

حجت ظاهر و حجت باطن

سیدرضا مؤدب^۱

مصطفی سامانی قطب آبادی^۲

چکیده

در این نوشتار نخست روایت ارزشمندی از امام کاظم علیه السلام در رابطه با حجت های خداوند بر مردم بیان شده و محور بحث قرار گرفته است. سپس توضیح می‌دهد که روح پر فتوح اسلام شامل معارف عقلی (رکن درون ذاتی) و سفرای الهی (رکن برون ذاتی) است. در ادامه، ضمن نقد و بررسی دیدگاه قائلین به اصالت حس و تجربه، استدلال خواهد شد که اینان گرچه در ظاهر عقل را بی اعتبار دانسته‌اند؛ اما در نهایت نتوانسته‌اند خود را به طور کامل از قید ادراکات عقلی برهانند. همچنین فلسفه‌ی بعثت سفیران الهی و جانشینی اوصیای آنان - که جبران نارسایی عقل انسان ها است - بر اساس عقل فهیم عدلی و شیعی و نقش آن در به کمال رساندن نوع انسانی بیان شده

۱. استاد دانشگاه قم، Moadab-r114@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی mostafa.samani92@gmail.com

است. در پایان نتیجه خواهیم گرفت که همه‌ی عقول، توانایی درک حقانیت حجت ظاهر را دارند و بدین لحاظ راه تعامل حجت ظاهر و باطن باز است و حجت ظاهر نه تنها مؤید عقل است بلکه راهگشای تقویت و تکمیل آن‌ها نیز می‌باشد.

واژگان کلیدی: روایت، حجت، حجت ظاهر، حجت باطن

مقدمه

در روایتی از امام کاظم علیه السلام که مخاطب آن هشام بن حکم^۱ - از تربیت یافتگان مکتب کلامی و عقلی اهل بیت علیهم السلام است (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ج ۳، ص ۲۹۴) - چنین آمده: «خدای را بر مردم دو حجت است: حجت ظاهر و حجت باطن: حجت ظاهر، رسولان و پیامبران و امامان علیهم السلام است، و حجت باطن، عقل است».^۲ (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ص ۱۶) از ملاحظه‌ی فرهنگ‌ها و کتب مربوطه معلوم می‌شود که حجت به دلیلی گفته می‌شود که نزدیک‌ترین راهی که به مقصد منتهی می‌شود، نشان دهد و نیز هر آن چه صحت و درستی یکی از دو طرف تفیض را ایجاد کند، حجت نامیده می‌شود. (راغب، ۱۳۳۲ش: ج ۱، ص ۱۰۷) برخی گفته‌اند: حجت، وجه پیروزی بر خصم است در مقام خصومت. (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۳۴۸) برخی به صراحت، حجت را عبارت از برهان و وسیله‌ی دفع خصم دانسته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۳، ص ۵۳) برخی نیز در بیان معنای حجت، تنها به ذکر دلیل و برهان اکتفا کرده‌اند. (ابن الأثیر، ۱۳۸۴ش: ج ۱، ص ۳۴۱)

در کتاب‌های اصولی، حجت را بر قطع و یقین اطلاق کرده‌اند. از نظر شیخ انصاری: اطلاق حجت بر آن، مانند اطلاق حجت بر امارات معتبر شرعی نیست؛ زیرا حجت، عبارت است از حد وسطی که وسیله‌ی استدلال بر ثبوت اکبر برای اصغر است؛

چنان که تغیر، واسطه می شود برای اثبات حدوث عالم. هر گاه می گوییم: ظن خاص یا بیّنه یا فتوای مجتهد، حجت است، مقصود این است که این ها واسطه‌ی اثبات احکام هستند. (مدنی، ۱۳۸۰ق: ج ۱، ص ۱۶)

در حقیقت اطلاق حجت بر قطع و بر آن چه موجب قطع می شود، از باب تسمیه سبب به اسم مسبب است. اهل منطق به مجموع مقدمات حجت گویند (اعم از حجت قطعی مانند قیاس یا حجت ظنی مانند استقراء یا حجت وهمی، مانند تمثیل) ولی علمای اصول، تنها به حد وسط قیاس حجت می گویند. (همان، ص ۱۹-۲۰)

در حدیث شریفی که به آن اشاره شد، به عقل به عنوان حجت باطن و به سفرای الهی و آسمانی به عنوان حجت ظاهر به این لحاظ، اطلاق حجت شده است که در صورت استفاده صحیح و روشمند، انسان را بر قله‌ی یقین می نشانند و احیاناً او را از علم یقین فراتر برده و به درجه‌ی والای عین یقین و یا حق یقین که برترین درجات است، می رسانند.

