

امامت در مقایسه دو رویکرد کلامی و فلسفی

مرتضی یوسفی راد*

چکیده

موضوع امامت نزد متفکران اسلامی، اعم از متکلمان و فلاسفه، از دغدغه‌ها و مسائل اساسی و ذهنی آنها بوده است. نزد فلاسفه اسلامی از آن جهت محل توجه بوده که امام علیه السلام، هدایت‌کننده جامعه فاضله به سوی کمالات و سعادت بوده و از آن جهت مورد توجه اساسی متکلمان واقع شده که امام علیه السلام با پذیرش ریاست دینی و دنیایی جامعه، پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله حافظ هویت دینی می‌شد. در مقاله حاضر، این مسئله از جهت روشی که متکلمان و فلاسفه در بررسی امامت به کار می‌گیرند و از حیث ماهیت و نقش و هدفی که برای امامت و وجود امام قائل‌اند، بررسی شده و ضمن اعتقاد نویسنده به وجود موارد افتراق و اشتراک، این موارد به اجمال مورد بحث واقع شده‌اند.

واژگان کلیدی

امام و امامت، رویکرد کلامی، رویکرد فلسفی، متکلمان شیعه، فلاسفه اسلامی.

* دانشجوی دکتری و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. myusefy@gmail.com

تاریخ تأیید: ۸۹/۶/۳

تاریخ دریافت: ۸۸/۷/۱۱

طرح مسئله

امامت در تفکر اسلامی و در میان متفکران و علمای اسلامی، مسئله‌ای اساسی و از دغدغه‌های مشترک آنها بوده است. فلاسفه و متکلمین در مبانی خود، دستیابی به کمالات بالقوه انسان را متوقف بر وجود یک نظم دنیوی همراه با امامت و سیاست الهی می‌دانند. چنین شأن و منزلتی نزد آنها، در شخصی به نام «امام» محقق شده و عینیت می‌یابد. البته آنها این مسئله را بسته به نوع رویکرد فکری و تمایز روشی خود بررسی کرده و ضمن وجود اشتراکاتی میان خود نظیر هدایت و امامتِ امام از زندگی دنیوی، تمایزاتی نیز میان خود قائل شده‌اند. آنچه در این مقاله مورد نظر است، بررسی وجوه تشابه و تمایزاتی است که میان این دو رویکرد در این موضوع وجود دارد. بنابراین، سؤال اصلی آن است که امامت در دو رویکرد فلسفی و کلامی، از چه وجوه اشتراک و افتراقی برخوردار است؟ ادعا شده که می‌توان تمایزات و تشابهات مبنایی برای این دو رویکرد از مسئله امامت بیان کرد.

چارچوب نظری بحث

وجوه اشتراک و تمایز دو رویکرد را می‌توان از حیث روشی که فلاسفه و متکلمین در بحث وجوب و اثبات مسئله امامت به کار می‌گیرند و از حیث ماهیت، هدف و نقشی که آنها برای امامت و امام قائل‌اند، بررسی و با یکدیگر مقایسه کرد.

در این بحث، هدف نویسنده طرح آرای متکلمین شیعه است که امامت را به عنوان اصل (نه فرع دینی) پذیرفته و روش عقلی را در اثبات و تبیین و توصیف آن بسیار به کار برده‌اند و این ویژگی از زمان «خواجه نصیرالدین طوسی» و پس از آن، بیشترین کاربرد را پیدا کرد.

ساختار این مقاله از دو گفتار تشکیل شده است: در گفتار اول، بحث از چیستی امامت در دو رویکرد فلسفی و کلامی است و در آن تعریف‌هایی از امامت و نیز دیدگاه‌های فلاسفه و متکلمین از چیستی امامت بیان شده تا ماهیت امامت در هر دو رویکرد مشخص شود. در گفتار دوم، با در نظر گرفتن روشی که متکلمین و فلاسفه در مباحث

کلامی و فلسفی خود در وجوب و اثبات امامت اتخاذ می‌کنند و نیز با توجه به چیستی و ماهیتی که برای امام و امامت در نظر دارند و به اعتبار هدف و نقشی که برای آن قائل‌اند، به وجوه تشابه و تمایز این دو می‌پردازیم.

چیستی امامت

امامت و امام از حیث لغوی، معانی گوناگونی دارند. این دو مفهوم در لغت عرب، در معانی‌ای همچون اقتدا و تبعیت، سرپرست، طریق و راه (طریحی، ۱۳۷۵: ۶ / ۱۴ و ۱۵)، پیشوا (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۲۶) به کار رفته و عرب زبانان، هنگام استعمال آن دو، این نوع معانی را اراده کرده‌اند.

ماوردی (۴۵۰ - ۳۶۴ ق) در تعریف امامت می‌گوید: «الامامة ریاسة عامة فی امر الدین والدنیا خلافة عن النبی ﷺ». (ماوردی، ۱۴۱۰ ب: ۲۹) او در این تعریف، با قید «ریاسة عامة فی امر الدین و الدنیا»، امام را در همه امور دینی و دنیوی زندگی می‌کشانند و با تعبیر از «خلافة عن النبی»، جانشینی وی از پیامبر ﷺ و واجب اطاعه بودنش را می‌رساند. خواجه نصیرالدین طوسی نیز چنین می‌گوید: «الامامة ریاسة عامة دینیة مشتملة علی ترغیب عموم الناس فی حفظ مصالحهم الدینیة والدنیویة و زجرهم عما یضرهم بحسبها». (حلی، بی‌تا: ۷۷)

در این تعریف، قید «عامه» امامت را از دیگر منصب‌های ولایت امام، مانند قضاوت و حکومت در شهرها و ایالت‌های دیگر متمایز می‌کند؛ چنانچه قید «ریاسة دینیة» حکومت و ریاست امام را با دیگر حکومت‌های غیردینی و پادشاهی جدا می‌سازد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۵۱ و ۵۲) به یقین، نخستین و اصلی‌ترین دغدغه متکلمین، حل مسئله سرپرستی و ریاست جامعه دینی پس از نبی ﷺ و رجوع نشدن آن به دوران پیش از اسلام و جاهلیت حاکم بر آن بوده است؛ هر چند در اندیشه متکلمین شیعه، مسئله ریاست جامعه در شخصی متعین می‌شود که از طرف پیامبر اسلام ﷺ تعیین شده، اما در اندیشه متکلمین اهل سنت،

تعیینی وجود ندارد و پیامبر اسلام ﷺ کسی را به شخصه معین نکرده است.

امامت نزد فلاسفه، نه ناظر به جانشینی پیامبر ﷺ که ناظر به رکن اساسی جامعه فاضله و به عبارتی، رهبری و هدایت آن به سوی فضیلت‌ها و کمالات است تا تمام افرادی که قابلیت نیل و دستیابی به کمالات و فضیلت‌ها را دارند، بتوانند از راهبری ریاست فاضله جامعه برخوردار شده و از معارف و کمالاتی که امام از آنها برخوردار بوده و آنها را در جامعه رواج داده و هنجار ساخته، بهره لازم و کافی را ببرند. درحالی که دغدغه متکلمین در مسئله امامت، دفع و رفع جامعه از خلأ رهبری در قلمرو همه امور دینی و دنیوی پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ است. اما فیلسوف، دغدغه شخصی را دارد که از همه امتیازات کمالیه بشری برخوردار باشد و بتواند رکن اساسی جامعه فاضله شود و تا تحقق فضیلت‌ها و تثبیت کردن آنها، هدایت آن را عهده‌دار باشد.

