

رضای نجکار

یونان و دین
۴

تذکره و احتجاج در خداشناسی دینی

چنانچه تأکید کرده‌ایم، اهمیت تفکر و تعقل در مذهب و شریعت، چیزی نیست که بتوان آن را انکار نمود، بلکه کلام در جایگاه و محدوده عقل در دستیابی به غیوب و معارف عالیه است. به دلیل اهمیت موضوع در این نوشتار، به مناسبت، سعی شده روش مطلوب و جایگاه حقیقی تعقل در خداشناسی از دیدگاه دین تبیین شود و به نقاط اختلاف آن با تعقل فلسفی یونان اشاره گردد.

نکته آخر اینکه نگارنده مطلبی را به دین نسبت نداده است، مگر بعد از تتبع و تلاش فراوان. و چیزی بیش از آنچه بدان یقین و اعتقاد داشته، بیان نکرده است. البته در این تحقیق از نظرات و تأییدات فقیهان و مفسران عالی مقام نیز سود جسته است. با این همه از اندیشوران دلسوز و اسلام شناسان گرانمایه انتظار دارد که از راهنمایی‌ها و تذکرات و انتقادات خویش دریغ ننموده، نویسنده را از ارشادات خود بهره‌مند سازند.

در بخش نخستین از این سلسله مقالات، تفاوت اساسی فلسفه یونان و ادیان الهی در مسأله شناخت خداوند بیان شد. همانگونه که گذشت، اختلاف اصلی این دو مکتب را نباید در منطق خداشناسی هریک جستجو کرد. اساس منطق یونان را

● پیش از ورود به اصل سخن، یاد آوری نکاتی ضروری است. این بحث در صدد مقایسه و تفکیک تفکر فلسفی در یونان (به‌ویژه ارسطو) با روش دینی می‌باشد، آن هم در خصوص خدا شناسی و منطق آن. بنابراین بحث پیرامون صحت و سقم فلسفه یونان و اشکالاتی که متوجه این فلسفه می‌باشد، از حوزه این بحث خارج است. همچنین انتخاب فلسفه یونان، نه به جهت انحصار فلسفه در نزد یونانیان، بلکه به دلیل اهمیت آن و تأثیرش بر نسل‌های مختلف فکری است.

تردیدی نیست که تاکنون شیوه‌های مختلفی در فرهنگ بشری مطرح شده است و قضاوت در مورد تفکری خاص، ضرورتاً دیگر سیستم‌های فکری را در بر نمی‌گیرد، بلکه تنها شامل نقاط مشترک آنها می‌شود. اگر روش تعقلی یونان (در امر خداشناسی) در مقابل دیدگاه دینی قرار گرفته، این تقابل و تفکیک به دلیل نتایج و آثاری است که اینگونه فلسفه‌ها از خداشناسی دارند و در واقع همین آثار است که فلسفه یونان را با ادیان الهی ناسازگار می‌نماید. طبیعی است، تعقل و تفکری که منجر به اینچنین لوازم و نتایج نشود و با اصول و محکمت دین در تعارض قرار نگیرد، نه تنها مطرود دین نبوده، بلکه مورد تأیید و استفاده نیز قرار می‌گیرد.

دیدگاه است که نقیضش پیامبران و مبلغان الهی در امر خداشناسی بعنوان یاد آوری و «تذکر» مطرح می‌شود و تذکر بعنوان راه اصلی پیامبران برای طالبان هدایت و معرفت خود را نشان می‌دهد. با این همه آدمیان در مقابل این تعریف و «تذکر» تکویناً این استطاعت را دارند، که شکر این نعمت بزرگ را بجا آورده و «تسلیم» خداوند شوند و یا کفران نعمت کرده و سزاوار عذاب ابدی گردند. بنابراین در مرحله سوم مسأله «تسلیم» مطرح می‌شود، بدین ترتیب اولین مرتبه از مراتب هدایت و ایمان به انسان واگذار می‌شود و آدمی لیاقت ورود به مراحل بعدی و سیر الی الله را پیدا می‌کند. این سه مرحله، منطق خداشناسی دینی را تشکیل می‌دهند.

در بخش سوم از این سلسله به توضیح مرحله اول (تعریف) پرداختیم و در این مقال به توفیق خداوند کریم در صدد تبیین مرحله دوم (تذکر) می‌باشیم.

لازم به ذکر است آنچه در این شماره به حضور خوانندگان محترم تقدیم می‌گردد، مبتنی بر مطالبی است که قبلاً بیان شده و برای دریافت آنها لازم است مقالات قبلی (مندرج در شماره‌های ۳۵ و ۳۶ و ۳۸) مورد مطالعه قرار گرفته باشند.

اصل «اثبات گرایی» تشکیل می‌داد و سنگ زیرین منطق ادیان الهی را اصل «تعریف».

بنابر اصل اثبات‌گرایی، هر مسأله معرفتی از جمله مفهوم «خدا»، بعنوان یک مجهول ذهنی تلقی می‌شود که باید با روشی خاص مورد تصور و تصدیق قرار گیرد. تلاش یونانیان در کشف و تبیین این روش ذهنی در زمان ارسطو به ثمر رسید، وی با استفاده از مسأله انتزاع مفاهیم کلی و روش ترکیب مفاهیم و قضایا، توانست روش اثبات‌گرایی ذهنی را تبیین کند. در مقالات نخستین از این سلسله، این روش منطقی مورد ریشه‌یابی و تحلیل قرار گرفت و در مقاله دوم نحوه عملکرد آن در امر خداشناسی، نشان داده شد.

از طرف دیگر، در مکتب پیامبران الهی، معرفت خداوند، نه بعنوان مفهوم ذهنی مشکوک و مجهول، بلکه بعنوان یک عرفان روشن توسط تعریف خداوند، در فطرت و قلب عموم افراد بشر، مطرح است. بدینسان اگر در مواقعی این معرفت بروز و ظهور لازم را ندارد، به دلیل غفلت یا تغافل انسان و عوامل و موانع خارجی است که غبار تیره بر آینه فطرت می‌نشانند و انسان را از یاد آوری و تکرار آن معرفت محروم می‌سازد. درست است که در هر

مرحله دوم: تذکر

بر اساس مطالبی که در مرحله اول (تعریف) گذشت، آدمیان حامل معرفتی روشن و برتر از خداوند متعال می‌باشند و این معرفت را از ذات باری تعالی دریافت کرده‌اند که تنها معرفت صحیح و مورد قبول در درگاه احدیت، همان می‌باشد. ولی از آنجا که آدمی با ورود به عالم مادی، از معرفت فطری غفلت نموده و آن را در بوته نسیان و فراموشی می‌سپارد، خداوند پیامبران و معصومین را برای یاد آوری و تذکر به همان فطرت الهی، مبعوث می‌سازد تا حجت بر او تمام شده و راه کمال و هدایت در مقابلش گشوده گردد.

ذات اقدس الهی، راههای مختلفی را برای تذکر و یاد آوری انسانها ارائه کرده و دلایل و براهین مختلفی را در اختیار انبیاء و اوصیاء قرار داده است که شاید بتوان این راهها را در سه محور عمده «انقطاع» و «آیات» و «عبادات» خلاصه کرد و نشان داد.

طریق اول: انقطاع

این مسأله به گونه‌های مختلف به وقوع می‌پیوندد گاهی بدون اختیار انسان تحقق

می‌پذیرد و نیز گاهی با اختیار و تلاش و مجاهده به منصف ظهور می‌رسد و براساس مراتب انقطاع، معرفتهای اعطایی نیز متفاوت است.

