

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

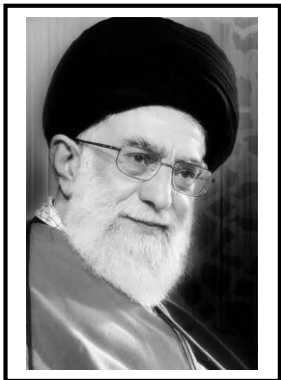
قال الصادق (عليه السلام):

«أَحْذَرُوا عَلَيَّ شَبَابِكُمْ الْغُلَّةَ لَا يُفْسِدُونَهُمْ، فَإِنَّ الْغُلَّةَ شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ»

امام صادق (عليه السلام) فرمودند:

جوانانتان را از غلات بر حذر دارید که آنان را فاسد نکنند زیرا غلات [وحدت وجودیها، علی الهیها، حسین الهیها و ...] بدترین مخلوقات خداوند.

بحار الانوار ۲۶۵/۲۵



یادگیری و تحصیل فلسفه برای کسی که اطمینان دارد که باعث تزلزل در اعتقادات دینی اش نمی شود اشکال ندارد و بلکه در بعضی موارد واجب است.

اجوبة الاستفتائات (ترجمه ی فارسی) ص ۲۹۴ س ۱۳۲۵.

[معلوم می شود خواندن فلسفه باعث می شود که در اعتقادات دینی تزلزل به وجود آید و انسان را گمراه کند لذا جواز تعلیم و تعلم این علم به افراد خاصی اختصاص دارد و آنها کسانی هستند که اعتقادات دینی آنها راسخ و استوار است و با این مطلب متزلزل نمی شوند]

نشانی از مطالب

سرمقاله

حدیث عشق / مرجع عالیقدر، حضرت آیت الله العظمی گلپایگانی

توحید عبادی / علامه فقیه آیت الله سید حسن امامی

قلمرو عقل در دین (۱) / آیت الله سید جعفر سیدان

محمی الدین در آیینہ ی فصوص (۵) / آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی

عقل فلسفی عقل دینی / دکتر مهدی نصیری

حکمت بوعلی / علامه حائری سمنانی

رد و انکار و تهاجم بر عرفان و عرفا / دکتر یحیی یثربی

سؤالات شاگردی از استاد حسن زاده آملی / حجت الاسلام و المسلمین خیرالله مردانی

نقدی بر اندیشه و افکار ملاصدرا / حجت الاسلام و المسلمین سید قاسم علی احمدی

ماهیت تصوف / مهدی عمادی

نظرها و اعترافها**با خوانندگان نورالصادق****معرفی کتاب**



حدیث عشق

«مرجع عالیقدر شیعه آیت الله العظمی صافی گلپایگانی (دام ظلّه)»

سؤال: آیا نظر حضرت عالی درباره ی «حدیث عشق» که مرحوم محدث نوری (قدس سرّه) در کتاب «نفس الرحمان» آورده است، موافق نظر مرحوم محدث است یا نه؟

جواب: بلی؛ اخبار مورد اشاره علاوه بر آنکه مرسل و بی سند است و منتهی به ائمه (علیهم السلام) نیست، از جهت متن غرابت دارد و بر شمردن آنها از احادیث قدسیّه جزاف و خلاف اعتبار است. مطالبی که محدث نوری در اینجا افاده کرده و در نهایت استحکام است و حقیر نیز در جواب بعضی سؤالات درباره این موضوع توضیحاتی داده ام.

عجیب این است که با اینکه در اهل سنت گرایش به تصوّف به واسطه بی ارتباطی آنها با مکتب و مدرسه ی اهل بیت علیهم السلام زیاد بوده و هست، در جوامع و مسانید آنها مثل: صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ترمذی، ابن ماجه، ابی داود و نسائی (صحاح ستّ) و مسند دارمی و موطأ مالک، ظاهراً کلمه «عشق» و مشتقات آن دیده نمی شود. فقط در «مسند احمد» در روایتی راجع به ازدواج و مذمت بر ترک آن از ابوذر، کلمه عشق در داستان مرد عابدی که عاشق زنی شده و به واسطه عشق به کفر گرایید، آمده است.

و در جوامع شریفه ما نیز در نهایت ندرت این کلمه یا بعضی مشتقات آن دیده می شود.

در «من لایحضره الفقیه» و «تهذیب» فقط در یک حدیث در حکایت آن دو قاضی که عاشق زن دوست خود شدند، آمده است.

در «استبصار» اصلاً این لفظ دیده نمی شود، در کافی شریف نیز درسه مورد این ماده آمده است که در دو مورد آن دلالت بر مذمت صاحب آن دارد و فقط در یک مورد در روایتی که آن هم بنابر «مرآة العقول» «سندش ضعیف است، در مورد عشق به عبارت این ماده در هیأت «عَشَقَ» (فعل ماضی) دیده می شود.

و در مثل موسوعه «بحار» نیز این لفظ به ندرت دیده می شود و بیشتر در معانی مذمومه مثل: عشق به زنان بدکاره نظیر عشق «ابن ملجم» به «قطام» و قدّار، عاقر ناقه ی صالح یا عشق به زنان بیگانه یا عشق به دواب و اموال استعمال شده و مواردی که در معنای ممدوح استعمال شده باشد، از سه چهار مورد تجاوز نمی کند.

مهمتر از همه ی اینها آنکه در قرآن مجید اصلاً این کلمه وجود ندارد، در حالی که مثل کلمات: حبّ، محبوب، حبیب، محبّ، و مشتقات دیگر آن در کتاب و سنت بسیار زیاد استعمال شده است.

خلاصه غرض از این توضیحات بحث لفظی نیست، مقصود این است که در کتاب خدا و این جوامع بزرگ شیعه و سنی و مثل جامع «بحارالانوار» حتی در یک مورد لفظ عشق به خدا نسبت داده نشده چنانکه عاشق یا معشوق نیز بر خدا اطلاق نشده است و بر دوستان خدا نیز عاشق گفته نشده است. و در دعایی از مجموع ادعیه، خدا به اسم «یا عاشق» و «یا معشوق» خوانده نشده است، در حالی که «حبّ الله» و «حبیب الله» و «محبوب» و «محبّ» مکرر و بسیار اطلاق شده است.

بنابراین می توان چنین استفاده کرد که این لفظ برای بیان معنوی و قرب و حبّ بنده به خدا مفهومی وافی و کافی نیست.

و چون در به کار بردن الفاظ در معانی مربوط به قدس مقام ربوبیت والوهیت، مثل اسماء الحسنی، شرط ادب این است که بر الفاظی که در شرع و لسان شارع مقدّس و کتاب و سنت آمده است اقتصار شود، از این جهت تعبیر از حبّ به خدا به «عشق» و از خدا به «معشوق» و از بنده به «عاشق» خلاف این ادب است. همان طور که خواجه طوسی در اطلاق اسمائی غیر از اسماء الحسنی بر ذات اقدس حقّ - جلّ اسمه - اظهار نظر فرموده و آن را مانع کرده است.

سرّ مقبولیت این کلمه عشق در بعضی نفوس و تداول آن در السنه نکته دیگری است که از بیان آن - چون موجب اطاله کلام است - خوداری شد.



توحید عبادی

«علامه فقیه آیت الله سید حسن فقیه امامی»

آثار ریا و سمعه (شُرک خفی) (۱)

اعوذ باللّٰه من الشّیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحيم و لا حول و لا قوّة الا بالله العلیّ العظیم، حسبنا الله

و نعم الوکیل نعم المولی و نعم النصیر.

بحثمان در مورد توحید عبادی بود. یعنی ما موظفیم غیر خدا چیز دیگری را پرستش نکنیم. عملمان را هم بر همین مبنا قرار دادیم، که در هر عبادتی قصد قربت داشته باشیم و اگر تبرّکی است، توسّلی است و امثال ذلك، اینها شرک نیست، مصداق عبادت نیست. به امر خدا غیر خدا را وسیله قرار دادن است و هیچ مانعی ندارد. غیر خدا را اگر عبادت کنیم شرک است. منتهی ما یک رقم شرک داریم که نمی‌توانیم به راحتی خودمان را از آن تبرئه کنیم و آن شرک خفی است. هر چیزی آفتی دارد. آفت عبادت چیست؟ آفت هر عبادتی ریا است. و یا سُمعة.

فرق ریا و سمعه

فرق ریا و سمعه این است که ریا کاری می‌کند که دیگران ببینند، از ریشه رؤیت است، و سمعه از ریشه سَمع است کاری می‌کند که دیگران بشنوند. یعنی هدفش از انجام این کار و لو خدا باشد اما بدش هم نمی‌آید دیگران هم این کار را ببینند. مثلاً صدقه می‌خواهد بدهد این می‌تواند یواش دست بکند در جیبش این صدقه را به یک فقیر بدهد، اما کاری می‌کند که دیگران ببینند، مگر آدمی باشد قوی القلب و قوی الایمان که کار را علنی و بی ریا انجام بدهد.

قرآن می‌فرماید:

((ان تَبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعَمَا هِيَ))

اگر صدقات را علنی هم بدهید خوب است اما؛

((إِنْ تُخْفُوها وَ تُوْتُوها الْفُقَرَاءَ))

اما بهتر این است که مخفی بکنید. این دیگر مسلماً از ریا مبری است. یا کاری می کند دیگران بشنوند. نماز شب می خواند کسی هم نیست که ببیند. اما فردا پیش از ظهر خیلی آب می خورد می پرسند چرا خیلی آب می خوری؟ می گوید نماز شب آب می کشد [یعنی آدم را تشنه می کند] این را می گوید که دیگران ولو ندیده باشند اما بشنوند. این می شود سَمْعُه.

هم ریا مبطل عمل است و هم سَمْعُه. حالا اینجا اختلافاتی هست در مسئله ریا. خوب ریای حین العمل یا سَمْعُه حین العمل بحثی نیست که مبطل عمل است. و نماز با ریا هم که آدم بخواند ثواب که ندارد، گناه هم دارد.

((فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ وَالَّذِينَ هُمْ يُرَائُونَ))

ریا می کنند ((وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ)) ریا می کنند در نماز و زکات هم نمی دهند. «ماعون» یا به معنای زکات است یا به معنای چیزهای ریز، خرده ریز، مثلاً یک کسی می آید از شما یک چوب کبریت می خواهد، شما به او نمی دهید. این ماعون است. به هر حال چه ریا و چه سَمْعُه موجب ابطال عمل می شود حین العمل.

حالا اختلافی است که بعدالعمل هم ریا مبطل است؟ آنوقتی که انجام می داده کسی نبوده ببیند بعد فردا می آید به رخ دیگران می کشد. این کار، آن عمل قبلی را باطل می کند یا نه؟ اینجا محل کلام است بین فقهاء که مبطل است یا مبطل نیست.

معنای لقاء الله

قرآن می فرماید:

((مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا))

می فرماید کسی که می خواهد خدا را ملاقات کند که ما قبلاً هم معنی لقاء الله را گفته ایم یعنی چه. حالا هم دوباره تکرار می کنم، معنای لقاء الله خیلی راحت است. «لقاء» مصدر باب مفاعله است. «لَقِيَ يَلْقَى» را می آوریم به باب مفاعله می شود «لَاقَى يُلاقِي مُلاقاةً و لِقَاءً»، «مضاربةً و ضراباً» مصدر باب مفاعله است. آنوقت لقاء یعنی من شما را ببینم، شما هم مرا ببینید. اگر شما مرا ببینید اما عکس آن نباشد یا من شما را ببینم اما عکس آن نباشد این لقاء نیست. می گوید من با فلانی ملاقات داشتم یعنی هم او مرا دید و هم من او را دیدم. این ملاقات است.

حالا لقاء یعنی چه؟ خدا همه را می بیند، همه وقت هم ما را می بیند. ((الَّذِينَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَرِي)) هیچ چیز بر خدا مخفی نیست. فرمود که اگر می خواهی معصیت کنی برو جایی که خدا تو را نبیند، گفت کجا بروم؟ هر جا بروم خدا مرا می بیند ((هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ)) هر جا باشید خدا با شماست. پس آن طرف قضیه بحثی ندارد که خدا ما را می بیند. اگر ما هم خدا را دیدیم می شود لقاء. اما اگر ما خدا را ندیدیم لقاء نیست.

لقاء برای مؤمن و کافر در هنگام مرگ صورت می گیرد، چرا؟ چون وقتی انسانها می میرند این پرده های مادی عقب می رود. چه آنهایی که مؤمن اند که خدا را با چشم دل می بینند. آنهایی هم که کافرند حالا که از دنیا می روند و رابطه شان با عالم مادی قطع می شود خدا را با چشم دل می بینند، همان جاست که می گویند ((رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ)) پس مؤمن و کافر بعد از اینکه روح از بدنشان مفارقت کرد اگر کافر باشند، تردید، شک هر چه داشته باشند از بین می رود. ((فَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ)) مال همان وقت است. یعنی ((حَتَّى يَأْتِيَكَ الْمَوْتُ)) موت عامل یقین است. چه برای مؤمن چه برای کافر. پس بعد از موت لقاء حتمی است. برای مؤمن و کافر. ولی در دنیا این جور نیست مؤمنین با چشم دل خدا را می بینند. امیرالمؤمنین می فرماید ((مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ)) می پرسند از حضرت که آیا شما خدا را دیده اید؟ فرمود ((لَمْ أَعْبُدْ رَبّاً لَمْ أَرَهُ)) خدایی را که ندیده باشم عبادت نمی کنم، البته حضرت توضیح می دهند که ((لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ)) یعنی مؤمن در دنیا خدا را با چشم سرش نمی بیند بلکه با چشم دلش می بیند. آن وقت برای مؤمن در دنیا لقاء حاصل می شود چون خدا او را می بیند او هم خدا را می بیند. این می شود لقاء.

حالا اگر کسی می خواهد با خدا ملاقات کند، هر کس آرزو دارد شخصیتها را ببیند بعد هم افتخار می کند که من با او ملاقات کردم. حالا یکی نظرش خیلی بلند است می خواهد با خدا ملاقات کند. چه کار کند که با خدا ملاقات کند؟

می فرماید ((مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ)) چاره‌اش خیلی آسان است. ((فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا)) اولاً زحمت نکشیده نمی‌شود خدا را ملاقات کرد. کار می‌خواهد عبادت می‌خواهد شب بیداری می‌خواهد. آن ریاضت‌های عجیبی که بندگان خدا کشیدند آنها را می‌خواهد. پس عمل می‌خواهد عمل هم باید عمل صالح باشد که مورد قبول خدا باشد. ((وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا)) عبادتش را هم برای غیر خدا انجام ندهد.

شریک برای خدا قرار ندهد. یعنی خالص باشد یعنی هدفش فقط و فقط و فقط برای خدا باشد چون بعضی‌ها عبادت می‌کنند برای چیز دیگر. هدفشان خدا نیست. اینها خلوص ندارند. این عامل این نمی‌شود که انسان با خدا ملاقات کند که می‌داند خلوص هم خیلی مهم است.

((الْإِنْسَانُ كُلُّهُ هَالِكُونَ إِلَّا الْعَالِمُونَ وَالْعَالِمُونَ كُلُّهُمْ هَالِكُونَ إِلَّا الْمُخْلِصُونَ)) آنوقت به اینجا که می‌رسد می‌گوید ((وَالْمُخْلِصُونَ فِي خَطَرٍ عَظِيمٍ)) به مقام خلوص رسیدن خیلی مشکل است. حالا چطور می‌شود که انسان به لقاء الله موفق می‌شود. وقتی انسان مخلص شد مرحله بعدش این است مخلص می‌شود. یعنی وقتی تلاش کرد که برای غیر خدا کار نکند خدا او را برای خودش انتخاب می‌کند، می‌شود مخلص.

حالا من یک مثال می‌زنم. بعضی هستند یک شاگردی آورده اند در مغازه‌شان برایشان کار کنند این شاگرد دو حالت دارد. یک وقت است مقداری برای این آقا کار می‌کند، بعضی وقت‌ها هم می‌رود برای کسان دیگر کار می‌کند. این مخلص نیست چون برای غیر این بنده خدا هم در جاهای دیگر کار می‌کند. گاهی هم هر کارش می‌کنند که مقداری جای دیگر کار کند می‌گوید نه ما پیش این استاد که آمده‌ایم جای دیگر نمی‌رویم. وقتی استاد بفهمد این هیچ جا نمی‌رود فقط برای او کار می‌کند آن وقت تمام اسرارش را به او می‌گوید. می‌شود محرم سر این استاد، اول مخلص است فقط برای این استاد کار می‌کند نه برای دیگری بعد استاد این را برای خودش انتخاب می‌کند. می‌شود مخلص. آن وقت مخلص که شد دیگر شیطان درش نفوذ ندارد. شیطان می‌گوید: ((لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ)) کسی که مخلص شد دیگر شیطان جرأت نمی‌کند نزدیکش بیاید.

پس آن کسی که می‌خواهد خدا را ملاقات کند و نتیجه ملاقات این است که خدا هم او را برای خودش انتخاب می‌کند (خیلی که خدا می‌خواهد یوسف را بالایش برد می‌گوید ((أَنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلِصِينَ)) خیلی مقام را می‌برد بالا می‌گوید از عباد مخلص ماست.) چه کار باید بکند؟ راهش خیلی آسان و خیلی هم مشکل است. اما آسان است.

((فلیعمل عملاً صالحاً)) کار ندارد یک تسبیح دست می‌گیرد مرتب ذکر خدا می‌گوید ((لا اله الا الله)) اما مشکل این است که ((و لا یشرک بعبادة ربّه احدا)) بتواند در عبادت شرک نوزد، آن وقت این با خدا ملاقات خواهد کرد یعنی همانطور که خودش را به خدا نزدیک می‌کند خدا هم خودش را به او نزدیک می‌کند، می‌شود لقاء. این نتیجه اخلاص است.

اما اگر کسی در عبادت شریک برای خدا قائل شد نماز خواند غیر خدا هم در نظرش بود این خیلی حسّاس است. حدیث داریم که ((الرّیاء اخفی من دبیب الثّمل علی الصّفا)) یعنی مثلاً یک مورچه آمده از روی سنگ مرمر عبور کرده بعد می‌خواهد جای پایش را شما مشخص کنید، آیا می‌شود؟ خیلی دقیق است فرمود ریا وارد عمل می‌شود و شناختنش خیلی مشکل است. خیلی ظریف عمل آدم را خراب می‌کند. مثل میکروب می‌ماند. میکروب برای ما قابل رؤیت نیست اما یک وقت نفوذ می‌کند وارد خون می‌شود و تمام ارگان بدن را به هم می‌ریزد و بدن را به فساد می‌کشد. دیده هم نمی‌شود مشکل دشمن همین است. شیطان می‌گوید ((لأتیّنهم من حیث لا یروّنی)) خطر من برای مردم این است که من آنها را می‌بینم آنها مرا نمی‌بینند. چطور ریا وارد عمل می‌شود ما نمی‌بینیم. ناخواسته یک وقت می‌بینیم عمل ما دود شده مثل خاکستر به باد رفته چرا؟ چون پای غیر خدا در کار بوده. عبادت نابود شده. نامریی هم هست. ((اخفی من دبیب الثّمل علی الصّفا))

لذا از خدا باید استمداد کرد که خدایا حالتی به ما بده که غیر تو را نبینیم که بخواهیم برایش کار بکنیم. اگر آدم به اینجا رسید که اصلاً غیر خدا را کانه نبیند اگر آنقدر انسان به خدا توجه کند که اصلاً مخلوق برایش مطرح نباشد اعتنائی نداشته باشد، حالا هزاران نفر هم حاضر و ناظر باشند و اعمالش را ببینند اشکالی ندارد، اینکه تمام وجودش غرق در خداست، آنوقت مثل امام حسین حالتی برایش پیش می‌آید که در قتلگاه به دنیا می‌خندد در میان آن همه مصیبت‌ها می‌فرماید:

تَرَكَتُ الْخَلْقَ طَرّاً فِي هَوَاكَ وَ اَيْتَمْتُ الْعِيَالَ لِكَيِّ اَرَاكَ

فَلَوْ قَطَعْتَنِي فِي الْحُبِّ اِرْباً لَمَا هُنَّ الْفُؤَادُ اِلَى سِوَاكَ

این مناجات عجیبی است. یا ((الهی رضاً بقضائك صبراً علی بلائک لا معبودلی سواک)) این دید اینقدر وسیع است که اصلاً کأن لم یکن شیئاً مذکوراً ((رضاً بقضائك صبراً علی بلائک لا معبودلی سواک)) کسی که می‌خواهد

عملش قبول بشود و خدا را ملاقات کند باید در عبادت شریک برای خدا قرار ندهد در روایات هست که اگر کسی را شریک خدا قرار دادید، خدا می‌فرماید من شریک خوبی هستم، تمام ثواب این عمل را واگذار می‌کنم به آن کسی که تو او را شریک من قرار دادی. برو از او بگیر.

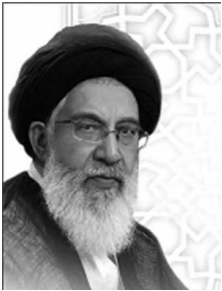
خیلی مشکل است و خدا این حالتِ خلوص را به ما بدهد که برای غیر خدا اهمیتی در مقابل خدا قائل نباشیم تا بتوانیم خدا را راضی کنیم. که اگر عقلمان برسند خدا را راضی کنیم خیلی پیش می‌بریم. بعضی وقت‌ها آدم می‌بیند یک کسی برای رضایت خلق دست به چه کارهایی می‌زند. خدا عقل و ایمان را از کسی نگیرد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پی نوشت:

۱- حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی در تاریخ ۰۷/۰۴/۱۳۸۴ در موضوع توحید عبادی سخنانی ایراد فرمودند که فصلنامه ی نور الصادق آن را به صورت نوشتاری تقدیم خوانندگان عزیز می نماید.

عنوان فوق موضوع مناظره ی علمی اندیشمند بزرگ معاصر حضرت آیت الله سید جعفر سیدان است که به دعوت مشترک دارالصادق اصفهان و دانشکده ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان در تاریخ ۲۰/۱۰/۸۸ و ۲۱/۱۰/۸۸ در محل سالن کنفرانس دانشکده برگزار شده است، در اینجا بخشی از کل این جلسه را که ۶ ساعت به طول انجامید تقدیم خوانندگان عزیز می کنیم و انشاءالله بقیه آن در شماره های دیگر تقدیم خواهد شد.



قلمرو عقل در دین

«آیت الله جعفر سیدان (دام ظلّه)»

قطعاً حضرت استاد توضیح می فرمایند که عقل تا کجا کارائی دارد و دلایل آن را بیان می فرمایند که چرا عقل در جایی کارائی دارد، در جایی دیگر ندارد. معیار و ملاک چیست؟ که انشاءالله در ادامه بحث با سؤالاتی که مطرح خواهیم کرد مطلب روشن تر خواهد شد.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و خير الصلاة و السلام على خير خلقه حبيب اله العالم ابوالقاسم محمد و على آله آل الله والّعن الدائم على اعدائهم اعداء الله من الان الى يوم لقاء الله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انما يتذكر اولوالالباب

با تشکر از عنایت عزیزان که شرکت فرمودند و از دعوتی که انجام گرفته است.

در این ماه محرم و اوقات متعلقه به آقا امام حسین علیه السلام و یارانشان از ارواح طیبه شان کمک می گیریم و همان طور که از حضرت سیدالشهداء علیه السلام نقل شده است نشست های علمی با شرایط مربوط به خودش موجب ولادت مطالب و رسیدن به نتایج خاصی است امیدواریم که این نشست هم دارای چنین کیفیتی باشد. آنچه مهم است رسیدن به حق و میل به حق است

عنوان بحث این شد که قلمرو عقل در دین و معارف و حقایق دینی در چه حد است و در مکتب تفکیک در ارتباط با معارف و حقایق دینی به عقل چقدر بهاء داده می شود ؟

قبل از ورود در بحث مناسب به نظر می رسد که این توضیح کوتاه به عرض رسیده باشد که مکتب تفکیک تا آنجا که به خاطر می آید دو نفر از شخصیت هایی که در جریان مسائل فکری مطرح هستند که یکی از آنها فوت شده است که از همین اصفهان شما بوده است جناب آقای دکتر فلاطوری، در نوشته ایشان دیدم که می فرماید خوب است که فلسفه را از دین و دین را از فلسفه تفکیک کنیم، چه این که اگر تفکیک نکنیم به هر دو ستم کرده ایم به خاطر اینکه فلسفه پویایی خاصی داشته است و دارد و مبانی فلسفی، هر چند مدتی تغییر پیدا می کند و شخصیت هایی مبانی گذشتگان را مورد خدشه قرار می دهند و مطالب تازه ای را مطرح می کنند و اگر چنانچه فلسفه را از دین تفکیک نکنیم موجب ظلم به فلسفه می شود برای این که بالاخره حقایق لا یتغیری به عنوان اصول در دین است، بعد تغییر پیدا کردن و تبدل پیدا کردنش کار مشکلی است، در نتیجه پویایی فلسفه به کندی انجام می شود، بنابر این به فلسفه ظلم شده.

در ارتباط با دین هم که بنگریم، به دین هم ظلم می شود زیرا اگر تفکیک ننماییم بایستی که در دین هم چنین تغییری حاصل شود و حال اینکه دین آن خصوصیت خودش را دارد که در اصول و حقایقش لا یتغیر است.

جناب استاد حکیمی هم در بیانات و نوشته های خود تأکید بر این جهت دارند ولی بنده از همان ابتدایی که ایشان این جمله را به کار گرفته اند خاطر می آید که به ایشان عرض کردم که یک خصوصیت مکتبی دادن با آنچه که در نظر ما ها هست تا بخواهد معلوم شود که مقصود چیست مقداری موجب توهم هایی خواهد شد چون آنچه ما از تفکیک در ذهنمان هست این است که در ارتباط با معارف و اعتقادات اهتمام جدی به مدارک و حیانی، (با قید اعتبار مدارک و روشنی دلالت آن) بشود به این صورت شما باید مطلب را تعقیب کنید تا مشخص شود که مقصود این است، و همچنین توهمات دیگری پیش می آید کما اینکه از بعضی از بزرگان که هیچ به نظر نمی رسید که چنین توهمی بکنند کتاب ایشان را که دیده بودم فرموده بودند که ما هزار سال زحمت کشیدیم که بگوییم عقل از دین جدا نیست، حالا این آقایان آمده اند می خواهند بگویند که عقل از دین جداست!! تفکیک بین عقل و دین؟ به ایشان گفتم، این یکی از آثار مسئله است در حالی که مقصود، تفکیک افکار و آراء بشری و مطالب و حیانی است، یعنی هر کدام را، جای خودش در نظر بگیریم. این چنین نباشد که آراء بشری را در حقیقت مبانی قرار دهیم برای دانستن

مطالب و حیانی و به گونه ای اینها را با یکدیگر مزج کنیم، بلکه باید سعی کنیم که این ها را در وضعیت خودشان بررسی کنیم، این تفکیک به نظر ما منشأش خود پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده اند چه اینکه پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که آمدند، مطالبی که در گفته های دانشمندان بشری است، را که نیاوردند و آلا اگر آنها مقصود باشد که بوده است و الفضل لمن تقدّم خواهد شد، بلکه حقایق تازه ای آورده اند.

در هر حال در ارتباط با کلمه ی تفکیک، در این حد مناسب به نظر رسید صحبتی شده باشد که توهم نشود تفکیک عقل است از دین و بالتیجه، نفس این عنوان دلیل بر ابطال محتوای آن باشد. اگر مقصود، تفکیک عقل از دین باشد، بنده به سهم خودم عرض می کنم هر چه در محتوای چنین عنوانی مطرح بشود خود این عنوان دلیل بر ابطالش است، چراکه اساس همه حرکت های صحیح، تعقل و عقل است و اهمیتش به جای خودش محفوظ است.

پس مقصود حدوداً مشخص است، تفکیک، یعنی تفکیک بین مسائل و حیانی و آراء بشری. آن هم نه آرای مورد اتفاق، نه آرای کاملاً بین که صحیح و درست است، که در آنها نه تنها اشکالی نیست بلکه مبنای خود وحی است. و وحی بر آنها تکیه دارد. مثلاً دور باطل است، تسلسل باطل است، اجتماع نقیضین باطل است، اجتماع ضدین باطل است، معلول بی علت نمی شود و ... بدیهی است که این ها مسائلی است که تفکیکش از هیچ مکتبی صحیح نیست با توجه به اینکه مخاطبمان کسانی هستند که وحی را پذیرفته اند، یک وقت مخاطب ما کسانی هستند که وحی را پذیرفته اند آن وقت چنین صحبت هایی نسبت به آنها صحیح نیست و راه صحبت راه دیگری است، و اما آنها که وحی را پذیرفته اند با توجه به اینکه بیاناتی معتبر است.

از وحی در اختیارمان باشد و آن بیانات روشن هم باشد، باین دو قید (اعتبار سند و روشنی دلالت) بدیهی است که چاره ای ندارند جز اینکه اهمیت بدهند به آنها و خود این، دلیل بر درستی و موجب اثبات آن است.

قلمرو عقل در دین از نگاه مکتب تفکیک:

در این بحث، اول مناسب است که معلوم شود عقل یعنی چه ؟

وقتی به تبیین عقل پرداخته می شود مسائلی مطرح می شود ولی همه ی آنها یک قدر مشترکی دارد که آن قدر مشترک مقصود ماست که آن را اجمالاً عرض می کنم ، در فلسفه ، در دو مورد عقل مطرح است :

۱- عقل مفارق که حقیقتی است مجرد ، دور از همه ی لوازم ماده و بی نیاز به ماده و بی نیاز از ماده، در فعلش هم نیازی به ماده ندارد و همه ی لوازم ماده هم از او دور است. حقیقتی است مجرد به حکم لزوم سنخیت بین علت و معلول و *أَلَّا لَصَدَرَ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ*، باید سنخیت باشد، اگر علت، علت واحدی بسیطه ی حقیقیه ی من جمیع الجهات شد که هیچگونه ترکیبی در آن نبودبایستی معلولش هم واحد باشد. طبق قاعده ی ، الواحد لا یصدر منه الا الواحد، که بسیار مطرح است.

به حکم این قاعده که مبتنی است بر لزوم سنخیت بین واحد و معلول ، نتیجه آن می شود که تکثری که موجود است مورد اشکال خواهد شد، باتوجه به اینکه علت العلل ، ذات مقدس حضرت حق، واحد حقیقی من جمیع الجهات که ترکیب و همی، ترکیب عقلی، ترکیب خارجی، هیچ نوع ترکیبی آنجا راه ندارد و واحد من جمیع الجهات است این حقیقت معلولش هم باید واحد باشد.

برای ترسیم تکثر در خلقت گفته می شود که صادر اول ، فقط عقل است.

این عقل به خاطر این که دارای جهاتی می شود ، چون « صادر » تعبیر می شود طبعاً برای او ماهیتی است و وجودی. ترکیب ذهنی از ماهیت و وجود و جهات مختلف دیگر ، خودش را تعقل می کند، علتش را تعقل می کند و امثال این ها ، دارای جهات مختلف می شود، چون دارای جهات مختلف می شود بالنتیجه، آن وحدتی که می گفتیم ((الواحد لا یصدر منه الا الواحد)) مطرح نیست می تواند که زمینه تکثر شود. لذا عقل دوم را آفرید، صادر شد، و فلک اول و بالاخره عقول عشره، بعد عقول طولیه و عرضیه و این مباحثی که هر کدام بحث خاص خود را دارد.

اشکال خواجه نصیر به قاعده ی الواحد:

البته این قاعده لا اقل آنچه که مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی استاد المحققین دارند دو تا خدشه به آن وارد شده که اجمالاً به آن اشاره می شود.

الف: اینکه این لزوم سنخیت بین علت و معلول وقتی است که علت، علت مادی باشد که طبعاً معلول تنزل اوست یا به تعبیری تولد از اوست و امثال این تعبیرها و طبعاً بایستی سنخیت باشد اما اگر چنانچه فاعل ندارد نه اینکه تخصیص می خورد، تخصصاً مورد ندارد. این یک اشکال ایشان است که خوب این را ممکن است که همان قلت هایی کنارش باشد.

ب: و دیگر (خیلی لطیف ایشان فرمودند: در آن کتاب کوچک چند ورقی شان) می گویند: آن عقلی که صادر اول است و جهات مختلف برایش فرض شد که موجب تکثر شد، آن جهات مختلف آیا وحدتش را بهم ریخته یا نه؟ وحدت عقل اول را بهم زده یا نه؟

اگر وحدتش را بهم زده، این جور نبود که آن جهات بعد از تحققش پیدا شود، مع التحقق و مع الصدور پیدا شده، (حالا صدور به هر معنا که هست) اگر این چنین است که وحدتش را خدشه دار کرده، چطور از واحد صادر شده چون قرار بود که الواحد لایصدر منه الا الواحد، این خودش که واحد نیست! متعدد است.

و اگر این جهات متعدد به وحدت حقه ی حقیقی اش خدشه وارد نکرده و به وحدتش باقی مانده، چطور از آن متعدد صادر شده. قرار شد که الواحد لایصدر منه الا الواحد، چطور از او فلک صادر شد و از او عرض دوم صادر شد؟! در هر حال چنین خدشه ای را ایشان دارند.

۲- عقل در ارتباط با انسان است، (نفس): این انسانی که حقیقتش همانی است که نفس از آن تعبیر می کنیم و این مراتبی دارد، تکامل هایی دارد، وقتی که این نفس در وضعیتی است که استعداد درک صوری را دارد؛ گفته می شود «عقل هیولائی» و وقتی که تکامل پیدا می کند، در مرتبه ی بالاتر قرار می گیرد و استعداد درک، مبدل می شود به فعلیت درک در ارتباط با معقولات اولیه؛ گفته می شود «عقل بالملکه» و وقتی که به گونه ای می شود که از این مرحله هم تکامل بیشتری پیدا می کند و معقولات ثانویه را هم می تواند. مدرک باشد گفته می شود «عقل بالفعل». وقتی که این معقولات را باید استحضار کند برای خودش، (باتوجه به اینکه این وضعیت را پیدا کرده یعنی عقل بالفعل)، اگر تکامل یافت و همه ی آنها حاضر بود نزد عقل، گفته می شود «عقل بالمستفاد» و همه ی این تکامل هایی که انجام شده، به وسیله عقل فعال انجام شده، عقل فعال است که مخرج است نفس را در ارتباط با این مدارجی

که گفته شد، این هم اجمالاً عقل در ارتباط با نفس در فلسفه، پس، نفسی که مدرک است، نفسی که دارای این مراتب است، دارای این خصوصیات می شود، عقل در این مورد در ارتباط با این نفس مطرح است این عقل در فلسفه است.

۳- نظر این است که: **عقل حقیقت مجرد به معنای اینکه لوازم ماده در او نیست و حقیقت نوری است** و این حقیقت نوری را، خداوند متعال به انسانی که آفریده است داده که بنابراین مبنا، روح انسان، نفس انسان، غیر از عقل اوست، بدن در ارتباط با عقل واجد می شود عقل را و فاقد می شود عقل را.

می بینید که مواردی هست، که می فهمد، حقیقت نوری را واجد است که ممیز بین الحق و الباطل است و گاهی هم واجد این نیست.

منظور از عقل همین است و آن اعطاء می شود به بشر، با درجات مختلف، گاهی هم از او اخذ می شود همان که فعلاً در روایات هم آمده که، اول ما خلق الله العقل و استنطقه و قال له أدبر فأدبر، أقبل فأقبل، و امثال ذلك، این هم یک نظری است.

۴- نظر دیگری هم که می شود گفت در ارتباط با عقل این است که: **همین جسم به حرکت در جوهر و تکاملش به حرکت جوهری است**، همین جسم به تدریج تبدیل می شود به یک حرکت کذایی که در بعضی از تعبیرات، من خاطر هست عیناً این تعبیر شده که: «عقل محصول عالی ماده است»

حالا این ها کدامش درست است و کدامش نادرست است؟ این ها هر کدامش یک بحث های مستقلی برای خودش دارد ولی در ارتباط با بحثمان آنچه که می توانیم، در همه ی بخشهای مورد بحث، با همان عمل کنیم همان معنای جامعی است که «ما به الإدراک» است منتهی نه ادراک وهمی، نه ادراک ظنی. «ما يُدرک به الحق و الباطل»، «ما یدرک به الصحيح والسقیم»، «ما یدرک به الحسن والقبیح» وقتی که گفته می شود عقل، همین حقیقت است که عموماً مورد توجه است.

حالا این حقیقت قلمروش در دین، در مکتب تفکیک یا در روش فقهای امامیه تا کجاست؟

در ارتباط با معارف، چون وحی را قبول کردند، بی اطلاع به توحید صدوق نبودند، (منظور محتوای توحید صدوق است) و همچنین به آنچه که در جوامع حدیثی دیگر است به خود می‌گوییم باید به قرآن کریم و بیانات پیغمبر (اکرم) و بیانات معصومین: به شدت اعتناء داشت با آن دو قیدی که گفتیم. (۱- اعتبار سند ۲- روشنی دلالت) در عین حال، حاکمیت عقل به همان معنایی که به اصطلاح درک حق و باطل به اوست حفاظت بشود.

آن وقت این عقل تعامل دارد با این وحی و اصلاً پذیرش وحی با این عقل است .

همانی که با آن وحی را پذیرفتیم هیچ وقت حاکمیتش منهدم نمی‌شود، همیشه حاکم است، به گونه‌ای که تعبیر بنده در بعضی از نوشته‌های موجود این بود که، اگر چنانچه قرآن کریمی که سندش قطعی است با عقلی که مبنای وحی است مخالفت داشته باشد بایستی وحی را توجیه کنیم الا اینکه چنین چیزی نداریم، مگر اینکه قبل از اینکه ما این کار را بکنیم وحی، خودش کرده، از قبیل، ((جاء ربک))، ((نفخت فیه من روحی)) و امثال این‌ها، خودش فرموده که، جاء ربک: معنایش این نیست که خدا رفت و آمد دارد! این ضد همان عقلی است که مبنای وحی است اما خود وحی گفته یعنی، جاء امر ربک، نفخت فیه من روحی، علی الظاهر ضد عقل است، که خداوند روحی دارد بعد روحش تقسیم شود یک قسمتش دمیده شود در موجودی!! که این ضد عقل است اما قبل از آن که ما بخواهیم توضیح دهیم خودش فرمود؛ اضافه تشریفی است، از قبیل بیت الله است، از قبیل ثار الله است، از قبیل ناقة الله است. بنابراین حاکمیت عقل هم باز جای خودش محفوظ است، به شرط اینکه با وهم قاطی نشود. یک میزی داشته باشد. لذا آن جایی که میزی نداشته باشد آن وقت است که کار کاملاً مشکل می‌شود و الا هر کجا که عقل باشد این قطعی است که حاکمیتش کاملاً محفوظ است و اوست که سند قبولی هر چیزی است و گاهی صحبت شده که حجیت ذاتی است.

در غیر این صورت آن طور می‌شود که مرحوم سلطان المحققین خواجه نصیرالدین طوسی در اول نمط سوم اشارات، در شرح جمله‌ای که بوعلی دارد، (بوعلی می‌گوید: آنهایی که این مطالب را راحت می‌فهمند، خوب بفهمند آنهایی که می‌بینند نمی‌توانند بفهمند و سختشان است، خودشان را اذیت نکنند، دعا کنند، این کارشان نیست یک نصیحتی اینچینی دارند)، آنجا می‌گوید که: اعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية عن الطبيعي و الإلهي لا يخلوان عن

انغلاق شديد و اشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مؤاخذهما و الباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذا كانت مسائلهما معارك الازاء المتخالفه و مصادم الأهواء المتقابله حتى لا يرجى أن يتطابق عليهما اهل زمانه.

خیلی عجیبه، ایشان می گوید که در ارتباط با مسائل طبیعی، مسائل الهی، وقتی کار به حکمت نظری برسد (آن که ضروری است که بحثی نیست)، به یک اشتباه کاری و دشواری برخورد می کند که کار بسیار مشکل می شود، چون وهم دخالت می کند و تفکیک بین مآخذ عقل و وهم کار مشکلی می شود و بالنتیجه اینجور شده که مباحث، معرکه ی آراء شده اقیانوس اختلافات؛ علم خدا، حداقل یازده قول، فعالیت پروردگار حداقل هشت تا و اخیراً هم که یکی هم اضافه شده، نه تا شده، فاعل بالعشقی هم گاه گاهی گفته می شود و همچنین هر بحثی را که مطرح کنی اقوال کسانی که هر کدام شخصیتی هستند. ایشان می گوید: «مصادم الاهواء المتقابله» این جمله اش خیلی عجیب است؛ حتی لایرجی أن يتطابق عليهما اهل زمانه. تا آنجا که امید نداریم که اهل یک زمانی بتوانند متفق بشوند در یک مسئله ای، یعنی وقتی رسید به حکمت نظری، یک چنین وضعیتی پیدا می کند.

این شد در ارتباط با عقل، و حقایق دین حالا در ارتباط با معارف دین به این نکته می رسیم که عقل چقدر کاربرد دارد؟ اجمالاً به عرض می رسد که عقل با توجه به معنایی که از آن به عرض رسید؛ می گوئیم بله، در اعتقادات دخالت دارد، در مسائل اخلاقی دخالت می کند، منتها با یک قیودی که انشاء الله به عرض تان می رسد.

اما دخالت عقل در ارتباط با عقاید:

فرض کنید ادله ای که عقل برای اثبات خدا می آورد و به عنوان امکان وجوب، چه برهان پاکیزه، تمیز و خوبی است و برهان وابستگی و نیاز، چه برهان خوبی است.

البته اینکه عقل این را می گوید، شرع و شریعت هم از همین ها پر است. یعنی کاملاً توافق در کار است. همچنین در ارتباط با صفات پروردگار عقل دخالت دارد عقل است که می فهمد خداوند عالم است و علم خدا را اثبات می کند، و حیات خداوند را اثبات می کند.

در ارتباط با معاد، البته بعد از قبول توحید، به استدلال عقلی اثبات شود که باید تعبّدی باشد و یا به گونه های خاص دیگری، پس عقاید، اثبات حضرت حق، صفات حضرت حق، افعال حضرت حق، به معنای اینکه آنچه مخلوق حضرت حق است در ارتباط با آنها تعقل و تفکر کند که این ها چی هستند؟ آثارشان چیست؟ مسائشان چیست؟ اینها قلمرو عقل است، معاد هم در مسئله ای که عرض شد و اصل مسئله معاد قلمرو عقل است، در ارتباط با اخلاق هم، بله - بسیاری از مسائل اخلاقی است که عقل در آنها دخالت می کند، می گوید این خلق حسن است، این خلق سیئه است.

در ارتباط با خیلی از احکام هم می تواند دخالت کند البته پس از قبول شرع و شریعت این حرف ها مطرح است. آن وقت عقل می گوید این مسائل خوب چیزهایی است. این عباراتی که در دین وضع شده، بررسی اش می کند و می گوید چیز خوبی است. در ارتباط با خیلی از مسائل عبادی از نظر حسنش می تواند نظر بدهد که بله حسن است، برنامه ی خوبی است، مفید است. ولی همین جا عرض می کنیم که این عقل، در ارتباط با همین موارد، یک محدودیتی دارد، راجع به خدا، در اثبات خدا کاربرد دارد اما در ذات خدا کاربرد ندارد، یعنی ذات خدا چیست؟ کنه ذات مقدس حضرت حق چه چیز است؟ کاربرد ندارد، در ارتباط با کنه صفات کاربرد ندارد، در ارتباط با کنه فعل حضرت حق، کاربرد ندارد، فعل حضرت حق چگونه است؟ چیست؟ نمی فهمد، در ارتباط با خصوصیات معاد و مسائل بعدی، کاربرد ندارد، در جعل احکام، که بخواهد دخالت کند به اینکه حکمی را جعل کند و جاعل شود، نه، دخالت ندارد. این جاهاست که ((دین الله لا یقاس بالعقول)) و عقل قلمرویی ندارد.

