

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيكَ الْحُجَّةُ بْنُ الْحَسَنِ صَلَوَاتِكَ عَلَيْهِ
وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ، وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَ
حَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسَكِّنَهُ
أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

امام سجاده علیه السلام:

«إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرْوَاحِ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَائِيسِ الْفَاسِدَةِ
وَلَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ قَمَنْ سَلِمَ لَنَا سَلِمَ وَمَنْ اهْتَدَى بِنَا هُدَى»

با عقل های ناقص و آراء و قیاس های بشری باطل و بی اساس، به دین خدای تعالی
رسیده نمی شود؛ بلکه تنها با تسلیم در برابر روحی و اهل بیت علیهم السلام به دست
می آید. پس هر کس تسلیم ما شود، از انحراف در دین سالم می ماند
و هر کس به ما اقتدا کند، هدایت می یابد.

بحار الانوار ۲ / ۳۰۳ حدیث ۴۰

رهبر معظم انقلاب:

این یک مسأله است و مسأله بسیار مهمی است، یعنی جامعه روشن
فکر اسلامی دچار همان بلایی شد، به همان دامی افتاد که گذشتگان ما یعنی
متفکران اسلامی در قرنهای قبل به آن دام افتاده بودند؛ دام آلودگی ذهنی
به نهادهای فکری غیراسلامی نهایت آن که یک روز آن نهادها، فلسفه یونان
بود، تفکرات کلامی و اشعری و معتزلی بود، یک روز هم تفکر الحادی فلان
ایدئولوژی بود. دغدغه های فرهنگی / ۶۹

نورالصلاف

۵۲ و ۵۱

فصلنامه تخصصی - فلسفه و عرفان (داخلی)
سال چهاردهم و پانزدهم - شماره ۵۱ و ۵۲
بهار و تابستان ۱۴۰۱

هیئت تحریریه:

یاسر فلاحي

(محقق و پژوهشگر حوزه و دانشگاه)

دکتر علی لاهیجی

دکتر محمدحسین موسوی

دکتر سید علی آیت اللهی

مترجم: دکتر مائده خیره

مدیر مسئول:

مصطفی صافی اصفهانی

سر دبیر:

یاسر فلاحي

صفحه آرایی و امور فنی:

خانم روزبهانی

ویراستار:

یاسر فلاحي

اشراف:

آیت الله صافی اصفهانی

پایگاه اطلاع رسانی:

www.nooralsadeh.ir

پست الکترونیک:

daralsadeh@gmail.com

کانال تلگرام: @nooralsadeh

شماره پیامک: ۳۰۰۰۸۴۴۳۰۰۰۸۴۴

دفتر مرکزی فصلنامه نورالصادق عجل:

اصفهان، خیابان صفیر اصفهانی، کوچه شماره ۹،

پلاک ۷۰، مجموعه دارالصادق اصفهان

(واحد پژوهش)

تلفن: ۰۳۱-۳۲۳۱۷۹۸۱

نماینه: ۰۳۱-۳۲۳۱۷۹۸۳

**پیام تسلیت آیت الله حاج شیخ علی صافی اصفهانی به مناسبت
ارتحال مرجع عالیقدر شیعه حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی**



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

خبر ارتحال مرجع عالیقدر شیعه شیخ الفقهاء حضرت آیت الله العظمی حاج شیخ لطف الله صافی گلپایگانی ^{قدس سره الشریف} که از ارکان و اساطین بزرگ حوزه علمیه قم و مدافع با اخلاص حریم امامت و فاطمیه و مهدویت بودند موجب تأثر و تألم فراوان گردید.

این شخصیت بزرگ و جامع معقول و منقول، مجموعه‌ای از کمالات علمی و اخلاقی منحصر به فردی بود که با فقدانش کم‌حوزه علمیه قم شکست و «لَمْ يَلَمْ فِي الْإِسْلَامِ ثُلُمَةٌ لَا يُسَدُّهَا شَيْءٌ»

تربیت شاگردان ممتاز، تألیفات گرانسنگ در فقه و اصول و کلام و حدیث، بیان شیرین و جذاب مقرون به دقت‌های علمی و اخلاقی، مبارزات این بزرگ مرد با نفوذ فرهنگی بیگانگان و فرقه‌های منحرف حکایت از عمق اخلاص و دانش عمیق ایشان داشت که قرن‌ها باید بگذرد تا حوزه‌های علمیه بتواند چنین گوهرهایی را تربیت کند. ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ مَاتَ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾

ما این مصیبت بزرگ را به حضرت بقیة الله الاعظم (ارواحنا فداه) و حوزه‌های علمیه شیعه و به بیت معزز آن فقیه عالیقدر بخصوص به فرزند برومند ایشان حضرت آیت الله حاج شیخ حسن صافی تسلیت عرض نموده علو درجات آن مرجع عظیم الشان را از خداوند متعال مسئلت داریم.

حوزه علمیه اصفهان - مدرسه صدر بازار
۲۹ جمادی الثانی ۱۴۴۳ ع



فهرست مطالب

۵ یادداشت سردبیر

- تبیین توحید قرآنی با وحدت وجود عرفانی [۱۶] آیت الله العظمی صافی گلپایگانی ؒ
 جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی، فلسفه و عرفان (جلسه پنجم) [۱۵] آیت الله سید جعفر سیدان
 نظریه دین شناسی یا رؤیای روشنفکرانه [۲۹] دکتر سید یحیی یثربی
 نقد تحریفات علمای عامه در تاریخ اسلام (پاسخ به یک شبهه) [۴۲] آیت الله سید علی میلانی
 بررسی نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی (مبحث سوم) [۴۹] آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی
 شرح کشف المراد (بخش چهارم) [۶۳] حجت الاسلام و المسلمین استاد سید قاسم علی احمدی
 بررسی نقش عباسیان در نهادینه سازی انحراف فرهنگی در جهان اسلام [۸۱] دکتر سید علی آیت اللهی
 آیت الله بروجردی و تعطیلی درس اسفار، گزارش ها و تعریف ها [۱۰۷] محمد مهدی سلمان پور
 نقد بدایة الحکمة و تقریرات درس استاد سید قاسم علی احمدی (جلسه پنجم)
 تنظیم و تدوین: حجت الاسلام جواد عبیدی [۱۶۱]
 نامه آیت الله العظمی صافی گلپایگانی به آیت الله سید جعفر سیدان [۱۷۷]
 معرفی کتاب [۱۸۷]

راهنمای تنظیم مقالات:

- مقالاتی برای چاپ در نشریه پذیرفته خواهند شد که:
 پیش از این چاپ نشده باشند.
 همزمان به سایر نشریات یا مجموعه ها ارسال نشده باشد.
 تحقیقی و مستند باشد.
 در راستای موضوع و اهداف نشریه باشد.
 از مؤلفان محترم تقاضا می شود:
۱. مقالات را بر یک روی صفحات A4 با خط خوانا نوشته، در صورت امکان، تایپ و CD حاوی مقاله نیز ارسال شود؛
 ۲. همراه با مقاله، چکیده (حداکثر ۲۰۰ کلمه) و نیز واژگان کلیدی و معادل انگلیسی آنها (حداکثر ده واژه) ارسال شود؛
 ۳. مقالات ترجمه شده همراه با متن اصلی ارسال شود؛
 ۴. مشخصات کامل خود، شامل نام و نام خانوادگی، سابقه علمی، درجه علمی، تخصص، سمت کنونی، دانشکده، دانشگاه، شهر، کتاب ها و مقالات منتشر شده با مشخصات کتاب شناختی، نشانی پستی و الکترونیکی و شماره تماس در برگه ای جداگانه ذکر شود؛
 ۵. ارجاع به منابع، در داخل متن بدین ترتیب نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، نام اثر، جلد و صفحه. معادل واژه های لاتین نیز در متن و داخل پرانتز آورده شود؛
 ۶. فهرست منابع، در آخر مقاله بر حسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد.
 الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ نشر؛
 ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام، عنوان مقاله، نام نشریه یا مجموعه، شماره نشریه یا مجموعه، تاریخ نشر؛
 لازم به ذکر است که در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه ((همان)) با شماره جلد و صفحه اکتفا شود.
 تذکر: ۱- یادآور می شود مقالات مندرج در نورالصادق صرفاً مبین آراء نویسندگان آنهاست.
 ۲- هر گونه استفاده از مطالب مقالات این مجله باید با اجازه نویسندگان آن یا هیئت تحریریه نورالصادق باشد.
 ۳- نورالصادق در ویرایش و انتخاب مطالب آزاد است.

یادداشت سردبیر

مهم‌ترین وظیفهٔ مؤمنین خصوصاً علما و طبقهٔ خادمان شریعت شناخت امام زمان (عج) و ترویج و تبشیر و معرفی و تبلیغ معارف حضرتش می‌باشد، البته وظایف کلی‌تری نیز هست که مرجع آن تودهٔ مردم و مؤمنین و مؤمنات می‌باشند. این وظایف عبارتند از: مواسات و برادری در دوران غیبت و یاری شیعیان یکدیگر را در دوران غیبت در ابعاد مادی و معنوی. ولیکن وظیفهٔ خاص علما، معالم الطريق بودن و ترویج معارف ثقلین و مبارزه با بدعت‌ها و احیای امر امام عصر (عج) با بهترین روش‌ها و غنی‌ترین محتواسات، رسالتی که هر روز ابعاد تازه و جدیدی می‌یابد.

علما که کفیلان ایتم آل محمدند باید به ساماندهی وضع اعتقادی اخلاقی جامعه بپردازند و مقام تبلیغ را جانی تازه بخشند و مردمان را به سوی حقیقت تابناک وجود گرامی امام عصر (عج) توجه دهند. اما بحث ما در این مقال چگونگی این امر است یعنی این طبقهٔ راهنما و راهبر چگونه می‌تواند به پاسداشت این مهم قیام نمایند؟ این مطلب یادآوری‌هایی را می‌طلبد؛ طلاب و فضلاء حوزه و بزرگان روحانی باید اساس هدف خود را در تعلیم و تعلم، در منابع و تریبون‌ها و مجامع دانشگاهی و حوزوی خدمت به اهل بیت و پاسبانی از معارف ثقلین و ترویج و تبلیغ مقام اعلی و والا و یگانهٔ امام عصر (عج) و معارف او بدانند و این واقعیت را از روز اول ورود در سلک طلبگی و کسوت روحانیت مادام مدنظر داشته باشند و با خود و با وجدان خود تکرار نمایند تا دمی از آن غافل نباشند، آنها بایست وظیفهٔ خود را در قبال ولی نعمت خویش امام عصر (عج) فراموش ننمایند و تمام پویه‌ها و تکاپوها را در دوران تحصیل و تدریس و دوران تبلیغ که تمامی ندارد در این راستا سامان دهند. و اما سؤال اساسی این است که آیا ترتیباتی که در حوزه‌های علمیه و نهادهای مرتبط هست در دو بعد علمی و عملی این طبقهٔ معزز و مسؤول را و این خادمان شریعت را در این مسیر هدایت می‌نماید و مستقر می‌دارد؟ ترتیباتی که در برنامهٔ درسی طلاب هست غفلت از این مهم را بیانگر است و بعلاوه سلوک عملی که خود ذی‌المقدمهٔ سلوک علمی است نیز معیوب و فاقد سمت و سوی

لازم در جهت این هدف بزرگ یعنی پاسبانی شریعت و مرزبانی عقاید و انجام وظیفه در قبال روح دین و شریعت یعنی وجود مقدس امام عصر (عج) است.

باید برنامه‌های درسی در جهت نجات مردم در بعد اعتقادات و اخلاقیات باشد باید سیر تعلیم و تعلم در راستای آشنایی توده مردم با معارف امام عصر (عج) و ناظر بر این معنا باشد. تنها راه نجات جامعه از جاهلیت و بدویت و مرگ جاهلی همین معناست.

اما آنچه کمتر به چشم می‌آید یا اصلاً دیده نمی‌شود همین توجه ضروری است.

مقدمه این واجب، اولاً دقت در گزینش طلاب است، برگزیدن طلاب با استعداد، دغدغه‌مند و عاشق پاسداری از معارف قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام) و ثانیاً تدوین برنامه درسی منسجم و هدفمند در این راستا با تکیه بر ترویج عقاید صحیح حقه با محوریت امامت و مبانی امامت است.

مورد اول که مطمح نظر علما بوده و گزینش طلاب و چگونگی آن باید محور توجه سیاست‌گذاران حوزه باشد. آن گونه که فلسفه طلبگی را که خدمت به امام عصر (عج) و معارف ثقلین است را دمی از یاد نبرند، اصلاً طلبه باید با این دغدغه وارد حوزه شود، با آن رشد کند، و با آن فارغ التحصیل شود و البته در امر تبلیغ (که هیچگاه فراغت ندارد) با این دغدغه زندگی کند.

و اینکه سخن از اصل اصیل امامت شد و مرکز ثقل تعلیم و تعلم در حوزه عقاید را امامت بیان کردیم بخاطر اهمیت آن است و اینکه باب ورود به عقاید صحیح امامت است و میزان برای تصحیح عقاید غلط یا التقاطی هم امامت و تشریح مبانی آن و تبیین تعلیم آن است.

و مورد دوم یعنی اصلاح مواردی که خود پیشینه تأسف باری دارد و آثار عقایدی نفیس و ارزشمند شوربختانه در میان حوزویان و هم دانشگاهیان مهجور و مظلوم و مغفول مانده است. از همین روست که امر رسالت‌شناسی و رسالت‌گذاری را عقیم گذارده و اهل علم وظیفه خود را در این باب نمی‌دانند. تدریس کتب مهم در حوزه عقاید در ۳ سطح، ضروری‌ترین کار در اصلاح مواد درسی است، این مهم گامی است اساسی در جهت تحکیم بنیادهای نظری امامت در ساختمان فکری و اعتقادی طلاب

و دانشجویان که باید از اولین روز ورود به حوزه و شروع دروس حوزوی در سطوح ابتدایی و مقدمات عملی گردد.

ذکر این نکته بسیار مهم ضروری است؛ که حقیقتی که مغفول و مهجور گذاشته شد به مرور زمان در فرآیندی بدل به ضد خود می‌گردد به این نحو که شبهه بدل به حجت و حجت بدل به شبهه می‌گردد و اینگونه است که شبهات در حوزه عقاید بخصوص بحث امامت و متفرعات آن بیش از شبهات دیگر رخ می‌نماید و گاه تا آنجا پیش می‌رود که دیدگاه‌های نظری و شبه نظری را در قالب آثاری مکتوب و غیر مکتوب در صورت‌هایی شبه برهانی و خطایی به وجود می‌آورد که مستقیماً عقاید صحیح را نشانه می‌گیرند.

بدیهی است که این شبهات اولاً یک شبه شکل نگرفته‌اند (بیانگر سیکل معیوب و روند بیمار در تدوین سیر تعلیم و تعلم و برنامه‌ریزی درسی) و ثانیاً این شبهات در ذهن کسانی شکل گرفته و تثبیت گردیده که پس از سال‌ها تحصیل منهای بینش و دانش در حوزه عقاید بخصوص امامت، به ابزاری از علوم نیز مجهز شده‌اند و لذا دفع این مفسده دشواری بیشتری دارد چون مبلغ و مبشر این شبهات بعضاً خود از اهل علم‌اند!!!! لذا آشنایی و سپس آموزش مبانی اعتقادی صحیح، بخصوص امامت و امام شناسی باید از ابتدا با ذهن و روح طالب علم عجین گردد و الا در سیر صعودی و سطوح بالاتر تحصیل و تحقیق فاصله با مبانی صحیح اعتقادات بیشتر و بیشتر می‌گردد.

آنگاه شبهات مهم در اذهان اهل علم ریشه گرفته و در ضمیر آنها غرس و سپس قرص می‌گردد و زدودن آن و الغاء آن و پس از آن القاء عقاید صحیح بسیار دشوار و بلکه ناممکن می‌گردد. در اینجا همانگونه که در فرآیندی کاملاً قابل درک و پیش بینی حقایق بر اثر مهجور ماندن و متروک گذراندن تبدیل به ضد خود شده بود (بطوری که باید برای بدیهیات اقامه برهان نمود) تبلیغ نیز به ضد تبلیغ بدل شده و نقض غرض از فلسفه و رسالت طلبگی محقق می‌گردد. پس به اختصار چهار گام اساسی باید برای سامان دادن و نظم بخشیدن به این امر مهم یعنی اصلاح وضع تدریس عقاید در حوزه‌ها و نیز دمیده شدن روح تعهد در برابر امام عصر^(عج) و نیز سامان یافتن امر تبلیغ دین که وظیفه مهم و اساسی حوزه‌ها و رشته‌های الهیات دانشگاه‌هاست برداشته شود:

۱- بازنگری کلی و اساسی در کتب و مواد درسی در حوزه تفسیر، عقاید و معارف، کلام و تاریخ اسلام و تعویض کتب درسی رایج و سپس جایگزین کردن آثار مهم و ممتاز در ۶ موضوع مهم و حیاتی؛

۱- تفسیر قرآن، با تکیه بر ثقل اعجاز قرآن یعنی معارف قرآن، بجای تفسیرهای تأویلی با مایه‌های فلسفی عرفانی یا علمی و به دور از سنت تفسیر اثری.

۲- عقاید و معارف بجای فلسفه سراسر باطل یونانی تزئین شده با آیات و احادیث با عنوان مجعول و منحول فلسفه اسلامی، و ذکر این نکته ضروری است که معارف و عقاید چیزی واری کلام مصطلح اسلامی است.

۳- تاریخ صحیح و معتبر اسلام بجای تاریخ مصطلح و رسمی که بنیان و بنیادی جز دشمنی با ثقلین ندارد. و اساس نگارش آن بر مبنای عداوت با قرآن و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و قلب حقایق بوده است. (نکته: طلاب عزیز و دانشگاهیان گرانقدر اگر تاریخ صحیح اسلام را ندانند ظرافت‌های بینشی لازم در تحلیل مسائل در حوزه عقاید خصوصاً مباحث مربوط به امامت را واجد نخواهند شد و لذا مطالعه تاریخ صحیح و معتبر اسلام خصوصاً دهه‌های نخستین هجرت از واجبات و از عناصر اصلی امر هدایت و تبلیغ است.)

۴- علم کلام با ماده و هیأت اسلامی شیعی و غیرالوده به نهادهای فکری غیراسلامی مثل یهودیت، فلسفه یونان، مسیحیت، آیین هندو، آئین بودا و آراء گنوسی.

۵- علم مناظره و احتجاج با تکیه بر روش و محتوای مناظرات ائمه هدی (علیهم‌السلام) و اصحاب ایشان و فقهای بزرگ شیعه که در کتب احتجاج مذکور است.

۶- علم اصول مَلَخَّص، پیراسته و کاربردی، نکته شایسته توجه در این گام نخستین اینست که اگر ظرفیت موجود با موضوعات فوق وجود دارد باید محتوای آن اصلاح شود و به حقیقت خود (یعنی تبیین و دفاع از معارف اهل بیت و امام عصر (عج)) برگردد و اگر وجود ندارد باید این ظرفیت ایجاد شود و هم در فرم و هم در محتوای مطابق با رسالت یک عالم شیعی تدوین یابد.

مطلب دیگر اینکه بعضی از رشته‌ها و مواد درسی باید تأسیس گردند یا ذیل همین شش موضوع گنجانده شوند که اهمیتی بسزا دارند، از آن جمله:

الف: نهج البلاغه و تفسیر آن

ب: صحیفه سجادیه و معارف آن

ج: خطبه بی نظیر فاطمیه و معارف آن

د: معارف دعایی شیعه

۲- تربیت مربی در این جهت (فراگیری و سپس آموزش عقاید حقّه) و آموزش شبهه شناسی و نحوه مواجهه و مقابله با شبهات علیه مذهب، با متد علمی روز و سطح بندی و درجه بندی مخاطبین و تربیت مربی متخصص مناسب با هر سطح از آموزش.

۳- تعلیم عقاید صحیح به طلاب و دانشجویان با روش و کمیت ۸۰ به ۲۰ یعنی چهار پنجم از حجم تعلیم و آموزش‌ها اولاً باید شامل خود متون دینی باشد و بیست درصد مطالعه آراء و افکار نحله‌های الحادی و ضد دینی، لحاظ نسبت فوق از این حیث مطلوب است که اگر متن پیام اسلام و مذهب حقّه به دقت و با عمق بینشی و دانشی کافی تدریس و تعلیم و تبلیغ شود پرداختن به مطالعه و پژوهش در آثار مخالفان حجم کمتری را اشغال می‌نماید و غنای مطالب آن را کاملاً تأمین نموده و نیز مربی و مبلغ را از بیان و تکرار یاوه‌های مخالفین و شرح و توضیح افکار التقاطی، صناعی، منقطع از وحی بی‌نیاز می‌نماید. بدیهی است اگر از زمان اندک استفاده بهینه نشود و عمده وقت به پرداختن به آثار نحله‌های انحرافی و تشریح عقاید باطله آنها بگذرد (که یکی از آسیب‌شناسی‌های حوزه ترویج عقاید همین است) فرصت طلایی برای بیان عقاید ناب اسلامی که مؤید از جانب عقل و فطرت است از دست خواهد رفت، ضمن اینکه ممکن است ذهن و ضمیر خود طلاب و دانشجویان و مبلغین عزیز نیز بجای آموزه‌های وحیانی، درگیر مسائل و مسأله‌نماهای ساخته پرداخته فیلسوفان و ملحدان گردد.

۴- درک اولویت‌ها در تبیین عقاید صحیح و پرداختن به اصل موضوع است یعنی امامت و ولایت ائمه اطهار علیهم‌السلام که معلمان حقیقی توحید و باب شناخت اصول دین‌اند و سپس تبیین سایر موضوعات. بسط این مقال فرصت بیشتری می‌طلبد ولی آنچه

حیاتی است، آغاز هر چه سریعتر این روند تغییر و تحول است. پیش از آن که دزدان عقاید و رهزنان اعتقادات بیش از پیش جامعه را از عقاید صحیح و از روح ایمان تهی نمایند.

و نکته ما قبل آخر اینکه آشنایی مردم با معارف ثقلین و امام عصر (عج) و ویژگی های ایشان هدف مهم این تغییر و تحول است و رمز نجات جامعه از مرگ جاهلی و تحقق انتظار حقیقی و حقّ و ساختن منتظرانی حقیقی است برای حضرتش.

یاسر فلاحی

تباین توحید قرآنی با وحدت وجود عرفانی

آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه

چکیده:

توحید و اقرار به وحدانیت پروردگار متعال که مفاد عبارت نورانی «لا اله الا الله» می باشد بیانگر یکتایی خالق متعال و تنزه خداوند از مخلوقات و صفات آنهاست. آنچه از سوی مکاتب غیر الهی و غیر انبیبایی مثل نظریه وحدت وجود در تفسیر و تأویل این بیان کوتاه و رسا از توحید وارد متون اسلامی شد به کلی مغایر با مفاد و مدلول کلمه لا اله الا الله بود، به این ترتیب که عبارت کفرآمیز لا موجود الا الله و مانند آن که مفاد آن نفی خالقیت پروردگار بود را جایگزین آن کردند و آثار مناسب آن را بر آن بار کردند.

فقیه جامع و حکیم متأله حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی در عباراتی کوتاه همانگونه که در مطالب قبلی به ابطال وحدت وجود در تمامی صور و معانی آن پرداخته بودند در آنچه در پی می آید، زوایایی دیگر از این موضوع را مورد مذاقه قرار داده اند و مغایرت و مباینت و ضدیت آن را با عقل صریح و صریح عقل و بیان وحی اثبات نموده اند و کلام بزرگانی مثل خواجه نصیر را که از تفوه به چنین کلماتی و قول به چنین عقایدی برکنار است در رساله آغاز و انجام (خلاف آنچه شارحین صوفی مشرب این رساله به غلط نگاشته اند)، حمل بر معنای صحیح آن در تطابق با آیات و روایات و هماهنگ با مدلول مطابقی کلمه لا اله الا الله، آنچنان که نظر خود خواجه بوده است نموده اند.

کلید واژگان: شرع، وحی، هدایت، مکتب انبیاء.

کلام آغازین کتاب آغاز و انجام (سپاس خدایی را که آغاز کاینات از او است و انجام همه با او است بلکه همه خود او است) به ظاهر مبهم بلکه نادرست است زیرا همه اویی و او همه ای با آیات قرآن و روایات در تعارض است و حتماً مراد بزرگواری مثل خواجه، علیه الرحمة، که آثار و تألیفات جاودان و ارزنده اش همه در راستای مکتب انبیاء و تأیید مذهب است چنین ظاهری نیست، بلکه کلام مثل او ظاهر در این

معنی نیست. مثل او که حتی در اسماء الله الحسنى می‌گوید اگر از شرع نرسیده بود شرط ادب این بود که ما همین اسماء مأثوره را از جانب خود بر او نگوئیم و او را به آن نخوانیم زیرا شاید اگر از جهاتی که ما دریافته‌ایم کمال حضرت باری باشد از لحاظ دیگر که بر ما مخفی مانده باشد نقص باشد، از حدود دلالت و هدایت نصوص شرعیه فراتر نمی‌رود. این جمله معنایی و مضمونی از ﴿إِنَّ اللَّهَ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(۱) و (لا حول ولا قوة الا بالله)، و ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾^(۲) و ﴿مَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(۳) و اینگونه بیانات و هدایت‌های معرفت آموز شرع است که ربانیت و رزاقیت و مدبریت و تصرف عام و تام او در کاینات مستمر است آنچنان که هیچ کس نباید تصور کند که قرآن و حدیث در توحید نکته‌ای و چیزی را که محتاج به بیان باشد، العیاذ بالله، کم گذاشته و بیان نکرده باشد.

در رد آنه جسم لا کالاجسام

راجع به اینکه آن فیلسوف که به او اطلاق عارف^(۴) اولی است قائل به تجسم هست یا نیست در دفاع از او و سخنان مخالف ظواهر شرع این گروه متوسل شده‌اید به (لکل قوم اصطلاح) و اشکال کننده را جاهل یا غافل از اصطلاح شمرده‌اید کافی در رفع ایراد نیست، چرا ما مجاز باشیم که مقاصد و مطالبمان را با اصطلاحات کفرآمیز و برگرفته از گبران و هندویان و دیگران بیان کنیم و اصطلاحات شرع را مورد توهین قرار دهیم و دامنه این عذر را گسترش دهیم تا همه در کفرگویی مجاز شوند و لکل قوم اصطلاح بل لکل احد اصطلاح بگویند و اصلاً خود تجویز این اصطلاح سازی کفرآمیز و حکم به جواز آن خلاف ضرورت نیست؟ و چه حکمی دارد؟ در حالات یکی از همین عرفا نوشته‌اند که در گفتن کلمه توحید فقط (لا اله) می‌گفت و از گفتن (الا الله) خودداری می‌کرد و عذرش این بود که من در نفی مستغرقم و هنوز به اثبات نرسیده‌ام و عجیب‌تر که می‌گویند وقتی سرش را بردند شنیدند سه مرتبه گفت (الا الله) حال قضاوت با شما است!

۱- بقره: ۱۵۶.

۲- نساء: ۷۸.

۳- انفال: ۱۷.

۴- مخفی نماند که مشرب فلسفه خاص قدماتی خطرش به مراتب از این عرفان اصطلاحی که آن را با فلسفه ممزوج کرده‌اند و حکمت متعالیه نامیده‌اند کمتر است.

آخر این چه حرفی است که انسان بگوید: الجسم ذوابعاد ثلاثة و برای جسم اقسامی ذکر کند و یک قسم را خاص خدا بداند؟ آیا آن گروه از اشاعره و مجسمه که می‌گویند ما در (ید) و (عین) و (وجه) چیزی نمی‌گوییم و آن را معنی نمی‌کنیم کلامشان بهتر است یا کلام این شخص؟^(۱)

اما اینکه نوشته‌اید: آن بزرگ که به این قائل به جسم الهی ایراد گرفته است غافل از این بوده است که این نظر مبتنی بر (بسیط الحقیقة کل الاشياء و ليس بشيء منها) است و سپس به کلام نه‌ایة الحکمة استشهاد کرده‌اید که گفته است: حمل بسیط الحقیقة بر اشیاء حمل عرفی و شایع صناعی نیست زیرا حمل به این قسم موجب ترکب ذات از حیثیت کمال و نقص اشیا می‌شود بلکه حمل حقیقه و رقیقه است و مفهومش این است که ذات واجد کمال هر موجودی مثل جسم به نحو اعلی و اشرف است که از آن تعبیر به جسم الهی می‌شود. پس خدا همه اشیاء است همه اشیاء نیست و به قول او «تمام کل شیء» است، و به تعبیر حقیر که اهل این اصطلاحات نیستیم و از آغاز با اصطلاحات قرآن و حدیث آشنایم کردند چون همه کمالات از وجود است و مقول به تشکیک است آنکه اکمل و اتم است یا تمام و کمال وجود است کمالات همه را دارد و نمی‌شود نداشته باشد. چراغ هزار شمعی نور چراغ صد شمعی و ده شمعی را دارد و یک شمعی و آن چراغ‌ها هم نیست.

صرف نظر از اشکالاتی که بر این قاعده شده است و این که بنابر وحدت سنخی وجود خدا همه اشیا نیست چنان که نور چراغ هزار شمعی نور صد شمعی و ده شمعی نیست و بنابر مبانی دیگر که وحدت شخصی وجود بگویند این کلام از وحدت وجود

۱ - لقد أفاد وأجاد الشيخ الطائفة الطوسي رحمه الله حيث قال: ولا يجوز وصفه بأنه جسم مع انتفاء حقيقة الجسم عنه؛ لأن ذلك نقض للغة؛ لأن أهل اللغة يسمون الجسم ما له طول وعرض وعمق، بدلالة قولهم: (هذا أطول من هذا) إذا زاد طولاً، و (هذا أعرض من هذا) إذا جمع الطول والعرض والعمق، فعلم بذلك أن حقيقة الجسم ما قلناه، وذلك يستحيل فيه تعالى فلا يجوز وصفه بذلك.

وقولهم: (إنه جسم لا كالأجسام) مناقضة، لأنه نفى ما أثبت نفياً؛ لأن قولهم: (جسم) يقتضي أن له طولاً وعرضاً وعمقاً، فإذا قيل بعد ذلك: (لا كالأجسام) اقتضى نفى ذلك نفياً، فيكون مناقضة.

وليس قولنا: (شيء لا كالأشياء) مناقضة؛ لأن قولنا: (شيء) لا يقتضي أكثر من أنه معلوم وليس فيه حس، فإذا قلنا: (لا كالأشياء المحدثة) لم يكن في ذلك مناقضة. (الاقتصاد: ۳۸)

باطل سر در می آورد به هر حال این را جسم الهی یا شیء دیگر الهی نمی توان گفت و معنی و مفهوم درستی ندارد.

و مخفی نماند که ما در اینجا در مقام رد و ایراد به این مطالب نیستیم. فقط می گوییم غور در این مسائل تکلف زاید است و از کسی نخواسته اند که معرفت به (بسیط الحقیقه ...) پیدا کند و اگر کسی در این مباحث وارد شد و سراز شرک و کفر و خلاف واقع در آورد مسئول است و معذور نیست چون مصونیت از خطا در این مباحث تضمینی نیست. لذا مثل مرحوم آملی شارح منظومه سبزواری نسبت به سبزواری و مثل مرحوم محقق آشتیانی آقا میرزا احمد نسبت به ملاصدرا^(۱) آن طور اظهار نظر می کنند که معروف و مشهور است.^(۲)

به هر حال ما پناه می بریم به خداوند از عرفان و فلسفه ای که در نتیجه آن خدا را جسم بدانیم یا جسم بخوانیم.

۱- در مسأله معاد.

۲- و قال المحقق الآملی فی التعليقة علی شرح المنظومة - بعد توضیح مراد المصنف :- هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة ولكن الإنصاف أنه عين انحصار المعاد بالروحاني لكن بعبارة أخفى، فإنه بعد فرض كون شئنية الشئ بصورته وأن صورة ذات النفس هو نفسه وأن المادة الدنيوية لمكان عدم مدخلتها في قوام الشئ لا يحشروا وأن المحشور هو النفس غاية الأمر ما مع إنشائها لبدن مثالي قائم بها قياماً صدور مجردة عن المادة و لوازمها إلا المقدار كما في نفوس المتوسطين من أصحاب الشمال أو أصحاب اليمين وإما بدون ذلك أيضاً كما في المقربين ولعمري أن هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدس على صადقه السلام والتحية. وأنا أشهد الله و ملائكته وأنبيائه و رسله، أنني أعتقد في هذه الساعة و هي ساعة الثلاث من يوم الأحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ۱۳۶۸ في أمر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم، و اعتقد به محمد ﷺ، والأئمة المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - و عليه أطبقت الأمة الإسلامية. (در الفوائد: ۴۶۰)

و قال المحقق الآشتياني - بعد اختياره ما ذهب إليه الإمامية من المعاد الجسماني - : ولكن جماعة من أهل الحكمة المتعارفة ذهبوا لشبهة عرضت لهم إلى الثاني (أي أن ما تنتقل إليه الأرواح في القيامة الكبرى هي صورة مجردة تعليمية ذات امتداد نظير القوالب المثالية و الصور المرآتية)، و لابد من حلها و دفعها بعمون الله تعالى. (لواع الحقائق: ۳۹-۴۰)

و آية الله خوانساری در عقائد الحق فرمودند: ثم إن البدن المحشور في يوم النشور البدن العنصري كما هو صريح الآيات والأخبار، و قد يقال: إن المحشور ليس البدن العنصري، بل البدن المثالي المنشأ بإشياء النفس بإذن الله تعالى، و المختلف الاختلاف الملكات الحاصلة في الدنيا. (العقائد الحقّة في إثبات المعاد، السيد أحمد خوانساری: ۲۵۵)

جبر و اختیار از دیدگاه مکتب وحی، فلسفه و عرفان

آیت الله سید جعفر سیدان

چکیده:

نگرش مکتب وحی به مسأله جبر و اختیار تفاوتی بنیادین با طرح این مسأله در فلسفه و عرفان دارد. نویسنده که خود فقیهی متکلم و عقاید شناسی برجسته است و شاید بتوان وی را از معدود عقاید شناسان آگاه به مبانی وحی دانست، در بحث از موضوع جبر و اختیار، حرکت عقلانی و تعقل صحیح را اساس کار دانسته و سخن نهائی در این موضوع مهم اعتقادی را که معرکه آراء متکلمین و فلاسفه است، همان بیان دقیق و استوار وحی می داند و در سلسله دروسی که در مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی قم القا نموده، به بررسی دقیق و موشکافانه این مهم می پردازد.

روش وی در استفاده از مدارک و حیانی و نصوص شرعیه همواره متکی به دو قید استحکام سند و روشنی دلالت با تحفظ بر بکارگیری مشی عقلانی و ارائه مطالب با کلامی عاری از تعقید و دشواری های زبانی است. ویژگی مهم نویسنده تضلع حیرت آور وی بر فلسفه ملاصدرا و عرفان نظری ابن عربی است.

نویسنده که خود از مبدا عین روش صحیح در گفتگوهای علمی است، ابتدا به بیان فهرست وار مسائل مربوط به جبر و اختیار پرداخته و ضمن مشخص نمودن محدوده بحث، به بیان عقاید فِرَق مهم کلامی همچون اشاعره و معتزله در این باب پرداخته، آنگاه جبر فلسفی و جبر و اختیار در عرفان را نیز تبیین نموده و سپس به ابضاح دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم السلام در این باره می پردازد. وی با رویکرد تعقل در وحی و استفاده از مستقالات عقلیه، دیدگاه های کلامی شیعه را تحریری نو و بایسته می نماید.

کلید واژگان: جبر فلسفی، اختیار، اراده، علم الهی، دلیل عقلی، دلیل نقلی.



جلسه پنجم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و خير الصلوة و السلام على خير خلقه حبيب إله العالم أبي القاسم
محمد و على آل الله و اللعن الدائم على أعدائهم أعداء الله من الآن إلى يوم لقاء الله

﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا﴾

نگاهی به آنچه گذشت

در مسأله جبر و تفویض فهرستی از اقوال مهم مربوط به این بحث ارائه شد. پس از مشخص شدن محدوده بحث، جبراشعری مطرح گردید، به نظر قائلین به تفویض نیز اجمالاً اشاره رفت. نظر جمهور فلاسفه هم با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار گرفت، در مورد رأی عرفا و عرفان مصطلح هم بحث شد. پیش از پرداختن به نظر مختار در جلسات بعد، جبر فلسفی را از جهت دیگری پی می‌گیریم.

جبر فلسفی و قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»

پیشتر گفتیم، فلاسفه با این قول که افعال عباد مسبوق به اراده آنهاست، خواسته‌اند از تالی فاسدهای قول به جبر بگریزند. در این جلسه جهت تکمیل بحث استدلال دیگری که شبهه جبر را تقویت می‌کند و نیز پاسخ مربوط به آن را بررسی خواهیم کرد.

یکی از قواعد مسلم فلسفه قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است. هر ممکنی که تحقق و فعلیت پیدا می‌کند دو وجوب دارد، یک وجوب سابق و یک وجوب لاحق (= وجوب بالغیر) آنچه موجودیت و فعلیت دارد، وجودش واجب و وجوبش بالغیر و وابسته به علتی است که او را به وجود آورده است. از این وجوب به عنوان وجوب لاحق تعبیر می‌شود. موجود قبل از تحقق باید وجوبی بیابد تا تحقق پیدا کند. از این وجوب - که قبل از تحقق موجود است - با عنوان وجوب سابق تعبیر می‌شود.

ذات ممکن اقتضای وجود ندارد کما اینکه اقتضای عدم هم ندارد پس برای موجود شدن نیاز به علت دارد. اگر همه راهها و احتمالات عدم تحقق، مسدود و منتفی نشود ذات ممکن در حال مساوی نسبت به وجود و عدم که همان حقیقت امکان است باقی خواهد بود. هنگامی که تمام احتمالات عدم آن منتفی شود تحقق اش ضرورت می‌یابد.

پس موجود قبل از تحقق، باید وجوب سابقی داشته باشد یعنی علت موجد آن علت تامه شده باشد. بنابراین هم خود علت به وجوب رسیده و در علت وجوب دارد و هم معلول برای تحقق باید وجوب پیدا کند؛ در نتیجه گفته می‌شود «الشیء ما لم یجب لم یوجد».

قاعده «الشیء مالم يجب لم يوجد» و ابن سینا

ابن سینا ذیل عنوان «فصل فی أن مالم يجب لم يوجد» می نویسد:

فقد بان أن کل واجب الوجود بغيره فهو ممکن الوجود بذاته. وهذا ينعكس فيكون کل ممکن الوجود بذاته فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره، لأنه لا يخلو إما أن يصح له وجوده بالفعل وإما أن لا يصح له وجود بالفعل، ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل، وإلا كان ممتنع الوجود فيبقى أن يصح له وجود بالفعل، فحينئذٍ إما أن يجب وجوده وإما أن لا يجب وجوده و مالم يجب وجوده فهو بعد ممکن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه، ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود والآن هو بحاله كما كان.^(۱)

پس روشن شد هر موجودی که وجوبش بالغیر است ذاتاً ممکن الوجود است. و عکس این آن است که هر موجودی که ذاتاً ممکن الوجود است به هنگام وجود واجب الوجود بالغیر می شود؛ زیرا یا فعلیت وجود او صحیح است یا نه. و عدم فعلیت وجود آن محال است چون در آن صورت ممتنع الوجود خواهد شد پس ثابت می شود صحت فعلیت وجودش. پس در این صورت یا وجودش واجب می شود یا واجب نمی شود و تا مادامی که وجودش واجب نشود ممکن الوجود خواهد بود و وجودش از عدمش جدا نخواهد شد و این حالت در آن شیء با حالت اولش فرقی نخواهد داشت زیرا قبل از وجود هم ممکن الوجود بود و الآن هم به همان حالش که بود هست.

از نظر ابن سینا، بدیهی است که ممکن در حد ذات ممتنع الوجود نیست، همچنین وجوب وجود هم ندارد، پس برای تحقق و خارج شدن از حالت تساوی نیاز به علت دارد. اگر وجود ممکن هیچ وجوبی پیدا نکرده باشد، در حالت تساوی باقی می ماند پس علت تحقق دهنده آن باید علت تامه باشد؛ یعنی علتی که وجوب وجود

آن را می‌طلبید. به عبارت دیگر قبل از اینکه ممکن، تحقق پیدا کند باید مسبوق به وجوب وجود شده باشد در نتیجه ممکن موجود، وجوب سابقی دارد. وجوب لاحق هم که مشخص است.

قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» در اسفار

در اسفار نیز در موارد متعددی این مطلب بیان شده است. از جمله ذیل عنوان «فی أن الممكن مالم یجب بغيره لم یوجد» می‌نویسد:

لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ مَّالِمٍ يَتَرَجَّحُ وَجُودُهُ بِغَيْرِهِ لَمْ يَجِدْ، وَمَالِمٍ يَتَرَجَّحُ عَدَمُهُ كَذَلِكَ لَمْ يَنعَدَمْ، فَلَا يَدُلُّهُ فِي رَجْحَانِ كُلِّ مِّنِ الطَّرَفَيْنِ مِّنْ سَبَبٍ خَارِجٍ عَنِ نَفْسِهِ فَالآنَ نَقُولُ إِنَّ ذَلِكَ السَّبَبَ الْمُرَجَّحُ مَالِمٍ يَبْلُغُ تَرْجِيحَهُ إِلَى حَدِّ الْوَجُوبِ لَمْ يَكُنِ السَّبَبُ الْمُرَجَّحُ مُرَجَّحًا، فَالْأُولَوِيَّةُ الْخَارِجَةُ الْغَيْرُ الْوَاصِلَةُ إِلَى حَدِّ الْوَجُوبِ بِسَبَبٍ الْغَيْرِ غَيْرِ كَافِيَةٍ كَمَا ظَنَنَّا أَكْثَرَ الْمُتَكَلِّمِينَ، فَمَادَامَ الْمُمْكِنُ فِي حُدُودِ الْإِمْكَانِ لَمْ يَتَحَقَّقْ وَجُودُهُ. أَلَيْسَ إِذَا لَمْ يَصِلْ إِلَى حَدِّ الْوَجُوبِ بِسَبَبٍ الْغَيْرِ يَجُوزُ وَجُودُهُ وَ يَجُوزُ عَدَمُهُ، فَلَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ التَّخْصِصِ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ، فَيَعُودُ طَلَبُ الْمَخْصُصِ.^(۱)

آنگاه که روشن شد که هر ممکنی تا مادامی که وجودش به واسطه غیر رجحان پیدا نکند موجود نمی‌شود و عدمش تا به واسطه غیر رجحان پیدا نکند معدوم نمی‌شود پس برای ممکن برای خروج از دو طرف نیاز به سببی از خارج هست پس می‌گوییم این سبب مرجح خارجی تا مادامی که ترجیحش به حد وجوب نرسد سبب مرجح، مرجح نخواهد شد و اولویت خارجی که به واسطه غیر به حد وجوب نرسیده است در خروج ممکن از تساوی دو طرف کافی نیست بر خلاف ظن بیشتر متکلمان که آن را خروج از تساوی دو طرف کافی می‌دانند. پس ممکن تا مادامی که ممکن در حد امکان است وجود پیدا نمی‌کند مگر نه این است که ممکن تا به واسطه غیر به حد وجوب نرسد وجود و عدم نسبت به او مساوی است و تخصیص به یکی بدون دیگری در حق آن متعین نمی‌شود پس نیاز به مخصص عود می‌کند.

حاصل آنکه شیء ممکن متحقق در خارج نیاز به علتی دارد که موجب تحقق آن است. مرحوم ملاصدرا در جای دیگر تصریح می‌کند که هم خود علت در علیتش و هم معلول در تحققش وجوب وجود دارند.

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

وبالجملة فقد صحَّ إذن أنَّ كلَّ ماهية ممكنة أو كلَّ وجود إمكاني، لا يتقرَّر ولا يوجد مالم يجب تقرُّره ووجوده بعَلته، فلا يتصور كون العلة علة مالم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً، فكلُّ علة واجبة العلية وكلُّ معلول واجب المعلولية والعلة الأولى كما هو واجب الوجوب كذلك واجب العلية.^(۱)

خلاصه کلام این که هر ماهیت ممکن یا هر وجود امکانی تقرّر و وجود پیدا نمی‌کند مگر بعد از آن که تقرّر و وجودش به واسطه علت اش به حدّ وجوب برسد و علت، علت نمی‌شود مگر هنگامی که ترجیحش نسبت به معلول ترجیح ایجابی باشد. پس هر علتی، علت اش واجب و هر معلولی، معلولیت اش واجب است و علت اول چنانچه واجب الوجوب است واجب العلیّه هم است.

با مراجعه به کتب مربوط روشن می‌شود که این مطلب به فراوانی با همین مضمون و با تقریرهای مختلف مطرح شده است.

قاعده «الشیء مالم يجب لم يوجد» و جبر و اختیار

چنانکه گفتیم محدوده بحث جبر و اختیار فعل انسان است. فعل نیز شیء و ممکن الوجود است و به حکم قاعده «الشیء مالم يجب لم يوجد» هر ممکنی برای تحقق در خارج، نیاز به وجوب سابق و لاحق دارد. پس فعل انسان هم باید مسبوق به وجوب وجود باشد تا محقق گردد، در نتیجه صدور فعل از عبد ضروری خواهد بود، و این جبر است.

جواب ملاصدرا^(۲) و علامه طباطبائی^(۳) از اشکال جبر

جمعی از بزرگان از جمله ملاصدرا و علامه طباطبائی^(۴) برای رفع این اشکال، بحث

استناد فعل به اراده انسان را مطرح کرده‌اند. چنان که در پاسخ از شبهه جبر بر اساس علیت، نیز به همین موضوع استدلال شده است. پیش از این گفتیم که علامه^(۵) در پاسخ شبهه جبر لفظ اختیار را به کار گرفته و آن را به سلسله علل اضافه کرده و اراده را در ارتباط با اختیار می‌داند. ایشان با این بیان به شبهه لغویت ثواب و عقاب، مدح و ذم، ارسال رسل، انزال کتب و... پاسخ می‌دهد. به عبارت دیگر علامه^(۵) می‌گوید هر چند به حکم قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تحقق فعل از عبد ضروری و واجب است اما چون فعل مسبوق به اراده عبد و اراده عبد هم مسبوق به اختیار اوست، در نتیجه شبهه جبر و تالی فاسدهای مربوط به آن از بین می‌رود.

مناقشه در جواب اشکال

اما سؤال این است که آیا این قاعده در مورد اراده عبد هم جاری است یا خیر؟ چون اراده شیء است و «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در نتیجه اراده هم برای تحقق باید وجوب وجود پیدا کند؛ پس هر چند فعل عبد مسبوق به اراده اوست اما خود اراده وجوب وجود دارد و لذا شبهه جبر باقی است.

در مورد لفظ اختیار هم که توسط علامه^(۵) مطرح شده بود، گفتیم چنانچه از اختیار، معنای حقیقی آن، یعنی سلطه بر فعل و ترک مورد نظر باشد، اشکال مرتفع می‌شود اما اگر گفته شود خداوند اراده کرده که عبد با اختیار خود فعل خاص را اراده کند، اشکال جبر عود می‌کند.

در نتیجه باید گفت: این قاعده در محدوده علل اختیاری تخصصاً جاری نیست. و محدوده آن در علل طبیعی است. تحقق شیء در خارج به دو گونه ممکن است.

۱. با استناد شیء به علل واجب.

۲. با استناد فعل به اختیار، به معنای سلطه بر فعل و ترک.

بر اساس وجدان و معارف اهل بیت علیهم السلام حضرت حق^(۶) به عبد چنین سلطه‌ای مرحمت فرموده است. در نتیجه فعل صادره از عبد منشأ دیگری جز سلطه و قدرت عبد ندارد. البته نفس این سلطه تحت اراده حضرت حق است و لذا تفویض هم صورت نگرفته است بلکه امر بین الامرین است. در قول مختار به تفصیل به این موضوع خواهیم پرداخت.

اشاره به جبر عرفانی

چنان که در جلسات قبل بیان شد بر اساس مبنای عرفانی در عالم وجود یک حقیقت بیش نیست. هر آنچه هست تطوّر اوست یعنی این حقیقت مظاهر مختلف پیدا کرده است. اسناد وجود به اشیاء اسناد مجازی است در نتیجه هیچ چیزی غیر او نیست تا گفته شود مجبور است یا مختار است بلکه «از باب انتقای سالبه به انتقای موضوعش» است.

جبر عرفانی و علامه جعفری^(۱)

مرحوم علامه جعفری هم قائل است که بنابر نظریه وحدتی‌ها مسأله جبر و اختیار موضوع ندارد چون جزیک حقیقت و تطورات او چیز دیگری وجود ندارد تا گفته شود، مجبور است یا مختار. ایشان می‌فرماید:

این مکتب که میان خداوند و موجودات هیچ گونه تفایری نمی‌بیند بلکه خداوند را صورت اجمالی موجودات و موجودات را صورت تفصیلی خداوند می‌داند نبایستی این مسأله را مورد بررسی قرار دهد زیرا نه خالق هست و نه مخلوق، تا ببینیم دخالت صورت اجمالی (خدا) در کارهای صورت تفصیلی (موجودات) از چه قرار است؟

برای نمونه این مکتب می‌توانیم رباعی عبدالرحمن جامی را در نظر بگیریم:

چون حق بتفصیل و شئون گشت عیان

مشهود شد این عالم پر سود و زیان

چون باز روند عالم و عالمیان

در رتبه اجمال حق آید بمیان

اگر حقیقتا چنین مکتبی در جهان بشریت وجود داشته باشد، مسأله جبر و اختیار برای آن مکتب قابل مطرح شدن نیست. و اگر هم مانند سایر مکاتب این مسأله را عنوان و رسیدگی کند در حقیقت خالی از تشریفات بی‌اساس نخواهد بود، زیرا روشن است که پس از آنکه فرض کردیم: خدا و موجودات (که انسان هم یکی از آنها است) همگی متحداند هر کاری را که انسان انجام می‌دهد در حقیقت خدا انجام داده است، اصلاً مسأله جبر و اختیار موضوع ندارد تا بدانیم انسان مجبور است یا فاعل مختار.^(۲)

۱ - جبر و اختیار، محمد تقی جعفری / ۱۹۰ - ۱۹۱.

فهرست مباحث گذشته

تا اینجا موارد زیر مطرح و بررسی شد:

۱. جبر اشعری، استدلال‌های اشاعره و پاسخ آن‌ها.
 ۲. جبر فلسفی و استدلال‌های مهم در این رابطه، و پاسخ‌هایی که در اسفار و نوشته‌های برخی شخصیت‌های معروف فلسفه ارائه شده است، توضیحات و تعلیقات مربوط به قول این بزرگواران.
 ۳. قول عارفان با استناد به عبارات ایشان.
- بر اساس همه این آراء همچنان شبهات و تالی فاسدهای مربوط به جبر باقی است. ان شاء الله در قول مختار به تفصیل خواهیم گفت؛ ذات مقدس حضرت حق به عبد سلطه بر فعل و ترک اعطا کرده است. این مطلب در تقریرات مرحوم شهید صدر و مرحوم آیه الله خویی نیز تبیین شده است که در آینده به تفصیل به آن‌ها خواهیم پرداخت.

پرسش و پاسخ

س: «سألیه به انتفاء موضوع» تفسیر به مالا یرضی صاحبیه است. عرفا قائل به سراب بودن ماسوی الله نیستند بلکه این قول مربوط به جهله صوفیه است. اهل عرفان و اهل برهان قائلند که ماسوی الله نمود است و بود ندارد، هستی اصیل ندارد، وجود بالغیر است. ربط است بدون چیزی که به آن مربوط شود موجود نمی شود، معنای حرفی است بدون معنای اسمی نمی شود نه اینکه سراب باشد، تجلی دارد، نمود دارد.

ج: برای تمام نسبت هایی که به افراد داده شده شواهدی نیز ارائه گشته است. در کتاب ممدالهمم به نقل از ابن عربی آمده است:

و کان موسی أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ماعبد أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضی ألا یعبد إلاّ إیّاه: وما حکم الله بشیء إلاّ وقع. فکان عتب موسی أخاه هارون لما وقع الأمر فی إنکاره وعدم اتساعه، فان العارف من یری الحق فی کل شیء، بل یراه عین کل شیء.^(۱)

و در شرح این عبارت می گوید:

موسی علیه السلام به واقع و نفس الامر و به امر توحید اعلم از هارون بود. چه اینکه می دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادت ها عبادت حق تعالی است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد». بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هر چیز می بیند بلکه او را عین هر چیز می بیند. (غرض شیخ در اینگونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر کتب و رسائلش بیان اسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سزند. هر چند به حسب نبوت تشریع مقرّر است که باید توده مردم را از عبادت اصنام باز داشت. چنانکه انبیاء عبادت اصنام را انکار می فرمودند).

منبع اصلی عرفان مصطلح فصوص است. در شرح این کتاب تصریح شده که از نظر ابن عربی عتاب حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام به حضرت هارون علیه السلام به جهت انکار عبادت عجل بوده است، چرا که علم حضرت موسی گسترده تر از علم حضرت هارون بود لذا می دانست که «العارف یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء».

شارح پس از نقل عبارت ابن عربی به تثبیت آن پرداخته است.

این مطلب، هم خلاف حکم عقل، هم خلاف وجدان و هم خلاف روایات اهل بیت علیهم السلام است. به حکم عقل، وجدان و نقل، حقایق مختلفه‌ای در عالم وجود دارد و این حقایق عین حضرت حق، تفصیل یا تعینات او نیستند. بر اساس عبارات مستندی که در جلسات قبل به تفصیل مطرح گردید در عرفان مصطلح تصریح می‌شود که یک وجود هست و تطورات او، هرچه هست مظاهر اوست که به صورت‌های مختلف متحقق است. چیزی نیست که اسناد وجود به آن معنای حقیقی داشته باشد. اسناد وجود به نمود اسناد مجازی است بنابراین موضوعی برای جبر، تفویض و اختیار باقی نمی‌ماند یعنی «لا تفویض من باب السالبة منتفی بالتفاء الموضوع» و امر بین الامرین هم از باب «جری المیزاب» است.

س؛ خداوند ما را مختار آفریده و اختیار ما هم جزء علل است. شما چرا قاعده عقلی «الشیء مالم یجب لم یوجد» را تخصصاً خارج از محدوده افعال اختیاری می‌دانید؟ ج؛ شما الحمد لله این مطلب حق را پذیرفته‌اید که خداوند به عبد اختیار اعطا فرموده است و اختیار سلطه بر فعل و ترک است و فعل مستند به اختیار است در نتیجه ثواب و عقاب و تکلیف و ارسال رسل و انزال کتب معنا پیدا می‌کند. اما اگر کسی بگوید فعل مسبوق به اراده است و از آنجا که اراده حادث است، نیاز به علت دارد و به دلیل بطلان تسلسل ناگزیر باید به علت واجب بالذات منتهی شود، اراده واجب می‌شود و اشکال جبر عود می‌کند. همچنین چنانچه کسی اختیار را در سلسله علل قرار دهد اما بگوید که خداوند اراده کرده که عبد به اختیار خودش فعل خاصی را اراده کند، در این صورت معنای حقیقی اختیار لحاظ نشده و این قول هم در نهایت به اشکال جبر دچار است.

س: تعبیر شما دقیق تر است.

ج: بله ما درصدد بیان تعبیر دقیق تر و نقد و آشکار ساختن اشکالات بیان های دیگر هستیم.

س: اگر تفسیر شما از نظر عرفان صحیح باشد و جبر و اختیار موضوع نداشته باشد مشکلی پدید می آید مبنی بر اینکه اسلام انسان را مختار دانسته و احکام بسیاری برای او وضع کرده است. این احکام هم شامل عمل هم شامل قلب و هم شامل نفس او می شود و تقوا عام العام، عام، خاص، خاص الخاص و اخص دارد و خداوند تقوای مراتب بالا را از انسان مطالبه کرده است، و ما می دانیم مکتبی که احیاگر این معارف - به تمام معانی آن - بوده و عملیات خیلی ریز و حساسی را از اهل اش مطالبه کرده، مکتب عرفان بوده است. یعنی از نظر عملی محتاط ترین فرض را در مورد انسان داشته است پس چگونه می توان این نسبت ها را به اهل عرفان داد؟

ج: اصل عرفان صحیح است اما بحث در مورد عرفان مصطلح است.

س: در کتب عرفایی که به عرفان مصطلح انتساب دارند هم عمل هست و هم توصیه های اخلاقی.

ج: اگر برنامه های اخلاقی مناقض مبانی عرفان است پس آن مبانی صحیح نیستند.

س: عرفا می گویند که چون ماسوی الله را وجود حقیقی نمی دانیم لذا برای آنها فاعلیت حقیقی هم قائل نیستیم و معتقدیم که ماسوی الله صرفاً قابل هستند لذا لازم است به واسطه عبادت و توسل از مبادی عالیه جدا نشوند و تحت نظر استاد و اولیاء قرار گیرند و به هیچ عنوان از مبادی عالیه نیک در عالم جدا نشوند تا گرفتار مبادی سافله نگردند. مخلوق در هر صورت معلول است قوایی برای فاعلیت ندارد الا اینکه مفعول شود و دچار فاعلیت حسن یا قبیح گردد. چنانچه گرفتار شیاطین شود مفعول آنها - که موجودات اسفل اند - می گردد و طبعاً فاعل شر می شود. اما اگر در مبادی عالیه مفعولیت پیدا کند در این صورت فاعلیت بالغیر در خیر پیدا می کند.

ج: دو مطلب در اینجا هست. اول اینکه از نظر شما یک چیزی هست که قابلیت یا فاعلیت بالغیر دارد یعنی شما به تعدد اشیاء قائل هستید.

س: خوب اینها تعین هستند.

ج: یعنی تعین خود او [خدا] هستند.

س: بله.

ج: آیا تعین چیز خاصی است یا خیر؟ آیا تعین اعتباری است یا حقیقی؟

س: از جهت شدت و ضعف و کمال و نقصان تعین حاصل می شود.

