نشان داده بود که انسان‌ها در طول تاریخ تمدن و اندیشه دانش‌هـای متنـوعی تاسیس کرده‌اند با روش‌های گوناگون. آنچه مبنای تنـوع علـوم و تنـوع روش‌هـا بـوده اسـت علائـق(interest) گوناگونی بوده است که بر فضای تولید علوم حاکم بوده است.

اولین اثر بزرگ هابرماس کتاب «دانش و علایق انسانی»((Knowledge and Human Interests(۱۹۷۸م.) می‌باشد. وی در این کتاب توضیح می‌دهد که دانش بشری و فرآیند پژوهشهای علمی را می‌توان بـه سـه طبقـه مستقل تقسیم کرد:(Habermas,1996,p308)

۱. علوم تحلیلی ـ تجربی.

۲. علوم تاریخی ـ هرمنوتیکی.

۳. علوم اجتماعی.

هر یک از علوم سه گانه فوق بر اساس یک نوع علاقه((Interest خاص شکل گرفتـه‌انـد و رابطـه ویـژه‌ای میان قواعد منطقی ـ روش‌شناختی هر علم با علایق سازنده آن وجـود دارد. هابرمـاس از ایـن دیـدگاه بـا عنـوان «نظریه علایق شناخت ساز» یاد می‌کند((Theory of Knowledge – Constitutive Interests وی نخستین بـار در سخنرانی افتتاحیه در دانشـگاه فرانکفـورت در سـال ۱۹۶۵ از ایـن نظریـه یـاد کـرد.(پیـوزی، ۱۳۷۹، ص۲۴) «علاقه» از واژه‌های مورد علاقه مارکس و مارکسیست‌ها به شمار می‌آمد، هنگامی که آنان از رابطه میان علایق طبقاتی با دانشها و ارزشهای رایج در هر دوره سخن می‌گفتند.

به اعتقاد هابرماس، انسان برای صیانت از زندگی خود و بالابردن کیفیت حیات، به پژوهش و تولیـد انـواع مختلف دانش پرداخته است. این دانشها و پژوهشها بر اساس یک منطق خاص پدید آمده و هر یک از آنهـا بـر محوریت سیستم خاصی از مسائل شکل گرفته‌اند. علایق شناخت ساز، همان جهت‌گیری‌های اساسی هستند که هدف آنها پاسخگویی به مسائل و نیازهای اساسی بشر اسـت. چـون نیازهـا و مسـائل او گونـاگون بـوده علایـق گوناگونی نیز در وجود بشـر شـکل گرفتـه‌انـد و بـر آن مبنـا پژوهشـها و علـوم متنـوعی پـا بـه عرصـه شـناخت

گذارده‌اند.(Habermas, 1998, p.196) به باور او، علاقه‌ای که زمینه پیدایش علوم تجربی است، علاقه بشر به کنترل و تفوق تکنیکی و فنی بر طبیعت است، و علاقه‌ای که عامل پیدایش علوم تاریخی ـ هرمنوتیکی می‌شود، علاقه عملی است و علاقه‌ای که باعث پیدایش علوم اجتماعی می‌گردد، علاقه رهایی است.(white,1999,p.6)

همانطور که می‌بینیم، به اعتقاد او سه نوع علاقه و میل عمومی در نوع بشر وجود دارد. انسانها، به صرافت طبع خود مایل هستند بر طبیعت تسلط یافته و از آن هر چه بیشتر بهره‌برداری کنند. این علاقه منجر به پیدایش علوم طبیعی و فنی شده است. همچنین آنان در زندگی روزمره، علاقمند به درک متقابل از یکدیگرند، زیرا کلیه تعاملات و روابط اجتماعی آنان مبتنی بر چنین درکی است. به تعبیر دیگر آنان مایلند درکی از خویشتن مشترکشان به دست آورند. علاقه عملی ایشان برای درک و تعامل مشترک با انسانهای دیگر عامل پیدایش علومی چون ادبیات، هنر و تاریخ است که هابرماس از آنها به عنوان علوم تاریخی ـ هرمنوتیکی یاد می‌کند. علوم یاد شده به انسان کمک می‌کنند تا از هویت مشترک و جمعی خود آگاهی فزونتری به دست آورد و رفتارهای فردی و اجتماعی خود را به نحو شایسته‌تری تنظیم و جهت‌دهی نماید.

در مرتبه بعد انسانها به صرافت طبع خود علاقمند به حقیقت، عدالت و آزادی هستند و مایلند این واقعیتها را همانطور که هست، خالص و بدون آمیختگی با امور دیگری چون قدرت و ایدئولوژی بیابند. آنان دریافته‌اند که در عرصه واقعیت، بین قدرت و حقیقت آمیختگی‌هایی به وجود آمده است، و نیز می‌دانند مفهوم عدالت و آزادی و حقیقت در بسته‌بندی‌های ایدئولوژیک، چهره دگرگون شده‌ای یافته‌اند. بنابراین مایلند این مقوله‌ها را از سیطره قدرت و ایدئولوژی رها سازند. این علاقه پایه و مبنایی برای تأسیس علوم اجتماعی ـ انتقادی می‌شود. این علوم به انسانها کمک می‌کنند تا به این علاقه و خواست خود جامه تحقق بپوشانند و به خویشتن‌شناسی انتقادی((Self Reflective Knowledge و معرفت اصیل از خود، حقیقت، عدالت و آزادی دست یابند.

هابرماس با تقسیم‌بندی مذکور می‌خواهد نشان دهد سه قلمرو مختلف دانش وجود داردکه نباید احکام آنها، علایق شکل دهنده به آنها، و نیز روشها و معیارهای عقلانی حاکم بر آنها را با هم درآمیخت. علوم طبیعی و فنی بر اساس علاقه و میل به تسلط بر طبیعت شکل گرفته‌اند و روش معتبر در آنها روش تجربی است. پس باید قلمرو و روش مخصوص این علوم را به رسمیت شناخت و از تعمیم بی‌مورد آن اجتناب کرد. همینطور رویکرد هرمنوتیکی، تنها در علوم دسته دوم(مانند تاریخ و انسان‌شناسی) کاربرد دارد و تعمیم آن به علوم دسته سوم(علوم اجتماعی) تعمیمی ناصواب و نادرست است.(ibid,pp98-99)

اگر بخواهیم کمی نزدیکتر به موضوع این جستار سخن بگوییم باید بگوییم که هابرماس در کتاب «دانش و علایق انسانی» به دنبال ارائه طرح جامعی برای انواع دستاوردهای عقلانی بشر بود. او اولاً می‌خواست عقلانیت را از انحصار پوزیتیویسم و علم‌گرایی تجربی خارج کند و بعد به ارائه روش و عقلانیت خاص علوم

اجتماعی و سیاسی که همان نقد ایدئولوژی است بپردازد. همین موضوع دلیل توجه و پرداختن وی به انواع روشها بود. اگر به یادآوریم که روش در واقع همان ابزار داوری هر علم در مقام قضاوت و داوری علمی است، می‌توانیم ارتباط این بحث را با عقل و عقلانیت‌های متنوع واضح‌تر بفهمیم. عقل، داور اصلی در تمام عرصه‌های علوم است که ابزارها و معیارهای داوری(روشهای) گوناگونی در اختیار دارد. ابزارهای او برای داوری در علوم همان روش‌ها و متدها هستند. عقل گاه با ابزار استقراء به داوری می‌پردازد و گاه با ابزار قیاس، گاه با قواعد هرمنوتیکی و گاه با قواعد تفهمی و یا پدیدارشناسانه و گاه با قواعد نقد تاریخی.

بنابر نظر هابرماس انسان‌هایی که در طول تاریخ به تولید فکر و اندیشه و علم پرداخته‌اند با «علایق» مختلفی به میدان آمده‌اند(همان چیزی که ما با تعبیر «هدف» در تعریف عقلانیت مورد توجه قرار دادیم)، گاه با علاقه استیلا بر طبیعت و عالم ابژه، گاه با علاقه فهم و درک دیگر سوژه‌ها و گاه با علاقه رهایی و آزادی. در واقع علائق و هدف‌ها و غایت‌های مختلف منجر به پیدایش ابزارهای داوری مختلف برای عقل بشر و در نتیجه تفاوت عقلانیت ها شده است.

لُب نظریه این نوشتار نیز همین است: اساساً عقل و عقلانیت هدف محور و غایت محور است. اهداف و غایات و علقه‌های گوناگون(interests)، باعث می‌گردد که عقل، و بهتر است، بگوییم عقلانیت‌های گوناگون پدید آید. عقلانیت‌های گوناگونی که در مقام داوری، روش‌ها و معیارهای داوری مناسب خود را جستجو می‌کنند و می‌یابند. البته ما ممکن است به عنوان مثال، با یک نوع عقلانیت منفعت طلبانه و سودانگارانه مخالف باشیم و در نتیجه با ابزار و معیار داوری آن نیز که لزوماً معیاری کمیت گرایانه است، ولی باید دانست که این مخالفت، در واقع یک نوع مخالفت مبنایی با هدف و غایت نهایی است که در پس این عقلانیت نهفته است، یعنی هدف کسب منفعت مادی حداکثری، ولی اگر شما هم با آن هدف همنوا باشید و آن را غایت زندگی انسانی خود تعریف کنید ناچارید در همان دستگاه عقلانی، با همان معیارها و ترازوها و بر اساس همان جمع و تفریقهای سودجویانه رفتاری را عقلانی و رفتاری را دیوانگی و جنون بنامید.

عقلانیت فلسفی، عقلانیت دینی

با ذکر مقدمات فوق اکنون می‌توان به موضوع مورد بحث این نوشتار بازگشت.امروزه، در مباحث جدید کلامی و نیز در فلسفه دین از این بحث می‌کنیم که با توجه به معیارهای فلسفی و منطقی گزاره‌های دینی کدام یک از اقسام زیرند؛ عقل پذیر، عقل گریز و یا عقل ستیز. در این نگاه و رویکرد عملا باورهای دینی را با معیارهای خاص فلسفی و به بیان دیگر با عقل فلسفی مورد داوری قرار می‌دهیم. در واقع می‌خواهیم بدانیم آیا باورهای دینی برهان فلسفی می‌پذیرند یا خیر.

ما در این امر خود را همیشه موجه می‌دانسته‌ایم زیرا در آموزه‌های دینی همیشه با توصیه به تعقل و عقلانی سخن گفتن و عقلانی رفتار کردن مواجهیم و به طبع با این ایده که باورهای دینی مورد قبول از طرف شارع باورهایی عقلانی است.

در واقع ما همیشه تلاش کرده‌ایم مفهوم حاصل از عقلانیت دینی را با مفهوم حاصل از اصطلاح فلسفی آن، یعنی عقلانیت فلسفی منطبق گردانیم و به نوعی، مطابقت عقلانیت دینی را با معیارهای عقلانیت فلسفی دلیل و نشانه‌ای بر صحت باورهای دینی تلقی کنیم.

کوشش بی‌دریغ فیلسوفان و متکلمان دینی در تاریخ کلام، الهیات و فلسفه در غرب و در جامعه اسلامی نشان از یک پیش‌فرض اولیه دارد.

ـ باورهای دینی ما عقلانی هستند.

ـ منظور از عقلانی در اینجا همان عقلانیت فلسفی و منطقی است.

ـ پس باید بتوان باورهای دینی را عقلانی نمود.

حجم وسیعی از تلاش‌ها که در طول چند هزاره گذشته برای اثبات وجود خدا و توسط براهین مختلف فلسفی ـ کلامی و همینطور برای اثبات سایر معارف دینی صورت گرفته نشان از این پیش‌فرض دارد.

اما پرسش اصلی در این نوشتار سوال از همین مفروضه است؛ آیا اساساً عقلانیت یک معنا دارد؟ آیا عقلانیت دینی با عقلانیت فلسفی یکی است؟

آیا عقل و عقلانیتی که در متون دینی ـ اسلامی از آن تمجید و به آن توصیه شده است، همان عقلانیت فیلسوفان است؟

آنچه گفته شد و آنچه در پی می‌آید، در مجموع تاکیدی بر این مطلب است که ضرورتی ندارد ما چنین فرضی را بپذیریم. البته این گفته به معنای نفی عقلانیت فلسفی و دلیلی بر تقبیح رویکرد فلسفی نمی‌باشد. سخن تنها بر سر این است که عقلانیت مورد نظر در تعالیم و متون دینی یک نوع عقلانیت خاص با تعریف و اهداف خاص است که نه با عقلانیت فلسفی یگانه و نه با آن متهافت و متقابل است، بلکه صرفا عقلانیتی متفاوت است.

در بیان این جهت می‌توان از تعبیر گفتمان بهره گرفت. «گفتمان»((Discourse مهم ترین مفهوم در نظام فلسفی میشل فوکو، فیلسوف پرآوازه فرانسوی، به شمار می‌آید و گر چه در تفسیر آن اختلافات چندی وجود دارد اما شاید بتوان به طور ساده و روان آن را چنین تعریف کرد:

در نگاه فوکو گفتمان مجموعه‌ای از ایده‌ها، مفاهیم و باورهای مرتبط با یکدیگر است که به عنوان جهان‌بینی مقبول در یک جامعه(عوام یا خواص) رسمیت می‌یابد و چارچوبی قدرتمند برای فهم و عمل انسانها را شکل می‌دهد. در تصویر این نوشتار گفتمان معنایی قریب به همین مضمون را دارد؛ گفتمان فضا و جهانِ

تنفسِ فکری و ارزشی انسانهاست. همانگونه که انسانها در یک فضا و جهان مادی متولد می‌شوند و به حیات مادی خود ادامه می‌دهند، همانگونه نیز آنان زندگی فکری و معنوی خود را در یک جهان و فضای خاص آغاز و ادامه می‌دهند.

گفتمان فضایی است که ما انسانها در آن تنفس فکری می‌کنیم.هیچ انسانی نه به لحاظ فیزیکی و مادی و نه به لحاظ معنوی و فکری در خلاء متولد نمیشود. گفتمان ها یا در واقع همان فضاهای تنفس فکری پیش از ما بر اساس اهداف و جهت گیری‌های خاصی شکل گرفته اند و عموما در درون آنها باورها و ارزشهای پایه ای وجود دارد که کل جهت گیری افکار یا اعمال سالکان در آن گفتمان را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد

گفتمان‌ها اهداف خاص خود را دنبال می‌کنند و دارای ادبیات خاص خود نیز می‌باشند.

در تاریخ حیات واندیشه انسانها، گفتمان‌های(discourse) مختلف فکری ـ ارزشی‌ای شکل گرفته است که هر یک از آنها خاستگاه ویژه خود را داشته است و هر یک از آنها مبلغ یک نوع عقلانیت خاص بوده‌اند؛گفتمان سنتی، گفتمان مدرن، گفتمان علمی، گفتمان فلسفی و یا عرفانی، گفتمان دینی، و غیره. گفتمان دینی، یا همان گفتمان ایجاد شده توسط انبیاء، یک گفتمان انسان‌ساز است. گفتمان فلسفی یک گفتمان حقیقت جو است. و گفتمان تجربی نوین یک گفتمان اقتدار طلب و سلطه‌گرا بر طبیعت.

روح حاکم بر هر گفتمان هدف و غایتی است که در پیدایش آن نقش داشته است.

می‌توان برای بیان تفاوت این گفتمان ها و عقلانیت مندرج در آنها از ادبیات فلسفی لودویک ویتگنشتاین، فیلسوف برجسته تحلیلی، و اصطلاح بازی‌های زبانی(linguistic games) او نیز کمک گرفت. بحث گفتمان در فلسفه فوکو بسیار شبیه به بحث بازی‌های زبانی در ویتگنشتاین است.

در بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، هر بازی منطق خاص خود را دارد و هر حرکت در چارچوب قواعد و منطق آن بازی باید مورد قضاوت و داوری قرار گیرد. برداشتن توپ در بازی فوتبال و بنا بر قواعد این بازی خطا محسوب می‌شود نه بر حسب قواعد بازی هندبال یا والیبال.

پس نباید یک حرکت و رفتار را از بستر و چارچوب قضاوت آن((cotext بیرون کشید و در چارچوب دیگر مورد داوری قرار داد. البته می‌توان کُل یک بازی را به صورت مبنایی و ریشه‌ای نفی کرد، مثلاً به دلیل خشونت‌های درون آن و یا غیر انسانی بودن آن، ولی اگر مبنائاً با آن بازی مخالفتی نداشتید، نمی‌توانید در درون آن بازی، رفتار مطابق با قواعد بازی را نفی کنید. مثلاً ضربه‌های آسیب زننده در بازی بوکس یا ورزش‌های رزمی، براساس قواعد این بازی صحیح محسوب شده و بخشی از بازی و قواعد آن هستند. داستان باورهای دینی و معیارهای فلسفی هم چنین است.

در بدو ورود به یک گفتمان و بازی زبانی دینی خاص، یعنی برای ورود به یک فضای دینی مشخص و باور و اعتقاد به آن ممکن است شما ابتدائا بر اساس معیارهای عقل فلسفی یا عقلانیت عمومی عمل کنید، اما پس از ورود به آن فضا دیگر تابع قواعد آن فضای دینی مشخص هستید. آن قواعد لزوماً مطابق با قواعد خاص فلسفه و منطق نیست.

شما پیش از ورود به آن بازی زبانی، بنابر یک علاقه حقیقت‌جو، و بر اساس یک نوع عقلانیت حقیقت جو، آن دین و آن بازی زبانی را برگزیده‌اید اما پس از ورود بدان تابع اهداف و علاقه‌ها و عقلانیت حاکم بر آن بازی زبانی هستید. عقلانیت حاکم بر درون آن دین و بازی زبانی می‌تواند در اهداف و جهت‌گیری با آن عقلانیت بیرونی فلسفی متفاوت باشد(البته این تفاوت به معنای تناقض یا تضاد نیست).

آن عقلانیت بیرونی ممکن است بیشتر جنبه نظری و کشف حقیقت داشته باشد و آن عقلانیت درون دینی ممکن است عمدتاً بر بُعد عملی و انسان‌سازی تأکید داشته باشد. عدم تمرکز آن عقلانیت درون دینی بر ابعاد نظری و کشف حقیقت نه به دلیل مخالفت آن با حقیقت و یا عدم توجه آن به حقایق نظریست، بلکه می‌تواند از این جهت باشد که دستیابی به حقیقت را(آن هم به نحو یقینی) برای سالک دینی دیریاب می‌بیند و لذا حاضر نیست اهداف اصلی دینی را که غایات نهایی در این بازی زبانی می‌باشند، فدای اهداف نظری کند. بویژه آن که مخاطبین آن دین نیز از درجات مختلف درک و اندیشه برخوردارند و لذا اقناع نسبی آنها از طرق نظری سهل‌تر و حتی راهنمونی آنها به مسیرهای تجربی تر می‌تواند جایگزین اثبات منطقی و فلسفی حقایق برای آنها شود.

اما یک نکته دیگر باقی می‌ماند: شخص مؤمن و دیندار، ممکن است متعاطی دو مسیر باشد و بازیگر دو نقش در دو بازی گوناگون. او هم می‌خواهد در گفتمان دینی و بازی زبانی دینی بازیگر باشد و هم می‌خواهد در گفتمان فلسفی متعاطی حقایق نظری عالم باشد. تکلیف چنین کسی چیست؟ آیا تلاش او برای ایجاد مطابقت میان این دو گفتمان صحیح نیست؟

پاسخ این است که وقتی با دو گفتمان مختلف فکری- ارزشی مواجهیم، امکان تطابق کامل میان آنها امری نادرست است اما این به معنای انفصال و گسست مطلق میان این دو گفتمان نیز نیست. می‌توان در چنین مواردی به گفتگوی میان این دو گفتمان مبادرت کرد. مطابق با نظر کسانی چون ویتگنشتاین بازی‌های زبانی همچون اتاق‌های بسته و نامرتبط با یکدیگر می‌باشند که امکان ارتباط میان آنها منتفی است، اما مطابق با دیدگاه کسانی چون هانس گئورگ گادامر، موسس هرمنوتیک فلسفی، می‌توان میان بازی ها و گفتمان‌های مختلف فکری گفتگو و هم فکری ایجاد نمود.گادامر البته از از تعبیر افق‌های(Horizons) گوناگون استفاده می‌کند و نهایتا معتقد به امکان امتزاج افق‌هاست.(Fusion of horizon)(ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، صص ۲۶۴-

۲۶۷) اما باید ملاحظه داشت که دو گفتمان و بازی زبانی با دو هدف و غایت مختلف را هرگز نمی‌توان بطور کامل بر یکدیگر منطبق ساخت. شما هرگز نمی‌توانید بازی فوتبال را بر شنا یا والیبال منطبق سازید. بله می‌توان از ترکیب و امتزاج این دو با هم واترپلو یا والیبال با پا بوجود آورد اما این دو، خود بازی‌های جدیدی هستند که تا حدودی جزئی و فی‌الجمله به اهداف دو طرف ترکیب جامه عمل می‌پوشانند.

در این حال درست است که مطابقت کامل میان گفتمان‌های فکری امری بسیار دور از دسترس می‌نماید لیکن ایجاد دیالوگ میان آنها و رسیدن به نتایج تکمیلی از این گفتگو کاملا امری ممکن و مفید بشمار می‌آید.

واقعیت این است که اتفاقا گفتگوی مزبور عملا هزاران سال است که صورت گرفته و فیلسوفان دیندار بسیاری سعی در هم آمیختن این دو گفتمان از طریق ایجاد گفتگو با یکدیگر داشته‌اند.

توسعه بسیار خوب این گفتگو را می‌توان در جریان پیدایش فلسفه اسلامی و رشد کمالی آن تا منزلگاه حکمت متعالیه مشاهده نمود.(برای نمونه ر.ک: مسعودی و سهیلی، ۱۳۹۰) البته بسیاری از آن متفکران تلاش‌های خود را در راستای تطبیق حداکثری دنبال نموده اند اما اکنون می‌توانیم آنچه را که دیگران با رویکرد تطبیقی مورد ملاحظه و ارزیابی قرار داده اند، ما در چارچوب ایده گفتگو و دیالوگ مورد توجه و تفسیر قرار دهیم.

سخن پایانی

باید گفتگوی میان دین و فلسفه ادامه یابد. این گفتگو می‌تواند به یافتن نقاط مشترک و یا ترکیبی بیشتر میان این دو گفتمان بینجامد. حتی شاید اگر فیلسوف ما بکوشد با دغدغه‌هایی همسان با دغدغه‌های ادیان به تفلسف بپردازد، بتواند از مسیر مستقل خود و یا از مسیر تأمل در آموزه‌های دینی، فصول مشترک بیشتری با گفتمان دینی بیابد.

اما نهایتاً باید تذکر داد که برای ما که در میانه‌های راه گفتگو واقع شده‌ایم، انتظار انطباق کامل این دو فضا امری بعید و دور از دسترس می‌نماید. پس همچنان با تأکید بر اینکه دو گفتمان متفاوت دینی و فلسفی داریم به جریان این گفتگو استمرار و تداوم ببخشیم، شاید از نتایج این گفتگو برای دستیابی به اهداف هر یک از آنها، محصول و نتایج افزونتری به دست آوریم.

فهرست منابع

۱.پیوزی، مایکل، یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹.

۲.ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ دوم، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۸

۳.کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد دوم، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷

۴.مسعودی، جهانگیر و محمد سهیلی، روش‌شناسی مواجهه صدرالمتالهین با کلام شیعی، در پژوهشنامه فلسفه دین(نامه حکمت)، سال هشتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۱۰۷ – ۱۲۶)

۵. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰

6.Plantinga,Alvin,(2000) Warranted Christian Belife ,Published by oxford university.

7.Plantinga,Alvin,(1993) Warranted the current Debate ,Published by oxford university press us.

8.Jurgen Habermas,(1998) Knowledge and Human Interests, Tr. By Jermey J. Shapiro, U.K, Athenaum Press Ltd

9.Stephen White(Ed.),(1999) The Cambridge Companion to Habermas, U.S.A, Cambridge University Press

تأسیس الهیات اخلاقی شیعه

محسن جوادی*

فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدُوسٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَیْبَهَ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُلَیْمَانَ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ الْهَرَوِیِّ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً أَحْیَا أَمْرَنَا قُلْتُ کَیْفَ یُحْیِی أَمْرَکُمْ قَالَ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا[1]

اخلاق به مثابه یک دانش عقلی که بر مبنای متافیزیک استوار است سابقه ای طولانی دارد. سقراط، افلاطون و ارسطو پیشروان اخلاق فلسفی اند که هنجارهای اخلاقی را از مابعد الطبیعه اخذ و استنتاج می‌کنند. این سنت اخلاقی همواره مورد توجه پژوهندگان اخلاق بوده و هنوز هم با نام اخلاق فضیلت یکی از پر جاذبه ترین نظریات اخلاقی در بخش هنجاری فلسفه اخلاق معاصر است.[2] البته در باب بخش عمده‌ای از آنچه سقراط، افلاطون و ارسطو در باره اخلاق طرح کرده اند امروز در شاخه دیگر فلسفه اخلاق که فرا اخلاق نامیده می‌شود بحث می‌شود.

---

* استاد دانشگاه قم

[1] عاملی ، شیخ حر ، *وسائل الشیعه*، آل البیت، ۱۴۰۹ ج.۲۷، ص.۲۷

[2] آنچه امروز در زبان فارسی فلسفه اخلاق نامیده می‌شود (معادل واژه 'Ethics') دارای دو نوع مساله است؛ یکی هنجاری که در واقع دفاعی فلسفی از یک یا چند معیار برای ارزش های اخلاقی است و به نام های مختلف از جمله نظریه اخلاقی یا مکاتب اخلاقی مورد بحث و گفت و گو است و دیگری که به تحلیل مفاهیم ، اوصاف و معرفت اخلاقی می‌پردازد به نام فرا اخلاق معروف است. بیشتر کتابهائی که به نام فلسفه اخلاق معروف هستند عموما هر دو نوع مساله را بحث می‌کنند.

اگر چه مخالفت با بنا کردن اخلاق بر متافیزیک و علم النفس فلسفی همواره طرفدارانی داشته است اما از زمان ظهور فلسفه مدرن و به ویژه از زمان هیوم بود که این مخالفت ها جدی شد و تلاش زیادی در قطع رابطه اخلاق با متافیزیک و علم النفس فلسفی صورت گرفت؛ تلاشی هنوز هم ادامه دارد[1].

اخلاق فضیلت که امروز تقریرهای زیادی از آن وجود دارد اما ریشه و اصل آن به فیلسوفان بزرگ یونان بر می‌گردد نظریه ای اخلاقی است که به سختی می‌توان آنرا در دوگانه معروف «غایت گرا» و «وظیفه گرا» گنجاند. از آنجا که این نظریه در اصل برای نشان دادن الگوئی از زندگی است که معطوف به سعادت است و غایت آن شکوفا کردن انسان با توجه به ظرفیت‌های وجودی او و با ملاحظه غایت و هدف خلقت انسان است می‌توان آنرا غایت گرا نامید اما از آنجا که فضیلت هائی مانند شجاعت، عفت، عدالت و حکمت که عناصر اصلی این شکوفائی اند علاوه بر مطلوبیتی که برای سعادت دارند از مطلوبیت ذاتی هم برخوردارند می‌توان آنرا در زمره نظریه‌های وظیفه گرا جای داد[2].

مبانی متافیزیکی ارسطو از جمله وجود ظرفیت هایی در نوع انسان که برای رسیدن به غایت مشخص در نهاد او تعبیه شده است مورد استقبال فراوان قرار گرفت و حتی در برخی از محافل دینی به عنوان آموزه اساسی دینی تلقی شد.

استقبال فیلسوفان و عالمان مسیحی از دیدگاه اخلاقی ارسطو و نیز اعتنای زیاد فیلسوفان مسلمان نظیر فارابی و ابن مسکویه به اندیشه اخلاقی ارسطو ریشه در همین مبانی استوار داشت که ارسطو با ظرافت آنها را روشن کرده بود. البته با شروع دوران مدرن و رواج مخالفت با اندیشه‌های دینی در غرب یکی از کسانی که به

---

[1] هیوم بی تردید یکی از برجسته ترین کسانی است که میان اخلاق و متافیزیک رابطه ای نمی بیند اما بعدها به استناد عبارتی معروف از او ادعای عام تری مطرح شد که به نام شکاف باید و است معروف گشت. بر اساس این ادعا نه فقط متافیزیک کمکی به اخلاق نمی کند بلکه اصولا هیچ پژوهش تجربی هم چه در باره عالم و چه در باره آدم نمی تواند اثر مثبت یا منفی در اخلاق بگذارد. کسانی که چنین اعتقادی دارند امروز به نام ناشناخت گرا معروف اند و اساسا امر اخلاقی را به میل و احساسات فرد ارجاع می‌دهند و میان علم به امر واقع و حکم اخلاقی هیچ رابطه استنتاجی قبول ندارند. برای بررسی عمیق ناشناخت گرائی ر.ک:

مک ناوتن، *نگرش اخلاقی*، ترجمه حسن میانداری، انتشارات سمت

فیلسوفان اخلاق علاوه بر آنکه در درستی اصل این مطلب شک و تردید های جدی دارند در درستی چنین برداشت و تفسیری از هیوم هم تردید دارند. برای مطالعه بیشتر ر.ک:

جوادی، محسن، *مساله باید و هست*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸

[2] ارسطو در اوائل کتاب معروف خود *اخلاق نیکوماخوس* بارها بر مطلوبیت ذاتی فضائل اخلاقی تصریح می کند اما به نظر بسیاری از شارحان، وی در آخرین فصل کتاب آشکارا از نگرش غایت گرایانه که همه ارزش ها را به نظر کردن (Contemplation) دفاع می کند.

شدت مورد حمله قرار گرفت ارسطو بود که در این میان نگرش غایت گرایانه او بیش از هر چیز مورد انکار قرار گرفت[1].

با کنار نهادن متافیزیک غایت گرایانه ارسطو، اخلاق فضیلت یونانی که بر اساس آن شکل گرفته بود به محاق رفت و در عوض رویکردهای مختلفی به اخلاق در غرب رواج یافت که مشخصه آنها جدا کردن اخلاق از مابعدالطبیعه به ویژه فلسفه ارسطوئی بود. برخی مانند هیوم از رویکردی تجربی به اخلاق دفاع کرده و ارزش اخلاقی اموری مانند عدالت و بخشندگی را بر اساس خواسته ها، احساسات و عواطف خاصی مانند همدلی که در میان انسان ها وجود دارد توجیه کردند.

ایمانوئل کانت که از یک سو ابتنای اخلاق بر احساسات و عواطف آدمی را آنگونه که هیوم می گفت سخنی خام و نادرست می‌دانست و از سوی دیگر نظریه فضیلت یونانی را هم به دلیل ابتنای بر مابعد الطبیه سنتی که مورد انتقاد شدید وی بود رد می کرد، کوشید راهی نو فراروی اندیشه اخلاقی باز کند.

وی بر اساس آنچه خود اصل اساسی عقل عملی می‌نامد معیاری را برای شناسائی ارزش اخلاقی ارائه کرد که بعدها با نام‌های مختلفی مانند «تعمیم پذیری» یا «اصل تلقی هر فرد انسانی به مثابه یک غایت»، نفوذ فراوانی در عالم اندیشه پیدا کرد[2].

اما از سوی دیگر از همان آغاز مواجهه عالمان مسیحی و مسلمان با اندیشه‌های اخلاقی ارسطو یک جریان اصیل و تاثیر گذار در میان اهل دیانت ظهور کرد که ضمن ادای احترام به غایت گرایی ارسطویی، اخلاق را نه بر مبنای متافیزیک ارسطویی آنگونه که در عقل آدمی منکشف شده، بلکه بر مبنای فرامین الهی به گونه ای که در کتاب مقدس(انجیل و قرآن کریم) منکشف شده است، استوار کرد .