خواجه طوسی، در رویکرد فلسفی خود از مسئله امامت در دستگاه فلسفی خود و شأن و جایگاهی که برای امام در نظم و نظام و جامعه فاضله خود ترسیم کرده است، امام و امامت را چنین می‌داند:

... و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود. (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۵۳)

در تعبیر و تعیین جایگاه فلسفی، امام به تعیین جهت و هدف‌گذاری جامعه برآمده و حرکت عمومی جامعه را در سیر و جهت عمودی قرار داده و خود، راهبری آن را بر عهده دارد و به آنچه نظام فضیلت‌ها می‌طلبد، بر می‌آید. او بدین منظور، به تقدیر و تعیین جایگاه‌ها و ارزش‌ها و معین کردن افراد در شأن و جایگاه شایسته خود و تعیین قوانین و مقررات نظام‌آور عادلانه بر می‌آید. آنچه در رویکرد فلسفی، امامت را با نبوت جدا می‌کند، آن است که امام «سان» و «آورنده شریعت» نیست، بلکه بر طبق شریعتی عمل می‌کند که قوانین جامعه براساس آن شریعت تنظیم و مدون شده است. در این صورت، در رویکرد فلسفی، «نبی» قوانین ثابتی را در شریعت خود وضع می‌کند و آنها را از طریق

وحی الهی دریافت می‌کند، اما امام فراتر از وضع قوانین ثابت، به صدور احکامی برمی‌آید که فقط هدایت و راهبری جامعه آنها را اقتضا داشته است. به گفته خواجه نصیرالدین طوسی:

پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند و این شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی و در عبارت محدثان (متأخرین)، او را شارع و اوضاع او را شریعت و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن شخص را در عبارت قدما «ملک علی‌الاطلاق» گفته‌اند و احکام او را صناعت ملک و در عبارت محدثان او را «امام» و فعل او را امامت. (همان)

آنچه در این رویکرد، امامت را با نبوت نزدیک می‌کند و بلکه در مصداق یکی می‌کند، حیثیت رهبری آن در جامعه، به‌سوی هدفی است که فیلسوفان در جامعه فاضله برای آن جامعه معین کرده‌اند.

این حیثیت نزد فیلسوفان، در شخص نبی در زمانی که ریاست فاضله را بر عهده دارد، جمع شده و در زمانی که جامعه فاضله از ریاست مماثل برخوردار است (فارابی، ۱۴۰۳: ۴۳)، در شخص امام تعیین یافته است.

نزد فلاسفه، آنچه برای نبی و امام شأن امامت می‌آورد، حیث ریاست فاضله او، نه شأن قانون‌گذار بودن او بر جامعه است. چنین حیثی باعث می‌شود که این دو، عنوان ریاست (رئیس اول و رئیس مماثل) به خود بگیرند. به عبارت دیگر، نبی به حیثیت شارعیتش، قانون‌گذار می‌شود، اما به حیثیت هدایت و راهبری‌اش از جامعه و اجرای سیاست فاضله بر جامعه، شأنیت ریاست فاضله را به خود می‌گیرد و فرد پس از او نیز شأنیت ریاست را به خود می‌گیرد، هر چند ریاست مماثل باشد.

البته خواجه نصیرالدین طوسی به ملاحظه لوازمات ذاتی و عقلی یک جامعه سیاسی، به ویژه جامعه فاضله‌ای همچون «قانون»، میان نبی و امام تمایز قائل می‌شود. وی قانون را برای جامعه سیاسی، ضروری و واجب عقلی می‌داند. به همین دلیل، کارکرد اولی و

اساسی نبی را قانون‌گذاری و او را به‌عنوان «سان» و واضع قانون می‌داند. چنین قانونی تا مادامی که این جامعه تغییر نکند، ثابت است و نبی، آنها را برای تنظیم زندگی مردم از طریق وحی دریافت می‌کند. «و کان هذا الانسان هو الذی یوحی الیه... فیکون ... بما یفیض منه الی قوّه المتخیلة نبیاً منذراً». (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۲۵)

اما وی در کنار قانون براساس دستگاه فلسفی خود، تعیین هدف و غایت را نیز برای جامعه قائل است که جامعه به فردی نیاز دارد که در رأس آن قرار گیرد که هادی جامعه به سوی هدف و غایت معین شده باشد و تا دستیابی به جامعه مطلوب و استقرار و ثبات فضیلت‌ها آن را رهبری کند. چنین جامعه‌ای جهت تعیین سیاست‌های مطابق با هدف جامعه و جهت تأسیس نهادهای مورد نیاز و تعیین معیارهایی برای حاکمان شایسته و بسترسازی و تحقق ارزش‌ها، نیاز دارد که پیوسته احکامی را وضع کند، یا تغییر دهد و یا احکامی را از اعتبار ساقط کند. وی چنین کارکردی را برای ریاست جامعه - اعم از اینکه به تعبیر فارابی رئیس اول یعنی نبی باشد یا رئیس مماثل - قائل است.

رئیس مدینه که مقتدای ایشان بود و ملک اعظم و رئیس الرؤسای به حق او باشد، هر طایفه‌ای را به محل و موضع خود فرو آورد و ریاست و خدمت میان ایشان مرتب گرداند. (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۸۴)

اما در هر صورت آنچه به تکمیل خلق منجر می‌شود و افراد جامعه را به سوی ظهور و بروز و فعلیت دادن استعدادهای کمالی انسان سوق می‌دهد، حیثیت ریاست و امامت است.

یکی از اقسام سیاست، سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازمه‌اش نیل به سعادت. (همان: ۳۰۱)

بنابراین، فلاسفه اسلامی از طریق مستقلات عقلیه و حکم عقل به نیاز امام، جهت نیل انسان به کمالات و سعادات و نیل به مراتب قرب الهی وارد می‌شوند و آن را کبرای استدلال خود قرار می‌دهند و به ضرورت آن حکم می‌کنند؛ یعنی امام در جامعه فاضله هادی و رساننده به کمال است و هر آنچه رساننده به کمال باشد، به حکم عقل وجودش واجب و ضروری

است. پس وجود امام جهت هدایت جامعه در نیل به مطلوب و نیل به کمالات ضروری است. البته می‌توان حکم عقل به ضرورت امامت و امام را از منظر «انسان کامل» و نقش او در سلوک الی الحق را هم بررسی کرد؛ آن‌گونه که صدرالمألهین تحلیل کرده و گوید:

ان عمارة العالم الارضی و وجود افراد الانسان و سائر الحيوانات و غيرها من الكائنات انما یکون بوجود العالم الربانی. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱: ۶/ ۲۹۹ و ۳۰۰)

مرتضی مطهری نیز این منظر را مورد تأکید قرار داده است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۴/ ۸۴۸ و ۸۴۹) این نوع رویکرد که می‌توان آن را رویکرد عرفانی نامید، ابعاد ژرف‌تری از حقیقت امامت را نشان می‌دهد.