ج: آیا غیر از خداوند متعال حقیقتاً چیز دیگری - که قابل خیر یا شر باشد - تحقق پیدا می کند یا خیر؟

س: در هر موجود غیر از خداوند وجود دیگری پیدا نمی شود اما چون این موجود موجودی ناقص است و در کنار او موجودات دیگر هستند.
ج: این تناقض است.

س: خیر می گویند کثرت موجود. برخی قائل به وحدت وجود و موجودند.
ج: پس یک وجود هست که تعینات مختلف پیدا می کند.

س: لذا می گویند کثرت موجود.

ج: این تعین وجود است یا اعتبار است؟

س: وجودی است که به علت شدت و ضعف و کمال و نقصان تعین خاص پیدا کرده است یعنی موجود خاصی شده است.
ج: آیا تعین شیء است؟

س: به حمل حقیقی شیء نیست بلکه انتزاعی است و منشأ انتزاع هم دارد، اعتبار صرف هم نیست.

ج: منشأ انتزاع آن نیز همان حدود است. آیا حدود حقیقتی غیر از وجود است؟

س: خیر منتزع از جنبه عدمی آن است.

ج: امر عدمی که چیزی نیست. شیء منتزع از امر عدمی که نمی‌تواند قابل باشد.

س: عدم چیزی نیست، عدمی با عدم متفاوت است.

ج: تعینات با لحاظ تعین غیر او هستند و منهای لحاظ تعین خود اوست. تعین هم امری اعتباری و انتزاعی است که از عدم انتزاع شده است در نتیجه تعین برای گرفتن مطالب از فاعل خیر یا فاعل شر قابلیت ندارد.

س: چرا ندارد. به عنوان مثال شما استاد هستید و من شاگرد، آنچه باعث شاگرد شدن من شده است نداشتن کمالات کامله علم شماست یعنی همین نداشتن باعث شده که من شاگرد شوم.

ج: شما یک شیء حقیقی هستید. علاوه بر اینکه در مبنای عرفان فاعل شر معنا ندارد. آیا فاعل شریک حقیقتی است یا خیر؟

س: خیر، فعل خیر محض است. شر انتزاعی است به علت اینکه مبادی آن سافله است.

ج: شما برای قابل یک فاعل خیر و یک فاعل شر فرض کردید.

س: خیر، شر نسبی است، کسی که ناقص تر است فعلش نسبت به آنکه بالاتر است شرمی باشد.

ج: بالاخره اگر امر عدمی چیزی نیست، نمی‌تواند قابلیت داشته باشد.

س: ملتفت هستید که عدم با عدمی فرق دارد؟

ج: در این جهت فرقی نمی‌کند.

س: در عدمی، وجود هست.

ج: پس شما باز هم یک چیزی را که واقعیت دارد، فرض کردید. اگر چنانچه بگویید یک چیزی هست، به وجود حقیقی قائل شده‌اید و اگر بگویید نیست، مراد عرفاً حاصل می‌شود.

س: منظور از اراده، اعطای سلطه از سوی خداوند به عبد است.
ج: اختیار به معنای سلطه است.

س: حیوانات هم سلطه بر فعل و ترک دارند.
ج: اشکالی ندارد، آن بحث دیگری است که آیا حیوانات صرفاً بر اساس غریزه فعالیت می‌کنند یا اراده و اختیار هم دارند؟

نظریه دین شناسی یا رؤیای روشنفکرانه

دکتر سید یحیی یثربی

چکیده:

جریان روشنفکری که به گفته بعضی بزرگان از ابتدا در ایران بیمار متولد شده است، دیرپست که علاوه بر حرکت بر ضد منافع میهنی و مصالح ملی، ایمان و اعتقاد و اخلاق مردم خصوصاً طبقه تحصیلکرده جامعه را به مخاطره افکنده است.

روشنفکری، و به طور ویژه روشنفکری دینی که باید بر اساس رسالت پیش تعریف شده از خود به دنبال درمان دردهای اجتماعی و ناهنجاریهای فرهنگی جامعه با تکیه بر موراثت دینی و ملی و ظرفیت‌های تمدنی آن جامعه باشد، اکنون با طرح مباحثی که هیچ ظرفیت علمی و عقلی برای طرح شدن به عنوان یک نظریه را ندارد از رسالت خویش فاصله گرفته و به جریانی دین ستیز و عقل گریز بدل گردیده است. روشنفکران با دیدگاه‌های دین ستیزانه‌شان در دهه‌های اخیر، که خود معلول عدم درک صحیح از بافت جامعه شیعی ایران و مقتضیات فرهنگی و تربیتی آن است تا کنون در ارائه شفاف یک مانیفست یا یک الگو برای پر کردن نیازهای اعتقادی و خلأهای معرفتی که به زعم آنها دین در تأمین و تدارک آن ناموفق بوده، موفق نشده‌اند، بلکه با خیالبافی‌های روشنفکرانه و تئوری پردازی‌های غیرواقع گرایانه که هیچ نسبتی با وضع موجود در جامعه ندارد و هم با تربیت دینی متکی به وحی با پیشینه‌ای به درازای ۱۵ قرن پیگانه است، هر چه بیشتر سبب گمراهی و سرگشتگی مردم در رسیدن به تراز زندگی معنوی و سعادت‌مندانه شده‌اند. در گفتگویی از دکتر سید یحیی یثربی استاد ممتاز فلسفه و عرفان و از پیشگامان تفکر انتقادی در دوره معاصر که از شاگردان برجسته علامه طباطبایی بوده است، تقاضا کردم دیدگاه‌های خود را درباره آنچه جریان روشنفکری در ایران نام دارد و به ویژه روشنفکری دینی با محوریت آرام دکتر عبدالکریم سروش بیان دارند.

علیرغم اشتغالات فراوان علمی و پژوهشی، درخواست بنده را صمیمانه پذیرفتند، نوشتار ذیل که ملاحظاتی پیرامون ماهیت مباحث دکتر سروش و بررسی خاستگاه آن با توجه به آخرین دیدگاه وی تحت عنوان «رؤیاهای رسولانه» است، بخش اول از سلسله نقدهای دکتر یثربی بر مباحث طرح شده از سوی جریان روشنفکری است، که تقدیم محققان و پژوهشگران می‌گردد.

سردبیر

کلیدواژگان: روشنفکری، دکتر سروش، وحی، رؤیا، تأویل، نظریه علمی.

سال هاست آقای دکتر سروش نظریه‌ای را درباره وحی و قرآن مطرح کرده‌اند هر انسان اندیشمندی با شنیدن هر نظریه‌ای منتظر می‌شود تا توجیه آن را نیز بشنود. مهم نیست که صاحب نظریه از کجا به این نظریه رسیده باشد، مهم آن است که بتواند آن را براساس عقل و اندیشه توجیه کرده و مستدل سازد. آقای سروش یا هرکس دیگری می‌توانند نظریه‌ای درباره قرآن داشته باشند، اما اگر بخواهند این نظریه را به حالت جدی در بیاورند، به گونه‌ای که دیگران نیز آن را بپذیرند، باید توجیه عقلانی برای آن داشته باشند.

هیچ اشکالی ندارد که کسی بگوید وحی یک رؤیا بوده است. یعنی، پیامبر ﷺ خواب‌هایی دیده و چون بیدار شده است، این خواب‌ها را برای مردم گزارش کرده است؛ قیامت را در خواب دیده و سختی‌های آن را گزارش کرده است. خدا را در خواب دیده و در صفات وی و کارهایش با مردم سخن گفته است. داستان یوسف و زلیخا را در خواب دیده و با مردم در میان نهاده است. حلال و حرام را در خواب دیده و به مردم گزارش کرده است و همینطور...

هیچ اشکالی ندارد که کسی از جمله آقای سروش چنین نظریه‌ای داشته باشد و قرآن را هم انشای خود محمد ﷺ بداند؛ مشکل اینجاست که نتواند دلیل درست و توجیه قابل قبولی برای آن ارائه دهد. در این برنامه، آقای سروش هر تلاشی کردند، اما نتوانستند نظریه خود را توجیه کنند و هرچه گفتند جز تشبیه و تمثیل و یا تأویل‌های بی‌مبنا نبود. مخصوصاً این که ایشان ادعا می‌کنند بحثشان درون دینی است! یعنی به عنوان یک مؤمن که قرآن و پیامبر را قبول دارند، این نظریه را می‌دهند. آیا این مؤمن نباید از قرآن و یا پیامبر سخنی برای نظریه خود داشته باشد؟!

بارها در قرآن تکرار شده است که خداوند وحی را به پیامبر نازل می‌کند و چندین بار آمده است که این فرشته وحی است که وحی را به وی می‌رساند و صدها بار در احادیث نبوی و امامان معصوم ﷺ آمده است که جبرئیل وحی را به پیامبر می‌رساند. بیان صریح قرآن کریم درباره اقسام وحی چنین است:

خدا با هیچ بشری سخن نمی‌گوید، مگر از راه وحی یا از پشت پرده، یا فرشته‌ای می‌فرستد که وحی را با اذن او می‌آورد. به راستی که او بلند مرتبه و فرزانه است. بدین سان با خواست خود، به توراتی وحی کردیم که پیش از آن نمی‌دانستی کتاب چیست و ایمان کدام است؟^(۱)

این مضمون، بارها و بارها در قرآن کریم مورد تکرار و تاکید قرار گرفته است. در احادیثی که از پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام نقل شده‌اند، نزول جبرئیل و پیام آوردنش برای پیامبر ﷺ مورد تاکید قرار گرفته و ده‌ها بار، پیامبر ﷺ به عنوان رسول و پیام رسان مطرح شده است. مگر می‌شود به عنوان یک مؤمن به اسلام و قرآن، برخلاف همه این آیات و احادیث سخنی گفت، آنگاه آن سخن را چنین توجیه کرد که این وحی از خود پیامبر به خود پیامبر بوده است. یعنی خود وی به خود می‌گوید که ما به تو وحی می‌فرستیم. چرا؟ چون پیامبر ﷺ با خدا در هم تنیده بودند! و رابطه‌شان مثل رابطه شمس و مولانا بوده است!! آیا واقعاً جای اندوه و افسوس نیست که در برابر روشن اندیشی و بنیادهای استوار روشن اندیشان غرب، اینان را روشنفکر بنامیم؟! واقعاً با چنین سخنانی می‌توان انتظار تحول داشت؟

انصافاً، چگونه می‌توان جامعه مؤمنان را وادار به قبول این سخن بی‌اساس کرد که پیامبر ﷺ درباره کلامی که به مردم ابلاغ کرده، حقیقت را نگفته و اعلام نکرده است که آنچه برای شما می‌گویم، رویاهای من است، بلکه برخلاف آن اعلام می‌کند که تنها وظیفه من ابلاغ پیام است! و نیز به مردم هشدار نمی‌دهد که این رویاها به خواب‌گزار نیاز دارند، بلکه به مردم می‌گوید هر چه از من و دیگران شنیدید، با قرآن بسنجید، اگر مطابق قرآن بود، بپذیرید؛ وگرنه نپذیرفته و دور افکنید. این سخن یعنی چه؟ یعنی این که قرآن خواب‌گزار نمی‌خواهد و کلام آن از سخن هر کس دیگری، حتی از سخن خود پیامبر ﷺ و

علی علیه السلام برای مردم آشناتر و مفهوم تر است که می تواند ملاک ارزیابی سخنان منسوب به معصومان قرار گیرد.

تا اینجا به بحث آقای دکتر سروش مربوط است و همه کسانی که خواسته اند به عنوان روشن اندیش درباره دین شناسی نظری ارائه کنند، از قبیل جمود فقهی آقای ملکیان و یا سخن از ساختار شکنی در فقه آقای مجتهد شبستری و یا همان نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت آقای دکتر سروش. تاکنون ندیده ایم این افراد در زمینه فقه و شریعت کاری کرده و توجیه لازم را هم برای کار خود داشته باشند. با اینکه در حال حاضر اظهار نظر از هر جهت آسان است، مخصوصاً برای کسانی که در خارج از کشور زندگی می کنند.

من این قضیه را زیاد جدی نمی گیرم، چون سخنانی که بنیادی استوار نداشته باشند و از توجیه کافی برخوردار نشوند، منشأ اثر نخواهند بود. چنان که از آخوندزاده و نوری تا شریعتی و آل احمد نتوانستند از نظر فکری راهی بگشایند و تحولی در جامعه ایجاد کنند. مثلاً، کارهای دکتر شریعتی منشأ هیچگونه تحول علمی در جامعه ما نشد و نظریه تشیع علوی و صفوی وی هیچ راهی برای پالایش مکتب تشیع باز نکرد. آنچه برای من مهم است، این است که جامعه روشن اندیش ما اندیشه محور نیست، بلکه مخالفت محور است. برای روشن شدن مطلب در این باره کمی توضیح می دهم.

در جامعه های علمی مردم تا حدودی و طبقات تحصیل کرده به طور کلی، به توجیه عقلانی و کارآیی نظریه ها در حل مشکلات توجه دارند. اما، در جوامع سنتی، خردورزی ذهن مردم را شکل نمی دهد، بلکه سنت و قدرت حاکم آن را شکل می دهد. همیشه عده ای از مردم، به دلایل احساسی و به خاطر عقده های سیاسی و اجتماعی از قدرت حاکم و سنت موروث می رنجند و نفرت پیدا می کنند و در عین حال خودشان نمی توانند کاری کنند. آنها همواره چشم به راه کسانی هستند که در برابر قدرت و سنت بایستند.

این مردم، بازهم بر اساس احساسات و عقده‌ها از مخالفت‌ها استقبال کرده و آنها را ارج و اعتبار می‌دهند. سخن حاکمان را دروغ می‌شمارند، حتی اگر راست باشد و سخن مخالفان را راست می‌دانند، اگرچه بی‌اساس بوده باشد! همیشه در انتظار رفتن یکی و آمدن دیگری هستند، رفتن آنکه باعث گرفتاری‌هاست و آمدن آنکه منجی و رهایی بخش آنان است.

در اینگونه جوامع، هر دولتی چون به جای دیگری می‌آید، با استقبال روبرو می‌شود. اما، همین دولت و همین حاکمیت به تدریج از چشم مردم می‌افتد، زیرا قرار بود منجی و حلال همه مشکلات مردم باشد، ولی نشده است. پس باید برود و دیگری بیاید تا منجی آنان باشد. در اینگونه جوامع، علمای دین، نویسندگان، مطبوعات، و کلاً همه چیز به دولتی و غیردولتی تقسیم می‌شود. مردم، از دولتی‌ها دل‌کنده و به مخالف‌ها یا غیردولتی‌ها دل می‌بندند. بدینسان، علما و نویسندگان نیز در این جوامع بر محور مخالفت به دو گروه موافق و مخالف تقسیم می‌شوند. مشکل ما از نظر علمی اینجاست که در این جوامع عده‌ای بر اساس مخالفت و احساسات و عقده‌های مردم شهرت می‌یابند، نه بر اساس کشف مبانی علمی جدید و فراهم آوردن زمینه توسعه ذهنی آنان.

روشن‌اندیشان غرب بسیار زود متوجه این نکته شدند و تا آنجا که می‌توانستند خود را دانش‌محور کردند، نه مخالفت‌محور که نمونه آن را در رساله روشن‌اندیشی کانت می‌بینیم. آنان زود متوجه شدند که مخالفت و شورش و درگیری و کشت و کشتار جامعه را متحول نمی‌کند؛ تنها راه تحول جامعه توسعه دانایی و خردورزی است. هولباخ می‌گوید:

ندای عقل، نه شورشی است و نه تشنه خون. عقل طرفدار اصلاحات تدریجی است.

اما، دریغا که نویسندگان و متفکران ما هنوز به این نکته پی نبرده‌اند. لذا، برخلاف آنان که در یک قرن تحول عجیبی در مغرب زمین ایجاد کردند، ما با وجود این همه مجلات و مطبوعات، روز به روز گرفتار مشکلات اجتماعی بیشتری می‌شویم. جامعه مدنی آنان با دانایی آغاز شده و ادامه یافت، اما جامعه مدنی ما با تفنگ ستارخان و باقرخان و براساس عقده‌های مردم از نظام قاجار تأسیس شد، بنابراین کارایی لازم را نداشته و باقی نماند.

نظریه پردازان ما باید از حالت مخالفت محوری به حالت دانش محوری برگردند تا بتوانند به توسعه فکری جامعه بپردازند و نظریه‌ای ماندگار و اثرگذار پدید آورند. نظریه‌هایی که بر محور مخالفت استوار باشند، با مرگ یکی از دو طرف از یاد می‌روند، اما نظریه‌های علمی هرگز فراموش نمی‌شوند و اثر خود را می‌گذارند. اینکه روشن اندیشان غرب اثر گذاشته‌اند و تحولی در زندگی انسان ایجاد کرده‌اند، به خاطر آن بود که دانش محور بودند، نه مخالفت محور.

نظریه دانش محور سه ویژگی دارد؛ یکی این که مشکلی را حل می‌کند، دوم اینکه توجیه و دلایل لازم را با خود دارد و به همین دلیل می‌تواند گسترش یافته و ماندگار شود و سوم اینکه راه را برای حرکت فکری یا تحول زندگی باز می‌کند.

همه نظریه‌های جدید علمی از این سه ویژگی برخوردارند و نیازی به توضیح در این خصوص نیست. چنانکه، هیچ کدام از نظریه‌های به اصطلاح روشنفکران این ویژگی‌ها را ندارند. از میان نظریه‌های دین شناسانه یکی را به عنوان مثال مطرح می‌کنم.

پس از رشد روشن اندیشی و رواج عقلانیت در غرب، برخی روشنفکران متون مقدس را به نقد کشیده و در آن مطالبی را یافتند که برخلاف علم و عقل و اخلاق بودند. بنابراین، برای اهل ایمان و دین داران مسیحی مشکلی پدید آمد که باید راه حلی برای آن پیدا می‌کردند. متفکرانی که این متون را ساخته بشر معرفی کردند، هدفشان حل این مشکل

بود. آنان گفتند متون مقدس به طور کلی وحی نیستند، بلکه همه آنها یا بخشی از آنها گزارش اشخاص است و این اشخاص براساس فرهنگ و آگاهی های ضعیف خود مطالبی را آورده اند که می توانیم آنها را نادیده بگیریم. بنابراین، نظریه بشری بودن متون مقدس خاصیت اول را داشت که می خواست مشکلی را حل کند. اما، این نظریه توجیه کافی هم داشت.

کتب مقدس که شامل تورات و انجیل هاست (کتب عهد عتیق و عهد جدید)، نه تنها انشای خدا نیستند، بلکه انشای پیامبران نیز نیستند. بلکه، همه آنها گزارش دیگران درباره زندگی پیامبران و سرگذشت و الهامات و اظهارات آنانند.

یهودیان و مسیحیان نیز کتاب های موجودشان را کلام الهی یا کلام مستقیم پیامبران شان نمی دانند. بلکه این مجموعه ها بیشتر نوشته هایی هستند که از جریان بعثت و فعالیت انبیا گزارش می دهند. مثلاً، انجیل یوحنا را شخصی به نام یوحنا نوشته و نامه های پولس رسول را نیز که جزء کتب مقدس است، پولس نوشته است. بنابراین، کسی از پیروان این ادیان، مجموعه کتب مقدس را کلام پیامبران خود یا خدا نمی داند، بلکه آنها به منزله سیره هایی هستند که درباره پیامبر اسلام نیز نوشته شده اند، مانند سیره ابن هشام و غیره.

اما، قرآن، نه کلام پیامبر اسلام است و نه گزارش دیگران از زندگی پیامبر، بلکه متنی است که خداوند انشاء نموده و جبرئیل آنها را آیه به آیه بر پیامبر اسلام خوانده است. هیچ یک از آیات قرآن، انشاء پیامبر نیست و این سخن بارها در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است.

از قضا، این موضوع، یعنی وحی بودن یک متن، در هیچ یک از ادیان و مکاتب پیشین سابقه نداشت. این تنها قرآن است که به عنوان مجموعه ای از وحی الهی در اختیار پیامبر قرار گرفته است. البته، قرآن می گوید که کتب آسمانی دیگر نیز، همین

حالت را داشتند، یعنی مجموعه‌ای از کلام الهی بودند؛ اما پیروان آن ادیان، آنها را تغییر داده و دستنوشته‌های خود را به جای آنها نهاده‌اند.

نظریه آنان ویژگی سوم را نیز داشت و آن اینکه راهگشا بود. غربی‌ها توانستند برخی آموزه‌های آن متون را که برخلاف حقوق بشر و اخلاق بود، جدی نگرفته و جامعه را بیشتر با قوانین مراکز عرفی قانونگذاری اداره کنند.

اکنون ببینیم نظریه رویای پیامبرانه دانستن قرآن کدام یک از این ویژگی‌ها را دارد؟ نخست باید دید این نظریه می‌خواهد کدام مشکل مؤمنان را حل کند؟ ایشان بیش از هر چیز به مشکل تناقض در قرآن اشاره می‌کنند. در صورتی که خود قرآن یکی از دلایل حقانیت خود را همین می‌داند که تناقض که سهل است، بلکه اختلافی هم در آیاتش نمی‌توان پیدا کرد.

آیا در قرآن نمی‌اندیشند که اگر از طرف خدا نبود، بی‌تردید نابسامانی زیادی در آن می‌یافتند؟^(۱)

بنابراین، از نظر کسی که خود را مؤمن معرفی می‌کند، فرض تناقض و پارادوکس امکان ندارد. اما، بر فرض وجود تناقض، رویا دانستن قرآن چگونه این تناقض را حل می‌کند؟ آقای سروش نمونه‌هایی را بیان کردند که جزء دلایل و توجیهاتشان بود، از جمله این که احوال نامتعارف به هنگام دریافت وحی، دخالت و مشاهده در برخی گزارش‌ها، همانند گزارش احوال دوزخیان، میمون شدن یهودیان و جالب‌تر از همه تحریم ربا به دلیل این که محمد ﷺ در خواب دیده است رباخوار آتش می‌خورد. آیا واقعاً مسلمانان این مشکل را دارند که چرا ربا حرام شده است یا خداوند یا پیامبرش چگونه از احوال دوزخیان خبر داده‌اند؟ اگر واقعاً هم چنین مشکلی را داشته باشند، آیا رؤیا دانستن وحی پیامبر ﷺ در برابر تفسیرهای مختلفی که داریم، این مشکل‌ها را بهتر حل می‌کند؟

حقیقت مسئله، حل کردن مشکل نیست، بلکه حقیقت این است که کسانی که عملاً به روشن اندیشی نرسیده اند، ولی آرزوی روشنفکر شمرده شدن را دارند، تلاش می‌کنند با اقتباس از روشنفکران غرب و در مواردی با اقتباس از برخی روشنفکران عرب زبان و گاهی هم با استفاده از نظریه‌های فلاسفه و عرفای خودمان که غالباً در میان مردم مطرح نیستند، خود را به مقام نظریه پردازی برسانند. من این موارد را در پایان این نوشته، کمی توضیح خواهم داد.

آیا نظریه ای که مشکلی را حل نمی‌کند، توجیهی دارد یا خیر! به نظر من، توجیهات ایشان بیشتر مناسب عنوان خواب و خیال است. یعنی، اگر ایشان می‌گفتند من در خواب دیده‌ام که چنین و چنان است، بهتر بود. اولین توجیه ایشان آن است که پیامبر در هنگام وحی احوال نامتعارفی داشت. داشتن حالات غیرعادی به معنای خواب رفتن شخص نیست و هرگز پیامبر چنین سخنی نگفت که من بخواب می‌روم. علاوه بر اینکه وحی برایشان همیشه همراه حالات غیرعادی نبود. بلکه ارتباط یافتن فیزیک با متافیزیک کار ساده‌ای نیست. امکان دارد شخصی که ارتباط می‌یابد، حالت غیرعادی پیدا کند، ولی این هرگز به معنی به خواب رفتن و رویا دیدن نیست. حتی عرفای ما که کشف و شهود را در حالی ممکن می‌دانند که سالک از خود آگاهی بیرون آمده باشد و به حال فنا رفته باشد، هرگز این حال را خواب ننامیده و آن تجربه‌ها را رؤیا نشمرده‌اند!

توجیه دیگر ایشان آن است که بخشی از آیات قرآن حالت مشاهده و گزارش دارند، مانند خبر از شرایط بهشت و دوزخ و نشانه‌های روز قیامت. پس، پیامبر این‌ها را در خواب دیده است. برادر را خبر دادن از آینده که خورشید تیره می‌گردد و ستاره بی‌نور می‌شود، نیازی به دیدن ندارد! اگر ما باور داریم که خداوند به وی یاد می‌دهد، برای خدا که گذشته و آینده فرقی ندارد!

توجیه دیگر این که مواردی در قرآن از زبان پیامبر ﷺ است. عزیزم! آیات قرآن کریم برخی سخن خداوندند و برخی سخن این و آن هستند که خداوند نقل می‌کند! همانند سخن یوسف با پدرش یا گفتگوی اصحاب کهف با یکدیگر و برخی سخنی است که همه انسان‌ها باید بر زبان آورند، همانند دعاها یا سوره حمد! این‌ها برای آموزش ما انسان‌ها هستند. به نظر من، پرداختن به این موارد لازم نیست.

اما اینکه به پیامبر فرمان داده می‌شود که بگو! و گفتن اینکه این خطاب خود پیامبر به خودش است و مقایسه آن با تخلص شعرا که مثلاً سعدی می‌گوید سعدیا یا حافظ می‌گوید حافظا! برادر! این‌ها چه ربطی به هم دارند؟ مگر با آسمان و ریسمان کردن، مطلب علمی ثابت می‌شود؟ اگر با چنین توجیهاتی بتوان چیزی را ثابت کرد، بنده می‌توانم به شما ثابت کنم که اصلاً شاهنامه سروده من بوده است که قرن‌ها پیش به دست فردوسی افتاده است!

نظریه آقای سروش، ویژگی سوم یک نظریه درست را هم که همان راهگشا بودن است، ندارد. رویا دانستن وحی کدام راه را به روی مؤمنان باز می‌کند و براساس آن در آینده چه اسلام‌شناسی جدیدی می‌تواند پدید آید؟!

بیش از این، لزومی نمی‌بینم این بحث را ادامه دهم. اینگونه نظریه‌ها را حتی آنان که نگرش اپوزیسیونی دارند، نخواهند پسندید. سرنوشت چنین سخنانی از دو حال بیرون نیست؛ یا به مرور زمان از یاد می‌روند، و یا اینکه در مواردی راه را برای سخن گفتن بی‌توجه درباره وحی و قرآن باز می‌کنند؛ هرچند، سرنوشت اول بیشتر اتفاق می‌افتد. ما از حدود یک قرن پیش چنین نظریه‌هایی داشته‌ایم، اما می‌بینیم که نه تنها در جامعه به روشن اندیشی و خردورزی کمک نکرده‌اند، بلکه در برابر گسترش خرافات نیز کوچکترین اثر بازدارنده‌ای نداشته‌اند. در حالیکه در آن سوی دنیا، روشن اندیشان در حدود یک قرن جامعه و فرهنگ خود را تا حدود زیادی از خرافه پالودند و دانش را از سطح ارسطویی آن به سطح نیوتن بالا بردند و مدیریت جامعه را تا حدود زیادی از

آشفستگی‌ها و خودکامگی‌ها دور ساختند. در این روزگار، غریبان به فکر شناخت فضاهاى دوردست افتاده‌اند و عده‌ای هنوز در جامعه ما، سفر انسان به کره ماه را دروغ بزرگ قرن می‌دانند!!

باری، چنان‌که گفته بودم، اکنون به توضیح این مطلب می‌پردازم که کسانی که عملاً به روشن اندیشی نرسیده‌اند، ولی آرزوی روشنفکر شمرده شدن را دارند، تلاش می‌کنند با اقتباس از روشنفکران غرب و در مواردی با اقتباس از برخی روشنفکران عرب زبان و گاهی هم با استفاده از نظریه‌های فلاسفه و عرفای خودمان که غالباً در میان مردم مطرح نیستند، خود را به مقام نظریه‌پردازی برسانند.

آقای دکتر سروش، بیش از خارجی‌ان، تحت تأثیر دیدگاه عرفای اسلام است. عرفای اسلام زبان خود را زبان رمز و اشاره می‌دانند و به همین دلیل، آن را نیازمند تأویل و تفسیر می‌شمارند. آنان می‌گویند که تجربه‌های عرفانی به عالم فنا تعلق دارد و چون عارف از عالم فنا برگردد و از بیخودی به خود آید، می‌تواند تحت تأثیر مکاشفه‌ها و مشاهدات خود چیزهایی بگوید، اما این گفتن تنها از راه اشاره و کنایه امکان دارد. زیرا، آن تجربه‌ها به اتفاق آرای عارفان بیان ناپذیرند و قابل انتقال به دیگران نیستند. ولی چنان‌که گفتیم، آقای سروش در آرزوی نظریه‌پردازی هم هست، بنابراین نباید عیناً مطالب آنان را مطرح کند. او به جای مکاشفه و مشاهده عرفانی، واژه رؤیای پیامبرانه را به کار می‌برد. اما، همه توضیحات و مثال‌های وی از ادبیات عرفانی براساس همان دیدگاه عرفاست.

باید توجه داشت که زبان عرفا دو مرحله دارد؛ یکی، مرحله انتقال از حقایق کشفی به بیان زبانی و دیگری، در جهت فهم این بیان است که انتقالی است از زبان و بیان متن به آن معانی و حقایق کشفی. این مراحل کلاً جنبه ذهنی ندارند، بلکه بستگی به کمالات وجودی عارف دارند. زبان اهل مکاشفه را تنها اهل مکاشفه می‌دانند. لذا، آقای سروش

می‌گوید تاکنون کسی از علمای اسلام شایسته خواب‌گزار بودن نبوده است! هر ادعایی می‌توان کرد، اما واقعیت جریان این است که تأکید خود قرآن بر صراحت بیان خویش است و اینکه همگان می‌توانند آن را بفهمند.

اما، آیه مربوط به محکم و متشابه تنها یک تفسیرش به روشن بودن و نبودن معنا مربوط است. وگرنه، متشابه را معنی‌های دیگر هم گفته‌اند، از جمله منظور از متشابه آیات مکرر قرآن هستند که شبیه هم می‌باشند.

تأویل نیز در زبان قرآن تنها به معنی خواب‌گزاردن نیست، بلکه به معنای انگیزه و نتیجه آینده کار هم هست. مثلاً، آن مربی حضرت موسی که کارهای عجیب می‌کرد، در آخر به موسی گفت بگذار تأویل کارهایم را بگویم. منظور از تأویل خواب‌گزاری نیست! یعنی بگذار بگویم انگیزه من از کارهایی که کرده‌ام چه بوده است.

به هر حال، رسول خدا ریاضت و روش عرفانی را در میان امت خود ممنوع ساخت، اما از قرن دوم به بعد این روش از طرف هند و نیز شامات در اثر فتوحات گسترده مسلمانان به فرهنگ اسلامی وارد شد. بیشتر علمای اسلام با عرفان مخالفت کرده و آن را به پیروی از قرآن نپسندیده‌اند. بنابراین، نمی‌توانیم دیدگاهی را که بیش از ده قرن سابقه دارد، به عنوان یک نظریه جدید در تفسیر قرآن پذیرفته و قرآن را دارای بطن‌های مختلف بدانیم که فهم‌های آنها در حد همگان نباشد. پس، تنها نام رویا نهادن بر این دیدگاه، آن را به یک نظریه علمی امروزی تبدیل نمی‌کند.

هدف من آن نیست که این مطلب را تا این حد جدی بگیرم، زیرا به یقین می‌دانم که این سخن نیز، مانند سخنان دیگر روشنفکران ما که ماجرای روشنفکری آنان واقعاً برایم غم‌انگیز است، کوچک‌ترین اثری در فکر و فرهنگ مردم ما نخواهد داشت، جز اینکه ابزار اپوزیسیونی باشد و چنان که گفتم مدتی بر محور مخالفت مطرح شود. اما، عملاً نه مشکلی را پاسخ خواهد گفت و نه راهی برای جامعه خواهد گشود.

تاکنون، دربرابر اینگونه نظریات دوستان چیزی ننوشته‌ام و اگر هم گاهی چیزی نوشته‌ام، نامی از کسی نبرده‌ام. اما، این بار که با این همه طول و تفصیل وارد بحث شدم، تنها از موضع غم انگیز احساس کردن ماجرای روشنفکری در جامعه ماست که چگونه وقت خود و مردم را هدر داده‌اند، اما نتوانسته‌اند کوچکترین اثری در فکر و فرهنگ جامعه داشته باشند. روزی به یکی از روشن اندیشان غرب گفتند شما چه می‌خواهید بکنید؟ او پاسخ داد اگر صبور باشید پس از مدتی خواهید دید که در دنیای دیگری زندگی می‌کنیم. آری! اکنون غریبان نسبت به قرون وسطی در دنیای دیگری زندگی می‌کنند، هم از نظر فکر و فرهنگ و هم از نظر سیاست و مدیریت جامعه و هم از نظر رفاه و امنیت. اما، روشنفکران ما با گذشت حدود یک قرن نتوانسته‌اند حتی از افزایش و گسترش خرافات در جامعه امان جلوگیری کنند.

یکی از نشانه‌های تاثیر روشن اندیشان غرب در جامعه این است که اگر هم اکنون زنده شده و به میان مردم برگردند، قدر می‌بینند و بر صدر می‌نشینند. اما، اگر روشنفکران ما به میان مردم بازگردند، کسی آنان را نمی‌شناسد، چون نمی‌دانند چه کرده‌اند. آنان هم که زنده‌اند، عملاً می‌بینیم که در میان مردم نیستند، چون نتوانسته‌اند کاری بکنند، بلکه حتی گاهی کار را پیچیده‌تر کرده‌اند. مثلاً، همین که بگوییم متن مقدس نیازمند گزارشگراست، عملاً زمینه را برای سلطه گزارشگران آماده می‌کند که خود را میان مردم و پیامبر واسطه قرار دهند و رؤیاهای پیامبر را به ما گزارش کرده و خوابگزار این رویاها باشند. چنانکه در قرون وسطی پاپ و دستگاه کلیسا با چنین فکری بر جامعه مسلط بودند و همین باعث شد پروتستان‌ها به مخالفت با انحصار فهم متون پرداختند. اما روشنفکران ما در قرن بیست و یکم می‌خواهند عنان اختیار مردم را به دست خوابگزاران بدهند! خوابگزارانی که هیچ ملاکی برای ارزیابی و صحت گفته‌های آنان در دست ما نیست. در نتیجه، ما با هزاران مدعی دروغین

خوابگزاری روبرو خواهیم شد که هریک دامی گسترده و عده‌ای را به زیر سلطه در آورند. اگرما در فهم آیات قرآن کمی با هم اختلاف داشتیم، به وسیله خوابگزاران قرآن به هزاران گروه و فرقه تقسیم خواهیم شد.

روشنفکران غرب برآن می‌کوشیدند تا مردم را با خردورزی و عقلانیت آشنا سازند، اما روشنفکران ما به شکل مجتهدانی در می‌آیند که فقط فتوایی بدهند و مقلدانی داشته باشند! مثلاً، از آقای سروش بپذیرند که قرآن انشای محمد است و گزارش رؤیاهایش؛ بدون توجه به این همه شواهد و دلایلی که برخلاف چنین فکری وجود دارند.

والسلام

نقد تحریفات علمای عامه در تاریخ اسلام (پاسخ به یک شبهه)

آیت الله سید علی میلانی

چکیده:

فقه امامت از مهمترین ارکان شناخت اصول عقاید است که کلید ورود به دیگر مباحث عقاید است، مفاد این نوشتار که مطالبی در پاسخ به بعضی از علمای عامه است، در ادامه سنت احتجاج علمای بزرگ امامیه مبنی بر اثبات حقانیت اهل بیت علیهم السلام بر پایه استناد بر تاریخ صحیح اسلام است. فقیه عقایدشناس حضرت آیت الله سید علی حسینی میلانی مطالب ذیل را به طور اجمال اما مستند و دقیق و بر مبنای قاعده الزام بیان فرموده‌اند که صرف نظر از رویکرد احتجاجی آن و الزام مخالفین سرخ‌هایی برای پیگیری و تعقیب حوادث صدر اسلام و دهه‌های نخستین هجرت به دست می‌دهد. بیان بی‌طرفانه و مستند حقایق تاریخ اسلام از ویژگی‌های پژوهش‌های ایشان است.

آیت الله سید علی میلانی در واکنش به اظهارات اخیر امام جمعه آزادشهر از همه خطباء، وعاظ و ائمه جمعه خواست با متانت و ادب و به طور مستند، حقائق صدر اسلام را به مردم بگویند و همه هیئات مذهبی در سراسر کشور مراسم عزای صدیقه طاهره (سلام الله علیها) را به احسن وجه برگزار کنند.

متن سخنرانی آیت الله سید علی میلانی در درس خارج فقه خود به شرح زیر است:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه و أشرف بريته

محمد و آله الطاهرين لا سيما بقية الله في الارضين و لعنة الله على اعداءهم اجمعين

در این چند روز از سراسر کشور صدها مراجعه به بنده شده و از بنده خواسته‌اند که در رابطه با خطبه جمعه یکی از آقایان اهل سنت چیزی عرض کنم.

واقع مطلب این است که ما در محذور هستیم. از طرفی بزرگان فرموده‌اند که به مقدسات اهل سنت جسارت نکنید و از طرفی می‌بینیم که بعضی از آنها پای خودشان را از گلیم شان درازتر می‌کنند و از این نهی‌ای که بزرگان فرمودند سوء استفاده می‌کنند. خب ما چه کنیم آیا سکوت کنیم یا اینکه به تکلیفمان عمل کنیم؟

بنده همیشه گفته‌ام که حقائق امور صدر اسلام را و آنچه که متعلق است به مسئله امامت و خلافت، حقائق امور را باید بگوییم و چیزی را نباید اخفاء کنیم. بنده معتقدم که حقائق به آن طوری که هست بایستی بیان شود البته با دو شرط که همیشه گفته‌ام: شرط اول این است که با متانت حرف بزنیم. و شرط دوم این است که مستند حرف بزنیم. و لذا روی این مبنا بنده می‌خواهم عرائضی داشته باشم و این عرائض را در چند مطلب عنوان می‌کنم:

مطلب اول این است که چرا آقایان این همه دفاع از صحابه می‌کنند؟ مگر صحابه چه کار کردند؟ در طول این تاریخ همچنان آقایان از صحابه دفاع می‌کنند. خب لابد چیزی هست که این جور مصرّند بر دفاع از صحابه؟ این همه اصرار دارند بر وجوب محبت همه صحابه.

صحابه چه کسانی هستند؟ تمام ۱۲۰ هزار نفری که خیلی از اینها صرفاً پیغمبر اکرم ﷺ را دیدند یا معاصر پیغمبر اکرم ﷺ بودند و لو در یمن زندگی می‌کرده جزء صحابه است. این طور می‌گویند.

خب ما همه اینها را واجب است دوست داشته باشیم؟ یعنی اغماض کنیم از تمام آنچه که درباره اینها نوشته شده در کتب؟ اغماض کنیم از آنچه که در سیره اینها می‌خوانیم؟ بلکه ادعا می‌کنند که هر کسی که بر علیه صحابه چیزی بگوید او یهودی است.

اینها یهودی‌ها هستند که بر علیه صحابه حرف می‌زنند. بنده در کتاب «عدالة الصحابة و التابعين» - کتاب قطوری هم هست که نوشتم و چاپ شده - راجع به صحابه مفصلاً بحث کردم. تمام منابع بنده در این کتاب منابع معتبر اهل سنت است. اگر بنا باشد که اعتراض بر صحابه کار یهودی‌ها باشد پس ابن هشام، طبری، ابن حجر عسقلانی، ذهبی، ابن کثیر، سیوطی و بقیه علماءشان اینها همه یهودی‌اند چون تمام منابع بنده در این کتاب از همین‌ها و امثال اینها است. اینها هستند که نقاط ضعف صحابه را نقل کرده‌اند به دست ما رساندند. ما که از خودمان جعل نکردیم. اگر طعن بر صحابه کار یهودی‌ها است پس همه علماءشان یهودی‌اند. همه علماءشان اتباع یهود هستند. عدالت صحابه را نمی‌شود به اثبات رساند. عدالت صحابه را قاطبتاً به اثبات نمی‌شود رساند. نه با قرآن نه با سنت نه با اجماع و نه با عقل. عدالت صحابه با همه ادله اربعه منافات دارد. عدالت الصحابة اجمعین قول باطلی است هیچ دلیلی ندارد. پس این همه دفاع از صحابه برای چی؟ مگر یک باطلی را هی تکرار کردن تکرار

کردن تکرار کردن این حق می‌شود؟ مگر یک کذبی را هی تکرار بکنند تکرار بکنند این حقیقت می‌شود؟ این امر اول. آقایان چاره‌ای ندارند یا این کتاب‌ها را کل کتاب‌هایشان را معدوم کنند بریزند تو دریا دست ما کوتاه بشه از این منابع و یا اینکه بیایند حقیقت را بپذیرند لااقل سکوت کنند. این مطلب اول.

مطلب دوم قضیه فتح ایران است. خب ما در این قضیه تحقیق کردیم. ما می‌دانیم قضایا از چه قرار است. واقع مطلب در فتح ایران و غیرایران عبارت از اینه که صحابه رسول الله ﷺ و تابعین صحابه از خلیفه دوم آقایان خسته شده بودند. از بس که اهانت می‌کرد. از بس که خشونت داشت. او متوجه شده بود که عاقبت امرش عاقبت امر عثمان خواهد شد. خب عثمان را کی‌ها کشتند؟ خود صحابه و تابعین کشتند. فهمیده بود که عاقبت امرش عاقبت امر عثمان خواهد شد. اینهایی که عرض می‌کنم با مدرک می‌گم. ناچار شد که لشکر اسلام را بفرستد به بلاد مختلف به عنوان فتوحات تا در مدینه نباشند. ضمن اینکه اینها غنائمی هم به دستشان می‌رسد وضع مالی‌شان خوب می‌شود.

مخصوصاً شیعیان امیرالمؤمنین را هم می‌فرستاد در این فتوحات فتح ایران را نگاه کنید فرماندهان لشکر عده‌ای شیعیان امیرالمؤمنین بودند و تعمد داشته که این‌ها را بیرون مدینه بفرستد. اما آن صحابه‌ای که دنبال این قضیه بودند بالاخره کسی را پیدا کردند و آنچه را که فرار می‌کرد برایش واقع شد.

کسی فکر نکند که فتح ایران و غیرایران فضیلتی است برای او! اینطور نیست و اهل تحقیق این را می‌دانند ممکن است که سایر مردم که با این امور سروکار ندارند گول این مطالب را بخورند اما اینطور نیست. این آقا ادعا کرده که امام حسن و امام حسین علیهما السلام در جیش او بودند که این از اکذب اکاذیب است! ناقلش هر کسی می‌خواهد باشد اگر کسی نقل کرده باشد.

مطلب سوم این است که این شیخ می‌گوید که من می‌خواهم الزام خصم کنم و از باب الزام خصم این مطالب را گفتم.

اولاً به مقتضای حدیث معتبر که در ذیل آیه مبارکه ۴۵ از سوره زخرف آمده است و این حدیث را حاکم نیشابوری و غیر او از بزرگان اهل سنت روایت کردند در این حدیث آمده که وقتی پیامبر اکرم ﷺ رفتند به معراج، با انبیاء سابقین ملاقات کردند و از

ایشان سؤال کردند که «علی ما بعثتم» شما امت های خودتان را بر چه چیزی دعوت کردید و خداوند متعال شما را بر چه چیزی مبعوث کرده بود.

آنها جواب دادند: توحید خداوند متعال، رسالت پیامبر اکرم ﷺ و ولایت امیرالمؤمنین ﷺ.

امیرالمؤمنین ﷺ ولایت داشتند از اول خلقت بر همه مخلوقین. اصلاً اینکه خانمی را به عقد آقا زاده خود در بیاورند یا در نیاورند خود امیرالمؤمنین ﷺ ولایت دارند و این اعتقاد ماست و دلایل داریم بر این اعتقاد اگر آن شیخ می خواهد ما را ملزم کند.

از جهت دیگر امیرالمؤمنین سلام الله علیه به مقتضای «الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال و من كنت مولا فلهذا على مولا» ولایت داشتند حتی بر خود خلیفه آقایان.

لذا آمد و گفت «بخ یا علی اصبحت مولای و مولا کل مؤمن و مؤمنة» این شیخ چه چیزی را می خواهد به اثبات برساند با این سخنرانی خود؟! این اولاً ثانیاً شیخ مفید که از بزرگان شیعه است در کتاب ارشاد می فرماید به اینکه قضیه آمدن آن خانم دختر یزدجرد به مدینه در زمان خود امیرالمؤمنین ﷺ بوده و اصلاً ربطی به فتح ایران ندارد و ربطی به خلیفه دوم آقایان ندارد.

اگر می خواهد ما را ملزم کند این کتاب ماست و این هم شیخ مفید از بزرگان ماست! این چه جور الزامی است؟ این دال بر این است که این شیخ سواد ندارد و کتاب های ما را نخوانده است و بعد ما را می خواهد ملزم کند. اصلاً این داستان در زمان امیرالمؤمنین ﷺ واقع شده است.

شیخ مفید راجع به امام سجاد ﷺ نقل کرده که:

«وَأُمُّ شَاهَزَرَانُ بِنْتُ يَزْدَجَرْدَ بْنِ شَهْرِيَّارَ كَسْرَى وَ يَقَالُ إِنَّ اسْمَهَا شَهْرِيَّاتُو وَ كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ وَلَى حُرَيْثُ بْنُ جَابِرٍ جَانِباً مِنَ الْمَشْرِقِ فَبَعَثَ إِلَيْهِ بِنْتِي يَزْدَجَرْدَ بْنَ شَهْرِيَّارَ فَنَحَلَ ابْنَهُ الْحُسَيْنَ ﷺ شَاهَزَرَانُ مِنْهُمَا فَأَوْلَدَهَا زَيْنَ الْعَابِدِينَ ﷺ وَ نَحَلَ الْأُخْرَى مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ فَأَوْلَدَتْ لَهُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ»

این در زمان خود امیرالمؤمنین ﷺ بوده پس چه ربطی دارد به خلیفه شما؟ اگر می خواهید ما را ملزم کنید این چه الزامی است غیر از اینکه دلالت دارد بر جهل. و از طرف دیگر شیخ ابن شهر آشوب در کتاب مناقب آل ابی طالب ﷺ ایشان روایت را این چنین نقل می کند که اگر هم صحت داشته باشد این قضیه در زمان فتح ایران اتفاق افتاده باشد ابن شهر آشوب این چنین نقل می کند:

«لَمَّا وَرَدَ بَسْنَى الْقُرْسِ إِلَى الْمَدِينَةِ أَرَادَ عُمَرُ بَيْعَ النِّسَاءِ وَأَنْ يَجْعَلَ
الرِّجَالَ عَبِيدَ الْعَرَبِ وَعَزَمَ عَلَى أَنْ يَحْمِلُوا الْغَلِيلَ وَالضَّعِيفَ وَالشَّيْخَ
الْكَبِيرَ فِي الطَّرَافِ وَحَوْلَ النَّبِيِّ عَلَى ظُهُورِهِمْ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام
إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أَكْرَمُوا كَرِيمَ قَوْمٍ وَإِنْ خَالَفُوكُمْ وَهَؤُلَاءِ الْقُرْسُ
حُكَمَاءُ كَرَمَاءُ فَقَدْ أَتَوْا إِلَيْنَا بِالسَّلَامِ وَرَغِبُوا فِي الْإِسْلَامِ فَقَدْ أَعْتَقْتُ
مِنْهُمْ لَوَجْهَ اللَّهِ حَقِّي وَحَقَّ بَنِي هَاشِمٍ»^(۱)

این روایت را خواننده این شیخ یا نخواننده ۱؟ چه جور می خواهد ما را ملزم کند؟ ۱؟ به
چه چیزی ملزم کند؟

«فَقَالَتِ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ قَدْ وَهَبْنَا حَقَّنَا لَكَ يَا أَخَا رَسُولِ اللَّهِ
فَقَالَ اللَّهُمَّ فَاشْهَدْ أَنَّهُمْ قَدْ وَهَبُوا وَقَبِلْتُ وَأَعْتَقْتُ فَقَالَ عُمَرُ سَبَقَ
إِلَيْهَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَنَقَضَ عَزَمَتِي فِي الْأَعَاجِمِ»

پس این چه الزام کردنی هست از شیخی که ادعا می کنند شیخ المفسرین است ۱۱۹؟
چگونه می خواهد ما را الزام کند به آنچه که خلاف چیزی است که در کتب ما موجود
هست؟

شیخی که بر اش القاب و مقاماتی قائل اند. که قطعاً و قطعاً یکی از شاگردان جوان
بنده از او اعلم است. قطعاً.

اگر کسی باور نمی کند مراجعه کند به این مراکزی که ما تأسیس کردیم. مرکز تخصصی
امامت، مدرسه امامت و مرکز حقایق اسلامی. کسی باور نمی کند مراجعه کند.

مطلب چهارم اینکه؛ مسئله خلافت، خلافت اولی و دومی با این حرف ها حل
نمی شود. این مشکل تا روز قیامت باقی است. اما سومی که هیچ. سومی که خودشان به
تکلیف شرعی شون عمل کردند.

اولی و دومی مشکل خلافت شون به این زودی ها حل نمی شود و تا روز قیامت ادامه
دارد. بی جهت هم زحمت می کشند. ما حرف های ابوبکر باقلانی رو دیدیم. حرف های
فخر رازی را دیدیم. حرف های سعدالدین تفتازانی رو دیدیم. حرف های قاضی ایجی
رو دیدیم. حرف های قبلی ها، بعدی ها رو دیدیم. قابل حل نیست. نمی شود توجیه
کرد آنچه را که واقع شده. ببخود زحمت می کشند و بنده کتابی نوشتم به نام «أسس

المذاهب السُّنیّه» پایه‌های مذاهب اهل تسنن. و هر کس می‌خواهد مراجعه کند. ببینید آیا راهی برای اثبات خلافت آقایون وجود دارد از قرآن، از حدیث، از عقل، از اجماع. چرا بیخود زحمت می‌کشند؟ زندگی کنند. نان شون را بخورند. بگذارند کشور آرام باشد. چرا ایجاد اختلاف می‌کنند؟ چرا اضطراب در جامعه ایجاد می‌کنند؟ چرا اذهان را تشویش می‌کنند؟ همچنانی که ما فرمایش بزرگانمان را اطاعت می‌کنیم خب آنها هم اطاعت کنند. زندگی کنند.

مطلب پنجم؛ که آخرین مطلب بنده است این است که او می‌خواست ما را الزام بکند. خب ما حق داریم الزام بکنیم یا نکنیم؟ ما حق داریم آنها را الزام بکنیم از منابع خودشان یا حق نداریم؟ ما حق داریم بحث بکنیم؟ مستند بحث بکنیم و با حفظ ادب و با متانت بحث بکنیم؟ نسب عده کثیری از صحابه را در بیاوریم از کتب؟ حق داریم این کار را بکنیم یا حق نداریم؟ کتب خودشان است. از منابع خودشان است. از باب الزام اینها را ما بحث بکنیم تحقیق بکنیم.

حق نداریم؟ حق نداریم بیان بکنیم که در صدر اسلام چه ظلم‌هایی بر صدیقه طاهره (سلام الله علیها) وارد شده؟ از منابع دسته اول خودشان. حق نداریم بیان بکنیم. از منابع دسته اول خودشان.

ایام فاطمیه در پیش است. بنده تقاضا می‌کنم از همه خطباء، وعاظ. تقاضا می‌کنم از همه ائمه جمعه. البته با متانت البته با ادب البته به طور مستند، حقائق امور را به مردم بگویند. بنده تقاضا دارم از همه هیئات مذهبی در سراسر کشور که مراسم صدیقه طاهره (سلام الله علیها) را به احسن وجه برگزار کنند.

این حقائق باید بماند. ماندن این حقائق به دو چیز است: الاول اقامه این جلسات و شعائر دینی. والثانی بحث‌های علمی. چه در گفتار چه در نوشتار. مباحث امامت و خلافت باید ادامه داشته باشد. ما مسئولیت داریم در برابر امیرالمؤمنین و صدیقه طاهره و ائمه اطهار (علیهم‌السلام). امام زمان (علیه‌السلام) از ما انتظار دارند که هم مراسم را به خوبی برگزار کنیم هم از نظر علمی اهل تحقیق باشیم و دفاع بکنیم و حقائق را بیان بکنیم.

لااقل شیعیان اهل بیت (علیهم‌السلام) ایمانشان تقویت شود. ما کاری به دیگران نداریم. خود شیعیان تزلزل در ایمانشان پیدا نشه.

البته از همه هیئات از همه مداحین از همه علماء و وعاظ تقاضا می‌کنیم که رعایت ادب و متانت را داشته باشند بهانه دست دشمنان داده نشود.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

بررسی نقدهای علامه طباطبایی بر علامه مجلسی (مبحث سوم)

آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی

چکیده:

سنت و روش حاشیه‌نویسی و تعلیقه‌نگاری و شرح مباحث الهیاتی و نیز نگاشتن حاشیه بر حاشیه و در مواردی داوری و محاکمه بین ماتن و شارح یا بین دو محشی و تعلیقه‌نگار، سنتی است که از دیرباز در علوم انسانی رواج داشته است. اوج آن را می‌توان در شرح فخر رازی بر اشارات شیخ و سپس ایرادات خواجه نصیرالدین طوسی بر شرح فخرالدین و نیز گاهی بر خود شیخ و سپس تر آن در محاکمات قطب الدین رازی بین خواجه و فخر مشاهده نمود. در قرن اخیر نیز صاحب تفسیر المیزان به تعلیقه‌نگاری بر مجلدات اولیه بحار الانوار علامه مجلسی پرداخت مجلداتی که مباحث بنیادینی چون عقل، علم و عدل را به خود اختصاص می‌داد. این تعلیقه‌نگاری مناقشاتی را در فضای علمی آن روز برانگیخت و به دستور مرجعیت اعلی در آن زمان متوقف گردید. اظهار نظر و داوری‌ها پیرامون آنچه صاحب المیزان به عنوان تعلیقه بر مباحثی از بحار الانوار نگاشته است تا به امروز ادامه دارد و عده کثیری از محققین مشی وی را در این تعلیقات بر منهج صحیح علمی و بر مدار انصاف و ادب و به دور از یکسو‌نگری نمی‌دانند و آن را شتابزده و یکسویه، جدلی و گاه خطابی و فاقد معیارهای علمی ارزیابی می‌کنند. از محققین معاصر که تعلیقات صاحب المیزان بر بحار را به دقت و آکاوی و بررسی نموده، استاد محقق آیت الله مرتضی رضوی صاحب آثار مهمی در نقد فصوص الحکم ابن عربی، و نقد مبانی اندیشه ملاصدراست. ایشان در نود و دو فقره به داوری بین علامه مجلسی و صاحب المیزان پرداخته که آنچه در ذیل می‌آید بخش سوم از تحقیق مفصل ایشان است.

کلید واژگان: عقول، ارواح، مجردات، فلک.

باز بحث در مجردات

ج ۱ ص ۱۰۳، ۱۰۴:

متن کلام علامه مجلسی^(۵): و أما المعنى السادس فلو قال أحد بـجـوهر مجرد لا يقول بـقدمه و لا يتوقف تأثير الواجب في الممكنات عليه و لا بتأثيره في خلق الأشياء و يسميه العقل و يجعل بعض تلك الأخبار منطبقاً على ما سماه عقلاً فيمكنه أن يقول إن

إقباله عبارة عن توجهه إلى المبدأ وإدباره عبارة عن توجهه إلى النفوس الإشرافه عليها واستكمالها به. فإذا عرفت ذلك فاستمع لما يتلى عليك من الحق الحقيق بالبيان وبأن لا يبالي بما يشتمز عنه من نواقص الأذهان.

فاعلم أن أكثر ما أثبتوه لهذه العقول قد ثبت لأرواح النبي والأئمة عليهم السلام في أخبارنا المتواترة على وجه آخر فإنهم أثبتوا القدم للعقل وقد ثبت التقدم في الخلق لأرواحهم إما على جميع المخلوقات أو على سائر الروحانيين في أخبار متواترة وأيضاً أثبتوا لها التوسط في الإيجاد أو الاشتراط في التأثير وقد ثبت في الأخبار كونهم عليهم السلام علة غائية لجميع المخلوقات وأنه لولاهم لما خلق الله الأفلاك وغيرها وأثبتوا لها كونها وسائط في إفاضة العلوم والمعارف على النفوس والأرواح وقد ثبت في الأخبار أن جميع العلوم والحقائق والمعارف بتوسطهم تفيض على سائر الخلق حتى الملائكة والأنبياء.

والحاصل أنه قد ثبت بالأخبار المستفيضة أنهم عليهم السلام الوسائل بين الخلق وبين الحق في إفاضة جميع الرحمت والعلوم والكمالات على جميع الخلق فكلما يكون التوسل بهم والإذعان بفضلهم أكثر كان فيضان الكمالات من الله أكثر ولما سلكوا سبيل الرياضات والتفكرات مستبدين بأراءهم على غير قانون الشريعة المقدسة ظهرت عليهم حقيقة هذا الأمر ملبساً مشتبها فأخطئوا في ذلك وأثبتوا عقولاً وتكلموا في ذلك فضولاً.

متن كلام علامه طباطبائي (ع): بل لانهم تحققوا أولاً أن الظواهر الدينية تتوقف في حجيتها على البرهان الذي يقيمه العقل، والعقل في ركونه وأطمينانه إلى المقدمات البرهانية لا يفرق بين مقدمة ومقدمة، فإذا قام برهان على شيء اضطرب العقل إلى قبوله، وثانياً أن الظواهر الدينية متوقفة على ظهور اللفظ، وهو دليل ظني، والظن لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شيء. وأما الأخذ بالبراهين في أصول الدين ثم عزل العقل في ما ورد فيه أحاد الأخبار من المعارف العقلية، فليس إلا من قبيل إبطال المقدمة بالنتيجة التي تستتج منها، وهو صريح التناقض - والله الهادي - فإن هذه الظواهر الدينية لو أبطلت حكم العقل لا يبطلت أولاً حكم نفسها المستند في حجيتها إلى حكم العقل.