چنین رویکردی که در غرب، نظریه امر الهی یا دیدگاه *اُکامی* نامیده می‌شود و در جهان اسلام به نام نظریه *اشاعره* موسوم است معتقد است آنچه اخلاق مدعی انجام آن است که به یک بیان آراستن روح به فضیلت هائی است که حیات طیبه و سعادتمند را برای انسان ممکن می کند و به بیان دیگر عمل به قواعد و ضوابط خاصی است که با التزام به آنها راه سعادت هموار می‌شود، همان چیزی است که ادیان توحیدی از طریق وحی الهی در صدد انجام آن هستند. در واقع مقدمه اصلی برهان ضرورت وحی و نبوت که فیلسوفانی مانند ابن سینا ارائه کرده اند و در متون دینی هم ریشه دارد چیزی جز این نیست که انسان با عقل غیر موید به

---

[1] برای آشنائی با چالش مدرنیته به ویژه علم جدید با غایت گرائی ارسطو ر.ک:
باربور ، ایان ، *علم و دین*، ترجمه بها الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی

[2] یکی از بهترین منابع در زبان فارسی برای آشنائی با اندیشه اخلاقی تاثیر گذار کانت کتاب زیر است
سولیوان ، راجر ، *اخلاق کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات طرح نو

وحی قادر نیست راه سعادت پایدار و ابدی را در یابد و از این روی وحی به کمک او می‌آید تا فضیلت هائی را که برای حیات طیبه لازم است معرفی کند و یا قواعدی را که عمل به آنها موجب رستگاری است، نشان دهد. پذیرش امکان فهم عقلی فضیلت ها و قواعد اخلاقی در نگاه اینان به معنای کنار گذاشتن مقدمه اصلی برهان ضرورت نبوت و در نهایت به معنای نفی ضرورت نبوت تلقی شده است.[1]

چنین رویکردی به اخلاق گاهی به حدی از افراط رسیده است که اصلا هیچ نقشی را برای ملاحظات عقلی در کشف راه رهایی و سعادتِ آدمی نمی‌پذیرد. نص گرایی افراطی که در ادیان مختلف، تاریخ درازی دارد دامنگیر مسلمانان هم شده است و گاهی به حدی رسیده است که عقل نه فقط امکان درک حداقل کلیات ارزشی لازم برای حیات طیبه را ندارد بلکه گاهی مانعی بر سر راه فهم درست اخلاقی تلقی شده است و حتی گاهی عقل ستیزی به عنوان شعاری برای راست کیشی و درست آیینی تلقی شده است.

در این میان عالمان شیعی از همان آغاز شکل گیری کلام شیعی و بر اساس تاکید ائمه(ع) بر اعتبار عقل و حجیت آن در کنار اعتبار وحی و مرجعیت آن، میان عقل و وحی یگانگی دیدند و آندو را نه بار خاطر همدیگر بلکه یار شاطر یکدیگر دانستند. اعتبار عقل و ارزش تعقل نه فقط در قرآن کریم مورد تاکید قرار گرفته است بلکه اکثر مجموعه‌های روائی در اولین قسمت کتاب به نقل روایت‌های فراوان در باره عقل و علم می‌پردازند[2].

یکی از آموزه‌های اساسی شیعی آن است که نه فقط احکام اخلاقی دین بلکه حتی آندسته از احکام شرعی هم که به نظر می‌رسد بیشتر ماهیت حقوقی دارد تا اخلاقی، بر اساس ملاکات واقعی و نفس الامری(نه اعتباری و قراردادی) صادر شده اند.

از این روی امر و نهی الهی که به ادعای اشاعره خاستگاه ارزش‌های اخلاقی است در واقع خود بر اساس معیارهای حقیقی که ریشه در تکوین دارد صادر می‌شوند. اگرچه اکثر احکام الهی از لحاظ ساختار زبانی انشائی اند ولی ساخت آنها بر مبنای امور حقیقی است و از این روی وجه شناختی دارد. اینکه احکام شرعی تابع ملاکات نفس الامری است یکی از ویژگی‌های منطق استباط احکام شرعی یا همان اصول فقه شیعی است

[1] در باره تاریخ نظریه امر الهی در میان یهودیان و مسیحیان ر.ک:

J. Harris، Michael، Divine Command Ethics : Jewish and Christian Perspectives، Routledge (July 23، 2003)

و در باره تاریخ این نظریه در جهان اسلام ر.ک:

Al-Attar، Mariam، Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought (Culture and Civilization in the Middle East)، Routledge; 1 edition (April 13، 2010)

[2] مراجعه ساده به اولین باب از کتاب کافی که یکی از چهار کتاب اصلی روائی شیعه است نشان می‌دهد عقل از جایگاه مهمی در آموزه های شیعی دارد .

که التزام به آن در عمل پیامدهای مهمی برای فقه شیعی داشته و می‌تواند حتی نقش آفرینی بیشتری داشته باشد. در کلام اسلامی این دیدگاه به نام «ذاتی بودن حسن و قبح» معروف است و بر خلاف نظریه حسن و قبح الهی که اوصاف اخلاقی و از جمله حسن و قبح را وابسته به امر و نهی شرعی می‌داند، ویژگی‌های اخلاقی را اوصاف وجودی عمل و یا حالت روحی می‌داند.

یکی از پیامدهای مهم چنین تفکری آن است که رفتار اخلاقی چه در ناحیه الوهی و چه در عالم انسانی تعین و قطعیت خود را از نظم اخلاقی موجود در عالم می‌گیرد. البته خود این نظم اخلاقی که در متن هستی است بخشی از نقشه کلان هستی است که خداوند در خلقت عالم اعمال کرده است.

اشاعره تعین فعل الهی بر اساس امر واقع و پیش بینی پذیری آن بر اساس درک واقع را با بسط ید و اطلاق قدرت او که علاوه بر ادله عقلی بار ها در آیات قرآن کریم مورد تاکید قرار گرفته است، قابل جمع نمی‌دانند و از این روی ذاتی بودن اوصاف اخلاقی را منکرند. در مقابل عالمان شیعی پاسخهای درخوری برای این اشکال دارند و با قاطعیت از حسن و قبح ذاتی دفاع می‌کنند. حتی بسیاری از کسانی که در میان شیعه به عنوان اخباری معروف اند و از جهت اعتقاد، به ناتوانی عقل در فهم ارزش‌های اخلاقی شبیه اشاعره اند، هم با ذاتی بودن اوصاف اخلاقی مخالفتی ندارند.

تفکیک بین دو مساله که گاهی خلط می‌شود می‌تواند در این بحث راهگشا باشد یکی مساله وجود اوصاف اخلاقی و ماهیت آنهاست که در واقع بحثی هستی شناسانه است و دیگری چگونگی علم ما به آنها و یا توجیه آنهاست که بحثی معرفت شناسانه است. بحث ذاتی یا الهی بودن حسن و قبح به چگونگی وجود اوصاف اخلاقی مربوط است اما عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح به چگونگی شناخت اوصاف اخلاقی ربط دارد.

اگرچه در مورد دیدگاه برخی از فیلسوفان شیعی مانند ابن سینا واینکه آیا آنها هم از ذاتی بودن حسن و قبح دفاع می‌کنند شک وتردیدهائی وجود دارد اما در مجموع به نظر می‌رسد حتی آنها هم امر اخلاقی را با توجه به جنبه واقعی بودن آن موجب سعادت می‌دانند[1]. شاید درست تر این است که گفته شود ابن سینا هم تبعیت امر اخلاقی از ملاکهای واقعی را می‌پذیرد اما این را که عقل محض قادر به شناخت آنها باشد انکار

[1] برای نمونه رجوع کنید به مقاله اینجانب در مورد ابن سینا که یکی از کسانی است که بر حسب نظر معروف ذاتی بودن حسن و قبح را انکار و قضایای مشتمل بر آنها را از جمله مشهورات می‌داند.

جوادی ، محسن ، *وابستگی وجودی اخلاق به دین از دیدگاه ابن سینا* ، اخلاق ، فصلنامه تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان ، ش ۹،

می‌کند و از این روی بر نقش وحی در فهم آنها تاکید داردو حتی پس از اعلام حسن و قبح آنها توسط شرع، عقل نه فقط مخالفتی نمی‌کند بلکه حسن و قبح آنرا در می‌یابد.

عالمان شیعی درباره چگونگی علم آدمی به اوصاف ذاتی اخلاقی که مبنای فرامین الهی است، راهی میانه اتخاذ کرده اند. آنها تاکیدات فراوان بر اعتبار عقل و تعقل را که در متون دینی هست با لغو اعتبار آن در مهم ترین موضوع حیات انسان یعنی شناخت سعادت «*تحصیل السعاده*» و یافتن راهی که برای نیل به آن است «*التنبیه علی سبیل السعاده*» قابل جمع نمی‌دانند.

از همان آغاز نگارش آثار کلامی در میان شیعیان دلائل قابل توجهی از سوی عالمان مسلمان در دفاع از امکان درک عقلی حسن و قبح و حتی ضرورت درک برخی از آنها پیش از مواجهه با متن دینی ارائه شد. کسانی مثل نوبختی و بعدها خواجه طوسی به صراحت گفتند اگر آدمی با عقل خود زشتی دروغ را نداند چگونه می‌تواند از درستی وحی اطمینان یابد .به گمان آنان بدون فهم عقلیِ پایه از حسن و قبح برخی امور، امکان پذیرش وحی و اعتماد به متن مقدس از میان می‌رود.

اندیشمندان شیعی همچنین با اشاره به اوصاف اخلاقی خداوند مانند اینکه عادل است و ظلم نمی‌کند – که بخش اصلی خداشناسی قرآنی را تشکیل می‌دهد– تفسیر درست چنین آیاتی و اصولا امکان توصیف اخلاقی خداوند را در گرو قبول حسن و قبح عقلی می‌دانند.

اما از سوی دیگر آنها به این نکته واقفند که اکتفای به عقل در فهم حسن و قبح و اعتماد به دستاوردهای آن در همه موارد با ایده نیازمندی انسان به وحی در شناخت حیات طیبه منافات دارد. کدام عالم شیعی است که نقش بی بدیل وحی در شناسائی سعادت آدمی و راهنمائی او به مسیر منتهی به سعادت را مورد تاکید قرار نداده باشد. کدام متفکر شیعی است که بر این نکته تأکید نکرده باشد که هدایت نوع بشر به مقصد کمال خود بدون تشریع الهی ناممکن است. در واقع این همان برهانی است که آنها برای ضرورت نبوت اقامه می‌کنند و لزوم بهره گیری از آنرا نه فقط اقتضای دین داری بلکه حتی از اقتضاءهای عقل انسانی می‌دانند.

اگر چه برخی چنین رویکردی را دیدن با دوچشم که گاهی آدمی را گرفتار دوبینی می‌کند، دانسته اند اما حقیقت آن است که تمثیل مذکور درست نیست و آنچه از آموزه‌های اسلامی بر می‌آید وحی و عقل دو چشم نیستند که گاهی دچار دوبینی گردند بلکه عقل چراغی است که وحی روشنایی آن را بسی افزون می‌کند و پرتوهای نور آن را درگستره ای بیکران امتداد می‌دهد. وحی برای خاموش کردن شعله روشن عقل نیامده است تا دینداری در کنار نهادن عقل و استدلال تعریف شود بلکه برای برافروختن آن و شعله ور تر کردن آن آمده است و از این روی دین داری باید در «عقلانی عمل کردن» ظهور یابد.

من اینک در صدد بررسی تاریخ اندیشه شیعی نیستم تا میزان پایبندی به این ادعا که فهم دین باید در هماهنگی عقل و وحی باشد را ارزیابی کنم بلکه برای آینده پیشنهادی دارم که میتوان آن را «تاسیس *الهیات اخلاقی شیعه*» نامید.

مولفه‌های اصلی الهیات اخلاقی[1] شیعه را می‌توان چنین برشمرد.

علم کلام از جمله علوم اسلامی است که سابقه زیادی دارد و مهمترین کار آن شرح و تبیین جهان بینی الهی است؛ یعنی چشم انداز قرآنی به عالم هستی و از جمله آدمی را معرفی و از درستی و اصالت چنین نگاهی دفاع می‌کند. اگر بخواهیم با بهره گیری از اصلاحات فلسفی رایج سخن بگوییم علم کلام بیشتر به مقولات حکمت نظری می‌پردازد و کمتر سخنی از مقولات حکمت عملی در آن دیده می‌شود. البته برخی از مباحث فرا اخلاقی مانند ذاتی بودن یا عقلی بودن حسن و قبح و یا ماهیت تکلیف و الزام اخلاق و شرعی در آثار کلامی دیده می‌شود اما بحثی از ساختار ارزشی عالم آنگونه که در قرآن کریم آمده است، ندارد .

بدین ترتیب حوزه ارزش‌های اخلاقی آنگونه که در متن دینی ترسیم شده است خارج از مباحث سنتی علم کلام قلمداد شده است.

ماهیت عدالت یا چگونگی سعادت آدمی در علم کلام مورد بحث قرار نگرفته است. البته روشن است که متکلمان شیعی بر اهمیت مباحث ارزش شناسانه دینی واقف بودند و حتی برخی از آنها در آثار اخلاقی یا فقهی خود به این موضوعات پرداخته اند.

۲- فقه که یکی دیگر از ارزش‌های اصیل و دیرپای اسلامی است برخلاف کلام عموما با حوزه ارزشی دین سرو کار دارد و در واقع تصویری از آنچه در منظر الوهی خوب و بد یا باید و نباید است، به دست می‌دهد.

در متون اسلامی از علم کلام به فقه اکبر یاد شده است یعنی ترسیم چشم انداز الوهی به عالم هستی است که همه چیز از جمله انسان در آن جای دارد اما فقه ترسیم چشم انداز الوهی به مقدورات آدمی و نیک و بدهای آن است و از این روی فقه اصغر نامیده می‌شود.

در واقع آنچه موجب شده است، تا کلام فقه اکبر خوانده شود ماهیت تفسیری آن است که چشم انداز قرآنی به هستی را شرح و تبیین و از آنها دفاع می‌کند. به همین بیان شاید بتوان انتظار داشت که فقه ماهیت کلامی داشته باشد و در کنار کار اصلی خود که راهنمایی مومنان به عمل صالح است با الگو قرار دادن علم کلام، نظم اخلاقی عالم هستی و ساختار ارزشی آن را شرح و تبیین کرده، از آن دفاع معقولی انجام دهد.

[1] برای منظور ما واژه کلام اخلاقی بیشتر مناسب است ولی با توجه به رواج عبارت "الهیات اخلاقی" ما هم از آن استفاده می‌کنیم.

اگر در فقه اسلامی الگوی خاصی برای روابط زن و مرد یا نحوه مجازات معرفی می‌گردد و فقیه فتوای خود را به استناد ادله قابل قبولی مانند آیات و روایات و یا عقل ارائه می‌دهد، آیا نمی‌توان بر همین اساس شرح و تبیینی از ارزشهایی که منتهی به چنین فتوائی شده است ارائه کند. این البته هرگز به معنای حذف فقه یا کم اهمیت نشان دادن آن نیست بلکه انجام کاری دیگر است که می‌توان مکمل فقه نامید. این همان چیزی است که می‌توان الهیات یا کلام اخلاقی نامید.

الهیات اخلاقی یعنی نظم و نسق دادن به اخلاق و ارزش هائی که ورای فتاوی فقها وجود دارد. کلام اخلاقی بهره گیری از ظرفیت‌های عقلی و نقلی در فراهم آوردن شرح و تبیینی مستند و مستدل از ارزشهای اخلاقی دینی است که به اعتقاد شیعه به عنوان ملاک‌های نفس الامری در ورای احکام شرعی که فقیه استنباط می‌کند وجود دارد.

الهیات اخلاقی هم مانند دانش معمول کلام می‌تواند وجه نقلی یا عقلی داشته باشد ولی مهم ارائه تصویری از عالم ارزش است که در مواجهه با فتوای فقیهان دیده نمی‌شود ولی در ورای آن وجود دارد.

البته این الهیات اخلاقی هم ممکن است گاهی خود به عنصری تاثیر گذار در فرایند استنباط حکم شرعی توسط فقیهان تبدیل شود. توجه به ملاک‌های نفس الامری و استفاده از آنها در فرایند استنباط می‌تواند در ذیل نقش عقل در اجتهاد تعریف گردد. ولی شاید یکجا دیدن صحنه ارزش عالم از منظر قرآن کریم و روایات حتی بتواند از جهت دیگری یعنی دلیل نقلی هم در فرایند فقه تاثیر بگذارد.

۳- کلام اخلاقی شیعه علاوه بر آنکه باید به نوعی پس زمینه فتاوای فقیهان بزرگ شیعی باشد بلکه باید بیش از هرچیز مستند به آیات قرآن کریم و بهره مند از تفاسیر آن باشد. در کجا بهتر از قرآن کریم می‌تواند تفسیر ارزشی عالم هستی را یافت. از سوی دیگر کلام اخلاقی باید با دانش کلام سنتی(عقیدتی) پیوند استوار داشته باشد زیرا باید ها برخلاف آنچه هیوم و هیومی ها می‌گویند از هست ها بر می‌خیزد و با آنها در ارتباط است.

عناصر اصلی کلام اخلاقی را باید از کلام شیعی و تفاسیر قرآن کریم و روایات ائمه معصومین(ع) گرفت. متاسفانه بنا به دلائلی از جمله شیوع تسامح در ادله سنن، کار سندی خوبی در مورد روایات اخلاقی صورت نگرفته است و این از جمله کارهایی است که به عنوان مقدمه کلام اخلاقی شیعه باید صورت گیرد. اما شاید مهمترین جایی که کلام اخلاقی باید با توجه به آن سامان گیرد آثار اخلاقی عالمان مسلمان است که گستره وسیعی داردو از رویکردهای فلسفی مانند آنچه در فارابی و ابن مسکویه می‌بینیم تا رویکردهای صرفا نقلی مانند مجموعه هایی که به عنوان چهل حدیث جمع شده اند و نیز رویکردهای تلفیقی که در آثاری مانند جامع السادات شاهد آن هستیم میراث عظیمی را در اختیار متکلمان اخلاق قرار می‌دهد.

۴- الهیات اخلاقی شیعه می‌تواند حتی زمینه ای برای بنیاد نهادن اندیشه سیاسی شیعه بر مبنای اخلاق فراهم آورد و وجه اخلاقی سیاست در شیعه را نشان دهد و البته در کنار این کار توجیهی، نقش تحدیدی هم داشته باشد و آن نهادهای اجتماعی و سیاسی را که با ساختار ارزشی اخلاق اسلامی ناسازگار باشد غیر مشروع سازد.

۵- فائده تاسیس چنین دانشی علاوه بر نشان دادن غنائی که در ساختار ارزش شناسی دینی وجود دارد، نشان دادن مبنای فقه و نیز سیاست شیعی هم هست.

اما شاید وجه مهم تر چنین دانشی آن است که به شیعیان امکان می‌دهد تا در گفت و گوی با دیگران بدون آنکه لازم باشد مستقیم به فتاوای فقها ارجاع دهند، به صورت سازمان یافته ای با تکیه بر عقل و نقل مصرح ساختار ارزش شناسانه شیعه را معرفی و از آن دفاع کنند. این به گمان بنده همان نکته ای است که حضرت امام رضا(ع) در جمله معروفی که در آغاز مقاله آوردم، مورد اشاره قرار داده اند.

اینکه گفته می‌شود اگر سخنان نیکوی ائمه(ع) به همه مردم اعم از مسلمان و غیر مسلمان بیان گردد آنها را جذب می کند چگونه ممکن است، بدون آنکه در مقام بیان یا فهم آن سخنان شرح و تبیینی معقول صورت گیرد؟

آیا بخش عمده ای از آموزه‌های ائمه(ع) به مقولات ارزشی مربوط نیست ؟ آیا بیان این سخنان جز شرح موجه و مدلل آنهاست؟

فهرست منابع

۱. عاملی ، حر ، وسائل الشیعه ، آل البیت، ۱۴۰۹ ج.۲۷، ص.۲۷.

۲. جوادی، محسن ، مساله باید و هست ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ، قم ، ۱۳۷۸.

۳. باربور ، ایان ، علم و دین، ترجمه بها الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی.

۴. سولیوان، راجر، اخلاق کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات طرح نو.

5. J. Harris, Michael, Divine Command Ethics : Jewish and Chritian Perspectives, Routledge (July 23, 2003)
6. Al-Attar, Mariam, Islamic Thought in Arabo-Islamic Thought (Culture and Civilization in the Middle East), Routledge; 1 edition (April 13, 2010)

۷. جوادی، محسن، وابستگی وجودی اخلاق به دین از دیدگاه ابن سینا، اخلاق، فصلنامه تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، ش ۹ .

از تعارض تا عینیت معنویت و عقلانیت در فلسفه اسلامی

فهیمه شریعتی*

چکیده

یکی از دغدغه‌های برخی گرایشات اسلامی همواره این بوده است که آیا فلسفه اسلامی برگرفته از یونان، با معنویت و مبانی وحیانی معارضه دارد؟ افرادی نیز بی دریغ در اثبات این موضوع کوشیده اند. این مقاله بیان می‌کند که نه تنها معنویت و عقلانیت در فلسفه اسلامی حتی در یکی از عقلی ترین تبیینهای آن(فلسفه مشائی ابن سینا) با معنویت پیوند دارد بلکه با آن عینیت یافته است و این مسئله به گونه ای بوده است که زوایایی از عقل از حیطه بحث جدی باز مانده است و این به دلیل هیمنه معنویت دینی بر فلاسفه بوده است. همچنین عقلانیت در فلسفه غرب نیز در رسیدن به برخی از نفی‌ها دارای اشتراکاتی با اصول اعتقادات معنوی می‌باشد.

کلمات کلیدی: فلسفه اسلامی، عقل، عقلانیت، معنویت، ابن سینا.

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

عقل عنصری طلایی در اندیشه فلسفی اسلامی است. قدر و قیمت این عنصر با هیچ چیز دیگری قابل قیاس نیست. قدر مسلم این است که علت این میزان ارزش برای عقل در حکمت اسلامی- کـه باعـث تحریـک عـده ای که به حدود و ثغور عقل در حکمت اسلامی توجه نکرده اند علیه عقل گرایی شـده اسـت - حـوزه معنـایی وسیع آن است که شاید در هیچ طرز فکری تا این اندازه متعالی و اشراقی نشده است. اگر حدود و تعریف عقل در فلسفه و حکمت اسلامی از جمله فلسفه ابن سینا و ملاصدرا به درستی تبیین و بـاز بینـی شـود جـای هرگونـه اعتراض از سوی سایر متفکرین مسلمان با مذاق‌های فکـری متفـاوت بـر تاکیـد و تمرکـز بـر عقـل در فلسـفه و حکمت اسلامی بسته خواهد شد. علت تمام اشکالات و ایرادها به نگرش فلسفی اسلامی ناشی از عدم توجه بـه حدود معنایی عقل در این طرز فکر است.

عینیت عقلانیت و معنویت

پاسخ به این مسئله که «آیا عقل قابلیت دستیابی به حقیقت را دارد؟» اگرچه که در یک اندیشه مثبت باشد و در اندیشه ای دیگر که جان مایه افکارش از وحی به دست آمده منفی باشد با تفهیم و تبیین حدود معنایی که برای عقل در فلسفه و حکمت اسلامی در نظر گرفته شده است قابل جمع خواهد بود. به طـور معمـول منتقـدین مسلمان عقل گرایی اسلامی، با تاکید بر این که تنها و تنها وحی قابلیت سنجش و دستیابی به حقیقت را دارد از ارج و ارزش عقل می‌کاهند و آن را خطاکار می‌شمارند. غافل از این که تعریـف عقـل حتـی در نظـر فیلسـوفی مشائی همچون ابن سینا نیز در مراتب بالا و عالی با وحی منطبق است و هر گونه نقدی بر عقل گرایی با توضیح گستره عقل در میان سرآمدان فلاسفه مسلمان همچون ابن سینا و ملا صدرا بی معنی خواهد شد.

ابن سینا عقل را به گونه‌های متفاوتی تقسیم می‌کند و نفس انسانی را عاقل بالقوه می‌داند کـه سـپس عاقـل بالفعل می‌گردد. او مستقلا در کتاب شفا فصلی را به نحوه خروج از قوه به فعل در این باره اختصاص می‌دهد و می‌گوید هر چیزی که از قوه به فعل می‌رسد حتما علت و سببی می‌خواهد پـس در ایـن جـا نیـز سـبب و علتـی است که نفس را از قوه به فعل می‌رساند و آن خود عقل بالفعل است و نسبت آن به نفـوس انسـانی مثـل نسـبت آفتاب به چشمان ماست. یعنی همان طور که به نور آفتاب هرچه بالفعل قابل رویت نیست بالفعل دیده مـی‌شـود حال آن عقل به نفوس ما نیز چنین است.[1] این عبارت ربط و نسبت مستقیم عقـل انسـان بـا عقلـی برتـر را نشـان می‌دهد به گونه ای که اعتبار و ارزش عقل جزئی از اعتبار و ارزش موجودی برتر نشات گرفته است.

[1] ابن سینا، النفس من کتاب الشفا، ص ۳۲۱

وی در کتاب اشارات و تنبیهات [1]ذیل آیه نور به خوبی به مراتب گوناگون عقل اشاره کرده است و به روشنی ترسیم نموده که چگونه عقل در اعلی مراتب خود با وحی پیوند دارد به گونه ای که نباید به دو روی سکه بودن وحی و عقل پرداخت بلکه وحدت و عینیت آن دو در بالاترین مراتب تبیین می‌شود و نشان می‌دهد که تا چه اندازه نقش وجایگاه وحی در عقل گرایی ابن سینا پر تلالو و بی بدیل است.

ابن سینا در بسیاری از آثار خود به عینیت وحی با مراتب بالای عقل و اعتبار یابی عقل در تمام مراتب از عقل برتری که فعلیت بخش به عقل بالقوه است یاد می‌کند. از نظر او بالاترین رتبه در مراتب عقل انسانی عقل قدسی است که وقتی نفس از این مرتبه بگذرد دارای کمال بالفعل می‌شود و این کمال عقل مستفاد است که پیامبر از آن برخوردار می‌باشد. او در کتاب شفا اختصاصا فصلی را به عقل قدسی و برترین مراتب عقل اختصاص داده است.[2]

وی در کتاب مبدا و معاد خود اعتقاد و قبول علوم به دست آمده از برهان و قیاس و بکاربردن حد را به واسطه فیضان نور عقل فعال دانسته است و می‌گوید همان طور که قضیه الکل اعظم من الجزء بی حجت و برهان بواسطه فیضان نور عقل فعال پذیرفته شده است آن چه پس از اقامه قیاس و حد مورد قبول واقع شده بواسطه نور عقل فعال است و اگر کسی بپرسد چرا قیاس صحیح، علمی را موجب شده است پاسخی ندارد جز این که مبدا در همه صدق و کذب ها همان عقل فعال است. [3] در واقع حجیت بخشی به عقل در پرتو حقیقتی برتر از عقل انسانی است نه قیاس فارغ از هر چیز که البته عقل با آن سنخیت دارد. تعبیرهای زیبایی که ابن سینا برای تفکر و جایگاه آن بیان می‌کند به خوبی محوریت عقل فعال را باز می‌نمایاند. در واقع از منظر ابن سینا تلاش‌های فکری انسان تنها زمینه ساز و آماده کننده بستر برای دریافت‌های غیبی است نه خود علم بلکه علم حقیقتی است که از بالا افاضه می‌شود. این موضوع همچنین روشن می‌کند که نحوه اتصال عقل انسان به عقل فعال امری است که به روشنی و وضوح در فلسفه اسلامی بیان شده و بی فرجام رها نشده است. از دیگر شواهد بر تعالی بخشی و معنویت زایی عقلانیت در نظر فلاسفه مسلمان آنست که ابن سینا غایت عقل نظری را آن دانسته که نفس بدون هیچ تعلیمی علوم را کسب کند [4] و قوت و تمامیت عقل عملی را آن دانسته که نفس در مرتبه ای قرار گیرد که از ملکوت، علم غیب به آن برسد و مَلَک به صورت انسان بر او ظاهر شده و با او سخن

[1] ابن سینا، الاشارات و التنبیهات ،۱۸۶

[2] ن ک به النفس من کتاب الشفا مقاله ۵ فصل ۶

[3] ابن سینا، مبدا و معاد ، ص ۱۱۴

[4] ابن سینا، رساله نفس، ص ۷۳

بگوید[1] و این یعنی بالاترین افراد از حیث عقلی و قله عقلانیت یعنی بالاترین افراد در معنویت که کسی جز پیامبر نمی‌باشد. این توضیحات به خوبی جایگاه عقل و عقلانیت را در فلسفه اسلامی حتی به شکل ابن سینایی آن که معمولا فلسفه عقل گرایانه تری است به گونه ای ترسیم می کند که نه تنها پیوند عمیق آن با وحی را نشان می‌دهد بلکه عینیت عالی ترین درجات عقل با وحی را در بر دارد. عقل جوهری ذاتا نورانی است که افاضات آن در انسانها بارز و جلوه گر است. می‌توان گفت فیلسوف مسلمانی همچون ابن سینا هرچه درباره عقل بگوید ریشه در همان حقیقت بالفعلی دارد که به واسطه آن همه قیاس ها معنا می‌یابد.

تمام آنچه که در فلسفه اسلامی درباره عقل گفته شده است در کلیت معنای خود با مبانی روایی منطبق است اما البته و حتما تمام آن چه در روایات آمده است در فلسفه بیان نشده است چراکه نحوه تفکر فیلسوف گذار از مقدمات به نتایج است و این گذار به دامنه هایی خاص می‌رسد نه تمام آن دامنه هایی که در سایر منابع فکری اسلامی وجود دارد. از طرفی نمی‌توان گفت که آن چه را که در فلسفه اسلامی درباره عقل تبیین شده است برگرفته از آیات و روایات است چون نحوه کار فیلسوف تعقلی بی پیش فرض است و اگر قرار باشد مستندات نتایج سخنان فیلسوف همه به روایات و آیات برگردد دیگر فیلسوف متکلم خواهد بود نه فیلسوف. اما می‌توان برآیند و کلیات فلسفی را به آیات و احادیث ارائه کرد تا وجه تاییدی بر گفته ها و باعث اطمینان خاطر فیلسوفی گردد که اگرچه مومن است اما در گذار اندیشه ناب خود از پیش فرض‌های دینی بهره نگرفته است چون قصد کرده است تا با متدولوژی فلسفی به حقایقی دست یابد. بنابراین مخالفت با عقلانیت فلسفی اسلامی به این بهانه که ریشه در آیات و روایات ندارد بی معناست.

