فصلنامه امامت پژوهی
سال دوم ، شماره ۵
صفحه ۹۷ ـ ۷۵

معنای امام در معنویت شیعی

هانری کربن / ابوالفضل حقیری قزوینی*

پروفسور هانری کربن (Henry Corbin) فیلسوف و پژوهشگر فرانسوی است که مطالعات مفصلی در مورد تشیع انجام داده است. کربن در دانشکده زبان‌های شرقی به فراگیری زبان‌های شرقی چون عربی و سانسکریت پرداخت. او در آغاز تحصیل به فلسفه روی آورد و در آلمان از شاگردان مارتین هایدگر بود و روش پدیدارشناسانهٔ خود در مطالعهٔ عرفان و فلسفهٔ شیعی را از کسانی چون هایدگر ـ که از پدیدارشناسان غیرکلاسیک به‌شمار می‌رود ـ فراگرفت. بعدها تحت تأثیر استادش اتین ژیلسون به مطالعه در تفکر قرون وسطایی و شرق‌شناسی و به تشویق لویی ماسینیون، به تحقیق دربارهٔ سهروردی پرداخت. کربن در سال ۱۹۴۵م در مدرسه مطالعات عالی سوربن فرانسه، جایگزین لویی ماسینیون در کرسی اسلام‌شناسی و ادیان سرزمین عربستان (Islamisme et religions de l›Arabie) شد و در دانشگاه سوربن در حدود ربع قرن، به بیان اندیشهٔ اندیشمندان ایرانی ـ که بسیاری از آنان برای غرب کاملاً ناشناخته بودند ـ پرداخت. او برای تحقیق در مورد فلسفه و عرفان شیعی به ایران سفر کرد و برای این منظور، سالیانی را در ایران به‌سر برد و با صاحب‌نظران و میراث‌داران زندهٔ فلسفه و عرفان اسلامی، مانند علامه طباطبایی، ملاقات و جلسات متعدد علمی داشت. او در کتاب چهار جلدی خود با عنوان اسلام ایرانی (en Islam Iranien) ـ که در سال ۱۹۷۱میلادی در

*. مترجم

پاریس به‌چاپ رسـید ـ به جلسـات بحثی که در اقامت پاییزی خود در تهران با علامه طباطبایی داشت، اشاره کرده است.

کربن انجمن ایران‌شناسـی فرانسـه را در تهران پایه‌گذاری کرد و با همکاری محققانی مانند دکتر محمد معین، به تصحیح و چاپ بسیاری از متون کهن عرفان ایرانی پرداخت. او برخلاف بسیاری از پژوهشگران غربی که در مطالعات اسلامی خود، روش تاریخی‌نگری را ـ که مبنایی پوزیتیویستی دارد ـ برگزیده‌اند، با روش پدیدارشناسانه ـ که رویکرد بهتر و هم‌زبانانه‌تری را اتخاذ می‌کند ـ به مطالعهٔ اسـلام و تشـیع پرداخت. توجه و گرایش زیاد کربن به مسألهٔ تأویل، باطن‌گرایی و جنبه‌های عرفانی موجب شد که او بسیار تحت تأثیر اندیشه‌های فرقه‌های اسماعیلیه[1] و شیخیه قرار گیرد. برداشت عرفانی و باطنی از موضوعاتی چون ولایت و امامت و خلط برخی مبانی صوفیانه با معارف ناب اهل بیت علیهم‌السلام و نیز اقتباس زیاد او از اندیشه‌های شیخیه[2] و اسماعیلیه، زمینهٔ فهم ناصحیح اصل امامت را برای نوفهمان در این عرصه فراهم می‌کند.

قلم کربن تقریباً در بسـیاری از آثارش بسـیار پیچیده و دشواریاب است و مقالهٔ حاضر نیز ـ که یکی از آثار اوسـت ـ از این قاعده مسـتثنا نیست. هدف از ارائهٔ مقالهٔ حاضر ـ که ترجمهٔ بخشـی از نوشته‌های کربن پیرامون مسـألهٔ امامت است و در برخی موارد، یادداشـت‌هایی انتقادی در پانویس آن آمده است ـ تنها آشنایی امامت‌پژوهان با آرایی است که امروزه در جهان و به ویژه در فضای آکادمیک و پژوهشی غرب، با عنوان امامت شیعی در حال انتشار است و این، به‌معنای تصدیق محتوای آن نیست.

۱. بخشـی از گرایش‌های کربن به اسماعیلیه توسط پروفسـور زابینه اشمیتکه در کتاب «*مکاتبات هنری کربن و ولادیمیـر ایوانـف*» (Ivanow: letters echangees entre Henry Corbin et-Correspondence Corbin Vladimir Ivanow) منعکس شـده اسـت (در این کتاب متن نامه‌های میان کربن و ایوانف، مستشرق روسی که در مورد اسماعیلیه مطالعات زیادی انجام داده و بنیانگذار انجمن اسماعیلیه در هند بوده است، آورده شده است).

۲. تحلیل‌های کربن به ویژه در مهدویت و بحث امام غائب و نیز در بحث معاد، بسیار متأثر از اندیشه‌های اقتباس شده از فرقه‌ی شیخیه است.

معنای امام در معنویت شیعی[1]

تشیع به مثابه دین محبت معنوی که آدمی را به جست‌وجوی معرفت به نفس برمی‌انگیزد

«ولایت» واژه‌ای است که به‌طور مستمر [در تشیع] مورد استفاده قرار گرفته است و می‌دانیم که تشـیع دین ولایت است. برای یافتن اصطلاحی به همین اندازه‌گویا در زبان‌های خود [یا ترجمهٔ آن] با مشکل مواجه می‌شویم و همین نشان‌دهندهٔ غنای این اصطلاح است؛ زیرا این اصطلاح دلالت بر احساسـی ـ به ویژه شـیعی ـ با وجوه چندلایه دارد؛ اما زمینه‌هایی که در آن پدیدار می‌شـوند و اصطلاحِ فارسی‌ای که اغلب برای ترجمهٔ آن به‌کار می‌رود (دوستی) و اصطلاحـات عربی‌ای که گاهی با آن همراه و گاهی جایگزین آن می‌شـوند (حب، محبت، مـودت) همه می‌توانند ما را قادر به درک معنای اصلی آن سـازند: دینِ ولایت، دین محبت معنوی است.

نویسندگان ما اغلب توضیح می‌دهند که ولایت محبت (ارادت، محبت) است و «ولیّ» محب یا دوسـت اسـت؛ یعنی کسی که عاشق اسـت. اگر روال معمول و غیردقیق را دنبال کنیم و «ولیّ» را فقط قدّیس (saint) ترجمه کنیم، اهمیت اصلی و طنین ژرف این واژه را از دست می‌دهیم. تردیدی نیست که این کلمات وجوه مشترکی دارند؛ اما معانی ولیّ و ولایت، از آن چه عرفاً و شرعاً در زبان ما از saint و saintliness فهمیده می‌شود فراتر می‌رود. به همین دلیل، دیگر از این‌که حقیقت تشیع اغلب بد فهمیده می‌شود شگفت‌زده نمی‌شویم. درک این نکته حائز اهمیت است که ولایت، مفهوم اصلی تشیع است؛ مفهومی که همهٔ افق دید آن را نسبت به جهان در یک چارچوب قرار می‌دهد (قاعده‌مند و تنظیم می‌کند) و بدین‌ترتیب آن را در ابعاد مختلف عرضه می‌دارد. [هم‌چنین] درک معنای بنیادی ولایت نیز حائز اهمیت است.

شـیعیان از طریق تعالیم امامان خود، کاملاً آگاه بودند که تشیع‌شـان اساساً ارادت عاشقانه است. این، به‌علاوهٔ لحن متمایزی که در نتیجه، تصور ایشان را از انسان و انسانیت مشخص می‌سازد، همان نکته‌ای است که در این‌جا می‌خواهیم به اختصار بیان کنیم. در واقع به واسطهٔ مقدمات و نتایجی که از اسلام به مثابه دین محبت پدیدار می‌شود، مفهوم و شخصیت امام با

۱. این مقاله ترجمه بخشـی از نوشـته‌های پروفسور هانری کربن درباره مسأله امامت است. بدیهی است انتشار این مقاله تنها برای آشنایی خوانندگان محقق با اندیشه‌های پژوهشگران غربی در حوزه امامت شیعی است و به‌معنای تصدیق محتوای آن نیست و حتی در مواردی یادداشت‌هایی انتقادی در پانویس آمده است.