و طريق الاحتياط الديني لمن لم يتثبت في الأبحاث العميقة العقلية أن يتعلق بظاهر الكتاب وظواهر الأخبار المستفيضة ويرجع علم حقائقها إلى الله عز اسمه، ويجتنب الورد في الأبحاث العميقة العقلية إثباتاً ونفيًا. أما إثباتاً فلكونه مظنة الضلال، وفيه تعرض للهلاك الدائم، وأما نفيًا فلما فيه من وبال القول بغير علم والانتصار للدين بما لا يرضى به الله سبحانه، والابتلاء بالمناقضة في النظر.

و اعتبار فی ذلك بما ابتلى به المؤلف رحمه الله فإنه لم يطعن فی آراء أهل النظر فی مباحث المبدأ و المعاد بشئ إلا ابتلى بالقول به بعینه أو بأشد منه كما سنشير إليه فی موارد، و أول ذلك ما فی هذه المسألة فإنه طعن فیها علی الحكماء فی قولهم بالمجردات ثم أثبت الا جمیع خواص التجرد علی أنوار النبی و الأئمة عليهم السلام، ولم يتنبه أنه لو استحال وجود موجود مجرد غیر الله سبحانه لم يتغير حکم استحالاته بتغيير اسمه، و تسمية ما يسمونه عقلا بالنور و الطينة و نحوهما.

ترجمه سخن علامه مجلسی^(۱): و اما معنی ششم [که مورد نظر فلاسفه است]: پس اگر کسی به جوهر مجرد قائل باشد بدون آن که به قدیم بودن آن قائل باشد. و تأثیر خداوند در ممکنات را به آن جوهر مجرد متوقف نکند، و نیز به تأثیر آن در خلق اشیاء معتقد نباشد، و نام آن را عقل بگذارد، و برخی از حدیث‌ها را بر همین چیز که نامش را عقل گذاشته، منطبق کند، پس برای چنین شخصی ممکن است بگوید: اقبال عقل عبارت است از توجه به مبدأ، و ادبارش^(۲) عبارت است از توجهش به نفوس، چون بر نفوس اشراق دارد و نفوس به وسیله آن کمال می‌یابند.

اکنون که این مطلب را دانستی، پس بشنو مطلبی را که برایت تلاوت می‌شود؛ مطلب حقّی که سزاوار بیان است و سزاوار است که بدون اعتنا به ناخوشایندی آن برای برخی از ذهن‌های ناقص، باید گفته شود:

بدان؛ اکثر ویژگی‌هایی که فلاسفه برای این عقول معتقد هستند، در احادیث متواتر ما به صورت دیگر برای ارواح پیامبر و ائمه عليهم السلام، ثابت شده است؛ آنان قدم را برای عقل ثابت می‌دانند. در حالی که در اخبار متواتر، تقدم در آفرینش، برای ارواح آنها ثابت شده است. یا تقدم بر جمیع مخلوقات، و یا تقدم بر موجودات روحانی و نیز فلاسفه عقول را «واسطه در وجود» می‌دانند یا آنها را «شرط تأثیر» می‌دانند. در حالی که در حدیث‌ها ثابت شده که پیامبر و آل عليهم السلام علت غائی جمیع مخلوقات هستند که اگر آنان نبودند خداوند افلاک و دیگر اشیاء را خلق نمی‌کرد.

و [نیز] فلاسفه معتقدند که عقول «واسطه در افاضه علوم و معارف» هستند علوم و معارف بتوسط آنها بر نفوس و ارواح می‌رسد. در حالی که در اخبار ثابت است که همه علوم و حقائق و معارف بتوسط پیامبر و آل عليهم السلام به دیگر خلائق می‌رسد حتی ملائکه و انبیاء.

۱- «مراد پیام حدیث «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ النَّفْلَ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبَرْ فَأَذْبَرَ» است. کافی کتاب العقل والجهل، ح ۱»

و حاصل سخن این است که: در اخبار مستفیضه ثابت شده است پیامبر و ائمه علیهم السلام وسیله میان خلق و خدا هستند در افاضه همه رحمت‌ها و علوم و کمالات بر جمیع خلق. پس به همان میزان که توسل به آنان بیشتر شود و به فضل شان بیشتر اذعان شود، به همان میزان فیض کمالات از جانب خدا نیز بیشتر خواهد بود. و وقتی [گروهی] با آراء مستبدانه خودشان راه ریاضت‌ها و تفکرات را می‌پیمایند، در مسیری غیر از آنچه در دین مقدس مقرر شده قرار می‌گیرند و حقیقت این امر برایشان به صورت ملبس و مشتبه ظاهر می‌شود. در نتیجه به خطا رفته و به عقل‌هائی [متعدد] معتقد می‌شوند و در باره آنها به سخنان غیر لازم^(۱) می‌پردازند.

ترجمه کلام علامه طباطبائی^(۲): بل آنان (فلاسفه) اولاً: تحقیق کرده‌اند که حجیت ظواهر دینیّه متوقف است بر برهانی که عقل آن را اقامه می‌کند. و عقل در پذیرش و اطمینانش به مقدمات، میان مقدمه‌ای با مقدمه دیگر فرقی نمی‌گذارد. پس وقتی که برهانی بر چیزی اقامه شد، عقل مجبور است آن را بپذیرد. و ثانیاً: ظواهر دینیّه متوقف است بر ظهور لفظ، و آن [ظهور لفظ در یک] معنی دلیل ظنی است. و ظن نمی‌تواند در مقابل علمی که به وسیله برهان حاصل می‌شود مقاومت کند.

و اما پذیرش برهان‌ها در اصول دین و سپس کنار گذاشتن عقل درباره معارف دینیّه‌ای که درباره‌شان اخبار احاد^(۳) آمده، نیست مگر از قبیل «ابطال مقدمه به وسیله نتیجه‌ای که از همان مقدمه استنتاج شده است». و این تناقض صریح است. والله الهادی.

و اگر این ظواهر دینیّه حکم عقل را ابطال کنند، پیشاپیش حکم خودشان را ابطال کرده‌اند. زیرا حجیه خودشان مستند به حکم عقل است.

و طریق احتیاط برای کسی که در مباحثات عمیق عقلی به حد تثبیت [و آشنائی لازم] نرسیده، این است که به ظاهر قرآن و احادیث مستفیضه بچسبد، و فهم حقایق آنها را به خداوند عراسمه واگذارد. و از ورود به بحث‌های عمیق عقلی اثباتاً و نفیاً پرهیز کند.

۱- لغت: الفضول: الزائدة عن الحاجة. با اصطلاح رایج امروزی در میان مردم، اشتباه نشود.

۲- خبر واحد حدیثی است که نه مستفیض است و نه متواتر.

اما اثباتاً باید پرهیز کند، برای اینکه مظنه ضلالت است، و در آن افتادن به هلاکت دائم است.

و اما نفیاً باید پرهیز کنند، برای اینکه در آن وبال «قول بغیر علم»^(۱) هست و یاری کردن بر دین به وسیله چیزی که خود خداوند سبحان به آن رضایت ندارد، است. و مبتلا شدن به تناقض در ابراز نظر، هست.

و در این باره عبرت بگیر از آن چه مولف (مجلسی) رحمه الله گرفتار شده است. زیرا او در مباحث مبدأ و معاد به چیزی از آرای اهل نظر (فلاسفه) حمله نکرده مگر اینکه خودش به عین همان باور و یا شدیدتر از آن، مبتلا شده است. همان طور که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

و اولین مورد از این مبتلا شدن، آن است که در همین مسئله است؛ او (مجلسی) بر فلاسفه درباره اعتقادشان به مجردات حمله کرده است. سپس خودش همه ویژگی‌های تجرد را بر انوار پیامبر و ائمه علیهم‌السلام، اثبات کرده است. و متوجه نشده که اگر وجود موجود مجرد غیر از خدا محال بود، حکم محال بودنش با تغییر اسم، تغییر نمی‌کند که آنچه آنان (فلاسفه) عقل می‌نامند، نور یا طینت نامیده شود.

توضیح: یعنی خود مجلسی پس از آن که وجود جوهر مجرد غیر از خدا را انکار کرده که از جمله آنها عقل مجرد است، سپس برگشته همان عقل مجرد را تحت عنوان واسم نور و طینت پذیرفته است.

البته اگر چنین باشد درست است. اما ببینیم چنین است یا نه؟-

بررسی: علامه طباطبائی^(۲) در این فرمایشش اشکال‌های متعددی بر سخن علامه مجلسی^(۳) وارد کرده است:

۱- فلاسفه اثبات کرده‌اند که حجیت ظواهر دینی، متوقف است بر برهانی که عقل آن را اقامه کند.

این فرمایش ایشان درست است. اما:

الف: کدام برهان، برهانی که مقدمات آن از انتزاعات ذهنی تشکیل شده است؟ انتزاعات ذهنی که در خارج از ذهن و در جهان حقیقی و واقعی، وجود ندارند. مانند: وجود منهای ماهیت، ماهیت منهای وجود، جوهر بدون عرض، عرض بدون جوهر^(۴)، و ...

۱- و قول بغیر علم در قرآن نکوهش و ممنوع شده است.

۲- پیش‌تر در بحث شماره ۲ گذشت و به شرح رفت که غیر از خداوند، موجود مجردی وجود ندارد.

ب: مراد از عقل در «برهان عقلی» که می‌فرماید، چیست؟ در برگ‌های پیش گفته شد که آنچه در ارسطوئیات بکار نرفته عقل است؛ آنان «ذهن» را با عقل عوضی گرفته‌اند و همه فلسفه ارسطوئی از اول تا آخر، ذهنیات است نه عقلیات. با این همه صدای کوس عقل گرانی‌شان گوش جهان را کر کرده است. برآستی کر کرده است وگرنه برای همگان روشن می‌شد که آنان غیر از پرداختن به ذهنیات کاری ندارند. در میان جهانیان هوش و گوش غریبان باز شد و فهمیدند این فلسفه که مال خودشان بود، غیر از ذهنیات چیزی نیست و آن را کنار گذاشتند.

ج: کدام عقل؟ عقول عشره ساخته خیال ارسطو که عقل اول به «صادر اول» و بقیه به ۹ فلک تطبیق می‌شد و کیهان شناسی خیالی ارسطو را تشکیل می‌داد؟ یا عقل در اصطلاح مردم؟ یا عقل در اصطلاح اهل علم و دانش؟

د: آن کدام عقل است که خدا را مصدر و محل صدور صادر اول بداند؟ کدام عقل سلیم می‌پذیرد که خداوند تجزیه شود و جزئی از وجودش از او صادر شود؟ و پیش‌تر روشن شد که صدور به هر معنی و با هر تأویل، تجزیه را لازم گرفته است و عین تجزیه است؛ آیا با کنار گذاشتن لفظ تجزیه و آوردن لفظ صدور این بزرگ‌ترین غلط صحیح می‌شود؟! آیا حجیت ظواهر دینیّه متوقف بر چنین عقل است، یا بر عقل سلیم انسانی؟

ه: ارسطوئیان ما، بر همین سخن خودشان که «حجیت ظواهر دینیّه به برهان عقلی متوقف است» عمل نمی‌کنند یعنی در محدوده «ظواهر» محدود نمی‌شوند بل که «نصوص» را نیز تباه می‌کنند خواه نص‌های قرآن باشد و خواه نص‌های حدیثی. نمونه‌ای از صدها:

قرآن با آیه‌های متعدد به طور نص تنصیص کرده است که آسمان‌ها هفت است، ارسطوئیان ما آنها را به عدد ۹ رسانیدند.

قرآن می‌گوید همه ستاره‌ها و سیاره‌ها و قمرها (نجوم و کواکب در درون آسمان اول هستند، اما آنان خورشید را به آسمان چهارم و ماه را به آسمان سوم می‌خکوب کردند. قرآن به مدار کرات «فلک» می‌گوید و همه کرات را (و دستکم خورشید و ماه را در بیان نص) شناور در فضا می‌داند: «كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ». آنان سخن از می‌خکوب شدن

به میان می‌آورند و می‌گویند که آسمان‌ها می‌چرخند و خورشید و ماه و دیگر اجرام آسمانی می‌چرخوب شده بر خودشان را با خود می‌چرخانند.

ارسطوی یونانی که لفظ فلک را به کار نبرده بود، اینان فلک را از قرآن برداشتند و در ترجمه‌ها گذاشتند در حالی که اولاً: فلک در زبان عربی به معنی «دایره» است نه به معنی کره، و ۹ فلک ارسطو همگی کروی هستند که همدیگر را خرق می‌کنند و دوباره به التیام می‌رسند. مگر ارسطوئیان بر این کیهان شناسی‌شان و ۹ فلک‌شان به نظر خودشان برهان عقلی اقامه نکرده بودند؟ این است براهین عقلیه حضرات.

مگر با همان عقلشان، ۹ عقل را بر ۹ فلک تطبیق نمی‌کردند؟

مگر آنان نبودند که فلک‌هایشان را عاقل، زنده، با اراده، واسطه در خلقت و مدبر کائنات، می‌دانستند؛ در حالی که خدایشان موجب بی‌اراده است (۱۱). مگر پایه و اساس اصلی فلسفه‌شان بر عقول عشره و افلاک ۹ گانه ساخته نشده بود؟ چرا پس از داغان و ویران شدن این کاخ خیالی (که گمان می‌کردند مبرهن به براهین عقلیه است) هنوز هم دست از فلسفه ارسطوئی بر نمی‌دارند؟ آیا یک فلسفه پس از سقوط پایه‌هایش باز می‌تواند صحیح باشد؟! آیا اصرار بر چنین نادرست‌ها را عقل و علم روا می‌داند؟

مگر ارسطوئیان بویژه صدرویان ما نمی‌گویند خداوند از روح خودش بر انسان دمیده است، آیا خداوند مرکب از ذات و روح است؟ یا روح محض است؟ و بر فرض پذیرش این دو بهتان عظیم که به خدا می‌گویند، آیا روح خدا تجزیه شده و جزئی از آن به انسان دمیده شده؟! که مانند اصل «صدور» شان با هر تأویل و به هر معنائی تجزیه را لازم گرفته است. آیا عقل به مرکب بودن و تجزیه پذیری خداوند (نعوذ بالله) حکم می‌کند؟! حضرات عقل را نیز پایمال می‌کنند، و در مباحث پیشین علاوه بر حکم عقل، با نص ۲۱ حدیث روشن شد که اضافه در «من روحی» اضافه ملکیه و اضافه تشریفیه است.

و صدها مسئله اصولی درجه اول و درجه دوم و نیز مسائل فرعی درجه اول، باطل و تخیلی غیر علمی و غیر عقلی که متون ارسطوئیات را پر کرده است. خیال‌پردازترین افراد، خود را مالک عقل و تعقل می‌دانند و این اعجوبه از عجیب‌ترین عجایب جهان، عجیب تر است.

بیچاره عقل چگونه به وسیله ارسطوئیان مصادره شده و مورد تملک انحصاری قرار گرفته است.

۲- علامه طباطبائی^(۵) می‌فرماید:

«عقل در رکون و اطمینان به مقدمات، میان مقدمه‌ای با مقدمه دیگر فرقی نمی‌گذارد. یعنی مقدمه‌ای که خلاف عقل باشد عقل آن را رد می‌کند خواه یک مقدمه دینی باشد و خواه غیر دینی».

این فرمایش هم درست است. اما:

اولاً: همان طور که به شرح رفت این سخن در محدوده ظواهر است و بیان شد که ارسطوئیان نص‌های قرآن (علاوه بر صدها نص حدیثی) را نمی‌پذیرند.

ثانیاً: درباره نصوص اگر کسی اسلام را نپذیرفته باشد می‌تواند با عقل خودش آنها را نپذیرد. اما ارسطوئیان ما هم اسلام و قرآن را پذیرفته‌اند و هم نصوص مسلم و روشن قرآن را نمی‌پذیرند و عقل خودشان (عقلی که به شرح رفت) را بر نصوص مقدم می‌دارند.

۳- علامه طباطبائی^(۶) می‌فرماید:

ظواهر دینی متوقف است بر ظهور لفظ و این دلیل ظنی است و ظن در مقابل علمی که با برهان حاصل شده مقاومت نمی‌کند.

این هم درست است. اما همان طور که گفته شد مشکل فقط به محدوده ظواهر (که مفید ظن هستند) محدود نمی‌شود. درباره نصوص پایمال شده چگونه سوگواری کنیم که پیکرهایشان با خنجرهای ارسطوئیان پاره پاره شده و سرشان بریده شده است، نصوصی که به خاطرشان از آغاز اسلام تا به امروز هزاران بل میلیون‌ها انسان شهید شده و جان داده‌اند. آیا برای نصوصی که ذبح شده‌اند سوگمند باشیم یا برای جان دادگان. عقل سلیم می‌گوید: برای هر دو گروه.

یا مانند ارسطوئیان بر بام جهان نشسته و برای کشتار هر دو گروه صفیر قهقهه براق کنیم تا رفتار و اندیشه‌مان مطابق عقل ارسطوئی باشد؟

۴- علامه طباطبائی^(۷) می‌فرماید:

اخذ براهین در اصول دین، سپس عزل عقل در مسائلی که اخبار آحاد درباره‌شان آمده، از قبیل ابطال مقدمه به وسیله نتیجه است.

توضیح:

اول: خبر واحد (که جمع آن اخبار آحاد است) یعنی حدیث غیر مستفیض و غیر متواتر. و ممکن است نص باشد و یا ظاهر.

دوم: می‌فرماید: ما که اصول دین را بر اساس برهان پذیرفته‌ایم، اگر در معارف دینی و مسائل مربوط به اصول دین به خبر واحدی که برخلاف برهان باشد کاربرد دهیم، در این صورت به وسیله نتیجه برهان، مقدمه برهان را ابطال کرده‌ایم. یعنی آنچه در خود اصول دین به وسیله برهان به آن رسیده‌ایم، همان‌ها باید در برهانی که برای مسائل اصول دین (معارف) اقامه می‌کنیم مقدمه باشند.

مثال: در اصول دین مسلم شده که خدا تک و آحاد است، اکنون خبر واحد آمده و می‌گوید (نعوذ بالله) خدا دو تاست، باید برهان را به شرح زیر تنظیم کنیم: این خبر واحد مخالف اصول مسلم دین است.

و هر مخالف اصل مسلم دین مردود است.

پس این خبر واحد مردود است (گرچه نص هم باشد).

اگر برهان را به صورت زیر تنظیم کنیم باطل است:

این خبر واحد می‌گوید که (نعوذ بالله) خدا دو تاست.

و هر خبر واحد حجت است.

پس این خبر و پیامش حجت است.

حجیت خبر واحد (حتی هر خبر مستفیض و متواتر در معارف دین) برگرفته از اصول دین و مبتنی بر اصول مسلم دین است و نتیجه‌ای است که از اصول دین گرفته می‌شود، پس نباید تمسک به خبر واحد، خود آن اصول را ابطال کند.

سوم: علامه در این جای سخنش به ایرادی که در بالا در باره ارسطوئیان گفته شد (که آنان در محدوده ظواهر توقف نمی‌کنند نصوص را نیز تباه می‌کنند) پاسخ می‌دهد: که به وسیله برهان عقلی می‌توان و باید نصوصی را که به صورت خبر واحد آمده‌اند، رد کرد. این فرمایش ایشان نیز درست است. اما:

الف: کدام خبر واحد است که مخالف اصول مسلم دین است و مجلسی آن را پذیرفته است؟ آیا کسی می‌تواند نمونه‌ای در این باره از آثار مجلسی (بحار و غیر بحر)

بیاورد؛ اما همه ارسطوئیات برخلاف اصول مسلم دین است به شرحی که گذشت و اولین آنها اصل «صدور» است که اولین اصل ارسطوئیات است.

ب؛ آیا همه نصوص که ارسطوئیان ذبح کرده‌اند، خبر واحد هستند؟ آنان نه تنها مستفیضات و متواترات بسیاری را ذبح کرده‌اند، بلکه همان طور که گذشت نصوص قرآن را نیز کشته‌اند. حتی ثابت شد که مسلمات عقلی را نیز پای مال می‌کنند.

۵- علامه طباطبائی^(۵) در باره ظواهر قرآن و حدیث‌های مستفیض، می‌فرماید: کسی که در مباحثات عمیقہ عقلیہ توان کافی (تثبت) ندارد باید به ظواهر قرآن و ظواهر اخبار مستفیضہ بچسبد و علم بر حقائق آنها را به خداوند متعال واگذارد و این راه احتیاط است.

این فرمایش نیز درست است و عین فرمان آیه ۸۳ سوره نساء و نیز فرمان حدیث‌ها است. اما:

الف: کسانی که در مباحثات عمیقہ عقلیہ توان کافی و تثبت دارند و حق دارند ظواهر قرآن و اخبار مستفیضہ را رد (یا تأویل) کنند، چه کسانی هستند؟ بی‌تردید این کسان غیر از ارسطوئیان هستند. زیرا دیدیم که مباحث عقلیہ آنها چیست و چه ماهیتی دارد؛ نه تنها مباحث درستی نیستند عقل و تعقل را نیز زیر پا می‌گذارند.

ب؛ اساساً ارسطوئیان با مبانی ارسطوئی‌شان (توجه: با مبانی ارسطوئی‌شان) حق دخالت و ابراز نظر در قرآن و حدیث ندارند. زیرا راه آنان از اصل و اساس تا دامنه‌های گسترده‌اش، با اصل و اساس تا دامنه گسترده اسلام، تباین دارد؛ اسلام و ارسطوئیات دو آئین، دو هستی‌شناسی، دو خداشناسی، دو انسان‌شناسی، ضد هم هستند.

۶- مرحوم طباطبائی^(۶) می‌فرماید:

آنان که توان کافی و تثبت در مباحث عمیقہ عقلیہ ندارند باید از ورود در اباحت عمیقہ علمیه اثباتاً و نفیاً پرهیز کنند تا به ضلالت و تعرض به هلاکت دائم، سقوط نکنند.

این فرمایش نیز متین و کاملاً درست است. اما گفته شد که: مباحثات عمیقہ عقلیہ، ارسطوئیات هستند؟! و آن همه بحث که گذشت.

۷- آنگاه علامه طباطبائی خواننده را به عبرت آموزی و عبرت‌گیری دعوت می‌کند که خواننده از سقوط علامه مجلسی به ضلالت و هلاکت عبرت بگیرد. (!!!)

می‌فرماید: ببینید که مجلسی هیچ کدام از آرای اهل نظر (فلاسفه) را رد نکرده مگر این‌که خودش به همان یا به شدیدتر از آن مبتلا شده است و نمونه روشن آن در همین مسئله است که مجلسی قول فلاسفه را درباره مجردات رد کرده سپس خودش همه خواص تجرد را بر انوار پیامبر و ائمه علیهم‌السلام ثابت کرده است و متنبه نشده که اگر موجود مجردی (غیر از خدا) محال باشد، محال بودنش با تغییر اسم تغییر نمی‌کند.

اولاً: در اینجا که ما بحث می‌کنیم صفحه ۱۰۴ جلد اول بحار است، در کجای این ۱۰۴ صفحه مجلسی قول به موجود مجرد (غیر از خدا) را رد کرده است؟ تا خودش دوباره در آن سقوط کند؟

تنها جمله‌ای که او در این باره دارد در صفحه ۱۰۱ است که می‌فرماید:

«مع أنه لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوى الله تعالى».

ثانیاً: می‌گوید: در ظاهر اخبار، در ظواهر اخبار. یعنی نصی در اخبار بر رد موجود مجرد وجود ندارد، در ظاهر اخبار نیز دلالتی بر اثبات آنها نیست.

ثالثاً: حتی نمی‌گوید: ظاهر اخبار وجود موجود مجرد (غیر از خدا) را نفی می‌کند. نکته مهم: مسئله برعکس است یعنی از آن طرف باید بر مرحوم مجلسی ایراد گرفت که چرا اصل و اساس وجود مجرد (غیر از خدا) را نفی و رد نکرده است. همان طور که شرحش با فرمول‌های مربوطه‌اش گذشت.

رابعاً: بر فرض که مجلسی ^(۴) اصل و اساس قول به مجرد (غیر از خدا) را نفی و رد کرده است، آیا همان طور که علامه طباطبائی ^(۵) می‌فرماید همه ویژگی‌های تجرد را به انوار پیامبر و ائمه علیهم‌السلام نسبت داده است؟

علامه مجلسی در آغاز این سخنش می‌گوید:

«فاعلم أن أكثر ما أثبتوه لهذه العقول قد ثبت لأرواح النبي والأئمة عليهم‌السلام».

می‌گوید: اکثر آن ویژگی‌ها، نه همه شان، نه جمیع خواص التجرد.

در پایان جمله نیز می‌گوید: «وجه آخر» به وجه دیگر. نه به وجهی که ارسطوئیان درباره مجردات می‌گویند.

سپس این وجه دیگر را شرح می‌دهد و می‌گوید:

ارسطوئیان برای عقل «قدم» را ثابت می‌کنند اما حدیث‌ها «تقدم» را بر ارواح مذکور ثابت می‌کنند. فرق میان «قدم» با «تقدم» از زمین تا آسمان است و اساساً این دو دارای دو معنی کاملاً متضاد هستند و برای خود ارسطوئیان و دیگران کاملاً روشن است.

آنگاه شرح می‌دهد: مراد از تقدم، تقدم بر آفرینش همه مخلوقات باشد، یا تقدم بر آفرینش مخلوقات روحانی باشد، دو احتمال هست.

اکنون فرض کنیم معنی اول درست و نور پیامبر ﷺ اولین مخلوق باشد این چه ربطی دارد که نور آن حضرت «قدیم»^(۱) باشد؟

البته اگر مجلسی به «صدر» معتقد بود و نور پیامبر ﷺ را صادر اول می‌دانست ناچار می‌شد که به قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و قاعده «البسیط لا یصدر منه الا البسیط» و قاعده «المجرد لا یصدر منه الا المجرّد»، معتقد باشد. در این صورت ناچار بود که نور آن حضرت را مجرد بداند. اما مجلسی در همان صفحه ۱۰۱ این قبیل سخنان را که به صورت قاعده آورده‌اند «مموهات شبهات و خیالات غریبه که با سخنان لطیف آرایش داده شده‌اند» نامید. او اساساً به صدور معتقد نیست و همه این قاعده‌ها را «سالبه بانتفاء موضوع» می‌داند؛ اساساً صدور، یک تخیل و توهمی بیش نیست و این قاعده‌ها موضوعاً منتفی هستند.

مجلسی نور پیامبر ﷺ را مخلوق و پدیده می‌داند او به «کان الله و لم یکن معه شیء» حتی پیامبر ﷺ، معتقد است.

و در صفحه ۱۰۳ کاملاً بزرگوارانه و با سماحت می‌خواهد برای برخی از کسانی که گاهی لفظ مجرد به کار می‌برند و ارسطوئی نیستند، راه توجیهی باز کند،

۱- قدیم به معنی فلسفی که شرحش گذشت.

می‌گوید:

اگر کسی به جوهر مجرد معتقد باشد، و آن را قدیم نداند، و مانند ارسطوئیان خداوند متعال را مجبور نکند که مخلوقات را از آن جوهر مجرد به وجود آورد، و اگر آن مجرد را در خلق اشیاء دارای تأثیر نداند، نام عقل بر آن بگذارد، می‌تواند...

توجه فرمائید: چندین «اگر» آورده است؛ اگر آن را قدیم نداند، اگر ممکنات و مخلوقات را ناشی شده از آن نداند، اگر آن را در خلق اشیاء دخیل نداند. این اگرها همگی سلب ویژگی‌های مجرد، است. و برای آن کس که در نظر مجلسی است تنها دو لفظ می‌ماند که آن شیئی را «مجرد» بنامد و «عقل» بنامد. مرادش این است که دعوائی بر سر لفظ نداریم. مجلسی با این اگرها، اصول فلسفه ارسطویی را نفی کرده است: چیزی از وجود خداوند صادر نشده. زیرا هیچ چیزی قدیم نیست. پس: همه چیز پدیده است و آن پدیده اولیه کائنات، با امر «کن فیکون» ایجاد شده نه صادر.

حتی اگر فرض کنیم که نور پیامبر صلی الله علیه و آله بر همه مخلوقات تقدم دارد باز پدیده است نه صادر، «ایجاد شده» است نه صادر. این که ارسطوئیان می‌گویند صادر اول از خدا صادر شده و همه کائنات نیز از صادر اول صادر شده است، موهومات است.

و اینکه می‌گویند عقول ۹ گانه افلاک ۹ گانه هستند دارای حیات، عقل و اراده و آنها جهان کائنات را اداره می‌کنند، خیالاتی است که در بیانات شیرین و شیوا می‌سرایند.

و.....

باز هم باید عرض کنم: ظاهراً علامه طباطبائی^(۵) به حدی علامه مجلسی را دست کم گرفته که با همین پیش زمینه ذهنی، حتی زحمت بررسی سخنان او را به خود نداده است و یا توجه لازم را نکرده است و گرنه مرقوم نمی‌فرمود:

«و الا بتلا بالمناقضة فی النظر و اعتبر فی ذلک بما أبتی المؤلف»

مجلسی به کدام تناقض دچار شده است تا عبرت دیگران باشد؟
وسيله: ارسطوئيان عقل اول و حتى عقول عشره را (موجودات با عقل و اراده - در
حالي كه خدايشان فاقد اراده است - دانسته و وسيله آفرينش وجود همه موجودات،
می دانند.

اما مجلسی ارواح پیامبر ﷺ و آل ﷺ را وسيله نیل به توفیقات، می داند؛ موفقیت
در علم موفقیت در تقوی، موفقیت در ایمان و کمالات انسانی. یعنی همان که در دعای
توسل می گوئیم «و توسلنا بک إلی الله...». این کجا و آن کجا؟ -؟ همان طور که در
پاراگراف آخر صفحه ۱۰۳ بیان کرده و ارسطوئیان را از بهره مندی از این فیض توسل،
محروم دانسته است.

پرسش: خیلی از ارسطوئیان بل همه صدرویان ما دعای توسل نیز می خوانند.
پاسخ: درست است آنان نیز اهل بیت ﷺ را وسيله قرار می دهند، می گویند: عقول
عشره به جای خود، این یکی هم علاوه بر آن.

پرسش: پس چرا مجلسی^(۹) می گوید: چون اینان اهل توسل نیستند امور برایشان
مُلتبس و مشتبه می شود؟

پاسخ: هر توسل قبول نمی شود، پیرو ارسطو باید به ارسطو متوسل شود نه به
اهل بیت ﷺ.

در مثل مناقشه نیست: گویند در آن زمان که اکثر مردم ایران سنی بودند، یک سنی
بنام جان علی می رود پیش استاد مهر ساز و می گوید: مهری برای من بساز در قالب یک
شعر.

استاد هم که سنی بود می پرسد: نامت چیست؟ می گوید: جان علی. استاد می پرسد:
سنی هستی؟ می گوید: بلی. استاد می گوید: خیلی خوب پس فردا بیا مهرت را بگیر.
جان علی مهر را گرفت و با مرکبی که روی میز کار استاد بود رنگین کرد و روی کاغذ
منعکس ساخت، دید نوشته است:

آن کس که تو را جان علی نام نهاده خل بوده، غلط کرده، تو جان عمری

شرح کشف المراد در شرح تجرید الاعتقاد (بخش چهارم)

حجت الاسلام و المسلمین سید قاسم علی احمدی

چکیده:

از مباحث مهم فلسفی کلامی بحث حرکت و زمان است، نظرات فلاسفه در این باره گوناگون است، عده‌ای زمان را موهوم می‌دانند بدین بیان که بین خدا و خلق زمان حقیقی نیست، عده‌ای دیگر زمان را مرکب از آنات متوالی می‌دانند، دو دیگر زمان را جوهری جسمانی و نفس فلک اقصی^۱ و سه دیگر آن را مقدار حرکت مطلق می‌دانند و برخی زمان را حرکت فلک اقصی^۱ و سرآخر گروهی زمان را مقدار وجود می‌دانند، در این میان آنچه مغفول مانده است؛ حیث مخلوقیت زمان و تلازم آن با مخلوقیت ماده است که شارح محترم این مهم را که عموماً مورد غفلت فلاسفه است مورد توجه قرار داده است و این حقیقت را که خداوند متعال با خلق عالم، حقیقت عدد و مقدار و زمان را هم خلق فرموده است، برکشیده و شرح و بسط داده است، وی زمان را صفت عالمی که متجزی و مخلوق و حادث و البته مسبوق به عدم حقیقی است، می‌داند. شارح معاصر پس از طرح این مبحث که با توجه دادن به این نکته که؛ ذات حق تعالی زمانی نیست بلکه او خالق زمان است، پایان می‌یابد، به بحث در باب تحقق و ثبوت حق تعالی می‌پردازد و تذکار مهم وی در این بحث که با بحث زمان نیز گره خورده است فرق نهادن بین دو گزاره؛ «خداوند موجود و متحقق است» و گزاره «خدا وجود است» می‌باشد. در ذیل این مطلب سخن از اشتراک معنوی وجود رفته و معنای صحیح وجود، همان تحقق و ثبوت بیان شده است و وجود و عدم امری انتزاعی و معقول ثانی هستند و اشتراک معنوی خالق با خلق نیز همان طارذ العدمیه ذکر شده است؛ دیدگاهی بدیع که در تقابل با حکمت متعالیه و عرفان نظری و در تطابق با وحی و عقل سلیم و وجدان، وجود را امری عینی و خارجی نمی‌داند، لذا معنایی بدیع از اشتراک معنوی را نه آنگونه که حکمت متعالیه بیان می‌کند و آن را مقدمه نتایج فاسدی چون وحدت وجود قرار می‌دهد، ابداع و ابتکار می‌نماید.

کلیدواژگان: وجود، عدم، زمان، حدوث، قدم.



تنبیه اول: معنای حرکت و سکون و زمان

در اصطلاح فلسفی:

حرکت به معنای جنبش در مقابل سکون است. فلاسفه در مقام بیان معنی حرکت می‌گویند.

موجودات عالم بر چند قسم‌اند:

۱- موجوداتی که از هر جهت بالفعل می‌باشد و ناچار اینگونه موجودات از وضع موجود خود خارج نخواهند شد.

۲- موجوداتی که از تمام جهات بالقوه‌اند و این چنین موجودی در عالم متصور نیست مگر هیولای اولی^(۱) که شأن آن تقوّم به هر نوع صورتی است و فعلیت آن همان قوّت است.

۳- موجوداتی که از جهتی بالقوه و از جهتی دیگر بالفعل می‌باشند و ناچار چنین موجودی مرکب خواهد بود از دو امر که به واسطه یکی از آن دو، بالقوه و به واسطه دیگری بالفعل باشد. و جهت و حیثیت قوّت شأنش خروج از حالت موجود می‌باشد، بطور تدریج که معنی حرکت است. و در نتیجه حرکت عبارت از فعل و کمال اول چیزی است که بالقوه است از جهت آنکه بالقوه است. پس قوّت برای موجود متحرک بمنزله فصل مقوّم است. و مقابل حرکت، سکون است از باب تقابل عدم و ملکه.

و بالجمله؛ حقیقت حرکت: «عبارت از حدوث تدریجی و خروج از قوّت به فعل است» حرکت و سکون شبیه قوّت و فعلند و از عوارض موجود بما هو موجودند.

۱- هیولی؛ اصطلاحی فلسفی است. ماده اولیه عالم که همواره متصور به صورت و متقلب به احوال و اشکال و هیأت مختلف است، هیولی گویند و آن واحد و بسیط است. ابن رشد گوید: هیولی عبارت از تنها امری است که علت کون و فساد است و هر موجودی که عاری از آن طبیعت (هیولی) باشد غیر کائن و غیر فاسد است... و بالجمله مراد از هیولای اولی همان خمیره اجسام و امری است که محل توارد و تعاقب صور است و محل استحالات و انقلابات است، چنانکه خاک تبدیل به نبات شود و نطفه، انسان و حیوان شود و مسلم است که نطفه در طی مراحل کمال و ادوار و اکوار و اکوان خود در مرتبت بعد از مرتبت اول به طور کلی باطل نمی‌شود و بالاخره چنین نیست که نطفه رأساً باطل شده و انسان به وجود آید و اگر چنین باشد نتوان گفت که انسان یا حیوان از نطفه است، پس معلوم می‌شود که در تمام مراحل و صور چیزی باقی است که وحدت شخصیه و نوعیه به آن محفوظ است و همان هیولای اولی است که خود بی‌رنگ و نام است... و بالجمله هیولی امر بالقوه است و فعلیت آن به صورت است و علی التعاقب صوری را رها و صوری دیگر قبول می‌کند. و از این جهت که بالفعل حامل صورت است، موضوع نامند، (فرهنگ معارف اسلامی).

مخفی نماند که: اگر «حرکت» به قول فلاسفه و از جمله ملاصدرا خروج از قوت به فعل باشد به طور مطلق، و «زمان» مقدار حرکت باشد به طور مطلق، لازمه آن این است که: هر خروج از قوت به فعلی سازنده زمان باشد که هست. و مثلاً یک دانه زردآلو که کشت می‌شود و مراحل سیر از قوت‌ها را به فعلیت‌ها طی می‌کند، با توجه به اینکه هر فعلیتی قوت برای فعلیت بعدی است و بدین طریق میلیون‌ها قوت را فعلیت می‌کند تا به حد باروری برسد، زمانی را به وجود می‌آورد مطابق با حرکتی که در مراحل قوت‌ها به فعلیت‌ها داشته است، نهایت این زمان‌ها در داخل جهان طبیعت است و مقیاس آنها نیز حرکت کل و زمان کل است که ناشی از طلوع و غروب آفتاب است. زمان از لحاظ ماهیت مقدار حرکت است. زمان معمول و مورد استناد مقدار حاصل از حرکت فلک اعلی است و مقدار همه حرکات دیگر هم زمان است.

باری، عقاید گوناگون درباره زمان از این قرار است:

- ۱- زمان امری موهوم است و وجود واقعی ندارد.^(۱)
- ۲- زمان مرکب از آنات متوالی است و «آن»، حد فاصل بین گذشته و آینده است.
- ۳- زمان جوهری است جسمانی و نفس فلک اقصی است.
- ۴- زمان مقدار حرکت مطلق است.
- ۵- زمان حرکت فلک اقصی است.
- ۶- ابوالبرکات گوید: زمان مقدار وجود است. ملاصدرا زمان را امری وجودی و حتی نوعی از وجود می‌داند و مقدار حرکت. (البته زمان معمول عام، مقدار و حرکت فلک الافلاک و در فرض هیأت جدید، مقدار حرکت زمین است به دور خود یا به دور خورشید)، وی غایت زمان و حرکات را وجود می‌داند. وی می‌گوید: زمان از لوازم حرکت است و حرکت از لوازم طبیعت سیال و طبیعت قائم به ماده و جسم است. وجود و فیض حق از طریق طبیعت به اجسام می‌رسد. پس حرکت هم معلول فیض حق است، و زمان هم از لوازم آن می‌باشد.^(۲)

۱- بعضی از متکلمین می‌گویند: بین خدا و خلق زمان حقیقی نیست، زمان موهوم است. اگر مقصودشان این است که زمان‌هایی وجود دارد که وهمی است، این تفسیر بی‌معنی بلکه تناقض است. و اگر مقصودشان این است که: وهم و توهم زمان می‌سازد نه اینکه واقعاً زمان وجود داشته باشد؛ چون تو بخواهی خداوند را تصور کنی در عینک و آینه زمان و مکان می‌بینی و برای خدا زمان در نظر می‌گیری، پس این زمان را وهم و خیالت ساخته است نه این که واقعاً زمانی در آنجا وجود داشته باشد.

۲- توضیح بیشتر بحث زمان و حرکت در فوائد آخر کتاب ذکر شده است.

و الحاصل، أَنَّ الَّذِي عَلَيْهِ إِجْمَاعُ الْفَلَسَفَةِ أَنَّ «الحركة» معنى وجودى و عبّروا عنها: بأنّها استبدال حالة قارّة في المحلّ بأخرى يسيراً يسيراً، لا دفعةً واحدةً، و أنّها قد تكون في المكان؛ كالحركة من مكان إلى مكان، و في الكيف: كالتسوّد و التبييض، و في الكم: كالنموّ أو الذبول، و التكاثر، و التخلخل و نحو ذلك. و أمّا «السكون»: فعبارة عن عدم الحركة، فيما من شأنه أن يكون قابلاً للحركة، حتّى أنّ ما لا يكون قابلاً للحركة و إن لم يكن متحركاً كالإله تعالى؛ فإنّه لا يكون ساكناً. و قد أشكل على هذا التعريف و ليس هنا مجال طرحه...

و قد عرّف الأمدى الحركة و السكون فقال: أمّا «الحركة» فعبارة عن كمال بالفعل لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة؛ لا من كل وجه؛ و ذلك كما في الانتقال من مكان إلى مكان و الاستحالة من كيفية إلى كيفية. و أمّا «السكون»: فعبارة عن عدم الحركة فيما من شأنه أن تكون فيه تلك الحركة.^(١)

و قيل: كل ما له جهتا قوّة و فعل، فله من حيث كونه بالقوّة أن يخرج إلى الفعل بغيره، و إلّا لم تكن القوّة قوّة. و هذا الخروج إمّا بالتدرّج، أو دفعةً، و الأوّل معنى الحركة. و يقابله السكون تقابل العدم و الملكة. ثمّ الحركة لكونها صفة لا بدّ لها من قابل، و لكونها حادثة، بل حدوثاً، لا بدّ لها من فاعل...

قيل: في بحث اطلاق اسم النور على الله تعالى حقيقة: «إنّ هذه الأنوار لو كانت أزليّةً لكانت إمّا أن تكون متحركة أو ساكنة، لا جائز أن تكون متحركة لأن الحركة معناها الانتقال من مكان إلى مكان فالحركة مسبوقه بالحصول في المكان الأوّل. و الأزليّ يستتبع أن يكون مسبوقاً بالغير فالحركة الأزليّة محال. و لا جائز أن تكون ساكنة لأن السكون لو كان أزلياً لكان مستتبع الزوال لكن السكون جائز الزوال، لأننا نرى الأنوار تنتقل من مكان إلى مكان فدلّ ذلك على حدوث الأنوار.»

أقول: إنّ الزمان أمر انتزاعيّ ينتزع عند وجود المخلوق من بقائه فلا وقت و لا زمان حتّى يقال: لم يخلّق العالم و الأثر في وقت دون وقت. و ببيان آخر: أنّ الزمان داخل فيما سوى الله تعالى و يتحقّق مع الخلق و ينتزع من دوامه، فما سوى الله مسبوق بالعدم و له ابتداء لا أنّه زمانى حتّى يتوهّم ما توهّم، و بذلك ظهر عدم وجود زمان حقيقى و لا موهوم بينه تعالى و بين خلقه، كما ورد في خطبة أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَخَذَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ ابْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا بَلَا وَقْتُ وَ لَا مَكَانَ وَ لَا حِينَ وَ لَا زَمَانَ عُدِمَتْ عِنْدَ ذَلِكَ الْأَجَالُ وَ الْأَوْقَاتُ وَ زَالَتِ السَّنُونَ وَ السَّاعَاتُ فَلَا شَيْءَ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»^(٢)

١- المبین للأمدی / ۹۵.

٢- نهج البلاغة (للصبحي صالح) / ۲۷۶.

سؤال: آیا می شود چیزی را در «لا زمان» خلق کرد؟

جواب این است که: زمان با اشیاء خلق می شود، و مانند مایع بودن آب و شیرینی عسل که با آب و عسل است نه اینکه مایع بودن و شیرینی قبل از آب و عسل باشد. وقتی آب و عسل خلق می شود مایع بودن و شیرینی با او خلق می شود؛ زیرا مایع بودن و شیرینی صفت برای آب و عسل است. البته چون ما مایع بودن آب را می بینیم و می توانیم آن را بفهمیم، به آن اعتراف می کنیم. ولی چون «لا زمانی» بودن خداوند را نمی بینیم نمی توانیم بفهمیم، لذا باید با عقل بر آن استدلال کنیم. حقیقت ذات خداوند «لا یوصف بزمان... بل هو خالق الزمان و المكان». خداوند متعال عالم را که خلق می کند، حقیقت عدد و مقدار و زمان خلق می شود. زمان صفت عالم است که متجزی و مخلوق و حادث است. ولی چون بشر عینک زمانی و مکانی بر چشمش زده، همه چیز را در زمان می بیند و لا زمانی را زمانی می بیند. لذا هر موجودی را شما تصور کنی، در اجزاء و زمان است، و بشر به خودی خود در قدم اول موجود بلا اجزاء را مساوی با معدوم می داند، انبیاء و اوصیاء علیهم السلام بشر را متوجه این حقیقت نموده اند که موجودی غیر متجزی و غیر مقداری که فراتر از زمان و مکان و عدد و تصور و توهم است عالم را خلق نموده است. و می گویند: عالم نبود و بود شد، یا عالم خودش، خودش را خلق کرده و یا عدم او را خلق کرده و یا موجودی غیر مقداری و غیر متجزی او را آفریده، و بشر با تعالیم انبیاء و اوصیاء می فهمد که یک حقیقتی موجود و غیر متجزی و مقداری وجود دارد، و او خالق عالم (یعنی جمیع ما سوی الله حتی زمان) است. و بعد عقل آن را تصدیق می کند و می پذیرد. و اگر آنها بشر را به این حقیقت آشنا نکنند، بشر دنبال خدایان ساختگی و خدای تغلیث و خدای ابن عربی می رود. و یا به قول آن فیلسوف: «اگر وحدت وجود قائل نشویم پس خدا را باید در کنج عالم قرار دهیم». او گمان کرده اگر خدا را در کنج عالم مکان ندهیم پس باید در همه جای عالم او را مکان و جا بدهیم. و یا به قول صاحب نهایة الحکمة: «إِنَّ حَقِيقَةَ الوجود الاصيلة الَّتِي لَا اَصِيلَ دُونَهَا وَ هِيَ عَيْنُ الْأَعْيَانِ وَ حَاقُّ الْوَاقِعِ وَاجِبَةُ الوجود لذاتها» که همه چیز را داخل خدا دانسته و هیچ چیز را خارج از ذات خدا نمی داند. یا می گویند: «بسيط الحقيقة كل الأشياء ليس بشيء منها» بسط در فلسفه به معنای بسط الوجود است (که در نتیجه همان جزء و کل و زیاده و نقصان بر می دارد) و اگر قیودش را برداشتی بدون قیود کل الأشياء است

نه با تقیّد به «وجود آسمان» و نه با تقیّد به «وجود زمین» بلکه با الغاء لحاظ آسمان و زمین و بدون لحاظ تعیناتش کلّ اشیاء است. (در لحاظ عقلی بسیط دانسته ولی در خارج عین اشیاء است). در اینجا هم چنین است و ما با عینک زمان و مکان همه چیز را نگاه می‌کنیم و با انس ذهنی مان خداوند را در زمان و مکان می‌بینیم. و لذا هر کس از خودش حرف زده عالم را قدیم می‌دانست، فقط انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام بشر را تعلیم دادند که خداوند عالم بلازمان و بلامکان است و خالق زمان و مکان است. لذا فرمودند: «کل ما میزتموه بأوهامکم... فهو مخلوق لکم»

باری، فلاسفه می‌گویند: زمان ازلی است و همیشه با خدا بوده و... تا اینکه بالآخره می‌گویند: «عالم عین خداست». فلاسفه به متکلمین نسبت می‌دهند که آنها می‌گویند: زمان‌هایی وجود داشت و هیچ چیزی نبود، بعد خداوند، عالم را خلق کرد، پس قبل از زمان، زمان بود. اگر کسی به کلمات متکلمین مراجعه کند خواهد دید که: این نسبت افتراء و دروغ است. و قبل از خلق عالم، زمانی نبود. متکلمین معتقدند: زمان حادث است و ابتداء دارد و نمی‌شود بگویی قبل از زمان، زمان بود. زمان صفت عالم است و با اشیاء خلق می‌شود و نقطه شروع دارد. و قبل از خلق عالم، زمانی نبود و تعبیر به قبل از عالم، قبل زمانی نیست بلکه ضیق تعبیر و مراد ابتداء داشتن مخلوقات است. علاوه بر اینکه برهان استحاله بی‌نهایت قدم عالم را باطل می‌کند. و با آنچه ذکر شده دانسته شد که آنچه در کلمات بعضی از فلاسفه دیده می‌شود: «موجودات مجزّد با هم هستند و زمان ندارند» نادرست است؛ زیرا اولاً خلق موجودات مستلزم زمان است. و ثانیاً مصاحبت و تقارن معنایش زمان است. پس هر چیزی که خلق می‌شود دارای زمان است (یعنی زمانش با خودش خلق می‌شود؛ چون هر چیزی که ابتدای وجود داشته باشد و بقاء هم داشته باشد و لو به دقیقه، همین معنای زمان است). نه اینکه هر چیزی باید در زمان خلق شود تا اشکال شود که خود زمان آیا در زمان خلق شده یا نه؟

باری، ذات حق تعالی زمانی نیست و زمان در باره او - که خالق زمان است - معنا ندارد، و زمان خودش یک موجود مستقل نیست، بلکه از حدوث و بقای مخلوقات انتزاع می‌شود.

تنبیه دوم: مشترک لفظی یا معنوی

این تذکر لازم است که قضیه: «خداوند موجود و متحقق است» با قضیه «خدا وجود است» فرق دارد. در صورت اول خبر از تحقق و ثبوت و بودن و واقعیت داشتن ذات او در خارج می‌دهیم، و در صورت دوم از ذات و حقیقت و کنه ذات آن طور که هست، خبر می‌دهیم. البته اگر مقصود از قضیه: «خدا وجود است» این باشد که، خداوند موجود و متحقق است و ثبوت خارجی دارد، اشکالی ندارد.

به عبارت دیگر: گاهی بحث در مفهوم موجود و وجود است - یعنی «موجود است و وجود دارد» را به هر شیئی نسبت دهیم معنایش این است که آن اشیا در مفهوم وجود داشتن و بودن و واقعیت داشتن و نفی عدم و نیستی، با هم مشترک می‌باشند.^(۱) و گاهی بحث در مصداق و حقیقت وجود. ذات حق تعالی هیچ‌گونه اشتراک و سنخیتی با غیر خودش ندارد و بینونت تامه و جدایی کامل میان او و مخلوقاتش می‌باشد.^(۲) پس بحث در اشتراک معنوی و لفظی فقط بحث در مفهوم عام می‌باشد. این مطلب برخلاف بحثی است که در باب اصالت وجود فلسفه مطرح است. در آنجا بحث از مصداق وجود و حقیقت وجود می‌باشد.^(۳)

به بیان واضح‌تر می‌گوییم: در جمله «الله موجود»، خداوند موجود است و خدا متحقق هست» مقصود این نیست که: خدا وجود و هستی است که هستی را یک امری حقیقی بدانیم و برای خدا ثابت نماییم و برای وجود، عینیت خارجی قائل شویم که در بحث اصالت وجود مطرح می‌کنند و معتقدند که در مقابل اشیا، عینیت و تحقق واقعی از آن وجود است.

۱- البته بنا بر این که قائل به اشتراک لفظی وجود نباشیم.

۲- مقصود از عدم سنخیت و بینونت بین خدا و خلقتش این است که: تمامی مخلوقات الهی، حقایق قابل زیادت و نقصان و عددی و مقداری و معجزی و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی می‌باشند، ولی ذات احدیت بدون جزء و کل و مرتبه و امتداد وجودی می‌باشد و فراتر از زمان و مکان است. پس محال است که بین او و مخلوقاتش رابطه تشکیکی وجود داشته باشد چه رسد به عینیت. رابطه تشکیکی تنها در مورد چیزهایی ممکن است که دارای اجزاء و امتداد وجودی و حقیقتی واحد و مشترک باشند و در شدت و ضعف و ... اختلاف داشته باشند مثل خط، و نور و ...

۳- تمام دلایل اصالت وجود، مصادره به مطلوب یا دوری است. اعتقاد به آن - علاوه بر اینکه خلاف وجدان و فطرت و بدهات و برهان است - لوازم فاسد زیادی هم در پی دارد. در کتاب تنزیه المعبود بحث را ذکر کرده‌ایم. طالبان به آنجا رجوع کنند.

بلکه معنای «الله موجود» این است که خداوند متحقق و موجود است و موجودیت مفهومی است انتزاعی که از خارجیت اشیاء و تحقق آنها در خارج انتزاع می‌شود و در خارج چیزی به نام وجود نیست.^(۱)

وقتی به حقایق خارجی نظر می‌کنیم، می‌بینیم که آنها با هم تباین و مغایرت دارند؛ اما در موجود بودن و نفی عدم و نیستی با هم مشترک می‌باشند. ذهن انسان با ملاحظه این جهت، یک مفهوم از همه آنها انتزاع می‌کند و می‌گیرد. این مفهوم انتزاعی، بر همه آنها به صورت یکسان، قابل اطلاق است و صدق می‌کند. آن مفهومی که ذهن ما از تمامی موجودات خارجی انتزاع می‌کند، موجود بودن و وجود داشتن و نفی عدم می‌باشد.

پس به لحاظ اینکه همه موجودات متباین نفی کننده عدم هستند، به تک تک آنها «موجود است» به معنای «نفی کننده عدم» اطلاق می‌شود.^(۲) بنا بر این صحیح

۱- نکته؛ بلکه اصلاً گفتن اینکه خداوند و خلق «وجود» را دارند، غلط است، زیرا «وجود» از امور عینی خارجی نیست، و صحیح این است که بگوییم؛ خداوند و خلق موجود هستند. وقتی می‌گوییم: «الشجر موجود» یک شجر داریم که جوهر است، و یک تحلیل عقلی موجود بودن داریم (که با جعل شجر عقل حکم به موجودیت آن می‌کند). وقتی می‌گوییم؛ سیمرغ عدم دارد، معنایش این نیست که عدم به او اعطاء شده بلکه معنایش این است که؛ سیمرغ در خارج موجود نیست. «وجود، عدم، امکان، ...» از معقولات ثانیه هستند که در خارج نیستند تا گفته شود آن را دارد یا ندارد. فلاسفه می‌گویند؛ «وجود خداوند عین ذاتش است» و بیان کردیم که «وجود» از معقولات ثانیه است، و ذات عینیت خارجیّه دارد، و وجود (که همان تحقق و ثبوت است) امری عقلی است، معنا ندارد که بگوییم؛ وجود و تحقق او در مرتبه ذات است. مثل اینکه کسی بگوید: «امکان حجر عین ذاتش است»، امکان حجر امر عقلی است، معنا ندارد عین ذاتش باشد. خلاصه اینکه «لیس الوجود إلا الثبوت» وجود چیزی نیست که به من داده شود، «وجود من» همان ثبوت من و «عدم من» همان عدم ثبوت من است، نه آن که وجود چیزی باشد که برای من ثابت و عارض شود، که در نتیجه وجود از اعراض خارجیه (مثل مایع و جامد بودن برای آب) باشد. گاهی صفت بر موصوف عارض می‌شود یعنی باید موصوفی باشد تا آن صفت بر او عارض شود، مثلاً آب یک چیزی است که مایع بودن بر او عارض می‌شود، آتش چیزی است که ناریت و سوزاندن بر او عارض می‌شود، اما این جور نیست که «وجود» بر حجر و شجر عارض شده باشد بلکه با جعل حجر و شجر عقل حکم به موجودیت آن می‌کند، عروض وجود و امکان انتزاع عقل است نه اینکه دوئیت باشد بین شیء ای و ثبوت آن شیء. و با آنچه ذکر گردید معلوم شد که: «هستی همان چیستی نیست» هستی از معقولات ثانیه است، و چیستی سؤال از هویت است نه خود هویت خارجی. ذات شیء همان هویت عینی اوست، و «بودن» حکم عقلی است.

۲- یعنی؛ وقتی گفته می‌شود؛ «الله موجود» یعنی؛ الله طارد العدم. و «الخلق موجود» یعنی؛ الخلق طارد العدم؛ بنا بر این صحیح است که بر خلق و خالق «موجود» به معنای واحد اطلاق شود؛ ولی آن معنای واحد، همان طارد العدمیّه است.

است که بر هر یک از خلق و خالق «موجود است» به معنای واحد که نفی عدم است، اطلاق شود. این معنا و مفهوم، معنا و مفهومی است انتزاعی که بر همه اشیای متباین اطلاق می‌شود، و از اطلاق این مفهوم واحد انتزاعی بر خدا و خلق، سنخیت و تناسب در مصداق و حقیقت خارجی استفاده نمی‌شود.

به بیان دقیق‌تر: اطلاق مفهوم واحد که از معقولات ثانیه باشد - که محمول، مابازاء خارجی ندارد، و جز ذات موضوع چیز دیگری در خارج نیست - بر حقایق مختلف، یا انتزاع آن از حقایق متباین، دلیل بر اشتراک آن حقایق در حقیقت خارجی نخواهد بود.

باری، از نصوص قرآن و احادیث شریفه هرگز استفاده نمی‌شود که خداوند «وجود» است، یا مصداق مفهومی است که بر اموری که در حقیقت وجود با هم مشارکت دارند، اطلاق شود. از «الله تعالی» و «خدا» همان ذات شیء بخلاف الاشیاء، خالق العالم و غیر المتجزی که کنه و حقیقت آن منزّه از ادراک است، استفاده می‌شود.