دلیل اینکه انقطاع از تعلقات مادی سبب یادآوری می‌شود این است که اینگونه تعلقات مهمترین وسیله غفلت انسان از معرفت فطری است که با رفع آن، موانع و حجابهای مادی فطرت زدوده می‌گردد و نور معرفت فطری شروع به تابیدن می‌کند و این تابش همان اعطاء معرفتی است که در قرآن با تعبیر «آتسیناهم» بیان شده است. (نحل/ ۵۴ و ۵۳) یکی از موارد انقطاع که بدون اختیار انسان محقق می‌شود و در آیات و روایات زیادی بر آن تأکید شده است، حالت اضطرار و قطع امید از دنیاست که در قرآن و روایات با تعبیر «بأسا و ضراء» بیان شده است.^(۱)

در این حالات نیز معرفتی کننده خداوند و اوصاف او، خود اوست و یادآور حقیقی در مقام ثبوت، خداوند کریم می‌باشد، ولی معصومین (علیهم‌السلام) در مقام اثبات و توضیح، آنگاه که با طالبان حقیقی هدایت و معرفت، مواجه می‌شدند، برای تذکر و یادآوری معرفت مفطور، همین حالات و تجلیات معرفت خداوند بر قلوب را یادآور می‌شدند و اشخاص نیز با تذکر همان حالات، معارفی که در آن لحظات دریافت کرده‌اند را به یاد می‌آورند.^(۲)

حاصل و مؤدای این نحوه تذکر در مقام ثبوت و اثبات، هدایت عامه می‌باشد.

هدایت عامه و هدایت خاصه

اولین مرتبه از هدایت که با عنوان هدایت

عامه از آن یاد می‌کنیم، مرحله‌ای است که معرفتی از خداوند به عموم انسانها داده می‌شود، به نحوی که انسان قلباً قادر به انکار آن نیست. در صورت اعراض و کفران (اسراء/ ۶۷) آدمی در طریق کمال متوقف می‌شود و حتی ممکن است از یسارآوری همان معرفت ابتدایی نیز محروم گردد، ولی در صورت تسلیم در پیشگاه خداوند، به میزان تسلیم و مجاهده (عنکبوت/ ۶۹)، جلوه‌های بیشتری از معرفت فطری و پیشین، بر قلبش تابش می‌کنند و معرفت‌الله شدت و نورانیت بیشتری می‌یابد. این شدت که دارای مراحل بی‌شمار می‌باشد، بعنوان هدایت خاصه مطرح می‌گردد، زیرا برای عموم افراد بشر رخ نمی‌دهد، بلکه مختص ایمان آورندگان است.

توجه به این مطلب، پاسخگوی برخی از سؤالات اعتقادی که در زمینه بعضی از آیات قرآن مطرح است می‌باشد.^(۳)

یکی دیگر از موارد انقطاع، عبارت است از انقطاع اختیاری از مظاهر دنیوی که با مجاهده و تلاش خستگی‌ناپذیر همراه است، ولی حاصل آن معارفی برتر و تذکری بیشتر و شدیدتر نسبت به معارف فطری و الهی می‌باشد و به مراحل عالی‌تری از هدایت خاصه منجر می‌شود.

«الهی هبلی کمال الانقطاع الیک و انرا بصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک».^(۴)

اینجاست که وظیفه علم اخلاق و اهمیت آن روشن می‌شود و ارتباط تنگاتنگ اخلاق و عرفان حقیقی با بنیادی‌ترین مسائل اعتقادی در مکتب وحی به خوبی واضح می‌گردد. از این دیدگاه،

مخلوقات و نشانه بودن آنها، هردو، از جانب خداوند است و خداوند با مصنوعاتش خود و اوصاف خویش را معرفی می‌کند. از اینجا است که در برخی از آیات قرآن خداوند خود را نشان‌دهنده آیات معرفی می‌نماید:

«سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (فصلت/۵۳)

ما نشانه‌هایمان را به آنان نشان خواهیم داد تا اینکه حقیقت بر آنها روشن و آشکار گردد.

در جای دیگر بعد از بیان عجائب خلقت می‌فرماید: «ویریکم آیاته فای آیات الله تنکرون» (مؤمن/۸۱).

و خداوند نشانه‌هایش را می‌نمایاند، پس کدامیک از آیات او را انکار می‌کنید. همچنین رک: (لقمان/۳۱)

اصولاً در منطق دین، آدمی بوسیله تصورات و تصدیقات ساخته خویش خدا را کشف نمی‌کند، بلکه خداوند مستقیماً یا بوسیله آیات تکوینی، خود را ظاهر ساخته است و آدمی فقط این ظهور را درک نموده و به یاد خدا می‌افتد و سپس همین ظهور را در قالب الفاظ ریخته و آن را بیان می‌کند و گاهی با آن به استدلال و احتجاج می‌پردازد.

براین اساس معرفتهایی از خدا، که بوسیله سیر در آفاق و انفس یافت می‌شود نیز اعطاء خداست*، نه

*... لیس العلم بالتعلم، انما هو نور یقع فی قلب من یرید الله تبارک و تعالی ان یرید، فان اردت العلم فاطلب اولاً فی نفسک حقیقة العبودیه... (بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۲۵) از مصادیق بارز این حدیث «معرفة الله» می‌باشد، همانگونه که هدایت به نحو اولیت و اولویت، بر معرفت خدا صدق می‌کند. نکته دیگری که در این حدیث به چشم می‌خورد، مقدم بودن عبودیت برای علم و هدایت است که در «طریق سوم» این مساله مورد بحث قرار خواهد گرفت.

اخلاق، نه بعنوان مجموعه‌ای از دستورالعملها، بلکه بعنوان مسیری که انسان را با اصل معرفت و اساس هدایت آشنا نموده، راه را برای وصول و عروج به قله‌های بندگی و کمال هموار می‌نماید می‌باشد.

در ضمن بحث از مرحله «تسلیم» به این موضوع باز خواهیم گشت، گسره تفصیل آن از حوصله این مقال خارج است.

طریق دوم: آیات

یکی از راههایی که خداوند خود را معرفی می‌کند، از طریق مخلوقات خویش است که در اصطلاح قرآنی از آنها بعنوان آیات، نشانه‌ها و مذکرات، یاد می‌شود (۵) علت اینکه مخلوقات با عناوین آیه یاد می‌شوند، این است که این مخلوقات همگی نشانه وجود خداوند و علامت اوصاف اویند و جهت یادآور بودن آنها این است که تدبیر و تفکر در آنها موجب متذکر شدن به معرفت فطری خداوند می‌شود.

بیان نکاتی چند در توضیح این قسمت از بحث ضروری است:

نکته اول: همانگونه که گذشت در آیات فراوانی، خداوند هدایت را از افعال منحصر به خویش ذکر می‌کند و در روایات نیز از معرفت خداوند بعنوان صنع خدا که احدی در آن شریک نیست، یاد شده است. (۶)

باتوجه به این مطلب می‌توان گفت که خداوند نه تنها موجودات جهان را خلق نموده است بلکه آنها را به صورت آیه و نشانه بر وجود و اوصاف خویش، ابداع کرده است، بنابراین وجود

مخلوق انسان و لذا آدمی در بیان کنه آن معارف نیز عاجز است و فقط اذعان می‌کند که خداوند حکیم و دانا، قادر و توانا، و رؤوف و رحیم را خارج از حدین (حد تعطیل و تشبیه) و بدون هر گونه تشبیه به مخلوقات- در ذات و صفات- درمی‌یابد.

