

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال:

((لا تصحبوا أهل البدع، و لا تجالسوهم فتكونوا عند الناس كواحد منهم))

با اهل بدعت [صوفی ها، اهل فلسفه و عرفان التقاطی] معاشرت و مجالست نکنید

وگرنه در نزد مردم از آنها خواهید بود.

رسائل الشیعه جلد ۱۲ صفحه ۴۸

باب ۲۷ تحریم مجالسه اهل البدع و صحبتهم حدیث ۱

فهرست مطالب

آثار و مقالات:

سرمقاله

سخنی پیرامون توحید و وحدت عددی / حضرت آیت الله العظمی صافی کلپایگانیمدظله العالی

چگونه عشق بر تخت شاهی بنشیند؟ / حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی

سنخیت، عینیت یا تباین (۵)؟! / علامه محقق حضرت آیت الله حاج سید جعفر سیدان

محمی الدین در آیینه ی فصوص (۱۴) / علامه محقق حضرت آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی

کدام درخشش؟ / دکتر سید یحیی یشربی

فساد اخلاقی ابن عربی در سیر صعود تأویل / سید عباس روح بخش

ممکن الوجود، واقعیت یا تخیل! / استاد کریم زارع

مذهب ذهبیه / سید عباس وعیدی

غناء و بدعت سماع صوفیه / استاد سید احمد سجادی

ویژه ی پاسخ به نامه ی آیت الله سبحانی:

نقد اصطلاح حکمت در فلسفه / علامه محقق حضرت آیت الله حاج سید جعفر سیدان

اخلاق و معارف:

شوق وصال (۸) / آیت الله حاج شیخ حسن صافی اصفهانی (قدس سره)

نقش امرای هستی از دیدگاه قرآن (۲) / آیت الله دکتر موسوی اصفهانی

پاسخ به شبهات

آشنایی با شخصیت ها

نظرها و اعترافها

استفتائات

با خوانندگان نورالصادق

معرفی کتاب

فصل اول: آثار و مقالات

سرمقاله

حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی

حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی

علامه محقق حضرت آیت الله حاج سید جعفر سیدان

علامه محقق حضرت آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی

دکتر سید یحیی یثربی

سید عباس روح بخش

استاد کریم زارع

سید عباس وعیدی

استاد سید احمد سجادی

استقلال و استغنیای بنیاد تفکر و تعقل در اسلام (امتناع رجوع به متحدیان وحی) (۱)

اصولاً موضع ما در نقد کسانی است که می‌پندارند بنیاد تعقلی تمدن اسلامی در حوزه ی فلاسفه و تفکرات فیلسوفانه‌ی آنها بنا شده است ما به این اشخاص می‌گوییم در بیانی قاطع و برهانی تفلسف و فلسفه ورزی مساوی با تعقل نیست تعقل را تفلسف نامیدن مغالطه‌ای آشکار است زیرا با این قید و پذیرفتن خطای مشهور ارسطو که می‌گفت: [اگر باید فیلسوفی کرد باید فیلسوفی کرد و اگر نباید فیلسوفی کرد باید فیلسوفی کرد]، ۹۹٪ متفکران عالم که فلسفه نخوانده اند از دایره ی تفکر و تعقل خارج می‌شوند. در خوشبینانه‌ترین حالت اگر فلسفه را آن هم با حرکت آزاد فکر در آنچه نافع به حال بشر است یا نافع به حال بشر نیست در آنچه بشر را در مسیر رشد تألهی قرار می‌دهد یا نمی‌دهد، یکی بدانیم، شاید بتوان فلسفه را یکی از انحاء تفکر دانست به این مطلب اشاره نخواهیم کرد که اصطلاح فلسفه علم بالغلبه‌ای است برای بافته های متفکرین یونان باستان و آنچه تا امروز نگاشته شده در حوزه‌ی فلسفه ی غرب بنابر تصریح آلفرد نورث وایتهد همه و همه در طول حیات ۲۵۰۰ ساله‌ی فلسفه ی غرب تنها پانوشتی است بر افلاطون و آثار وی. **پس خاستگاه و ماده ی تفکر در فلسفه‌ی غرب و نیز فلسفه ی رشد کرده و بالیده در سرزمین های اسلامی همان آثار فلاسفه‌ی یونان باستان است با محوریت افلاطون، این را هم فارابی و هم ابن سینا هم ملاصدرا در آثار خود به ضرس قاطع اعتراف نموده اند.**

با این تفاوت که بعضی از فلاسفه این‌ها را (یونانیان را) حکمای الهی و متخذین حکمت از مشکاة نبوت نیز دانسته اند!!!

و اما آنچه ما در صدد بیان آن هستیم این است که: در مقابل تفکر و تعقلی با خاستگاه غیر انبیایی و غیر آسمانی، تفکری با خاستگاه الهی و انبیایی و قرآنی و با ماده ی فکری و حیانی قرار دارد که مستقل و مستغنی از وهمیات و متخیلات خطا پذیر

بشری است. (۲) در این نوع تفکر که تنها نوع اصیل آن است منابع شناخت عبارتند از: ۱- عقل ۲- استناد به قرآن و سنت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت (علیهم السلام).

متفکران اصیل اسلامی که بنای تفکرشان بر مبنای فوق بوده است همان وارثان حقیقی علوم انبیاء و اوصیاء بوده‌اند از اصحاب کبار ائمه اطهار (علیهم السلام). مثل: کمیل بن زیاد و ونوف بکالی و همام و یونس بن عبدالرحمن و زرارة بن اعین و هشام بن حکم و حمران بن اعین و مؤمن الطاق و علی بن مهربار و فضل بن شاذان و ... گرفته تا قله‌های بلند تفکر مثل شیخ کلینی و شیخ صدوق و شیخ مفید و سید مرتضی و سید رضی و شیخ طوسی و علامه حلی و محقق حلی و شهید اول و شهید ثانی و علامه مجلسی.

و اما آنچه غیر از روش متفکرین اصیل اسلامی یعنی بر مبنای حدیث فوق متواتر تقلین تمسک به قرآن و عترت باشد، یعنی ترجیح بلا مرجح یعنی تمسک به اندیشه‌هایی بر مبنای خاستگاه‌ها و عزیزتگاه‌های غیر وحیانی و غیر آسمانی و این یعنی نفی جهت عقلی ارسال رسل و انزال کتب. بدیهی‌ترین نکته‌ای که از چشم باصطلاح متفکران و در واقع حافظان و متحفظان مطالب فلاسفه دور مانده است.

ترجیح غیر وحی به وحی یعنی ترجیح بلا مرجح که نزد عقلا قبیح و مردود است، فرض می‌کنیم در پاسخ به مساله‌ای از مسائل فکر و اندیشه که در دیدگاه اسلام از حوزه‌ی مبدأ و معاد و مسائل مطرح در مابین این دو نقطه‌ی شروع و پایان یک منحنی سرنوشت خارج نیست، بخواهیم به پاسخ حقیقی برسیم و در این میان در میان پاسخ دهندگان هم انبیاء عظام و در رأس آنها حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) و وارث علم اولین و آخرین و صاحب الف الف باب حکمت علی (علیه السلام) و نیز امام صادق (علیه السلام) (همان روح متجسد و جسد متروح) حضور دارند با اتصال به آسمان و معارف وحیانی هم فلاسفه‌ی باستان و افلاطون و ارسطو و ... آیا پاسخ حقیقی به پرسش ما در خصوص مهمترین مسائل

و اصلی ترین پرسش‌ها (مسائل مربوط به مبدأ و معاد و آنچه در میان آن دو تحت عنوان هستی پهن شده است) نزد کدام است؟ نزد دارنده‌ی علم مخزون و مصبوب یا نزد متحدیان وحی؟

و مسأله‌ی دیگر این که چگونه امکان دارد خداوند که اقتضای حکمت او واهستن انسان در بیراهه‌ها و سنگلاخها و گرداب‌ها و طوفان‌ها نمی باشد، مطالب را به صورت غیر برهانی و بدون توضیح علل آنها و دلایل آنها و بدون همراه نمودن معلم و مترجم و مفسر به بشر سرگشته ارزانی نماید؟ تا بعد گروهی که عنوان متحدیان قرآن و عترت مناسب شأن آنهاست از بیرون از قرآن و عترت با حرکت از خاستگاه و عزیزمگاهی غیر قرآنی بخواهند مطالب قرآن و عترت را و احادیث اهل بیت (علیهم السلام) را برهانی و موجه و استدلالی نمایند آنها با منطقی و چارچوبی غیر قرآنی و غیر وحیانی با پیش فرض‌هایی که در طول تاریخ فلسفه در خصوص درستی و نادرستی آن به جدّ سؤالی نشد و تحقیقی صورت نگرفت. باید در این جا اشاره نمود گروهی از فلاسفه نیز برای آنکه کلام خود را بر وفق قرآن و اخبار و احادیث جلوه دهند به تصریح متخصصان فن فلسفه، مطالب را ابتدا بر وجه یونانی آن تمام می کردند و سپس به آیات قرآن و احادیث استشهاد می نمودند و آیه ی قرآن را مؤید منظور خام خود می گرفتند و اقدام به تزیین و تسویل و تدلیس در وجه متفکرانه آن می نمودند. تأویلات بعید و غریب ملاصدرا از این سنخ است یک نمونه ساده و بارز آن تأویلی است که وی از آیه ی و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر السحاب می نماید که در این جا حرکت آینی کوه‌ها را قلب به حرکت جوهری نموده و این آیه را پس از آن که حرکت جوهری را بر مبنا و وجه یونانی قضیه و بر اساس آن جمله معروف هراکلیت (هیچ کس در یک آب دو بار پا نمی گذارد) تمام کرده است آنگاه آیه ی قرآن را در تأویلی ناروا وفق منظور خود آورده است.

این دسته از تلاش‌های فلاسفه نظیر صدرا، یعنی رکن ناطق هدایت (ائمه ی معصومین (علیهم السلام)) را رها کردن و به سراغ تأویلات من عندی رفتن. (همانگونه که گفتیم هدایت دو رکن دارد رکن صامت (قرآن) و رکن ناطق (معصومین (علیهم

السلام)). پس تأویلات و تحریفات و گمانه‌هایی که محصول دوری گزیدن از ارکان هدایت است در روشن نمودن مسائل ما بین دو نقطه‌ی منحنی سرنوشت یعنی مبدأ و معاد نه تنها تأثیری ندارد بلکه حجاب بر روی حجاب است به تصریح و اعتراف فحول فلاسفه‌ی صدرایی در عصر ما (اسفار اربعه با طول و عرضش از سفر به سوی دوست بازماند داشت نه از فتوحات فتحی حاصل و نه از فُصوص الحِکم حکمتی دست داده...)

در خصوص این که چگونه اندیشه‌های آکنده از خطا و آلوده به اشتباه جای اندیشه‌های ناب قرآن و عترت را گرفت جدای از بحث تاریخی آن و حذف سیاسی ائمه‌ی اطهار در جریان سقیفه و غصب خلافت و نیز متعاقب آن حذف فرهنگی ائمه‌ی اطهار باید به این واقعیت تاریخی اجتماعی توجه نموده که، «چه شبهه‌ها که بر اثر کثرت استعمال تبدیل به حجت شدند و چه حجت‌ها که بر اثر قلت استعمال تبدیل به شبهه گشتند» و بار مسؤلیت این امر بر دوش آن دسته از عالمانی است که در هنگام ظهور بدعت‌ها در پشت انواع مصالح و مصلحت‌نماها سنگر می‌گیرند و علم خود را آشکار نمی‌نمایند و این‌گونه معارف قرآن و تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) این ارکان بلاد و ساسة العباد (سیاستگذاران حیات بشری) مغفول و متروک و مجهول باقی می‌ماند.

در گفتارهای پیشین اهمیت عقاید و اخلاق و فقه اکبر را و رجحان آن از نظر کمی و کیفی به لحاظ تعداد آیاتی که در قرآن به آن اختصاص داده‌اند، و تعداد روایاتی که در کتب احادیث در خصوص آن آورده شده عرض کرده بودیم و نقش عقاید و اخلاق را در هدایت مردمان از توحش و تبریر به تمدن و از بداوت به حضارت و از عمی به بصیرت یادآور شده بودیم ولی گویا تدبیر و تفکر در آیات و روایات آنهم تفکر از سنخ: التفكير تصرف القلب بالنظر فی الدلائل، بنا نیست مطمح نظر حوزیان آگاه و دانشگاهیان متعهد قرار گیرد آیا آنچه خود فلاسفه و عرفا و متکلمین از آن به غامضات حکمت (میرداماد) و به قیاسات برهانی (عبدالرزاق لاهیجی) تعبیر کرده‌اند شایسته‌ی تدبیر و تفکر نیست؟

ماده ی این فکر قرآن است و محتوی و مضمون آن و روش اندیشیدن در آن و چگونگی حرکت در مسیر تفکر واقعی را معلمان قرآن و مفسران راستین وحی بیان فرموده اند و آنچه غیر از آن باشد نه می تواند ماده ی اصیلی برای فکر باشد نه روشی برای تفکر.

این یعنی همان استغنا و استقلال بنیاد تفکر در اسلام که شیخ صدوق ها و شیخ مفیدها و کلینی ها و طوسی ها سخت به آن پایبند بودند و اصرار داشتند خارج از دایره ی وحی و عترت حرکت نمایند. مثل حرکتی که به سوی منتهایی است و از مبدایی واقعی و صحیح آغاز شده. چون بنابر برهان عقلی نفس حرکت بدون شروع از آغاز و مبدایی حقیقی و بدون رو به سوی منتهایی اصیل و غایتی قصوی، فضیلت نخواهد بود. در واقع حرکت فی نفسه بدون مبدأ صحیح و قصد صحیح و منتهای صحیح فضیلت نخواهد بود.

مدعای استقلال و استغنا بنیاد تفکر و تعقل در اسلام و امتناع رجوع به متحدیان وحی و عترت را در ۴ نکته خلاصه می نمایم:

۱- آنچه انسان به آن نیازمند است از مسائل مطرح ما بین ۲ نقطه منحنی سرنوشت (مبدأ و معاد) خارج نیست. این معنا در سه گانه ای که حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) پاسخ به آن را کلید رستگاری انسان دانسته اند، تصریح شده است من این؟- فی این؟- إلی این؟

۲- آنچه در خصوص این دو نقطه (مبدأ و معاد) قابل بیان و طرح است و ضروری و برای فلاح و نجات انسان است همه در قرآن و عدل قرآن یعنی معصومین (علیهم السلام) و معارف عالی ایشان آمده است و این معنا به کرات در قرآن کریم با مضامین متعدد بیان شده است. (ما فرطنا فی الكتاب من شیء) و (إنا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً) و ... و نیز در احادیث که معصوم از آن به امر صعب مستصعب تعبیر نموده و کلام خود را امر صعب مستصعب می داند که محتاج ژرفکاریها و تدبیرها و تعمقها است همان کاری که متفکرین اصیل که قائل به استقلال بنیاد تفکر و تعقل در اسلام بوده اند بدان دست یازیده اند اصول کافی کلینی و عیون اخبار الرضا و أمالی شیخ صدوق و أمالی شیخ مفید و أمالی سید مرتضی و أمالی شیخ

طوسی و خصال صدوق و شافی سید مرتضی و تلخیص الشافی شیخ طوسی و بحار علامه ی مجلسی و ... حاصل این نوع تفکر و این اعتقاد به بنیاد مستقل تفکر و تعقل در اسلام است.

۳- به ضرورت عقلی ترجیح و تقدیم جاهل به عالم قبیح است و خالی از وجه است و قبیح تر از ترجیح فاضل به افضل است و متأسفانه آنچه در تاریخ تمدن اسلامی در بعد الهیات و سیاست و تبلیغ که ابعاد یک رسالت جهانی هستند، پس از رحلت حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رخ داده است، همین ترجیح و تقدیم جاهل به عالم است که هستی مسلمانان را به باد داده و مسلمین را از رجوع به وحی و معلمان راستین آن بازداشته است.

پس بنابر یک جهاد عقلی و علمی و فکری و یک ضرورت فرهنگی و اجتماعی باید دوباره به مفاد حدیث فوق متواتر تقلین بازگردیم و برای نجات نوع بشر و فراچنگ آوردن هدایت حقیقی و تعالی راستین، آنگونه که شایسته‌ی مقام خلیفه الهی باشد به قرآن و اهل بیت بازگشتی سرنوشت ساز نماییم و علم قلیل که مستلزم جهل کثیر است را از متحدیان قرآن و عترت نپذیریم و در آن توقف و تأمل نماییم.

۴- و دیگر این که بنیاد تعقل و تفکر و معرفت و شناخت در اسلام هم مستقل است و هم مستغنی و اما مستقل از که و مستغنی از چه؟ مستقل است از آراء و اهواء و گمان‌ها و وهمیات و تخیلات در بعد شناخت.

و مستغنی است از براهین غیر آسمانی و غیر وحیانی در بعد تبیین و این ادعا مبتنی است بر قرآن و روایات و ضرورت عقلی (امتناع نقض غرض از مولای حکیم) چون غرض از ارسال رسل و انزال کتب دادن برنامه ای آسمانی به ابناء بشر بوده است که نافی و ناسخ تمام برنامه های غیر آسمانی باشد.

و غرض تکمیل بود و تنمیم بود و سد خللات و رفع احتیاجات در بعد معرفت و هدایت و نیز استقلال بنیاد تفکر و تعقل مبتنی است بر حکم عقل و تجربه در راست آزمایی که عقل و تجربه در خصوص مفاد آیات و احادیث به عمل آورده اند که البته مجال بیان مصادیق آن در این نوشتار نیست.

پی نوشت ها:

- ۱- نویسنده ی این سرمقاله جناب استاد یاسر فلاحی محقق و پژوهشگر در فلسفه است.
- ۲- بنگرید به دیدگاه فارابی در خصوص تفاوت های فیلسوف و نبی و وجوه افتراق ما بین انبیاء و فلاسفه و نیز دیدگاههای فلاسفه ی دیگر راجع به برتری فلاسفه بر انبیاء الهی (زمینه ی تاریخ فلسفه ی اسلامی، مصطفی عبدالرزاق)

فقیه و متکلم و مرجع بزرگ شیعه حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی مدظله العالی در این نوشتار به عنوان اشاره چنین می‌فرماید: بعضی از اهل نظر مدعی شده‌اند که تلقی صحابه و علما و متکلمین و حکمای بزرگ مثل ابن سینا از توحید به گفته او وحدت عددیه است و از این همه اعظام علم و معرفت تا قرن دهم هجرت، کسی به درک و فهم نایل نشده است و در واقع همه صحابه عالیقدر و بزرگان علما و اکابر متکلمین و حکما را تخطئه کرده، در مسأله توحید، که اساس همه معارف است، جاهل و غیرموحد معرفی می‌نماید.

اینک نورالصادق توحید متلقى از دلالت عقل و برهان و هدایت وحی و قرآن را از قرینه ی بلند و اندیشه ی شکوفانه ی این مرجع آگاه و آزاد اندیش را به مخاطبین خود ارائه می دهد تا راه از بیراهه نمایان گردد



سخنی پیرامون توحید و وحدت عددی

«حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی»

بعضی از اهل نظر (۱) مدعی شده‌اند که تلقی صحابه و علما و متکلمین و حکمای بزرگ مثل ابن سینا از توحید به گفته او وحدت عددیه است و تا یک هزار سال بعد از هجرت، این تلقی وجود داشته و همه بر آن بوده اند و هر چند در کلمات معجز آیات حضرت امیرالمؤمنین و سیدالموحدین (علیه السلام)، توحید خالص و حقیقی و وحدت صرف بیان شده است، از این همه اعظام علم و معرفت تا قرن دهم هجرت، کسی به درک و فهم نایل نشده است و در واقع همه صحابه عالیقدر و بزرگان علما و اکابر متکلمین و حکما را تخطئه کرده، در مسأله توحید، که اساس همه معارف است، جاهل و غیرموحد معرفی می‌نماید.

لذا برای بررسی این موضوع با استعانت از خداوند متعال جسارت ورزیده، در مشهدی که سخن گفتن از آن، حق بزرگان - از پرورش یافتگان در مکتب اهل بیت (علیهم السلام)، است - حضور یافته، در صف نعال به استفاضه و استفاده می‌نشینیم.

بود که صدرنشینان بارگاه قبول نظر کنند به بیچارگان صف نعال

و باشد که با توحیدی که آن بزرگان داشته اند و آن را متلقى از دلالت عقل و برهان و هدایت وحی و قرآن دانسته‌اند، در حدّ استعداد و ظرفیت بصیرت خود آشنا شویم و ربط آن را با وحدت عددی بررسی نماییم و با توحیدی که این اهل نظر تا قرن دهم آن را از نظر اکابر علما مستور و همه را از آن محجوب می‌داند، آشنا گردیم. و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه انیب.

بدیهی است ((هر شیء بما انه شیء واحد فی الخارج لیس شیئین فهو واحد یقال له هذه الشیء واحد))؛ همه ی اشیاء، هرکدام به این لحاظ که خود در خارج شیئی هستند واحدند؛ زید واحد است. عمرو واحد است. فرشته واحد است. مسیح واحد است. روح القدس واحد است. خداوند متعال، جلّ و اسمہ، واحد است. هر شیئی بنفسه واحد است.

و به همین معنا تثلیث مسیحیت باطل است؛ زیرا شیء واحد(الله تعالی) یک شیء است و سه شیء نیست؛ و اگر مرکب از سه شیء خارجی و واقعی را واحد بدانند مثل سایر اشیای مرکبه و غیر بسیطه، و بگویند مرکب از ثلاثه واحد است مثل سایر مرکبات که هرکدام واحدند، قول به ترکیب است و توالی فاسده بزرگ دیگر برآن مترتب می‌باشد.

وحدت(الله) به این معنا اگر چه ضروری الثبوت است و من القضايا التي قیاساتها معها است و در مثل این وحدت باری تعالی متفرد نیست، لکن به لحاظ نفی تثلیث نصاری و این که شیء واحد سه شیء نیست، در مسأله توحید مورد توجه واقع شده است و این وحدت که یک شیء واقعی، دو شیء واقعی و بیشتر نیست وحدت عددی هم شمرده نمی‌شود و به عبارت دیگر، یک چیز یک چیز است.

و این منافات ندارد با این که می‌گویند: اشیاء ممکن همه به حکم: کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من الوجود و الماهیه مرکب از دو چیز می‌باشند زیرا این تحلیل در ذهن است و در خارج دوشیء مورد اشاره مستقل به عنوان وجود و ماهیت نیست،

و بنابر قول به اصالة الوجود ماهیت امری اعتباری است و واقعی و حقیقی نیست، و بنابر قول به اصالة الوجود ماهیت امری اعتباری است و واقعی و حقیقی نیست، و بنابر اصالة الماهیه هم وجود امری اعتباری و غیر حقیقی است.

و گاه مراد از واحد و وحدت شیء، کونه واحداً من جملة كالعشرة او الالف او الاكثر است، که این وحدت را می توان وحدت عددی گفت و لکن وحدتی که در توحید(الله) مقصود است، نیست؛ بلکه شرک صریح است و چنانکه بعضی از بزرگان فرموده اند «در روایت شریح بن هانی، مراد از واحدی که اطلاق آن بر خدا جایز نیست همین است و همین وحدت عددیه است که از باری تعالی منفی است که واحد از آحاد و اعداد باشد».

و معنای دیگر از واحدیت و وحدت، احدیت شیء و بساطت ذاتی و خلوص و تنزه آن از ترکیب و تبعض و تجزء است که این معنا اگرچه از معانی عالیه توحید و استفاد از سوره ی مبارکه توحید است، با وحدت عددی(الله) که ناظر مذکور آن را به همه تا قرن دهم نسبت داده و همه را رمی به اشتباه و خطا کرده است، مربوط نیست.

و گاه گفته می شود فلان شیء واحد است، زید واحد است و دو زید نیست؛ یعنی دو فرد ندارد و یک زید است و تکرر و تعدد ندارد، یا انسان یعنی الحقیقة التي تقال علی زید و بکر و جابر و سائر افراد انسان واحد است و دو حقیقت نیست، خدا هم واحد است و دو خدا نیست، این وحدت هم برای خدا ثابت است. چنانکه برای زید با مشخصاتی که دارد فرد دیگر نیست، برای خدا نیز فرد دیگر نیست.

و به عبارت دیگر تعدد خارجی هیچ یک از زید و عمرو و هر جزئی و تعدد مفهوم انسان و حیوان و چه جزئی حقیقی یا اضافی یا کلی باشد و هم چنین تعدد(الله) قابل تصور نیست.

اعلام شخصیه و اشخاص و افراد و ذات یگانه و یکتای الوهیت که هر یک همان خود هستند، نمی شود مکرر و متعدد باشند و دو عدد باشند و دو زید و دو خدا قابل تصور نیست.

و اگر مفهوم چیزی کلی باشد و منحصر در فرد، باز هم به این حساب نه آن مفهوم کلی و نه آن فرد خاص مکرر نخواهند شد. چنانکه اگر هم افراد متعدد داشته باشد، هر یک از آن افراد تکرر و تعدد ناپذیرند. بنابراین این وحدت برای (الله) چه علم شخصی و چه کلی منحصر در فرد باشد ثابت است.

و به تعبیر دیگر می‌گوییم «این شیء واحد است» دو معنی دارد؛ یکی این که یک شیء است و دو شیء و بیشتر نیست که معنایش بدیهی و ضروری است و لذا نصاری در عقیده به این که الله سه شیء است، خلاف ضرورت ظاهر و بین گفته‌اند. معنای دیگر این است که این شیء ثانی ندارد و به عبارت دیگر این ذات متشخص به تشخیصات خاصه خود که زید است ثانی ندارد و واحد است. عمرو هم به این معنی واحد است و تکرر ندارد. این درخت و این سنگ و این برگ درخت و این مورچه و این میکروب و این سلول و آن خورشید و ماه و کهکشان و این و آن و کوچک و بزرگ و جبرئیل و میکائیل و خداوند متعال همه هر یک واحدند و به امتیازات خاصه و مشخصات معلومه خود ممتاز و مشخص هستند، و اگر صاحب این وحدت نباشند هر چیزی چیز دیگر و همه چیز و هر شیء همه اشیا می‌شود و چیزی مورد اشاره نخواهد شد و اگر مشار الیه شد، آن چیز واحد خواهد بود.

این مطلب حتی در حقایق نوعیه یا جنسیه مثل انسان و حیوان و جواهر و اعراض نیز جاری و صادق است. انسان حقیقت واحده‌ای است که بر زید و عمرو و بکر و همه افراد انسان اطلاق می‌شود. اما این حقیقت واحد است و ثانی ندارد. البته باید متوجه بود غرض از این که ثانی ندارد این نیست که نوع حیوان منحصر به انسان است و بقر و فرس مثلاً وجود ندارد، بلکه مقصود این است که خود آن تکرر و تعدد ندارد.

بناء علی ذلک، الله جلّ اسمہ، واحد است، ثانی و دومی ندارد و ممکن نیست داشته باشد. زیرا ثانویت و دو بودن بدون ما به الامتیاز قابل تعقل نیست و با ما به الامتیاز، شیء ماله الامتیاز تکرار او و دومی او نخواهد بود. نه از باب این که در اثبات

توحید خدا می گویند اگر دو باشند و شریکی برای او باشد تعین و تشخیص آنها از یکدیگر لامحاله بما به الامتیاز است و لازم آن ترکب ذات از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک است، بلکه از نفس همین جهت که لازم وجود مکرر زید تشخیص او است؛ زیرا الشیء مالم یتشخص لم یوجد و بدون تشخیص او از زید تکرار او و تعدد او نخواهد بود و قابل اشاره و قابل خطاب نمی باشد.

البته خداوند متعال با سایر اشیا از این جهت فرق دارد که اشیا بعضی با بعض دیگر شباهت دارند و از بعض جهات مثل یکدیگرند؛ ولی خداوند متعال بی شبهه و نظیر است مثلاً اشیا با هم در جهت امکانیت و مخلوقیت و احتیاج به غیر و جوهر یا عرض بودن و نوع و صنف شباهت دارند و مثل یکدیگرند مثلاً زید مثل عمرو و مثل بکر انسان است و عمرو و بکر هم مثل او انسانند و همه فی الجمله مشابه و مماثل و مشاکل یکدیگرند، اما خداوند متعال از این مماثلت و داشتن مثل منزّه است؛ و لیس کمثله شیء است و توصیف به جزئیت و کلیت نمی شود.

مگر بنا بر این که وجود را حقیقت واحده و مشترک معنوی بین واجب و ممکن بگویند که هر چند وجود ممکن را در طول وجود واجب و اختلاف را به مراتب و شدت و ضعف بگویند، بالاخره مثلثیت فی الجمله بین واجب و ممکن خواهد بود و با لیس کمثله شیء بطور مطلق منافات دارد و به عبارت دیگر وحدت خدا به این معنا که تکرر و تعدد ندارد با اشیا دیگر این فرق را دارد که اشیا دیگر هرکدام واحد حقیقتی از حقایق کلیه و فردی از افراد آن می باشند که آن واحد به اصطلاح جزئی و آن حقیقت کلی است؛ مثل زید که فرد انسان است و اگر هم در فردیت واحد باشد، واحد عددی است هر چند فرد منحصر آن کلی و حقیقت باشد. غیر خدا همه به این ملاحظه هر چند باشند و وحدت اگر داشته باشند وحدتشان عددی است ولی خداوند متعال که منزّه از توصیف به جزئیت و کلیت است وحدتش به همان معنایی است که گفته شد که تعدد و تکرر در او نیست، نه این که وحدتش عددی باشد تا غیر او و عدد دیگر برای او قابل تصور باشد.

بلی! چنانکه گفتیم ممکن است بنابر این نظر که وجود مقول به تشکیک و ذی المراتب است، وحدت وجود حق را کسی وحدت عددیه بگوید. چنانکه ظاهراً اشکال سید احمد کربلایی به محقق اصفهانی همین بوده است که بنابر این معنا وحدت حق، عددیه خواهد بود و غیر آن قابل تصور است.

توضیح این مطلب چنین است که گفته می شود هر واحدی که موصوف شود به این که خودش خودش می باشد و غیر او نیست از او مسلوب است، وحدت آن وحدت عددی است و از وجود حق بنابر قول به تشکیک غیر او مسلوب است و غیر او نیست و در مقابل این وحدتی است که صرف وحدت است و هیچ غیری از او مسلوب نیست؛ اگر چه او هیچ یک از آن اغیار نیست و به عبارت دیگر بنابر بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بواحد منها گفته می شود وجود هیچ شیئی، مسلوب از حق و غیر حق نیست و همه محاطند و او محیط و همه مملوکنند و او مالک و همه مقهورند و او قاهر و او بر همه احاطه وجودیه دارد؛ واحد است و یگانه است در عین این که هیچ یک از اشیا نیست، همه او هستند و غیر او نیستند ولی او هیچ یک از آنها نیست. او غیر هر یک از آنها است ولی آنها غیر او نیستند.

بالاخره با مثل این بیان که شاید کمال مقصود آنها با آن ادا نشده باشد می گویند هر چه غیر از این معنا باشد سر از وحدت عددی در می آورد، و وحدت حق وحدت صرفه و بالذات و غیرمحدود و غیرمتناهی است و با سلب وجود اشیا از او وجود او محدود و مقهور این سلب می شود. بنابراین می گویند مثلاً تا قرن دهم کسی از صحابه واجله علما و متکلمین و حکما سر از معنای توحید خدا در نیاورده و آن را نفهمیده اند و آن توحید و عدم تعدد و تکثر که برای همه اشیا گفتند مادام که با این توحید که عدم امکان تصور غیر حق و مسلوب از حق است توأم نباشد توحید نیست و هر وحدتی که به سلب غیر، از واحدی باشد وحدت نیست. حتی بنابر قول به اصالة الوجود و قول به تشکیک و ذی المراتب بودن وجود، چون بنابر آن وجود مراتب نازله غیر از وجود حق و مسلوب از او است.

این معنا همان وحدت شخصی وجود و اعتباری و غیرحقیقی بودن متعینات (به کسریا) است و حق بودن و غیر مسلوب بودن ارض و سما و حجر و مطر و انسان و ملائکه و حیوان از او است و سلب او از وجودات متعیّنه به تعینات مختلفه است که او هیچ یک از اینها نیست و اینها هم چیزی حقیقی نیستند و اگر باشند و همه او هستند و غیر از او چیزی نیست؛ و لیس فی الدار غیره دیّار. آنکه و آنچه حقیقت است او است و آنچه اعتبار و غیرحقیقی است او نیست و او بر آن متعین به آن اعتبار صادق نیست.

به هر حال هر تعبیری ادق و ارق از این داشته باشند وحدت شخصی وجود و توحیدی است که به قول ایشان صحابه و اجله علما و حکما آن را در نیافته بودند و اهل مکاشفه و شهود به آن رسیده اند.

ما عرض می کنیم با هر بیان و تقریر که این مطلب ادا شود، از دعوت قرآن و انبیا این معنا ظاهر نیست و صحیح نیست که کسی بگوید دعوت انبیا به توحید که اساس و اصل دین است از آدم تا حضرت خاتم، صلوات الله علیهم، تا قرن دهم بر همه مخفی مانده است و بلاغ مبین در آن انجام نشده و همه در ضلالت و اگذار شده اند و بعثت انبیا تا قرن دهم بی حاصل بوده است.

متبادر از دعوت قرآن و همه انبیا بینونت مخلوق و خالق و اصنام و مسیح و آلهه با الله و واقعیت و خارجیت وجود آنها است.

متبادر از دعوت آنها وحدة الموصوف بالخالقیة و الراضیة و من له الاسماء الحسنی و عدم الوهیت غیر از او است لکنه موصوفاً بما یضاد هذه الاسماء من العجز و الجهل است و لا اله الا الله، نفی الوهیت همه و هر چیزی است که فاقد این صفات است و اثبات آن برای الله واحدی است که شریک و نظیر و عدیل و مثل و نظیر برای او که حقیقتش از توصیف به کلیت و جزئیت منزّه است نیست. همه غیر او هستند و او غیر از همه است چنانکه همه هم غیر هم هستند و صادق بر دیگری نیستند. این توحیدی است که در حدفهم بشر است و انبیا آن را تبلیغ کرده و تفهیم آن میسر است. خواه آن را شما وحدت عددی بگویید یا از این عدم امکان فرد دیگر آن که مثل فرد حقایق کلیه ذات الافراد نیست، آن را عددی ندانید. این توحید است. اصلاً در توحید مستفاد از قرآن کریم اثبات غیر (الله) به عنوان مخلوق و مرزوق و فقیر و جاهل و عاجز

و مملوک و العزیز به و الذلیل له و اصنام و معبود های دیگر و ملائکه و همه و همه منظوی است و از توحید ذات و صفات، نه نفی ذوات سایر کاینات و مخلوقات مقصود است و نه غیر او او نبودن مضر است و در مثل قوله تعالی ((افی الله شک فاطر السماوات و الارض)) هم توحید خدا و وحدانیت او در فاطریت آسمان ها و زمین ثابت است و هم آسمان ها و زمین وجودشان و تحققشان ثابت است نه این که او از هر یک از آنها مسلوب و هیچ یک از آنها از او مسلوب نباشد. آیا کسی از این آیه کریمه ی فطر، معنایی از آسمان ها و زمین که غیر مسلوب و غیر قابل سلب از خدا باشد می فهمد؟!

ما به این آقایان عرض می کنیم شما را به خدا این کشف و شهودهایی را که برای خود یا دیگری مدعی هستید پیش خود نگهدارید و مسلمانان و اهل قرآن و کسانی را که به قول شما به مرتبه کشف و شهود نرسیده اند به حال خود بگذارید تا به کار دنیا و آخرت خود بپردازند و از جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و ریاضات شرعیّه باز نمانند و این معنای توحیدی را که بعضی می گویند بسا یهود و نصاری و مجوس بلکه بت پرست ها هم داشته باشند بازگو نکنید، بلکه برای خود حفظ کنید ((حتی یکشف لکم ما تقولون)).

و حاصل این که وحدت ذاتی الله مضا د با تکثر و تکرر است و این وحدت منافات با این ندارد که مصداق عناوین کلیه ای باشد که عنوان ذات (الله) نباشد مثل (اله) و (معبود) و (خالق) و (رازق) که در خارج یا عندالعرف به حق یا به اشتباه و غلط بر غیر او اطلاق شود؛ مثل لا اله الا الله یا لا خالق الا الله یا معبود الا الله که در مثل این نفی و اثبات و توحید اگر چه عددی باشد، وحدت ذاتیه (الله) که این صفات غیر ذاتی را از غیر او نفی می کنیم و برای او ثابت می نماییم محفوظ است و این غیر از وحدت عددی (الله) به آن گونه که مشرکین گمان می کردند و شرح خواهیم داد، می باشد که (الله) از آن منزّه است.

و به عبارت دیگر، الهیت و معبودیت و خالقیت از صفاتی است که اگر برای غیر خدا هم ثابت شود، با توحید ذات منافات ندارد. هر چند اثبات این صفات برای غیر خدا بالذات، مثل اصل وجود غیر (الله) ممکن نیست و این صفات هم همه برای غیر خدا در همان محدوده ی امکان و نیاز به غیر قرار دارند و در واقع توحید خدا به این صفات به حکم شرع و به هدایت شرع ثابت است که این شرک و مشارکت را ممنوع و باطل اعلام کرده و ((ان هی الا اسماء سمیتوها انتم و آباءکم)) فرموده است.

و از مثل کریمه ((أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلَهَيْنِ)) هم بسا همین معنا استفاده شود که اگر چنین معنایی باشد، باید باذن الله و حجة من عند الله و من عند نبیه باشد و لکن چون چنین شئونی به کسی واحدی حتی ملائکه اعطا نشده است، خداوند در این شئون توحید و تفرّد دارد.

و خلاصه در الفاظ و اسمایی که عنوان ذات (الله) نیست، اگر به (الله) به مناسبت خصوص بعض صفات و صدور بعض افعال اطلاق می شود بر غیر (الله) اگر تنازلاً و تشریفاً یا از تنگی قافیه اطلاق شود و غیر الله هم بقدره الله تعالی صاحب آن وصف دانسته شود، باید باذن الله باشد؛ مثل علیم که در قرآن هم بر خدا اطلاق شده که علمش بالذات است و مسبوق به جهل و قابل لحوق عدم به آن نیست و هم بر بنده که نه فقط علمش بلکه ذاتش و وجودش مسبوق به عدم است اطلاق شده است؛ مثل ((وَبَشِّرُوهُ بَغْلَامٍ عَلِيمٍ)).

در مورد (إله) چون پرستش غیر (الله) مجاز نیست و صاحب اختیارهایی را که برای بتها قائل بودند، بالذات باطل و برای مثل ملائکه غیر ثابت و غیر واقع است، همه از غیر الله نفی شده است که چنین شئونی برای چیزی و کسی قرار داده نشده است و مثل صفت معبودیت و الهیت هر چند از صفات ذات و به عنوان ذات، نیست بلکه معبودیت آن به عبادت غیر و حادث است مختص به ذات اقدس (الله) است و عبودیت و پرستش غیر الله مجاز نیست. در واقع این توحید، هم از اعمال جوانح است و هم جوارح، هم عقیده است و هم عمل.

و حاصل این که در مسأله‌ی توحید، گذشتگان و بزرگان دین و مذهب بیراهه نرفته اند و عقاید آنها در الهیات و توحید متلقای از قرآن و هدایت اهل بیت، (علیهم السلام)، بوده است.

آنجا که وحدت عددی بوده است عنوان ذات نبوده و در آنجا که عنوان ذات بوده به وحدت ذاتی قائل و معتقد بوده اند. جهت روشن شدن مطلب کلام را ادامه می دهیم.

اگر تلقی مشرکین که به تعدد آلهه معتقد بودند از دعوت حضرت رسول اعظم (صلی الله علیه و آله و سلم)، وحدت عددی اله، بلکه (الله) بوده است و لذا می گفتند: ((اجعل الالهة الهاً واحداً ان هذا لشیء عجاب))؛ معلوم است به این جهت بوده

که آنها در اندیشه خود معنایی کلی از (اله) داشته اند که آن را صادق بر کثیرین و افراد متعدد می دانسته اند که مثلاً در مقام شمارش و تعداد سیصد و شصت بت و الهه داشته اند.

این دلیل این نیست که تلقی مؤمنان و کسانی که با دعوت آشنایی می یافتند همه و خصوصاً خواص، مثل جعفر طیار و حمزه سیدالشهداء و سلمان و ابوذر و مقداد و عمّار و دیگران این بوده است و فقط به این اکتفا می شده است که سیصد و شصت عدد را یک عدد بگویند. هرکس مطالعه در تاریخ اسلام و سیر دعوت حضرت رسول خدا(صلی الله علیه و آله و سلم)، داشته باشد می داند که برداشت صحابه عالیقدر آن حضرت و حضرات ائمه طاهرین، (علیهم السلام)، و بعدهم علما، محققان، اندیشمندان، حکما و همه ی مردم و حتی آن اعراب طرف خطاب قرآن که ایمان آوردند از دعوت به توحید و به گفته شما وحدت عددی این نبوده است که توحید و وحدت عددی (الله) مثل وحدت بت و چیزهایی است که خودشان می ساخته اند و یک نفی و اثبات ساده و بی اهمیت و بی ارزش است و لا اله الا الله هم - العیاذ بالله - مثل لا اله الا العزى است، هر دو وحدت عددی (اله) است و اگر ابتدا می گفتند (اجعل الآلهة الها واحداً) بعد با آن همه توصیفی که در قرآن کریم از (الله) شده است مقصود و معنای این جمله را دریافته و دانسته و شناخته بودند که مسأله مجرد وحدت عددی (اله) نیست و الهی که قرآن فقط الوهیت او را تبلیغ می کند و خلق الله را به آن دعوت می نماید (الله) است که ذاتاً واحد است، الهی است قادر علیم حکیم رحمان رحیم بصیر خبیر عالم الغیب و الشهادة الکبیر المتعال و... و سنگ، چوب، جماد، ماکول و غیره و؟ فاقد فهم و درک نیست و لا اله الا الله مثل لا اله الا العزى نیست که فقط وحدت عددی (اله) باشد.

این کلمه توحید نفی الوهیت صنم و لات و عزی و الهه غیر الله است، برای این که فاقد کمال و علم و شعور و قدرت و... هستند و اثبات الوهیت الله است که خالق سماوات و ارضین است.

می فهمیدند که (لا اله الا الله) فقط انشاء یا اخبار از الوهیت الله که یکی از این آلهه است نیست، بلکه اعلان عدم امکان الوهیت آنها و انحصار آن در (الله) و احد بالذات است.

به نظر ما این وحدت، وحدت عددی نیست که با اثبات آن برای بت ساخته شده از ماکول فرق نداشته باشد. این یک معنای بسیار با عظمت و بزرگی است که از کلمه توحید استفاده می شود و شما آن را - که به قول خودتان عقیده تا قرن دهم بوده

- تحقیر کرده، و اوج عظمت آن را و توحید آن را نادیده می‌گیرید تا یک نظری را که فلان به اصطلاح عارف به خیال خودش با کشف و شهود به آن رسیده مطرح نماید.

و به بیان روشن تر فرق است بین این که گفته شود ما عندی الا دینار واحد و من بیشتر از یک تومان بدهکار نیستم یا نزد من نیست، این وحدت عددی است و بین این که گفته شود ما عندی الا دینار خاص مسکوک بسکة کذائبة و من بیشتر از یک تومان اسکناس به تاریخ کذایی و وصف کذایی ندارم یا بدهکار نیستم. این وحدت عددی در مقابل تعدد نیست. این اقرار به شیء واحدی است که تعدد ندارد.

آیه کریمه ای که خطاب به رسول اکرم - (صلی الله علیه و آله و سلم) - است: ((فاعلم انه لا اله الا الله)) همین معنا را می‌دهد.

(لا اله الا الله) به قول شما وحدت عددی است، اما معنایش این است که اله جسم نیست، جاهل نیست، عاجز نیست، محتاج نیست، (الله) واحد بالذات است؛ یعنی آنچه را شما (اله) می‌دانید همه دارای این صفات نقص، عجز، جهل و احتیاجند. این وحدت وحدت عددی نیست (۲) و اگر هم آن را وحدت عددی بگویند آنچه از آن تلقی و استفاد می‌شود اعلى الحقایق و اشرف المطالب است.

بلی! نفی تعدد الهه و حصر آن در واحد است، اما نه واحدی که با الهه دیگر علی السواء باشد. این نفی و اثبات، بی جهت و ترجیح بلامرجح و نفی وجود الهه و اثبات یکی از آنها نیست. نفی الوهیت عمّن لا يستحق الالهية و اثبات آن برای من يستحقها است.

نفی الوهیت سنگ و چوب و اثبات الوهیت الله است، نه مثل نفی وجود این سنگ و اثبات وجود سنگ دیگر است.

این معنای بزرگ و عالی که اعلى المعانی است، تلقی همه از توحید قرآن تا زمان ما بوده و هست و همه هم آن را می‌فهمند و دشواری و غموضت ندارد و کشف و شهود نمی‌خواهد و دین و عقیده به کشف و شهود اشخاص واگذار نشده است.

از آیات توحیدیه از هر کدام جهتی از این جهات استفاده می‌شود.

از مثل: ((لو كان فيهما آلهة آلا الله لفسدتا)) و آیه وافی هدایت دیگر: ((و ما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض)) نفی شریک در اداره کاینات و خلق و رزق و اماته و احیا و سایر تصرفات در عالم استفاده می شود.

و استفاد از مثل آیه: ((لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ)). ردّ عقیده انصار است که خدا را ثالث ثلاثه و (الله) را منطبق بر سه اقنوم و مرکب از سه جزء می دانند و اگر هم به زبان واحد بگویند مستلزم همین ترکیب یا تناقض گویی صرف است.

و اما آیاتی مثل: ((وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ)) نیز بر همین معنا دلالت دارد که این نفی و اثبات ترجیح بلامرّح مثل نفی عزّی و العیاذ بالله اثبات لات یا معبودهای دیگر که پرستش می شدند نیست، بلکه نفی همه آنها و الوهیت الله الواحد القهار است و مثل این است که آنها هم الله را به صفت واحدیت و قهاریت می شناخته اند و او را در عدد الهه پرستش می کردند. لذا الوهیت آنها را نفی و برای الله الواحد القهار اثبات فرموده است و مقصود از واحدیت قاهره و قهاریت، حاکمیت و غالبیت او بر همه و سلطه و استیلای او بر همه است، اما این که از قهاریت غیر متناهی بودن ذات و مقهوریت اشیا به نحوی که همه را شامل باشد و ذاتاً حالّ در شیء واحد نباشد و احاطه وجودی بر همه ماسوی داشته باشد؛ یعنی بوجوده محیط بر همه باشد و بینوتش از اشیا بینوت عزلی یعنی بینوت شیء از شیء نباشد بلکه نظیر بینوت ذی الظلل و ظلّ وصفی باشد و به عبارت دیگر او از هر چیزی مسلوب شود ولی هیچ چیز از او سلب نشود، از قهاریت مذکور در آیه انصافاً چنین معنایی استفاده نمی شود و احاطه وجودی و ذاتی را افاده نمی نماید.

و این کلامی که بعضی دیگر از حضرت امیرالمؤمنین - (علیه السلام) - نقل نموده و آن را مستند به نهج البلاغه خطبه ۱۷۷ کرده است که: ((توحیدة تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة)) اگر چه ما آن را در نهج البلاغه نیافتیم بسیار غموضت دارد. آیا مراد این است که بینوت عزلی چنانکه هر شیء از شیء و اشیا دیگر دارد که از هم جدا

و بی ارتباط و بی اطلاع از یکدیگرند بین خالق و خلق نیست و این دو به هم ارتباط دارند و از هم جدا نیستند. این احتیاج به او دارد و قائم به او است و تحت تربیت او است و مستقل از او نیست. این فقیر به او است و او غنی بالذات است. این مرزوق و مربوب است و او رازق و رب است. بینونت اگر عزلی باشد بین شیئین بینونت و جدایی تام خواهد بود. یا این که مقصود این است که شیئین و خلق و خالق ذاتاً با هم بینونت ندارند و واحدند و او احاطه وجودی به همه دارد که همه اویند و او هیچیک از همه نیست و به صفت که همان تعینات و حدود وجودی باشد از هم جدا و ممتاز می باشند. این معنی را آیات کثیره قرآن کریم و روایات و خطبه های نهج البلاغه به صراحت و قاطعیت رد می کند و همان لیس فی الدار غیره دیار می شود و لازم می شود که صفتی هم که به آن امتیاز حاصل می شود وجود حقیقی نباشد و اصل این امتیاز صفتی صوری و مثل همان موج دریا و دریا باشد یا برای این که کمتر اشکال داشته باشد ظهور و تجلی بگویند و خلاصه معنایی است که با همه شرایع و اوضاع مسلمه عقلیه و شرعیه منافات دارد و خلاف وجدان است و همه برنامه ها را بی معنی و بی حقیقت قرار می دهد.

آیات صریحه قرآن مجید و احادیث و خطب توحیدی نهج البلاغه همه این نظر را رد می کنند و با این نظر باید همه این آیات و احادیث را کنار بگذاریم و به چند جمله متشابه که بعضاً هم مصدر معتبری ندارند اکتفا کنیم و باب استفاده از قرآن کریم و احادیث را ببندیم.

باز هم برای توضیح بیشتر عرض می کنیم این که می گویند تلقی همگان از توحید وحدت عددی بوده است و وحدت عددی مستلزم محدودیت و مقهوریت است زیرا واحدی که وحدتش عددی است جز به تمیز آن واحد از اعداد دیگر و انسلاب آنها از او تشخص و تعین نمی یابد خواه واحدهای دیگر موجود باشند که در این صورت کثرت عددی محقق می شود و تشخص هریک از هم به همان سلب دیگران از او و صحت سلب او از دیگران است و این خود مقهوریت و محدودیت است که باید ذات باری را از آن منزله دانست که تشخص آن به ذات خود است و نه سلب شیء یا اشیاء دیگر از آن و خواه واحدهای دیگر موجود نباشند که در این صورت اگرچه کثرت عدد تحقق ندارد اما وحدت عددی است.

و از سوی دیگر می گویند توحید ذاتی و وحدت ذاتی که ذات حق بذاته واحد است و در مقابل آن تعدد و کثرتی فرض نمی شود به غیر نامتناهی بودن ذات اقدس او است که غیرمتناهی واحد است و وحدت او بالذات است و در قبال آن تعددی نیست، زیرا فرض غیرمتناهی دیگر مستلزم کثرت و تناهی و محدودیت هر دو و وحدت یا کثرت عددی است.

و به عبارت دیگر همان امری که موجب تناهی، محدودیت، کثرت عددی یا وحدت عددی دو واحد متناهی می شود که عبارت از سلب هریک از آنها از دیگری است همان در فرض تعدد غیرمتناهی نیز موجب تناهی و محدودیت ما فرض انه غیرالمتناهی می شود و خلف لازم می آید بنابراین فرض غیرمتناهی دیگر در قبال غیرمتناهی و تعدد آن در قبال وحدت آن محال و مستلزم خلف است.

و اما اشیاء دیگر که همه متناهی هستند غیرمتناهی به آنها محدود و متمیز نمی شود و غیرمتناهی احاطه وجودی به آنها دارد زیرا غیرمتناهی بینونت عزلی با آنها ندارد و تعددی که در دو مباین حقیقی و بالعزله هست بین آنها نیست و خلاصه به تعبیرات مختلفی که در بیان ربط این اشیاء متناهی با غیرمتناهی دارند که یا آنها را تعینات و جلوه و یا شئون و یا ظهور و تجلی و اشراق غیرمتناهی می گویند غیرمتناهی را حقیقتی فراگیر همه آنها می گویند که بوجود محیط بر آنها است.

این معنی بینونت حقیقی بین خدا و خلق نیست و یک بینونت غیرذاتی و اعتباری است و از وحدت وجود باطل سر در می آورد هر چند تعبیرات در صراحت و عدم صراحت به این معنی تفاوت دارد ولی احاطه وجودی خدا را بر اشیاء چگونه بی اشکال بیان می کنند.

همه می دانیم که در مثل آیه ((الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا)) همه آسمان های حقیقی و واقعی می فهمند که با خالق خود بینونت دارند.

می گویند بینونت آنها عزلی نیست و به حدیثی که در احتجاج است و قبلاً به آن اشاره شد که بعضی به اشتباه آن را به نهج البلاغه و خطبه ۱۷۷ نسبت داده اند احتجاج می نمایند.

جواب این است که اولاً استدلال به یک روایت به فرض این که مرسل نباشد و مسند و صحیح باشد و دلالتش هم بر این معنی (مغایر نبودن ذاتی خالق و مخلوق) کامل باشد در مقابل این همه آیات قرآنی و احادیث شریفه که دلالت بر این مغایرت و عدم وحدت دارد صحیح نیست و این آیات و احادیث و تلقی - به قول شما - همه از توحید قرینه بر عدم اراده این معنی از آن است تا چه رسد به این که روایت مرسل باشد و دلالت آن هم کامل نباشد.

و ثانیاً می‌گوییم بینونت خالق با مخلوق را ما هم عزلی نمی‌گوییم و خالق را منزّل از خلق نمی‌دانیم و قائل به تعطیل نیستیم و خلق را دائماً تحت مدد فیض، تربیت و عنایت او می‌دانیم و می‌گوییم: خدا قیوم آسمانها و زمین و مدبر و متصرف عالم کون و فساد است و کل یوم هو فی شأن است و یدالله فوق ایدیهم.

جدایی بالعزلة که معنایش انزال خالق از خلق است عقیده یهود است و عدم انزال مذهب اهل قرآن و توحید است: ((و قالت الیهود یدالله مغلوّلة غلت ایدیهم ولعنوا بما قالو بل یداه مبسوطان)).

و بعد از این بیانات که از آن معلوم می‌شود مسأله غیرمتناهی بودن (الله) به صورتی که غیرمتناهی بوجوده محیط و فراگیر کاینات متناهی گردد با عقاید توحیدیه صحیح و هدایت‌های قرآنی سازگار نیست، در بیان ردّ این اشکال (که اگر خدا لایتناهی باشد باید یا فراگیر کاینات متناهی باشد یا محدود و مقهور به سلب آنها از او و به عبارت دیگر جهت تمیز او از آنها باشد) می‌گوییم خدا همانطور که گفته شده ذاتاً غیرمتناهی است و فرض غیرمتناهی دیگر نسبت به او خلف و مستلزم تناهی و محدودیت هر دو است، بنابر این تعدد در آن متصور نیست. اما اشیاء متناهی وجودشان ذاتاً در رتبه ذات غیرمتناهی قرار ندارند بلکه غیرمتناهی خالق است و دیگران همه مخلوق، او مالک است و همه مملوک و رتبه مخلوق متأخر از خالق است. از این جهت ذات غیر متناهی در مرتبه ذات، غیرمتناهی و غیرمحدود به اشیاء متأخر از ذات خود است.

با وجود این گمان نمی‌رود آنان که به قول این اهل نظر در قرن دهم به معنی توحید و غیرمتناهی بودن ذات حضرت احدیت عز اسمہ رسیده اند این تقریرها را بپذیرند زیرا آنها از این توصیف به غیرمتناهی می‌خواهند به شکلی متناهی را هم در حساب غیرمتناهی و یک واحد معرفی نمایند و احاطه وجودی بگویند لذا غموضتی که در توصیف خداوند متعال به غیرمتناهی وجود دارد قابل ارتفاع به نظر نمی‌رسد.

وصف اجسام و کل ماسوی الله به متناهی و محدود و غیر خود نبودن متصور است و وصف زمان و مکان و زمانیات و اعداد و معدودات و هم چنین وصف مقدورات و معلومات افعال و رحمت الهی و ما عندالله به غیرمتناهی مثل وصف تعاقب حرکت خلق و افاضه و فیض و امثال این امور همه به غیرمتناهی متصور است.

اما وصف ذات بی مانند و بی کفو و بی مثال الهی به غیرمتناهی که به نحوی بوجود محیط و فراگیر همه جا و همه کس و همه چیز، زمین و آسمان و جن و انس و ملائکه و جماد و نبات و غیر آنها باشد و با آنها بینونت عزلی و حقیقی نداشته باشد از کدام آیه، روایت، راهنمایی ها و هدایت های روشن صریح شرع استفاده می شود.

و غیر از چند کلمه که با زور تأویل و توجیه بر این مشرب به اصطلاح عرفانی و به قول مستحدث بعد از هزار سال حمل می نمایند همه و صدها و هزارها ظواهر آیات و احادیث و ادعیه بر عکس آن و خلاف آن دلالت دارند.

و اگر می گویند غیرمتناهی به این معنای فراگیر نیست پس اگر غیر و غیریتی در کار آمد همان محدودیتی را که در وحدت عددی از آن می گریزند باید بپذیرند و همان توحید اصحاب ائمه، (علیهم السلام)، و مفیدها و صدوق ها و علامه حلی ها و ابن سیناها و هزاران بزرگان دیگر را قبول کنند والا این مطالب و مسالک همه همان لیس فی الدار غیره دیار و یکی هست و هیچ نیست جز او، و سه نگردد بر بيشم ار او را... پرنیان خوانی و حریر و پرند، و سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها، و انا من اهوی و من اهوی انا و هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد و امثال این به قول خودشان شطحیات می شود. انصافاً توحید اسلام و قرآن و ائمه، (علیهم السلام)، و صحابه عالیقدر این اندیشه ها نبوده و در این محورها جریان نمی یابد در توحید اسلام وجود ماسوی الله و مغایرت همه با (الله) از آیات و احادیث ظاهر و مبین است.

و در توحید فراتر از همان مدلول کلمه توحید (لا اله الا الله) و تلقی گروندگان از آن و نه منکران و مشرکین معارض آن مطلبی نیست باید به همان دلالت های ظاهره قرآن و حدیث بسنده شود و تکلم را در بیشتر از آن موقوف نمود و به نهی شرع گردن نهاد.

تلقی مؤمنان از کلمه توحید تلقی مشرکین که می گفتند ((اجعل الالهة الهأ واحداً)) نیست که از این استعجاب می کردند که الهه متعدد یکی باشد و متوجه این معنای بزرگی که در این کلمه درج شده که (اله) (الله) است نبودند و فقط (اله) واحد است را از آن می فهمیدند، ولی مؤمنان (لا اله الا الله) حصر آله را در (الله) فهمیدند هرچند این معنی به ظاهر وحدت عددی باشد اما عدد خاصی است که به لحاظ خصوص آن این حصر ثابت است و امکان تعدد ندارد.

نهج البلاغه را ورق بزنید همه جا این اندیشه که خدا بالذات از ممکنات و مخلوقات جدا نباشد رد می شود. (کائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم) غیر از بینونت کائن قدیم از کائن حادث و موجود غیر مسبوق به عدم از مسبوق به عدم و بینونت

عزلی آنها چه مطلبی را افاده می نماید؟ ((بتشعیره المشاعر عرف ان لا مشعر له و بتجهیره الجواهر عرف ان لا جوهر له و بمضادته بین الاشياء عرف ان لا ضد له و بمقارنته بین الاشياء عرف ان لا قرین له)) و ده ها و بیشتر فرازهای دیگر و اسماء حسنی غیر از بینونت ذاتی او با سایر کاینات چه فهمیده می شود؟ شما همانطور که در یکی از رساله های فارسی خود نوشته اید می گوئید خدا (بالذات) از ماسوی جدا نیست و بیرون از ماسوی نیست و بینونت عزلی ندارد پس با این همه آیات و احادیث و با این تلقی علما و اکابر از توحید و از کلمه توحید چه می کنید؟ یک جمله مجمل در حدیث احتجاج و بینونت بالعزلة نمی تواند همه این برداشت های معرفتی را که همه داشته اند و دعاها و مناجات های مأثوره بر اساس آن انشا شده به خلاف ظاهر آن معنی کند.

اصلاً در باب توحید خدا، نفی غیر و تنهایی خدا و وحدت ما فی دارالتحقیق مطرح نیست و دعوت انبیاء و رسالات آسمان بر آن مبتنی نیست.

این توحید انکار (الله) و خدایی است که انبیا به آن دعوت کرده اند و له الاسماء الحسنی است.

توحید انبیا توحید خالق کاینات و توحید فاعل ما یشاء، توحید رب العالمین و مالک یوم الدین و جاعل الملائکة رسلاً و باعث الانبیاء و المرسلین، توحید اله و مبتنی بر فصل ذاتی و بینونت عزلی رب و مربوب و خالق و مخلوق جاعل و مجعول و مالک و مملوک و باعث و مبعوث و به لفظی که اصطلاح شده واجب و ممکن است. توصیف خدا به غیر متناهی ((و من هو محیط بوجوده علی ما سواه)) مطلب دیگری است که با این دریافت ها سازش ندارد و به قول شما بعد از هزار سال طرحی را می ریزد که برای این که گفته نشود این طرح جدید و جدا از هدایت انبیاء و مکتب اسلام و اهل بیت، (علیهم السلام)، است تلاش کرده اید بگوئید در کلمات حضرت مولی الموحدین، (علیه السلام)، به آن اشاره شده و پیشینیان به آن نرسیده اند.

و حاصل این که ما هر چند می اندیشیم نمی توانیم بپذیریم که مفهوم توحید که اساس اسلام و دعوت قرآن است تا یک هزار سال بر بزرگان صحابه و اجله علماء و متکلمین و حکماء مخفی مانده تا فلان و بهمان آن را از پرده اختفا بیرون آورند.