در ارتباط با عوالم قبل از این عالم؛ مسائل عالم زر، (چون مخاطب مان آن کسانی هستند که وحی را قبول کرده اند) که آیا هست، نیست، چی هست؟ عالم اضله و اشباح مطرح است، عالم انوار و خلقت نوری مطرح است، این ها چیست؟ عقل راهی به اینها ندارد. این عوالمی که گاهی تعبیر می شود به عوالم غیب، عقل راهی به آنها ندارد. به چه دلیل عقل در اینگونه موارد راه ندارد؟

۱- دلیلش خود عقل است.

۲- پس از عقل، می گوئیم، نقل هم این را تأیید می کند.

پس اول خود عقل است. از هر کسی که می خواهد این بحث را بررسی کند، سؤال می شود که بعد از آنکه اثبات کردید که یک حقیقتی هست، این حقیقت و این ذات چیست؟ این چه حقیقتی است؟

بدیهی است که خود این عقل حکم می کند که من اینجا راه ندارم.

کلام علامه ی طباطبایی در مورد نهی از تفکر در ذات:

در جلد ۱۹ تفسیر المیزان، صفحه ۵۸، بعد از اینکه نهی از تفکر در ذات را مطرح کرده اند، می فرمایند: اقول: روایات در جوامع فریقین، در نهی از تفکر فی الله، کثیر است و این نهی ها ارشادی است؛ بعد یک جمله ای دارد که ما نفهمیدیم، می فرماید: این نهی، ارشادی «متعلق بمن لا یحسن الورد فی المسائل العقلیه» یعنی اگر کسی فیلسوف است و در مسائل عقلیه ورود دارد این نهی ها متعلق به او نیست.

اشکال به کلام علامه:

در حالی که روایاتی که در اصول کافی هست بحث این نیست که جمعی دون جمعی، حضرت امیر(علیه السلام) می فرمایند: تیزترین قدرت های پرواز و قوی ترین و نیرومندترین تعقل ها در ارتباط با ذات مقدس حضرت حق سقوط می کند، هیچ راه ندارد. نه اینکه، جمعی راه دارند، جمعی راه ندارند!!

پس قلمرواش اجمالاً کجاها هست، کجاها نیست، دلیل اش هم می گوئیم خودش حاکم است.



محي الدين در آئینه فصوص

«آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی (دام ظلّه)»

تخصیص و تعمیم

تشیع چیست؟ و غیر شیعه کیست؟

تشیع: یعنی اختصاصی دانستن هفت چیز: امامت، ولایت، آل اهل بیت، حجت، معجزه، مهدویت. کسانی شیعه هستند که این هفت موضوع را منحصر و مختص چهارده معصوم بدانند.

غیر شیعه: کسی شیعه نیست که همه یا یکی از این موضوعات هفت‌گانه را تعمیمی بداند.

۱- ابتدا «امامت» با عنوان «خلافت» تعمیمی گشت و ولایت از اساس انکار شد و صرفاً به «دوستی» تفسیر شد.

۲- سپس امامت به دو بخش تقسیم گشت: حکومت به خلفا و سلاطین داده شد و ولایت به سران صوفیه واگذار شد این بار ولایت به معنی واقعی.

۳- آن گاه «معجزه» که غیر از «اعمال ولایت تکوینی» معنی ندارد، تعمیمی شد.

۴- نوبت که به محی الدین رسید «آل» - آل رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) - نیز تعمیمی گشت.

۵- محی الدین معنی «اهل بیت» را نیز تعمیمی کرد.

۶- حجت (لولا الحجة لساخت الارض باهلها) نیز توسط محی الدین به «حقیقه کلیه انسانی» داده شد و تعمیمی گشت.

۷- مهدویت: به اجماع هفتاد و چند فرقه (حتی خوارج) مهدویت مختص و منحصر به اولاد پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، آن را نیز مولوی تعمیمی کرد.

همه این مباحث را در جلد اول این کتاب دیدید و همه این تعمیم ها با ادعای خدمت به اسلام و قرآن، انجام شده است، یعنی اگر نبود چیزی به نام «تزویر» هیچ کدام از این تعمیم ها امکان نداشت.

حافظ که خود یک تعمیمی به تمام معنی است (در غیر از مهدویت) می گوید:

حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی دام تزویر منه چون دگران قرآن را

درست است وقتی که یک پدیده اجتماعی و فکری کهنه شد تبدیل به «سنت» می شود و شخص گمان می کند که از تزویر تغذیه نمی کند.

عرفان و تصوف بدون این هفت تعمیم حتی نمی تواند یک کلمه حرف بزند تا چه رسد بر این که مدعی بینش و مکتب باشد.

تحول: یک تحول تاریخی درباره این «تعمیمات هفتگانه» رخ داده است: صوفیان فارسی پیش از محی الدین، این سمت های هفتگانه را به سران صوفیه می دادند، معمولاً برای این تعمیم مقدمات معینی نمی چیدند، محی الدین یک ابتکار به خرج داد و در این مسئله نیز «نوآوری» کرد: ابتدا همه صفات بل عین وجود خدا را به «انسان کلی» داد و به تبع آن، سمت های مذکور نیز ملک و مال «انسان کلی» شد سپس آن سمت ها را از انسان کلی به سران صوفیه، تظهير کرد.

او در این کار چند ره آورد برای تصوف آورد:

۱- ادعای بی دلیل صوفیان را با چیزی «شبه تبیین» آرایش داد. یعنی خلاء دلیل را با «شبه دلیل» پر کرد به طوری که صدرائیان ما این گونه سرایش های غیر مستدل او را قوی تر از دلیل می پندارند.

۲- اتهام غصب ولایت (که حتی وجدان سنی‌ترین سنی را نیز همیشه به نوعی تحت فشار قرار داده و می‌داد) با این بیج اندر بیج کردن محی‌الدین، اندکی از سنگینی فشارش کاسته شد.

۳- آیه‌های «ذی‌القربی»، «آیه‌تطهیر»، «آیه‌غدیر»، «سوره‌هل‌اتی» و نیز احادیث «طیر»، «منزلت»، «اخوت»، «کساء» و شأن نزول و پیام «وانذر عشیرتک الاقربین» و... از محور بحث، خارج شدند و به جای آن، ادعای محی‌الدین قرار گرفت و اگر بحثی، تفکری، اندیشه‌ای، در مورد ولایت انجام می‌یافت، به محور «صحت و سقم» ادعای محی‌الدین می‌چرخید و می‌چرخد.

یعنی محی‌الدین کاری کرد که حتی آنان که ولایت را در انحصار اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌دانند به جای بحث در محورهای بالا باید به ردّ این سرایش ابن عربی بپردازند.

و به راستی او این دام بزرگ را هم بر سر راه آنان که شیعه نبودند اما همیشه وجدانشان دغدغه‌ای در مورد آیات و احادیث بالا داشت، و هم بر سر راه شیعیان گذاشت، که امروز بستر جریان بحثی خودمان نیز از آن آیات و احادیث خارج شده و به بستر محی‌الدین افتاده است، مخالف و موافق در این کانال باتلاقی که محی‌الدین فقط با نیروی خیال آن را درست کرده، افتاده‌ایم.

درست است او نابغه بزرگی بود نابغه‌ای که قرآن و حدیث (یعنی کل اسلام) را کنار گذاشت و جامعه اسلامی را به «انسان کلی» - کلی صرفاً ذهنی - مشغول کرد.

مشروح این ابتکار نبوغ آمیز او در جلد اول بخش دوم فصّ آدم گذشت.

پایان: ممکن است کسی بگوید: این «تخصیص» که تشیع دارد مصداق «انحصار گرایی» است؟

پاسخ: این «واقعیت و حقیقت تشیع» است و شیعه ۱۴۰۰ سال برای همین «تخصیص» خون داده، جان داده، در به در زیسته، قتل عام‌ها را تحمل کرده، و به همین دلیل همیشه روند تاریخ و اکثریت جامعه با شیعه مخالف بوده و شیعه را قتل عام کرده است. و گوینده این سخن نیز می‌تواند در زمره آنان قرار گیرد و کاملاً مختار است.

مهم این است که چنین شخصی نباید در عین تعمیمی بودن، ادعای شیعه بودن بکند که صوفیان مدرن امروزی متأسفانه مردم را از این لطف محروم می‌کنند.

عرض کردم که: تشیع (خواه کسی آن را حق بداند یا ناحق) اصلاحیه بر دار نیست اما اینک دچار تحریف می‌شود. همه می‌دانند، هر کسی در روی کره زمین که اطلاعات اولیه از اسلام دارد (حتی جناب بوش) می‌داند که اگر فردا امام زمان شیعه بیاید در هفت موضوع بالا کاملاً و دقیقاً انحصار گرا خواهد بود و هست. و اگر در هر مورد رفتار دمکراتیک داشته باشد در این هفت مورد نه به آریستوکراسی سقیفه و نه به دمکراسی مدرن، اذن ورود نخواهد داد. اگر حرفی غیر از این گفته شود نه تنها تحریف شیعه است بل «شیعه شناسی بی طرفانه» نیز دچار تحریف می‌شود و این نه تنها خیانت به علم و اندیشه و تاریخ است بل مصداق «خودفریبی» نیز هست.

اسماء الله

اسکلت و ستون فقرات تصوف محی الدین

ستون فقرات و اسکلت تصوف محی الدین «اسماء الله» است او اندام‌های تصوف خود را به شبکه ای از اسامی خدا می‌چیند این ناب ترین اصل اساسی او است که ابتکار اوست و هیچ کسی در آن سهم و اشتراک ندارد. در مبانی و مسائل دیگر نحله‌ها و فرقه‌ها و افراد دیگر نیز بحث کرده‌اند و نوآوری‌های محی الدین در این مبانی و مسائل ابتکار ناب نیست، و بیش تر ماهیت «موضع گیری» یا گزینش یک باور و رد باور دیگر است، و دست بالا این که یک اصطلاح یا یک موضوع شناخته شده و معروف را به گونه ابتکاری برگزیده است.

اما «موضوع» قرار دادن اسماء الله و چرخانیدن همه مباحث به محور «اسماء» از هر جهت خاص او و مال اوست، کسی در میان مسلمانان تا آن روز بحثی را تحت عنوان «اسماء الله» مطرح نکرده بود او این ابتکار را به شرح زیر انجام داد:

۱- برای اولین بار در میان مسلمانان اسماء الله را «موضوع» قرار داد.

۲- همه مباحث (خداشناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، شناخت رابطه خدا با جهان و بالعکس، شناخت رابطه انسان با خدا و بالعکس، معیارهای تفسیر قرآن، معیارهای برخورد با سنت و حدیث، نحوه نگرش به رابطه طریقت و شریعت و...) را به محور این «موضوع» چرخانید.

۳- محی الدین این «موضوع» را طوری بر همه علوم و معارف، شمول داد که حتی یک مسئله کوچک نیز پیدا نمی‌شود که از زیر چتر این موضوع خارج باشد به حدی که باید گفت: دینی که او آورده نامش دین «اسماء‌الله» است.

۴- این گزینش ابتکاری به او امکان داد تا هر آن چه را که می‌خواهد از ادیان مختلف، فلسفه‌های مختلف و نحله‌های مختلف، افکار افراد مختلف، گزینش کرده و در مکتب خود قرار دهد زیرا گستره اسماء بس وسیع (به قول خودش) بی نهایت است، محی الدین این عمل خود را پنهان نمی‌کند، می‌گوید: عقد الخلائق فی الاله عقائداً و انا اعتقدت جميع ما اعتقدوا: مردمان مختلف درباره خدا عقیده‌های مختلف داشتند، من به همه آنها معتقد شدم (فصوص، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، ج ۲ ص ۵).

کسی که ابتدا یک اسکلت گسترده این چنینی را در نظر می‌گیرد می‌تواند هر باور کلی یا جزیی را به عنوان اندام‌های مختلف در بخشی از آن اسکلت قرار دهد. او یک صفحه گسترده شطرنج را در پیش رو نهاده که هیچ کدام از مهره‌های آن نه جای دیگری را تنگ می‌کند و نه آن را تهدید می‌نماید.

محی الدین برای این کار ابتکاری، با هیچ مشکل عرصه‌ای و مکانی روبه رو نبود، برای هر چیزی، هر ادعایی جایی داشت. مشکل او در عرصه مفاهیم عقلی بود، که مهره‌ها در این عرصه، همدیگر را تهدید و دفع می‌کردند. تعارض‌ها، تضادها و تناقض‌ها، کار را برای او به شدت مشکل می‌کردند.

ابن عربی برای از بین برداشتن این سد عظیم، اندیشید، گشت، جستجو کرد، بالاخره آیه ای در قرآن یافت که می‌توانست آن را مستمسک قرار دهد و به وسیله آن این مانع بزرگ را از پیشروی خود، کنار بزند.

آیه ۵۷ سوره حدید «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» را دست آویز قرار داده، تناقض را نه تنها باطل ندانست بل آن را عین حقیقت و جان عرفان دانست. بدین روال گستره مفاهیم ذهنی را گسترده تر، وسیعتر و به اصطلاح آزادتر از گستره اسکلت مذکور کرد.

نظر به اینکه اگر ذهن بشری، خود را از «تضاد» و «تناقض» آزاد کند، مصداق کامل «مطلق» می گردد و در هیچ حد و مرزی متوقف نمی شود، با هیچ تابلوی «عبور ممنوع» روبه رو نمی شود. هر مشکل برای محی الدین حل گشت و هر راهی و بی راهی برایش گشوده شد به طوری که هر بی راهی عین «راه حقیقت» گشت.

در آن اسکلت و چارت سازمانی که او برای خدا و اسامی خدا درست می کند اصل وجود خدا بی نام و بی نشان در راس قرار دارد که آن را «مقام احدی» می نامد این خدای بی نام و نشان نه قابل درک است و نه قابل بحث، نه اسمی دارد و نه صفتی، «احد» یعنی: تک. در مقام پایین تر از او «الله» قرار دارد که همه اسماء در درون آن جای می گیرند با این که تعدادشان بی نهایت است. این خدا نامش «الله» است و آن را «مقام واحدی» می نامد واحد، یعنی «یک».

احد که به معنی «تک» است دو و سه ندارد نافی دو و سه است. اما واحد می تواند دو و سه و دوم و سوم و... نیز داشته باشد پس مقام احدی «مقام وحدت محضه» است اما «مقام واحدی» در عین واحد بودن می تواند کثیر هم باشد. پس خدا در «مقام واحدی» مصداق «وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت» است. این فرمول متناقض که خودش، خودش را نقض می کند، شاه کلید حل مشکلات و جان عرفان محی الدین می شود.

عالم ذهن وسیع تر، گسترده تر، بی نهایت تر از هر چیز بی نهایت است، حتی می تواند یک خدای بینهایت در کنار خدای بی نهایت، تصور کند. هر ناشدنی را شدنی، هر غیر ممکن را ممکن، و هر غلط را صحیح کند. تنها چیزی که ذهن را از این گونه یلگی و ببند و باری ها و هرزگی، باز می دارد دو تابلوی «عبور ممنوع» است: تضاد و تناقض.

معنی زیبای آیه را در متن کتاب آن جا که محی الدین به آن متمسک می شود از بیان امام صادق (علیه السلام) شرح داده ام. اما منشاء اصل قضیه یعنی «موضوع قرار دادن اسماء» و چرخاندن همه مباحث کلی و جزئی به محور «اسماء» چیست؟ و کجاست؟

کلام و مباحثات کلامی مسیحیت، از قرن‌ها پیش از اسلام و چندین قرن پس از آمدن اسلام، همگی به محور «اسماء الله» بود. اما در مباحث کلامی مسلمانان «صفات الله» محور بود و کاری با اسماء الله نداشتند به طوری که مسیحیان کاری با صفات الله نداشتند. (۱)

یک مبادله همزمان:

ابن عربی در سال ۱۲۴۰ میلادی از دنیا رفته و ابن میمون در سال ۱۲۰۴ میلادی وفات کرده است و هر دو اسپانیایی هستند. ابن میمون کتابی در «صفات الله» نوشت به نام «دلالة الحائرين» این کتاب به لاتین ترجمه شد و صفات الله در محافل فکری و علمی مسیحیان وارد شد و محور مباحث گشت.

محمّد الدین نیز عنوان «اسماء الله» را از مسیحیت گرفت و وارد اسلام کرد و آن را محور همه مباحث قرار داد. و این عین واقعیت است که ورود «صفات الله» به عرصه علمی مسیحیت، مسیحیت را تقویت کرد و تعالی بخشید و کمک سرنوشت‌سازی در تعدیل تثلیث مسیحیت برای مسیحیان کرد. و ورود «اسماء الله» به عنوان «موضوع بحث» به عرصه فکری مسلمانان، اسلام و مسلمانان را بیچاره کرد که در این کتاب مشروح این مسئله را خواهید دید.

فرق ماهوی دو عنوان:

چه فرق می‌کند مثلاً لفظ «قادر» را بعنوان «صفت خدا» موضوع بحث قرار بدهید یا به عنوان «اسم خدا»؟ فرق میان این دو به شرح زیر است:

۱- وقتی که «قادر» به عنوان «صفت» برگزیده می‌شود در همان قدم اول، «توحید» مسلم شده است. همه اسماء و صفات تنها صفت‌های آن خدای واحد می‌شوند و جایی برای تثلیث یا کثرت درباره خدا نمی‌ماند، و جریان بحث نیز در بستر توحیدی پیش می‌رود. اما اگر «قادر» به عنوان «اسم» برگزیده شود و تیترا بحث قرار گیرد نه تنها در جهت توحید نیست و بحث را در جهت و بستر توحید قرار نمی‌دهد و مانع از تثلیث و کثرت نیست بل که می‌تواند برای تثلیث و کثرت زمینه هم بدهد. همان طوری که محمّد الدین هزاران الهه از اسماء

درست می‌کند. مسیحیت به تثلیث مبتلا بود، ابن عربی اسلام را نه به تثلیث بل به «تکثیر» آن هم به قول خودش کثرت بی نهایت، مبتلا کرد.

۲- بازی با اسماء الله در تبدیل واقعیات به خیالات، و ترجیح دادن خیال بر تعقل نه تنها مانعی ایجاد نمی‌کند بل برای یک مدعی بهانه هم می‌دهد.

۳- سلب و اثبات: خداشناسی به محور صفات، جریان بحث را به «تعریف سلبی» می‌کشاند خدا درخت نیست انسان نیست، آب نیست، کره نیست، کهکشان نیست، و... هر چه به ذهنت بیاید خدا آن نیست، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد، لیس کمثله شیء و... که قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) همیشه خدا را با تعریف سلبی تعریف کرده‌اند. زیرا او خالق عقل و خالق ذهن و خالق معرف، خالق تعریف است و «کیف یجری علیه ما هو اجراه».

اما خداشناسی به محور اسماء، جریان بحث را به «تعریف ایجابی» می‌کشاند. همه قضایا، گزاره‌ها، داوری‌ها، به «هست» ختم می‌شود و راه به «همه چیز خدا است» برای مدعی باز می‌شود.

۴- وقتی که بنای بحث بر اثبات و «هست‌ها» مبتنی می‌شود، شخص به جایی می‌رسد حتی نمی‌تواند هیچ چیزی از چیزها را از خدا سلب کند و همین بستر و جریان است که ملاصدرا را به آن باور کاملاً نادرست رسانید که: اعلم ان واجب الوجود کل الاشياء ولا یصح سلب شیء منه به حدی که صدرا یک فصل در این ادعایش بحث کرده سپس دلش آرام نگرفته از نو فصل دیگر باز کرده باز هم آرام نگشته برای با رسوم در ضمن فصل دیگر به آن پرداخته است - در «نقد مبانی حکمت متعالیه» شرح داده‌ام - لیکن اگر صدرا مانند همه مسلمانان بحث را در بستر صفات آغاز و انجام می‌داد به این گرداب گرفتار نمی‌گشت.

۵- صفت هر چه باشد صفت است، نمی‌شود به آن شخصیت معین و جدای از موصوف، یا شخصیت متفاوت با موصوف، داد. اما با نیروی خیال می‌شود برای اسم یک شخصیت معین با آثار و نقش معین قایل شد. همان طور که محی الدین و قیصری همیشه سخن از اعیان اسماء گفته‌اند و هرگز دیده نشده که صفات را دارای «اعیان» بدانند. شرح فارسی نیز در اواخر فصّ ادربیسی ذیل عبارت «فالحق خلق بهذا الوجه» محی الدین، در پاورقی آورده است: «صفات را اعیانی نمی‌تواند باشد». او این سخن را از شرح قیصری صفحه ۱۹۴، گرفته است.

موضوع «اعیان ثابته» یک عالم خیالی است که محی الدین آن را تصور و تصویر می‌کرد. در جلد اول گذشت و در این مجلد نیز توضیحاتی در این مورد خواهد آمد.

۶- اگر فرق ساده اما دقیق، ظریف، ریز و موئین این دو روش را بشماریم سر از صدها فرق بل سر از دو عرصه وسیع در می‌آورد که هر کدام ناقض و نافی دیگری است.

پس: بدین سیاق روشن می‌شود که محی الدین چه کار بزرگی کرده است!!! و چه قدر جریان فکری مسلمانان را وارونه کرده است بلی او یک نابغه بود نابغه بزرگ.

نکته: ارسطوئیان از قدیم برای خدا «تعریف اثباتی» گفته‌اند. اساساً فلسفه ارسطوئی ماهیتاً با «سلب» دم ساز نیست. گویی عقل و ذهن انسان هرگز نباید متوجه مفاهیم سلبی بشود. در منطق، قضایای سلبیه بحث می‌شود، اما در فلسفه شان به ویژه در تعاریف، نقشی به قضایای سلبیه داده نمی‌شود و مفاهیم سلبیه بیشتر به عهده ذهن مخاطب گذاشته می‌شود که از عکوس قضایا استنباط کند.

اما واقعیت این است که هر «شناخت» دقیقاً به طور پنجاه پنجاه بوسیله «هست» و «نیست» انجام می‌یابد، و در مورد وجود خدا صددرصد سلبی می‌شود. و درباره افعال خدا باز در صد بالائی از سلب، کارساز است. در آن «آشتی» معروف میان ارسطوئیان و صوفیان، که امروز صدرائیان نتیجه آن آشتی هستند، همین اثباتگرایی ارسطوئیسم نیز نقش داشت. فارابی در «فصوص الحکمه» قدم هایی به سوی تصوف برداشت و محی الدین از حوزه تصوف به او پاسخ مثبت داد، و بالاخره «فصوص الحکم» را نوشت. و ملاصدرا به خیال خودش این آب و آتش را کاملاً به وحدت رسانید.

محی الدین و پرستش اسماء

او هر کدام از اسمای خدا را یک «موجود معین» با تشخیص و «شخصیت معین» می‌داند که هر کدام دارای دو نقش است:

۱- منشأ بخشی از کائنات، اوست.

۲- اداره بخشی از امورات کائنات با اوست.

و هر اسم خواهرانی دارد که زیر دست او کار می‌کنند. که از این افاضات او در جلد اول با عنوان «محي الدين برای خدا چارت اداری درست می‌کند» یاد کردم.

ابن عربی حتی تصریح می‌کند که هیچ کدام از اسماء به حوزه کاری اسم دیگر، دخالت نمی‌کند مثلاً می‌گوید در قیامت نیز هر اسم به کار خود می‌پردازد و اسم «رحمان» می‌رود به پیش اسم «منتقم» و از او می‌خواهد که از گناه مردم بگذرد و انتقام نگیرد.

محي الدين همیشه تناقض را دوست می‌داشته است در این جا نیز سخنش متناقض با اصل خودش است مثلاً اگر «منتقم» انتقام نگیرد نتیجه‌اش عین رحم می‌شود، یعنی منتقم کار رحمان را انجام می‌دهد. اگر می‌گفت اسم «شافع» به پیش «منتقم» می‌رود و از او می‌خواهد که مسئله را به عهده اسم «رحمان» بگذارد و رحمان رحم کند، دچار این تناقض نمی‌گشت.

سبک و روش ابن عربی طوری است که گویی دوست دارد آن قدر پای روی «بطلان تناقض» بگذارد تا فرمول «ام التناقض» یعنی «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» را در فکر خودآگاه و ناخودآگاه همگان به یک حقیقت مسلم تبدیل کند، و در مورد صدرائیان به راستی موفق شده است.

او می‌گوید هر اسم یک نقش، یک کار مخصوص دارد و اسم «الله» نیز خزانه دار همه آنهاست و به اصطلاح مسؤول تدارکات دیگر اسماء است. پس در این بین که همه کارها را این الهه‌ها انجام می‌دهند حتی خزانه دار هم معین است، خود خدا چه کار می‌کند؟ می‌گوید آن «مقام احدی» است و نباید حرفی در مورد آن زده شود. این جاست که محي الدين با تخیلات شبیه استدلال، خدای ارسطوئیان را بهتر و بیش‌تر درک می‌کند که «لمیده بر سریر مصدریت و به تماشای صدور صادرها از خود مشغول است». اما ابن عربی مقام احدی را از این لمیدن و تماشا کردن نیز محروم می‌کند، حتی در این چارت سمت ملکه فورمالیته انگلیس را نیز به او نمی‌دهد.

«الله» - مقام واحدی - همه دیگر الهه‌ها را با خود دارد. و درست مانند نخست وزیر انگلستان با آن وزرا و خواهران وزرا، مطابق چارت مشروح، کائنات را اداره می‌کند.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) میگوید: اسامی خدا فقط اسم هستند نه موجودات متشخص با شخصیت معین. و از یک دیدگاه اساساً خدا اسم ندارد و چون بشر نمی‌تواند بدون نام و نام‌گذاری، فکر کند لذا خدا برای خود اسم‌هایی را برگزیده است.

قال الرضا(علیه السلام):

...فلیس یحتاج ان یسمی نفسه، ولکنه اختار لنفسه اسماً لغيره یدعوه بها، لانه اذا لم یدع باسمه لم

یعرف:

خداوند هیچ نیازی نداشت که خودش را با اسمی موسوم کند و لیکن اسم‌هایی را برای خود برگزید تا دیگران او را با آن اسم‌ها بخوانند. زیرا اگر با اسمی خوانده نشود شناخته نمی‌شود.

عن ابی عبدالله(علیه السلام) قال:

من عبد بالتوهم، فقد كفر، ومن عبد الاسم ولم یعبد المعنی، فقد كفر، ومن عبد الاسم و المعنی فقد اشرك:

امام صادق(علیه السلام) فرمود: هر کس خدا را به وسیله توهم پرستش کند به تحقیق کافر است و هر کس اسم خدا را پرستش کند بدون این که مراد از آن اسم را پرستند به تحقیق کافر است و هر کس هم اسم و هم مراد از آن اسم (هر دو) را پرستش کند به تحقیق مشرک است. یعنی باید تنها و فقط خود خدا پرستش شود.

سئلت ابا عبدالله(علیه السلام) عن اسماء الله عزّ ذكره، ... قال... فمن عبد الاسم دون المعنی فقد كفر و لم یعبد شیئاً. و من عبد الاسم و المعنی فقد كفر و عبد اثنين. و من عبد المعنی دون الاسم فذلک التوحید. فقال افهمت یا هشام؟ قال: قلت: زدنی. فقال: ان لله تبارک و تعالی تسعة و تسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمی لكان کل اسم منها الهأ، و لکن الله معنی یدلّ علیه بهذه الاسماء و کلها غیره:

هشام بن حکم می گوید: از امام صادق (علیه السلام) از اسم های خدا پرسیدم، فرمود: کسی که اسم را بپرستد و مراد و معنی آن را بپرستد به تحقیق کافر است و در واقع چیزی را بپرستیده است. و کسی که هم اسم و هم مراد از آن را بپرستد کافر است، زیرا دو چیز را بپرستیده است. و کسی که تنها مراد و معنی اسماء را بپرستد بدون پرستش اسم، پس این است توحید.

توجه: مقصود از لفظ «معنی» مفهوم ذهنی نیست. در عربی معنای لفظ «معنی» «ما قصده به» است.

از یک دیدگاه محی الدین هم اسمها را می پرستد و هم مسمی را و از دیدگاه دیگر - چون همه کارها را به الهه های اسماء می دهد و چیزی برای خود خدا باقی نمی گذارد - تنها اسمها را می پرستد گاه به صورت تک تک و گاه مجتمع الهه ها در اسم «الله» که مقام واحدی است و گاهی آن را «مقام جمع» نیز می نامد. (حدیثها: بحار، ج ۴ ص ۴ به ترتیب ۱۷۵، ۱۶۶، ۱۵۸، ۱۵۷).

صوفیان تصوف فارسی - که محی الدین با نوآوری (!) هایش تصوف آنان را مردود می دانست و تصوفشان را (به اصطلاح) تصوف سنتی و کلاسیک نامید - شعارشان «مسمی جز یکی نیست ما اسما نهادیم» بود یعنی هم اسماء خدا و هم همه اشیاء را، صرفاً اسم حساب می کردند و به «وحدت وجود» معتقد بودند اما ابن عربی در این باره نیز به فرمول «ام التناقض» معتقد است «کثرت الهه ها در عین وحدت شان و وحدت الهه ها در عین کثرت شان»

رادیو معارف: ۸۳/۶/۱۰ : یک استاد (!) می گفت: اسمی از اسماء خدا بر دیگر اسمائش حکومت می کند مثل «رحمان» یا مثل «الله».

منشأ این قبیل سخنان همین تخیلات محی الدین است. بلی: این هم زئوس (ذئوس - ذیو - دیو - دیو): آریائیان قبل از آن که به ایران بیایند خدایان متعددی داشتند که «دیو» خدای بزرگشان بود. حرفی در زبان آنان بوده میان حرف «د» و «ذ» که بعدها در مواردی به «د»، و در مواردی دیگر به «ذ» تبدیل شد. هنوز هم در فارسی، هم «گنبد» گفته می شود و هم «گنبد» و همین طور «کاغد» و «کاغد». آریائیان که به ایران آمدند به محض ورود با دین توحیدی جاماسب رو به رو شدند و آن را پذیرفتند و از خیر الهه های متعدد به ویژه از خیر «دیو» گذشتند بل لفظ «دیو» را

به موجودات پلید نام گذاشتند، شد دیو. مثلاً دیو سپید. سپس دین جاماسب توسط همین آریائی‌ان به میترائیزم و «مهر پرستی» - خورشید پرستی - تبدیل شد که زردشت به اصلاح آن مامور گشت.

آریائیانی که به اروپا رفتند و تقریباً همه جای اروپا را گرفتند تا آمدن دین مسیح یعنی حدود ۳۰۰۰ سال دیگر در همان «دیوپرستی» ماندند که حرف «س» در لهجه یونانی به آن افزوده شد و «ذئوس» خوانده شد. این عربی از نو هم مسلمانان آریائی (مثل ایرانیان) و هم مسلمانان سامی (عرب) را به زئوس پرستی می‌کشاند درست طابق النعل بالنعل.

در محضر حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی

عالم عامل دانشمند متعهد، مرد تقوی، حاج میرزا جواد آقا تبریزی در رساله «لقاء الله» بر اساس عنوان «اسماء الله» سیر کرده است آن مرحوم برای شخصیت دادن به «اسماء» به جمله «ملاء کل شیء» و «ملأت کل شیء» و نیز به یک حدیث ویژه تمسک فرموده‌اند اینک ابتدا آن دو جمله بررسی شود سپس به بررسی حدیث پرداخته می‌شود. بلد الامین: در صفحه ۱۸۸ در ضمن دعا آمده است: بسلطانک الّذی علا کلّ شیء و بوجهک الباقی بعد فناء کلّ شیء و باسمائک الّتی ملأت ارکان کلّ شیء.

و در «مصباح کفعمی» صفحه ۵۵۵ به جای لفظ ملأت «غلبت» آمده است، و هم چنین در «مصباح المتهدجد» شیخ طوسی و هم چنین در «اقبال» صفحه ۷۰۶.

بنابراین در سه منبع به صورت «و باسمائک الّتی غلبت ارکان کلّ شیء» و «و تنها در بلد الامین به صورت» و باسمائک الّتی ملأت کلّ شیء «آمده است.

ایشان با توجه به لفظ «ملأت» تمایل می‌کنند که از این لفظ، «شخصیت اسماء» را برداشت کنند زیرا اگر اسماء فاقد شیئیت و شخصیت باشند معنی ندارد که ارکان کلّ شیء را پر کنند. اما:

اولاً: لفظ «ملاّت» تنها در یکی از چهار متن از متون آمده است.

ثانیاً: نظر به دقت و تخصص مرحوم شیخ طوسی رجحان با لفظ «غلبت» است.

ثالثاً: به فرض صحت لفظ «ملاّت» معنایش همان «غلبت» است نه به معنی «پرکننده» - لغت: أملاً القوم: اقدرهم واغناهم - که همان معنی غالب است.

همان طور که در قرآن «ملاء» به افرادی گفته شده که بر سرنوشت جامعه و مردم غلبه دارند و مسلط هستند.

رابعاً: مطابق برداشت این مرد بزرگ (قدّس سرّه) نیز اسماء خدا «ارکان» هر شیء را پر کرده و فرا گرفته‌اند نه همه شیء را. و این مناقض برداشت ایشان است.

و اگر بگوییم وقتی که ارکان را فرا گرفته و پرکنند، غیر ارکان را به طریق اولی می‌گیرند.

اولاً: این یک بحث توحیدی و اصول دینی است و مانند فقه نیست که جائی در آن بر قیاس اولویت باشد زیرا هدف در مباحث توحیدی نیل به حقیقت و واقع امر است بر خلاف تکالیف فرعی فقهی که اساس آن بر تعبد مبتنی است.

ثانیاً: مقام، مقام دعا است همراه با تشریح دقایق توحیدی، به ویژه این متن مورد بحث که از جدّی‌ترین متون «تفصیلی» است که به شدت در مقام تفصیل و شرح و بحث است به حدی که تفصیلی‌تر و مشروح‌تر از آن متنی نداریم. پس نباید طوری اجمال در آن باشد که نیاز به قیاس اولویت باشد که دقیقاً برخلاف روح و مقام خود کلام، می‌شود و کاملاً برخلاف فصاحت و بلاغت است. بل مصداق یک «خبط بیانی» می‌گردد.

ثالثاً: اگر قواعد علم اصول فقه را در این موضوع دخالت دهیم، مطابق «مقدمات الحکمه» نه تنها مولی در مقام بیان است بل در مقام تفصیل و بل در مقام تشریح جزئیات است. پس نمی‌توانیم سخن او را محکوم به «اجمال» کنیم و با قیاس اولویت نقص کلام را ترمیم کنیم.

بنابراین معنای جمله چنین می‌شود: و به اسماء تو که بر ارکان همه چیز غلبه و سلطه دارند.

در این معنی هیچ نیازی به قیاس اولویت نیست سلطه و غلبه بر ارکان اشیاء عین سلطه و غلبه بر فروع آن‌ها هم هست زیرا ممکن است چیزی ارکان چیز دیگر را پر کند اما فروع آن را پر نکند ولی امکان ندارد چیزی بر ارکان یک شی غلبه و سلطه داشته باشد اما به فروع آن سلطه نداشته باشد.

کلمه الفصل

با صرف نظر از همه اشکالات فوق در خود همین جمله دقیقاً و به طور نصّ دو امر، دو چیز، در کنار هم ذکر شده و مورد بحث هستند:

۱- پرکننده و فراگیرنده = اسماء.

۲- پر شونده و فرا گرفته شده = کلّ اشیاء.

این تنصیص بر دوئیت و دوگانگی، ردّ است بر وحدت وجود.

و پذیرش «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» پذیرش تعطیل عقل، بل عین ابطال عقل، و پذیرش صریح‌ترین تناقض است.

باز با صرف نظر از هر اشکال اساسی و پایه‌ای که در این برداشت هست، به وسیله یک جمله آن هم مطابق یکی از چهار نسخه نمی‌توان همه اصول مسلم اسلام به ویژه اصول تشیع را کنار گذاشت.

در مقابل این جمله آن همه آیات قرآن و آن همه احادیث داریم از نهج البلاغه تا اصول کافی و متون دیگر، ترجیح این جمله مشکوک، لازم گرفته همه قرآن و احادیث را تاویل بل تحریف کنیم همان طور که ملا صدرا احادیث اصول کافی را به وضوح تحریف کرده است.

پرسش: اگر جمله مذکور را به غلبه نیز معنی کنیم باز اسماء دارای شخصیت می‌شوند شخصیت غالب بر ارکان کل شیء.

پاسخ: همان طور که در مقاله پیش، به شرح رفت، ما «اسم پرست» نیستیم. و نیز «هم اسم و هم معنی پرست» هم نیستیم. بل فقط معنی اسم را که خدا است می‌پرستیم - لغت: معنی = مراد - مراد از هر اسم خداست خدای واحد. همان طور که گذشت.

هر اسم صفتی از صفات خدا را به ما می‌شناساند و صفات خدا عین وجودش هستند وقتی که گفته می‌شود «اسماء خدا بر همه چیز غالب است» یعنی خود خدا بر همه چیز غالب و مسلط است.

جمله دوم: بحار، ج ۹۵ ص ۳۶۰ ... : و اسئلک باسمک الاحد الصمد الذی ملاء ارکان کل شیء و این نیز درست مانند جمله پیش: با همان شرح می‌باشد با این فرق که در آن اسماء آمده و در این، یک اسم. و معنی و مراد از هر اسم و اسماء خود خداست که غالب و مسلط است بر کل اشیاء.

علاوه بر آن چه بیان شد، برداشت مذکور دقیقاً مصداق «فیم» است که امام (علیه السلام) آن را رد کرده است (۲) تا ما دچار این اشتباه در برداشت نشویم، وقتی که خدای صمد همه چیز را پر کرده باشد پس در درون همه چیز به مصداق «ظرفیت» هست بل هم مصداق ظرفیت و هم مظروفیت.

و جان مطلب این است که: ریشه این برداشت، به فلسفه افلاطون (و مثل او: که اقتباس از الهه‌های یونان است) و به افسانه الهه‌های یونان باستان می‌رسد.

آخرین سخن این که علاوه بر همه آن چه گذشت، این گونه عبارات اساساً یا سند ندارند یا سندشان هیچ اعتباری ندارد. در مورد همین جمله دوم، مرحوم مجلسی متن «اقبال الاعمال» را در مورد این دعا چنین آورده است: «وجدنا فی کتاب الاعمال الصالحات» انه یصلی عند ارتفاع النهار یوم... و خبری از سند نیست.

و اما حدیث: مرحوم ملکی (ره) حدیث شماره ۱ از باب «حدوث الاسماء» کافی ج ۱، را آورده است که مجلسی نیز آن را در جلد ۴ بحار ص ۱۶۶ - ۱۶۷ آورده است.

اینک سند حدیث: علی بن محمد، عن صالح بن ابی حمّاد، عن الحسین بن یزید، عن الحسن بن علی بن ابی حمزه، عن ابراهیم بن عمر، عن ابی عبدالله (علیه السلام).

۱- علی بن محمد: هفت شخص به این نام هستند که کلینی از آنها نقل کرده و می‌توانند در طبقه‌ای باشند که از صالح بن ابی حماد روایت کنند: النوفلی - ... بن بندار - القاشانی - ... بن عبدالله قمی - العلوی - ... بن شیره - ... بن الزبیر که هیچ کدام توثیق نشده‌اند و علی بن محمد ابن شیره نکوهش هم شده است.

۲- صالح بن حمّاد: ملتبس، مورد نکوهش، ضعیف است.

۳- حسین بن یزید: در آخر عمر دچار غلو شده است.

نجاشی گفته است روایتی که دالّ غلوّ او باشد، ندیده‌ام. اما باید گفت همین حدیث مورد بحث ما عین غلوّ است.

۴- حسن بن علی بن ابی حمزه سالم بطائنی: واقفی، کذاب، ملعون، رجل سوء، واقف بن واقف، نامیده شده است.

۵- ابراهیم بن عمر: مشکوک، ضعیف جداً، معرفی شده است.

اعتماد بر چنین حدیثی آن هم در حساس‌ترین مسئله توحید (که لازمه اش تایید افسانه الهه‌های یونان است)، سخت جای شگفت است که مرحوم ملکی (ره) همه را مثل خود دانسته توجه لازم را به سند حدیث نکرده است.

متن حدیث: متن حدیث نیز مضطرب است به طوری که معنی روشن ندارد و با همه احادیث ابواب «اسماء الله» مخالف است. مرحوم علامه مجلسی نسخه دیگر نقل می‌کند که در آن عبارت «وهو عزوجلّ بالحروف غیر منعوت» (۳) آمده است در این صورت معنی سرتاسر حدیث عوض می‌شود و مطابق پیام احادیث دیگر می‌گردد. مرحوم علامه طباطبائی در پاورقی به این نسخه اعتراض می‌کند می‌گوید: این نسخه از قبیل نقل به معنی است که برخی راویان به گمان خودشان برای اصلاح پیام حدیث آورده‌اند علاوه بر این جمله مذکور با دیگر فقرات حدیث سازگار نیست.

لیکن اولاً: چرا علامه طباطبائی عدم رعایت راوی نسخه مورد ادعای مجلسی را «احتمال» می‌دهد اما راویان اصلی مذکور در سند حدیث، را که نه احتمالاً بل قطعاً جای اشکال هستند و برخی شان ملعون و کذاب هستند، اصلاً مورد توجه قرار نمی‌دهد؟!

ثانیاً: طباطبائی بدون این که کوچک‌ترین اطلاع از آن نسخه و راویان آن داشته باشد، راوی را متهم به عدم رعایت امانت می‌کند بل او را تحریف‌کننده حدیث معرفی می‌کند.

ثالثاً: این که مرحوم طباطبائی می‌فرماید این نسخه با دیگر فقرات حدیث نمی‌سازند، از قضا بر عکس، زیرا جمله مذکور با «و» عاطفه جریان همه فقرات را در یک بستر واحد به راه می‌اندازد و از اضطراب متن حدیث به شدت می‌کاهد علاقه‌مندان می‌توانند متن حدیث را در کافی و بحار مشاهده کنند .

در مبحث «بزرگانی که رفتند و برگشتند» از مجلد اول، عرض کردم برخی از دانشمندان ما در دو دوره علمی و فکری به سر برده‌اند مانند شیخ بهائی و علامه طباطبائی و... همان طور که اروپائیان در مورد ویتگنشتاین او را دو شخصیت دانسته و از او با «ویتگنشتاین اول» و «ویتگنشتاین دوم» تعبیر می‌کنند در موضوع بحث ما نیز علامه طباطبائی اول، این مطلب را نوشته است یعنی در وقتی که هنوز هانری کربن مامور و جاسوس را از خود نرانده بود .

با این قبیل روایات، نمی‌توان درباره ۱۰ عدد گردو در یک دعوای حقوقی، حکم داد تا چه رسد به توحید و اصول عقاید و خداشناسی. و این جای بسی تعجب است از برخی بزرگان مان.

شگفت

برخی از بزرگان گران قدر ما چرا آن همه حدیث‌های روشن، واضح، مبین، تبیان، فلسفی، عرفانی، را نمی‌بینند و به این گونه روایت بی سند یا با سندی که در سلسله‌اش افراد ملعون، کذاب، واقف بن واقف، ضعیف و... هست توجه می‌کنند؟! و شگفت این که حدیث‌های همان باب را که دقیقاً و به طور وضوح در مقام رد «اسم پرستی» آمده‌اند و رسماً برای ردّ این توهم وارد شده‌اند را هرگز مورد توجه قرار نمی‌دهند!!! حدیث‌هایی که تاکید دارند اسامی خدا صرفاً اسم و نامگذاری محض هستند تا بندگان بتوانند در مورد خدا فهمی داشته باشند و گرنه اساساً خدا اسمی ندارد.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- در این باره رجوع کنید: «فلسفه علم کلام» و نفس هری اوستترین - ترجمه احمد آرام. و نیز: درآمدی به الهیات تطبیقی، سلیمانی اردستانی مبحث تاریخچه بحث اسماء و صفات
- ۲- مع کلّ شیء لا بمقارنّة و غیر کلّ شیء لا بمزایلة... و من قال فیم فقد ضمّنه - نهج البلاغه خطبه اول. عیون اخبار الرضا(علیه السلام) نیز از اما رضا(علیه السلام) آورده است، ص ۱۴۹
- ۳- بحار، ج ۴ ص ۱۶۷



عقل فلسفی - عقل دینی

«دکتر مهدی نصیری»

در تبیین موضع قرآن و عترت درباره‌ی فلسفه، قبل از هر چیز، ضروری است به سراغ تلقی فلسفه از عقل رفته و سپس به مقایسه‌ی آن با آنچه قرآن و عترت درباره‌ی عقل گفته‌اند، بپردازیم. عصاره و جمع‌بندی آنچه فیلسوفانی چون ارسطو، فارابی، ابن سینا و ملاصدرا درباره‌ی عقل گفته‌اند - فارغ از پاره‌ای اختلاف نظرهای جزئی - بدین شرح است:

الف - آدمی مرکب از جسم و نفس (جان) است. نفس دارای پنج قوه و نیرو است:

۱. غاذیه (تأثیرگذار در غذاها و خوردنی‌ها)
۲. حاسّه (ادراک کننده محسوسات)
۳. متخیله (دریافت کننده‌ی صورت‌های خیالی)
۴. نزوعیه (دربدارنده‌ی تمایلات و کشش‌های نفسانی چون محبت، غضب، ترس، رضایت و...)
۵. ناطقه (نیروی تفکر و تعقل و به عبارت دیگر، عقل)

ب - آدمی با قوه‌ی ناطقه و عقل، فعالیت عقلانی، تفکر و اندیشه ورزی، به دریافت معارف، حقایق، علوم و فنون نائل می‌شود.

