

تجلی عدالت در حدیث شریف سلسله الذهب با تکیه بر حکمت متعالیه

اعظم ابرجی نیا^۱ *

چکیده

واکاوی تلاش مستمر بشر در طول تاریخ برای رسیدن به سعادت گویای آن است که دست‌یابی تمام و کمال به سعادت بدون پیروی از انسان کامل میسر نیست. انسان کامل که در این نوشتار امام است خود را عین فقر به خداوند متعال می‌داند و همین درک فقر او را به شناخت عمیقی که ملازم با این شناخت است یعنی معرفت نسبت به خداوند رهنمون و او را در نقطه اعتدال عقل نظری و عملی قرار می‌دهد. حدیث سلسله الذهب به وجود اعتدال در امام و تناسب میان شرط (پیروی از امام) و مشروط (توحید) می‌پردازد و نشان می‌دهد نمونه کامل متخلق به اخلاق الهی امام است و عدم پیروی از او موجب می‌شود تا اعتقاد و اطاعت در جایگاه خود قرار نگرفته و به دلیل این سرپیچی که خود خلاف عدالت است، موجبات دوزخی شدن فراهم گردد. این نوشتار اعتدال امام و تناسب جایگاه شرط و مشروط در حدیث را تحلیل می‌کند.

واژگان کلیدی: امام رضا علیه السلام، اعتدال، عقل نظری و عملی، حدیث سلسله الذهب.

مقدمه

طبیعت بشر گرایش به سوی کمال و آرامش و آسایش دارد؛ این‌که زندگی دنیایی او چگونه از میان تراحمات و دنیای آشفته امنیت یابد و حیات اخروی او -از نگاه خدا باوران- به سلامت از عذاب الهی ایمنی یابد، ذهن او را به خود مشغول داشته است. پاسخ به این دغدغه‌ها در سایه شناخت راه‌یافتگانی میسر است که از حقیقت آگاه‌اند و دلسوزانه بشر را به آن حقیقت رهنمون می‌سازند.

حدیث شریف سلسله‌الذهب الگوی خوبی برای دستیابی به سعادت است که درباره آن بسیار قلم فرسایی شده به‌عنوان نمونه متونی درباره توحید و امامت، جایگاه امامت و ولایت در حدیث سلسله‌الذهب و حدیث سلسله‌الذهب از منظر اهل تسنن به تبیین توصیفی، سندی و تحلیل فلسفی توحید در این حدیث شریف پرداخته‌اند اما تحلیلی از این حدیث با تکیه بر عدالت دست‌کم با جستجوی این قلم وجود ندارد؛ از این رو این نوشتار می‌تواند یکی از بی‌شمار زوایای این حدیث شریف را به تحلیل نشیند.

حدیث سلسله‌الذهب خاستگاه ایمنی بشر از عذاب الهی را اعتقاد به توحید و امامت و التزام به اطاعت از آن‌ها معرفی می‌کند. شناخت توحید و امامت و التزام عملی به آن‌ها از یک منظر با تبیین عدالت، اعتدال در عقل نظری و عملی و شناخت انسان از طریق خود او میسر می‌شود از این رو در این نوشتار تحلیل حدیث شریف سلسله‌الذهب در دو بخش الف) «لا اله الا الله»، ب) «بشرطها و شروطها و أنا من شرطها» که در نهایت ایمنی از عذاب الهی نیز پیامد این دو امر شریف می‌باشد؛ از سه منظر بررسی می‌شود؛ یکی نقش عقل نظری در تحلیل عدالت موجود در حدیث سلسله‌الذهب که از این زاویه آشکار می‌شود درک یگانگی خداوند و جایگاه امام در

امامت و رابطه آنها به عنوان لازم و ملزوم یکدیگر متناسب با عدالت است. دیگری تحلیل اعتدال در عقل نظری امام که در توضیح آن شناخت انسان از طریق خود که مشتمل بر معرفت رب نیز می‌باشد مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ در ادامه نسبت ادراک انسان به شناخت خداوند با بیان سیر وجودی بی‌نهایت انسان تبیین می‌شود که به میزان سعه وجودی انسان ادراک او نسبت به خداوند نیز توسعه می‌یابد؛ جایگاه خود و خداوند را متناسب با آن‌ها درک نموده و خود را در مقابل حق تعالی عین فقر می‌داند و نه مستقل که این خود نمونه عدل است.

و سوم؛ تحلیل اعتدال عقل عملی امام که نمایانگر آن است امام با عدم افراط و تفریط، گناه و تعدی از اوامر الهی نمی‌کند.

در نهایت اعتدال عقل نظری و عقل عملی مرهون شدت وجود و شدت ادراک انسان نسبت به خود و خداوند معرفی می‌شود و آشکار می‌گردد انسان به اعتدال رسیده متقی است و در مراتب بالاتر آن علم او به معارف الهی در جایگاهی که شایسته آن است قرار دارد و در آن مرحله است که بینونیتی میان اراده خداوند با اراده او وجود ندارد چنین انسان برگزیده‌ای مانند حق تعالی که عادل است، متعادل است و چون در فکر و سیره (گفتار و رفتار و اعمال) از حق تجاوز نمی‌کند سیره‌اش حجت و عمل به آن واجب و مایه کمال و سعادت و ایمنی از عذاب الهی و سرپیچی از او مستوجب دوزخ است.

معنای عدل

برای بررسی عدالت در حدیث شریف سلسله‌الذهب بایسته است به اختصار معنای عدل و عقل بیان شود.