بسیار تعجب انگیز است که شخص تصور کند شارع مقدس این مسئله اساسی توحید را مهمل گذارده و به گونه‌ای مطرح و تبلیغ کرده که حق از آن واضح نشده و به عبارت دیگر به گونه‌ای که حق از آن واضح شود و در طول یک هزار سال موجب گمراهی نشود آن را تبلیغ نکرده باشد و مطلب به این اهمیت را که اهم مطالب است به طور روشن بیان نفرموده باشد تا مدعیان کشف و شهود آن را مطرح کنند و شیعه گرفتار سخنان آنها نیز آن را دور از هدایت اهل بیت، (علیهم السلام)، نداند و سعی و تلاش کند که بگمان خودش از لا به لای این همه کلمات امیرالمؤمنین - (علیه السلام) - که بیشتر و بلکه همه اش این مکتب عرفانی را رد می نماید استخراج کند.

واقع هم همین است که صحابه عالیقدر و محمد بن مسلم ها و ابان بن تغلب ها و صدها صحابه بزرگ و شیخ مفیدها و طوسی ها و علامه حلّی ها با این مبانی عرفانی آشنا نبوده و متهم به داشتن آنها نشده اند. آنان نه فصوص و شروح آن و نه اسفار خوانده بودند و نه با ابن فارض و ابن العربی اهل مفروضه و محاوره بوده اند. آنها در همان مکتب اهل بیت - (علیهم السلام) - و مدرسه ائمه - (علیهم السلام) - کسب علم و معرفت نموده بودند.

بسیار اسباب شرمندگی است که قرآن کریم به شخص اول ممکنات و خواجه‌ی کاینات، (صلی الله علیه و آله و سلم)، خطاب می فرماید: ((فاعلم انه لا اله الا الله)) و می فرماید: ((شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولو العلم)) ولی این مدعیان عرفان که خودشان و مریدانشان آنها را عرفا می خوانند می گویند: توحید العوالم لا اله الا الله و توحید الخواص لا موجود الا الله .

آیا توحیدی که پیامبر اعظم - (صلی الله علیه و آله و سلم) - به دانستن آن مخاطب شده هر چند خطاب از باب ((ایاک اعنی واسمعی یا جارة)) باشد، و توحیدی که خدا و ملائکه بر آن شهادت می دهند توحید عوام است؟

لازم به تذکر است که لا اله الا هو در مثل این آیه و مثل هو الله الذی لا اله الا هو معنایش همان لا اله الا الله است که در آن دو آیه است و از جهت معنا با هم فرق ندارند اختلاف تعبیر برای این است که در آن دو آیه کلمه شریفه (الله) قبلاً ذکر شده است و تعبیر از آن به ضمیر تحرز از تکرار و تأکید بر توحید است نه این که هو اشاره به معنایی باشد که (الله) بر آن دلالت نداشته باشد.

و نظیر این کلام است گفتار آنکه گفته است:

اعلم أن توحيد لا اله الا الله عامى و هم اهل العبارة، و التوحيد بلا اله الا هو هو مقام الاشارة،
 والتوحيد بلا هو الا هو فهو توحيد ارباب اللطائف من الاولياء، و اما التوحيد بلا هو بلا هو الا هو
 فهو توحيد ارباب الحقايق من الانبياء و الاولياء البالغين حد الكمال و ليس وراء عبادان قرية.
 مى گويم يا الله سبحانك و بحمدك سبحان الله عما يصفون سبحان الله عما يقولون لا نحصى ثناء
 عليك انت كما اثيت على نفسك، لانصفك الا بما وصفت به نفسك و لاندعوك الا باسما سميت
 نفسك بها ضلّ من تكلم فيك و هدى من تكلم عنك اغفر لنا زلاتنا ولا تؤاخذنا باقوالنا، لا يليق
 باهل البصيرة و ارباب الفطنة و المعرفة الا النظر فى ملكوت سمائك و ارضك و آثار قدرتك و
 عظم خلقك فسبحانك ما اعظم مانرى من خلقك و ما اصغر عظيمه فى جنب ما غاب عنا من
 قدرتك، جميع ما فى الكون ناطق بتسبيحك و مجدك و ان من شىء الا يسبح لاحول و لا قوة الا
 بك و انت العلى العظيم.

چقدر جرأت و جسارت مى خواهد كه شخص كلمه طيبه لا اله الا الله را كه آن همه از آن تعظيم شده و از آن كلامى سنگين
 تر و عظيم تر در ميزان انبياء و اوليا نيست تحقير نمايد و آن را توحيد عامى بگويد و ساخته خود را (لا هو بلا الا هو) را
 توحيد ارباب حقايق انبياء و اوليا بداند.

تكاد السماوات يتفطرن من كلام هؤلاء المعجبين بما نسجوه من الاصطلاحات و تنشق الارض و تخر الجبال
 هداستغفرالله ربى و اتوب اليه و قد كان اللائق بى ايضاً ان لا الج فى هذا البحر الذى لا ساحل له و لا ينجو من
 وقع فيه الا عصمه الله و تمسك بسفينة النجاة والذين هم امان من الضلال محمد و آله الابرار صلوات الله عليهم
 اجمعين فياربى لا تؤاخذنى بجهلى و لا تجعل ما كتبت حجة علىّ بل اكتبه فى صحيفة حسناتى فأتى ما اردت بذلك
 الا وجهك الكريم فاغفرلى يا ارحم الراحمين و اخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

٦ جمادى الاول ١٤٢٠ / طهران

لطف الله صافى

۱— مراد صاحب تفسیر المیزان (المیزان ۶/۱۰۳ و ۱۰۶) است که مرجع بزرگ شیعه حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی این مطالب گرانبها را در پاسخ ایشان نوشته است.

۲- از محقق طوسی (قدس سره)، نقل شده است: الوحدة ما يقال به لشيء ما واحد و العدد هو الكمية المتألفة من الوحدات

در شماره‌های پیشین این فصلنامه گوشه‌ای از عقاید و آراء بزرگان صوفیه را درباره‌ی عقل و عشق و استدلالات عقلی و علوم نقلی و دانش‌های آموختنی بقلم مرجع عالیقدر شیعه حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی ارائه دادیم و پاسخ این مرجع بزرگوار در مورد آن عقاید باطل را مطرح کردیم، در این شماره نتیجه‌ی مباحث معظم له را در این موضوع تقدیم خوانندگان عزیز می‌نماییم که می‌توان آن را در سه مورد خلاصه کرد:

۱- علومی که از سرچشمه‌ی نبوت و ولایت صادر شده.

۲- بکار انداختن نیروی عقل و تفکر

۳- تقوا و پرهیزکاری و تهذیب نفس



چگونه عشق بر تخت شاهی بنشیند؟

«حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی»

کسانی که می‌گویند سلطنت کشور تن و جان به عشق و غریزه واگذار شده است در حقیقت از موقعیت عقل و عشق هر دو بی‌خبرند.

وظیفه‌ی قوه‌ی عاقله در این کشور، درست همان وظیفه‌ی قوه‌ی مقننه در کشورهای دنیاست، یعنی هر طرح و لایحه‌ای که مربوط به برنامه‌های زندگی مادی و معنوی انسان است از طرف غرایز به پیشگاه عقل تقدیم می‌شود، او با کمال دلسوزی و خیرخواهی، در اطراف آن عمیقانه می‌اندیشد و آنچه را که حافظ منافع این کشور است تصویب و بقیه را رد می‌کند و دستور اجرا قسمت اول را به قوای بدنی و غرایز می‌دهد، و عشق بازوی توانای اجرای اوست.

همانطور که هر کشوری هیأت قانونگذاری آن آگاه تر باشد به سعادت و خوشبختی نزدیکتر است، هم چنین هر انسانی که نیروی عاقله‌ی او قوی تر و از دست برد هوی و هوس محفوظ تر باشد سعادت‌مندتر خواهد بود. پس همانطور که محال

است قوه ی مجریه جای قوه تقنینیه را بگیرد غرایز هم نمی توانند جایگزین قوه ی عاقله شده و بر کشور جان و تن حکومت کنند!

به تعبیر دیگر: قوه ی عاقله حافظ حدود هر غریزه و مسئول نگاهداری و حفظ تعادل آن است ایمان و عشق اگر چه پر قیمت و گرانبها است ولی درست مانند یک افسر رشید نظامی است که باید همیشه گوشش به فرمان فرمانده ی خود یعنی «قوه ی عاقله» باشد. (۱)

دو موضوع مهم:

در این موقع که بحث عقل و عشق به پایان می رسد یادآوری دو نکته ضروری به نظر می رسد:

۱- پایه های کاخ سعادت انسان

از آنچه گفته شد چنین می توان نتیجه گرفت که تنها راه مستقیم سعادت بشر، به کار گرفتن قوه عقل و تفکر است و برای رسیدن به حقایق، راهی غیر از آن در دست انسان نیست و در مبحث کشف و شهود خواهد آمد که نمی توان از راه کشف های خیالی به حقایق پی برد، ولی برای تکمیل این منظور و دور ماندن از خطاهای فکری، باید از علوم نقلی استمداد نموده و در پرتو آن راه نجات و حقیقت را پیدا کرد، و از طرف دیگر لازم است که آینه عقل و فکر را به وسیله ی تقوی و تهذیب نفس صیقل داده تا بتوان حقایق را به صورت واقعی خود، در این آینه مشاهده کرد. علمای بزرگ و دانشمندان تعلیم و تربیت در طی کتاب هایی که در موضوع آداب دانش آموزی نوشته اند، به این قسمت اهمیت فراوانی داده اند.

بنابراین کاخ سعادت انسان در واقع روی سه پایه قرار گرفته است:

۱- علمی که از سرچشمه ی نبوت و ولایت صادر شده.

۲- به کار انداختن نیروی عقل و تفکر.

۳- تقوا و پرهیزکاری و تهذیب نفس.

شاید بهترین مثلی که می توان برای این موضوع بیان کرد این است که عقل و تفکر به منزله ی چشم، و علوم نقلی به منزله ی نور و تقوی به منزله ی صافی هوا و خالی بودن از گرد و غبار و موانع دیگر است. کسانی که چشم سالم داشته باشند و اشیاء را در مقابل نور و در برابر چشمان خود بگذارند و ضمناً هوای محیط آنها از گرد و غبار و دود خالی باشد به خوبی آنها را می بینند، اما کسانی که از قوه ی عقل بی بهره اند و یا اگر بهره ای دارند آن را به کار نمی اندازند، مانند مردمان کور یا چشم بسته هستند که نورهای قوی و صفای هوای محیط هیچ تأثیری به حال آنها نخواهد داشت:

((أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ
وَلَا كِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)) (۲)

«آیا در روی زمین گردش نکردند تا دل هایی داشته باشند که با آن اندیشه کنند و یا گوش هایی داشته باشند که با آن بشنوند، چون کوری، نابینایی چشم ها نیست، بلکه نابینایی دل هایی است که در میان سینه ها است!»

کسانی که می خواهند تنها به قوه ی استدلال و نیروی عقل بر فهم حقایق مسلط شوند و اعتنایی به علوم نقلی ندارند مانند شخص بینایی هستند که در تاریکی به هر طرف خیره خیره نگاه می کند، البته چیزی نصیب او نخواهد شد.

((يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ)). (۳)

«از طرف خداوند نور و کتاب آشکاری به سوی شما آمد که با آن کسانی را که از رضا و خشنودی او پیروی کنند به راه های سلامت رهبری می کند و از تاریکی ها نجات داده به جانب نور و روشنایی می برد.»

((وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ)) (۴)

«کسی را که خداوند برای او نور نبخشد، هیچ گونه نوری نخواهد داشت.»

کسانی که آن دو قسمت را داشته باشند ولی در اثر کوتاهی در عمل و تهذیب نفس و استیلاي قوای شهوانی آنها بر قوه ی عاقله و نیروی تفکر، محیط نامناسب و پر از گرد و غباری در اطراف چشم عقل فراهم کرده باشند آنها نیز از درک بسیاری از حقایق دور می مانند.

((يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)) (۵)

«ای کسانی که ایمان آورده اید اگر از خدا پروا کنید، وسیله ای برای تمیز حق از باطل برای شما قرار خواهد داد».

ضمناً از آنچه گفته شد پاسخ بعضی از خرده گیری هایی که بر اهل استدلال و منطق کرده اند معلوم شد، مثلاً: مولوی در شعر معروف خود می گوید:

گر کسی از عقل با تمکین بدی فخر رازی راز دار دین بدی

در واقع از این نکته غفلت کرده است که فخر رازی اگرچه مردی عالم و دانشمند و با فکر بوده ولی مردی لجوج و متعصب و مغرور نیز بوده است و قسمت زیادی از اوقاتش را صرف طرح شبهات و اشکالات می کرده به طوری که معروف به «امام المشککین» شد، با این صفات، محال است شخص دانشمند بتواند به وسیله ی نیروی استدلال بر فهم حقایق فایق آید، چرا که پرده ی ضخیم لجاجت و تعصب جلو دیدگان فکر او را گرفته، از درک حقایق باز می دارد.

۲- میزان توانایی عقل

بشر به هر اندازه دارای فکر قوی و عقل نیرومند باشد باز اموری را که تحت سلطه و نفوذ عقل او واقع می شود، محدود است.

بدیهی است این موضوع هیچ گونه بعدی ندارد، زیرا تمام قوای بشر مانند همه ی ممکنات محدود است، فقط نامحدود در عالم، ذات خداوند بزرگ است و بس.

مثلاً: حس بینایی، یکی از قوای انسان و سایر حیوانات است، این حس به هر اندازه قوی باشد از مشاهده ی بسیاری از امور عاجز و ناتوان است، یعنی چیزهایی پیدا می شود که یا اصلاً قابل رؤیت نیستند و یا اگر قابل دیده شدن باشند به اندازه ای کوچکند که چشم قدرت دیدن آن ها را ندارد.

بنابراین باید از جولان فکر در میدان هایی که از حوصله ی فکر بشر خارج است خودداری کرده و این خیال را از سر بیرون نمود که اثری جز اتلاف عمر گرانها ندارد بلکه ممکن است انسان را به پرتگاه های خطرناکی بکشاند. حقیقت ذات حق، کنه صفات او و مسئله قضا و قدر و نظایر آن، همه از این قبیل هستند. (۶)

چنانکه در بعضی از روایات وارد شده:

((تفکروا فی صفات الله و لا تفکروا فی ذات الله)):

«در صفت های خدا بیاندیشید و در ذات او اندیشه نکنید»

البته مقصود از تفکر در صفات خدا تفکر در کنه آن نیست، چون کنه صفات او مانند ذاتش بر کسی معلوم نیست.

در روایت دیگر وارد شده:

((ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار)):

«خداوند از عقل ها پوشیده شده چنانکه از دیده ها پوشیده است».

در کلمات قصار امیرمؤمنان علی(علیه السلام) نقل شده که از آن حضرت درباره ی مسئله ی قضا و قدر سؤال کردند.

فرمود:

((طریق مظلم لا تسلكوه و بحر عمیق فلا تلجوه و سر الله فلا تتكلفوه)):

«راه تاریکی است در آن قدم مزینید، و دریای ژرفی است در آن داخل نشوید، و راز خداوندی است، برای

فهم آن خود را به زحمت نیفکنید!»

از این بیان، پاسخ بعضی از شبهات دیگر که بر اهل استدلال شده است معلوم می شود، چون بعضی از دانشمندان خواسته اند به نیروی عقل و استدلال اموری را که فهم آن از حوصله بشر خارج بوده، ادراک کنند و در نتیجه دچار اشتباهات و

تناقضاتی شده اند، از این جهت مورد طعن و سرزنش مخالفین استدلال قرار گرفته اند در حالی که همان طور که گفته شد، لازم بود در چنین وادیهایی که از قدرت عقل انسانی خارج است وارد نشوند.

پی نوشت ها:

۱- یکی از دانشمندان در کتاب خود می نویسد «عقل قوه عالیة نفس است که با داشتن آن، انسان از حیوان ممتاز و برتر شده است. وظیفه این نیروی بلند قدر، درک کلیات است مستقلاً یا به وسیله تجرید آنها از جزئیات و مورد استفاده قرار دادن علوم ارتکازی که در خلقت بشر نهفته است برای درک مجهولات و کنترل قوای نفسانی تا به مصرف لازم رسیده و سوء استفاده نشوند.» پس نقش مهم عقل استدلال است و استنباط که مرتبه عالی استدلال می باشد. حیوان از استدلال بهره ندارد و این است که قدرت غلبه بر طبیعت در او نیست و تنها راهنمای او در حیات، غریزه و هوش است. دیوانه از آنجا فاقد عقل است که حرکاتش تحت کنترل نیست و می کند آنچه را که برای خود و جامعه زیان آور است و بناچار جامعه او را با جبر تحت معالجه یا مراقبت شدید قرار می دهد و از همین رو لفظ «عقل» از «عقال» که زانو بند شتر است گرفته شده، چون بر سرکشی غرایز و هوس ها بند می نهد. (علم اخلاق یا حکمت عملی، محمد علی بامداد).

۲- حج: ۴۶.

۳- مائده: ۱۵.

۴- نور: ۴۰.

۵- انفال: ۲۹.

۶- موريس مترلینگ فیلسوف بلند پرواز غرب زیر عنوان «چند کلمه درباره هستی» می گوید: من هیچ افسوس نمی خورم که چرا نام من در دنیا باقی نخواهد ماند، برای آنکه می دانم نام هیچ کس در دنیا باقی نمی ماند و عمر کره ی خاک که پانصد میلیون یا کمتر و زیادتر نمی باشد و در مقابل عمر جهان حتی یک میلیونم ثانیه به شمار نمی آید. فرضاً تا پانصد میلیون سال دیگر ساکنان کره خاک نام ما را به خاطر داشته باشند تازه اسم ما حتی به اندازه یک میلیونم ثانیه در جهان باقی نمانده است! فاجعه بزرگ زندگی ما این است که هر روز صبح که از خواب بر می خیزیم مشاهده می کنیم که یک روز پیر شده ایم و از آن بزرگتر آن است که با وجود پیری به هیچ یک از اسرار

جهان پی نبرده ایم!... اگر صد هزار سال هم عمر کنیم تازه به اسرار اصلی جهان پی نمی بریم، گویی در این دنیا هیچ کس نمی داند و بزرگترین کهکشان های جهان که حاوی میلیون ها خورشید می باشند و هر خورشیدی یک دنیای شمسی است نیز مانند ما نادان است. من قبول می کنم که ممکن است این گردش های متوالی و یک نواخت برای مصلحت بزرگ و مخصوص باشد ولی چون ما از این مصلحت بی اطلاعیم و راه فهم آن را نداریم مثل آن است که آن مصلحت اصلا وجود نداشته باشد. این جمله را از سخنان این فیلسوف بلند پرواز آوردم تا روشن شود که استفاده منفی از عقل یعنی چه؟ و چگونه ممکن است که انسان از قوه عقل استفاده منفی کند به این معنی که به وسیله این قوه برای درک اسرار جهان چنان فکرش اوج گیرد و همچون شهباز بلند پرواز به جاهای بلند پرواز کند که به جز حیرت و سرگردانی نتیجه دیگری نمی تواند بگیرد. آن وقت انسان از عقل خود می تواند استفاده کند که آن را در چیزهایی به کار اندازد که به نفع و صلاح او است و عقل و فهم محدود بشر می تواند آنها را درک کند.

دفتر تبلیغات اسلامی قم در اسفند ۱۳۸۳ جلسه گفتگویی بین علماء حوزه تشکیل داد که عده ای از فضلاء حوزه علمیه به صورت دعوت عمومی شرکت داشتند. در آن نشست پیرامون عقل و وحی از منظر فلسفه و مکتب تفکیک، بین علامه ی محقق حضرت آیت الله سیدان و حجج اسلام آقایان غلامرضا فیاضی و آقای حمید پارسانیا مباحثی مطرح شد و نشست دوم (تکمله این بحث) در اردیبهشت ۱۳۸۴ انجام شد. به دنبال این مباحث برخی از علماء و فضلاء قم تقاضا نمودند که این مباحث را در حوزه علمیه قم، کنار مرقد مطهر حضرت فاطمه معصومه (علیها السلام) به طور ریز و مستوفی بحث کنند تا کلیه فضلاء از آن بهره مند شوند. همانگونه که در آن دو نشست اجمالاً پاسخ مثبت داده بودند، درخواست آنان را پذیرفتند و روزهای پنجشنبه را از مشهد به قم عزیمت می کردند تا ضمن هشت جلسه بحث سنخیت و عینیت حضرت حق با ما سوی الله و رد آن را مطرح نمودند. نورالصادق این مباحث مهم را در شماره های پیشین خود آورده است و اکنون خوانندگان عزیز را به ملاحظه ی دقیق جلسه ی پنجم این مناظرات دعوت می نماید.



سنخیت، عینیت یا تباین؟! (۵)

«علامه محقق حضرت آیت الله حاج سید جعفر سیدان»

بسم الله الرحمن الرحيم

ولادت با سعادت حضرت ابوالحسن الرضا ثامن الائمه روحی و ارواح العالمین له الفداء بر همه دوستانشان مبارک باشد و

امیدواریم خداوند به یمن ولادت آن حضرت توفیقات ما را در فهم مکتب شان بیشتر و در تعهد به آن جدی تر و در نشرش

کوشاتر بفرماید.

اشاره به موضوع و روش بحث

بحث پیرامون ارتباط حضرت حق و کائنات بود که آیا بینونت دارند یا سنخیت و یا عینیت و به تعبیر دیگری ظاهر و مظهر و جلوه و تجلی و مجلی؟

روش بحث نیز چنانکه مکرر گفته شد تعقل در وحی است که بعد از اثبات حضرت حق به عقل و اثبات وحی به عقل وقتی به منبع وسیع معتبری رسیدیم شایسته است که از آن غفلت نگردد و هر چه از آن بهره گیری شود با تأکید بر اینکه جایگاه عقل هم همیشه محفوظ است و هر چه تضاد با درک بین عقل داشته باشد مورد قبول نیست. گفته شد با این روش مسأله بینونت از مدارک و حیاتی به خوبی استفاده می شود و در بعضی از آن مدارک به دلیل عقلی هم ارشاد شده بود. در جلسات گذشته همچنین مقصود از سنخیت بیان و حدوداً شش دلیل برای سنخیت بررسی شد و بعد مسأله عینیت را شروع کردیم و در این مورد عباراتی از کتب مختلفه قرائت شد که در آنها عینیت حضرت حق و کائنات به صورت مثال هایی بیان و در تقریر بعضی از مشاهیر و بزرگان اهل فن همین معنا بیان شده بود. (۱) برای تثبیت این نسبت در این جلسه به قسمتی دیگر از عبارات با تقریری آخر اشاره می شود.

عینیت و قوس نزول و صعود

در درس هایی از نهج البلاغه مطلبی بیان شده که حاصلش این است که از ذات مقدس حضرت حق عوالمی نشأت گرفته و به صورت قوس نزول تنزل یافته است. این عوالم عبارتند از: عالم لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت و کون جامع. از ذات مقدس حضرت حق نیز به هاهوت تعبیر شده است، معلوم است تنزل یافتن عوالم، به معنای موجد بودن و خلق لا من شیء نیست بلکه به معنای مرتبه ی نازله ی خود اوست. و پس از نزول در قوس صعود حرکت از همان عالم کون جامع شروع و عوالمی که نزول پیدا کرده بودند طی و در آخر به همان حقیقت هاهوت می رسد و آیه ((إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)) (۲) به همین معنا تأویل می گردد. نتیجه این تقریر نیز عینیت است منتها در اینجا تطور به صورت دیگری تقریر شده است.

سؤال: تعبیر خود قرآن است که:

((وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ)) (۳)

هیچ چیزی نیست جز اینکه نزد ما خزائن اوست و ما آن را به اندازه معلوم فرود می آوریم.

پاسخ: نازل نمودن بدین معناست که از ناحیه حضرت حق و به اراده و مشیت او نزول پیدا می کند.

سؤال: قرآن تعبیر «عندنا» به کار برده و نمی گوید به اراده.

پاسخ: «عندنا» یعنی از نزد حضرت حق نزول پیدا می کند نه از خود حضرت حق، نه از ذات حق اما نتیجه عبارات این است که در قوس صعود شیء فانی در ذات حضرت حق می شود. [گاهی گفته می شود: «از نزد خداست» همیشه چنین است و هر چه باشد باید این چنین باشد] و اینکه چیزی از ذات او تنزل کرده و بعد در قوس صعود به ذات او باز گردد همان عینیتی است که مطرح شد. به عبارت دیگر، اینکه گفته شود همه چیز از نزد حضرت حق است صحیح می باشد و کلمه «تَنْزَلُ» و «أَنْزَلْنَا» و امثال اینها فراوان در قرآن به کار رفته است. اما نزول به این معنا که در قوس نزول چیزی از ذات حضرت حق تنزل پیدا کند و عوالمی تشکیل شود و در قوس صعود به ذات حق برسد و در آن فانی شود صحیح نیست و غیر از آن تعابیر بسیاری است که در متون وحیانی (قرآن و حدیث) آمده است. در درسهایی از نهج البلاغه چنین آمده است:

ضمناً ذات حق که واجد صفات کمال است مانند یک کانون نور غیر متنهایی است که دارای جلوه

هایی است و قهراً مرتبه این جلوه ها و پرتوها مسلماً به مرتبه کمال ذات حق نمی رسد زیرا جلوه

شیء محدود است و کمال آن شیء را ندارد. مسلماً خورشید نورش زیادتر از پرتوی خورشید

است این یک مسأله طبیعی است. پرتو چون پرتو می باشد ناقص است. از ذات حق که تنزل کنیم

آن ذات حق پرتویی دارد که آن پرتو ولو ناقص تر است زیرا ذات حق تعالی نامتناهی است و این

متناهی، ولی چون بلا واسطه از ذات باری صادر شده مجرد است از عالم ماده و فوق عالم ماده می

باشد که این را می گویند عالم جبروت. (۴)

توجه دارید که در این عبارات ذات به کانون نور تشبیه شده، کانونی غیر متناهی که پرتوهایی از آن تنزل پیدا کرده است بنابراین مقصود آیات و روایات فراوانی که در این قسمت هست، مسأله آخری خواهد شد.

سؤال: قرآن می فرماید: ((اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)). (۵)

پاسخ: به اینها هم خواهیم رسید. فعلاً در مقام استدلال هم نیستیم بلکه هدف روشن شدن مطلب است. حال اگر مطلب از مدارک عقلانی یا وحیانی اثبات شود در جای خود محفوظ است و این بحث بعدی است فعلاً می خواهیم این نسبت را که گفته ایم جمعی قایل به عینیت بین حضرت حق و کائنات هستند تثبیت کنیم و دلیل های مربوط به این نسبت را بگوییم، اما اینکه خود این مطلب در حد خودش درست است یا خیر؟ مسایل بعدی است.

در قسمتی دیگر از درس هایی از نهج البلاغه آمده:

پس بنابراین ما تا به حال شش عالم پیدا کرده ایم:

۱- عالم هاهوت ۲- عالم لاهوت ۳- جبروت ۴- ملکوت ۵- ناسوت ۶- کون جامع. (وجودی که جامع سه مرحله قبل از خود است و خلاصه کلام قوس نزول از خداوند به پایین آمد و قوس صعود از پایین به سوی خدا حرکت کرد) ((إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)) ما از خداوند شروع شدیم و به طرف او رجوع می کنیم و می رسیم به مرحله عقل و مرحله کامل آن که فناء در ذات حق است و دیگر فاصله بین حق و او نیست جایی است که پیغمبر اکرم می رسد و جبرئیل می گوید
رو رو من حریف تو نیم. (۶)

این عبارت به خوبی بیانگر معنایی است که در عینیت گفتیم منتها به گونه ای دیگر. (۷)

انسان کامل عین خداست

مرحوم آیت الله مطهری در کتاب انسان کامل در این رابطه می نویسد:

عرفا همیشه مستی را به آن معنا که خود می گویند بر عقل ترجیح می دهند. آنها حرفهای خاصی دارند. توحید نزد آنها معنی دیگری دارد. توحید آنها وحدت وجود است، توحیدی است که اگر انسان به آنجا برسد همه چیز شکل [حرفی و غیر اصیل] پیدا می کند. در این مکتب انسان کامل در آخر

عین خدا می شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خودِ خداست و هر انسانی که انسان کامل می شود، از خودش فانی می شود و به خدا می رسد. (۸)

تأکید می شود که هدف از بیان عبارات تثبیت نسبتی است که به عرفا داده شده تا کسی استبعاد نکند که این سخنان با ادراکات بدیهی بشری در تخالف است. پس چگونه می شود چنین سخنانی از مشاهیر صادر شود. بررسی ادله این مباحث و اینکه عقل و نقل در این رابطه چه می گویند؟ از مسایل بعدی است.

عینیت در تبیین نفی جبر و تفویض از باب سالبه به انتفاء موضوع

در جزوه «علی بن موسی الرضا(علیه السلام) والفلسفة الالهية» در تبیین نظریه عرفان در مسأله جبر و تفویض چنین آمده است: (۹)

فتحصل أن الحسنة لكونها كمالاً وجودياً لا بدّ وأن يستند إلى الكامل بالذات والسيئة لكونها نقص كمال وفقدان جمال لا بدّ وأن يستند إلى الفاقد للكمال؛ وهو الانسان العاصي المتحول في حيلة قدرته تعالى بلا تفويض، لأن استحالة التفويض على مشرب التوحيد الأفعالي أظهر لوضوح امتناع تفويض الأمر الخارجى إلى صورة مرآتية لا حقيقة لها عدا حكاية ذى الصورة. كما أن امتناع الجبر على هذا المشرب أيضاً أبين، لأن الإكراه إنّما يتصور في ما يكون هناك شىء موجود له اقتضاء و ارادة. واما الصورة المرآتية التي لا واقعية لها عدا الإرائة والحكاية فلا مجال لفرض اكراهها وجبرها، كما أنّها لا مجال أيضاً لتفسير المنزلة بين المنزلتين على منهج الحكماء من توجيه العلة القريبة والمتوسطة والبعيدة، إذ لا عليّة للصورة المرآتية اصلاً حتى يبحث عن كونها قريبة أو لا. ولذلك يظهر امر آخر وهو أنّ عدّ التوحيد الافعالى فى سياق اقوال الاشاعرة المجبرة والمعتزلة المفوضة والحكماء الامامية القائلة بالامر بين الامرين غير منسجم، لأنّ الإنسان وغيره من الممكنات على المباني الثلاث الأوّل موجود خارجى حقيقة وإن كان وجوده ضعيفاً فقيراً أو فقراً وربطاً محضاً لا ذات له إلاّ الربط الى الواجب الغنى المحض إلاّ أنّه على المشرب الرابع وهو التوحيد الافعالى المبحوث عنه فى العرفان النظرى

المشهود في العرفان العملي لا وجود له إلا مجازاً، بحيث يكون اسناد الوجود اليه اسناداً إلى غير ما هو له نظير إسناد الجريان إلى الميزاب في قول من يقول: «جرى الميزاب» لأنّ الموجود الإمكانى على هذا المشرب صورة مرآتية لا وجود لها في الخارج وهي مع ذلك تحكى ذا الصورة حكاية صادقة. فحينئذ يصير معنى نفى الجبر والتفويض عن تلك الصورة وإثبات المنزلة الوسطى بين طرفى الافراط والتفريط من باب السالبة بانتفاء الموضوع فى الاولين ومن باب المجاز فى الإسناد فى الثالث لأنّ القول بأنّ تلك الصورة الحاكية التى لا وجود لها فى الخارج ليست مجبورة ولا مفوضاً إليها قضية سالبة بانتفاء موضوعها. والقول بأنّ تلك الصورة التى لا وجود لها فى العين مختارة فى فعلها قضية يكون إسناد محمولها إلى موضوعها مجازاً عقلياً. (١٠)

فعل خوب چون کمال وجودی است پس باید مستند به کامل بالذات گردد و فعل بد به جهت اینکه نقص کمال وجود و نبود جمال است پس باید مستند به فاقد کمال گردد که آن عبارت از انسان گنهکاری است که همه تحولات او تحت حیطة قدرت الهی صورت می گیرد بدون اینکه تفویض به او شده باشد. زیرا استحاله تفویض به مشرب توحید افعالی روشن تر است. چون تفویض امر خارجی به صورت مرآتى که هیچ حقیقتى برای آن جز حکایت از صاحب صورت نیست امتناعش واضح است. چنانچه امتناع جبر هم بر اساس این مشرب روشن تر است زیرا اکراه در مورد امر موجودی که دارای اقتضاء و اراده باشد قابل تصور است، اما صورت مرآتى که هیچ واقعیتی برای آن جز نشان دادن و حکایت نیست اجبار و اکراه آن معقول نیست. چنانچه تفسیر امر بین الامرین بر مشرب حکما که بر اساس علت نزدیک و متوسط و دور بنا شده است. (با توجه به مشرب عرفانی بی معناست) زیرا به هیچ وجه علیتی نیست تا بحث از قریب یا بعید بودن آن شود. و با این بیان امر دیگری نیز روشن می شود و آن اینکه قرار دادن توحید افعالی در عرض اقوال اشاعره ی مجبره و معتزله مفوضه و حکمای امامیه که معتقد به امر بین الامرین اند بی تناسب است. زیرا همه ممکنات اعم از انسان و غیر آن بنا بر سه مبنای اول حقیقتاً موجود خارجی اند اگر چه وجودی ضعیف و فقیر داشته باشند یا فقر و ربط محض باشند که هیچ ذاتی و حقیقتی برای آن جز ربط به واجب و غنی محض نباشد اما بنا بر مشرب چهارم که همان توحید افعالی مورد بحث در عرفان نظری و مورد شهود در عرفان عملی است ممکن را وجودی جز وجود مجازی

نیست یعنی اسناد وجود به ممکن اسناد حقیقی نیست بلکه مانند اسناد جریان به ناودان است که گفته می شود: «ناودان جاری شد» زیرا بر اساس مشرب عرفانی موجود امکانی صورت مرآتی است که در خارج هیچ وجودی برای آن نیست ولی این موجود امکانی با این شرایط به راستی از صاحب صورت حکایت می کند. پس در این صورت معنای نفی جبر و تفویض از این صورت مرآتی از باب سالبه به انتفاء موضوع است و اثبات امری متوسط بین افراط و تفریط برای این صورت مرآتی از باب مجاز در اسناد است. زیرا قول به نفی جبر و تفویض نسبت به صورت مرآتی که وجودی برای آن در خارج نیست قضیه ی سالبه ای است که سالبه بودن آن به انتفاء موضوعش است. و قول به مختار بودن این صورت مرآتی در افعالش با اعتقاد به عدم وجود خارجی برای آن قضیه است که اسناد محمول آن به موضوعش مجاز عقلی است.

در عبارات فوق مسأله حسنات و سیئات و جبر و اختیار مطرح شده و این چنین آمده است که چون حسنات کمالند بایستی به کمال منتصب شوند و چون کمال امر وجودی است باید به موجود بالذات منتهی شود و آن موجود بالذات هم مشخصاً ذات مقدس حضرت حق است و در مقابل سیئات چون نقص و فقدان هستند به حضرت حق منتصب نمی باشند. به انسان هم چیزی تفویض نشده و این موضوع بنا بر مشرب توحید افعالی روشن تر از مشرب های دیگر است و غیر از ذات حق، حقیقت دیگری که واقعیتی داشته باشد نیست تا گفته شود که تفویض شده است. همچنین چیزی غیر از حضرت حق نیست تا گفته شود مجبور شده است بنا بر این نه جبر است نه تفویض چون شیء دارای اراده و اقتضایی در خارج وجود ندارد بلکه فقط وجود ممکنات وجود مرآتی و پرتویی هست که اسناد وجود به آنها اسناد مجازی و از قبیل «جری المیزاب» است. بنا بر این فقط یک حقیقت وجود دارد که خود اوست. هر چه در مورد آن صحبت شود وجود مرآتی و پرتویی از اوست و حقیقتی ندارد. در نتیجه «لا جبر ولا تفویض» از باب سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. حتی وجود فقیر و عین فقر و ربط محض هم نیست، هیچ چیزی نیست. پس در مسلک عرفان یک حقیقت هست تا آنجا که در مسأله جبر و تفویض گفته می شود جبر نیست، تفویض هم نیست چون چیزی نیست که مجبور شود یا به او تفویض گردد. چیزی در کار نیست هر چه هست، اوست. (۱۱)

بنابراین «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» (۱۲) به معنایی که فلاسفه گفته اند درست نیست به خاطر اینکه مشرب فلسفه قایل به یک وجود خارجی شده که علت قریبه، علت متوسطه و علت بعیده دارد (۱۳) ولی در مشرب عرفان چیزی

وجود خارجی ندارد بلکه آن چنان که اشاره شد و تصریح آن نیز خواهد آمد «لا جبر ولا تفویض» از باب سالبه منتفی به انتفاء موضوع است چه اینکه انسان صورت مرآتی و نمودی بیش نیست و نمی تواند علت قریبه شود یعنی اصلاً چیزی نیست تا علت قریبه شود. نظر اشاعره و معتزله و حکما نظر منسجمی نیست، چون در این مشارب یک وجود خارجی و یک حقیقتی که خارجیت دارد در نظر گرفته و جمعی جبری شده اند و جمعی تفویضی و عده ای هم می گویند «امر بین الامرین» به عبارت دیگر در این سه مشرب یک وجود خارجی واقعیت داری و لو به قدری ضعیف که جز ربط چیزی نباشد لحاظ شده آنگاه مجبور بودن یا تفویض شدن به او مطرح و یا گفته شده نه جبر است و نه تفویض اما بر مشرب عرفان وجود واقعی خارجی در کار نیست تا این سخن گفته شود. لذا آوردن توحید افعالی عرفانی در سیاق این مطالب غلط است چون با آنها تناسب و ارتباطی ندارد وقتی گفته می شود «جری المیزاب» مراد حرکت آب است و الا میزاب که حرکت نمی کند. اسناد حرکت به میزاب مجازی است و هیچ ربطی ندارد اینجا هم اسناد وجود به پرتو (به تعبیری) یا صورت مرآتی (به تعبیر دیگر) و ممکنات از انسان و غیر انسان اسناد مجازی است یعنی وجودی در کار نیست، حضرت حق است و حضرت حق. بنا بر این «لا جبر و لا تفویض» که در اینجا مطرح می شود از باب سالبه منتفی به انتفاء موضوع است.

تکرار می کنیم که ما در صدد اثبات یا ردّ عینیت نیستیم، بلکه می خواهیم نسبتی که به عرفا داده شده روشن شود. در جلسه قبل مطالبی در این باره گفته و عبارات صریحی خوانده شد در این جلسه نیز نوع دیگری از مطالب کسانی که در این مسایل صاحب نظرند و به این جهت اعتراف کرده اند بیان گردید.

البته این مطالب که از «درس هایی از نهج البلاغه»، «انسان کامل» و «الفلسفه الالهیه» نقل شد به معنای اعتقاد نویسندگان نیست و نسبت این اعتقاد به ایشان نیاز به جهت دیگری دارد. لکن مشخص شد در ارتباط با مسأله عینیت مطلب از همان قراری است که بیان شد منتها تعابیر و تقریرات مختلف است.

عبارت دیگری از یکی از معاصرین است که می گوید:

حتی نگو: من خدا را می خواهم! تو چه کسی هستی که خدا بخواهی؟! تو نتوانسته ای و نخواهی توانست او را بخواهی و طلب کنی! او لا محدود و تو محدودی! و طلب تو که با نفس تو و ناشی از نفس توست محدود است و هرگز با آن، خداوند را که لایتناهی است نمی توانی طلب کنی! چرا که آن خدای مطلوب تو در چارچوب طلب توست، و محدود و مقید به خواست توست و وارد در ظرف نفس توست به علت طلب تو. بنا بر این آن خدا خدا نیست. آن خدای متصور و متخیل و متوهم به صورت و وهم و خیال توست و در حقیقت نفس توست که خدای پنداشته ای!

بناءً علی هذا دست از طلب خود بردار و با خود این آرزو را به گور ببر که بتوانی خداوند را ببینی و یا به لقای او برسی و یا او را طلب کنی! تو خودت را از طلب بیرون بیاور و از خواست و طلبت که تا به حال داشته ای صرف نظر کن و خودت را به خدا بسپار، بگذار او برای تو بخواهد و او برای تو طلب کند. در این صورت دیگر تو به خدا نرسیده ای همان طور که نرسیده بودی و نخواهی رسید اما چون از طلب و خواست بیرون شدی و زمامت را به دست او سپردی و او تو را در معارج و مدارج کمال که حقیقتش سیر الی الله با فناء مراحل و منازل و آثار نفس و بالاخره اندکاک و فنای تمام هستی و وجودت در هستی و وجود ذات اقدس وی می باشد سیر داد. خدا خدا را شناخته است نه تو خدا را.

وصول ممکن به واجب محال است. در آنجا دو چیز بودن محال است. ممکن و واجب و وصول همه اینها ضم و ضمیمه است که مستلزم ترکیب ذات اقدسش بوده و بالاخره سر از حدوث وی در می آورد و این منافات با قدم او دارد.

اما فنای مطلق و اندکاک عبد در ذات او و از بین رفتن و نیست شدن او در جلال و جمال او این چه اشکالی دارد؟! ولی باید دانست که در آن ذات بحت و صرف و غیر متناهی بنده ای نمی تواند برود گر چه فانی شود چرا که عنوان بنده و عنوان فناء بنده را هم ذات وی نمی پذیرد. در آنجا غیر ذات چیزی نیست نه بنده است و نه فانی او. آنجا ذات است و ذات، ذات است. آنجا خداست. و خدا، خداست. (۱۴)

در پایان عرض دو تذکر لازم است:

۱- صد در صد بر حرکت عقلانی توصیه می شود یعنی حفاظت بر عقل و درک بین همه جا حاکم است. هیچ کجا درک بین کنار زده نمی شود. دین ما، کتاب ما و حدیث ما نیز چنین است. لذا با توجه به این بحث می کنیم که خیلی از سخنان که به عنوان درک بین گفته شده آیا این چنین هست یا خیر؟ هر جا چنین باشد می پذیریم و هر کجا چنین نباشد نمی پذیریم. پس تعقل و حفاظت بر عقل را جدا به خاطر بسپارید اصل حرکت صحیح حرکتی است که در جهت عقلانیت باشد. این مسئله ای است که حرفی در آن نیست و ما در صد بررسی این هستیم که خیلی از سخنانی که مطرح شده آیا عقلانی است یا خیر؟ بنا بر این چنین تلقی نشود که این مباحث کنار زدن عقل و جدا کردن عقل از دین و وحی است. خیر هرگز چنین نیست بلکه جایگاه عقل کاملاً محفوظ است. درست است که عقل به قسمتی از مسایل راه ندارد اما هیچ مسأله ای از آنچه در وحی هست با عقل تضاد ندارد. بسیاری از مسایل منطبق با عقل است و بسیاری دیگر از مسایل دورتر و بالاتر از دسترس عقل است اما هرگز تضادی نیست. و مسأله تعقل صد در صد به جای خود محفوظ است.

تأکید می کنیم بحث این است که آنچه در کتب فلسفی و عرفانی موجود است آیا معقول است یا خیر؟ این مسایل با درک بین فهمیده می شود یا خیر؟ هر کجا فهمیدیم می پذیریم و هر کجا نفهمیدیم نمی پذیریم.

۲- در جلسات آینده مباحث مهمی در پیش است، (مانند مسأله علم و اراده، مسأله لقاء الله، تجلی، فناء فی الله، حدوث و قدم، جبر و اختیار، مسأله معاد و از این قبیل مسایل مهمه) که باید بررسی شود. آنچه در کتب فلسفی پیرامون این مسایل معمولاً به عنوان معقول مطرح است اگر از نظر عقلانی مانعی نداشته باشد باید پذیرفت و آنچه چنین نباشد مورد قبول نخواهد بود بنا بر این چقدر خوب است کتاب های مختلف در این زمینه مطالعه و به مطلب اهمیت داده شود چون مسایل اعتقادی بسیار مهم است و باید سخنان این مکتب و مطالب و عقاید آن بررسی و آنگاه از کتب حدیث به خوبی (از قبیل توحید صدوق و اصول کافی) استفاده شود. لذا توصیه می شود، کتب مختلف با نظریات و دیدگاههای مختلف (از قبیل شرح اصول کافی مرحوم ملاصدرا، شرح اصول کافی مرحوم ملا صالح مازندرانی، مرآة العقول مرحوم علامه مجلسی، کتاب های مرحوم مطهری، کتب مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی، تنبیهات مرحوم آیت الله مروارید و...) مطالعه شود. (۱۵) هر چه بیشتر وقت گذاشته شود این مباحث بهتر مشخص می شود و در نتیجه می توانیم به آنچه در مکتب وحی هست، برسیم.

اللهم صل علی محمد و آل محمد و عجل فرجهم

پرسش و پاسخ

سؤال: وحدت وجود در آیات و روایات هم مطرح شده است. مثلاً در برخی روایات سخن از تجلی خدا بر خلق خویش مطرح شده است.

پاسخ: چنین سؤال فرمودند که در روایات ما هست «تجلی لخلق» و از این قبیل عبارات ها مشخصاً در نصوص وحیانی هم متعدد داریم. انشاء الله این ادله در بحث ادله نقلی بررسی خواهد شد اما به اختصار می‌گوییم تجلی به چند صورت معنا می‌شود: به یک معنا جلوه موجد از موجد آیت و نشانه اوست و در معنای دیگر رشحه، تنزل و فیضانی از اوست. پس کلمه دو معنا را تحمل می‌کند. (۱۶) بنا بر این می‌گوییم درست است که خداوند به خلقش بر بندگان خود تجلی کرده است لکن به این معنا که نفس ایجاد کائنات که لا من شیء خلق شده اند آیه ای است از آیات او. اما اگر جلوه به معنای رشحه ی ذات باشد همان عینیت است. در بحث سنخیت نیز مسأله ایجاد مطرح و اثبات شد که مخلوقات ابداع، خلق لا من شیء، ایجاد و احداث شده اند و چون این چنین است طبعاً رشحه و غیر ذلک صحیح نیست، در نتیجه تجلی که در آیات و روایات مطرح شده دلالتی بر عینیت نخواهد داشت.

سؤال: آنچه آیتیت دارد یعنی سنخیت دارد.

پاسخ: این مطلب قبلاً مطرح و پاسخ داده شد. یکی از دلایل مربوط به سنخیت این بود که موجودات و کائنات آیت خداوند متعال هستند و آیت شیء نمی‌شود مابین با شیء باشد. بلکه بایستی با شیء سنخیتی داشته باشد. این مسأله نسبتاً به تفصیل بررسی شد که خیر آیت شیء مثبت اوست و مثبت او بودن غیر از سنخ او بودن است. شیء، ممکن است شیء دیگر را اثبات کند ولی هم سنخ او نباشد. همچنین بیان شد در علل طبیعی باید بین علل و معالیل سنخیت باشد ولی اگر علت ارادی باشد و فاعل، بالاراده باشد در اینجا سنخیت لازم نیست بلکه اگر ابداع و ایجاد و خلق لا من شیء مطرح باشد تباین ثابت است چون خلق لا من شیء وابسته ی محض و موجد قائم بالذات محض است لذا نمی‌شود وابسته ی محض با قائم بالذات محض سنخیت (یعنی اشتراک در حقیقت) داشته باشند.

سؤال: متأسفانه مدعای عرفا چنانکه باید تبیین نشد و در این زمینه حق مطلب ادا نشد و در بحث سنخیت نیز این مشکل وجود دارد. یعنی واقعاً سنخیتی که فلاسفه می گویند با آنچه که شما رد کردید دو چیز است. شما می فرمایید در حقیقت اشتراک ندارند، خود فلاسفه فصلی دارند که «لیس کمثله شیء» لذا وقتی بحث سنخیت را مطرح می کنند معلوم می شود که نمی خواهند مشابهت در حقیقت را مطرح کنند قرآن مجید می فرماید ((أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدًا)) (۱۷) آیا انسان فکر می کند که کسی او را نمی بیند؟ ((الْمَنْ نَجْعَلُ لَهُ عَيْنَيْنِ)) (۱۸) اگر به این آیه دقت کنید مصداقی است از همان سنخیت که فلاسفه قائلند چون می گویند اگر کمال دیدن در انسان هست. خدای متعال که این کمال را به او داده مگر می شود از این کمال برخوردار نباشد ((الْمَنْ نَجْعَلُ لَهُ عَيْنَيْنِ)) آیا ما این چشم ها را به او ندادیم؟ پس قطعاً او را می بینیم این همان سنخیتی است که فلاسفه قائلند اگر کسی کمالی را به کسی داده نمی تواند خود او کمال را به نحو اعلی و اشرف نداشته باشد.

پاسخ: پس این چنین می فرمایید که در ارتباط با مسأله سنخیت که بحث شد، سنخیت به معنای مشابهت در حقیقت را کسی قایل نیست و اینکه اشتراک در حقیقت داشته باشند چنین چیزی نگفته اند به معنای اشتراک در حقیقت را قبول ندارند. سنخیتی که گفته می شود به معنای مشابهت در حقیقت نیست چون آنها نیز گفته اند: «لیس کمثله شیء» مقصود ایشان آن است که چون انسان قدرت دیدن دارد، ذات مقدس حضرت حق به طریق اولی باید قدرت دیدن داشته باشد پس در دیدن سنخیت دارند نه اینکه در ذات و حقیقت اشتراک داشته باشند و هر چه که انسان دارد (از قبیل قدرت، رؤیت، سمع، بصر و...) اعلی و اشرف آن در ذات خدا هست و منظور از سنخیت این است.

در پاسخ می گوئیم اگر مقداری بیانات فلاسفه بررسی شود مشخص می شود که به آنچه گفته شد تصریح دارند همچنین با توجه به مسأله اصالت وجود و وحدت وجود (وحدت اطلاقی در عرفان به اضافه وحدت تشکیکی) روشن می شود به طور کلی یک حقیقت بیش نیست و آن حقیقت (در وحدت تشکیکی) مراتبی دارد که همه آن مراتب در آن حقیقت مشترکند. این مبانی اثبات می کند که منظور از سنخیت، اشتراک در اصل حقیقت است اما اگر کسی مطالب شما را بفرماید در جای خود محفوظ است. ما نیز می خواهیم کسی به اینجا برسد که منظورش از سنخیت، اشتراک در حقیقت نباشد.

پس لازمه مبانی مربوطه (مثل اصالت وجود و تشکیک در وجود یا اطلاق در وجود) اشتراک در حقیقت می باشند لذا مطالبی که فرمودید با مبانی تطبیق نمی کند. اما در ارتباط با این مسأله که فرمودید: «ما می بینیم، خدا هم می بیند، ما می دانیم، خدا هم می داند» می گوئیم در اینجا نیز سنخ دیدن ما و سنخ دیدن حضرت حق هیچ نوع تشابهی ندارد.

سؤال: پس این رد بر فلاسفه نشد.

پاسخ: آنچه شما فرمودید، سخن فلاسفه نیست، زیرا مبانی آنها چیز دیگری است. و در مقابل اینکه گفتید: «چون او می بیند و

ما هم می بینیم پس سنخیت هست» می گوئیم آیا دیدن ما و دیدن او یک نحوه است و یک سنخ است؟ خواهید گفت: خیر زیرا

ما به وسیله چشم مثلاً می بینیم اما او چنین نیست، ما بالغیر هستیم و او بالذات، در نتیجه دیدن او با دیدن ما ارتباطی ندارد.

سؤال: مباحث فلسفی را نمی شود با بحث لفظی پیش برد فلاسفه خود معنا می کنند که اگر ما سنخیت می گوئیم همین

است پس با بحث لفظی نمی شود مباحث را پیش برد.

پاسخ: حال که شما به این مطلب برمی گردید ما سخن اول را تکرار می کنیم و می گوئیم اگر شما به این بسنده می کنید،

جواب این است که چون دیدن ما با دیدن او یکی نیست پس نباید تعبیر سنخیت به کار رود بلکه باید بگوئیم ما می بینیم

او هم می بیند.

سؤال: اصطلاح را به کار می برند اما خودشان هم معنا می کنند.

پاسخ: شما می گوئید منظور فلاسفه از سنخیت این است، در پاسخ می گوئیم: آنچه شما گفتید با مبانی فلسفه سازگار

نیست به علاوه، تصریحات ایشان نیز خلاف ادعای شماست.

سؤال: در سنخیت همیشه تشابه هست اما در بینونت تشابه نیست.

پاسخ: اصلاً وقتی مبانی را در نظر بگیرید روشن می شود مراد از سنخیت تشابه در حقیقت است، لذا باید از مبانی استفاده

شود علاوه بر اینکه فلاسفه خود تصریح به این جهت دارند و در موارد بسیاری به این جهت تصریح شده است.

سؤال: به این معنا که هر دو از سنخ وجودند بله، ولی شما قبول ندارید.

پاسخ: سخن همین است می خواهیم بگوییم، در مفهوم «موجود» به عنوان «طارد العدم» مشترکند زیرا چنانچه به تفصیل بیان شد اطلاق عنوان واحد بر حقایق متباینه اشکال ندارد. (مثل مفهوم عرض که بر اعراض تسعه اطلاق می شود در عین اینکه تباین اعراض تسعه حقیقی نیست) لذا به این معنا حرفی نیست اگر چنانچه به این معنا گفته شود بسیار خوب است ما می خواهیم مطلب به همین جا برسد.

سؤال: حضرت حق و ممکنات از سنخ وجودند. اصل مسأله سنخیت ظاهراً این طور ادعا شده که در این جلسات خوب بیان نشد پس منظور شان آنچه شما فرمودید نیست.

پاسخ: اتفاقاً عباراتی که در جلسه قبل و امروز خواندیم در این جهت صراحت داشت.

سؤال: در مباحث قبلی شما، چنین توضیح داده شده که، اطلاق وجود و موجود بر همه اشیاء و خدای تعالی یکسان است مفهوماً نه مصداقاً بحث تباین و سنخیت مربوط به خارج است.

پاسخ: بله اینها را مقداری توضیح داده ایم حال اجازه بدهید کمی بیشتر تشریح کنیم پس می گوییم مقصود از سنخیت عبارت بود از اشتراک در حقیقت.

سؤال: لفظ حقیقت معانی مختلفی دارد. که باید تبیین شود از این جهت که هم ممکنات هم واجب از سنخ وجودند بله قبول داریم.

پاسخ: پس فرمودید حضرت حق و ممکنات به معنای واقعی کلمه (و نه از نظر مفهومی) همه از سنخ وجود هستند.

سؤال: وجود به معنای حقیقی.

پاسخ: خوب شد که خود شما فرمودید، بنابراین در حکمت متعالیه این معنا تثبیت شده است که همه از سنخ وجودند. نه اینکه مفهوم وجود اطلاق می شود بلکه به واقع همه، سنخ وجودند. معنای سنخیت نیز همین است اما ما می گوئیم در معقولات ثانیه مفهوم واحد به معنای واحد به حقایق متباین اطلاق می شود. مفهوم واحد است اما حقایق متباینه هستند. لذا وقتی گفته می شود: «الله موجود» و «زید موجود» بدین معناست که مفهوم معقول ثانوی بر دو شیء متباین اطلاق شده است. پس سنخیت در کار نیست اما اگر طبق نظر فلاسفه «من الهیولی الی المبدأ المتعال» همه در سنخ وجود (نه به معنای مفهوم بلکه همان حقیقت وجود) مشترک باشند بدین معناست که از حق متعال تا هیولی در یک حقیقت که وجود است با هم اشتراک دارند.

سؤال: در این معنا بله تباین همان ادعاست، شما در مقابل آن، چه ادعا کردید؟ باید مفصلاً بحث اصالت وجود بررسی شود.

پاسخ: پس تا اینجا نسبت به سنخیت به فلاسفه روشن شد در نتیجه حرف اول شما پاسخ داده شد.

سؤال: عرض کردم حقیقت هم معانی مختلفی دارد به این معنا بله.

پاسخ: ما مسأله را باز کردیم معلوم شد که چه کسی گفته در حقیقت بین حضرت حق و کائنات اشتراک است (و این را خود شما فرمودید که) در حکمت متعالیه از مبدأ متعال لا یتناهی تا هیولی که اضعف درجات وجود است همه در سنخ وجود مشترکند به معنای اینکه سنخ همه وجود است نه به عنوان اطلاق مفهوم بر متباینات.

سؤال: ولی از این تعبیر به سنخیت نمی شود تعبیر به اصالت وجود می شود.

پاسخ: تعبیر شما این بود که «همه در سنخ وجود مشترکند» از خود شما سؤال می کنیم معنی اینکه همه در سنخ وجود

مشترکند یعنی چه؟ یعنی سنخیت دارند. این دیگر عبارت خود شماست.

بنابراین چهار دلیل در ادله مربوط به سنخیت بررسی شد اگر کسی ادله دیگری دارد بگوید تا ما بحث کنیم. حرف اول این بود که آیا نسبتی که ما به فلاسفه دادیم تبیین شده است یا خیر؟ ما گفته ایم مقصود از سنخیت یعنی اشتراک در حقیقت و پای این سخن قرص ایستاده ایم و آن را تکرار می کنیم.

شما فرمودید چه کسی قائل به اشتراک در حقیقت است؟ بنده ابتدا اشاره کردم که مبانی فلسفه این است آنگاه خود شما این را تشریح کردید.

سؤال: گفتیم اگر حقیقت وجود باشد منظورشان این است.

پاسخ: بنابراین با توجه به اینکه در حکمت متعالیه «من الهیولی إلى المبدأ المتعال» همه در جهت وجود خط واحد (۱۹)

هستند (منتها مرتبه ضعیفه و مرتبه لا یتناهی)؛ و نه تنها در مفهوم وجود و موجود مشترک هستند بلکه در حقیقت وجود خارجی نیز مشترک می باشند بنا بر این از یک سنخند.

سؤال: آنها که سنخیت می گویند اصطلاح خاص است منظور این نیست که هر چیزی با هر چیزی سنخیت دارد. در عین

حال که قایل به اصالت وجود هستند می گویند همه چیز از سنخ وجود است ولی در بحث علت و معلول که سنخیت را بحث می کنند به یک معنای خاصی است نه اینکه هر دو «العیاذ بالله» یک حقیقت هستند بلکه خداوند کمال حقیقت را به نحو اکمل دارا است.

پاسخ: بحث ما این نبود ما می خواستیم بگوییم جمله ای که گفته ایم تمام است. یعنی، اینکه به جمعی از مشاهیر نسبت

بدهیم قایل به سنخیت (به معنای اشتراک در حقیقت) بین خالق و کائنات شده اند صحیح است. با توجه به اینکه حقیقت وجود در همه این مراحل هست.

سؤال: همه معتقدند که وجود مشترک معنوی است.

پاسخ: بله حقیر هم همین را عرض کردم. بنابراین ما چند دلیل برای اثبات سنخیت گفتیم و خدشه ای که در نظر داشتیم

بیان کردیم اگر دلیل دیگری برای اثبات سنخیت باشد بحث می کنیم.

فرضاً کسی بگوید در بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت ما به اصالت وجود می رسیم اولاً این خود یک بحثی است که

باید مستقلاً مطرح شود (۲۰) و بر فرض اثبات اصالت وجود، طبق قولی که به مشاء منتسب است وجودات متبایناتند و

بنابراین که اصالت با وجود باشد و موجودات هم متباینات باز هم سنخیت معنا ندارد.

سؤال: سنخیت همان است که از آیات شریفه بر می آید.

پاسخ: نشد. شما به معنای سنخیت اعتراف کردید دیگر از سخن خود باز نگردید، باز تکرار می کنیم اگر کسی بگوید

سنخیت بدین معناست که علت (فاعل و موجد) باید آگاهی بر موجد خود داشته باشد و موجد معلوم و مقدر اوست. این

به معنای سنخیت نیست و البته چنین چیزی صد در صد درست است.

سؤال: این کمالات را به نحو اعلا داشته باشد.

پاسخ: اگر کسی بگوید منظور از سنخیت این است که، مهندس باید به نقشه ای که می کشد آگاه باشد صحیح است ولی

نقشه عین مهندس نیست اما با توجه به مبانی فلسفه که خود شما فرمودید به اینجا رسیدیم که مقصود ایشان از سنخیت،

اشتراک در حقیقت بود.

سؤال: آیه شریفه می فرماید: ((مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ)) (۲۱) از این آیه

استفاده می شود که حسنه از خداست یعنی از ذات خداست نه من عندالله.

پاسخ: «من عندالله» اگر به معنای نشأت گرفته از ذات خداوند متعال باشد به این معنی که از ذات خدا تنزل کرده است

مطلب شما صحیح است ولی با توجه به ابطال تنزل و ترشح در بحث مربوط به آن معنای «من الله» ایجاد شده از ناحیه

خداوند متعال است چه اینکه حضرت حق فاعل بالاراده است.

سؤال: یکی از ادله سنخیت که فلاسفه می آورند این است که اگر سنخیت نباشد هر چیزی علت هر چیزی و هر چیزی

معلول هر چیزی می شود.

پاسخ: این نیز به تفصیل بیان شد. گفتیم «لصدر کل شیء من کل شیء» در علت طبیعی درست است یعنی اگر فاعل و

موجد علت طبیعی باشد، حتماً باید با معلول خود سنخیت داشته باشد اما اگر فاعل بالمشیه والاراده باشد چنین چیزی

لزومی ندارد و قاعده تخصصاً در آنجا راه ندارد نه اینکه تخصیص بخورد و بر اساس همین مطلب که فاعل بالمشیه با آنچه

به وجود آورده است یعنی ذات مقدس حضرت حق و مخلوقات سنخیتی بین آنها نیست گفته ایم که قاعده «الواحد لا

یصدر منه الا الواحد» در ارتباط با خداوند متعال جاری نیست.

