

از اخلاق توصیه‌مدار تا اخلاق ولایی و اسوه‌مدار

(پرسی تطبیقی دوروش تربیتی در اخلاق)

دکتر عبدالرسول مشکات^۱

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ^۲

چکیده قرآن کریم

در این مقاله روش‌های تربیت اخلاقی را با دو عنوان «روش توصیه‌مدار» و «روش اسوه‌مدار» از یکدیگر متمایز نموده‌ایم. چالش روش توصیه‌مدار و آموزش محور این است که کمتر می‌تواند از دانش آدمی به گرایش و از خود آگاه‌وی به ناخود آگاهش نقب بزند.

مدعای این مقاله این است که اخلاق اسوه‌مدار، با سازوکاری که خواهد آمد، می‌تواند همزمان دانش و گرایش آدمی، اندیشه و انگیزه‌ی او، و خود آگاه و ناخود آگاهش را مخاطب خویش نماید و آنها را در قبضه‌ی مدیریت و بیعت خویش درآورد. برای اثبات و تبیین این مدعا، عناصر و دستاوردهایی از فلسفه، عرفان و روان‌شناسی فراخوان شده‌اند تا نگارنده را مدد رسانند و رسانده‌اند. در پایانه‌های نوشتار نیز محصول و مدعای مقاله با سنجه‌ی قرآن و حدیث بازخوانی و ارزیابی شده است و - به عقیده‌ی نگارنده - از آنجا نیز مهر تصویب و تأکید گرفته است. در پایان، آسیب‌شناسی این روش اخلاقی را نیز - اگر چه به اشاره و اجمال - در مطمح نظر آورده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: دانش، گرایش، خود آگاه، ناخود آگاه، قلب، اسوه، حرکت حیّی، ولایت.

^۱ . عضو هیأت علمی گروه معارف دانشگاه اصفهان.

^۲ . احزاب / ۲۱.

مقدمه: نیاز و ضرورت

انسان امروز در مناسبات و روابطش با «انسان‌های دیگر» و با «زیست بوم» پیرامونش دچار بحران‌ها و بن‌بست‌های جدی است. اکنون سال‌ها و دهه‌هاست که چاره‌جویی‌ها و اندیشه‌سوزی‌های متفکران، برای برون‌رفت از این پیریشانی‌های نفس‌گیر، آنچنان که باید، راهی به دهی نمی‌برد.

بر اساس اندیشه‌های دینی و معنوی سراسر جهان، بحران انسان در «روابط بیرونی» دودی است که از کنده‌ی یک بحران دیگر برمی‌خیزد: «بحران انسان در رابطه با خودش». ریشه‌ی ناسازگاری‌های بیرونی را — بر این اساس — بایستی در ناسازگاری با خود و نپرداختن به دنیای درون و فاصله گرفتن از تعالیم اصیل اخلاقی و فروکاستن اخلاق در حد «تربیت و روان‌شناسی تجربی» و ...، جستجو کرد.

این سخنان البته به معنای تعمیم بی‌اخلاقی و بداخلاقی به همه‌ی اعضا و افراد بنی آدم و نیز به معنی اختصاص آن به جغرافیایی ویژه و مبراً دانستن سرزمین‌های دیگر نیست. اصولاً محبوس کردن تعریف خوشبختی در دنیای بیرون و جستجوی آن در لابه‌لای ابزارها و تجهیزات بیرونی و مغفول نهادن لایه‌های درونی‌تر خویشتن، دیری است که بسان یک اصل فراگیر بر بسیاری از اهالی زمین حکومت می‌کند و این چنین اوضاع و احوالی است که چه بسا آدمی را حتی از کام جستن از امکانات و لذایذ بیرونی نیز، به میزان زیادی، ناتوان کرده است. اگر چه تعالیم ناب دینی نیز به زیست دنیوی آدمی التفات بلیغ داشته‌اند و در این راه و راستا برنامه‌ها ریخته‌اند، بی‌تردید، یکی از کانونی‌ترین مدعاها و نفیس‌ترین پیام‌های ادیان برای انسان این است که: «بدون کشف دنیای درون و بدون سر و سامان یافتن آن و بدون سلطه بر آن، کشف و آبادسازی و چیرگی بر جهان بیرون نیز به کار سعادت و امنیت و شادی آدمی نمی‌آید».

بی‌تردید، بر همین بنیان است که امروزه، قدرت روزافزون تکنولوژی — در کنار نبود مهار درونی و اُفت اخلاق — به مثابه «تیغی در کف زندگی مست» ساز زندگی را این‌گونه ناکوک کرده است. و از این رو بسیاری از متفکران و مشفقان را

هراسناکانه دست به دامان تعالیم فراموش شده‌ی اخلاقی — به عنوان مددکار قانون — برای حفظ موجودیت انسان و تمدن نموده‌اند. گیدنز — جامعه‌شناس شهیر آمریکایی — پس از آن که قرن گذشته را «قرن جنگ و کشتار» می‌نامد، نگران است که اکنون نیز حتی یک درگیری محدود هسته‌ای می‌تواند حیات بخش عظیمی از انسان‌ها و موجودات را به خطر بیندازد. وی در کتاب پیامدهای مدرنیته می‌گوید: «انسانی کردن تکنولوژی به دخالت هر چه بیشتر قضایای اخلاقی در رابطه‌ی ابزاری کنونی میان انسان‌ها نیاز دارد.»^۱

صرف نظر از نگاه ابزاری و کارکردگرایانه به اخلاق، به طور کلی، دعوت به پرداختن به درون و هشدار نسبت به احیای شکوه اخلاقی و احیای تعالیم و فضایل آن، یکی از توصیه‌های فراگیر نخبگان و فرهیختگان، در دهه‌ها و حتی سده‌های اخیر بوده است.

اکنون پس از این مقدمات باید گفت، چنین توصیه‌ها و تئوری‌هایی بی‌گمان و گفتگو، مورد تأیید هر خردمندِ دردمندی هست، اما پرسشی که می‌ماند این است که کدام نظام اخلاقی و با کدام ویژگی و برجستگی قادر به ایفای چنین نقش‌هایی است؟ آیا نظام‌های اخلاقی غیر دینی و سکولار یا به عبارتی مکاتب اخلاقی خرد بنیاد از چنان توشه و توانی بهره‌مند هستند که بتوانند تقاضا و توقع فوق را روانمایند؟

این پرسش مهم در دو سویه‌ی نظری و عملی (یعنی در حوزه معرفتی اخلاق و در عرصه‌ی تربیتی آن) قابل پیگیری است. بُعد نظری و معرفتی موکول به مقال و مجال دیگری است، اما اکنون در این فرصت، به منظر دوم می‌پردازیم و پرسش را بار دیگر به این صورت مطرح می‌نماییم: نظام‌های اخلاقی غیر دینی، در بُعد عملی و از حیث روش‌های تربیتی، دارای چه میزان از قابلیت و توانایی هستند؟ آیا توصیه‌های اخلاقی، به عنوان گزاره‌ها و آموزه‌هایی بی‌جان در میان فضا یا بر روی صفحه‌ی کاغذ — که ما در این جا نام «اخلاق توصیه‌مدار یا ذهنی» را بر آن نهاده‌ایم — به راستی دارای چنان جذابیت و طراوت و اقتداری هستند که بتوانند بر

^۱ . گیدنز، آنتونی، پیامدهای مدرنیته، ص ۱۴۵.

غرایز پیل افکن انسان و به ویژه بر تمایلات عنان گسیخته‌ی انسان آزادبخواه و فرهنگ خود بنیاد امروز، مهار بزنند و سدهای شکسته را باز بسازند و آب‌های رفته را به جوی بازگردانند؟ و اساساً — باز هم گذشته از منظر ابزاری — این گونه مشارب تا چه پایه‌ای قادرند آدمی را به مکارم اخلاقی و غایات فرجامین زندگی رهنمون شوند؟

و آیا اخلاق دینی نیز — از نظر روش‌شناسی — در ذات خود (یعنی در نسخه‌ی اصیل خود) صرفاً یک نظام اخلاقیِ توصیه‌محور و تنها مبتنی بر ارتقای سطح آموزش و متکی به پند و اندرز است؟ اخلاق قدسی‌ای که انبیا برای بشر آورده‌اند — صرف نظر از ابعاد و اضلاع معرفتی آن — آیا در بُعد عملی و روش تربیتی نیز متاعی افزون‌تر از اخلاق‌های بی‌جاذبه‌ی خرد بنیاد و روش‌های ذهنی یونانی نژاد، در توشه دان خود دارد؟

نظریه‌ی «اخلاق ولایی یا اسوه‌مدار» پاسخی است که این نوشتار در برابر پرسش‌های فوق نهاده است. اخلاق دینی نیز، در عمل، به میزان بالایی از اصل خود فاصله گرفته و در روش‌گاه به سمت اخلاق دنیوی یونانی متمایل شده است، اما مدعای ما این است که اخلاق اصیل دینی، یقیناً دارای راه و رسمی ویژه و واجد توانش‌های عظیم و نیروهای نهفته و هنوز آزاد نشده‌ای است که نباید بر آن چشم بست؛ توانش‌هایی که می‌توان آن را به مثابه ارمغانی به دستمان محتاج و نوجوی جهان امروز عرضه کرد.

سوگمندان باید پرسید: چرا در جامعه‌ی ما این نیروی عظیم «ولایی» بسیار کمتر از آنچه می‌تواند، در مجرا و راستای غایات اخلاقی قرار می‌گیرد؟ چه بسا گاه به تبع تفسیرهای واژگون و قرائت‌های مخرب و مخدر، در عمل، ثمراتی معکوس از آن برداشته می‌شود؛ ثمراتی که بی‌شک در نقطه‌ی مقابل تأسی و تکامل اخلاقی است.

چالش‌های اخلاق توصیه‌مدار

سقراط عقیده داشت فضیلت و سعادت نتیجه‌ی مستقیم و قطعی دانایی، بلکه عین آن است. رذیلت نیز همواره و تنها از جهل آدمی برمی‌خیزد، بلکه رذیلت

چیزی نیست جز جهل و نادانی^۱؛ به این معنی که هیچ کس دانسته دست به ارتکاب قبايح نمی‌زند.

