

بررسی اثر مؤلفه‌های دینی در ایمان و لوازم آن در معناداری زندگی از دیدگاه امام محمد غزالی و علامه طباطبایی

سهیلا قلی‌پور شهرکی*

مجتبی جعفری اشکاوندی**، محسن فهیم***، علیرضا خواجه‌گیر****

چکیده

ایمان اساسی‌ترین عنصر حیات معنوی، گوهر زینت‌بخش روح بشری، و درخشان‌ترین پرتو عالم علوی است. یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی ایمان و عناصر وابسته به آن است، به‌گونه‌ای که نمی‌توان نقش بنیادی آن را در شکل‌گیری باور دینی در معناداری زندگی نادیده گرفت. پژوهش حاضر در پی آن است که نقش مؤلفه‌های دینی مانند نبوت، امامت، و عبودیت را در ایمان و لوازم آن در معناداری زندگی را در دو بعد شناختی و عملکردی، با روش توصیفی - تطبیقی، از دیدگاه دو اندیشمند بزرگ با دو سنت متفاوت اسلامی تسنن و تشیع بررسی کند. برای جمع‌آوری داده‌ها از روش کتاب‌خانه‌ای استفاده شده

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران، goliporzahra@yahoo.com

** استادیار گروه الهیات، و معارف اسلامی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد ایران (نویسنده مسئول)، mojtaba_jafarie@yahoo.com

استادیار فلسفه تطبیقی، گروه الهیات و معارف، واحد خمینی شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، خمینی شهر، ایران، mojtaba_jafarie@yahoo.com

*** استادیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران، fahimmohsen54@gmail.com

**** استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، a.khajegir@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

است؛ داده‌های پژوهش از گردآوری تشابه و تفاوت‌های دیدگاه این دو متفکر بزرگ بر پایه مبانی انسان‌شناسی آنان تجزیه و تحلیل شده است. نتایج یافته‌ها نشان داد که هر دو اندیشمند ایمان را معنابخش به زندگی می‌دانند، هرچند در بیان جزئیات بر پایه مبانی اندیشه‌هایشان تفاوت‌هایی وجود دارد، در مسئله عبودیت غزالی بیش‌تر بر روی بعد فردی عبادت، ولی علامه بر بعد فردی و اجتماعی عبادت، هر دو، تأکید دارد. مهم‌ترین اختلاف این دو دانشمند در مسئله امامت است که غزالی آن را در حد مدیریت دنیوی و امری فقهی و فرعی تلقی می‌کند، در حالی که علامه امامت را استمرار نبوت و عهد الهی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: ایمان، حیات دینی، نبوت، امامت، عبودیت خدا، غزالی، طباطبایی.

۱. مقدمه

بی‌شک مسئله ایمان از مهم‌ترین و جدی‌ترین مباحث دینی است. به همین دلیل، مفسران، محدثان، و متکلمان اسلامی به‌جد در این زمینه کاویده و به تبیین ابعاد مطلب پرداخته‌اند؛ چون ایمان به‌عنوان هدف و مقصود تمام ادیان آسمانی و محصول نهایی تلاش انبیاء (ع) در طول تاریخ بوده، این تلاش‌ها جز برای این نبوده است که انسان به‌سوی خدا هدایت شود. تمامی تلاش‌های صورت‌گرفته نشان می‌دهد از سال‌های اول ظهور اسلام مسئله ایمان از جذاب‌ترین مسائل حیات فکری مسلمانان به‌شمار می‌آمده است.

ایمان از مسائل بنیادی، ریشه‌دار، و پرحاصلی است که پی‌آمد اثبات نیاز بشر به موجودی والا و متعالی است. در میان متفکران اسلامی، ماهیت ایمان و لوازم آن پیوسته مورد توجه بوده است. ورود فرق نخستین اسلامی به این مباحث، در وهله نخست، نه به انگیزه‌های کلامی بلکه به‌منظور موضع‌گیری‌های عملی بوده است (ایزتسو ۱۳۷۸: ۱۶۵). نقش و کارکرد ایمان در زندگی انسان خاص و منحصر به فرد است. درباره نقش تکاملی ایمان در جلد ۱۸ تفسیر المیزان آمده است: ایمان، با توجه به تأثیراتی که در شخص مؤمن می‌گذارد، مراتب مختلفی دارد؛ در یک طرف، مرتبه تام و کامل که والاترین درجه ایمان است و در طرف دیگر، ایمان‌های کم‌فروغی که نقصانش به‌وضوح آشکار است؛ اما ایمان‌هایی است که نه به آن تمامیت است و نه به این نقصان، بلکه از طرف نقص به‌سوی کمال می‌گراید (طباطبایی ۱۳۷۴: ج ۱۸، ۴۳۰).

اساساً برای فرد دین‌دار، یعنی کسی که برای زندگی معنایی قائل است، معناداری زندگی مرهون دین‌داری و بی‌دینی مساوی با بی‌معنایی است. دین راهی است که انسان‌ها می‌توانند با پیمودن آن زندگی خود را معنادار و هدف‌مند کنند. به‌نقل از زیگموند فروید، هدف‌مندی

بررسی اثر مؤلفه‌های دینی در ایمان و لوازم آن در معناداری زندگی ... ۱۷۵

زندگی به پایداری و زوال نظام دینی بسته است (ملکیان ۱۳۸۹: ۲۲۳). مهم‌ترین انگیزه بشر معنی‌جویی و هدف‌یابی است و انسان تنها موجودی است که به معنویت و معناجویی توجه دارد (فرانکل ۱۳۵۴: ۶۴).

تبیین مسئله ایمان دینی در میان مسلمانان ابتدا در کلام وحی مورد توجه قرار گرفت. در تقریرات امام باقر (ع) و امام صادق (ع) به دلیل مباحث کلامی نمود بیش‌تری یافت. در میان متکلمان مسلمان از همان سده‌های اول مورد توجه جدی قرار گرفت. ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ ق) مکتب اشاعره را بنیاد نهاد که تأثیرات مهمی در حوزه کلامی اهل سنت به جا گذاشت.

غزالی در *مقالات اسلامیین و اختلاف المصلیین و احیاء علوم الدین*، شیخ مفید در *اوائل المقالات الاعتقادات و النکت الاعتقادیه*، شیخ صدوق در *الاعتقادات فی دین الامامیه*، سیدمرتضی علم‌الهدی در *الذخیره*، علامه طباطبایی در کتاب *نغیس تفسیر المیزان*، و دانشمندان و فیلسوفان بسیاری دیگری به بحث ایمان و متعلقات آن پرداخته‌اند.

در میان متکلمان مسیحی توماس آکوئیناس، مارتین لوتر، شلایر ماخر، جان هیک، و دیگران ماهیت ایمان را تحلیل و بررسی کردند. در آثار فلسفی یونان باستان، گستره آن دست‌کم به زمان سقراط بازمی‌گردد، با عنوان «مراقبت از نفس»؛ ارسطو با بحث سعادت و خیر اعلی به آن اهتمام داشت و کمک شایانی به حوزه معنای زندگی کرد؛ سپس این تلقی در میان فلاسفه رواقی و اپیکور شکوفا شد. اعترافات قدیس آگوستین و اندیشه‌های بلز پاسکال و نوشته‌های رمانتیک‌های آلمانی در اوایل سده نوزدهم مراقبت از خویشتن را تشویق می‌کردند. کیرکگور مدعی است مادامی که شما اعتقاد دارید مهم نیست به چه چیزی اعتقاد دارید؛ دل‌مشغولی او بیش‌تر مبارزه کردن با اعتقاد دینی سرد و بی‌روح یا ظاهری محض است (فلین ۱۳۹۱: ۲۵).

این پژوهش به دنبال پاسخ‌دادن به این سؤال‌هاست: آیا مؤلفه‌های دینی به گونه‌ای تنظیم شده است که زندگی را برای انسان معنادار سازد؟ آیا امام محمد غزالی و علامه طباطبایی در آثارشان به ویژگی‌های دین که عامل معنابخش به زندگی هدف‌مند است پرداخته‌اند؟ اثر مؤلفه‌های دین مانند نبوت، امامت، و عبودیت در سبک زندگی چگونه است؟ براساس مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش، نتایج تحقیقات نشان می‌دهد هر دو اندیشمند دین را عامل هویت‌بخش و هدف‌دار در زندگی انسان بیان کرده‌اند و بر این باورند که فرهنگ دینی در دل مسلمان تنها با تقویت جنبه ایمانی آن از قبیل خشیت، امید، شکر، عشق، و دیگر

ویژگی‌های اخلاقی که ایمان بدون آن هیچ است کمال خواهد یافت؛ اما در بحث نبوت، امامت، و عبودیت براساس مبانی اندیشه‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد.