سؤال: فرمودید فاعل بالمشیه سنخیت لازم ندارد. پس آنکه اراده دارد، می تواند هر کاری بکند.

پاسخ: به نسبت استطاعت و قدرتش. نگفتیم که از هر فاعل بالاراده ای هر چیزی صادر می شود.

سؤال: سنخیت یعنی اینکه من که اراده دارم، کارهایی را می توانم بکنم که قدرت و کمال آنها را داشته باشم و اگر کمال چیزی را نداشته باشم نمی توانم آن را انجام دهم.

پاسخ: تکرار می کنیم (ده بار گفتیم) اگر مقصود از سنخیت، آگاهی و قدرت بر فعل باشد صد در صد ثابت است اما در بحث به اینجا رسیدیم که بر اساس مبانی فلسفه منظور از سنخیت اشتراک در حقیقت می باشد و باید کمال آن را داشته باشد یعنی باید قدرت اعطا آن کمال را داشته باشد نه آنکه عین آن کمال را واجد باشد زیرا در بسیاری از موارد شیء برای موجد و آفریده شده کمال است ولی برای موجد کمال نیست مثلاً نموّ برای یک گیاه در حد خاصی کمال است ولی نموّ در ارتباط با حضرت حق نقص است، آری حضرت حق قادر بر عطاء نموّ است.

سؤال: در وحدت وجود هم همین مشکل وجود داشت. وحدت وجود را طوری تبیین کردید که گویی عرفا علیت را قبول ندارند.

پاسخ: بر اساس قاعده علیت برای اینکه صدور هر چیز از هر چیز لازم نیاید باید بین علت و معلول یک رابطه و سنخیت خاصی باشد تا از او صادر شود. بنابراین اگر علت ما واحد حقیقی باشد ممکن نیست از او دو چیز صادر شود. چون وقتی علت واحد حقیقی باشد و از او «الف» صادر شود بایستی با «الف» سنخیتی داشته باشد و اگر «ب» نیز از او صادر شود باید با «ب» هم سنخیت داشته باشد این خلف است زیرا چیزی که واحد و بسیط حقیقی است هم با «الف» و هم با «ب» سنخیت پیدا کرده و مرکب می شود.

مرحوم خواجه نصیر در این مورد می گوید: این سخن در ارتباط با فواعل طبیعی خوب است اما در فاعل ارادی خیر، زیرا ممکن است افعال مختلف متباین از او صادر شود.» (۲۲)

و نیز می گوید: «شما می گوئید که از حق متعال که واحد حقیقی است باید یک چیز صادر شود لذا قایل به صدور عقل اول شده اید و تکرار را بعد درست می کنید و می گوئید چون عقل اول ممکن است پس ماهیتی دارد و وجودی لذا جهات مختلف پیدا می کند. (۲۳) اما چنین نیست که ابتدا عقل اول صادر شود بعد جهات آن درست شود بلکه وقتی عقل اول درست شده جهات آن نیز با خود آن بوده است. حال که این جهات با خود اوست آیا به وحدت عقل اول مضرّ است یا

خیر؟ (یعنی آن را متکثر می کند یا خیر؟) اگر این جهات آن را متکثر می کند پس چطور از واحد صادر شده و اگر به وحدت خود باقی است چطور علت متکثر می شود؟ (۲۴)

به عبارت دیگر این جهات از دو حال بیرون نیست یا در وحدت عقل اول نقشی دارد و آن را متکثر می کند یا خیر. اگر متکثر می شود چطور از واحد صادر شده است؟ و اگر متکثر نمی شود چگونه از او متعدد صادر خواهد شد؟» بنابراین در فلسفه مسأله علیت مطرح است و تكثر معالیل به گونه ای است که گفته شد ولی در عرفان مسأله علیت در کار نیست بلکه یک حقیقت است و تطور آن چنانکه از مرحوم آخوند ملاصدرا در مشعر هشتم کتاب مشاعر نقل کردیم (رجعت العلیة...)

سؤال: این مباحث را خود فلاسفه در مورد مسایل مطرح کرده اند تقاضای بنده این است که بحث های درسی طوری باشد که طلاب به فلسفه و عرفان بدبین نشوند.

پاسخ: خیر، شوخی مطلب این است که کسی به بنده می گفت: تو خودت فیلسوفانه سخن می گویی. بنده گفتم اشکال ندارد.

سؤال: پس اینها را باید به جمع هم القاء کنید تا متوجه باشند منظور شما چیست؟

پاسخ: اتفاقاً تأکید شد فلسفه به معنایی که شما فرمودید؛ یعنی اصل تعقل، اشکال ندارد بلکه ضرورت هم دارد. تذکر اخیر نیز به همین جهت بود که فریاد زدیم حتماً مسأله تعقل و تفکر و جایگاه عقل همیشه محفوظ است و باید حفظ شود ولی تذکر داده شد که فلسفه موجود و آنچه در کتب فلسفی است مورد درک عقلانی به معنای حقیقی آن باشد صحیح نیست.

سؤال: انتصاب کثرت که به مشاء دادید بعضی از بزرگان در کتاب شرح تجرید می گوید: من گشتم در کتاب مشائین نیست.

پاسخ: لذا بنده دقت کردم و گفتم طبق آنچه با آنها نسبت داده اند همان طور که در شرح منظومه آمده است.

پی نوشت ها:

۱- البته برخی عینیت را به عنوان معتقد خود و بعضی به عنوان تقریر مطلب بیان کرده اند.

۲- البقرة: ۱۵۶.

۳- الحجر: ۲۱.

۴- درس هایی از نهج البلاغه، درس ۷۸/۸.

۵- النور: ۳۵.

۶- درس هایی از نهج البلاغه، درس ۸۰/۸.

۷- عباراتی که تشبیه به موم و اشکال مختلف آن یا تشبیه به دریا و امواج دریا به کار رفته بود و عبارات دیگری که صراحت در این مسأله داشت به جای خود محفوظ است و عبارات اخیر که به گونه دیگری بیان شده به عنوان تأیید همان ها بیان می شود و هدف بیان این نکته است که اهل فن و کسانی که ورود شان در این مسایل مشخص و غیر قابل انکار می باشد نیز این مطلب را فرموده اند منتها گاهی تقریر دیگری است و تفاوت اندکی در تعبیر وجود دارد.

۸- انسان کامل / ۱۶۸. البته عبارات گاهی فراز و نشیب دارد، عبارت آخر را می توان توجیه کرد اما عبارت اول تصریح روشنی است که انسان کامل عین خداست.

۹- نقل عبارات بیانگر اعتقاد نویسنده نیست. نقل عبارات متأخرین به عنوان شاهد بر مدعای ما در نسبت دادن عینیت به عرفا می باشد بدین معنا که مشاهیر و اهل فن نیز چنین برداشت کرده اند.

۱۰- مجموعة الآثار المؤتمر العالمی الأول للإمام الرضا (علیه السلام) / ۱۵۹.

۱۱- البته عبارات گاهی فراز و نشیب دارند. بنا بر این عبارت «عدا حکایة ذی الصورة» باید معنا شود که بالاخره یک وجود به هر درجه از ضعف و فقر هست یا خیر؟ اگر هست پس چیزی اثبات می شود که قابل تکلیف است و زمینه جبر و تفویض وجود دارد و اگر چیزی نیست همان می شود که بیان گردید.

۱۲- کافی ۱/۱۶۰.

۱۳- بحث جبر و تفویض در محدوده افعال ارادی است. در فعل ارادی، اراده ی فاعل، علت قریب فعل است از طرفی خود این اراده حادث می باشد و بایستی به شیء که بالذات است منتهی شود و الاً تسلسل لازم می آید لذا فعل به اراده حضرت حق منتهی می شود و در نتیجه علت فعل، یک اراده قریب و یک اراده بعید دارد.

۱۴- روح مجرد / ۱۸۹ - ۱۸۸.

۱۵- البته کتبی که معرفی می شوند بدین معنا نیست که مطالب آنها صد در صد صحیح است لکن مناسب است این کتابها پیرامون این مباحث مطالعه و بررسی شود.

۱۶- در خاطر هست یک وقتی این بحث انجام شد و در آن هنگام برای جلوه پنج معنا شده بود سه معنای آن نادرست و دو معنای دیگر درست بود.

۱۷- البلد: ۷.

۱۸- البلد: ۸.

۱۹- نهاية الحکمة، الفصل الثالث، فی ان الوجود حقیقة مشککه / ۲۳

۲۰- قبل از اینکه ملاصدرا اصالت الوجودی شود اکثر مشاهیر فلسفه قایل به اصالت ماهیت بودند بعد از او هم شخصیت های مهمی قایل به اصالت ماهیت هستند پس این بحث کاملاً اختلافی نظری است که باید بررسی شود و خود او هم تا مدتی شدیداً از اصالت ماهیت دفاع می کرد.

۲۱- النساء: ۷۹.

۲۲- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، المسألة الاولى، فی العقول المجردة / ۱۳۱.

۲۳- برای عقل جهات سته ای درست می شود و با آن جهات سته عقل دوم و فلک اول و بدین ترتیب تکثر درست می شود.

۲۴- رک شرح تجرید / ۱۷۷.

کتاب مستطاب محی الدین در آینه ی فصوص به قلم توانای متفکر بزرگ شیعه حضرت علامه آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی در دو جلد و ۱۶۰۰ صفحه تنظیم شده که جلد اول آن چاپ و منتشر شد اما متأسفانه جلد دوم آن هنوز...

این محقق عالی مقام در این کتاب پر بار با مهارت بسیار بالایی پرده های اسرار را عقب زده و چهره ی واقعی محی الدینیان و صدرا بیان و ریزه خواران آنها و پشت پرده های آنها را به نمایش گذاشته است و با قدرت علمی بالا و دقت نظر کم نظیری روشن نموده که بیگانگان و بیگانه پرستان برای براندازی معارف تقلین چه ها که نکردند. نورالصادق جلد دوم این کتاب با عظمت را تقطیع و در ۱۳ شماره ی این مجله منتشر کرده تا به جلوه و جلال این فصلنامه بیفزاید. از دانشمندان و فرهیختگان حق طلب و آزاداندیش تقاضا می شود که ادامه ی این کتاب بی نظیر را به دقت مطالعه نمایند تا حقایق بر ایشان آشکار و حقایق معارف حقه ی جعفری در اعماق جانیشان رسوخ نموده و هرگز خود را از صراط مستقیم قرآن و عترت جدا نسازند.



محی الدین در آینه ی فصوص (۱۴)

«علامه محقق حضرت آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی»

نفوذ تصوف به تشیع:

تصوف پس از ۷۰۰ سال به طور جسته و گریخته میان شیعیان نیز وارد شد. یعنی در طول ۷۰۰ سال اگر احیاناً فردی از گروه شیعیان صوفی می شد از جامعه شیعه کاملاً طرد می گشت. در مواردی خود امامان (علیهم السلام) آنان را طرد کرده اند.

تصوف ابتدا در قرن هشتم (حوالی سال ۷۷۰) با گرایش سید حیدر آملی به تصوف وارد میان شیعیان شد. برخی ها شیخ حسن جویری رهبر معنوی سربداران را (۷۳۷) نیز صوفی می دانند. و نیز در حوالی ۷۶۰، شاه نعمت الله ولی شعار خنثی و بینابین خود (بینابین تسنن و تشیع) را به راه انداخت. و پس از آن خاتقاه صفوی اردبیل به تشیع گرائید.

به هر صورت اولین فرد مشخص شیعه که صوفی شد و جامعه شیعه نتوانست او را کاملاً طرد کند، سید حیدر آملی، بود. لذا هانری کربن روی او به شدت مانور می دهد. علمای شیعه (که از اوایل قرن دهم به صورت مشخص با این پدیده رو به رو شدند) که پیش تر هم زمینه عینی برای شان تخریب شده بود و هم زمینه ذهنی، عملاً در بستر از پیش تعیین شده، قرار گرفتند.

زمینه عینی: حدود هفت قرن علمای سنی در روشی کج دار مریشان با صوفیان، بحث علمی یا فکری را در این مسئله به بستر ناصحیح انداخته و مسائل مربوطه را بدون این که بتوانند توضیح دهند، به اصطلاح لوث کرده بودند. و مثلاً تکلیف مسئله در عینیت جامعه عملاً روشن شده بود. تلقی عمومی بر این بود که این موضوع ها نیز مانند موضوع ریشه دار اشعری و معتزلی باید به عنوان یک واقعیت (که هرگز حل نخواهد شد) تحمل شود و به راستی تحمل هم می شد. همین زمینه عینی اجتماعی، همراه با ورود تصوف بعینه وارد شیعه شد.

زمینه ذهنی: در طول بیش از هفت قرن آثار کتبی علمای اهل سنت در رد و یا انتقاد از تصوف، که هرگز نه کافی بودند و نه توان حل نسبی قضیه را داشتند به همه جا حتی به کتابخانه های شخصی علمای شیعه رسیده بود و ذهن ها را از اندیشه بکر شیعی باز می داشت. درست مانند ادبیات و علم نحو، صرف، معانی، بیان و بدیع، از مسائلی شمرده می شد که مال سنیان است و شیعه باید به قدر لزوم از آنها استفاده کند.

شیعه به دلیل این که همیشه یک حزب غیر قانونی و قاچاق و دچار قتل عام ها بود، امکان و امکانات پرداختن به همه علوم را نداشت. و در مورد تصوف نیز عدم ابتلای چندین قرنی شیعه به تصوف فارسی و مسئله «وحدت وجود»، به چنان وضعی دچار شده بود. سرنوشت مسئله به همین دلایل، در میان شیعیان نیز به سرنوشت آن، در میان سنیان دچار گشت، که علمای شیعه تصوف را نمی پذیرفتند لیکن ردیه های شان نیز از تبیینات ریشه ای و کافی برخوردار نبود. با این همه به روشنی برای مردم معلوم کردند که تشیع با تصوف سازگار نیست.

همان طور که در میان سنیان گاهی افرادی از علما به تصوف می گرائیدند، در میان علمای شیعه نیز این قبیل افراد پیدا شدند. با این فرق که افراد برجسته شیعی که زمانی به تصوف گرائیده و سپس از آن برگشته اند، زیادتراً از آن است که در میان علمای سنی رخ داده است.

علمای شیعی در قرن ۱۰ و ۱۱ به بعد، که می‌بایست مسئله را حل می‌کردند به دلایل مذکور، نکردند. بل افرادی مانند ملاصدرا و ملاهادی سبزواری ابتدا عاشق ارسطوئیات شده سپس به سراب بودن آن پی برده به تصوف روی آوردند که شاید مشکل شان حل شود که نه تنها حل نشد بل وقتی به سراب بودن آن پی بردند که بس دیر شده بود. توبه نامه ملاصدرا از حکمت متعالیه اش، که در اول تفسیر سوره واقعه، نوشته است، این حقیقت را نشان می‌دهد، پس از آن که دوران جوانی و توانمندی خود را در ترویج ارسطوئیات و جوکیات صرف کرده و آن‌ها را در جامعه شیعه به طور ریشه دار ترویج کرده و علمای شیعه را جاهل و نادان نامید، در اواخر عمر حدود پنج سال قبل از مرگش توبه می‌کند که اینک صدرائیان مدرن چشم بر توبه حسرت آلود و خسارت آگین او بسته و به ترویج همان خسارت‌های او می‌پردازند. لابد ایشان نیز در لحظه‌های آخر عمرشان (پس از به انحراف کشیدن تشیع) توبه خواهند کرد.

در مقالات مقدماتی، مبحث «لذت فهمیدن و لذت درک حقیقت»، تعصب ناخودآگاه انسان به آن چه می‌فهمد، را توضیح دادم، که این تعصب ناخودآگاه مرز میان لذت «مطلق فهمیدن» و لذت «فهمیدن حقیقت» را از بین می‌برد و در نتیجه، شخص نمی‌تواند از آن چه فهمیده دست بردارد، گر چه کاملاً باطل هم باشد، ملاصدرا به سراب بودن ارسطوئیات پی برد اما نتوانست از آن دست بردارد، دست به دامن تصوف شد تا شاید سراب بودن آن را با تصوف ترمیم کند که به سراب اندر سراب رسید و در پایان توبه کرد. و این خوش بینانه ترین نظر در مورد اوست.

اما سید حیدر مشکل داشت او در عصر تسنن ایران می‌زیست، در زمانی که قلعه‌های اسماعیلیه یکی پس از دیگری سقوط کرده و اسماعیلیان از قزوین تا دامغان بدون سازمان و بی سرپرست می‌زیستند. سید حیدر طمع در جمع‌آوری اسماعیلیان کرد که هم به آنان سازمان دهد و هم میان آنان و شیعیان حوالی آمل آشتی ایجاد کند و تحت ریاست خودش یک نهضتی را به راه اندازد. از حله به آمل آمد اما نتوانست هدفش را آن طور که می‌خواست عملی کند.

می‌توان گفت یکی از عوامل عدم موفقیت او، تضاد اندیشه‌ای بود که در درون او بود. از طرفی نمی‌خواست همه اصول تشیع ۱۲ امامی را زیر پا بگذارد، و از طرف دیگر نیز نمی‌خواست دست از تصوف از نوع اسماعیلی آن، بردارد. ولذا نتوانست به مقصود برسد، علاوه بر سبک و روش او، نوشتن شرح انتقادی بر فصوص محی‌الدین، نشان می‌دهد که او علاوه بر این که نسبت به تصوف فارسی (اعم از نوع اسماعیلی و غیره) در سبک و روال، انتقاد داشت و نمی‌توانست آن را بدون نقد همچنان یک جا بپذیرد، تصوف عربی محی‌الدین را نیز مورد انتقاد قرار داده است. زیرا می‌خواست یک

تصوف ویژه که دستکم در یکی دو اصل و در فروع متعدد، با هرگونه تصوف تفاوت داشته باشد، راه بیندازد. که مشخص ترین شاخصه آن وفاداری به تشیع ۱۲ امامی باشد.

اما ای کاش وی به جای این وفاداری، همان روش دیگر صوفیان را پیش می گرفت. زیرا در آن صورت لطمه اش بر تشیع کمتر می شد. روش او افراد دیگر را نیز دچار اشتباه کرد که مثلاً می شود هم شیعه امامی بود و هم صوفی. و همین روش او ملاطی شده است در دست هانری کربن که آجرهای جعلی خود را با این ملاط روی هم می چیند.

برگردیم به اصل مسئله: صوفیان کلاسیک و قدیم (پیش از محی الدین) و به عبارت دیگر: صوفیان تصوف فارسی کمتر به شعار «شرک در وجود» تمسک می کردند تنها افراد مثلاً متفکرشان این موضوع را مطرح می کردند، در عین حال جان مایه تصوف همین شعار بود. اما صوفیان تصوف عربی محی الدین، به ویژه صدرائیان دستگیره اساسی ای غیر از این شعار ندارند که واهی بودن آن به شرح رفت.

اما هم صوفیان فارسی و هم محی الدینیان و صدرائیان، برای عامه مردم و بدنه جامعه یک شعار عاطفه آمیز و توأم با احساسات داشته و دارند می گفتند و می گویند «اگر خدا وجود است پس ما چه هستیم؟!» سزاوار است هم به خدا بگوئیم موجود و هم به خودمان؟! این تعجب را به ذهن مردم همراه با زیر سوال بردن وجود اشیاء، نفوذ می دادند. با قلم و بیان لیبرالانه به ذهن مخاطبان القاء می کردند که اعتقاد به وجود اشیاء شریک قرار دادن اشیاء با خدا در «وجود» است. بهره جوئی از اصطلاحات شیوا و شیرین نیز کار خود را می کرد. شاید کمتر جمله ای به زبان شان می آمد که در آن لفظ «حق» به جای «الله» و خدا، نیامده باشد. به ویژه پسوند «یه» به هر لفظی چسبید و دل ربائی می کرد: حقیقیه، ازلیه، ابدیه، احدیه، واحدیه، الهیه، سرمدیه، عشقیه و... یک تانیث گرائی شدید در محاورات و سخن گفتن همراه با روح لیبرالی فاقد هر نوع دافعه.

بدین ترتیب لفظ شرک از «شرک در الوهیت» کوچ کرد و صوفیان با انکار وجود موجودات واقعی و افکار واقعیات عقلی «همه چیز خدائی» را که از عصر پیامبر تا حوالی سال ۱۳۰ دقیقاً مصداق اتم بت پرستی و «بت ها پرستی» بود، به جای «توحید» نشانند.

صوفیان با همین نکته و با استفاده از این نکته به ظاهر کوچک جهل مردم، اما در واقع نکته بس مهم و دقیق، مردم را منحرف کردند. همان طور که به شرح رفت اساساً چیزی به نام «وجود» وجود ندارد تا «شُرک در وجود» محقق گردد. و مسئله مصداق سالبه به انتفای موضوع است.

موهوم گرائی مجدد ملاصدرا:

مسئله آن قدر مهم است که آثار ۱۳ قرن خود را نشان می دهد. و در عین حال تنها با یک کلید زدن حل می شود و هیچ نیازی به شرح و بسط بیش تر ندارد. نکته ای که اساس تصوف به آن مبتنی است و افرادی مانند ملاصدرا را بیچاره کرد. صدرا علاوه بر لفظ «وجود» معمولاً قید «محض» یا «صرف» را نیز در همه آثارش به آن افزوده است: خدا صرف الوجود است. خدا وجود محض است و

«وجود» در خارج وجود ندارد آن چه در خارج هست «موجود» است، تا چه رسد به وجود محض، صرف الوجود. بدین بیان صدرا، خدای صدرا «عدم محض» می شود. که اگر این خیال واهی را از آثار صدرا برگزید همه آثار او متلاشی می شود.

صدرا در این مسئله دو بار روی این پایه واهی ساختمان می سازد ابتدا مانند هر صوفی دیگر به «شُرک در وجود» می چسبد و حکم می کند که «اعلم ان واجب الوجود کل الاشياء» سپس برای پاسخ به شیعیان که می گویند این گفته صدرا مصداق شرک و «بت پرستی» است آستین بالا زده «اصالة الذهن» دوم، را مطرح می کند «تفکیک وجود از ماهیت» را پیش می کشد که یک انتزاع ذهنی است و در خارج غلط می باشد زیرا باور و عقیده اجماعی کل متفکران بشر است که:

۱- شیء خارجی منهای وجود = شیء منهای شیء = عدم.

۲- شیء خارجی منهای ماهیت = شیء منهای شیء = عدم.

سپس با اعتباری دانستن ماهیت اشياء (که در ذهن صحیح است و در عین غلط) وجود خدا و اشياء را یک و واحد می داند. یعنی برای خروج از «اصالة الذهن» اول، به اصالة الذهن دوم نیز سقوط می کند. همان مصداق فرو رفتن به باتلاق. و یا مصداق «از چاله در آمدن و به چاه افتادن».

اصاله ی ذهن گرائی سوم: صدرا در این چرخش دوم از ماهیت اشیاء صرف نظر می کند و چون تفکیک وجود شیء خارجی از ماهیتش، محال است او در حقیقت هم از وجود و هم از ماهیت اشیاء، صرف نظر می کند. اگر این «صرف نظر کردن» صحیح باشد، می توان از وجود خدا (نعوذ بالله) نیز صرف نظر کرد. و در حقیقت کار صدرا همین است زیرا او خدا را فقط یک «وجود صرفاً ذهنی» می کند.

و نیز اگر چنین «صرف نظر کردن» صحیح باشد می توان از اصل و اساس مباحث فلسفی، مکتبی، مذهبی، نیز صرف نظر کرد و دیگر نیازی به ماهیت این مباحث نیست همه چیز از بین می رود و همه چیز بی هوته و بی فایده می شود. کدام سفسطه ای به پای این سفسطه می رسد؟

وقتی که صدرائیان (صوفیان مدرن) به جای فلسفه، سفسطه می سرایند نوبت به دانشمند معروف و نامی «مؤمن الطاق» می رسد که سنگی را بر سر جناب صوفی مدرن امروزی حاضر در حوزه، بزند و بگوید: این سنگ را بر سر حضرت عالی با صرف نظر از سنگیت مادیة عنصریة جسمیة کثیفیة ناسوتیة مسلوب الشریة محضة الخیریة اش، کوبیدم. پس من کاملة الوصول به حضرت الهیة وحدتیة واحدیة جمالیة ازلیة ابدیة حقیقة الحقیقة المنزهة والمشبهة خدا، تقصیری ندارم و جسارتی به حضرت صوفی مرتجع قرن بیست و یکم نکرده ام.

ملاصدرا برای توجیه عمل نادرست «سرایت دادن تفکیک وجود از ماهیت» که در ذهن درست است، به عالم خارج، شعار می دهد که «الشیء یساق الوجود». اما نه خود او و نه بی روان امروزی او، هیچ کدام نتوانسته اند برای این شعار گنده، برهانی و دستکم یک تمثیلی اقامه کنند. و این شعار ذهن گرائی تر از دو ذهن گرائی پیش است که باتلاق را باتلاقیتر کرده و پس از در آمدن از چاله و افتادن به چاه، در ته آن به چاه دیگر و عمیق تر افتادن است. از نو هر سه ذهن گرائی و موهوم گرائی را مشاهده کنیم:

۱- شعار شرک در وجود.

۲- سرایت دادن تفکیک وجود از ماهیت، به اشیاء خارجی.

۳- الشیء یساق الوجود.

شُرک در الوهیت: الوهیت یعنی خالق بودن و ربّ بودن. الوهیت شرک بردار است. همان طور که می بینیم تاریخ پر است از این شرک که از انسان های اولیه تا امروز در شکل های گوناگون خودش را نشان داده است و همچنین با درجات مختلف. انبیاء با شرک در الوهیت مبارزه می کردند این حقیقتی است که هم متن دین های آنان به آن گواه است و هم تاریخ در مورد آن عده از پیامبران که زندگی شان در دسترس تاریخ بوده، گواه عینی این موضوع است.

و این تنها محی الدین است که پیکر تاریخ موجود را زیر پای نهاده و حضرت موسی را بت پرست معرفی می کند. موسی پیامبری است که زندگی او در دست تاریخ است. امروز هر لیسانسیه تاریخ می داند که این سخن محی الدین گزافه محض است. سرگذشت بت و بت پرستی در تمدن بین النهرین و تمدن مصر باستان و بنی اسرائیل معلوم است. اگر فردی مثل محی الدین بتواند با تاویل و توجیه با هر آیه و حدیث بازی کند و توانست زیرا بنای این تاویل و توجیه در سقیفه گذاشته شده بود و شش قرن مردم را تاویل پرست و توجیه پرست به بار آورده بودند و دربارهای اموی، عباسی و سایر حکام و صوفیان غاصب ولایت کاری نداشتند غیر از ترویج تاویل نمی تواند تاریخ عینی و روشن بشر را انکار کند.

با همه اینها فلان استاد حوزه مانند مردمان تاویل زده و توجیه پرست هفت قرن پیش، این قدر فکر روشن ندارد توجه کند که حضرت موسی بت پرست نبوده بل با بت پرستی مبارزه کرده است و انکار این اصل شبیه انکار وجود آکدیان یا اشکانیان در تاریخ است. بر می دارد در حوزه علمیه قم شرح فصوص می نویسد و این بافته های محی الدین را تأیید می کند.

نتیجه:

- ۱- «شرک در وجود» سالبه به انتفای موضوع است و امکان ندارد. تا چه رسد که بشر دچار آن شود. به همین جهت اسلام شعارش را «لا وجود الا الله» قرار نداد. زیرا معنای این جمله یعنی «لا عدم الا الله» (نعوذ بالله) همان طور که به شرح رفت.
- ۲- شرک در موجود، نیز امکان ندارد. زیرا موجود به چیزی گفته می شود که «هویت خاص» داشته باشد خواه ما آن هویت را بشناسیم مانند اشیاء معمولی و خواه هویت آن را نشناسیم مانند خداوند. تشریک میان هویت خاص با هویت

خاص دیگر معنی ندارد. شیئی یا با هویت خاص است یا نیست. اگر نیست پس موجود نیست و اگر با هویت خاص است پس «خاص» است نه مشترک.

و اگر موجود فقط یک و واحد بود باز جایی برای فهم «هویت خاص» نمی ماند. زیرا ما بشرها وقتی خاص و خصوصیت را می فهمیم که با اشیاء متعدد رو به رو شویم. اکنون پس هویت های خاص هستند که ما آنها را می فهمیم و لذا لفظ «موجود» را به کار می بریم و این عین حقیقت و واقعیت است. لذا اسلام شعارش را «لا موجود الا الله» قرار نداد. و از جانب دیگر شعار برای گفتن و فهمیدن و عمل کردن است وقتی که «لا موجود الا الله» پس کدام موجود این شعار را بگوید و کدام موجود آن را بفهمد و کدام موجود به آن عمل کند.

۳- شرک در الوهیت، هم ممکن است و هم بوده و هنوز هم هست و زندگی بشر را همیشه آلوده کرده و می کند و لذا شعار اسلام «لا اله الا الله» است.

معی الدین و جنگ های صلیبی و جنگ های اندلس:

صوفیان دین را دقیقاً وارونه کردند و معی الدین دین را با کمال گستاخی پیش پای بت پرستی ذبح کرد. او با این شیوه از مرگ گرفته بود که جامعه اسلامی دست کم به تب راضی شود. زیرا دینی که با بت پرستی سازگار باشد بی تردید با دین مسیحیان صلیبی بهتر می تواند سازگار باشد و هدف او همین بود.

در ظاهر وانمود می کرد که جنگ های صلیبی کار بیهوده است (یعنی دفاع در مقابل صلیبیان کار احمقانه است) لذا نه تنها به هیچ نحوی در آن جنگ ها شرکت نکرد و به جای تشویق مردم به دفاع و جهاد، آنان را به اعمال فردی صوفیانه و معاشقه با خدا دعوت می کرد. در بحبوحه جنگ، او به معراج می رفت و به نکوهش علی (علیه السلام) سمبل جهاد، در آسمان چهارم می پرداخت. در ظاهر کلام، به نفع ابوبکر و به ضرر علی (علیه السلام) سخن می گفت: «هنگام برگشت در آسمان چهارم علی را دیدم و به او گفتم ابوبکر با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در آسمان هفتم به خوش و بش مشغول است تو در این جا مانده ای، در دنیا گمان می کردی که از ابوبکر افضل هستی». اما در حقیقت با نکوهش علی (علیه السلام) که سمبل جهاد بود، جهاد گران را دل سرد می کرد.

ابوبکر مرد میدان نبرد نبود و در هیچ جنگی کاری نکرده بود و سمبل «غیر رزمنده بود» ترجیح این سمبل به آن سمبل برای باز داشتن مسلمین از جهاد بود. او در تفخیم و بزرگ کردن ابوبکر سخت می کوشید حتی برای اینکه او را فرد متفکر با تفکر عمیق، نشان بدهد سخنان و کلمات قصار دیگران را (سرقت ادبی کرده و) به نام ابوبکر ثبت می کرد و شعر «العجز عن درک الادراک، ادراک» امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به نام او ثبت کرد که در جلد اول گذشت.

با این همه او رسماً می گفت: «امروز ابوبکر در زیر علم من قرار دارد همان طور که در زیر علم پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) قرار داشت» یکی از اهداف او در این ترجیح خود بر ابوبکر یک امر بس مهم بود که برایش مهم تر از هدف بالا بود. او با این برنامه می خواست «پشت جبهه» را نیز خالی کند. زیرا اگر ابوبکر در میدان های نبرد کاری نکرده بود اما او بود که پی در پی برای تسخیر شامات و گرفتن سرزمین مسیحیان لشکر می فرستاد.

محمی الدین ابتدا سیمای سمبل رزمندگان را تخریب می کرد، سپس سیمای سمبل پشت جبهه را، و آن گاه خودش را برای همه مردم سمبل قرار می داد. و در این برنامه، شعار «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» صوفیان، و نیز شعار بی ریشه و جعلی آنان یعنی «هل الدین الا الحب» (۱) سخت به کار او می آمد. ترویج جهاد اکبر نه برای جهاد اکبر بل برای از بین بردن جهاد اصغر، عین مکتب محمی الدین و عین زندگی عملی اوست. آن هم در بحبوحه جنگ های صلیبی. طبیعت خطر پرهیزی بشر نیز در کمک و یاری محمی الدین بود. و عامل قوی تر از همه، تصوف زدگی مردمان سنی که شعار «من لا شیخ له فشیخه شیطان» عقیده اول همگان بود پیشاپیش زمینه را برای اهداف او کاملاً آماده کرده بود.

در زمان سیف الدوله حمدانی که بر صلیبیان پیروز می شد و دفاع می کرد، روح جامعه به اندازه عصر محمی الدین دچار آفت و خوره تصوف نگشته بود.

صلاح الدین ایوبی نیز آخرین شعله شمعی بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بر افروخته بود. در زمان محمی الدین و در اواخر عمر او اندلس یعنی وطن اصلی محمی الدین سقوط کرد. زیرا «دین جهاد» به وسیله صوفیان و به ویژه در اثر فعالیت های گسترده و برنامه ریزی شده محمی الدین به «دین عشق»، «دین حب» تبدیل شده بود.

۱- دین یهود، «دین رقابت با بیهوده» رقابت بشر با خدا است. حتی یعقوب با خدا کشتی می گیرد. و یا وقتی که به موسی وحی می شود «تو سرزمین موعود را نخواهی دید» می گوید: عجب خدای فتنه گر هستی. و دانشمندان یهودی هر اختراع و اکتشاف را غلبه بر طبیعت و پیروز شدن بر خداوند، تلقی می کنند و گاهی به آن تصریح می کنند.

۲- مسیحیت، دین محبت است و در این دین رابطه خدا با بشر یک رابطه حبّی و «محبت» است.

۳- دین اسلام، دین «عبادت» و «خشیت» و «جهاد» است که لیبرال های امروز آن را به «خشونت» معنی می کنند.

اینک محی الدین رسماً اعلام می کند که دین اسلام را به «دین حبّ» تبدیل کرده است و خشونت (جهاد) مسلمانان را به روحیه سازشکارانه تبدیل کرده است و این موقعیت را جشن می گیرد، و می سراید، بشنوید:

لقد كنت قبل اليوم انكرت (۲) صاحبی

پیش از این دوستم را بد می پنداشتم و دفع می کردم

اذا لم يكن ديني الي دينة دان

چون دین من با دین او سازگار نبود.

وقد صار (۳) قلبی قابلاً كلّ صورة

و اینک قلبم پذیرای هر عقیده گشته است

فديراً لرهبان و مرعى لغزلان

دیری برای راهبان و چراگاهی برای آهوان جوان، شده است.

و بيت نيران و كعبة طائف

هم آتشکده است و هم کعبه برای طواف کنندگان

و الواح تورات و مصحف قرآن

هم الواح تورات و هم مصحف برای قرآن شده است.

ادین بدین الحبّ اّنی توجّهت

متدین به دین حبّ هستم که خودم به راه انداخته ام

رکائبه فالحبّ دینی وایمانی

مرکب های آن را، پس «محبت» دین و ایمان من است.

توضیح: ۱- خود همین اشعار دلیل گویا و برهان کامل است بر این که:

الف: از سروده های اواخر بل آخر عمر اوست و درست یک «گزارش کار» است.

ب: کاملاً احساس پیروزی و موفقیت می کند و به شدت از نتیجه کار و برنامه اش شادمان است.

ج: سه بیت اول «زبان حال جامعه مسلمانان» است نه خودش. می گوید: مسلمانان مردمی خشن و پر دافعه بودند که

دوستان خود یعنی مسیحیان را بد می پنداشته و دفع می کردند، اینک قلب شان پذیرای آتش پرستی زردشتیان و رهبانیت مسیحیان و تورات یهودیان شده است.

جمله «چراگاه آهوان شده است» سخت دقیق و قابل توجه است. در این دوران جنگ های صلیبی، مسیحیان به این نتیجه رسیده بودند که نکته حساس، جنگ اندلس است و آن را در رأس امور جنگی قرار داده بودند. پیش از آن قلب حساس جنگ را بیت المقدس می دانستند و زن و مرد، کودک و جوان با فتوای پاپ در یک نهضت عمومی اروپائی، حمله ها کردند اما شکست خوردند. در دوره مورد بحث، اندلس (اسپانیا) را قلب قرار دادند و مسئله فلسطین را به برنامه بعدی (که در همین مبحث توضیح خواهم داد) وا گذاشتند.

او در ضمن توضیح وضعیت پذیرای قلب مردم مسلمان، ایهاماً نیز می گوید که با شکست مسلمانان در اسپانیا، اندلس که قلب مسیحیان بود اینک چراگاه دختران مسیحی شده است. لطفاً به فن «ایهام» در هنر و ادبیات توجه فرمائید.

د: بیت چهارم که آخرین است اعلام دین شخص خودش است. او در ابیات پیش قلب مسلمانان را محل آمیختگی هائی از ادیان مختلف، معرفی می کند که همان «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» است. اما در بیت چهارم دین خودش را خالص و کامل معرفی می کند: متدین به دین حبّ (مسیحیت) هستیم.

جمله بعدی یعنی « ائی توجّهت رکائبه: که خودم مرکب های دین محبت را به راه انداخته ام» بس گویا، شگفت، صریح و دارای پیام سترگ است. می گوید من راه را باز کردم تا مرکب های دین محبت پیش روی کنند. و براستی او اینکار بزرگ را انجام داد و مسلمانان را بی حمیت و بی غیرت کرد که نه به اندلس نیرو اعزام کردند و نه در پشت جبهه کاری کردند. مردان مسلمان اندلس قتل و عام شدند زنان و کودکان اسیر و برده صلیبیان گشتند و...

در آخر با حرف «ف» نتیجه می گیرد که «فالحبّ دینی و ایمانی: پس محبت دین و ایمان من است» باز این جمله دارای ایهام است هم اعلام می کند که مسیحیت دین من است و هم اشعار دارد که امروز (پس از پیروزی مسیحیان در اندلس) مسیحیتی که در اندلس است و نیز ایمان مسیحی که امروز اندلس را گرفته، مال من است، محصول فعالیت های من است نه محصول کار نظامیان مسیحی، پیروزی مال من است نه نظامیان.

انصافاً این ادعای او عین واقعیت است. اما با این که اشعار بالا بس روشن، گویا، صریح، نصّ و بلیغ است، می دانم که خواننده سخت دچار شگفتی شده و توقع دارد ادله دیگری نیز برای این موضوع برایش تقدیم شود. زیرا شیخ اکبر کجا و این برنامه کجا، شیخ اعظم که برخی از مسلمانان ساده لوح از او بت ساخته اند و قبله ملاصدرا و امید صدرائیان است، چنین ماهیتی داشته؟! و بدین گونه از آب در می آید؟!!

عرض می کنم آی به چشم، ادله دیگر نیز می آورم، لطفاً شما این چند برگ را به همراه من بیائید تا ملاحظه فرمائید. پیش از هر مطلبی این نکته را به یاد داشته باشید او که در این اشعار به نتایج فعالیت خود می بالد بی تردید در پایان فعالیت ها است یعنی این ابیات را در «قونیه» که ساکن آنجا شده بود و پس از خروج از اندلس در هیچ جائی رسماً ساکن نشده بل همه جا را گشته و در قونیه ساکن شده است. و این نص عبارت فرید وجدی در «دائرة المعارف» است. اکنون پرسش این است در قونیه چرا؟ لطفاً این سؤال «در قونیه چرا؟» را به خاطر داشته باشید که بس مهم است و شرحش خواهد آمد.

۱- محی الدین در قونیه فصوص را می نویسد اما می گوید در ناحیه دمشق در خواب دیدم که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) کتاب فصوص را به من داد و گفت این را به مردم ابلاغ کن. او که برای مسلک خود از قداست هر مقدسی استفاده می کند، در این ادعا دمشق را برای این مکاشفه ادعائی بر می گزیند؟ دمشقی که هیچ قداستی در نظر هیچ فرقه ای از فرقه های اسلام، ندارد. او که مکه و مدینه را گشته بود.

«محرّسه دمشق» همان تعبیری است که «پولس» احیا کننده دین عیسی (به نظر مسیحیان) همین تعبیر را در مورد مکاشفه بزرگ و مهم خود به کار برده و در همان «محرّسه دمشق» به کشف و شهود به اصطلاح ارزشمند احیا کننده رسیده است و «محی دین المسیحیه» شده است.

۲- در اولین جمله مقدمه فصوص می گوید: «الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم» و دقیقاً کتابش را مانند انجیل با «کلمه» شروع می کند. انجیل می گوید: «ابتدا کلمه بود و کلمه در نزد خدا بود...» و محققان مکتب محی الدین از جمله شاگرد شاگردِ شاگردش قیصری شاگرد عبدالرزاق کاشانی و او شاگرد صدر قونوی فرزند خوانده محی الدین بل همگی این سخن او را درست به معنای مورد نظر مسیحیت تفسیر کرده اند. لطفاً به مجلد اول رجوع فرمائید.

محی الدین در فتوحات (ج ۲ ص ۳۹۰ ۳۹۲) نیز در این موضوع بحث کرده است.

۳- توماس آکوینی، بنیانگذار عصر اسکولاستیک مسیحیت با مکتب فارابی کاملاً آشنا بوده و (به قول نویسنده المنجد بخش اعلام) حتی نظریه های انتقادی خود را در مورد آن، توضیح داده است. آکوینی فلسفه ارسطو را برای تبیین مسیحیت وارد مسیحیت کرد که پیش از آن این وظیفه تنها به عهده فلسفه افلاطون بود.

بی تردید آکوینی تحت تأثیر تز «آشتی میان افلاطون و ارسطو» ی فارابی قرار گرفته و دروازه کلیساها را برای فلسفه ارسطویی باز کرده است. تزی که فارابی آن را در محور کار خود قرار داده بود به ویژه در کتاب «فصوص الحکمه» که محی الدین حتی نام کتابش را از او گرفته است. یعنی آکوینی در اروپا، محی الدین اروپائی الاصل در آسیا و معاصر هم، هر دو به یک نوع از فارابی تأثیر پذیرفته اند. و ابن عربی در گرایش به مسیحیت به همان مسیحیت می گراید که پس از او توماس آکوینی آن را به جریان می اندازد. و هر دو به اصطلاح نوآوری کرده اند. در آغاز جلد اول نوآوری محی الدین به شرح رفت.

محي الدين متوفى ١٢٤٠ و آكوينى متوفى ١٢٧٤ است. آكوينى در ٤٩ سالگى مرده است يعنى او در زمان محى الدين ١٥ سال داشته است. او توانست فلسفه افلاطون را محترمانه از كليسا بيرون كند و به جاي آن فلسفه ارسطو را به خدمت تبينيات مسيحيت بگيرد. اما معلوم است چنين كار بزرگى براى هر كسى سخت دشوار و بل غير ممكن است كه جريان دينى كل اروپا را عوض كند.

تجربه عملى محى الدين نشان داده بود كه «اشراق» و پرداختن به كشف و شهود چه بلائى بر سر مسلمانان آورد، و مسيحيان را پيروز كرد. پاپ و همه كليساها به خطرى كه ممكن بود از ماهيت فلسفه افلاطون كه بر مبنائى «اشراق» مبتنى بود، متوجه اروپائيان شود، كاملاً متوجه شدند. در نتيجه پاپ، اسقف ها، راهب ها و كليساها، تصميم گرفتند از نفوذ روح تصوف گرائى افلاطونيات در دين شان جلوگيرى كنند. و در چنين زمينه اى تز توماس آكوينوس، مقبول افتاد. و بدین سان محى الدين در داخل اروپا نيز به مسيحيان خدمت كرد.

ليكن ارسطونيات نيز به دليل محتوای شوم خود پس از دو قرن و نيم، مسيحيت را رسوا كرد. دادگاه هاى انگيزاسيون از طرف كليسا براى محاكمه دانشمندان كه با كيهان شناسى ارسطو مخالفت مى كردند، با قساوت تمام به راه افتاد و در آخر مسيحيت به آن رسوائى دچار شد كه نه كار انجيل بود و نه ربطى به دين عيسى داشت بل ثمره ارسطونيات بود. اربابان كليسا از تنها عنصر رؤيا گرايانه فلسفه افلاطون، ترسيدند و از سيطره آن كاستند در حالى كه در ميان مسلمانان، محى الدين هم افلاطونيات و هم جوکيات صوفيانه را با آميزه اى از ارسطونيات، به خورد مردم مسلمان داده بود كه رؤياپردازى صرفاً افلاطونى در مقايسه با اين معجون چيز مهمى نبود.

عنصر رخوت آور تصوف، به تخليه غيرت دينى مسلمانان منجر مى شد و نيز با توجه به ماهيت اسلام كه بر خلاف مسيحيت يك دين پر از تبیین در همه ابعاد هستى شناسى و زيست شناسى، امور اجتماعى بشر، بود اين آشتى ميان سه مسلک اجنبى همه تبينيات اسلام را، بايگانى مى كرد و كرد.

محي الدين به فرايند اين معجون سه عنصرى قانع نشده رسماً فتوا مى دهد كه «گناه كردن نه تنها لازم بل واجب است» زيرا اگر گناه نكنيم اسامى غفار، رحيم و... خدا عاطل مى مانند. و حديث هم بر اين فتوا جعل مى شود. او در اين راستا شيطان را مظهر خدا مى داند و اين موضوع را به عنوان يك اصل، اعلام مى كند (همان طور كه در جلد اول به شرح

رفت). و فرقه های حروفیه، نقطویه، بکتاشیه، شیطان پرستان، یزیدیان، تومان توکدی، چراغ سوندرن، خروس قردی و... از مکتب او برخاستند که تاریخ بشر با عقاید و اعمال کثیف و شرم آور کمونیسم جنسی آنان، آلوده گشت. در مورد فرقه های حروفیه، نقطویه، بکتاشیه، شیطان پرست و یزیدیان، تومان توکدی، چراغ سوندرن، در جلد اول توضیح بس مختصر گذشت.

اما «خروس قردی» یا «خروس قران» فرقه ای بودند در شرق آناتولی (ترکیه) و نیز در نقطه شمال غربی ایران و افراطی تر از تومان توکدی و چراغ سوندرن. اینان علاوه بر مراسم کمونیسم جنسی آن دو فرقه (که با نیت قربة الی الله انجام می یافت) مراسم دیگر نیز داشتند، در هر سال به عنوان مقدمه مراسم زنای عمومی و علنی، مراسم «خروس قردی» یعنی «خروس کشان» را به راه می انداختند. خروس در میان حیوانات سمبل غیرت ناموسی و غیرت جنگی است همان طور که خوک سمبل بی غیرتی است. این فرقه مراسم خروس کشان را با این هدف به راه می انداختند که باید سمبل غیرت و جنگ، کشته شود. و بدین وسیله نفرت خودشان را از غیرت و جنگ ابراز داشته و فرزندان را نیز چنین تربیت می کردند. مقصود اصلی سردمداران این فرقه ها در حقیقت مخالفت با جنگ نبود بل مخالفت با دفاع و جهاد بود بر اساس همان چیزی که محی الدین بنا نهاده بود.

چیزی که بس جای شگفت است افتخار و به خود بالیدن صدرائیان ماست که مرتب می سرایند: از افتخارات صدرا این است که میان فلسفه افلاطون و فلسفه ارسطو، آشتی داد. در حالی که این آشتی مال محی الدین است که موجب عبرت توماس آکوینی شده. و اصل پدیده نیز به فارابی می رسد.

۴- محی الدین در فصوص، فص آدم و فص شیئی را طی می کند و مهم ترین نتیجه که از سیر این دو فص می گیرد، همان مسیحیت اسکولاستیک است. برای توضیح این مطلب به مبحث «غضب و رضا لیبرالیسم» که از صفحه ۴۴۳ جلد اول شروع می شود و به ویژه به مبحث «مسیحیت گرائی محی الدین و نقض اصول خود» صفحه ۶۹۲، مراجعه فرمائید. البته این مسیحیت گرائی محی الدین تنها در دو فص از ۲۷ فص کتاب فصوص است نه در کل آن و نه در سایر آثار ابن عربی.

۵- انجمن محی الدین به سردمداری فرانسویان، دایر است.

۶- هنوز هم غربی ها افکار محی الدین را ترویج می کنند و درباره او مطلب نوشته و منتشر می کنند از آن جمله چاپ «شرح خواجه پارسا» که شرح فصوص است. البته آنان در این برنامه تنها متونی را چاپ و منتشر می کنند که قبلاً در ممالک اسلامی چاپ نشده باشد. بدین وسیله آثار او را از اضمحلال حفظ می کنند.

۷- به حدی محی الدین برای شان گرامی بود و در حدی با او آشنا بوده و هستند که امروز هم فرقه و کیش او در اروپا هست که عده ای پیرو عقاید و مسلک او هستند.

۸- هنوز هم غربی ها محی الدین را هم در داخل خودشان (بیش تر در محافل علمی شان) و هم در خارج تبلیغ می کنند: کتاب ماه شماره ۵۹ بخش اول، «گفتگو با دکتر نصرالله پور جوادی» تکه هائی از سخنان پور جوادی: ... ممکن است که مثلاً من راجع به ابن عربی تحقیق بکنم ولی این دلیل نمی شود که بخواهم اشاعه فکر ابن عربی را بکنم یا بخواهم از او دفاع بکنم و تبلیغ کنم و بگویم که بیائید مرید ابن عربی شوید. البته عده ای هستند در غرب که درباره ابن عربی تحقیق می کنند ولی قصدشان تبلیغ است...

دکتر پور جوادی در ادامه در پاسخ به این که «محی الدین پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) را در خواب دید که به او فرموده است این کتاب فصوص را بگیر و به مردم ابلاغ کن» می گوید: ابن عربی مثل این که با پیغمبر خیلی نزدیک بوده و از این خواب ها می دیده است ولی شما وقتی فصوص را نگاه می کنید می بینید که پاره ای از این حرف هائی که زده، در جاهای دیگر هم آمده، بعضی از آنها منابع هست و منابع بعضی دیگر را هنوز نتوانسته ایم پیدا بکنیم ولی پیدا می شود. من به این نتیجه رسیده ام که ابن عربی دفترچه یادداشت داشته و چیزهائی را که می خوانده در دفترچه یادداشتش می نوشته، بعضی وقت ها نسخه کتابی که [از آن یادداشت بر می داشته] غلط داشته و این یادداشتهايش هم غلط شده است. من این را در مورد بعضی از اصطلاحاتش نشان داده ام... و خیلی مواقع هم یک یادداشتی را می خوانده که خودش بسط می داده روی خیالات خودش. ابن عربی یکی از نویسندگانی بوده که خیلی قوه خیالش قوی بوده و اتکایش هم به قوه خیالش زیاد بوده است... اما این که شما بگوئید واقعاً به او وحی و الهام شده بود، من نمی توانم قبول کنم بیش تر این حرف ها را از کسان دیگر گرفته، سنتز کرده، جمع کرده، بعضی اوقات واقعاً حرف دیگران را تحریف کرده، تحریفی که از «هواجس» کرده غلط است. و آن حرف هائی که راجع به «ملامتیّه» می زند از خودش در آورده، آن حرف ها از لحاظ

تاریخی درست نیست... . بنابراین ساختن بت از این نویسندگان به این صورت درست نیست... ابن عربی در میان غربی ها به صورت یک کیش در آمده و انجمن ابن عربی تاسیس شده است.

دکتر پور جوادی در این بیانات خصیصه های چندی از ابن عربی شمرده است:

الف: ابن عربی سخت در میان غربیان محبوب است حتی پیروانی دارد.

ب: محی الدین «یادداشت بردار بود». او با این تعبیر رسماً ابن عربی را به «سرقه ادبی» متهم و محکوم می کند.

ج: غربی ها ابن عربی را تبلیغ می کنند.

د: ادعای ابن عربی در این که فصوص را پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به او داده و او را مامور به ابلاغ آن به مردم، کرده است، دروغ و افترا است که او به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بسته است.

ه : محی الدین تحریف می کرد به حدی که این یک ویژگی مستمر او بوده است.

و: محی الدین (با این که یک نابغه بوده) اما سواد و اطلاعاتش وسیع نبوده در مطالب معمولی نیز گاهی دچار غلطی می شده.

ز: از محی الدین بت ساخته اند.

اعتراف می کنم دکتر پورجوادی در این عبارت های مختصر محتوای مجموع دو جلد کتاب من را با بهترین بیان و عبارت آورده است که به قول آن مَثَل معروف «من هم می خواستم همین را بگویم». اما من ناچارم، راهی ندارم غیر از این که سخنان محی الدین را یک به یک توضیح دهم، مواردی که آیات را تحریف، حدیث ها را تحریف کرده بل جعل حدیث کرده، سرقه ادبی کرده، سیاسی کاری کرده، مسیحیت گرائی کرده، امت مسلمان را بی حمیت کرده، روح جهادی و دفاعی را از آنان سلب کرده و... همه را دانه، دانه توضیح دهم زیرا مخاطبان من با مخاطبان دکتر پورجوادی فرق دارند. وقتی که جناب آشتیانی آن همه مدح و ثنا برای شیخ اکبرش نثار می کند تکلیف من سنگین و سنگین تر می شود.

۹- مدرک و دلیل نهم بر مسیحیت گرائی محی الدین، (به اصطلاح) مکتب شیخ عطار است که شاگرد مستقیم محی الدین بود این نیز در مبحث «مکتب محی الدین و حمله مغول» خواهد آمد. و در مبحث «شیطان پرستان» از مقالات مقدماتی اشاره ای شده است.

۱۰- (به اصطلاح) مکتب محمود شبستری: در جلد اول صفحه ۶۹۸ گذشت که شبستری صرفاً مترجم سخنان محی الدین بوده و چیزی از خود نداشته است و در آن جا اشعار او از گلشن راز آمد که:

ز روح الله پیدا گشت این کار که از روح القدس آمد پدیدار
بود محبوس طفل شیرخواره به نزد مادر اندر گاهواره
چو گشت او بالغ و مرد سفر گشت اگر مرد است همراه پدر گشت
عناصر مر تو را چون امّ سفلی است تو فرزند و پدر آبای علوی است
از آن گفته است عیسی گاه اسری که آهنگ پدر دارم به بالا

۱۱- از پایه های اساسی مکتب محی الدین «هم صورت بودن خدا و انسان» است که خدا انسان را به صورت خود آفرید. او حدیثی بر این باور پایه ای خود می آورد که سنیان نیز آن را نمی پذیرند، از آن جمله امام الحرمین جوینی می گوید حدیث «خلق الله آدم علی صورته» ناصحیح است. نظر ائمه (علیهم السلام) را نیز در مورد آن در جلد اول توضیح دادم که جعلی بودن آن مسلم است. اصل و اساس این پایه عقیدتی و هستی شناسی محی الدین در سفر پیدایش تورات تحریفی، آمده است که «خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق ما بسازیم پس خدا آدم را به صورت خود آفرید». مسیحیان نیز مطابق تورات که کتاب «عهد عتیق» شان است به این اصل معتقد شدند. و ابن عربی آن را یکی از «اصول» اسلام قرار داد.

۱۲- آسین پالاسیوس محقق اروپائی، در یک کار تحقیقی بخش هائی از آثار محی الدین را جمع و تدوین کرده و نام آن کتابش را «اسلام در قالب مسیحی» گذاشته است. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی نام آن را «اسلام در صورت مسیحی» ثبت کرده است. من این کتاب را ندیده ام.

پی نوشت ها:

۱- در جلد اول مشروحاً بیان شده است.

۲- نسخه بدل: انکر .

۲- نسخه بدل: واصیح

دکتر سید یحیی یثربی فیلسوفی است آزاد و آزاد اندیش از بیت نبوت و رسالت، بدور از جو زدگی و خودباختگی در برابر بزرگان عرصه ی علم و دانش در زمانه ای که همگان ملاصدرا را ستایش می کنند و بسیاری از روی جهل و بی خبری یا شخصیت پرستی از او بتی ساخته اند که از همگان چشم و گوش بسته انتظار کرنش در برابر او را دارند یثربی در چنین زمانه ای فریاد بلند مقاومت در برابر تحریف و انحرافات و منتقد پرطمطراق صدرالمتهین شد. چندی پیش کتاب «تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه ی اسلامی» را نوشت که با واکنش شدید صدرائیان شخصیت باخته مواجه شد بطوری که این کتاب بدون انضمام نقدهای عبدالحسین خسرو پناه اجازه ی انتشار نیافت اما با این وجود هنوز هم نقدهای عالمانه او بی پاسخ مانده است.

و اینک نورالصادق خواندگانش را دعوت می کند به مطالعه ی نقدهای این استاد بزرگ بر کتاب «درخشش ابن رشد در حکمت مشاء» نوشته ی دکتر دینانی تحت عنوان «کدام درخشش؟»



کدام درخشش؟

نقدی بر کتاب ((درخشش ابن رشد در حکمت مشاء)) نوشته غلامحسین ابراهیمی دینانی

«دکتر سید یحیی یثربی»

در نیم قرن اخیر در مراکش و لبنان و الجزایر کم و بیش ابن رشد را مورد بررسی قرار داده و چیزهایی درباره اش نوشته اند که ارزیابی کارشان مجال بیشتری می طلبد. اما کتاب دوست فاضلم، استاد دانشگاه تهران، جناب آقای دکتر دینانی با عنوان ((درخشش ابن رشد در حکمت مشاء)) در ایران معروف است. این کتاب را طرح نو به شکل مطلوب و خوب در همان سال اتمام تالیف (۱۳۸۴) چاپ کرده است. این کتاب پانصد و دوازده صفحه ای دارای چهارده فصل است.

استاد دینانی در ۳۷ صفحه مقدمه کتابشان (از ص ۷ تا ۴۳) از همه جا و همه چیز سخن گفته اند، اما از مطالب لازم همانند: فلسفه، فلسفه مشاء زندگی و شخصیت و آثار ابن رشد، تعریف مسأله، هدف تحقیق، فرضیه، منابع، روش، سابقه تحقیق و ده ها نکته لازم دیگر که باید در مقدمه به آنها می پرداختند چیزی نگفته اند! به هر حال پس از این مطالب غالباً بی ارتباط، وارد متن کتاب شده و کتاب را در چهارده فصل تنظیم کرده اند. این مجموعه دارای اشکالات زیادی است، از جمله:

۱- این کتاب نیز مانند بسیاری از نوشته های اخیر استاد، یک مجموعه ی غیر فنی است که چیزی به خواننده نمی دهد. زیرا نه مطالب کل کتاب به هم ربط دارند و نه مطالب داخلی فصل های کتاب. هم کتاب و هم تک تک فصل ها، از نقطه ای آغاز شده و به این طرف و آن طرف کشانده شده و سرانجام بدون هیچ نتیجه ای پایان می پذیرند! بدون هیچ تردیدی اگر یک دانشجوی دکترا و حتی اگر یک دانشجوی کارشناسی ارشد، چنین نوشته ای را به عنوان پایان نامه تهیه می کرد، اگر استاد و داور جدی در جلسه دفاع بود، رد می شد!

۲- استاد دینانی به منابع لازم مراجعه نکرده اند. ایشان در پایان کتاب، برای خالی نبودن صفحه منابع، از حدود چهل کتاب نام می برند که بیشترشان یا به بحث به او مربوط نمی شوند یا از منابع درجه دوم اند. کتاب های بی ربطی مانند:

الف - برخی از کتاب های خودشان مانند: اسماء و صفات های حق تعالی، شعاع اندیشه و شهود... و نیایش فیلسوف و قواعد کلی فلسفه. بدیهی است که این ها به بحث درخشش ابن رشد در حکمت مشاء ربطی ندارند.

ب - برخی از کتاب های خود ابن رشد، مانند بدایه المجتهد و نهایة المقتصد و فصل المقال که ربطی به موضوع مورد بحث ندارند.

ج - کتاب اشخاص دیگر مانند: فتوحات ابن عربی، شعر و اندیشه آشوری، امتناع تفکر آرامش دوستدار، اسرار الحکم سبزواری و شرح منظومه او، نحو هندی و عربی مجتبائی، الموافقات فی اصول الشریعه شاطبی، شواهد صدرا، طاعون آلبرکامو و چند کتاب دیگر. هیچ یک از این کتاب ها درباره درخشش ابن رشد در فلسفه مشاء مطلبی ندارند. مثلاً راجع به مشائیت ابن رشد و درخشش او، در فتوحات ابن عربی چه می توان یافت؟

و اما کتاب های درجه دوم مانند: فرهنگ فلسفی، کتاب های ماجد فخری، عابد الجابری، قمیر یوحنا و چند کتاب دیگر. از همه این ها جالب تر آن که درخشش و برجستگی ابن رشد بیشتر به شرح او از آثار ارسطو مربوط است و اصولاً او را با عنوان «شارح» می شناسند، اما استاد دینانی شرح های او بر آثار ارسطو را که بسیار مفصل و مهم اند، اصلاً مطالعه نکرده و در منابع خود به آنها استناد نکرده اند! تو خود حدیث مفصل را بخوان از این مجمل!

به هر حال بحث درباره فصل اول را آغاز می‌کنیم:

فصل اول دارای ۲۵ صفحه مطلب است. با این عنوان: «پرتو اندیشه ابن رشد و ابن سینا، در آثار فلسفی قرون وسطای مغرب زمین» (دینانی ۸۴ ص ۴۴). انتظار می‌رود در این فصل آثار متفکرانی از مغرب زمین که از ابن سینا و ابن رشد اثر پذیرفته‌اند، مورد بررسی قرار گرفته و نمونه‌های خوب و برجسته‌ای از تأثیر ابن رشد در آن آثار ارائه شود. اما دریغاً که آنچه در این فصل مورد توجه قرار نگرفته است، همین تأثیر ابن رشد در آثار فلسفی قرون وسطاست!