بنابراین در این رویکرد و رویکردهای نظیر آن، زدودن رذایل و بیرون کردن تک تک آنها و جایگزینی فضایل، تنها به واسطه‌ی استدلال عقلانی و شناسایی رذیلت و فضیلت صورت می‌گیرد، و به عبارتی ساده، راه تربیت اخلاقی عبارت است از آموزش و توصیه و قانع کردن ذهن فرد، نسبت به روایی و ناروایی صفات و رفتارها. همچنین در فلسفه‌هایی که زیربنای مدرنیسم قرار می‌گیرند، به ویژه در عصر روشنگری، بر عنصر عقل و توانایی‌های خردورزانه‌ی انسان و بر نیک نهادی او تأکید فراوان می‌شود. از این منظر، انسان و جامعه‌ی انسانی اگر از اطلاعات و دانش کافی برخوردار باشد، یقیناً برآیند اراده‌ها و تصمیم‌های آنان رو به سوی سود و سعادت خواهد داشت؛ چرا که آدمی هرگز زیان خویش را نمی‌خواهد.

ممکن است در بادی امر ما نیز به چنین نظرگاه‌هایی به دیده‌ی تأیید و تصویب بنگریم، اما واقعیت این است که شناخت یک حقیقت امری است و تمایل و گرایش به آن و سپس اراده و حرکت به سوی آن، امری کاملاً دیگر.

بی‌شک فرایند تصمیم‌سازی در انسان دارای سازوکار پیچیده‌ای است. آدمی یک ماشین بی‌جان حسابگر نیست که تابعی محض از مقادیری اطلاعات و داده‌های بی‌روح باشد. با این که آدمی به اموری که به نابابستگی و حتی شناعة آن و پیامدهای آن، عالم است، اما باز مشتاقانه به آنها گرایش داد. اساساً دانستن و شناخت حصولی، مربوط به لایه‌ی ذهن و «قوه‌ی ادراکی» روح است، اما تمایل، تصمیم‌سازی، اراده و حرکت نهایتاً مربوط به «لایه‌ی تحریکی» آن است. و نیز باید توجه نمود که قوای تحریکی انسان همانند قوه‌ی ادراکی — دارای آفات و موانعی است که می‌توانند این قوه را در حیطه‌ی تأثیر خود قرار دهند و به عبارتی در دستگاه اراده و تصمیم‌سازی انسان ایجاد اختلال نمایند و آن را از سیطره‌ی عقل بیرون آورند. از تأثیرات و فشارهای محیط بیرونی که بگذریم، از نقش آفرینی

^۱ . کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۹۹.

گرایش‌ها و غرایز فرودین نفس و امیالی که خرد خُرد و فطرت تُرد آدمی را و سپس اراده‌ی او را در اسارت می‌برند و نرم نرمک قاضی وجدان را آرام و آرام می‌کنند و نیز از شیاطینی که از بیرون بر آرایشگری زشتی‌ها مهارتی تام دارند^۱، نباید غفلت کرد.

رویکردهای جدید فلسفی و روان‌شناختی چالش‌های اخلاق توصیه‌مدار

بر خلاف دیدگاه‌های خوش‌بینانه‌ی عصر روشنگری و مدرنیستی^۲، بسیاری از فیلسوفان و روان‌شناسان با ورود خرد آدمی در بحران‌های عصر جدید - به ویژه با شعله‌ور شدن آتش جنگ جهانی اول - به آفات و تهدیداتی که به آنها اشاره کردیم توجه ویژه کردند. گذشته از متفکرانی چون روسو و دیگر رمانتیک‌گرایان - در قرن ۱۸ و پیش از جنگ جهانی - می‌توان از جمله به فیلسوفان انگلیستانسیالیست، محافظه‌گرایان و سنت‌گرایان^۳ اشاره کرد، اما در حقیقت، ضربه‌ی نهایی را به خردباوری مدرنیستی، فروید، روان‌شناس اتریشی وارد نمود. وی این پیش‌فرض را که آدمی مالک افکار و رفتار خویش است - به گونه‌ای افراطی - به چالش کشید. نظریه‌ی ضمیر ناخودآگاه^۴ وی - به رغم نقدها و تعدیل‌های بعدی - به مثابه یک انقلاب کپرنیکی در شناخت‌ها - ای مختلف علم - انسانی - و در نتیجه در اخلاق و تربیت - بود.

به عقیده‌ی وی، مطالعه‌ی ضمیر هوشیار خودآگاه^۵ فرد، نمی‌تواند درون وی را بشناساند. ضمیر و شخصیت آدمی - همان یک کوه یخی - بزرگ در دریاست - که بخش کوچکی از آن نمایان و بیرون از آب است و آن بخش نامریی و نهفته - که

^۱ . «وَاذْذُرْ لَهِمُ الشَّيْطَانَ اَعْمَالَهُمْ...» [انفال / ۴۸] .

^۲ . به عنوان نمونه ر.ک: پولارد، سیدنی، اندیشه مترقی، صص ۳۱ - ۱۰۸؛ کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، صص ۵۱ - ۸۲.

^۳ . در مورد این رویکردها ر.ک: مک کواری، جان، فلسفه وجودی؛ بشیریه، حسین، لیبرالیسم و محافظه‌گرایی، صص ۱۷۷ - ۱۸۰؛ و نیز فرمنگ، واژه‌ها، اثر نگارنده.

^۴ ۱. the unconscious.

^۵ ۲. the conscious.

حتی خود آدمی نیز از نهفته‌های درون آن و کنش‌ها و واکنش‌های آن ناآگاه است —

همان ناخود آگاه و شعور باطن اوست. اما نکته اساسی این است که در نگاه او کنش و واکنش‌هایی که در این بخش از حیات روانی ما صورت می‌گیرد، گرایش‌ها و امیال و اراده‌ها و حتی بسیاری از اندیشه‌ها و دیدگاه‌های ما را برمی‌انگیزد، بی آن که خودمان، بر آن واقف باشیم.^۱

بنابراین، بر اساس عقیده‌ی وی، فرایند تصمیم‌سازی از دلیل شروع نمی‌شود، بلکه معمولاً به آن ختم می‌شود. انسان ابتدا به چیزی - ولو غیر عقلانی - بنا به علت خاص و پیچیده‌ای که ریشه در حفره‌های تودرتوی ضمیر باطن و ریشه در گذشته‌ی وی دارد، می‌گردد و باورمند می‌شود و سپس در جستجوی دلیل برمی‌آید؛ و این فرایند عبارت است از دلیل تراشی، نه استدلال.

رویکردهای پست مدرن نیز که وارث همین گونه فلسفه‌ها و نظریات هستند، مرکز ثقل تفکرشان از جمله در همین گونه نگاه بدبینانه به نقش خرد در زندگی و رفتارهای آدمی است.^۲

بی‌تردید، نقل این رویکردها به معنی غفلت از تعمیم دهی‌های ناروای آنها و بی‌خبری از دیدگاه‌های معارض و منتقد نیست. مراد، توجه فی‌الجمله به وجود و امکان چنین آفات و موانعی است؛ همچنان که در اندیشه‌های الهی و دینی، همواره بر این کشمکش درونی و حتی بر وجود دو ضمیر، دو «خود» یا دو مرتبه از خود یا نفس در درون آدمی تأکید شده است:

^۱ . ربك: ميزياك، هنريك و ويرجينيا استاوت سكستون، تاريخچه و مكاتب روان‌شناسی، صص ۵۷۵ - ۵۸۱؛ سیاسی، علی اکبر، نظریه‌های شخصیت، صص ۱۴ - ۳۰؛ شاملو، سعید، روان‌شناسی شخصیت، صص ۲۸ - ۳۸.

^۲ . ربك: فرمنگ و اثره ما، اثر نگارنده، صص ۱۰۱ - ۱۴۱؛ لایون، دیوید، پسامد مدرنیته، صص ۱۷ تا ۲۲.

موسی و فرعون در هستی توست

باید این دو خصم را در خویش جست^{۱۸۴}

^{۱۸۴} . مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت شماره‌ی ۱۲۵۳.

در قرآن کریم و منابع روایی اسلامی در مورد آنچه امروزه ضمیر ناخودآگاه نامیده می‌شود و نیز در موضوع آسیب‌شناسی قوه‌ی تحریکی و عوامل انحراف و ناتوانی نیروی گرایشی انسان و راهکارهای اصلاح و درمان آن، به طور گسترده مباحث مغتنم و تیزبینانه‌ای مطرح شده است که طرح و بسط آن بر عهده‌ی مجالی دیگر است، اما به اجمال می‌توان گفت که دیدگاهی که در منابع وحیانی در

موضوع فوق‌ارایه شده است، دیدگاه سقراطی و نظایر آن را تأیید نمی‌کند.

به این ترتیب، پس از یادآوری این مقدمات، چالشی که نظام‌های اخلاقی بشری و خرد بنیاد و حتی روش‌های اخلاقی دینی غیر اصیل و به‌طور کلی‌تر همه‌ی روش‌های اخلاقی توصیه‌مدار در عرصه‌ی تربیتی با آن مواجهند، معلوم می‌شود. این چالش به زبان ساده این است که مخاطب این توصیه‌ها و آموزش‌های اخلاقی، در حقیقت، صرفاً نیمه‌ی ادراکی انسان است. یعنی بر فرض درستی و صدق این توصیه‌ها و گزاره‌ها — که خود عرض عریضی است — آنچه تحت تربیت قرار می‌گیرد همین بُعد ذهنی است و حاصل آن نیز در موارد بسیاری، تنها انباشتن مشتی داده‌ها و اطلاعات است.^۱ به عبارتی، این مکتب‌ها و مکتوب‌ها و پند و اندرزها گویا می‌خواهند با تعلیمات خود، اندیشه‌ی آدمی را در یک مصاف نابرابر در مقابل انگیزه‌های گوناگون او و دانش او را در هم‌آوردی با گرایش‌ها و میل‌های پیل افکن درون وی قرار دهند، در حالی که فی‌الجمله معلوم شد که آدمی یک ماشین بی‌جان نیست که رفتارهایش صرفاً برخاسته از دانسته‌های او باشد. به تعبیر سعدی:

^۱ . بسیاری از کتب مهم اخلاقی ما مسلمانان نیز صرفاً به همین روش ذهنی و متأثر از اخلاق سکولار یونانیان تنظیم شده است. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به کتاب *تهدیب الاخلاق* اثر ابن مسکویه و *اخلاق ناصری* اثر خواجه نصیر طوسی، اشاره کرد. از جمله متفکرانی که بر این خلأها و نقیصه‌ها و نیز به اختلاف روش‌ها التفات نموده است و روش اخلاقی ویژه‌ای را پیشنهاد کرده است، امام خمینی رحمه‌الله است. ایشان در کتاب *اخلاقی شرح حدیث جنود عقل و جهل* در نقد بر این کتاب‌ها نوشته‌اند: «این نحو تألیف علمی را در تصفیه‌ی اخلاق و تهذیب تأثیری بسزا نیست، اگر نگوئیم اصلاً و رأساً نیست». [شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۲].