پژوهش حاضر با استناد به منابع دست‌اول درصدد است تا با تبیین دقیق اندیشه‌های امام محمد غزالی و علامه طباطبایی در مورد اثر مؤلفه‌های دینی در ایمان و معناداری زندگی با مطالعات کتاب‌خانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی، برپایه مبانی نظریه انسان‌شناسی آنان، دیدگاه‌های آنان را با رویکرد استدلالی و عقلی تحلیل و ارزیابی کند و به وجوه تشابه و تفاوت دیدگاه‌های آن‌ها بپردازد.

اگرچه در برخی از پژوهش‌ها در مورد مسئله نقش دین و ایمان در معناداری زندگی به صورت پراکنده و کلی مباحثی مطرح شده، تا به حال هیچ کتاب یا مقاله پژوهشی به طور مستقل دیدگاه‌های امام محمد غزالی و علامه طباطبایی را بررسی نکرده است. لذا، ضرورت پرداختن به این موضوع و خلأ وجودی پژوهش دقیق در این باره از مهم‌ترین دلایل و انگیزه‌های پژوهش حاضر است. به این منظور، دستیابی به تعریفی مستند و روشن لازم و ضروری است. به دلیل کثرت مؤلفه‌های دین، به عنوان عوامل اثرگذار در زندگی، در این نوشتار به نقش مهم‌ترین آن‌ها (نبوت، امامت، و عبودیت) از دیدگاه دو اندیشمند بزرگ اسلامی پرداخته می‌شود.

۲. بررسی مفهوم و ماهیت ایمان

غزالی، به عنوان یکی از متکلمان برجسته اشعری، اساس بحث ایمان را مبتنی بر روایات می‌داند و معتقد است ایمان موجب رهایی از عذاب دوزخ و آرام‌گرفتن در بهشت می‌شود. وی شش احتمال برای ایمان بیان می‌کند: اول، هرکس که ایمان را اعتقاد صرف و اعتقاد دل و اقرار به زبان و عمل به ارکان را دارا باشد. چنین شخصی جایگاهش بهشت است؛ دوم، فردی که دارای اعتقاد قلبی و اقرار زبانی است و برخی طاعت را انجام می‌دهد، اما در عین حال مرتکب گناه یا گناهان کبیره‌ای می‌شود. در نگاه او چنین شخصی از دایره ایمان خارج نمی‌شود، زیرا ایشان عمل به ارکان را جزء ذاتی ایمان نمی‌داند؛ سوم، فردی که با قلب و زبان تصدیق می‌نماید، اما طاعات و عبادات را به جا نمی‌آورد. ایشان بر این اعتقاد است که عمل و رای ایمان است، از این رو خللی در اصل ایمان ایجاد نمی‌شود؛ چهارم، فردی که با قلب خود تصدیق می‌کند، اما پیش از اقرار زبانی و عمل به ارکان وفات می‌یابد. این شخص با ایمان بوده و از آتش دوزخ در امان است (کاکایی ۱۳۸۷: ۱۵۱)؛ پنجم، فردی

که ایمان قلبی را تصدیق می‌کند، با وجود این که عمرش برای اظهار شهادتین کافی بوده و از وجوب آن نیز آگاه است، اما باز شهادتین را به زبان نمی‌آورد. در این مورد نیز وی چنین فردی را مؤمن می‌داند؛ ششم، فردی که شهادتین را بر زبان جاری می‌سازد، اما قلبش تصدیق‌کننده این معنی نیست. چنین شخصی در جهان آخرت کافر و در آتش جاوید خواهد بود (غزالی ۱۳۸۴: ج ۱، ۱۱۴-۱۱۵).

بنابراین، غزالی ایمان را تصدیق قلبی صرف می‌داند و از نظر وی ایمان در صورتی تحقق پیدا می‌کند که حقیقت آن در قلب جای گرفته باشد. به اعتقاد او، هیچ باور دینی را، تازمانی که اثبات نشده است، نباید انکار کرد؛ هیچ یک از باورهای دینی قابل انکار و اثبات نیست. بنابراین، اصل در عقاید دینی قبول است، مگر آن که امتناع آن از نظر عقلی اثبات شود (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۳: ۳۵۱). از نظر او، دین‌داری نهایت همه فرمان‌برداری‌ها و ریاضت‌هاست که جویی از محبت خداوند در دل آدمی می‌نشاند و می‌گوید که فرمان برداری به جای خود ولی محبت غیر از اطاعت است. محبت مرتبه خیلی والایی است در عالم سلوک. معنی این همه جهدها و جهادها و تلاش‌ها و کوشش‌ها این است که انسان در این مرتبه قدم بگذارد.

از سویی، علامه طباطبایی ایمان را مصدر باب افعال و از ریشه امن به معنی امنیت یافتن می‌داند، زیرا مؤمن در پرتو ایمانش می‌تواند باورهای خود را از گزند شک و تردید در امان نگاه دارد (طباطبایی ۱۳۶۳: ج ۱، ۵۵). وی تعاریف گوناگونی را برای ایمان بیان کرده است، از جمله این که ایمان عبارت است از اذعان و تصدیق به چیزی با التزام به لوازم آن. ایمان به خداوند و یگانگی او، به معاد و چگونگی آن، به عالم غیب، به رسالت انبیا و کتب آسمانی، و به امامان (همان: ج ۹، ۴۹۱، ج ۱۵، ۶).

او در جلد ۱۸ تفسیر المیزان ایمان را صرف اعتقاد نمی‌داند و التزام به لوازم و آثار عملی آن را ضروری می‌شمارد؛ البته نوعی آرامش و سکون خاص در نفس نیز از مؤلفه‌های ایمان است که خود نتیجه التزام عملی به لوازم آن است. ایشان در تعریفی که از ایمان ارائه می‌دهد ایمان حقیقی را واقعیتهای تشکیکی و ذومراتب می‌داند که شدت و ضعف و زیادت و نقصان می‌پذیرد. ماهیت ایمان از دیدگاه ایشان عبارت است از: «الایمان تمکن الاعتقاد فی القلب»: ایمان عبارت است از قرار گرفتن اعتقاد در قلب آدمی و تصدیق هم‌راه با التزام عملی (همان: ج ۱۸، ۲۶۲).

ایمان امری قلبی است؛ اعتقاد و اذعان باطنی است، به گونه‌ای که عمل جوارح بر آن مترتب شود (همان: ج ۱۶، ۳۱۴). پس صرف علم و یقین به وجود چیزی، بدون التزام

عملی، ایمان به آن چیز نیست. «الایمان بالله هو العقد علی توحیده و ما شرع من الدین و الایمان بالرسول هو العقد علی کونه رسولاً مبعوثاً من عن ربّه، امره امره و نهیه نهیه و حکمه حکمه، من غیر ان یکون له من الامر شیء» (همان: ج ۱۵، ۱۲۴). وی تصریح می‌کند که عمل به مقتضای ایمان ایمانی است که در دین مطرح شده است. متعلّق دعوت دین عبارت است از عقاید و سلسله‌دستورهای عملی و اخلاقی که پیامبران از سوی خداوند برای راه‌نمایی و هدایت بشر آورده‌اند (طباطبایی ۱۳۷۱: ج ۳، ۵۸). اگر بشر دین‌دار باشد و از دستورهای خدا و پیغمبر پیروی کند، هم در این دنیای زودگذر خوش‌بخت می‌شود و هم در زندگی جاوید جهان دیگر سعادت‌مند خواهد بود.