خواننده محترم حق دارد که ادعای مرا باور نکرده پرسد: مگر چنین چیزی ممکن است؟! اما نظری بر محتوای این فصل به صدق ادعای بنده گواهی خواهد داد. اکنون صفحه به صفحه این فصل را بررسی می‌کنیم:

آقای دینانی در دو صفحه اول (دینانی: ۴۴-۴۵) تأثیر ابن رشد و ابن سینا را در حد همان عنوان مطرح کرده و از ترجمه یک کتاب به نام «تفکر یونانی، فرهنگ عربی» مطلبی را نقل می‌کنند دال بر این که زمینه ساز ترجمه آثار ابن سینا و ابن رشد، ظهور حوادثی در غرب بود که پیدایش طبقه‌ای تازه و متوسط از آموزگاران غیر روحانی از مهم‌ترین آنهاست.

آقای دینانی نویسنده آن کتاب را به دلیل ارتباط دادن ترجمه آثار ابن سینا و ابن رشد به زمینه‌های خاص، تابع سلیقه مارکسیست‌ها دانسته و به نقض آن سلیقه، با ترجمه آثار یونانیان به عربی پرداخته و در ادامه به ترجمه آثار پهلوی به عربی گریز زده (همان ص ۴۶) سپس تأثیر ایرانیان را در خلافت عباسی مطرح کرده، سپس به غریبان حمله کرده که چرا یونان را زادگاه فلسفه می‌دانند و از ایران باستان کمتر سخن می‌گویند! سپس جریان حمله اسکندر به ایران و اخذ علوم ایرانیان و سوزاندن کتاب‌های ایرانی را مطرح کرده، سپس از یک کتاب عربی نقل می‌کند که ابن خلدون هم این موضوع را تأیید کرده است که ایرانیان به علوم عقلی توجه داشتند. آنگاه نوبت به ستایش ابن خلدون رسیده است! (همان: ۴۷-۴۹).

آقای دینانی در صفحه‌ی هفتم فصل اول، یعنی در صفحه ۵۰ کتابش که تقریباً یک سوم فصل را پشت سر می‌گذاریم، به این نتیجه می‌رسد که ترجمه آثار ابن رشد به لاتین «به یک عامل بسیط وابسته نبوده و با توجه به عقلانیت باطنی که در تاریخ تحقق دارد، به یک سلسله از علل و عوامل بستگی دارد!»

اگر دقت شود آقای دینانی، تا در این جا یعنی در یک سوم فصل درباره ی «پرتو اندیشه های ابن سینا و ابن رشد، در فلاسفه قرون وسطای غرب» که عنوان فصل است، چیزی نگفته اند. تنها چیزی که به عنوان نتیجه این بحث طولانی و در عین حال بی محتوا و سطحی ذکر شده، آن است که ترجمه معلول یک عامل نیست، بلکه به عوامل زیادی بستگی دارد! از قضا این مطلب عیناً در صفحه ی دوم این فصل، از کتاب «تفکر یونانی، فرهنگ عربی» نقل شده است. عین عبارت آن کتاب که آقای دینانی نقل کرده اند این است: ترجمه آثار ابن سینا و ابن رشد به لایتن در قرن دوازدهم میلادی «نتیجه ظهور حوادثی است که از مهم ترین آنها پیدایش طبقه ای تازه و متوسط از آموزگاران غیر روحانی به شمار می آید!» آری یک سوم فصل، بی حاصل و در عین حال بی ربط به اصل مساله می باشد!

دینانی خود به این بی ارتباطی ظاهراً متوجه شده است که در این صفحه (دینانی: ۵۰) می گوید: «ما اکنون درباره علل و عوامل این پدیده تاریخی سخن نمی گوئیم ولی بررسی نتایج و پیامدهای آن به هیچ وجه با موضوع این مقال بی مناسبت نیست.» اما متأسفانه از پیامدها هم بحثی نشده است تا دست کم مناسبت آن پیامدها معلوم شود.

آقای دینانی با این که ظاهراً توجه دارد که وارد اصل بحث نشده است، با این حال باز هم به حاشیه رفته و از بی مهری اندیشمندان مغرب زمین و متفکران یهودی در نادیده گرفتن نقش فیلسوفان مسلمان، در حد کلی گویی قلم می زنند (دینانی: ۵۰-۵۱)

آن گاه به توجه ابن رشد به غزالی می پردازند! سپس آشنایی ابن رشد و ابن عربی با افکار ابن سینا سخن می گویند (همان: ۵۲) فقط در همین حد و به صورت کلی گویی!

سپس از یک مجله عربی نقل کرده که برخی غربیان به نقش مسلمانان در قرون وسطی اقرار کرده اند که (همان: ۵۳) و نیز از آن مجله نقل کرده اند که ابن رشد تکفیر شده است! (دینانی: ۵۴).

سپس بدون ذکر منبع گفته اند که: کسانی که با اندیشه های ابن رشد آشنایی داشتند بر این باور بودند که او عقل را انسانی کرده است. سپس در صحت نسبت این موضوع به ابن رشد تردید کرده اند. علاوه بر این نظر کسانی که ابن رشد را، راهگشای توجه به پیش رو، به جای پشت سر معرفی کرده اند، یک مطلب ناروا شمرده اند «که این گونه نسبت ها، از طرز فکر الحادی و تحصیلی خود آنها سرچشمه می گیرد» (دینانی: ۵۵). آنگاه دلیل ادعای خود را چنین ذکر کرده اند که: «حقیقت از ظرف

زمان محدود نیست و نسبت آن به گذشته و آینده یکسان است (همان). آقای دینانی از این نکته غفلت کرده اند که «حقیقت» با «درک انسان ها از حقیقت» فرق دارد!

دینانی که خودش این مطلب را به دلیل نا آشنایی به تفکر جدید غرب متوجه نشده، غریبان را متهم کرده است که ابن رشد را درست درک نکرده اند! (همان: ۵۵-۵۶). این نکته را در آینده بیشتر توضیح خواهیم داد.

آقای دینانی مانند سخنرانان پراکنده گوی هر از گاهی به یاد موضوع اصلی بحث خود افتاده و چیزی در آن باره می گوید! در صفحه ی ۵۶ می گویند: در آغاز قرن سیزده میلادی آثار مهم ابن رشد به زبان لاتین ترجمه شد و بر همه دانشگاه های اروپا سیطره یافت و ابن رشد چندین قرن مظهر عقلانیت فلسفی بود. بدین سال جهان اسلام واسطه آشنایی اروپای قرون وسطا، با ارسطو شد (دینانی: ۵۶). خوب این حد از مطلب را همه می دانند! اما به کدام دلیل و کدام منبع؟ ایشان به یک منبع درجه ۲ ارجاع می دهد! (۵۷:۵۷) که در آنجا هم بیش از یک گزارش کلی چیزی نیست. و آن این که سیژربارباتی که پیرو ابن رشد بود مورد انتقاد اکویناس قرار گرفته است و این که اکویناس تأویل ابن رشد را از سخنان ارسطو بی اعتبار نشان می دهد! اما از این که ارسطو چه گفته و ابن رشد چه فهمیده و اکویناس چه می گوید چیزی ذکر نشده است.

آقای دینانی همه این مطالب را از ترجمه فارسی کتابی به نام تفکر در قرون وسطی نقل می کنند (دینانی: ۵۷). سپس ایشان وارد بحث از شاگردان ابن رشد شده و چند نفر از شاگردان او را نام می برند. از جمله پسرش قاضی احمد. سپس می افزاید: که هیچ یک از اینها صاحب نظر نبودند (همان: ۵۹) سپس از ابن میمون و یوسف بن یهودا نام می برند که از ابن رشد اثر پذیرفته اند (همان: ۶۰).

سپس از بوئیوس بحث می کنند که شش قرن پیش از ابن رشد می زیست! سپس همه این ها را در این که دین و فلسفه را از هم جدا ندانسته اند یکی دانسته و گویا همه آن ها متأثر از ابن رشد بوده اند! سپس نظر ابن رشد را درباره کار عقل با کلیات (که از قضا درست بر خلاف نظر اوست) مطرح می کنند (همان: ۶۱-۶۲) سپس فرق معرفت عقلی و شهودی را مطرح کرده و یادآور می شوند که در برخی از ادیان دین و فلسفه از هم جدا نیستند، مانند ادیان هندی، و منبع ایشان هم کتاب «بت های ذهنی و خاطره ازلی» دکتر شایگان است (همان: ۶۳-۶۴).

سپس یاد آور می شوند که در ایران باستان نیز میان دین و فلسفه شکافی نبود. سهرودی زردشت را هم حکیم می داند هم پیامبر! و سرانجام نظر می دهند یا از جایی نقل می کنند، البته بدون ذکر منبع! که «در نظراهل تحقیق لوگوس دشمن میتوس نیست و عقل و خرد با افسانه و ارسطو به هیچ وجه ناسازگار نیست.» (دینانی: ۶۵)!!

سپس ادامه می دهند که اوج این ماجرا یعنی وحدت عقل و افسانه، در آثار متعدد سهرودی ظهور یافته است. سپس نام رساله های سهرودی را می برد و به کارهای تمثیلی او می پردازد! (همان ۶۶-۶۷) و یکی نیست بگوید که: استاد بحث شما درباره پرتو اندیشه های ابن رشد و ابن سینا در آثار فلسفی قرون وسطاست! حالا عقل و افسانه یکی باشند یا نه، چه ربطی به بحث شما دارد؟ و آنکه اصولاً کسی پیدا می شود که بگوید: حاصل براهین عقلی با محتوای افسانه ها یکی است؟ آیا سهرودی چنین باوری دارد؟ آیا مطلبی را با تمثیل و تشبیه گفتن، یعنی «وحدت عقل و افسانه»؟!

سپس درباره ی فرق تأویل ابن رشد با سهرودی می گویند که تأویل ابن رشد بر اساس عقل است یعنی معنای باطنی و تأویلی قرآن هم به حوزه عقل مربوط است (همان: ۶۷). البته این نظر مخصوص ابن رشد نیست بلکه نظر معتزله و فارابی و ابن سینا هم، چیزی جز همین نیست. و از قضا سهرودی هم همین است! چنان که خود دینانی هم تصریح کرده اند که تلاش برای توفیق مبان عقل و نقل یک مسأله بدیع و بی سابقه نیست. «این مسأله از زمان فارابی و حتی مدت ها پیش از او مطرح بوده است». و مسلماً حتی پیش از اسلام متفکران یهود و دیگران نیز به آنان پرداخته اند!

سپس به ادامه چنین تلاش و شکست آن در غرب اشاره کرده و آن گاه به گزارش کلی و ناقص درگیری فلاسفه اسلام با علمای دین پرداخته، سپس روش رمزی کردن بحث را مطرح کرده و می گویند دین اسلام با عقل و احکام آن ناهماهنگ نیست. بلکه همواره مردم را به تفکر دعوت کرده است! (دینانی: ۷۰) و این گونه مطالب مجمل اولاً چیزهایی هستند که هر کس به الفبای بحث آشنا باشد، از آنها با خبر است و بحث از آنها از قبیل «شیره را خورد و گفت شیرین است» می باشد! ثانیاً هیچ ربطی به موضوع بحث این فصل یعنی تاثیر ابن رشد در فلسفه قرون وسطا ندارد!

سپس آقای دینانی می فرمایند که لازمه تفکر و تدبر در موجودات جهان دانستن منطق است (همان: ۷۰) پس فراگرفتن بخشی از علوم گذشتگان ضروری و لازم است (۷۰) استدلال دینانی جالب تر از ادعای اوست با این بیان که «زیرا اگر دروازه ورود به جهان دانش و تجربه گذشتگان به روی انسان بسته شود، همواره در ورطه جهل و مغاک نادانی باقی خواهد

ماند!» (۷۰) سپس می افزاید که اسلام فقط با برهان سخن نمی گوید بلکه از خطابه و جدل نیز استفاده می کند. (۷۰) این هم مضمون آیه ۱۲۵ سوره نحل است که علاوه بر معلوم و مشهود بودنش، هیچ ربطی به تأثیر ابن رشد در غرب ندارد!

به هر حال از مرور جزء به جزء مطالب پراکنده، بی ربط و بی حاصل فصل اول که نمونه ای از فصل های دیگر می باشد، بهتر آن است که جمع بندی و نتیجه گیری این فصل را با بیان خود دینانی بخوانید. به همین دلیل صفحه آخر این فصل را عیناً می آوریم:

«ابن رشد بر اساس اصول مقدماتی که در این جا ذکر شد در راه جمع میان فلسفه و دین قدم گذاشته و معتقد است حکمت و شریعت با یکدیگر هم آهنگ و همراهند و منشأ پیدایش آنها نیز جز حقیقت چیز دیگری نیست. او به حکم این که فقیه بوده و به طریقه استنباط احکام شرعی آشنایی داشته با در نظر گرفتن یک سلسله شرایط، نظر کردن و تأمل در کتب قدما را لازم و ضروری شمرده است. مراتب علاقه و توجه این فیلسوف اسلامی به علم و فلسفه آن چنان است که برخی از اندیشمندان سخنان او را به معنای «عبادت علم» تفسیر و توجیه کرده اند. ابن رشد معتقد است برای عامه مردم آن چه در مقام عمل و رفتار، بیشتر سودمند واقع می شود از هر چیز دیگری شایسته تر است. اما برای اهل تفکر و اندیشه به همان اندازه که عمل سودمند واقع می شود علم و آگاهی نیز لازم و ضروری شناخته می شود. در این گونه موضع گیری هاست که برخی اندیشمندان گفته اند ابن رشد با اهل عقل و نظر، یک فیلسوف است و به عنوان یک انسان عقلی مسلک سخن می گوید در حالی که او با جمهور مردم غیر از این است و به گونه ای دیگر خود را نشان می دهد. بسیاری از اشخاص دیگر نیز از موضع گیری ابن رشد در باب تأویل، با این نتیجه رسیده اند که این فیلسوف، فلسفه را بر دین مقدم دانسته و همواره می کوشد از ظواهر و نصوص شرعی به معانی معقول و باطنی آنها دست پیدا کند. در هر حال آنچه ابن رشد در باب تفاوت و اختلاف میان خواص و عامه مردم ابراز داشته به هیچ وجه قابل انکار نیست و همین قول به اختلاف میان نخبگان و غیر نخبگان موجب شده که او از طرفداران سرسخت قول به «حقیقت دوگانه» شناخته شود. «حقیقت مزدوج یا دوگانه» نظریه ای است که به این فیلسوف منسوب شده و در تاریخ اندیشه شهرت فراوان پیدا کرده است». (دینانی: ۷). باز هم بدون ذکر منبع!

تذکر: موضوع بحث این فصل را که در سر صفحه آمده است (پرتو اندیشه ابن رشد و ابن سینا، در فلسفه قرون وسطای

غرب) فراموش نفرمایید و صفحه پایان فصل و نتیجه گیری استاد را دوباره بخوانید تا بیشتر لذت ببرید!

این هم برگ سبزی است تحفه درویش! چون بهترین هدیه دوست به دوست به راهنمایی معصوم (صلی الله علیه و آله) یادآوری کاستی هاست. امیدوارم رنجشی در کار نباشد که: من و تو در میان کاری نداریم! هدف مشکل آشفته‌گی علم و فرهنگی جامعه است. بدیهی است که روش نادرست تحقیق و تألیف، علاوه بر این که نشان بارز بی‌دانشی و بیدردی جامعه علمی است. بزرگ‌ترین آسیب را هم به دانش و معرفت جامعه می‌زند. مثلاً خود همین کتاب، به عنوان کتابی که استاد با نیم قرن سابقه اشتغال به فلسفه آن را نوشته‌اند و در سطح ملی کتاب برگزیده سال معرفی شده است، از جهات مختلف به فکر و فرهنگ جامعه آسیب می‌زند که فقط به چند مورد از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- چنان که ملاحظه می‌کنید، همه مطالب این فصل بیست و پنج صفحه‌ای را در این مقاله آوردم و دیدیم که هیچ ربطی به مسأله «پرتو اندیشه‌های ابن رشد در فلسفه قرون وسطی» ندارند. و چون مطالب پراکنده و بی‌ربط‌اند، نه خواننده یک مطلب تخصصی به دست آورد و نه نقدکننده می‌تواند مطلب سودمندی را بگوید. اگر ایشان به جای این پراکنده‌گویی، چند مورد را از منابع اصلی و معتبر قرون وسطی، مطرح کرده و تأثیر ابن رشد و ابن سینا را در آنها با دلایلی ثابت می‌کردند، اگر نقدی هم نوشته می‌شد، این نقد سودمند بود. زیرا یا دلایل را رد می‌کرد یا فهم آن متون را مورد اشکال می‌دانست که خود این کار نیز مانند اصل کار سودمند واقع می‌شد. اما این گونه که استاد دینانی وارد بحث شده‌اند، نه اصل کتاب سودمند است و نه نقد آن. تنها چیزی که از نقد به دست می‌آید، همین هشیار سازی است که کمی در این گونه موارد، دقت کنند! ما باید واقعاً به دنبال تولید معرفت و حل مشکل فکری و فلسفی خود باشیم و هر که هم در این جهت کاری کرد باید قدر دانی بشود. بی‌تردید کارهای این چنینی و تقدیرهای آن چنانی از این کارها! نه تنها به تولید علم و رشد معرفت و حل مشکل یاری نمی‌رسانند، بلکه وضع را هم آشفته‌تر می‌کنند!

۲- این کتاب را به عنوان کتاب سال معرفی شده، عده‌ای را که چندان اطلاعی از جریان ندارند، مشغول می‌کند. اما اینان معمولاً چنان می‌پندارند که به دلیل نقص معلومات خودشان است که چیزی گیرشان نیامد! بنابراین چنین کارهایی نه تنها به تولید علم و افزایش معلومات تخصصی، کمک نمی‌کنند، وقت عده‌ای غیر متخصص را هم گرفته، و سرانجام به «خود کم بینی» آنها نیز یاری می‌رسانند.

۳- ابن رشد، در غرب به عنوان یک متفکر حرکت آفرین و راهگشا مطرح شده و این بی دلیلی نیست. اما برداشت ضعیف و گزارش پراکنده آقای دینانی نه تنها از این بابت چیزی به خواننده کتابش نمی دهد، بلکه از جهات مختلف گمراه کننده هم هست که به مواردی از آنها اشاره می کنیم:

الف - مسأله پیدایش آموزگاران غیر کلیسایی در زمینه ترجمه آثار ابن رشد، مطلب مهمی است که دینانی آن را از کتاب «تفکر یونانی، فرهنگ عربی» دیمتری گوتاس، نقل می کنند. اما این سخن را تحقیر کرده و چنین حرفهایی را از مارکس قلمداد می کنند! (دینانی: ۴۵) آقای دینانی این اصل مهم را یک اصل شناخته شده مشائی است که پیدایش هیچ پدیده ای، بدون زمینه و زمان لازم (ماده و مدت) امکان ندارد، نادیده می گیرند. و نیز آقای دینانی به دلیل بی اطلاعی روند تحولات غرب؛ نمی دانند که اگر این «غیر کلیسائیان» نبودند، کلیسائیان اجازه نمی داند که مردم حوزه در اندیشه کاری بکنند! چه رسد به ترجمه آثار یک فیلسوف مسلمان!

ب - مسأله «انسانی کردن عقل» را هم در ایشان، حتی بر اساس آموزه های فارابی و ابن سینا هم درست متوجه نشده اند که چیست؟

ایشان متوجه نشده اند که حس و عقل در نهاد خود، انسانی هستند و انسان با همین حس و عقل خود است که الهی می شود یا ملحد! نه اینکه از اول یک عده عقل را الهی می دانند و با عقل الهی و تفکر فلسفی می پردازند و در پایان کار هم مؤمن می شوند. و عده ای دیگر عقل را انسانی می دانند و در نهایت هم ملحد می شوند!

چون آقای دینانی به چنین توهمی دچار شده، سخت به این که ابن رشد را از کسانی بدانند که عقل را انسانی می دانند و مردم را به الحاد می کشد، حمله کرده و آنان را متهم کرده که ابن رشد را درست نفهمیده اند! غافل از این که از همان قدیم در جهان اسلام هم، عقل را مستقل می دانند و عقل را ذاتاً به الهی و انسانی تقسیم نمی کنند. و هرگز در هیچ کتابی به شاگرد دستور نداده اند که با عقل الهی فکر کنند، نه عقل انسانی! اما در تفکر فلسفی استقلال و عدم تعهد و عقل را شرط دانسته اند و همین شرط را عامل فرق کلام و فلسفه شمرده اند. این کلیساست که فهم را پاداش ایمان می داند، نه فلاسفه اسلام که تفکر فلسفی را از پیش، دارای هیچ گونه تعهد به نتیجه خاصی نمی دانند.

ج - آقای دینانی این مسأله را که «کمال بشری همیشه در پیش روی است» نیز درست متوجه نشده اند. به این دلیل که ما معمولاً از اصول تفکر جدید غرب اطلاع درست نداریم. مسأله این است که اگر عقل را انسانی بدانیم. چنین عقلی همیشه محدود بوده و معلوماتش با گذشت زمان قابل اصلاح و تکمیل است. این یک اصل پیش پا افتاده تجدد غرب است. چنانچه عملاً هم می بینیم که هر دم از این باغ بری می رسد. اما عقل کلیسایی و به اصطلاح عقل الهی کلیسائیان، همه چیز را باید در گذشته جستجو کند و گذشته را بی نیاز از تکمیل و تغییر بداند و حتی اگر گریستف کلمبی خبر از قاره ای جدید داد، یا گاليله ای حرف تازه ای زد زندانشان کند!

آقای دینانی چنان پنداشته اند که کسانی که عقل را انسانی دانسته و چشم به آینده دارند، منکر حقیقت اند! و لذا تأکید می کنند که: «حقیقت در ظرف زمان محصور و محدود نیست و نسبت آن با گذشته و آینده یکسان است». سپس چنین ادامه می دهند! «بنابراین نمی توان ادعا کرد که ابن رشد کمال بشری را پیوسته در پیش روی خود می بیند و با گذشته به طور کلی قطع ارتباط کرده است. (دینانی: ۵۵)

آقای دکتر دینانی توجه ندارند که اصل پیشرفت روشن فکران غرب، به معنای آن است که همیشه باید آینده مکمل گذشته باشد. نه این که این اصل، یعنی: به طور کلی با گذشته قطع ارتباط کردن! و ده ها اشکال دیگر که همه ناشی از کج فهمی و سنتی بودن ذهن و تعصب های مذهبی هستند!

۴- آقای دینانی، در کل کتاب منبع تحقیقی درست و قابل قبول ندارند. از جمله در این فصل که باید دست کم دو، سه مورد از متون و مطالب فلاسفه غرب را می آورد و با متون و مطالب ابن رشد مقایسه می کرد و تأثیر افکار ابن رشد را در فلسفه غرب، نشان می داد.

متأسفانه چنین کاری نکرده است. منابع ایشان در این فصل (تأثیر ابن رشد در فلسفه قرون وسطای غرب) در ارتباط با ابن رشد عبارت است از:

۱- مجله عالم الفکر کویت. و دیگر هیچ! جداً هیچ! از این منبع تنها در دو مورد استفاده شده است: یکی در تاریخ تولد ابن رشد و دیگری در این که او با ابن میمون معاصر بوده است! این ها را در همه جا می توان یافت و چرا باید به کویت رفت!

و اما منابع ایشان در فلسفه قرون وسطای غرب عبارتند از:

۱- تفکر یونانی، فرهنگ عربی، دیمتری گوتاس، ترجمه آقای حنائی کاشانی.

۲- تفکر در قرون وسطی، دیوید لاسکم، ترجمه آقای حنائی کاشانی.

این دو کتاب و دیگر هیچ.

آیا واقعا یک دانشجوی فوق لیسانس می پذیرد که با مراجعه به تنها سه منبع درجه دو، درباره «تأثیر ابن رشد در فلسفه

قرون وسطای غرب» پایان نامه بنویسد؟

والسلام

نویسنده ی این اثر گرانبار چنین می فرماید: بر مؤلف این نوشتار است در ادعای نسبتی که به بزرگان عرفان و فلسفه می دهد نهایت دقت و تحقیق را داشته باشد تا خواننده و پژوهشگر محترم، با رجوع به منابع و مآخذ مذکور، بدون هرگونه تعصب و شخصیت زدگی به صحت ادعای مطرح شده پی ببرند.

در این قسمت مطالبی را نسبت به سیاست منزلی ابن عربی مطرح می کنیم تا بنگریم آیا مدافعان ابن عربی، توجیه و تأویلی برای فعل شرم آور ابن عربی ذکر می کنند؟ و آیا می توان تشخیص داد روش شوم و ضداخلاق ابن عربی برخاسته از تأویل کدام مطلب وحیانی است؟

فساد اخلاقی ابن عربی در سیر صعود تأویل

«سید عباس روح بخش»

ابن عربی در کتب مختلف خود مطالب متعدد و متنوعی نسبت به عشق ورزیدن به زنان پری چهره و دلربا دارد.

علت تألیف کتاب «ترجمان الأشواق» را از زبان ابن عربی بشنوید که در ابتدا با این بیت آغاز می گردد:

سمعتُ الترمذیَّ علی المکین إمام الناس فی البلد الأمین

برای شیخ مکین الدین که استاد بود، دختری بود دوشیزه، لطیف پوست، و لاغر شکم، باریک اندام، که نگاه را در بند می کرد و محفل محفلیان را زینت می بخشید و بیننده را دچار حیرت می کرد، نامش «نظام» بود و لقبش «عین الشمس و البهاء» [چشمه ی نور و زیبایی] گوشه ی چشمش فریبا و اندامش نازک و زیبا بود، چون سخن بسیار می گفت سخن را درمانده می کرد، و چون کوتاه می گفت ناتوان می کرد... که اگر روان های ناتوان و بدسگال و بیمار نبود، همانا من در شرح زیبایی خُلق و خوی وی داد سخن می دادم. (۱) [مگر زوایای پنهانی از این بانوی اصفهانی باقی ماند؟]

در نظر ابن عربی، آنانی که شیوه ی عشق ورزی را خلاف حجت قطعی عقل و وحی می دانند، روان های بدسگال و ناتوان دارند!

ابن عربی به این مقدار توصیف بسنده نمی کند و در ادامه می گوید:

او خورشید است در میان عالمان و حُقه ی لؤلؤ سربسته، واسطه ی گردنبند مروارید به رشته کشیده... سیمای فرشتگان دارد... در نظم این کتاب با زبانی مناسب و دلپذیر و عبارات غزل دلنشین، وی را با نیکوترین زینت ها آرایش دادیم، زیرا او سؤال مأمول و عُذرای بتول است... پس در این کتاب هر نامی که ذکر می کنم از وی کنایه می آورم و به هر داری که ندبه می کنم، دار او را قصد می کنم. (۲)

شیخ اکبر! در نهایت عطش عشق خود را نسبت به دختر مکین الدین در این بیت به نمایش می گذارد:

مرضى من مریضة الأَجفانِ علّانی بذكرها علّانی
طال شوقی لِطفلةٍ ذاتِ نثرٍ و نظامٍ و منبرٍ و بیانِ
من بنات الملوك من دار فرسٍ من أجلّ البلاد من إصهان (۳)

- بیماری من از عشق آن زیبای خمار چشم است! من را با یاد وی درمان کنید!

- عشق من به آن زیبای ناز پروده ی نازک بدن به درازا انجامید، که صاحب نثر و نظام و منبر است.

- از شاهزادگان سرزمین ایران، از بزرگترین شهرهای آن سامان، اصفهان است.

آیا داستان عشق بازی احیا کننده ی دین! و اشعار سراسر شهوت انگیز وی نسبت به بولدان داران به همین جا ختم می شود.

واقعه ای دیگر و دختری دیگر، اما نه از کشور ایران، بلکه از سرزمین روم، داستان را از زبان خود شیخ اکبر بشنوید:

لیت شعری هل دروا أیّ قلب ملکوا
و فؤادی لو دری أیّ شعب سلکوا
أتراهم سلموا أم تراهم هلکوا
حار أربابُ الهدی فی الهوی و ارتبکوا (۴)

در این وقت که از خود بیخود بود، ناگهان دستی نرم تر از خز، شانه هایش را لمس می کند و چون سر می گرداند، دختری رومی را در برابر خود می بیند که تا آن زمان سیمایی بدن زیبایی ندیده و بیانی به آن شیوایی نشنیده، و با دختری بدن نکته سنجی و خوش سخنی و شیرین زبانی دیدار نداشته است، که او در ظرافت و لطافت ادب و معرفت و زیبایی و فرهنگ، سرآمد همه ی دختران و زنان اهل زمان خود بود.

عطش شهوت وی، تا جایی پیش رفته است که در دیگر تألیف خود مطلب را بدانجا می رساند که می گوید:
کامل ترین و تمام ترین وقت شهودی که مرد می تواند نسبت به حضرت حق تعالی داشته باشد،
زمان مجامعت است. هنگامی که مرد فاعل باشد و زن مفعول؛ زیرا در وقت مواقعه است که مرد،
حق تعالی را در زن مشاهده می کند. (۵)

این مطلب به حقیقت سخیف، برگرفته از تأویلی است که نسبت به روایت پیامبر انجام داده، لذا متن عبارت ابن عربی را به همراه مطلب شارح آن (حسن زاده ی آملی که طابق النعل بالنعل با مرشد خود حرکت می کند) می آوریم تا خود خواننده ی محترم نیز در این مورد قضاوت کند.

ابن عربی می گوید:

پیامبر فرمود: ((حُبُّ إِلَهِيٍّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ: النِّسَاءُ وَ الطَّيِّبُ وَ جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ)). ابتدا نساء را یاد کرده و صلاة را در آخر آورد، چرا؟ زیرا مرأه در اصل ظهور عینش جزء رجل است، لذا به سوی آن میل می کند...

و معرفت انسان به نفس خود مقدم است بر معرفت انسان به ربّ خود؛ زیرا معرفت انسان به ربّش نتیجه معرفت او به نفس خود است، لذا آن جناب فرمود: ((مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ))
(شارح: شیخ با این که خود خریّت در صناعت معرفت نفس است، حدیث مذکور را هم به صورت تعلیق بر محال تلقی کرده است، که معرفت نفس را بر انسان ممکن ندانسته).

و چون رجل حق را در نفس خود مشاهده کند از جهت ظهور مرأه از او یعنی از رجل، حق را در فاعل (شارح: که رجل باشد) مشاهده کرده است...

پس شهود رجل، حق تعالی را در مرأه (شارح: یعنی در حین واقعه) اتمّ و اکمل است، زیرا رجل، حق را در مرأه مشاهده می کند از آن جهت که حق تعالی فاعل و منفعل است.

(شارح: این گفتار شیخ مانند دیگر مطالب این کتاب، مبتنی بر وحدت شخصیه ی وجود منظور در مظاهر و مریا است، خداست که دارد خدایی می کند). (۶)

نکات به دست آمده از این مطالب:

(الف) این مطلب رکیک (رؤیت اتمّ حق تعالی در هنگام جماع!) همان طور که مشاهده کردید، نتیجه ی تأویل عارف نسبت به روایت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) بود، تأویلی که مبتنی بر مبانی از پیش ساخته شده به وسیله ی قوه ی خیال اندیش خویش است.

(ب) صرف این که در این روایت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) با کلمه ی (نساء) شروع کرده، آیا دلیل بر افضلیت است؟ و آیا هر تقدّمی این چنین است؟

اگر این طور باشد، با توجه به این که انبیاء با حضرت آدم (علیه السلام) شروع و به حضرت خاتم (صلی الله علیه و آله وسلم) ختم شدند، این تأخر پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) باید دلیل بر مفضول بودن ایشان باشد نسبت به دیگر انبیاء؟

و یا این که در روایات امام صادق (علیه السلام) که می فرمایند:

((بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ)) (۷)، این تأخر ولایت نیز باید دلیل بر مرجوح بودن این مقوله باشد نسبت به دیگر موارد ذکر شده؟ و موارد متعدد دیگر....

و لذا تقدم (نساء) در کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) دلیل افضلیتیش نسبت به سایر موارد نیست، که اگر این طور می بود جا داشت پیامبر نسبت به نساء بفرماید: ((قُرَّةٌ عَيْنِي فِي النِّسَاءِ)) نه نماز!

ج) ابن عربی در سیر حرکت جوهری تأویل، بدان جا می رسد که قائل می شود نفس مرد، زن اوست! و چون شناخت خداوند متعال طبق فرموده ی پیامبر(صلی الله علیه و آله وسلم) ((من عرف نفسه فقد عرف ربه)) مبتنی بر شناخت نفس است، و از طرفی شناخت نفس (مرأة) میسر نیست؛ لذا شناخت خداوند متعال میسر نیست! (۸)

د) اوج ابتدال در معتقدات ابن عربی را می توان در ذیل کلامش یافت، آنجا که در نهایت بر طبق وحدت شخصیه قائل می شود: این خداست که در هنگام جماع مرد و زن هم فاعل است و هم مفعول! به قول شارح: این خداست که در هنگام مواقعه دارد خدایی می کند!!

این بود نمونه ی کوچکی از تأویلات ابن عربی، پدر عرفا و فلاسفه ی شیعی! چرا با وجود این کلمات سخیف، علمای شیعی مذهب دنبال رو وی هستند؟ شاید تمسک کردن عرفای شیعه به کتاب مقدس «فصوص» از این جهت باشد که باور کردند این کتاب از طرف پیامبر بوده! زیرا ابن عربی در ابتدای کتاب «فصوص الحکم» می گوید:

رسول خدا(صلی الله علیه و آله وسلم) را در اواخر محرم در خواب دیدم... در دست آن حضرت(صلی الله علیه و آله وسلم) کتابی بود، به من گفت: «این کتاب فصوص الحکم است!» آن را بگیر و برای مردمان بیر تا از آن بهره ور شوند. گفتم: خدای و رسول و صاحبان امر خویش را چنان که به ما فرمان داده اند شنوا و مطیعم. پس از آن آسایش یافتم و نیتم را خالص کردم و همان طور که رسول خدا(صلی الله علیه و آله وسلم) برایم بیان داشت، بر ابراز این کتاب بدون کم و زیاد!! همت گماشتم. اینک جز آن چه را که به من القا می کند القا نمی کنم، و در این نوشته جز آنچه را که بر من نازل می شود نازل نمی دارم!!

من پیغمبر نیستم ولی وارث و کشت کننده برای آخرت خویش می باشم. پس از خدا بشنوید، و به سوی او باز گردید، و چون آنچه را که گفتم شنیدید پس آن را حفظ کنید، سپس کلام مجمل را مفصلاً بفهمید و بعد از آن بر دیگران منت بگذارید و ایشان را از آن محروم نکنید. این رحمتی است که شما را دریافته است پس به آن تن در دهید(۹). (۱۰)

چند بگشایی سر انبان لاف چند پیمایی گزاف اندر گزاف

نی فروعت محکم آید نی اصول شرم بادت از خدا و از رسول (۱۱)

در جواب ابن عربی از فرموده ی گهربار امیرالمؤمنین (علیه السلام) استفاده می کنیم که به (حسن بصری) که ادعای کشف و شهود و نداهای غیبی را داشت فرمودند:

((أتدري مَنْ ذلک المنادی؟)) قال: لا، قال (عليه السلام): ((ذاك أخوک إبليس)) (۱۲)؛

آیا می دانی که ندا دهنده چه کسی بود؟ گفت: نه، امام (علیه السلام) فرمود: او برادرت شیطان بود.

ابراهیم کرخی می گوید:

قلت للصادق جعفر بن محمد (عليه السلام): إن رجلاً رأى ربّه عزّوجلّ في منامه، فما يكون ذلك؟ فقال: ((ذلك رجلٌ لا دين له، إن الله تبارك و تعالی لا يرى في اليقظة، و لا في المنام، و لا في الدنيا، و لا في الآخرة)) (۱۳)؛

به امام صادق (علیه السلام) گفتم: شخصی پروردگار خویش را در خواب دیده است، این چگونه قضیه ای است؟! فرمودند: آن مرد شخصی است که دین ندارد؛ خداوند تبارک و تعالی نه در بیداری دیده می شود و نه در خواب، و نه در دنیا و نه در آخرت.

سؤال از نظریه پردازان برجسته ی عرفان ابن عربی این است که: چه محملی می توانید برای کلمات ابن عربی بیان کنید؟!

خواهید گفت: کلمات ابن عربی تماماً رمز است و اهلش متوجه مطالب رمزگونه ی شیخ اکبر ما می شوند؟! (۱۴)

آیا ابن عربی در به کار گیری الفاظ رسا و بدون هرگونه ریب و شکی، قاصر بوده؟!

و آیا در به کار گیری این گونه الفاظ به اصطلاح رمزگونه، در کلمات پیشوایان دین می توان آثاری را مشاهده کرد؟

البته شاید نعوذ بالله ائمه ی معصومین (علیهم السلام) از این ادبیات برای رساندن مطالب سری به اصحاب خاص خود استفاده می کردند! لیکن به دست علمای اسلام شناس ما نرسیده است! و فقط این فلاسفه و عرفا هستند که عالم به مطلب سراسر اسرار اهل بیت (علیهم السلام) اند و بس!

روش متهورانه ی ابن عربی در تأویل، به اذهان مستعدّ این جرأت و جسارت را می بخشد که هر چه را بخواهند از قرآن و حدیث در بیاورند! او از شیخ خود ابومدین روایت می کند که می گفت: ((المُرید، مَنْ یجدُ فی القرآن ما یُرید!))

آری، دروازه ی تأویل در بیانات ابن عربی چنان گشوده شده (اگر دروازه ای داشته باشد) که تأویلات باطنیه و اسماعیلیه در برابر آن سر تعظیم فرود می آورند. مطالبی را ابن عربی از آیات و روایات استخراج می کند که به عقل جنّ هم نمی رسد. هیچ نصّ صریحی نمی تواند حرکت فکری ابن عربی و کاسه لیسان وی را لگام بزند.

تأویلات ابن عربی و مزدوجین فکری اش آکنده از مُعلق بافی و علامه نهایی و هم چنین بازی با اصطلاحات و قلم سرایی و گنگ نویسی است، و در واقع خاک افشاندن بر چشم مخاطب و کج کردن و مرعوب کردن اوست تا از فهم مطلب و مقصود عاجز ماند.

سید جلال آشتیانی می گوید:

در کلمات ابن عربی حرف های خارج از موازین علمی زیاد است، نوشته های وی بی اساس است که گاهی انسان (خیال می کند) دشمنان او برخی از مطالب را در آثارش وارد کردند. مثلاً متوکل این ظالم سفاک را از اقطاب شمرده و یا این که رافضه را به شکل خنزیر دیده و... (۱۵)

با توجه به تأویلاتی که از ابن عربی نقل کردیم، که مشتی از خروارها قاذورات ابن عربی بود، دیگر آیا توجیهاات و تأویلات ذوب شدگان ابن عربی، نسبت به کلمات ابن عربی، می تواند بوی تعفن برخاسته از غوائل فکری و عقیدتی وی را محو کند؟!

و آیا سکوت عالم شیعی، و تعریض وارد نکردن بر گفتار مستهجن ابن عربی، (۱۶) دلیل بر تعصب و ورزیدن به این شخصیت نیست؟!

درباره ی آن عالم اثنی عشری [محمد حسین طهرانی] که به یقین می داند، ابن عربی، متوکل عباسی، جنایت کار تاریخ را تمجید و تکریم کرده اما او را از اولیاء الله شمرده، ولیکن در عین حال وی را مستضعف می خواند، چه می توان گفت؟! (۱۷) جز آن که عشق این علمای ولایت مدار نسبت به ابن عربی، چشم عقل و دلشان را کور کرده است.

کلمات افرادی که طوق بندگی ابن عربی را بر گردن آویخته اند

ابن عربی در پیش پیروانش دارای چنان عظمتی است که پدر حکمت متعالیه تعابیری بلند نسبت به این شخص دارد. به عنوان نمونه در مبحث عذب (گوارا و شیرین) شدن عذاب که قول ابن عربی را نقل می کند، در ادامه می گوید:

تعذیبکم عذبٌ و سخطکم رضی، فلا ینبغی لیست أحدٌ ظنُّهُ فی حقِّ الأولیاءِ الکاملینِ الکاشفینِ و

قطعکم وصلٌ وجودکم عدلٌ...! (۱۸)

و یا در اسفار باب وجود ذهنی می گوید:

و یؤید ذلک ما قاله الشیخ الجلیل محی الدین العربی الأندلسی قدس سره! (۱۹)

و یا لقب قدوة المکاشفین! (۲۰) بزرگ مرد الهی! (۲۱)، عارف محقق! (۲۲) عارف صمدانی ربانی! (۲۳) عارف

سبحانی! (۲۴)، و هزاران القاب دیگر که ابلیس را به شگفتی وا می دارد.

به قول مرحوم مطهری: ملاصدرا در مقابل احدی به اندازه ی محی الدین خضوع ندارد، و امثال بوعلی سینا را در مقابل

محی الدین هیچ می شمارد. (۲۵)

این تجلیل و تکریم ابن عربی در بین پیروان صدرا بسیار فراوان به چشم می خورد، مثلاً محمد حسین طهرانی در مورد وی می گوید:

ابن عربی، صاحب فضیلت، در میان ما مظلوم واقع شده است! (۲۶)

و نیز به قول دیگر عارف و مفسر قرآن، علامه ی طباطبایی:

اصلاً در اسلام هیچ کس نتوانسته است یک سطر مانند محی الدین بیاورد. (۲۷)

وی کلام را نسبت به ابن عربی بدانجا می رساند که می گوید:

بعضی از کتاب های خوب، مُشت مُشت مطلب دارند ولی فتوحات دامن دامن مطلب دارد. (۲۸)

و نیز آقای جوادی آملی به شدت ابن عربی را می ستاید و مطالب مخالف شیعه وی را حمل بر تقیه و نهایتاً

توجیه می کند. (۲۹)

در مصاحبه ای نسبت به شخصیت ابن عربی می گوید:

قضاوت در مورد شخص محی الدین و عقاید او نمی توان کرد، ولی در آثار او مثل فصوص و فتوحات

واقعاً پُر از علم و حکمت است. (۳۰)

و نیز در همان مصاحبه نسبت به شخصیت بی نظیر! ابن عربی صحبت کرده، می گوید:

یک وقت یکی از همین آقایانی که از دور دستی بر آتش دارند، در مورد محی الدین چیزهایی گفته بود،

یادم نیست حضرت امام یا علامه ی طباطبایی بودند که گفتند: این آقایان اگر ادعایی دارند، بیایند همین

مقدمه ی کتاب فتوحات را فهرست کنند تا بفهمند چقدر مطلب دارد. (۳۱)

به این ترتیب، آنجا که آقای آشتیانی می گوید: «ابن عربی، خصم الدّ شیعه ی امامیه است» (۳۲) قدرت بر فهم فتوحات

نداشته؟! (با اینکه وی عمری را در عرفان ابن عربی غور کرده و در این طریق استخوان خورد کرده و عالم به تمام مکتوبات

و آثار ابن عربی است.)

آقای آشتیانی در ادامه (در سستی کلمات ابن عربی) می گوید:

شیخ اعظم در مقام نقل حدیث، احادیث ابوهریره را وارد زبان خود قرار داده، در حالی که ابوهریره

به قول علمای مصر، بازرگان حدیث است! ابوهریره را عُمر یهودی زاده می دانست و از نقل حدیث

منع می کرد. (۳۳)

آقای آشتیانی در جواب کلام اخیر آقای جوادی آملی می گوید:

یک عیب اساسی در کار اتباع ابن عربی آن است که چشم و گوش بسته آنچه مُرشد آنها نوشته است، قبول کرده اند.

اتباع او عذر آورده اند که: ((الشیخ معذورٌ فیما ذهبَ إلیه أو إنّه به مأمور)) حال آنکه شیخ را باید مورد مؤاخذة قرار داد. (۳۴)

بیش از این قلم و کاغذ خود را آلوده به ذکر مناقب ابن عربی نکنیم! و حُسن ختام کلام را نسبت به شخصیت وی، به بیان با درایت مرحوم فیض کاشانی بسپاریم، ایشان می گوید:

ابن عربی در اثر عُزَلت و خلوت و شدّت ریاضت، عقلش پریشان و دچار توهم گشته و در نتیجه متوهماتش را حقایق پنداشته است! (۳۵)

پی نوشت ها:

۱- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق: ۴-۳؛ و كان لهذا الشيخ رضى الله عنه عذراء طفيلة هيفاء و تقيد النظر، و تزين المحاضر و تحير المناظر، تسمى بالنظام و تلقب بـ «عين المشس و البهاء» ... ساحرت الطرف، عراقيت الطرف، إن أسهبت أشعبت، و إن أوجزت أعجزت، و إن أفصحت أو صخت ... و إن وقت قصر السؤال خطاه ... ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض السيئة الأعراض، لإخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن...

۲- نص کلام او چنین است:

شمس بین العلماء .. حقة المختومة واسطة عقد منظومة و فتح الروض لمجاورتها آكامه ... مسحة ملك ... ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق من تلك الذخائر و الاعلاق، فأعربت عن نفس تواقفة أذهى السؤال و المألول و العذراء البتول ... فكل اسم ذكرته في هذا الجزء فعنها أكنى، و كل دار أندبها فدارها أعنى ... [همان: ۵]

۳- ترجمان الأشواق: ۹۷

۴- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق: ۵

۵- ممد الهمم در شرح بر فصوص الحکم: ۴۰۸، فص محمدیه، حسن زاده آملی.

حکمت وجود عظمای جماع را هم فهمیدیم؛ چرا که اگر این عمل دخول و ادخال نبود، شهود حضرت حق بنحو اکمل و اتم میسر نمی شد! آیا براستی، هنگام مجامعت چه چیزی مشاهده می شود؟!

۶- همان، ص ۴۰۸.

۷- امام صادق(علیه السلام) می فرماید: قوام اسلام پنج چیز است: ۱. نماز ۲. روزه ۳. زکات ۴. حج ۵. ولایت.

۸- سر نخ اکثر تفکرات انحرافی را که دنبال می کنیم به جناب ابن عربی ختم می شود و شاید فیمینیست ها (زن سالاری) مُتد فکری خود را از این جناب گرفته اند که اگر این طور باشد، به حق به او لقب (پدر!) داده اند.

۹- ابتدای کتاب (فصوص الحکم) می گوید: اینی رأیت رسول الله(صلی الله علیه و آله وسلم) فی مبشرة أريتها فی العشر الآخر من محرم... و بيده(صلی الله علیه و آله وسلم) كتاب، فقال لي: (هذا كتاب فصوص الحکم، خذه و اخرج به إلى الناس ينتفعون به)). فقلت: السمع و الطاعة لله و لرسوله و أولى الأمر منا كما أمرنا، فحققت الأمانة و أخلصت النية و جردت القصد و الهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله(صلی الله علیه و آله وسلم) من غير زيادة و لا نقصان !! فما ألقى الا ما يلقي إلي، و لا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي، و لست بنبي رسول، و لكنني وارث، و الآخرتي حارث.

شرمی ای نفس از این گونه سخن های گزاف تو کجا و طمع منزلت صدیقین

(نشاط اصفهانی)

۱۰- سید جلال الدین آشتیانی می گوید: لغزش های بسیاری از شیخ اکبر سر زده است. و شکفت آنکه این لغزش ها از کسی است که مدعی است آنچه در فصوص آمده از جانب حضرت رسالت پناه به او افاضه شده بدون زیاده و نقصان! [مقدمه بر شرح فصوص: ۴۰]

۱۱- مثنوی شیخ بهایی

۱۲- احتجاج ۷۱/۱

۱۳- بحار الأنوار ۳۲/۴ نقل از امالی صدوق.

۱۴— در این صورت، حرف مبتدل، وجود خارجی ندارد، و امثال داستانی که مولوی نقل کرده باید حمل بر سرکرد آنجا که در دفتر پنجم داستان مبتدلی را نقل می کند و می گوید: ((کنیزک با خر خاتون شهوت می راند و او را چون بز آموخته بود به شهوت راندن آدمیان ...)) و داستان خود را با این بیت آغاز می کند:

یک کنیزک یک خری بر خود فکند از وفور شهوت و فرط گزند

مولوی نیز در دفاع از اشعار ضد اخلاقی خود می تواند بگوید: در این اشعار اسرار و لطائفی وجود دارد که فقط اهل باطن بدان ها وقوف پیدا می کند، و اهل ظاهر را با اهل باطن چه کار!

۱۵— مقدمه ی آشتیانی بر تقد النصوص ویلیام چیتیک، ص ۳۲-۳۴-۳۵ و مقدمه ی وی بر قیصری / ۱۳

۱۶— ابن عربی مکاشفه ای را نقل می کند که برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کاسه ی شیری را آوردند و شیر را نوشید، به طوری که از ناخن های حضرت سرازیر شد، و لذا به عمر داد، عمر سؤال کرد؟ این شیر چیست؟ پیامبر فرمود: مراد از ((شیر)) علم است! جناب ابوالفضائل! علامه ذوالفنون! حسن زاده آملی این مکاشفه را از ابن عربی نقل و ترجمه می کند، بدون این که تعریضی و یا نقدی بیاورد! این نشانه ی چیست؟! جز قلاده ی تقلید بر گردن آویختن است [بنگرید به: ممدالهمم در شرح الفصوص الحکم، درس های حسن زاده ی آملی/ ۱۷۶]

۱۷— محمد حسین لاله زاری وقتی به این جمله ی ابن عربی می رسد که ((متوکل از اولیاء الله)) است، در توجیه کلامش، وی را از مستضعفین می خواند! [روح مجرد، یادنامه ی سید حداد/ ۴۳۶] (اگر وی مستضعف است، غیر مستضعف چه کسی است؟)

۱۸— تفسیر القرآن الکریم ۳۷۲/۱ محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

۱۹— اسفار ۲۶۶/۱، باب وجود ذهنی، طبع حروفی

۲۰— تفسیر القرآن ۷۸/۱

۲۱— اسفار ۱۹۱/۱

۲۲— همان ۳۸۰/۹

۲۳— همان ۳۲۹/۲

۲۴- همان ۳۲۵/۱

۲۵- مجموعه ی آثار ۱۹۴/۹

۲۶- روح مجرد/۴۵۹

۲۷- مجموعه ی آثار مطهری ۱۹۴/۹ به نقل از علامه طباطبایی

۲۸- در محضر بزرگان (درس ها و خاطره ها، محسن غرویان)/۱۸۴

۲۹- کتاب آوای توحید/۷۸-۸۷، در شرح نامه ی امام خمینی به گورباچف

۳۰- در محضر بزرگان /۱۸۴

۳۱- همان /۱۸۴

۳۲- مقدمه بر شرح فصوص/۴۳

۳۳- همان /۴۷

۳۴- همان / ۶

۳۵- بشارة الشیعه /۱۵۱

ممکن الوجود، واقعیت یا تخیل!

«استاد کریم زارع (محقق و پژوهشگر)»

بسمه تعالی

مقدمه

فلاسفه مدعی هستند، حقایق و اسرار عالم را به دست آورده اند و به خاطر استفاده از براهین عقلی، مباحث آنها همانند ریاضیات، کامل و بدون نقص است و افرادی که به فلسفه اشکال می گیرند و با آن مخالفت می کنند مطالب فلسفی را درک نمی کنند و افرادی که فلسفه را درک کرده اند، به آن اشکال نمی گیرند، لازم است نکاتی به عنوان مقدمه ذکر شود:

۱- اگر مطالب فلسفه، عقلی می باشند باید برای همه قابلیت درک داشته باشند، پس مخالفین فلسفه آن را به خوبی درک می کنند و به خاطر مطالب باطل فلسفه، آن را مردود می دانند.

۲- برخلاف ادعای فلاسفه، در فلسفه مطالب خلاف عقل، فراوان است و با دقت در مطالب آن ها به راحتی می توان آنها را مشاهده نمود.

۳- با تهمت زدن به مخالفین فلسفه مبنی بر عدم درک فلسفه، نمی توان فلسفه را اثبات نمود، تهمت زدن به مخالفین به جای ارایه دلایل صحیح عقلی، نشانه ای از عقل گریزی فلاسفه می باشد.

۴- برخی افرادی که فلسفه ارایه می کنند در مباحث فلسفی، دقت عقلی ندارند و عقل خود را بکار نمی برند و تحت تاثیر شخصیت زدگی و استاد زدگی مطالب را پذیرفته اند.

برای نشان دادن باطل بودن مطالب فلسفه و مغایرت مباحث آن با عقل، یکی از مباحث مهم فلسفه، بررسی می شود، نحوه ارتباط مفاهیم با وجود از مباحث مهم و مقدماتی فلسفه است که به مبحث مواد قضایا مشهور است در این مقاله، ماده ممکن الوجود بررسی می شود که آیا صحت دارد یا نه؟ آیا مطالب بیان شده در فلسفه در مبحث مواد قضایا، کامل هست یا نه؟ آیا در مبحث مواد قضایا، دقت نظر عقلی بکار گرفته شده یا مباحث به صورت تقلیدی، از استاد به شاگرد، منتقل شده است؟

موضوع بحث: ممکن الوجود، واقعیت یا تخیل؟

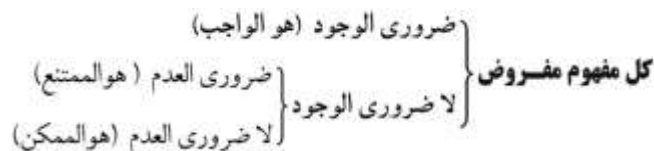
در کتاب نه‌ایة الحکمة آمده است:

کل مفهوم، فاما ان يكون الوجود ضروريا له او لا؟ و على الثانى، فاما ان يكون العدم ضروريا له

او لا؟ الاول هو الواجب، الثانى هو الممتنع، الثالث هو الممكن. (نه‌ایة الحکمة/ ۴۲)

ترجمه: هر مفهومی که در نظر گرفته شود، یا وجود برایش ضرورت دارد یا نه؟ برطبق حالت دوم، یا عدم

برایش ضرورت دارد یا نه؟ در حالت اول واجب، در حالت دوم ممتنع، در حالت سوم ممکن است.



برطبق مطلب فوق هر مفهومی نسبت به ضرورت وجود و ضرورت عدم سنجیده می شود پس مطلب فوق به صورت تحلیل

کامل عقلی چنین است:



(۱) کل مفهوم، ضروری الوجود، لا ضروری العدم (هو الواجب). (یکی از اساتید فلسفه می گفت: لا ضروری العدم

از خصوصیات واجب الوجود نیست. در جواب می توان گفت: این تقسیم بندی برطبق سنجش عقلی، از نسبت مفهوم به

ضرورت وجود و ضرورت عدم می باشد، حالا فلاسفه (لا ضروری العدم) را از خصوصیات واجب الوجود محسوب کنند

یا محسوب نکنند. ما تابع عقل هستیم نه تابع فلاسفه. اگر قرار باشد نظریات فلاسفه را قبول کنیم، دیگر مناقشه ای نمی

ماند. در این جا هم عقل به کاربردن (لا ضروری العدم) را برای واجب الوجود قبول می کند.)

ترجمه: هر مفهومی که، ضرورت وجود داشته و ضرورت عدم نداشته باشد: واجب الوجود.

۲) کل مفهوم، ضروری الوجود، ضروری العدم.

ترجمه: هر مفهومی که، ضرورت وجود داشته و ضرورت عدم هم داشته باشد.

۳) کل مفهوم، لاضروری الوجود، ضروری العدم (هوالممتنع).

ترجمه: هر مفهومی که، ضرورت وجود نداشته و ضرورت عدم داشته باشد: ممتنع الوجود.

۴) کل مفهوم، لاضروری الوجود، لاضروری العدم (هوالممكن).

ترجمه: هر مفهومی که، ضرورت وجود نداشته و ضرورت عدم نداشته باشد: ممكن الوجود.

نکته: از اقسام چهارگانه فوق قسم دوم (ضروری الوجود، ضروری العدم) چه حکمی دارد؟
رابطه بین وجود و عدم، تقابل نقیضین است این قسم (ضروری الوجود، ضروری العدم) چون اجتماع نقیضین می باشد ممتنع الوجود محسوب می شود.

مناقشه اول:

محال بودن اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین، در فلسفه و منطق یک اصل مهم و اساسی عقلی است، وقتی رابطه بین دو امر، تقابل نقیضین باشد زمانی که یکی تحقق داشته باشد دیگری نمی تواند تحقق یابد، این دو هم زمان نمی توانند تحقق یافته یا هم زمان نباشند، همیشه یکی هست و دیگری نیست، پس با توجه به رابطه بین وجود و عدم که تقابل نقیضین است و همان گونه که (کل مفهوم، ضروری الوجود، ضروری العدم) اجتماع نقیضین می باشد. پس ضرورت وجود با ضرورت عدم، تقابل نقیضین دارد یکی از این دو ضرورت باشد، ضرورت دیگری تحقق ندارد، پس قسم چهارم (کل مفهوم، لاضروری الوجود، لاضروری العدم) هم ارتفاع نقیضین می باشد و باید ممتنع الوجود محسوب شود.

در تایید همین مطلب در نهاية الحکمة آمده است:

الفصل الاول، فى ان الماهية فى مرتبة ذاتها ليست الا هى لا موجودة و لامعدومة و لا اى شىء آخر.
(نهاية الحكمة / ۵۸ بداية الحكمة / ۴۵)

ترجمه: فصل اول، در اين كه ماهيت به حسب ذاتش، موجود نيست و معدوم هم نيست و هر چيز ديگرى هم نيست.

در بخش ديگرى از نهايه الحكمة آمده است:

ان الموضوع الامكان هو الماهية، اذ لا يتصف الشئى بلا ضرورى الوجود والعدم، الا اذا فى نفسه خلوا من الوجود و العدم جميعاً و ليس الا الماهية من حيث هى. (نهاية الحكمة / ۴۴)

ترجمه: همانا موضوع امکان، ماهيت است چون چيزى متصف به لا ضرورت وجود و عدم نمى شود، مگر در نفسش از وجود و عدم، هردو خالى باشد و اين نيست مگر ماهيت به حسب ذاتش. (فقط امور تخليلي در ذاتشان از وجود و عدم، هر دو خالى مى باشند).

در بخش ديگرى از نهايه الحكمة آمده است:

ان ارتفاع الوجود والعدم عن الماهية من حيث هى ، من ارتفاع نقيضين عن المرتبة و ليس ذلك بمستحيل.
(نهاية الحكمة / ۷۲)

ترجمه: ارتفاع وجود و عدم، از ماهيت به حسب ذاتش، ارتفاع نقيضين از مرتبه ذات ماهيت است و اين محال نيست.

در بداية الحكمة آمده است:

ان نقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية. (بداية الحكمة / ۵۳)

ترجمه: نقيضين (وجود و عدم) در مرتبه ماهيت مرتفع هستند.

برطبق مطالب فوق، به ارتفاع نقيضين، در ماهيت اعتراف شده است و تعجب انگيز است كه ارتفاع نقيضين را در ماهيت، محال نمى دانند، به عبارت ديگر، مصداق ممكن الوجود (لا ضرورى الوجود، لا ضرورى العدم) ماهيت است، ماهيت هم

ارتفاع تقيضين است، پس ممكن الوجود ارتفاع تقيضين است. ارتفاع تقيضين هم از محالات بوده و ممتنع الوجود است. پس ممكن الوجود، همان ممتنع الوجود است.

بنابراين مواد قضايا دو قسم واجب الوجود و ممتنع الوجود است و ممكن الوجود جاياگاهي ندارد.

مناقشه دوم:

آيا كلام علامه مبنی بر محال نبودن ارتفاع تقيضين در مرتبه ذاتی از ماهيت، درست است؟ آيا عقل چنین مطلبی را قبول می کند؟ عقل، ارتفاع تقيضين را همیشه محال می داند، چه در مرتبه ذاتی ماهيت باشد، چه در مرتبه ایی دیگری باشد. پس كلام علامه نادرست است.

اجتماع تقيضين، ارتفاع تقيضين، عدم، معدوم و ساير امور محال، تحقق واقعی ندارند و اعتباری که در ذهن برای اين مباحث لحاظ می شود، کار عقل نیست، بلکه فعاليت قوه تخیيل است. قوه تخیيل به امور غير واقعی، واقعيت خیالی می دهد بر همین اساس است که گفته می شود فرض محال، محال نیست، فرض محال، کارعقل نیست، بلکه کار تخیيل است و عقل تشخيص می دهد که چه چیزی واقعيت حقیقی دارد و چه چیزی واقعيت نداشته و ساخته تخیيل است. مشکل عمده فلاسفه همین نکته است که تمامی فعاليت های ذهنی را، عقلی در نظر می گیرند.

عقل، ماهيت و ممكن الوجود را به عنوان، لاضروری الوجود، لاضروری العدم، ارتفاع تقيضين دانسته و از امور محال و ممتنع الوجود محسوب می کند و اگر ماهيت و ممكن الوجود، در مرتبه ذاتش، لاضروری الوجود، لا ضروری العدم باشد عقل حکم به تخییلی بودن آنها، در مرتبه ذاتشان می دهد.

برای توضیح بیشتر، نمونه ایی از نقش تخیيل در روانشناسی، بت پرستی و تصوف ارایه می شود.

نمونه ایی از نقش تخیيل در روانشناسی (کودک و سخن گویی عروسک):

یک کودک وقتی با عروسک معمولی بازی می کند، عروسک سخنان او را می شنود، عروسک با او حرف می زند، عروسک می خندد، گریه می کند، شاد می شود، ناراحت می شود و...