ضرورت مقاومت‌ناپذیر آن بر ما آشکار می‌شود. در عین حال، بی آن‌که از تصوف حتی سخنی به میان آید، مسألهٔ اصلی تشیع مطرح، دیده و حل می‌شود. کلید آن وضعیت روحانی که حتی اکنون نیز به ندرت تجزیه و تحلیل شده است ـ همان گونه که گفتیم ـ در همین جاست. البته در نهایت، معنای امام برای شخصی‌ترین نوع معنویت تجربه‌شدهٔ شیعی، در خود ولایت یافت می‌شـود. معنای امام به مثابه موضوع ولایت، خود را به مثابه مسیرِ مرید به‌سوی معرفت به نفس عرضه می‌دارد. او [مرید]، به محض آن‌که به راه افتد، درمی‌یابد که چگونه و چرا محبت به خداوند بی محبت به امام ناممکن اسـت؛[1] زیـرا در ولایت، محبت به امام به‌مثابه صورت و شـاکلهٔ محبت به خداست که معنای این گفتهٔ مشـهور را کشف، تأیید و مسجّل می‌کند: «آن‌کس که خود را بشناسـد خدا را می‌شناسد». حال که چنین است، عناوینی که امامان در احادیث به خود داده‌اند با این معنویت تجربه‌شده، به مثابه امری منتهی به لقای با «جانِ جان» که امام اسـت، ارتباط مسـتقیم دارد. از آن‌جا که در جای دیگر این باروری، امام‌شناسی را به مثابه تجربه‌ای معنوی در کیش اسماعیلی تجزیه و تحلیل کرده‌ایم، در این‌جا کار خود را به بُعد اثنی‌عشری آن اختصاص می‌دهیم.

نخسـت اجازه دهید این نکته را ذکر کنیم که سـخن گفتن از اسلام به مثابه دین محبت، با وضعیت فعلی اسـلام در کل ـ یا دست کم وضعیت اسلام سنی به مثابه دینی اکیداً فقهی و شـریعت‌محور ـ چندان نسـبتی ندارد؛ اما این اسلام شیعی، به تنهایی و بی هیچ ضرورتی به اشارهٔ صریح به تصوف، خود را به مثابه دین ولایت عرضه می‌دارد. شواهدی بدین مضمون را می‌توان در گنجینهٔ نوشته‌های شیعی یافت. این شواهد به‌ویژه به شیوه‌ای منظم در اثری به یادماندنی که ذکر آن رفت (مقدمه بر تفسیر شیعی قرآن) ارائه شده است. این کتاب در قرن هفدهم از سوی ابوالحسن شریف اصفهانی ـ که شاگرد متکلم بزرگ محمدباقر مجلسی بود ـ به رشتهٔ تحریر درآمد. این اثر احادیث تفسیرشدهٔ زیادی را از پیامبر و امامان﵈ ارائه می‌کند که حکایت از آن دارند که ولایت معنای باطنی وحی قرآنی است. ولایت یقیناً مقوله‌ای است

۱. البته باید توجه داشت که این تحلیل، با نظام معرفتی شیعه زاویه دارد. بر اساس آموزه‌های اهل بیت﵈ اگرچه امامان طریق معرفت خدا معرفی شده‌اند، ولی این طریقیت بر اساس اراده و مشیت الهی است و هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند ائمه﵈ واسطه‌ای برای معرفت خدا باشند؛ به این معنا که ممکن بود خداوند طریق دیگری برای معرفت خودش قرار دهد و یا اساساً معرفت را بدون واسطه به انسان عطا کند.

کــه تاریخ معنوی[1] را قابل درک می‌کنــد؛ اما فراتر از آن و به همان دلیل، به باطن هر مؤمن شیعه جهت می‌بخشد.

نظریهٔ شیعی، برای اعتبار هر عمل دینی، نیت همراه با محبت (یعنی همان رفتار درونی که با این نیت شکل گرفته است) را ضروری و لازم می‌داند. از این رو، طبق حدیث مشهوری که تا کنون چند بار ذکر شده و همهٔ امامان آن را تکرار کرده‌اند، پیوستن به هدف ایشان نیازمند چنان تلاش قهرمان‌آسایی است که فقط از عهدهٔ فرشتگان مقرب، نبی مرسل یا مؤمنی برمی‌آید که خدا قلب او را برای ایمان آزموده است. نویسندگان ما تأکید می‌کنند که هدف این حدیث و تمام احادیث مرتبط با آن این نکته است که نمی‌توان بدون شوق فراوان و رضایت و محبت کامل نسبت به عصمت چهارده معصوم، به شهادت سه‌گانه (شهادت به توحید، نبوت و امامت) سرسپردگی کامل داشت.

همچنین اذعان به این محبت و ولایت، بر همهٔ تکالیف شرعی مقدم است؛ البته نه به این معنا که به تنهایی، به تمام آن تکالیف اعتبار می‌بخشد؛ بلکه از آن رو که می‌تواند قصور در انجام آن‌ها را جبران کند.[2] امامان در احادیث متعدد [به پیروان خود] این‌گونه تعلیم می‌دهند:

> نخستین چیزی که پس از مرگ دربارهٔ آن از آدمی پرسیده می‌شود؛ محبت به ماست. اگر به این محبت (ولایت) اعتراف کرده و در حال اعتراف به آن درگذشــته باشد، نماز، روزه، زکات و حج او نزد خدا پذیرفته است و اگر به این ولایت اعتراف نکرده باشد، هیچ یک از اعمال وی صلاحیت و ارزش آن را ندارد که از سوی خدا پذیرفته شود.

دلیل این امر نیز این اســت که در اصول اخلاقی شــیعی، افعال از باطن برمی‌خیزند؛ اعمال پارســایانه و انجام شــرایع دینی ضرورتاً باید از احســاس محبت نشأت بگیرند و در غیر این صورت تشریفاتی پوچ هستند. ابوالحسن شریف می‌نویسد:

---

۱. Hierohistory مفهومی است که هانری کربن برای ارائه تبیینی از رویدادهای روحانی که در جهان نفس روی می‌دهد برساخته است.

۲. این تعبیر دقیق و رسا نیست؛ محبت و ولایت نباید حجاب طاعت شود؛ همان‌طور که در روایتی ــ که نویسنده هم به آن اشاره کرده ــ آمده است: «ولایت شرط پذیرش عبادات و اعمال است؛ اما اگر با طاعت همراه نشود مانع عذاب نمی‌شــود». در تعابیر اهل بیت﵈ تأکید شده است که نیل به مراتب بالای ولایت در گرو طاعت است و با قصور در اعمال و وظایف نمی‌توان به آن مراتب نائل شد.

شـیخ ما (محمد باقر مجلسـی) در بحارالانوار به صراحت بیان می‌کند که امامیه بر آنند که اعتبار معنوی اعمال و پذیرش آن‌ها از سوی خدا، مشروط به ایمان اسـت. این نکته بخش لاینفکی از ایمان اسـت؛ همان‌گونه که محبت دوازده امام و امامت ایشـان [نیز] چنین اسـت. هیچ چیز نمی‌تواند کم‌تر از دینی که در ذات خود چنین فهمیده می‌شود، قانونمند باشد. گسترهٔ پیامدهای این امر برای رسالت اسلام شیعی در این جهان بسیار وسیع است.

درک درسـت این نکته حائز اهمیت اسـت که به چه معنا و چرا «امام» موضوع این ولایت اسـت (وقتی می‌گوییم امام، این کلمه هم اشـاره به هر یک از امامان اسـت و هم اشاره به چهارده معصوم؛ زیرا با توجه به یگانگی و وحدت ذات ائمه با یکدیگر، هریک از آنان با بقیه مساوی و مشابه است).

بـرای توضیح بحثی که در تمام صفحات قبلی خود را برای آن آماده سـاخته‌ایم، می‌توانیم بگوییم که تمام معرفتی که انسـان می‌تواند از خدا داشـته باشـد، نه فقط معرفت حاصل از تلاش‌هایش، بلکه تمام آنچه خدای پنهان[1] از خود به مثابه خدای عیان عطا می‌کند و تمام معرفت حاصل از وحی نازل‌شده بر پیامبران در باب چنین معرفتی نیز معرفت انسانی از خداوند اسـت؛ اعم از آنکه از طریق تلاش انسان کسب شـده باشد یا به انسان و برای انسان نازل شده باشد. این معنای انسانی از تمام معرفت انسانی از خداوند در جملهٔ «آن کس که خود را بشناسد، پروردگار خویش را می‌شناسد» بیان گردیده است. اما اگر امام به‌صورت معرفت به نفس نبود (صورتی که به واسطهٔ آن ارتباطی میان فاعل انسانی و پنهان برقرار گردیده است) ما نمی‌توانسـتیم از یک بخش این جمله به بخش دیگر آن برویم. پس صدق این جمله از طریق فهم باطنیِ امام‌شناسی اثبات می‌شود: امام معنای انسانی تمام معرفت انسانی از خداوند است؛ زیرا شناخت و تشخیص امام (نه فقط یکی از دوازده امام؛ بلکه هریک از دوازده امام و

۱. تعبیـر خدای پنهان در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام پذیرفته نیسـت؛ به این معنا که خداونـد اگرچه با افکار، اذهان و عقول قابل شناسایی نیست، ولی قلب‌ها با نور ایمان او را مشاهده می‌کنند و خداوند معروف و شناخته شده است. اگرچه خداوند در این عالم طرق و وسایطی برای معرفت خویش قرار داده است، ولی نه‌تنها این وسایط ضروری نیسـتند، نقشـی نیز در معرفت ما به خدا ندارند و معرفت ما به خود خداوند از طریق معرفت قلبی است و خود خدا برای ما شناخته می‌شود. بنابراین خداوند پنهان و غایب نیست؛ بلکه حاضر و آشکار است.