صاحب تفسیر *المیزان* مراتب ایمان را با مراتب اسلام دارای پیوستگی و ارتباط می‌داند. به همین دلیل، علامه اسلام را در قیاس با مراتب ایمان مورد بحث قرار می‌دهد و در ذیل هریک از مراتب اسلام مراتب ایمان را ذکر می‌کند که به‌اجمال می‌توان چنین بیان کرد:

۱. مرتبه اول اسلام پذیرفتن اوامر و نواهی خداست، به این که با زبان شهادتین را بگویید، چه این که موافق با قلبش باشد و چه نباشد. در مقابل مرتبه اول اسلام اولین مرتبه ایمان قرار دارد که عبارت است از اذعان و باور قلبی به مضمون اجمالی شهادتین که لازمه اش عمل به غالب فروغ است (طباطبایی ۱۳۸۴: ج ۱، ۴۵۴)؛

۲. مرتبه دوم اسلام تسلیم و انقیاد قلبی به بیش‌تر اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه‌ای که از توابع آن است، هرچند در برخی موارد تخطی شود. مرحله دوم ایمان عبارت است از اعتقاد تفصیلی به تمام حقایق دینی و خلوص عمل و استقرار و صف عبودیت در اعمال و افعال (همان: ج ۱، ۴۵۵)؛

۳. مرتبه سوم اسلام دنباله و لازمه همان مرتبه دوم ایمان است، چون وقتی نفس آدمی با ایمان نام‌برده انس گرفت و متخلق به اخلاق آن شد خودبه‌خود سایر قوای منافی با آن بر نفس رام و منقاد می‌شود که گویی او را می‌بیند. این اسلام مرتبه سوم است که در مقابلش ایمان مرتبه سوم قرار دارد و آن ایمانی است که قرآن می‌فرماید: *قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ... الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ* (مؤمنون: ۱-۳) که انسان مؤمن ویژگی‌هایی را به‌دست می‌آورد: از جمله اخلاق فاضله از رضا و تسلیم، سوداگری با خدا و صبر در خواسته خدا، زهد به تمام معنا، تقوا و حب و بغض به‌خاطر خدا همه از لوازم این مرتبه از ایمان است (همان: ج ۱، ۴۵۶)؛

۴. در مرتبه چهارم عنایت ربانی شامل حال انسان شده و این معنا برایش مشهود می‌شود که ملک تنها برای خداست و غیر خدا هیچ‌چیزی نه مالک خویش است و نه مالک

چیز دیگر، مگر آن که خدا تملیکش کرده باشد. بعد از این مرتبه اسلام، مرتبه چهارم ایمان قرارداد که این حالت تمامی وجود آدمی را فرا بگیرد که خداوند در این مرتبه از ایمان می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲). ایمان مرتبه چهارم در قلب کسانی یافت می‌شود که دارای اسلام مرتبه چهارم باشند.

از نگاه ایشان، دین با فطرت انسان عجین است؛ باتوجه به آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ» (روم: ۳۰)، آدمی برحسب فطرت و سرشت خدادادی خود دین را می‌خواهد، زیرا در مسیر زندگی خود و برای تأمین سعادت خود پیوسته در تلاش است و برای رفع مایحتاج خود به اسباب و وسایلی دست می‌زند که برای مقاصد او مؤثرند و همیشه سببی می‌خواهد که مؤثر باشد و هیچ‌گاه مغلوب نشود.

۳. نقش مؤلفه نبوت در معناداری زندگی

غزالی به نقش و کارکرد نبوت در معنابخشی به زندگی بشر دلایل عقلی، معنوی، و قلبی انسان را موردتوجه قرار می‌دهد و شکوفایی آن را برای فهم فلسفه نبوت ضروری می‌داند.

الف) دلیل عقلی

بعضی از خردمندان معارف و مدرکات نبوت را در وجود انسان انکار می‌کنند و آن را بعید می‌دانند. باید گفت که این کار نادانی محض است و خالی از دلیل است و اینان به آن مرتبه از کمال نرسیده‌اند که از آن دریافت عینی کنند. از این‌رو، می‌پندارند که وجود ندارد. خداوند برای این که کار را بر بندگانش آسان کند نمونه‌هایی از خاصیت نبوت را در آنان به وجود آورده است.

مثلاً انسان در خواب حقایقی را که از امور غیب‌اند به صورت صریح یا به صورت مثالی درک می‌کند. ولی اگر امور را شخصاً نیازموده باشد و به او بگویند بعضی از مردم همانند مرده بی‌هوش می‌افتند و حس شنوایی و بینایی از آنان سلب می‌شود امور غیبی و مثالی را درک می‌کنند، شخص ناآزموده این‌ها را محال می‌شمارد و انکار می‌کند و این‌گونه دلیل می‌آورد که این قوای حواس‌اند که وسیله ادراک‌اند؛ کسی که اشیا را حضوری و عینی درک نمی‌کند چگونه در غیاب حواس آن‌ها را درک می‌کند؟ از نظر او، برتر از مرحله عقل مرحله‌ای دیگر از مراتب کمال است که باعث می‌شود چشمی دیگر از بصیرت در انسان باز شود و با آن عوالم غیب و امور آینده و اموری را ادراک کند که فرد از فهم آن بازمی‌ماند و نبوت نیز مرتبه عالی تری است که با چشم نافذ خویش امور غیبی را که از دیده عقل نهان است ظاهر و آشکار می‌بیند (غزالی ۱۴۰۹ ق: ۵۱-۵۲).

غزالی نبوت و چگونگی دستیابی فرد به این مقام را اعتراف به وجود ساحت قلبی انسان می‌داند که در صورت شکوفایی آگاه و بینا می‌گردد و نوری را فراهم می‌آورد که در سایر موارد به وجود نمی‌آید. عقل مرحله‌ای از کمال رشد آدمی است و در آن دیدی به وجود می‌آید و گونه‌هایی از معقولات را درک می‌کند که حواس از درک آن‌ها عاجز است. بنابراین، نبوت مرحله‌ای از کمال است که با آن دیدی همراه است که با نور آن مسائل غیب و اموری را درک می‌کند که عقل از ادراک آن عاجز است.

یکی دیگر از دلایل اثبات نبوت وجود علوم و معارف و فرهنگ بشری است که هرگز با عقل دست‌یافتنی نبوده‌اند، مثل دانش طب و نجوم که جز با الهام و یا توفیق خداوند قابل درک نیستند و راهی به تجربه ندارند. با این استدلال، روشن می‌شود که برای کشف حقایق و معرفت که با عقل قابل درک نیستند روشی وجود دارد به نام نبوت. بنابراین، ادراک این‌گونه امور از حدود درک عقل بیرون است که یکی از خواص نبوت این است (همان: ۱۳۳۸: ۸۳).

صاحب کتاب *احیاء علوم دین* به دلیل اهمیت مسئله نبوت و نیاز شدید مردم به فهم آن فصل مستقلی به بیان «حقیقت نبوت و نیاز مردم به آن» اختصاص داده، چنین ادامه می‌دهد: «شک و تردید در نبوت یا در امکان آن است و یا در وقوع آن، یا در حصول آن برای شخص معینی است. اما دلیل امکان نبوت وقوع و تحقق آن است. دلیل وقوع و تحقق نبوت هم آن است که دانش‌هایی در این دنیا هست که دست‌یافتن به آن‌ها به وسیله عقل غیرقابل تصور است. همانند دانش پزشکی و ستاره‌شناسی. برای این‌که هرکس که به سراغ این دو رفته باشد آشکارا می‌داند که این دانش‌ها جز با الهام و توفیق خداوند به دست نمی‌آیند و کسی از راه تجربه و آزمایش نمی‌تواند به این‌گونه دانش‌ها (طب و ستاره‌شناسی) دست یابد.

بعضی از احکام نجومی در هر هزار سال جز یک بار اتفاق نمی‌افتد. پس، چگونه می‌توان چنین چیزهایی را با تجربه دریافت؟ خواص و آثار داروها نیز از این قبیل‌اند. ما از این برهان به این نتیجه می‌رسیم که برای درک این‌گونه دانش‌ها که خرد و اندیشه توان درک آن‌ها را ندارد راهی وجود دارد که همان «نبوت» است (غزالی ۱۳۸۴: ج ۱، ۷۸).