در قرآن کریم، واژه حجت در آیات متعددی به کار رفته است. از آن جا که حجت، - به عنوان ابزار قطع و یقین، و وسیله‌ی غلبه بر خصم و خلع سلاح استدلالی طرف مقابل مطرح است - گاهی گفته شده است که «حجت بالغه و رسا فقط از آن خداست»^۳ (انعام: ۶، آیه ۱۴۹) و گاهی درباره‌ی فلسفه‌ی بعثت پیامبران و فرستاده شدن سفرای الهی می فرماید: «تا بعد از این، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند»^۴ (نساء: ۴، آیه ۱۶۵) یعنی بر همگان اتمام حجت کرده است. در آیه دیگر خطاب به مسلمانان کرده و فرموده است: «تغییر قبله از مسجد الأقصی به کعبه برای این بود که مردم را بر شما حجتی نباشد»^۵ (بقره: ۲، آیه ۱۵۰) زیرا یهودیان در کتاب های خود خوانده بودند که قبله‌ی پیامبر آخرالزمان کعبه است؛ ولی پیامبر اعظم ﷺ بنا به مصالحی چند سالی قبله‌ی مسلمانان را مسجد الأقصی قرار داد و سرانجام، زمانی که

فتح مکه و پاکی مکه از لوث بتان نزدیک شد، قبله را تغییر داد و از یهودیان و کسانی که با آن ها هم صدا می شدند، سلب حجت کرد و در حقیقت، خلع سلاح شدند. (طباطبایی، بی تا: ج ۱، ص ۳۳۲)

روح اسلام

با نگاهی به مجموعه معارف و مبانی اسلام و با توجه به نیازهای اساسی انسان و با تجاربی که طی قرون متمادی به دست آورده و آن چه بعد از این با آن مواجه می شود، می توانیم بگوییم: روح پر فتوح اسلام، چیزی جز معارفی که از عقل سالم و از تعلیمات سفرای الهی به دست می آید، نیست. برخی از اندیشمندان از معارف عقلی به رکن درون ذاتی و از معارف انبیائی و اولیائی به رکن برون ذاتی تعبیر کرده اند.

رکن درون ذاتی

رکن درون ذاتی جوششی از درون ذات پاک خود انسان و «عبارت است از اندیشه و تعقل سالم و وجدان که دو عامل اساسی از فطرت انسان می باشند... این مدعا مستند به سه دلیل است: دلیل اول این که عقاید اسلامی و علل احکام - اگر به طور روشن بیان شوند - همان اصول کلیه ای هستند که در امتداد قرون و اعصار و در همه ی جوامع به شکل های مختلف به عنوان زیر بنای عقیدتی مورد قبول بوده است... دلیل دوم دستورات شدید و توصیه های بسیار اکید منابع اصلی اسلام درباره ی تقویت و شکوفا ساختن عقل و قلب و وجدان و پیروی از این هاست... دلیل سوم همانا قرار دادن عقل به عنوان اثبات کننده عقاید و یکی از منابع اثبات احکام اسلامی است.» (جعفری، ۱۳۹۴ش: ۲۱-۱۹)

در مغرب زمین، دعوا بر سر این بود که آیا راه دل را باید پیمود و به بیان لوئی اول

چنین گفت که: «به دل حس می‌کنم، پس هستم.» یا بسان دکارت، اندیشه و تعقل را محور قرار داد و چنین گفت: «می‌اندیشم، پس هستم.» (پل فولکیه، ۱۳۴۷: ۳۲)

در دین مبین اسلام - به ویژه در مکتب ناب تشیع - هر دو معتبر است: «عرفا معتقدند که کانون احساسات عالی الهی قلبی را باید تقویت کرد و موانع رشد و توسعه‌ی آن را باید از میان برد و به اصطلاح قلب را باید تصفیه کرد... اما فلاسفه و متکلمین از راه عقل و فکر و استدلال می‌خواهند شاهد مقصود و گمشده و مطلوب خود را کشف کنند. عارف می‌خواهد پرواز کند و نزدیک شود؛ فیلسوف می‌خواهد سر به جیب تفکر فرو برد و بیندیشد و فیلسوف می‌خواهد بداند.» (مطهری، ۱۳۵۰: ۳۶-۳۵)

برای اولین بار ابن سینا پیشنهاد کرد که باید حکمتی پدید آورد که جامع حکمت بحثی و حکمت ذوقی باشد. او حکمت جامع را حکمت متعالیه نامید. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ج ۱، ۴۶۸) حکمت اشراق و حکمت صدرایی میان برهان و عرفان و قرآن جمع کرده‌اند؛ بنابراین، نه عارف باید عقل گریز باشد و پای استدلالیان را چوبین بشمارد و نه فیلسوف از تهذیب و تزکیه‌ی نفس و زدودن زنگار از آینه‌ی دل خودداری کند.