کل آنها در ذات و عملکرد خداگونهٔ ازلی‌شان) دوری از دام دوگانه‌ای که توحید در معرض آن است و یگانه‌پرستی ساده‌دلانه که مردم عوام و متکلمان به یکسان در آن غرق هستند؛ یعنی دام دوگانهٔ تعطیل و تشبیه است.

می‌دانیم که تعطیل حقیقت الهی را به مطلقی در فراسو موکول می‌کند تا به‌معنای انسانی اسماء و صفات الهی دست یابد. تشیع نیز این «فراسو»ی نام‌ها و صفات را که در زبان انسانی بیان گردیده می‌پذیرد؛ اما بر آن است که اگر صرفاً و به سادگی به این توکیل به فراسو (تعطیل) خرسند باشیم، در اعماق لاادری‌گری غرق خواهیم شد؛ زیرا بدین‌ترتیب پیوند انسانی ـ الهی را ـ که هر شعور معتقدی آن را فرض می‌گیرد ـ از میان می‌بریم. از سوی دیگر، اگر ذات عالی الهی را تکیه‌گاه نام‌ها و صفات بگیریم، در اعماق تشبیه غرق خواهیم گردید. هرکس بگوید «امام چه سودی دارد؟ خدا بی هیچ واسطه‌ای برای من کفایت می‌کند» فراموش کرده است که در سخن گفتن از این خدا که برای او واسطه‌ای ندارد، هرگز نمی‌تواند جز از طریق صورتی که خدا خود را در آن بر وی عیان می‌سازد از خدایی سخن بگوید که خود را برای او عیان می‌سازد؛[1] خدایی که او را می‌شناسد. حتی اگر از خدا به مثابه امری غیرشخصی یا فراشخصی سخن بگوید، این کار را فقط به واسطهٔ صورتی انجام می‌دهد که به وی نشان داده یا از وی دریغ شده است. بدون این مظهر و «صورت مظهری» که خدا خود را در آن متجلی می‌سازد ـ به گسترده‌ترین معنای کلمه ـ حتی سخن گفتن از خدا محال است. این صورت «وجه الله» است. کتاب‌های متعددی از اهمیت این موضوع در تشیع برای ما سخن گفته‌اند. به ما گفته شده است که این «وجه الله»، امام است. بعداً این را نیز خواهیم دید که او همان است که از پیش مطرح گردیده است؛ همان که «پیش از اصل کلی وجود مریدش (مقدم علی وجوده)» جریان دارد.

پس اگر معنای امام ـ و به همراه آن اعتبار معنای انسانی معرفت انسان از خداوند یا وحی الهی برای انسان ـ را از کف بدهیم یا مشوّش سازیم خود را در دایرهٔ تعطیل یا تشبیه گرفتار

۱. چنین ضرورتی وجود ندارد؛ چنانچه پیشتر نیز اشاره شد، به مشیت خداوند امامان طریق (به اصطلاح حجاب نوری) معرفت خداوند در این عالم هستند؛ ولی وجود این واسطه ضرورتی ندارد و از آن‌جا که معرفت، فعل و صنع خداست، خداوند می‌تواند بی‌واسطه و مستقیم معرفت خویش را به بندگانش ارزانی بدارد. به‌نظر می‌رسد مؤلف معرفت را صرفاً از طریق صورت دنبال می‌کند و لذا معرفت بی‌واسطه را منتفی می‌شمارد.

خواهیم یافت. از آنجا که این معنا، انسانی و «بسیار انسانی» است، مورد تردید قرار می‌گیرد و رد می‌شود و ما از لاادریگری محض (تعطیل) فراتر نمی‌رویم؛ یا اینکه [این معنا] بدون علم به آنچه واقعاً هست پذیرفته می‌شود و [نهایتاً] در دام بت‌پرستی متافیزیکی (تشبیه) درمی‌غلتیم. فقط شخص مظهری امام از این معنای انسانی حمایت می‌کند؛ زیرا از امر «بسیار انسانی» فراتر می‌رود. مثلاً، خارج از تشیع، برخی بزرگان صوفیه برای گریز از گفت‌وگوی خسته‌کننده‌ای که در آن تعطیل و تشبیه توحید ایشان و «یگانه‌سازی واحد توسط ایشان» را محبوس ساخته، به تحیّر پناه برده‌اند. اما راز توحید، راز تنهایی الهی است؛ راز «تنها خدا واحد است».

این به‌معنای تنهایی، وحدت ریاضی و غلبه یا عبور از آحاد دیگرِ تشـخص وجود نیست. این راز هر واحدی است که نمونه‌ای است از تمام واحدها و راز واحدی است که از طریق خود به بی‌نهایت متکثّر گردیده؛ اما همیشه واحد یگانه است؛ راز وجه‌اللهی که برای هر موجود یگانه‌ای یگانه می‌ماند، در امام و تنوع عناوینی است که امامان در احادیث‌شان به خود نسبت می‌دهند. این عناوین در ادعیهٔ شیعی تکرار شده‌اند و چنان در تقویم دینی پیچیده‌ای گسترش یافته‌اند که تفسیر هریک از این ادعیه می‌تواند به‌تنهایی رساله‌ای کامل در امام‌شناسی محسوب شود. در بالا مثالی از این دست ذکر شد.

کلیت ولایت ـ که امام موضوع آن و تصور امام به‌مثابه معنای انسانی وحی الهی به انسان و برای انسـان است؛ به‌نحوی که بدون امام توحید صحیح ممکن نیست ـ آن چیزی است که به همگرایی شیعی انسجام می‌بخشد؛ بدین معنا که هدف تشیّع ترکیب در وحدت این ولایت است (در این دینِ محبت، تمام عناصر و تمام چهره‌های دینی ابدی و نبوی به‌مثابه دینی برای تمام انسانیت هستند)؛ یعنی همان چیزی که عقبهٔ معنوی ابراهیم[علیه‌السلام] است. تمام پیامبران و تمام مؤمنان به ایشان به همین ولایت اذعان کرده‌اند؛ همهٔ آن‌ها، روی هم، مجموعهٔ عرفانی یگانه و گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند (اسماعیلیه، به سهم خود، از «هیکل نور» امامت سخن می‌گویند) که آن را نمی‌توان جز با رد بالفعل وحی نبویِ پیش از اسلام، انکار کرد. حدیثی از امام دوم، حسن بن علی[علیه‌السلام]، حکایت می‌کند:

> هرکس برتری امیرمؤمنان (علی، امام نخست) را منکر شود، به تورات، انجیل، مزامیر و صحف ابراهیم و تمام کتاب‌های دیگری که از سوی خدا از ملکوت نازل شـده‌اند نسبت دروغ‌گویی داده اسـت؛ زیرا در میان تمام آنچه در این

کتاب‌ها آشــکار گردیده اســت، بعد از شهادت به واحد (توحید) و شهادت به رسالت پیامبران، هیچ چیز مهم‌تر از شهادت به ولایت علی و امامان نیست.

در هر حال، این تأیید، نتیجهٔ اعلام پیامبر است که فرمود: با هر پیامبری امامی به‌صورت پنهانی فرســتاده شــده بود؛ اما با او که خاتم پیامبران است، آشکارا امام فرستاده شده است. ولایت و محبت الهی که موضوع آن ملکوت چهارده معصوم است، نهان و پوشیده و وجه باطنیِ وحی نازل‌شدهٔ الهی به پیامبران و راز گنجی است که پنهان، اما مشتاقِ دانسته‌شدن است. امام این گنج است که دانستنی و موضوع محبت می‌گردد.