ب) دلیل قلبی و عرفانی

غزالی امور عرفانی را از جمله اموری می‌داند که هم در پیغمبر یافت می‌شود و هم انسان ابزاری برای فهمیدن آن‌ها در اختیار دارد. لذا، آثار و خواص دیگر نبوت را تنها از راه ذوق

و پیمان طریق تصوف می توان درک کرد. اگر خاصیتی در پیغمبر باشد که انسان فاقد نمونه آن باشد هرگز نمی تواند آن را تصدیق کند، زیرا تصدیق آن بعد از فهم و ادراک آن است. نمونه این گونه آثار و خواص نبوت را می توان با ذوق و پیمودن راه تصوف مشاهده کرد، با دریافت آن، اصل نبوت را تصدیق کرد و به آن ایمان آورد (همان: ۸۴). هرگاه معنای نبوت را با بهره گیری از قرآن و اخبار درک کنند و در آن ها تأمل کنند می فهمند که نبوت پیامبر اسلام (ص) بالاترین درجات نبوت است.

به نظر ایشان، با تأمل در سخن پیامبر (ص) و اقدام به تصفیة درونی هم نبوت و هم رتبه والای حضرت محمد (ص) فهمیده می شود. ایشان عیار نبوت و خواص نبوی را همان خواص سه گانه معرفی کرده، هر یک را ذیل قوای وجودی نبی طبقه بندی می کند: إحداهما تابعة لقوة التخيل والعقل العملي؛ الثانية تابعة لقوة العقل النظري؛ الثالثة تابعة لقوة النفس (غزالی ۱۳۴۶: ۱۵۰). به این ترتیب، نبوت شامل ارتباط با نفوس سماوی و کسب اخبار غیبی است و به قوه حدس و عقل قدسی می رسد و در نهایت قدرت تأثیر در هیولای جسمانی را می یابد. از دیدگاه غزالی، هدف و غایت اصلی ارسال انبیا هویت بخشی به زندگی است.

خداوند به حکم فضل و رحمت خویش پیغامبران را آفرید و فرمود تا کسانی را که در ازل بر کمال سعادت ایشان حکم کرده بود از این راز آگاه کنند و ایشان را پیغام داد و به سوی خلق فرستاد تا راه سعادت و شقاوت ایشان را آشکار کنند تا هیچ کس را بر خدای حجت نماند (غزالی ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۲۹). در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* به نقش وجود انبیا در نیل به سعادت انسان پرداخته شده است که این گونه بیان می کند: وجود انبیا برای حفظ نظام دنیا و تنظیم روابط میان انسان ها براساس آموزه های دینی ضروری است و نظام دنیا هم برای اقامه نظام دین ضروری است و نظام دین هم برای نیل به سعادت اخروی ضروری است که قطعاً هدف انبیا بوده است (غزالی ۱۹۸۸: ۲۱۸).

غزالی در گزارشی در نوشته مربوط به اواخر عمرش (در کتاب *المنتقى*) بیان می دارد:

از همان آغاز طریقت، مکاشفه ها شروع می شوند. حتی آنان در حال بیداری فرشتگان و ارواح انبیا را دیده و صدای آنان را شنیده و بهره ها می گیرند. سپس، از مرحله مشاهده صورت ها گذشته، به جایی می رسند که مجال سخن در بیان آن تنگ است. هر کس که به بیان آن کوشد گفتارش با خطای روشن و اجتناب ناپذیر همراه خواهد شد.

خلاصه آن که کار به چنان قرب و نزدیکی می انجامد که شاید گروهی خیال کنند که حلول است و گروهی دیگر آن را اتحاد و جماعتی وصولش شمارند؛ در حالی که همه این ها نادرست است.

سپس، در ادامه اشاره شده است: «هرکه از حالت عرفانی بهره نداشته باشد، از حقیقت نبوت چیزی جز نام آن درک نخواهد کرد» (غزالی ۱۳۹۰: ۱۴۳). آن‌گاه پس از بیان مطالبی چنین ادعا می‌کند: «چون طریقت صوفیه را درپیش گرفتم حقیقت نبوت و خاصیت آن آشکارا برایم معلوم شد» (همان: ۱۴۶).

اما براساس مبانی انسان‌شناسی علامه، نبوت عبارت است از: «النبی علی وزن فعیل مأخوذ من النبأ سمی به النبى لأنه عنده نبأ الغیب بوحى من الله، وقیل: هو مأخوذ من النبوه بمعنی الرفعه سمی به لرفعه قدره» (طباطبایی ۱۳۷۱: ج ۱۴، ۵۶). کلمه «نبی» بر وزن فعیل و مأخوذ از ماده «نبأ» (خبر) است. اگر انبیا را انبیا نامیده اند بدین جهت است که ایشان به وسیله وحی از عالم غیب خبردارند، انسان نیازهایی غریزی و طبیعی دارد، اما نیازهای انسان به این امر محدود نمی‌شود. زمانی که انسان اندکی از سطح زندگی فراتر رود و به افق بالاتری بیندیشد خود را با نیازهای مهم‌تری می‌بیند، نیازهایی که برآمده از سرمایه‌های ویژه‌ای است که خداوند به انسان عطا کرده است.

پاسخ صحیح به نیازهای اساسی است که سعادت انسان را تضمین می‌کند، نیازهایی از قبیل «شناخت هدف زندگی»، «درک آینده خویش»، و «کشف راه درست زندگی» یا «چگونه زیستن». انسان در فرصت محدود زندگی باید راهی را برای زندگی انتخاب کند که به آن مطمئن باشد و بتواند از سرمایه‌هایی که خدا به او داده است به‌خوبی بهره‌مند شود و به آن هدف برتری که خداوند در خلقت او قرار داده است برسد. باتوجه به ویژگی‌هایی که در انسان وجود دارد کسی می‌تواند راه درست زندگی کردن را به او یاد دهد که اولاً آگاهی کاملی از خلقت انسان، جایگاه او در نظام هستی، ابعاد دقیق و ظریف روحی و جسمی، و نیز فردی و اجتماعی او داشته باشد و ثانیاً بداند که انسان‌ها پس از مرگ چه سرنوشتی دارند. یکی از ویژگی‌های انسان توانایی تفکر و انجام کارها به‌کمک فکر و اندیشه و ویژگی دیگر قدرت اختیار و انتخاب اوست. هدایت خداوند نیز از مسیر این دو ویژگی می‌گذرد؛ یعنی خداوند برنامه هدایت انسان را از طریق پیامبران می‌فرستد، تا انسان‌ها با تفکر در این برنامه و پی‌بردن به ویژگی‌ها و امتیازهای آن با اختیار خود این برنامه را انتخاب کنند و در زندگی به‌کار بندند و به هدفی که خداوند در خلقت آن‌ها قرار داده است برسند. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳)، چون صلاح کار و سعادت انسان در واقع‌بینی و عقاید صحیح و اخلاق پسندیده است.

ممکن است کسی بگوید که انسان با عقل خدادادی می‌تواند خیر و شر را تشخیص دهد. اما «عقل» به‌تنهایی نمی‌تواند انسان را به واقع‌بینی و نیکوکاری هدایت کند. انسان

سعادت و شقاوت و نفع و ضرر را از راه عقل درک می‌کند، اما گاهی اوقات عقل انسانی تحت تأثیر خواهش‌های نفسانی قرار می‌گیرد و راه را به خطا طی می‌کند.

لذا، خداوند برنامه‌های سعادت‌بخش خود را در قالب «وحی» به وسیله پاک‌ترین افراد به سوی آنان فرستاد تا مردم را از راه بیم و امید و تهدید و تشویق به پیروی از آن دستورات و ادار کند (طباطبایی ۱۳۹۱: ۸۸). خداوند نوع بشر را به سوی کمال حقیقی‌اش هدایت کرد، به حکم آیه «اللّٰه الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه: ۵۰). انسان خودش نمی‌تواند هدایت خود و راه رسیدن به سعادتش را تکمیل کند، چون فطرت او این تقیضه را پدید آورده است؛ وقتی طبیعت بشر این اختلاف را به وجود می‌آورد و موجب می‌شود که بشر از رسیدن به کمال و سعادت که لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم گردد و خودش نمی‌تواند آن‌چه را فاسد کرده است اصلاح کند؛ بنابراین، به ناچار باید از طریق دیگری صورت پذیرد که منحصرأً جهتی الهی داشته باشد، که همان نبوت است.

پس، نبوت حالتی است الهی و غیبی و ملکوتی که نسبتش با حالت عمومی انسان‌ها نسبت بیداری است به خواب، که به وسیله معارفی شخص نبی درک می‌کند اختلاف‌ها و تناقض‌ها در زندگی انسان مرتفع می‌گردد. این ادراک و تلقی از غیب همان است که در زبان فارسی وحی نامیده می‌شود و آن حالتی که انسان از وحی می‌گیرد نبوت خوانده می‌شود (طباطبایی ۱۳۷۸ ب: ج ۲، ۱۳-۵۳).