تحقیق بحث این است که: بشر ابتداء از «شیء» و «موجود» به موجود و شیء ذی اجزاء منتقل می‌شود؛ و شیء بدون اجزاء نزد بشر محال می‌باشد، و لذا از ابتداء، انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام با براهین عقلی بشر را متوجه یک شیء و موجود بدون اجزاء و بدون مقدار کرده‌اند و بیان نمودند که چون یک حقیقتی، اجزاء و مقدار و عدد ندارد و حس نمی‌شود، پس او خداوند است،^(۱) وگرنه ما همیشه موجود را در تحقق اجزاء و مقدار می‌دانستیم. از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده که فرمودند: «کان بلا کینونة، کان بلا کیف کان لم یزل بلا کم و لا کیف»^(۲) یعنی خداوند «بود» بدون بودنی که بشر کلمه بودن را برای او وضع کرده است که همان بودن در مورد متجزی و مقداری است. و حضرت توضیح داده‌اند که مقصود از کینونت ندارد این است که کیفیت نداشته باشد و بدون تجزّی و اجزاء

۱- چنان که در براهین خداشناسی بیان شده که: عالم - که دارای اجزاء است - یا ازلی است و یا حادث است، صورت اول محال است؛ لاستحالة ازلّیة المادّة و الأجزاء و المقدار... در صورت دوم می‌گوییم: یا خودش خودش را ایجاد کرد، - که آن هم محال است - ، یا غیر، او را ایجاد نمود. در صورت دوم، یا آن غیر هم خودش دارای اجزاء و مقدار... است که آن هم محال است، و یا آن غیر، دارای اجزاء و مقدار نیست که «شیء بخلاف الاشیاء» ثابت می‌شود که همان «لا تعطیل و لا تشبیه» ثابت می‌شود یعنی نمی‌توانی بگوئی خدا نیست؛ وگرنه این عالم و... از کجا پیدا شده است؟ و نمی‌توانی هم بگوئی متجزّی و مقداری و امتدادی است، چنان که واضح شد.

۲- بحار الانوار ۳ / ۳۳۶.

باشد،^(۱) نه اینکه وجود ندارد، پس خداوند هست، اما کم و کیف ندارد. پس با این توضیح نمی‌خواهیم بگوییم که «موجود» و «متحقق» بین خداوند و مخلوقات مشترک لفظی است؛ زیرا در مشترک لفظی بین دو معنا تباین است و هیچ مناسبتی ندارند مثل لفظ «عین» که به معنای «چشم» و «چشمه» و «طلا» و... است. در «الله موجود» و «الانسان موجود» این دو «موجود» تباین تام ندارند؛ زیرا در اصل ثبوت و بودن مشترک هستند. اما در خداوند، «بودنی» که تحقق الاجزاء است، نیست. پس مشترک لفظی نیست. و می‌شود هم گفت: مشترک معنوی مصطلح هم نیست؛ زیرا آن در جایی است که آن دو معنا تباینی هم نداشته باشند، در حالیکه در اینجا از یک جهت تباین دارند، چنان که واضح است. هم چنین درباره «علم» می‌گوییم؛ که بین علم من و علم زید مشترک معنوی است که در هر دو صور ذهنیه است؛ چون بین من و زید تشابه کامل در مفهوم و مصداق هست. اما بین من و خداوند چنین نیست. از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «فكان إذ لا كان»^(۲) یعنی بود، اما بودنش به نحو بودن‌هایی که در باره اشیاء می‌گوییم نیست. و نیز فرمودند: «و لا تمثل فتكون موجوداً»^(۳) کلمه موجود اولاً و بالذات برای چیزی وضع شده که تمثیل داشته باشد و نبود و بود شد و پیدا شده است، خداوند متعال ذاتی است که قابل وصول و وجدان و شهود و تحقق بعد از عدم نیست. و چیزهایی که ما موجودش می‌دانیم دو جهت در او هست:

الف) تحقق و ثبوت.

ب) تمثّل و تجزّی. خداوند متعال آن جهت اول (یعنی تحقق و ثبوت) را دارد، اما تحقق تمثلی و متجزّی برای او نیست و منزّه از آن است. پس «وجود» در این حدیث به معنای خاصی است که مربوط به مخلوقات است که قابل تصوّر و تحقق و انعدام و تمثّل و ذی

۱- فلاسفه که می‌گویند، خداوند متجزّی نیست یعنی جزء عدمی ندارد. نه اینکه اجزاء ندارد، چگونه مقصودشان نفی اجزاء خارجیه باشد یا اینکه خدا را عین اشیاء می‌دانند؟ و ارجاع عینیت به «وجود» و «غیریت» به ماهیت فسادش واضح‌تر از بیان است. مقصود از جزء عدمی مثل اینکه می‌گوییم: این «سنگ» جزء عدمی دارد؛ چون آن «میوه» نیست، «میوه» از اجزای عدمی «سنگ» است. اما خداوند آن اجزاء عدمی را ندارد. فلاسفه گویند، این نوع از ترکیب که در خدا نیست غیر از آن اقسام ترکیب است، و ملاحضاتی سبزواری گویند: خداوند شرّ التراکیب را ندارد که همان ترکیب از وجود و عدم است.

۲- بحار الانوار / ۳ / ۲۹۸.

۳- بحار الانوار / ۳۶۳ / ۹۸.

اجزاء است و خداوند از همه اینها منزّه است. از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «الحمد لله الذی کان قبل أن یكون کان...»^(۱) قبل از اینکه معنای بودن تحقق پیدا کند او بود؛ چون این بودن ها و تحقق ها در تمامی ما سوی الله در مقابل نبودن هایی است که آن دو (یعنی بودن و نبودن) نظریه ذاتش ممکن است و می شود باشد و می شود نباشد. تحقق و تکنون در اینجا همان قبول وجود به معنای خاص مربوط به خلق است که ملکه برای ذات امتدادی و مقداری است و به خداوند متعال نسبت داده نمی شود، چنان که «موجود» به معنای خاص مربوط به مخلوقات، هرگز محمول واقع نمی شود مگر برای موجودات که ذاتاً وجود و عدم برای شان متساوی است. و نیز از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند: «اللهم إني كنت قبل الأزمان، و قبل الكون و الكينونة و الكائن»^(۲) خدایا تو بودی و تحقق داشتی قبل از زمان و قبل از بودن و کائن. و آنچه بشر از معنای کائن می شناخته که همان موجودیت در اجزاء و ادات است، و خداوند قبل از اینها است.

فلاسفه هم می گویند: خداوند زمان ندارد^(۳) و قبل از زمان و مخلوق است به تقدّم رتبی^(۴)، و معنای تقدّم رتبی یعنی دو چیزی که انفکاک از هم ندارند و اما بینشان تقدّم و تأخر رتبی وجود دارد، مثل آب و مایع بودن که مایع بودن متأخر از آب است و آب از مایع بودن تقدّم رتبی دارد، اما انفکاک زمانی بین آن دو وجود ندارد، تا آب باشد مایع بودن هست و تا مایع بودن وجود داشته باشد، آب هست، مثل جوهر و عرض که عرض

۱- بحار الانوار ۳/ ۲۹۸.

۲- بحار الانوار ۹۲/ ۲۵۷.

۳- مخفی نماند این تعبیر که «خداوند نیاز به زمان ندارد»، تعبیر مسامحی است، مثل اینکه می گوئیم: «زید نیاز به مکان و زمان دارد» یعنی زید چیزی است و مکان و زمان چیز دیگر و او در زمان و مکان محقق می شود. بلی هر وقت بگوئیم: «خداوند نیاز به زمان ندارد» یعنی ذاتی که در آن قبل و بعد وجود ندارد، نه اینکه زمان هست ولی نیازی به آن ندارد، چون ذات قدّوس او فراتر از زمان و مکان است، و مقصود از اینکه «خدا الآن هست» یعنی او معدوم نیست و متعالی از زمان است.

۴- مخفی نماند تقدّم رتبی که فلاسفه می گویند و بین علت و معلول قائلند، باطل و نادرست است، چون معنای تقدّم رتبی در فلسفه یعنی تلازم وجودی مثل: آب و مایع بودن، که آب جوهر است و مایع بودن عرض است و اینها انفکاک وجودی ندارند، اما تا جوهر آب نباشد، عرض مایع بودن نیست، لذا بینشان تقدّم رتبی هست. اما اگر بگوئیم: خداوند در رتبه خلق نیست؛ زیرا حقیقتی که فراتر از زمان و مکان و تصوّر و توهم و تجزیه و ترکیب... است، در رتبه اعلی و اشرف از حقیقتی است که زمانی و مکانی و متجزی و مقداری و... است، درست است، ولو از بحث ما خارج است؛ زیرا بحث در تلازم در وجود و تقدّم رتبی بین علت و معلول است.

قائم به جوهر است، تا جوهر نباشد عرض نیست... که بطلان کلام شان به تفصیل بیان خواهد شد.

و فرمودند: «إن قيل (کان) فعلى تأويل أزليّة الوجود و إن قيل (لم يزل) فعلى تأويل نفي العدم» اگر می‌گوییم خداوند «بود» مقصود این نیست که یک زمان ازلی ممتدی وجود داشت که خدا بود و مخلوق نبود. بلکه به معنای ازلیّت وجود (که همان زمان نداشتن است؛ زیرا زمان هم از اجزای عالم و ابتدای وجود دارد و شیء زمان دار متجزی است) است،^(۱) پس اگر «کان و بودن» به معنای «کان و بودن» ای باشد که در مخلوقات استعمال می‌شود، متجزی و مقداری خواهد بود. خداوند متعال «وجوده اثباته» و در آنجا عدم، ثبوتاً محال و غیر معقول است. و در مورد چیزی وجود و عدم معنا دارد که متجزی و مقداری باشد که اگر اجزایش وجود داشت محقق می‌شود و اگر وجود نداشت، معدوم می‌باشد. و چون صحیح است فرض کردن سلب موجودیت از همه اشیاء - غیر حق تعالی - پس وجودشان به اثبات کردنشان نیست بلکه موجودیتشان به ایجاد غیرشان است؛ چون مخصّص می‌خواهند. و علامت ممکن الوجود بودن همین است که فرض تساوی وجود و عدم در مورد او صحیح است.

اما خداوند متعال یا هیچ توجه و التفاتی به او نداریم و یا اگر اثباتش کردیم، عدم در باره او معقول نیست و معنایی ندارد؛ زیرا اگر ذاتش این است که «باشد» دیگر نمی‌شود که خلاف ذاتش باشد؛ زیرا شیء از مقتضای ذاتش منقلب نمی‌شود. پس فقط خداست که «وجوده اثباته» و نمی‌شود برای خداوند فرض کرد حالت تساوی بین وجود و عدم را و همیشه این فرض در مورد متجزی است که می‌شود باشد و می‌شود نباشد. اما چیزی که اجزاء ندارد، تساوی بین وجود و عدم در حق او معنا ندارد و بلکه تصوّر ذات شیء این

۱- مخفی نماند که معنای «ازلیّت» زمان بی‌نهایت نیست و هرگز زمان دو جور نیست که یک قسم آن محدود و یک قسم دیگر آن نامحدود و بی‌نهایت باشد (که به او زمان ازلی بگویند)؛ زیرا زمان، حقیقت متجزی و عددی و مخلوق و متناهی و ذاتاً قابل زیاده و نقصان است و همیشه زمان ملازم با محدودیت است، و هیچ‌گاه زمان بی‌نهایت نداریم. همان طوری که هر حقیقت متجزی و مقداری با محدودیت و تناهی ملازم هستند و اصلاً بی‌نهایت نیست بلکه قابل زیاده و نقصان است. و با این بیان دانسته می‌شود که ازلیّت به معنای «لا زمانی» است. پس وقتی می‌گوییم: خداوند ازلی است یعنی خداوند زمان و قبل و بعد و گذشته و حال و آینده ندارد، نه اینکه خداوند در همه زمان‌ها بود. و با این بیان معلوم می‌شود که ازلیّت در مقابل زمان متناهی نیست بلکه در مقابل اصل زمان است یعنی لا زمانی؛ و ذاتی که بلا اجزاء باشد نه متناهی است و نه نامتناهی و نه کم است و نه زیاده و نه کوچک است و نه بزرگ.

چنینی امکان ندارد؛ چون هر چه ما می‌شناسیم و می‌یابیم فرض عدم آن ممکن است و می‌شود باشد و می‌شود نباشد.

اما بقیه اشیاء وجود و عدم آنها ذاتاً محال نیست، می‌شود موجود باشد و می‌شود معدوم باشد، بلی در هر شی‌ای از اشیاء اجتماع نقیضین (وجود و عدم که دو معنای متقابل هم هستند) محال است. اما در مورد خداوند ثبوتاً «عدم» معنا ندارد تا بعد از آن بخواهی بگویی محال است بلکه هرگز تصوّر و تعقل نمی‌شود.

از امام رضا (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: «يُحَقِّقُ وَلَا يَمُكِّلُ»^(۱) یعنی خداوند واقعاً تحقق و ثبوت و وجود دارد و «شیء بحقیقة الشیئة» اما ذی اجزاء و مقدار و ... نیست. نه اینکه شیء حقیقی خداوند است و بقیه اشیاء موهوم و خیالات هستند و شیئیت ندارند چنان که فلاسفه معتقدند.^(۲) روایت می‌فرماید: خداوند را موهوم ندانید نه اینکه بفرماید: عالم موهوم است.

باری، «بودنی» که بشر کلمه بودن را برای او وضع کرده و موجود را در آن استعمال می‌کند، در مورد متجزی و موجودات ذوات اجزاء و ادات است.^(۳) و در کلمه «موجود»، «وجود»، «بودن»، «هست» مفهومی ملازم با حمل بر معنای یک ذات متجزی است، و اگر ذات متجزی و مقداری نباشد و ما بگوییم «موجود» و «هست» بشر گمان تناقض می‌کند. ولی بعد از بیان انبیاء و اوصیاء (علیهم السلام) و تنزیه و تهلیل و تسبیحشان حق تعالی را از مشابهت غیر او و بیان «شیء بخلاف الاشیاء» و تعلیم آنها «موجودیت» و «تحقق» حق

۱- بحار الانوار ۳ / ۲۹۷.

۲- ابن عربی و ملاصدرا تصریح به این سخن نموده‌اند. در فصوص الحکم / ۲۳۴ آمده: «فکل ما تدرکه فهو وجود الحق فی أعیان امکات... فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی و هذا معنی الضیال» و در اسفار ۲ / ۲۹۴ می‌نویسد: «فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی...» و در ۲ / ۳۰۱ آمده: «رجعت علیه المسئی... إلى تطوره بطور و تحیکه بحیثیة...»
۳- از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: «كان عزّ وجلّ الموجود بنفسه لا بأداته» (بحار الانوار ۴ / ۲۷۷) که در مقابل موجود بنفسه، موجود به ادات واقع شده مانند وجود این کتاب که به اداتش (یعنی به ورق و جلد) است و وجود این خانه که به آجر و آهک و ماسه است.

تذکر: موجود بغیره که ما می‌گوییم: یعنی خداوند عالم را ایجاد و احداث لا من شیء نموده است. اما مقصود فلاسفه از موجود بغیره یعنی مثل مایع بودن آب که قائم به آب است و دیوار ساختمان موجود به این ساختمان است، و این همان جزء و کل است. و عالم نسبت به خداوند وجود ربطی دارد یعنی لیس بخارج عن الله تعالی والا این مقدار از خداوند کم می‌شود. فلاحظ نهاية الحکمة: ۲۴۱؛ إِنَّ الموجود الرابط... هو موجود فی غیره... بمعنی ما لیس بخارج».

تعالی را، ما می‌فهمیم که «بودن» برای خداوند تحقق و ثبوت بدون اجزاء و مقدار و ... می‌باشد، و از سلب «بودن و تحقق» معنای اول، یک مقسمی برای ما پیدا می‌شود که در آن معنای متعالی از تجزئی بحث اشتراک معنوی مطرح می‌شود. و از اینجا دانسته می‌شود که کسانی که قائل به اشتراک لفظی در «موجود» شدند، دیدند که ممکن الوجود در مفهومش وجود در مقابل عدم خوابیده که ذاتاً می‌شود باشد و می‌شود نباشد، و خواستند خداوند را از موجودیت به این معنا تنزیه و تقدیس کنند، و شاید مقصود قاضی سعید قمی و استادش ملارجعلی همین باشد، وگرنه چگونه می‌شود تفوه به اشتراک لفظی به معنای معهود کنند که دو معنای متباین باشند که هیچ مناسبتی بین آن دو نباشد مثل عین به معنی چشم و عین به معنای طلا.

مخفی نماند که کلمه «وجود یا موجود» به معنای معقول ثانی (که همان ثبوت و تحقق باشد) از حقائق خارجی نیست، و لذا واقعاً هم خدا «موجود» است و هم ما «موجود» هستیم. اما گاهی کلمه «موجود» را استعمال می‌کنیم - چنانکه در اینجا مشاهده شده است - و مقصود از آن عنوان تحقق و ثبوت نیست بلکه حقیقت عینی خارجی است که در مخلوق و خالق ثابت می‌شود، و بیان کردیم که تمام مخلوقات عالم و ماسوی الله، موجودات مقداری متجزئی عددی زمانی... هستند، و مقصود ما از «موجود» همان حجرو شجرو کتاب و ... است.

توضیح دیگر از مشترک لفظی و معنوی: در اینجا به چند نکته تذکر می‌دهیم:

نکته اول: بحث اشتراک لفظی و معنوی بر نحوی که در کتب منطق و اصول و ادبیات آمده - که بحث لفظی و لغوی و ... است - مورد نظر فلاسفه نیست؛ بلکه مراد آنها از مشترک معنوی وجود این است که: وجود در متن واقع جز حقیقت واحد محض چیز دیگری نیست. و وجودات متباین و مختلف در حقیقت و واقع و در خارج نداریم، بلکه مصادیق و ذوات اشیاء خارجی به ذات خداوند متعال مشترک می‌باشند.

و به بیان دیگر: وقتی می‌گویند وجود مشترک معنوی است، مقصودشان این است که یک «وجود» صرف بی‌نهایت موجود است که آن چیزی جز خداوند نیست و در مصادیق، اشتراک در حقیقت با حصه‌های خود دارد.

به عبارت دیگر: لب و واقع معنای مشترک معنوی این است که: ما در خارج یک وجود بی نهایت و یک حقیقت لایتناهی مشترک داریم که همه اشیاء حصه های آن هستند.

حقیر می گوید: این معنا تحریف لغت و عرف است بلکه تمویه و تلبیس است. و مشترک لفظی و معنوی در اصطلاح معنایش واضح است؛ زیرا مشترک لفظی آن است که: فقط در لفظ مشترک هستند و معانی شان کاملاً متباین هستند، مثل کلمه «شیر» نسبت به شیر در جنگل و شیر خوردنی و شیر آب و...

و مشترک معنوی مثل کلمه «انسان» نسبت به زید و عمرو و بکرو ... به یک معنا می باشد. و کلمه «وجود» چه بر خداوند و چه بر انسان و چه بر حیوان و چه بر نبات و چه بر جماد ... به هر چه حمل شود، به معنای «محقق» و «ثابت» و «طارذ العدم» است که به این لحاظ، مشترک معنوی است نه لفظی.

نکته دوم: باید توجه داشت که مشترک چه لفظی و چه معنوی همیشه در فرضی است که ما مصادیق متعددی داشته باشیم و هویات و ذوات را متعدد دانسته و خالق را غیر خلق بدانیم (مثل خداوند و انسان ها و جمادات و نباتات و زید و جن و ملک و ... که ذوات مختلف و مصادیق متعدد دارند). اما در جایی که مصداق واحد و منحصر به فرد باشد، و «وجود» را واحد شخصی بدانند و ذاتاً مصداق دوم را برایش محال دانند در این صورت اصلاً بحث از مشترک لفظی یا معنوی بی اساس است. بلکه در مثل اعلام شخصیه و مثل خانه کعبه و قله دماوند که یک مصداق دارند این بحث معنا ندارد. لذا بعضی از معاصرین می نویسند: «فیلسوف فارغ از بحث اشتراک لفظی و معنوی است؛ زیرا «وجود» را واحد شخصی می داند و به موجودی جز مصداق واحد حقیقی معتقد نیست» و کثرات را اوهام و خیالات می داند. و یا به تعبیر دیگر: «وجود» ی جز ذات بی نهایت نیست و بقیه، حصص و اجزای همین وجودند.

باری، فلاسفه «وجود» را واحد شخصی می دانند و غیر را برایش محال می دانند و می گویند: وجود آن خمیر مایه بی نهایت است که دو تا نمی توانیم داشته باشیم. و بقیه را ماهیات و تعینات آن می دانند و هرگز به آنها «وجود» اطلاق نمی کنند. مثل موج و دریا که دریا به منزله «وجود» و امواج آن به منزله «تعینات و تخیلات» آن هستند. «کل ما فی الکون وهمّ او خیال» ** او عکوس فی المرایا او ضلال» و تصریح به وحدت شخصیه «وجود» می کنند که در نظر جمیع فقهاء شیعه این عقیده مردود و مطرود و ... است.

نکته سوّم: بعضی از قائلین به اشتراک لفظی (که فلاسفه و عرفا می‌باشند و لو در ظاهر تصریح به اشتراک لفظی نمی‌کنند ولی در واقع و حقیقت) وجود را مشترک لفظی می‌دانند و مقصودشان این است که وجود آن حقیقت خمیر مجسمه سازی بی‌نهایت است، و وجود و موجودی جز خدا نداریم و اطلاق وجود بر غیر آن حقیقت، تخیل و توهم بیش نیست و در لفظ وجود مشترک هستند.

و از طرفی وجود را مشترک معنوی می‌دانند به این معنا که: همه اشیاء حصص و اجزای او هستند و غیر او چیزی نیست و اشتراک در مصداق دارند و در حقیقت همان جزء و کل است و در این مسلکشان از اصطلاح مشترک لفظی و معنوی خارج شدند و آن را تحریف کردند.

در حالیکه مشترک لفظی واقعاً حقایقی دارد، مثل: شیر آب و شیر گاو و شیر درنده... با اینکه عرفا و فلاسفه - پیروان به اصطلاح حکمت متعالیه! - «وجود» در ما سوی الله را تخیل می‌دانند. و می‌گویند: «کلّ ما فی الکون وهم أو خیال» و «کلّ ما ندرکه فهو وجود الحقّ فی أعیان الممكنات فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی»

بعضی دیگر از قائلین به اشتراک لفظی وجود می‌گویند: کلمه «موجود» - را که بر خداوند و خلق و انسان و جماد و نبات اطلاق می‌کنند - در ذاتش تجزّی و امکان خوابیده و همیشه «موجود» مفهومی است در مقابل «معدوم» که از حیث الثقات به موضوع به چیزی «موجود» می‌گویند که بتوانند به آن «معدوم» بگویند، و گرنه «موجود» و «معدوم» را در محلّ خودش استعمال نکردند. و می‌گویند: وقتی بشر کلمه «موجود» را وضع کرده برای اشیای متجزّی و اشیای قابل وجود و عدم وضع نموده، مثل: درخت موجود است، انسان موجود است، ستاره موجود است، ماه موجود است. و روی این مبنا آن را وضع نموده است. و اگر برای چیزی که طول و عرض و ارتفاع و زمان و مکان ندارد، و قابل وجود و عدم نیست، اطلاق موجود می‌کردیم، استعمال مهمّل و غلط بود. «تعرف الأشياء بأضدادها» مفهوم وجود با مفهوم معدوم و مفهوم معدوم با مفهوم موجود در مقابل هم شناخته می‌شوند. «فإن كان له الثبوت و التحقّق فهو موجود و إلا فهو معدوم» بنا بر این ما درباره خداوند اگر به این لحاظ بگوییم: «موجود» خدا را ممکن دانستیم. و کلمه «وجود» در خداوند متعال مفهومش با کلمه «وجود» در بقیه از این حیث فقط، فرق می‌کند و به این جهت می‌گویند: «وجود» بین واجب و ممکن مشترک لفظی است، در عین حال که از حیث دلالت بر صرف تحقق و ثبوت یکی است.

حقیر می‌گوید: این بیان دقیق است و هیچ گونه اشکال علمی ندارد.

اما فلاسفه همان اشکالی که بر مشترک لفظی مصطلح وارد است، بر این گروه نیز وارد می‌کنند و می‌گویند: از کلمه «موجود» که به ممکن گفته می‌شود، اگر همان معنایی را بگوییم که به واجب گفته می‌شود، در این صورت مشترک معنوی خواهد بود. و اگر یک معنای دیگری بفهمیم و یا هیچ معنایی نفهمیم، باید قائل به تعطیل یا ارتفاع نفیضین بشوید.

حقیر می‌گوید: این اشکال به کسانی وارد است که بگویند: «وجود» و «موجود» بین واجب و ممکن به معنای مشترک لفظی مثل کلمه «شیر» اطلاق می‌شود. اما کسی که می‌گوید: «وجود» در این معنای عام مشترک معنوی است؛ و دلالت بر تحقق و ثبوت می‌کند، اما باید توجه داشت که مفهوم «موجود» در همه جا این خصوصیتی که ذکر نمودیم، در مفهومش نهفته است. همانند کلمه «عالم» که هرگاه به هراسانی «عالم» اطلاق شود در آنها مشترک معنوی است. ولی اگر بر خداوند اطلاق «عالم» بشود، در صرف معنای آگاهی مشترک - به اصطلاح - معنوی هستند و بس، و در بیش از آن، مشترک لفظی است، یعنی مفهوم «عالم» در ذاتش، حالت نفسانی و کیفیت خاص و تصوّر صورت و تفکّر و ذهن انسان نهفته است، که هرگز اطلاق «عالم» به این معنا بر خداوند درست نیست.

و این حرف دقیقی است و این مطلب با کلام قائلین به اشتراک لفظی به نحو مطلق (حتی در مفهوم عام «تحقق و ثبوت» در مفهوم وجود و «آگاهی و عدم جهل» در مفهوم علم) فرق دارد. و چگونه مانند ملارجب علی تبریزی که خودش از اساتید فن است، تفوّه به اشتراک لفظی بین خدا و خلق می‌کند حتی در مفهوم عام که «مما یضحک به الثکلی» است. به هر حال، اگر ایشان هم آن معنای مشترک لفظی را بگویند - حتی در مفهوم عام - فسادش بی‌نیاز از بیان است.

باری، اگر قائلین به اشتراک لفظی مانند ملارجب علی تبریزی و اتباع ایشان بگویند: در خود مفهوم «موجود» تجزّی و قابلیت عدم خوابیده است، و لذا «موجود» به این معنا بر خداوند متعال گفته نمی‌شود، و لو «وجود» در معنای عام مشترک است؛ و آن دلالت بر تحقق و ثبوت است، این کلامی دقیق و بدون اشکال است، و هرگز اشکال آقای طباطبایی - بر مطلق قائلین به اشتراک لفظی - در کتاب «بدایة الحکمة» و «نهاية

الحکمة» که می‌گوید: کلمه «موجود» بین ما و خدا مشترک است، فقط تعدّد مصداق دارد و شما خلط بین تعدّد مصداق و تعدّد مفهوم کردید (و گمان کردید که مفهوم آن هم متعدّد است)، وارد نیست.

و جوابش با توجه به آنچه که در مفهوم «وجود» بیان کردیم، واضح است؛ زیرا تعدّد مصداق در جایی است که مثلاً مفهوم «علم» به یک معنا بر مصادیق مختلف حمل شود و گفته شود: «زید عالم است» و «عمرو عالم است» و «بکر عالم است» این تعدّد مصداق است. اما وقتی از اطلاق مفهوم «عالم»، ذهن به سوی حالت و کیف نفسانی و تصوّر... برود، اگر به همین مفهوم بخواهیم «علم» را بر خداوند اطلاق کنیم، کفر و غلط و محال است. باری، در اطلاق «عالم» - به این معنا - بر زید و عمرو و بکر، تعدّد مصداق و وحدت مفهوم است، اما در خدای متعال علاوه بر تعدّد مصداق، تغایر مفهومی نیز وجود دارد. مفهوم «وحدت و واحد» بر این کتاب و بر آن دفتر و بر آن سنگ به معنای «اجزاء مجتمة» است، و در مفهومش این معنا خوابیده است. و اگر «واحد و وحدت» را به این معنا بر خداوند اطلاق کنیم، کفر و باطل است.

بشر در حدّ فهم و ادراک خودش لغات را وضع می‌کند و این معنا و مفهومی که در مورد خداوند گفتیم، خارج از حدّ تصوّر و ادراک است و التفات به او هم نیست، مثل اینکه ما همیشه در حدّ درک و فهم و قدرت قابل دیدمان رنگ‌های مختلف را می‌شماریم، اما ماوراء بنفش و مادون قرمز را اصلاً جزو رنگ‌ها به حساب نمی‌آوردیم و ملتفت به آن هم نبودیم، با اینکه از راه دیگر حسی که جدیداً پیدا شده، آنها را درک می‌کنیم و با وسیله‌ای کشف شده که امواج رادیویی را به ما نشان داده است. اما در اینجا نیز می‌گوییم: این از معانی‌ای است که فقط خداوند متعال به ما به واسطه حجت‌هایش فهمانده که وحدت به این معنا است و هیچ فیلسوفی آن را نفهمیده است بلکه بشر هرگز راهی به آن ندارد. و هیچ‌گاه بشر وسیله‌ای را کشف نخواهد کرد که بفهمد معانی «واحد» و «موجود» و «عالم» و «قادر» و «حی» و... چیست. فقط خود خداوند است که معرفت می‌دهد.

عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَذَانٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ فَقَالَ: لَا. قُلْتُ: فَعَلَّ كَلْفُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيِّنَاتُ (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)...^(۱)

بررسی نقش عباسیان در نهادینه سازی انحراف اعتقادی و فرهنگی در جهان اسلام

دکتر سیدعلی آیت اللهی

چکیده:

هدف این نوشتار پاسخ به این پرسش است که پس از ایجاد نخستین انحراف، چگونه و در کدام دوره از تاریخ در امت اسلام انحراف اعتقادی نهادینه و تثبیت شده است؟ در این مقاله، آشکار شده است که پیدایش فرقه‌های اهل سنت در قرن سوم و جریان‌های فرهنگی نظیر نهضت ترجمه، محصول تلاش «سیاسی» عباسیان و میراث نظری آنان بوده است. این مقاله، انحرافی که در آغاز بنی عباس به آن دچار شدند را مصداقی از حدیث مطرح شده در ذیل آیه ۱۷ سوره فصلت می‌داند؛ از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: نمود گروهی از شیعیان هستند. خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ﴾ (این گروه، کوری عمده‌ی را بر هدایتی که دریافت داشته‌اند، ترجیح می‌دهند.) و منظور از صاعقه عذاب، شمشیر حضرت مهدی علیه السلام باشد. (تأویل الآیات ۸۰۴/۲)

کلیدواژگان: تشیع، عباسیان، چرخش مذهبی، منصور دوانیقی، غاوون.

مقدمه و طرح مسأله

نوع مواجهه اکثریت مسلمانان غیرشیعه با تشیع یک مواجهه طبیعی و مثبت نبوده و نیست و از یک تقابل معیوب حکایت می‌کند. این مسأله ابعاد متنوع و گسترده وسیعی دارد و باید برای رسیدن به زیرمجموعه‌ها و عوامل آن، تحلیل و علت‌یابی نمود. با هرنگاهی که نوع مواجهه اکثریت مسلمانان با تشیع را مورد بررسی قرار دهیم، در تحلیل و علت‌یابی از میان عوامل مختلف سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و... برای عوامل اعتقادی و مذهبی سهم زیادی خواهیم یافت.

دقت در حدیث «الْأَنَاسُ بِأَمْرَائِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ»^(۱) این نکته را آشکار می‌کند که

۱- ابن شعبه حرانی، تحف العقول / ۲۰۸.

امامان اهل بیت علیهم السلام هیچ‌گاه نخواستند که شیعیان با سایر مسلمانان (الناس)^۱ در تقابل و ستیز باشند و هرگز نخواستند که جامعه اسلامی انسجام خویش را از دست بدهد بلکه با کلیدواژه «الناس» و طرح شباهت ایشان با حاکمان خویش، به یک مواجهه و تقابل اصلی و تاریخی ارجاع داده‌اند، یعنی مواجهه با حاکمان غاصب نه اکثریت مسلمانان.

بنابراین هر گونه کژی و مواجهه منفی «عامه» با تشیع در این چهارچوب قرار می‌گیرد. براین اساس برای مشاهده چرایی و نحوه مواجهه غیرشیعیان با تشیع، بهتر است رویکرد اعتقادی حاکمان بررسی شود. بر خلاف اراده حاکمان دستگاه خلافت در هر دوره از عصر حضور، این هنر همراه با ایثار ائمه اهل بیت علیهم السلام بوده که «شیعه» را در میان «ناس» نگه داشته و رشد داده‌اند، حال که یک سوی این تعامل (ائمه شیعه) چنین راهبرد حکیمانه و مشفقانه‌ای را اتخاذ کرده‌اند، آیا عجیب نیست که این تقابل معیوب ادامه یافته و حتی مرجعیت علمی ائمه اهل بیت نیز عملاً مطرود واقع شده‌است؟ گویا واقعه‌ای رخ داده و امری نهادینه شده که مانع رفع و اصلاح این تقابل معیوب می‌شود.

نقش عباسیان و اهمیت دوران و عملکردشان

پذیرش این مقدمه و مجموعه مطالعات ناظر به دیدگاه فوق، ریشه مسأله را شفاف کرده و واکاوی این مسأله و ریشه‌اش را به دوران عباسیان می‌رساند. با این‌که شاکله اصلی برخی از اندیشه‌های اعتقادی (نظیر شیعه و اهل سقیفه و عثمانیه و خوارج) در قرن اول شکل گرفته و در قرون بعدی تأثیرات خود را ادامه داده‌اند اما می‌دانیم که دوران بنی‌عباس بستر زمانی مناسبی برای پیدایش و ترویج اغلب مذاهب و مکاتب اسلامی بوده است. پس برای علت‌یابی از این تقابل معیوب و مشاهده چرایی نحوه مواجهه مسلمانان غیرشیعه با تشیع، باید رویکرد کلامی حاکمان عباسی مورد مذاقه قرار گیرد. از ضرورت‌های این مذاقه، بررسی عقاید آل‌عباس قبل از خلافت و سیر به قدرت رسیدن بنی‌عباس خواهد بود. روشن است که بنی‌عباس و خاصه ابن عباس و

۱- ناس در اصطلاح روایات درون شیعی به عامه مسلمانان که امامت اهل بیت را نپذیرفتند، اطلاق شده است. برای نمونه‌ها و شواهد متعدد در این باره نک: کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد/ ۱۹۰، قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی/ ۱۲۵۸، فخار بن معد، ایمان ابی طالب/ ۸۲.

فرزندانش به واسطه خاستگاه اولیه و سابقه و اقدامات خود قبل از عصر حکمرانی شان، با انواع تشیع مرتبط بوده و گرایش شیعی داشته‌اند و بعد از تصاحب کرسی خلافت نیز با ملاحظات ویژه‌ای با تشیع تعامل می‌نمودند. می‌دانیم منشأ به قدرت رسیدن عباسیان یک قیام اجتماعی با شعار الرضا من آل محمد بود. عامل این انقلاب طرح مسایل کلامی توسط داعیان و قیام‌هایی بود که شعار و عمل به مذهب مورد رضایت آل محمد را در جامعه مطالبه می‌کرد. بنابراین بنی‌عباس گرچه همانند اسلافشان برای قدرت اصالت قائل بودند اما برخلاف بنی‌امیه، خود را در عرصه حاکمیت و امدار گسترش دین و مطالبات مذهبی می‌دیدند. به همین دلیل دوران شان، فصلی برای تأسیس و رونق مکاتب کلامی مختلف شد. عباسیان با اقدامات خاص خود و با جلب همکاری جریان‌های کلامی (چه غیراسلامی توسط نهضت ترجمه و چه اسلامی) و در نهایت با رویکردهای مختلف کلامی درصدد فاصله‌دار کردن خود و جامعه از تشیع بودند. تا جایی که با مواجهه خصمانه با امامان و شیعیان مانع فراگیری گفتمان آنان یعنی مکتب نورانی اهل بیت در دوران خود شدند.

بررسی چرخش مذهبی عباسیان از تشیع تا تسنن و اقدامات مذهبی آنان در عصر حضور امامان شیعه، حاکی از یک واقعیت مهم است که مهم‌ترین عامل تاریخی پیدایش و تقویت تسنن در قرن سوم، انحراف و ریزش جمعی از خود شیعیان طالب حاکمیت در آغاز قرن دوم بوده است. فصل مشترک این شیعیان طالب حاکمیت عجله و شتاب‌زدگی عملی و ضعف اعتقادی در امام شناسی و عدم تفقه و سستی در حراست از معارف ائمه است.

به بیان دیگر، تشیع با وجود داشتن تقدّم تاریخی، در مواجهه با مولود ناهماهنگ خویش در فشار قرار گرفته‌است. گزارش زیر نمونه‌ای از شتاب‌زدگی و خطرساز بودن ضعف اعتقادی در درون جامعه شیعه می‌باشد.

پس از واقعه عاشورا و جریان مختار و زبیریان ابن عباس به طائف رفت با این‌که ابن عباس در آخر عمر نابینا شده بود اما تلاش سیاسی ابن عباس حتی در کهولت سن نیز ادامه داشت. او پس از عاشورا با ایجاد و تبلیغ نگرش سیاسی براساس درک خود سعی داشت تا در میان هاشمیان و شیعیان کنشگری فعال باقی بماند و حکمت عدم

قیام توسط امام سجاد را درک نمی‌کرد لذا به امام سجاد علیه السلام با ارسال واسطه‌ای و غیرمستقیم در قالب سؤال از معنای یک آیه قرآن پیام‌رسانی می‌کند:

ابن عباس کسی را به نزد امام زین العابدین علیه السلام فرستاد و معنای این آیه ^(۱) را پرسید ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾؛ (ای اهل ایمان در کار دین پایدار باشید و یکدیگر را به صبر سفارش کنید و از مرزها مراقب کنید).

﴿فَقَضَّبَ عَلَيْهِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السلام وَ قَالَ لِلْسَّائِلِ وَدِدْتُ أَنَّ الَّذِي أَمَرَكَ بِهَذَا وَاجَهَنِي بِهِ﴾.

امام علیه السلام خشمناک شد و پرسش کننده را فرمود: دوست می‌داشتم آن کسی که تو را این مأموریت داده خودش رویاروی از من می‌پرسید.

سپس فرمود: این آیه در باره پدر من و درباره ما نازل شده است و هنوز وقت آن مجاهده و مراقبت و مرزبانی که مأموران هستیم، نرسیده است و در آینده ذریه‌ای از نسل ما که وظیفه آن را به عهده خواهد داشت به وجود خواهد آمد.

سپس فرمود ﴿أَمَّا إِنْ فِي صَلْبِهِ يَعْنِي ابْنَ عَبَّاسٍ وَدِيعةً ذُرِّيَّةً لِنَارِ جَهَنَّمَ سَيُخْرِجُونَ أَقْوَامًا مِنْ دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ هان که در صلب او - یعنی نسل ابن عباس - ودیعه‌ای نهاده شده است که وجود و کارشان گسترش آتش دوزخ است، که به زودی ظهور خواهند کرد، و به زودی گروه‌هایی را از دین، دسته دسته بیرون خواهند نمود و روی زمین با خون‌های جوانانی از آل محمد رنگین خواهد شد. جوانانی که زودرس و نابهنگام قیام خواهند کرد و به هدفشان نخواهند رسید، ولی افراد با ایمان مراقب بوده و صبر نموده و یکدیگر را به صبر سفارش کنند تا خدا حکم فرماید و او است بهترین حاکمان ^(۲).

۱- آل عمران: ۲۰۰.

۲- نعمانی، ابن ابی زینب، الغيبة / ۱۹۹.

چرا امام سجاد علیه السلام از سؤال غیرمستقیم ابن عباس که به خبر و مفسر در عصر خود شهره است، ناراحت و خشمگین می‌شود؟

زیرا این یک سؤال ساده نیست. بلکه این سؤال بعد سیاسی داشته و حاوی جریان‌هایی است در میان شیعیانی که خارج از چهارچوب آموزه‌های امام سجاد هستند، در حال تکثیر است. شیعیانی که بر محوریت تمام عیار شخصیت امام سجاد علیه السلام اتفاق نداشته و جمع نشده و مناسباتشان را به نحو دیگری فی‌المثل بر محور اندیشه سیاسی و تحلیل ابن عباس تنظیم می‌کردند.

اکنون تمامی اقدامات کلامی عباسیان معنای خاص‌تری می‌یابد و آنچه بر محور اقتضائات قدرت تغییر یافته، بهتر قابل داوری و تحلیل خواهد بود. به نظر می‌رسد عباسیان با یک چرخش اعتقادی، اموری را نهادینه کردند که مسأله تقابل معیوب و مواجهه منفی با تشیع و ائمه اطهار علیهم السلام تا امروز از همان الگو استفاده کرده و با همان سبک تکرار می‌شود و آثار تلخ و مسموم آن در جهان اسلام و حتی جامعه کنونی ماقابل مشاهده است.

آثار چرخش مذهبی و اعتقادی عباسیان

عباسیان با یک دوگانگی اعتقادی روبه‌رو بودند سابقه‌شان تشیع و تبلیغ نظریه امامت صاحب بیعت غدیر و پیروی از ابوهاشم فرزند محمد حنفیه بود ولی با این سیاست جدید، منافع‌شان را در خروج پیروان خود از منظومه تشیع می‌دیدند و لذا ابتدا ادعای وراثت مستقیم عباس از پیامبر صلی الله علیه و آله را مطرح کردند و سپس از دوره منصور عباسی به بعد در پذیرش شیخین بر خلاف کیسانیه و پیروان ابوهاشم فرزند محمد حنفیه، مسیر انحرافی گروهی از طالبان عجل حاکمیت را دوباره مانند بخشی از زبیده تجربه کردند.^(۱)

گفتیم که این همان شرایط و وضعیتی است که امام سجاد علیه السلام بیش از نیم قرن قبل از وقوعش با عبارت *وَدِيعَةٌ ذُرِّيَّتُ لِنَارٍ* و با تعبیر خارج کردن مردم از دین به آن اشاره فرموده بود.^(۲)

احساس نیاز عباسیان در دوره نخست نهضت‌شان برای کسب مشروعیت در بیشترین حد ممکن بوده است. به این جهت عباسیان در پی این رویدادها برای اولین

۱- نک: طبری، تاریخ الطبری ۵۶۷/۷ به بعد. نامه دوم منصور به نفس زکیه.

۲- نعمانی، ابن ابی زینب، الفیبة/۱۹۹.

بار لقب «امام» را برای ابراهیم ابن محمد بن علی ابن عبدالله ابن عباس^(۱) و سپس برای جانشینانش با تأکید بیشتری علناً به کار می‌بردند.^(۲) آنان پس از کسب حاکمیت (در دوران منصور) به مرور از عقائد دوران دعوت دور شدند و با چرخش محتوایی و تغییری مهم، جدایی خویش از همه انواع تشیع را با به کار بردن لقب «امیرالمؤمنین» به جای لقب «امام»، نمایان ساختند.^(۳)

نفی عنصر وصایت بلا فصل و انحصار لقب امیرالمؤمنین امام علی^(ع) ایشان را لحظه به لحظه از تشیع و ائمه شیعه بیگانه‌تر کرده است. این بزرگ‌ترین تغییر اعتقادی و چرخش مذهبی عباسیان در مسأله امامت بوده است. از این نقطه خاص تاریخی است که شاهد مواجهاتی خصمانه در عصر حضور ائمه تا سال ۲۶۰ هجری هستیم. قاضی نورالله شوشتری این تغییر رویکرد منصور را در اثر شدت گرفتن خشم او بر بنی حسن می‌داند و این‌گونه نقل می‌کند:

(منصور) لاجرم در یکی از مجالس از روی خشم قسم یاد کرده و گفت: والله لا رغنم انفی و انوفهم و ارفع علیهم بنی تیم و عدی. یعنی بینی خود و بینی علویان را بر خاک خواهم مالید علی‌رغم ایشان بنی تیم و بنی عدی را که عبارت از ابوبکر و عمر باشد، بر حضرت امیرالمؤمنین علی^(ع) تقدیم خواهم نمود. پس در خطبه ذکر خلفا را مقدم شمرد.^(۴)

علاوه بر انتخاب و ترجیح رویکرد غیرشیعی، منصور در دوران خود در این جهت اقدامات خاصی را راهبری نمود؛ که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم. منصور و عباسیان ناگزیر بودند به سرعت به سازماندهی منابع علم و فرهنگ جامعه اقدام کنند و این هراس را داشتند که شعار الرضا من آل محمد اندک اندک به دعوت به مرجعیت علمی، فقهی اهل بیت بیانجامد. بر اساس همین دغدغه، منصور با وجود همه اختلافات سیاسی و دلخوری‌های متعددی که از مالک فقیه مدینه و استادش ابن هرمز داشت، به جذب و تکریم وی می‌پردازد.

۱- نویختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة/ ۴۸.

۲- نک: بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیة/ ۱۷۴؛ بیرونی در تقسیم‌بندی حاکمیت‌ها، دولت عباسی را دولت امامان می‌نامد.

۳- طبری، تاریخ الطبری ۸/ ۱۱۱.

۴- شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین ۵/ ۲۱.

مالک فقیه مدینه در جریان قیام نفس زکیه به طور تقریبی و پنهانی موضعی موافق قیام اتخاذ نمود و با اینکه مانند استادش با ایشان خروج نکرد، اما درب خانه را بر خود بست.^(۱) و بعداً با بیعت اجباری اهل مدینه با حاکم عباسی مخالفت کرد و آن را باطل شمرد. منصور چون با خبر می شود که حاکم مدینه مالک را شلاق زده است، حاکم را عزل می کند.^(۲) منصور با تمجید از وی و دادن عطایا و هزار دینار به مالک، با او رابطه ای صمیمانه برقرار می کند و می گوید:

در میان مردم فقیه تر از من و تو باقی نمانده، من که گرفتار مشغولیت خلافتم. پس برای مردم کتابی بنویس که از آن بهره گیرند...^(۳)

شاید منصور اولین حاکمی است که پیشنهاد تدوین کتاب فقهی برای مذهب سازی رسمی در فقه را می دهد تا برای سراسر قلمرو حکمرانی عباسیان جهت قضاوت یک مجموعه با مختصاتی غیر شیعی، تدوین و فراگیر شود. منصور به مالک سفارش می دهد که در کتاب و مذهبی که او لازم دارد از چند چیز اجتناب کند؛ از شدائد و سخت گیری های عبدالله بن عمرو همچنین از رخص عبدالله بن عباس و شواذ ابن مسعود.

روشن است که فقه مطلوب عباسیان فقهی میانه می باشد. در این توافق منصور قول می دهد که در صورت تنظیم این کتاب مردم را وادار به عمل طبق فتوای مالک ابن انس کند. نکته جالب این دستورالعمل حذف میراث علمی ابن عباس توسط عباسیان است. زیرا منصور می دانست که با طرح فقه ابن عباس که تا حدودی ترجمان فقه علوی است، به هدفش نمی رسد و جدایی از تشیع و دوری فرهنگی از ائمه شیعه آن سان که او می خواست اتفاق نخواهد افتاد. لذا به عمد و ناجوانمردانه از میراث فقهی جد و نیای خود به عنوان رخص ابن عباس یاد می کند. منصور تصریح می کند که در رسیدن به این خواسته عجله دارد و فرزندش مهدی را برای تاکید و تعلیم روانه مدینه می کند.^(۴)

۱- طبری، تاریخ الطبری ۱۱۱/۸.

۲- ابن قتیبه دینوری، الامامه و السیاسة ۱۴۹/۲.

۳- ابن قتیبه دینوری، الامامه و السیاسة ۱۵۰/۲، لم یبق فی الناس افقه منی و منک و قد شغلنی الخلافه وضع للناس کتاباً ینتفعون و تجنب رخص ابن عباس.

۴- ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون ۲۴/۱.

البته ارتباط مالک ابن انس با خلفا همواره یکسان نماند. گاهی آراء فقهی مالک مایه ناراحتی عباسیان و بروز سخت‌گیری‌ها و مشکلاتی برای وی می‌شد. ابوزهره در تاریخ مذاهب اسلامی جریانی را با عبارتی محتاطانه (قیل) ذکر می‌کند. این موضوع نشان می‌دهد این چرخش اعتقادی و مذهبی حتی برای خود عباسیان نیز ساده نبوده و برخی از عقاید و باورهای شیعی آنها حتی در دوران خلافت نیز ابتدائاً بلا تغییر باقی مانده است و همین امر مایه برخورد با فقهاء مورد حمایت خودشان (نظیر مالک) شده است. مذاهب فقهی سازماندهی شده و احکام صادره از سوی این فقهاء بعضاً مایه دردسرشان بوده است.

وقيل ان سبب المحنة هو ان مالكا كان يقول بحرمة المتعة مع القول بان ابن عباس قد جازها و ابن عباس هو رأس اسرة الخلفاء العباسيين فغضب العباسيون على منعه و تحريمه زواج المتعة و آذوه.^(۱)

این نمونه همان دوگانگی بود که منصور خود را در آن گرفتار می‌دید و سعی داشت با برنامه‌ها و اقداماتی از آن خارج شود. منصور با این‌که می‌دانست شیوه اصحاب حدیث و فقهای مدینه و امثال مالک ابن انس معادل تفکر بر جا مانده از سقیفه و پرورش یافته و تأثیر پذیرفته از اندیشه عثمانیه است، اما با این وجود به مالک اعتماد و با وی همکاری کرد، هرچند که در نزد منصور گزارشی از گرایش مالک به بنی امیه نیز وجود داشت.

در حضور مالک از ساده‌زیستی حاکم اموی که به سوی اندلس متواری شده و برای خلافت عباسی رقیب و دشمن اصلی شمرده می‌شد، سخن به میان آمد، مالک گفت: ای کاش مدینه نیز به مانند او زینت می‌شد.^(۲)

این جمله، جرم بزرگی در نزد عباسیان بود. اما منصور برای تغییر و چرخش مذهبی و خروج از دوگانگی و دوری از تشیع نیازمند مالک و امثال مالک بود و لذا با این‌که منصور به بخل و خست موسوم شده بود، اما عطایای هنگفتی را به مالک اختصاص داد و مالک نیز برخلاف ابوحنیفه آن‌ها را مشروع دانسته و می‌پذیرفت.^(۳) صحنه‌پردازی منصور برای خروج از دوگانگی در توصیف زیرنمایان است.

۱- ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی ۲/ ۲۰۵.

۲- علی‌احمد، عبدالحسین، موقف الخلفاء العباسيين من ائمة اهل السنة الاربعة ۱۷۲، لیت ان الله زين حرمتنا بمثله.

۳- ابوزهره، تاریخ مذاهب اسلامی ۲/ ۱۴۹.

مالک نقل می‌کند بر منصور وارد شدم. منصور از من پرسید: برترین مردم پس از پیامبر چه کسی است؟ من گفتم: ابابکر و عمر. منصور گفت: درست گفתי و همین نظر امیرالمؤمنین (خلیفه) است.^(۱)

این رفتار و گفتار و فضا سازی منصور در اوج قدرت می‌باشد و منصور همان کسی است که در جوانی‌اش برای اثبات برتری و ذکر فضائل امام علی (علیه السلام) در شبکه دعوت پیروان ابوهاشم بین قریه‌ها به دعوت و سفر تبلیغی مشغول بود، اکنون در هنگامه قدرت هم پیمان مالک بن انس شده است.

دیدار منصور با ابوحنیفه و تکریم همزمان مرجئه و معتزله و اهل حدیث

در منابع آمده است منصور اعتراض مصریان در خصوص تصدی قضاوت از جانب یکی از پیروان ابوحنیفه را پذیرفت و قاضی را عزل کرد.^(۲) و یک قاضی مالکی را جایگزین وی نمود.

تأملات تاریخی نشان‌گر این واقعیت است که اهل حدیث در هر شهری تقویت‌کننده سبک و سیاق سیاسی حاکم بر آنجا بودند اما با این حال با همه فشارهای امویان در کوفه قدرت تأثیر تشیع باقی مانده بود بنابراین در میان کوفیان اهل حدیث که بعضاً متشیع شمرده شده‌اند، دو نگرش متمایز نسبت به خلفا عباسی وجود داشت.^(۳) عده‌ای با ترک نماز جمعه و تمایل به قیام به سیف حالتی خصمانه نسبت به عباسیان بروز می‌دادند و در مقابل افرادی مانند سفیان ثوری با این‌که در قیام ابراهیم بن عبدالله حسنی شخصاً در نبرد حاضر شدند،^(۴) اما در نهایت در دیدگاهشان امامت خلفا از پیشینیان تا خلفای عباسی (منصور) با احترام تلقی شد.

این نشان‌دهنده ارتباط منصور با آنان و پیوند با این دسته برای ایجاد یک هویت تازه برای عباسیان در احادیث است. در قرن بعد محمد بن اسماعیل بخاری گرایش به

۱- سیوطی، تاریخ خلفاء/ ۳۶۳؛ اخرج عن مالک ابن انس انه قال: دخلت علی ابی جعفر منصور فقال من افضل الناس بعد رسول الله؟ قلت: ابابکر و عمر. قال اصبت و ذلک رأی امیرالمؤمنین.

۲- مقریزی، الخطط، ۳/ ۲۶۱، ۲۶۲.

۳- پاکتچی، احمد، جوامع حدیثی اهل سنت ۱/ ۴۹.

۴- ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ع ۲۳۵، ۲۴۵؛ ابن سعد، الطبقات الکبری ۶/ ۲۵۸، ۲۶۰.

تشیع امثال سفیان ثوری را به عنوان «همراهی با مذهب اهل بلد» تلقی کرده و آن خروج بر عباسیان و انکار خلیفه سوم را سهل شمرده است.^(۱)

در طرف مقابل و مخالف اهل حدیث، رأی گرایانی چون ابوحنیفه نیز وضعیت مشابهی داشته‌اند. ابوحنیفه در جریان قیام زید همراهی با زید را همراهی با رسول خدا ﷺ در بدر قلمداد کرد^(۲) و مخفیانه به وجوب نصرت زید فتوا داد. ابوالفرج اصفهانی با گرایش زیدی، از امام صادق علیه السلام جمله‌ای مثبت درباره این عمل ابوحنیفه نقل کرده است.^(۳) ابوحنیفه در سال‌های اوج‌گیری انقلاب عباسیان دو سال از کوفه به سوی حجاز هجرت می‌کند تا از گزند حوادث محفوظ باشد. ابوحنیفه در زمان سفاح چون با علویان برخورد خشونت‌آمیزی نداشت، ساکت بود اما با چرخش سیاسی منصور او نیز هم به نمایندگی از مرجئه و هم به عنوان یک مفتی صاحب رأی به طرفداری از بنی حسن پرداخت. در بصره در قیام ابراهیم بن عبدالله محض (برادر نفس زکیه) معتزله و مرجئه نیز به ابراهیم پیوستند و وعده همکاری دادند.^(۴)

اما با همه این توصیف‌ها و با وجود این که همه این گروه‌ها در تقابل تمام‌عیار و تضاد سیاسی با منصور دوانقی و عباسیان در یک مصاف نظامی وارد شده بودند، اما چون این گروه‌ها در پروژه چرخش کلامی برای هدف منصور می‌توانستند خوراک فرهنگی و تکثر و تنوع مطلوب عباسیان را ایجاد کنند، آن‌ها را با همه آسیب‌شان تحمل و حفظ می‌کند و از جرم‌شان عملاً صرف‌نظر کرده و به جذب و تکریم‌شان می‌پردازد.^(۵)

منصور در ملاقاتی به عمرو بن عبید (رأس معتزله) می‌گوید:

به من خبر رسیده که نفس زکیه برای تو نامه‌ای فرستاده است؟
عمرو در جواب می‌گوید: کتابی مشابه کتاب او برایم آمده است.
منصور می‌پرسد: تو چه جوابی دادی؟ عمرو می‌گوید: تو می‌دانی
که در نظر و اعتقاد ما قیام هنگامی است که تو با ما مخالف باشی

۱- ذهبی، سیر اعلام النبلاء ۴۳۲/۱۰.

۲- اسد حیدر، الامام الصادق ۲۱۷/۱.

۳- ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین ۱۴۶.

۴- همان ۳۶۶.

۵- بغدادی، تاریخ بغداد ۲۶۹/۱۲.

در حالی که امروز این گونه نیست. منصور می گوید: با این حال سوگند یاد کن. عمرو بن عبید درخواست منصور را انجام می دهد و منصور می گوید: والله والله انت الصادق البر.^(۱)

این در حالی است که در قیام نفس زکیه و ابراهیم، معتزلیان زیادی مشارکت داشته و بسیاری کشته شده بودند.

نکته جالب این گزارش اعلام همسانی و هماهنگی اعتقادی و کلامی رأس معتزله با منصور است و از این شواهد تاریخی است که می توان گرایش به توسعه کلام را در دوران منصور استنباط کرد.

درخصوص ابوحنیفه، با این که شخص ابوحنیفه نقش جدی در حمایت از قیام حسنین در سال ۱۴۵ داشت اما منصور سعی می کند تا به وسیله جذب او، جو غیرشیعیان کوفه و سایر مرجئه که به طور عام از وی تأثیر پذیرفته بودند، را مدیریت و کنترل کند. با این که شخص ابوحنیفه مقام قضاوت پیشنهادی خلیفه را رد می کند اما آن سان که در منابع آمده است منصور و عباسیان بعد از او بیشتر از پیروان و شاگردان ابوحنیفه در اجرای حاکمیت خویش بهره برده اند و فقط برخی از مناطق به پیشنهاد بومیان و براساس مصالح مهم تری امثال این قاضیان عزل شده اند.^(۲) این که در آن زمان اولین منتخب برای قضاوت در مصر یک حنفی مذهب می باشد؛ به این معنا می تواند تلقی شود که طرح قیاس و توسعه فقه استوار شده بر قیاس، مورد استقبال منصور قرار گرفته است و می خواهد به نحو غیرمستقیم برای تحت شعاع قراردادن نهضت علمی امام صادق (علیه السلام) با سازماندهی کانون های علم جایگزین می خواهد منهج شیعیان را در عراق تضعیف و متوقف کند.

با این که ابوحنیفه شخصاً برخلاف مالک ابن انس هدایا و عطایا و مناصب و پیشنهادهای منصور را نپذیرفت و رد کرد و در زندان عباسیان جان سپرد. اما با ایجاد یک مذهب فقهی و تولید انحرافات و تربیت نیروهایی نظیر خود (مانند اوزاعی و...)، عده ای را از مرجعیت علمی اهل بیت دور کرد و بیشترین خدمت را به دستگاه منصور دوانقی نمود. رابطه ابوحنیفه با منصور آن گونه بود که در مراسم افتتاح شهر بغداد

۱- اشعری، مقالات الاسلامیین ۱/ ۱۴۵.