عدل در لغت به معنای میانه‌روی و اجتناب از افراط و تفریط (فیومی، ۱۴۱۴: ج ۱،

عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۹۶) ►

۳۹۶)، تقسیط به گونه مساوی و برابر (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۵۱۸-۵۱۹)، استواء و استقامت آمده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ج ۹، ۸۴) و معنای اصطلاحی آن به اختصار یعنی: قرار دادن هر چیزی در جایگاه خودش (۱) (سیدرضی، ۱۳۶۴: ۳۲۵)

معنای عقل

«عقل» در لغت به معنای «منع»، «نهی»، «امساک»، «جلوگیری و حفظ کردن»، «بستن»، «نسبت دادن» و «ربط دادن» است. «عقل» را از آن جهت که صاحبش را از انحراف «باز می‌دارد» عقل می‌نامند. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ج ۱۱، ۴۵۸) ریشه عقل در زبان عبری به معنای «بستن» دو پای خم شده شتر به ران اوست. (مشکور، ۱۹۷۸: ج ۲، ۵۷۷) طنابی که برای «بستن» پای شتر به کار می‌رفت، عقال نامیده می‌شد. (همان) عقل نظری (۲) که به درک و شناخت واقعیت‌ها و قضاوت درباره آنها می‌پردازد دارای مراتب چهارگانه‌ای است که عبارت‌اند از:

عقل هیولانی یا بالقوه که استعداد محض است و قابلیت آن را دارد که صور و ماهیات موجودات را انتزاع نماید.

عقل بالملکه که معقولات اولیه را درک می‌کند.

عقل بالفعل که عامل فعلیت یافتن معقولات در عقل است.

عقل مستفاد در این مرحله عقل به مرتبه‌ای بار می‌یابد که به جبریل (عقل فعال)

متصل می‌شود. (اردبیلی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۳۵۳)

عقل عملی قوه‌ایست که کنش و رفتار آدمی را کنترل می‌کند؛ (جوادی آملی،

۱۳۸۶: b، ج ۱، بخش اول ۱۵۳) این مرتبه از عقل «دعوت به جلب نفع و اجتناب از

ضرر» می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶)

◀ عقل و دین، سال نهم، شماره شانزدهم (بهار و تابستان ۱۳۹۶)

به عبارتی دیگر عقل عملی شامل دو اصطلاح است:

الف: مُدِرک مطالب حکمت عملی (باید و نباید) است.

ب: عهده‌دار اموری چون تصمیم، اراده، اخلاص و سایر مطالب عملی است؛ هرچند این معنا متعارف نیست، اما برخی به آن اشاره کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳)

انسان کامل که برترین وجود را دارد از برترین ادراک نسبت به حق تعالی برخوردار است. او با عقل نظری خود با عالم قدس مرتبط و عقل مستفاد است و از انحرافات علمی و عملی اجتناب می‌ورزد و پر واضح است که چنین وجود برتری برترین ادراک نسبت به حق تعالی (اردبیلی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۳۵۳) و نیازمندی خود را داراست.

حدیث سلسله‌الذهب

حدیث سلسله‌الذهب، حدیثی که از رابطه تفکیک‌ناپذیر انسان با خداوند، لزوم اطاعت از او در پرتو به‌کار بستن قوای نظری و عملی و در نهایت نجات انسان متخلق به اخلاق الهی سخن می‌گوید. بر اساس این حدیث، اعتقاد به توحید باعث نجات از آتش جهنم است و امام رضا علیه السلام خود را شرط این نجات معرفی می‌کند. امام رضا علیه السلام هنگام عبور از نیشابور به طرف مرو این حدیث را بیان می‌کند. ایشان روایت را از زنجیره زرین راویان گرانقدری که همه امامان معصوم‌اند می‌آغازد تا ابتدای سلسله که به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و سرانجام به خداوند ختم می‌شود. از این رو این حدیث را سلسله‌الذهب نامیده‌اند. (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۱-۲۲) بیست هزار کاتب آن را در حین بیان امام نگاشتند (ابن صباغ مالکی، بی‌تا، ج ۲، ۱۰۰۳؛ امین، ۱۴۰۳: ج ۲، ۱۸) و منابع اهل سنت نیز آن را نقل، (همان) و بسیاری از آنها جمله «وَأَنَا مِنْ شَرُوطِهَا» را نیز ذکر کرده‌اند. (قندوزی حنفی، ۱۳۸۵: ۳۶۴)

شیخ صدوق در کتاب التوحید نقل می‌کند که اسحاق بن راهویه می‌گوید: وقتی امام رضا علیه السلام در راه سفر به خراسان به نیشابور رسید، پس از آنکه اراده کرد به سوی مأمون کوچ کند، مُحدّثان جمع شدند و عرض کردند: ای پسر پیامبر صلی الله علیه و آله به شهر ما تشریف می‌آورید و برای استفاده ما حدیثی بیان نمی‌فرمایید؟ پس از این تقاضا، حضرت سرش را از کجاوه بیرون آورد و فرمود:

«شنیدم از پدرم موسی بن جعفر علیه السلام که فرمود شنیدم از پدرم جعفر بن محمد علیه السلام که فرمود شنیدم از پدرم محمد بن علی علیه السلام که فرمود شنیدم از پدرم حسین علیه السلام که فرمود شنیدم از پدرم امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام که فرمود شنیدم از رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود شنیدم از جبرئیل که گفت شنیدم از پروردگار عزّ و جلّ فرمود: «... خداوند جل جلاله می‌فرماید: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» درّ من است، پس هرکس که در درّ من درآید از عذابم در امان است. چون مرکب به راه افتاد امام رضا علیه السلام گفت: [البته] با شرایطش و من جزو شرایط آنم.» (۳) (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲-۲۱)

شیخ صدوق پس از نقل کلام امام علیه السلام در کتاب توحید خود می‌گوید: «معنی کلام حضرت این است که از شروط «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» اقرار به امامت من است و اینکه من از جانب خداوند متعال امامی هستم که فرمانبری ام واجب است.» (همان: ۲۵)

این حدیث مشتمل بر دو قسمت است:

الف) لا اله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی

ب) بشرطها و شروطها و أنا من شروطها.