در رویکرد فلسفی از امامت هم می‌توان به ملاحظه ریاست فاضله و غایت‌گذاری سعادت قصوی برای جامعه از ضرورت امام و وجوه گوناگون این ضرورت بحث کرد، به طوری که در فلسفه مشایی مورد توجه است و هم می‌توان از ضرورت آن به ملاحظه «ولی» و «انسان کامل» و به عبارتی، شأن معنوی آن در کنار شأن دنیوی‌اش و ریاست آن در جامعه فاضله و در نیل به قرب الهی، بحث کرد.

وجوه اشتراک رویکرد کلامی و فلسفی

وجوه اشتراک این دو رویکرد را می‌توان از جهات اشتراک در روش، ماهیت، هدف و نقش‌هایی که این دو رویکرد برای امام قائل‌اند، مورد بررسی قرار داد.

۱. وجوه اشتراک روشی

وجوب عقلی امام

همه فلاسفه و متکلمین اسلامی معتقدند که عقل انسان برای دریافت همه حقایق و معارف عالی و حقیقی کافی نیست. از سوی دیگر، خداوند انسان را به حق و حقیقت دعوت می‌کند و چنین دعوتی نیاز دارد که علاوه بر استفاده از عقل خود، در استفاده از معارف حق و تشخیص راه‌های وصول به حق، از کسانی استفاده کند که او را به چنین مقصودی می‌رساند. از سوی دیگر، بر مبنای فلاسفه و متکلمین، خداوند انسان را به حال

خود رها نکرده تا سر از هر چیزی درآورد، بلکه بر مبنای نظریه عنایت و فیض الهی (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳/۳۱۸) که فلاسفه آن را در وجوب نبی و امام اقامه می‌کنند و بر مبنای نظریه لطف (حلی، ۱۴۱۵: ۴۳۹) که متکلمین آن را در وجوب امام ارائه می‌دهند؛ برای او هادی و راهبر نیز تعیین کرده است. چنین کسی همان شخصیتی است که بر اساس مبنای فلاسفه و متکلمین «امام» است.

۲. اشتراک در چیستی و ماهیت امامت

یک. تأیید الهی امام

از دیگر وجوه مشترک امامت در این دو رویکرد، تأییدی است که خداوند بر شخص امام دارد و او چه از باب عنایت که فلاسفه بدان قائل‌اند و چه از باب لطف که متکلمین بدان قائل‌اند، مقرب خداوند در ایجاد انتظام و سامان زندگی دنیوی و معنوی و هدایت افراد است. فارابی آنچه را که نبی در شأن نبوت و امامت به دست می‌آورد تا علوم و معارف و حقایق به او افزوده شود، «قرب» او به خداوند می‌داند. (فارابی، ۱۹۹۱: ۲۶۹) امام با توجه به ارزش و جایگاهی که نزد خداوند دارد، برخوردار از علم و معرفت الهی است و او، این علم را در خدمت مردم و رشد و کمالات آنها قرار می‌دهد.

نزد متکلمین نیز امام، به جهت تقرب که به خداوند دارد، هر نوع اطاعت مردم از او، موجب نزدیک شدن بنده به خداوند می‌شود. (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۴۰۹)

دو. امام؛ متخلق به کمالات الهی

در هر جامعه‌ای، استقرار هر نوع نظم و با هر نوع ماهیتی نیازمند آن است که مردم از حاکم و ریاست جامعه اطاعت کامل داشته باشند. چنین امری یک ضرورت عقلی است. در جوامع دینی و اسلامی که جامعه از اهدافی عالی برخوردار است، رهبر و امام بایستی متخلق به ارزش‌های کمالی و کمالات نفسانی و قرب الهی باشد. به همین جهت، هم متکلمین و هم فلاسفه، حکم به ضرورت برخورداری امام از تقرب الهی می‌کنند.

ابن‌سینا فیلسوف مشایی، این ضرورت را چنین بیان می‌کند: «فاذن یجب ان یمتاز الشارح منهم باستحقاق الطاعة لیطیعه الباقون فی قبول الشریعة». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳/۳۷۲) خواجه نصیرالدین طوسی نیز در تقریر فلسفی خود از امامت، امام را کسی می‌داند که به

تأیید الهی از دیگران ممتاز شده باشد: «و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران.» (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۵۳)

متکلمین نیز با نظر به اینکه امام را جانشین پیامبر ﷺ می‌دانند، به یقین این شأن و شایستگی را برای کسی می‌دانند که از کمال ایمان به خداوند متعال و پیامبرش و کمالات معرفتی به انواع صفات و کمالات برخوردار باشد و گرنه شایسته خلافت الهی نخواهد بود. علامه حلی در شرح خود، به قواعد العقاید خواجه نصیرالدین طوسی، معتقد است که اگر این شایستگی نبود و اگر از همه مردم زمانه از جهت علم و افضلیت و زهد، برتر نباشد، وجهی برای امامت امام به‌عنوان کسی که برگزیده خدا باشد، وجود ندارد: «و لان الامام اعلم الخلق و افضلهم و ازهدهم لامتناع المساواة و الالزم الترجیح من غیر مرجح». (حلی، بی‌تا: ۷۹)

سه. منصوب نشدن آن از طرف مردم

متکلمین شیعه و فلاسفه اسلامی می‌گویند انسان معمولی و عادی که به درجات کامله خود نرسیده، به علت ضعف‌ها و کاستی‌هایی که در دریافت معارف عالییه و اتصاف به فضیلت‌های کامله دارد و چون ممکن است در معیارهای کمال و در تعیین مصداق، دچار خطا و اشتباه و انحراف شود، نمی‌تواند امام را تعیین کند.

متکلمین این نوع قضاوت در مورد میزان توانایی و ضعف و ناتوانایی‌های انسان عادی را از کلام معصومان دریافت می‌کنند و آن را برای خود در بحث امامت و نحوه تعیین و تعیین آن مبنا قرار می‌دهند.

امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

آیا مردم شأن و جایگاه امامت را در میان امت و نقش امام را در رهبری مردم به درستی می‌دانند تا در گزینش آن، اجازه دخالت داشته باشند؟! با این حساب، چه کسی می‌تواند او را بشناسد و بتواند انتخابش کند؟... (کلینی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۶۰ - ۲۶۲)

بنابراین، تعیین و معرفی امام متوقف بر نصب الهی از طرف خداوند به واسطه وحی یا الهام الهی است.

از دیدگاه صدرالمتهلین بر مبنای قاعده امکان اشرف، امام نسبت به امت از برترین درجه وجودی برخوردار است و احاطه امت بر مقام و منزلت او ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۲۰)؛ چنانچه وی مقام امامت و ولایت را به تبعیت مردم لازم نمی‌داند. (همو، ۱۳۶۷: ۴۵۷ - ۴۵۵)

فارابی نیز، بر این باور است و تصریح می‌کند که «امام، امام است چه کسی او را بشناسد یا نشناسد و چه کسی او را معین بکند یا نکند». (فارابی، ۱۹۸۹: ۴۹) نزد فلاسفه اسلامی، امام به جهت شایستگی وجودی، شریف‌ترین وجود امکانی است و موجودات امکانی آخس و پست‌تر، امکان درک و فهم شرافت وجودی او را ندارند؛ چنانچه اتصاف او بر توانایی ارتباطش با عقل فعال چنین قابلیت و شایستگی را به او می‌دهد.