نکته دوم: آیات و روایات فراوانی معرفت صحیح خداوند را همان معرفتی می‌دانند که در عوالم پیشین به انسانها اعطاء شده و آدمیان بالعیان و با دیده دل به مشاهده خداوند و اوصافش نایل گشته‌اند و در جهان کنونی نیز قادر به یادآوری آن معارف می‌باشند. (۷)

از این نکته استفاده می‌شود که حاصل راههای صحیح خداشناسی، نمی‌تواند مخالف معرفت فطری باشد، بلکه باید به همان معرفت منجر شود. بدینسان آیات و علامات همگی در نهایت باعث تذکر معرفت فطری می‌باشند و لذا آیات قرآن بعد از بیان عجائب خلقت، نتیجه توجه و تفکر را تذکر و یادآوری می‌دانند:

«و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون» (ذاریات/۴۹).

«و ما ذرأکم فی الارض مختلفاً الوانہ ان فی ذلک لآیة لقوم یدکرون» (نحل/۱۲ و ۱۳) ...

نقش تفکر و تعقل و اهمیت آن در مجموعه معارف دینی، چیزی نیست که بتوالتی آن را انکار نمود، اما این سخن بدان معنی نیست که عقل در تمام مسائل جستجوگر بدون استمداد از وحی توان رسیدن به حقایق را دارد. اصولاً عقل قدرت دستیابی به محدوده غیب را ندارد و هر آنچه در این محدوده بیان شود صرفاً حدس و گمانهایی بیش نیست. از جمله غیوب، تصور ذات و اوصاف و افعال حق تعالی می‌باشد که در مقاله قبل مورد بررسی قرار گرفت.

نحن جعلناها تذکرة». (واقعه/۷۳)
ما آنها [مخلوقات] را وسیله یادآوری قرار دادیم.
همچنین رک: (مؤمن/۱۳)، غاشیه/۱۷-۲۱،
(اعلیٰ/۱۰-۱۱)

نکته سوم: مسأله مهمی که در مورد تذکر به مخلوقات وجود دارد، این است که یاد خدا در این طریق، از راه تفکر، تدبر و تعقل ممکن است و این مسأله فرق اساسی طریق اول تذکر (انقطاع) و طریق دوم تذکر (مخلوقات) می‌باشد.

توضیح اینکه: در طریق اول با حصول انقطاع، معرفت فطری بر قلب انسان منجلی می‌شود و آدمی بدون هر گونه تفکری و بعضاً بدون اختیار و حتی علی‌رغم میل باطنی خویش، متوجه خداوند و اوصافش می‌شود، ولی در طریق دوم، مستذکر شدن بعد از دقت و تفکر در مخلوقات و نظم آنها رخ می‌دهد، نه در ذات خداوند.

این مسأله جایگاه مهم تفکر و تعقل را در امر خداشناسی نشان می‌دهد و یکی از جهاتی که بر تفکر و تعقل در ادیان الهی تأکید شده است، همین مسأله می‌باشد و البته عقل نقشهای بسا اهمیت دیگری نیز دارد که بحث پیرامون آنها مجال دیگری را می‌طلبد.*

از این دسته از معارف که بگذریم اندیشه و تفکر با دستگیری وحی می‌تواند مراحل از شناخت و معرفت را طی نماید. اثبات اصل وجود خدا، توحید، نبوت، امامت و... از این جمله‌اند. چنانچه عقل را به هیچ وجه توان دسترسی به احکام و مناسبات آن نیست ولی در طریق کشف مراد شارع و از آن مهمتر جستجو در راههای اجرای احکام، تفکر (البته باویژگیهای خاص آن) از نقش ویژه‌ای برخوردار است.

و دوم (آیات) وجود دارد، این است که مخاطب در طریق اول، برای هدایت یافتن آماده‌تر است و به تعبیر قرآن، «یکاد زیتها یضییء ولولم تمسسهها نار، نور علی نور» (نور/۳۵).

بدین ترتیب کسی که به تزکیه نفس پرداخته و از رذایل اخلاقی بدور بوده است، قلبش برای پذیرش نور و تسلیم در مقابل خدا، آماده‌تر است و لذا با تذکر و یادآوری حالات «بأساء و ضراء» و انقطاع، متوجه معرفت فطری می‌شود و در مقابل این برهان قلبی و استدلال فطری، سر تسلیم فرود می‌آورد و اظهار می‌کند که خداوند را با تمام وجود دیده است.

اما مخاطب در طریق دوم از آمادگی کمتری نسبت به مخاطب طریق اول برخوردار است و لذا تذکر دهنده باید از طریق دعوت به تفکر و تعقل در آیات تکوینی و نظم آنها و استدلال عقلی، شخص را برای تذکر آماده سازد و البته کسانی هم که دارای موانع هدایت هستند و یا اصلاً طالب هدایت نیستند، در زمره مخاطبین طریق دوم می‌باشند، ولی استدلال به آیات برای آنها بعنوان تذکر مطرح نمی‌شود، بلکه بعنوان احتجاج و جدال احسن می‌باشد.

نکته پنجم: از نکته پیش نتیجه دیگری نیز گرفته می‌شود و آن اینکه مخلوقات و آیات تکوینی علاوه بر اینکه طریقی برای تذکر و یادآوری خداوند و معرفت فطری هستند، وسیله‌ای برای محاجه و جدل با مخالفین و معاندین و کسانی که دارای موانع و مشکلاتی در طریق هدایتند و یا طالب استدلال و بیان عقلی درباره خداوند هستند، نیز می‌باشد.

مطلبی که توضیح آن در اینجا ضروری می‌نماید این است که روش تفکر و تعقل در این مقام با روشی که در فلسفه یونان مطرح است، متفاوت می‌باشد زیرا: اولاً، تعقل در یونان برای کشف امر ذهنی مجهول انجام می‌گیرد، ولی در این مقام از آنجا که انسان حامل معرفت فطری است و خداوند نیز مخلوقات را نشانه خویش و طریق توجه و یادآور معرفت فطری، قرار داده است، لذا تفکر و تعقل برای رفع غفلت و توجه به امر معلوم و مسمول می‌باشد، نه برای کشف مجهول.

ثانیاً، همانگونه که در مقاله اول بیان شد، روش تعقل در فلسفه یونان، فقط متوجه کلیات ذهنی است و از آنجا که عقل تنها قادر به درک کلیات ذهنی می‌باشد، لذا می‌تواند کلیاتی برای خود بسازد و یا انتزاع کند و به ترکیب آنها بپردازد، تا مسأله مجهولی را حل نماید. در مسأله خداشناسی نیز روش تعقل یونانی، ابتدا، خدا را با توجه به نظام فلسفی از پیش طراحی شده، تصور می‌کند و سپس با تصورات و تصدیقاتی، تصور خدا را معلوم می‌سازد و به اثبات همان تصور می‌پردازد، در حالی که در روش تعقل دینی، مسأله تصور خداوند به هیچ وجه مطرح نیست و آدمی با تعقل در مخلوقات به معرفت قلبی که حاصل فعل خداست، متذکر و متوجه می‌گردد.

البته فرقه‌های مهم و دقیق دیگری نیز بین شیوه تعقل فلسفی در یونان با شیوه تعقل دینی وجود دارد که بیان آنها محتاج نوشتن مستقل می‌باشد.

نکته چهارم: فرق دیگری که بین طریق اول (انقطاع)

پیدا کردن بوسیله دلیل، معنا می‌کند. (۹)
بنابراین احتجاج، همان استدلال لغوی است، یعنی اقامه مطلق دلیل برای اثبات مدعا که در نهایت با پذیرش و تسلیم مخاطب همراه است، و یا به غلبه و پیروزی یک طرف و اسکات مخاطب منجر می‌شود.