زوال عقلانیت در حوزه عمل

وقتی سخن از ارتباط معنویت و عقلانیت به میان می‌آید دو فرض در پیش روست اول آن که عقلانیت در یک تفکر خاص مثلا در فلسفه اسلامی با معنویت پیوند دارد. فرض دوم آنست که عقلانیت پیوند قابل اعتنایی با معنویت ندارد. عقلانیت در تفکر فلسفی اسلامی چنان که گفته شد نه تنها با معنویت پیوند دارد بلکه با آن عینیت دارد. ادعای بالاتر این مقاله آنست که میزان عینیت عقلانیت و معنویت در تفکر فلسفی اسلامی به گونه ای بوده است که عقلانیت با توجه به شاخه‌های گسترده آن در هستی شناسی فلسفی، به زوال دچار شده است. به این معنا که آسمانی کردن عقلانیت باعث شده است که جنبه‌های مادی و زمینی یا به عبارتی رتبه ها و مراتب پایین عقل به خوبی مورد توجه و تمرکز قرار نگرفته و همه زوایای آن دیده نشود. به عنوان مثال عقل در فلسفه اسلامی به دو شاخه عقل عملی و نظری تقسیم شده است. اما در هستی شناسی غقلی به قدری امور کلی، نظری و متعالی بیان شده است که حوزه‌های زمینی عقل که حیطه فعالیت و عمل است و با امور جزئی

[1] همان، ۷۵

سروکار دارد مغفول مانده است. شاید بتوان گفت کلیت بخشی به مسائل عقل و تمرکز براتصال عقل جزئی به عقل فعال علاوه بر آن که شاهد یا مویدی بر اعتبار معنوی و بی بدیل عقل در فلسفه اسلامی است دلیلی بر افول عقلانیت در برخی شاخه‌های آن نیز شده است. بنابراین می‌توان گفت به حقیقت عقل در حکمت اسلامی به گونه ای بی نظیر در جهت تحکیم ارکان معنویت تفکر اسلامی گام برداشته است و بی توجهی اگر روا داشته شده است به امور جزئی و بالطبع زمینی است. در واقع علی رغم تقسیم عقل به نظری و عملی اما عقلانیت در نظر آنان هم به گونه پیش گفته، تنها حوزه ای است که فیلسوفی مثل ابن سینا یا ملاصدرا به آن پرداخته است. درحالی که باید به عقلانیت هم در نظر و هم در عمل و به تمام زوایای تعقل چه مادی و جزیی و عمومی چه متعالی پرداخته شود. واگذاری مباحث مربوط به عمل به حوزه‌های دیگر در واقع فرافکنی موضوع و نادیده گرفتن بخش عظیمی از رسالت فلسفه اسلامی است و شاید ناشی از اشتراک اسمی دانستن این دو حوزه است که البته هر دو ادراکی می‌باشند. اگر فیلسوف مسلمان اعتقاد دارد که تمامیت عقل عملی در آنست که شخص بتواند ارتباط با فرشته داشته باشد و از آن طریق علومی را کسب کند پس برای عقل عملی نیز ماهیت علمی در نظر گرفته است و بنابراین باید از آن و کیفیت ارتقای آن سخن به میان بیآورد و وارد حوزه‌های جزئی عقل شده و فلسفه را به زندگی فردی و جمعی نیز راه دهد و امور جزئی را فدای کلیت و معنویت حوزه معنایی عقل نکند در حالی که این اتفاق در فلسفه اسلامی نیفتاده است. به نظر می‌رسد که یکی از انگیزه‌های فلاسفه برتری همچون ابن سینا و ملاصدرا در این گونه بحث کردن از عقلانیت علاقه ویژه آنان به معنویات بوده است[1] به طوری که تحت الشعاع دین بوده اند و لذا از میان نتایجی که ممکن است فیلسوفی در تاملات خود به دست آورد آن مباحثی را که موید به وحی بوده است بیشتر مورد تمرکز و توجه قرار داده است.

نمی توان گفت نظر فیلسوفی چون ابن سینا در حوزه عقل عملی آنست که عقل عملی ادراکی نیست و لذا از حوزه مسایل مربوط به فلسفه خارج است چراکه ابن‌سینا معتقد است در انسان دو قوه وجود دارد که یکی زمینه‌ساز افعال است و رو به‌سوی بدن انسان دارد، با این قوه تشخیص داده می‌شود که چه کاری شایسته انجام

[1] از نظر ملاصدرا هر ملکه راسخ و استواری که در نفس ریشه دواند چه از باب کمالات و چه ملکات اعم از علمی‌و عملی باشد و حتی اموری مثل زراعت، تجارت و مثل آن‌ها به‌واسطه ارتباط خاص نفس به عقل فعال حاصل می‌شود.[1] دلیلی که ملاصدرا در این خصوص می‌آورد آن است که صرف تکثر قوابل کافی در تکثر انواع نیست بلکه یا باید مانند افلاطونیان معتقد به تعدد مبادی عقلی شد یا مانند ارسطوئیان به تعدد جهات موجود در عقل اخیر قائل شد. (همان) استنباط از این مطلب آن است که تفاوت‌های فردی در انواع که در اخلاقیات یا در مراتب علمی‌و مهارت‌ها تکثرهایی را موجب می‌شوند ریشه در مبادی بالاتر دارد و منشا آن‌ها نیز همان مبادی فاعلی برتر است. صدرالمتألهین،**الحکمهالمتعالیه**، ج۷، ۲۷۹.

است و چه کاری شایستگی ارتکاب ندارد یا چه کاری خوب و چه کاری بد است یعنی نیرویی است که درباره امور جزئی نظر می‌دهد. این نیرو تحت تاثیر تجارب و عادات و همان عقل عملی است که مبادی آن مشهورات، مقبولات، مظنونات و تجارب می‌باشند.[1] بواسطه(عقل عملی) که معد عمل است انسان می‌تواند تشخیص دهد که چه کاری شایسته و چه کاری ناشایست می‌باشد و این تشخیص او در حوزه افعال جزئی می‌باشد که تجارب و عادات در تکمیل آن موثر هستند.[2] این تعریف به وضوح ادراکی بودن کارکردهای قوه عقل عملی را نشان می‌دهد. همچنین او در برخی آثارش به تصریح حیث ادراکی صناعات حاصل از فعالیت‌های عقل عملی را بیان کرده است و برای آن منشا عقلانی در نظر گرفته که در یک سیر نزولی از عقل به نفس رسیده است.[3] توجه به تقسیم حکمت در فلسفه اسلامی نیز می‌تواند حاوی نکاتی در این خصوص باشد.

حکمت در فلسفه اسلامی استکمال نفس انسانی برای تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی است. حکمت به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود. حکمت نظری متعلق به اموری است که آن‌ها را می‌شناسیم و می‌آموزیم و حکمت عملی به اموری تعلق می‌گیرد که به آن‌ها عمل می‌کنیم. هر یک از این دو، دارای سه بخش هستند. بخش اول حکمت نظری، شناخت و کسب دانش درباره اموری است که در تغییر و تحول و حرکت هستند؛ یعنی طبیعیات که همان علوم تجربی می‌باشند. قسم دوم ریاضیات است که امور مجرد از تغییر را از امور متغیر برداشت می‌کند و قسم سوم آن علمی‌است که به امور مجرد از ماده و تغییر می‌پردازد که همان الهیات است. حکمت عملی نیز دارای سه قسم است: سیاست مدن، تدبیر منزل و علم اخلاق. در بخش اول این حکمت، انسان کیفیت مشارکت اشخاص با یکدیگر را که طبق آن صحت و سلامت افراد جامعه تأمین می‌شود و نوع انسان بقا می‌یابد می‌آموزد. در حکمت منزلی، انسان کیفیت مشارکت اهل منزل برای به‌دست آمدن مصالح و منافع منزل و تعامل درست زن و شوهر و فرزند و والدین را می‌آموزد. در قسم سوم نیز انسان کیفیت کسب فضایل و به‌دست آوردن آن‌ها جهت تزکیه نفس و پاک شدن از خصوصیات ناپسند را فرا می‌گیرد. ابن سینا در المباحثات نکته‌ای را درباره حکمت عملی تذکر داده و گفته است حکمت عملی مشترک لفظی است و بر دو عنوان اطلاق می‌شود: گاهی منظور از آن فضایل خلقیه است و حکمت عملی در این صورت فعلی است که بر اساس کسب ملکه اعتدال بر سبیل اخلاق صادر می‌شود. اما گاهی منظور از آن ملکه قیاسیه غیر از ملکه خلقی است و تنها معرفت و دانش انسان نسبت به ملکات خلقیه است و کاملا اکتسابی به وسیله فکر و

[1] ابن‌سینا، الشفا (الطبیعیات)، ج۲، ۱۸۵

[2] همان، عیون الحکمه، ص ۴۲

[3] همان ، المباحثات، ۱۳۲

قیاس است و درباره سیاست و اخلاق دانشی را به ما ارائه می‌دهد. این دانش کلی است.[1] می‌توان گفت این دانش کلی در همه اقسام حکمت عملی قابل حصول است. کسب حکمت عملی نیز بی شک ناشی از تاثیرات و تاثرات ذهن و قوای ادراکی انسان است. ذهن از جامعه متاثر می‌شود؛ چرا که اموری را می‌بیند و حفظ و صورت‌سازی می‌کند و همین امر باعث مجموعه‌ای از اعتقادات و تصدیقات می‌شود و آن اعتقادات در شکل‌گیری حکم راجع به خوب و بد افعال تاثیر می‌گذارد و این احکام در گستره حکمت عملی که علاوه برملکه قیاسی به معنی معرفت و دانش اکتسابی انسان به سیاست و اخلاق است جای‌گیر می‌شود.

اگرچه ابن‌سینا به‌طور مستقیم نگفته باشد که حکمت عملی تحت تاثیر عقل عملی است اما از آن‌جا که حکمت عملی از نظر او به‌وسیله فکر و قیاس حاصل می‌شود و قیاس، همواره از مبادی مخیلات، محسوسات، مجربات، متواترات، أولیات، مقدمات فطری، وهمیات، مشهورات، مسلمات، مقبولات، مشبهات و مظنونات به دست می‌آید؛[2] برآیند این سخن آنست که حکمت عملی تحت تاثیر عقل عملی می‌باشد. یعنی حکمت عملی چه در باب دانش سیاست چه علم اقتصاد و چه علم اخلاق تحت لوای عقل عملی و متاثر از تجارب، عادات و عقاید مشهور و مقبول و مظنون و تجارب شخصی است و مظنونات که اعم از مشهورات و مقبولات است اذعان و تصدیق است و اذعان و تصدیق کار ذهن و قوای ادراک عقلی انسان است البته ذهنی که تحت تاثیر یک سری امور اعم از عادات مردم یا عواطف و انفعالات یا شهرت نزد گروه خاص یا مسائلی نظیر آن حکم داده است. همه آن چه گفته شد دلایلی است که نشان می‌دهد فلسفه باید به مسائل دیگری نیز ورود پیدا می‌کرد تا بتواند به عقلانیت در تمام اجزای آن چه معاد و چه معاش بپردازد.

پیش از این گفته شد در پاسخ به سوال ربط عقلانیت و معنویت شق دومی هست که هر گونه ارتباط را منتفی می‌داند این پاسخ درباره عقلانیت در فلسفه غرب ثابت است چرا که سیر تفکرات و پیشامدهای مغرب زمین نه تنها معنوی نبودن عقلانیت در آن طرز فکر نشان نمی‌دهد بلکه همراهی شرایط اجتماعی و حرکت تفکرات به سمت مخالفت با آن است. اما آنچه ادعای این مقاله است آن که عقل و عقلانیت اگرچه که معانی متفاوتی در اندیشه‌های گوناگون و رنگارنگ مغرب زمین دارد اما بدون درنظر گرفتن این طیف معنایی در همه نگرشها و حدود و ثغور آن می‌تواند به معنویت نیز راهی بگشاید. به این معنا که عقل حتی در ابزاری ترین معانی خود اگرچه تاکنون تاوان‌های سنگینی را در باب معنویت پرداخته است اما نهایتا با صرف زمان و تحمل بسیاری از ضررها به سمت حقایقی می‌رود که به سادگی و روشنی توسط وحی بیان شده است. شاهد این ادعا

[1] همان ،*المباحثات*، ۱۹۰

[2] نک به: ابن‌سینا، الشفا (البرهان)، ۶۷

مسیری است که مدرنیسم و پست مدرنیسم طی کرده است. اگرچه آن چه که اکنون طرز تلقی غربی به آن رسیده است ظاهرا هیچ گونه مشابهتی با مبانی وحیانی ندارد اما با یک نحوه دیگر نگاه و توجه و تاکید بر اموری که منتفی و بی معنا شده است می‌توان مشابهت ها را دریافت کرد. همواره در هر طرز تلقی اموری نفی و به دنبال آن ها اموری اثبات می‌شوند اگر این دو طیف را از هم جدا کرده و به طور جداگانه به آن ها نگاه بیفکنیم می‌بینیم که در امور نفیی قرابت هایی با مبانی معنویت یافت می‌شود.

عقل به معنای خود بنیاد آن در فلسفه غرب مطرح است اما پس از چندی اعتبار و ارزش ثابت عقل از بین رفت و جای آن خالی ماند گذشته از این که این فرآیند زمینه هایی برای پدیدارگرایی ایجاد کرد و به نوعی به وجود آورنده تحیر و سرگردانی معرفتی و عدم قطعیت شد. ناقدان مدرنیته راه روزگار پس از مدرنیته را یکی از این دو راه می‌شناسند یا نیهیلیسم یا دستیابی به افقی تازه، افقی که طلیعه اش با شک آوری پسا مدرن با ناباوری به معنای قطعی و نهایی چیزها، رخدادها، سخن ها، متن ها، و با انکار متافیزیک حضور معنا، آغاز شده است.[1] اما خود نوید دهنده این حقیقت بوده است که عقل خودبنیاد، خود، بنیاد خویش را فرو می‌ریزد و اگر نخواهد به جایی پناه برد باید به سرگردانی تن در دهد. همان اتفاقی که از ویژگی‌های پست مدرنیزم نیز هست. این همان نفی است که می‌تواند بستر ساز معنویت و همخوان با مبانی اصلی آن باشد. برای رسیدن به حقیقت ابتدا باید واقع نمون ها را دریافت و نفی کرد و این همان چیزی است که عقل خودبنیاد به آن دست یافته است.

۱ احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی ،ص: ۲۵۷

همچنین ن. ک به: ساوجی، محمد، مدرنیته و پسامدرنیسم، فصلنامه سیاست مجله دانشکده حقوق، دوره ۳۹ شماره ۲ ص ۱۷۱-۱۹۲

و یزدانی عباس، رابطه بین دین و مدرنیته، الهیات تطبیقی، ۱۰۳-۱۲۰

نتیجه

نه تنها عقل در فلسفه اسلامی رقیب مبانی وحیانی و معنویت نیست بلکه با توجه به تعریف عقل در فلسفه اسلامی حتی در یکی از عقلگرایانه ترین تقریرهای آن یعنی فلسفه ابن سینا پیوند وثیقی بین عقل و معنویت وجود دارد و توجه به تبیین منشا عقل در عالی ترین درجه آن در فلسفه اسلامی القا کننده بالاترین درجه معنویت است و لذا باید گفت که عقل و وحی با یکدیگر عینیت دارند و اعتبار عقل جزئی انسان ها نیز به اعتبار امری علوی و برتر است که بواسطه آن تلالو دارد. از طرفی برخی از انشعابات عملی و کاربردی عقل در فلسفه اسلامی مورد تمرکز قرار نگرفته است و این امر را می‌توان ناشی از هیمنه معنویات بر فلاسفه مسلمان دانست که یا انگیزه آنان برای توجه خاص به این مباحث را کمرنگ کرده یا باعث اصالت ندادن به حیطه‌های عملی عقل در نظر آنان شده است. به هر حال عقلانیت حتی در مخالفترین تقریرهای آن با معنویت به یکسری نفی ها رسیده است که برآیندهای این نفی ها با معنویت آشناست.

فهرست منابع

۱- احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.

۲- ابن‌سینا، حسین‌ابن‌عبدالله، الاشارات و التنبیهات، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۳۷۵.

۳- ...، (الالهیات)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

۴- ...، الشفا(الطبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.

۵- ...، الشفا(المنطق)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.

۶- ...، المباحثات، تحقیق بیدارفر محسن، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.

۷- ...، المبدا و المعاد، تهران، موسسه مطالعات اسلامی مک گیل و دانشگاه تهران، ۱۳۶۳

۸- ...، النفس من کتاب الشفا، تعلیقه حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

۹- ...، رساله نفس، حواشی عمید موسی، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۷۱ق.

۱۰- ...، عیون الحکمه، تحقیق بدوی ع، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰ م.

۱۱- ...، مبدا و معاد، ترجمه شهابی م، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ ش.

۱۲- ساوجی، محمد، مدرنیته و پسامدرنیسم، فصلنامه سیاست مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹ شماره ۲، ۱۳۸۹.

۱۳- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱ م .

۱۴- یزدانی، عباس، رابطه بین دین و مدرنیته، الهیات تطبیقی، ۱۳۸۸

عقلانیت دین و بَغاوت خرد از منظر علامه اقبال لاهوری

مهدی حسن‌زاده*

چکیده

آیا دینداری بدون تعقل و عقلانیت بدون دین و معنویت امکان‌پذیر است؟

از نظر اقبال لاهوری در برهه‌هایی از زمان که عقل از اصل و اساس الهی خود دور افتاده است، به خوی بغاوت گرفتار شده و علیه اساس معنوی زندگی طغیان و سرکشی کرده است، چیزی که وی مادیگری غرب را در همین راستا تبیین می‌نماید. بنابراین، برای این که عقل از این حال و خوی خود بیرون بیاید، باید به اساس خود توجه کرده و خود را از آن جدا نسازد. از طرف دیگر، برای این که دین قابل توضیح باشد و انسان مدرن امروزی بتواند آن را بپذیرد، لازم است که حقایق کلی آن مبتنی بر بنیان‌های عقلانی باشد. از نظر او پذیرفتن دینی که اصول و حقایق آن بر بنیانی عقلانی استوار نیستند، یا پذیرفتن اصول عقیدتی تردیدآمیز، امکان عملی اندکی دارد. بنابراین، پیشنهاد وی برای بشر آمیزه‌ای از عقل و شهود است.

کلمات کلیدی: اقبال لاهوری، مادیگری، بغاوت خرد، دین

* استادیار دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

بی‌تردید اقبال بزرگترین فیلسوف مسلمان قرن بیستم بوده و فلسفه‌اش دارای محتوا و پیامی بی‌نظیر است به طوری که این‌گونه اندیشه در تاریخ معاصر کم سابقه می‌باشد. شاید به همین جهت است که در مورد او نوشته‌اند «کسی نمی‌تواند ادعا کند که او پیامبر بود زیرا این دعوی هم از لحاظ تاریخ ادیان نادرست است و هم ناسازگار با عقیده اسلامی خاتمیت نبوت ولی این را می‌توان پذیرفت که بال جبرئیل با وی تماس پیدا کرده است» (نک. قیصر، ۱۳۸۹، ص۲۱).

اگر بخواهیم حقیقت را درباره اقبال بیان کنیم، در دنیای معاصر اسلام، کمتر فرهیخته و روشنفکری را می‌بینیم که همانند او دارای شخصیتی استوار و ایمانی راسخ باشد. او در واقع یک مؤمن و روشنفکر بود و نه یک مؤمنِ روشنفکر. وی ایمان را فدای روشنفکری، و روشنفکری را فدای ایمان نمی‌کند، بلکه سهم هر یک را در زندگی می‌داند، و متوجه است که باید به چه میزان از هر یک در پیشبرد اهداف زندگی سود جست. البته رکن اصلی برای او دین است. وی دین را با هیچ یک از علوم طبیعی و بشری مقایسه نمی‌کند و این به برداشت او از دین برمی‌گردد. برای او وظیفه و نگرش دین ماورای همه بینش‌ها است. همه علوم در شکم دین جای می‌گیرند، ولی دین به تنهایی مساوی با هیچ کدام از آنها نیست. به تعبیر ساده، می‌توان گفت قرآن در متن خود از فلسفه، اقتصاد و طبیعت سخن می‌گوید اما قرآن مستقلا نه کتاب فلسفه است و نه اقتصاد و طبیعت. با این حال، این به معنای رویگردانی اقبال از علم و عقلانیت نیست.

اقبال لاهوری یکی از آثار منظوم و مشهور خود، یعنی *اسرار خودی* را با اقتباس از شعر معروف مولانا آغاز نموده است: دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر... . احتمالا اقبال از این جهت منظومه خود را این‌گونه شروع می‌کند که مانند مولانا از جویندگان و پویندگان انسان کامل بوده است. گر چه این سؤال که آیا اقبال توانست انسان کامل و گمشده خود را پیدا نماید بسیار مهم است، اما پرسشی که اکنون برای ما در درجه اول اهمیت قرار دارد آن است که اولا؛ چرا اقبال در پی چنین گمشده‌ای بود و ثانیا؛ مبانی فکری چنین انسانی چه بود؟ با توجه به این که آنچه اقبال در پی آن بود، پیدا نمودن و رسیدن به مسلمان واقعی بود، اکنون سؤال را می‌توان به گونه دیگری مطرح ساخت: وضعیت مسلمانان معاصر زمان اقبال چگونه بود که او در پی یافتن یک مسلمان واقعی بود؟ اقبال مسلمان واقعی را چه کسی می‌داند؟

به زعم اقبال، مسلمانان زمان او دچار رخوت و رکود شده و از حرکت باز ایستاده بودند. از نظر وی، آنچه در ادوار پایانی قرون وسطی غرب را به حرکت درآورد و نهضت‌های فکری و فرهنگی دوره رنسانس و اصلاح کلیسا را به وجود آورد، ورود جهان‌بینی و تفکر اسلامی به غرب بود ولی مسلمانان خود به علل گوناگون دچار رخوت و رکود فرهنگی شدند و در طی سده‌های گذشته از حرکت بازایستادند. این در

صورتی بود که غرب به حرکت خود ادامه داد و موانع رشد و ترقی را از پیش راه برداشت (مجتبائی، ۱۳۸۵، ص۶۲۸). او در *اسرار خودی* در این باره سروده است:

یاد ایامی که سیف روزگار — با توانا دستی ما بود یار...
عالم از ما صاحب تکبیر شد — از گل ما کعبه‌ها تعمیر شد
حرف اقرا حق به ما تعلیم کرد — رزق خویش از دست ما تقسیم کرد
گرچه رفت از دست ما تاج و نگین — ما گدایان را به چشم کم مبین

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص۵۲-۵۱)

لذا وظیفه‌ای که وی معتقد بود مسلمان واقعی امروزه بر عهده دارد بی‌اندازه خطیر است. آیا مسلمانان باید همان راه غربی‌ها را ادامه داده و از آنها الگوبرداری نمایند، یا باید کل دستگاه اسلام را بدون آن که کاملا از گذشته‌اش منتزع شود، مرور و بازسازی نمایند؟ مسئله پیش آمده برای اقبال موضوع نسبت عقل و دین است. آیا عقل می‌تواند راهبر انسان کامل باشد؟ آیا زندگی بدون دین، زندگی حقیقی است؟ هدف زندگی دینی و نیز هدف زندگی مبتنی بر عقل چیست؟ ارتباط بین دین و عقل چیست؟ آیا دینداری بدون تعقل، و عقلانیت بدون دین و معنویت امکان‌پذیر است؟ همه اینها برای اقبال در بررسی و تحلیل جهان‌بینی شرق و غرب و جایگاه آنها نهفته است. نوشته زیر در نظر دارد تا ضمن بررسی ارتباط عقلانیت و نیز دین حاکم بر جامعه معاصر زمان اقبال، به بیان اندیشه وی پیرامون نسبت عقل و دین بپردازد.

مادیگرایی غرب

چنان که گفته شد، اقبال در زمان خودش با مشکل عمده‌ای مواجه بود. وی احساس می‌کرد که مردم شرق، اعم از مسلمانان و هندوها، تحت تأثیر تفکر غربی‌ها، شروع کرده‌اند به این که به نقش عقل در زندگی بشر تأکید بی‌موردی بورزند. نقادی اقبال از جهان غرب مبتنی بر این اعتقاد راسخ وی بود که تمامی اندیشه-هایی که از غرب رسوخ کرده است، هیچ رابطه‌ای میان روح و ماده قائل نیستند بلکه آنها را جدا و متفاوت انگاشته، اهمیت را به ماده می‌دهند. آنها نقش ماده را در زندگی مهمتر و اساسی‌تر از روح می‌دانند (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸ب، ص۳۲). در حقیقت، با غلبه‌ای که انسان مدرن غربی از طریق نتایج فعالیت عقلی خویش بر طبیعت یافت، نهال معنویت در او خشکید و لذا در قلمروی اندیشه، ستیزی گسترده با خویشتن و در زندگی سیاسی و اقتصادی، مبارزه‌ای وسیع با دیگران دارد. این انسان، درمانده خودپرستی بی‌رحم خویش است، و اشتهای سیری‌ناپذیرش به زراندوزی، اندک اندک خط بطلان بر تلاش‌های متعالی او کشیده و چیزی جز

زندگی کسالت‌آور عایدش نساخته است. به گفته اقبال، او «چنان مجذوب واقعیت، یعنی منبع احساس کنونی خویش شده که پیوندش را با اسرار سر به مهر ژرفنای وجودش بریده است» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸الف، ص۱۹۵).

به هر حال، علم‌گرایی جدید منحصر به فرد است. ریاضیات حیرت‌آورش عالم را به صورت معادله دیفرانسیلی ماهرانه می‌نگرد و دانش فیزیک آن با روش‌های خاص خود به مرحله‌ای رسیده که معبد بسیاری از خدایان غرب را در هم شکسته است. بنابراین، پر بیراه نیست که اگر در غرب این اندیشه مطرح شد که جز قانون علیت و رابطه میان علت و معلول مادی، جنبه دیگری از حقیقت در طبیعت وجود ندارد. با این اوصاف، انسان مدرن با فلسفه‌هایی که در نقادی و تخصص‌گرایی دارد، خود را در وضع عجیبی گرفتار می‌بیند. طبیعت-گرایی انسان قدرت بی‌سابقه ای در نظارت بر نیروهای طبیعت به او بخشیده، ولی ایمان و در نتیجه نشاط و بالندگی حقیقی را از زندگی او دزدیده است.

اقبال برای توضیح این موضوع از مثال نظریه تکامل استفاده می‌کند. وی معتقد است با وجود تسلط نظریه تکامل در غرب و این که فرهنگ و تمدن غربی از پیچیدگی فراوانی برخوردار است، با این حال در بین غربیان مبنایی علمی وجود ندارد که آنها پیشتاز باشند؛ این نوعی نومیدی نهفته در انسان جدید است که خود را در پس پرده اصطلاحات علمی پنهان می‌سازد (همو، ص۱۹۴).

اقبال دل خوشی از غرب ندارد و همواره از آن نالان است و با زبان نقد از آن صحبت میکند. در انتقاد از اروپا و عدم پایبندی آنها به دین و مذهب و نیز روی‌گردانی آنها از اعتقاد به جهان دیگر وی چنین سروده است:

آدمیت زار نالید از فرنگ — زندگی، هنگامه برچید از فرنگ...
گرگی اندر پوستین بره‌ای — هر زمان اندر کمین بره‌ای
مشکلات حضرت انسان از اوست — آدمیت را غمِ پنهان از اوست
در نگاهش آدمی آب و گل است — کاروان زندگی بی‌منزل است

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۸ب، صص۹۷-۱۹۵)

همچنین وی غرب را از این جهت به باد انتقاد می‌گیرد که هم دین و هم علم را از مسیر اصلی خود منحرف و به تعبیر خود اقبال، چشمه‌های علم و عرفان را مکدر ساخته است (همو، ص۱۲۴). علم و عقلی که اروپا و غرب بدان متوسل شده است و با آن می‌خواهد راه خود را پیدا نماید، از نظر اقبال همانند کسی است که شعله آتش را در آب فرو می‌برد. احتمالا وی متأثر از برخی سروده‌های حافظ است که اساس عالم را عشق دانسته و این راه را برای نامحرمان و به ویژه عقل بسته و ناگشوده می‌داند. عکس این را در غرب ساری و جاری می‌داند. اگر در عالم دین و عرفان، عشق است که آتش به همه عالم می‌زند و در ذره ذره کائنات نفوذ

کرده و آنها را برای رسیدن به خداوند مشتعل می‌سازد، از نظر اقبال در غرب همه کاره عقل است و جهان با قانون او پیچیده شده است:

عقل چون پای در این راه خم اندر　　شعله در آب دوانید و جهان بر هم زد

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص۲۵۸)

از نظر اقبال، در غرب علم و عقل در سایه پیشرفت این توانایی را یافتند که مابعدالطبیعه را نادیده انگارند و حتی چنان که اقبال از برخی فیلسوفان غربی نقل می‌کند، دین را به عنوان «صورت عقلی شعر» یا «بازی قابل توجه برای سالمندان» نشان دهند (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸الف، ص ۱۹۳). در این صورت، مقوله دین و عناصر مرتبط با آن از قبیل معنویت، اخلاق، خداباوری، عدالت و ... چیزهایی در حد توهم و نهایتا بیهوده خواهد بود.

بغاوت خرد

از نظر اقبال تمام کار عقل و خرد را با روشی که در غرب وجود دارد، می‌توان در «بغاوت» آن خلاصه کرد. گرچه عقل برای غربی‌ها توانست پیشرفت‌های مادی حاصل کند و آنها را در زراندوزی و ثروت‌اندوزی پیش اندازد، ولی اکسیر عشق و محبت یا دین و معنویت را از آنها گرفت:

کیمیاسازی او ریگ روان را زر کرد　　بر دل سوخته اکسیر محبت کم زد

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص۲۵۸)

یا در جای دیگری در توصیف عقل و بغاوت آن چنین سروده است که:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ　　عقل تا بال گشودست گرفتارتر است...

حکمت و فلسفه کاری است که پایانش نیست　　سیلی عشق و محبت بر دستانش نیست

بیشتر راه دل مردم بیدار زند　　فتنه‌ای نیست که درچشم سخندانش نیست

(همو، ص۲۵۸)

چنان که مشاهده می‌شود، اقبال کار عقل را غارتگری و رهزنی از مردم می‌داند. بنابراین، وقتی اقبال از «بغاوت خرد» صحبت می‌کند و تأکید دارد که «در حرم خطری از بغاوت خرد است» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸ب، ص۲۹)، منظور تمایلات دنیوی عقل است که از ویژگی‌های مکاتب غربی می‌باشد، به طوری که زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شخص را از اصول معنوی و اخلاقی جدا می‌سازد. به تعبیر دیگر، از نظر اقبال، بغاوت خرد یعنی طغیان و سرکشی انسان غربی علیه اساس معنوی زندگی.