آنچه این نوشتار به تحلیل آن می‌پردازد قسمت دوم حدیث است هرچند که در ضمن بیان آن تا حدی قسمت اول حدیث قدسی نیز تحلیل می‌شود.

عدالت و حدیث سلسله الذهب

تحلیل این حدیث شریف به سه صورت امکان پذیر است که به ترتیب هر سه امر بررسی می شود:

- الف) تحلیل عدالت موجود در گزاره حدیث با عقل نظری؛
- ب) تحلیل اعتدال در عقل نظری امام؛
- ج) تحلیل اعتدال در عقل عملی امام.

الف) تحلیل عدالت موجود در گزاره حدیث با عقل نظری

عقل نظری با نظر داشت عدالت می تواند تبیینی از عدالت در دو قسمت حدیث ارائه دهد:

الف) عدالت در قسمت اول حدیث: لاله الا الله: از یک سو حق تعالی در جایگاه وجوبی خود که یگانه جایگاه سزاوار اوست قرار دارد یعنی آن جا که یک حقیقت باید قرار بگیرد. این امر تداعی کننده وضع الشیء فی موضعه می باشد، یعنی تعدی از مرتبه وجوبی خود ندارد و ساحت او آمیخته به نقص نیست. این ویژگی حق تعالی با تعبیر احدیت به معنای بساطت ذات ارتباط دارد یعنی وجودی واجب است و چون ترکیب ندارد واحد است.

از سوی دیگر واحد است به این معنا که شریک ندارد و آنچه شایستگی خدایی ندارد در جایگاه حق تعالی قرار نگرفته است و واجب الوجود در جایگاهی که سزاوار اوست قرار دارد و از جایگاه خود تعدی نکرده است.

ب) عدالت در قسمت دوم حدیث: بشرطها و شروطها و أنا من شروطها: شرط توحید و ایمنی از عذاب، امام معرفی شده است. انسان کاملی که با توجه به

قابلیت‌های وجودی او که تجلی‌گاه صفات الهی است و مورد عنایت حق تعالی است به عنوان دروازه عبور به ساحت عرفان توحید شناخته می‌شود و این چنین جایگاهی شایسته انسان کامل است و اگر این مقام برای انسانی غیر از انسان کامل در نظر گرفته می‌شد، امری که بایسته و شایسته بود، در جایگاه خود قرار نمی‌گرفت. از این رو شرط ایمنی از عذاب که امام است مطابق عدالت است.

بنابراین در این حدیث شریف هم مصداق شرط (امام) و مشروط (توحید) بر اساس عدل در جایگاه مناسب خود قرار گرفته‌اند و هم شرط و مشروط متناسب بایکدیگر هستند یعنی لازم و ملزوم با هم تناسب دارند. یکی در وحدانیت خود بی‌نقص است و دیگری در انسانیت.

ب) تحلیل اعتدال در عقل نظری امام

با نظر داشت حدیث سلسله‌الذهب می‌توان اعتدال عقل نظری و عقل عملی امام را به تصویر کشید.

قسمت دوم حدیث سلسله‌الذهب «بشرطها و شروطها و أنا من شروطها» یادآور می‌شود که ایمنی از عذاب الهی پیروی از امام و قبول او به امامت است و کسی که امام است برترین انسان‌هاست که از همه آنها به خداوند نزدیک‌تر است یعنی با کمالات خود به خداوند کامل نزدیک شده و یکی از فاعل‌های شناسایی است که «لا اله الا الله» را درک می‌کند و حقیقت آن را در صفات و فعل خود متجلی ساخته و متخلق به اخلاق الهی است.

برتری امام در علم و عمل به اعتدال در وجود اوست که به همان دلیل نیز به خداوند تقرب یافته است و اعتدال نفس و تقرب او به خدا مرهون معرفت به نفس اوست.

امام و معرفت به نفس

در این حدیث شریف ایمنی از عذاب مشروط به اطاعت از خداوند و اطاعت از خداوند مشروط به اطاعت از امام معرفی شده است؛ بنابراین ایمنی از عذاب الهی و اطاعت از خداوند مشروط به اطاعت از امام است. از این رو به تحلیل شخصیت امام از بعد وجودی او می‌پردازیم تا آشکار شود که او با درک فقر خود که همان وابستگی به خداوند است بی‌نیازی خداوند که ملازم با فقر انسان است را درک نموده و خود را مستقل از پروردگار نمی‌داند در این صورت او به جایگاه خود و خداوند ایمان دارد و این خود، عدالت است که در نتیجه آن هیچ اطاعتی را جایگزین اطاعت از او نمی‌نماید.

برای آشکارشدن نوع معرفت امام به خداوند می‌توان از طریق یکی از متقن‌ترین راه‌های شناخت انسان توسط عقل نظری آغازید، سپس با تحلیل آن معرفت امام به خداوند را روشن ساخت.

شناخت انسان در مقام تصور سه‌گونه است: الف. از راه شناخت خدا، از طریق خود انسان، ج. با روش شناخت آثار و لوازم.