ج - عقل دارای دو شعبه است: ۱. نظری ۲. عملی؛ عقل نظری، ادراک کننده موجودات، حقایق و واقعیت‌هایی است که خارج از اراده و عمل آدمی و بایدها و نبایدهای رفتاری، تحقق و هستی دارند که محصول این عقل، حکمت نظری نام دارد.

حکمت نظری، شامل سه گونه دانش می‌شود:

۱. طبیعیات

۲. ریاضیات

۳. الهیات

عقل عملی ادراک کننده‌ی اموری است که مربوط به اراده و عمل آدمی و بایدها و نبایدها است و آن نیز سه گونه است:

۱. اخلاق و فقه

۲. تدبیر منزل و اقتصادیات

۳. سیاست

د- هریک از عقل نظری و عملی با اتکا به قضایای معلوم و بدیهی‌ای که برای همگان روشن است، به کشف مجهولات پرداخته و معلومات جدیدی را تولید می‌کنند؛ سپس خود این معلومات کشف شده، مبنای کشف مجهولات دیگری می‌شوند و معلومات جدیدتری را می‌آفرینند و این روند تولید علم و معرفت، به همین کیفیت ادامه پیدا می‌کند. (۱)

ه- عقل در روند دستیابی به دانش‌ها و معارف، دارای چهار مرتبه است :

۱- عقل هیولانی: مرحله و مرتبه‌ای از عقل که هنوز هیچ نقش و دانشی در آن موجود و محقق نیست، اما استعداد دریافت هر معرفت و دانشی را دارد.

۲- عقل بالملکه: مرتبه‌ای از عقل که از حالت استعداد صرف خارج شده و معقولات و معلومات بدیهی و ابتدایی را دریافت نموده است و آماده پذیرش معلومات بعدی و نظری است.

۳- عقل بالفعل: در این مرتبه، عقل با کمک معلومات اولیه و بدیهی، معلومات نظری را دریافته و در خود ذخیره کرده است و هر وقت که اراده نماید، آن معلومات را نزد خود حاضر می‌کند.

۴- عقل مستفاد: عالی‌ترین مرتبه عقل که به مشاهده‌ی معلومات و معقولات ثانی (۲) می‌پردازد. در این مرتبه، عقل با موجود دیگری به نام ((عقل فعال)) (۳) متصل می‌شود و به یاری آن بر معلومات و معقولات، اطلاع و اشراف پیدا می‌کند. (۴)

با توجه به جمع بندی فوق، درمی‌یابیم که عقل از نگاه فلسفه، در دریافت دانش‌ها و معارف و برای وصول به عالی‌ترین مرتبه‌ی خود که اتصال به عقل فعال است، مستکفی بالذات بوده و نیاز به معلم، هادی و میزانی بیرون از خویش ندارد. به عبارت دیگر، آدمی می‌تواند با قوه و نیروی عقل خویش، در پی فهم جهان هستی برآید؛ از یک سو به شناخت موجودات و واقعیت‌های بیرون از حیطه‌ی عمل خود نائل شود (حکمت نظری) و از سوی دیگر، باید‌ها و نباید‌های رفتاری و کرداری خویش را در ابعاد فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی تعیین کند (حکمت عملی) و همان‌گونه که در فصل پیش دیدیم، اساساً فیلسوفان با اتکای به عقل مستکفی بالذات خویش، در پی فهم همه‌ی حقایق و رازهای عالم اند و در همه‌ی عرصه‌ها قدم می‌نهند و به هر گوشه و زاویه سرک می‌کشند و به تولید و ارائه نظریه می‌پردازند.

فلسفه، حد و مرز قائل شدن برای فعالیت عقلانی و محدود کردن برد و توان عقل را بر نمی‌تابد و چنین امری را به مفهوم تعطیلی عقل می‌داند و (عمدتاً فیلسوف به کسی اطلاق می‌شود که بر اساس عقل و اندیشه، تلاش می‌کند جهان را تفسیر کند و دریابد و این کار را هم در خور کفایت عقل می‌داند و عقل را در این تلاش، از هر نوع وابستگی به منابع دیگر، از قبیل وحی و ایمان، بی‌نیاز می‌داند). (۵)

اینک به سراغ عقل از منظر قرآن و عترت می‌رویم و سپس به جمع بندی وجوه تمایز عقل فلسفی با عقل دینی می‌پردازیم.

الف - از نگاه قرآن و عترت، آدمی واجد نوری به نام عقل است که با آن به فهم پاره‌ای از حقایق و معارف نائل می‌شود. قرآن کریم در آیات متعددی، انسان را مخاطب قرار داده و او را توصیه به تعقل و اندیشه‌ورزی نموده و کسانی را که از به کارگیری نور عقل و تعقل سرباز می‌زنند، سرزنش می‌کند. (۶)

ب - معصومین (علیهم السلام) نیز بالاترین ستایش‌ها را از عقل نموده و آن را در جایگاهی بس رفیع نشانده‌اند و منزلت آدمی را با میزان عقل ورزی و تبعیت او از نور عقل می‌سنجند. به عنوان نمونه، به چند روایت زیر بنگرید:

رسول الله (صلوات الله علیه و آله):

۱. ((ما قَسَمَ اللهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ، فَتَوَمَّ الْعَاقِلُ أَفْضَلَ مِنْ سَهْرِ الْجَاهِلِ، وَاقَامَهُ الْعَاقِلُ أَفْضَلَ مِنْ شُحُوصِ الْجَاهِلِ وَ لَا بَعَثَ اللهُ نَبِيّاً وَ لَا رَسُولاً حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ، وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ.. وَ مَا أَدَى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ، وَ لَا بَلَغَ جَمِيعَ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ، وَ الْعُقَلَاءُ هُمْ أَوْلُو الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ قَالَ اللهُ تَعَالَى ((وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (۷))) (۸))

- خداوند برای بندگانش چیزی بهتر از عقل و خرد قسمت نکرده است. خواب عاقل بهتر از شب زنده داری نادان است و توقف عاقل بهتر از حرکت نادان [برای امری خیر مانند جهاد] است. خداوند پیامبر و رسولی را بر نیانگیخته، مگر اینکه عقل او را کامل کرده و عقل او برتر از عقل همه‌ی امتش بوده است. .. هیچ بنده‌ای واجبات الهی را [به کمال انجام ندهد] مگر آن که در باره‌ی آن تعقل نماید. فضیلت و قدر پرستش همه‌ی پرستش کنندگان به پای آنچه عاقل بدان می‌رسد، نمی‌رسد. عاقلان همان صاحبان خرد و فهم هستند که خداوند در قرآن فرموده است: «جز صاحبان خرد، یادآور [حقیقت] نشوند.»

۲. ((ان لِكُلِّ شَيْءٍ اِلَهٌ وَعُدَّةٌ وَ اِلَهَ الْمُؤْمِنِ وَ عُدَّتُهُ الْعَقْلُ، وَلِكُلِّ تَاجِرٍ بَضَاعُهُ وَ بَضَاعُهُ الْمُجْتَهِدِينَ الْعَقْلُ، وَ لِكُلِّ خَرَابٍ عِمَارُهُ الْاِخْرَهُ الْعَقْلُ وَ لِكُلِّ سَفَرٍ فُسْطَاطٌ يَلْجِءُونَ اِلَيْهِ وَ فُسْطَاطُ الْمُسْلِمِينَ الْعَقْلُ)) (۹)

- برای هر چیزی ابزار و توشه‌ای است، ابزار و توشه‌ی مؤمن عقل اوست. برای هر تاجری، سرمایه‌ای و سرمایه‌ی کوشندگان [در راه خداوند] عقل آنهاست. برای هر ویرانی‌ای آبادی است و آبادی آخرت در گرو [استفاده از] عقل است، برای هر سفری، خیمه و پناهگاهی و پناهگاه مسلمانان عقل است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام):

۳. ((أَغْنَى الْعَقْلُ)) (۱۰)

-بزرگترین ثروت عقل است .

۴. ((زَيْنَ الدِّينِ الْعَقْلُ)) (۱۱)

-زینت دین عقل است.

۵. ((فَقَدُ الْعَقْلُ شَقَاءً)) (۱۲)

-بی‌عقلی، بدبختی است .

۶. ((الْعَقْلُ رَقِيٌّ أَلَى عَلِيِّنَ)) (۱۳)

-عقل، نردبان تعالی است.

ج -عقل نه قوه‌ای از قوای نفس، بلکه موجودی نورانی خارج از نفس آدمی است که از سوی خداوند، خلق و به نفس آدمی افاضه شده است:

۱. رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم):

((ان الله - تبارک و تعالی - خلق العقل من نور مخزون مکنون فی سابق علمه الذی لم یطلع علیه نبیُّ

مُرْسَلٌ و لا مَلَكٌ مَقْرَبٌ)) (۱۴)

- خداوند - تبارک و تعالی - عقل را از نوری پنهان در خزانه‌ی علمش که هیچ رسول و فرشته مقربى از آن باخبر نبود، آفرید .

۲. الامام الصادق (علیه السلام):

((إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ، فَقَالَ لَهُ أَدْبَرَ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ، فَقَالَ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَ كَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي)) (۱۵)

- خداوند عقل را به عنوان اولین مخلوق روحانی، از جانب راست عرش و از نور خود آفرید و به او گفت: دور شو، دور شد، سپس گفت: پیش آ، پیش آمد، آنگاه خداوند فرمود: تو را عظیم القدر آفریدم و بر دیگر مخلوقاتم برتری دادم.

۳. الامام علی (علیه السلام):

((إِنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) سَأَلَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - الْعَقْلَ، قَالَ: خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَ الْخَلْقِ، مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ لَمْ يُخْلَقْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ لِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ، وَ لِكُلِّ أَدْمَى رَأْسٍ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ، وَ اسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلِيٌّ وَجْهَ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ، وَ عَلِيٌّ كُلُّ وَجْهٍ سَتَرَ مَلَقَى لَا يَكْشِفُ ذَلِكَ السَّتْرَ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُولَدَ هَذَا الْمَوْلُودُ، وَ يَبْلُغُ حَدَّ الرَّجَالِ، أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ، فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السَّتْرَ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَ السَّنَةَ وَ الْجَيِّدَ وَ الرَّدَى، أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ)) (۱۶)

- از رسول گرامی خداوند (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره‌ی آفرینش عقل پرسیده شد، فرمود: خداوند عقل را به عنوان فرشته‌ای آفرید که به تعداد انسان‌ها - که تا روز قیامت خلق می‌شوند - برای او سر قرار داد و برای هر سری نیز صورتی، برای هر انسانی سری از این سرهای عقل است که نام آن انسان بر او نوشته شده است و بر هر صورتی از این سرها، پرده‌ای است که هر گاه آن انسان متعلق این سر آفریده شود و به سن بلوغ مردان یا زنان رسد، آن پرده و پوشش برداشته شده و نوری (عقل) در

قلب این انسان قرار می‌گیرد و او با این نور، واجب و مستحب و نیک و بد را می‌فهمد. مَثَل عقل در قلب انسان مانند چراغ [روشن] در وسط خانه [تاریک] است.

استقلال عقل در فهم پاره‌ای از حقایق

د- عقل آدمی بطور مستقل، قادر به فهم امور و حقایق متعددی است و حسن و قبح برخی از افعال و اعمال را درک می‌کند. به عنوان مثال، عقل آدمی مستقلاً درمی‌یابد که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است؛ کل بزرگ تر از جزء است؛ مصنوع، نیاز به صانع دارد؛ دو شیء مساوی با یک شیء، با هم مساوی اند؛ و.. همچنین درمی‌یابد که عدالت، نیکو است؛ ظلم، زشت است؛ تکلیف فراتر از طاقت و توان مکلف، قبیح است؛ و...

رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم):

۱. ((کن مع الحق حیث کان و میز ما اشتبه علیک بعقلک فان حجة الله علیک و دیعة فیک و برکاته عندک)) (۱۷)

-هرجا که حق هست تو نیز انجا باش و هرگاه دچار اشتباه [در تشخیص حق] شدی، عقلت را به کار گیر که عقل به عنوان حجت الهی، امانتی نزد توست و برکت‌های او پیش توست.

۲. ((العقل نور فی القلب، یفرق به بین الحق و الباطل)) (۱۸)

- عقل نوری در قلب است که میزان تمیز حق از باطل است.

الامام علی (علیه السلام):

((العقل رسول الحق)) (۱۹)

عقل، رسول حق [خداوند] است.

۴. ((العقل شرع من داخل، الشرع عقل من خارج)) (۲۰)

-عقل شریعت درونی [انسان] است و شریعت، عقل بیرونی .

۵. الامام الصادق (علیه السلام):

((حجة الله على العباد النبي، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل)) (۲۱)

-حجت خداوند بر بندگان، پیامبر است و حجت بین بندگان و خداوند، عقل آنهاست .

۶. الامام الكاظم (علیه السلام):

((ان لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة فأما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة عليهم

السلام)، و أما الباطنة فالعقول)) (۲۲)

-خداوند دو حجت بر بندگان خود دارد: حجت آشکار و حجت پنهان؛ حجت آشکار، رسولان و انبیاء

و ائمه معصومین (علیهم السلام) هستند و حجت پنهان، عقل بندگان است .

۷. ((قال ابن السكيت لأبي الحسن (عليه السلام).. فما الحجة على الخلق اليوم؟ فقال (عليه السلام):

العقل، يعرف به الصادق على الله فيصدقه و الكاذب على الله فيكذبه)) (۲۳)

- ابن سکیت از امام کاظم (علیه السلام) پرسید: اکنون حجت خداوند بر مردم چیست؟ امام (علیه السلام)

فرمود: عقل است که با او راستگوی از جانب خداوند [امام معصوم (علیهم السلام)] شناخته می شود و آن گاه

مورد تصدیق و اطاعت عاقل قرار می گیرد و دروغ زن بر خداوند [رهبران فاسد و جائر] شناخته می شود و

مورد تکذیب و انکار او واقع می شود.

روایات فوق و روایات متعدد دیگر، بیانگر این مطلب اند که عقل در فهم پاره‌ای از معارف و حقایق، مستقل است و حجت باطنی و درونی الهی به موازات حجج ظاهری او (رسولان و ائمه علیهم السلام) محسوب می‌شود و حکم او در این موارد، لازم الاتباع است .

آنچه در علم کلام و اصول فقه تحت عنوان مستقلات عقلیه و حسن و قبح عقلی مطرح می‌شود، ناظر به همین معنی است.

نیاز عقل به هادی و راهنما

هـ - عقل در عین حال که پاره‌ای از حقایق و معارف را مستقلاً می‌فهمد، اما در فهم مستقل بسیاری از امور، دانش‌ها و معرفت‌ها قاصر است و نیازمند آموزگار و راهنما می‌باشد.

عقل آدمی، خود این محدودیت را درک می‌کند و به دنبال معلم و راهنما می‌گردد و بر همین اساس بر ضرورت نبوت و ارسال رسول از جانب خداوند، حکم می‌کند، به انبیای الهی ایمان می‌آورد و از آن‌ها تبعیت می‌کند. امام صادق (علیه السلام) طی حدیثی، ابتدا به شأن عظیم و جایگاه رفیع عقل اشاره می‌کند و این که انسان‌ها با عقل، خداوند را می‌شناسند و نیکی را از زشتی تشخیص می‌دهند؛ اما در ادامه، در پاسخ به این سؤال که آیا انسان‌ها می‌توانند به عقل اکتفا کنند، عقل را محتاج تعلیم و آموختن می‌داند و می‌فرماید، عقل خود به این نیاز واقف و معترف است .

الامام الصادق (علیه السلام):

((ان اول الأمور و مبدأها و قوتها و عمارتها التي لا ينتفعُ شيءُ إلا به العقل الذي جعله الله زينةً لخلقه و نوراً لهم، فبالعقل عرف العبادُ خالقهم و أنهم مخلوقون و أنه المدبّر لهم و أنهم المدبّرون و أنه الباقي و هم الفانون؛ و استدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سماءه و أرضه، و شمسهِ و قمرهِ، و ليله و نهارهِ، بأن له و لهم خالقاً و مدبّراً لم يزل و لا يزول و عرفوا به الحسن من القبيح، و أن الظلمه في الجهل، و أن النور في العلم، فهذا ما دلّهم عليه العقل. قيل له: فهل يكتفى العبادُ بالعقل دون غيره؟ قال:

أَنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قَوَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ، عِلْمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ، وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ، وَ عِلْمَ أَنَّ لُخَالِقَهُ مَحَبَّةً، وَ أَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً، وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةَ، وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةَ، فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَ عِلْمَ أَنَّهُ لَا يُوَصِّلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَ طَلَبِهِ، وَ أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ، أَنْ لَمْ يُصَبِّ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ، فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَ الْإِدْبِ الَّذِي لَا قَوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ)) (۲۴)

- آغاز و اساس و آبادی همه‌ی امور که هیچ کاری بدون آن سودی ندارد عقل است که خداوند آن را مایه‌ی زینت مردم و نور هدایت آنها قرار داده است. بندگان با عقل، خالقشان را شناخته و به مخلوقیت خود پی برده اند و نیز دریافته اند که خداوند تدبیرگر و آنان تدبیر شدگان اند و او ماندنی و آنها روندگان اند. بندگان با مشاهده مخلوقات الهی - آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز- به این دریافت عقلی می‌رسند که برای آنان و این مخلوقات، آفریدگار و تدبیرگری ازلی و ابدی است. آنان همچنان با عقلشان نیکی را از بدی تشخیص می‌دهند و در می‌یابند که تاریکی در جهل و نور در علم است. از امام (علیه السلام) سؤال شد: با این وجود، آیا عقل برای [هدایت] بندگان کافی است و نیازی به هادی دیگری نیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: عاقل با راهنمایی همین عقل که خداوند آن را مایه قوام و زینت و هدایت او قرار داده از سویی درمی‌یابد که انجام اموری مایه اطاعت و رضایت خداوند و اموری دیگر مایه نافرمانی و غضب اوست و از سوی دیگر این را نیز می‌فهمد که عقل او قادر به تشخیص این امور نیست و جز از راه آموختن و به طلب آن رفتن، آنها را درنخواهد یافت، لذا بر خود فرض می‌داند که در جستجوی علم و ادب [از انبیاء و ائمه (علیهم السلام)] که جز بدان‌ها قوام و هدایت نخواهد یافت، برآید.

البته از قرآن و احادیث به وضوح در می‌یابیم که معلم و آموزگار عقل در اموری که مستقلاً راهی به فهم آنها ندارد، کسی جز انبیاء الهی و ائمه معصومین (علیهم السلام) نمی‌تواند باشد.

مهم‌ترین تفاوت عقل فلسفی با عقل دینی، در همین نکته است که عقل فلسفی، مدعی فهم همه‌ی امور و ورود به تمام عرصه هاست، اما عقل دینی ضمن آن که امور بسیاری را مستقلاً می‌فهمد، لیکن در فهم بسیاری از امور دیگر، خویش را قاصر و نیازمند دانش و راهبری فراتر از خویش می‌داند. و این نه به معنای (تعطیل) عقل که

(تعطّل) عقل است، بدین معنا که فهم پاره‌ای از مسائل، اساساً از دسترس عقل به دور است، نه آن که مسائلی را می‌فهمد اما حق فهمیدن ندارد و فهم او حجت نیست.

علاوه بر روایت فوق، آیه و روایات زیر نیز جویای این مطلب هستند که عقل، علی‌رغم استقلالش در فهم بخشی از معارف و حقایق، محتاج علم و آموختن است و بدون آن نمی‌تواند مدعی فهم بسیاری از مسائل و امور شود:

۱. ((و تَلَكَ الْاِمْتَالُ نَضْرِبَهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُونَ)) (۲۵)

- و این مثل‌ها را برای مردم می‌آوریم و البته جز دانایان کسی قادر بر دریافت و تعقل در آن‌ها نیست.

رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم):

۲. ((اربعه تَلَزُمُ كُلِّ ذِي حِجِّي وَ عَقْلٍ مِّنْ اُمَّتِي، قَبْلَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ مَا هُنَّ: قَالَ: اِسْتِمَاعُ الْعِلْمِ وَ حِفْظُهُ وَ نَشْرُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ)) (۲۶)

-چهار چیز است که همراه هر صاحب عقلی از امت من است؛ گوش سپردن به دانش، حفظ آن، انتشار و عمل به آن.

۳. ((الْعِلْمُ اِمَامُ الْعَقْلِ)) (۲۷)

-دانش راهبر عقل است.

۴. ((اِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةَ الْقُلُوْبِ مِنَ الْجَهْلِ وَ ضِيَاءُ الْاَبْصَارِ مِنَ الظُّلْمَةِ وَ قُوَّةُ الْاَبْدَانِ مِنَ الضَّعْفِ)) (۲۸)

-دانش مایه‌ی نجات دل‌ها از جهل و روشنایی چشم‌ها در تاریکی و نیروی بدن‌ها در سستی است.

الامام علی (علیه السلام):

۵. ((الْعَقْلُ وَ الْعِلْمُ مَقْرُونَانِ فِي قَرْنٍ لَا يَفْتَرِقَانِ وَ لَا يَتْبَايِنَانِ)) (۲۹)

-عقل و دانش چون دو شاخه از یک تنه هستند که از هم جدایی ندارند.

۶. ((إِنَّكَ مَوْزُونٌ بِعَقْلِكَ فَزَكِّهِ بِالْعِلْمِ)) (۳۰)

-تو با عقلت ارزیابی می‌شوی؛ پس آن را با کسب دانش ارتقاء بخش .

۷. ((الْعَقْلُ غَرِيْزَةٌ تَزِيْدُ بِالْعِلْمِ وَالتَّجَارِبِ)) (۳۱)

-عقل موهبتی غریزی است که با دانش و تجربه بارور می‌شود .

۸. ((الْعِلْمُ يَزِيْدُ الْعَاقِلَ عَقْلًا)) (۳۲)

-دانش مایه فزونی عقل است .

۹. ((الْعِلْمُ يَدُلُّ عَلَى الْعَقْلِ فَمَنْ عَلِمَ عَقْلًا)) (۳۳)

-دانش راهبر به سوی تعقل است؛ پس آن که می‌داند، خرد می‌ورزد .

محدودیت عقل از منظر روایات

افزون بر موارد فوق باید مروری بر روایات متعدد دیگری داشته باشیم که رد کننده‌ی این توهم هستند که عقل و اندیشه‌ی آدمی به طور مستقل و صرفاً با اتکا به معلومات بدیهی، قادر به فهم همه‌ی دانش‌ها و معارف است و نیازمند منبعی فراتر از خود نیست.

به روایات زیر بنگرید:

۱. الامام السّجاد (علیه السلام):

((انّ دین الله لا یُصابُ بالعقول الناقصة و الاراء الباطلة و المقایس الفاسدة و لا یُصابُ الا بالتسليم، فمن سلّم لنا سلّم و من اهتدى بنا هدی و من دان بالقیاس و الرأی، هلک و من وجد فی نفسه شیئ مما نقوله او نقضی به حرّجا کفر بالذی أنزل السبع المثنی و القرآن العظیم و هو لا یعلم)) (۳۴)

- دین خداوند با عقل‌های ناقص و آرای باطل و قیاس‌های فاسد، دست یافتنی نیست و جز با تسلیم دریافت نشود؛ پس هر کس تسلیم ما شود، سالم ماند و هر کس از ما هدایت جوید، راه یابد، اما آن کس که با قیاس و رأی خویش دین ورزی کند، تباہ گردد و هر کس در برابر آنچه ما می‌گوییم تشکیک و مقاومت نماید، به خدای قرآن کفر ورزیده است در حالی که از کفر خویش اطلاع ندارد.

۲. الامام الباقر (علیه السلام):

((ان للقران بطناً و للبطن بطناً و له ظهّر و للظّهر ظهّر... لیس شیئ أبعد من عقول الرّجال من تفسیر القرآن لان الایه یكون اولها فی شیئ و اخرها فی شیء و هو کلام متصل مُنصرفٌ علی وجوه)) (۳۵)

- برای قرآن بطن و عمقی است و در عمق آن عمقی دیگر، همان طور که برای آن ظاهری است و در ظاهر آن ظاهری دیگر... [پس بدانید] که تفسیر قرآن از ظاهر عقول مردان بسی دور است، چرا که یک آیه آغاز آن درباره‌ی موضوعی و پایان آن درباره‌ی موضوعی دیگر است. قرآن گفتار پیوسته‌ای است که دارای وجوه و ابعاد گوناگونی است.

۳. الامام الصادق (علیه السلام):

((ما من امر یختلفُ فیهِ اثنان الا و له اصل فی کتاب الله و لکن لا تبلغه عقول الرّجال)) (۳۶)

- هیچ موضوع اختلافی‌ای نیست که پاسخ آن در قرآن یافت می‌شود اما عقل‌های مردان بدان دسترسی ندارد.

۴. ((ان العقول لا تحکم علی امر الله - تعالی ذکره - بل امر الله - تعالی - یحکم علیها)) (۳۷)

-عقل‌ها حاکم بر امر خداوند نیستند بلکه امر خدا حاکم بر عقل‌هاست. برخی معارف مانند فهم جامع قرآن و رسیدن به بطون و اعماق آن و نیز فهم بسیاری از احکام و معارف دین خداوند کوتاه است و در چنین مواردی باید دانش آموز و تسلیم خاندان وحی و عصمت (علیهم السلام) باشد و از معارف تعلیمی از سوی آنان سیراب شود.

نهی از رأی و قیاس در معارف و احکام الهی

افزون بر روایات فوق، دسته‌ای دیگر از روایات هستند که اتکای به ((رأی)) را در معارف دینی و احکام الهی نفی کرده و به تبعیت از وحی و اهل بیت (علیهم السلام) سفارش می‌کنند. رأی در لغت به معنای نظر و دیدن است که گاه، دیدن با چشم است (النظر بالعين) و گاه دیدن با قلب و عقل (النظر بالقلب) است که همان عقیده، دیدگاه و جمع آن آراء می‌باشد. (۳۸)

از روایات زیر نیز - همانند روایات پیشین - چنین فهمیده می‌شود که عقل آدمی به طور مستقل قادر به درک و فهم بسیاری از احکام و معارف دینی نبوده و مجاز به ابراز و اظهار رأی و عقیده‌ی شخصی در مورد آنها نیست و باید پذیرای آنچه از خاندان وحی و عصمت (علیهم السلام) بیان و ارائه شده است، باشد:

رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم):

۱. ((ستفترق امتی علی ثلاث و سبعین فرقه، فرقه منها ناجیه و الباقون هالکون، والناجون الذین یتمسکون بولایتکم [اهل البیت]، و یقتبسون من علمکم، و لا یعملون برأیهم، فاولئک ما علیهم من سبیل)) (۳۹)

-امتم پس از من هفتاد و سه فرقه خواهند شد که تنها یک فرقه آن اهل نجات است و آنها کسانی اند که به ولایت شما اهل بیت (علیهم السلام) چنگ می‌زنند و از شما دانش می‌آموزند و هرگز به رأی و نظر خود عمل نمی‌کنند. تنها اینانند که راه یافته اند.

الامام علی (علیه السلام):

۲. ((إن الله قضی الجهاد علی المؤمنین فی الفتنه بعدی - إلی أن قال:- یجاهدون علی الاحداث فی الدین إذا عملوا بالرأی فی الدین و لا رأی فی الدین، انما الدین من الرب أمره و نهیه)) (۴۰)

-خداوند جهاد را در فتنه‌های پس از من بر مؤمنان واجب و مقدر نموده است... مؤمنان در برابر نوآوری‌ها در دین جهاد می‌کنند و این وقتی است که افراد بر اساس رأی و نظر خویش دین ورزی می‌کنند؛ در حالیکه رأی و نظر شخصی در دین جایی ندارد؛ دین از جانب خداوند است.

۳. ((إن المؤمن لم یأخذ دینه عن رأیه، ولكن أتاہ عن ربه فأخذ به)) (۴۱)

-مؤمن بر اساس رأی شخصی دین ورزی نمی‌کند بلکه به آنچه از جانب خداوند ابلاغ شده است، اعتقاد می‌ورزد .

۴. ((الاسلام هوالتسليم - إلی أن قال:- إن المؤمن أخذ دینه عن ربه و لم یأخذه عن رأیه)) (۴۲)

-اسلام یعنی تسلیم، مؤمن دینش را از خداوند می‌گیرد و نه از رأی و دیدگاه خویش

الامام الصادق (علیه السلام):

۵. ((لا رأی فی الدین)) (۴۳)

- دین جایگاه نظریه پردازی [خودساخته] نیست.

۶. ((فی قول الله عزوجل: اهدنا الصراط المستقیم قال: يقول: أرشدنا للزوم الطريق المؤدی إلى محبتك و المبلغ إلى رضوانك و جنتك، و المانع من أن نتبع أهواءنا فنعطب، أو نأخذ بآرائنا فنهلك)) (۴۴)

- امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه ((أهدنا الصراط المستقیم)) فرمود: یعنی خداوند ما را به طریقی رهنمون شو که محبت و خوشنودی و بهشت تو را سبب شود و از پیروی هواها و دیدگاه‌های [خودساخته‌ی مان] مانع گردد.

۷. ((ما أحد أحب إلى منكم إن الناس سلکوا سبلاً شتی، منهم من أخذ بهواه و منهم من أخذ برأیه، و انکم أخذتم بأمر له أصل)) (۴۵)

- شما شیعیان محبوب‌ترین مردم نزد منید، مردم همه به راههای گوناگونی رفته اند، برخی از آنها اهل هوی پرستی اند و برخی نیز به رأی و نظر خویش عمل می‌کنند، در حالی که شما به امری [قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)] روی آورده اید که دارای حقیقت و ریشه است.

۸. ((فی رساله إلى أصحاب الرأی و القیاس: أما بعد فان من دعا غیره إلى دینه بالارتیاء و المقاییس لم ینصف و لم یصب حظه، لأن المدعو إلى ذلك أيضا لا یخلو من الارتیاء و المقاییس، و متی لم یکن بالداعی قوه فی دعائه على المدعو لم یؤمن على الداعی أن یحتاج إلى المدعو بعد قلیل، لأننا قد رأینا المتعلم الطالب ربما کان فائقاً لمعلمه و لو بعد حین، و رأینا المعلم الداعی ربما احتاج فی رأیه إلى رأی من یدعو، و فی ذلك تحیر الجاهلون، و شک المرتابون، و ظن الظانون، و لو کان ذلك عند الله جائزاً لم یبعث الله الرسل بما فیہ الفصل، و لم ینه عن الهزل، و لم یعب الجهل، و لكن الناس لما سفهوا الحق، و غمطوا النعمة، و استغنوا بجهلهم و تدابیرهم عن علم الله، و اکتفوا بذلك عن رسله و القوام بأمره، و قالوا: لا شیء إلا ما أدركته عقولنا و عرفته ألبابنا، فولاهم الله ما تولوا و أهم لهم و خذلهم حتی صاروا عبدة أنفسهم من حیث لا یعلمون، و لو کان الله رضی

منهم اجتهدهم و ارتیاءهم فیما ادعوا من ذلك لم یبعث إلیهم فاصلا لما بینهم و لا زاجرا عن وصفهم، و إنما استدللنا أن رضا الله غیر ذلك یبعثه الرسل بالامور القیمه الصحیحه، و التحذیر من الامور المشكله المفسده، ثم جعلهم أبوابه و صراطه و الأدلاء علیه بامور محجوبه عن الرأی و القیاس، فمن طلب ما عند الله بقیاس و رأی لم یزد من الله إلا بعدا، و لم یبعث رسولا قط - و إن طال عمره - قابلا من الناس خلاف ما جاء به، حتی یكون متبوعا مرة و تابعا اخرى، و لم یر أيضا فیما جاء به استعمل رأیا و لا مقیاسا، حتی یكون ذلك واضحا عنده كالوحی من الله، و فی ذلك دلیل لكل ذی لب و حجی، إن أصحاب الرأی و القیاس مخطئون، مدحزون)) (۴۶)

- امام صادق (علیه السلام) در نامه ای خطاب به آنها که اهل رأی زنی شخصی و من عندی [و نه مستند به قرآن و عترت] و قیاس بودند، چنین نوشته اند: آنکه دیگری را بر اساس نظریه پردازی و سنجش های شخصی، به دین بخواند، توفیقی نخواهد یافت چرا که آن دیگری نیز خود خالی از نظر و دیدگاه نیست و ای بسا پس از مدتی، فرد اولی (داعی)، خود پیرو نظریه فرد دوم (مدعو) شود، چرا که ما بارها دیده ایم که دانش آموزی نظریه ای برتر از استادش ارائه کرده است و بر او غالب شده است، در چنین اثبات و ابطال هایی است که شک و تخیل و وهم پردازی گریبان افراد و جامعه را می گیرد. اگر قرار بود خداوند به چنین شرایطی رضایت دهد [و امر نظریه پردازی را به عقول انسان ها واگذار نماید] رسولان را که فصل الخطاب هستند، بر نمی انگیخت تا مانع جهل و بوج گرای مردم شود. اما افسوس که مردم چون که از حق روی گردان گشته و کفران نعمت [اهل بیت علم و هدایت (علیهم السلام)] کردند و با اتکا به نادانی و تدبیر خویش، خود را از علم و تدبیر الهی بی نیاز دانستند و از اطاعت رسولان و حجج الهی سرباز زده و مدعی شدند جز آنچه عقل ها در می یابد، حقیقتی نیست، خداوند هم بر آنان حاکمان فاسد و جائر را مسلط کرد و آنها را چنان خوار و ذلیل کرد که بندگان نفس خویش گشتند. اگر قرار بود خداوند به اجتهاد و نظریه پردازی آنها رضایت دهد، دیگر نیازی به ارسال رسول و فصل الخطاب و کسی که آنها را از این گمراهی باز دارد، نبود؛ در حالیکه ما می بینیم،

خداوند رسولانش را با دانش روشن و هدایت صحیح مبعوث کرده تا مردم را از نظریات و دیدگاه های پیچیده و تباه کننده بر حذر دارند، سپس رسولانش را راهنمایان به سوی صراط مستقیم خودش - که از هر گونه رأی زنی و قیاس عاری هستند - قرار داد. پس با این وجود، اگر کسی با قیاس رأی شخصی به دنبال حکم و هدایت الهی است، دست آوردی جز دوری از خداوند نخواهد داشت. خداوند هرگز به رسل - حتی آنان که عمری طولانی داشتند مثل نوح (علیه السلام) - اجازه نداد که برخلاف وحی الهی، تابع خواسته و نظرات مردم شود و یا آنکه از پیش خود به نظریه پردازی روی آورد. همین مسأله، دلیلی روشن برای هر صاحب خردی است که در یابد اهل رای و قیاس بر خطا و باطلند.

۹. ((من حکم برأیه بین اثنین فقد کفر، و من فسر برأیه ایه من کتاب الله فقد کفر)) (۴۷)

-آنکه بین دوتن بر اساس رأی خود قضاوت کند و نیز آنکه آیه ای از قرآن را براساس نظر شخصی خود تفسیر نماید، کافر است .

۱۰. ((عن ابی العباس قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن أدنی ما یکون به الانسان مشرکا، فقال: من ابتدع رأیا، فأحب علیه و أبغض)) (۴۸)

- ابی العباس از امام صادق (علیه السلام) می پرسد: کمترین چیزی که مایه شکر ورزی انسان می شود چیست؟ امام (علیه السلام) پاسخ میدهد: این که انسان نظریه ای را ابداع کند و آن را دست مایه ای حب و بغض خود قرار دهد.

میزان و معیار حجیت عقل

اکنون پس از دریافت این موضوع که عقل در حیطه هایی مستقلاً قادر به درک امور و مسائلی است باید این نکته را نیز اضافه نماییم که آنچه درباره ی معیار و میزان حجیت عقل مورد اتفاق همگان است، این است که هرگاه عقل به نحوی روشن و قاطع امری را ادراک و تصدیق نماید، ادراک و حکم او لازم القبول و حجت است، اعم از این که آنچه مورد ادراک و تصدیق است، در زمره ی بدیهیات باشد، مثل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، نیاز مصنوع به

صانع، حسن عدالت و قبح ظلم و یا در زمره‌ی نظریاتی که مبتنی بر استدلال‌هایی روشن و واضح است، به گونه‌ای که هر فرد عاقلی - اگر در مقام سفسطه و شکاکیت نباشد - با دریافت آن استدلال‌ها به نتیجه‌ی آن اعتراف می‌نماید. مانند بسیاری از قضایای هندسی و ریاضی.

آدمی در چنین مواردی، بالوجدان، وضوح و روشنی حکم عقل را در می‌یابد و بالطبع بدان التزام نظری و عملی پیدا می‌کند (۴۹) و فراتر از این دو حیطة (بدیهیات و قطعیات روشن عقلی) نیز بالوجدان به محدودیت و نیاز خویش به هادی و معلم اذغان می‌نماید.

حال اگر کسی چنین محدودیتی را نپذیرد و توسن اندیشه را در عرصه‌هایی که خارج از حکم روشن و قطعی عقل است زین نماید و به جنبش وا دارد، در حقیقت از مدار تعقل و عقلانیت خارج شده و به ورطه‌ی توهم گرفتار می‌آید و بر وهمیات، نام عقلیات می‌نهد و حکم وهم را به عنوان حکم عقل اعلام می‌نماید. (۵۰)

آنچه در فصول بعدی خواهید دید این است که بسیاری از نظریات فلسفی - که از آنها به عنوان براهین قطعی و عقلی یاد می‌شود - تنها موارد تصدیق فیلسوف یا نحله فلسفی خاصی است که مورد رد و انکار فیلسوفانی دیگر قرار گرفته است و این خود بهترین دلیل بر آن است که نظریات و عقاید مزبور در زمره‌ی احکام روشن و قطعی عقل نیست، چرا که نباید این چنین مورد رد و نقص دیگر فیلسوفان - که آنان نیز خویش را ملتزم به پذیرش حکم عقل می‌دانند - قرار می‌گرفت. (۵۱)

پی‌نوشت‌ها:

۱- ر.ک به : طباطبایی ، سید محمد حسین ، امام ۷ و فلسفه‌ی الهی / ۵۸-۵۹

۲- معقولات ثانی در مقابل معقولات اولی است. معقولات اولی عبارت از تصورات اولیه اشیاء اند که منشأ و مصداق آنها در خارج است، مثل تصور انسان و حیوان که مصادیق خارجی دارند و معقولات ثانی، مفاهیم کلی هستند که از امور ذهنی انتزاع شده اند و منشأ آنها ذهن است، مانند مفهوم کلیت و جزعیت (سجادی ، سید جعفر ، فرهنگ معارف اسلامی ۴/ ۲۹۶)

۳- آخرین عقل از عقول ده گانه را که فلاسفه آن‌ها را به عنوان وسایط بین خداوند و جهان هستی و مخلوقات تصویر کرده‌اند، عقل فعال گویند و از آن جهت آن را فعال گویند که به زعم فلاسفه، فائض بر عالم ناسوت و حاکم بر جهان سفلی است و موجب خروج نفوس و دیگر امور از قوت به فعل است و اوست که مُفیض نفوس عقول جزئیة در این عالم است و آخرین مرتبت کمال نفس ناطقه آدمی، اتصال به عقل فعال است. (فرهنگ معارف اسلامی ۴/۳۲۰)

۴- فارابی، ابونصر، فصول منتزعه / ۱۸۹-۱۸۸

۵- یثربی، سید یحیی، فلسفه عرفان / ۲۵

۶- ر.ک به: قرآن کریم، بقره/۷۳ و ۲۴۲، مؤمنون / ۸۰، انبیا/۱۰، درمورد این که حیظه‌ها و عرصه‌های تعقل مورد نظر قرآن کریم چیست در بخش اشارات و تنبیهات، ذیل عنوان ((آیا عقل یعنی فلسفه و تعقل یعنی تفلسف؟)) توضیح داده‌ایم

۷- بقره / ۲۶۹

۸- کافی / ۱۲/۱

۹- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار / ۱/۹۵

۱۰- همان

۱۱- الیثی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ / ۲۷۶

۱۲- آمدی تمیمی، عبدالله، غررالحکم / ح ۶۵۳۴

۱۳- همان / ۱۳۲۵

۱۴- صدوق، معنی الاخبار / ۳۱۳، صدوق، خصال / ۴۲۷

۱۵- خصال / ۵۸۹، بحار الأنوار / ۱/۱۰۹

۱۶- بحارالانوار، ۱/۹۹

۱۷- محمدی ری شهری، محمد، العقل و الجهل فی الكتاب و السنة / ۷۴

۱۸- همان / ۳۱

۱۹- همان / ۷۴

- ۲۰- همان
- ۲۱- کافی ۲۵/۱
- ۲۲- همان ۱۶/۱
- ۲۳- همان ۲۴/۱
- ۲۴- کافی ۸۷/۱
- ۲۵- عنكبوت ۴۳/
- ۲۶- تحف العقول ۵۷/
- ۲۷- ابن شعبه حرّانی، تحف العقول ۲۸/
- ۲۸- همان
- ۲۹- غررالحکم/ح ۱۷۸۳
- ۳۰- همان/ح ۳۸۱۲
- ۳۱- همان/ح ۱۷۱۷
- ۳۲- بحارالانوار ۷/۷۸
- ۳۳- غررالحکم/ح ۱۷۳۵
- ۳۴- بحارالانوار ۲/۳۰۳
- ۳۵- برقی، محاسن ۲/۳۰۰
- ۳۶- کافی ۱/۶۰
- ۳۷- بحارالانوار ۱۳/۲۸۸
- ۳۸- فیروزآبادی، القاموس المحيط ۴/۳۳۱
- ۳۹- حرّ عاملی، وسایل الشیعه ۲۷/۵۰
- ۴۰- همان ۶۱/
- ۴۱- همان ۴۲/
- ۴۲- همان ۴۵/
- ۴۳- همان ۵۱/
- ۴۴- همان ۴۹/
- ۴۵- همان ۵۰/
- ۴۶- همان ۵۰/
- ۴۷- همان ۶۰/
- ۴۸- همان ۶۰/

۴۹- حتی اخباریین نیز حکم قطعی عقل را حجت می دانند و البته در عرصه استنباط احکام فرعی فقهی بر این باورند که چنین قطعی محقق نخواهد شد ولی در غیر آن قائل به تحقق چنین قطعی و حجیت آن هستند. محدث نوری ۱ در بخش خاتمه‌ی مستدرک الوسائل ضمن رد انتساب انکار حجیت عقل قطعی به اخباریین، به ذکر نقل قول‌هایی از علمای سرشناس اخباری (محدث استرآبادی، شیخ حر عاملی، محدث بحرانی، و سید نعمت الله جزایری) پرداخته است که همگی بر حجیت عقل قطعی تأکید کرده‌اند. (نوری طبرسی، میرزا حسین، خاتمه‌ی مستدرک الوسائل، ج ۹، فایده‌ی یازدهم با عنوان حجیت قطع / ۳۰۲۷ تا ۳۰۳۰)

۵۰- مرحوم علامه طباطبایی در این موضوع بیانی دارد که مؤید تبیین ما از مسأله معیار حجیت عقل است. ایشان می گوید: ((به مقتضای شعور انسانی و نهاد خدادادی خود چیزهایی را درک می کنیم که در میان آنها یک سلسله قضایایی است که در صحت آنها هیچ گونه تردید نداشته و اضطراراً آنها را می پذیریم. این گونه ادراکات و تصدیقات را عقل قطعی می نامیم.)) آقای طباطبایی در ادامه مطلبی را می افزایند که مورد نقد است و آن این که: ((هیچ دینی و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری از هیچ راهی نمی تواند حجیت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و...))؛ این که حجیت عقل قطعی - با تبیینی که از آن ارائه دادند - قابل نفی نیست، سخنی کاملاً درست است اما مساوی دانستن عقل قطعی با مباحث فلسفی به هیچ وجه قابل قبول نیست، چراکه مباحث فلسفی در زمره‌ی قضایایی نیستند که در صحت آنها هیچ گونه تردیدی نباشد و عقلاً اضطراراً و بدهاتاً آنها را بپذیرند. بهترین دلیل بر این مطلب انبوه اختلاف ها و تعارضاتی است که در بین خود فلاسفه نسبت به تک تک این مباحث وجود دارد.