حقیقت این است که هیچ عارف و هیچ متشرعی از راه عقل بی‌نیاز نیست؛ حتی آن‌هایی که اصالت را به نقل داده و ظاهراً به عقل تاخته‌اند، خود را بی‌نیاز از عقل ندانسته‌اند. «مسلماً اگر از بعضی از مناقشات لفظی و موردی صرف نظر کنیم، خواهیم دید که همچنان که مکتب شیعه، اصول عقاید را مستند به عقل می‌داند و عقل را یکی از منابع چهارگانه‌ی اصلی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) محسوب می‌دارد، مکتب سنت نیز با در نظر گرفتن مقداری تأویل و انعطاف معقول، عقل را از منابع قرار داده‌اند.» (جعفری، ۱۳۹۴: ۲۱)

همان که با انکار حسن و قبح عقلی می‌گوید: آدمی خوب و بد نمی‌فهمد و باید

خوب و بد را شرع به او بفهماند باز هم فهم خود را در گرو عقل قرار داده و بی نیاز از عقل نیست. هر که حکمت خود را بر پایه عقل گریزی و خرد ستیزی قرار داده، چاره‌ای ندارد که باز هم پناه به عقل بیاورد. باید به آن‌ها گفت: «فَفِرُّوا مِنَ الْعَقْلِ إِلَى الْعَقْلِ»، همان طور که به خدا گریزها گفته می‌شود: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ (ذاریات: ۵۱، آیه ۵۰) یعنی از خدا به سوی خدا فرار کنید.

ابن رشد معتقد بود که ما به الافتراق افراد از یکدیگر، عبارت است از حس و جهت مشترک آن‌ها عبارت از عقل و متعلق ادراک عقلی، امور کلی و ضروری است. (پل فولکیه، ۱۳۴۷: ۱۱۴)

دکارت فیلسوف عقلی و جان لاک فیلسوف حسی بود و اعتبار را به حس می‌بخشید. آیا به دلیل حس، حس را اعتبار می‌بخشید یا به دلیل عقل؟ بیهوده نیست که لایب نیتمس به جمع نظریه دکارت و لاک پرداخته و گفته است: انسان در بدو خلقت دارای عقل بالقوه و مفاهیم آن است، نه عقل بالملکه و بالفعل؛ و تنها در خروج از عقل قوه به فعل است که تجربه ضرورت پیدا می‌کند. (همان، ص ۱۱۶)

لاک بی آن که خود بداند، از اصحاب مذهب اصالت عقل بوده است (همان، ص ۱۲۹) او عقل را ما به الامتیاز طبیعی انسان می‌داند. او برای اثبات خدا متکی به عقل شده و بداهت وجود خدا را به اندازه‌ی بداهت براهین ریاضی شمرده است. (همان، ص ۱۳۰)

کندیاک که بر اصالت حس تکیه داشت، بر لاک خرده گیری می‌کرد که چرا به نحو ضمنی تصورات یا قوای فطری را قبول کرده است؟ چرا تجرد نفس و وجود خدا را به اتکای دلایل متعارف، اثبات کرده و گفته است: نظم جهان بدون نظم دهنده ممکن نیست؟ (همان، ص ۱۳۳) او نیز علی‌رغم خرده گیری‌هایش بر لاک، قائل است به وجود جوهری ممتاز از بدن - یعنی نفس - و تجرد و روحانیت آن را با دلایل

متعارف، ثابت کرده است. (همان، ص ۱۳۲) او معتقد بود که تصور ضرورت و ناممکن بودن، برای هر استدلالی لازم است ولی با توجه به این که این گونه تصورات از قلمرو حس خارجند، اعتراف می‌کند که نمی‌داند این‌ها چگونه ساخته می‌شوند؟ (همان، ص ۱۳۳)

هیوم نیز که به عنوان پرچمدار مکتب اصالت حس و تجربه شناخته شده است، معتقد بود که مفهوم ضرورت باید متفرع از یک ادراک درونی یا وجدانی باشد. (همان، ص ۱۳۸)