۲- مقریزی، الخطط ۳/ ۳۶۱، ۳۶۲.

ابوحنیفه دعوت بود و حاضر شد. به طوری که پس از فوت وی هم اهل بغداد و هم منصور به بزرگداشت ابوحنیفه می‌پردازند و در دوره‌های بعدی اکثر اهالی بغداد به مذهب وی گرایش می‌یابند.^(۱) «النَّاسُ بِأَمْرَائِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ»^(۲)

غاوون و ثمود پرده‌برداری از باطن انحراف

بنی‌عباس در روایات ائمه با القاب و عناوینی که حاکی از نکات و تعریض‌ها و کنایه‌های متعددی است، ذکر شده‌اند. در تحلیل برخی از این اسامی محتوای بسیاری نهفته است. منصور به عنوان مهمترین خلیفه عباسی المقلص نامیده شده است.^(۳) عرب به شتر لاغری که یک مرتبه در تابستان چاق می‌شود، ناقه مقلص می‌گوید. این کلمه اشاره به کسی است که چیزی نبوده و سپس آشکار شده و یک مرتبه تغییر کرده و از او امور و چیزهایی ظاهرگشته، حکایت دارد.^(۴)

یکی از مهمترین تعابیری که ائمه در خصوص خلفای عباسی با زبان تأویلات قرآنی مطرح کرده‌اند و به نقش تمدنی ایشان مرتبط است، تعبیر «غاوون» است.^(۵)

تمام سعی امام صادق علیه السلام این بود که شیعه نسبت به این پدیده مخرب آگاه شود و آفت و آسیبی متوجه تشیع اعتقادی نشود. در ذیل این آیه: «فَكُنْ بِكُورِهَا هُمْ وَ الْغَاوُونَ»^(۶) حضرت در حدیثی تغایر و تمایز بنی‌امیه و عباسیان را به صراحت آشکار می‌کند:

«هُمْ بَنُو أُمَيَّةَ وَ الْغَاوُونَ» هُمْ بَنُو فَلَانٍ»^(۷)

امام صادق علیه السلام در تعریف غاوون می‌فرماید:

غاوون، کسانی هستند که حق را شناختند ولی بر خلافش عمل کردند.^(۸)

۱- علی احمد، عبدالحسین، موقف الخلفاء العباسيين من ائمة اهل السنة الاربعة / ۱۲۲.

۲- ابن شعبه حرانی، تحف العقول / ۲۰۸.

۳- مجلسی، بحارالانوار ۳۶/۳۵۵ و ۴۱/۳۱۸ و ۵۲/۲۶۷.

۴- الفاطمی النجفی، عبدالامیر، الاسرار / ۳۱۱.

۵- نک تفاسیر روایی ذیل کریمه وَ الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، شعرا: ۲۲۴.

۶- شعرا: ۹۴.

۷- قمی، علی ابن ابراهیم، تفسیر قمی ۲/ ۱۲۳.

۸- حلی، ابن فهد، عده الداعی / ۷۶، «الغاوون هم الذين عرفوا الحق و عملوا بخلافه».

در ذیل آیه کذبت نمود بطغواها از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: نمود گروهی از شیعیان هستند. خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَمَّا تُمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ﴾^(۱) (این گروه، کوری عمدی را بر هدایتی که دریافت داشته‌اند، ترجیح دادند.) و منظور از صاعقه عذاب، شمشیر حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌باشد.^(۲) همین تقارن با جبهه حق و تمایز نسبت به امویان مسأله اولین رویکرد کلامی عباسیان را حل می‌کند و برای نشان دادن نوع تشیع ایشان کافی است. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ۲۲۴ سوره شعرا: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾؛ گمراهان از شاعران پیروی می‌کنند، فرمود: درباره کسانی نازل شده که دین خدا را تغییر می‌دهند و با امر الهی مخالفت می‌کنند آیا شما دیده‌اید که شخصی فقط از شاعری تبعیت کند پس منظور همان کسانی هستند که با رأی و هوای خودشان رویکرد اعتقادی و دینی (مانند شعر) می‌سازند و می‌سرایند و مردم را به تبعیت از آن وامی‌دارند. امام آیه بعد را تاکید بر همین نکته می‌شمارد:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ یَعْنِي يُنَاطِرُونَ بِالْأَبَاطِيلِ وَ يُجَادِلُونَ بِالْحُجَجِ الْمُضِلَّةِ وَ فِي كُلِّ مَذْهَبٍ يَذْهَبُونَ.

شاید این فراز را بتوان به تلاش اولیه عباسیان در نهضت ترجمه مربوط دانست. ترجمه‌های حکومتی نخستین در عهد عباسیان در ابتدا توضیح‌دهنده شیوه مناظرات و آموزش جدل به سبک و با ادبیاتی متفاوت بود. این تفاوت حاوی نوعی جذابیت بود و علاوه بر جذابیت فرهنگ بیگانه یونانی و ... نوعی گمراهی را برای نسلی که از ائمه گسسته بودند، تدارک می‌دید. هدف ایجاد یک منبع علم جدید بود که با ترجمه محقق می‌شد. این کار زمینه تغییر مدام رویکرد کلامی بنی‌عباس را فراهم می‌کرد. و ورود عباسیان به هر مسلک و مرامی که منافع سیاسی بیشتری را تأمین می‌کرد، میسر می‌شد. در ادامه امام با توضیح آیه بعد ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ از شیوه و منهج عملی بنی‌عباس و کسانی که به مثابه عباسیان گفتمانی نظیر ایشان داشته و یا خواهند داشت، پرده‌برداری می‌کند. و می‌فرماید:

۱- فصلت: ۱۷.

۲- بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن ۴ / ۷۸۳.

آنها کسانی هستند که مردم را موعظه می‌کنند اما خود وعظ نمی‌پذیرند. نهی از منکر می‌کنند اما خود منکرات را ترک نمی‌کنند امر به معروف می‌کنند اما خود به خوبی‌ها عمل نمی‌کنند و در یک جمله آنان غاصبان حق آل محمد هستند.

امام صادق (ع) روح و اصل کاری که منصور و سایر خلفاء عباسی انجام دادند، یعنی تغییر رویکرد کلامی که نتیجه آن بدعت در دین و عقاید بود را با بیانی مشابه باز هم ذیل کلیدواژه غاوون توصیف می‌کند:

آنان گروهی‌اند که، بدون علم، به تعلم و تفقه پرداختند، پس گمراه شدند و دیگران را گمراه کردند.^(۱)

نمونه این احادیث حتی در میان روایات علائم ظهور امام مهدی (ع) نیز وجود دارد. گاهی با استفاده از مطلق واژه القوم، عباسیان را مورد اشاره قرار داده‌اند.^(۲) و زوال منهج و رویکرد خاص عباسیان یا اصل حاکمیت‌شان از حوادث مطرح در آستانه قیام امام مهدی (ع) دانسته شده است.

تأسیس بغداد زمینه‌سازی نهضت ترجمه

عباسیان از ابتدا در جستجوی پایتختی غیر از حوالی کوفه بودند. سفاح نخستین خلیفه عباسی از کوفه به انبار تغییر مکان داد. عباسیان در نزدیک کوفه در هاشمیه مستقر شدند ولی منصور دریافت که کوفه و حومه آن با جمعیتی که اندیشه وصایت امام علی و تشیع در آن غلبه دارد تأثیر نامطلوبی بر ارتش بنی‌عباس خواهد داشت. شورش راوندیه (بیروان ابومسلم خراسانی) در عهد منصور نشان داد که مکان هاشمیه و شرایط آن حتی از ناحیه فدائیان سابق خودشان، نیز آسیب‌پذیر است. لذا از مهم‌ترین اقدامات مذهبی و کلامی منصور عباسی تصمیم وی برای تأسیس شهری نو به عنوان مرکز خلافت اسلامی می‌باشد. این اولین بار بود که مخصوص خلافت و زمامداری شهری از ابتدا ساخته می‌شد تا پیش از آن انتقال مرکز حکومت امری تجربه

۱- بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن ۱۹۵/۴، همچنین در خصوص بدعت نک: مجلسی، بحار الانوار ۲/۲۹۸.
 ۲- مفید، ارشاد ۳۷۵/۲: إِذَا هَدِمَ حَائِطُ مَسْجِدِ الْكَوْفَةِ مِمَّا يَلِي دَارَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ فَقَعْدَ ذَلِكَ زَوَالَ مُلْكِ الْقَوْمِ وَعِنْدَ زَوَالِهِ خُرُوجُ الْقَائِمِ.

شده بود. اما منصور دریافت که به لحاظ سیاست و مشکلی که او در چرخش اعتقادی خود و وابستگی‌اش از تشیع یافته بود، هیچ شهری از سرزمین‌های اسلامی قوام‌بخش آنان نخواهد بود. علت این بود که دعوت الرضا من آل محمد در هر شهری مخاطبانی یافته و عده‌ای نیز به حسب شرایط همراهی کرده بودند. از لحاظ عباسیان آن انقلاب و دعوت اکنون به مرحله‌ای رسیده که باید از مرحله تحریک هیجانات و حالت جنبش و انقلاب گذر کرد و وارد در مرحله ثبات و اقتدار و سازماندهی اجرایی شد. با توجه به ادعای حسنین و قیام علویان و جنگ‌ها و انتقام‌ها و... در صورت فراموشی و کم رنگ شدن آن شعار منافع عباسیان تأمین می‌گردید و مرحله ثبات و اقتدار سیاسی و سازماندهی اجرایی آغاز می‌شد. منصور نمی‌توانست مرکز خلافت را به شام و یا حجاز و یا خراسان منتقل کند و در عراق شهری را جز کوفه در مرکز جهان اسلام نمی‌یافت و از آنجا که این شهر بستری شیعی یافته و با سیاست چرخش اعتقادی عباسیان ناسازگار بود، زمینه انواع مخالف‌ها را در درون خود داشت بنابراین منصور با یک انتخاب و تصمیم استراتژیک روبه رو شد. او برای تکمیل فرآیند چرخش مذهبی بنی‌عباس به دنبال محلی سوق الجیشی برآمد و پس از مشاوره گرفتن از منجمان و متخصصان با توجه به ملاحظات نظامی و اقتصادی و اقلیمی محل بغداد را برگزید. این محل در دشتی حاصل خیز واقع بود که در آنجا کشت و زرع در دو سوی رودخانه رونق داشت. بر سر راه خراسان و محل تلاقی راه کاروان‌ها بود به طوری که در آنجا آذوقه برای مردم و ارتش به وفور به دست می‌آمد. نقشه بغداد در سال ۱۴۱ کشیده شد.^(۱) و در سال ۱۴۶ منصور به بغداد نقل مکان کرد و پیش از سال ۱۴۹ ساختمان شهر که حالت مدور داشت، به پایان رسید.^(۲) او با تأسیس بغداد به دنبال ایجاد یک اقتدار تمدنی برای نهضت عباسیان بود. او می‌خواست در مرحله ثبات و سازماندهی اجرایی شهر جدیدی در عراق با رویکرد کلامی جدیدش شکل بگیرد تا ظرفیت تمدن‌سازی کوفه فراموش شود و برای همیشه مشکل کوفه و شیعه را حل کرده باشد.^(۳) شاید از این روی بغداد را به مدینه‌السلام شهر صلح ملقب کرد.

۱- یعقوبی، تاریخ یعقوبی ۲/ ۲۳۸.

۲- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد ۱/ ۳، ۲.

۳- در مقابل در احادیث ائمه همواره به فضیلت و محوریّت کوفه حتی در حکومت موعود نیز تأکید شده است. نک: مفید، الإرشاد ۲/ ۳۸۰.

ایجاد اقتدار تمدنی بدون الگو و فرهنگ قبلی میسر نیست منصور تغییر کلامی و چرخش مذهبی خود را به انتخاب الگوی تمدنی ایران ساسانی جهت زمامداری پیوند می‌زند تا ساختار و کانون جایگزینی برای فرهنگ و علم در اختیار عباسیان بگذارد. او در این راستا به نجوم و اخترشناسی ایرانی پناه برد.

منصور در دوران قیام در زندان امویان با نویخت آشنا شده بود و از مصاحبت با او به علم نجوم و اخترشناسی ایرانی گرایش یافت و در دوران خلافت در مقایسه با سایر الگوها (الگوی تمدن رومی، مصری، یونانی) الگوی ساسانی را انتخاب کرد. هدف وی رساندن عباسیان و بغداد به اقتدار تمدنی بود که منجمان ایرانی طراح و راوی آن بودند.

نکته بسیار مهمی که غالباً مغفول واقع می‌شود این است که در توصیف منجمان ایرانی و زرتشتیان ساسانی هر کتاب یونانی بنا به توصیف ادعایی ایرانیان باستان، بخشی از شریعت زرتشتی است، که غارت ایران توسط اسکندر موجب شده که این کتاب‌ها در میان یونانیان شناخته شوند و لذا ترجمه و مطالعه آنها به معنای بازیافت دانش و معرفت باستانی ایرانی شمرده می‌شد. به عقیده برخی صاحب نظران این خط فکری تا زمان سهرودی امتداد دارد. ابن خلدون نیز چنین گزارشی را انعکاس داده است:

و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که به علوم عقلی اهمیتی عظیم می‌دادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای عظمت و پهناوری بودند و هم گویند که این علوم پس از آن که اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غلبه یافت از ایرانیان به یونانیان رسیده است چه اسکندر بر کتب و علوم بی‌شمار و بی‌حد و حصری از ایشان دست یافت.^(۱)

محققان تاریخ تمدن اذعان دارند که آنچه در ایدئولوژی زرتشتی شاهان ساسانی نقش عنصر غیرقابل چشم‌پوشی را دارد و در واقع نقش خطیر و حیاتی ایفا می‌کند فرهنگ ترجمه است.^(۲) بنابراین از نتایج همکاری منصور با مشاوران ایرانی روی آوردن به دانش‌های غیراسلامی و ایجاد نهضت ترجمه آثارشان بود. گفته‌اند که کتاب اقلیدس

۱- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمدپروین گنابادی ۲/ ۱۰۰۲.

۲- گوتاس، دیمتری، فرهنگ یونانی اندیشه اسلامی/ ۷۹.

اولین کتاب ترجمه شده در روزگار منصور بوده است.^(۱) بدین ترتیب از جمله بناهایی که به سبک ساسانیان در دربار عباسیان شکل می‌گیرد فضایی موسوم به بیت‌الحکمه می‌باشد. این مکان کتابخانه جامع کاخ خلافت بوده و در نقش خزانه و بایگانی مکتوبات سلطنتی نیز کاربرد داشته است. در برخی از گزارش‌ها آمده که ابوسهل ابن نوبخت به منظور ترجمه کتب فارسی در استخدام بیت‌الحکمه بوده است و همچنین منصور برای فرهنگ‌سازی جدید خود به محمد ابن اسحق (م ۱۵۰) سفارش تدوین کتابی درباره تاریخ جهان و تاریخ عرب می‌دهد.^(۲) پس پیروزی بنی‌عباس مدیون سیاست شمول‌گرایانه آن‌ها در برابر سیاست تنگ‌نظرانه و نژادپرستانه امویان بود. برعکس امویان که از اسلام تصویری در قالب ارزش‌های قومی و نژادی عرب عرضه می‌کردند، عباسیان در آغاز مروج تفسیری از اسلام بودند که نظم سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جدیدی را در سایه مشارکت اقوام و ملل و حتی آیین‌های مختلف نوید می‌داد. این تغییر پارادایم (از سبک اموی به سبک عباسی) تا قبل از خلافت متوکل هیچ‌گاه به تدوین نوعی رهیافت رسمی از اسلام خلفا منتهی نگشت و چون مکتبی به نام اهل سنت و جماعت تدوین نشده بود و وجود نداشت، این تغییر تنها نشان می‌داد که سبک امویان پایان یافته است. استفاده از همه اقوام غیرعرب و به ویژه ایرانیان و موالی در سطوح بالای اجرایی دستگاه خلافت، معاشرت با پیروان سایر ادیان و مهم‌تر از همه نهضت ترجمه از این جهت نتیجه تغییر رویکرد کلامی عباسیان شمرده می‌شود. زیرا یکی از اهداف عباسیان در چرخش مذهبی‌شان کسب هواداران بیشتر بود. لذا با فراق‌کنی فرهنگی، اجتماعی ذهن‌ها را از تشیع سابق خود منصرف می‌نمودند و بی‌طرفی را به مثابه ابزاری نمایشی به کار می‌گرفتند. به طوری که عباسیان مایل بودند با شهرت در ترجمه آثار بیگانگان و عدم انتساب به یک جریان خاص اعتقادی، شمول‌گرا بودن و بی‌طرفی نژادی خویش را که عامل پیروزی و اقتدارشان شده بود، به نمایش بگذارند. فلذا ترجمه مکتوبات سایر فرهنگ‌ها و رواج مجادلات کلامی و رواج مذاهب فقهی و تفسیری و روایی از آثار همین رُست سیاسی و حالت اجتماعی عباسیان بود. بنابراین نهضت ترجمه بعد سیاسی و نمایشی خاصی برای عباسیان و تابعان‌شان دارد. اما در این سوی میدان،

۱- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمدپروین گنابادی ۱۰۱۵/۲.

۲- گوتاس، دیمتری، فرهنگ یونانی اندیشه اسلامی / ۱۱۰.

ائمه با این که با این سبک از فرافکنی فرهنگی مخالف‌اند اما به مصاف اصل ترجمه نمی‌روند. بلکه با گسترش علم صحیح^(۱) و تربیت شاگردان سعی در حفظ استقلال فرهنگی شیعیان دارند و دائماً متذکر این مطلبند که این بی‌طرفی نژادی بنی‌عباس پایدار نخواهد بود و بعضاً با مواضع‌شان اثبات می‌کنند که این شمول‌گرایی عباسیان نیز خیرخواهانه نیست.^(۲) طبق برخی از میراث‌های مکتوب اسماعیلی^(۳) از نحوه برخورد امام صادق علیه السلام با فردی که به آثار ترجمه شده مشغول شده، فهمیده می‌شود که امام با این که آن مطلب خاص را می‌ستاید ولی آن را حق مطلق ندانسته و گاهی فراتر برمی‌دارد و در ادامه امام به بیان حقایقی در این عرصه می‌پردازد.^(۴) در این شیوه نه تنها تعقل و استنباط و قدرت تحلیل مخاطب تخریب نمی‌شود بلکه امام با تصحیح و تبیین آن مطلب، به حقایق قرآنی ارجاع داده و احتیاج به امام و حجت معصوم را در همه زمان‌ها و مهیمین بودن قرآن را بر همه فرهنگ‌ها، نمایان می‌کند.

جمع بندی

با وجود این که می‌بینیم ائمه شیعه در این میدان نیز راهبرد حکیمانه‌ای را برای صیانت از استغنائی معارف و باورهای دینی اتخاذ کرده‌اند، اما چه شده است که با وجود چنین تاریخ و تجربه تلخی باز هم گروهی نسبت به محصولات بیگانه (نظیر آموزه‌های سقیفه و فرق صوفیانه و فرهنگ یونانی و...) احساس خودباختگی و دلدادگی نموده و بعضاً همانند عباسیان عمل می‌کنند. چنین انحراف خطرناکی یکبار از درون شیعه برای آینده شیعه به وجود آمده و البته اتخاذ و ترجیح و فراگیری منهج عباسیان قابل تکرار است و از این جهت به خاطر انداز و عبرت، در حدیثی تأویل معنای قوم ثمود را امام صادق علیه السلام گروهی از شیعیان می‌شمارد که پس از هدایت شدن، کوری را عمدتاً بر هدایت ترجیح می‌دهند.^(۵) بسیار محتمل است که این موضوع همان گفتمانی باشد

۱- قال الباقر علیه السلام: شرقاً و غرباً لن تجدوا علماً صَحِيحاً إِلَّا شَيْئاً يَخْرُجُ مِنْ عَيْنِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ. رجال کشی / ۲۰۹.
 ۲- در این باره به عنوان نمونه نک: مطهری، حمیدرضا، مجموعه مقالات همایش سیره و زمانه امام جواد علیه السلام، ۸۹/۲-۹۵. بررسی ابعاد علمی، فرهنگی مبارزات امام جواد علیه السلام.
 ۳- رسائل منسوب به جابر ابن حیان.
 ۴- نک: مددی، سیداحمد موسوی، نگاهی به دریا ۱/ ۱۲۰.
 ۵- مجلسی، بحارالانوار ۷۲/۲۴ به نقل از کنزالفرائد: وَ قَوْلُهُ كَذَبْتَ ثَمُودُ بَطُفُواهَا قَالَ ثَمُودُ رَهْطٌ مِنَ الشَّيْطَانَةِ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَقُولُ وَ أَثَا ثَمُودَ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ فَهُوَ السَّيْفُ إِذَا قَامَ الْقَائِمُ.

که باز تولید و رواج آن در نزدیکی ظهور مهدی امت در منابع آخر الزماني وعده داده شده است. لذا حراست از عقاید و استقلال هویتی تشیع و اختصاصات مکتبی شیعه برای مصون ماندن از این ابتلای بزرگ اهمیت فوق العاده‌ای دارد.

مشکل عدم مراجعه علمی به خاندان وحی و شتاب‌زدگی و نفوذ دشمنان در میان شیعیان و عدم تفقه هنوز خسارت‌های بزرگی را ایجاد کرده و تداوم می‌دهد. اکنون معلوم است که چگونه این تقابل معیوب از طرف عامه نسبت به شیعه ادامه یافته است؟ و چرا شیعیان نتوانسته‌اند محاسن مرجعیت علمی ائمه اهل بیت و امامت انحصاری‌شان را عملاً در بسیاری از ابعاد مطرح کنند؟ متأسفانه در میان خاصه نیز سبک بنی عباس در مواجهه با بسیاری از مسایل از جمله فلسفه و تصوف رواج دارد و با دسیسه‌هایی هنوز مطرود واقع نشده است. گویا واقعه‌ای که در عصر عباسیان رخ داده، امری را نهاده‌ای کرده که مانع رفع و اصلاح این تقابل معیوب می‌شود.

فهرست منابع

- قرآن مجید

۱. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، دارالفکر، ۲۰۰۱.
۲. _____، مقدمه تاریخ ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ۱۳۸۲. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۳. ابن سعد، طبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۷م.
۴. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۹.
۵. ابن قتیبہ دینوری، الامامة والسیاسة، تحقیق علی شیر، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۳ق.
۶. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تصحیح احمد صقر، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۴ق.
۷. ابوزهره، محمد، تاریخ المذاهب اسلامیه، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۳۹۶م.
۸. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمہ فی معرفه الاثمه، ۱۳۸۱ق. تبریز: بنی هاشمی.
۹. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین. و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، ۱۹۸۰م، ویسبادن: فرانتراشتاینر.
۱۰. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه بعثت، ۱۳۷۴.
۱۱. بغدادی، خطیب، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۱۲. بیرونی، ابوریحان محمد، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۶.

۱۳. پاکتچی، احمد، جوامع حدیثی اهل سنت، جلد اول، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱.
۱۴. حلی، ابن فهد، عده الداعی، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۵. حیدر، اسد، امام صادق علیه السلام و مذاهب اهل سنت، ۱۳۹۰. قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۶. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ق. ۱۹۸۵م.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، تاریخ الخلفاء، بیروت، المكتبة العصرية، ۲۰۰۵م.
۱۸. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۹. صدوق ابن بابویه، محمد بن علی، عیون الاخبار الرضا، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۲۰. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، چ پنجم، ۱۳۷۵.
۲۱. _____، تاریخ الطبري، تاریخ الامم والملوک، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق، ۱۹۶۷م.
۲۲. علی احمد، عبدالحسین، موقف الخلفاء العباسيين من ائمة اهل السنة الاربعة، دوحه: دارقطری بن الفجاء، ۱۹۸۵م.
۲۳. الفاطمی النجفی، عبدالامیر، الاسرار، قم، بیروت، دارالحق، ۱۴۲۲ق.
۲۴. فخار بن معد، الموسوی، ایمان ابوطالب، قم، دارالسیدالشهدا للنشر، ۱۴۱۰ق.
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۲۶. کراجکی، کنز الفرائد، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
۲۷. کشی، محمد بن عمر، رجال کشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۹. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، قم: المطبعة العلمیه، ۱۴۰۲ق.
۳۰. گوتاس، دیمیتری، اندیشه یونانی فرهنگ اسلامی، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران: فرزانه روز، ۱۳۹۰.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: دارالحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۲. مددی، سیداحمد موسوی، نگاهی به دریا جلد ۱ قم: مؤسسه کتاب شناسی شیعه، ۱۳۹۰.
۳۳. مطهری، حمیدرضا، مجموعه مقالات همایش سیره و زمانه امام جواد علیه السلام، قم انجمن تاریخ پژوهان حوزه علمیه قم، ۱۳۹۵.
۳۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰.
۳۵. مقریزی، احمد بن علی، الخطط، قاهره: مکتبه مدبولی، ۱۹۹۸م.
۳۶. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
۳۷. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۴ق.
۳۸. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیر.

آیت الله بروجردی و تعطیلی درس اسفار گزارش‌ها و تحریف‌ها

محمد مهدی سلمانپور

چکیده:

آیت الله العظمی بروجردی، فقیهی کامل و جامع بود که در عین تبصر در علوم عقلی، میانه‌ای با آن، به خصوص فلسفه صدرایی نداشت. در اوایل سال‌های عمر شریف ایشان، دو برخورد تلخ بین ایشان و مرحوم علامه طباطبایی پیش آمد که به روشنی اوج مخالفت آن مرجع بزرگ را با برخی دیدگاه‌های فلسفی نشان می‌دهد. دومین برخورد که مقاله حاضر درباره آن نگاشته شده، تعطیلی درس اسفار علامه طباطبایی به دستور آیت الله بروجردی است. با وجود آن که این واقعه به شکل متواتر در گزارش‌های متعددی از آثار شاگردان آن دو بزرگوار منعکس شده، اما از تحریفات برخی دیگر از ایشان در امان نمانده است. مقاله پیش رو، پس از ذکر مقدماتی درباره آیت الله بروجردی و فلسفه، با ذکر ۲۶ گزارش از ۱۸ تن از شاگردان علامه طباطبایی، به تحلیل آنها می‌پردازد و سپس دو گزارش را از آقایان سید محمدحسین لاله‌زاری طهرانی و سید جلال الدین آشتیانی که خلاف نقل‌های متواتر هستند بررسی می‌کند. دو گزارشی که نشان می‌دهد شیفتگان فلسفه و عرفان، چگونه در راه باورهای خود، بی‌پروا اقدام به تحریف مسلمات تاریخ معاصر کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: بروجردی، طباطبایی، فلسفه، اسفار، ملاصدرا، طهرانی، آشتیانی.

مقدمه

از صدر اسلام همواره نزاع عمیقی بین فیلسوفان و دیگر اصحاب فکر و اندیشه در جامعه اسلامی وجود داشته است. در میان آثار یاران ائمه طاهرين (علیهم‌السلام)، رد و نقض بر فلاسفه پر شمار است. برخی از آن بزرگواران همچون هشام بن حکم، بر همین اساس حتی مورد غضب ظالمان واقع شده و در معرض قتل و آسیب قرار گرفته‌اند.^(۱)

۱- طوسی، اختیار معرفة الرجال ۵۳۰/۲. کان یحیی بن خالد البرمکی قد وجد علی هشام بن الحکم شینا من طعنه علی الفلاسفة، وأحب أن یقری به هارون ویضربه علی القتل.

این اختلاف، پس از عصر حضور امامان نیز همچنان سایه خود را محفوظ داشته است و حتی در مواردی بسیار، فیلسوفان که از دید فقیهان منکر ضروریات به شمار می‌آمدند، تکفیر نیز شده‌اند. چنان که شیخ اعظم انصاری این امر را سیره مستمره اصحاب قلمداد کرده است.^(۱)

فلسفه دانان، خود نیز به نزاع اکثر جامعه با فیلسوفان تصریح کرده‌اند. چنان که یکی از اساتید بزرگ فلسفه معاصر می‌گوید:

«بسیاری هم مخالفت نمودند و اینها اکثریت بودند. اعم از فقهاء و متکلمان و مشرکان و اخباریون و دیگران که تا آنجا که در توان داشتند مخالفت کردند.»^(۲) و: «کسانی که با تاریخ فقه و فلسفه اسلامی آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که بین فقهاء و فلاسفه هرگز صلح و آشتی برقرار نبوده»^(۳)

این نزاع دیرین تا عصر حاضر نیز همچون گذشته استمرار یافته و در مواردی نیز ژرف‌تر و چشمگیرتر شده است. برخورد قاطعانه مرجع بزرگ معاصر، حضرت آیت الله العظمی بروجردی با حضرت علامه طباطبایی - رحمه الله - از نمونه‌های مهم آن در تاریخ معاصر است.

در دهه سی خورشیدی، با فاصله‌ای نسبتاً کوتاه دو برخورد تند بین مرجع بزرگ وقت حضرت آیت الله العظمی بروجردی و علامه طباطبایی - قدس سرهما - واقع شد. خاستگاه هر دو برخورد، مخالفت آیت الله بروجردی با عقائد فلسفی - عرفانی بوده است. مورد اول، جلوگیری آن بزرگوار از چاپ تعلیقات علامه طباطبائی بر مجلدات نخست بحارالانوار بود. تعلیقات تند علامه طباطبایی بر برخی نظرات علامه مجلسی، که برخاسته از تفاوت مشرب فکری آن دو بود، اعتراض عالمان حوزه‌های مقدسه علمیه را برانگیخت. آیت الله بروجردی که هتک حرمت علامه مجلسی را هرگز بر نمی‌تافت، مانع از ادامه انتشار تعلیقات شد. آزرده‌گی آن مرجع والا مقام از صاحب تعلیقات، به حدی

۱- انصاری، کتاب الطهارة ۵/ ۱۴۱. والسيرة المستمرة من الأصحاب في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروریات.

۲- فیضی، سرشت و سرنوشت / ۳۳۷.

۳- ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۳۷۸.

رسید که پیغام داده بود فلانی در مجلدات بعدی اصول فلسفه و روش رئالیسم، نام محمدحسین طباطبائی را طوری بنویسد که با حسین طباطبائی [بروجردی] اشتباه نشود.^(۱) حوزه مقدسه نجف و بزرگان آن همچون آیت الله العظمی شاهرودی، آیت الله العظمی سید عبدالهادی شیرازی و علامه امینی^(۲) نیز مواضع سختی در این میان اتخاذ کردند. آیت الله شاهرودی با صدور فتوایی چاپ تعلیقات علامه طباطبائی بر بحار الانوار را حرام اعلام نمود^(۳) و گفته شده است که آقا سید عبدالهادی شیرازی طی اعلامیه‌ای که در قم پخش شد، علامه را تقریباً تکفیر کرد.^(۴)

مورد دوم، برخورد آیت الله بروجردی با تدریس اسفار در حوزه مقدسه قم بوده است. آن مرحوم در عین تبهر در فلسفه - که حتی گفته می‌شد در فلسفه، بعد از مرحوم سبزواری، تا آن زمان، کسی مانند مرحوم کمپانی و آیت الله بروجردی نیامده است^(۵) - بسان بسیاری دیگر از بزرگان، اعتقادی به این اثر آمیخته به اوهام و کشفیات نداشت و تدریس آن را به دلایلی در حوزه وقت صلاح نمی‌دانست و علامه طباطبائی را از تدریس اسفار منع کرد.

مرحوم علامه، در هر دوی این موارد ابتدا مقاومت نمود. در خصوص تعلیقات در پاسخ به عده‌ای که ایشان را توصیه به ملاحظه کرده بودند گفت «یا نمی‌نویسم یا همین جور می‌نویسم»^(۶) و درباره تدریس فلسفه نیز گفته بود «ترک نمی‌کنم هر چه بادا باد».^(۷) پایان این نزاع اما به سود آن بزرگوار نبود. تعلیقات پس از مدتی برای همیشه متوقف شد و تدریس اسفار نیز حداقل تا زمان رحلت آیت الله بروجردی ممنوع باقی ماند و تنها به شکل جلساتی خصوصی و با ایماء و اشاره برگزار می‌شد.

۱- دوانی، زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت الله بروجردی / ۳۸۴.

۲- مرحوم استاد دوانی آورده‌اند که مرحوم علامه طباطبائی با نهایت تأثر گفتند: حالا آقای امینی (مؤلف الغدیر) هم بر آقایان دیگر نجف اضافه شده، یگو برادر آقای امینی شما دیگر چرا؟ ر: دوانی، همان.

۳- استاد فاضل، آقای علی ملکی میانجی گفته‌اند: «از آیت الله سید موسی شبیری زنجانی شنیدم که گفت: آیت الله شاهرودی فتوای تحریم ادامه حاشیه بحار الانوار را صادر کرد.» ملکی میانجی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی / ۸۸ و ۱۱۵.

۴- این ادعا از استاد حسین حقانی، از اساتید فلسفه و شاگردان علامه طباطبائی است. ر: کرباسچی، تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران / ۲۱۲.

۵- به مواردی از تصریحات بزرگان به تسلط آیت الله بروجردی بر فلسفه در ادامه اشاره خواهد شد.

۶- فیضی، سرشت و سرنوشت / ۳۴۶.

۷- دوانی، همان.

این تعصب و غیرت دینی آیت الله بروجردی، کام برخی از شیفتگان فلسفه و عرفان را تلخ کرده و ایشان را به واکنش‌هایی در تحریف این مسلمات تاریخ معاصر فقهات شیعی واداشته است. اگر از سخنان ناصواب افرادی چون دکتر محسن کدیور که عملکرد استاد فقه‌ها و مجتهدین و اصولی بزرگ حوزه را «نشان از بقای اندیشه اخباری گری در زمان ما» قلمداد کرده‌اند؛^۱ به دلیل سبکی بیش از حد آن بگذریم، واکنش دو چهره دیگر در این خصوص درخور توجه است:

۱- شادروان استاد سید جلال الدین آشتیانی؛

ایشان در این باره به سیاست انکار متوسل شده، و جریان را از بیخ و بن انکار کرده‌اند. آشتیانی حتی سخنان همفکر و هم مسلک خود، سید محمد حسین لاله‌زاری را بی‌اساس خوانده است. سخنانی که خود چنان که خواهد آمد شامل تحریفی آشکار است. سخنان آشتیانی همچنین شامل امور شگفتی است که به جای خود بررسی خواهد شد.

۲- سید محمد حسین لاله‌زاری طهرانی؛

لاله‌زاری در اصل نقل داستان از علامه طباطبائی، انصاف بیشتری نسبت به آشتیانی به خرج داده و اصل حکایت را نقل کرده است؛ جز آن که در تتمه آن مرتکب جعل و تزویر شده است. بنابراین لاله‌زاری، درس اسفار هرگز تعطیل نمی‌شود، چرا که آیت الله بروجردی پس از توضیحات علامه طباطبائی دیگر به هیچ وجه متعرض ایشان نشده و تدریس اسفار سال‌های سال ادامه می‌یابد!

عملکرد آقای طهرانی توسط سردمداران جریان ایشان ادامه یافته است. فرزند او، محسن طهرانی، سخنانی مفصل را در این باره به علامه طباطبائی نسبت داده که حتی پدرش نیز آنها را ادعا نکرده بود. همچنین، محمد حسن (یاور) وکیلی، نیز در مقام نقل برخی گزارش‌ها دست به تحریف و تقطیع زده است که به هر دو این موارد پرداخته خواهد شد. در نوشتار پیش رو، پس از ذکر مقدماتی، به تفصیل به داستان تعطیلی

۱- کدیور، «عقل و دین از نگاه محدث و حکیم» / ۱۷.

درس اسفار توسط آیت الله بروجردی پرداخته و گزارش هجده نفر از بزرگان حوزه در این باره نقل می شود که همه از شاگردان آیت الله بروجردی و علامه طباطبایی بوده اند. گزارش هایی متواتر که وجه اشتراک همه آنها، تعطیل شدن درس اسفار است و تحریف آشکار دو شخصیت پیش گفته را نمایان می سازد.

گفتار اول؛ چهار نکته مقدماتی

۱- آیت الله بروجردی و تسلط بر فلسفه

آیت الله العظمی بروجردی شخصیتی جامع بود و از علوم مختلف اسلامی آگاهی کامل و دقیقی داشت. گرچه فقاقت مثال زدن ایشان، دیگر ابعاد علمی آن بزرگوار را تحت الشعاع قرار داده بود. از جمله علومی که ایشان تسلطی بسیار به آن داشتند، فلسفه بود که آن را در جوانی از محضر دو تن از بزرگترین فلاسفه زمان آموخته بودند. ذیلاً به نمونه هایی در این خصوص اشاره می شود:

۱-۱- مرحوم آیت الله شیخ علی صافی گلپایگانی فرموده اند:

«آیت الله بروجردی در فلسفه تبحر کامل داشتند. از شاگردان ممتاز جهانگیرخان بوده اند. گفته می شد در فلسفه، بعد از مرحوم سبزواری، تا آن زمان، کسی مانند مرحوم کمپانی و آیت الله بروجردی نیامده است. شعرهای منظمه را به خوبی حفظ داشتند.»^(۱)

۱-۲- مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی فرموده اند:

از نظر علمی همانطور که عرض کردم، ایشان جامع بودند. می توان گفت: یک دائرة المعارف بود و در هر زمینه ای اطلاعات دقیق داشت. فلسفه و معقول را در اصفهان، پیش جهانگیر خان و آخوند کاشی خوانده بود. با این که سر درس، کمتر وارد مباحث معقول می شدند؛ ولی گاهی که بحث پیش می آمد، خیلی جالب، مانند یک فیلسوف متبحر در معقولات، بحث می کردند.»^(۲)

۱- احمدی و دیگران، چشم و چراغ مرجعیت / ۱۳۵.

۲- احمدی و دیگران، همان / ۱۷۱.

۱- ۳- یکی از فیلسوفان معاصر که خود را در عنفوان جوانی از تمامی عالمان و اساتید برتر می‌دانست^(۱) نیز گفته است:

«استاد فقه و اصول ما مرحوم آیه الله بروجردی رحمه الله علیه در اصول، مساله است و هست را خیلی خوب بیان می‌کرد و ایشان فرق سیمنتیک بین «است» و «هست» در فارسی را مبرهن می‌کرد.»

و همچنین:

«آیه الله بروجردی هم فقیه و اصولی و هم فیلسوف بود و خود به ما می‌فرمود که نزد دو فیلسوف عالی مقام در اصفهان فلسفه آموخته بود. یکی جهانگیرخان بختیاری و دیگری آخوند کاشانی که هر دو از شخصیت‌های علمی معروف و از فلاسفه اصفهان در قرن گذشته بودند. مرحوم آیه الله بروجردی رحمه الله علیه آنطور که می‌گفت اسفار را نزد جهانگیر خان و شوارق را نزد آخوند کاشانی خوانده است.»^(۲)

ایشان همچنین فرموده‌اند:

«ایشان [آیت الله بروجردی] در درس‌های اصولشان، مبحث موضوع علم را با نگرشی فیلسوفانه حل کردند. مرحوم امام می‌گفتند که تاکنون موضوع علم را کسی به این خوبی حل نکرده است... شما می‌توانید بعداً به کتاب قریب الانتشار من، که تقریرات کامل اصول فقه مرحوم آیت الله بروجردی است مراجعه کنید و شم فیلسوفانه ایشان را در مباحث اصولی دریابید.»^(۳)

۲- ارادت اهل عرفان و فلسفه به آیت الله بروجردی

مقام والای آیت الله بروجردی، نامداران عرصه فلسفه و عرفان را نیز در مقابل ایشان به خضوع و اداشته بود که به مواردی اشاره می‌شود:

۱- دکتر مهدی حائری یزدی، ایشان در باره سال ۱۳۳۰ شمسی که در آن هنگام ۲۸ ساله بودند گفته است: «بعد از این که به کلی بی‌نیاز شدم از تحصیلات اسلامی، حتی احساس کردم که دیگر احتیاجی به هیچ یک از مراجع ندارم، احتیاجی به اساتید بزرگ ندارم و خودم را از نظر قدرت علمی در همان هنگام برتر از تمام مدرسین و تمام مراجع و اساتید فن فقه و اصول و حتی معقول می‌دانستم، چون از تحصیلات حوزه سلب احتیاجم شده بود آمدم به تهران.» رک: حائری یزدی، خاطرات دکتر مهدی حائری یزدی / ۲۳.

۲- حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی / ۶۴. تأکید در عبارات از خود استاد حائری است.

۳- حائری یزدی، «تأملاتی گذرا در باره امام خمینی زعامت دینی و حکمت اسلامی» / ۳۸۵.

۲- ۱- آیت الله شبیری زنجانى از آیت الله بهجت نقل کرده اند که هنگامی که آیت الله العظمی خوئی از مرحوم شیخ محمود حلبی درخواست کردند که از استادش شیخ حسنعلی نخودکی اصفهانی مطالبی را برای ایشان بیان کند، آقای حلبی چنین پاسخ داد:

«کلید باغ دست آشیخ حسنعلی نبود. آشیخ حسنعلی با آن مقامش، مرید یکی از شماها بود. بعداً خود آقای بهجت توضیح داد و گفت که مراد، آقای بروجردی بود و ظاهراً آشیخ حسنعلی از ایشان تقلید می کرد.»^(۱)

۲ - ۲ - آیت الله علوی بروجردی نیز درباره مرحوم نخودکی آورده اند که «ایشان سال ها قبل از رحلت مرحوم آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی مقلد مرحوم آیت الله بروجردی بود و اظهار می داشت من از راه علوم غریبه کشف کرده ام که ایشان اعلم است.»^(۲)

۲ - ۳ - مرحوم سید جمال الدین گلپایگانی نیز گفته بودند که «اگر قرار بود تقلید کنم، از آقای بروجردی تقلید می کردم.»^(۳)

آیت الله شبیری همچنین گفته اند که «کسانی که اهل سیر و سلوک معنوی بودند ایشان [آیت الله بروجردی] را قبول داشتند. مرحوم آسید جمال گلپایگانی به ایشان خیلی معتقد بود. در نجف من از آسید جمال شنیدم که گفت ایشان بر همه ما مقدم است.»^(۴)

۲ - ۴ - آیت الله سید مصطفی خوانساری نیز از سید جمال الدین گلپایگانی چنین نقل می کند:

«به حاج آقا حسین سلام مرا برسانید و بگویید: اگر بنا بود سید جمال مقلد باشد از شما تقلید می کرد. و فرمود: ما تصور می کردیم که بعد از مرحوم حاج میرزا حسین نائینی اعلمی وجود ندارد، ولی هنگامی که آیت الله حاج آقا حسین بروجردی را دیدیم، از مرحوم نائینی یادمان رفت.»^(۵)

۱- شبیری زنجانى، جرعته ای از دریا ۲ / ۵۷۹.

۲- احمدی و دیگران، چشم و چراغ مرجعیت / ۴۰۲ - ۴۰۳.

۳- شبیری زنجانى، همان ۱ / ۵۸۵.

۴- شبیری زنجانى، همان ۲ / ۵۷۱ - ۵۷۲.

۵- احمدی و دیگران، همان / ۲۹ - ۸۰.

۲ - ۵ - حجت السلام محمد علی قربانی، از شاگردان استاد سید جلال الدین آشتیانی، درباره رساله‌ای از مرحوم استادش که تقریر بحث‌های اصولی آیت‌الله العظمی بروجردی است می‌گوید:

«استاد سید جلال الدین آشتیانی آنچنان نسبت به مقام مرجعیت و فقاہت شیعه خصوصاً حضرت آیه الله العظمی بروجردی خاضع است که در چندین جای این رساله وجیزه که در علم اصول فقه است و من نامش را اصول الحکیم گذاشتم، با تعبیر روحی له الفداء یاد می‌کند خصوصاً در آخرین کتاب می‌نویسد: هذا تمام الکلام فی هذا المقام و آخر بحث سیدنا الاستاذ روحی و جسمی له الفداء. و در جای دیگر می‌نویسد: قال استاذنا و شیخنا و سیدنا و من الیه سندنا فی العلوم ادام الله علوه و مجده و در جای دیگر می‌فرمایند: واعلم انه قد اطل الاستاذ علیه من السلام البحث... و به خاطر دارم که بارها از حضرت آیه الله بروجردی با عظمت و نهایت خضوع یاد می‌کردند.»^(۱)

۳ - آیت الله بروجردی و مخالفت با فلسفه

آیت‌الله العظمی بروجردی در عین اشراف و تسلط بر فلسفه، میانه خوبی با آن - خصوصاً با فلسفه صدرایی - نداشت. به نمونه‌هایی از سیره ایشان در این خصوص اشاره می‌شود:

۳ - ۱ - آیت‌الله صافی گلپایگانی ضمن خاطرات خود از مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی نوشته‌اند:

در یکی از روزها، جمعی از اساتید دانشگاه به اتفاق مرحوم سید محمد مشکات، شرفیاب محضر ایشان شده بودند.

آقای مشکات، اساتید را یک به یک معرفی می‌نمود. از جمله آن اساتید، آقای شیخ مصلح شیرازی بود که در ضمن معرفی او گفت: «کتاب اسفار را به فارسی ترجمه کرده است.»

آقا پس از تعارفات و اظهار لطف مناسب به همه آنها، به آقای شیخ مصلح فرمودند:

شما گمان کرده اید که کار خوب یا خدمتی کرده اید؟» بیشتر از این چیزی نفرمودند، ولی معلوم بود که استفهام انکاری است. ایشان بر حسب مذاق و دریافت خودشان، آنچه به حکمت متعالیه نامیده شده و مطالب اسفار را در آنچه ارتباط با عقاید اسلامی دارد، متضمن اشتباهات و عدول هایی از هدایت قرآن مجید و معارف اهل بیت علیهم السلام می دانستند و در آن جلسه چون سکوت خود را معرض توهم قبول می دیدند به این مقدار، نظر خود را اظهار کردند.^(۱)

۳- ۲- آیت الله صافی گلپایگانی در مصاحبه ای درباره آیت الله بروجردی فرموده اند: «در این راه [سیرو سلوک] معتقد به ارشادات شرعی بودند. غیر از تعالیم ماثوره و شرعیه را معتبر نمی شمردند. در عرفان و خداشناسی و سیر و سلوک، هیچ خط و حرفی را معتبر نمی شناختند، و برنامه های به اصطلاح عرفانی متصوفه و غلو آمیز را شدیداً تخطئه می کردند. به حفظ حریم توحید و نفی شرک اهمیت بسیار می دادند. خلاصه در عرفان و سیر و سلوک، همان خط و راه مستقیم بزرگان اصحاب و علما، مانند شیخ طوسی، علامه مجلسی و سایر فقهاء و محدثین عالیقدر را یگانه خط نجات می دانستند... افکار صوفیانه و اعمال و حالاتی را که چه بسا برخی نادانان برای پیروان طریقت، فضیلت و کرامت اخلاقی و نشانه اعراض از دنیا و صفای باطن می شمردند، مردود می دانستند... مواظب بودند که در بیان ربط عالم و ماسوی الله به خداوند، از ارشادات و اصطلاحات قرآن خارج نشوند و در تعبیرهایی مانند خلق و خالق و مخلوق از آن تبعیت کنند اصطلاحات عرفانی مصطلح در متصوفه را بر زبان نمی آوردند.»^(۲)

۳- ۳- استاد علی ملکی میانجی از آیت الله شبیری زنجان نقل کرده است: «آیت الله بروجردی می خواست علوم معقول - دروس فلسفی وقت حوزه - را شبه تحریمی کند و آقای آقا سید محمد رضا سعیدی - شهید

۱- صافی گلپایگانی، فخر دوران / ۳۵ - ۳۶.

۲- مصاحبه با آیت الله صافی گلپایگانی، مجله حوزه، ش ۴۳ و ۴۴، ص ۱۳۴ - ۱۳۵.

آیت‌الله سعیدی - که با فلسفه مخالف بود در اطراف این موضوع در نزد آیت‌الله بروجردی فعالیت می‌کرد. اما وساطت آقای بهبهانی و دیگر آقایان از عملی شدن این کار جلوگیری نمود.^(۱)

۳-۴ - سال‌ها پیش از منع آیت‌الله بروجردی از تدریس اسفار علامه طباطبائی، آن مرجع بزرگ مانع تدریس فلسفه برخی دیگر از فیلسوفان بزرگ نیز در قم شده بود؛ آنگاه که میرزا مهدی آشتیانی به قم آمد و در مسجد عشقعلی فلسفه می‌گفت، آیت‌الله بروجردی «در فاصله کوتاهی محترمانه ترتیبی دادند که ایشان به تهران برگشت و درس تعطیل شد.»^(۲)

۳-۵ - حجت الاسلام سید علی طالقانی در بیان خاطراتی از استادش، سید جلال آشتیانی می‌گوید:

«[آشتیانی] از آن زمان نیز یاد می‌کرد که... آیت‌الله بروجردی به فلسفه مشاء علاقه‌ای داشت، اما به ملاصدرا به هیچ وجه! به او گفته بودند: شفا بخوان، این صوفی بازی‌ها را نه! و البته منظور از «صوفی بازی» اسفار ملاصدرا بوده است.»^(۳)

۳-۶ - حجت الاسلام محمد صادق کامران در گفتگویی که در یادنامه استاد آشتیانی درج شده است می‌گوید:

«آقای بروجردی نظر مساعدی به اینکه طلاب فلسفه بخوانند نداشت زیرا می‌گفت وقت طلبه‌ها گرفته می‌شود و از فقه و اصول باز می‌مانند. آنچنان که مرحوم آشتیانی نقل می‌کرد می‌فرمود مرحوم بروجردی به این خاطر طلبه‌ها را از خواندن فلسفه باز می‌داشت که از فقه و اصول باز می‌مانند... [آشتیانی] به آقای بروجردی به شدت ارادت داشت حتی تا آخر عمرش و تا آخر از ایشان تعریف می‌کرد اما نسبت به این

۱- ملکی میانجی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی/ ۸۵.

۲- جزئیات این واقعه را دانشمند معظم علامه سید مجتبی بحرینی از مرحوم حاج سید رضا رضوی طوسی و ایشان از حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی نقل کرده‌اند. رک: ما سمعت ممن رأیت / ۱۸۸ - ۱۸۹.

۳- صدرای زمان / ۱۷۲.

نظر ایشان یعنی مساعد نبودن نظر ایشان با فلسفه ارادتی نداشت و نمی پذیرفت... ایشان ارادتش به آقای بروجردی در فقه و اصول بود نه در نظرشان نسبت به فلسفه.^(۱)

۳ - ۷ - آیت الله بروجردی «در سال ۱۳۲۶ هجری شمسی که حدود یکسال از درگذشت میرزا [مهدی اصفهانی] گذشته بود، از حاج شیخ محمود حلبی خراسانی خواست تا چند شب در قم با سخنرانی به نقد فلسفه بپردازد. او نیز چنین کرد.»^(۲)

۳ - ۸ - همچنین از استاد مدرس غروی چنین نقل شده است:

«آیت الله بروجردی همچنین در سال های بعد برای طرح مبانی معارفی و اصولی میرزا در قم، تدبیری اندیشیده بود و از آیه الله حلبی خواسته بود تا به قم آمده و مبانی معارفی و اصولی استاد خود را در آنجا نشر دهد. آیه الله حلبی براساس تکلیفی که در مبارزه علمی اساسی با اعتقاد بهایی احساس می کرد، به انجام این خواسته روی نیاورد.»^(۳)

۴- نقد یک برداشت اشتباه

بسیاری از شیفتگان فلسفه و عرفان، از آنجا که مخالفت حضرت آیت الله بروجردی را با مواضع خویش بر نمی تابند، تسلط آن مرحوم بر فلسفه و شاگردی نزد فلاسفه بزرگ را دلیل بر اعتقادات فلسفی ایشان بر می شمارند. حال آن که بین این دو موضوع هیچ تلازمی وجود ندارد، خصوصاً در حوزه های قدیم شیعه که آموختن و حتی تدریس مطالب مختلف برای افراد واجد صلاحیت، به انگیزه های گوناگون رواج داشته است. به نمونه هایی از این امر که مشخصاً در حوزه مقدسه خراسان رواج بسیاری داشته اشاره می شود:

۱- صدرای زمان / ۸۱ - ۸۲. آقای کامران همچنین مطالب دیگری نیز درباره تعطیلی درس علامه طباطبایی بیان کرده اند که هنگام بررسی سخنان استاد آشتیانی به آنها خواهیم پرداخت.

۲- جمعی از نویسندگان، احیاگر حوزه خراسان / ۲۲۶ به نقل از آقای علی اکبر غفاری که خود در این سخنرانی های مرحوم حلبی حضور داشته است.

۳- جمعی از نویسندگان، همان.

۴-۱ - مرحوم استاد کاظم مدیرشانه چی در مصاحبه‌ای درباره مرحوم شیخ مجتبی قزوینی می‌گوید:

«از مرحوم حاج شیخ مجتبی که به تبع استادش میانه خوبی با فلسفه نداشت اما کاملاً بر فلسفه تسلط داشت، درخواست کردیم فلسفه تدریس کنند. ایشان نزد استادش مرحوم آقا بزرگ حکیم خوب فلسفه را فرا گرفته بود و شاگردانی برای فهم فلسفه و سپس رد برخی مسائل آن تربیت کردند و بر جو عمومی حوزه تأثیر گذاشتند.»^(۱)

۴-۲ - مرحوم استاد عبدالله نورانی نیز گفته است:

«آقایان میرزا جواد آقا تهرانی یا آقا شیخ مجتبی قزوینی که کتب فلسفی را تدریس می‌کردند و فلسفه مشاء و اشراق می‌گفتند به این معنا نبود که همه مطالب فلاسفه را بپذیرند و یا آنها را وحی منزل بدانند، اما معتقد بودند که باید با فلسفه آشنا بود. حتی برخی از اساتید کتب ضاله و یا سخنان ماترپالیست‌ها را مطرح می‌کردند برای اینکه طلاب آشنا شوند و نظریات مختلف را بخوانند و خواندن چیزی به معنای اعتقاد کامل به آنها نبود.»^(۲)

۴-۳ - تدریس اجتهادی فلسفه در عین مخالفت با آن، حتی سال‌ها بعد در مبانی علمی بسیاری از مراجع بزرگ نیز حضور مؤثر خود را حفظ کرده است. چنان که مرحوم آیت الله سید حسن صالحی درباره حضرت آیت الله العظمی سیستانی گفته است:

«آیت الله سیستانی حفظه الله در مدرسه ابدال خان که ما برای فراگرفتن مقدمات خدمت مرحوم شیخ علی محمد موحدی می‌رفتیم، در محضر آقا شیخ مجتبی قزوینی منظومه می‌خواند. پایه اینکه اصول فقه آقای سیستانی با فلسفه آمیخته شده، در مشهد شکل گرفته بود.»^(۳)

۱- مدیرشانه چی، «آینه های آگاهی»/ ۲۰.

۲- کوثری، شناخت نامه میرزا مهدی اصفهانی/ ۵۱۶.

۳- کوثری، همان/ ۴۹۲ - ۴۹۳.

۴-۴- این امر اختصاصی به آیت الله بروجردی یا بزرگان خراسان نداشته است. بلکه در طی قرون و اعصار، سیره بسیاری از عالمان شیعه چنین بوده است. از جمله علامه حلی، شخصیتی جامع معقول و منقول که بسیاری از فلاسفه نیز به ناروا ایشان را همسو با اعتقادات خویش می‌پندارند، در عین تسلط کامل به فلسفه - که از آثار ایشان به روشنی پیداست - در مواردی متعدد به کفر عقائد فلسفی و تمایز فلسفه و اسلام تصریح نموده^(۱) حتی در فتوایی کوبنده، جهاد با فیلسوفان را واجب قلمداد کرده است.^(۲) حتی بسیاری از عالمان شیعه در گذر زمان، فقه اهل سنت را نیز تدریس می‌کردند یا خود در دروس عالمان دیگر مذاهب حاضر می‌شدند و هیچ یک از اینها به معنای پذیرفتن آن مطالب نیست.

در اینجا لازم به ذکر است که برخی از رهبران جریان آقای لاله‌زاری در مشهد، در یادداشتی که در خصوص تعطیلی اسفار منتشر کرده و نام مقاله را نیز بر آن نهاده!^(۳) در تلاش جهت اثبات ادعای عدم مخالفت آیت الله بروجردی با فلسفه، نوشته است که «آن مرحوم حاشیه‌ای بر اسفار نگاشته‌اند.»^(۴)

در منبع مورد اشاره ایشان، صرفاً چنین عبارتی آمده است:

«تعليقة على الأسفار، لملا صدرا. كتبها على نسخة من الكتاب.»

(تعليقه‌ای بر اسفار ملا صدرا، که آن را بر نسخه‌ای از کتاب نوشتند.)^(۵)

این نسخه، چنان‌که آقای عقیقی بخشایشی آورده و استاد رضا استادی نیز از ایشان نقل کرده است، نسخه چاپی کتابخانه شخصی آیت الله بروجردی بوده است.^(۶) اکنون

۱- به عنوان مثال، علامه حلی ذیل مبحث اعتقادی، پس از بیان نظری که عقیده فیلسوفان است می‌گوید: «وهذا هو الكفر الصريح، إذ الفارق بين الإسلام والفلسفة هو هذه المسألة.» رک: حلی، نهج الحق و كشف الصدق / ۱۲۵.

۲- ایشان در کتاب شریف تذکرة الفقهاء فرموده‌اند: «الذين يجب جهادهم قسما: مسلمون خرجوا عن طاعة الإمام وبغوا عليه، وكفار، وهم قسما: أهل كتاب أو شبهة كتاب، كالیهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أصناف الكفار، كالدهرية وعباد الأوثان والنيران، و منكري ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة، كالفلاسفة وغيرهم.» حلی، تذکرة الفقهاء ۴۱/۹.

۳- نوشتار ایشان فاقد ابتدایی‌ترین مشخصات یک مقاله تحقیقی روشمند است و صرفاً مطالبی است که با تقطیعات و اشتباهاتی فراوان جمع شده است. به برخی اشتباهات ایشان در بررسی ادعای آقای لاله‌زاری اشاره خواهد شد.

۴- وکیلی، آیت الله بروجردی و فلسفه (۱)، تاریخ انتشار: ۱۰ رجب ۱۴۳۵.