طریق سوم که شناخت از طریق آثار و لوازم است نسبت به دو روش پیشین، راهی ناقص است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، a، ص ۸۱-۸۳) چراکه در این روش به طریق برهان انی از معلول به علت سیر می‌شود و پرواضح است که معلول آن‌گونه که باید نمایان‌گر علت خویش نیست؛ زیرا معلول تنها گزارش از وجود علت می‌دهد و شناختی نسبت به چیستی آن عرضه نمی‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ج ۳، ۳۰۱). افزون بر آن ابن‌سینا شناخت نفس با برهان انی، از طریق افعال و اندیشه را محال می‌داند (همان: ج ۲، ۲۹۷) زیرا معتقد است این برهان ناظر به استحاله استدلال از فرع به

اصل است بدین معنا که فرع مستقل از اصل وجود ندارد و هنگامه ظهور فرع، اصل نیز با فرع حضور دارد بنابراین قبل از فرع، اصل هست و استدلال از ادراک فرع که وابسته به ادراک اصل است همان استدلال از اصل به اصل خواهد بود؛ یعنی از دیدگاه او کسی که با ادراک آثار و افعال خود به ادراک خویش دست می‌یازد در واقع قبل از اثبات ادراک خود، خودش برای خودش معلوم است زیرا اثر او فرع او و وابسته به خود انسان است. از این رو او با استدلال از طریق آثار در پی اثبات خود است و حال آن‌که این استدلال مبتنی بر پذیرش خویشتن است و این مصادره به مطلوب است.

شناخت نفس از طریق برهان لم یعنی از شناخت علت - در این جا شناخت خداوند - به شناخت معلول نائل آمدن نیز از دیدگاه ملاصدرا در مورد نفس میسر نمی‌باشد. او با توجه به آیه شریفه «و (در آن روز) چهره ها در برابر خداوند زنده و پاینده و برپادارنده هستی ذلت و خضوع خواهند داشت...» (۴) (قرآن، ۲۰، ۱۱۱) این مسأله را مطرح می‌کند و معتقد است در صورت احاطه علم معلول بر علت، از آن جا که معلول مقهور علت است، چنانچه معلول احاطه علمی بر علت یابد، معلولی که مقهور بود قاهر بر خداوند می‌گردد و این امر محال است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲) بنابراین انسان نمی‌تواند به‌طور جامع و به تفصیل به خداوند و شناخت او دست یابد بدین ترتیب شناخت انسان از طریق خداوند نیز منتفی است.

با انتفاء شناخت انسان از طریق خداوند و آثار و لوازم انسان، تنها راه شناخت انسان از طریق شناخت خود انسان باقی می‌ماند که ملاصدرا درباره آن می‌گوید: علم به ذات و حقیقت خویش، جز به حضور ذات خود برای خود ممکن نیست و به دست آوردن این علم جز به تبدیل وجود ظلمانی نفسانی به وجود روحانی میسر نیست. (همان: ۱۶۳)

او در برخی عبارات خود معتقد است نه تنها انسان با سیر در خود به شناخت خویشتن خویش دست می‌یابد بلکه شناخت خداوند نیز از طریق شناخت نفس ممکن

است و از آن به عنوان طریقی بسیار مطمئن و در مرتبه نازل از برهان صدیقین یاد می‌کند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۴۴) در این برهان انسان در خویشتن می‌اندیشد، در خویشتن سفر و حرکت می‌کند و با تأمل در خویشتن و با شناخت حقیقت خود پی به خالق و مبدأ و واجب الوجود بالذات می‌برد. در این جا سالک عین مسلک است، راه عین رونده است، رونده با پیمودن خویشتن خود به هدف که همان معرفت واجب است، می‌رسد. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ج ۶، ۳۲۴)

دیدگاه ملاصدرا در مورد شناخت انسان به واسطه سیر درخود را با تلازم میان درک فقر وجودی انسان با معرفت نسبت به خداوند که زمینه‌ساز اطاعت و اعتدال است حداقل به دو صورت می‌توان تقریر کرد:

تقریر اول: برخی دیدگاه ملاصدرا در شناخت انسان نسبت به خویش را توسط امکان فقری و علم حضوری معلول به علت چنین تبیین می‌کنند:

از دیدگاه صدرایی از یک سو واقعیت و هستی معلول، چیزی جز تعلقش به علت نیست. وجود معلول عین الربط به وجود علت است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۶) وجود معلول نسبت به علت، وجودی رابط است و نه تنها هرگز منفک از علت و بدون علت تحقق ندارد، بلکه شأنی از شئون علت و رقیقه‌ای از آن حقیقت است. (همان، ج ۶، ۱۷۷)

از سوی دیگر، علم معلول به علت و علم نفس به خود، علم حضوری است. معلول بدون واسطه صور علمی، به علت آگاهی دارد. (طباطبائی، ۱۳۸۵: ج ۴، ۱۰۱۴) و انسان به خویشتن خویش، بدون واسطه صورت علم دارد. (سبزواری، ۱۳۸۳: ج ۱، ۵۲۰)

بنابراین شناخت نفس انسان که معلول و عین الربط به حق تعالی است، به میزان معرفت او به نفس خود، شناخت خداوند را به همان میزان رقم می‌زند، زیرا علم

حضور و واقعیت و شهودی خارجی است. انسان با علم حضوری به نفس خویش، عین الربطی، فقر و وابستگی خود را به حق تعالی حضوراً درک می‌کند و چون شناخت نفس نیز، عین وجود نفس و وجود نفس عین وابستگی به خداوند است، نفس، وابستگی خود به علت و در نتیجه خدای خود را به میزان ادراک خود متناسب با مرتبه وجودی خویش درک می‌کند.

علم انسان به نفس خود، علم حضوری است.

علم به نفس، عین وجود نفس است.