در حقیقت عروسک هیچ یک از این کارها را انجام نمی دهد، ولی قوه تخیل کودک قوی است و کمک می کند تا عروسک بی جان را مانند انسانی زنده تصور کند، هرچه سن کودک بیشتر می شود قوه تخیل کاهش یافته و قوه تعقل او بیشتر می شود، با قوه عقل، توانایی درک خوب و بد را به دست آورده و بازی با عروسک را کنار می گذارد.

بازی با عروسک کودک را برای زندگی واقعی و عاقلانه آماده می کند، برای همین انتخاب عروسک و اسباب بازی مناسب، برای کودکان اهمیت فراوانی دارد، عروسک هایی که برطبق فرهنگ غربی ساخته شده باشند آثار زیانبار فرهنگی دارد که در بزرگسالی آشکار می شود.

نمونه ایی از نقش تخیل در بت پرستی (سخن گویی بت ها):

کاهنان بت پرست که در بت خانه ها مشغول عبادت بت ها می باشند، می دانند که بت های سنگی، حرف نمی زنند، نمی شنوند، و کاری نمی توانند انجام بدهند ولی تحت تاثیر نیروی تخیل، برای بت ها توانایی انجام کارهای مختلف را نسبت می دهند به خصوص که بت ها را مظهرخدایان می دانند و کارها را خدایان انجام می دهند، پس بت ها، مظهر خدایان هستند و عبادت بت ها، عبادت خدایان است.

اساس انحراف بت پرستان در این است که عقل را کنارگذاشته و برطبق نیروی تخیل و القاءات شیطانی عمل می کنند و برای همین در دین اسلام بت پرستان را به تعقل دعوت نموده در دین اسلام عقل گرایی بسیار بیان شده است و دین اسلام را می توان عقل گرایانه ترین دین جهان بیان کرد.

نمونه ایی از نقش تخیل در تصوف (بت پرستی عین خداپرستی):

عقل گریزی و عقل ستیزی صوفیه کاملاً آشکاراست و نمونه های فراوانی در آثار آنها قابل مشاهده است. زمانی که عقل کنار گذاشته شود تخیل جایگزین آن می شود و مطالبی صوفیه بیان می کنند که تخیلی بوده و خلاف عقل است. مثلاً صوفیه، بت پرستی را عین خداپرستی بیان می کنند. ابن عربی صراحتاً، هرعبادتی را عبادت خدا می داند. (فصوص الحکم)

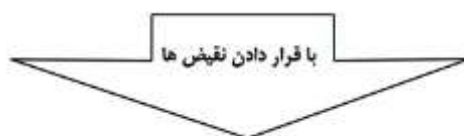
اگر عبادتی، حتی عبادت بت ها، عبادت خدا باشد پس نیازی به فرستادن پیامبران از طرف خدا نیست. (داستان موسی و شبان از مولوی هم براساس همین اعتقاد (بت پرستی عین خداپرستی) می باشد.) خواندن نماز و روزه گرفتن و سایر عبادات بیهوده می شود.

* دلیل عقل گریزی و عقل ستیزی، فلاسفه و صوفیه همین است که آنها مطالب تخیلی ارایه می کنند و عقل حکم به باطل بودن نظریات تخیلی آنها می دهد و آنها برای فریب مردم، عقل گرایی را محکوم می کنند.

مناقشه سوم:

درباره حالت (کل مفهوم مفروض، ضروری الوجود، ضروری العدم) بیان شد که اجتماع نقیضین است. اگر به روش برهان خلف، به جای موضوع و محمول آن، عکس نقیضشان قراردادده شود چه اتفاقی می افتد؟ به جای ضروری الوجود، نقیضش لاضروری الوجود، قرار داده شود و به جای ضروری العدم، نقیضش لاضروری العدم، قرار داده شود:

کل مفهوم مفروض، ضروری الوجود، ضروری العدم (ممتنع الوجود)



کل مفهوم مفروض، لاضروری الوجود، لاضروری العدم (هوالممکن)

پس ممکن الوجود در اصل و ریشه، اجتماع نقیضین می باشد و باید ممتنع الوجود محسوب شود. بنابراین مواد قضایا دو قسم واجب الوجود و ممتنع الوجود است. ممکن الوجود معنایی ندارد.

مناقشه چهارم:

عدم چون هیچ است نمی تواند متعلق ضرورت واقع شود. (درپاورقی برخی نسخه های نهاییة الحکمة همین نکته آمده است) ضروری العدم اصطلاحی است که صحت ندارد و آن چه که ضرورت به آن تعلق می گیرد وجود است پس این بخش از مطلب نهاییة الحکمة که: «کل مفهوم مفروض، فاما ان یکون الوجود ضروریا له او لا؟» (هر مفهومی که در نظر گرفته شود، یا وجود

برایش ضرورت دارد یا نه؟) درست است ولی ادامه آن: «فاما ان يكون العدم، ضروريا له او لا؟» (یا عدم برایش ضرورت دارد یا نه؟) صحیح نیست.

} كل مفهوم مفروض
 } ضروری الوجود (هو الواجب)
 } ضروری العدم (هو الممتنع)

در تایید همین مطلب در *نهایة الحکمة* و *بداية الحکمة* آمده، «الشیء ما لم يجب، لم يوجد». (*نهایة الحکمة* / ۵۸ و *بداية الحکمة* / ۴۴) یعنی هر چیزی تا وجوب نداشته باشد، وجود پیدا نمی کند، در نتیجه واجب الوجود بودن، همه موجودات را تایید می کند، پس قسم سومی به نام ممکن الوجود معنایی ندارد.

مناقشه پنجم:

در کتاب *نهایة الحکمة* چنین آمده است:

كل مفهوم فرضناه، ثم نسبنا اليه الوجود، فاما ان يكون الوجود ضروري الثبوت له و هو الوجوب، او يكون ضروري الانتفاء عنه و ذاك كون العدم ضروريا له و هو الامتناع. (*نهایة الحکمة* / ۴۲)

ترجمه: هر مفهومی که فرض می کنیم، سپس وجود را به آن نسبت می دهیم، یا وجود ضرورت ثبوت برای آن دارد که واجب الوجود است و یا ضرورت نفی وجود از آن را دارد و آن ضروری بودن عدم برای اوست که ممتنع الوجود است.

به عبارت دقیق تر:

} كل مفهوم مفروض
 } ان يكون الوجود ضروري الثبوت له (ضرورت ثبوت وجود دارد) هو الوجوب
 } ان يكون الوجود ضروري الانتفاء عنه (ضرورت نفی وجود دارد) هو الممتنع

نکته مهم:

جمله «و ذاک کون العدم ضروریا له (و آن ضروری بودن عدم برای اوست)» به چه معنایی است؟

دو معنا قابل تصور است:

۱) جمله «و ذاک کون العدم ضروریا له» شرح و توضیحی برای «روری الانتفاء الوجود عنه (ضرورت نفی وجود از آن را دارد)» می باشد. یعنی ضرورت نفی وجود از مفهوم، مساوی با ضرورت عدم می باشد. در این فرض، مواد قضایا دو قسم واجب الوجود و ممتنع الوجود است و قسم سومی به نام ممکن الوجود معنا ندارد.

۲) جمله «و ذاک کون العدم ضروریا له» جمله ایی مستقل بوده و می خواهد بیان کند اگر مفهوم، هم ضرورت نفی وجود داشته باشد و هم ضرورت عدم را داشته باشد ممتنع الوجود است. در این صورت مناقشه، موضوعیت نداشتن عدم برای ضرورت، با شدت بیشتری مطرح می شود:

عدم چون هیچ است موضوعیت ندارد و نمی تواند متعلق ضرورت واقع شود.

ضرورت عدم، یک امر تخیلی است. در نتیجه ممکن الوجود، امری تخیلی می باشد.

مناقشه ششم:

نحوه ورود به بحث نیز مورد مناقشه است اولین بحث در ارتباط مفاهیم با وجود، اثبات وجود و نفی وجود از آن مفهوم است و بحث از ضرورت وجود و ضرورت عدم بحثی ثانوی بوده و در مراحل بعدی مطرح می شود. بنابراین:

۱) کل مفهوم مفروض، ان یکون الوجود ثابت له (هر مفهومی که در نظر گرفته شود، وجود برایش اثبات شود)

۲) کل مفهوم مفروض، ان یکون الوجود منتفی عنه (هر مفهومی که در نظر گرفته شود، وجود از آن نفی شود)

پس از آن که وجود برای مفهومی اثبات یا نفی شد بحث از ضرورت مطرح می شود آیا این اثبات وجود یا نفی وجود، حالت ضرورت دارد یا نه؟

الف) کل مفهوم مفروض ان یکون الوجود ثابت له
} ضروری (هوالواجب)
لا ضروری

ب) کل مفهوم مفروض ان یکون الوجود منتفی عنه
} ضروری (هوالممتنع)
لا ضروری

فلاسفه از مطالب فوق نتیجه می گیرند:

(۱) هر مفهومی که ثبوت وجود دارد، ولی ثبوت وجودش، ضروری نیست، ممکن الوجود است.

(۲) هر مفهومی که نفی وجود دارد، ولی نفی وجودش، ضروری نیست، ممکن الوجود است.

از دو مطلب فوق هم نتیجه گرفته می شود:

هر مفهومی که وجودش، ضروری نیست و نفی وجودش، هم ضروری نیست، ممکن الوجود است.

کل مفهوم مفروض، لاضروری الوجود، لاضروری العدم (هوالممکن)

مناقشه مهم و اساسی:

با دقت در معنای این دو مطلب:

(۱) هر مفهومی که ثبوت وجود دارد ولی ثبوت وجودش ضروری نیست.

(۲) هر مفهومی که نفی وجود دارد ولی نفی وجودش ضروری نیست.

آیا این دو مطلب، یک معنای واحدی دارند و هر دو ممکن الوجود می باشند؟

آیا این دو مطلب، یک قسم می باشند یا دو قسم جداگانه می باشند؟

با توجه به تفاوت معانی و جایگاه جداگانه در تقسیم بندی، دو قسم جداگانه می باشند و می توان برای آنها عنوان جداگانه

ایی قرارداد، پس برای مطلب اول عنوان «موجود بالفعل، معدوم بالقوه» یعنی موجودی که استعداد معدوم شدن را دارد و برای

مطلب دوم عنوان «معدوم بالفعل، موجود بالقوه» معدومی که استعداد موجود شدن را دارد، قرارداد می شود.

الف) کل مفهوم مفروض ان یکون الوجود ثابت له
{ ضروری (هوالواجب)
{ لاضروری (موجود بالفعل، معدوم بالقوه)

ب) کل مفهوم مفروض ان یکون الوجود متنفی عنه
{ ضروری (هوالمتنع)
{ لاضروری (معدوم بالفعل، موجود بالقوه)

بر این اساس مواد قضایا ۴ عدد خواهد بود و بحث از ممکن الوجود به معنای سلب ضرورتین (سلب ضرورت وجود و سلب

ضرورت عدم) جایگاهی ندارد.

شيوه تقسيم بندي و تعداد مواد قضايا مورد مناقشه است در نهايه الحكمة آمده است:

الفصل الثاني: في انقسام كل من المواد الثلاث الى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس بالغير الا

الامكان. (نهاية الحكمة / ٤٨)

ترجمه: فصل دوم: در تقسيم هر يك از مواد سه گانه (واجب، ممتنع، ممكن) به بالذات، بالغير و بالقياس

الى الغير، مگر امکان. (همين مطلب در بدياه الحكمة هم آمده است / ٤٢)



مطلب فوق چنين است:

پس اقسام مواد ٣ حالت نيست بلکه ٩ حالت مي باشد که فلاسفه، حالت ممکن الوجود بالغير را، قبول ندارند پس مواد

قضايا ٨ عدد است.

در ادامه آمده است:

١- الوجوب بالغير، كضرورة وجود الممكن التي، تلحقه من ناحية علته التامة

٢- الامتناع بالغير، كضرورة عدم الممكن التي، تلحقه من ناحية عدم علته

٣- الامكان بالذات، كون الشيء في حد ذاته، مع قطع النظر عن جميع ما عداه، مسلوبة عنه ضرورة الوجود وضرورة

العدم (نهاية الحكمة / ٤٩- بداية الحكمة / ٤٢)

ترجمه:

١- الوجوب بالغير: مانند ضرورت وجود ممکني که ملحق می شود از طرف علت تامه اش.

۲- الامتناع بالغير: مانند ضرورت عدم ممکنی که ملحق می شود از طرف عدم علت تامه اش.

۳- الامکان بالذات: بودن شیئی در حد ذاتش، با قطع توجه از همه غیر خودش، که ضرورت وجود و ضرورت عدم از او سلب شده باشد.

برطبق مطالب فوق ممکن الوجود سه قسم است:

۱- واجب الوجود بالغير

۲- ممتنع الوجود بالغير

۳- ممکن الوجود بالذات

مناقشه مهم اول:

آیا این سه قسم، از نظر عقلی، ممکن الوجود می باشد؟ آیا ممکن الوجود، گاهی واجب الوجود، گاهی ممتنع الوجود است؟

۱- اگر ممکن الوجود، در ذات خودش، سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم باشد نمی تواند به واجب الوجود یا

ممتنع الوجود تبدیل شود، چه علت تامه داشته باشد یا نداشته باشد.

۲- اگر ممکن الوجود، واجب الوجود بالغير باشد، نمی تواند به ممتنع الوجود بالغير، تبدیل شود.

۳- اگر ممکن الوجود، ممتنع الوجود بالغير باشد، نمی تواند به واجب الوجود بالغير، تبدیل شود.

مناقشه مهم دوم:

برای بررسی اقسام یک موضوع، زیر مجموعه آن موضوع بررسی می شود، اگر کسی بخواهد اقسام ممکن الوجود را بررسی کند و به زیر مجموعه ممکن الوجود، مراجعه کند، واجب الوجود بالغير و ممتنع الوجود بالغير را مشاهده نمی کند. به عبارت دقیق تر، واجب الوجود بالغير و ممتنع الوجود بالغير زیر مجموعه و از اقسام ممکن الوجود نیستند. در حالی که برطبق مطالب فوق، فلاسفه، واجب الوجود بالغير و ممتنع الوجود بالغير را از اقسام ممکن الوجود محسوب می کنند.

مناقشه مهم سوم:

ممکن الوجود سه قسم دارد:

۱- بالذات

۲- بالغیر

۳- بالقیاس الی الغیر

واجب الوجود بالغیر از کدام یک از این اقسام می باشد؟

ممتنع الوجود بالغیر از کدام یک از این اقسام می باشد؟

واجب الوجود بالغیر از زیر مجموعه واجب الوجود است و از اقسام ممکن الوجود نیست.

ممتنع الوجود بالغیر از زیر مجموعه ممتنع الوجود است و از اقسام ممکن الوجود نیست.

مناقشه هشتم:

تعداد مواد قضایا هم مورد مناقشه است تعداد مواد قضایا بسیار بیشتر از ۳ قسم است ولی فلاسفه تحقیق کافی در این مورد

انجام نداده اند، در حالی که ضرورت اقسامی دارد که در تعداد مواد قضایا موثر می باشد.

در نهایة الحکمة درباره اقسام ضرورت آمده است:

تنقسم الضرورة الی ضرورة ازلیه، ضرورة ذاتیه، ضرورة وصفیه و ضرورة وقتیه (نهایة الحکمة/ ۴۶)

اقسام ضرورت:

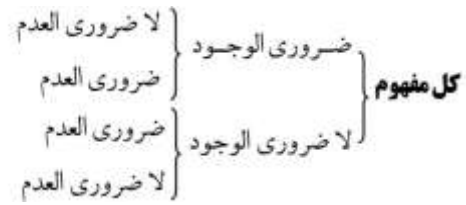
۱- ضرورت ازلیه

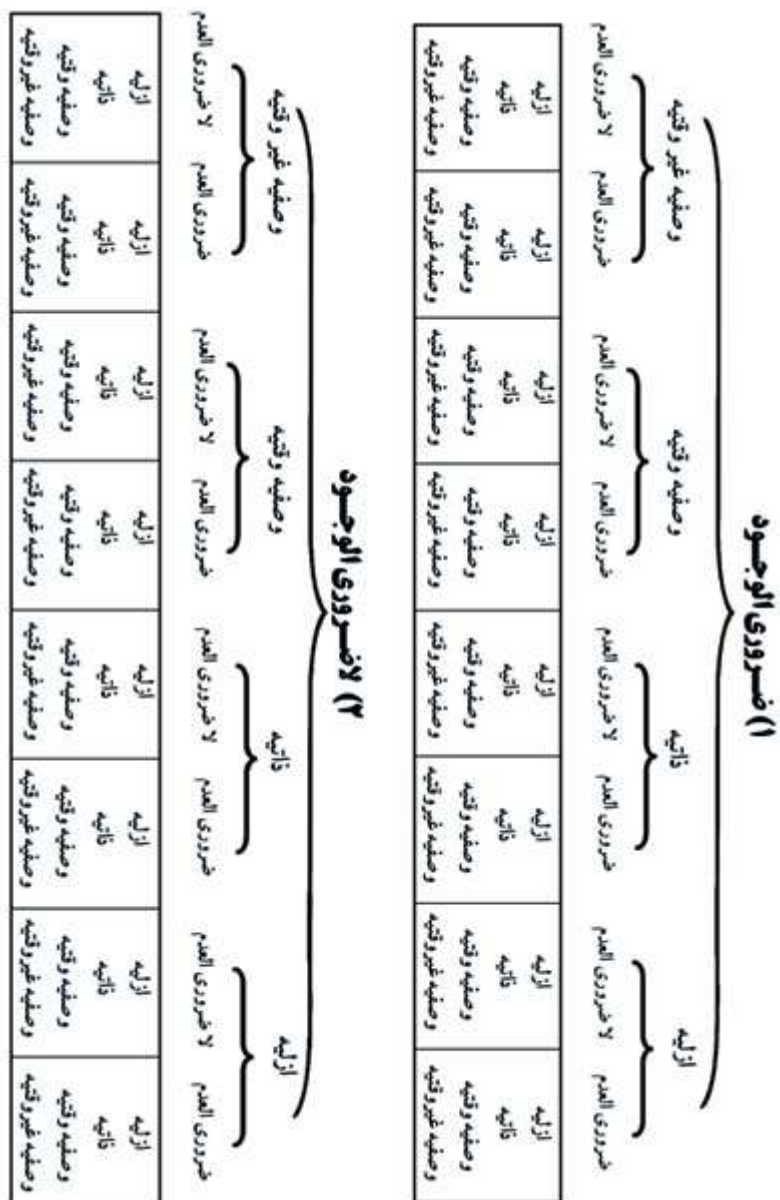
۲- ضرورت ذاتیه

۳- ضرورت وصفیه

۴- ضرورت وقتییه (این قسم مستقل نبوده و از اقسام و صفیه است)

پس باید اقسام چهارگانه ضرورت (ازلیه، ذاتیه، و صفیه، و وقتییه) به تقسیم بندی اولیه مواد قضایا افزوده شود:





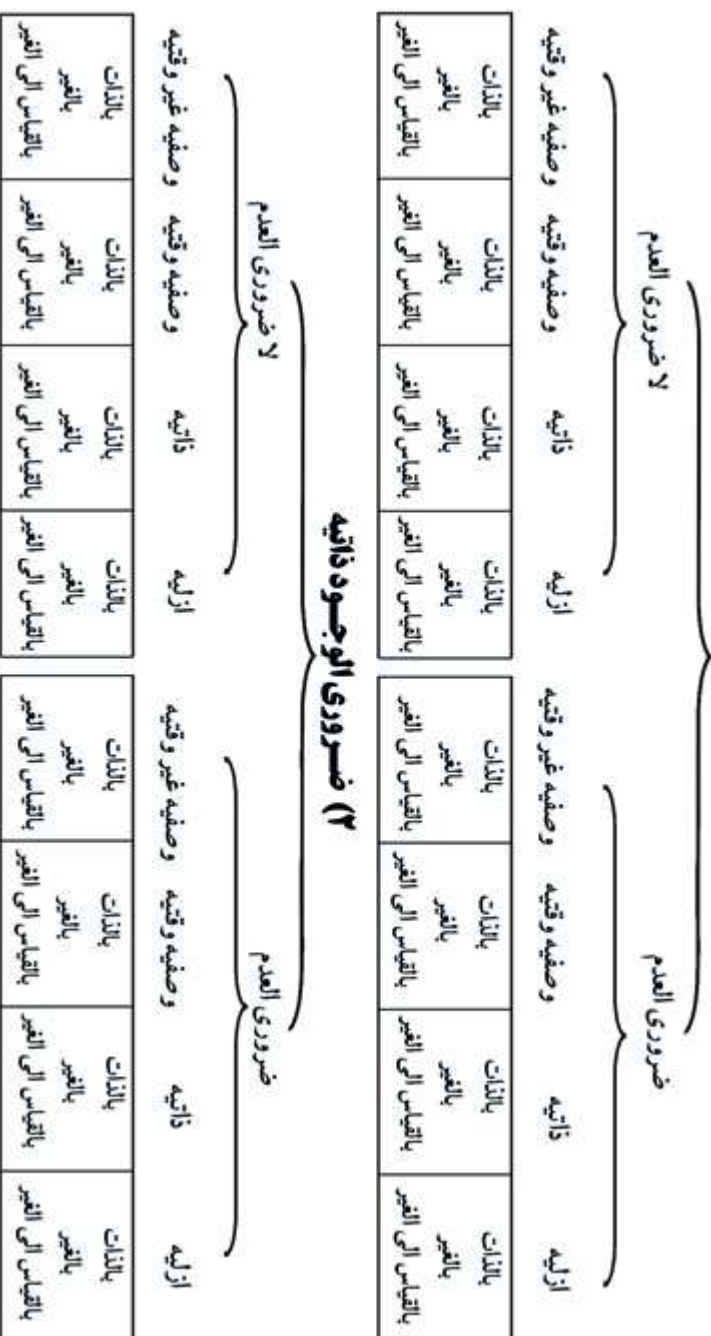
پس مواد قضایا تا اینجا ۶۴ حالت دارد.

همچنین برای شناخت بهتر مواد قضایا خصوصیات (بالذات، بالغير و بالقیاس) هم به تقسیم بندی فوق افزوده می شود
 دو روش برای افزودن این خصوصیات وجود دارد:

روش اول:

در این روش تمامی خصوصیات (بالذات، بالغير و بالقیاس) به ۶۴ حالت افزوده می شود که تعداد مواد قضایا ۱۹۲
 حالت می شود:

(1) ضروری الوجود ازلیہ



یا قرار دادن بالذات، بالغیر وبالقیاس الی الغير

٣) ضروري الوجود وصفيه وقتيه

لا ضروري العدم

وصفيه وقتيه و صفيه غير وقتيه

ذاتيه

ازليه

وصفيه غير وقتيه و صفيه وقتيه

ذاتيه

ازليه

بالذات بالغير	بالذات بالغير	بالذات بالغير	بالذات بالغير
بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير

بالذات بالغير	بالذات بالغير	بالذات بالغير	بالذات بالغير
بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير

٤) ضروري الوجود وصفيه غير وقتيه

لا ضروري العدم

وصفيه وقتيه و صفيه غير وقتيه

ذاتيه

ازليه

وصفيه غير وقتيه و صفيه وقتيه

ذاتيه

ازليه

بالذات بالغير	بالذات بالغير	بالذات بالغير	بالذات بالغير
بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير

بالذات بالغير	بالذات بالغير	بالذات بالغير	بالذات بالغير
بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير

٥) لا ضروري الوجود ازيله

لا ضروري العدم

ذاتيه ازيله وصفيه وقتيه وصفيه غير وقتيه

بالذات	بالذات	بالذات	بالذات
بالغير	بالغير	بالغير	بالغير
بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير

ضروري العدم

ذاتيه ازيله وصفيه وقتيه وصفيه غير وقتيه

بالذات	بالذات	بالذات	بالذات
بالغير	بالغير	بالغير	بالغير
بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير

٦) لا ضروري الوجود ذاتيه

لا ضروري العدم

ذاتيه ازيله وصفيه وقتيه وصفيه غير وقتيه

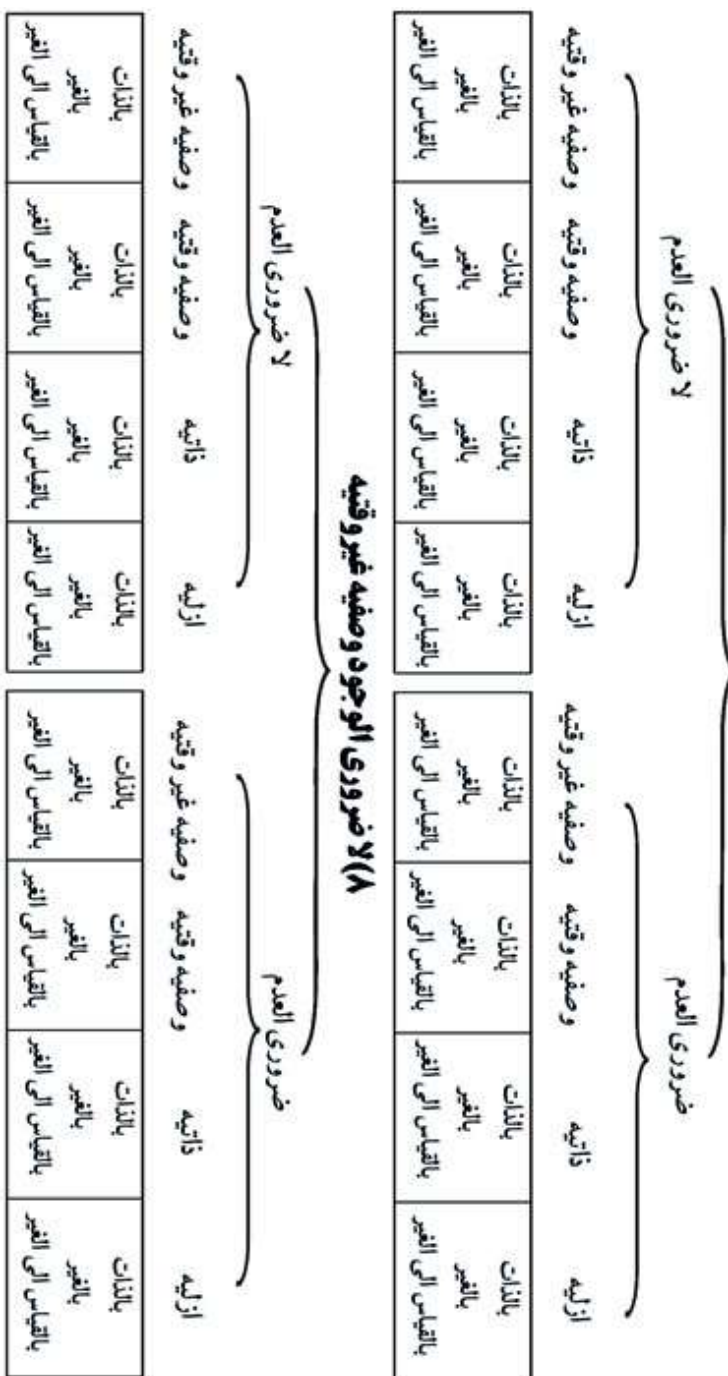
بالذات	بالذات	بالذات	بالذات
بالغير	بالغير	بالغير	بالغير
بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير

ضروري العدم

ذاتيه ازيله وصفيه وقتيه وصفيه غير وقتيه

بالذات	بالذات	بالذات	بالذات
بالغير	بالغير	بالغير	بالغير
بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير	بالقياس الى الغير

۷) لا ضروری الوجود وصفیه وقتیه



۸) لا ضروری الوجود وصفیه غیر وقتیه

روش دوم:

در این روش تمامی خصوصیات (بالذات، بالغیر و بالقیاس) به حالت های، ضرورت وجود و ضرورت عدم، افزوده می شود:

٣) ضروری الوجود الوصفیه الوقتیہ



٤) ضروری الوجود الوصفیه غیر الوقتیہ



٥) لا ضروري الوجود الازليه

بالتغير															
بالتقياس				بالتغير				بالتأني							
لا ضروري العدم				لا ضروري الوجود				لا ضروري العدم							
وحدته ضرورية	لا	لا	لا	وحدته ضرورية	لا	لا	لا	وحدته ضرورية	لا	لا	لا	وحدته ضرورية	لا	لا	لا
بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني

٦) لا ضروري الوجود الذاتي

بالتغير															
بالتقياس				بالتغير				بالتأني							
لا ضروري العدم				لا ضروري الوجود				لا ضروري العدم							
وحدته ضرورية	لا	لا	لا	وحدته ضرورية	لا	لا	لا	وحدته ضرورية	لا	لا	لا	وحدته ضرورية	لا	لا	لا
بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني	بالتأني

٧) لازوري الوجود وصفيه

بالتقياس				بالتغير				بالمزات							
لا ضروري العدم								لا ضروري العدم							
ارسله غير رقيه	رسله رقيه	لاقيه	لديه	ارسله غير رقيه	رسله رقيه	لاقيه	لديه	ارسله غير رقيه	رسله رقيه	لاقيه	لديه	ارسله غير رقيه	رسله رقيه	لاقيه	لديه
لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه
لا ضروري العدم				لا ضروري العدم				لا ضروري العدم				لا ضروري العدم			
بالتقياس				بالتغير				بالمزات							

٨) لا ضروري الوجود وصفيه غير وقتيه

بالتقياس				بالتغير				بالمزات							
لا ضروري العدم								لا ضروري العدم							
ارسله غير رقيه	رسله رقيه	لاقيه	لديه	ارسله غير رقيه	رسله رقيه	لاقيه	لديه	ارسله غير رقيه	رسله رقيه	لاقيه	لديه	ارسله غير رقيه	رسله رقيه	لاقيه	لديه
لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه	لاقيه
لا ضروري العدم				لا ضروري العدم				لا ضروري العدم				لا ضروري العدم			
بالتقياس				بالتغير				بالمزات							

به این ترتیب مواد قضایا ۵۷۶ حالت دارد، تحقیق و بررسی لازم است، تا مشخص شود، کدام موارد صحیح و درست است، کدام موارد صحیح نیستند و اسم هایی برای آنها انتخاب شود. به هر حال معلوم می شود که پس از گذشت هشت هزار سال از فلسفه بافی، هنوز تحقیق کافی درباره مواد قضایا، توسط فلاسفه انجام نشده است و تعداد دقیق مواد قضایا مشخص نیست.

خاتمه و نتیجه گیری:

برطبق مناقشات ذکر شده به خوبی مشخص می شود:

۱- با گذشت هشت هزار سال از پیدایش فلسفه (آموزش فلسفه ۲۸ / ۱)، در بسیاری از مسایل، مباحث فلسفی ناقص بوده و تحقیقات کاملی انجام نشده است و تعداد دقیق مواد قضایا مشخص نیست و با تحقیقات ناقص نمی توان به شناخت صحیحی از عالم دست یافت.

۲- مطالب تخیلی در فلسفه به جای مطالب عقلی ارایه شده و ممکن الوجود تخیلی به عنوان امری عقلی مطرح شده است و با خیال بافی نمی توان به حقایق عالم دست یافت.

۳- عقل گریزی در مطالب فلاسفه فراوان است به طوری که، ارتفاع نقیضین را که امری محال است، محال نمی دانند و به ارتفاع نقیضین، در مرتبه ماهیت، ممکن الوجود می گویند. فلسفه با عقل گریزی، توانایی ارایه شناخت صحیحی از جهان را ندارد و به حقایق عالم دست نیافته است.

۴- در قدیم عناصر را ۴ عدد (آب، باد، خاک، آتش) می دانستند، با تحقیقات علمی، اکنون تعداد عناصر حدود ۱۲۰ عدد می باشد و عناصر چهارگانه قدیمی را عنصر نمی دانند، اعتقاد به عناصر چهارگانه در زمان کنونی، نشانه تحجر و عقب ماندگی علمی محسوب می شود، در فلسفه هم با توجه به اقسام ضرورت و خصوصیات ضرورت، تعداد مواد قضایا بسیار بیشتر می باشد و اعتقاد به مواد سه گانه، نشانه عقب ماندگی علمی فلاسفه محسوب می شود.

۵- مباحث فلسفه برخلاف ادعای فلاسفه همانند ریاضیات از استحکام برخوردار نیست، فلسفه همانند شیشه ترک خورده ایست که با یک تلنگر شکسته شده و در هم می ریزد.

۶- از کسانی که فلسفه تدریس می کنند، انتظار می رود، قبل از تدریس، به تفکر دقیق، در مباحث فلسفی بپردازند و به عواقب کار خود توجه داشته باشند، مباحث ناقص و عقل گریزانه فلسفی را نمی توان به خاطر این که، فلان استاد گفته یا فلان فیلسوف مشهور نوشته و امثال این ها نمی توان پذیرفت. اگر کسی از نظر عقلی، از تعقل قوی برخوردار نیست، به اصطلاح، توان کشیدن مو را از ماست ندارد، از تدریس فلسفه خودداری کند.

۷- قرار دادن درس فلسفه، با نواقص بی شمار، عقل گریزی های فراوان، خیال بافی های آشکار و مغایرت های اساسی با دین اسلام، به عنوان درس عمومی در حوزه های علمیه و دانشگاه ها تاثیر خوبی در جامعه ندارد.

۸- قضاوت در مورد مطالب ارایه شده در این مقاله با خواننده محترم است تا به دور از هرگونه تعصب، شخصیت زدگی، استاد زدگی و بر اساس تعقل و تفکر دقیق به بررسی مطالب بپردازد.

منابع:

۱- نهایة الحکمة، محمد حسین طباطبایی، انتشارات موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم چاپ ۱۳، قم،

سال ۱۴۱۶ قمری

۲- بدایة الحکمة، محمد حسین طباطبایی، انتشارات مکتبة الطباطبایی

۳- آموزش فلسفه، محمد تقی مصباح، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، تهران، سال ۱۳۶۴ شمسی

۴- فصوص الحکم، ابن عربی

مذهب ذهبیه

«سید عباس وعیدی»

انتخاب و طرح این عنوان، بعضی را با این سؤال سرگرم می‌کند: چگونه ممکن است مسلک‌ها یا فرقه‌ها هم دارای مذهب باشند؟! تردیدی نیست اگر مسلک‌ها بر اثر ابداعات و جهات سلیقه‌ای، از ادیان راه جدا کرده باشند و به صورت مستقل با همان دین و آئین ادامه یابند، دارای همان مذهبند.

دیگر اینکه مذهب فرقه‌ها و مسلک‌ها، مذهب کسانی است که با عنوان و شخصیت، آراء و نظریات خود، آن را بر قرار نگاه داشته‌اند.

در ارتباط اسلام و ذهبیه را دو طریق باید این فرقه را شناسائی کرد:

اول: به این توجه می‌دهیم چون ذهبیه فرقه‌ای است که به وسیله تصوف به اسلام ربط پیدا می‌کند، همان طور که صوفیان ادعا کرده‌اند، مسلمان است. ولی نباید فراموش کرد ذهبیه مسلمان اسلامی است که تصوف رئه می‌دهد. و باید به این مهم توجه داشت طبق مدارک موجود مسلمانی تصوف، در حقیقت اسلامی که تصوف تعریف می‌کند با اینکه در فرقه‌های چهارگانه اهل سنت بر اساس مبانی اسلام تاریخ(۱)، اسلام اموی و اسلام عباسی می‌باشد و در جامعه اهل تسنن نیز پیروانی دارد، ولی شخصیت‌های علمی سنی با تصوف مخالفت نموده‌اند. در ارتباط با تشیع نیز چون اصول اولیه تصوف بر اساس مقابله با امامت امامیه تنظیم و تدوین شده و به لحاظ همین خصوصیت مورد استقبال و تأیید، مهم‌تر ترویج امویان، مروانیان و عباسیان واقع شده، جایگاهی برایش یافت نشده، بلکه شخصیت‌های شیعه با طرق گوناگون که به وسیله مقلدان و ارادتمندانشان مورد سوال قرار گرفته‌اند، تصوف را باطل و شرکت در مجلس صوفیه را جایز ندانسته‌اند.

نتیجه می‌گیریم ذهبیه به لحاظ وابستگی به تصوف، اعتبار مذهبی ندارد؛ زیرا تصوف را غریبه با اسلام دانسته و هرگونه وابستگی به آن را جز برای ارشاد فریب خوردگان جایز ندانسته‌اند.

شناسایی مذهب ذهبیه

به استناد مذهب مشایخ فرقه

همانطور که از نظر گذشت و متذکر شده بودیم مذهب ذهبیه از دو طریق ثابت می‌شود:

نخست چون این فرقه از جمله شعباتی است که در مسلک تصوف به وجود آمده باید به دست آورد، تصوف چه جایگاهی در اسلام شیعی دارد که به آن اشاره کردیم.

و گفتیم طریق دیگر به دست آوردن مذهب کسانی است که به تعبیر صوفیه مشایخ ذهبیه به شمار می‌روند، هر چند بدیع الزمان فروزانفر تصوف شناس سرشناس معتقد است:

«صوفیه در فروع دین تابع هیچ یک از این چهار تن: حنفی، شافعی، حنبلی یا مالکی به تنهایی نبوده‌اند بلکه در هر مساله از مسائل فرعی دین به مصلحت حال عمل می‌کرده‌اند و فتوای یکی از این چهار تن را ترجیح می‌داده‌اند و مقید به تبعیت شخص به خصوص نبوده و سند ما در این باره گفته‌ی مجدالدین شریف بن موید بغدادی است» (۲). این دقت لازم است که فروزانفر نظرش را مستند به مجدالدین بغدادی سیزدهمین فرد از شجره ذهبیه می‌نماید.

به هر روی قبل از پرداختن به این طریق، در جهت به دست آوردن مذهب فرقه ذهبیه اشاره به دو موضوع از جمله ضروریات است:

الف: حضور افرادی مورد قبول مردمی عوام و بعضاً خواص عوام که شهرتی دارند، مانند میرزا احمد خوشنویس و امثال ایشان، تشیع ذهبیه را ثابت نمی‌کند. تردیدی نیست آقای مجدالاشراف اول یا حاج میرزا احمد مرتضوی اردبیلی معروف به وحیدالاولیا یا عبدالحمید گنجویان عضو انجمن شیر و خورشید بر حسب شناسنامه شیعه بوده و هستند؛ لیکن تعصبی

نسبت به حفظ حدود و ثغور مبانی تشیع ندارند که اگر داشتند شیعه را گرفتار خرقة بازی و فرقه سازی نمی کردند. و وابستگی لژ فراماسونری آذربایجان شرقی را نمی پذیرفتند.

به هر روی همانطور که نمی توانیم به استناد مدارک موجود، وابستگی آقای احمد... و دکتر گنجویان را به فراماسونری انکار کنیم، مسلمانی آنها و شیعه بودن ایشان به هر شکل و صورتی غیرقابل انکار است؛ ولی هزار نکته باریکتر از مو اینجاست: آیا به استناد شیعه بودن این طبقه متأخر از مشایخ فرقه های موجود در ایران می توان ادعا کرد فرقه ذهبیه شیعه است؟ همانطور که بوده اند و هستند مسلمانانی که پدرانی یهودی و نصرانی یا مجوس داشته اند و ما نمی توانیم مدعی شویم چون فرزندان یا نوادگان آنها مسلمان می باشند، پس پدرانشان نیز مسلمانند نمی توانیم ذهبیه را به استاد شیعه بودن برخی وابستگان آنها متأخرین از ایشان شیعه بدانیم.

ب: بعضاً به استناد اینکه گفته یا نوشته اند چون مشایخ فرقه ذهبیه دوستدار اهل بیت (علیهم السلام) بوده اند، پس فرقه مزبور شیعه می باشد، این هم قابل قبول نیست؛ زیرا درباره ی سید عبدالله برزش آبادی و کمال الدین خوارزمی نوشته اند: «در عین آنکه مثل سایر صوفیه غالباً اظهار اخلاص نسبت به اهل بیت رسول خدا (علیهم السلام) می نمودند، همچنان مقید به مذهب سنت بوده اند». سپس زرین کوب نتیجه گرفته: «[ذهبیه] کبرویه (۳) همدانیه (۴) طریقه شان مذهب تسنن...» (۵) بوده است.

در این صورت همانطور که به تأیید تاریخ می رسد صوفیه شیعه روزگار ما این ننگ را پذیرفته اند که تا قرن ششم مشایخ متصوفه نیاکان فرقه ای فرق کنونی شیعه نبوده اند. و قابل توجه است آن روز هم که تشیع را پذیرفته اند، به اعتبار اعتراف همان صوفی نویسنده: «تشیع برخی صوفیان در این دوره در معنای کلامی آن نیست، بلکه به معنای قبول اصل ولایت (تولای اهل بیت (علیهم السلام)) بوده، اما به حد تبرا از برخی خلفا و صحابه نمی رسید.» (۶)

علاوه حتی بعد از قرن ششم نیز بیشترین مشایخ فرقه های صوفیه سنی بوده اند. لکن آنهایی که نان دکان این مشایخ را می خوردند، اصرار دارند که شیعه اند. از طرفی چون انکار سنی بودن این مشایخ با شواهدی که ارائه نموده اند غیر ممکن می باشد، مذهب را به دو قسمت، شیعه با نام «مذهب ناقص» و سنی با تعریف «مذهب جامع» تقسیم نموده، سپس مدعی شده اند این شیوخ «مذهب جامع» داشته، زیرا علی امیرالمومنین را در اشعاری ستوده و در «رعایت حرمت خلفای راشدین» (۷) نیز کوشا بوده اند.

به هر روی ما در این رساله به مذهب چند تن از مشاهیر شجره های صوفیه که با ذهبیه وجه اشتراک دارند اشاره می نمائیم تا دانسته شود بیش از چند قرنی نیست که ذهبیه اشتهار به تشیع پیدا کرده است.

حسن بصری که تمامی انشعابات فرقه معروفیه جنیدیه، از جمله ذهبیه کبرویه به سر سلسله بودن او افتخار دارند و یگانه فرد اتصال دهنده ی شجره های معروفه به علی امیرالمومنین (علیه السلام) - می باشد، نه فقط شیعه نیست بلکه طبق مسانید غیرقابل انکار و مستند از مخالفان سرسخت علی امیرالمومنین و چهار تن از امامان اثنی عشر بوده است. و این نه ادعائی است که راقم به استناد مسانیدی مربوط به زندگی حسن بصری نموده، بل مفاخر علمی شیعه اعم از محدثان و مفسران، رجال شناسان و مورخان، فقیهان و محققان به چنین ننگی برای حسن بصری اشاره نموده اند که می توان بر اساس کثرت آن ادعای اجماع نمود. و شما می توانید در کتاب «حسن بصری چهره ی جنجالی تصوف» (۸) با آراء آشنا شوید.

داود طائی که صوفیان نام او را در زمره مفاخر و سلف صالح خود یاد می کنند (۹)، علاوه بر اینکه پیر صحبت معروف کرخی بوده است (۱۰) از جمله کسانی است که با دو واسطه، شجره ی ذهبیه و انشعابات معروفیه را به علی امیرالمومنین (علیه السلام) متصل می سازد (۱۱) از شاگردان ابوحنیفه (۱۲) و ناصبی (۱۳) بوده است.

فرقه شناسان اسلامی اصول فرقه نواصب را ناسزا گفتن به علی مظلوم همیشه تاریخ دانسته اند. و راستی کدام مظلومیت از این بیشتر که عده ای تحت ادعای علی مولای درویشان است، به لحاظ دستیابی به امیال نفسانی، دشمنان آن بزرگوار را مقربان آن حضرت، آنهم از تبار صاحبان اسرار معرفی کنند.

معروف کرخی فرزند فیروزان، نصرانی زاده ای (۱۴) که نطفه اش با پاره نان داود طائی (۱۵) ناصبی (۱۶) بسته شد، صوفیان و رجال شناسان اهل تسنن مدعی هستند در کودکی بیش از ۵ و کمتر از ۱۰ (۱۷) سال داشت که نزد امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) مشرف به اسلام شد. برایش ادعای مقام دربانی حضرت را کرده اند تا به بهانه این تقرب فرقه سازی نمایند. که محققان با اقامه دلایل بسیاری دقیق و قابل اعتنا، این موضوعات را جعلیات ساخته و پرداخته صوفیان دانسته اند. (۱۸) آنچه درباره ی او نقل شده داستان هائی می باشد که باور آنها با عقل سازش ندارد و سخن هایی است که به او نسبت داده، اگر هم صحت داشته باشد به لحاظ ضد و نقیض بودن و مهم تر بعضاً مغایرت با تشیع، اهمیت خاصی ندارد.

آنچه در این جایگاه از اهمیت خاصی برخوردار است دو مساله مهم و حائز اهمیت می باشد که ادعای صوفیان را زیر سوال می برد:

الف: اینکه مسلمانی معرو کرخی به دست حضرت امام علی بن موسی الرضا(علیه السلام) و دربانی حضرتش را برای اولین بار ابو عبدالرحمن سلمی سنی که به جعل حدیث و تحریف تاریخ مشهور بوده نقل کرده است. (۱۹) و سپس مولف تذکره الاولیاء آن را تکرار نموده و دیگران به استناد تذکره الاولیاء که خرافات و جعلیات از متن آن هویدا است نقل کرده اند. (۲۰) که این را اعتبار نیست و اگر در خلال نقل اسناد چنین ادعائی را به مسانید دیگری ارجاع دهند، چون بازگشت آنها به طبقات الصوفیه سلمی و تذکره الاولیاء می باشد و اعتباری ندارد.

ب: اینکه بر فرض محال اگر تشیع معروف کرخی ثبات بشود، ادعای تشیع برای فرقه هائی که نسبت خود را به او می رسانند به دو جهت قابل قبول نیست:

اول اینکه افراد غیر شیعه در طومار شجره ها دیده می شوند. مهم تر فرقه هائی نظیر قادریه به تمام معنا سنی، به معروف می رسند، در حالی که شیخ عبدالقادر «به شدت با اهل تشیع مخالف بود» (۲۱) و به همین لحاظ دستور جشن و سرور و لباس نو پوشیدن را در روز عاشورا می دهد. (۲۲) در حالی که به اعتبار زیارت عاشورا این از خصوصیات آل زیاد و آل مروان است.

دوم اینکه اهل تحقیق به نتیجه رسیده اند: «ذهبیه و نور بخشیه [جهت تشیع سازی دو فرقه مزبور، فرقه کبرویه] را از طریق معروف به ائمه شیعه می رسانند.» (۲۳) آنچه مسلم است ادعاهائی که صوفیان شیعه و از اواخر دوره ی زندیه درباره ی معروف کرخی نموده اند، نه اینکه قابل اعتناء و استناد نیست، بل فاقد اعتبار تحقیقی است.

جنید بغدادی، موقعیت خاصی در اتصال فرقه های منشعب معروفیه به معروف کرخی دارد، زیرا یگانه فردی (۲۴) است که چهار ده فرقه صوفیه را به معروف کرخی متصل می سازد و به همین جهت به اعتبار گفته نعمة اللهیه و ذهبیه، معروفیه با «ام السلاسل» خوانده اند. چون منظور ما از تحقیق پیرامون امثال جنید در این رساله به دست آوردن نوع مذهب آنهاست، از پرداختن به شرح حال کسانی که نام برده و می بریم خودداری می نماییم. قبل از پرداختن به مساله مذهب جنید توجه به چند موضوع مهم است:

۱- جنید را زمره افرادی نام برده اند که برای استحکام ارتباط میان تسنن و تصوف کوشیده اند (۲۵) که این دلالت بر دو موضوع مهم دارد: اینکه تصوف در عصر امامت دارای هویت اسلامی نبوده است. دیگر اینکه ثابت کننده ی سنی بودن جنید بغدادی است.

۲- به این اشاره کرده اند: «با وجود مراقبت و مواظبتی که [جنید] در رعایت ظواهر شریعت داشت، مکرر مورد تکفیر واقع شد» (۲۶) این گزارش نسبت به جنید دلالت بر بی اعتمادی تکفیر کنندگان بر جنید می باشد. در حقیقت او در عصر خودش طوری رفتار کرده که روش و عملکرد منافقان بوده؛ زیرا او را با آن همه دقت در امور شریعت باز تکفیر کرده اند.

و اما درباره ی مذهب او که از ضروریات مباحث زندگی هر شخص چون جنید می باشد بعضاً اشاره نکرده اند (۲۷) و چون انکار سنی بودن او غیر ممکن بوده، امثال مولف طریق الحقایق (۲۸) برای نخستین بار مسأله تقیه را درباره ی او به کار برده است. که بررسی و تحقیق نشان می دهد ادعای تقیه برای او کارگر نیفتد. و لذا ناگزیر به این حقیقت اشاره کرده اند که جنید «از هفت سالگی به تحصیل علوم پرداخت و فقه را نزد ابوعلی ثور شاگرد امام شافعی خواند و کامل کرد و در بیست سالگی به فتوی دادن پرداخت.» (۲۹) در این صورت جنید، فقیه مذهب شافعی بوده است. و همانطور که از نظر گذشت سعی او در استحکام بین تصوف و تسنن، دلالت بر سنی بودن جنید می کند. مهم تر هیچ کدام از کسانی که درباره ی جنید بغدادی تحقیقی داشته اند به مسأله تشیع و تقیه او اشاره نکرده اند؛ مگر صوفیان اواخر دوره ی قاجاریه. و عجیب این است که هیچ کدام از مدعیان تشیع جنید سندی ارائه نداده اند! که این خود دلالت بر بی اعتباری این دعا دارد.

جالب است دکتر احسان الله استخری ذهبی، بدون ارائه مدارک و اقامه دلیلی، جنید را از صوفیه حقه و فرقه ناجیه محقه می داند. (۳۰) در کنار این قاطعیت متذکر می شود «گمان می بریم ثبوت مذهب تشیع اثنی عشری برای جنید بدیهی باشد.» (۳۱) این ادعا از نوع همان «خیانت محبان» و «دروغ مریدان» (۳۲) مرسوم در تصوف است. زیرا دکتر استخری به لحاظ تعصب مریدی که نسبت به وحید الاولیاء داشته (۳۳) و در همان آثاری که برای تنظیم شرح حال جنید بغدادی استفاده کرده (۳۴) با آنچه درباره ی مذهب جنید متذکر شده اند برخورد نموده که مشاهیر علمی اسلامی درباره ی او به نتیجه رسیده اند: جنید فقیه (۳۵) حوزه ی ابراهیم بن خالد کلبی معروف به ابو ثور (۳۶) شاگرد امام شافعی (۳۷) که ظاهراً دارای مذهب مستقلی است (۳۸) بوده، در مذهب سفیان ثوری دشمن سرسخت امام صادق (علیه السلام) نیز فقیه شناخته شده (۳۹)، در مقام

مفتی و امام اصحاب (۴۰) فتوا می داده است. البته دمیری در کتاب «حیوة الحیوان» ذیل نام ثوری، فتوا دادن بر اساس و مبنای فقه ثوری را قبول نداشته، زیرا اعتقاد دارد جنید شافعی مذهب بوده است.

به هر روی در آخر تردیدی نیست، جز ابن ابی یعلی که جنید را حنبلی می داند (۴۱) عمده ی شارحین احوال و ناقلین حیات آنهایی که به نوعی به فرقه های اسلامی منسوب می شوند جنید را شافعی دانسته اند. (۴۲)

آقای فریدالدین راد مهر که در سال ۱۳۸۰ تألیفی پیرامون زندگی و افکار و آثار جنید بغدادی تحت نام تاج العارفین دارد می نویسد: «دیری است که نفوسی در پی آن بوده اند که بین تصوف و تشیع رابطه ای یابند (۴۳) و مذهب جنید را به تشیع مربوط کنند» (۴۴) اما آنچه قابل توجه و اعتنا می باشد دلیلی است که برای تشیع او آورده گفته اند: جنید بغدادی در زمره ی کسانی است که به تقیه عمل می کرده و چون تقیه مخصوص شیعه می باشد پس جنید شیعه بوده است. (۴۵) این ادعای خنک را می توان از آنچه علامه هاشم معروف الحسینی درباره ی جنید تحریر نموده فهم کرد. و نتیجه گرفت جنید تقیه را از شیعه آموخته، لکن خود بنیان گذار نوعی تقیه در تصوف است. علامه مزبور می نویسند: «از شرح حال جنید برمی آید که او دارای روحیه و اندیشه حلاج است، [لکن] اختلافی با او داشت، نرمش و قدرت او در تطبیق خود با شرایط و اوضاع بوده است. و دیگر این که جنید از کشمکش با فقیهان و محدثان دوری می جست؛ به ویژه پس از آنکه آنان بر ضد صوفیان قیام کردند و آنها را به کفر و زندقه ساختند، او پس از این قضایا هنگامی که با پیروان و شاگردانش سخن می گفت، در را می بست و کلید آن را در جیب خود می گذاشت.» (۴۶) و این نه به خاطر مسائلی بوده که تشیع را بر هر مذهبی ترجیح می داد، بل به لحاظ افکار و آرای غالبانه و شرح شطحیات بایزید بسطامی و حلاج بود.

علاوه این ادعائی است که دکتر کامل شبیبی رواج داده، چنانکه می نویسد: «تاکنون هیچ کس درباره ی تقه صوفیه مطلبی آشکار نکرده است و شاید نخستین کسی باشیم که این موضوع را آشکار کردیم.» (۴۷) علاوه این گروه که از تعریف و اظهار نظر جنید بغدادی درباره ی تقیه او را به شیعه منسوب کرده اند، (۴۸) باید توجه داشته باشند جنید با اظهار نظریاتی عده ای را برانگیخته تا ارواح دهند «جنید به مهدی [ارواحنا فداه] شباهت پیدا می کند» (۴۹) و این با شیعه بودن مغایرت دارد؛ زیرا شیعه به هیچ وجه گونه ای رفتار نمی کند که او را ردیف امامان قرار دهند.

علاوه اگر تاثیرگذاری جنید بغدادی بر فرقه اسماعیلیه که بر اساس داستانی نقل کرده اند (۵۰) صحت داشته باشد، خود دلالت بر ضدیت جنید با تشیع می کند؛ زیرا فرقه اسماعیلیه انحرافی است در تشیع و آنهایی که این فرقه منحرف از تشیع را شیعه مذهب دانسته اند اگر مغرض نبوده اند لاقلاً باید بپذیریم به این مهم توجه نداشتند شیعه نامی است برای کسی که معتقد به امامت ائمه اثنی عشری باشد به همین لحاظ زیدیه و اسماعیلیه را شیعه تعریف کرده اند.

به هر روی با این شواهد و دلایل غیر قابل خدشه، شکی نیست که جنید سنی مذهب بوده است.

نعمة اللهیه گنابادی که خویش را به جنید می رسانند، برای رفع سنی بودن جنید مثل همیشه از تشابه اسمی افراد که به لحاظ عدم شهرت کمتر مورد رجوع قرار می گیرند استفاده کرده، مدعی شده اند: جنید مورد لطف حضرت امام عسگری (علیه السلام) و از خواص آن حضرت بوده است (۵۱) و آن را مستند به رجال ممقانی نموده اند. در صورتی که جنید مطرح در رجال علامه ممقانی بر خلاف جنید بغدادی که دارای مشخصات کامل است، بدون هرگونه پسوند و پیشوندی فقط به صورت «جنید» نام برده شده است. مهم تر او را قاتل فارس بن حاتم قزوینی دانسته اند. (۵۲) و این با آنچه معصوم علیشاه می نویسد که جنید را ابوالقاسم بن محمد بن جنید خراز قواریری بغداد زاهد معرفی می کند (۵۳) تفاوت دارد .

مهم تر اینکه رجال شناس معروف، استرآبادی در منهاج المقال که از کتب رجالی معتبر است درباره جنید مورد شرح ممقانی می نویسد: «فارس بن حاتم از غلاة بوده که به دست جنید اصحاب حضرت عسگری (علیه السلام) به قتل رسیده» (۵۴) و این همان جنید بی نام و نشان می باشد که در رجال ممقانی مطرح است و صوفیان مثل همیشه از تشابه اسمی او برای رفع مشکلی که فرقه معروفیه را زیر سوال می برد سوء استفاده می کنند. چنانکه برای رفع بسیاری از موارد، از تشابه اسمی فردی که در تشیع جایگاهی خاصی دارد دیگری را ترمیم کرده اند. برای نمونه معروف بن خربوذ کرخی صحابه سه تن از امامان (علیهم السلام) را با معروف بن فیروزان کرخی صوفی رئیس المشایخ جا به جا می نماید. (۵۵)

علاوه عجیب دست و پا زدنی است که ذهبیه و انشعابات معروفیه برای شیعه سازی جنید بغدادی دارند. که اتباع فرقه های دیگر نه فقط به تحریف واقعیات تاریخ آلوده نشده اند، بل با وصف این که به وسیله جنید به امام رضا (علیه السلام) متصل می شوند، به موضوعاتی نظیر پاکسازی زندگی جنید از شواهد غیر شیعی حساس نبوده اند. برای نمونه آقای محمود

عبدالصمدی که به استناد متن تألیفش از ارادتمندان فرقه نعمة اللهیه کوثریه است می نویسد: جنید بغدادی بر مذهب سفیان ثوری عمل می نمود. (۵۶)

به هر روی با اینکه جای دارد درباره ی مذهب مشایخ فرقه ذهبیه تحقیق شود تا بر ملا گردد افرادی نظیر احمد غزالی، ابوبکر نساج، ابوالقاسم گرگانی، ابونجیب سهروردی شیعه نیستند. ولی به علت مراعات سنت فشرده نویسی رساله ناگزیریم به وقت دیگری و تالیفی مستقل دیگر حواله دهیم.

جایگاه امام زمان روحی فدا

در فرقه ذهبیه

یکی از مباحث بسیار مهم و حساس که می باید در ارتباط تصوف مدعی تشیع به طور مستقل صورت گیرد و تا کنون نسبت به آن کوتاهی شده است. جایگاه حضرت امام قائم غائب موجود موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف در تصوف فرقه ای است.

از اظهارات صوفیه دو موضوع در ارتباط با حضرت امام زمان ارواحنا فدا به خوبی بدون هیچ زحمتی فهم می شود: در جامعه اسلامی، شیعی چند امامی بودن، بدترین ننگ است. زیرا شیعه آن کسی است که به امامت دوازده تن امام از فرزندان علی امیرالمومنین و فاطمه- سلام الله علیهما- اعتقاد دارد. به همین لحاظ صوفیه در حالی که شجره آنان به علی بن موسی الرضا(علیه السلام) می رسد، از ترس اینکه هشت امامی شناخته نشوند، بدون اینکه ربطی داشته باشد شجره خود را به حضرت ولی عصر ارواحنا فدا می رسانند تا چند امامی خوانده نشوند.

موضوع مهم تر قداست سازی برای شجره ها است. تا بتوانند «ولایت جزئیه» را به نام «ولایت قمریه» به «ولایت شمسیه» که مخصوص امام معصوم دانسته اند ربط دهند. و ادعای نیابت واسطه ای کنند. که نوع برخورد کاسبانه فرقه ای از مهدویت را تفهیم می نماید و سودجویی بل بی اعتقادی یا اعتقاد کاسب کارانه صوفیه را نسبت به حضرت امام زمان ارواحنا فدا بر ملا می سازد. که بهترین آنها در ارتباط با جنید بغدادی قابل فهم است؛ زیرا صوفیه با نادیده گرفتن مذهب جنید و مسدود

شدن بابت نیابت خاصه برای جنید با اظهاراتی نظیر اینکه اقطاب «نایب باب الله اعظم» (۵۷) می باشند، چنانکه مجدالاشراف اول می نویسد: «پیر عشق [قطب صوفیه] کسی است که شخص را همراهی می نماید تا به حضور مبارک شاه عشق [امام زمان] برسد» و آنگاه با «بدون توسط پیر عشق محال است مقصود سالک که معرفت حضرت حجه الله است به عمل آید.» (۵۸) مقام باب الله اعظمی را به روسای فرقه های صوفی که بر ایشان ادعای تشیع شده، مخصوص می سازند.

ابوالقاسم راز شیرازی پدر جلال الدین مجدالاشراف اول و دوم که از مشایخ فرقه ذهبیه است می نویسد: «چون شخص حجة الله که صاحب فقر محمدی است، اکنون به امر الله تعالی در حجاب بشریت و غیبت است، لهذا شخص ولی جزء که مرآت شمس وجه مبارک اوست، همیشه در بین مخلوق حاضر است و از جانب سنی آن جوانب در تربیت عالم و آدم بل جمیع اشیاء امکانیه، [نقش مانند امام دارد] از این جهت گفته اند مربی عالم قمر است و کسب نور از شمس دارد.» (۵۹)

توجه به متن این ادعا موقعیت قطب مرسوم در تصوف فرقه ای را طوری ترسیم می کند که تمامی امور در غیبت امام زمان به دست اوست. البته علی محمد شیرازی مدعی باییت امام زمان روحی فداه در نامه ای که پس از ادعای باب امام دوازدهم بودن برای محمد شاه قاجار نوشته است خود را مرآت چهارم معرفی کرده و متذکر شده: «خدا را شاهد می گیرم به اینکه وحدانیت او و نبوت او و ولایت خلفای رسول او ظاهر نمی شود مگر به مرآت چهارم که پرتوی از سه مرآت قبلی است و خدا مرا از طینتی پاک آفریده و به این مقام رسانید.» (۶۰)

شیخیه باییه	صوفیه ذهبیه	شیخیه
خدا	خدا	خدا
پیامبر	پیامبر	پیامبر
امام	امام	امام
باب	قطب (۶۱)	رکن رابع

با ملاحظه آنچه به قید تحریر در آمد، اگر صوفیه یا شیخیه نسبت به وجود نازنین امام زمان ارواحنفاذاه اعتقادی نشان داده اند، عیناً مانند اعتقادی است که علی محمد باب و میرزا غلام احمد قادیانی داشته، تا بهره ای در مسیر دعاوی خود جهت فریب مردم و آبادانی دنیای خود ببرند.