نیکخواهانم نصیحت می کنند

خشت بر دریا زدن بی حاصل است

صد البته قابل انکار نیست که آموزش، یادآوری و نصیحت نیز از ارکان تربیت و اخلاق دینی است، بنابراین، سخن در ناکافی بودن این شیوه است. توجه به این نکته نیز بجاست که یکی از عللی که موجب شده بسیاری از تعالیم اخلاقی و مذهبی ما در نهان خانه‌ی کتابخانه‌ها و نهایتاً در مجالس و عظم و گفتگو محبوس شده و آن چنان که توقع می‌رود در عروق اجتماع جاری نگردیده است را باید در همین حوالی جستجو کرد.

امتیاز اخلاق ولایی و اسوه‌مدار

بی‌شک یکی از رموز توفیق‌مندی اخلاق دینی، ویژگی اسوه‌سازی آن است. ادیان، آرمان‌ها و رؤیاهای اساطیری انسان‌ها را، نه در عوالم افسانه‌ای و هورقلیایی، بلکه در جهان واقعیت و در متن تاریخ، همواره تعبیر کرده‌اند: **لقد کان لکم فی رسول اللّٰه اُسوةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن کان یرجو اللّٰه**^۱، اما باید دید، برجستگی و امتیاز «اخلاق اسوه‌مدار» یا «اخلاق ولایی» بر روش‌های صرفاً ذهنی در چیست؟

پاسخ در عبارتی کوتاه این است که: امتیاز این نظام عبارت است از توان عبور از حوزه‌ی استحضاطی ادراکی و عقلانی و ورود به اقالیم ایمانی و قلبی. نکته‌ی محوری این است که این عبور و نفوذ در این روش به وسیله‌ی همان اسوه‌ی اخلاقی یا انسان کامل صورت می‌پذیرد؛ چرا که بی‌گمان رابطه‌ی میان اسوه و اسوه‌پذیر، یا به عبارتی امام و مأموم، یک رابطه‌ی صرفاً آموزشی و اطلاع‌رسانی نیست، بلکه در این جا نوعی رابطه‌ی محب و محبوب، جذب و انجذاب، ربانندگی و دلدادگی و نوعی نفوذ و تسخیر در کار است. از آنجا که این کنش و واکنش‌ها همگی در سطوح زیرین یا در لایه‌ی «قلبی» وجود آدمی صورت می‌پذیرد، می‌توان گفت این روش با تأمل بر دو مقدمه، شدنی است:

مقدمه‌ی یکم — نگاه‌ی به اسوه‌های برگزیده‌ی خداوند: روشن است که ارسال پیام از طریق اسوه، تنها به واسطه‌ی مفاهیم و با استمداد از نظام واژگانی محقق نمی‌شود. در سیره‌ی تربیتی و سلوک دینی، پیام — آن‌گونه که گذشت — تنها گزاره‌ها و آموزه‌هایی بی‌جان در میان فضا یا بر روی کاغذ نیست. پیامبر نیز تنها، آورنده‌ی پیام نیست، بلکه افزون بر آن، خود او نیز به عنوان یک انسان کامل — و البته با تمام لوازم و خصایص انسانی — عین پیام خداوند برای بشریت است. اساساً یکی از ویژگی‌های روحی و روان‌شناختی انسان‌ها، عبارت است از نیاز و علاقه به مجسم کردن و جسمیت دادن به معانی مجرد و معقول^۲. و این نیازی است که

^۱. احزاب / ۲۱.

^۲. personification.

بی‌شک از سوی حکمت الهی بی‌پاسخ نمانده است. از این رو، از منظر قرآن کریم و روایات اسلامی، پیامبر، تنها در نقش یک آموزگار یا حتی یک واعظ اخلاق یا یک نظریه پرداز اخلاقی ظاهر نمی‌شود، بلکه — به زبان اساطیری — او خود ربّ النوع اخلاق است، اما ربّ النوعی در متن تاریخ و اجتماع و از جنس آدمیان: **من انفسهم**.

در این جایگاه، او، عیار انسان و معیار انسانیت است؛ چرا که وجود محیطش حامل تمام درجات وجودی انسانیت و مجمع صفات همه سویه — و حتی به ظاهر متضاد^۱ — است. به سخنی کوتاه‌تر، «امامت» او برخاسته از «تمامت» و کمال وجودی اوست.

یکی از گسترده‌ترین و فاخرترین موضوعات در آثار فیلسوفان و عارفان اسلامی، مبحث انسان‌شناسی است. به این نکته‌ی کلیدی باید عنایت داشت که مشکل اساسی بسیاری کسان، در شناخت جایگاه امام انسان‌ها (یعنی پیامبر و اوصیای او) مربوط به ایستگاهی قبل از امام‌شناسی — یعنی ایستگاه انسان‌شناسی — است. از منظر حکما و عرفا، انسان به عنوان خلیفه‌ی خدا، به گونه‌ی «بالقوه»، چکیده‌ی هستی و افشردهی تمام مراتب خلقت — از ملک تا ملکوت — است.^۲

^۱ . به تعبیر محی الدین عربی: «فیقبل الاتصاف بالاضداد... کالجلیل والجمیل والظاهر والباطن والاول والاخر.» [فصوص الحکم، فصّ شینی].

^۲ . صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۵۸۵.

یک دهان خواهم به پهنای فلک
تا بگویم وصف آن رشک ملک^{۱۹۰}

^{۱۹۰} . مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، بیت شماره‌ی ۱۱۸۴.

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیقلکه گردونی و
دریایی عمیق^{۱۹۱}

^{۱۹۱} . ممان، دفتر سوم، بیت شماره‌ی ۱۳۰۲ .

اکنون اسوهی و امام انسان‌ها کسی نیست جز انسانی که ضرورتاً و عملاً تمامی نیروهای بالقوه در نوع انسانی در وجود او به مرحله‌ی شکوفایی و فعلیت رسیده است. در حقیقت، اسوهی برگزیده، مذکر و یادآور مقام غیبی و قدسی انسان‌ها و به تعبیری ساده‌تر یادآور قوه‌ها و توانش‌های آنهاست.

پیامبر و یا امام نه موجودی «مافوق انسان»، بلکه یک «انسان مافوق» است.^۱ انسان کامل، به لحاظ وجود سعی و جامعیت و فعلیت وجودی، تمام مراتب وجودی را سیر کرده و با تمامی آنها متحد گردیده^۲ و طبیعتاً حامل تمام مراتب انسانی و «معدن» درجات کمال و قرب و به تعبیر بعضی در بردارنده‌ی معنویت کلی انسانی است.^۳ در جوامع روایی نیز به تکرار آمده است که امام انسان‌ها در باطن امر، ریشه و اصل و حامل تمامی درستی‌ها و راستی‌ها و معدن و مأوای خیرها و خوبی‌هاست: «إِنَّ ذِكْرَ الْخَيْرِ كُنْتُمْ أَوْلَاهُ وَأَصْلُهُ وَفِرْعَهُ وَمَعْدَنُهُ وَمَأْوَاهُ وَمُنْتَهَاهُ»^۴.

از همین جاست که هم از نظر روایات و هم از دیدگاه فیلسوفان، پیامبر به مثابه انسان الکل و امام الانسان، غایت خلقت انسان‌ها — و به طبع غایت خلقت کل آسمان و زمین — معرفی شده است: «لَوْلَا كَمَا خَلَقْتَ الْاَفْلَاكَ^۵». بی گمان، سر راست‌ترین معنای غایت بودن پیامبر این است که او مقصدی — و به تعبیر رقیق‌تر — سرمشقی است که بایستی دیگران به سمت و سوی او و صفات کمالی و جمالی او حرکت کنند. اساساً مه و خورشید و فلک هنوز در گردشند تا «دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد».

رسولان و کاملان، در گفتمان صرفاً عرفانی — نه فلسفی — «عالی‌ترین ظهور و تجلی کمالات اسمائی و صفاتی و جمالی و جلالی حضرت حق» و به تعبیر روایات «وجه اعظم» او هستند. و بالاترین مرتبه یا ختم سلسله‌ی کاملان و

^۱ . شریعتی، علی، علی ع، بخش امت و امامت، ص ۴۲۳.

^۲ . در قرآن کریم نیز امامت حضرت ابراهیم علیه‌السلام پس از زمانی است که وی به باطن و ملکوت آسمان‌ها و زمین علم و احاطه یافت. به عقیده‌ی فیلسوفان، این علم از آنجا که علم حصولی و مفهومی نیست، لزوماً مقارن با نوعی حضور معلوم در نزد عالم یا یگانگی و اتحاد عالم با معلوم است. [صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، اسفار اربعه، ج ۳، ص ۵۰۷؛ طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۳۵].

^۳ . ریک: الغراب، محمد، دو رساله از شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، ص ۳۲؛ صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم، مفاتیح الغیب، همان جلد، ص ۵۸۵؛ طباطبایی، محمد حسین، ظهور شیعه، ص ۵۱؛ مطهری، مرتضی، امامت و رمبری، ص ۵۵.

^۴ . قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، زیارت جامعه.

^۵ . مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۴۰۶.

رسولان و ختم همه‌ی مراتب ظهور، همان مرتبه‌ای است که از آن با عنوان

«مرتبه‌ی تمّ احمدی صلی اللّٰه علیه و آله» یاد کرده‌اند.^۱ و این مکانتی است که فرشتگان را نیز به کرنش و ستایش و سلام و صلوات^۲ واداشته است:

^۱ . خمینی، روح اللّٰه، تعلیقات علی شرح الفصوص الحکم، ص ۲۹.

^۲ . «ان اللّٰه وملائکته یصلّون علی النّبی...» [احزاب / ۵۶] .

احمد ار بگشاید آن پرّ جلیل
تا ابد مدہوش ماند جبریل^{۱۹۹}

^{۱۹۹} . مولوی، مثنوی، دفتر چہارم، بیت شمارہی ۳۸۰۰.

بی هیچ گمان و گفتگویی این کمالات و مقامات نه تنها ناهمنوا و منافی با مقام بندگی نیست، بلکه اساساً همگی مسبوق به عبودیت و وابسته به خاکساری و سردرگمندی نسبت به حضرت حق است. پیامبر به عنوان امام البشر، کسی است که تمام قوای ادراکی و تحریکی خود را در اطاعت و انقیاد تام از خداوند درآورده است.

به هر تقدیر، تأکید سخن بر این است که: پیامبر، در جایگاه اسوگی و در مکانت امامتش، دیگر آورنده‌ی پیام و راهنمای صراط سعادت نیست، بلکه خود او عین پیام خداوند و متن صراط مستقیم است: «والله نحن الصراط المستقیم...»، «فکانوا هم السبیل الیک و المسلك الی رضوانک»^۱.