۳. وجوه اشتراک در هدف و نقش و کارکرد

یک. امام برقرار کننده نظم و امنیت

متکلمین و فلاسفه اسلامی در ضرورت امام برای سیاست‌ورزی و نظام‌دهی جامعه مسلمان، هم در امور دینی و هم امور دنیایی اتفاق نظر دارند. متکلمین در تعریف خود از امامت، عنصر اساسی تعریف را نظام یافتن امور دینی و دنیایی می‌دانند. آنها معتقدند از آنجایی که امور دنیایی مردم با قوانین دینی و احکام شریعت تنظیم می‌شوند، ناگزیر باید کسی ناظم امور باشد که از دین خدا آگاهی کامل داشته باشد و چنین شخصی در «امام» تعیین می‌یابد. در تمام تعریف‌هایی که از امامت وجود دارد، این نوع هدف از امامت دیده می‌شود؛ مانند علامه قوشجی که در تعریف امامت می‌گوید: «ریاسة عامة فی امر الدین و الدنيا خلافة عن النبی»، (قوشجی، بی تا: ۴۷۲) توجه اساسی این تعریف از امامت، سیاست ورزیدن در تنظیم امور دینی و دنیایی مردم است؛ چنانچه فلاسفه در توجیه ضرورت نبی و ایفای نقش نبوت در ارشاد و قانون‌گذاری و ایفای نقش امامت با اجرای عدالت از طریق نظام‌دهی به روابط میان افراد جامعه و اجرای عدالت و پیشگیری از ظلم و تجاوز به حق یکدیگر وارد می‌شوند.

به نظر فلاسفه اسلامی، کسی که می‌تواند میان افراد روابط عادلانه‌ای برقرار کند و

مانع ظلم دیگران شود، امام یا رهبر و مدبر است. «و لابد فی المعاملة من سنة و عدل و لابد للسنة والعدل من سان و معدّل». (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۱۴)

بنابراین، مشترکات این نوع رویکرد آن است که در هر دو، منشأ طرح بحث از امامت و توجیه فلسفی و کلامی از آن، نظم سیاسی حاکم بر جامعه دینی و دین‌داران است. ویژگی دینی بودن ماهیت جامعه، اقتضا می‌کند که امام و رهبر جامعه، به ترسیم نظامی از جامعه برآید که امور دنیایی مردم با احکام دینی، نظام می‌یابد. امام باید با علم بر آنها و با اقتضائاتی که سیاست ورزیدن دارد، جامعه سیاسی دین‌دار را سامان‌دهی کند.

دو. امام هدایت‌گر جامعه

در تفکر اسلامی با همه گرایشاتی که در خود دارد؛ مانند گرایش‌های فلسفی و کلامی، جهان هستی و انسان از مبدأ و منشأ واحدی برخوردارند و از غایتی واحد پیروی می‌کنند. قرآن کریم، مبدأ و غایت هستی و انسان را خداوند و به‌سوی او می‌داند. از سوی دیگر، اسلام دینی اجتماعی است. دستورها و برنامه‌ها و اهداف آن، ناظر به حیات اجتماعی و ارتباط افراد با یکدیگر در یک روابط منظم و منسجم بوده و هدفش کمال انسانی است. فلاسفه اسلامی در تبیین فلسفی خود، وجود کسی که مسئولیت هدایت جامعه را به سوی هدفی که مبانی دینی اقتضای آن را دارد، ضروری می‌دانند. نزد اینان کسی که شأنت و شایستگی لازم جهت هدایت جامعه در حرکتش به‌سوی کمالات مطلوب و در نیل انسان به سعادت را داشته باشد، امام و هادی است؛ اعم از اینکه پیامبر باشد و شأن نبوت داشته و یا تنها امام باشد و از الهامات غیبی و شهودی برخوردار باشد. در اندیشه فلسفی ملاصدرا، اگر وحی و نبوت یکی از لوازم هدایت انسان در مسیری باشد که خداوند تعیین کرده است، وجود هادی و امام، لازمه دیگر آن است. «لابد للخلق من الهادی الی کیفیة تحصیل المصالح و طلب المساعی و المناجیح». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۸: ۲۷۳)

در حقیقت نزد متکلمین شیعه مقام امامت، نه صرف ارائه طریق بلکه مقام تحقق بخشیدن به اهداف مذهب و هدایت به معنای «ایصال الی المطلوب» است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۸۰) هدایتی که مقصود نظر متکلمین است، عبارتند از: هدایت

تشریعی و تحقق برنامه‌های دینی، اجرای حدود الهی، تربیت و پرورش دین‌داران و هدایت تکوینی و تأثیر باطنی و نفوذ معنوی امام. به هر حال، آنچه هدف همه امامان شیعه و پیامبران اولوا العزم، همچون حضرت ابراهیم علیه السلام بوده، هدایت انسان به آنچه دین اسلام در نظر دارد، است.

هر دو رویکرد، از آن جهت امامت را واجب و وجود شخص امام را ضروری می‌دانند که در تفکر دینی مسلمانان جهان از یک مبدأ و غایتی برخوردار است و مسیر تعالی انسان، همان غایتی است که جهان دارای آن است و چون انسان به تنهایی توانایی نیل به آن غایت منظور را ندارد، امام به عنوان هدایت‌گر افراد جامعه آن را به‌سوی غایتشان رهنمود می‌کند. نزد همه متکلمین و فلاسفه اسلامی عقل بشری برای شناخت ابعاد زندگی و سعادت و طریق هدایت به آن، لازم اما کافی نیست. بنابراین، شناخت آنچه سعادت‌آور است، اما علم و معرفت به آن در قلمرو درک عقل بشری نیست را خداوند از طریق پیامبر به انسان عطا می‌فرماید: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ». (نساء/ ۱۱۳)

خداوند به وسیله پیامبر، آنچه انسان از درک مصالح و مفاسد خود عاجز است را ابلاغ می‌کند. (حمصی رازی، ۱۴۱۲: ۳۷۳ و ۳۷۴) اما آنچه می‌تواند جامعه را «ایصال الی المطلوب» کند، امام است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۸۰)

سه. رواج خیرات

این دو رویکرد، در رواج خیرات اعم از رواج معارفی - که هدایت و تعالی را در پی دارد - و رواج اعمالی - که به تزکیه نفس می‌انجامد - اشتراک دارند. در مبانی دینی، زندگی و حیات محدود به زندگی و حیات مادی نبوده، بلکه زندگی و انسان دارای ماهیت دوگانه مادی و معنوی است؛ به‌طوری که زندگی مادی باید هم‌سو و در خدمت زندگی معنوی قرار گیرد.

در تفکر دینی اعم از تفکر فلسفی و کلامی، اگرچه انسان می‌تواند به تنهایی زندگی مادی را با عقل نفع‌طلب و عقل جزئی خود مدیریت و منافع خود را تحصیل کند، اما در این نوع تفکر، انسان کمالات و سعادت‌های غیرمادی نیز دارد که از اهمیت بسیاری نیز برخوردار است. این نوع زندگی، نیاز به معارفی دارد که از منبع وحی و الهی دریافت شده

و متناسب با ابعاد کمالی انسان است و تحصیل آنها از انسان عادی و انسانی که از دریافت‌های الهی بهره‌ای ندارد، ممکن نیست.