۴. نقش مؤلفه امامت در معناداری زندگی

به نظر می‌رسد امامت در دیدگاه متکلمان اهل تسنن و تشیع دو هویت کاملاً متفاوت دارد که این اختلاف به تبیین تصویر واقعی آن‌ها از حقیقت امامت بازمی‌گردد: ۱. کلامی بودن امامت نزد شیعه و فقهی بودن آن نزد اهل سنت؛ ۲. در نزد شیعه نصب امام از افعال واجب خداست، اما در دیدگاه اهل سنت از افعال واجب بندگان خداست. غزالی در کتاب *فصائح الباطنیة* ده شرط را برای احراز مقام خلافت و امامت ضروری می‌داند. این ده شرط عبارت‌اند از: بلوغ، عقل، حریت، مرد بودن، قریشی بودن، سلامت جسمانی که شامل سلامت حواس شنوایی و بینایی است، داشتن قدرت، کفایت، ورع و تقوا، علم (غزالی ۱۴۲۲ ق: ۳۹). طبق مبانی فکری غزالی، اگر تعدادی از افراد دارای این شرایط و صفات باشند، فردی می‌تواند امام باشد که اکثریت مردم با او بیعت کنند. غزالی، به عنوان دانشمندی اشعری‌مذهب، شرایط و صفات امام را بر مبنای نگرش اهل تسنن مطرح می‌کند و معتقد

است حاکم را امت و مردم و اهل حل و عقد باید تعیین کنند؛ او عالم بودن امام را شرط نمی‌داند؛ امامت تداوم نبوت نیست، امامت از نظر وی یعنی حکومت. در مسئله حکومت دیگر مطرح نیست که حاکم اشتباه کند یا گناه نکند؛ فقط باید در حد انسانی عادل باشد. در طول تاریخ، خلفایی از دنیا می‌رفتند و فتنه‌ها و آشوب‌هایی رخ می‌داد که اگر با نصب خلیفه یا سلطان دیگری مهار نمی‌شد موجب تباهی و قطع نسل می‌شد. «الدین أسّ والسلطان حارس و ما لا أسّ له فمهدوم و ما لا حارس له فضائع» (یزدی مطلق ۱۳۸۱: ۱۳۲). پس، وجود سلطان یا امام (رئیس) در نظام دنیا ضروری است، لذا وجوب نصب امام از ضروریات شرعیه است.

بوسوث در کتاب *سلسله های اسلامی از غزالی* نقل می‌کند: خلیفه کسی است که به موجب عهد و میثاقی که با جماعت مسلمانان بسته است منصب امامت یا پیشوایی آنان را احراز کرده است. به این جهت، همه قدرت‌ها و اختیارات از او ناشی می‌شود و اوست که مسئولیت نهایی حسن اداره معاش و تأمین رستگاری معنوی آنان را برعهده دارد. به عقیده او، حکومت سلاطین به دو شرط مشروع می‌شود: اول آن‌که سلاطین از قدرت کافی بهره‌مند باشند تا مسلمانان بتوانند در صلح و آرامش زندگی کنند؛ دوم آن‌که سلاطین به خلیفه وفادار باشند. با احراز این دو شرط، حتی اگر سلطان ستم‌گر باشد، مسلمانان باید از فرمان او پیروی کنند، وگرنه خلع او موجب آشوب و هرج و مرج خواهد شد (بوسورت ۱۳۷۱: ۲۰۴).

در مبانی فکری غزالی، امامت واجب عقلی نیست؛ او وجوب اقامه نهاد خلافت و امامت را متخذ از شرع می‌داند. «ولاینبغی أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل، فاننا بیننا أن الوجوب یؤخذ من الشرع... نحن نقیم البرهان القطعی الشرعی علی وجوبه» (غزالی ۱۹۸۸: ۱۴۷). سپس، برهان قطعی و شرعی آن را بیان می‌کند. در اثبات ضرورت انعقاد نهاد امامت صرفاً به دلیل اجماع بسنده نمی‌شود، بلکه به مستند اجماع توجه می‌کنند، این‌که چرا بزرگان امت اسلامی بر این امر اجماع کرده‌اند که نظام دینی اقامه نمی‌شود، مگر این‌که در رأس جامعه امام مطاع وجود داشته باشد که پاسدار احکام شریعت باشد (همان).

وی حکومت دینی مطلوب خود را براساس نگرش اهل تسنن همان حکومت بی‌واسطه خلیفه می‌داند. از طرف دیگر، غزالی وجود سلطان و امام با قدرت مطاع را برای ایجاد نظم و امنیت عمومی برای ایجاد آرامش در جامعه دینی و جلوگیری از تعدی انسان‌ها به حقوق یک‌دیگر، تأمین عدالت اجتماعی، پاسداری از مرزهای حکومت اسلامی، و توسعه و گسترش اسلام در جهان، و جهاد در راه خدا را ضروری می‌داند.

تفتازانی در شرح کتاب *المقاصد* به نقش مدیریت اجتماعی امام در مکتب غزالی پرداخته است. غزالی امامت را از فروع دین می‌داند و لزوم انتخاب آن به دلیل اجرای احکام الهی است. شرط مهم صرفاً برخورداری از شایستگی اداره کردن امور جامعه و لیاقت و کاردانی در امر مدیریت اجتماعی است و نه عدالت و پیراستگی از گناه و خطا و نه آگاهی کامل و بصیرت نافذ در برخورداری از کتاب و سنت (تفتازانی ۱۴۱۲ ق: ج ۵، ۲۲۳).

براساس مبانی فکری علامه طباطبایی، کسی که متصدی حفظ و نگهداری دین آسمانی است و از جانب خدا به این سمت منصوب شده است «امام» نامیده می‌شود. واژه «امام» در زبان عربی به معنای «رهبر» است، اما در ترمینولوژی اسلام، واژه «امام» به طور عموم به شخصی اطلاق می‌شود که در نمازهای جماعت امامت نماز را به عهده دارد (طباطبایی ۱۳۸۹: ۱۵۹).

امام معصوم و حافظ شرع است. امام باید همه اسرار شرع را نیک بداند تا مردم را به امر خدا و باتوجه به مقام هدایتی که دارد به سرمنزل مقصود هدایت کند (همان: ۴۱۱). در آیه ۲۴ سوره سجده می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا، وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (همان: ۴۱۰). در آیه ۵۰ سوره قمر آمده است: «وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَاتٍ بِالْبَصَرِ». به طور کلی، امامت و هدایت کردن مردم به سوی حق بدون هدایت ذاتی شخص هدایت‌کننده میسر نیست. منظور از «هدایت» ایصال به مطلوب و رسانیدن به مقصد است (شمس ۱۳۸۴: ج ۲). این هدایت که خدا آن را از شئون امامت قرار داده، هدایتی که منصب امامت دارد، به مقصد و غایت رساندن است که همان تقرب به خداست و این معنا نوعی تصرف تکوینی در نفوس است (طباطبایی ۱۳۷۴: ج ۱۴، ۲۱۲).

یکی از مباحث مهمی که متکلمان شیعه، از جمله علامه طباطبایی، بر آن تأکید فراوان دارند و نقش و اهمیت روش‌شناختی نظریه امامت در معرفت دینی و جایگاه آن در معناداری و هدف‌مندی زندگی بشر است، در اساس، به بحث از ضرورت شناخت امام برمی‌گردد؛ زندگی بدون شناخت امام زندگی جاهلانه است و از حیات طیبه اسلام برخوردار نیست. وجود امام در هر زمانی لازم است، هرکس امام زمان خود را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است؛ «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه» (مجلسی ۱۳۸۶: ج ۷۸، حدیث ۹). خدای تعالی برای موهبت امامت معیار و ملاک‌هایی معرفی کرده است، از جمله صبر و یقین. «لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده: ۲۴). ملاک رسیدن به مقام امامت صبر در راه خداست (همان: ۴۱۲). عظمت مقام امامت و منصوب‌بودن امام توسط خداوند به‌خوبی روشن می‌شود، همان‌گونه که در آیه ۱۲ سوره بقره می‌فرماید: «جَاعِلُكَ

لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ». هرکسی شایسته مقام امامت نیست؛ حضرت ابراهیم (ع) با پشت سر گذاشتن تمام آزمایش‌ها بعد از مقام نبوت به مقام امامت رسید. «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴)؛ تنها گروهی که از هرگونه ظلم پاک و معصوم باشند شایسته این مقام‌اند؛ پیمان خداوند هرگز به ستم‌کاران نمی‌رسد.