از آنجا که مخاطبین احتجاج متفاوتند، لذا احتجاج نیز انواع مختلفی دارد. در یک تقسیم کلی، می‌توان گفت: مخاطب یا دارای موانع ذهنی و روحی و اخلاقی نیست، که بحث با او با عنوان «احتجاج خاص» مطرح می‌شود، و یا دارای یکی از موانع مذکور است که در این صورت با عنوان «جدال» از آن یاد می‌کنیم. که خود نیز دو قسم خواهد شد.

الف: احتجاج خاص: در این نوع از احتجاج مخاطب آمادگی کامل برای تذکر و راهیابی به معرفت حقیقی و فطری را ندارد و از طرف دیگر، خود طالب دلیل عقلی در مورد خداوند می‌باشد، در این صورت به وسیله مخلوقات بر وجود خالق استدلال می‌شود و در واقع این خداوند است که آیات تکوینی را وسیله دلالت بر وجود خویش قرار داده و شخص آن را به صورت دلیلی عقلی بیان می‌کند و مخاطب با تفکر در آن به وجود خالق اقرار می‌نماید.

گرچه این نحوه احتجاج که دست آورد آن یک جزم و یقین ذهنی است، در سنت ادیان و سیره انبیای الهی مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است، لیکن باید توجه داشت که این استدلال با آنچه در مشرب عقلی و فلسفی یونان مطرح شده تفاوتی دارد که توجه بدانها ضروری است:

به دیگر سخن، آیات تکوینی و استدلال به آنها، به جهت تفاوت ظرفیت و آمادگی افراد و مخاطبین، دارای آثار و نتایج متفاوتی است: در صورتی که مخاطب، طالب هدایت بوده و آمادگی پذیرش حقیقت را داشته باشد، با تفکر و تدبیر در آیات تکوینی، متذکر معرفت فطری خداوند شده و در واقع، تفکر در مخلوقات باعث رفع حجاب و توجه به معرفت مفطور خواهد شد و اگر مخاطب خواهان دلیل عقلی بر وجود خداوند باشد، بوسیله استدلال به موجودات و نظم آنها، به وجود خداوند اقرار خواهد نمود و اگر دارای موانع فکری در طریق هدایت باشد، به این نحوه استدلال می‌توان این موانع را برطرف نمود.

ولی اگر مخاطب معاند بوده و اهداف دیگری را دنبال کند، با این نوع احتجاج، می‌توان او را محکوم ساخته و وادار به تسلیم و سکوت در مقابل حق نمود. البته استدلال به آیات برای سه فرد اخیر به عنوان احتجاج مطرح می‌شود.

در اینجا لازم است در مورد احتجاج و جدال اشاره‌ای بشود.

احتجاج

احتجاج به معنای اقامه حجت به جهت اثبات مطلوب می‌باشد و مراد از حجت، دلیل و برهان است. (۸)

در معجم مقاییس اللغة آمده است: معنای اصلی حج، قصد می‌باشد و بدین جهت به دلیل، حجت گفته شده، زیرا بوسیله دلیل، حقیقت مطلوب، قصد می‌شود. و سپس احتجاج را غلبه

۱- چنانچه در مباحث گذشته بیان شد: احتجاج، بدین معنی، به هیچ وجه تکیه‌گاه اصلی دین در هدایت انسانها نیست، بلکه شناختی که از این طریق حاصل می‌شود قابل سنجش با معرفت حقیقی فطری نمی‌باشد.

معرفت فطری، رؤیت قلبی و وجدانی خداوند متعال و اسماء و صفات اوست، و همین معرفت که پایگاه آن در نهاد همه انسانها قرار دارد، اساس خداشناسی دینی بوده و علم و معرفت، در حقیقت تنها به همین رتبه از شناخت اطلاق می‌شود و حجت اصلی بین خالق و مخلوق هموست. اصولاً تدبیر و توجه در آیات تکوینی نیز برای طالبان حقیقت پلی برای انتقال به آن معرفت واقعی است. حال آنکه در مکاتب فلسفی یونان، شناخت ذهنی تنها راه وصول به حقیقت است و شخص بدون سلوک فلسفی، در جهل و حیرت باقی خواهد ماند. قله معرفت و غایت این سلوک نیز چیزی نیست جز یک یقین و جزم ذهنی و معلوم است که این اختلاف و آثار آن تاچه اندازه این دو مشرب را از یکدیگر جدا نموده و به دو سوی مختلف می‌کشاند.

روش فلسفی یونان از همان ابتدا راه سلوک عقلی و فلسفی را پیش روی طالب حق می‌گذارد و برای وصول به حقیقت جز این راهی نمی‌شناسد، حال آنکه ادیان الهی تنها زمانی باب استدلال و احتجاج عقلی را باز می‌نمایند که یا شخص دچار شبهه ذهنی است و یا به دلیل انحراف فطرت آمادگی لازم برای هدایت حقیقی را ندارد و طالب بیان عقلی درباره خداوند است.

در اینجاست که رسولان الهی به جهت رفع شبهات ذهنی و اقامه دلیل عقلی، بر اثبات خدا به

استدلال تمسک می‌جویند.

در حدیث مشهور اهللیجه آمده است: مفضل بوسیله نامه‌ای به امام صادق (ع) گزارش می‌دهد که عدمای خداوند را انکار می‌کنند و در این باره به بحث و مناظره می‌پردازند و از امام (ع) می‌خواهد که مطالبی را برای احتجاج و رد آنان مرقوم فرمایند. امام (ع) در ابتدای پاسخنامه، معرفت فطری و میثاق را به عنوان حجت بالغه برای همه مطرح می‌کنند و سپس استدلال به آیات تکوینی را به مفضل می‌آموزند:

«و نحن نحمد الله على النعم السابقة والحجج البالغة والبلاء المحمود عند الخاصة والعامة فكان من نعمه العظام والآله الجسام التي انعم بها تقريره قلوبهم بربوبته، و اخذه ميثاقهم بمعرفته...»^(۱۰)

۲- احتجاج به آیات به راحتی قابل درک و فهم است و اندک تأملی پیرامون آن به تصدیق وجود خالق منتهی خواهد شد. به سخنی دیگر عقل فطری و عرفی به راحتی قادر است از اثر پی‌به‌پی و از مخلوق پی به خالق ببرد. البته هرچه در اثر و مخلوق تأمل بیشتری شود، دلالت بر خالق آشکارتر خواهد شد. این نکته در سراسر آیات و روایات مربوطه مشهود است. اصولاً استعمال کلماتی از قبیل آیت و علامت در مورد مخلوقات در قرآن کریم و خصوصاً تأکید بر بین و متین بودن آنها، حکایت از همین مطلب می‌کند. سترهیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی يتبين لهم انه الحق» (فصلت/۵۳).

در روایات متعدد و مشهوری نیز این معنی به صراحت بیان شده است: «هل يكون بناء من غير بان او جنایة من غير جان؟»^(۱۱) آیا خانهای بدون سازنده یا جنایتی بدون جنایت‌کننده، وجود دارد؟

شناختی که منتهی می‌شود این است که خالق هست، و این شناخت عقلی قابل مقایسه با معرفت فطری خداوند نیست، زیرا در آن خداوند شخصی و خارجی وجدان می‌شود و این وجدان در واقع اعطای معرفت از طرف خدا بر قلب انسان می‌باشد. در مورد اوصاف خداوند نیز مطلب از همین قرار است.