مرحوم سید جلال الدین آشتیانی نیز در تعریف حکمت و فلسفه بیانی دارد که همین اشکال به آن وارد است. وی می گوید: ((حکمت عبارت است از علم به احوال موجودات بر نهجی که موافق و مطابق واقع و مبتنی بر دلائل عقلی صرف منتهی به بدیهیات باشد، به نحوی که هیچ عقلی در قبول آن توقف و تردید جایز نداند.)) (منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ۴/۴۵) بله، اگر در مورد موضوعی به گونه‌ای علم حاصل شود که هیچ عقلی در قبول آن توقف و تردید روا ندارد، برهمگان حجت و قبول آن فرض خواهد بود؛ اما آیا مباحث فلسفی از این مقوله‌اند؟!

۵۱- در اینجا باید این نکته را توضیح دهیم که بحث پیرامون حجیت عقل مربوط به ((مَدْرَکِیَّت)) آن است نه ((مُدْرَکِیَّت)) آن، بدین معنا که مَدْرَکِیَّت عقل مربوط به حیطه‌هایی خاص است و در این حیطه‌ها فهم مستقل عقل خود مَدْرک و سند درستی آن است، اما در این که عقل ابزار درک و فهم (مَدْرک) است و ما با عقل، تعالیم انبیاء و کتب آسمانی و آموزه‌های عترت: را می فهمیم و درک می کنیم و اگر از چنین نیرویی برخوردار نبودیم در زمره سفها و مجانین بودیم هیچ بحثی نیست. برخی بین این دو حیث و جهت خلط می کنند و دچار اشتباه می شوند.

حکمت بو علی

«علامه حائری سمنانی رحمه الله (قسمت سوم)»

در ابطال اشتراک لفظی

سخن صدر در اسفار در ابطال اشتراک لفظی

اما كونه مشتركاً بين المهيئات فهو قريب من اوليات فان العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم فاذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متبائنة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة و ليست هذه لاجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قد رنا انه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم يوضع للموجودات اسم واحد اصلاً لم تكن المناسبة بين الموجودات و المعدومات المتحدة في الاسم اكثر من الشيء بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم و لا مثلها كما

حکم به صریح العقل انتهى

نقد استدلال صدر بر ابطال اشتراک لفظی

و این استدلال بنظر ما ضعیف است زیرا اولاً اعم از مدعا است چه بودن مناسبت و مشابهت بین موجودی و موجودی بر وجهی که بین موجود و معدوم مانند آن نیست مستلزم این نیست که در مفهوم وجود مشترک باشند چه مناسبات بین موجودات ممکنه بسیار است مانند امکان و وجوب غیری و حدوث و احتیاج بعلت و صدور از مبدأ مجعولیت و معلولیت و غیرها و اینکه فرماید اگر موجودات متشارك در مفهوم نباشد بلکه متبائن من جمع الوجود باشد حال بعضی با بعضی حال وجود با عدم خواهد بود در عدم مناسبت و این مناسبت بمجرد اشتراک در اسم نیست مغالطه است چه مدعا عدم مشارکت در هر مفهوم نیست بلکه عدم مشارکت در مفهوم واحد وجود است زیرا لفظ وجود نزد اشعری معنا و مفهومی جز مهيئات متبائنه ی خارجیه ندارد و مشارکت در معانی دیگر و نسبتهای دیگر که عدم و

معدومات آنها را فاقد است کافی است و ثانیاً فرضیه ی مذکوره عقیم است چه اگر برای موجودات اسم واحدی وضع نشده باشد لکن برای یک دسته خاصی از موجودات بانضمام تمام معدومات یک اسم وضع شده باشد. آنگاه این دسته از موجودات منضمه بمعدومات را بسنجیم با بقیه موجوداتی که اسم واحد ندارند جز این نخواهیم ادراک نمود که این اموری که در اسم متحدند و دارای دو صنفند موجودات خاصه معدوده و معدومات دارای مناسبتی هستند از حیث وحدت اسمی و دسته دیگر از موجودات که فاقد اسم واحدند این مناسبت وحدت اسمی را ندارند و البته واجد مناسبتی با فاقد آن مناسبت یکسان نیستند آنگاه آن دسته از موجودات اگر مناسباتی با هم و با دسته دیگر از موجودات دارند البته حال هم که شریک اسمی از معدومات دارند قطع نظر از این شرکت اسمی با معدومات باز با موجودات بی نام همان مناسبات محفوظ است و شرکت معدومات در اسم موجب اختلال آن مناسبات نخواهد بود و مسئله اشتراک معنوی وجود را متأخرین اهمیت بسیاری دادند و آنرا از مقدمات اصالت وجود و وحدت وجود قرار دادند اگرچه حق عدم تأثیر وحدت معنای وجود در این اصول است و با اصل ماهیت و تباین حقائق وجودات هم می سازد سبزواری گوید:

هذه المسئلة من امهات المسائل الحكمية و منها يستنبط حقيقة مذهب الفهلويين فانه اذا كان مفهوم الوجود مشتركا فيه لجميع الاشياء و معلوم ان مفهوما واحداً لا ينتزع من حقائق متبائنه بما هي متبائنه لم يكن الوجودات حقائق متبائنه بل مراتب حقيقة مقوله بالتشكيك انتهى.

این سخن نزد ما درست نیست اولاً مبنی بر اصالت وجود است و اشتراک معنوی را قائلین باصالت ماهیت غیر از اشاعره مانع نیستند و ثانیاً استنباط وحدت حقیقت وجود از وحدت مفهوم وجود و عدم انتزاع مفهوم واحد از حقائق متبائنه ادعای بی برهانی است چه مفهوم مناقضه از متناقضین و مبائنه از متبائنین و مقابله از متقابلین و مفاهیم مراتب اعداد از کثرت های خاصه منتزع میشود و مفهوم وجود از واجب الوجود و موجودات ممکنه و دلیل بر جامع حقیقی خارجی نیست و ما انشاء الله از مفهوم وجود امر مهم تری استنباط خواهیم و بنفس مفهوم وجود اثبات واجب خواهیم کرد و از مصداق وجود یعنی موجود نیز اثبات واجب می نمائیم بدون استعانت بصرف الحقیقه که آنرا توحید صدیقین قلمداد نمودند در صورتی که وحدت حقیقت وجود کمالی برای واجب نخواهد بلکه اثبات سنخ برای حقیقت واجب لطمه جبران ناپذیری بتوحیدی که قرآن و انبیاء آوردند میزند بلکه طریقه صدیقین اثبات واجب بشخص واجب تعالی است بدون توسیط قدر جامع و گروهی که افراط در پیرامون مفهوم وجود نمودند آناند که به وحدت حقیقت وجود

بلکه وحدت موجود گرائیدند و دروازه این افراط این شد که برای مفهوم وجود که جز نسبت بین علت و معلول و مفاد کان تامه و ماهیت بسیطه چیز دیگر نیست. و شیخ در شفا تعبیر از آن بوجود اثباتی نموده یعنی اثبات الشیء در برابر نفی عینی خارجی و مایه حقیقی بخشیدن د و آنرا منضم بماهیت نمودند و آنرا اثر مبدء و مبدء اثر قرار دادند و بالاخره قائل باصالت وجود و اعتباریت مهیت شدند آنگاه دیدند میان موجودات تبائن است قائل بتبائن حقائق وجودات شدند و آنرا بمشائیه نسبت دادند در صورتیکه قدمای مشائیه و شیخ مسئله اصالت وجود یا مهیت را مطرح نکردند و اصالت مهیت در کلماتشان مفروغ عنه است و تبائن مهیات آنگاه افراط دیگر نموده حقیقت وجودی مقول بتشکیک ساختند کم کم افراط بجایی رسید که عالم وجود را یک موجود پنداشته و آنرا عین واجب تعالی انگاشتند و اختلافات را در نسبت ها و تعینات اعتباری برای واجب قرار دادند و چون دیدند کار بفضاحت کشیده طریقه ذوق التألهی بمیان آوردند و آنرا ستودند یعنی وجود را منحصر در شخص واجب دانسته ما سوای واجب را صرفاً مهیاتی قرار دادند که بشخص وجود واجب موجودند نه بوجودی خارجی منضم بمهیت گروهی هم حصه هایی از مفهوم کلی وجود ساختند و هر حصه یی را بدون آنکه حقیقت خارجی و اعیانی داشته باشد بهر مهیتی عطا فرمودند و بعد التیا والتی آنچه میتوان پذیرفت آنستکه آن معنایی که مرادف با مفهوم ثبوت و کون و حصول است که از آن تعبیر بوجود کردند معنایی است ظاهر و عرضی است عام که در عقل عارض بر ذات هر چیزی است که در خارج آمده و آنرا بهمین اعتبار موجود و حاصل و ثابت و کائن و متحقق می داند و این معنای واحدی است در جمیع اشیاء و حاجت باقائه دلیل بر بداهت این معنی نیست که امام در ملخص نموده و در تجرید اشاره ببطلان آن فرموده بدین عبارت و الاستدلال یتوقف التصدیق بالتنافی علیه و یتوقف الشیء علی نفسه او عدم ترکیب الوجود مع فرضه مرکب او ابطال الرسم باطل و تقریر دلیل و وجه بطلانش در تشدید القواعد و در شرح تجرید قوشجی و شوارق تفضیل یافته و ما اشتغال با هم از آنرا شایسته تر می دانیم.

ناگفته نماند شیخ در الهیات شفا گوید معنای موجود و معنای شیئی دو معنی است و مثبت و محصل و مرادف با موجود است و وجود را مرادف اثبات که مفاد کان تامه و جواب هلیت بسیطه است گرفته و حقیقت هر امری گوید آن چیزی است که هویت او به آن حقیقت است و گاهی این حقیقت را وجود خاص می نامیم یعنی موجودات خاصه حقائق اشیاء است و شیئی عبارت از حقیقت است در جمیع لغات مثلاً مثلث را حقیقت مثلثیت است و بیاض را حقیقت بیاض یعنی اگر گوئیم مثلث یا بیاض موجود است مراد ما تنها مفهوم وجود عام که در هر چیز است نیست

بلکه مراد ما خصوصیت مثلثیت و خصوصیت بیاض است یعنی مهیت مثلث که کلی است حقیقت حاصل نموده و در خارج موجود شده و این اشارت است به آنچه در مباحث مهیت مقرر است که حقیقت و ذات بر مهیت اطلاق شود باعتبار وجود خارجی و هر سه لفظ مهیت و حقیقت و ذات از معقولات ثانیه و همچنین شیئی آنگاه گوید لفظ وجود بر معانی بسیاری اطلاق می شود از آنجمله حقیقت است که شیئی بر آن حقیقت است و گویا شیئی برای همین حقیقت که بر او است وجود خاص برای او است .

صراحت کلام شیخ در اصالت مهیت به اینکه حقیقت هر شیئی مهیت خاصه اوست نه وجود او که مرادف اثبات است.

باز می گوئیم هر شیئی را حقیقت خاصه ای است که آن مهیت او است و معلوم است حقیقت هر شیئی که خاص باوست غیر از وجودی است که مرادف اثبات است این است مضمون کلام شیخ و نص عبارت این است ان معنی الموجود و معنی الشیئی متصوران فی النفس و هما معنیان فالموجود و المثبت و المحصل اسماء مترادفة علی واحد و لا تشک فی ان معناها قد حصل فی نفس من یقرء هذا الکتاب

(زیرا آنچه در این کتاب خوانده شود موجود و مثبت و محصل در ذهن خواننده است)

والشیئی و ما یقوم مقامه (چون موصولات و اسماء اشاره و ضمائر و مهیات نوعیه چون انسان و فرس و غیره) قد یدل به علی معنی آخر فی اللغات کلها (چه معنای عام شیئی دلالت بر حقیقت خاصه آن شیئی نکند و همچنین مفهوم مهیت و مفهوم حقیقت و مفهوم ذات علی الاطلاق که معقولات ثانیه هستند لکن گاه از آن اراده شود حقیقتی که مفهوم شیئی و سائر مفاهیم عامه بر آن صادق است و آن مصادیق حقائقند و آن همان معنای دیگر در جمیع لغات برای شیئی است) فان لكل امر حقیقه هو بها ما هو فللمثلث حقیقه انه مثلث و للبیاض حقیقه انه بیاض (و اما مفهوم مثلث در عقل و مفهوم بیاض در عقل اگرچه شیئی است لکن مثلث و بیاض حقیقتاً نیست مگر وجود خارجی حاصل کند یا لا اقل صورت آن در خیال مرتسم شود) و ذلك هو الذی ربما سمیناه الوجود الخاص للشیئی (در مقابل وجود عقلی کلی) ولم نرد به الوجود الاثباتی (که مجرد مفهوم افعال عموم است و حقیقت و هویتی در آن نیست مثل اینکه می گوئیم مفهوم وجود بدیهی است یا موجودی را رؤیت کنیم و ندانیم چه وجود خاصی است فقط اثبات وجود مطلق کنیم در مقابل عدم و معدوم و مثل اینکه گوئیم موضوع فلسفه اولی موجود مطلق است) فان لفظ الوجود یدل به ایضا

علی معانی کثیره (مانند مفهوم وجود مطلق در مقابل عدم بدون انحاء خاصه و مفهوم کان تامه و هلیت بسیطه که ثبوت الشیئی بدون تعیین حقیقت و مفهوم کان ناقصه و هلیت مرکبه و مفهوم حدوث بعدالعدم چه وجود اسنادی بین شیئین ربطی بحقیقت شیئی ندارد و همچنین مسبقیت وجود بعدم و یا وجود حدثی که معنای مصدری است این است بعض معانی کبیره برای لفظ وجود) منها الحقیقة التي عليها الشیئی و کانه لما علیه یکون الوجود الخاص للشیئی)

یعنی وجود خاص شیئی نه باین نظر است که وجود خاص را در خارج عینی و حقیقی غیر از مهیتش باشد بلکه همان چیزی است که ماهوی او و مهیت خاصه شخصیه خارجییه او است که حقیقت او را تشکیل داده و او را از مهیت بشیئی دیگر ممتاز نموده وجود خاص باو گفته شود و عبارت دیگر وجودی است عرضی مضاف بانسان خارجی یا فرس خارجی و نرجع فنقول انه من البین ان لكل شیئی حقیقة خاصة هی ماهیته (پس حقیقت شیئی ماهیت او است که مستحق حمل موجود شده و منشأ انتزاع مفهوم وجود است زیرا از مبدء فائض گشته و مهیتی که مقیس بعلت است موجود است و شیخ همین مقیسیت را مکرراً در شفا برای تفهیم نسبت وجودی و تمیز مهیت موجوده از مهیت من حیث هی بلکه از مهیت موجوده ذهنیه که مبدء آثار نیست تعبیر فرموده) و معلوم ان حقیقة کلشیئی الخاصة به غیر الوجود الذی یرادف الاثبات انتهى.

این سخن شیخ قابل ملاحظه و دقت است و کاملاً پرده از چهره ی اصالت ماهیت برداشته و از اسلوب سخن وی پیدا است که از عهد مشائیه و ماقبل آن تا عهد شیخ عنوان اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح نبوده و احتمال آنکه برای وجود در خارج عینی و حقیقتی باشد و شیئیت شیئی بوجود باشد و ماهیات متشخصه اشیاء اعتبارتی باشد که از حقیقت وجود یا از مرتبه ای از مراتب حقیقت وجود انتزاع شود در اذهان حکمای آن اعصار نبوده و ظاهراً زمزمه مسئله در عهد خیام شده که خیام کمر برای ابطال اصالت وجود در رساله مفرده که ما آن را در این کتاب ترجمه و شرح نمودیم بسته ما ادله طرفین در این کتاب رسید و بطلان قول باصالت وجود را روشن نمودیم و از این نکته غفلت نمود که تعبیر باضافه اشراقیه از وجود که اصل وجودی ها با آب و تاب می گویند گویی یک شمشیر برانی بر مغز اصل ماهیتی باین کلمه می نوازند اصل ماهیتی هم آن را روشن تر می تواند گفت چه ایجاد مهیات به اراده و اختیار مبدء اعلا است که بالذات مشرق و متجلی است و فعل او اشراق و تجلی است اما نه باین معنی که افاضه عین وجود بر مهیت کند و به اشراق و تاثیر او سبحانه نفس مهیت شیئی بطور مستقیم متحقق نمی شود که قهراً مستحق حمل موجود و منشأ انتزاع وجود و سائر مفاهیم گردد بلکه حقیقت وجود با مرتبه ای خاص از حقیقت وجود فائض

شده یکجا انسان یکجا فرس یکجا حجر یکجا شجر یکجا فلک یکجا آب یا آتش یا خاک یا هوا و هکذا گرد، آیا هیچ وجدانی می پذیرد بصر فیه و قوت حقیقت وجود مہیات متبائنہ متحقق شود و بالجمله افاضہ مہیات و جعل ذوات البتہ اشراق و اظهار و ایجاب و ایجاد و تجلی و اضائہ و انارہ او است و نفس مہیت بدون ضمیمہ خارجیہ اثر او است و بذاتہا فروغ و نور و ضیاء و ظهور و جلوه ارادہ و اختیار ربوبی است و موجودیت ذات بارادہ نفس ذات است و وجود شیئی همان ایجاد نفس او است نہ ایجاد وجود او لذا ہر دو فریق متفقند برآنکہ وجود نفس تحقق مہیت است نہ ما بہ تحقیق الماہیہ آنگاہ شیخ در تأکید اینکہ حقیقت شیئی غیر از وجود شیئی می گوید اگر گفتہ شود حقیقت شیئی موجود است یا در اعیان یا در نفس کلامی است مفید و اگر حقیقت همان عین وجود او باشد مفاد جملہ (حقیقت شیئی موجود است) حقیقت شیئی حقیقت شیئی است خواهد بود این سخن بظاہر چنین می رساند کہ بر موجود ذہنی اطلاق حقیقت می شود در صورتیکہ حقیقت گفتہ نشود مگر باعتبار وجود خارجی و از سیاق کلام شیخ بر می آید حقیقت بمعنای شیئی بر موجود ذہنی ہم صادق است و این اطلاق باین نظر است کہ شیئی بمعنای موجود باشد نہ بمعنای حقیقت مگر مراد تمایز حقائق باشد باینکہ مثلاً بگویی حقیقت الف شیئی است غیر از حقیقت ب، فراجع الشفا و تدبر فیه.

فصل در اثبات واجب بنفس مفهوم وجود

اثبات واجب بنفس مفهوم وجود از مبتکرات مؤلف بدون ملاحظہ مصداق چہ رسد بصر الحقیقہ.

از جملہ سوانح فکری بی سابقہ اثبات واجب بنفس مفهوم وجود است بدین خلاصہ کہ مفهوم وجود معنایی است متصور با قطع نظر از جمیع ممکنات بلکہ با اعتبار عدم ممکن بما ہو ممکن پس لازم است کہ این مفهوم را مصداقی و منشأ انتزاعی باشد تا بالذات مستحق حمل این مفهوم یا مشتق این مفهوم کہ موجود است باشد بدون حیثیتی تعلیلہ یا تقیدیه بنحو وجوب و گرنہ تصور مفهوم وجود ممتنع الانتزاع و مستحیل التعلل است پس ثابت می شود وجود واجب ازلی ابدی بنفس مفهوم وجود بدون توسط مقدمہ دوری و تسلسلی و استلزامی و حرکتی و ملاحظہ استواء ممکن نسبت بوجود و عدم و احتیاج بمرجح و امتناع ترجیح بلامرجح و سائر وجود معروفہ و این طریقہ غیر از طریقہ صرف الوجود است کہ آنرا توحید صدیقین نام نهادند چہ آن مبنی بر اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و اخذ صرف وجود از مراتب است و صدیقین از وحدت وجود و اثبات سنخ برای حقیقت واجب گریزانند و از این راه

آشکار می شود مفاد یا من دل علی ذاته بذاته و اعرفوا الله بالله و بک عرفتک چه مفهوم وجود وجه است والوجه عین ذی الوجه بوجه و این طریق منتقض نشود به ممتنع بگمان آنکه منشأی برای مفهومش نیست زیرا مصداقش ممتنع است و جواب این نقض آنکه مفهوم ممتنع منتزع است از مهیت خاصه ممتنع چون ماهیت دور و ماهیت اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین و خلف و اجتماع ضدین و غیرها بخلاف مفهوم وجود که متصور و ملحوظ است بارتسام اولی حتی با شرط عدم ممکن پس ناچار باید منشأ این مفهوم مهیتی باشد بسیط که عینِ اِنِیتش بود یا وجودی حقیقی صرف و خالص بدون عروض بر مهیت ولو بتحلیل عقلی و این منشأ مهیت ممتنع نتواند بود با ضروره و نه مهیت ممکن حسب الفرض پس واجب است و باین معنی اشاره شده در قول معصوم (علیه السلام) والا لا ممتنع من الازل معناه فاغنم ذلک فانی لاعلم من تنبه له والحمد لواهر العقل والالهام و این فکر در بابل مازندران در ماه ربیع الثانی سال ۱۳۳۷ قمری الهام شد و اتفاقاً در این موضع در ماه ربیع الثانی (۱۳۷۵) قمری از قلم گذشت.

فصل در استدلال بمصداق وجودی وجود واجب بدون استعانت بصرف تحقیق بر وجود واجب

استدلال بنفس وجود واجب بر وجود واجب

بدین تقریر که از خصائص افکار مؤلف است شیئی جائز است بنفسه باشد بالضروره وگرنه باید چنین وجودی ممتنع ذاتی باشد و عقل بالضروره بامکان عام و جواز چنین وجودی بمجرد توجه مستقل است و همین جواز و امکان عام ملازم با وجوب وجود چنین موجود است چه اگر نباشد بنفسه نخواهد بود و غیره مانع از وجودش شده و این خلف است چه اگر بنفسه نباشد ممتنع ذاتی خواهد بود و بالجمله اگر ما قطع نظر از وجود هر موجود بغیری نماییم موجود بنفسه واجب الوجود است

زیرا ممکن الوجود بامکان عام است که مساوق با وجوب است زیرا مانعی از وجودش متصور نیست چه اگر جائز باشد آنکه مانعی از وجودش منع کند موجود بنفسه نخواهد بود و داخل در قسم موجود بغیره خواهد شد که بالحس و العیان وقوع یافته و نظری به آن نیست بلکه با فرض آنکه موجود بالغیری وقوع نیافته باشد این حکم بدیهی است وگرنه با فرض آنکه موجود بالغیری وقوع نیافته باشد این حکم بدیهی است وگرنه خلف صریح و انقلاب بممتنع

الوجود بالذات لازم آید فان قلت چرا جائز نباشد عدم وجود چیزی که اگر موجود باشد بنفسه خواهد بود نه بغیره بدون آنکه مانعی از وجودش در میان باشد قلت اگر جائز باشد چنین موجودی نباشد امکان عام بامکان خاص منقلب شود و داخل شود در قسم موجود بغیره که ممکن به امکان خاص است و معنای امکان عام نسبت بوجود واجب که بنفسه است نه بغیره آنست که عقل را ابایی از آن نیست و محذوری در بودن چنین موجودی بنفسه نه بیند بلکه عقل ممکن نیست اباۀ نماید از این وجود و تجویز نماید عدمش را و این عدم اباۀ بلکه از عدم چنین وجود عین وجوب وجود اواست که او را بنفسه فرض نمودیم و این مطلوب ممکن است از طریق خلف باشد

زیرا عدم حصول چنین موجودی که اگر موجود باشد حتماً بنفسه است مساوق است با عدم وجودش بنفسه چه چیزیکه وجودش بنفسه است معقول نیست آنکه نه بنفسه باشد و نه بغیره زیرا نفسش مانع از نفسش نیست وگرنه وجودش بنفسه نخواهد بود چه نفسش مانع از نفسش شده و این معنی عبارت از ممتنع است که بنفسه مانع از نفس خویش است و این خلف و تناقض است و ممکن است اثبات مطلوب از طریق خلف نباشد بلکه از طریق ملازمه ذاتیه باشد پیش از تصور خلف چه چیزیکه وجودش بنفسه است البته موجود است زیرا بنفسه است و بعبارت دیگر فرض بودن شیئی بنفسه مساوق است بطور عینیت یا ملازمه با وجوب وجودش و این معنی محتاج بخلف نیست بلکه ملازمه است بین جواز و وجوب و این تلازم را نظیر است در اصول فقه و در صفات الله تعالی مثلاً عدل از واجب تعالی حسنی دارد پس واجب است و واقع و ظلم قبیح است پس ممتنع است پس حس غلط و قبح ظلم ملاک قاطع برای حصول اول و عدم ثانی است و این بخلف نیست بلکه بملازمه ضروریه است و ممکن است برهان را تقریر بر عنوان وجوب ذاتی نمود.

تقریر برهان اثبات واجب بنفسی واجب بعنوان وجوب ذاتی

بدین خلاصه وجوب شیئی بذاته عین وجود او است چه بدیهی است الشئی ما لم یجب لم یوجد پس اگر واجب است موجود است و چون وجوب شیئی ذاتی باشد یعنی بنفسه واجب باشد بنفسه موجود خواهد بود چه وجوب ملاک وجود است و هم چنین اگر واجب باشد بغیره موجود شود بآن غیر وگرنه واجب بالغیر نیست بلکه در حد استواء است و این تقریرات که باجمال یاد شده در معرفه الله بالله بدون توسیط مبانی معروفه قابل تکمیل و ملاحظه عمیق تر است فتعمق فان الحق یلهم الحق والحمد لله و باید دانست بهمین برهان خفیف المؤمنه کلیه صفات کمالیه برای واجب

الوجود اثبات شود چه هر کمالی ممکن است برای ذات واجب بامکان عام و امکان عام هر کمالی مساوق با وجوب وجود برای ذات بنحو عینیت است که آن هم کمالی است جائز پس واجب است بلکه نفس وجوب وجود مساوق بلکه عین وجود و وجوب کمالات است چه همان طور که عدم برای واجب الوجود ممتنع است همچنان عدم هر کمالی ممتنع و منافی با وجوب وجود است حال که سخن با ثبات واجب از راه مفهوم وجود و مصداق وجود رسید لازم است طرز استدلال متأخرین در اثبات واجب که جمعی اختیار کردند چون خواهی در تجرید و دیگران و سبزواری آن را بنظم آورده بدون رعایت مبنای خواهی و غیره یاد شود ضمناً استدلال مذکور بنفیس مفهوم و بنفیس مصداق واجب تکمیل شده ارزش بیشتری حاصل کند خواهی در تجرید فرماید الوجود ان کان واجباً فهو والا استلزامه لاستحاله الدور و التسلسل.

طرز استدلال خواهی در تجرید بر اثبات واجب و کیفیت تقریر حکیم سبزواری و رسیدگی دقیق بمقام

و به همین قدر در اثبات واجب قناعت فرموده و در این تقریر لازم نیست موجودات محققه در نظر گرفته شود تا بوسیله امکان منتهی بواجب شود دفعاً للدور والتسلسل بلکه ملحوظ در این برهان موجود مطلق است که البته یا واجب است یا ممکن اگر واجب است مطلوب حاصل و اگر ممکن است باید منتهی بواجب شود و عیب این استدلال باعدم توسط موجودات محسوسه و محققه یعنی با ملاحظه موجود مطلق این است که می توان گفت موجودی چرا باشد تا تردید بین واجب و ممکن شود پس اگر موجودی نباشد اصلاً به چه طریق اثبات واجب می شود چه مبنای استدلال این است که موجودی بالفعل هست اگر ممکن است مستلزم واجب است و اگر واجب است مطلوب حاصل است اما اگر موجودی فرض کنیم از ممکنات نباشد چنانکه قبل از حدوث عالم اصلاً موجودی ممکن الوجود نبود در این فرض بچه طریق گفته شود موجود دیگری هست که واجب است چه مانع دارد همان طور که ممکن الوجود نبود واجبی هم نباشد و تقسیم موجود بواجب و ممکن اول بحث است پس ناچار باید موجودی را مفروغ عنه گرفت اگرچه مفهوم وجود باشد آنگاه گفت موجودی که بالفعل مسلماً داریم اگر واجب است یا عنوان واجب مطلوب حاصل و اگر ممکن است بدون واجب الوجود موجود نتواند شد چه اگر موجود مفروض معلول نفس خود باشد دور است و اگر معلول ممکن دیگر باشد منتهی بواجب باید شود تا تسلسل نشود لکن در این فرض هم خللی است چه می توان گفت چرا ممکن بخودی خود بطور ترجیح بلامرجح حاصل نباشد تا دوری و تسلسلی لازم نیاید پس باید بطلان

ترجیح بلامرجه که از بدیهیات است اگرچه ترجیح بلامرجه را جائز بشماریم در صورت برهان اضافه شود و بگوئیم یا دور یا تسلسل یا ترجیح بلامرجه لازم آید و اگر گفته شود لزوم ترجیح بلامرجه هنگامی لازم آید که مسبوق بعدم باشد و اگر موجود فعلی ممکن ازلاً باشد ترجیحی لازم نیاید جواب آن این است که لزوم ترجیح وجود بر عدم بدون مرجح نسبت جواز عدم این ممکن مفروض الوجود است پس فرض ازلیت وجود ممکن رفع محذور نکند و مرجح وجود او بر عدم با آنکه ازلاً هم جائز عدم بوده مطالبه بدلیل و مرجح و سبب می شود و این منقض نشود بترجیح عدم چه عدم مرجح کافی در عدم وجود است بخلاف وجود و ظاهراً این اسلوب بحث در پیرامون این دلیل سابقه ندارد و ملاک بحث در طریقه حرکت و مبانی دیگر غیر از آنچه در استدلال بمفهوم (۱) یا مصداق وجود بر وجوب گفتیم جاری خواهد بود و حکیم سبزواری تبعاً لبعض من تقدم همین دلیل را بنظم آورده و در شرح آن مبنا را ملازمه بر سبیل خلف و بر سبیل استقامت اصاله وجود و وحدت وجود قرار داده بدین خلاصه که وجود بمعنای حقیقت وجود که اصلتش ثابت شده و حقیقت هر ذی حقیقتی به اوست اگر واجب باشد مطلوب حاصل و اگر ممکن باشد به معنای فقر و تعلق بغير نه بمعنای سلب ضرورت وجود و عدم چه ثبوت و خود برای نفس وجود ضروری و سلب ضرورت وجود از وجود ممتنع است و چون وجود نقیض عدم است سلب ضرورت عدم از وجود نیز ممتنع است و نه به معنای تساوی نسبت عدم و وجود چه نسبت شیئی بنفس خود مانند نسبت نقیضش باو نیست چه اول مکیف بوجوب و دوم مکیف بامتناع است مستلزم واجب خواهد بود و این استلزام یا از طریق خلف یا بر سبیل استقامت است اما خلف پس برای آنکه حقیقت وجود را ثانی نیست تا متعلق بآن ثانی و محتاج به او گردد چه هرچه را ثانی برای حقیقت وجود فرض نمایی همان حقیقت وجود است

زیرا عدم نقیض وجود است نه ثانی و مهیت هم که من حیث هی جز خود نیست نه موجود است و نه معدوم و اصلا قابلیت نفس الامریه ندارد چه رسد بآنکه حقیقت وجود تعلق صدوری گیرد بمهیت و بتقریر دیگر شیئی یا وجود است یا عدم مهیت و وجود حقیقی نمی توان برای او ثانی باشد از سنخ وجود تا متعلق باو گردد چه در صرف حقیقت اصلا امتیاز و تننی و تکرر نیست و عدم جز سلب وجود و نفی محض نیست و سخن در شیئی است نه در لاشیئی و مهیت هم فی نفسها مجمع سلوب است و چگونه حقیقت وجود را ممکن است باو تعلق صدوری حاصل شود و این استدلال از وجود است بر وجوب بر سبیل خلف و اما بر سبیل استقامت باین نحو که مراد از وجود مرتبه یی از حقیقت وجود باشد چه اگر مرتبه محتاج بغير نیست واجب است و اگر محتاج بغير است مستلزم است مرتبه وجودی است که بذاتها غنی باشد والا دور یا تسلسل خواهد بود و طریق اول اوثق است چه پای دور و تسلسل در میان

نیاید تا منع‌هایی که در ابطال تسلسل که اشرف و امتن وجوه بطلان تسلسل همانا برهان تطبیق است شده چه رسد بتضائف و غیره بمیان نیاید و نیز چون نظر بصرف الحقیقه است نه به مرتبه وجود حاجتی باثبات تشکیک در وجود و نقض و ابرامها نخواهد بود این است خلاصه تقریرات حکیم سبزواری در دلیل اثبات صانع بااستلزام و آن مقتبس از اسفار صدرالمتهین است.

پی‌نوشت‌ها:

۱- در این لحظه که قلم باینجا رسید از وهاب العقل سبحانه الهام شد که ممکن است بدون توسیط مفهوم وجود یا مصداق وجوب واجب چه رسد بتوسیط ممکنات موجوده اثبات واجب نموده باین خلاصه که عقل بالضروره مستقل است که علم و تعقل همیشه ازلاً و ابداً موجود است و محال است علم نباشد اعم از آنکه معلوم نفس عالم باشد یا غیر او پس با فرض عدم وجود جمیع ممکنات حتی مفاهیم و حتی مفهوم وجود بالفطره والضروره عقل مستقل است بآنکه علم در هیچ گاه منتفی نیست چه ممکن الوجودی که دارای قوت عاقله است اگر موجود باشد علم بذات خود دارد و اگر نباشد چنانکه مفروض صرف نظر ممکن است علم همیشه هست و واجب الدوام است ازلاً و ابداً پس باید موجودی باشد عالم که ممتنع الزوال باشد و وجود ممکن الوجود با آنکه مفروض قطع نظر از او است وجوب دوام علم را تأمین نمی‌کند زیرا جائز الزوال است و عقل وجوب دوام علم را ادراک می‌کند و زوال علم را ممتنع می‌داند شدیدتر از امتناع دور بلکه اجتماع نقیضین پس باید واجب الوجود عالم بذات خود موجود باشد وگرنه باید علم مرتفع و منتفی باشد و عقل نمی‌پذیرد ارتفاع علم یا جواز ارتفاع علم را و این دلیل محتاج بتوسیط هیچ معلومی مغایر با ذات عالم که عین علم است نیست لکن وجوب وجود علم مستلزم علم بجمیع معلومات است بدون توسیط مفاهیم آنها بلکه بوجه انکشاف نفس الدهر وحد ذات هر چیز و این تقریر محتاج بتوسیط مفهوم علم نیست بلکه شهود حقیقت علم است علی‌الدوام و از همین تقریر می‌توان اثبات وجود بی‌زوال نمود چه عقل با غفلت از جمیع اشیاء خاصه ادراک شهودی می‌نماید موجود بی‌زوال را و در این حال از ادراک و شهود خود چنین موجود را غافل است و اینمقام فناء در فناء است و چون بخواهد علم بعلم شهودی خود حاصل کند بدیهی‌تر از تصور مفهوم وجود سپس پای استدلال برای اثبات چنین در میان آید و البته آیه افی الله شک فاطر السموات والارض اشاره باین دقیقه است و عنوان فاطر بیان است نه حد وسط برهان فافهم واغتمم مؤلف



ردّ و انکار و تهاجم بر عرفان و عرفا

«دکتر یحیی یثربی»

در حقیقت، عرفان و عرفا به اندازه‌ای که طرفدار و مدافع داشته‌اند، مخالف و مهاجم هم داشته‌اند. و ما در این بخش تا حد امکان، به بررسی این ردّ و انکارها می‌پردازیم. اما چون این مخالفت‌ها از طرف گروه‌های مختلف بوده و طبعاً در نوع اشکال و ایراد، ماهیتاً با هم فرق دارند ناچاریم، آنها را به چند طبقه و دسته تقسیم کرده و هر یک را جداگانه مورد بحث قرار دهیم. و لذا بر اساس گروه‌های مهاجم، ما این انکار و ردها را به ترتیب زیر طبقه‌بندی می‌کنیم:

۱- هجوم از طرف متشرّعان و علمای مذهبی

۲- هجوم از طرف فلاسفه و متفکران مذهبی

۳- هجوم از طرف دانشمندان مادی

۴- هجوم از طرف خود عارفان و متصوّفه

و اینک به ترتیب یکایک آنها را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم:

۱- هجوم از طرف متشرّعان:

فقها و متکلمین اسلام و نیز علمای دین یهود و مسیحیت، عرفان و عارفان را از دو جهت مورد ردّ و انکار قرار داده‌اند: یکی از جهت اصول اعتقادی، و دیگر از لحاظ برنامه‌های عملی.

الف: اصول اعتقادی:

در این مورد، نقاط اختلاف زیادی میان علمای دین و عرفا و متصوّفین وجود دارد که استقصای همه‌ی موارد اختلاف و ایراد و اشکال از عهده این اثر بیرون است، به ناچار به مواردی از اهمّ آنها، به طور خلاصه اشاره می‌کنیم:

۱- مسئله وحدت وجود، و توحید حق: چنانکه پیداست توحید در نظر علمای دین، یعنی نفی خدایان و معبودهای مختلف و متعدد و قبول یک خدا، که لا اله الا الله. و این مطلبی است روشن و آشکار که نیازی به هیچ گونه تفسیر و توضیح و دقت و تأمل فوق العاده ندارد. اما توحید عرفان به معنی وحدت وجود و موجود مقوله دیگری است که بر اساس آن تنها یک حقیقت وجود واقعی دارد و پدیده‌های دیگر همه مظاهر و تعینات آن حقیقت‌اند و با این حساب باید همه چیز خدا و خدا همه چیز بوده باشد. و این هم چیزی است که نه با متون شرعی قابل تطبیق است و نه با مبانی عقاید دینی، سازگار و ما از یکی از آثار مربوط به ردّ عرفان و تصوّف، به نام ((مصرع التصوّف)) تألیف برهان الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۵ هـ) نمونه‌هایی در این باره نقل می‌کنیم.

شیخ زین الدین عبدالرحیم بن الحسین عراقی، که بقاعی وی را به لقب شیخ شیوخ، امام قدوه، و شیخ الاسلام و حافظ عصرش خوانده، درباره‌ی ابن عربی می‌گوید: (پس، این مخالف خدا و رسول خدا و همه مؤمنان - یعنی ابن عربی - آمد و کار صوفیه را تصویب نموده، و آنان را جزء خدا شناسان دانسته و گفت: در حقیقت عارف کسی است که حق را در همه چیز می‌بیند بلکه آن را عین همه چیز می‌داند. و بی تردید شرک گوینده این سخن از شرک یهود و نصاری بدتر است، چه یهود و نصاری بنده‌ای از بندگان مقرب الهی را پرستش نمودند و این ابن عربی پرستش گوساله و بت را، عین پرستش خدا می‌داند و بلکه سخن وی بدانجا می‌انجامد که خدا را عین سگ و خوک و... بدانند و عین کثافت! و یکی از فاضلان اهل علم و راستگو به من نقل کرد که در حدود اسکندریه یکی از پیروان این مرام را دیدم که به من اظهار داشت که خدای تعالی عین همه چیز است و خری از آنجا می‌گذشت از او پرسیدم: و این خر هم؟! پاسخ داد که: بلی و این خر هم! و مدفوع آن هم!! گفتم: این مدفوع؟! گفت: بلی، و این مدفوع هم!!!

و در طول تاریخ این بزرگترین پایه حمله به عرفا و صوفیه بوده و حتی در مغرب زمین هم اساس اشکال‌ها همین است.

دکتر بارنس، کشیش (بیرمنگهام) می‌گوید: (به نظر من همه ی انواع وحدت وجود باید مطرود شود، زیرا چنانچه انسان واقعاً جریبی از خالق باشد بدی و خباثت که در طینت انسان است باید جزو خداوند باشد). و در این باره استیسی هم چنین می‌نویسد: (ظاهراً سه علت عمده برای بدبینی مؤمنان و موحدان نسبت به وحدت وجود می‌توان پیدا کرد. نخست اینکه، یکتا پرستی قائل به خدای متشخص، است حال آنکه وحدت وجود از نظر متفکران غربی،

متمايل و قائل به يك (مطلق نامشخص) است. اين از ذاتيات و ضروريات اعتقادی مسیحي - و هم چنین یهودی و اسلامی - است، که بنده در دعا و نیایش، با خدا خطاب می‌کند و از او آمرزش و اعانت و عنایت می‌طلبد. ولی آیا می‌تواند به درگاه جهان دعا کند یا از (مطلق) آمرزش و عنایت بخواهد؟

دوم اینکه ایراد می‌کنند که اگر طبق مشرب وحدت وجود، جهان و آنچه در اوست، (الوهی) باشد، در آن صورت (شر) نیز الوهی خواهد بود. یا همین سؤال را به صورت دیگر می‌توان مطرح کرد، اگر خدا فراتر از هرگونه فرق و ترجیح نهادن باشد، پس باید فراتر از نیک و بد هم باشد، در هر صورت، تمایزات و ترجیحات اخلاقی، مخدوش و یا موهوم می‌گردد.

سوم اینکه در همه‌ی ادیان سامی، احساس و اعتقاد شدیدی به جلال و جبروت خدا وجود دارد این احساس درست برابر با همان تصویری است که رودلف اوتو، از (سر مهیب) دارد.

بشر در جنب خدا هیچ نیست ذره‌ای و غباری بیش نیست موجودی است گنهکار و محجوب از خدای خویش که در حالت آلايش و آمرزش نیافته‌اش، سزاوار خطاب (ظلم و جهول) است. با این صفت، ناسزا و در واقع کفران محض است که داعیه اتحاد به معنای یکسانی با خدا داشته باشد. بین خدا و انسان و بین خدا و جهان بینونیتی در میان است).

۲- وحدت ادیان:

چنانکه در فصل گذشته بیان شد عرفا نسبت به پیروان ادیان و مذاهب دیگر همیشه به اغماض می‌نگریستند و معتقد بودند که معنی یکی است هرچند که عبارت‌ها مختلف باشند و جانانه‌ی کعبه و بتخانه یکی است و حرم و دیر، سبحة و پیمانه، چندان فرقی ندارند. در صورتی که اهل هر دین و مذهب یکی از اساسی‌ترین مسائل اعتقادی‌اش حقانیت دین و مذهب خاص خود و بطلان تمام ادیان و مذاهب دیگر بود و هرکه رو به قبله‌ای دیگر داشته و پیرو آیین دیگری باشد از نظر وی گمراه و بی‌مقدار و شایسته‌ی هیچگونه عشق و الفت و احترام قلبی نبود، بنابراین یکی از مهمترین اشکال عرفا پای بند نبودن به این اصل اساسی ادیان و مذاهب بود.

ابن عربی می‌گوید: (مبادا که تنها به عقیده‌ای خاص پای بند بوده و عقاید دیگر را کفر بدانی که در این صورت زیان می‌بری و بلکه علم به حقیقت مسئله را از دست خواهی داد. پس باطن خود را هیولا و ماده تمامی صورت‌های اعتقادی بگردان، از آن جهت که خدای تعالی برتر و والاتر از آن است که در انحصار عقیده خاصی واقع شود، چه خود می‌فرماید: (۱۱۵/۲) *أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ*). و به دنبال این می‌افزاید که: (پس ترا روشن گشت که خدا قبیله گاه هر روی کردی است و منظور از این جز عقاید گوناگون نیست پس همه بر صواب‌اند و هر که بر ثواب باشد به پاداش خود می‌رسد و هر که پاداش یابد، سعید و خوشبخت است و هر سعیدی مورد رضایت و خوشنودی است اگرچه در جهان آخرت مدتی در شقاوت و بدبختی باشد چنانکه اهل عنایت حق - با اینکه ما بر خوشبختی و اهل حق بودنشان یقین داریم - در این جهان، گرفتار رنج و بیماری می‌گردند).