امامت یعنی انسان در حدی قرار بگیرد که انسان کامل باشد که این انسان کامل با تمام وجودش می‌تواند پیشوای دیگران باشد (یزدی مطلق ۱۳۸۱: ۸۶). امامت یکی از اموری است که به دست خدای تعالی است، نه به دست مردم. واجب است که نصب امام معصوم از جانب خدای تعالی باشد، همان‌طور که واجب است که بعث انبیا از جانب او باشد. فعلیت هدایتی که از ناحیه خدا به سوی خلق نازل شده است نخست شامل امام می‌شود و سپس از ناحیه امام به سوی سایرین افزوده می‌شود. پس، هدایت امام تمام‌ترین مراتب هدایت است؛ هدایت‌های دیگران مادون آن است و همین امامت است که چون روز قیامت بشود هر دسته از مردم به نام امامشان خوانده می‌شوند (طباطبایی ۱۳۷۴: ج ۱۹، ۲۲۴).

به موجب قانون هدایت عمومی که در همه انواع آفرینش جاری است، نوع انسان به حکم ضرورت با نیرویی (نیروی وحی و نبوت) مجهز است که او را به سوی کمال انسانیت و سعادت نوعی راه‌نمایی می‌کند و بدیهی است که اگر این کمال و سعادت برای انسان که زندگی‌اش زندگی اجتماعی است امکان و وقوع نداشته باشد اصل تجهیز لغو و باطل خواهد بود و لغو در آفرینش وجود ندارد (طباطبایی ۱۳۷۸ الف: ۲۳۲).

قرآن کریم هدایت امام را هدایت به امر معرفی کرده است که از طریق نص و نصب و برای رساندن انسان به کمال نهایی است. منصب هدایتی امام، افزون‌بر هدایت مطلق، نوعی تصرف تکوینی و عملی است، تصرفی درونی و امری که با آن هدایت صورت می‌گیرد. علامه معتقد است که امام افزون‌بر ارشاد و هدایت ظاهری دارای نوعی هدایت و جذب معنوی است که از سنخ عالم «امر»، «تجرد»، و «ملکوت» است، نه عالم ملک و ظاهر. امامان به وسیله حقیقت و نورانیت باطن درون خود در قلوب مردم شایسته تأثیر و تصرف کرده و آن‌ها را به سوی مرتبه کمال و غایت جذب می‌کنند (طباطبایی ۱۳۸۴: ج ۱، ۳۷۷).

۵. نقش عبودیت در معنابخشی به زندگی

میان عبادت و معنای زندگی ارتباط نزدیکی وجود دارد و هرگز نمی‌توان آن را نادیده گرفت. همه ادیان و متفکران برای توجیه معناداری زندگی و گریز از پوچی سعی کرده‌اند

که پیوند این دو را بیان کنند. به اعتقاد غزالی، اگر انسان می‌خواهد به کمال خویش دست یابد، هیچ راهی جز پای‌بندی به مسائل عبادی ندارد؛ پس آنچه زندگی انسان را معنادار می‌کند و آن را از پوچی و بیهودگی رها می‌سازد دین‌داری و عبودیت و بندگی است. از دیدگاه غزالی، سعادت آدمی در شناختن حق تعالی است و در بندگی او. از نظر وی، بندگی و عبودیت در چهار رکن خلاصه می‌شود: آراستن خویشتن به عبادات (این رکن عبادات است)؛ ادب‌داشتن در حرکات و سکنات و اخلاق؛ باطن خود را از اخلاق ناپسند و رذائل پاک‌کردن؛ فطرت خود را به صفات پسندیده و فضائل آراستن (غزالی ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۱۹).

غزالی معتقد است که اعتقاد مسلمانی آن است که انسان در ابتدا به توحید و شهادت پیامبر (ص) اقرار و آن را باور کند و در آن شک و شبهه‌ای راه ندهد. این امر برای اصل مسلمانی کفایت می‌کند. به نظر وی، هرکس با عبودیت و بندگی در دنیا مستقیم گام بردارد به آسانی از صراط آخرت عبور می‌کند و هرکس در ضلالت و گم‌راهی بیفتد جایگاهش دوزخ خواهد بود. رنج‌کشیدن‌ها، ناکامی‌ها، شکست، و ناتوانی در تفسیر آن‌ها مهم‌ترین عوامل پوچی است، که مهم‌ترین عامل این معضل ضعف دین‌داری یا بی‌ایمانی است که انسان خدا را فراموش کرده است و به تعبیر قرآن کریم دچار خودفراموشی شده است؛ واضح است که هر انسانی که دچار خودفراموشی شود زندگی برایش پوچ و بی‌معنا خواهد بود.

به اعتقاد او، راه نجات از پوچی و معناداربودن زندگی قدم‌گذاشتن در صراط مستقیم است. بشر تنها با طی مراحل کمال است که می‌تواند فرشته‌خوی شود. اگر از آن بی‌بهره ماند، نه تنها استعدادها و امکانات بالقوه‌اش به هدر می‌رود، بلکه به‌اغلب احتمال به قهقرا می‌رود و به مرتبه بهائم بل فروتر از آن تنزل می‌کند.

غزالی در کتاب *کیمیای سعادت* درباره سعادت آدمی می‌نویسد: تو را حقیقت خود طلب باید کرد تا خود چه چیزی، از کجا آمده‌ای؟ کجا خواهی رفت؟ سعادت و شقاوت تو در چیست؟ بدان که دل آدمی را با صفات خوب و بد که در درون آدمی است علاقتی است و وی را خلقی و صفتی پدید آید؛ بعضی از آن اخلاق بد باشد که وی را هلاک کند، بعضی از آن نیکو باشد که وی را به سعادت برساند، که اگر حرص و شهوت را و کلب و غضب را به‌ادب دارد و زیردست عقل دارد، وی را از این اخلاق و صفات نیکو پدید آید که آن تخم سعادت وی باشد. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶).

پس، دل را بیافریدند و تن را به وی سپردند تا از عالم خاک سفری کند به اعلیٰ علین. اگر خواهد که حق این نعمت بگذارد و شرط بندگی به‌جای آورد، از حضرت الوهیت قبله مقصد سازد و از آخرت وطن و قرارگاه سازد، از دنیا منزل سازد (غزالی ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۳-۱۴). او

متابعت و پیروی از شریعت را راه سعادت انسان بیان می‌کند که سعادت آدمی را در معرفت و بندگی خلاصه می‌کند و عبودیت و بندگی آدمی موجب فلاح و رستگاری او می‌شود، اما وجه آن که بندگی و عبادت سبب سعادت آدمی است آن است که سروکار آدمی چون بمیرد با حق خواهد بود. «والیه مرجع الامور» (همان: ۱۴). از دیدگاه وی، گفتن ذکر بسیار و مداومت بر آن موجب می‌شود علائق به شهوات کم‌تر شود و آدمی از معاصی دست بکشد که دست برداشتن از معاصی سبب فراغت دل است که فراغت دل موجب ذکر خداست که هردو سبب محبت است که تخم سعادت است. در این صورت، عبادت وی موجب فلاح و رستگار اوست. «فَدَأْفَلِحَ مَنْ تَرَكِيَ وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلِيَ» (اعلی: ۱۴-۱۵).

از دیدگاه علامه، عبادت از نظر لغوی اطاعت و پرستش توأم با تواضع و ذلت، بازداشتن و منصرف کردن است (ابن منظور ۱۴۱۲ ق: ۲۵۹). کلمه «عبادت» از کلمه (عبد) گرفته شده و اصل عبودیت به معنای خضوع است (طباطبایی ۱۳۷۸ ب: ج ۱، ۳۹). کلمه «عبودیت» به معنای مملوکیت است، البته نه هر مملوکیت، بلکه مملوکیت انسان. نزدیک بودن خدای سبحان به بندگان مقتضای مالکیت مطلقه الهی و عبودیت عباد است (همان: ج ۲، ۴۳). هدف غایی از خلقت انسان «عبادت» است. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). حقیقت «عبادت» عبودیت است، عبودیت به این معنا که انسان خدا را رب و مالک و مدبر خویش بداند و غیر او هرکسی را که داعیه تصاحب انسان را در سر دارد با طرح و تدبیری که برای شکل دادن به انسان پیش روی می‌نهد کنار زند. لذا، هدف خلقت عبودیت است نه عبادت؛ روح و مغز عبادت عبودیت درونی است و افعال عبادی قالب‌های تحقق خارجی آن عبودیت است (همان: ج ۱، ۵۰۷).