روایات متعددی این مطلب را به وضوح بیان می‌دارد:

«ان العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الاقرار ولا يعرفه بما يوجب له الاحاطة بصفته»^(۱۵) به درستی که عقل خداوند را از این جهت می‌شناسد که موجب اقرار به وجود او می‌شود، نه از جهت احاطه به توصیف او» [بعد از ذکر ۴ نوع شناخت عقلی می‌فرماید] ... فليس من هذه الوجوه شيء يمكن المخلوق ان يعرفه من الخالق حق معرفة غير انه موجود فقط»^(۱۶) شناخت حقیقی خداوند از راههای مذکور ممکن نیست، مگر همین اندازه که: او موجود است.

«و هو خلاف ما يعقل»^(۱۷) خداوند غیر از آن است که مورد تعقل واقع شود. در حدیثی آمده است به صفات خداوند می‌توان اقرار نمود نه احاطه، از اینرو ما می‌دانیم که او حکیم است اما ذات حکمت خدا بر ما مجهول است»^(۱۸)

به عبارت دیگر چنانچه در بیانات اهل بیت علیهم السلام مکرر آمده است، این استدلال تنها ما را به شناختی در محدوده دو حد تعطیل و تشبیه می‌رساند. این ادله ما را ملزم می‌دارد که به وجود خالق و واجب هستی اقرار کنیم، ولی هیچ گونه تصور و توصیفی از آن عرضه نمی‌دارد. معرفت عقلی از خداوند متعال به صورت خروج از حدین

«البعرة تدل على البعير، والروثة تدل على الحمير و آثار القدم تدل على المسير فهيكلك علوی بهذه اللطافة و مركز سفلی بهذه الكثافة كيف لا يدلان على اللطيف الخبير؟»^(۱۹)

۳- این نحوه احتجاج، محتاج به علوم مقدماتی و پیچیده نیست و از قید هر نوع نظام فلسفی و مقدماتش، رهاست. به عبارت دیگر با توجه به یک مکتب و روش فلسفی خاص، شکل نگرفته است و لذا برای همه قابل درک و فهم می‌باشد.

۴- در این شیوه از استدلال، تعقل در ذات خداوند و خالق راهی ندارد، بلکه به عکس، تعقل در مخلوق اساس راهیابی به اقرار و تصدیق به خالق است و لذا در روایات، تفکر و تعقل در ذات خداوند نهی شده و مورد سرزنش قرار گرفته، ولی تفکر در مخلوقات مورد تحسین واقع شده و در آیات و روایات بسیاری به آن دعوت شده است، که برای نمونه دو روایت ذکر می‌شود:

«قال ابو عبد الله^(۲۰) قال: اياكم والتفكر في الله»^(۲۱) بر حذر باشید از تفکر در خداوند.

«عن ابي عبد الله^(۲۲) قال: اذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا، وتكلموا فيما دون العرش ولا تكلموا فيما فوق العرش»^(۲۳) هنگامی که سخن به خدا رسید، توقف نموده و درباره ما دون عرش سخن بگویید نه ما فوق آن.

۵- این شیوه، با مفهوم سازی و ترکیب مفاهیم و به تصویری از خدا و توصیف او منتهی نمی‌شود، بلکه با دقت در مخلوق و اثر، به وجود مؤثر و خالق می‌رسد و با آنچه در مکاتب فلسفی یونانی مشاهده شد که تصور و توصیف خداوند و وجود اوست، تفاوت اصولی دارد.

اساساً عقل با تأمل در مخلوقات به نهایت

مطرح است، یعنی خداوند موجود است، ولی نه مثل موجودات دیگر، خداوند شیء است، نه مثل اشیاء دیگر، خداوند دانا است، نه مثل دانایان دیگر... (۱۹)

این تفاوتها ما را به یک اصل کلی رهنمون می‌سازد و آن اینکه نوع استدلال و سنخ آن در مکتب انبیای الهی با آنچه در مکاتب فکری و بشری می‌بینیم می‌تواند تفاوت داشته باشد. احتجاج باید بگونه‌ای باشد که تمام ویژگی‌های مذکور را دربرداشته و از همه مهمتر منجر به هیچ‌گونه تصویر و توصیفی از ذات الهی و اوصاف و اسماء او نگردد. استدلالی که در نهایت به گونه‌ای به توصیف و تصویر خداوند منتهی شود، بنابراین به فوق به هیچ وجه مورد تأیید شریعت نیست. لذا باید توجه داشت که بهره‌گیری از مفاهیم و مقولات ذهنی در استدلال تا بدانجا مقبول است که ذهن را به توهمات ذهنی و حتی قلبی نکشاند و به راهی بیگانه از فطرت الهی منتهی نگردد.

۶- از آنجا که این نحوه احتجاج به راحتی قابل دریافت و فهم است، اگر اشخاصی از این طریق به وجود خالق اقرار نکنند، یا به جهت عدم تدبر و تأمل پیرامون دلیل است و یا به جهت ارتکاب گناهان و بیماری قلب.

«و لعمری ما اتی الجهال من قبل ربهم وانهم لیرون الدلالات الواضحات والعلامات البینات فی خلقهم... و لکنهم قوم فتحوا علی انفسهم ابواب المعاصی و سهلوا لها سبیل الشهوات، فغلب الالهواء، علی قلوبهم». (۲۰)

«عن امیرالمومنین (ع) : ولو فکروا فی عظیم القدرة و حسیم النعمة لرجعوا الی الطریق و خافوا عذاب الحریق و لکن القلوب علیلة و الابصار

مدخولة... (۲۱)

توضیح بیشتر این مسأله در مقاله بعدی در بحث «موانع هدایت و تسلیم» خواهد آمد. انشاءالله.

بـ جدال: جدال بر وزن فعال یکی از مصادر باب مفاعله می‌باشد و در معنای آن معارضه و بحث بین دو طرف، که معمولاً یکی حق و دیگری باطل است لحاظ شده است.

بنابراین مخاطب جدال خالی الذهن نبوده و حرفی برای گفتن دارد و صرفاً درصدد یادگیری نیست. از اینرو کسی که با مؤمنین به بحث و جدال می‌پردازد، دارای افکاری است که مانع پذیرش هدایت از جانب او می‌شود. این موانع فکری، یا به شکل نقضهایی است که بر عقائد دینی وارد می‌سازد و یا به شکل اوهام باطلی است که بدان معتقد گشته و مانع پذیرش حقایق می‌گردد.

در مورد اول، مجادل محق باید به نقض او جواب دهد و در واقع نقض او را مورد خدشه قرار دهد و در نهایت، مطلب حق را عاری از خدشه و اشکال نشان دهد و در صورت دوم باید افکار باطل مخاطب را مورد خدشه قرار داده و ابطال نماید. در هر دو صورت مانع هدایت، از بین می‌رود و راه هدایت یابی از طرفی که قبلاً بیان شد گشوده می‌گردد.

در سراسر مجادلاتی که معصومین (ع) با مخالفین انجام داده‌اند، استدلال به آیات تکوینی و نظم و دقایق انکار ناپذیر آن، به چشم می‌خورد. لذا در برخی از این مناظرات ضمن اینکه مطالب مخاطب، مورد نقض واقع می‌شد، در نهایت مخاطبین از طریق همین آیات تکوینی، متذکر خداوند نیز می‌شدند.

مطالب فوق در مورد شخصی صدق می‌کند که در صدد یافتن حقیقت باشد، اما اگر معاند بوده و پس از اتمام حجت نیز از پذیرش حق خودداری نماید و مباحثه را به جهاتی دیگر مثل تضعیف عقاید دینی مسلمین انجام دهد، در اینجا، مجادله با او به منظور دفاع از حوزه عقاید مسلمین و نشان دادن قوت معارف دینی انجام می‌پذیرد و خود مخاطب مورد عنایت نیست.