با توجه به آنچه گفته شد، اقبال وابستگی به غرب را بر نمی‌تابد و اساسا همین وابستگی و تأثیر را باعث از بین رفتن ذوق زندگی در بین مسلمانان می‌داند. نکته اول در این باره این که اقبال کسانی را که دل در گرو غرب دارند و می‌خواهند با راه و روش آنها و نیز با کمک آنها مشکلات عالم اسلام را حل کنند، نادان می‌خواند. چون بنیان غرب بر عقل مادیگرا و منفعت‌اندیش است. غرب هیچ گاه دلش به حال ملتی نسوخته و نمی‌سوزد و در طریق خود ابتدا منفعت و سود خود را مد نظر دارد:

تورا نادان امید غم گساری ها زافرنگ است دل شاهین نسوزد بهر آن مرغی که در چنگ است

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص۱۵۵)

یا در جای دیگری سروده است که:

امتی بر امت دیگر چرد دانه این می‌کارد، آن حاصل برد
از ضعیفان نان ربودن حکمت است از تن‌شان جان ربودن حکمت است
شیوه تهذیب نو آدم‌دری است پرده آدم‌دری سوداگری است

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۸ب، ص۳۵-۱۳۴)

یا این ابیات که:

اندرین ره تکیه بر خود کن که مَرد مَرد صید آهو با سگ کوری نکرد
آه از قومی که چشم از خویش بست دل به غیر الله داد، از خود گسست

(همو، ص۱۶۷)

چنان که مشاهده می‌شود، تعبیر اقبال از فرنگیان به سگ کور است. از این جهت وی آنها را این گونه توصیف می‌کند که چشم از بُعد ماوراءطبیعی عالم بسته‌اند یا به تعبیر دیگر چشم باطن آنها کور شده اما خوی درندگی آنها زیاد شده است. به علاوه، چنان که گفته شد، به خاطر همین وابستگی و امید بستن به غرب است که اقبال در *گلشن راز جدید* خود در توصیف از بین رفتن معنویت و نیز اسلام از بین مسلمانان چنین سروده است که:

زجان خاور آن سوز کهن رفت دمش واماند و جان او زتن رفت
چو تصویری که بی‌تار نفس زیست نمی‌داند که ذوق زندگی چیست
دلش از مدعا بیگانه گردید نی او از نوا بیگانه گردید

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۸ج، ص۲۱)

یا در *زبور عجم* در این مورد سروده است که:

خاور که آسمان به کمند خیال اوست — از خویشتن گسسته و بی‌سوز و آرزوست
در تیره خاک او تب و تاب حیات نیست — جولان موج را نگران از کنار جوست
بتخانه و حرم همه افسرده آتشی — پیر مغان شراب هوا خورده در سبوست
فکر فرنگ پیش حجاز آورد سجود — بینای کور و مست تماشای رنگ و بوست

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۱۳۰)

با توجه به خوی مادیگری غرب و عقل منفعت‌اندیش و معیشت‌اندیش آن، اقبال در *گلشن راز جدید* چنان در نکوهش غرب داد سخن می‌دهد که کمتر کسی آن را با این رسایی وصف کرده است. در مقام مثال، وی حتی کشت و زرع در بیابان را با همه سختی‌ها و زحمات و شاید محصول کمتر آن، از باغ و گلشن‌های فرنگ نیکوتر می‌داند. یا در مقام مثالی دیگر، بیابان و زمین بائر را از باغ‌های فرنگ زیباتر می‌داند. علت همه این بدبینی‌های اقبال نسبت به غرب، غلبه خوی مادیگری و عقل منفعت‌اندیش بر آنها و دوری‌شان از دین و معنویت است:

زباغش کشت ویرانی نکوتر — ز شهر او بیابانی نکوتر
چو رهزن کاروانی در تک و تاز — شکم‌ها بهر نانی در تک و تاز

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۸ج، ص۱۳۷)

بنابراین، اگر مسلمانان قصد الگوبرداری از غرب را دارند، آنها هم دچار همان مریضی فرنگ خواهند شد. چنان که اقبال این معضل را مشاهده نموده و به آن اشاره کرده است:

شرق خراب و مغرب از آن بیشتر خراب — عالم تمام مرده و بی ذوق جستجو است

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۱۳۱)

از نامه‌های خصوصی اقبال به دوستانش برمی‌آید که در سال‌های پس از برگشت از اروپا، وی شدیدا افسرده خاطر، مأیوس و دلسرد بوده است و حتی به گفته خودش شوق و ذوق شعر گفتن را هم نداشته است. این احوال در منظومه «شِکوه» که در همان سال‌ها سروده شده، به خوبی منعکس است. این منظومه، چنان که از نام و عنوان آن برمی‌آید، شِکوه دردناک شاعر است از خداوند، از آنهمه تیره‌بختی و زبونی و سستی و جهلی که دامنگیر مسلمانان در سراسر جهان شده است. ناگوارترین واقعیت برای اقبال در آن احوال تلخ و دردآور این بود که جامعه مسلمان هند باید برای حفظ موجودیت خود در برابر اکثریت متخاصم هندوها، از قدرت

متجاوز و استعمارگر غاصب استمداد کند (مجتبائی، ۱۳۸۵، ص۶۲۷)؛ یعنی کسانی که خوی آنها بی‌دینی و مادیگری است بر مسلمان‌ها مسلط شده و مسلمانان برای خلاصی از شرایط ایجاد شده محتاج آنهایند.

باری، اگر بخواهیم آنچه را اقبال در توصیف عقلگرایی و مادیگرایی غرب و نیز سرنوشت کسان دیگری که بخواهند از آن الگوبرداری کرده و یا دست نیاز به طرف آنها را دراز کنند، بیان کنیم، باید به سراغ این سروده‌های وی در *گلشن راز جدید* برویم که:

روان خوابیـد و تـن بیـدار گردیـد — هنـر بـا دیـن و دانـش خـوار گردیـد
خـرد جـز کـافری کـافرگری نیسـت — فـن افرنـگ جـر مـردم دری نیسـت
گروهـی را گروهـی در کمـین اسـت — خدایش یار، اگـر کـارش همـین اسـت

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۸ج، ص۱۳۸)

نتیجه این که اقبال در سال‌های پس از بازگشت از اروپا نگران مردم آسیا و به ویژه مسلمانان بود که اکثر آنان اسیر دسائس غرب بودند و اگر هم عده‌ای به ظاهر از این بند آزاد بودند، ولی زیر فشار سیاسی و اقتصادی غرب قرار داشتند. این وضع مسائل و ناگواری‌های عمده‌ای را برای آنان پیش آورده بود. اسلام و مسلمانان با فرهنگ ریشه‌دار و غنی خود، زیر نفوذ غرب بودند؛ غربی که با مادیگری و دنیاپرستی و لاجرم با بی‌دینی در آمیخته بود.

در پایان این بخش، لازم به ذکر است که اقبال در سروده‌های خود نه تنها بر غرب معاصر، که بر غرب دو هزار و چند صد سال پیش نیز می‌تازد. از نظر او، فلسفه یونان باستان از عواملی بود که اندیشه اسلامی را از کار انداخته بود. این فلسفه هر چند به عنوان نیرویی فرهنگی در تاریخ اسلام سهم داشت و افق‌های عقلانی را برای علمای اسلام گسترش داد، اما در عین حال، بر دیدگان آنها پرده‌ای افکند که از تفهم روش‌شناسی قرآنی بازماندند (زیاده، ۱۳۷۱، ص۲۰). از جهت نمونه، وی در مورد سقراط معتقد بود که توجه وی همه تأکید بر دنیای آدمی بود. چنان که اقبال می‌گوید، از نظر سقراط انسان را با انسان می‌توان مورد مطالعه خاص قرار داد و نه با عالم نباتات، حشرات و ستارگان. از نظر اقبال، این نظر با روح قرآن ناسازگار است که در آن خداوند خواننده را دائما به مشاهده تغیرات دائمی ابر و باد و آسمان پر ستاره و ... می‌خواند (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸الف، ص۱۰) . به همین جهت، وی فلسفه یونان باستان را به باد استهزاء می‌گیرد و اندیشه فلاسفه مهم آن را موجب گمراهی متفکران و انحراف آنان از شناخت حقیقت جهان می‌داند. به عنوان مثال، او از افلاطون، که یکی از پدیدآورندگان فلسفه یونان باستان است، به تندی و خشم یاد کرده و در منظومه *اسرار خودی* در حق وی اینگونه می‌سراید که:

راهـــب دیرینـــه افلاطـــون حکـــیم　　از گـــــروه گوســـــفندان قـــــدیم
رخـــش او در ظلمـــت معقـــول گـــم　　در کهســـتان وجـــود افکنـــده ســـم...
گوســـفندی در لبـــاس آدم اســـت　　حکم او بر جـان صـوفی محکـم اسـت
فکـر افلاطـون زیـان را سـود گفـت　　حکمـــت او بـــود را نـــابود گفـــت...

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص۲۳)

اهمیت دین

با توجه به آنچه گفته شد، اقبال مادیگرایی و عقلگرایی غرب را نمی‌پسندد و تقلید و وابستگی مسلمانان به آن را هم درست نمی‌داند؛ چون غرب تفسیرش از عالم یک تفسیر مادی و غیر دینی است و می‌ترسد که مبادا مسلمانان هم بدان مشکل دچار شوند، چنان که تا اندازه‌ای اقبال آن را ساری و جاری می‌دانست. اگر در جایی این نوع از تفکر غالب شود، انسان از زندگی ماشین‌گونه و تسلط ماشینی رهایی پیدا نخواهد کرد، و در نتیجه حتما نابود خواهد شد. از همین روی، اقبال بر آن است که بشر امروزه به سه چیز نیازمند است تا از موقعیتی که در آن قرار گرفته است نجات یابد: تفسیر معنوی از عالم، رهایی معنوی فرد و اصول اساسی تکامل اجتماع که بر پایه معنویت استوار باشد (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸الف، ص۱۸۷). به نظر می‌رسد در اندیشه اقبال این مهم وجود دارد که تنها چیزی که می‌تواند تفسیر محکم و متقنی از جهان، فرد و جامعه به دست دهد، دین است. همگام با بسیاری از دین‌شناسان، اقبال هم به این نظر دارد که دین، جهان مقدسی است که آدمی را در یک محیط آرام و امن قرار می‌دهد. در غیر این صورت بشر به گیجی و پوچی خواهد رسید. هنگامی که اقبال می‌گوید که نماز در اسلام به منزله گریز انسان از یکنواختی زندگی به فضای آزاد و روحانی است و تنها راه نجات برای انسان عصر بمب اتم، روی‌آوردن به دین است و گرنه تمدن و فرهنگ و هستی انسان رو به انقراض خواهد رفت (نقوی، ۱۳۵۸، ص۱۲۰)، نظر به همین موضوع اساسی دارد. او معتقد است به ویژه در غرب معاصر، «من» سرگردان به جستجوی خویش در میان دموکراسی‌های مغایر مشغول است، دموکراسی‌هایی که وظیفه آنها چیزی جز استثمار مستمندان در جهت منافع ثروتمندان نیست. وی می‌خواهد از او بپذیریم «که امروزه اروپا بزرگترین مانع در راه پیشرفت اخلاقی [و معنوی] انسان است» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸الف، ص۱۸۸). به هر حال، جدایی زندگی مادی از اساس روحانی و دینی آن، همان چیزی است که اقبال به شدت آن را تخطئه می‌کند و عاملی می‌داند که نسل جدید شرق و به ویژه جوانان اسلامی را به سوی تمایلات مادی سوق داده است:

در عجـم گردیـدم و هـم در عـرب　　مصـــطفی نایـــاب و ارزان بولهـــب

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۸ب، ص۲۱۸).

چنان که گفته شد، اقبال دین را معنای عالم می‌داند. دین مهم‌ترین چیزی است که معنا و مفهوم عالم را برای ما بازگو می کند. از این نظر دین برای او چیز عجیبی است. دین قدرتی دارد که هیچ چیز دیگر توان مقابله با آن را ندارد؛ «تاریخ بشر گواه آن است که انسان همیشه در برابر دین سر فرو آورده و آرامش و خشنودی خود را در آن یافته است» (انور، ۱۳۶۹، ص۶۰). یا چنان که خود اقبال از برخی فیلسوفان غربی نقل می‌کند، دین «مجموعه‌ای است از حقایق کلی که اگر با اخلاص پذیرفته شود و به درستی در ذهن بنشیند، شخصیت و خصوصیات را به طور مؤثری دگرگون می‌سازد» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸الف، ص۹). با این حال، دینی که اقبال از آن صحبت می‌کند، افیون توده‌ها نیست. او دین کاذب را تبلیغ نمی‌کند. اصولا اقبال با کسانی که دین را وسیله جلب نظر مردم قرار می‌دهند، یا حتی آنان که دین را عاملی برای روی‌گردانی از تلاش‌ها و مبارزات زندگی‌ساز می‌سازند، به شدت مخالف است. دین او آن طور که مکتب کمونیسم در مورد همه ادیان می‌گوید، «افیون توده‌ها» نیست. از نظر او اساسا دین قدرت است. دین بشر را به تسخیر عالم دعوت می‌نماید، و نه به عزلت و گوشه‌نشینی و ترک امور دنیوی:

وای آن دینی که خواب آرد ترا　　باز در خواب گران آرد ترا
سحر و افسون است یا دین است این　　حب افیون است یا دین است این؟

(فاضلی، ۱۳۷۷، ص۳۳۰)

گفته شده است که اقبال در شرح مبانی عقیدتی خود به نیکلسون نوشته است که هدف دین اثبات و تکامل شخصیت و خودی انسان است و نه فنای وجود؛ غرض تکامل خودی و شخصیت است و نه فنای خویشتن (مقتدی شیرازی، ۱۳۳۳، ص۵۳). ابیات زیر توضیح گویای جملات فوق است:

شرع می‌خواهد که چون آیی به جنگ　　شعله گردی واشکافی کام سنگ...
از عمل آهن عصب می‌سازدت　　جای خوبی در جهان اندازدت
خسته باشی استوارت می‌کند　　پخته مثل کوهسارت می‌کند...
گر زمینی آسمان سازد ترا　　آنچه حق می‌خواند آن سازد ترا

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص۸۷)

یا این ابیات که:

قوت ایمان حیات افزایدت　　ورد لاخوف علیهم بایدت
چون کلیمی سوی فرعونی رود　　قلب او از لاتخف محکم شود

(فاضلی، ۱۳۷۷، ص۶۵)

توضیح این نکته لازم است که گاهی عرفای اسلامی در کنار نظریه عرفانی خویش، نظریه اجتماعی نادرستی نیز داشته‌اند. بر اساس این نظریه، آنها نظم موجود و بالفعل جوامعِ خود را نظم طبیعی و تغییرناپذیر پنداشته و می‌گفتند ما نمی‌خواهیم در این جهان خدایی کنیم، نمی‌خواهیم جهان را عوض کنیم، نمی‌خواهیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم (سروش، ۱۳۷۶، ص۳۷۵). احتمالا غزالی چنین فکر می‌کرده است. نقل است که وی گفته است: «مسئولیت تاریخ به عهده ما نیست و خداوند که این جهان و مردم را آفریده است، خودش بهتر می‌داند که جهان را چگونه اداره کند و با کنار رفتن کسی مثل من یا تو امور این عالم مختل نخواهد شد» (همو، ص۳۷۴). چنان که برخی گفته‌اند، این صریحا فتوای او بوده است و دقیقا بر این مبنا عمل می‌نموده است. او گفته است که این روایت را از پیامبر شنیده که یک روز امارت و حکومت بر مسلمین، معادل شصت سال عبادت است اما آن را برای دنیاپرستان یا توانایان و مخلصان واگذاشته است. او معتقد بوده است که از خود اطمینان ندارد و لذا در این وادی هم گام نگذاشت (همو، ص۷۵-۳۷۴). در برابر این نگاه، اقبال این‌گونه عرفا را که به فکر جامعه نیستند و از ضرورتهای آن غافل می‌باشند، «سوداگران دین فروش» می‌خواند:

می‌شود هر مو درازی خرقه‌پوش　　آه از این سوداگران دین‌فروش
با مریدان روز و شب اندر سفر　　از ضرورتهای ملت بی خبر

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص۴۸)

باری، چنان که از توضیحات فوق برمی‌آید، اقبال بر آن نیست که هدف نهایی برای بشر دیدن و فنا شدن در خداوند است. هدف نهایی انسان این نیست که چیزی را ببیند، بلکه منظور آن است که او چیزی بشود. پایان جستجوی انسان، به معنای بیرون رفتن از عالم و گوشه‌نشینی و یا به تعبیری از دست عالم خلاص شدن نیست، بلکه به معنای یافتن معنای دقیق‌تری از عالم و روشن شدن جایگاه انسان در آن و سپس تغییر عالم در راستای دین است؛ کاری که پیامبران دست به آن زده‌اند. از نظر اقبال، بدون داشتن این چنین معنای دینی از عالم، نجات بشر از پرتگاه کنونی آن امکان‌پذیر نخواهد بود.

اهمیت علم و عقل

به پور خویش دین و دانش آموز که تا بَد چون مه و انجم نگینش

(فاضلی، ۱۳۷۷، ص۴۶۸)

در حالی که اقبال از مادیگری و عقل منفعت‌اندیش آن انتقاد می‌کرد، معتقد بود که علم و اندیشه، شرقی و غربی ندارد، بلکه موهبتی است الهی که به انسان ارزانی شده است و سهم مسلمانان در همین علوم و یافته‌های مردم مغرب‌زمین و نیز در تمدن غربی و تحولات آن بسیار بزرگ و اساسی بوده است. عصر جدید در حقیقت با اسلام آغاز می‌شود و اسلام در پایان عصر قدیم و عصر جدید قرار داشته و تفکر استقرایی با آن آغاز می‌شود. هنگامی که اقبال بر آن است تا مکاتب فکری یونان باستان را به چالش بکشد، از همین نقطه شروع می‌نماید. به عنوان مثال، اقبال همگام با فلسفه جدید و در برابر افلاطون که معتقد بود فقط صور کلی پایدارند و جهان محسوس غیر واقعی و مجازی است، بر علم تجربی و استقرایی تأکید دارد. از نظر او، از آنجا که جهان واقعیت دارد، نمودی صرفا گذرا نیست. تجربه در کسب معرفت منبعی ضروری است. از نظر او، اسلام بسیار پیشتر از آنکه علوم جدید به تجربه و علم تجربی رو کنند، بر آن تأکید ورزیده است (نک. انور، ۱۳۶۹، صص۱۸-۱۳). بنابراین، از نظر وی برخورداری از پیشرفت‌های غرب مذموم نیست. آنچه مذموم است خود-کم‌بینی و سستی در برابر غرب و هراس از سلطه‌جویی‌های آن است. گرچه وی در اشعار خود غالبا از «فتنه‌های علم وفن»، «چنگیزی فرنگ» و «نیرنگ‌های فرنگ» می‌نالد، لیکن باید توجه داشت که فریاد و شکوه او از نفس «علم و فن» نیست، بلکه از علم و فنی است که از عشق جدا مانده و از فرنگی است که بی‌دین و بی‌خدا و ماده-پرست و متجاوز و ستمگر شده و عقل زیرکی را خدای خود قرار داده است. از فرنگی است که حرص و آز و قدرت‌طلبی، انسانیت او را به شیطانیت مبدل کرده است. وگرنه اقبال جنبه‌های مثبت تمدن غرب را منکر نیست (مجتبائی، ۱۳۸۵، ص۶۲۹). در نتیجه، علوم و فناوی غرب برای اقبال بسیار مهم و با ارزش است و از نظر او مسلمانان به ویژه، و شرقیان عموما، می‌بایست آن را بیاموزند تا بدین وسیله معضلات خود را بر طرف سازند. لیکن در این کار دقتی لازم است. آنها نباید اشتباهات غربیان را مرتکب شوند و قدرت مادی و نیز علم را به عنوان اهداف اصلی خود برگزینند.

با توجه به آنچه در این موضوع از نظر اقبال گفته آمد، وی مسلمانان را تشویق می‌کند به کسب بیشتر علم؛ البته با قیدی که در بالا مطرح شد. گاه اقبال برای گفته‌های خود از پیامبر (ص) هم روایت نقل می‌نماید. وی برای تأیید صحبت خود در علم‌آموزی به این نکته اشاره دارد که اگر علم بد است، چرا حضرت محمد (ص) که توانسته بودند به مقامات بالای معنوی و روحانی دست پیدا کنند، باز هم دعا می‌فرمودند که «رب زدنی علما و یقینا»؟ همچین اقبال به این نکته هم اشاره دارد که علم را از هر جایی که باشد باید آموخت، که احتمالا

به این قول پیامبر اشاره دارد که «اطلبو العلم و لو بالصین». به علاوه، اقبال علم را مایه نظم امور و حتی اعتبار ملت‌ها می‌داند، چنان که اگر اروپائیان صاحب دولت و اعتباری هستند، از قبال همین امر است:

گفت حکمت را خدا خیر کثیر — هر کجا این خیر را بینی بگیر
سید کل، صاحب ام‌الکتاب — پردگی‌ها بر ضمیرش بی‌حجاب
گرچه عین ذات را بی‌پرده دید — رب زدنی از زبان او چکید...
علم اشیا داد مغرب را فروغ — حکمت او ماست میبندد ز دوغ
علم و دولت نظم کار ملت است — علم و دولت اعتبار ملت است

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، صص۹۱-۱۹۰)

نسبت عقل و دین

چنان که از گفته‌های فوق فهمیده شد، گاه اقبال به نقد عقل می‌پردازد و آن را در برابر دین که اساسش معنویت، عشق و کشف و شهود است، نکوهش می‌کند. از نظر او عقل بسته به اسباب و علل است، اما عشق، که برای او در ذات دین نهفته است، مرد عمل است؛ سرمایه عقل از شک و بیم است، اما عشق مستلزم عزم و یقین است. عقل ابتدا به تعمیر می‌پردازد و سپس به ویرانگری، اما عشق ابتدا ویران می‌سازد و پس از آن آباد می‌کند. عقل مانند باد و ریگ فراوان در جهان زیاد است، اما عشق و دین حقیقی کمیاب. عقل در لباس چند و چون گرفتار است، اما عشق از این لباس‌ها عریان است و ... (اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص۷۴). یا در جاویدنامه سروده است که:

کار حکمت دیدن و فرسودن است — کار عرفان دیدن و افزودن است...
آن بدست آورد آب و خاک را — این بدست آورد جان پاک را
آن نگه را بر تجلی می‌زند — این تجلی را به خود گم می‌کند

(همو، ص۳۳۴)

با این حال، چنان که قبلا هم گفته شد، برای اقبال عقل موهبتی الهی و زادگاه آن «خلوت‌خانه لاهوت» است، لیکن گرفتار نفس و شیطان شده است. مادامی که عقل بر ذات اصلی خویش باشد، نور او روشنگر است، در غیر این صورت، نور او «نار» خواهد بود:

چو با من یار بودی نور بودی — بریدی از من و نور تو نار است
به خلوت‌خانه لاهوت زادی — ولیکن در نخ شیطان فتادی

(همو، ص۲۲۱)

بنابراین، از نظر اقبال عقل هم اصل الهی دارد و می‌تواند راهبر انسان به سوی خدا باشد، لیکن به لحاظ ذاتی، کار عقل بر عکس عشق تدریجی است. به تعبیر دیگر، عقل جرأت‌های رندانه عشق را ندارد و لذا حرکت او به سوی خدا بسیار آرام و نرم نرمک صورت می‌پذیرد. ابیات زیر از *جاویدنامه* اقبال به خوبی تفاوت‌های عقل و عشق را از نگاه وی به تصویر خواهد کشید:

چشمش از ذوق نگه بیگانه نیست — لیکن او را جرأت رندانه نیست
پس زترس راه چون کوری رود — نرن نرمک صورت موری رود
تا خرد پیچیده‌تر بر رنگ و بوست — می‌رود آهسته اندر راه دوست
کارش از تدریج می‌یابد نظام — من ندانم کی شود کارش تمام
می‌نداند عشق سال و ماه را — دیر و زود و نزد و دور راه را
عقل در کوهی شکافی می‌کند — یا بگرد او طوافی می‌کند
کوه پیش عشق چون کاهی بود — دل سریع‌السیر چون ماهی بود
عشق شبخونی زند بر لامکان — گور را نادیده رفتن از جهان
زور عشق از آب و باد و خاک نیست — قوتش از سختی اعصاب نیست
عشق با نان جوین خیبر گشاد — عشق در اندام مه چاکی نهاد
کله نمرود بی ضربی شکست — لشکر فرعون بی حربی شکست

(همو، ص۲۸۲)

خلاصه ابیات بالا را می‌توان در جمله‌ای از اقبال در *بازسازی اندیشه دینی* دید که «یکی لذت حضور همه حقیقت را در می‌یابد و دیگری خردک خردک در پی درک تمامی آن است» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸الف، ص۱۰). لیکن نکته مهم در اندیشه اقبال آن است که آن حقیقتی که هر دوی اینها به دنبال آن هستند، نهایتا «خود را به میزان وظیفه و مأموریتی که در زندگی بر ایشان معین کرده است، به آنها می‌نمایاند». یعنی هم از طریق عقل و هم از طریق دین حقیقت عالم کشف شدنی است.

اقبال نکته اساسی دیگری هم به این موضوع اضافه می‌نماید و آن این که هر دوی اینها محتاج یکدیگرند. او معتقد است در طریق رسیدن به باطن هستی، گاه این دو نیروهای‌شان به تحلیل می‌ورد. وی چنین اظهار می‌دارد که «هر دوی آنها برای بازیابی نیروی از دست رفته خویش، نیازمند یکدیگرند» (همو، ص۱۰). از نظر اقبال، دین با حقایق خود می‌بایست بشر را در زندگی ارشاد و دلالت کند، اما این حقایق کلی که دین آنها را آشکار می‌سازد، گاه بی‌سامان و آشفته می‌مانند. در حقیقت، پذیرفتن دینی که اصول و حقایق آن بر بنیانی عقلانی استوار نیستند، یا به تعبیر دیگر، پذیرفتن اصول رفتاری و عقیدتی تردیدآمیز، «عملی خطیر» است. از همین روست که

وی به تأسی از برخی فلاسفه غربی، دوره‌های ایمان را دوره‌های خردگرایی می‌داند. با این حال، همچنان یک نکته برای اقبال روشن باقی می‌ماند. تبیین ایمان و حقایق کلی دین با عقل، به معنای تفوق و برتری عقل و فلسفه نسبت به دین نیست. وی معتقد است که گرچه عقل حق قضاوت درباره دین را دارد، اما آنچه مورد بررسی و داوری قرار می‌گیرد، از چنان ماهیتی برخوردار است که در قضاوت عقلی و فلسفی محصور نخواهد شد. به عبارت دیگر، با توجه به آگاهی‌هایی که عقل از آن دارد، نمی‌تواند آن را در فرودست قرار دهد (همو، ص۹).

از طرف دیگر، اقبال مدعی است که عقل هم بدون کمک دین و عناصر ضروری آن در کشف تدریجی حقیقت و رسیدن بدان سرگردان خواهد بود چنان که عملا این اتفاق در غرب روی داد. دور شدن عقل در غرب از اساس الهی خود، به تعبیر دیگر جدا ماندن عقل از عشق و معنویت و تاخت و تازهای خودسرانه آن، نهایتا منجر شد به واماندگی عقل و احساس پوچی انسان غربی. اقبال عقل و ادراک را به کشتی شبیه می‌داند که بدون توسل به عناصر ذاتی دین هیچ ساحل امنی برایش قابل تصور نخواهد بود:

در جهان کیف و کم گردید عقل　　پی به منزل برد از توحید عقل
ور نه این بیچاره را منزل کجا ست　　کشتی ادراک را ساحل کجاست؟

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص۶۲)

بنابراین، از نظر اقبال، عقل و دین که اساس آن بر عشق و کشف و شهود است، می‌توانند به یکدیگر کمک نمایند. آنها در دو نقطه مقابل قرار ندارند، بلکه هر دو دارای یک ریشه‌اند. با توجه به این، به نظر می‌رسد که اقبال از یک طرف دین مبتنی بر عقل، و از طرف دیگر عقل مبتنی بر دین را مطرح می‌سازد. به بیان دیگر، او انسان کامل و یا به تعبیر دقیقتر مسلمان واقعی را نیازمند دینی می‌داند که آمیزه‌ای از عقل و شهود باشد، هرچند خود این موضوع مستلزم تحقیق جداگانه‌ای است. حسن ختام بحث ابیاتی از اقبال است که اندیشه فوق را به تصویر می‌کشد:

زیرکی از عشق گردد حق‌شناس　　کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبر شود　　نقشبند عالم دیگر شود

(همو، ص۳۰۶)

نتیجه

اگر بتوانیم یک بار دیگر سؤالات مطرح شده در ابتدای بحث را مطرح کنیم، می‌توانیم به پاسخ‌های اقبال برای آنها بهتر اشاره کنیم. سؤال‌های مهم بحث اینها بود که آیا عقل می‌تواند راهبر انسان کامل باشد؟ آیا زندگی بدون دین، زندگی حقیقی است؟ هدف زندگی دینی و نیز هدف زندگی مبتنی بر عقل چیست؟ ارتباط

بین دین و عقل چیست؟ آیا دینداری بدون تعقل و عقلانیت بدون دین و معنویت امکان‌پذیر است؟ چنان که گفته شد، پاسخ این پرسش‌ها برای اقبال در ارتباط بین شرق و غرب و جایگاه آنها از نظر او نهفته بود. در این راستا، تحقیق حاضر سعی کرد تا با طرح بحث مادیگری در غرب، بغاوت خرد، اهمیت دین و عقل، و نسبت عقل و دین به نظر اقبال در این باره بپردازد. نهایتا پاسخ اقبال در موضوع عقل و دین آن بود که هر دوی اینها دارای اصلی الوهی‌اند و مکمل یکدیگر. گاه دین به کمک عقل می‌آید و آن را از سردرگمی، مادیگیری و بغاوت نجات می‌دهد، و گاه عقل نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های دین را ساماندهی می‌کند.

فهرست منابع

۱. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۳) *کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری*، با مقدمه و شرح احوال و تفسیر کامل از احمد سروش، تهران: کتابخانه سنایی؛

۲. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۸الف) بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقائی، تهران: نشر ماکان؛

۳. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۸ب) پس چه باید کرد، شرح از ب. ا. دار، حواشی و ترجمه محمد بقایی، تهران: نشر ماکان؛

۴. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۸ج) گلشن راز جدید-بندگی‌نامه، گردآورنده ب. ا. دار، حواشی و ترجمه محمد بقایی، تهران: نشر ماکان؛

۵. انور، عشرت (۱۳۶۹) مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ترجمه محمد بقائی، تهران: انتشارات حکمت؛

۶. فاضلی، قادر (۱۳۷۷) فرهنگ موضوعی کلیات اقبال لاهوری،

۷. زیاده، خالد (۱۳۷۱) «راه و روش اقبال لاهوری در نواندیشی دینی»، مجله کیان، ترجمه مقصود فراستخواه، سال دوم، ش۶؛

۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶) قصه ارباب معرفت، چ۴، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط؛

۹. قیصر، نذیر (۱۳۸۹) معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال، ترجمه محمد بقائی، تهران: انتشارات تهران؛

۱۰. مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۸۵) «اقبال لاهوری»، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج۹، چ۲، تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی؛

۱۱. مقتدی شیرازی، محمدتقی (۱۳۳۳) فکر اقبال، بی‌جا، بی‌نا؛

۱۲. نقوی، علی محمد (۱۳۵۸) ایدئولوژی انقلابی اقبال، ترجمه م. م. بحری، تهران: انتشارات اسلامی.

نحوه مواجهه امام رضا (ع) با جریانهای عقلی و کلامی و فلسفی زمان خود و مقارنه آن با جریانهای فکری و فرهنگی واجتماعی دوران معاصر

عبدالرضا نورمحمدی*

فرهاد حصاری**

فاطمه رستمی***

چکیده

دورانی که امام رضا(ع) در آن می زیست عصر شکوفایی علم و سرازیر شدن علوم مختلف ملل سرزمین ها و تداخل فرهنگی مردمان آن روزگار بود. در این زمان پیشرفت علوم باعث پیدایش جریان های افکار و عقائد انحرافی و شبهات فکری گوناگون کلامی و فلسفی، از جمله فرقه های واقفیه، غلات، متصوفه، معتزله، مجبره و مفوضه و... شده بود، که این امر چالشی جدی در برابر عقائد و آموزه های ناب اسلامی و شیعی به شمار می رفت. امام رضا(ع) با درک این خطرات و تهدیدها و با روش ها خاص خود به روشنگری های فراوان در زمینه تبیین عقائد اسلامی و نمایاندن راه مستقیم الهی اقدام نمود. نکات جالبی که در این برخوردها مخصوصا در مناظرات آن حضرت می توان یافت، این است که ایشان طبق مسلمات قابل قبول طرف مقابل بحث می نمودند و از مسیر حق منحرف نمی شدند. با استدلال منطقی به بیان توحید و نبوت می پرداختند و با هر کس به اندازه سطح فهم آنان سخن می گفتند و از رویارویی با چالش های آن دوران نگرانی نداشتند و حتی خود ایشان پیشنهاد سوال نمودن را مطرح می کردند و از این مسئولیت را به نحو احسن انجام می دادند.