و اگرچه همه عرفا، به این صراحت موضوع را مطرح نکرده اند اما به طور کلی در عبارات و اظهارات اکثر آنان نوعی تسامح و مدارا آشکار است و آنان درون را مطرح می‌کنند و معنی را در نظر می‌گیرند، بیرون و لفظ هر چه باشد مهم نیست که به قول عطار:

کفر، کافر را و دین دین دار را ذره‌ای دردت، دل عطار را!

۳- بی‌اعتنایی به «نبوت»، و طرح مسئله «ولایت»:

الف- نبوت و شریعت: موضوع بی‌اعتنایی به نبوت و شریعت از دو جهت در عرفان مطرح است: یکی از لحاظ ارتباط انسان و خدا و دیگر از نظر عدم لزوم در بعضی مراحل:

در مورد اول فقها و علمای دین معتقدند که حقایق شرع، بی‌واسطه‌ی انبیاء برای بشر قابل درک نیست و عقل بشر هم وقتی در تلاش‌های خود موفق بوده و به نتیجه می‌رسد که خود را بر ارشاد و هدایت شرع تطبیق دهد. با این حساب بشر هرگز و در هیچ شرایطی از هدایت نبوت و شرع بی‌نیاز نمی‌باشد در صورتی که عرفا در مسلک خویش، برای بشر آن توانایی را قائلند که مستقیماً از خدا کسب فیض و هدایت نموده و به راهنمایی غیر مستقیم و مع‌الواسطه شرع نیازی نداشته باشد.

محمی الدین ابن عربی می‌گوید: ((علمای علوم رسمی تا روز قیامت هر نسلی از نسل پیش کسب دانش می‌کند و در نتیجه موجب دوری نسبت‌ها می‌گردد اما اولیای عرفان مستقیماً از خدا کسب علم می‌کنند که خداوند علم را بر سینه آنان القاء می‌کند)).

و در ترجیح باطن اولیاء بر ظاهر شریعت به داستان خضر و موسی استناد می‌کنند که راز کارهای او در کشتن یک کودک، و ناقص کردن یک کشتی و بر پا داشتن یک دیوار بر موسی معلوم نبود و نیز می‌گویند خدا مانند پادشاهی است و پیامبر مانند پرده داری شمشیر به کف، خدا به پیامبر گفته هر که بی اجازه تو خواست وارد شود، او را بکش و به دیگران هم اجازه‌ی عمومی برای ورود داده در این حال اگر پیغمبر کسی را قصد دخول بی اجازه را دارد، بکشد کارش بر صواب است و اگر دیگران هم بی اجازه‌ی آن پرده دار داخل شوند بر صوابند.

و بدیهی است که چنین اظهاراتی با شرع موافق نبوده و بالطبع عامل تکفیر صوفیه به وسیله علما و فقهای شرع می‌گردد.

اما در مورد رفع نیاز از اعمال شرعی و عدم لزوم عمل به شرع در بعضی مراحل و حالات، دکتر قاسم غنی می‌گوید: (بزرگان صوفیه گفته اند چون سالک در خدا فانی شود با او متحد می‌گردد مانند قطره ای که چون به دریا برسد تعینات قطره بودن از او می‌رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست می‌تواند بگوید: (منم دریا)، و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و بجا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود زیرا فردی که مکلف به این احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست حتی برای عارف واصل دیگر کفر و ایمان در یک حکم است.)

ملای رومی در دیباچه‌ی جلد پنجم مثنوی می‌گوید: (شریعت همچون شمعی است که راه می‌نماید بی آنکه شمعی بدست آری راه رفته نشود و کاری کرده نگردد. چون در راه آمدی این رفتن تو طریقت است و چون به مقصود رسیدی، آن حقیقت است جهت آنکه فرموده‌اند: لو ظهرت الحقایق، بطلت الشرایع، همچنانکه مسی، زر شود یا خود از اصل زر بود، او را نه به علم کیمیا حاجت است که آن شریعت بود و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است، چنانکه گفته‌اند: ((طَلَبُ الدَّلِيلِ بَعْدَ الوُصُولِ إِلَى المَدْلُولِ قَبِيحٌ، و تَرْكُ الدَّلِيلِ قَبْلَ الوُصُولِ إِلَى المَدْلُولِ مَذْمُومٌ))

لاهیجی در شرح گلشن راز می‌گوید:

(بدانکه نزد محققان غرض از شرایع و اعمال و عبادات ظاهره و باطنه، قرب و وصول به حق است، و روندگان و سالکان راه اله، چون به وسائل عبادات و متابعت اوامر و نواهی به نهایت کمال ((فَإِذَا أَحَبَبْتَهُ كُنْتَ سَمِعَهُ وَبَصَرَهُ وَ رَجَلَهُ وَ يَدَهُ وَ لِسَانَهُ))، وصول می‌یابند و به مرتبه‌ی محبوبی می‌رسند به دو قسم می‌شوند:

قسم اول: آنهایند که نور تجلی الهی، سائر نور عقل ایشان گشت، در بحر وحدت محو و مستغرق شدند، و از آن استغراق و بی‌خودی، مطلقاً بار دیگر به ساحل صحو و مرتبه‌ی عقل باز نیابند، چون مسلوب العقل است، چه تکالیف بر عقل است. و ایشان را ((والهان طریقت)) می‌گویند.

و قسم دوم: آن طایفه‌اند که بعد از آنکه مستغرق دریای وحدت گشته‌اند، و از هستی خود فانی شده و به بقاء حق باقی گشته، ایشان را از آن استغراق توحید و سکر، به جهت ارشاد خلق به ساحل ((صحو بعد المحو)) و ((فرق بعد الجمع)) فرود آورده‌اند، و این گروه چنانکه در بدایت امر قیام به ادای حقوق شرعی، از فرایض و نوافل نموده‌اند، در نهایت نیز همچنان می‌نمایند... و این قسم اخیر باز دو قسم می‌گردد:

یک قسم آنانند که از مرتبه‌ی وحدت و جمع، چون به مقام و کثرت می‌آیند، به ظهور آثار کثرات از آن وحدت و جمع، چون محتجب می‌شوند و باز رعایت آن وسائل عبادات و اذکار و اوقات کما هو حقّه، مرعی می‌باید داشت، تا باز آن حال بر ایشان ظاهر گردد، و الصوفی ابن الوقت، این جماعتند زیرا که در حکم وقتند و مقام تلوین دارند... و به اتفاق همه، البته ایشان را رعایت تمام به مراسم شرایع و عبادات، از دو وجه می‌باید نمود: یکی آنکه تا خود از آن مرتبه تلوین و احتجاب به مقام تمکین رسند، دوم آنکه هدایت و ارشاد مسترشدان توانند نمود: و از این دو جهت اوامر و نواهی از ایشان ساقط نیست، و اگر مبتدیان از یک جهت مکلف و مأمورند، ایشان از دو جهت مکلفند...

و قسم دیگر آنهایند که ایشان را بعد از استغراق توحید و وصول، از مرتبه‌ی جمع و اطلاق، به مقام بعد الفناء، به جهت تکمیل ناقصان و ارشاد مسترشدان فرستاده‌اند، و از غایت کمال که دارند کثرت ایشان حاجب وحدت نیست و وحدت ایشان هم حاجب کثرت نیست. و پیوسته در مقام انکشاف حقیقت (کلّ یومٍ هُوَ فِی شَأْنٍ) متکلمند، و سلاطین

ممالک تحقیق و تمکینند، و با وجود همه‌ی این کمال قرب و یقین تام، به حکم ((یا علیُّ لئن یهدی الله بک رجلاً واحداً، خیرٌ لک من الدُّنیا والاخره و ما فیها، و فی روایة: خیر لک مما تطلع الشمس و تغرب))، من عندالهم مأمورند به ادای عبادات ظاهره و باطنه، و اقامه به مراسم حقوق اوامر و نواهی و احکام شرعیه، به تکمیل ناقصان و ارشاد و هدایت دیگران، و با وجود محبوبیت حق و کشف مطلق، یکسر موئی، تجاوز از جاده شریعت و طریقت نمی نمایند و به موجب ((افلاً اکون عبداً شکوراً)) علی الدوام در مقام انقیاد و اطاعت اند.

و پس از بیاناتی چنین می گویند: (اگر مجذوب مطلق، صاحب سکر و فناس، مطلقاً تکالیف شرعیه بر او نماند، و اگر چنانچه از کاملان است که در قسم سوم، ذکر ایشان رفت هر چند از جهت ارشاد غیر، مامور و مکلف به احکام شرعیه اند و امر نهی از ایشان ساقط نمی گردد، فاما چون بغایت و نهایت کمال خود رسیده اند، از جهت تکمیل نفس خود محتاج به رعایت و سایل نیستند.)

ب ولایت: و اما در مورد ولایت، آنچه مسلم است، بر خلاف اعتقاد عام و واضح فقها، که نبوت را اساس هدایت و سعادت مردم می دانند، عرفا و صوفیه، (ولایت) را اساس دانسته، و آن را بالاتر و برتر از نبوت می دانند، و چون ولایت از اهم مسائل مطرح شده در عرفان است، لازم است که توضیحی، هر چند به اختصار درباره آن، داده شود. آقای جلال الدین آشتیانی در این باره می گوید: (ولایت به کسر و او، به معنی امارت و تولیت و سلطنت، و به فتح و او، به معنی محبت است، ولایت ماخوذ از، ولی به معنی قرب هم استعمال شده است.

ولایت در اصطلاح اهل معرفت، حقیقت کلیه‌ای است که شأنی از شئون ذاتیه‌ی حق، و منشأ ظهور و بروز و مبدأ تعینات و متصل به صفات ذاتیه و علت ظهور و بروز حقایق خلقیه، بلکه مبدأ تعین اسماء الهیه، در حضرت علمیه است. ((والله هو الولی الحمید)) و ((الله ولیُّ الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات...)) حقیقت ولایت به مذاق تحقیق، نظیر وجود، متجلی در جمیع حقایق است. مبدأ تعین آن حضرت احدیت وجود، و انتهای آن عالم ملک و شهادت است. سریان در جمیع حقایق از واجب و ممکن و مجرد و مادی دارد. ولایت به معنی قرب، درجات متفاوت و ظهورات مختلفه دارد تا منتهی شود به مقام قرب حقیقت حق به اشیاء که معیت قیومیّه و سریانیّه با جمیع مظاهر وجودی دارد ((بوحدته دامت له کل کثره)). و این ولایت نیز مانند وجود، یک حقیقت متشکک بوده، و دارای مراتب و مدارج نزول و صعود است. و خود منقسم می شود به: ولایت مطلقه، مقیده، عامه، خاصه.

ولایت بدان لحاظ که صفتی از صفات الهیه است مطلق و به اعتبار استناد به انبیا و اولیاء مقید است. هر مطلق ساری در مقید و مقوم آن است. و هر مقیدی متقوم به مطلق است. و چون مقید همان تنزل مطلق است که از تجلی و ظهور و تنزل معروض قیود و اضافات و حدود گردیده است، ولایت انبیاء و اولیاء از اجزاء و فروع و شعب ولایت مطلقه و نبوت آنها، از جزئیات، نبوت مطلقه است.

ولایت از آن جهت ولایت عامه است که شامل جمیع اهل ایمان می شود که: ((اللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ آمَنُوا)) و مرتبه‌ی اعلای ایمان ویژه‌ی اهل کشف و شهود و اوسط آن نصیب اهل برهان و نظر و مرتبه‌ی ادنای آن مربوط به مقلدین از اهل یقین است.

ولایت خاصه، اختصاص به اهل سلوک و شهود دارد که باعتبار فنای در حق و بقاء به وجود حق مطلق به حسب علم و شهود و حال به این مقام می‌رسند.

ولی کسی است که فانی در حق و باقی بر ب مطلق بوده و جهات بشری و صفات امکانی او در جهت ربّانی فانی گشته و صفات بشری وی مبدل به صفات الهی گردیده باشد.

آنگاه در مقایسه‌ی ولایت و نبوت عقیده‌ی عرفا بر این است که: (انبیا در واقع اولیای فانی در حق و باقی به حق‌اند که از مقام غیب وجود و اسرار آن خبر می‌دهند) منشأ اطلاع آنان بر حقایق موجود و مکنون در غیب وجود، فناء ایشان در احدیت وجود است.

و به اعتبار بقاء بعد از فناء و صحو بعد المحو، بعثت می‌یابند و از آن حقایق خبر می‌دهند و (منشأ انبیا حقایق، جهت حقی و ولایت آنهاست، این مقام مانند مقام نبوت اکتسابی نیست، بلکه اختصاص الهی لازم عین ثابت ممکن است که به لامجوعیّت اسماء و صفات و ذات مقدسه‌ی حق، غیر مجعول است. بلکه به یک اعتبار جمیع مقامات، اختصاصی و لازم لاینفک عین ثابت ممکن است که از فیض اقدس، در مقام واحدیت حاصل شده است ولی ظهور آن در عالم خلق و موطن ماده، تدریجی و متوقف بر حصول شرایط و رفع موانع می‌باشد) بنابراین دایره‌ی ولایت، اوسع و اشمل از دایره‌ی نبوت است.

نبوت جهت ظاهر ولایت، و ولایت جهت باطن نبوت است. و نبوت جهت خلقی است، و ولایت جهت حقی، و لذا نبوت منقطع می‌شود ولی ولایت منقطع نمی‌شود.

و قیصری در مقدمه شرح فصوص می‌گوید: (کمال ولایت را، نهایت نیست، و بنابراین مراتب اولیاء نامتناهی اند.) آنگاه در مراتب انبیاء می‌گوید: (و از آنجا که پیغمبران مبعوث برای هدایت خلق، گاهی با تشریح و کتاب الهی همراه نبوده، و گاهی با تشریح و کتاب همراه بودند، به دو دسته ی مرسل، و غیر مرسل، تقسیم می‌شوند. و مرسلان از لحاظ مرتبه از غیر مرسلان برترند از آن جهت که جامع هر سه مرتبه‌ی: ولایت و نبوت، و رسالت، می‌باشند. و پس از ایشان مرتبه ی انبیاء از همه برتر است، به دلیل اینکه جامع هر دو مرتبه ی ولایت و نبوت، می‌باشند، اگرچه ولایتشان، برتر از مقام نبوت و نبوتشان، بالاتر از مقام رسالتشان، می‌باشد، از آن جهت که ولایت آنان جنبه و جهت حقیقی ایشان است، و نبوتشان جنبه و جهت ملکیت آنان است، چون که وسیله‌ی مقام نبوت است که، با جهان ملائکه مناسب پیدا می‌کنند، و وحی را از آنان دریافت می‌نمایند. و رسالتشان جهت و جنبه ی بشریت ایشان است که متناسب با جهات انسانی است. و سخن ابن عربی به همین نکته اشاره دارد که: ((مقام نبوت در مرتبه‌ی برزخ می‌باشد، پایین تر از ((ولی)) و بالاتر از ((رسول)) به این معنی که نبوت در مرتبه‌ی پایین تر از ولایت، و بالاتر از رسالت است)).

و این اعتقاد بر این اساس است که:

الف - ولی، عالم به شریعت و حقیقت و آگاه از ظاهر و باطن است، در صورتیکه حوزه‌ی بعثت انبیاء و رسولان، تنها، شریعت و ظاهر است.

ب - نبوت و رسالت، محدود به زمان و مکانند و لذا منقطع می‌شوند، چنانکه هم اکنون منقطع شده اما ولایت محدود به زمان و مکان نیست، بلکه از ریشه‌ی سرمدیت و ابدیت و اطلاق است.

ج - نبی و رسول، علم و آگاهی خود را به واسطه‌ی ملک و سایر عوامل وحی، از خدای می‌گیرند، اما علم و آگاهی ولی مستقیماً، و بالمباشره، از باطن حقیقت محمدیه، یعنی از ذات حق با تعیین نخستین ذات، افاضه می‌شود.

د - افضل اسماء الهی، همان اسم ((الولی)) است، و منشأ هر موجودی تعیینی از اسماء الهی است، بنابراین، از موجودی که مظهر اسم ((الولی)) بوده و ناشی از تعین به آن باشد، از همه ی موجودات افضل خواهد بود.

ه - هم چنان که انبیاء را خاتمی است، اولیاء را هم، خاتمی است که وی فیوضات علم حقیقت را مباشرة و مستقیماً از حقیقت محمدیه دریافت می دارد.

بر همین مبنا، یکی از دیگر مسائل ناسازگار با ظواهر، کتاب و سنت، لزوم اشراف معنوی ولایت بر اعمال باطنی، و باطن انسان است و اینکه راهرو بی راهبر، در ظلمات و پیچ و خم های راه، دچار آفت و گمراهی می گردد. و هر که بی شیخ و استاد قدم بردارد عنان و اختیارش به دست شیطان می افتد. مرید باید دل به دست تصرف شیخ بسپارد و اراده ی او را حق و صواب، بی چون و چرا واجب الاجرا بداند، و حتی گفته اند که مرید باید در برابر شیخ همچون مرده ای باشد، در مقابل مرده شوی، که از خود هیچ اراده و حرکتی نداشته و سراپا تسلیم خواست و مشیت شیخ باشد.

مولوی در این باره می گوید:

پیر را بگزین که بی پیر، این سفر	هست بس پرآفت و خوف و خطر
آن رهبری که بارها تو رفته ای	بی قلاووز، اندر آن آشفته ای
پس رهی که ندیدستی تو هیچ	هین مرو تنها، ز رهبر سر مپیچ
گر نباشد سایه ی او بر تو گول	بس تو را سرگشته دارد بانگ گول
غولت از راه افکند اندر گزند	از تو داهی تر، در این ره بس بُدند
از نبی بشنو ضلال رهروان	که چسان کرد، آن بلیس بدروان
صد هزاران ساله راه از جاده دور	بردشان و کردشان، ادبار و عور
هر که او بی مرشدی در راه شد	او ز گولان گره و در چاه شد

چون « یضلك عن سبيل الله » اوست

با هوا و آرزو کـم باش دوست

هیچ چیزی همچو سایه همـرهان

این هوا را نشـکند اندر جهان

۴- شطحیات، یا سخنان اسرار آمیز:

یکی دیگر از عوامل رد و انکار فقها و علمای دین، نسبت به تصوف و عرفان اظهارات ظاهراً نامأنوس، و نامعقول، و نامشروع آنها است که از آن به شطح و شطحیات تعبیر می‌کنند از قبیل ((أنا الحق)) گفتن منصور، و ((سبحانی ما أعظم شأنی)) از بایزید بسطامی (فوت ۲۶۱هـ) و سخنانی از این قماش که در آثار عرفا، به وفور یافت می‌شود. و ما در مورد شطح و شطحیات در محل مناسبی بحثی خواهیم داشت، در اینجا تنها منظور اشاره‌ای بود به آن، به عنوان یکی از عوامل رد و انکار تصوف. و در این ردیف باید دانست، زبان خاص و اصطلاحات عرفا را از قبیل شراب، و شاهد، و معشوقه و عشق، وصل هجران، فناء فی الله و بقاء بالله و بت و زنار و دیر و بتکده و میخانه، و غیره!

و نیز بی اعتنایی به بهشت و دوزخ، و پاداش و کیفر، که این همه در شرع به روی آنها تکیه شده، چنانکه، در فرق زاهد و عارف خواهد آمد، و نیز اظهاراتی از قبیل ایمان فرعون، و دفاع از ابلیس و احترام به وی. محی الدین ابن عربی، فرعون را مؤمن می‌داند و می‌گوید: (پس خداوندان او را گرفت، در حالی که هیچ چیز از پلیدی در آن نبود. چرا که به هنگام ایمان وی، جانس را گرفت و پیش از آنکه به گناهی آلوده شود و اسلام و ایمان، گناهان گذشته را محو می‌کند. و خداوند فرعون را آیتی ساخت بر عنایت خویش نسبت به کسانی که اراده عنایت در حق ایشان کند، تا چنانکه خود در قرآن فرموده، هیچ کس از رحمت وی، نومید نگردد).

و در مورد ابلیس هم، به نمونه‌ای از عین القضاء، توجه کنیم می‌گوید: (آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی، در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی، او را به چه نام خوانند؟ اگر نام او بدانی، او را بدان نام خواندن خود را، کفر دانی. دریغا چه می‌شنوی؟ این دیوانه خدا را دوست داشت، محک محبت دانی که چه آمد؟ یکی بلا و قهر و دیگر ملامت و مذلت. گفتند: اگر دعوی عشق ما می‌کنی نشانی باید. محک بلا و قهر و ملامت و مذلت بر وی عرض کردند، قبول کرد. در ساعت این دو محک گواهی دادند که نشان عشق صدق است).

علمای دین می‌گویند قرآن، کتاب مبین و (بیان) برای عموم مردم است و مستند و مرجع خاص و عام، با زبان مفهوم محیط نزولش، که ((هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)). هر کلمه‌ای در آن، معنی خاص و متداول و معمولی خودش را دارد، آب یعنی آب، زمین یعنی زمین، و آسمان یعنی آسمان، نه آنکه آب مثلاً یعنی علم، زمین یعنی مادر و آسمان یعنی پدر و لذا علمای دین و فقها برای درک معنی و مراد قرآن، به شواهدی از زبان و فرهنگ عرب متوسل می‌شوند. اما چنانکه گذشت، عرفا و صوفیه برای دین ظاهر و باطن حقیقت و بیان قرآن در مورد شریعت صریح و آشکار است، اما در مورد حقیقت به طریق رمز و تلویح و اشاره است. و قرآن دارای باطن بلکه باطن‌هایی است که سالکان راه حقیقت هر یک به نسبت مقام و منزلت معنوی خود از آن بهره‌مند می‌گردند و به «تأویل» قرآن، دست می‌زنند.

اما علمای دین چنین اعتقادی را مستلزم نتایج نادرستی می‌دانند از قبیل اینکه:

۱- اتهام قرآن به ناتوانی از بیان حقیقت، برای اینکه توسل به رمز و اشاره در حقیقت لازمی عدم توانایی از بکار بردن دلالت‌های واضح و صریح است.

۲- اتهام اکثریت قریب به اتفاق این امت، به بی‌اطلاعی از حقیقت دین و باطن قرآن.

۳- اتهام پیامبر اسلام به بی‌اطلاعی از علم حقیقت، یا کتمان آن از اکثریت امت، که در این مورد شق دوم را می‌پذیرند و معتقدند که پیامبر اسلام صحابه را نسبت به مقام و منزلت معنوی آنان از اسرار حقیقت آگاه می‌کرد.

و یکی از جالب‌ترین نوع تأویلات صوفیانه، تأویلات محی‌الدین ابن عربی است که برای نمونه، فصوص‌الحکم وی مملو از اینگونه تأویلات است. و گاهی کار این تأویلات به جایی می‌کشد که حتی شخصی مانند غزالی که خود عملاً همین گونه تأویلات را در سراسر آثارش به کار برده آن را مردود و باطل می‌شمارد. وی در کتاب علم از احیاء علوم الدین می‌گوید: (پاره‌ای از این تأویلات بطلانش قطعی و بی‌تردید است، مانند تأویل ((فرعون)) به ((قلب)) زیرا که فرعون یک شخص محسوس است که وجودش با تواتر به ما ثابت شده...)

در پایان این بحث، تذکر این نکته را هم خالی از اثر نمی‌دانم که فقها و علمای دین، در بیانات و اظهارات خود صوفیه و عرفا هم به دلالت ظاهری آنها استناد می‌کنند و هیچگونه تفسیر و توجیهی را جایز نمی‌دانند.

و تأویل را، تنها در اظهارات معصوم جایز می‌دانند، در صورتی که میان دو گفته‌ی معصوم ناسازگاری وجود داشته باشد، با تأویل میان آن دو گفته تطابق ایجاد می‌کنند و به اصطلاح «جمع بین کلامین» می‌نمایند. اما در مورد غیر معصوم که جایز الخطا بوده و در معرض کفر و عصیانند ظاهر کلامشان معتبر بوده و نیازی به تفسیر و توجیه نیست، و چنین تفسیر و توجیهی نمی‌تواند عذر شرعی برای آن گونه اظهارات به شمار آید. و اصولاً اگر تأویل را همه جا بپذیریم و خود را برگرداندن لفظ، از دلالت ظاهری آزاد بدانیم، دیگر هیچ سخنی ارزش قطعی، از لحاظ دلالت، نخواهد داشت و هر گفتاری را به هر معنا و مقصودی می‌توان حمل کرد.

ب- برنامه های عملی:

عرفا و متصوّفه، برنامه‌های عملی خاصی دارند که همیشه مورد اعتراض و انکار فقها و علمای دین واقع شده و در نتیجه عامل طرد و تفسیق، و احياناً تکفیر عرفا و صوفیه گشته، و این اعمال و برنامه های عملی را به طور کلی می‌توان بر دو دسته تقسیم کرد:

۱- آن دسته از اعمال و رفتاری که باعث آزار و سخت گیری فوق العاده بوده و با ظاهر شرع اسلام و عمل پیامبر گرامی اسلام و اصحاب و تابعین مطابقت نداشته باشد، از قبیل: اذکار و اوراد اختصاصی با شرایط و کمیّات و کیفیّات ویژه معین و مشخص و رعایت آداب و سنن خاصی در مورد شیخ و استاد از جهت تسلیم و معاشرت و روزه و نمازهای ویژه به هنگام تشرّف و خرقه پوشی، تنها بر اساس دستور شیخ و استاد، پوشش های ویژه با آداب و رسوم خاص ترک کسب و کار ترک اندوختن مال، زندگی درویشانه و نداشتن زن و فرزند و عزلت و گوشه نشینی، و سیر و سیاحت، و بیابانگردی بدون آذوقه و توشه راه، تقلیل در طعام و غذا و خواب و استراحت، تا حدّ قناعت بده عدد کشمش، یا یک مغز بادام و ترک خوردن آب خنک، یا اصل آب به مدتی طولانی مثلا تا یکسال و همینطور در مورد ترک خواب، و چله نشینی و تشکیل معابد خاص به نامهای مختلف با آداب و رسوم و اعمال ویژه و از این نوع کارها.

که فقها با اینها به دو دلیل مخالفند:

اولاً: قسمتی از آنها را بر خلاف اسلام و دستورات دینی می‌دانند همانند، ترک کسب و کار و گریز از زن و فرزند، و گرسنگی و تشنگی طاقت فرسا و غیره.

ثانیاً: اعمال دینی توقیفی است، و جز شارع مقدس، هیچ کس حق دخل و تصرف در آنها را ندارد و بنابراین، هر عملی که در (سنت) نباشد، (بدعت) است و عامل گمراهی و معلوم است که اکثر موارد یاد شده‌ی فوق، در (سنت) وجود ندارد.

ابوالفرج، عبدالرحمان بن الجوزی (متوفی ۵۹۷ هـ) یکی از مخالفان سرسخت صوفیه در بحث مفصلی که در باب دهم کتاب معروفش ((تلبیس ابلیس)) در این باره، به عمل آورده، مخالفت اعمال و برنامه‌های صوفیه را با شرع به تفصیل بیان داشته و به طور کلی آداب و سنن خاص صوفیه را به عنوان آداب و سنن اختصاصی، غیر قابل قبول می‌داند. به دلیل آنکه اگر این آداب و سنن به شرع مقدس، نسبتی داشتند، در آن صورت همه‌ی مسلمانان در آن مشترک و مساوی بودند و از همه جلوتر، فقهای اسلام از آنها آگاه می‌شدند، و دلیلی نداشت که مختص صوفیه بوده باشد و اگر این آداب و سنن حاصل افکار و آراء خود صوفیه است پس ربطی به اسلام ندارد بلکه مربوط به اختراع و (بدعت) گذاری ایشان است.

۲- آن دسته از اعمال و رفتاری که بر اساس آسان‌گیری و سهل‌انگاری در مورد ممنوعات و محرّمات شرعی است که موجب اتهام آنان به (اباحه) و فسق و گمراهی گشته، از قبیل: رقص و وجد و سماء، تمایل به زیبا رویان، از زنان و مردان و افراط در عیش و نوش، استعمال مواد مخدر، از قبیل حشیش و غیره و معاشرت با رندان و بدنامان، و رفت و آمد به اماکن مورد اتهام و غیره.

ابن جوزی می‌گوید: (شیطان زحمت زیادی می‌کشد تا قدمای صوفیه را از راه بیرون کند پس آنان را به تقلیل غذا، و نامرغوبی آن وادار کرده و از نوشیدن آب خنک، باز می‌داشت اما چون نوبت به متأخرین صوفیه رسید، شیطان از تلاش بیاسود، و از پرخوری و خوش‌گذرانی آنان غرق در تعجب گشت)

و این صوفیان، چنان متهم بودند که حتی ابن جوزی، معتقد است که عده ای کافر و بی دین، از اهل (اباحه) در عین بی بند و باری نسبت به محرّمات و ممنوعات و دل بستگی به عیش و نوش و خوش گذرانی، تنها به خاطر حفظ جانیشان، داخل در زمره ی صوفیان شدند.

تحلیل از بی بند و باری صوفیه

به نظر خالی از فایده نیست که به تحلیل ابن جوزی، از این بی بند و باری منسوب به صوفیه یک مرور احتمالی داشته باشیم، وی شش شبهه را، انگیزه ی بی بند و باری و خوش گذرانی صوفیان می داند از این قرار:

الف - آنان کارها را به تقدیر ازلی مربوط دانسته، و شقاوت و سعادت افراد را غیر قابل تغییر می دانند و در نتیجه تلاش و کوشش انسان در زمینه زهد و پارسایی چه ارزشی می تواند داشته باشد؟ که به قول حافظ:

در کار گلاب و گل، حکم ازلی این بود کان، شاهد بازاری وین پرده نشین باشد

ب - خدا از اعمال ما بی نیاز است و طاعت و گناه ما در درگاه او نقشی ندارد پس زحمت بیهوده ما برای چیست؟

ز عشق ناتمام ما، جمال یار مستغنی است، به آب و و رنگ و خال و خط، چه حاجت، روی زیبارا.

ج - رحمت حق، وسیع و بیکران است و گنهکاران را هم در بر خواهد گرفت. پس چرا ما خویشتن را ناکام بگذاریم؟

هاتفی از گوشه ی میخانه دوش گفت: ببخشند گنه، می بنوش

لطف خدا، بیشتر از جرم ماست نکته ی سربسته، چه دانی، خموش

د - گروهی به قصد تصفیه ی باطن دست به ریاضت های سخت می زنند، و چون حصول صفای باطن را مشکل و دشوار می بینند، تلاش را در مسیری که به نتیجه نمی رسد بی حاصل دانسته رو به کامیابی های نفس می آورند.

چو دری که گشودم، رهی به حیرت داشت از این سپس من و رندی و وضع بی خبری

هـ - گروهی در اثر ریاضت‌های مداوم به نتایجی از کرامات و مقامات و لطایف می‌رسند، و چنان می‌پندارند که به مقصود رسیده‌اند و دیگر نیازی به اعمال و مراقبت‌های دینی ندارند و مغرورانه خود را بالاتر از مسئله‌ی طاعت و گناه می‌دانند.

و - گروهی پس از مدتی ریاضت در نظر خود به حقیقت و باطن رسیده و خود را بی‌نیاز از اوامر و نواهی یافته و آنها را در خور عوام، و بر اساس مصلحت دانسته‌اند که هدف اصلی این اوامر و نواهی، ضبط عوام است و اینان جزء طبقه عوام نیستند و در نتیجه داخل حوزه تکلیف نمی‌باشند.



سؤالات شاگردی از استاد حسن زاده آملی (قسمت دوم)

«حجت الاسلام و المسلمین خیرالله مردانی»

استاد بزرگوار جناب آقای حسن زاده دام عزّه

پس از تقدیم سلام و مراتب تحیّت، غرض از تصدیع، تذکّر مطالبی بود که در آثار جنابعالی منعکس است و به نظر ما، تباین روشن آن با آیات قرآن و احادیث ذوات معصومین (علیهم السلام) معلوم و مشخص است.

س ۴ - حضرت تعالی خانقاه و مرشد را به زمان پیامبر اسلام منتسب دانسته و از قول استاد خود چنین نوشته‌اید:

چه بسا نادانی پندارد که در صدر اسلام مجتهد و مقلّد و علم اصول و علم نحو وجود نداشته و مدرسه و خانقاه و مرشد و حلقه ای در کار نبوده است، پس به این افراد (وگفتارشان) نباید توجهی کنی، زیرا دشمنان علم در هر زمان زیاد بوده‌اند و در عصر ما به جهت غلبه کفار و نصاری بیشتر هم شده‌اند. (۱)

پرسش ما از حضرت تعالی این است که آیا قول مرحوم شعرانی را در این کلام پذیرفته‌اید؟ و اگر پذیرای قول وی نیستید چرا در کتاب خود آنرا نقل نموده‌اید؟ آیا سخنان وی اهانت به محققین و پژوهشگرانی که در زمینه مسایل کلامی و تاریخی به این نتیجه رسیده‌اند که تأسیس خانقاه در قرن چهارم به بعد بوده است چنانکه مرجع بزرگوار تقلید آیت الله العظمی مرعشی نجفی در مقدمه ملحقات احقاق الحق متذکّر شده‌اند و آیا پیروان اهل بیت عصمت و طهارت در برداشت آقای شعرانی، نادان معرفی نگردیده‌اند؟

و اگر قبول دارید پاسخ دهید که مگر خانقاه پایگاهی در برابر مسجد نیست؟ مگر بنا به نوشتار رجال صوفیه بمانند جامی (در نفحات الانس) بنیانگذار خانقاه، گیر مسلک نبوده است؟ و نخستین خانقاه در رمله شام بنا نشده است؟ لطفاً در این زمینه مطالعه جلد ۳ نهضت امام خمینی (قَس سرّه) را از صفحه ۱۲۳ بر خود فرض نمایید تا اشتباه کتاب در آسمان معرفت شما تصحیح شده و مستمسکی برای پیروان خرّقه و تاج و بوق نگردد و سبب تقویت فرق

صوفیه نشود که هر نوع اعانت به آنان در لسان امام هادی (علیه السلام) اعانت به یزید و معاویه و ابوسفیان خواهد بود و هر زیارت و ملاقات از سران بدعت گزار تصوف بمثابه زیارت شیطان و پرستش او ثان می باشد و حداقل انکار گروه صوفیه از طرف حضرتعالی سبب شناخت مسیر اهل بیت پیامبر گرامی اسلام برای نسل جوان بخصوص طلاب مخلص و پرتلاش حوزه علمیه خواهد شد.

فراموش نمی کنم خاطره تلخ دوران دانشجویی خود را که در کلاس درس، استاد روحانی ما اظهار داشتند: روحانیون قشری با صوفیه مخالفند و بنده هم عرضه داشتم: ائمه هدی و شخص شخیص پیامبر اسلام را هم که مخالفت های فراوان با روش این گروه منحط نموده اند، قشری می دانید؟

آیا این سخن شما توهین به شخصیت های بزرگواری همانند مرحوم مجلسی و شیخ حرّ عاملی و میرزای قمی و مراجع معظم فعلی نیست؟

مگر علمای بزرگ شیعه به تبعیت از ذوات معصومین (علیهم السلام) مخالفت خود را با فرقه صوفیه اعلام نفرموده اند؟ مگر بزرگ پرچمدار عالم تشیع، علامه شیخ حرّ عاملی راز مخالفت علمای شیعه را با فرق صوفیه چنین بیان نمی فرماید: ((اجماع الشیعه الامامیه و اطباق جمیع الطایفه الاثنی عشریه علی بطلان التّصوّف و الردّ علی الصّوفیه من زمن النبی صلی الله علیه و آله و الائمه علیهم السلام) الی قریب من هذا الزّمان و ما زالوا ینکرون علیهم تبعاً لائمتهم فی ذلک)) (۲)

بنابراین متهم کردن علمای آگاه و مسئولیت پذیر شیعه که وظیفه دارند در برابر بدعت ها (بمفاد حدیث: اذا ظهرت البدع فی امتی...) قد علم نمایند تعبیر به علمای قشری نمودن، جنایت نیست؟ و همانند اعانت به اهل بدع نمی باشد؟ متأسفانه استاد ما از نویسندگان اسلامی نیز بوده و هست، و یادآور فرموده امیرمؤمنان (علیه السلام): زلّه العالم کانکسار السفینه تغرق و تغرق بوده، (۳) چنانکه در حدیث دیگری نیز چنین می فرماید: ((لا زله اشدّ من زله عالم)) (۴)

س ۵ - یکی از شاگردان حضرتعالی درباره غزل سروده جنابعالی در سال ۷۳ چنین اظهار داشته است:

صبحی به محضر ایشان تشریف داشتیم دیدم ایشان وضع عجیبی دارند به من فرمودند: الان نه من هستم و نه شما هستید و نه آسمانی هست و نه زمین و نه عالمی، هیچ نمی بینم، هرچه می بینم او می بینم، وقتی حجاب ذاتی برداشته شود ازل و ابد یکی می گردد و حق مشهود مطلق می شود که:

همه از دست شد و او شده است أنا و أنت و هو، هو شده است (۵)

آیا مطلب فوق الذکر مورد قبول حضرتعالی هست یا خیر؟

در خاتمه تذکر نکات بسیار مهم را در رابطه با تشخیص شخیص حضرتعالی بر خود لازم می دانم که اگر بدانها توجهی نگردد سبب کم رنگ شدن شخصیت علمی و مذهبی و وهن آن جناب خواهد گردید.

س ۶- در کتاب «جمع پراکنده» که حاوی نکته ها و خاطره های به یاد ماندنی حضرتعالی است و به تصحیح و تأکید حضرتعالی نیز نوشته شده است، در تقریظ به عنوان اثر قیّم و قویم معرفی گردیده و مرقوم فرموده اید: ز حسنش سزاوار صد آفرین است.

و تاریخ تقریظ نیز پنج شنبه ۲۷/۱۱/۱۳۷۹ هـ ش. مطابق ۲۱ ذی القعدة ۱۴۲۱ هـ ق. درج گردیده، نکته بسیار زشت و زنده ای در ص ۷۱ کتاب آمده است (تحت عنوان درمان زنبور زدگی) و متأسفانه نویسنده ی کتاب فوق الذکر آنرا از قول آقای محمد بدیعی منتسب به حضرتعالی قلمداد نموده و گویا در کتاب هزار و یک نکته، ص ۲۶۱ نیز ذکر شده است.

س ۷- حضرتعالی مستحضرید که خودستایی امری پسندیده از نظر اسلام نمی باشد چنانکه قرآن فرموده است:

((فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى)) (۶)

امام باقر (علیه السلام) درباره آیه فوق فرموده است:

((يقول لا يفتخر احدكم بكثره صلواته و صيامه و زكوته و نسكه لان الله عزوجل أعلم بمن اتقى))

منکم)) (۷)

در احادیث ذوات معصومین (علیهم السلام) به آثار ویرانگر این امر توجه داده شده و ممدوح قلمداد نگردیده است و سبب سخط و غضب دیگران نیز می‌گردد تا جایکه امام هادی (علیه السلام) در این زمینه فرموده است: ((من رضى عن نفسه كثر الساخطون عليه)) (۸)

از امیرمؤمنان (علیه السلام) نیز مطالب فراوانی ذکر شده است که از جمله احادیث زیر را شاهد می‌آوریم:

((إيّاك والثقة بنفسك ذلك من اكبر مصائد الشيطان)) (۹)

((الثقة بالنفس من اوثق فرص الشيطان)) (۱۰)

((إيّاك ان ترضى عن نفسك فيكثر الساخط عليك)) (۱۱)

((الراضى عن نفسه مغبونٌ والواثق بها مفتون)) (۱۲)

((الراضى عن نفسه مستورٌ عنه عيبه ولو عرف فضل غيره كساه ما به من النقص والخسران)) (۱۳)

با توجه به احادیث فوق الذکر و آیه کریمه سوره نجم و فرمایش رسول مکرّم اسلام (صلوات الله عليه و آله): ((الهي و اله آبائي لا تكلني الى نفسي طرفه عين، فانك ان تكلني الى نفسي، اقرب من الشر و ابعد من الخير)) (۱۴)

مطلب مندرج در ص ۳۸، ج ۱، هزار و یک کلمه، کلمه ۱۶ چگونه توجیه می‌شود؟

س ۸ - حضرت تعالی معتقدید که: ((انّ من عجائب الامور أنّ كثيراً من القشريين يرون هذه الآيات و الاحاديث الكثيره ولا سيّما كلام اميرالمؤمنين و هي صريحه في وحده الوجود، و يقولون بأنفسهم انّ وجود الحق غير محدود و مع ذلك لا يقولون بوحد الوجود، انّ وحده الوجود ان لم تكن صحيحه فيلزم أنّ يكون الحق تعالی محدوداً تعالی الله عن ذلك علواً كبيراً)) (۱۵)

جای سؤال است که بفرمایید:

اولاً منظور شما از اهل قشر چه کسانی هستند؟

ثانیاً کدام فرمایش علی (علیه السلام) مثبت وحدت وجود است؟

ثالثاً چرا اگر وحدت وجود صحیح نباشد، خداوند محدود می‌گردد؟

س ۹ - حضرت تعالی طی بحث در اسفار اربعه چنین فرموده‌اید:

تبصره: از آنچه در پیدایش چار تکبیر و کنایه بودن آن از ترک چیزی گفته ایم باید توجه داشت که مراحل چهارگانه را و یا به تعبیر دیگر ماسوای موهوم را به منزله مرده پنداشتند و آن را ترک گفتند تا به حیّ الذّات بلکه به حیات محض رسیدند و آنچه مرده باید پنداشت چنانکه گفتیم پرده‌های پندار است نه مرتبه ای از اعیان وجودات و شأنی از شئون هستی، زیرا اعیان وجودات همه شئون ذاتیه حقّ‌اند.

مجموعه کون را به آیین سبق کردیم تفحص ورقاً بعد ورق
حقاً که ندیدیم و نخواندیم در او جز ذات حقّ و شئون ذاتیه حق (۱۶)

به نظر می‌رسد گفتار فوق شبیه گفتار (ابن حمزه) است که گفته است:

((انّ الموجودات تعینات شئون الحقّ سبحانه و حقایق الاشیاء و الاعیان عین شئونه الّتی لم تمیز

عنه الا بمجرّد تعینها منه و هو غیر متعین)) (۱۷)

مسلماً ربطی به قرآن و حدیث ندارد و چنانچه مربوط است توضیح بفرمایید.

س ۱۰ - حضرت تعالی در کتاب الهی نامه ضمن فرازی فرموده‌اید:

الهی تا بحال می‌گفتم لا تأخذه سنه و لانوم، الان می‌بینم مرا هم لاتأخذنی سنه و لانوم (۱۸)

منظور حضرت تعالی چیست؟ لطفاً پاسخ فرمایید.

س ۱۱- فاضل محترم آقای محسن غرویان از حضرتعالی در مورد روایتی چنین سؤال نموده‌اند:

در روایت معروف قدسی که در مورد شهادت: من طلبنی وجدنی و... اینکه خداوند می‌فرماید: «قتله» به چه معناست؟ و نیز «فأنا دیته» چه مفهومی دارد؟

فرموده‌اید: همانطور که «نفخت» ی خدا با «نفخت» ی ما فرق دارد، «قتلت» ی خدا هم با «قتلت» ی ما فرق دارد، این «قتل» عین «حیات» است.

الفاظ که از عالم ماده بالا می‌روند، متناسب با مرتبه ای، معنای خاصی پیدا می‌کند.