اصحاب صراط مستقیم در صورت عبودیت خدا به تمام معنا دارای ثبات قدم‌اند، هم در فعل، هم در قول، هم در ظاهر، هم در باطن. ممکن نیست که نام‌برندگان بر غیر این صفت دیده شوند، در همه احوال خدا و رسول را اطاعت می‌کنند. در آیه ۶۹ سوره نساء می‌فرماید: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (همان: ج ۱، ۶۴). در آیه ۱۳۰ سوره بقره می‌فرماید: «وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا»؛ بنده در تمامی شئونش به مقتضای مملوکیتش و عبودیتش رفتار کند، یعنی برای پروردگارش تسلیم صرف باشد. این معنا با همان عمل به دین در جمیع شئون تحقق می‌یابد، بنده باید در تمامی امورش تسلیم رضای خدا باشد. (همان: ۴۵۶).

پس معلوم می‌شود پدیده‌هایی که در جهان حادث می‌شود تاحدی تابع اعمال بشر است؛ اگر نوع انسان بر طبق رضای خدای عمل کند و راه اطاعت او را پیش گیرد، نزول

نیکی‌ها و بازشدن درهای برکات را به دنبال خواهد داشت؛ اما اگر از راه عبودیت منحرف شود و راه ضلالت و فساد را دنبال کند و مرتکب اعمال زشت شود، باید در انتظار ظهور فساد در خشکی و دریا، هلاکت امت‌ها، سلب امنیت، شیوع ظلم، بروز جنگ‌ها، سایر بدبختی‌ها باشد (همان: ج ۲، ۲۵۰).

آنچه خدای تعالی برای بشر خلق کرده بدین جهت خلق کرده است که او را مدد کند در این‌که راه سعادت حقیقی خود را سریع‌تر طی کند. سعادت حقیقی بشر نزدیکی به خدای سبحان است، که آن هم با عبودیت و خضوع در برابر پروردگار حاصل می‌شود. نتیجه دوری انسان از ذکر و یاد خدا این است که به گرداب دنیا فرو رود و آن را سعادت زندگی و آسایش نفس و لذت روح خود قلمداد کند. با همین تفکر فاسد در منجالات فتنه‌ها و محنت‌هایی که می‌بیند غوطه‌ور شود، زیر و بالا رود، سرانجام هم به علت خروج از رسم عبودیت به پروردگار خود کافر شود. معنای جمله «وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه: ۷۲) این است که خشنودی خدا از ایشان از همه این حرف‌ها بزرگ‌تر و ارزنده‌تر است. این جاست که دیگر اعتراض و خشم از او سر نمی‌زند، در برابر هیچ امری از قضا و قدر و حکم پروردگارش ناراحت نمی‌شود، و بر هیچ‌یک از خواسته‌های او اعتراض نمی‌کند. در مقابل این مرحله از تسلیم ایمانی قرار دارد که همان یقین به الله است (همان: ج ۱۰، ۴۲۴).

یکی از انگیزه‌های اساسی در درون آدمی میل به کمال است. انسان همواره می‌کوشد تا به مقامات و مدارج بالاتر برسد. همین توجه انسان‌ها به موقعیت بهتر برای زیستن دلیلی است بر گرایش آدمی به سوی کمال. انسان همواره می‌خواهد بداند از کجا آمده؟ به کجا می‌رود؟ انسان دارای قدرت و استعدادهایی است که می‌تواند تلخ‌ترین و ناگوارترین حوادث زندگی را تحمل کند، بدون آن‌که از بن‌بست ناامیدی و پوچی سر درآورد و فقط و فقط انسان باید به خود معنا دهد.

التزام به باورهای دینی و در رأس آن‌ها اعتقاد به وجود خدا و جهان آخرت زمینه‌ساز معناداری زندگی از نگاه علامه طباطبایی است. ایشان بر این باورند که انسان در صورتی به سعادت می‌رسد که هدفی را هدف خود قرار دهد که خداوند برای وی مقرر داشته است و زندگی خود را در جهت نیل بدان حرکت دهد. هر حرکت و عمل مثبتی که از انسان صورت گیرد، به شرط آن‌که به انگیزه قرب ربوبی و براساس ارزش‌ها و تکالیف الهی باشد، عبادت نامیده می‌شود و به زندگی انسان معنا و جهت می‌بخشد.

۶. تأثیر حیات دینی در نگرش انسان به زندگی هدفمند

از دیدگاه غزالی، لذت مادی یا عقلی و دنیوی نمی تواند هدف زندگی بشر محسوب شود، چون لذت بردن از این دنیا تنها برای مدت محدود زندگی دنیوی تا لحظه مرگ خلاصه می شود؛ اما آخرت ابدی و همیشگی است. کسانی که هدف زندگی را در امور دنیوی خلاصه می کنند آخرت را انکار می کنند، مانند زندگی گروه دهقانان و صنعت گران، هوسرانان یا گروهی که هدف زندگی را برداشتن ثروت زیاد یا شهرت فراوان می بینند، هر چند وجود این امور را برای زندگی لازم و ضروری است. او غایت زندگی بشر را مطابق با حیات اخلاقی ترسیم می کند:

بدان که آدمی را به بازی و هرزه نیافریده اند، بلکه کار وی عظیم است. اگر از دست غضب و شهوت خلاص یابد و هردو اسیر وی گردند، وی پادشاه ایشان گردد، شایسته بندگی حضرت الوهیت گردد و این شایستگی صفت ملائکه است و کمال درجه آدمی است؛ چون وی را لذت انس به جمال حضرت الوهیت حاصل شد، از مطالعه آن جمال حضرت یک لحظه صبر نتواند و مشغول نظاره کردن در آن جمال بهشت وی شود و آن بهشت که نصیب شهوت چشم و فرج و شکم است نزد او مختصر شود؛ چون گوهر آدمی اول آفرینش ناقص است، ممکن نگردد وی را از این نقصان به درجه کمال رسانیدن الا به مجاهدت و معالجت (غزالی ۱۳۶۰: ۴-۵).

براساس مبانی انسان شناختی غزالی، هدف و غایت انسان رسیدن به سعادت است که نهایت همه ریاضت ها و تلاش ها، مجاهدت ها و مقصودها آن است که انسان تقرب الی الله پیدا کند که حق تعالی را ببیند و بس، او را اطاعت دارد و بس، اندر باطن وی هیچ تقاضای دیگر نماند. چون چنین شود خلق نیکو حاصل شود و به حقیقت برسد (همان: ۳۲-۳۴). وی نقش مهمی برای فضائل در سعادت آدمی قائل است. این سعادت اخروی است که از راه علم و عمل و کسب فضائل به دست می آید که بالاترین و مهم ترین آن فضیلت عشق الهی است که در جهان آخرت به صورت مواجهه با خداوند و رؤیت او متجلی می شود؛ که این سعادت بالاترین لذت معنوی را به هم راه دارد (همان).

در دیدگاه علامه، هدف آن است که انسان بتواند رابطه معناداری میان حیات دینی و نوع نگرش انسان به زندگی ترسیم کند. عنصر اصلی حیات دینی نظام معرفت شناختی منظم و منسجمی است که مؤلفه های آن به انسان می آموزد که حدود معرفتی او چیست و ابزارهای معرفت او چه وظایفی دارند و برای دستیابی به تفسیر و تعبیری معقول و صحیح به چه

منبعی باید توسل جوید. این جاست که خدا بر خود واجب کرده است هم راه حرکت را ایجاد کند «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (نحل: ۹) و هم راه بنمایاند «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (لیل: ۱۲). نظام معرفت‌شناختی در حیات دینی برپایه آموزه‌های آسمانی مبنای نظام منسجم انسان‌شناختی است (طباطبایی ۱۳۷۴: ج ۷، ۴۵-۴۷).