ابن ابی العوجا می‌گوید: «او [امام صادق (ع)] آنقدر نشانه‌های قدرت خداوند را در نفس برشمرد که گمان نمودم هم اینک خداوند بین من و او ظاهر خواهد گشت» با وجود این که اصحاب وی به خدا ایمان آورده و مسلمان گشتند، ولی او حاضر به تسلیم در برابر خداوند نشد، زیرا بینا نبود. این جمله‌ای است که امام صادق (ع) در باره وی گفت و در قرآن (۲۲) و کتابهای آسمانی دیگر* نیز به چشم می‌خورد.

جدال احسن و شرایط آن

در آیات و روایات فراوانی جدال و مباحثه پیرامون عقاید دینی، مورد نهی و سرزنش قرار گرفته است. از طرف دیگر در برخی آیات و روایات، جدال جایز شمرده شده است و حتی در پارامای موارد بر آن امر شده و برخی از مجادلین مورد تحسین معصومین (ع) قرار گرفته‌اند. اما تأمل پیرامون این دلایل، این مطلب را روشن می‌سازد که موارد امر و نهی متفاوت بوده و جدال اقسام گوناگونی دارد که برخی از آنها مذموم و برخی دیگر مقبول و پسندیده و حتی واجب می‌باشد. همانگونه که از آیه ۱۲۴ سوره نحل استفاده

می‌شود جدال بر دو قسم است: جدال احسن و جدال غیر احسن. جدال احسن دارای شرایط و مواردی است که به اختصار بیان می‌شود.

○ شرط اول

مجادل قبل از جدال، مطالب و معارف حق را یافته است و توسط جدال و بحث در صدد اثبات و تبیین آن مطالب و رد کردن نقضیهایی است که بر مطالب حق وارد شده است و لذا در روایات، تنها جدلی مورد تأیید واقع شده که براساس علوم قرآن و عترت (۴) باشد نه وسیله‌ای برای کشف مجهولات ذهنی.

این نکته یکی از تفاوت‌های مهمی است که بین مجادله و دیالکتیک در نزد سقراط و افلاطون و مجادله در ادیان الهی، وجود دارد.

همانگونه که در بیان الهیات سقراط و افلاطون گفته شد، سقراط دیالکتیک و محاوره را وسیله‌ای برای رسیدن به حقایق و تعاریف کلی می‌دانست و افلاطون، شهود عقلانی صور و معقولات را توسط جدال عقلی و مناظره ممکن می‌دانست، در حالی که در ادیان الهی، مجادله شیوه‌ای برای دفاع از حقیقت می‌باشد، نه روش کشف معارف الهی و لذا تکیه‌گاه معارف دینی جدال نیست، بلکه به عکس اعتماد به جدال وسیله گمراهی محسوب می‌شود.

* هنگامی که حضرت عیسی (ع) در اورشلیم به مجادله با لشکریان معاند رومیان پرداخت به او گفتند: «ایما خدای خود را بنما تا یهودی شویم. پس یسوع آن وقت فرمود اگر شما چشم می‌داشتید هر آینه بشما می‌نمایاندم او را ولیکن چون شما کورید من قادر نیستم که او را بشما بنمایانم» (انجیل برنابا، فصل ۱۵۲، ص ۳۱۰).

تبیین نمایند.

«قال ابوالحسن موسی بن جعفر^(۴) لمحمد بن حکیم: کلم الناس و بین لهم الحق الذی انت علیه...»^(۲۷)

از دو روایت اخیر استفاده می‌شود که تکلم و مجادله به جهت تبیین هدایت و حقیقت است، نه کشف آن.

«امام صادق^(۴) فرمود: کسانی را که به مجادله می‌پردازند در حالی که در موضوع بحث علم و آگاهی ندارند، رها کن.»^(۲۸)

○ شرط دوم

گذشته از اینکه مبانی و اهداف مجادل باید بر اساس معارف الهی باشد، طریق او در اثبات مطلب حق یا نقض مطلب باطل نیز باید طریق الهی باشد و از مطالب صحیح در اثبات مدعای خود بهره جوید.

شرط فوق همراه با حکمت آن در حدیثی به تفصیل بیان شده است، در انتهای این حدیث مطالبی در تأیید شرط اول نیز وجود دارد. به جهت رعایت اختصار، فقط به ذکر مدرک آن اکتفا می‌شود.^(۲۹)

سئوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر در طریق جدال نیز باید مطالب حق، اخذ شود، پس چرا حضرت ابراهیم^(۴) در جدال خویش در مورد ماه، ستارگان و خورشید، فرمود: «هذابی».

این سؤال را مأمون از امام رضا^(۴) پرسید و امام^(۴) در جواب فرمود: این سخن حضرت ابراهیم^(۴) بر طریق انکار و استخبار می‌باشد نه

«ماضل قوم الا و ثقوا للجدل».^(۳۰) هیچ قومی گمراه نشد مگر هنگامی که به جدال اطمینان کردند (و آن را طریق کشف حقایق قرار دادند).

مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی نقل می‌کند: یکی از اهالی شام که خود را صاحب کلام می‌دانست برای مناظره به خدمت امام صادق^(۴) رسید و حضرت از وی پرسید: کلام تو از سخن پیامبر اکرم^(ص) است یا از خودت. متکلم گفت: از هر دو. امام^(۴) او را مورد سرزنش قرار داد و به او القا کرد که متکلم باید کلامش را از پیامبر^(ص) دریافت کرده باشد. سپس به یونس بن یعقوب که در مجلس حاضر بود فرمود: اگر مباحثه کردنت خوب بود با این شخص سخن می‌گفتی. یونس عرض کرد: شما تکلم در مسائل دینی را مورد نهی قرار داده‌اید. امام^(۴) فرمود: وای بر متکلمانی که مطالب ما را رها کنند و از مطالب خود، در مناظره استفاده نمایند...^(۳۱)

از این حدیث و حدیث بعدی استفاده می‌شود که متکلم قبل از بحث و تکلم در موضوعی باید معارف و عقاید معصومین^(۴) را در آن موضوع بداند و بر اساس آنها و برای نشان دادن حقانیت آن به مجادله بپردازد.

«قال ابو عبدالله^(۴) لبعض اصحابنا: حاجوا الناس بکلامی فان حجوکم فانا المحجوج»^(۳۲) امام صادق^(۴) به برخی از یارانش فرمود: با سخنان من با مردم احتجاج نمایید، که در این صورت اگر با شما به بحث پرداختند، در واقع با من بحث کرده‌اند.

«قال ابو عبدالله^(۴) لطائفة من اصحابه: بینوا للناس الهدی الذی انتم علیه...»^(۳۳)
... هدایتی را که بر آن هستید، برای مردم

کمال دین، ترک جدال و مراء بیان گردیده و حتی مجادل محق را نیز از آن نهی کرده‌اند و در مقابل ترک مراء ثوابهای زیادی نقل شده است* در این روایات همچنین، شک، نفاق و فساد قلب از آثار جدال و مراء ذکر شده است. به جهت کثرت احادیث جدال و مراء و شرط اختصار مقال فقط مدارک را نقل خواهیم کرد. (۳۳)

در آیاتی از قرآن نیز مجادله در مسائل دینی مورد نکوهش قرار گرفته است. (۳۴)

از آیات و روایات و شواهد تاریخی استفاده می‌شود که جدال به عنوان یک اصل اولیه در ادیان الهی مطرح نشده است و از نظر تاریخی نیز زمانی مجادله در محافل اسلامی وارد شد که به دلیل نفوذ افکار بیگانه و گسترش تفکرات باطل، ضرورت برخورد از ناحیه مسلمین احساس شد. (۳۵) علت این امر نیز با دقت در مباحث قبلی روشن می‌شود.