البته هر کسی شایستگی این مقام را ندارد. خداوند می‌فرماید: «فأنا دیته» خودم دیه او هستم، این هم به زبان ماست! چه مرگ خوبی! و چه دیه خوبی! آنها که دل به دنیا بسته باشند، چنین مقامی ندارند، دنیا و آخرت مثل دوتا «هوو» هستند، عطایای ما را باید مطایای ما بکشند، بله، رخس می‌باید تن رستم کشد! (۱۹)

در مورد حدیث فوق الذکر لازم است به عرض آنجناب برسانم که متن منقول حدیث عبارتست از: ((من طلبنی وجدنی، و من وجدنی عرفنی، و من عرفنی احببنی، و من احببنی عشقنی، و من عشقنی عشقته، و من عشقته قتلته، و من قتلته فعلی دیته، و من علی دیته فانا دیته)) (۲۰)

حدیث فوق الذکر نه تنها حدیث قدسی نمی‌باشد و بزرگان حدیث شناسی مانند آیت الله العظمی مرعشی نجفی آنرا نه تنها حدیث نمی‌دانند بلکه از ساخته‌های ایادی صوفیه دانسته‌اند و مجله وزین پاسدار اسلام نیز جعلی بودن آنرا برملا ساخته است و لذا شایسته بود که حضرتعالی تحقیقی در این زمینه می‌فرمودید و چنانچه قدسی بودن آن برای شما ثابت شده است، برای ما توضیح بفرمایید. لطف فرموده و جواب کتبی لازم را ارائه فرمائید تا سبب تنویر افکار ما گردد.

س ۱۲- **حضرتعالی بحثی تحت عنوان: مخلّد بودن اهل نار در عذاب، ذکر نموده‌اید و در این خصوص چنین نوشته‌اید که:**

((و اما أهل النار الى النّعيم، ولكن في النار اذ لا بدّ لصوره النار بعد انتهاء مدّه العقاب أن تكون برداً و سلاماً من فیها و هذا نعيمهم)) (۲۱)

اما اهل نار مآلشان به نعیم است، لکن در نار، زیرا صورت نار، پس از انقضاء مدت عقاب ناچار است بر هر کس که در آن است، برد و سلام شود و این نعیمشان است.

توجیه حضرتعالی متکی به کلام رئیس صوفیان، یعنی محی الدین عربی است و نوع نگرش شما در این خصوص تباین با کلام خداوند و احادیث ذوات معصومین (علیهم السلام) دارد و حتی برای خود شما نیز نمی تواند حجیت داشته باشد، زیرا مخالف با بیان قرآن و پیشوایان معصوم الهی است و خداوند به گروه هایی وعده ی عذاب دائمی و همیشگی داده و آنها را مشمول لعن خود در دنیا و آخرت ساخته است که برای نمونه به آیاتی از قرآن و روایات معصومین (علیهم السلام) توجه شما را جلب می نمایم.

۱- قرآن در سوره توبه آیه ۶۸ می فرماید:

((وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدین فیها هی حسبهم و لعنهم الله و لهم عذابٌ مقیم))

۲و۳- در سوره بقره آیات ۱۶۰ و ۱۶۱ می فرماید:

((ان الذین كفروا و ماتوا و هم كفّاراً اولئک علیهم لعنه الله و الملائکة و الناس اجمعین * خالدین فیها لا یخفف عنهم العذاب و لا هم ینظرون))

۴- در سوره فتح آیه ۶ می فرماید:

((و یعدّب المنافقین و المنافقات و المشرکین و المشرکات الظّانین بالله ظنّ السّوء علیهم دائرة السّوء و غضب الله علیهم و لعنهم و اعدّ لهم جهنم و ساءت مصیراً))

۵- در سوره احزاب آیه ۵۷ می فرماید:

((ان الذین یؤذون الله و رسوله لعنهم الله فی الدنیا و الاخرة و اعدّ لهم عذاباً مهیناً))

۶- در سوره نساء آیه ۹۶ می فرماید:

((و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فیها و غضب الله علیه و لعنه و اعد له عذاباً عظیماً))

۷- در سوره نور، آیه ۲۳ می فرماید:

((ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فی الدنیا و الاخره و لهم عذابٌ عظیمٌ))

۸ و ۹- در سوره نساء، آیات ۵۱ و ۵۲ فرموده است:

((الم تر الی الذین اوتوا نصیباً من الكتاب یؤمنون بالجبت و الطاغوت و یقولون للذین کفروا هؤلاء

اهدی من الذین آمنوا سبیلاً* اولئک الذین لعنهم الله و من یلعن الله فلن تجد له نصیراً))

۱۰ و ۱۱- در سوره احزاب، آیات ۶۷ و ۶۸ می فرماید:

((و قالوا ربنا اطعنا سادتنا و کبراءنا فاضلونا السبیلاً* ربنا آتیم ضعفین من العذاب و العنهم لعناً

کبیراً))

۱۲- در سوره زخرف، آیه ۷۴ می فرماید:

((ان المجرمین فی عذاب جهنم خالدون))

۱۳ و ۱۴ و ۱۵- در سوره آل عمران، آیات ۸۶ و ۸۷ و ۸۸ می فرماید:

((کیف یرمى الله قوماً کفروا بعد ایمانهم و شهدوا ان الرسول حقّ و جاءهم البینات والله لا یرمى

القوم الظالمین* اولئک جزاءهم انّ علیهم لعنة الله و الملائکة و الناس اجمعین* خالدین فیها لا یرحمهم

عنهم العذاب و لا هم ینظرون))

در خصوص آیات خلود و مخلدین در آتش قهرالهی علاوه بر آیات پانزده گانه فوق الذکر، می توان به آیات سور

زیر نیز مراجعه نمود:

- ۱- سوره فرقان، آیه ۶۹ .
- ۲- سوره یونس، آیه ۵۲ .
- ۳- سوره سجده، آیه ۱۴ .
- ۴- سوره محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، آیه ۱۵ .
- ۵- سوره نساء، آیات ۱۴ و ۱۶۹ .
- ۶- سوره توبه، آیه ۶۳ .
- ۷- سوره حشر، آیه ۱۷ .
- ۸- سوره بقره، آیات ۳۹ و ۸۱ و ۲۱۷ و ۲۵۷ و ۲۷۵ .
- ۹- سوره آل عمران، آیه ۱۱۶ .
- ۱۰- سوره مائده، آیه ۸۰ .
- ۱۱- سوره اعراف، آیه ۳۶ .
- ۱۲- سوره توبه، آیه ۱۷ .
- ۱۳- سوره یونس، آیات ۲۶ و ۲۷ .
- ۱۴- سوره رعد، آیه ۵ .
- ۱۵- سوره مؤمنون، آیه ۱۰۳ .
- ۱۶- سوره مجادله، آیه ۱۷ .
- ۱۷- سوره نحل، آیه ۲۹ .
- ۱۸- سوره طه، آیه ۱۰۱ .
- ۱۹- سوره احزاب، آیه ۶۵ .
- ۲۰- سوره زمر، آیه ۷۲ .
- ۲۱- سوره غافر، آیه ۷۶ .
- ۲۲- سوره تغابن، آیه ۱۰ .
- ۲۳- سوره جن، آیه ۲۳ .
- ۲۴- سوره بیّنه، آیه ۶ .

با توجه به آیات فوق الذکر که افراد مخلّد در جهنم مشمول لعن الهی هستند و عذاب جاویدان را می‌چشند و عذاب آنان کم نمی‌گردد و بر اساس آیه شریفه قرآن که می‌فرماید:

((ان الذین کفروا بآیاتنا سوف نصلیهم ناراً کلما نضجت جلودهم بدلّناهم غیرها لیذوقوا العذاب)) (۲۲)

تأویلات نادرست و نابجای تفسیر ابن عربی از قرآن و گفتار ممدّالهمم برخاسته از آن تفسیر، نادرست و بی جا خواهد بود، زیرا افرادی که مشمول لعن خدا قرار گرفتند و عذابی جاویدان نصیب آنان گردید، مورد رحمت خداوند قرار نمی‌گیرند و بَرَد و سلام آتش نیز برای مخلّدین در آن، معنا و مفهومی نخواهد داشت.

ارباب لغت هم درباره لعن چنین متذکّر شده‌اند که:

((اللّعن: الطرد والابعاد علی سبیل السخّط و ذلک من الله تعالی فی الاخره عقوبه و فی الدنيا انقطاع من قبول رحمته و توفیقه و من الانسان دعاءً علی غیره)) (۲۳)

پی نوشت ها:

- ۱- در آسمان معرفت، ص ۱۴۲
- ۲- اثنی عشریه، شیخ حرّ عاملی، ص ۴۴
- ۳- بحارالانوار، ج ۲، ص ۵۸
- ۴- غررالاحکم، ج ۶، ص ۳۸۵
- ۵- شرح مراتب طهارت، ص ۲۹۷
- ۶- نجم / ۳۲
- ۷- تفسیر صافی، چاپ قدیم، ص ۴۷۶- علل الشرایع
- ۸- بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۳۶۹، چاپ بیروت
- ۹- غررالاحکم، ج ۱، ص ۱۵۰
- ۱۰- غررالاحکم، ج ۱، ص ۵۴

- ۱۱- غررالحکم، ج ۲، ص ۲۹۰
- ۱۲- غررالحکم، ج ۲، ص ۷۶
- ۱۳- غررالحکم، ج ۲، ص ۱۳۳
- ۱۴- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۳۸- بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۲۱۸
- ۱۵- رساله آنّه الحقّ، ص ۶۶
- ۱۶- هزار و یک کلمه، ج ۲، ص ۱۷۰
- ۱۷- شرح مفتاح الغیب صدرالدین قونوی
- ۱۸- الهی نامه، ص ۶۶، چاپ مرکز نشر فرهنگی رجاء
- ۱۹- در محضر استاد حسن زاده آملی، ص ۳۷ از انتشارات دفتر نشر برگزیده
- ۲۰- اطوار العشق، ص ۱۰۸- قرّه العیون، ص ۳۶۹- کلمات مکنونه، ص ۱۸۰-
- ۲۱- ممدّالهمم، ص ۴۳۰
- ۲۲- سوره نساء، آیه ۵۶
- ۲۳- مفردات راغب اصفهانی، ص ۴۷۱

نقدی بر مقاله‌ی اندیشه و افکار ملاصدرا و تأثیر آن بر فرهنگ اسلامی

«سید قاسم علی احمدی»

بسم الله الرحمن الرحيم و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين

مقاله‌ی ای با عنوان اندیشه و افکار ملاصدرا و تأثیر آن بر فرهنگ اسلامی در هفته‌نامه‌ی افق حوزه (شماره ۲۲۹ تاریخ ۳۰/۰۲/۱۳۸۸) منتشر شد که نویسنده این مقاله مدعی شده است اندیشه‌های ملاصدرا تأثیری عمیق در فرهنگ اسلامی داشته و در مورد ملاصدرا می‌نویسد: (بر اساس معرفت عمیق و ارادت و ثیقی که نسبت به دین و همه مظاهر آن یعنی توحید، رسالت، ولایت و نیز قرآن داشت با اندوخته‌های فراوان حکمی و عرفانی خود را به ساحل دین رسانید و گوهرهای گران‌بهایی را از دریای معارف الهی بهره‌برده و خود را به اوج معارف الهی رسانیده و از زمره افراد متممقی شد که ناب‌ترین معارف را در وادی توحید عرضه کرد).

و در خاتمه نیز مدعی است که: این معارف بر گرفته از منابع اصیل دینی و از عقل و نقل است و توصیه می‌کند که فضایی جوان‌حوزه (با وجود این معارف) به بی‌راهه نروند و با سفر به دیار شرق و غرب به دنبال حکمت نگردند. و در ضمن یادآور شکایت‌های عصر ملاصدرا می‌شود و می‌نویسد: او به حدی به افکار و آرای خود یقین و باور داشت که هیچ عاملی - اگر چه تکفیر علمی و تبعید عملی همه‌جانبه بود - نتوانست او را از مسیر خود باز دارد.

موارد متعددی از مقاله‌ی مزبور مورد نقد و اشکال است که ما به بعضی از آن موارد اشاره کرده و یاد آور می‌شویم:

(نویسنده محترم مدعی است که):

۱- ملاصدرا گامی فراتر از دیگران نهاده و رابطه دار وجود را با صاحب و ربّش از نوع جوهر و عرض و فعل و فاعل و شأن و ذی شأن ارائه کرده و این همان ترقیق علیّت و ارجاع آن به تشّان است که با این نظریه، فلسفه به نهایت رسیده و منظر عرفانی آغاز می‌شود... و سهم ممکنات از هستی را به نازلترین درجه رسانده و آنها را از حد رابطی به را بط تنزّل بخشید.

۲- نگاه ویژه‌ی او به سعادت و جلوه‌های قیامت است و تفسیر نوینی مبتنی بر پایه‌های شهودی و عقلی ارائه کرد.

۳- بحث خلود و جاودانگی اهل نار می‌باشد که با کوشش عقلی و کشش شهودی جمع اصول قرآنی و ادله برهانی و منظرهای عرفانی نمود.

۴- قاعده‌ی الواحد لا یصدر منه الا الواحد است که این قاعده می‌تواند نگاه توحیدی را از واحد حقیقی عالم یعنی خداوند متعال، به واحد ظلی عالم که همه ما سوای اوست عطا کند .

۵- قاعده‌ی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها - که این قاعده تنها یک مصداق دارد و آن هم واجب تعالی است و در عین حال که: واجب را شامل همه‌ی هستی می‌داند که (بسیط الحقیقه کل الاشیاء) او را از ماهیت و نقص منزّه دانسته (لیس بشیء منها).

۶- قانون علیت و معلولیت (نوع ارتباط مبدا عالم با جهان هستی).

۷- مسئله‌ی شهود و عرفان شهودی... و موارد دیگر.

نویسنده محترم می‌نویسد: همه و همه حکایت از عظمت وجودی این یگانه حکمت و برهان و این نادره‌ی وحی و قرآن داشته و دارد.

قبل از جواب به این موارد، از نویسنده محترم سوال می‌کنم که:

این توحید و معارف توحیدی که ملا صدرا بیان کرده (مسئله وحدت وجود و بسیط الحقیقه و وجود رابط و تشان و ظلّ و...) که ادعا شده از قرآن و سنت استفاده شده و مطابق با قرآن و برهان است. چگونه هزار سال فقهای شیعه و مروجین شریعت و حمله اخبار و آثار از این توحید سر در نیاوردند و از اخبار و آیات خلاف این عقیده را فهمیدند، و ائمه معصومین علیهم السلام که هادیان بسوی توحیداند با این که احکام کنیف و بالوعه را مهمل نگذاشته چگونه این امر مهم را که توحید رب العالمین باشد مجمل بیان کردند که حمله اخبار و آثار و متکلمین و فقهای شریعت به

آن پی نبردند و شرک را بجای توحید و توحید را بجای شرک پذیرفتند و بعد از نزدیک هزار سال آخوند ملا صدرا کلام قرآن و سنت را فهمیده و به مقاصدشان رسیده، و در زمان حیات ملا صدرا و بعد از حیات او هم این انظار ایشان مورد انکار شدید فقهاء و بزرگان شیعه واقع شده است. هذا شیءٌ عجاب و جرئة بلاریب، و واقعا این ظلم و خلاف حکمت و عدالت است.

اگر کسی به تاریخ مراجعه کند هیچ شک و شبهه ای برای او باقی نمی ماند که طریق فقهای شیعه و مروجین شریعت ممتاز از طریق فلاسفه و عرفای اصطلاحی بوده و این امتیاز در قرون و اعصار تا قریب یک قرن قبل و یا بیشتر امری واضح و آشکار بوده و بعد از آن بخاطر این که پیروان مکتب یونان (فلاسفه) و پیروان مکتب ابن عربی (عرفای مصطلح) در اقلیت بودند و از جامعه ی مسلمین مخصوصاً شیعه و فقهاء مطرود بودند، بنای تأویل و تدلیس در کلمات انبیاء و اوصیاء گذاشتند و آنها را بر طبق آراء و افکارشان تاویل و تفسیر نمودند و این تدلیس هم اثر خود را گذاشته تا کار به جایی رسیده که مثل امروزی نویسنده ی محترم علوم قرآن و حدیث را عین فلسفه و عرفان صدراپی خوانده و اسفار و اشارات را اسرار تفسیر قرآن دانسته که بر فقهاء شیعه مخفی و مجهول ماند.

لذا اگر به آثار ملا صدرا خصوصاً تفسیرش مراجعه شود کثیراً فقهاء را ظاهری و قشری خوانده و از اسرار و بطون قرآنی بی بهره دانسته و با این تبلیغات عوام شیعه را از فقهاء و امناء دین منزجر نموده اند.

ای کاش نویسنده محترم رجوعی به کتب متکلمین شیعه و فقهای شریعت می نمودند و کلام علامه حلی و قاضی سعید قمی و... و شیخ الفقهاء کاشف الغطاء و صاحب جواهر و عروه و أنظار جمیع محشّین آن را مطالعه می نمود و این چنین زود قضاوت نمی کرد و مشرب فقهای شیعه را که بر خلاف ملا صدرا در توحید و شئون آن مشی نمودند بر خلاف قرآن و سنت تلقی نمی نمود.

و ای کاش انکار بزرگان شیعه از متکلمین و فقهاء را بر ردّ فلاسفه در مسئله حدوث عالم و معاد جسمانی و وحدت وجود و... مراجعه می کرد و بعد، اظهار نظر می نمود.

و این چه معارف قرآنی است که این قدر فقهاء و اساطین مذهب از آن بیگانه و از آنها تبری جسته اند.

نویسنده محترم در تجلیل و تقدیس این مبانی فقط ادعا نموده‌اند و هیچ دلیلی بر مطابقت آنها با برهان و وحی اقامه ننموده ((قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین)) و ما هم ادعا می‌کنیم همه‌ی این مبانی که ذکر شده خلاف قرآن و سنت و عقل است و به گوشه‌ای از آن اشاره می‌کنیم:

اما ادعای اول ایشان: (که رابطه خدا و خلق را به نوع جوهر و عرض، شأن و ذی شأن و رابط می‌داند) گوییم: ملاصدرا در جلد ۲/۲۹۲-۲۹۴ اسفار می‌نویسد: فکما وُقِنی اللهُ بفضله و رحمته علی الاطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الازلی للماهیّات الامکانیه و الاعیان الجوازیّه فکذالک هدانی ربّی بالبرهان النیر العرشى الی صراط المستقیم من کون الموجود و الوجود منحصره فی حقیقه واحده شخصیه لا شریک له فی الموجودیه الحقیقه ولا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیّار.

و کَلِّما یتراءى فی عالم الوجود انه غیر الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته و تجلیّات صفاته التی هی فی الحقیقه عین ذاته کما صرّح به لسان بعض العرفاء بقوله: فالمقول علیه سوى الله أو غیر أو المسمى بالعالم هو بالنسبه الیه تعالی کالظلّ للشخص، فهو ظلّ الله...

فکل ما ندركه فهو وجود الحق فی أعیان الممكنات، فمن حیث هوّیه الحق هو وجوده، و من حیث اختلاف المعانى و الاحوال المفهومه منها المنتزعه عنها بحسب العقل الفکرى و القوه الحسیّیه فهو أعیان الممكنات الباطله الذوات فکما لا یزول عنه باختلاف الصور و المعانى اسم الظل کذالک لا یزول عنه اسم العالم و ما سوى الحق، و اذا کان الامر علی ما ذکرته لک فالعالم متوهّم ما له وجود حقیقیّ، فهذا حکایه ما ذهب الیه العرفاء الإلهیّون و الاولیاء المحققون.

از این بیانات فوق استفاده می‌شود که ایشان و بزرگان عرفاء و اولیاء صوفیه بر این اعتقادند که موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است و در دار تحقق یک وجود و موجود بیش نیست ولی این وجود و موجود واحد ذومراتب است و مراتب وجودیه‌ی موجودات چون عقل و نفس و صور نوعیه از مراتب نور وجود اوست و آنچه در عالم از موجودات و کثرات به نظر می‌رسد وجود آنها همه از ظهورات و تجلیات صفات ذاتیه و تطوّرات و شئون ذاتیه‌ی آن موجود واحد است که حق تعالی است و ماهیات و تعینات آنها امور غیر واقعی و مفاهیم انتزاعی است. پس عالم متوهّم است و هر آنچه هستی ادراک می‌کنیم همه وجود حق است. ((لیس فی الدار غیره دیّار.))

فإذا ثبت تناهى سلسله الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسيطه الحقيقه النوريه الوجوديه... و ثبت أنه بذاته فياض و به حقيقته ساطع و... تبين و تحقق ان لجميع الموجودات اصلا واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقيقه و الباقي شؤونه، و هو الذات و غيره أسماؤه و نعوته، و هو الاصل و ما سواه أطواره و شؤونه، و هو الموجود و ما وراء جهاته و حيثياته، ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات أن نسبه الممكنات الى ذات القيوم تعالى تكون نسبه الحلول هيئات إن الحاليه و المحليه مما يقتضيان الاثنييه في الوجود بين الحال و المحل، و هيها - أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الانساني المتنور بنور الهدايه و التوفيق - ظهر أن لا ثاني للو جود الواحد الاحد الحق و اضمحلت الكثرة الوهميه و ارتفعت أغاليط الاوهام، و الان حصص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الممكنات، يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق، و للثنويين الويل مما يصفون، إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأناً من شؤون الواحد القيوم و نعتاً من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صفاته.

فما وضعناه أولاً أن في الوجود علّه و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منها أمراً حقيقياً و المعلول جهة من جهاته و رجعت عليّة المسمى بالعلة و تأثيره للمعلول الى تطوره بطور و تحيته بحيثيه لا انفصال شيء مابين عنه.

فأتقن هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولى العقول و الافهام و اصرف نقد العمر في تحصيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك أن كنت مستحقاً لذلك و اهله!! ...

از این بیانات استفاده می شود که مقتضای سلوک عرفانی علیت و سببیت بین خالق و مخلوق به فیضان و ترشح ذاتی است و مرجع علت و معلول به تطور و تحیت ذات علت است پس در دار واقع و حقیقت یک حقیقت و موجود بیش نیست و آنچه کثرت و غیریت که بنظر می رسد موهوم، و واقعیات در حقیقت همه اطوار و شئون همان موجود واحد و اسماء و نعوت ذاتیه اوست بنا بر این البته توهم حلول هم در کار نیست چون حلول متوقف بر اثنییت است و لا موجود الا هو.

و در جلد ۲/۳۳۹ می نویسد: فصل فی التنصیص علی عدمیه الممکنات... که: مذهب او (یعنی خودش) و سایر عرفاء و اهل کشف و شهود این است که آنچه در جمیع شئون و تعینات و مظاهر و ماهیات ظاهر و مشهود است همه وجود حق است و نفس تعینات و ماهیات ممکنه ازلاً و ابداً عدمی و غیر واقعی است فإذن لا موجود الا الله و هو الوجود و اطواره و شئونه و انحائه.

وجود اندرکمال خویش ساریست تعینها امور اعتباریست

و در جلد ۲/۳۶۸ می نویسد: إعلم أن واجب الوجود بسیط الحقیقه غایه البساطه، و کل بسیط الحقیقه کذالک فهو کل الاشیاء، فواجب الوجود کل الاشیاء لا یخرج عنه شیء من الاشیاء، و برهانه علی الأجمال: انه لو خرج عن هویه حقیقه شیء لکان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء.

و همچنین در جلد ۱۱۶/۶-۱۱۷ و در جلد ۷/۳۳۱-۳۳۲.

و این همان کلام عرفای صوفیه است که از جمله‌ی آنها جامی در لوایح صفحه ۴۳ گوید: موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق وهستی مطلق است اما او را مراتب بسیار است... پس فی الحقیقه وجود یکی بینش نیست که در جمیع این مراتب و حقائق مترتبه در آن، ساریست و وی در این، عین این مراتب و حقائق است چنان که این مراتب و حقائق در وی، عین وی بودند حیث کان ولم یکن معه شیء.

ملا عبد الرزاق لاهیجی در گوهر مراد در اول فصل سوم از باب سوم از مقاله دوم، می گوید: صوفیه برآنند که صدور معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبۀ معلول و تطور وی به طور معلول و از اینجا متفتن شده اند به وحدت وجود و به این که وجود حقیقت واحده‌ای است ساری در جمیع موجودات، و ماهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباریات و حقائق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده‌اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنیّت است و لا موجود الا واحد.

ولاهیجی در صفحه ۶۳ شرح گلشن راز می گوید: اگر توفیق الهی رهبر گردد و به عین انصاف نظر کنی و تطورات ظهورات او را در مراتب مشاهده نمایی یقین بدانی که هر طائفه از طوائف مختلفه هر چه در معرفت الله گفته اند و اعتقاد نموده اند همه را جهت راستی است و هر کس را نظر بر مرتبه‌ای افتاده...

و در شرح گلشن راز این مطالب باطل بسیار یافت می شود. (۱)

ولی حق این است که همه اینها را از ابن عربی استفاده کرده اند و از تحقیقات اصلاحات او اخذ و اقتباس نموده اند و مناسب است که اشاره‌ای به کلام او بنمائیم.

او گوید: فکلّ ما تدرکه فهو وجود الحق فی اعیان الممكنات فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی و هذا معنی الخیال (فصوص الحکم: ۲۳۴)

یعنی: آنچه را که درک می‌کنی وجود خداوندی است در اعیان ممکنات پس عالم موهوم بوده و برایش وجود حقیقی نیست و این است معنای خیال.

و می‌گوید: سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها (فتوحات مکیه ۲/۴۵۹) یعنی: منزه است کسی که (خدایی که) آشکار نمود اشیاء را و او خود عین همان اشیاء است.

و گوید: فما عبد غیر الله فی کل معبود إذ لا غیر فی الوجود (فصوص الحکم: ۱۴۳)

یعنی: غیر از خدا چیزی پرستش نمی‌شود چون غیری در وجود نیست.

و قیصری در شرح کلام ابن عربی گوید: إن لکل شیء جماداً کان او حیواناً حیاتاً و نطقاً و اراده و غیرها مما یلزم الذات الالهية لانها هی ظاهرة بصورة الحمار والحيوان (فصوص الحکم: ۲۵۲)

یعنی: برای هر چیزی چه جماد چه حیوان، حیاط و علم و نطق و اراده و صفاتی مانند آن می‌باشد که آن صفات از خصائص ذات الهی است، زیرا خداوند است که به صورت الاغ و حیوان ظاهر شده است.

و گوید: فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا لانّ ذواتنا عین ذاته لا مغایره بینهما الا بالتعیّن و الاطلاق و إذا شهدنا ای الحق شهد نفسه ای ذاته التي تعینت و ظهرت فی صورتنا. (فصوص الحکم: ۸۵)

یعنی: با مشاهده‌ی خداوند، خود را می‌بینیم چون ذات ما، عین اوست و جدایی و تفاوت بین ما و او نیست مگر از نظر تعین و محدودیت و اطلاق و خداوند با مشاهده‌ی ما خود را می‌بیند چون ذات اوست که با تعین و شخصیت‌پذیری به صورت ما ظاهر شده است.

و گوید: اعلم أن وصف الحق تعالى نفسه بالغنى عن العالمين إنما هو لمن توهم أن الله تعالى ليس عين العالم. (کتاب المعرفة، ابن عربی: ۲۹ - ۳۰)

یعنی: وصف کردن خداوند خودش را به بی‌نیازی از عالمیان برای کسی است که خیال کند خداوند تعالی عین عالم نیست.

و گوید: العارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه - فالحق هو المعبود مطلقاً سواء كان في صورة الجمع أو في صور التفاصيل - ولذلك سمّوه كلهم الهاً مع اسمه الخالص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو فلک. (شرح فصوص الحکم، قیصری، فص هارونی: ۴۴۲)

و گوید: من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه ؛ فإنه على صورته خلقه، بل هو عين حقيقه و هویتته ! (شرح فصوص الحکم، قیصری، فص شعیبی: ۴۴۲ طبع بیدار)

و گوید: إن هوية الحق هي التي تعينت و ظهرت بالصورة العيسوية كما ظهرت بصورة العالم كله. (شرح فصوص الحکم قیصری، فص عیسوی ۳۲۵)

و از اول فصوص الحکم تا آخرش این عقیده را تحکیم می‌کند به طوری که گویا اصلاً فصوص را برای همین جهت نوشته است.

بلکه این افکار و عقائد از فلاسفه یونان قبل از اسلام است، برمانیدس شاگرد اکسیوفان (متولد ۶۳۴ قبل از میلاد) می‌گوید:

شخص خردمند جز به وجود واحد که کل وجود و وجود کل است قائل نتواند شد. (سیر حکمت در اروپا ۱/۱۵)

فلوتین (متولد ۲۰۴ میلادی) که مؤسس عرفان در مسیحیت است می‌گوید: او کل اشیاء است اما هیچ یک از اشیاء نیست. او حقیقت را واحد می‌داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می‌شمارد.

موجودات را جمعاً تراوش و فیضانی از مبدء نخستین و مصدر کل می‌انگارد و غایت وجود را هم بازگشت بسوی همان مبدء می‌پندارد که در قوس نزول، عوالم جسمانی و روحانی را درک می‌کند، و در قوس صعود به حس و تعقل و اشراق و کشف و شهود نائل می‌شود.

و می‌گوید: برای وصول به او باید از حس و عقل تجاوز نموده و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسل شد. (سیر حکمت در اورپا ۱/۸۶).

و همچنین عرفای هند و پارسیان قدیم و زردشتی مذهب‌بان هم این عقیده در میان عارفانشان شایع بوده که اگر خوف طولانی شدن نبود ذکر می‌کردم.

جواب ما از این اعتقاد این است که:

اتحاد و یگانگی این عقیده بین تمام عرفاء حتی از هندیان بهترین دلیل است بر اینکه این عقاید از قرآن و عترت اخذ نگردیده است.

و بطلان این اعتقاد برای هر عاقلی واضح است چون لازمه‌ی این عقیده از بین بردن مقام الوهیت و تنزیل او در مرتبه‌ی مخلوقات و سنخیت و مثلثیت بلکه عینیت بین خدا و مخلوق در حقیقت ذات است و این چگونه تنزیه از محدودیت و نقص است؟

اگر همه‌ی موجودات تطور وجود اوست پس او چگونه سبوح و قدوس و منزّه است از غیر خود؟ و حقیقت این تطور چیست؟ و آیا خداوند از ازل تطور داشت یا بعداً پیدا شد؟ و آیا نقیصه‌ای داشت که می‌خواست با تطور کامل کند؟

و در حدیث از مولانا الرضا (علیه السلام) وارد شده که فرمودند: ((کنهه تفریق بینه و بین خلقه)) و فرمودند: ((الله تعالی خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه)) و فرمودند: ((جلّ هو - یاعمران - عن ذلک لیس هو فی الخلق و لا لخلق فیہ تعالی عن ذالک))

و از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمودند: ((لا یلیق بالذی هو خالق کل شیء الا أن یکون مبایناً لکل شیء متعالیاً عن کل شیء سبحانه و تعالی))

و این نمونه اخبار در روایات ما بیش از حد تواتر است که نیازی به ذکر آنها نیست بعد از اینکه مسئله بطلانش از واضحات و مخالف با فطرت سلیم هر مسلمان است.

خلاصه سخن اینکه: تمامیت این سخن مبتنی بر وحدت و مثلّیت در سنخ و حقیقت بین خدا و مخلوق است و إلا با بینونت در حقیقت ذات و عدم سنخیت این سخن واضح الفساد است.

علاوه بر اینکه فاعلیت خداوند نسبت به اشیاء به نحو ترشح و تطور و علیت و معلولیت فلسفی نیست بلکه به نحو ایجاد و ابداع لا من شیء و خلق و اختراع است و مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی اند و خداوند آنها را ایجاد نموده است و همچنین حقیقت ذات پروردگار ممتنع است از توهم و تصور و ادراک و اکتناه ولی بر طبق نظر حکمت با اصطلاح متعالیه و عرفاء ذات حق تعالی حقیقتی است که عین حقیقت خلق است با تشکیک در آن حقیقت و این خود تعیین ذات حق است، بلکه یا باید به اجتماع نقیضین معتقد شوند و یا باید از ممکن الوجود صرف نظر نمایند (که البته خیلی ها چنین کاری کرده و گفته اند: ممکن الوجود نداریم و هرچه در دار وجود است و خوب است و بحث از امکان برای سرگرمی است (۲) زیرا یک حقیقت در مرتبه‌ی ضعیف عدم وجود است و همان حقیقت در مرتبه عالی وجود خواهد داشت و در نتیجه یک حقیقت هم وجود دارد و هم عدم وجود وجود که این اجتماع نقیضین و باطل است.

و به بیان دیگر: چگونه حقیقت وجود فقری وجود غنی (بنا به تعبیر آنها) یک حقیقت است پس یا باید مخلوقات را منکر شوید که چنین کاری کردید و یا به تناقض واضح مبتلا شوید که این حقیقت وجود به جهت مرتبه‌ی عالی واجب الوجود است و همان حقیقت وجود به جهت مرتبه نازل و واجب الوجود نیست.

خلاصه این که این مسلک مقتضی عینیت خداوند است با تمام ما سوی الله، در حقیقت وجود خارجی و ماهیات هم بنا بر این مسلک جز حد وجود و امر عدمی چیزی نیست.

و این مخالف ضرورت ادیان و وجدان و فطرت و کتاب و سنت است و مستفاد از سوره‌ی «فاتحة الكتاب» تا سوره‌ی «الناس» تغایر و تباین بین خالق و مخلوق است.

و سلب تحقق و واقعیت برای غیر خداوند متعال وحدت وجود بین خداوند و خلقش، خلاف ضرورت توحید انبیاء و قرآن است و مستفاد از آیات و اخبار اضافه‌ی ابداعیه بین خدا و خلق است و حق تعالی مخلوقات را از کتم عدم ایجاد فرمود نه این که وجود مخلوقات وجود ظلی و ربطی و... که در حقیقت عبارت از اطوار علت بلکه خود علت باشد.

و اشکال دیگر این که آیا این تجلیات غیر اوست؟ یا خود اوست؟ یا نه اوست و نه غیر او؟

اگر تجلی، همان او باشد که این تجلی چیزی جز او نیست. و اگر تجلی، غیر او باشد که این خلاف مدعای شماست چون فرض این است که حقیقت دیگری وجود ندارد. پس اگر تجلی، خود او باشد عینیت است و اگر غیر او باشد (به معنای حقیقی غیر) خلاف مبنای شماست.

و حاصل این که:

اصل و لب کلمات ملاصدرا در اثبات این توحید است که صدوق‌ها و مفیدها و شیخ طوسی‌ها و مجلسی‌ها (رحمهم الله) بویی از این توحید نبردند بلکه قاطبه علمای شیعه این را ضد توحید معرفی کردند.

مقدس اردبیلی رحمه الله در کتاب حدیقه الشیعه فرمودند: محی الدین عربی در اکثر کتاب های خود گفتگوهای بسیار در این باب کرده خصوصاً در کتاب فصوص الحکم، در همان کتاب در فص موسوی فرعون را عین حق تعالی گفته چنان که بعد از تأویل لفظ رب می گوید: و ان کان عین الحق، فالصوره لفرعون. (۳)

و عطار در کتاب جوهر الذات تعریف فرعون کرده و می گوید: توهم مثل اوئی أنا الحق بگو، و در آن کتاب صریحاً دعوی خدایی کرده و محی الدین در کتاب فتوحات می گوید: سبحان من أظهر الاشياء و هو عینها. (۴)

و علاء الدوله سمنانی که خود یکی از مشایخ این طائفه است او را به این واسطه طعن زده و دشنام داده چنان که اشاره به آن شده و شیخ عزیز نسفی و عبدالرازق کاشانی و عطار و ملای روم و بسیار کس غیر ایشان از متأخرین صوفیه این مذهب را خوش کرده اند و در نظم و نثر خود اظهار این اعتقاد نموده اند.

و این جماعت خدا را تشبیه به دریا کرده و مخلوقات را به موج دریا و می گویند که: ظاهر است که موج دریا عین دریاست، یعنی مخلوقات همه خدایند و این طائفه کسانی را که دعوی خدایی کرده اند - خواه در پرده‌ی حلول و اتحاد و وحدت وجود و خواه خارج از این پرده - مانند نمرود و شداد و فرعون را، دوست می دارند و همه را از خود می شمارند.

نمی دانم کیست از متأخرین شیعه که فریب این طائفه را خورده، ایشان را از نیکان پنداشته است و بعضی دیگر تقلید او کرده اند؟

لیکن می دانم که متقدمین علمای امامیه این قوم را مذمت بسیار کرده اند و کتابها مشتمل بر طعن ایشان نوشته اند و از اصحاب عصمت (علیهم السلام) احادیث در رد و بطلان و کفر ایشان نقل کرده اند با آنکه در آن زمان هنوز کسی از این طاغیان به وحدت وجود قایل نشده بود. (۵)

بعضی از اعلام در این مقام فرمودند: در توحید واجب خلع انداد و نفی اکفاء و امثال و اشباه و نفی سنخیت بین واجب و ممکن در اصل قوام حقیقت، اساس دین اسلام و منصوص در قرآن و السنه‌ی اصحاب شرایع و موحدین در خطب و ادعیه و کتب است. (۶)

و مکتب وحدت (وجود و وحدت) موجود با روش انبیاء و سفراء حقیقی مبدأ اعلی تقریباً دو جاده‌ی مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند زیرا انبیاء همگی و دائماً بر خدای واحد ماوراء سنخ این موجودات مادی و صوری تبلیغ و دعوت کردند و معبود را غیر از عابد تشخیص و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده اند. (۷)

علامه شیخ محمد تقی جعفری در کتاب مبدأ اعلی - در ارتباط با سخن عرفا در این باره - می‌نویسد: اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب‌های بیجا را کنار بگذاریم و از دریچه‌ی بی‌غرض خود حقیقت مقصود را بررسی کنیم در اثبات اتحاد میان مبدء و موجودات، به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد، بلی اگر با جدیت فوق‌العاده و تلاش‌های غیر مستقیمی به تأویل کلمات این عده پردازیم بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آنها را نمی‌توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم.

یعنی: در حقیقت به تناقضات و سخریه‌ی عبارات خود گویندگان مبتلا خواهیم شد... و حاصل مقصود را با دو کلمه بیان می‌کنیم: (خدا عین موجودات و موجودات عین خداست)

یعنی: در حقیقت و در واقع یک موجود بیشتر نداریم. (۸)

و نیز می‌نویسد: بت پرست، آفتاب پرست، ستاره پرست، آتش پرست، فرعون پرست، گوساله پرست، حیوان پرست، ماده پرست، همه و همه در نظر این مکتب حق و مطابق با واقع اند. (۹)

و همچنین می‌گویند:

اگر اصل را با وجود و موجود را واحد شخصی عقیده کردی، اُعلم دورانی، اگرچه الف را از باء تشخیص ندهی... و بالعکس اگر راجع به وحدت موجود اظهار نظر کنی، جاهل‌ترین مردمی اگرچه اُعلم دوران باشی. (۱۰)

و نیز می‌نویسد: بعضی‌ها هم اسرار را گاهی فاش می‌کنند.

عقد الخلاق فی الاله عقایداً و أنا اعتقدت جمیع ما اعتقدوا

مردم درباره خدا عقایدی را تصدیق کرده اند، من هم هر چه را که اعتقاد کرده اند اعتقاد می‌کنم. (۱۱)

البته علامه جعفری سخن را جدی تر تعقیب کرده و گفته اند:

سخن عرفا در نهایت با سخن مادیون یکی است. (۱۲)

مقصود این است که: ایشان هم که از اساتید این فن می‌باشند از سخنان عرفا، عینیت را فهمیده اند. خلاصه این که: باطل و سخیف بودن این مذهب که ذکر شده است از جمله ی واضحات می‌باشد.

و اما قاعده‌الواحد لا یصدر منه الا الواحد

این قاعده در جایی است که علت طبیعی باشد بخاطر این که در حقیقت، معلول تنزل علت و از دل علت بیرون می‌آید و از او ترشح و تراوش می‌نماید. مثل حرارت از آتش و لذا بدیهی است که باید سنخیت بین علت و معلول باشد.

بخلاف فاعل بالاراده و المشیه که مخلوق او تنزل وجود او نخواهد بود و از دل او خارج نشده و ترشح و صدوری از ذات او محقق نشده بلکه او ((لم یلد و ولم یولد)) است و مخلوقات را ایجاد لا من شیء کرده است.

پس محدوده‌ی قاعده‌ی الواحد فقط علل طبیعی و فاعل موجب است چنانکه متکلمین شیعه از جمله‌ی آنها علامه‌ی حلی در شرح تجرید و غیر ایشان به این مطلب اشاره کرده‌اند پس این قاعده تخصصاً از بحث ما خارج است نه تخصیصاً.

و مخفی نباشد که در مسئله‌ی ایجاد لا من شیء سنخیتی نیست بلکه تباین و غیریت تمام معنا لازم است.

خلاصه این که: این قاعده مبتنی بر سنخیت بین خدا و خلق و صدور و ترشح از ذات حق و تعدد قدما و فاعلیت موجب و... است و همه این لوازم در مورد حضرت حق غلط است و چون فاعلیتش اشیاء را با لاراده و المشیه است و بینونت حقیقی با خلقتش در اصل حقیقت ذاتش دارد و مخلوقات را ایجاد لا من شیء کرده و همه مخلوقات مسبوق به عدم حقیقی‌اند.

اما قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء

آخوند ملاصدرا در جلد ۱۱۰/۶-۱۱۲ اسفار می‌نویسد: اگر شیء بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه باشد صحیح است و در غیر این صورت خلف لازم آید چون اگر بسیط الحقیقه کل الاشیاء نباشد، مرکب و متحصل از شیء و لا شیء می‌شود زیرا وقتی بسیط الحقیقه کل الاشیاء نباشد خود او که شیء است، شیء آخری هم باید موجود باشد پس مرکب می‌شود از شیء که خودش است و نفی و عدم شیء آخر، و لو به ترکیب عقلی و حال آنکه واجب الوجود بسیط الحقیقه است لذا خلف لازم می‌آید.

خلاصه: اگر بپذیرید واجب الوجود بسیط الحقیقه است، باید بپذیرید کل الاشیاء باشد، و اگر کل الاشیاء نباشد یتربک هذه الحقیقه من شیء و عدم اشیاء آخر، پس مرکب می‌شود به ترکیب عقلی در حالی که در آنجا ترکیبی نیست.

و (لیس بشی منها) یعنی: اگر حد و حدود اشیاء و تطور و تشآن را در نظر بگیرید با حفظ تعیین و تطور او نیست، ولی منهای تطور و تعیین او است. پس وقتی می‌گوییم: کل الاشیاء یعنی: کمالات اشیاء است و لیس بشیء منها، یعنی تطور و تعیین که نقص است و منهای تطور و تعیین خود اوست.

بعد آخوند ملاصدرا گوید: اصل مسئله (طور و راء طور العقل) و باید با کشف و مکاشفات مشخص شود.

در این مقاله مجال توضیح بیشتر و ذکر تمام کلمات صاحب اسفار نیست.

جواب: و به آنچه گذشت جواب این استدلال هم واضح می‌شود که هیچگونه سنخیت و اشتراکی بین حقیقت خداوند متعال و ما سواش وجود ندارد و با نبودن سنخیت و وحدت و اشتراک ذاتی نفی اشیاء از ذات حق مستلزم هیچ ترکیبی در آنجا نخواهد بود و همه اینها برای ذات حق تعالی نقص و عجز است که از او منفی است و خداوند منزله از آنهاست.

مضافاً به این که هیچ دلیلی بر امتناع مثل این ترکیب نیست بلکه اصلاً ترکیب از وجود و عدم ترکیب واقعی نیست و بر فرض این که بپذیریم حصول ترکب بین امر وجودی و امر عدمی را، می‌گوییم: این ترکیب حاصل است حتی نسبت به ذات احدیت چون که ذات احدیت غیر مخلوقاتش می‌باشد چنانکه ما از ذات پروردگار جسمیت، انسانیت،

شجریت،... را نفی می‌کنیم و می‌گوییم: فهی لیست بجسم و لا روح ولا ماده ولا ملک فقد ترکبت ذاته من امر وجودی و آخر عدمی و هذا التركيب لاضرير فيه لانه اعتباری.

علاوه بر این که این اشکال بر شما هم وارد است که: چگونه شما اعدام و تقایص را از ذات او سلب می‌کنید. و اشکالات دیگری بر این قاعده وارد است که در اینجا مجال طرحش نیست.