---

* دانشجوی دکترای جامعه شناسی

** دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه شناسی

*** دانشجوی کارشناس ارشد ریاضی کاربردی

در مقاله حاضر با استفاده از روش اسنادی به گوشه هایی از جریان های عقلی و کلامی و به بررسی نحوه مواجهه حضرت با آنها پرداخته شده است. با توجه به نتایج تحقیق می توان گفت که شیوه مواجهه امام رضا(ع) با استفاده از مناظرات، پرسش و پاسخ، مکاتبات، سخنرانیها و ایراد خطبه و بیان احادیث و مواعظ با انحرافات فکری زمان خویش بسیار قابل تامل است و می توان با الگو گرفتن از آن برای برخورد با انحرافات دوران معاصر الهام گرفت.

کلمات کلیدی: امام رضا(ع)، جریان کلامی، جریان عقلی، جریان فلسفی، انحرافات فکری، فرقه.

مقدمه

جوامع بشری به حکم انسان بودن دارای افکار واندیشه های متفاوتی هستند که حاصل این افکار در رفتار و منش آنها تأثیرگذار است. حتی گاهی این افکار بر افراد دیگر تأثیر می گذارد که موجب صلاح یا فساد آنها می شود. افکاری که دچار کج اندیشی و فساد شود باعث پدید آمدن شبهه و چالش می شود.

هر یک از ائمه معصومین (ع) دربرخورد با کج اندیشی های زمان خود با توجه به موقعیت و شرایطی که در آن واقع بودند مسئولیت خود را به طور کامل به انجام می رساندند و از این جهت میان هیچ یک از آن بزرگواران (ع) تفاوتی وجود ندارد. اما چگونگی برخورد آنان با این چالش ها متفاوت است. خانه نشین شدن، صلح و جنگ، دعا نمودن، تشکیل جلسات درس، حبس شدن، تحت مراقبت شدید قرار گرفتن و قبول ولایت عهدی آنها را از این مسئولیت باز نداشت. با این حال که میان ائمه (ع) هیچ تفاوتی در هدفشان وجود ندارد و همگی برای برپا داشتن دین الهی اقدام می نمودند، تشابه قابل توجهی میان قیام امام حسین (ع) و مناظرات علمی امام رضا (ع) درمجلس مامون وجود دارد. امام رضا (ع) هنگام خروج از مدینه و رهسپار شدن به سوی خراسان – محل حکومت مامون فرمودند: «خداوندا! تو می دانی که مرا اکراه نمودند و به ضرورت این امر را اختیار نمودم... خداوندا! عمدی نیست جز عمد تو و ولایتی نمی باشد، مگر از جانب تو.پس مرا توفیق ده که دین تو را برپا دارم و سنت پیامبرت را زنده بدارم. همانا تویی مولا و یاور من. و چه نیکو مولا و یاوری هستی.»(ابن بابویه، ۱۳۷۲،۳۶)

حضرت سیدالشهدا (ع) نیز هنگام عزیمت به کربلا در قسمتی وصیت نامه مشهور خویش به محمد حنفیه (برادر خویش)فرمودند: «همانا من برای اصلاح امت جدم خارج می شوم و می خواهم دین را رواج دهم و از منکرات جلوگیری کنم»(القرشی،۱۳۹۴ق، ۲۶۴). تشابهی که در این دو سخن وجود دارد هر دو امام بزرگوار (ع) به برپا داشتن دین خدا و سنت پیامبر (ع) تاکید دارند.امام حسین (ع) در مواجهه عملی با یزیدیان که در دین بدعت ایجاد کرده بودند، پیکار نمودند.امام رضا (ع) در مواجهه عملی در مجالس مامون که علمای بسیاری از ادیان و مذاهب مختلف وجود داشتند، پیکار کردند.

امام رضا (ع) نیز با افراد و افکار گوناگونی مناظره داشتند. که هر کدام از آنها می تواند نمونه عملی مناسبی جهت برخورد با افکار منحرف باشد. علاوه بر این شیوه، حضرت روش های دیگری از قبیل پاسخ گفتن به سوالات سائلین، اخبار و روایات که معصومین (ع) فرمودند و نیز خطبه ها و سخنرانیهای حضرت به مناسبت های مختلف، می توان اشاره نمود.

وظیفه مسلمانان، مخصوصا علمای اسلام است که با تشکیل جلسات تخصصی و کارآمد شبهات را به گونه ای دقیق مورد بررسی قرار دهند و با استقبال از شبهات که در ذهن افراد به وجود می آید به روشی نیکو به آنها

پاسخ دهند. (ادفَع بِالَّتِی هِیَ أحسَنُ) همچنین با الهام از شیوه های معصومین (ع) و انجام کارهای کارشناسی در روش آن بزرگواران، از آن در درمان بیماری های فکری مسلمانان و غیر مسلمانان بهره ببرند.

بیان مساله

در زمان امام رضا (ع) نیز به دلیل آزادی نسبی افکار و امکان گفتگوی ادیان و مذاهب با یکدیگر، افکار متفاوتی در حوزه دین وارد شد، که موجب به وجود آمدن چالش های بسیاری در افکار شد. این چالش ها هم در مباحث اعتقادی و هم در مباحث دیگر ظهور کرد. افکار انحرافی نیز زمینه مناسبی برای رشد کردن پیدا نمود.در این موقعیت امام رضا (ع) که امامت جامعه اسلامی را برعهده داشتند، با این که محدودیت هایی برای ایشان وجود داشت با این گونه افکار و عقاید به مقابله پرداختند و تاثیر عمیقی بر جامعه اسلامی گذاشتند، که موجب پابرجایی و رشد افکار صحیح اسلامی شدند.(حر، ۱۳۸۶، ۵۶)

در جامعه امروز ما نیز شبهات و انحرافات درون دینی و برون دینی زیادی وجود دارد که خواسته یا ناخواسته سعی در مخدوش نمودن اسلام حقیقی و ناب را دارند. و در صورتی که با این جریان ها و شبهات به درستی برخورد نشود، عوارض آن تاثیرات منفی در جامعه خواهد داشت. با وجود تفاوتهای بسیاری که این دوران با زمان حضرت رضا (ع) دارد، می توان نقاط مشترکی را یافت که شیوه حضرت رضا (ع) را در برخورد با چالش ها و شبهات فکری کاربردی نمود و می تواند راهگشای برخورد با چالش های فکری این دوران باشد. لذا با توجه به مباحث فوق الذکر در این تحقیق برآن است که به بررسی چگونگی مواجهه امام رضا(ع) با فرق و نحل انحرافی با مناظرات و ارائه الگوهای کاربردی در زمان حاضر بپردازد.

روش

تحقیق حاضر یک تحقیق کیفی است که در آن از روش اسنادی استفاده گردیده است، تحقیق کیفی ارتباط خاصی با مطالعه روابط اجتماعی دارد (اووه، فلیک ۱۲،۱۳۸۸). تغییرات سریع اجتماعی و در نتیجه آن تنوع زیست جهانی، به شکل روز افزونی محققان اجتماعی را با زمینه های اجتماعی و دیدگاههای جدیدی مواجه می کنند(همان۱۳). روش اسنادی به تجزیه و تحلیل اطلاعات موجود در کتابها و اسناد (و دیدگاههای مختلف) و سوابق موجود درباره ی وقایع و رویدادهای گذشته می پردازد.(ساعی ارسی،۱۳۸۸، ۳۷)

تعریف مفاهیم

مناظره

با یکدیگر بحث کردن معمولا با دلیل و برهان برای اثبات درستی نظر یا عقیده خود را مناظره گویند.(انواری،۱۳۸۲،۷۳۶۹) ضمنا مناظره یا مجادله در فلسفه یونانی یکی از صناعات خمس می باشد که برای دفاع از اهداف مختلف به کار می رود.(الحسن،۱۴۱۵ق،۲۱) از آن جهت که یکی از روش های حضرت رضا (ع) در برخورد با چالش های فکری این روش بود، در فصل سوم به آن بیشتر پرداخته شده است.

فرقه

فرقه در لغت به معنای گروهی از مردم آمده است و در اصطلاح علم کلام به عده ای از مردم گفته می شود که به دلیل اختلاف در مسائل اعتقادی از پیروان یک دین جدا شده و عقاید و تبیین های خاصی از آن دین را انتخاب کنند. در اصطلاح قرآن به جمعیتی اطلاق شده که تعداد افرادش بیش از طایفه است: «فلولا نفر من کل فرقۀ منهم طائفۀ لیتفقهوا فی الدین» درلغت و نیز درقرآن، درکاربرد این کلمه مفهوم «گروه» لحاظ نشده است. در طول تاریخ اسلام فرقه های متعددی بودند که به دلیل حوادث و وقایع گوناگون از جمع مسلمانان جدا شده اند. این فرقه ها را می توان در دو گروه جای داد:

گروه اول: برخی از فرقه ها با این که در برخی مسائل اعتقادی و یا تبیین آن مسائل با سایر مسلمانان اختلاف دارند و گاهی در احکام فرعی نیز بر خلاف سایر مسلمین عمل می کنند، ولی در اصول هم چنان با آنها متحد بوده و مسائلی چون توحید، نبوت، معاد و... را باور داشته و به حج، روزه، زکات، نماز و... عمل می کنند. فرقه هایی چون، اهل حدیث، معتزله، اشاعره، ماتریدیه، زیدیه، وهابیه و... از این قبیل هستند.(صحرایی، ۱۳۸۱، ۲۴)

گروه دوم: برخی دیگر از فرقه ها وجود داشته و دارند که هر چند منشأ و خاستگاه شان دین اسلام بوده، ولی به دلیل افراط و تفریط های رهبران و پیروان شان، آن چنان از دین اسلام دور افتاده اند که هیچ گونه وجه اشتراکی با مسلمانان ندارند و نه تنها در مسائل فرعی بلکه در مسائل اصلی نیز معارف اسلامی را تحریف و در نهایت منکر آنها شده اند. به عنوان مثال می توان به برخی از فرقه های غیرمعروف اشاره کرد که در کتاب های فرق و مذاهب به آنها «غالی» گفته می شود.(همان، ص۲۵)

نحل

این کلمه جمع نحله است که در قرآن به معنای عطیه و بخشش به کار رفته است. کتب لغت معانی هدیه بدون عوض یا مطلق هدیه را برای آن ذکر کرده اند. این کلمه وقتی به صورت انتحال و تنحل در می آید، به معنای ادعای دروغین یا بدون دلیل است. در روایات نیز به همین معنا به کار رفته است.

این کلمه در اصطلاح این علم معادل کلمه آراء و اهواء، و در مقابل کلمه دیانات به کار رفته است، و می توان آن را مترادف مکتب های غیرآسمانی دانست، چنان که مثال زدن به فیلسوفان، دهریه، صابئین، ستاره پرستان، بت پرستان و برهمنان این معنا را روشن تر می سازد. شاید مناسبت آن، چنین باشد که در نظر عالمان این علم، صاحبان این مکاتب در حقایقی که ادعا می کنند بر صواب نیستند.(صحرایی، ۱۳۸۱، ۲۵)

خصوصیات و فضایل حضرت رضا (ع)

مقام امامت، مقامی است که جامع تمام صفات حسنه است. چنانکه ابراهیم بن عباس می گوید: «ندیدم امام رضا (ع) از چیزی از او سوال شود و او نداند و عالم تر از او در زمان خودش کسی را ندیدم. مامون آن حضرت را با سوال کردن از هر چیزی امتحان می کرد و ایشان هم به تمامی آنها جواب می دادند. تمام کلام آن حضرت و جواب و مثالهایشان برگرفته از قرآن مجید بود.»

حضرت قرآن را در سه روز ختم می کردند. و می فرمودند: «اگر بخواهم می توانم زودتر از آن قرآن را ختم کنم اما در هر آیه فکر می کنم که در کجا و در چه چیزی نازل شده است.»(الاربلی،۱۴۰۵، ۱۱۰)

پس قرائت قرآن و تدبر در قرآن همراه رسیدگی به امور زندگی از مسائل قابل توجه درباره آن حضرت می باشد که لازم است ما هم از ایشان پیروی کنیم. از دیگر فضائل آن حضرت با سند مذکور این است که امام رضا (ع) به کسی در سخن گفتن ظلم و جفا نمی کردند. هر کس با او سخن می گفت کلامش را قطع نمی کردند. اگر کسی حاجتی داشت در صورت توانایی برآورده کردن، او را مایوس نمی کردند. در حضور افراد با ادب می نشستند. همه خدمتکاران و غلامان خود را در سر سفره خود می نشاندند. شب ها کم می خوابیدند و اکثر شب ها از اول تا آخر شب را احیا می کردند و بسیار روزه می گرفتند.(شیخ صدوق،۴۳۲)

از صحت فراست و هوشیاری آن حضرت این بود که در نامه ای به بعضی از یارانشان نوشتند مضمون آن این بود که: «ما چون شخصی را ببینیم بشناسیم و بدانیم که آیا حقیقتا مومن است یا منافق».(همان، ص۵۵۱)

امام رضا (ع) نزد مامون و گروهی از علمای عراق و خراسان درباره برتری خاندان پیامبر (ع) بر سایه امت با استفاده از آیات قرآن و روایات پیامبر گرامی اسلام ثابت کردند که حدیث ساختگی «امتی آلی» اشتباه است و آل پیامبر فقط اهل بیت (ع) هستند. (قیومی،۱۳۷۳،۲۸۵) چون اهل بیت (ع) دارای خصوصیاتی هستند که دیگران فاقد آن هستند.

موقعیت فرهنگی زمان حضرت رضا(ع)

عصر و دوران امام رضا (ع) به خاطر ویژگی هایی که داشت به عصر طلایی(القرشی، بی تا،۱۸۱) معروف شده است.چنانکه جامعه اسلامی آن زمان به دلیل آماده بودن بستر فرهنگی و علمی به موقعیت ویژه ای رسیده بود.طبیعت علم دوستی اسلام سبب شد که به موازات پیشرفت های سیاسی و عقیدتی در کشورهای مختلف

جهان ، علوم و دانش های آن کشورها به محیط جامعه اسلامی راه یابد و کتب علمی دیگران از یونان گرفته تا مصر و از هند تا ایران و روم به زبان عربی که زبان جامعه اسلامی بود ترجمه شود.دانشمندان اسلامی که فروغ اندیشه خود را از قرآن الهام گرفته بودند آنها را مورد نقد و بررسی قرار دادند و ابتکارات و ابداعات جدید بر آن افزودند.این پیشرفت در عصر هارون و مامون به اوج خود رسید و در این زمان وسعت کشورهای اسلامی به بالاترین حد خود در طول تاریخ ارتقاء یافت.(قیومی،۱۳۷۳ ،۲۹)

فرق و انحرافات دینی _ مذهبی عصر امام رضا (ع)

در اینجا لازم است به برخی از چالش های اجتماعی آن دوران اشاره شود. هر چند گروهها و فرقه های انحرافی و وجود گروههای مختلف اسلامی عمده چالش های فکری زمان حضرت محسوب می شدند، اما شبهاتی نیز در مورد امامت و همچنین عدل الهی و جبر و اختیار و قضا و قدر و توحید و نبوت پیش آمده بود که حضرت رضا (ع) تا آنجا که مقدور بود با صبر و هوشیاری و درایت به آنها پاسخ مناسب می دادند که در بحث بعد به سرچشمه های پیدایش چالش های فکری آن زمان اشاره می شود. البته نباید موقعیت و شرایط خاص فرهنگی آن دوره را بی تاثیر در به وجود آمدن و گسترش آن دانست. چون افکار و عقاید مختلفی که برخی از آنان عقاید باطل بودند، شکل یافت و گسترش پیدا کرد. مانند: فرقه و اقفیه.

برخی از صاحبان این افکار که دلایلی برای خود عرضه می کردند هنگام برخورد با حضرت رضا (ع) به پوچی و سستی عقیده خود پی می بردند و به آن اقرار می نمودند. برخی ازگروههای سیاسی مانند اسماعیلیه و زیدیه به مذاهب عقیدتی و عقلی و فکری تغییر می یافتند و برای خود پیروانی دست و پا می کردند و ادعاهای باطل مانند؛ این که «من ابراهیم خلیل هستم»گسترش یافت.(لجنۀالتألیف،۱۴۲۲ق، ۷۲)

گروههای مختلف اسلامی، آزادی ترویج عقیده پیدا کردند و حکومت هم که سرگرم رسیدگی به مشکلات سیاسی خود بود تا زمانی که تهدید علیه حکومت به حساب نمی آمد چندان کاری با این گروهها نداشتند.به خاطر آزادی برخی افراد بعضی از واجبات الهی را ترک کرده بودند.

گروه های را که در این دوران وجود داشتند می توان در چند دسته تقسیم بتدی کرد:

۱- گروه های درون مذهب: شامل قطعیه، واقفیه، زیدیه، اسماعیلیه، غُلات، جارودیه، مفوضه، مشبهه و مجسمه، علی اللهی ها، محمدیه، تناسخیون.

۲- گرو های درون دینی: شامل؛ جهمیه، زنادقه، دهریه، ثنویه، کرامیه.

۳- گروه های برون دینی: شامل؛ زردشت، یهودیت، صائبان، مسیحیت.

سرچشمه فرق و انحرافات فکری_ مذهبی

موقعیت فرهنگی زمان حضرت رضا (ع) که به وجود آمده بود و باعث به وجود آمدن انحرافات مذهبی، فکری شده بود که می توان آن را در چند عامل بررسی کرد:

الف)نهضت ترجمه

دلیل مهم وجود چالش ها را شاید بتوان در نهضت ترجمه ای دانست که در عصر هارون و مامون عباسی به اوج خود رسیده بود.ترجمه کتب علمی و فلسفی غیرمسلمانان غیرعرب که از یونان و هند و ایران و رم در حوزه کشور اسلامی وارد شد بر تفکر اسلامی و مسلمانان تاثیر گذاشت.

برخی افراد که از طرف هارون و مامون بر این کار گماشته شده بودند که کتب غیرعربی را به زبان عربی ترجمه کنند تعهد کامل به اسلام نداشتند. هنگام ترجمه شبهاتی که سابقا در تورات و انجیل بود را می گرفتند و چیزی بر آن می افزودند و خوراک فکری مسلمانان می شد.(القرشی، بیتا،۱۸۳) عموم مسلمانان که با این کتب آشنا می شدند در کنارش با این شبهات برخورد می کردند و به دلیل نیافتن جوابی قانع کننده، باعث ترویج شبهات در میان مسلمانان می شد.

ب)ورود مکاتب فکری

از تبعات ترجمه کتب بیگانه، آشنایی مسلمانان با مکاتب و افکار گوناگون بود. در زمان مامون فرهنگ های هندی و یونانی به خاطر رفت و آمدهای فراوان به شهرهای مختلف اسلامی گسترش یافت. البته آنها هم بی تاثیر از تفکر اسلامی نبودند و اندیشه های اسلامی به لحاظ شکلی و موضوعی از فرهنگ یونانی متاثر شد. از لحاظ شکلی یعنی منطق یونانی به اندیشه اسلامی راه پیدا کرد و راه جدول و تحقیق و برهان باز شد و به لحاظ موضوعی تاثیری که بر متکلمان گذاشته بود قابل ملاحظه است.

در دربار مامون افراد مسیحی و زرتشتی و یهودی و سایر مذاهب و فرق وجود داشتند. حتی آنان مایل به ترویج عقاید خود بودند، و این گونه آزادی برای افراد غیر مسلمان زمینه آشنایی مسلمانان را با این گونه افکار و افراد فراهم ساخت.(قیومی،۱۳۷۳، ۳۰)

ج)عدم توانایی پاسخ گویی دانشمندان

از دیگر چالش ها این بود که دانشمندانی لایق جهت پاسخگویی به شک و شبهه هایی که در دین وارد می کردند نبود. این را به راحتی می توان در مناظرات حضرت رضا (ع) یافت. آن زمانی که عمران صابئی گفت: «من با دانشمندان و متکلمین بسیاری برخوردم اما کسی را نیافتم که بتواند وجود «واحد»را برایم ثابت کند.»(شیخ صدوق، ۳۴۰)

علما و دانشمندان به عنوان پاسداران و محافظان هر مذهب و علم هستند اگر توانایی مقابله عقلانی با آراء و افکار را نداشته باشند هیچ گونه پیشرفت و تحولی سازنده در آنها پدید نخواهد آمد.

د)فقدان حاکمان لایق

نبودن حاکمان لایق بر جامعه اسلامی، باعث بوجود آمدن شبهات فکری بسیاری بدون جواب در جامعه اسلامی شده بود. چون اگر تشویق حکام به آزادی مذاهب و افکار انحرافی نبود هرگز مذاهب منحط و انحرافی بوجود نمی آمد.

مسئولیت علمی امام رضا(ع) در آن دوران

در شرایط خاص فکری و فرهنگی آن دوران، مسئولیت برخورد با آن شرایط بر دوش امام رضا (ع) قرار داشت و ایشان با توجه به آن وضعیت، انقلاب فکری عظیمی ایجاد کردند و در برابر این تندباد اصالت جامعه اسلامی را حفظ کردند. امام رضا (ع) در مناظراتی که مامون تشکیل می‌داد با پیروان مذاهب و مکاتب مختلف جهان گفتگو و مناظره می کردند و پاسخ های مناسب و قانع کننده ای به آنها می دادند که هر یک از این مناظرات دارای محتوای عمیق و جالبی است که امروزه با گذشت بیش از هزار سال از آن تاریخ، رهگشا و روشنگر و بسیار آموزنده است. هم از نظر محتوا، هم از نظر فن مناظره که گزارشی از این مناظرات را در مباحث بعدی خواهد آمد.

در اثر حضور عالم آل محمد (ع) بود که در خراسان یکی از پویاترین کانون های علوم اسلامی مخصوصاً شیعی پا گرفت. کانونی که بعدها در حراست و پاسداری از اسلام و تشیع نقش حیاتی ایفا کرد. چون یکی از مهم ترین وجوه زندگانی ائمه اطهار (ع) دین مداری و محوریت مذهبی آنان است.به گونه ای که در هر رویداد و حرکتی امام (ع) ارجحیت را به صیانت از دین اسلام و مذهب تشیع می دهد. این رویکرد چه در جنگ و چه در صلح به یکسان قابل دریافت است. از این جهت میان صلح امام حسن مجتبی (ع) و جنگ امام حسین (ع) تفاوتی نیست. امام علی بن موسی الرضا (ع) نیز در همین چارچوب و در شرایط خاص دوران خود برای حراست از دین، قیام کردند و با بنیان نهادن یکی از پویاترین کانون های شیعی در خراسان دین را از خطر انحرافات بیشتر رهایی بخشیدند.(علوی،۱۳۷۹، ۸۴)

چگونگی برخورد حضرت رضا (ع) با انحرافات

به طور کلی می توان چگونگی برخورد امام رضا (ع) با چالش های موجود را در دو قسمت بررسی کرد:

۱- شیوه و روش ۲- موضوع و محتوا

۱- شیوه و روش

منظور از شیوه و روش برخورد، این است که حضرت رضا (ع) در مواجهه با چالش های فرهنگی - اجتماعی از چه روش و شیوه هایی استفاده می کردند. از روش هایی مثل: ۱- مناظره و گفتگو، ۲- جلسه پرسش و پاسخ، ۳- مکاتبات، ۴- ایراد سخنرانی ها و ۵- بیان مواعظ و احادیث بهره می بردند.. که در اینجا ما به بررسی روش مناظرات امام رضا خواهیم پرداخت.

قبول مناظره

گفتگوهایی که حضرت رضا (ع) با افراد از ادیان و مذاهب مختلف نقل شده است زیاد نیست، اما می توانیم با مورد مطالعه قرار دادن آنها چگونگی و روش مناظره را بفهمیم. امام رضا (ع) به دلیل داشتن مسئولیت مهم هدایت مردم هیچ موقع از این وظیفه شانه خالی نمی کردند بلکه در پی موقعیت برای تحقق این آرمان بودند. مامون که مناظرات را برای تخریب شخصیتی امام رضا (ع) ترتیب می داد، اما حضرت با حضور در آن مناظرات موجب سربلندی اسلام و مسلمانان می شدند.(حر،۱۳۸۶، ۵۹)

هدف مامون از ترتیب دادن مناظرات

مامون در ترتیب دادن مناظرات به طرزی زیرکانه هدف سیاسی خود را دنبال می کرد. چنانکه قبلا اشاره شد، مامون علاوه بر اینکه می خواست خود را طرفدار علم قرار دهد و از مشکلات سیاسی بکاهد مناظرات را به قصد تخریب شخصیتی امام (ع) ترتیب می داد. حتی برای این کار به دنبال افراد در مناطق دیگر می فرستاد.(شیخ صدوق،۳۶۲) اما آیه ی «وَ مُکَراً وَ مَکرالله وَ الله خَیرُ الماکِرینَ»(آل عمران، ۵۴) بهترین گواه ناکام ماندن توطئه های مامون علیه امام رضا (ع) بود. چندین مرتبه مامون به برخی افراد اعلام کرده بود که:«من می خواهم که فقط در یک مساله او را شکست دهی و مجاب کنی.»

هنگامی که مناظره کنندگان به مقام والای علمی حضرت رضا (ع) پی می بردند اقرار به آگاهی تمام و کمال ایشان می دادند و حتی خود مامون چندین مرتبه گفت که«هذا اعلَمُ هاشمیّ».(ابن بابویه، ۱۳۷۲،۴۵۴) مرحوم استاد غفاری در ذیل این سخن می گوید: «سخن مامون که«او عالمترین هاشمی است»»بعید نیست درباره حرص مامون بر این گونه مجالس از جهت ثابت کردن برتری علمی حضرت نسبت به سران زیدیه بوده باشد.زیرا آنان هم از اولاد ابوطالب(بنی هاشم)بودند و هم ادعای خلافت داشتند.برای این هم کوشش می کردند. چون مامون خوب فهمیده بود که حضرت رضا (ع) در مقام به دست آوردن خلافت ظاهری نیست و با ریاست او کاری ندارد، لذا می خواست به مردم بفهماند که ساداتی که در مقام به دست آوردن خلافت هستند مقام علمیشان بسیار از حضرت کمتر است و از همین رو گفت:«هذا اعلم هاشمی».البته بعید نیست که مامون در عین این که می خواسته برتری حضرت بر سادات دیگر معلوم شود، در عین حال از بعضی علمای

دیگر شکست بخورد تا هم شکستی باشد برای خود حضرت و هم سرشکستگی برای کل اولاد ابوطالب. لذا به سلیمان مروزی که از متکلمین بود گفت: «فقط می خواهم در یک مساله او را مجاب کنی».(شیخ صدوق، بیتا،۳۸۷)

در حقیقت مناظراتی که مامون برای امام رضا (ع) ترتیب می داد مبارزاتی بود که میان بزرگترین دانشمندان زمان از فرق و مذاهب مختلف و امام رضا (ع) انجام می شد و در این مجلس اگر مدافع اسلام شخصی غیر از امام رضا (ع) بود شکست می خورد.از آن حضرت حدود ۲۵ مناظره ثبت شده است.

مناظرات امام رضا(ع)

با توجه به طولانی بودن مباحثات این مناظرات، در اینجا فقط به ذکر برخی از مهمترین اشخاصی که حضرت رضا(ع) با آنها مناظره داشتند می پردازیم: - جاسلیق(بزرگ مسیحیان) - راس الجالوت(بزرگ یهودیان) – هربذ(بزرگ زردشتیان) – عمران صائبی - سلیمان مرزوی(متکلم معروف خراسان) و ابن جهم، از جمله افرادی هستند که با امام رضا(ع) مناظره داشتند.

ویژگی مناظرات امام رضا(ع)

- **مناظره براساس مشترکات قابل قبول:** امام رضا(ع) که آشنایی کاملی با فن مناظره داشتند هنگان مناظره رعایت تمامی جوانب امر از قبیل احترام به مشترکات قابل قبول طرف مقابل را می نمودند چون هنگامی که مامون از بزرگ مسیحیان(جاسلیق) خواست که با امام مناظره کند، او گفت: چگونه با کسی بحث کنم که به کتابی استدلال می کند که من آن را قبول ندارم و به گفتار پیامبری احتجاج کنم که به او ایمان ندارم؟ و حضرت فرمودند:« ای مرد مسیحی اگر از انجیل برایت دلیل بیاورم می پذیری؟» جاثلیق گفت: «آری».(ابن بابویه،۳۱۸،۱۳۷۲)

و همچنین هنگام مناظره با دیگر افراد، امام بر اساس آن چیزهایی که طرف مقابل قبول داشت مناظره می نمودند و البته فراست و هوشیاری امام در تمام این مناظرات قابل تحسین است و با دانشمندان اسلامی نیز با آیات و روایات و عقل بحث می نمودند و چون حضرت احاطه کامل بر بحث داشتند اگر مناظره کنندگان اشتباهی می کردند، اشتباه آنان را گوشزد مینمودند.

- **احترام برای مناظره کنندگان:** با اینکه مرتبه علمی امام رضا(ع) قابل وصف نیست، اما حضرت در مناظراتی که پیروز می شدند طرف مقابل را خوار و کوچک نمی شمردند و دچار غرور و تکبر نمی شدند. در نگاهی به این گونه مناظرات احترام امام(ع) به افراد هرچند که بی دین هم بودند قابل مشاهده است.(همان، ص۴۳۲)

- **دعوت از مخالفان برای گفتگو:** از ابهت و بزرگی اسلام می توان به این اشاره کرد که از طرح پرسش های گوناگون استقبال می نماید و موردی گزارش نشده است که کسی از ائمه(ع) سوالی پرسیده باشد و آن بزرگواران از جواب دادن به آن شانه خالی کرده باشند و امام رضا (ع) هم که مشئولیت امامت جامعه اسلامی را بر عهده داشتند چون سوالات متفاوتی در اذهان افراد شکل گرفته بود، خطاب به جمعی که مامون آنها را برای مناظره فراخوانده بود، فرمودند: «اگر در میان شما کسی مخالف اسلام است و می خواهد سوال کند بدون خجالت سوال نماید.». از خصوصیات دیگر حضرت هنگام مناظره این بود که برای شروع مناظره سوال می کردند که(تو سوال می پرسی یا من از تو بپرسم؟) و همیشه اختیار را به طرف مقابل می داد.

- **آشنایی کامل به علوم گوناگون:** یکی از خصوصیات امامت داشتن علم و آگاهی آن هم علمی که از طرف پروردگار به آنها عنایت شده است می باشد. و آن حضرت هم پس از مناظره با افراد مختلف همگی بر علم و آگاهی کامل حضرت حتی به کتاب های یهودیان، مسیحیان و... اعتراف داشتند که موجب سکوت برخی از آنان در برابر عظمت آگاهی امام می شد. (حر،۱۳۸۶، ۳۹)

- **اهمیت به نماز هنگام مناظره:** مناظره ای که مامون با ادیان و فرق اسلامی ترتیب داده بود. ظاهراً تا غروب به طول انجامید و هنگامی که حضرت با افراد مناظره می نمودند نوبت به عمران صائبی رسید و پس از شروع مناظره مدتی گذشت که حضرت به مامون فرمودند: «وقت نماز شده است» هنگامی که عمران صائبی دلش نرم شده بود و می خواست که جواب سوالات را بگیرد حضرت فرمودند که نماز می خوانیم و برمی-گردیم.