طریق سوم - عبادت

در اینجا عبادت به معنای عام آن مقصود است که شامل اطاعت خدا و عمل به احکام و شرایع، ذکر خدا، دعا و استغفار، تفکر و اخلاص و بطور کلی همه وجوه اطاعت خدا می‌باشد:

بصورت اقرار و اخبار. (۳۰) یعنی حضرت ابراهیم (ع) ابتدا سخن کفار را بیان کرد و سپس به نقض آن پرداخت و در هنگام بیان کلام کفار، آن را نپذیرفته بود، بلکه مانند این بود که از کفار می‌پرسید: «آیا این خدای من است؟» و این استفهام به صورت استفهام انکاری بود، نه به صورت خبر دادن از اعتقاد خویش.

○ شرط سوم

مجادل باید توانایی و قدرت مناظره را داشته و بر طریقه ورود به بحث و خروج از آن آگاه و بلکه مسلط باشد، از اینرو ائمه اطهار (ع) در اکثر موارد از جدال نهی کرده‌اند و فقط به افراد معدودی اجازه داده‌اند که به مباحثه و مناظره با مخالفین بپردازند و در مواردی طریقه جدال احسن را به این افراد تعلیم داده‌اند و آنها را آزمایش نموده و نقاط ضعفشان را گوشزد کردند. این مطلب در ادامه روایت یونس بن یعقوب که در شرط اول گذشت، بیان شده است: روایات دیگری نیز در این باره وارد است. (۳۱)

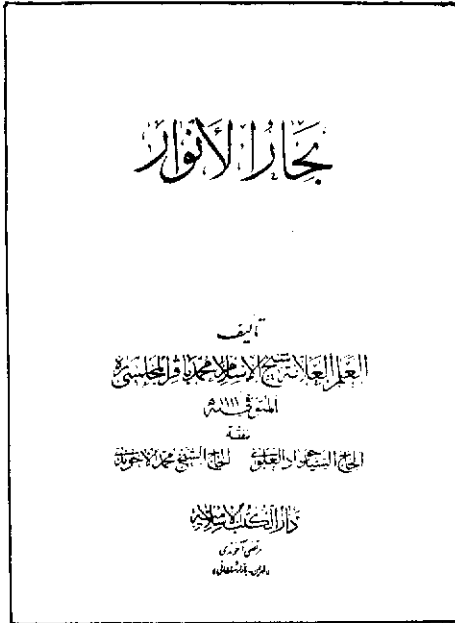
○ شرط چهارم

جدال اولاً باید سودمند باشد و ثانیاً شرایط زمانی و مکانی و وضعیت مجادل و مخاطب برای مناظره مناسب باشد. (۳۲)

○ شرط پنجم

ضرورتی برای مجادله وجود داشته باشد. در روایات زیادی از جدال و مراء و خصومت در مباحث دینی نهی شده و یکی از علائم تقوا و ورع و

* اصولاً در معارف کتاب و سنت آنجا که جای زیبایی و دریافت معارف متعالی است بجای مفاهیمی چون درس و بحث و مباحثه و مجادله، به اصطلاحاتی چون ذکر، مذاکره، تذکر و... برمی‌خوریم که نشان دهنده شیوه خاص انبیاء در ایصال به مطلوب حقیقی است. (رک: بحار الانوار، ج ۱ ص ۱۹۸ الی ۲۰۶ باب مذاکره العلم، احادیث ۸، ۶، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۶، ۳۶، ۳۷ و اصول کافی، ج ۲، ص ۱۸۶-۱۸۸، باب تذاکر الاخوان.)



وصول به خدا» (۴۲)، و «اقرار به ربوبیت او» (۴۳) یاد شده است.

و از آثار آن، «هدایت» (۴۴)، «ایمان و نور معرفت» (۴۵)، «زیادت در دین و فراموش نکردن خدا» (۴۶)، «خوف از خدا و غنای قلبی» (۴۷)، «رستگاری» (۴۸)، «تقرب» (۴۹) و «رضایت خداوند» (۵۰)، بیان شده است.

و از سالکین طریق عبودیت و ذکر، با عناوین «اهل الله» (۵۱) و «همنشین محبوب» (۵۲) سخن، به میان آمده است.

بدینسان، عبادت، طریق روشنی قلب و دریافت نور معرفت خدا و یاد او و بطور کلی، راه هدایت خاصه و شناخت عالی‌تر از خداوند کریم است.

همچنین نماز و دیگر عبادات دینی، تنها راه وصول به خداوند می‌باشد. این مطلب مقایسه‌شود با این نظریه که: «هنگام انکشاف باطن و معلوم

«ما العباده؟ قال [ابوعبدالله^(۴)]: حسن النية بالطاعة من الوجوه التي يطاع الله منها...» (۳۶)

در اهمیت عبادت همین بسکه بعنوان غایت خلقت مطرح شده است: ما خلقت الجن والانس الاليعبدون. (ذاریات/ ۵ و ۶)

نقش بنیادین عبادت آنگاه به درستی آشکار خواهد شد که معنای عبادت و ابعاد مختلف و آثار گوناگونش بخوبی روشن گردد

آنچه که در این مقام بدان اشارتی خواهد رفت، جنبه مذکر بودن عبادات می‌باشد.

آدمی بعد از دریافت هدایت عامه، از راههایی که بیان شد، آمادگی رهایی به هدایت خاصه و سیر الی‌الله را پیدا می‌کند. یعنی یادآوری بیشتر نسبت به معرفت فطری و توجه به درجات عالی‌تری از معرفتهای اعطایی که در عوالم‌پیشین به انسانها داده شده است.

حال سخن در این است که این یادآوری و تشدید معرفت فطری، چگونه و به چه وسیله‌ای تحقق می‌یابد؟ آیا با ایجاد تصورات بیشتر از خدا ممکن است؟ یا با ریاضتهای مختلف و دوری از مردم و گوشه‌نشینی محقق می‌شود؟

در این مقام، ادیان الهی طریق ذکر از راه عبادت را مطرح ساخته و بیان نموده‌اند که تنها راه سیر الی‌الله و تقرب به او و دستیابی به معارفی عالی‌تر از خداوند و هدایت برتر، طریق عبادت و اطاعت می‌باشد. «و ان تطيعوه تهتدوا» (نور/ ۵۴).

در آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام، از عبادت به عنوان «ذکر» (۳۷)، «صراط مستقیم» (۳۸)، «نور و جلاء قلب» (۳۹)، «لذت محبین» (۴۰)، «راه انبیاء» (۴۱)، «طریق

بودن آن و مخالفت با ظاهر شریعت، تکلیف ساقط می‌شود زیرا برای مجذوبین تکلیفی نیست» (۵۳) تفاوت این دو سخن، تفاوتی است بین طریق دینی وصول به خدا و طریق بشری.