متکلمان مســیحی با این پرســش روبه‌رو هســتند: از آنجا که رســتگاری، حقیقت تاریخی تحقق‌یافته‌ای اســت که در کنار دیگر حقایق تاریخی، بخشــی از وقایع‌نگاری تاریخی است، چگونه می‌توانیم پیش از این حقیقت تاریخی برای انسان‌ها رستگاری تصور کنیم؟[1] همانگونه که به تدریج دیده‌ایم، چنین پرسشــی را نمی‌توان با همین عبارات در بســتر دین نبوی ـ که بی‌انقطاع از آدم تا امام آخرین گسترش می‌یابد ـ مطرح ساخت. قبل از خاتم پیامبران، پیامبران پیشین همان پیام را برای مردم آورده و آن‌ها را به سوی همان دین محبت دعوت کرده بودند [همان دینی] که به‌سوی وجه الهی ـ که الهامات نبوی بر پیامبران آشکار ساخته بود ـ رهنمون بود. بهشت و دوزخ در پذیرش یا نفی آدمی نهفته است. امام ششم، در گفتوگویی طولانی با شــاگرد خود مفضّل، توضیح می‌دهد که امام کسی است که اهل بهشت را از اهل دوزخ جدا می‌کند؛ حتی نیازی ندارد که در باب آن‌ها داوری کند؛ [درحقیقت] محبت یا نفرت ایشان به امام، بهشت یا جهنم ایشان است. در این مفهوم است که می‌توان گفت رضوان (فرشتهٔ بهشت) و مالک (نگهبان دوزخ) از فرمان امام ناشی می‌شوند. از آغاز رسالت پیامبران چنین بوده است و در سراسر چرخهٔ ولایت نیز بدین‌ترتیب خواهد بود.

«شیعه رستگاری خود را در حب به امام خویش می‌یابد» (این عبارت، مستلزم عبارات دیگری است که اغلب تا حدی یادآور تصور رستگاری در بودیسم سرزمین پاک است). امام جعفر[علیه‌السلام]، با آشنا ساختن شاگرد خود به راز این دینِ جهانگیرِ محبت ـ که تمام مؤمنان را دربرمی‌گیرد ـ

۱. ظاهر این بیانات، مبتنی بر تفســیری مســیحی از رستگاری است که رستگاری را از طریق تجلی خداوند ـ که مســیح اســت ـ تعقیب می‌کند؛ خدا با تجلی خویش، رستگاری را به بشر عرضه می‌کند و پیش از آن، راه رستگاری در بستر تاریخ حضور نداشته است.

به درســتی [چنین] نتیجه می‌گیرد: «ای مفضل! این همه را با دقت جمع‌آوری کن؛ زیرا این گنجینهٔ معرفت است؛ اسرارآمیز و نهان. آن را فقط به کسانی بنمای که شایستهٔ آنند».

در واقع، این گنجینه را فقط به کسانی می‌توان نشان داد که دیدشان به سطح افقی که قبلاً راز حقیقت نخستین محمدی را به ما نشان داده است، ارتقا یافته باشد؛ رازی که در ازلیت موجــودات روحانی محض قرار دارد؛ جایی کــه هر چیزی در عالم روح روی می‌دهد؛ حتی پیش از آنکه موجودات و زندگی‌های زمینی وجود داشته باشند؛ زیرا این امام ابدی به‌مثابه «مکان و محل رســالت و پیام پیامبران»، چیزی بوده اســت که تمام پیامبران آن را اعلام کرده‌اند. این نکته‌ای است که امام برای شاگردش تبیین می‌کند. اما در آغاز، مفضل آن را درنمی‌یابد. چگونه پیامبران پیشین می‌توانستند به محبت به امام اذعان کنند؟ چگونه پیروان ایشــان می‌توانستند بهشت و دشمنانشــان می‌توانستند دوزخ خود را در آن بیابند؟ بنابراین، امام جعفر[ﷺ] برای او توضیح می‌دهد: «آیا نمی‌دانی که خدای تعالی پیامبر خویش و روح (کلمه‌ـپیامبر) را به نزد پیامبران دیگر ـ که خود ارواحی بودند که ۲۰۰۰ سال پیش از آفرینش مخلوقات آفریده شده بودندـ فرستاد؟ آیا می‌دانی که این روح، ایشان را به شهادت سه‌گانه فراخواند؟». در اینجا نیز باز تحقیق این نکته آمده است که الاهیات شیعی نمی‌تواند تاریخ معنوی را جز در سطح فراتاریخ ـ که در آن پیشاوجود و پساوجود با هم حضور دارندـ دریابد. می‌دانیم که عددی که زمان دقیق پیشینگی جهان عالم ارواح را نشان می‌دهد، ممکن است تغییر کند. با این همه، انفصال قبل و بعد (قانون برگشــت‌ناپذیری) فقط به‌ترتیب توالی در زمان تاریخیِ ما (زمان کثیف) مربوط می‌شود؛ نه به ترتیب هم‌زمان رویدادهایی که دائماً در عالم ارواح دوام دارند. در تبیین امام نه ترتیب زمانی وجود دارد و نه ناهمزمانی؛ اما هم‌زمانی کاملی وجود دارد که در هر جایی غیر از ســطحی که امام‌شناســی ما را در آن قرار می‌دهد فهم‌ناپذیر است.

بدیــن ترتیب، این همزمانــی را تحت تصوّر مجموعه و پیکرهــای عرفانی می‌یابیم که از تمــام آن‌هایــی که در وجودند و به دین یگانهٔ ولایت اذعــان کرده‌اند ـ یا اذعان می‌کنند ـ تشکیل شده است. سرچشمهٔ این ولایت در خود خداست؛ از این نظر که او خود را در آنان

که موضوع محبت وی هستند عیان می‌سازد.[1] در عین حال، از آنجا که ایشان موضوع این محبت‌اند، این حق به آن‌ها داده شـده که قبل از زمان‌شان در این جهان، به ایشان توسل جسته شود و بدین نحو، به پرسش مطرح‌شده از سوی مفضل نیز پاسخ داده شده است.

در حدیثی که پیامبر[ﷺ] به معراج جسمانی خود اشاره می‌کند، به امام علی[ؑ] می‌گوید:

> هنگامـی کـه [جبرئیل] به اندازهٔ دو کمان که در آیهٔ نهم سـورهٔ نجم به آن اشـاره شده اسـت با وی فاصله داشـت، ندای خدا را شنید که به وی می‌گفـت: نـام تو را و نـام او را به دلیل محبتم به هر دوی شـما پیش از آفرینش مخلوقات بر عرش خود نوشـتم. آن‌کس که شما را دوست داشته باشـد و شما را در میان دوستان خود بیاورد، از مقرّبان من به‌شمار می‌آید. هرکس که ولایت شـما را رد کند و خود را از شما جدا سازد، از گنهکاران طاغی بر من به‌شمار آید.

این حدیث ـ در گونه‌های مختلفش ـ از احادیثی است که در تشیع به طرزی خستگی‌ناپذیر بر آن تأمل شـده است؛ زیرا سرچشـمهٔ ولایت، محبت الهی و محبت به گنجینهٔ پنهان را اثبات می‌کند و به نور ازلی که از آن سرمی‌زند و آن را بر مخلوقات آشکار می‌سازد متمایل اسـت؛ محبتی الهی که ولایت و محبت پیروان ایشـان را نسبت به کسانی که موضوع آن هسـتند (یعنی چهارده معصوم و نور نخستین) پدید می‌آورد و برمی‌انگیزد و قانون اخلاقی تشـیع را موجب می‌شـود (که در دو کلمهٔ آشنای فارسی «تولّی» و «تبرّی»، یعنی انتخاب دوسـتان خدا به‌عنوان دوسـت و بریدن از دشمنان ایشان، بیان شـده است). پس در آغاز، خداوند از طریق این برگزیدگی، نوعی حق نسـبت به خود، به آن‌هایی که موضوعات ازلی این تمایل هسـتند عطا کرد؛[2] از این رو آن فرمول توسـل که در ادعیهٔ شیعی اغلب تکرار

۱. این مطلب صحیح اسـت که منشـاء ولایت امامان ولایت خداست؛ ولی نه به این معنا که ولایت خدا در امام تجلی یافته است. خداوند که بر همه کائنات ولایت دارد، امامان را بر دیگران ولایت داده است؛ یعنی آن‌کسی که به امام ولایت داده خداست؛ از آن جهت که خود، ولی مطلق است.

۲. توجه به این نکته ضروری است که خداوند محکوم این حق نیست؛ به این معنا که خداوند ملزم به هدایت و اکمال فردی نبوده و هیچکس ابتدا بر خداوند حقی ندارد. خداوند به خواست خود و از باب لطف، اراده می‌کند که کسی را به مراتبی از کمال برساند؛ در این حالت، این حق به خواست خدا ایجاد می‌شود که وی را هدایت کند و نیازهای او را در رسیدن به کمال لازم فراهم نماید.

می‌شود و طنینی چون تضرّعی متعالی دارد، گویی با توسل به این «حق نسبت به خود» ـ که خدا به اولیای خویش عطا کرده اســت ـ و دعایی که توســط دوستداران اولیای او ادا [و درخواســت] شده است، نیروی تحقق [و اجابت درخواست] را با خود به همراه داشته است. امامان خود فرمول و قاعدهٔ «بحقّنا» را پیشــنهاد کردند که می‌تواند به صورت «ســوگند به حق ما» ترجمه شود.