اگر کسی بگوید: خداوند بی‌نهایت است و اگر کل اشیاء نباشد محدود می‌شود گوییم: اولاً نامحدود بودن (به معنای بوجوده محیط علی ماسواه) و محدودیت از ملکات مقدار است و خداوند منزله است از این که متصف شود به بی‌نهایت و نا محدودیت به معنای مذکور (یعنی: امتداد وجود در برداشتن همه‌ی وجودات...) و خداوند نه محدود است و نه نا محدود (به این معنا، زیرا که از ملکات مقدار است).

و ثانیاً اشکال محدودیت در صورتی محقق می‌شود که بین خالق و خلق اشتراک در حقیقت ذات و سنخیت بین آن دو باشد و اما سنخ مباین و مغایر هرگز وجودش موجب تحدید ذات حق تعالی نمی‌شود. پس تمامیت این کلام متوقف است بر اینکه اولاً خداوند را بی‌نهایت به این معنا بدانیم و ثانیاً اشتراک و سنخیت بین خدا و خلق را بپذیریم، و هر دو امری است فاسد و باطل.

اما مسئله معاد

آیا معاد جسمانی است یا نه؟ و آیا بهشت و جهنم الان در خارج موجودند یا قائم به نفس‌اند؟ در اینجا درصدد اثبات معاد جسمانی هستیم اما بحث دوم عن قریب خواهد آمد.

شیعه علاوه بر اینکه به اصل معاد معتقد است، معاد جسمانی را نیز از ضروریات دین و مسلمات شریعت می‌داند.

به عبارت دیگر: از آیات و اخبار بطور صریح استفاده می‌شود که در عالم قیامت بدن‌های عنصری خاکی - که از اجزای بدن‌های دنیوی انسان است - محشور می‌شوند نه اینکه در عالم قیامت فقط ارواح باشند و یا آن که ارواح با صوری جسمانی که فقط دارای مقدار هستند (و نفس آنها را انشاء نموده است) و از عناصر مادی این عالم هرگز اثری در قیامت نباشد. و صدها آیات درباره‌ی معاد جسمانی وارد شده که از جمله آنها:

آیاتی که می‌فرمایند: در روز قیامت اعضا، جوارح، دست و پا شهادت می‌دهند و آیاتی که از نعمت‌های مادی از فاکهه، لحم، طیر، انهار... سخن می‌گویند.

و آیاتی که بیان‌گر عذاب دوزخیان می‌باشند. و داستان اصحاب کهف و عزیر نبی و داستان حضرت ابراهیم و... و سوره‌ی یاسین آیه ۷۸-۷۹، و سوره‌ی قیامت آیه ۷، سوره‌ی اسراء آیه ۹۸-۹۹ و روایات مسلم ۱۲ ما که دلالت صریح بر جسمانیت معاد دارند و این که در قیامت، روح انسانها با بدن عنصری مادی دنیوی محشور می‌شود.

و آخوند ملاصدرا جسمانی بودن معاد را منکر است و مکرراً در اسفار تصریح می‌کند که مقصود از بدنی که در قیامت عود می‌کند بدن عنصری مادی دنیوی نیست بلکه روح با بدن مثالی یعنی صورت بدون ماده است (که قائم به نفس و انشاء شده از نفس است).

لذا در اسفار می‌نویسد: فکل جوهر نفسانی مفارق یلزم شبح مثالی ینشأ منه یحسب ملکاته و اخلاقه و هیئاته النفسانیه بلا مدخلیه الاستعدادات و حرکات الموادّ کما فی هذا العالم شیئاً فشیئاً... فان قلت: النصوص القرآنیة داله علی أن البدن الأخری لکلّ انسان هو بعینه هذا البدن الدنیوی له...

قلنا: نعم ولكن من حیث الصورة لا من حیث المادة و تمام کل شیء بصورته لا بمادّته.

یعنی: پس هر جوهر مفارق نفسانی شبحی مثالی لازم دارد که از نفس به حسب ملکاتش انشاء شده است بدون مدخلیت استعداد است و حرکات مواد آنچنان که در دنیا می‌باشد... تا آن که می‌فرماید: اگر بگویی دلیل‌های قطعی قرآنی اثبات می‌کند که همین بدن دنیوی در قیامت خواهد بود، گوییم: درست است که بدن دنیایی است و لکن از حیث صورت نه ماده زیرا شیئیت شیئی به صورت اوست نه به ماده.

و می‌نویسد: وانزل من هذا المرتبه من الاعتقاد فی باب المعاد و حشر الاجساد، اعتقاد علماء الکلام کالامام الرازی و نظائرہ بناء علی أن المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادیه لأعضاء أصلیه باقیه عندهم... و لا یخفی علی ذی بصیره أن النشأة الثانیة طور آخر من الوجود یباین هذا الطور المخلوق من التراب و الماء و الطین و انّ الموت و البعث ابتداء حركه الوجود الی الله او القرب منه لا العود الی الخلقه المادیه و البدن الترابی الکتیف الظلمانی. (۱۳)

یعنی: و پست تر و پایین تر از این مرتبه (که قبلاً ذکر شده است) از نظر اعتقادی در باب معاد و محشور شدن جسدها، اعتقاد علماء کلام مانند امام فخر رازی و همفکران اوست که معاد نزد آنان همان جمع متفرقات از اجزاء ماده است در ارتباط با اجزاء اصلیه باقیمانده تا اینکه می‌گوید: و بر هیچ صاحب نظری مخفی نیست که نشأت دوم جریان دیگری است از وجود مباین این جریان پدید آمده از خاک و آب و گل و اینکه مرگ و حشر ابتدا حرکت وجود بسوی خداوند متعال است یا قرب به او، نه عود و برگشتن بسوی خلقت مادی و بدن خاکی کثیف ظلمانی. (۱۴)

و میرزا احمد آشتیانی رحمه الله در *لوامع الحقائق* مبحث معاد صفحه ۳۹ و ۴۰، و حاج سید احمد خوانساری رحمه الله در *العقائد الحقه* صفحه ۲۵۵، و علامه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در مجموعه رسائل و مقالات فلسفی صفحه ۸۳، شیخ محمد تقی آملی رحمه الله در *الفوائد* ۲/۴۶۰، مخالفت نظر ملاصدرا را با کتاب و سنت تصریح نموده‌اند چنانکه مطلب واضح و روشن است.

(شیخ محمد تقی آملی در تعلیقه بر شرح منظومه - بعد از توضیح مراد مصنف - می‌نویسد: هذا غایه ما یمکن أن یقال فی هذه الطریقه ولكن الإنصاف أنه عین انحصار المعاد بالروحانی لكن بعبارة أخفی، فإنه بعد فرض کون شیئیه الشیء بصورته و أن صورة ذات النفس هو نفسه و أن المادة النیویّه لمکان عدم مدخلیتها فی قوام الشیء لا یحشر و أن المحشور هو النفس غایه الأمر إمّا مع إنشائها لبدن مثالی قائم بها قیاماً صدوریّاً مجرداً عن المادة و لوازمها إلا المقدار كما فی نفوس المتوسطین من أصحاب الشمال أو أصحاب الیمین و إما بدون ذلك أيضا كما فی المقربین و لعمری أن هذا غیر مطابق مع ما نطق علیه الشرع المقدس علی صادعه السلام والتحيّه.

و أنا أشهد الله و ملائکته و أنبیائه و رسله، أنّی أعتقد فی هذه الساعه و هی ساعه الثلاث من یوم الأحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظم منه ۱۳۶۸ فی أمر المعاد الجسمانی بما نطق به القرآن الکریم، و اعتقد به محمد صلی الله علیه و آله و سلم والائمة المعصومین - صلوات الله علیهم أجمعین - و علیه أطبقت الامه الاسلامیه.

و جای بسی تعجب است که نویسنده محترم در مقاله‌اش از این نکته بزرگ غفلت نموده و نوشته است: (نگاه ویژه‌ی او به معاد و جلوه‌های قیامت، تفسیر نوینی مبتنی بر پایه‌های شهودی و عقلی ارائه کرده)، و واقعاً اگر حرف نو و جدید آوردن فضیلت و کمال و مورد تجلیل باشد حرفهای نو و جدید خلاف قرآنی بسیار یافت می‌شود.

آیا بهشت و جهنم الآن در خارج موجودند یا قائم به نفس اند؟

همچنین ملاصدرا، وجود واقعی خارجی بهشت و جهنم را انکار کرده و هر دو را از احوال و مراتب نفس می‌شمارد، (و به عبارت دیگر می‌گوید: آن دو قائم به نفس و از منشآت نفس‌اند و برای آن دو واقعیت خارجی نیست). در اسفار ۳۴۲/۹ در فصل ۲۷ در بیان حقیقة الجنة و النار می‌نویسد: فتحقق و تبين من جميع ما ذكرناه و نقلناه أن الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الإدراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس و تستلذها، ولا مادة ولا مظهر لها الا النفس و كذا فاعلها و موجدتها القريب و هو هي لا غير، و أن النفس الواحدة هي النفوس الانسانية مع ما تتصوره و تدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفساني أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه، و ان كل ما يوجد فيها من الأشجار و الأنهار و الأبنية و الغرفات كلها حية بحياة ذاتيه، و حياتها كلها حياة واحدة هي حياة النفس التي تدركها و توجدتها... ولی مکتب وحی هم اکنون بهشت و دوزخ را مخلوق و موجود می‌داند. و این امر از مسلمات و واضحات مذهب ماست.

و از شیخ بزرگوار صدوق رحمه الله در کتاب اعتقادات ظاهر می‌شود که اجماع امامیه بر این امر است.

می‌فرماید: اعتقادنا فی الجنة و النار انهما مخلوقتان الان و أن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) قد دخل الجنة و رأى النار حين عرج به. (۱۵)

یعنی: اعتقاد ما امامیه این است که بهشت و جهنم الان مخلوقند و پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی به معراج رفت، بهشت و جهنم را دید و داخل بهشت شد.

علامه مجلسی رحمه الله در بحار الانوار فرمودند: اما کونهما مخلوقتان الان فقد ذهب اليه جمهور المسلمين الا شرذمة من المعتزلة، فإنهم يقولون: سيخلقان في القيامة، و الايات و الأخبار المتواترة دافعه لقولهم، مزيفه لمذهبهم. (۱۶) بلکه اکثر متکلمین عامه هم به این مطلب معتقدند.

به هر حال دلیل بر این مطلب علاوه بر اجماع مسلم، ظواهر آیات بسیار و اخبار زیادی می‌باشد.

اما آیات قرآن، تصریح دارد بر اینکه بهشت و جهنم خلق شده و مهیا است، پس اگر کسی منکر آن شود منکر قرآن شده و منکر قرآن کافر است.

(آیات در مورد بهشت) مانند: (أعدت للمتقين) (۱۷) یعنی: (بهشت) برای پرهیز کاران آماده شده است.

و ((أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله)) (۱۸) یعنی: برای کسانی که به خدا و رسولانش ایمان آورده‌اند، آماده شده است. و ((أزلفت الجنة للمتقين)) (۱۹)

و در مورد جهنم، مثل: ((أعدت للكافرين)) (۲۰) و ((برزت الجحيم للغاوين)) (۲۱)

و در سوره آل عمران، خداوند متعال می‌فرماید:

((والتقوا النار التي أعدت للكافرين واطيعوا الله و الرسول لعلكم ترحمون، و سارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات و الأرض، أعدت للمتقين)) (۲۲)

یعنی: پرهیزید از آتشی که (اکنون) آماده شده برای کافران، و اطاعت کنید خدا و رسول را شاید مورد ترحم واقع شوید، و بشتابید به سوی آمرزش پروردگارتان و بسوی بهشتی که پهنای آن (به وسعت) پهنای آسمان‌ها و زمین است و (اکنون) مهیا است برای پرهیزگاران.

اما اخبار، پس از جمله ی آنها

۱- حدیثی است از امام رضا (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: ((من أنكر خلق الجنة و النار فقد كذب النبي صلوات الله عليه وآله) و كذبنا و ليس من ولايتنا على شيء و خلد في نار جهنم)) (۲۳)

یعنی: هر کسی انکار کند مخلوقیت بهشت و جهنم را پس به تحقیق که رسول خدا (صلوات الله عليه وآله) و ما را تکذیب کرده و بر ولایت ما نیست و مخلد در آتش است.

۲- از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمودند: ((لیس من شیعتنا من أنکر أربعه أشياء: المعراج و المسألة فی القبر و خلق الجنة و النار و الشفاعة)) (۲۴)

یعنی: شیعه ما نیست کسی که چهار چیز را منکر شود، معراج و سؤال قبر و مخلوقیت بهشت و جهنم و شفاعت.

۳- از امام (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: ((من أقر بتوحد الله... و آمن بالمعراج و المسألة فی القبر و الحوض و الشفاعة و خلق الجنة و النار و... فهو مؤمن حقاً و هو من شیعتنا أهل البيت)) (۲۵)

یعنی: هرکس اقرار به توحید خداوند بکند... و ایمان بیاورد به معراج و سؤال در قبر و حوض و شفاعت و خلق شدن بهشت و جهنم و... پس او به حق مؤمن است و از شیعیان ما اهل بیت (علیهم السلام) است.

۴- از امیر مؤمنین (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: ((و أما الرد علی من أنکر خلق الجنة و النار، فقال الله تعالی: «عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی» و قال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم): دخلت الجنة فرأیت فیها...)) (۲۶)

۵- اکثر اخبار معراج مشتمل است بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بهشت و جهنم را دید و داخل بهشت شد.

۶- و اخباری که مشتمل است بر اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از خرماي بهشت خورد و از آن نطفه‌ی حضرت فاطمه (علیها السلام) منعقد شد.

۷- اخبار کثیره‌ای که دلالت دارند بر اینکه ائمه‌ی معصومین (علیهم السلام) (بلکه سایر انبیاء (علیهم السلام)) از خرما و انار بهشتی تناول کرده‌اند، و نطفه امام (علیه السلام) از آن منعقد شد.

۸- اخباری که مشتمل است بر نزول حوریان بر آنها در عروسی و تولد و عزاء.

۹- و زینت دادن بهشت در ماه های رجب و شعبان و رمضان.

بلی جزئیات بهشت و جهنم بسبب اعمال حسنه و سیئه و حب و بغض در دین، خلق می شوند، چنانکه اخبار معراج و غیر آن دلالت می کنند بر اینکه: حضرت جمعی از ملائکه را دید که برای مؤمنین قصرها بنا می کنند.

و این که هر کس چنین عملی و یا چنین ذکری بگوید خداوند برایش چنین و چنان می کند و برایش حوری خلق می کند.

خلاصه اینکه: بعضی از اعمال سبب می شود که خداوند نعمتهایی را در خارج ایجاد نماید و لکن این نعمتها مخلوق در خارج است و قائم به نفس مؤمن نیست. و یا اینکه بعضی از نعمتها تبدیل عمل مؤمن به آن است.

بهر حال: این مطلب منافاتی با آنچه ما ذکر کردیم ندارد.

و مخالف در مسئله قلبی از معتزله اند مثل ابی هاشم و قاضی عبد الجبار و امثال این دو که گمان می کنند که بهشت و جهنم روز قیامت خلق می شوند.

مسئله خلود

اما بحث خلود و جاودانگی اهل نار که از مسلمات دین و مذهب است و آیات و روایات بسیار به صراحت بیان گر این است که: خلود در جهنم برای اهل خلود، و کفار و مشرکین و مستحقین آن بر وجه عذاب می باشد.

اما متأسفانه صاحب اسفار در اینجا هم عقیده ی ابن عربی را پذیرفته (چنانکه در بسیاری از مقامات چنین است) و در اسفار جلد ۹/۳۴۶ فصل ۲۸ در باب کیفیت خلود اهل النار فی النار، انکار خلود بر وجه تعذیب نموده و قائل شده به انقطاع العذاب للمخلدین فی النار و هم یتلذذون بما هم فیہ من نار و زمهریر و ما فیها من لدغ الحیات و العقارب كما یتلذذ اهل الجنة بالظلال و النور لان طبایعهم تقتضی ذلک.

ملاصدرا در اسفار جلد ۹/۳۵۲ گوید: مما استدل به صاحب الفتوحات المکیه علی انقطاع العذاب للمخلدین فی النار قوله تعالی... والاولی فی الاستدلال علی هذا المطلب...

استدلال ابن عربی را در این مسئله تضعیف کرده و خودش دلیل دیگری بر این امر اقامه می‌کند و می‌گوید: خلود در آتش هست و لکن عاقبة الامر تعذیب آنها مبدل به تنعیم خواهد شد. و در این امر هم مخالفت با مسلمات کتاب و سنت و اجماع مسلمین نموده است.

خداوند متعال در سوره نساء آیه ۵۶ فرمودند:

((كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب))

و در سوره زخرف آیه ۷۴-۷۷ فرمودند:

((إن المجرمین فی عذاب جهنم خالدون، لا یفترون عنهم و هم فیہ مبلسون، و ما ظلمناهم و لکن و كانوا هم الظالمین، و نادوا یا مالک لیقض علینا ربک قال إنکم ما کثون))

و در سوره غافر آیه ۴۹ و ۵۰ فرمودند:

((و قال الذین فی النار لخرنۃ جهنم ادعوا ربکم یخفف عنا یوماً من العذاب قالوا اولم تک تأتیکم رسلکم بالبینات قالوا بلی قالوا فادعوا ما دعاء الکافرین ألا فی ضلال))

و همچنین روایات متواتره قطعیه بر این مطلب دلالت می‌کند. (۲۷)

و علامه حلی رحمه الله فرمودند: أجمع المسلمون علی أن عذاب الکافر مؤبد لا ینقطع. (شرح التجرید: ۳۲۸، طبع قم، مصطفوی) و علامه‌ی مجلسی فرمودند: اعلم أن خلود أهل الجنة مما أجمعت علیه المسلمون، و کذا خلود الکفار فی النار و دوام تعذیبهم. (بحار الأنوار ۸/۳۵۰).

و علامه سید شبر فرمودند: اعلم أنه لا خلاف بين كافة المسلمين في أن الكفار الذين تمت عليهم الحجة مخلدون في النار و في العذاب، و قد تضافرت بذلك الايات و تواترت به الروايات عن النبي والأئمة الهداه، بل هو ضروري الدين لا خلاف فيه بين أحد من المسلمين (حق اليقين ۲/۱۷۸).

و جای بسی تعجب است که نویسنده مقاله می گوید: ملاصدرا در این بحث جمع اصول قرآنی و ادله برهانی و منظر عرفانی نمود.

فإن كان هذا الذي ذكره هو العرفان، فيا قوم! إني لست من العارفين، (إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات و الأرض حنيفاً و ما أنا من المشركين)

حاصل مطلب این که:

اگر بخواهیم مخالفت واضح و روشن مبانی آخوند ملاصدرا را بیان کنیم مجلداتی بیشتر از کتاب اسفار باید بنویسیم و ما به بعضی از مواردی که نویسنده ذکر کرده اشاره نمودیم. و لذا در همین جا مطلب را به پایان می بریم و اعتراف می کنیم که ما به قرآن و عترت جفا کردیم و به وظیفه‌ی دینی مان که تمسک به ثقلین (قرآن و عترت) باشد عمل ننمودیم و از خداوند متعال می خواهیم از تقصیر ما بگذرد.

و در خاتمه این چند حدیث را به طلاب جوان و برادران دینی خودم هدیه می کنم:

امام صادق (علیه السلام) فرمودند: ((ایاک ان تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه في كل ما قال))

یعنی: پرهیز از اینکه کسی را پیشوای خود قرار دهی جز معصوم به گونه ای که هر چه می گوید او را تصدیق کنی.

و امام باقر (علیه السلام) فرمودند: ((من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه إلى يوم القيامة)).

و فرمودند: ((شرقاً و غرباً فلا تجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت))

و فرمودند: ((من طلب الهدى فى غيرهم فقد كذبنى))

و فرمودند: ((إن الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج اليه الامة الا انزله فى كتابه و بينه لرسوله))

و اميرالمؤمنين (عليه السلام) فرمودند: ((يا كميل لا تاخذ الا عنا تكن منا))

والحمد لله محقق الحق بكلماته، و الصلّاة والسّلام على محمد و آله الطيّبين الطّاهرين، عصمنا الله و ايّاكم من اتباع الهوى، و جعلنا و ايّاكم ممّن أناخ المطيّه بأبواب أهل بيت العصمة و ذرية رسول الله آمين آمين.

بی نوشت ها:

۱- شبستری گوید:

مسلمان گر بدانستی که بست چیست بدانستی که دین در بت پرستی است

و گوید:

روا باشد (أنا الحق) از درختی چرا نبود روا از نیکیختی

و مولوی گوید:

ما عدمهائیم و هستی ها نما تو وجود مطلقى هستی ما

و گوید:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون که این رنگ از میان برداشتی موسی و فرعون دارند آشتی

و گوید:

هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد گه پیر و جوان شد

- ۲- پس همه واجب اند و اگر مقصود وجوب بالغير است نه بالذات، اینکه سرگرمی نمی شود بلکه واقعیت است.
- ۳- فصوص الحکم ابن عربی ۱/۲۱۱ چاپ عقیقی، شرح قیصری بر فصوص الحکم: ۴۶۶ چاپ بیدار
- ۴- فتوحات ابن عربی ۲/۴۵۹
- ۵- حدیقة الشیعه ۲/۷۵۵ - ۷۵۶ طبع انصاریان. سال ۱۳۷۷ شمسی و ۱۴۱۹ قمری
- ۶- حکمت بوعلی سینا ۲/۳۵۴ علامه حائری سمنانی
- ۷- مبدأ اعلی: ۷۴، علامه جعفری
- ۸- مبدأ اعلی: ۷۲
- ۹- همان: ۷۴
- ۱۰- همان: ۱۰۸ و ۱۱۱
- ۱۱- همان: ۸۴

و ابن عربی می گوید: فایک آن تتقیّد بعقد مخصوص و تکفر بما سواه فیفوتک خیر کثیر بل یفوتک العلم بالامر علی ما هو علیه ... فالکل مصیب و کل مصیب مأجور...

ایک و ایک که در مورد خداوند عقیده ی خاصی پیدا کنید چون او محدود نمی شود و هرکس هر عقیده ای پیدا کند درست است). شرح قیصری بر فصوص الحکم، فص هودیه: ۲۶۱، طبع قم، انتشارات بیدار.

۱۲- مبدأ اعلی: ۷۲

۱۳- بحار الانوار، کتاب العدل والمعاد، باب اثبات الحشر و کیفیت، حدیث ۱ و ۸ و ...

۱۴- اسفار ۹/۱۵۳، طبع بیروت.

۱۵- ملاصدرا می نویسد: و ممّا یؤید ما ذکرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلکی أو عنصری. و ینور ما قرّناه من أنّ الصور الأخریّه التي بها نعيم السعداء و جحیم الأشقیاء لیست هی التي انطبعت فی جرم فلکی أو غیر فلکی، بل هی صورہ موجوده للنفس فی صقع آخر مرتبه بأعمال و أفعال حدث عنها فی دار الدنیا، و أثمرت فی ذاتها أخلاقاً و ملکات سستتبعه لتلك الصور المعلقه هو ما قاله قدوه المکاشفین محیی الدین العربی]. الاسفار ۹/۴۴-۴۵]

و می گوید: ... فانها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خیره فلا محاله لها سعاده غیر حقیقیّه من جنس ما كانت توهمته و تحیلته، و بلغت الیه همته و سمعت من أهل الشرایع من الحور و القصور و السدر المنضود و الطلح المنضود و الظل الممدود و الأشجار و الأنهار و سائر ما یكون لذیذاً بهیجاً عنده، و هذا ممّا لا إشکال فی إثباته عندنا لان الصور الاخریة المحسوسة حصولها غیر مفتقر إلى موضوع و مادّه كما أشرنا إليه]. الاسفار ۹/۱۴۸

و می نویسد: اعلم أنّ لكل نفس من نفوس السعداء فی عالم الاخره مملکه عظیمه الفسحه و عالماً أعظم و أوسع مما فی السماوات و الارضین، و هی لیست خارجه عن ذاته بل جمیع مملکتها و ممالیکه و خدمه کلها قائمه به، و هو حافظها و منشئها بإذن الله تعالی و قوته، و وجود الاشیاء الاخریة و إن كانت تشبه الصور التي یراها الإنسان فی المنام أو فی بعض المرایة لكن یفارقها بالذات و الحقیقه]. الاسفار ۹/۱۷۶

محقق سبزواری در تعلیقش بر اسفار در توضیح مرادش می نویسد: ای البدن البرزخی و الاخری هذا البدن الدنیوی لكن لا یوصف الدنیویة و الطبیعیة و إنما كانت هو هو بعینه، لما مضی و سیأتی أنّ شیئیه الشیء بصورته أي الصورة البدنیة لا بمادته و بصورته]. الاسفار ۹/۱۶۶

و برای روشن شدن هرچه بیشتر مطلب ملاحظه شود کتاب اسفار: ۲۱/۹-۲۲، و ۳۱-۳۲، ۳۷، ۳۹، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۷۴-۱۷۶، ۱۷۸.

۱۶- بحارالانوار ۸/۲۰۰ ح ۲۰۴، از اعتقادات شیخ صدوق رحمة الله

۱۷- بحارالانوار ۸/۲۰۵

۱۸- آل عمران / ۱۳۳

۱۹- حدید / ۲۹

۲۰- شعرا / ۹۰

۲۱- بقره / ۲۴

۲۲- شعرا / ۹۱۱

۲۳- آل عمران / ۲۷

۲۴- بحارالانوار ۸/۱۱۹ ج ۶، از توحید و امالی و عیون- ۱۲۵

۲۵- بحارالانوار ۸/۱۹۶ ج ۸، ۱۸۶، از صفات شیعه شیخ صدوق

۲۶- بحارالانوار ۸/۱۹۷ ج ۸، ۱۸۷

۲۷- بحارالانوار ۸/۱۷۶ ج ۸-۱۲۹- از جمله ی آنها روایت شیخ صدوق رحمه الله است به اسنادش از امام باقر علیه السلام که فرمودند:

((إن أهل النار يتعاونون فيها كما يتعاونى الكلاب والذئاب مما يلقون من أليم العذاب، فما ظنك - يا عمرو- بقوم لا يقضى عليهم فيموتوا، ولا يخفف عنهم من عذابها، عطاش فيها، جياع، كليله أبصارهم، صمّ بكم عمى، مسوده وجوههم، خاسئين فيها نادمين، مغضوب عليهم، فلا يرحمون من العذاب، ولا يخفف عنهم، و فى النار يسجرون، و من الحميم يشربون، و من الزقوم يأكلون...هذه حال من دخل النار)) [بحارالانوار ۸/۲۸۱ حدیث ۳] و در عای کمیل از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شد که فرمودند: ((و هو بلاءٌ تطول مدته و يدوم مقامه و لا يخفف عن أهله)) و روایات دیگر.



ماهیت تصوف

«مه‌دی عمادی»

جای دارد از گویندگان و نویسندگان که تصوف و عرفان را یک جایی می‌دانند و اگر ناچار شوند قبول کنند که خلاصه ناسلامی هم در تصوف دیده می‌شود آن را به تصوف سنی و شیعه (۱) یا تصوف مختلط و اصیل تقسیم بندی می‌نمایند (۲) یا در چنین تنگنایی که قرار می‌گیرند بحث تصوف منفی و مثبت را پیش می‌کشند (۳)

سؤال کنیم با این اختلافات شدید اعتقادی آنهم در اصل اصیل «ولایت با امامت» که در تصوف به چشم می‌خورد - عرفان و عرفا از آن مبرا می‌باشند - به چه لحاظی باید بدون ارائه مدرکی مدعی شوند که «تصوف نه تنها ریشه ای اسلامی دارد بلکه جلوی از اسلام ناب است»؟ (۴) در صورتی که همین نویسنده بر این عقیده است: «در عرفان و تصوف اسلامی جریان‌هایی به وجود آمد که از اصالت اسلامی کامل برخوردار نبود». (۵)

دیگری می‌نویسد: «تصوف همان عرفان اسلامی است و معنایش این است که تصوف اصیل‌ترین و قدرتمندترین جریان آن موج خروشان است که وحی اسلامی را تشکیل می‌دهد» (۶) در حالی که همین نویسنده عقیده دارد: «تصوف مستقل از مذهب خاصی است» (۷) و جای دیگر گویا فراموش می‌کند که نوشته است، تصوف همان عرفان اسلامی می‌باشد می‌نویسد: «تصوف نوعی عرفان به حساب می‌آید». (۸) و آن وقت برخلاف آرای محققین از متصوفه که عقیده دارند تصوف در قرن سوم در اسلام پیدا شده است می‌نویسد: «همه ی طریقت‌های تصوف از پیامبر منشعب شده‌اند» (۹) کاری نداریم این ادعا اگر چه صحیح هم باشد نوعی «علی» کنار گذاشتن است زیرا اگر بگوییم علی امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین عمل کردند یا دستور دادند عمل بشود یعنی رسول خدا و قرآن فرموده‌اند. ولی آنگونه بنویسیم یا بگوییم ممکن است اطلاق به غیر هم بشود زیرا فرقه‌های دیگری هم خویش را به رسول خدا منتسب می‌نمایند که از علی مرتضی راه جدا کرده‌اند.

یا شخصی به نام «ابراهیم عزالدین» که در اصل همان «تیتوس بورکهارت» است می‌نویسد: «تصوف از یک طرف روح اسلام و یا اقلب اسلام می‌شود» (۱۰) در صورتی که همو بر این عقیده است «بین صوفیان نخستین و رهبانان مسیحی ارتباط بوده» (۱۱) تلویحاً پذیرفته‌اند که صوفیان اولیه، همان وضع کنندگان آداب و رسوم، احکام فروعی در تصوف مستفیض از رهبانان مسیحی نیز بوده‌اند در این صورت آنچه تصوف داشته و دارد، اسلامی ناب نیست. چنانچه نامبرده در جایی از رساله اش به این اعتراف نموده: «پاره‌های اساسی متشکله سلوک روحانی تصوف ضرورتاً و به طور مستمر از قرآن و از تعالیم پیامبر نشأت گرفته است» (۱۲) یعنی تمامی آنچه تصوف دارد از قرآن و تعالیم رسول اکرم نیست. یا می‌نویسد: «جوهره‌ی آیین تصوف منشأ در پیامبر داشت اما از آنجا که هیچ معرفت باطنی بدون نوعی الهام امکان پذیر نیست، لذا این آیین مدام از سوی شیوخ تصوف تجلیات بدیع و تازه‌ای داشته است» این تأثیرگذاری شیوخ صوفیه بر تصوف را «حکم ثانوی» می‌شناسد. (۱۳)

همو در شناسایی صوفیان برجسته می‌نویسد: «صوفیان برجسته‌ای وجود داشته‌اند که به دلیل ماهیت استثنایی، حالت سلوکشان در مراسم عبادی معمولی اسلام شرکت نمی‌جستند» (۱۴) در معنا ترک وظائف شرعی می‌کردند در صورتیکه ادعای صوفی حکم می‌کند، مو به مو تمامی دستورات الهی اعم از معمولی و غیر معمولی را انجام دهد. البته اگر بپذیریم اسلام مراسم عبادی معمولی هم داشته باشد که ندارد زیرا بر فرض پذیرفتن این برداشت می‌گوییم، مراسمی که شما معمولی تلقی می‌کنید نسبت به مافوق خود معمولی می‌نمایند ولی نسبت به جایگاه خود که فوق مراسم عبادی دیگری است معمولی به حساب نمی‌آید. علاوه بر این سؤال را طرح کنیم؟ مگر سحابه‌ی بزرگوار که صوفیه به غلط آنها را از صوفیان اولیه می‌دانند، با آن همه برجستگی که در همه‌ی شئون داشته‌اند چنین بوده‌اند؟!

یا می‌بینیم به ثبت تاریخ رسیده است که تا آخرین لحظات عمر، بر خلاف صوفیان به قول نویسنده برجسته، عمل کرده‌اند یعنی دستورات را اعم از معمولی و غیر معمولی انجام داده‌اند. آیا اینها آن «پایه‌های روحانی طرق اصلی تصوف که در بعضی موارد جای عبادت معمولی اسلامی را می‌گرفت» (۱۵) که شما آن را دلیل شرعی انجام ندادن مراسم معمولی دانسته‌اید، نشناخته بودند؟ یا اینکه شناخته داشتند ولی چنین عملکردی را بر خلاف وظیفه می‌دانستند. و خیال و وهم بشری خود را بر دستور پیامبر ترجیح نمی‌دادند و حاضر نبودند به خیال و وهمی که صوفیه به آن مبتلا هستند در مقابل وظایف دینی خود عمل نمایند؟

یا آنجا که ابراهیم عزالدین همین نویسنده مدعی می‌شود: «آیین و آموزه‌ی آن (تصوف) تفسیر رمز و رازی از قرآن می‌باشد.» (۱۶) چرا پس با این کلام آن را بی‌اعتبار می‌نمایند می‌نویسند: «صوفیان نخستین خود را به زبانی که نزدیک به زبان قرآنی است تفسیر کرده اند» (۱۷) و اگر با ملاحظه این دو رای نامبرده سؤال کنیم: چطور با چنین دوری می‌توانند یا توانسته اند آیین و آموزه رمزدار از قرآن داشته باشند؟ گناهی که مرتکب نشده ایم. ما می‌گوییم آموزه‌ی رمزدار از قرآن داشتن به کسانی مربوط می‌شود و اختصاص دارد که ذوب در قرآن شده باشند نه افرادی که نزدیک به زبان قرآن هستند.

در ساعاتی که با نوشته ابراهیم عزالدین مأنوس بودم و کتاب «درآمدی بر آیین تصوف» او را می‌خواندم به سه موضوع بسیار مهم برخورد کردم که هر سه از اهمیت خاصی برخوردار است.

اول: اینکه در تصوف اصیل آیین فرقه ای وجود نداشته است زیرا می‌نویسد: «گفتنی است که درون تصوف هیچ گونه گروه‌گرایی یا فرقه‌گرایی وجود نداشت گویا اینکه گاه به گاه کجروی‌هایی چهره می‌نمود و فرقه‌هایی را به مفهوم بسیار جزئی آن به وجود می‌آورد» (۱۸) در این صورت به نظر این صوفی سرشناس تاریخ معاصر «فرقه داری» نوعی کجروی صوفیانه است.

دوم: اشاره به تفاوت بین عرفان و تصوف داشته آن را از خصوصیت‌های تصوف دانسته می‌نویسد: «تمایز و فرق بین تصوف و عرفان مذهبی از مسائل خود این آیین به شمار می‌رفت.» (۱۹) در این صورت اگر محققانی با پی بردن به این حالت تصوف موضوع «فرق بین تصوف و عرفان» را تعقیب کنند گناهی نابخشودنی مرتکب نشده اند که سزاوار تندی و پرخاش باشند. (۲۰)

سوم: اینکه «عرفان» را پسوند تصوف قرار دادن و با توجیهاتی آن را عین تصوف شناساندن از جمله اقدامات امثال نویسنده «درآمدی بر آیین تصوف» است که متمایل به بسط و ترویج و همه جایی شدن تصوف هستند. او می‌نویسد: «ما در اینجا صفت «عرفانی» را برای تعیین و تشخیص آن بر می‌گزینیم تا تصوف را از جنبه ساده‌ی مذهبی اسلامی متمایز و مشخص سازیم» (۲۱).

دیگری که با کوشش فراوان سعی داشته است به هر کیفیتی شده تاریخ قدمت تصوف را به بلندای عمر اسلام برساند و کوشیده اصالت آن را اسلامی محض بداند، جمعی از صحابه کبار را نخستین صوفیان بشناساند، بدون ارائه مدرکی یا اقامه دلیلی محققانه نوشته است تصوف در افعال و احوال پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، آیات و اخبار معصومین ظهور یافته است (۲۲) و مدعی هستند که «معنویت و باطن دین رد تاریخ اسلام به نام و عنوان تصوف و عرفان رایج شده و سالک و عالم بالله را در تاریخ اسلام به نام صوفی و عارف خوانده اند» (۲۳) این بافته شده است تا مدعی شوند: «سیر تصوف در عالم اسلام به صورت سلاسل فقر و تصوف ظاهر شده که در حقیقت مبین رشته و سلسله اجاره مشایخ طریق عرفانی می باشد» (۲۴)

ملاحظه کنید همان طور که متذکر شدیم این نوشتن ها یا گفتن ها فقط به لحاظ این است که امثال جناب سلطان حسین تابنده رضا علیشاه بگویند: «حقیقت تشیع نزد ماست» (۲۵) و معنویت باطنی اسلام را به خود اختصاص دهند. شاید، بلکه به طور حتم به لحاظ همین دارایی معنوی بوده که شیخ محمد حسن بیچاره (۲۶) گنابادی در اجازه ای که برای شیخ فرقه اش عباسعلی کیوان قزوینی منصور علی می نویسد مدعی می شود: «جز اتصال به فقیر به صراط المستقیم هدایت راهی نیست» (۲۷). وای کاش به همین ها اکتفا می شد که نشد نور علی بیچاره گنابادی می نویسد: «کامل هر زمان [رئیس فرقه] اولی از جمیع انبیاء و اولیاست.» (۲۸)

اینگونه ادعاها که در ولایت نامه ملاسلطان علی گنابادی هم دیده می شود انسان را به یاد ادعاهای سید علی محمد باب می اندازد، در نامه ای به محمد شاه قاجار می نویسد: «خدا را شاهد می گیرم به اینکه وحدانیت و نبوت حبیب او و ولایت خلفای رسول او ظاهر نمی شود مگر به مرآت چهارم که پرتوی از سه مرآت قبلی است» (۲۹) یعنی توحید و نبوت و امامت ظاهر نمی شود مگر به سید علی محمد که خود را مرآت چهارم قلمداد می کند.

یا سید کاظم رشتی استاد سید علی محمد باب، استادش شیخ احمد احسائی برپا کننده فتنه شیخیه را مظهر اسم آسمانی حضرت محمد (احمد) و جلوه گاه آن نام مبارک معرفی می کند (۳۰) و بالاخره به تقلید از قرآن (۳۱) می گوید او قریه ی ظاهره بین امام و رعیت می باشد (۳۲) که در اصول اعتقادی شیخیه رکن رابع (۳۳) نام دارد و سید علی محمد باب خود را «باب معرفه الله» معرفی می کند (۳۴) این ادعا را با کلام شیخ محمد حسن گنابادی مدعی «صالح علیشاه» که می گوید «جز اتصال به فقیر به صراط المستقیم هدایت راهی نیست» (۳۵) مطابقت کنید قضاوت با خود شما.

بگذریم این تصوف که معتقدند خالص و ناب و منشأ آن در اعمال و رفتار پیامبر اکرم است، باید ناب و دست نخورده باشد و به آداب و سنن خارجی آلوده نباشد. در صورتی که آقای سلطان حسین تابنده می‌نویسد: «ممکن است بعضی جزئیات یا اصطلاحات یا آداب صوری از بعضی مذاهب دینی یا فلسفی دیگر اقتباس شده باشد» (۳۶) در این صورت نباید مدعی شوند «تصوف همان عنوان مقام باطن و معنویت اسلام است» (۳۷) زیرا بنا بر اعتراف خودشان تصوف از جاهای دیگر هم ابرو کسب کرده است.

دیگری آنجا که می‌خواهد تصوف را ترویج کند و صوفی بترشد به جوانی انگلیسی غیر مسلمان می‌گوید: «اگر آرزوی داری مثل یک انسان واقعی زندگی کنی و دیگران را نیز به عشق راهبر شوی اول باید در عشق بمیری؛ به همین خاطر است که در اسلام گفته شده: «بمیر پیش از آن که بمیری» (۳۸) جوان انگلیسی می‌گوید: سپس او اندک اندک با هوشمندی مرا با راه صوفی که پیروان عرفان اسلامی بودند آشنا می‌کرد (۳۹)

خلاصه این معلم عرفان اسلامی به جوان انگلیسی که می‌خواهد او را به قول خودش وارد عرفان اسلامی کند می‌گوید: «حالا وقت ناهار است، تو هم وقت داری اندکی استراحت کن، کمی راکی (نوعی مشروب الکلی قوی) می‌نوشیم و بعد شاید چرتی در ساحل بزنی. تا به حال راکی نوشیده‌ای؟» پاسخ می‌دهد: «خیر حتی نمی‌دانم چه هست»، «چشمانش برق زد و رقص کوتاهی روی فرش کرد، با بازوان گشاده و دستها و انگشت های در حال حرکت چون رقصه های هندی معابد چند بار چرخ زد. گفت: اینجا فقط مردها می‌رقصند شاید من تو هم با هم برقصیم، اما تو زیادی انگلیسی هستی و چه بسا فکرهای بد بکنی! از خنده به ریسه افتاد، بعد درحالی که سعی می‌کرد جلوی خنده خود را بگیرد، مرا در آغوش گرفت. گفت: نگران نباش، خیلی چیزها باید یاد بگیری، و رقص هم برایت خوب است» (۴۰) سپس با فریاد یک بطر «راکی» خواست (۴۱) و خلاصه طالب عرفان اسلامی با احتیاط جرعه‌ی بزرگی می‌نوشد می‌گوید: «وحشتناک بود! گلویم را سوزاند، گردنم به ارتعاش در آمد و زبان در دهانم کرخت شد. سعی کردم تبسم کنم اما فکم چنان قفل شده بود که انگار از مطب دندانپزشک آمده ام، امر کرد: بنوش، این دفعه لاجرعه. این دیگر چه جور تعلیم معنویاتی؟» (۴۲) بگذارید کار نوشتن که به اینجا رسید با نقل دو مطلب جالب توجه از فاضل و محقق نادر الوجود معاصر جناب منوچهر صدوقی معروف به «سها» این بخش را به اتمام ببریم.

اول: «تصوف نیز همچون سائر تأسیسات و صوفیه نیز همانند سائر آدمیان به دور از انواع تقائص نمی بوده است و نمی بوده اند» (۴۳)

دوم: «از قدیم الایام و بعضاً برخی از خواص نیز که لابد کار آنان از سر توسع و بل که تجوز می بوده است به میان دو عنوان عرفان و تصوف خلط کرده‌اند و این خلط به اعصار اخیر صورت خطا یافته است و بدان انجامیده است که عامه ناس آن - عرفان و تصوف - از مترادفات انگارند» «به حالی که به مقام تدقیق به میانه‌ی آن دو تفاوت از زمین تا آسمان است» (۴۴).

ای کاش همه و همه کسانی که با تصوف آشنایند و می‌خواهند به حقیقتی مهم دست یابند ادامه موضوع دلنشین فوق را در همین رساله از نظر می‌گذرانند و علت نظریه «عرفان من حیث هو عرفان هیچ صدقی بر تصوف من حیث هو تصوف نمی‌دارد» (۴۵) را می‌دانستند.