پیامبر، و به طور دقیق‌تر، اسوه یا امام بر اساس تعالیم دینی، نمونه و شاهدی برای اخلاق، و شاخصی برای تعیین حق و باطل، فضیلت و رذیلت و حسن و قبح اخلاقی است.^۲

وجود او «میزان عمل»^۳ و عیار و معیار انسانیت است؛ یعنی هر کسی به همان اندازه‌ی انسان است که به او نزدیک است و سهمی از سهام وجود او را داراست.

^۱ . شیخ مفید ، *امالی*، ص ۲۱، به نقل از: *میزان الحکمة*، ج ۵، ص ۳۴۷. بنا به تصریح بعضی روایات، صراط دارای دو مصداق یا ظهور است: یکی صراط اخروی و دیگری صراط دنیوی که همان امام است. مبانی عقلی و استدلالی این گونه روایات در فلسفه‌ی متعالیه به نیکوترین وجهی مهیاست. همچنان که بعضی از فیلسوفان این روایات را بر همین اساس توضیح و تبیین کرده‌اند [ر . جواد آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، ج ۱، ص ۴۹۷؛ و نیز *ادب فنای مهربان*، ج ۳، ص ۹۹].

^۲ . قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*، دعای ندبه.

^۳ . ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۲، ص ۲۹۷.

^۴ . قال الصادق علیه السلام: «[الموازن] هم الانبياء والاصياء عليهم السلام» [مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۷، ص ۲۴۹]

اساساً در منطق قرآن^۱ و هم از نظر معیارهای کلامی و عقلی^۲ خداوند منزّه تر از آن است که انسانی را که حتی اندکی ظلم و ظلمت و ناخالصی و نابایستگی در اندرون اوست و حتی اندکی با «حقیقت» زاویه و فاصله دارد، بر مسند یک الگوی تمام عیار بنشانند و او را مطاع مطلق قلمداد کنند. میزان اتحاد انسان کامل یا اسوهی انسانیت با حق و حقیقت، تا پایه‌ای است که حتی نوسانات قوهی تحریکی او خارج از مدار حقیقت نیست. از این روست که قهر و مهر او و خشم و لبخند او حتی معیار و سنجهی خرسندی و ناخرسندی حضرت حق است.^۳

باری، چکیده‌ی مقدمه اول این است که: آن کس را که حضرت حق به عنوان اسوهی مطلق و قدوهی بی‌چرای بشریت بفرزاد می‌آورد، بی‌گمان، تجسم عینی اخلاق و «زیبایی‌های» اخلاقی و مجمع همهی فضیلت‌ها و به دوش کشنده‌ی همهی درجات قرب الهی است.

مقدمه‌ی دوم — زیبایی‌دوستی و کمال‌پسندی انسان: از جمله ویژگی‌های سرشتی و فطری انسان، حسن «زیبایی‌دوستی» اوست. قلب آدمی — به عنوان مخزن گرایش‌ها و تمایلات و مرکز قوای تحریکی — در حالت طبیعی، در برابر زیبایی و کمال به سهولت خاضع و مجذوب و مسحور می‌شود.

اساساً در اندیشه‌ی عرفانی، بنیان تمامی عالم بر همین تجلّی حسن و زیبایی از یک سو، و حرکت محبانه و جنبش عاشقانه از دیگر سو بنا شده است. آفرینش در این منظر، به جز تجلّی حسن و زیبایی مطلق و آن گاه یک «حرکت حبّی» به سوی آن، چیزی نیست. حرکات موجود در جهان نیز به ظاهر مستند به علل و اسباب ظاهری و دم‌دستی هستند، اما بر اساس این دیدگاه، در حقیقت، همان کشش جادویی و محبت پنهان، علت حقیقی همهی حرکات است.^۴ ابن سینا نیز در

^۱ . «... قال لا ینال عهدی الظالمین» [بقره / ۱۲۴] .

^۲ . علامه حلّی، کشف المراد، ص ۳۶۴؛ سبحانی، جعفر، الالهیات، ج ۴، صص ۱۱۷ - ۱۲۵.

^۳ . همچنان که شیعه و سنی از پیامبر اکرم نقل کرده‌اند که خشم فاطمه سلام الهه علیها موجب خشم خداوند و خشنودی او موجب خشنودی خداوند است.

^۴ . ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، شرح: خواجه محمد پارسا، ص ۴۸۴.

رساله‌ی عشق، عشق را یک حقیقت ساری و جاری در همه‌ی پدیده‌های جهان

هستی می‌داند و همین عشق غریزی و ذاتی را سبب رسیدن آنها به کمالاتشان قلمداد می‌کند.^۱

به هر تقدیر، دست کم در جهان انسانی، هر جا حسن و جمال و کمالی یافت شود، در پی آن به همان میزان، عشق و گرایش، و جذب و تسخیر، و اراده و حرکت و نیز تقدیس و ستایش هم یافت خواهد شد. البته پیداست که مفهوم زیبایی را نباید تنها در حدّ زیبایی‌های جسمانی و محسوس فروکاست. اصولاً در یک نگاه غیر سطحی، زیبایی‌ها و کمالات جسمانی نازل‌ترین مراتب از مراتب زیبایی محسوب می‌شوند.^۲

نتیجه‌ی این مقدمه نیز در کلامی کوتاه این است که: میان زیبایی و کمال، با قوای گرایشی و تحریکی آدمی — یا به عبارتی با قلب او — رابطه‌ای تنگاتنگ و گویا رابطه‌ای مرموز و سحرآمیز وجود دارد.

نتیجه‌ی دو مقدمه‌ی فوق: اکنون بر اساس مقدمات فوق می‌توان گفت: هدایت و تربیت در روش اسوه‌مدار، به گونه‌ای تام صورت تحقق می‌بندد که شخص اسوه — به عنوان تجسم کلیت اخلاق و زیبایی‌ها و حامل تمامت کمالات اخلاقی و معنوی — در مرئی و منظر جان یا قلب زیبا پسند آدمی قرار گیرد. با چنین «معرفت» و مواجهه‌ی مبارکی است که قلب آدمی — در حالت طبیعی — در دایره‌ی مغناطیسی آن وجود رباینده قرار می‌گیرد، و بر اساس مقدمه‌ای که گذشت، این مرکزی که تمایلات و اراده‌های انسان از آن سرریز می‌شود و حتی خود وی از حفره‌های هزارتوی آن بی اطلاع است، اکنون به طور خودآگاه و ناخودآگاه در تسخیر شخصیت او، و به عبارتی، در تسخیر تمامت کمالات و زیبایی‌های اخلاقی در خواهد آمد و بر اساس همان «حرکت جَبّی» به سوی او و کمالاتش سوق خواهد یافت. و از منظری دیگر، «او»، قلب آدمی را به سوی کمالات خویش سوق خواهد داد.

نگاهی تفصیلی تر به جایگاه اسوه‌ی برگزیده در حیات اخلاقی بشر

^۱ . ابن سینا، رساله فی العشق، فصل‌های ۱ تا ۵، به نقل از: یثربی، یحیی، عرفان نظری، ص ۴۲۴.

^۲ . صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم، اسفار، ج ۲، ص ۲۳۶.

از آنچه گفتیم معلوم شد که برخلاف روش‌های ذهن‌محور و توصیه‌مدار در تفکر اصیل دینی، اخلاق و سلوک، و به طور کلی، دیانت، به طور متوازن بر دو پایه‌ی «معرفت» و «محبت» استوار است. بر همین مبنا اسوه یا امام نیز از سویی پیشوا و هادی ذهن و فاهمه‌ی آدمی است و از سویی به تبع آن، پیشوا و مالک الرقاب قلب و عاطفه‌ی او.

اکنون هر یک از این دو جایگاه را به طور جداگانه برمی‌رسیم:

۱. نقش «معرفتی» اسوه در حیات اخلاقی بشر

امرسون — اندیشمند امریکایی — در کتاب معرفت‌های انسانیت^۱ در پی تبیین این نظریه است که در تاریخ، انسان‌هایی وجود دارند که نمایندگان بشریت و معرفی‌کنندگان انسانیت هستند؛ به این معنی که انسانیت با آنها تعریف می‌شود. انسان‌های دیگر نیز با شناختن، دوستی و ستایش اینها می‌توانند خود را از مرحله‌های مادون به این قله‌ها نزدیک کنند.

صرف نظر از مصادیق عینی و نمونه‌های خارجی، که به عقیده‌ی ما تشخیص آن جز به «اصطفا» و اخبار الهی میسر نیست، این نظریه در ذات خود، یک درک شگفت‌انگیز است. تاریخ تفکر به خوبی شاهد این حقیقت است که بدون حضور پررنگ اسوه‌ها و معیارهای برگزیده‌ی خداوند، تعریف انسانیت مثل گویچه‌ای در دست سلایق و علایق و گاه حتی امیال و اهوای فردی و جمعی و عصری سرگردان بوده است. به هر میزان حضور نورانی و روحانی و سیطره‌ی وجودی چنین برگزیدگانی در افق نگاه جوامع کم‌رنگ شده است، به همان میزان، انسانیت تعریفی موهوم‌تر و سخیف‌تر به خود گرفته است.

یکی از فروکاهیده‌ترین قرائت‌ها از انسان، در فرهنگ و تمدن بی‌اسوه‌ی مدرن^۲ ارایه شده است. در این تفسیر که به گونه‌ای نظام‌مند (و آکادمیک) به همه‌ی جهان عرضه شده است، انسان عبارت است از «حیوان هوشمند و ابزار ساز»، یا از

^۱ . به نقل از: شریعتی، علی، علی‌السلام، بخش امت و امامت، صص ۴۱۶ و ۴۱۷.

^۲ . رنه گنون - متفکر معروف فرانسوی - معتقد بود، درد انسان امروز نداشتن قهرمان [و الگو] است.

زاویه‌ای دیگر، «حیوان پیشینه ساز منفعت». همچنان که امروز بر همین اساس به همه‌ی جهان تفهیم شده است که ترقی یا توحش انسان‌ها و دوره‌های تاریخی

وابسته به ابزارای است که در دست داشته‌اند: سنگ، مفرغ، آهن، ماشین بخار، کامپیوتر و...^۱.