وجود نفس، معلول خداوند و عین الربط به اوست.

علم معلول به علت خویش، علم حضوری است.

نتیجه: علم به نفس عین علم به خداوند تبارک و تعالی است. (کاوندی، ۱۳۸۸:

۱۰۸)

تقریر دوم: در این تقریر بر اساس امکان فقری و وجود ربطی انسان می‌توان برهانی که در آن حد وسط و حد اکبر ملازم یکدیگرند پی‌ریزی نمود. این برهان ناظر به ملازمات عامه یکی از اقسام برهان این است که در فلسفه به‌کار می‌رود و در آن از یکی از ملازمات عامه به ملازم دیگر می‌رسیم. (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲)

صغری: انسان عین فقر و تعلق به علت است.

کبری: هر آنچه عین فقر و تعلق به علت است نیازمند به غنی بالذات است.

نتیجه: انسان نیازمند به غنی بالذات است.

«درک فقر» و «درک نیازمندی به غنی بالذات» دو مفهومی هستند که از مصداق وجود انسان انتزاع می‌شوند و به لحاظ تحلیل ذهنی از یکدیگر متمایز و با هم ملازم می‌گردند. در این تحلیل نیز شناخت انسان، شناختی از خداوند را دربردارد چراکه غنی بالذات به عنوان یکی از مفردات تشکیل‌دهنده حد اکبر است یعنی هنگامی انسان

می‌تواند فقر وجودی خود را درک کند که بی‌نیازی حق تعالی را درک کرده باشد. درک بی‌نیازی خداوند با تأمل در نیازمندی خود از دیدگاه ملاصدرا امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است آن‌جا که می‌گوید: وجود واجب‌الوجود امری فطری است و اثبات آن نیازمند برهان نیست و دلیل بر مدعای خود را پناه‌جستن فطری انسان به خداوند در مشکلات و توکل بر او می‌داند هرچند به این مسأله آگاه نباشد. (۵) (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۲)

در این تصویر سالک، «وجود فقری» که ملازم با «نیازمند به غنی بالذات» است امری مستقل در مقابل وجود خداوند نیست بلکه عین همان ایجاد خداوند است؛ بنابراین انسان در این برهان از خود شروع می‌کند و با سیر در خود، با شناخت نیازمندیش به خداوند، خود را می‌شناسد.

هر انسانی به میزان سعه وجودی خود نیازمندی خود به خداوند و بی‌نیازی خالق نسبت به انسان را درک می‌کند و جایگاه خود به‌عنوان مخلوق را با جایگاه خداوند خلط نمی‌کند و این خود، عدالت است. با افزایش این باور و ایمان واقعی نسبت به خداوند و صفات او با عقل نظری معرفتش نسبت به خداوند و جایگاه او در عالم ازدیاد می‌یابد و از نقص به‌سوی کمال مطلق حرکت می‌کند. امام نمونه کامل این معرفت به نفس و معرفت به خدا، مطیع اوامر الهی و عدم تعدی از فرمان خداوند و معیار حق است. او فرمان الهی را درمی‌یابد برای او شریکی قائل نیست و به افراط و تفریط که در قاموس الهی گناه است نمی‌گراید؛ او با معرفت به نفس در اندیشه و عمل در کانون اعتدال و عدالت قرار دارد.

نسبت ادراک با حقیقت وجودی انسان

امام به عنوان انسانی کامل که قوا در او به‌دلیل اطاعت از خداوند به اعتدال رسیده‌اند

و این اعتدال را مرهون شناخت نفس و رب است، از شدت وجودی نسبت به وجود سایر انسان‌ها برخوردار است زیرا عمق و ژرفای شناخت خداوند به عنوان وجودی بی‌نیاز مطلق و در نهایت شدت کمالات که قرار است توسط انسان به عنوان وجودی فقری درک شود قابلیت وجودی مدرک را می‌طلبد از این رو براساس تناسب میان مدرک و مدرک در قبال وجود شدید خداوند نیاز به قدرت عقلی بسیار زیادی از جانب انسان است تا بتواند حق تعالی را درک کند. (ر.ک. ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۹، ۱۲۱)

عقل که از ویژگی‌های وجود انسانی است با استکمال وجودی او به سوی کمال مطلق صعود می‌کند؛ بنابراین وجود نفس انسان با حرکت جوهری دائماً استکمال یافته و به میزان سیر وجودی‌اش مراتب کمالی را درمی‌نوردد.

از دیدگاه ملاصدرا انسان در این سیر وجودی ابتدا وجودی طبیعی، سپس نفسانی و پس از آن وجودی عقلی می‌یابد البته از منظر او تعداد انگشت‌شماری از انسان‌ها به مرتبه عقل راه می‌یابند. (همان: ج ۹، ۹۶-۹۸)

او معتقد است نفس انسان هرچند دارای هویت واحدی است اما مقامات و مراتب این هویت در اثر استکمال وجودی متفاوت است تا آن‌جا که ملاصدرا نهایت سیر وجودی انسان را نامعلوم می‌داند و می‌گوید: نفس انسانی مانند موجودات طبیعی و نفسی [غیر انسانی] و عقلی که همگی مقامی معلوم دارند از لحاظ هویت، مقام معلوم ندارد و به جهت وجود درجه معین ندارد، بلکه نفس او دارای مقامات و درجات متفاوت و دارای نشأت سابق و لاحق است. (همان: ج ۸، ۳۴۳)

باریافتن انسان به مرحله‌ای که نتوان برای آن نهایی تصور نمود مرهون معرفت به نفس و رب و در نتیجه اعتدال عقل نظری و عملی اوست که امام به هردو نائل آمده است. او در سیر وجودی خود؛ در هر مرتبه از مراتب وجود قرار داشته باشد