فلسفه نبوت پیامبر ﷺ بیان مصالح و مفاسدی است که غیر از خدای سبحان، کسی از آن اطلاعی ندارد و این تنها دلیل نیکو بودن بعثت انبیاست. (ابوالصلاح حلبی، ۱۳۶۳: ۱۰۳) در تفکر دینی اعم از فلسفی و کلامی، شخص امام به جهت شایستگی و کمالاتش نه تنها «ایصال الی المطلوب» دارد، بلکه معارف خود را از منبع الهی دریافت می‌کند (ابن میثم، ۱۴۰۷: ۶۷) و آنها را در میان مردم رواج می‌دهد تا مردم با دریافت آنها، کمالات نظری و عملی را تحصیل کنند و مانع از مفاسد و منکرات شوند.

وجوه تمایز رویکرد کلامی و فلسفی

امامت را می‌توان از منظر دو رویکرد کلامی و فلسفی از حیث روش متکلمان و فیلسوفان و نیز از حیث ماهیت، هدف و نقشی که هر دو رویکرد برای امام قائل‌اند، بررسی کرد و به تمایزهایی میان آنها دست یافت.

۱. وجوه تمایز روشی

یک. وجوب عقلی و یا وجوب عقلی و شرعی بر امامت

متکلمین در اثبات و ضرورت اصل امامت و وجوب امام، از دو طریق وارد می‌شوند. آنها هم از طریق برهان و استدلالات عقلی مانند استدلال بر قاعده لطف و هم با ادله شرعی و نقلی به اثبات آن می‌پردازند.

«لطف» در لغت به معنای نیکی و احسان، آگاهی به ریزه‌کاری‌ها و رفیق و نرمی است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵ / ۱۲۰) اما در اصطلاح، موهبتی است که در پرتو آن، اسباب اطاعت از دستورهای مولی فراهم و زمینه‌های دوری از معصیت او مساعد می‌شود و نزد متکلمین بی‌گمان نصب امام این‌گونه بوده و از این ویژگی برخوردار است. پس نصب امام بر خداوند حکیم الهی واجب است. (حلی، ۱۴۱۵: ۴۳۹)

متکلمین بر پایه قاعده لطف، استدلالات عقلی گوناگون دیگری را برای این منظور اقامه می‌کنند و جای ذکر آنها در این مجال نیست و به آنچه ذکر شد، بسنده می‌شود.

آنها در اثبات امامت از ادله شرعی و نقلی آیه‌های قرآن کریم و روایت‌های ائمه معصومان علیهم‌السلام استفاده می‌کنند.

یکی از آیه‌هایی که قائلین به امامت، بر آن استدلال می‌کنند، آیه شریفه: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره / ۱۲۴) است. در بحث چیستی مفهوم امامت، گفتیم که مراد از امام، ریاست و زعامت در امور دین و دنیای مردم است و این امر، به تخصیص آن برای جانشینان پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم اختصاص ندارد، بلکه خداوند برای بعضی از پیامبران نیز (مانند حضرت ابراهیم علیه‌السلام)، شأن امامت قائل شده است. براساس این آیه خداوند متعال، حضرت ابراهیم علیه‌السلام را برای تمام مردم امام قرار داده است. امام طبق آیه‌های قرآنی، به معنای هادی و مقتداست و این بدین معناست که ابراهیم علیه‌السلام علاوه بر اینکه همانند همه پیامبران به ارائه طریق و راهنمایی از طریق نصیحت و موعظه برآمده، رهبری و هدایت مردم به سوی حق را نیز عهده‌دار بوده و این شأنی است که خداوند پس از نبوتش به او عطا فرموده است. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱ / ۴۱۰ و ۴۱۱)

فلاسفه به اقتضای داشتن روش عقلی، امامت را با رویکرد فلسفی آن، مورد بحث قرار می‌دهند. آنها با استفاده از احکام عقلی، با یک ضرورت عقلی برای جامعه سیاسی و برخورداری از ریاست فاضله چنین جامعه‌ایی و برای متمایز کردن آن با جوامع غیرمطلوب؛ اعم از کسانی که ماهیت فسق و فساد داشته و آنهايي که مردم را به جهل و گمراهی می‌برند و گروهی که مردم را از مسیر حق منحرف می‌کنند، به توجیه و تبیین فلسفی از ماهیت و ضرورت و کارکردهای امامت می‌پردازند. در این رویکرد، فیلسوف با توجه به هدف و غایتی که ماهیت فاضله داشته و برای جامعه سیاسی و سیاست منظور می‌کند، به حکم عقل به ضرورت آن می‌رسد تا جامعه فاضله از ریاست فاضله برخوردار شده و سیاست فاضله را پیشه خود کند و جامعه سیاسی را از وضع موجودش به وضع مطلوب هدایت کند.

در این باره خواجه نصیرالدین طوسی نوشته است: «فالمدير للنوع الذي يسوقه من النقصان الى الكمال لابد». (طوسی، ۱۳۵۹ الف: ۳۶۹) نزد وی حکم به ضرورت امام در

جامعه فاضله که امام در آن نقش رهبری جامعه به سوی کمالات را دارد، از ضرورت‌های عقلی است و فیلسوف در برقراری نسبت میان جامعه فاضله و امامت آن، از آن بهره می‌برد. اما متکلمین چنین محدودیتی در ارائه ادله ندارند.

دو. امام بر پایه دو اصل لطف و عنایت

در رویکرد کلامی فرض بر این است که عقول بشری مستقل از درک مصالح و مفاسد خود نیستند و خداوند از روی لطف، انسان‌ها را متنبه و آگاه می‌سازد و امام، مجرای چنین لطفی است. او در میان مردم، به بیان مصالح و مفاسدشان می‌پردازد. مصالح را معرفی می‌کند و مانع از انجام مفاسد می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی در مقام یک متکلم می‌گوید:

چون خداوند خلق را بیافرید و غرض مصلحت ایشان بود، تنبیه ایشان به مصلحت و مفسدتی که عقول ایشان به ادراک آن مستقل نبود، لطف باشد.
(طوسی، ۱۳۳۵: ۳۴)

در رویکرد فلسفی نیز فرض بر این است که عقول بشری در درک مصالح و مفاسد خود کافی نیست، اما از سوی دیگر، خداوند علت برای نظام خیرات است و عالم و زندگی، به امام جهت هدایت به خیرات نیاز دارد.

«ابن سینا» عنایت را به معنای «کون الواجب عالماً بنظام الخیر لذاته و علة للنظام الخیر لذاته و راضیاً بنظام الخیر» می‌داند. (ابن سینا: ۱۴۰۴ ب: ۴۱۴) نزد وی به حکم عقل هرگونه علیت خداوند برای نظام خیر در عالم ارضی و عالم کون و فساد و عالم محسوسات (در تعابیر فلاسفه مشایی) و عالم دنیوی و عالم سفلی (در تعابیر حکمت متعالیه) نیازمند است که نظام عالم دنیوی و زندگی و نظم سیاسی در آن بر پایه رهبری به سوی عالم خیرات و معقولات و عالم اخروی باشد.

بنابراین، این دو رویکرد هر چند در مبنا و به عبارتی عدم استقلال و عدم کفایت عقل بشری در درک تمام مصالح و مفاسد با یکدیگر مشترک‌اند، اما در نوع پایه‌گذاری بر این مبنا و نحوه استدلال با یکدیگر متفاوت می‌شوند؛ به طوری که در رویکرد کلامی، امام نقش آگاهیدن و در رویکرد فلسفی، نقش جامعه را برعهده دارد.