- **با وضو بودن امام(ع) و توکل نمودن به خدا:** حضرت در بیشتر اوقات با وضو بودند اما هنگامی که می خواستند برای مناظره شرکت کنند وضو می گرفتند و سپس به طرف جایگاه مناظره می رفتند. و همچنین بسیار کلمه «ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العضیم» (هیچ قدرتی جز از جانب خدا نیست)، را تکرار می کردند که نشانه کامل توحید می باشد.(ابن بابویه،۱۳۷۲، ۳۳۹)

۲- موضوع و محتوا

آنچه اشاره شد درباره شیوه برخورد امام (ع) با چالش های فکری زمانه خود از لحاظ شیوه ظاهری برخورد بود. اینک به محتوای برخی از برخوردهای حضرت از لحاظ محتوا و موضوع می پردازیم:

- مباحث اعتقادی

آنچه در موضوع و محتوای برخورد امام رضا (ع) با فرق و نحل انحرافی موجود چه در قالب مناظرات و چه در شکل پرسش و پاسخ و مکاتبات و سخنرانی ها می توان یافت در باب توحید و نبوت و قیامت و امامت وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

الف) مباحث توحیدی

حضرت رضا (ع) چه در قالب مناظرات و چه در شکل پرسش و پاسخ و مکاتبات و سخنرانی ها به این امر اقدام نموده اند. چنانکه خطبه آن حضرت درباره توحید که درجمع عباسیان ایراد فرموده بودند، مشهور است که حضرت پس از حمد و ثنای الهی و درود فرستان بر پیامبر و اهل بیتش با این کلمات شروع فرمودند: «اولُّ عباده الله تعالی معرفته و اصلُ معرفه الله توحیده و نظام توحید الله تعالی نفی الصفات عنه...».(شیخ صدوق، ۳۰۳) (مرحله اول در عبادت خدا شناخت اوست و پایه واساس شناخت خداوند منحصر به فرد دانستن اوست و قوام و اساس توحید این است که صفات را از ذات خداوند منتفی بدانیم...). حضرت علی (ع) نیز اساس دین را معرفت خداوند متعال معرفی می فرمایند: (نهج البلاغه، خطبه۱). امام رضا (ع) نیز حاضران را به اهمیت شناخت خداوند دعوت نموده اند و در جاهایی دیگر از این خطبه فرمودند که کسی که بخواهد به کنه ذات پروردگار دست یابد در واقع قائل به توحید نیست و همچنین کسانی که برای خدا شریک قائل شوند و او را مانند و شبیه دیگر موجودات بدانند در حقیقت به سراغ خدای تعالی نرفته اند و او را نشناخته اند. چگونگی و چرایی و کجایی برای او معنی ندارد.. و سپس در پایان دوباره به یکتایی خداوند شهادت دادند و به کسانی که خداوند را همانند سایر موجودات می دانند هشدار دادند که به راه خطا می روند و با درود بر پیامبر و اهل بیتش خطبه را به پایان رساندند که در این خطبه به نکاتی که ظاهرا مبتلا به جامعه آن روز از قبیل تشبیه و چگونگی خدای تعالی بوده اند اشاره فرمودند. علاوه بر سخنرانی حضرت در جلسه پرسش و پاسخ نیز به چالش های فکری در زمینه توحید پاسخ داده اند.

- جبر و تشبیه

حسین بن خالد به حضرت رضا (ع) عرض کرد: مردم به خاطر روایاتی که از پدرانتان (ع) روایت شده است ما را قائل به جبر و تشبیه می دانند. حضرت فرمودند: ای ابن خالد آیا روایاتی که از پیامبر (ص) درباره جبر و تشبیه وارد شده است بیشتر است یا روایاتی که از پدرانم نقل است؟ ابن خالد جواب داد: روایات پیامبر(ص).حضرت فرمودند:«پس باید بگویند پیامبر هم قائل به جبر و تشبیه بوده است؟ «ابن خالد می گوید: «آنها می گویند: این احادیث را به پیامبر نسبت داده اند.» حضرت هم فرمودند: «پس درباره پدرانم هم باید بگویند که به آنها دروغ بسته اند.» سپس حضرت برای این که موضع خودشان را معرفی نمایند، پس از رفع اتهام از نسبت دادن این گونه احادیث به اهل بیت (ع) فرمودند:«هر کس قائل به جبر و تشبیه شود کافر و مشرک است و ما در دنیا و آخرت از او دور هستیم.»

«ای ابن خالد، اخبار جبر و تشبیه را غلات که عظمت خدا راکوچک شمرده اند، از قول ما جعل کرده اند. هر کس آنها رادوست داشته باشد با ما دشمنی کرده است. و هر کسی آنها را دشمن بداند ، با ما دوست می شود

و هر کس با آنها رابطه برقرار کند با ما قطع رابطه کرده است و هر کس با آنها قطع رابطه کند با ما مرتبط شده است...»(ابن بابویه، ۱۳۷۲، ۳۳۹)

از این برخورد معلوم می شود که حضرت از کسانی که در دین بدعت ایجاد می کنند و آنها را از منتسب به اهل بیت (ع) می کنند، بیزاری جسته و حتی از افراد درخواست نموده اند که آنها را منزوی کنند تا این گونه عقاید منحرف و باطل رشد پیدا نکند. چنانکه حتی حضرت فرمودند:«هر کس قائل به جبر باشد چیزی از زکات به او ندهید و شهادت او را نیز نپذیرید.»

- ایمان

برخی افراد مانند فرقه جهمیه و... که تصور می کردند که ایمان به تنهایی برای نجات کافی است حضرت رضا (ع) از قول پدران بزرگوار خود (ع) و رسول خدا (ع) نقل کردند که:«الایمانُ معرفه بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان »(همان، ۴۶۵)

(ایمان عبارت است از معرفت و شناخت قلبی ، اقرار به زبان و عمل با اعضا و جوارح)

این پاسخی است که در همه اعصار و دوران ها برای شناخت یک مومن کاربرد دارد. انسان نمی تواند ایمان را به کسی تحمیل کند، چون کار عقیدتی با اجبار سازگار نیست.مناظراتی که حضرت با افراد مختلف مانند عمران صابئی و سلیمان مروزی و... درباره توحید داشتند قابل تامل و تفکر در آن است.

- اثبات کائن اول

عمران صابئی که درباره اثبات«واحد»ی که غیر از او کسی نباشد به شهرها وکشورها سرزده بود و با متکلمان آن دیار صحبت داشته ولی قانع نشده بود.تا این که درجلسه ای که مامون برای مناظره ترتیب داده بود ، امام رضا (ع) از جمع خواسته بودند که هر کسی که مخالف اسلام است و می خواهد سوال بپرسد بدون خجالت سوال کند که عمران راجع به توحید از حضرت سوالاتی داشت و حضرت نیز با صبر و حوصله به آنها گوش می دادند و پاسخ مناسب می دادند.

- خلق موجودات

در رابطه با این که آیا خداوند به خاطر نیاز موجودات را خلق نمود جواب دادند که:«بدان که خداوند به خاطر نیاز و احتیاج مخلوقات را خلق می کرد فقط چیزهایی را خلق می کرد که بتواند از آنها برای برآوردن حاجتش کمک بگیرد و نیز در این صورت شایسته بود که چندین برابرآنچه خلق کرده بود ، خلق کند.زیرا هر قدر اعوان و انصار بیشتر باشند شخص کمک گیرنه قوی تر خواهد بود.».(همان، ص۳۴۲)

این پاسخ برای کسانی که قائل به این تفکر که خدا موجودات را برای نیاز خودش خلق کرده می باشد که به گونه ای قاطع بیان شده است.

مناظره عمران صابئی با ا مام رضا (ع) درباره شناخت خداوند آن چنان عالمان بیان شده است که علمای متکلمین می توانند از آن در نظرات خود بهره برداری نمایند تا جایی که منجر به مسلمان شدن وی شد و از یاران حضرت رضا (ع) شد.

- «بدا» مساله ای اختلافی

از دیگر مباحث توحیدی معتقد شدن به«بدا»است که در میان مسلمانان اعتقاد به این امر متفاوت است و حتی شهرستانی صاحب کتاب اللمل و النحل همان گونه ذکر شدن اعتقاد به آن را از عقاید غلات شیعه می داند در حالی که اعتقاد به آن حق است.چنانکه امام رضا (ع) آن را با توجه به آیات و روایات پیامبر(ع) و اهل بیت (ع) برای سلیمان مروزی که متکل معروف خراسان و معتزلی مذهب بود، اثبات نمودند.چون وی مساله «بدا» را قبول نداشت و معتقد بود کاری که خدا تصمیم بر انجامش گرفت حتما باید انجام شود و برنخواهد گشت.

امام رضا (ع) با اشاره به این که چندین آیه قرآن مانند:

«*وَ ما یُعَمَّرُ من مُعَمَّر و لایُنقَصُ من عُمُرِهِ الا فی کتاب*» (سوره فاطر، آیه۱۱)

هیچ کس پیر و سالخوره نمی شود و نیز عمر هیچ کس کم نمی گردد مگر اینکه در کتابی ثبت و ضبط است. بر مساله «بدا»تاکید دارد و تو چگونه آن را باور نداری.

وقتی وی درخواست روایتی از اهل بیت (ع) نمود، آن حضرت فرمود که، امام صادق (ع) می فرمایند: «اِنَّ لله علمین:علم مکنون مخزون لایعلمه الاّ هو من ذلک یکون البداء و عِلم عَلَّمَه ملائکته و رُسُلَه و انبیاءه و نحنُ نعلمه».(محمدی ری شهری،۱۳۶۷، ۳۸۷)

(همانان خداوند دو علم دارد: عملی است مخزون و مکنون که کس جز خودش از آن اطلاعی ندارد و «بدا» هم از آن است وعلمی که خداوند آن را به فرشتگان و رسولان و پیامبرانش یاد داده است و ما هم آن را می دانیم. حتی مضمون برخی از احادیث معصومین (ع) برمی آید که آنها فرموده اند اگر مساله «بدا» وجود نداشت تمام مسائل و اتفاقات را تا قیامت پیشگویی می کردیم.

ب) مباحث نبوت

اعتقاد به پیامبری پیامبران از اعتقادات اصولی هر دین می باشد و اعتقاد به تمامی پیامبران الهی یکی از اصول دین اسلام محسوب می شود و ما باید به یگانگی راه و هدف آنان ایمان داشته باشیم. چنان که پیاامبران الهی اگر در یک جا جمع شوند تفرقه و اختلافی میان آنان وجود نخواهد داشت «لا نُفَرقُ بَینَ أحَد مِن رُسُلِهِ»: «ما میان هیچ یک از پیامبران خدا فرق نمی گذاریم»(سوره بقره، آیه ۲۵۸) از این جهت امام رضا(ع) برای نزدیک تر کردن این دیدگاه ها تلاش کردند. مناظراتی که با بزرگان ادیان مختلف داشتند نمونه ای از آن تلاش هاست.

ج)مباحث امامت

امام رضا (ع) در رابطه با مساله امامت مناظرات و سخنانی دارند که قابل تامل است و نیز پاسخی که حضرت ارائه کرده بودند برای منحرفین از این عقیده کاملا روشن و آشکار است.ایشان به عبدالعزیز بن مسلم فرمودند:«ای عبدالعزیز مردم اطلاعی ندارند.از دین خود به نیرنگ گمراه شده اند.خداوندتبارک و تعالی پیامبر خود را قبض روح نکرد مگر بعد از اینکه این را برای او کامل گردانید و قرآن که بیان کننده همه چیز است بر او نازل کرد«ما فَرَّطنا فِی الکتابِ مِن شَیء»(سوره انعام، آیه۳۸) (در کتاب به هیچ وجه کوتاهی نکردیم).

آن حضرت درباره مقام امامت فرمودند: «مقام امامت والاترین و عمیق تر از آن است که مردم با عقول خود بتوانند آن را درک کنند یا با آراء خویش آن را بفهمند یا بتوانند با انتخاب خود امامی را برگزینند.چون حضرت ابراهیم (ع) پس از مقام امامت و خلت(خلیل اللهی) سپس به مقام امامت دست یافت و از خداوند پرسید:«آیا فرزندان من هم به امامت برگزیده ای؟» خداوند فرمودند:«لایَنال عهدی الظّالِمینَ»(بقره،۱۲۴)(عهد من به ستمگران نمی رسد)این آیه امامت هر ظالمی را تا قیامت باطل می کند و امامت را در خواص پاکان نسل حضرت ابراهیم (ع) قرار داده است.در باب بیستم از عیون اخبار الرضا (ع) درباره نشان ها و علامت های امام (ع) جملاتی آمده است که بر هر کدام از آنها می توان تفسیرها نوشت و صحبت ها نمود.

در مجلس مامون عده ای از علمای علم کلام و فقها از هر فرقه و طایفه ای جمع شده بودند که یکی از علما از حضرت پرسید: «به چه دلیل امامت ثابت می شود؟»حضرت فرمودند:«به نصّ و دلیل.» منظور از نصّ آیات قرآن کریم و روایاتی که از اهل بیت (ع) درباره ا مامت هر یک از ائمه (ع) وارد شده است و منظور ازدلیل، علم و دانش و مستجاب شدن دعای اوست.

- رابطه توحید و امامت

در روایات وارد شده است هنگامی که حضرت رضا (ع) به نیشابور رسیدند ، جمع زیادی از علمای آن شهر از ایشان تقاضای حدیثی نمودند.حضرتح حدیت معروف سلسله الذهب«راویان طلایی» را برای ایشان بیان فرمودند و آن این است که:«حضرت با استناد به سخنان پدران بزرگوارشان (ع) از رسول خدا (ص)و رسول خدا از جبرئیل و جبرئیل از قول خداوند فرمودند:«کلمه لا اله الا الله حصنی فَمَن دَخَل حصنی اَمِنَ من عذابی»»(کلمه لااله الا الله دژ و پناهگاه من است هرکس در این پناهگاه وارد شود از عذاب من در امان است).سپس در ادامه فرمودند: «بشرط و شروطها و انا مِن شروطها»(که البته شروطی دارد و من از شرایط آن هستم).

صاحب ناسخ التواریخ به نقل از ریاض الشهاده می گوید:«شروط لا اله الا الله در وصف هر یک از ائمه (ع) خصوصا امام هشتم ذکر شده است.» ظاهرش این است که مراد از آن شروط در این جا ارکان توحید است به

این معنی که آن کلمه توحیدی که حصن و امان از عذاب و سبب حصول نجات و استحقاق ثواب است متصل به سه رکن است ، یعنی حقیقت توحید جز به این ارکان سه گانه محقق نمی شود: «اول:نفی الهیت از هر چیز مگر واجب الوجود دوم: نفی نبوت از غیر پیغمبر آخر الزمان از روز بعثت آن حضرت تا روز قیامت سوم:نفی امامت و ولایت و ریاست عامه ازغیر اوصیاء اثنی عشر از خلفای جور و غاصبین هر یک از ایشان و غیر آنها از آنانکه مردم به امامت آنها در آمدند و انحصار داشتن امامت در همان دوازده نفر». در عصر خودشان که حضرت رضا (ع) مصداق امامت بودند درباره خودشان فرمودند: «أنا من شروطها».

در ناسخ التواریخ نیز آمده است:نکته لطیفی که در تخصیص دادن آن حضرت به خود و تعبیر به لفظ «أنا من شروطها»به ذهن من می رسد که نفی امامت یک نفر از دوازده نفر مستلزم عدم تحقق شرط توحید است که امامت کلی می باشد و اثبات امامت آن هفت نفر که پیش از حضرت رضا (ع) بودند مستلزم تحقق کامل شرط نیست زیرا که جماعت واقفیه و برخی از شیعه معتقد به امامت جمعی از ائمه اطهار (ع) هستند.مع ذلک رکن توحید و سبب نجات برای آنان متصور نیست چون منکر بقیه ائمه اطهار (ع) هستند. اما اثبات امامت امام رضا (ع) و اقرار به ولایت و وصایت و خلافت آن حضرت مستلزم اقرار به امامت تمامی دوازده نفر از ائمه اطهار (ع) است که شروط و رکن توحیدی است چه در مذهب شیعه و دیگران- کسی نیست که به امامت امام رضا (ع) قائل باشد و امامت امامان بعدی یا قبلی را منکر باشد.(سپهر،۱۳۹۸ق، ۱۱۳)

د- مباحث قیامت

در سخنان و مواعظ حضرت رضا (ع) نکات بسیاری می توان یافت که نشان دهنده آن بود که حضرت رضا (ع) مردم را متوجه قیامت می کردند مثلا درباره بهشت وجهنم می فرمایند:«هر کس خلقت بهشت و جهنم را انکار کند پیامبر و ما را تکذیب کرده است.» گاهی نیز توحید و قیامت را با هم آموزش می دادند.امام رضا (ع) از کنار قبری از قبرهای خاندانشان می گذشتند ، چنین عرضه داشتند:«خدایا قدرتت بی هیچ ضعف و کاستی، آشکار است.خلایق تو را نشناخته اند و تو را می سنجند.این نوع سنجش با اعتقاد به ربوبیت تو مغایر است». یا در برخورد با زندیق و گفتگوی آن حضرت درباره معاد و توحید نشانه اهمیت مساله قیامت می باشد.(شیخ صدوق، ع، ج۱، ۲۳۲)

- مباحث اخلاقی

امام رضا (ع) که خود نمونه کامل اخلاق حسنه بودند که برخی از صفات و ویژگیهای آن حضرت را در فصل دوم ذکر کردیم. در گفتار و مواعظ آن حضرت نکات اخلاقی فراوانی می توان یافت که آن را سرمشق زندگی قرار داد. مناظراتی که حضرت با افراد از ادیان و مذاهب گوناگون داشتند هیچ گونه بی احترامی در آن نمی توان یافت هر چند که برخی آنان دشمنان سرسخت آن حضرت و اسلام بودند. این اخلاق پسندیده که از

پدران بزرگوارشان به ارث برده بودند موجب تاثیر نیکو بر برخی افراد شده بود و اینگونه رفتار و اخلاق را به دیگران سفارش می نمودند.

محمد بن اسماعیل بن بزیع می گوید: از امام رضا (ع) شنیدم: ثروت انباشته نمی شود مگر به پنج چیز: بخل شدید، آرزوی طولانی، حرص زیاد و غلبه کننده، قطع کننده رحم، ترجیح دادن دنیا برآخرت. آن حضرت درباره سخاوت نیز فرمودند: شخص سخاوتمند به خدا نزدیک است، به بهشت نزدیک است به مردم نزدیک است و ازآتش دور و بخیل از بهشت دور است و از مردم نیز دور است و به آتش نزدیک است. (سپهر،۱۳۹۸ق، ۶۶۵)

الگو پذیری از شیوه رضوی (ع) و استفاده از آن در زمان حاضر

پس از بیان شیوه برخورد امام رضا (ع) با چالش های فکری زمان با الهام گرفتن از آن طریق به برخورد با شبهات فکری این دوران می پردازیم:

- شناخت صحیح زمان

سوالی که ممکن است مطرح شود این است که آیا روش آن حضرت در دوران معاصر هم کاربرد دارد و یا تا چه اندازه می توانیم از شیوه آن حضرت الگو برداری نماییم.

در پاسخ باید به این مطلب اشاره نماییم که روش آن حضرت با توجه و متناسب به شرایط موجود تفاوت می کرد یعنی با اهل کتاب با منطق خودشان و با اهل علم به روش خودشان و با افراد معمولی نیز با زبان و فهم خود آنان پاسخ می دادند.اگر ما این چارچوب را رعایت کردیم و توانایی علمی و آگاهی به شبهات فکری را داشته باشیم می توانیم پاسخگو با روش آن حضرت (ع) باشیم.

هرچند که این دوران تفاوتهای بسیاری با زمان آن حضرت دارد اما چون شیوه ای که حضرت برای پاسخگویی داشتند با فطرت انسانها و اصول قابل قبول و مسلم علمی در ارتباط بود می توان آن را در تمام زمانها و دورانها جاری و ساری دانست.

اکنون با وجود چالش ها و شبهات فراوان فکری و حساسیت برخی ازآنان لزوم پاسخگویی به روش صحیح ضروی به نظر می رسد.و برای رسیدن به این هدف می بایست گروههای تخصصی در هر زمینه فکری تشکیل شود و سپس چالش ها و شبهات را مورد دقت و بررسی قرار دهند و مناسب ترین شیوه برای حل آن را با الهام از روش های اهل بیت (ع) ارائه نمایند.

دعوت برای گفتگوی آزاد فکری و استقبال از شبهات نشانه استحکام اسلام در برابر تمام ادیان است و دعوت مذاهب برای گفتگو برای حقانیت اسلام واقعی دلیلی بر اعتبار و اهمیت تشیع دارد.این مساله با توجه پیشرفت امکانات و رسانه ها امری ممکن، بلکه لازم است.

- داشتن شرح صدر

از ویژگی ائمه معصومین (ع) دربرخورد با مخالفان خویش این بود که هیچ گاه به گونه ای رفتار نمی کردند که از مسیر حق منحرف شوند و یا اینکه موجب آزار آنان شوند و از همین جهت است که خدای متعالی در توصیف پیامبرش می فرماید:

«وَ لَو کُنتَ فَظًا غَلیظَ القَلبِ لانفَضُّوا مِن حَولِکَ»(آل عمران،۱۵۹) (اگر سنگدل بودی مردم از اطرافت پراکنده می شدند)

و این آرامش خاص و شرح صدر را می توان در مناظرات و برخوردهای حضرت رضا (ع) با مخالف آیین خویش متوجه شد. در آنجا که صحبت تمام مخالفین را ابتدا می شنیدند و سپس با کمال متانت آنها را دعوت به انصاف در شنیدن حق می کردند.سپس با ادله و براهین محکم به پاسخ آنها اقدام می نمودند.اکنون که این روش به جای برخورد با خشونت و متهم نمودن این گونه افراد مناسب تر است. چون مسلما کسانی که مقداری روحیه حق پذیری داشته باشند با چنین برخوردی راه حق را زودتر می یابند و هدایت می شوند. این روش برای انسانهای عادی احتیاج به تمرین و ممارست دارد: زیرا انسانها در پذیرش حق و درک مطالب یکسان نیستند و این موضوعی است که با مطالعه حالات افراد کاملا مشخص است. به هر حال برای به دست آوردن شرح صدر و رهایی از قساوت قلب باید به درگاه خداوند روی آورد تا آن نور الهی که پیامبر (ص)وعده داده است در قلب ما بتابد و سرای دل را از زشتی های هوای و هوس پاک کرد تا آماده پذیرایی محبوب گردد.

خدای متعال شرح صدر را بدون درخواست به حضرت محمد(ص)عطا فرموده است: «أَلَم نَشرَح لَکَ صَدرَکَ»(انشراح،۱) (ای پیامبر!آیا ما به تو شرح صدر عطا نکردیم؟)و این مقام «شرح صدر»نیز به امامان معصوم (ع) به ارث رسیده است اما می توانیم از خدا درخواست کنیم تا این «شرح صدر»را نصیب ما هم بفرماید: «ربِّ اشّرح لی صَدری»(طه،۲۵) (پروردگارا به من شرح صدر عطا کن).

کسی که خداوند سینه اش را برای اسلام فراخ گرداند، برای او نوری از سوی پروردگارش خواهد بود. «أَفَمَن شرَحَ الله صدرَهُ لِلاسلامِ فَهُوَ علی نُورٍ مِن ربّه»

در این زمان با وجود افکار گوناگون و متفاوت وجود «شرح صدر»و بزرگ منشی بسیار تاثیر گذار خواهد بود. جامعه دانشگاهی و تحصلیکرده و برخی عوام احتیاج به پاسخ گویی صحیح و مطمئن دارند و این کار جز در سایه گشاده رویی و استقبال از این نظرات و بررسی نقد آنها از سوی علما امکان پذیر نیست.

- توجه به آزادی بیان

یکی دیگر از خصوصیت امام رضا (ع) «توجه به آزادی بیان افراد» بود.حتی ایشان خودشان درخواست می نمودند که افراد هرچه سوال در رابطه با اسلام دارند بپرسند هرچند که نظریه آنها مخالف اسلام است.(شیخ صدوق،۳۴۰) ایشان با قاطعیت تمام این سخن را مطرح نمودند تا عظمت اسلام بر افراد مشخص شود چون در آن زمان کسی جرات بیان چنین جمله ای را نداشت، مگر این که محکوم می شد.اما حضرت رضا (ع) به پیروی از جد بزرگوار خویش حضرت علی (ع) که فرمودند: «سلونی قبل أن تفقدونی»(نهج البلاغه،خطبه۱۸۹)«بپرسید از من قبل از آنکه مرا از دست بدهید.»

حضرت رضا (ع) با استناد به سخن پیامبر گرامی اسلام(ص)درباره «سوال کردن»فرمودند: «العلم خزائن و مفاتیحه السوال. فاسئلوا یرحمکم الله، فانّه یوجرُ فیه اربعه:السائلُ و المعلمُ و المستمعُ و المحبُّ لهم»شیخ صدوق،۳۳۰) (علم گنجینه(گاوصندوق)است و کلید آن پرسیدن است، پس سوال کنید خدا شما را رحمت کند زیرا در آن چهار طایفه اجرا داده می شوند:۱- سوال کننده ۲- جواب دهنده ۳- شنونده ۴-کسی که آنها را دوست داشته باشد.)

اهمیت پرسش در اسلام با گفتار فوق روشن می شود. علما و دانشمندان نیز وظیفه دارند به پرسش هایی که در زمینه های مختلف عقیدتی، اجتماعی و... مطرح می شود پاسخگو باشند چنانکه بعضی از نهادها به این امر اقدام می کنند که مطمئنا موجب عظمت و ترقی اسلام در جوامع دیگر هم خواهد شد.

البته نکته ای که لازم است ذکر شود ایناست که نباید شبهات را ابتدائاً در سطح وسیع مانند:رسانه های گروهی و روزنامه های کثیر الانتشار بیان نمود، زیرا باز برخورد مناسبی پیدا نمی کند و حتی نتیجه عکس می دهد.چون سطح افکار جامعه به دلیل متفاوت بودن برداشت هایی که از آن شبهه خواهند داشت موجب تشنج و التهاب در جامعه می شوند بلکه بهتر است در مجالس تخصصی تمام جوانب شبهه نقد و بررسی موجب جریحه دار شدن احساسات مذهبی برخی از مردم شد.

در هر صورت علما نباید از مسئولیت پاسخ گفتن شانه خالی کنند چون به هر مقداری در این زمینه کوتاهی کنند آثار زیانبار آن بیشتر از آن چیزی است که قابل تصور باشد.چون امام رضا (ع) در برخورد با این گونه چالش ها و شبهات علاوه بر استقبال از آنها، خودشان نیز موارد دیگری از شبهاتی که امکان دارد به نظر برسد عنوان می نمودند و سپس به آنها پاسخ مناسب می دادند.

- استدلال منطقی

از دیگر ویژگی های امام رضا (ع) داشتن روحیه استدلالی بود. با نگاهی بر مناظرات و سخنان و گفتار آن حضرت (ع) می توان به آن پی برد.استدلال در لغت به معنی دلیل جستن و حجت آوردن است. در اصطلاح

دانش منطق، استدلال یا حجت آن است که به وسیله قضایای معلوم، قضیه های مجهول را کشف کند.(سیدجوادی،۱۳۷۵، ۱۰۰)

درقرآن کریم وکلمات معصومین (ع) پر است از استدلالهایی که در زمینه مختلف عقیدتی به کار رفته است.البته در مقام مناظره، استدلالها باید مورد قبول طرفین باشد همانگونه که حضرت رضا (ع) در مناظره با ادیان گوناگون برای اثبات نبوت حضرت محمد(ص) از دلایلی استفاده می نمودند که مورد قبول بزرگان ادیان بود. یا در رابطه با ادیان مسلمان استفاده از آیات قرآن کریم و روایات پیامبر (ص) راسرلوحه کار خودشان قرار داده بودند.در این دوران اهمیت توجه به سخنان و گفتار مستدل بسیار است چون هر شخصی که داعیه فهم و عقل دارد در صورت مجاب می شود که کلام همراه با استدلال بیان شود.یعنی اگر قرار باشد مطلبی اثبات یا رد شود احتیاج به دلیل و برهان دارد.

بحث و نتیجه گیری

اسلام در میان ادیان به دلیل جامعیت و اهمیتی که دارد با قاطعیت تمام افراد را به گفتگو و مباحثه منطقی دعوت نموده است: «قل یا أهلَ الکِتابِ تَعالوا الی کَلمه سَواء بَینَنا و بَینکُم ألا نَعبُدَ الا الله و لانُشرِکَ به شیئاً»(آل عمران،۶۴)

بگو ای اهل کتاب به سختی که میان ما و شما یکسان است بیاید که جز خدای یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم. در پناه این ندای توحید شیوه گفتگو و مباحثه با اهل کتاب نیز برای ما بیان شده است.

«و لا تُجادِلوا أهلَ الکتابِ الّا بِالّتی هی أحسَنُ»(عنکبوت،۴۶) شما مسلمانان با اهل کتاب جز به نیکوترین طریق بحث و مجادله نکنید.

اسلام بر گفتگو و مباحثه منطقی بسیار تاکید دارد این در حالی است که چنین نشانه ای در هیچ یک از ادیان آسمانی چه در متون مقدس و چه در سیره و سنت علمای دینی آنان دیده نمی شود. هر چند برخی از ادیان تبلیغی همانند: مسیحیت که داعیه تبلیغ و جذب پیروان جدید را دارند کمتر به این امر تن داده اند. پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم (ع) با موافقان و مخالفان بحث هایی نموده اند که نمونه های آن را در کتب احادیث از قبیل، عیون اخبار الرضا (ع) ، توحید شیخ صدوق و بحارالانوار و... می توان یافت.

مساله گسترش سریع اسلام از مسائلی است که همه را به حیرت و تعجب واداشته است.یکی از علل آن را می توان در همین تعالیم دانست. خلق و خوی رسول خدا(ص)و طرز رفتار و نوع رهبری و مدیریت ایشان از عوامل توسعه سریع اسلام می باشد.

همین روش را نیز هر کدام از ائمه (ع) در پیش می گرفتند و موجب اعتلای اسلام و مسلمانان می شدند. نمونه آن را میتوان در زندگی پربرکت حضرت علی بن موسی الرضا (ع) مشاهده نمود. با شرایطی که برای ایشان فراهم شده بود، توانستند اسلام و مخصوصا تشیّع را به سربلندی برسانند.هر چند موقعیتی که پدید آمده بود شرایط ایده آل و مورد قبول امام نبود، اما آن حضرت با فراست و هوشیاری وضعیت موجود را به وضعیت مطلوب تبدیل نمودند. در برخوردی که حضرت با سران ادیان مانند مسیحیت و یهودیت و زردشت و... داشتند می توان به این نکته پی برد متاسفانه این مناظرات به صورت محدود و تنها برخی از آنها ثبت شده است وشاید بسیاری از این گونه مناظرات در تاریخ ثبت نشده باشد و گرنه می توانست به عنوان یک منبع مهم جهت استفاده افراد و مخصوصا علما قرار گیرد. جالب آن است با کسانی که حتی اظهار بی دینی می نمودند مانند زنادقه روش خاصی داشتند آنها که به مذهبی نمی خواستند پایبند باشند و اساسا دیدگاه سکولار و اباحه گری داشتند و خدا و قیامت را منکر بودند به گونه ای مناظره و گفتگو می نمودند که او مسیر حق را می یافتند و مسلمان می شدند.

دین مداری

یکی از مهمترین وجوه زندگانی ائمه اطهار (ع) دین مداری و محوریت مذهبی آنان است که در مناظرات امام رضا (ع) به عنوان یک مواجهه علمی قابل درک می باشد.حضرت رضا (ع) باهر طیف و گروهی که مباحثه می نمودند با منطق و استدلال قوی آنها را به این امر سوق می دادند. البته این بدین منظور نیست که حضرت آنها را جبراً و بدون اراده به دین دعوت کنند بلکه آنها پس از آگاهی از وضعیت دین یا علاقه مند می شدند و یا اینکه راه سکوت در پیش می گرفتند مانند عمران صابئی پس از آنکه برخی مسائل برایش آشکار شد به اسلام علاقمند شد و مسلمان شد وسران برخی ادیان هم در برابر منطق صحیح حضرت رضا (ع) راه سکوت را در پیش گرفتند و کلامی نگفتند.