به همان میزان نیز مدرک را درک می‌کند. این ادراک از یک سو مبتنی بر تعالی عقل نظری و از سوی دیگر به تعالی عقل عملی وابسته است. با عقل نظری و استکمال هر چه بیشتر آن فقر و وابستگی خود به خداوند را درک می‌کند که لازمه آن ادراک بی‌نیازی خداوند است از این رو ادراک نیازمندی نفس ملازم با ادراک بی‌نیازی حق تعالی است؛ ادراک نیازمندی انسان و بی‌نیازی حق تعالی خود عدالت در اندیشه است یعنی رابط و مستقل و نقص و کمال در جایگاه خود قرار دارند که بر عقل عملی تأثیر گذاشته و او را از افراط و تفریط می‌آگاهاند و عقل عملی به دلیل باور و ایمان قوی عقل نظری منقاد اوامر الهی و دوری از گناه که همان تعدی از حد اعتدال است می‌شود.

پیامد عدالت در عقل نظری امام با تکیه بر حدیث شریف سلسله‌الذهب

با توجه به برهان ملازمات عامه که در تبیین شناخت انسان از طریق خود او بیان گردید انسان با درک فقر خود و تعلقش به خداوند، یکتایی غنی بالذات را در می‌یابد و چنانچه با توجه به کمال وجودیش از برترین مراتب وجود برخوردار و ادراک او برترین ادراکات باشد ادراک او به تعادل نزدیک است زیرا وجودش احاطه بر حقایق اشیاء یافته چراکه او در مرتبه‌ای از کمال قرار دارد که سایر کمالات و موجودات در مرتبه مادون او هستند و او بر اشیاء احاطه دارد جز ذات حق تعالی.

او به میزان قرب وجودی به خداوند از کمالات حق تعالی مطلع است. معلومات او به گونه‌ای است که به مدد افاضه الهی خطا در علم او راه ندارد زیرا همان گونه که در مراتب عقل نظری گفته شد علم او مستفاد از حق تعالی است از این رو هر معرفتی نسبت به خداوند را در جایگاه خاص آن قرار می‌دهد. جز او را واجب‌الوجود نمی‌داند از این رو برای حق تعالی شریک قائل نمی‌شود. او را به صفات علم و قدرت و حیات

و... به نحو وجوبی و نه امکانی توصیف می‌کند. میان صفات ذات و فعل، صفات ثبوتی و سلبی و... تمایز می‌گذارد و ویژگی صفت فعلی را به ذات نسبت نمی‌دهد، چراکه در غیر این صورت از حد اعتدال خارج شده و این خروج از اعتدال متناسب با مرتبه وجودی او و ادراک او نیست.

از این رو نه تنها در فکرش خطا و گناه ندارد که حتی تصور خطا و گناه به ذهنش خطور نمی‌کند؛ زیرا توهم ناشی از جهل است و امام جهل ندارد تا چیزی را در عوض چیز دیگری اشتباه گیرد و دچار اشتباه در تطبیق گردد؛ و اگر گناه نیز در فکر او قرار گیرد حتی تصور گناه باز هم بدین معنا خواهد بود که کمال باطلی را جایگزین کمال حقیقی یافته و مجذوب آن شده است و این امر با مرتبه وجودی آن‌ها ناسازگار است زیرا کسی که خداوند او را برگزیده است و از او الهام می‌گیرد چگونه باطلی را، حق گمان نموده است!

بنابراین در وجود انسان کامل هر معرفتی در جایگاه خود قرار دارد و با توجه به کمال وجودی او جهل جایگزین علم نمی‌گردد چرا که در غیر این صورت باید در انتخاب عادلانه خداوند در برگزیدن چنین انسانی به امامت تردید نمود.

ج) تحلیل اعتدال در عقل عملی امام

امام انسان کاملی است که وجود پاک او مرتبط با عالم قدس است و اتصال با عالم قدس قابلیت انسان را می‌طلبد از این رو امام می‌بایست از عصمت از گناه و از دیدگاه برخی افزون بر عصمت از گناه از عصمت از خطا نیز برخوردار باشد. (ابن نوبخت، ۱۴۱۳: ۷۵؛ مفید، ۱۴۱۴: ۶۵)

منشأ عصمت نیز علم امام است علم امام به نفس خود که عرفان رب را در پی دارد

و همین عرفان او به رب موجب شده است تا در نظر و عمل اظهار خاکساری در مقابل خداوند نماید. از این رو با پرهیز از گناه که واقعیت گناه همان افراط و تفریط در قوای غضبیه و شهویه است به نقطه تعادل در آن‌ها رسیده و از ملکه نفسانی در فضایل برخوردار است و متخلق به اخلاق الهی شده است.

اخلاقی الهی که درون‌مایه آن تقواست و تقوا همان حیات متألهانه‌ای که از دیدگاه برخی عبارت است از: حیات عقلی و انسانی انسان که او را به پیروی از اصولی معین برگرفته از عقل، یا نقل، و امی دارد و موجب می‌شود تا در چهار چوبی معین حرکت کند و از آن تجاوز نکند. لازمه این تقید و پای بندی آن است که نیرویی درونی هنگام تحریک هواها و هوس‌های درونی و بیرونی او را نگه‌داری کند. این نیروی نگه دارنده را اصطلاحاً تقوا می‌نامند که در افراد مختلف، گوناگون است؛ ... عصمت، مرتبه نهایی ملکه تقوا و عالی‌ترین مرحله آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۳۹۰)

ملازمه عدالت عقل نظری با عدالت عقل عملی

حاصل شدت ادراک فقر و عمل به خواسته‌های الهی تقواست؛ و رابطه تلازم میان معرفت نفس و معرفت رب که عقل نظری عهده‌دار آن است و شدت تقوا که برآمده از عقل عملی است وجود دارد.