جان استوارت میل که راهش همان راه هیوم است، نتوانسته خود را به طور کامل از قید ادراکات عقلی برهاند؛ از این رو گفته است: برای پیش بینی آن چه در این جهان رخ خواهد داد، به احکام عقل استناد می‌جوئیم؛ لکن با تمام این احوال، باز هم جای آن دارد که جز با حزم و احتیاط به استناد عقلی نپردازیم. اگر چه اصل عقلانی و غیر حسی‌علیت بر این عالم حاکم است ولی می‌توانیم در قوه خیال خود، عالمی ترسیم کنیم بی نظم، آشفته، در هم ریخته و نا به سامان. پس قانون علیت، قانون این عالم است و نه عالم یا عوالم دیگر. (همان، ۱۴۱-۱۴۰) ولی با خیالات و اوهام می‌شود فلسفه‌ای مطلوب و غیر مهجور تأسیس کرد؟! و آیا حکم به این که در عالم خیال می‌توان عالم بی نظم و آشفته تأسیس کرد، حکم عقل است یا حکم حس و تجربه؟!

با هیوم که به تناقض افتاده و دلایل خود را بر اساس مفاهیمی که آن‌ها را موهوم شمرده، قرار داده است، چه باید کرد؟! (همان، ص ۱۴۲) به جان استوارت میل که در وادی حیرت سرگردان شده و خواسته از عقل فرار کند ولی باز هم به دامن عقل افتاده چه باید گفت؟! او می‌گفت: برای شناختن اموری که نسبت به آن‌ها تجربه‌ی مستقیم نداریم، باید به اصول عقلی روی آوریم! (همان، ص ۱۴۰) او که به حق می‌گفت: با

استنباطات عقلی باید با حزم و احتیاط برخورد کنیم، در همین حکم تسلیم عقل و تعقل شده؛ و آیا در خود این حکم رعایت حزم و احتیاط شده یا نشده است؟!
 علمای اسلام که عقل را به عنوان حجت باطن و رکن درون ذاتی پذیرفته و حجیت قطع را ذاتی شمرده‌اند، درباره‌ی قطع و قطاع دغدغه دارند و صد البته که نمی‌توان به قطاع گفت که قطع او قطع نیست یا از درجه‌ی اعتبار ساقط است؛ بلکه باید درباره‌ی منشأ قطع او تشکیک کرد؛ چرا که ممکن است او با پریدن کلاغ به حکمی یقین کرده باشد. اگر بتوانیم او را در منشأ یقینش به تأمل و اداریم ممکن است یقین او مبدل به شک یا مبدل به یقینی بر خلاف یقین گذشته اش شود. (مدنی، ۱۳۸۰ق: ص ۱۲۳-۱۱۵)

درست است که این رکن درون ذاتی دین از اعتبار والا برخوردار است؛ ولی کیست که نداند که عقل خام و ناروشمند، نه تنها گره گشا نیست بلکه خود گره ساز است و گره های کوری که عقل ناپخته پدید آورده و می‌آورد کم تر از عقل گریزی و عقل ستیزی نیست. عقل گرایی ابوحنیفه از عقل ستیزی بدتر و مضر تر بود؛ چرا که او به قیاس - آن هم نه قیاس منطقی، بلکه قیاس فقهی، یعنی تمثیل - روی آورده بود و از همین رهگذر، فتاوای عجیبی صادر می‌کرد که به کلی از مبانی اصیل شرع به دور بود. آیا چنین عقلی رکن درون ذاتی و حجت باطنی است؟ ابان بن تغلب در مسأله‌ی دیه‌ی زن و مرد - که فقط تا ثلث برابرند و نه بیشتر - گرفتار حیرت برخاسته از قیاس شده بود؛ از این رو امام صادق علیه السلام او را از این قیاس فقهی - که به معنای کاربرد غلط عقل است - بر حذر داشت و به او اعلام داشت که نماز زن حائض قضا ندارد ولی روزه اش قضا دارد؛ حال آن که قیاس می‌گوید: هر دو قضا دارد یا هیچ یک قضا ندارد. سپس فرمود: «هرگاه سنت دینی به قیاس آمیخته گردد، دین راه زوال می‌پیماید.»^۶
 (مجلسی، بی‌تا: ج ۱۰۱، ص ۴۰۵ و کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ص ۵۷)

حقیقت این است که باید بر مظلومیت عقل - این حجت باطن و این رکن دین که سرچشمه‌ی آن در اندرون ذات و فطرت سلیم انسان است - اندوهگین شد. برخی شعار ضد عقل دادند و خواسته یا ناخواسته به احکام آن تن دادند و برخی شعار عقلانیت سر دادند ولی در نحوه‌ی کاربری آن، جفا کردند.