۵- جلالی، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية لسيد الطائفة آية الله العظمى البروجردی / ۴۰.

۶- عقیقی بخشایشی، فقه‌ای نامدار شیعه / ۴۵۲؛ استادی، «آثار و تألیفات آیت الله بروجردی»، مجله حوزه، شماره ۴۳ و ۴۴، ص ۳۰۰.

این مدعی باید پاسخ دهد که آیا نوشتن تعلیقاتی بر یک نسخه چاپی از کتابی، به منزله قبول آن است؟ وقتی بیشتر تعلیقه نویسی‌ها در بیان تفاوت دیدگاه صاحب تعلیقه با صاحب اثر است (مانند تعلیقات علامه طباطبائی بر بحارالانوار) چنین ادعایی بدون دیدن اصل کتاب تنها غیبگویی و تلاش‌های نافرجام این مدعی و امثال ایشان خواهد بود.

بنابراین، اینکه آیت الله بروجردی زمانی فلسفه خوانده، آن را تدریس کرده و تعلیقاتی برائری فلسفی دارد، هرگز به معنای عدم مخالفت ایشان با فلسفه نخواهد بود.

گفتار دوم؛ گزارش‌های تعطیلی درس اسفار

اکنون به بحث اصلی این نوشتار پرداخته و آن را در دو بخش ارائه می‌دهیم. در بخش اول، گزارش عالمان و بزرگانی را که خود افتخار شاگردی علامه طباطبائی و آیت الله بروجردی و در موارد بسیاری هر دو ایشان را داشته‌اند در خصوص تعطیلی تدریس اسفار ذکر کرده و پس از آن به تحلیل و بررسی آن می‌پردازیم. در بخش دوم، دو گزارش متفاوت را از آقایان سید جلال الدین آشتیانی رحمه الله و سید محمد حسین لاله‌زاری طهرانی نقل و نقد می‌نماییم. همچنین به دو تحریف دیگر نیز از سردمداران جریان آقای لاله‌زاری در مشهد اشاره‌ای خواهیم داشت.

بخش اول؛ گزارش‌های تعطیلی درس اسفار توسط آیت الله بروجردی^(۱)

۱- پروفیسور غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد دینانی از فلاسفه بزرگ معاصرو از افاضل شاگردان مرحوم علامه طباطبائی و دیگر عالمان است. ایشان در آثار، گفتگوها و سخنرانی‌های مختلف خود بارها سخن از تعطیلی درس اسفار گفته‌اند که به نمونه‌هایی اشاره می‌شود.

۱- «وقتی درسشان [درس فلسفه علامه طباطبائی] به دستور آقای بروجردی تعطیل شد، در آن مدت ایشان خیلی ناراحت بود. آقای بروجردی دستور دادند درس اسفار ایشان تعطیل شود و بعد به دلایلی فرمودند که شفا بگویند. در این مدت ایشان بسیار ناراحت و اندوهگین بود. ما ایشان را در آن زمان ناراحت دیدیم.»^(۲)

۱- نام اساتید و عالمان بزرگوار، براساس حروف الفبا تنظیم شده است.

۲- فیضی، سرشت و سرنوشت، گفتگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی / ۳۴۶.

۱- ۲ - «آن درسی که جاذبه بسیار داشت و من هم به طور منظم در آن شرکت می کردم، درس روزانه اسفار مرحوم علامه بود. البته پس از مدتی و بنا به عللی که شاید در اینجا لازم به توضیح آن نباشد، درس اسفار ایشان تعطیل شد. یعنی دستور داده شد که ایشان اسفار نگویند. البته تعطیلی درس ایشان با عکس العمل طلاب مواجه شد. طلاب نزد آقایان مراجع شکایت کردند و می گفتند در مقابل مارکسیست ها باید کسانی باشند که این امور را بدانند و شبهات را برطرف کنند. پس از این بیانات اجازه داده شد که ایشان به جای اسفار، شفا تدریس کنند.»^(۱)

۱- ۳ - «وقتی درس اسفار علامه به دستور آیت الله العظمی بروجردی بر اثر فشارهایی تعطیل شد، ایشان دوباره درس شفا را شروع کرد. البته همان زمان هم که درس علامه تعطیل شد، من شاگرد ایشان بودم، بعد کم کم جلسات شبانه هم شروع شد که شرکت می کردم.»^(۲)

۱- ۴ - استاد همچنین در گفتگویی فرموده اند:

اگر وجه مفسری علامه نبود هیچ کس به وی اجازه نمی داد مسیر فلسفی خود را در حوزه ادامه بدهد... کسی که بعد از تعطیلی درس علامه، از آیت الله بروجردی اجازه درس فلسفه علامه طباطبایی را گرفت، آیت الله فلسفی بود. ایشان یک سری کتاب های کمونیستی را پیش آیت الله بروجردی برد و گفت اینها دارند دین را زیر سؤال می برند. شما اجازه دهید کسی پاسخ اینها را بدهد. آیت الله فلسفی با نفوذی که داشت رضایت آیت الله بروجردی را گرفت و درس شفا علامه در حوزه دوباره راه افتاد.»^(۳)

۱- ۵ - در تاریخ ۲۵ دی ماه ۱۳۸۶ خورشیدی، در سخنرانی خود در مرکز پژوهش ادیان جهان فرموده اند:

۱- نصری، آینه های فیلسوف / ۳۶.

۲- دینانی، «روایت عقل و عشق» / ۷.

۳- گفتگو با خبرنگار آنلاین، ۲۳ آبان ۱۳۸۹، کد خبر ۱۰۸۲۹۶. (فایل صوتی سخنان استاد دینانی نیز در همین سایت موجود است.)

«مجلس درس اسفار اربعہ علامہ طباطبائی کہ بندہ در آن حاضر بودم به دستور علامہ بروجردی تعطیل شد. در آن روزها آقای جزایری کہ در حال حاضر دوران کھولت خود را می‌گذرانند، در معیت آقای موسی صدر نزد آقای آیت الله بهبهانی رفتند تا مگر ایشان وساطت کنند و جلسات تدریس مجدداً برقرار شود. آیت الله بهبهانی این موضوع را با مرحوم آقای فلسفی در میان گذاشتند. هر دوی بزرگواران از کیاست بالایی برخوردار بودند. در آن روزها کمونیست‌ها در ایران به شدت فعالیت می‌کردند. کتاب‌های زیادی هم با صبغه ماتریالیستی به چاپ رسانده بودند. مرحوم فلسفی تعدادی از این کتب را ابتیاع کردند و با خود نزد علامہ بروجردی بردند. ایشان گفتند کہ این کتاب‌ها چیست؟ گفتند کہ این کتاب‌ها همه ضد خدا و دین است. بر پایه اصول ماتریالیستی است و موضوع را به طور کامل تشریح کردند. علامہ بروجردی پرسیدند کہ راه مبارزه با چنین تفکراتی چیست و چه باید کرد؟ مرحوم فلسفی بلافاصلہ گفتند کہ پادزهرش همین جلسات فلسفہ علامہ طباطبائی است کہ اگر صلاح بدانید از سر گرفته شود. به هر حال اطرافیان علامہ بروجردی به ایشان فشار می‌آوردند و مخالفت‌ها داشتند. به هر تقدیر تدریس دوبارہ آغاز شد، اما ایشان به جای اسفار با تدریس کتاب شفای ابن سینا موافقت کردند.»^(۱)

استاد دینانی در موارد دیگری نیز به این قضیہ پرداختہ‌اند کہ جهت رعایت اختصار از ذکر آن خودداری می‌شود.^(۲)

۲- آیت الله امینی:

مرحوم آیت الله امینی در خاطرات خود دو گزارش از تعطیلی درس اسفار آورده کہ هر دو را نقل کرده و در تحلیل گزارشات، آن را بررسی خواهیم کرد.

۱- روزنامہ اعتماد ملی، ش ۵۶۵، ۳/ ۱۱/ ۱۳۸۶، ص ۸.

۲- ازجملہ رجوع کنید به گفتگوی ایشان با ماہنامہ بشری در آبان ماہ ۱۳۸۷، کہ سایت تبیان در ۲۹/ ۱۰/ ۱۳۸۷ خلاصہ ای از آن را منتشر نموده است.

۲-۱- گزارش اول:

«آقای بروجردی از جانب مخالفان فلسفه تحت فشار قرار گرفت و گاهی در جلسات خصوصی اظهار ناراحتی می کرد. یکی از فضلاء اصفهانی که خود در درس اسفار علامه شرکت کرده بود، گفت آقای بروجردی مرا احضار کرد و در جلسه خصوصی از رونق گرفتن درس اسفار آقای طباطبایی و فشارهای وارده اظهار نگرانی کرد. عرض کردم می توانید پیشنهاد کنید درس اسفار را تعطیل کند. فرمود: آخر چگونه؟ عرض کردم من با آقای طباطبایی در این رابطه صحبت می کنم بینم نظرشان چیست. خدمت علامه رسیدم و جریان ناراحتی آقای بروجردی را به ایشان عرض کردم. فرمود: من درس فلسفه را به عنوان یک وظیفه شرعی انجام می دهم. اگر آقای بروجردی تعطیلی آن را لازم بدانند نظر ایشان را بر نظر خودم ترجیح می دهم. خدمت آیت الله بروجردی رسیدم و جریان مذاکره با علامه و سخن او را نقل کردم، خوشحال شد.

اتفاقاً در آن زمان علامه مریض و درس اسفار تعطیل بود. با فرا رسیدن ماه مبارک رمضان تعطیلی درس ادامه یافت. شنیده شد که در این زمان بعضی علمای بزرگ تهران برای آقای بروجردی پیام فرستادند که تعطیل کردن درس فلسفه در دانشگاه ها عکس العمل خوبی نداشته است و صلاح نیست. بعضی فضلاء قم نیز همین مطلب را خدمت ایشان عرض کردند. چندی بعد آقای بروجردی به وسیله حاج احمد خادمی به علامه پیام فرستاد که من با اصل فلسفه مخالف نیستم و خودم در اصفهان فلسفه خواندم، شما می توانید به جای اسفار کتاب شفا را تدریس کنید، خیلی هم علنی نباشد. درس اسفار ممکن است برای بعضی طلاب بدآموزی داشته باشد، چون برایشان قابل فهم نیست. ولی علامه دوست نداشت درس اسفار تعطیل شود. کتاب شفاء را قبلاً تدریس کرده بود و گویا در همان زمان هم به تدریس آن مشغول بود. چند ماه بدین منوال گذشت.

روزی من به اتفاق آقای جوادی آملی خدمت علامه رسیدیم و عرض کردیم: گمان می کنیم برای شروع درس اسفار مانعی نباشد اگر صلاح

بدانید شروع کنید. او قبلاً میل داشت درس اسفار را دوباره شروع کند ولی مردد بود. تصمیم گرفت استخاره کند. اتفاقاً استخاره خوب آمد، قرار شد درس را شروع کند ولی به دوستان اطلاع ندهیم.^(۳)

۲-۲- گزارش دوم:

آیت‌الله امینی، پس از بیان اینکه «قبل از تدریس علامه طباطبائی سال‌های متمادی تدریس کتاب اسفار و منظومه حکمت حاجی سبزواری، در حوزه‌های علمیه قم و سایر شهرستان‌ها یک گناه و عیب و حتی گاهی به عنوان اشاعه کفر به شمار می‌رفت»، آورده‌اند که آیت‌الله بروجردی درباره تدریس اسفار به علامه طباطبائی چنین پیام دادند:

«اصلح این است که شما درس اسفار را تعطیل کنید و به جای آن فلسفه مشاء را تدریس نمایید. علامه که انتظار چنین پیامی را نداشت در جواب فرمودند: من تدریس اسفار را وظیفه خودم می‌دانستم، ولی با توجه به صلاحدید جنابعالی و اینکه شما را زعیم حوزه می‌دانم نظر جنابعالی را بر نظر خودم مقدم می‌دانم. به هر حال درس اسفار تعطیل شد و به جای آن تدریس کتاب الهیات شفا بوعلی سینا را شروع کردند، ولی به قرار مسموع چندی بعد آیت‌الله بهبهانی از تهران برای آیت‌الله بروجردی پیام دادند که تعطیل درس اسفار در بین اساتید دانشگاه عکس العمل بدی داشته، لذا بهتر است در این باره تجدید نظر بفرمایند. پیرو آن آیت‌الله بروجردی به علامه پیام دادند که می‌توانید درس اسفار را دوباره شروع کنید، ولی به گونه‌ای باشد که انتظار عمومی را تحریک نکند. پیرو آن تدریس اسفار را دوباره شروع کردند.»^(۴)

۳- دکتر احمد بهشتی

۳-۱- در زندگی نامه مندرج در سایت رسمی ایشان^(۵) چنین آمده است:
«مقارن ورود آیت‌الله بهشتی به قم در سال ۱۳۳۸، درس اسفار علامه تعطیل شده بود. درباره علت این تعطیلی در مصاحبه با رادیو فرهنگ

۱- امینی، خاطرات آیت‌الله ابراهیم امینی / ۱۰۳-۱۰۴.

۲- امینی، همان / ۱۶۶.

۳- www.ahmadbeheshti.ir

چنین می گویند: سال ۱۳۳۸ که آمدم قم... مرحوم علامه طباطبایی مواجه شده بود با یک وضعیت خاصی. مرحوم آقای بروجردی به خاطر فشار زیادی که در حوزه بوده، دستور داده بودند که علامه طباطبایی درس فلسفه (اسفار) را تعطیل کنند.

بعد از تعطیل شدن درس اسفار، مرحوم علامه، تدریس الهیات شفا را البته برای عده ای محدود در مسجد سلماسی قم آغاز می کند، و آیت الله بهشتی یکی از این افراد بوده است. ناگفته نماند که این تلمذ و تدریس با مشقاتی مانند نبود کتاب درسی نیز همراه بوده است. در مصاحبه با «کتاب ماه فلسفه» می گویند:

اتفاقاً کتاب الهیات شفا هم نداشتیم. می رفتیم کتابخانه مدرسه حجتیه، یک نسخه چاپ سنگی بود، دست نویس می کردیم و ساعت یازده ظهر در درس علامه شرکت می کردیم.

اما پس از رحلت آیت الله بروجردی در سال ۱۳۴۰، علامه طباطبایی درس شفا را تعطیل و دوباره درس اسفار را در مسجد فاطمیه شروع می کند و در این مرحله نیز آیت الله بهشتی از محفل درس و بحث علامه بهره مند می شوند.^۱

۳ - ۲ - آقای دکتر بهشتی همچنین در مصاحبه ای، در پاسخ به سؤال کیهان فرهنگی درباره درخواست آیت الله بروجردی از علامه طباطبایی مبنی بر عدم تدریس فلسفه می فرماید:

پیش از اینکه ما به قم بیاییم کلاس درس ایشان تعطیل شده بود. بعدها دوستان گفتند که آقای طباطبایی در همان مسجد سلماسی الهیات شفا می گویند، برویم.^{۱)}

۳ - ۳ - ایشان همچنین در مصاحبه با سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران فرموده اند: «من سالی که از شیراز آمدم قم، درس اسفار علامه طباطبائی تعطیل شده بود، یعنی به خاطر بعضی از سیاست های حوزوی تعطیل کرده

۱- بهشتی، «ایمان وحی و عقل» / ۵.

بودند، چون دیده بودند، درس فلسفه خیلی دارد شلوغ می‌شود و حوزه هم که رسالتش فقه آل محمد علیهم‌السلام هست، این است که عملاً درس علامه طباطبائی را تعطیل کرده بودند. البته ایشان هم بدون اینکه اعتراض کنند یا چیزی بگویند، این را پذیرفته بودند. بعد یک درس شفا گذاشته شد.^(۱)

۴- آیت الله جوادی آملی

«در سال ۱۳۳۵ یا ۱۳۳۶ شمسی، با حساسیت‌هایی که نسبت به علوم معقول پدید آمده بود، دروس حضرت علامه طباطبائی تعطیل شد. پس از چندی در شبی بارانی به اتفاق بعضی از اعظام درس فلسفه به منزل علامه رفتیم. ایشان در کوچه ارک نزدیک منزل آیه الله سید احمد زنجانی «شبیری» مستاجر بودند. از ایشان تقاضا کردیم که درس اسفار را مجدداً شروع کنند. علامه فرمود: اولاً ادامه تدریس اسفار مناسب و لازم است و ثانیاً من به حافظ تفال زدم و این غزل آمد:

من نه آن رندم که ترک شاهد وساغر کنم
محتسب داند که من این کارها کمتر کنم

[الی آخر.]

باری، براین اساس عزم ایشان جزم شد و ادامه درس را پی گرفت.^(۲)

۵- استاد علی حجتی کرمانی

«درس فلسفه و تفسیر علامه طباطبائی، روز به روز اوج گرفت. به موازات درس فلسفه علامه طباطبائی، آیت الله منتظری نیز درس منظومه‌ای در مدرسه مدرسه فیضیه شروع کرد. ایشان با آن بیان جاذبی که داشت، به خوبی از عهده منظومه بر می‌آمد و این خیلی امید بخش بود. طلاب زیادی شرکت می‌کردند. به طوری که تمام مدرسه پر می‌شد و حتی

۱- مصاحبه سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران با آیت الله آقای دکتر احمد بهشتی در تاریخ: ۱۶/ ۸/ ۸۰، شماره ردیف مصاحبه: ۵۷۵، مصاحبه کننده: فاطمه نورایی نژاد. تاریخ انتشار: ۲۹/ ۱۰/ ۱۳۹۷.

۲- جوادی آملی، شمس الوحی تبریزی / ۲۲۳ - ۲۲۴.

عده‌ای در بیرون می‌ایستادند. اما متأسفانه درس منظومه دوام نیاورد. چون بعضی از افرادی که ضد فلسفه بودند و یا اغراض دیگری داشتند، نزد آیت‌الله بروجردی رفتند و ایشان را شدیداً تحت تأثیر قرار دادند، به طوری که آقای منتظری درس منظومه را تعطیل کرد. علامه طباطبائی هم با اینکه درس فلسفه‌اش را تعطیل نکرد، اما آن را محدود کرد.^(۱)

۶- آیت الله حسین حقانی زنجانی

ایشان نیز در مقدمه شرح نه‌ایة الحکمة استاد خویش گفته است:

«دست‌های مرموزی بود که سر راه خدمات اسلامی و فلسفی مرحوم علامه طباطبائی مانع ایجاد می‌کردند. حتی مواردی در حوزه علمیه قم پیش آمد که نزدیک بود نه تنها حوزه را از فیض افاضات مرحوم علامه طباطبائی بی‌نصیب کنند بلکه ایشان را اصولاً حذف و حیثیت آن مرحوم را یکباره برباد دهند!!

این موج در زمان مرحوم آیه الله بروجردی از نجف اشرف به همراهی عده‌ای در قم با انتشار اعلامیه‌ای علیه آن مرحوم شروع گردید به این بهانه که او مدافع فلسفه بوده و در پاورقی بحارالانوار دفاع از فلسفه نموده و اسفار و شفاء تدریس می‌کردند تا آنجا که ایشان مجبور شد اسفار صدرالمتألهین را که یک درس فلسفه عالی بوده، برای مدتی تعطیل کنند.

خوشبختانه با توجه به شناختی که مرحوم آیه الله بروجردی از مرحوم طباطبائی داشتند با کمک عده‌ای از بزرگان مثل مرحوم آیه الله سید احمد زنجانی و غیر آن این توطئه نه تنها اثری نبخشید بلکه در این ایام بحرانی نیز برکت آفرید و عده‌ای از بزرگان حوزه موفق شدند از محضر درس ایشان از کتاب «شفای بوعلی» استفاده کامل ببرند و خود من نیز از آن عده بودم که در این فرصت بحرانی از محضر درس ایشان در مورد شفای بوعلی در مسجد سلماسی همراه برخی از بزرگان و شیفتگان فلسفه استفاده بردم.»^(۲)

۱- کرباسچی، تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران ۱/ ۲۰۷.

۲- حقانی، شرح نه‌ایة الحکمة، مقدمه جلد اول، صفحه ح.

۷- آیت الله خامنه‌ای

آیت الله خامنه‌ای در سال ۱۳۳۷ برای ادامه تحصیلات دینی به قم رفته و در درس آیت الله بروجردی و علامه طباطبایی حاضر شده است.^(۱) ایشان در بیانات خود در دیدار گروهی از فضلاء حوزه علمیه قم به تاریخ ۱۳۸۹/۱۰/۲۹ گفته‌اند:

«در گذشته در حوزه قم با فلسفه و وجود مرحوم آقای «طباطبایی» مخالفت می‌شد. می‌دانید درس اسفار ایشان به دستور تعطیل گردید و ایشان مجبور شد شفا تدریس کند. در دوره اخیر، قم مرکز حوزه فلسفی ما بوده است؛ آقای طباطبایی هم انسان کاملاً متشرع، مواظب، دائم الذکر، متعبد، اهل تفسیر و اهل حدیث بوده؛ از آن قلندر مآبهای آن طوری نبوده است. البته جلسات خصوصی را کاری نداریم - مراتب علمی و فقه و اصولش هم طوری نبوده که کسی بتواند آنها را انکار کند؛ در عین حال کسی مثل آقای طباطبایی که جرأت کرد و فلسفه را ادامه داد و عقب نزده این طور مورد تهاجم قرار گرفت.»

۸- آیت الله سید هادی خسروشاهی

«در زمان ما در حوزه علمیه قم، بیشتر منظومه سبزواری در منطق و حکمت تدریس می‌شد، ولی متأسفانه تدریس اسفار ملاصدرا، چه توسط امام خمینی و چه علامه طباطبایی، با عکس العمل‌های منفی، حتی تا مرز تکفیر! و آب کشیدن لیوان فرزند امام به خاطر تدریس فلسفه توسط پدر! روبرو شد... تا اینکه امام تدریس فلسفه را رها کرد و علامه طباطبایی هم مدتی آن را به صلاح دید آیت الله بروجردی متوقف ساخت.»^(۲)

۹- آیت الله خوشوقت

آقای علی اکبر رشاد (رئیس شورای حوزه‌های علمیه استان تهران) در تاریخ ۱۳۸۹/۱۰/۲۸، گفتگویی تحت عنوان «قصه ارباب معرفت» با آیت الله خوشوقت انجام داده‌اند که متن

۱- رجوع کنید: بهبودی، شرح اسم، صص ۸۰، ۸۱، ۸۵.

۲- خسروشاهی، خاطرات مستند سید هادی خسروشاهی درباره علامه سید محمد حسین طباطبایی / ۸۶.

کامل آن در پایگاه اینترنتی مدیریت حوزه علمیه تهران موجود است. آقای خوشوقت در پاسخ به سوال آقای رشاد درباره تعطیلی درس علامه طباطبایی چنین گفته اند:

«این حادثه یک پیشینه ای داشت. علمای مشهد و نجف که با فلسفه و عرفان مخالف بودند، طوماری امضا کردند و به آیت الله بروجردی دادند که در زمان ریاست شما نباید چنین حرف های کفرآمیزی در حوزه مطرح باشد. بعد از آن ایشان هم این طور فرمودند.

مرحوم علامه طباطبایی این را برای من تعریف کردند که آیت الله بروجردی فرمودند ریاست و حوزه من روی دوش عبا به دوش ها اداره می شود، این ها می گویند نه و مخالفند. من هم پیش جهانگیرخان اسفار خوانده ام اما این طور راضی نیستم. فشار آوردند و تعطیل کردند، حتی درس آقای منتظری را هم تعطیل کردند که ایشان بیشتر منظم می گفتند. امام هم خارج اسفار می گفتند. در جلسات درس امام هم همه راه نداشتند و تعداد کمی مثل مرحوم آقای مطهری، آقای منتظری و چند نفر دیگر بودند و در حجره آقای مطهری هم ایشان درس می دادند. اسفار ایشان هم بیشتر مخلوط با عرفان نظری بود. چون تخصص ایشان در عرفان بود. علامه طباطبائی منتظر بودند که راه حلی پیش بیاید و درس تعطیل نشود. و بالاخره مرحوم آقای فلسفی از طرف بعضی از علمای تهران پیغامی به مرحوم آیت الله بروجردی آوردند و ایشان منصرف شدند.»

۱۰ - استاد محقق، علی دوانی

ایشان که از نزدیک شاهد تفصیل واقعه تعطیلی درس اسفار علامه طباطبایی بوده، از بزرگانی است که این واقعه را با بیشترین جزئیات نقل کرده است. به گفته ایشان، «علامه طباطبایی دو برخورد ناجور با آیت الله بروجردی پیدا کرد و هر دو هم کوتاهی از ایشان و حق با آیت الله بروجردی بود.»

استاد دوانی سپس به ماجرای تعلیقات علامه طباطبایی بر بحار الانوار پرداخته و پس از آن می نویسد:

«هنوز ماجرای نوشتن پاورقی ایشان بر بحار فروکش نکرده بود که گفتند آقای بروجردی فرموده اند این همه فلسفه خوانی در حوزه چه خبر

است، و چون در اینگونه موارد اطرافیان هم آتش بیار معرکه بودند، از آن هراس داشتیم نکند آیت الله بروجردی سخنی در منبر یا جلسه استفتا بگویند، و آن را کش داده و ماجرای فدائیان اسلام برای علامه طباطبائی هم پیش بیاورد. وقتی موضوع را به ایشان گفته بودند که مدتی درس فلسفه خود را ترک گویند، گفته بود ترک نمی کنم، هر چه بادا باد!

استاد دوانی سپس، بعد از ذکر مقدماتی به اصل داستان می پردازد: «گویا سال ۱۳۳۹ شمسی بود که شنیدیم به مرحوم آیت الله بروجردی گفته اند آقای طباطبائی با این درس مفصل حکمت و فلسفه خود که به راه انداخته، به حوزه علمیه که بنایش بر تدریس و نشر علوم دینی فقه و اصول و حدیث است ضربت می زند.

البته علامه طباطبائی درس دیگری برای تفسیر قرآن داشتند که آن را در مدرسه حجتیه و گاهی هم در همان مسجد سلماسی می گفتند، که همان نیز پایه و مایه تفسیر بزرگ ایشان المیزان را تشکیل داد، و بعدها به موازات انتشار مجلدات آن، بقیه را هم تدریس کردند، و نویسندگان نیز مانند بسیاری دیگر در هر دو درس استاد شرکت داشت و حاضر و ناظر بود.

جو سازی بر ضد علامه طباطبائی به جای حادی رسیده بود. این وضع تنی چند از ما را بر آن داشت که دست به کار شویم و به حمایت از علامه طباطبائی جلوی واقعه را قبل از وقوع بگیریم، زیرا از آن بیم داشتیم و می ترسیدیم بر اثر جو سازیهایی که شده بود، آیت الله بروجردی سخنی بگویند و زنود آن را دامن زده و برای علامه طباطبائی سخت گران تمام شود. ولی نمی دانستیم چه کنیم و کار را از کجا پیگیری نمائیم.

سرانجام بنا گذاشتیم به سراغ امام خمینی برویم و چاره کار را از ایشان بخواهیم. چون ایشان هم فقیه مصلح بودند و هم حکیم و استاد بزرگ فلسفه.

با اینکه گفتند امام کسالت دارند و سرما خورده اند، ولی چاره نبود و موقع از حساسیت زیادی برخوردار بود.

در یکی از همان شبها با دوسه نفر از فضلا رفتیم خدمت امام و دیدیم که دارند طبق معمول خود با قلم نی و دوات مرکبی قدیمی و خط خوش و زیبا مشغول نوشتن درس هستند که همان اوقات تدریس می کردند. نمی دانم فقه بود یا اصول، سلام کردیم و نشستیم.

امام آخرین سطر را بر روی کاغذ لیموئی رنگ صیقل زده به سبک قدما نوشتند و قلم را در جاقلمی دوات گذاشتند و ضمن احوال پرسی از ما منتظر ماندند که بدانند برای چه آمده ایم.

یکی از ما عرض کرد: شما خودتان استاد فلسفه حوزه علمیه بوده اید. امروز بر اثر گسترش مکتب مادی و تبلیغات الحادی تدریس فلسفه بیش از هر وقت دیگر لازم و ضروری است، فعلاً هم آقای طباطبائی پیشرو استادانی است که در حوزه فلسفه تدریس می کنند.

شنیده ایم در نزد آیت الله بروجردی بر ضد ایشان جو سازی شده و ممکن است تصمیم حادی بگیرند و عکس العملی نشان دهند که به زبان آقای طباطبائی تمام شود. و خلاصه از ایشان خواستیم که هر طور است با آیت الله بروجردی ملاقات نموده و اگر بتوانند ایشان را متوجه غرض ورزی های اطرافیان یا ساده اندیشان بکنند.

امام گفتند نمی شود در این باره چیزی به آقای بروجردی گفت. و چون یکی از رفقا اصرار کرد، امام با عصبانیت گفتند: من چه کنم کسانی در منزل آقای بروجردی هستند که نمی گذارند کاری برای اسلام انجام بگیرد.

و پس از لحظه ای که آرام گرفتند و ما ساکت بودیم، فرمودند: آقای بروجردی خودشان اهل معقول (استاد فلسفه و علوم عقلی) هستند، شخصاً با فلسفه مخالف نیستند. وقتی بروجرد بودند و خبر به قم رسید که گذشته از خارج فقه و اصول، فلسفه هم تدریس می کنند، چند نفر از مقدسین از قم بلند شدند رفتند بروجرد و کاری کردند که ایشان را واداشتند تدریس فلسفه را ترک کنند، مبادا به حوزه علمیه هم سرایت کند و کار به جای باریکی بکشد. ایشان هم از بیم هو و جنجال مقدسین آن را ترک کردند.

بعد امام افزودند: آقای طباطبائی مرد بزرگی است. حفظ ایشان با این مقام علمی لازم است. ولی من شنیده‌ام که این روزها خیلی‌ها به درس فلسفه ایشان می‌روند.

بنده عرض کردم: بله. فرمودند: مثلاً چقدر؟ عرض کردم: صبح‌ها در مسجد سلماسی اسفار می‌گویند و بنده هم می‌روم، حدود دویست سیصد نفر هستند.

امام خمینی سپس فرمودند: شنیده‌ام آشیخ حسینعلی (آیت‌الله منتظری - که چون از شاگردان خاص امام بود این طور تعبیر می‌نمودند) هم در مسجد امام حکمت می‌گوید؟ عرض کردم: بله، ایشان هم شرح منظومه تدریس می‌کنند، بنده هم می‌روم و حدود یکصد و پنجاه شاگرد فلسفه دارند.

به یکی از فضلاء حاضر که او نیز از شاگردان معروف امام بود و امروز هم از اساتید خارج قم و استاد فلسفه هستند، فرمودند: تو هم که شنیده‌ام فلسفه می‌گوئی؟

فاضل مزبور گفت: بله. امام فرمود: چقدر پای درس تو می‌آیند؟ گفت: حدود پنجاه نفر. امام در اینجا با ناراحتی فرمودند: خوب ببینید! کی حوزه‌های علمی شیعه اینقدر فلسفه خوان داشته است آیا اینها همه فلسفه را می‌فهمند؟

سپس فرمودند: فلسفه در طول تاریخ خود قاجاق بوده، و باید به صورت قاجاق خواند. به خصوص در حوزه‌های علمیه، نه این قدر زیاد و برای همه کس درس بگوئید و اجازه بدهید همه بیایند بنشینند، مگر همه اینها اهل هستند؟ کسانی که شایستگی برای خواندن فلسفه دارند به طوری که منحرف نشوند، کمند.

بعد فرمودند: وقتی من در صحن حضرت معصومه علیها السلام حکمت درس می‌گفتم، حجره‌ای انتخاب کرده بودم که حدود ۱۷ نفر جا داشت. عمداً چنان جایی را انتخاب کرده بودم که بیشتر نیایند، به آنها که می‌آمدند و افراد خاص و شناخته شده‌ای بودند هم می‌گفتم درس مرا بنویسید بیاورید، اگر دیدم فهمیده‌اید، اجازه می‌دهم بیایید وگرنه شما نباید فلسفه بخوانید، چون مطالب را درک نمی‌کنید و باعث زحمت خواهید شد. هم زحمت خودتان و هم زحمت من. چون خواهید گفت ما پیش فلانی فلسفه خوانده‌ایم.

سپس فرمودند: اگر من هم جای آقای بروجردی و رئیس و سرپرست حوزه بودم، از این همه فلسفه گفتن، آن هم به این زیادی و به صورت کاملاً علنی، احساس مسئولیت می کردم.

وضع حوزه برای فقه و اصول و حدیث و تفسیر و علوم دینی است. البته در کنار آن هم عده ای که مستعد هستند مخصوصاً این روزها می توانند با حفظ شرائط و رعایت وضع حوزه و مسئولیتی که فقیه مرجع مسئول حوزه دارد، معقول بخوانند که کمک به علوم دینی آنها بکند و بتوانند در برابر خصم مسلح باشند، ولی نه با این وسعت و این همه سرو صدا از درس و بحث و چاپ و نشر کتب فلسفه آن هم در حوزه!

آنگاه افزودند: آقای بروجردی را نمی شود دید، آن هم برای این کار، نمی گذارند آن طور که می خواهید مطالب را به ایشان گفت. به نظرم خوبست آقای طباطبائی چند ماهی تمارض کنند و درس فلسفه را تعطیل کنند، و بروند مسافرت تا وضع فعلی قدری آرام بگیرد، و بعد که برگشتند برای عده کمتری و در جای کناری درس خود را بگویند.

آشیخ حسینعلی هم درس فلسفه را کمتر بگوید. فعلاً صلاح در این است تا بعد چه بشود.

به آن شاگرد فاضل حاضر هم فرمودند: تو هم یا نگو یا چند ماهی تعطیل کن تا سر و صدا بخوابد، ولی او که ذاتاً قدری جسور بود گفت: حاج آقا! من که تعطیل نمی کنم هر چه می خواهد بشود. او هم خود فلسفه می گفت و هم شاگرد علامه طباطبائی بود، و (به همین جهت) از دو سوی ناراحت بود، ولی امام با کمی عصبانیت فرمودند: همین که گفتم، جوانی نکن! با مرجع مسئول حوزه نمی شود طرف شد. خطرناک است، بشنو! ما هم برخاستیم و خدا حافظی کردیم و رفتیم و یکی دو روز بعد جریان را به استاد فقید علامه طباطبائی گفتیم، و ایشان هم که اول حاضر به این کار نبودند سرانجام قبول کردند و به مسافرت رفتند و قضیه خاتمه یافت، و مغرضین یا مصلحین خیر اندیش هم به منظور خود نرسیدند.^(۱)

۱۱- آیت الله شبیری زنجانی

«موقعی که آقای طباطبایی درس اسفار را به صورت عمومی شروع کردند، از مشهد برای آقای بروجردی نامه‌هایی نوشتند که اگر فلسفه در حوزه رواج پیدا کند برای حوزه خطر دارد. آقا سید محمدرضا سعیدی هم دنبال کرد. آقای بروجردی هم جلوی درس عمومی اسفار آقای طباطبایی را گرفت. به آقای خمینی هم مراجعه کردند، ایشان هم فرموده بود که حق با آقای بروجردی است، این درس‌ها نباید عمومی بشود.»^{۱۱}

۱۲- صالحی نجف آبادی

«آقای بروجردی با فلسفه مخالف نبود، فقط با تدریس اسفار مخالف بود. ایشان به آقای طباطبائی پیغام داده بود که اسفار برای طلبه‌ها خوب نیست، شما اگر فلسفه می‌گویید، شفای بوعلی را تدریس کنید. آقای منتظری برای من نقل می‌کرد که من دیدم وضعیت خیلی ناچور شده، آقای بروجردی اصرار دارد که اسفار نباید در حوزه علمیه قم تدریس شود، فلسفه باید باشد؛ شفای بوعلی باشد؛ کتاب‌های دیگر باشد، اما اسفار نباید باشد. آقای طباطبائی هم محکم ایستاد که اسفار باید باشد و کار به جای باریک کشیده است.

حتی آقای بروجردی دستور داد شهریه کسانی که اسفار می‌روند قطع شود! آقای طباطبایی هم خیلی رنجید و ناراحت شد و گفت: «من طلبه‌های اسفارخوان را برمی‌دارم و به اطراف قم می‌روم! این چه وضعی است که اینها درآورده‌اند...»

آیت الله منتظری می‌گفت: من یک روز نزد آقای بروجردی رفتم و به ایشان گفتم که چرا دستور داده‌اید شهریه کسانی که اسفار می‌خوانند قطع بشود؟! این اثر بدی در حوزه گذاشته، و آقای طباطبایی هم عصبانی شده است. اصلاً علت مخالفت شما چیست؟ آقای بروجردی فرمود که «من با فلسفه مخالف نیستم. فلسفه بخوانند، شفای بوعلی

۱- شبیری زنجانی، جرعه‌ای از دریا ۲/ ۶۶۸.

بخوانند، ولی اسفار نخوانند، گفتم که چرا اسفار نخوانند؟ گفت که اسفار افکار درویشی را القاء می کند. این افکار درویشی، فلسفه نیست و طلبه ها چون قوی نیستند و نمی توانند حق و باطل را از هم تمیز بدهند، نباید اسفار بخوانند. من با اینها مخالفم. آخر من به چه مجوزی شهریه ای که سهم امام است، به کسانی بدهم که درسی را می خوانند که من آن را مشروع نمی دانم؟! به این علت بود که دستور داده ام به اینها شهریه ندهند!

اما بعدها این قضیه اصلاح شد؛ یعنی آقای طباطبائی همچنان به کارش ادامه داد. هدف آقای بروجردی این بود که افکار درویشی نباید به طلبه ها القاء شود.^(۱)

۱۳- آیت الله علی عراقچی

«یادم هست یک شب درس فلسفه در منزل شهید بهشتی بود، وقتی وارد منزل شدم و نشستم، هنوز استاد تشریف نیاورده بودند، دیدم صحبت بر سر موضوع اخیر است که با موضع گیری آیت الله بروجردی که نهی فلسفه فرمودند چه کنیم؟ چون ایشان رئیس حوزه است، مرجع کل جهان اسلام و تشیع است؛ مرجعیت مطلق دارد، چه باید کرد؟ روش عقلایی چیست؟ آن طوری که یادم هست این بحث ها میان آقای بهشتی و آقای سید ابراهیم خسروشاهی رد و بدل می شد. آقای خسروشاهی داماد مرحوم حاج شیخ عباس تهرانی و از شاگردان سرشناس درس فلسفه علامه بود. چند لحظه گذشت حضرت علامه تشریف آوردند. وقتی نشستند از فضای جلسه فهمیدند یک صحبت هایی هست، فرمودند: چی شده؟ گفتند در مورد واقعه اخیر صحبت می کردیم. ایشان فرمودند: من فردا به درس خواهیم رفت. منظورشان درس عمومی فلسفه بود که در مسجد سلماسی داشتند. بعد معلوم شد ایشان با آقای بروجردی صحبت کردند و آقای بروجردی فرموده بودند: حالا که می خواهید تدریس کنید، حداقل اسفار را مدتی تعطیل کنید و فعلاً شفای بوعلی را

بگویند. علامہ ہم قبول کرده بودند. علتش این بود که اسفار مقداری با مسائل عرفانی آمیخته است و مخالفین هم بیشتر با عرفان مخالفت داشتند تا با فلسفه. برای این که عرفان بیشتر به ذوقیات تکیه دارد و خیلی برهانی نیست و گاهی نیز با کشف و مکاشفه سروکار دارد، ولی کتاب شفا این طور نیست. از همین پیشنهاد آقای بروجردی می توان استفاده کرد که ایشان مخالف این مسائل نبوده و فقط می خواستند به گونه ای این سرو صداها و مخالفت ها برچیده بشود.^(۱)

۱۲- آیت الله گرامی

«آقای بروجردی در اصفهان فلسفه تدریس می کردند. استاد ایشان در فقه، آقای درجه ای با فلسفه خیلی مخالف بود، ولی سایر اساتیدشان مثل جهانگیر خان اینگونه نبوده اند اما خود آقای بروجردی زمانی مانع تدریس فلسفه شد. آقای طباطبائی «اسفار» تدریس می فرمود. آقای بروجردی که زیر فشار جو نجف و مشهد قرار داشت، به آقای طباطبائی پیغام داد که ببینید، من با شما کار دارم، آقای طباطبائی هم خودش فهمیده بود که قضیه از چه قرار است. آقای طباطبائی فرمود: من نزد ایشان رفتم و مجموعه ای از نامه هایی که از داخل و خارج کشور داشتم و سؤالاتی که درباره اصول عقاید و غیره بود، همراه خود بردم و جلوی آقای بروجردی ریختم و گفتم اینها را با چه چیزی باید جواب بدهیم، آیا می شود با «صلوات» حاج آقا رضا و با «صاحب جواهر» جواب داد. مرحوم بروجردی فرموده بود: من قبول دارم ولی خودم از جای دیگر تحت فشار هستم. تصور ما این بود که ایشان هم از نجف، به خصوص از طرف آقای اصطهباناتی و گروه او و هم از مشهد و از طرف کسانی مثل شاگردان مرحوم میرزا مهدی تحت فشار بودند. لابد شنیده اید که وقتی امام تفسیر سوره حمد را شروع کردند، از مشهد به ایشان پیغام هایی داده شده بود به این مضمون که شما باز همان حرف ها را تکرار می کنید، به هر حال آقای طباطبائی به خواست ایشان درس اسفار را تعطیل کردند و کتاب «شفای» ابن سینا را شروع کردند.»^(۲)

۱- عراقچی، پرتو آفتاب، خاطرات حضرت آیت الله حاج شیخ علی عراقچی / ۱۲۵.

۲- گرامی، خاطرات آیت الله محمد علی گرامی / ۱۱۳.

۱۵ - آیت الله علی اصغر مروارید

ایشان که از شاگردان درس فلسفه علامه طباطبایی بوده، پس از بحث مفصل پیرامون حاشیه علامه بر بحار الانوار می گوید:

«به خاطر سرو صداهایی که راجع به بحار به وجود آمد، درس فلسفه تعطیل شد.»^(۱)

روشن است که در نقل ایشان بین دو واقعه به دلیل نزدیکی زمان وقوع آن دو خلط شده است. درس فلسفه پس از سرو صداها راجع به تدریس اسفار تعطیل شد، نه پس از موضوع تعلیقه بر بحار.

۱۶ - آیت الله مظاهری

ایشان در درس خارج اصول خود به تاریخ ۱۳۹۲ / ۷ / ۱۵ فرموده اند:

«عرفا را معمولاً شما آقایان قبولشان ندارید مخصوصاً نجفی ها. من هیچ فراموش نمی کنم خاطره تلخی برای ما جلو آمد. ما اسفار می خواندیم پیش استاد عزیزمان علامه طباطبائی و نجف نگذاشت این اسفار ما تمام بشود جلد معادش ماند البته آقای طباطبائی شفا شروع کردند جبران کردند مرادم اینجاست که نجف قم را تکفیر کرد به عنوان فلسفه خواندن و این که فلسفه ملاصدرا حرف های محیی الدین عربی همه این ها کفر است پس فلسفه کفر است.»

آقای بروجردی خودشان فیلسوف خوبی بودند اما برای خاطر حوزه برای خاطر احترام به علمای نجف دستور دادند آقای طباطبایی باید فلسفه نگوید ایشان هم خب دیگر به دستور آقا فلسفه در قم تعطیل شد البته بعد با آن درایتی که آقای طباطبایی داشتند آهسته آهسته دو دفعه شروع کردند به جوری که سرو صدا درست نشود حرف آقای بروجردی هم زمین نخورد.»^(۲)

۱- کرباسچی، تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران ۱ / ۲۱۶.

۲- در پایگاه اینترنتی مدرسه فقهت، متن کامل درس ایشان موجود و قابل دسترسی است.

۱۷- آیت الله منتظری

۱۷-۱- مصاحبه با مجله حوزه:

حوزه: مشهور است: آیه الله بروجردی با حکمت و فلسفه مخالف بوده است؛ از این روی درس فلسفه علامه طباطبایی را تعطیل کرده است، لطفاً در این زمینه توضیح بدهید.

استاد: علامه طباطبایی اسفار و من منظومه تدریس می‌کردم. یک روز، مرحوم حاج آقا محمد مقدس اصفهانی پیش من آمد و گفت: آقای بروجردی فرمودند: «به آقای منتظری بگویید منظومه را تعطیل کند و بیاید پیش من.» من رفتم بیت آیت الله بروجردی، آقای حاج محمد حسین گفت: آقا فرمودند: «به آقای منتظری بگو: اسامی شاگردان علامه طباطبائی را بنویسید تا شهریه آنان قطع شود.» من، تعجب کردم گفتم: این مطلب غیرممکن است. این چه تصمیمی است. آقای حاج محمد حسین گفت: من هم به این نتیجه رسیده‌ام که این تصمیم غلط است.

گفتم پس برویم پیش آقا. رفتیم با همان صراحت لهجه‌ای که داشتیم، گفتم: آقا این چه تصمیمی است؟ فلسفه علمی است که دانشگاه‌های دنیا روی آن حساب می‌کنند، فقه و اصول ما، موضوعش اموراتی است.

فرمودند: «من هم قبول دارم. خودم فلسفه خوانده‌ام، ولی چه کنم؟ از یک طرف، برخی از طلبه‌ها این حرف‌ها را هضم نمی‌کنند؛ از این روی به انحراف کشانده می‌شوند. من خودم در اصفهان کسی را دیدم که اسفار را زیر بغلش گرفته بود، می‌گفت من خدا هستم! دیگر اینکه خیلی از آقایان اعتراض می‌کنند و مرتب فشار می‌آورند.»

گفتم: پس معلوم می‌شود شما با فلسفه مخالف نیستید، بلکه با نشر و پخش این حرف‌های درویشی مخالفید. فرمودند: «بله. اگر بنشینند خوب درس بخوانند طوری نیست.» گفتم: من اشارات شروع می‌کنم، علامه طباطبایی را هم قانع می‌کنم که شفا شروع کنند. ایشان فرمودند: «علامه رضایت نمی‌دهد. حرف مرا قبول ندارد.» گفتم آقا این چه حرفی است ایشان نسبت به شما احترام می‌گذارند.

خودم اشارات شروع کردم. به منزل مرحوم علامه طباطبایی رفتم. ایشان مریض بود. جریان را عرض کردم. ایشان فرمودند «نه، من اسفار را ترک نمی‌کنم. با شاگردهایم از قم می‌روم کوشک نصرت!» گفتم: آقا این چه سخنی است.

طلبه ها شهریه می خواهند و فقه و اصول باید بخوانند، شما شفا را شروع کنید، به مناسبت، نظریه های خود را نیز بگویید. مرحوم علامه پذیرفت. وقتی این خبر را به آیت الله بروجردی دادم، خیلی خوشحال شدند.^(۱)

۱۷- ۲- آقای منتظری سال ها پس از این مصاحبه، در کتاب خاطراتش این مطلب را با تفصیل بیشتری نقل کرده است. از جمله، دو بار نقل می کند که آقایان از مشهد فشار آورده اند؛ همچنین در پایان سخنانشان گفته اند:

«در اینجا یک نکته را یادآور می شوم؛ ظاهراً مرحوم میرزا و شاگردان ایشان در مشهد با اصل خواندن فلسفه مخالف نبوده اند بلکه با بسط آن در میان کسانی که درک عمیق ندارند و ممکن است آرای فلاسفه را وحی منزل بدانند و بسا به انحراف کشیده شوند مخالف بوده اند و لذا بعضی آقایان در خود مشهد مقدس به تدریس فلسفه اشتغال داشتند. شاید نزد آقایان وانمود شده بود که در حوزه قم تدریس فلسفه عمومی و بی کنترل می باشد و نگرانی آقایان از این جهت بود، در صورتی که مرحوم امام نیز با اینکه استاد فلسفه قم بودند به همه کس اجازه شرکت در درس فلسفه خود را نمی دادند و شرکت در درس فلسفه ایشان متوقف بر استجازه از ایشان بود.»^(۲)

۱۸- آیت الله سید حسین موسوی کرمانی

«ایشان [آیت الله بروجردی] با فلسفه آشنا بودند، ولی با تدریس فلسفه در حوزه موافق نبودند. امام خمینی- رضوان الله تعالی علیه- در آن موقع، در «مسجد سلماسی»، اسفار درس می دادند. جمعیت زیادی در درس ایشان شرکت می کردند. آقای بروجردی به امام خمینی گفتند که شما با این مقام علمی که دارید، حیف است فقط اسفار درس بگویید. بهتر است صبح ها، درس فقه بگویید و عصرها درس اصول». ایشان هم پذیرفتند. آقای بروجردی می خواستند امام خمینی را از تدریس فلسفه باز دارند.

۱- منتظری، «مبانی و سبک استنباط آیت الله بروجردی» / ۲۵۴- ۲۵۵.

۲- منتظری، بخشی از خاطرات آیت الله العظمی منتظری / ۱۳۶- ۱۳۹.

امام ہم فلسفہ را کنار گذاشتند و صبح‌ها فقه گفتند و عصرها اصول، ولی باز ہم مطالب فلسفی را در بحث‌های اصولی مطرح می‌کردند. علامہ طباطبائی در مدرسه فیضیہ، اسفار می‌گفت. آقای بروجردی پیغام داد «در مدرسه فیضیہ، اسفار درس ندهید. بروید جای دیگر، اسفار درس بدهید». آقای بروجردی نگفتند کہ فلسفہ حرام است. ایشان مراقب بودند کہ فلسفہ با فقه مخلوط نشود. علامہ طباطبائی ہم پذیرفت و درس خود را بہ خانہ‌اش منتقل کرد. من اسفار را پیش ایشان خواندم. ایشان خیلی محتاط بودند. علامہ طباطبائی خیلی بہ آیت‌اللہ بروجردی ارادت داشت؛ ہرگاہ بہ منزل آیت‌اللہ بروجردی می‌آمد، مثل شاگردی دبیرستانی در حضور معلمش، رو بہ روی آیت‌اللہ بروجردی می‌نشست.^(۱)

بررسی و تحلیل گزارش‌های فوق

در بررسی بیست و شش گزارش یاد شدہ، نکاتی لازم بہ ذکر است:

نکتہ اول:

چنانکہ ملاحظہ شد، بہ تصریح بسیاری از آقایان، علامہ طباطبائی پس از تعطیل شدن درس اسفار، بہ تدریس شفا روی آورد. از خود آیت‌اللہ بروجردی نیز نقل شد کہ فرمودند: «شفای بوعلی باشد؛ کتاب‌های دیگر باشد، اما اسفار نباید باشد». چنانکہ بہ مرحوم آشتیانی نیز دربارہ اسفار فرمودہ بودند: «شفا بخوان، این صوفی بازی‌ها را نہ!» علت این امر را می‌توان در تفاوت فلسفہ مشاء و صدرا بی جستجو کرد. استاد حکیمی در این بارہ فرمودہ اند:

«سرانجام آیت‌اللہ العظمی بروجردی فرمودند: «ایشان [علامہ طباطبائی] «شفا» بگویند. چون محتوای «شفا» - بہ ہر حال - مفہیمی است - اغلب - منطقی، نہ مبتنی بر کشف ادعایی و وحدت وجود، کہ نتیجہ پذیرش آن، تقلید از مدعیان کشف است، نہ مؤدای عقل، و موجب انفصال از توحید انبیائی و قرآنی است - هیچ یک از انبیاء و اوصیاء دعوت بہ «وحدت وجود» نکرده‌اند.»^(۲)

۱- موسوی کرمانی، خاطرات آیت‌اللہ سید حسین موسوی کرمانی / ۱۰۱.

۲- حکیمی، الہیات الہی و الہیات بشری (نظرها) / ۷۱۷.

بنابراین، آیت الله بروجردی به فلسفه مشاء به عنوان دانشی که اهل اختصاص می توانند آن را بخوانند می نگریست، اما فلسفه صدرایی را چنانکه از ایشان نقل شد، «افکار درویشی» می دانست که نباید به طلاب دینی القاء شود. ترجیح بوعلی سینا بر ملاصدرا در سخنان خود اهل فلسفه نیز مکرراً مشاهده شده است. از جمله، درباره علامه طباطبایی چنین گفته اند:

«از ابوعلی سینا تجلیل کرده و او را در فن برهان و استدلال فلسفی از ملاصدرا قوی تر دانست.»^(۱)

همچنین استاد دینانی نیز در پاسخ به این سؤال که فلسفه کدام شخصیت را از دیگر فلسفه ها بهتر تشخیص دادید می گوید:

«حقیقتاً ابن سینا یک سرو گردن از همه فیلسوفان بالاتر است. ما نظیر ابن سینا را در جهان اسلام نداریم. یعنی او در رأس هرم تفکر فلسفی است... ابن سینا از همه متفکران عقلی جهان اسلام یک سرو گردن بالاتر است. این چیزی است که صادقانه به شما می گویم.»^(۲)

چنانکه آیت الله جوادی آملی نیز فرموده است:

«من در فلسفه مردی به عظمت بوعلی... ندیده ام.»^(۳)

نکته دوم:

عبارات متشابهی چون ادامه درس را پی گرفتن، درس را محدود کردن، مدتی آن را متوقف ساختن، بعدها آقای طباطبایی همچنان به کارش ادامه داد، آهسته آهسته دو دفعه شروع کردن و انصراف آیت الله بروجردی به معنای عدم تعطیلی درس اسفار نیست. بلکه با بازگشت به محکّمات و نصوص و تصریحات متعدد و متواتر موجود در گزارش ها، روشن می شود که مقصود از آنها موارد زیر است:

الف) برخی مربوط به پس از رحلت آیت الله بروجردی و عدم حضور ایشان است. آیت الله دکتر احمد بهشتی در این خصوص تصریح روشنی دارند:

۱- غیائی کرمانی، «اقیانوس حکمت»، در مرزبان وحی و خرد/ ۹۶.

۲- فیضی، سرشت و سرنوشت، گفتگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی/ ۳۳۹ - ۳۴۰.

۳- مهر استاد/ ۱۲۴.

«درس الہیات شفاى علامہ طباطبائی را مرتب می‌رفتیم، بعد قضایایی اتفاق افتاد از جمله رحلت مرحوم آقای بروجردی و علامہ طباطبائی هم درس الہیات شفا را تعطیل کردند و دوبارہ اسفار را در مسجد فاطمیہ شروع کردند.»^(۱)

بنابراین، مدت کوتاهی کہ درس اسفار تعطیل بود، همان بازہ زمانی کوتاہ بین تعطیلی اسفار در سال ۳۸ خورشیدی^(۲) و رحلت آیت‌اللہ بروجردی در اوائل فروردین سال ۴۰ است. با توجہ بہ این کہ طبق گفته آیت‌اللہ منتظری، واقعہ مربوط بہ فصل سرما و اواخر ماہ رجب بودہ است،^(۳) این فاصلہ حدود یک سال و دو ماہ پیش از رحلت آیت‌اللہ بروجردی می‌باشد.^(۴)

ب) برخی دیگر مربوط بہ استمرار جلسات اما بہ صورت خصوصی است. می‌دانیم کہ علامہ طباطبائی جلسات خصوصی اسفار نیز داشته‌اند کہ تنها برای برخی افراد خاص برگزار می‌شدہ است. چنانکہ علامہ حسن زادہ آملی دوبارہ مرحلہ ششم اسفار گفته‌اند: «جناب استاد ما علامہ طباطبائی صاحب تفسیر المیزان رحمۃ اللہ علیہ این مرحلہ اسفار را تدریس نمی‌فرمود کہ حلقہا را تنگ و حلقہا را در جنگ دید، و معاد اسفار را ہم بہ نحو عام متعارف درس نمی‌فرمود مگر با تنی چند محرمانہ کہ این کمترین نیز مشارکت داشت تدریس فرمود و آن ہم بہ ایما و اشارہ می‌گذشت.»^(۵)

این جلسات بہ گفته استاد دینانی، تا سال ۱۳۴۵ شمسی ادامہ داشت.^(۶)

۱- بهشتی، «آموزش فلسفہ اسلامی بہ روایت دکتر احمد بهشتی»/ ۴- ۵.

۲- شادروان استاد علی دوانی اگرچہ در ملحقات کتاب زندگی آیت‌اللہ بروجردی تاریخ واقعہ را با تردید سال ۳۹ دانستہ، اما در گزارشی دیگر از همین داستان، بہ صراحت تاریخ سال ۳۸ را ذکر کردہ‌اند. رک: سلسلہ موی دوست (خاطرات دوران تدریس امام خمینی)/ ۹۷.

۳- ایشان در خانہ زیر کرسی نشسته بودند اتفاقاً چند روز ہم بود مریض بودند، اواخر ماہ رجب بود؛ رک: منتظری، بخشی از خاطرات حضرت آیت‌اللہ العظمی منتظری/ ۱۳۸.

۴- لازم بہ یادآوری است کہ سخن آیت‌اللہ جوادی آملی کہ واقعہ را در سال ۳۵ یا ۳۶ دانستہ‌اند بدون تردید سہو است. زیرا داستان تعطیلی اسفار مربوط بہ پس از داستان تعلیقات بر بحارالانوار است، و قضیہ تعلیقات بہ پس از سال ۳۶ مربوط می‌شود، چرا کہ مجلدات اول بحار با تعلیقات علامہ طباطبائی، ہمہ در سال ۱۳۲۶ قمری (۱۳۳۶ شمسی) انتشار یافته‌اند. از طرفی پیشتر نیز گفته شد کہ آیت‌اللہ خامنہ‌ای کہ درس اسفار علامہ را درک کردہ، در سال ۳۲ بہ قم رفته‌اند و واقعہ تعطیلی درس اسفار مربوط بہ پس از این سال است.

۵- دومین یادنامہ علامہ طباطبائی/ ۲۲.

۶- نصری، آینہ‌های فیلسوف/ ۳۹.

ج) برخی دیگر نیز به استمرار درس فلسفه در چهارچوب کتاب شفا اشاره دارند. چرا که آیت الله بروجردی ابتدا قصد تعطیل کردن درس فلسفه را به صورت مطلق داشتند، اما با وساطت آقایان منصرف شده و صرفاً با تدریس شفا موافقت فرمودند. همچنین در خاطره آقای حجتی کرمانی نیز آمده بود که علامه طباطبایی درس را تعطیل نکرد، اما آن را محدود کرد.