همان‌گونه که گفتیم، در زمینه‌های معینی، توســل به این «حق» خود پاســخی اســت به پرســش مفضّل. در واقع، از آنجا که سرچشمهٔ این حق فراتاریخی است، می‌توان به وسیلهٔ همزمانی به آن متوســل شــد که ـ هر چند درک ما را از تاریخ مغشــوش می‌کند ـ چونان کلیدی اســت برای تاریخ معنوی؛ زیرا توســل به این «حق» بوده اســت که صحنهٔ پایانی تجربیات هیجان‌انگیز پیامبران یکی پس از دیگری را در این جهان فراهم می‌آورد. «به نام این حق» است که خدا «به‌سوی آدم بازگشت» که از بهشت رانده شده بود و از آنجا که این حق راز صحنهٔ پایانی مسیح‌شناسی قرآنی است ـ مسیح پیروزمندانه از مرگ خدا که او را به نزد خویش برد نجات یافت[1] ـ همین حق، که پیامبران بدان متوســل می‌شوند، حتی تصور تصمیمی ناممکن را از میان می‌برد. در حدیثی که به امام هشتم، امام علی الرضا[ﷺ] و از طریق او به امامان پیشین می‌رسد، گفته شده است:

> وقتی نوح در خطر غرق شدن بود، با توسل به حق ما به خدا متوسل گردید و خدا او را از غرق شدن نجات داد. وقتی ابراهیم در آتش افکنده شد، با توسل به حق ما به خدا متوســل شــد و خدا آتش را بر وی سرد و بی‌زیان ساخت. هنگامی که موسی راهی در نیل گشود، با توسل به حق ما به خدا متوسل شد و خدا دریا را زمینِ خشک ساخت. و آنگاه که یهود خواستند عیسی را بکشند، او با توسل به حق ما به خدا متوسل شد؛ آنگاه خدا او را از مرگ نجات داد و به نزد خویش برد.

در اینجا متن دیگری در میان متون ارزشــمند متعدد دیگر هســت که هم‌زمانی این دینِ ولایت را در میان تمام پیامبران تأیید می‌کند. این بار گفت‌وگویی میان امام پنجم، امام محمد

۱. نساء/۱۵۶.

باقر[علیه‌السلام]، و شاگرد او جابر بن جعفی است که بخشی از مجموعهٔ کاملی از گفت‌وگوهاست که تفسیر شیعی از عهد عتیق کتاب مقدس ما را تشکیل می‌دهد. شاگرد وی روایت می‌کند:

> از امام در بارهٔ تعبیر رؤیای دانیال پرسیدم که آیا صادق است یا خیر؟ امام پاسخ داد: البته که صادق است؛ دانیال به‌راستی الهامی الهی داشت؛ زیرا نبی بود. دانیال یکی از کسانی بود که خدا به ایشان تأویل احادیث (تعبیر رویدادها) را آموخته بود. او امین و حکیم بود و دین الهی‌ای که بدان ایمان داشت، دین ولایت ما (اهل بیت) بود.

البته این حکم فقط در سطح حقیقت نخستین محمدی معنا می‌یابد.[1] جابر، شگفت‌زده، همان پرسشی را مطرح می‌سازد که تصور می‌رود مفضل از امام جعفر پرسیده باشد: «محبتِ شما؟ محبت برای شما؟ برای اهل بیت؟» و امام پاسخ داد: «بلی؛ خدا گواه من است که هرگز پیامبر یا فرشته‌ای نبوده که به دین محبت ما ایمان نداشته باشد».

تمام اینها کاملاً واضح است. موضوع بحث «دین محبت» است و کسی که سخن می‌گوید شیخ صوفی نیست؛ بلکه امام پنجم شیعه است. به‌علاوه، همیشه پیروان تمام پیامبران به این دین ایمان داشته‌اند؛ زیرا تجلی وجه الهی که این محبت معطوف به آن است، راز پیام ایشان بوده است. پس، در این جا به کنه مطلب می‌رسیم. با توجه به آنکه «با هر پیامبری به‌طور نهانی امامی فرستاده شده است»، دین ولایت به‌مثابه دین نبویِ ابدیِ انسانیت است و به همین نحو، با توجه به‌معنای امام و امامت برای تاریخ معنوی (یعنی برای تاریخ رویدادهای روحانی که در بُعد زمانی غیر از زمان تاریخ دنیوی روی داده‌اند) ما در وضعیتی هستیم که معنای نخستین امام را برای معنویت شیعی دریابیم. وجه جهان‌شمول شیعه با جهان‌شمولیِ اختصاص محبت به چهرهٔ متجلی‌ای که وجه آشکارشدهٔ خداوند است، پیوند دارد. اکنون، شناخت انسان از این وجه الهی از طریق معرفت او به خویش حاصل می‌شود. بر ستون ایمان که در آن محبت بخش لاینفکی است، تشیع از گرد هم آمدن تمام مؤمنان دین نبوی، به وسیلهٔ پیامی که آن‌ها را به‌جست‌وجوی نفس نفوس خویش فرامی‌خواند، آگاه

۱. حقیقت محمدیه یکی از تبیین‌هایی است که بر اساس آموزه های عرفان نظری برای تبیین این روایت مطرح شده است؛ البته تبیین‌های دیگری نیز ارائه شده‌اند.

است. حاصل پیشرفت از معنای امام برای تاریخ معنوی ـ به‌معنای امام برای خصوصی‌ترین معنویت ـ فقط می‌تواند به فعل درآوردن اصل تفسیر شیعی باشد که بر آن این همه اصرار کرده‌ایم. از آنجا که هر مؤمن جدیدی دائماً معنای باطنی کتاب آسـمانی (معنای مربوط به ولایت) را درمی‌یابد، این کتاب آسمانی در تمام دوران ما زنده می‌ماند. مرکز «سطح ابدیت تاریخی» ـ که تاریخ معنوی نمایندهٔ آن است ـ در سراسر ادواری که کل چرخهٔ نبوت دارد، به معنای آن اسـت که در طول هر دورهٔ چرخه، همان دوستان و همان دشمنان دوباره پدیدار می‌شـوند؛ همان شـوق به ایمان و همان انکارهای منفی ستیزه‌جویانه؛ [یعنی] شخصیت نمایش با نام‌ها و بازیگران متفاوت، یکسـان باقی می‌ماند. این ابدیت در ایدهٔ ولایت بیان شـده اسـت که ابدی است؛ در حالیکه رسالت نبوی موقت است. هم چنین در رابطه‌ای که تمام انبیا و شاگردان معنوی را با «خاتم پیامبران» و با «خاتم اولیاءالله» یگانه می‌سازد نیز بیان شده است. ولایت ـ به مثابه بُعد باطنی، عنصر رازآمیز پیامی که از سوی یک پیامبر بعد از پیامبر دیگر تا خاتم انبیا تکرار شده است ـ تمام پیامبران و مؤمنان ایشان را در یک عالم معنوی (هیکل نور امامت) یگانه می‌سـازد. حال، تعلق داشتن به این عالم معنوی چیست؟ ولایت در ارتباط با امام، چگونه شـاگرد وفادار و «مؤمنی با قلب آزموده» را عضوی از این مجموعه‌ی معنوی می‌سـازد که در نهایت مفهوم اهل بیت (اعضای خانوادهٔ مقدس؛ خانهٔ هیکل نبوی) نمایندهٔ آن است؟ چگونه به گفتهٔ خود امام نخست، مؤمنِ با قلب آزموده است که این محبت را در قلب خویش کشف می‌کند؟

می‌دانیم که بدون امامت، فقط کلامی اکیداً سـلبی (کلام تنزیه، که سـنت مسـیحی آن را کلام تنزیهـی می‌خواند) درمورد خدای غایب، ممکن می‌بـود. اگر خدای غایب، متعلق معرفـت و متعلق محبت واقع شـود، این امر به لطف وجه و صـورت تجلی (مظهر) روی می‌دهد که آن را به خدای عیان بدل می‌سازد.[1] گفتن اینکه امام این وجه عیان‌شده و این

۱. پیشتر بیان شد که در الهیات اهل بیت﵈ سخن از خدای غایب نیست و آشکار بودن خداوند و معرفت او نیز به ضرورت عقلی انحصاری در وجود واسطه‌ای به‌نام امام ندارد. البته امام در این عالم به خواست و مشیت الهی به‌عنوان وجه خدا (آنچه به‌وسیله او به خدا توجه می‌شود) قرار داده شده و باب معرفت و شناخت خداست؛ ولی باید توجه داشت این طریق بودن، غیر از مظهر بودن است؛ امام واسطه‌ای است که معرفت خدا را به ما می‌رساند.