میان معرفت نفس و معرفت رب ملازمه وجود دارد لذا مدرک نفس فقیر که به اعتدال عقل نظری رسیده و خود را در جایگاه رب -حقیقتی که به او نیازمند است- نمی‌بیند؛ هواهای نفسانی خود را که افراط و تفریط از حد اعتدال است کنترل می‌کند و این کنترل تقواست و چون تقوا موجب تقرب به خداوند است و لازمه تقرب آن است که موجود مادون به موجود برتر شباهت بیشتری از پیش یافته باشد و این شباهت در مورد انسان به خداوند، در وجود و کمالات آن است.

بنابراین با شباهت انسان در کمالات به خداوند و سعه وجودی او که توسط تقوا حاصل آمده است موجب قوی‌تر شدن ادراک مدرک به فقر خود و بی‌نیازی حق تعالی می‌شود زیرا پیش از این گفته آمد که شدت ادراک تابعی از شدت وجود مدرک است.

بنابراین شدت تقوا موجب شدت معرفت نفس و شدت معرفت نفس باعث شدت معرفت رب می‌شود و ارتباط این مثلث به صورت تناوبی همچنان ادامه دارد و به دلیل ملازمه میان آنها از شدت یکی انتقال به شدت دیگری رخ می‌دهد. تا آنجا که عبد چیزی جز آن چه خدا اراده می‌کند اراده نمی‌کند و در علم و عزت و جود و ... مَثَل خداوند می‌شود؛ به گونه‌ای که او و خداوند محب و محبوب یکدیگر می‌شوند و شدت این محبت دو طرفه بستگی به میزان تقوای انسان دارد چرا که بر اساس تقواست که انسان به خداوند نزدیک می‌شود و کمالات او را بیش از پیش می‌یابد. ظهور این قرب که ناشی از اطاعت خداوند است.

در حدیث قرب نوافل چنین آمده است: بنده با چیزی محبوب‌تر از فرایض به من نزدیک نمی‌شود و او با نوافل آن قدر به من نزدیک می‌شود تا این که او را دوست می‌دارم پس هنگامی که او را دوست داشتم گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او که با آن می‌بیند و زبان او که با آن سخن می‌گوید و دست او که با آن حرکت می‌کند. اگر مرا بخواند او را اجابت می‌کند و اگر چیزی درخواست کند به او عطاء می‌کنم. (۶) (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۳۵۲)

چنین انسان برگزیده‌ای مانند حق تعالی که عادل است، متعادل است و چون در فکر و سیره (گفتار و رفتار و اعمال) از حق تجاوز نمی‌کند تجلی عدالت و اخلاق حقیقی است که سیره او حجت است و عمل به آن واجب و مایه کمال و سعادت و ایمنی از عذاب الهی است و سرپیچی از او مستوجب دوزخ است.

نتیجه‌گیری

حدیث سلسله‌الذهب به بیان دو موضوع توحید و امامت می‌پردازد که معرفت نظری و التزام عملی به آنها موجبات ایمنی از عذاب الهی را فراهم می‌سازد. شناخت خداوند و امام به عهده عقل نظری و اطاعت عملی از آن‌ها با عقل عملی میسر است. عقل نظری و عملی از حدود افراط و تفریط و اعتدال برخوردارند که در علم اخلاق به آن پرداخته‌اند و حد وسط قوای نظری و شهویه و غضبیه به ترتیب حکمت و عفت و شجاعت است که حد وسط این سه نیز عدل است. با قوه عالمه شناخت انسان نسبت به خود و به خداوند رخ می‌نماید؛ دو معرفتی که با هم تلازم دارند.

چنان‌چه انسان با شناخت از جایگاه بشر و جایگاه رب خویش از حدود خود در مقام نظر و عمل تجاوز نکند و تقوا ورزد یعنی هم اعتدال در نظر و هم اعتدال در عمل را رعایت نماید همان‌گونه که در این نوشتار بیان شد از آن‌جا که میان تقوا و معرفت به نفس و معرفت به رب تلازم وجود دارد با افزایش هریک از این سه، سایرین هم افزایش می‌یابند در این حالت انسان به‌جایی می‌رسد که متخلق به اخلاق الهی شده، در مراتب کمالی صعود می‌نماید و سعه وجودی می‌یابد تا بدان‌جاکه برای سیر او نمی‌توان مقامی معلوم قائل شد از این‌رو چنین وجودی قابلیت بالاترین معارف را داشته و از آن برخوردار می‌گردد.

این انسان کامل به حقایق آگاهی دارد و نه تنها در فکرش خطا و گناه ندارد که حتی تصور خطا و گناه به ذهنش خطور نمی‌کند از این‌رو در مقام نظر، هر معرفتی در تفکر امام در جایگاه خود قرار دارد چرا که خلاف آن بدین معنا خواهد بود که نفس او هنوز قابلیت دریافت علم در مرتبه خویش را ندارد و حال آن‌که در سیر صعود به این مرحله باریافته است؛ و در عمل نیز چیزی جز اراده الهی را انجام نمی‌دهد زیرا تجلی

عدالت به نحو اتم در اوست.