می دانیم که علامه طباطبایی از سال ها پیش از این واقعه، دروس مختلفی از فلسفه را تدریس می کردند. آیت الله جوادی آملی که در سال ۳۴ خورشیدی برای ادامه تحصیلات به قم رفته، در این باره گفته است که «در دروس مرحوم علامه از اسفار، الهیات شفا و سپس برهان شفا و نیز عرفان شرکت می کردیم.»^(۱) استاد شهید مطهری نیز آورده که از سال ۲۹ شمسی در درس فلسفه بوعلی و فلسفه مادی علامه شرکت می کردند.^(۲) مسلم است که اصل درس فلسفه تعطیل نشد، بلکه از تدریس اسفار و مطالب دیگر، محدود منحصر به کتاب شفا (یا محدود به جلسات خصوصی) شد. بنابراین ادعای انصراف آیت الله بروجردی که در سخنان آقای خوشوقت آمده نیز به همین معنا خواهد بود.

نکته سوم:

نباید از نظر دور داشت که علی رغم اشتراک گزارش ها در بحث تعطیلی درس اسفار، در جزئیات آنها تفاوت هایی مشاهده می شود که البته خللی در اصل قضیه و وجه اشتراک همه آنها وارد نمی کند. روشن است که تمام بزرگان نیز از جهت یادآوری مطالب پس از حدود نیم قرن، در یک سطح و توانایی نیستند. از همین رو، اگر برخی جزئیات نقل شده برخلاف مطالبی باشد که انتسابشان به آیت الله بروجردی ثابت شده، آن جزئیات مورد پذیرش نخواهند بود. قابل توجه است که در برخی از نقل ها، سهو هایی آشکار نیز به کار رفته است که به مناسبت، به یک نمونه اشاره می شود.

آیت الله عراقچی که سخنانی نیز از ایشان نقل کردیم، ذیل عنوان آیت الله بروجردی و درس فلسفه، چنین گفته اند که ممنوعیت فلسفه از جانب آیت الله بروجردی صرفاً مصلحتی بوده است. سپس می فرمایند:

۱- مهر استاد/ ۱۱۸.

۲- مطهری، علل گرایش به مادیگری/ ۱۱.

«نه اینکه ایشان ضد فلسفه بوده باشد، نخیر، این حرف درستی نیست. ایشان در دوران جوانی قسمت زیادی از مثنوی را حفظ کرده بود. پس چطور می‌تواند ضد فلسفه بشود.»^(۱)

همچنین فرموده‌اند:

«یک فضای ضد فلسفه درست کرده بودند. معروف بود که استکان آقا مصطفی را آب می‌کشیدند، چون پدرش حاج آقا روح الله درس فلسفه می‌گوید.»^(۲)

مورد نخست نقل شده در فرمایشات ایشان صحیح نیست. آیت الله بروجردی قسمت زیادی از مثنوی را حفظ نداشتند! بلکه برعکس، داستان مشهوری که از آیت الله صافی و آیت الله فاضل لنکرانی از خود ایشان نقل شده، گواه این است که آیت الله بروجردی هنگام مطالعه مثنوی، صدایی شنیده است که به ایشان گفته است که «مولوی [راه را گم کرده است. یا «مطالعه مثنوی را رها کن، تو را به جایی نمی‌رساند»^(۳) و به همین دلیل آن بزرگوار مطالعه مثنوی را رها کردند؛ همین مطالعه نیز بنا به نقل مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی، مربوط به دقایقی بعد از صرف ناهار ایشان بوده و ناگفته پیداست که با مدتی مطالعه که روزانه از چند دقیقه نیز تجاوز نمی‌کرده است، نمی‌توان قسمت زیادی از کتابی چون مثنوی را حفظ کرد.

علاوه بر این، روشن نیست که منطقاً چه ارتباطی بین حفظ مثنوی - بر فرض صحت - و عدم مخالفت با فلسفه وجود دارد.

مورد دوم نقل شده در سخنان ایشان نیز ارتباطی به فضای مخالفت آیت الله بروجردی با فلسفه ندارد. داستان برخورد با فلسفه و تدریس اسفار، مربوط به سال‌های پایانی دهه سی شمسی است؛ حال آن که داستان آب کشیدن ظرف مرحوم آقا مصطفی، به حدود پانزده سال پیش از آن و آغاز حضور آیت الله بروجردی در قم باز می‌گردد. ضمن آن که

۱- عراقچی، پرتو آفتاب، خاطرات حضرت آیت الله حاج شیخ علی عراقچی / ۱۳۲.

۲- عراقچی، همان / ۱۳۳.

۳- تعبیر اول از آیت الله صافی و تعبیر دوم از آیت الله فاضل لنکرانی است. رک: احمدی و دیگران، چشم و چراغ مرجعیت، صص ۱۶۱ و ۱۷۰. جالب توجه است که آیت الله شبیری زنجانی پس از نقل کلام آیت الله صافی، فرموده‌اند که «جای دیگر دیدیم که آقای فاضل برخلاف این نقل، نقل کرده است.» (شبیری زنجانی، جرعه‌ای از دریا / ۵۸۸/۱) حال آن که چنان که نقل شد، تعبیر آیت الله فاضل هرگز برخلاف آیت الله صافی نبوده است. به نظر می‌رسد که آیت الله شبیری مطلب را در منبعی خوانده‌اند که در آنجا به نادرست نقل شده است.

تنها یک بار توسط شیخی مقدس که امام خمینی نیز به او بی علاقه نبود اتفاق افتاده^(۱) و استعمال فعل «می کشیدند» درباره آن مناسب نیست. امام خمینی، این داستان را در زمان «خردسالی» فرزند بزرگوارشان دانسته اند.^(۲) خود آیت الله عراقچی نیز در همین خاطرات، دو بار فرموده اند که این اتفاق مدت کوتاهی پس از ورود آیت الله بروجردی به قم بوده است.^(۳)

کوتاه سخن آن که خطا و سهو در جزئیات مطالب طبیعی و قابل انتظار است. آن چه اهمیت دارد، وجوه مشترک نقل ها و مواردی است که با مطالب قطعی از سیره آیت الله بروجردی همخوانی داشته باشد.

نکته چهارم:

دو گزارش مرحوم آیت الله امینی، از جهات مختلف قابل بررسی است:

اول آن که این دو گزارش آشکارا با یکدیگر تعارض دارند؛ در گزارش اول، آیت الله بروجردی تدریس اسفار را تعطیل می کند و به دنبال وساطت دیگران، صرفاً به تدریس غیر علنی شفا رضایت می دهد. علامه که راضی به تدریس اسفار نبوده، پس از چند ماه با استخاره و به شکلی کاملاً مخفیانه درس را بدون اطلاع آیت الله بروجردی آغاز می کند. در گزارش دوم اما آیت الله بروجردی پس از وساطت دیگران راضی به تدریس اسفار می شود، به صورتی که انتظار عمومی را تحریک نکند.

واضح است که در یکی از این دو گزارش سهو رخ داده است. با توجه به آن که گزارش اول در راستای دیگر گزارشات است، باید همان را پذیرفت و گزارش دوم را مخدوش دانست.

دوم آن که مرحوم آیت الله امینی که سال ها از درس اسفار علامه بهره مند بوده اند، رعایت امانت کرده و آن چه قطعی می دانستند را نقل کرده و آنچه که صرفاً از شنیده ها

۱- آقای منتظری که آن فرد را می شناخت درباره او گفته است: «یک شیخ مقدسی بود و اتفاقاً مرحوم امام هم از او خوشش می آمد و می فرمود من از این آقا خوشم می آید چون از روی عقیده اش حرف می زند، فرد حقه بازی نیست.» (منتظری، بخشی از خاطرات حضرت آیت الله العظمی منتظری ۱/ ۱۹۸).

۲- «در مدرسه فیضیه فرزند خردسال، مرحوم مصطفی از کوزه ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند، چرا که من فلسفه می گفتم.» (صحیفه امام ۲۱/ ۲۷۹).

۳- عراقچی، همان / ۱۵۸ و ۱۶۳.

بوده را با عباراتی چون «به قرار مسموع» و «شنیده شد» آورده‌اند. مورد شنیده شده در گزارش دوم مورد خدشه است. چرا که دخالت و وساطت آیت‌الله بهبهانی که دو بار در برخورد آیت‌الله بروجردی با علامه طباطبایی انجام شده بود،^(۱) چنان که استاد دینانی نیز آورده، مربوط به زمان تعطیل اسفار است و منجر به تدریس شفا شده است، چنان که در گزارش اول آیت‌الله امینی نیز آمده است. نه آن که چندی پس از تعطیلی باشد و به تدریس اسفار بینجامد!

سوم در مقابل احساس وظیفه شرعی، عکس العمل برخی اساتید دانشگاه - بر فرض صحت - بدون تردید برای آیت‌الله بروجردی اهمیتی نداشته است. پیشتر از آیت‌الله صافی گلپایگانی خاطره‌ای نقل کردیم که آیت‌الله بروجردی چگونه در جمع اساتید دانشگاه، به ترجمه فارسی اسفار معترض شده بودند. بنابراین از دو گزارش آیت‌الله امینی، موارد قطعی آن که از قضا در راستای دیگر گزارش‌ها نیز می‌باشد مورد پذیرش است.

نکته پنجم:

فشار جو نجف و مشهد، بر فرض صحت، منافاتی با عقیده خود حضرت آیت‌الله بروجردی ندارد. آیت‌الله، زعیم عالم تشیع بود و شأنی اجل از آن داشت که کسی برای ایشان تعیین تکلیف کند، یا در موضوعاتی به این اهمیت، تحت تأثیر یک جریان خاص قرار گیرد. شبیه به محال است که مردی که حتی ملاحظه ستمگری چون رضاخان را نمی‌کرد،^(۲) صرفاً به دلیل گفتار دیگران به چنین کار مهمی مبادرت کند، مگر آن که خود نیز با آنان هم رأی باشد.

۱- پیش از بحث تدریس اسفار، مرحوم بهبهانی در داستان تعطیلی تعلیقات علامه بر بحار نیز وساطت کرده بودند. استاد ملکی میانچی در این زمینه نوشته‌اند: «از یکی از افاضل درگذشته، که از تلامذه مرحوم میرزا محمد علی سربابی در نجف بود شنیدم که آقای بهبهانی و دستگاه حکومتی و سلطنتی وقت، از تهران به تعدیل مخالفت آیت‌الله العظمی بروجردی با علامه طباطبایی همت گماشتند.» رک: ملکی میانچی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی/ ۹، ۸۵.

۲- آیت‌الله شیخ علی صافی گلپایگانی نقل کرده‌اند که آیت‌الله بروجردی پس از یک بی‌اعتنایی به شاه، فرموده بودند: من با پدرش که قدرتمندتر از این بود و آن وقت‌ها من هم این قدرت را نداشتم، همین طور برخورد می‌کردم، این که جای خود را دارد.» رک: احمدی و دیگران، چشم و چراغ مرجعیت/ ۱۳۸.

بخش دوم؛ آشتیانی و لاله زاری و گزارش هایی متفاوت

اکنون به دو گزارش متفاوتی از این جریان می پردازیم که توسط آقایان، شادروان استاد سید جلال الدین آشتیانی و سید محمد حسین لاله زاری طهرانی ثبت شده اند.

۱- استاد سید جلال الدین آشتیانی

آشتیانی، از چهره های نامدار فلسفه در ایران معاصر است. او طی سالیان و در آثار مختلف خویش، منتقدان و مخالفان فلسفه را مورد حملات سخت خود قرار داد^(۱) و در این راه مرتکب اشتباهات بسیاری در نسبت مطالب به دیگران و... شد که در مقالات مختلفی مورد واکاوی قرار گرفته است.^(۲)

از ویژگی های ایشان که همواره مورد اشتباهات و بی دقتی فراوان می شد، در بسیاری از موارد، تکیه بر حافظه و در نتیجه بی نیاز دانستن مطالب به ذکر منبع و مرجع بوده است. استاد محقق داماد در این زمینه گفته است:

«بسیاری از مطالبی را که استاد آشتیانی آورده اند مبتنی بر حافظه شان است و مرجع و منبعی مبنی بر اینکه این مطالب را از چه کسی شنیده اند یا از کجا نقل می کنند وجود ندارد.»^(۳)

آقای دکتر سید حسن اسلامی نیز چنین آورده اند:

«استاد نقدهای خود را به گونه ای گذرا و مجمل بیان می دارد و از بیان دقیق مسئله و لوازم آن خودداری می کند و حتی آدرس سخنانی را که نقل می کند به دست نمی دهد و حتی گاه متنی را که می آورد بی ترجمه است؛ گویی بر این باور است که در خانه اگر کس است یک حرف پس است.»^(۴)

۱- به تعبیر استاد حکیمی: «ایشان سال ها علیه تفکیک و بزرگان شلتاق کردند.» (الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)، ۲۲۴)

۲- به عنوان مثال رجوع کنید به مقاله «آیرادهایی که به علامه مجلسی وارد نیست» از استاد رضا مختاری (جمع پریشان، دفتر اول، صص ۴۹-۶۵) و مقاله «نقدی بر نقد» از استاد علی ملکی میانجی (کیهان اندیشه، شماره ۶، خرداد و تیر ۱۳۶۵، صص ۶۵-۸۳). ملاحظه این مقالات نشان می دهد که استاد آشتیانی در نسبت ها و سخنان ناصواب علیه دیگر اصحاب فکر و اندیشه، در برخی موارد هیچ امکانی برای حمل بر صحت نیز باقی نگذاشته اند.

۳- آفاق معرفت در سپهر معنویت / ۱۱۳

۴- اسلامی، «آشتیانی و سنت فلسفه ستیزی» در جلال حکمت و عرفان / ۴۰۹، لازم به ذکر است که آقای اسلامی در باز نشر همین مقاله در یکی از آثار اخیر خود، فقره مورد نظر را احتمالاً به احترام استاد آشتیانی - به کلی حذف کرده اند! رک: اسلامی، سودای تفکیک / ۲۶۷. همچنین گفتنی است که منظور از نقدهای استاد آشتیانی در سخن آقای اسلامی، مطالب ایشان در نقد تهافت غزالی است. اثری که به تعبیر بجای آقای اسلامی، غزالی در آن

آشتیانی درباره داستان تعطیلی درس اسفار روایت جالب توجهی ارائه داده و آن را از ریشه انکار کرده است. ابتدا گزارش ایشان را نقل و سپس آن را بررسی خواهیم کرد:

«راجع به درس اسفار مرحوم علامه طباطبایی و مخالفت آیه الله العظمی بروجردی رحمته الله با ادامه آن درس، باید عرض کنم که نه آقای بروجردی درس اسفار ایشان را تحریم نمودند و نه شهریه شاگردان درس اسفار را قطع کردند و نه آقای بروجردی دستور دادند که شفا تدریس شود نه اسفار. از آقای علم الهدی مشهدی (دو برادر بودند برادر بزرگتر) نقل کردند که حضرت آقا فرمودند درس اسفار تعطیل شود. بنده شخصاً در قم نزدیک گذر خان آقای علم الهدی را دیدم و گفتم چرا چنین حرف بی اساس را از آقا نقل کردی؟ او بسیار نگران شد و گفت من در خواب دیدم که آقا فرمودند در قم اسفار تدریس نشود و من خواب خود را نقل کردم. مرحوم آقای طباطبایی قدری ناراحت شدند و احتمال صدق در کلام شخص مذکور را دادند؛ یکی از شاگردان خود را نزد آیه الله بروجردی فرستاده کسب تکلیف کردند و آقا فرموده بودند اگر آقای حاج میرزا محمد حسین تکلیف شرعی خود می دانند که اسفار تدریس نمایند چه اشکالی دارد. خدمت آقا عرض شده بود که نظر شما را پرسش می نمایند. فرموده بودند به تکلیف شرعی خود عمل نمایند.

نه شهریه کسی قطع شد و نه کسی را از درس اسفار منع نمودند و نه زمانی بود که مرجع دینی جامع و متبحری مانع تدریس اسفار شود. برخی از طلابی که در درس اسفار می آمدند در قید حیاتند؛ از جمله بنده حقیر نه کسی بنده را منع از حضور به درس اسفار نمود و نه شهریه بنده قطع شد و نه آقای طباطبایی فرمودند حتماً باید اسفار تدریس شود نه شفا، بلکه ایشان به واسطه ضعف مزاج و تسریع در امر تفسیر المیزان به اختیار خود درس اسفار را ترک نمود نه از ناحیه دیگر.

اینکه آقا سید محمد حسین لاله زاری نوشته اند مرحوم آقای بروجردی درس اسفار را تحریم نمود بی اساس است. مرحوم آقای طباطبایی آن

بستری است تا استاد نقدهای خود را متوجه مخالفان گوناگون فلسفه از گذشته و حال کند. از این رو گاه همزمان به نقد غزالی، مجلسی، معتزله و میرزا مهدی اصفهانی می پردازد. «رک: اسلامی، همان.

چنان محترم و با تقوا بود که نمی شد تکلیف شرعی برای او تعیین کرد.^(۱)
در بررسی سخنان استاد آشتیانی چندین نکته قابل ذکر است:

نکته اول:

استاد آشتیانی اساساً هنگام تعطیلی درس اسفار در قم حضور نداشته اند تا قرار باشد شهریه ایشان قطع شود و کسی از حضور در آن درس منعشان کند؛ شاهد این امر، تصریح استاد دینانی است؛ ایشان در پاسخ به پرسشی درباره همدوره و همدرس بودن با استاد آشتیانی گفته اند:

«در درس آقای طباطبایی آن وقت که من رفتم، آقای آشتیانی دیگر نبود.

ایشان قبل از ما بود و بعد هم که ما بودیم در نجف بود.»^(۲)

بنابراین چون تعطیلی درس اسفار در زمان تحصیل استاد دینانی نزد علامه طباطبایی بوده است، اصلاً آقای آشتیانی در آن زمان در قم و شاگرد علامه طباطبایی نبوده که بخواهد شاهد این واقعه باشد.

نکته دوم:

شگفت آور است که در برخی گزارش ها، از تلاش خود استاد آشتیانی در دفاع از علامه طباطبایی جهت برقرار ماندن درس فلسفه ایشان سخن به میان آمده است. چنان که حجت الاسلام کامران در یادنامه استاد آشتیانی گفته است:

«آشتیانی دفاع می کرد از مرحوم علامه طباطبایی که تدریس فلسفه

می کرد و ظاهراً خبری از مرحوم بروجردی به ایشان رسیده بود که تدریس

نکند. علامه طباطبایی ناراحت شده بود و می گفت اگر آقای بروجردی

در قم اجازه ندهد می روم به یکی از این روستاهای علی آباد راه قم تهران

و آنجا تدریس می کنم. و ایشان به شدت بین مرحوم بروجردی و علامه

طباطبایی تردد داشت تا بتواند آقای بروجردی را متقاعد کند که ایشان

تدریس اش را بکند و بالاخره تأثیر هم کرد و مرحوم علامه به تدریس اش

ادامه داد.»^(۳)

۱- آشتیانی، «نکاتی درباره فلسفه و عرفان» ۳۶.

۲- فیضی، سرشت و سرنوشت ۳۸۹.

۳- صدرای زمان / ۸۱ - ۸۲.

این سخنان غیر قابل پذیرش، در تعارض کامل با مطالب خود آقای آشتیانی و بلکه با تمام نقل‌های پیش گفته است.

نکته سوم:

داستانی که آقای آشتیانی به آقای علم الهدی نسبت داده به کلی بی‌اساس است. دستور آیت الله بروجردی به تعطیلی درس اسفار، متواتراً از جانب شاگردان مختلف ایشان و علامه طباطبایی نقل شده و با ارائه چنین داستان بی‌اعتباری نمی‌توان آن را به یک خواب تنزل داد!

ضمن آن که ظاهر این داستان چنین است که قضیه خواب مورد نظر و برخورد آقای آشتیانی و آقای علم الهدی، در زمان بحث تعطیلی اسفار و کسب تکلیف علامه طباطبایی از آیت الله بروجردی (بنا بر ادعای آقای آشتیانی) بوده است؛ حال آن که اساساً در آن زمان استاد آشتیانی در قم نبوده‌اند.

نکته چهارم:

چرایی این رفتارها و گزارش‌های خلاف واقع استاد آشتیانی را باید در شیفتگی افراطی ایشان نسبت به فلسفه صدرایی جستجو کرد. استاد آشتیانی، که ایشان را «نمونه تمام عیار فلسفه صدرانی» نامیده‌اند،^(۱) در رویکرد فلسفی خود همچون استادشان مرحوم رفیعی قزوینی بود. درباره تفاوت مشرب مرحوم رفیعی قزوینی و علامه طباطبایی و همچنین روش آقای آشتیانی، استاد دینانی چنین فرموده‌اند:

«آقای طباطبایی گوش شنوا داشت. ما هر چه می‌گفتیم گوش فرا می‌داد و برای حرف‌های تازه گوش شنیدن داشت. اما با سید ابوالحسن رفیعی قزوینی ما هیچ حرفی خلاف حرف ملاصدرا نمی‌توانستیم بزنیم. اگر از غرب می‌گفتیم که ایشان به تندی برخورد می‌کرد. ما که شاگردش بودیم نمی‌توانستیم حرفی خلاف عقیده‌اش بزنیم ولی در آقای طباطبایی هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو بود!.. خود آقای آشتیانی هم حافظ سنت بود و چیز تازه نداشت... اصلاً اهل ابداع و ابتکار نبود و میل هم نداشت. روشش درست مثل روش رفیعی قزوینی بود تا روش آقای طباطبایی.»^(۲)

۱- محقق داماد، «دلداده حکمت» ۶۲.

۲- آفاق معرفت در سپهر معنویت / ۱۲۱ - ۱۲۲.

استاد دینانی همچنین در زمینه تعصب و وابستگی آشتیانی به ملاصدرا تعبیر نامطلوبی به کار برده‌اند که در اینجا به جهت رعایت احترام استاد آشتیانی از نقل آن صرف نظر می‌شود.^(۱)

همچنین آقای سید محمد عیسی نژاد نیز در یادنامه استاد آشتیانی در بیان دفاع ایشان از حکمت متعالیه و ترویج آن گفته است:

«آشتیانی نشان می‌دهد که [مراجعت و بازگشت به شفای ابن سینا و ترویج آن، بدون توجه به تحقیقات صدرالمآلهین، سیرقه‌قرایی و ضد عقلانیت است. حتی مرحوم آشتیانی، رگه‌هایی ضعیف از این تفکر را در تفکر فلسفی مرحوم علامه طباطبایی و حلقه فکری ایشان می‌دید. مرحوم علامه طباطبایی تلاش داشت حکمت صدرایی را در پرتو قواعد مشایی بازخوانی و تفسیر کند لذا ایشان منتقد مرحوم علامه طباطبایی نیز بود.»^(۲)

بنابراین، چنین دلبستگی به فلسفه صدرایی، نقد هر انتقادی به آنان - حتی از جانب دیگر فیلسوفان - و تبعیت از روش اساتیدی که امکان طرح هیچ حرفی خلاف ملاصدرا با آنان وجود نداشت، موجب شده تا آقای آشتیانی مطالب متواتری را که از بسیاری از همفکران بزرگوار خود ایشان نیز به صراحت نقل شده، بی‌اساس و دروغ بدانند. سخن کوتاه، گزارش استاد آشتیانی مطلبی خلاف واقع است که حتی همفکران ایشان نیز آن را نپذیرفته و روایت دیگری ارائه کرده‌اند.

۲- سید محمد حسین طهرانی و وابستگان

۱-۲- آقای سید محمد حسین لاله زاری طهرانی نیز از افرادی است که این واقعه را نقل کرده، اما در فقره پایانی آن، از جانب خود مطالبی بی‌پایه را به داستان افزوده است. نقل ایشان از این قرار است:

«آن فقید سعید (علامه طباطبایی) فرمودند: من وقتی از تبریز به قم آمدم و درس «اسفار» را شروع کردم، و طلاب بر درس گرد آمدند و قریب

۱- همان / ۲۶.

۲- صدرای زمان / ۱۴۶ - ۱۴۷.

به یکصد نفر در مجلس درس حضور پیدا می‌کردند؛ حضرت آیه الله بروجردی^(۵۱) اولاً دستور دادند که شهریه طلابی را که به درس «أسفار» می‌آیند قطع کنند.

و بر همین اساس چون خبر آن بمن رسید، من متحیر شدم که خدایا چه کنم؟ اگر شهریه طلاب قطع شود، این افراد بدون بضاعت که از شهرهای دور آمده‌اند و فقط ممر معاش آنها شهریه است چه کنند؟ و اگر من بخاطر شهریه طلاب، تدریس «أسفار» را ترک کنم لطمه بسطح علمی و عقیدتی طلاب وارد می‌آید؟

همینطور در تحیر بسر می‌بردم، تا بالاخره یک روز در اطاق منزل از دور کرسی می‌خواستم برگردم چشمم به دیوان حافظ افتاد که روی کرسی اطاق بود، آن را برداشتم و تفأل زدم که چه کنم؟ آیا تدریس «أسفار» را ترک کنم، یا نه؟ این غزل آمد:

من نه آن رندم که ترک شاهد و ساغر کنم

محتسب داند که من این کارها کمتر کنم

[الی آخر] باری، دیدم عجیب غزلی است؛ این غزل می‌فهماند که تدریس «أسفار» لازم، و ترک آن در حکم کفر سلوکی است. و ثانیاً یا همان روز یا روز بعد، آقای حاج أحمد، خادم خود را به منزل ما فرستادند، و بدینگونه پیغام کرده بودند: ما در زمان جوانی در حوزه علمیه اصفهان نزد مرحوم جهانگیر خان «أسفار» می‌خواندیم ولی مخفیانه؛ چند نفر بودیم، و خفیه بدرس ایشان می‌رفتیم، و اما درس «أسفار» علنی در حوزه رسمی به هیچ وجه صلاح نیست و باید ترک شود!

من در جواب گفتم: به آقای بروجردی از طرف من پیغام ببرید که این درس‌های متعارف و رسمی را مانند فقه و اصول، ما هم خوانده‌ایم؛ و از عهده تدریس و تشکیل حوزه‌های درسی آن برخورداریم آمد و از دیگران کمبودی نداریم.

من که از تبریز به قم آمده‌ام فقط و فقط برای تصحیح عقائد طلاب بر اساس حق، و مبارزه با عقائد باطله مادیین و غیرهم می‌باشد. در آن

زمان که حضرت آیه الله با چند نفر خفیه^۱ به درس مرحوم جهانگیرخان می‌رفتند، طلاب و قاطبه مردم بحمدالله مؤمن و دارای عقیده پاک بودند؛ و نیازی به تشکیل حوزه‌های علنی «أسفار» نبود؛ ولی امروزه هر طلبه‌ای که وارد دروازه قم می‌شود با چند چمدان (جامه‌دان پراز شبها و اشکالات وارد می‌شود) و امروزه باید بدرد طلاب رسید؛ و آنها را برای مبارزه با ماتریالیست‌ها و مادیین بر اساس صحیح آماده کرد، و فلسفه حقه اسلامی را بدانها آموخت؛ و ما تدریس «أسفار» را ترک نمی‌کنیم. ولی در عین حال من آیه الله را حاکم شرع می‌دانم؛ اگر حکم کنند بر ترک «أسفار» مسأله صورت دیگری بخود خواهد گرفت. علامه فرمودند: پس از این پیام؛ آیه الله بروجردی دیگر به هیچ وجه متعرض ما نشدند، و ما سال‌های سال به تدریس فلسفه از «شفاء» و «أسفار» و غیرهما مشغول بودیم. و هر وقت آیه الله برخوردی با ما داشتند بسیار احترام می‌گذاشتند، و یک روز یک جلد قرآن کریم که از بهترین و صحیح‌ترین طبع‌ها بود بعنوان هدیه برای ما فرستادند.^(۱)

بررسی

با توجه به نقل‌های متواتر پیشین، این سخنان نیازی به نقد و بررسی چندانی ندارد. اگرچه اکثر قسمت‌های آن صحیح و اجمالاً در دیگر گزارش‌ها نیز بیان شده است، اما فقره آخر آشکارا اضافه خود ایشان و خلاف نقل‌های متواتر دیگران است. علامه طباطبایی شخصیت بزرگی است و دفاع از ایشان نیازمند جعل و تزویر نیست؛ بلکه این سخنان که با دیگر نقل‌ها نمی‌سازد، خود بی‌احترامی به ایشان خواهد بود. ریشه چنین تحریفاتی را می‌توان در غلو شدیدی که آقای طهرانی به آن دچار بودند جستجو کرد. ایشان مقام اساتید خود را در حد عصمت و گاه نزدیک به الهییت می‌دانستند. به عنوان مثال، درباره شخص علامه طباطبایی چنین گفته‌اند: «علامه طباطبائی فردی است که ملائکه بدون طهارت و وضوء نام او را بر زبان نمی‌برند. او در افقی است که از وصف و نعت بیرون است، و از

تعریف و تمجید خارج؛ فعل او در وصف نمی آید تا به این نعوت و اوصاف توصیف گردد!^(۱)

بی گمان، روح علامه طباطبایی از این سخنان بیزار است؛ وانگهی کسی که تصویری چنین غالیانه دارد، در راستای معتقدات خویش باکی از تحریف وقایع تاریخی نخواهد داشت.

۲ - ۲ - آقای محسن طهرانی، فرزند آقای محمد حسین لاله زاری طهرانی، در داستان سرایی از پدر خویش نیز پیشی گرفته و گزارش بامزه ای در این زمینه نقل کرده است: «با مرحوم علامه طباطبایی - رضوان الله علیه - در یک مجلسی بودیم، ایشان می فرمودند: وقتی که من درس فلسفه می گفتم مرحوم آیت الله بروجردی بنا بر بعضی از مصالحی مرا منع کردند از تدریس فلسفه. پیغامی که ایشان برای من فرستاده بودند این بود - ببینید! چقدر پیغام جالبی هست و جواب علامه چقدر واقعاً جواب متینی است. ایشان می گفتند: حوزه علمیه به واسطه وجوهاتی می گردد که این وجوهات از افرادی می آید که آنها شرط می کنند صرف این وجوهات را فقط در مسائل فقهی و مسائل اصولی و شرعی و ما اگر بخواهیم اینها را در غیر این مسائل که مسائل فلسفی و حکمی و عرفانی و تفسیری است، بخواهیم صرف بکنیم، این خارج از حدود اجازه، آن کسی است که دارد می پردازد. علامه طباطبایی می گفتند: غلط می کند آن شخصی که می آید به یک مرجع، به یک حاکم شرعی وجوهات را بپردازد، آن بیاید تعیین تکلیف برای مرجع بکند، حق ندارد. آن وظیفه اش این است که بیاید این مال را بپردازد حالا آن حاکم شرع می خواهد این مال را به دریا بریزد، دیگر به او چه مربوط است؟ اصلاً او چه کاره است که بیاید بگوید: آقا! من این

۱- طهرانی، محسن، حریم قدس/ ۱۰۲، آقای محسن طهرانی همچنین درباره پدرش گفته است: «مرحوم علامه طهرانی از اساتید خود به پیامبران الهی تعبیر می کردند؛ شخصیتی که بدون جنبه تشریع و وحی، در همان مرتبه اشراف و احاطه بر نفوس و ضمائیر قرار دارد، و امر او امر خدای تعالی و دستور او مانند دستور پیامبر الهی واجب الاتباع می باشد.» (همان/ ۱۰۰) برای ملاحظه برخی از تعبیرات خود آقای محمد حسین طهرانی در این باره نیز رجوع کنید؛ طهرانی، روح مجرد/ ۶۸۳.

مال را به شما می پردازم شما در فقه و اصول خرج کنید؟ به طلبه هایی بدهید که این طلبه ها در فقه و اصول باشند؟ حق ندارد، آن وظیفه اش این است که بلند شود بیاید، دست یک حاکم شرع، مجتهد، دستش را ببوسد بعد هم بگذارد سرش را پایین بیندازد و بگوید خدا حافظ شما. حالا آن دلش می خواهد توی جوی بریزد، دلش می خواهد فرض بکند که برای طلبه ها خرج کند، دلش می خواهد برای فقراء خرج کند، دلش می خواهد برای افراد عادی خرج کند، در هر موردی می خواهد خرج کند بر طبق مدرکات خودش، از مبانی و از روایات، بر طبق آن باید انجام بدهد، آن حق ندارد. لذا آقای بروجردی دیگر حرفی نزدند.^(۱)

بررسی:

سخنان ایشان صرف نظر از ناسازگاری با دیگر گزارشات، هیچ شباهتی به جزئیات نقل های دیگر نیز ندارد. با توجه به علاقه مفرط پدر آقای لاله زاری به مرحوم علامه طباطبایی، در صورت صحت چنین نقلی، حتماً در گزارش خود آقای لاله زاری نیز می آمد، نه آن که ایشان کلیات مطالب دیگران را نقل کرده و ناچار از اضافه نمودن فقره ای به آن شوند.

اساساً ادبیات هتاکانه و غیر محترمانه ای که در این متن به کار رفته، هیچ سنخیتی با علامه طباطبایی ندارد، بلکه مشابه سیره و سنت خود آقای لاله زاری و جریان مربوط به پدر ایشان در مشهد است که از هیچ اهانتی نسبت به بزرگان فروگذار نمی کنند و بسیاری از نوشته ها و گفته های ایشان آکنده از توهین و جسارت است.

به عنوان یک نمونه، آقای محسن لاله زاری مدتی پیش از درگذشتشان، در سخنرانی علیه عید نوروز^(۲)، به معتقدان به این مناسبت مورد تأیید اسلام و مرحوم محدث قمی رضوان الله علیه، اینگونه می تازد:

«علف از توی زمین در می آید برای من که عید نیست، برای آن گاو و خر عید است که باید بهتر بجرد و بهتر از این زمین استفاده بکند، بنده که علف خوار نیستم که بخوام خوشحال بشوم... آن روایتی را که آشبخ

۱- طهرانی، محسن، متن سخنرانیهای شرح حدیث عنوان بصری/ ۱۱۷۳.

۲- فیلم این سخنرانی به صورت گسترده در شبکه های مختلف پخش شد و عمیقاً موجبات وهن مقام روحانیت و حمله اسلام ستیزان به دین و متدینان را فراهم آورد.

عباس قمی کہ همه دردسرهای ما از ایشان است، که آمده در این کتاب مفاتیح این مسئله نوروز و روایت معلی بن خنیس را ایشان نقل کرده...

۲ - ۳ - آقای محمد حسن (یاور) وکیلی، از رهبران جریان لاله زاری در مشهد، در ماه رجب سال ۱۴۳۵، دو یادداشت با عنوان «آیت الله بروجردی و فلسفه» نگاشته‌اند که در پایگاه رسمی ایشان موجود است. نویسنده در این دو یادداشت هیچ وقعی به قواعد پژوهشی و روشی تحقیق ننهاد و صرفاً مطالبی را به دنبال هم آورده و در موردی حتی نام نویسنده اثر مورد استناد خود را نیز ذکر نکرده است!^(۱)

راقم این سطور اکنون قصد پرداختن به تمام اغلاط متعدد روشی و پژوهشی این دو یادداشت را ندارد و آن را به فرصتی دیگر وا می‌گذارد و تنها جهت نشان دادن استمرار سنت نکوهیده تزویر و عدم امانت داری در جریان فکری آقای طهرانی، به نمونه‌ای از خیانت‌های آقای وکیلی در یادداشت دوم ایشان می‌پردازد:

آقای وکیلی در یادداشت دوم خود، هنگام نقل کلام آقای صالحی نجف آبادی (که در این مقاله نیز آمده است)، بین دو عبارت «کار به جای باریک کشیده است» و «علت مخالفت شما چیست؟»، نزدیک به هفت خط منبع مورد رجوع خود (تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران) را حذف کرده‌اند، بی‌آن که از علائم نگارشی لازم و نشان دهنده تقطیع متن استفاده کرده باشند. محتوای عبارات حذف شده توسط آقای وکیلی، رنجیدن علامه طباطبایی، عصبانیت ایشان از آیت الله بروجردی، قطع شدن شهریه درس اسفار و برخی سخنان تلخ علامه طباطبایی^(۲) است. آقای وکیلی که گویا برقرار بودن این عبارات را به صلاح نمی‌دیده، آنها را حذف کرده و از قرار دادن علامت نقطه چین (...) که نشان از تقطیع در نقل است نیز خودداری نموده و به این ترتیب به پیروی از اسلاف خود، مرتکب مغالطه شده است.

۱- به نظر می‌رسد که این موارد و مشابه آن که فاقد ارجاع دقیق کتابشناختی هستند، اساساً از خود نویسنده آن دو یادداشت نیست بلکه برگرفته از نوشته‌های دیگران است. لازم به یادآوری است که آقای وکیلی در این خصوص مهارت قابل توجهی دارند و تنها به عنوان یک نمونه، می‌توان به کتاب اخیر ایشان درباره حدیقة الشیعة اشاره کرد که از ۵۲۰ صفحه این کتاب، تقریباً ۲۰۰ صفحه کپی برداری از نوشته‌های جناب آقای عادل زاده در ویلاگ «آثار» و مصداق روشن سرقت علمی است. آقای عادل زاده در اسفندماه سال ۱۳۹۸ در ویلاگ خود به تفصیل به این امر پرداخته و با ذکر جزئیات، سرقت‌های مختلف آقای وکیلی را خاطرنشان کرده‌اند. رجوع کنید:

فرجامین سخن

آیت الله العظمی بروجردی، فقیهی جامع علوم نقلی و عقلی بود که در عین آشنایی کامل با فلسفه، تمایلی به آن نداشت و خصوصاً تدریس فلسفه صدرایی را هرگز برنمی تافت. چرایی مخالفت ایشان با تدریس فلسفه را سوای نگرش شخصی آن بزرگوار، حداقل در چند امر دیگر می توان جستجو کرد:

اول: رسالت اصلی حوزه های مقدسه علمیه که همان تربیت فقیه و مجتهد بوده است. خواندیم که امام خمینی در تأیید موضع گیری آیت الله بروجردی فرموده بودند که وضع حوزه برای فقه و اصول و حدیث است. همچنین از خود آیت الله بروجردی نیز نقل شد که تدریس اسفار به حوزه که بنایش بر تدریس فقه و اصول است ضربه می زند. این امر حتی مورد عنایت فقیهانی که تدریس فلسفه را حرام نمی دانستند نیز بوده است. از جمله، استاد محقق داماد (نوه آیت الله شیخ عبدالکریم حائری)، در گفتگویی درباره جد بزرگوارشان چنین فرموده اند:

«وقتی با ایشان راجع به علوم عقلی صحبت شد، فرموده اند: در حال حاضر رسالت ما تربیت مجتهد است. نسبت به علوم عقلی مشتری زیاد است، اما ما باید مجتهد و فقیه تربیت کنیم.»^(۱)

از همین رو بود که امام خمینی نیز چنانکه در گزارش ها نقل شد، افراد شایسته خواندن فلسفه بدون خوف انحراف را کم می دانست و صراحتاً حق را به آیت الله بروجردی می داد، با آن که خود فیلسوفی بزرگ بود.

دوم: اشتغال به فلسفه آن هم در عنفوان جوانی، چنان که بسیاری از شاگردان اسفار علامه طباطبایی جوان بوده اند، می تواند ذوق عرفی فقیه را خدشه دار و مبانی استنباط او را در آینده دستخوش تغییر سازد. از این رو، بزرگانی که خود از چهره های نامدار فلسفه و عرفان نیز بوده اند، چون جنبه فقهاتی ایشان از ابتدا مستحکم شده بود، همواره مرزبندی ها را حفظ می کردند. به عنوان مثال، امام خمینی، شخصیتی که در چهره فلسفی خود، حتی در تدریس اسفار به جنبه های عرفانی بیش از جنبه های استدلالی اهمیت می داد^(۲)، درباره لزوم حفظ این مرزها بر این باور بود:

۱- حسینی خامنه ای و دیگران، «تحلیل اندیشه های صدرالمعالمین» ۲۲.

۲- پروفیسور سید حسین نصر در این باره گفته است: «مرحوم دکتر حائری یزدی اسفار اربعه را نزد مرحوم آیت الله خمینی خوانده بودند و همیشه می گفتند که ایشان در تدریس اسفار به جنبه های عرفانی بیش از جنبه های استدلالی توجه داشتند» رک: آفاق حکمت در سپهر سنت / ۱۸۱.

«[امام خمینی] نوعاً این حرف را می‌زدند که آقایان (علماء گذشته) بیخود مسائل فلسفی را به مسائل اصولی کشیده‌اند... گاهی که طلبه‌ها یک سؤال فلسفی می‌کردند ایشان توی درس جواب نمی‌داد. گاهی می‌فرمود که اینها را برای اهلش بگذارید، اینجا جای این حرفها نیست. ایشان می‌فرمود: در این زمان اسلام نیاز به فقه دارد و ما باید کارمان را در فقه متمرکز کنیم.»^(۱)

همچنین درباره ایشان گفته شده است:

«در درس فقه اصلاً دم از فلسفه نمی‌زد. حتی در درسش اگر کسی راجع به فلسفه حرفی می‌زد ایشان اعتنا نمی‌کرد و پاسخ نمی‌داد.»^(۲)

این در حالی است که همه افراد چنین نیستند. آیت‌الله مهدوی کنی در این رابطه گفته‌اند:

«[امام خمینی] در فقه خیلی عرفی برخورد می‌کردند و مسائل فلسفی را با فقه مخلوط نمی‌کردند... یعنی فیلسوف معمولاً وقتی وارد مسائل می‌شود فیلسوفانه وارد می‌شود که ما الان در بین فقها داریم، ولی امام اینگونه نبودند.»^(۳)

به نظر می‌رسد تعبیر «الان در بین فقها داریم»، اشاره به فقیهانی باشد که در آن روزگار، اشتغال اصلی‌شان به جای فقه، فلسفه بوده است. این همان نگرانی امثال آیت‌الله العظمی بروجردی بود.

سوم: توجه به فلسفه، صرف نظر از مطلب پیشین، می‌توانست طلبه را از دروسی که وظیفه اصلی خود او بود دور کند. این اتفاق خصوصاً در حوزه‌های امروز که برخی بیش از هر درس واجبی به فلسفه اهمیت می‌دهند چشمگیر است، با این وجود، در گذشته نیز اثرات سوئی داشته که ذکر دو نمونه از آن بی‌مناسبت نیست.

۱- سلسله موی دوست / ۲۶، به نقل از آیت‌الله امینی.

۲- همان / ۸۲، به نقل از حجت الاسلام اسد الله خادمی.

۳- مهدوی کنی، خاطرات آیت‌الله مهدوی کنی / ۱۰۳.

نمونه اول: پروفیسور دینانی گفته است:

«بنده در قم در درس فقه و اصول شرکت می کردم و با علاقه فقه و اصول را می خواندم. ولی وقتی که به طور جدی به مطالعه فلسفه پرداختم، از این درس ها دور شدم و بیشتر تمرکز و مطالعاتم در فلسفه شد. البته کارهای فقهی هم انجام داده ام ولی الان تقریباً متروک است و حافظه فقهی من زنگ گرفته است.»^(۱)

ایشان با وجود آن که مدعی است در جوانی به مرتبه اجتهاد رسیده است^(۲) اما در کمال شگفتی، چند سال قبل در سخنرانی معروفی که فیلم آن منتشر شده و زبان یاهو سرایان را نیز به مقام منیع فقاها و فقیهان باز و دراز کرده است چنین گفته اند:

«غربی ها سابقه خودشان را دوست دارند و حفظ هم کرده اند؛ تمام غرب از یونان باستان تا حالا، ما نه، ما دیگر قبل از اسلام را می خواهیم به فراموشی بسپاریم و «الاسلام یجب ما قبله» از این حدیث ها را هم جعل می کنیم و به دروغ می خوانیم و می گوئیم قبل از اسلام هیچ خبری نبوده است. نخیر خیلی خبر بوده است.»

شگفت آور است که ایشان، این قاعده مسلم فقهی را که ادله قرآنی و روایی دارد و عمل اصحاب بر آن بوده است جعلی می داند و حتی معنای آن را نیز درنیافته است! مفاد این قاعده، زوال اثر کارهای دارای زیان و عقوبت است که فرد تازه مسلمان پیش از اسلام آوردنش انجام داده است، و هیچ ارتباطی به آن که قبل از اسلام خبری بوده یا خیر ندارد!

۱- نصری، آینه های فیلسوف/ ۴۲.

۲- استاد دینانی درباره سال های دهه سی خورشیدی و حضور در درس مرحوم رفیعی قزوینی گفته اند: «فقه را به حد اجتهاد خوانده بودیم» (رک: فیضی، سرشت و سرنوشت/ ۳۸۸) همچنین در همایش «بررسی اندیشه های فلسفی و عرفانی امام خمینی» که روز سه شنبه ۹ خرداد ۱۳۹۱ در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد نیز گفته اند: «طبیعی است که یک مجتهد نباید تقلید کند. امام فرمودند: طلبه ای که معانی روایات و قرآن را می فهمند نباید تقلید کند بلکه باید زحمت بکشد و خود حکم خدا را بفهمد و فرمودند طلبه ای که مراحل را طی کرده حق ندارد دیگر تقلید کند. من هم به تبعیت از حرف ایشان دیگر از آن زمان تا کنون از کسی تقلید نکردم.» (رک: خبرگزاری خبرآنلاین، «دکتر دینانی از خط امامی هایی می گوید که مخالف عرفان بودند و جلسه تفسیر سوره حمد را تعطیل کردند»، ۱۰ خرداد ۱۳۹۱، کد خبر: ۲۱۷۳۳۹)

لازم به ذکر است که دوری از فقه و فقاہت، تنها به چنین موردی ختم نمی‌شود؛ بلکه این استاد مسلم فلسفه که به هزارتوی «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» از همگان آشنا تر است، در اظهار نظری شگفت‌تر، فرموده که شیخ صدوق پس از شیخ طوسی می‌زیسته است، حال آن که شیخ طوسی پس از رحلت شیخ صدوق پا به جهان گذاشته است:

«پس از حرکت شیخ طوسی در تدوین فقه شیعه نیز برخی از علمای شیعی بر مسلک اخباری‌گری خویش باقی ماندند و تنها بر اخبار ائمه اطهار به عنوان سند معتبر برای تکلیف دینی خود تاکید کردند. به عنوان مثال می‌توان از شیخ صدوق و علامه مجلسی نام برد.»^(۳)

نمونه دوم: آقای محمد حسین لاله‌زاری طهرانی، شخصیتی است که در آغاز جوانی مدعی اجتهاد بوده^(۴) و در اوائل حضور خود در نجف نیز در صحبت با آیت الله العظمی خوئی مدعی اعلییت برایشان شده بود!^(۵) دست روزگار اینگونه افشا می‌کند که ایشان، که اوقات بسیاری را صرف اشتغالات غیر فقهی می‌کرد، در برخی آثارشان خاطره‌ای نقل کنند و از بی‌اطلاعی خود نسبت به روایات مشهور فقهی که در ابواب مهم فقه وارد شده خبر دهند.^(۶)

چهارم: جاذبه کاذب فلسفه، برای طلابی که در آغاز راه بودند می‌توانست مضر باشد و بنیان اعتقادات ایشان را متزلزل کند؛ استاد سید مصطفی محقق داماد که خود از طرفداران نامدار فلسفه هستند، در این باره می‌گویند:

«درس فلسفه و طبیعت این علم همیشه یک جاذبه کاذبی داشته است. کاذب که می‌گویم برای این است که عده‌ای بدون اینکه فلسفه

۱- آفاق معرفت در سپهر معنویت/ ۱۲۸.

۲- آقای طهرانی گفته است: «هنگامی که از قم حرکت کردم برای نجف اشرف بعضی از اساتید ما نظر می‌دادند که من مجتهدم.» رک: طهرانی، محمدحسین، وظیفه فرد مسلمان در حکومت اسلام/ ۱۵.

۳- طهرانی، محسن، حریم قدس/ ۱۱۰.

۴- این داستان مربوط به روایاتی درباره زیارت امام رضا علیه السلام است که در ابواب مهم فقهی در کتاب الحج کافی، تهذیب و وسائل آمده و همچنین در کتب معتبر دیگری همچون مصباح المتعبد، کامل الزیارات و عیون اخبار الرضا نیز وارد شده است. آقای طهرانی از این روایات مطلقاً خبر نداشت و جالب است که همشیره نامبرده از آن مطلع بود و ایشان را آگاه کرد. برای ملاحظه تفصیل داستان رجوع کنید: طهرانی، روح مجرد/ ۲۵۶ - ۲۵۷.

را بشناسند، سینه چاک فلسفه اند و وقتی آشنا می شوند، یک مرتبه رها می کنند... بزرگان حوزه احساس مسئولیت می کردند که مبادا یک عده بروند و شبهات را بشنوند و ذهن خود را پراز شبهه کنند، آن وقت نیمه کاره و پاسخ نشتیده برگردند. اینطور فلسفه خواندن، هیچ سودی ندارد و کاش فقط سودی نداشته باشد، در تضعیف عقاید و ایمان مردم بسیار اثر منفی دارد.^(۱)

این تضعیف عقاید و اسیر شبهات شدن، به خصوص درباره فلسفه صدرایی که بر بنیان مکاشفات استوار است صادق است؛ آن هم مکاشفاتی که در بهترین حالت، تنها برای صاحب کشف حجتند نه دیگران، و دلیلی غیر از خودشان برای آنها وجود ندارد^(۲)، و همان مکاشفات نیز سرشار از تناقض و اضطرابند.^(۳)

بنابراین، سخن درست، همان است که از امام خمینی نقل شد:

«اگر من هم جای آقای بروجردی و رئیس و سرپرست حوزه بودم، از این همه فلسفه گفتن، آنهم به این زیادی و به صورت کاملاً علنی، احساس مسئولیت می کردم.»

در پایان، ذکر نکته ای درباره فرمایش علامه طباطبایی تهی از فایده نیست. ایشان چنان که گذشت به آیت الله بروجردی عرض کردند که در زمان جوانی شما مردم و طلاب عقیده صحیح داشتند و اکنون باید طلاب را برای مبارزه با ماتریالیستها آماده کرد.

۱- حسینی، خامنه ای و دیگران، «تحلیل اندیشه های صدرالمعالمین» ۲۲/۳.

۲- چنان که صاحب اسفار پس از آن که در برخی مباحث، بوعلی را به عجز از درک نسبت می دهد می گوید: «واعلم أن هذه الدقیقة وأمّالها من احکام الموجودات لا یمكن الوصول إليها الا بمکاشفات باطنیة و مشاهدات سریة و معاینات وجودیة» (رک: الحکمة المتعالیة ۵/۱۰۸). استاد دینانی نیز از محمد علی حکیم شیرازی، صوفی ژولیده ای که استاد دینانی یک دوره فصوص الحکم را در خانقاه نزد او خوانده بود نقل کرده که گفته است: «به من شب ها مطالبی گفته می شود که با آنچه در کتابها آمده متفاوت است.» (رک: فیضی، سرشت و سرنوشت ۳۳۳/۳).

۳- استاد آشتیانی درباره مکاشفات ابن عربی که پیشوای ملاصدرا است گفته است: «مکاشفات او نیز مانند واردات قلبی او متنوع و القائنات او گاهی مضطرب است و خالی از تشویش نیست و حتی در مکاشفاتش تناقض هست.» (مقدمه شرح فصوص الحکم/ ۱۳).

سخن و غیرت دینی علامه طباطبایی شایسته تقدیر اما قابل خدشه است. چنین نبوده که این شبهات تنها در زمان تدریس اسفار علامه طباطبایی پدید آمده باشند و در زمان جوانی آیت الله بروجردی وجود نداشته باشند؛ گرایش به مادی‌گرایی، مربوط به پیش از اسلام و همه طبقات اجتماع بوده است.^(۱)

اما به صورت یک مکتب، در قرون اخیر گسترده شده و شدت گرفته است. برخلاف فرمایش علامه طباطبایی، در زمان جوانی آیت الله بروجردی و بلکه حتی پیش از آن، مادی‌گرایان در ایران فعالیت گسترده‌ای داشتند و از قضا برخی از ایشان سابقه تحصیلات دینی نیز داشتند؛ میرزا آقا خان کرمانی یکی از آنان بود که در پوشش بابیت به نشر تفکرات الحادی می‌پرداخت؛ فتح‌علی آخوندزاده که مطالب خلاف شرع فراوان و اندیشه‌های ماتریالیستی را در آثارش منعکس می‌کرد در دوران خردسالی آیت الله بروجردی درگذشته است؛ نمونه دیگر، حیدرخان عمو اوغلی است که رسماً ریاست حزب کمونیست ایران را بر عهده داشت و حدود چهل سال پیش از تعطیلی درس اسفار علامه طباطبایی از دنیا رفت. همچنین، بسیاری از روشنفکران و حتی طبقه کارگر و مردم عادی در آن سال‌ها تحت تأثیر فلسفه ماتریالیستی حزب سوسیال دموکرات روسیه واقع شده بودند. خلاصه آن که جریان‌هایی با فلسفه ماتریالیستی و مارکسیستی، پس از انقلاب مشروطه حضور فعالی در ایران و میان ایرانیان داشتند و صرف آن که در زمان تشریف علامه طباطبایی به قم، فعال تر شده بودند، به معنای نفی و انکار پیشینه گسترده آنان نخواهد بود و البته راه مقابله علمی با جریان‌های الحادی ماتریالیستی و مارکسیستی منحصر در فلسفه (آن هم فلسفه صدرایی) نیست و روش علمی و محتوایی و حیانی می‌طلبد.

۱- چنان که شهید مطهری فرموده‌اند، «گرایش مادی از دوران‌های باستان هم در طبقات دانشمند بوده و هم در طبقات جاهل. در دوره جدید نیز همینطور، در تمام طبقات افرادی مادی پیدا می‌شوند.» رک: مطهری، علل گرایش به مادیگری / ۵.

فهرست منابع

الف) کتاب ها:

- ۱- آفاق حکمت در سپهر سنت: گفتگوی حامد زارع با سید حسین نصر، نشر ققنوس، چاپ سوم، تهران، ۱۳۹۸.
- ۲- آفاق معرفت در سپهر معنویت، گفتگوی حامد زارع با غلامحسین ابراهیمی دینانی، نشر ققنوس، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۸.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، نشر طرح نو، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۷.
- ۴- احمدی، مجتبی، «و دیگران»، چشم و چراغ مرجعیت: مصاحبه‌های ویژه مجله حوزه با شاگردان آیت الله بروجردی، بوستان کتاب، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۸.
- ۵- اسلامی اردکانی، سید حسن، سودای تفکیک: جستارهایی در سنت فکری، روش شناسی و شخصیت‌های مکتب تفکیک، نشر کرگدن، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۷.
- ۶- امینی، ابراهیم، خاطرات آیت الله ابراهیم امینی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۲.
- ۷- انصاری، شیخ مرتضی، کتاب الطهارة، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشيخ الاعظم، مجمع الفكر الاسلامی، چاپ سوم، قم، ۱۴۲۸.
- ۸- بحرینی، سید مجتبی، ما سمعت ممن رأیت، انتشارات آفتاب عالمتاب، چاپ دوم، مشهد، ۱۳۹۵.
- ۹- بهبودی، هدایت الله، شرح اسم: زندگی‌نامه آیت الله سید علی حسینی خامنه‌ای، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، تهران، ۱۳۹۱.
- ۱۰- جلالی، محمدرضا، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية السيد الطائفة آية الله العظمى البروجردی، تصحيح مركز الابحاث والدراسات الاسلاميه، بوستان کتاب، قم.
- ۱۱- جمعی از نویسندگان، احیاگر حوزه‌ی خراسان، نشر آفاق، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۴.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، شمس الوحی تبریزی، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، مرداد ۱۳۸۶.
- ۱۳- حائری یزدی، مهدی، خاطرات دکتر مهدی حائری یزدی، به کوشش حبیب لاجوردی، نشر کتاب نادر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۲.
- ۱۴- -----، کاوش‌های عقل عملی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.
- ۱۵- حقانی، حسین، شرح نه‌ایة الحکمة، نشر دانشگاه الزهراء، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۱۶- حکیمی، محمدرضا، الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)، نشر دلیل ما، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶.
- ۱۷- -----، الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)، نشر دلیل ما، چاپ اول، قم، ۱۳۸۸.
- ۱۸- حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، تحقیق موسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، قم، ۱۴۱۴.
- ۱۹- -----، نهج الحق و کشف الصدق، به تحقیق سید رضا صدر و تعلیق شیخ عین الله الحسینی الارموی، نشر موسسه الطباعة والنشر دار الهجره، قم، ۱۴۲۱.
- ۲۰- خسروشاهی، سید هادی، خاطرات مستند سید هادی خسروشاهی درباره علامه سید محمد حسین طباطبایی، سید هادی خسروشاهی، کلبه شروق، قم، چاپ اول، ۱۳۹۱.

- ۲۱ - خمینی، روح الله، صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول ۲۲ - دفتر تبلیغات اسلامی خراسان، صدرای زمان: یادنامه حکیم متأله سید جلال الدین آشتیانی، معاونت پژوهش دفتر تبلیغات اسلامی خراسان، مشهد، اردیبهشت ۱۳۸۴.
- ۲۳ - دوانی، علی، زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت الله بروجردی، نشر مطهر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲.
- ۲۴ - سلسله موی دوست: خاطرات دوران تدریس امام خمینی، به کوشش مجتبی فراهانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
- ۲۵ - شبیری زنجانی، سید موسی، جرعه‌ای از دریا، جلد اول، مؤسسه کتاب شناسی شیعه، چاپ ششم، قم، ۱۳۹۵.
- ۲۶ - جرعه‌ای از دریا، جلد دوم، مؤسسه کتاب شناسی شیعه، چاپ چهارم، قم، ۱۳۹۴.
- ۲۷ - شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- ۲۸ - صاحبی، محمد جواد، جلال حکمت و عرفان: یادنامه استاد علامه سید جلال الدین آشتیانی، نشر احیایگران وابسته به مؤسسه فرهنگی پژوهشی احیایگران اندیشه دینی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۴.
- ۲۹ - صافی گلپایگانی، لطف الله، فخر دوران: نکوداشت استاد اعظم و زعیم بزرگ جهان اسلام مرحوم آیت الله العظمی بروجردی اعلی الله مقامه، قم، دفتر نشر آثار حضرت آیت الله العظمی صافی، چاپ اول، تابستان ۱۳۹۱.
- ۳۰ - طوسی، محمد بن الحسن، اختیار معرفة الرجال، به تحقیق سید مهدی رجائی، نشر مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۰۴.
- ۳۱ - طهرانی، محمدحسین، روح مجرد، انتشارات علامه طباطبایی، چاپ نهم، مشهد، ۱۴۲۷.
- ۳۲ - مهرتابان، نشر علامه طباطبایی، چاپ پنجم، مشهد، ۱۴۲۳.
- ۳۳ - وظیفه فرد مسلمان در حکومت اسلام، چاپ اول، مشهد، بی تا.
- ۳۴ - طهرانی، محمد محسن، حریم قدس، نشر مکتب وحی، چاپ اول، قم، ۱۴۲۸.
- ۳۵ - متن سخنرانیهای شرح حدیث عنوان بصری، بی تا، بی نا.
- ۳۶ - عراقچی، علی، پرتو آفتاب: خاطرات حضرت آیت الله حاج شیخ علی عراقچی، تدوین عبدالرحیم ابادری، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع)، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- ۳۷ - عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، فقهای نامدار شیعه، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۲.
- ۳۸ - فیضی، کریم، سرشت و سرنوشت: گفتگو با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات اطلاعات، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۹۵.
- ۳۹ - قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
- ۴۰ - کرباسچی غلامرضا، تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران (جلد اول)، نشر بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران با همکاری معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴.