انسان پیشرفته و به عبارتی انسان کامل (یا نمونه‌ی آرمانی انسان) نیز از این دیدگاه، انسان مدرن است.^۲

در حقیقت، الگویی که توسط خداوند برگزیده می‌شود، با وجود و حضور خود، به هر کس که در دایره‌ی حضور روحانی او قرار گیرد مدام و بالعیان یادآوری می‌کند که انسان کیست و تعریف آن کدام است و چه توانش‌هایی در اندرون جانش نهفته دارد. بدین لحاظ می‌توان گفت، اساساً حضور اسوه‌ی برگزیده، به لحاظ معرفتی، با پرسش‌های بنیادین زندگی در پیوندی وثیق و مستقیم است؛ پرسش‌هایی چون معنای زندگی و تعریف سعادت و خوشبختی و... این است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده است: انسانی که امام زمانه‌ی خود را با آنان اندازه بگیرد و مدام در کمتر کردن آن بکوشد. در این روش عدیم‌الظنیر و در عین حال مجهول‌القدر، شخص رونده در خطاب به موالی خود و هم با ضمیر هوشیار و ناهوشیار خویش، تکرار می‌کند که: «شما رهبران، فانوس تاریکی‌های^۳ جهانید^۴. شما چکیده‌ی نیکان و ستون خیمه‌ی خوبانید. شما ریشه‌های کرامت و خزانه‌های علم و آگاهی و دروازه‌های ایمانید^۵. فصل الخطاب تمام اختلاف‌ها نزد شماست^۶. هر که با شماست بی‌شک به مقصد ملحق می‌شود و آن که روی از شما بگرداند لاجرم گمراه است...^۷».

^۱ به عنوان نمونه، ربك: دورانت، ویل، تاریخ تمدن.

^۲ دویاسکیه، روزّه، اسلام و بحران عصر ما، ص ۱۹.

^۳ «مفاتیح الدجی». این فرازاها از زیارت جامعه، منقول در مفاتیح الجنان، نقل شده است.

^۴ «قادة الامم».

^۵ «خزان العلم... و اصول الكرم و عناصر الابرار و دعائم الاخیار... و ابواب الایمان».

^۶ «و فصل الخطاب عندکم».

^۷ «فالراغب عنکم مارق واللازم لکم لاحق».

آنچه توجه به آن در راستای بحث ماضوری است این است که شخص
رونده، پس از ذکر تمامی فرازمندی‌ها و شگفتی‌های انسان کامل برگزیده، گویی
به یک نگاه جدید انسان‌شناسانه و یک معرفت تازه به توانایی‌های نهفته در

تویه‌های روح خود نایل می‌شود. از این رو، در جای جای این گونه گفتگوها تقاضای مقام «معیت» و همراهی و همسانی با این انسان‌های الگورا — در این جهان و در جهان همیشگی — طرح می‌کند. و گاه بلند نظرانه از خداوند می‌خواهد که همین جایگاه مطلوب و «مقام محمود» را روزی او نیز بگرداند: «واسئله ان یبلغنی المقام المحمود لکم عند الله».

بی‌گمان، پیش‌فرض معرفتی این دعای شورانگیز این است که: چنین «قوه» و استعدادی و چنین شور و گرایشی در جان سالک سایل نیز — به تفاوت درجات — به «امانت» نهاده شده است:

سرم به دنیی و عقبی فرو نمی‌آید

تبارک الله از این فتنه‌ها که در سر ماست^{۲۱۹}

^{۲۱۹} . حافظ، دیوان .

و طرفه این که، سالک با چنین دعایی، چنان یگانگی و اتحادی با انسان کامل در خود می‌یابد که خون ریخته شده‌ی او را خون خود می‌خواند: «وَأَنْ يَرِزْقَنِي طَلَبِ ثَارِي مَعَ إِمَامِ هُدًى...».

بنابراین به لحاظ معرفتی، ارمغان و هدیه‌ی امام، برای سایر انسان‌ها به ویژه برای انسان «هویت گم کرده» و «با خود بیگانه‌ی» امروز عبارت است از: «خود انسان!» خودی و انسانی که رشک ملایک و عنایت تمامی هزینه‌ها و تکاپوهای عالم است.

۲. نقش «تربیتی و تکوینی» اسوه در زندگی بشر

اکنون پس از عبور از گذرگاه معرفتی و شناسایی امام یا الگو، در صورت وجود یک سلامت و سنخیت ابتدایی، این معرفت حصولی و ذهنی به لایه‌های درونی‌تر ادراک، یعنی قلب نیز ریزش خواهد کرد. به عبارت درست‌تر، معرفت حصولی، واسطه و بهانه‌ای می‌شود برای مواجهه و معرفت قلبی (و بلکه بر اساس تعالیم و حیانی، برای «یادآوری» و تذکر قلبی).

در این جا به این نکته‌ی معرفت‌شناختی — که در حقیقت بزنگاه و مرکز ثقل در تفاوت این دو مشرب است — عمیقاً و بجد باید عنایت نمود که از نظر معرفت‌شناسی

الهی، ادراک قلبی بدون وساطت و دلالگی مفاهیم و تصورات صورت می‌گیرد. به عبارتی، قلب یا روح، خود حقایق و زیبایی‌ها را لمس و ادراک خواهد کرد، نه مفاهیم و تصاویر آنها^۱ را. از این رو، در روش «توصیه‌مدار»، یا ذهن محور، ذهن انسان - یا لایه‌ی معرفت حصولی و مفهومی روح - با مشتی گزاره و مفهوم «بی‌جان» روبه‌روست و چه بسا، انباری از اطلاعات و دانش‌ها منجر به کمترین گرایش و انگیزتگی نشود. اما در این روش، قلب و «جان» آدمی با یک قلب و «جان» دیگر - و به تعبیر دقیق‌تر با یک قلب و جان محیط و مشرف - مواجه یا مماس می‌شود.

اکنون در مرحله‌ی سوم، از آنجا که لایه‌ی قلبی روح، هم مرکز ادراک‌های حضوری و باورهاست و هم مصدر خواستن‌ها و دوست داشتن‌ها و گرویدن‌ها، طبیعتاً آن معرفت و رؤیت قلبی، منجر به محبت قلبی و ورود در میدان ربایشی انسان کامل می‌شود.

بنابراین، سه مرحله‌ی فوق به رسم اختصار از این قرارند: یکم، دانش و معرفت حصولی و ذهنی؛ دوم، دانش و معرفت قلبی؛ و سوم، گرایش و محبت قلبی.

به هر روی، انسانی که با چنین محبت و گروش‌های ضعیف و دانی (دنیوی) و - به رغم دانایی - «توانایی» گرویدن به سمت مراتب بلندتر هستی رانداشت، اکنون به سهولت، بر اساس یک «حرکت حیّی» و «سلوک ولایی» به سمت این مقاصد علوی، یعنی به سوی اسوه‌های منتخب از جانب خدا، برکشیده می‌شود. به تعبیر مولوی، اکنون عشقی حقّانی و پرتوان در برابر عشق‌های موهوم و دروغین قرار گرفته است:

^۱ . به تعبیر بعضی از عالمان فن، علم مفهومی و حصولی «دانایی» است و علم قلبی و حضوری «دارایی» [حسن‌زاده آملی، حسن، انسان در عرف عرفان، ص ۱۷] .

^۲ . ر.ک: صدر المتألهین، اسفار، ج ۳، ص ۵۰۷؛ طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۳۵ .
۳۵

دیو بر دنیاست عاشق کور و کر
عشق را عشقی دگر بُرد مگر^{۲۲۲}

^{۲۲۲} . مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، بیت شماره‌ی ۲۹۱.

نکته‌ی گفتنی دیگر این است که حرکت و گرویدن قلبی، آن گاه که از سویه‌ی محبّ به آن نگریسته شود، با تعبیری چون دوستی، عشق، محبت، مودت و

انجذاب از آن تعبیر می‌شود، و آن گاه که محبوب و ربایش‌گری او مورد نظر قرار گیرد، با تعابیری چون جذب، تسخیر، تصرف، اولویت (اولی به تصرف)، سرپرستی، دستگیری و... به آن اشاره می‌شود. بنابراین می‌توان گفت آنچه بسیاری از متفکران از آن با عنوان ولایت و هدایت تکوینی و نظایر و مانند آن یادی می‌کنند^۱ روی دیگری از سکه‌ی محبت و عشق تکوینی است. تعبیر تکوینی نیز در این تعابیر به معنای «واقعی» (در برابر قراردادی و صوری و ظاهری) است و شگفتی و شکوه سخن در این جاست که واژه‌ی ولایت — که از کلیدی‌ترین واژه‌های قرآن است — از نظر لغت شناسان، حاوی و حامل هر دو معنا (دوستی و سرپرستی) هست.

اکنون بر اساس آنچه گذشت تأمل در لایه‌های عمیق‌تر این آیه‌ی شریفه میسورتر خواهد بود: **انما ولیکم الله ورسوله والمؤمنون**^۲ و نیز این آیه‌ی کریمه: **التبی اولی بالمؤمنین من انفسهم**^۳

راز سهولت روش اسوه‌مدار

از جمله خواص عشق — به تعبیر بسیاری — این است که هم آدمی را واحد و متمرکز می‌کند و از هرزه‌پویی و هدرروی قوا و انرژی‌ها جلوگیری می‌نماید. رمز آسانی و کم‌هزینگی روش اسوه‌مدار در همین نقطه است. فرض بر این است که انسان رونده، اندیشه و انگیزه و خودآگاه و ناخودآگاه خود را در «عهد» و «بیعت» امام خود در آورده است. از نظر گاهی دیگر، امام یا ولی در تمام قوای او و در تمامی زوایا و خبایای او تصرف و اعمال ولایت کرده است. نتیجه، بی‌گمان این است که قوای او به دور از پاشیدگی و «کشمکش شخصیتی»^۴ به سهولت و سرعت بیشتری ره می‌پوید. به تعبیر مولوی:

^۱ . ربك: طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، صص ۳۶۷ - ۳۸۲ و نیز همو، ظهور شیعه، صص ۴۴ و ۱۱۶.

^۲ . مائده / ۵۵.

^۳ . احزاب / ۶.

^۴ . conflict.

زاهد با ترس می‌پرد به پا

عاشقان پسران تر از برق و هوا

هم، سخن او در یکی دیگر از تعابیر تیزبینانه‌اش، از مهم‌ترین نقش‌ها و تأثیرات ولیّ برگزیده‌ی خداوند، این است که قوای درونی آدمی را از غل و زنجیر گرایش‌های فرودین آزاد می‌کند^۱:

^۱ . اساساً یکی از معانی ولی در بطن واژه‌ی «مولا»، همین آزادی‌بخشی است. [ر.ک: منتهی‌الآرب، ذیل واژه‌ی «مولا»] .

کیست مولا؟ آن که آزاداد کند
بند رقیبت ز پایت وا کند^{۲۲۸}

^{۲۲۸} . «بضعُ عنهم إصرهم والأغلالَ التي كانت عليهم» [اعراف
/ ۵۷] .