۲. وجوه تمایز در چیستی امام

یک. علم امام در تبیین میان الهامات الهی و اتصال به عقل فعال

در رویکرد کلامی، امام از طریق نصب پیامبر به امامت می‌رسد و به اعتبار چنین انتصابی از علم لدنی و علم الهی برخوردار می‌شود. اما در میان متفکران اسلامی اعم از فلاسفه و متکلمین نیاز داشتن جامعه در انتظام و دست‌یافتن به کمالات، معارف کمال‌آور و به قانون و شریعتی که بتواند این منظور را تأمین کند، امری مسلم است. انسانی که در جامعه مسلمان و دین‌دار تعریف می‌شود، انسانی هدفمند و کمال‌طلب است که به معارفی نیاز دارد که بتواند استعدادها و توانمندی‌های خود را با آنها ظهور و بروز دهد و عملی سازد.

از سوی دیگر، در تفکر فلسفی، انسان غیرنبی، غیرامام و غیرفیلسوف، توانایی دریافت و تحصیل تمام آنچه سعادت‌آور است را ندارد و آن کس که چنین توانایی را دارد، حکیم کامل، امام و رهبر و هادی جامعه است. او از طریق اتصال قوه عاقله و متخیله‌اش به عقل فعال، موفق به دریافت قوانین شریعت و معارف سعادت‌آور می‌شود و آن را در اختیار مردم می‌گذارد. به عبارتی بهتر، در طریق فلاسفه، عقل فعال واسطه قبول الهام می‌شود. ابن‌سینا گوید:

انسان ممکن است به چنان مرحله‌ای از معنای نفس و اتصال به مبادی عقلی برسد که قوه حدسش مشتعل شود؛ یعنی بتواند از جانب عقل فعال قبول الهام کند. (ابن‌سینا، ۱۳۱۸: ۷۹ و ۸۰)

صدرالمتألهین نیز در تأیید آن می‌گوید: «بل یکاد زیت عقله (نبی و ولی) المنفعل یعنی لغایة استعداد العقل الفعال...». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۰۸) متکلمین در توجیه و تبیین برخورداری امام از چنین معارفی، از طریق الهامات الهی و علم لدنی وارد می‌شوند و چیزی به نام عقل فعال را که فلاسفه در تبیین خود بدان نیازمندند قائل نیستند یا از این طریق وارد نمی‌شوند.

معمول متکلمین شیعه، منابع علم و معرفت امام را در تعلیمات از پیامبر اسلام ﷺ و از راه الهام از جانب خداوند می‌دانند. خواجه نصیرالدین طوسی به‌عنوان یک متکلم از آن به علم لدنی تعبیر می‌آورد. (طوسی، ۱۳۵۹: ۱)

در مجموع، هر چند فلاسفه درصددند دریافت علوم غیربشری را از طریق اتصال قوه عاقله و عقل مستفاد به عقل فعال توجیه کنند، ولی متکلمین از آن پرهیز دارند و آن را در قالب علم لدنی که از اشراق نور الهی بر نفس به دست می‌آید، طرح می‌کنند. (همان)

دو. امام و تعیین و تعیین آن

در رویکرد کلامی امام هم به شخصه از سوی خداوند به وسیله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منصوب می‌شود و هم معیارهای آن از سوی خدا و به وسیله پیامبر بیان می‌گردد. اما در رویکرد فلسفی، امام منصوب کسی نیست و مفهوم و معیار آن بر شخصی تطبیق می‌کند که عقل مستفاد او به وسیله کمالات قوه عقلی‌اش، به عقل فعال متصل شود و چنین معیار و ملاکی را فیلسوف تعیین می‌کند و در نزد «صدرالمتألهین» و «سهروردی» چنین شخصی به شأن و جایگاه یک انسان کامل و قرب الهی می‌رسد، هر چند که در رویکرد فلسفی اصطلاح کلی «خلیفة الله» و انسان کامل به کار می‌رود و بر امام به عنوان مصداق تمام و کامل آن تطبیق می‌یابد. اما در رویکرد کلامی وقتی اصطلاح امام به کار می‌رود، منظور متکلمین شیعه همان امامان معصوم علیهم السلام هستند.

متکلمان شیعه معتقداند که توانایی انسان عادی غیرمعصوم و غیرنبی، به میزانی نیست که خود بتواند شخص «امام» را در ملاکات و در تعیین خارجی معین کند، بلکه باید با اراده الهی و انتخاب و انتصاب نبی مکرم اسلام تعیین شود. آنها این ویژگی را از روایت‌های ائمه معصومان علیهم السلام دریافت کرده‌اند.

امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

ان الامامة أجلُّ قدراً و اعظم شأناً و اعلا مكاناً و امنع جانباً و ابعد فوراً من ان يبلغها الناس بعقولهم و ينالوهم بآرائهم او يقيموا اماماً باختيارهم.... (کلینی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۸۴ و ۲۸۵)

در اندیشه متکلمان، مردم عادی به دلیل احاطه و عدم اشراف بر شناخت یکدیگر و بر معارف عالی الهی، در تعیین گرفتار خطا و اشتباه می‌شوند. اما در رویکرد فلسفی، امام دارای شأن و منزلتی است که با برخورداری از ویژگی‌ها و کمالات لازم آن، امامتش

فعلیت و عینیت می‌یابد و حق حکومت بر مردم دارد. فارابی، انسانی که عقل مستفاد او به عقل فعال متصل می‌شود فیلسوف کامل دانسته و وی را شایسته امامت و رهبری می‌داند و معتقد است که باید مردم از دستورات او اطاعت کنند. (فارابی، ۱۴۰۳: ۹۷) سهروردی نیز کسی را که از کمال علوم ظاهری و باطنی برخوردار باشد، خلیفه خداوند بر زمین می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۱)

ابن‌سینا نیز همین نظر را دارد؛ هر چند وی نسبت به امام شایسته می‌داند که به جهت شایستگی‌اش، منصوب شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب: ۴۴۱ و ۴۴۲) اما در هر صورت، فلاسفه به طور عموم، در این مورد که امام و ریاست فاضله جامعه، از طرف خداوند نصب شود، بحثی ندارند.

سه. ضرورت امام با منشأ سیاسی و اخلاقی

اصل امامت نزد متکلمان از آن جهت ضروری و واجب است که جامعه دچار فقدان یک پیشوای معصوم شود. بر این اساس، متکلمان معتقداند که باید پس از پیامبر ﷺ از جانب ایشان کسی به رهبری جامعه انتخاب و منصوب شود، چنانچه مبنای آنها در قاعده لطف، این است که از خداوند حکیم به دور است بندگان خود را پس از نبی رها کند تا جامعه دچار هرج و مرج و اختلاف در دین شود: «فثبت ان نصب الامام مادام التکلیف باقی واجب علی الله.» (حلی، ۱۳۶۲: ۵۸)