از مباحث فوق نقش احکام و شرایع، بعنوان طریق هدایت خاصه و تشدید معرفت فطری، در مجموعه دین مشخص می‌شود و معلوم می‌گردد که دین بدون احکام و شرایع، کامل نیست. با پی‌گیری این بحث و تبیین زوایای گوناگون آن است که می‌توان از پیوند وثیق بین بعد معرفتی و اعتقادی و بعد عملی و تکلیفی دین پرده برداشت و در تحلیل نهایی بدین نقطه رسید که تعالیم انبیاء و ائمه (ع) مجموعه‌ای منسجم و مرتبط با یکدیگر است که جدایی بین عناصر آن و بی‌اعتقادی به پاره‌ای نتیجه‌ای جز دوری از مکتب وحی و قدم زدن در طریق گمراهی را به دنبال نخواهد داشت. اصولاً در مقابل تهاجم فرهنگ و اطلاعات بیگانه باید به مقابله پرداخت و سوالات آنان را پاسخ گفت و اگر جامعه مسلمین دارای مشکلاتی

است باید با اجتهاد در منابع دینی و با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی در رفع مشکلات کوشید، و این شیوه که بعنوان عکس‌العامل به تهاجم فرهنگی غرب و پدیده انفجار اطلاعات، به خلاصه کردن دین در اخلاق یا اعتقادات و حذف یا محدود کردن شریعت یا کم‌اهمیت جلوه‌دادن آن پردازیم، نه تنها خدمتی به دین نکرده‌ایم، که خود به تضعیف آن پرداخته‌ایم. (۵۴)

سخن در این نیست که احکام عبادی و شرایع، گوهر دین محسوب می‌شوند، بلکه تمام کلام در این است که شریعت و عبادت تنها راه رسیدن به گوهر معرفت می‌باشد.

«و ما امروا الالیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء و یقیموا الصلوه و یؤتوا الزکوة و ذلک دین القیمة». (بینه/۵)

به آنان فرمانی داده نشد، مگر اینکه با اخلاص در دین و تمایل صحیح، خداوند را پرستش کنند و نماز بها داشته و زکات دهند، این است دین استوار، محکم و صحیح.

یادداشتها:

- ۱- ترک: کیهان اندیشه، شماره ۳۵، ص ۱۳۲.
 ۲- ترک: همان مأخذ.
 ۳- برای نمونه رک: (تغابن/۱۱) و (بقره/۲-۱).
 ۴- مناجات شعبانیه.
 ۵- ترک: بقره/۱۶۴، یونس/۶، رعد/۳ و ۴، نحل/۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۶۵-۷۹، اسری/۶۶، طه/۵۴، انبیاء/۳۲، شعراء/۸، روم/۲۰-۲۶ و ۴۶، لقمان/۳۱، مؤمن/۸۱، سجده/۵۳، مؤمن/۱۳، فرقان/۶۲، ذاریات/۴۹ و ۵۵، واقعه/۷۲، یونس/۳، غاشبه/۱۷-۲۱، اعلیٰ/۱-۱۰/۱۰.
 ۶- ترک: کیهان اندیشه، شماره ۳۵، یونان و دین، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.
 ۷- ترک: کیهان اندیشه، شماره ۳۵ و ۳۷، یونان و دین.
 ۸- فیومی المصباح المنیر، منشورات دارالهجره، قم، ص ۶۶۱ و جوهری، الصحاح، دارالعلم للملایین، بیروت، ج ۱، ص ۳۰۴ و ابن منظور، لسان العرب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ج ۳، ص ۵۴.
 ۹- فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ج ۲، ص ۳. همچنین

- رک: لسان العرب، ج ۳، ص ۵۴.
- بحارالانوار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ج ۳، ص ۱۵۲.
- همان مأخذ، ص ۲۶.
- همان مأخذ، ص ۵۵.
- همان مأخذ، ص ۲۵۹.
- همان مأخذ.
- همان مأخذ، ص ۱۴۷.
- همان مأخذ، ص ۱۴۸.
- همان مأخذ، ص ۲۶۶.
- همان مأخذ، ص ۱۴۷.
- رک: همان مأخذ، ص ۲۵۷، باب ۹ و کیهان اندیشه، شماره ۳۸، خداشناسی دینی.
- بحارالانوار، ج ۳، ص ۱۵۲.
- همان مأخذ، ص ۲۶.
- رک: اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ج ۱، ص ۷۴-۷۷ همچنین رک: بقره/ ۱۸ و ۱۷۱، اعراف/ ۶۴، نمل/ ۶۶ و ۸۱، موم/ ۵۳، فصلت/ ۱۷، محمد/ ۲۳.
- بحارالانوار، ج ۲، ص ۵۲.
- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۱.
- شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، منشورات الرضی، قم، ص ۵۶.
- همان مأخذ.
- همان مأخذ، ص ۵۵.
- بحارالانوار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ج ۲، ص ۱۲۹ همچنین رک: همان مأخذ، ص ۱۳۹.
- همان مأخذ، ص ۶ و ۱۲۵.
- توحید صدوق، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ص ۷۴.
- رک: بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۳۶.
- رک: همان مأخذ، ص ۱۳۰.
- رک: بحارالانوار، ج ۲، باب ۱۷، ص ۱۲۴، ۶۱، روایت در این باره نقل شده است از جمله احادیث ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۱.
- رک: دکتر محسن جهانگیری، «پیدایش علم کلام و نزولت آن در میان علوم»، نشریه معارف، دوره پنجم، شماره ۳ آذر و اسفند ۱۳۶۷ ص ۸۰ و ۸۱. در این مقاله حقیقی، آیاتی در این مورد ذکر شده و شواهد تاریخی
- اقامه گردیده است.
- ۳۵- همان مأخذ.
- ۳۶- اصول کافی، ج ۲، ص ۸۳.
- ۳۷- طه/ ۱۴، جمعه/ ۹، مائده/ ۹۱، اعلیٰ/ ۱۴ و ۱۵.
- ۳۸- آل عمران/ ۵۱، زخرف/ ۶۴، یس/ ۶۱.
- ۳۹- دعای کمیل، غررالحکم، دارالکتب، قم، ج ۲، ص ۴۷۹.
- ۴۰- غررالحکم، ج ۱، ص ۲۵.
- ۴۱- شیخ صدوق، الخصال، سید احمد فهری، انتشارات علمیه اسلامیة، تهران، ص ۶۲۱.
- ۴۲- بحارالانوار، ج ۸۴، ص ۱۳۴.
- ۴۳- شیخ صدوق، علل الشرایع، طبع قدیم، تهران، ص ۱۱۴.
- ۴۴- نور/ ۵۴ و الخصال، ص ۶۲۱.
- ۴۵- الخصال، ص ۶۲۱.
- ۴۶- علل الشرایع، ص ۱۱۴.
- ۴۷- اصول کافی، ج ۲، ص ۸۳.
- ۴۸- اعلیٰ/ ۱۴ و ۱۵، جمعه، ۱۰.
- ۴۹- دعای کمیل.
- ۵۰- الخصال، ص ۶۲۱.
- ۵۱- غررالحکم، ج ۱، ص ۵۴.
- ۵۲- همان مأخذ، ص ۱۵.
- ۵۳- رک: شرف السدین داود قیصری، رسائل قیصری رساله التوحید والنبوه والولاية، مقصد ثانی، فصل اول، ص ۲۴- محقق لاهیجی در جمع بندی مطالب عرفا می گوید: «اگر مجذوب مطلق صاحب سکر و فناء است مطلقاً تکالیف شرعیه بر او نمائند و اگر چنانچه از کاملانست که در قسم سیم ذکر ایشان رفت هر چند از جهت ارشاد غیر مأمور و مکلف باحکام شرعیه اند و امر و نهی از ایشان ساقط نمی گردد فاما چون بیفایت و نهایت کمال خود رسیده اند از جهت تکمیل نفس خود محتاج به رعایت وسایل نیستند. رک: شرح گلشن راز، انتشارات محمودی، ص ۳۰۴ در توضیح این شعر، «چو عارف با یقین خویش پیوسته، رسیده گشت مغز و پوست بشکست» همچنین رک: دیباچه دفتر پنجم از مثنوی مولوی در توضیح این جمله معروف «لسوظهرت الحقایق بطلت الشرایع».
- ۵۴- رک: نامه فرهنگ، سال اول، شماره ۳، میز گرد «جایگاه دین در دورنمای فرهنگی جهان».