صورت مظهری اســت، فی نفســه و به خودی خود، کاری بزرگتر از بیان عبارتی «عینی» است که از خداشناسی نظری سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا چنین پیشنهادی مستقیماً درونی‌ترین حیات شــاگرد، یعنی معنای امام را برای معنویتی که تشیع تجربه می‌کند، درگیر می‌سازد. در واقع، پیش‌فرض پذیرش این گزاره ورود فعالانه به ارتباطی شــخصی است و این رابطه تا آن حد که شناخت امام به‌مثابه صورت مظهری در عمل برانگیختن شاگرد به معرفت به خویش است، به فعلیت در می‌آید. هنگامی که او به این امر نائل شد، خود صورت مظهری امام است؛ همان‌گونه که امام صورت مظهری خدای غایب است. بدین ترتیب، امام پنجم می‌توانســت بگوید «ما گنجینه‌هــا و گنجینه‌های خداوند در این جهــان و در جهان دیگر هســتیم (این را با معنای کامل این گزاره که در زیر خواهد آمد مقایسه کنید)، و شیعیان ما گنجینه‌ها و گنجینه‌هایی برای ما امامان هســتند»؛ زیــرا در واقع امامت حاوی (گنج) علم الهی است و بخشی از معرفت به امام در هر شیعه‌ای «با قلب آزموده» محقق شده است... . [بنابراین،] نتیجه‌گیری ما به این صورت است: امام تجلّیگاه (مظهر) است؛ در این صورت، خدا متعلق معرفت و محبت است. دست یافتن به معرفت خدا، دست یافتن به این صورت مظهری اســت؛ آن هم در تنها شکلی که او قابل دانستن است[1] و بنابراین، درجه‌ای متعالی اســت که فرودست می‌تواند بدان نائل شود؛ بالاترین درجهٔ وجود آن، معرفت آن و محبت به آن. از آنجا که تجلی به این صورت به‌معنای ایجاد رابطه‌ای است میان واحدی که خود را می‌نمایاند (متجلی) با کســی که وی برای او نمایانده می‌شود (متجَلی له)، واحد که خود را نشــان می‌دهد این کار را از ســر ضرورت به‌صورتی مناسب و سازگار با کسی که خود را به وی می‌نمایاند انجام می‌دهد. ابن عربی بر این نکته تأکید کرده است. اما در اینجا ارتباط آشــکارا، خود امام‌شناسی اســت؛ زیرا امام‌شناسی به تنهایی این ارتباط را ممکن می‌سازد و بدون آن توحید از میان می‌رود.

این ارتباط هم‌سنخی که در تجلی فرض گرفته شده، همراه با این نکته که تجلی بالاترین

۱. پیشــتر هم اشــاره شد که دســتیابی به معرفت خدا ضرورتاً منحصر در یک راه نیست؛ علاوه بر اینکه اساساً آموزه‌های اهل بیت با تعبیر تجلی ســازگار نیســتند. امام به عنوان بزرگترین آیه الهی و آنچه به واسطه او به خدا توجه می‌شود شناخته می‌شود؛ نه به‌عنوان تجلی و مظهر خداوند که شناخت ما از خداوند نیز منحصر در شناخت این مظهر باشد.

قله‌ای است که دنیا و وجود دنیای سفلی [انسانِ مؤمن] می‌تواند به آن دست یابد، به معنای آن اســت که با رســیدن به «مکان» این تجلی (آن سینای عرفانی که خدا بر او عیان شد)، مؤمن به قله‌ای برای قلب وجود خویش و خویشتن و نفس خود می‌رسد. اما صورتی که این تجلی به خود می‌گیرد ـ یعنی وجهی که این خدا بر وی در قلهٔ نفس او عیان ساخته است ـ امام است.

بنابراین، معرفت به خویشــتن خود و روح خود و نفس خود و به همراهِ آن، تمام جهان روح، معرفت به امام خود اســت؛ این معرفت اســت که معرفت هرکسی از پروردگار خود و معرفت او از خدای خود است. امام صورتی است که خدای عیان در معرفت خود که معرفت خداست به خود می‌گیرد. امام صورت معرفت او و محبت او به خداست. معرفت به امام بر شاگرد وی عیان می‌سازد که این، فی نفسه صورت این محبت و در نتیجه راز وجود اوست؛ زیرا وجود او از آن خود اوست.

بدین ترتیب، محبت امام [در] دین ولایت که نویســندگان شــیعی ما تصور می‌کنند تمام مراحل دین نبوی ابدی، تمام پیروان و تمام انبیا را در بر می‌گیرد، برانگیزاندن به معرفت به خود است؛ خودی که مطلقی غیرشخصی تهی از صفات نیست؛ بلکه جان و محبوب جان (جان جان) اســت؛ خود در شــخص دوم که «پیش از من می‌رود»، [یعنی] امام (در معنای خالص لغوی کلمه). بنابراین، پارســایی و معنویت شیعی در ولایت ـ که به امام اختصاص یافته اســت ـ اوج می‌گیرد؛ همان امامی که به مثابه صورت مظهری اســت که در آن امر نهان (absconditum) بر انسان ظاهر گردیده و در آن خدای پنهان، متعلق محبت واقع می‌گردد (که این صورت محبوبیت اســت). به این دلیل، ولایت امام، تمام محبت خداوند است؛ به‌خاطر این حقیقت که محبت، خدایی را فرض می‌گیرد که متعلق محبت است.

تصوف غیر شــیعی، برای گریز از آنچه روزبهان «جنون دســت‌نیافتنی» خوانده اســت، در جستوجوی چنین نتیجه‌ای در تحیّر است. اما ذکر این نکته حائز اهمیت است که امام‌شناسی دقیقاً نتیجهٔ آن را نمایش می‌دهد؛ زیرا این معنای امام است که در عناوین گوناگونی که در ادعیهٔ شیعی آمده، به امام داده شده است. این ادعیه تنها عناوینی را بازگو می‌کنند که امامان در احادیث به خود [نسبت] می‌دهند: امام به مثابه هادی، به مثابه قطب، به مثابه اعراف، به مثابه گواه خداوند و مانند آن. هر یک از این‌ها، موضوع بنیادی معرفت به خود را می‌نمایاند

که معرفت به امام و بدین‌ترتیب معرفت به خداوند است؛ زیرا معرفتی به خدا جز از معرفت از امام آدمی در دسترس آدمی نیست.[1] ..

▪ امام به مثابه هادی و قطب

این موضوع بنیادی فلسفهٔ نبوی در صفحات پیشین روشن شده است. در این جا، جمع‌بندی نکات اساسی کافی خواهد بود. نخست، وضعیتی وجود دارد که دربارهٔ آن از آدمی با عباراتی چنین گسیخته ـ مانند عبارات زیر ـ پرسش می‌شود: وقتی که دیگر پیامبر دیگری نیست و هرگز نخواهد بود؛ به علاوه، هنگامی که معنای راستین وحی نبوی در نوشتهٔ آشکاری وجود ندارد؛ هنگامی که معنای راستین را نه از نتایج حاصل از قیاس و استنتاج، بلکه فقط به وسیلهٔ «کسی که می‌داند» می‌توان آشکار ساخت و منتقل کرد، چه روی می‌دهد؟ این پرسش به‌وسیلهٔ وحدت دوگانهٔ امام و قرآن پاسخ داده می‌شود که در احادیث متعدد شیعی مورد تأکید قرار گرفته است: قرآن «امام صامت» است و امام «قرآن ناطق».

امام به مثابه قرآن ناطق، هادی و هادی ابدی است که موجب آشنایی با معنای راستین وحی قرآنی می‌شود و بدین وسیله کتاب را در وضعیت جهان زنده حفظ می‌کند. قبلاً به حدیثی از امام پنجم اشاره کردیم که هنگامی که با کتاب روبه‌رو می‌شود، از دام تاریخی‌گری می‌گریزد. به همین دلیل، امام ششم یکی از شاگردان خود را با طرح این پرسش می‌آزماید که «ای ابومحمد! نبی منذر است؛ علی هادی است. اما آیا امروز هادی‌ای هست؟». شاگرد پاسخ می‌دهد: «آری؛ قسم به جانم. در خانهٔ تو همیشه یک هادی بوده است؛ یکی پس از دیگری؛ و اکنون نوبت به تو رسیده است». امام در پاسخ گفت:

> رحمت خدا بر تو باد ای ابومحمد؛ اگر آیه‌ای برای شخص خاصی نازل شده بود و آن شخص پس از آن مُرده بود، آیه نیز با او می‌مرد و اکنون

۱. این تحلیل با الهیات شیعی و آموزه‌های روایی آن تفاوتی آشکار دارد؛ معرفت خدا غیر از معرفت نبی و امام است و حتی پیش از آن حاصل می‌شود. ما در دعا می‌خوانیم: «اللهم عرّفنی نفسک فإنّک إن لم تعرّفنی نفسک لم أعرف رسولک» پس شناخت خدا مقدم بر شناخت نبی و امام است؛ نه اینکه معرفت و شناخت ما از خدا همان معرفت امام باشد. در روایات متعددی تعبیر «معرفة الله بالله» آمده است و امام اگرچه یکی از بزرگترین آیات الهی است، ولی تنها، آیه و نشانه‌ای است که ما را به معرفت خود خدا متوجه می‌سازد.