حیات دینی نظام معرفتی خود را بر مبنای وحی طراحی می‌کند تا مجموعه آگاهی‌های به‌دست‌آمده بر مبنای حقیقت انسان و جهان امیدبخش و متعالی باشد. با ملاحظه اهمیت معرفت‌شناسی، نقش ایمان در حیات دینی و ایجاد نگرش مثبت، امیدوارانه، و روشن به زندگی روشن‌تر می‌شود.

حیات اصیل دینی که با آموزه‌های صحیح دینی سامان می‌یابد معارفی به بشر ارزانی می‌دارد که با حقیقت انسان ارتباطی وجودی و عینی دارد. دریافت چنین معرفتی انسان را به ساحل آرامش می‌رساند و در پرتو آن انسان موجودی خوش‌بین و امیدوار است. «يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَبْتَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنَ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (یوسف: ۸۷). بر اساس آرامش معرفت‌شناختی، انسان مؤمن مجموعه عالم را از سر تصادف و حوادث آن را وقایعی کور و بی‌هدف معنا نمی‌کند، بلکه با یقین می‌داند که هر ذره با حکمتی کل معنا داری را ساخته است. چنین فهم و ادراکی از جهان شهود و غیب انسان را در مجموعه‌ای قرار می‌دهد که می‌تواند کلیه اعمال و افعال خود را به‌نحو معناداری سامان بخشد، امیدوار باشد، و شاداب زندگی کند.

بنابراین، می‌توان به این نتیجه رسید که حیات دینی را می‌توان زندگی‌ای معنادار نامید، چراکه عنصر اصلی چنین حیاتی تلاش برای دست‌یابی به هدفی والاتر از اهداف این جهان مادی است؛ به تعبیر دیگر، چون هدف انسان در حیات دینی با ویژگی‌های فطری، که نگاهی استعلایی دارند، سازگار است و از تعلقات مادی فراتر است، او را گرفتار پوچی و بیهودگی نمی‌کند. پوچی در این دنیا به معنای آن است که آنچه انسان هدف خود قرار می‌دهد و تلاش خود را برای دست‌یابی بدان مصروف می‌دارد، حتی در صورت وصول بدان، او را راضی و خشنود نمی‌کند (همان: ج ۲، ۲۱۵).

۷. نتیجه‌گیری

با مطالعه آثار دو دانشمند بزرگ از دو مکتب متفاوت، امام محمد غزالی اهل تسنن و علامه طباطبایی اهل تشیع، نتایج به‌دست‌آمده بیان‌گر این است که امام غزالی و علامه طباطبایی

هر دو دین را برای انسان و جامعه مفید و ضروری می‌دانند، دین را عامل هویت‌بخش هدف‌دار در زندگی انسان می‌دانند، و بر این باورند که مؤلفه‌های دین‌داری (نبوت، امامت، و عبودیت) به زندگی و خلأهای وجودی انسان معنا و مفهوم می‌بخشد و رنج‌ها و دردهای گوناگون زندگی را گوارا می‌سازد و به انسان شهامت، قوت، قدرت، و توانایی می‌بخشد تا مصائب و مشکلات را تحمل کند و بر آن‌ها فائق آید.

اگرچه امام محمد غزالی و علامه طباطبایی هر دو ایمان را امری قلبی می‌دانند، اما غزالی روی ایمان قلبی تأکید کرده است. از نظر وی، ایمان در صورتی تحقق پیدا می‌کند که حقیقت آن در قلب جای گرفته باشد. علامه التزام به لوازم ایمان (اقرار زبانی و رفتار ایمانی) را از ایمان جدایی‌ناپذیر می‌داند. وی ایمان حقیقی را واقعیتی تشکیکی و ذومراتب می‌داند که شدت و ضعف و زیادت و نقصان می‌پذیرد.

در بحث نبوت، هر دو اندیشمند قائل به وجود نبی‌اند. عالی‌ترین درجات نزد غزالی به نبی تعلق دارد که معرفت را به الهام ربانی به طریق کشف، بدون اکتساب، و تکلف تلقی می‌کند. غزالی نبوت را مرتبه‌ای می‌داند که در آن بینشی برای نبی حاصل می‌شود که عالم غیب را به وسیله آن مشاهده می‌کند. وی بیش‌تر فایده‌های دنیوی نبوت را مطرح می‌کند. علامه هدف و غایت اصلی وجود انبیا را حفظ نظام دنیا و روابط بین انسان‌ها را ضروری می‌داند. انسان برای هدایت خود و رسیدن به سعادت باید طریقی برگزیند که جنبه الهی داشته باشد که همان نبوت است.

امامت در دیدگاه غزالی و علامه دو هویت کاملاً متفاوت دارد. بر پایه مبانی فکری غزالی امام مقامی فرعی، اجتماعی، و فقهی است. وجود امام را با ادله شرعی و اجماع امت ضروری و برای قوام دین و دنیا مفید می‌داند و امامت را استمرار نبوت نمی‌داند. به اعتقاد علامه، کلامی بودن امامت لطف در تکالیف عقلی است؛ امام واجد مقام رفیع عصمت و مصنوعیت از گناه و خطا و دارای علم وسیع است. امامت شاخص فهم راستین عقاید دینی است؛ تمایز فهم درست از قرائت‌های نادرست از اصول عقاید دینی به وسیله امامت حاصل می‌شود، اما در تعبیر غزالی، چنین تفسیری نمی‌شود. نصب امام معصوم از جانب خداوند واجب و از افعال الهی است.

غزالی سعادت آدمی را در شناخت حق تعالی و در بندگی او می‌داند که در چهار رکن بیان می‌کند. مهم‌ترین رکن را رکن عبادات می‌داند. هر کس سعادت آدمی را در معرفت دانست و با عبودیت و بندگی در دنیا گام برداشت به آسانی از صراط آخرت عبور خواهد کرد. علامه اصل عبودیت را خضوع و مملوکیت انسان می‌داند و هدف غایی از خلقت

بررسی اثر مؤلفه‌های دینی در ایمان و لوازم آن در معناداری زندگی ... ۱۹۳

انسان را عبادت بیان می‌کند. او روح و مغز عبادت را عبودیت درونی می‌داند که حرکتی است به سوی قله‌های رفیع کمال و معنادهی و جهت‌بخشی به زندگی انسان.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳)، *منطق و معرفت از نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۲ ق)، *لسان العرب*، جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- بوسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۷۱)، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ ق)، *شرح المقاصد*، عبدالرحمن محقق عمیره، ج ۵، قم: الشریف الرضی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱ و ۹ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۸، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۳ و ۹ و ۱۴، قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۲ و ۷ و ۱۴ و ۱۹ و ۱۸، قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸ الف)، *شیعه در اسلام* (طبع قدیم)، قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸ ب)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱ و ۲ و ۱۰، قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم، چاپ و نشر دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم، چاپ و نشر دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹)، *گلچینی از معارف تشیع*، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱)، *تعالیم اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم).
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۳۸)، *اعترافات غزالی (المتقذ من الضلال)*، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، بی‌جا.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۰)، *شک و شناخت*، ترجمه صادق آیینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۴)، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیو‌جم، ج ۱ و ۲، تهران: علمی و فرهنگی.

- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۴)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، ج ۴، تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۹۰)، *المنتقد من الضلال*، ترجمه سیدناصر طباطبایی، تهران: مولی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۸۸)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۴۶)، *معارج القادس فی مدارج النّف*، مصر: مطبعة العادة.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۹ ق)، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت: دارالعلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۲۲ ق)، *فضایح الباطنیه*، بیروت: مکتبه العصریه.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۵۴)، *انسان در جست وجوی معنی*، ترجمه اکبر معارفی، تهران: دانشگاه تهران.
- فلین، توماس (۱۳۹۱)، *اگزستانسیالیسم*، ترجمه حسین کیانی، تهران: بصیرت.
- کاکایی، قاسم و لاله حقیقت (۱۳۸۷)، «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی»، فصلنامه آینه معرفت، ش ۱۴.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۸۶)، *بحار الانوار*، ج ۷۸، بیروت: اسلامیه.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، *مهر ماندگار*، تهران: نگاه معاصر.
- یزدی مطلق، محمود و دیگران (۱۳۸۱)، *امامت پژوهی* (بررسی دیدگاه های امامیه، معتزله، اشاعره)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.