در این رویکرد، دغدغه اولی متکلم آن است که جامعه همواره پیشوا و رهبر داشته باشد تا جامعه به فقدان آن دچار نشود و هرج و مرج و سستی در تکالیف پیش نیاید، اما در رویکرد فلسفی، امام از آن جهت واجب می‌شود که جامعه فاضله به رهبری نیاز دارد. به عبارت دیگر، اعتبار حیات سیاسی و جامعه فاضله به علت غایی آن یعنی نیل به فضیلت‌ها و کمالات تا حد سعادت است. بر این اساس، علت غایی جامعه فاضله، بر خود جامعه به‌عنوان علتی مادی و صوری تقدم رتبی دارد. از سوی دیگر، جامعه فاضله نمی‌شود، مگر با ریاست فاضل و اعمال سیاست فاضله که از سوی امام جاری و ساری می‌شود و زمینه‌های تحقق فضیلت‌ها را فراهم می‌سازد. به همین جهت، خواجه طوسی در بحث از سیاست امامت، رواج

فضیلت‌ها را متوقف بر حاکمیت سیاست فاضله امام می‌کند. (طوسی، ۱۳۶۹: ۳۰۰) چنانچه وی غرض رهبران و حاکمانی را که سیاست امامت و سیاست فاضله ندارند، دور کردن مردم از فضیلت‌ها و نیل به شقاوت و فرو رفتن در مفاصد می‌داند. (همان: ۳۰۱)

بنابراین، در رویکرد کلامی، آنچه سبب می‌شود متکلمان ضرورت امام را بررسی کنند، بیشتر جنبه سیاسی دارد، هر چند به جنبه معنوی و دینی و هدایت‌گرایانه امام هم توجه می‌شود، اما در رویکرد فلسفی، امام بیشتر ماهیت هدایت‌گرانه دارد، هر چند این هدایت در قالب سیاست تنظیم شده و از طریق آن محقق می‌شود.

۳. وجوه تمایز در هدف و نقش امام

یک. امام و دغدغه انجام تکالیف و دغدغه سعادت

در رویکرد کلامی، دغدغه اساسی امام، کارکرد سیاست در حیات دینی و دنیوی حال (نه آینده دوردست) مردم از طریق دریافت معارف الهی و مرزبندی‌های عقیدتی آنها و دوری از عقاید کفر و شرک‌آمیز است، هر چند جهت‌گیری عمومی سیاست امام، هدایت مردم به سوی دریافت معارفی است که آنها را به خداوند متعال نزدیک می‌سازد تا آنها از مقربان درگاه الهی شوند.

در این رویکرد، امام به ایجاد نظم و امنیت و رفع ظلم بر می‌آید تا مردم تکالیف عبادی و سیاسی - اجتماعی خود را به خوبی انجام دهند. متکلمان به این نوع دغدغه (دغدغه انجام تکالیف) توجه اساسی و ویژه‌ای دارند. شیخ مفید در تعریفی که از امام ارائه داده، نشان می‌دهد که امام جای انبیا را در اعتبار و اجرای احکام خداوند و تأدیب خلاف‌کاران دارد، (مفید، بی‌تا: ۷۴) چنانچه خواجه طوسی سیاست امام را ترغیب عموم مردم در حفظ مصالح خود نظیر تکالیف و خیرات و بازداشتن مردم از خلاف مصالح دینی و دنیوی آنها می‌داند: «ریاسة عامة دینیة مشتملة علی ترغیب عموم الناس فی حفظ مصالحهم الدینیة و الدنیویة و زجرهم عما یضرهم بحسبها.» (حلی، بی‌تا: ۷۷)

در رویکرد فلسفی، دغدغه اساسی امام، سعادت افراد جامعه است و وی آن را از طریق اعمال سیاست فاضله و بسترسازی‌های مناسب فراهم می‌سازد. وی در میان مردم دغدغه سعادت‌طلبی ایجاد می‌کند، هر چند مردم در نیل به سعادت، زندگی روزمره و عمومی خود

را براساس عدالت و تعاون به سرانجام می‌رسانند. بنابراین، در این رویکرد دغدغه اساسی امام، سعادت افراد جامعه است، به هر میزان که افراد جامعه بسته به توانمندی‌ها و استعدادهای خود بتوانند به آن دست یابند. «چه نظر ایشان (امام و مدبران مدینه فاضله) بر یک غایت باشد و آن سعادت قصوی است و توجه ایشان به یک مطلوب بود و آن معاد حقیقی است.» (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۸۵)

در رویکرد فلسفی، امام در راستای نیل به سعادت آن نوع معارف و احکامی را معرفی، تبیین و تفسیر می‌کند که نتیجه آن حل مشکلات فعلی و جاری زندگی مردم و تأمین اهداف و غایات زندگی باشد. بنابراین، امام افکار، عقاید و معارفی را تجویز می‌کند که حق و فاضله باشند و از آنچه ماهیت رذیله، اعم از فاسقه، جاهله و گمراه کننده (ضالّه) دارد، پیشگیری می‌کند.

دو. امامت، دفاع از یک مذهب خاص و یک ضرورت عقلی

امامت در رویکرد کلامی در یک مفهوم خاص و در دفاع از یک مذهب خاص است، اما در رویکرد فلسفی، ماهیت امامت، یک ضرورت عقلی از رهبری جامعه مطلوب سیاسی در درون مکتب اسلام است نه دفاع از یک مذهب. در این رویکرد، امام فرد اکمل و اتم بوده و مصداق بارز آن کسی است که عقلی مستفاد دارد و قوه ناطقه‌اش به عقل فعال متصل می‌شود. متکلمان شیعی در یک نزاع تاریخی که با نظریات علمای اهل سنت در مسئله امامت مواجه شدند، به این نتیجه رسیدند که باید از امامت به عنوان جانشین رسول خدا ﷺ و پاسدار دستورها و فرامین الهی و هادی مردم به سوی دستورهای الهی و انجام تکالیف و به عنوان کسی که از علم الهی و عصمت برخوردار بوده و منصوب رسول خدا ﷺ است، دفاع نکنند. چنین برداشتی از امامت، موجب می‌شود زمانی که متکلمان از امامت و وجوب آن و صفات و ویژگی‌های امام سخن به میان می‌آورند، مباحث خود را در مقابل مذاهب دیگر اسلامی و در تعارض با دیدگاه‌های آنها مطرح کنند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۸)

اما فیلسوفان اسلامی در دستگاه فلسفی خود در مواجهه با یک ضرورت عقلی مبنی بر ضرورت حاکم در جامعه، به ضرورت امام در جامعه اسلامی رسیدند. اینان بر این عقیده‌اند که جامعه در رسیدن به هدف و غایت خود، نیاز به کسی دارد که شایسته رهبری بر

جامعه‌ایی باشد که افرادش مسلمان‌اند و حاکمیت تفکر الهی را بر زندگی و هدایت آن پذیرفته‌اند. به همین دلیل، اینان بنا بر مبانی دینی خود، هم بر شریعت تأکید دارند تا شریعت در جزئیات و تنظیم امور جامعه و تعیین حدود و تکالیف نقش ایفا کند و هم به جهت نیاز به رهبر و هادی چنین جامعه‌ایی حکم به ضرورت آن می‌دهند و در نظریه سیاسی و نظم مطلوب خود با تعابیر «معدّل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۴۱ و ۴۴۲) و «فیلسوف کامل» (فارابی، ۱۴۰۳: ۴۳) و «امام» (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۵۳) از آن یاد می‌کنند.