حدیث سلسله‌الذهب شرط ایمن ماندن از عذاب الهی را پیامد اعتقاد به امام و عمل براساس سیره او معرفی می‌کند. از این رو اولاً آنچه موجب ایمنی از عذاب الهی است رعایت عدالت است و ثانیاً مصداق گفتاری و عملی عدالت امام است و ثالثاً امام به حق این تحقق عدالت را در گفتار خویش رعایت می‌کند و خود را شرط ایمنی معرفی می‌کند نه غیر خود را چرا که غیر معصوم، عادل نیست و پیروی از او موجب می‌شود که هر چیزی در جایگاه خود قرار نگیرد و در نتیجه ایمنی از عذاب الهی حاصل نیاید؛ بنابراین مصداق‌یابی عدالت (شرط ایمنی از عذاب که امام عدل است) در گفتار امام، خود، مصداقی از عدالت است و تناسب میان توحید و امامت به عنوان لازم و ملزوم نیز خود عدل است که در این حدیث شریف مشهود است.

پی‌نوشت

۱. «العدل یضع الامور مواضعها...»
۲. در مورد این که عقل نظری و عملی یک قوه با دو کارکرد هستند یا دو قوه با دو کارکرد در میان اندیشه‌وران اختلاف است لیکن این مقاله مجال پرداخت بدان را ندارد و تنها از آن جهت مورد بررسی قرار می‌دهد که بتواند کمال انسان به واسطه آن‌ها را تبیین نماید. (ر.ک. زندیه، ۱۳۹۲، ص ۹۷-۱۱۹)
۳. «اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِضْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِضْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي قَالَ فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادَانَا بِشُرُوطِهَا وَأَنَا مِنْ شُرُوطِهَا»
۴. «وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ...»
۵. طریقه اخیر مبتنی بر فطرت است. از آن جا که شناخت انسان با سیر در انسان‌شناسی مبتنی بر خداشناسی فطری صورت می‌گیرد می‌توان گفت شناخت انسان زمانی محقق می‌شود که پیش از

آن معرفت به حق تعالی به صورت فطری و بدیهی حاصل شده باشد؛ لیکن این امر موجب نمی‌شود برهان، برهانی لمی شود زیرا شروع برهان از انسان و بیان ویژگی وجودی آن یعنی نیازمندی او به غنی بالذات است.

۶. «قال رسول الله ﷺ: قال الله عز وجل: «... ما تقرب إلى عبد بشيء أحب إلى مما افترضت عليه وإني ليتقرب إلى بالنافلة حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها. إن دعاني أجبتة وإن سألتني أعطيتة».

منابع

- ۱ قرآن کریم.
- ۲ ابن سینا، (۱۳۸۵) الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.
- ۳ اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۴ ابن صباغ مالکی، علی بن محمد بن احمد، (بی تا) الفصول المهمه فی معرفه احوال الائمه علیهم السلام، چاپ دوم، تهران: موسسه اعلمی .
- ۵ ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۴۰۸) لسان العرب، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- ۶ امین، محسن، (۱۴۰۳) أعیان الشیعة، دارالتعارف، بیروت.
- ۷ ابن نوبخت، (۱۴۱۳) الیاقوت فی علم الکلام، قم: علی اکبر ضیایی.
- ۸ جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹) ادب فنای مقربان، محقق محمد صفایی، چاپ هفتم، قم، انتشارات اسراء.
- ۹ _____، (۱۳۸۶) تفسیر انسان به انسان نظریه جدید پیرامون معرفت شناسی انسان. تحقیق و تنظیم محمد حسین الهی زاده، چاپ سوم، قم: اسراء.
- ۱۰ _____، (۱۳۸۶) ریحق مختوم، تحقیق حمیدپارسانیا، چاپ سوم، قم، انتشارات اسراء.
- ۱۱ _____، (۱۳۶۸) شروح حکمت متعالیه. اسفار اربعه. تهران: الزهراء.
- ۱۲ _____، (۱۳۹۳) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. چاپ هفتم، قم: نشر اسراء.
- ۱۳ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۲) المفردات فی غریب القرآن. تهران: مکتبه المرتضویه.
- ۱۴ زندیه، عطیه، (۱۳۹۲) «وجوه عقل و کارکردهای نظری و عملی آن در اندیشه امام خمینی علیه السلام» پژوهشنامه متین سال پانزدهم. شماره ۶۰، ۹۷-۱۱۹.

- ۱۵ سبزواری، هادی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم. مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- ۱۶ سیدرضی، (۱۳۶۴) نهج البلاغه، ترجمه و شرح علینقی فیض الاسلام، بی‌نا، قم.
- ۱۷ صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸) التوحید، محقق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- ۱۸ طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷) رسائل توحیدی. به کوشش سید هادی خسرو شاهی. قم: بوستان کتاب.
- ۱۹ _____، محمد حسین. (۱۳۸۵) نهیة الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۲۰ فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. چاپ دوم، قم: مؤسسه دار الهجره.
- ۲۱ قندوزی حنقی، سلیمان بن ابراهیم، (۱۳۸۵) ینابیع المودة، چاپ هشتم، قم: انتشارات محمدی.
- ۲۲ کاوندی، سحر، (۱۳۸۸) شناخت انسان از منظر ملاصدرا. گردآورنده رضا اکبری، جایگاه انسان در حکمت متعالی ملاصدرا، تهران: علم.
- ۲۳ کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵) الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۴ مشکور، محمد جواد، (۱۹۷۸) فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۵ مفید، (۱۴۱۴) اوائل المقالات، بیروت: بی‌نا.
- ۲۶ ملاصدرا، (۱۳۶۰) اسرار الآیات. تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ۲۷ _____، (۱۴۱۰) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۲۸ _____، (۱۳۸۷) المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة. مقدمه، تصحیح و تعلیق محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت ص