عدم انحراف از مسیر حق

در تمام مناظراتی که از امام رضا (ع) و سایر ائمه معصومین (ع) منقول است موردی نمی توان یافت که از حق و حقیقت منحرف شده باشد وکلامی جز حقیقت بر زبان آورده باشند حتی کلام مخالفان را که برخاسته از حقیقت باشد تایید می نمودند و از مخالفان نیز می خواستند که انصاف را رعایت نمایند و جانب حق را بگیرند.همین روحیه حق مداری موجب پیشرفت سریع اسلام شد.چون رسیدن به سعادت و دستیابی به حقیقت خواسته طبیعی هر انسانی است.انسان آنگاه می تواند به حقیقت دست یابد که بدون تعصب و پیش داوری با افکار و اندیشه های گوناگون مواجه شود.اگر فردی با ذهنیت خاصی با مطلبی روبرو شود ، نمی تواند صحیح را ا ز ناصحیح و سره را از ناسره تشخیص دهد و به حقیقت نخواهد رسید.

مبارزه با پلورالیسم دینی

این اعتقاد که همه ادیان – چه الهی و چه غیر الهی–حق می باشند عقیده ای باطل است و نمونه آن را می توان از برخورد امام رضا (ع) اثبات نمود. هر چند امام رضا (ع) به ادیان الهی احترام می گذاشتند اما چون آنها مورد تحریف واقع شده بود انتقاد می نمودند در مناظرات حضرت با گروههای برون دین به مطالبی از کتابهای مقدس خودشان اشاره می نمودند که به نبوت حضرت محمد(ص)پرداخته بود.که موجب تعجب سران این گروهها شده بود.در قرآن نیز تنها دین مورد قبول را اسلام معرفی می نمایند و به جز آن را مردود اعلام می دارد.البته این اعتقاد انحصار طلبی نیست بلکه بیان حقیقت می باشد و در مطلب قبل هم اشاره شد انسان طبیعتا خواستار حقیقت هستند و تنها اسلام با فطرت انسان ها سازگار می باشد.

مساله جالبی که در مناظرات حضرت رضا (ع) با سران ادیان وجود دارد این است که در تمام آنها درباره اثبات پیامبری حضرت محمد(ص)صحبت به میان رفته است و با دلایلی که مورد قبول عقل و وجدان باشد با آنان مباحثه نموده اند و آنان نیز تایید نموده اند.(شیخ صدوق، باب۱۲)

آگاهی به تمام علوم مختلف

از مشخصات دیگر مناظرات حضرت رضا (ع) آشنایی ایشان به علوم مختلف است در مبحث علم امام در فصول گذشته به منابع و جهات علم امام (ع) اشاره شد که یکی از جهات علم امام آشنایی به تمام کتب مقدس پیشین است.امام رضا (ع) که در برخورد با سران ادیان با آنان احتجاج می نمودند.مطالب صحیح از تورات را می خواندند و دلایلی را برای اثبات پیامبری حضرت محمد (ص)و سایر پیامبران الهی ارائه می نمودند.چنان که حتی آن افراد به علم و آگاهی امام (ع) بر کتاب مقدس اذعان می نمودند.(شیخ صدوق،التوحید،۴۲۷)

آن چنان این آگاهی با قدرت و یقین است که امام رضا (ع) در میان مناظره کنندگان درخواست می نمایند که اگر کسی مخالف اسلام است و سوالی دارد، بدون هیچ گونه خجالتی بپرسد.(همان، ص ۴۳۰)

در این درخواست امام (ع) علاوه بر آگاهی و علم امام نشانه عظمت اسلام بر تمام ادیان می باشد ، حتی مخالفان و موافقان آن حضرت به برتری علم امام (ع) بر افراد دیگر تاکید نموده اند.

پیشنهادات

اکنون با توجه به اینکه برخورد صحیح با چالش های فکری موجب زدودن افکار باطل از اذهان می شود. باعث پیشرفت اسلام و معارف غنی و بلند آن خواهد شد این کار جز در پرتو برخورد مناسب میسر نخواهد شد. برای رسیدن به این برخورد لازم است به مواردی توجه شود:

- تشکیل کمیته های تخصصی و عالمانه

وظیفه علما در هنگام مواجهه یا برخورد با شبهات این است که همگی عزم خود را جزم کنند و نسبت به پاسخگویی مناسب اقدام نمایند. البته به دلیل گستردگی مسائل و شبهات تشکیل گروههای متخصص آشنا به مسائل زمان ضروری است.

- استقبال از نظرات مخالفان

یکی از خصوصیات حضرت رضا (ع) در برخورد با چالش های فکری این بود که از نظرات مخالفان اسلام استقبال می نمودند و پس از شنیدن نظرات آنان پاسخ مناسب آنان را بیان می فرمودند.

علما نیز به تبعیت از آن حضرت می توانند با تشکیل جلساتی که مخالفان اسلام بتوانند نظراتشان را بیان کنند، علاوه بر زدودن حساسیت منفی نسبت به اسلام، قدرت و عظمت اسلام را در پاسخگویی به سوالات نمایان می سازند.

- راه اندازی سایت های پاسخ به شبهات

یکی از راههای مناسب برخورد صحیح با چالش های فکری در دنیایی که با فن آوری های پیچیده همراه است ایجاد پایگاههای اطلاعایت جهت پاسخگویی به شبهات است.در این صورت افراد به راحتی می توانند با دستیابی به این سایت ها ، سوالات خود را بپرسند و جواب دریافت نمایند.

- تشکیل ستاد پاسخگویی به شبهات در دانشگاهها و مراکز فرهنگی

از آن جهت که مراکز فرهنگی همانند دانشگاهها که خود تولید کننده فرهنگ هستند ، باید فرهنگ صحیح به آنان آموزش داده شود.برای رسیدن به این مطلوب ، تشکیل ستاد فرهنگی با کاربرد بالا و با حضور افراد نخبه ضروری به نظرمی رسد.با تشکیل نشست های فرهنگی و دعوت از عموم دانشجویان برای بیان دیدگاههای خود ، گام مهمی در برخورد مناسب با چالش های فکری می توان برداشت.

- لزوم پاسخگویی صحیح به افراد نوجوان و جوان

پایه شبهات و چالش های فکری افراد در دوران کودکی و نوجوانی شکل می گیرد که اگر پاسخ صحیح و قابل فهم به این افراد، متناسب با سن آنها داده شوند دچار شبهات فکری نخواهدشد.

لذا وظیفه آموزش و پرورش و تمامی معلمان و دبیران در این موقعیت حساس و کلیدی است و یادگیری روش ها و شیوه های نوین برخورد برای معلمان و دبیران لازم و ضروری است.

منابع

۱- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲- نهج البلاغه، ترجمه علامه جعفری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۳- ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین القمی، ۱۳۷۲، «شیخ صدوق» عیون اخبار الرضا (ع)، ترجمه حمید رضا مستفید/ علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، جلد اول.
۴- ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین القمی، التوحید، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، بی تا.
۵- انواری، حسن و دیگران، ۱۳۸۲، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن، چاپ دوم.
۶- حاج سید جوادی و دیگران، ۱۳۷۵، دایره المعارف تشیع، تهران، نشر شهید سعید.
۷- حر، سید حسن، ۱۳۸۶، امام رضا و ایران، تهران، نشر معارف.
۸- سپهر، عباسقلی خان، ۱۳۹۸ ق، ناسخ التواریخ، تهران، بی چا، جلدهای ۱، ۱۱، ۱۴.
۹- ساعی ارسی، ایرج، ۱۳۸۸، روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، جلد دوم ، تهران، راه ابریشم.
۱۰- صحرایی، مصطفی، ۱۳۸۱، بررسی مذاهب اسلامی، پایانامه، دانشگاه پیام نور تهران.
۱۱- علوی، سهراب، ۱۳۷۹، امام رضا (ع) در رزمگاه ادیان، قم، نشر مسجد مقدس جمکران.
۱۲- فلیک، اووه، ۱۳۸۸، درآمدی بر روش تحقیق کیفی، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
۱۳- قیومی، جواد، ۱۳۷۳، صحیفه الرضا (ع)، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۱۴- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، الناشرمکتب الاعلام الاسلامی، بی جا، الطبعه الثانیه، ۱۳۶۷ش.
۱۵- القرشی، باقر شریف، ۱۳۹۴ ق، حیاه الاامام الحسین (ع)، دراسه و تحلیل، الناشر الادب – النجف الاشرف، الطبعهٔ الاولی، جلد۲.
۱۶- القرشی، باقر شریف، حیاه الامام الرضا (ع)، الناشر منشورات سعید بن جبیر، بی جا، بی تا، جلد دوم.
۱۷- الحسن، عبدالله،۱۴۱۵ ق، مناظرات فی الامامه، قم، الناشر: انوار الهدی، الطبعه الاولی
۱۸- الطبرسی، فضل بن الحسن،۱۴۱۷ق، اعلام الوری، انتشارات موسسه آل البیت (ع) لاحیاءِ التراث، بی جا، جلد دوم.
۱۹- الاربلی، علی بن عیسی بن ابی الفتح،۱۴۰۵ ق، کشف الغمه فی معرفه الائمه (ع)، بیروت، الناشر، دارالاضواء، الطبعه الثانیه، مجلدات۳.
۲۰- المجلسی،محمدباقر،۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، الناشر موسسه الوفاء، الطبعه الثانیه المصححه، مجلدات: ۱۱۰
۲۱- لجنه التالیف، اعلام الهدایه، الامام علی بن موسی الرضا(ع)، ۱۴۲۲ ق، النشر مرکز الباعهٔ الثانیه المصححه، جلد۱۰

تأثیر ورود امام رضا (ع) بر تحولات فرهنگی ایران

موسی کاظم زاده*

چکیده

امروزه بر همگان مشخص است که ائمه اطهار (ع) و حالات زندگانی آنان برای هر ملتی در زمینه‌های مختلف فرهنگی واجتماعی ،علمی ، دینی و... مورد استفاده بوده و چه بسا موجب تعالی روح و برکت در زندگی مادی و معنوی و حتی شکل دهی به نوع زندگی مردم شده ودرتحولات فرهنگ وتاریخ هرملتی و کشوری نقش تعیین کننده داشته است.

فرهنگ یک ملت سرچشمه پیشرفت و خلاقیت آن ملت است و توسعه‌ای که مبتنی بر فرهنگ یک ملت نباشد توسعه پایدار نخواهد بود. تا آنجا که می توان بر اساس فرمایش‌های مقام معظم رهبری عامل فرهنگی را در مقابل عوامل دیگر همچون پول، علم و صنعت، بعنوان اولین، مهمترین و مؤثرترین عامل در خلق و شکوفایی آینده یک جامعه و تعیین سرنوشت آن دانست.

حال با توجه به این نکته که تمام ائمه(ع) نور واحد و مشعل فروزانی از نور الهی می باشند.شناخت هر چه بهتر و دقیق تر سیره‌ی عملی معصومین به عنوان انسان‌های کامل و الگوهای برگزیده برای بشریت، که خالق انسان و جهان پیروی از آن‌ها را شرط رسیدن به سعادت و کمال می‌داند، چه از نظر شرع و چه از نظر عقل لازم و ضروری است.در این میان،تاریخ پر ماجرای امام رضا (ع) با تاریخ میهن ما ایران پیوستگی ژرف و محکمی دارد و فصل بزرگی از تاریخ ایران را تشکیل می‌دهد.

---

* محقق و پژوهشگر حوزه فرهنگ ودین ، رسانه

در این مقاله ضمن بررسی دوران زندگی امام رضا(ع) در ادوار مختلف، علل گرایش ایرانیان به اسلام، آثاربرکات امام رضا (ع) برایرانیان، خدمات فرهنگی امام رضا(ع) به ایرانیان و اطلاعات بسیاری راجع به چگونگی اسلام ایرانیان وعلل گرایش آنها به مذهب تشیع وشان و منزلت ایرانیان نزد خداوند، پیامبر(ص) وائمه (ع) با هدف «تاثیرورود امام رضا (ع) بر تحولات فرهنگی ایران» صورت گرفته است.

کلمات کلیدی: امام رضا(ع)،فرهنگ،ایران،فرهنگ ایرانی، ائمه اطهار (ع)، تاریخ، تاریخ ایران

مقدمه

علاقه ایرانیان به اسلام از ظهور دین اسلام شروع شد و قبل از آن که دین اسلام توسط مجاهدین مسلمان به ایران بیاید ایرانیان مقیم یمن آن را پذیرفتند و با میل تسلیم احکام قرآنی شدند و در ترویج آن کوشیدند.(۱)

ایرانیان خدمات شایانی به اسلام کرده‌اند و آن خدمات از روی صمیمیت و اخلاص و ایمان بوده است ،ازاین جهت ایرانیان شاید در دنیا هم بی‌نظیر باشند زیرا هیچ ملتی به دینی به این اندازه خدمت نکرده است یک ملت را می‌توان با زور مطیع کرد اما نمی‌توان با زور،عشق و ایمان درآن به وجود آورد، قلمرو زور محدود است و شاهکارهای بشری تنها معلول عشق و ایمان است.

سابقهٔ تشیع در میان ایرانیان به دوران رسول اعظم الهی می‌رسد. با آنکه دوران پیشوایان پاک شیعه به لحاظ حاکمیت دشمنان کینه توز اسلام و اهل‌بیت(ع)از سیاه‌ترین بسترهای تاریخ تشیع به شمار می‌اید. اما بهره‌های علمی و معنوی ایرانیان از رهبران معصوم و یاری آنان در مآخذ تاریخی چشمگیر است. این ریشه اعتقادی که برگرفته از حس حق‌جویی و آزاد منشی ایرانی است، چنان استقبالی(۲) را از امام رضا علیه السلام در شهرهای ایرانی به نمایش گذاشته است. که در بستر تاریخ به عنوان یک سند افتخار جاویدان خواهد ماند.

امام رضا(ع) امام هشتم شیعیان و از خاندان پاک رسالت است که در طول تاریخ اسلام همواره مورد ستایش مسلمانان، از مذاهب مختلف قرار گرفته است و دوست و دشمن، موافق و مخالف، به عظمت شخصیت و مقام والا و برتری ایشان در ایمان و زهد و پرهیزگاری بر هم‌عصرانشان اعتراف دارند.

وجود با برکت مرقد امام رضا(ع) در ایران که به زعم بسیاری از کارشناسان مذهبی و جامعه شناسان، موجب تعالی روح و برکت در زندگی مادی و معنوی و حتی شکل دهی به نوع زندگی مردم کشورمان شده است .

مدت امامت حضرت رضا علیه السلام حدود ۲۰ سال طول کشید، که ۱۷ سال آن در مدینه و سه سال آخر آن در خراسان گذشت. امام رضا علیه السلام در مدینه، پس از شهادت پدر، امامت بر مردم را بر عهده گرفت، و به رسیدگی امور پرداخت، شاگردان پدر را به دور خودش جمع کرد، و به تدریس و تکمیل حوزه علمیه جدش امام صادق علیه السلام پرداخت و در این راستا گام های بزرگ و استواری برداشت. موقعیت امام رضا علیه السلام در مدینه، همه علما و شخصیت های سیاسی و اجتماعی حجاز را تحت الشعاع خود ساخت، مردم آن بزرگوار را در همه شؤون مادی و معنوی، مرجع و پناه خود می دانستند، و نور وجود او چون خورشیدی بر قلب ها می تابید، و تاریکی ها را از نظرات گوناگون روشن می ساخت.

آن حضرت برای رفع مشکلات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مردم، در همه امور دخالت می کرد، و در متن جامعه قرار داشت، و در امور و مسائل مختلف اجتماعی هرگز لحظه ای بی تفاوت نزیست، به ویژه در دو بعد فرهنگی و سیاسی، تلاش فراوان داشت، آن بزرگوار در گفتگویی با مأمون در خراسان فرمود: و ما زادنی هذا

الامر الذی دخلت فیه، فی النعمهٔ عندی شیئاً و لقد کنت بالمدینهٔ و کتابی ینفذ فی المشرق و المغرب، و لقد کنت ارکب حماری، و امرّ سککَ المدینه، و ما بها اعزّمنّی، و ما کان بها احد یسألنی حاجهٔ یمکننی قضاؤها له الاّ قضیتها له: «این که من در اینجا (خراسان) به عنوان ولی عهد، شده‌ام از نظر من هیچگونه بر موقعیت من افزوده نشده است، من در مدینه در موقعیتی بودم که نامه‌ام به مشرق و مغرب می رفت (دست خطم را در همه جا می خواندند) بر مرکب خود سوار می شدم، و در راه‌های مدینه عبور می کردم، هیچ کس در آنجا عزیزتر از من نبود، و هر کسی حاجتی داشت و آن را از من می طلبید، تا حد توان نیازهای نیازمندان را تأمین می کردم.» (۳)

در این میان نیزباید متذکر شد که متأسفانه باید اعتراف نمود شناخت شیعیان از آن حضرت، غالباً در حدّ یک شناخت تاریخی و شناسنامه‌ای و آن هم به صورت ناقصِ آن که البته این جنبهٔ شناخت از امام(ع) را می‌توان وجه مشترک شناخت دشمنان امام(ع) با دوستان ایشان داشت، و چه بسا شناخت دشمنان امام(ع) بسیار کامل‌تر از شناخت دوستان ایشان از جنبهٔ تاریخی و شناسنامه‌ای ایشان باشد.

دوران زندگی امام رضا(ع)

به نقل شیخ کلینی در کافی ج یک، ص۴۸۶ حضرت رضا(ع) در سال (۴) ۱۴۸ هـ.قمری متولد شده و در ماه صفر (۵) سال ۲۰۳ (۶) هـق شهید گردید (در سن پنجاه‌وپنج سالگی)، نامش علی و کنیه‌اش ابوالحسن و لقب‌هایش: رضا، صابر، رضی، وفی است که از همه مشهورتر همان (رضا) است.

در مورد مدت عمر امام هشتم(ع) اختلاف است، بعضی‌ها گفته‌اند پنجاه و پنج سال بعضی هم گفته‌اند ۴۹ سال، که ۲۴ سال و چندماه با پدرش موسی‌بن‌جعفر(ع) بود و پس از پدر، ۲۵ سال زندگی کرد. در سال ۲۰۳ در عهد خلافت مامون عباسی شهید و در طوس خراسان در قریه سناباد مدفون شد. همانجا که امروز معروف به مشهد است. محل تولد امام رضا(ع)مدینه مشرفه، در سرزمین حجاز (عربستان سعودی کنونی)است ونام پدرش ابوالحسن، موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی‌بن ابی‌طالب(ع) بود ونام مادرش نجمه بود، نام‌های دیگری نیز برای او نقل شده است؛ مانند: تکتم، اروی، سکن، ام البنین، شقرا، خیزران، سمانه، صقر و طاهره.

این بانوی فاضله که با تربیت حمیده مادر امام موسی کاظم(ع) به کمالات انسانی و اخلاق اسلامی دست یافته بود، بهترین زنان عصر خویش در تعقل، دینداری و حیا بود.

امام محمد تقی (ع) که پس از شهادت پدرش، در سن هفت سالگی به امامت رسید. علمای شیعه ایشان را تنها فرزند امام رضا (ع) دانسته اند؛ اما در برخی منابع، فرزندان دیگری نیز برای آن حضرت ذکر شده است که عبارتند از: ۲. ابو محمد حسن. ۳. جعفر. ۴. ابراهیم. ۵. حسن. ۶. عایشه. ۷. فاطمه.

پس از نبرد میان امین و مأمون، فرزندان هارون الرشید، برای به دست آوردن منصب خلافت و پیروزی نهاییِ مأمون بر امین، در سال ۲۰۱ هجری امام رضا (ع) به اجبار و اکراه مأمون به ولایت‌عهدی وی برگزیده شد. مأمون با این که در ظاهر برای امام رضا (ع) احترام ویژه‌ای قائل بود و ایشان را بر همگان، از جمله علویان و عباسیان، مقدم می‌داشت، اما در ضمیر خود، به مقام علمی و اجتماعی آن حضرت حسد می‌برد و کینه ایشان را در دل داشت.

مدت امامت آن بزرگوار بیست سال بود (۷) ، که تقریبا هفده سال آن را در مدینه، ملجأ عوام و منجی انام و معلم علما و مروج دین بود. سه سال آخر، او را از مدینه جبرا به طوس بردند و در طوس تا توانست از حریم دین حراست کرد تا سرانجام به دست مأمون شهید شد.

از جمله رویدادهای مهم دوران زندگی امام رضا(ع) می توان به زندانی و مسموم شدن امام‌کاظم(ع)، پدر امام‌رضا(ع)، به‌دستور هارون‌الرشید، جنگ خونین میان مأمون و امین، فرزندان هارون الرشید، و نذر مأمون مبنی بر واگذاریِ أمر خلافت به افضل آل ابی‌طالب (ع) در صورت پیروزی بر امین، پیروزیِ مأمون بر امین و گسترش سیطره مأمون بر آفاق اسلامی و قصد ظاهری او بر وفای به نذر، درخواست مأمون از امام رضا(ع) برای رفتن از مدینه به خراسان، درسال ۲۰۰ هجری، حرکت امام رضا (ع) از مدینه و گذشتن از شهرهای بصره، بغداد، قم و نیشابور و رسیدن به مرو (مقر حکومت مأمون)،استقبال بی‌نظیر مسلمانان شهرهای بین راه (مانند قم و نیشابور) از امام‌رضا(ع) و ظهور کرامات و معجزات فراوان از آن حضرت، استقبال مأمون از امام رضا (ع) و مراعات احترام آن حضرت و مقدم داشتن ایشان بر علویان و عباسیان، وادار کردن امام رضا (ع)، توسط مأمون برای پذیرش ولایت‌عهدی ،پذیرفتن امام رضا (ع)، ولایت‌عهدیِ مأمون را مشروط بر عدم دخالت در امور کشورداری، در سال ۲۰۱ هجری، ضرب سکه به‌نام امام‌رضا(ع) و خواندن خطبه به‌نام آن‌حضرت، در منابر و محافل، و بزرگ آوازه نمودن مقام ایشان در شهرهای مختلف اسلامی به‌دستور مأمون، تزویج ام حبیبه، دختر مأمون به امام رضا (ع) و نامزدیِ ام الفضل برای امام‌محمد تقی (ع)، توسط مأمون عباسی، دستور مأمون به مردم مبنی بر کنار گذاشتن بدعت عباسیان در پوشیدن لباس سیاه و تغییر آن به جامه سبز، تشکیل جلسه‌های مناظره امام رضا (ع) با رؤسای مذاهب وادیان (مسیحیت، یهودیت، صابئین، زرتشتی و...) درباره مسائل کلامی، به دستور مأمون، انتقال مقر خلافت و تشکیلات حکومتیِ مأمون از مرو به بغداد به خواست امام رضا(ع)،خروج امام رضا (ع) به همراه مأمون، فضل بن سهل و تمامیِ دست اندر کاران حکومتی از مرو، سوءقصد به فضل بن

سهل و کشته شدن او در حمام سرخس، به توطئه مأمون، در سال ۲۰۳ هجری، نصیحت امام رضا (ع) به مأمون در مراعات شؤونات دینی و مردمی، حسد وکینه تدریجیِ مأمون به امام رضا (ع) و پنهان نگه داشتن آن، مسمومیت و شهادت امام رضا (ع) به دستور پنهانیِ مأمون، در روز آخر صفر سال ۲۰۳ هجری و سوگواری و غمگین شدن ظاهریِ مأمون در شهادت امام رضا (ع) و به خاک‌سپاری آن حضرت در کنار قبر هارون الرشید، در قریه سناباد، از دهستان نوقان (مشهد کنونی) اشاره کرد.(۸)

گرایش ایرانیان به اسلام

از مطالعه و بررسی در آیات و روایات به خوبی روشن می گردد که ایمان اسلامی ایرانیان از سر صداقت، حق جویی و انتخاب و فرزانگی بوده است که هم در قرآن کریم و هم در سخنان اهل بیت (ع) آنها به مثابه الگویی ارزشمند در اعتقاد معرفی شده اند و حتی از ایمان ایشان به اسلام به عنوان معیار راستی و درستی گروندگان یاد شده است، آنگونه که رأی و نظر به تصنعی بودن گرایش ایرانیان به اسلام مردود و غیرقابل اعتناست. (۹)

مطالعه ی تاریخ نفوذ تدریجی اسلام چه در چهره ی شیعی و چه در شکل سنی اش گواهی روشن بر این حقیقت است که علت مسلمانی ایرانیان، نشان یک چیز بوده و آن اینست که ایرانی روح خود را با اسلام سازگار دید و گم گشته ی خویش را در اسلام یافت، لذا بدان روی آورد و از آن استقبال نمود، مردم هوشمند ایران بیش از هر ملّت دیگر به روح و معنای اسلام توجّه داشتند، به همین دلیل توجّه ایرانیان به خاندان رسالت از هر ملّت دیگر بیشتر و تشیّع در میان ایرانیان نفوذ بیشتری یافت که البته این دلیل عمومیّت یافتن اسلام شیعی ایرانیان است.

از مطالعه و بررسی در قرآن کریم، به آیه هایی برمی خوریم که به نوعی به اصالت اعتقاد و ارزش ایمان ایرانیان اشعار داشته و شخصیّت والای ایرانیان را در این زمینه یادآور می شود : " یا ایها الذین آمنوا من یرتدمنکم عن دینه فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذلـۀ علی المؤمنین اعزۀ علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لایخافون لومـۀ لائم ذلک فضل الله یوتیه من یشاء و الله واسع علیم. (مائده / ۵۴).

«ای آنان که گرویدید، کسی که برگردد از شما از دینش، پس به زودی بیاورد خدا گروهی را که دوست دارد آنان را و دوست دارند او را؛ فروتنی کنندگانند، برگروندگان، درشتی کنندگان بر ناگروندگان، کار زار کنند در راه خدا و نترسند از سرزنش سرزنش کننده، این است فزون بخشی خدا، می دهد آن را به هر که خواهد و خدا فراخ بخشش است و دانا».

در روایات اسلامی و سخنان مفسران بحث بسیار زیادی دیده می شود، از جمله در روایتی می خوانیم، هنگامی که از پیامبر (ص) درباره ی این آیه سؤال کردند، دست خود را بر شانه ی «سلمان» زد و فرمود : (این و یاران

او و هموطنان او هستند) و به این ترتیب، از اسلام آوردن ایرانیان و تلاش های پرثمر آنان برای پیشرفت اسلام در زمینه های مختلف پیشگویی کرد.(۱۰)

ولو نَزّلنا علی بعض الأعجمَین، فَقَرَاَهُ علیهم ما کانوا به مؤمنین (شعراء/ ۱۹۸).

«هرگاه ما این قرآن را بر بعضی از مردم عجم (غیر عرب) نازل می کردیم و پیامبر (ص) این آیات را برای عرب ها به زبان تازی (اعراب) می خواند، آنها هرگز به قرآن ایمان نمی آوردند.

برخی از روایات نیز به روشنی بر فضیلت ایرانیان و ایمان اسلامی ایشان دلالت دارد، در این روایات پیامبر اسلام (ص) و امامان (ع) عالی ترین تجلیل و تشویق را درباره ی ایرانیان روا دانسته اند تا آنجا که پیامبر (ص) به ذات پاک خدا سوگند یاد می کند که «لوکان الایمان فی الثّریا لنالتهُ رجالٌ من هؤلاء» (اگر ایمان در ستاره ی ثریا قرار گیرد، مردانی از این گروه- ایرانیان- به آن دست می یابند) .(۱۱)

در برخی دیگر از روایات «سلمان» به عنوان نمونه ای از ایرانیان معرفی شده که مظهر پاکی، لیاقت و بزرگی است و این تجلیل با تغییرات بسیار بلند انجام پذیرفته است، مانند آنکه حضرت رسول (ص) می فرماید : «السّباقُ اَربَع : اَنَا سابقُ العَربِ وصُهَیبُ سابِقُ الرُّوم وَ سَلمانٌ سابِقُ الفُرسِ وَ بِلالُ سابِقُ الحَبَشـهٔ» (پیشگامان چهار نفرند: من پیشتاز عرب به اسلام هستم، صهیب پیشگام رومیان، سلمان پیشگام ایرانیان و بلال پیشگام مردم حبشه است) .(۱۲)

روزی امام علی (ع) در کوفه بر بالای منبری که از آجر ساخته شده بود، خطبه می خواند، اشعث بن قیس (سردار منافقین) به عنوان اعتراض گفت : «ای امیر مؤمنان! این افراد «حمراء» (ایرانیان) پیش روی تو بر ما چیره شده اند، و تو جلو آنها را نمی گیری» سپس در حالی که خشمگین بود گفت : «امروز من نشان خواهم داد که عرب چه کاره است؟!»

امام علی (ع) (در دفاع از ایرانیان) فرمود : «این عرب های شکم گنده (مثل اشعث) خودشان در بستر نرم استراحت می کنند، ولی آنها (ایرانیان) در روزهای گرم به خاطر خدا تلاش می نمایند، آنگاه از من می خواهند که آنها را طرد کنم، تا از ستمگران گردم؛ سوگند به خداوندی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، از رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود : «به خدا سوگند! همان گونه که شما در آغاز (در فتح ایران)، ایرانیان را به خاطر اسلام به شمشیر خواهید زد، بعداً ایرانیان، به خاطر اسلام، شما را خواهند زد.» یعنی با شما می جنگند تا شما را به قبول اسلام وادار نمایند.(۱۳)

در حضور حضرت امام رضا (ع)، سخن از انحراف بعضی از بستگانش مانند برادرش ابراهیم اکبر- به میان آمد، (آن حضرت گویی از آسیب زدن آشنایان و نزدیکان به اسلام، به یاد حمایت بیگانگان، از اسلام افتاد) سخنی به این مضمون فرمود :

«ولی خداوند همواره پس از رحلت پیامبر (ص) هر روز تا زمان ما و بعد، دین اسلام را توسط عجم ها (ایرانیان و....) یاری فرمود، و به آنها چنین توفیقی عنایت کرد، ولی این توفیق را از (بعضی از) نزدیکان پیامبرش سلب نمود، آری چنین سعادتی را به غیر عرب عطا فرمود، ولی از نزدیکان پیامبر (ص) سلب کرد.(۱۴)

آثاربرکات امام رضا (ع) برایرانیان

امامان وپیشوایان معصوم (ع) انسانهای کامل وبرگزیده ای هستند که به عنوان الگوهای رفتاری ومشعلهای فروزان هدایت جامعه بشری از سوی خدا تعیین شده اند گفتار ورفتار وخوی ومنش آنان ترسیم حیات طیبه انسانی ووجودشان تبلور تمامی ارزشهای الهی است.