در این صورت اگر به مصلحت امر فرقه داری، انکار وجود نازنین ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را ننموده اند، به لحاظ نقش موثر حضرت در موقعیت سازی برای قطبیت بوده است.

پی نوشت ها:

- ۱- اسلامی که بعد از رسول خدا شکل گرفت.
 - ۲- شرح احوال و نقد و تحلیل و آثار شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، تالیف همو: ۵۸
 - ۳- به لحاظ نجم الدین کبری
 - ۴- به لحاظ سید علی همدانی
 - ۵- دنباله در جستجو تصوف ایران: ۲۲۴
 - ۶- دانشنامه جهان اسلام ۳۸۷/۷ - ۳۸۸
 - ۷- فصلنامه عرفان ایران ۱۳/۲۰، ۲۸
 - ۸- از انتشارات کتابخانه سنائی تهران
 - ۹- نقد صوفی / ۳۲
 - ۱۰- معروف کرخی و اخباره + طرائق الحقایق ۳۰۷/۲
 - ۱۱- طرائق الحقایق ۹۲/۲
 - ۱۲- نفحات الانس / ۴۱
 - ۱۳- حقیقه العرفان / ۸۳ به نقل از شرح نهج البلاغه علامه ی خوئی
 - ۱۴- اصول تصوف، دکتر استخری ذهبی / ۶۶ به نقل از لوائح شعرانی / ۴۸ + تاریخ بغداد: ۱۹۹/۳۱ + صفه الصفوه ۷۹/۲ + وفيات ۱۵۲/۲
- همه از اهل سنت
- ۱۵- ذهبیه تصوف علمی آثار ادبی / ۱۷۱/۱ به نقل از تحفه عباسی خطی / ۱۰۲ - ۱۰۶

- ۱۶- در قسمت شرح حال داود طائی اشاره شد.
- ۱۷- اصول تصوف / ۷۹
- ۱۸- در کتاب معروف کرخی ناموس تصوف تالیف آقای مهدی عمادی به طور دقیق آمده است.
- ۱۹- همان ماخذ به استناد آرای محققان.
- ۲۰- ذهبیه تصوف علمی آثار ادبی ۱۷۱/۱
- ۲۱- تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، عبدالباقی کولیبینارلی، ترجمه دکتر سبحانی / ۱۱۰ به نقل از نفعات الانس / ۱۱۳
- ۲۲- الغنیه ۳۱۸/۲
- ۲۳- نقد صوفی دکتر کاظم یوسف پور / ۹۱
- ۲۴- اصول تصوف: ۱۱۰
- ۲۵- نقد صوفی: ۸۱ با قید مصادره به شماره ۱۹۱ در صفحه ۳۹۰ همان کتاب
- ۲۶- همان ماخذ / ۵۰
- ۲۷- دکتر اسد الله خاوری ذهبیه تصوف علمی آثار ادبی
- ۲۸- ۳۸۹/۲
- ۲۹- رهبران طریقت و عرفان محمد باقر سلطانی گنابادی: ۱۳۸
- ۳۰- اصول تصوف / ۱۱۴
- ۳۱- همان ماخذ
- ۳۲- ابوعثمان حیری صوفی سرشناس معتقد است: «فساد احوال از سه چیز خیزد. فسق عارفان و از خیانت محبان و از دروغ مریدان»
(مناقب الصوفیه / ۹۴-۹۵)
- ۳۳- اصول تصوف / ۵۵۳
- ۳۴- همان ماخذ ما قبل / ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۰
- ۳۵- رساله قشیریه: ۵۱ صفة الصفوة: ۲/۲۳۵؛ وفيات الاعیان ۲/۳۲۳
- ۳۶- جهت اطلاع از او به دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۲۸۸/۵ رجوع شود.
- ۳۷- نفعات الانس / ۸۰؛ وفيات الاعیان ۲/۳۲۳؛ تاریخ یافعی ۲/۲۳۱
- ۳۸- دانشنامه جهان اسلام ۱۱/۲۱۲
- ۳۹- وفيات الاعیان ۲/۳۲۳؛ تاریخ یافعی ۲/۲۳۱؛ رساله قشیریه / ۵۱.
- ۴۰- کشف المحجوب / ۱۶۱

۴۱- طبقات الحنابلہ ۱۲۷/۱

۴۲- طبقات الشافعیہ عبدالواہاب سبکی ۲۶۰/۲؛ طبقات الشافعیہ عبدالرحیم اسنوی ۱۶۳/۱؛ روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات خوانساری ۵۵۶/۲ و مصادری کہ در همین قسمت اشاره شد.

۴۳- مانند دکتر کامل مصطفی الشیبی کہ ہمبستگی میان تصوف و تشیع را نوشته است و علامہ ہاشم معروف الحسنی نیز نقدی بر آن دارد کہ بہ نام تصوف و تشیع ترجمہ شدہ است.

۴۴- جنید بغدادی تاریخ العارفین: ۹۲

۴۵- همان ماخذ: ۹۲ + تشیع و تصوف / ۹۸

۴۶- تصوف و تشیع / ۵۰۴

۴۷- ہمبستگی میان تشیع و تصوف، طبقات شعرانی ۲۰۳/۱

۴۸- تشیع و تصوف / ۱۲۱-۱۲۲

۴۹- جنید بغدادی تاج العارفین / ۹۳

۵۰- جنید بغدادی تاج العارفین / ۹۶ بہ نقل از کشف المحجوب / ۴۲۵؛ اسلام و تصوف نیکلسون ترجمہ نهاوندی / ۸۶؛ تاریخ تصوف دکتر

قاسم غنی ۴۳۲/۲؛ تاریخ نہضت های فکری ایرانیان، عبدالرفیع حقیقت: بخش اول ۹۴۶؛ نہ شرقی، نہ غربی، انسانی، دکتر زرین کوب: ۲۶۲؛ بیست گفتار دکتر مهدی محقق: ۲۸۱.

۵۱- نابغہ علم و عرفان، سلطان حسین تابندہ / چاپ تابان / ۷۰-۷۱

۵۲- رجال ممقانی چاپ سنگی ۲۳۸/۱

۵۳- طرائق الحقایق ۳۸۸/۲

۵۴- منہاج المقال، طبع سنگی / ۲۵۷

۵۵- بہ کتاب معروف کرخی ناموس تصوف رجوع شود.

۵۶- سیری در تصوف و عرفان ایران / ۱۹

۵۷- مناجات خمسہ عشر مربوط بہ ذہبیہ / ۵۱

۵۸- تحفہ الوجود / ۱۷

۵۹- قوائم الانوار / ۳۹

۶۰- ترجمہ مطالع الانوار از شرقی افندی / ۱۹۹ پاورقی + رحیق مختوم، خاوری ۵۸۱/۱

۶۱- عبدالحمید گنجویان عضو لژ فراماسونری آذربایجان شرقی

غناء و بدعت سماع صوفیه

«استاد سید احمد سجادی (محقق و پژوهشگر)»

بسم الله الرحمن الرحيم

غناء:

اسم مصدر: آوازه خوانی؛ اسم: آواز خوش طرب انگیز، سرود، نغمه... (← فرهنگ معین)

بحث فقهی غناء بیشتر در بخش مکاسب محرّمه از کتب فقهیه مطرح می شود؛ جامع ترین این مباحث، توأم با نظرات فقهاء

شیعه در کتب مشهوره ی ایشان، در کتاب متاجر از مفتاح الكرامة

- تألیف: سید جواد عاملی، م ۱۲۲۶ق به چشم می خورد، که ترجمه ی آن را می آوریم:

«غناء بر وزن کساء؛ در معنای اختلاف است:

در شرایع الاسلام (محقق حلّی) باب شهادات و در تحریر و ارشاد (علّامه حلّی) و تعلیقه ی آن و دروس (شهید اول) باب

شهادات و در جامع المقاصد (← محقق کرکی)، تعریف غناء اینگونه آمده است: مَدُّ الصَّوْتِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى التَّرْجِيعِ الْمُطْرَبِ

(یعنی: کشیدن نغمه، مشتمل بر چهچه زنی که ایجاد نوعی حالت سبکی بنماید.)

و در مفاتیح (الشرایع) (= مختصر مسالک شهید ثانی، از فیض کاشانی) این تعریف را مشهود فقهاء دانسته است. در مجمع

البحرین (← طریحی) دو معنی برای آن ذکر شده؛ اولی آن معنایی که در نزد عرف غنا نامیده می شود، هر چند طرب آور

(=سبکی آور) نباشد؛ دوّم آن معنایی که ما ذکر نمودیم در آن. وگویا وی (طریحی) در این تفصیل تکیه بر الرّوضه (البهیّه =

شرح لمعه شهید ثانی) و مسالک (الافهام = شرح شرایع الاسلام از همو...) نموده باشد، که بزودی به بحث پیرامون آن

می رسیم... و بر همان معنای اصطلاحی مشهور فقها حمل می شود آن معنای لغوی که در القاموس (المحیط) ← فیروز

آبادی)... و صبحاح (اللغه ← جوهری)... و المصباح (المنیر ← فیومی)... ذکر شده است... که از نگرش بر معنای لغوی آن

معلوم می شود که غناء همان آواز کشیده و نیکو و دارای ترجیع (=چهچه) است، که با قول مشهور فقهاء نیز تطابق دارد؛

چون ترجیع تقارب ضروب حرکات صَوْت و نَفْس است، که ملازم است با اِطْرَاب و تَطْرِيب (در خود صدا، نه مُخاطَب و شنونده)...

پس هر که در تعریف غناء، سه قید مَدّ و ترجیع و تَطْرِيب (= اطراب) را ذکر نموده باشد محتاج تضمین (=تقدیر) قید دیگری نیست و نیز محتاج به تحمیل (=حمل کردن و توجیه) نخواهد بود... پس به همین سبب است که حمل می شود و منطبق می گردد بر قول مشهور آنچه که (شیخ طوسی) در نهایه از شافعی نقل می کند که گفته: غناء، تحسین صوت و ترقیق آن است... و همچنین است قول شیخ در آن کتاب می فرماید: هر کس آواز خود بلند کند و در آن موالات (=توالی) بکار بندد، پس آواز و نزد عرب غناء نامیده می شود. چون این موالات (مذکور در تعریف شیخ) همان ترجیع (مذکور در تعریف مشهور) است.

و به همین صورت حمل بر مشهور می شود آنچه که در باب شهادت از کتاب حاضر (یعنی قواعد علامه، که مفتاح الکرامه شرح آن است) و نیز برخی کتب لغت آمده که غناء ترجیع صوت و مَدّ آن است... و نیز آنچه که در سرائر (ابن ادیس حلی) و ایضاح النافع (← قطیفی) آمده که غناء صوت مُطْرِب است... و بالاخره گفتار آن کس که بگوید: هر کس آواز خود بلند نماید، آن صوت غناء است و... همگی محمول هستند بر همان تعریف مشهور...

و ارشاد می کند ما را به این حمل، اینکه هر کس متعرض بیان معنای آن شده به جز صاحب کفایه (الأحكام ← سبزواری) بتبعیت از مَجْمَعُ (الفائدة) و البرهان (← مقدّس اردبیلی) - ذکر نموده برای آن مگر دو معنی را: ۱- معنای مشهور فقهاء ۲- معنای حواله داده شده به عُرف. و از این دسته اند: فاضل مقداد و شهید ثانی.

بلکه ما گاه می گوئیم: معنای مشهور مورد مخالف حکم عُرف نخواهد بود (یعنی غیر از آن نیست)... و گرنه لازم بود که بر حسب مقتضای قواعد خودشان آن به عُرف مردم نیز حواله دهند...

چون عُرف عمومی مقدم است بر لغت (در فهم مراد شرعی)، پس چگونه ممکن است فقهاء آن را به معنایی تفسیر کرده باشند؟! این از ایشان بسیار بعید است (لذا، معلوم می گردد که معنای عرفی غناء نزد آنها برابر بوده با همان معنای لغوی مشهور...).

و از همین جا معلوم می شود که چقدر سست و ضعیف است آنچه که در توجیه معنای غناء در مَجْمَعُ الْبُرْهَانِ (← اردبیلی) ذکر شده که مَعْلُومُ الْحَرْمَةِ را آن چیزی (از اصوات) می داند که آن دو قید (در تعریف مشهور) در آن موجود بوده، و بدون آن دو باقی بر أَصْلِ إِباحه باشد!

همچنانکه (جوهری) در صِحاح اِحاله بر عرف نموده و صَغَانِي در تکمله ی صِحاح نیز متعرض معنای دیگری نشده و صاحب قاموس (= فیروز آبادی) نیز آن زیادت صغانی بر صِحاح را اخذ نموده؛ که اگر قول مخالفی نیز بود صاحب قاموس آن را نقل می کرد یا اشاره ای می نمود.

... و غریب تر آنکه مَقْدَسُ اَرْدَبِيْلِي چنین فهمیده که طَرَبٌ خاصّ خوشحالی است!! حال آنکه صاحب قاموس و دیگران تصریح نموده اند که این یک تَوْهَم و گفتاری عوامانه است!...

* و اما حکم شرعی غناء:

آن گونه که در مَجْمَعُ الْفَائِدَةِ (و الْبُرْهَانِ) (← اردبیلی) آمده: خلافتی نیست میان فقهاء ما در تحریم آن و نیز تحریم اجرت بر آن و تعلّم و تعلیم آن و استماع آن، خواه در قرآن خواندن باشد یا در دُعَاء یا شعر و یا غیره اینها...

تا آنکه مَحْدَثُ كَاشَانِي (=ملا محسن فیض) و فَاضِلُ خِرَاسَانِي (=ملا محمد باقر سبزواری) به میدان آمدند و بر منوال غزالی و امثال او از عامّه سخنانی بهم بافتند و حرام بودن غناء را مخصوص کردند به آنچه که مشتمل باشد بر حرامی خارجی مثل لعب (= بازی) با آلات لهو (=آلات موسیقی) و... و گفتارهای باطل. و استناد نمودند در این باره به اخباری که حدود دوازده خبر می شد که بر فرض پذیرش (اعتبار آن و) وضوح دلالت بر آن، مخالف قرآن و موافق عامّه بوده و محمول بر تقیّه خواهد بود؛ با آن که این چند حدیث تعارض دارد با ۲۵ حدیث صریح یا ظاهر از نظر دلالت در تحریم مطلق غناء بدون قیدی. و تقویت می کند این ۲۵ حدیث را آن احادیثی که دالّ بر تحریم استماع غناء ... و تحریم ثَمَن (=بهای) مُغْنِيَه (= زن آوازه خوان) ... به لفظ سُحْت (=مال حرام و باطل) و كُفْر (=فسق و نافرمانی از دین الهی)، می باشند. مضافاً اینکه آن چند خبری

که (فیض و سبزواری) به آنها استناد نموده اند، یا امر می کنند به قرائت قرآن با صوت حزین و یا به قرائت آن با صوت حسن، که هیچ یک از این دو غناء نیستند ...

و سزاوارتر برای اهل تحقیق آنست که مُلْتَفِتِ رَدِّ امثال اینگونه سخنان گزاف و باطل نشوند؛ این سخنان (فیض و سبزواری) نیست مگر آرائی سست و یخ زده، و مَسَلْکِهائی فاسد و تَبَّه شده، که مخالف است یا مذهب (ما شیعیان). و ما (بواسطه ی این سخنان) بر درویش و صوفیه عیب می گرفتیم، که چیزی نگذشته، ناگاه (دیدیم) برخی از امامیه آن ترهات (=حرف های پوچ) را نیکو شمرده و آن خرافات را مورد ازدحام ساخته اند...

... سپس ما می گوئیم: اخبار تحريم غناء...مُتواتر هستند و ادله ی آن بسیار؛ گاهی در قرآن از آن به قول الزور (=گفتار باطل و آراسته) (حج: ۳۰) و گاه به لهوالحدیث (=گفتار هوس آمیز) (لقمان: ۶) تعبیر شده است؛ در روایات نیز به این نطق شده که آن برانگیزنده ی فسق و فجور است؛ پس از این جهت تحريم آن عقلی می باشد که دلیل عقلی نه تقییدی می پذیرد و نه تخصیصی، و اخباری که در استثناء (برخی از افراد غناء) وارد شده اند، همگی بر تقیه حمل می شوند (چون با مذاهب بسیاری از بزرگان عامه موافقت داشته اند) پس آن باید مورد ملاحظه قرار بگیرد.

... و اَمَّا لَهو و لعب و احکام آن بزودی در سخنان ما پیرامون قمار و متعلقات آن بیان می شود. (۱)

- نگارنده و مترجم می گوید: جهت تکمیل بحث پیرامون غناء و موسیقی، خواننده را به منابع ذیل ارجاع می دهیم:

۱- مِفْتَاحُ الْکَرَامَةِ (همان کتاب)- مباحث و اقوال مربوط به لهو و لعب: صفحات ۵۵ تا ۵۸ و نیز ۹۵ تا ۹۸، از مجلد ۸؛

نشر دارالتراث، لبنان بیروت: ۱۹۹۸

۲- نظری به موسیقی از طریق کتاب و سنت کتابی است فارسی، کامل ترین و جامع ترین کتاب فقهی استدلالی پیرامون

این موضوع، تألیف استاد مصطفی شریعت موسوی، اسماعیلیان، تابستان ۱۳۷۲. مؤلف در این کتاب دیدگاه های نوین

را نیز مورد نقد یا بررسی قرار می دهد، و همچنین سخنان و ادله شخصیت های مذکور در مِفْتَاحُ الْکَرَامَةِ را مورد

قضاوت یا انتقاد قرار داده است.

۳- موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی کتابی است علمی و فلسفی، شامل آخرین تحقیقات روحی و روانشناختی، توأم با آراء گذشتگان و نظرات اهل فن، تألیفات استاد محمد تقی جعفری، نشر تهذیب، زمستان ۱۳۸۰.

۴- موسیقی از نظر علم امروز- کتابی است کوچک و در عین حال جامع، پیرامون اقوال و آراء دانشمندان و فلاسفه ی قرن بیستم و نیز آزمایشات علمی بعمل آمده در این رابطه، و نقد و بررسی شخصیت های معروف موسیقی رقص و آواز و هنرهای از این قبیل...، تألیف: حسین عبداللهی خوروش، چاپ قدیم(?) حدود دهه ی چهل شمسی -

۵- مجله ی فرانسوی زبان دیماناش ایلوستره **dimanche Illustre** شماره ۶۳۰ که در آن تحقیقات علمی دکتر ولف آدلر **DC. VOLLFADLR** پروفسر دانشگاه کلمبیا- پیرامون اثرات عصبی روانی و موسیقی و آواز و...درج شده است...

۶- مجله ی پارسی زبان امید ایران(عصر شاهنشاهی)، شماره ۲۹۵، اسفند ۱۳۳۸. و نیز همان، ش ۳۰۳، اردیبهشت ۱۳۳۹.

۷- روزنامه ی وظیفه (عصر شاهنشاهی)، شماره ۶۷۸، ۲۸ خرداد ۱۳۳۹؛ که بنقل از روزنامه ی بالتیمورسن امریکا تحقیقاتی علمی روانی در این رابطه ارئه می دهند...

۸- روزنامه ی اطلاعات (عصر شاهنشاهی)، شماره های ۹۶۲۲ و ۹۶۳۲ و ۹۶۷۰ و ۱۰۲۲۳ و...

* تِمَّةُ:

غناء یا سماع نزد صوفیان، مطالب فوق، چیزی بود که علماء اعلام و فقهاء عظام و طراز اول شیعہ فرموده بودند و جملگی بر حرمت مطلقه ی غناء و سرود خوانی اتفاق نظر داشته اند.

پس، آیا اکنون عاقلانه به نظر می رسد که اعمال نام شروع صوفیه از جمله سماع را باز هم توجیه کنیم؟! آیا معقول است که در یک جامعه شیعی اثنی عشری، کتابی تحت عنوان سماع عارفان (۲)، چاپ شود و نویسنده که کمترین تخصص حوزوی ندارد، در امر فتوا به خود جرأت بدهد و اقاویل افرادی چون آقای ابراهیم جنّاتی و هادی معرفت را در مقابل اجماع فقهاء عظام سلف که اساس دین از آنهاست معیار قرار بدهد؟! (۳) و آن وقت پارا فراتر نهاده و تحت عنوان «نتیجه گیری!!» (۴) روایات متواتره ی حرمت مطلق غناء را، اکثراً ضعیف بداند؟! آن هم به سبب وجود جُمُود آقای ابراهیم جنّاتی و امثال او به صرف سند ظاهری روایات! آیا در علم درایة الحدیث، شرط تواتر اخبار، صحت سند اکثر آنها نیز هست؟! اگر چنین می بود، یک حدیث متواتر وجود نداشت! نویسنده ی مذکور، به این اکتفا نکرده و تحت عنوان «روایات معارض با حرمت غناء» (۵) به چند روایت ضعیف و شاذّ و گاه محمول بر تقیّه استناد کرده تا بتواند بلکه سدّ حرمت مطلق غناء را بشکند؛ حال آنکه خبر واحد حتی اگر صحیح هم باشد در مقابل اخبار متواتر در یک حکم، به هیچ وجه قدرت معارضه ندارد و علی فرض اینکه برخی علماء، به آن اخبار واحده و شاذّه اعتماد نموده باشند، حجّت شرعی بر ما تمام نمی شود که دست از عمل به اخباری که تواتر در حرمت اکیده ی مطلق غناء و سرود و آواز دارند، بکشیم.

یکی از آنها که متأسفانه خیلی هم شهرت یافته استثناء عروسی از حرمت غناء است، که جناب آیت الله حاجّ سیّد مصطفی شریعت موسوی اصفهانی (۶) به ردّ و نقد این نظر پرداخته و در بخشی از این مباحث (۷) به صراحت، پاسخ به معتقدین به این استثناء مشهور داده و در آخر می فرماید: «...بلکه مطلقاً از آیات و روایات کثیره، حکم بر حرمت مطلق غناء، حتی در عروسی نیز می کند و نمی توان از نظر فقهی، آن را تجویز کرد».

نویسنده ی مذکور، در جایی دیگر، (۸) ذیل عنوان «زمان صدور روایات»، از وافی فیض کاشانی (۹) و تفسیر کیوان (۱۰)، مطالبی سست و توجیهاتی بی پایه نقل می کند که ثابت کند: حرمت غناء ذاتی نبوده و عارضی است؛ یعنی به سبب افعال

زشت خارجی زنان و مردان در آن مجالس که بنی امیه و بنی العباس لعنهم الله بر پا می کرده اند، حرام تلقی شده باشد! و نه به سبب غناء بودن آن سرودها و آوازاها! و این شخص (۱۱) آن اندازه از فقه بی خبر است که اشکال کرده: چرا فقهاء غناء را در مکاسب محرّمه آورده اند و نه در ضمن افعال محرّمه؟! و گویا مکاسب شیخ انصاری (ره) راهم ندیده و نخوانده، حتی افعالی چون غیبت کردن و سب (=ناسزا) به مومن و کذب (=دروغ) و نمیمه (=خبرچینی) و امثال آنها (که نوعاً کسب واجرت در مورد آنها مطرح نیست) را نیز در مبحث مکاسب محرّمه آورده؛ و مراد از مکسب (که مصدر میمی کسب است) هر نوع عملی است که آدمی به جوارح و اعضاء و قلب خود آن را کسب کند و نه فقط آن چیزهایی که وجه مالی در آنها مطرح باشد (که فهم عوامانه از عنوان مکاسب است!). و به راستی اگر بنا باشد که حرمت غناء را به زمان و شرایط آن زمان اختصاص داده و آن را امروزه حلال بشماریم، دیری نخواهد پائید که جمعی پیدا شوند و حرمت زنا و لواط و شراب و امثال اینها را نیز مخصوص آن زمان ها بدانند و توجیه کنند که در عصر حاضر— که حقوق بشر، به افراد همجنس باز هم حق قانونی می دهد دیگر نباید لواط و مساحقه را حرام دانست!! چون دیگر قانونمند شده اند و خطر هرج و مرج و انقطاع نسل بشر نیست!! آیا راستی، با این گونه توجیها، دیگر دینی برای ما باقی خواهد ماند؟! دلخواه خود تغییر دهند؟! آیا براستی، با این گونه توجیها، دیگر دینی برای ما باقی خواهد ماند؟!!

و آیا جامعه ای این چنین، دچار هرج و مرج در استدلال و توجیه هر جنایت و عمل خلاف نخواهد شد؟! پس چاره ای جز اطاعت مطلق از احکام دین و آیات قرآن کریم و روایات شریفه ی معصومین (علیهم السلام) باقی نمی ماند. آنچه که این نویسنده ی بی بصیرت، تحت عنوان «فلسفه ی تحریم غناء» (۱۲) آورده، عیناً درباره ی سایر معاصی نیز قابل تصوّر است و راه توجیه را برای هر نوع گناهی باز می کند! و بهتر است بگوئیم:

خلق را «توجیهشان» بر ابد داد! ای دوصد لعنت بر این «توجیه» باد!

آنگاه این نویسنده، موسیقی را به دو نوع تقسیم کرده؛ (۱۳) یکی، «موسیقی مقدّس و روحانی» و دیگری «موسیقی غیرمذهبی» است!! گویا مؤلف، اصلاً روایات تحریم استعمال و استماع آلات موسیقی را به نحو مطلق ندیده است، که در آنها بی هیچ قید و شرطی، موسیقی مطلقاً حرام اعلام شده است. (۱۴)

نویسنده ی کتاب سماع عارفان، سپس به شرح آلات موسیقی مستعمل در سماع پرداخته (۱۵) و با استناد به چند کتاب ضعیف و پر از دروغ تاریخی که برخی بیشتر جنبه ی رمان نویسی داشته اند تا تاریخ نگاری، و بیشتر از کتب اهل سنت هستند العیاذ بالله، تشریح دف زدن و کف زدن را به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت می دهد! (۱۶)، حال آنکه در هیچ حدیث معتبری از ما شیعیان، چنین اکاذیبی به آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت داده نشده است! آنگاه از خود، فتاوائی پیرامون نحوه ی دف نواختن و احکام ظاهری و باطنی آن صادر کرده است! (۱۷) سپس، به نی می پردازد و از قول بَوَارِقِ الْأَسْمَاعِ (۱۸) می نویسد: «... وَ نَفْسِي كَمَا فِي دَرْنِي دَمِيْدَةٌ مِي شُود، اشاره است به نفوذ نور خدا در نی ذات انسان!!» (۱۹). آنکه، جهت حلال دانستن نی، به آیه ی کریمه ی ((وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُوْحِي)) (۲۰) تَشْبِيْث نموده و چنگ انداخته است! حال آنکه این آیه هیچ ارتباط معقولی با نی ندارد! آنگاه به هَفَوَاتُ تُرْهَاتُ (= چرت و پرتهای) اهل وحدت وجود پرداخته و از آنها برای خواننده حجّت شرعی می آورد!!

و اکنون، ما در اینجا اکتفاء می کنیم به نقل تکفیر قائلین به حلیّت غناء و خوانندگی، از کتاب ارزشمند اعتقادی «مَجْمَعُ الْمَعَارِفِ وَ مَخَزْنُ الْعَوَارِفِ» ملامحمد شفیع رضوان الله علیه که در خاتمه ی حلیّه الْمُتَّقِيْنَ علامه ی مجلّسی (ره) چاپ شده است (۲۱):

«... غنا و خوانندگی... بمثل زنا حرام است و حرمت آن ضروریّ مذهب شیعه است... و هر که حلال داند ظاهراً مرتدّ و کافر است؛ و آیات متکاتره و روایات متواتره در حرمت آن وارد شده است و تا حال، احدی از علماء امامیه به حلیّت آن قائل نشده اند، مگر خَذَلَه ی (= پست فطرتان) صوفیه که (آن را نیز) مانند تصوّف (که بدعت است) از مخالفین (= سنّیان) میراث برده اند و از اهمّ و اعمّ عبادات می دانند!... و چون مقتضای خواهش (در حلال کردن اصل غناء) از این مزخرفات (که می نویسند و می بافند) بر نیاید، تَجَاهُلٌ وَ تَعَامِي مِي نمایند (یعنی خود را به جهل و کوری زدند) که: غناء چیست؟ یا کدام است؟ و حال آنکه هر عامّی (بی سواد) می داند که (غناء) همان سرود و خوانندگی است، مانند زنا!... و گاهی تخصیص دهند غناء را به اشعار باطله (فقط)، و حال آنکه کلام حق و باطل را در حرمت غناء تأثیری نیست... از قبیل اینکه کسی گوید: زنا حرام است مگر به یاد زوجه ی حلال، که (در این صورت) حلال است!! حَقّاً که امثال این عذرها (و توجیّهات) ناشی نیست مگر شیطنت و نفاق...»

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) منقول است که: محشور خواهد شد صاحب غناء و خوانندگی از قبرش، کر و کور و گنگ چون زناکار... و فرمود: هر کس یک درهم به صاحب ساز دهد، نزد خدا شدیدتر است از زنا با مادر خود هفتاد بار!...

و در (حدیث) صحیح، حضرت صادق (علیه السلام) می فرماید: خانه ای که خوانندگی در آن می شود، ایمن نیست از نزول بلاهای دردناک و دعا (در آنجا) مستجاب نمی شود... و فرمود خدا اعراض نموده از اهل آن خانه و روی رحمت (از آنها) برگردانده...»

در تأیید فتوای این عالم بزرگوار به کفر و ارتداد کسی که غناء و خوانندگی و موسیقی را حلال داند، می توان به شرح و حاشیه ی مرحوم سید ابراهیم نجفی

(از تلامیذه ی آخوند خراسانی) بر رساله اعتقادات علامه ی مجلسی (ره) مراجعه کرد؛ که وی نیز در این شرح، فتوی به کفر و ارتداد چنین کسی داده است...

سید احمد سجّادی

(اصفهان ۱۳۹۰/۳/۲۴ ش)

پی نوشت ها:

۱- مِفْتَاحُ الْکَرَامَةِ فِی شَرَحِ قَوَاعِدِ الْعَلَامَةِ، سید جواد عاملی ۸/۸۷ تا ۹۴. (مخصوص دایرة المعارف تشیع) * (نگارش، تحقیق و ترجمه از:

سید احمد سجّادی بهمن ۸۳)

۲- از حسین حیدرخانی (مشتاق علی شاه!)

۳- صفحه ی ۸۳ آن کتاب؛

۴- صفحه ی ۸۶- ۸۷

۵- صفحه ی ۸۷- ۹۰

۶- در کتاب گرانقدر «نظری به موسیقی از طریق سنت و کتاب» (مبحث پنجم ص ۸۰ به بعد).

۷- صفحه ی ۹۷- ۹۹

۸- صفحه ی ۹۳- ۳۴

۹- باب ۱۰ و ۳۳

۱۰- تألیف صوفی معروف: شیخ عبّاس علی کیوان قزوینی ۳/۹۰-۹۱

۱۱- کیوان قزوینی صوفی

۱۲- صفحه ی ۹۷- ۱۰۱

۱۳- صفحه ۱۰۲

۱۴- جهت اطلاع بر این احادیث، رجوع شود به جلد چهارم از کتاب گرانقدر نظری به موسیقی، از آیت الله شریعت موسوی؛ نیز به کتاب ارزشمند گناهان کبیره، از مرحوم آیت الله دستغیب، فصل ۱۵ و ۱۶، چاپ جزائری، ص ۲۷۴ و ۲۸۸؛ که برای فارسی زبانان بهترین کتاب در شناخت گناهان و بدت ها است

۱۵- صفحه ۱۰۲ به بعد

۱۶- صفحه ۱۰۳

۱۷- صفحه ۱۰۴ و ۱۰۶

۱۸- از کتب دراویش در دفاع از بدعت سماع / ۱۵۸

۱۹- صفحه ۱۰۷ کتاب

۲۰- حجر: ۲۹؛ و دمیدم در انسان از روح خود.

۲۱- چاپ مطبوعات حسینی و اسلامیة تهران / ۴۷۴، نهر دهم

فصل دوم: ویژه ی پاسخ به نامه ی آیت الله سبحانی

علامه محقق حضرت آیت الله حاج سید جعفر سیدان

چکیده:

آیت الله سبحانی در تاریخ ۱۳۸۸/۴/۷ نامه ای به دفتر مرکزی مجله ی نورالصادق فرستادند که در آن ضمن تشویق و تأیید خداپسندانه و مخلصانه ی نویسندگان نورالصادق چند نکته ای را نیز به عنوان نقد آورده بودند برای این که این مجله ای که به نظر ایشان عالی است و اهداف مقدسی را دارد از هر نقضی مبرا شود.

از آن زمان تا کنون دانشمندان، فرهیختگان، اساتید دانشگاه و حوزه در پاسخ نامه مذکور مقالاتی به دفتر مرکزی مجله ی نورالصادق ارائه دادند که نورالصادق به ترتیب آنها را برای اطلاع خوانندگان چاپ می کند، این بار نوبت به نوشتار اندیشمند بزرگ معاصر علامه ی محقق حضرت آیت الله حاج سید جعفر سیدان شخصیت برجسته ی حوزه های علمیه ی شیعه می رسد که در مورد نقد اصطلاح حکمت در فلسفه که آیت الله سبحانی در نامه ی خود از آن یاد نموده است می باشد که در اینجا تقدیم خوانندگان عزیز و اهل دقت و معرفت می نمایم.



نقد اصطلاح حکمت در فلسفه

«علامه محقق حضرت آیت الله حاج سید جعفر سیدان»

آیه ی هفدهم:

((يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا))

[خدا] حکمت را به هر کس بخواهد [و شایسته بداند] می دهد؛ و به هر کس حکمت داده شود،

خیر فراوانی داده شده است.

(بقره: ۲۶۹)

حکمت در آیات

واژه ی «حکمت» بیست بار، ضمن آیات مختلف در دوازده سوره ی قرآن آمده است که برخی از آنها یادآوری می شود:

((وَعَلَّمَكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)) (۱)؛ و به شما کتاب و حکمت آموزد.

((وَأَتَتْهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ)) (۲)؛ خدا به او [داوود] فرمان روایی و حکمت داد.

((فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)) (۳)؛ ما به آل ابراهیم کتاب و حکمت دادیم.

((ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ)) (۴)؛ به وسیله ی حکمت و اندرز نیک [مردم را] به راه

پروردگارت و سوی خدا فراخوان.

((وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ)) (۵)؛ ما به لقمان حکمت دادیم.

پیرامون آیاتی که واژه ی حکمت در آنها به کار رفته است نمونه هایی از حکمت های الهی خاطر نشان می گردد، در

سوره ی اسراء، می خوانیم:

• بی گمان، پروردگارت برای هر که بخواهد، روزی را زیاد یا کم می گرداند. (۶)

• و از بیم فقر فرزندان خود را مکشید؛ ما روزی دهنده ی آنها و شماییم. (۷)

• و به مال یتیم جز به بهترین وجه نزدیک نشوید. (۸)

• و از آنچه بدان علم نداری پیروی نکن، که گوش و چشم و دل همه مسئول اند. (۹)

• و بر روی زمین با تکبر راه مرو. (۱۰)

آن گاه پس از این آموزه ها، می فرماید:

((ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ))؛

این تعالیم (که برخی از آنها ذکر شد)، از حکمت هایی است که پروردگارت به تو وحی کرد.

حکمت در لغت

ابن منظور در لسان العرب در معنای ماده حکمت می گوید:

((و الحِکْمَةُ عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم))؛ (۱۱)

حکمت شناخت برترین چیزها به وسیله برترین دانش هاست.

فیروز آبادی در قاموس می نویسد:

((و الحکمة بالكسر: العدل و العلم و الحلم و النبوة و القرآن و الإنجیل))؛ (۱۲)

حکمت به کسر حاء یعنی عدل، علم، حلم، نبوت، قرآن و انجیل.

حکمت در تفاسیر

شیخ طبرسی در مجمع البیان می گوید، در معنای حکمت وجوهی را ذکر کرده اند:

• قیل: أنه علم القرآن، ناسخه و منسوخه و محکمه و متشابهه و مُقَدِّمه و مُؤَخَّره و حلاله و حرامه و أمثاله، عن ابن عباس

و ابن مسعود؛

از ابن عباس و ابن مسعود روایت شده که مقصود از حکمت [داشتن] علم قرآن است [یعنی شناخت] ناسخ و منسوخ و

محکم و متشابه و مُقَدِّم و مُؤَخَّر و حلال و حرام قرآن.

• و قیل: هو الإصابة فی القول و الفعل، عن مجاهد؛

از مجاهد نقل شده که مراد از حکمت، گفتار و کردار درست است.

• و قیل: إنه علم الدین، عن ابن زید؛

ابن زید گفته است که: حکمت [همان] علم دین است.

• و قيل: هو النبوة، عن السدي؛

سُدِّي می گوید: حکمت [همان] نبوت می باشد.

• و قيل: هو المعرفة بالله تعالى، عن عطاء؛

به نظر عطاء، حکمت، معرفت به خدای متعال است.

• و قيل: هو الفهم، عن إبراهيم؛

ابراهیم، مقصود از حکمت را فهم [و درک درست] می داند.

• و قيل: هو خشية الله، عن الربيع؛

ربیع می گوید: حکمت همان خشیت [و ترس] از خداست.

• و قيل: هو القرآن و الفقه، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، و روى أيضا عن مجاهد؛

از امام صادق (علیه السلام) [و نیز از مجاهد] روایت شده که مراد از حکمت، قرآن و فقه می باشد.

• و قيل: هو العلم الذي تعظم منفعته و تجل فائدته، و هذا جامع للأقوال؛

و گفته اند: حکمت، علمی است که منفعت آن بزرگ [و زیاد] است و فائده اش سترگ.

این سخن، در بردارنده ی همه ی اقوال می باشد.

• و قيل: هو ما آتاه الله أنبياءه و أممهم من كتابه و آياته و دلالاته التي يدلهم بها على معرفتهم به و بدینه و ذلك تفضل

منه يؤتیه من يشاء، عن أبي علي الجبائي.

و إنما قيل للعلم حكمة لأنه يمتنع به عن القبيح، لما فيه من الدعاء إلى الحسن و الزجر عن القبيح؛ (۱۳)

ابوعلی جبائی می گوید: حکمت، کتاب خدا، آیات، دلالت ها و رهنمودهای خداست که به انبیای خود و امت های آنها داد

تا به وسیله ی آنها خدا و دینش را بشناسند، و آن تفضلی از جانب خداست که به هر که خواهد عنایت می کند.

علم را حکمت گفته اند بدان جهت که از قبیح جلوگیری می کند؛ زیرا در آن فراخوان به کارهای نیک است و بازداری از

کارهای زشت.

در تفسیر میزان آمده است:

((الحكمة بكسر الحاء على فعلة، بناء يدل على نوع المعنى فمعناه: النوع من الإحكام و الإلتقان، او نوع من الأمر المحكم المتقن الذي لا يوجد فيه ثلمة و لا فتور؛ و غلب استعماله في المعلومات العقلية الحقّة الصادقة التي لا تقبلُ البطلانَ و الكذب البتة

فالحكمة هي القضايا الحقّة المطابقة للواقع من حيث اشتغالها بنحو على سعادة الإنسان؛ كمعارف الحقّة الإلهية في المبدأ و المعاد، و المعارف التي تشرحُ حقائق العالم الطبيعي من جهة مساسها بسعادة الانسان؛ كالحقائق الفطرية التي هي اساس التشريعات الدينية))؛ (١٤)

چکیده ی سخن علامه این است که: استعمال حکمت غلبه دارد در معلومات عقلانی حق، راست و روشنی که بطلان و دروغ را هرگز نمی پذیرد، سپس می گوید:

حکمت به مجموعه ای از قضایای حق (و درستی) اطلاق می شود که مطابق با واقع باشد به نحوی که سعادت انسانی را دربرگیرد؛ مانند معارف حق و ثابت الهی درباره ی مبدأ و معاد و معارفی که حقائق عالم طبیعی را که مرتبط با سعادت انسان است شرح می دهد؛ مانند حقائق فطری که اساس تشریعات دینی می باشد.

حکمت در روایات

روش صحیح تفسیر قرآن در عین تدبّر و تعقل توجه به بیان امامان معصوم (علیهم السلام) می باشد، از این رو در اینجا بعضی از روایات را می آوریم:

در اصول کافی روایت شده که از امام صادق (علیه السلام) درباره ی این سخن خدای متعال:

((يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا)) (١٥) پرسیده شد، امام (علیه السلام)

فرمود:

((طاعة الله و معرفة الامام))؛ (١٦)

[حکمت] طاعت خدا و معرفت و شناخت امام (معصوم) است.

مرحوم علامه مجلسی در شرح این حدیث می گوید، در مورد کلام امام(علیه السلام) که فرمود: ((طاعة الله)) گفته اند:

((لما كانت الحكمة استكمال النفس الإنسانية بحسب قوتيه العلمية و العملية، و إنما استكمالها بالمعارف الحقّة و التحلّي بالفضائل من الصفات، و الإتيان بالحسنات، و السلامة عن الرذائل و ارتكاب السيئات، و قد أمر الله سبحانه عباده بجميعها، و بيّن لهم منهجها و سبيلها، و تجمعها طاعة الله المنوطة بمعرفة الإمام، ففسرها بطاعة الله و معرفة الإمام))؛ (۱۷)

چون حکمت، به کمال رساندن نفس انسانی به حسب قوه ی علمی و عملی است؛ و کامل شدن نفس به کسب معارف حقه، و آراستگی به فضائل و صفات نیک، و انجام حسنات، و حفظ و نگه داری نفس از پستی ها و زشتی هاست؛ و خدای سبحان جمیع بندگان را به اینها امر فرموده است و طریق و راه رسیدن به آنها را هم بیان می دارد؛ و طاعت و بندگی خدا که منوط به شناخت امام است در بر دارنده ی همه ی اینهاست، امام(علیه السلام) حکمت را به طاعت و بندگی خدا همراه با شناخت امام تفسیر نمود.

علامه طباطبایی در المیزان بعد از نقل این حدیث، می نویسد:

أقول: و فی معناه روایات أخر و هی من قبیل عدّ المصدق؛ (۱۸)

می گویم: روایات دیگری به همین معنا هست، و این روایت ها از قبیل شمارش مصداق است یعنی بیانگر بعضی از مصادیق حکمت است.

نیز از امام صادق(علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

الحكمة ضياء المعرفة و ميراث التقوى و ثمرة الصدق و ما أنعم الله على عبد من عباده نعمةً أنعم و أعظم و أرفع و أجزل و أبهى من الحكمة لقلتُ صادقاً، قال الله عزّوجلّ:

((يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ))؛ (۱۹)

حکمت نور معرفت و دستاورد تقوا و ثمره صدق (و راستی) است، و خدا بر بندگان نعمتی برتر و بزرگتر، بلند مرتبه تر، سترگ تر و با شکوه تر از حکمت نداده است، [چه اینکه] خدای بزرگ می فرماید:

«حکمت را به هرکس که خواهد می دهد و به هرکس حکمت داده شود خیر فراوانی به او داده شده است،

و این [حقیقت] را جز صاحبان خرد ناب در نیابند».

در این حدیث، امام(علیه السلام) روشنائی [ویژه ای] را که در پی معرفت در قلب مؤمن پدید می آید، حکمت و نور می نامد و راه رسیدن به آن را تقوا، راستی و درستی می داند. در این راستا باید انسان از زشتی ها، پلیدی ها، تاریکی های گناه و کارهای ناشایست بیرون آید و به نیکی ها و فضائل آراسته گردد.

براساس این حدیث، نعمتی برتر و بالاتر از حکمت برای انسان وجود ندارد و حکمت بهترین و گران بهاترین چیزی است که خداوند به بندگان برگزیده و خاص خودش عنایت می کند.

باری، این حدیث، بسیار جامع است و افزون بر تعریف حکمت، اهمیت و آثار آن را بازگو می کند و راه رسیدن به آن را بیان می نماید.

شایان ذکر است که حکمت دارای درجاتی است و اصل آن در نهاد آدمی وجود دارد و شخص می تواند با علم و عمل و تهذیب نفس، به مراحل بالاتر آن دست یابد.

ابو بصیر روایت می کند که امام صادق(علیه السلام) در مورد این آیه:

((وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا)) فرمود:

معرفة الإمام و اجتناب الكبائر التي أوجب الله عليها النار؛ (۲۰)

[حکمت] شناخت امام (معصوم) و دوری از گناهان کبیره که خدای تعالی در مورد ارتکاب آنها وعید به دوزخ داده می باشد.

سلیمان بن خالد گوید: از امام صادق(علیه السلام) در خصوص آیه: ((وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا)) پرسیدم،

امام(علیه السلام) فرمود:

((إِنَّ الْحِكْمَةَ الْمَعْرِفَةُ وَ التَّفَقُّهُ فِي الدِّينِ، فَمَنْ فَقَهُ مِنْكُمْ فَهُوَ حَكِيمٌ))؛ (۲۱)

حکمت، معرفت و تفقه (فهم صحیح و دقیق) در دین است، پس هرکه فقیه (دین شناس) شد، او حکیم است.

حضرت عیسی(علیه السلام) فرمود:

((بِالتَّوَّاضِعِ تُعْمَرُ الْحِكْمَةُ لَا بِالتَّكْبَرِ))؛ (۲۲)

با تواضع، حکمت آباد و بارور می شود نه با تکبر.

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در جواب راوی که از معنای حکمت در آیه ی ۵۴ سوره ی «نساء» (۲۳) پرسید فرمود:

((الْفَهْمُ وَالتَّقْضَاءُ))؛ (۲۴)

[حکمت] فهم و داوری [درست] است.

از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در سفری به گروهی برخورد که به ایشان به عنوان «رسول الله» سلام کردند، پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: شما کیستید؟ گفتند: ما گروهی مؤمن هستیم. فرمود: حقیقت و شاخصه ی ایمان شما چیست؟ گفتند: رضا به قضای الهی، تفویض امور به خدای تعالی [بعد از انجام وظیفه] و تسلیم در برابر امر و فرمان خدا.

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

((علماء حکماء کادوا أن یكونوا من الحکمة أنبیاء))؛ (۲۵)

علما و حکمایی که از فرط حکمت، نزدیک است در زمره ی انبیا باشند.

ابن ابی نصر بزَنطی از امام رضا (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: از علامت های فقه (فهم درست و دقیق دین)، حلم، حیا و سکوت [طولانی همراه با تفکر] است. آنگاه فرمود:

((إِنَّ الصَّمْتَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْحِكْمَةِ))؛ (۲۶)

سکوت [طولانی همراه با تفکر] دری از درهای حکمت است.

هیشم ابن واقد حریری از امام صادق (علیه السلام) نقل کند که حضرت فرمود:

((مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ، وَ بَصَّرَهُ عَيُوبَ الدُّنْيَا دَاءِهَا وَ دَوَاءَهَا،

وَ أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ))؛ (۲۷)

کسی که در دنیا زهد ورزد [و دلبسته ی تعلقات دنیوی نباشد] خدای تعالی حکمت را در قلبش استوار گرداند و بر زبانش جاری نماید. او را نسبت به عیوب دنیا (دردها و درمان هایش) بینا کند، و به سلامت از دنیا به دارالسلام روانه سازد.

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

((رأس الحكمة، مخافة الله عزوجل))؛^(۲۸)

رأس حکمت ترس [آگاهانه] از خداست.

چنانچه آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) در سخن دیگری فرمود:

((الرفق، رأس الحكمة))؛^(۲۹)

مدارا [و رفتار نیک و با عطوفت با مردمان] شالوده ی حکمت است.

و نیز در سرآغاز زبور آمده است:

((رأس الحكمة، خشية الله تعالى))؛^(۳۰)

سرآمد حکمت، خشیت خدای متعال می باشد.

بنابراین، شناخت معارف قرآن، معرفت امام معصوم، اجتناب از گناهان و خداترسی، دین داری و تفقه در دین، حق مداری، طاعت و عبادت، رضا به قضای الهی، انجام وظیفه و تفویض امور به خدای تعالی، تسلیم در برابر فرامین و قوانین الهی، زهد و وارستگی از تعلقات دنیوی، مدارا با مردم و دوری از نیرنگ و فریب کاری و ... از مصادیق حکمت است. باری، کامل ترین مصداق حکمت، خود قرآن کریم می باشد. اگر کسی حکمت را سازگار با معانی مطرح شده در قرآن و حدیث بیان کند، قابل قبول است و اگر خلاف بیان اهل بیت (علیهم السلام) حرف بزند، سخن او پذیرفتنی نمی باشد.

حکمت در سخن فیلسوفان

اینکه بعضی از فلاسفه، اسم فن خود را بر حکمت قرآنی منطبق می دانند صحیح نیست. از کسانی که این تطبیق را انجام داده است حاج ملاهادی سبزواری صاحب منظومه می باشد، وی می سراید:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَّتَ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

و در شرح این بیت، می گوید:

((نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَّتَ) ای عَلَت، (فِي الذِّكْرِ) ای الْقُرْآنَ الْمَجِيد، (بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ)، قَالَ تَعَالَى وَ تَبَارَكَ:

((يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا)) (۳۱). لَانَّ الْحِكْمَةَ هِيَ الْإِيمَانُ الْمَشَارُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ

تَعَالَى: (وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ) (۳۲). (۳۳)

فشرده ی سخن حاج ملاهادی، این است که: منظومه را در حکمت به نظم کشیدم، و این حکمت معقول (فلسفه) همان

حکمتی است که خدا در قرآن فرمود: ((يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا))

در تطبیق ایشان که حکمت مورد نظر خود را با حکمت مطرح شده در قرآن، یکسان می انگارد جای سخن است؛ زیرا قدر

متیقن از حکمت، خود قرآن کریم می باشد و نیز مصادیقی که در روایات آمده است، آنچه را با حکمت قرآنی سازگار

نباشد نباید حکمت بنامیم.

حاج ملاهادی در منظومه موارد بسیاری را می آورد که خلاف وحی و کتاب است؛ به عنوان نمونه:

از کتاب و سنت به دست می آید که اراده و علم پروردگار دو چیز جداگانه است، اما ایشان آن دو را یکی

می داند. (۳۴)

در رابطه با جبر، به جبری که در صورت، اختیار است می گرود (۳۵) در حالی که قرآن و حدیث به حقیقت

اختیار تصریح دارند، و نیز موارد دیگری که در اینجا مجال ذکر آنها نیست. (۳۶)

حاج ملاحادی در حاشیه منظومه در شرح این سخن که «لأنَّ الحِكمةَ هي الإيمان» حاشیه می زند:

((هو الإيقان بالمذكورات في الآيه الشريفه؛ فالإيمان بالله هو الإيقان بأنّه صرف حقيقة الوجود، و بتوحيده و أنّه لا ثاني له، و بصفاته التي هي عين وجوده؛ من حياته الذاتيّة، و علمه الحضوري السابق على الاشياء و أنّه الفعلي لا الإنفعاليّ، و أنّه الواحد البسيط في عين كونه كلّ العلوم؛ و قدرته الوجوبيّة، و إرادته و فيأضيّته و عدم امساکه عن الوجود، و غير ذلك من صفاته العليّا.)) (۳۷)

وی در این سخنان می گوید اگر انسان در توحید، به صرف «حقیقت وجود» نرسد، به جایی نرسیده است و شخص، توحید واقعی ندارد.

البته بخشی از سخن ایشان درست است و بخشی از آن نادرست می باشد. پیداست که افرادی مانند سلمان و ابوذر و مقداد چنان که در روایات آمده است دارای حکمت بودند، لیکن حکمت اینها از سنخ حکمت منظومه نمی باشد؛ و قدر مسلم است که فلسفه، از یونان وارد اسلام شد و در این مطلب تردیدی وجود ندارد. (۳۸)

خدای متعال می فرماید:

((لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ))؛ (۳۹)

به یقین، خداوند بر مؤمنان منت نهاد که پیامبری از خودشان در میان آنها برانگیخت تا آیات او را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، هرچند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند. بر اساس این آیه، هر آنچه غیر پیامبران [فلاسفه ی یونان و غیره] آورده اند که با وحی ناسازگار است ضلالت و گمراهی است.

این بیان قرآن، خط بطلان بر فلسفه ی قبل از اسلام می کشد، البته هر اندازه که بر اسلام منطبق باشد پذیرفتنی است، اما آنجا که با تعالیم اسلام انطباق نیابد، سخنِ یاهو و باطل است.

سخنان انبیا با یکدیگر ناسازگاری ندارد، اما بخش زیادی از گفتار فلاسفه یونان افزون بر اختلاف عمیق بین خودشان بر اسلام منطبق نیست، و در صدر اسلام این گونه سخنان مطرح نبود، از این رو، تطبیقی را که حاجی سبزواری (و امثال وی) انجام می دهد، صحیح به نظر نمی رسد.

در تطبیقی دیگر، این عبارات به چشم می خورد:

((الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي ((يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا)) وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَى مَنْ بَعَثَ رَسُولًا يُعَلِّمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ، وَ يَدْعُوا إِلَى سَبِيلِ رَبِّهِ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، وَ عَلَى وَصِيِّهِ وَ بَابِ مَدِينَةِ عِلْمِهِ وَ كَلِمَتِهِ وَ عَلَى سَائِرِ خُلَفَائِهِ الْمَعْصُومِينَ الْهَدَاةَ الْمَهْدِيِّينَ؛ لِأَسِيْمَا الَّذِي لَبَسَ لِلْحِكْمَةِ جُنَّتَهَا وَ أَخَذَهَا بِجَمِيعِ أَدْبَاهَا...))؛ (۴۰)

اینکه در سرآغاز کتاب، به آیات الهی تمسک کنیم و کلام خود را با سخن خدای تعالی نورانیت بخشیم، کار شایسته ای است، اما اینکه بخواهیم از باب براءت استهلال (۴۱) حکمت قرآنی را بر فلسفه ی مصطلح تطبیق کنیم، یک نوع مغالطه است.

به ویژه که در عبارت فوق، عبارتی از نهج البلاغه آورده شده (۴۲) که به باور اکثر شارحان نهج البلاغه، مراد از آن وجود مقدس امام زمان (عج) می باشد. (۴۳)

– و حاجی هم همین معنا را اراده کرده و خواسته یا ناخواسته وانمود می شود حکمتی هم که به معصومین (علیهم السلام) ارزانی شده است، از قبیل فلسفه ی مصطلح می باشد.

آری، ائمه معصومین (علیهم السلام) سراپا حکمت اند، اما حکمتی که قرآن کریم معرفی می کند از حکمت و فلسفه ی مصطلح، متمایز است.

خِشَمَه از امام صادق (علیه السلام) (یا امام باقر (علیه السلام)) نقل کند که حضرت در توصیف امامان معصوم (علیهم السلام) فرمود:

((نَحْنُ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَ بَيْتُ الرَّحْمَةِ وَ مِفَاتِيحُ الْحِكْمَةِ))؛ (۴۴)

ما درخت نبوت، خانه رحمت و کلیدهای حکمتیم.

برخی دیگر از این تطبیق های ناروا در عبارات ابن سینا و محقق دوانی و شمس الدین شهریزی نیز آمده است. (۴۵)

نتیجه سخن اینکه: در تطبیق حکمت قرآنی بر فلسفه ی مصطلح، خلطی (مغالطه ای) صورت گرفته است. (۴۶)

پی نوشت ها:

- ۱- بقره: ۱۵۱.
- ۲- بقره: ۲۵۱.
- ۳- نساء: ۵۴.
- ۴- نحل: ۱۲۵.
- ۵- لقمان: ۱۲.
- ۶- اسراء: ۳۰.
- ۷- اسراء: ۳۱.
- ۸- اسراء: ۳۴.
- ۹- اسراء: ۳۶.
- ۱۰- اسراء: ۳۷.
- ۱۱- لسان العرب ۱۲: ۱۴۰ (ذیل ماده ی حَکَم).
- ۱۲- القاموس المحيط ۴: ۹۸ (ذیل ماده ی حَکَم).
- ۱۳- مجمع البیان ۲: ۶۵۹ (ذیل آیه ی ۲۶۹ سوره ی بقره).
- ۱۴- المیزان ۲: ۳۹۵ (ذیل آیه ی ۲۶۹ سوره ی بقره).
- ۱۵- بقره: ۲۶۹.
- ۱۶- اصول کافی ۱: ۱۸۵، حدیث ۱۱ (کلینی این حدیث را به سند صحیح از ابوبصیر روایت کرده است).

۱۷- مرآة العقول ۲: ۳۲۱، عبارت فوق از حکیم مدقق رفیع الدین نائینی استاد علامه مجلسی در حاشیه اش بر اصول کافی است، نگاه کنید به،

الحاشية على اصول الكافي ۱: ۵۶۳.

۱۸- الميزان ۲: ۴۰۴.

۱۹- مصباح الشريعة: ۱۹۸ (باب ۹۵)؛ نورالثقلین ۱: ۲۸۸؛ كنز الدقائق ۲: ۴۴۵، با تفاوت در برخی از عبارات؛ بحار الأنوار ۱: ۲۱۵، متن

حدیث براساس این مأخذ است.

۲۰- کافی ۲: ۲۸۴ (باب الكبائر)، حدیث ۲۰؛ وسائل الشیعه ۱۵: ۳۱۵، حدیث ۲۰۶۱۹؛ بحار الأنوار ۱: ۲۱۵.

۲۱- تفسیر عیاشی ۱: ۱۵۱؛ تفسیر برهان ۱: ۵۴۹؛ نورالثقلین ۱: ۲۸۷؛ بحار الأنوار ۱: ۲۱۵

۲۲- کافی ۱: ۳۷؛ وسائل الشیعه ۱۵: ۲۷۶؛ بحار الأنوار ۲: ۶۲.

۲۳- (فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ).

۲۴- بصائر الدرجات: ۳۶؛ کافی ۱: ۲۰۶؛ بحار الأنوار ۹: ۱۹۴.

۲۵- کافی ۲: ۵۲ (باب حقيقة الإيمان و اليقين)؛ توحيد صدوق: ۳۷۱؛ بحار الأنوار ۶۴: ۲۸۶.

۲۶- کافی ۲: ۱۱۳ (باب الصمت و حفظ اللسان)؛ وسائل الشیعه ۱۲: ۱۸۲؛ بحار الأنوار ۲: ۴۸.

۲۷- کافی ۲: ۱۲۸؛ مشکاة الأنوار: ۲۰۶؛ وسائل الشیعه ۱۶: ۱۰؛ بحار الأنوار ۲: ۳۳.

۲۸- مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ۴: ۳۷۶، حدیث ۵۷۶۶؛ وسائل الشیعه ۱۵: ۲۲۱، حدیث ۲۰۳۲۷، مشکاة الأنوار: ۲۱۵.

۲۹- عوالی اللثالی ۱: ۳۷۱؛ مستدرک الوسائل ۱۱: ۲۹۵؛ بحار الأنوار ۷۲: ۳۵۲.

۳۰- مجموعہ ورام ۱: ۲۲۱؛ منیة المرید: ۱۵۴؛ الجواهر السنیة: ۹۴.

۳۱- بقره: ۲۶۹.

۳۲- بقره: ۲۸۵.

۳۳- شرح منظومه ۱: ۱۷۱-۱۷۲ (خطبه ی مصنف).

۳۴- شرح منظومه ۱: ۵۲۹ (غرر فی الإرادة).

۳۵- شرح منظومه: ۱: ۵۱۱ ۵۱۹ (غرر فی عموم قدرته لكل شیء).

۳۶- مثلاً در بحث حدوث و قدم، حدوث اسمی را سامان می دهد نه حدوث مسبوق به عدم واقعی را (شرح منظومه: ۱: ۳۰۹ «المقصد الاول فی الامور العامة، الفريدة الثالثة فی القدم و الحدوث») در حالی که مکتب وحی از عدم واقعی خبر می دهد؛ در بحث معاد، معادی را قائل است که با معاد جسمانی قرآن، همخوانی ندارد (شرح منظومه ۲: ۸۷۵ ۹۰۰ «المقصد السادس فی المعاد، الفريدة الثانية و الفريدة الثالثة») وی در این مبحث معاد صدرایی را اختیار می کند که به گفته استاد شهید مطهری: قائلین به این معاد، همه ی معاد جسمانی را برده اند در داخل خود روح و عالم ارواح و معاد قرآن را با این مطلب نمی توان توجیه کرد (مجموعه آثار شهید مطهری ۴: ۶۷۴ ۶۷۶).

۳۷- این عبارت در حاشیه شرح منظومه (۱: ۱۷۱ «خطبه ی مصنف») از صاحب منظومه می باشد.

۳۸- رجوع کنید به، مجموعه آثار شهید مطهری ۱۴: ۴۵۸ ۴۵۹ (خدمات متقابل اسلام و ایران).

۳۹- آل عمران: ۱۶۴.

۴۰- بداية الحکمة، چاپ مؤسسه نشر اسلامی، مدرسه منتظریه قم، (مقدمه ی ناشر).

۴۱- [معنای] این اصطلاح ادبی... آن است که متکلم در اول سخن خود (و یا نویسنده در ابتدا و مقدمه کار خود) چیزی گوید و نویسد که مناسب مطالبی باشد که بعدها ذکر می کند به الفاظ لطیف غیر صریح، بلکه با اشارات ملیحه که مخاطب به ذوق سلیم، مقصود گوینده را دریابد (فرهنگ معارف اسلامی ۱: ۴۰۲).