زین سبب پیغمبر با اجتهادنام خود را وان علی
مولا نهاد
گفت هر کو را منم مولا و دوستان عم من علی
مولای اوست^{۲۲۹}

^{۲۲۹} . مولوی، مثنوی، دفتر ششم، ابیات شماره‌ی ۴۵۳۸ -
۴۵۴۰.

و باز بر اساس عقیده‌ی او، علت بسیاری از افسردگی‌ها و پوچ‌انگاری‌ها و روان‌پریشی‌هایی که بسان یک اختاپوس در بساط جهان بی‌اسوه و تمدن‌بی‌ولایت امروز افتاده است، در همین نقطه‌ی کانونی باید جستجو شود:

این همه که مرده و افسرده‌ای

زان بود که ترک سرور کرده‌ای^{۲۳۰}

^{۲۳۰} . مولوی، مثنوی، دفتر اول، ص ۱۱، تصحیح: محمد
رضائی.

دامن او گیر زوتر بی امانتا رهی از فتنه‌ی آخر
زمان^{۲۳۱}

^{۲۳۱} . مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، بیت شماره‌ی ۱۹۹۵.

به هر تقدیر، سخن اصلی بر این مدار بود که بدون چنین مودت و ولایتی، رام کرده گله‌ی چموش امیال و علقه‌ها و به روش سقراطی پند گفتن در گوش ناشنوی یکایک آنها بحق کار دشوار و گاه ناشدنی است.

دیوان حافظ نیز به عنوان کتابی که مملو از تجارب و ظرایف سلوکی به روش ولایت محور است به صعوبت راه کمال، و در مقابل، به سهولت روش محبت و تولد، فراوان اشاره دارد:

در بیابان طلب گر چه زهر سو خطری است می‌رود حافظ بیدل به «تولاً»ی تو خوش

یا:

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد

تولاً و تأسی، دو روی یک سکه

همچنان که از مباحث پیشین می‌توان برداشت نمود، اسوه بودن انسان کامل یک امر تکوینی و واقعی است، نه یک امر قرار دادی و اعتباری. اسوهی مطلق از آن رو اسوهی مطلق است که بغایت دوست داشتنی است و می‌تواند مالک الرقاب شش گوشه‌ی قلب آدمی باشد. و البته این مالکیت و جاذبه‌ی تکوینی او نیز مرهون زیبایی و کمال تکوینی و واقعی اوست. بنابراین — بر خلاف نظام‌های اخلاقی سکولار و غیر قدسی — این تأسی و پیروی، مستند به همین واقعیت تکوینی است، نه مستند به قراردادهای اعتباری.

جان کلام این که، تابع و متبوع یا امام و مأموم در تفکر دینی، همان محب و محبوب‌اند. از این روست که در روایات ما محبت به عنوان گوهر و حقیقت دیانت معرفی شده است و این در حالی است که بخش عظیمی از دین عبارت از احکام و رفتارهای فردی و جمعی است:

«هل الدین الا الحب؟»^۱ و «الدین هو الحب و الحب هو الدین»^۲.

و این نیست جز به خاطر قدرت همسان‌سازی‌ای که در کیمیای محبت و ولایت وجود دارد. محبت به هر چیزی انسان را مسانخ و مشابه با آن چیز می‌کند.^۳ بعضی از فیلسوفان اساساً عشق را با همین ویژگی توضیح داده‌اند: «هوالذی یکون مبدؤه مشاکله. نفس العاشق لنفس المعشوق فی الجوهر»^۴.

محبت به دور از صعوبت‌ها و پیچیدگی‌هایی که در روش‌های ذهن‌گرا دیده می‌شود، محب را به سوی مشابَهت و مشاکلت با کمالات محبوب می‌راند و حتی بالاتر از آن، روح محب را شناور در محبوب و هم‌گوهر با او می‌کند: «من احب شیئاً حشره الله معه».

^۱ . مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۲۳۷.

^۲ . محمدی‌ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ج ۲، ص ۲۱۵.

^۳ . مطهری، مرتضی، جاذبه و دافعه علی علیه السلام، ص ۶۸.

^۴ . طوسی، خواجه نصیر الدین، شرح الاشارات، ج ۳، ص ۲۸۳، به نقل از: مطهری، مرتضی. همان، ص ۶۸.

محب نه تنها محبوب را بلکه تمام عقاید، صفات، امیال، پسندها و رفتارهای او را نیز دوست می‌دارد و به علاقه‌های او نیز علاقه می‌ورزد و آن گاه که این دوستی به نصاب بایسته‌ی خود برسد، خود آگاه و ناخود آگاه، سعی در تطبیق و همسان‌سازی خود با آن‌ها می‌کند: «ان المحب لمن احب مطیع»^۱ و اینک هر چه محبوب و صفات او جمیل تر و «خلق او عظیم تر»^۲، محب نیز محفوظ‌تر و کامل‌تر.

نظریه‌ی «اخلاق اسوه‌مدار» در آینه‌ی قرآن و حدیث

افزون بر تبیین‌های عقلی، عرفانی و روان‌شناختی که تا کنون به آنها پرداخته شده، در آموزه‌های وحیانی و روایی نیز، تنها روش معقول و مقبول برای تخلّق به مکارم اخلاقی و پیمایش راه رستگاری همین طریقه‌ی اسوه‌مدار و ولایی شمرده شده است. به تصریح حجم انبوهی از روایات، بدون تمسّک به چنین تأسّی و تولّایی، تکاپوهای آدمی عملاً راهی به هیچ‌ده و دیاری نخواهد برد^۳. از این نظرگاه، اگر چه با رحلت پیامبر، نبوت (یعنی هدایت از طریق تشریح و پیام‌های گزاره‌های) به ختام خود رسد، حقیقت اسوه‌گری و امامت و ولایت پیامبر، و به عبارتی، جایگاه تکوینی او، در تربیت نفوس انسان‌ها، در شمایل انسان‌های کامل دیگری تا پایان تاریخ و تا دامنه‌ی قیامت، تجلّی و امتداد خواهد داشت.^۴

در باب اهمیت و جایگاه اسوه و ولی از منظر قرآن، همین مقدار بسنده است که خداوند در کتاب خود (در آیه‌ی کمال) با بیانی نزدیک به تصریح فرموده است که از دینی که سلسله‌ی انسان‌های کامل یا سلسله‌ی اسوگان و اولیا در

^۱ . مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۷۴.

^۲ . «و انک لعلی خلقٍ عظیمٍ» [قلم / ۴] .

^۳ . البته نیاز به گفتن نیست که حساب انسان‌های قاصر و کسانی که حتی بر آنها تمام نشده است، قاعده و قانون دیگری دارد که در جایگاه خود باید به آن پرداخته شود.

^۴ . «... فاذا قبض النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله انتقل روح القدس، فصار الی الامام» (طوسی، محمد بن حسن، الامالی، ص ۷۱۰، به نقل از: بثری، یحیی، فلسفه امامت، ص ۲۴۸).

آن منقطع شود، ناخرسند است و آن را دینی ناقص می‌داند.^۱ و پیامبر نیز اگر دست بشریت را در دست این اولیا نگذارد و به پیام‌های شفاهی و مکتوب موجود اکتفا کند رسالت خویش را انجام نداده است.^۲

یقیناً اگر کارکرد و نقش پیامبر و امام منحصر در روش «توصیه‌مدار» می‌بود و پیام خداوند صرفاً از جنس گزارش‌ها و آموزش‌های مفهومی و حصولی بود، این امکان وجود داشت که خداوند تمامی معارف و قوانین و شرایع را به یکباره و در قالبی مکتوب و نفیس برای همه‌ی انسان‌ها بی واسطه از آسمان فرو فرستد یا فرشته‌ای را برای امر تبلیغ و مسأله‌آموزی در میان انسان‌ها بگذارد. راز تأکید قرآن بر بشریت پیامبر، از جمله، در همین موضع نهفته است.

علاوه بر آیه‌ی اکمال، قرآن کریم در یکی دیگر از گوه‌ری‌ترین آیات خود (آیه‌ی مودت) تنها مزد رسالت را در همین اکسیر عشق و مودت خلاصه می‌کند؛ مودت به یک خانواده‌ی آرمانی و الگو و یک بیت‌طهارت و کمال.

مسئلاً بدون عنایت به آنچه تا کنون در راستای کارکرد و اهمیت تأسی و تولد گفته شد، چنین آیات و بیاناتی فاقد مفهومی معقول و منطقی خواهند ماند. (توجه به این نکته لازم است که از این گونه آیات و روایاتی که در این جا آورده‌ایم، به طور عمده در راستای مباحث کلامی بهره برده می‌شود و کمتر در جهت استخراج یک روش یا دستگاه تربیت اخلاقی، مورد تأمل قرار می‌گیرند.)

به عنوان شاهده‌ی دیگر بر مدعای این مقال، بایستی به حجم کثیری از روایاتی اشاره کنیم که مؤلفه‌ی ولایت و تولد و محبت را از کانونی‌ترین ارکان دین معرفی کرده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«بُنِیَ الْإِسْلَامَ عَلَى خَمْسٍ، عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصُّومِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ
وَلَمْ يَنَادُوا بِشَيْءٍ كَمَا نُوذِيَ بِالْوَلَايَةِ»^۳.

^۱ . مانده / ۳.

^۲ . مانده / ۶۷.

^۳ . همان.

در ذیل روایتِ دیگری شبیه به همین روایت، آمده است: «والولاية افضل لأنها مفتاحهن».

در روایاتی که پیش از این گذشت، اساساً، دیانت با محبت مساوی دانسته شد: «الدین هو الحب».

حدیث معروف «سلسلة الذهب» نیز که امام، شخص خود را «شرط رستگاری» و معبر فلاح معرفی می‌کنند گویاترین سند در این باب است.

در پاره‌ای از آموزه‌های روایی نیز — که سخت با مبانی حکمی و عقلی همناست — به تصریح بیشتری آمده است که بدون حضور امام انسان‌ها، زمین به بقا و گردش خود ادامه نخواهد داد: «لو بقيت الارض بغير الامام لساخت»^۱

از جمله تبیین‌های منطقی و روشن این آموزه‌ها این است که فلسفه و غایت وجودی زمین این بوده است که زهدانی باشد برای پروراندن و شکوفاندن انسان و رساندن او به غایت قصوای حیات. اکنون اگر بدون حضور ولی برگزیده و بیرون از سازوکار «تربیت ولایی» فرایند انسان‌سازی عملاً امکان می‌پذیرفت، چنین روایاتی نامعقول و بی‌توجیه می‌نمود. در حقیقت، بر اساس این آموزه‌ها بدون چنین سازوکار تربیتی و اخلاقی، دور فلک و گردش زمین، فلسفه‌ی وجودی و «علت غایی» خود را از دست خواهد داد. و حال آن که تردید نداریم که خداوند سبحان از فعل عبث مبراً و منزّه است.