فلسفه‌ی جدید به معانی و مبادی عقل ایمان ندارد و از قبول گوهر ثابت و جاودانگی سر باز می‌زند و نیازهای روحی بشر را مورد غفلت قرار می‌دهد، (یوسف کرم، ۱۹۶۲م: ۹) غافل از این که ترک ایمان به عقل، مستلزم ایمان به عقل است.

رکن برون ذاتی

این رکن همان حجت ظاهر و به تعبیر ما، رکن انبیائی و اولیائی است. سفیران الهی از طرف خدا «برای ارشاد و توجیه مردم به هدف اعلای حیات به وسیله‌ی عقاید و احکام دینی مبعوث شده‌اند. همچنین اوصیای پیامبران و آن گروه علمای ربانی که معرفت و عمل آنان به حقایق دینی به درجه‌ای از عظمت رسیده است که شایسته هدایت و ارشاد مردم می‌باشند.» (جعفری، ۱۳۹۴: ۲۱) جالب این است که بر ضرورت این رکن برون ذاتی، هم عقل گواهی می‌دهد و هم شرع.

خواجه طوسی که حکیمی قدوسی است و به عقل فهیم عدلی و شیعی باور دارد و نه به عقل اشعری - که خوب و بد نمی‌فهمد و بر نافی‌اش اصرار ورزیده شده - معتقد است که بعثت انبیا به حکم همان عقل فهیم خوب است؛ زیرا پشتیبان عقل است و به فهم آدمی در ادراک خوب و بد و سود و زیان کمک می‌کند و نوع انسان را به کمال می‌رساند و استعدادات را شکوفا می‌سازد و صنایع پنهان و اخلاق و سیاست را تعلیم می‌دهد و انسان را از ثواب و عقاب آگاه می‌سازد و این همه برای افراد مکلف لطف است و لطف بر خداوند واجب است؛ بنابراین بعثت انبیا واجب و لازم است؛ چرا که

تکالیف شرعی الطافی است در تکالیف عقلی. (علامه حلی، بی تا: ص ۲۷۳-۲۷۱) خدای متعال می فرماید: «ما پیامبرانمان را با دلایل روشن فرستادیم و با آن ها کتاب و میزان (حق و باطل) نازل کردیم تا مردم قیام به عدل کنند و آهن را نازل کردیم که در آن، نیرویی شدید و منافی است برای مردم، تا خدا بداند که چه کسی او و فرستادگانش را یاری می کند، بی آن که او را ببیند. خدا نیرومند و شکست ناپذیر است.»^۷ (حدید: ۵۷، آیه ۲۵)

آری به قول ژان ژاک روسو در کتاب قرارداد اجتماعی: «برای کشف بهترین قوانینی که به درد ملل بخورد یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند اما خود هیچ حس نکند، با طبیعت هیچ رابطه ای نداشته باشد اما آن را کاملاً بشناسد، سعادت او وابسته به ما نباشد ولی به سعادت ما کمک نماید و بالاخره به افتخاراتی اکتفا نماید که به مرور زمان علنی گردد؛ یعنی در یک قرن خدمت کند و در قرن دیگر نتیجه بگیرد. بنابراین فقط (مرتبطین با آن عقل کل) می توانند چنان که باید و شاید برای مردم قانون بیاورند.» (جعفری، ۱۳۹۴: ۲۳-۲۲)

در عقول جزئی و نظری مردم، خطاهایی مشهود و ملموس است که تنها راه گریز از آن ها تکیه بر وحی است. بدیهی است که ابعاد گوناگون حیات به سادگی برای انسان قابل درک نیست. حجت باطن یا عقل نه تنها حامی سفرای الهی است بلکه خود نیز به ادراکات و شناخت هایی رسیده است که مقام انسان را بالا می برد و جایگاهی به مراتب برتر از جایگاه حیوانات برای او قائل می شود.

زندگی فقط زندگی حسی و نباتی نباتات و حیوانات نیست. انسان درخور یک زندگی عقلانی است که اصول و قواعد این زندگی عقلانی را عقل، تصدیق و اثبات می کند. حیات نباتی و حیوانی بر طبیعت و غریزه استوار است و صد البته که تخلف ناپذیر است؛ ولی حیات انسان از مرز طبیعت و غریزه فراتر رفته و دعوت به نظامی عقلانی و برنامه ای

روحانی و جامع می‌کند که نه طبیعت را منکوب نماید و نه غریزه را سرکوب سازد. عقل می‌گوید: جهان و انسان تبلورگاه قانون است. جهان و انسان دارای معنا و هدف و نظامی عالی و متعالی اند. هدف را خدای متعال معین کرده و نظام را او بخشیده است. انسان با آن همه استعداد ها نمی‌تواند و نباید بیهوده و عبث باشد. «آیا انسان گمان می‌کند که بیهوده و عبث رها می‌شود»^۸ (قیامت: ۷۵، آیه ۳۶) انسان موجودی است فوق خور و خواب و خشم و شهوت.