۴۲- قَدْ لَبِسَ لِلْحِكْمَةِ جُنتَهَا وَ أَخَذَهَا بِجَمِيعِ أَدْبِهَا مِنَ الْإِقْبَالِ عَلَيْهَا وَ الْمَعْرِفَةِ بِهَا وَ التَّفَرُّغِ لَهَا فَهِيَ عِنْدَ نَفْسِهِ ضَالَّةٌ أَلَّتِي يَطْلُبُهَا وَ حَاجَتُهُ أَلَّتِي يَسْأَلُ عَنْهَا فَهُوَ مُعْتَرِبٌ إِذَا اغْتَرَبَ الْإِسْلَامَ وَ ضَرَبَ بِعَسِيبِ ذَنْبِهِ وَ أَلْصَقَ الْأَرْضَ بِجِرَانِهِ بَقِيَّةً مِنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ خَلِيفَةً مِنْ خَلَائِفِ أَنْبِيَائِهِ (نهج البلاغه: ضمن خطبه ی ۱۸۲).

۴۳- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحديد: ۱۰: ۹۵؛ بحار الأنوار ۵۱: ۱۱۳؛ نهج الصباغة فی شرح نهج البلاغة: ۱۸۰؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه

۲۷: ۲۴۵؛ حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه ۲: ۱۱۷؛ شرح نهج البلاغه (مدرس وحید) ۱۱: ۲۷۱؛ شرح نهج البلاغه (نواب لاهیجی): ۱۷۲؛

منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (خوئی) ۱۰: ۳۵۱ و ...

۴۴- کافی ۱: ۲۲۱؛ بصائر الدرجات: ۷۷ (باب فی الأئمة: انهم معدن العلم و شجرة النبوة و مفاتيح الحکمة)؛ بحار الأنوار ۲۶: ۲۴۵.

۴۵- عيون الحکمة (ابن سینا): ۱۶ ۱۷؛ رسائل ابن سینا، النص: ۳۰ ۳۱.

۴۶- بجاست این مطلب و علت آن را از نوشته ی دکتر مهدی محقق اگرچه در جهت مدح این خلط نوشته شده است بی گیری کنیم، وی می نویسد:

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدان جا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی قانون و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ، شفا نامید... .

ابو الفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب تاریخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفه سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می داد

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابو الحسن طبری کتاب های خود «فردوس الحکمة» و «المعالجات البقراطية» را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می کنند، و این سنت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود... .

از ممیّزات این دوره، تساهل و تسامح در اظهار نظر علمی بود دانشمندان اندیشه های مخالف را تحمّل می کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می گذاشتند ..

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمد غزالی با تألیف کتاب «تهافت الفلاسفة» به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به «قِدَم عالم» آنان را کافر خواند

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قبادیانی بود که کتاب «جامع الحکمتین» خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را برطرف سازد، ولی در این راه توفیقی به دست نیاورد... .

در غرب جهان اسلام نیز این رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود «فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتّصال» آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد

این دوره تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفائی پدید آمد. که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند. حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسرّان قرآن به فلسفه می پردازند و شفا و اشارات ابن سینا را تدریس می کنند و به مطالب آن استشهاد می جویند... .

این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم به کار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: (وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) آشنایی دارد و به آن ارجح و احترام می‌گذارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیر کثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنان که حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می‌دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می‌خواند...

حال که از اندیشه و تفکر و به کار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ).

اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و به کار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر و تفسیق یا به قول ساده تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبار نامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گوید که انبازقلس (Selcodepme) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (علیه السلام) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ) مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبائع (فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیه ی شریفه ی: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب نامه های علمی اکتفا نکردند، بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار (علیهم السلام) استشهاد جسته شود... (مصنّفات میرداماد (پیشگفتار) ۱: ۱۱۷).

براساس این نوشته فلاسفه برای اینکه مطالب خود را به جامعه ی دینی بقولانند سه کار اساسی کردند:

۱) تغییر نام فلسفه به حکمت، یا استعمال لفظ حکمت که واژه ای مقدس و مورد احترام است و تداعی کننده آیه ی: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...) (بقره ۲۶۹) می‌باشد به جای فلسفه.

۲) نقل نسب نامه هایی برای فیلسوفان، به منظور ارتباط دادن مطالب آنان به علوم پیامبران.

۳) کوشش و جستجو در زمینه به دست آوردن منبع و حیانی (از قرآن و حدیث) برای مطالب فلسفی، و رنگ دینی دادن به آنها.

ولی واقعیت آن است که کوشش فلاسفه در برخی موارد بیهوده است و بیانات قرآن و حدیث در مسائل مهمی با گفته های ایشان سازش ندارد، چنان که استاد در جاهای بسیاری از تفسیر آیات اعتقادی که در این مجموعه گردآوری شده به صراحت این مطالب را بیان کرده اند.

فصل سوم: اخلاق و معارف

علامه ی فقیه آیت الله حاج شیخ حسن صافی اصفهانی (ره)

آیت الله دکتر موسوی اصفهانی

علامه ی فقیه حضرت آیت الله حاج شیخ حسن صافی(ره) در این اثر گرانبار در ادامه ی بحث تکامل ابتدا به تشریح حیات ابدی انسان و ملاک انسانیت می پردازد و سپس به نقش نور ولایت در باطن انسان و چگونگی استعانت از آن اشاره می کند و در پایان این جلسه به معنای «والعصر» در قرآن می پردازد و لذا یذ معنوی عصر ظهور حضرت ولی عصر(عج) را توضیح می دهد. نورالصادق مطالعه ی این اثر گرانبار معنوی را به خوانندگان عزیز سفارش می کند.



شوق وصال (۸)

«علامه ی فقیه آیت الله حاج شیخ حسن صافی اصفهانی(ره)»

بسم الله الرحمن الرحيم

((وَالْعَصْرُ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ)) (۱)

انسانیت، اکتسابی است

بحث ما درباره ی تکامل انسان و ابعاد مختلف آن بود. وقتی که بچه به دنیا آمد اگر کور مادرزاد باشد و در رحم برایش چشم ساخته نشده باشد دیگر به طریق عادی قابل علاج نیست و طبیب نمی تواند چشم او را برگرداند، دیگر چشم او نمی تواند دید پیدا کند. اگر گوش نداشته باشد، اگر دست نداشته باشد، پا نداشته باشد، هم همین طور. لکن یک چیزی هست که باید خودش تحصیل بکند و آن شخصیت انسانی است، انسانیت انسان است. وقتی که انسان متولد می شود، صورتاً آدم است لکن سیرتاً انسانیت ندارد. بعداً باید خودش، خودش را بسازد، باید آن عواملی را که سازنده ی انسانیت است به وجود بیاورد تا انسانیت پیدا بکند و الا مثل نقش روی دیوار است.

تن آدمی شریف است به جان آدمیت

نه همین لباس زیباست نشان آدمیت (۲)

اگر بنا باشد انسانیت انسان به همین صورت باشد، خوب! حیوانات هم همین صورت را دارا هستند. هر چیز کمال خودش را در خودش دارد. از نگاه خدا انسان با سایر حیوانات تفاوتی ندارد. آنها کمال خود را دارند و اینها هم کمال خود را لکن کمال انسانیت به صورت ظاهری او نیست بلکه به باطن اوست. جمال باطن هم جمالی نیست که خودش درست شود، باید خود انسان این جمال انسانی را برای خودش ترتیب بدهد. اندام روحی باید در همین عالم دنیا درست شود.

کوری ابدی

اگر در این دنیا اندام روحی انسان تشکیل نشود، و انسان چشم باطن پیدا نکند، تا ابد کور خواهد بود:

((وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى)) (۳)

این چشم و دید باطن را باید همین جا کسب کند. همچنان که در رحم مادر اگر چشم و گوش و اعضا و جوارح برای بچه درست نشود، بعد از به دنیا آمدن دیگر درست نمی شود، هر نقصی که داشته و با آن به دنیا آمده تا آخر هم با همان نقص هست و دیگر قابل تغییر نیست؛ اندام روحی هم اگر در همین عالم دنیا که دار عمل است درست نشود، در آن جا که دار جزا و حساب است، درست نمی شود:

((الْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لَا حِسَابٌ، وَ اِنَّ غَدًا حِسَابٌ وَ لَا عَمَلٌ)) (۴)

دنیا جای عمل است و آخرت جای جزا. اینجا در عالم دنیا باید اندام روحی را درست کرد. اگر انسان در این عالم نتوانست برای خودش دید باطن درست کند بعد از این که از دنیا رفت دیگر تا ابد کور باقی می ماند و نمی تواند چشم باطن داشته باشد.

حیات ابدی انسان

بشر از همان وقتی که روح انسانیت در او دمیده می شود، حیاتش ابدی است. موت انتقال است از جایی به جایی. مرگ این طور نیست که انسان را نابود کند، مرگ عین تولد است. یک وقتی در رحم بوده، بعد منتقل گشته به این عالم دنیا و مدتی هم در این عالم دنیا تا منتقل شود به عالم آخرت لکن حیاتش را دارد. روح مرگ ندارد، روح زنده است، روح

ابدی است و مرگ برایش نیست. همان شخصی که در عالم بوده در عالم آخرت هم هست؛ یا متنعم است به نعم الهی و یا این که معذب است به عذاب خداوند.

مقدمه ی سعادت و شقاوت هم در همین عالم دنیاست. در عالم دنیا باید برای خودش شخصیت انسانی درست بکند. انسانیت پیدا بکند و این امکان را هم خدا به او داده است، به خلاف حیوانات که وقتی متولد می شوند همان شخصیتی که دارند، همان است و شخصیت دیگری نمی توانند پیدا کنند.

انسان وقتی متولد می شود شخصیت انسانی ندارد، انسانیت ندارد، بعد پیدا می کند، بعد باید تحصیل کند. این شخص خودش باید خودش را بسازد، آن کمالی که برای آن خلق شده یعنی رسیدن به مقام قرب الهی را، پیدا کند. این از اعمال خودش است و باید تحصیل کند.

انسانیت انسان و ملاک آن

انسان ها امکانات خوب شدن و رسیدن به مراتب خودشان و استعدادشان را در حد عالی دارند. هم می توانند سیر قهقرایی بکنند و هم می توانند سیر ملکوتی و آسمانی نمایند. انحطاط و تکامل، هر دو در اختیار بشر است. خود انسان این شخصیت را با ایمان و عمل صالح باید کسب کند.

از نظر جسمی همین طور؛ تدریجاً رشد و نمو می کند و بلوغ عقلی و فکری و منطقی پیدا می نماید و مطالب را درک می کند. تکامل و بلوغ عقلی هم حدی دارد که به طور طبیعی برای انسان حاصل می شود، لکن حدّ عالی تر و بالاتر بلوغ عقلی در اثر اطلاعاتی است که او باید تحصیل بکند. دو نفر اگر چه از نظر بهره ی عقلی و فکری یک جور باشند، ممکن است یکی از این دو یک دانشمند عالی شود ولی آن یکی نشود، آن یکی کمال علمی پیدا بکند و دیگری نکند. این بسته به اشتغال علمی و تلاشی است که هر کدام انجام می دهند لکن این هم، کمال انسانی که انسان برای آن خلق شده و آفریده شده، نیست؛ یعنی اگر یک انسان، اول دانشمند عالم بشود و ایمان و عمل صالح نداشته باشد، انسانیت ندارد.

انسانیت انسان به این علم و دانش نیست. ممکن است یک دانشمند بهترین عنصر در عالم باشد لکن در اثر کفر و عصیان بدترین خلق خدا باشد و از نظر خدا و انبیاء و اولیاء هیچ ارزشی نداشته باشد. اینها ارزش که ندارند هیچ، ممکن است از حیوانات هم بدتر باشند. همین دانشمندی که کافر است، پیش خدا ارزشش به اندازه ی یک حیوان هم نیست. بله! از یک

نظر می شود گفت که ارزش دارد ولی این ارزش، الهی نیست. آن که پیش خدا ارزش دارد کسی است که از نظر فکری، اغراض نداشته باشد، نظام فکری او نظام معتدلی باشد. ایمان به خدا داشته باشد، ایمان به انبیاء و اولیاء داشته باشد، از نظر عملی؛ اعمالش، اعمال صالحه باشد.

البته عده ای هستند که برای ایمان مراتبی قائل هستند و معتقدند اگر کسی باشد که ایمان به خدا نداشته باشد، ایمان به معاد و نبوت نداشته باشد لکن همین کارهای خوبی که مسلمان ها می کنند، همین کارها را بکند، سعادت مند است، دارای انسانیت است، شخصیت انسانی پیدا کرده است لکن منطبق قرآن و سنت این نیست. ایمان، خودش اصالت دارد.

ایمان به خدا باید باشد. ایمان به نبوت و روز جزا باید باشد. تا ایمان نباشد نوعاً آن عمل خیری را که باید انجام بدهد، انجام نمی دهد. این ایمان ها، این اعتقادهای پاک، این افکار پاک و معتدل باید باشد تا عمل صالح از آنها ناشی بشود.

سعادت مند در قرآن

آیات زیادی در قرآن هست که سعادت مند را کسی می داند که ایمان و عمل صالح داشته باشد. بهشت را برای کسانی که ایمان و عمل صالح داشته باشند، خلق کرده اند. عمل صالح منهای ایمان و ایمان منهای عمل صالح، هیچ کدام، سعادت نمی آورد. باید هر دو با هم باشد. ایمان منهای عمل صالح، موجب استحقاق نعم الهی و مقام قرب الهی نیست. تمام آیات قرآنی یا اکثر آنها، جمع بین هر دو را دارد. در بعضی از آیات یکی را دارد اما جمع همه ی آیات به این است که بگوییم باید هر دو باشد. ایمان به خدا از ایمان به رسالت رسول خدا و به معاد و هر چیز که از جانب خداست، منفک نیست. همه ی اینها باید باشد. کسی که خدا را باور کرده باشد و خدا را شناخته باشد و قدرت خدا را، علم خدا را تصدیق کند، نمی شود نبوت انبیا را منکر شود، نمی شود ملائکه را انکار کند، هر چیزی را که از جانب خدا آمده باید تصدیق کند. عمل صالح هم می خواهد.

اعمال صالح، حسن ذاتی دارند. ظلم، قبیح ذاتی دارد و هر کسی فطرتاً می فهمد. آن هم که ظلم می کند، خودش می داند ظلم بد است. از همان اول اگر از ظالم سؤال کنی، می گوید ظلم بد است، لکن عمل خودش را ظلم نمی داند. کار خودش را توجیه می کند که ظلم نیست. احسان هم همین طور است لکن خیلی چیزهاست که آنها را نمی شود به فکر ما تعیین کرد و حسن و قبح آنها را نمی شود فهمید. خدای حکیم امر و نهی کرده پس حتماً حسن یا قبح دارد و الاً به آن امر و نهی

نمی‌کرد. همه ی اینها بالاخره به اعتقاد به خدا منتهی می‌شود. وقتی اعتقاد به خدا بود، اعتقاد به انبیا به دنبالش می‌آید، ایمان به معاد و دستورات خدا به دنبالش می‌آید.

کسب انسانیت در دنیا

انسانیت را در همین دوران عالم دنیا باید تحصیل کنیم. این عمر، سرمایه ی انسان است که هر لحظه ای از آن که از دست می‌رود، به همان اندازه از سرمایه ی انسان کم می‌شود، تا آن لحظه ی آخر و آخرین نفسی که می‌کشد، دیگر این سرمایه تمام می‌شود. بر انسان است که این عمر را برای خدا صرف کند و ملحق شود به اولیای خدا و از کسانی بشود که ((رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ)) (۵) از کسانی بشود که دارای ایمان و عمل صالحند، و جزء عباد الصالحین بشود، در عین حالی که می‌تواند از کسانی بشود که بدترین خلق خدا هستند ((أَوْلَئِكَ هُمُ الشَّرُّ الْبَرِيَّةِ)) (۶) همه ی اینها در اختیار انسان است.

نقش نور ولایت و نبوت در باطن انسان

انسان همچنان که چشم ظاهر دارد و چشم ظاهریش احتیاج به نور دارد تا بتواند اشیاء را ببیند؛ یعنی چشم ظاهری هر قدر هم قوی باشد در تاریکی نمی‌تواند ببیند؛ عقل انسان و روح انسان هم چشم دارد؛ چشم باطن دارد، چشم باطن هم نوری لازم دارد تا بتواند ببیند. خدای متعال بشر را عاقل خلق کرده، به او عقل داده. عقل یک درک‌هایی دارد ولی نوعاً ضعیف است و نمی‌تواند مصالح و مفاسد را درک کند. خدای متعال انبیاء را فرستاد، ارسال رسل و انزال کتب کرد تا به واسطه ی این‌ها که به منزله ی خورشید باطن هستند؛ یعنی به کمک نور نبوت و ولایت، عقل انسان و روح انسان و چشم باطن انسان ببیند.

اگر نور ولایت و نبوت نباشد انسان دید باطن دارد ولی نمی‌بیند؛ چون فضای روحش تاریک است. باید حتماً نور ولایت و نبوت که یکی هستند در قلب باشد تا انسان بتواند حقایق را آن طوری که هست درک کند. واقع را ببیند و حرکت کند.

اگر نور ولایت در باطن نباشد، چشم باطن باز است ولی فضای باطن تاریک است؛ نمی بیند. نور ولایت باید اشراق شود به قلب انسان تا به کمک این نور بتواند حقایق را آن طوری که هست، درک بکند و بعد از درک حقایق، پیروی بکند، پیرو حق باشد.

ولایت و استعانت از آن

حتی پیروی از حق هم کمک ولایت را می خواهد؛ یعنی این طور نیست که هر کس بتواند خودش عمل عبادی انجام بدهد، عبادتی بکند، بندگی بکند. کمک مقام ولایت است که انسان ها را حرکت می دهد و مسیر آنها را مشخص می کند و در صراط مستقیم قرارشان می دهد:

((وَلَوْ لَّا فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْنَكُمُ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنكُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا)) (۷)

اگر فضل خدا نباشد هیچ احدی از شما نمی تواند خودش را پاک کند. نمی تواند راه برود. فضل الهی است که او را سیر می دهد. فضل الهی هم همان دست گیری مقام ولایت است. (۸) جذبه ی ولایت است که جذب می کند. جذبه ی الهی است که جذب می کند. خدا مغناطیس دل هاست. ولی خدا هم مغناطیس دل هاست.

مغناطیس چیست؟ مغناطیس یک نیروی جذب است. آهن ربا قوه ی مغناطیس دارد. یک نیروی است که اشیاء را به طرف خودش می کشاند. آهن ربا هر آهنی را که در احاطه ی او باشد، جذب می کند. این که قطب نما عقربه اش به طرف شمال حرکت می کند، سرش این است که در طرف شمال کوه ها و معادن آهن ربایی زیاد است. آن نیروی کهربایی و مغناطیسی این عقربه را به طرف شمال جذب می کند.

خدا و اولیای خدا مغناطیس دل ها هستند. دل ها را به خودشان جذب می کنند. دل وقتی کشیده شد به طرف خدا و انبیاء و اولیاء، آن وقت است که به اطاعت می افتد، به بندگی می افتد. هر کسی که مجذوب به جذبه ی الهی است. مجذوب به جذبه ی ولایت است.

قبلاً یک چنین جذبه ای بوده که هر کسی را در حدّ خودش جذب کرده و عنایت الهی شامل حالش شده و کشیده شده است به طرف مقام ولایی و ربوبی و در مقام اطاعت و بندگی در آمده است. در تمام انسان ها، انسان های مفید، آنهایی که از مصادیق صالحین هستند، این معنا هست و آیه ی شریفه ای که قبلاً بحث آن شد: ((إِنَّ وَلِيَّيَ اللَّهِ الَّذِينَ نَزَّلَ الْكِتَابَ وَ هُوَ يَتَوَكَّلُ الصَّالِحِينَ)) (۹) ناظر به همین معناست.

همان که قرآن را نازل کرده همان هم ولی صالحین است. همه ی بندگان صالح خدا، تحت ولایت خدا هستند. ولایت الهی هم شعبه اش و شعاعش، حجّت وقت است. عنایت امام زمان (علیه السلام) عنایت خداست. اطاعت او، اطاعت خداست. محبّت او، محبّت خداست. توجّه او، توجّه خداست. عنایت حجت وقت است که شامل انسان ها می شود. وقتی که انسان عمل صالح انجام داد، دست گیری می شود. اینها همه اش با عنایت آنهاست.

عنایت خاص و عام

عنایت هم دو قسم دارد: عنایت خاص و عنایت عام. همه ی آنهایی که عبادت خدا را می کنند، جذبه ی الهی و ولایی شامل حالشان شده لکن صالحین حسابشان از بقیه جداست. وقتی بندگی به حدّی رسید که به حمل شایع، عبد صالح الهی شد، آن وقت است که دست گیری خاص از او می کنند. عنایت خاص، شامل حالش می شود. لطف خاص و جذبه ی خاص، شامل حالش می شود. آن وقت است که این انسان از آن دار و دسته ای می شود که از مصادیق ((سلمان منّا أهل البيت)) (۱۰) محسوب می شود. شیعه ی واقعی هم «منّا» است. شیعه ی حقیقی با سلمان و ابوذر فرقی نمی کند. هر کس مصداق عبد صالح خدا شد «منّا» می شود.

امکاناتی که انسان برای رشد دارد، هیچ موجودی در عالم وجود حتی ملائکه ندارند. ملائکه، خادم شیعه و عبد صالح خدا هستند. (۱۱) این امکانات، بالقوه، در وجود همه ی افراد هست لکن باید به فعلیت برسد. عامل به فعلیت رسیدن این قوه چیست؟ ایمان و عمل صالح. در سوره ی شریفه ی والعصر می فرماید: ((وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ)) (۱۲)

معنای «والعصر» در قرآن

قسم به عصر. برای عصر احتمالاتی است که مفسرین گفته اند. برخی گفته اند مراد از عصر «روزگار» است. بعضی گفته اند عصر «امام زمان (علیه السلام)» است. عده ای گفته اند عصری است که آخر روز باشد. بعضی گفته اند زمان است. دوران

بیست و سه ساله پیامبری رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را نیز گفته اند. احتمال دیگری هم هست که حدیث هم بر طبق آن هست.

بهترین احتمالی که حدیثی مطابق آن نیست، همین احتمال دوران رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است. همین بیست و سه سال که منشأ سعادت بشریت است و تمام سعادت هایی که انسان تا زمان قیامت پیدا می کند، به واسطه ی همان دوران است. آن زمان است که منشأ این خیرات و سعادات شده است.

لکن احتمال دیگری که شیخ صدوق در «کمال الدین» متذکر آن شده، حدیثی از امام صادق (علیه السلام) است که طبق آن حدیث، این عصر را عصر خروج حضرت قائم (علیه السلام) ذکر کرده؛ (۱۳) عصر ظهور حضرت. این احتمال علاوه بر این که با اعتبار بیشتر، مساعد است؛ حدیث هم مطابق آن هست.

وجه آن هم این است که ببینید الان در این عصر چقدر انسان وجود دارد. از بین آنها چه تعدادشان مسلمان هستند. از بین مسلمان ها چه تعدادشان شیعه هستند. از بین شیعه چه تعدادشان اهل صلاح و رستگاری و عمل صالح هستند. خلقت انسان و هدف آفرینش رسیدن به مقام قرب الهی است و اصل و اساس آن است که انسان ها نوعاً به کمال الهی برسند. زمان بعثت مقدمه است و زمان ظهور، زمان نتیجه. رسیدن به کمال الهی در آن زمان برای همه میسر است. الان هم میسر است لکن آن امکاناتی که آن زمان وجود دارد، الان نیست.

خدا ان شاء الله نصیب کند. از خدا می خواهیم که اگر هم مردیم، آن زمان را درک کنیم و رجعت کنیم. همان طوری که این مطلب در دعاها هم هست، و ما هم در دعاها ایمان این مطلب را بخوانیم که خیلی ارزش دارد، خیلی لذت دارد. آنهایی که آن زمان به دنیا می آیند، تقایص شان بر طرف می شود و می توانند به کمال برسند. امکان دارد که انسانی در زمان حیاتش اعمال صالحه اش آن قدر نبوده، لکن از خدا بخواهد که در آن موقع رجعت کند و در این عالم نواقصش تکمیل شود و این قوه به حد کمالی که باید برسد.

لذایذ معنوی

در این زمان هم انسان باید هر چه امکانات دارد، ارتباطش را و پیوندش را با مقام ولایت محکم کند. این ارتباطات، قلب انسان را نورانی می کند. روح انسان را شاد می کند. لذا بد معنوی، خودش یک چیزی است که تا کسی به آن نرسد، نمی شود به او فهماند که چیست. بلوغ فکری و عقلی هم همین طور است. این ((أین الملوك و أبناء الملوك)) را که بعضی از علما گفته اند، روی همین اصل است.

آن کسی که به مقام علمی شامخی می رسد و مطالب غامض علمی را درک می کند، لذتی می برد که می گوید: ((أین الملوك و أبناء الملوك؟)) (۱۴) سلاطین کجایند، بیایند و ببینند من چه لذتی می برم از این که به عمق این مطلب پی برده ام؟ آن دانشمند وقتی مسأله ای مشکل برایش پیدا می شود، هنگامی که پی به آن مطلب غامض علمی می برد، لذتی می برد که ربطی به این لذت های مادی ندارد. آن، یک لذت معنوی است که فوق این لذات است.

شخص تا به آن مقام قرب الهی نرسد و نچشد، نمی تواند لذت آن مناجات و دعا و قرآن خواندن را درک کند. نماز خواندن لذت دارد، قرآن خواندن لذت دارد، البته برای اهلش، دعا کردن لذت دارد؛ لذتی که اصلاً قابل تصور نیست، فوق همه ی این لذایذ عالم است. انسان باید به این مقامات برسد و تا به این حد نرسد این لذایذ برایش قابل تفهیم نیست.

پی نوشت ها:

۱- عصر: ۱-۳؛ سوگند به عصر، که واقعاً انسان دستخوش زیان است؛ مگر کسانی که گرویده و کارهای شایسته کرده و همدیگر را به حق سفارش و به شکیبایی توصیه کرده اند

۲- سعدی

۳- اسراء: ۷۲؛ و هر که در این [دنیا] کور [دل] باشد در آخرت [هم] کور [دل] خواهد بود.

۴- کافی ج ۵۸/۸، امالی مفید ۹۲/؛ ارشاد، ج ۲۳۵/۱، غررالحکم/۱۴۸.

۵- توبه: ۱۰۰؛ خدا از ایشان خشنود و آنان نیز از او خشنودند.

۶- بینه: ۶؛ اینانند که بدترین آفریدگانند.

۷- نور: ۲۱؛ و اگر فضل خدا و رحمتش بر شما نبود، هرگز هیچ کس از شما پاک نمی شد.

۸- در ذیل سوره ی یونس: ۵۸؛ (قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ) روایتی از رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد شده که منظور از فضل خدا ولایت محمد و آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) می باشد. (کافی ج ۱/۴۲۳)

۹- اعراف: ۱۹۶

۱۰- عیون اخبار الرضا ج ۲/۶۴؛ اختصاص/۳۴۱؛ کشف الغمّة ج ۱/۹۶

۱۱- بسنجید: بحار الانوار ج ۱۹/۶۶ به نقل از حضرت رضا (علیه السلام): «الملائكة خدام المؤمنين» و بحار ۶/۶۵ به نقل از رسول

خدا (صلی الله علیه و آله و سلم): «انّ الملائكة لخدامنا و خدام محبينا»

۱۲- عصر: ۱؛ سوگند به عصر که واقعاً انسان دستخوش زیان است.

۱۳- کمال الدین/۶۵۶

۱۴- این عبارت منسوب به حکیم ابونصر فارابی است. و در مستدرک الوسائل ج ۱۳/۱۴۳ از قول امیر مؤمنان (علیه السلام) آمده است:

«أین الملوك وأین ما جمعوا ممّا دخلت علیهم المعائب»



نقش امرای هستی از دیدگاه قرآن (۲)

«آیت الله دکتر موسوی اصفهانی»

طرح کلی استفاده از قرآن

طرح ما بررسی آیات است، از اول تا آخر قرآن و موشکافی در مفهوم و محتوای آن‌ها، اعم از تفسیر یا تأویل مستند و صحیح و اصولی به معنی استفاده از مفهوم و مصداق و کنایه و اشارات آن، و نیز استفاده از فهم و درک پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحابه و تابعین؛ تا بر اساس آن، همبستگی اسلامی را بر آن اصل مسلم و مورد اتفاق همه مسلمین بنیاد نهیم. البته شرایطی را باید بپذیریم تا این طرح با کمال امنیت و حسن نیت تحقیق و تحقق یابد.

بدین وسیله دعوت می‌کنیم تا برادران اهل سنت و شیعیان گروهی را برای بررسی این متون، برگزینند و در سلسله نشست‌های مشترک، این احادیث را گردآوری و در بی‌نوشت متن قرآن کریم ثبت نمایند. مشروط به این که از اول تا آخر قرآن با تضمین رعایت عقل و منطق، در اندیشه و گفتار، و حسن ادب در رعایت اخلاق حسنه اسلامی و با توجه به روایات مستند به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در چند اصل منطقی که ذیلاً می‌آوریم توافق خود را اعلام دارند. ما مطمئنیم هر مسلمانی که معتقد به قرآن باشد، در سایه این چند اصل می‌تواند در عقیده و عمل و رفتار با همه مسلمانان جهان در راه واقعی وحدت و برادری گام بردارد و در نتیجه همه با هم یک‌گونه بیندیشیم، یک‌گونه عمل کنیم و طریقه همسانی داشته باشیم و اخلاقاً با هم احساس برادری و نزدیکی نماییم؛ مشروط به این که پیشاپیش از همه‌ی علاقه‌مندان به قرآن استدعا کنیم هرگونه انحراف ما را از منطق صحیح قرآن با ما در میان بگذارند. ما از دور، دست دوستی و حسن نیتشان در راه ارابه بهره‌مندی از راه صحیح قرآن می‌فشاریم و در انتظار حسن تفاهم و هماهنگی‌های منطقی‌شان بسر می‌بریم. و به همین منظور چند اصل را در تعهد و تسالم راه قرآن رعایت می‌کنیم تا از معارف قرآن، صحیح‌تر برخوردار شویم، ضمناً برای تحقق این منظور در جمهوری اسلامی ایران، مرکزی به نام بنیاد مستقل تفاهم و هم‌اندیشی بین ادیان و مذاهب تشکیل گردیده است و مطمئنیم تمام مذاهب جهان از این هم‌اندیشی می‌توانند استفاده کنند مشروط به این که نظرات و منطق فکری خود را به این مرکز به صورت حضوری یا مکاتباتی با ما در جریان قرار دهند. (ایران تهران بلوار کشاورز خیابان شهید کبکانیان بنیاد بین‌المللی تفاهم بین ادیان و مذاهب).

اصول ده گانه همبستگی در شناخت قرآن. این اصول عبارتند از:

اصل اول اعجاز جهانی قرآن

اصل اول ضروت رجوع به پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) در درک و فهم بسیاری از آیات

قرآن، کتاب هدایت و راهنمایی انسان هاست و راه سالم و مستقیم زندگی دنیا و آخرت همه را باید از قرآن الهام گیریم؛

((كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ)) (۱)

ای پیغمبر! قرآن کتابی است که ما بر تو نازل کردیم و آن را فرو فرستادیم تا تو مردم را از تاریکی های (شرک و کفر) به نور ایمان رهبری کنی.

پس تنها این قرآن است که راه برتر و استوارتر زندگی را به ما نشان می دهد:

((إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ)) (۲) و هر چند آموزه های قرآن ((هُدًى لِلنَّاسِ)) (۳) است، یعنی قرآن برای همه ی مردم جهان هادی و راهنما است و مواعظ و نصایحش برای همه ی نسل ها و زمان ها راهگشا و هدایتگر است زیرا آموزه های آن، منطقی و عقلانی است. با این حال ویژگی آن برای ما مسلمانان از آن جهت است که قرآن، کتاب جاودانه، معجزه پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله و سلم) و حجت و دلیل و راهگشا برای همه انسان ها در همه زمان ها و مکان ها است: ((تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا)) (۴) و بلکه دستور العمل ثابت برای کلیه اعمال و رفتار و نیات ما قرآن است و باید برای آیات متشابه آن فکری اندیشیم که باعث انحراف و در نتیجه اختلاف نگردد.

محکم و متشابه قرآن

به دلیل ((هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ)) (۵) یعنی در مقابل آیات محکم که تعبیر دیگر از آیات ام الكتاب است، آیات متشابه نیز وجود دارد. آیات محکم در هر زمان برای عموم مردم قابل فهم و قابل بهره برداری است، ولی مفهوم و مقصود آیات متشابه را باید یا از آیات صریح و محکم قرآن

یا از کلام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) توضیح گرفت و خداوند این امر را جزء وظایف پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) قرار داده است در آنجا که می فرماید:

((وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)) (۶)؛ ما قرآن را بر تو نازل کردیم تا آنچه را به سوی مردم نازل شده است برای آن ها، روشن سازی. از این فراتر، قرآن انجام کلیه ی اوامر و ترک همه ی نواهی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را بر ما، فرض کرده است.

با عنایت به این آیه، ما به هیچ وجه نمی توانیم از قرآن بدون سنت نبوی، به کمال مقاصد قرآن برسیم و به همین دلیل در متن قرآن سنت ضمیمه شده و می فرماید: ((وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)) (۷) آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیریید و اجرا کنید و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید. از این روی ما موظفیم در همه چیزها و از جمله در بیان، توضیح، تشریح، تفسیر و تأویل مفاهیم آیات قرآن از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) استفاده کنیم؛ به ویژه که در روایت شیخ صدوق (قدس الله روحه) از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: ای مردم بر شما باد به دوری از تفسیر به رأی. شما تفسیر قرآن را باید از اهلش فرا گیرید. چه بسا تفسیری که شباهت دارد به کلام مخلوق در حالی که قرآن، کلام خدا است و کلام خدا تأویلش به کلام بشر شبیه نیست. کلام خدا، صفت خدائی دارد و کلام بشر افعال بشر است. کلام خدا را به کلام دیگر تشبیه نکنید که گمراه خواهید شد. (۸)

بنابراین ما موظفیم که تفسیر و تأویل کلام خدا را از پیام آورش (پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)) و یا به وسیله ی امامان که مورد تأیید او هستند، بگیریم، نه از دیگران و این همان تفسیر مأثور است، که ما طیّ شرایطی که از جمله اتفاق فریقین است، در این مجموعه، قرآن را مورد بررسی و تحقیق قرار می دهیم.

اصل دوم اهداف قرآن و تفسیر و تأویل آن

قرآن، کتاب هدایت است و برای عموم مردم آشنایی با آن ضروری است، چرا که مایه ی ذکر است و برای همه عبرت انگیز و دعوت به تفکر است و برای خواص و عوام، مرجع احکام و معارف و اخلاق بلند اسلامی است.

از این رو باید در موارد زیر از قرآن بهره برداری نمود:

۱- احکام اسلام از قرآن استفاده می شود (آیات الاحکام).

۲- معارف اسلام را باید از قرآن الهام گرفت. (اصول عقائد)

۳- در شناخت فضائل اخلاق از ردائل آن، به معیارهای قرآن وابسته ایم تا اخلاق خوب را از بد بشناسیم و روحیه و رفتار خود را از راه صحیح قرآن منظم کنیم.

۴- قرآن عامل پیوند و همبستگی و وحدت فکری و عقیدتی ما مسلمانان است: ((وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا)) (۹)

۵- آیات قرآن ما را به تدبّر و ژرف نگری در این کتاب مقدس، دعوت کرده است، پس ما می توانیم از آن مستقیماً در کارهای خود الهام بگیریم و ((وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْرِكٍ)) (۱۰) ما قرآن را برای یادآوری، آسان قرار دادیم، آیا کسی جویای حقایق برتر از اسلام می تواند باشد و قرآن به آن توجه نکرده است؟! لذا به فرمان قرآن، باید با قرآن انس بگیریم. و از آن دقت نظر و ژرف نگری که از ما خواسته است بهره مند گردیم.

۶- قرآن فارغ بین حق و باطل است: ((تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا)) (۱۱) قرآن با خیر و برکت است زیرا برای شناخت حق از باطل بر بنده خدا (نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)) تا برای مردم دیگر در همه جا هشدار دهنده باشد، زیرا الزاماً ما باید از ناحق دوری کنیم، پس در تشخیص حق و باطل باید به قرآن باز گردیم.

۷- چون قرآن از یک سوی، پاسخ گوی تمام نیازهای انسان در همه ی زمینه هاست، ((لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)) (۱۲) و کتابی است قاطع که در هر امری حرف آخر را می زند: ((إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ)) (۱۳) پس در اختلاف ها تصمیم نهایی و حکم و داور قطعی فقط، قرآن است و از آن جا که قرآن نه شعر است و نه تفنّن ((مَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ)) (۱۴) یعنی قرآن شعر نیست که فقط جنبه ی هنری داشته باشد و نیز قرآن با کسی شوخی ندارد که قابل تسامح و سرگرمی باشد ((وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ)) (۱۵) در نتیجه قرآن نه برای تنوع و نه برای تفریح و تفنّن است، بلکه باید حکمتش را قاطع و جدی گرفت و در عقیده و عمل و اخلاق و رفتار انسانی، آن را به کار برد. چنان که در اصل اول مبحث اعجاز قرآن توضیح داده شد.

۸ - قرآن باید میان دو نقل متعارض احادیث پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) و دیگر اولیاء خدا، راه صحیح را به ما نشان دهد. یعنی قرآن داور بین حق و باطل است. روایتی که موافق قرآن نیست، مردود شمرده می شود، و به روایات موافق، صحه می گذارد. پس درحقیقت، حکم خدا همان حکم قرآن است و برای هر انسان خردمندی لازم الاجراء است.

۹ - سرانجام از آن جا که ثابت شد قرآن معجزه ی جاودانه اسلام بدون محدودیت زمان و مکان است و معجزه ی زنده پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله و سلم) می باشد، اگر کسی بخواهد معجزه پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) را بررسی کند، باید از جهات مختلف (انسان شناسی، جامعه شناسی، تربیت عقلانی و اخلاقی، علمی، مدیریت جوامع بشری، بویژه نهاد خانواده و سازماندهی امور اقتصادی و اصول زندگی سالم و پاک و سیاست اجتماعی همراه با عدل و انصاف) قرآن را بررسی کند.

۱۰ - پس قرآن به این دلایل و بسیاری دلایل دیگر، زنده است و در زندگی مردم جهان نافذ و حاکم می باشد. این دلایل می گوید: شما مردم عادی، قرآن را می فهمید و می توانید از آن بهره برداری کرده و درباره ی مطالبش درک صحیح داشته باشید. قرآن ما را مصراّنه به خواندن و ترجمه و تدبّر در خود، دعوت کرده است و مکرر می گوید: ((وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ)) (۱۶) ما قرآن را به شدّت برای شما آسان ایجاد کرده ایم، آیا کسی هست که بخواهد از قرآن عوامل تذکّرآمیز را فرا گیرد؟ و نیز مردم جهان را برای تشخیص حق از باطل به خود، دعوت کرده و می گوید ((هُوَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا)) (۱۷).

پس اکنون که مراجعه به قرآن ضروری است، در اولین برخورد با قرآن برای هر بیننده ای رأی و نظری پیدا می شود، در حالی که روایات فراوانی در مذمت و نهی از تفسیر به رأی داریم. یک نمونه آن اینست که پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من فسرّ القرآن برأيه فأصاب الحق، أخطأ (۱۸) تفسیر کننده قرآن به رأی خود با این که صحیح تفسیر کرده به اشتباه عمل نموده است و چه بسیار فریب خوردگانی که خود را برتر از دیگران می دانند و خردمندان آنها را نپذیرفته اند

جایگاهش به تعبیر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آتش است. (که توضیح لازم انجام خواهد شد). از این گذشته در زمینه ی مطالب قرآن، تأویل مصادیق و چیزهایی به یاد می آید که می تواند خلاف واقع باشد و ما نمی دانیم تأویل و تفسیر قرآن چیست و چگونه می توان به تأویل و تفسیر قرآن دست یافت. لذا در رفتار با قرآن انسان میان دو راهی خطرناک قرار گرفته است و ملزم است یکی از این دو راه را گزینش کند (بحث ما در اصل سوم در همین قسمت می باشد).

اصل سوم تفسیر و تأویل

از بررسی های لغوی به دست می آید که واژه ی تفسیر به معنی کشف القناع یعنی پرده برداری از چهره ی معنای قرآن است. و بعضی گفته اند: تفسیر در اشتقاق کبیر از سفر گرفته شده و کلمه تفسیر مقلوب کلمه تسفیر است و معنی سفر و تسفیر نشان دادن چیزی است که در ظاهر نمایان نیست ولی واقعیت دارد. در کاربرد اهل زبان نتیجه ی آزمایش های پزشکی برای شناخت انواع بیماری ها را سفر می نامند که در تشخیص سلامت، کارایی دارد و به کار می رود. چنان که پرده از چهره بر گرفتن و بدون پوشش نشان دادن حقیقت را، نیز تفسیر گفته اند. و کسانی که از بانوان سرپوشی ندارند و حجاب اسلامی را رعایت نمی کنند آنها را با کلمه سفارت از آنان یاد می کنند.

تأویل در لغت چیست؟

در مواردی که معنی و مفهوم صحیح با معنی و مفهوم ناصحیح هر دو از کلمه یا جمله فهمیده شود، تأویل به کار می رود و چون اصطلاح می تواند همیشه همان معنای صحیح باشد. پس معنی متقابل آن باطل و ناصحیح خواهد بود. بنابراین اگر ارجاع کلمه به معنی صحیح آن است، آن را تأویل صحیح گویند و نقطه مقابل آن تأویل که ناصحیح و غلط خواهد بود و اگر مفهوم کلام ظاهر باشد، تأویل به کار نمی برند.

معانی دیگری که در قرآن از این کلمه ارایه شده است، مانند: بطن در مقابل ظهر است که از آن معنای عمیق تری می طلبد و یا نگرش ژرف تری از ظاهر لفظ بدست می آید و همین معنا است که در روایت امام باقر (علیه السلام) آمده است: ((ظهره تنزیله و بطنه تأویله فمنه ما قد مضی و منه ما یجری کما تجری الشمس و القمر)) (۱۹)؛ یعنی مانند گردش ماه و

خورشید معانی مختلف دارد (قرآن) در بعضی موارد عمیق تر از بعضی دیگر است و در طی زمانها از آیه استفاده می گردد و لذا مانند ماه و خورشید در گردش و تحوّل است.

سومین معنی تأویل تعبیر رؤیا است که در سوره ی یوسف، ۸ بار، به کار رفته است مانند ((نَنْبِئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ)) (۲۰) معنی چهارم تأویل، عاقبت امر و مآل کار است، مانند تأویل در آیه ی ((وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)) (۲۱) معنی پنجم تأویل، وجود عینی و تحقق خارجی اشیاء است که منطبق با ملاکات احکام و مصالح تکالیف و رهنمودهای شرع مقدس می باشد. چنان که برخی از مفسرین رجوع به اصل با داشتن نظر به هدف و مقصود را در معنی تأویل ذکر کرده اند. (۲۲)

بعضی از اهل لغت، تفسیر و تأویل و معنی را به یک معنی بر می گردانند و آن کشف القناع یعنی پرده برداری از چهره حقیقت می دانند. البته نباید فراموش کرد که در هر تفسیری، تأویل هم هست. چون تفسیر، پرده از چهره کلام بر می دارد و معنی عمیق تر و کامل تر و قابل جریان تر و کلی تر را می گوید. تفسیر مو شکافی می کند ولی در تأویل بازگشت از خطا به صحیح و بازگشت از نادرست و باطل به درست و حق، منظور است. چرا که در تأویل، بازگشت از باطل به حق است و این امر مخصوص آیات متشابه است که حق و باطل به هم شبیه است و بر اثر شباهت، احتمال اشتباه وجود دارد. در حالی که تفسیر در آیات محکم و متشابه هر دو جاری است.

با این توضیح، اهمیت تأویل آیات متشابه روشن می گردد و معلوم می شود در این کار سخن از حق و باطل است نه از درجات و مراتبی از توضیح و تفسیر که قابل تحمل باشد و به جایی برنخورد.

از آن جا که قرآن مشتمل بر آیات متشابه و مجمل و کلماتی ابهام آمیز است و کلمات آن ابعاد و محتوای بسیار وسیعی دارد، تا در همه زمان ها و مکان ها جریان و سریان داشته باشد. بنابراین: «کسی که فکر کند قرآن جز ترجمه و تفسیر ظاهر الفاظ، ژرفای دیگری ندارد، تنها از دیدگاه محدود خود سخن گفته، و هر گاه بخواهد دیدگاه محدودش را به همه ی قرآن سرایت دهد اشتباه بزرگی مرتکب شده است که گستره ی مفاهیم و معانی بلند قرآن را در دید خردمندان محدود کرده است. حال آن که قرآن می فرماید:

((أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)) (۲۳)

چرا در قرآن تدبّر و ژرف اندیشی نمی کنند، مگر قفل بر دلهايشان زده اند؟! (۲۴)

از سوی دیگر، با هرگونه تدبیر و ژرف نگری می توان دانست که در موارد ابهام و تشابه آیات، آیا می توان با مقیاس های بشری از آیات متشابه پرده برداشت؟ باید دانست قیاس و استحسان و آراء مظنون پاسخگویی مراد پروردگار از آیات این چنانی نیست. علاوه بر این که معمولاً انسان ها گرفتار هواهای نفسانی و گرایش های محیط و خانواده و وراثت و عادات و رسوم و اعتیاد خاص و غیره می باشند. بنابراین کسانی که فاقد شرایطند نباید افکار خود را به قرآن نسبت دهند؛ در این جا ویژگی های این افراد را متذکر می شویم:

الف) کسانی که بدون آشنایی با زبان عربی و ادبیات و صنایع الفاظ عرب بخوانند قرآن را تفسیر و تأویل نمایند.

ب) کسانی که در متشابهات قرآن بدون ارجاع به محکمت یا بدون ارجاع به راسخان فی العلم بخوانند از آنها پرده برداری کنند.

ج) کسانی که استحساناتی عقلی، ذوقی و پندارهای عارفانه و صوفیانه خود را به قرآن تحمیل کنند.

د) کسانی که دیدگاههای علمی، فلسفی و حتی کلامی متخذ از خارج از اهل بیت (علیهم السلام)، و کسانی که آراء و افکار پیش ساخته خود را به حساب تفسیر و تأویل قرآن پندارند، این ها همه افترای بزرگ به خدا و پیغمبر بسته اند. در روایاتی از امام صادق (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده است: تأویل نمی کند کسی قرآن را یا برخی از آیات آن را مگر آن که تأویل او کفر است. (۲۵) و به تعبیر علامه طباطبائی (قدس سره): کسی که آراء خود را به قرآن نسبت دهد، او قرآن را تفسیر نکرده بلکه باید به جای تفسیر عمل او را، تطبیق نامید (۲۶) یعنی اول عمل خود را تنظیم کرده و سپس آیه ای از قرآن را به آن تطبیق داده است.

محدث بزرگ ثقه الاسلام کلینی (رحمه الله علیه) از زید شحام نقل کرده است که در خدمت امام باقر (صلی الله علیه و آله و سلم) بودم که قناده بن دعامة مفسر وارد شد. امام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: تو فقیه و مفتی اهل بصره ای؟

قناده: بلی

امام فرمود: به من خبر داده اند تو تفسیر قرآن می کنی. این تفسیر تو از روی دانش است یا از روی نادانی؟

قناده: از روی دانش است.

امام فرمود: اگر راست می گوئی از تو سؤال می کنم از تفسیر آیه ۱۸ سوره سباء که می فرماید: ((وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرًا فِيهَا لِيَالِيَّ وَ أَيَّامًا آمِنِينَ)) قتاده گفت: مراد کسی است که با زاد و توشه و مرکب و راحله حلال از خانه و دیار خویش خارج شده و قصد مکه معظمه را نموده است چنین شخصی در امان است تا برگردد به سوی اهلس.

حضرت فرمود: ای قتاده! تو را به خدا سوگند می دهم انصاف بده کسی که با زاد و راحله حلال به قصد مکه معظمه از شهر خود خارج گردید، چنانچه دزدان و راهزنان به او رسیده و نفقه او را برابیند و محتاج و سرگردان در بیابان بماند، آیا آن شخص ایمن می باشد؟ قتاده گفت بلی. آن حضرت فرمود: وای بر تو که قرآن را به رأی و هوای نفس خود تفسیر می نمائی! البته هلاک شدی و چون تفسیر به رأی و هوای نفست می کنی، مردم را نیز هلاک می نمائی و چنانچه این گونه تفسیر را از مردمان دیگر گرفته و بیان نموده ای، آنان و تو و مردم هلاک شدند. وای بر تو ای قتاده! مراد از آیه کسانی هستند که از دیارشان بیرون آمده اند و عارف به حق ما اهل بیت پیغمبرند و دل و هوای آنان، به سوی امامان می باشد. آیا نمی بینی که خداوند در آیه دیگر می فرماید: ((فَأَجْعَلُ أَفْتِدَهُ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ)) (۲۷) یعنی خداوند دل‌های مردم را به عشق خانه کعبه مقرون ساخته و قصد آن دارد که خانه کعبه مورد علاقه آنان باشد. از این آیه علت این امر روایت دیگری را از امام باقر(علیه السلام) نقل می کنند که فرمود: چیزی دورتر از تعقل مردم نسبت به تفسیر کلام خدا وجود ندارد. زیرا در قرآن آیاتی است که اولش به موضوعی می پردازد و آخرش موضوعی دیگر را مطرح می کند و در روایاتی دیگر امام(علیه السلام) فرمود: کسی این توانایی را ندارد که بگوید تمام قرآن را از ظاهر و باطن می داند، جز اوصیای پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) که طبق آیات قرآن فقط امامان از آل محمد(صلی الله علیه و آله و سلم) می باشند. (۲۸) و دیگران حق این گونه کلام خدا را ندارند. پس لازم است برای یافتن مفاهیم واقعی قرآن از ((راسخون فی العلم)) (که طبق حدیث پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم)، علی و فرزندان معصوم(علیهم السلام) او می باشند) استفاده گردد.

عیناً همان گونه برخوردی که در محضر امام باقر(علیه السلام) در گفت و گو با قتاده صورت گرفت در محضر امام صادق(علیه السلام) با ابوحنیفه نیز برگزار گردید. امام صادق(علیه السلام) از ابوحنیفه پرسید: آیا تو مفتی و مرجع احکام

فقهی مردم عراق هستی؟

ابوحنیفه: آری .

امام(علیه السلام): از روی چه منبع و معیار و مدرکی فتوا می دهی؟!

ابوحنیفه: از قرآن و احادیث نبوی (صلی الله علیه و آله و سلم).

امام (علیه السلام) ای ابوحنیفه! آیا تو قرآن را به درستی می فهمی؟ و آیات محکمت را از متشابهات و آیات عام را از خاص تشخیص می دهی؟

ابوحنیفه: آری!

امام (علیه السلام) ادعای بزرگی کرده ای ای ابوحنیفه! خداوند علم قرآن را نداده است مگر به کسانی که قرآن در خانه آنها نازل شده و آنان امامان از آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند. ای ابوحنیفه تو و امثال تو از قرآن برخی را نمی فهمی. اگر راست می گوئی بگو بمن آیه ای که می گوید: *سِيرُوا فِيهَا لِيَالِيَّ وَ أَيْمَامًا آمِنِينَ*، مراد کجای زمین است که سیر می کنند در آن شب و روزهایی چند، در حالتی که ایمن می باشند؟ ابوحنیفه گفت: گمان می کنم میان مدینه و مکه مراد باشد، آن حضرت رو کرد به اصحاب خود و فرمود: می دانید در راه میان مکه و مدینه کسانی هستند که اموال مردم را ربوده و آنان را به قتل می رسانند، چطور مردم در این راه ایمن هستند؟ اصحاب عرض کردند: بلی فدایت شویم مردم در راه مکه و مدینه از شر دزدان و راهزنان ایمن نیستند.

أبوحنیفه از خجالت سر به زیر افکند و جوابی نداشت بدهد. (۲۹)

لذا حاکم حسکانی حنفی از ابن عباس نقل کرده است: که عمر بن الخطاب گفت: ((اعلمنا بالقضاء و أقرئنا للقرآن علی ابن ابی طالب (علیه السلام))). داناترین ما به علم قضاوت و آشناترین افراد ما در قرائت و علوم قرآن، علی (علیه السلام) است. (۳۰)

باید دانست آنچه بیان شد، درباره مفهوم تأویل بود اما موضوع دوم این است که چه کسانی قادرند و به حق می توانند قرآن را تفسیر و تأویل کنند و مجوز رسمی از سوی خداوند دارند؟

با توجه به خطر سهمگین و ممنوعیت شدید تفسیر به رأی از یک سو و محدودیت وقایع و قضایای ۲۳ سال زمان رسالت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در مقابل رخدادهایی که تا ابد ممکن است فقط یک بار اتفاق بیفتند، از سوی دیگر، کمبود وقایع ۲۳ سال دوران نبوت حضرت خاتم انبیا (صلی الله علیه و آله و سلم) را نسبت به وقایعی که برای مسلمین جهان تا ابد ممکن است اتفاق بیفتند، پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چگونه می تواند آنها را به مردم زمان خود

راهنمایی فرماید. چه این که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) خاتم پیامبران خداست و معجزه جاوید او حجّت ابدی برای همه مردم جهان است ولی دوران رسالتش فقط ۲۳ سال است و بیشتر این مدّت با مبارزات زیر زمینی و یا مهاجرت و جنگهای مهم با مشرکین و کفار می گذراند و خطابه ها و سخنرانی های عمومی آن حضرت که مدارکی برای آینده اسلام و در موارد حساس و بحرانی باید عموم مردم بتوانند حفظ کنند و در موقع خود از آنها بهره برداری نمایند، مطالبی است که همگان به ویژه در آغاز رسالت ظرفیت های مردمی گنجایش ضبط و حفظ آن را نداشت؛ لذا مردمی که بعد از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در امور عادی نتوانستند در عمل پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) اتفاق کلمه داشته باشند، مانند: شماره و تعداد تکبیر هایی که در نماز میت باید گفته شود، چگونه می توانستند در این مدت کوتاه پیوند خود را به مجامع آینده از دید پیامبر اسلام فرا گرفته و درست اعمال نمایند و بدون استفاده از رهبری خاص، کاری کنند که مورد اتفاق عموم مسلمین باشد.

در اینجا باید دید آیا پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) برای مرجعیت ابدی قرآن با وجود آیات مجمل و متشابه چه راهی را پیش پای امت نهاده، تا از فساد تفسیر به رأی و انحراف افترا و بدعت و ضلالت و تأویل ناصواب، تا ابد، امتش را مصون و محفوظ نگهدارد؟!

از اینجاست که به اهمیت حدیث ثقلین واقف می گردیم.

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

((إني أوشك أن أدعى فاجيبُ و إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله عزّوجلّ و عترتي اهل بيتي و انّ

اللّطيف الخبير أخبرني أنّهما لن يفترقا حتى يردا علىّ الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما)). (۳۱)

چیزی نمانده است که من دعوت حق را لبیک گویم و من دو چیز گرانقدر، کتاب خدای عزّوجلّ، و عترتم، اهل بیتم را در بین شما به جای می گذارم و خدای لطیف و خبیر مرا خبر داده است که این دو امانت از هم جدا نخواهند شد تا در حوض کوثر بر من باز گردند، شما بنگرید با آنها چگونه رفتار خواهید کرد؟!

اهمیت حدیث ثقلین در یک بررسی کوتاه

۱- اولاً سند حدیث: این حدیث را، بیش از سی و پنج نفر از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با گوش خود از پیامبر شنیده و نقل کرده اند. و تواتر آن، در زمان ها و نسل های مختلف قطعی بوده است تا جایی که علاوه بر دو مجلد کتاب قطور (عبقات الانوار) اثر علامه فقید میر حامد حسین هندی، تواتر آن را از ۳۸ مدرک ذیل و قطعیت صدور آن را اثبات نموده است.

۲- ثانیاً مکانهای بیان و التقاء حدیث: این حدیث را پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در روز عرفه در عرفات حجه الوداع، و بار دیگر در روز غدیر خم در محل دوحات، و بار سوم بعد از بازگشت از طائف در مکه و چهارمین بار در منبر مدینه و آخرین بار در واپسین بیماری خود در حجره خود که اصحاب بسیاری حضور داشتند ایراد فرمودند. (۳۲)

الفاظ حدیث ثقلین:

۳- الفاظ مختلف حدیث که همه ناظر به یک معنی است، به شرح زیر است:

الف - إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى: كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض و عترتي اهل بيتي ... (صحيح ترمذی و ده ها سند دیگر)

ب - إني تارك فيكم خليفين، كتاب الله جبل ممدود ما بين السماء و الارض و عترتي اهل بيتي... (الدر المنثور سيوطی ج ۲ ص ۲۸۵، و إنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض)

ج - إني أوشك أن أدعى فأجيب و إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي اهل بيتي ... (كنز العمال ج ۱، ص ۱۶۵، ح ۹۴۵ ط ۲ و ...)

د - كَأَنِّي دُعيتُ فَأُجيبُ أَنِّي قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله تعالى و عترتي ... (خصائص امير المؤمنين (عليه السلام))

هـ - ألسنت أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال فإني سأئلكم عن الثقلين: القرآن و عترتي (مجمع الزوائد الهيثمي الشافعي و ...)

قابل توجه این که در همه این روایات کلمه: «عترتی» در کنار قرآن قرار گرفته است تنها از برخی از اسناد اهل سنت می شنویم که پیغمبر فقط فرمود کتاب الله و سنتی! البته اگر در نسخه ای «سنتی» به جای «عترتی» آمده باشد، باز هم (۳۳) نقل سنت از طریق اهل بیت (علیهم السلام) که بر پاکی و طهارتشان قرآن تأکید کرده است و قبول حدیث از اهل بیت (علیهم السلام) شایسته تر است. چرا که به حکم آیه تطهیر آن ها علاوه بر صحابه بودن به مصونیت از گناه و خبط و اشتباه و امنیت قولشان از اشتباه، تضمین شده اند.

۴- در معنی و مفهوم حدیث:

این حدیث صحت و سندیت سخنان اهل بیت (علیهم السلام) را در کنار قرآن کریم به عنوان سند دوم مسلمانان قرار داده است و در اهمیت و عظمت عترت همین بس که اینان «تالی تلو» و همانند قرآن کریم اند و قرین قرآن عظیم شناخته می شوند و به تعبیری گویاتر، آنها را قرآن ناطق معرفی کرده اند، در کنار قرآن صامت که مصحف شریف است.

دلیل روشن برای سندیت اعمال و اقوال و تقریر اهل بیت (علیهم السلام) این است که بعد از پیامبر اکرم (علیهم السلام) دخت گرامی اش سیده زنان عالم، فاطمه زهرا (علیها السلام) و علی بن ابی طالب امیرالمؤمنین (علیه السلام)؛ و یازده فرزندشان (علیهم السلام) طهارت و عصمت هیچ کس مورد اتفاق همه امت اسلام نیست و علاوه بر این معنی عصمت اهل بیت (علیهم السلام)، عالی ترین مرتبه پاکی و صداقت و معنویت است تا جایی که قرآن با تعبیر: ((إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا)) (۳۴) با کلمه «انما» پاکی را در اهل بیت (علیهم السلام) محصور می کند و قطعیت آن را به اراده الهی مستند می سازد و این اتفاق امت است که غیر از علی و فاطمه و حسنین و یازده فرزندانشان (علیهم السلام) هیچ انسانی به مقام عصمت و پاکی و پاکدامنی اش به اندازه آن ها نرسیده است.

بنابراین، مفاد حدیث ثقلین که می گوید: ای مردم تا وقتی کتاب و عترت هر دو را اطاعت کنید گمراه نخواهید شد، به دو نکته توجه دارد، این دو نکته این است که هم سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را باید از اهل بیت (علیهم السلام) فرا گرفت، چرا که به دیگران اعتمادی در نقل سنت نیست و هم خود اهل بیت (علیهم السلام) کلام و فعل و تقریرشان، سندی معتبر برای شناخت راه پیامبر (علیهم السلام) و قرآن کریم است.

این حدیث را حدیث سفینه بیشتر توضیح می دهد و تبیین می کند که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند:

((إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فَيَكُمُ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ)) (۳۵)

تنها شبیه و مثل، برای اهل بیت من در بین شما، کشتی نوح است که هر کس به آن پیوسته شد، نجات یافت و هر کس تخلف کرد و از آن بازماند، غرق گردید. مفاد حدیث این است که هر کس دینش را از غیر اهل بیت (علیهم السلام) اتخاذ کند، اهل نجات نیست.

ادامه دارد...