سه. امام در میان اقتضای جامعه دینی مسلمان و اقتضای جامعه فاضله مطلوب در رویکرد کلامی، وجود امام از آن جهت واجب است که وجود آن اقتضای جامعه دینی مسلمان و حفظ و بقای آن است، اما در رویکرد فلسفی، ضرورت آن از آن روست که امام، یکی از ارکان جامعه فاضله است؛ هر چند منشأ وجود و ضرورت آن، ماهیت دینی آن جامعه باشد.

متکلمان در رویکرد کلامی به مسئله امامت و ضرورت آن، می‌خواهند امامت را به‌عنوان یک اقتضای جامعه اسلامی که در آن احکام و قوانین اسلام حاکم بوده و اجرای احکام آن متوقف بر حاکمیت وجود کسی است که صلاحیت لازم را داشته باشد، مطرح کنند.

در رویکرد فلسفی، «جامعه فاضله» یکی از مسائل و دغدغه‌های اساسی فیلسوف است. فیلسوف، جامعه فاضله را مانند جامعه‌ایی می‌داند که در آن، هم معارف و اعمال فلسفه دغدغه بوده و مورد مطالبه مردم واقع می‌شوند و هم از ریاست فاضله برخوردار است که رهبری آن علاوه بر معرفی معارف و اصول اعمال فاضله، با ایجاد فضاها و بسترهای مناسب، به استعدادهای کمالی افراد جامعه فعلیت می‌بخشد.

خواجه نصیرالدین طوسی، این معنی را چنین معرفی می‌کند: «یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود». (همان: ۳۰۰) به عبارت دیگر، در این رویکرد، امامت و رهبری جامعه از آن باب واجب است که امامت از لوازمات ذاتی جامعه فاضله است. جامعه فاضله محقق نمی‌شود، مگر با رهبری فاضله. اما در رویکرد کلامی، متکلم از آن باب به وجوب امامت می‌رسد که حفظ دین خدا و اجرای قوانین اسلام در جامعه اسلامی اقتضای آن را دارد.

نتیجه

در این مقاله، موضوع امام و امامت به عنوان یک دغدغه و مسئله اساسی متکلمان و فلاسفه اسلامی مطرح شد و به ملاحظه روشی که متکلمین و فلاسفه در بررسی این موضوع دارند و از حیث ماهیت، نقش و هدفی که اینان برای امام و امامت قائل‌اند، اشتراکات و افتراقاتی در حد این مقال مورد تفکیک قرار گرفت و به نتایجی چند دست یافت.

این دو رویکرد، به ملاحظه سه حیثیت مذکور، اشتراکاتی دارند. نقش امام در برقراری نظم و امنیت، هدایت مردم به معارف و کمالات، رواج خیرات، جلوگیری از هرج و مرج، رهبری جامعه پس از نبی مکرم اسلام ﷺ، برخورداری آن از تأیید الهی، عدم نصب آن از طرف مردم و تخلق امام به کمالات نفسانی، از مشترکات این دو رویکرد است. از سوی دیگر، تفاوت‌های این دو رویکرد متعدّدند. اینکه امام چگونه به معارف حقیقی و کمالات دست می‌یابد، میان دو رویکرد و تحلیل متفاوت وجود دارد. توجه فلاسفه به وجوب عقلی و توجه متکلمین به وجوب عقلی و شرعی آن تمایز دیگری است. همین طور تعیین و تعین او در رویکرد کلامی و عدمش در رویکرد فلسفی و دفاع از مذهب خاص بودن آن در رویکرد، کلامی و عدمش در رویکرد، دو وجه دیگر تمایز میان این دو رویکرد است. در توجیه عقلی وجوب امام نیز میان این دو رویکرد تمایز است. متکلمین به قاعده لطف و اقتضای جامعه دینی تمسک می‌جویند اما فلاسفه ضرورت آن را براساس نظریه عنایت و اقتضای جامعه مطلوب و فاضله طرح می‌کنند و در نهایت، منشأ سیاسی - دینی داشتن آن در رویکرد کلامی و اخلاقی داشتن آن در رویکرد فلسفی، این دو رویکرد را از یکدیگر متمایز می‌سازد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۰۸ق، مقدمه ابن خلدون، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن سینا، حسین، ۱۳۱۸ق، تسع رسائل، بمبئی، مطبعه گلزار حسنی.
۴. _____، ۱۴۰۴ق الف، الاشارات والتنبيهات، تهران، دفتر نشرالکتاب، چاپ دوم.
۵. _____ ب، الشفا، الهیات، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

۶. ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۷. ابن میثم، ۱۴۰۷ ق، *النجاة فی القيامة فی تحقیق امر الامامة*، قم، مجمع الفكر الاسلامی.
۸. ابوالصلاح حلبی، تقی‌الدین، ۱۳۶۳، *تقریب المعارف*، نقد و تحقیق رضا استادی، قم، مؤسسه نشر الاسلامی.
۹. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، بی‌تا، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب.
۱۰. بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۱۱. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، *امامت پژوهی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۶۲، *ترجمه و شرح باب حادی عشر*، ترجمه و شرح محمدتقی محمدی، قم، کتاب‌فروشی قدس.
۱۳. _____، ۱۴۱۵ ق، *مناهج الیقین فی اصول‌الدین*، بیروت، دار الاسوه للطباعة والنشر.
۱۴. _____، بی‌تا، *كشف الفوائد فی شرح قواعد العقاید*، بی‌جا، بی‌نا.
۱۵. حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ ق، *المنقذ من التقليد*، قم، مؤسسه نشر الاسلامی.
۱۶. سهروردی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۳، *شرح حکمت الاشراق*، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۱ ق، *تفسیر القرآن*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، چاپ دوم.
۱۸. _____، ۱۳۵۸، *الرسائل الواردات القلبية فی معرفة الربوبیه*، تحقیق، تصحیح و ترجمه دکتر احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۱۹. _____، ۱۳۶۷، *شرح اصول الکافی*، (کتاب حجت)، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. _____، ۱۳۸۰، *الاسفار الاربعه*، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جمال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۲۲. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۳، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۳. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ سوم.
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۳۵ق، *فصول العقاید*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۲۵. _____، ۱۳۵۹ الف، *تلخیص المحصل*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران، دانشگاه مک‌گیل کانادا.
۲۶. _____ ب، *رسالة فی العلم والعالم والمعلوم*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران، دانشگاه مک‌گیل کانادا.
۲۷. _____، ۱۳۶۹، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۲۸. قوشجی، فاضل، بی‌تا، *شرح تجرید الاعتقاد*، قم، منشورات رضی.
۲۹. علم‌الهدی، شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه نشر الاسلامی.
۳۰. _____، ۱۳۴۸، *الحدود والحقایق*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، مشهد، دانشگاه مشهد.
۳۱. فارابی، ابونصر، ۴۰۳ق، *تحصیل السعاده*، تحقیق دکتر فوزی متری نجار، بیروت، کاتولیکیه.
۳۲. _____، ۱۹۸۹ م، *فصول المنتزعه*، تحقیق مقدمه و تعلیق دکتر فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق.
۳۳. _____، ۱۹۹۱ م، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۷۵، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. ماوردی، ابی‌الحسن، ۴۱۰ق الف، *الاحکام السلطانیة*، بیروت، دارالکتب العربی.
۳۶. مدرسی طباطبایی، سید حسین، ۱۳۸۶، *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر.
۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چاپ چهارم.
۳۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، بی‌تا، *اوائل المقالات*، بی‌جا، بی‌نا.