عقل - که از عقل گرفته شده و به معنای ریسمانی است که بدان زانوی شتر را بندند. (معین، ۲۳۲۲: ۱۳۷۱) همان است که به قول امام صادق علیه السلام: دلیل مؤمن است^۹ و به قول امام رضا علیه السلام: همان است که به وسیله‌ی آن معلوم می‌شود چه کسی از جانب خدا راست می‌گوید، تا تصدیق شود؛ و چه کسی دروغ می‌گوید تا مورد تکذیب قرار گیرد.^{۱۰} (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ص ۲۵)

گفته‌اند: معرفت و آگاهی برای سگ گزنده هم مفید است تا چه رسد به عاقل و خردمند! به کسی که عقل دارد ولی تعقل نمی‌کند، می‌گویند بیمار است. (زمخشری، بی تا: ۳۰۹) اگر انسان دارای عقل نبود، تکلیف هم نداشت؛ بلکه حیوان دو پاییی بود که با فعالیت غرایز، خود را اداره می‌کرد. تکلیف - اگر چه از کلفت گرفته شده و به معنای به زحمت انداختن است و به مشقت افکندن است - وسیله‌ی تکامل و تعالی انسان است و در حقیقت منشأ حیات معقول و نردبان رسیدن به حیات پاک و طیب و بی‌آلایشی است که خدای متعال در پرتو ایمان و عمل صالح، به انسان وعده کرده است.^{۱۱} (نحل: ۱۶، آیه ۹۷)

اگر خدای متعال به آدمی عقل نمی‌داد، حتی بر دین هم حجت نداشت. این حجت باطن، حجت ظاهر را تصدیق و تایید می‌کند و اگر این حجت باطن نبود، از حجت ظاهر چه کاری ساخته بود؟! این حجت باطن است که به ضرورت بعثت انبیا و نصب

امامان از جانب خداوند حکم می‌کند. خواجه طوسی می‌گوید: نصب امام لطفی است که جایگزین هم ندارد و نه تنها ضرر و مفسده‌ای بر آن مترتب نیست بلکه فواید آن بر عقلا معلوم است. آری، وجود امام، لطف و تصرفات حکومتی او لطفی دیگر و محرومیت از آن تصرفات، از جانب ماست.^{۱۲} «از ماست که بر ماست!» (حلی، بی‌تا: ۴۸۴-۴۸۵)

نکته مهم این است که یا خدای متعال از خلقت انسان غرض و هدفی دارد یا ندارد. فرض دوم غلط است. به نظر خواجه، نصب امام بعد از بعثت انبیا برای تحصیل غرض است. رکن درون ذاتی، با اتکا و اعتماد به دلایل روشن، رکن برون ذاتی را تصدیق و تایید می‌کند. اگر حجت باطن، تصدیق‌کننده و مؤید حجت ظاهر است، حجت ظاهر نیز احیا‌کننده و پشتیبان حجت باطن است و چنین نیست که این نسبت به آن یا آن نسبت به این، بی تفاوت باشد.

امام دینداران و خردمندان، امیرمؤمنان در آغازین خطبه‌ی نهج البلاغه فرمود: «خدای متعال رسولان و انبیا را یکی پس از دیگری مبعوث کرد تا از مردم بخواهند که حق میثاق فطرت را بگذارند و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آورند و با حجت و تبلیغ، چراغ معرفتشان را بیفروزند و دفینه‌های عقول را برانگیزانند و آیات مقدر الهی را به آن‌ها نشان دهند؛ آیاتی که در سقف آسمان‌ها و زمین پهناور و معیشت‌ها و مرگ و میرها و حوادث پیاپی روزگار نهفته است.»^{۱۳} اگر عقلی با حجت ظاهر - به نام فلسفه و کلام - درگیر شود، حجت باطن نیست؛ بلکه عقل جزئی زمینی است و نه عقل قدسی آسمانی! اگر حجت ظاهر، عقلی را نکوهش کند، منظورش نکوهش حجت باطن نیست، بلکه منظورش عقل تمثیلی حنفی و هرگونه عقل نا روشمندی است که انسان را به سفسطه و ایده‌آلیسم و ماتریالیسم گرفتار سازد.