ممکن است گفته شود که این روایات را به شیوه‌ی دیگر نیز می‌توان تبیین نمود، بی آن که حاجتی به تمسک به «نظریه‌ی اخلاق ولایی» افتد و آن این است که فلسفه‌ی وجودی امام، آموزش و تعلیم ظاهری و اطلاع‌رسانی به انسان‌ها است و گسسته شدن این تعلیم و آموزش، وجود زمین را لغو خواهد کرد.

^۱ . کلینی، کافی، جلد ۱، ص ۲۵۲، به نقل از: محمدی ری شهری، میزان الحکمة، ج ۱، ص ۱۶۸.

پاسخ اول به اجمال و به طریق نقضی این است که بنابر چنین فرضی — که تنها نقش امام، نقش اطلاع رسانی صرف باشد — حضور آموزه‌ها و گزاره‌های قرآنی و روایی نیز به تنهایی می‌تواند — در حدّ نیاز — مانع از عبث بودن چرخه‌ی حیات و گردش زمین باشد.

پاسخ دوم نیز به همان طریق این است که نباید فراموش نمود که در عصر کنونی، بی‌شک، امام از نظر نقش آموزشی و ظاهری، در محاق غیبت به سر می‌برد و پیداست که فلسفه‌ی حضور او در ساحت دیگری باید جستجو شود.

اساساً از جمله آموزه‌هایی که مؤید نظریه‌ی اخلاق ولایی است، همان روایاتی است که «امام غایب از نظر» را به خورشید «نهان» در پس ابر مشابه کرده است.^۱ این گونه فرازها نیز تنها در حوزه‌ی تربیت «نهانی» و تحریک باطنی و انجذاب حبی و به عبارتی در حوزه‌ی امامت معنوی معناپذیر است.

افزون بر آیات و روایات فوق، به نظر می‌رسد شاهد دیگری بر مدعای این مقال روایاتی است که امام را در مرتبه‌ای به «مصباح هدایت» و در مرتبه‌ای به «سفینه‌ی نجات» تشبیه کرده است^۲ و پیداست که نقش سفینه — نه روشنگری و ره‌آموزی — بلکه در آغوش کشیدن و ایصال به ساحل نجات است.

همچنین است روایات فراوانی که شیعه و سنی در باب پیش شرط بودن ولایت برای قبولی اعمال نقل کرده‌اند و همچنین روایاتی که ناآشنایی با ولی یا امام هم عصر را مساوی با عقب ماندگی و بازگشت به جاهلیت می‌خواند. روایاتی از این دست — که افزون از حدّ احصا و شمارند — به زعم نگارنده، همگی تنها در این رویکرد تربیتی و اخلاقی به هضم و فهم در می‌آیند.^۳

^۱ . مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۹۳.

^۲ . ممان، ج ۵۲، ص ۹۳.

^۳ . جای این پرسش هست که این همه تأکید بر انحصار راه کمال و تعالی در ولایت انسان برگزیده چیست؟ پاسخ در غایت اختصار این است که همه‌ی موجودات دارای صراطی به سوی خداوند هستند. صراط تکامل انسان نیز همان صراط انسان شدن یا انسانیت است. طریق و صراط انسانیت، همان صراط جامع است؛ چرا که انسان به گونه‌ی بالقوه مظهر اسم جامع «الله» است. علی‌هذا، آدمی برای رسیدن به کمال نباید در صراط دیگری حتی در صراط فرشتگان راه ببوید. از سویی، پیش از این گذشت که انسان کامل تجسم عینی همین صراط جامع مستقیم است. بنابر این می‌توان گفت تنها صراط کمال و قرب خداوند، همان صراط انسان کامل برگزیده است و می‌توان گفت ما به همان میزان به خداوند نزدیکیم که به این انسان معیار نزدیکیم و سهمی از او برداشته‌ایم. بدون چنین صراط و ولایتی نیز، چه بسا آدمی بتواند به دستاوردهایی چون: متخلّق شدن به اخلاق و هنجارهای اجتماعی یا حتی برخی صفات فاضله‌ی انسانی و نیز به قدرت‌های معنوی و مکاشفات و جذبه‌های عرفانی دست بیازد، اما به عقیده‌ی اهل فن، از آن جا که از صراط

جامع و کامل و متعادل انسانیت و صراط اسم جامع الله بیرون است، طبیعتاً به غایتی که خلقت برای او طراحی کرده است نرسیده است. گذشته از آن، خطرات عظیم و آفت‌های تباہ کننده‌ای می‌تواند انسان را که به کمالات يك سوپه و نامتعادل نایل می‌شود، تهدید نماید.

انسان کامل، پالاینده‌ی نفوس بشر

مؤید آنچه گذشت، قرآن کریم شخص پیامبر را افزون بر آن که معلم اخلاق می‌داند، به عنوان «مرَبّی» و «پالاینده‌ی اخلاق و ارواح انسان‌ها» نیز معرفی می‌کند: **يَعْلَمُهُم الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ**^۱. پیامبر در این نگاه، از سویی نسخه‌ی علاج است، یعنی راه درمان را «توصیه» و «تعلیم» می‌فرماید و در این نقش که همان نقش رسالت و پیامبری است او وظیفه‌ای جز تبلیغ و تبیین ندارد: **وَمَا عَلَي الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِين**^۲، اما از نظر قرآن نقش و کارکرد او در این رتبه نمی‌ماند، افزون بر این، پیامبر، خود دارویی شفا بخش و عنصری تطهیر کننده است. اما سخن در این است که سازوکار این تزکیه کنندگی و تربیت‌گری چگونه است. با اندکی دقت، می‌توان دریافت که سازوکار و ابزار این تزکیه و تطهیر بیش از هر چیز همان اکسیر دگرگون‌ساز محبت و ربانندگی یا همان تسخیر و ولایت نهانی است.

یقیناً این تسخیر و ولایت، دارای معنای ظریف و باریکی است و در فهم و تفسیر آن نباید به سمت جبر گرایید. در قرآن کریم نیز این ظرافت طبیعتاً از قلم نیفتاده است. فاعل این تزکیه و پالایش، از سویی شخص پیامبر قلمداد شده است: **يُزَكِّيهِمْ**؛ اما از سویی، در آیاتی دیگر، فعل مستقیماً به رونده یا سالک منتسب گردیده است: **قَدْ افلح من زكّيهما**. در واقع، مایز و فارق میان مجذوبیت و تزکیه‌ی ولایی با جبر و مجبوریت، در همکاری و تعاملی است که میان محبّ و محبوب یا

^۱. بقره / ۱۲۹.

^۲. نور / ۵۴.

روننده و رباینده وجود دارد. یعنی اگر چه در صراط تزکیه، ربایش گری محبوب اسباب سهولت و رفع صعوبت است، اما روننده به هر تقدیر روننده است و مختارانیه با پای خویش راه را می پیماید. وانگهی، مهم ترین نقش مختارانیه آدمی در این روش ولایی و حبّی، زدودن موانع و حجاب های اولیه و پایداری و استقامت در مرحله «طلب» و رساندن نفس به یک سنخیت و قابلیت ابتدایی است.

ولایت انسان کامل، ظهور ولایت و ربوبیت خداوند

همچنان که فراوان گفته اند، بایستی بر این نکته ی باریک، همواره دقتی تام داشت که در حقیقت وجود ولی بر گزیده چیزی جز تجلی اسم ولی خداوند و ظهور ربوبیت او نیست. و این همان چیزی است که قرآن از آن با عنوان «اذن» (تکوینی) یاد می کند.

به عبارت دیگر، اساساً جهان — به تعبیر فلسفی — جهان علل و اسباب و — به تعبیر عرفانی — جهان ظهور و تجلی است. و همچنان که شفا بخشی خداوند با وساطت دارو صورت تحقق می پذیرد دو وجود دارو و خاصیت شفا بخشی آن، چیزی جز واسطه یا تجلی شفا بخشی خدا نیست، ولایت و دستگیری معنوی خداوند نیز بر همین معیار و منوال است. یا در مثالی بهتر، همچنان که ولایت و حاکمیت سیاسی پیامبر و امام، ظهور حاکمیت سیاسی خداوند است و همان گونه که به حکم عقل، امکان و ظهور خداوند با تمامی ذات خود در چنین عرصه ای منتفی است، در نشئات و عرصات باطنی تر نیز همین گونه است؛ همچنان که خداوند این ولایت و دستگیری را به نحو مطلق و در یک راستا هم به خود و هم به انسان کامل نسبت داده است: **أَنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ** **وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ**^۱.

و همچنان که بیرون کشیدن از ظلمت و در آغوش گرفتن و به سوی نور بردن را گناه به خود و گناه به انسان بر گزیده منتسب فرموده است: **اللَّهُ وَلِيّ الَّذِينَ آمَنُوا**

^۱ . مانده / ۵۵ .

يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ^۱ وَاكْتَابَ لِزُلَيْنَاهُ الْيَكْفُ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ^۲.

از همه لطیف‌تر این سخن پارادوکس گونه‌ی اوست که حتی انداختن تیر را در آن واحد هم از پیامر خویش سلب می‌کند و هم به او نسبت می‌دهد: **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى^۳**.

به هر تقدیر، یکی از بزرگ‌ترین، مزیت‌های دستگاه اخلاقی و تربیتی قرآن کریم بر نظام‌های سکولار و غیر دینی در همین نقطه است که در این دستگاه، خداوند، کسی یا کسانی را به سوی بشر فرستاده است که علاوه بر روشنگری و ره‌آموزی، همواره تزکیه‌کننده‌ی اخلاق و ارواح انسان‌ها باشند. و تأکید نگارنده بر این است که این تزکیه‌گری به طور عمده در پالایشگاه محبت و ولایت صورت می‌پذیرد.

آثار سلام و صلوات بر انسان کامل

بنابر آنچه گفته شد، چه از منظر عقل و چه در آینه‌ی نقل، عشق به این پاکان و نیکان، روح آدمی را از پیرایه‌ها و ناخالصی‌ها و امیال و آمال دانی، تصفیه می‌کند:

^۱ . بقره / ۲۵۷.

^۲ . ابراهیم / ۱.

^۳ . انفال / ۱۷.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
او ز حرص و عیب کَلّی پاک شد^{۲۵۳}

^{۲۵۳} . مولوی، مثنوی، دفتر اول، بیت شماره‌ی ۲۲.

کیمیاوشی و معجزه‌گری چنین عشق و ارادت‌ی تا آن جاست که بر اساس بسیاری از روایات، حتی نثار سلام و درود بر چنین انسان‌های برگزیده‌ای می‌تواند مایه‌ی پالایش جان و والایش اخلاق و زداینده‌ی گناهان باشد: «وجعل صلوتنا علیکم و ما خصنا به من ولا یتکم: طیباً لخلقنا و طهارةً لانفسنا و تزکیةً لنا و کفارةً لذنوبنا.»^۱

^۱. قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*، زیارت جامعه.