- ۴۱ - کنگره فرهنگی به مناسبت سالگرد رحلت مرحوم علامه طباطبایی، دومین یادنامه علامه طباطبایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳.
- ۴۲ - کوثری، علی اکبر، شناخت نامه فقیه اهل بیت آیت الله میرا مهدی اصفهانی، تحقیق مؤسسه معارف اهل بیت، نشر معارف اهل بیت، چاپ اول، قم، ۱۳۹۶.
- ۴۳ - گرامی، محمد علی، خاطرات آیت الله محمد علی گرامی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
- ۴۴ - مرزبان وحی و خرد: یادنامه مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی قمی، بوستان کتاب، چاپ اول، قم، ۱۳۸۱.
- ۴۵ - مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، چاپ بیست و یکم، تهران، ۱۳۸۰.
- ۴۶ - ملکی میانجی، علی، علامه مجلسی اخباری با اصولی؟، انتشارات دلیل ما، چاپ اول، قم، ۱۳۸۵.
- ۴۷ - منتظری، حسینعلی، بخشی از خاطرات حضرت آیت الله العظمی منتظری، بی نا، چاپ اول، بهار ۱۳۷۹.
- ۴۸ - موسوی کرمانی، سید حسین، خاطرات آیت الله سید حسین موسوی کرمانی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
- ۴۹ - مهدوی کنی، محمدرضا، خاطرات آیت الله مهدوی کنی، تدوین غلامرضا خواجه سروی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷.
- ۵۰ - مهر استاده سیره علمی و عملی استاد جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، چاپ ششم، قم، ۱۳۹۲.
- ۵۱ - نصری، عبدالله، آینه های فیلسوف: گفتگوهای در باب زندگی، آثار و دیدگاه های استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی، نشر سروش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۳.

ب) مقالات:

- ۱- آشتیانی، سید جلال الدین، «نکاتی درباره فلسفه و عرفان»، کیهان اندیشه، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۷، شماره ۱۷، صص ۲۷-۳۶.
- ۲- استادی، رضا، «آثار و تألیفات آیه الله بروجردی»، حوزه، فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۷۰، شماره ۴۳ و ۴۴، صص ۲۸۷-۳۰۶.
- ۳- کدیور، محسن، «عقل و دین از نگاه محدث و حکیم»، کیهان اندیشه، مهر و آبان ۱۳۷۱، ش ۴۴، صص ۱۴-۳۷.

ج) مصاحبه ها

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «روایت عقل و عشق»، کیهان فرهنگی، فروردین ۱۳۸۳ - شماره ۲۱۰، صص ۵-۱۷.
- ۲- بهشتی، احمد، «آموزش فلسفه اسلامی به روایت دکتر احمد بهشتی»، کتاب ماه فلسفه، خرداد ۱۳۹۲، شماره ۶۹، صص ۳-۱۱.
- ۳- -----، «ایمان وحی و عقل»، کیهان فرهنگی، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۵، شماره ۱۲۶، صص ۴-۱۰.

- ۴- حائری یزدی، مهدی، «تأملاتی گذرا درباره امام خمینی، زعامت دینی و حکمت اسلامی»، پژوهشنامه متین زمستان ۱۳۷۷، شماره ۱، صص ۳۸۳-۳۸۸.
- ۵- حسینی خامنه‌ای و دیگران، «تحلیل اندیشه‌های صدرالمآلہین» کیهان اندیشه، آذر و دی ۱۳۷۲، شماره ۵۷، صص ۳-۲۵.
- ۶- صافی گلپایگانی، لطف الله، «مصاحبه با آیت الله صافی گلپایگانی»، مجله حوزه، فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۷۰، دوره هشتم، ش ۴۳ و ۴۴، صص ۱۱۹-۱۳۶.
- ۷- محقق داماد، مصطفی، «دلدادہ حکمت»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال اول، اردیبهشت ۱۳۸۵، شماره ۳، صص ۶۴-۶۳.
- ۸- مدیر شانه چی، کاظم، «آئینہ‌های آگاهی»، کیهان فرهنگی، اردیبهشت ۱۳۸۷، شماره ۲۵۹، صص ۱۶-۲۱.
- ۹- منتظری، حسینعلی، «مبانی و سبک استنباط آیت الله بروجردی»، مجله حوزه، فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر ۱۳۷۰، شماره ۴۳ و ۴۴، صص ۲۴۵-۲۵۸.

د) سخنرانی‌ها:

- ۱- خامنه‌ای، سید علی، سخنرانی در دیدار گروهی از فضلاء حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹

ه) پایگاه‌های اینترنتی:

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «به آزاد اندیشی او ندیده‌ام» سایت تبیان، یکشنبه، ۱۳۸۷/۱۰/۲۹.
- ۲- -----، «چه کسی از آیت الله بروجردی اجازه درس فلسفه علامه طباطبائی را گرفت؟» گفتگو با خبرآنلاین، ۲۳ آبان ۱۳۸۹، کد خبر ۱۰۸۲۹۶.
- ۳- -----، «دکتر دینانی از خط امامی‌هایی می‌گوید که مخالف عرفان بودند و جلسه تفسیر سوره حمد را تعطیل کردند»، خبرگزاری خبرآنلاین، ۱۰ خرداد ۱۳۹۱، کد خبر: ۲۱۷۳۳۹.
- ۴- بهشتی، احمد، مصاحبه سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران با آیت الله آقای دکتر احمد بهشتی، تاریخ: ۱۶/۸/۸۰ شماره ردیف مصاحبه: ۵۷۵، تاریخ انتشار: ۱۳۹۷/۱۰/۲۹.
- ۵- خوشوقت، عزیزالله، «قصه ارباب معرفت»، پایگاه اینترنتی مدیریت حوزه علمیه استان تهران، ۱۳۸۹/۱۰/۲۸
- ۶- وکیلی، محمدحسن، «آیت الله بروجردی و فلسفه (۱) و (۲)»، تاریخ انتشار: ۲۸ دی ماه ۱۳۹۸.
- ۷- پایگاه اینترنتی مدرسه فقاہت.
- ۸- پایگاه رسمی آیت الله دکتر احمد بهشتی.

نقد یک پندار:

[پاسخ گو بودن فلسفه صدرایی به شبهات مادیین]

در تاریخ مرجعیت شیعه در دوره معاصر دو رخداد مهم وجود دارد که نظر اهل علم را به خود جلب نموده و اهمیت این دو رخداد از این روست که مرجع اعلی زمان با اظهار نظر به موقع و ورود به هنگام خود در بزنگاه تاریخی به صیانت و مرزبانی از اعتقادات پرداخت و ساحت مقدس و متعالی عقاید حقّه و معارف اصیل الهی را از آلوده شدن به مطالب و مباحث صناعی و التقاطی و غیر وحیانی پاسداشت. این دو واقعه که نمایانگر افق بلند فکری و جایگاه رفیع و نگاه حقایق شناس حضرت آیت الله العظمی بروجردی بود، موضع گیری ایشان علیه تعلیق نگاری بر بحار الانوار علامه مجلسی و مخالفت ایشان با تدریس فلسفه در حوزه علمیه قم بود که در زمان خود و پس از آن واکنش هایی را برانگیخت.

نقل قول ها و تاریخ شفاهی پیرامون این دو رخداد که به فاصله کوتاهی از هم اتفاق افتاد فراوان است ولی آنچه نقطه مشترک همه این اقوال و مشافهات است، مخالفت سرسختانه و قاطع آیت الله العظمی بروجردی با تدریس فلسفه و خصوصاً کتاب اسفار است.

اینکه تا چه حد اقوال شاگردان و معاصران آیت الله مصون از اشتباهات و سهوها و نسیان ها باشد، امریست که با مقایسه گزارش های متعدد و تحلیل آنها می توان تا حدودی به آن دست یافت.

و لیکن آنچه بر همگان واضح و مبرهن است و همگی به آن ایمان دارند، مقام بی نظیر علمی و عملی آیت الله العظمی بروجردی مرجع اعلی شیعیان است که احدی بر سر آن مناقشه ننموده است.

لذا همین موقعیت منحصر به فرد و یگانه ایشان می‌طلبد که، گزارش این واقعه را چه از سوی موافقان به این اقدام که از این مرزبانی و غیرت دینی خرسند بودند، و چه از سوی ناراضیان و رنجیدگان این اقدام آیت الله العظمی بروجردی، به شخصیت منحصر به فرد و جامع ایشان عرضه نماییم و پاسخ خود را دربارهٔ چند و چون این دو واقعه دریافت نماییم.

به نظر می‌رسد پس از این عرضه، چند نکته بر خواننده بصیر و هوشیار مخفی نماند که به اختصار بیان می‌گردد:

۱- اول آنکه، آنچه که یک مرجع آنهم با موقعیت مرحوم آیت الله العظمی بروجردی اولاً به آن می‌اندیشد، اقامهٔ تکلیف شرعی و ادای وظیفه در برابر ولی زمان خود حضرت حجت (عج) می‌باشد و در این مسیر هیچ ملاحظه‌ای وجود ندارد، لذا آنگونه که در برخی از نقل قول‌های شاهدان واقعه، ملاحظهٔ ایشان از نجف و مشهد و علمای مخالف فلسفه را، دلیل موضع‌گیری ایشان علیه تعلیقه نگاری بر بحار و علیه تدریس اسفار دانسته‌اند، به نظر دقیق و واقع بینانه نمی‌رسد.

۲- نقل سخنی از استاد علی دوانی که ایشان نیز از مرحوم امام خمینی نقل کرده‌اند، که گویی مرحوم امام نیز از این موضع‌گیری آیت الله العظمی بروجردی دل‌خوشی نداشته‌اند ولی بنابر مصالحی و برای حفظ مقام مرجعیت سکوت کرده‌اند و نیز بیان آن عبارت از قول امام خمینی که: «من چه کنم کسانی در منزل آقای بروجردی هستند که نمی‌گذارند کاری برای اسلام انجام بگیرد»، به نظر مسامحی بلکه خالی از نکته سنجی و بصیرت است، چون اولاً؛ مرحوم امام خمینی خود رسالت حوزه را ترویج و تدریس فقه آل محمد (علیهم‌السلام) می‌دانستند و حتی اصول را هم آن مقدار که به کار استنباط بیاید لازم می‌دانستند و از داخل کردن فلسفه در اصول بشدت پرهیز داشتند و وظیفهٔ یک حوزوی را هم فراگیری فقه و اصول می‌دانستند و تحقیق و تتبع در اخبار و روایات.

ثانیاً؛ امام به جهت اشرافی که روی جهات شخصیتی آیت الله العظمی بروجردی داشتند، می‌دانستند دستور ایشان بر توقف تعلیقه نگاری بر بحار و نیز دستور ایشان بر توقف تدریس فلسفه بر اساس تکلیف شرعی است و بیت آیت الله العظمی بروجردی هم منزّه از آنست که عده‌ای با آن وصف مذکور در آن اجتماع نمایند.

۳- نکته مهم دیگر اینکه در چند نقل قول بیان شده که تدریس فلسفه و آن هم اسفار از برای پاسخ به ماتریالیستها و اصول فلسفه مادی و نیز رد شبهات آنها بوده و خصوصاً با توجه به رواج جریان‌های مارکسیستی تدریس فلسفه اسلامی ضروری بوده است، که البته پس از ممنوعیت آن توسط آیت الله العظمی بروجردی، خود ایشان پس از چندی تحت تأثیر القائنات و رفت و آمدهای برخی شاگردانشان بالاخره راضی به تدریس شفا بجای اسفار شده‌اند تا این مهم، یعنی پاسخ به ملاحده و منکرین و ماتریالیستها روی زمین نماند، آن چنان که علت شکل‌گیری درس‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم هم، چنین ذکر شده است.

در پاسخ به این دیدگاه شگفت باید گفت، امروز، گرفتاریهای فلسفه صدرایی و اسلاف آن (فلسفه مشا و عرفان ابن عربی) و مباینات و مخالفت آشکار آن با مبانی اعتقادی و حیانی امریست که بر اهل تحقیق پوشیده نیست. تبیین مبدأ و معاد در این فلسفه ضایعه‌ای کمتر از بنیان‌های اعتقادی ماتریالیسم و جریان‌های الحادی نیست، با این تفاوت که آن جریان‌ها در بیان عقاید خود، صراحت و شفافیت دارند ولی مفاد فلسفه صدرایی که برای قالب کردن خود به اذهان متدینین از اهل علم و نیز برای مصون ماندن از تکفیر، آرایش شده با آیات و احادیث است، در بیان مطالب خود و ارائه جهان بینی خود شفاف و رو راست نیست، بیان این فلسفه از توحید همان وحدت شخصی وجود است و از معاد، معاد صوری/ مثالی است و تبیین اصول میانی این دو اصل مهم نیز یعنی نبوت، عدل، امامت و مباحث وابسته به آن نیز در فلسفه صدرایی و دیگر فلسفه‌ها، وضعی بهتر از مباحث مبدأ و معاد ندارند و به

نوعی به تبعات و توالی فاسد وحدت وجود و معاد مثالی/ صوری، گرفتار آمده‌اند، لذا بدیهی است این فلسفه با این ویژگی‌ها ترجیحی بر ماتریالیسم ندارد چه رسد به اینکه بخواهد پاسخگوی شبهات ماتریالیستها و ملحدین باشد لذا به قول معروف از چاله به چاه افتادن است.

پس مسأله در این بعد هم منتفی به انتفاء موضوع است.

تفصیل این موضوع مجال موسعی می‌طلبد ولی اجمالاً مرحوم علامه حائری سمنانی در کتاب حکمت بوعلی و مرحوم علامه محمدتقی جعفری در مبدأ اعلی و برخی دیگر آثار خود مانند جبر و اختیار به تفصیل متعرض آن گردیده‌اند و انحرافات فلسفه صدرایی را ایضاً و تبیین نموده‌اند و آن را دیوار به دیوار ماتریالیسم، بلکه ویران‌تراز آن دانسته‌اند.

نقد بدایة الحکمة

«تقریرات درس استاد سید قاسم علی احمدی» (جلسه پنجم)

تنظیم و تدوین: حاجت الاسلام جواد عبدی

چکیده:

دو کتاب «بدایة الحکمة» و «نهاية الحکمة» علامه طباطبائی یک دوره فلسفه است که بر سبیل اختصار و به منظور کفایت از متون مهم فلسفی، برای آشنایی طلاب و اهل علم و تدریس در حوزه‌های علمیه نگاشته شده است.

این دو کتاب مشتمل بر اساسی‌ترین مسائلیست که در مورد هستی مطرح است و در دو بخش الهیات بالمعنی الأعم و الهیات بالمعنی الأخص عهده‌دار پاسخ به این مسائل و پرسش‌ها شده است.

پرسش‌ها و مسائلی که در مبنای وحی از بنیان، طرحی متفاوت و پاسخی متفاوت از آنچه در این دو کتاب فلسفی بیان شده، دارند.

متن ذیل که درس گفتارهای جناب استاد سید قاسم علی احمدی در نقد بدایة الحکمة علامه طباطبائی در حوزه علمیه قم است، به صورت مسأله محور عهده‌دار تبیین تفاوت بنیادین مبنای نویسنده کتاب «بدایة الحکمة» با مبنای وحی و شرع در مسائل مهمی چون حدوث و قدم، ماده و صورت، وحدت وجود، اتحاد علم و عالم و معلوم و بسیاری دیگر از مباحث فلسفی گردیده است. بررسی استدلالی و تحلیل انتقادی به نحو ایجاز از ویژگی‌های این نقد است.

کلید واژگان: بدایة الحکمة، وجود، عقل، وحی و شرع.



بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين و صلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم

اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين رب يسر ولا تعسر سهل علينا يا رب العالمين

بحث به اینجا رسید که در مرحله ذهن وجود، زائد بر ماهیت و غیر آن است. لذا

حاجی سبزواری در منظومه‌اش می‌گوید:

إن الوجودَ عارضُ الماهيةِ تصوراً و اتحاداً هويةً

یعنی در تصور ذهنی وجود عارض بر ماهیت است و حال آنکه هویت آنها یک چیز بیش نیست.

هستی و چیستی:

گاهی ما از چیستی شیء سؤال می‌کنیم با وجود این که علم به تحقق آن داریم و گاهی از تحقق شیء سؤال می‌کنیم، با وجود اینکه از چیستی آن با خبریم. لذا نتیجه این خواهد شد که مفهوم چیستی غیر از مفهوم هستی است بنابراین این دو، در مقام تصور غیر یکدیگرند. مثلاً یک بار سؤال می‌کنیم:

سیمرغ چیست؟ یعنی به موجودیت آن علم و آگاهی داریم ولی از چیستی آن بی‌خبریم.

اما گاهی می‌پرسیم: آیا سیمرغ هست یا نه؟ پس در این صورت علم به چیستی (ماهیت) سیمرغ داریم اما تحقق، موجودیت و هستی آن بر ما مجهول است.

اشیاء خارجی مصداق چه مفهومی هستند؟

اما اکنون بحث در این است که آیا آن چیزی که در خارج است مصداق مفهوم چیستی است که در ذهن ماست یا مصداق مفهوم هستی است که در تصور ما جای دارد؟ پس بحث ما بحث مصداقی است. بنابراین اگر بپذیریم آنچه در خارج است مصداق چیستی است که در ذهن ماست، در این صورت اصالت با ماهیت خواهد بود. اما اگر بپذیریم آن شیء خارجی مصداق هستی است که در ذهن ماست، در این صورت اصالت با وجود خواهد بود.

اما ادعای ما این است که: اصلاً معنا ندارد اشیایی که در خارج هستند مصداق مفهوم هستی در ذهن ما باشند. زیرا همانگونه که مؤلف در مباحث آتی می‌گوید، وجود بسیط است یعنی جزء خارجی و ترکیب ذهنی و عقلی ندارد و همچنین فاقد جنس و فصل است بلکه جنس و فصل آن عین یکدیگرند یعنی ما به الامتیاز آن عین ما به الاشتراک آن است. بنابراین اگر قرار باشد بگوییم آنچه در خارج است مصداق مفهوم هستی بوده و بپذیریم که اصالت با وجود است، این بدان معناست که آن چه در خارج می‌بینیم کم و کیف و وزن نداشته باشد. به بیان دیگر هر شیء ممکن مرکب از ماهیت

و وجود است و این ماهیت است که برای مقولات عشر مقسم واقع می‌شود نه وجود و این ماهیت است که به جوهر و عرض تقسیم می‌شود که همه اینها در قبال وجود است پس هر چه در خارج می‌بینیم چیزی جز جواهر و اعراض نیستند.

چنان‌که صاحب کتاب حکمت بوعلی بیانی با این مضمون دارد که :

این چه اصالت وجودی است که هر آنچه در خارج است حق طلق ماهیت شده و اثری از وجود نیست.

اصالت نه با ماهیت است نه با وجود:

البته ناگفته نماند ما معتقد به اصالت ماهیت نیز نیستیم بلکه می‌گوییم آنچه را خداوند خلق کرده اشیایی است که در خارج می‌بینیم و جعل خداوند به اشیا تعلق گرفته است مانند کوه و درخت و سنگ و آسمان و... نه آنکه مجعول ماهیت باشد. آری اگر مراد قائلان به اصالت ماهیت از ماهیت همان شیء مجعول خارجی باشد، در این صورت نزاعی میان ما و ایشان وجود نخواهد داشت.

از طرفی معتقدیم که جعل به وجود اشیا نیز تعلق نگرفته است زیرا اگر جعل به وجود اشیا تعلق گرفته باشد باید صحت سلب موجودیت از اشیا برقرار باشد یعنی باید بشود موجودیت را نسبت به آنها سلب کرد در حالی که به وضوح در می‌یابیم که سلب موجودیت از یک شیء، ممکن نیست یعنی وقتی یک شیء وجود خارجی دارد، نمی‌توانیم بگوییم: لیس بموجود. و حال آنکه اگر اصالت با وجود باشد باید صحت سلب برقرار باشد.

از این رو برخی از قائلان به اصالة الوجود می‌گویند:

باید با ذوق فلسفی اصالت وجود را فهمید و ثابت کرد. و الا آنچه را که می‌بینیم و می‌فهمیم همین اشیا از قبیل آسمان، زمین، شجر، حجر و... است. بنابراین پیش از طرح هر اشکالی می‌گوییم: این سخن و اعتقاد (اصیل بودن وجود) خلاف بداهت است در نتیجه نوبت به اقامه برهان نخواهد رسید. لذا در کتاب تنزیه المعبود گفته‌ایم: آیا وجدان و فطرت سلیم حکم می‌کند به اینکه اشیا و ماهیات خارجی اولاً و بالذات اشیا حقیقی و واقعی

هستند یا آنچه اولاً و بالذات محقق است، حقیقة الوجود است و تحقق مجازی و ثانویه و عرضی، از آن ماهیات است؟ آیا اشیا واقعاً دارای تحقق خارج از ذهن هستند یا خیر؟^(۱)

صاحب حکمت بوعلی در کتاب «ودایع الحکم» می‌گوید:

آیا فکر نمی‌کنید حقیقت وجود چه حقیقتی است که هر چه نام است و نشان و عنوان و مقوله و ماده و صورت و جوهر و عرض و عناوین حواس ظاهره و باطنه و مراکز آنها در انسان، همه حق طلق ماهیات است و حقیقت وجود بهره‌ای از این عناوین ندارد بلکه وجود نه ذات دارد نه ذاتیات دارد. زیرا ذات ماهیت است و ذاتیات هم ماهیت است. و کمالاتی هم برای او نیست که - نعوذ بالله تعالی - مانند ذات واجب تعالی عین او باشد. عجب واجب الوجود فاقد کمالاتی ساخته‌اند که جمیع ماهیات کمالات را هم از او باید سلب نمایند.^(۲)

آیا متبادر از نصوص کتاب و سنت این است که واقعیت‌های خارجی، مصادیق حقیقی برای مفهوم انسان، درخت و سایر اشیا است و این امور در خارج اولاً و بالذات تحقق دارند؟ یا این که آن چیزی که در خارج موجود و متحقق است وجود این اشیا یا همان حقیقة الوجود است نه خود اشیا؟ آیا اشیا و ماهیت‌های خارجی همانند سرابی است که انسان جاهل می‌پندارد آب است؟ آیا نزد عموم عقلاً آنچه موجود است خود اشیا یعنی خود درخت و سنگ و انسان و... است یا چیز دیگری است که وجود نامیده می‌شود؟ اگر پاسخ مثبت باشد - آنگونه که قائلان به اصالة الوجود معتقدند - باید گفته شود در این صورت این اشیا و ذوات حد وجود و منتزع از آن هستند. به بیان دیگر آیا اصولاً امکان سلب تحقق و موجودیت از اشیا و ماهیات خارجی وجود دارد؟ بنابراین اگر لازمه و خواست وجدان و فطرت و متبادر از نصوص کتاب و سنت و نیز مرتکز اذهان همه عقلاً این است که آنچه در خارج متحقق است خورشید، ماه، سنگ درخت

۱- تنزیه المعبود / ۱۷.

۲- ودایع الحکم / ۵۴.

و... است و نیز معلوم گشت آنچه را که همه می بینند جز ذوات مشخص و خاص که سلب موجودیت از آنها امکان پذیر نمی باشد چیز دیگری نیست و هرگاه بطلان انتزاع ذوات و ماهیت خارجی از چیزی به نام وجود واضح گردید، چگونه برانسان عاقل جایز خواهد بود از امری که بر آن برهان اقامه شده است دست برداشته و به اصالت وجودی معتقد شود که به هیچ دلیلی مستدل نشده بلکه ادله ای که بر آن اقامه شده همگی بر پایه مقدمات غیر مسلم و غیر بدیهی یا مصادره به مطلوب است؟^(۱)

حاجی سبزواری اعتراف می کند که اصالت وجود را باید با کشف ثابت کرد. محقق اصفهانی در نهایه الدراية به اینکه مشهور فلاسفه و متکلمان به اصالة الماهیه و تعلق جعل به ماهیت قائل شده اند، اعتراف نموده است.^(۲)

صاحب اسفار نیز در برهه ای از زمان حیات خود قائل به اصالت ماهیت بوده و به شدت از آن دفاع می کرد^(۳) اما بعدها از این اعتقاد برگشت. برخی از معاصران نیز اقرار کرده اند که مباحث فلسفی پیش از فارابی بر اصالت ماهیت مبتنی بوده است.^(۴)

سخن مؤلف تحت عنوان اصیل بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت:

مؤلف در فصل چهارم تحت عنوان اصالت وجود و اعتباری ماهیت می گوید:

ما شک نداریم که عالم خارج اموری واقعی و دارای آثار واقعی است و ناشی از وهم و خیال پردازی نیست به عبارت دیگر ما سوفسطائی نیستیم و از این همه اموری که مشاهده می کنیم در عین حالی که هریک از آنها یک چیز بیشتر نیستند، دو مفهوم ذهنی برداشت می شود که هریک غیر از دیگری است که یکی از آنها مفهوم هستی و دیگری مفهوم چیستی است به عبارت دیگر مفهوم چیستی و هستی در عین حالی که دو مفهوم ذهنی هستند اما از نظر مصداق و واقعیت خارجی یک چیز بیشتر

۱- تنزیه المعبود / ۱۷.

۲- نهایه الدراية ۲/ ۲۵۶.

۳- الأسفار / ۴۹.

۴- آموزش فلسفه، محمد تقی مصباح / ۲۹۴.

نیستند. مثلاً وقتی انسانی را در خارج می‌بینیم آنچه را که ذهن اعتبار می‌کند و می‌سازد این است که: اولاً، او انسان است و ثانیاً؛ او موجود است. اما فلاسفہ در اینکه کدام یک از این دو (مفہوم هستی و چیستی) اصیل است، اختلاف پیدا کردند. از این رو فلاسفہ مشاء قائل بہ اصالت وجود و فلاسفہ اشراق قائل بہ اصالت ماہیت گردیدند. اما هیچ یک از فلاسفہ بہ اصالت ہر دو معتقد نشدند زیرا این باور مستلزم آن است کہ یک چیز دو چیز باشد. مثلاً گفته شود: ما یک «ہستی یا وجودی» داریم کہ «گل» نیست. و یک «گل» داریم کہ «ہستی یا وجود» نیست. یا آتش باید باشد، بدون ہستی و ہستی باید باشد بدون ناریت کہ این خلاف ضرورت عقل است وی سپس می‌گوید: حق همان است کہ فلاسفہ مشاء بہ آن قائل شدہ اند و آن اصالت وجود است.

مہمترین دلیل مؤلف بر اصالة الوجود:

مؤلف برای اثبات اصالت وجود چہار دلیل اقامہ کردہ است کہ در میان آنها دلیل اول برای پیروان این مسلک بسیار حائز اہمیت است. بہ گونه‌ای کہ سایر ادلہ در برابر آن چندان قابل توجہ نیست. حتی برخی گفته‌اند: این دلیل همچون طلسمی است کہ ہمگان مسحور آن شدہ اند. البتہ ما بہ نقد و رد ہر چہار دلیل مؤلف بر اصالت وجود خواهیم پرداخت و بسیاری از موهنات آن را ذکر کردہ و خواهیم گفت کہ چہ چیزهایی موهن دلیل اصالت وجود است. همچنین بیان خواهیم کرد کہ اگر کسی اصالة الوجود را پذیرفت، ناگزیر باید لوازم آن را نیز بپذیرد. یکی از لوازم قول بہ اصالة الوجود، وحدت وجود است. از این رو حاجی سبزواری در منظومہ اش می‌گوید:

و عند مشائية حقائق تباین و هو لذی زاهق

یعنی اگر چہ فلاسفہ مشاء قائل بہ اصالة الوجود هستند اما آنان حقایق را وجودات متباین و متکثر می‌دانند و حال آنکہ این سخن نزد من باطل است.

تقریر اولین برهان مولف بر اثبات اصالت وجود:

وی می‌گوید ماهیت فی حد نفسه جز خودش چیز دیگری نیست و نسبت به وجود و عدم یکسان است به عبارت دیگر ماهیت به خودی خود نه مشتمل بر وجود و نه مشتمل بر عدم است. لذا نمی‌تواند اصیل باشد. بنابراین اگر بنا باشد ماهیت از حد استواء خارج شده و وجود آن بر عدمش ترجیح یابد و به افق وجود بار یابد به گونه‌ای که آثار بر آن مترتب شود یا بر عکس عدمش بر وجودش ترجیح پیدا کند، به ناچار باید یک چیز دیگری باشد که بتواند این کار را عهده‌دار گردد.

بنابراین سؤال مهم اینجاست: آن چیزی که باید این کار را انجام دهد چیست؟ آیا عدم می‌تواند ماهیت را از حد استواء خارج کرده و به سرحد وجود برساند؟ یقیناً پاسخ منفی است. زیرا عدم خود چیزی نیست که بتواند شیئی را به حد وجود برساند. فرض دوم این است که ماهیت به خودی خود از حد استواء خارج شود که این فرض نیز محال است زیرا پذیرش این معنا مستلزم وقوع انقلاب در شیء، بدون علت خواهد بود. این یعنی وقوع معلول بلا علت که محال است. به بیان دیگر چیزی که ذاتش متساوی النسبة به وجود و عدم است چگونه می‌توان به خودی خود و بدون علت دچار انقلاب گردد؟ پس این امری محال و در نتیجه این فرض نیز باطل خواهد بود. بنابراین تنها علتی که می‌تواند ماهیت را از حد استواء و لا اقتضائی خارج کند به ناگزیر باید وجود باشد. پس ثابت شد که وجود اصیل می‌باشد.

از این رو ملاهادی سبزواری در منظومه خویش می‌گوید:

کیف و بالکون عن استواء قد خَرَجَتْ قاطبةُ الأشياءِ

یعنی چگونه می‌شود که وجود اعتباری باشد و حال آنکه همه اشیا و ماهیات به واسطه وجود است که از حد استواء نسبت به وجود و عدم خارج می‌شوند.

نقد ورد دلیل:

ما اشکالات متعددی را بر این دلیل وارد می‌دانیم که در ذیل بیان می‌نمائیم.

اشکال اول؛

سخن ما به قائلین به اصالت وجود این است که می‌گوییم شما برای وجود دو مرحله قائلید یک مرحله مفهوم که می‌گویید مفهوم وجود بدیهی است و دیگری مصداق حقیقی و خارجی وجود. چنانچه برای ماهیت نیز بنا بر فرض اصالت ماهیت دو مرحله وجود دارد یکی مرحله مفهوم بما هو مفهوم و دیگری مرحله خارج و مصداق ماهیت. بنابراین اینکه گفته می‌شود الماهیه من حیث هی لیست الا هی لاموجوده و لا معدومه و نسبت آن را به وجود و عدم مساوی در نظر می‌گیرند، ناظر به مرحله مفهوم بما هو مفهوم است. اما اینکه قائلان به اصالة الماهیه می‌گویند: ماهیت اصیل بوده و اولاً بالذات در خارج مجعول و محقق است، مقصود آنان مرحله مصداق ماهیت است نه مفهوم آن. لذا از فرض صحت حکم در مرحله اول (مفهوم)، امتناع حکم در مرحله ثانی (مصداق) لازم نمی‌آید. به بیان دیگر از مسلم بودن حکم در مرحله مفهوم بما هو مفهوم، اعتباریت ماهیت و اصالت وجود اثبات نمی‌شود. [زیرا چنانکه گفته شد دو مرحله وجود دارد یکی مرحله مفهوم و دیگری مرحله مصداق] مگر اینکه با مصادره به مطلوب چنین حکمی صادر گردد.

طرح اشکال بر دلیل اول و پاسخ آن توسط مؤلف؛

نویسنده در ادامه بیان برهان اول به طرح یک اشکال و پاسخ آن پرداخته است که تقریر اشکال و پاسخ مؤلف به شرح زیر می‌باشد:

آنچه در مقام اشکال گفته شده است که:

ماهیت به خاطر ارتباط با جاعل یعنی خدای متعال از حد استوا خارج شده و به مرحله اصالت رسیده و آثار بر آن مترتب گردیده است با این پاسخ دفع می‌شود که آیا ماهیت پس از این ارتباط و انتساب به جاعل حالش تغییر کرد یا خیر؟ اگر دچار تغییر حالت شد آن چیزی که باعث تغییر حالت ماهیت شده خود ماهیت بوده یا چیز دیگر؟ اگر خودش سبب تغییر گردیده، که این همان انقلاب ذات است که محال می‌باشد. بنابراین آن چیزی که باعث این تغییر حالت ماهیت شده همان وجود است. پس اصالت با وجود خواهد بود هر چند این ارتباط و تغییر به جای وجود، ارتباط با جاعل نامیده شود.

اشکال بر پاسخ مؤلف:

بیشتر عرض شد که انسان به حمل اولی ذاتی الانسان انسان. که در این حمل اتحاد مفهومی است اما در حمل شایع صناعی اختلاف مفهومی و اتحاد مصداقی است مثل: الانسان کاتب پس جاعل، آن مصداق خارجی را جعل کرده نه مفهوم را. بنابراین ما موجود را بر آن مصداق مجعول خارجی حمل می‌کنیم نه اینکه جاعل مفهوم من حیث هو مفهوم را جعل کرده باشد. یا نفس آن مفهوم را با جعل ترکیبی از حد استوا خارج کرده و آن را تبدیل به مصداق نموده باشد. به عبارت دیگر مرحله مصداق اصلاً ربطی به مرحله مفهوم ندارد. چرا که جاعل به جعل بسیط، مفهوم را نه بلکه مصداق آن مفهوم را در خارج جعل کرده است. یعنی انسان خارجی را جعل نموده است. به این بیان آنگاه که جاعل، شیء خارجی را در خارج جعل نمود ما موجود را بر آن شیء مجعول خارجی حمل می‌کنیم. پس حمل موجودیت بر مصداق، پس از جعل جاعل درست خواهد بود و با این بیان شبهه انقلاب نیز باطل می‌شود زیرا در مرحله مفهوم بما هو مفهوم هیچ تغییری در ماهیت حاصل نشده زیرا جعل به مرحله مصداق تعلق گرفته نه مرحله مفهوم. در نتیجه هیچ انقلابی رخ نداده است چون اگر توهم انقلاب مربوط به مرحله مفهوم است مفهوم من حیث هی مفهوم همواره همان همان نفس مفهوم است و به حمل اولی ذاتی اصلاً دارای وجود خارجی نیست که دچار انقلاب شود و اگر توهم انقلاب از ناحیه مصداق است، مصداق حالت سابقه‌ای نداشته تا دچار انقلاب گردد. بلکه قبلاً نبوده و جاعل آن را جعل و ایجاد کرده است و از لحظه جعل جاعل این مصداق متحقق و موجود شده است.

خلاصه کلام اینکه:

مستدل برای اثبات مدعای خویش از همان ابتدا ماهیت را اعتباری فرض نموده و اصالت وجود را مسلم گرفته است و برای ماهیت مصداقی قائل نشده است. به عبارت دیگر او می‌گوید: چون ماهیت امری اعتباری بیش نیست، لذا یک مرحله بیشتر ندارد و چون آن یک مرحله فقط مرحله مفهوم است و نسبت به وجود و عدم علی السویه می‌باشد، پس لازم است چیزی به عنوان مُخرج آن را از حد استوا خارج کند و آن خارج کننده، وجود است. که بطلان این امر ثابت شد.

نکته‌ای بسیار مهم:

این نکته قابل ذکر است که: ما می‌گوییم وجود هم مثل ماهیت در حد استوا یا لا اقتضائی است. زیرا بحث ما در مورد واجب الوجود نیست که ذاتاً اقتضای وجود داشته باشد. بلکه بحث بر سر ممکن الوجود است که لا اقتضاء است. پس وجود در این مرحله نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم دارد. زیرا اگر اقتضای وجود می‌داشت واجب الوجود می‌شد و اگر اقتضای عدم می‌داشت ممتنع الوجود می‌شد. پس اشکالی که شما به اصالت ماهوی‌ها می‌کنید ما همان اشکال را به شما وارد می‌نماییم. یعنی سزاوار است که بگوییم: الوجود من حیث هو لیس الا هو لا موجود و لا معدوم. بنابراین مفهوم وجود هم به ما هو وجود، مُخرج می‌خواهد که آن را از حد استواء خارج نماید.

اگر قائل به اصالت وجود بگویید: که جاعل کاری به مرحله مفهوم ندارد و در همان مرحله مصداق آن را از حد استواء خارج کرده است، ما هم همین حرف را در مورد ماهیت می‌زنیم و می‌گوییم جاعل کاری با مرحله مفهوم ماهیت ندارد بلکه جعل او به مصداق ماهیت که همان شیء خارجی است تعلق گرفته است.

اشکال دوم:

اشکال دوم ما بر دلیل اول مؤلف آن است که: بر فرض اینکه تعریف هر دو گروه فلاسفه از ماهیت یک چیز بوده و مرادشان واحد باشد، خواهیم گفت: این تعریف فقط در معنای مفهوم ماهیت صحیح است و نسبت به مصداق ماهیت صحیح نخواهد بود. زیرا مصداق ماهیت یعنی تحقق خارجی اشیا بنابراین اشیائی که وجود خارجی دارند، نمی‌توانند نسبت به وجود و عدم در حد استواء باشند. چون آنچه ما از اشیای خارجی درک می‌کنیم، تحقق و ثبوت است. بنابراین اگر بگوییم شیئی که در خارج تحقق و ثبوت دارد و در عین حال نه موجود است و نه معدوم، این سخن مستلزم ارتفاع نقیضین خواهد بود و ارتفاع نقیضین نیز به ضرورت عقل محال است. مثلاً اگر بگوییم: انسان و شجر و حجر و ... خارجی در عین حال که متحقق و ذی الثبوتند، نه موجودند و نه معدوم، قائل به امر محالی که همان ارتفاع نقیضین است، شده‌ایم.

اشکال سوم:

اشکال دیگر ما بر مؤلف آن است که: از کجا معلوم که عبارت: «الماهیه من حیث هی لیست الاهی لا موجوده ولا معدومه» تعریف صحیحی از ماهیت باشد؟ چه بسا این عبارت از ساخته‌های قائلان به اصالة الوجود باشد تا از این رهگذر بتوانند اعتباری بودن ماهیت و اسیل بودن وجود را ثابت کنند. زیرا منظور از این عبارت آن است که: ماهیت با قطع نظر از وجود چیزی نیست. نه موجود است و نه معدوم. در نتیجه موجودی اعتباری همچون ماهیت نه موجودی عینی است و نه معدوم محض است. چرا که ماهیت از وجود انتزاع می‌شود و انتزاعی بودن ماهیت دلیل بر اعتباری بودن آن است.

احتمال دیگر در مقام اشکال این است که: بعید نیست این عبارت از آن قائلان به وجود واسطه میان وجود و عدم که آن را «حال» نام نهاده‌اند، باشد. و این عقیده معتزله است که می‌گویند: در عالم حال یک نوع تقرر و ثبوتی برای ماهیت پیش از تحقق خارجی وجود دارد که در آن وعاء نه موجود است و نه معدوم. بنابراین ممکن است قائلان به اصالة الوجود این اصل موضوعه را از این فرقه گرفته و به عنوان تعریف درستی از ماهیت ارائه نموده باشند.

لذا با وجود این احتمالات استدلال به عبارت مذکور (تعریف ماهیت) فاقد وجاهت خواهد بود.

پی‌آوردی مهم:

فلاسفه و عرفا در خارج دو ذات و دو هویت و دو حقیقت به نام خالق و مخلوق قبول ندارند. و اگر کسی خوب به کلماتشان در اصالت وجود و آنچه متفرع بر اصالت وجود است و نیز آنچه در خواص وجود (اموری که بر اصالت وجود متفرع می‌شود) ذکر کرده‌اند، تأمل و تفحص کند، برای او واضح می‌شود که مقصودشان از «اصالت وجود» این است که: در خارج، یک حقیقت و یک سنخ، بیش نیست، که امتدادش هم بی‌نهایت است؛ مانند خمیر مجسمه سازی بی‌نهایت، و آن اصل و اسیل است که قابل جعل و خلق نیست، و آن حقیقت «وجود» نام دارد که یک حقیقت عینی بی‌نهایت است، و آن حقیقت است که «هر لحظه به شکل بت عیار در آمد» و آن حقیقت واجب الوجود است و در حقیقت أصالة الوجود اسم دیگری برای وحدت وجود است. لذا در

کتاب نه‌ایة الحکمة و بدایة الحکمة و غیر آن دو نوشته‌اند: آنچه در خارج است، خود وجود است، و وجود، حقیقت عینیه است که پذیرای عدم نیست، و بالذات عدم را نمی‌پذیرد و گرنه اجتماع نقیضین حاصل می‌شود، و لذا همه چیز عین واجب الوجود است و چیزی به نام خالق و مخلوق نخواهیم داشت. و آنچه ما در کتاب تنزیه المعبود از اساطین آنها نقل کردیم - که می‌گویند: برای اثبات وحدت وجود احتیاج به چهار مقدمه داریم:

۱) اصالت الوجود

۲) اشتراک معنوی وجود

۳) تشکیک در وجود

۴) وحدت وجود

اگر در کلمات این طائفه به نیکی درنگ و ژرف نگری شود، و متابعت آنها از عرفای صوفیه ملاحظه گردد، فهمیده می‌شود که آنها در ترتیب این مقدمات برای رسیدن به اصالت وجود دچار اشتباه شده‌اند؛ و وجود، عنوانی برای یک حقیقت ازلی و ابدی است، و اصالت وجود، همان وحدت وجود است. چنان که بعضی از بزرگان آنها خود اعتراف دارند و می‌گویند: این که عده‌ای قائلند، اصالت وجود از مقدمات وحدت وجود است، بحث لفظی است و مطلب درستی نیست.

لذا ملاصدرا در اسفار می‌گوید:

«فما وضعناه أولاً إنَّ فی الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الأمر بحسب السلوک العرفانی إلى کون العلة منهما أمراً حقیقیاً و المعلول جهة من جهاته، رجعت علیة المسمی بالعلة و تأثیره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيئه بحیثیة لا انفصال شیء مباین عنه.»

در موضع دیگر می‌گوید:

«و ما وضعناه أولاً بحسب النظر الجلیل من أنَّ فی الوجود علة و معلولاً أدی بنا أخيراً من جهة - و هم نمط آخری من جهة السلوک العلمی و النسک العقلی - إلى أنَّ المسمی بالعلة هو الأصل و المعلول شأن من شؤونه و طور

من أطواره و رجعت العلّیّة و الإفاضة الی تطوّر المبدأ الأول بأطواره و تجلّیه بأنواع ظهوراته»

علیت و افاضة وجود معنایش این نیست که خداوند عالم را خلق کرده بلکه خود مبدأ اول به صور مختلف در آمده، مثل دریا که به صورت امواج در می آید. و نمی شود که بگویی یک موجش نباشد، چرا که با این کلام، یک تکه خدا را از بین برده ای. این، حقیقت اصالت وجود است، نه این که اکتفا کنیم و بگوییم: «آنچه در خارج منشأ آثار است، وجود است» چنان که گفته می شود.

آنچه واضح است به اقتضای براهین عقلی و نقلی، بین خدا و خلق تباین وجود دارد، این تباین آنگونه نیست که یکی موجود و دیگری معدوم باشد؛ که چنین تباینی بین خلق و خدا نیست؛ زیرا این هر دو موجودند و مفهوم ثبوت و تحقق و موجود بر هر دو صادق است. و اشتراک در مفهوم وجود دارد، اگرچه فلاسفه دو چیز بودن و دو حقیقت بودن خدا و خلق را از اساس منکرند و بین آنها سنخیت بلکه عینیت قائل هستند و آنها را مانند دریا و موج می دانند و بنابر این مسلک، دو چیز وجود نخواهد داشت، تا بحث از اشتراک لفظی یا معنوی مطرح شود و اصلاً مشترک معنوی بین آن دو غلط محض خواهد بود، اگر چه در بعضی مقامات بر طبق متکلمین مشی کنند و بگویند اطلاق وجود یا موجود بر خدا و خلق به اشتراک معنوی است و آن را از مقدمات وحدت وجود قرار دهند.

تباین صحیح بین خداوند متعال و مخلوقات این است که مخلوقات متجزی و مقداری و عددی و زمانی و مکانی و ... هستند و خداوند متعال غیر متجزی و غیر مقداری و غیر عددی و فراتر از زمان و مکان و تصور و توهم و ... است. پس خدا و خلق در موجود بودن (تحقق و ثبوت) مشترک هستند نه در متجزی و غیر متجزی بودن.

در فلسفه می گویند: وجود هر پدیده ای همان هویت خارجی اوست و یک حقیقت جدا از ماهیت آن نیست. اما هنگامی که پدیده ها را ملاحظه می کنیم، از آنها دو مفهوم عام انتزاع می کنیم: یکی وجود و دیگری ماهیت. منشأ انتزاع وجود، ویژگی عینیت و تحقق پدیده هاست، و منشأ انتزاع ماهیت، ویژگی تمایز آنهاست.

مثلاً وقتی حجر و شجر را ملاحظہ می‌کنیم، از آن جهت کہ در جهان خارج هستند و تحقق دارند، مفهوم وجود را انتزاع می‌کنیم، و از آن جهت کہ هویت حجر غیر از هویت شجر است، چیستی و ماهیت آنها را انتزاع می‌کنیم. سپس بحث می‌کنند کہ اصل و اصیل و منشأ آثار کدام یک از آنهاست تا دیگری امری اعتباری باشد.

و صلی اللہ علی محمد و آلہ الطاہرین و لعنة اللہ علی اعدائہم اجمعین

تجلیل حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی از علامه آیت الله سید جعفر سیدان



اشاره: در پی تلاش ها و مجاهدت های علمی و عملی حضرت آیت الله علامه سید جعفر سیدان (رحمته الله تعالی) در تبیین عقاید حقّه و نهضت علمی ایشان در پاسداشت معارف اصیل تشیع و مبارزه با فرق انحرافی خصوصاً جریان منحرف عرفان و تصوف و ارائه ده ها جلد کتاب ارزشمند و برگزاری هزاران ساعت گفتگو و نشست علمی در تبیین مبانی مکتب و پاسخ به شبهات مخالفان مذهب از وهابیت گرفته تا تصوف و عرفان و نیز جریان روشنفکری، مراجع معظم تقلید در پیام هایی نهضت اصیل علمی ایشان در پاسداشت معارف تشیع در سطوح عالی و ممتاز و با ویژگی های منحصر بفرد را تأیید و حمایت نمودند. نامه مرجع عالیقدر شیخ الفقهاء والمجتهدین، حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی اسن مراجع تقلید، قدردانی مرجعیت شیعه از بیش از شش دهه مجاهدات علمی و عملی مفسر بزرگ و عقاید شناس سترگ علامه آیت الله سید جعفر سیدان است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جناب ستاب آیت الله آقای حاج سید جعفر سیدان «است بركة

سلام عليكم

کتاب شریف «معارف و حیانی» که مجموعه ای از درس ها و مقالات حضرت تعالی است را مطالعه نموده؛ استفاده کرده و لذت بردم.

الحق این کتاب، مانند سایر آثار علمی جنابعالی، حاکی از احاطه شما به معارف اصیل اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است، که همیشه در تبیین و نشر عقاید حقه و آموزه‌های صحیح دینی، موفق بوده‌اید.

اهتمام ویژه حضرتعالی به دفع شبهات و پاسخ به اشکالات و ارائه مباحث قوییم تفسیری در حوزه عقاید و معارف و دفاع از مبانی والای ولایت و امامت و پاسداری از حدود و ثغور مکتب نورانی خاندان نبوت علیهم السلام، مورد تقدیر و تشکر است.

مزید توفیقات و تأییدات جنابعالی در خدمت به حوزه‌های علمیه و مراکز فرهنگی را در ظل عنایات حضرت بقیه الله الأعظم روحی و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفدا از خداوند متعال مسئلت دارم.

۲۱ شوال المکرم ۱۴۴۲

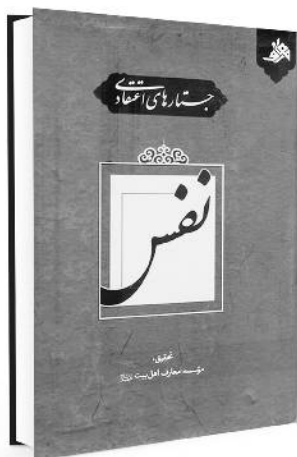
لطف الله صافی



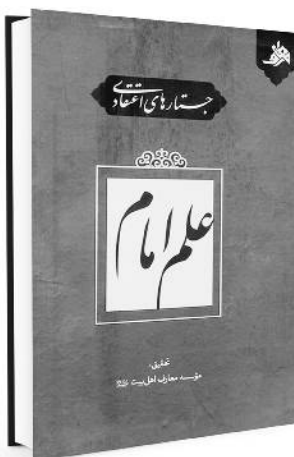
حقانیت در اوج مظلومیت جلد اول و دوم
 نویسنده: سید قاسم علی احمدی
 موضوع: مبانی کلامی امامت و اثبات
 حقانیت امیرالمؤمنین (علیه السلام)
 ناشر: مطالعات شیعی
 مرکز پخش: قم، بلوار عمار یاسر، بین کوچه
 ۲۲ و ۲۴، پلاک ۷
 تلفن: ۰۹۱۹۳۹۰۸۹۵۰



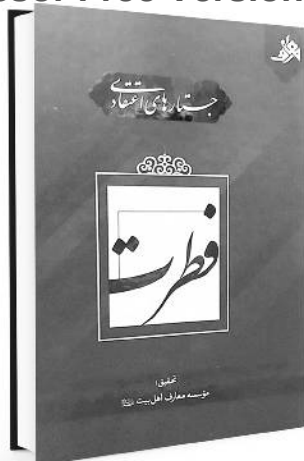
ارج نامه آیت الله سید جعفر سیدان
 مشعل معرفت جلد اول و دوم
 نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت
 موضوع: نکو داشت، ارج نامه و کارنامه
 علمی آیت الله علامه سید جعفر سیدان
 ناشر: مؤسسه معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع
 ناشران، طبقه همکف، پلاک ۱۱
 تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۴۴۳



جستارهای اعتقادی؛ نفس
 نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 موضوع: کلام و عقاید
 ناشر: مؤسسه نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع
 ناشران، طبقه همکف، پلاک ۱۱
 تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۴۴۳

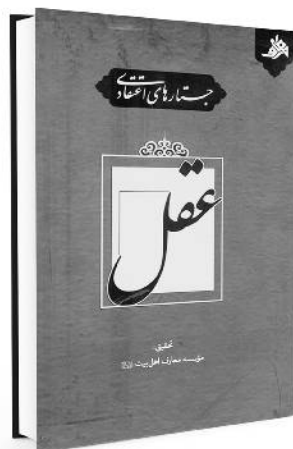


جستارهای اعتقادی؛ علم امام
 نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 موضوع: کلام و عقاید
 ناشر: مؤسسه نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع
 ناشران، طبقه همکف، پلاک ۱۱
 تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۴۴۳



جستارهای اعتقادی؛ فطرت

نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 موضوع: کلام و عقاید
 ناشر: مؤسسه نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران،
 طبقه همکف، پلاک ۱۱
 تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۴۴۳



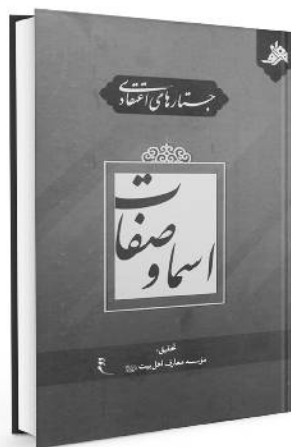
جستارهای اعتقادی؛ عقل

نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 موضوع: کلام و عقاید
 ناشر: مؤسسه نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران،
 طبقه همکف، پلاک ۱۱
 تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۴۴۳



واپسین روزهای عمر پیامبر خدا و ماجرای فدک

نویسنده: محمود توکلی
 موضوع: ماجرای فدک از گفتارهای آیت الله
 علامه شیخ محمد رضا جعفری
 ناشر: انتشارات نبأ
 مرکز پخش: تهران، خیابان شریعتی، بالاتر
 از خیابان بهار شیراز، کوچه مقدم، نبش
 خیابان ادیبی
 تلفن: ۰۲۱-۷۷۵۰۶۶۰۲



جستارهای اعتقادی؛ اسما و صفات

نویسنده: مؤسسه معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 موضوع: کلام و عقاید
 ناشر: مؤسسه نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام)
 مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع
 ناشران، طبقه همکف، پلاک ۱۱
 تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۴۴۳

نامه حضرت آیت الله حاج شیخ حسن پاکدل
استاد حوزه علمیه شیراز

بسم الله الرحمن الرحيم
قال الصادق عليه السلام: «فَتَبًا وَخَيِّبَةً وَتَعْسًا لِمُنْتَحِلِي الْفَلَسَفَةِ»
هلاکت و ناکامی و بدبختی باد بر معتقدین فلسفه.
«بحار الانوار ۳/ ۷۵»

مدیر مؤل و سردیر محترم فصلنامه نورالصادق (نام فرما)

با سلام و تحیات و آرزوی توفیقات روز افزون برای شما و همه خدمتگذاران به
اهل بیت علیهم السلام فصلنامه وزین و علمی نورالصادق با موضوع نقد و بررسی فلسفه و
عرفان مصطلح و جریان های معارض با قرآن و عترت علیهم السلام که قریب به دو دهه
است به نشر آن همت گمارده اید، حقاً جهاد نیست عظیم و تلاشیست ستودنی در
راستای نقد افکار انحرافی و آراء باطله مدعیان عرفان و مخالفین طریق قرآن و اهل
البيت علیهم السلام. انصافاً این مجله با پاسخ های مستدل و نقدهای مستند و محققانه خود
عقاید صحیح مکتب حق جعفری را تبیین نموده و مانع تزلزل عقائد نسل جوان و
دانشگاه شده و ایشان را به حبل المتین و صراط المستقیم قرآن و عترت علیهم السلام متصل
می نماید. امیدوارم زحمات شما مرضی خداوند متعال و مورد تأیید امام عصر علیهم السلام
قرار گیرد.

شکراه مساعیکم الجمله
۲۵ شوال ۱۴۴۰ ق سالروز شهادت امام جعفر صادق (ع) السلام
۸ تیر ماه ۱۳۹۸ ش
حسن پاکدل
شیخ

Quarterly Periodical
Noor al-Sadegh

Philosophy and Theosophy

Daralsadegh Isfahan, Vol 14, 15, No 51, 52 / spring, summer 1401

In charge manager: Mostafa safi Esfahani

Head secretary: Yasser Fallahi

Paging up and technical director: Ms.Roozbahani

Editor: Yasser Fallahi

Writer group: Professor Yaser Fallahi, Dr.Ali Lahiji, Dr.Mohammad Hosein Mosavi,

Dr.Sayyed Ali Ayatollahi

Translator: Dr. Maedeh Khtiweh

under super vising of Ayatollah- safi Isfahani

data base: www.Safiesfahani.com

www.Daralsadegh.ir

www.Nooralsadegh.ir

Email: Daralsadegh@gmail.com, Safiesfahani@gmail.com

Massage Number: 30008443000844

Telegram chanel: @nooralsadegh

central office of Nooralsadegh seasonal magazine

Isfahan, Daralsadegh Institute, No. 70, Alley No.9 (daleh), saghir street Isfahan

Tel : 03132317981 fax : 03132317983



Index

Editorial 5

Contradiction between the Quranic monotheism and the mysticism

11 Ayatollah Al-ozma Safi Golpayegani

Compulsion and Discretion in the view of revelation, Philosophy and mysticism [fifth session]

15 Ayatollah Sayyed Jafar Sayyedani

The Theological Theory or Intellectual dream **29** Dr. Sayyed Yahya Yasrebi

Criticism on the Sunnit scholars falsifies in the Islamic history (an answer to a suspicion)

43 Ayatollah Sayyed Ali Milany

Investigation of Allame Tabatabaei's Criticism on Allame Majlesi (third session)

49 Ayatollah Haj Sheikh Morteza Razavi

Description of Kashf -Al - Morad (fourth section) **63** Hojjat Al-Islam Sayyed Qasem Ali Ahmadi

Investigation The role of Abbasids on Institutionalization of Cultural deviation in Islamic world

81 Dr. Sayyed Ali Ayatollahi

Ayatollah Borojerdi and the closure of Asfar Class, the reports and distortions

101 Hojjat Al-Islam Muhammad Mahdi Salmanpour

The Criticism on Bedayat-al- Hekmat of Allame, «Lessons comment of Professor Sayyed Qasem

Ali Ahmadi» (fifth sessions) **161** Arranging and editing by Hojjat-Al-Islam Javad Abdi

The letter of Ayatollah al-ozma Safi Golpayegani to the Ayatollah Sayyedani **179**

Book Introduction **181**