پر واضح است که حجت بودن عقل بدین معنا نیست که: «هر فردی بدون آن که

موازن صحیح و حساب شده را در دست داشته باشد و بدون آن که قدرت استفاده و استنباط از آن‌ها را داشته باشد و بدون آن که مقدمات لازم را طی کرده باشد حق دارد در... مسائل (عمیق فلسفی و کلامی) غور و تعمق کند. همه‌ی افراد فرضاً بخواهند موازن علمی را تحصیل کنند و بر طبق اصول صحیح، این مطالب را بیاموزند، آن قریحه و استعداد لازم را ندارند.» (مطهری، ۱۳۵۰: ۱۳۳)

قدر مسلم این است که همه‌ی عقول توانایی درک حقایق حجت ظاهر را دارند و به این لحاظ راه تعامل حجت ظاهر و حجت باطن باز است. حجت ظاهر نه تنها مؤید عقل است بلکه راهگشای تقویت و تکمیل آن است که این خود مقاله‌ی دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

با توجه به توضیحاتی که در این نوشتار داده شد، با نگاهی به مجموعه‌ی معارف و مبانی اسلام و با توجه به نیازهای اساسی انسان و با تجاربی که طی قرون متمادی به دست آورده و آن چه بعد از این با آن مواجه می‌شود، می‌توانیم بگوییم: روح پر فتوح اسلام، چیزی جز معارفی که از عقل سالم و از تعلیمات سفرای الهی به دست می‌آید، نیست. برخی از اندیشمندان از معارف عقلی به رکن درون ذاتی و از معارف انبیائی و اولیائی به رکن برون ذاتی تعبیر کرده‌اند. در مغرب زمین بر سر این مسأله که آیا باید به مانند لوئی اول راه دل را پیمود یا به مانند دکارت، اندیشه و عقل را محور قرار داد، اختلاف نظر وجود داشته است؛ اما در مقابل، دین اسلام هر دو طریق را معتبر دانسته و هر یک را مکمل دیگری می‌داند و بیان می‌دارد که نه

عارف باید عقل‌گریز باشد و نه فیلسوف از تهذیب و تزکیه‌ی نفس خودداری کند. همچنین اثبات کرده ایم آن دسته از فیلسوفانی (جان لاک، کندیاک، هیوم و جان استوارت میل) که می‌خواهند با اتکای به حس و دانش بشری و یافته‌های علوم

طبیعی بدون تکیه بر ادراکات عقلی، نگرشی مادی به جهان عرضه کنند و شناخت متکی بر حس و تجربه را تنها راه معرفت ممکن و قابل اعتماد می‌دانند و هستی را در جهان قابل مشاهده و تجربه محدود و منحصر می‌نمایند، از نظر معرفت‌شناسی، جز کوششی بی حاصل چیز دیگری انجام نداده‌اند؛ هر چند اینان نیز، سرانجام نتوانستند خود را به طور کامل از قید ادراکات عقلی برهانند. اما در نقطه‌ی مقابل، اندیشمندان اسلامی عقل را به عنوان حجت باطن و رکن درون ذاتی پذیرفته‌اند. پر واضح است که حجت بودن عقل بدین معنا نیست که هر فردی بدون آن که موازین صحیح و حساب شده را در دست داشته باشد و بدون آن که قدرت استفاده و استنباط از آن‌ها را داشته باشد و بدون آن که مقدمات لازم را طی کرده باشد حق دارد در مسائل عمیق فلسفی و کلامی غور و تعمق کند.

و نیز بیان کردیم: رکن برون ذاتی همان حجت ظاهر و به تعبیر ما، رکن انبیائی و اولیائی است که فلسفه‌ی بعثت آنان شوراندن و اثاره‌ی عقل است. جالب این است که بر ضرورت این رکن، هم عقل گواهی می‌دهد و هم شرع. به عبارت دیگر انبیاء الهی نیامده‌اند تا عقل را به کنار نهند و وحی را جانشین عقل نمایند و از آنان سر سپردگی بدون دلیل و عقلانیت بخواهند بلکه یکی از مهم‌ترین اهدافشان شکوفایی و پرده برداری از چهره عقل است.