کل کتاب مرده بود! نه؛ قرآن زنده اســت و به وجود خود برای آنان که در آینده خواهند زیســت ادامه خواهد داد؛ همان‌گونه که برای کسانی که در گذشته می‌زیستند وجود داشته است.

در این جا باز هم روشــن‌تر از این نمی‌توان گفت که اگر موضوع مورد پرســش درک کتاب آسمانی در ارتباط با زمانِ آن و در ارتباط با شرایط تاریخی یا اجتماعی‌ای که آیات در آن پدیدار شده‌اند بود، آنگاه قرآن مدت‌ها بود که مرده بود؛ به عبارت دیگر، بدون ولایت «اولیاء الله» ـ که همیشه در این جهان وجود دارند ـ برای کتاب خدا آینده‌ای در کار نبود. در این جهان، حیات امام و حیات کتاب آسمانی به هم وابسته‌اند. بنابراین، حضور امام و یاران او باید دائمی باشد.

از همین‌گونه است موضوع گفت‌وگوی میان امام نخست و کمیل بن زیاد که در بالا به آن اشاره شد و در آن با بن مایهٔ قطب عرفانی روبه‌رو شدیم؛[قطبی] که بدون آن عالم انسان نمی‌توانست دوام بیاورد. ملاصدرا با بازتاب سخنان امام نخست نوشته است:

زمین هرگز نمی‌تواند تهی از امام ـ یک هادی برای هر دوره ـ باشــد. در غیر این صورت، قرآن، به دلیل مرگ کســانی که از آن حمایت می‌کنند، می‌مرد؛ اما قرآن زنده اســت و تا روز رســتاخیز هرگز نخواهد مرد. کسی که ما را به‌ســوی قرآن هدایت می‌کند در هر لحظه از زمان، تا فرارسیدن ساعت بازپسین زنده است.

این خطوط فقط محتوای حدیثی را تکرار می‌کند که در فصلی از کتاب کلینی آمده که به امام به مثابه هادی وحجت خدا ـ کســی از سوی خدا در برابر مردمان پاسخ می‌دهد ـ اختصاص دارد. ما باید برخی از این احادیث را به یاد داشته باشیم که آگاهی گریزناپذیری را که امامان در بارهٔ خود دارند تأیید می‌کنند. از امام پنجم، محمد باقر[علیه‌السلام]، نقل شده است:

خدا گواه من است که از زمان قبض روح آدم (یعنی از زمان مرگ آدم)، خدا وجود عالَمی زمینی را بدون امامی که مردمان را به‌ســوی خدا هدایت کند، اجازه نداده اســت؛ او[امام] حجت خدا بر بندگان خویش است. عالَم زمینی هرگز بی امامی که بر مردمان حجت و هادی باشد، رها نشده است.

از امام دهم، علی النقی[علیه‌السلام] نقل شده است: «در حقیقت، عالَم زمینی هرگز تهی از حجت و هادی نیســت و خدا گواه من اســت که در حال حاضر، آن حجت من هســتم». یکی از

شـاگردان امام ششـم، جعفر صـادق[علیه‌السلام] از او روایت می‌کند: از امام جعفر پرسـیدم «آیا زمین می‌تواند بدون امام باقی بماند؟»؛ او پاسـخ داد: «اگر زمین امامی نداشته باشد، غرق می‌شود». باز هم از امام پنجم نقل شده است: «اگر ساعتی امام از زمین دور می‌شد، زمین مانند موج‌ها در هم می‌غلتید و ساکنان خود را در هم می‌کوفت؛ چنانکه دریا ساکنان امواج خود را در هم می‌کوبد».

این عبارات که می‌توان گفت میان حضور امام و تداوم عالم زمینی انسان پیوندی عرفانی و پیوندی قدسی ایجاد می‌کنند، نتایج معینی به دنبال دارند؛ نخست اینکه همه‌گونه شواهدی در دست است که ضرورت امام فقط یک موضوع اجتماعی و سیاسی مانند موضوعات دیگر نیسـت؛ در این جا ما با بن‌مایه‌ای متافیزیکی روبه‌روییم که به نظم و ساختار فرامحسوس عالم مربوط می‌شـود؛ یعنی موضوع امام به مثابه قطب؛ به مثابه قطب الاقطاب. ملا صدرا این نکته را در فرازی بسیار پرمغز تبیین می‌کند. ضرورت امام یکی از قوانین باطنی هستی را بیان می‌کند که ایجاب می‌کند هر موجودی در مرتبهٔ بالاتر، هدف یا نهایت موجود مرتبهٔ پایین‌تر باشـد؛ مرتبهٔ پایین‌تر از طریق مرتبهٔ بالاتر وجود دارد؛ ارضا و کمال خود را جز در مرتبهٔ بالاتر نمی‌تواند بیابد.[1] پیش‌فرض مرتبهٔ پایین‌تر وجود مرتبهٔ بالاتر است؛ اما عکس این درست نیست. این امر، بیش از آنکه یک قانون تکامل باشد، قانون صعود هستی به‌سوی مرتبهٔ بالاتری است که وجودش مقدم بر اوست. در مورد انسانیت نیز همین امر صادق است؛ انسانیت نمی‌تواند ارضای خود را جز در مرتبه‌ای بیابد که کمال عالیهٔ آن را نشان می‌دهد. معنای امامت از این گونه است؛ زیرا به‌گفتهٔ ملاصدرا مرتبهٔ امامت، دلالت بر انسان کامل دارد که سلطان عالَم زمینی اسـت. اما این سلطنت، دقیقاً به دلیل آنکه سلطنت انسان کامل به مثابه نهایت هسـتی است، نه از ملاحظات سیاسی ناشی می‌شـود ـ که امام را صرفاً به رقیب بنی‌امیه و بنی‌عباس تبدیل می‌کند ـ و نه به چنین ملاحظاتی وابسته است؛ این سلطنت به امری غیر از آنچه در تاریخ اجتماعی از آن بحث می‌شود، ارتباط دارد؛ زیرا سلطنتی است که در ذات خود، نه از ضرورت و نه حتی از تصور توفیق سیاسـی زمانی حکایت دارد؛ چه رسـد به تصور آن

۱. چنین تبیینی مبتنی بر هستی‌شناسیِ تشکیکی است که اگرچه در بین دانشمندان شیعه طرفدارانی دارد، ولی دیدگاهی کلی و مورد پذیرش همه اَمامیه نیست و نمی‌توان امامت شیعی را بر اساس این نظریه تحلیل نمود.

که اکثریت، به‌دلیل آنکه تاریخ را می‌سازند، همیشه بر حق هستند. بلکه به تاریخی مربوط می‌شــود که بی‌اطلاع ایشان ســاخته می‌شود؛ سلطنتی معنوی و بالاتر از عالَم شهادت که ناشناخته در کار است؛ چیزی مانند نقشی که سلسلهٔ گریل[1] به‌عهده دارد.

نتایــج دیگری نیز مطرح می‌شــود. دیدیم که این تصور امر ناشــناخته، از همان زمان که عبارات و بیانات پیامبر، تعداد امامان پس از وی را به دوازده تن محدود می‌ســاخت، برای امامت ضروری بوده اســت. در واقــع، این محدودیت حکایــت از آن دارد که در لحظه‌ای معین، امامت باید به غیبت بازگردد. از این رو، ارتباط فعلی مؤمن شیعه با امام خود به مثابه قطب وجود او، به خودی خود، ارتباطی با نهادی این جهانی نیست؛ بلکه ارتباطی است به عالَم فرامحسوس. حضور دائمی، اما نادیدنی امام دوازدهم پس از ظهور موقت وی در این عالم، نحوه‌ای از وجود را برای وی نشان می‌دهد که بر شرایطی که به عالم زیستی مربوط می‌شود، برتری دارد؛[2] حضوری فرامحسوس و وجودی که فقط در رؤیت‌ها یا به برخوردهای ناشــناس عیان گردیده اســت. اما این حضور نادیدنی امام، ارادت شیعی را قطبی می‌سازد؛ هم مؤمنان ساده و هم عالمان شیعه با آن آشنا هستند. دیگر نیازی نیست که امام بیش از آنکه توده‌های مردم و قوای این جهانی او را می‌شناسند یا تشخیص می‌دهند برای چشمان جسمانی به‌طور فیزیکی قابل رؤیت باشد. امامت صفت ذاتی او؛ [یا به عبارت دیگر] صفت ذاتی انسان کامل است. نه جهل انسان و نه کوری او می‌تواند این عنصر را در وجود وی ـ که امام را امام می‌سازد ـ از میان ببرد... .[3]

۱. «گریل» جامی بود که نخستین بار مسیح در شام آخر خود از آن استفاده کرد و پس از آن یوسف آرمیتایی با همین جام، خون زخم‌های منجی را ـ در حالی که بر صلیب آویخته بود ـ جمع کرد.