پی نوشت ها:

- ۱- ابراهیم: ۱
- ۲- اسراء: ۹
- ۳- بقره: ۱۸۵
- ۴- فرقان: ۱
- ۵- آل عمران: ۷
- ۶- نحل: ۴۴
- ۷- حشر: ۷
- ۸- تفسیر جامع ۸ / ۱
- ۹- آل عمران: ۱۰۳
- ۱۰- قمر: ۱۷
- ۱۱- فرقان: ۱
- ۱۲- انعام: ۵۹
- ۱۳- طارق: ۱۳
- ۱۴- یس: ۶۹
- ۱۵- طارق: ۱۴
- ۱۶- قمر: ۱۷
- ۱۷- فرقان: ۱
- ۱۸- تفسیر صافی ۳۵ / ۱
- ۱۹- بصائر الدرجات / ۱۹۵
- ۲۰- یوسف: ۳۶
- ۲۱- اسراء: ۳۵
- ۲۲- ابن منظور، لسان العرب، جلد های ۱ و ۱۰، راغب اصفهانی، المفردات، ۳۱
- ۲۳- محمد: ۲۴
- ۲۴- فیض کاشانی، مقدمه ی تفسیر صافی

۲۵- کلینی محمد بن یعقوب، اصول کافی به نقل از تفسیر جامع ج ۱ ص ۴ و عیاشی تفسیر عیاشی

۲۶- تفسیر المیزان، ج ۱

۲۷- ابراهیم : ۳۷

۲۸- تفسیر جامع به نقل از کافی کلینی ۱ / ۵

۲۹- کافی کلینی؛ به نقل از تفسیر جامع ۱ / ۷

۳۰- حاکم حسکانی حنفی؛ شواهد التنزیل ۱ / ۳۵

۳۱- سید عبدالحسین شرف الدین؛ المراجعات طبع الدار الاسلامیه بیروت صفحه ۸۹، علامه محمد جواد بلاغی در آلاء الرحمن مکتبه الوجدانی،

قم طبع سوم / ۴۳-۴۴.

۳۲- المراجعات / ۷۸.

۳۳- لازم است همه بدانیم که سنت پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) را در نزد عترتش(علیهم السلام) باید یافت. زیرا علاوه بر آنان

«أهل البیت أدری بما فی البیت» اند (اهل خانه بهتر می دانند در خانه چه می گذرد)، پاکی و طهارت و صدق و صفای اهل بیت تصریحاً

در قرآن آمده است و هدف اول را باید در سنت از اهل بیت(علیهم السلام) گرفت نه از دیگران که قرآن آنها را به طهارت و پاکی معرفی

نکرده است.

۳۴- احزاب: ۳۳؛ این خواست و اراده ازلی خداوند است که همه پلیدی ها را از شما اهل بیت بزدايد و شما را به عالی ترین مرتبه پاکی

و پاکدامنی بستاید.

۳۵- از حجیت قول عترت ص ۲۰ و همچنین از کتاب السید شرف الدین العاملی المراجعات صفحه ۹۵ به نقل از ده ها مستند مورد قبول

اهل سنت.

فصل چهارم: پاسخ به شبهات

حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی

علامه فقیه حضرت آیت الله حاج سید جعفر سیدان

پرفسور فلاطوری

ای مکن عرصه ی یمن غنم بولانکه توست
عرض خودمی بری وز حمت مامی داری



پاسخ مرجع عالیقدر شیعه حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی به این شبهه که کتاب «تشویق السالکین» تألیف مرحوم مجلسی اول است.

صحت نسبت به مثل عالم جلیل، آخوند «ملاً محمد تقی» (مجلسی اول)، بسیار بعید، بلکه قطعی البطلان است.

این رساله مشتمل بر مطالبی است که به اجماع اعظام علما و محدثین شیعه و اسلام شناسان و متخصصان اصول و مبانی

مذهب تشیع، مانند فرزند عالیقدر ایشان، نابغه ی بزرگ و مفخر عالم علم و اسلام، علامه مجلسی (ره) آن مطالب، مردود

و باطل است؛ از جمله:

۱- تفسیر به رأی ((الا لیعدون)) (۱) به (أی لیعرفون) است.

۲- تصدیق صحت سلاسل و طرق صوفیه و تجلیل از مثل:

(ملای رومی)، (علاء الدوله سمنانی)، (بایزید بسطامی)، (محبی الدین)، (عطار)، (صوفیه ی نوربخشیه) و... است که هرکس

بخواهد در حدودی از حال آن ها آگاه شود می تواند به کتبی مثل: «حدیقه الشیعه» مرحوم مقدس اردبیلی (ره)، «خیراتیّه»،

«فضایح الصوفیه» و کتاب جدید التالیف «عرفان و تصوف» و کتب دیگر رجوع نماید.

۳- تصویب خانقاه و بدعت خرقة پوشی است که پسر بزرگوار آن پدر، در رأس بزرگانی است که با صراحت آن افراد را

اهل باطل و گمراه، و این اعمال را بدعت و ضلالت می داند.

ما که در شمار اصحاب ائمه (علیه السلام) امثال: «محمد بن مسلم»، «ابان بن تغلب»، «زراره بن اعین» و صدها شخصیت

دیگر که بلاواسطه در مکتب آن بزرگواران پرورش یافته و به مقامات بلند علمی و عملی نائل شده اند و در شاگردان بلند

پایه آن ها از عصر غیبت و کلینی و عصر صدوق و شیخ مفید و سیدین و شیخ طوسی تا عصر مجلسی و عصر صاحب

جواهر و شیخ انصاری و آیت الله بروجردی و عصر حاضر، احدی از علماء و حاملان علوم و معارف اهل بیت (علیهم

السلام) را در این سلاسل و طریقه ها نمی بینیم، چگونه می توان باور کرد که شخصی مثل (مجلسی) اول شارح ((من

لایحضره الفقیه)) به فارسی و به عربی از افرادی که در این رساله نامبرده شده اند، تجلیل کند.

علامه مجلسی که از هرکس اعرف به حال پدر است، جداً پدر خود را از گرایش به صوفیه تبرئه می کند بنابراین این رساله همان طور که شیخ ما علامه و کتاب شناس بی بدیل معاصر صاحب «الذریعه» به آن تصریح کرده، به ایشان نسبت داده شده است. چنان که کتاب دیگری هم که در این رساله به اسم «مستند السالکین» نام برده نیز به گفته ایشان منسوب به مجلسی اول است، نه از مجلسی اول.

چهارمین چیزی که صحت انتساب این رساله را به مجلسی اول نفی می کند، اشتغال آن بر بعضی احادیث ضعیفه و مجعوله است. از آن جمله این خبر است که: از امیرالمؤمنین (علیه السلام) از معنای تصوّف سؤال شد؛ فرمود: تصوّف مشتق از صوف است و آن سه حرف است (ص، و، ف)؛ پس «صاد» صبر و صدق و صفا، و «واو» ودّ و ورد و وفا، و «فاء» فقر و فرد و فنا است.

اولاً این خبر بی سند و بی مأخذ و مرسل است؛ و محقق «غوالی اللّثالی» که این خبر از آن نقل شده است می گوید: با کاوش بسیار (شدید) آن را در جایی نیافته است و یقیناً هم در مأخذ معتبری نبوده و نیست.

ثانیاً متن و مضمون خبر به وضوح بر جعل و کذب بودن آن دلالت دارد و انصافاً چنین معنای عامیانه و سست را به مثل امیرالمؤمنین (علیه السلام) - صاحب آن خطبه های محکمه ی توحیدیّه و معارف حقیقیّه یقینیّه نسبت دادن، اهانت به مقام مقدّس و رفیع آن حضرت است.

بدیهی است هرکس می داند که هر اسم و هر کلمه بد یا خوب را می شود حروفش را به این شکل به میل خود تفسیر کرد و برای اسم ها و کلمات خوب معانی بد، و برای کلمات زشت و قبیح، معانی خوب و بلکه متعدد و متضاد بیان کرد.

همین لفظ تصوّف را می توان گفت: «صاد» ش صنم (بت)، صم (کری) و صب و صرع و صداع و صیحه و... است؛ و «واو» آن، ویل و وباء و وثن (بت) و وجع و ورم و وزغ و... است؛ و «فاء» آن، فساد و فتنه و فحش و فرعون و... است.

و از جمله این احادیث ضعیفه که نقل آن دلالت بر عدم صحت انتساب این رساله به مجلسی اول دارد خبر خرّقه است که در جلد چهار «غوالی اللّثالی» حدیث ۲۲۴، آن را نقل نموده است؛ و در ضعف آن همین کافی است که محقق کتاب «غوالی اللّثالی» در مورد آن گفته است: با فحص شدید و جهد جهید و سیر کتب و دفاتر در روزها و شب ها و تحمل مشقّت هایی

که عادتاً تحمل نمی شود، به این حدیث و مشابه آن در کتاب های مورد اعتماد اصحاب برنخوردیم و شاید از مخترعات و دروغ های بعض متصوّفه باشد.

وی سپس کلام بسیار متینی از علامه مجلسی رحمه الله در عذر نقل بعضی اخبار و مرویات دیگران نقل نموده است که ما به واسطه این که سخن بیشتر از این طولانی نشود از نقل آن خودداری کردیم. هرکس بخواهد می تواند به جلد ۴۰ کتاب مستطاب «بحار»، ص ۱۷۳، باب ۹۳، از ابواب تاریخ امیرالمؤمنین (علیه السلام) رجوع نماید.

غرض این که چگونه می شود مثل مجلسی اول، با آن تبحری که در علم حدیث و وجوه ردّ یا قبول اسناد روایات داشته، به این گونه احادیث که بی اعتبار بودن آن ها کالشمس فی وسط السماء بر هر کس که مختصر اطلاع از علم درایه و حدیث داشته باشد واضح و روشن است استناد جسته باشد؟

و بعد از این به فرض این که حدیث خرّقه معتبر باشد، چنان که ما نیز امکان وقوع آن را اگرچه به این خبر قابل اثبات نیست نفی نمی کنیم، زیرا عدم امکان اثبات، اعم از عدم امکان وقوع است، این خبر چه ارتباطی با خرّقه این گروه به اصطلاح درویش دارد؟ و چگونه با آن مشروعیت و رجحان این بدعت متداول خرّقه بین آن ها ثابت نمی شود؟

همه این ها شواهد و قرائن است بر این که این رساله و مشابه آن به مثل مجلسی اول قابل استناد نیست؛ و شخصیتی مثل او شأنش اجلّ از این است که این همه نکات علمی را تمیز و تشخیص ندهد.

به هر حال، این رساله از هرکس که باشد به واسطه این که متضمن تأیید صوفیه و افرادی است که فساد عقیده آن ها مسلم است، از طریقه حقه اثناعشریه و علمای اعلام شیعه خارج و منحرف است.

((عصمنا الله تعالى من زلات الاقوال و الاقلام و ما یوجب الاضلال و الانحراف و ثبتنا علی التمسک بالثقلین کتاب الله و العتره الائمه الطاهرین المنتجبین صلوات الله علیهم اجمعین)).



پرسی از حضرت علامه آیت الله حاج سید جعفر سیدان

گفته می شود که فلسفه به عنوان ابزار در جواب ملحدین و منکرین خداوند متعال نقش مهم و اساسی دارد،

و لذا از اهمیت بسیاری برخوردار است به اضافه این مطلب گویند: فهم مطالب دقیقه، خطب و احادیث در گرو دانستن مبانی فلسفی است و بدون دانستن فلسفه نمی توان بدرستی از آن ها استفاده کرد.

جواب: در جواب این سؤال به عرض می رسد مطالبی که در کتب فلسفی مطرح است به دو بخش تقسیم می شود.

بخش اول: بعضی از مسائلی که در کتب فلسفی مطرح است همان قواعد قطعیه عقلیه است که عموم عقلاء در فطرتشان وجود دارد و همه قشرهای از عقلاء در جوامع مختلف با توجه به همان قواعد، به کار خود پرداخته و می پردازند. گرچه عبارات اصطلاحی و علمی آن قواعد را ندانند مانند نیاز معلول به علت و عدم امکان تحقق معلول بدون علت و استحاله اجتماع ضدین و اجتماع نقیضین و این که هر چه محدود است معلول است و هیچ معلولی نمی تواند قائم بالذات باشد و استحاله دور و تسلسل و حکایت کردن نظم مداوم از ناظم آگاه و توانا و مانند این مطالب و در هر نوشته ای هم که این مطالب روشن بحث شده باشد بهتر است از آن استفاده شود.

بخش دوم: مسائل مطرح شده در فلسفه، مسائل نظری اختلافی است از قبیل اصالت وجود یا ماهیت، و وحدت وجود یا تباین وجودات، و وحدت تشکیکی و یا اطلاقی در وجود، و سرایت قاعده ((الواحد لا یصدر منه الا الواحد)) بر ذات مقدس حق، و ((الشیء ما لم یجب لم یوجد))، و مسئله صورت و هیولی، و حرکت در جوهر، ((بسیط الحقیقه کل الاشیاء ولیس بشیء منها)) و مانند این ها، و از این قسم است نتایجی که از این مطالب و امثال آن در فلسفه و حکمت گرفته شده است. (۲)

و اما آنچه در پاسخ منکرین خداوند متعال و ابطال مقالات آنان از فلسفه استفاده می شود از مطالب بخش اول است و آن ها مسائل قطعیه و قوانین بدیهیه فطریه است که در همه علوم میزان مباحث و مورد قبول همگان و در فلسفه هم بحث شده است. و عرض شد که هر جا بهتر بحث شده باشد شایسته است از آن بیشتر استفاده شود و آن مسائل در قرآن و

حدیث کاملاً مورد توجه و تأکید قرار گرفته است و با همین قواعد و تسلط به همین مطالب قطعی، خُطبه‌ها و احادیث معارفی و توحیدی روشن می‌گردد.

و در این مسئله تردیدی نیست که این بخش در حقیقت در انحصار فلسفه نیست و مورد قبول همه است و آنچه مورد انتقاد است بخش دوم می‌باشد.

و با توجه به بخش دوم که مورد اختلاف و از مباحث نظری است روایات و خُطب روشن نشده بلکه با توجه به این بخش و اختلاف مبانی و نظرات گوناگون، تحیر در فهم خُطب و احادیث بیشتر می‌شود. بنابراین آنچه ابزار ابطال مقالات منکرین حضرت حق و فهم خُطب و احادیث مشکله به آن وابسته است یک سلسله مسائل قطعی است و آن‌ها از عمومیت نزد عقلاء برخوردار است و هر کس از تعقل قویتری برخوردار باشد از آن خُطب و احادیث مشکله بهتر استفاده می‌کند و آنچه مورد انتقاد است مسائل گفته شده در بخش دوم و تکیه بر ادله نظریه غیر متکی به ضروریات است که در فلسفه بسیار مطرح‌اند.

و به همین معنا کلام شیخ انصاری در باب قطع کتاب رسائل نظر دارد:

((وَأَوْجَبُ مِنْ ذَلِكَ تَرْكَ الْخَوْضِ فِي الْمَطَالِبِ الْعَقْلِيَةِ النَّظَرِيَّةِ لَا دِرَاكَ مَا يَتَعَلَّقُ بِأَصُولِ الدِّينِ فَانْهَ تَعْرِيزُ لِلْهَلَاكِ الدَّائِمِ وَالْعَذَابِ الْخَالِدِ وَقَدْ أَشِيرُ إِلَى ذَلِكَ عِنْدَ النَّهْيِ عَنِ الْخَوْضِ فِي مَسْئَلَةِ الْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ)) (۳)



پروفسور فلاطوری

*** نظر شما در مورد تعبیر «فلسفه ی اسلامی» چیست؟ آیا آنچه معمولاً تحت این عنوان مطرح**

می شود واقعاً برخاسته از متن اسلام است؟ (۴)

بحثی در میان پیروان ادیان یهود، مسیحیت و اسلام مطرح است که آیا می توانیم تعبیر فلسفه ی یهود یا فلسفه ی مسیحی یا فلسفه ی اسلامی را به کار ببریم یا خیر؟ علتش هم این است که نه حضرت موسی و نه حضرت عیسی و نه حضرت محمد(صلی الله علیه و آله و سلم) هیچ کدام فلسفه نیاورده اند و قصدشان هم این نبوده که فلسفه بیاورند. حال چگونه می توانیم از فلسفه اسلامی، یا یهودی یا مسیحی نام ببریم؟ همه بر آنند که این بدان معنا نیست که اگر فلسفه ی یهودی و فلسفه ی مسیحی یا فلسفه ی اسلامی گفتیم برگردد به صاحبان این ادیان، بلکه این ها فلسفه هایی هستند که در دامن فرهنگ این ادیان پرورش یافته اند اما مبدأشان غیر دینی بوده و خصوصاً در چارچوب این سه دین، مبدأ یونانی داشته است. بنابراین، اسلامی گفتن به این معناست که پیشوایان فکر در عالم اسلام آن فلسفه را گرفتند و صورت اسلامی به آن دادند، فقط همین و بیش از این اسلامی نمی توان گفت. اما نکته مهم این است که به همان اندازه که فلسفه ی یونانی در تفکر فلسفی ما تأثیر داشته، در موارد غیر فلسفه هم تأثیر داشته است. مثلاً همین منطق ارسطو را که نگاه کنید، حتی در معانی و بیان و صرف و نحو و غیره تأثیر نهاده است. اگر به شرح رضی بر متن ابن حاجب نگاه کنید، تأثیر فلسفه و منطق ارسطویی را به وضوح در آنجا می بینید. حالا نکته این جاست که وقتی فلسفه ای اسلامی شد تا چه حد نفس فلسفه بودن آن باقی می ماند؟ هیچ یک از ادیان به اندازه ی اسلام اصالت فلسفه یونانی را دگرگون نکرده اند. این دگرگونی هم منافی داشته و مضارّی. یکی از منافی که اسلام به فلسفه ی یونانی بخشید، همان طرح مسأله وجود و ماهیت است که این مسأله مربوط می شود به مسأله خلقت. برای یونانی ها و از جمله ارسطو، بحث اصالت وجود و یا اصالت و ماهیت اصلاً معنا نداشت، لذا در عالم اسلام بود که این تفکیک بوجود آمد.

این یکی از مباحث مهم فلسفه است که هنگام ترجمه ی کتب ابن سینا و ابن رشد و دیگران به لاتین این بحث هم در فلسفه ی غرب وارد شد و گرنه قبلاً وجود نداشت و در آنجا هم حتی تا زمان ولف، استاد کانت، این مباحث به طور شایع مطرح بوده و هنوز هم به نحوی مطرح است. اما باید توجه کرد که نه آن طور که مورد توجه ماست، بلکه فلسفه در غرب هنوز کارش بیان حقیقت به معنای حقیقت دینی نیست و خود ارسطو هم چنین ادعایی نداشت، بلکه وظیفه ی فلسفه، بازگویی

واقعیت است. واقعیت، غیر از حقیقت است. حقیقتی که ما می‌گوییم همان حقیقت دینی و الهی است، ولی منطقی که ارسطو آورده و در آن تقسیمات جوهر و عرض هست و بعد هم کلیات خمس را فورفوربوس به آن اضافه کرده، نوعی ابزار دست بوده برای بازگویی واقعیات علمی. منطقی برای او نوعی متدولوژی علم بوده است. حالا در کتاب‌های ما آن را میزان یافتن حقیقت تلقی کرده‌اند و این ما را حتی تا اندازه‌ای از آن واقع فلسفی دور کرده، به خاطر این که آن حقیقت همیشه در ذهن ما یک حقیقت الهی تصور می‌شود و خیال می‌کنند که آدمی با فراگیری منطق، تمام آن حقیقت الهی را درک می‌کند. در حالی که این شیوه‌ای بوده است برای دستیابی به واقعیت طبیعت و ارسطو مخصوصاً هیچ توجهی به الهیات به معنای اسلامی کلمه نداشته است. ارسطو با تمام آن بزرگی و کمال عقلش به عبادتگاه‌ها و بتخانه‌ها می‌رفت و در مقابل همان بت‌ها احساسات دینی خودش را ابراز می‌داشت. این ارسطو را در حوزه‌ی اسلامی چنان معرفی کردند که در موردش گفته‌اند: کادان یكون نبیاً. این حرف‌ها را در واقع حکیمان مسلمان ساخته‌اند برای این که آن اختلافاتی را که در آغاز نضج گرفتن فلسفه بین فقها و حتی بین علمای صرف و نحو و ... پیدا شده بود، حل کنند. دلیل این امر نیز این بوده است که آن پیشروان نتوانسته‌اند ارسطو را در متن بشناسند، زیرا کتاب اثولوجیای افلوطین به اسم اثولوجیای ارسطو ترجمه شده و خواننده‌ی آن تردیدی ندارد که صاحب این کتاب به خدایی معتقد بوده است. بنا براین بزرگانی همچون کندی، فارابی و ابن سینا نخواستند کسی را فریب بدهند. در واقع، این اشتباه نسخه‌ای و ترجمه‌ای سبب شده که شخصیت ارسطو ناشناخته بماند و ارسطو یک فیلسوف الهی معرفی شود. همین اشتباه، توابع و پیامدهای فلسفی بسیار داشته است که تشریح آن ممکن است به یک نیم سال تحصیلی احتیاج داشته باشد. خلاصه این که ارسطو به هیچ وجه برای یافتن خدا و حقیقت الهی و حقیقت دینی کار نکرده، بلکه به عکس آنچه ما به آن متافیزیک می‌گوییم، در واقع نوعی فلسفه‌ی طبیعت است و برای تبیین طبیعتی است که یونانیان در مقابل خود می‌دیدند و هر کس این طبیعت را به نحوی تبیین می‌کرد، ولی منسجم‌ترین و منظم‌ترین بیان، بیان ارسطو از طبیعت است. یکی به خاطر این که منطق را از نظر شیوه‌ی علمی بودن تکمیل کرد و دیگری بخاطر بخش ما بعد الطبیعه او.

«متافیزیک»، واقعاً بعد از فیزیک نوشته شده و در مجموعه‌ها ثبت گردیده است. متافیزیک لقبی نیست که ارسطو به آن داده باشد، ولی با توجه به این که ارسطوی الهی درست کردند، گفته شد: ارسطو کادان یكون نبیاً و جهت، به کلی تغییر کرد و بعد از آن تردیدی نماند در این که ارسطو هم فی الواقع، آنچه را می‌خواستند بگویند که پیامبر(صلی الله علیه و آله

و سلم) با لسان دیگری مطرح فرموده اند، کما این که ابن سینا و فارابی هم مدعی همین حرف هستند. این ها معتقد بودند که حقیقت نفس الامری نه حقیقت طبیعی به دو زبان بیان شده، یکی به زبان فلسفی که آن را صاحبان فکر و اندیشه بیان کرده اند، و یکی به زبان دینی. به اعتقاد این ها زبان دینی سمبلیک و رمزی است و هر کسی می تواند به نحوی از آن استفاده کند و به قدر فهم خود چیزی از آن را درک نماید.

پی نوشت ها:

۱- ذاریات: ۵۶

۲- مانند سنخیت بین خالق و مخلوق، و اتحاد علم و اراده حضرت حق، و قدم عالم، و معاد مثالی و منشاء بودن عالم بهشت برای نفس انسان ها و قائم بودن به نفس بهشتیان، و عذاب تبدیل به عذاب (گوارا) شدن در دوزخ و ...

۳- فرائد الاصول ۱/۶۴، شیخ مرتضی انصاری

۴- مجله دانشگاه انقلاب، دوره جدید، تابستان و پاییز ۱۳۷۲/شماره ۹۸ و ۵۳ ۳۹/۹۹

فصل پنجم: آشنایی با شخصیت ها

علامه محمد تقی مجلسی

مولی محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰ق)، صاحب «رَوْضَةُ الْمُتَّقِينَ» عربی و «لَوَامِعُ صَاحِبِ قُرْآنِ» پارسی که دومی را برای شاه عباس ثانی (ره) نوشته و هر دو کتاب در شرح «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه» شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) است که در همین دو کتاب با وجود نایاب بودن نسخه ی اصلی آنها از تحریفات صوفیه مصون مانده باشد مخالفت او با علومی که الهیات و شرعیات را وابسته به استدلال عقل نظری می کنند از جمله: فلسفه آشکار است... او در فایده ی ششم از مقدمه ی لوامع (۴۷) می نویسد: «... تا آنکه سی سال تقریباً قبل از این، فاضل متبحر، مولانا محمد امین استر آبادی (رحمة الله علیه)، ... مَذْمَتِ آراء و مقایس (عقلیه) را مطالعه نمود و ... «فوائد مدینه» را (در شهر مدینه) نوشته، به این بلاد فرستاد؛ اکثر اهل نجف و عتبات عالیات (عراق)، طریقه ی او را مُسْتَحْسَن دانسته و رجوع به اخبار (اهل بیت (علیهم السلام)) نمودند. والحق، اکثر آنچه مولانا محمد امین گفته است، حق است...»

و در فائده ی دهم (۸۷) می نویسد: «... و بر همه ی عُقلاء ظاهر است که ... از تدبیر خانه ی خود (هم) عاجزند و هر روزه اغلاط بسیاری می کنند؛ پس این عقول ضعیفه چه دانند (در الهیات و شرعیات)؟! ... (۹۵): و این بلائی است عظیم، طلبه ی علوم را... بنا بر آنکه عادت نموده اند به عقل ناقص خود، حکم (جزمی) کنند همیشه!!...»

و در فایده ی دوازدهم (۱۱۳) چنین می فرماید: «... مُجْمَلًا، چون حق سبحانه و تعالی مصلحت بندگان خود را می داند، ارشاد ایشان به امثال این براهین (که در قرآن کریم آمده) نموده است؛ نه به برهان دور و تَسَلُّسُل، و نه به برهان تطبیق و تَضَافُف که عالمی را به ضلالت در آورده و از خداوند خود دور ساخته، به سبب متابعت یونانیان ... و نَعَم ما قال الحکیم الغزنوی (سنائی):

... چون تو در نفس خود زبون باشی، عارف کردگار چون باشی؟!!

... عقل رهبر، و لیک تا در او؛ فضل او مَر تو را بَرَدِ بَر او! ...»

فصل ششم: نظرها و اعتراف ها

مستر همفر

شهید مطهری

فیض کاشانی

جلال آشتیانی

آیت الله صافی اصفهانی (ره)

جوادی آملی

آیت الله حاج شیخ جواد کربلایی

محمد حسین طهرانی

حسن زاده

یکی از خوانندگان

عباس روح بخش

ابن عربی

ملاصدرا

شمس تبریزی

ملاجامی

مولوی

داراشکوه

صمدی آملی

سلطان ولد

حسن زاده

امام خمینی (ره)

صفی علیشاه

شیخ طوسی

علامه حلی

پرفسور فلاطوری

مهدی حائری یزدی

جلال الدین همایی

رضا داوری اردکانی

علامه شعرانی

شیخ مفید

آیت الله العظمی اراکی

قاضی

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمودند:

((اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله))

هرگاه بدعت ها در میان امتم پدیدار شوند، بر عالم است که علم خود را آشکار سازد.

هر عالمی چنین نکند، لعنت خدا بر او باد.

کافی ۱/ ۵۴



مستر همفر جاسوس انگلیس در ایران:

باید حلقه‌های صوفیه را گسترش داد، کتاب‌هایی را که به زهد فرا می‌خواند ترویج نمود

همچون کتاب احیاء العلوم غزالی، مثنوی مولانا و کتاب‌های ابن عربی. (۱)



شهید مطهری:

محمی الدین عربی، اصلاً سنی متعصبی است. (۲)



فیض کاشانی:

ابن عربی در اثر عُزَلت و خلوت و شدت ریاضت، عقلش پریشان و دچار توهم گشته و در نتیجه متوهماتش

را حقایق پنداشته است. (۳)



سید جلال آشتیانی:

ابن عربی، خصم آلّ شیعه‌ی امامیه است. (۴)



آیت الله صافی اصفهانی (ره):

محمی الدین در همین کتاب [مسامرة الابرار] ابوبکر و عمر و عثمان و علی (علیه السلام) و حسن (علیه السلام)

و معاویه بن یزید و عمر بن عبد العزیز و متوکل را از اقطابی دانسته که دارای خلافت ظاهری و باطنی هر



دو بوده‌اند و در همان کتاب می‌گوید ریشه‌ی گمراهی‌ها از شیعه است و نیز تصریح می‌کند که عمر معصوم بوده است. (۵)



فصوص و فتوحات پر از حکمت است

استاد جوادی آملی:

قضاوت در مورد شخص محی‌الدین و عقائد او نمی‌توان کرد، ولی در آثار او مثل فصوص و فتوحات واقعا پر از علم و

حکمت است. (۶)



حکمت در دست کافر

آیت الله حاج شیخ جواد کربلایی:

از آیات و احادیث اهل بیت عصمت و طهارت ظاهر می‌شود که خدای تعالی حکمت را که فهرست علوم و حقایق علمی است به کافر هم می‌دهد... ممکن است علمای اهل سنت مثل ابن ابی حدید و بالاتر از او محی‌الدین عربی در علم عرفان به حقایق و حکمت‌هایی از طریق عقل و نیکویی فکر و ریاضت برسند ولی مؤمن حقیقی نباشند پس انسان عارف به معارف ائمه‌ی اطهار نباید در عقاید پیرو آنها باشند. (۷)



اجتهاد یا تقلید کور کورانه؟

اگر حداد بگوید این لیوان خون را بخور می‌خورم

محمد حسین طهرانی:

وقتی من در خدمت مرحوم انصاری بودم، با وجود این که ایشان را مثل پیغمبر خودم می‌دانستم در عین حال در مسائلی که احساس می‌کردم با ایشان اختلاف دارم - اختلاف فقهی - چه کار می‌کردم؟ احتیاط را رعایت می‌کردم ولی وقتی که با مرحوم حداد بودم اگر می‌گفتند این لیوان خون است دیگر احتیاط نمی‌کردم می‌خوردم. (۸)

[این داستان حکایت از آن دارد که عرفای التقاطی برای بزرگ نشان دادن مرشد خود حاضرند حتی در مقابل محکمت آیات قرآن هم قد علم کنند تا شاید بعد از آن نوبت به خود برسد و دیگران را به تسلیم مطلق در برابر خود وا دارند.]

معنای تقلید کور کورانه



آقای حسن زاده ی آملی می گوید:

در اثنای تعلیم علوم عقلی و عرفانی، بی به عدم تطابق آرای فلاسفه و اهل عرفان با ظواهر شرع انور شدم، به طوری که در وقت تطابق آنها (فلسفه و عرفان با وحی) عاجز ماندم، تا در نهایت خویش را تلقین کردم! یکی از اساتید می گوید: این مطلب جناب حسن زاده نشان می دهد که کلمات اهل فلسفه و عرفان غالباً چیزی جز القائات و تلقین های شخصی نیست!

اگر امر دائر باشد بین نفهمیدن مثل تو و نفهمیدن معلم ثانی و بو علی سینا و محی الدین عربی و... قطعاً حکم به نفهمیدن خود کردم! (۹)

یکی از خوانندگان: این است تعصب شدید نسبت به بزرگان فلسفه آنهایی که دم از تعقل می زنند و خود را بیزار از تعبد و تقلید نشان می دهند، ولی در واقع زُلف خود را به دُم یونانیان گره زده اند. آیا این است معنای لا یعرف الحق بالرجال اعرف الحق تعرف اهله! این رویه ی نابخردان است که حق را با اشخاص می شناسند، نه اشخاص را به حق! خردمند کسی است که به پیشوای خردمندان امام علی (علیه السلام) اقتدا کند که فرمود: حق را بشناس، اهل حق را خواهی شناخت. (۱۰)

استاد سید عباسی روح بخش: ابن عربی مکاشفه ای را نقل می کند که برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) کاسه ی شیری را آوردند و شیر را نوشید، به طوری که از ناخن های حضرت سرازیر شد، و لذا به عمر داد، عمر سؤال کرد؟ این شیر چیست؟ پیامبر فرمود: مراد از ((شیر)) علم است!

جناب ابوالفضائل! علامه ذوفنون! حسن زاده ی آملی این مکاشفه را از ابن عربی نقل و ترجمه می کند، بدون این که تعریضی و یا نقدی بیاورد! این نشانه ی چیست؟! جز قلاده ی تقلید بر گردن آویختن است. (۱۱)



ابن عربی در مورد فرعون می گوید:

فرعون پاک و پاکیزه و مؤمن از دنیا رفت بطوری که هیچ خبثی در او نبود. (۱۲)



ملاصدرا در تأیید این کلام ابن عربی می‌گوید:

از این کلام بوی صدق استشمام می‌شود؛ چرا که از مشکاتِ تحقیق و موضع قرب و ولایت

صادر شده است. (۱۳)



اتباع ابن عربی آنچه مرشد می‌نویسد چشم بسته می‌پذیرند

سید جلال آشتیانی:

یک عیب اساسی در کار اتباع ابن عربی آن است که چشم بسته آنچه مرشد آنها نوشته است، قبول کرده‌اند.

اتباع او عذر آورده‌اند که: «الشیخ معذور فیما ذهب إلیه أو إنه به مأمور» حال آنکه شیخ را باید مورد مؤاخذة قرار داد. (۱۴)



ادعاهای آسمان خراش فلاسفه و عرفای التقاطی و مکاشفات شیطانی

کتاب اسفار از عالم غیب به من الهام شد



ملاصدرا می‌گوید:

در اثر مجاهدات طولانی، نفسم اشتعالی نوری یافت. و در اثر کثرت ریاضات، قلبم حرارتی قوی پیدا کرد، پس انوار ملکوت بر آن تاییدن گرفت... و یرتوهای احدیث به آن پیوند خورد، و الطاف الهی آن را دریافت... و رموزی برای من منکشف شد که در اثر برهان چنین انکشافی را نداشت، بلکه تمامی اسرار الهی و حقایق ربانی و ودایع لاهوتی را که از پیش با برهان دانسته بودم، با زوایدی بر آن به شهود و عیان مشاهده کردم... پس خداوند به من الهام کرد که جرعه‌ای از آنچه نوشیده‌ام بر

جویندگان تشنه افاضه کنم. (۱۵)



ابن عربی: آنچه که خاتم الانبیاء و سایر پیامبران بواسطه‌ی ملک از خدا دریافت داشته‌اند من بدون واسطه از

خدا استفاده نموده‌ام. (۱۶)

به معراج رفتم در آنجا مرتبه‌ی علی را از مرتبه‌ی ابوبکر و عمر و عثمان نازلتر دیدم. (۱۷)



ملاصدرا می گوید: قسم به جانم که مطالبی که در این کتاب تحریر یافته، انواری است ملکوتی که در آسمان قدس ولایت، و دست‌هایی گشوده از علم و معرفت می‌درخشد، دست‌هایی که نزدیک است باب نبوت را بگوید...

امر و فرمان از ناحیه‌ی غیب بر قلبم وارد شد و از جانب آن عالم به من اشاره شد که قسمتی از آن اسرار را اظهار کنم. (۱۸)



کتاب فصوص همان چیزی است که بر من نازل شده

ابن عربی در مورد کتاب «فصوص الحکم» خود چنین می‌گوید: این کتاب از مقام تقدیس است که از اغراض

نفسانی که تلبیس در آن راه پیدا می‌کند منزّه است... پس من القا نمی‌کنم مگر آنچه به من القا شد و در این نوشته نازل

نمی‌نمایم مگر آنچه بر من نازل شد. (۱۹)



ابن عربی: چنین می‌پندارد که: او دارای مقام ختم ولایت بوده و از تمامی انبیاء و اولیاء بالاتر می‌باشد. (۲۰)

سید جلال آشتیانی: لغزش‌های بسیاری از شیخ اکبر سر زده است. و شگفت آنکه این لغزش‌ها از کسی

است که مدعی است آنچه در فصوص آمده از جانب حضرت رسالت پناه به او افاضه شده بدون زیاده و

تقصان! [(۲۱)



مثنوی بالاتر است یا قرآن؟!*

شمس تبریزی:

ما نبشته (نوشته) تو [مولوی] را با قرآن نیامیزیم. (یعنی نوشته‌های تو را از قرآن برتر می‌دانیم). (۲۲)



استاد جوادی آملی:

او [ملاصدرا] را رسد که بگوید: «الیوم اکملت لکم عقلکم واتممت علیکم نعمتی» (۲۳)



همه خدایی از اصول مسلمهی اهل بیت است؟! آن هم با مکاشفه!؟

محمد حسین طهرانی:

در نجف اشرف بودم، بعد از نماز صبح که نشسته بودم، در حال توجه و خلسه، حضرت علی بن جعفر سلام الله علیهم به من نزدیک شد، به اندازه‌ای که نفس آن حضرت گویا به صورت من می‌خورد و فرمود: قضیه‌ی توحید در وجود، از اصول مسلمهی ما اهل بیت است. (۲۴)

[این در حالی است که تمامی فقهای شیعه با این مبنا مخالفند به حاشیه‌ی عروۃ الوثقی در باب کافر مراجعه کنید و نیز به کتب فقهی معاصرین].

پیامبر اسلام بالاتر است یا بایزید بسطامی!؟

ملا جامی: شمس تبریزی از مولوی می‌پرسد: پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) بزرگتر است یا بایزید؟

مولوی جواب می‌دهد روشن است که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از همه افضل است. سپس شمس می‌پرسد:

پس چرا پیامبر می‌فرماید: ما عرفناک حق معرفتک «آن چنان که شایسته‌ی توست (ای خدا) تو را نشناختیم»، و لکن بایزید

می‌گوید: سبحانی ما أعظم شأنی «منزه هستم من، چه بلند مرتبه هستم»؟ (۲۵)

مولوی هو الله الذی لا اله الا هو می‌باشد

شمس تبریزی: اگر از تو پرسند مولانا را شناختی؟ بگو از قولش می‌پرسی: انما امره إذا اراد شیئاً ان یقول

له کن فیکون «سخن او سخن خداست»... اگر از صفتش می‌پرسی: قل هو الله احد، و اگر از نامش می‌پرسی: هو

الله الذی لا اله الا هو... و اگر از ذاتش می‌پرسی: لیس کمثله شیء... (۲۶)

انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون

مولوی دربارهی کتاب مشنوی خود چنین می‌گوید:

لا یمسه الا المطهرون (واقعه: ۷۹)، لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه. (۲۷)

داراشکوه، اوپانیشاد را این چنین تعریف می کند:

این خلاصه‌ی کتاب قدیم، که بی شک و شبهه اولین کتاب سماوی و سرچشمه تحقیق و بحر توحید است و موافق قرآن مجید بلکه تفهیر آن است، ... و حق جوی را ظاهر می شود که این آیت بعینه در حق این کتاب قدیم است: انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون.... (۲۸)



حسن زاده آملی قرآن است!

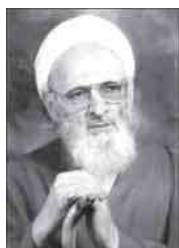
صمدی آملی:

حسن زاده ولی الله است، قرآن است، پاکند و مطهرند، لا یمسه الا المطهرون و امام سجاد پشت سر او نماز می خواند. (۲۹)

مثنوی قرآن است!

سلطان ولد فرزند مولوی: (۳۰)

روزی یکی از یاران به حضرت پدرم شکایتی کرد، که دانشمندان با من بحث کردند که مثنوی را چرا «قرآن» گویند؟ من بنده (در جواب) گفتم که تفسیر قرآن است. همانا که پدرم لحظه ای خاموش کرده فرمود که: ای سگ! چرا نباشد؟! ای خرا! چرا نباشد؟! ای غر خواهر! (۳۱) چرا نباشد؟! همانا که در ظروف حروف انبیاء و اولیاء جز انوار اسرار الهی مدرج نیست. و کلام خدا از دل پاک ایشان رسته، بر جویبار زبان ایشان روان شده است. خواه سریان باشد، خواه سبع المثنی، خواه عبری، خواه عربی ... (۳۲)»



حسن زاده آملی: من از گفتن لا اله الا الله شرم دارم. (۳۳)

کتابی که با چشم باز تیز و ۲ سال بررسی های عمیق معلوم نشد چیست!!

استاد جوادی آملی: آقای حسن زاده آتقدر کتاب شناس بودند که می گفتند: هنگامی که چشم خود را می بندم



هر کتابی را که بیاورید روی آن دست می کشم و عنوان آن را می گویم. (۳۴)

یکی از خوانندگان: دو سال تحقیق عمیق آقای حسن زاده روی کتاب مظفر رازی به خیال فخر رازی علامت بیگانگی

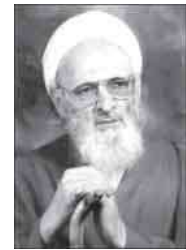
محض در کتابشناسی اوست. به فصلنامه‌ی نورالصادق شماره ۱۸ صفحه ۱۹۹ مراجعه کنید.



عبارات شیخ همانند روایات است

استاد جوادی آملی:

در عظمت کتاب بو علی سینا همین قدر بس که مرحوم استاد ذی فنون آیه الله شعرانی می فرمود: عبارات شیخ رئیس همانند روایات است. (۳۵)



لا تأخذنی سنه و لا نوم

حسن زاده آملی:

تا به حال می گفتم لا تأخذ سنه و لا نوم حال می گویم مرا هم لا تأخذنی سنه و لا نوم. (۳۶)

امام خمینی (قدس سره) درباره‌ی شطحیات و سخنانی چون انالحق منصور حلاج و امثال او می فرماید:

«... همه شطحیات (که از سالک سر می زند) از نقص سالک و سلوک، و خودی و خودخواهی است» (۳۷)

مرشد از دعوت به سوی خویشتن بردار دست لا الهت را شنیدستم ولی الا چه شد (۳۸)



شهید مطهری:

مولوی سنی متعصبی است. (۳۹) و نَسَب او به ابوبکر می رسد. (۴۰)

صفی علیشاه:

مولوی سنی جبری بوده است حرفهایش جمله جبر آلوده است (۴۱)



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. (۴۲)



ابن عربی: عمر معصوم است. (۴۳)

صمدی آملی:

شمر و عمر سعد زودتر از ما به بهشت می روند. (۴۴)



حسن زاده آملی:

صمدی آملی برداشت‌های ناصحیح خود را که مخالف با حقایق دین مبین اسلام است من جمله در تعریف بهشتیان به من نسبت داده است. (۴۵)



جوادی آملی:

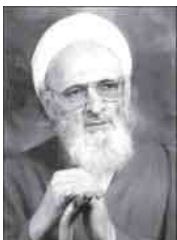
انسان چیزی جز وجود مجازی نیست. (۴۶)

هم‌چنین ایشان در جای دیگر می گوید:

لا جبر و لا تفویض از باب سالبه بالنتفاء موضوع است.^۳ [یعنی اصلا انسانی وجود ندارد تا اینکه مختار باشد یا مجبور]. (۴۷)

حسن زاده آملی: عالم قدیم است. (۴۸)

شیخ طوسی: قائلین به قدم عالم کافرند. (۴۹)





علامه حلی: هر کس قائل به قدم عالم باشد کافر است. (۵۰)

و هم چنین می فرماید: فارق بین اسلام و فلسفه (کفر) مسأله‌ی حدوث و قدم عالم است. (۵۱)

اساس فلسفه‌ی ملاصدرا فرو ریخته است

پرفسور 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؟! (۵۲)

فلسفه‌ی کنونی همان فلسفه یونان قدیم است

دکتر مهدی حائری یزدی: فلسفه‌ی کنونی همان فلسفه‌ی هیلنکی (مربوط به یونان قدیم) است که با تفسیرها و ترجمه

های فارابی و ابن رشد و ابن سینا توسعه یافته و به زبان‌های اسلامی ترجمه شده است... این طور نیست که این فلسفه اختصاص

به اسلام داشته باشد. (۵۳)

مهم‌ترین منبع علمی ملاصدرا

سید جلال آشتیانی:

بیشتر تحقیقات علمی صدرالمتألهین از افکار قدما از اثولوجیا (۵۴) است و مأخذ آن موجود است و این کتاب بی نظیر،

مهم‌ترین منبع علمی آخوند ملاصدرا بوده است، و افتخار ملاصدرا این بوده که قابلیت آن را دارد که این همه معارف را از

اثولوجیا استفاده کند. (۵۵)

دین و فلسفه از هم جدا هستند

استاد جلال الدین همایی:

دین و فلسفه‌ی عقلی هر کدام مجری و مبنای جداگانه‌ای دارد؛ فلسفه زاییده‌ی فکر و عقل بشری است، اما مذهب مولود

وحی و الهام آسمانی و محصول عواطف و وجدانیات انسانی است. (۵۶)

دکتر رضا داوری اردکانی:

فلسفه‌ی اسلامی فلسفه‌ی مسلمانان نیست و ارتباطی به اسلام ندارد. (۵۷)

علامه شعرانی:

فلسفه چون یک طریقت واحد نیست و دائم در حال تغییر و اختلاف است، نباید با عقاید دینی بیامیزد. (۵۸)

شیخ مفید: فلاسفه از مُلحدین هستند. (۵۹)

علامه حلی: از جمله کسانی که جهاد با آنها واجب است، فلاسفه اند. (۶۰)

آیت الله العظمی اراکی(ره): من حاضرَم با فلاسفه مباحله کنم. (۶۱)

قاضی: در فلسفه از دین خبری نیست. (۶۲)

- ۱- خاطرات مستر همفر، ترجمه علی کاظمی، کانون نشر اندیشه های اسلامی قم، ۱۳۷۰ / ۱۰۲
- ۲- مجموعه آثار ۸۰۴/۴
- ۳- بشارة الشیعه ۱۵۱/
- ۴- مقدمه بر شرح فصوص/۴۳
- ۵- [متفرقات آیت الله صافی (ره)]
- ۶- در محضر بزرگان/ ۱۸۴
- ۷- بنگرید به فصلنامه‌ی نورالصادق ۶۳/ ۷، مقاله‌ی حکمت در دست کافر، نوشته‌ی آیت الله حاج شیخ جواد کربلایی
- ۸- حدیث عنوان بصری/ ۱۱۸ محمد محسن طهرانی
- ۹- قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارد/ ۳۴ و ۳۶.
- ۱۰- وسائل الشیعه ۱۳۵/۲۷
- ۱۱- بنگرید به: ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، درس های حسن زاده ی آملی / ۱۷۶ - نقدی بر جزوه صراط مستقیم / ۱۶۰،
پاورقی شماره ۱
- ۱۲- تفسیر القرآن الکریم ۳۶۲/۴ - ۳۶۴.
- ۱۳- تفسیر القرآن الکریم ۳۶۲/۴ - ۳۶۴.
- ۱۴- مقدمه بر شرح فصوص/ ۶
- ۱۵- مقدمه ی اسفار
- ۱۶- فص شیئی / ۱۱۱، انتشارات بیدار
- ۱۷- فتوحات/ ۳ و عین الحیوة

۱۸- شواهد الربوبیه

۱۹- ممد الهمم / ۹، چاپ سوم

۲۰- شرح قیصری / ۱۰۸-۱۱۲، شرح خواجه محمد پارسا / ۷۵-۸۱

۲۱- مقدمه بر شرح فصوص / ۴۰

۲۲- مقالات شمس تبریزی، به نقل خط سوم / ۴۵

۲۳- شرح حکمت متعالیه، اسفار اربعه / ۱۰۲

۲۴- حسینی طهرانی، محمد حسین، مهر تابان / ۴۳۲

۲۵- نفحات الانس / ۴۵۶

۲۶- مقالات شمس تبریزی / ۱۵۸

۲۷- مقدمه ی مثنوی / ۳، انتشارات بهزاد

۲۸- کتاب ادیان و مکتب های فلسفی هند / ۱۰۱

۲۹- فایل صوتی در سایت دارالصادق موجود است.

۳۰- سلطان ولد پسر ارشد مولوی است. وی همفکر و مقلد پدر بود. در مقابل علاءالدین فرزند دیگر مولوی، از نظر فکری مخالف وی و

به خصوص با شمس تبریزی ضدیت و درگیری داشت.

۳۱- غر خواهر، دشنامی خراسانی است که از توضیح دادن آن معذوریم. احتمالاً فحشی ناموسی است. طبق گفته ی مناقب العارفين

هنگامی که مولوی ناراحت می شد، جمله ی مذکور را به کار می برد.

۳۲- مناقب العارفين / ۲۹۱، نقدی بر مثنوی / ۱۶، نوشته ی حضرت آیت الله سید جواد مدرسی

۳۳- الهی نامه چاپ اول

۳۴- هفته نامه افق حوزه - ۱۰/۱/۱۳۹۰، ش ۱۳۴

۳۵- سرچشمه ی اندیشه / ۲۷۲/۱

- ۳۶- الهی نامه، چاپ اول
- ۳۷- مصباح الهدایه / ۲۰۰۷. به نقل فلسفه ی اخلاق، از سید محمد رضا مدرسی / ۱۴۴
- ۳۸- دیوان امام خمینی / ۲۶
- ۳۹- آشنایی با علوم اسلامی، جلد ۲ (عرفان / ۵۰)
- ۴۰- آشنایی با علوم اسلامی ۱۲۳/۲
- ۴۱- زیده الاسرار
- ۴۲- شرح مقدمه قیصری، فصوص الحکم / ۷۴
- ۴۳- مسامرة الابرار محی الدین به نقل از متفرقات آیت الله صافی (ره)، مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه ی اول/ ۲۰۵)
- ۴۴- فایل صوتی در سایت دارالصادق موجود است.
- ۴۵- بیانیه ی حسن زاده که به تاریخ ۱۳۹۱/۲/۲۲ صادر شده است. فصلنامه ی نورالصادق ۲۰۳/۲۲
- ۴۶- علی بن موسی الرضا و الفلسفة الهیه / ۸۸
- ۴۷- علی بن موسی الرضا و الفلسفة الهیه / ۴۶
- ۴۸- هزار و یک نکته / ۱۰۳
- ۴۹- کتاب الاقتصاد
- ۵۰- نهج الحق و كشف الصدق / ۱۲۵
- ۵۱- اجابة المسائل المهنائیة / ۸۹
- ۵۲- کتاب فلاطوری / ۱۶۲
- ۵۳- آفاق فلسفه: ۱۴۴- ۱۴۵.
- ۵۴- اثولوجیا یعنی علم ربوبی، افلوپین آخرین فیلسوف یونانی است ملقب به شیخ الیونانی (ف ۲۷۰ م)
- ۵۵- شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة: ۵۶. و نیز در کتب اثولوجیا صفحات یک و سه.

۵۶- دو رساله در فلسفه ی اسلامی / ۹

۵۷- فلسفه چیست؟ / ۲۸۵.

۵۸- شرح اصول کافی ۲۳۲/۴

۵۹- اوائل المقالات: ۱۰۱. الفلاسفة الملحدین - ج ۴ از مصنّفات الشیخ المفید ۱۴۳۵ هـ. ق.

۶۰- تذکرة الفقهاء ۴۱/۹

۶۱- شناخت اجمالی کلام، فلسفه، عرفان / ۴۵

۶۲- عرفان متعالی / ۱۹۳

فصل هفتم: استفتائات

امام حسن عسگری (علیه السلام) فرمودند:

((فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ))

اما هر فقیه‌ای که خویش‌تندار و نگاهبان دین خود باشد و با هوای نفسش بستیزد و مطیع فرمان مولایش باشد، بر عوام است که از او تقلید کنند.

بحارالانوار ۲/۸۸

استفتاء از مراجع تقلید در مورد مخاطب قرار دادن غیر خدا در نماز (۱)

سؤال: اگر کسی در خواندن سوره ی حمد در نماز خود در موقع گفتن **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** قصد کند (اعم از ائمه یا مرشد و قطب) و صورت او را در نظر بگیرد و یا شکل او را در ذهن حاضر کند و بگوید باید به خدا شود چون خدا را نمی بینم تا مخاطب خود قرار دهیم باید طلعت احمد و حیدر را در نظر بگیریم و چون نمی توانیم صورت آنها را نیز تصور کنیم باید صورت مرشد را که ولی می باشد تصور نماییم. آیا این عقیده درست و نماز چنین شخصی صحیح است یا خیر؟

پاسخ های مراجع تقلید

حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی:

تصور مذکور فاسد است بلکه در حال نماز چنین تصوراتی مبطل نماز و موهم شرک و کفر است.





حضرت آیت الله العظمی سیستانی:

این عقیده شرک و موجب خروج از دین است.



حضرت آیت الله العظمی تبریزی:

عقیده مزبور باطل است، خطاب احتیاج به بصیرت دارد نه به دیدن خارجی یا تصور صورت و چنانچه شخص

در وقت گفتن ایاک نعبد و ایاک نستعین غیر خدا را قصد کند و به غیر از خدا خطاب کند قرائت او باطل و نمازش باطل

است، بلکه در بعضی از موارد داخل عنوان مشرک می باشد.



حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی:

این کار حرام و نوعی شرک است.



حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی:

این کار قطعاً جایز نیست و شرک محض است.



حضرت آیت الله العظمی بهجت:

این کار مشروعیت ندارد.



رهبر معظم انقلاب:

در هر صورت مخاطب قرار دادن غیر خدا در قرائت نماز و دعا مبطل نماز است و این عقیده فاسدی است.

پی نوشت ها:

۱ - کتاب مسائل جدید از دیدگاه علما و مراجع تقلید / ۱۰۳ و ۱۰۴

فصل هشتم: با خوانندگان نورالصادق (عليه السلام)

حضرت علامه آيت الله حاج شيخ مرتضى رضوى

آيت الله حاج شيخ امين الله كاظمى

قسمتی از نامه ی متفکر بزرگ شیعه علامه حضرت آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی



به فصلنامه ی نورالصادق (علیه السلام)

سر دبیر محترم فصلنامه ی نورالصادق (علیه السلام)!

در این دنیای وارونه، تمسک به رگه ی مستضعف حق، و نصرت آن (گرچه خیلی اندک باشد) جهاد نیست؟ و در این میان کار شما که مبارزه در برابر یک دروغ بس خطرناک است (یعنی مبارزه علمی تان با یونانیات و بودائیات که از قدیم بوده و لیکن امروز با تقویت و تشویق و ترویج غرب کابالیست و جاسوسانی مانند هانری کرین، در صد مصادره ی اسلام، تشیع و خون شهدا و انقلاب است) جهاد نیست؟

بلی: بنده امروز (کاری با آینده ندارم) این فعالیت شما را جهاد می دانم.

این طلبه ی کوچک به هر طرف نگاه می کند تنها عده ای معدود را می بیند که امروز در این راه می کوشند، و دیگران به کارهای دیگر مشغول هستند که برخی از آن کارها حیاتی و بس ضروری است و برخی دیگر تنها مرید بازی و مال جمع کردن است. بنابر این من ارادتمند همه ی این اشخاص معدود هستم به ویژه نسبت به حضرت آیه الله آقای سیدان و دانشمند محترم جناب آقای محمد رضا حکیمی و دیگر سروران گرامی.



نامه ی آیت الله حاج شیخ امین الله کاظمی به آیت الله صافی در مورد فصلنامه ی نورالصادق (علیه السلام)

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر مبارک خلف صالح و محبوب و مجاهد نستوه

حضرت آیت الله آقای حاج شیخ علی صافی اصفهانی دام عزه العالی

بعد از سلام و تحیات به عرض می‌رساند که فصلنامه‌ی وزین و متقن و نورانی نورالصادق به دستم می‌رسد و به دقت مطالعه می‌کنم، بحق آن را شعاعی از انوار مقدس امام صادق (علیه السلام) یافتم که در این زمان جای خالی آن در حوزه‌های علمیه و محافل علمی کشور به شدت احساس می‌شود.

بسیار مسرور شدم از این کار خدا پسندانه‌ی شما، این موفقیت بزرگ در راه احیاء امر اهل بیت (علیهم السلام) را به شما تبریک می‌گویم و بدانید این اقدام شما جهاد بزرگی است و چنین توفیقی نصیب هر کسی نخواهد شد.

امر به معروف و نهی از منکر یکی از وظایف هر فرد مسلمان است و از ارکان قیام و نهضت تمام انبیاء و ائمه (علیهم السلام) بوده که علمای شیعه بالخصوص در این موضوع از رهبران راستین عملاً پیروی نمودند زیرا سکوت در مقابل انحرافات و کجروی‌ها خیانت بزرگی است به اسلام و مسلمین.

امروز مسئله‌ی صوفی‌گری بزرگترین مشکل و اعظم انحرافات در جوامع اسلامی است که بی‌تفاوت بودن در مقابل آن گناهی است بزرگ.

در شرح نهج البلاغه خوبی جلد ۶ گذشته از نقل روایات زیادی در مرام صوفیه و رؤسای آنها همچون سفیان ثوری و ابوهاشم کوفی و حسن بصری و غیره نظرات معلم اول علم کلام شیخ مفید خواجه نصیرالدین طوسی علامه حلی فاضل مقداد و مقدس اردبیلی شهید اول و ثانی و سید نعمت‌الله جزایری علامه مجلسی اول و دوم و شیخ یوسف بحرانی و شیخ حر عاملی اینها که از علما شیعه هستند و حتی از علما اهل سنت، نظرات فخررازی در کتاب اربعین و محدث بخاری در کتاب افاضل الملحدین و دمیری در حیاة الحیوان و زمخشری در تفسیر کشاف ذیل آیه ((قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی)) همه عقاید صوفیه را تخطئه کردند و طریقه‌ی آنان را بکلی از اسلام جدا دانسته و همه در این عقیده اتفاق دارند که صوفیه کفر و الحاد و خرافات و فسق و فجور بسیاری وارد اسلام کرده و موجب گمراهی‌ها شدند و جای بسیار تعجب است که با این همه اخبار و نظرات علما و مجتهدین درجه اول اسلام که در هر قرن قوام دین خدا مرهون وجود آنها بوده و هست باز مردم فریب این فرقه‌ی ضاله را خورده، از تقلید و پیروی علما دین دست کشیده‌اند و چشم و گوش بسته به آنها گرویدند تا واصل بحق شوند و به مرحله کشف و شهود برسند! غافل از اینکه:

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

برای پی بردن به ماهیت این فرقه گمراه کافی است روایاتی را که از ائمه (علیهم السلام) وارد شده است ملاحظه کنیم، صاحب وسائل در کتاب اثنی عشریه بیش از هزار روایت در مذهب صوفیه نقل کرده است و به سفینه البحار در ماده صوف و عین الحیات مجلسی و حدیقه الشیعه مراجعه شود انشاءالله پیروان ولایت به کتب مزبور مراجعه نمایند و صوفیگری از نظر ائمه (علیهم السلام) و علما شیعه از اسلام جداست.

در خاتمه توفیقات روز افزون مجموعه دارالصادق اصفهان در این جهاد بزرگ و تلاش مقدس را از قادر متعال خواستارم.
ارادتمند خدمتگزار پیروان ولایت امین الله کاظمی

۶ رجب ۱۴۳۴

۱۳۹۰/۲/۲۷



معرفی کتاب



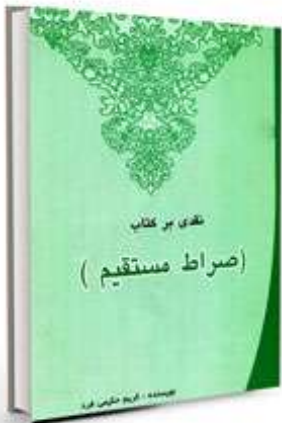
تفسیر آیات العقائد

تقریرات دروس علامه ی محقق حضرت آیت الله سید جعفر سیدان (جلد دوم)

تحقیق: مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر عجل الله فرجه الشریف

ناشر: انتشارات ولایت

مرکز پخش: مجموعه ی دارالصادق اصفهان تلفن: ۳۲۳۱۷۹۸۱



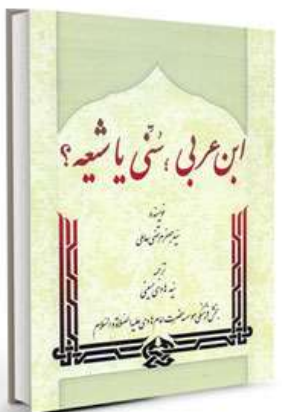
نقدی بر کتاب (صراط مستقیم)

نویسنده: کریم حکیمی فرد

مرکز پخش: مجموعه ی دارالصادق اصفهان تلفن: ۳۲۳۱۷۹۸۱

وب سایت: www.daralsadegh.ir

ایمیل: daralsadegh@gmail.com



ابن عربی؛ سنی یا شیعه؟

مؤلف: سید مرتضی عاملی

مترجم: سید هادی حسینی

ناشر: آفتاب عالمتاب

مواضع روشن مؤسسه ی دارالصادق و فصلنامه ی نورالصادق (علیه السلام) آیت الله حاج شیخ علی صافی اصفهانی (سرپرست مجموعه ی دارالصادق اصفهان):

مؤسسه دارالصادق (علیه السلام) با قاطعیت تمام اعلام می کند که یکی از اهداف این مؤسسه مبارزه فرهنگی با انحراف و منحرف و با بدعت ها و پاسداری قاطع از مکتب نورانی اهل بیت (علیهم السلام) است و تنها به قرآن و عترت تکیه دارد و از آنها کمک می گیرد و لاغیر، لذا در این راه مقدس هیچگونه ترس و واهمه ای به خود راه نمی دهد و به تهدیدها و تطمیع ها و تندی ها و شایعه سازی ها و التماس و جزع ها اعتنایی ندارد فقط و فقط سر تسلیم مطلق در برابر وجود مقدس امام بحق ناطق حضرت جعفر بن محمد الصادق (علیهما السلام) دارد و در پی انجام وظیفه ی شرعی است که به دوش دارد اگر چه حتی یک نفر هم هدایت نشود و همه ی دنیا هم از ما بیزار شوند.

ما مفتخریم که پیرو آن عرفان راستینی هستیم که امام العارفین آن یعنی حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می فرماید:

((لا یزیدنی کثره الناس حولی عزه و لا تفرقه منی وحشه))؛

نه انبوه انسان هایی که اطرافم را گرفته اند و از من هواداری می کنند به عزت من می افزایند و نه جدایی آنها از من و گوشه نشینی ام مرا به وحشت می اندازد. عزت برای دارالصادق 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 می کند و از او دستور می گیرد و به یاد او زنده است و تنها به او سر می سپارد و به این سرسپردگی نیز مباحثات می کند.

از خداوند متعال می خواهیم که به ما کمک کند تا در راه انجام وظیفه خسته و مانده نشویم و شانه از زیر بار مسؤلیتهای شرعی خالی نکنیم.