سرانجام می‌توان بیان نمود که: حجت باطن یا عقل نه تنها حامی سفرای الهی است بلکه خود نیز به ادراکات و شناخت‌هایی رسیده است که مقام انسان را بالا می‌برد و جایگاهی به مراتب برتر از جایگاه حیوانات برای او قائل می‌شود. قدر مسلم آن است که همه‌ی عقول توانایی درک حقانیت حجت ظاهر را دارند و به این لحاظ راه تعامل حجت ظاهر و باطن باز است. حجت ظاهر نه تنها مؤید عقل است بلکه راهگشای تقویت و تکمیل آن است.

بی نوشتها

۱. هشام مورد وثوق بود و در کار تحقیق روشی نیکو داشت و در مسائل امامت و نقد مذاهب موشکافی می کرد و در علم کلام حاذق و ماهر بود، در مدح و ذم او روایاتی رسیده، ولی به روایات ذم پاسخ داده اند. (صدر المتألهین، ۱۳۶۶ ش: ج ۱، ص ۲۵۱)
۲. إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْإِمَّةُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.
۳. ﴿ قُلْ قَلِيلٌ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾.
۴. ﴿ لَقَدْ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾.
۵. ﴿ لَقَدْ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ﴾.
۶. ان السنة اذا قيست محق الدين.
۷. ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَيَلْعَلِمَ اللَّهُ مِنْ نِصْرِهِ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾.
۸. ﴿ أَيْحَسِبَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى ﴾.
۹. العقل دليل المؤمن.
۱۰. العقل يعرف به الصادق على الله في صدقه و الكاذب على الله في كذبه.
۱۱. ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْفَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهَ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾.
۱۲. الامام لطف، فيجب نصبه على الله تعالى تحصيل للغرض و المفساد المعلومه الانتفاء و انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء و وجوده لطف و تصرفه آخر و عدمه منا.
۱۳. واضطفتي شبحانه من ولده انبياء اُخذ على الوحي ميثاقهم، وعلى تبليغ الرسالة اُمانتهم، لَمَّا بَدَلْ أَكْثَرَ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ، فَجَهِلُوا حَقَّهُ، وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ، وَاجْتَالَتْهُمْ السَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ، وَاقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ، فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُنَبِّهُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَيُرْوِّعُوا لَهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ: مِنْ سَقْفِ قَوْقِهِمْ مَرْفُوعٍ، وَمِهَادِ تَحْتِهِمْ مَوْضُوعٍ، وَمَعَايِشِ تُحْيِيهِمْ، وَأَجْسَالِ تُفْنِيهِمْ، وَأَوْصَابِ تُهْرِمُهُمْ، وَأَحْدَابِ تَتَابِعُ عَلَيْهِمْ.

کتابنامه

۱. قرآن.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن الاثیر. (۱۳۸۴). *النهاية في غريب الحديث والاثار*. تحقيق الزاوی و الطناحی. قم: دارالتفسیر
۴. ابن سینا. (۱۳۸۸). *اشارات و تنبیہات*. ترجمه حسن ملکشاہی. چاپ ششم. تهران: نشر سروش.
۵. ابن منظور. (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*. تحقيق على شیری. دارالاحیاء التراث العربی. بیروت.
۶. پل فولکیه. (۱۳۴۲). *مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. با مقدمه و تحقیق دکتر فرید. شماره ۱۱۷۳. تهران: دانشگاه تهران.
۷. جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۴). *مقدمه بر کتاب اندیشه اصلاح و راهبردی وحدت*. به قلم سید احمد موثقی. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
۸. راغب اصفهانی. (۱۳۳۲ش). *المفردات فی غریب القرآن*. تهران: المکتبة المرتضویه.
۹. زمخشری، محمود بن عمر. (بی تا). *أساس البلاغه*. تحقیق عبدالرحیم محمود. بی جا: المسقطه.
۱۰. صدرالمتألهین. (۱۳۶۶ش). *شرح اصول الکافی*. تصحیح خواجوی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۱۱. طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. علامه حلی. (بی تا). *کشف المراد*. (شرح تجرید الاعتقاد خواجه طوسی). قم: مکتبه مصطفوی.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). *ترتیب کتاب العین*. تحقیق مخزومی. قم: انتشارات اسوه.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). *الکافی*. تصحیح غفاری. ج ۱. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. مامقانی، شیخ عبدالله، (۱۳۵۲ق). *تنقیح المقال فی علم الرجال*. نجف اشرف، المطبعة المرتضویة.

۱۶. مدنی، سید یوسف. (۱۳۸۰ق). *درر النوائد فی شرح القرائد* (معروف به رساله‌ی شیخ انصاری). چاپ دوم. مکتبه اسماعیلیان.
۱۷. معین، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: دارالعلم.