امام کمال الدین ابی الفضل جعفر بن ثعلب مصری هم معتقد است: «اسم صوفی بعد از پیامبر و صحابه و تابعین و اتباع تابعین حادث شده است.» (۴۶)

پی نوشت ها:

- ۱- نقد صوفی: ۲۱۳
- ۲- درآمدی بر عرفان اسلامی: ۵۴
- ۳- از ابتکارات کیوان فزوینی
- ۴- درآمدی بر عرفان اسلامی از آقای محسن اراکی: ۳۷
- ۵- همان مأخذ: ۵۳
- ۶- تصوف چیست؟ از مارتین لینگز ترجمه علی مهدی زاده: ۱۶
- ۷- همان مأخذ: ۱۷
- ۸- همان مأخذ: ۱۲
- ۹- همان مأخذ: ۴۵
- ۱۰- درآمدی بر آیین تصوف ترجمه دکتر یعقوب آژند: ۱۰
- ۱۱- مأخذ قبل: ۱۳
- ۱۲- همان أخذ: ۱۱
- ۱۳- همان مأخذ: ۱۴
- ۱۴- همان مأخذ: ۱۵
- ۱۵- همان مأخذ: ۱۵
- ۱۶- همان مأخذ: ۴۳
- ۱۷- همان مأخذ: ۱۲
- ۱۸- همان مأخذ: ۱۶
- ۱۹- همان مأخذ: ۲۱
- ۲۰- گشایش راز از ابوالحسن پریشان زاده: گنابادی از صفحه ۵ به بعد
- ۲۱- درآمدی بر آیین تصوف: ۱۷
- ۲۲- خورشید تابنده از علی آقا محبوب علیشاه: ۱۸

- ۲۳- همان مأخذ : ۱۸
- ۲۴- همان أخذ : ۲۱
- ۲۵- رساله باب ولایت از سید هبه الله جذبی: ۱۲۰
- ۲۶- بیجاره فامیلی ایشان است، گویا زمان آقای سلطان حسین تابنده یا قبل از ایشان به «تابنده» تغییر پیدا کرد
- ۲۷- نامه های صالح : ۱۷
- ۲۸- صالحیه نوشته نور علی گنابادی: ۱۷۳ چاپ دوم
- ۲۹- مطلع الانوار عربی شوقی افندی: ۱۹۹ و رحیق مختوم: ۱۳۰
- ۳۰- رساله شرح آیه الكرسي: ۸۷
- ۳۱- سبا: ۱۸
- ۳۲- رساله شرح آیه الكرسي: ۲۳-۳۱
- ۳۳- خدا، پیامبر، امام، رکن رابع
- ۳۴- تلخیص تاریخ نبیل از عبدالحمید اشراع خاوری: ۸۲
- ۳۵- نامه های صالح : ۱۷
- ۳۶- همان مأخذ : ۱۸ به نقل از رساله رفع شبهات : ۳۶
- ۳۷- خورشید تابنده : ۱۹
- ۳۸- آخرین حجاب : از رشاد فیلد ترجمه مریم بیات : ۱۵۲
- ۳۹- همان مأخذ : ۲۳
- ۴۰- همان مأخذ : ۹۸
- ۴۱- همان مأخذ : ۹۹
- ۴۲- همان مأخذ : ۹۹-۱۰۰
- ۴۳- دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران: ۸
- ۴۴- همان مأخذ : ۹
- ۴۵- همان مأخذ : ۱۳
- ۴۶- الموفی بمعرفه التصوف و الصوفی : ۴۸

نظرها و اعتراف ها

امام خمینی :



ابن عربی می گوید: پیغمبر از دنیا رفت و جانشینی برای خود معین نکرد.

و امام خمینی در جواب ابن عربی می فرماید: و هذا من اقبح القبایح.

متن جواب امام خمینی به ابن عربی:

خلافت ظاهری و منصب الهی [یعنی جانشینی رسول الله و زمامداری امت که از مناصب الهی است] امری است که بر مردم پوشیده و مخفی است و این باید با نص و تعیین آن از جانب وحی اظهار شود زیرا امر خلافت از اعظم فرائض است برای رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و تزییع این امر خطیر موجب تشتت امر خلافت و مختل شدن اساس نبوت و اضمحلال آثار شریعت می شود و این از قبیح ترین قبایح است که هیچکس حاضر نیست چنین کاری را به انسانهای معمولی نسبت بدهد چه رسد به پیغمبر مکرم و رسول معظم. (۱)

محضر مبارک مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی سید صادق شیرازی مدظله العالی

(س) با ابلاغ سلام و تحیات و افره به عرض مبارک می رساند با توجه به اینکه متون کتب فلاسفه و عرفا

مانند فصوص الحکم و فتوحات محی الدین عربی و اسفار ملاصدرا دارای اشکالات زیاد و فاحشی می باشد بطوری که بعضاً با ضروریات دین تباین کلی پیدا می کند از قبیل مسئله توحید، معاد، امامت، عذاب و ... که امام خمینی (قدس سره) هم اشکالات اساسی به این کتابها وارد کرده است و فعلاً نیز همین عقاید از طرق مختلف به مردم مخصوصاً به نسل جوان و مبتدیان حوزوی و دانشگاهی تزریق می شود خواهشمند است برای آگاهی مردم و نجات آنها از انحرافات اعتقادی که از بدترین نوع انحراف است نظر مبارک خود در مورد تعلیم و تعلم فلسفه و عرفان های اصطلاحی و رایج را بصورت واضح و شفاف مرقوم فرمایید.

خداوند انشاءالله تحت توجهات حضرت ولی عصر ارواحنا فداه طول عمر با عزت مقرون به صحت و عافیت کامل به حضرت تعالی عنایت بفرماید.

بسمه تعالی، سلام علیکم

ج) قرآن مجید، رسول خدا و اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) دستور اکید بر گرفتن دانش‌های دینی را از قرآن، رسول و اهل بیت نموده و نهی شدید از گرفتن آن از غیر این سه منبع فرمودند و گرفتن از غیر آنان مساوی با انکار آنان است، لذا بر مؤمنین واجب است که اول دانش‌های دینی خود مخصوصاً اصول دین را با گرفتن از کتابهایی مانند «توحید مفضل» و «توحید» و نیز «معانی الاخبار» شیخ صدوق و «اصول کافی» محکم و استوار نموده و سپس برای واقف شدن بر اشتباهات متون فلسفی و مانند آن به مطالعه آن بپردازند که آنگاه در اثر پشتوانه حدیثی اصول دین به خوبی می‌توانند اشتباهات را واقف گردند و حتی رد نمایند.



پروفسور عبدالجواد فلاطوری :

پایه‌هایی که اساس فلسفه‌ی صدرالمتألهین بر آن بوده است الآن فرو ریخته است.

آیا اصلاً مایه‌ی خجالت نیست که ما بیاییم استحکام آیات قرآن را با استناد به اقوال فیلسوفان تأیید کنیم؟! (۲)



علامه محمد تقی جعفری :

مکتب وحدت (وجود و وحدت) موجود، با روش انبیاء و سفراء حقیقی مبدأ اعلی تقریباً دو جاده‌ی مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند، زیرا انبیاء همگی و دائماً بر خدای واحد، ماوراء سنخ این موجودات مادی و صوری تبلیغ و دعوت کردند و معبود را غیر از عابد تشخیص و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده‌اند. (۳)



علامه محقق آیت الله حاج سید جعفر سیدان:

یکی از موارد در مسئله معاد این است که آخوند ملاصدرا در اسفار اصرار دارد بر اینکه عذاب برای خالدین در جهنم عذب و گوارا می‌گردد، و چون مبانی و افکار ساخته و پرداخته ایشان و امثال ایشان در نفوسشان رسوخ کرده و برای خود مبنایی اخذ کرده اند و بر اثر شبهاتی به مطالبی انس گرفته‌اند، با این که مسئله عذاب و رنج و گرفتاری شدید و شکنجه‌های گوناگون برای خالدین در نار (معاندین با حضرت حق) از قطعیات قرآن و حدیث است. با این حال گفته‌اند که خالدین در جهنم از آتش و دیگر وسیله‌های گرفتاری در دوزخ نه تنها رنج نمی‌برند بلکه بسیار خوش و خشنود و در لذت کامل بسر می‌برند.

ملاصدرا در ادله خود به عنوان تأیید مطلب، از ابن عربی نقل می‌کند:

(فهم یتلذذون بما هم فیه من نار و زمهریر و ما فیها من لدغ الحیات و العقارب کما یتلذذ أهل الجنة بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور)

عرفان چیست و عارف کیست؟



حضرت آیت الله العظمی سیستانی:

عرفان شناخت خداوند است و عرفان واقعی آن است که انبیاء و ائمه (علیهم السلام) پرچمدار آن بودند و مردم را به سوی آن هدایت می‌کردند و اما مدعیان عرفان که در مقابل آنها [انبیاء و ائمه (علیهم السلام)] مکتبی بنا نهاده‌اند (۴) پیروان باطل هستند و باید با آنها مبارزه شود.



حضرت آیت الله العظمی بهجت:

مهم عمل به وظایف شرعیه است ، عمل به دستورات آسمانی عرفان واقعی را بر انسان می‌نمایاند و به جایی می‌رسد که می‌گوید: ما عَبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ، عرفان حقیقی از التزام کامل به تمامی دستورات شرع مقدس که اهم دستورات آن ترک معصیت در اعتقاد و عمل است، حاصل می‌گردد و منحصر به شخص مخصوصی نیست، بلکه برای همه می‌باشد و این التزام به عقیده و عمل باید در همه باشد تا نتیجه دهد آن هم به مراتب. (۵)

مناظرات و مکاتبات، ۱۵۳



تحریم فلسفه و عرفان از جانب آیت الله العظمی سید ابوالحسن اصفهانی

مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی، سید حسن مسقطی را که درس فلسفه و عرفان می‌داد از نجف بیرون

کرد و تدریس فلسفه و عرفان را تحریم کرد.

آقای عربشاهی در کتاب نقدی قویم بر کج راه‌های به نام صراط مستقیم چنین می‌نویسد:

اخیراً به کتاب ((صراط مستقیم)) برخورد کردم و با خواندن آن بسیار متأثر گشتم زیرا جمعی از شاگردان ایشان [سید محمد حسین طهرانی] را که تظاهر به اخلاق می‌نمودند و در عمل و نوشتار، فاقد آن دیدم همان گونه که از خود ایشان (حجة الاسلام طهرانی) در کتاب روح مجرد نسبت به بعضی از بزرگان مانند آیت الله العظمی سید ابوالحسن اصفهانی جسارت شده است.

در صفحه ی ۱۰۲ روح مجرد نسبت به سید حسن مسقطی می‌نویسد:

وی در صحن مطهر امیر المؤمنین (علیه السلام) در نجف می نشست و طلباب را درس حکمت و عرفان می‌داد و چنان شور و هیجانی برپا نموده بود که با دروس متین و استوار خود، روح توحید و خلوص و طهارت را در طلباب می‌دمید و آنان را از دنیا اعراض داده و به سوی عقبی و عالم حق سوق می‌داد.

اطرافیان مرحوم آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی به ایشان رساندند که اگر او به دروس خود ادامه دهد حوزه ی علمیّه را منقلب به حوزه ی توحیدی می نماید و همه ی طلبّاب را به عالم ربوبی حق، و به حق عبودیت خود می رساند. لهذا او تدریس علم حکمت و عرفان را در نجف تحریم کرد و به آقا سید حسن هم امر کرد تا به مسقط برود ... (۶) [آری مرحوم سید، مرجع علی الاطلاق شیعه و زعیّم حوزه ی علمیّه ی نجف که دهر مانند آن را کم دیده و در توسلات و تعبدات کم نظیر بود به خاطر ترویج تصوف و عقایدی که آن را مغایر با اسلام می دانست از ادامه ی درس وی (مسقطی)، جلوگیری نموده و دستور خروج وی را از حوزه ی علمیّه ی نجف صادر کرد.

اما متأسفانه این گونه تفسیر می شود که حوزه ی علمیّه ی نجف را نستجیر بالله از توحیدی شدن بازداشته و به سوی دنیا سوق داده است. اخیراً کتابی در احوالات و کمالات عرفانی سید حسن مسقطی نوشته شده و در آن کتاب تصریح شده که سلسله طریقتی ایشان به معروف کرخی (از مشاهیر صوفیه ی اهل سنت) می رسد.

البته ناگفته نماند بنده جهت اطمینان از این نکته نزد پسر سید هاشم حدّاد حضور یافتم و طیّ صحبتی با ایشان، پسر سید هاشم چنین گفت: سید ابوالحسن باید در روز قیامت پاسخ گو باشد که چرا سید حسن مسقطی را از نجف اخراج کرد؟

مرحوم سید ابوالحسن مورد عنایت خاصّ امام زمان (عج) بود و مکرر خدمت حضرت مشرف شده بود که در میان معاصرین کمتر کسی به مانندش یافت می شود.

برای اطلاع بیشتر به کتب سراج المعانی، زندگی جاویدان و گلشن ابرار جلد ۱ در احوالات مرحوم سید مراجعه بفرمایید. [

نقدی قویم بر کج راهه ای به نام صراط مستقیم، صفحه ۲



محي الدين و عصمت عمر

آيت الله حاج شيخ حسن صافي اصفهاني (ره):

محي الدين در همين كتاب [مسامرة الابرار] ابوبكر و عمر و عثمان و علي (عليه السلام) و حسن (عليه السلام) و معاويه بن يزيد و عمر بن عبدالعزيز و متوكل را از اقطابي دانسته كه داراي خلافت ظاهري و باطني هر دو بوده اند و در همان كتاب مي گويد ريشه ي گمراهي ها از شيعه است و نيز تصريح مي كند كه عمر معصوم بوده است.



ابن عربي و عصمت عمر :

ابن عربي براي عمر بن خطاب مقام ويژه اي از تقوا قائل شده است و آن را منشأ عصمت وي مي داند؛ در فتوحات مي گويد: لهذا قال (صلى الله عليه و آله و سلم) في عمر بن الخطاب (حين) يذكر ما أعطاه الله من القوة:

يا عمر ما لقيك الشيطان في فجّ الاّ سلک فجّاً غير فجّك فدلّ على عصمته بشهادة المعصوم و قد علمنا ان الشيطان ما يسلك قط بنا الاّ الى الباطل و هو غير فجّ عمر بن الخطاب فما كان عمر يسلك الاّ الى فجاج الحق بالنص فكان ممن لا تأخذه في الله لومة لائم في جميع مسالک.

... به همين جهت پيامبر (صلى الله عليه و آله و سلم) هنگامي كه نيرويي را كه خدا به عمر بن خطاب داده است به ياد آورد درباره او فرمود: اي عمر! شيطان تو را در راهي ملاقات نمي كند مگر اين كه راه ديگري غير از راه تو را مي پيمايد. اين حديث دلالت دارد كه به شهادت معصوم (پيامبر (صلى الله عليه و آله و سلم)) عمر معصوم است. زيرا ما ميدانيم كه شيطان هيچ گاه ما را به راهي نمي برد مگر راه باطل و آن راه غير از راه عمر است، پس عمر به دلالت اين نص، راه هاي حق را مي پيمايد پس او از كساني است كه در تمام روش هائيش در راه خدا، از سرزنش هيچ سرزنش كننده اي نمي هراسد. (۷)



ارزش کلمات عرفا تا به کجا می رسد؟

سید جلال آشتیانی:

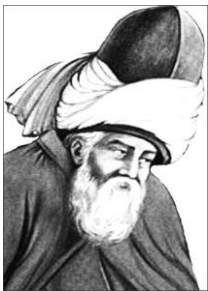
کلمات عرفا [عظمای از متصوفه اسلامی مثل محی الدین و صدرالدین قونوی و جمال الدین کاشی و قیصری و عزالدین کاشی] در اسرار راجعه به مبدء و معاد، دلپذیرتر از مبانی کلمات حکماء و طریقه‌ی انبیاء عظام وائمه‌ی کرام است. (۸)

ابن عربی در فضائل ابی بکر چنین می گوید :

یدخل العبد فی عبادته من ایّ ابواب الجنّة و إنّ شاء من الابواب کلها فی ضمن الواحد الفرد کابی بکر الصدیق دخل منها کلها فی یوم واد. (۹)

یعنی عبد در عبادت خودش داخل بهشت می شود از هر یک از درهای بهشت و اگر بخواهد وارد بهشت می شود از همه‌ی درهای آن در ضمن فرد واحد {یعنی در آن واحد} مثل ابوبکر صدیق که داخل در بهشت شد از همه‌ی درهای بهشت در یک روز {مراد در آن واحد}

ابن عربی در جای دیگر در فضائل ابوبکر چنین می گوید: ما سمعت عن احدٍ نبه علی هذا المقام الا عن ابی بکر الصدیق رضی الله عنه فی حین واحد من جمیع الابواب الجنّة الثمانية. (۱۰)



جلال الدین مولوی:

مولوی فضائل اهل بیت (علیهم السلام) را به حساب ابوبکر و عمر و عثمان می آورد.

حدیث: ((مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح من تمسک بها نجی و من تخلف عنها غرق)) (۱۱) را چنین تحریف می کند!

بهر این فرمود پیغمبر که من همچو کشتیم به طوفان زمن

ما و اصحابیم چون کشتی نوح هرکه دست اندر زند یابد فتوح (۱۲)



آیت الله سید علی قاضی (ره) :

در فلسفه از دین خبری نیست. (۱۳)

پی نوشت ها:

۱- تعلیقات بر شرح فصوص الحکم صفحه ۱۹۶

۲- کتاب فلاطوری صفحه ۱۶۲

۳- مبدأ اعلی / ۷۴

۴- مانند محی الدین عربی و مولوی و منصور حلاج و ملاصدرا که در هر شماره‌ای از این فصلنامه وزین به پاره‌ای از انحرافات اساسی آنها اشاره می‌شود.

۵- اما عرفان واقعی از عدم التزام به دستورات شرع مقدس و اباحه‌گری و صلح کلی و تحلیل حرام و تحریم حلال و اسقاط تکالیف و شاهد بازی و حتی شراب خواری و عیاشی و ... حاصل نمی‌گردد.

۶- مضمون این مطلب در کتاب عطش (شرح حال مرحوم قاضی) آمده است.

۷- فتوحات، ج ۱، ص ۲۰۰، باب الثلاثون

۸- شرح مقدمه قیصری، فصوص الحکم، صفحه ۷۴

۹- فتوحات ۷/۱۹۳ چاپ بیروت

۱۰- فتوحات ۲/۲۳۸ و ۷/۱۹۳ چاپ بیروت

۱۱- مثل اهل بیت من مثل کشتی حضرت نوح است هر کس به آن تمسک کند نجات پیدا می‌کند و هر کس از آن تخلف کند غرق می‌شود.

۱۲- مثنوی دفتر چهارم ص ۳۵۳

۱۳- کتاب عرفان متعالی صفحه ۳۴

با خوانندگان نور الصادق



اعتراض تهدیدآمیز مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه‌ی جعفری

به جمله‌ی (عمر «لعنة الله عليه») در مقاله‌ی آن مرحوم

آقای رضا میریان از مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه محمد تقی جعفری (قدس سره) طی یک تماس تلفنی با دفتر مرکزی فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) در اصفهان به شدت اعتراض خود را به جمله‌ی عمر لعنة الله عليه در مقاله‌ی مذکور ابراز داشت، ایشان اظهار داشت جمله‌ی «لعنة الله عليه» در عبارت علامه جعفری نبوده و شما آن را اضافه نموده‌اید و این، هم دست بردن در عبارت علامه جعفری است و هم خلاف وحدت است و موجب شده که اهل سنت از کردستان و جاهای دیگر با این مؤسسه تماس‌های زیادی حاصل نمایند و اعتراض کنند و از طرفی علامه‌ی جعفری در میان اهل سنت علاقه‌مندان زیادی دارند و شما با این کار لطمه به موقعیت ایشان زده‌اید!!

آنگاه با فاکس کردن یک نامه‌ی تهدیدآمیز به دفتر مرکزی فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) خواستار اصلاح و توضیح این اشتباه شده‌اند و در پایان متذکر شده‌اند که این عمل موجب خدشه‌دار شدن شخصیت علمی و فرهنگی ایشان شده است!! و در صورت عدم اصلاح و توضیح مناسب از طرف آن فصلنامه، مسئولیت کلیه‌ی عواقب سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی مترتب بر این امر و همچنین خدشه‌دار شدن شخصیت علمی و فرهنگی ایشان به عهده‌ی آن مجموعه خواهد بود.

متن نامه‌ی مدیر اجرایی مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه‌ی جعفری به مدیر مسئول فصلنامه نورالصادق جناب آقای مصطفی صافی:

مدیر مسئول مجله نورالصادق اصفهان

جناب آقای مصطفی صافی

با اهدا، سلام

احتراماً با توجه به درج مقاله‌ای در خصوص موضوع موسیقی از مرحوم استاد محمدرضا جعفری در آن مجله به شماره سال دوم پاییز ۱۳۸۸، همان‌گونه که به استحضار رسید و حضرت‌تعالی نیز بدان واقف بودید، درج عبارتی درباره خلیفه درم به نقل از استاد جعفری، هیچ‌گونه سندیتی نداشته و از طرف این مؤسسه مخدوش می‌باشد. با توجه به حساسیت این امر، دستور فرمایید در شماره بعدی آن مجله، نسبت به اصلاح این مطلب اقدام نموده و در خصوص ارتکاب اشتباه از طرف آن مجله توضیح داده شود. دینی است در صورت عدم اصلاح و توضیح مناسب از طرف آن مجله، مسئولیت کلیه عواقب سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی مترتب بر این امر، و هم چنین خدشه‌دار شدن شخصیت علمی و فرهنگی ایشان به عهده آن مجموعه خواهد بود.

در پایان خاطر نشان می‌سازد که در صورت اقدام به چاپ و درج هرگونه مقاله و مطالب از مرحوم استاد جعفری، دستور فرمایید مراتب به اطلاع این مؤسسه برسد.

با آرزوی سلامتی و توفیقات روزافزون
مدیر اجرایی - رضا مریان



اولاً: هیأت تحریریه‌ی فصلنامه‌ی نور الصادق (علیه السلام) از این خواننده‌ی عزیز از بابت این تذکر کمال تشکر را دارد و در همین جا از ایشان و هر خواننده‌ای که با جمله‌ی عمر لعنة الله علیه در مقاله‌ی علامه‌ی جعفری مخالف است عذرخواهی می‌کند و امیدوار است که خداوند توفیق دهد که دیگر از اینگونه اشتباهات که موجب خدشه‌دار شدن شخصیت افراد می‌شود!! تکرار نشود، گرچه مطمئن هستیم که اکثریت قریب به اتفاق شیعیان و دوستان علامه‌ی جعفری با جمله‌ی مذکور در مقاله‌ی علامه‌ی جعفری موافق هستند، زیرا که تولی و تبری در مذهب شیعه از اصول بوده و ملازم هم هستند، اما چون مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه‌ی جعفری علی‌الظاهر منسوب به بیت شریف و مقدس علامه‌ی جعفری می‌باشد، ما به احترام آن بزرگ مرد (نه به خاطر اشکال ناوارد این مرکز) تذکر آقایان را می‌پذیریم و از آنها عذرخواهی می‌نماییم.

ثانیاً: از آقای میریان و سایر اعضای آن مرکز تقاضا داریم معترضین را به دفتر مرکزی فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) ارجاع دهند تا ما پاسخ آنها را بدهیم و از این بابت خود را زحمت ندهند، زیرا گناهی را که فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) مرتکب شده است نباید مجازاتش را آقای میریان و همکارانشان ببینند و به قول آن شاعر:

گنه کرده است در بلخ آهنگری به شوشتر زدند گردن مس گری

و این مطلب اگر جرم و گناه باشد، مربوط به فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) است و به آقایان عزیز مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری هیچ ارتباطی ندارد، لذا از آن عزیزان خواهش می‌کنیم که خیلی هم اضطراب به خود راه ندهند و از این باب نگران نباشند و این سیل عظیم اعتراضاتی که از شهرهای سنی نشین به آن مؤسسه می‌شود!! (۱) را به ما ارجاع دهند، ما نیز از طریق تلفن، فاکس، ایمیل، نامه، وب سایت در خدمت اعتراض‌کنندگان هستیم و دست همه را به گرمی می‌فشاریم.

ثالثاً: مرحوم علامه‌ی جعفری از دوستان قدیمی فقیه کم نظیر، مرحوم آیت الله حاج شیخ حسن صافی اصفهانی بود و از دوران طلبگی در نجف با هم بودند و تا اواخر عمر نیز روابط صمیمی و رفت و آمدهای دوستانه داشتند، چندان هم با اینگونه جملات (که مورد اعتراض واقع شده) بیگانه نبودند و ایشان علاوه بر مراتب علمی، یک شخصیت ولایی و یک شیعه‌ی جعفری بوده و آثار تولا و تبرای قوی ایشان را دیده بودیم، و این مطلب تا حدودی از نقدهایی که در موضوع خلافت و ولایت بر مثنوی دارند، مشخص می‌شود.

زیرا کسی نمی‌تواند، سنی متعصب بودن مولوی را که هم خود مولوی به آن اعتراف کرده و هم، هم مسلکان او، منکر شود، از قبیل اشعار زیر:

چون ابوبکر آیت توفیق شد	با چنان شه صاحب و صدیق شد
چون عمر شیدای آن معشوق شد	حق و باطل را چو دل فاروق شد
چونکه عثمان آن عیان را عین گشت	نور فایض بود و ذو النورین گشت
چون ز رویش مرتضی شد در عیان	گشت او شیر خدا در مرج جان (۲)

صفی علیشاه نیز درباره‌ی سنی بودن مولوی می‌گوید:

مولوی سنی جبری بوده است حرفهایش جمله جبر آلوده است

لذا می‌بینیم که مرحوم علامه جعفری نقدهای زیادی بر مولوی دارد و اینکه آقای میریان فرمودند: «شما با کلمه‌ی عمر لعنة الله علیه لطمه به علامه جعفری زدید» به نظر می‌رسد کم لطفی است.

رابعاً: از متن فاکسی که از طرف آن مؤسسه ارسال شده است احساس می‌شود که آقای میریان بیش از حد روی این مسأله حساسیت نشان می‌دهند، حالا علتش چیست؟ الله عالم، زیرا مرحوم علامه‌ی جعفری، عمر (لعنة الله) را به نام، ذکر کرده است و فرموده ((داستان پیر چنگی که در زمان عمر...))

و همین ذکر کردن کلمه عمر، خودش بی‌حکمت نیست، زیرا وقتی این کلمه ذکر می‌شود، لعنة الله علیه هم در ذهن های شیعیان تبادر می‌کند. گرچه بعضی برای اهداف خاصیلعنة الله علیه را به زبان جاری نکنند؛ بر همین اساس مرحوم علامه‌ی جعفری مانند آقای میریان در اینجا از عمر به خلیفه‌ی دوم تعبیر نکردند و همان کلمه‌ی عمر را آوردند تا همان جمله‌ی مورد اعتراض آقای میریان به ذهن ها تبادر کند و هر کس به فراخور حالش و دینش و وجدانش آن را در دل یا بر زبان جاری کند. اما آقای میریان حتی حاضر نشده‌اند همان عبارت علامه‌ی جعفری را، ذکر کنند.

بلکه به جای آن، مقام خلیفة الرسول برای عمر (لعنة الله) قائل شدند و به نام خلیفه‌ی دوم از او تعبیر کردند و این جمله‌ی ایشان ضربه زدن به مقدسات مجموعه‌ی دارالصادق اصفهان و به فرهنگ مقدس تشیع و اهانت به همه‌ی شیعیان جهان و دوستان اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) مخصوصاً به سادات عظام و دوستان حضرت فاطمه‌ی زهرا (علیها السلام) است؛ لذا ما نیز همان اعتراض ایشان را به خودشان برمی‌گردانیم و به خود حق می‌دهیم که به ایشان بگوییم: این جمله‌ی «خلیفه‌ی دوم» که در متن ارسالی شما برای فصلنامه‌ی نور الصادق (علیه السلام) ذکر شده، هیچ گونه سندیتی نداشته و از طرف مجموعه‌ی دارالصادق اصفهان و فصلنامه‌ی نور الصادق (علیه السلام) و هم چنین از طرف علمای شیعه و همه‌ی شیعیان جهان و نیز از طرف خود مرحوم علامه‌ی جعفری مخدوش می‌باشد.

با توجه به حساسیت این امر در این مملکت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و شیعه‌ی حقه‌ی جعفری باید نسبت به اصلاح این مطلب اقدام نموده و در خصوص ارتکاب این اشتباه توضیح داده شود، بدیهی است در صورت عدم اصلاح و توضیح مناسب از طرف مدیر اجرایی آن مؤسسه، کلیه‌ی عواقب سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی مترتب بر این امر، و همچنین خدشه‌دار شدن شخصیت علمی فرهنگی علامه‌ی جعفری و همه‌ی رهبران دینی ما، به عهده‌ی آن مؤسسه خواهد بود.

خامساً: در خصوص اینکه فرمودید: «درج عبارتی درباره‌ی خلیفه‌ی دوم (یعنی عمر لعنة الله) به نقل از استاد جعفری، هیچ گونه سندیتی نداشته و از طرف این مؤسسه مخدوش می‌باشد».

باید عرض کنیم: جناب آقای میریان، ما چیزی بدون سند از مرحوم علامه‌ی جعفری نقل نکرده‌ایم، اگر مراد شما موضوع این مقاله است، یعنی عبارت زیر:

داستان پیر چنگی که در زمان عمر لعنة الله علیه...

متأسفانه باید گفت که: آقای معترض به همان دلیلی که عرض شد (که روی جمله‌ی عمر لعنة الله علیه بیش از حد حساسیت نشان داده‌اند) بدون توجه به مطلب و مقاله و دقت در آن، تصمیم عجولانه گرفتند و یک فاکس تهدیدآمیز برای دفتر مرکزی فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) فرستادند؛ لذا توضیح ما به ایشان این است که موضوع مقاله یعنی عبارت:

«داستان پیر چنگی که در زمان عمر لعنة الله علیه...»، مربوط به خود فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) است، نه مرحوم علامه‌ی جعفری، یعنی اشعار، مربوط به مولاکم جلال‌الدین مولوی است، شرح و مطالب آن، مربوط به مرحوم علامه‌ی جعفری است، موضوع این مقاله مربوط است به فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام)، کما اینکه اگر اندک نظری در مقاله‌های دیگر همان فصلنامه بیندازید، متوجه این مطلب خواهید شد.

از باب مثال: یک سری به مقاله مرجع عالی قدر شیعه، حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی و مقاله مرجع عالی قدر، حضرت آیت الله العظمی سید محمد باقر شیرازی در این فصلنامه بزنید، می‌بینید که موضوع این مقالات با انتخاب خود فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) است و ربطی به نویسنده‌ی مقاله ندارد، پس موضوع مقاله‌ی مرحوم علامه‌ی جعفری را فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) خودش برای این مقاله انتخاب کرده و هیچ ربطی به علامه‌ی جعفری ندارد؛ لذا اعتراض این معترض که با آب و تاب و با تهدید بیان شده، وارد نیست و ایشان چنین حقی ندارند که با تهدید به مطالب دیگران اعتراض کنند و باید از این بابت رسماً از اعضای فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) عذرخواهی کنند.

سادساً: سلّمنا که موضوع این مقاله مربوط به فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) نباشد، بلکه مربوط به مرحوم علامه‌ی جعفری باشد و فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) بعد از کلمه‌ی عمر یک «لعنة الله عليه» اضافه کرده باشد، یعنی در عبارت دست برده شده باشد، در جواب می‌گوییم: اگر این کار جرم و جنایت و گناه است، قبل از ما «نستجیر بالله» مرحوم علامه‌ی جعفری مرتکب این جرم و گناه شده است، زیرا:

موضوعی که در مثنوی آمده چنین است:

«داستان پیر چنگی که در عهد عمر رضی الله عنه از بهر خدا روز بی‌نوایی چنگ زد میان گورستان».

اما موضوعی که در کتاب مرحوم علامه‌ی جعفری آمده، چنین است:

«داستان پیر چنگی که در عهد عمر برای خدا در گورستان چنگ می‌زد».

این دو عبارت را مقایسه کنید، ببینید چقدر تفاوت دارد و چندین کلمه کم و زیاد شده است.

پس آن تهدیدی را که به ما کردید که این عبارت سندیت ندارد و اگر توضیح ندادید عواقب... آیا همان تهدید را به خود مرحوم علامه‌ی جعفری کرده اید!!! چرا «باءک تجرّ، بائی لا تجرّ»

اما ما معتقدیم که نه عبارت مرحوم علامه‌ی جعفری و نه عبارت فصلنامه نورالصادق هیچ کدام تحریف نشده، بلکه هر کدام موضوع انتخابی مطالب خودشان می‌باشد و این مطلبی نبود که نیاز به توضیح داشته باشد و وقت و هزینه صرف آن بشود، بلکه با اندک تأملی حتی برای عوام هم قابل درک بود.

سابعاً: مجموعه‌ی دارالصادق (علیه السلام) که فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) یکی از واحدهای آن است، چشم و دلش از این تهدیدها پُر پُر است، اغلب روزها از ناحیه‌ی طرفداران مولوی و ابن عربی و صدرا، توسط تلفن، نامه، ایمیل و ... تهدید می‌شود، حتی سرپرست دارالصادق اصفهان از ناحیه‌ی فرقه‌ی ضالّی حسین اللّهی‌ها که کاسه لیس سفره‌ی بیگانگان هستند و مست مطالب ابن عربی و صدرا و مثنوی، مست مست، بدون اینکه چیزی از آن مطالب را درک کرده باشند، یک بار در محل دارالصادق اصفهان و بار دیگر در مشهد مقدّس، مورد سوء قصد

و ضرب و شتم قرار گرفته و یک نیمه‌ی شب هم، گروهی از ارادل و اوباش از این فرقه‌ی ضالّه، به دارالصّادق اصفهان به قصد آتش زدن آن مجموعه‌ی مقدّس، حمله کردند که با دخالت پلیس، متواری شدند.

مقصود این است که از اینگونه تهدیدها زیاد به ما شده، ما هم خود را برای هر دردمسری آماده کرده‌ایم، اگر نویسندگی نام‌ی تهدیدآمیز مذکور دنبال بهانه می‌گردد که این فصلنامه‌ی مقدّس را که تمامی مراجع تقلید شیعه از آن پشتیبانی کرده‌اند، تعطیل کند، آن هم به خاطر جمله‌ی عمر لعنة الله علیه، باید گفت که

اولاً: مجموعه‌ی دارالصّادق اصفهان چنان قدرتمند است و پشت او به کوه عظیم قرآن و عترت و نوّاب عام امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف بند است که چنین فکری در باره‌ی آن به خواب و خیالی بیش نمی‌ماند.

و ثانیاً ما تسلیم مقدرات الهی هستیم، تا آنجا که مجال داریم وظیفه‌ی تشخیص می‌دهیم که در این مسیر محکم و با استقامت حرکت کنیم، اگر هم طرفداران علوم بیگانگان و مخالفین معارف اهل بیت (علیهم السلام) مجال فعالیت را از ما گرفتند که دیگر تکلیف از گردن ما ساقط است. لذا مؤسسه‌ی دارالصّادق اصفهان و فصلنامه‌ی نور الصّادق (علیه السلام) بار دیگر اعلام می‌نماید:

اصلی‌ترین هدف این مؤسسه، مبارزه با انحرافات و منحرفین و بدعتها و پاسداری از مکتب نورانی اهل بیت (علیهم السلام) است و تنها به قرآن و عترت تکیه دارد و از آنها کمک می‌گیرد و لا غیر، لذا در این راه مقدّس هیچ‌گونه ترس و واهمه‌ای به خود راه نمی‌دهد و به تهدیدها و تطمیع‌ها و تندی‌ها و التماس و جزع‌ها اعتنائی ندارد، فقط و فقط سر تسلیم مطلق در برابر وجود مقدّس امام به حق ناطق، حضرت جعفر بن محمد الصّادق (علیه السلام) دارد و در پی انجام وظیفه شرعی است که به دوش دارد، اگرچه حتی یک نفر هم هدایت نشود و همه‌ی دنیا هم از ما بیزار شوند.

ما مفتخریم که پیرو آن عرفان راستینی هستیم که امام العارفین آن یعنی حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می‌فرماید:

((لا یزیدنی کثرة الناس حولی عزّة و لا تفرّقهم عنی وحشة)) یعنی: نه انبوه انسان‌هایی که اطرافم را گرفته‌اند و از من هواداری می‌کنند به عزت من می‌افزاید و نه جدایی آنها از من و گوشه نشینی‌ام مرا به وحشت می‌اندازد.

عزت برای دارالصادق (علیه السلام) همین بس که امامش و پیر و مرادش و قطبش و هستیش و وجودش و همه چیزش حضرت امام جعفر صادق (علیه السلام) است و تنها به او فکر می‌کند و از او دستور می‌گیرد و به یاد او زنده است و تنها به او سر می‌سپارد و به این سرسپردگی نیز مباحثات می‌کند.

ناگفته نماند که آقای میریان در پایان نامه‌ی خود از فصلنامه‌ی نورالصادق (علیه السلام) خواسته‌اند که هرگاه خواستید مقاله‌ای از علامه‌ی جعفری نقل نمایید، قبلاً با ما هماهنگی کنید.

جواب ما این است که:

اولاً: ظاهر عبارت درست معلوم نمی‌کند که این یک دستور است یا یک تقاضای دوستانه؟

اگر این عبارت، عنوان یک دستور را دارد، که خیلی به جا و مناسب بود که سند شرعی یا قانونی آن را هم ذکر می‌کردند و اگر یک خواهش برادرانه و دوستانه است، که باز هم خیلی مناسب بود برادریشان را اظهار می‌کردند.

ثانیاً: بر فرض که آن را یک دستور به حساب بیاوریم، می‌گوییم چشم، هرگاه دیده شد که مرحوم علامه‌ی جعفری برای آوردن مطالب مولوی، از مولوی اجازه گرفته‌اند، ما هم با کمال میل این کار را می‌کنیم!!!

یا هرگاه دیده شد نویسنده‌ی این همه آثار و کتب و مطبوعات در این مملکت برای نقل یک مطلبی از صاحب آن مطلب اجازه گرفتند، ما هم چنین کاری را می‌کنیم!!

شما خودتان اگر مطلبی را مثلاً از شیخ صدوق رحمه الله نقل می‌کنید آیا مرحوم شیخ را زنده می‌کنید و از او اجازه می‌گیرید؟!

یا اینکه می‌روید ورثه‌ی او را پیدا می‌کنید و از آنها اجازه می‌گیرید؟!!

آیا گویندگان، اساتید دانشگاه‌ها، صدا و سیما، مطبوعات، حتی مراجع تقلید در تدریس‌های خود چنین کاری را می‌کنند؟!!

ما بسیار متأسفیم که مجبوریم وقت گرانبهای خود و دیگران را تلف کنیم و جواب این چنین مطالب پیش پا افتاده‌ای را بدهیم.

اما در عین حال، هر کجا صلاح دیدیم دستور شما را اطاعت می‌کنیم.

در پایان با همه‌ی این احوالات، بار دیگر از آقایان میریان و سایر اعضای مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه‌ی جعفری که پرسنل مجموعه دارالصادق اصفهان کمال احترام را برای آن بیت محترم و معزز قائل است، از بابت جمله‌ی مذکور عذرخواهی می‌کند و از تذکرات دلسوزانه‌ی آن عزیزان سپاس‌گذاری می‌نماید.

ضمن اینکه باید بگوییم که ما نیز به شدت خواستار وحدت و یکپارچگی ملت ایران هستیم و از بر هم خوردن آرامش کشور و خدشه دار شدن وحدت مسلمین که نهایت آرزوی دشمنان این مملکت است ناراحت و نگرانیم و جمله‌ی مورد اعتراض هم از روی غفلت و عدم توجه آورده شد اینهم خواست خدا بود تا این دو مؤسسه تا حدودی با هم آشنا بشوند.

تذکر: به دنبال مذاکرات تلفنی آقای میریان با مدیر مسئول فصلنامه‌ی نورالصادق هیئت تحریریه‌ی این فصلنامه تصمیم گرفت که با یک جمله، عذرخواهی خودش را اعلام نماید اما بعد از آنکه نامه‌ی آقای میریان به این دفتر فاکس شد و در آن بابت جمله مذکور توضیح خواسته شد، هیئت تحریریه فصلنامه نورالصادق نیز امتثال نموده و توضیحات فوق را تقدیم ایشان نمود. خداوند ان شاءالله همه را از خطاهای اعتقادی و اخلاقی محفوظ بدارد.

و السلام علی من اتبع الهدی.

پی نوشت ها:

۱- باید آقایان را به این نکته توجه داد که فصلنامه‌ی نورالصادق یک مجله‌ی داخلی است که در سطح اندک برای اعضای مؤسسه و تعدادی از دوستان خود منتشر می‌شود و حتی مردم اصفهان و اکثر شخصیت‌های این شهر از آن بی‌اطلاع‌اند، چه رسد به شهرهای دیگر مخصوصاً شهرهای سنی نشین. به نظر می‌رسد این ادعا صرفاً برای بزرگ کردن مطلب و موجه جلوه دادن این اعتراض است.

۲- مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۱۳۴

۳- عرفان متعالی / ۳۴

معرفی کتاب



سندسازی و سندسوزی

تهیه و تنظیم: سید محمد فقیه امامی

مرکز پخش: دارالصادق اصفهان

سندسازی و سندسوزی موضوع سخنرانی علامه فقیه حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی می باشد که به مناسبت عید غدیر ۱۴۳۰ در اصفهان ایراد گردیده و اکنون به صورت نوشتاری به چاپ رسیده است. کتابی است حاوی نکاتی دقیق، بکر، ارزشمند و افشاگرانه از تحرکات پنهان دشمنان تشیع و مکتب حقه جعفری که مطالعه ی آن را به تمامی اقشار شیعه در هر رتبه و مقام که باشند سفارش می کنیم.

در این کتاب ابتدا در مورد خلیفه الله و خلیفه الناس و تفاوت های آن بحث شده آنگاه به اسباب استیلای باطل پرداخته و سندسازی و سندسوزی را از مهمترین این اسباب معرفی نموده است و برای نمونه به مسئله غدیر، آیه تطهیر، آیه ولایت، زیارت عاشورا، زیارت ناحیه مقدسه، احراق بیت اشاره شده که دشمن برای محو کردن اینها به جعل کردن اسناد به نفع خود و از بین بردن اسناد مخالف خود پرداخته است.



بحثی پیرامون مسأله ای از معاد

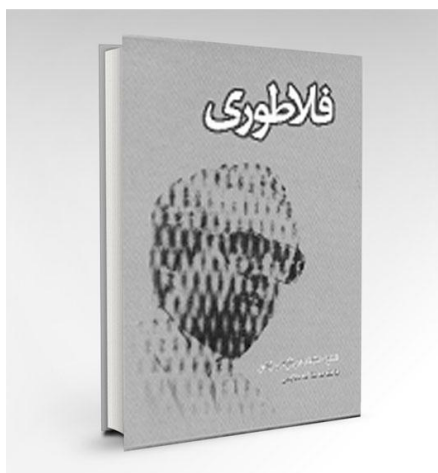
گرد آورنده: استاد مهدی مروارید

ناشر: انتشارات ولایت

کنکاش دقیق در یک مسأله اعتقادی احیاناً یک پژوهشگر آگاه را به بررسی آراء مختلف پیرامون آن مسأله وامی دارد.

واضح است که اگر این نظریات مختلف از ناحیه چند تن از اهل فن در برابر یکدیگر مطرح گشته و رنگ مناظره به خود گیرد برای یک دانش پژوه ارزش بیشتری خواهد داشت. آیا معادی که در حکمت متعالیه مطرح است همان معادی است که در قرآن بیان می شود یا غیر آن؟

این نوشتار که حاوی یک سلسله از مناظرات بین دو تن از فضلاء قم و مشهد (استاد سیدان و استاد جوادی آملی) در این زمینه می باشد در حقیقت جوابی از این مسأله است و تحلیلی صحیح از مفاد قرآنی را به یک پژوهشگر حق جو می دهد.



فلاطوری

نویسنده : سید عباس رفیعی پور

ناشر : انتشارات دلیل ما

پروفسور عبدالجواد فلاطوری متفکر جامع و کم نظیری است که در شناخت فلسفه و عرفان مقام و رتبه ی بسیار بلندی را حایز گردید، شخصیتی اینچنین با این گستردگی علوم و دانش، هنگامی که می گوید ((دین و فلسفه باید از هم تفکیک شود)) یا ((دوری ما از قرآن اسفبار است)) جای تأمل بسیار و تحول فکری در صاحب نظران دارد.

نظریات او در این کتاب درباره ی فلسفه و اهمیت منحصر به فرد تعلیم قرآنی و معارف هدایتگر وحیانی، دارای اهمیت بسیار است که حق طلبان را برای آگاهی از این حقایق به مطالعه ی این کتاب دعوت می نمایم.



سماع ، عرفان و مولوی

نویسنده : سید محمد علی مدرسی (طباطبایی)

ناشر: انتشارات انصاریان

سماع، عرفان و مولوی ، سه محور اصلی در این نوشتار است. مثلثی که تلاش می شود رابطه (مثبت یا منفی) اضلاع آن با یکدیگر آشکار گردد.

برخی از این سه موضوع آشنا و برخی ناآشنا است. مطالعه ی این کتاب به حق جویان و حق طلبان پیشنهاد می شود تا با واقعیت هایی که در تصوف و اندیشه های مولوی هست آشنا شوند.



در خانقاه بیدخت چه می گذرد؟

نویسنده : محمد مدنی (ناشرالاسلام گنابادی)

ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

مطالعه این کتاب-که دیدگاه جدیدی برای شناخت تصوف عموماً و فرقه نعمت الهی خصوصاً می باشد- برای علاقمندان به این موضوع مفید و راهگشا است.