۲. این تبیین با اندیشه مسیحی در باب غیبت مسیح نزدیکی بیشتری دارد گویا عقیده نویسنده این است که اگرچه بدن امام می‌میرد و در این عالم محسوس وجود ندارد اما از آن جا که راه هدایت و رستگاری را باز کرده است نقش هدایتی او وجود دارد وامامت او پابرجاست. اما در اندیشه شیعی امام حقیقتا زنده است و در این عالم حضور دارد و حضور او نیز محسوس است

۳. در اندیشه شیعی، امامت مقامی الهی است که خداوند به لطف و فضل خویش به امام عطا کرده است. این مقام همان‌گونه که از سوی خدا به امام داده می‌شود، قابل سلب نیز هست و از ذاتیات امام به‌شمار نمی‌رود. البته جهل و عدم شناخت سایر انسانها مانع وجود مقام امامت برای امام نیست؛ ولی این به‌معنای ذاتی بودن امامت امام هم نیست و در اینجا نیزفقط مشیت و خواست خداوند حاکم است.

▪ امام به مثابه اعراف

این موضوع ما را به آیاتی قرآنی که به اعراف (مکانی اسرارآمیز بین بهشت و دوزخ) اشارت دارنـد و سـورهٔ هفتم قرآن نام خود را از آن گرفته اسـت (آیـات ۴۴ و ۴۵) توجه می‌دهد: «انسـان‌هایی که هر یک با ظاهر خود شـناخته می‌شـوند در اعراف قرار دارند».[۱] یکی از شـاگردان امام ششـم از وی نقل می‌کند (که امام ششم نیز خود تذکری از امام نخست را تکرارمی‌کند) که پرسشی در بارهٔ اهل اعراف را چنین پاسخ داد:

> این ما (امامان) هستیم که در اعراف هستیم؛ ما اصحاب خود را با صورت‌هایشان می‌شناسیم و ما خود اعراف هستیم؛ زیرا خدا فقط متعلق معرفت کسانی قرار می‌گیـرد که از معرفت ما عبـور می‌کنند و ما اعراف هسـتیم؛ زیرا در روز رستاخیز، ما کسانی هستیم که خدا ایشان را به مثابه صراط می‌شناسد. کسی به بهشـت وارد نمی‌شـود، مگر آنان که ما را می‌شناسند و آنان که ما خود ایشـان را می‌شناسیم. کسی در آتش قدم نمی‌گذارد، مگر آنان که منکر ما می‌شوند و ما خود آن‌ها را انکار می‌کنیم. اگر خدای تعالی می‌خواست خود را به انسان‌ها می‌شناساند؛ اما ما را آستانه‌های خود، صراط خود و وجهی که باید به‌سوی آن رفت قرار داد. بنابراین، کسی که از ولایت ما منحرف شود (یعنی کسی که ارادت محبت خود را از ما دریغ کند) یا دیگران را بر ما ترجیح دهد، از مسیر منحرف می‌شود.

این ارتباط میان امام و اعراف از سـه مرحله تا شناسایی متقابل ایشان می‌گذرد. ملا صدرا در این جا [سخن خود را] با نشان دادن این نکته آغاز می‌کند که تمام مفسّران ظاهری در تفاسـیر کاملاً ظاهری خود کمابیش در اطراف نکتهٔ اصلی سرگردانند؛ در حالی که تفاسیر باطنیان غیرشـیعی امکان آن را می‌دهند که عنصر اساسی در این تصور از اعراف از چنگ ایشـان بگریزد. خود او بر روی این تصوّر با تدقیق جمله به جمله بر نیات امام کار می‌کند تا تفسـیر شیعیِ امامیِ راستینی از اعراف به‌دست دهد. به محض آن که اثبات می‌شود نام خاص اعراف از ریشه‌ی «ع ر ف» گرفته شده ـ که نشان‌دهندهٔ تصور دانستن و آشنا بودن

۱. اعراف/۴۴.

است ـ فرآیند سه مرحله‌ایِ مکنون در پاسخ امام را می‌توان به شرح زیر تجزیه‌کرد:
در مرحلهٔ نخست، امام با گفتن این سخن آغاز می‌کند که «این ما (امامان) هستیم که در اعراف هستیم» که به معنای «در قلهٔ معرفت» در عالی‌ترین مرتبهٔ آن است؛ ارتقاء در اینجا به‌عنوان ارتقای روحانی ـ و نه مکانی ـ فهمیده می‌شود.
در مرحلهٔ دوم، پیشرفت شایان ذکری وجود دارد؛ امام دیگر فقط نمی‌گوید که امامان در قلهٔ اعراف هستند؛ بلکه تأکید می‌کند ایشان خود اعراف هستند؛ یعنی معرفت ایشان واسطهٔ تمام معرفت بشری به خداوند است. پس ایشان صرفاً فاعلان شناسا و کسانی که می‌دانند و آنان که معرفت‌شان قلهٔ معرفت است، نیستند. در عین حال ایشان کسانی هستند که معرفت از طریق ایشان وجود دارد؛ کسانی که از طریق ایشان و به لطف ایشان، متعلقی متناظر با این معرفت وجود دارد؛ زیرا ایشان متعلق معرفت و همان چیزی که عالی‌ترین معرفت بدان نائل می‌شود هستند.[1] در این حال، می‌توانیم یا از شخص یا از عنوان وی برای اشاره و نامیدن خود شیئی استفاده کنیم که در اینجا مرادمان از آن، معرفت است که علت و سرچشمه است. در اولین قسمت پاسخ، از کلمهٔ اعراف برای اشاره به معرفت ـ خود معرفت ـ استفاده شده است؛ «ما قلهٔ اعراف» در قلهٔ این معرفت هستیم. در پیشروی به‌سوی بخش دوم پاسخ، علت این معرفت نشان داده میشود؛ آنچه را که این معرفت از طریق آن وجود دارد. «ما اعراف هستیم» که مراد آن است که ما آن چیزی هستیم که از طریق آن، معرفت انسان به‌خدا وجود دارد.
سپس در مرحلهٔ سوم، با پیشروی دیگری، امام تأکید می‌کند: «ما اعراف هستیم؛ زیرا در روز رستاخیز ما کسانی هستیم که خدا آنان را به مثابه صراط می‌شناسد...». در اینجا، مراد امام از اعراف آن است که «متعلق ذاتی معرفت است»؛ نه آنچه بیرونی است و بالعرض شناخته می‌شود. این معرفت ذاتی چیست؟ درست همانگونه که در مرحلهٔ دوم پاسخ، امام معرفتی است که آدمی از خداوند دارد که از «طریق» آن، انسان خدا را می‌شناسد. در مرحله‌ی سوم نیز، او [امام] معرفت الهی از انسان است که از طریق آن خدا انسان را می‌شناسد. امام در اصل می‌گوید آن‌کس که ما را می‌شناسد خدا او را به‌مثابه موجودی از بهشت می‌شناسد. در

۱. پیشتر بیان شد که امام آیه معرفت است نه متعلق معرفت

مرحلهٔ دوم، امام می‌گوید معرفتی که مؤمن از ما دارد، معرفتی است که او از خدا دارد. در مرحلهٔ سوم معرفتی که خدا از مؤمن دارد معرفتی است که مؤمن از ما دارد. با شناختن ما، او نسبت به خود، به مثابه موجودی از بهشـــت معرفت دارد و این معرفت، آن معرفتی اســـت که خدا از او دارد. برعکس، هرکس ما را رد کند، درکی از خود دارد که وبال اوســـت؛ «کسی در آتش قدم نمی‌گذارد مگر آنان که منکر ما می‌شوند و ما خود آن‌ها را انکار می‌کنیم»؛ و چنین است معرفتی که خدا از کسانی دارد که ما را منکر می‌شوند. این خود منکر است که خدا را از بهشت خویش دور می‌کند و این همان است که دوزخ اوست. بدین ترتیب، در مرزی که معرفت امام و معرفت به خویش به هم می‌پیوندند، معنای ظاهری اعراف کامل‌ترین حقیقت خود را به‌خود می‌گیرد: امام در واقع اعرافی است که بهشت و دوزخ را از هم جدا می‌سازد.