حتی مراجعه‌ای گذرا به روایات این باب می‌تواند در درک تفاوت این دو نظام اخلاقی، بسیار تأمل برانگیز و مسأله‌آموز باشد.^۱

آسیب‌شناسی اخلاق ولایی (گسست تولد و ناسی)

اکنون با همه‌ی توصیفات گذشته، جای این پرسش غامض و تأسف برانگیز وجود دارد که چه عواملی این نظریه‌ی مشعشع و این توانش بی‌نظیر را که در عروق فرهنگی جامعه ما به گونه‌ای خداداد جریان دارد، به میزان فراوانی خنثی و خالی از اثر کرده است؟ و چرا این توان و نیرو در راستای غایات دینی و مکارم اخلاقی جهت نمی‌گیرد، و این گرایش‌ها و ولایات و ولایت‌ها تا حد زیادی محبوس و منحصر در تهییج عواطف ناپایدار و گرم کردن محافل و مراسم موسمی می‌شود؟ و گاه نیز بر اثر کج فهمی‌ها چه بسا به دستمایه‌ی اسفبار برای توجیه کاهلی‌ها و بی‌عملی‌ها و بی‌اخلاقی‌ها تبدیل می‌گردد؟

البته پاسخ به این پرسش‌ها، بی‌شک، محتاج تأملات و پژوهش‌های آسیب‌شناسانه‌ی فراوانی است و بار آن را بر دوش این نوشتار رو به پایان نمی‌توان گذاشت، اما در حد اشاره به نظر می‌رسد عوامل زیر از جمله عواملی هستند که در این راستا نقش آفریده‌اند:

- نرسیدن بسیاری از این محبت‌ها به نصاب لازم برای ایجاد حرکت حبی.

- عدم معرفت به صفات و کمالات و سیره‌ی اخلاقی پیامبر و امامان.

- تصورات محرف و غالیانه از پیامبر و امامان و تلقی نادرست «برتر از انسان»

^۱ . ربك: مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۹۴.

^۲ . آدلر، یکی از روان‌شناسان، تاثیر این‌گونه ستودن‌ها و اظهار درود و دوستداری‌هایی را بر روان انسان این‌گونه بیان کرده است: «از بزرگترین مایه‌های تربیتی روح بشر که انسان‌ها را از مرحله‌ی پست به مراحل متعالی کشانده، اعتقادشان به انسان‌ها یا موجودات متعالی و برجسته بوده است، که انسان‌ها با اندیشیدن و عشق ورزیدن به آنها، و «ستایش» دایمی آنها، روح خویش را تلطیف می‌کرده‌اند». [به نقل از: شریعتی، علی، ممان، ص ۴۱۱ با تلخیص].

به جای «انسان برتر» درباره‌ی آنان.

البته معمولاً چنین تصورات غلوآمیزی به نحو صریح، بلکه به گونه‌ای ناخود آگاه و غیر رسمی، در پس زمینه‌های ذهن افراد و جامعه شکل می‌گیرد. و به هر حال و به هر اندازه، طبعاً موجب سترون کردن و زمین‌گیر نمودن تمامی توان و اعجاز عنصر ولایت و شکسته شدن پل ارتباطی میان تولد و تأسی می‌شود.

در حقیقت، همچنان که گذشت، پل ارتباط و حلقه‌ی اتصال میان تولد و تأسی عبارت است از یک پیش‌فرض: «اعتقاد به حضور بالقوه‌ی یک نفخه‌ی رحمانی و یک گوهر قدسی در درون ابنای بشر که نمونه‌ی اعلا و کلی و شکفته‌اش همان جان امام است»، و بی‌تردید، در تصورات غالیانه (و البته در تصورات قاصرانه)، این پیش‌فرض و این حلقه‌ی ارتباطی مفقود می‌شود.

به هر روی، امام (اعم از پیامبر و اوصیا)، در حقیقت، نمایش دهنده و مدگر مقام قدسی و مکانت اخلاقی آدمی است. خداوند انسان کامل را به منزله‌ی غایتی (یا اسوه‌ای) بالعیان در منظر جان آدمیان می‌گذارد تا این دعا تمامی طلب و تمنای او از خداوند باشد:

«اللهم اجعل محیای محیا محمد و آل محمد و مماتی ممات محمد و آل محمد»^۱. این دعا، در حقیقت، «وحی صاعد»، یعنی انعکاس و لیک همان آیه‌ی محوری بحث است: **لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة لمن کان یرجو الله....**

اکنون بی‌گفتگو هویداست که با خارج کردن این ذوات قدسی از دایره‌ی انسانیت تا هر میزان، طرح (و پروژه‌ی) خداوند، ناکام بر زمین خواهد ماند. با چنین رویه و رویکردی به روشنی می‌توان حدس زد که آموزه‌هایی مثل «شفاعت»، «تأثیر گناه بخشی ولایت»، «آثار زیارت پیامبر و امام»، «آثار سلام و صلوات بر آنان» و ...، چگونه در سویه‌ای معکوس و ناهمگرا با اهداف خداوند تفسیر و قرائت خواهند شد.^۲

^۱. قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*، زیارت عاشورا.

^۲. البته باید توجه داشت که با گسترش انسان‌شناسی مدرنیستی در فرهنگ و نظام آموزشی ما، جریان دیگری نیز، هم عرض با جریان غلوآمیز، در جامعه - در درجات متفاوت - حضور دارد. این جریان نیز چه بسا گاه از سر شفقت برای بازسازی این پل شکسته شده و ایجاد پیوند میان تأسی و تولد، به جای آن که بالقوه‌های انسان و گوهر قدسی و ملکوتی درون او را به یادش بیاورد، در یک اقدام معکوس، آن اسوه‌های قدسی را نیز از ملکوت علیا به طبیعت سفلی به زیر می‌کشد و آنها را در قواره‌های کوتاه و با معیارهای تنگ دنیایی شناسایی می‌کند و در صف انسان‌های ناسوتی و ناشکفته می‌نشانند. اما چه آن غالیان و چه این قاصران، ناخواسته در یک نقطه متفقند: تلاش در راستای آرمیدن و نجیبیدن انسان!.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محی الدین؛ **فصوص الحکم**، شرح: خواجه محمد یار سا، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ ش.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، دار صادر، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۴. الغراب، محمد، **دو رساله از شیخ اکبر محی الدین ابن عربی**، انتشارات موسسه فرهنگی هنری سلیمانی، ۱۳۷۸ ش
۵. اندرو، لوین، **طرح و نقد نظریه‌ی لیبرال دموکراسی**، ترجمه: سعید زیباکلام، سمت، ۱۳۸۰ ش.
۶. بشیریه، حسین، **لیبرالیسم و محافظه‌گرایی**، نشر نی، ۱۳۷۹ ش.
۷. بیات (مشکات)، عبدالرسول، **فرهنگ واژه‌ها**، موسسه‌ی اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱ ش.
۸. پولارد، سیدنی، **اندیشه ترقی**، ترجمه: اسد پورپیرانفر، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۴ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، **ادب فنای مقربان**، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. ———، **تفسیر تسنیم**، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، **انسان در عرف عرفان**، انتشارات سروش، ۱۳۷۹.
۱۲. حلّی (علامه)، حسن ابن یوسف، **کشف المراد**، موسسه‌ی نشر اسلامی.
۱۳. خمینی، سید روح الله، **تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس**، انتشارات مؤسسه‌ی پاسدار اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. ———، **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. دوپاسکویه، روزبه، **اسلام و بحران عصر ما**، ترجمه: حسن حبیبی، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. دورانت، ویل، **تاریخ تمدن**، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۱۷. رونان، مارسل، **تاریخ جهان لاروس**، ترجمه: امیر جلال الدین اعلم، سروش، ۱۳۷۸ ش.

۱۸. سبحانی، جعفر، **الالهيات**، موسسه‌ی امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. سیاسی، علی اکبر، **نظریه‌های شخصیت**، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. شاملو، سعید، **روان‌شناسی شخصیت**، انتشارات رشد، ۱۳۷۰ ش.
۲۱. شریعتی، علی، **علی علیه‌السلام**، نشر آمون، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، **اسفار اربعه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ ق.
۲۳. _____، **مفاتیح الغیب**، تحقیق: محمد خواجه‌سوی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۴. صفی‌پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم، **منتهی الارب**، کتابخانه سنایی.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تعلیقات: مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۲۶. _____، **ترجمه تفسیر المیزان**، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۴ ش.
۲۷. _____، **ظهور شیعه**، نشر شریعت.
۲۸. طوسی، خواجه نصیر الدین، **اخلاق ناصری**، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹ ش.
۲۹. قمی، شیخ عباس، **مفاتیح الجنان**، سازمان چاپ و انتشارات محمد علی علمی، ۱۳۴۲ ش.
۳۰. کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ج ۱، ترجمه: امیر جلال‌الدین مجتبیوی، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۳۱. کاسیرر، ارنست، **فلسفه‌ی روش‌نگری**، ترجمه: یدالله موقوف، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۰ ش.
۳۲. کلینی، **اصول کافی**، انتشارات علمیه اسلامیة.
۳۳. گیدنز، آنتونی، **پیامدهای مدرنیته**، ترجمه: محسن ثلاثی، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۳۴. لایون، دیوید، **پسامدرنیته**، ترجمه: محمد حکیمی، انتشارات آشیان، ۱۳۸۰ ش.
۳۵. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، المکتبه الاسلامیه، تهران.
۳۶. محمدی ری‌شهری، محمد، **میزان الحکمه**، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی تهران، ۱۳۶۲ ش.

۳۷. مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب رازی، **تهذیب الاخلاق**، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۳۸. مطهری، مرتضی، **امامت و رهبری**، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۳۹. _____، **جاذبه و دافعه علی** علیه السلام، انتشارات صدرا، ۱۳۶۶ ش.
۴۰. مولوی، جلال الدین، **مثنوی معنوی**، تصحیح: محمد رضوانی، انتشارات خاور تهران، ۱۳۱۹ ش.
۴۱. _____، **مثنوی معنوی**، تصحیح: نیکلسون، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۶ ش.
۴۲. هنریک، میزیاک، **تاریخچه و مکاتب روان شناسی**، ترجمه: رضوانی، آستان قدس، ۱۳۷۱ ش.
۴۳. یربی، سید یحیی، **عرفان نظری**، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۴۴. _____، **فلسفه امامت**، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۸۳ ش.