مفهوم نعمت الله چنان وسیع و گسترده است که همه نعمت های مادی و معنوی و حتی شخص پیامبر(ص) را شامل می شود.در روایات اهل بیت(ع) می خوانیم که منظور از نعمت الله همان نعمت وجود ائمه و رهبران معصوم است.در روایتی از امام صادق(ع)می خوانیم: «به خدا سوگند،نعمت خدا ما هستیم که خداوند به وسیله آن بندگانش را مشمول لطف خود قرار داده است و سعادتمندان به وسیله ما سعادتمند می شوند.» روشن است که سعادت و پیروزی بدون استفاده از رهبری رهبران راستین امکان پذیر نیست و این از روشن ترین نعمت های الهی است که به مثابه یک مصداق آشکار در اینجا ذکر شده است.(۱۵)

یکی از برکات فردی حضرت امام رضا (ع) این است که او «چراغ هدایت» و «کشتی نجات» ما ایرانیان است . اگر چه همه پیامبران و امامان (ع) چراغها و انوار هدایت و کشتیهای نجات و رهایی اند، چنانکه پیامبر اسلام (ص) فرمود: «انما مثل اهل بیتی فیکم کمثل سفینۀ نوح من دخلها نجا، و من تخلف عنها هلک» .(۱۶)

فَاَنّا صَنایعُ رَبِّنا وَ النّاسُ بَعدُ صَنایعُ لَنا،"به برکت اهل البیت است که مردم به دنیا آمدند وگرنه قرار بود در این هستی پیچ در پیچ، فقط مُنتخبین یزدان، سر کنند. پس یادت نرود که همیشه غلام آل الله هستی.(۱۷)

روایت معتبری که در اصول کافی از پیامبر اکرم(ص) و امام رضا(ع) و دیگر معصومین(ع) سؤال شد که آیا ممکن است زمین در مقطعی بدون امام باشد. فرمودند: «لو لا الحجۀ لساخت الأرض بأهلها؛ یعنی ابداً ممکن نیست و اگر زمانی چنین اتفاقی بیفتد زمین اهلش را به درون خود فرو می‌برد.» و عالم وجود متلاشی می‌شود. معنای تعبیر فوق این است که در جمیع عوالم و منظومه‌ها و نه فقط این منظومه شمسی، بلکه در هر کدام از این میلیون‌ها کهکشان، میلیاردها ثوابت و سیارات قرار دارد و در هر کدام از اینها میلیون‌ها مخلوق همه موجودات مرهون عنایات امام عصر خویش هستند. حقیقتاً چه نفعی از این بالاتر می‌توان تصور کرد.

در این میان عشق و دلبستگی ایرانیان مسلمان به آل عترت حدیثی امروزی نیست، بلکه صبغه و سابقه ای طولانی داشته و تزاید و تداوم همین مهر و ارادت ایرانیان بود که آن عظمت راستین را به جانب طوس و

خراسان مشتاق ساخت و از آن پس خاک وطنمان به فیض ربانی آن نور دیده ایمان و معرفت همچنان گرانبار است و مؤمنان شیفته، جان سر بر آن آستان ملائک پاسبانش می نهند تا عبودیت و اخلاص خود را به پیشگاه حق تعالی، بدین وسیله ابراز دارند.

از سویی دیگر هویت دینی و معنوی و کمال جویی و رستگاری ژرفی که ریشه در فرهنگ مذهبی و ملی ما داشته است آنان را بر آن داشته تا با پرداختن به ژرفای اندیشه امامی رئوف از منظر هنر و فرهنگ، روح و جان تشنه خود را از آبشخور این چشمه فیاض سیراب سازند.

ورود امام رضا (علیه السلام) به خراسان، حرکت گروهی سادات و شیعیان را به ایران در پی داشت. علویان از موقعیت به وجود آمده برای امام رضا (علیه السلام) در حکومت مأمون استفاده کردند و به صورت گروهی راهی ایران شدند.امام رضا (علیه السلام) از لحظه حرکت از مدینه تا مرو همیشه از روشهای گوناگون برای شناساندن شیعه بهره برد. رجاء بن ابی الضحاک که مأمور آوردن امام به مرو بود، می گوید: امام در هیچ شهری از شهرها فرود نمی آمد، مگر این که مردم به سراغ او می آمدند و مسایل دینی و اعتقادی خویش را از او می پرسیدند. امام در طول مسیر، احادیث را از طریق پدارنش به حضرت علی و پیامبر (سلام الله علیهم اجمعین) می رساند که این بهترین روش برای معرفی مکتب تشیّع و خنثی کننده توطئه هایی بود که شیعه را خارج از دین می شمرد. نمونه برجسته آن، حدیث سلسله الذهب بود. ایشان در جمع مردم نیشابور فرمود: من از پدرانم شنیدم و آنان از پیامبر شنیدند و او از خداوند باری تعالی شنید که فرمود: «لا اله الا الله قلعه محکم من است هر آن کس داخل آن شود از عذاب ایمن است». سپس با کمی تأمل فرمود: این مطلب شروطی دارد که یکی از شرایط آن، پذیرش ولایت من (اهلبیت پیامبر(صلی الله علیه وآله)) است. ایشان با این بیان، شیعه واقعی و اعتقادی را معرفی کرد و به محبت مردم به علویان جهت داد.(۱۸)

حاکم فارس از سوی مامون دستور یافت که از ورود آنان جلوگیری کند. رهبری کاروان با احمد بن موسی (علیه السلام) (شاهچراغ) و محمد بن موسی (علیه السلام) بود. آنان پس از درگیری با لشکر فارس، به یاران خود دستور دادند لباس مبدل بپوشند و در اطراف پراکنده شوند تا از گزند حکومت مأمون در امان باشند . به همین دلیل گفته می شود بیشتر امامزادگانی که در شهرهای گوناگون ایران مدفون شده اند، جزء همان قافله هستند. (۱۹) مردم ایران چون به سادات و آل رسول عشق می ورزیدند، به این گروه پناه دادند و آنان را یاری کردند. حضور آنان در میان عاشقان اهلبیت پیامبر (۲۰) به گسترش تشیع اعتقادی در کشورمان انجامید.

همچنین مجموعه نامه هایی که امام برای توضیح مبانی تشیع به افراد گوناگون می نوشتند، در این زمینه نقش داشت. نامه های ایشان در تبیین جایگاه اهلبیت در کتاب خدا و سنّت پیامبر(صلی الله علیه وآله)، مسایل

اختلافی با اهل سنّت مانند: ایمان آوردن ابوطالب، توضیح مصداق شیعه واقعی، مراد از اولوالامر در قرآن، در گسترش فکر شیعی و استحکام پایه های اعتقادی در ایران بسیار اثر داشت. (۲۱)

همچنین حضور امام در مناظرات یکی دیگر از کارهایی بود که در پی آن، مکتب شیعه به درستی معرفی شد و استدلال مخالفان باطل گشت.دیگر از برکات وجود آن حضرت به وجود آمدن حوزه ی درسی بود که "عده ای از اصحاب و محدثان و فقها دور امام (ع) حلقه زدند و از محضر مبارک ایشان بهره گرفتند. شیخ طوسی اصحاب حضرت رضا (ع) را ۳۱۷ نفر ضبط کرده است پس از رحلت امام این حوزه به فعالیت خود ادامه داد و شیخ طوسی خود در این حوزه پرورش یافت و در ۴۰۸ ق به بغداد هجرت نمود." (۲۲)

خدمات فرهنگی امام رضا(ع) به ایرانیان

هم اکنون که چندین قرن از شهادت امام رضا (ع) می‌گذرد، آستان ملایک پاسبانش همچنان نقطه اتکاء جامعه شیعه و کعبه آمال و قبله نیاز مردم این آب و خاک و بسیاری از مردم پاکباز دیگر کشورها می‌باشد، بارگاه با عظمتش در طول تاریخ و کشاکشهای پرآشوب، موجودیت این آب و خاک را حفظ کرده و کشتی طوفان میهن ما را از گرداب سقوط و پریشانی نجات داده است و در بحرانها و بروز فتنه‌ها، ملت ایران را راهنمائی کرده است.بارگاه کبریائیش زینت بخش ایران شده و یکی از مفاخر و ذخائر باستانی و شاهکارهای هنری و میراث گرانقدر معنوی است که با نیت پاک بدست هنرمندان چیره دست ایرانی در دوره‌های مختلف بنا گردیده است. در این بارگاه، که با رقه‌ای از تجلیات معنوی انوار شخصیت بارز امام هشتم است، احساسات مذهبی با احساسات میهنی یکی شده است، هر فرد مسلمان ایرانی در اینجا در خود دو نوع احساس متضاد حس نمی کند و تعارضی میان احساسات مذهبی با احساسات ملی وجود ندارد زیرا این گنبد و بارگاه مرکز عمده احساسات دینی و ملی و نمایشگاه عظیم هنر و معماری ایران اسلامی است و این دو هنر و سبک معماری آنچنان با هم در آمیخته و ترکیب یافته که بهیچ وجه نمی توان آن دو را از هم تفکیک کرد. چرا که وجود بارگاه ملکوتی امام رضا (ع) در ایران باعث افزایش شعور مذهبی و فکری جامعه ما شده است.

باید به این نکته هم توجه کنیم که وجود امام رضا (ع) در کشورمان چه در زمان حیاط وچه بعد از وفات ایشان برای ما ایرانیان بزرگترین نعمت الهی بوده و خواهد بود.دراین میان می توان گفت که ،امام رضا (ع) نقش تعیین کننده در استقلال ایران اسلامی داشته است. مسافرت امام هشتم به‌ایران و پیمودن آن حضرت تمام طول جغرافیایی مرز و بوم ایران از اهواز تا آخرین مرز خراسان و قرار گرفتنش در بحرانی ترین منطقه‌ایران یعنی خراسان از تب حس ناسیونالیستی ایرانیان فروکاست و تا حد معقول تعدیل گردید.با وجود امام بودملت حق پرست ایران در لحظه هولناک و سیاه و دشوار تاریخ علی (ع) را برگزید و اندک اندک به تشیع گروید و

حساب اسلام را از حساب عرب جدا کرد و درحالیکه با عرب می‌جنگید به صراحت از اسلام دفاع می‌کرد . راستی اینست که‌ایرانیان بین تعصبهای نژادی عربی که به بهانه پیشگامی در اسلام یا به بهانه‌های دیگر ظاهر می شد و بین دین اسلام جدائی قائل شدند و هرگز یکی را بحساب دیگری نگذاشتند و درحالیکه از یکسو در مقابل اینگونه تعصبهای عامیانه سخت ایستادگی می‌کردند و از سوی دیگر در ترویج اسلام و تکمیل زبان عربی می‌کوشیدند.

بقول یکی از نویسندگان: در حقیقت از یمن قدوم مبارک حضرت رضا (ع) بود که بعد از ورود به‌ایران به فاصله چهار سال در ۲۰۵ هجری بعد از دویست سال انقراض و اضمحلال دوباره دولت آمیخته به دین در این کشور تاسیس شد و حکومت طاهریان در خراسان بوجود آمد و استقلال از دست رفته ما پس از دو قرن پریشانی و سرگردانی دیگر بار اعاده و تجدید گردید و استقلال کشور ایران رهین وجود مبارک سلطان السلاطین علی بن موسی الرضا است که سلطنت فنا ناپذیرش ابدی و دائمی بوده و دربار عظمت مدار او برای همیشگی و دائم پایدار و برقرار خواهد بود. بدین لحاظ برای ما ایرانیان خواندن و دانستن چنین تاریخ از هر جهت لازم و ضروری است.واز دیگر ویژگیهای عصر امام، برخورد تضادها و افکار و اندیشه‌ها بود. ودراین دوره مسلمانان در علم و تمدن بالاترین مدارج و ترقی را طی می‌کردند و طبق دستور مامون علوم مختلف: هندسه، هیئت، ریاضی، فلسفه، و طب و دیگر رشته‌ها از یونانی و هندی به عربی ترجمه شده بود و دانشمندان بزرگ و پیشوایان ادیان و صاحبان افکار و آراء مختلف به حکم اینکه مرزها برداشته شده و کشورها زیر نفوذ اسلام درآمده بر مرکز خلافت کوچ کرده بودند مامون هم که به درک حقایق علمی علاقه نشان می‌داد، مقدم آنان را گرامی می‌داشت و با تشکیل جلسات بحث و مناظره وسیله برخورد آنان را فراهم می‌ساخت و خود شخصا در انجمن های مهم علمی که برای بحث در موضوعات مختلف تشکیل می‌یافت، شرکت می‌کرد و چه بسا ریاست جلسات را نیز خود به عهده می‌گرفت. و همچنین در اثر برخورد اسلام با کیشها و فرهنگهای مختلف به خصوص فرهنگ یونانی، فرقه‌ها و عقاید و افکار گوناگون پدید آمد و از این برخوردها هزاران مسائل نو بوجود آمد و همین باعث ایجاد شک و تردید در مبانی دینی و اخلاقی مسلمانان گردید و اگر در آن شرایط امام رضا (ع) در راس جلسات مناظره قرار نمی گرفت، عده زیادی از مسلمانان به خصوص ایرانیان به سبب حیرت و تردد به الحاد و زندقه کشانده می‌شدند ولی در آن شرایط حساس و بحرانی امام رضا (ع) بود که توانست با شرکت در مناظرات و مباحثات علمی جلو این انحرافات را بگیرد. امام ضمن دفاع از تعالیم اسلام و پاسخگوئی به تمام سئوالات و اشکالات و شبهات تمام گروهها، تفوق علمی خود را در هر زمینه به اثبات می‌رساند و بطوریکه قاطبه علمای دنیای آن روز اعتراف داشتند که حضرت ثامن الحجج بزرگترین قهرمان علمی جهان است و هیچ دانشمندی قادر نیست با او احتجاج نماید، به خصوص مجالس بزرگ رسمی

که صرف احتجاجات و مذاکرات علمی میشد، حضرت رضا (ع) در صدر آن قرار داشت و مامون خود شاهد و ناظر مناظرات و مباحثات بود و شخصا خود وی سئوالات را مطرح می‌کرد، از هر کس که سئوال می‌کرد برخی قادر نبودند پاسخ بگویند رو به امام می‌کرد و می گفت: ما اعلم احدا افضل من هذا الرجل علی وجه الارض هیچکس در روی زمین اعلم و داناتر از این شخصیت بزرگ نیست و لذا روی سخن به او می‌کرد و سئوالات علمی می‌نمود و از امام جوابهای محکم و قانع کننده می‌شنید.

فعالیتهای فرهنگی امام رضا(ع) به موارد یاد شده محدود نمی‌شود، در لابلای اسناد و متون تاریخی فعالیتهای فرهنگی دیگری نیز برای آن حضرت ثبت‌شده است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود.از مهمترین و عمیق‌ترین آثار فرهنگی پیشوای هشتم(ع) تربیت شاگردان، تشویق به تفکّر، دعوت به پیروی از اخلاق حسنه، دعوت به ولایت پذیری ، استناد به قرآن و سخنان و یا نوشته‌های آن حضرت به منظور اثبات حق و پاسخگویی به شبهات موجود در جامعه بود.

جایگاه و نقش ائمه اطهار (ع) در ترویج و توسعه فرهنگ قرآنی به ویژه تفسیر قرآن کریم، نقش کلیدی و اساسی در تبیین حقایق قرآنی است. با اندکی تأمّل در زندگانی حضرت امام رضا (ع) روشن می‌شود که قرآن در سیره و سخن آن امام بزرگوار جایگاه ویژه‌ای داشته و زندگی روزمرّه خود را با آیات قرآن آن چنان آمیخته بود که در تمام ابعاد پرتو افشانی می‌کرد.

امام رضا علیه السلام در تربیت شاگردان و تدوین علم حدیث بسیار زحمت کشیده اند.از جملهٔ آنان می‌توان از حسین بن سعید (۳۰ کتاب)، صفوان بن یحیی (۱۶ کتاب) و محمد بن عمر الواقدی (۲۸ کتاب) و موسی بن القاسم (۱۵ کتاب) نام برد. شیخ طوسی آمار رجال امام را به ۳۱۸ راوی رسانده است.(۲۳)

همچنین ؛امام رضا علیه السلام نیز پیروان و خواص خویش را امر به تدوین علم و احادیث می‌نمود. در مصادر روایی، کتبی به حضرت نسبت داده شده است و جزء مؤلفات حضرت آورده‌اند از جمله: صحیفهٔ الرضا علیه السلام این کتاب را «مسند الامام الرضا» نیز نامیده‌اند و بسیاری از رواهٔ فریقین این را نقل نموده و در بعضی از مصادر، اسامی بعضی از رواهٔ آن آمده است و نسخه‌های متعدد از آن در «صنعاء» و در «قم» تحت عنوان «کتاب ابن ابی‌الجعد» که کنیهٔ «احمد بن عامر بن سلیمان الطائی» است، در تهران و مشهد وجود دارد. الرسالهٔ الذهبیهٔ رساله‌ای در مسائل طبّی که امام به درخواست مأمون نوشته است و مأمون دستور داد آن را با آب طلا بنویسند. لذا رساله ذهبیه نامیده شد.(۲۴)

سخنان آن حضرت در حقیقت توحید، امتناع رؤیت‌خدا، استحاله تجسیم، استحاله وصف پروردگار به صفتی که محیط بر کنه ذات حق تعالی باشد و... از دیگر آثار فرهنگی ارزنده آن امام معصوم است که به منظور

روشن کردن حق و زدودن شبهه از افکار مسلمانان القا شده است. به عنوان نمونه،شرکت در مجالس مناظره و پاسخگویی به پرسشهای مطرح شده از سوی خلیفه و عمال او بود.

مناظرات امام با پیروان ادیان این مناظرات فراوان است و شیخ صدوق در «عیون اخبارالرضا» و علامه مجلسی در جلد ۴۹ بحارالانوار و استاد عزیزالله عطاردی در کتاب مسند الامام الرضا جلد دوم آورده‌اند مهمترین این مناظرات عبارت است از: ۱. مناظره با جاثلیق (این کلمه لقب پیشوای عیسویان بود.) ۲. مناظره با رأس الجالوت (این کلمه لقب پیشوای یهود بود.) ۳. مناظره با هربز اکبر (این کلمه لقب پیشوای زردشتی بود.) ۴. با عمران صائبی (از پیروان حضرت یحییعلیه السلام) ۵. با سلیمان مروزی؛ وی عالم بزرگ علم کلام در خطهٔ خراسان بود. ۶. علی بن محمد بن جهم؛ ناصبی و دشمن اهل‌بیت:. ۷. مناظره با ارباب مذاهب مختلف در بصره.

مجالس بحث و مناظره بین امامان و دانشمندان و سردمداران مکاتب مختلف، میدان مناسبی برای نشر فرهنگ اسلام و زدودن شبهات از اذهان مردم و تبلور چهره اصلی امامت‌بود.

از دیگر فعالیت های فرهنگی امام در آن عصر می توان به مبارزه با افکار بیگانه درآن عصر و ترجمه آثار علمی بیگانگان از زمان امویان و در عصر عباسیان بویژه در زمان هارون و مأمون به اشاره کرد که امام رضا(ع) نیز همچون پدران بزگوارش از این مجالس حد اکثر استفاده را برای اهداف یاد شده نمود و علاوه بر شکست دادن چهره‌های علمی مزدوری آن زمان بسیاری از حقایق را برای مردم روشن کرد. (همانگونه که در این زمان وسعت کشور اسلامی به بالاترین حد خود در طول تاریخ رسید) مأمون نامه ای به پادشاه روم نوشت و مجموعه‌ای از علوم قدیم و آثار ارسطو را درخواست کرد و جمعی از دانشمندان مانند «حجاج بن مطر» و «ابن بطریق» و «سلما» سرپرست «بیت الحکمهٔ» کتابخانه بزرگ بغداد را مأمور ترجمه آنها نمود. «خالد بن یزید»، طب وشیمی را (می‌خواست از راه شیمی طلای مصنوعی به دست آورد) «حنین بن اسحاق» بعضی از کتب سقراط و جالینوس را، ابن مقفع، کلیله و دمنه و همین طور کتاب اقلیدس را، به عربی برگرداندند. خود مأمون نیز ترجمه می‌کرد.

امام رضا علیه السلام و هجوم فرهنگی بیگانه به دنبال نهضت ترجمه آنچه مایهٔ نگرانی بود اینکه در بین این مترجمان افرادی متعصب و سرسخت از مذاهب دیگر مانند زردشتی، صائبی، نسطوری، برهمنهای هند، رومیان وجود داشتند و این فرصتی بود برای نشر افکار مسموم خود و القاء آن به جوانان و افراد ساده دل و همین‌طور محتوای خود این کتب نیز می‌توانست شبهاتی به همراه داشته باشد. امام رضا علیه السلام با آگاهی از این خطر و با حضور فعال در جلسات بحثهای علمی که توسط مأمون برگزار می‌شد، سعی کردند جلو هرگونه انحراف احتمالی را بگیرند و برتری اهل‌بیت: را نشان دهند.(۲۵) هدف مأمون از برگزاری بحث‌های علمی محکومیت امام بود.

شاهد دیگر کلام امام که فرمود: هنگامی که با اهل تورات به توراتشان، با اهل انجیل به انجیل‌شان، باا هل زبور با زبورشان، با ستاره پرستان به شیوهٔ عبرانیشان، با موبدان به شیوه پارسیشان با رومیان به سبک خودشان استدلال کرده همه را به تصدیق سخن خود وادار کنم، مأمون خواهد فهمید که راه خطا را برگزیده و یقیناً پشیمان خواهد شد.(۲۶) آنچه این احتمال را تقویت می‌کند آن است که دربار مأمون تا پیش از شهادت امام، پیوسته محل برگزاری این مناظره‌ها بود؛ ولی پس از آن دیگر اثری ازاین مجالس علمی و بحث‌های کلامی دیده نشد. وقتی این محافل در از میان بردن شخصیت امام ناکام ماند، مأمون در اندیشهٔ حذف فیزیکی امام فرورفت و سرانجام ایشان را مسموم ساخت. امام(ع) بدینوسیله نه تنها مسلمانان را از شک و تردید درآورد و از ارتداد و تمایل به زندقه بازداشت بلکه بسیاری از زنادقه و طرفداران کفر و الحاد را مجذوب تعالیم عالیه اسلام نمود. (۲۷)

نتیجه گیری

فرهنگ یک ملت سرچشمه پیشرفت و خلاقیت آن ملت است و توسعه‌ای که مبتنی بر فرهنگ یک ملت نباشد توسعه پایدار نخواهد بود. تا آنجا که می توان بر اساس فرمایش‌های مقام معظم رهبری عامل فرهنگی را در مقابل عوامل دیگر همچون پول، علم و صنعت، بعنوان اولین، مهمترین و مؤثرترین عامل در خلق و شکوفایی آینده یک جامعه و تعیین سرنوشت آن دانست. ایشان در بیانات خود اینگونه می فرمایند: فرهنگ یک جامعه، اساس هویت آن جامعه است. همه کارکردها و جهت‌گیریها و تحولات ملت از این فرهنگ سرچشمه می‌گیرد.(۲۸) معظم له همچنین در بیانات خود به دلیل اهمیت فوق العاده موضوع فرهنگ، جاری شدن صحیح و سازنده آن در شریان های حیاتی جامعه را، مستلزم وجو یک اتاق فرمان فرهنگی کشور یا مرکزی برای مهندسی کشور می دانند.(۲۹)

فرهنگ همان به معنی ادب، تربیت، دانش، علم و معرفت، اداب و رسوم و هنرها و سنتهای مخصوص یک جامعه است که در طول سالیان دراز در وجود آنها شکل گرفته است و واژه انگلیسی معادل آن Culture است. در کل فرهنگ، وجه تمایز جوامع، عامل وحدت و نظم، راهنما و دلالتگر جامعه، نظام ارزشی متعالی، تصوّرات تخیّلی و ایدئولوژیک، سر سپردگی جمعی، توجّه به پرورش اندیشه، ارزشها، زیبایی، هنر، ویژه گی های رفتاری جمعی برخاسته از ضمیر ناخود آگاه و رفتار سنّتی، رفتار تحمیلی اجتماع بر اعضاء و معجونی از دانستنیها، اعتقادات، عادات،قوانین، اخلاقیات، فرمها، و هرگونه توانایی اکتسابی اعضای جامعه و انتقال آن از نسلی به نسلی، می باشد.

در این میان می توان گفت که ما پشتوانه دینی و اعتقادی محکمی داریم و فرهنگ ما نیز ریشه در درون این اعتقادات دارد.بر این اساس ما دارای فرهنگی قوی و غنی هستیم.در این خصوص با مطالعه سیره و زندگی ائمه اطهار (ع) و توجه به تلاش‌های فرهنگی آنان نشان می‌دهد که آن بزرگواران چشمه‌های جوشان معرفت و گنجینه‌های حکمت الهی هستند که چون چراغی پر فروغ و خاموش نشدنی فراسوی علم را با پرتو افشانی خود روشن می‌کنند. آنان با اندیشه‌ها و تلاش‌های فرهنگی خود، تاریکی‌ها را از بین برده و در هر زمان امید حق ستیزان را نومید می‌ساختند.

امام رضا (ع) همانند دیگر امامان معصوم (ع) دارای کمالات و فضایل انسانی در مرتبه اعلی است که بعد از شهادت پدر بزرگوارش امامت و رهبری شیعیان را به عهده گرفت و به رغم مشکلات حادّ جامعه مسلمین در مدت ۲۰ سال امامت پر برکت خویش، نقش شایسته‌ای در گسترش فرهنگ حیات بخش اسلام انجام داد.

بی شک باید حضور امام رضا (علیه السلام) را در نیشابور نقطه عطفی در تاریخ تشیّع این منطقه (و به دنبال آن در ایران) بشمار آورد. علی رغم همه محدودیت هایی که مامون برای جلوگیری از فعالیت امام رضا (ع) و ارتباط شیعیان با امام (ع) به وجود آورده بود، بارزترین موضوعی که در سیره امام رضا(علیه السلام) از مدینه تا مرو، به ویژه در نیشابور مشهود است، تلاش حضرت برای معرفی جایگاه معصومین(علیهم السلام) در این فرصت می باشد. امام رضا (علیه السلام) از لحظه حرکت از مدینه تا مرو همیشه از روش های گوناگون برای شناساندن شیعه بهره برد.این مظهر رحمت که مرقد مطهرش، افتخار جاویدان برای کشور ما است، در حقیقت نعمت و موهبت بسیار بزرگی است که خداوند مهربان گویا به مردم رنج دیده و ستم کشیده‌ایران بخاطر زحمات طاقت فرسائی که در راه اسلام کشیده‌اند، مرحمت فرموده است، تا پس از آن همه ستم و آزار و جور بنی‌امیه و بنی‌عباس به زخمهای درونی آنها مرهمی علاج بخش و چاره ساز باشد.

آری این خواست خدا بود که امام رضا (ع) به خراسان سفر کند و آخرین سالهای عمر خود را در ایران باشد و در آنجا هم بدعوت حق لبیک گوید، جائیکه قبر شریفش در اندیشه ایرانیان شیعه که برای کسب فیض و دعا و تبرک به آنجا می‌آیند، سرنوشت دو گانه اش را بیداد می‌کند: یکی پاسداریش از استقلال کشور علوی ایران، و دیگری رهبریش را در نهضت معنوی اسلام، گوئی باب، معالم الطریق و نشانه است.

امام رضا(ع) طی ۲۰ سال امامت بابرکتش شور و نشاط علمی و فرهنگی خاصی در جامعه اسلامی و به خصوص برای ما ایرانیان گسترش داد که در تاریخ زندگی بشر کم سابقه بوده است. وی در میدان مبارزه با همه جریانات فکری به مخالفت برخاست تا عقاید باطل را بکوبد و اندیشه‌های منحرف را اصلاح کند و عقاید ناب اسلامی را به تشنگان حقیقت هدیه نماید.

حال با مطالعه آثار و برکات امام رضا(ع) در کشورمان در می یابیم که وجود آن حضرت در همه عرصه ها ازجمله تاریخ وفرهنگ مهین عزیزمان نقطه عطفی برای توسعه و پیشرفت ما ایرانیان بوده است.
مقاله‌ای که از نظر خوانندگان عزیز و محترم می‌گذرد، گامی است در بیان تلاش‌های فرهنگی و علمی آن گوهر نبوی است که امید است این تحقیق ره توشه‌ای باشد برای پویندگان راه امامت و ولایت.

پاورقی ها

۱- مطهری، مرتضی ؛خدمات متقابل اسلام و ایران .
۲- اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه، ج ۲، ص ۳۰۸.
۳-پایگاه اطلاع رسانی تبیان - چهارشنبه ۱۳۸۴/۹/۲۳.
۴-کلینی، کافی ج ۱ ص ۴۸۶. الارشاد ص ۳۴۱- التهذیب ج ۶ ص ۸۳ .
۵-همان به اضافه فرق الشیعه ص ۹۶.
۶- نوبختی، فرق الشیعه ص۹۶.
۷- کلینی، کافی، ج ۱، ص ۴۹۶.
۸- پایگاه اطلاع رسانی پژوهشکده باقرالعلوم (ع) .
۹- حسین زاده و امیری خراسانی، مجله مطالعات ایرانی، سال ششم، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۸۶، ص ص ۱۳۲- ۱۲۱
۱۰- العروسی الحویزی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۰- طبرسی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۲۰۸- زمخشری، ۱۹۹۰ م، ج ۲ ص ۲۱۰- رازی، ج ۲ ص ۹ و قرطبی، ۱۳۵۷، ج ۸ ص ۹۳ .
۱۱- زمخشری، ج ۲، ص ۳۰۱.
۱۲- قمی، عباس، ۱۳۵۹، ص ۱۸۵.
۱۳- ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷، هـ ج ۱۹، ص ۱۲۴- قمی ۱۳۵۹ هـ ج ۲، ص ۶۹۳ .
۱۴- قمی، عباس، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۱۶۴- مجلسی، ۱۴۰۳ هـ ، ج ۴۹، ص ۲۳۲.
۱۵- مکارم شیرازی، تفسیر نمونه ،ج۱۱،ص ۳۵۰ .
۱۶- جوینی خراسانی، فرائد السمطین , ج ۲ ص ۲۴۶.
۱۷- نهج البلاغه، نامه ۲۸، ص ۸۹۴ .
۱۸- جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، سازمان تبلیغات اسلامی، ص۵۴.
۱۹- شیرازی، سلطان الواعظین، شبهای پیشاور، ج۱، ص۱۳۰ .
۲۰- پیروان شیعه سیاسی .

۲۱- جعفریان، رسول،تاریخ تشیع در ایران، ص ۱۵۸-۱۵۷ .

۲۲- دائره المعارف تشیع، ج۶، ص۵۷۴.

۲۳- مهریزی، دروس فی‌نصوص الحدیثیۀ، ص ۹۱.

۲۴- اعیان الشیعه، ج ۲، ص .

۲۵- سیره پیشوایان، ص ۵۰۹ .

۲۷- سیره پیشوایان، ص ۵۱۲ و ۵۱۳ .

۲۸- پایگاه اطلاع رسانی آستان قدس رضوی .

۲۸- بیانات رهبری ۱۳۸۳/۹/۲۹ .

۲۹- بیانات رهبری ۷۵/۹/۲۰ .

منابع و مأخذ :

قرآن کریم. .

۱-ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۳۸۷ هـ ج ۱۸، دارالاضواء، بیروت.

۲-رازی، فخر الدین، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، ۱۴۱۱ ق، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۳-زمخشری، محمود بن عمر، تفسیر الکشّاف، بیروت، دار الکتاب العربی، بی تا.

۴-زمخشری، ربیع الابرار، ج ۱، انتشارات دارالمعرفه، بیروت، بی تا.

۵-طبرسی، ابی منصور، احتجاج، ۱۴۰۱ ه، ج ۱، مؤسسه الاعلمی، بیروت.

۶- طبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۵۸، ۵ جلد، مکتبه العلمیه الاسلامیه، طهران.

۷- عروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، ۱۳۶۷، ۵ جلد، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، تهران.

۸- قرطبی، ابوبکر، تفسیر قرطبی، ۱۴۱۴، بیروت، دار الاحیاء.

۹- قمی، عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ۱۳۵۹ هـ نجف، العلمیه.

۱۰- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ۱۴۰۳ هـ ج ۲۲ و ۴۹، داراحیاء التراث العربی، بیروت.

۱۱-پایگاه اطلاع رسانی حوزه .